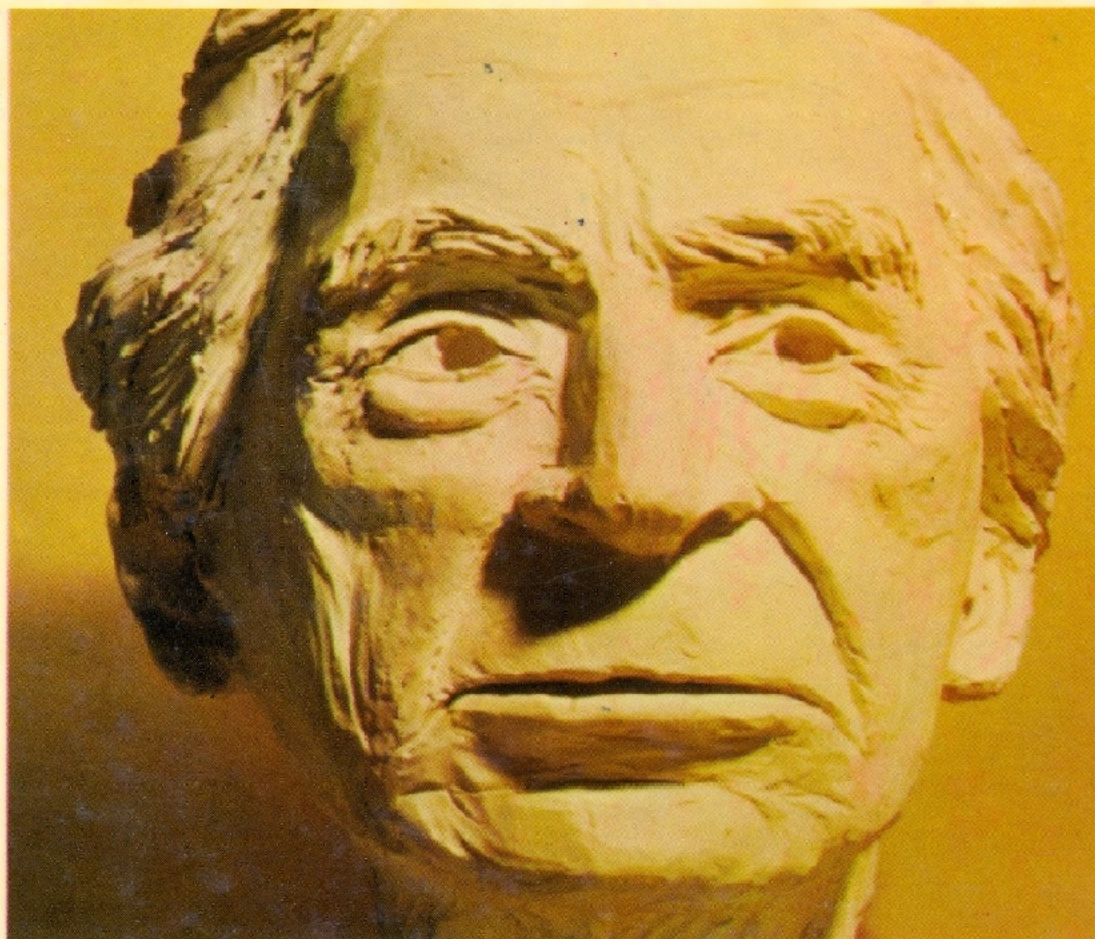


عصر تجزیہ و تحلیل

فلاسفہ قرن بیستم



مورتون وایت

ترجمہ پرویز داریوش

عصر تجزیہ و تحلیل

مورتون وایت

ترجمہ پرویز داریوش



نیشنل بک ٹرسٹ انڈیا

This is an authorized translation of
THE AGE OF ANALYSIS
selected, with introduction and interpretive commentary,
by Morton White.

Copyright, 1955, by Morton White.

Published by Houghton Mifflin Company, Boston, and
The New American Library of World Literature, Inc.,
New York.

For permission to reprint the following copyrighted
material, grateful acknowledgment and thanks are extended
to the sources indicated :

George Allen & Unwin Ltd. for the selection from
A HISTORY OF WESTERN PHILOSOPHY by Bertrand
Russell, copyright, 1945, by Bertrand Russell. Published
by George Allen and Unwin Ltd.

George Allen & Unwin Ltd. for selections from
SOME MAIN PROBLEMS OF PHILOSOPHY by G. E.
Moore. Published by George Allen & Unwin Ltd.

Basil Blackwell & Mott Ltd. for selections from
PHILOSOPHICAL INVESTIGATIONS by Ludwig Witt –
genstein, translated by G. E. M. Anscombe (1953).

Biblioteca Benedetto Croce for a selection from LA
STORIA COME PENSIERO E COME AZIONE by Bene-
detto Croce.

Cambridge University Press for a selection from
MODES OF THOUGHT by Alfred North Whitehead.

Les Editions Nagel for a selection from L'EXIS –
TENTIALISME EST UN HUMANISME by Jean – Paul
Sartre .

G. P. Putnam's Sons for the selection from QUEST
FOR CERTAINTY by John Dewey . Copyright, 1929, by
John Dewey.

با همکاری مؤسسه انتشارات فرانکلین

چاپ این کتاب در سه هزار نسخه در شهریور ماه یک هزار و سیصد و پنجاه و پنج
خورشیدی در چاپخانه کاویان به پایان رسید .

حق چاپ، محفوظ است

فهرست مندرجات

۱	۱ . انحطاط و سقوط «مطلق»
۱۱	۲ . احیاء رأیسم و شعور عام
۳۵	۳ . فلسفه و تاریخ
۴۷	۴ . فسانه ، اخلاقیات و مذهب
۶۱	۵ . زمان، غریزه، آزادی
۸۰	۶ . طبیعت و حیات
۱۰۲	۷ . نمودشناسی، (فنومنولوژی)
۱۲۰	۸ . اگزیستانسیالیسم
۱۴۵	۹ . اصالت عمل و معنی آن
۱۶۷	۱۰ . حقیقت و عمل
۱۹۱	۱۱ . علم و اخلاقیات
۲۱۰	۱۲ . ریاضیات ، منطق و تجزیه و تحلیل
۲۲۷	۱۳ . مکتب تحقق منطقی
۲۵۲	۱۴ . موارد استعمال زبان
۲۶۶	۱۵ . فلسفه و بشر

فصل اول انحطاط و سقوط «مطلق»

تقریباً تمامی نهضت‌های فلسفی قرن بیستم با جمله‌ای به نظریات هگل آغاز می‌گردد، و این خود نشانه‌ای است از احترام به آن استاد تیره اندیش اما صاحب ده‌های آلمانی قرن نوزدهم. فلسفه هگل در جلد دیگری از این رشته کتابها با تفصیل بیشتری بیان گردیده است، اما بدون مراجعه به نظریات او نمیتوانیم در باره قرن بیستم به بحث پردازیم. هگل نه فقط بنیانگذاران مارکسیسم و اگزیستانسیالیسم و ایترو، و انتالیسم را که اینک از رایج‌ترین فلسفه‌های جهانی هستند تحت تأثیر قرار داد بلکه در موارد مختلف مؤسسان نهضت‌های فنی‌تر از قبیل اصحاب تحصیل منطقی logical positivism و اصحاب تحقیق realism و فلسفه تحلیلی analytic philosophy را زیر سلطه خود درآورد. نکته است که کارل مارکس و کیر که گار اگزیستانسیالیست و جان دیویی و برتراند راسل و ج. ا. مور شریک زمانی شاگردان دقیق اندیشه هگل بوده و برخی از مشخص‌ترین نظریات فلسفی ایشان نشانه‌هایی از ملامت یا مبارزه با افکار آن نابغه عجیب دارد. بنابراین ذکر این نظریات هگل لازم خواهد بود، ولو بقصد روشن ساختن زمینه تاریخی برخی اقسامتهای منقول در این کتاب.

هگل معتقد بود که اعمال و تحول و تحقق و نمود روح جهانی یا ذهن مطلق را (آنگاه بطور خلاصه «مطلق» نامیده می‌شود) آشکار می‌سازد. در نظر او عالم

بی‌شبهات به موجودی جاندار نیست که روح و امیال و آمال و مقاصد و هدف‌هایی دارد. عالم معنوی است؛ جهت دارد؛ و توضیح رویدادهای معمول و اعمال آدمیان و تغییرات تاریخی و نظامات موقعی فوراً قابل درک خواهند شد که بفهمیم چگونه در این دستگاه کیهانی قرار گرفته‌اند و چگونه با احتیال یا دهن مطلق رهبری می‌شوند و سهم خود را در تحقق مترقیانه روح جهانی عالم ایفاء میکنند.

از آنجا که مفهوم تغییر و تحول محور اندیشه‌های هگل بود، او ناچار به این نتیجه رسید که منطق‌صوری ارسطو بدبختانه غیر کافی است و باید جای خود را بچیزی دهد که هگل آنرا منطق دیالکتیک میخواند و بسقیدهٔ ابرای بررسی اعمال جاری ذهن مطلق مناسب‌تر است. او منطق ارسطو را از سر تخفیف «ساکن» میخواند. ارسطو گفته بود که شیء در آن واحد نمیتواند واحد دو صفت یا خاصهٔ مخالف باشد. اما هگل با این نظر موافق نبود و معمولاً توجه صاحب‌نظران را بیک حالت بینابین جلب میکرد که در آن شیء ظاهراً واحد هیچیک نیست و در عین حال حائز هر دو است، مانند سپیده‌دم* که در عین حال جامع و فاقد روشنائی و تاریکی است. لزومی ندارد که این فصل میخ‌آلود را در تاریخ فرضیهٔ منطقی مورد مطالعهٔ دقیق قرار دهیم. همینقدر کافی است که بگوئیم پیروان هگل منطق نقلی را رها کردند و بجای آن فرمول دیالکتیکی خود را نشان‌دادند و آنرا در مورد تمامی جنبه‌های عالم بکار بردند. این فرمول در تاریخ اجتماعی به وسیلهٔ مارکسیست‌ها سخت مورد شرح و بسط قرار گرفت. فلسفه هگل را بخوبی میتوان ایده‌آلیسم دیالکتیکی خواند زیرا روح جهانی بر طبق آن خود را به نحوهٔ دیالکتیکی بر ملا میسازد و آن نحوهٔ چنانست که یک مرحله که معمولاً بر نهاد thesis خوانند میشود مرحلهٔ مخالف خود را که بر این نهاد antithesis نامیده میشود، بدنبال دارد و تضاد میان آن دو به وسیلهٔ هم‌نهاد یا ترکیب synthesis تا حدی حل میگردد. مصداق برجستهٔ جنبهٔ

* توجه کنید که سپیده‌دم را در فارسی اصطلاحاً «نارنگ» و «میش» می‌نامند.

بکلی دیالکتیک طرز تفکر هگل همانست که مارکس در فلسفه تاریخ خود بکار برده است و در آن طبقه سرمایه‌دار به صورت بر نهادی دیده میشود که موجب طبقه کارگر به صورت برابر نهاد میگردد و کشمکش بین آن دو ظاهراً منجر به هم نهاد یا ترکیب میشود. اما این روش با شدت به سایر رشته‌ها نیز گسترش یافته است که مهمترین آنها فیزیک و زیست‌شناسی و ریاضیات باشد، و در این رشته‌ها غالباً منتج به سخافت محض گردیده است.

حتی صرف نظر از نفوذ آن بر مارکسیسم نمیتوانیم از توجه به جاذبیت نظریه کلی هگل در قرون که زیر ضربات هیوم و روشنگری - کانت دست و پا میزد غافل بمانیم. چون هگل دو کار انجام داد که از لحاظ تاریخی اهمیت بسیار دارد. اول آنکه برای کسانی که نمیتوانستند بی خدائی یا الهیات عملی کانت را بپذیرند دفاعیه‌ای از اعتقادات دینی فراهم آورد. و دیگر آنکه فیلسوفان و مورخان را در این احساس که برای بیان وقایع تاریخی و جهانی شیوه‌های دیگری هم بجز روش مکانیکی نیوتون موجود است تشویق کرد. این جنبه ثانوی تفکر هگل با رشد تاریخ به صورت انضباط فکری و با نفوذ زیست‌شناسی مکتب داروین در قرن نوزدهم جور در آمد. بنابراین مکتب هگل محل تجمع آن عده‌ای شد که در جستجوی روش مسالمت آمیزی برای پایان دادن به جنگ میان علم و الهیات بودند با آن عده‌ای که به تأکید تاریخی و تکاملی زمان اعتقاد داشتند. مطلق یا روح جهانی به سهولت با خدای مسیحیت اینهمانی یافت و تأکید هگل بر توضیح تاریخی و زمینه‌ای، با روش تکوین در تورات همداستان گردید. بجای فلسفه تحقیقی با رد مبثنی بر تحول، از آن نوع که بسیاری از مردم انگلیس و آمریکا در آثار هربرت اسپنسر قابل قبول می‌یافتند (که او نیز کوشش داشت علم و دیانت را بایکدیگر آشتی دهد) جوانان در سراسر دنیای غرب به سیستم فلسفی غنی و بسیار پیچیدهای دست یافتند که شامل تمامی گوشه‌های عالم بود.

اینکار البته ارزان تمام نشد. مقدار زیادی از قیمت این کار را مارکس

حاضر بود بپردازد بشرط آنکه بتواند این منظومه فلسفی را کاهلا واژگون سازد. به عبارت دیگر اگر میتوانست دیالکتیک را از جهت کمال پرستی آن جدا کند و به جهت مادی‌گری متمایل سازد، حاضر به خرید آن بود. استفاده مارکس از این منظومه انحراف آن از ایدآلیسم دیالکتیکی به مآثریالیسم دیالکتیکی بود. اما از طرف دیگر کیر که گار kierkegaard بهیچوجه صرفاً تجدید نظر طلب نبود و دما‌نطور که خود میگفت از اینکه «جزء کوچکی در يك دستگاه» باشن سخت ناراحت بود. پاسخ او به ندای هگل بروزی احساسی بود که از آن هنگام تا بحال از طریق فلسفه والهیات صدا کرده است.

پیش از آنکه فلسفه هگل در آخر قرن نوزدهم در انگلستان و آمریکا مورد بحث معلمان مدعی‌زیادی که فیلسوفان بهم حرفه‌ای قرن بیستم شده‌اند قرار گیرد، مارکس و کیر که گار مراحل پیروی از هگل را پیموده بودند. بنابراین دو موج تنافر از هگل بوجود آمد. یکی در قاره اروپا در اواسط قرن نوزدهم و دیگری در اوائل قرن بیستم در انگلستان و آمریکا. اما موج دوم با موج اول تفاوت داشت، زیرا این بار مکتب گریزان از هگل، مسخورد هگل دیگری گردیده بود. خنیاگر فلسفه به آهنگهای مختلف آواز خوانده بود. مارکس و کیر که گار کار را با آن هگل آغاز کردند. بودند که متفکر لاهوتی و تاریخی و سیاسی و اخلاقی و استحسانی بود. که بنظر من هگل بزرگتر بود. اما دیوئی و راسل و مور. معروفترین پیروان سابق هگل در قرن بیستم. با هگل از طریق پیروان انگلیسی جدیدش تماس یافتند که بیشتر به جنبه منطقی، نظری و فقه‌العرفاتی ایدآلیسم هگل علاقه داشتند.

دوفیلسوف انگلیسی ف. ه. برادلی و ج. ا. مک تاگارت متفکرین دقیقی بودند که توجه خود را بیشتر بر جنبه‌های فنی‌تر و غیر بشری‌تر دستگاه فکری هگل متمرکز ساختند. کسانی که راسل و مور را درسین جوانی آنان گرفتار خرد ساختند همان برادلی و مک تاگارت بودند و چون یار و یارین ایدآلیست آمریکائی واجد ذهن فلسفی بود که نفوذی مشابه در فیلسوفان جوان آمریکائی

داشت. تمامی این ایدئالیست‌های جدید، نانو خود را علی‌رغم نفوذ ویلیام جیمس که پیش از آن در مقابل عالم محدود هگل فریاد مخالفت برآورده بود، بکار بردند. ویلیام جیمس نیز بدلالی شبیه دلائل کیر که گار یعنی به دلائل شخصی و روحی و احساسی، سیستم هگل را مورد استهزاء قرار داده بود. درحقیقت درست بهمین دلیل که جیمس ظاهراً به یک تن یاغی ادبی در مقابل قدرت ایدئالیسم میدانست نه به یک تن مخالف خشن فنی، تأثیر فوری او بر افراد جوان بسیار قلیل بود. تنها پس از آنکه آن جوانان بیهودگی منطقی کمال پرستی را درک کردند، احترامات ویلیام جیمس چنانکه درخور او بود به او باز داده شد. جیمس بهمکار خود رویش گفته بود «نمن بر مطلق» اما این بیان همانقدر میتواند فیلسوفان حرفه‌ای را قانع کند که بروز احساسی کیر که گار در مقابل آن سیستم کرده بود. آنچه اسباب زحمت این عده شده بود نه آن محیط هگلی بود که موجب خفقان کیر که گار گردیده بود و نه خدا سازی دولت پروس که مارکس از آن تنفر داشت. این عده از فرضیه ایدئالیستی معرفت، از نظر هگل که او را با استف بار کلی ایدئالیست ایرلندی پیوند میداد، خیلی بیشتر ناآسوده شده و حمله خود را متوجه همین قسمت کرده بودند. بارکلی گفته بود: «بودن، درک شدن است».

در نتیجه این تقسیم در اردوی مخالفان هگل، میتوانیم بگوئیم که جریان رفض افکار هگل به دو صورت درآمد. برخی از دوستان هگل در قرن بیستم مانند دیوئی و سانتایانا اصول هگل را با حالی آمیخته به حزن و اندوه رد کردند. ایشان نمیتوانستند دیالکتیک و فلسفه یا فسانه را قبول کنند اما باز هم مانند سابق فلسفه را به صورت دستگاه شگرف و عظیمی در نظر می‌آوردند که مستلزم حساسیت و اطلاعات تاریخی و خرد و نیز مهارت فنی بود، بنحوی که با وجود رفض «مطلق» باز هم مانند کروجی با نظر هگل درباره فلسفه به صورت معرفت جمعی یا نظریه کلی از عالم را انسان مخالفت نداشتند. درحقیقت حتی افرادی که در تأیید اهمیت فرد موجود در برابر سیستم انتزاعی و روح

مطالبی از کیرکه گار پیروی کردند - اگزیستانسیالیست‌هایی نظیر هایدگر و یا سپرس و مارسل و سارتر - همچنان فلسفه را به روشی معوج و منتفخ بیان کردند، بدانسان که حتی موقعی که با فلسفه هگل ظاهراً معارض است باز هم شخص بیاد هگل میافتد. تنها وقتی به سلسله راسل و مور و ویتگن اشتاین و اصحاب تحصیل منطقی نظیر کارنپ و پیروان او و به برخی از فیلسوفان رآلیست آمریکائی می‌رسیم، می‌بینیم که اصول فلسفه هگل و نیز اسلوب او کاملاً و بالکل طرد گردیده است. فیلسوفان این سلسله منکر آنند که فلسفه باید یک نظریه جهانی بسازد که شامل و مبین علم و هنر و اخلاقیات و مذهب و سیاست باشد. این کار را نه فقط از اینجهت میکنند که برخی از ایشان فلسفه ماوراءالطبیعی را به عنوان موضوعی بی‌معنی طرد میکنند بلکه از اینجهت نیز به اینکار میبادرت میورزند که هیچیک از ایشان فلسفه را به عنوان انضباط اعلی یا بصورت آلت انتقاد فرهنگی یا بصورت جانشین مذهب نمی‌شناسد. غالب فیلسوفان منطقی تحلیلی Iogico - analytic به استثناء میشوای مورد قبولشان برتراند راسل که در فلسفه قرن بیستم شخصیت بزرگ و بفرنجی است، از مطالب مربوط به زندگی عمومی و شخصی و از مسائل فرهنگ و عدل چنان میگریزند که گویی آن مسائل مربوط به فیلسوفان نیست.

در تبیین این دو صورت رفض اندیشه‌های هگل کار را با برگزیدن مقداری از آثار ج. ا. مور آغاز میکنم که همگام با راسل مکتب‌دار فلسفه معاصر انگلستانست و سپس نوشته‌ای از کروچه بزرگترین فیلسوف ایتالیائی قرن بیستم میآورم. کروچه هر چند هرگز کاملاً پیرو هگل نبوده است بنحوی غیر قابل انکار تحت نفوذ از واقع شده. مور درست در نقطه مقابل قرار گرفته است. این دو را عمداً در ابتدای این کتاب مقابل یکدیگر قرار دادم تا تضاد عظیم فلسفه قرن بیستم به بهترین وجهی جلوه گر گردد.

با توجه به این تضاد شخص راقب میشود که بگوید تاریخ فلسفه در قرن بیستم تاریخ خارپشت و روباه است: یعنی تاریخ فیلسوفانی که میکوشند یک چیز

بزرگان را بشناسند و فیلسوفانی که راضیند چند چیز كوچك یا در واقع فقط يك چیز كوچك را بشناسند . با توجه به این تمثیل ، مجلد حاضر را به سه قسمت عمده تقسیم کرده‌ام که از همان نحوه برگزیدن آثار متضاد کروچه و مور در آنها تبعیت شده است. در قسمت اول از این سه بخش (تا انتهای فصل هشتم) نظریات فیلسوفانی را توضیح کرده‌ام که میکوشند جهان را مفهومی مرکزی انگارند که باید تمامی نظریات و اعتقادات ایشان را تنظیم کند. در اینجا منظورم هانری برگسون و آلفرد نورث وایت‌هد است که در این مورد نه فقط در جستجوی مفهوم راغب هستند بلکه در مفاهیمی که مورد ا-جهاد آنهاست تا حد زیادی با کروچه اشتراك طریق دارند ؛ از اینگونه است تصوراتی رمانتیک از قبیل تاریخ و هنر (کروچه) ، زمان و غریزه (برگسون) ، و زندگی و فراداد process و ارگانسیم (وایت‌هد) . همچنین آثار هوسرل و اگزیستانسیالیست‌هایی را در نظر دارم که هر چند به تجربه بلافصل و تصمیم انسان اشتغال بیشتری دارند ، فلسفه خود را به صورت نقشه‌های عالم یا به صورت درون بینی کامل وجود نومید و مضطرب و ملول انسان می‌بینند.

به سهولت میتوان فهمید که چرا این طریقه بیان فلسفه (و البته وجود اختلاف فاحش را میان این فیلسوفان تصدیق دارم) توجه متفکران مذهبی و نهضت‌های سیاسی را که در جستجوی پایگاه‌ها و داربست‌هایی برای فلسفه‌های اخلاقی و برنامه‌های خویش هستند به خود جلب کرده است . فلسفه برگسون را طرفداران اتحادیه‌های کارگران فوری پذیرفتند ؛ فلسفه کروچه فلسفه لیبرالیسم ایتالیا شد ؛ هایدگر اگزیستانسیالیست بانگ رسای خود را به نازیها وام داد ، سارتر در مبارزات پنهانی فرانسویان شخصیتی بود و سایر اگزیستانسیالیست‌ها روابط خاصی با الهیات و ادبیات دارند . تمامی این متفکرین روش‌هایی دارند که با معتقدات مذاهب متشکل از قبیل کلیسای کاتولیک سازگار یا ناسازگار است و بخاطر جلب اذهان و قلوب روشنفکران در سراسر جهان با اصول عقائد مارکس رقابت دارند . به احساسات و

محرکات درونی توسل میجویند که از آنچه در نظریات قاطع منطق و فقه‌المعرفه و فلسفه علم نهفته است شدیدتر و عمیق‌تر احساس میشوند. چند سال پیش که در ژاپون تدریس میکردم از هیجان فیلسوفان جوان ژاپونی از این انواع جهانی‌تر فلسفه غربی و از کوشش آنان در جستجوی نوعی سیستم وسیع و حافظه‌ارزشها و نظریاتشان را (پس از آنکه اعتقادات مذهبی قدیم یا سیستم‌های کانت و هگل را رها کرده بودند) با هم جمع‌آورد، سخت متعجب شده بودم. یکی از دلایل چیرگی ایدئولوژی کمونیستی بر روشنفکران سراسر اروپا و آسیا همین است و دلیل قدرت اگزیستانسیالیزم را نیز باید در همین نکته دید، زیرا که این هر دو فلسفه‌های گوشه‌کویه و قهوه‌خانه‌اند و مدعیند در زندگی نفوذ دارند، و غالباً بدبختانه واجد این نفوذ نیز هستند.

با چند استثناء معدود از قبیل وایت‌هد، و سانتایانا، این مفهوم وسیع فلسفه در قاره اروپا تمرکز دارد که زادبوم فلسفه‌ایست که به شیوه هگل تصور میشود اما عین فلسفه هگل نیست. تا حدی در تقابل با این روش بخش پس از «جوجه تیغی‌های» فلسفی را به نهضتی در فلسفه وقف کرده‌ام که اصالتاً آمریکائی است - و آن فلسفه اصالت عمل pragmatiam است و با انتخاب آثاری از شارل پرس و ویلیام جیمس و جان دیوئی این باب را تکمیل کردم که نظریات خود را درباره جنبه‌های مختلف این اصل بیان کرده‌اند. بگفته جیمس این نهضت در فلسفه جنبه واسط دارد زیرا از عقیده کلی و نظری و منتظمی از حقیقت بحث میکند بدون آنکه تفصیلات علمی و منطقی یا مسائل بشری را از نظر دور بدارد. این فلسفه با روشهای علم سروکار دارد چنانکه در آثار پرس و دیوئی دیده میشود و نیز با روانشناسی و توجیه اعتقادات مذهبی چنانکه در جیمس خواهیم دید، و اهمیت علم را در اعتقادات اخلاقی بررسی میکند؛ و این قسمت را در آثار دیوئی باز خواهیم یافت. بنا بر این اصالت عمل بین نظریه قدیمتر فلسفه به صورت دید جهانی و تمایلات تحلیلی اخیر قرار گرفته است که در بخش آخر کتاب بیان شده‌اند. دیوئی در روش تعلیم و تربیت آمریکا مؤثر بوده است،

فلسفه سیاسی او مورد حمله جناح افراطی راست و نیز کمونیست‌ها قرار گرفته است. جیمس عمیقاً در روانشناسی بشر نظر کرده است. سنت آزادیخواهانۀ عظیمی در تاریخ و حقوق و اقتصادیات و علوم اجتماعی با فلسفه اصالت عمل همداستان بوده است. اما در ضمن باید سهم منطقی مهم پرس و نیز یاری او را به علم دلالت و فلسفه زبان در نظر آوریم، زیرا همین قسمتهاست که فلسفه اصالت عمل را با فیلسوفانی که در بخش آخر کتاب معرفی شده‌اند بسیار نزدیک میکند.

این‌عده در همان سلسله حمله مور به هگل قرار دارند؛ درحقیقت برخی از ایشان آنجا که مور عقائد هگل را کذب خوانده است آنرا بی‌معنی شمرده‌اند. برخی از ایشان نه فقط با سنت مکتب اصالت تجربه انگلیس و بخصوص با داوید هیوم ارتباط دارند بلکه نهضت بین‌المللی فلسفه که از تحولات و ترقیات مهم ریاضی و منطقی و علمی در قرن نوزدهم و بیستم نشأت یافت، یعنی مکتب تحصیل منطقی، مربوط هستند. برخی از رهبران این نحله از قبیل ویتگن-اشتاین دکارناپ به نحو سازش‌ناپذیری مخالف فلسفه ماوراءالطبیعی و تمام مفاهیمی هستند که یکی از پیروان سرسخت این مکتب آن را فلسفه مدرسه‌ای خوانده است. اما در حال حاضر انواع آن بر فلسفه انگلیس سیطره دارند و در بسیاری از دانشگاهها و مدارس عالی آمریکائی بسیار نیرو گرفته است. این مکتب مفاهیمی نیز دارد که در قلب آن قرار گرفته‌اند یعنی زبان و معنی، اما هدفش آنست که این مفاهیم را به صورت موارد مطالعه عمیق منطقی و به‌عنوان آلات تجزیه و تحلیل بکاربرد و نه به صورت مفاهیم اصلی بررسی ماوراءالطبیعی وسیع حقیقت یا به صورت راهنمای زندگی. اگر هگل با این مکتب آشنائی میداشت هر آینه آن را برابر نهاد آن نوع فلسفه میخواند که در این کتاب از قول خود او و کروچه و برگسون و وایتهد بیان شده است و پیروان اصالت عمل غالباً خود را سازنده هم نهاد اعلای آن هر دو مکتب میپندارند.

تا آن حد که مربوط به فرد عادی است این نحوه ثالث تفلسف دستخوش تضاد وهمی قابل فهمی است. زیرا ضمن آنکه بطور رسمی در یکی از بروزات

خود احترام بسیار برای زبان معمولی قائل است (مور و ریتمگن اشتاین) و در مورد دیگری زبان مصفاى منطق و عام و ریاضیات را ترجیح میدهند (راسل و کارناپ) غالباً خوانندگانی را که زبان عادى را میفهمند و زبان علم را تحسین میکنند دچار هراس میسازد . طرفداران بزرگى صراحت بیان در زمان حاضر که ظاهراً چیزی بیش از شعور عادى (که دکارت میپنداشت به نحو مطلوب توزیع شده است) برای فهم مطلب خود نمىخواهند در میان مردم عادى کمتر خوانندگان دوستدار مییابند تا فیلسوفانی که خواننده را با تحریک عمیق ترین اضطرابات و امیدها و هراس هایش معلق نگاه میدارند . تا حدی با توجه به این قسمت و تا حدی بدین جهت که تصور میکنم این نظریه نمودار مهمترین و پرشورترین فلسفه زمان حاضر است ، همچنانکه گفتیم سعی کردم بیش از آنچه در مجلداتی نظیر کتاب حاضر معمول است فرصت شنیدن و درک کردن آنرا بدست دهم . و هرچند برخلاف بسیاری از متفکرین این سلسله من نیز معتقدم که فیلسوفان در حد فیلسوف بودن باید با مسائل بشرى سروکار داشته باشند ، اما ضمناً اعتقاد دارم که از توجه دقیق به زبان و منطق در فلسفه گزیرى نیست . ساختن فلسفه متینى که بتواند مردم را به گریه و حرکت وادارد عیبى ندارد ، اما عمارتى که بر گل ولای ساخته شود چه سودى تواند داشت ؟

احیاء الیسیم و شعور عام

ج . ۱ . مور (متولد ۱۸۷۳)

شاید قویترین بیان ضد هگلی در قرن بیستم در نوشته های دوره جوانی ج . ۱ . مور و برتراند راسل یافته شود که با شدت هرچه تمامتر اصول عقائد هگل و روش و اسلوب او را طرد کرده اند . این دوتن نخست به عنوان افراد مشخص نهضتی که بعداً «رآلیسم» خوانده شد و بعداً به عنوان پیشوایان معمر شعبه های متخالف فلسفه تحلیلی ، بخش عمده ای از فلسفه انگلیس و آمریکا را در قرن بیستم تحت سلطه خود داشتند .

راسل در سال ۱۸۹۰ ، پس از زندگی منزویانه ای در خانه پدر بزرگش ، لرد جان راسل ، که در آن طبق اصول آزادیخواهانه جاری جان استوارت میل بارآمده بود به دانشگاه کمبریج رفت و پیش از هیجده سالگی خود را يك تن از پیروان مذهب منفعت *utilitarianism* میخواند . راسل پس از خواندن مقداری از شرح حال استوارت میل به قلم خود او بحث مربوط به علت اولی را در اثبات ذات باری طرد کرد . در آن کتاب جان استوارت میل درباره کودکی خود می نویسد : پدرم به من آموخت که سؤال « مرا که ساخته است ؟ » جواب ندارد چون بلافاصله این سؤال به میان میآید که « خدا را که ساخته است ؟ » مور که دو سال پس از راسل به کمبریج آمد پس از يك دوره اعتقادات عمیق مافوق انجیلی در آن موقع از متفکرین لادریه شده بود . آن هر دو شرح هیجان کمبریج را

در سالهای بین ۱۸۹۰ و ۱۹۰۰ داده اند . راسل میگوید: « کمبریج دری بروی
 دنیای جدید از سعادت نامتناهی بروی من گشود ». و مور میگوید تا وقتی که
 کمبریج نرفته بودم هیچ بفکر منمیرسیدم زندگی ناچند حد میتواند هیبتان انگیز
 باشد . و باز راسل میگوید : « دنیا بنظر ما امید آور و استوار میآمد . ما همه
 یقین یافته بودیم که پیشرفت های قرن نوزدهم ادامه خواهد یافت و ما خود خواهیم
 توانست چیزی با ارزش بدان بیفزائیم . برای کسانی که از ۱۹۱۴ تا کنون
 (۱۹۵۴) جوان بوده اند تصور سعادت آن ایام دشوار است . « جای بحث نیست
 که راسل یکی از پر حاصلترین و درخشانترین متفکران زمان ما است . عالم
 منطق ریاضی ، فیلسوف ، روزنامه نویس و آزاداندیش ، که از برخی جهات بت
 دوران جوانی خود جان استوارت میل را بخاطر میآورد و از برخی جهات
 دیگر بواسطه درخشندگی ذهن و حدود معلومات و بت شکنی یاد آور و تراز است .
 نفوذ مور در درجه اول دانشگاهی است و آن را در مدتی که استاد فلسفه در کمبریج
 بود و نیز چند سالی که سردبیری یکی از مجلات طراز اول فلسفی جهان MIND بود
 اعمال کرده است . مور فیلسوف فیلسوفان است و حال آنکه راسل هم فیلسوف
 فیلسوفان بوده و هم يك تن روشنفکر است در این مفهوم که در فلسفه اروپائی
 بیشتر با روشنفکران برخورد میکنیم تا در انگلستان یا آمریکا .
 در کمبریج هم راسل و هم مور تحت نفوذ مکتب گارت پرو و بزرگ هگل
 درآمدند و نیز هر دو تحت تأثیر برادلی قرار گرفتند که در ا کسفورد بود . راسل
 میگوید که برادلی و مکتب گارت « بین خود باعث شدند که من پرو و هگل شوم .
 من آن لحظه خاص را خوب بخاطر دارم ، یکروز در سال ۱۸۹۴ همچنان که
 در طول خیابانی در کمبریج قدم میزدم ناگهان بنظرم رسید (یا پنداشتم که
 بنظرم میرسد) که برهان وجودی صحیح است . بیرون رفته بودم که يك جعبه
 توتون بخرم ، در بازگشت ناگهان آن جعبه را به هوا پرتاب کردم و ضمن گرفتن
 آن فریاد زدم اسکات بزرگ ، برهان وجودی صحیح است . در این هنگام اثر
 برادلی را با حرص میخواندم و از ایش از هر يك از فیلسوفان اخیر تحسین میکردم »

جمله‌ای از «اصول منطق» برادلی بود که در سال ۱۸۹۸-۱۸۹۷ موررا به این فکر انداخت که «معنی يك اندیشه چیزی است بکلی مستقل از ذهن» و آنطور که مور میگوید این ابتدای «برخی تمایلات در من بوده که باعث شده است برخی مردم مرا رآلیست بخوانند، و نیز ابتدای جدا شدن من از اعتقاد به فلسفه برادلی بوده است.» راسل نتایج این گسستن از برادلی را بنحویجالبتری بیان میکنند. میگوید مور «در سرکشی پیشقدم شد و من با حس آزاد شدن دنبال او اقدام . برادلی چنین استدلال کرده بود که هر چیزی را که شعور عام بپذیرد ظاهر صرف است . ما درست نقطهٔ مقابل را گرفتیم و پنداشتیم که هر چیزی که شعور عام بدون متأثر شدن از فلسفه یا الهیات ، واقعی فرض کند واقعی است . با احساس گریز از زندان بخود اجازه دادیم که فکر کنیم علف سبز است و خورشید و ستارگان موجودند اگر چه کسی از آنها خبر نداشته باشد و نیز معتقد شدیم جهان متکثر بی‌زمانی از مثل افلاطونی موجود است. جهان که نزار و منطقی بود ناگهان تو انگر و گوناگون و محکم شد. ریاضیات میتواندست کاملاً واقعیت داشته باشد و صرفاً مرحله‌ای در دیالکتیک نباشد .»

بیان راسل ما را بیاد دو عنصر مشخص در رآلیسم قرن بیستم می‌اندازد : نمودار یکی از آن دو اعتقاد شعور عام است مبنی بر اینکه اشیاء مادی از قبیل خورشید و ستارگان مستقل از ذهن موجودند، و دیگری نمونهٔ اعتقاد بکلی غیر شعوری است مبنی بر اینکه چیزهایی از قبیل مثل افلاطونی یا کلیات هستند که مستقل و خود دارند . اعتقاد اولی چنان بر ضد ایدآلیست‌ها یا اصحاب اصالت تصور بود که بدسهولت مورد قبول مردم واقع می‌شد. تصور می‌شد که احتجاجات رآلیست‌ها یا اصحاب تحقق، اصحاب اصالت تصور را که بدقول مور می‌پنداشتند قطار راه آهن فقط رقیبی چرخ دارد که در ایستگاه متوقف است، خشمناک سازد. اما مرحلهٔ دوم یعنی تأیید وجود يك «حال چرخ» ثابت بی‌زمان و مکان اضافه بر چرخهای محسوس چرخنده ، نسل بعدی فیلسوفان را به وحشت انداخت که از خود راسل اصل تیغ اکام را فرا گرفته بودند؛ اصلی که به موجب آن اشیاء را

نباید بیش از حد لزوم متکثر ساخت . نکته در این است که برخی از اصحاب تحقق نه فقط مخالف هگل بلکه افلاطونی نیز بودند و همین تمایل اخیر باعث شده بود که ایشان هم فیلسوفان « نافع » باشند هم فیلسوفان « ضد نفع ». برخی از اصحاب تحقق بهمراهی گروهی از متفکران قاره اروپا که متنقدترین ایشان فرانتز برنتانو و آلکسیوس مینونگ Meinong و گوتلب فرگه بودند، معتقد شدند که وقتی کلمه‌ای مانند « چرخ » را میفهمیم ، در ذهن خود صفت یا خاصیت « چرخ » یا « چرخ بودن » را که معنی کلمه چرخ است ، اخذ میکنیم .

به همین نهج مدعی شدند که وقتی يك شئیء مادی را می بینیم مستقیماً از آنچه ایشان معلوم حسی میخواندند آگاه میشویم و آن ظاهری از شئیء است که بکلی از خود شئیء جامد و سه بعدی مشخص است . معلوم حسی نظره‌ای از شئیء مادی است و نظر بکلی از کسانی که عمل نظاره را انجام میدهند و از شئیء مورد نظاره فرق دارد . این علاقه به قراردادن کیان‌های عجیب بین افراد انسان و الفاظ یا اشیاء مادی از خصائص بسیاری از فیلسوفانی بود که بواسطه پیروزی درها کردن جهان خارجی از سر نوشت ایدآلیستی آن جرأتی یافته بودند . برخی از ایشان مانند مینونگ کارشان بجائی رسید که تصور کردند وقتی میگوئیم کوه طلائی وجود ندارد يك کیان غیر عادی باید موجود باشد که وجود آن در این بیان مضمربوده است . آن چیز البته نمیتواند کوه طلائی باشد چون میگوئیم وجود ندارد و بنا بر این باید شئیئی باشد که ماهیت واقعی آن جداً معما آمیز است . این امر موجب اعتبار عظیم و جاودان راسل است که برای معمای مینونگ راه حل مطبوع و هوشمندانه‌ای ساخت به نام فرضیه توصیفات که بعداً به آن برخورد خواهیم خورد ، اما خاطر نشان کردن این نکته مهم است که در همان موقع که مشغول ساختن آن راه حل بود چندین کیان عجیب دیگر را نیز از اختراعات اصحاب تحقق پذیرفت .

اصحاب تحقق گرچه توجه خود را به مسائل معرفت معطوف ساخته بودند ، در ضمن به کائنات یا فرضیه هستی نیز که بر اساس استنتاجات فقه المعرفتی خود

بنا نهادند علاقه داشتند . مساعی ایشان در تحلیل معنی جمله‌ای نظیر «چرخ را می‌بینم» یا «لفظ چرخ را می‌فهمم» بر اساس تحلیلی بود از لحاظ فلسفی بی‌ضرر از جمله «جان را کفلر اول پدر بزرگ جان را کفلر سوم است» که طبق آن فردی در آن میان واقع است که جان را کفلر اول پدر اوست و جان را کفلر سوم پسر او . اما جان را کفلر دوم که در این مورد واسطه است موجودی بشری است ، کیانی است از همان قسم کلی که پدرش و پسرش هستند ، و حال آنکه معلوم حسی و کلیاتی که اصحاب تحقیق بزور بکار می‌گرفتند با دو طرف افراط آمیزی که آنها را در میان گرفته بود بسیار اختلاف داشتند . در تأیید وجود این انواع مختلف چیزها - اشیاء مادی و معلوم حسی و معانی و چیزهای دیگر که بیش از حوصله این کتاب ، فنی است - اصحاب تحقیق معتقدان به تکثر و خود رو باهان فلسفی بودند . کارشان را با رد کردن يك اصل بزرگ و عجیب هگل که «مطلق» باشد آغاز کردند ، اما در پایان کار چندین چیز کوچک عجیب بجای آن نهادند .

قسمتی که از آثار مور انتخاب شده نماینده این تمایل تکثری در آلیسم آن دوره است ، یعنی علاقه به نشان دادن آنکه طبقات متعدد مختلفی از چیزها در آسمان و زمین هستند . اما تا آنجا که مور در این قسمت منتخب فلسفه را به صورت توصیف «تمامی عالم» در نظر می‌آورد ، انحراف او از اصول فلسفه قدیم از آن عده‌ای از فیلسوفان جوان که تحت تعلیم و تأثیر او قرار گرفته بودند کمتر است . در ۱۹۱۱-۱۹۱۰ مور کنفرانس‌هایی داد که قسمت منتهی‌نیمه در این کتاب با خود از آنها است . او در آن هنگام عملاً به فلسفه ماوراء الطبیعی علاقه داشت و تا آن حد با روش دیرین فلسفه مر بوط بود . اما حتی در آن هنگام نیز فرضیه‌ای را اتخاذ نکرده بود که ثابت کند تمامی چیزهای موجود در عالم مر ا حلی هستند از تحول «مطلق» یا تجلیات يك ماده یا هیولی . در سال ۱۹۰۰ مور و دوست او راسل در توصیفی که از تمامی عالم می‌کردند معتقد به تکثر ما بعد الطبیعی بودند . اما در همان وقت پایه طرد تمامی فلسفه ما بعد الطبیعی را به وسیله فیلسوفانی بنا می‌نهادند که می‌پندارند تنها کار فلسفه عبارت است از تجزیه و تحلیل معانی

جملات ، نه تفکر و تعمق درباره تمامی عالم . نظریات فرقه اخیراً بعداً مورد مطالعه قرار خواهند داد .

مور وقتی دچار کا بوسی شده بود که در آن نمیتوانست قضا یا را از جد اول تشخیص دهد ، اما وقتی هم از شر کا بوس رست هنوز قادر نبود عشق و زیبایی و حقیقت را از اثاث البیت تمیز دهد . قسمت منتزعی که از نظر خواننده میگذرد معلوم میکنند که وقتی ج . م . کینس J.M. Keynes مرحوم درباره « حسن و زیبایی اصالت لفظی ذهن مور و حدت مرآی بی شائبه او » سخن میگفت چه منظوری داشت . آن عشق و زیبایی و حقیقت و اثاث البیت يك تعریف حدود و همان کیفیات ثابت و جامد و عینی و واقعیت شعوری را به خود گرفتند . بیان کینس نکته ای درباره نفوذ مور بخاطر میآورد که پس از برابر نهادن فلسفه هائی که مستقیماً با مسائل بشری بطریق وسیع و احساسی سروکار دارند و فلسفه هائی که سروکاری با آن ندارند در این کتاب ، قابل توجه خاص خواهند بود . کینس از نفوذ عظیمی که مور در سالهای اول قرن بیستم بر عده ای از جوانان داشته است ، حکایت میکند این جوانان که بعداً نویسندگان و متفکران اجتماعی ممتازی شدند ، عبارت بودند از خود کینس ، لیتون استراچی ، لئونارد وولف و دستموند مکارتی . و آنچه این حکایت بمانشان میدهد عبارت است از آنکه فیلسوفان ممکنست بدون آنکه درباره مسائل بشری و تاریخی و ادبی و سیاسی مستقیماً سخن بگویند بر سنن بشری و تاریخی و ادبی و سیاسی تأثیر داشته باشند ، هر چند این نکته مسلم است که اثر عظیم اخلاقی مور بنام « اصول اخلاق » بود که وسیله نفوذ او در بسیاری از جوانان صاحب فطانت و کیاست گردید . با این وصف آن کتاب اثری بسیار فنی و تحلیلی است . نفوذ آن در افراد حساس و دانشمند نشانه خلوص و قدرت تفکر مور بوده و ثابت میکنند که آن کتاب بسیار بیش از آنچه برخی از مخالفان او میگویند به سنن بشری دوستانه نزدیک است . بنا بگفته کینس در آثار مور نوعی سادگی ستراطی و درستی نهفته و حتی در تلفیق آن نوعی لطافت موجود است . ممکن است که محبوبیت او نزد روشنفکران با سواد پدیده ای خاص مردم

انگلیس باشد ، اما امیدواریم چنان نباشد و فلسفهٔ جدی فنی بتواند سهم خود را در زندگی فرهنگی هر مردم متمدنی انجام دهد ولو آنکه صریحاً موقوف به سیاست و تاریخ و هنر یا مواد علمی ای نباشد . قسمت زیر از فصل اول کتاب مور بنام «برخی مسائل عمدهٔ فلسفه» تحت عنوان «فلسفه چیست؟» انتخاب شده است .

میخواهم در ابتدا سعی کنم يك مفهوم کلی از اینکه فلسفه چیست بدست بدهم: یا به عبارت دیگر بگویم چه نوع سؤالاتی است که فیلسوفان مدام به بحث دربارهٔ آنها و سعی در جواب آنها اشتغال دارند . به دو دلیل میخواهم کار را به این طریق آغاز کنم . در وهلهٔ اول با اینکار مفهومی بدست میدهم که آن مسائلی که من خود میخواهم در بقیه این فصل بحث کنم چه خواهند بود ، و در وهلهٔ دوم تصور میکنم این بهترین طریق شروع هر بحثی در مسائل عمدهٔ فلسفه است . با سعی در اینکه قبل از هر چیز يك نمودار یا طرح کلی از تمامی موضوع بدست دهیم توجه میکنیم که چگونه مسائل جدا گانهٔ مختلف با یکدیگر مرتبط هستند . و می توانیم مفهوم بهتری از اهمیت نسبی آنها بدست دهیم .

بنا بر این قبل از هر چیز سعی خواهم کرد شرحی از تمامی حدود فلسفه بدهم ، اما اینکار بهیچوجه آسان نیست ، به این دلیل که وقتی به موضوع توجه کنید می بینید که فیلسوفان در واقع انواع بسیار زیادی از اقسام مختلف مسائل را مورد بحث قرار داده اند ؛ از این رو اقدام به يك شرح کلی که شامل تمامی این مسائل گردد بسیار دشوار است ، و نیز ترتیب صحیح آنها نسبت به یکدیگر کار سختی است . واقعاً بیش از این امید ندارم که بتوانم بطور کلی انواع مختلف مسائلی را که فیلسوفان با آن سروکار دارند متذکر گردم و برخی از مهمترین ارتباطات بین این مسائل را نشان دهم . سعی خواهم کرد کار را با وصف آن مسائل آغاز کنم که بنظر من مهمترین و کلاً جالبترین مسائل هستند و سپس به مسائل فرعی خواهم پرداخت . بنا بر این در آغاز امر بنظر من مهمترین و جالبترین چیزی که فیلسوفان سعی کرده اند انجام دهند عبارت بوده است از اینکه يك شرح کلی از تمامی عالم

بدست دهند و مهمترین اقسام چیزهایی را که ما میدانیم در آنند ذکر و توجه کنند تا چه حد احتمال دارد اشیائی از اقسام مهم در آن باشد که ما مطلقاً نمیدانیم در آن هستند، و نیز توجه کنند که مهمترین طرقتی که این اقسام مختلف اشیاء بیکدیگر ارتباط دارند چیست. این کار را من با رعایت ایجاز بدست دادن وصف کلی از تمامی عالم میخوانم. و بنا بر این خواهم گفت که اولین و مهمترین مسأله فلسفه عبارت است از بدست دادن توصیف کلی از تمامی عالم. تصور میکنم بسیاری از فیلسوفان (و البته نه همه آنان) یقیناً کوشیده‌اند چنین توصیفی بدست دهند و به گمان من مهمترین اختلافات میان فیلسوفان همان توصیفات مختلف آنانست. و مسأله بنظر من بطور ساده، خاص فلسفه است. هیچ علم دیگری نیست که بخواهد بگوید: چنین و چنان اقسام چیزها تنها اقسام چیزهایی هستند که در عالم موجودند یا ما میدانیم که در آن موجودند. اکنون سعی خواهم کرد که با وضوح بیشتری بوسیله امثال توضیح دهم که از این مسأله اول منظور من بدستی چیست. یعنی منظور دقیق من از وصف کلی تمامی عالم چیست. یعنی سعی خواهم کرد مهمترین اختلافات بین توصیفات را که فیلسوفان مختلف بدست داده‌اند ذکر کنم. و بدلیلی خاص مایلم به طریقی خاص شروع کنم. به گمان من برخی نظریات درباره ماهیت عالم موجودند که در زمان حاضر مورد اعتقاد همه کس هست. این عقاید چنان مورد قبول عموم است که تصور میکنم بتوان حقیقتاً آنها را نظریات مربوط به شعور عام نامید. نمیدانم که آیا میتوان گفت شعور عام نظریاتی در باره تمامی عالم دارد یا نه؛ شاید هیچیک از نظریات آن بر این حد بالغ نشود. اما تصور میکنم نظریات مسلمی داشته باشد به این مفهوم که برخی از انواع چیزها مسلماً در عالم موجودند و نیز عقائدی درباره برخی از طرقتی دارد که این اقسام چیزها به آن طرق بایکدیگر مربوط هستند. و اکنون می‌خواهم با شرح این نظریات شروع کنم زیرا بنظر من چیزی که در مورد نظریات بسیاری از فیلسوفان بیش از هر چیز جالبتر و شگفت‌انگیزتر است همان طریقی پای برون-

نهادن از حریم شعور عام یا قطعاً ایراد بیاناتی بر خلاف آنست : مدعی میشوند که میدانند در عالم مهمترین اقسام چیزها موجودند که شعور عام مدعی دانستن آنها نیست و نیز میگویند میدانند چیزهایی در عالم نیستند (یا میگویند اگر هستند ما نمیدانیم) در حالی که شعور عام به وجود آنها کاملاً یقین دارد . بنابراین تصور میکنم با توجه به اینکه توصیفات فیلسوفان تا چه حد با نظریات شعور عام اختلاف دارند و تا چه حد برخی از فیلسوفان از حدود این شعور پافرا ترمی نهند و تا چه اندازه برخی از ایشان خلاف آن سخن میگویند به بهترین وجهی متوجه توصیفات فلسفی عالم خواهید شد . بنا بر این میخواهم کار را با وصف آنچه به عقیده من مهمترین نظریات شعور عام است آغاز کنم : یعنی چیزهایی که ما عموماً فرض میکنیم دربارهٔ عالم صادق است و به درستی این فرض یقین نیز داریم .

بنابراین با شروع از این نظریهٔ شعور عام که بطور قطع در عالم، اولاً اشیاء مادی در فضا و ثانیاً اعمال استشعاری بشر و حیوانات بر روی زمین ، موجودند، به ساده ترین وجه ممکنست وصف کلی عالم را به یکی از این دو طریق بدست دهیم : یکی با گفتن اینکه تنها این دو قسم چیز در عالم موجودند ؛ یا با گفتن اینکه این تنها دو قسمی هستند که ما میدانیم در آن هستند ، اما ممکنست اقسام دیگری هم باشند . و اما در مورد اولین نظریه از این دو ، شك دارم که کسی پس از تفکر حاضر باشد آنرا به نحوی که هست بپذیرد . آشکارترین ایراد وارد به آن اینست که با بیان اینکه هیچ اعمال استشعاری در عالم نیست بجز اعمال استشعاری افراد بشر و حیوان بر روی زمین ، منکر این امکان میشویم که در سایر سیارات موجودات زندهٔ مستشعری ممکنست بوده باشند یا اکنون باشند . و این امکانی است که تقریباً همه کس افکار آن را حمل بر جهل میکند . مع هذا با مختصر تعدیالی در آن بمنظور محل گذاردن برای این امکان نظریه ای بدست میآوریم که بگمان من ممکنست بنظر بسیاری از مردم مطلوب جلوه کند . مثلاً میتوانیم بگوئیم : در عالم واقعاً هیچ چیز نیست و هرگز نبوده است مگر اشیاء مادی در فضا از یک طرف و اعمال استشعاری کم و بیش شبیه اعمال افراد انسان و حیوان وابسته به ابدان

زنده کم و بیش شبیه ابدان افراد بشر و حیوان از طرف دیگر . تصور میکنم این نظریه قابل قبولی از عالم باشد، یا لااقل به اندازه هر نظریه دیگری که فیلسوفان دیگر ابراز داشته‌اند قابل قبول است . اما بی شک نظریه دوم بازم قابل قبول تر است : افزودن این قید قابل قبول تر بنظر میرسد که : اینها تنها چیزهایی هستند، که ما میدانیم در آن (عالم) هستند، اما ممکنست اقسام دیگری از چیزهایی در آن باشند که بر ما مجهولند . و تصور میکنم که این نظریه ایست که واقعاً بسیاری از مردم اعم از فیلسوف و غیر فیلسوف به آن معتقد بودند ، یعنی معتقد بودند که تنها اقسام چیزهایی که ما میدانیم در عالم هستند عبارتند از اشیاء مادی در فضا و اعمال استشعاری افراد بشر و حیوانات بر روی زمین با افزودن اینکه در ضمن ممکنست اقسام دیگری از چیزهایی در آن باشند که بر ما مجهولند .

شک نیست که فیلسوفانی که چنین یا چیزی شبیه به این گفته‌اند منظورشان کاملاً همان که گفته‌اند نبوده است . کسانی که معتقدند در عالم اشیاء مادی در فضا هستند و بوده‌اند و اعمال استشعاری هستند و بوده‌اند ، کمتر ممکنست بتوانند منکر شوند که در عالم ضمناً لااقل دو چیز دیگر اضافه بر اینها مسلماً هستند (چیزهایی که نه اشیاء مادی هستند نه اعمال استشعاری) یعنی خود زمان و مکان . در مورد این نظریه باید قبول کرد که خود زمان و مکان واقعاً هستند و چیزی هستند و آشکار است که نه اشیاء مادی هستند و نه اعمال استشعاری و بهمین نهج ممکنست در عالم اضافه بر زمان و مکان اقسام دیگری از چیزهای معلوم بر ما باشند که نه اشیاء مادی هستند و نه اعمال استشعاری . من در حد خود تصور میکنم مسلماً چند نوع دیگر از اشیاء موجود باشد و خاطر نشان کردن آنها یکی از هدفهای فلسفه است . اما آن فیلسوفان که چنان سخن گفته‌اند که گوئی اشیاء مادی و اعمال استشعاری تنها اقسام چیزهایی هستند که ما میدانیم در عالم موجودند بگمان من واقعاً نمیخواسته‌اند این نکته را انکار کنند ، بلکه منظورشان آن بوده است که اشیاء مادی و اعمال استشعاری تنها اقسام چیزهای معلوم بر ما هستند که به مفهوم غیر مشخصی محسوسند : محسوس به این مفهوم که خود فضا و

مکان ظاهراً محسوس نیستند . و نیز ممکنست بی تأمل بگویم که اگر تعدیلات مناسبی از این نوع بعمل آوریم ، من بسهم خود این نظر را صحیح میدانم . به عبارت دیگر من معتقدم که اشیاء مادی در فضا و اعدال استشعاری افراد بشر و حیوان بر روی زمین واقعاً تنها اقسام محسوس چیزهای معلوم بر ما هستند ، هر چند باید قبول کنم که ممکنست اقسام دیگری موجود باشند که بر ما مجهولند ، و هر چند تصور میکنم قطعاً چند قسم غیر مادی از چیزها باشند ، که اگر قرار باشد واقعاً وصف کلی کاملی از تمامی عالم به دست دهیم ذکر آن بسیار مهم است - مثلاً زمان و مکان .

بنابر این يك راه دست یافتن به توصیف کلی از تمامی عالم عبارتست از افزایشهایی به نظریه های شعور عام از آن نوع نسبتاً ساده که هم اکنون به آن اشاره کردم . اما بسیاری از فیلسوفان مدعی شده اند که چنین نظری بسیار ناصحیح است . فیلسوفان مختلف این نظریه را بد سه طریق مختلف ناصحیح پنداشته اند . این فیلسوفان یا چنین فرض کرده اند که در عالم بطور قطع برخی از مهمترین انواع چیزها - اقسام محسوس چیزها - اضافه بر آنها که شعور عام جداً وجود آنها را اعلام میدارد موجودند ؛ شعور عام را بالکل تخطئه کرده اند ؛ یعنی گفته اند برخی از چیزهایی که شعور عام وجودشان را تصور میکند موجود نیستند ، یا اگر موجودند ما از آن بی خبریم . یا هر دو کار را کرده اند ، یعنی هم افزوده اند و هم شعور عام را تخطئه اند .

اکنون میخواهم نمونه هایی از هر سه نظر بدست دهم . آن دودسته که چیزی بسیار مهم به نظریه های شعور عام میافزایند و آنها که خلاف نظریه شعور عام بیان مطلب میکنند و آنها که هر دو عمل را انجام میدهند .

پیش از هر چیز يك نظریه از این نوع هست که هر کس چیزی از آن شنیده است . همه میدانند که نه فقط فیلسوفان بلکه عده کثیری از مردم معتقدند که مسلماً خدائی در عالم هست ؛ یعنی اضافه بر اشیاء مادی و اعمال استشعاری ما ضمناً ذهنی الهی موجود است که دارای اعمال استشعاری است ، و اینکه اگر

قرار باشد شرح کاملی از مجموع چیزها یعنی از هر چیز که هست بدست دهیم قطعاً باید خدا را نیز ذکر کنیم . حتی ممکنست ادعا شود که این نظریه - یعنی نظریه مبنی بر اینکه خدائی هست - در حد خود نظریه‌ای از شعور عام است . عده مردمیکه به وجود خدا معتقد بوده و هنوز هم هستند چندان زیاد است که میتوان مدعی شد که این ایمان شعوری است . از طرف دیگر عده کسانی که اکنون معتقدند اگر خدائی هست ما قطعاً از هستی آن بی خبریم آنقدر زیاد شده که این ادعا را هم میتوان یک نظریه شعوری بشمار آورد . روی هم رفته بگمان من عادلانه‌ترین بیان آنست که بگوئیم شعور عام هیچ نظریه‌ای درباره علم یا جهل ما به وجود خدا ندارد؛ یعنی شعور نه تأیید میکند که ما این موضوع را میدانیم و نه تصدیق میکند که نمیدانیم ، و بنا بر این شعور عام هیچ نظریه‌ای درباره عالم من حیث المجموع ندارد . بنا بر این میتوان گفت فیلسوفانی که مؤکداً میگویند مسلماً خدائی در عالم هست ، یا از حد نظریات شعور عام بیرون می‌نهند . این فیلسوفان چیز بسیار مهمی به اعتقاد شعور عام درباره عالم میافزایند، زیرا از خدا چیزی منظور است که هم با اشیاء مادی بس متفاوتست و هم با اذهان ما به نحویکه قول به وجود خدائی علاوه بر اینها مسلماً افزایش مهمی است به نظریه ما درباره عالم .

و نیز نظریه دیگری از این نوع هست که همه کس چیزی از آن شنیده است . همه کس میدانند که بسیار کسان بوجود یک زندگی آینده معتقد بوده و هنوز هم هستند . به عبارت دیگر عده زیادی از مردم میگویند اضافه بر اعمال استشعاری مرتبط به ابدان ما هنگام زندگی بر روی زمین ، اذهان ما پس از مرگ ابدانمان همچنان به اجرای اعمال استشعاری ادامه میدهند - اعمالی که مرتبط به هیچ بدن زنده‌ای بر روی زمین نیست . بسیاری از مردم معتقدند که این را میدانیم : آنقدر عده معتقدین به این امر زیاد است که در اینجا نیز ما نند مورد خدا میتوان این امر را یک ایمان شعوری دانست . اما از طرف دیگر عده کسانیکه معتقدند حتی اگر زندگی آینده‌ای هست ما قطعاً از وجود

آن بی‌خبریم زیاد است. علی‌هذا در اینجا نیز شاید عادلانه‌ترین بیان آن باشد که بگوئیم شعور عام هیچگونه نظریه‌ای در این مورد ندارد: یعنی نه مؤکداً می‌گوید، که ما میدانیم زندگی آینده‌ای هست و نه می‌گوید که نمیدانیم. بنا بر این میتوان گفت که این نیز افزایشی به نظریه‌های شعور عام است، و مسلماً افزایش مهمی است. اگر در همین لحظه واقعاً نه فقط اعمال استشعاری مرتبط به ابدان زنده انسان و حیوان بر روی زمین ادامه دارد بلکه اعمال استشعاری به وسیله اذهان مردگان نیز انجام می‌گیرد - پس یقیناً عالم باید بنحو دیگری جز آنچه در غیر این صورت ممکن بود باشد، هست.

پس اینجا دو نظریه دیگر حاصل میشود که با آنچه من «افزایش‌های مهم» می‌نامم فرق دارد ولی ناقض آن نیست، و فقط یک نوع دیگر از این قبیل هست که میخواهم ذکر کنم. برخی فیلسوفان مدعی شده‌اند که مسلماً در عالم اضافه بر اشیاء مادی و اعمال استشعاری ما چیز دیگری که مادی هم هست موجود است ولی ما از ماهیتش بی‌خبریم. آن چیز همانست که ما «ناشناختنی» یا «ناشناخته» می‌نامیم. این نظریه را باید از این حیث که از حد شعور عام فراتر نمیرود به دقت از نظریه‌ایکه فوقاً وصف کردم تمیز داد، یعنی نظریه‌ای که بموجب آن «ممکن» است در عالم چیزهایی باشند که نه اشیاء مادی هستند نه اعمال استشعاری انسان و حیوان. اما نمیدانیم که آیا چنان چیزهایی هستند یا نیستند. میان آنکه بگوئیم: ممکنست در عالم چیزی از نوع دیگر باشد اما ما نمیدانیم که هست یا نیست؛ و اینکه بگوئیم قطعاً چیز نوع مهم دیگری در عالم هست هر چند نمیدانیم چیست؛ فرق مهمی موجود است. تصور میکنم دربارهٔ نظریهٔ اخیر بتوان بطور عادلانه گفت که تا حد زیادی از حریم شعور عام فراتر میرود. این نظریه می‌گوید که اضافه بر چیزهایی که شعور می‌گوید قطعاً در عالم هست - یعنی اشیاء مادی در مکان و اعمال استشعاری مرتبط به ابدان زنده - چیز دیگری قطعاً موجود است هر چند ما نمیدانیم آن چیز چیست. این نظریه‌ایست که تصور میکنم معتقد به جماعت معروف به لادریه

است ؛ اما من این نام را در خور این مورد نمیدانم . زیرا دانستن اینکه نه فقط ممکنست بلکه قطعی است که در عالم چیزی محسوس اضافه بر اشیاء مادی و اعمال استشعاری ما موجود باشد، مسلماً دال بر درایت است. اما تصور میکنم این نظریه ایست که پیروان آن چندان کم نیستند .

بنابراین سه نمونه از نظریه هائی که چیزی به شعور عام میافزایند بی آنکه خلاف آن بگویند بدست دادم و اکنون به نوع دوم از نظریه ها میپردازم : ۱ - نظریه هائی که خلاف شعور عام میگویند بی آنکه چیزی بدان بیفزایند ۲ - نظریه هائی که چیزی را که شعور عام معترف به دانستن آن است منکرند بی آنکه خود مدعی دانستن چیزی باشند که شعور عام مدعی دانستن آن نیست . فقط بخاطر آنکه اسمی گذارده باشیم این نظریات را نظریه های شکاکی مینامیم .

تصور میکنم از این نوع دوم دو قسم عمده موجود باشند که هر دو مبنی هستند بر قول به اینکه ما برخی چیزها را که شعور عام میگوید میدانیم نمیدانیم . تصور نمیکنم هیچیک از این نوع نظریه ها جداً منکر شود که در عالم چیزهائی هستند که شعور عام میگوید مسلماً در آن هستند ؛ این نظریه ها فقط میگویند که ما اصلاً نمیدانیم که آیا آن چیزها در آن هستند یا نه ؛ و حال آنکه شعور عام قویاً میگوید که ما میدانیم هستند .

قسم اول از این نوع آنست که مؤکداً میگوید ما بهیچوجه نمیدانیم آیا اصلاً شیء مادی در عالم هست یا نه . این قسم اذعان دارد که ممکنست چنان اشیائی در عالم باشد اما میگوید هیچیک از ما نمیدانند که هستند . این قسم منکر است که ما بتوانیم از وجود اشیائی آگاه باشیم که هنگام عدم استشعار ما همچنان موجودند ، به استثنای سایر اذهان و اعمال استشعاری آنها .

و نظریه دوم از این نیز فراتر میرود . این قسم نیز منکر است که ما بتوانیم از وجود اذهان دیگر یا اعمال استشعاری بجز ذهن و اعمال خود آگاه باشیم . این قسم در واقع مدعی است که تنها نوع محسوس چیزیکه انسان

می‌تواند بداند که در عالم هست صرفاً اعمال استشعاری خود او است. این قسم منکر آن نیست که ممکنست درعالم اذعان دیگری وحتی اشیاء مادی نیز باشند، اما مدعی است که اگر هم هستند ما نمیتوانیم بدانیم. البته این وضعی غیر - منطقی است، زیرا آن فیلسوف که چنین اعتقادی دارد ضمن قول به اینکه هیچ فردی نمیتواند از وجود ذهن دیگری آگاه باشد و کدأ میگوید افراد دیگری اضافه بر خود او هستند که عیناً مانند خود او از آگاهی برخوردارند. و اگر عاجزند. اما هرچند این نظریه غیرمنطقی است بدان معتقد بوده‌اند. و اگر بجای بیان آنکه هیچ کس از وجود ذهنی دیگر آگاه نیست، آن فیلسوف فقط به همین بسنده میکرد که بگوید او خود شخصاً آگاه نیست، این وضع دیگر غیر منطقی نبود.

اکنون به نوع سوم از نظریه‌ها میرسم - یعنی آنهایی که از نظریه‌های پیش گفته بیشتر از حد شعور پا فرا مینهند؛ زیرا این نظریه‌ها هم قطعاً منکر آنند که درعالم برخی چیزها هستند که شعور عام قطعاً میگوید در آن هستند، و هم بطور قطع میگویند که در عالم انواعی از چیزها هستند که شعور عام معترف به شناسائی آنها نیست. در اینمورد میتوانم بگویم که نظریه‌هایی از این نوع میان فیلسوفان رواج بسیار دارد.

تصور میکنم که نظریات عمده این نوع را بتوان به دو طبقه تقسیم کرد: اول آن دسته که خلافگویی آنها درمقابل شعور عام فقط عبارتست از انکار قطعی وجود مکان و اشیاء مادی؛ و دوم آن دسته که اضافه بر این منکر خیلی چیزهای دیگر نیز هستند. باید مراً بگویم که هر دو دسته بطور قطع منکر وجود اشیاء مادی هستند؛ میگویند درعالم محققاً همچو چیزهایی نیست و نه صرفاً مانند نظریه شکاکي مبني بر اینکه نمیدانیم که چنین چیزهایی هستند یا نیستند. بنابراین اول به نظریاتی میپردازیم که صرفاً با انکار وجود مکان و اشیاء مادی مخالف شعور عام هستند.

تصور میکنم تمامی این نظریه‌ها با مشاهده چیزهایی آغاز میشود که من

آنرا ظواهر اشیاء مادی میخوانیم ، و تصور میکنم بتوانم بسهولت منظور خود را بیان کنم . همه میدانیم که اگر از فاصله يك کیلومتری به مناره کلیسا نگاه کنیم منظره آن ظاهراً فرقی دارد با وقتی که از فاصله صد متری بر آن بنگریم: در آن موقع کوچکتر بنظر میآید و بسیاری از جزئیات را که به نسبت نزدیک شدن مسافت بهتر دیده میشوند در آن موقع نمی بینیم . این ظواهر مختلف که يك شیء مادی ممکنست از فاصله های مختلف و نظرگاه های مختلف عرضه بدارد برای تمام ما سابقه دارد : بطور قطع درعالم چیزها از این نوع هستند که من ظواهر اشیاء مادی میخوانم . و دو نظریه درباره آنها هست که هر دو را میتوان بدون تناقض باشعور عام ، قبول کرد ، و من تصور نمیکنم که شعور عام یکی را بردیگری ترجیح دهد . میتوان مدعی شد که لااقل برخی از آنها واقعاً قسمتهائی از اشیاء مربوط یا بهتر بگویم اجزائی از سطوح آن اشیاء هستند : و حقیقتاً در مکان واقعتاً و حتی وقتی که ما به آنها استشعار نداریم همچنان موجودند . اما بدون تعارض باشعور عام همچنین میتوان مدعی شد که هیچیک از این ظواهر در مکان موجود نیست و همه آنها فقط وقتی موجودند که به چشم کسی بیایند ، یعنی مثلاً ظاهری که برج کلیسا در مورد بخصوصی به من عرضه میدارد مادام که من آن را می بینم موجود است و نمیتوان گفت در همان مکان با يك شیء مادی موجود است یا در فاصله ای از يك شیء مادی قرار دارد . تصور نمیکنم شعور عام هیچیک از این دو نظریه را رد کند ، و نیز به گمان من تنها چیزی که شعور عام در آن اصرار دارد این است که ظواهر مورد بحث متعلق به اشیاء مادی هستند - اشیائی که حتی هنگام عدم آگاهی ما از آنها موجودند و در مکان هستند . و اما فیلسوفانی که نظریه هایشان را اکنون مورد بحث قرار دادم به تصور من عموماً نوع اخیر از این دو نظریه را - که گفتم مخالف شعور نیستند - درباره ظواهر پذیرفته اند: یعنی نظریه ای که بموجب آن این ظواهر فقط تا هنگامی موجودند که ناظری آنها را می بیند ، و در مکان وجود ندارند . این فیلسوفان پس از آن با افزودن آنکه این ظواهر متعلق به اشیاء

مادی نیستند ، یعنی اشیاء مادی ای وجود ندارند تا اینها ظواهرشان باشند ،
خلاف حکم شعور سخن گفته اند .

و دو نظریهٔ مختلف از این نوع وجود داشته است .

نخست نظریهٔ یکی از معروفترین فیلسوفان انگلیسی است بنام اسقف بارکلی .
تصور میکنم بتوان گفت که نظریهٔ بارکلی آن بوده است که این ظواهر در واقع
ظواهر هیچ چیز نیستند . خود او در حقیقت میگوید که این ظواهر خود اشیاء مادی
هستند - یعنی منظور ما از اشیاء مادی همینها است . اسقف بارکلی میگوید که منکر
وجود ماده نیست بلکه فقط توضیح میدهد که ماده چیست . اما عموماً معتقدند
که بارکلی منکر وجود ماده بوده است و این عقیده کاملاً بجا است . زیرا وی
معتقد بود که این ظواهر موجود نیستند مگر در آن لحظه که ما آنها را می بینیم ؛
و هر چیزی را که این نکته درباره آن صدق کند مسلماً شیء مادی نتوان گفت :
وقتی که ما وجود اشیاء مادی را تصدیق میکنیم منظورمان از تصدیق مسلماً
وجود چیزی است که حتی هنگام شاعر نبودن به آن بازهم وجود دارد . اضافه
بر این تصور میکنم که وی مسلماً معتقد بوده است که این ظواهر تماماً در یک
مکان نبوده اند : مثلاً او مدعی بود که ظاهری که بدیدهٔ من میآید در هیچ فاصله
یا جهت از ظاهری که به چشم شما میآید نیست : و حال آنکه همچنانکه گفتم
تصور میکنم باید چیزی را که در فاصله ای در مکان در جهتی از سایر اشیاء مادی
قرار ندارد ، شیء مادی نخواند . بنابراین تصور میکنم بتوان بطور عادلانه
گفت که بارکلی وجود اشیاء مادی را به آن مفهوم که شعور عام وجود آنها را
تصدیق میکند منکر است . این طریقه ای بود که بارکلی در آن حکم شعور را
نقض میکند ، و طریقی که در آن چیزی بحکم شعور میافزاید عبارتست از
تصدیق وجود خدا . بموجب این طریق بارکلی تصور میکند یک دسته ظواهر
درست بهمان نحو که به ما نمایان میشوند ، به نظر خدا میآیند .

تصور میکنم نظریه بارکلی مورد قبول عدهٔ زیادی از فیلسوفان دیگر نبوده
است . نظریه بسیار معمولتر آن است که این چیزها که من ظواهر اشیاء مادی

خواندم در واقع ظواهر «چیزی» هستند، اما برخلاف حکم شعور عام. ظواهر اشیاء مادی نیستند بلکه ظواهر اذهان یا موجودات مستشعر میباشند. علیهذا این نظریه با انکار وجود اشیاء مادی، هم مخالف حکم شعور عام است و هم با تصدیق وجود اذهان بی‌شمار علاوه بر اذهان انسان و حیوان، از حد شعور فراتر میرود. و نیز این نظریه مصر است بر اینکه این اذهان در مکان نیستند؛ این نظریه میگوید که قول به وقوع این اذهان در فاصله‌ای وجهتی از یکدیگر صحیح نیست و در واقع این اذهان همگی صرفاً هیچ کجا نیستند.

تصور می‌کنم این نظریه‌ها بعد کافی موجب حیرت شود. اما فیلسوفان دیگر هستند که نظریه‌های حیرت‌آورتری داشته‌اند - اینان نه فقط معتقد بوده‌اند که مکان و اشیاء مادی واقعاً وجود ندارند بلکه ضمناً گفته‌اند که زمان و اعمال استشعاری خود را نیز واقعاً موجود نیستند؛ یا بعبارت دیگر چنین چیزهایی واقعاً در عالم نیست. این لااقل چیز است که بگمان من منظور بسیار از فیلسوفان بوده است. آنچه می‌گویند این است که همه این چهار نوع، یعنی اشیاء مادی، زمان، مکان و اعمال استشعاری ما، ظواهر چیزی دیگرند که یا یک شیء است یا مجموعه‌ای از اشیاء، و این شیء یا اشیاء نه مادی است و نه عمل استشعاری ما و نیز در مکان یا خود در زمان نیست. بطوریکه دیده میشود این قضیه ملتبس است، و تعیین اینکه آیا حکم آن خلاف شعور عام است یا نه منوط به دانستن این نکته است که منظور این فیلسوفان از «ظواهر» خواندن این اشیاء چیست. میتوان فرض کرد که منظور این فیلسوفان آن باشد که ظواهر مزبور همان اندازه واقعی هستند که اشیاء مربوط به آنها هستند؛ با قول به اینکه اینها ظواهر چیزی دیگر هستند ممکن است منظور فیلسوفان فقط تصدیق این نکته باشد که در عالم چیز دیگری اضافه بر اینها موجود است - چیزی که این اشیاء بهمان نحو به آن مربوطند که ظاهر برج کامیسا، که من آن را از فاصله‌ای می‌بینم، به برج واقعی. و اگر منظور آن فیلسوفان همین بوده است نظریاتشان صرفاً از نوعی است

که چیزی به شعور عام میافزاید: در این صورت این فیلسوفان صرفاً تصدیق دارند که اضافه بر چیزهایی که شعور عام بوجودشان درعالم معتقد است، یا دروراء آنها، چیز دیگری هم هست. اما بنظر من کاملاً واضح است که آن فیلسوفان واقعاً چنین منظوری ندارند. منظور آنان اینست که بگویند ماده و مکان و اعمال استشعاری ما وزمان به آن مفهوم که شعور عام معتقد است واقعی نیستند، وبعتمده خودشان آن «چیز» دیگر که درپس ظواهر است واقعی است. بااین اعتقاد بنظر من منظور حقیقی آنان این است که این چیزها بهیچوجه واقعی نیستند و واقعاً چنین چیزهایی درعالم وجود ندارد. بنظر من آنچه منظور واقعی ایشان است (هرچند همگی ایشان به داشتن چنین منظوری معترف نیستند) این است که اکنون بیان میکنم، مفهومی هست که درآن ستاره قطبی وقتی که ما به آن نگاه میکنیم بسیار کوچکتر از ماه ظاهر میشود. پس میتوانیم بگوئیم آنچه ظاهر میشود - یعنی ظاهر دراینمورد - بطور ساده این است: ستاره قطبی کوچکتر از ماه است. اما همچو چیزی به این صورت که ظاهر است درعالم نیست: ستاره قطبی از ماه کوچکتر نیست؛ و بنا بر این آنچه ظاهراً درعالم موجود است - یعنی اینکه ستاره قطبی کوچکتر از ماه است - صرفاً موجودیتی ندارد و همچو چیزی نیست. تصور میکنم به این مفهوم است که بسیاری از فیلسوفان معتقد بوده‌اند و هنوز معتقدند که نه فقط ماده و مکان وجود نیستند بلکه اعمال استشعاری ما و زمان نیز صرفاً وجود ندارند. بعتمده این فیلسوفان اینها چیزهایی هستند که ظاهر میشوند، اما آنچه ظاهر میشود صرفاً چیزی نیست - و همچو چیزی درعالم نیست. بگمان من منظور ایشان واقعاً همین است، هرچند جملگی به این منظور معترف نیستند. و اما درباره آنچه ایشان معتقدند درعالم هست، بجای چیزهایی که شعور عام معتقد است درآن است، نظریات مختلفی داشته‌اند. برخی مدعی شده‌اند که آن «چیز» مجذوعه‌ای از اذهان مختلف است؛ برخی دیگر گفته‌اند يك ذهن است؛ و دیگران گفته‌اند چیزی است که بیک مفهوم معنوی یا روحانی است اما

به دقت نمیتوان گفت که يك ذهن است یا چند ذهن .

اینها بود برخی از نظریاتی که درباره ماهیت عالم من حیث المجموع ابراز گردیده است ، و امیدوارم که این نمونه‌ها آن نوع چیزی را که منظور من از نخستین مسأله فلسفه است ، یعنی وصف کلی از تمامی عالم، آشکار کرده باشد . هر جوابی به این مسأله داده شود باید شامل یکی از این سه نکته باشد : یا باید بگوید که برخی طبقات عظیم چیزها تنها اقسام اشیاء موجود در عالمند ، یعنی هر چیز که در آن است متعلق به یکی از آنهاست؛ یا باید بگوید هر چیز در عالم است از يك قسم است ؛ یا باید بگوید که هر چه بنا بر - آگاهی ما در عالم هست متعلق به یکی از چند طبقه یا يك طبقه است . و اگر معتقد باشد که چند طبقه مختلف از اشیاء موجودند باید چیزی درباره رابطه این طبقات بایکدیگر بگوید .

این نخستین و جالبترین مسأله فلسفه است ، و بگمان من بسیاری از مسائل دیگر را میتوان مربوط به این مسأله دانست .

زیرا فیلسوفان صرفاً به همین بسنده نکرده‌اند که عقاید خود را درباره این بیان کنند که چه چیزی در عالم هست یا نیست یا چه چیزی را ما میدانیم یا نمیدانیم که در آن هست، بلکه در اثبات عقاید خود نیز کوشیده‌اند، و چنانکه می‌بینیم با این وضع مسائل متعدد فرعی دیگری نیز مطرح میشود. مثلاً برای اثبات صحت هر يك از نظریات فوق‌الذکر، هم باید آن نظریه را ثابت کنیم وهم نظریات دیگر را رد کنیم . یا باید ثابت کنیم که خدائی هست یا بثبوت رسانیم که خدائی نیست ، یا تحقق سازیم که نمیدانیم خدائی هست یا نیست. هم‌چنین است در مورد بودن یا نبودن يك زندگی آینده یا عدم آگاهی ما بر وجود یا عدم آن، و قس علیهذا در مورد تمامی اقسام دیگری که ذکر کردم: از ماده و مکان و زمان و اذهان سایر انسانها و سایر اذهان بغیر از اذهان انسان و حیوان . برای اثبات صحت هر نظریه بخصوص درباره عالم ، در مورد هر يك از این چیزها باید ثابت کنیم که موجود هستند یا نیستند، یا اینکه ما از وجود

وعدم آنها بی‌اطلاعیم؛ وچنانکه میدانیم تمامی این مسائل را میتوان جداگانه مورد بحث قرار داد. درواقع بسیاری از فیلسوفان سعی نکرده‌اند یک وصف کلی از تمامی عالم بدست دهند، بلکه فقط درپاسخ دادن به یک یا چند مسأله فرعی کوشیده‌اند.

و نوعی دیگر از مسائل فرعی هست که بگمان من باید خصوصاً ذکرى از آن به میان آید. بسیاری از فیلسوفان مدتها کوشیده‌اند تا با وضوح بیشتری اختلاف میان این انواع گوناگون چیزها را تعریف کنند: مثلاً بگویند فرق میان شیء مادی و عمل استشعاری چیست، یا فرق میان ماده و ذهن یا خدا و انسان کدام است و غیره. و جواب این سؤالات مربوط به تعریف آنطور که تصور میشود آسان نیست همچنین نباید انگاشت که اینها صرفاً مسائل الفاظند. تعریف خوب از انواع چیزهاییکه معتقدیم درعالم موجودند، آشکارا به وضوح نظریه ما میافزاید؛ درضمن فقط مسأله وضوح هم نیست. مثلاً وقتی در تعریف منظور از شیء مادی بکوشید، می‌بینید چند خصوصیت مختلف هست که یک شیء مادی ممکنست واجد آنها باشد، و شما قبلاً فکر آن را نکرده بودید؛ و سعی شما در تعریف ممکنست به این استنتاج انجامد که جمله طبقات اشیاء برخی خصوصیات دارند یا برخی خصوصیات دیگر را ندارند، و شما اگر صرفاً به تصدیق وجود اشیاء مادی در عالم اکتفاء میکردید و در تحقیق برای دانستن منظور قطعی خود از این تصدیق غافل می‌ماندید، هرگز بفکر این خصوصیات نمیافزادید.

بنابراین میتوان گفت که دسته بزرگی از مسائل فرعی فلسفی عبارتست از بحث از اینکه آیا طبقات بزرگ چیزها بنحویکه ذکر شد موجود هستند یا نیستند یا ما صرفاً از وجود یا عدم آنها غافلیم، و نیز سعی در تعریف این طبقات و ملاحظه طرز ارتباط آنها با یکدیگر. مقدار معتنا بهی از فلسفه از بحث درباره این مسائل نسبت به خدا و زندگی آینده و ماده و اذهان و مکان و زمان تشکیل گردیده است. و نیز میتوان گفت که تمامی این مسائل متعلق به آن

شعبه از فلسفه است که فلسفه ما بعدالطبیعه خوانده میشود.

و اما اکنون به دستهای از مسائل میرسیم که میتوان گفت متعلق به شعب دیگر فلسفه اند اما ارتباط صریحی با نخستین مسأله عمده دربارهٔ توصیف کلی عالم دارند. وقتی کسی واقعیتی را تصدیق کند که ما به آن مشکوک باشیم یکی از طبیعیترین سؤالاتیکه بعمل میآوریم این است: از کجا میدانید؟ و اگر جواب این سؤال معلوم سازد که مخاطب آن واقعیت را بهیچیک از طرق ممکن برای تحصیل دانش واقعی در مقابل اعتقاد صرف نیاموخته است، چنین نتیجه خواهیم گرفت که او واقعاً آنرا نمیداند. بعبارت دیگر ما همواره در زندگی معمول خود چنین می‌انگاریم که فقط طرق محدودی موجود است که بوسیله آنها میتوان معرفت واقعی دربارهٔ برخی اقسام واقعیات تحصیل کرد، و اگر فردی واقعیتی را تصدیق کند که آنرا به یکی از آن طرق نیاموخته باشد، در آن صورت در حقیقت آنرا نمیداند. فیلسوفان نیز این طریقهٔ بحث را بسیار بکار برده‌اند: کوشیده‌اند به نحو جامعی طرق مختلف شناختن اشیاء یا علم بر آنها را طبقه‌بندی کنند؛ و سپس نتیجه گرفته‌اند که چون برخی چیزها که سایر فیلسوفان تصدیق کرده‌اند یا خود ایشان قبلاً معتقد بوده‌اند، بهیچیک از این طرق شناخته نمیشوند، بنا بر این ابداً معلوم نیستند.

از اینجا قسمت اعظم فلسفه در واقع تشکیل شده است: از سعی در طبقه‌بندی کامل طرق مختلف شناسائی اشیاء؛ یا کوشش در وصف دقیق طرق مخصوص شناختن آنها.

و این سؤال (از کجا اصلاً چیزی میدانید؟) شامل سه قسم پرسش مختلف است.

قسم اول از اینگونه است: وقتی می‌پرسند از کجا آنرا میدانید؟ ممکنست منظور این باشد که: معرفت شما بر آن چگونه است؟ وقتی که شما آنرا میدانید چه جریانی در ذهن شما میگذرد؟ این واقعه که شما آنرا دانستنی میخوانید از چه تشکیل شده است؟ این سؤال اول دربارهٔ اینکه معرفت چگونه چیزی

است - درباره اینکه وقتی چیزی را میدانیم چه رخ میدهد - سؤالی است که در آن فلسفه با روانشناسی شرکت دارد؛ اما بسیاری از فیلسوفان سعی کرده‌اند به آن جواب دهند. فیلسوفان کوشیده‌اند اقسام مختلف جریان‌ها را که هنگام معرفت ما بر چیزهای مختلف در ذهن می‌گذرند از یکدیگر تمیز دهند و وجوه مشترك بین آنها را خاطر نشان سازند.

اما در وهله دوم منظور از سؤال «معرفت چیست؟» ممکن است چیز دیگری باشد. چون ما نمی‌گوییم هیچ‌قضیه‌ای را میدانیم، مثلاً قضیه موجود بودن ماده را، مگر آنکه منظورمان آن باشد که تصدیق کنیم این قضیه صحیح است؛ یعنی وجود داشتن ماده صحیح است و بنابراین در این سؤال که معرفت چیست با گفتن اینکه هر قضیه‌ای صحیح است سؤال «منظور چیست؟» مشمول بوده است. این سؤال با سؤال معرفت‌الروحی درباره اینکه وقتی چیزی را میدانیم در ذهن ما چه جریانی می‌گذرد تفاوت دارد؛ و این سؤال را که حقیقت چیست عموماً مسأله‌ای مربوط به منطق دانسته‌اند در وسیعترین مفهوم آن، و بنابراین منطق یا اقل‌قسمتهائی از آن را جزء فلسفه بشمار آورده‌اند.

و بالاخره وقتی می‌پرسند: از کجا آن را میدانید؟ ممکنست منظور این باشد که چه دلیلی برای اعتقاد بدان دارید؟ یا چه چیز دیگری میدانید که ثابت میکند این چیز صحیح است؟ و فیلسوفان در حقیقت تا حد زیادی گرفتار این سؤال نیز بوده‌اند: این سؤال که طرق مختلف اثبات يك قضیه صحیح کدامند؟ انواع مختلف دلائلی که برای اعتقاد به چیزی مناسب هستند کدامند. این نیز سؤالی است که متعلق به شعبه منطق محسوب میشود.

بنا بر این بخش عظیمی از فلسفه هست که با طرق مختلف علم ما بر اشیاء سرو کار دارد؛ و بسیاری از فیلسوفان تقریباً بطور انحصار هم خود را وقف سؤالاتی کرده‌اند که تحت این عنوان درمی‌آید.

و بالاخره اگر قرار باشد شرح کاملی از فلسفه بدیم يك طبقه دیگر از سؤالات را باید متذکر شویم. يك شعبه از فلسفه هست که اخلاق یا فلسفه اخلاقی

خوانده میشود و با سؤالاتی سروکار دارند که بکلی با آنچه تا بحال ذکر کردیم اختلاف دارند . همه ما در زندگی عادی مدام سؤالاتی داریم از این قبیل : آیا خوبست چنان نتیجه‌ای بدست آوریم ، یا بد است ؟ آیا فلان عمل صواب است یا خطا ؟ آنچه فلسفه اخلاقی در انجام آن میکوشد عبارتست از طبقه بندی انواع مختلف چیزهایی که خوب یا بد و صواب یا خطا خواهند بود بنحوی که بتوانیم بگوئیم: هیچ چیز خوب نخواهد بود مگر آنکه برخی خصوصیات یا یک خصوصیت معین داشته باشد ؛ و بهمین نهج هیچ چیز بد نخواهد بود مگر آنکه برخی مشخصات یا یک مشخصه معین داشته باشد ؛ و همچنین است در مورد این سؤال که چه اعمالی صواب و چه اعمالی خطا خواهند بود .

این سؤالات اخلاقی تأثیر مهمی در وصف کلی ما از عالم دارند ، به دو طریق .

در مرحله اول یکی از مهمترین واقعیات درباره عالم مسلماً آن است که این تمایزات بین خوب و بد و صواب و خطا در آن موجودند . و بسیاری از مردم چنین اندیشیده‌اند که به سبب وجود این تمایزات ، می توان استنتاج کرد که چه چیزهایی در عالم هست .

و در مرحله دوم با ترکیب کردن نتایج اخلاقیات درباره آنچه خوب یا بد خواهد بود با استنتاجات فلسفه اولی درباره آنکه چه اقسامی از چیزها در عالم هستند وسیله ای برای پاسخ به این سؤال بدست می آوریم که عالم رویهمرفته خوب است یا بد و در مقایسه با آنچه ممکن بود باشد تا چه حد خوب یا بد است ؛ و این آن نوع سؤالی است که در واقع بسیاری از فیلسوفان در باره آن بحث کرده اند .

بنا بر این در خاتمه گمان میکنم آنچه در فوق گذشت وصف عادلانه ایست از نوع سؤالاتی که فیلسوفان با آنها سروکار دارند . [

فلسفه و تاریخ

بنه دتو کروچه (۱۸۶۶-۱۹۵۲)

با وجود تقابل حادش با مور و راسل و علی‌رغم انتقاداتش از فلسفه هگل ، کروچه بیش از هر متفکر ممتاز دیگری در قرن بیستم به روح فلسفه هگل نزدیک ماند . کروچه فیلسوفی ایدآلیست بود؛ بیش از هر یک از معاصرین معروف فلسفی خود با تاریخ و ادبیات تماس نزدیک داشت ؛ وی این نظریه شگفت‌انگیز را داشته است که فلسفه و تاریخ یکی هستند . مدتی بیش از یک نسل بر فرهنگ ایتالیا سیطره داشت و در دولت جیولیتی در سال ۱۹۲۰ وزیر فرهنگ بود. و چنان کسی بود که موسلینی در دوره حکومت فاشیستی خود جرأت نکرد او را نابود کند و بالاخره درست پس از سقوط ایتالیا در جنگ جهانی دوم صوت روحانی ایتالیا شناخته شد . بیش از همه فیلسوفان قرن بیستم ، کروچه دانش پژوهی را با خرد فعال توأم کرده است در حالی که خارج از محیط دانشگاه عمری دراز و پرحاصل داشته است .

کروچه در سال ۱۸۶۶ بدنیآ آمد و نخستین دوران کودکی خود را در ناپل گذراند . پدر و مادر او که در زمین لرزه سال ۱۸۸۳ مردند از ملاکان بودند و کروچه را یتیمی ثروتمند بجانهادند ؛ و چنانکه میتوان استنباط کرد کروچه از لحاظ مالی هیچوقت محتاج نبوده است . اضافه بر هگل قویترین نفوذهای فکری در عمر کروچه دو هموطن او جیامباتیستا ویکو Giambattista Vico

و فرانسسکو د سانکتیس Francesco de Santis بودند. کتاب علم جدید ویکوکه در سال ۱۷۲۵ منتشر شده، در اهمیت تاریخ است؛ دسانکتیس که از منفکرین قرن نوزدهم است یکی از مهمترین تواریخ ادبیات ایتالیا را نوشته است. این دوتن به انضمام هگل نمودار سه علاقه عمده کروچه یعنی فلسفه و تاریخ و ادبیات هستند و کروچه در مدتی که سردبیر مجله لا کرتیکا La Critica (انتقاد) بود بنحوی درخشان این هر سه موضوع را تشویق میکرد.

کروچه مانند بسیاری از فیلسوفان که تحت تأثیر هگل یا طرفدار او بوده اند، مایل است که خطوط را تیره کند و تمایزات سخت و حاد را از محك بگذراند، و این به بهترین وجهی در بر نهاد او مبنی بر اینکه تاریخ و فلسفه یکی است نموده شده است. این یکی بودن موضوعاتی که شدیداً بحکم سنت فلسفی از یکدیگر جدا بوده اند، حاصل علاقه شدید کروچه است به آن هر دو موضوع و نتیجه میل صریح او است به ترکیب مطالعه این هر دو بطریقی غیر مکانیکی. تحول فکری کروچه تقریباً بمفهوم هگلی آن دیالکتیکی بوده است. پس از ترك كوششی برای تحصیل حقوق در رم، کروچه خود را بدامان مطالعات عمیق فرهنگی عامه و تاریخ ناپل افکند. اما در تمامی این دوره تحت انگیزه و سوسه های عمیق درونی و خاطرات هیجان انگیز مذاکرات خود با آنتونیولا بریولای فیلسوف بود که او را در رم ملاقات کرده و کنفرانسهایش را درباره اخلاق شنیده بود، و تأملات او بر عقائد دسانکتیس و ویکو و عالمان علم الجمال آلمانی نیز در ایجاد این انگیزه بی تأثیر نبودند. در سال ۱۸۹۳ تمامی این افکار و تأثیرات در رساله ای بنام تاریخ تحت فرض فرعی تصور کلی هنر که نخستین اثر فلسفی کروچه پس از حصول شهرت محسوسی به عنوان عتیقه شناس و عالم فقه اللغه بود انتشار یافت و این رساله را کروچه با شتاب تلفیق کرده بود. اما آتش فلسفه او بشتاب فرو نشست و او بار دیگر بفقهِ اللغه روی آورد، هر چند اینکار چندان دوام نکرد. تا این هنگام نیز برابر نهاد هگلی نسبت به مطالعات عمیق، فلسفه ای شده بود که کروچه میدید دیگران و مثلاً لابریولا در مطالعاتی که درباره مارکسیسم انجام میدهد اعمال میکردند.

کروچه اینهارا باعلاقه بسیار میخواند و درعکس العمل آن يك سلسله مقامه در سالهای بین ۱۸۹۰ و ۱۹۰۰ تهیه کرد که بعداً تحت عنوان «ماتریالیسم تاریخی و اقتصادیات مارکسیستی» انتشار یافت .

از آن زمان به بعد کروچه حتماً فیلسوف بود و چنین احتجاج میکرد که مطالعات دوره جوانیش از آثار عمیق فقط استخوان برهنه تاریخ بوده و دیگر اینکه کاراسلاف او فلسفه حقیقی نبوده است . باید چنین فرض کرد که حقیقتاً در هم نهاد خود او در تاریخ فلسفی یا فلسفه تاریخی خود اقرار داشته است و این مفهوم را وی در يك سلسله چهارجلدی که قبل از خاتمه جنگ اول جهانی انتشار یافت توضیح و تفسیر کرده است . این چهار جلد جزئی هستند از اثر کلی او بنام فلسفه روح ، و موضوع این چهار کتاب به ترتیب عبارتست از علم الجمال ، منطق ، اقتصاد و اخلاق ، و تاریخ . ویلیام باتلر ییتس Butler Yeats شاعر ایرلندی نامه ای نوشته است که نشان میدهد کروچه چگونه و تا چه حد مورد علاقه او بوده است : « اکنون غرق مطالعه آثار کروچه هستم . فلسفه امور عملی او را تمام کرده ام . تمامی قسمت مربوط به علم الجمال او را به استثناء فصلهای تاریخی که بعداً خواهم خواند خوانده ام ، و نیمی از منطق او را هم تمام کرده ام . تصور میکنم این گونه مطالعه به شعر من که معتقدم در این چند ماه آخر از همه وقت بهتر بوده است ، کمک میکند . » فهم آمیخته به تمجید ییتس از کروچه (و وایت هد و بر گسون) بطور شگفت انگیزی نقطه مقابل خصومت او نسبت به راسل و سو ، تفهیمات او از آثار مور قرار گرفته است .

عنوان اثر عمده کروچه و چهار بخش آن کلید حل مشکلات فلسفه او است . قبلاً گفتیم که کروچه ایدالیستی است که معتقد است حقیقت یا موضوع فکر ما ذهن (یا زندگی یا روح) است . برای کسی که نتواند این نظریه را بپذیرد دانستن منتور آن دشوار است . ممکن است کسی (بروش ج . ا . مور) در جواب بگوید « میزها و صندلیها را چه میگوئید؟ اینها که دیگر روح نیستند . » اما هر يك از پیروان کروچه که چنین جوابی بشنود آن را به عنوان نامربوط

طررد ميکند ؛ و تنها با سعی در فهم علت است که ميتوان در عناصر فلسفه کرويچه رسوخ کرد . تصور ميکنم کرويچه سعی دارد بگويد که ما فقط ميتوانيم به وجود «فعاليت» ذهني يا روي يقين داشته باشيم و هر گونه صدور حکمي درباره آنچه او کيان «متعالی» ميخواند موجه نيست . اگر من حکم کنم که اين صفحه سفيد است و حکم خود را تجزيه و تحليل کنم ، دو عامل فعال در آن مي يابم . نخست عامل يا عنصر علم الجمال يا آگاهی مستقيم يا تجربه بلا فصل يا دريافت وجداني که محرك حکم من بوده است ؛ دوم وصل کردن من اين تجربه را با تجارب ديگر و انتزاعي ساختن من فرضيه عمومي را که نسبت به تمامی آنها مصداق دارد . اگر اين دو عامل را از ميان ببرم ، اگر سعی کنم درباره چيزي وراي اين فعاليتهاي دريافت وجداني و انتزاعي ساختن بينديشم چيزي نخواهم يافت . (ممکنست برخي درباره تجاربي که دريافت وجداني شده اند و تصوراتي که انتزاعي گرديده اند سؤال کنند ، اما من جواب کرويچه را نميدانم .) فيلسوفاني که آماده اند وجود چيزي ديگر را تصديق کنند مانند کانت معترف به وجود موجودات متعالی و اشياء في نفسه ميشوند که مفترضاً در وراي ظواهر قراردادارند و در نظر کرويچه حتي «ذهن مطلق» هگل نيز موجوديتي متعالی و بنا بر اين غير قابل قبول است .

کرويچه پس از تشخيص فعاليت روي به عنوان موضوع فلسفه ، بين اين دو فعاليت فرق مينهد : فعاليت فکري که دو صورت آن عبارتند از دريافت وجداني و انتزاعي ، و فعاليت عملي که دو صورت آن عبارتند از فعاليت اقتصادي و اخلاقي . درست مقابل دريافت وجداني و انتزاعي و فعاليت اقتصادي و فعاليت اخلاقي بترتيب مفاهيم زيبائي و حقيقت و فايده و خير قراردادارند و نظم مطالعه آنها عبارتست از علم الجمال و منطق و اقتصاد و علم الاخلاق .

اين شرحي بود از سه جلد اول فلسفه روح ، اما بينيم جلد چهارم که درباره تاريخ است چه محلي در اين تصوير پيدا ميکند ؟ تاريخ عبارت است از مطالعه خاص روح و زندگي و فعاليت بشري ، و هر چهار مفهومي را که هم اکنون

بدان اشاره کردیم بکار میبرد. بنا بر این عظیمترین و عمیقترین این نظامهاست و با خود فلسفه یکی است. مورخ حقیقی باید رویدادهائی را که مطالعه میکند درک و تقویم کند و با کردن اینکار فیلسوف میشود. در فهم و تقویم رویدادها مورخ باید آن اعمال را در ذهن خود تجدید کند چنانکه گوئی خود در جریان آنهاست. این عقیده کروچه را بر آن میدارد که بگوید تمامی تاریخ، تاریخ معاصر است. بنا بر این عجب نیست اگر بگوئیم کروچه یکی از داناترین و فعالترین فیلسوفان بوده است. مع الوصف در یک مورد کروچه آرمان دائرة - المعارفی خود را رها کرد: به ریاضیات و علوم طبیعی علاقه ای نداشت. البته اهمیت این دورشته را منکر نبود، اما غالباً میگفت که سروکار آنها با حقیقت است به نحوی انتزاعی در حالیکه فلسفه و تاریخ بتصور اوارتباط و پیوستگی بیشتری با روح فعال و زنده انسان داشت. این خود موجب گردید که وی به مدعیات روش عامی حمله کند.

مقدار زیادی از این حمله بر اثر انگیزه برخی تمایلات قرن نوزدهم بود که کروچه برخلاف آنها احتجاج میکرد. کروچه نیز مانند ایدآلیست های انگلستان مخالف اصالت تجربه اگوست کنت و جان استوارت میل و فلسفه لادریه تحولی هربرت اسپنسر بود. کروچه به عنوان مورخ ادیب آثار همقدمان اروپائی ایشان را در قرن نوزدهم مانند هیپولیتتن Hippolyte Taine و ارنست رنان خواننده بود و در بقیه عمر خود نظر تمجیدآمیز ایشان را نسبت به علم و علاقه ایشان را در بکار بردن آن نسبت به مطالعات تاریخی مورد مخالفت قرار داد. کروچه در حفظ تاریخ از تجاوزات علم البته فلسفه را که توأم مشابیه آن بود نیز حفظ میکرد.

در این کتاب قسمتی از آثار کروچه را انتخاب کرده ام که نظریات او را درباره تاریخ بیان میکند. از آنجا که کار مورخ عبارت است از مرتبط ساختن رویدادهای منفرد، او نه فقط موظف است که بصیرت خود را بکاربرد تا موضوع مطالعه و احکام منفرد خویش را مثلاً در باره ایتالیا در دوره معینی بشناساند

بلکه ضمناً باید قدرت تجزیه خود را در توصیف مشخصات ایتالیا در آن دوره بکاربرد و نتیجه بگیرد که آن دولت فاشیستی بود. و مورخ در گفتن اینکه ایتالیا در زمان معینی فاشیست بود تصور یا اسنادی را بکار میبرد که محتاج تجزیه و تحلیلی است از آنگونه که معمولاً با فلسفه همراه است. چنانکه قسمت منتخب از آثار کروچه نشان خواهد داد این اصل نسبتاً بی‌عیب زیر بار نظریات دیگر کروچه قرار دارد که به آن استقامت نیستند. اما همین است که هست و انکارپذیر هم نیست. تأثیر آن عبارت است از اینکه مورخ را بیشتر متوجه احتیاج به تجزیه و تحلیل علمی و فیلسوف را بیشتر متوجه احتیاج به تجزیه و تحلیل تصورات خود در حوزه معینی کند و آنها را نه بصورت ساکنان بهشت افلاطونی متعالی در نظر بگیرد بلکه بصورت مسندات جمله خاص یا اجزاء مرکب حکمی خاص تلقی نماید. بواسطه یکی از تلاقی‌های نهایی‌ترین که در تاریخ فلسفه بسیار رخ میدهد نظریه کروچه چنان مینماید که گویی ممکنست نسبت به آن فیلسوفان اخیر که اعتقادات افلاطونی دوره جوانی مور و راسل را رها کرده‌اند و اهمیت بحث در روش الفاظ و جمله‌ها را در حوزه حیه آنها مورد تأیید و تأکید قرار میدهند و خودشان آن حوزه حیه را بصورت داستان یا عبارتی بی‌نهایت طولانی در نظر می‌آورند که آن الفاظ و جمله‌ها در آنها ظاهر شده‌اند، موافقت دارد. کروچه وقتی با ایشان اختلاف پیدا میکند که نسبت به داستانهای مورد علاقه کلی بشری و داستانهایی که مورخان فرهنگ بشری گفته‌اند (نه دایگان بر سر بستر کودکان) فکر خود را متمرکز می‌سازد. اگر قدرت تجزیه و تحلیل منطقی کروچه همانقدر حاد و لطیف بود که موضوع بیان او عمیق است، ممکن بود مقدار معتنا بهی از فلسفه‌ای را پیش‌بینی کرده باشد که معمولاً با سنت خود او یکی شناخته نشده است.

قسمت ذیل فصلی است از کتاب کروچه بنام تاریخ به صورت داستان آزادی. عنوان فصل اینست: «معرفت تاریخی به صورت معرفت کامل».

[گفتن آنکه تاریخ حکم تاریخی است کافی نیست، بلکه حتماً باید افزود که هر حکمی حکم تاریخی است یا ساده تر بگوئیم، تاریخ است. اگر حکم رابطه‌ای است بین مسندالیه و مسند در آن صورت مسندالیه یا رویداد، یعنی هر چیز که مورد حکم قرار میگیرد، همواره واقعیتی تاریخی یا صیرورتی در جریان است زیرا دردنیای واقعیت هیچ حقیقت غیر متحرکی نیست و چنین چیزی را نمیتوان در نظر آورد. حکم تاریخی حتی در ادراک محض ذهن حکم کننده موجود است (اگر حکم نمیکرد ادراکی نیز وجود نداشت بلکه فقط احساسی کورانیه و گنگ موجود بود) : مثلاً این ادراک که شیء مقابل من سنگ است و به میل خود مانند پرنده با نزدیک شدن من پرواز نمیکند مرا وادار میسازد که با عصا یا پای خود آن را جا بجا کنم. سنگ در حقیقت فرادادی است در جریان که در برابر نیروهای اضمحلال در کوشش است و فقط ذره ذره تسلیم میشود، و حکم من درباره آن به یک جنبه از تاریخ آن مربوط میشود.

اما اینجا نیز نمیتوان درنگ کرد یا نتایج بعدی را طرد نمود : حکم تاریخی یکی از انواع معرفت نیست بلکه خود معرفت است ؛ این همان نوع است که کاملاً میدان دانش را پر میکند و برای هیچ چیز دیگر جائی نمیگذارد. در حقیقت امر معرفت استوار با حکم تاریخی در حد تساوی قرار دارد و به زندگی یعنی به عمل بسته است و از زندگی درنگ یا انتظاری را نشان میدهد که کار آن چنانکه گفتیم درهم شکستن هر مانعی است که منظر واضح وضعی را که از آن باید خصوصاً و مصرحاً بروز کند پوشانده باشد. معرفت بخاطر معرفت نه فقط هیچ جنبه اشرافی یا عالی در خود ندارد (چنانکه برخی معتقدند) بلکه تفنن احمقانه‌ای است برای احمقان یا برای لحظات احمقانه‌ای که همه در خود داریم؛ در حقیقت اصلاً همچو چیزی نیست و با لذات غیر ممکن است، و محرک بواسطه انتفاء خود موضوع و انتفاء پایان یافتن معرفت، قطع میشود. روشنفکرانی که نجات هنرمند یا متفکر را در کناره گیری او از دنیای محیط و عدم شرکت عمده وی در تعارضات عملی مبتذل (که مبتذل بودن آنها در حد عملی بودن آنها

است) میدانند، نادانسته مرگ هوشمندی را فرا میآورند. در يك کشور بهشتی بدون کار یا کوشش که در آن هیچ مانعی برای گذشتن نباشد هیچ اندیشه‌ای نمیتواند بوجود آید زیرا محرك آن مفقود است و نیز هیچگونه تفکر واقعی نمیتواند موجود باشد زیرا تفکر فعال و شاعرانه خود حاوی دنیائی از کوششهای عملی و عواطف است.

و نیز برای اثبات اینکه علوم طبیعی با ریاضیات که مکمل و آلت آن است بر اساس احتیاجات عملی زندگی استوار است و برای اقناع آنها پدید آمده، کوشش زیادی لازم نیست؛ فرانسیس بیکن، مبدع بزرگ علوم طبیعی در عصر جدید، این نکته را به نحو مقننی تعلیم داده است. مع الوصف مسأله این است که علوم طبیعی در کدام مرحله از تحول خود این کار مفید را انجام میدهد و به معرفت واقعی و صحیح بدل میگردد؟ قطعاً نه در آن موقع که به تجرید و ساختن طبقات و تثبیت روابط بین آنها و دادن نام قوانین به آنها و تشکیل فرمولهای ریاضی برای آن قوانین، و نظایر این اعمال، مبادرت میکند. کلیه اینها کارهای فرعی هستند که برای انبار کردن معرفتی که بالفعل تحصیل شده است یا باید تحصیل شود مفیدند اما عمل دانستن نیستند. شخص ممکن است مالک تمام کتابهای طبی یا ذهنی واجد کلیه دانشهای پزشکی باشد و اقسام بیماریها را با مشخصات آنها بداند. چنین شخصی بقول مونتینی Montaigne فقط واجد کتاب جالینوس است نه دارای فن معالجه او. اطلاع چنین شخصی درباره طب مانند دانش فرد دیگری درباره تاریخ است که یکی از کتب تاریخ جهان را حفظ کرده باشد. فرد اخیر واقعاً چیزی نخواهد دانست مگر وقتی که معرفت تحت تأثیر وقایع صلابت خود را از دست میدهد و افکار او برخی اوضاع سیاسی یا غیر آنرا مطالعه میکند. و همین نکته درباره متخصص پزشکی تا آن لحظه که بیماری را باید معالجه کند صادق است و او باید بیماری را بوسیله برداشت و درک وجدانی و فقط طبق اوضاع و احوال آن بیمار بخصوص تشخیص دهد. بعبارت دیگر طبیب در آن موقع با فرمول بیماری دست بگریبان نیست بلکه

با واقعیت منفرد و متحقق آن روبرو است . علوم طبیعی کار خود را با موارد منفرد آغاز میکنند که هنوز یا کاملاً به ادراک ذهن در نمی آیند ، و یک رشته مساعی ممتد و معضل مبدول می‌دارد تا در پایان کار ذهن را که بدین نحو آماده شده است در مقابل همان موارد مسلح سازد و آن را با آنها در ارتباط مستقیم قرار دهد ، بنحویکه ذهن بتواند حکمی صحیح صادر کند .

بنابراین علوم طبیعی شدیداً با این فرضیه اختلاف ندارد و مخالف آن نیست که کلیه معرفت اصیل معرفت تاریخی است؛ علوم طبیعی نیز مانند تاریخ با جهان فرودین و واقعی سروکار دارد . اما در مورد فلسفه، یا بهتر بگوئیم عقیده قدیمی که درباره فلسفه موجود است و چشمان خود را به آسمان دوخته است و انتظار دارد که حقیقت اعلی را از آن ناحیه بدست آورد ، چنین نیست . این تقسیم آسمان و زمین و این تصور دوگانه از یک حقیقت فائق بر حقیقت و تفوق فلسفه ما بعد الطبیعه بر علوم مادی و این اندیشه تصور خارج از قضاوت ، بطور جاودان یک خصیصه واحد را در ذهن باقی میگذارد . حقیقت متعالی هر اسمی که داشته باشد : خدا یا ماده و ذهن یا اراده ، فرق نمیکند ، در حالیکه در زیر یا مقابل هر یک از آنها مفروضاً یک واقعیت پست تر یا صرفاً نمودی موجود است .

اما اندیشه تاریخی در حق این فلسفه متعالی مورد احترام و هم چنین توأم آن که مذهب متعالی باشد و فلسفه مذکور نوع مدلل یا لاهوتی آن است ، حيله بدی بکار زده است ؛ این حيله آن است که فلسفه مورد بحث را با تفسیر کلیه تصورات و اصول عقائد و مباحثات آن به تاریخ تبدیل کرده است و حتی مشکوکات متعربی را که آن فلسفه طرد کرده است بصورت واقعیات و تصدیقات تاریخی ناشی از احتیاجات خاص در آورده است که بعضاً اقناع شده اند و بعضاً اقناع نشده مانده اند . بدین طریق اندیشه تاریخی نسبت به سلطه قدیم فلسفه متعالی عدالت را اعمال کرده و با ختمی محترمانه پایان آن را اعلام داشته است . میتوان گفت که همینکه فلسفه متعالی مورد انتقاد تاریخی قرار گرفت خود فلسفه دیگر از

وجود مستقل بهره‌مند نشد زیرا ادعای استقلال آن بر اساس خصیصه ما بعد الطبیعی آن بود. آنچه جای آن را گرفته دیگر فلسفه نیست بلکه تاریخ است. یا فلسفه است تا آن حد که تاریخ است و تاریخ است تا آن حد که فلسفه است یا «تاریخ - فلسفه» است که اصل آن عبارت است از اینهمانی کل و جزء و هوش و برداشت وجدانی، و این تاریخ یا فلسفه هر گونه جدائی آن دو عنصر را من‌عندی و غیر-مشروع میدانند زیرا هر دو در حقیقت یک عنصرند. این سرنوشت عجیبی است که تاریخ مدتهای مدید به صورت پست‌ترین نوع دانش در نظر گرفته شده بود در حالیکه فلسفه بالاترین آنها محسوب میشد و اکنون نه فقط تاریخ برتر از فلسفه است بلکه آن را نابود میکند. آنچه به اصطلاح تاریخ خوانده میشد و جائی در صف‌های عقب داشت در حقیقت تاریخ نبود بلکه وقایع‌نگاری و تجسسی بود که سطحاً بررسی میشد و اساس آن شفاهیات بود: نوع دیگر تاریخ که اکنون وجود خود را تأیید کرده است اندیشه تاریخی است که نوع یگانه و کامل معرفت است. هنگامیکه فلسفه ما بعد الطبیعه قدیم کوشید دست مساعدتی بسوی تاریخ دراز کند تا آن را از اعماق بیرون کشد، آن دست را نه بسوی تاریخ بلکه بسوی وقایع‌نگاری دراز کرد، و چون وقایع‌نگاری بدلیل خصیصه ما بعد الطبیعی خود نمی‌توانست بحد تاریخ ترقی کند، یک فلسفه تاریخ بر آن تحمیل شد که جریان‌انی از حدس و تمهید بود و فوقاً به آن اشاره کردیم. این فلسفه نوعی بر نامه الهی است که تاریخ انجام میدهد مانند کسی که سعی کند نسخه کم و بیش دقیقی از روی نمونه زنده‌ای بسازد. فلسفه تاریخ نتیجه عنن ذهنی بود، یا همچنان که ویکو درباره اساطیر گفته است، نتیجه ورشکستگی ذهن.

در میان انواع آموزنده مختلف ادبیات آثاری موجود است که میتوان آنها در عداد فلسفه قرارداد نه تاریخ، زیرا آن آثار درباره تصورات انتزاعی سخن میگویند و از هر گونه عناصر دریافت وجدانی عاری هستند. اما اگر این آثار عبارت از دورزدن صرف در خلاء نباشند، اگر شامل احکام کامل و استوار باشند، در آن صورت عنصر برداشت وجدانی همواره حاضر است اگر چه در

برابر چشم غیر بصیر پدیدار نشود ، و چشم غیر بصیر فقط موقعی آن را می بیند که سطح وقایع نگاری را درهم شکسته باشد . عنصر برداشت وجدانی در آن واقعیت موجود است که احتجاجات فلسفی مدون در آن جواب احتیاج به نوری را که در اوضاع و احوال تاریخی بخصوص داریم میدهند : معرفت بر این اوضاع و احوال احتجاج را توضیح میکند بهمان نحو که این اوضاع و احوال خود بوسیله احتجاجات توضیح شده اند . برای آنکه مثال زنده ای بدست دهیم میگوییم که حتی توضیحات متدولوژی که در اینجا میدهم واقعاً مفهوم نیستند مگر آنکه توجه ذهنی صریحی به اوضاع و احوال سیاسی و اخلاقی و فکری عصر خودمان ، که این توضیحات برای وصف و حکم کردن درباره آنها کمک میکنند ، داشته باشیم .

پس از آن متخصصین یا استادان فلسفه هستند که حرفه آنان ظاهراً بمنزله پاسنگی است برای عالمان فقه اللغه ، یعنی دانشمندانی که مدعی مورخ بودن هستند . دسته اخیر حقائق محض را جمع آوری کرده به صورت تاریخ بیرون میدهند در حالیکه دسته قبلی بر افکار انتزاعی حکومت دارند ، و بدین نحو يك صورت از جهل را با صورت دیگر از جهل تکمیل میکنند و این وسیله ای نیست که با آن بتوان پیشرفت کرد . اینان نگاهبانان طبیعی فلسفه متعالی هستند که حتی وقتی لفظاً وحدت فلسفه و تاریخ را تصدیق میکنند عملاً منکر آنند ، یا حداکثر آن است که گاهگاه از دنیای زبرین خود فرود می آیند تا يك تعمیم بیپوده یا کذب تاریخی را اعلام دارند . بتدریج که حس تاریخی لطیف تر میشود و طریقه تاریخی فکر کردن عمومی تر میگردد ، عالمان فقه اللغه تاریخی به قلمرو فقه اللغه محض و ساده و مفید باز فرستاده میشوند و از فیلسوفان حرفه ای میتوان تشکر کرد و ایشان را محترمانه مرخص ساخت ، زیرا فلسفه در آثار حقیقی تاریخ حدودی برای مشتقات خود خواهد یافت که آنها فاقد آن بوده اند . آن عده خون سردانه فلسفه می یافتند ، از هیجان عواطف و علائق پرهیز میکردند ، و « بدون عطف بهیچ موردی » چیز می نوشتند . اما هر تاریخ جدی و هر فلسفه جدی

باید همچنانکه گوته درباره شعر اصیل گفته است تاریخ و فلسفه « مربوط به موردی » باشند ، هر چند مورد شعر در عواطف است و مورد تاریخ در هدایت زندگی و در اخلاقیات .]

فسانه، اخلاقیات و مذهب

ژرژ سانتایانا (۱۸۶۳-۱۹۵۲)

مور فلسفه انگلستان را بسوی تجزیه و تحلیل پیش میراند و واقعاً هیچگونه ایراد اصولی معتبری به فلسفه ما بعد الطبیعه نداشت، کرویچه به سوی نهایت دیگررفت و فلسفه را با تاریخ یکی انگاشت. اما کتاب حیات خرد سانتایانا که در ۱۹۰۶-۱۹۰۵ انتشار یافت در عکس العمل نسبت به کیش تاریخ در قرن نوزدهم و در تناقض کامل نسبت به تمایلات منطقی قرن بیستم به فلسفه اخلاقی مرکزیت بخشید. سانتایانا شرح میدهد که چگونه در اوائل کار در روح تاریخی قرن نوزدهم و جلوه گاه با شکوه آن از ملل و ادیان و ادبیات و هنرها غرق شده بود، و بگفته خود چنین می افزاید: «این صحنه های دل انگیز گذشته پهنای جغرافیائی و اخلاقی ای را که تخیل من بدان خو گرفته بود، همچون عوارضی پرمیکرد.» اما در جای دیگر میگوید که چگونه درباره کتاب «نمود شناسی ذهن» اثر هگل شکیاتی داشته است. «بنظر من چنان آمده بود که فسانه و سفسطه در آن کتاب موضوعی بس لطیف را تباه میکرد این موضوع عبارت بود از تاریخ عقائد بشری: سفسطه بوسیله تعالی طلبی هگل بر او تحمیل شده بود. تعالی طلبی هگل در این بود که میخواست ثابت کند وقایع مورد امان او یک سلسله دیالکتیکی تشکیل میدهد، و فسانه اواز این التاء دائم به وجود میآمد که مجموعه تحولات کیهانی زاده این تاریخ تصورات بشری است و آن وقایع هجاهای متفرق کاهنی

ابدی و واحد هستند.» سانتایانا آن موضوع بسیار لطیف را زمینه یکی از آثار خود بنام «حیات خرد» قرار داد. عنوان دوم آن کتاب «مراحل پیشرفت بشر» بود و این خود رابطه سانتایانا را با خیر و گذشته و هگل آشکار میسازد. سانتایانا بر خلاف هگل سعی نکرده است تحول دیالکتیک عقائد بشری را وصف کند، بلکه کار او یک بررسی اخلاقی از فلسفه غربی بوده است.

بنا بر این تاریخ برای سانتایانا مانند کروچه اساس فلسفه نیست. در نظر سانتایانا تاریخ علمی منقاد است در انقیاد آرمانی فوق بشری و تحت بشری: فوق بشری به آن علت که هدفش توصیف کلیه وجود سابق است، و تحت بشری به این علت که سانتایانا مانند ارسطو چنین میانگاشت که چیزهای زیادی دون توجه بشرند. اما سانتایانا معتقد بود که فیلسوف میتواند نتایجی را که مورخین گرفته اند بکاربرد و از میان آنها آنچه را که موجب آشکار شدن آرمانهای او است انتخاب کند، همچنانکه میتواند دوستان خود را از میان جمعیت برگزیند. کتاب حیات خرد یک بررسی انتقادی است از نیکیهای عمده که انسان در مجاهدات خود برای هم آهنگ ساختن واقعات دواعی مختلف خود به کار به آنها دست یافته است - و آن عبارت بوده است از طی یک حیات خردمندانه. این کتاب در پنج جلد است درباره شعور عام، جامعه، دین، هنر و علم و مجموعاً مقامات بهم مرتبطی هستند درباره تغییر صورت دواعی طبیعی انسان به آرمانهای عالی. نحوه اظهار نظر سانتایانا درباره عشق معمولاً به عنوان انموذج تفلسف او در کتاب حیات خرد تلقی شده است. بیان او قبول محسوس و حساس این واقعیت است که عشق در اساس خود حیوانی است و در الهام خود آرمانی. بهمین نهج خانواده و حکومت و صنعت لحظاتی از پیشرفت انسان بسوی آرمان او هستند؛ اینها آلاتی هستند در حیات خرد که حداعلا بیان آن دین و هنر و علم است. عوامل عمده مؤسس جامعه کمال مطلوب این سه چیز هستند.

در منتخب زیر، سانتایانا برخی از نظریات خود را درباره دین بیان میدارد. این نظریات از این جهت که سانتایانا خود را هم مرتد میداند و هم

کاتولیک، تاحدی مکیدت آمیز است . سانتایانا الهیات کاتولیک را طرد میکند، اما به شعر و وزن تشریفات مذهبی آن مهر می‌ورزد . برای سانتایانا دین بیان ادبی هیچ چیز نیست جز شرح استعاره‌ی و تمثیلی حقیقت اخلاقی . دین تقریباً قسمی شعر میشود و بنابراین پایهٔ سنجش آن باید علم الجمال و موازین اخلاقی باشد نه روش‌های علمی . نحوهٔ عمل سانتایانا در بارهٔ الهیات جزئی از نهضت کلی در قرن بیستم است که در آن میدان‌های معرفت قدیم یکایک و پیاپی به صورت مجموعه‌ای از فسانه‌ها دیده شده‌اند . سانتایانا این کار را در بارهٔ الهیات انجام میدهد و اصحاب تحقق منطقی کاری شبیه به آن در بارهٔ فلسفه ما بعدالطبیعه و اخلاق انجام میدهند که بعداً خواهیم دید .

در آنچه خواهیم خواند بطور دائم‌القراردی از این نظر که بیانات علم‌اللاهوتی ، ما بعدالطبیعی و اخلاقی در بارهٔ موضوع مشهود خود یعنی خدایان و کیان‌های متعالی و کیفیات اخلاقی هستند به عقب می‌رویم ، و بدین نحو این نظریات در مقابل علوم قرار میگیرند . این تقابل ناشی از فسانه سازی مفید و خوش آیند و محرک است در مقابل تبیین حقیقی و درست واقعیت . اما مکتب اصالت عمل چون اعتقاد دارد که میزها و صندلیها همانقدر ساختهٔ بشرند که خدایان ساختهٔ آنند ، در بارهٔ خود علم نیز تجزیه و تحلیلی مشابه بکار میبرد و آنرا فسانه‌ای میانگارد مفید ، به این مفهوم که بر حسب نوع اصالت عملی که در ذهن داریم فرق میکند . علم همچنانکه خواهیم دید برای جیمس به مفهومی نسبتاً درون ذاتی و برای جان دیوئی به صورت آلتی در حل مسألهٔ عمومی و برون ذاتی مفید است . طبیعتاً وقتی همه چیز فسانه آمیز شد فهم ارزش هر گونه تمایزی بین چیزهای فسانه‌ای و چیزهای غیر فسانه‌ای دشوار میشود . حقیقت واقع باید به چیزی اطلاق شود ، و چه بسا انفعالات مستقیم احساس یا اقناع برای اینکار انتخاب میشوند . بنا بر این در زیر پی سنگ ، ما حقیقت واقعی را در بارهٔ «معلوم» یا حاصل تجربه یا اقناع داریم و سپس برفراز آن نشانه‌های ساخته شده هنر و دین و علم قرار گرفته‌اند که ارزش خود را یا با موجب شدن

برخی تجارب حاصل میدارند یا بوسیله کمک بما در پیشگویی آن تجارب. نظریه سانتایانا همواره تا این حد افراطی نیست اما نحوه درافتادن او با دین نوعی طلایه چیزهای بعدی بود یا مقدمه‌ای نسبت به علاقه به افسانه‌ای که نه فقط بر فلسفه قرن بیستم چیره شده بلکه ادبیات و طرز تفکر دینی آن قرن را نیز زیر سیطره خود درآورده است. اعتقاد مفرط به اصالت افسانه‌ها طبعاً با مطلع رآلیسم در فقه‌المعرفه متضاد است و این خود مقدار زیادی از مخالفت‌ها و اختلافات بین مکتب اصالت عمل و رآلیسم را در قرن بیستم توضیح میکند. این مکتب مضافاً با نفوذ مارکسیسم و مکتب فروید در قرن بیستم نیز مربوط است، زیرا دو مکتب اخیر ظاهراً حقائق عینی را به صورت وسائل ایدئولوژیک صرف یا عکس‌العمل تقاضاهای روحی و جنسی تعبیر میکنند. بجای آنکه بپرسند جمله‌ای حقیقت دارد یا نه تمایل این هر دو مکتب بدان است که درباره زمینه گذشته و نتایج تأییدی آن تحقیق کنند.

سانتایانا سالها در دانشگاه هاروارد استاد فلسفه بود، اما او نیز مانند هنری جیمس و تی. اس. الیوت از آمریکا به اروپا رفت. او ولادتاً اسپانیائی بود و مراجعت او به اروپا این مفهوم را داشت که به وطن خود و بسوی فرهنگی باز میگردد که آنرا بیشتر می‌پسندد و ممکن است بهتر درک کند. پس از کتاب حیات خرد کتب زیادی نوشت و برخی معتقدند که سبک نگارش او به انگلیسی ممتاز است. وی شعر گفته، رمان و مقالات انتقادی نوشته و اضافه بر آثار فلسفی متعدد ترجمه حال خویشتن را نیز برشته تحریر درآورده است. نفوذ عمده او در اندیشه آمریکائیان در آن جهت از مکتب ناتورالیسم بوده است که در کتاب حیات خرد او ارائه شده است. اما شاگردان مکتب او غالباً مدعی هستند که شاید تعداد نامعلومی سانتایانا در آثار بعدی وی دیده شود که همان سانتایانای دوران جوانی باشد.

قسمت برگزیده زیر فصل اول از کتاب خرد در دین سانتایانا است به عنوان « دین چگونه میتواند محمل خرد گردد ». این کتاب جلد سوم از

دین مسلماناً مهم است تجربه مکرراً این بیان معروف بیکن را تأیید کرده است که «اندکی فلسفه ذهن آدمی را به خدا ناشناسی میکشاند، اما غور در فلسفه آنرا به سوی دین باز میگرداند.» در تمام اعصار بیشتر متفکران جامع شرایط، در دین زمان و کشور خود چیزی یافته اند که میتوانسته اند آنرا بپذیرند و آن دین را چنان تعبیر و تمثیل کرده اند که به آن عمق و مصداق جهانی ببخشند. حتی زنادقه و خدا ناشناسان اگر عمقی داشته اند پس از اندک مدتی خود پیشاهنگان دین عمومی دیگری شده اند . آنچه ایشان بر ضد آن سرکشی کرده اند دینی است مخالف طبعشان ؛ فقط به حکم تصادف خدا ناشناس شده اند و آنهم بطور نسبی نسبت به يك اعتقاد عرفی که درون ایشان را رنجه میدارد ، اما در همان حال در روح خود شدیداً به دنبال قبول مذهبی دنیائی میگردند که طبق فهم خودشان تفسیر شده باشد . بنا بر این در پایان امر چنین بنظر میرسد که خدا ناشناسی و اعتراضاتشان به دین در حقیقت مظهري از قسمت شتابان تر اندیشه ایشان بوده است ، زیرا آنچه به ایشان دل داد که ایمان جهان ناتوان را انکار کنند ناشکیبائی بیش از حد آنان بود برای درك آن . در حقیقت آن تهذیبی که میان شوخ طبعان جوان و استادان نیشخند قدیم مشترك است و بموجب آن هر دو دسته از کشف ناتوانیهای علمی دین بخود می بالند ، بقدر کافی مهذب نیست و واقعیت های قبیح الصیتی را ارائه میکند که با جنبه لفظی احکام مذهبی ناسازگار است ، اما عادات اندیشه ای را که منشأ آن احکام است و هم چنین معانی اصلی آنها و عمل واقعی آنها را نامعلوم باقی میگذارد . این گونه مطالعات فرد شكاك را با سرو کیفیت عاطفی وجود فانی روبرو میسازد . و او را به تفهم این نکته وادار میکند که چرا دین اینقدر عمیقانه مؤثر و بیک مفهوم تا این اندازه برحق است . در نفوذی که کلی ترین و عمومی ترین پناهگاه فضیلت و عمده ترین مورد هنر و فلسفه و شاید منبع بهترین و بالاترین سعادت های بشری شده است ، حتماً باید چیزی انسانی

ولطیف و لازم موجود باشد . همچنانکه هوکر Hooker گفته است اگر هیچ چیز به اندازه مذهب صفرائی زیان آور نباشد ، بی مذهبی تلخ نیز بهمان اندازه زیان آور است .

اما حقیقهٔ واقعی نیست در ضمن هنگامیکه بیکن آن نکته حکیمانه را که فوقاً نقل کردیم بقلم آورد يك نکته را فراموش کرد، و آن اینکه: خدائی که غور در فلسفهٔ ذهن آدمی را به سوی او باز میگرداند با خدائی که اندکی فلسفهٔ آدمی را از او بیگانه میسازد، بس تفاوت دارد . اگر قرار بود که اندیشهٔ بالغ هیچگونه تصویری بهتر از آنچه از جوی آلودهٔ زمان (که در آن، سنت و عاطفت همه چیز را بهم آمیخته اند) گذشته است بدست ندهد، بس مایهٔ تأسف خواهد بود. تصورات بازمانده از قدیم هنگامیکه خوش آیند باشند ممکن است مورد استفاده شاعر قرار گیرند، اما معلم اخلاق باید آنها را تنزیه و فیلسوف تفکیک و تحلیل کند. هر دینی که برای معتقدانش عزیز و برای جامعهٔ پذیرنده اش لازم است ، لزوماً با هر دین دیگری و شاید هم با خودش ، متناقض است. دین يك فرد تصادفی تاریخی است، درست مانند زبانی که بدان صحبت میکند . در اوضاع و احوال استثنائی که انتخاب امکان پذیر است ، فرد ممکن است با اندکی دشواری دین خود را عوض کند ؛ اما حتی در آن مورد نیز میثاق جدیدی را بر میگزیند که ممکن است با خلق و خوی شخصی او سازگارتر باشد ولی اصالتاً به اندازهٔ همان دین قدیم ساختگی و حکمی است .

تمامی ادیان تحصیلی و خاص است سعی در سخن گفتن بدون تکلم به يك زبان مخصوص از کوشش برای داشتن دینی که هیچ دین بخصوصی نباشد، بی ثمرتر نیست . سخن گفتن يك پیک سیاسی یا دیپلماتیک غالب اوقات غیر معمول بوده ، از منابع نا مربوط گرفته شده و با مقداری ابداع شخصی آمیخته باشد؛ اما آن زبان غیر فصیح خصوصی تنها از این جهت واجد معنی است که

بیک یا چند زبان قراردادی شباهت دارد و بطور آشکار از آنها مشتق گردیده است. بهمین ترتیب کسانی که دین خود را تغییر میدهند و مردمی که ملیت روحانی خود را گم کرده اند ممکنست غالباً بازمانده آشفته و خنثائی از ایمان نگاهدارند و آنرا لاجوجانه اساس کل ادیان بدانند، و این بدان خاطر است که از طبیعی بودن و لطف آن پیام اجدادی که یک دین کامل برای هر فرد متدین باید داشته باشد جز اندکی بیاد ندارند. اما چند لحظه بررسی ثابت خواهد کرد که تصورات موجود در اذهان این اشخاص چیزی جز بازمانده‌ای از دین قدیمشان نیست. این تصورات چین‌هائی هستند که ذهن با وجود تهی شدن از احکام دین پیشین نتوانسته است هموار کند. اخلاف این اشخاص، اگر اصلاً دینی داشته باشند، یا به ادیان قدیم بازخواهند گشت یا بطور موقت خود را به چیزی بالکل جدید و شدیداً مثبت خواهند آویخت، مثلاً به ایمانی که پیامبری جدید تبلیغ کرده باشد و جمعیتی نو دین بدان گرویده باشد. بدین نحو هر دین زنده و بی‌غل و غشی یک نوع نشانه‌های مشخص دارد. نیروی آن از پیام خاص و شگفت‌انگیز آن و از محاباتی تشکیل شده است که وحی آن به زندگی می‌بخشد. در نتیجه‌هائی که می‌گشاید و اسراری که باز می‌گشاید دنیائی دیگرند که در آن میتوان زیست؛ و منظور اصلی ما از داشتن دین نیز دنیای دیگری است که در آن زندگی کنیم - اعم از آنکه انتظار داشته باشیم کاملاً بدان دنیا وارد شویم یا نه.

هدف دین حیات خرد است پس این اشتغال عظیم روح که ما دین می‌خوانیم چه رابطه‌ای با حیات خرد دارد؟ اینکه رابطه بین این دو نزدیک است از چند نکته به وضوح برمیآید. حیات خرد مصطبّه تمامی ارزش‌های غائی است. و اما تاریخ بشریت بما نشان میدهد که هر موقع ارواحی که در آن واحد بلند و حاد بوده‌اند ظاهراً بالاترین و برترین شادمانیها را بدست آورده‌اند، با آن شادیها دردین برخورد کرده و همانجا آنرا دریافتند. بنا بر این دین ظاهراً در زندگی عقلی وسیله یا عاملی است، زیرا هدفهای زندگی عقلی به وسیله آن بدست می‌آیند. بعلاوه، حیات

خرد آرمانی است که همه چیز این جهان باید تابع آن شود ؛ حیات خرد خطوط تزلزل اخلاقی را همه جا برقرار می‌دارد ، و حق را جاودانه از ناحق جدا می‌سازد . دین نیز همین کار را میکند . دین تصمیمات اخلاقی علی‌الاطلاق می‌گیرد ؛ امور را جائز میکند و متحد می‌سازد و به اعتقادات اخلاقی تغییر صورت می‌بخشد. بنا بر این دین کاری را که خاص حیات خرد است انجام می‌دهد، و کار دیگری که بین آن دو مشترك است عبارتست از آزاد ساختن انسان از محدودیت‌های شخصی او. ادیان بطرق مختلف وعده می‌دهند که روح را به وضعی بهتر منتقل کنند . قرار است يك سلطنت متبوع مافوق طبیعی برای آیندگان بر روی زمین یا برای تمامی مؤمنان در بهشت برقرار گردد ، یا روح بوسیله تصفیه‌های مکرر از تمامی لکه‌های گناه و غم زدوده شود یا در مطلق سرگردان گردد ، یا در جاهائی که زمانی سرگردان بود قدرتی شود و موضوع پرستش گردد یا هر جا فعالیت‌هایی که زمانی دوست میداشت به وسیله نسل‌های بعدی خویشاوندان آن ادامه یابد . و اما دین به طریق خود تمامی این امکانات را برابر ما مینهد ؛ دین هدفهای مشترك را اعم از سیاسی و فکری بما نشان می‌دهد که يك فرد ممکن است در توجه به آن آنچه را در او فانی و تصادفی است از دست بدهد و آنچه را عقلی و انسانی است جاودان سازد ؛ دین بما نشان می‌دهد که مرگ برای کسانی که روحشان بازهم میتواند در کشورشان و در میان عقائد و افکارشان زندگی کند تا چه اندازه شیرین و سعادت بخش است ؛ دین نتایج درخشنده عمل و هدفهای جاودان اندیشه را بما مینماید .

اما همینکه فلسفه با ما سخن می‌گوید اختلاف لحن و زبان باید ما را برانگیزد . آن تغییر باید ما را متذکر سازد که حتی اگر عمل دین و عمل خرد تطابق یابند ، بوسیله دستگام‌های مختلف اجراء میشوند . ادیان متعددند و خرد یکی است . دین از عقائد وجدانی، امیدها و شورش و شوق‌ها و موضوعات پرستش تشکیل شده است ؛ از طریق عنایت عمل میکند و با نماز و دعا میشکند. اما از طرف دیگر خرد صرفاً يك اصل است . یا يك نظم بالقوه که در حقیقت ما

به وسیله آن به تفکر میپردازیم و صرفاً به نحو آرمانی در ما موجود است بدون آنکه تغییرات یا تأکیداتی داشته باشد. ما یا با آن سازگار هستیم یا نیستیم؛ خرد ما را تشویق یا تهدید نمیکند، و نیز احساسات ما را بر نمیانگیزد مگر احساساتی را که بطور طبیعی به وسیله اشیاء گوناگون انگیزته میشوند که خرد ماهیت حقیقی و نسبت واقعی آنها را به ما بازمینماید. دین از طریق توزین زندگی با مواد جدید نظمی جدید به زندگی میبخشد. خرد فقط نظم کاملی را که در مصالح طبیعی وارد میکند به آنها میافزاید. تعقل چیزی نیست مگر یک صورت ساختمانی آرمانی است که تجربه ممکن است کم و بیش آنرا در بر گیرد. دین جزئی از خود تجربه است، مجموعه ای است از احساسات و عقائد. یکی اصلی خدشه ناپذیر است، و دیگری نیروئی متغیر و کوشا. و با این وصف این نیروی متغیر و کوشای دین ظاهراً آدمی را به سوی چیزی جاویدان راهبر میشود. ظاهراً دین درون روح نوعی توافق غائی برقرار میکند و در تجسس توافقی غائی میان روح و تمام تکیه گاههای آنست. بطوریکه دین در نیت خود دنباله وجدانی تر و مستقیم تری از حیات خرد است تا جامعه و علم یا هنر. زیرا این سه به نحو آزمایشی و جزء جزء به زندگی آرمانی نزدیک میشوند و آنرا میآکنند و به هدف و توجیه غائی آمال غریزی خود کمتر توجه دارند. دین یک جنبه غریزی و علی العمیا نیز دارد و در کلیه روشهای اعمال اتفاقی و برداشتهای وجدانی ناگهان چون حبابی بر روی آب، ظاهر میشود. اما در همه حال بزودی راه خود را به سوی قلب چیزها میجوید و از هر جا که آمده باشد به سوی غایت میخزد و پیش میرود.

اما بیشتر اوقات از حصول آن عاجز میآید مع الوصف باید اعتراف کرد که این مسعای مذهبی حیات خرد به نحوی بی حاصل بوده است. آنانکه در حصار دینند ممکن است بر اثر علاقه یک جنبه خویش در قرائت آثار گذشته و نیز بواسطه امید بسیار به آینده، خود را وادار به اظهار رضایت از نتایج

آن کنند؛ اما هر که در آن واحد به ادیان مختلف بنگرد و آثار آنها را با آنچه خرد لازم میدانند مقایسه کند باید دریابد آن نو میدی را که ادیان برای بشریت فراهم کرده‌اند تا چه حد موحد است. اشتیاق عمده ادیان آن بوده است که برای شرور فانی چاره‌های تصویری عرضه کنند، درحالی‌که برخی از آن شرور اساساً بی‌درمانند و برخی دیگر اگر خوب مورد توجه و رسیدگی قرار می‌گرفتند شاید واقعاً بهبود می‌پذیرفتند. مثلاً غیب‌گویان یونانی چنین وانمود می‌کردند که جهل طبیعی ما را علاج میکنند و میدانیم که آن درد علاج خاص اما دشواری دارد، در حالی که رؤیای مسیحی از آسمان چنین ادعا می‌کرد که پادزهری است برای مرگ طبیعی ما، یعنی قرینه اجباری میلاد و هستی متغیر و مشروط ما. با این‌گونه روش‌ها برای بهبود واقعی زندگی چندان کاری نمیتوان انجام داد. آشفته ساختن هوش و عقل و جا بجا کردن احساسات به وسیله داستان‌سازیهایی بی‌مایه طریق کوتاه بنیانه‌ای برای جستجوی سعادت است. طبیعت خیلی زود انتقام می‌گیرد. ابتهاج ناتندرست و اعتقادات اخلاقی یک‌جانبه بیدرنگ با عکس‌العمل‌های اسف‌انگیز دنبال میشوند. هنگامی که آن عکس‌العمل‌ها فرا می‌رسند پاداش‌های واقعی زندگی در نظر حیات و دل زندگی آسوده ممکنست بیهوده بیاید و همان نام فضیلت ممکن است ارواح نو خاسته را که در هیچیک از تعالی‌های طبیعی تعلیم نگرفته‌اند به مخالفت برانگیزد. بدین نحو دین اصول اخلاقی مصوب خود را خوار میکند و مانع علمی میشود که باید در اختیار مؤمنان بگذارد.

اقترب آن تخیلی است و اما راز این عدم تناسب چیست؟ چرا دین که این قدر در مقصود خود به تعقل نزدیک است، در ترکیب و نتایج خود آنهمه از آن دور می‌افتد؟ جواب این سؤال آسان است: دین تعقل را از طریق تخیل دنبال میکند. هنگامیکه دین وقایع را توضیح میدهد یا علل را تعیین میکند

جانشین تخیلی علم میگردد . وقتی پند و اندرز میدهد و مبهماً آرمان هائی بر میگزیند یا الهامات را به قالبی نو میفکند ، جانشین تخیلی عقل میشود - منظور من از عقل تعاقب عمدی و بیطرفانه کل نیکی است . احوال و آمال زندگی هر دو به نحوی شاعرانه در دین نموده شده اند . اما این شعر مایل است که حقیقت واقعی و قدرت اخلاقی را ، که واجد هیچیک از آن دو نیست ، بخود نسبت دهد . و از اینجا است که عمق و اهمیت دین بقدر تناقضات و بلیات عملی آن قابل فهم میشود . غایت دین همان غایت خرد است . اما روش آن عبارت است از پیشروی از طریق دریافت وجدانی و توهمات شاعرانه بی پروا . و اینها به نسبت ظرافت و اهمیت اصلی خود مکرر و مبتذل میشوند تا آن حد که جای گزارش های حقیقت عینی بقلم میروند و جهانی از ایمان تشکیل میدهند که بردنیای تجربه منطبق شده و چنان تلقی میشود که گوئی واقعاً آنرا در بر میگیرد ، یعنی اگر نه در مکان لا اقل در زمان وجود شامل آنست . تنها حقیقت دین از تفسیر آن از زندگی و از ترجمه رمزی آن تجربه اخلاقی ای بعمل میآید که منشاء دین است و دین در ایضاح آن می کوشد . کذب آن از سوء تفهم بد سگالانه ای برون می تراود که به آن آویخته است . این سوء تفهم مبنی است بر اینکه تصورات شاعرانه مورد بحث نه فقط نمودارهای تجربه اند به نحوی که هست یا باید باشد ، بلکه تا حدی عبارتند از اطلاعاتی درباره تجربه یا واقعیت در جاهای دیگر - تجربه و واقعیتی که به نحوی اعجاب آور درست همان عیوبی را بدست میدهند که در اینجا بوسیله حقیقت و تجربه افشاء شده اند .

چون روش شاعرانه دین انکار شود ، ارزش آن بخطر میافتد بدین نحو دین همان رابطه اصلی را با زندگی دارد که شعر ؛ منتها شعر که هرگز ادعای ارزش حقیقی ندارد ، ارزش محضی به هستی می افزاید که همانا ارزش تخیل آزاد است . ارزش شاعرانه دین باید بدو بیش از ارزش شاعرانه خود شعر باشد ، زیرا که دین با اندیشه های بالاتر و عملی تر و با آن جنبه های زندگی

سروکار دارد که بیشتر به توجه خیال انگیز و تفسیر آرمانی محتاجند تا چیزهای خوش آیند یا مطمئن که شعر معمولی با آنها سروکار دارد. اما هر وقت حق بودن سمبولیک دین بجای حقیقت علمی انگاشته میشود، این امتیاز بدوی جزء به وسیله سوء استفاده‌ای که دین در معرض آن است خنثی میشود. دین نیز مانند شعر دنیا را تنها با تصور بهبود یافتگی آن بهبود می بخشد. اما از آنجا که با این افزایش به موجودی ذهن قانع نیست (و این افزایشی است که ممکنست مفید و تعالی بخش باشد) به این فکر می افتد که به وسیله اقناع بشریت به اینکه علی رغم ظواهر، دنیا واقعاً بهمان گونه است که نیک انگاری تصویری آن را نقش و نگار کرده است، سودی عمیق تر به جهان اعطاء کند. این رضایت ناراست و زود گذر طبعاً پیش درآمد نومیدیهایی متعدد است، و روح برای خروج مجدد از منگ مشکلات و احساسات ساختگی، گرفتاریهای پایان ناپذیر خواهد داشت. دین یک انجام تخیلی و نموداری سمبولیک از آن حقیقت اخلاقی باقی میماند که ممکن است در نیروبخشیدن به ذهن و انتقال درسهای تجربه به وسیله امثال و حکم و معماها عملی بسیار مهم داشته باشد. اما در همان حال فریبی ضمنی و مداوم میگردد؛ و به همان نسبت که فریب بودنش شدیداً انکار میشود میتواند درد دنیا و در وجدان زیانهای بسیار وارد آورد.

دین پیشاپیش علم حرکت میکند و مانع آن نمیشود مع الوصف و بیهمرفته نباید چنان تصور کرد که دین جای چیز بهتری را گرفته است، بلکه برای آن آمده است که اوضاعی را بهتر کند که اگر دین نمیبود بی نهایت بدتر میشد. در گیرودار زندگی فعال یادریک نواختی بردگی عملی، بیش از احتیاج به مهار کردن تخیل به انتعاش آن نیازمندیم. غریزه طبیعی در مغز بشر زیاد به وسیله آنچه ممکن است در آن روبنای نازک عقائد و افکار که معمولاً چون قشری بر آن کشیده شده واقع شود، آشفته نمیشود. نباید دین را ملامت کرد که چرا از تحول و توسعه علوم اخلاقی و طبیعی مانعت بعمل میآورد که در هر حال کمتر

ممکن بود پدیدار گردند ؛ بلکه باید از دین برای حساسیت و قدوسیت و درون بینی متفکرانه که به جهان ودیعه داده است متشکر بود .

دین صرفاً سمبولیک است و کلاً بشری بنا بر این میتوانیم به تحلیل اهمیت و عملی که دین در مراحل مختلف خود داشته است ادامه دهیم و بدون مبادرت به استتار آن یا تصفیح اختلاط آن با حقیقت واقعی ، میتوانیم بخود اجازه دهیم که حتی الامکان با روی موافق قدم به دائره مفاهیم و احساسات مختلف آن بگذاریم . ادیان زندگی درونی فرزنانگان متعدد را متشکل ساخته اند ، و نیز زندگی درونی تمامی کسانی را که بدون نبوغ یا دانش بسیار بنحوی استوار در دنیای روح زیسته اند . احساس تقدس را باید با تقدس تلقی کرد ؛ هر چند برای اینکار نباید حقیقت را ، که در پایان کار تقدس با آن سازگار میگردد ، قربانی ساخت . همچنین دلیلی در دست نداریم که نسبت به جانبداریها و تناقضاتی که ادیان از خود بروز میدهند از تساهل خودداری کنیم . اگر با علم سروکار داشتیم اینگونه تناقضات میبایست در دم حل و برطرف شوند . اما هنگامیکه با تفسیر شاعرانه تجربه سر و کار داریم ، تناقض صرفاً به معنی تنوع است و تنوع به معنی تطوع و ثروت فکر و اقتراب بیشتری به کفایت کلی .

اگر امیدوار باشم که از این مسائل فهمی حاصل کنیم باید کار را با این قدم آغاز کنیم که آنها را از آن محیط پرحرارت و تعصب که فرادش (سنت) عبری گرد آنها گرفته است بیرون کشیم . قوم یهود فلسفه ای نداشت و هنگامیکه سنن ملی آن در دست توضیح و توجیه علمی قرار گرفت ، بصورت مجادلات مدرسی خصمانه و عدم تساهل خشمگینی درآمد . مثلاً مسأله وحدانیت خدا برای یهود وحشت انگیز بود . بت پرستی عبارت نبود از عبادت خدائی که چون کمال مطلوب نبود ممکن بود در خور عبادت نباشد ، بلکه عبارت بود از شناختن خدایان دیگری بجز خدائی که در اورشلیم عبادت میشد . برعکس در نظر یونانیان که فلسفه ایشان اشراقی و هوشمندانه بود وحدت و کثرت خدا ظاهراً

بنحو کامل با هم سازگار بود . گفتن خدا یا خدایان صرفاً بکار بردن بیانات مختلفی بود برای يك مفهوم که گاه در وحدت مطلق خود و رابطه متقابل خویش با تمامی وجود در نظر گرفته میشد و گاه در تجلیات مختلف خود در حیات اخلاقی و طبیعت و تاریخ . بنا بر این آنچه در هر قدم با مطالعه افلاطون و ارسطو و رواقیون به چشم میخورد (یعنی ترکیب وحدت و کثرت خدا) ابداً تناقض نیست ، بلکه صرفاً تغییر هوشمندانه‌ای از جمله بندی است برای نشان دادن جنبه‌ها یا تکالیف مختلف در چیزهای مادی و معنوی . وقتی که دین از این لحاظ به نظر ما برسد تناقضات و اختلافات آن همه تلخ کامی خود را از دست میدهند . هر اصل عقیده‌ای صرفاً نمودار آن سطح اخلاقی است که کسانی که آن دین را طرح یا اقتباس کرده‌اند بر مبنای آن زندگی میکنند . بدین نحو ادیان نسبت به یکدیگر بهتر یا بدتر خواهند بود و هرگز حقیقی یا کذب نخواهند بود . ما خواهیم توانست به نوبت به بررسی هر يك از آنها بپردازیم و درصدد بر آئیم که راز الهام آن را از آن بیرون کشیم .

زمان، غریزه، آزادی

هانری برگسون (۱۸۵۹-۱۹۴۱)

با وجود اختلافات فاحشی که کروچه، مور و سانتایانا با یکدیگر دارند، در منتخباتی که قبلاً از نظر خواننده گذشت وضع نسبتاً متعادلی دارند. کروچه اهمیت فلسفی چیزی نظیر تجزیه منطقی مفاهیمی را قبول دارد که در فلسفه مور و راسل جنبه اصلی یافت. مور خیلی بیش از فیلسوفان تحلیلی متهور جنبه ماوراءالطبیعی دارد. سانتایانا يك تن ناتورالیست است. اما در این فصل و فصل بعد فلسفه‌های برگسون و وایت‌هد را در دوره آخر عمر او از نظر خواهیم گذراند که نمودار چیزی هستند بسیار بعید و طبق نسب نامه‌ای که خود وایت‌هد از طرز تفکر خود میدهد چیزی است بسیار خیال‌انگیز تر و بسیار مخالف با افرادهش منطقی و علمی در فلسفه.

برگسون در سال ۱۸۵۹ به دنیا آمد یعنی سالی که در آن «اصل انواع» داروین منتشر شد و جان دیوئی و ادموند هوسرل نیز متولد شدند. زمینه فلسفی تفکر برگسون بسیار شبیه سابقه فکری کروچه بود، در این حد که برگسون از فلسفه تحقیقی و تحولی نیمه دوم قرن نوزدهم دلزده شده بود. برگسون در جوانی بسیار بیش از کروچه هوادار اسپنسر بود، و این خود میتواند توضیحی باشد برای افراط بیشتر او در حمله به آنچه اصالت علم خوانده شده است. برگسون نیز مانند کروچه دعاوی افراطی علم را مبنی بر علاقه آن به فحش متنع در امور

غیر انتزاعی و بلا فصل و حیاتی طرد کرد؛ اما برخلاف کروچه معتقد بود که ادراک وجدانی بسیار برتر از فهم علمی است و قدرت دارد که تمامی این چیزها را ببیند و بدقت شرح دهد. طبقه بندی برگسون زیر عناوین عرفی فلسفه و گیرانداختن او در دام‌های ماتریالیسم یا ایدئالیسم یا اصالت تجربه کاری دشوار است. برخی از مخالفت‌های او را با مکاتب دیگر میتوان به سهولت بدین طریق طبقه بندی کرد اما طبقه بندی عقائد مثبت او آسان نیست.

در قرن بیستم فلسفه برگسون با نفوذترین عکس‌العمل فرانسه نسبت به چنگال آهنگین مکانیک، عقل، اصالت تعقل و جبر علی و علم بود. فلسفه تحقیقی کنت و فلسفه تکاملی اسپنسر و مذهب منفعت جان استوارت میل و پروان او مکتب فکری مخالف کروچه و ایدئالیست‌های انگلیسی را تشکیل داده بود. آنچه برگسون طرد کرد مجموعه عقائد و نظریاتی نظیر آن بود به انضمام احترام افلاطونی به مثل (جمع مثال) انتزاعی و ابدی و احترام دکارت به اندیشه تعقلی. مع الوصف نظریات برگسون بین نقلیون در فرانسه بی‌پشتیبان نبود، زیرا برگسون اوج تعالی رشته‌ای از متفکران قرن نوزدهم فرانسه بود که اهمیت اراده را در مقابل فهم تأکید میکردند، و همین افراد بودند که در طرز تفکر ویلیام جیمس تأثیر داشتند. یکی از نخستین افراد این رشته به نام من دو بیران Maine de Biran بجای «من فکر میکنم» دکارت جمله «من اراده میکنم» را به عنوان مقدمه فلسفی قرار داده بود. برگسون تقدم برداشت وجدانی و غریزه را بر هوش و خرد تأکید کرده و زمان و تغییر را طبقات اصلی فلسفه خود قرار داده بود و اصرار داشت که با زندگی و جنبه‌های جهنده تجربه به عنوان نقطه مقابل فنون خشک و هندسی و توریبی علم تماس مستقیم حاصل گردد.

برگسون ضد تعقلی مسلم و سخنگوی تمایلات ضد تعقلی بود که در آثار نویسندگان رمانتیک و در آثار نیچه و داستایفسکی متراکم گردیده بودند. اما نیچه و داستایفسکی برای دخمه نشینان متألم سخن میگفتند. در حالیکه برگسون نماینده شهر نشینان آراسته‌ای بود که با علم و منطق مخالفت می‌ورزیدند. عده

بیشماری از نقادان و دوستداران و شاگردان برگسون آثار او را مورد حمله قرار دادند و بلعیدند و باز پس دادند. برگسون محبوبترین فیلسوف زمان خود شد و آثارش بیش از آن هر فیلسوف دیگری به زبانهای دیگر ترجمه شد. سبک نوشته او به نحوی است که به تصویر خود او از استشعار شباهت دارد - یعنی به صورت یک رشته جمله نیست که بتوان آنها را جداگانه فهمید، بلکه شبیه یک رشته تجارب نافذ و ناقد محدودیت و استقلال و صراحت است. تأثیر آثار برگسون بیشتر به شعر شباهت دارد تا نثر فلسفی و حالاتی را به خواننده انتقال میدهد که گاه بجای آنکه به صورت قضایای منطقاً پیوسته و متضمن نتیجه درآید، به تبصره منجر میگردد. برگسون در جمله‌ای که فلسفه و نثر او را وصف میکند گفته است: «چیزها را باید به سرعت تسخیر کنید؛ هوش و خرد را باید با عملی ارادی از خود آن بیرون اندازید.»

در حالیکه ارائه شرحی از طرز تفکر او بطور توالی منطقی کاری بسیار دشوار است، میتوان طرخی ترتیب داد که عبارات قراردادی برگسون در آن جا بگیرند. عبارات مزبور اینها هستند: «خیز حیاتی»، «استمرار»، «تکامل خلاق». اول خیز حیاتی یا *élan vital* در نظر برگسون زندگی کردن جریانی است بسیار اساسی‌تر از دانستن. زندگی فرادادی است لاینقطع و متداوم و تقسیم ناشدنی و نوعی جنبش جهانی که ما بیان‌هائی از آن هستیم نه اجزائی. و چون بیان‌هائی از زندگی هستیم همه ما تحت تحریک خیز حیاتی هستیم. ذهن یا ماده واقعیت اساسی نیست بلکه زندگی واقعیت اساسی است. و ما از طریق تجربه مستقیم و بلافصل از وجود آن در خود آگاه میشویم و از طریق اشتراک عواطف یا ادراک وجدانی در وجود دیگران. ادراک وجدانی یا آگاهی بلافصل از خود زندگی به نحو فاحش از فعالیت خرد، که فرادادی ساختگی است از چیزهائی که بطور سمبولیک نمودار و رای آن هستند، متمایز است. بدین نحو خرد باز هم بیشتر از واقعیت اساسی جدا شده است و حداکثر با محکماتی که خود از جریان متداوم تجربه و اجتهاد بیرون افکنده است سروکار

دارد. خرد اساساً نهادهای هندسی دارد و بنا بر این نمیتواند با چیزهاییکه حقیقتاً و واقعاً زندگی میکنند و با معلوم قبل از تحلیل تعطف و ادراک وجدانی سروکار داشته باشد. خرد حداکثر میتواند خانهٔ پیش ساختهٔ علم را احاطه کند، و حال آنکه ادراک وجدانی این امتیاز عالی را دارد که وارد خانهٔ زندگی و احساس و تجربه شود.

وقتی که ما نمودهای حیاتی را به سائق نظر گاه علمی مورد مطالعه قرار دهیم آنچه را بی نظیر و اصیل است و آنچه را غیر قابل پیش بینی و بازگشت ناپذیر است از نظر میاندازیم. بر گسون میگوید: «برای حصول مفهومی از این تقلیل ناپذیری و برگشت ناپذیری باید به ذهن خود فشار آوریم و راهی مخالف تمایل طبیعی خرد برویم. اما این درست عمل فلسفه است». این لب عقائد بر گسون بود نسبت به فلسفه که به صورت علم یا تحلیل منطقی تصور شده باشد. اما ببینیم شق ثانی چه میتواند باشد؟ طریقهٔ بر گسون برای رسیدن به حقیقت واقع و دست یافتن به زیر مفاهیم سطحی و طبقه بندیهای که به وسیله خرد ساخته شده است چیست؟ در جواب به این سؤال اهمیت آنچه را بر گسون زمان مجرب، زیسته شده یا واقعی می نامد، و نیز گاه «استمرار» میخواند کشف خواهیم کرد.

بر گسون میگوید آگاهی ما بر آنچه درون خود ما میگذرد از تمام تجارب ما حاکی تر و شارح تر است. در حالی که ما گاه فکر میکنیم از حالی به حال دیگر تحول می یابیم، مثلاً از احساس گرما به احساس سرما از اندیشه خورشید به اندیشهٔ ماه و در آن حال هر احساس یا اندیشه ای چیزی جداگانه و بدون تغییر است که پس از یک حال و پیش از حال دیگری می آید، اندک توجهی به ما معلوم میکند که این تصویر گمراه کننده ایست که به وسیلهٔ علم النفس منتسق من ذات رسم گردیده است. تصویر مزبور از این واقعیت بی خبر است که حالات مورد بحث در تغییرند و هر یک به ما قبل و ما بعد خود مربوط است، نه بصورت چیزهایی که از خارج بیکندیگر مربوط باشند، بلکه به صورت تجاربی

که در یکدیگر رسوخ دارند و از حیث سازمان به هم پیوسته‌اند. بجای آنکه زندگی درونی خود را به صورت جریان سایه‌های گریزان در نظر آوریم که با هم می‌آمیزند، آن را به شکل رشته‌ای از رنگهای ثابت در نظر می‌آوریم که مانند مهره‌های تسبیح کنار یکدیگر چیده شده‌اند. با این کار از مهمترین جنبه زندگی خود غافل می‌مانیم، یعنی از این حقیقت که ما باقی می‌مانیم یا دوام داریم. این جریان کیفی دوام آوردن، چیزی است که زمان واقعی یا زیسته شده را می‌شناساند و باید آن را با دقت از زمان ساختگی و کمی ریاضی‌دانان و فیزیکدانان متمایز ساخت. بر گسون می‌گوید زمان واقعی یا مدت مایه‌ای است که زندگی مادی ما از آن ساخته شده است. عملی که فیزیک‌دان انجام می‌دهد عبارت است از هندسه کردن زمان واقعی و شناختن آن بایک خط، با محور زمانی نمودارهای فیزیکی، و بدین طریق ارائه توجیه مکانی خرد. بر گسون می‌گوید از این کار نباید متأسف بود زیرا فیزیک و ریاضیات فعالیت‌های اجتناب‌ناپذیر انسان هستند. اما در جمله‌ای که او را در نظر پراگماتیسی نظیر ویلیام جیمس محبوب ساخت می‌گوید فیزیک و ریاضیات و تمام ادوات خردآلاتی هستند که به منظور تسهیل عمل ساخته شده‌اند، و بنابراین در جریان غریزی استشعار که از درون آنها به سرعت می‌گذرد رسوخ نمی‌کنند. رسیدن به آن، هدف فلسفه است که باروش‌هایی پیش می‌رود که کمتر عملی هستند، و ناچارست ادراک وجدانی را به عنوان تنها طریقه نیل به حقیقت درباره واقعیت غائی بکار برد.

یکی از نتایج عمده فلسفه بر گسون همانا عقیده او درباره تحول خلاق و دفاع او از آزادی بود. بر گسون فرضیه تحول خلاق را به عنوان تنها شق قابل دفاع مکانیسم عرضه می‌دارد که عبارت باشد از اعتقاد به امکان ایضاح و شناساندن تحول با اشاره به تغییر صورتهای فیزیکی و شیمیائی محض و همچنین به برهان علت غائی، یعنی نظریه مبنی بر اینکه همه چیز طبق یک نقشه قبلی پیشرفت می‌کند. این هر دو نظریه دارای همان نقائصند که روانشناسی علمی در قیاس با روش‌های بر گسون، زیرا هر دو نظر بر درمان مادی اتکاء دارند و از

استمرار غافل میمانند و بنا بر این از فهم این نکته عاجز ند که زمان واقعی چنان در اشیاء رسوخ میکند که جایی برای تغییر واقعی باز میشود . همینکه نقائص مکانیسم و برهان علت غائی را به عنوان نقائص ذاتی اقترب علمی ، سکونی (static) هندسی و منطقی بازشناختیم می بینم که محلی برای تغییر واقعی و آزادی واقعی بدون برخورد با مانع علمیت و جبر علی ، وجود دارد .

درک کیفیت هیجان انگیز و آزادی بخش این نحوه تفکر برای نسلی که بر اساس فرمولهای تحصلی و ماتریالیسم قرن نوزدهم بار آمده بود ، و اینکه چرا هنرمندان و نویسندگان و متفکران مذهبی و بانوان متجدد را چنان جلب کرده بود که برای شنیدن سخنرانی های او در کلژ دو فرانس گرد میآمدند تا اسرار تکامل و ذهن و ماده و زمان و اراده آزاد را درک کنند ، آسان است . زیرا بر گسون در حمله به اصالت تعقل و اصالت اندیشه سنن افلاطونی و دکارت ، بسیار از هگل فراتر رفته بود ، آنقدر فراتر که ویلیام جیمس پدیدار شدن « تحول خلاق » را با سرور استقبال کرد ؛ در حالیکه بر تراندراسل که اهل منطق بود گفت : « هر گاه کسی پرسد که آیا دلیلی برای قبول چنین نظریه متعینی درباره دنیا موجود است ، اگر اشتباه نکنم خواهد دید که برای قبول این نظریه نه در عالم و نه در آثار آقای بر گسون دلیلی وجود نیست . »

قسمت زیر منتخبی است از فصل سوم کتاب « تحول خلاق » بر گسون به عنوان « معنی زندگی نظم طبیعت و صورت هوش . »

| در فصل اول حد فاصل بین چیزهای تنظیم شده و تنظیم نشده را تعیین کردیم . اما خاطر نشان ساختیم که تقسیم ماده تنظیم نشده به ابدان جدا گانه نسبت به حواس ما و هوش ما نسبی است و دیگر اینکه ماده وقتی به صورت کل تقسیم نشده ای دیده شود باید جریان باشد نه شیء . با بیان این مطلب راه را برای وفای بین حجر که وزنده هموار ساختیم .

از طرف دیگر در فصل دوم کتاب خود نشان دادیم که بین غریزه و هوش

نیز همان تقابل موجود است. یعنی این رو به برخی مصیبات زندگی می‌آورد و آن بر صورت بندی ماده قالب می‌پذیرد. اما در ضمن گفتیم که غریزه و هوش از يك زمینه برمیخیزند که چون نام بهتری بنظر ما نمی‌رسد می‌توانیم بطور کلی آن را استشعار بخوانیم، و هر دو باید با زندگی جهانی همزیستی داشته باشند. بدین طریق امکان نشان دادن تکوین هوش را در پدید آمدن از استشعار کلی که شامل آن است آشکار ساختیم.

بنا بر این اکنون باید بکوشیم تا تکوین هوش را در آن واحد با تکوین ابدان مادی ارائه کنیم. اگر صحیح باشد که خطوط اصلی هوش ما صورت کلی عمل ما را بر ماده متعین می‌سازند و جزئیات ماده محکوم الزامات عمل ما هستند، در آن صورت این دو تکوین واضحاً بایکدیگر مربوطند. عقل و ماده در تمام کیفیات خود بوسیله تکلیف متقابل تشکیل شده و هر دو از يك صورت وسیعتر و عالیت‌تر هستی مشتق شده‌اند. در آنجا است که باید آنها را باز نهیم تا انبعاثشان را ببینیم.

در ابتدای کار چنین عملی ممکن است از بی‌مجا‌باترین تفکرات فلاسفه ما بعدالطبیعی گستاخانه‌تر بنظر آید. داعیه این کار آنست که از حدود روانشناسی و جهان‌شناسی و فلسفه ما بعدالطبیعی نقلی فراتر رود؛ زیرا این سه، هوش را در تمام جنبه‌های اساسی آن مفروض می‌گیرند، در حالی که قصد ما اکنون اینست که آن را در صورت و ماده آن به وجود آوریم. این کار در واقع همچنانکه ارائه خواهیم کرد بسیط‌تر است، اما نخست بگوئیم که با کار دیگران چه تفاوتی دارد. نخست در مورد روانشناسی نباید قبول کنیم که وقتی تحولات رو به پیشرفت هوش را میان سلسله حیوانات دنبال می‌کند، آن را به وجود می‌آورد. روانشناسی قیاسی به ما می‌آموزد که هر چه حیوانی هوشمندتر باشد تمایل او به تفکر درباره اعمالی که به وسیله آن از اشیاء استفاده می‌کند بیشتر است و بدین نحو به انسان نزدیک‌تر می‌شود. اما اعمال آن-حیوان بالفعل و به خودی خود خطوط اصلی عمل بشری را اتخاذ کرده‌اند؛ همان جهات کلی را در جهان

مادی در پیش گرفته اند که ما گرفته ایم؛ بحکم همان روابط به همان اشیاء که به یکدیگر پیوسته اند اتکاء دارند؛ به نحویکه هوش حیوانی هر چند مفاهیمی به معنی صحیح کلمه تشکیل نمیدهد، در محیط واجد مفهومی در حرکت است. حیوان که در هر لحظه مستغرق اعمال خویش و مجذوب روشهایی است که باید اتخاذ کند، که بهمین جهت نسبت با خود بیگانه شده است، بی گمان افکار خود را بجای آنکه بیندیشد «بازی» میکند؛ و این بازی بطور کلی در هر حال مطابقت دارد با طرح کلی هوش بشری. بنا بر این توضیح هوش انسان به وسیله هوش حیوان صرفاً عبارت است از دنبال کردن تحول جنین بشریت تا حد بشر کامل. ما نشان میدهیم که چگونه موجوداتی که هوشمند و هوشمندتر بوده اند جهت معینی را مرتباً دنبال کرده اند. اما همینکه جهت را پذیرفتیم هوش فرض شده است.

در جهان شناسی نظیر جهان شناسی اسپنسر هوش بدیهی فرض شده است، چنانکه ماده نیز بدیهی فرض شده است. در آن جهان شناسی ماده را مطیع قوانین و اشیاء را پیوسته به اشیاء و واقعیات را دائماً مربوط به واقعیات می بینیم و استعمار را می بینیم که نقش این روابط و قوانین را میپذیرد و بدین نحو صورت کلی طبیعت را اتخاذ میکند و خود را به صورت هوش در میآورد. اما وقتی اشیاء و واقعیات را میپذیریم چگونه ممکنست توجه نکنیم که هوش را قبلاً فرض کرده ایم. بطور بدیهی و صرف نظر از هر فرضی درباره طبیعت ماده مسلم است که عادت جسم در نقطه ای که ما آن را لمس میکنیم متوقف نمیشود؛ جسم هر جا که نفوذش احساس شود حاضر است؛ قوه جاذبه آن (اگر فقط از همین یک قوه سخن بگوئیم) بر خورشید و سیارات و شاید بر تمامی عالم اعمال میشود. هر چه علم فیزیک بیشتر پیشرفت کند، نضرد اجسام و حتی اجزاء را که تخیل علمی با تجزیه آنها آغاز شد، بیشتر از میان میبرد؛ کلیه اجسام و اجرام خرد به انحلال در عمل متقابل جهانی مایلند. ادراکات ما طرح عمل نهایی ما را بر اشیاء بسیار بیسی از خود اشیاء بدست میدهند. نمائی که ما در اشیاء می یابیم صرفاً

چیزی را که میتوانیم در آنها بدست آوریم و تعدیل کنیم نشان میدهند. خطوطی که می بینیم در میان ماده کشیده شده اند همان کوره راه های هستند که دعوت شده ایم در آنها حرکت کنیم. نماها و کوره راه ها به اندازه و نسبت آمادگی استعمار برای عمل بر ماده تنظیم نشده، وجود خود را اعلام داشته اند - یعنی به اندازه و نسبتی که هوش تشکیل شده است. مشکوک است که جانورهای که به نحو دیگری ساخته شده باشند (مثلا يك جانور نرم تن یا يك حشره) ماده را به مفصل یکسانی قسمت کنند. در حقیقت واجب نیست که آن جانوران، ماده را اصلا به ابدان جدا سازند. برای پیروی از راهنمائیهای غریزه حاجتی بدارک اشیاء نیست، همینقدر کافی است که خواص تشخیص شوند. و برعکس هوش حتی در پست ترین نوع خود بالفعل قصد دارد ماده را به عمل بر ماده وادارد. اگر از يك جهت ماده مستعد است به ابدان فاعل و منفعل، یا ساده تر بگوئیم به پاره های همزیست و مشخص، تقسیم شود، از همین جهت است که هوش آن را در نظر خواهد آورد؛ و هرچه ماده بیشتر به تقسیم شدن مشغول باشد بیشتر به صورت امتداد متصل به امتداد در مکان پراکنده خواهد شد. و این ماده ای است که بی شك تمایلی به مکانیت دارد، اما اجزاء آن هنوز در حال رسوخ متقابل و اقتران متقابل هستند. بدین نحو همان حرکت که ذهن به وسیله آن میتواند خود را به صورت هوش در آورد یا به عبارت دیگر تبدیل به مفهومیهای مشخص کند، ماده را و امیدارد که خود را به اشیائی تجزیه کند که از یکدیگر بیرونند. هرچه استعمار هوشمندانه تر شود ماده بیشتر واجد مکان میگردد. به نحویکه فلسفه تحولی هنگامیکه در مکان ماده را بر روی همان خطوطی که عمل مادی را خواهد کرد بطور مقطع تصور میکند، از پیش بطور ساخته و آماده هوشی را به خود داده است که مدعی است تکوین آن را نشان میدهد.

فلسفه ما بعدالطبیعی در مورد کاری از همان نوع مصداق دارد، هر چند هنگامیکه بالبداهه طبقات اندیشه را استنتاج میکند نرمتر و بیشتر شاعر بالنفس است. فلسفه ما بعدالطبیعه عقل را میفشد و به حد جوهر آن تقلیل میدهد و آن

را محکم در اصلی چنان ساده نگویم دارد که میتوان آن (اصل) را تهی انگاشت: از این اصل ما آنچه را که بالتوه در آن نهاده ایم استنتاج میکنیم. بدین طریق ما میتوانیم بدون شك التحام هوش را ثابت و عقل را تعریف کنیم و فرمول آن را بدست دهیم، اما تکوین آن را دنبال نمیکنیم. دستگاه فکری از نوع دستگاه فکری فیخته با اینکه فلسفی تر از دستگاه فلسفی اسپنسر است از این حیث که احترام بیشتری به نظم صحیح چیزها میگذارد چندان ما را بیشتر نمیبرد. فیخته اندیشه را در حال متمرکز میانگارد و آن را به واقعیت بسط میدهد. اسپنسر از واقعیت خارجی آغاز و آن را بعد هوش کوچک میکند. اما در این يك مورد مانند آن دگر هوش را باید در آغاز کار معلوم فرض کرد. خواه فشرده و خواه توسعه یافته که در حد خود بد وسیله رؤیت مستقیم یا به وسیله انعکاس در طبیعت، مانند تصویر آینه، ادراک شده است.

موافقت غالب فیلسوفان در این مورد از این واقعیت ناشی است که در تأیید وحدت طبیعت و نمودار ساختن این وحدت تحت ظاهر انتزاعی و هندسی، با یکدیگر متحدند. این فیلسوفان شکاف بین چیزهای منظم و غیر منظم را نمی بینند و نخواهند دید. برخی از ایشان کار را از غیر آلیات با دنیای غیر زنده آغاز میکنند و با ترکیب آن با خودش ادعا میکنند که زندهها یا دنیای زندهها را میسازند؛ دیگران حیات را در درجه اول قرار میدهند و به وسیله تحفیف ماهرانه‌ای [چنانکه گوئی از فرجه زاویه‌ای به سوی رأس آن پیش روند] به سوی ماده پیشرفت میکنند؛ اما برای هر دو فقط اختلافاتی از حیث درجه در طبیعت موجود است - درجات تعقید در فرض اول و درجات شدت در فرض دوم. همینکه به این اصل اذعان کردیم هوش به حد واقعیت وسعت می‌یابد؛ زیرا در این نکته شك نیست که در اشیاء هر چه هندسی باشد کاملاً در دسترس هوش آدمی است، و اگر مداومت بین هندسه و بقیه کامل باشد، تمامی آنچه مانده است نیز باید متساویاً قابل فهم و متساویاً هوشمندانه باشد. حکم غالب دستگاه‌ها اینگونه است. با قیاس اصول عقائدی که ظاهراً هیچ وجه اشتراک یا مقیاس

مشترکی با یکدیگر ندارند ، مانند عقائد فیخته واسپنسر که تصادفاً نامشان به ذهن ما آمد، هر کس سهولت ممکنست این نکته را قبول کند .

بنا بر این در بن این تفکرات و تعمقات دوایمان موجود است که بایکدیگر مربوط و متقابلاً مکمل یکدیگرند. آن دو ایمان عبارتند از اینکه طبیعت یکی است و دیگر آنکه عمل هوش عبارتست از در بر گرفتن طبیعت به شکل کلی و عملی. چون قدرت دانستن با کل تجربه همزیست فرض میشود ، مسأله ایجاد آن دیگر نمیتواند در میان باشد . این قدرت معلوم فرض شده است و ما صرفاً باید آن را بکار بریم عما نظور که قدرت دید خود را برای دیدن افق بکار می بریم. راست است که عقائد در باره ارزش نتیجه حاصل اختلاف دارند. برای برخی از متفکرین خود واقعیت است که هوش در بر میگیرد؛ برای دیگران هوش فقط شبیحی از واقعیت را درک میکند. اما مورد ادراک هوش، اعم از آنکه شبیح باشد یا واقعیت، تنها چیز قابل حصول فرض میشود .

اعتماد مبالغه آمیز فلسفه در قدرتهای ذهنی افراد از همین جا است. فلسفه اعم از اینکه جزمی باشد یا انتقادی ، و اعم از اینکه نسبی بودن معرفت ما را قبول داشته باشد یا مدعی تقرر معرفت در ذهن مطلق باشد ، بطور کلی کار فیلسوف است ، یعنی مرآی یگانه و مجردی است از کل . چنین نظری را یا باید پذیرفت یا باید رها کرد .

فلسفه ای که ما طرفدار آنیم بسیط تر است و نیز تنها فلسفه ایست که امکان تکمیل و تکامل آن موجود است . هوش بشری به نحوی که ما نماینده آن هستیم بهیچوجه آن نیست که افلاطون در تمثیل غار و زندانیان آن توصیف میکند . عمل هوش آن نیست که به سایه های گذرنده بنگرد ، یا از آنها روی برتابد و خورشید درخشان را نظاره کند . هوش کاری دیگر دارد . ما چون گاووان به خیش بسته ای هستیم که طوق را به گردن خود و نیز حرکات عضلات و مفاصل خود و وزن خیش و مقاومت خاک را ، احساس میکنیم . تکلیف هوش عمل کردن و اطلاع از عمل خود و تماس با واقعیت و حتی زیستن بر طبق آن است ، منتها

فقط به اندازدای که هر بوط به کاری است که انجام میشود و شیاری که شخم میشود . اما مایعی نیك ما را فرا گرفته است که نیروی کار و قدرت زندگی را از آن میگیریم . از این اقیانوس حیات که در آن غوطه‌وریم مدام چیزی بیرون میکشیم و احساس میکنیم که هستی ما یا لاقط هوشی که رهنمای آن است در آن به وسیله نوعی تمرکز محلی تشکیل یافته است . فلسفه فقط میتواند کوششی برای انحلال مجدد در کل باشد . هوش ، که مجدداً در اصل خود جذب شده باشد ، میتواند بدین نحو مجدداً تکوین خود را به سر آورد . اما این کار دشوار را باید حرکت نمیتوان به انجام رساند؛ بلکه باید بطور دسته‌جمعی و تدریجی تکمیل کرد . این کار عبارتست از مبادله متقابل انطباعاتی که با تصحیح و تکمیل یکدیگر به توسعه بشریت در ما منجر خواهد شد و ما را وا خواهد داشت که حتی بر آن هم تعالی جوئیم .

اما مژمن‌ترین عادات ذهن با این روش مخالف است . این روش بی درنگ مفهوم دور و تسلسل را به ذهن می‌آورد . به ما خواهند گفت که بیهوده مدعی فرارفتن از حدود هوش هستید ؛ این کار را چگونه میتوانید جز به وسیله هوش انجام دهید ؟ آنچه دراستشمار شما و ضوحی دارد هوش است . شما درون اندیشه خود هستید ؛ از آن نمیتوانید بیرون شوید . اگر میخواهید ، بگوئید که هوش قادر به پیشرفت است و تبصر آن بر اشیاء مرتباً افزایش خواهد یافت ؛ اما از ایجاد آن سخن مگوئید زیرا با خود هوش است که باید چنین کاری را به انجام رسانید .

این ایراد بطور طبیعی به ذهن عرضه میشود . اما همین استدلال ضمناً عدم امکان تحصیل هر گونه عادت جدیدی را ثابت میکند . این از خصائص ذاتی استدلال است که ما را درون دایره معلوم محبوس کند ؛ اما عمل آن دایره را در عم می‌شکند . اگر هیچکس را هنگام شنا ندیده باشیم ممکنست بگوئیم شنا کردن امری محال است ، زیرا برای آموختن شنا باید کار را با نگاه داشتن خود بر روی آب آغاز کنیم که خود مستلزم دانستن بالفعل شناست . استدلال در

واقع همواره ما را بر زمین استوار محکم نگاه میدارد . اما اگر من خود را صرفاً بدون ترس و بیم در آب بیندازم ممکن است درابتداء صرفاً با تقلا خود را روی آب نگاه دارم و بتدریج با محیط جدید خو بگیرم : بدین نحو شنا کردن را فرا گرفته‌ام .

بنابراین در کوشش برای فرا گرفتن به وسیله‌ای جز هوش نظراً نوعی بطلان موجود است ؛ اما اگر خطر قیام علیه این نظر را آزادانه استقبال کنیم شاید عمل ما گرهی را که استدلال بسته است ، بگشاید .

بعلاوه ، هر چه بیشتر نظر گاه ما بکار بسته شود خطر ظاهراً کمتر خواهد شد . ثابت کردیم که هوش خود را از واقعیت بسیار وسیعتری بریده است ، اما بین آن دو هیچوقت شکاف کاملی موجود نبوده است ؛ گرداگرد اندیشه‌ی تصویری حاشیه‌ی غیر مشخصی باقی میماند که اصل خود را بیاد می‌آورد . و نیز هوش را با هسته‌ی استواری مقایسه کردیم که به وسیله‌ی فشرده شدن تشکیل شده است . این هسته اصولاً با مایعی که گرد آن را گرفته است فرق ندارد ، این هسته فقط میتواند مجدداً در آن مایع جذب شود ، چون از همان ساخته شده است . آن کس که فقط با مقاومت زمین سخت آشنا است ، اگر هنگام به آب افکندن خود در مقابل میعان محیط جدید تقلا نکند ، بیدرنگ غرق خواهد شد ؛ پس باید به حکم لزوم باز هم به همان مقدار صلابتی که آب به او عرضه میدارد ، بیاید و یزد . تنها به همین شرط است که چنین شخصی میتواند به میعان مایع عادت کند . و همچنین است در مورد اندیشه‌ی ما هنگامی که تصمیم به جستن گرفته است .

اما بی‌چون و چرا باید بجهد ، یعنی محیط خود را ترك گوید . دلیل واستدلال درباره‌ی قدرتهای آن هرگز به توسعه‌ی آنها موفق نخواهد شد ، هر چند توسعه همینکه انجام پذیرفت بهیچ وجه غیر معقول به نظر نخواهد رسید . هزاران تنوع درباره‌ی موضوع راه رفتن هرگز قاعده‌ای درباره‌ی شنا کردن بدست نخواهد داد ؛ بیائید و وارد آب شوید و همینکه شنا کردن را آموختید خود

خواهید فهمید که فن شنا کردن چگونه با فن راه رفتن مربوط است. شنا کردن دنباله یا توسعه راه رفتن است، اما راه رفتن هرگز کسی را به شنا کردن وانمیدارد. بنابراین هرگونه بخواهید میتوانید هوشمندان دربارۀ فن ونحوۀ عمل هوش به تعمق و حساب پردازید. اما با این روش هرگز نمیتوانید از حدود آن فراتر روید. اشیاء را باید یکباره سریعاً به ادراک درآورد: هوش و خرد را باید با عملی ارادی از خود بیرون انداخت.

بنابراین دور تسلسل [در مورد هوش] صرفاً امری است ظاهری اما به گمان ما برعکس در هر روش دیگر فلسفه واقعیت دارد. باید مجملات در اثبات این نکته بکوشیم ولو اثبات ما فقط این باشد که فلسفه رابطه‌ای را که به وسیله هوشمندی صرف میان نظریه معرفت و فرضیه معلوم یا معروف و بین حکمت نظری و علم برقرار شده است، نه میتواند و نه باید بپذیرد.

در دید اول شاید عاقلانه به نظر بیاید که ملاحظه واقعیات را به علم مثبت بسپریم و بگذاریم فیزیک و شیمی با ماده، و علوم زیست شناسی و روانشناسی با زندگی، مشغول شوند. عمل فیلسوف در اینصورت بطور واضح تعریف شده است. فیلسوف واقعیات و قوانین را از دست عالم میگیرد؛ و اینکه آیا سعی میکند برای رسیدن به علل عمیق‌تر واقعیات و قوانین از حدود آنها فراتر رود یا گمان میکند فراتر رفتن محال است و حتی به وسیله تجزیه و تحلیل معرفت علمی آن را ثابت میکند، در هر دو مورد برای واقعیات و روابطی که علم در دسترس او گذارده است آنگونه احترامی را قائل است که حق حکم غائی است. فیلسوف به این معرفت، انتقادی از قوه معرفت و نیز اگر شایسته بداند حکمی ماوراءالطبیعی میافزاید؛ اما ماده معرفت را امری مربوط به علم میدانند نه مربوط به فلسفه.

اما فیلسوف چگونه از دیدن اینکه نتیجه واقعی این تقسیم کار عبارتست از آمیختن هر چیز و آشفته ساختن همه چیز، عاجز میماند؟ فیلسوف باید

حکم اولی یا انتقادی را که برای خود ذخیره کرده است بطور ساخته و پرداخته از علم مثبت بگیرد ، زیرا در توصیفات و تجزیه‌هایی که رسیدگی بآن‌ها را کلاً به اهل علم سپرده بود بالفعل موجود است . زیرا چون نخواستہ است در آغاز کار در مسائل واقعیت مداخله کند ، خود را در مسائل اصول مجبور می‌بیند که حکم ماوراءالطبیعی و انتقاد غیراستشعاری و بالنتیجہ متناقضی را که همان نظریه علم نسبت به واقعیت نمایان می‌سازد صرفاً و محضاً در عبارات دقیق‌تری تدوین کند . نباید با شباهت ظاهری بین چیزهای طبیعی و چیزهای بشری فریب بخوریم . اینجا ما در قلمرو قضائی نیستیم که در آن توصیف واقعیت و صدور حکم بر واقعیت دو چیز مشخصند ، به این دلیل ساده که بالاتر از واقعیت و مستقل از آن قانونی موجود است که مقننی ابلاغ کرده است . در اینجا [قلمرو فلسفه] قوانین نسبت به واقعیات درونی یا ذاتی هستند و نسبت به خطوطی که در ترسیم واقعیت به صورت حقایق مشخص دنبال شده است ، نسبی . ما نمیتوانیم ظاهر برونی شیئی را بدون تصدیق بالاتصور نسبت به ماهیت درونی و سازمان آن تشریح کنیم . دیگر صورت بطور کامل از ماده جداکردنی نیست ، و هر که کار را با حفظ مسائل مربوط به اصل برای فلسفه آغاز کرد و بدینوسیله کوشید فلسفه را بسان دادگاه استیناف که بالاتر از محاکم عادی است فوق علوم قرار دهد ، بتدریج کارش بدانجا خواهد رسید که از فلسفه کاری بیش از محکمه خلاف نخواهد خواست .

علم اثباتی در واقع کار هوش محض است . و اما اینکه تصور ما از هوش قبول یا رد شود يك نکته هست که همه کس درباره آن با ما موافق خواهد بود ، و آن اینکه هوش در حضور ماده غیر منتظم احساس راحت و آسایش میکند . هوش از این ماده به وسیله ابداعات صنایعی بیش از پیش استفاده میکند ، و هر چه هوش ماده را بیشتر به صورت مکانیسم بینگارد ، ابداعات صنایعی برای آن آسانتر میشوند . هوش در خود نوعی خاصیت هندسی به صورت منطق طبیعی نهفته دارد که به نسبت رسوخ هوش در ماهیت درونی مادهٔ عديم‌الحر که یا بیجان ، آزاد

میگردد. هوش با این ماده هم آهنگ است، و بهمین دلیل طبیعت و ما بعد الطبیعه مادهٔ عظیم‌الحرکه تا این اندازه بیکدیگر نزدیکند. و اما هنگامیکه هوش مطالعهٔ زندگی را بعهدہ میگیرد لزوماً جاندار و بیجان را یکسان تلقی میکند و همان صور را در مورد این شیء جدید بکار میبرد و همان عادات را که در زمینۀ قدیم بس خوب پیروز شده‌اند در این زمینۀ جدید وارد میسازد؛ و در این کار ذبح است، زیرا تنها در آن اوضاع و احوال است که موجودات زنده همان گیرندگی را نسبت به عمل ما دارند که مادهٔ بی جان یا عظیم‌الحرکه. اما حقیقتی که بدین نحو بدان می‌رسیم روی هم رفته نسبت به قوهٔ عمل ما نسبی میشود. دیگر چیزی بیش از حقیقت سمبولیک نیست و نمیتواند همان ارزش حقیقت مادی را داشته باشد، زیرا صرفاً دنباله یا توسعهٔ طبیعت است نسبت به شئی که ما قبول کرده‌ایم فقط بالبداهه به جنبهٔ برونی آن نگاه کنیم. تکلیف فلسفه باید عبارت باشد از مداخلهٔ فعال در این مورد و بررسی موجود زنده بدون هیچ‌قید و شرطی دربارهٔ فایدهٔ عملی آن به وسیلهٔ رها کردن خود از صور و عاداتی که منحصرأ مربوط به هوش هستند. هدف خاص فلسفه تأمل است، یعنی دیدن؛ نظریهٔ فلسفه نسبت به موجود زنده نباید همان نظریهٔ علم باشد که هدف آن فقط عمل است و چون فقط به وسیلهٔ مادهٔ بی‌جان عمل میکنند باقی واقعیت را فقط در این جنبهٔ واحد به خود عرضه میدارد. اگر فلسفه واقعیات زیست‌شناسی و روانشناسی را به علم اثباتی واگذارد، همچنانکه واقعیات فیزیکی را بدان واگذارد و حقاً هم واگذارد است، نتیجه چه باید باشد جز قبول بدیهی مفهومی ماشینی از کل طبیعت - مفهومی که بدون تفکر و حتی غیراستشعاری است و از حاجت مادی منتج میشود؟ در این صورت فلسفه بطور بدیهی اصل عقیدهٔ وحدت سادهٔ معرفت و وحدت انتزاعی طبیعت را خواهد پذیرفت.

همینکه فلسفه چنین کاری بکند، اجل آن رسیده است. فیلسوف دیگر راهی جز آن ندارد که بین جازمیت و شکاکیت ماوراءالطبیعی، که هر دو مؤسس بربیک فرضند و هیچیکشان چیزی به علم مثبت نمیافزاید، یکی را انتخاب

کند . فیلسوف میتواند وحدت طبیعت را در موجودی فرض کند که چون هیچ کار نمیکند هیچ چیز نیست ، یعنی خدای بی تأثیری که صرفاً تمامی معلوم‌ها را در خود جمع میکند ، یا وحدت علم را چنین بینگارد که همان میشود؛ یا وحدت طبیعت را در ماده ازلی فرض کند که مختصات چیزها و قوانین طبیعت از رحم آن بیرون ریخته‌اند ؛ یا وحدت علم یا وحدت طبیعت را در صورت محضی بینگارد که سعی دارد کثرت تسخیرناپذیر را تسخیر کند و آن ، صورت طبیعت یا صورت اندیشه است: هر يك که ما اراده کنیم. تمام این فلسفه‌ها به زبانهای مختلف خود به ما میگویند که علم حق دارد زنده و بیجان را یکسان تلقی کند، که بین نتایجی که هوش با بکار بردن مقولات خود بدان میرسد هیچ تفاوت ارزش و تمایزی موجود نیست ، خواه هوش بر ماده بیجان اتکاء کند ، خواه به حیات پردازد .

مع الوصف در بسیاری موارد احساس میکنیم که این قالب در شرف ترك برداشتن است . اما چون کار را با تمایز بین بیجان و زنده آغاز نکردیم (که دومی از پیش با قالبی که در آن گنجانندیمش تطبیق کرده بود و اولی امکان نگهداشتنش در آن قالب ممکن نبود مگر با قراردادی که تمام خواص اساسی آنرا حذف میکند) در پایان کار احساس میکنیم که مجبور شده‌ایم همه چیزهایی را که در قالب هستند متساویاً بطور مشکوک در نظر آوریم . در پی اعتقاد به احکام ما بعد الطبیعی که وحدت صناعی علم را به صورت مطلق بر افراشته است شکاکیت یا نسبیتی میآید که خاصیت ساختگی برخی از نتایج علم را تعمیم و به تمام نتایج علم گسترش میدهد . بدین نحو فلسفه بین این اصل که واقعیت مطلق را غیر قابل شناسائی تلقی میکند و این اصل که در تعبیر این واقعیت چیزی بیش از آنچه علم گفته است نمیگوید، به پیش و پس تاب میخورد . زیرا که چون خواسته‌ایم از کشمکش بین علم و فلسفه ممانعت کنیم فلسفه را فدا کرده‌ایم بی آنکه برد قابلی نسبیب علم شده باشد. و چون کوشیده‌ایم از دور تسلسل ظاهری که از استعمال هوش برای تعالی بر هوش تشکیل میشود اجتناب کنیم ، می بینیم که در دایره‌ای

واقعی سرگردانیم . این دایره تشکیل شده است از کشف مجدد و متعب وحدتی به وسیله فلسفه ما بعدالطبیعه - وحدتی که ما بطور لمی وضع وبا واگذاردن تمامی تجرب به به علم و تمامی واقعیت به فهم و درك محض ، علی العمیا و بلااستشعار قبول کرده بودیم .

اکنون بر خلاف آن از طریق ترسیم جدی بین بیجان و زنده کار را آغاز میکنیم . خواهیم دید که بی جان بطور طبیعی وارد قالبهای هوش میشود ، اما زنده فقط بطور ساختگی با این قالبها جور شده است . بطوریکه باید نظریه ای خاص نسبت به آن اتخاذ کنیم و آنرا با چشمانی جز چشمان علم اثباتی بیازمائیم . بنا بر این فلسفه به قلمرو تجربه تجاوز میکنند . فلسفه به بسیاری از امور میپردازد که تاکنون مربوط به آن نبوده است . علم ، نظریه معرفت ، و حکمت اولی نیز خود را در همان حال می یابند . در ابتداء ممکن است تا حدی وضع آشفته باشد . هر سه ممکن است چنین بپندارند که چیزی را از دست داده اند ، اما هر سه از این تلاقی سود خواهند برد .

در واقع علم اثباتی میتواند از ارزش یکسانی که در تمامی میدان نجر به به تصدیقات آن داده شده است برخوردار باشد . اما اگر به همه آنها یک منزلت داده شود ، همه بایک نسبت مشوب میشوند . اگر کار را با آن تمایزی آغاز کنیم که بنظر ما به ما تحمیل شده است اینطور نخواهد بود . فهم و درك در قلمرو ماده غیر منظم آزادی عمل دارد . عمل بشری بطور طبیعی بر این موضوع اعمال میشود ؛ و عمل چنانکه در فوق گفتیم نمیتواند در غیر واقعی به حرکت درآید . بنا بر این میتوان گفت که طبیعت ، مادام که فقط صورت کلی آن را در نظر داریم و نه پاره خاص ماده را که در آن متجلی شده است ، با مطلق هم مرز است . و برعکس شباهت تمسك علم بر زنده با تمسك آن بر ماده به حکم تضاد یا قرارداد است . در اینجا استعمال قالبهای تصویری دیگر طبیعی نیست . نمیخواهم بگویم به معنی علمی کلمه این کار مشروع نیست . اگر قرار باشد علم عمل ما را بر چیزها توسعه دهد و اگر ما فقط میتوانیم با ماده بی جان به عنوان ابزار

عمل کنیم ، علم میتواند و باید زنده را چنان تلقی کند که بی جان را . اما در اجرای این عمل باید قبول کرد که هر چه بیشتر در اعماق زندگی رسوخ کند ، دانشی که به ما عرضه میدارد بیشتر جنبهٔ سمبولیک به خود میگیرد و نسبت به امکانات عمل نسبی تر میشود . در این زمینهٔ جدید ، فلسفه باید علم را بمنظور انطباق آن بر حقیقت علمی دانشی از نوع دیگر که میتواند آن را ماوراء الطبیعی خواند ، دنبال کند . تمامی معرفت ما اعم از علمی و نظری چون بدین نحو ترکیب گردد ، تعالی می پذیرد . در مطلق است که ما زندگی و حرکت میکنیم و هستی داریم . شك نیست که دانش ما دربارهٔ آن غیر کامل است اما خارجی یا نسبی نیست . نفس واقعیت است در عمیقترین معنی کلمه که از طریق تحول مرکب و متزاید علم و فلسفه به آن میرسیم .

بدین نحو در طرد وحدت سناعی که فهم از خارج بر طبیعت تحمیل میکند ، شاید بتوانیم وحدت حقیقی و درونی و زندهٔ آنرا بیابیم . زیرا کوششی که برای تعالی بر فهم محض به عمل میآوریم ما را به آن چیز وسیعتری میکشاند که فهم ما از آن منبعث شده و خود را از آن گسسته است . و چون ماده بوسیلهٔ هوش تعیین می پذیرد و توافقی آشکار بین آن دو موجود است ما نمیتوانیم تکوین یکی را بدون ساختن تکوین دیگری بسازیم . جریانی مماثل باید ماده و هوش را در آن واحد از مایه ای که واجد آن هر دو بوده است منبعث کرده باشد . و ما به هر نسبت که خود را وادار به تعالی بر هوش محض سازیم ، بهمان نسبت بیشتر به این واقعیت باز میگردیم . [

طبیعت و حیات

آثرفرد نورث وایتهد (۱۸۶۱-۱۹۴۷)

اگر این مجلد را سی سال پیش آماده می‌ساختیم انتخابی که از آثار وایتهد به عمل آورده‌ایم هر آینه پس از آثار منتخب از کروچه و برگسن و پیش از آثار هوسرل قرار نمی‌گرفت. در آن صورت وایتهد از افراد برجسته و بسیار مهم گروه فیلسوفان ما بعدالطبیعه و اومانیت‌ها نبود و در زمرهٔ پیشروان درون - بینی و برداشت وجدانی به شمار نمی‌رفت و از پیامبران زندگی و زمان و تاریخ و غیره به حساب نمی‌آمد. اگر در آن هنگام وایتهد را با گروهی از متفکران قرن بیستم مربوط می‌ساختیم، آن ارتباط هر آینه با گروه منطقیون می‌بود به سبب هم‌کاری مهم و پرارج وایتهد با راسل بود در پرداختن کتاب «اصول ریاضیات» (۱۹۱۳-۱۹۱۰) که اشتقاقی منظم ریاضیات است از منطق. یا شاید با مور Moore و دیگر واقع بینان در یک دسته قرار داده میشد و آن بر اثر مطالعات درخشان و ارزندهٔ او در فلسفه و علم بود: «تحقیقی در اصول معرفت طبیعی» (۱۹۱۹) «مفهوم طبیعت» (۱۹۲۰) و «اصل نسبیت» (۱۹۲۲). مرحلهٔ منطقی و ریاضی وایتهد را معمولاً با دورهٔ تدریس او در دانشگاه کمبریج انگلستان یکی دانسته‌اند، و کارهایی که در مورد بنیان‌های فیزیک انجام داده است مربوط به زمانی است که از کمبریج به لندن نقل مکان کرد. اما دورهٔ ما بعدالطبیعهٔ او با دورهٔ اقامتش در شهر کمبریج در ایالت ماساچوستس آمریکا

نسخه بوده است. وایتهد در شصت و سه سالگی در دانشگاه تاروارد استاد فلسفه شد و دست به کاری زد که تصور می‌رود مهمترین مرحله حرفه او باشد. هم در دوران تدریس در هاروارد بود که کتاب «علم و دنیای معاصر» (۱۹۲۵) و «فراداد و واقعیت» (۱۹۲۹) و «سرگذشت اندیشه‌ها» (۱۹۳۳) را تألیف کرد - و تمامی این کتب مخصوص ارائه و اطلاق فلسفه ارگانیسم (مبحث آلیات) وایتهد بوده است.

با قرار دادن وایتهد در دسته گروه و برگسون منظور من آن نبوده است که بگویم که این سه تن مؤسس مکاتبی بوده‌اند. منظور من آنست که توجه خواننده به اشتغال دائمی این سه با مفاهیمی به ناریکی و دشواری برداشت درونی رارگانیسم و علاقه این سه تن به دیدن چیزها به هیئت کل و مخالفت ایشان با سنت‌های اصالت، تعقل و اصالت تجربی به و تمایلات تجربی‌تر این قرن جلب کنم. موضوع را میتوان ناحدی به نوعی دیگر و شاید واضح‌تر بیان کرد. هر فیلسوفی محدودیتی دارد و تا حدی طرفدار کتابهایی است که میخواند و قابل اهمیت میپندارد؛ از میان آثار مهم‌ترین خود نیز کتابهای محدودی را بکار میبرد. آثار گروه و برگسون و وایتهد و هوسرل و اگرستانسبالینسکیا محتملا در آن واحد در کتابخانه‌های بسیاری از فیلسوفان که پندار اهمیت به آثار مور و راسل و ویتگن‌شتاین و کارنپ نمیدهند دیده میشوند. و البته عکس آن نیز صادق است. این دو دستگی بر اساس تناقض و تعالیف عمیق در سینک، علاقه و اصل عقیده استوار است که هر چند بیان آنها بطور مدون و منظم و دقیق کار دشواری است. مهمترین از آنها صرف نظر کرد.

وایتهد بواسطه توسعه فکری شکفتن انگیز بود تنها فیلسوف ممتاز قرن بیستم است که از این مرزها میگذرد. حتی راسل که بواسطه تغییرات متوالی در عقیده خود شهرتی بهمراهانده حسین خواننده گان متعددی ندارد. و شاید ران علت آن احترام دائمی است که در سراسر این تغییرات نسبت به منطق و علم و وسوج و تجزیه و تحلیل فائل بوده‌است. اما وایتهد برای تمام مردم در آنرا سه

سه چیز است - منطقی ، فیلسوف علم و حکیم ما بعدالطبیعی - و بنا بر این حتی کوچکترین کتابخانه‌ها نیز دست کم یکی از آثار او را حاوی است .

هر چند دانشجویان دقیق ممکن است در تحول وایت‌هد از جبر جهانی به نوعی زیست‌شناسی جهانی وحدت و مداومت بیابند ، عموماً معتقدند که دوره سوم تحول او اصولاً با آن دو دوره دیگر فرق داشته است. این تحول را برخی ابدالی بزرگ خوانده‌اند ، چنانکه گوئی يك گناهكار منطقی و علمی به مذهب ما بعدالطبیعی بازگشته است . در این دوره سوم وایت‌هد چنان مقبولیتی یافت که از حیث کیفیت (نه به گمان من از جهت کمیت) شبیه به محبوبیت برگسون بود ، مخصوصاً به علت برخورد آرام وایت‌هد با بلندگرائی و زندگی ، و برخورد جدی او بادین و تعلیم و تربیت ، و نیشخند او به آرمانهای وضوح و دقت . چون این روش به کسی تعلق داشت که خود استاد طراز اول ریاضیات و منطق و فیزیک بود ، عده‌ای از مردم را که هیچ ذوق یا استعدادی برای اینگونه امور ندارند تشویق کرد . اما بواسطه دشواری اصطلاحات بعدی او و تجدید تعریف اصولی او از بسیاری از اصطلاحات زبان عادی ، عده زیادی از خوانندگان درك آثار فنی‌تر و منظم‌تر او را بس دشوار می‌یابند - حتی وقتی هم که متفقاً سعی میکنند به زبان او سخن بگویند و زبان کوچک و مدرسه را هنگام خواندن کتاب «فراداد و واقعیت» رها کنند . تصور میکنم عده زیادی از مردم که بخش‌های تاریخی و کمتر فنی کتاب «علم و دنیای معاصر» را با تحسین می‌خوانند ممکن است وایت‌هد بزرگتر را شناخته باشند و بنا بر این به دلایل مختلف قسمتی از يك اثر او را که کمتر اصطلاحات خاصی دارد انتخاب کردم که نخست به صورت دو درس تحت عنوان «طبیعت و زندگی» (۱۹۳۴) انتشار یافت و بعداً دو فصل آخر «وجوه اندیشه» (۱۹۳۸) را تشکیل داد.

یکی از بحث‌های عمده وایت‌هد زنده بودن طبیعت است ، و این استنتاجی است که با تأکید برگسون و کروچه نسبت به زندگی بی‌ارتباط نیست . اما آنچه وایت‌هد را از برگسون که بطور عمده به زیست‌شناسی متمکی است و از کروچه

که در درجه اول مورخ است ممتاز میکند ، این است که وایت هد می‌کوشد فلسفه فراداد فعالیت خود را با اشاره به نتایج فیزیک و ریاضیات معاصر تقویت و پشتیبانی کند . وایت هد متفکری قهرمان است که کوشش دارد شیرهای اصالت تعقل و مادیت و تحقق را در کناهای مخوفشان فروکوبد . تربیت و تعلیم و اشتها بدوی وایت هد در این موضوعات او را دلگرم میسازد اما وایت هد تنها نیست ؛ قرن بیستم سنت مسلمی دارد از حیث عالمانی که افکار فلسفی داشتند مانند جینر و ادینگتن که در یک جهاد مرتبط و متصل همکاری کرده‌اند .

وایت هد بر این نظریه که قسمتهائی از طبیعت بی‌جانند اعتراض دارد ، و این نظریه را بادید شعور عام که از لحاظ علمی بی‌اعتبار شده است ، همانند می‌داند . این دید ظاهراً شبیه نظریه‌ای است که مور در مقابل ایدالیست‌ها از آن دفاع میکرد . اما وایت‌هد ضمن محترم شمردن برادلی و شناختن حق او وضع بکلی مغایری دارد ؛ علاقه وایت هد به احیاء اصول ایدالیستی یا معنوی قدیم نیست ؛ بلکه به پیش بردن نظریه‌ای جدید درباره عالم است .

پیش از ارائه قسمت منتهایی که وایت‌هد در آن نظریه خود را شرح میدهد بهتر است فلسفه‌ای را که رد میکند ، و دلایل او را در رد آن ، مجملاتاً از نظر بگذرانیم . فلسفه‌ای که او طرد میکند اساساً این است که طبیعت ترکیب شده است از چیزهای دائمی و اجزاء ماده که به قول او در مکانی که جز در این صورت تهی می‌بود ، در تحولند ، و هر یک از این اجزاء شکل و توده و حرکت و رنگ و بوی خود را دارد . این همان نظریه متفکران بزرگ قرن شانزدهم و قرن هفدهم است و نیز نظریه افراد عادی امروزی است و بنا بر قول وایت هد هیچوقت آنطور که باید از ذهن اهل علم بیرون نشده ، هر چند علم کاملاً بی‌اعتباری آن را ثابت کرده است نتیجه عبارت است از نوعی آشفتگی و یک رشته چیزهای متناقض که باید توضیح و حل شود .

بنا بر قول وایت هد نخستین حمله بزرگ علمی به نحوه دید شعور عام هنگامی به میان آمد که فرضیه‌های انتقال نور و صوت ثابت کردند که رنگ و

صوت کیفیات فرعی هستند که واقعاً در اشیاء وجود ندارند، بلکه عکس‌العملهای برون ذاتی هستند نسبت به حرکات اجسام، چنانکه درد در ماست نه در کاردی که با آن بدن خود را می‌بریم. بدان طریق رنگ و صوت از طبیعت حذف شدند و سطحی بودن درک حسی به عنوان منبع درون بینی در ماهیت چیزها ثابت شد و اعتقاد ایسته مولوژیست‌های معاصر مبنی بر آنکه درک حسی معلوماتی برای تفسیر طبیعت بدست میدهد تخطئه شد. وایت‌هد میگوید این تکلیف بر عهده هیوم افتاد که خاصیت دورگه بودن این نظریه ادراکات ما را متوجه شود. نظریه‌ای که بموجب آن ما سرخی گل را در باغ به طریقی می‌بینیم و وضع آن را به طریقی دیگر، یا به عبارت دیگر ترکیبی از کیفیات فرعی را «در اینجا» و کیفیات اصلی را «در آنجا».

این نخستین قسمت از بیان مخالف وایت‌هد نسبت به شعور عام است. تکملة این قسمت عقیده خبیردیگری است که از جانب نیوتن آمده است. نیوتن مجبور شد قانون جهانی جاذبه را بپذیرد که طبق آن کلیه اجسام یکدیگر را جذب میکنند. او این قانون را به صورت اصلی غائی پذیرفت که از هیچ اصل اساسی‌تری مشتق نمیشود. نیوتن نمیتوانست بگوید که چرا تمام اجسام یکدیگر را جذب میکنند و از این جهت مجبور شد بگوید «من فرضیات بکار نمی‌برم» و منظور او از این جمله آن بود که حاضر نیست برای ایضاح جاذبه از شواهد و مدارک موجود قدم فراتر نهد. وایت‌هد میگوید نیوتن با حفظ وضع لادریه خود حقیقت فلسفی بزرگی را نمایان ساخت مبنی بر اینکه طبیعت مرده هیچ دلیلی نمیتواند بیاورد، همچنانکه مردگان داستان‌سرایان نمیتوانند از این گذشته وایت‌هد و اعطانه میگوید: «کلیه دلائل غائی به مفهوم هدفی هستند که نسبت به ارزش گرفته باشیم، و طبیعت مرده هیچ هدفی ندارد.» وایت‌هد با این بیان از نظر آن خود در باره آنچه میتوان آن را اتفاق یا جمیع نیوتن و هیوم خوانند نتیجه می‌گیرد و خاطر نشان میکند که در سال ۱۹۳۳ رئیس‌جمهور ایالات متحده آمریکا در کارگسودن فصلی جدید در تاریخ بشریت بود که ما باید آنرا با برداشت

و جدائی درك كنيم . اما آنچه نظريهٔ هيوم و نيوتن از آن واقع مي‌تواند درك كند عبارت است از «انتقال بغير نبح محسوسات و جنبش معقد ذرات .»

اين بينهٔ مألوف در خاتمه كار با اظهار موجودی بسيار نيرومندتر و مورد احترام (عالم قرن بيستم) تقويت ميشود كه نه فقط آخرين ميخ را در تابوت شعور عام فرو ميكوبد بلكه ضمناً وايت هد را در راه فلسفه فعال فراداد او روانه ميسازد. چنانكه وايت هدميگويد فيزيك جديد مذعب فضا يا مكان تهی را به كناری نهاده است و جای آن را مفهوم ميدان نيرو يا ميدان فعاليت لاینقطع ، گرفته است . بعلاوه ، «ماده با كار مایه يکی شناخته شده است و كار مایه فعاليت محض است .» از آنجا كه هر حرکت و جنبش محلی تمامی عالم را ميلرزاند [در تمام عالم منتشر ميشود] ، تلقی هيچ چيز به صورت وجود محلی و جدا گانه ای مفهومی ندارد . محيط وارد نفس ماهيت هر چيز ميگردد . نظريهٔ شعور عام و علمي قديم مبني بر اجزاء ماده كه واجد خود هستند عملي انتزاعي است و هنگامي كه اعماق عالم را ميكاويم ، انتزاعي بيهوده است. وايت هد ميگويد اين نظريه ممكن است براي قانون دانان و فيلسوفان جاهل كافي باشد ولي ما را از توجه به اين امر كه واقعيت اساسي فيزيك جديد همان فعاليت است ، باز ميدارد . مع الوصف اين تصوير فعاليت كه فيزيك دان معاصر در ميان شمایل خود از عالم نصب ميكند همان است كه وايت هد آن را « فعاليت محض » ميخواند و اين وظيفهٔ فيلسوف است كه آن فعاليت محض را با جوابهائی كه به اين سؤالهای بزرگ ميدهد زيور كند: « فعاليت براي چه ؟ با چه حاصلی ؟ فعاليتي كه شامل چيست ؟ » ، و نسبت به اين كار طاقت فرسا است كه وايت هد در قسمتي كه انتخاب کرده ايم توجه عميق خود را مبذول داشته است . اين قسمت خلاصه ای است از كنفرانس هشتم تحت عنوان « طبيعت زنده » از كتاب « وجوه اندیشه » تصنيف وايت هد كه قسمتهای محذوف آن با نقطه چین نشان داده شده است .

[سؤال جديد فلسفه و علم مقام زندگی در طبيعت است. اين مسأله

در حقیقت مرکز و ملتقای تمام لحن‌های اندیشه منتظم است اعم از اومانیستی، ناتورالیستی، و فلسفی. اصل معنی زندگی شك است. هر وقت آن را بفهمیم، مقام آن را نیز در جهان خواهیم فهمید. اما ذات و مقام حیات هر دو بیک اندازه حیرت آورند ...

منذی که من بدان معتقدم عبارت از آن است که بدون در هم آمیختن طبیعت مادی و زندگی به صورت عوامل اساسی در ترکیب چیزهای «واقعا واقعی» که روابط متقابل و خصائص فردی آنها موجد عالم است، نه طبیعت مادی فهمیده میشود نه زندگی.

قدم اول در این احتجاج باید عبارت باشد از تشکیل مفهومی از آنچه ممکن است معنی حیات باشد. همچنین محتاج آنیم که نقائص تصور ما از طبیعت مادی بوسیله امتزاج آن با زندگی رفع شود. و نیز از طرف دیگر برای ما لازم است که مفهوم زندگی مشتمل بر مفهوم طبیعت مادی باشد.

و اما در قدم اول باید بگوئیم که مفهوم زندگی مبثنی است بر مطلقیتی از التذاذ نفس. معنی این جمله باید فردیتی بلا فصل باشد این فردیت فرادادی مرکب است که معلومات متعددی را که فرادادهای فیزیکی طبیعت مربوط شناسانده اند در یک وحدت وجود متمکن میسازد. زندگی مشتمل است بر التذاذ نفس فردی مطلق که از این فراداد تمکن و تعلق ناشی میگردد. من در آثار اخیر خود کلمه «درک» را برای بیان این فراداد تعلق و تمکن بکار بردم. همچنین هر یک از اعمال فردی التذاذ نفس بلا فصل را «مورد تجربه» نام نهادم. من معتقدم که این وحدتهای هستی و این موارد تجربه چیزهای واقعا واقعی هستند که در وحدت جمعی خود عالم متحول را، که دائماً در پیشرفت آفریننده است، تلفیق کرده اند ...

این تصور التذاذ نفس آن جنبه فراداد را که در اینجا «زندگی» خواندیم شامل نمیشود. فراداد برای مدرک (بفتح) بودن خود مفهوم فعالیت آفریننده را که متعلق به نفس ذات هر مورد است شامل میشود. این آن فراداد استنباط

عواملی است درعالم و وارد ساختن آنها به حیطة وجود واقعی که پیش از آن فراداد فقط درحال مجموعه بالقوه تحقق ناپذیرفته‌ای موجودند. فراداد خود-آفرینی عبارت است از تغییر صورت بالقوه به بالفعل، و واقعیت چنین تنبیر صورتی شامل «قربت» و بلافصلی التذاذ نفس است.

بدین نحو در تصور عمل زندگی در موردی از تجربه باید فرضیات فعلیت-یافته را که به وسیله دنیای سابق ارائه گردیده است و مفاهیم بالقوه فعلیت نیافته را که آماده امتزاج با وحدت تجربه هستند و بلافصلی التذاذ نفس را که به آمیزش خلاق آن معلومات و آن مفاهیم بالقوه تعلق دارد از یکدیگر تمیز دهیم. و این همان مذهب پیشرفت خلاق است که به حکم آن از ذاتیات عالم است که به آینده حلول کند. تصور طبیعت به صورت يك حقیقت سکونی که حتی يك لحظه هم عاری از استمرار زمانی باشد، عملی عاری از شعور است. هیچ طبیعتی از انتقال و هیچ انتقالی از تمدد زمانی منفک نیست. این امر خود دلیلی است بر اینکه مفهوم لحظه‌ای زمان، که به صورت رویداد ساده درجه اولی تصور شده باشد، بی‌معنی است.

اما هنوز هم مفهوم آفرینندگی را که از لوازم فهم طبیعت است کاملاً بیان نکرده‌ایم. باز هم باید خصیصه دیگری به وصفی که از زندگی کردیم بیفزائیم این خصیصه که ناگفته ماند همانا «هدف» است. منظور ما از کلمه «هدف» عبارت است از حذف مقدار بی‌شماری از امکانات بالقوه متناوب و ادخال آن عامل مشخص بدعت که طریقه برگزیده پذیرش آن فرضیات را در آن فراداد یگانه سازی بوجود می‌آورد. هدف ما نسبت به آن مجموعه بغرنج احساس است که عبارت باشد از التذاذ آن معلومات بدان طریق. «آن طریق التذاذ» از میان شقوق بسیار انتخاب شده است. در آن فراداد برای به فعلیت در آمدن هدف قرار گرفته است...

این مسأله بیدرننگ به میان می‌آید که آیا این عامل زندگی در طبیعت بدین نحو که تعبیر شد با آنچه ما در طبیعت مشاعده میکنیم مطابق است یا نه؟ کل فلسفه

عبارت از کوششی است برای تحصیل فهم غیر متناقضی از اشیاء مشهود ، بنابراین توسعه و تحول آن به دو طریق عمداً می‌شود : یکی تقاضای عدم تناقض هر تبیط است و دیگر ایضاح چیزهای مشهود . بنابراین اولین تکلیف ما عبارت است از مقایسهٔ مذکور فوق دربارهٔ زندگی در طبیعت با مشاهدات مستقیمی که داریم. شاک نیست که آن گونه از مشاهدات که در تجرب به استشعاری ما برجسته‌ترند عبارتند از ادراکات حسی، باصره ، سامعه ، ذائقه ، شامه و لامسه فهرست غیر دقیقی است از وجوه عمدهٔ ادراکات ما از طریق حواس ... حقیقت این است که ادراکات حسی ما وجوه بنیادین مبهم و آشفته‌ای از تجرب به هستند. همچنین شواهد مؤید اینست که جنبهٔ برجستهٔ دلالت خارجی آن حواس در کشف عالم بسیار سطحی است. . . . فی‌المثل سنگ سنگ فرش عملاً واقعیتی است سخت ، متصل الاجزاء ، بی حرکت و حرکت ناپذیر. این چیزی است که ادراک حسی ما در قسمت تراشیدهٔ بیرونی سنگ به ما خبر میدهد. اما اگر علم فیزیک صحیح باشد، حکایت حس از آن قسمت از عالم که ما سنگ سنگ فرش می‌خوانیم بسیار سطحی است. علم فیزیک معاصر نتیجهٔ کوششی متناسق و مؤکد بوده است در مدتی بیش از سه قرن برای فهم آن فعالیت‌های طبیعت که انتقالات درک حسی بحکم آن روی میدهند. اکنون دو نتیجهٔ بسیار واضح در دسترس ما قرار دارد . یکی آن است که ادراک حسی هر گونه تشخیصی را از فعالیت‌های اساسی واقع در طبیعت حذف میکند . مثلاً فرقی بین سنگ سنگ فرش را آنطور که بصراً یا با سقوط ما بر آن احساس میشود با فعالیت‌های مولکولی آن طبق شرح فیزیک دان ، در نظر بگیریم. نتیجهٔ دوم همانا ضعف علم است در اعطاء معنایی به فرم‌هایی که از فعالیت بدست میدهد . انحراف فرمول‌های مربوط به طبیعت از ظواهر طبیعت ، آن فرمول‌ها را از هر گونه خاصیت توضیحی محروم ساخته است . همین انحراف ما را نیز از دلایلی برای اعتماد به اینکه گذشته علتی برای وقایع آینده بدست میدهد محروم ساخته است. در واقع علم وقتی چنان تصور شود که بر درک حسی تصرف متکی باشد ، بدون هیچ منبع مشاهدهٔ دیگری ، تا آن حد که مربوط

بهدایه آن مبنی بر عدم احتیاج به خارج است مفلس است ...

معهدنا صحیح نیست گفته شود که مشاهدات کلی بشریت، که در آن ادراک حسی فقط يك عامل است؛ هیچ هدفی را به ما نشان نمیدهد، بلکه عکس این بیان صحیح است. کلیه توضیحات عملیات اجتماعی بشریت شامل «هدف» است به عنوان عامل اساسی در ایضاح. مثلاً در محاکمه جنائی که مدارك مبنی بر قرینه است اثبات محرك تنها نقطه اتكای عمده مدعی العموم است. در چنین محاکمه‌ای آیا وکیل متهم میتواند مدعی شود که مقصود و منظور ندی تواند حرکات بدن را هدایت کند و بگوید که تنظیم ادعا نامه علیه دزد به عنوان دزدی مشابه است با تنظیم ادعا نامه علیه خورشید به علت طلوع ... در حقیقت ما همه نسبت به مقاصد خود به عنوان هادی اعمال خویش مستقیماً استشعار داریم. بدون چنین هدایتی، هیچ آئینی نمیتوانست به هیچ مفهومی مورد عمل واقع شود. در آن صورت مفاهیمی که ذهناً پذیرفته شده‌اند هیچگونه تأثیری در اعمال جسمانی نداشتند و بدین نحو آنچه روی میدهد بدون آنکه توجهی بپذیرش آن مفاهیم روی میداد.

استدلال علمی کاملاً مستولای این استلزام است که اعمال ذهنی به معنی صحیح کلمه جزئی از طبیعت نیستند. بنا بر این استدلال علمی کلیه آن سوابق ذهنی را که بشریت عادتاً در هدایت اعمال جهانی استلزام میکند، از نظر میاندازد. این طریقه به عنوان يك روش کاملاً قابل توجیه است مشروط بر آنکه محدودیات لازم بر آن را قبول کنیم. و اما این محدودیت‌ها هم آشکارند و هم نامعلوم. استنتاج تدریجی تعریف آنها امید قدیم و دائمی فلسفه است ...

شش نوع رویداد را در طبیعت میتوان بطور غیر دقیق تقسیم کرد. نوع اول وجود بشری است از جسم و ذهن. نوع دوم شامل تمام انواع حیات حیوانی است اعم از حشرات و ذیفقار و اقسام دیگر، یا در حقیقت کلیه انواع مختلف حیات حیوانی به جز حیات بشری. نوع سوم شامل تمامی حیات نباتی است. نوع چهارم عبارت است از تك یاخته‌های زنده. نوع پنجم عبارت است از کلیه مجموعه‌های غیر آلی به میزان زیاد، به اندازه قابل قیاس با جرم بدن

حیوانی یا بزرگتر . نوع ششم از رویدادهائی به میزان بسیار جزئی ترکیب شده است که به وسیله تجزیه‌های دقیق فیزیکی جدید معلوم میشود .

و اما تمامی این اعمال طبیعت بر یکدیگر مؤثرند و محتاج یکدیگرند و منجر به یکدیگر میشوند . این فهرست را عمداً غیر دقیق تنظیم کردیم و هیچگونه داعیه علمی در آن نداریم . طبقه بندی‌های علمی دقیق برای روشهای علمی لازمند . اما برای فلسفه خطرناکند . این گونه طبقه بندی مانع کشف این حقیقت است که وجوه مختلف وجود طبیعی در یکدیگر فروریزند و نهان میشوند . یکی زندگی حیوانی است با هدایت مرکزی مجموعۀ سلولها ، یکی زندگی سلول است با جمهور منتظم ملکولهای آن ، یکی جامعۀ غیر آلی ملکولها است به میزان وسیع با قبول انفعالی حوائجی که از روابط مکانی مشتق است ، و یکی فعالیت عناصر کوچکتر از مولکول است که هیچگونه اثری از حال انفعالی طبیعت غیر آلی به میزان وسیعتر بر خود ندارد

و اما باز هم نکته دیگری به میان می‌آید . ما طبیعت را چگونه مشاهده میکنیم ؟ سؤال دیگر : تجزیه و تحلیل صحیح يك مورد مشاهده کدام است ؟ جواب عرفی به این سؤال این است که ما طبیعت را از طریق حواس خود درک میکنیم . همچنین در تجزیه و تحلیل ادراک حسی ما مستعدیم که توجه خود را نسبت به مورد بسیار واضح آن یعنی باصره متمرکز کنیم . و اما ادراک بصری حاصل نهائی و غائی تکامل است . این ادراک به حیوانات درجه اعلی تعلق دارد که عبارت باشند از حیوانات ذی‌فقار و انواع حشراتی که بیشتر پیشرفت کرده‌اند . تعداد بیشماری موجودات زنده هستند که نشانه‌ای از دارا بودن باصره از خود نشان نمیدهند . اما همه نشانهائی که دال بر توجه به محیط باشد به همان نحو که مخصوص چیزهای زنده است ، در آنها دیده میشود . دیگر آنکه نوع بشر به سهولت خاصی میتواند حس باصره را قطع کند : یا با بستن چشم یا با بلای کوری . اطلاعاتی که باصره محض در اختیار میگذارد به نحوی خاص ناقص است - بدین معنی که نواحی خارجی اشیاء به صورت رنگین به

باصره می‌رسند. هیچگونه انتقال لازم رنگها و انتخاب لازم نواحی و تطابق لازم نمایش رنگها موجود نیست. باصره در هر لحظه که در نظر گرفته شود صرفاً نواحی‌ای را که گوناگون رنگارنگند بطور انفعالی به ذهن منتقل میکند. اگر خاطراتی داشته باشیم انتقال رنگها را مشاهده میکنیم. اما در نواحی‌ای که صرفاً رنگین هستند هیچ چیز ذاتی موجود نیست که از فعالیت درونی خبر دهد تا تغییر را بوسیله آن بتوان فهمید. از همین آزمایش است که تصور ما درباره توزیع و تقسیم مکانی مواد محسوس انفعالی نشأت میگیرد. طبیعت را بدین نحو چنین توصیف میکنند که از خرده‌های تهی ماده ساخته شده است که فاقد ارزش درونی هستند و صرفاً به شتاب در مکان یا فضا میگذرند.

اما این آزمایش دوم لازم دارد که ما از پذیرفتن آن به صورتی که عرضه میشود به عنوان ارائه مستقیم ماهیت نظری اشیاء به شک می‌اندازند. در درجه اول ما حتی در تجربه بصری از مداخله جسم نیز استحضار داریم. مستیماً میدانیم که با چشمان خود می‌بینیم. این احساسی مبهم اما بی‌نهایت مهم است. در درجه دوم هر نوع تجربه واجد اهمیتی بر ما ثابت میکند که آنچه می‌بینیم و جایی که آنرا می‌بینیم بکلی منوط است به عمل عضوی جسم ما. هر گونه روشی که جسم ما را وادار سازد از لحاظ درونی و در درون به نحو معلومی عمل کند احساس بصری معینی به ما خواهد داد. جسم ما نسبت به رویدادهای طبیعت در فاصله اندکی که محسوسات بصری خود را در آن قرار میدهد، در حد اعلی بی‌اعتناء است.

همین امر درباره کلیه وجوه دیگر احساس صادق است اما حد صدق آن افزونتر است. کل ادراک حسی صرفاً عبارتست از تنها حاصل اتکاء تجربه ما به عملکردهای جسم ما. بنا بر این اگر بخواهیم رابطه تجربه شخصی خود را با فعالیت‌های طبیعت درک کنیم، طریقه صحیح عمل عبارتست از بررسی اتکاء تجارب شخصی ما به اجسام خودمان.

اکنون درباره اقناع بیمار خود در مورد رابطه جسم-ذهن شخصی خود

تحقیق میکنیم. در درجه اول باید گفت که در این زمینه ادعای وحدت یا یگانگی شده است. فرد بشر يك واقعیت واحد است که تشکیل میشود از جسم و ذهن. این دعوی وحدت يك واقعیت اساسی است که همواره استلزام شده اما ندرتاً بطور صریح وصف گردیده است. این منم که تجربه میکنم و بدن یا جسم من از آن من است. در درجه دوم عملکرد جسم ما اثری دارد بسیار وسیعتر از تولید محض تجربه حسی. به سبب اعمال سالم و صحیح دستگاههای داخلی خود - قلب، ریتین، امعاء، کلیتین، و جز آنها - می بینیم که از زندگی به نحو سالم و صحیحی لذت میبریم. این حال عاطفی درست به این دلیل بمیان میآید که آن دستگاهها هیچگونه محسوساتی که مستقیماً به آنها مربوط باشد برای ذهن فراهم نمیکنند. حتی در باصره نیز ما از دید خود به این دلیل بهره مند میشویم که رمزی نداریم. همچنین از حال عمومی زندگی خود لذت میبریم چون دل درد نداریم. تأکید میکنم که بهره مندی از سلامت اعم از خوب یا بد احساسی است مثبت که فقط احیاناً با محسوسات خاص ملازمه دارد. مثلاً حتی وقتی به تصویر بد یا ساختمان مبتذلی نگاه میکنیم میتوانیم از سهولت عمل چشمان خود لذت ببریم. این احساس مستقیم اشتقاق عواطف از جسم یکی از تجارب اساسی وجود ماست. عواطف به انواع مختلف موجودند - اما هر يك از آن انواع دست کم بوسیله اشتقاق از جسم تعدیل گردیده است. این تکلیف علمای وظایف الاعضاء است که مفصلاً وجوه اعمال جسم را تحلیل کنند. از لحاظ فلسفه تنها واقعیت اساسی و مبهم عبارتست از اینکه تمام پیچیدگی تجارب ذهنی از اینگونه اعمال بدنی یا جسمی مشتق است یا بوسیله آنها تعدیل شده است. همچنین احساس اساسی ما همین حس اشتقاق است که به دعوی وحدت جسم و ذهن ما منجر میگردد.

اما تجربه بلا فصل ما نیز دعوی اشتقاق از منبعی دیگر دارد و عیناً مدعی وحدتی است بر اساس این منبع اشتقاق دیگر. این منبع دوم همانا حال ذهن ماست که مستقیماً قبل از حال حاضر بلا فصل تجربه استشعاری ما میآید. ربع

ثانیة پیش ما چنین و چنان عقائدی در ذهن خود داشتیم و فلان و بهمان احساسات را میگذرانیدیم و چنین و چنان برداشتهائی از حقیقت خارجی داشتیم . در حال فعلی ذهن خود، ما همان حال پیشین را دنبال میکنیم . لفظ «دنبال میکنیم» فقط نیمی از حقیقت را بیان میکند . این لفظ بیک معنی زیاده از حد نارساست و به یک معنی بیش از حد رسا . نارسا بودن آن در این است که ما نه فقط دنبال میکنیم بلکه دعوی تمائل مطلق با حال پیشین خود داریم . میگوئیم آن همان خود خرد ما بود در آن حال ذهنی که البته اساس تجربه فعلی ماست در یک ربع ثانیة بعد . به مفهومی دیگر لفظ «دنبال میکنیم» زیاده از حد رسا است . علت آن این است که ما کاملاً در حال سابق تجربه خود چیزی را دنبال نمیکنیم . عوامل جدیدی در این تجربه ما مداخله کردند و تمام این عناصر جدید بوسیله اعمال جسمی ما فراهم شده اند . ما این عناصر جدید را با مایة اساسی تجربه که به وسیله حال ذهنی ما یک ربع ساعت قبل فراهم شده بود میآویزیم و یکی میسازیم . و نیز همانگونه که قبلاً توافق کردیم مدعی یگانگی با جسم خود هستیم . بدین نحو تجربه ما در حال حاضر طبیعت خود را گویی با دو منبع اشتقاق ، یعنی جسم و عملیات تجربی سابق ، آشکار میسازد . همچنین ادعائی هست مبنی بر یکی بودن آن با هر یک از این دو منبع . جسم از آن من است ، و تجربه سابق نیز از آن من . اضافه بر این فقط یک نفس موجود است که بتواند مدعی جسم و مدعی جریان متوالی تجربه گردد . من اذعان میکنم که اقناع اساسی اصولی که تمامی عمل و روش هستی خود را بر اساس آن بنا نهادیم ، همین جاست . بهنگام موجودیت ما جسم و روح در وجود ما عناصری هستند غیر قابل اجتناب ، هر یک با واقعیت کامل نفس بلا فصل خود ما . اما نه جسم واحد تعریف ناشی از مشاهده دقیق است که در نظر اول به آنها اسناد میدهیم ، نه روح . معرفت ما بر جسم ، آن را به صورت وحدت مرکبی از رویدادها در داخل زمینه وسیعتر طبیعت قرار میدهد ، اما افزای آن از بقیه طبیعت بی نهایت مبهم است . جسم از اعمال هم آهنگ میلیاردها ذره تشکیل شده است . این تکلیف ذات ساختمان جسم

است که به تعداد بیشماری از طرق نامعلوم همواره ذرات را از دست می‌دهد و ذرات جدیدی بدست می‌آورد. هنگامی که این مسأله را با دقت میکروسکوپی مورد ملاحظه قرار می‌دهیم هیچ مرز مشخصی نمی‌بینیم که به اعتبار آن تعیین کنیم جسم کجا آغاز میشود و طبیعت خارجی کجا خاتمه می‌پذیرد. از طرف دیگر جسم ممکن است اندام‌های مختلف خود را فاقد شود و با این وصف ما بازم با همان جسم ادعای یکی بودن داریم. و نیز اعمال حیاتی سلول‌ها در آن اندام بریده شده با تأنی ضربان دارند. در حقیقت آن اندام پس از جدائی از جسم با قیاس نسبت به ادوار لرزان ذرات آن مدتی مدید زنده میماند. همچنین صرف نظر از اینگونه بلیات، جسم برای موجود بودن محتاج محیط است. بنا بر این وحدت جسم با محیط موجود است، مانند وحدت جسم و روح در یک شخص.

اما در تصویرهویت مشخص خود، ما تمایل خاصی داریم که بیشتر روح را مورد تأکید قرار دهیم تا جسم را. یک فرد انسانی عبارت است از آن جریان متوالی هم‌آهنگی یافته تجارب شخصی که رشته زندگی من یا رشته زندگی شما است. آن فرد عبارت است از آن توالی تحقق نفس در حالی که هر مورد خاطرۀ مستقیم خود را از گذشته خود دارد و انتظار خود را درباره آینده...

معهداً هنگامیکه این مفهوم روح را بررسی میکنیم معلوم میشود که تعریف ما از جسم مبهم‌تر است. اول دوام روح - تا آن حد که مربوط است به استشعار - باید فرجه‌های زمان را با جست طی کند. ما اگر بخوابیم یا بیهوش شویم، پس از بیدار شدن یا بیهوش آمدن همان کسی بودیم که هستیم. ما چیزهایی را به حافظه می‌سپریم، و اتکاء خود را بر اساس دوام اعمال طبیعت و بخصوص دوام بدن خود استوار میکنیم. بدین نحو طبیعت عموماً و جسم خصوصاً مایه بقای شخصی روح را فراهم می‌آورند. و نیز در نیران موارد متوالی هستی روح تنوعی خاصی موجود است. ما در حد کمال با مشاهده دقیق رویداد خارجی زندگی میکنیم؛ آنگاه توجه خارجی از میان میرود و ما در تفکر غوطه‌ور می‌شویم؛ تفکر به تدریج ضعیف میشود و به صورت تجلی زنده در می‌آید: دچار نعاس

میشویم ؛ خواب می بینیم ؛ و بافقد کلی جریان متوالی استشعار یا تداعی معانی به خواب میرویم . این اعمال روح مختلف و متنوع و غیر متواصلند . دعوی مبنی بر وحدت روح مشابه است با دعوی مبنی بر وحدت جسم . و نیز مشابه است با دعوی مبنی بر وحدت جسم و روح و مشابه است با دعوی مبنی بر اشتراك جسم با طبیعت خارجی . این تکلیف مطالعه و تأمل فلسفی است که رویدادهای عالم را چنان تصور کند که نمای علم مادی را قابل فهم سازد و این نما را با این اقناعات مستقیم که نماینده واقعیات اساسی ای هستند که فقه المعرفه باید بر بنیان آنها ساخته شود ترکیب کند . ضعف فقه المعرفه قرن هیجدهم و قرن نوزدهم در آن بود که پایه خود را محضاً بر اساس بیان کوتاه نظر اندای از ادراك حسی قرار داده بود . همچنین در میان وجوه مختلفه احساس تجربه بصری به عنوان مثال عام انتخاب شده بود . نتیجه عبارت بود از حذف کلیه عواملی که واقعاً اساسی هستند و تجربه ما را به وجود میآورند .

در این گونه فقه المعرفه ما از معلومات هر کبی که تأمل فلسفی در سیستمی که کل را قابل فهم میسازد باید توضیح دهد بسیار دور هستیم . مثلاً انواع اشتراك جسم و روح ، جسم و طبیعت ، یا موارد متوالی وجود جسمانی یا وجود روح را در نظر بگیریم . این روابط متقابل اصولی يك خاصیت بسیار قابل ملاحظه دارند . اکنون می پرسیم عمل دنیای خارج جهت جریان متوالی تجربه که مؤلف روح است ، کدام است . این جهان که بدان نحو تجربه شده است واقعیت اساسی است در داخل آن تجارب . کلیه احساسات و مقاصد و التذاذات که خاص هستی فردی روح هستند چیزی بجز عکس العملهای روح نسبت به این جهان تجربه شده نیستند که در پایه وجود روح قرار دارد .

بدین نحو به يك مفهوم جهان تجربه شده در نظام مؤلفات متعدد گوهر روح ، يك عامل هر کب است . این جمله را میتوان مجملأ چنین بیان کرد که به يك مفهوم جهان در روح است .

اما مذهب مخالفی موجود است که مقابل این حقیقت اساسی قرار میگیرد .

یعنی تجربه ما از جهان مبتنی است بر تجلی خود روح به عنوان یکی از مواد مؤلفه در داخل جهان . بنا بر این يك جنبه دو گانه نسبت به مرابطه يك مورد تجربه به عنوان يك رابطه و جهان تجربه شده به عنوان رابطه دیگر موجود است . به يك مفهوم جهان در مورد تجربه مندرج است و به مفهوم دیگر مورد تجربه در جهان محوی است . مثلاً : من در اطاق هستم ، و اطاق جزئی از تجربه کنونی من است . اما تجربه کنونی من آن چیزی است که من اکنون هستم .

اما این رابطه متخالف حیرت آور شامل کلیه ارتباطاتی میشود که تاکنون درباره آنها بحث کرده ایم . مثلاً هویت مستمر روح را در نظر بگیریم . روح چیزی جز توالی موارد تجربه من نیست که از لحظه ولادت من تا حال حاضر ادامه داشته است . و اما در این لحظه من آن شخص کامل هستم که حاوی تمامی این موارد است . این موارد از آن منند . از طرف دیگر این نکته کاملاً و عیناً صحیح است که مورد بلا فصل تجربه من در لحظه کنونی در میان جریان متوالی مواردی که موجود روح منند فقط يك مورد است . و نیز : جهان برای من چیزی نیست مگر نحوه ای که اعمال جسم من آن را جهت تجربه من ارائه میدهند . بدین نحو جهان باید کلاً در درون آن اعمال تشخیص شود . معرفت بر جهان چیزی نیست جز تجزیه و تحلیل آن اعمال . و مع الوصف از طرف دیگر جسم صرفاً يك اجتماع اعمال است در درون اجتماع کل جهانی . ما باید جهان را به مفهوم اجتماع جسمانی تعبیر کنیم و اجتماع جسمانی را به مفهوم اعمال عمومی جهان .

بدین نحو همچنانکه در اساس اصولی تجربه ما معلوم گردیده است معیت اشیاء مشتمل است بر اصل جبهلی بودن متقابل . به يك مفهوم این اشتراك فعالیت های جهان عبارتست از اینکه هر رویدادی عاملی است در ماهیت هر رویداد دیگر . بالاخره این تنها راهی است که ما منطقی را که عاده در زندگی روزمره بکار میروند درك میتوانیم کرد . مثلاً مفهومی را که از علیت داریم در نظر بگیریم . يك واقعه چگونه میتواند علت واقعه دیگر باشد ؟ در جمله اول هیچ واقعه ای نمیتواند کلاً و به تنهایی علت واقعه ای دیگر باشد . تمام موارد دنیای سابق دست

بهم میدهند تا موردی جدید تولید کنند اما یکی از آن موارد به طریق مهمی شرائط تشکیل جا نشینی را فراهم می‌آورد. از کجا ما میتوانیم این فراداد فراهم آمدن شرائط را درك کنیم؟

مفهوم صرف انتقال کیفیت بالکل غیر قابل فهم است. فرض کنیم دو رویداد در واقع چنان از یکدیگر گسسته باشند که یکی از آن دو بدون ارجاع به آن دگر قابل درك باشد، در این صورت تمامی مفهوم علیت بین آن دو، یا مفهوم فراهم آوردن شرائط، غیر معقول میشود و با این فرض هیچ دلیلی باقی نمیماند که واجد بودن کیفیتی توسط یکی از آن دو از هیچ طریق موجب واجد شدن آن کیفیت یا کیفیت دیگری توسط آن رویداد دیگر شود. با این اصل تأثیر و تأثیر متقابل توالی کیفی در جهان واقعی بی معنی میشود که هیچ استنتاجی درباره گذشته، حال یا آینده خارج از حدود مشاهده مستقیم از آن نمیتوان کرد. این اعتقاد تحقیقی متضمن تناقض نیست و مشروط بر آنکه هیچگونه امیدی نسبت به آینده یا تأسفی نسبت به گذشته در آن نگنجانیم. در این صورت علم بدون اهمیت است. همچنین سعی و کوشش احمقانه است، زیرا حصول هیچ چیز را مسلم نمیکند. تنها اصل و نحوه علیت که قابل فهم است بر عقیده جبلی بودن استوار است. هر مورد فعال بودن جهان سابق را در ماهیت آن استلزام میکند. این دلیلی است بر اینکه رویدادها نسبت به یکدیگر وضع معینی دارند، و نیز اینکه کارهای کیفی گذشته در مجموعه‌ای از کارهای کیفی موجود در هر مورد فعلی جمع آمده‌اند. اصل علت همین است. اینست دلیل اینکه خصائص ذاتی هر مورد ایجاب میکند که در همان جایی که هست باشد. دلیل ثبوت نسبی قوانین طبیعت که برخی مربوط به محیط وسیعتر و برخی مربوط به محیط محدودتری هستند همین است. همچنانکه قبلاً متذکر شدیم دلیل اینکه در ادراک مستقیم از جهان پیرامون خود آن عادت شگفت‌انگیز مبنی بر ادعای وحدت دوگانه با معلومات مشهود را می‌یابیم، همین است. ما در جهانیم و جهان در ما است. مورد بلا فصل ما در اجتماع مواردی است که روح را تشکیل میدهند و روح ما در مورد کنونی ما است.

جسم از آن ما است و ما فعالیت می هستیم درون جسممان. این واقعیت شهودی که با وجود ابهام قطعی است، اساس مرتبط بودن جهان و انتقال متواتر انواع نظم-های آن است.

در این بررسی معلومات و شهودی که جهان شناسی فلسفی ما به مفهوم آن باید پایه گذاری شود، استنتاجات علم فیزیک و اقناعات ناشی از عادت را که بر اعمال اجتماعی بشر سیطره دارند جمع آورده ایم. همین اقناعات، اومانیسم ادبیات و هنر و مذهب را راهنمایی میکنند. وجود محض هرگز وارد استشعار نشده است مگر به صورت اقصی نقطه يك اندیشه انتزاعی. جمله «Cogito, ergo sum» به غلط چنین ترجمه شده است: «فکر میکنم، پس هستم». آنچه ما بر آن آگاهی داریم اندیشه محض یا هستی محض نیست. من خود را اساساً وحدتی از احساسات والتذاذات و آمال و خوفها و اندوهها و تقویم خیارات و تصمیمات می یابم که کلیه آنها عکس العملهای ذهنی نسبت به محیطند که در طبیعت من فعال است. وحدت من-که «من هستم» دکارت است- عبارت است از فرادادی که من این دیگ جوش مصالح را به صورت نقش بدون تناقضی از احساسات در می آورم. التذاذ فردی عبارت است از آنچه من در قیافه فعالیت طبیعی خود هستم و فعالیت های محیط را به صورت آفریده جدیدی در می آورم که خود من در این لحظه هستم؛ و معهذا وجه خود بودن من، تداوم جهان سابق است. اگر اثر محیط را مورد تأکید قرار دهیم این فراداد، علیت است. اگر اثر نقش بلافصل مرا از التذاذ فعال مورد تأکید قرار دهیم این فراداد، خودزائی است. اگر نقش انتظار تصویری را نسبت به آینده ای مورد تأکید قرار دهیم که وجود آن در ماهیت زمان حاضر از لوازم است، این فراداد هدف علت غائی است نسبت به آرمانی در آینده. مع الوصف این هدف، واقعا دروړاء فراداد کنونی نیست. زیرا هدف قرار دادن چیزی در آینده همان التذاذ از چیزی است در زمان حاضر. این هدف قرار دادن بدین نحو مؤثراً شرائط خود زائی بلافصل آفریده جدید را فراهم می آورد....

علم فیزیک طبیعت را به فعالیت تحویل نموده و فرمولهای ریاضی انتزاعی کشف کرده است که در این فعالیت‌های طبیعت متجلی میگردند. اما هنوز آن سؤال اساسی ما باقی است: چگونه میتوانیم به مفهوم فعالیت صرف فحوائی بیفزائیم؟ این سؤال را فقط میتوان با آمیختن زندگی با طبیعت جواب داد. در وهله اول باید حیات را از قوه دماغی تشخیص دهیم. قوه دماغی مشتمل است بر تجربه تصویری و در زندگی فقط یک ماده التریب تغییر پذیر است. آن نوع عمل ذهنی که اینجا «تجربه تصویری» خوانده شده عبارت است از دریافت امکانات جهت تحقق آرمانی منتزع از هرگونه تحقق مادی محض. آشکارترین نمونه تجربه فرضی یا مفهومی همانا پذیرش اختیارات است. زندگی پائین تر از این درجه از قوه دماغی قرار دارد. زندگی عبارت است از التذاذ از عاطفه که مشتق است از گذشته، و آینده هدف آن است. زندگی همانا التذاذ از عاطفه است که در آن هنگام بود و اکنون هست و بعداً خواهد بود. این خاصیت محملی از خصائص اصیل آن پذیرفتاری است.

عاطفه از دو راه بر حال حاضر تعالی میجوید: از آن خروج و به سوی آن عروج میکند. عاطفه درک میشود و مایه لذت قرار میگیرد و از لحظه‌ای به لحظه دیگر میگذرد. یک نوع «علقه» بمعنی ارتجافی هر مورد، فعالیت است از کلمه [«هم و قلق»]. هر مورد ملتقائی است از تعالی و استمرار. مورد، ذی‌علاقه است به مفهوم احساس و هدف، با چیزهایی که در ذات خود دور از آن قرار دارند. هر چند این چیزها در عمل فعلی خود عواملی هستند در علقه آن مورد. بدین نحو هر مورد هر چند در تحقق ذات بلا فصل خود اشتغال دارد با عالم سروکار دارد.

فراداد همواره فراداد تعدیل است به دلیل طرق بی‌شمار موجودی به دلیل وجوه بی‌شمار بافت کیفی. وحدت عاطفه که وحدت مورد فعلی است عبارت است از بافت منتقش کیفیات که آن بافت همواره ضمن عبور به مرحله آینده تغییر میکند. هدف فعالیت خلاق عبارت است از حفظ اجزاء مرکبه و نگاهداری

شدت . تعدیلات نقش مجموعه و اخراج قسمت‌ها به صورت حذف ، منقاد این هدفند .

تا آن حد که قوه دماغی تصویری مداخله نداشته باشد نقوش جامعه عظیم که در محیط نفوذ دارند همراه وجوه موروثی تعادل میگذرند. در اینجا است که می بینیم نقوش فعالیت را فیزیک دانان و شیمی دانان مورد مطالعه قرار داده اند. در تمامی این موارد که بدان نحو مورد مطالعه قرار میگیرند قوه دماغی صرفاً مختلفی است. در مورد طبیعت غیر آلی هر گونه برق و درخش گسیخته و منفردی تا آن حد که به قدرت تشخیص مامربوط است، غیر فعال است. پست ترین مراحل قوه دماغی مؤثر ، که تحت انقیاد وراثت نقش مادی هستند ، بر هدایت ضعیف تأکید به وسیله هدف آرمانی غیر استشعاری اشتهال دارند . انواع مختلف صوراعلای حیات، انواع درجات تأثیر قوه دماغی را نشان میدهند. در عادات اجتماعی حیوانات نشانه‌ای از درخش قوه دماغی در گذشته موجود است که تنزل یافته به صورت عادات بدنی درآمده اند، و بالاخره در پستانداران درجه بالا و بخصوص در نوع بشر نشانه واضحی از وجود قوه دماغی که عادتاً مؤثر است در دست داریم . در تجربه خودمان معرفت ما که با استشعار درک و طبقه بندی و تنظیم شده باشد، میتواند فقط به معنی آن قوه دماغی باشد که مستقیماً مشاهده شده است .

کیفیتی که به صورت اشیاء در فعالیت فرضی درک شده اند ماهیت عوامل واسط را دارند. چنانکه در شیمی موادی هستند که در ترکیب دو ماده تأثیر دارند بی آنکه در ماهیت خود آنها تغییری داده شود . این کیفیات فراداد زیبایی را که مورد به وسیله آن خود را از جریانهای متعدد احساس دریافت شده از گذشته تشکیل میدهد، تعدیل میکنند . لازم نیست چنین بینگاریم که تصورات منابع اضافی از کارمایه سنجش پذیر پدید میآورند، ممکن است تصورات چنین عملی انجام دهند ؛ زیرا که اصل حفظ کارمایه بر اساس سنجش‌های شامل و کامل استوار نیست. اما عملیات قوه دماغی را در درجه اول باید به صورت انحراف

جریان کارمایه در نظر آورد.

در این سخنرانی‌ها من وارد جهان شناسی نظری منظم نشده‌ام. هدف این سخنرانی‌ها عبارت است از ارائه آن عناصر در تجربه ما به مفهومی که آن جهان‌شناسی باید ساخته شود. مفهومی که جنبهٔ مفتاح دارد و باب این ساختمان باید با آن گشوده شود عبارت است از اینکه آن فعالیت پرمایه که در فیزیک در نظر گرفته میشود همان شدت عاطفی است که در زندگی درک میشود.

فلسفه با حیرت آغاز میشود. و در پایان کار هنگامیکه اندیشهٔ فلسفی حداکثر کار خود را کرده است آن حیرت بجا میماند. مع الوصف درکی از عظمت چیزها و تصفیه‌ای از عاطفه به وسیلهٔ فهم به آن حیرت افزوده شده است. با این وصف در این گونه اندیشه‌ها خطری موجود است. خیر بلافصل همواره دستخوش آن است که به صورت منحنی التذاذ انفعالی توهم شود. هستی عبارت است از فعالیت که همواره در آینده سر برمیآورد. هدف قرار دادن فهم فلسفی عبارت است از هدف قرار دادن رسوخ در ظلمت فعالیت نسبت به اعمال متعالی آن.

نهودشناسی (فنومنولوژی)

ادموند هوسرل (۱۸۵۹ - ۱۹۳۸)

وقتی به فلسفه ادموند هوسرل روی می‌آوریم از فیلسوفان فراداد، روی برمی‌تابیم؛ اما یقین است که در این کار به چیزی شبیه سنت مور بازگشت نمی‌کنیم. هوسرل را نمیتوان بسهولت در آن طبقه بندی غیر دقیق که ما کار خود را با آن آغاز کردیم جای داد، زیرا که وی نه فقط فلسفه‌ای را افتتاح می‌کند که سخت به کوچکترین جزئیات تجربه علاقمند است بلکه تصور می‌کند این فلسفه کلید فهم هنر و دین و قانون و تاریخ و تمامی جنبه‌های دیگر فرهنگ و عالم را در خود دارد. (شاید وی نیز آن روباهی است که می‌خواهد جوجه تیغی باشد!) بهمین دلیل ممکن بود از هوسرل به عنوان یکی از متحدان زودرس رآلیسم یاد کرد که سپس به صورت چیزی درآمد که ایدآلیسم برترین نامیده میشود و بالاخره نفوذی شدید در اگزستانسیالیست‌ها یافت.

هوسرل برخلاف مور و راسل و معلمان آن دو هیچوقت دورهٔ تعلیمات هگلی را طی نکرد، و علت این امر تاخدی آن بود که فلسفهٔ قارهٔ اروپا در انتهای قرن نوزدهم به اندازهٔ فلسفهٔ بریتانیا تحت نفوذ هگل قرار نداشت. هوسرل در اوائل تمایل خود به فلسفه، تحت تأثیر نهضت ضد ایدآلیستی واقع شد که به رهبری معلم او برنتانو ایجاد شده بود. نام برنتانو را هنگام بحث از رآلیسم ذکر کردیم و اکنون اضافه می‌کنیم که وی به اصول عقائد برخی از

اسکولاستیک‌های قرون وسطی سخت علاقمند بود. بر نتانو تحت نفوذ آن فیلسوفان معتقد شده بود که ارجاع یا نیت مهمترین فعالیت روح بشر است؛ و آن چنان فعالیتی است که ما در آن همواره چیزی به جز خود را می‌آزمائیم. در حقیقت فقط در آن هنگام که به چیزهای دیگر رجوع میکنیم میتوانیم با خود نیز آشنا شویم. این بر نتانو دوشاگرد مهم و نام آور داشت: یکی مینونگ Meinong بود که شهرت بسیار یافت و ذکرش قبلاً در این کتاب شد، و دیگری هوسرل. این هر دو تن را بر نتانو برانگیخت تا نظامهای فلسفی جدید بیاورند که هم آن مطالعه موضوعات ارجاع یا اشیاء بالئیه باشد. مینونگ فلسفه خود را « فرضیه اشیاء » خواند، و هوسرل نام فلسفه خود را « نمود شناسی برترین » گذارد، و فلسفه اخیر روزگار بسیار درخشانی داشته است.

با وجود اختلافات متعددی که بین نظریه هوسرل با نظریات کروجه و برگسون و وایتهد موجود است، هوسرل با ایشان در این نکته هماواز است که فلسفه روش مخصوص به خود را دارد. هوسرل نمود شناسی برترین را از تمامی علوم تجربی و خصوصاً از روانشناسی مشخص میسازد؛ در حالیکه به دلائلی که قریباً باز خواهیم کرد، نمود شناسی را ممکن است به سهولت با روانشناسی اشتباه کرد. این نکته درخور توجه است که این تمایز قطعی بین فلسفه و علوم از مختصات غالب فلسفه‌های مهم قرن بیستم است با چند استثناء مهم از برخی از انواع مکتب‌رالیسم و فلسفه اصالت عمل دیوئی. برخی از رالیست‌ها چنین گفته‌اند که ما باید این دعوی را که به این وسیله میتوان یک روش خاص فلسفی یا نوع خاصی از معرفت را تحصیل کرد رها کنیم. در این زمینه فلسفه صرفاً به حکم کلیت مسائل خود و بواسطه آنکه گاه درباره موضوعاتی بحث میکند که دلیل قطعی ندارد، با علوم خاص فرق دارد. اما غالب نهضت‌های مؤثر و متنفذ دیگر در قرن بیستم و حتی مکتب تحقق منطقی برای فلسفه مقام مشخص‌تری قائل گردیده‌اند، خواه این مقام عبارت باشد از دیدن ساختمان چیزها بوسیله دریافت وجدانی چنانکه هوسرل میگوید، خواه عبارت باشد از تجزیه و تحلیل

به جای کشف حقائق علم به نحوی که کار ناپ میگوید، و خواه حذف استعلاجی چیزهایی باشد که پیروان ویتگن اشتاین آنها را گیرهای ذهنی خوانده‌اند و آن از معماهایی منشاء میگیرد که معلول عدم دقت زبان بوده‌اند. در قرن نوزدهم عده‌ای از متفکران پیش بینی کرده بودند که با رشد علم و با جدائی روزافزون فیزیک و زیست‌شناسی و علوم اجتماعی و بالاخره روانشناسی از ام‌المعرفه که فلسفه باشد، روزگار فلسفه به سررسیده است. این نهضت‌های مؤثر قرن بیستم جواب قاطعی به آن ادعا بوده است.

هوسرل در دنبالهٔ مکتب برنتانو و همزمان با مینونگ با کوشش برای یکی شناختن فلسفه بافرزند کهتر آن یعنی روانشناسی در افتاد و با این نحوهٔ فکر که موجودیت‌های انتزاعی از قبیل اعداد و جواهر و ذاتیات را مخلوق ذهن یا درون ذهن بدانیم مخالفت کرد. هوسرل قبول داشت که دانشی هست به نام «روانشناسی نمودی» که با نمودهای ذهنی سروکار دارد، اما به روش معروف دکارت میگفت که این دانش نیز علم تجربی دیگری است، که فاقد اطمینان فلسفه است. وقتی دربارهٔ فکر، مشاهده یا فهم خود تأمل میکنیم چیزی را که هوسرل «اعمال تجربه» میخواند درمی‌یابیم و این همان اعمال است که برنتانو آنها را «نیتی» میخواند و بنا بر این اشاره‌ای است به «نمودهائی» که در لحظات غیرمتفکرانه، بر ما معلوم نیستند و در این لحظات هوسرل میگوید که ما وضع طبیعی داریم. بدین نحو وقتی ما دربارهٔ درکی که از یک مکعب از زوایای مختلف آن داریم بیندیشیم می‌بینیم اشکال مختلف دارد، و این ظواهر یا نمودها برای روانشناسی نمودی در درجهٔ اول اهمیت قرار دارند. گفته میشود که هر یک از این نمودها ساختمانی دارد که روانشناسی نمودی میکوشد با رسیدگی و مراقبت صبورانه آنرا کشف کند.

و اما در تأمل بر ظواهر مختلف متنوع مکعب به نحوی که از زوایای مختلف بر آن مینگریم، ما دربارهٔ آنها به عنوان ظواهر آن مکعب میاندیشیم، اما باید این عادت طبیعی را رها کنیم تا بتوانیم در مورد تجربهٔ محض و نمود محض و

درباره ظاهر در حد خود توجه نمائیم. اینجا باید تکرار کرد که در مورد مکعب مانده فقط میتوانیم اندیشه خود را نسبت به تجارب مختلف یا ظواهر مکعب تمرکز دهیم بلکه نسبت به تجربه کردن‌ها یا اعمال تجربه خود نیز میتوانیم چنین کنیم. باید افزود که درباره سایر «خود»ها نیز میتوانیم کار مشابهی انجام دهیم: میتوانیم ذهناً این «خود»های دیگر را کنار گذاریم و سپس تجارب خود و تجربه کردن‌های خود را از آنها بیازمائیم. در اجرای این عمل اعتقاد به وجود اشیائی را که ذهناً کنار گذاشتیم معلق میسازیم. این عمل که انجام میدهیم «تحویل نمودی» نام دارد. هوسرل همچنین درباره این موضوع به عنوان فراداد قراردادن دنیای خارجی بین‌هالین سخن میگوید، این فراداد عبارتست از تلقی مکعبات و سایر اشیاء به نحوی که گوئی موجود نیستند. و این برای تمرکز تجربیات ما و تجربه کردن‌های آنها بهتر است.

پس از این تحویل نخستین باید دومین تحویل را انجام دهیم که عبارت است از توصیف بقایای نخستین. سعی میکنیم جوهرها یا ساختمانهای آنها را کشف کنیم. در اینجا هوسرل کلمه‌ای یونانی بکار میبرد که به معنی ساختمان است و این عمل را «تحویل ساختمانی» نام میدهد. گفته میشود که این جوهرها یا صورتها ساختمانها وجود مادی را نگاه میدارند، اینها ساختمانهای ممکن هستند که هر موجود روحی می‌تواند داشته باشد. و بنابراین هوسرل ادعا میکند که نمودشناسی روانی یا روانشناسی نمودی باید براساس نمودشناسی ساختمانی و مطالعه این صور و ساختمانها مستقر گردد که عمل محدودیت و الزام را انجام میدهند.

در این تماشای مکعبات تا بحال «من» را مورد مطالعه قرار ندادیم. من این ظواهر را می‌بینم، من برخی کلمات را می‌فهمم و من خودهای دیگر را تجربه میکنم. اما تا اینجا تحویلاتی را انجام داده‌ام که فقط یک قسم موضوع را برای روانشناسی نمودی بدست میدهد و آن ظواهر مکعبات است و خودهای دیگر و اعمال مربوط. اما نکته اینست که من نیز میتوانم مورد

تجربه قرار گیرد و به صورت نتیجه تحویل نمودی تلقی گردد، درست مثل ظاهر مکعب. این فقط موضوعی است مربوط به تمرکز اندیشه نسبت به موضوع، بجای تمرکز اندیشه نسبت به مکعب. اما اینجا من که نسبت به آن می‌توانم اندیشه را متمرکز ساخت همان است که هوسرل آن را «ذهنیت روانی» میخواند و بنا بر این باز هم موضوعی است درخور تجربه و مورد علاقه روانشناسی نمودی. هوسرل میگوید من عمیق‌تری موجود است که بواسطه ضعف زبان فقط میتوانم آن را «خودمن» بخوانیم. این ذهنیت برترین است و یکی از موضوعات عمده نمودشناسی برترین یعنی فلسفه است. نسبت به من نهانی است که من روانی حضور دارد. و این خود محصول نهائی شدیدترین تحویلات است همراه محصول دیگری که هوسرل آن را «ذهنیت درونی برترین» میخواند و نویسنده این کتاب نمی‌تواند آن را چنان درک کند که قابل توضیح باشد - و این نقیصه‌ایست که این نویسنده با فیلسوفان مسن‌تر و خردمندتر و تعلیم دیده‌تر در فن بین دو هلال قرار دادن آن شریک است. باید چنین فرض کرد که با بررسی ساختمانها این چیزهای تار و تیره بوسیله روشهای دعاری از تصور سابق، به حقائق فلسفی عمیق دست خواهیم یافت.

هوسرل نفوذ بسیار وسیعی داشته است. از جمله مهمترین کسانی که تحت نفوذ فلسفه او قرار گرفته اند هایدگر Heidegger و سارتر را باید نام برد. نفوذ عظیم و وسیع هوسرل در آلمان و فرانسه و آمریکای جنوبی انتشار یافته و پیروان او کوشیده اند که در زمینه‌های متعدد و مختلف مطالب را بین هلالین قرار دهند و تحویل کنند. هوسرل نویسنده‌ای بسیار جدلی و پراثر بوده. زندگی هوسرل نیز مانند برگسون بواسطه قیام نازیها زیر ابر فراموشی قرار گرفت. زیرا دانشمندان آریائی نژاد که از خود او تعلیم گرفته بودند او را بجرم پیری رها کرده بودند. هوسرل در اینموقع نوشت «وما مردم پیر در اینجا می‌مانیم. این خود اعوجاج عجیبی است از زمان: اگر نفس فیلسوف را نگیرد موقع مناسبی بدست او میدهد تا بفکر پردازد. و اما اکنون:

«فکر میکنم پس هستم» یعنی ثابت میکنم که به عنوان نوع فرعی دائمی حق زیستن دارم. و این ابدیت بطور کلی در دسترس هیچ قدرت زمینی نیست.»

قسمت منتخبی که ذیلاً به درج آن مبادرت میگردد فصل اول از بخش دوم کتاب افکار و عقائد هوسرل است به نام «مقدمه کلی به نمودشناسی محض» عنوان فصل این است: بر نهاد نظر گاه طبیعی و تعویق آن.

۲۷. جهان نظر گاه طبیعی:

من و جهان پیرامون من

نخستین منظر ما از زندگی عبارت است از دیدار موجودات بشری طبیعی که «از نظر گاه طبیعی» تصور میکنند، قضاوت میکنند، احساس میکنند و اراده میکنند. حال بر خود آشکار کنیم که معنی این نکته به صورت تفکرات ساده‌ای که ما بتوانیم با ضمیر متکلم وحده به بهترین وجهی ادامه دهیم چیست.

من به جهان‌بی استشعار دارم که به نحوی بی پایان در گذشته و حال و آینده در مکان گسترده است. معنی «من به جهان استشعار دارم» در درجه اول اینست که من آن را بلا فصل و به نحو وجدانی کشف میکنم و می‌آزمایم. از راه باصره، لامسه، سامعه و غیره، بطرق مختلف ادراک حسی، چیزهای جسمانی که به نحوی از انحاء مکاناً تقسیم شده‌اند صرفاً برای من موجودند و به مفهوم مجازی یا حقیقی حاضرند، اعم از اینکه من با اشتغال به آنها و با ملاحظه و فکر و احساس و اراده نسبت به آنها توجه خاصی مبذول دارم یا نه. موجودات حیوانی نیز و شاید انسانها بلا فصل برای من موجودند؛ نگاه میکنم، آنها را می‌بینم، می‌شنوم که روبه من می‌آیند، با دست می‌گیرمشان؛ و با آنها صحبت میکنم، و بلا فاصله می‌فهمم که چه چیز را حس میکنند و در چه فکرند، چه احساساتی آنها را می‌جنبانند، چه میخواهند و چه میلی دارند.

حتی موقعی که هیچ توجهی به آنها نمیکنم به صورت واقعیات در ساحت ادراک وجدانی من موجودند. اما لازم نیست که آنها و سایر اشیاء ساحت ادراک عقلانی من نیز حاضر باشند. برای من اشیاء واقعی موجودند: محدود و کم و بیش آشنا که با آنچه واقعاً درک شده است بدون آنکه خود درک شده باشند، یا بطور وجدانی حاضر باشند، توافق دارند. من میتوانم توجه خود را رها کنم که از پشت میز تحریر که هم اکنون دیده و ملاحظه کرده‌ام براه افتد و از قسمتهای نادیده اطاق که پشت من قرار دارد به ایوان و از آنجا به باغ و از آنجا نزد کودکان که در گلخانه‌اند برود و بهمین نحو به نزد تمامی اشیائی که تحقیقاً «میدانم» که در آنجا هستند و آن سوی محیط مدرک بلافاصل من قرار دارند. این دانستنی است که در آن اثری از تفکر تصویری موجود نیست. و ابتداء با دادن توجه تبدیل به درک درونی واضح میشود، و در آن موقع نیز جزء معلوم است و قسمت اعظم آن بسیار ناقص است.

اما حتی با این دسترس یافتن اضافی ادراک وجدانی اشیاء که همه باهم بطور آشکار یا مبهم، مشخص یا غیرمشخص در ذهن حاضرند و حلقه پیوسته‌ای بر گرد ساحت ادراک واقعی تشکیل میدهند، دنیائی که در هر لحظه بیداری به نحو مستشعری در برابر من حاضر است تمامی نمی‌پذیرد. آن دنیا با نظم وجودی ثابتی به ماوراء غیر محدود میرسد. آنچه واقعاً درک شده است و آنچه کم و بیش به وجد جمعی حاضر و معین است جزء نفوذ دارد و جزء با عمق یا حاشیه واقعیت غیر معینی که بطور مبهم درک شده آمیخته است. من میتوانم آن را با اشعه صادر از کانون روشنی بخش توجه با کامیابی متغیری سوراخ کنم، یعنی در آن نفوذ نمایم. نمودارهای تعیین کننده که ابتداء تیره‌اند و سپس روشنتر می‌شوند از بیرون چیزی به ذهن من می‌آورند و سلسله‌ای از اینگونه خاطرات صورت می‌گیرد و حلقه تعیین هر آن وسیعتر میشود و بالمآل به حدی میرسد که ارتباط با دامنه واقعی ادراک به عنوان محیط بلافاصل، برقرار میشود. اما بطور کلی مسأله چیز دیگری است: میغ میان تهی عدم

تعیین مبهم با امکانات یا تصورات خیالائی درونی زیور میشود و فقط «صورت» جهان به عنوان «جهان» از پیش نشاندار میشود. از این گذشته منطقه عدم تعین نامعین و غیرمحدود است. افق میخ آلود که هرگز کاملاً نمایانده نمی‌شود، لزوماً باقی می‌ماند.

همان حکم که در مورد دنیا در وجود منظم آن به عنوان حال مکانی مصداق دارد (و این آن جنبه‌ای است که من تا بحال در نظر داشته‌ام) نسبت به دنیا در مورد وجود منظم آن در توالی زمان نیز صادق است. این جهان که اکنون برای من حاضر است و در هر اکنون که میگذرد بطور آشکار چنان است، افق زمانی‌ای دارد که از هر دوسو - معلوم و مجهول آن، زنده بلافصل آن و آینده و گذشته غیر زنده آن - بی نهایت است. در حالیکه آزادانه درون لحظه تجربه سیر میکنم که آنچه را حاضر است در حد درک درونی من قرار میدهد، میتوانم این ارتباطات واقعیت را که بلافصل پیرامون من واقعند دنبال کنم. میتوانم نظرگاه خود را در مکان و زمان تغییر دهم، بدین سو و آن سونگاه کنم، زماناً به پس و پیش بگردم؛ میتوانم برای خود ادراکات و نمودارهای واجد معنی که دائماً جدید و کم و بیش واضحند، و صوری که آنها نیز کم و بیش واضحند، فراهم آورم و در آنها هرچه را بتواند واقعاً یا بطور فرضی در نظم ثابت زمان و مکان موجود باشد، برای خود قابل ادراک شهود می‌سازم.

بدین طریق وقتی که با استشعار بیدار هستم، در همه وقت و بدون آنکه بتوانم تغییری در آن راه دهم خود را در رابطه با جهانی می‌یابم که بواسطه تغییرات مداوم خود یکی و همواره همان یکی باقی میماند. آن جهان همواره برای من حاضر است و من خود عضوی از آن هستم. علیهذا این جهان فقط بصورت جهان واقعیات و امور برای من موجود نیست، بلکه با همان حال تقرب، به صورت جهان ارزش‌ها و جهان نیکی‌ها و جهان عملی، موجود است. بدون سعی بیشتری از جانب خود چیزهایی را پیش خود می‌یابم که نه فقط واجد

صفاتی هستند که در خور طبیعت مثبت آنها است، بلکه صاحب خصائص قابل تقویمی هستند از قبیل زیبا یا زشت، مطبوع یا نامطبوع، دلپسند یا نادلپسند، و غیره. اشیاء در حد واقع خود به صورت موادی موجودند که باید مورد استفاده قرار گیرند، مانند «میز» با «کتابهای آن» و «جام برای نوشیدن» و «گلدان» و «پیانو» و غیره. این ارزشها و مختصات نیز متعلق به ساختمان اساسی اشیاء واقعاً موجود هستند صرف نظر از توجه یا عدم توجه من به آنها و نیز صرف نظر از هر شیء دیگری. همین نکات البته عیناً نسبت به انسانها و حیواناتی که در پیرامون من هستند به عنوان «چیزهای صرف» مصداق دارد. آن افراد «دوستان» من یا «دشمنان» من یا «خدمتگاران» یا «ما فوقها» یا «بیگانگان» یا «خویشاوندان» من هستند.

۲۸. «من فکر میکنم» جهان طبیعی من پیرامون من و جهانهای آرمانی پیرامون من

بنا بر این با این جهان است که صور بفرنج صرافت طبعهای چندگانه و متغیر استشعار من ارتباط دارند، یعنی با جهانی که خود را در آن می‌یابم. جهانی که دنیای پیرامون من نیز هست: مشاهده به خاطر تحقیق و ایتان معنی در صورت تصویری از طریق توصیف؛ مقایسه و تشخیص، جمع‌آوری و شمارش، تصور قبلی و قیاس، و بطور خلاصه فعالیت فرضیه‌سازی استشعار در صور و مراحل مختلف آن. همچنین اعمال و حالات مختلف احساس و اراده یعنی موافقت و مخالفت شادی و اندوه، میل و کراهت، امید و بیم، تصمیم و عمل، با آن ارتباط دارند. تمامی اینها به انضمام اعمال ضمیری صرف که در آن توسط تمایلات از خود برآمده برای ارجاع و درک، با دنیا به صورت معلوم بلا فصل آشنا میشوم، در این بیان دکارت گنجانده شده اند: «من فکر میکنم» در کشش طبیعی زندگی من مدام در این صورت اساسی حیات بیدار، زندگی میکنم ام از اینکه اضافه بر آن مفهوم من فکر میکنم را تأیید کنم یا نکنم.

واعم از اینکه بطور متفکر با ضمیر و عمل فکر کردن سروکار داشته باشم یا نداشته باشم. اگر بطور متفکری سروکار داشته باشم «من فکر میکنم» جدیدی بطور زنده فعال شده است که در حد خود مورد تفکر واقع شده است و بنا بر این برای من عینیت نیافته است .

من برای خود و نزد خود مدام حاضر م به صورت کسی که درک میکند و می نماید و فکر میکند و احساس می کند و آرزوی کند و غیره ، و در این حال خود را بطور عمده در تجربه فعلی با دنیای واقعی مربوط می بینم که مدام پیرامون من است . اما من همواره این ارتباط را ندارم ، هر «فکر میکنم» که من در آن زندگی میکنم موردش اشیاء افراد ، موضوعات یا محتویاتی از یکنوع یا نوع دیگر هستند . شاید ذهن من مشغول اعداد صرف و قوانینی باشد که اعداد نماینده آنند: اگر چنین باشد، هیچ چیز از این قبیل در دنیای پیرامون من حاضر نیست. و با این وصف دنیای اعداد و نیز بصورت دامنه اشیائی که من از جهت حساب به آنها اشتغال دارم برای من موجود است ، وقتی که من بدین نحو مشغولم برخی اعداد یا جمله هائی از نوع عددی در کانون بصری قرار دارند که به وسیله افق حسابی که تا حدی معلوم است و تا حدی مجهول، محدود گردیده است ، اما واضح است که این « آنجا بودن برای من » مانند « آنجا بودن محض» بکلی با این مطلب فرق دارد . دنیای حسابی فقط وقتی برای من آنجا است و مادام در آنجا است که من در نظر گاه حسابی ایستاده ام. اما جهان طبیعی، یا جهان به مفهوم عادی کلمه، مدام برای من موجود است، و مادام که بطور طبیعی زنده هستم و به سوی آن نگاه میکنم ، آنجا است . در آن صورت من در نظر گاه طبیعی ایستاده ام و این بیان دیگری از همان حالت است . و هنگامیکه جهانی حسابی و سایر جهانهای مشابه با اتخاذ نظر گاه های مربوط خاص خود میسازم ، حاجتی به تعدیل این استنتاجات نیست . جهان طبیعی باز هم حاضر است ، بعد و قبل از هر مورد من در نظر گاه طبیعی هستم و در این مورد با اتخاذ نظر گاه های جدید خدش های بمن وارد نیامده است .

اگر «من فکر میکنم» من فقط در دنیا‌هایی که مناسب نظر گاه‌های جدید است فعال باشد، دنیای طبیعی غیر ملحوظ میماند، در این هنگام زمینه استشعار من به صورت عمل در آمده است. اما دیگر آن محیط شاملی نیست که درون آن جهان حسابی محل صحیح و مناسب خود را می‌یابد. این دو جهان به اتفاق حاضرند، اما ارتباطی با یکدیگر ندارند و از یکدیگر جدا هستند. یعنی از لحاظ رابطه خود با نفس که به حکم آن من میتوانم نگاه خود یا اعمال خود را به سوی یکی از آن دو متوجه سازم.

۲۹. ذات - نفس «دیگر» و جهان پیرامون من

طبیعی درون ذاتی

هر چیزی برای شخص من معتبر باشد آنطور که من میدانم برای تمامی افراد دیگر که در جهان پیرامون من حاضرند نیز معتبر است. چون آنها را به هیئت افراد مورد تجربه قرار میدهم و به صورت ذوات نفسی درکشان میکنم که واحدهائی هستند مانند خود من و مربوط به پیرامونهای طبیعی خود. اما اینکار را چنان انجام میدهم که جهان پیرامون ایشان و جهان پیرامون من را بطور ذهنی یا درون ذاتی به صورت یکدنیای واحد درک میکنم که در هر مورد فقط از طریق تأثیر مختلف بر استشعار فرق میکند. هر یک محل خود را دارد که از آنجا چیزهایی را که حاضرند می‌بینند، و هر یک بدین ترتیب ظواهر مختلفی از چیزها را درک میکند. و نیز برای هر یک زمینه‌های درک و خاطره واقعاً حاضر، فرق دارند، صرف نظر از اینکه حتی چیزی که در اینجا بیک طریق مشترک بطور درون ذاتی شناخته شده، بطرق مختلف شناخته و درک شده است و درجات مختلفی از جوه را نشان میدهد و غیره و غیره. با وجود تمامی اینها با همسایگان خود تفاهم حاصل میکنیم و دنیای واقعی زمانی - مکانی عینی را مشترکاً به عنوان دنیای پیرامون ما که برای همه ما وجود است و ما خود در هر حال به آن تعلق داریم، قبول میکنیم.

آنچه در بارهٔ توصیف چیزی که از نظر گاه طبیعی به ما داده شده است و بنا بر این در بارهٔ خود نظر گاه طبیعی اظهار داشتیم ، توصیف محضی بود سابق بر هر گونه فرضیه‌ای . در این بررسی‌ها ما جسماً از کلیهٔ فرضیات دور مانده ایم ، و منظور ما از فرضیات در اینجا عقائد و افکار سابق بر مفاهیم تجربی است از هر قبیل . فرضیات فقط بعنوان واقعیات محیط ما در اینجا برای ما ارزشی دارند ، نه به عنوان عواملی که واقعیات را بطور ارزنده بایکدیگر متحد میسازند . اما کار ادامه دادن وصف محض و بالابردن آن را به حد توصیف جامع معلومات در حد کامل طول و عرض آنها بعهدہ نمیگیریم که از نظر گاه طبیعی یا از هر نظر گاهی که بتوان آن را با تصدیق عام با آن نظر گاه تلفیق کرد قابل اکتشاف باشد . چنین کاری باید به عنوان کار علمی تعهد شود و کاری است بسیار با اهمیت ، هر چند تا بحال چندان مورد توجه واقع نشده است . اما اکنون تعهد آن تکلیف ما نیست . برای ما که میکوشیم به سوی دروازهٔ نمود شناسی پیشرفت کنیم ، تمام کارهای لازم در اینجهت بالفعل انجام شده است ، آن چند جنبهٔ مربوط به نظر گاه طبیعی که مورد نیاز ما است بکلی جنبهٔ عمومی دارد و بالفعل در توصیفات ما ذکر شده ، و حتی به اندازهٔ کافی و کاملاً آشکار گردیده است . حتی سعی مخصوصی مبذول داشتیم تا به این حد از وضوح دست یابیم .

در جمله‌های بعدی نکتهٔ بسیار مهمی را بار دیگر مورد تأیید قرار می‌دهیم : دنیای واقعی زمانی - مکانی یگانه را که من خود به آن تعلق دارم همواره حاضر و محیط بر خود می‌بینم ، همچنانکه کلیهٔ افراد دیگری که در آن هستند و به همان طریق با آن ارتباط دارند آن را چنان می‌یابند . این دنیای واقعی را می‌بینم که وجود خارجی دارد و درست بهمان نحو که خود را در دسترس من میگذارد ، آنرا موجود در خارج تلقی می‌کنم . کلیه شکایات و ردیات نسبت به معلومات دنیای طبیعی بر نهاد کلی نظر گاه طبیعی را بجای خود باقی میگذارند . جهان به عنوان جهان واقعی همواره محقق است ، منتها در نقاط

معدودی خلاف تصور من است و نامهایی از قبیل «وهم» و «صور خیالی» و امثالهم باید از آن زائل شود؛ اما «آن» همواره به مفهوم بر نهاد کلی باقی میماند، یعنی جهانی که هستی خارجی آن مسلم است. هدف علوم و نظرگاه طبیعی عبارت است از شناختن جهان بطور جامعتر و مطمئنتر و کاملتر از آنچه علاقه ساده لوحانۀ تجربه از عهدۀ برمیآید، و حل کلیه مسائل معرفت علمی که بر اساس آن شناخت طرح میشوند.

۳۱. تغییر اصولی بر نهاد طبیعی: «قطع ارتباط» و «وضع هلالین»

اکنون بجای اینکه در این نظرگاه بمانیم پیشنهاد میکنیم که آن را اصولاً تغییر دهیم. هدف ما باید عبارت باشد از معتقد گرداندن خودمان به امکان این تغییر بر اساس اصول.

بر نهاد کلی ای که طبق آن دنیای واقعی پیرامون من در تمامی اوقات نه فقط بطور کلی بصورت چیز درك شده ای شناخته است بلکه به عنوان دنیای واقعیت که وجود خود را در خارج دارد، البته در يك عمل واقعی تشکیل نشده است از حکم بیان شده ای در باره وجود. بلکه در تمام مدتی که نظرگاه ما اتخاذ شده است، چیزی است و همچنان چیزی باقی میماند، یعنی با ابرام در تمامی دوره حیات کوشش طبیعی ما دوام میآورد، آنچه در زمانی بطور واضح درك شده یا بطرز مبهمی حاضر گردیده است و بطور خلاصه هر چیز از دنیای طبیعت معلوم از طریق تجربه و ماسبق بر هر گونه تفکری در کلیت خود و در تمامی قسمتهای بیان شده خود، خاصیت حاضر موجود در خارج را بر خود دارد و آن خاصیتی است که میتوان اصالتاً به صورت اساس حمایت حکم وجودی صریح عمل کند که با خاصیتی که بر آن قرار گرفته است توافق دارد. اگر ما همان حکم را بیان کنیم خوب میدانیم که در انجام اینکار صرفاً چیزی را بالفعل به نحویکه در تجربه اصلی واقع بوده یا به صورت خاصیت چیزی آماده در دست کسی قرار داشته است بصورت بیانی در آورده و به صورت اسنادی درك کرده ایم.

میتوانیم بر نهاد بالقوه و بیان نشده را درست بهمان نحو تلقی کنیم که بر نهاد حکم صریح راه روشی از این نوع که در هر موقع ممکن باشد. مثلاً عبارت است از سعی در شك کردن در هر چیز که دکارت با هدفی بکلی مغایر به منظور اینجا محیط مطلقاً غیر قابل شکئی از هستی، خواست انجام دهد. ما میتوانیم در ایجاد به آن بپیوندیم اما مستقیماً و مواکداً اضافه میکنم که این کوشش در تشکیک در هر چیز باید فقط به صورت تعبیه روش بکار ما رود و به ما یاری کند که در بعضی نکات، که باید به وسیله آن واضح و آشکار گردد، تأکید بکار بریم.

سعی در شك کردن نسبت به هر چیز در قلمرو آزادی کامل ما محلی دارد. ما میتوانیم سعی کنیم در هر چیز و همه چیز شك کنیم ولو به آنچه شك میکنیم کاملاً معتقد باشیم، هر چند مدرکی که موجب تضمین اعتقاد ما میشود کاملاً کافی باشد.

اکنون ببینیم اساساً در علمی از این قبیل چه چیزهایی مشمول میشوند. کسی که در شك میکوشد سعی دارد در هستی از نوعی یا نوعی دیگر یا شاید هستی ای که تا درجات مثبت « هست » یا « چنین یا چنان است » و امثال آن بسط یافته باشد، شك کند. این سعی، در نوع خود هستی تأثیری ندارد. مثلاً کسی که شك میکند که شیء که در هستی آن شك ندارد چنین و چنان تشکیل شده است، در طریقه تشکیل آن شك دارد. مسلم است که ما میتوانیم این طریق سخن گفتن را از شك کردن به سعی در تشکیک منتقل کنیم. واضح است که ما نمیتوانیم در هستی چیزی شك کنیم و در همان عمل استشعاری (تحت صورت متحد سازنده هم زمانی) آنچه را در ذات این هستی است تحت مفهوم بر نهاد طبیعی در آوریم و بدین نحو خاصیت « واقعاً آنجا بودن » را به آن اعطاء کنیم. یا به عبارت دیگر: ما نمیتوانیم در آن واحد در باره یک خاصیت واحد هستی شك کنیم و هم نسبت به آن یقین داشته باشیم. همچنین واضح است که سعی در شك کردن در هر موضوع استشعار نسبت به واقعاً « آنجا بودن » بطور لازم

شرائطی برای تعلیق بر نهاد به وجود می‌آورد و درست همین موضوع است که مورد علاقه ما است. این امر تغییر صورت بر نهاد به برابر نهاد و تغییر صورت مثبت به منفی نیست. همچنین تغییر صورت به تصور سابق و الغاء و عدم تصمیم و شك (به یکی از مفاهیم کلمه) نیست. این تغییر واقعاً طبق دلخواه ما انجام نمی‌شود. بلکه چیزی است بکلی منحصر به فرد. ما بر نهادی را که اتخاذ کرده‌ایم رها نمی‌کنیم، در اعتقاد خود تغییری نمی‌دهیم، مادام که ما محرکات جدیدی در حکم خود وارد نکنیم، و از این امر نیز قطعاً خودداری می‌کنیم آن اعتقاد در حد خود به همان صورت که هست میماند. و با این وصف بر نهاد ما تعدیل می‌پذیرد - در حالیکه در حد خود آنچه هست میماند. ما آن را بدان صورت در می‌آوریم که گویی خارج از عمل باشد، ارتباط آن را قطع می‌کنیم و آنرا بین هلالین قرار می‌دهیم. باز هم مانند «جمله معترضه‌ای» در هلالین میماند - مانند قسمت منفصلی در خارج دستگاه ارتباطی. همچنین میتوانیم بگوئیم: بر نهاد ما تجربه‌ای است به نحوی که زیسته شده، اما از آن استفاده‌ای نمی‌کنیم و از این بیان البته منظور ما محرومیت نیست (بدان نحو که در باره جاهل می‌گوئیم که از بر نهاد بخصوصی استفاده نمی‌کند) و اما در این مورد نیز مانند بیانات معادل آن سر و کار ما با نماینده‌هایی است که صورت همین و منحصر به فرد استشعار را نشان می‌دهند که به بر نهاد اصلی ساده چسبیده است. (اعم از آنکه هستی را واقعاً یا سنداً وضع کند یا نه)، و ارزش آن را به طریق کاملاً بخصوصی منتقل می‌کند. این انتقال ارزش مر بوط است به آزادی کامل ما و متقابل است با تمام وجوه شناسائی که به شکل متجانس با بر نهاد قیام می‌کنند و با وجود این در داخل وحدت همزمانی با آن سازگار نمی‌شوند، چنانکه بطور کلی در مورد تمامی نظریات از هر قبیل به مفهوم دقیق کلمه چنین است. در کوشش برای شك نسبت به بر نهادی که بموجب استلزام ما معلوم و جدماً مقبول است «قطع رابطه» در تعدیل و با تعدیل برابر نهادند. یعنی با تصور عدم انجام می‌پذیرد که بدین نحو اساس جزئی از کوشش در تشکیک خواهد بود.

در مورد دکارت این موضوع چنان صادق است که شخص میتواند بگوید کوشش کلی او در تشکیک واقعاً کوششی است ، در انکار کلی . ما این امکان را اینجا در نظر نمیآوریم ، ما علاقه‌ای به هر جزء تحلیلی سعی تشکیک و بنا بر این در تجزیه دقیق و کاملاً کافی آن نداریم . ما فقط پدیده معترضه ساختن یا قطع رابطه را بیرون میکشیم که بطور واضح به پدیده سعی در شك محدود نیست ، هر چند میتوان آن را با سهولت خاصی از آن جدا کرد . اما میتواند در قرائن دیگر نیز پدیدار گردد و در آن حال نیز مستقلاً سهولت کمتری ندارد . نسبت به هر بر نهاد بدون هیچگونه فشاری ما میتوانیم این تعلیق نمودی خاص را بکار بریم ، و آن نوعی خودداری از حکم است که با چیزهای غیر مهتم و غیر قابل اهتزاز (به معنی شك) سازگار است، و آن بواسطه اعتقاد بدیهی به حقیقت است . بر نهاد از عمل خارج میشود و بصورت معترضه در میآید ، وارد حال تعدیل شده بر نهاد بین الهالین میشود و تسهیل کننده حکم وارد حکم بین الهالین میگردد . « طبیعتاً شخص نباید این استشعار را صرفاً با استشعار تصویری محض که مثلاً پری‌ها در حلقه انگشتری میرقصند یکی تلقی کند . زیرا هیچ انفصالی در اعتقاد زنده‌ای که به زندگی خود ادامه میدهد انجام نمیپذیرد ، هر چند از طرف دیگر رابطه نزدیک این دو صورت از استشعار واضح است . همچنین در اینجا ما با تصویری به مفهوم فرض شده یا قبول شده کاری نداریم که در صحبت‌های مبهم روزمره به این صورت بیان میشوند : « من فرض میکنم که فلان امر چنین و چنان است » .

اکنون اضافه میکنم که هیچ چیز مانع آن نمیشود که در باره عینیتی که باید وضع شود از بین الهالین نهادن نسبی سخن بگوئیم ، صرف نظر از منطقه یا مقوله‌ای که متعلق به آن باشد . منظور ما در این مورد آن است که هر بر نهادی که به این عینیت مربوط باشد باید رابطه آن قطع شود و به معادل بین الهالین آن تبدیل گردد . اضافه بر این با توجه دقیق‌تر تصور بین الهالین از ابتدای امر با محیط شیء مناسبتر است چنانکه عبارت « خارج کردن از عمل » با محیط

عمل یا محیط استشعار مناسب‌تری دارد.

۳۲. تعلیق نمودی

اکنون میتوانیم تعلیق کلی را در آن مفهوم بدقت تعریف شده و بدیعی که ما به آن دادیم رها کنیم تا جای سعی دکارت را در شك کلی بگیرد. اما بنا به دلائل معتبری ما کلیت این تعلیق را محدود میکنیم. زیرا اگر تعلیق همانقدر که بطور کلی میتواند شامل باشد شامل می‌بود، در آن صورت چون هر بر نهاد و حکمی را میتوان تاهر حدی آزادانه تعدیل کرد و هر عینیتی را که ما بتوانیم در باره آن حکم یا انتقاد کنیم میتوان بین‌الهللین قرار داد، هیچ زمینهای برای احکام تعدیل نشده باقی نمی‌ماند تا چه رسد به علم. اما غرض ما صرفاً کشف قلمرو علمی جدیدی است بدان نحو که میتوان دقیقاً از طریق روش معترضه کردن بدست آورد هر چند فقط از طریق صورت محدودی از آن باشد.

ملاحظهٔ مربوط به محدود ساختن را میتوان در يك کلمه بیان کرد.

ما بر نهاد کلی را که به جوهر نظر گاه طبیعی تعلق دارد از عمل خارج میگذاریم، و هر چیز را که مشمول آن است در مورد ماهیت هستی بین‌الهللین قرار می‌دهیم؛ علیهذا این جهان طبیعی کامل که مدام برای ما آنجا است و در دسترس ما است و همواره در آنجا خواهد ماند، دنیای واقعی است که ما همچنان نسبت به آن استشعار خواهیم داشت، هر چند ما یلیم آن را بین‌الهللین قرار دهیم.

اگر من چنین کنم و کاملاً آزادم که چنین و چنان کنم در این صورت این جهان را مانند سوفسطائیان انکار نمیکنم، شك نمیکنم که جهان آنجا است چنانکه گوئی شك باشم؛ بلکه تعلیق نمودی را بکار میبرم که بکلی مرا از صدور حکمی که با وجود زمانی - مکانی مربوط باشد باز میدارد.

بدین نحو کلیه علمی که با این جهان طبیعی ارتباط دارند هر چند برای من چندان استوار نیستند و هر چند مرا از تمجید و تحسین اعجاب آمیز

می‌آیند و هر چند هر گونه اندیشه ایراد نسبت به آنها از من مستبعد است ، با تمامی آنها قطع رابطه میکنم ، مطلقاً هیچگونه استفاده‌ای از موازین آنها نمیکنم ، حتی یکی از قضایائی را که وارد دستگاه آنها میشود تملك نمیکنم ، هر چند ارزش قرینه آنها کامل است . یکی از آنها را هم قبول نمیکنم ، هیچیک از آنها را به عنوان اساس نمی‌پذیرم - یعنی تاهنگامی که آن يك علم به عنوان حقیقت مربوط به واقعیات دنیا فهمیده شود به نحوی که خود این علوم آن را می‌فهمند ، ممکن است آنرا فقط پس از آنکه بین هلالین قرار دادم بپذیرم . معنی این جمله آن است که فقط در استشعار تعدیل شده حکم ، به نحوی که در عدم ارتباط ظاهر میشود ، نه به نحوی که در داخل علم به صورت قضیه آن بروز میکند ، یعنی قضیه‌ای که دعوی اعتبار دارد و اعتبار آن را من می‌پذیرم و از آن استفاده می‌کنم .

تعلیمی که اینجا مطرح است با آنکه فلسفه تحقیقی مدعی آن است اشتباه نخواهد شد . و این تعلیق چنانکه ما ناچار اذعان کردیم ، خود مخالف آن دگر است . ما فعلاً با ارائه تصورات قبلی که مخل قطعیت محض تحقیق هستند ، و با ایجاد عملی که از فرضیه و حکمت اولی بری باشد ، به وسیله بازگرداندن استدلال به فرض بلا فصل و همچنین با وسیله رسیدن به چنین هدفی که در مورد ارزش آن البته شکی نیست ، کاری نداریم . آنچه ما خواستاریم در راهی دیگر است . تمامی جهان به نحوی که در متن طبیعت واقع شده و در تجربه به صورت واقعی ارائه شده و بکلی بری از هر فرضیه‌ای قبول گردیده ، به نحوی که واقعاً در تجربه شناخته شده است ، و در اتصالات تجارب ما و بوسیله آنها بطور واضح آشکار گردیده است ، اکنون هیچگونه ارزشی برای ما ندارد ، باید آنرا بین هلالین قرار داد بدون آنکه آزمایش شود و یا آنکه مورد اعتراض قرار گیرد . و بهمین نهج کلیه فرضیات علوم اعم از مثبت یا غیر آن که به این جهان ارتباط دارند هر قدر هم که خوب باشند ، دچار همان سر نوشت میشوند .

اگرستانسیالیسم

ژان - پل سارتر (متولد ۱۹۰۵)

فیلسوفانی که قبلاً در این کتاب معرفی شدند پیش از شروع جنگ اول جهانی به عنوان متفکران طراز اول شناخته شده بودند؛ تمامی ایشان در سال ۱۹۰۵ یعنی سالی که ژان پل سارتر بدنیاً آمد افراد بالغی بودند بالفعل سرشناس با دارای آتیه درخشان.

قبلاً گفتم که انتخاب من در این کتاب گاه بواسطه مقدار نفوذی بوده است که فیلسوف منتخب بر دیگران داشته است، و این نکته خصوصاً در مورد انتخاب فعلی صادق است. سارتر نیز مانند برگسون شهرت و محبوبیتی فراهم آورده است که از حدی که هر فیلسوف انگلیسی زبان امروز بتواند بدست آورد بسیار فراتر رفته است. سارتر، هم نماینده نویسی است، هم داستان پرداز و هم نقاد و اضافه بر وسائل فنی فلسفی از هر وسیله ممکن برای انتقال عقائد و افکار خود بدیگران استفاده کرده است. سارتر را میتوان انتقاد کرد، اما نمیتوان نادیده گرفت. سارتر سعی دارد منظمأ به موضوعاتی پردازد که غالباً در قرن بیستم طرف توجه اهل ادب و هنرمندان بوده است. سارتر نیز مانند فیلسوفان رمانتیک قرن نوزدهم نسبت به مسائل اخلاقی دلهره آور و نیز نسبت به مفهوم آزادی شخصی، علاقه دارد. سارتر حاضر نیست در جریانی کشیده شود که انتخاب شخصی او نباشد، و اشتیاق دارد که تمام پناهگاه‌هایی را که نوع بشر برای نجات از

مسئولیت‌های ناشی از گزینش‌های خود اختراع کرده‌است، درهم ریزد. علائق سارتر بواسطه توجه عمیق او به مسائل اخلاقی با علائق فیلسوفان حرفه‌ای که بتبع کانت و هگل و استوارت میل مسائل اخلاقی و روانشناسی اخلاقی را رها میکنند، فرق دارد. این فیلسوفان مسائل مزبور را بدین جهت ترك میکنند که بتوانند توجه خود را روی روشها و مفاهیم علوم طبیعی و ریاضیات متمرکز سازند، و هنگامیکه به مسائل اخلاقی میپردازند امثال و نمونه‌های خود را از دنیای عادی انتخاب میکنند و از تحلیل مسائل مزاحمی که در نظر مردم حساس همزمان ایشان مهم جلوه گر میشوند، قصور میورزند.

سارتر را مخصوصاً از این جهت به عنوان نماینده نهضت معروف به «اگزیستانسیالیسم» انتخاب کردم که او به اتفاق عده‌ای از هم‌شهریان پاریسی خود آن را آگاهانه اتخاذ کرده است؛ در حالیکه حداقل دو فیلسوف آلمانی که با این سنت بستگی دارند، یعنی مارتین هایدگر و کارل یاسپرس، این تسمیه را با مفهوم ضمنی نظریه یادستگاه اصولی منجمد آن طرف کرده‌اند. از این گذشته در قسمت منتخبی که ذیلاً چاپ شده سارتر نسبتاً با نثری سلیس و قابل فهم مطالب خود را برشته تحریر کشیده‌است، و چنین نکته‌ای را درباره تمامی آثار اگزیستانسیالیست‌ها نمیتوان اظهار کرد. در این قطعه سارتر اگزیستانسیالیسم را با اسلوب متعب و مغشوش فلسفه مشکوک ما بعد طبیعه و فرضیه‌های منطقی مشوش معرفی نمیکند. بلکه در درجه اول آن را در حوضه ادبیات و روانشناسی اخلاقی ارائه میکند و این وجوه همانها هستند که اسلاف او یعنی کیر که گارد و نیچه در آن بحد اعلی رسیدند. این نکته را باید افزود که اثر عمده فلسفی سارتر بنام «وجود و عدم» خوانده شده‌است و عنوان فرعی آن «رساله‌ای در برهان وجودی نمودی» است، بنا بر این هدف سارتر صرفاً آن نیست که ادیب باشد. در آن اثر سارتر میکوشد که برای فلسفه بشر که هدف او است بنیانی فنی بگذارد، و حال آنکه قسمت انتخابی بعدی از خطابه‌ای مأخوذ است که در آن سارتر سعی دارد ارتباطات بین این نظریات اساسی و نظریات شخصی و اخلاقی خود را باز نماید.

در این نظریات روشنفکران قاره اروپا که درد نیای ویران شده از جنگ دوم جهانی می‌زیستند، تاحد زیادی سهیمند؛ داستایوسکی و نیچه و کیر که گارد و بعد از آنها فرانکس کافکا بواسطه علاقه خود به احساسات تیره در افراد غیر عادی و مردمی که در زیر زمین زندگی میکنند و مردمی که «تبدیل به حشرات میشوند»، احوال و احساسات این روشنفکران را در قرن نوزدهم تاحدی قبلاً بیان کرده بودند. علاقه به اگزیستانسیالیسم مربوط است به علاقه شدید نسبت به کلمه این نویسندگان در موقوع سقوط فرانسه و پس از آن هنگامیکه مجذوبیت فرانسویان به ادبیات یأس و نومیدی و بدبختی شبیه علاقه آلمانها بود به آن، درست پس از جنگ اول جهانی. مع الوصف سعی در توضیح دلائل اجتماعی و فرهنگی محبوبیت یک فلسفه یک مطلب است و توضیح و توسعه مضمون آن، فلسفه مطلبی دیگر. اگزیستانسیالیسم مخصوصاً بواسطه تأکیدی که نسبت به آزادی انتخاب دارد مدعی است که از لحاظ منطقی از اوضاع و احوال تاریخی که ممکن است موجب تشویق قبول وسیع آن شده باشد مستقل است. بعلاوه، آن اوضاع و احوال هنوز هم بر طرف نشده است. اعم از اینکه این فلسفه باز هم متداول مانده باشد یا نه، در زمان ما تأثیری چنان شدید داشته است که یک مورخ عقائد و افکار در قرن بیستم نمیتواند از مطالعه دقیق آن و ریشه‌هایش در قرن نوزدهم و شاخه‌هایش در قرن بیستم خودداری کند. آنچه ذیلاً انتخاب شده است مقدمه مختصر و لزوماً سطحی است نسبت به موضوعی بفرنج که این نویسندگان، مانند غالب فیلسوفان انگلیسی‌زبان، چندان در آن شایستگی ندارد و وضع او نسبت به آن بی‌شبهت به آن انگلیسیان و امریکائیان شك و کنجکاو نیست که در قرن نوزدهم سعی کردند از اسرار هگل و کانت سر در آورند. یک نحوه نگریستن به آن واقعه را دوتن از فیلسوفان معاصر انگلیسی به نحو جالبی بیان کرده‌اند. فیلسوف اولی گفته بود که کانت بزرگترین بلیه‌ای بود که بجان فلسفه افتاد. و دومی در جواب گفته بود که آن افتخار مسلماً برای هگل ذخیره شده بود. این دو فیلسوف انگلیسی ممکن است خیلی زودتر از وقت این سخن را گفته باشند.

سورن کیر که گارد Sören Kierkegaard دانمارکی محتملاً در تاریخ
 اگزستانسیالیسم مهمترین افراد بشمار میرود و حداقل اگزستانسیالیسم را
 درسه مورد یاری کرده است. نخست علاقه او بود به احساساتی نظیر ملالت و
 وحشت و اضطراب که وی کوشید آنها را از لحاظ روانشناسی تحلیل کند. دوم
 ایمان مسیحی خود و نفرتی که از اهل منبر داشت. سوم، که از لحاظ ما از همه
 مهمتر است، عقائد او است درباره وجود. جدا کردن این عناصر از آثار او که
 عمداً غیر منظم و غیر کتابی است کاری بی اندازه دشوار است، اما شاید آغاز کردن
 کار با عقائد او درباره وجود و گفتن چیزی درباره ارتباط آنها با سایر عناصر
 مذکور مفید باشد.

عبارت «هست» یا «وجود دارد» یکی از عبارات فلسفی است که همواره
 مورد اختلاف بسیار بوده است. برخی از فیلسوفان چنین انگاشته اند که فقط
 يك معنی دارد: یعنی آن مفهوم که مثلاً ما میگوئیم این کتاب هست یا وجود دارد،
 خدا وجود دارد یا وجود ندارد، بین دو عدد هشت و بیست اعداد زوج هستند، یا
 خاصیت سرخی و همچنین چیزهای سرخ وجود دارند، و دولت امریکا وجود
 دارد، همچنانکه عمارات دولتی هستند، ذهن وجود دارد همچنانکه بدن. و هنگامیکه
 عبارت «هست» یا «وجود دارد» بدین نحو بدون ابهام تعبیر میشود، بسیاری از
 اختلافات در تاریخ فلسفه و شرایع کاملاً سرراست بنظر میرسند. خداشناسان
 تصدیق دارند که خدا موجود است در حالیکه خداشناسان منکر همان بیانند،
 مادیون ماده را موجود و برخی از ذهنیون آنرا موهوم میدانند. اصحاب
 تسمیه منکر وجود صفاتی نظیر سرخی هستند، در حالیکه واقع بینان افلاطونی
 آنرا تصدیق دارند، برخی از اصحاب روش، منکر وجود ذهن در بدن اند.
 مع الوصف در میان برخی از فیلسوفان تمایلی هست بر اینکه اصرار ورزند که
 عبارت «هست» یا «وجود دارد» مبهم است و بنا بر این برخی از این مباحثات
 بهیچوجه مباحثه نیست، بلکه ناشی از سوء تفاهم و نتیجه عجز از توجه به این
 موضوع است که برخی چیزها بیک مفهوم موجود دانسته میشوند و برخی به مفهوم

دیگر. یکی از مساعی عمده از اینگونه در قرن بیستم در نخستین آثار رالیست‌ها پدیدار گردیده است که مدعی بودند که فقط اشیاء غیر انتزاعی در مکان و زمان وجود دارند، در حالیکه صفات انتزاعی چیزها یا روابط بین آنها را باید فرعی دانست. این نکته گاه با طرح قضیه‌ای بدینسان حل میشود: شیکاگو و سن لوئی هر دو، در نقاط معینی وجود دارند، اما رابطه «پرجمعیت‌تر» (یعنی اینکه نفوس یکی زیادتر از آن دیگری است) نه در شیکاگو موجود است نه در سن لوئی و نه در ناحیه بین آن دو. معیناً این رابطه چیزی است که درباره آن میتوانیم سخن بگوئیم و چیزی است که معمولاً به قلمرو بی‌زمان و مکانی نسبت داده میشود. نظیر شهر افلاطونی. مع الوصف روی این اصل اذهان بشری شخصیتها نیز با آنکه غیر مادی هستند موجود محسوب میشوند. بطور خلاصه اختلاف عمده بین کائنات انتزاعی و موجودات غیر انتزاعی است. اما مهم شخصیت‌های بشری موجودند و هم اشیاء مادی و هیچیک نیز در مثل افلاطونی بی‌زمان و مکان سهمی ندارند.

تا آن حد که میتوان توجه کرد کیر که گارد نیز مفاهیم مختلفی برای عبارت «هست» یا «وجود دارد» تشخیص میدهد جز آنکه ظاهراً وی لا اقل سه مفهوم مشخص لازم داشته است تا سه کلمه مشخص به آنها اطلاق کند. نخست وی یک مفهوم برای جمله‌های مربوط به خدا میخواسته است و بنا بر این میگوید خدا هست. دوم و در نقطه مقابل احتیاج اولی گفته میشود که اشخاص یا شخصیتها وجود دارند. بنا بر این چنین ظاهر میشود که وی محتاج کلمه سوم برای اشیاء مادی بوده است که به نظر او با خدا و اشخاص فرق دارند. اما از آنجا که اگزستانسیالیستها ظاهراً علاقه زیادی به اشیاء مادی یا چیزهای صرف ندارند چنین بنظر میرسد که ایشان با دو لفظ میسازد. مسأله عمده برای کیر - که گارد عبارت است از ارتباط دادن «هستیت» خدا (اگر بتوان ... فعلاً این کلمه را بکار برد) با وجود بشری؛ و کیر که گارد سعی دارد این مشکل را با توسل به تجسد حل کند. شخص مسیح «زائده» موجود خداست که هست.

بوسیله چیزی که به اعتراف مسیحیان فرا دادی اسرار آمیز است خدای
انتزاعی وارد وجود غیر انتزاعی می‌گردد. این موضوع را ما فقط باید بحکم
ایمان صرف بپذیریم. زیرا بطور واضح این امر نمیتواند شبیه فرا دادی
باشد که يك موجود بموجب آن با موجود دیگری مرتبط است. این امر
مشمول بر عبور يك قلمرو به قلمرو دیگر است که در دسترس ذهن بشری نیست.
مسیحیانی که فاقد این ایمان بودند و نتوانستند با آن زندگی کنند مورد حمله
گیر که گارد واقع گردیدند. این خود ریشه شرعی انتقاد شدید او از کلیسای رسمی
دانمارک یگانه منبع نفوذ شدید او بر الهیات معاصر بوده است.

چنانکه از قسمت منتخب از آثار سارتر بر می‌آید سارتر خود را
اگزستانسیالیست منکر خدا مینامد. سارتر می‌گوید خدائی نیست و بنابراین
موجودات بشری نه خلق شده اند نه تحت نفوذ کسی یا چیزی قرار دارند که
بتواند قبل از موجود شدن افراد بشر نقشه یا عقیده‌ای در باره احوال آینده
آنها یا تحول آنها بوسیله عمل آزادانه خودشان داشته باشد. این لا اقل يك
مفهوم است که من میتوانم برای این قول سارتر قائل گردم. وجود مقدم بر
ذات است. قبل از هر چیز باید گفت که هیچگونه نقشه یا عقیده‌ای قبل از
پدیدار شدن شخصیت ما موجود نیست و ثانیاً ما خود ذات خویش را با
انتخاب آزادانه خود به وسیله متحول شدن بحکم اراده خود می‌سازیم.
شخصیتهای بشری بوسیله هیچ کس ساخته نشده اند. در ابتدا صرفاً هستند.
اول وجود دارند و سپس خود را می‌سازند. به این مفهوم است که برخی
اگزستانسیالیستها در باره عبث بودن وجود بشری سخن میرانند و منظور -
شان اینست که این وجود با اشاره هیچ چیز اساسی تری قابل توضیح نیست.
اکنون به گیر که گارد و ارتباط بین حکمت ما بعد الطبیعی خدا -
شناسانه او و اشتغال ذهنی او به ملالت و وحشت و اضطراب می‌پردازم و اینها
موضوعاتی هستند که بسیاری از نویسندگان اگزستانسیالیست به خود جلب
کرده اند. گیر که گارد نیز مانند هگل و اوگوست کنت و کارل مارکس و هربرت -

اسپنسر و بسیاری از متفکران قرن نوزدهم گرفتار فکر تحول در مراحل متوالی گردیده بود. اما بر خلاف کنت و مارکس که توجه خود را به تحول جامعه معطوف ساخته بودند کیر که گارد به تحول شخصیت موجود منفرد و غیر انتزاعی بشر علاقه داشت. به اعتقاد کیر که گارد مراحل عمده تحول شخصیت بشری عبارتند از استحسانی اخلاقی و دینی؛ و این سه مرحله بطور وضوح با سه مرحله اوگوست کنت که عبارت بودند از الهی، ماوراءالطبیعی، و علمی تقابل دارند. از يك لحاظ مرحله عمده وجود بشری از نظر کیر که گارد مرحله دینی است در حالیکه عالترین مرحله اوگوست کنت مرحله علمی است. نکته دیگر آنکه سیر شخصیت کیر که گاردی در خلال مراحل آن مطلقاً آزادانه صورت میگیرد. فرد میتواند از میان آنها بگذرد یا نگذرد و این منوط است به اینکه وی چگونه اراده آزاد خود را اعمال کند. اما قلق عاطفی بهای عجز از پیمودن آنها تا پایان کامل مقصد است. این جاده سه نشانه دارد: نخست افراط استحسانی در لذات گذرنده، دوم احترام اخلاقی نسبت به قوانین اخلاقی و سوم عبادت دینی خدا. در سراسر این راه وحشتهای روحی موجودند که فقط به وسیله تکمیل سفر که همانا کوشش انسان است برای تعالی خود میتوان از آنها گریخت. اساس و مبنای علاقه اگزستانسیالیستها به زندگی درونی انسان همین است. این نکته با تعلق خاطر به ذهنیت که قبلاً در هوسرل دیدیم متوافق است. ریشه اصرار اگزستانسیالیستها به این حاجت خود سپاری و تصمیم قطعی نیز همین است. یکی از آشکارترین حلقه‌های واسطه بین فلسفه اگزستانسیالیستی و ادبیات اگزستانسیالیستی و نیز منبع بی‌اعتنائی نسبی اگزستانسیالیسم به روانشناسی علمی همین بوده است. بار دیگر کوشش خود آگاهانه‌ای را بنظر می‌آوریم. در راه تهیه عمل خاصی برای فلسفه که آن را از علم ممتاز کند، و این کوشش در این مورد عبارتست از توصیف و تقویم اوضاع و احوال انسان بوسیله روش‌هایی که اگزستانسیالیستها میگویند خاص موضوع آنها است. یعنی زندگی درونی اشخاص آزاد فعال در تقابل با چیزهای انفعالی جبری.

اگزستانسپالیسم نیز مانند هر نهضتی در فلسفه مفاهیم مختلفی را به عنوان نیایک یا بانی خود میپذیرد و این تاحدی بواسطه اختلافات و تقسیمات داخلی آن است. و بدین طریق آثار نیچه در برخی از تواریخ این نهضت نوشته‌های مقدسی تلقی شده است که جنبه پیشگوئی داشته است. هوسرل ظاهراً در سارتر بیش از سایر اگزستانسپالیستها تأثیر داشته است. در هر بررسی جدی از این نهضت باید دربارهٔ یاسپرس و مارسل و هایدگر جدا از سارتر و دوستان او بررسی بعمل آورد. چون این مجموعه حوصله مطالعه دقیق در بارهٔ این مطالب دقیق ندارد و چون قسمت انتخابی از سارتر برخی از آن نکات را باز مینماید میتوان به این قسمت رجوع کرد. ضمناً این مختصر شرح نظریات کیر که گارد که عموماً مؤسس عمدهٔ این مکتب شناخته شده است شاید ما را در این امر یاری کند.

سارتر به صورت فیلسوف مدرس تعلیم یافته بود و تا سال ۱۹۴۲ به تدریس اشتغال داشت. و در آن سال از سمت خود استعفاء کرد تا تمام وقت خویش را صرف نوشتن کند. وی چندین رمان و نمایشنامه و مقاله انتقادی طراز اول تصنیف کرده است و نظریات او موضوع مقالات دانشمندان و مباحثات پرحرارت بوده اند. سارتر نیز مانند کروچه شدیداً به سیاست و ادبیات و فلسفه علاقه دارد. وی به صورت اسیر جنگی به آلمان رفت و بعداً در نهضت مقاومت فعالیت کرد. قسمتی که ذیلاً از سارتر انتخاب شده ما خود است از خطابه ایست که در آن سارتر به بعضی از نقادان خود پاسخ میدهد. خلاصه‌ای است از «اگزستانسپالیسم و او مانسیم».

[بنا بر این آنچه ما اگزستانسپالیسم میخوانیم چیست؟ بسیاری از کسانی که این کلمه را بکار میبرند اگر قرار باشد معنی آن را توضیح دهند سخت آشفته خواهند شد. زیرا از آنجا که این کلمه مرسوم و متداول شده است مردم بازنده دلی بانگ میزنند که این خنیاگری آن نقاش اگزستانسپالیست است.]

یکی از نویسندگان يك نشریه فرانسوی بنام کلارته Clartés اگزستانسیالیست امضاء میکند و واقعاً هم این کلمه اکنون چنان بی حساب درباره بسیاری از چیزها بکار میرود که دیگر هیچ معنی ندارد

معهدنا این کلمه را به سهولت میتوان تعریف کرد . این سؤال صرفاً از اینجهت بفرنج شده است که اگزستانسیالیستها بردوگونه‌اند : از یکطرف اگزستانسیالیستهای مسیحی هستند که در میان این عده یا سپرس و گابریل مارسل را نام میبرم که هر دو به کاتولیک بودن خود معترف هستند و از طرف دیگر اگزستانسیالیستهای خدا ناشناس هستند که هایدگرو اگزستانسیالیستهای فرانسوی و خود من از آنها هستیم . وجه اشتراك این افراد بایکدیگر صرفاً در این است که ایشان عموماً معتقد به مقدم بودن بر ذاتند . یا اگر بهتر بخواهید باید کار را از ذهنی یا درون ذاتی آغاز کنیم . و اما واقعاً منظور ما از این بیان چیست ؟ (اگر کسی شیء ساخته شده‌ای را مثلاً کتاب یا قلمتراش را در نظر آورد می‌بیند که آن شیء به وسیله پیشه‌وری ساخته شده که قبلاً مفهومی از آن داشته است و آن پیشه‌ور بطور مساوی به مفهوم قلمتراش و به فن تولید آن که جزئی از آن مفهوم است و در اصل فرمولی است توجه کرده است . بدین نحو قلمتراش در آن واحد شیء است که بکار معینی میخورد ، چون نمیتوان تصور کرد که کسی قلمتراشی بسازد بی آنکه بداند قلمتراش به چه کار میخورد . بنا بر این درباره قلمتراش میگوئیم که ذات آن - یا به عبارت دیگر مجموع فرمولها و کیفیاتی که تولید و تعریف آن را ممکن ساختند - سابق بر وجود آن است . بنا بر این حضور قلمتراش یا کتابی باصفات مذکور پیش چشمان من اجبار یافته است . بنا بر این در اینجا دنیا را از نظر گاه فنی مینگریم و میتوانیم بگوئیم که تولید سابق بر وجود است .

وقتی که درباره خدا به عنوان خالق میاندیشیم غالب اوقات او را به صورت پیشه‌ور مافوق طبیعی در نظر می‌آوریم . در هر مکتب و نحله‌ای که عضو آن باشیم خواه از آن دکارت باشد یا لایب نیتز همواره بطور ضمنی معتقدیم که

اراده کم و بیش به دنبال تفاهم می‌آید یا لااقل ملازم آن است به نحوی که خدا هنگام آفرینش دقیقاً میدانند چه چیز را می‌آفرینند. بدین نحو مفهوم بشر در ذهن خدا قابل مقایسه است با مفهوم قلمتراش در ذهن پشه و: خدا بشر را طبق آئین و مفهومی میسازد درست بهمان نهج که پشه و قلمتراش را میسازد یعنی هر دو از تعریف و فرمولی پیروی میکنند. بدین نحو هر فرد بشر عبارت است از تحقق مفهومی که در فهم الهی مستقر است. در خداشناسی فلسفی قرن هیجدهم منطوق خدا زائل گردیده است اما با وجود این مفهوم سبقت ذات بر وجود زائل نشده است؛ اثری از مفهوم اخیر را همه جا می‌یابیم، خواه در دیدرو Diderot خواه در ولتر و حتی در کانت. بشر واجد طبیعت بشری است، آن طبیعت بشری که همان مفهوم وجود بشری است در هر انسانی یافته میشود، و این بدان معنی است که هر فرد انسانی نمونهٔ بخصوصی است از یک مفهوم کلی که همانا انسان باشد. در آثار کانت این کلیت چنان بسط یافته است که انسان بدوی و جنگلی و انسان شهر نشین همگی در یک تعریف گنجانده شده‌اند و صفات و کیفیات اساسی متحدی دارند. در اینجا نیز ذات بشر سابق بر آن وجود تاریخی است که ما در تجربه با آن برخورد میکنیم.

اگر زیست‌نسب‌لیسم خداشناسانه که من یکی از نمایندگان آنم بایکخواختی و عدم تناقض ثابت تری اعلام میکند که اگر خدا وجود ندارد لااقل یک موجود هست که وجود آن پیش از ذاتش بوده است موجودی که پیش از آنکه بتوان آن را به وسیلهٔ هر گونه مفهومی از آن تعریف کرد وجود دارد. آن موجود انسان است یا به قول هایدگر واقعیت بشری است. و اما منظور ما از گفتن اینکه وجود سابق بر ذات است چیست؟ منظور ما آن است که انسان قبل از هر چیز وجود دارد، با خود برخورد میکند و در عالم سر بر می‌آورد - و بعداً خود را تعریف میکند. اگر انسان از دریچه چشم یک اگزیستانسیالیست قابل تعریف نباشد دلیل آن این است که در بادی امر هیچ چیز نیست.

انسان هیچ چیز نخواهد بود تا وقتی که بعداً چیزی شود و آن وقت هم

چیزی خواهد بود که خود از خود میسازد. بدین نحو هیچ طبیعت بشری موجود نیست. زیرا که خدائی نیست تا مفهومی از آن طبیعت بشری داشته باشد. انسان صرفاً هست نه اینکه صرفاً چیزی است که خود تصور میکند هست بلکه چیزیست که اراده میکند و چنانست که پس از احراز وجود بالفعل خود را تصور میکند آن چنان که پس از آن جهش بسوی هستی اراده میکند که باشد. انسان چیزی نیست مگر آنچه از خود میسازد. این اصل اول اگزیستانسیالیسم است و همان است که مردم آن را « ذهنیت » اگزیستانسیالیسم میخوانند و این کلمه را برای شماتت ما بکار میبرند. اما مگر منظور ما از این سخن چیزی غیر آنست که انسان مقامی شامختر از سنگ یا میز دارد؟ زیرا منظور ما آن است که بگوئیم انسان در درجه اول وجود دارد - یعنی انسان قبل از هر چیز شیئی است که خود را به سوی آینده میگرداند و خود مشعراست بر اینکه چنین میکند. در واقع انسان طرحی است که حیات ذهنی دارد بجای آنکه نوعی خزه یا قارچ یا کلم باشد. قبل از آن طرح نفس هیچ چیز وجود ندارد. حتی در بهداشت اندیشه نیز چیزی نیست. انسان فقط وقتی وجود را حاصل میدارد که آن چه تصور میکند هست باشد. اما نه آنچه ممکن است آرزو کند باشد. زیرا آنچه ما معمولاً از آرزو کردن با خواستن میفهمیم عبارت است از اتخاذ تصمیم بالاستشعار، غالباً بعد از آنکه خود را آنچه هستیم ساخته ایم. ممکن است من بخواهم وارد حزبی شوم یا کتابی بنویسیم یا زن بگیریم - اما در چنین موردی آنچه معمولاً اراده من خوانده میشود محتملاً بروزی است از يك تصمیم قبلی. و از خود برآمده. مع الوصف اگر این نکته راست باشد که وجود سابق بر ذات است انسان مسئول چیزی است که هست. بدین نحو نخستین اثر اگزیستانسیالیست آن است که هر فرد را مالك خود میکند بدان نحو که هست و مسئولیت کامل هستی او را بکلی برعهده خود او میگذارد. و هنگامیکه میگوئیم انسان مسئول خود است منظور ما آن نیست که فقط مسئول فردیت خود هست بلکه آن است که مسئول تمامی افراد بشر است. کلمه

« اصالت ذهن » را باید به دو معنی فهمید و مخالفان ما فقط بایکی از آن دو معنی بازی میکنند . از يك طرف اصالت ذهن به معنی آزادی ذهن منفرد است و از طرف دیگر به معنی آن است که انسان نمیتواند از حدود ذهنیت بشری بگذرد . مفهوم عمیق‌تر اگزیزستانسیالیسم این معنی اخیر است . وقتی که میگوئیم انسان خود را انتخاب میکند منظور ما واقعاً این نیست که هر يك از ما باید خود را انتخاب کند بلکه نیز این است که انسان در انتخاب خود برای تمام افراد بشر انتخاب میکند . زیرا که در واقع از تمامی اعمالیکه انسان ممکن است انجام دهد تا خود را چنانکه اراده کرده است بیافریند يك عمل هم نیست که در آن واحد آفریننده تصویري از انسان بدان صورت نباشد که معتقد است باید باشد . انتخاب بین این و آن در آن واحد عبارت است از تصدیق ارزش آنکه انتخاب شده است زیرا که ما هیچوقت نمیتوانیم بدتر را بر گزینیم . آنچه ما انتخاب میکنیم همواره مورد بهتراست و هیچ چیز نمیتواند برای ما بهتر باشد مگر آنکه برای همه بهتر باشد بعلاوه اگر وجود سابق بر ذات باشد و ما در همان موقع که تصویر خود را میسازیم اراده کنیم که وجود داشته باشیم آن تصویر برای همه و برای تمامی زمانی که ما خود را در آن میابیم معتبر است . بدین نحو مسئولیت ما بسیار عظیمتر از آن است که پنداشته بودیم . زیرا که شامل بشریت است بطور کلی . مثلاً اگر من کارگر باشم ممکن است چنین انتخاب کنم که به اتحادیه کارگران مسیحی بپیوندم نه به اتحادیه کارگران کمونیست . و اگر با این عضویت منظور من آن باشد که بگویم تسلیم نفس رویهمرفته وجهه ایست در خور انسان که سلطنت انسان بر روی این زمین نیست تنها خود من خویشتن را به آن نظریه پابند نمیکنم . تسلیم نفس اراده من است برای همه کس و در نتیجه عمل من الزامی است از طرف تمامی بشریت . مورد خصوصی تری را در نظر بگیریم . اگر تصمیم بگیرم که زن بگیرم و صاحب فرزند شوم ولو آنکه این تصمیم صرفاً از وضع من و علاقه من با میل درونی من نشأت کرده باشد به وسیله این کار فقط خود را ملزم نکرده‌ام بلکه

تمامی بشریت را به وحدت عیال ملزم ساخته‌ام. بدین طریق بابت خود و تمامی افراد بشر مسئول هستم و تصویری از بشر ساخته‌ام بدانگونه که میخواهم باشد؛ با پرداختن خود بشر را پرداخته‌ام .

شاید این مطالب بما کمک کند که بفهمیم منظور از کلماتی نظیر قلق و ترك نفس و یأس چیست . همچنانکه بزودی خواهیم دید منظور ما بسیار ساده است. نخست ببینم منظور ما از قلق چیست . فرد اگز بستانسیالیست آزادانه میگوید که انسان دچار قلق است . منظور این فرد بشرح زیر است : وقتی که انسانی خود را به چیزی ملزم میکند و کاملاً تشخیص میدهد که نه فقط آنچه خواهد بود انتخاب میکند بلکه در آن واحد مقننی است که بجای تمامی بشریت أخذ تصمیم میکند - در چنان لحظه‌ای انسان نمیتواند از مفهوم مسئولیت کامل و عمیق بگریزد . البته بسیار کسان هستند که چنین اضطرابی از خود نشان نمیدهند . ولی ما تأکید میکنیم که این افراد اضطراب خود را پنهان میکنند یا از آن میگریزند . مسلماً بسیاری از مردم چنین میاندیشند که در کاری که انجام میدهند هیچکس بجز خود را بچیزی ملزم نمیکند . هر گاه از این اشخاص پرسید « اگر همه کس چنین میکرد چه اتفاق میافتاد ؟ » شانه خود را بالا میاندازند و در جواب میگویند « همه کس چنین نمیکند » اما حقیقت اینست که شخص باید همواره از خود پرسد اگر همه کس همان کاری را میکرد که او میکند در آن صورت چه میشد و کسی نمیتواند از آن اندیشه مزاحم بگریزد مگر به وسیله نوعی خود فریبی . کسی که با گفتن « همه کس چنین نخواهد کرد » عذر دروغ میآورد باید وجدانی ناآسوده داشته باشد زیرا عمل دروغ گفتن متضمن ارزش کلی امر مورد انکار است . قلق چنین شخصی خود را از پس نقاب تصنع آشکار میسازد . این همان قلق است که کیر که گارد « قلق ابراهیم » میخواند لابد داستان آن را میدانید . فرشته‌ای به ابراهیم امر کرد که فرزند خود را قربانی کند . اطاعت از این فرمان الزام آور بود . یعنی اگر آنکه بر ابراهیم ظاهر شد و گفت « توای ابراهیم پسر را قربانی

خواهی کرد» واقعاً فرشته بود این فرمان واجب اطاعه بود. اما هر کس در چنان حالی بود سرگردان میشد که در درجهٔ اول آیا آنکه ظاهر شده واقعاً فرشته است و ثانیاً آیا من خود واقعاً ابراهیم هستم. دلائل ما کجا هستند؟ زن دیوانه‌ای که دچار اوهام بود میگفت که مردم به او تلفن میکنند و دستورهائی میدهند. طبیب پرسید «اما آنکه با شما سخن میگوید کیست؟» زن در جواب گفت «میگوید خداست.» و واقعاً چه چیز میتواند ثابت کند که گوینده خداست؟ اگر فرشته‌ای بر من ظاهر میشود چه دلیلی موجود است که او فرشته است یا اگر اصواتی بشنوم چه کسی میتواند ثابت کند که آن اصوات از بهشت آمده‌اند و نه از دوزخ یا از ضمیر ناخودآگاه یا ذهن بیمار من؟ چه کسی میتواند ثابت کند که آن اصوات واقعاً به من خطاب شده‌اند؟

بنابراین که میتواند ثابت کند که من آن شخص بخصوصی هستم که به موجب انتخاب خود باید تصویری که از انسان دارم بر بشریت تحمیل کنم؟ هیچوقت هیچگونه دلیلی پیدا نخواهم کرد. هیچ نشانه‌ای نخواهد بود که مرا بدان ملزم کند. اگر صدائی با من تکلم کند باز هم خود من هستم که باید تصمیم بگیرم آیا آن صدا از فرشته‌ای بوده است یا نه. اگر روش عملی بخصوصی را خوب انگارم فقط خود من هستم که باید چنین رأی دهم که آن روش نیک است نه بد. هیچ چیز نیست که ثابت کند من ابراهیم هستم. مع الوصف من نیز در هر لحظه الزام دارم اعمالی انجام دهم که نمونه هستند. هر چیز برای هر فردی چنان رخ میدهد که گوئی تمام افراد بشر چشمان خود را بدان دوخته‌اند که ببینند آن مرد چه میکند تا اعمال خود را طبق آن تنظیم نمایند. بنابراین هر فردی باید بگوید «آیا من فردی هستم که حق دارد به چنان روشی عمل کند که بشریت خود را طبق آنچه من میکنم منظم سازد؟» اگر فردی چنین بگوید قلق خود را میپوشاند. بطور واضح قلقی که ما با آن در اینجا سروکار داریم از آنگونه نیست که منجر به درویشی یا عطلت گردد. این قلق خالص و بی‌خدشه است از آنگونه که کسانی که مسئولیتهائی بعهده داشته‌اند آنرا خوب

میشناسند. مثلاً هنگامیکه يك فرمانده نظامی مسئولیت حمله‌ای را بعهده میگیرد و عده‌ای از افراد را به جانب مرگ گسیل میدارد خود چنان عملی را بر می‌گزیند و در اصل کار او تنها است که چنان انتخاب کرده است. شك نیست که آن فرمانده تحت فرمان مافوقش عمل میکند. اما فرمانهای آن مقام مافوق که جنبه کلی‌تر دارند محتاج تفسیر او هستند و زندگی‌ده، چهارده یا بیست نفر بستگی بهمان تفسیر دارد. این فرمانده هنگام اخذ آن تصمیم ناگزیر احساس قلق میکند.

هنگامیکه در باره «ترك نفس» سخن میگوئیم، که از کلمات مورد علاقه‌ی هایدگراست، منظور مافوق آن است که بگوئیم خدا موجود نیست، که لازم است نتایج وجود نداشتن خدا را تا پایان امر استنتاج کنیم. فرد اگزیستانسیالیست شدیداً با نوع بخصوصی از اعتقاد اخلاقی این جهانی که میخواهد خدا را با حد اقل کوشش از میان بردارد مخالف است. در حدود سال ۱۸۸۰ هنگامیکه استادان فرانسوی سعی داشتند اصول اخلاقی این جهانی را تنظیم کنند چیزی به این مضنون گفتند. - خدا فرض بی‌ثمر و گران قیمتی است پس ما از آن صرف نظر میکنیم. مع الوصف اگر قرار باشد که ما اصول اخلاقی‌ای داشته باشیم و جامعه‌ای و دنیای قانون‌شناسی لازم است که برخی ارزش‌ها را جدی تلقی کنیم آن ارزش‌ها باید وجود بالبدیهه‌ای داشته باشند. باید بالبدیهه خود را ملزم بدانیم که شریف باشیم و دروغ نگوئیم و زن خود را کتک نزیم و اطفال خود را بزرگ کنیم و غیره. بنابراین در این موضوع اندکی کار میکنیم و این خود به مافوق میدهد که ثابت کنیم این ارزش‌ها بهر حال موجودند و در بهشت محسوسی مقرر گردیده‌اند هر چند البته خدائی نیست. به عبارت دیگر - تصور میکنم این مفهوم آن چیزی باشد که ما در فرانسه رادیکالیسم میخوانیم - اگر خدا موجود نباشد هیچ چیز تغییر نخواهد کرد. همان موازین شرافت و پیمشرف و بشریت را از نو کشف خواهیم کرد و از شر خدا به عنوان فرض منسوخ‌ی خلاص خواهیم شد و این فرض به آرامی و خود بخود از میان خواهد رفت. اما اگزیستانسیالیست بر-

عکس از اینکه خدا وجود ندارد سخت آشفته است زیرا در اینصورت امکان یافتن ارزشهایی در بهشت محسوس بکلی از میان میرود. دیگر هیچ نیکی بالبدیهه‌ای نمیتواند موجود باشد زیرا هیچ استشعار لایتناهی و کاملی نیست که آن نیکی را از اندیشه خود بگذراند. هیچ جا نوشته نیست که «خوب» وجود دارد و شخص باید درستکار باشد یا نباید دروغ بگوید زیرا با انکار وجود خدا ما در سطحی قرار میگیریم که فقط افراد انسانی در آن هستند. داستایفسکی زمانی نوشت «اگر خدا وجود نداشت هر چیز مجاز میبود» و این برای مکتب اگزیستانسیالیسم نقطه آغاز است. واقعاً اگر خدا وجود نداشته باشد همه چیز مجاز است و در نتیجه انسان غمزده میشود زیرا خواه در درون و خواه در برون خود متکائی نمی‌باید و فی‌الغور کشف میکند که هیچ دستاویزی ندارد. زیرا اگر حقاً هستی سابق بر ذات باشد کسی هرگز نخواهد توانست عمل خود را با اشاره به طبیعت بشری معلوم و بخصوصی توضیح دهد به عبارت دیگر جبری وجود نخواهد داشت. - انسان آزاد است و انسان خودآزادی است. و نیز از طرف دیگر اگر خدا وجود نداشته باشد ماهیچگونه ارزشی یا فرمانی در اختیار نداریم که روش و رفتار ما را مشروع سازد. بدین نحو هیچ وسیله توجیه یا عذر و بهانه‌ای در پس یا پیش خود در قلمرو درخشان ارزش‌ها نداریم، تنها و بی عذر و بهانه میمانیم. وقتی میگوییم که انسان محکوم به آزاد بودن است منظورم همین است. انسان محکوم است زیرا که خود را نیافریده است اما با این وصف آزاد است و از آن لحظه که در این جهان افکنده میشود مسئول کلیه اعمال خویش است. فرد اگزیستانسیالیست به قدرت عاطفه اعتقاد ندارد. چنین فردی هرگز عاطفه عظیمی را به صورت سیلاب مخربی نخواهد دید که انسان چون در معرض آن قرار گیرد گویی به حکم سرنوشته به سوی اعمالی رانده میشود و این امر عذری برای اعمال او قرار نمیگیرد. فرد اگزیستانسیالیست چنین میانگارد که انسان مسئول عواطف خود است. و نیز هرگز چنین نمی‌اندیشد که انسان میتواند از نشانه‌ای که برای راهنمایی او بر روی زمین برقرار شده است مساعدت جوید. زیرا

به عقیده اگزستانسالیست انسان آن نشانه را بهر نحوی اختیار کند تفسیر خواهد کرد و نیز به عقیده او هر فرد بدون پشتیبان یا کمکی محکوم است که در هر لحظه مردی اختراع کند. همچنانکه پونز Ponge در مقاله دلپذیری نوشته است «انسان آینده انسان است» این بیان کاملاً صحیح است. منتها اگر کسی چنین فرض کند که منظور از این بیان آن است که آینده در بهشت آماده است و خدا میداند که آن آینده چیست بر خطا خواهد بود زیرا در آن صورت آن آینده دیگر آینده نیست. مع الوصف اگر منظور از این جمله آن باشد که آنچه انسان اکنون در نظر آید آینده‌ای هست که باید ساخته شود آینده بکری که در انتظار انسان است. در آن صورت این جمله صحیح خواهد بود. اما در حال حاضر شخص متروک است.

برای ذکر مثلی که به وسیله آن بهتر بتوان این حال «هجر» یا «ترك» را درك کرد به مورد یکی از شاگردان خود اشاره میکنم که در اوضاع واحوال زیر در جستجوی من برآمده بود. پدر آن شاگرد با مادرش نزاع داشت و نیز فطرة مایل بود که هنگام تصرف فرانسه بدست آلمانها با آنان همکاری کند. برادر بزرگتر شاگرد در حمله آلمانها در ۱۹۴۰ کشته شده بود. و این شاگرد جوان با يك احساس بالنسبه فطری اما بزرگوارانه در آرزوی انتقام برادر میسوخت. مادرش با او تنها میزیست و بواسطه نیمه خیانت پدرش و مرگ پسر بزرگترش سخت رنجور بود و تنها مایه دلداری او همین شاگرد جوان بود. اما این جوان در اینموقع نمیتوانست بین دو چیز یکی را انتخاب کند. یا به انگلستان برود و به نیروی فرانسه آزاد بپیوندد یا نزد مادرش بماند و به او در زندگی کمک کند. این جوان کاملاً توجه داشت که مادرش بخاطر او زندگی میکند و اگر او ناپدید بشود یا احیاناً بمیرد مادرش دچار یأس و حرمان خواهد شد. همچنین بدورستی میدانست هر عملی که در جهت تمایل مادرش انجام دهد مسلماً کمکی است به زنده ماندن او و حال آنکه اقدام او به رفتن و جنگیدن عملی مبهم میباشد.

که شاید چون آب در شن فرو میرفت و هیچ نتیجه‌ای نمیداد. مثلاً برای آنکه به انگلستان عزیمت کند میبایست به مدتی نامحدود در یک اردوی اسپانیا در راه انگلیس متوقف شود، آنگاه پس از رسیدن به انگلستان یا الجزیره، ممکن بود او را بجای اعزام به جبهه بکارهای دفتری بگمارند. بالنتیجه خود را با دو شق بکلی مختلف مواجه میدید، یکی مسلم و بلافصل اما فقط متوجه به یک فرد و دیگری متوجه به هدفی ملی بی‌نهایت بزرگتر، اما بهمان دلیل مبهم و حتی نامعلوم، زیرا ممکن بود در سر راه عقیم شود. در ضمن این جوان میان دو اصل اخلاقی مردد مانده بود، از یک طرف اصل علاقه و عطف و شخصی و از طرف دیگر اصلی با حدود وسیعتر اما با ارزشی بسیار مشکوک‌تر. این جوان باید از این دو یکی را برمیگزید. چه چیز میتواند در این انتخاب او را کمک کند؟ آیا تعالیم مسیحی میتواند به او کمک کند؟ خیر. دین مسیح میگوید «با احسان عمل کنید، همسایه خود را دوست بدارید، بخاطر دیگران ایثار کنید، راهی را برگزینید که دشوارتر است و قس علیهذا.» اما اینجا راه دشوارتر کدام است؟ شخص محبت‌برادری را به کدامیک از این دو وامدارتر است: به هموطن یا به مادر؟ هدف دغدغه‌تر کدام است؟ هدف کلی جنگیدن بخاطر تمامی جامعه، یا هدف دقیق یاری به یک شخص بخصوص برای زنده ماندن؟ کیست که بتواند به این امر بدیهی جواب بدهد؟ هیچکس. در هیچیک از آثار اخلاقی نیز جواب این سؤال داده نشده است. طبق اصول اخلاق کانت هرگز نباید دیگری را وسیله تلقی کرد بلکه باید او را به صورت هدف دید. بسیار خوب. اگر با مادرم بمانم او را به صورت هدف خواهم دید و نه بصورت وسیله. اما با همین عمل در این خطر قرار دارم که کسانی را که به سود من می‌جنگند وسیله‌ای تلقی کرده باشم و عکس آن نیز صحیح است یعنی اگر به کمک جنگاوران بشتابم ایشان را به صورت هدف دیده‌ام، با این خطر که مادر خود را وسیله تلقی کرده باشم. اگر ارزش‌ها معلوم نباشند و اگر بیش از آن انتزاعی باشند که بتوانند

قضیه مورد نظر را متحقق سازند ، دیگر به چه چیزی جز غریزه نمیتوان اعتماد کرد . این درست همان کاری است که آن جوان سعی داشت انجام دهد و هنگامی که من او را دیدم گفتم « در هر صورت احساسات است که اهمیت دارد . آن جهتی که احساسات واقعاً مرا بسوی آن میراند همان است که باید انتخاب کنم . اگر احساس کنم که مادرم را چنان دوست دارم که باید همه چیز دیگر را فدای او کنم - یعنی اراده خود را مبنی بر انتقام گرفتن و علاقه خویش را به عمل و مخاطره کنار بگذارم - در آن صورت نزد مادرم خواهم ماند . و اگر برخلاف چنین احساس کنم که مهر من به او کافی نیست در آن صورت میروم » اما قدرت احساس را چگونه میتوان تخمین کرد ؟ ارزش احساس او نسبت به مادرش دقیقاً به وسیله این واقعیت که نزد او مانده بود تعیین میشد . ممکن است من بگویم که رفیقی را آنقدر دوست دارم که حاضرم فلان مبلغ پول را فدای او کنم . اما این بیان را نمیتوانم ثابت کنم مگر با اجرای نیت خود . ممکنست بگویم « آنقدر مادرم را دوست دارم که نزد او میمانم » اما این دوستی وقتی متحقق است که واقعاً نزد او مانده باشم . فقط در صورتی میتوانم قدرت این علاقه را برآورد کنم که آنرا با عمل تبیین و تأیید کرده باشم . اما اگر (پس از عمل) باز برای توجیه عمل خود به این علاقه استشهاد کنم می بینم که دچار دور تسلسل گردیده ام .

از این گذشته همچنانکه رید این نکته را بخوبی بیان کرده است تمیز میان دو احساس که یکی از آنها جنبه نمایشی دارد و دیگری جنبه حیاتی بهسولت ممکن نیست . تصمیم گرفتن بر اینکه مادر خود را آنقدر دوست دارم که نزد او بمانم و از طرف دیگر بازی کردن نمایشی که ماحصل آن این باشد که همین کار را انجام دهم تقریباً يك صورت دارد . به عبارت دیگر احساس به وسیله اعمالی تشکیل میشود که شخص انجام میدهد ، بنابراین نمیتوانم با احساس به عنوان راهنمای عمل مشاوره کنم . و این بدان ماند که بگویم نه میتوانم در درون خود دنبال کشش یا غریزه اصیلی بسوی عمل بگردم

و نه ميتوانم انتظار يك دستور اخلاقي را داشته باشم كه مرا در اجراي عملي كمك كند . ميتوان گفتم كه آن جوان دست كم براي راهنمائي به استادي مراجعه كرد . اما اگر مثلاً از كشيبي راهنمائي بخواهيد آن كشيبي را انتخاب کرده ايد و در ته دل خود پيش از آنكه كشيبي نظري ابراز كند ميدانسته ايد كه او چه خواهد گفت . به عبارت ديگر انتخاب راهنما در هر صورت معادل كردن نهادن به آن انتخاب است . اگر شخص مسيحي باشد خواهد گفت با كشيبي مشاوره كن ، اما كشيبي هائي هستند كه با آلمانها همكاري ميكنند كشيبي هائي هستند كه در نهضت مقاومت فعاليت دارند و كشيبي هائي هستند كه در انتظار تغيير اوضاع بسر ميبرند . اکنون کداميك از اين سه گونه كشيبي را انتخاب خواهيد كرد ؟ اگر اين مرد جوان كشيبي را انتخاب کرده بود كه در نهضت مقاومت بود يا كشيبي را كه با آلمانها همكاري ميكرد پيش از وقت در باره نحوه پندي كه از آن كشيبي ميشنيد تصميم خود را گرفته بود . بهمين نهج با آمدن نزد من ميدانست من چه پندي باو خواهم داد و من چيزي جز يك جواب نداشتم كه به او بدهم . به او گفتم تو آزادي بنا بر اين انتخاب كن - يعني ابداع كن . هيچ قاعده اخلاقي عمومي نميتواند راهي پيش پاى تو بگذارد . در اين جهان هيچ نشانه‌اي مستقر نمانده است . كاتوليكيها در جواب خواهند گفت « چرا نشانه‌هاي هست » بسيار خوب باز هم در هر حال خود منم كه بايد آن نشانه‌ها را تفسير كنم . هنگامي كه اسير بودم با يك يسوعی آشنا شدم كه مرد جالبي بود و به نحوی كه اينك شرح ميدهم عضو آن فرقه شده بود . در زندگي خود دچار بدبختي‌هاي متوالي گرديده بود . پدرش هنگامي مرده بود كه او چند ساله بود و او را در فقر رها کرده بود و اين شخص در يك مؤسسه مذهبي برايگان تحصيل کرده بود و مدام دستخوش اين احساس بود كه او را بخاطر احسان پذيرفته‌اند و در نتيجه از چند امتياز و افتخار كه موجب سر بلندي كودكان ميگردد محروم مانده بود . بعدها در حدود هيچده سالگي در يك امر عاطفي دچار حرمان شده بود و بالاخره در بيست و دو سالگي

از امتحان نظامی مردود گردیده بود - فقرهٔ اخیر در حد خود ناچیز بود اما در حکم قطره‌ای بود که جام تحمل او را لبریز ساخته بود . در نتیجه این جوان خود را کاملاً شکست خورده میدید . این حال در نظر او نشانه‌ای بود - اما نشانهٔ چه چیز ؟ ممکن بود به تلخ‌گامی و نومیدی پناه برد اما هوشیارانه این حال را نشانهٔ آن تعبیر کرد که مقدر نیست در زندگی این جهانی توفیق یابد و فقط محصولات دینی و قدوسیت و ایمان در دسترس او قرار دارند . سرگذشت زندگی خود را پیامی از جانب خدا دانست و عضو فرقهٔ یسوعی شد . که میتواند شك کند که این تصمیم مبنی بر معنی آن نشانه را خود او و فقط خود او اتخاذ کرده بود کسی که دستخوش چنین واژگونی‌هایی میشود ممکن است از تعبیر وضع خود بطرق مختلف استنتاج کند - مثلاً اینکه بهتر بود نجار یا انقلابی میشد . در هر صورت در مورد گشودن راز آن نشانه مسئولیت بالکل متوجه خود او است . مفهوم ضمنی « هجر » یا « ترك » همین است که ما هستی خود را مقرر میداریم . و قلق با این هجر ملازم است .

و اما در مورد « یأس » : معنی این کلام بسیار ساده است . معنی آن صرفاً این است که ما خود را در اتکاء به آنچه درون ارادهٔ ما است یا درون مجموع احتمالاتی است که عمل ما را ممکن میسازند ، محدود سازیم . هر وقت کسی چیزی را اراده میکند همواره این عناصر احتمال موجودند . اگر من به ملاقات دوستی اعتماد دارم که ممکن است به وسیلهٔ ترن یا تراموای بیاید فرض سابق و مقدر من آن است که آن ترن در وقت معین خواهد رسید ، یا تراموای از خط خارج نخواهد شد . بدین طریق در قلمرو امکانات باقی میمانم ، اما شخص بر هیچگونه امکاناتی و رای آنچه که بالکل در حد عمل او است اتکاء نمیکنند . و رای نقطه‌ای که امکانات مورد نظر در آن دیگر بر عمل من تأثیر ندارند ، من باید علاقهٔ خود را قطع کنم . زیرا هیچ خدائی و هیچ نقشهٔ متقدمی موجود نیست که دنیا و تمامی امکانات آن را با ارادهٔ من سازگار سازد . هنگامیکه دکارت گفت « خود را تسخیر کن نه جهان را » منظور او در واقع همان بود که

ما باید بدون امید عمل کنیم .

ما رکیستهای که این سخن را بدیشان گفته‌ام چنین جواب داده‌اند :
« عمل شما بطور مشهود به وسیلهٔ مرگ شما محدود میشود ، اما میتوانید کمک دیگران اتکاء کنید . یعنی شما میتوانید هم به آنچه دیگران برای کمک به شما در جاهای دیگر مثلاً در چین و روسیه انجام میدهند اتکاء کنید و هم به آنچه بعدها پس از مرگ شما انجام خواهند داد تا دنبالهٔ کار شما را بگیرند و آن را تا حد کمالتش که انقلاب خواهد بود ، دنبال کنند .

اضافه بر این باید به این نکته نیز اتکاء داشته باشید که نکردن این کار امری غیر اخلاقی است . در جواب این پاسخ من میگویم : در درجهٔ اول نا آن حد که مبارزان همسلك من مانند خودم نیل به هدف مشترك معینی را بعهده گرفته‌اند به آنان متکی خواهم بود ، و به وحدت حزب یا گروهی که بتوانم کم و بیش بر آن نظارت کنم اعتماد خواهم داشت - یعنی حزب یا گروهی که نام خود را به عنوان مبارز در آن ثبت کرده‌ام و حرکات آن گروه یا حزب در هر لحظه بر من معلومند . در این مورد اعتماد به وحدت و ارادهٔ حزب درست مانند قبول آن است که ترن در وقت معین خواهد رسید یا تراموای از خط خارج نخواهد شد . اما نمیتوانم بر افرادی که نمیشناسم اعتماد کنم ، نمیتوانم اطمینان خود را بر نیکی بشر یا بر علاقهٔ انسان به خیر جامعه استوار سازم ، آنهم با توجه به اینکه انسان آزاد است و هیچ طبیعت بشری نیست که من بتوانم آن را پایه و مبنای دیگران بحساب آورم . من نمیدانم انقلاب روسیه بکجا خواهد کشید . میتوانم آن انقلاب را تحسین کنم و تا آن حد که امروز مشهود است که پرولتاریا در روسیه منزلتی دارد که در هیچ ملت دیگری بدان نرسیده است ، آن انقلاب را نمونه‌ای تلقی کنم . اما نمیتوانم تأکید کنم که این حال بطور قطع منجر به پیروزی پرولتاریا خواهد شد . من باید به آنچه میتوانم ببنیم بسنده کنم . و نیز نمیتوانم یقین کنم که مبارزان همسلك من پس از مرگ من کار مرا دنبال خواهند کرد و به حد اکثر کمال خواهند رساند . زیرا که

من بینم آن افراد عوامل آزادی هستند و چون فردا برسد آزادانه تصمیم خواهند گرفت که انسان در آن هنگام چه باید باشد. فردا پس از مرگ من، ممکن است برخی از آن افراد تصمیم بگیرند که فاشیسم را مستقر سازند و بقیه چنان بزدل یا تنبل و فرومایه باشند که ایشان را آزاد بگذارند. اگر چنین باشد در آن صورت فاشیسم حقیقت انسان خواهد بود و در آن صورت وای بحال ما. در حقیقت اوضاع چنان خواهد بود که افراد تصمیم بگیرند. آیا معنی این جمله آن است که من باید خود را به دامان آرامش و بیکارگی بیندازم؟ خیر. نخست باید چیزی را تعهد کنم و سپس تعهد خود را طبق این دستور قدیم و معزز که « برای عهده دار شدن کاری هیچکس محتاج به امید داشتن نیست » انجام دهم. معنی این جمله آن نیست که من نباید عضو حزبی شوم، بلکه فقط این است که هیچ پرده دهمی نباید پیش چشم من آویخته بماند، هر کاری که از من برآید باید انجام دهم. مثلاً اگر از خود بپرسم « آیا فلان آرمان اجتماعی هرگز روی واقعیت خواهد دید؟ » نمیتوانم به آن جواب بگویم. فقط میدانم که هر چه از عهده من برای واقعیت بخشیدن آن برآید انجام خواهم داد. سوای آن بهیچ چیز نمیتوانم متکی باشم.

روح درویشی (بمعنی اصطلاحی کلمه که مرادف است با « عملات ») از آن مردمی است که میگویند « بگذار آنچه را من نمیتوانم انجام دهم دیگران بکنند. » آئینی که من برای شما توصیف کردم درست نقطه مقابل این نظریه است، زیرا این آئین اعلام میکند که هیچ واقعیتی نیست مگر در عمل. در واقع از این هم فراتر میرود و میگوید « انسان هیچ نیست مگر آنچه قصد کند، فقط تا آن حد موجود است که خود را متحقق سازد. بنا بر این هیچ چیز نیست مگر مجموع اعمال خود و آنچه زندگی او هست. » بنا بر این بخوبی میتوانیم درک کنیم که چرا برخی از مردم از تعلیمات ما دچار هراس شده اند. زیرا بسیاری از مردم برای نگاهداری خود در مسکنت و بینوایی فقط یک منبع در اختیار

دارند ، و آن چنین اندیشه‌ای است : « اوضاع واحوال بر ضد من بوده‌اند ، من در خور آن بوده‌ام که بسیار بهتر از آنچه هستم باشم . اعتراف میکنم که هرگز مهر شدید یا دوستی عظیمی نداشته‌ام ، اما علت آن این است که هرگز با مرد یا زنی که در خور دوستی من باشد برخورد نکرده‌ام ، اگر کتابهای بسیار خوبی نصیف نکرده‌ام علت آن این است که وقت این کار را نداشته‌ام یا اگر فرزندان نداشته‌ام که علاقه خود را وقف ایشان کنم به این دلیل است که مردی یا زنی را که بتوانم با او زندگی کنم نیافته‌ام . پس در اندرون من رشته‌های وسیع از استعدادها و تمایلات و قدرتهای بالقوه ، بدون فایده اما کاملاً قابل زندگی ، باقی مانده‌اند اینها ارزشی به من میبخشند که از داستان صرف اعمال من هرگز استنباط نمیشود . » اما در حقیقت و برای فرد اگزستانسیالیست سوای اعمال عشق هیچ عشقی موجود نیست ، و هیچ عشق بالقوه‌ای به جز آنچه با عشق ورزیدن ظهور میکند نمیتواند باشد ، و هیچ نبوغی بجز آنچه در آثار هنری بروز میکند موجود نیست . نبوغ پرست همان مجموعه آثار پرست است ، نبوغ راسین همان مجموعه نمایشنامه‌های غم‌انگیز او است و بیرون از آن هیچ نیست . چرا باید قدرت نوشتن نمایشنامه غم‌انگیز دیگری را به راسین نسبت دهیم در حالی که آن نمایشنامه غم‌انگیز دیگر درست همان چیزی است که او نوشته است ؟ يك فرد در زندگی خود را متعهد میسازد و تصویر خود را میکشد و هیچ چیز جز آن تصویر موجود نیست . شك نیست که این اندیشه برای کسی که در زندگی خود کامیاب نبوده است ، مایه ناشادی بنظر میرسد . از طرف دیگر این اندیشه به هر کس قدرت میدهد که بفهمد فقط واقعیت قابل اعتماد دست ، و به او میفهماند که رؤیاها و انتظار و امیدها به این کار می‌خورند که انسان را فقط به صورت احلام فریبنده و امیدهای عقیم و توقعات بر نیامده بشناسانند ، یعنی آن رؤیاها و توقعات و امیدها او را به صورت منفی می‌شناسانند نه مثبت . مع الوصف وقتی کسی می‌گوید « شما چیزی نیستید مگر نحوه زندگی خود » معنی آن این

نیست که دربارۀ يك هنرمند سرفاً باید از روی آثار هنری او داوری کرد، زیرا هزاران چیز دیگر نیز در حد همان آثار هنری در شناساندن او به صورت يك انسان سهمند. منظور ما آن است که انسان چیزی نیست مگر يك سلسله تعهدات، و نیز مجموعه و سازمان و کلیه روابطی که این تعهدات را به وجود میآورند . [

اصالت عمل و معنی آن

سازل ساندرس پیوس (۱۸۳۹-۱۹۱۴)

قبلاً اشاره‌ای کرده‌ام که چرا قسمت‌هایی از آثار پایه‌گذاران مکتب اصالت عمل یا پراگماتیسم آمریکایی را برای نقل در قسمت میانه این کتاب انتخاب خواهم کرد. علت این کار آن است که از برخی جهات اصالت عمل میان دوحد افراطی اندیشه‌هایی قرار دارد که نمایندگان آنها فیلسوفانی بوده‌اند که در قسمت اول و قسمت سوم این کتاب آمده‌اند، یعنی میان آثار شجاعانه و متفکرانه وایت‌هد و برگسون و کروچه و فلسفه بافی‌های دقیق و ظریف مور و ویتگن اشتاین، یا بین روح روان حکیمان ما بعد الطبیعه و آقف بر زمان و «درست پردازی‌های» سلیم منطقیون. ویلیام جیمس هنگام سخن گفتن از میان‌جیگری فلسفه اصالت عمل برای سازش دادن دوحد افراطی مشهور که یکی مؤسس بردهن مایم و دیگری مبتنی بردهن خشن باشد بیانی کرده که ارزش پایدار یافته است. ویلیام جیمس در کتاب خود بنام «پراگماتیسم»، که در سال ۱۹۰۷ منتشر گردید، نوعی جدول فلسفی تدوین کرد که در آن فیلسوفان و در حقیقت تمامی بشریت را از لحاظ روحی به دو دسته تقسیم کرده بود:

صاحبان ذهن خشن

تجربی (معتقد به واقعیات)

احساساتی

صاحبان ذهن ملایم یارثوف

تعقلی (معتقد به اصول)

روشنفکرانه

مادی‌گری	ذهنی (کمال پرستانه)
بدبینانه	خوشبینانه
بی‌دینانه	دینی
جبری	آزاد اندیش
کثرت وجودی	یکتا پرستی
شکاک	جزمی

جیمس کوشید با پیشنهاد فلسفه پراگماتیسم به عنوان فلسفه‌ای که می‌تواند هر دو گونه احتیاجات را بر آورد، وساطت کند. این فلسفه می‌تواند مانند انواع مکاتب عقلی، مذهبی بماند و در حین حال مانند فلسفه‌های تجربی حداکثر قرابت را با واقعیات داشته باشد. تضاد جیمس بین دین مالیم و علم خشن را باید در پرتو میراث منتسم قرن نوزدهم مشاهده کرد که مادی‌گری و روشکارانه و کمال پرستی آکنده از روح آرام آکسفورد یا هیاهوی فرشته‌وار جزایا رویس همکار جیمس برای او به ارمغان آورده بود متضاد مشابهی از همان ابتداء بر اندیشه آمریکائی استیلا یافته بود.

آشکارترین خاصیت تحول فلسفه آمریکائی همانا نوسان آن است بین مکاتبی که اصالتاً دینی، و ذهنی یا فوق طبیعی هستند و مکاتبی که علمی، این جهانی و طبیعت پرستانه هستند. داستان معمول و اصولاً صحیح این تحول با دوره الهیات فاسفی آغاز میشود که شدیدترین و جالبترین بیان خود را در خدای خشمناک جوناتان ادواردز Jonathan Edwards وایدآلیسم درون ذاتی می‌یابد. قسمت بعدی این تاریخ معمولاً تحویل دوره تهنذیب شده است که با علاقه شدید آن به علم (در مورد بنیامین فرانکلین) آغاز میشود و به آنچه جان دیوئی مکتب اصالت تجربه توماس جفرسون خوانده است، و به بروزات عامیانه خدا پرستی (در مورد توماس پین) میرسد. سپس در جزء اول قرن نوزدهم به مکتب فلسفه برترین میرسیم. این مکتب بروز پرپیچ و خم تاریخ فکری آمریکا است، با انقلاب ادبی بر ضد اصالت تجربه انگلستان، تحت رهبری

رالف والدو امرسن Ralph Waldo Emerson است. این فلسفه بر ضد تعالیم نیک و هیوم و مادیت است و با اینهمه با روایات آمریکائی فلسفه اسکاتلند توافق دارد، صرف نظر از تمامی اختلافاتی که پیروان فلسفه برترین در سایر جنبه‌ها با اسکاتلندیها داشته‌اند. فلسفه اسکاتلندی سعی داشت به وسیله بیروح‌ترین و خشک‌ترین نوع جزمیت با شکاکیت هیوم درافتد و حقیقتاً هم از فلسفه‌ایکه جزء ما خود باشد از دانشمند بیروچی چون سرویلیام همیلتن، انتظاری جز این نمیرفته است. فلسفه برترین تا حد زیادی به روایات درهم کالریج از ذهنیت دوره بعد از کانت متکی بود.

بنا بر این منحنی نمودار افکار و عقائد که از ادواردز تا جفرسون و از جفرسون تا امرسن و فلسفه اسکاتلندی کشیده شده است ملایم و خشن و مجدداً ملایم میشود. و اما در اوج آنچه جان استوارت میل قدرت آلمانی دکالریجی و اسکاتلندی میخواند، داروین و هربرت اسپنسر دوره جدیدی از خشونت در فلسفه انگلیسی و آمریکائی آغاز کردند. کتاب «اصل انواع» در سال ۱۸۵۹ منتشر شد و تأثیر آن در طرز تفکر آمریکائی و انگلیسی تقریباً فوری بود. این کتاب نه فقط فلسفه متأثر از زیست‌شناسی نظیر فلسفه چانسی رایت و شارل پیرس آمریکائی را به جنبش درآورد و تحت حمایت خود قرارداد، بلکه مقاومت فلسفه‌های اذهان ملایم را محکم ساخت. آنانکه با موج اصالت تحول و فلسفه لادری اسپنسر در خاتمه قرن نوزدهم مبارزه میکردند، از لحاظ فلسفی بسیار سخت‌تر از خوانندگان نواعای فلسفه برترین شدند. ایدآلیست‌های بعدی در انگلستان نظیر گرین و کیرد و سپس برادلی و مکتاگارد که قبلاً نامشان را ذکر کردیم میبایست از علاقه خود نسبت به زندگی درونی و ارزشهای روحانی در مقابل حیثیت عظیم علم دفاع کنند و به انبیا رسانند که آثار مسلم فیزیک و زیست‌شناسی و پیشرفت فنون صرفاً غله‌ای برای آسیاهای مکاتب طبیعی و تحصیلی و مادی‌گری و لادری نیستند. فلسفه ایدآلیسم و فلسفه‌هایی که از لحاظ سنت بیشتر جنبه دینی داشتند ناچار شدند ثابت کنند که نظریات آنها با مکتب

تحول تناقضی ندارد. برخی از ایدآلیست‌ها نظیر رویس و جان دیوئی که در آن هنگام جوان بود، این کار را با انتقام جوئی انجام دادند. این افراد چنین احتجاج نمی‌کردند که ایدآلیسم نه فقط با تحول تناقضی ندارد، بلکه بوسیله آن تقویت نیز میشود و دیگر آنکه میگفتند تحول تأیید علمی حقیقتی است که ایدآلیست‌ها چون به تاریخ توجه داشتند آنرا پایه‌گذاری کرده و شاید به‌طور مبهم از پس‌شیشه تازی دیده بودند

این واپس‌نگری توضیح نقش مهم ویلیام جیمس را در فلسفه آمریکائی آسانتر می‌سازد. وی هنگامی بدسحنه آمد که توجه شدید به علم فلسفه را مورد تهدید قرار داده بود. و اما تنها شق منظم دیگر ظاهراً عبارت بود از ایدآلیسم مطلق پیروان جدید هگل که ویلیام جیمس نمیتوانست آنرا هضم کند، ویلیام جیمس پسر هانری جیمس بزرگ از معتقدین به فلسفه برترین و از دوستان امرسن، و نیز مفسر و مترجم سودنبرگ بود. ره‌مان نویسن بزرگ هانری جیمس، برادر ویلیام جیمس بود. ویلیام جیمس خواستار واقعیات بود اما در ضمن طالب دینی هم بود. اما از آنجا که هربرت اسپنسر نگاهبان واقعیات شده بود و فرانسویس هربرت برادلی نگاهبان «مطلق»، جیمس ناچار بود راه دیگری بجوید. جیمس خود را طبق سنت لاک و بارکلی و هیوم و میل از اسباب تجربه میدانست اما بواسطه مادیت‌خشن و فاسفه لادری تندگذر که مکتب تجربی در اواخر قرن نوزدهم در آن حلول کرده بود، سخت آشفته بود. از این جهت در تجسس وسیله‌ای برآمد که حاکمیت علم را محدود کند و پارس «سگ‌داروین» یعنی هاگسلی را خاموش کند و کلیفوردرآرام نماید. در سال ۱۸۷۲ کلیفوردر گفته بود «در هر مورد حصول اعتقاد از روی مدرک غیر کافی خطاست و هر جا به شك یا تحقیق گمان می‌رود، اعتقاد بدتر از فرض تصورات است.» جیمس در جواب همین بیان شاید معروفتر بن رساله خود را در باره مطالب دینی به عنوان «اراده بر اعتقاد داشتن» در ۱۸۹۶ تألیف کرد که خود بعداً گفت باید نام آن را صرفاً «حق اعتقاد داشتن» می‌گذارد زیرا

این مجموعه از حقی که کلیفورد و سایر فلاسفه لادریه منکر شده بودند، دفاع نکرد. یک سال بعد جیمس کتابی تصنیف کرد و آن مقاله را سرفصل آن قرار داد، و خود کتاب را به شارل ساندرس پیرس اهداء کرد. این واقعه بطور شهود تاریخ آغاز یکی از مهمترین فصول فلسفه معاصر است. زیرا یکسال بعد در ۱۸۹۸ جیمس کنفرانسی داد تحت عنوان «مفاهیم فلسفی و نتایج عملی» که در آن متذکر دنیای فلسفی شده بود که پرس در ۱۸۷۸ بعنوان پراگماتیسم بنیاد گذارده بود.

بطوریکه بعداً خواهیم دید، جیمس با چند گام دیگر به پراگماتیسم پیرس تغییر صورت داد و آنچه را میتوان لادری احساسی او خواند به صورت چیزی بسیار ملایمتر و متمایلتر در آورد. جیمس همچنانکه خواهیم دید به حد خشونت و امتناعی که مکتب پیرس ایجاب میکرد نرسید. وی بایک اصل منطقی که صرفاً به توضیح یا تحلیل مفاهیم علمی کمک کند قانع نمیشد، بلکه وسیله ای میخواست که طغیان روحی خود او و عصرش را حل کند. برای فهم نقش تفکر او و تحول پراگماتیسم باید ابتداء با پیرس آشنا شویم که در حق وحد خود فیلسوف بسیار مهمی است و طبق نظر برخی از صاحب نظران بزرگترین فیلسوفی است که تاکنون در آمریکا ظهور کرده است.

پیرس در سال ۱۸۳۹ در شهر کمبریج از ایالت ماساچوستس به دنیا آمد. پدرش ریاضی دان سرشناسی بود و علائق دوران جوانی او را به ریاضیات و علوم و فلسفه و حتی موضوعات اختصاصی تر تشویق میکرد. گفته اند که پدر سعی داشت هنر توجه کامل به مطالب دشوار را در سنین بسیار کم به پسر خود بیاموزد. و نیز گفته اند هنگامیکه شارل در سنین بین سیزده و نوزده به خواندن آثار فیلسوفان آغاز کرد پدرش او را و امید داشت دلایل ایشانرا تکرار کند و در چند کلامه معمولاً آن دلایل را از هم میگسیخت و ثابت میکرد که دلایل استواری نیستند. و دیگر آنکه پدر قدرت تشخیص او را تقویت میکرد تا حدی که شارل در جوانی شراب شناسی نیمه حرفه ای شده بود. از سایر جنبه ها میگویند رابطه بین

آن دوروستائی بوده است، اما معلوم نیست که آیا بدبختی و زندگی شخصی آشفته پیرس در ایام بعدی ارتباطی با زندگی او با پدرش داشته است یا نه، و نیز شخص نمیتواند از متایسه زندگی جان استوارت میل با او خودداری کند.

پیرس در ایام حیات هیچ کتابی در باره فلسفه منتشر نکرد. این کار برعهده ناشران دوستانه او ماند که پس از وفات او غالب نوشته‌هایش را بصورت نسبهٔ منظمی در آورند و تحت عنوان اوراق گرد آوری شده (Collected Papers) به طبع برسانند (۳۵ - ۱۹۳۱). از وقتی که جیمس در سال ۱۸۹۸ به احیاء نظریات او پرداخت (در آنسال پیرس هنوز زنده بود و میتواند از خود دفاع کند)، فلسفه او چند بار زنده شده و مورد اقبال قرار گرفته است. منطقیون و فیلسوفان متأثر از مکتب تحتمقی منطقی او را از پیشگامان خود در دهه ۱۹۳۰ دانسته‌اند، و اخیراً متداول شده است که به جهانیان تذکار دهند که پیرس صرفاً یک منطقی بزرگ و فیلسوف علم نبود، بلکه در متافیزیک برترین نیز مقامی بلند داشت.

قسمت‌هایی از زندگی پیرس یک رمان رمانتیک یا اپرای قرن نوزدهم را به خاطر می‌آورد: اشکالات مالی و زناشویی و حرفه‌ای و نامه‌های ملتسمانه و مشاجرات شکوه‌آمیز و طرح‌های ناتمام او هرگز از مقبولیت در محافل علمی که در خشنودی ذهنی او در خود آن بود بهره‌مند نشد و تا پایان زندگی از آن شهرت ادبی که گاه بدبختی‌های دیگر را تلافی میکند، بی‌نصیب ماند. هنگامیکه در آمریکا ناشناس بود، محافل کوچک اروپائی او را به عنوان منطقی ریاضی‌دان میشناختند. با پیرس در قسمت عمدهٔ عمر او مانند «اسکلتنی در گنجینهٔ کمبریج» رفتار میشد. گوئی موجود غیر قابل استفادهٔ تیزهوشی بود که فقط مردم معنوی نظیر ویلیام جیمس بایست با او دوستی میکردند، چنین میپنداشتند که وی خود نمیتواند خود را برای محافل علمی دورهٔ ویکتوریا مفهوم یا مطلوب سازد.

پس از مرگ پیرس در سال ۱۹۱۴ و انتشار آثار او بیست سال پس از آن،

آونگک تمایلات عمومی نسبت به اوسخت به جانب دیگر متوجه شد. پس از نخستین نمایش‌های زرین منطق و فلسفه او پرستش نافهمیده گفتارش رواج یافت. اما اکنون دنیا در شرف تقویم کامل زرین آثار فنی ترا و نیز دستگاه عظیمی است که او بی‌احراز موفقیت کوشید مفاعیم فنی نظریات خود را در آنها بگنجانند. از لحاظ منظوری که فعلاً داریم بهترین نحوه توجه به پیرس همان است که او را بانی فلسفه پراگماتیسم در نظر آوریم. زیرا آن مکتبی است که او را مشهور ساخت و می‌بایست مشهور ساخته باشد. با اینکه رساله اصیل او تحت عنوان «چگونه افکار و عقائد خود را واضح سازیم» مربوط به قرن نوزدهم است (۱۸۷۸)، قسمتی از آن را برای نقل انتخاب میکنم، و عبارت «قرن بیستم» را از لحاظ بیان اندیشه تفسیر میکنم نه از جهت توالی زمانی زیرا فلسفه پراگماتیسم معنأً مربوط به قرن بیستم است. برخی از قسمتهای مربوط به تدوین پراگماتیسم هست که پیرس آنها را پس از سال ۱۹۰۰ نوشته است، اما توجه به اعداد نباید خواننده را از یکی از خوانندگی ترین و بانفوذترین بروزات مکتب او محروم سازد.

مقصود عمده پراگماتیسم پیرس عبارت است از کمک کردن به ما برای توضیح معانی اصطلاحات عمومی، یعنی اسامی و صفات عمومی به نحوی که اهل علم آنها را بکار میبرند، با این بیان ضمنی که اگر نتوانیم طبق این روش معنایی برای آنها تعیین کنیم اصطلاح مورد بحث از نظر علمی بی‌معنی است. مثلاً صفت یا اصطلاح کلی «سخت» را در نظر بگیریم. پیرس میگفت که برای تخصیص معنی پراگماتیسمی به این کلمه باید جمله «این سخت است» را به جمله‌ای از این قبیل ترجمه کنیم «اگر کسی بخواهد بر این خراشی وارد آورد، نخواهد توانست.» بطو کلی پیرس توصیه میکند که جمله معمولی واحدی را که در آن صفتی را نسبت به شیئی بکار میبریم (مانند «این سخت است») برداریم و آن را به صورت يك جمله شرطی یا فرضی که حاوی «اگر...» پس (یا «در آن صورت») است در آوریم، مثلاً: «اگر عمل (ع) بر این (شیء) انجام گیرد، در

آن صورت تحریر به (ت) حاصل میشود. «طبق این نظر جمله «این کتاب سنگین است» باید بدین نحو ترجمه شود: «اگر تمام قوای مخالف بر این کتاب زائل شود (مانند نیروئی که با بلند کردن کتاب در دست اعمال میشود)» (پس) این کتاب میافتد. گاه شخص چنین تصور میکند که يك جمله حاوی «اگر...» برای چنین ترجمه‌ای کافی خواهد بود، و حال آنکه گاه چندین جمله و گاه تعداد نا محدودی جمله لازم خواهد بود. اما این نکته پیچیده ایست که اکنون وارد بحث در آن نمیشویم. عده‌ای از منطقیون تحت نفوذ پیرس این نکته را به دقت مورد مطالعه قرار داده‌اند که در رأس آنها لوئیس Lewis است در کتاب «ذهن و نظام عالم» (۱۹۲۹) و کتاب «تجزیه معرفت و تقویم» (۱۹۴۶) در نتیجه این مطالعه، نکات باریک و اشکالات بسیار در اینگونه جمله بندی کشف گردیده است.

این مکتب بدان نحو که از طرف پیرس ارائه شده است از سه عنصر اصلی تر کیب شده که درخور تسمیه هستند. ابتداء عنصر «انگار» است، یعنی اصرار بر اینکه جمله‌های واحد را پیش از کشف معانی اصالت عملی آنها به صورت فرضی در آوریم. دوم «قابلیت عمل»، یا ابرام در اینکه عبارت «اگر...» حتماً کاری را که انسان میکند یا عملی را که تجربه کننده انجام میدهد، ذکر کند. سوم «آزمایندگی» یا اصرار در اینکه جمله «پس...» چیزی را که به وسیله تجربه کننده پس از برقراری شرایط آزمایش مشاهده شده است، ذکر کند.

در اینجا دو نتیجه مهم این برداشت را باید ذکر کرد. نخست آنکه اگر يك اصطلاح کلی در مقابل این روش مقاومت ورزد یا اگر شخصی که آن را بکار میبرد طبق مقتضی چنان ترجمه‌ای به دست ندهد آن عبارت یا اصطلاح را باید بی معنی تلقی کرد. طبیعی است که آن عبارت یا اصطلاح ممکن است تصوراتی را برانگیزد یا احساسات را تحریک کند، اما از لحاظ علمی بی معنی است. دوم آنکه اگر ترجمه‌ها یا تعریف‌های پراگماتیسم دو اصطلاح کلی یکی باشند در آن صورت آن دو اصطلاح یا عبارت از لحاظ اصالت عملی یا علمی مرادفند،

حرف نظر از اینکه از جنبه‌های دیگر اختلاف بسیار داشته باشند. مخصوصاً عدم توجه به تصویری که کلمه یا اصطلاح به ذهن می‌آورد، نمودار مخالفت پیرس است. باسنت دکارت و بارکلی در موضوع معین. این دو نتیجه موجب پدید آمدن چیزی می‌شوند که من فلسفه لادری احساسی پیرس خوانده‌ام. زیرا این دو نتیجه مستلزم داشتن نظریه غیر مبینی است نسبت به مقدار زیادی از حکمت ما بعدالطبیعه و الهیات بازمانده از قدیم. پیرس چنین می‌پنداشت که بکار بردن دقیق نتیجه اول ممکن است ثابت کند که بسیاری از عبارات و اصطلاحات حکمت ما بعدالطبیعه و الهیات بی‌معنی است، و دیگر آنکه بکار بستن جدی نتیجه دوم ممکن است ثابت کند که برخی از بحث‌ها شبه‌بحثند، صرفاً استدلالاتی هستند درباره آنکه چه الفاظی در گزارش‌های مربوط به یک آزمایش باید بکار برده شوند. لادری سخن‌شناس بجای آنکه مانند حکیم لادری معمولی بگوید برای یک بیان علم اللاهوتی یا مخالف آن دلیل کافی در دست نداریم و بنا بر این حکم را معلق سازیم نتیجه عملی مشابهی را با بی‌معنی خواندن بیان یا صدور حکم مبینی بر اینکه جمله‌های فرضاً مخالف مبین یک معنی هستند، حاصل میدارد. در علم فیزیک این وجهه پراگماتیسم بعدها به نوعی «قابلیت عمل» که بسیاری از فیزیک‌دانان فیلسوف بر اساس فرضیه نسبت انشتاین استوار ساخته‌اند نزدیک شد، در درجه اول به این علت که انشتاین خواستار تعریفی برای همزمانی بود که یک روش تجربی بدست دهد برای آزمایش اینکه دو واقعه در زمان واحد روی میدهند یا نه.

با وجود محیط مبهمی که پیرس مقدار زیادی از پند خود را درباره وضوح در آن مخفی ساخته است بسیاری از شاگردان فلسفه او نظریه‌ای را که هم‌اینک بیان شذلب فلسفه اصالت عملی یا پراگماتیسم او می‌شناسند. این شاگردان غالباً آن را «فرضیه پراگماتیسمی معنی» می‌خوانند و آن را با نظریه پیرس یکی میدانند، در مقابل «فرضیه پراگماتیسمی حقیقت» که معمولاً با نام جیمس به خاطر می‌آید. برخی تا آن حد زیاده روی میکنند که می‌گویند اشتباه عظیم جیمس در فهم پیرس ناشی از آن بود که نتوانست درک کند پراگماتیسم پیرس صرفاً با معنی سروکار داشت

و دیگر آنکه جیمس فرضیه مشکوک حقیقت را به آن افزود. وقتی که در فصل بعد از پراگماتیسم جیمس بحث میکنیم دربارهٔ صحت این ادعا چیزی خواهیم گفت. اما از هم اکنون میشود فهمید که مکتب پیرس را نمیتوان خود به خود برای آن نوع سازشی که جیمس از صمیم دل خواغان او بود بکار برد. پراگماتیسم پیرس بخودی خود نمیتوانست روی شکافی را که بین افراد مخالف دو دستهٔ صاحبان اذهان ملایم و صاحبان اذهان خشن پدید آمده بود بپوشاند، و اگر بی محابات بکار میرفت منجر به نتیجه‌ای میشد که خلاف استنتاج جیمس بود مبنی بر اینکه آن دو دسته هر دو یک چیز میگفتند یا اساساً هیچ نمیگفتند. چنین استنتاجی لامحاله بجای آنکه افراد آن دو دسته را آشتی دهد ایشان را بجان یکدیگر میانداخت، در واقع این یکی از آن چیزهایی است که اصحاب تحقق منطقی نسل بعد در پیرس پسندیدند و آن حملهٔ او به ما بعد الطبیعهٔ وجودی بود. تأثیر پیرس در جیمس با این تأثیر تفاوت بسیار داشت.

منتخب زیر خلاصه‌ای است از مقامهٔ پیرس تحت عنوان:

« چگونه افکار و عقائد خود را واضح سازیم. »

[اعتقاد... کدام است؟ اعتقاد نیم ایقاعی است که عبارت موسیقی را در سمفونی زندگی فکری ما بپایان میرساند. قبلاً دیدیم که اعتقاد سه خاصیت دارد: نخست آنکه چیزی است که ما بر آن وقوف داریم، دوم آنکه التهاب شك را فرو مینشاند، و سوم اینکه در طبیعت ما مستلزم استقرار حکومت عمل یا بطور خلاصه عادت میشود، و چون التهاب شك را که محرك فکراست فرو می‌نشانند، به اندیشه آرام می‌بخشد، هنگامی که اعتقاد دست میدهد اندیشه لحظه‌ای استراحت می‌کند. اما از آنجا که اعتقاد همانا قاعده‌ای برای عمل است که پرداختن به آن مستلزم شك بیشتر و اندیشهٔ بیشتر است، ضمن اینکه توقفگاهی است، نقطهٔ عزیمت جدیدی نیز برای اندیشه نیز هست. بهمین دلیل است که به خود اجازه دادیم آن را اندیشه در حال استراحت بخوانیم، هر چند اندیشه اصالةً حرکت است.

حاصل‌گائی اندیشیدن اعمال اراده است ، و اندیشه دیگر جزئی از این اعمال اراده را تشکیل نمیدهد، اما اعتقاد فقط ورزشگاه عمل ذهنی است و اثری است بر طبیعت ما در نتیجه فکر که در تفکر بعدی مؤثر است .

اساس اعتقاد استقرار عادت است و اعتقادات مختلف از روی حالات مختلف عمل که زاینده آنهاست، مشخص میشوند. اگر اعتقادات در این مورد فرق نکنند و اگر با ایجاد يك سلطه عمل يك شك را فرو نشانند در آن صورت هیچ اختلاف صرفی در روش استشعار آنها نمیتواند آنها را اعتقادات مختلفی بسازد، چنانکه نواختن نوائی در گامهای مختلف در حکم نواختن نواهای مختلف نیست. تمایزات تصویری غالباً بین اعتقاداتی داده میشود که فقط در وجه بیانی خود اختلاف دارند، - اما مجادله‌ای که بر اثر این تفاوت حاصل میشود البته واقعی است اینگونه تمایزات کاذب به اندازه اختلاط اعتقاداتی که واقعاً فرق دارند اسباب زحمت می‌شوند و جزء چاله‌هایی هستند که همواره باید از سقوط در آنها پرهیز کنیم ، خصوصاً هنگامی که در زمینه حکمت ما بعدالطبیعی گام برمی‌داریم یکی از فریب‌های عجیب از این نوع که غالباً رخ میدهد عبارت است از اشتباه بین احساس ناشی از عدم وضوح اندیشه خود ما و صفت موضوعی است که درباره آن می‌اندیشیم . بجای درك این موضوع که ابهام صرفاً درون ذاتی است چنین تصور میکنیم که کیفیتی از شیء مورد اندیشه خود را در نظر آورده‌ایم که اصالتاً اسرارآمیز است ، و اگر تصور ما بعداً به صورت واضحی به ما ارائه شود آن را باز نمی‌شناسیم، و این بواسطه عدم احساس غیر قابل فهم بودن آن است. مادام که این فریب باقی است آشکارا مانع غیر قابل عبوری بر سر راه اندیشه روشن قرار میدهد ، به نحوی که هم علاقه مخالفان اندیشه تعقلی را به مخلد ساختن آن جلب می‌کند و هم متساویاً سبب میشود که طرفداران اندیشه مزبور از آن عذر کنند .

فریب دیگری از این قبیل عبارت است از اشتباه بین اختلاف ساختمان نحوی دو لفظ و تمیز بین مفاهیمی که آن دو بیان میکنند. در این عصر فضل فروشی که

جمایع کلی نویسنده‌گان بیش از آنچه پایبند حقایق باشند به الفاظ میپردازند ، این اشتباه عمومیّت دارد . وقتی که گفتیم اندیشه عمل است و از « رابطه » ای تشکیل شده ، گرچه شخص عمل را انجام میدهد و نه رابطه را که فقط ممکن است نتیجه يك عمل باشد ؛ در آنچه گفتیم تناقض نبود بلکه ابهام نحوی وجود داشت .

مادام که بیندیشیم که عمل کلی عبارت است از ایجاد عادات عمل ؛ که هرچه با اندیشه ای مرتبط باشد اما با منظور آن رابطه نداشته باشد افزایشی است به آن اما جزئی از آن نیست ، از تمامی این سفسطه ها در امان خواهیم بود . اگر میان احساسات ما وحدتی باشد که به نحوه عمل ما در مورد معینی مطلقاً معطوف نباشد ، چنانکه موقعیکه به قطعه موسیقی گوش میکنیم ، در آن صورت آن را اندیشیدن نمی‌نامیم . بنا بر این برای پرورش معنی آن باید صرفاً تعیین کنیم که چه عاداتی را پدید می‌آورد ، زیرا معنی هر چیز صرفاً عبارتست از عاداتی که مشمول آن است اما شناسائی هر عادت منوط است به آنکه چگونه ممکن است ما را به عمل راهنما شود ، نه صرفاً تحت کیفیات محتمل ، بلکه تحت کیفیاتی که ممکنست با وجود عدم احتمال روی دهد . اینک عادت چیست منوط است به آنکه « کی » و « چگونه » موجب عمل کردن ما میشود . و اما در مورد « کی » هر محرك عملی از ادراك مشتق است ، و در مورد « چگونه » ، تمامی منظورهای عمل همانا پدید آوردن نتیجه محسوس است . بدین نحو ما به چیزی میرسیم که محسوس و عملی است ، مانند ریشه هر تمایز واقعی اندیشه ، صرف نظر از اینکه تا چه حد باریک باشد و هیچ تمایز معنایی آنقدر دقیق نیست که در چیزی بجز در اختلاف ممکن مورد عمل موجود باشد .

برای اینکه به بینیم این اصل به چه منجر میشود ، باید در پرتو آن به مکتبی نظیر مکتب تبدیل شراب و خون توجه کنیم . کلیساهای پروتستان عموماً معتقدند که عناصر عشاء ربانی فقط به مفهوم توهمی گوشت و خونند . همچنانکه گوشت و شیرۀ گوشت ابدان را پرورش میدهد ، این عناصر هم ابدان ما را تغذیه میکنند . اما کاتولیک ها چنین معتقدند که این عناصر واقعاً گوشت و خونند ،

هر چند تمامی مشخصات محسوس نان شیرینی و شراب رقیق را واجدند ، اما ما هیچ مفهومی از شراب نمیتوانیم داشته باشیم بجز آنچه وارد این ایمان شود که یا -

۱ - این ، آن ، یا آن یکی ، شراب است ؛ یا ،

۲ - اینکه شراب واجد خصائص معینی است .

اینگونه اعتقادات چیزی جز اعلام به نفس نیستند مبنی بر اینکه ما باید به - تناسب موقع نسبت به آنگونه چیزها به نحوی رفتار کنیم که گوئی معتقدیم طبق مشخصاتی که شراب بنا به اعتقاد ما واجد آن است ، آن چیز شراب است . مورد چنین عملی عبارت خواهد بود از نوعی ادراک محسوس ، و محرک آن پدید آوردن يك نتیجه محسوس . بدین نحو عمل ما رابطه انحصاری خواهد داشت نسبت به آنچه حواس را تحت تأثیر قرار میدهد و عادت ما همان اثر عمل ما را خواهد داشت و اعتقاد ما همان اثر عادت ما را و تصور ما همان اثر اعتقاد ما را ، و بالنتیجه میتوانیم چنین اراده کنیم که از شراب چیزی جز آنچه تأثیرات معین مستقیم یا غیر مستقیمی بر حواس ما دارد نخواهیم یافت ، و سخن گفتن از چیزی که کلیه خصائص محسوس شراب را داردا در حقیقت خون است یا وه ای بیش نیست . و اما هدف من آن نیست که این مسأله را از لحاظ الهیات دنبال کنم ، و چون آن را به صورت نمونه منطقی بکار بردم اکنون آنرا رها میکنم بی آنکه اعمیتی به جواب اهل دین بدهم . فقط میخواهم خاطر نشان کنم که داشتن مفهومی در ذهن که مربوط به چیزی جز تأثیرات محسوس اشیاء به نحو ادراک شده باشد ، تا چه حد غیر ممکن است . عقیده مادر باره هر چیز عبارت است از عقیده مادر باره آثار محسوس آن ، و اگر تصور کنیم که مفهوم دیگری جز آن داریم خود را فریب داده ایم و احساس سرف لازم با اندیشه را با جزئی از خود اندیشه اشتباه میکنیم . قول به اینکه اندیشه معنائی دارد که به تنها عمل آن غیر مربوط است ، یا وه است . اینکه کاتولیکها و پروتستانها تصور میکنند درباره عناصر ربانی اختلاف نظر دارند در صورتیکه نسبت به تمامی آثار محسوس آن در این جهان یا آن دنیا

نیز مورد بسیار آسانی است ، چون بگوئیم جسمی سنگین است معنی آن صرفاً آن است که آن جسم در صورت نبودن نیروی مقاوم ، سقوط خواهد کرد (صرف نظر از برخی مشخصات از چگونگی سقوط و غیره که در ذهن فیزیک دانی که این لفظ را بکار میبرد موجودند) کلیه تصور وزن بطور واضح همین است . این سؤال صحیحی است که آیا برخی واقعیات خاص ممکن است علت جاذبه باشند یا نه ، اما آنچه ما از نیرو اراده میکنیم بالکل در نتایج آن گنجانده شده است

اکنون به موضوع منطبق میپردازیم و تصویری را که در نظر میگیریم که خصوصاً به آن مربوط است و آن تصور واقعیت است اگر کلمه وضوح را به مفهوم آشنائی با اشیاء در نظر بگیریم هیچ عقیده‌ای از این واضحتر نمیتواند باشد . هر کودکی این لفظ را با اطمینان کامل بکار میبرد و خواب آن را عم نمی‌بیند که معنی آنرا نمیفهمد . و اما در مورد وضوح در درجه دوم آن ، یک تعریف انتزاعی از واقعیت شاید برای بیشتر مردم حتی صاحبان اذهان متفکر موجب حیرت گردد ، اما با در نظر گرفتن نکات اختلاف بین واقعیت و مخالفت آن یعنی مجاز ، شاید بتوان به تعریف دقیقی دست یافت . مگر حاصل تخیل شخصی است و واجد خصائصی است که اندیشه شخصی بر آن نقش کرده است . مستقل بودن خصائص از نظر تفکر من و شما درباره آن یک واقعیت خارجی است . مع الوصف نمودهای درون اذهان خود ما موجودند که متکی به اندیشه ما هستند و در عین حال به مفهومی که ما واقعاً به آنها می‌اندیشیم واقعی هستند . اما هر چند خصائص آنها بستگی به چگونگی فکر ما دارد ، به آنچه چگونگی آن خصائص فکر میکنیم وابسته هست بدین نحو رؤیا وجود واقعی دارد به عنوان نمود ذهنی ، در صورتیکه کسی واقعاً آن رؤیا را دیده باشد ، این که شخصی چنین و چنان خواب دیده است منوط به چیزی که انسان فکر میکند خواب دیده است نیست بلکه بکلی از تمامی عقائد نسبت به موضوع ، مستقل است - از طرف دیگر چون درباره شیئی خواب دیده شده و نه درباره واقعیت خواب دیدن تأمل کنیم ، شیء مزبور مختصات خود را فقط

به حکم این واقعیت حفظ میکنند که در خواب دیده شده بود واجد آنها است . بنا بر این میتوانیم واقعی را چنین تعریف کنیم : واقعی چیزی است که خصائصش از آنچه کسی ممکن است فکر کند مستقل باشد .

اما هر قدر که چنین تعریفی را مقنع تشخیص دهیم تصور آنکه این تعریف مفهوم واقعیت را کاملاً واضح میسازد ، اشتباه عظیمی است . بنا بر این در اینجا قواعد خود را بکار میبندیم . طبق آن قواعد ، واقعیت مانند هر کیفیت دیگری عبارت است از نتایج محسوس خاصی که چیزهای سهیم در آن پدید میآورند . تنها تأثیری که چیزهای واقعی دارند عبارت است از ایجاد اعتقاد ، زیرا تمامی احساساتی که چیزهای واقعی بر میانگیزند به صورت اعتقادات وارد استعمار میشوند . بنا بر این مسأله عبارت است از اینکه اعتقاد واقعی (با اعتقاد به واقعی) چگونه از اعتقاد کذب (یا اعتقاد به مجاز) باید متمایز شود . و اما همچنانکه در بحث قبلی دیدیم مفاهیم حقیقت و کذب در توسعه کامل خود منحصرأ متعلقند به روش علمی عقیده حاکم . شخصی که بطور حکمی قضایای مطلوب خود را انتخاب میکند ، میتواند لفظ حقیقت را چنان بکاربرد که مؤید ابراز تصمیم وی مینوی بر تماسک نسبت به آن انتخاب باشد . البته روش تماسک هرگز منحصرأ غالب نشده است ؛ خرد بیش از آن برای انسان طبیعی است که این روش را پذیرفته باشد . اما در ادبیات قرون مظلمه نمونه‌های جالبی از آن موجود است . هنگامی که اسکوتس اریجنا درباره جمله شاعرانه‌ای اظهار نظر میکنند که در آن گفته شده است بیخ گازران موجب مرگ سقراط گردیده است ، وی تأمل را جایز نمیداند و به خواننده متجسس اطلاع میدهد که (سنت یونانی) هلبوروس Helleborus (که در فارسی بیخ گازران گویند) و سقراط ، دو فیلسوف بزرگ یونانی بودند و چون سقراط در مباحثه با هلبوروس مغلوب گردید سخت متأثر شد و بر اثر آن مرد ، مردی که بدون بکار بردن صفت تعدیلی « شاید » ، عقیده‌ای را بدین نحو بکلی تصادفاً اتخاذ کرده و تدریس میکرده است چه نوع مفهومی از حقیقت داشته است ؟ روح واقعی سقراط ، که امیدوارم از مغلوب شدن در مجادله خرسند میشد (زیرا

که از این مغلوب شدن چیزی می‌آموخت) با مفهوم ساده لوحانه این شارح که برای اوج بحث ظاهراً نوعی مصارعت بوده است، تضاد فاحش دارد. هنگامی که فلسفه به تدریج از خواب طولانی خود بیدار میشد و پس از آنکه الهیات کاملاً بر آن مستولی گردد، ظاهراً عادت بر این بوده است که هر استادی و موضوع فلسفی را بلا منازع نیر و مند می‌یافت اتخاذ میکرد و آنرا بصورت سنگری برای حمله ب دیگران درمی‌آورد. بدین نحو حتی مدارک قلیلی که از آن مباحثات در دست داریم به ما کمک میکنند که ده بیست عقیده مختلف را که معلمان مختلف در یک زمان درباره اصلت و اصالت تحقق داشته‌اند، از هم جدا کنیم. مثلاً قسمت اول کتاب «تاریخ آفات» ابلار را، که از فلسفی بودن از هیچیک از معاصرین خود دست کمی نداشت، و بوی جنگی را که از آن بر میخیزد استشمام کنیم. برای او حقیقت صرفاً همان قلعه خاص اوست. هنگامی که روش حجیت سیطره یافت، حقیقت چندان تفاوتی با ایمان کاتولیکی نداشت. تمام مساعی استادان اسکولاستیک متوجه است به هم آهنگ ساختن ایمانی که به ارسطو داشته‌اند با ایمانی که به کلیسا داشته‌اند. و اگر کسی در آثار متعدد و حجیم ایشان مذاقه کند یک بحث را که از این حد فراتر رفته باشد نخواهد یافت. این نکته جالب است که هر جا ایمانهای مختلف در کنار یکدیگر رونق میگیرند، وفاداری به ایمان طووزی جای تحری حقیقت را میگیرد که مردمان به هر فرقه‌ای که روی آورند، مورد تحقیر اصحاب آن فرقه قرار میگیرند. از زمان دکارت به بعد نقصی که در مفهوم حقیقت موجود است کمتر ظاهر بوده است. معیناً مرد عالم گاه متعجب خواهد شد از اینکه فیلسوفان کمتر قصد کشف واقعیات داشته‌اند، بلکه بیشتر در جستجوی آن بوده‌اند که ببینند چه ایمانی با دستگاه فکری ایشان سازگار است. مشکل بتوان یک پیر و روش برهان لمی را با ابراز واقعیات مغلوب ساخت، اما همینقدر که به او نشان دهیم عقیده‌ای که از آن دفاع میکند با چیزی که خود او جای دیگر گفته متناقض است به احتمال بسیار آن سخن را تکذیب می‌کند. این گونه اذهان ظاهراً معتقدند که مباحثه هرگز نمیتواند قطع شود، ظاهراً چنین می‌پندارند که

عقیده‌ای که برای فردی طبیعی است برای فرد دیگر طبیعی نیست، و بالنتیجه اعتقاد هر گز مستقر نخواهد شد. این اشخاص با راضی کردن خود به وسیله تثبیت عقائد خویش با روشی که فرد دیگری را به نتیجه دیگری خواهد رساند، نشان می‌دهند که به مفهوم حقیقت چندان وفادار نیستند.

از طرف دیگر کلیه پیروان علم کاملاً قبول کرده‌اند که روشهای تحقیق اگر بقدر کافی دنبال شوند، در اطلاق به هر مسأله‌ای يك راه حل قطعی بدست خواهند داد. يك نفر ممکن است سرعت نور را با مطالعه در انتقالات زهره و انحرافات ستارگان تحقیق کند، و دیگری ممکن است همان سرعت نور را با مقابلات مریخ و خسوف‌های اقمار مشتری محاسبه کند، و سومی با روش فیزو، و چهارمی با روش فو کو، و پنجمی با حرکات منحنی‌های لیاژو، و ششمی و هفتمی و هشتمی و نهمی ممکن است روش‌های مختلف مقایسه مقایسه الکتریسیته ثابت و متحرک را دنبال کنند. این اشخاص ممکن است در ابتداء نتایج مختلف حاصل دارند. اما بتدریج که هر يك روش و فرادادهای خود را تکمیل میکند نتایج بطور ثابت در التزام یکدیگر به سوی نقطه مرکزی مقدری حرکت خواهند کرد. تمامی تحقیقات علمی بر همین منوال است. اذهان مختلف ممکنست تحقیقات خود را با نظریات بکلی مخالف یکدیگر آغاز کنند اما پیشرفت تحقیقات با نیروئی که خارج از آنها است به سوی يك نتیجه متحد راهبریشان خواهد کرد. این فعالیت اندیشه که ما به وسیله آن به سوی هدف مقدری نه بهر جا که مایل باشیم، رانده می‌شویم، شبیه است به اعمال سر نوشت. نه تعدیل نظر گاهی که اتخاذ شود میتواند بفرود كهك كندا تا از عقیده مقدر قبلی بگریزد نه انتخاب سایر واقعیات برای مطالعه و نه حتی تمایل طبیعی ذهن آزماینده. این قانون عظیم در مفهوم حقیقت و واقعیت گنجانده شده است. عقیده‌ای که مقدر* شده است با امال مورد موافقت کلیه کسانی

* مقدر صرفاً به معنی چیزی است که قطعاً واقع خواهد شد و بهیچ وجه از آن گریزی نیست. تصور اینکه برخی از اقسام رویدادها مقدر شده‌اند خرافه است و نیز تصور آنکه لفظ مقدر هر گز نخواهد توانست از صبغه خرافی خود آزاد گردد خرافه‌ای دیگر. ماهمه مقدریم که بمیریم — یاد داشت نویسنده.

قرار گیرد که تحقیق میکنند، همان است که ما از حقیقت اراده میکنیم و موضوعی که در این عقیده ارائه شده واقعی است. این نحوه بیان من از واقعیت است. اما میتوان گفت که این نظریه مستقیماً در نقطه مقابل تعریف انتزاعی که از واقعیت بدست دادیم قرار دارد، از این جهت که این تعریف خصائص واقعی را منوط میکند به آنچه بالمآل درباره آنها اندیشیده شده است. اما جو اب این اعتراض آن است که از یک طرف واقعیت مستقل است فقط از آنچه من یا شما یا هر عده محدودی از مردم ممکنست در باره آن بیندیشند، نه لزوماً از اندیشه بطور کلی، و دیگر آنکه هر چند موضوع عقیده نهائی منوط است به کیفیت آن عقیده معین، این کیفیت منوط نیست به آنچه من یا شما یا فرد دیگری بیندیشیم. استبداد ما و دیگران ممکن است حل اختلاف را بطور نامحدود به تعویق افکند. حتی ممکن است متصوراً موجب شود که يك قضیه حکمی مادام که نژاد بشر بر دوام است عموماً و کلاً مورد قبول واقع گردد. اما حتی همین هم نخواهد توانست ما عین اعتقاد را عوض کند زیرا فقط همان ما عین میتواند نتیجه تحقیقی باشد که با اندازه کافی ادامه یافته است، چنانکه اگر پس از آنقرض بشر کنونی نژاد دیگری از بشر با استعداد و قدرت تحقیق به وجود آید آن عقیده صحیح باید عقیده ای باشد که آن نژاد نیز بالمآل به آن خواهد رسید. «حقیقت ولو آنکه لگد کوب گردد باز بر پا خواهد خاست»، و عقیده ای که بالمآل از تحقیق حاصل میگردد منوط به چگونگی اندیشه افراد نیست اما واقعیت آنچه واقعی است بر این حقیقت واقعی متکی است که تحقیق اگر به اندازه کافی ادامه یابد، حتماً بالمآل به اعتقاد واقعیت منجر خواهد شد.

اما ممکن است از من بپرسند چه دارم تا به تمامی واقعیات دقیق تاریخ که فراموش شده اند و هرگز بیاد نخواهد آمد به کتب از دست رفته سابقین و به اسرار مدفون بگویم

«چه بسا گوهر در خشان دل انگیز

که غارهای ژرف تاریخ اقیانوس در بر گرفته اند

چه بسا گل به جهان می‌آید تا نادیده بشکند

و شیرینی خود را در هوای دشت باطل سازد .»

آیا این چیزها به دلیل آنکه از دسترس معرفت ما نومیدانه بدورند ، واقعاً وجود ندارند ؟ و باز بعد از انهدام عالم (طبق پیش‌گویی برخی از علماء) و قطع حیات برای ابد ، باز هم یکه ذرات ادامه نخواهد یافت ، هر چند ذهنی برای درك آنها نباشد ؟ به این سؤال چنین جواب میدهم که هر چند در هیچ حال ممکن از معرفت هیچ عددی آنقدر عظیم نخواهد بود که رابطه بین مقدار چیزهایی را که مجهول میماند به مقدار چیزهای معلوم بیان کند ، معیناً این تصور که تحقیقات اگر بقدر کافی ادامه یابند برای عرسؤال مفروضی (که معنی واضحی داشته باشد) راه حلی بنده نخواهند داد ، بیانی غیر فلسفی است . که میتواند چند سال پیش بگوید که ما بدانستن مواد مشکله ستارگانی موفق خواهیم شد که نورشان در رسیدن به ما بیش از حیات نوع بشر بر روی زمین بطول میانجامد که میتواند حدس بزند که نتیجه ادامه تجسسات علمی باشدت صدسال اخیر تا ده هزار سال بعد چه خواهد بود ؟ و اگر این تحقیقات تا یک میلیون یا یک میلیارد یا هر چند سال که تصور میکنیم ادامه یابد ، چگونه میتوان گفت مشکلی هست که بالمآل حل نخواهد شد ؟

اما میتوان چنین ایراد گرفت که « چرا اینقدر ملاحظات بعید بعمل آوریم ، خصوصاً وقتی که اصل مورد قبول ما آن است که فقط تشخیصات عملی واجد معنی هستند ؟ » باید اعتراف کنم که اگر بگوئیم سنگی که در ته دریا در تاریکی کامل موجود است ، درخشان است یا نیست چندان فرقی نخواهد داشت . یعنی احتمال می‌رود که تفاوتی نداشته باشد ، چون باید همواره بخاطر داشت که ممکن است آن سنگ را فردا از دریا بیرون آورند . اما اینکه گوهرهایی در ته دریا و گلپایی در دشت‌های ناپیموده و غیره وجود دارند ، قضایائی هستند که بیشتر به ترتیب زبان ما مربوطند تا به معنی عقائد و افکار ما ، مانند همان قضیه مربوط به الماس که وقتی فشرده نشده است سخت است .

مع الوصف چنین بنظر من میآید که با بکار بردن قاعده خود به چنان ادراک واضحی از آنچه از واقعیت اراده میکنیم و از واقعیتی که این مفهوم بر آن متکی است دست یافته‌ایم که اگر قرار باشد فرضیه نظری از وجود برای قبول عموم میان کسانی که روش علمی ثابت کردن اعتقاد را بکار میبرند پیشنهاد کنیم شاید نمی‌بایست ادعای چنین تصویری به عمل آوریم که اعجاب‌آور و زننده باشد .

مع الوصف چون حکمت ما بعد الطبیعی موضوعی است که بیش از مفید بودن عجیب است و معرفت بر آن مانند معرفت بر صخره زیر آب عمده بکار آن می‌رود که از آن اجتناب کنیم ، فعلاً با مباحثه بیشتری در مبحث وجود بیشتر اسباب زحمت خواننده نخواهم شد . بالفعل بیش از آنچه مایل باشم در این راه ناهموار رانده شده‌ام ، و نیز به خواننده چنان مقدار ناخوش‌آیندی از ریاضیات و روانشناسی و کلیه چیزهای غامض عرضه داشته‌ام که می‌ترسم تا بحال مرا رها کرده باشد و آنچه اکنون می‌نویسم منحصرأً برای حروف چین و مصحح مطبعه باشد . در بیان آنچه گفتم اطمینان من به اهمیت موضوع بوده است ، منطق هیچ شاهرهی ندارد و افکار و عقائدی که واقعاً ذی‌قیمت باشند فقط به بهای توجه دقیق بدست می‌آیند .

اما میدانم که در موضوع عقائد و افکار ، عامه مردم عقائد و افکار ارزان و بی‌ارزش را ترجیح میدهند ، و در مقامی بعدی خود قصد دارم به چیزهایی که به سهولت قابل فهم هستند روی آورم و دیگر بار از آن منحرف نشوم . خواننده‌ای که با خواندن این مقامه قبول زحمت کرده است در مقامی بعدی با مشاهده این موضوع که آنچه در این مقامه دشوار آمده است با چه زیبایی و لطفی ممکن است به تصدیق قواعد استدلال علمی اطلاق شود ، پاداش خواهد یافت .]

حقیقت و عمل

ویلیام جیمس (۱۸۴۲ - ۱۹۱۰)

تاکنون بحد کافی دربارهٔ زمینه و سابقهٔ فلسفهٔ ویلیام جیمس در فصل پیش سخن گفته‌ایم و از آنجمله راجع به آئین پیرس که ویلیام جیمس تا آن حد بدان و امدار بود ذکر کردیم و اکنون میتوانیم به سهم خاص جیمس در سنت فلسفهٔ اصالت عمل توجه کنیم. پیرس فیلسوف اصالت عملی علم است و جیمس فیلسوف اصالت عملی دین و دیوئی فیلسوف اصالت عملی اخلاقیات. منتهای تاکنون باید این نکته بر خواننده واضح شده باشد که آنچه این سه تن نسبت به این مسائل مختلف بکار می‌بندند يك فلسفهٔ اصالت عمل واحد نیست. نظریات ایشان را دربارهٔ این موضوعات حیاتی نه فقط از اینجهت که جالب و بانفوذ و خاص هستند تعریف می‌کنم، بلکه از این حیث که بطور استوارتری ثابت کنم که فلسفهٔ اصالت عمل منزلی است میان راه عقلانی بین گروه اول و گروه آخر از فیلسوفان مورد بحث ما، و دیگر آنچه این فلسفه ضمن حفظ برخی موازین منطقی و تحلیلی، تماس با علم و زندگی و فرهنگ است.

بنابراین باید خاطر نشان کنم که آن تضاد مخصوص قرن بیستم را که به کشمکش بین خارپشت و روباه تشبیه کردم کمتر به آئین مربوط است تا به روش. برخلاف تمایزی که جیمس بین خشن و ملایم داده است این تضاد کمتر تحت نفوذ اعتقادات دین خاص و اعتقادات اخلاقی خاص و نظریات احساسی خاص اصحاب

دعوی قرار گرفته و بیشتر تحت تأثیر اختلاف بین کسانی است که سعی دارند تمامی اینها را بیکدیگر ببندند و کسانی که چنین کوششی بعمل نمیآورند. زیرا بطور واضح سارتر خداشناس و بدبین و ضمناً معتقد به اختیار است (و حال آنکه طبق تشخیص جیمس نباید چنین باشد)، کرویجه کمال پرست است و با این وصف جزئی نیست، بر گسورن ضد تعقلی است بی آنکه تقدیری یا اهل اصالت تجربه باشد. تضاد جیمس همچنانکه قبلاً گفتم حاصل قرن نوزدهم بود و آنرا نمیتوان خود به خود به فلسفه بعدی قرن بیستم گرداند. البته چیزی از آن باقی میماند، درست مانند آنکه چیزی از کشمکش بین دموکراتها و جمهوریخواهان در قرن نوزدهم باقی مانده است جز آنکه هنگام بروز بحران مرزهای قدیم احزاب از هم میگسلد و تازیا نه‌های احزاب در پدید آوردن وحدت معمول در مجلس کمتر مؤثر میشود، بدین جهت که پشتیبانان حزب نمیتوانند آراء بیشماری بدست آورند. آنچه باقی میماند به هفتمین قسمت از دو نقطه مقابل در تقسیمات جیمس از همه جا نزدیکتر است، و آن بین موحد و کثرت وجودی است -- مع الوصف منظور ما از این نکته فرق ماوراء الطبیعی محسوسی نیست، بلکه تفاوتی است در خط مشی بین کسانی که ترکیب عظیمی از عالم یا راهنمای زندگی را به نظر گاه‌های منفصل، جزء بجزء و متوجه به سکو، به عقب و جلو ترجیح می‌دهند، و متفکرانی که بیشتر جنبه تحلیلی و تحقیقی دارند.

هر خواننده تاریخ فلسفه آمریکا اعم از آنکه با ویلیام جیمس موافق باشد یا مخالف، هنگامی که پس از شروع از آغاز آن فلسفه به آثار جیمس میرسد، نفس راحتی میکشد. جیمس مردی است دارای اصالت و جنبه جهانی، و آثارش همچنان انگیز است همینکه خواننده اندکی از آثار او را خواند، محیط تاریخ قبلی فلسفه آمریکا را از خاطر میبرد. (من پروان امرسون را فیلسوف نمیشناسم) جیمس نیز مانند پیرس مقلد دست دوم یا دست نشانده فلسفه انگلیسی یا اروپائی نبود، سیاره فلسفی طراز اولی بود که بر محور خود میگشت و دیگر پروان اصالت عمل را چون اقماری بمدار خود میکشید. فلسفه اصالت عمل او را پیرس از پیش

گفته بود و دیوئی بعداً در آن تجدید نظر کرد. اما خود جیمس بلا تردید شخصیت ادبی اصلی در نهضت اصالت عمل بود و بقول وایت هِد «نا بغه دوست داشتنی» بود. راسل دربارهٔ او چنین گفته است: «احساسات دموکراسی وی و میل او به یکی-شمردن خود با مردم عامی نمیتوانست از او چیزی جز يك تن اشرافی بالطبع و فردی که شخصیت بارزش دیگران را وادار به احترام میساخت، بسازد.» حتی برادر سختگیر او هنری با فلسفهٔ اصالت عمل او موافقت داشت (یا میگفت که موافقت دارد)، هنری از آن فلسفه به عنوان نحوهٔ تفکر سرمایه‌داری و فرصت طلبی و خودپسندی آمریکائی تعبیر نکرد.

جیمس کار خود را به عنوان پزشك آغاز کرد و از پزشکی به روانشناسی گرائید و در سال ۱۸۹۰ یکی از مشهورترین آثار را در آن زمینه پدید آورد بنام «اصول روانشناسی» و سپس بالاخره با فلسفه آشنا شد. کتاب «پراگماتیسزم» او (قسمتی که بعداً در این کتاب نقل میکنیم از آن مأخوذ است) در سال ۱۹۰۷ پدیدار گردید؛ در آن هنگام جیمس در اوج شهرت بین‌المللی خود بود و سه سال بعد مرد. این یکی از کوششهای پایدار او است برای وساطت بین دعاوی علم و دعاوی دین از طریق تجدید تعبیر مبنائی آنها.

بحثی که از پیرس کردیم و انتخابی که از آثار او بعمل آوردیم کار را برای تعریف نظریهٔ جیمس دربارهٔ حقیقت، و تصور او از رابطهٔ بین علم و دین، آسان میسازد. بهترین روش عبارت است از آغاز کردن کار با بررسی رابطهٔ بین برداشت اصالت عملی پیرس به معنی و فرضیهٔ اصالت عملی جیمس دربارهٔ حقیقت. قبلاً مکتب پیرس را با بکار بردن مثالی نظیر «سنگین» و «سخت» نمودار ساختیم و دیدیم که خاص بودن فرضیهٔ اصالت عمل معنی در این نکته است که ترجمهٔ جملاتی نظیر «این سنگین است» را به بیانی این چنین توصیه میکند: «اگر عمل ع بر این انجام گیرد، در آن صورت تجربه ت به عمل آمده است.» این فرضیه صرفاً دربارهٔ آنکه چگونه يك نوع جمله را به جملهٔ دیگری از نوع بخصوص ترجمه کنیم، اطلاعاتی به ما میدهد، و هر چند جملهٔ اصلی نیز ممکنست

به جمله‌هایی ترجمه شود که فرضی و عملی یا تجربی نیستند (به شرحی که در فصل قبل بیان کردیم)، از نظر گاه پیرس این گونه ترجمه‌های شخص عالم را یاری نمیکنند. پیرس میگوید: یک کتاب درسی شیمی لیتیوم را ممکن است چنین تعریف کنند: «لیتیوم عنصری است که وزن اتمی آن تقریباً هفت است»، اگر مؤلف آن کتاب ذهنی منطقی‌تر داشته باشد به شما خواهد گفت: اگر در میان املاح معدنی که شیشه‌ای و شفاف، خاکستری یا سفید، بسیار سخت، شکننده و لاینحل باشند دنبال عنصری بگردید که شعله تار را سرخ میکند و چون این ماده معدنی را با کربنات دباریم سم الفار ترکیب کنیم ممکن است جزء در اسید موریاتیک حل شود؛ و اگر این محلول را تبخیر و مانده آن را با جوهر گوگرد استخراج کنیم و بطور کامل تصفیه کنیم، میتوان با روشهای معمولی آن را به صورت کلوریدی درآورد که وقتی در حال جامد بدست آید و به وسیله چند پیل تجزیه شود گویچه‌ای از یک فلز نقره‌ای رنگ صورتی بدست میدهد که بر روی بنزین شناور میماند و جنس آن ماده لیتیوم است. اختصاص این تعریف - یا در حقیقت این دستور که بیشتر از تعریف بکار میخورد - آن است که به شما میفهماند لفظ لیتیوم مبتنی بر چیست و این کار را با استواری برای تحصیل آشنائی ادراکی با موضوع لفظ، انجام می‌دهد.

پیشرفت در چنین ترجمه‌ای به سوی وضوح است. این تقریباً بدان ماند که به یک آمریکائی که زبان فرانسه نمیداند معنی یک جمله فرانسه را به انگلیسی بگوئیم. ولی اگر بعکس این عمل کنیم، یعنی معنی آن جمله را به زبانی که او نمیداند و نمیتواند بکار ببرد به او بگوئیم، مسلماً کار بیهوده‌ای کرده‌ایم. اما در این قسم ترجمه و نیز در ترجمه اصالت عملی، هیچ چیز درباره حقیقت جمله‌ای نظیر «این نمونه‌ای از لیتیوم است» گفته نمیشود. از طرف دیگر اگر من کتابی را نشان دهم و بگویم: «اگر رهاش کنید در یک ثانیه آن را کف اطاق خواهید دید.» شما ممکن است با من موافقت کنید و بگوئید «راست است» اگر موافقت کردید و چنین گفتید، در این صورت نسبت به جمله من خبر «راست» یا

«حقیقی» را اسناد داده‌اید. و این اسناد تا حدی با اسناد «لیتیوم»، «سخت»، «سنگین» تفاوت دارد، درست به این جهت که مورد اطلاق ما يك بیان لسانی نظیر جمله یا عبارت است، نه صخره یا سنگ. این سؤال به میان می‌آید که: آیا يك طریقه اصالت عملی برای توضیح معنی «حقیقی»، با وجود اینکه این کلمه خبری است که به بیانات لسانی اطلاق می‌شود، موجود است یا نه؟ طبعاً يك جواب معتدل به این سؤال این است: «این امر بکلی بستگی دارد به آنکه از روش اصالت عمل یا پراگماتیک چه منظوری داریم.»

واضح است که با واریسی يك جمله یا قبول فوری آن و صبر کردن برای دیدن اینکه چه واقع خواهد شد، نخواهیم فهمید که آیا جمله حقیقت دارد یا نه، به نحوی که اگر مغز فلسفه اصالت عمل در عملی بودن و تجربی بودن آن باشد که بطور دقیق تصور شود، نسبت به مفهوم حقیقت مصداق نخواهد داشت. اما اگر مفاهیم عمل و تجربه را تا حدی توسعه دهیم ظاهراً لا اقل ممکنست به مفهوم حقیقت به طریقی نزدیک شویم که باروش پیرس نسبت به «سخت»، «سنگین»، «لیتیوم» شبیه باشد. با بخاطر داشتن نمونه «اگر عمل ع، پس تجربه ت» قبول يك جمله یا اعتقاد به آن را به صورت عمل بقبول می‌پذیریم و تجربه بعدی افناع را به عنوان قابل پذیرش قبول می‌کنیم و در آن صورت بیان «اگر جمله ج را قبول یا باور کنید در آن صورت تجارب مقننی دنبال آن می‌آید» ترجمه اصالت عملی این جمله میشود که «ج راست یا حقیقی است.» بدین طریق به حدود فرضیه اصالت عملی حقیقت میرسیم که همانقدر که تعریف اصالت عملی لیتیوم به وسیله پیرس حکم بکار بستن فرضیه اصالت عملی معنی را داشت، واجد شرائط آن حکم خواهد بود. میتوان احتجاج کرد که آیا این تعریف کافی از حقیقت هست یا نه، درست همانطور که میتوان بحث کرد که آیا تعریف پیرس از لیتیوم کافی است یا نه. اما اینگونه احتجاجات بسیار جالبتر و مفیدتر از مباحثه در این باره اند که آیا مطالب مطروحه طبق اصول اصالت عمل هستند یا نه.

اکنون نمیتوانم وارد تمامی جزئیات این موضوع بسیار دشوار و از لحاظ

تاریخی بغرنج شوم اما حقیقتاً میتوان گفت که فرضیه اصالت عمل جیمس درباره حقیقت در حدودی است که ذکر شد. اینکار جیمس را در مورد مفهوم اعتقاد یا باور کردن و مفهوم اقناع - یعنی عوت - دچار اشکالاتی ساخت. اما با تعبیر آنها بطور غیر دقیق، جیمس توانست بسیاری از عبارات فلسفه نظری ما بعدالطبیعی و علم اللاهوتی را که طبق مقیاس پیرس برای معنی بی معنی بنظر میرسیدند، واجد مفهوم سازد. از این گذشته آزمایش حقیقت علمی ما بعدالطبیعی و علم اللاهوتی را جیمس یکسان ساخت. اگر کسی بخواهد بداند فرضیه ای از هر نوع صحیح است یا نه باید سعی کند آن را باور کند و ببیند آیا نتایج مقنعی بدنبال دارد یا نه؛ این شرح موجز باعث شده که برخی جیمس را به عنوان منجی تهنیت گویند و دیگران او را سخت استهزاء کنند. مفتاح کوشش جیمس برای آشتی دادن علم و دین، و مبنای تصمیم پیرس بر بریدن رابطه خود از این مکتب به وسیله تجدید تسمیه نظریه خود به «پراگماتیسم» همین است. پیرس درباره این نام جدید گفته است «آنقدر زشت است که کسی آن را به غارت نخواهد برد.»

بجای آنکه باقیمانده حوصله این فصل را صرف توضیح چندین اختلاف و شباهت دیگر بین پیرس و جیمس کنم، شاید مفیدتر باشد که اندکی بیشتر درباره دلائل فلسفی جهت نحوه اقتراب جیمس به حقیقت بیان کنم تا مبادا چنین تصور شود که جیمس صرفاً بواسطه علاقه به ملایم ساختن خشن و خشن ساختن ملایم بر اثر وفور احساسات تحریک شده بوده است. حقیقت آنست که جیمس بسیار عمیق تر از چندتن از نقادان کوتاه بین خود میدید. محرک او را به بهترین وجهی میتوان از این جمله او باز شناخت که میگوید پراگماتیسم با اصالت تسمیه در توجه دائمی به مشخصات، با مذهب منفعت در تأکید جنبه های عملی و با مکتب تحقیقی در توجه به راه حل های شفاهی، موافقت دارد. جیمس به عنوان يك تن از اصحاب تسمیه نمیتوانست بگوید که يك جمله صحیح یا حقیقی قضیه ای را بیان میکند که مطابق است با واقعیات زیرا واقعیات و قضایا موجودهای انتزاعی هستند که اصحاب تسمیه ثابت قدم نباید حکمی درباره آنها بر زبان آورند. جیمس

به عنوان هوادار مکتب تحقیقی قرن نوزدهم فرضیه تطابق حقیقت را - یعنی این فرضیه را که بموجب آن بیانی بعلت مطابقت با واقعیات حقیقت دارد - چندان مفیدتر از استناد باینکه قرص‌های خواب‌آور بعات خاصیت منوم خود ما را بخواب می‌برند ، نیافت . این دو هواداری موجب شد که جیمس از پیروان مذهب منفعت‌فقه‌المعرفتی گردد . کتاب پراگماتیسم را به یاد بود جان استوارت میل اهداء کرد و کوشید تا نحوه تألیف او را دربارهٔ روش اخلاقی صحیح در فرضیه حقیقت خود تقلید کند و از آن برتری جوید . استدلالات جیمس را میتوان بطور منجز در سه جمله بیان کرد : حقیقی آنست که ما باید باور کنیم . آنچه باید باور کنیم آنست که باور کردن آن از هر چیز برای ما بهتر است . بنا بر این حقیقی آن است که باور کردن آن از هر چیز برای ما بهتر است .

با بیان منظور خویش بدین صراحت ، جیمس خود را هدف ایرادات شدیدی قرار داد که به ایرادات رایج در سراسر قرن نوزدهم نسبت به مذهب منفعت ، بسیار شبیه بود . مقدمهٔ ثانی جیمس این سؤال قدیم را از نو مطرح ساخت که «خوب برای که؟» و جیمس گاه چنانکه خاص او بود جواب می‌داد «خوب برای فرد» در موارد دیگر اعتراض میکرد که حقیقت را در حد تشخیص ذوق فردی نمیداند . ابهام جیمس ابهامی را در اصول اخلاقی مذهب منفعت منعکس میساخت و حای تعجب نیست که پیرس در خانمهٔ نامه‌ای که به جیمس نوشته است می‌گوید «منفعت چیست ، اگر خاص فرد واحدی باشد؟ حقیقت ، عام است.» این موضوعی است که جان دیوئی بیش از هر فیلسوف اصالت عملی دیگری در آن تأکید کرد . ولی ما نمیتوانیم بحث دربارهٔ جیمس را رها کنیم بی آنکه تذکر دهیم که هر قدر هم جمله‌های او دربارهٔ حقیقت مبهم بوده‌اند ، مشابهات مهمی را بین مفهوم اعتقاد مجاز یا قابلیت قبول و قابلیت قبول اخلاقی مورد تأیید قرار دادند . نظریات جیمس کم‌کم فوق‌العاده مهمی به فلسفه کردند ، و اهمیت کامل آن نظریات باید بعدها معلوم گردد .

چون بحث این مقال را روی فلسفهٔ اصالت عمل جیمس متمرکز ساختیم ،

این نکته باید ذکر شود که مطالعه کامل فلسفه جیمس محتاج تجزیه و تحلیل فلسفه کثرت وجود ما بعدالطبیعی او است که او را به رأیست‌ها مربوط می‌سازد، و نیز محتاج اصالت تجربه اصولی است که او را به برگسون نزدیک ساخته است. این قسمت از نظریات جیمس در آثار دیگر او، مخصوصاً «عالم کثرت وجودی» (۱۹۰۹) و «مقالاتی در اصالت تجربه اصولی» (۱۹۱۲)، به تفصیل ذکر شده‌اند. اثر اخیر پس از مرگ جیمس توسط رالف بارتون پری منتشر شده است که در سال ۱۹۳۵ کتاب «اندیشه و نهاد ویلیام جیمس» را تألیف کرد. این کتاب یکی از بزرگترین تراجم احوال فلسفی است که تا کنون تصنیف شده و منبع اطلاعات وسیعی است درباره جیمس و عقائد و اوقات او.

قسمت ذیل خلاصه‌ایست از بحث دوم از کتاب پراگماتیسم جیمس تحت عنوان «معنی پراگماتیسم چیست»، با اشاره به موارد محذوف.

[روش اصالت عمل در درجه اول عبارت است از روش حل اختلافات فلسفه ما بعدالطبیعی که در غیر این صورت ممکن است پایانی نداشته باشند. آیا جهان یکی است یا متعدد؟ - مقدر است یا مختار؟ - مادی است یا معنوی؟ - اینها مفاهیمی هستند که هر یک از آنها ممکنست درباره جهان صادق باشند یا نباشند، و بحث درباره اینگونه مفاهیم پایانی ندارد. روش اصالت عمل در این موارد عبارت است از سعی در تفسیر هر مفهوم به وسیله دنبال کردن نتایج عمل هر یک از آنها. اینست که این مفهوم و نه مفهوم دیگر صحیح یا حقیقی باشد، عملاً چه فرقی برای کسی میکند؟ اگر هیچ تفاوت عملی بدست نیاید در آن صورت هر دو شق عملاً یکی هستند و تمایزی بحث بیهوده است. هر وقت بحثی جدی باشد، باید بتوانیم فرقی عملی در آن بیابیم و آن فرقی ناشی از این باشد که یکی از طرفین بر حق است.

یک نظریه اجمالی به تاریخ عقائد و افکار به نحو بهتری معنی فلسفه اصالت عمل یا پراگماتیسم را نشان خواهد داد. این کلمه مشتق است از کلمه یونانی

پراگما به معنی عمل . این کلمه را نخست آقای شارل پیرس در سال ۱۸۷۸ ، در مقاله‌ای تحت عنوان «چگونه عقائد خود را واضح سازیم» در مجله ماهانه علمی (Popular Science Monthly) که در ماه ژانویه آن سال به چاپ رسیده است ، بدنیای فلسفه وارد کرد . آقای پیرس پس از این تذکار که اعتقادات ما در واقع قواعد عملی هستند ، گفته است که ما برای توسعه معنی يك اندیشه فقط باید معلوم کنیم آن اندیشه چه نحوه عملی را بتواند پدید آورد . و دیگر آنکه نحوه عمل یا رفتار برای ما تنها مورد اهمیت آن اندیشه است . و واقعیت محسوس درین تمامی تشخیصات اندیشه ما هر قدر هم که ظریف باشد ، آن است که هیچیک از آنها هم آنقدر لطیف نیست که چیزی جز فرق ممکن در عمل باشد . برای حصول وضوح کامل در اندیشه‌های خود نسبت به يك موضوع فقط باید توجه کنیم: آن موضوع چه آثار قابل تصور عملی ممکن است در بر داشته باشد - یعنی چه احساساتی را باید از آن متوقع باشیم و چه عکس‌العملهایی را باید آماده سازیم . بنابراین تصور ما از این آثار اعم از قریب یا بعید برای ما تمامی تصور ما است از شیئی تا آن حد که آن تصور کلاً واجد اهمیت و معنی مثبت است ...

برای درك اهمیت اصل پیرس شخص باید عادت کند که آنرا نسبت به موارد غیر انتزاعی بکار بندد . من چند سال پیش دریافتم که استوالد شیمی‌دان معروف لایپزیکی در درسهای خود راجع به فلسفه علم استفاده کاملاً واضحی از اصل فلسفه اصالت عمل میکرده است . هر چند آنرا به این نام نخوانده است .

این شیمی‌دان به من نوشت : « کلیه واقعیات بر عمل ما تأثیر دارند و آن تأثیر معنی آن واقعیات است برای ما . من عادت دارم از شاگردان خود چیزهایی از این قبیل بپرسم : اگر این شق یا آن شق صحیح باشد در چه مورد یا مواردی دنیا جز این می‌بود ؟ اگر هیچ چیزی که فرق داشته باشد پیدا نکنم ، در آن صورت شق ثانی مفهومی ندارد . »

به عبارت دیگر نظریات مخالف عملاً واجد يك معنی هستند ، و معنی‌ای سوای معنی عملی برای ما وجود ندارد . استوالد در یکی از دروس چاپ شده

خود این مثل را از منظور خود بدست داده است . شیمی دانان مدتها بر سر ساختمان درونی برخی اجسام که «توتومری» خوانده می‌شوند کشمکش داشته‌اند . خصائص اینگونه اجسام ظاهراً هم با این مفهوم مصداق پیدا می‌کرد که يك اتم غیر ثابت ئیدروژن درون آنها در حرکت نوسانی است و هم با این مفهوم که این اجسام مخلوط غیر ثابتی از دو جسمند . این اختلافات به حد اکثر شدت خود رسید ، اما هرگز نظر قطعی اتخاذ نشد . استوالد میگوید: «اگر طرفین دعوی از خود می‌پرسیدند در صورت صحت یکی از دو نظر کدام واقعیت تجربی خاص فرق می‌کرد ، این کشمکش هرگز آغاز نمیشد ، زیرا در آن صورت معلوم میشد هیچ اختلاف واقعیتی ممکن نبود پدیدار گردد و آن کشمکش چنان غیر واقعی بود که گوئی اگر کسی در ازمنه بدوی دربارهٔ پرورش خمیر ازمایه فرضیه‌ای می‌ساخت ، عده‌ای به عنوان علت واقعی این پدیده جن و پری را نام می‌بردند وعده‌ای غول و دیو را .»

وقتی می‌بینیم بسیاری از اختلافات فلسفی همینکه برای جستجوی يك نتیجهٔ غیر انتزاعی تحت این آزمایش ساده قرار گیرند از اهمیت ساقط میشوند ، حقاً دچار حیرت میشویم . هیچ فرقی نمیتواند جائی موجود باشد که جای دیگر فرقی به وجود نیآورد - هیچ فرق در حقیقت انتزاعی نیست که خود را در فرق واقعیت غیر انتزاعی و در نحوهٔ عمل منتج از آن واقعیت که بنحوی و جائی و وقتی بر کسی تحمیل شده باشد ، آشکار نسازد . تمامی عمل فلسفه باید معطوف باشد به کشف این موضوع که اگر این حکایت جهانی یا آن حکایت جهانی صحیح باشد برای شما ومن چه تفاوت قطعی به وجود خواهد آمد...

فلسفهٔ اصالت عمل نمایندهٔ يك وجههٔ کاملاً آشناً در فلسفه است که همان وجههٔ اصحاب تجربه است . اما بنظر من اصالت تجربه را به نحو اصولی‌تر و هم به نحوی که کمتر قابل ایراد است نمودار می‌سازد . فرد پراگماتیست یکبارہ و بطور مصمم به مقدار زیادی از عادات مزمن که مألوف فیلسوفان حرفه‌ای است پشت می‌کند . از عمل تجرید و عدم تکافو و راه‌حل‌های شفاهی و استدلالات بدیهی

نامناسب و اصول ثابت و دستگاه‌های در بسته و مطلق‌ها و مبادی مورد ادعا ، رو-گردان میشود . این فرد به عمل غیر انتزاعی و کفایت و واقعیات و عمل و قدرت روی می‌آورد . معنی این استقرار خوی تجربی و طرد خوی تعقلی است ، و نیز گشودن باب طبیعت و امکانات آنست در مقابل تقلید و اعمال ساختگی و ادعای غایت در حقیقت .

در عین حال این فلسفه نمودار هیچ نتیجه خاصی نیست ، بلکه صرفاً روشی است . اما پیروزی کلی آن روش در حکم تغییر فاحشی است در آنچه در آخرین سخنرانی خود آن را «خوی» فلسفه نامیدم . این پیروزی ، معلمان فوق تعقلی را از میدان بدر می‌کند ، هم‌چنانکه رژیم جمهوری در باریان را و مذهب پرتستان کشیشان کاتولیک را از صحنه خارج می‌سازد . با این پیروزی ، علم و فلسفه ما بعد-الطبیعه بسیار به یکدیگر نزدیکتر خواهند شد و در واقع مطلقاً یکدیگر را یاری خواهند کرد . . .

نظریات بدین نحو تبدیل به وسائلی میشوند که ما از قبل آنها میتوانیم بی‌سائیم ، نه جوابهایی به معماهای ما . البته با اتکاء به این فرضیات نخواهیم غنود بلکه به پیش خواهیم رفت و چون موردی پیش آید به کمک آنها طبیعت را از نو خواهیم ساخت . فلسفه اصالت عمل تمامی فرضیات ما را از جمود خارج می‌سازد ، آنها را قوام می‌دهد و بکار می‌گیرد . از آنجا که اصالتاً هیچ چیز تازه‌ای نیست ، با بسیاری از تمایلات فلسفی رامنش دارد . مثلاً با فلسفه اصالت تسمیه در این حد موافقت دارد که همواره به جزئیات (مقابل کلیات انتزاعی) تمسک می‌جوید ، و با مذهب منفعت در اینکه جنبه‌های عملی را مورد تأکید قرار میدهد ، و با فلسفه تحصلی در کراهتی که نسبت به راه حل‌های شفاهی و سؤالات بی‌فایده و انتزاعات ما بعدالطبیعی دارد .

چنانکه می‌بینید تمامی اینها تمایلات ضد تعقلی هستند . فلسفه اصالت عمل در مقابل اصالت تعقل به عنوان داعیه و روش ، کاملاً مجهز و مبرز است . اما لااقل در ابتدای امر نمودار هیچ نتیجه خاصی نیست . . .

بنابراین تا اینجا هیچ نتیجه خاصی بدست نیامده است و آنچه از این توصیفات برمی آید اینست که روش اصالت عمل صرفاً يك نوع توجیه یا وجه النظر است. این روش عبارت است از رویگردان شدن از چیزها و اصول و مقولات و لوازم تصویری بدوی و روی آوردن به چیزها و ثمرات، نتایج و واقعیات نهائی. آنچه درباره روش اصالت عمل گفتیم کافی است، شاید بگوئید بجای توضیح آن برای شما به مدح آن مشغول بوده ام، اما هم اکنون با نشان دادن طرز عمل آن نسبت به برخی مسائل مألوف آن را وسیعاً توضیح خواهم کرد. در ضمن این کلمه پراگماتیسم اخیراً به مفهوم وسیعتری بکار رفته و آن عبارت بوده است از معنی فرضیه حقیقت. چون قصد دارم که پس از آماده ساختن زمینه يك سخنرانی کامل درباره آن فرضیه ایراد کنم، از این جهت اکنون به اختصار میگویم...

یکی از شعب فلسفه در زمان ما که به نحو توفیق آمیزی پرورش یافته منطق استقرائی است که عبارت باشد از مطالعه شرائطی که علوم ما از آن ناشی گردیده اند. نویسندگان صاحب اثر در این موضوع، کوشیده اند درباره معنی قوانین طبیعت و عناصر واقعیت بنحوی که توسط ریاضی دانان و فیزیک دانان و شیمی دانان تدوین می شود، وحدت نظر خاصی از خود نشان دهند. هنگامی که نخستین اتحادهای ریاضی و منطقی و طبیعی کشف شدند مردم چنان به واسطه وضوح زیبایی و سادگی آنها مبهور شدند که پنداشتند خود اندیشه های ازلی ذات باری تعالی را اصالتاً بازگشوده اند. چنان بود که گوئی ذهن خدا نیز در این استدلالات سه مرحله ای میغرید و پرتو می افکند، و نیز خدا با اصطلاحات مقاطع دخروط و مربعات و مجذورات و نسبتها «میاندیشید» و مانند اقلیدس هندسه بهم می بافت. گوئی همان خدا بود که قوانین کپلر را وضع کرده بود تا سیارات از آن تبعیت کنند و همو باعث گردیده بود که شتاب به نسبت زمان سقوط اجسام ازدیاد پذیرد، خدا بود که قانون سینوسها را وضع کرده بود تا نور هنگام انکسار از آن اطاعت کند، و خدا بود که طبقات و دودمانها و خاندانها و اقسام

نباتات و حیوانات را از هم جدا کرده بود که اندیشه نخستین نوع از هر چیز را از ذهن خود خطور میداد و انواع آن را میساخت. و هنگامی که ما هر يك از این تأسیسات و نظامات شگفت انگیز او را از نو کشف میکنیم چنانست که گوئیم ذهن خدا را در نیت واقعی آن اسیر کرده باشیم.

اما با پیشرفت علوم این مفهوم قوت یافته است که بیشتر و شاید تمام قوانین ما فقط تقریبی از قوانین الهی هستند. از این گذشته خود قوانین چندان متعدد شده اند که امکان شمارش آنها نیست، و آنقدر دستورهای رقابت آمیز همان معنی را دارد که در علم واجد است. میگویند معنی آن هیچ جز این نیست که عقائد و افکار (که خود جزئی از تجربه ما هستند) درست تا آن حد حقیقی میشوند که به ما کمک کنند و رابطه راضی کننده ای با سایر اجزاء تجربه خود حاصل کنیم. در تلخیص آنها و پیشرفت در میان آنها به وسیله میان برهای تصویری بجای دنبال کردن رشته پایان ناپذیر پدیده های خاص، به ما کمک میکنند هر عقیده و فکری که به اصطلاح ما بتوانیم بر آن سوار شویم، هر عقیده و فکری که ما را از يك جزء تجربه با کامیابی به جزء دیگر ببرد و چیزها را به نحو مقنعی با یکدیگر ربط دهد و بطور مضبوط عمل کند و کار را ساده و کم رنج سازد، درست تا همان حد حقیقی و صحیح است و به صورت ابزاری حقیقت دارد. این نظریه «ابزاری» حقیقت است که در تمامی شعب علم پیشنهاد گردیده اند که محققین با این مفهوم خو گرفته اند که هیچ فرضیه ای مطلقاً رو نوشت واقعیت نیست، بلکه هر يك از آنها از نظر گاهی ممکنست مفید باشد. فایده عظیم آنها عبارت است از تلخیص واقعیات قدیم و راهبری به سوی واقعیات جدید. اینها زبانی هستند ساخته انسان یا نحوه تند نویسی تصویری که ما به وسیله آنها گزارشهای خود را درباره طبیعت مینویسیم، و زبانها همچنانکه همه میدانند نسبت به انتخاب طرز بیانها و لهجه های مختلف تساهل میورزند....

و اکنون آقایان شیلر و دیوئی با داستان اصالت عمل خود درباره آن مفهوم حقیقت در همه جا پیشاپیش این موج منطقی علمی می تازند. این معلمین

میگویند که در همه جا «حقیقت» در افکار و عقائد و اعتقادات ما به نحوی توفیق-آمیز در شیکاگو تدریس میشود. این نظریه که بموجب آن حقیقت در افکار و عقائد ما به معنی قدرت آنها است برای «کار»، در اکسفورد نیز بنحو بارزی تعلیم و تبلیغ میشود....

فراداد مشهودی که شیلر و دیوئی بخصوص برای تعمیم برگزیده‌اند همان فراداد مألوفی است که هر فرد به وسیله آن در عقائد جدید ورود میکند. فرادادی که اینجا داریم همواره همان است: فرد ذخیره‌ای از عقائد قدیم دارد، اما با تجربه جدیدی برخورد میکند که آنها را در مضیقه میگذارد. مثلاً کسی عکس آنها را میگوید، با خود آن شخص در يك لحظه و تأمل پی-می‌برد که عقائدش نقیض یکدیگرند، یا از واقعیاتی آگاه میشود که با آنها سازگار نیستند، یا امیالی در او برمیخیزد که آن عقائد قدیم دیگر آنها را اقناع نمیکنند. نتیجه عبارت است از يك قلق درونی که ذهن آن شخص نسبت به آن تا آن هنگام بیگانه بوده است و اینک میخواهد از طریق تعدیل مجموعه عقائد سابق خود از آن بگریزد. هر قدر از آنرا که بتواند نجات میدهد، زیرا در موضوع اعتقاد ما همه احتیاط کاران افراطی هستیم. این است که شخص مورد بحث میکوشد نخست این و سپس آن عقیده را تغییر دهد (زیرا عقائد در برابر تغییر به انحاء مختلف مقاومت میورزند) تا بالاخره عقیده جدیدی پیش می‌آید که آن شخص میتواند آنرا با حداقل آشفتنگی با عقاید قدیم خود تلفیق کند. اگر عقائد قدیم او را بمنزله درختی فرض کنیم و تجربه جدید را بمثابة درختی دیگر، عقیده نوین چون پیوندی است که آن دو را به سهولت بهم مربوط می‌سازد.

آنگاه آن عقیده جدید به عنوان يك عقیده صحیح اتخاذ میگردد. این عقیده ذخیره قدیم حقائق را با حداقل تعدیل حفظ میکند و آنقدر آنها را توسعه میدهد که برای تازگی و بدعت جا باز کنند. اما این عقیده را به طریقی تصور میکند که در حدی که مورد ممکن می‌سازد آشنا به ذهن باشد. يك توضیح خارج

از قیاس که تمامی تصورات سابق ما را درهم ریزد، هرگز بجای شرع حقیقی چیزی تازه یا بدیع قبول نمیشود. باید آنقدر در اطراف آن بکوشیم تا چیزی بیابیم که کمتر خارج از معمول و قیاس باشد. شدیدترین انقلابات در اعتقادات يك فرد غالب اعتقادات سابق او را باقی میگذارد. زمان و مکان، علت و معلول، طبیعت و تاریخ و شرح زندگی خود شخص همچنان بر جا میماند. حقیقت جدید همواره واسطه و هموار ساز انتقالات است. حقیقت جدید عقیده قدیم را به عقد واقعیت جدید در میآورد بهر نحوی که همواره موجب حداقل تغییر ناگهانی شود و حد اکثر تداوم را باقی گذارد. ما هر فرضیه‌ای را درست به نسبت توفیق آن در حل «مسأله‌ها» حل کرده‌ها و حداقل‌ها «حقیقتی می‌انگاریم اما توفیق در حل این مسأله در درجه اول امری تقریبی است. می‌گوئیم این فرضیه آن مسأله را رویهم رفته به نحو مقنع‌تری از آن فرضیه حل میکند؛ ولی ما کلمه «مقنع‌تر» را از لحاظ خودمان تفسیر می‌کنیم، یعنی مقنع‌تر برای خود ما و افراد حد اقناع خود را به انحاء مختلف تعبیر میکنند. علیهذا در این مورد همه چیز تا حد معینی کشدار است. نکته‌ای که اکنون می‌خواهم بخصوص مورد توجه قرار دهید عبارتست از نقشی که حقائق قدیم ایفا می‌کنند. عجز از درك آن، منبع بسیاری از انتقادات ناروا نسبت به فلسفه اصالت عمل بوده است. نفوذ این حقائق کاملاً حاکم است. وفاداری نسبت به آنها اصل اول است - و در غالب موارد یگانه اصل موجود است؛ زیرا به نحو واضح معمولترین طریق برخورد با نمودهایی که آنقدر جدیدند که موجب برهم خوردگی شدید تصورات قبلی ما میشوند عبارت است از چشم‌پوشی از آنها بطور کلی یا سخط کردن به آنهاست که به حقیقت آنها شهادت می‌دهند.

شما بی شك نمونه‌هایی از این فراداد رشد حقیقت را خواستارید، و اگر اشکالی در کار ما باشد هر آینه وفور این نمونه‌ها است. ساده‌ترین مورد حقیقت جدید البته همان افزایش عددی صرف است از انواع جدید واقعیات، یا واقعیات جدید یگانه از اقسام قدیم، به تجربه ما - افزایشی که مبتنی بر هیچ

تغییری در اعتقادات قدیم ما نباشد هر روز به دنبال دیگری می‌آید، و محتویات آن صرفاً افزوده میشوند. خود محتویات جدید حقیقی نیستند، بلکه صرفاً می‌آیند و هستند. حقیقت عبارت است از آنچه ما درباره آنها میگوئیم، و هنگامی که میگوئیم آمده‌اند، حقیقت با بیان ساده افزایش اقناع شده است. اما غالباً محتویات یکروزه الزاماً تغییری در ترتیبات ما فراهم می‌آورد. اگر اکنون که من بر روی این سکو ایستاده‌ام فریادهای ناهنجار بکشم و مانند دیوانه‌ای رفتار کنم، بسیاری از شما در عقائد خود نسبت به ارزش احتمالی فلسفه من تجدید نظر خواهید کرد. مثلاً روزی «رادیوم» به صورت جزئی از محتوی آن روز فرا رسید و لحظه‌ای چنان به نظر آمد که عقائد ما را درباره کل نظام طبیعت نقض میکند، زیرا آن نظم با آنچه حفظ نیرو نامیده میشود یکی شناخته شده بود. صرف منظره رادیوم که بطور نامحدود از جان خود حرارت می‌پراکند ظاهراً آن حفظ نیرو را نقض میکرد. مردم باید چه فکر میکردند؟ اگر تشعشعات رادیوم چیزی جز گریز نیروی «بالقوه» از پیش موجود در داخل اتم‌ها تلقی نمی‌شد، اصل حفظ نیرو نجات مییافت. کشف «هلیم» به عنوان حاصل این تشعشع راهی بروی این اعتقاد گشود. این است که نظریه رامزی Ramsay را عموماً صحیح می‌انگارند به این دلیل که هر چند از عقائد قدیم ما درباره نیرو فراتر می‌رود، حداقل تغییر را در ماهیت آن عقائد موجب می‌گردد.

لزومی ندارد که مثالهای جدیدی بزیم. عقیده جدید درست به نسبتی که میل فرد را نسبت به اجتناب چیز جدید در تجربه او با اعتقاداتی که در ذخیره دارد اقناع میکند «حقیقی» یا «صحیح» شناخته میشود. عقیده جدید هم بر حقیقت قدیم متکی باشد و هم واقعیت جدید را درک کند، و توفیق آن در انجام اینکار (چنانکه گفتم) موضوعی است در حد پسند و دریافت فرد. بنا بر این هنگامی که حقیقت قدیم با افزایش حقیقت جدید رشد میکند، دلائل نفسانی دارد. ما در فراداد واقیم و از این دلائل اطاعت میکنیم. آن عقیده جدید

حقیقی‌تر است که با سهولت بیشتری عمل اقناع احتیاج دوگانه ما را انجام می‌دهد. عمیده جدید به وسیله طریقی که عمل میکند خود را حقیقی می‌سازد و ترتیبی می‌دهد که به عنوان حقیقی طبقه بندی شود، و سپس خود را به مجموعه حقیقت سابق پیوند می‌زند و آن مجموعه بدین نحو رشد میکند، همچنان که درخت بواسطه فعالیت طبقه زاینده پوست نمو می‌کند. و اما دیوئی و شیلر اکنون دست به تعمیم این ملاحظه زده آنرا به قدیمترین اجزاء حقیقت اطلاق می‌کنند. این اجزاء قدیم نیز زمانی کشدار بودند و نیز بدلائل بشری، حقیقی نام داشتند و واسطه بین حقائق اقدم بر خود و آنچه در آن ایام مشاهدات و ملاحظات جدید تلقی میشدند. حقیقت عینی محض، حقیقتی که در استقرار آن عمل ارضاء بشر در زواج اجزاء قدیمتر تجربه با اجزاء جدیدتر هیچگونه تأثیری نداشته باشد، در هیچ کجا بدست نمی‌آید. دلیل حقیقی خواندن اشیاء دلیل حقیقی بودن آنهاست «حقیقی بودن» فقط بمعنی اجرای این زواج است. بدینگونه، اثر «مار» بشر بر روی همه چیز هست. حقیقت مستقل، حقیقتی که ما صرفاً آن را می‌یابیم، حقیقتی که دیگر نمیتوان آنرا در حد احتیاج بشری تغییر حال داد، حقیقتی که در یک کلمه بگوئیم تصحیح ناپذیر است، اینگونه حقیقت در واقع به وفور موجود است - یا لا اقل متفکرانی که اذهان تعقلی دارند تصور میکنند موجود باشد، اما در آن صورت فقط به معنی درون مرده درخت زنده است، و وجود داشتن آن صرفاً به معنی آنست که حقیقت نیز زندگی ماقبل تاریخی دارد، و ممکنست بر اثر طول زمان سخت شده باشد و در نظر افراد انسان بواسطه قدمت متحجر شده باشد.....

بنابراین شاید ازدانستن این موضوع که فرضیات آقایان شیلر و دیوئی دچار توفان تحقیر و استهزاء گردیده اند متعجب شوید. تمامی مکتب اصالت تعقل برضد ایشان قیام کرده است. در محافل ذینفوذ بخصوص با آقای شیلر به صورت دانش آموز جسوری رفتار شده است که مستوجب تنبیه باشد. من نباید این نکته را ذکر کرده باشم مگر به روشن ساختن خوی تعقلی که خوی

اصالت عمل را مقابل آن قرار داده‌ام . فلسفه اصالت عمل وقتی از واقعیات دور باشد آسوده نمی‌ماند . بعکس ، مکتب اصالت تعقل فقط در حضور انتزاعات آسوده می‌ماند . این بحث اصالت عمل درباره حقائق به هیئت مجموع فایده آنها و خاصیت اقناع آنها و کامیابی‌ای که در «کار» حاصل می‌دارند ، و غیره ، در نظر اصحاب تعقل مناعی از حقیقت عرضه می‌دارد که خشن ، ناقص ، دست دوم و کهنه است . اینگونه حقائق حقیقت واقعی نیستند . اینگونه آزمایشها صرفاً نفسانی هستند . گوئی در مقابل اینگونه آزمایش ، حقیقت عینی باید شیئی غیرمنتفع ، شامخ ، لطیف ، صعب‌الوصول ، همایون و متعالی باشد . حقیقت عینی باید تطابق مطلق اندیشه‌های ما با واقعیتی باشد که متساویاً مطلق است . حقیقت عینی باید چیزی باشد که ما لزوماً بدون هیچ قید و شرط بیندیشیم . آن طرق مفید و مشروط که ما می‌اندیشیم غیر مربوط و مخصوص روانشناسی هستند .
 مرده باد روانشناسی ، زنده باد منطق

آیا تناقض جالب انواع ذهن را می‌بینید ، فرد پراگماتیست به واقعیات و معقودات می‌آویزد . حقیقت را هنگام عمل کرد آن در موارد خاص مشاهده میکند و تعمیم می‌دهد . برای این فرد حقیقت نام طبقه‌ای تمام اقسام ارزش‌های معین عمل در تجربه است بعکس ، برای فرد معتقد به اصالت تعقل حقیقت بصورت انتزاع محض باقی می‌ماند که ما باید نسبت به نام محض آن احترام بگذاریم . هنگامی که پراگماتیست تعهد میکند که به تفصیل نشان دهد چرا باید احترام بگذاریم ، فرد معتقد به اصالت تعقل نمی‌تواند موارد غیر انتزاعی را که انتزاعات او از همانها برداشت شده است ، باز شناسد . فرد معتقد به اصالت تعقل ما را متهم می‌سازد که منکر حقیقت هستیم ، درحالی که ما فقط کوشیده‌ایم که دقیقاً معلوم کنیم چرا حقیقت را تعقیب می‌کنند و چرا باید همواره تعقیب کنند . فرد مافوق انتزاعی تا حدی از برخورد معقودات می‌لرزد : اگر همه چیز مساوی باشد ، این فرد مسلماً چیزهای بی‌رنگ و شبح مانند را ترجیح می‌دهد . اگر هر دو عالم را به وی تقدیم کنند ، او همواره نمای رقیق و مبهم

را بر بیشهٔ انبوه واقعیت ترجیح می‌دهد برای او آن نما چه بسیار خالص‌تر و واضح‌تر و نبیل‌تر است .

امیدوارم با ادامه این سخنرانی‌ها ، جنبهٔ غیر انتزاعی و تقریب اصالت عمل ، به واقعیات برای شما مقنع و مستدل شود . مکتب اصالت عمل در اینجا فقط نمونهٔ علوم خویشاوند خود را تقلید میکند و امور نامشهور را به وسیلهٔ حقایق مشهود تفسیر مینماید . این مکتب کهنه و نو را به نحو همسازی یکدیگر نزدیک می‌سازد . مفهوم مطلقاً تهی رابطهٔ سکونی «تطابق» را (معنی این کلمه را می‌توان بعداً پرسید) بین اذهان ما و واقعیت به صورت داد و ستد فعال و دولتمندی بین اندیشه‌های خاص ما و عالم عظیم سایر تجارب که سهم خود را در آن عمل میکنند و مصارف مخصوص به خود دارند ، درمی‌آورد ...

دوستداران جدی واقعیت ، چنانکه گفتم ، دستخوش آنند که به وسیلهٔ علاقهٔ اندک نسبت به واقعیات که آن فلسفه از رسم امروزی ایدآلیسم به ایشان تقدیم میدارد دور نگاهداشته شوند . این مکتب بیش از حد روشنفکرانه است . خداشناسی قدیم با تصویری از خدا به صورت سلطانی بلند مرتبه با مقداری صفات نامعقول و نامفهوم ، به حد کافی ناشایست بود ، ولی مادام که قویاً به استدلال از روی طرح متکی بود ، مختصر تماسی با واقعیات غیر انتزاعی داشت . اما از آنجا که مکتب داروین یکباره طرح را از اذهان « اهل علم » زدوده است ، خداشناسی آن پایگاه را از دست داده است ، نوعی الوهیت ذاتی و همه خدائی که درون اشیاء به عمل مشغول است نه بر فراز آنها ، به تخیل معاصر ما القاء شده است . پیروان مکتب فلسفی قاعدهٔ در این زمان با امید بیشتری به همه خدائی ایدآلیستی روی آور میشوند نه به سوی خداشناسی ثنوی قدیم ، هر چند مکتب اخیر هنوز هم مدافعان سرسخت دارد .

اما همچنان که در اولین سخنرانی خود گفتم ، این کسان اگر دوستدار واقعیت یا صاحب اذهان متمایل به تجربه باشند ، این نوع همه خدائی را به اشکال می‌توانند هضم کنند . این نوعی مطلقیت است که گرد میافشاند و بر روی

منطق محض بارآمده است ، و هیچ گونه رابطه‌ای با معقودات ندارد . این مکتب با تصدیق اینکه «ذهن مطلق» که علی‌البدل آن برای خداست ، به اینکه تصور سابق تعقلی کلیه مختصات واقعیت است اعم از هر چه باشند ، نسبت به آنچه واقعیات خاص واقعاً در دنیای ما چه هستند سخت بی‌اعتناء میماند ...

انکارشکوه و جلال این تصور ، یا قدرت آن در بخشیدن آسایش دینی به طبقه بسیار محترمی از اذهان ، بکلی از من مستبعد است . اما از نظر گاه بشری هیچکس نمیتواند مدعی شود که این تصور از خطاهای دور از ذهن بودن حالت تجرید لطمه نمیخورد . این تصور به نحو بارز حاصل چیزی است که من جسارةً خوی تعقلی خواندم . این تصور حوائج مکتب تجربی را خوار می‌شمارد . این تصور نمای رنگ پریده‌ای را جانشین غنای واقعی جهان می‌سازد . این تصور به مفهوم بد و ناپسند کلمه ، بس آراسته است ، یعنی به آن مفهوم که آراسته بودن عبارت است از عدم استعداد برای کارهای کوچک . در این دنیای مشقت و عرق جبین ، به نظر من وقتی نظر آراسته‌ای درباره اشیا ابراز می‌شود ، آن آراستگی باید در حکم مخالفت با حقیقت آن و به صورت عدم شایستگی فلسفی آن به حساب آید . شاهزاده ظلمت یا شیطان ممکن است همچنانکه به ما گفته‌اند بزرگزاده‌ای باشد ، اما خدای زمین و آسمان هر چه باشد بی‌گمان نمیتواند بزرگزاده باشد . خدمات حقیر او در گرد و خاک مشقات بشری ما مورد احتیاجند ، حتی بیش از آنچه کبریای او در سدره المنتهی مورد لزوم است .

و اما فلسفه اصالت عمل هر چند خود را وقف واقعیات کرده باشد دارای چنان تغرض مادیتی که مکتب تجربی معمول به آن گرفتار است ، نیست . بعلاوه ، این مکتب هیچگونه ایرادی نسبت به تحقق انتزاعیات ندارد ، یعنی مادام که به کمک آنها میان جزئیات پیش می‌رویم و آن جزئیات واقعاً و عملاً ما را بجائی می‌رسانند ، معارض تجرید نیست . این مکتب که بهیچ استنتاجی علاقه ندارد مگر آنهایی که اذهان ما و تجارب ما با هم می‌آورند ، بر ضد الهیات نیز هیچگونه تغرض لمی ندارد . اگر عقائد علم‌اللاهوتی ثابت کنند که برای زندگی

معقود ارزشی دارند برای مکتب اصالت عمل به این مفهوم که تا آن حد خوب هستند، حقیقی خواهند بود. اینکه تاجه اندازه دیگر حقیقی باشند بالکل منوط است به روابط آن عقائد با سایر حقائق که آنها نیز باید قبول شوند ...

برخی از شما یقیناً از اینکه میشنوید هر عقیده مادام «حقیقی» است که به اعتقاد ما برای زندگی سودمند باشد، بس تعجب خواهید کرد. اینکه «خوب» است تا آن حد که سودمند است، عموم شما قبول دارید. اگر آنچه ما به کمک آن عقیده انجام میدهیم خوب باشد، قبول خواهید داشت که خود عقیده نیز تا آن حد خوب است. زیرا وضع ما بواسطه واجد بودن آن بهتر شده است. اما خواهید گفت آیا «حقیقی» خواندن عقائد به همین دلیل، استفاده غلط و عجیبی از لفظ «حقیقت» نیست؟

دادن يك جواب کامل به این اشکال در این مرحله از بیانات من محال است ... اکنون کافی است بگویم که حقیقت یکی از انواع خوبی است، اما نه آنطور که معمولاً تصور میکنند مقوله‌ای مشخص از خوبی و هم پایه آن. حقیقی نام هر چیزی است که خوبی آن از طریق اعتقاد ثابت میشود، و نیز به دلائل مشخص قابل اطلاق مسلم باشد که خوب است. یقیناً این نکته را قبول دارید که اگر در عقائد حقیقی هیچ خوبی برای زندگی نمی بود یا اگر معرفت بر آن عقاید حقیقی زیان مثبتی میبود و عقائد کذب تنها عقائد مفیدی بودند، در آن صورت این مفهوم رائج که حقیقت الهی و ذیقیمت است و تجسس آن تکلیف ما است، هرگز نمیتوانست نمو کند یا حکم متبعی گردد. در چنین دنیائی ظاهراً تکلیف ما پرهیز از حقیقت میبود. اما در این جهان درست بهمان نهج که برخی از غذاها نه فقط به ذائقه ما خوش میآیند، بلکه برای دندان و معده و انساج ما خوب هستند، برخی عقائد نیز نه فقط برای اندیشیدن دلپسندند یا به عنوان پشتیبان سایر عقائدی که ما به آنها علاقه داریم موافق طبع ما هستند، بلکه در تلاش‌های عملی زندگی نیز سودمند هستند. اگر حیاتی باشد که واقعاً

زیستن آن برای ما بهتر باشد و اگر عقیده‌ای باشد که اعتقاد ما به آن در زیستن آن زندگی به ما یاری کند، در آن صورت واقعاً برای ما بهتر است که به آن عقیده معتقد شویم، مگر آنکه اعتقاد به آن تصادفاً با دیگر منافع حیاتی‌عظیمتر برخورد کند.

«اعتقاد به چه چیزی برای ما بهتر است» این جمله بسیار صدای تعریف حقیقت را دارد. و بسیار نزدیک به اینست که بگوئیم «آنچه که باید مورد اعتقاد ما باشد» و در این تعریف هیچیک از شما نابسامانی نخواهد یافت. آیا هرگز باید به چیزی که معتقد شدن به آن برای ما بهتر است معتقد نشویم؟ و آیا می‌توان مفهوم «آنچه برای ما بهتر است» را از «آنچه برای ما حقیقت دارد» دائماً جدا نگاهداشت؟

فلسفه اصالت عمل به این سؤال جواب منفی میدهد و من با این جواب کاملاً موافقم. شاید تا آن حد که آن جمله انتزاعی میدان عمل دارد شما نیز با آن موافق باشید اما با این ظن اگر ما عملاً به هر چیزی که در زندگی شخصی ما برای ما مفید باشد معتقد شویم آنگاه باید نسبت به کلیه وهمیات درباره کارهای این جهان و تمام خرافات احساسی نسبت به جهان دیگر مسامح باشیم. بی‌شک ظن شما در این مورد اساسی مقنن دارد و آشکارست که وقتی ازدنیای انتزاعی به دنیای متحقق قدم میگذارید چیزی روی میدهد که وضع را بفرنج می‌کند. هم‌اکنون گفتم که آنچه معتقد بودن به آن برای ما بهتر است صحیح و حقیقی است مگر در آن صورت که آن اعتقاد بر حسب تصادف با سود حیاتی دیگری برخورد کند. و اما در زندگی واقعی، هر یک از اعتقادات ما با چه سودهای حیاتی احتمال برخورد دارد؟ آن سودهای حیاتی به جز آن‌هایی که از اعتقادات دیگری به دست آمده‌اند و با اعتقادات قبلی سازگار نیستند چه می‌توانند باشند؟ به عبارت دیگر بزرگترین دشمن هر یک از حقیقت‌های ما ممکن است باقی حقیقت‌های ما باشند. حقایق یکباره واجد غریزه بقای ذات و میل به فرونشاندن چیزهایی هستند که با آنها مغایرت دارند. اعتقاد من به

مطلق وقتی براساس آن خوبی‌ای باشد که این اعتقاد برای من دارد باید با تمامی اعتقادات دیگر من ستیزه کند. این را هم قبول می‌کنم که ممکن است این اعتقاد در بخشیدن راحت اخلاقی به من صحیح و حقیقی باشد. با این وصف، آنطور که من آنرا فرض می‌کنم (و اکنون محرمانه سخن می‌گویم چنانکه گوئی صرفاً در درون خود تکلم می‌کنم) با سایر حقایق من برخورد می‌کند که هیچ مایل نیستم آنها را به خاطر آن از دست بدهم. از قضا این اعتقاد با نوعی منطق ملازمه دارد که من دشمن آن هستم و می‌بینم این اعتقاد مرا گرفتار تناقضات فلسفی غیر قابل قبول می‌سازد، و غیره. و از آنجا که بالفعل در زندگی خود بدون آنکه با این تناقضات فکری راهم بردوش بکشم به حد کافی گرفتاری دارم، شخصاً مطلقاً را رها می‌سازم. صرفاً همان راحت اخلاقی را برمیگیریم، یا در غیر آن صورت، به عنوان فیلسوف حرفه‌ای میکوشم آن راحت اخلاقی را با اصل دیگری توجیه کنم...

اکنون متوجه شده‌اید که وقتی فلسفه اصالت عمل را میانجی و سازش-دهنده خواندم و گفتم که فرضیه‌های ما را نرم می‌کند، منظورم چه بود. در واقع این فلسفه هیچ‌گونه تصدیق بلا تصوری و احکام منافی ندارد، و نیز واحد هیچ اصول انعطاف ناپذیری در باره آنچه دلیل به شمار آید نیست. این فلسفه کاملاً مناسب زندگی است. هر گونه فرض را می‌پذیرد و هر گونه مدرکی را قابل قبول می‌شناسد. از آنچه گفتیم چنین برمی‌آید که در زمینه دینی این فلسفه هم بر اصالت تجربه تحقیقی با محابات ضد الهی آن مزیتی عظیم داشته باشد و هم بر اصالت تعقل دینی با علاقه منحصر آن به چیزهای بعیدالوصول، عالی، ساده و انتزاعی از لحاظ تصور ..

تنها آزمایشی که این فلسفه در مورد حقیقت احتمالی معمول می‌دارد آن است که از لحاظ راهنمایی ما بهتر عمل می‌کند و چیزی که با هر قسمت از زندگی موافق‌تر است با مجموعه‌یت دعاوی و احتیاجات تجربه توأم می‌گردد و هیچ چیز در آزمایش حذف نمی‌شود. اگر عقائد علم‌اللاهوتی از عهد این کار بر آیند،

اگر مفهوم خدا بخصوص این کار را انجام دهد فلسفه اصالت عمل کجا می تواند وجود خدا را منکر شود؟ این فلسفه در «غیر حقیقی» دانستن مفهومی که از حیث اصالت عمل چنان کامیاب بوده است هیچ معنائی نمی بیند. برای این فلسفه چه نوع حقیقت دیگری جز این توافق با واقعیت غیر انتزاعی می تواند باشد؟ [

علم و اخلاقیات

جان دیوئی (۱۸۵۹-۱۹۵۲)

برخورد با نهضتی در فلسفه به رهبری سه تن معاصر که به اندازه پیرس و جیمس و دیوئی از یکدیگر مشخص باشند و بایکدیگر اختلاف داشته باشند، بسیار شگفت آور است. همینکه این سخن را گفتیم بیدرنگ به یاد سه فیلسوف تجربی بزرگ می افتیم که لاک، بارکلی و هیوم باشند. اما لاک پیش از آنکه هیوم به دنیا آید مرده بود، و از طرف دیگر آن سه تن به صورت معاصران همکار، کار نمی کردند. و باز باید گفت که سهم عمده ایشان در فلسفه به عنوان اهل تجربه در يك زمینه بوده است که اپیستمولوژی یا فقه المعرفه باشد، در حالی که پیرس و جیمس و دیوئی در موضوعهائی نیروی اصالت عملی خود را به کار بردند و سوابق مختلف و خوبیهای متفاوت خود را در موضوعات بسیار از هم آشکار ساختند. دیوئی در درجه اول فیلسوف اخلاقی و استاد تعلیم و تربیت و متفکر سیاسی بود، هر چند در تمامی شعب فلسفه آثاری از خود باقی گذارده است. ممکن است این نکته واکنش این واقعیت باشد که ورود مصممانه دیوئی در فلسفه با مطالعه آثار هگل آغاز شد که بقول خود دیوئی با تأکید متن زمینه تاریخی و فرهنگی و اجتماعی کلیه اندیشه و فعالیت بشری، اثری دائمی بر ذهن او نهاد. مقدمه کار دیوئی نسبت به فاسفه به نحو آشکاری باز زمینه تجربی که بر نحوه اندیشه جیمس مستولی است، مغایرت دارد. زیرا علاقه درجه اول جیمس در فرد است نه در

روانشناسی جامعه ، و توجه او نسبت به مسائل شخصی و احساسی است . همچنین با نحوه تفکر پیرس با سابقه متکی به کانت آن مغایرت دارد . و این واقعیتی است که اهمیت کلی آنرا پیرس متوجه شد ، در آن وقت که گفت نحوه دید خود او مانند کانت به آن فیزیک دانی می ماند که پا به میدان فلسفه گذاشته است مع الوصف آنچه متفکرین مکتب اصالت عمل را بیکدیگر متصل میکند این واقعیت است که ایشان متفکرین انتقادی ای هستند که ضمناً فلسفه را بصورت نیروی فعالی در تمدن می شناسند .

این فیلسوفان علاوه بر اینکه علاقه خاص مردم آمریکا را در مربوط - ساختن امور انتزاعی و غیر انتزاعی منعکس می سازند ، کوشش آمریکا را در جذب بهترین قسمت فلسفه اروپائی منعکس می سازند . یکی از فیلسوفان نامی فرانسه گفته است که فیلسوفان آمریکائی را بسیار بهتر از فیلسوفان انگلیسی درک میکند ، و مردم انگلیس نیز به آنسوی دریای مانش با همینگونه احساس مینگرند . اما آن فیلسوفان آمریکائی که از پیرس و جیمس و دیوئی و رویس و سانتایانا تعلیم گرفته اند جزئی از فرادش عام تر و جهانی تر در فلسفه شدند که کمتر تحت تأثیر علائق تلی قرار گرفت و نیز کمتر تحت تأثیر نفرت از خارجیان واقع شد تا هر گروهی از فیلسوفان سایر نقاط جهانی . معنی این بیان آن نیست که این عده از زندگی آمریکا بریده بودند ، بلکه برعکس بسیاری از ایشان سرسپرده آمریکا و مسائل آن بودند ، و این امر باعث شده بود که از فیلسوفان سراسر دنیای غرب نکته بیاموزند و با آنان ارتباط حاصل کنند . از اینجهت فلسفه آمریکائی در قرن بیستم محدود و محصور نبوده است . این نکته ضمن اینکه لزوماً مبین عظمت این فلسفه نیست قطعاً تعمیمات مبتدل را درباره یك نواختی های معنوی که به وسیله پمشروان و مهندسان و سرمایه داران آمریکائی تولید شده است رد میکند . تقریباً هیچ دانشگاه بزرگ آمریکائی نیست که تحت استیلای مکتب اصالت عمل و یا «فلسفه ملی» قرار گرفته باشد . برخی از این دانشگاهها محلی برای نحلله های فلسفی رو به انقراض نظیر اید آلیسم باقی گذاشته اند؛ برخی

بر آنها روز بروز بیشتر به دانشگاه اکسفورد در زمان ما شباهت می‌یابند ، و برخی دیگر به صورت دانشگاه کمبریج در دهه ۱۹۳۰ در آمده‌اند . در سراسر کشور آمریکا ندای دانشگاه‌های وین در دهه ۱۹۲۰ و دارالعلم‌های پاریس در قرن سیزدهم و حتی کافه‌های اگریستانسیالیست منعکس است .

پس از این مطلب برمی‌گردم به جان دیوئی که موضوع این فصل است . این نکته را باید با شتاب ذکر کرد که دیوئی پیرو هگل نماند . تحت نفوذ داروین و جیمس ، دیوئی بر این نهاد دیالکتیک هگل را به فشارهای وضع معما آمیزی که در زیست‌شناسی ریشه دوانده و در جامعه پوشیده است تبدیل کرد . دیوئی می‌گفت که اندیشه تماماً صرف حل این کششها میشود و بنا بر این فرضیات علمی را باید به میزان سهمی که در حل این گرفتاریها دارند سنجید . در بیان این نکته به فلسفه اصالت عمل پیرس که بیشتر جنبه اجتماعی و عمومی دارد روی آور میشود و هوس هوسناک بودن محک حقیقت را طبق اسلوب جیمس انتقاد می‌کند . دیوئی فلسفه خود را «بزاری» یا اصالت تجربه‌ای میخواند .

در فرضیه منطقی، دیوئی چنین معتقد بود که قوانین استنتاج در متن تحقیق علمی به میان می‌آیند و آنها نیز باید بوسیله سهمی که در فعالیت علم دارند مورد آزمایش قرار گیرند . در سیاست، نظریه دیوئی آن بود که درایت سلاح عمده انسان است در مبارزه‌ای که بخاطر جامعه آزاد میکنند ، که تمامی صور حکومت یک حزبی اعم از کمونیست یا فاشیست دشمنان بشرند . دیوئی عملاً در مبارزه با مرام و سیاست کمونیستی شرکت جست . دیوئی هیچوقت از آزادیخواهان یک حزبی نبود و همواره یکی از روشنفکران مورد احترام زمان خود بشمار میرفت . وی هدف حمله‌های شدید کمونیستها و دشمنان سرسخت فرضیه تعلیم و تربیت مترقی خود قرار گرفت . حتی هنگام پیری در مبارزه‌ای که به خاطر آزادی در سراسر جهان درگیر بود عملاً شرکت میکرد . تصور صحنه آمریکا بدون دیوئی امری دشوار است . دیوئی نود و سه سال عمر کرد ، و هر چند جوانتر از دو فیلسوف اصالت عملی دیگر بود ، صاحب نظران او را پدر این

خاندان سه نفره فلسفه اصالت عمل محسوب می‌دارند - البته در مطالب مربوط به منطق و علم به هوشیاری پیرس نبود و در مزاحی و اسمان فکر به پای جیمس نمی‌رسید. اما از بسیاری جهات بسیار محکمتر و برنده‌تر از آن دو تن دیگر بود.

در قسمت منتخب زیر دیوئی نظریه اخلاقی خود را به تفصیل شرح داده است. معهدنا بحثی از سوابق این نظریات و ذکر آن از اشارات آنها ممکن است برای خواننده مفید باشد. بدین مفهوم دیوئی کوشش جیمس را در وساطت بین خشن و ملایم دنبال می‌کند، جز آنکه دیوئی این وساطت را از دنیای الهیات به دنیای اخلاقیات انتقال می‌دهد. آخرین سطور کتاب پراگماتیسم جیمس از این قرار است: «بین دو نهایت نا تورا ایسم خام از یک طرف و مطلقیت برترین از طرف دیگر خواهید دید که آنچه را من اصالت عمل یا بهبود طلب خدا شناسی خوانده‌ام، درست همان چیزی است که مورد نیاز ما است.» دیوئی در وضع مشابهی یک فرضیه اخلاقی را مطرح ساخت که امیدوار بود بین اصول اخلاقی بعید الوصول «ارزش-های ابدی متعالی» و این نظریه که ارزش صرفاً بواسطه دوست داشتن، میل یا التذاذ به وجود می‌آید وساطت کند. در اختلافات عمده اخلاقی ربع اول قرن بیستم یعنی قبل از ظهور فلسفه تحلیلی منطقی، دیوئی از وضعی که تقریباً میان نظریه ج.ا. مور قرار داشت مبنی بر اینکه «خوب» صفتی است غیر قابل تعریف که اصالتاً با اصطلاحات توصیفی و متمایل به طبیعت علم تفاوت دارد، و نظریه رالف بارتن پری مبنی بر اینکه واجد ارزش بودن همانا موضوع مورد علاقه بودن است، دفاع می‌کرد.

نظریه مور یا رالیسم فقه‌المعرفتی خود او تلازم بسیار داشت اما نتیجه منطقی همان واقع‌بینی نبود. چون قبلاً به تأکید گفته‌ام که مور سرمنشأ انقلاب بر ضد ایدآلیسم بود، و نیز مؤکداً خاطر نشان ساخته‌ام که ایدآلیسم طبیعت-پرستی قرن نوزدهم را طرد کرده است، در اینجا خواننده باید متوجه باشد که حمله مور به ایدآلیسم مستلزم بازگشت به طبیعت پرستی اخلاقی که ایدآلیستها

به آن حمله میکرده‌اند نبوده است. بلکه برعکس کتاب «اصول اخلاقی» مور (۱۹۵۳) شامل انتقادی بسیار شدید از اخلاقیات هربرت اسپنسر و جان استوارت میل بود که اثر هیچیک از ایدئالیست‌های قرن نوزدهم و قرن بیستم واجد چنین انتقادی نبوده است. مور مدعی بود کیفیات اخلاقی نظیر خوبی با آنکه واقعی و عینی و مستقل از ذهن ما هستند، نمیتوان آنها را با اشاره به -جمولات وصفی تعریف کرد. بهمین دلیل پوری که دوست رآلیست مور در آمریکا بود در کتاب خود به نام «تمايلات فعلی فلسفی» (۱۹۱۲) میگوید: «در بحث از ماهیت خوبی یا ارزش، من با برخی از رآلیست‌های بزرگ که ترجیح میدادم با نظرشان موافق باشم، اختلاف دارم. آقای ج.ا. مورو آقای برتراند راسل هر دو احتجاج کرده‌اند که خوبی کیفیتی است غیر قابل تعریف که مستقل از استعارما با اشیاء متصل است.» در ازاء پوری این نظریه را مطرح ساخت که ارزش‌ها به وسیله و به حکم علاقه به وجود می‌آیند و این نظریه را وی بعدها در کتاب خود بنام «فرضیه کلی ارزش» (۱۹۲۶) توسعه داد. نظریه پوری بیش از هر نظریه‌ای به آنچه دیوئی منتخب زیر «نظریه تجربی» میخواند نزدیک است، و حال آنکه نظریه مور را پیروان مکتب دیوئی نوعی از فلسفه برترین اخلاقی تلقی میکردند که بسیار محل ایراد است.

راه حلی که دیوئی پیشنهاد میکند به نظریه اصالت عمل معنی بسیار نزدیک است. ایراد دیوئی به «نظریه تجربی» از همه جا بهتر سراین قسمت بیان شده است: «ایراد این است که نظریه مورد بحث ارزش را به مواردی که قبلاً مورد لذت قرار گرفته‌اند محدود می‌کند، سوای اشاره به روشی که آن موارد بموجب آن به وجود آمده‌اند. این نظریه التذاذاتی را که چون به وسیله عمل هوشمندانه تنظیم نشده‌اند تصادفی هستند، ارزشهایی در حد خود و بواسطه خود میداند. اندیشه عملی محتاج آن است که به حکم ارزش اطلاق شود، چنانکه بالاخره به تصورات موارد فیزیکی اطلاق شده است. «اگر خواننده به اوایل فصل ده از این کتاب مراجعه کند خواهد دید که يك قسمت بالنسبه طولانی از

شارل پیرس نقل شده است که ممکنست نکتهٔ مورد بحث را روشن سازد . میتوانیم چنین فرض کنیم که در آن قسمت پیرس آن اندیشهٔ عملی را که دیوئی در ذهن داشته است توجیه میکرد ، زیرا دیوئی غالباً در اینگونه موارد نظریهٔ خود را با نظریهٔ پیرس یکی دانسته است . آنطور که من مینهمم نکتهٔ ای که دیوئی میگوید آنستکه چیزی را میتوان واجد ارزش دانست که التذاذ از آن یا دوست داشتن آن فقط و فقط حاصل تجربهٔ ای هوشمندانه باشد . از نوعی که پیرس وصف میکند . بایک مثال ساده تر چنین می گوئیم : دیوئی تذکار میدهد که وقتی ما در بارهٔ رنگ عینی چیزی حکم میکنیم چنین نتیجه نمیگیریم که آن چیز صرفاً بواسطهٔ سرخ بنظر آمدن سرخ است ، بلکه یقین میکنیم که نور کافی است و چشمان ما دروضع عادی خود هستند . بهمین طریق دیوئی مدعی است که پیش از آنکه بتوانیم ارزش برای اشیاء محبوب خود قائل شویم ، التذاذ ما باید بیش از «حد تصادفی» باشد . نتیجهٔ این بحث نظریهٔ ارزشی است که احکام واضحی نظیر «این خوب است» را به احکام فرضی و عملی و تجربی ترجمه میکند ، از این نوع : «اگر عمل خ نسبت به این شیء انجام شود در آن صورت تجربهٔ ت به عمل آمده است.» بدین طریق دیوئی امیدوار است از آنچه خود او آنرا اتکاء انحصاری «نظریهٔ تجربی» بر غریزهٔ خام می خواند و از ضعف فیلسوف متعالی در ایجاد رابطه با غریزه بطور کلی پرهیز کند .

آنچه گفتیم بحث لزوماً محدود ما را دربارهٔ فلسفهٔ اصالت عمل پایان میدهد . نظریهٔ اصالت عمل پیرس دربارهٔ معنی به وسیلهٔ جیمس به «حقیقی» و به وسیلهٔ دیوئی به «خوب» انتقال یافت . بدین نحو فلسفهٔ اصالت عمل به زمینه‌هایی رسوخ کرده از حد آزمایشگاه شیمیائی پیرس بسیار خارج بود . تا هنگامی که کتاب دیوئی بنام «عسر به صورت تجربه» در سال ۱۹۳۴ نشر یافت «حقیقی» و «زیبا» و «خوب» هر سه مورد بحث اصالت عمل قرار گرفته بودند ، نظامات متداول منطق و علم الجمال و اخلاقیات بیش از پیش در تاریخ فلسفه به علم تجربی نزدیک شده بودند . مفاهیم ضمنی این نحوه برداشت هنوز هم در فلسفهٔ آمریکائی

نابد. مورد اختلاف است و نتیجه آنرا بدون بررسی توسعه فرادعش تحلیلی که در قسمت سوم این کتاب به آن خواهیم پرداخت نمیتوان پیش بینی یاد کرد. چنانکه قبلاً دیدیم فلسفه تحلیلی در عکس العمل نسبت به اید آلیسم نشأت گرفت. این فلسفه نیز علم را بس محترم می‌شمرد، اما در نظر تحسین آمیزی که نسبت به علم داشت به پای دیوئی نرسید. این تضاد بین فلسفه اصالت عمل و فلسفه تحلیلی همین مقدار زیادی دو دستگی در داخله فلسفه زمان ما است، همچنانکه در اساس بسیاری از دو دستگی‌های دیگر جهان قرار دارد.

قسمتی که ذیلاً نقل میشود از کتاب «در جستجوی ایقان» دیوئی (۱۹۲۹) فصل دهم «ساختمان جنوب» برداشت شده است.

[توجهی که نسبت به این واقعیت مبذول شده است که علم در روش تجربی خود انفصال بین دانستن و انجام دادن را رها کرده، ناشی از این واقعیت است که اکنون تاحدی که مربوط به نظریه است امکان و اشتیاق پدید آوردن کمال مورد لزوم در زمینه وسیعتر تجربه بشر فراهم آمده است. به فلسفه بدین جهت مراجعه میشود که از طریق عقائدی به حد کافی قطعی برای عاملیت در سعی تجربی، بمنزله نظریه روش عملی بکار رود و کمال را در تجربه بالفعل تأمین کند. مسأله‌ای که در فلسفه مرکز سایر مسائل است عبارتست از رابطه موجود بین اعتقادات مربوط به ماهیت اشیاء بواسطه علوم طبیعی با اعتقادات مربوط به ارزش‌ها. کلمه ارزش‌ها به معنی هر چیزی بکار میرود که در هدایت رفتار دارای مقام شایسته‌ای فرض شود. فلسفه‌ای که باید به حل این مسأله پردازد قبل از هر چیز با این واقعیت روبرو میشود که وضع اعتقادات مربوط به ارزش‌ها تا حد زیادی شبیه اعتقادات مربوط به طبیعت است قبل از انقلاب علمی. اینجا یکی از این دو عامل موجود است: یا عدم اطمینان اساس نسبت به قدرت تجربه در رشد موازین تنظیم کننده خود و تمسک به آنچه فیلسوفان ارزش‌های ابدی خوانده‌اند تا بموجب آن نظام اعتقاد و عمل را تضمین کنند، یا قبول التذاتی که عملاً به

نجر به درآمده اند صرف نظر از روش یا عملی که به موجب آن به وجود آمده اند :
روش‌خکی کامل بین روش تعقلی و روش تجربی ، اهمیت غائی و بسیاری بشری
خود را در طرقي مييابد که مادر باره خوب و بد می اندیشیم و به خاطر یا به موجب
آن دو عمل میکنیم .

تا آن حد که فلسفه فنی این وضع را نمایان میسازد تقسیم نظریات ارزش
بر دو قسم بوده اند . از يك طرف خوبها و بدها در هر بخش زندگی به نحوی
که محققاً به تجربه درآمده اند به صورت خاصیت سلسله پستی از هستی « ذاتاً
بست » تلقی شده اند . صرفاً بواسطه آنکه آن خوبها و بدها چیزهایی هستند
مربوط به تجربه بشری ، ارزش آنها را باید با اشاره به موازین و کمالات
مطلوبی تقویم کرد که از واقعیت غائی اشتقاق یافته باشند . نقائص و انحرافات
آنها به همان واقعیت نسبت داده می شوند ، آنها را باید از طریق اتخاذ روشهای
مصلح و اصلاح کرد که از وفاداری نسبت به شرایط و قیود واجب الوجود
اشتقاق یافته اند . این جمله بندی فلسفی از آنجا فعلیت و قدرت میگیرد که عبارت
است از تبیین اعتقادات افراد بطور کلی تا آن حد که آنان تحت نفوذ ادیان واجد
نظامات درآمده اند . بهمان نهج که تصورات عقلانی زمانی بر نمودهای مشهود
جهانی تحمیل شده بودند ، ارزشهای ابدی بر خوبیهای تجربه شده تحمیل
گردیده اند . در هر يك از دو مورد شق ثانی را آشفتگی و گریز از قانون تصور
کردند . فیلسوفان گمان میکنند که این ارزشهای ابدی به حکم خرد شناخته
شده اند ، توده افراد چنین گمان می کنند که این ارزشهای ابدی از جانب ذات
باری تعالی معلوم گردیده اند .

مع الوصف با توسعه و اشاعه علائق غیر دینی ارزشهای این جهانی به حد
یادی تکثیر شده اند ، و روز به روز توجه و کارمایه انسان را بیشتر جذب می -
کنند . مفهوم ارزشهای متعالی تضعیف گردیده است ، و بجای آنکه همه چیز را
در زندگی فرا گیرد بیش از پیش به اوقات و اعمال خاص محدود گردیده است .
قدرت و مرجعیت کلیسا در اعلام و تحمیل اراده و مشیت الهی محدود شده است .

هر چه افراد بشر بگویند و بدان معتقد باشند ، تمایل ایشان در مقابله با بدیهای واقعی همانا توسل به وسائل طبیعی و تجربی است برای دفع آنها . اما در اعتقاد رسمی مکتب قدیم نهاد ذاتاً آشفته و فاقد ارزش خوبها و موازین تجربه متداول ، پایدار مانده است . این اختلاف یا تباعد بین آنچه افراد بشر انجام میدهند و آنچه اسماً بدان معترفند از نزدیک با آشفتگی‌ها و اختلافات اندیشه زمان حاضر ارتباط دارد .

غرض از بیان این مقال تأیید این نکته نیست که هیچگونه کوششی برای طرد نظریه قدیم درباره مرجعیت ارزش‌های متعالی و لایتغیر و جایگزین ساختن تصوراتی که بیشتر با عرف و عادت زندگی روزانه تناسب داشته باشند ، به عمل نیامده است . موضوع بکلی برعکس است . مثلاً نظریه اصالت منفعت ، قدرت بسیار داشته است . مکتب ایدآلیسم در فلسفه معاصر به استثنای یکی از انواع رآلیسم جدید ، تنها فلسفه‌ایست که برای مفهوم واقعیتی که بالکل با ارزشهای دینی و اخلاقی غائی یکی است ، اهمیت بسیار قائل است . اما همین مکتب ضمناً بسیار بیش از سایر مکاتب با حفظ زندگی «معنوی» سروکار دارد . این نکته نیز عیناً واجد اهمیت است که نظریات تجربی این تصور را حفظ می‌کنند که اندیشه و حکم با ارزشهای سروکار دارند که مستقل از آنها به تجربه درآمده‌اند . برای این نظریات خشنودیه‌های احساسی همان محل را دارند که احساسات در مکتب تجربی فرادش داشته‌اند . ارزش‌ها به حکم دوست داشتن و التذاذ به وجود می‌آیند مورد لذت بودن و «ارزش بودن» دو نامند برای یک واقعیت واحد . از آنجا که علم ارزشها را از موارد آنها جدا کرده است ، این نظریات تجربی هر کاری که ممکن باشد برای تأیید نهاد نفسانی محض ارزش انجام میدهند . چنین فرض شده است که فرضیه روانشناسی میل و دوست داشتنی ، مساحت نظریه ارزشها را بالتمام شامل است ، در این فرضیه دریافت بلافصل همانا قرینه احساس بلافصل است .

تا آن حد که این نظریه تجربی نظریه ارزشها را به تجارب غیر انتزاعی

میل و خشنودی مربوط میسازد ، به آن ایرادی نخواهم داشت . این عقیده که چنین ارتباطی موجود است ، تنها طریق معلوم بر من است و به حکم آن از بعد مبهم فرضیهٔ عقلی و تنها حضور بس درخشندهٔ نظریهٔ ارزشهای متعالی ، میتوان گریخت . ایراد این است که نظریهٔ مورد بحث قائل ارزش است برای مواردی که سابقاً درک شده اند ، صرف نظر از اشاره به روشی که آن موارد به موجب آن به وجود آمده اند . این نظریه التذاذات و ادراکاتی را که چون به وسیلهٔ عمل هوشمندانه تنظیم نشده اند تصادفی هستند ، ارزشهایی در حد خود و بواسطهٔ خود میداند . اندیشهٔ عملی محتاج آن است که نسبت به حکم ارزش بکار بسته شود ، چنانکه بالاخره در تصورات موارد فیزیکی بکار بسته شده است . از مکتب اصالت تجربهٔ آزمایشی در زمینهٔ عقائد مربوط به خوب و بد چنین می-خواهیم که با شرائط وضع فعلی مقابله کند .

انقلاب علمی موقعی پدید آمد که مواد و مصالح تجربهٔ مستقیم و عاری از نظارت به صورت معمائی تلقی گردید ، یا بصورت آلتی برای تهیهٔ مواد برای تغییر صورت به وسیلهٔ عملیات انعکاسی به اشیاء معلوم . معلوم شد که تضاد بین اشیاء مجرب و اشیاء معلوم تضاد زمانی است یعنی تضادی است بین موضوعات تجربی که قبل از اعمال تغییرات تجربی و تجدید وضع موجود یا مفروض بوده اند و موضوعاتی که پس از این اعمال میآیند و از آنها ناشی میشوند . مفهوم يك عمل اعم از حسی یا فکری که مقیاس معتبری از اندیشه در معرفت بلا فصل بدست میداد ، از اعتبار ساقط شد . نتایج عملیات اهمیت را به خود مخصوص ساختند . اکنون این مفهوم به طور قطع لازم میآید که گریز از نقائص مطلقیت برترین با اقامهٔ التذاذاتی که بهر صورت واقع میشوند بدست نخواهد آمد ، بلکه با تعریف ارزش به وسیلهٔ لذاتی که نتایج عمل هوشمندانه هستند حاصل میگردند . التذاذات بدون مداخلهٔ اندیشه ارزش نیستند بلکه خوبهای مبهمی هستند که وقتی بصورت تغییر یافته‌ای از رفتار هوشمندانه مجدداً نشأت می‌یابند ، به صورت ارزش درمی‌آیند . اشکال اساسی در فرضیهٔ اصالت تجربه‌ای جاری ارزشها آن است

که این فرضیه صرفاً عادت سائر تلقی لذا نذر را بد صورتی که عملاً آزموده میشوند بد عنوان ارزشهایی در حد خود و از خود تدوین و توجیه میکند. این فرضیه بکلی از کنار مسأله تنظیم این لذات میگذرد. این موضوع واجد چیزی کمتر از مسأله ترمیم هدایت شده نظامات اقتصادی و سیاسی و دینی نیست.

ظاهراً يك تناقضی وهمی در این مفهوم، موجود بود که اگر ما به کیفیات اشیاء که بلا فصل درك شده اند پشت کنیم باید بتوانیم تصورات معتبری از موارد تشکیل دهیم، که این تصورات را باید بتوان بکاربرد تا تجربه مهمتر و مأمون-تری از آنها بدست آید. اما این روش با آشکار ساختن روابط یا تأثیرات متقابل که موارد دریافت شده بمنزله وقایع بر آنها اتکاء دارند، خاتمه یافت. قیاس صوری چنین القاء میکند که ما تجربه مستقیم واصل خود را از چیزهایی که دوست داشته شده ولذت بخشیده اند به صورت تنها «امکانات» ارزشی که به دست میآید، در نظر آوریم و دیگر آنکه لذت هنگامی ارزش میشود که ما روابطی را که متکای آن است کشت کنیم. اینگونه تعریف عملی و علی فقط تصویری از ارزش بدست میدهد و نه خود ارزش را. اما استفاده از مفهوم در عمل منجر به موردی میشود که ارزش مأمون و مهمی دارد.

با اشاره به فرقی میان چیزهای لذت بخشیده ولذت بخش، مورد تمایل و قابل تمایل و خشنود کننده و مقنع، به جمله عادی می توان محتوی متحقق بخشید. وقتی میگوئیم چیزی مورد التذاد واقع شده است، جمله ای درباره واقعیتی گفته ایم که بالفعل موجود است، اینکار صدور حکم درباره ارزش آن واقعیت نیست. هیچ بین این قضیه و قضیه ای که بگوید چیزی شیرین یا ترش، سرخ یا سیاه است هیچ تفاوتی نیست. این جمله یا درست است یا نادرست، تمام شد و رفت. اما ارزش خواندن يك مورد عبارت است از تصدیق بر اینکه آن مورد شرایط معینی را بر میآورد. عمل و حالت در بر آوردن شرائط، با وجود محض تفاوت دارد، و مورد تمایل بودن چیزی فقط مسأله قابلیت تمایل بودن آن را مطرح میکند اما حل نمیکند. فقط كودك ممکن است در حد ناپختگی خود

تصور کند که مسأله قابلیت تمایل را با اعلام‌های مکرر در مکرر حل کند که «میخواهمش، میخواهمش، میخواهمش». آنچه در فرضیه تجربه جاری ارزش‌ها محل ایراد است، ارتباط آنها با آرزو و التذاذ نیست، بلکه عجز از تشخیص بین التذاذاتی از اقسام بکلی مختلف است. بیانات عادی بسیاری هست که در آنها تفاوت این دو نوع بطور آشکار شناخته میشود. مثلاً فرق بین دو مفهوم «خشنودکننده» و «مقنع» را در نظر آوریم. وقتی می‌گوئیم چیزی خشنود میسازد، همانا از چیزی به عنوان غایت مجرد خبر داده‌ایم. اگر تصدیق کنیم که مقنع است در واقع آن را با ارتباطات و تأثیرات متقابل آن تعریف کرده‌ایم. اینکه آن چیز اسباب خرسندی میشود یا بطور بلافصل مورد پسند است، مسأله‌ای برای حکم طرح نمیکند. چگونه میتوان خشنودی را تخمین کرد؟ آیا خشنودی ارزشی است یا ارزشی نیست؟ آیا خشنودی چیزی است که باید ستوده و پرورده شود و مورد التذاذ قرار گیرد؟ نه فقط معلمان سخت‌گیر اخلاق، بلکه تجربه روزمره ما را آگاه میسازد که یافتن خشنودی در چیزی ممکنست تخدیری یا خطاری باشد برای توجه به نتایج آن چیزی را مقنع خواندن عبارت است از تصدیق به اینکه شرائط قابل تعیینی را بر میآورد. حکم بر مقنع بودن چیزی در واقع تصدیق «کفایت کردن» آن است. این امر مشتمل است بر یک پیشگویی، یعنی نظر به آینده‌ای که شیء در آن همچنان به خدمت خود ادامه خواهد داد، یعنی کفایت خواهد کرد، و نیز نتیجه‌ای را تصدیق میکند که آن شیء بطور مثبت موجود خواهد شد، یعنی کفایت خواهد کرد، و نیز نتیجه‌ای را تصدیق میکند که شیء بطور مثبت موجود خواهد شد، یعنی کفایت خواهد کرد. اینکه شیء خشنود سازنده است محتوی قضیه‌ای است از واقعیت، اما تصدیق مقنع بودن آن حکم، تخمینی یا تقویمی است. این عمل همین وضعی است که باید اتخاذ کرد، یعنی کوشش برای دائمی کردن و مأهون ساختن

اضافه بر مواردی که از نظر گذرانندیم، در بیان عادی مردم از این نوع تمایز چندین تشخیص دیگر موجود است. پسوندهای «دنی» و «تنی» و قید

«قابل» و وجوه فاعلی و مفعولی از موارد مورد نظر هستند. مثلاً ملحوظ و قابل ملاحظه و ملاحظه کردنی ، پند داده شده و پند دادنی ، شکفت زده و شکفت آور ، دوست داشته و دوست داشتنی ، سرزنش شده و سرزنش کردنی ایراد شده و قابل ایراد ، پسندیده و پسندیدنی ، محترم و قابل احترام . افزایش الفاظ چیزی به نیروی تمایز نمیافزاید . اما در انتقال مفهوم نهاد اساسی تمایز کمک میکند ، و نیز ما را یاری می‌دهد تا میان تقریر صرف واقعیت و حکم بالفعل موجود در باره اهمیت و حاجت به وجود آوردن يك واقعیت فرقی گذاریم ، یا اگر آن واقعیت بالفعل موجود باشد ، آنرا موجود نگاهداریم . فقره اخیر حکم عملی اصیلی است و تنها نوع حکم را نشان میدهد که با جهت عمل ربط دارد . اعم از اینکه ما لفظ «ارزش» را در مورد فقره اخیر نگاهداریم (چنانکه به نظر من صحیح مینماید) یا نه موضوع مهمی نیست ، آنچه اهمیت دارد اینست که این تمایز به عنوان مفتاح فهم رابطه ارزش‌ها با روش و جهت رفتار مورد قبول واقع شود .

این عنصر هدایت و راهنمایی به وسیله مفهوم ارزش هم نسبت به علم مصداق دارد ، هم نسبت به چیزهای دیگر . زیرا در هر موضوع علمی يك توالی مداوم بر آوردها در عبور است ، مثلاً از این قبیل: «پذیرش این واقعیات به عنوان معلومات یا مدرک ارزش دارد ، اختیار این تجربه اعمال آن استقصا و ، قبول فلان و بهمان فرض ، اجرای این محاسبه» و غیره ، معقول است .

لفظ «سلیقه» شاید بیش از آنچه بتواند نحوه احکام ارزش را بیان کند ، با رغبت تحکیمی يك فرد تلازم یافته است . اگر این لفظ را به مفهوم دریافت و فهمی که در آن واحد تربیت شده و فعال باشد بکار بریم میتوان گفت که تشکل دوق هر جا که پای ارزشها در میان باشد ، اعم از فکری یا استحسانی یا اخلاقی ، موضوع عمده است . احکام نسبتاً بلا فصل که ما به آنها نام ادراک وجدانی می‌دهیم ، سابق بر تجسس فکری نیستند ، بلکه حاصل ذخیره شده تجربه متماثل هستند . خبرگی در سلیقه در آن واحد نتیجه و پاداش استمرار تفکر است . بجای

آنکه هیچگونه جدلی در سلیقه‌ها نباشد ، مذاق‌ها تنها چیزی هستند که ارزش بحث وجدل دارند ، و آن در صورتی است که منظور ما از احتجاج مباحثه درباره تحقیق متفکرانه باشد . ذوق ، اگر در بهترین مفهوم خود بکار رود حاصل تجربه‌ای است که بطور متراکم بر درک هوشمندانه ارزش واقعی رغبت‌ها و التذاذات تأثیر دارد . شخص بیش از هر چیز خود را از طریق اشیائیکه آنها را قابل التذاذ و میل میخواند ، میشناساند . اینگونه احکام تنها شق ثانی هستند نسبت به سلطه اعتقاد به وسیله غریزه و تصادف و عادت علی العمیا و علاقه به نفس . تشکیل حس قضاوت یا مذاقی خوب پرورش یافته باشد و آنچه از لحاظ زیبایی قابل تحسین است و از جهت خرد قابل قبول و از حیث اخلاق پسندیده است بنحو مؤثری عمل کند ، بزرگترین تکلیفی است که به حکم صدقه‌های تجربه بر عهده ابناء بشر نهاده شده است .

در رسیدن به احکام ارزش ، قضایای مربوط به چیزهایی که مورد علاقه هستند ، یا بوده‌اند ، تا آن حد که شرائط و عواقب شیء طرف رغبت مورد تفکر قرار میگیرد ، ارزش واسطی دارند . این قضایا در حد خود هیچ‌داعیه‌ای ندارند ، هیچگونه شرطی را برای حالات و اعمال لاحق الزام نمی‌کنند ، و مدعی هیچگونه صلاحیتی برای راهنمایی نیستند . اگر کسی چیزی را دوست دارد آن را دوست دارد ، این نکته‌ای است غیر قابل بحث . هر چند به سهولت نمیتوان آنطور که علی‌العموم فرض میکنند گفت که چه چیز دوست داشته شده است . از طرف دیگر حکم مبنی بر اینکه چه چیز باید مورد رغبت و لذت واقع شود ادعائی است بر عمل آینده ، این حکم صرفاً کیفیت بالفعل ندارد بلکه کیفیت بالقوه نیز دارد . این نکته بارها به تجربه رسیده است که رغبت‌ها و لذات انواع و اقسام دارند و بسیاری از آنها به نحوی هستند که احکام متفکرانه آنها را محکوم میکند . از طریق توجیه ذات و تبیین عقلی ، التذاذ تمایلی به وجود می‌آورد که شخص چنین حکم کند که شیء مورد لذت ارزشی است . این تصدیق ارزش به واقعیت قدرت میبخشد . این تصمیمی است مبنی بر اینکه آن مورد حق وجود دارد و بنا بر این

سبب به عمل برای توسعه وجود خود داعیه‌ای .

قیاس میان وسیع فرضیه ارزشی و فرضیه عتائق را دربارهٔ موارد طبیعی قبل از پدید آمدن تحقیق تجربی میتوان توسعه داد . فرضیهٔ اصالت احساسی منشأ و آزمایش اندیشهٔ عتاید لمی را از راه عکس‌العمل فرضیهٔ برترین به وجود آورده . زیرا این فرضیه بهیچوجه نتوانست ارتباط عینی ، ترتیب و انتظام را بر سر وارد مورد ملاحظه توجیه کند . بهمین نهج عر و کتبی که واقعیت صرف مورد علاقه بودن را با ارزش مورد دوست داشته شده یکی بشمرد ، از راهنمایی و هدایت رفتار بهنگام لزوم چنان بازمیماند که خود به خود این تصدیق تأیید میشود که در هستی ارزشهایی ابدی هستند که موازین کلیهٔ احکام و غایات الزامی کلیهٔ اعمال بشمار میروند . بدون تمهید تفکر عملی بین يك نظریه که به منظور نجات عینیت احکام ارزش ، آنها را از تجربه و طبیعت جدا میکند و يك نظریه که برای نجات اهمیت غیر انزاعی و بشری احکام مزبور آنها را به حد بیانات صرف دربارهٔ احساسات خود ما تحویل می کند ، دستخوش تردید می شویم .

حتی وفادارترین طرفداران این مفهوم که التذاذ و ارزش دو واقعیت هم ارزش هستند قطعاً تأیید نخواهند کرد که چون ما زمانی چیزی داشته ایم باید همچنان او را دوست بداریم ، طرفداران مذکور مجبورند این مفهوم را قبول کنند که «برخی» مذاقها را باید پرورش داد . از لحاظ منطقی هیچ دلیل برای قبول مفهوم پرورش نیست ، دوست داشتن دوست داشتن است و تفاوتی میان دوست داشتنها نیست . اگر التذاذات ارزش هستند ، حکم ارزش نمی تواند صورتی را که دوست داشتن به خود میگیرد تنظیم کند ، و چنین عملی را دربارهٔ شرائط خود هم نمیتواند انجام دهد . میل و قصد ، و بهمان دلیل هم عمل ، بدون راهنما میمانند ، هر چند مسألهٔ تنظیم تشکل آنها معمای بزرگ زندگی عملی است . ارزشها بالاجمال مسکنست ذاتاً با (رغبت دوست داشتن) مربوط باشند ، لهذا نه با هر رغبتی ، بلکه فقط با آن رغبت که حکم پس از بررسی رابطه‌ای که بر آن متکی است ، پسندیده است . رغبت تصادفی رغبتی است که بدون معرفت

براینکه چگونه رخ میدهد و چه اثری دارد ، پدید می آید . تفاوت بین این رغبت و رغبتی که حکماً ارزش تملک را دارد و باید در جستجوی آن کوشید ، درست همان تفاوت بین التذذاتی را دارد که تصادفی هستند و التذذاتی که ارزش دارند ، و بنابراین رویه و رفتار ما حقی دارد...

هنگامی که نظریات ارزشها در تدوین عقائد و اعتقادات مربوط به ارزش-های مناسب برای توجیه عمل کمک فکری بدست نمیدهند ، آن شکاف را باید با وسایل دیگرانپاش . اگر روش عقلانی موجود نباشد تفرض ، فشار کیفیات مستعجل ، منافع فردی و طبقاتی ، رسوم فرادادی و نظاماتی که مبادی تاریخی تصادفی دارند موجودند و متمایل به آنند که جای عقل را بگیرند . بدین نحو راه ما به قضیه اصلی منجر میشود : احکام صادر درباره ارزشها احکامی هستند درباره شرائط و نتایج و موارد تجربی شده ، و احکامی هستند درباره آنچه باید تشکل امیال و عواطف التذذات ما را تنظیم کند . زیرا آنچه تشکل آنها را متحتم می سازد ، جهت عمده رفتار ما را (اعم از شخصی و اجتماعی معین میکند) . اگر این امر شکفت آید که ما باید احکام خود را درباره شیمی واحد ارزش با در نظر گرفتن ارتباطات موجود آنچه دوست داریم و از آن لذت میبریم در قالب بریزیم ، جواب آن چندان دور از ذهن نیست . مادام که به این تحقیق نپرداخته ایم التذذات (یا ارزشها ، اگر این لفظ را ترجیح دهیم) تصادفی هستند ، یعنی به وسیله «طبیعت» اعطاء شده و به وسیله هنر ساخته نشده اند . این التذذات مانند موارد طبیعی در وجود کیفی خود حداکثر فقط موضوعی برای بحث تفصیلی در مباحثات تعقلی بدست میدهند . احساسی از خوب یا عالی همانقدر از خوبی متحقق فاصله دارد که احساس چنان بودن اشیاء عقلا و لذا از اینکه عملاً چنان باشند ، فاصله دارد . قبول اینکه فقط با حد اکثر توجه در انتخاب و ترتیب اعمال راهنمایی شده میتوان به حقیقت موارد طبیعی دست یافت ، و سپس تصور آنکه ارزشها را واقعاً میتوان به وسیله واقعیت صرف رغبت تعیین کرد ، ظاهراً ما را در وضع غیر معقولی قرار میدهد . تمامی سرگشتگیهای

در بد زندگی به اشکال اساسی تشکیل حکمی در باره ارزش‌های وضع بازگشت
 می‌کند، این سرگشتگی‌ها به تعارض خوبی‌ها رجعت می‌کند. فقط بحکم چیزی
 می‌توان تصور کرد که تعارض اخلاقی واقعی بین چیزی است که بطور واضح
 بد است و چیزی که به خوبی مشهور است، و اراده کسی که در این مورد بخواهد
 به انتخاب پردازد، کاملاً با التباس قرین خواهد بود. غالب تعارضات مهم
 بین چیزهایی موجودند که خشنودی آور هستند یا بوده‌اند، نه بین خوب و بد.
 در تصور آنکه ما بتوانیم یکباره و بطور کلی جدول مدرجی از ارزش‌ها تهیه
 کنیم یا نوعی فهرست بدست دهیم که در آن ارزشها از لحاظ ارزش به ترتیب
 صعودی یا نزولی مرتب شده باشند، همانا قبول آرایش و ناتوانی ما است در
 تدوین احکام عقلانی به نحو غیر انتزاعی یا عبارات است از بزرگداشت انتخاب
 و تعرض معمول.

شق دیگر تعریف و طبقه‌بندی و تبویب خشنودیها درست به نحویکه
 اتفاقاً رخ میدهند عبارت است از حکم کردن در باره آنها به وسیله روابطی که
 به موجب آنها رخ میدهند. اگر ما شرایطی را که عمل رغبت، میل یا لذت
 تحت آنها انجام میپذیرد بشناسیم، میتوانیم بدانیم نتایج آن عمل چیست.
 تفاوت بین مطلوب و طلب‌کردنی و بین پسندیده و پسندیدنی درست در همین
 نقطه واقعیت می‌پذیرد. مثلاً فرقی بین این دو قضیه را در نظر بگیریم: «آن
 چیز خورده است» «آن چیز خوردنی است». جمله اول مشتمل بر هیچ دانشی
 در باره هیچ رابطه‌ای نیست بجز همانکه بیان شده است، در حالیکه ما فقط
 وقتی میتوانیم در باره خوردنی بودن چیزی حکم کنیم که معرفتی در باره اعمال
 متقابل آن با چیزهای دیگر داشته باشیم، به اندازهای که بتوانیم تأثیرات
 احتمالی آنرا هنگامی که وارد دستگاه گوارش ما میشود و نتایجی به بار می‌آورد
 پیش‌بینی کنیم.

فرض آنکه چیزی را بتوان بجز از ارتباطات آن با سایر چیزها
 شناخت، همانا یکی دانستن دانش است با داشتن موردی قبل از درک یا در احساس،

و بدین نحو معادل است با ازدست دادن ره‌شناسائی نشانه‌هایی که موردی را به صورت شناخته مشخص می‌سازند . تصور اینکه يك کیفیت مستقیماً حاضر تمام چیزی را تشکیل میدهد که نمایاننده آن کیفیت است ، بیپرده و حتی احمقانه است . مثلاً کینیت داغ بودن یا مایع بودن یا سنگین بودن ، کفایت نمیکند ؛ همچنین کیفیت لذت بخشیدن یا مورد لذت واقع شدن . اینگونه کیفیات بازهم نتایج و عواقبند به مفهوم خاتمه یا نقطة الختم فرادادهائی که مشتمل بر روابط علی هستند . این کیفیات چیزی هستند که باید مورد تحقیق قرار گیرند . هر چه روابط و اعمال متقابل را بیشتر معلوم کنیم ، مورد منظور را بیشتر شناخته‌ایم . اندیشیدن عبارت است از جستجوی این روابط . حرارت چون به صورت نتیجه اعمال هدایت شده آزموده شود معنائی دارد که بکلی با حرارت تجربه شده بطور تصادفی و بدون دانش بر کیفیت تولید آن فرقی دارد . این نکته در باره التذاذات نیز صادق است . التذاذاتی که از رفتار هدایت شده به وسیله توجه به روابط نشأت می‌یابند، معنی و اعتباری دارند که ناشی از طریقه آزمایش آنهاست . از اینگونه التذاذات کسی پشیمان نمیشود، اینگونه التذاذات هیچگونه تلخ‌کامی بیار نمی‌آورند . حتی در میانه التذاذ مستقیم مفهومی از اعتبار و صلاحیت موجود است که التذاذ را تجدید میکند . این طریقه متضمن دقت نظر برای ادامه موردی است که ارزش دارد ، ارزش با قلق صرف برای دائمی‌ساختن احساس لذت فرقی دارد .

بنا بر این بیانات فوق بهیچوجه متضمن آن نیستند که ارزشهایی سوای چیزهاییکه عملاً به عنوان « خوب » لذت بخشیده‌اند ، موجودند . چیزی را لذت بردنی یافتن ، به اصطلاح يك التذاذ اضافی است . قبلاً توجه کردیم که مورد علمی را به صورت رقیب یا جانشین مورد درك شده پنداشتن ، احمقانه است . زیرا مورد علمی واسطه است بین اوضاع غیرمعین و ثابت و اوضاع تجرب در شرائطی که تا حد زیادی تحت نظارت بوده‌اند . بهمین نهج حکم کردن در باره ارزش موردی که باید تجربه شود نسبت به درك و فهم آن هنگامی که تحقق

یافته است، جنبه ابرار کار دارد، اما تصور اینکه هر موردی که اتفاقاً خشنود
میدارد با هر مورد دیگر که باید ارزشی باشد حق متساوی دارد، مانند تصویری
است که بموجب آن هر مورد ادراك همان نیروی شناساننده هر مورد دیگر را
دارد. بدون ادراك، هیچگونه دانشی موجود نیست، اما موارد درك شده
فقط زقنی معلومند که به صورت نتایج اعمال ربط دهنده تعیین شده باشند.
هیچگونه ارزشی نیست مگر آنجا که خشنودی باشد، اما باید شرایط معینی
بر آورده شود تا خشنودی به ارزش تغییر صورت یابد.

ریاضیات، منطق و تجزیه و تحلیل:

برتراند راسل (متولد ۱۸۷۲)

تاکنون برخی از عقائد برتراند راسل را در فصل دوم مورد بحث قرار داده‌ام، اما آنها عقائدی بودند مربوط به نخستین دوران زندگی برتراند راسل به عنوان فیلسوف. آن رآلیسم ماوراءالطبیعی و فقه‌المعرفتی که برتراند راسل را در قرن بیستم بامور متحد ساخته بود با پیشرفت قرن، دیگر نکته‌ای نبود که در درجه اول مورد علاقه آن دو باشد. در واقع راسل بطور نسبتاً صریحی آن بینش را رها کرد. هم مور و هم راسل بیش از پیش به تجزیه و تحلیل علاقمند شدند و بنابراین بسیاری از معتقدان رآلیست ایشان از این که این دو تن با گروهی دیگر محشور میشدند متأسف گردیدند. همین علاقه تحلیلی است که آثار این دو را با آثار لودویگ و ویتگن اشتاین و رودلف کارناب میپیموندد. نتیجه این پیوند تمایل قابل درکی است از اینکه وقتی شخص در باره دوران اخیر مور و دوران اخیر راسل و ویتگن اشتاین و کارناب سخن میگوید از «نهضت تحلیلی» ذکری به میان بیاورد، اما قسمت‌هایی که در این بخش از کتاب انتخاب شده است ثابت خواهد کرد که اگر تصور کنیم این عده اعضاء يك گروه فلسفی با احکام جزمی یا مکتب معینی هستند، بخندنا رفته‌ایم. پیوستن این فیلسوفان به یکدیگر بدون تشخیص و امتیاز چنان دور از صحت است که بهم پیوستن تمامی مارکسیست‌ها یا پسیکانالیست‌ها در قرن بیستم بدون حذف کیفیات.

اختلافاتی موجودند و نیز تشابهاتی که هر دو را باید بخاطر سپرد ، و از این گذشته تغییرات مهمی در نظریهٔ این افراد حاصل شده یا می‌شود که ایجاب می‌کند توجه بیشتری به این موضوع مبذول گردد .

اکنون که خواننده را نسبت به خطر مضمحل در این کار باخبر ساختم سعی میکنم به نحو بسیار کلی چیزهایی که فیلسوفان اهل تجزیه و تحلیل را به صورت يك گروه از برخی فیلسوفان دیگر (که تا کنون در بارهٔ ایشان بحث کردیم و بخصوص آنانکه در قسمت اول این کتاب مورد مطالعه قرار گرفتند) مشخص می‌سازند ، به ترتیب بیان کنم . با قید برخی نکات مهم می‌توان بی‌هیچگونه خطری گفت که اهل تحلیل عموماً با فلسفهٔ ما بعدالطبیعی نظری و مبهم از آنگونه که در آثار اخیر وایت‌هد بچشم می‌خورد ، و نیز در آثار برگسون و هوسرل دیدیم ، شدیداً مخالفند . این گروه فلسفه را رقیب علم نمیدانند ، بلکه فعالیتی می‌شناسند که تا حدی صرف توضیح علم میشود ، به طرح فلسفهٔ اخلاقی چندان توجه ندارند ، و بیشتر علاقمندند به کشف مفاهیم الفاظی نظیر «خوب» ، «بد» ، «درست» و «خطا» . هر چند راسل بر خلاف دیگران علناً و با شجاعت در بسیاری از مسائل اخلاقی و موضوعات اجتماعی مداخله کرده است ، همواره در تمیز بین اموری که با آنها سروکار داشته مصر بوده است . راسل معتقد است که فیلسوف بودن يك موضوع است و نقاد اخلاقی بودن یا رعیت رنجیده و خشمگین بودن چیزی دیگر . اگر به وصف نظریات و عقائد مشترك این عده چیزی بیفزائیم بیم آن می‌رود که نکات غیرواقعی مضری به این گروه نسبت داده شود . مع الوصف ذکر اختلافات عظیم بین این گروه و دستهٔ اول فیلسوفانی که در این کتاب مورد بحث قرار گرفته‌اند کافی بنظر میرسد ، و همچنین کافی است که تصریح کنیم اهل تحلیل با فیلسوفان اصالت عملی وجوه مشترك بیشتری دارند تا با فیلسوفان دستهٔ اول . اختلافات ایشان با پراگماتیست‌ها دربارهٔ ماهیت فلسفه بطور عمده مبنی است بر اهمیت قلبی که اهل تحلیل برای فلسفه به عنوان نیروی اجتماعی یا ابزار انتقاد فرهنگی قائلند ، اهل تحلیل از چیزی نظیر فلسفهٔ حیات از

آنگونه که هم در آثار جیمس دیدیم هم در آثار دیوتی ، پرچیز دارند. این عده بهمین قانعند که از يك سؤال مفصل به مسأله تفصیلی دیگر بپردازند و از عدم فلسفه محصور چندان ناراحت نیستند. اختلافات متعدد دیگری هم هست ، اما اینها متنوع و خاص است .

غالب فیلسوفان عمده در فرادعش تحلیلی بواسطه علاقه شدیدی که به تجزیه و تحلیل دارند چیزی درباره آن گفته و یا کوشیده اند آن را به صورت روش فلسفی جلوه گر سازند و در اینجاست که اختلافات آنان یکایک نمودار میگردد . بداستثنا ویتگن اشتاین در مرحله آخر فلسفه اش ، این عده میتوانند خود را اهل تجزیه و تحلیل بنامند یا درباره فلسفه به عنوان فن ایضاح سخن بگویند . اما هنگامی که به وصف تحلیل می پردازند یا وقتی که عملاً به آن مشغول می شوند ، می توانیم اختلافات شدیدی بین آنان مشاهده کنیم . این اختلافات چنان شدیدند که گاه در عظمت به حد اختلافات فرادعشی بین فلاسفه مکاتب مخالف می رسند ، در اینجا معقول بنظر می رسد که هم خود را مصروف اختلافات بین مور و راسل سازیم .

از همان ابتداء کار مور و راسل اختلافاتی را جلوه گر میساخت که بگمان من مربوط به تربیت دوره جوانی آنان بود . در این دوره تعلیمات مور ادبی و لسانی بود و آموزش راسل در درجه اول ریاضی . ذهن مور بیشتر به لذت شناس دقیق شباهت دارد که گوش او نسبت بد زبان روز مره بسیار حساس است ، و ذهن راسل ذهن همان ریاضی دانی است که خود زمانی بوده است . مور در آثار خود ذکر میکند که هیچ علاقه ای به ریاضیات و علم طبیعی ندارد و در هیچیک از این دو تعلیم ندیده است و از وجوه و اشکال منطقی سخت ملول میگردد . اما راسل از طرف دیگر در نوجوانی استعداد ریاضی شگرفی داشت و هنگامی که وایت-هد او را برای ورود به دانشگاه کمبریج امتحان کرد آئینده او را در ریاضیات درخشان یافت . راسل در حدود سال ۱۹۰۰ ، یعنی سالی که آن را مهمترین سال زندگی عقلانی خود میخواند (چون در آن هنگام بود که جداً بفکر بر نامه

ریاضی ساختن ریاضیات افتاده بود) ، مور را تشویق کرد که در ریاضیات از خود درس خصوصی بگیرد . اما مور میگوید این پندرا پذیرفت ، و سپس همچنان که خوی او است میگوید «منور هم بدرستی محقق نیستم که اگر آن پند را پذیرفته بودم چندان تفاوت فاحش داشت یانه .»

یکی از نتایج تربیت ریاضی راسل همانا تمایل او به ساختن بنیادهای قیاسی ساختگی و نیز عدم علاقه مشهود در این بود که لغات واصطلاحاتی که بکار میبرد تماماً با زبان عادی موافقت دارد یانه . مثلاً هیچ ناراحت نمی شد از اینکه منطوق بیان ضمنی را چنین تعریف کند : جمالاتی به شکل « س متضمن ت است » صحیح خواهند بود در صورتیکه س کذب باشد یا ت صحیح ، مادام که این نوع جمله شامل تمامی مثالهای ریاضی باشد . مور در این مورد با تعجب میگفت : «نمی دانم چرا باید منطقیون کلمه « متضمن است » را چنان به صورت نامی برای رابطه ای انتخاب کرده باشند که هیچکس دیگر آنها را بکار نمی بندد » راسل همچنین حاضر بود بگوید که وقتی شخصی به چیزی نگاه میکند ، آنچه را میبیند جزئی از مغز خود او است ، که ما حقیقت هیچ جمله ای را درباره چیز مادی بدرستی نمیدانیم . درحالیکه مور این هر دو ادعا را بنام شعور عام شدیداً رد میکرد . بنا بر این مور مجبور شده است برضد دوست دوران رالیستی و تحلیلی خود راسل به نحوی وبا روحیه ای به استدلال پردازد که پیش از آن بر ضد دشمن مشترکشان یعنی ایده آلیست ها بکار میبرد ، و نیز برضد راسل به استدلالی پردازد که بسیار شبیه استدالات او (مور) برضد مک نا گارت بود . در رد این بیان او که گفته است : «آن غیر واقعی است . هر که با مور آشنائی شخصی داشته است این وصف « کینس » را درباره مور خوب می فهمد که گفته است : مور استاد این روش است که چون کسی به او سازم کند باقیافه ای که از آن عدم اعتماد می بارد بانگ میزند « آیا واقفاً اینطور فکر می کنید؟ » مور تحلیل را چنان تصور می کند که مستلزم دقیق-بین ترجمه زبان عادی است و دینی تر بن قبول حقائق شعور عام . نتیجه

این تصویر يك نوع انتقادی از فلسفهٔ تحلیلی بوده است . این نوع فلسفه حاضر به قبول دستگاہهائی مانند دستگاہ راسل و آثاری نظیر کتاب اصول ریاضیات راسل و وایت‌هد نمیشود، بلکه غالباً از گسیختن تعاریف مجدد و وحشتناك اصطلاحات قدیم و پوچ ساختن بیانات فیلسوفانی تشکیل شده است که آنچه را غالب مردم عادی در لحظات عاقلانهٔ خود معتقدند جداً رد میکنند .

اما راسل از طرف دیگر دربارهٔ معانی اصطلاحات فیزیک و ریاضیات نظریات شگفت انگیز مطرح ساخته است که به يك مفهوم با وجود مبارزهٔ طولانی او بر ضد فلسفهٔ اصالت عمل به نحو شگفت انگیز جنبهٔ اصالت عملی دارد . راسل فلسفه را اساساً عامل تشیییدی انگاشته است که طبیعاً موظف است ریاضیات و فیزیک و شعور عام را بر اساس استوارتری از نو بسازد ، یا عاملی که از فرضیات مشکوک و موجودیت‌های مبهم صرف نظر میکند . راسل این نکته را در نظریهٔ توصیفات خود و در قبول فرضیهٔ فره که Frege دربارهٔ اعداد اصلی جلوه گر ساخته است ، و این هر دو در قسمتی که بعد از راسل نقل کرده ایم بطور خلاصه نموده خواهد شد - در حقیقت راسل این نکته را در تمامی تحقیقاتی که در فلسفهٔ ریاضیات و علم بعمل آورده ، بیان کرده است . راسل استعمال عادی کلمات را به همان نحو از نظر دور داشته است که يك تن زیست شناس استعمال عادی کلمهٔ « ماهی » را بهنگام توصیف « نهنگ » . و سعی دارد مانند زیست شناسان این عدم توجه خود را توجیه کند: و این توجیه را با توسل به وضوح و صرفه- جوئی در کلمات و سادگی علمی تعریف ثانوی خود انجام میدهد . بهمین دلیل تصور راسل از تحلیل فلسفه را جزء لایتجزای خود علم می‌سازد .

راسل بجای آنکه تصور کند ریاضیات و فیزیک و شعور عام بداههٔ غیر قابل لمس هستند ؛ و فلسفه را چنین فرض کند که اساساً در برابر این اجزاء استوارتر معرفت ناظر است . اصرار دارد که فیلسوف باید وارد دنیای علم شود و در تجدید بنای بنیادهای آن شرکت جوید . جالبترین مثل کامیابی او طریقی است که وی به اشتقاق ریاضیات از منطق مصفا کمک داده است . در نتیجهٔ

اثر او طبق سنت فره گه بسیاری از ریاضی دانان و منطقیون دیگر ، اکنون به سهولت نمیتوان دید پایان منطبق کجاست و آغاز ریاضیات کجا . منطق و ریاضیات اکنون به نحو ناگسستنی در دستگاہهایی به یکدیگر پیوسته اند که مانع از هر نوع تعیین مرز دقیقی بین آن دو است . راسل همچنین کوشیده است اساس فیزیک را از نو بنا کند ، اما کمتر کسی از علاقمندان این علم کار او را در این زمینه پسندیده است . تمایل به اینکه فلسفه را نه فقط محل علم و عقل در نظر آوریم ، بلکه ضمناً نقاد آنهائیز تلقی کنیم ، راسل را به وایتهد نزدیک تر میسازد تا به مور که هر دو از دوستان قدیم اویند . وایتهد و راسل در دوران اخیر عمر در بسیاری از مسائل بایکدیگر اختلاف داشتند ، اما واقعاً در نظری که نسبت به تجدید تعریف اصطلاحات قدیم یا در نظریه استفاده از قدرت فلسفه در کشف حقیقت جدیدی که با شعور عام متضاد باشد ، اختلاف نداشتند ، این عدم اختلاف را میتوان تا حدی بواسطه ریاضی دادن بودن این دو فیلسوف توضیح کرد و این نکته ایست که هر دو در آن با فیلسوف ریاضی دان پیرس سهیم بوده اند . همین نکته باعث میشود که راسل از تمام فیلسوفان تحلیلی بیشتر جنبه ما بعد الطبیعی داشته باشد و پیرس از همه پراگماتیستها بیشتر جنبه معمار .

چون منتخب زیر نظریات راسل را بطور خلاصه نمودار میسازد ، حاجت نیست که بیش از این به مفهوم فنی و محدود کلمه چیزی درباره فلسفه او بگویم . اما شایسته است که درباره شخص راسل به عنوان یک فرد روشنفکر در قرن بیستم ، شمه ای ذکر شود . راسل برخلاف سایر فیلسوفان فرادش تحلیلی با حرارت و شور بسیار در باره تعلیم و تربیت و سیاست و تاریخ و روش و اخلاقیات و جنگ و صلح اظهار نظر کرده است . وی نیز مانند کروهه بیشتر عمر خود را خارج از دانشگاه بسر برده و یکی از پر اثرترین و برجسته ترین نویسندگان نشر انگلیسی در این قرن بشمار میرود . وی در یک خاندان اهل سیاست پای به جهان نهاد - نواده لرد جان راسل بود که لایحه اصلاحات را در سال ۱۸۳۲ به مجلس تقدیم کرد - و استعداد شگرف خود را در راه آزادی عقلانی و بشر-

دوستانه در مدتی بیش از نیم قرن بکار بسته است . تا آن حد که به مفهوم غیردینی کلمه امکان دارد، جان استوارت میل پدر خواندهٔ راسل بود. راسل بین پانزده و هیجده سالگی، قبل از آنکه موقتاً فریفتهٔ فلسفهٔ هگل شود، فلسفهٔ جان استوارت میل را میخواند. زندگی غیر عرضی او و نفرتی که از ظلم و جور سیاسی و اجتماعی دارد، جان استوارت میل را بخاطر میآورد، و همچنین است درستی او و علاقه‌اش به دست یافتن به نفس‌الامراشیاء. راست است که غالب فلسفهٔ فنی راسل مخالف فلسفهٔ جان استوارت میل است و همچنین راست است که مزاحی، مبالغت و هوشمندی او مانع از اینست که نثری به وقار و هیبت جان استوارت میل بنویسد. اما از زمان درگذشت جان استوارت میل، راسل تنها فیلسوف انگلیسی است که آنهمه قدرت هوش و تهنذب و آزادی را در هم جمع آورده باشد. هیچ فیلسوفی به اندازهٔ راسل نفوذ مفید و سالمی بر زندگی فکری و عقلی قرن بیستم نداشته است.

قسمت زیر فصل سی و یکم از کتاب «تاریخ فلسفهٔ غرب» تألیف راسل است که در ۱۹۴۵ به طبع رسیده است. عنوان این فصل این است «فلسفهٔ تحلیلی منطقی».

[در فلسفه از زمان فیثاغورس بین افرادی که افکارشان در درجهٔ اول به وسیلهٔ ریاضیات برانگیخته میشد و کسانی که بیشتر تحت تأثیر علوم تجربی قرار داشتند، مقابله‌ای بوده است. افلاطون و پتوماس اکوئیناس و اسپینوزا و کانت متعلق به دسته‌ای هستند که میتوان ایشانرا گروه ریاضی خواند، ذیمقراطیس و ارسطاطالیس و اصحاب تجربی به جدید از لاک به این طرف متعلق به دستهٔ مقابلند. در زمان ما مکتبی فلسفی به وجود آمده است که کار آن حذف نظریات فیثاغورس از اصول ریاضیات و ترکیب اصالت تجربه است با علاقه‌ای به اجزاء قیاسی دانش بشری. هدفهای افراد این مکتب از غالب فیلسوفان گذشته جلوهٔ کمتری دارد، اما برخی از آثاری که این افراد پدید آورده‌اند مانند آثار اهل علم

استوار است .

مبنای این فلسفه در کار ریاضی دانانی بوده است که در تصفیه موضوع خود از تخطی و لغزش همت گماشته اند . ریاضی دانان بزرگ قرن هفدهم خوشبین بودند و میل زیادی داشتند به تحصیل نتایج سریع ، در نتیجه اساس هندسه تحلیلی محاسبه بی نهایت خرد را محکم نکردند . لایب نیتز به اجزاء بی نهایت خرد واقعی اعتقاد داشت ، هر چند این اعتقاد با فلسفه ما بعد الطبیعی او مناسب بود ، در ریاضیات هیچ اساس صحیحی نداشت . وایراشتراس Weierstrass اندکی پس از نیمه قرن نوزدهم نشان داد که چگونه باید محاسبه را بدون اجزایی بی نهایت خرد معمول داشت و بدین نحو بالاخره از لحاظ منطقی آن را محکم کرد . پس از او نوبت گئورگ کانتور Georg Cantor بود که نظریه استمرار و عدد لایتنایی را پدید آورد . « استمرار » تا موقعیکه او آن را تعریف کرد لفظی مبهم بود و مناسب برای فیلسوفانی نظیر هگل که میخواستند مبهمات ما بعد الطبیعی را وارد دنیای ریاضیات سازند . کانتور به این لفظ مفهومی دقیق بخشید و نشان داد که استمرار به نحوی که او آن را تعریف کرده است مفهومی است مورد نیاز ریاضی دانان و فیزیک دانان . بدینوسیله مقدار زیادی از تصوف ، از قبیل تصوف بر گسون منسوخ شد .

کانتور همچنین بر معماهای قدیم منطقی درباره عدد لایتنایی دست یافت . مثلاً رشته اعداد کامل را از یک به بالا در نظر بگیریم . چند عدد هست؟ واضح است که این عدد متناهی نیست . تا هزار ، هزار عدد موجود است و تا میلیون ، یک میلیون . هر عدد متناهی را که ذکر کنیم ، بطور آشکار اعداد بزرگتری از آن هستند . به دلیل آنکه از یک تا آن عدد همان عده عدد موجود است و بنا بر این اعداد دیگری هستند که بزرگترند . بنا بر این تعداد اعداد صحیح متناهی باید یک عدد لایتنایی باشد . اما اکنون به نکته عجیبی بر میخوریم : تعداد اعداد زوج باید به اندازه تعداد تمام اعداد صحیح باشد . اکنون این دو ردیف اعداد را در نظر بگیریم :

۱ و ۲ و ۳ و ۴ و ۵ و ۶

مقابل هر عددی که در ردیف اول نوشته‌ایم عددی در ردیف دوم موجود است ، بنا بر این تعداد ارقام مندرج در دو ردیف باید یکی باشد ، هر چند ردیف پائینی فقط از نصف ارقام ردیف بالائی تشکیل شده است . لایب نیتز که متوجه این نکته شد ، آنرا متناقض یافت و چنین نتیجه گرفت که هر چند مجموعه‌های لایتناهی از اعداد هست ، اعداد لایتناهی موجود نیستند . اما برعکس گئورگ کانتور با سراحت تضاد آن را منکر شد . نظر گئورگ کانتور صحیح بود : این امر فقط يك غرابت است .

گئورگ کانتور مجموعه «لایتناهی» را چنان تعریف کرد که مجموعه‌ای است شامل آن عده ارقام که کل مجموعه شامل آن است . وی توانست بر این اساس نظریه ریاضی بسیار جالبی درباره اعداد لایتناهی بنا کند و بدینوسیله مقدار زیادی از مطالب را که قبلاً به تصوف و آشفتگی واگذار شده بود وارد قلمرو منطق دقیق ساخت .

فرد مهم بعدی فره گه بود که نخستین اثر خود را در سال ۱۸۹۲ منتشر ساخت و تعریف خود را از «عدد» در سال ۱۸۸۴ ، اما علی‌رغم خاصیت کشفیات خود که واقعه مهمی در تاریخ بود تا وقتی که من در سال ۱۹۰۳ توجه ریاضی دانان را به او جلب کردم ، بکلی ناشناس مانده بود . این نکته جالب دقت است که قبل از فره گه هر تعریفی که از عدد شده بود واجد سهویات بدوی منطقی بود . مرسوم بود که «عدد» را با «کثرت» یکی بینگارند . اما يك مورد «عدد» مثلاً ۳ ، عدد بخصوصی است ، و يك مورد سه ثلاثی بخصوصی است . ثلاثی کثرت است ، اما طبقه تمامی ثلاثی‌ها - که فره گه آن را با عدد ۳ یکی میدانست کثرت کثرت‌ها است و عدد بطور کلی ، که سه يك مورد آن است ، کثرت کثرت‌های کثرت‌ها است . اشتباه نحوی ابتدائی که عبارت باشد از خلط کردن این با کثرت ساده ثلاثی معین ، تمامی فلسفه عدد را قبل از فره گه مجموعه عاری از فهمی ساخته بود .

از نتیجه‌ای که فره‌گه گرفته بود چنین لازم می‌آمد که حساب، و ریاضیات محض بطور کلی چیزی نیست مگر اطالۀ منطق قیاس. این امر نظریۀ کانت را مبنی بر اینکه قضایای حسابی «ترکیبی» هستند و مستلزم اشاره به زمانند، باطل می‌ساخت. توسعه ریاضیات محض از منطق در کتاب «اصول ریاضیات» Principia Mathematica تألیف وایت هد و من به تفصیل مندرج است.

به تدریج واضح شد که جزء اعظم فلسفه را میتوان به چیزی تقلیل داد که ممکنست آن را «ترکیب الکلام» خواند، هر چند این کلمه را باید با مفهوم وسیعتر از آنچه بطور معمول دارد و در این مورد بکاربرد - برخی از افراد، بخصوص کارناپ، این نظریه را مطرح ساختند که کلیۀ مسائل فلسفی در حقیقت ترکیب الکلامی هستند، که وقتی از اشتباهات ترکیب الکلام پرهیز کنیم، هر مسأله فلسفی یا بدان وسیله حل می‌شود یا لاینحل بودنش ثابت می‌گردد. به گمان من این جمله مفهومی بیش از حد خود دارد - اما بدون شك فایده ترکیب الکلام فلسفی در مورد مسائل فرادش بسیار عظیم است.

اکنون فایده آن را با توضیح مختصری در باره آنچه نظریۀ توصیفات خوانده شده است، تشریح میکنم. منظور من از «توصیف» عبارتی است نظیر «رئیس جمهور فعلی ایالات متحده امریکا که در آن شخصی یا چیزی مورد اشاره قرار گرفته است نه به وسیله اسم، بلکه به وسیله خاصه‌ای که تصور میشود یا معلوم است که خاص او یا آن است. اینگونه عبارات بسیار اسباب زحمت شده بودند. فرض کنیم که من بگویم «کوه زرین وجود ندارد» و فرض کنید که شما پرسید «آن چه چیز است که وجود ندارد؟» چنین بنظر می‌آید که اگر من بگویم «آن چیز کوه زرین است» من نوعی وجود را به آن منسوب میکنم. واضح است که من اگر بگویم «مربع مدور وجود ندارد» جمله من مانند جمله قبلی نیست. ظاهراً این جمله متضمن آن است که کوه زرین يك چیز است و مربع مدور چیزی دیگر، هر چند هیچیک وجود ندارد. نظریۀ توصیفات برای حل این مشکل و سایر مشکلات پدید آمد.

طبق این نظریه هنگامی که جمله‌ای شامل عبارتی از نوع «چنین و چنان»
بازر صحیح تجزیه شود ، عبارت «چنین و چنان» از میان می‌رود . مثلاً جمله
«سکات مؤلف ویورلی Waverley بود» را در نظر بگیریم ، نظریه ما این جمله
را چنین تفسیر میکند که گفته باشیم :

«فقط فقط يك نفر ویورلی را نوشته است ، و آن يك نفر سکات بوده است»
یا به عبارت ناملتر :

«کیانی داریم که مثلاً س است به نحوی که جمله ش ویورلی را نوشته است ،
در صورتی صحیح است که ش س باشد و در غیر این صورت غلط است ، و اضافه بر این
س سکات است .»

جزء اول این جمله ، قبل از عبارت « و اضافه بر این » ، چنین تعریف
میشود که معنی آن این باشد «مؤلف ویورلی وجود دارد (یا وجود داشت یا وجود
خواهد داشت)» . بدین نحو جمله « کوه زرین وجود ندارد » یعنی :

«کیان یا موجودیت س موجود نیست به نحوی که ش زرین است و کوهستانی
صحیح است هنگامی که ش س باشد ، اما نه در غیر این صورت .»

با این تعریف این معما که وقتی می‌گوئیم « کوه زرین وجود ندارد » چه
معنی میدهد ، از میان می‌رود .

« وجود » طبق این نظریه فقط ممکن است با توصیفات تصدیق شود .
میتوانیم بگوئیم « مؤلف ویورلی وجود دارد » اما گفتن « سکات وجود دارد »
نحو بدیا در واقع ترکیب الکلام بدی است . این نظریه دو هزار سال سرگشتگی
را درباره « وجود » ، که از زمان تصنیف ثئاتتوس Theaetetus افلاطون آغاز
شده بود ، به راه راست می‌آورد .

يك نتیجه اثری که مورد مطالعه قرار داده بودیم عبارت است از فرود
آوردن ریاضیات از محل رفیعی که از زمان فیثاغورس و افلاطون اشغال کرده ،
و تخریب تصورات ضد اصالت تجربه که از آن مأخوذ بوده است . دانش ریاضی
بلور قطع ، قیاس از تجربه حاصل نمیشود ، دلیل ما برای پذیرفتن اینکه ۲ و ۲

رویداد آن نیست که ما از طریق مشاهده غالباً به این نتیجه رسیده باشیم که يك
 رویداد با يك جفت دیگر يك دسته چهارتایی تشکیل میدهند . در این مفهوم دانش
 ما هنوز هم تجربی نیست ، اما ضمناً معرفت آنی درباره جهان نیز نیست .
 دانش ریاضی در واقع صرفاً دانش شفاهی است . ۳ یعنی « ۱-۲ » و « ۲ » یعنی
 « ۳ » در نتیجه لازم میآید (هر چند دلیل آن طولانی است) که « ۴ » یعنی
 « ۲-۲ » بنا بر این دانش ریاضی دیگر اسرار آمیز نیست و تمامی آن از همان
 «حقیقت بزرگ» است که در هر متر ده «سیمتر» است .

فیزیک نیز مانند ریاضیات محض ، ماده‌ای برای فلسفه تحلیل منطقی فراهم
 نکرده است . این مورد مخصوصاً از طریق نظریه نسبیت و مکانیک کوانتوم رویداده
 است .

آنچه در نظریه نسبیت برای فیلسوف مهم است عبارت است از گذاردن
 يك واحد زمان - مکان بجای زمان و مکان جداگانه . شعور عام جهان مادی
 را به صورت ترکیبی از «چیزها» میانه‌نمیشد که طی دوره‌ای از زمان باقی‌میمانند
 و در مکان حرکت میکنند . فلسفه و فیزیک مفهوم «چیز» را به «شیء مادی»
 توسعه دادند ، و شیء مادی را متشکل از اجزاء بسیار کوچک انگاشتند که در
 سراسر زمان باقی است . انشتاین رویدادها را جانشین اجزاء ساخت و گفت ،
 که هر رویداد نسبت به رویداد دیگر رابطه‌ای دارد بنام «فاصله» که به طرق مختلف
 ممکن است به يك عنصر زمان و يك عنصر مکان تجزیه شود . انتخاب بین این
 طرق مختلف من عندی بود . و از لحاظ نظری هیچیک بر دیگری ترجیح نداشت .
 فرض کنیم دو رویداد داشته باشیم ، الف و ب ، در مناطق مختلف . ممکن است
 بین اتفاق افتد که طبق يك قرارداد دو رویداد الف و ب همزمان باشند و طبق
 قرارداد دیگری الف بر ب باشد ، و طبق قرارداد سوم ب بر الف باشد .
 هیچ واقعیت فیزیکی با این سه قرارداد مختلف مطابقت نمیکند .

از آنچه گفتیم ظاهراً چنین بر میآید که رویدادها ، نه اجزاء ، باید «مایه»
 يك باشند . آنچه جزاً انگاشته شده بود باید به صورت يك رشته رویداد انگاشته

شود. رشته رویدادها که جانشین جزء میشود خصائص فیزیکی مهمی دارد و بنا بر این توجه ما را به خود جلب میکند. اما هیچ مادیت بیشتری از هر رشته رویدادی که ما به حکم خود بیرون بکشیم ندارد. بدین نحو «ماده» جزئی از مصالح و موادغائی دنیا نیست بلکه صرفاً طریقه مناسبی است از جمع آوری رویدادها و دسته بندی آنها.

نظریه کوانتوم این نتیجه را تأیید میکند. اما اهمیت عمده فلسفی آن در این است که نمودهای فیزیکی را محتملاً غیر مداوم میانگارد. این نظریه مبنی بر آن است که در یک اتم (که به نحو فوق تعبیر شده باشد) حالتی از امور در مدتی باقی است و بعد ناگهان جای خود را به حالت متناهی دیگری از امور میدهد. تداوم حرکت، که همواره صحیح فرض شده بود، ظاهراً تصدیق بلا تصوری بیش نبوده است. مع الوصف فلسفه مناسب نظریه کوانتوم هنوز به نحو کافی پدید نیامده است. به گمان من چنین فلسفهای بیش از آنچه نظریه نسبیت الزام کرده بود، افتراق از مکتب فرادعشی زمان و مکان خواهد بود.

ضمن اینکه فیزیک ماده را کمتر مادی میساخته است، روانشناسی ذهن را کمتر ذهنی ساخته است. در یکی از فصول قبلی فرصتی بدست آمد که تداعی معانی را با انعکاس مشروط مقایسه کنیم. انعکاس مشروط که جای تداعی معانی را گرفته است بطور واضح بیشتر به وظائف الاعضاء مربوط است (این فقط یک مثل است، قصد من آن نیست که در مجال انعکاس مشروط مبالغه کنم) بدین نحو فیزیک و روانشناسی از هر دو سر به یکدیگر نزدیک شده اند و مکتب «وحدانیت متعادل» را که از انتقاد «وجدان» به وسیله ویلیام جیمس طرح میشود ممکن تر ساخته اند. تمیز ذهن ماده از دین به فلسفه آمد، هر چند تا مدتها بنظر میرسید که مبانی استواری داشته باشد. بگمان من ذهن و ماده هر دو فقط طرق مناسب هستند برای دسته بندی رویدادها. باید اعتراف کنم که برخی رویدادهای منفرد فقط متعلق به گروه مادی هستند، اما رویدادهای دیگر بهر دو قسم تعلق دارند و بنا بر این در آن واحد هم ذهنی هستند هم مادی. این مکتب در تصویری که ما

در ساختمان جهان داریم عمل ساده سازی مهمی انجام میدهد .
 فیزیک و روانشناسی نوین بر توجیدی برمسأله قدیم ادراک می افکنند .
 گر چیزی باشد که بتوان آن را «ادراک» نامید باید تاحدی یا میزانی اثر مورد
 ادراک شده باشد و نیز اگر بناست که معرفتی از آن مورد باشد باید کم و بیش با
 آن شبیه باشد . شرط اول راتنها در صورتی میتوان بر آورد که حلقه های علیتی
 مربوط باشند که تا حد کمتر و بیشتری از بقیه جهان مستقل باشند . طبق فیزیک ،
 وسیع چنین است . امواج نور از خورشید روبه زمین حرکت میکنند و در اجرای
 این امر از قوانین خود اطاعت میکنند . اما این نکته بطور غیر دقیق صحیح است .
 انشتاین ثابت کرده است که اشعه نور از قوه جاذبه متأثر می شوند . هنگامی که
 آن اشعه به محیط مامیرسند دچار انکسار میگردند . و برخی از آنها بیش از
 اشعه دیگر پراکنده می شوند . هنگامی که آن اشعه به چشم آدمی میرسند ، انواع
 حوادثی روی میدهد که در جاهای دیگر روی نمیدهد و خاتمه این سفر چیزی
 است که ما آن را «دیدن خورشید» میخوانیم . اما هر چند خورشید تجربه بصری
 ما با خورشید منجم تفاوت دارد ، باز هم منبع معرفت خورشید اخیر الذکراست .
 زیرا « دیدن خورشید» با « دیدن ماه» به انحائی تفاوت دارد که بحکم علیت
 با تفاوت بین خورشید و ماه منجم مرتبط است . مع الوصف آنچه مامیتوانیم از
 اشیاء مادی بدین طریق بدانیم صرفاً برخی از خواص انتزاعی ساختمان است .
 مامیدانیم که خورشید بیک معنی مدور است هر چند نه به آن مفهوم که آنچه را
 می بینیم مدور باشد . اما هیچ دلیلی نداریم برای اینکه تصور کنیم درخشان یا
 گرم است ، زیرا فیزیک میتواند دلیلی برای آنکه خورشید اینطور بنظر میرسد
 اقامه کند بدون آنکه تصور کند چنان هست . بنا بر این دانش ما نسبت به جهان
 فیزیکی صرفاً انتزاعی و ریاضی است .

اصالت تجربه تحلیلی معاصر که خلاسه ای از آن بدست دادم ، با اصالت
 نجر به لاک و بر کلی و هیوم از این حیث تفاوت دارد که ریاضیات را وارد دستگاه
 خود کرده و فن منطقی نیرومندی را پدید آورده است . بدین نحو میتواند نسبت

به برخی مسائل جوابیای قطعی بدست دهد که بیشتر دارای کیفیت علم هستند تا فلسفه. مزیت این مکتب بر سایر مکاتب فلسفی اینست که میتواند مسائل خود را یکایک بررسی کند و مجبور به اختراع یکباره یک نظریه کلی برای تمامی عالم نیست. در این مورد روشهای آن به روشهای علم مانده است. بی شک تا آن حد که معرفت فلسفی امکان پذیر باشد، باید با این گونه روشها در جستجوی آن بر آمد، و نیز شك ندارم که با این روشها بسیاری از مسائل قدیم کاملا قابل حلند.

مع الوصف زمینه وسیعی که بموجب فرادهن گذشتگان در فلسفه گنجانده شده است باقی می ماند که در حوزه آن روشهای علمی کافی نیست. این زمینه شامل مسائل نمائی ارزش است، مثلا علم به نتایج نمیتواند ثابت کند که لذت ازستمکاری بد است. هر چیز دانستنی را به وسیله علم میتوان دانست، اما چیزهایی که بطور مشروع مربوط به احساس هستند، خارج از حوزه علمند.

فلسفه در سراسر تاریخ خود از دو قسمت تشکیل شده است که بدون رهاش بیکندیگر پیوسته اند. از یک طرف نظریه است، درباره ماهیت جهان و از طرف دیگر مکتب اخلاقی یا سیاسی درباره بهترین روش زیستن. عجز از جدا کردن این دو با وضوح کافی، منبع بسیاری از اندیشههای آشفته بوده است. فیلسوفان از افلاطون گرفته تا ویلیام جیمس در عتائد خود درباره سازمان عالم تحت نفوذ میل به تهذیب اخلاق بوده اند چون به گمان خود میدانستند چه اعتقاداتی مردم را صاحب فضیلت می سازد استدلالاتی که غالبا بسیار سفسطه آمیز است برای اثبات سحت این اعتقادات ابداع کردند. اما من سهم خود این نوع شالوده ها را هم بدلائل اخلاقی و عم به دلائل فکری محدودش میدانم. از لحاظ اخلاقی فیلسوفی که کفایت حرفه ای خود را جز در راه تحقیق بیطرفانه برای یافتن حقیقت بکار برد، مرتکب نوعی خیانت شده است. و هنگامی که قبل از تحقیق چنین فرض میکند که برخی از اعتقادات اعم از صحیح یا غلط، رفتار خوب راقوام میدهند چنان صدور ملاحظه فلسفی را محدود میکند که فلسفه را خفیف می سازد

برای بررسی تمامی تصورات قبلی آماده است. هنگامی که
 دیدگاهی دانسته یا نادانسته بر دنبال کردن حقیقت تحمیل شود، فلسفه بواسطه
 فلج میشود و زمینه برای سانسور حکمت و تنبیه کسانی که «افکار خطرناک»
 دارند، آماده می شود. در حقیقت خود فیلسوف قبلاً تحقیقات خود را گرفتار
 سانسور ساخته است.

از لحاظ فکری اثر ملاحظاتی اخلاقی غالب بر فلسفه آن بوده است که تا
 بد فروع العاده ای مانع پیشرفت شود. من خود معتقد نیستم که فلسفه بتواند
 حقیقت احکام دینی را اثبات یابد کند اما از زمان افلاطون به بعد غالب فیلسوفان
 دلیلی خود دانسته اند که دلائلی در اثبات نامیرایی و وجود خدا بیاورند. این
 فیلسوفان در دلائلی که اسلاف ایشان آورده بودند اشتباهاتی می یافتند. طوماس
 آکوئیناس دلائل آنسلم قدیس را رد کرد، و کانت دلائل دکارت را. اما دلائل جدیدی
 از خود آوردند. برای آنکه دلائلشان معتبر بنظر آید مجبور شدند منطقی را
 دلوپ کنند ریاضیات را غامض جلوه دهند و وانمود کنند که تعارضات ریشه دار
 نعمت درون بینی فرستاده از آسمان هستند.

فیلسوفانی که تحلیل منطقی را کار عمده فلسفه میدانند تمامی اینها را طرد
 میکنند. این فیلسوفان صریحاً اعتراف دارند که هوش و عقل بشری نمیتواند
 برای بسیاری از سوالات بسیار مهم نوع بشر جوابهای قطعی بیاورد اما حاضر
 نیستند قبول کنند که نوع «بالا تری» از دانش هست که به وسیله آن میتوانیم
 تناقضی را که از علم و عقل پنهانند کشف کنیم. در ادعای این طرده وسیله این
 کشف اجرا یافته اند که به سوالات بسیار که قبلاً زیر مه حکمت نظری تیره و تار
 در نمود، میتوان با دقت جواب داد آنهم با روشهای عینی که هیچ اثری از خوی
 فیلسوف بر آنها نیست. مگر علاقه به فهمیدن. مثلاً اینگونه سوالات را در نظر
 بگیریم: عدد چیست؟ زمان و مکان چه هستند؟ ذهن چیست و ماده کدام است؟
 من ادعا ندارم که همینجا و هم اکنون جیرا برای قطعی به تمامی این سوالهای قدیم
 پاسخیم. اما میگویم روش کشف شده است که به وسیله آن ما میتوانیم مانند عام

درجه به درجه و متوالیاً به حقیقت نزدیکتر شویم ، و در این روش هر مرحله جدید نتیجه بهبود مراحل است که قبلاً طی شده است نه طرد آن مراحل .
در بازار آشفته تعصبات متخالف ، یکی از نیروهای محدودی که ایجاد اتحاد میکند حقیقت علمی است منظور من از این حقیقت عادت است بر استقرار اعتقادات بر پایه مشاهدات و استنتاجاتی که تا حد ممکن برای نوع بشر بی طرفانه و عاری از محاببات محلی یا خلق و خوی شخص باشد ، قرار دهیم . اصرار به ایراد این فضیلت در فلسفه و ابداع روش نیرومندی که به وسیله آن بتوان فلسفه را مفید ساخت ، مزایای عمده آن مکتب فلسفی هستند که من از اعضاء آنم . عادت به صداقت و حقیقت دقیق که از اعمال این روش فلسفی حاصل میگردد ممکن است به تمامی محیط فعالیت‌های بشری بسط یابد و هر کجا تعصبی باقی است بدین وسیله تقلیل یابد و امکان اشتراك عواطف و حسن تفاهم افزوده شود . فلسفه با ترك جزئی از دعاوی جزمی خود از طرح و الهام طریقه‌ای برای زندگی دست نمیکشد .]

مکتب تحقق منطقی

رودلف کارناب (متولد ۱۸۹۱)

رودلف کارناب یکی از ممتازترین و پر اثرترین نمایندگان نهضتی فلسفی است که گاه مکتب تحقق منطقی خوانده میشود و گاه مکتب اصالت تجربه منطقی. این مکتب با آنچه راسل اصالت تجربه تحلیلی میخواند ارتباط نزدیک دارد، اما در آن قسمت راسل برای آنکه تمایل بالنسبه وسیعی را در نحوه اندیشه قرن بیستم تصویر کند در تعریف آن نظریه قدری گشاده دستی کرده است. کارناب بر خلاف راسل و مور مقدار زیادی از تفلسف خود را در محیط تعاون و همکاری رسمی و در میان دسته‌هایی انجام داده است که اعلامیه‌هایی تهیه میکردند و فیلسوفان میتوانند در زیر آن اعلامیه‌ها امضاء نهند. مکتب تحقق منطقی مانند هر نهضت کوچک و شاعر به ضعف خود، بسا اوقات در پی حمایت همکاری و حتی اتحاد انجمنی و باشگاهی، یا حوزه‌ای بوده است، مبنای رسمی این مکتب در سال ۱۹۲۳، معمولاً با گروهی که معروف به «حوزه وین» بود و از سمیناری تحت رهبری مورتیس اشلیک تشکیل شده بود، یکی شناخته شده است. مورتیس اشلیک در سال ۱۹۲۲ در وین استاد فلسفه شده بود. اعضاء اصلی این گروه بنابر عمده علمای فیلسوف شده و علمای شاغلی بودند که به فلسفه علاقه داشتند و در اینمورد آن حوزه حد اعلاهی نهضتی بود که در قاره اروپا در اواخر قرن نوزدهم آغاز شد و در قرن بیستم ادامه یافت. علمای طبیعی سرشناس مانند

لرویگ بوآتمس مان Ludwig Boltzmann و پیردوهم Pierre Duhem و علم غوتس Helmholtz و ارنست ماخ Ernst Mach و اشتاین به تدریج رنجیر مستبدان فلسفی را که بدون اطلاع صریحی از ماعت علم به وجه اطلاق درباره آن حکم می‌راندند، می‌گسستند. نفوذ این گروه علماء در درجه اول در جهت اصالت تجرب به بود. اما حوزه وین خدایان دیگری را هم میپرستید، منجمله منطقیرن ریاضی نظیر پیرس و جیوزپه پانو و ارنست اشرویدر و وایتهد و فره گه بزرگ و بالاتر از همه برتراند راسل را که اثرش در منطق بسیار جدید بود. این اتحاد فرادشهای منطقی و تجربی نخستین بار با نام «مکتب تحقق منطقی» رسمیت یافت تا معرف دو خاندانی باشد که به وسیله این اتحاد به یکدیگر پیوسته بودند. اما بعداً که معلوم شد لفظ «مکتب تحصیلی» برای کسانی که آن مکتب را با تنگ نظری اگوست کنت مربوط می‌پنداشتند ناگوار است، این نام به «مکتب اصالت تجربی منطقی» تبدیل شد.

کار ناپ، که ولادتاً آلمانی بود، در سال ۱۹۲۷ به دانشگاه وین رفت و بطور فعال در مباحثات حوزه وین شرکت جست، اما ویتگن اشتاین که رساله فلسفه و منطق او در سال ۱۹۲۱ چاپ شده بود بسیار گریز پاتر و کمتر اهل همکاری بود. اندکی نگذشت که اصول عقائد مکتب تحقق منطقی در سراسر جهان و بخصوص در انگلستان و آمریکا اشاعه یافت. اشتاین در سال ۱۹۲۹ سفری به آمریکا رفت و ویتگن اشتاین در همان سال در کمبریج انگلستان مقیم شد. هنگامی که هیتلر زمامدار شد روش علمی مکتب تحصیلی منطق و ناسازگاری آشکار آن با تعصب نژادی و فلسفی، آن را برای اروپای مرکزی و اروپای مرکزی را برای آن بسیار خطرناک ساخت. کار ناپ در سال ۱۹۳۶ به عنوان استاد دانشگاه شیکاگو به ایالات متحده آمریکا رفت، و ویتگن اشتاین در سال ۱۹۲۹ بجای مور در دانشگاه کمبریج استاد شد. فیلسوفانی که از مخالفت مکتب تحقیقی با همیاکل حکمت اولی و اخلاقیات (مکتب مزبور آنرا بی معنی خوانده بود) متنفر بودند، ابتداء استقبال خوبی از آن نکردند، اما اندکی بعد فیلسوفان انگلیسی که در

بر حال آثار برتر از راسل را خواننده به دند، نسبت به این مکتب روش دوستانه نری اتخاذ کردند، و آمریکائیان نیز که نسبت به علم و منطق تحت نفوذ پیرس و رویس و جیمس و دیوئی و منطقیون جوانتر لوئیز و شفر Sheffer احترامی فائز بودند، ایشان را بهتر پذیرفتند.

مکتب تحقق منطقی دو جنبه دارد: يك جنبه منفي و ستیزه جو و انتقادی و تقریباً تحقیر آمیز نسبت به تاریخ قبل فلسفه و این نظریه با ابراز خصومت نسبت به نظامات فرادھشی فلسفه ما بعد الطبیعی و اخلاقیات خود را آشکار میسازد، و يك جنبه مثبت و تحسین آمیز نسبت به منطق و علوم. این دو جنبه به اتفاق منجر به این نظریه میشوند که فلسفه چیزی جز منطق علم نیست. حمله به فلسفه ما بعد الطبیعی و اخلاقیات از دو چیز ناشی شده: یکی آنچه « مبنای تجربی معنی » خوانده میشود، و دیگری امتناع از شناسائی چیزی جز جملات ریاضی و تجربی به عنوان جملات واجد معنی. این نظریه که فلسفه منطق علم است به این اعتقاد بستگی داشت که منطق (به انضمام ریاضیات) تنها فعالیت شناساننده قابل احترام است در جنب علم تجربی، و نیز این اعتقاد که فلسفه باید بر اساس اصول ریاضی (تألیف وایتهد و راسل) پیشرفت کند. به عقیده ایشان فلسفه می بایست نسبت به سایر تصورات و نظامات همان کار را انجام دهد که آن سیستم برای منطق و ریاضیات انجام داده بود. کار ناپ در هر دو نبرد رهبر فعال و صاحب استعدادی بوده است. تحصیلات کار ناپ در فیزیک بوده و منطقی صاحب ناهمی است و پژوهنده خستگی ناپذیری نیز هست.

معیار اصالت تجربی معنی، معنا به معیار اصالت عملی پیرس نزدیک بود و تحول آن در اروپا به وسیله استنتاجات علمی از فیزیک معاصر و بخصوص از استنتاجات انشتاین درباره مطلقیت نیوتون منبعت شده بود. تمیز بین حقائق ریاضی و حقائق اصالت تجربی لا اقل تا زمان لایب نیتز و هیوم سابقه دارد، و آن مرد و تشخیص مشابهی داده بودند که کانت آن را رد کرد و در نتیجه در قسمت اعظم قرن نوزدهم کسی به آن توجهی نکرد. مع الوصف طبق نظر غالب فیلسوفان

تحصیلی نظریه کانت به وسیله ترکیبی از اصول ریاضی و رساله (Tractatus)
ویتگن اشتاین از هم پاشیده شد و بدین نحو چنین فرض میشد که راه برای احیای
معرفت قبلی نسبت به این موضوع بسیار مهم باز است . بنابراین هیوم یکی از
چند شخصیت تاریخ فلسفه است که فیلسوفان تحقیقی گرامیش می دارند . باقی این
فصل را به بیان خلاصه نظریات عمده تحصیلی مخصوصاً نظریات کارناپ تخصیص
می دهم .

۱ . معیار اصالت تجربی معنی

منظور از این تعبیه نجات فیلسوفان و عالمان بود از زحمت مباحثه بیهوده
بر سر مسائل بی معنی . مقصود آن بود که هر جمله متداول علمی را که ممکن
بود با توسل به تجربه حسی تأیید یابد یا رد کرد ، بپذیرند . مع الوصف بیان منظور
به این طریق زیاده از حد سست بود و از حیث ابهام به نحو معمول فلسفی می -
مانست . نهضتی که خود را وقف دقت منطقی ساخته بود تکلیف خود دانست که
ارتباط بین جمله های واحد معنی را اعم از اینکه حقیقی یا کذب باشند ، و جمله های
به اصطلاح شهودی را نظیر « این سرخ است » و « این گرم است » باشدت بیشتری
مشخص سازد . مسأله این بود: مثلاً جمله های شهودی از لحاظ منطقی چگونه
با جمله های انتزاعی تر و مرکب تر فیزیک ارتباط دارند ؟ این نکته مورد قبول
واقع شد که فرمولهای فیزیک را نمیتوان به ترکیبات ساده جمله های شهودی
ترجمه کرد . یک دلیل این است که قوانین فیزیکی چیزی بیش از خلاصه کشفیات
حس هستند ، این قوانین نسبت به رویدادهای مشاهده نشده آینده مصادق دارد -
یعنی نکته کلی پیش گوئی در عالم . برخی از فیلسوفان تحقیقی جمله های قوانین
فیزیکی را با کمال شجاعت بی معنی خوانده اند ، اما کارناپ و نزدیک ترین
دوستان او از پذیرفتن این طریقه اکراه داشته اند . بیان ایشان درباره رابطه
بین تجربه و نظریه واجد معنی می بایست لطیف تر و با این وصف بحد کافی مؤکد
باشد تا جمله های منفور ما بعد الطبیعی را بکناری نهد ، نیز می بایست بحد کافی

گناده باشد تا جمله‌های معتبر و واجد معنی فیزیک را در خود بپذیرد و لوه‌قدر از گزارش‌های مستقیم مشاهده بدور باشند. تاریخ مکتب تحقیقی در این مورد وضع ناسالمی داشته‌است و برخی از فیلسوفان تحقیقی مأیوس شدند از اینکه بتوانند با بررسی رابطه گزارش‌های حس و نظریات انتزاعی به نحوی که در اعمال واقعی علم رخ می‌دهند معیار واقعاً محکمی بدست دهند. این عده چنین نظر داده‌اند که یک فیلسوف تحقیقی باید صرفاً یک دسته از اسنادات قابل قبول مشاهده را فهرست کند و سپس پیشنهاد کند که علماء هرگز نباید جمله‌هایی بکار برند که آن‌ها را نتوان در رابطه مناسبی با لغت نامه‌ی اساسی جاداد. حتی همین رابطه بین اصطلاحات منتخب علمی و این لغت نامه تمهیدی موجب اشکالات منطقی شده است که بیش از آنچه بتوان اینجا از آنها بحث کرد، فنی هستند. در هر صورت تجسس برای دقت منطقی، عده‌ای از فیلسوفان تحقیقی را نسبت به امکان حصول معیارهای محکمی برای اتفاق معنی از خوشبینی دور کرده است. برای این عده تمایل ویتگن اشتاین به تکلف کمتری در اینگونه مطالب قابل دفاع است. در حقیقت برخی از فیلسوفان - معمولاً انگلیسی‌ها - به همین راضیند که یاوه را با «بو کشیدن» معلوم کنند و چندان کوششی ندارند که معیارهای محکمی برای اثبات سخنافت آن تعیین کنند، اما هیچ چیز نمیتواند بیش از این روش از کراهت اصلی مکتب تحقیقی نسبت به اینگونه برداشتهای درونی و اینگونه درون بینی‌های خصوصی علمی دور باشد. عده‌ای دیگر مانند کارناپ همچنان معتقدند که معیار در فلسفه مفید و بسیار مهم است و سزاوار مطالعه بیشتری است.

۲. حقائق تجربی در برابر حقائق منطقی - ریاضی

فیلسوفان تحقیقی میگویند صرف نظر از اینکه بیان طبیعت حقائق تجربی را چگونه تدوین میکنیم، باید تمیز اساسی را بین آنها و حقائق ریاضیات قبول داشته باشیم. حقائق ریاضیات بدیهی هستند و پیش از تجربه و مستقل از آن حقیقت دارند. بنا بر نظر فیلسوفان تحصلی، لایب‌نیتز و هیوم - علی‌الخصوص

هیوم - بحق اصرار داشته‌اند که فقط دو قسم جمله حقیقی موجودند : (الف) جمله‌هایی که دانش بر آنها لمی یا لاحق است و به وسیلهٔ تجربه دانسته شده‌اند و نیز ترکیبی هستند، نظیر این جمله : «تمامی مردان مجرد غریب‌الاطوارند»، زیرا معنی اسناد «غریب‌الاطوار» جزئی از معنی «مردان مجرد» نیست ، و (ب) جمله‌هایی که بدیهی هستند و قبل از تجربه دانسته شده‌اند و تحلیلی هستند مانند این جمله «تمامی مردان مجرد نرنند» زیرا معنی «مرد مجرد» شامل معنی «نر» به صورت جزئی از آن هست . هیوم بر آن بود که جملات حساب در مقوله (ب) واقعند و بطور کلی و فقط تمامی جمله‌های تحلیلی بدیهی هستند. کانت منکر این امر بود و مقولهٔ مختلطی ابداع کرد که خود آن را « بدیهی ترکیبی » خواند و گفت حقائق حساب در این مقوله واقعند . کانت مدعی شد که جملهٔ « $5 + 7 = 12$ » بدیهی است اما نمیتوانیم حقیقت آنرا صرفاً با مشاهدهٔ ارتباطات بین معانی الفاظ آن ، کشف کنیم . بیشتر فعالیت‌های فیلسوفان تحصلی در این مورد بر ضد کانت متوجه شده بود ، خصوصاً بر اساس آنچه راسل و وایت‌هد در کتاب اصول ریاضی ثابت کرده بودند، به اضافه برخی از مساعی ویتگن اشتاین در رسالهٔ خود . چون این نکات فنی هستند ، در اینجا فقط میتوان سطحاً به آنها پرداخت . چنین ادعا شده بود که چون کتاب اصول ریاضی تمامی ریاضیات را به حد منطق رسانده بود و چون تمامی منطق عبارت بود از آنچه ویتگن اشتاین آنرا بیان و توضیحات میخواند ، لازم می‌آمد، که تمامی حقائق ریاضی به این مفهوم ویتگن اشتاین تحلیلی باشند و بنا بر این روح فلسفهٔ هیوم در این مورد احیاء شده بود . و حتی پس از آنکه ثابت شد که مفهومی که ویتگن اشتاین از بیان و توضیحات داشت بیش از آن محدود بود که تمامی منطق را توصیف کند، کار ناپ با مفهومی از قابلیت تحلیلی که میبنداشت کار را فیصله خواهد داد، به میان دوید . مع الوصف این زمینه بسیار مورد اختلاف است و استنتاجات کار ناپ را تمامی منطقیون نپذیرفتند .

کارناپ چون کاملاً به کفایت و بنای تجربی معنی و تمایز بین تحلیلی و بر کیمی ایمان دارد ، مقدار زیادی از حکمت ما بعدالطبیعی نقلی و مباحثات اخلاقی را بی معنی تلقی میکند . آنچه از برابر معیار معنی بطور قابل قبول نگذرد (چنانکه تمامی علوم تجربی باید بگذرند) و تحلیلی نباشد (چنانکه ریاضیات و منطق هر دو هستند) باید یا متناقض بالذات و یا بی معنی باشد . و کارناپ تصور میکند که بسیاری از حکمت ما بعدالطبیعی از قبیل « هیچ هیچ میکند » هایدگر ، و بسیاری از قوانین به اصطلاح اخلاقی در این مقوله قرار دارند . این مقولات ممکنست معنی شاعرانه یا عاطفی داشته باشند ، اما بر اساس شناخت منطقی بی معنی هستند . یک مکتب تحلیل اخلاقی در پرتو این استنتاج رونق میگیرد . این مکتب اصالت طبیعت اخلاقی دیوئی و نیز نظریه مور را مبنی بر اینکه نیکی اخلاقی یک کیفیت غیر طبیعی است که آنرا نمیتوان به وسیله مشاهدۀ علمی یا تجربی به درک کرد ، رد میکند .

با این کیفیات کارناپ چنین نتیجه میگیرد که فلسفه بی کم و بیش تحلیلی ، منطقی علم است . در یک موقع وی این فلسفه را به آنچه خود تر کیب منطقی زبان علمی میخواند محدود ساخت ، و آن زبان خود محصور بود به مطالعه روابط بین علائمی که صرفاً به عنوان اشکال ترکیبی تصور شده بودند . اما کارناپ تحت نفوذ آلفرد تارسکی منطق دان نظریه خود را توسعه داده است تا شامل علم دلالت یا مطالعه روابط بین علائم و اشیائی که آن علائم جانشین آنها میشوند بشود . این هر دو را باید از روش اصالت عمل که مطالعه روابط بین علائم و فرستندگان و دریافت کنندگان بشری آنها است فرق گذارد . کارناپ روشهای خود را نسبت به بسیاری از موضوعات مهم فلسفی از قبیل حاجت ، وجود و احتمال بکار برده ، و عدد زیادی از منطق دانان و فیلسوفان جوانتر را تحت تأثیر خود قرار داده است . برخی که روزگاری برده وار از او تبعیت میکردند در سالهای اخیر با او مخالف شدند ، اما حتی این عدد نیز در شرافت عقلانی و قدرتی که کارناپ تحقیقات خود

را در مدتی بیش از سی سال دنبال کرده است شك ندارند .
 منتخب زیر شامل تمامی فصل اول از کتاب کارناپ است بنام « فلسفه
 و ترکیب منطقی » ، عنوان فصل « طرد فلسفه ما بعد الطبیعی » است ، و قسمت منقول
 شامل تمام فصل به استثنای يك بند آنست .

۱ . قابلیت تطبیق و تصدیق

مسائل فلسفه به نحویکه معمولاً به حل آنها مبادرت می شود ، از انواع
 مختلف هستند . از نظر گاهی که من در اینجا دارم بطور عمده میتوان سه قسم
 مسأله و مکتب را در فلسفه نقلی تشخیص داد . به منظور سهولت کار این سه قسمت
 را ما بعد الطبیعی ، روانشناسی و منطق میخوانیم . یا بهتر بگوئیم سه منطقه مشخص
 وجود ندارد بلکه سه قسم اجزاء هر کبه هستند که در غالب اوضاع و سؤالات فلسفی
 با یکدیگر ترکیب میشوند : یکی ما بعد الطبیعی ، یکی روانشناسی و یکی
 منطقی .

ملاحظاتی که ذیلا به نظر خواهد رسید مربوط به منطقه سوم است : در
 اینجا ما به تحلیل منطقی میپردازیم که عبارت است از تجزیه تمامی دانش و تمامی
 تصدیقات علم و زندگی روزمره به منظور واضح ساختن مفهوم هر يك از آن تصدیقات
 و ارتباطات بین آنها . یکی از کارهای عمده تحلیل منطقی يك قضیه معین عبارت است از
 کشف روش تطبیق و تصدیق برای آن قضیه . سؤال این است : چه دلائلی میتواند
 برای تصدیق این قضیه موجود باشد ، یا : چگونه میتوانیم یقین کنیم که این
 قضیه صحیح یا کذب است ؟ این سؤال را فیلسوفان سؤال فقه المعرفتی خوانده اند .
 اپیمولژی یا فقه المعرفه یا نظریه فلسفی دانش چیزی نیست مگر جزء خاصی
 از تحلیل منطقی که معمولاً با برخی مسائل روانشناسی درباره اسلوب دانستن
 توأم میشود . بنا بر این روش تطبیق و تصدیق يك قضیه کدام است ؟ در اینجا باید
 بین دو قسم تطبیق و تصدیق تشخیص داد : یکی مستقیم و دیگری غیر مستقیم . اگر
 مسأله درباره قضیه ای باشد که چیزی را درباره ادراك فعلی تصدیق میکند ، مانند

«اکنون من يك مربع سرخ برزمینه آبی می بینم» در آن صورت آن را میتوان به وسیله ادراك فعلی من مستقیماً آزمود. اگر در حال حاضر مربع سرخی را بر زمینه آبی ببینیم قضیه مستقیماً به وسیله این دیدن تصدیق و تطبیق شده است. اگر نبینم رد شده است. قطعاً برخی مسائل عمده در مورد تصدیق و تطبیق مستقیم باقی میماند. مع الوصف در اینجا کاری به آنها نداریم و توجه خود را به مسأله تصدیق و تطبیق مستقیم مبذول میداریم که برای مقاصد ما مهمتر است. يك قضیه معین مثلاً قضیه ق که آن را نمیتوان مستقیماً تطبیق و تصدیق کرد، فقط ممکن است به وسیله تطبیق و تصدیق مستقیم قضایائی که از ق استنتاج شده اند به انضمام سایر قضایائی که بالفعل تصدیق و تطبیق شده اند، تطبیق و تصدیق شود.

اکنون قضیه ق را مورد تأمل قرار میدهیم، «این کلید از آهن ساخته شده است» چندین طریقه برای تطبیق و تصدیق این قضیه موجود است مثلاً کلید را نزدیک آهن ربا قرار میدهیم، آنگاه می بینیم که کلید جذب میشود. در اینجا قیاس بدین نحو انجام میشود:

مقدمات - ق: «این کلید از آهن ساخته شده است»

این مقدمه ای است که باید مورد آزمایش قرار گیرد.

ق ۲: «اگر يك چیز آهنی نزدیک آهن ربا قرار گیرد، جذب میشود.»

این يك قانون فیزیکی است که بالفعل تصدیق و تطبیق شده است.

ق ۳: «این شیء - يك میله - آهن ربا است» این مقدمه ای است

که بالفعل تطبیق و تصدیق شده است.

ق ۴: «کلید نزدیک میله گذارده شده است» این عمل اکنون مستقیماً

با مشاهده ما تطبیق و تصدیق میشود.

از این چهار مقدمه نتیجه ذیل استنتاج میشود:

ق ۵: «اکنون کلید به وسیله آهن ربا جذب میشود.»

این قضیه يك پیش گوئی است که به وسیله مشاهده میتواند مورد آزمایش

قرار گیرد. اگر نگاه کنیم جذب را یا مشاهده خواهیم کرد یا نخواهیم کرد. در مورد اول حالت مثبتی پیدا کرده ایم که تصدیق تطبیق قضیه ق ۱ باشد، که در آن مطالعه می‌کردیم، و در مورد ثانی يك حالت منفی داریم که رد ق ۱ است.

در مورد اول آزمایش قضیه ق ۱ به پایان نرسیده است. ممکن است آزمایش را به وسیله آهن ربا تکرار کنیم، یعنی می‌توانیم قضایائی مشابه ق ۵ به کمک همان مقدمات یا مقدمات مشابهی استنتاج کنیم. پس از آن یا بجای آن می‌توانیم با آزمایش‌های برقی یا مکانیکی یا شیمیائی یا بصری و غیره آزمایش به عمل آوریم. اگر این تحقیقات بعدی در تمام موارد مثبت باشند قطعیت قضیه ق ۱ به تدریج افزایش می‌یابد. بزودی ممکن است بعدی از قطعیت برسیم که از لحاظ عملی کافی باشد. اما به قطعیت مطلق البته هرگز دست نخواهیم یافت. تعداد موارد قابل استنتاج از ق ۱ به وسیله سایر قضایائی که بالفعل تطبیق و تصدیق شده‌اند یا مستقیماً قابل تطبیق و تصدیقند، لایتنای است. بنا بر این همواره امکان یافتن مورد منفی در آینده هست و لو هر قدر احتمال این امکان کم باشد. بدین نحو قضیه ق ۱ هرگز نمیتواند کاملاً تطبیق و تصدیق شود. به این دلیل آن را فرض می‌خوانیم.

تا بحال يك قضیه منفرد را که مر بوط به يك چیز واحد است مورد مطالعه قرار داده ایم. اگر يك قضیه کلی را که مر بوط به همه چیزها یا رویدادها در هر زمان و مکان باشد در نظر بگیریم یعنی در باره به اصطلاح قانون طبیعی مطالعه کنیم، باز هم واضحتر میشود که تعداد موارد قابل آزمایش نامحدود است و بنا بر این قضیه، فرض است.

هر تصدیق «ت» در زمینه وسیع علم این خصیصه را دارد که یا چیزی را در باره ادراکات فعلی تصدیق میکند یا تجارب دیگر را، و بنا بر این به وسیله آنها قابل تطبیق و تصدیق است، یا اینکه قضایای مر بوط به ادراکات آینده از «ت» به انضمام برخی قضایای دیگر که بالفعل تطبیق و تصدیق شده‌اند، قابل استنتاج هستند. اگر عالمی تصدیق به عمل آورد که هیچ قضیه ادراکی از آن

استنتاج بشود ، درباره آن چه باید گفت ؟ مثلاً فرض کنیم که عالم تصدیق کند که نه فقط محیط ثقل یا جاذبه‌ای موجود است که طبق قوانین معلوم جاذبه بر جسم اثر میکند ، بلکه يك محیط عاری از جاذبه یا سبکی یا بی وزنی نسبی ، و چون از او بپرسند این محیط طبق نظریهٔ آنچه اثری دارد ، عالم جواب دهد هیچ اثر مشهودی موجود نیست ، به عبارت دیگر ناتوانی خود را در وضع قواعدی که طبق آن ما بتوانیم از تصدیق او قضایای ادراکی استنتاج کنیم اعتراف کند . در آن صورت جواب ما این است : تصدیق شما ابدأ تصدیق نیست ، این تصدیق دربارهٔ هیچ چیز سخن نمیگوید ، چیزی نیست مگر يك رشته الفاظ میان تھی صرفاً عاری از مفهوم .

راست است که این عالم ممکن است تخیلات و حتی احساساتی دربارهٔ الفاظ خود داشته باشد . این واقعیت ممکن است اهمیت روانشناسی داشته باشد ، اما از الحاظ منطقی نامربوط است . آنچه به يك قضیه معنی عامی میدهد ، تخیلات و اندیشه‌های ملازم آن نیستند ، بلکه امکان استنتاج قضایای ادراکی از آن است ، یا به عبارت دیگر امکان تطبیق و تصدیق . برای مفهوم دادن به يك قضیه وجود تخیلات کافی نیست ، حتی لازم هم نیست . ما هیچ تخیل واقعی از محیط اکثر و ما نیتیک نداریم و حتی باید بگوییم که هیچ تصور واقعی از محیط جاذبه نیز نداریم . مع الوصف قضایا ئیکه فیزیک دانان دربارهٔ این محیطها تصدیق میکنند مفهوم کاملی دارند زیرا از آنها قضایای ادراکی قابل استنتاج هستند . من هیچوجه نسبت به قضیه‌ای که هم اینک دربارهٔ محیط عاری از جاذبه ذکر کردیم نمیتوانیم چگونه آن محیط را تصور یا تخیل کنیم ، ایرادی ندارم . تنها ایراد آنکه به آن قضیه این است که به ما نگفته‌اند چگونه آن را تطبیق و تصدیق کنیم .

۴ . فلسفه ما بعد از اکتشاف طبیعی

کاری که تاکنون انجام میدادیم ، تجزیه و تحلیل منطقی بود . اکنون ملاحظات را دربارهٔ قضایای فیزیکی مانند سابق بکار نخواهیم برد ، بلکه

نسبت به قضایای ما بعدالطبیعی معمول خواهیم داشت . بنا براین تحقیق مامتعلق به منطق است یا سومین قسمت از سه قسمت فلسفه که قبلاً درباره آن سخن گفتیم . اما موارد این تحقیق متعلق به قسمت اولند .

تمامی آن قضایائی را که مدعی ابراز دانشی درباره چیزی هستند که بر- تر از تجربه و ورای آن است ، مثلاً درباره ذات اشیاء ، اشیاء بذاته «مطلق» و امثال آن ، ما بعدالطبیعی خواهیم نامید . نظریاتی را که موردشان عبارت است از ترتیب دادن کلی‌ترین قضایای مناطق مختلف معرفت علمی در یک دستگاه بسیار منظم - که گاه ما بعدالطبیعی خوانده میشود - مشمول فلسفه اولی نمیدانم ، اینگونه نظریات عملاً متعلق به محیط علوم تجربی هستند نه فلسفه ، ولو بسیار متهورانه باشند . آن نوع قضایائی را که من میخواهم نظری بخوانم با سهولت بسیار میتوان با چند مثل واضح ساخت : طالس گفته است : اساس واصل جهان آب است ؛ هرقلطس گفته است «آتش است» ؛ انکسی ما ندرس گفته است «لانهایه» است و فیثاغورس گفته است «عدد» است یکی از اصول عقائد افلاطون این است : « تمامی چیزها هیچ نیستند مگر سایه‌های مثل ابدی که خود در محیطی بی مکان و بی زمان هستند . » از معتقدترین وحدت وجود چنین میشنویم : « فقط یک اصل هست که اساس هستی بر آن است . » اما ثنویون میگویند « بنیاد همه چیز بردو اصل نهاده است » مادیون میگویند « هر چیز که هست ذاتاً مادی است » ، اما معنویون میگویند « هر چیز که هست ، معنوی است . » اصول عقائد اصلی اسپینوزا و شلینگ و هگل و برگسون به فلسفه ما بعدالطبیعی (به آن منهوم که ما میگوئیم) تعلق دارد .

اکنون این نوع قضیه را از نظر گاه قابلیت تطبیق و تصدیق بررسی میکنیم . به سهولت میتوان درك کرد که اینگونه قضایا قابل تطبیق و تصدیق نیستند . از این قضیه : «اصل جهان آب است» ، ما نمیتوانیم هیچ قضیه‌ای استنتاج کنیم که ادراك یا احساس یا تجربه‌ای را که میتوان برای آینده انتظار یا توقع داشت ، تصدیق کند . بنا براین قضیه «اصل جهان آب است» هیچ چیز را تصدیق نمیکند ،

بلکه کاملاً شبیه است به قضیه نمونه افسانه‌ای فوق در باره محیط کم وزنی و بنا بر این بیش از آن قضیه مفهومی ندارد. آن فیلسوف ما بعدالطبیعی معتقد به آب بی گمان تخیلات بسیار در باره اصل عقیده خود دارد، اما آن تخیلات به قضیه او مفهومی نمیدهند. فیلسوفان ماوراءالطبیعی نمیتوانند از اینکه قضایای خود را غیر قابل تطبیق و تصدیق سازند پرهیز کنند، زیرا اگر آن قضایا را قابل تطبیق و تصدیق میسازند، حقیقت یا کذب اصول عقائدشان منوط به تجربه میشود و بنا بر این به منطقه علوم تجربی تعلق می‌یافت. ایشان میخواهند از این نتیجه پرهیز کنند، زیرا مدعی آموزاندن معرفتی بالاتر از سطح علوم تجربی هستند، بنابراین مجبورند هر گونه ارتباطی را بین قضایای خود و تجربه قطع کنند، و بدقت میتوان گفت که با این روش آن قضایا را از هر گونه مفهومی عاری میسازند.

۳. مسائل واقعیت

تاکنون نمونه‌هایی از آنگونه قضایا را که معمولاً عقلی یا نظری خوانده میشوند، بررسی کرده‌ام. حکمی که در باره این قضایا کرده‌ام، یعنی اینکه این قضایا هیچگونه مفهوم تجربی ندارند شاید چندان حیرت‌انگیز نباشد و شاید هم ناچیز تلقی شود. اما بیم آن میرود که چون اکنون به اطلاق آن حکم به آن نوع مکتب فلسفی پردازم که معمولاً فقه‌المعرفتی خوانده میشود، خواننده در موافقت با من اشکال بیشتری داشته باشد. من ترجیح میدهم که آن قضایا را نیز ما بعدالطبیعی بخوانم. زیرا در موردی که اینجا به آن توجه میکنیم قضایای فقه‌المعرفتی به قضایای فقه‌المعرفتی خوانده میشوند، شباهت دارد. آنچه اکنون در نظر دارم عبارتند از اصول‌رالیسم، ایده‌آلیسم، سولیپسیسم و پوزیتیویسم* و امثال آنها که به صورت فراهشی خود واقعیت چیزی را تصدیق یابد میکنند. رالیست واقعیت دنیای خارجی را تصدیق میکند، ایده‌آلیست

* Realism - Idealism - Solipsism - Positivism

آن را انکار میکنند. رآلیست ... معمولاً لااقل - و اوفهیت سایر ادهان را نیز تصدیق میکنند ، سولپسیسیست یا اید آلیست افراطی - منکر آن است ؛ تصدیق میکند که فقط ذهن یا استعار او واقعی است . آیا این تصدیق‌ها مفهومی دارند ؟

شاید بتوان گفت که تصدیق‌های مربوط به واقعیت یا عدم واقعیت چیزی نیز مربوط به علوم تجربی هستند و در آنجا بارش تجربی مورد آزمایش قرار میگیرند و بنابراین مفهومی دارند . این کاملاً صحیح است . اما باید بین دو مفهوم واقعیت تمیز دهیم ، یکی آنکه در قضایای تجربی روی میدهد ، و دیگری آنکه در قضایای فلسفی که هم اکنون ذکر کردیم . وقتی يك جانور شناس واقعیت کانگورو را تصدیق میکند ، تصدیق او به این معنی است که چیزهایی هستند به نوعی که میتوان آن را در زمان و مکان بخصوصی یافت و دید و درك کرد ، یا به عبارت دیگر اشیائی وجود دارند از نوع بخصوصی که عناصر سیستم زمان-مکانی دنیای مادی هستند. این تصدیق البته قابل تطبیق و تصدیق است ، از طریق تحقیقات و نجسبات تجربی هر جانور شناسی به تصدیق و تطبیق مثبت میرسد ، صرف نظر از اینکه رآلیست باشد یا اید آلیست. بین رآلیست و اید آلیست در باره مسأله واقعیت چیزهایی از نوع چنین و چنان یعنی امکان یافتن عناصری فلان یا بهمان از نوع دستگاه دنیای مادی توافق کامل موجود است . عدم توافق وقتی آغاز میشود که مسأله مربوط به واقعیت دنیای مادی بطور مجموع مطرح شود . اما این مسأله هیچ مفهوم ندارد ، زیرا واقعیت هر چیز هیچ نیست مگر امکان قرار گرفتن آن در دستگاهی که در این مورد دستگاه زمان - مکانی دنیای مادی است ، و چنین مسأله‌ای فقط در صورتی مفهوم دارد که مربوط باشد به عناصر یا اجزاء عناصر نه خود دستگاه .

همین نتیجه باطلاق معیاری که قبلاً توضیح شد ، حاصل میشود ، و آن امکان استنتاج قضایای ادراکی است. ضمن اینکه از تصدیق واقعیت وجود کانگورو میتوانیم قضایای ادراکی استنتاج کنیم از تصدیق واقعیت دنیای مادی اینکار امکان پذیر نیست ، و نیز از تصدیق نکته مخالف ، یعنی عدم دنیای مادی ، نیز ممکن

نیست. بنابراین هیچیک از این دو تصدیق مایحتوی تجربی ندارد اصلاً مفهومی ندارد. باید تأکید کرد که این انتقاد یعنی بر نداشتن مفهوم عیناً درباره تصدیق عدم واقعیت نیز مصداق دارد برخی اوقات نظریات حوزه وین را با انکار واقعیت دنیای مادی اشتباه کرده اند، اما ما چنین انکاری نکرده ایم. راست است که ما بر نهاد فلسفی واقعیت دنیای مادی را طرد میکنیم، اما آن را بعنوان کذب بودن طرد نمیکنیم، بلکه به عنوان مفهوم نداشتن طرد میکنیم و برابر نهاد ایدآلیستی آن نیز دستخوش همان طرد میگردد. این اوضاع فلسفی را ما نه تصدیق میکنیم نه انکار، بلکه فقط تمامی مسأله را طرد میکنیم.

تمامی ملاحظاتی که نسبت به مسأله دنیای مادی مصداق دارند نسبت به مسائل فلسفی دیگر واقعیت نیز صادقند، مثلاً واقعیت سایر اذهان، واقعیت معلوم، واقعیت احکام کلی و واقعیت کیفیات و واقعیت روابط و واقعیت اعداد و غیره. اگر هر بر نهاد فلسفی که به این مسائل بطور مثبت یا منفی جواب میدهد به دستگاه فرضیات علمی افزوده شود، آن دستگاه بهیچوجه مؤثرتر نخواهد شد، و ما نخواهیم توانست درباره آینده تجارب هیچ گونه پیشگویی بعمل آوریم. بدین نحو تمامی اوضاع فلسفی از مایحتوی تجربی و مفهوم نظری محروم میگردند. اینها بر نهادهای کاذب هستند.

اگر نظر من در این تصدیق صحیح باشد، مسائل فلسفی واقعیت - متمایز از مسائل تجربی واقعیت - همان خصیصه منطقی را دارد که مسائل (یا بهتر بگوییم مسائل کاذب) فلسفه ما بعدالطبیعی متعالی که قبلاً به آن اشاره شد. به این دلیل من آن مسائل واقعیت را مسائل فقه المعرفتی نخوانده ام، (چنانکه معمولاً خوانده میشوند)، بلکه مسائل ما بعدالطبیعی خوانده ام.

در میان اصول عقائد ما بعدالطبیعی که هیچ مفهوم نظری ندارند، مکتب تحقیقی را نیز ذکر کرده ام، هر چند حوزه وین را گاه تحقیقی خوانده اند. جای شك است که این تسمیه واقعاً درخور ما باشد. در هر صورت ما این بر نهاد را تصدیق نمیکنیم که فقط چیز معلوم واقعی است و حال آنکه این بر نهادهای اصلی مکتب

تحقیقی فرادهدشی است . نام مکتب تحقق منطقی فراخوثر بنظر میرسد ، اما این نیز قابل اشتباه است . در هر صورت توجه به این مسأله مهم است که مکتب ما مکتبی منطقی است و هیچ ارتباطی با بر نهادهای ما بعدالطبیعی واقعیت یا عدم واقعیت هیچیک از اشیاء ندارد . اینکه خصیصهٔ بر نهاد منطقی چیست در فصول بعدی واضح خواهد شد .

۴ . اخلاق

يك بخش از فلسفه که برخی از فیلسوفان آن را از همه مهمتر انگاشته‌اند تاکنون مورد توجه ما واقع نشده است و آن فلسفهٔ ارزشها است با شعبهٔ عمدهٔ آن که فلسفهٔ اخلاقی یا اخلاقیات باشد . کلمهٔ اخلاق را به دو معنی بکار برده‌اند برخی اوقات به بعضی تحقیقات تجربی اخلاق نام داده‌اند و آن عبارت است از تحقیقات روانشناسی و علم الاجتماعی دربارهٔ اعمال نوع بشر و بخصوص مبادی این اعمال در احساسات و تمایلات و آثار آنها بر مردم دیگر . اخلاق به این مفهوم تحقیقی ، علمی و تجربی است ، در این صورت متعلق به علوم تجربی است نه به فلسفه . و اما اخلاق به مفهوم دوم آن بکلی با آنچه گفتیم تفاوت دارد ، و به عنوان فلسفهٔ ارزشهای اخلاقی یا مبادی اخلاقی است که میتواند اخلاقیات معمول و متداول را معین کند . این یکی تحقیق واقعیات نیست ، بلکه تظاهر به تحقیق چیزهایی است که خوبند و چیزهاییکه بدند ، یا چیزهاییکه خوبند و چیزهاییکه خطا هستند . بدین نحو مقصود از این اخلاقیات فلسفی یا متداول عبارت است از بیان مبادی جهت اعمال بشری یا احکامی دربارهٔ ارزشهای اخلاقی .

بسهولت می‌توان در یافت که بیان يك اصل مقرر یا صدور حکمی در بابهٔ ارزش ، صرفاً اختلاف در طرز تدوین جمله است . مبداء یا قاعده صورت امر یا نهی دارد ، مثلاً : « قتل مکن » قرینهٔ این حکم که مربوط به ارزش است ، چنین شکلی دارد : « قتل بد است » این اختلاف در تدوین جمله ، مخصوصاً

در مورد تحول اندیشه فلسفی اهمیت بسیار یافته است. قاعده « قتل مکن » از لحاظ دستور زبان صورت امر منفی یا نهی دارد، و بنا بر این به صورت تصدیق تلقی نخواهد شد. اما جمله مبنی بر بیان ارزش « کشتن بد است » هر چند مانند آن قاعده است، صرفاً بیان آرزویی است و از لحاظ دستور زبان به صورت قضیه یا جمله ایجابی است. غالب فیلسوفان بواسطه صورت این جمله‌ها فریب خورده و چنین پنداشته‌اند که جمله مبین ارزش واقعاً قضیه ایجابی است و بنا بر این یا صحیح است یا کذب. علیهذا این فیلسوفان دلائلی برای بیانات مبین ارزش خود می‌آورند و می‌کشند دلائل مخالفان خود را رد کنند. اما عملاً جمله مبین ارزش چیزی نیست مگر فرمانی به يك صورت دستوری گمراه کننده. ممکن است تأثیراتی بر اعمال افراد داشته باشد، ممکنست این تأثیرات مطابق آرزوها یا امیال ما باشند، و ممکنست نباشند، اما در هر صورت نه صحیحند نه غلط. این جمله‌ها هیچ چیز را ایجاب نمیکنند و آنها را نه میتوان اثبات کرد نه میتوان رد کرد.

همینکه نسبت به اینگونه جمله‌ها روش تجزیه منطقی خود را بکار بریم، این نکته آشکار میگردد. از جمله « قتل بد است » ما نمیتوانیم هیچ قضیه‌ای درباره تجارب آینده استنتاج کنیم. بدین نحو این جمله قابل تطبیق و تصدیق نیست و هیچ مفهوم نظری ندارد، و همین حکم درباره تمامی جملات مبین ارزش صدق میکند.

شاید کسی در مخالفت با نظر ما چنین ادعا کند که قضیه زیر را میتوان از چنان حکمی استنتاج کرد: « اگر کسی دیگری را به قتل برساند احساس پشیمانی خواهد کرد. » اما این قضیه بهیچوجه از قضیه یا جمله « قتل بد است » استنباط نمیشود. این جمله فقط از قضایای روانشناسی درباره خصیصه و عکس‌العملهای عاطفی يك شخص بخصوص استنباط میگردد. این قضایای اخیر البته قابل تطبیق و تصدیقند و عاری از مفهوم نیز نیستند. و اما این قضایا به روانشناسی تعلق دارند نه به فلسفه، به اخلاقیات روانشناسی متعلقند (اگر کسی بخواهد این

کلمه را بکار ببرد) نه به اخلاقیات فلسفی یا متداول. قضایای اخلاقی متداول اعم از اینکه صورت قواعد و احکام را داشته باشند یا صورت جملات مبین ارزش، هیچگونه مفهوم نظری ندارند و قضایای علمی نیستند (کلمه علمی را به معنی قضیه ایجابی گرفته ایم).

برای پرهیز از سوء تفاهم این نکته را باید تذکار داد که بهیچوجه امکان و اهمیت تحقیق علمی جملات مبین ارزش را منکر نیستیم، چنانکه منکر اهمیت و امکان اعمال تقویم نیز نیستیم. این هر دو اعمال افرادند و مانند سایر اقسام اعمال، موارد ممکن تحقیق تجربی هستند. مورخان، روانشناسان و جامعه‌شناسان ممکنست تجزیه‌هایی از اینها و توضیحات علمی درباره آنها بدست دهند، و آنگونه قضایای تاریخی و روانشناسی درباره اعمال تقویم جملات مبین ارزش، البته قضایای واجد معنی علمی هستند و به اخلاقیات به مفهوم اول این لفظ تعلق دارند. اما خود جملات مبین ارزش در اینجا فقط موارد تحقیقند، آنها در این نظریات، قضیه نیستند و در اینجا نیز مانند جاهای دیگر هیچ مفهوم نظری ندارند. علیهذا اینها را نیز به قلمرو فلسفه مابعدالطبیعی وامیگذاریم.

۵. فلسفه مابعدالطبیعی به صورت تبیین

اکنون قضایای فلسفه مابعدالطبیعی را به مفهوم وسیع که نه فقط شامل مابعدالطبیعی متعالی است بلکه مسائل واقعیت فلسفی و بالاخره اخلاقیات متداول را نیز شامل است، تحلیل کرده‌ایم. شاید بسیاری کسان موافقت کنند که قضایای تمامی این اقسام فلسفه مابعدالطبیعی قابل تطبیق و تصدیق نیستند، یعنی حقیقت آنها را نمیتوان به وسیله تجربه آزمود. و شاید نیز عده زیادی قبول کنند که بهمین دلیل این قضایا خصیصه قضایای علمی را ندارند. اما هنگامی که من میگویم اینها فاقد مفهومند، موافقت با آن محتملاً دشوارتر جلوه خواهد کرد. ممکنست کسی چنین ایراد کند: این قضایا در کتب فلسفه مابعدالطبیعی بطور آشکار بر خواننده تأثیر دارند و گاه آن تأثیر بسیار شدید

است ، پس این قضایا قطعاً چیزی را بیان میکنند . این نکته کاملاً صحیح است ، این قضایا چیزی را بیان میکنند ، اما با این وصف هیچ مفهوم ندارند و فاقد محتوای نظری هستند .

در اینجا باید میان دو عمل زبان ، که میتوان آنها را عمل بیانی و عمل نمایندگی زبان خواند ، فرق گذاریم . تقریباً تمام حرکات استشعاری و غیر-استشعاری شخص ، و از جمله اصوات واجد معنی چیزی از احساسات او و حالت فعلی او و وضع موقت یادآمی او را نسبت به عکس العمل و نظائر آن بیان میکند . بنابراین میتوانیم تقریباً تمامی حرکات و الفاظ آن شخص را علائمی بینگاریم که میتوانیم از آنها چیزی درباره احساسات یا نهاد او استنباط کنیم . این عمل بیانی حرکات و الفاظ است . اما اضافه بر این بخش از اصوات واجد معنی یا اظهارات شخص (مثلاً « این کتاب سیاه است ») که از سایر اظهارات و حرکات متمایز است ، عمل دومی دارد : این اظهارات نمودار حالتی از امور هستند به ما خبر میدهند که چیزی چنین و چنان است ، چیزی را تصدیق میکنند ، چیزی را اسناد میدهند یا درباره چیزی حکم میکنند .

در موارد خاص این حالت ایجابی ممکن است همان باشد که از برخی اظهارات مبنی استنباط میشود ، اما حتی در اینگونه موارد باید دقیقاً بین ایجاب و تبیین تفاوت قائل گردیم . اگر مثلاً کسی میخندد ، میتوانیم خندیدن را علامت حال نشاط او بدانیم ، اگر از طرف دیگر بدون آنکه بخندد به ما بگوید : « اکنون نشاط دارم » ، میتوانیم از الفاظ او همان چیز را بفهمیم که در مورد اول از خنده او استنباط کردیم . مع الوصف بین خنده و الفاظ « اکنون نشاط دارم » تفاوتی اساسی موجود است . این اظهار ، حال نشاط را تصدیق میکند و بنابراین یا صحیح است یا کذب . خنده حال نشاط را تصدیق نمی کند ، بلکه آنرا بیان می کند . و در این صورت نه صحیح است و نه کذب زیرا که چیزی را تصدیق نمیکند ، هر چند ممکن است اصیل یا مجعول باشد .

و اما بسیاری از اظهارات در این حد به خنده شباهت دارند که فقط عمل تبیینی

دارند، نه نمایندگی. نمونه‌هایی از این نوع عباراتند از بانگ‌های نظیر «وای ، وای» یا در سطح و میزان بالاتر از آن اشعار تغزلی. هدف شعر تغزلی که در آن الفاظ «خورشید» و «ابرها» می‌آیند آن نیست که برخی واقعیات مربوط به هواشناسی را به اطلاع ما برساند ، بلکه هدف آن عبارت است از بیان برخی احساسات شاعر و برانگیختن احساساتی نظیر آنها در ما . يك شعر تغزلی هیچ مفهوم ایجابی و نظری ندارد ، و حاوی دانش نیست .

معنی بر نهاد خند ما بعدالطبیعی ما را اکنون میتوان واضحتر توضیح کرد. این بر نهاد تصدیق میکند که قضایای ما بعدالطبیعی – مانند اشعار تغزلی – فقط عمل بیانی دارد نه عمل نمایندگی. قضایای ما بعدالطبیعی نه صادقند نه کاذب ، زیرا چیزی را تصدیق نمیکنند و حاوی معرفت و خطا نیز نیستند ، بالکل از حیطه دانش و نظریه و بحث حقیقت یا کذب خارجند، ولی مانند خنده و غزلیات و موسیقی ، مبین هستند . قضایای ما بعدالطبیعی احساسات موقت را به اندازه امیال عاطفی یا ارادی دائمی بیان نمیکنند. بنا بر این مثلادستگاه ما بعدالطبیعی وحدت وجود ممکن است مبین وجه ثابت و موزون زندگی باشد ، و دستگاه ثنویت ممکن است مبین حال عاطفی کسی باشد که زندگی را به صورت تلاش دائمی تلقی میکند ، و يك دستگاه اخلاقی عنفی ممکن است مبین حس وظیفه-شناسی یا شاید آرزوی حکومت شدید باشد . رآلیسم غالباً علامت طبیعی است که روانشناسان برون‌گرا خوانده‌اند و خصیصه آن عبارت است از ایجاد روابطی با افراد و اشیاء سهولت . ایدآلیسم غالباً نشانه طبع دیگری است که درون‌گرا خوانده می‌شود و نشانه آن تمایل به کناره‌گیری از دنیای معاند و زندگی در حصار اندیشه‌ها و تخیلات خود شخص است.

بدین نحو شباعت عظیمی بین فلسفه ما بعدالطبیعی و غزلیات می‌یابیم . اما بین این دو تفاوت قاطعی موجود است . هیچ‌يك از این دو، عمل نمایندگی و مایحتوی نظری ندارد. اما قضیه ما بعدالطبیعی (درمقابل شعر تغزلی) ظاهراً تا حدی عمل نمایندگی دارد ، بنا بر این نه فقط خواننده از این ظاهر فریب

میخورد، بلکه خود فیلسوف ما بعدالطبیعی نیز فریفته میشود. حکیم باور میکند که در رساله ما بعدالطبیعی خود چیزی را تصدیق کرده است، و بر اثر آن کارش به استدلال و مباحثه و مجادله با قضایای حکیم دیگری کشیده میشود. و اما شاعر نمی‌گوید که اشعار شاعر دیگری خطا یا غلط هستند، بلکه معمولاً به همان بسنده میکند که اشعار دیگران را بد بدانند.

خصیصه غیر نظری ما بعدالطبیعی فی نفسه نقضی محسوب نمی‌شود، تمام هنرها این خصیصه غیر نظری را دارند بدون آنکه از ارزش عظیم آنها برای زندگی شخصی یا زندگی اجتماعی کاسته شود. اگر خطاری هست در خصیصه فریبندگی فلسفه ما بعدالطبیعی است، این فلسفه وهمی از معرفت دارد، بدون اینکه هیچ دانشی بدست بدهد. دلیل اینکه ما آن را طرد میکنیم همین است.

۶. روانشناسی

پس از آنکه مسائل و اصول عقائد ما بعدالطبیعی را از منطقه دانش یا علم بیرون راندیم باز هم دو قسم مسائل فلسفی باقی میماند که عبارتند از مسائل روانشناسی و مسائل منطقی. اکنون مسائل روانشناسی را نیز حذف میکنیم، اما نه از منطقه دانش بلکه از فلسفه. در آن صورت بالاخره فلسفه به منطق فقط (بمعنای وسیع این کلمه) انحصار خواهد یافت.

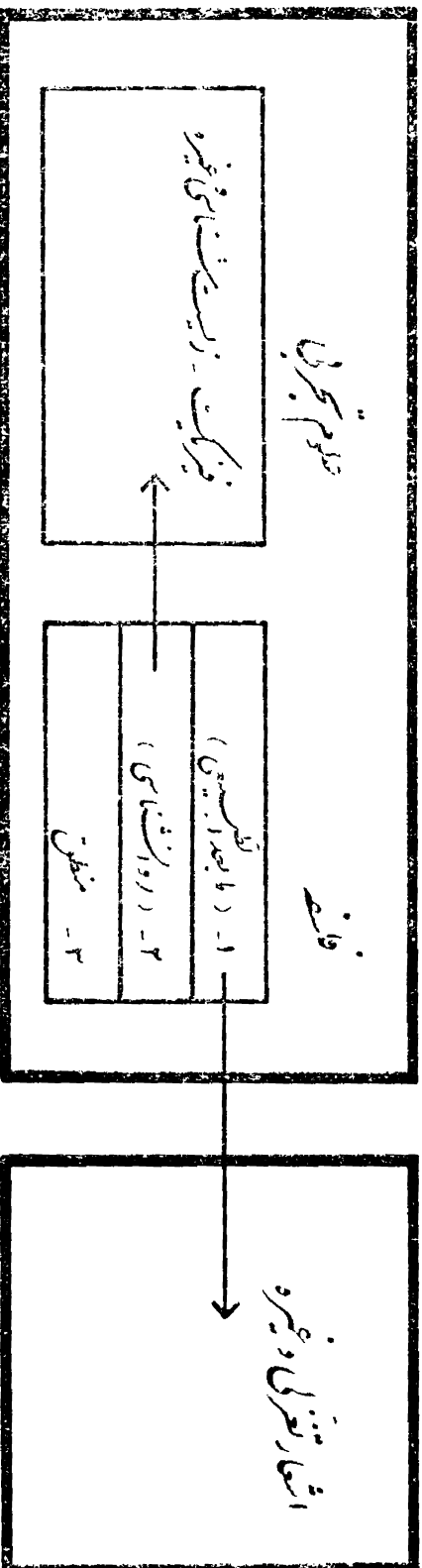
مسائل و قضایای روانشناسی قطعاً عاری از مفهوم نیستند. از اینگونه قضا یا میتوانیم قضایای دیگری را درباره تجارب آینده استنباط کنیم و به کمک آنها قضایای روانشناسی را میتوانیم تطبیق و تصدیق کنیم. اما قضایای روانشناسی متعلق به منطقه علم تجربی هستند بهمان نهج که قضایای شیمی و زیست شناسی و تاریخ و امثال آنها بدان تعلق دارند. خصیصه روانشناسی بهیچوجه فلسفی تر از خصیصه سایر علوم مذکور نیست. وقتی به تحول تاریخی علوم توجه کنیم می‌بینیم که فلسفه مادر و زاینده تمامی آنها بوده است. علوم یکایک و پیاپی از فلسفه جدا شده‌اند و هر یک علمی مستقل تشکیل داده است. فقط در دوران ما

عمل نمایندگی زبان

عمل بیان کنندگان زبان

علم (= سیستم معرفت نظری)

هنرمند



بوده است که بند ناف بین روانشناس و فلسفه قطع شده است. بسیاری از فیلسوفان هنوز بطور واضح متوجه نشده‌اند که روانشناسی دیگر چنین نیست، بلکه موجود زنده مستقلی است و مسائل روانشناسی را باید به تحقیقات تجربی وا گذاشت.

البته ما هیچ ایرادی به مربوط ساختن تحقیقات روانشناسی و منطقی نداریم، چنانکه نسبت به مربوط ساختن هر گونه تحقیقات علمی ایرادی نداریم. ما فقط اختلاط دو گونه مسأله را طرد می‌کنیم. ما جداً خواستاریم که این دو قسم مسأله حتی در جایی که عملاً بایکدیگر توأم هستند بطور وضوح از یکدیگر جدا شوند. آشفتگی گاه از اینجا ناشی میشود که مسأله منطقی را چنان تلقی میکنند که گوئی مسأله‌ای مربوط به روانشناسی است. این اشتباه به این عقیده منجر میگردد که منطق علمی است مربوط به فکر کردن، یعنی یا مربوط است به عمل واقعی اندیشیدن، یا به قواعدی که اندیشیدن باید طبق آن اجرا شود. اما در حقیقت تحقیق عملیات اندیشیدن به نحوی که واقعاً روی میدهند کاری است که ما در هر علم دیگری نیز مانند منطق انجام میدهم. در هیأت میاموزیم که چگونه باید درباره ستارگان صحیح فکر کرد، در منطق میاموزیم که چگونه باید درباره موضوعات خاص منطق فکر کرد. اینکه این موضوعات خاص منطق کدامند در فصل بعد معلوم خواهد شد. در هر صورت فکر کردن موضوع روانشناسی است نه منطق.

مسائل روانشناسی به تمامی اقسام رویدادهای به اصطلاح روحی یا مغزی و تمامی اقسام تهییجات و احساسات و اندیشه‌ها و تخیلات و غیره مربوط است، اعم از اینکه همه آنها استشعاری باشند یا غیر استشعاری. به این مسائل روانشناسی فقط به وسیله تجربه میتوان جواب داد نه تفلسف.

۷. تحلیل منطقی

تنها تکلیف صحیح فلسفه عبارت است از تحلیل منطقی، و اما سؤال

عمده‌ای که باید در اینجا به آن جواب داد این است: «تحلیل منطقی چیست؟» در ملاحظاتی که تا کنون کرده‌ایم، تحلیل منطقی را معمول داشته‌ایم: سعی کردیم خصیصهٔ فرضیات فیزیکی و قضایای (یا بهتر گوئیم شبه قضایای) ما بعدالطبیعی و قضایای روانشناسی را تعیین کنیم. و اکنون باید تحلیل منطقی را نسبت به خود تحلیل منطقی معمول داریم، باید خصیصهٔ قضایای منطقی را یعنی آن قضایائی را که نتایج تجزیه و تحلیل منطقی هستند، تعیین کنیم.

این عقیده که قضایای ما بعدالطبیعی چون مربوط به هیچ واقعیتی نیستند، مفهومی ندارند قبلاً به وسیلهٔ هیوم بیان شده است. در فصل آخر کتاب خود بنام «تحقیقی در باب فهم بشری» (که در سال ۱۷۴۸ منتشر شده است) مینویسد: «چنین مینماید که تنها موارد علوم انتزاعی یا برهان، کمیت و عددند... تمام تجسّسات دیگر بشر فقط ناظر به واقعیت و وجود است، و اینها بطور آشکار برهانی نیستند... هنگامی که با قبول این اصول به کتابخانه‌ها سر میزنیم، چه غوغائی باید، بپا کنیم؟ اگر مثلاً یک جلد کتاب دربارهٔ الهیات یا فلسفهٔ ما بعدالطبیعی مدرس بدست گیریم باید بپرسیم که آیا این کتاب حاوی هیچ استدلال انتزاعی دربارهٔ کمیت یا عدد هست یا نه. آیا شامل هیچ استدلال تجربی در باب واقعیت و وجود هست؟ جواب هر دو سؤال منفی است. پس آن کتاب را به شعلهٔ آتش بسپریم زیرا که شامل هیچ چیز نمیتواند باشد مگر سفسطه و وهم. ما با این عقیدهٔ هیوم موافقت داریم که فقط قضایای ریاضیات و علم تجربی مفهوم دارند و تمام قضایای دیگر فاقد مفهومند.

و اما اکنون ممکن است چنین ایراد کنند: «دربارهٔ قضایای خود چه میگوئید؟ بنا به عقیدهٔ شما آثار خودتان و از جمله همین کتاب فاقد مفهوم خواهد بود، زیرا آن آثار نه ریاضی هستند نه تجربی، یعنی قابل تطبیق و تصدیق به وسیلهٔ تجربه نیستند.» به این ایراد چه جوابی میتوان داد؟ خصیصهٔ قضایای من و بطور کلی قضایای تحلیل منطقی چیست؟ این سؤال از لحاظ عدم تناقض عقیده‌ای که در اینجا توضیح شده است، قطعیت دارد.

جواب این ایراد را ویتهگن اشتاین در کتاب خود بنام رساله منطق و فلسفه داده است. نویسنده آن کتاب بطور قطعی این نظریه را پدید آورده است که بموجب تحلیل منطقی ثابت شده است که قضایای ماوراءالطبیعی فاقد مفهومند. او به این انتقاد که در آن صورت قضایای خود او نیز فاقد مفهومند، چگونه جواب میدهد؟ جواب او آن است که با آن انتقاد موافقت میکند. می نویسد: «نتیجه فلسفه تعدادی» قضایای فلسفی، نیست، بلکه واضح ساختن قضایا است (صفحه ۷۷ از کتاب ویتهگن اشتاین). «قضایای من بدین طریق توضیحی هستند، هر کس قضایای مرا درک کند بالاخره آنها را فاقد مفهوم خواهد شناخت و آن هنگامی است که از میان آنها و روی آنها و بالای آنها گذشته باشد. (به اصطلاح آن شخص باید پس از بالا رفتن از نردبان، نردبان را بدور اندازد.) آن شخص باید از این قضایا بگذرد، در آن هنگام دنیا را بطور صحیح خواهد دید. از آن کس نمیتواند سخن بگوید و بنابراین باید سکوت کند.» (صفحه ۱۸۹ از کتاب ویتهگن اشتاین).

من نیز مانند دوستان حوزه وین خود دین بسیار به ویتهگن اشتاین دارم، خصوصاً در مورد تحلیل ما بعدالطبیعی. اما در مورد نکته ای که هم اکنون ذکر شد نمی توانم با او موافق باشم. در وهله اول چنین بنظر من می رسد که ویتهگن اشتاین در عملی که انجام می دهد دچار تناقض شده است. ویتهگن اشتاین میگوید شخص نمیتواند قضایای فلسفی را بیان کند و بنابراین نمیتواند از آن سخن بگوید و باید ساکت بماند، و آنگاه خود او بجای آنکه ساکت بماند، کتاب فلسفی می نویسد. ثانیاً با این بیان او که تمامی قضایای او مانند قضایای ما بعدالطبیعی کاملاً فاقد مفهومند، موافق نیستم. عقیده من این است که تعداد زیادی از قضایای او (اما بدبختانه نه تمامی آنها) در واقع مفهوم دارند، و همین نکته درباره تمامی قضایای تحلیلی منطقی صدق میکند.

موارد استعمال زبان

لودویگ ویتگن اشتاین (۱۸۸۹ - ۱۹۵۱)

فلسفه لودویگ ویتگن اشتاین بیش از هر فلسفه دیگری در این کتاب برای تجرید و تلخیص دشوار است، و تمامی فلسفه‌هایی که در این کتاب ارائه گردیده‌اند دشواری‌هایی دارند. نکته آن نیست که ویتگن اشتاین الفاظ مبهم یا وجوه مشکوک استنتاج یا استعارات نامعلوم بکار می‌برد، زیرا او چنین نمی‌کند. توضیح مفاهیم وی کمتر به توسعه و بیان متن فلسفی سرراست شباهت دارد و بیشتر شبیه آنست که چرا یا چگونه گفتگو بازن یا معشوق یا دوست صاحب‌فهم موجب برطرف شدن اضطراب می‌گردد. ویتگن اشتاین به این نکته توجه داشت، و این از عبارتی که توسط کارنای از او نقل شده هویداست. حتی در کتاب «تحقیقات فلسفی» که پس از مرگ وی انتشار یافت و هنگامی نوشته شد که ویتگن اشتاین مقدار زیادی از مطالب مندرج در رساله (Tractatus) خود را نفی کرده بود، همان میل را به پدید آوردن درون بینی فلسفی به وسیله تجدید زمینه ذهنی خواننده خود یا معالجه او با یکه فکری، از خود بروز میدهد. بنا بر این عجب نیست اگر برخی از شاگردان او کوشیده‌اند فلسفه گوئیهای او را با هنر روانکاو مر بوط کنند، یا برخی دیگر فلسفه او را با مکالمات سقراط مقایسه کرده‌اند. همچنین درک اینکه چرا روشهای ویتگن اشتاین به عنوان معلم با ضربه‌های ملایمی که استادان بودائی به پشت می‌زنند،

و رایج حاصل از تدریسات او را با تجربه آزادی بخش تعلیمات معلمان کیش برداشتی مقایسه کرده اند، دشوار نیست. شباهت‌هایی در کار است، اما همچنانکه نباید خود ویتگن اشتاین در بیان آن اصرار می‌ورزید اختلافاتی نیز هست.

نخستین کتاب ویتگن اشتاین که همان رساله (Tractatus) باشد از علائم منطقی انباشته است و نفوذ عظیم راسل را که با او مطالعه میکرد نشان میدهد، و نیز نشانی از نفوذ فره‌گه دارد که آثار او را ویتگن اشتاین بدیده تمجید مینگریست. در آن کتاب ویتگن اشتاین نظریه ماهیت حقیقت منطقی را به نحوی که در فصل سابق دیدیم، و نیز عقیده‌ای را درباره حکمت اولی و اخلاقیات، مطرح می‌سازد که بطور کلی نسبت به نظریه فیلسوفان تحقیقی موافق است. اما حتی در آن هنگام نیز گمگشتگی‌های فکری و عبارات مبهم و قصار مانند او برای منطقیونی که علاقه بسیار داشتند یک پیام فلسفی مدون اما واضح به علماء تحویل دهند، چندان موافق نبود. شکاف بین روشهای ویتگن اشتاین و روشهای فیلسوفان تحقق منطقی مستقیم‌الرأی‌تر وقتی وسیع‌تر شد که ویتگن اشتاین به دانشگاه کمبریج در انگلستان رفت. در آنجا ویتگن اشتاین تفلسف خود را بیشتر هنگام تدریس یا گفتگوی بادیگران انجام میداد. پس از رساله، تنها اثری که در زمان حیات او انتشار یافت مقاله‌ای بود در یک مجله فلسفی. اما علی‌رغم تمایلات او در روش را پنهانی مآشین می‌کردند و پنهانی در دنیای فلسفی نشر می‌دادند. آنانکه او را نمی‌شناختند در صدد بر می‌آمدند که در رمز اسلوب او رسوخ کنند، و آنانکه او را می‌شناختند غالباً روش غامض او را تحریض و هنگام مباحثه از حرکات او تقلید می‌کردند. حتی مور با ذهن وقادی که داشت و برخی مردم را با سؤال «مقصود حقیقی شما چیست؟» به وحشت می‌افکند، احترام بسیار برای ویتگن اشتاین قائل بود هر چند مقدار زیادی از گفته‌های او را درک نمی‌کرد. مور در محضر درس ویتگن اشتاین حاضر می‌شد (برخی از یادداشتهای مربوط به آن درس را پس از مرگ ویتگن اشتاین منتشر ساخت) و درباره ویتگن اشتاین می‌گفت که از خود من هوشیارتر و عمیقتر

است. و نیز گفته است: «مرا واداشت تا بیندیشم که آنچه برای حل مسائل فلسفی معضل لازم است روشی است بالکل متغایر با آنچه که تا آنموقع بکار برده بودم - و این روش را او خود با کامیابی بسیار بکار می برد. اما من هرگز نتوانستم چنانکه باید آنرا به وضوح درک کنم تا بکارش برم. « اما راسل که ویتگن اشتاین را در هنگام جوانی و زمان منطقی تر بودن او خوب می شناخت و او را نابغه می دانست پس از سال ۱۹۱۹ رابطه اش با افکار وی قطع شد، و ظاهراً آن افکار را بی نهایت صوفیانه می پندارد.

بین فلسفه گوئیهای مور و ویتگن اشتاین اختلافات بسیار است. اما این اختلافات بسیار کوچکتر و کمتر از اختلافات بین راسل و ویتگن اشتاین است. ویتگن اشتاین روز به روز بیشتر توجه خود را به تفصیلات و جزئیات زبان معمولی معطوف ساخت چنانکه مور قبل از او چنان کرده بود، و روز بروز کمتر بفکر ساختن دستگاههای منطقی نظیر راسل می افتاد، و نیز هرگز به چیزی نظیر دستگاههای دلالت معانی کارناپ علاقه نداشت. بجای آنکه بکوشد زبان معمولی را مانند کارناپ از نو بسازد و بجای آنکه بپرسد «منظور حقیقی شما چیست؟» و انتظار جوابهای يك جمله ای نظیر این جمله مور را داشته باشد «برادر بودن خویشاوند، نرینه بودن است» ویتگن اشتاین توجه خود را به نوعی دیگر از مسائل معطوف ساخت. سروکار او بیشتر با مبنا و علاج سرگشتگی و حیرت متافیزیکی بود. این البته با نظریه قبلی و صریح او ارتباط داشت. هبنی بر اینکه جملات فلسفی عاری از معنی هستند. اما بعدها نسبت به چیزهایی که فیلسوفان را به ابراز نظریات عجیب و امید داشت علاقه بیشتری پیدا کرد و حتی از آنها بیشتر علاقمند شد به اینکه آن فیلسوفان را از معماهای جنون آورشان بیرون کشد. آنطور که من از بیان او درک می کنم ویتگن اشتاین معتقد بود که حیرت فلسفی را میتوان با وصف دقیق و با توجه زبان به نحوی که عملاً آنرا بکار میبریم برطرف ساخت. فقط وقتی که زبان را بدین طریق مطالعه کنیم و ببینیم چگونه عمل میکنند، می توانیم خود را از دام فلسفه های نقلی نظیر

افلاطونی و دکارتی نجات دهیم. منظور من از فلسفه افلاطونی آن عقیده است که به موجب آن موجودیتهای انتزاعی وجود دارند بنام معانی (صور یا مثل) که در وراء الفاظ مبین آنها هستند، و نیز در وراء افرادی که آنها را بر زبان میآورند. و منظور من از فلسفه دکارتی همانا آن مکتب فلسفی است که معتقد به وجود روحی در ماشین است - يك روح معنوی محض که به نحوی اسرار آمیز با جسم مادی محض پیوسته است. ویتگن اشتاین همچنین به این عقیده ایراد داشت که اعمال خاص زودگذری درون ما هستند که در آن به درك نائل می‌آئیم و در آن لحظات ارواح دکارتی معانی افلاطونی را درك میکنند. ویتگن اشتاین برخلاف معتقد بود که فهم يك لفظ عبارت است از قدرت در بکار بردن آن مطابق عرف اجتماعی، که حیرت فلسفی ناشی از استقرار شباهت‌های غیرمجاز بوسیله ماست بین برخی عادات لسانی و عادات دیگری که بوسیله آنچه او (ویتگن اشتاین) «شباهت خانوادگی» می‌خواند به آنها مربوط می‌شوند.

در آنچه گفتیم، فیلسوفانی که نحوه فکر تاریخی دارند ممکن است ارتباطاتی با متفکران دیگر بیابند. عدم اعتماد ویتگن اشتاین به موجودات خارق عادت، شخص را بیاد حمله راسل به استدلال کوه طلائی مایننگ و اعتقاد او مبنی بر اینکه فیلسوفان باید سعی کنند موجودیت‌های خلاف عادت را با استعمال تیغ او کام از میان ببرند، میاندازد. علاقه شدید ویتگن اشتاین نسبت به شرح استعمال زبان بدون استلزامات فلسفه ما بعدالطبیعی، یادآورنده هوسرل است. علاقه او به توصیف نقش و کار الفاظ شبیه عمل فیلسوفان اصالت عملی است. خصومت او نسبت به ثنویت دکارت و اشتغال خاطر او به فعالیت اجتماعی زبان بیش از آنچه جان دیوئی یا خود ویتگن اشتاین خواب آنرا دیده باشند، بگفته‌های جان دیوئی شباهت دارد. این تصور که هر لفظ در متن عظیم زبانی جای دارد که به «صورتی از حیات» آماس میکند بی‌گمان بالکل از اید، آلیسم دور نیست. و با این وصف تمامی این نظریات و عقائد را ویتگن اشتاین به طریقی اصیل و بسیار مؤثر بیان کرده است که نمیتوان آنرا با تجسس ریشه‌های تاریخی

یا تلخیص متون توضیح دردد . از این گذشته جزئیاتی هستند که تحت هیچیک از نظریاتی که ذکر کردم طبقه بندی نمی شوند . جمله «دمنی همان بکار بردن است» مشهورترین شعار ویتگن اشتاین بود که به شدت هرچه تمامتر نسبت به الفاظ خود او مصداق دارد . برای فهم ویتگن اشتاین باید آثار او را خواند و مورد اطلاق افکار او را دید .

امروزه فلسفه ویتگن اشتاین در محافل دانشگاهی به حد اعلا نفوذ خود رسیده است . و این در درجه اول نتیجه انتشار «تحقیقات فلسفی» او است . هنگامی که ویتگن اشتاین زنده بود و در دانشگاه کمبریج تدریس می کرد ، آن دانشگاه مرکز نفوذ او در انگلستان بود ، خصوصاً از این جهت که وی آثار خود را چاپ نمی کرد . پس از آن افکار او در آکسفورد نیز نشر یافت ، و در آنجا تا کنون منبع مقدار زیادی فعالیت جدید شده است - در این رویداد چند طبیعت به ذهن خطور میکنند که مهمترین آنها اینست که آکسفورد از مدتها پیش مأمور آنگونه فلسفه ما بعدالطبیعی بوده است که ویتگن اشتاین درصدد تشخیص و معالجه آن بود . اما از طرف دیگر آکسفورد از لحاظ علمی کمتر از کمبریج پیشرفت کرده است و بنابراین کاملاً آماده پذیرش فلسفه ایست که چیزی را بیش از توجه به زبان عادی الزام نمی کند . تا اینجا توجه خاص فلسفه تحت تأثیر ویتگن اشتاین معطوف به زبان افراد بسیار عادی بوده است ، اما نشانه هایی در آن دیده می شود که حاکی از بسط جدی این توجه به زبان قانون و تاریخ و سیاست و ادبیات و جمال شناسی است . هنگامی که این بسط وافی شود لا اقل يك حلقه اندیشه قرن بیستم کامل شده است . زیرا بدان وسیله يك شاخه فراهش تحلیلی به مطالعه مسائل بشری و مطالب مورد علاقه عموم نزدیکتر میشود . اینکه این امر مفید باشد یا مضر بعداً معلوم خواهد شد . اما در هر صورت چنین نتیجه ای بطور مؤثر موجب خاموش شدن کسانی خواهد شد که معتقدند فقط فیلسوفانی نظیر برکسون و کروچه و سارتر و وایتهد و سانتایانا ، آنهم خیلی کم ، بمسائل زندگی بشری علاقه دارند .

قسمتی که ذیلاً از ویتگن اشتاین نقل شده است تضاد بین ویتگن اشتاین در اواخر عمر او و سه فیلسوف تحلیلی دیگر را که در این کتاب معرفی شده‌اند یعنی کارنپ و مور و راسل، تاحدی آشکار می‌سازد. در واقع این تضاد به اندازه‌ای شدید است که به‌ا اجازه میدهد ویتگن اشتاین را در دوران اخیر عمر او اصلاً فیلسوف تحلیلی نخوانیم. ویتگن اشتاین کوشش مور را در پدید آوردن مترادفات واضح و از لحاظ منطقی مرکب برای الفاظ فلسفی مبهم رها کرد. در باره ارزش فلسفی ساختن دستگانه‌های ساختگی بدشیره دوره جوانی راسل و کارنپ، سخت مشکوک بود. در عرض توجه او به آنچه «شبهات‌های خانوادگی» می‌خوانند، و اختلافات بین موارد استعمال و کارها و اعمال مختلف یک لفظ، جلب شد. بنا بر این تفلسف ویتگن اشتاین تا حد زیادی عبارت بود از تمیز رشته‌های مختلف تداول لغات که موجب بروز معماهای فلسفی میشوند، با تأیید این نکته که ما همواره نمیتوانیم یک رشته بیا بیم که در سراسر طول نخ کشیده شده باشد. هر وقت در وجود چنین رشته‌ای اصرار ورزیم خود را گرفتار گمگشتگی فلسفی می‌سازیم که فقط با تمیز دادن و مربوط ساختن نخ‌های مختلف میتوان از چنگال آن گریخت. با بکار بردن یک استعاره دیگر ویتگن اشتاین می‌گوید علت آنکه آخرین اثر او آلبرومی فلسفی است نه تصویری پابرجا و پایدار از تمامی وکل اشیاء، همین است.

قطعه ذیل (بخش‌های ۶۵ تا ۷۷) از قسمتی از تحقیقات فلسفی ویتگن- اشتاین نقل میشود که آن را در سال ۱۹۴۵ تکمیل کرده بود. ناشرین این کتاب توضیح داده‌اند که برخی بخش‌های کوچک را که ذیل بعضی صفحات چاپ کرده‌اند روی پاره‌های کاغذی نوشته شده بود که ویتگن اشتاین از نوشته‌های دیگر پاره کرده و به این صفحات چسبانده بود، بدون اندک اشاره‌ای به اینکه آن قسمت‌ها به کجا باید افزوده شود. یکی از این بخش‌ها که در این کتاب (بین شماره ۷۰ و ۷۱) نقل شده است، در میانۀ دو خط قرار دارد.

۶۵ . در اینجا با این مسأله غنیمت بر خورد میکنیم که و رای تمامی این ملاحظات قرار دارد . -- زیرا ممکن است کسی به من چنین ایراد کند : « تو راه آسان را گرفته ای ، درباره تمامی اقسام بازیهای زبان سخن میگوئی اما در هیچ کجا نگفته ای اساس بازی با زبان و بنا بر این اساس زبان ، چیست : در تمامی این فعالیتها چه چیز مشترك است و چه چیز آنها را به صورت زبان یا اجزائی از زبان در میآورد . بدین نحو خود را درست از آن قسمت از تحقیق که زمانی بیش از هر چیز اسباب درد سر خود توشده بود ، یعنی قسمت راجع به صورت کلی قضا یا و زبان با گریز نجات داده ای .»

و این ایراد وارد است -- بجای ایجاد چیزی که در تمامی آنچه ما زبان میخوانیم مشترك باشد ، من می گویم که این نمونها در هیچ چیز واحدی مشترك ندارند که باعث شود ما يك لفظ را برای همه بکار بریم ، -- اما گفته ام که این نمونها بطرق مختلف بایکدیگر مرتبند ، و بر اسطه این ارتباط یا این ارتباطات است که ما همه آنها را « زبان » می خوانیم . اکنون میکوشم این نکته را توضیح دهم .

۶۶ . مثلاً اعمالی را که با « بازیها » میخوانیم در نظر بگیریم . منظور من بازیهای تخته ای (نرد و نطائر آن) ، بازی شطرنج ، بازی با ورق ، بازی با توپ ، بازیهای المپیک و امثال آنها است . چه چیز در تمامی اینها مشترك دارد ؟ -- به من بگوئید : « حتماً باید چیز مشترکی باشد ، ورنه اینها را بازیها نمیخوانند » -- نگاه کنید و ببینید آیا هیچ چیز مشترکی بین تمامی آنها هست یا نه -- زیرا که اگر به همه آنها نگاه کنید هیچ چیز نخواهید دید که میان تمامی آنها مشترك باشد ، بلکه شباهتها و ارتباطها و سلسله های ارتباطات و شباهتها را خواهید یافت . تکرار میکنم : فکر نکنید ، بلکه نگاه کنید ، -- مثلاً به بازیهای تخته ای با ارتباطات متنوع آنها نگاه کنید . اکنون به بازیهای ورق نگاه کنید ، در اینجا چندین نکته انطباق با دسته اول می یابید ، اما چندین جنبه مشترك حذف میشوند و جنبه های مشترك جدید پدیدار می گردند . چون

در وهلهٔ سوم به بازیهای با توپ برسیم مقدار زیادی از آنچه مشترک است محفوظ میماند ، اما مقدار زیادی نیز از میان میرود - آیا تمام این بازیها « سرگرم کننده اند ؟ » مثلاً شطرنج را با چلتوب مقایسه کنید. آیا همواره برد و باخت یا رقابتی بین بازیکنان موجود است؟ دربارهٔ فال ورق بپندیشیم. در بازیهای با توپ برد و باخت در کار است. اما هنگامی که کودکی توپ خود را به دیوار میزند و آن را باز میگیرد جنبهٔ برد و باخت ناپدید شده است. اکنون قسمتهائی را در نظر بگیریم که با مهارت و سخت انجام میشوند، و به اختلاف بین مهارت در شطرنج و مهارت در بازی تنیس توجه کنیم. اکنون دربارهٔ بازیهای دسته جمعی کودکان بپندیشیم، عنصر تفریح اینجا موجود است، اما چند جنبهٔ خاص بازی در اینجا ناپدید شده است، و میتوانیم چندین دسته بازی را به همین نهج زیر و رو کنیم و متوجه شویم که چگونه شباهتها پدیدار می گردند و ناپدید می شوند .

نتیجهٔ این بررسی این است : يك شبكهٔ بفرنج از شباهتها می بینیم که روی هم قرار میگیرند یا از میان یکدیگر میگذرند : گاه شباهتها کلی است و گاه جزئی .

۶۷. هیچ عبارت بهتری برای مشخص ساختن این شباهتها از «شباهت-عای خانوادگی» بنظر نمی رسد ، زیرا شباهت های گوناگون بین افراد خانواده: اندام ، گونه ها ، رنگ چشمها ، خرام ، خلق و خو، و غیره ، بهمین نهج روی یکدیگر قرار میگیرند و از میان یکدیگر میگذرند . - و اکنون میگویم «بازیها» يك خانواده را تشکیل میدهند ...

و نیز مثلاً اقسام عدد به همین نهج خانواده ای تشکیل میدهند چرا ما چیزی را «عدد» میخوانیم ؟ شاید به این دلیل که رابطه ای مستقیم با چند چیز دارد که تاکنون عدد خوانده شده اند ، و میتوان گفت که این رابطه ارتباطی غیر مستقیم با چیزهای دیگری که ما به همان نام میخوانیم به آن میدهد . و ما مفهومی را که از عدد داریم توسعه میدهم چنانکه هنگام رشتن ریسمان چندرشته

را باهم می‌تابیم. و استحکام ریسمان در این نیست که يك رشتهٔ بخصوص در سراسر طول آن کشیده شده است، بلکه در رویهم قرار گرفتن چندین رشته است. اما اگر کسی بخواهد بگوید: «در تمامی این ساختمانها چیز مشترکی موجود است - یعنی انفصال تمامی خصائص مشترك آنها» -- در جواب خواهیم گفت: این دیگر بازی با الفاظ است. ممکن است کسی هم بگوید «چیزی در سراسر ریسمان کشیده شده است -- یعنی رویهم قرار گرفتن متداوم آن رشته‌ها».

۶۸. «بسیار خوب: مفهوم عدد به عنوان مجموع منطقی این مفاهیم فردی مرتبط با یکدیگر برای شما تعریف شده است: اعداد اصلی، اعداد غیر اصم، و اعداد واقعی و غیره و بهمین نهج مفهوم بازی به عنوان مجموع منطقی يك دستهٔ متطابق مفاهیم فرعی.» -- لازم نیست چنین باشد زیرا من میتوانم به مفهوم «عدد» بدین نحو حدود عاری از دامنه‌ای بدهم، یعنی لفظ عدد را برای مفهوم بس محدودی بکار برم، اما ضمناً میتوانم آن را چنان بکار برم که توسعهٔ مفهوم به وسیلهٔ حدود بند نیاید. و این همان طریقی است که مال لفظ «بازی» را بکار می‌بریم. زیرا مفهوم بازی به چه نحو محدود میشود؟ چه چیزی هنوز بازی بشمار می‌آید و چه چیزی دیگر بشمار نمی‌آید؟ آیا میتوانید حدود آن را تعیین کنید؟ خیر. اما میتوانید مرزی برای آن بکشید زیرا تا کنون مرزی کشیده نشده است. (اما قبل از این، هنگامی که لفظ «بازی» را بکار می‌بردید، کشیدن مرز به ذهن خطور نمی‌کرد.)

«و اما استعمال این لفظ منظم نیست، آن بازی‌ای که ما به آن می‌پردازیم غیر منظم است.» در همه جا قواعد آن را احاطه کرده‌اند، اما باید دانست که مثلاً در بازی تنیس هیچ قاعده‌ای وضع نکرده‌اند که توپ را تا چه ارتفاعی میتوان رو به بالا زد یا با چه قوتی زد، و با این وصف تنیس يك بازی است و قواعدی هم دارد -- .

۶۹. چگونه باید برای کسی توضیح دهیم که بازی چیست؟ «تصور می-

کنم باید بازیهارا برای او شرح دهیم و این نکته را بیافزائیم : این و نظائر آن را بازی ، میخوانند» و آیا خودمان چیزی دیگر درباره آن میدانیم ؟ آیا فقط مردم دیگرند که ما نمیتوانیم بازی را بدقت برایشان توضیح دهیم ؟ اما این جهل نیست. ما مرزهارا نمی‌شناسیم چون هیچ درزی کشیده نشده است . باز تکرار میکنم ، میتوانیم مرز را بکشیم -- برای يك مقصود خاص . آیا لازم است برای قابل استفاده کردن مفهوم دست به این کار بزنیم؟ ابدأً و اصلاً (مگر بخاطر آن مقصود خاص) همانقدر لازم است که برای قابل استفاده قرار دادن مقیاس طول «يك قدم» تعریف : يك قدم = ۷۵ سانتیمتر ، لازم بوده است . و اگر بخواهید بگوئید «باوجود این قبل از آن يك قدم مقیاس دقیقی نبوده است» در جواب خواهم گفت: بسیار خوب ، مقیاس غیر دقیقی که بوده است . - و تازه این شمائید که باید دقت را برای من تعریف کنید .

۷۰ . «اما اگر مفهوم بازی ، بدین نحو محدود نشده باشد دیگر واقعاً نمیدانید منظورتان از بازی چیست . » - وقتی که من چنین توصیفی می‌کنم: «زمین کاملاً با نباتات پوشیده شده بود» آیا میخوانید بگوئید من نمیدانم درباره چه چیز سخن میگویم ، مگر آنکه تعریفی از نبات بدست دهم ؟

مفهومی که من دارم مثلاً به وسیله يك نقاشی و الفاظ «زمین تقریباً اینطور بنظر میآید» توضیح خواهد شد . شاید من حق بگویم «زمین تقریباً اینطور بنظر میآید . » - آیا در آن صورت این علف و این برگها آنجا بودند و درست همینطور مرتب شده بودند ؟ خیر . معنی جمله این نیست . و من نباید هیچ تصویری را به این مفهوم دقیق تلقی کنم . کسی به من میگوید «يك بازی به بچه‌ها نشان بده . » من طاس بازی را به آنها یاد میدهم ، و آن شخص میگوید «منظورم آن جور بازی نبود . » آیا هنگامی که آن فرمان را به من داد ، در حساب نبودن طاس بازی باید از ذهن او خطور کرده باشد ؟

۷۱ . ممکن است کسی بگوید که مفهوم «بازی» مفهومی است با حدود مبهم . - «اما آیا مفهوم مبهم ، اصلاً مفهوم هست ؟» - آیا يك عکس غیر مشخص

عكس يك شخص هست ؟ آیا همواره گذاردن يك عكس دقیق بجای يك عكس غیر مشخص سودمند است ؟ آیا عكس غیر مشخص درست همان چیزی نیست که ما غالباً لازم داریم ؟

فردی که مفهوم را با مساحت مقایسه میکند و میگوید مساحتی را که دارای مرزهای مبهم باشد ، نمیتوان بهیچوجه مساحت خواند . باید چنین فرض کرد که معنی این مقایسه آن است که ما هیچ کار با آن نمیتوانیم انجام دهیم . اما آیا گفتن این جمله بی معنی است : « تقریباً آنجا بایست » ؟ فرض کنیم که من با کسی در میدان شهر ایستاده باشم و این جمله را با او بگویم : هنگامی که چنین میگویم هیچگونه مرزی نمی کشیم ، بلکه شاید بادست خود اشاره ای میکنم . چنانکه گوئی بادست خود نقطه ای را نشان میدهم . و این درست همان طریقی است که ممکن است کسی بدیگری توضیح دهد که بازی چیست . شخص مثل هائی میزند و قصدش آنست که آن مثلها بطور خاصی فهمیده شوند . مع الوصف منظور من از بیان آن نکته این نیست که شخص ثانوی باید در آن امثله آن چیز مشترك را ببیند که من - به برخی دلائل - نتوانسته ام بیان کنم ، بلکه منظور من آن است که آن شخص اکنون باید آن امثله را به نحو خاصی بکار برد . در اینجا مثال زدن وسیله غیر مستقیم بواسطه موجود نبودن وسیله بهتر نیست . زیرا هر تعریف کلی نیز ممکن است غلط فهمیده شود . نکته در این است که این طریقه اجرای بازی بواسطه ماست . (منظور من بازی زبان است بالفظ « بازی ») .

۷۲ . دیدن آنچه مشترك است . فرض کنیم به کسی عکس های مختلف رنگارنگ نشان بدهم و بگویم : « رنگی که در تمام اینها می بینی ، زرد اخرائی ، خواننده میشود . » - این تعریفی است ، و طرف با نگاه کردن به همه عکسها و دیدن آنچه در تمامی آنها اشتراك دارد ، خواهد فهمید . آنگاه میتواند به چیز مشترك نگاه کند و آن را نشان دهد .

مثلی را که زدیم با این مورد قیاس کنید که اشکالی را با ظواهر مختلف همه بیک رنگ به او نشان دهم و بگویم : « آنچه در اینها اشتراك دارد (زرد

اخترائی) خوانده میشود .»

واین مورد را مقایسه کنید : چند نمونه از انواع رنگ آبی به اوشان می‌دهم و می‌گویم : « رنگی را که در تمامی اینها اشتراك دارد من (آبی) می‌خوانم .»

۷۳ . هنگامی که اسامی رنگها را برای من بانشان دادن نمونه‌های آنها و گفتن اینکه « این رنگ آبی نام دارد این رنگ سبز ... » تعریف میکنند ، اینمورد را می‌توان از بسیار جهات با گذاردن جدولی در دست من بانوشته شدن الفاظی زیر نمونه رنگها مقایسه کرد . هر چند این مقایسه ممکن است از بسیار جهات موجب گمراهی گردد . -- اکنون شنونده به بسط مقایسه مایل می‌شود : درك تعریف به معنی در ذهن داشتن مفهومی از يك شیء تعریف شده است ، و آن نمونه‌ای است یا تصویری . بنا بر این اگر برگ‌های مختلف متنوعی به من نشان داده شود و گفته شود « این برگ نام دارد » من مفهومی از شکل برگ و تصویری از آن در ذهن خود خواهم داشت . -- اما تصویر برگ هنگامی که شکل خاصی را به ما نشان ندهد چگونه خواهد بود ، بجز آنچه که در تمامی اشکال برگ مشترك است ؟ « آن نمونه که در ذهن من است از چه رنگ است » - نمونه‌ای از آنچه در تمامی رنگهای سبز مشترك است ؟ .

« اما آیا نمیشود نمونه‌های کلی موجود باشد؟ مثلاً يك « برگ نما » یا نمونه‌ای از سبز محض؟ » -- یقیناً ممکن است . اما برای اینکه چنین نمائی به عنوان نما فهمیده شود نه به عنوان شکل برگ بخصوصی و برای اینکه قطعه‌ای برگ سبز خالص به عنوان نمونه تمامی آنچه سبز است فهمیده شود نه به عنوان نمونه سبز محض -- این نیز به نوبه خود در طریقی قرار دارد که نمونه‌ها در آن بکار می‌روند .

از خود پرسید : نمونه رنگ سبز چه شکلی باید باشد ؟ آیا باید مربع مستطیل باشد ؟ یا در آن صورت نمونه مربع مستطیل سبز است ؟ -- پس آیا باید شکل آن « غیر منظم » باشد ؟ و در آن صورت چه چیز مانع آن میشود که آنرا فقط

نمونه‌ای از غیر منظم بودن شکل تلقی کنیم -- یعنی بکار بریم ؟

۷۴ . این عقیده که اگر شما این برگ را به صورت نمونه «شکل برگ بطور کلی» ببینید آنرا از کسی که مثلاً به عنوان نمونه این شکل بخصوص می بیند طور دیگری می بیند، نیز مربوط به این بحث است . و اما کاملاً ممکن است چنین باشد -- هر چند چنین نیست -- زیرا این فقط در حکم آن است که بگوئیم بحکم تجربه اگر شما برگ را به نحو بخصوصی ببینید آن را چنین و چنان یا طبق قواعد مخصوصی بکار خواهید برد . البته چنین چیزی به عنوان دیده به این طریق یا آن طریق هست، و همچنین مواردی هستند که هر که نمونه‌ای نظیر این را ببیند بطور کلی آن را به این طریق بکار خواهد برد ، و اگر آن را بطور دیگری ببیند بطریق دیگری . مثلاً اگر شما نقاشی نمای مکعبی را به صورت شکل مسطحی ببینید، مرکب از یک مربع و دو نقطه چین شاید این فرمان را که «چیزی نظیر این برای من بیاور» طوری اجرا کنید که با آن طرز اجرای شخص دیگری مثلاً کسی که آن تصویر را به صورت سه بعدی دیده باشد تفاوت داشته باشد .

۷۵ . دانستن آنکه بازی چیست چه معنی دارد ؟ دانستن آن و عدم توانایی به گفتن آن چه معنی میدهد ؟ آیا این معرفت به نحوی معادل تعریف غیر مدونی است ؟ به نحوی که اگر آن تعریف مدون میبود من بایست بتوانم آن را به عنوان بیان دانش خود بازشناسم ؟ آیا دانش من و مفهومی که از بازی دارم در توضیحاتی که میتوانم بدهم، کاملاً بیان نشده است؟ یعنی درامثله توضیحی من از انواع مختلف بازیها، با نشان دادن اینکه چگونه تمامی اقسام سایر بازیها ممکن است بر مثال اینها ساخته شوند ، با گفتن اینکه من نمی توانم این یا آن را میان بازیها جا دهم و جز آن .

۷۶ . اگر کسی قرار باشد مرزی دقیق بکشد من نمیتوانم آن را همان مرزی بشناسم که همواره میخواسته‌ام بکشم یا در ذهن خود کشیده بودم . زیرا من بهیچوجه نمیتوانم مرزی بکشم . در آن صورت میتوانم گفت مفهوم او

همان مفهوم من نیست بلکه مجانس آن است .

آن مجانست ، مربوط است به دو تصویر که یکی از آنها عبارت است از تکه‌های رنگین با کناره‌های مبهم و دیگری تکه‌هایی با اشکال مشابه و توزیع مشابه اما با کناره‌های دقیق و روشن. همانقدر که نمیتوان اختلاف را انکار کرد، انکار تجانس نیز غیرممکن است .

۷۷ . واگر این مقایسه را بازهم ادامه دهیم واضح است که میزان شباهت تصویر دقیق با تصویر مبهم متوسط است به میزان ابهام تصویر اخیر . مثلاً تصور کنید که تصویر دقیقاً معینی را ترسیم کنید که مطابق تصویر مبهمی باشد . در تصویر اخیر مربع مستطیل سرخ مبهمی موجود است : در مقابل آن شما يك مربع مستطیل سرخ واضح و دقیق میکشید . البته - چند مربع مستطیل دقیقاً کشیده شده‌ای ممکن است با مربع مستطیل غیر دقیق مطابقت داشته باشد . - اما اگر رنگهای تصویر اصلی بدون نشانه‌ای از حدود متداخل شوند ، آیا کشیدن تصویر دقیقی مطابق تصویر مبهم دشوار نیست ؟ آیا در آن صورت نباید بگوئید : « در اینجا من میتوانم دایره‌ای یا قلبی را به صورت مربع مستطیل بکشم ، چون تمام رنگها درهم داخل شده اند . » هر چیز - و هیچ چیز - درست است - و اگر شما دنبال تعاریفی مطابق مفاهیم ما در جمال شناسی یا اخلاق بگردید وضع شما همین است .

در چنین وضع دشواری همواره از خود بپرسید : ما معنی این کلمه را (مثلاً «خوب» را) از کجا آموختیم ؟ از چه نوع امثله‌ای ؟ با چه بازیهای زبانی ؟ در آن صورت برای شما فهم این نکته آسانتر میشود که آن لفظ باید خانواده‌ای از معانی داشته باشد . [

فلسفه و بشر

آن خواننده که علاقه و دل آن داشته است که تا اینجا را خوانده باشد ممکن است از تنوع اندیشه‌های فلسفی‌ای که با آنها برخورد کرده، مبهوت شده باشد. او در حدود دوازده مکتب و در همین حدود روشهای مختلف و انواع مفاهیم را از ذات تا وجود، از زندگی تا زبان، از منطق تا عشق و از عمل تا کمال از نظر خود گذرانده است. اما در این بازار آشفته چند تضاد به چشم می‌خورد: اول از همه تضاد اساسی بین فیلسوفانی که سعی دارند چیزهای بزرگ را بدانند و آنهایی که به چیزهای کوچک می‌سازند، و دوم خاصیت جغرافیائی خاص این تقسیم. چنین بنظر می‌رسد که گوئی قاره اروپا سرزمین خارپشت باشد، در حالی که دنیای انگلیسی زبان مأمّن روباہ فلسفی است. شخص هر قدر هم که در مقابل عقیده جبر جغرافیائی در مسائل فکری مقاومت ورزد، باز هم این نکته قطعی است که بر گسون و سارتر مقدار زیادی از اندیشه فرانسوی را در قرن بیستم قوام داده‌اند، و کروچه رهبر معنوی ایتالیا در مدتی بیش از سی سال بوده است، و فیلسوفانی نظیر هوسرل و ویلهلم دیلتی Wilhelm Dilthy و ماکس Max و وبر Weber فرادش وسعت فلسفی را در آلمان مدتها تشویق کرده‌اند و پس از ایشان نوبت یاسپرس و هایدگر رسیده است. از این گذشته علاقه فیلسوفان قاره اروپا به موضوعهای خارج از فلسفه و بخصوص به زیست‌شناسی و تاریخ و ادبیات و علوم اجتماعی طبعاً ملازم با نفوذی است که تا حد زیادی در دنیای

خارج از محافل فلسفی حرفه‌ای گسترش دارد و در این مورد این فیلسوفان بی آنکه پیرو هگل باشند از هگل پیش می‌افتند. همچنین این نکته قطعی است که متفکران انگلیسی نظیر راسل و مور به کوشش خاصی اشتغال دارند که عبارت باشد از محدود ساختن فلسفه به حدی که قابل درک و اراده باشد. در حالیکه فیلسوفان عددهٔ آمریکائی نظیر دیوئی و جیمس سعی دارند نوک و لبهٔ روشهای علمی و تحلیلی را کند سازند و ضربه‌ای را که به حساسیت فلسفهٔ نقلی وارد می‌آید تا حدی تلطیف کنند. شك نیست که به همین دلیل بسیاری از ناظران انگلیسی و آمریکائی صحنهٔ کنونی فلسفه در اروپا، از ابرام در تیگری و ابهام بیان تأسف می‌خورند و از دانشی که با ادعای بسیار نمایش داده میشود و تا آن حد با مسائل واقعی فلسفه بی‌ارتباط است متأثرند. به همین دلیل نیز هست که بسیاری از فیلسوفان قارهٔ اروپا - اعم از اینکه اگزیستانسیالیست یا مارکسیست یا فنومنولوژیست باشند - فیلسوفان تحلیلی و تحقیقی انگلیسی و آمریکائی را نامهربان اندک بین سنگدل تلقی میکنند.

آقای پرایس که از استادان ممتاز دانشگاه اکسفورد است. در سال ۱۹۴۹ در مجلهٔ «هرایزن» Horizon دربارهٔ علاقهٔ خاص فیلسوفان انگلیسی به ادراک چنین می‌نویسد: «شنیده‌ام که فیلسوفان قارهٔ اروپا این علاقهٔ ملی ما را بسیار حیرت بخش یافته‌اند، و نیز شنیده‌ام که یکی از فیلسوفان گفته است این علاقه به نحوی باز به طرز فکر وردزورث Wordsworth نسبت به طبیعت، و به سلیقهٔ ملی ما در نقاشی منظره، ارتباط دارد. شاید ارتباطی باشد (واگر هست اسباب شرمندگی نیست). اما من بسهم خود از این مبهوتی که آنهمه فیلسوفان قارهٔ اروپا بهیچوجه به ادراک علاقه ندارند و ترجیح میدهند عمر خود را صرف گفتگو دربارهٔ موضوعهای وحشتناکی نظیر فلسفهٔ فرهنگ کنند.» و نیز گفته‌اند هنگامی که يك فیلسوف آلمانی از هنری سیجویك، آخرین فیلسوف معتقد به مذهب منفعت، پرسید که چگونه انگلیسها میتوانند بدون داشتن کلمه‌ای مادل کلمهٔ آلمانی «Gelehrte» (الکن) زندگی کنند، سیجویك در جواب گفته

بود که ما آنها را p-p-prigs (خودنما) * میخوانیم . اما چیزی که میتواند با این هردو مثل درافتد جوابی است که يك تن اگزريستا نسیالیست فرانسوی داده است هنگامی که نظر او را درباره انتقاد دقیقی که يك فیلسوف تحقیقی منطقی درباره آثار او کرده بود پرسیدند ، پاسخ داد : « گاوی بیش نیست » .

شخص از احتمال تبادل نظر مستقیم بین گاوها و خودنماها یا بین خارپشتها و روباهها متحیر میشود ، خصوصاً هنگامی که ملیت آنها متفاوت باشد . مع الوصف اگر این تقسیم جغرافیائی فیلسوفان غربی را به صورت چیزی بیش از يك تعمیم غیردقیق تصور کنیم که ریشههای تاریخی عمیق ملازمان سیاسی و اجتماعی قابل فهم دارد ، سخت اشتباه کرده ایم . نباید چنین نتیجه گرفت که رسوخ در مه غلیظی که بین برخی از فیلسوفان قاره اروپا و بعضی از فیلسوفان انگلیسی زبان حجابی تشکیل داده است برای افراد روحاً شجاع غیر ممکن است . زیرا بالاخره بسیاری از علائق انگلیسها و آمریکائیهای معاصر به تحلیل منطقی ، علم و زبان ، دراصل همان آثار ویتگن اشتاین و اشلیک اطریشی و کارنپ و رایشن باخ آلمانی بوده است که مقدار زیادی از راسل نکته آموخته بودند ، که وی خود در دوره ای که افکار بیشتر جنبه بین المللی داشت ، نکته های بسیار از فره که فرا گرفته بود . از این گذشته دیوئی و سانتایانا و وایتهد یعنی سه تن از فیلسوفان انگلیسی زبان قرن بیستم فیلسوفان عظیم و جهانگیر بوده اند ، و زبان اگزريستا نسیالیستها که آنقدر به گوش انگلیسی زبانان دشوار میآید مترجمین انگلیسی زبان دارد ، و نیز بنظر من شاید قرابتی با تحولات فکری انگلیس و آمریکا داشته باشد . اگر بین سبک و اصطلاحات و علائق فیلسوفان در سراسر جهان شکافی باشد آن را نمیتوان فقط به اختلاف زبان یا محل یا سابقه تاریخی منحصر ساخت . زیرا مامی دانیم نیروهای سیاسی ای موجود اند که وجود چنان شکافی را تشجیع و حتی الزام میکنند . فیلسوفان پشت پرده آهین اجازه ندارند هیچ فلسفه ای

* این جواب کنائی است و سیجویک می خواهد بگوید : « تو که این سؤال

را می کنی شخصی «خودنما» هستی . »

را سوای ماتریالیسم دیالکتیک بپذیرند ، و نظام‌اتی دینی در عالم هستند که حدود دقیقی برای اعتقادات فلسفی پروان خود تعیین کرده‌اند . بنابراین يك برد شریف به‌اشکال میتواند خود فلسفه را نشان دهد و آن را به عدم قدرت در رسیدن به توافق جهانی متهم سازد در حالیکه چنین توافقی بواسطه وحشت و اعتقاد متعصبانه به مانع بر خورده است .

اکنون در قوه تصور خود دست به تجربه‌ای میزنیم - منتهی بدبختانه همان در قوه تصور خود . فرض میکنیم که پرده‌های مختلف اجتماعی و سیاسی و محدودیت‌های ناشی از آنها بر طرف شده‌اند و میپرسیم که آیا فیلسوفان سرزمینها و زبانهای مختلف ممکن است حتی در چنین وضعی یکدیگر را درک کنند، تا چه رسد به آنکه بایکدیگر توافق حاصل کنند؟ پس چه باید باشد؟ آیا ممکن است به نوعی همکاری نائل شویم که درد نیای علم می‌بایم؟ تصور میکنم جواب باید منفی باشد . منتهی این مرتبه از دوزخ به بهشت آمده‌ایم و بنا بر این نمیتوانیم علت قصور خود را وحشت و تعصب قلمداد کنیم . این مرتبه فیلسوفان باید نگاهی به درون خود بیفکنند و در آنجا تقسیماتی را ببابند که در منبع رابطه و دادوستد فلسفی لااقل به همان اندازه مؤثرند که وحشت و تعصب . در این صورت فیلسوفان این اصل را خواهند یافت که روشهایی برای وصول به معرفت وجود دارند که بالاتر از استدلال و تجربه‌اند ، آنان ثنویت شدید و غیر قابل قبولی بین استدلال و تجربه خواهند یافت که خود در تمایز بین جملات تحلیلی و ترکیبی محصورند ، و نیز بین جمله‌های به اصطلاح معیاری اخلاق و جملات توصیفی علم ، تضاد مشابهی خواهند یافت . و اینها تمام نتیجه کوشش نومیدانه‌ایست برای قبول به اینکه روشهای اصولاً متفاوتی در وصول به معرفت وجود دارند که مطابقند با موضوع‌های فرضاً مختلف فلسفه ما بعدالطبیعی و اخلاق و علم تا چه رسد به الهیات . خارپشت‌ها صرفاً فکر نمیکنند که يك چیز بزرگ را میدانند ، بلکه فکر میکنند که آن چیز را بطرز خاصی میدانند ، نگاهبانان خود ساخته اخلاقیات ما تصور میکنند آنچه را مدعی دانستنش هستند بطرزی خاص میدانند ،

منطقیون خود را راضی میکنند که هنگام توجیه فرمولهای خویش همینقدر کافی است که به معانی با الفاظ نگاه کنند .

اما يك لحظه چنین تصور کنیم که این دوراهی‌ها به يك راه مستقیم تبدیل شده‌اند و اکنون ببینیم چقدر از آن مه غلیظ را میتوان از میان برد . این فرض را قبول کنیم که همانقدر که عالم یا مورخ برای دفاع از آنچه میگوید باید به تجربه متوسل شود ، فیلسوف نیز همانقدر مسئولیت داشته باشد ، که فیلسوف هیچ درون بینی خاصی نداشته باشد که او را بر فراز مردم قرار دهد فرض کنیم که هر جمله‌ای همانطور که ویگن اشتاین میگوید جزئی از «صورت زندگی» باشد و بنا بر این تصمیم بر قبول یا رد آن با انعکاساتی درورای آن آمیخته باشد ، فرض کنیم که چیز مشابهی درباره تصمیم مبنی بر رد یا قبول حکم اخلاقی مصداق داشته باشد ، بطور خلاصه فرض کنیم که تمامی دانش ما اعم از اخلاقی ، مابعدالطبیعی ، منطقی یا علمی ، در يك سیستم یا يك راه زندگی و حضور است که هیچ بیانی بدون تأثیر دروضع بیان دیگر (هرقدر هم که این تأثیر کم باشد) از آن نمیگزیزد و به آن وارد نمیشود . در این صورت چه میشود ؟ بنظر من سعی در ترسیم مرز دقیقی بین تحلیلی و ترکیبی مابعدالطبیعی و منطقی ، توصیفی و معیاری ، احمقانه و بی‌سود بنظر خواهند رسید . احکامی خواهد بود که البته ما برایشان وزن بیشتری قائلیم تا احکام دیگر ، اما این احکام از زمینه‌های بسیار متفاوتی صادر می‌شوند به نحوی که ذخیره اعتقادات اساسی ما در هر لحظه معینی متکثراً مرکب خواهد بود . جدا کردن تمامی آنها به صورت حقائق منطقی یا ریاضی یا مابعدالطبیعه یا علم امکان پذیر نخواهد بود . تسمیه تهنیدی نشانه یقین نخواهد بود ، و البته جستجوی معیار دقیق یقین یا وجوب نیز همان اندازه بی‌ثمر و احمقانه از کار در خواهد آمد .

اشتغال ذهنی قدیم بیافتن معیار یقین و یکی شمردن آن با نظام معینی اعم از اینکه آن نظام ریاضیات یا علوم تجربی باشد ، با این مفهوم که چنین معیار استواری میتواند حجرالکیمیا بدست دهد همگام بوده است . در عصر اعتقاد یا

فرون وسطی و در عصر خرد قرن هفدهم نمونه‌های اصلی از این کوشش برای انتخاب يك قوه عقليه يا يك علم به عنوان مفتاح عالم يا كره عقلائی می‌یابیم . يك نوع دانش را می‌بینیم که بدصورت نمونه بدست داده شده است، و از دانشهای دیگران خواسته شده که از روشهای آن پیروی کنند ، اعم از اینکه آن دانش الهیات باشد یا ریاضیات . در قرن هیجدهم پیروزی فیزیک نیوتون علم مکانیک را پادشاه علوم ساخت ، در قرن نوزدهم تاریخ هگل و زیست‌شناسی داروین بهمان درجه از اهمیت رسیدند، و در اواخر آن قرن روانشناسی قدم پیش‌نهاد تا بر مطالعات فلسفی استیلا یابد . بجای این استعمار فکری، قرن بیستم مایلمت که بیشتر دموکرات و متکثر باشد . قرن بیستم نه فقط از برپاساختن يك قسم دانش به عنوان اصلی و مرکزی پر حیز دارد، بلکه اصلی و مرکزی بودن دانائی را به عنوان صورتی از فعالیت بشری منکر است. این نکته نه فقط در اصل نشاد حیاتی بر گسور آشکار است ، بلکه در سعی و یتگن‌اشتاين برای اثبات اینکه زبان دوار استعمال مختلف دارد و همه آن موارد استعمال مورد علاقه فیلسوف هستند ، نیز دیده میشود. این نکته در مذهب ما بعدالطبیعی تکثری جیمس و حتی در انکار دیوئی از آنچه خود او همه‌جا حاضری تجربه دانائی میخواند، نیز مشهود است . این نکته را تمایل اخیر فیلسوفان تحصالی منطقی در پرهیز از آنچه سفسطه تحویلی خوانده شده است ، نیز متجلی ساخته است . همینکه واضح شود که هیچ مرز دقیقی بین نظامات فکری موجود نیست و هیچیک از آنها نمیتواند مدعی وضعی پایدار و اساسی در طرح دانش گردد ، و همینکه مسلم شود که صوری از تجربه بشری وجود دارد که بقدر دانائی مهم است ، راه برای مطالعه فلسفی انسان به وسیعترین مفهوم آن باز میشود .

اگر چنین رؤیائی تحقق پذیرد ، یعنی اگر نظار گاهی که بطور خلاصه شرح دادیم کلاً مورد قبول واقع شود، آیا جای شك هست که برخی از اختلافات و سوء تفاهات فلسفه معاصر حل خواهد شد؟ اگر آن نظار گاه پذیرفته شود ، فیلسوفان بزرگ این تصور را رها خواهند کرد که خود میتوانند يك چیز بزرگ

را بدانند بی آنکه بسیاری چیزهای کوچک را بدانند یا احساس کنند، و فیلسوفان کوچک کوششی مبذول خواهند داشت تا چیزهای بزرگ را بدانند. فیلسوفان تحلیلی در آن صورت یاوه بودن تجزیه و تحلیل را بدون آنکه مقدار زیادی بیشتر قبول در باره علم بدانند، آنچه معمولاً میدانند خواهند کرد، در آن صورت توجه خواهند کرد که عمل تحلیل مفاهیم اخلاقی را نمیتوان به شدت از عمل صدور احکام اخلاقی یا توصیف یا احساس عواطف ملازم آنها جدا کرد. فرادش فلسفه که با روشهای فیزیک و ما بعد الطبیعی اشتغال داشته است، در آن صورت حاجت و اهمیت تلقی رفتار آدمی بطریق عقلانی را تشخیص خواهد کرد. در آن صورت علم دیگر عفریت یا خادم حقیر فلسفه نخواهد بود، بلکه چیزی کمتر از صاحب دائمی آن خواهد شد. در آن صورت فیلسوف از طریق دانش بر سایر نظامات فکری سود خواهد برد، صرف نظر از اینکه از طریق درک سایر تجارب نیز منتفع خواهد شد. انواع و اقسام اختلافات را ممکن است باز نمود، اما نه به شیوه کوبنده آن. فیلسوف که اعلام میکند تمامی جملات اخلاقی نظیر اینند و تمامی جملات علمی نظیر آن به روشی که بیشتر به طالس ساده و بقیه فیلسوفان قبل از سقراط شباهت دارد تا آنچه فیلسوفان معاصر حاضر به قبول آند. هر جمله یا حکمی در حد خود مورد مطالعه قرار خواهد گرفت، اما همواره در ملازمت مفاهیمی که برتر و بالاتر از خود جمله یا حکم مجزای منفرد هستند.

البته باید توجه داشت که من به احیاء ایده آلیسم مطلق دعوت نمیکنم، اما حاضرم قرابت و نسبتی را بین آن مکتب گمراه و مکتبی که خود پیشنهاد میکنم بپذیرم. درون بینی و بصیرت ایده آلیسم نسبت به ارتباط متقابل تمامی چیزها باید به سطح لسانی رسانده شود. بجای آنکه گفته شود هر چیز به نحوی اسرار آمیز با هر چیز دیگر ارتباط دارد بهتر است گفته شود که تمامی جملات و احکامی که مبین دانشند منطقاً با یکدیگر مربوطند بدان جهت که ما همواره جمله یا حکمی را بجز آن جمله یا حکم که به وسیله احساس یا تجربه به نحو مشهود مرئی است، طرد میکنیم. اهمیت این نحو دید یا نظر گاه آشکار است.

اگر فیلسوف این نحوه دید را جدا بپذیرد ملزم میشود که خود را با بیش از يك جزء از فلسفه به نحوی که از قدیم تصور شده است، و در واقع با بیش از آنچه فلسفه به نحو فرادهدشی تصور شده است، آشنا سازد. خارپشت ممکن است با روباه هم بستر شود، و حاصل این امر لازم نیست موجود غریب الشکلی باشد. مادام که ما فلسفه را به صورت موضوعی میانگاریم که به دقت تقسیم بندی و خانه خانه شده است و در آن سارترهایی هستند که ما را متأثر میکنند و کارناپهایی که برای ما استدلال میکنند، لاجرم می بینیم که دنیای فلسفه با چیزی بسیار تأسف آورتر از عدم توافق منهدم میشود، و آن چیز عدم کامل قدرت و استعداد فیلسوفان از فهم یکدیگر است.

درسراسر این کتاب حداکثر کوشش خود را بعمل آورده ام (با مقداری استهزاء در برخی موارد که قابل عفو است) تا نظریات برخی فیلسوفان را معرفی کنم که نظریاتشان از آن خود من بسیار بدور است. یقین دارم که در کوششی که در راه بیان بیطرفانه بکار برده ام نتوانسته ام این نکته را پنهان کنم که علائق فلسفی خود من به فرادهدش های اصالت عملی و تحلیلی بسیار نزدیک است، اما این نکته را باید بیفزایم که با موارد علاقه برخی از فیلسوفان جزء اول این کتاب اشتراك عواطف دارم. بنابراین معتقدم که هیچ چیز مهمتر از تجدید اتحاد این دو عنصر متضاد در فلسفه قرن بیستم نیست - یعنی علاقه تحلیلی و اصالت عملی و لسانی فرادهدش اخیر انگلیسی و آمریکائی که با مقداری از تبصرات و علائق بشری تر و پرورده تر فرادهدشی که خاص قاره اروپا است، تکمیل شده باشد. مادام که این دو گروه از یکدیگر جدا بمانند، و مادام که نگاهبانان فن فلسفه تبرزین هائی بسازند و با آن سایر تبرزین ها را تیز کنند، خود را با این خطر مواجه میسازند که حس آزرده گی و نخوت بی وجه را در خود خوانندگان آثار خویش پدید آورند. مادام که ناسکان عالم تر و مذهب تر فلسفه به نادیده گرفتن انجازات عظیم راسل و مور و کارناپ و ویتگن اشتاین و به تغافل از این نکته ابرام ورزند که آن عقلاهی روزگاران قدیم که با حیرت و حسرت از دور نگاهشان

میکنند - از قبیل افلاطون، ارسطو، اریستو، دکارت، لاک، هیوم و کانت - متفکران اهل فن و خشن و در عین حال افراد صاحب احساس و تخیل بودند، مانع احیاء قدرت فلسفه خواهند بود. آنچه هگل در رؤیای گوتیک خود دید و آن را به صورت فسانه‌ای باز گفت تا حدی به حقیقت نزدیک بود. زیرا ضمن اینکه فیلسوف ملزم نیست خود را در تمامی زمینه‌ها متخصص کند و به روش هربرت اسپنسر یا خود هگل خلاصه‌های مبهم یا ناباروی از تمام دانش‌ها بدست دهد، باید چنان تعلیم یافته باشد که شباهت‌های مهم و اختلافات عمده را بین فعالیت‌های عمده انسان کشف کند. دانستن، همچنانکه برگسون اصرار داشت، همه چیز نیست و واقعیات کلی جالبی درباره احساس و اجراء موجودند که فیلسوف بخوبی میتواند به دانستن، یعنی مورد علاقه عمده فرادهدشی خود مربوط سازد. اگر فیلسوف دعوت به آزمایش این موارد را بدون آنکه اتخاذ یک روش مزورانه بپذیرد، کاری بسیار در تحکیم و تقویت فلسفه انجام داده است. ما در زمانی وحشت‌انگیز زندگی میکنیم که دنیای انباشته از اختلافات هم در صد جستجو و هم در پی استحقاق‌تر کیب فن و تخیلی است که فیلسوفان بزرگ حقاً بخاطر آن شهرت دارند. جانشینان آن فیلسوفان نباید از قبول مسئولیت ادامه کار با احترام مساوی نسبت به منطق و حیات سر باز زنند.

از این مجموعه منتشر شده

۱. عصر خرد

۲. عصر اعتقاد

۳. عصر ایدئولوژی

۴. عصر روشنگری

۵. عصر بلندگرایی

فلسفه در قرن بیستم با نگرانی‌های انسان امروز و مسائل
فرهنگی پیوند دارد.

در این جلد آثار برجسته فلاسفه قرن بیستم در زمینه‌های
اگزیستانسیالیزم تحلیل منطقی، زبان‌شناسی، علم، مفاهیم
زمان، غریزه، و تن‌گرد آمده است و اهمیت این مسائل در زندگی
روزمره انسانها نمایانده شده است.

فلاسفه قرن بیستم

پرس، وایت‌هد، جیمس، دیوئی، راسل، ویتگن‌اشتاین، کروچه،
برگسون، سارتر، سانتایانا، و دیگران



سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران