



یوزف ماری بوخنسکی

راه‌هایی به تفکر فلسفی

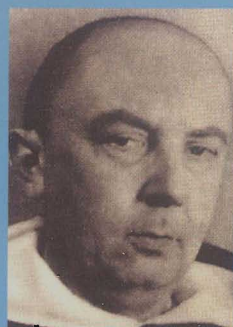
درآمدی به مفاهیم بنیادین

ترجمان

پرویز ضیاء شهابی



نشر برش



Joseph
M. Bocheński

Wege zum
philosophischen Denken

Einführung in die Grundbegriffe

translated: p. ziae shahabi



شابک ۹۶۴-۶۶۲۹-۵۰-۴

ISBN 964-6629-50-4

نشر پرسش

یوزف ماری بوخنسکی

راه‌هایی به تفکر فلسفی

«درآمدی به مفاهیم بنیادین»

ترجمه پرویز ضیاء شهابی

بوخنسکی، یوزف ماری، ۱۹۹۵-۱۹۰۲ *Bocheński, Josef M.*
راه‌هایی به تفکر فلسفی (درآمدی به مفاهیم بنیادین) / یوزف ماری
بوخنسکی ترجمان پرویز ضیاء شهابی - آبادان: پُرسش، ۱۳۸۰
۱۲۰ ص. - (مجموعه فلسفه معاصر - کتاب دوم)
ISBN 964 - 6629 - 50 - 4

فهرست‌نویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
عنوان اصلی: *Wege zum philosophischen Denken*
Einführung in die Grundbegriffe.

۱. فلسفه - مقدمات. الف. ضیاء شهابی، پرویز، ۱۳۲۰ -

مترجم. ب. عنوان.

۱۰۰ BD۲۳/۹

۱۳۸۰

۸۰ - ۱۵۹۰۱

کتابخانه ملی ایران



نشر پرسش

یوزف ماری بوخنسکی
راه‌هایی به تفکر فلسفی

درآمدی به مفاهیم بنیادین

ترجمان: پرویز ضیاء شهابی

چاپ زیبا

شمارگان: ۳۳۰۰ نسخه

نوبت چاپ: اول - ۱۳۸۰

شابک ۴ - ۵۰ - ۶۶۲۹ - ۹۶۴

ISBN: 964- 6629- 50- 4

قیمت: ۷۵۰ تومان

نشر پُرسش - آبادان - پریم - میدان آلفی - ساختمان اروند - تلفن ۲۵۰۲۵

آدرس مکاتبات: اصفهان - صندوق پستی ۸۱۷۳۵ - ۳۱۶

E-mail: porsesh @ parsianet.com

فهرست

۵	یادداشت مترجم
۱۱	پیشگفتار
۱۳	قانون
۲۴	فلسفه
۳۴	شناخت
۴۵	حقیقت
۵۶	تفکر
۶۶	ارزش
۷۷	انسان
۸۷	وجود
۹۷	جامعه
۱۰۶	مطلق

این ترجمه را به خداوندگار فضیلت و مکرمت،
پدر شریک زندگی ام *آقای امیدی* تقدیم می‌کنم

«مترجم»

یادداشت مترجم

این پرسش که: "فلسفه چیست؟" پرسشی است خود فلسفی، چون پرسش فلسفی پرسنده را با دشواری‌هایی رویارو می‌آورد خاص. دانسته نیست از پیش کز که باید پرسید. این قدر هست که هر پرسشی پرسش است از کسی - کسی که به او گمان می‌برند به پرسش پاسخی می‌تواند داد در خور. پیداست که جز از فیلسوف نشاید پرسید که: "فلسفه چیست؟" اما تا پیشاپیش ندانیم که خود چیست فلسفه فیلسوف را از نافیلسوف فرق نمی‌توانیم کرد. پرسش "فلسفه چیست" پرسنده را به مجرد پرسیدن به دور درمی‌اندازد. می‌تواند بود که این دور نه دورِ باطل (*circulus vitiosus*) بل دوری باشد زندآگاهانه (هرمنوتیک) که درافتادن به آن خود بایسته پرسندگی است.

در میان آوردن این پرسش که: "فلسفه چیست؟" و درافتادن به هر دور که دربایست است، درآمد فلسفه‌ورزی است که آن را با فلسفه‌آموزی (در دو معنای تعلم فلسفه و تعلیم آن) یکی نباید گرفت. بایسته فلسفه‌ورزی پرسندگی است.

فلسفه‌آموزی فراگیری پاسخ‌هایی است به پرسش‌هایی بی‌آنکه حال پرسندگی مقام فراگیرنده گردد.

فلسفه‌ورزی را از فیلسوفان باید آموخت. این آموختن غیر از آن است که پاسخ‌های فیلسوفان را به پرسش‌های فلسفی فراگیریم و خزینه خاطر را از آنها بینباریم. اگر بخواهیم فلسفه‌ورزی را از فیلسوفی بیاموزیم باید همراه فیلسوف راه پُرس و جوی را در سپریم.

فیلسوف فقید لهستانی استاد بوختسکی در یک سلسله گفتارهای رادیویی - گفتارهایی که کتاب مترجم صورت تحریر شده آنهاست - خواسته است (الحق والانصاف با مهارتی تحسین‌انگیز توانسته است) که از رهگذر درگیر کردن شنوندگان با مسائل تأمل‌برانگیز هستی‌فرانماید که "فلسفه چیست و طرز طرح مسائل در آن چگونه است".

* * *

تا فضل و هنری که مؤلف در نگارش نموده است در ترجمه ضایع نشود در برگردان کتاب به فارسی بنای کار را بر دستور داشتن قاعده‌هایی نهاده است:

۱. نخست کوشیده است تا معنی هر عبارت را تمام دریابد.
۲. سپس سعی داشته است که ضمن اهتمام به "پاس داشتنِ پارسی" در مقام گزارِ حقی معنی دقیقه‌ای فروگذار نگردد.

۳. پس از حصول یقین و اطمینان خاطر از به‌جای آوردن آنچه شرط دو قاعده پیشین است، بر هر چه مانده‌تر کردن ترجمه به اصل همت نهاده است.

اکنون که کار را به پایان رسیده می‌گیرد، از خود می‌پرسد که آیا بهتر نبود برخی از

عمر بی‌بدل را که در این راه هزینه کرده است در کار تألیف کتابی می‌کرد در ابواب و مسائلی از همین دست. چرا که گمان می‌برد هر مترجمی که کار مؤلف را امانتی بداند که باید بار سنگین آن را بر دوش مسئولیت بکشد و دست مؤلف را در نوشتن هرچه خواست و توانست (و به هر شیوه که پسندید) باز ببیند، اگر ریگی به کفش نداشته باشد باید نوشتن را اختیار کند بر ترجمه کردن. علی‌الخصوص وقتی که سرهم‌کنندگان ترجمه‌هایی آزاد و سست و نادرست نام کار خود را تألیف می‌گذارند و در مترجمان به چشم حقارت نظر می‌کنند.

ناگفته نگذارد که اصل کتاب از هرگونه حاشیه خالی است و در متن آن جز یکی دو جا نه پرانتزی باز و بسته شده است نه کروشه‌ای. مترجم در چند مورد آوردن حاشیه‌هایی به غایت مختصر را لازم دید و به مناسبت در زیر صفحات ناظر به حواشی آورد. از باز و بسته کردن پرانتزها و به دست دادن الفاظی به آلمانی یا ترجمه‌های دیگری به فارسی مقصودش آن بوده است که اگر خوانندگان ارجمند تعبیرهای مترجم را نمی‌پسندند یا درست نمی‌دانند خود به جای آنها هرچه می‌پسندند و درست می‌دانند بگذارند. از خوانندگان نکته‌سنج - به‌ویژه آنان که آلمانی می‌دانند و به متن اصلی دسترس دارند - چشم دارد از راه انگشت نهادن بر سهوها و غلط‌ها چراغ دانش و بینش خویش را فراراه مترجم بدارند. آنچه در کروشه‌ها آمده است - چنان که رسم شده است در ترجمه‌ها - همه افزوده‌های توضیحی مترجم است.

* * *

به سال هزار و سیصد و شصت و یک ترجمه این کتاب را به پایان برده بودم و در صد چاپ و نشر آن بودم که ترجمه‌ای از آن به قلم استاد گرامی آقای دکتر باطنی به

نام "مقدمه‌ای بر فلسفه" منتشر شد. بنابر تصویری که آن موقع از کار ترجمه داشتم و تجربه‌ای که در این کار نداشتم با وجود ترجمه استاد، چاپ و نشر ترجمه‌ای دیگر - هرچند که از روی اصل آلمانی کتاب باشد نه به میانجی ترجمه‌ای انگلیسی - به‌نظم تکرار آمد در تجلی. نادرستی تصویری که پیش از این از کار ترجمه داشتم بر کسانی که دستی در کار دارند چنان واضح است که به بسط مقال در این مقام حاجتی نمی‌بینم. سال گذشته نسخه‌ای از اصل کتاب - که دیری بود آن را از دست داده بودم - دوباره به‌دست آوردم. می‌پنداشتم کار تجدیدنظر در ترجمه‌ام یکی دو هفته بیشتر طول نمی‌کشد. این بار هم "خود غلط بود آنچه می‌پنداشتیم".

* * *

یوزف ماری بوخنسکی (*Joseph M. Bochenski*) به سال ۱۹۰۲ به دنیا آمد و به سال ۱۹۹۵ از دنیا رفت. اهل لهستان بود. نخست حقوق خواند و اقتصاد، سپس فلسفه و الهیات. کشیشی کاتولیک بود و از دومینیکیان (فرقه‌ای که دومینیک تولوزی در سال ۱۲۱۶ تأسیس کرده است. آلبرت کبیر و توماس آکوینی از همین فرقه بوده‌اند). در دانشگاه فریبورگ سوئیس کرسی استادی فلسفه داشت و در چندین دانشگاه از دانشگاه‌های معتبر آمریکایی و اروپایی به عنوان استاد مدعو تدریس کرده است. در منطق جدید استاد مسلم بود و دارای آثاری در این فن و تاریخ آن که اهل فن قدر آنها را می‌دانند. در کار درآمد کردن تفکر فلسفی و فلسفه معاصر اروپایی استادی بود بسیار کم‌نظیر. از او - تا جایی که مترجم خبر دارد - دو کتاب تاکنون به فارسی ترجمه شده است:

۱. فلسفه معاصر اروپایی ترجمه استاد دکتر شرف‌الدین خراسانی، چاپ اول.

انتشارات دانشگاه ملی ایران (دانشگاه شهید بهشتی) ۱۳۵۲.

۲. مقدمه‌ای بر فلسفه ترجمه استاد دکتر محمد رضا باطنی، تهران، ۱۳۶۱.

(این همان کتاب است که ترجمه دیگری از آن در دست شماست).

پرویز ضیاء شهابی

مشهد مقدس ۱۳۸۰ / ۵ / ۳۰

پیشگفتار

این ده گفتار را در ماه‌های مه، ژوئن و ژوئیه ۱۹۵۸ (به تقریب اردیبهشت، خرداد و تیر ۱۳۳۷) در ویژه برنامه‌ای رانده‌ام از رادیوی باواریا. گفتارها را، گذشته از مختصر تغییری که از برای طبع و نشر در سبک نگارش آنها روا داشته‌ام، به همان صورت به دست خواننده می‌رسانم که از رادیو پخش شده است.

ویژگی این نوشته کوتاه خود از اشارتی که رفت پیداست. مضامین چنان در بیان آمده که همگان بتوانند فهم کنند. طبیعی است که در این گفتارها نه احصاء مذاهب بی‌تقصص تواند بود و نه طرح مسائل. چرا که مقصود جز آن نبوده است که به شنونده فلسفه نیاموخته از رهگذر طرح پاره‌ای مسائل توضیح دهیم که فلسفه چیست و طرز طرح مسائل در آن چگونه است. پس اگر در این گفتارها از رأی اگزیستانسیالیست‌ها درباره انسان یا نظر هگل در مورد روح عینی و از این دست مسائل ذکر نمی‌رود - هرچند من خود از این بابت اظهار تأسف می‌کنم - جای خرده‌گیری نیست. از گزینش مسائلی چاره نبود. محدودیت زمانی هر گفتار به ۲۷ دقیقه نیز مرا ناگزیر ساخته است تا بسی از مسائل را از قلم ببندازم.

تأملاتی از این دست را به دو شیوه می‌توان به جریان انداخت. یکی آن که مؤلف بی‌آنکه موضع خود را بروز دهد واقع‌بینانه و بی‌طرفانه آرای بی‌باز گوید و دیگر آن که مؤلف هم از آغاز در قبال مسائل موضعی بگیرد خاص و از آن موضع به طرح

مسائل بپردازد. من آگاهانه روش دوم را برگزیده‌ام - آن هم بدین دلیل که روش اول را ناممکن می‌دانم. چرا که به نزدیک من بیان واقع‌بینانه - بی‌طرفانه مسائل فلسفی شدنی نیست و شدنی نمی‌تواند شد. موضع مختار البته موضع مؤلف است. از همین روی این سلسله تأملات در آخر جز آن شد که از اول نقش بسته بودیم. شد بیانی موجز و مختصر ولیک واضح و روشن از خصوص یک فلسفه: فلسفه‌ای که من آن را فلسفه حقیقی می‌دانم.

این نوشته را از بهر آن عده از شنوندگان گفتارهایم به چاپ می‌دهم که مایلند متن گفتارها را داشته باشند. گذشته از آن امیدوارم که همین نوشته کوتاه راه ورود به تفکر فلسفی را بر کسانی آسان سازد.

قانون

امروز بر آن سرم که همراه شما دربارهٔ قانون به تأمل بپردازم. مراد نه قانون‌هایی است که از مجلس می‌گذرانند و در دادگاه‌ها به اجرا می‌گذارند، بل از لفظ قانون معنای علمی آن را می‌خواهیم - چیزهایی همچون قانون‌های فیزیک، شیمی و زیست‌شناسی را - و پیش از همه قانون‌های علوم محض مجرد، مثل شاخه‌های مختلف ریاضیات را.

همه می‌دانند که چنین قانون‌هایی هست. همچنین بر همه روشن است که این قانون‌ها در سرتاسر زندگی ما اهمیتی دارد عظیم. علم بودن علم به قانون است. همچنان که صنعت‌داری ما نیز از قانون است. آری، قانون‌هاست که بی‌تردید پای‌بست استوار و پایدار هر کار بخردانه‌ای است. اگر به هیچ قانون طبیعی، به هیچ قانون ریاضی، پی نبرده بودیم، موجوداتی می‌بودیم وحشی، بی‌پناه و گرفتار نیروهای طبیعی. اگر بگوییم چیزهایی که در زندگی ما به اهمیت قانون‌ها باشد بسیار اندک است، به هیچ روی مبالغه نکرده‌ایم. می‌توان گفت که در میان قانون‌ها قانون‌های ریاضی بر همه پیشی دارد.

هستند کسانی که حاضرند ابزاری را به کار ببرند بی‌آنکه از ساز و کار آن کمترین اطلاعی داشته باشند. کسانی را می‌شناسم که در رایو گزارش‌گرند و هیچ نمی‌دانند میکروفونی که به دست دارند دستگاهی بانددار است یا دارای خازن (کندنساتور).

راندگانی می‌شناسم که از اتومبیل خود همین می‌دانند که استارتش کجاست. به نظر می‌رسد شمار این‌گونه کسان - کسانی که همه چیز را به کار می‌برند و از هیچ چیز سر در نمی‌آورند - روز به روز در افزایش است. واقعیتی است تکان‌دهنده که در میان شنوندگان رادیو کسانی که به اطلاع از ساز و کار این معجزه‌راستین صنعت، یعنی گیرنده رادیو، علاقه‌ای داشته باشند بسیار کم‌اند.

اما حتی اگر درست باشد که دیگر گویا هیچکس به آگاهی از سازوکار ابزارهای صنعتی هیچ علاقه‌ای ندارد، خدا کند که در مورد قانون چنین نباشد. چرا که قانون صرفاً یک کارافزار نیست، بل در زندگی ما دخالتی دارد بسیار ژرف. تحقق فرهنگ ما منوط است به قانون، وضوح و بخردانگی بینش ما نسبت به جهان قائم است به قانون. به همین مناسبت به نظر من بایستی یکبار هم شده پیش خود این پرسش را در میان بیاوریم که: خود چیست قانون؟

صرفِ طرح پرسش و اندک تأملی در آن خود کافی است تا دریابیم که قانون امری است بس جالبِ نظر و شگرف شگفت‌آور. شاید این نکته را به بیانی که ذیلاً می‌آوریم بهتر بتوانیم بنماییم.

جهانی که ما را در میان گرفته است، فراهم آمده است از چیزهای بسیار گوناگون. اما هر چیز - که در عرف و اصطلاح فیلسوفان بدان "موجود" می‌گویند - صفاتی دارد با چیزهای دیگر مشترک. مراد از "چیز" یا "موجود" به‌طور کلی هر چیزی است که هست - همچون مردم، کوه‌ها، سنگ‌ها و آنچه بدان‌ها ماند. از جمله صفاتِ مشترکِ چیزها آن است که:

نخست هر چیز که هست یک "جای" دارد. مثلاً من باشنده فرایبورگام و پشت میز کارم نشسته‌ام اکنون. دود دیگر آنکه هرچه هست یک "گاه" دارد. فی‌المثل امروز دوشنبه است و الآن در اینجا ساعت ۱۲ است. سوم آنکه هیچ چیز جزئی تک

نمی‌شناسیم که نه در آن خاصی از زمان پدید آمده باشد و تا آنجا که می‌دانیم هرچه روزی پدید آمده باشد روزی هم ناپدید خواهد رفت. هرچه هست - چون سرآید زمانش - از میان خواهد رفت. چهارم آنکه هرچه هست پذیرای دگرگونی است. انسان گاه تندرست است و گاه بیمار. درخت نخست کوچک است سپس می‌بالد و بزرگ می‌شود و همچنین است هرچه هست. پنجم آنکه هرچه هست چیزی است جزیی، چیزی تک. من منم، نه کسی دیگر. این کوه - درست - همین کوه است نه کوهی دیگر. همه چیز، هرچه در این جهان هست، تک است، جزئی است.

سرانجام می‌رسیم به نکته‌ای بسیار مهم و آن اینکه همه چیزهایی که در این جهان می‌شناسیم چنان است که می‌شد نه آن باشد که هست و می‌شد که اصلاً نباشد. البته هستند کسانی که می‌پندارند بودن و چنین بودن هرچه هست واجب است. لکن این قولی است نادرست. هرچه هست می‌شد که - بی‌آنکه از نبود آن به کل آنچه هست لطمه‌ای برسد - نابوده باشد.

اینهاست نشانی‌های هر چیزی که در جهان هست. هر چیز در مکانی است خاص، در زمانی است خاص، پدید می‌آید، ناپدید می‌شود، دگرگون می‌شود، تک است و غیر ضروری. آری، چنین است جهان، این قدر هست که چنین می‌نماید. اما در این جهان مکانی - زمانی فانی از چیزهای جزیی فراهم آمده، قانون هم هست.

و قانون هیچ‌یک از اوصاف برشمرده چیزها را ندارد - هیچ‌یک را. چراکه: اولاً معنا ندارد که بگوییم هستی قانونی ریاضی بسته است به جایی خاص. قانونی از این دست اگر ثبوت داشته باشد همه‌جا ثبوت دارد، یکسان. البته این هست که من در سر خود از آن نقشی می‌زنم، ولی این جز تصویری از قانون نیست و قانون با تصویر قانون - که در سر من است - یکی نیست، بل چیزی است فراتر از هر جای.

ثانیاً ورای زمان است قانون. معنا ندارد که بگوییم قانونی دیروز در ثبوت آمد یا از ثبوت رفت. البته این هست که به فلان قانون در فلان زمان پی برده‌اند. شاید آید روزی که دریابند نه قانون بوده است چیزی که آن را به قانون می‌گرفته‌اند. اما قانون خود گاه ندارد.

ثالثاً به قانون هیچ دگرگونی راه ندارد و راه نمی‌تواند داشت. اینکه دو دوتا می‌شود چهارتا، قانونی است ازلاً - ابداً ثابت که همواره همان می‌ماند که هست. جمع قانون و دگرگونی امری است خلاف عقل.

سرانجام می‌رسیم به نکته‌ای از همه سزاوارتر به دقت: قانون تک نیست، جزئی نیست، کلی است. آن را نه همان اینجا یا آنجا که همه‌جا می‌یابیم. مثلاً دو دوتا چهار تاست، نه همان بر روی زمین که در آسمان نیز هم. و ما در موارد بی‌شمار همان - تأکید می‌کنم درست همان قانون را می‌یابیم.

این از آن روست که قانون بالضروره همان است که هست. یعنی به هیچ روی جز آنکه هست نمی‌تواند بود. حتی آنجا که از قانون‌های احتمالات سخن می‌رود سخن آن است که به این یا آن درجه از احتمال چنین خواهد شد یا چنان. اما اینکه به این و نه به آن درجه از احتمال چنین یا چنان خواهد شد، خود امری است ضروری. آری، این چیزی است مختص قانون که آن را در هیچ چیز این جهان به جز قانون سراغ نداریم. چرا که در این جهان هرچه هست جز واقعی نیست که می‌شد جز آن باشد که هست. واقع امر چنین است، دست‌کم چنین می‌نماید. قانون‌هایی هست و چنین می‌نماید که قانون‌ها چنان است که دیدیم.

اما، همچنان که به تأکید گفتیم، این واقعیت امری است شگفت‌آور. جهان، جهان ما، جهانی که شب و روزمان در آن می‌گذرد، چنین که پیداست، نه چنان است که قوانین، پُر است از نقش و نگارهای گوناگون و انواع گوناگون چیزها را در میان گرفته

است. اما همه چیزها، هرچه در جهان هست متصف است به اوصافی مألوف: جای - گاهی است، از میان رفتنی است، جزئی است و غیر ضروری است. در این جهان قانون‌های فراتر از جای و گاه و کلی و سرمدی و ضروری چه می‌خواهند؟ آیا به اشباح نمی‌مانند؟ آیا نه آن است که بسی آسانتر می‌شده‌اند کار اگر می‌توانستیم قانون‌ها را از جهان بزدااییم - بدین طریق که نشان دهیم قانون‌ها نیز از سنخ چیزهای عادی و معمولی دنیا است. چون بخواهیم در مورد قانون‌ها چیزی به روشنی بدانیم نخستین نکته‌ای که به ذهن می‌آید آن است که قانون‌هایی هست. و از همین جاست که مسأله‌ای پدید می‌آید فلسفی.

اما چرا اینجا با مسأله‌ای فلسفی سروکار داریم؟ پاسخ آنکه به این دلیل که در علوم دیگر این واقعیت را فرض مسلم می‌گیرند که قانون‌ها هست. در علوم قانون‌ها را می‌جویند، آنها را کشف می‌کنند و به بیان می‌آورند، در آنها پژوهش می‌کنند. اما در هیچ علمی نمی‌پرسند که قانون خود چیست؟ با این همه این پرسش پرسشی است نه فقط با معنا که علی‌الظاهر مهم نیز هم. چرا که اگر قبول کنیم که قانون‌ها هست آنگاه در این جهان چیزی می‌خلد ماورایی. ظاهراً ماورای جهان نامأنوس است و شبح مانند. چه بهتر که انسان به تعبیری در خور خود را از آن خلاص کند.

چنین تعبیرهایی کم هم نیست. مثلاً می‌توان بر آن رفت که قانون‌ها چیزهایی است اندیشگی و جهان، به حسب واقع، جز از چیزها فراهم نیامده است و در آن اصلاً قانونی در کار نیست. قانون‌ها بر ساخته‌های ذهن ماست. در این صورت قانون‌ها صرف در ذهن عالم - مثلاً ریاضی‌دان یا فیزیکدان - است که دارای اعتبار است و در واقع جزئی است از آگاهی او.

این راه حل را در واقع نیز بارها کسانی ارائه داده‌اند، از جمله فیلسوف بزرگ اسکاتلندی دیوید هیوم. او معتقد بود که همه قانون‌ها صرفاً از آن روی ضرورت

یافته‌اند که انسان بدان‌ها خوگر شده است. مثلاً وقتی انسان بارها و بارها دید که دو دوتا می‌شود چهار تا، عادت می‌کند که واقع را چنین انگارد. و از آنجا که عادت طبیعت ثانوی است انسان نمی‌تواند جز به طرزی که عادت کرده است بیندیشد. هیوم و کسانی که چون او می‌اندیشند همه آنچه ویژگی‌های قانون‌ها می‌انگاریم به همین نحو توضیح می‌دهند. تا بدانجا که بنابر تحلیل آنان از مشخصاتی که برای قانون‌ها برشمرديم سرانجام هیچ باقی نمی‌ماند. و چنان می‌نماید که قانون چیزی است که با جهان جزئیات زمانی - مکانی فانی خوب جور می‌آید.

بسیار خوب، این بود نخستین تعبیر ممکن. ببینیم در این باره چه می‌توان اندیشید. اذعان باید داشت که این تعبیر مشتمل است بر چیزی مانوس و مألوف - چیزی، به اصطلاح، انسانی. با این دستمایه می‌توانیم قانون‌ها را با آن ویژگی‌های نامانوس و شبح‌مانندشان از جهان براندازیم. و دلیل‌آوری هم الحق بخردانه می‌نماید. حق آن است که ما به چیزهای گوناگون آسان عادت می‌کنیم و کارهایمان بیشتر به اجبار عادت است. مثلاً اجباری را در نظر بیاوریم که سیگاری به کشیدن سیگار احساس می‌کند.

اما در مقابل از وجوه مختلف بر این راه حل نکته‌های مهم می‌توان اندیشید. نخستین نکته آنکه در این راه حل دست‌کم یک واقعیت تبیین نشده مانده است. مرادم این واقعیت است که قانون‌ها در جهان واقعاً حکم رواست. برای مثال در نظر بیاوریم: وقتی مهندسی محاسباتی می‌کند و پُلی می‌سازد اعتماد و اتکاء می‌کند به چندین و چند قانون ریاضی و فیزیکی. اگر فرض و بنا را بر قول هیوم بگذاریم که این قانون‌ها جز عادات انسانی، یا دقیق‌تر بگوییم عادات این مهندس نیست، باید از خود پرسیم چرا پُلی استوار می‌ایستد که از روی قانون‌های درست، درست محاسبه شده است ولی پُلی که در محاسبات مربوط به آن اشتباه شده است فرو می‌ریزد. عادات‌های

انسانی تکلیف این همه آهن و سیمان را چگونه تعیین تواند کرد؟ چنین می‌نماید که اعتبارِ قانون‌ها در ذهنِ مهندس ثانیاً و بالعرض است ولی اولاً و بالذات در عالم است. آهن و سیمان قانون‌ها را معتبر می‌دارند - خواه کسی به آنها علم داشته باشد و خواه نداشته باشد. اگر حقیقت داشته باشد که قانون‌ها همهٔ اموری است ذهنی، پس آنها را اعتباری چنین چراست؟

به این اشکال می‌توان پاسخ داد که جهان نیز خود آفریدهٔ اندیشهٔ ماست و ماییم که بر جهان قانون‌های خود را نقش می‌زنیم. اما این دیگر راه‌حلی است که پیروانِ هیوم - تحصّلی مذهبان (پوزیتیویست‌ها) - نیز چنان چون بیشترِ مردم آن را بسیار عجیب می‌دانند. پس از این، چون به نظریهٔ شناخت رسیدیم، در این باب سخن خواهیم داشت. عجالتاً قبول کنیم بسیار کم‌اند کسانی که این نظریه را قبول داشته باشند، و لذا لزومی ندارد که اکنون بدان نظر اندازیم.

این بود نخستین اشکال. اشکالِ دوم آنکه گیرم که قانون‌ها را در ذهن منزل دهیم، تازه مسأله حل نمی‌شود. در آن صورت درست است که در عالم خارج اعتبارِ قوانین را انکار می‌کنیم ولی سلطهٔ آنها را بر جانِ خود می‌پذیریم. اما جانِ انسانی، ذهنِ انسانی نیز چنان چون هرچه انسانی است، خود جزوِ جهان است و دارایِ جمیعِ خصوصیاتِ چیزهایی است که در جهان هست.

اینجا برایِ نخستین بار برمی‌خوریم به آفریده‌ای به غایت شگفت‌آور به نام انسان که خودِ ما باشیم. اکنون وقت تأمل دربارهٔ انسان نیست، ولی همین‌جا نکته‌ای را باید به یاد آورد و من می‌خواهم آن را مؤکداً یادآور شوم، چرا که کوهی از پیش‌داوری‌ها را در درست فهمِ این نکته را بسته است.

نکته‌ای که می‌خواهم بر آن انگشت بگذارم این است که: ما در انسان شگفت‌انگیزی‌هایی می‌یابیم که خاص اوست، آنها را در دیگر اجزاء طبیعت

نمی‌یابیم. بدن‌ها که مایه امتیاز انسان از دیگر اجزاء طبیعت است، "روحانیات" و "روح" می‌گویند. به یقین بحث روح از مسائل بسیار جالب فلسفی است؛ گرچه روح جز از اجزاء دیگر طبیعت است، ولی او و هرچه به او منسوب است، خود بخشی است از جهان، از طبیعت. دست‌کم بدن معنا بخشی از طبیعت است که او نیز درست مثل باقی اجزاء، مثل این سنگ، یا مثل این درخت که جلوی پنجره من است، یا مثل میز من، چیزی است زمانی، مکانی، تغییرپذیر، غیر ضروری و تک. روحی که وراي زمان باشد معنا ندارد. می‌تواند بود که روح از ازل تا به ابد پایداری داشته باشد. اما همین که پاینده است، بدان معناست که امری است زمانی. گرچه روح به مکانی وسیع محیط می‌تواند شد، هر روحی تخته‌بند تنی است و از همین روی مکانی است. مهمتر آنکه هستی روح ضرورت ندارد. نیستی او نیز ممکن است. همچنین سخن گفتن از روح کلی بی‌معناست. هر روحی روح یک کسی است. محال است که در دو کس یک روح باشد. همچنان که محال است یک تکه چوب دو جای داشته باشد.

اگر نشستن گاه قانون‌ها را روح بدانیم، حقیقت آنها را روشن نمی‌سازیم. بلکه دست‌کم یک مشکل تازه نیز بر مشکل‌های پیشین می‌افزاییم. باید توضیح دهیم چرا قانون‌هایی که صرفاً از شئون روح است با این قوت و شدت بر جهان حکم رواست.

به همین جهت بیشتر فیلسوفان راه دیگری پیش گرفته‌اند. آن راه، در اصل، جز این نیست که صاف و ساده بگوییم که ثبوت قانون‌ها بسته به روح و فکر ما نیست، بل در عالم خارج نیز به نحوی از انحاء، قانون‌ها هست، ثبوت یا اعتبار دارد. بیشتر فیلسوفان معتقدند که ما مردم کم و بیش از قانون‌هایی آگاهی داریم، ولی آنها را وضع نمی‌کنیم. درست همان‌طور که سنگ‌ها، گیاهان و جانوران آفریده‌های اندیشه ما نیست، پس از پذیرفتن این مطلب فیلسوفان می‌گویند که نحوه وجود قانون‌ها غیر از هستی داشتن دیگر چیزهاست.

بنابر این نظر در ظرفِ واقع - اگر این نام را درست بدانیم - در کنارِ اشیاء، یعنی چیزهای واقعی، چیزهای دیگری هم هست که قانون‌هاست. وجودِ قانون‌ها را به نحوِ مثالی (ایدئال) می‌دانند و می‌گویند قانون‌ها از سنخِ موجوداتِ ایدئال است. به عبارتِ دیگر موجود بر دو گونه است: رئال و ایده‌آل.

بی‌مناسبت نیست یادآور شویم که این دو تعبیرِ مختلف از قانون‌ها: تعبیرِ پوزیتیویستی و تعبیرِ ایده‌آلیستی به وسیع‌ترین معنای کلمه، ربطی به اختلافِ جهان‌بینی‌ها ندارد. مثلاً چنین نیست که یک مسیحی به دلیلِ ایمانش به قبولِ ایده‌آلیسم التزامی داشته باشد. او ایمان دارد که خدا هست و جانی جاودانی است. این ایمان او را به قبولِ موجودِ ایدئال ملتزم نمی‌کند. از طرفِ دیگر کمونیست‌ها معتقدند که هرچه هست مادی است و مرادشان این است که هرچه هست جسمانی است، ولی در عینِ حال ضروری بودن و سَرمَدی بودنِ قانون‌ها را قبول دارند. قبول دارند که قانون‌ها هست - نه همان در ذهنِ ما که در عالمِ بیرون از ذهنِ نیز هم. به یک معنا این‌گونه کسان ایدئالیست‌تر از مسیحیان‌اند. این بحث، بحثی است فلسفی، به جهان‌بینی ربطی ندارد.

به مسأله برگردیم. کسانی که برای قانون‌ها نحوه‌ی دیگری از وجود، وجودِ ایدئال را می‌پذیرند، به حسبِ آنکه از ایدئال مرادشان چه باشد، خود تقسیم می‌شوند به چند دسته. فهمِ مسأله منوط است به در میان آوردنِ این پُرسش که مراد از وجودِ ایدئال چیست و آن را چگونه فهم باید کرد. پاسخ‌هایی که بدین پُرسش داده‌اند، - کلاً و اجمالاً - سه تاست.

یکی آن است که: وجودِ ایدئال وجودی است ناوابسته به رئال که فی‌نفسه ثابت است و تشکیل‌دهنده‌ی جهانی است ورایِ جهانِ چیزوش و پیش از این جهان. در این جهانِ ایدئال، البته نه مکانی هست و نه زمانی، نه تغییری و نه امری که صرفاً -

مجعلیت (یا *Faktizität* واقعیت) داشته باشد. هرچه هست سرمدی است، ناب است، تغییرناپذیر است و ضروری‌الوجود است. این قول منسوب است به مؤسس فلسفه اروپایی ما، افلاطون. و او نخستین کسی است که مسأله قانون‌ها را مطرح کرده و آن را به صورتی که گفتیم، برعهده حل گرفته است.

راه‌حل دیگر بدین تقریر است که: ایدئال ثبوت دارد ولی نه منفک و مجزا از رئال. در ضمن رئال است که ایدئال نیز هست. در جهان اگر نیک بنگریم، صور نوعی خاصی هست، ساختار مشخصی هست که در چیزهای جزئی تکرار می‌شود و به آن ذات می‌گویند. صور نوعی چنان است که عقل ما در آنها قانون‌ها می‌تواند خواند. فقط در ذهن ماست که قانون‌های به ضابطه درآمده (فرموله) وجود دارد. اما کار تدوین قانون‌ها در جهان چیزها منشاء انتزاع دارد و به همین جهت در جهان نیز از اعتبار برخوردار است.

این راه‌حل، که اجمالاً - شبیحی از آن باز نمودیم، راه‌حلی است که آن را شاگرد افلاطون و مؤسس بیشتر علوم، ارسطو، پیشنهاد کرده است.

سرانجام، راه‌حل سومی هم هست که به آن در ضمن بحث از قول تحصّلی مذهببان اشاره‌ای رفت. در این راه‌حل انکار نمی‌کنند که قانون‌ها را وجودی است ایدئال. اما ایدئال را خود وجودی است صرف ذهنی. معتبر بودن قانون‌ها در عالم از آن روست که معطی صورت چیزها ذهن ماست. آموزگار این نظر، که مُجملی از آن باز نمودیم، فیلسوف بزرگ آلمانی ایمانوئل کانت است.

گزار نیست که بگوییم نزد ما در اروپا، کمتر فیلسوف بزرگی است که یکی از این سه قول را قبول نداشته باشد. نیز مبالغه نیست که بگوییم که فلسفه، تا حدی زیاد، عبارت بوده است از تأملاتی در این قول‌ها و هنوز نیز همچنان است که بوده است. سه سال پیش توانستم در دانشگاه مشهور آمریکایی نوتردام نزدیک شیکاگو، در بحثی

شرکت کنم که در آن بیش از صدوپنجاه فیلسوف و منطقی شرکت داشتند. سه سخنران جلسه، هر سه اهل منطق ریاضی بودند و گفته‌های آنان جنبه علمی-ریاضی-منطقی داشت. پروفیسور آلونزو چرچ (Alonzo Church) از دانشگاه پرینستون، یکی از نامداران منطق ریاضی در جهان، از نظریه افلاطون دفاع کرد- تقریباً- به همان صورت که استاد قدیم در آگورای^۱ آتن آن نظریه را عنوان می‌کرد و من باید اقرار بدهم که به‌خوبی از عهده برآمد. برای ما امروزیان، که به این همه قانون‌ها پی برده‌ایم، شاید نسبت به دوره‌های دیگر مسأله داغتر هم شده باشد.

۱. آگورا Agora در شهرهای یونان مرکز تجارت و سیاست بوده است.

فلسفه

فلسفه از چیزهایی است که مختص متخصصان نیست. گرچه شاید عجیب بنماید، کمابیش هیچکس نیست که فلسفه‌ورزی نکند. این قدر هست که هر کس در زندگی‌اش آناتی هست که فیلسوف می‌شود. این معنا، پیش از همه بر دانشمندان طبیعت‌شناس راست می‌آید و بر مورخان و هنرمندان. نمی‌گویم که آنان از این رهگذر نیز به بشر خدمتی می‌کنند مهم. کتاب‌های کسانی که از سرِ ذوق و تفنن به فلسفه می‌پردازند معمولاً - بد کتاب‌هایی است، حتا اگر نویسندگان آن کتاب‌ها فیزیک‌دانان، شاعران و یا سیاستمدارانی باشند بنام. بیشتر این کتاب‌ها دربردارنده فلسفه‌ای است کودکانه، ساده‌لوحانه و بیشتر سهوآلود. اما نکته اصلی این نیست، آن است که ما، عموماً - فلسفه‌ورزی می‌کنیم و چنین که می‌نماید، می‌باید که فلسفه‌ورزی کنیم.

و به همین جهت این پرسش که: "به راستی چیست فلسفه؟"، پرسشی است برای همه مهم. مع الاسف این خود یکی از دشوارترین پرسش‌های فلسفی است. من کمتر کلمه‌ای سراغ دارم که همچون فلسفه بر این همه معناهای گوناگون دلالت کند. همین

چندی پیش بود که در فرانسه در مجمعی شرکت جستم متشکل از جمعی متفکرِ سرشناس آمریکایی و اروپایی. همه از فلسفه دَم می‌زدند، ولی هرکس از این لفظ معنایی می‌خواست غیر از دیگران. اکنون می‌خواهیم تعبیرهای گوناگون را از نزدیک بنگریم تا سپس ببینیم چگونه می‌توانیم در این کلافِ سردرگم تعریف‌ها و رأی‌ها راهی به فهمِ آنها پیدا کنیم.

نخستین رأی، رأیی است که بنابر مفادِ آن فلسفه مفهومی است جمعی که دلالت دارد بر هر آنچه آن را هنوز به شیوه علمی بررسی نمی‌توان کرد. این رأی از آن لُرد برتراند راسل و بسیاری از فیلسوفانِ تحصّلی مذهب است. ایشان به ما یادآوری می‌کنند که به نزدیک ارسطو فلسفه هم‌معنای علم بود. پس از او علومِ خاص از فلسفه جدا شده‌اند. نخست پزشکی، سپس طبیعیات (فیزیک)، پس از فیزیک روانشناسی و سرانجام حتا منطقی‌صوری که آن را همچنان که می‌دانیم بیشتر در دانشکده‌های ریاضی می‌آموزند. به سخنِ دیگر در آن معنا که ریاضیاتی هست، چیزی به نامِ فلسفه، که دارای موضوعی باشد خاص، وجود ندارد. فلسفه فاقد چنین موضوعی است. با لفظ فلسفه می‌توان نمود که به توضیح مسائلی گوناگون و هنوز ناپخته کوشش‌هایی می‌رود.

این موضع موضعی است الحق جالبِ نظر. دلیل‌هایی که بر درستیِ آن می‌آورند نخست متقاعدکننده می‌نماید، ولی اگر مطلب را از نزدیکتر ببینیم در درستیِ آن به شک‌هایی بزرگ می‌افتیم، چرا که اولاً اگر چنان باشد که این فیلسوفان می‌گویند، می‌بایست امروز فیلسوفانِ کمتری داشته باشیم تا هزار سالِ پیش، که یقیناً چنین نیست. امروز نه کمتر که بسیار بیشتر از دوره‌های پیشین فلسفه داریم. مرادم فقط عددِ فیلسوفان نیست، بل شمارِ مسائلِ مطروحه را نیز در نظر دارم. اگر کسی فلسفه یونانِ باستان را با فلسفه امروزِ ما قیاس کند، می‌بیند که ما در قرنِ بیستم پس از مسیح

پُرسش‌هایی به مراتب بیشتر از آن چه یونانیان داشتند مطرح می‌کنیم.

ثانیاً درست است که به مرور زمان رشته‌های علمی از فلسفه جدا شده است. اما جالب نظر آن که به محض جداشدن هر شاخه علمی از فلسفه چیزی نمی‌گذرد که رشته‌ای فلسفی جای آن را می‌گیرد. مثلاً در همین اواخر که منطقی‌صوری حساب خود را از فلسفه جدا کرد فلسفه منطقی درست شد که خود بحثی است بسیار گسترده. در این باب در ایالات متحده آمریکا ظاهراً بیشتر چیز می‌نویسند و سخن می‌گویند تا در مسائل منطقی محض؛ و شاید درست به همین دلیل است که این کشور در علم منطقی نیز پیشرو است. واقعیت‌ها نشان می‌دهد که پیشرفت علوم فلسفه را نه فقط نمی‌میراند بل زنده‌تر و فربه‌تر می‌کند.

سرانجام از آنان که منکر وجود فلسفه‌اند تنها یک سؤال دارم. این ادعا را به نام چه علمی است که عنوان می‌کنند؟ به شبهه منکران، ارسطو نیز همین جواب داده، که گفته است انسان یا باید فلسفه‌ورزی کند و یا نباید. اگر باید که باید و اگر نباید به نام فلسفه‌ای باید نباید. پس حتا اگر نباید فلسفه‌ورزی کرد باز هم باید کرد. چه خنده‌دار است کار فلسفه‌ستیزان! برهان‌های قاطع فلسفی می‌آورند که نیستی فلسفه را نشان دهند.

حاصل آنکه مشکل می‌توان حق را به جانب صاحبان این عقیده دانست. پس فلسفه باید چیزی باشد فراتر از یک مفهوم جمعی و عنوان کلی بر مسائل ناپخته. البته گاه و بی‌گاه فلسفه این کار را نیز برعهده گرفته است، اما خود چیزی است بیش از طرح پرسش‌های به پاسخ علمی نرسیده.

برخلاف، عقیده دومی آن است که فلسفه هیچگاه از میان نخواهد رفت، حتا اگر همه علوم ممکن خود را از او خلاص کنند، چرا که به زعم صاحبان این نظر، فلسفه اصلاً علم نیست. بر وفق این رأی فلسفه ورزیدن یعنی پژوهندن ولی نه به عقل، بل به

شیوه‌ای کم یا بیش "غیر عقلی". این عقیده‌ای است که امروز به‌ویژه در قاره اروپا بسیار گسترش یافته است و از جمله کسانی که فیلسوفانِ اگزیستانس (قیام‌ظهوری) خوانده می‌شوند هواخواه آنند. یکی از هوادارانِ پر و پا قرص این جریان، مسلماً فیلسوفِ پیشتازِ پارسی پروسور ژان وال (*Jean Wahl*) است، که به نزدیک وی میان فلسفه و شعر، تفاوتی نیست ماهوی. اما فیلسوفِ نامدارِ اگزیستانس کارل یاسپرس (*Karl Jaspers*) را نیز می‌توان، از این نظر، به ژان وال نزدیک دانست. به تعبیر فیلسوفِ ژنوی، خانم ژان هرش (*Jeanne Hersch*) فلسفه تفکری است در مرز میان علم و موسیقی. گابریل مارسل (*Gabriel Marcel*) که یکی دیگر از فیلسوفانِ اگزیستانس است، در میانِ کتابی فلسفی قطعه‌ای موسیقی را، از ساخته‌های خویش، عیناً، به چاپ داده است. بگذریم از رمان‌هایی که بعضی از فیلسوفانِ امروزی می‌نویسند.

این عقیده نیز عقیده فلسفی محترمی است. در تأیید آن چیزها می‌توان گفت. نخست آنکه در بررسیِ پرسش‌های نهایی (*die Grenzfragen*) - و چنین پرسش‌هایی بیشتر پرسش‌هایی است فلسفی - باید چنان چون شاعران همه قوت‌ها و استعداد‌های خویش را، از جمله احوال و احساسات و اراده و تخیل را به کار گرفت. دودگر آن که مسائل بنیادین فلسفه در دسترس عقل [محض] نیست. باید آنها را به هر وسیله دیگر که هست، دریافت. سوم آنکه هرچه عقل به آن پی برد با به این علم تعلق دارد یا به آن علم. پس برای فلسفه چه می‌ماند به‌جز همین تفکرِ شاعرانه در آنچه نزدیک به سرحد عقل است یا حتا بیرون از حد آن. از این دست دلایل بیش از این هم می‌توان آورد.

متفکرانی که در مقابل این عقیده ایستاده‌اند بسیارند. از جمله آنان که به این سخن از لودویگ ویتگن‌اشتین (*Ludwig Wittgenstein*) سرسپرده‌اند که: درباره آنچه از

آن سخن نمی‌توان گفت خاموش باید بود. در این مقام مرادِ ویتگن‌اشتاین از "سخن گفتن" سخن گفتنِ بخردانه و منطقی یعنی تفکر کردن است. کسانی که با فلسفه شاعرانه مخالفند می‌گویند آنچه به وسیلهٔ بهنجارِ شناخت، یعنی به ادراکِ عقلی شناخته نشود، به هیچ وجه دگر در ادراک نمی‌آید. انسان فقط دو روش در شناخت چیزها می‌شناسد: یکی آنکه موردِ شناخت را بی‌واسطه به حس یا به عقل دریابد، و دیگر آنکه آن را (از پیشتر شناخته‌شده‌ای) استنتاج کند و این هر دو، کارِ عقل است. از اینکه انسان چیزی را دوست می‌دارد یا از چیزی بدش می‌آید، از اینکه چیزی را هراس‌انگیز یا اشکوفه‌آور می‌یابد، از چنین حال‌ها، جز از احساسِ شادی یا اندوه بر نمی‌آید - فراتر از آن هیچ بر نمی‌آید. این فیلسوفان چنین گویند و من با اظهارِ تأسف باید بگویم که صاحبانِ نظرِ مخالف را خندستان می‌کنند و آنان را مردمی می‌دانند خیال‌باف، شاعر و سهل‌انگار.

در اینجا قصد وارد شدن به این بحث را ندارم. پس از این مجال، این کار فراهم خواهد آمد. در این مقام همین بس که نکته‌ای را یادآور شوم. اگر به تاریخ فلسفه نگاه کنیم، خواهیم دید که از یونان باستان تا امروز، از تالس تا مرلوپوتنی (Merleau - Ponty) و یاسپرس، فیلسوفان همواره در صددِ توضیحِ واقعیت بوده‌اند. و توضیح عبارت است از گزارش (تفسیر، تعبیر) بخردانهٔ موضوعِ توضیح دادنی که این خود، کارِ عقل است. حتا کسانی همچون برگسون که به شدت با استیلای عقل بر فلسفه مخالفت ورزیده‌اند خود [در عمل] همین شیوه در پیش گرفته‌اند. دست‌کم، این قدر هست که چنین می‌نماید که فیلسوف کسی است که بخردانه می‌اندیشد، کسی است که می‌کوشد به جهان و زندگانیِ وضوح و روشنی - یعنی نظم - بیاورد، که خود جز [کارِ] عقل نیست. از دیدگاهِ تاریخی نیز، یعنی با نظر به آنچه فیلسوفان کرده‌اند نه آنچه گفته‌اند، فلسفه همواره کوششی بوده است عقلی و علمی. آموزش بوده است نه

سرایش. اینجا و آنجا فیلسوفانی بوده‌اند که قریحه شاعری نیز داشته‌اند - کسانی همچون افلاطون و قدیس اگوستینوس. و اگر بتوان از کارِ کسی، کارِ آن بزرگان را قیاس گرفت، می‌توان از ژان پل سارتر نام برد که چند نمایشنامه خوب نوشته است. اما، چنین می‌نماید که این همه وسیله بیان اندیشه بوده است، وگرنه همچنان که گذشت، فلسفه بالذات همیشه آموزه، همیشه دانش بوده است.

اما اگر فلسفه علم باشد، پرسشی که باز پیش می‌آید این است که: علم به چه چیز؟ عالم جسمانی را در فیزیک می‌پژهند و عالم حیات را در زیست‌شناسی، عالم آگاهی را در روان‌شناسی و جامعه را در جامعه‌شناسی. چه می‌ماند برای فلسفه چون یک علم؟ منطقه پژوهش فلسفه چیست؟

به این پرسش حوزه‌های مختلف فلسفی پاسخ‌های مختلف داده‌اند. از آن میان چندتا از مهم‌ترین‌ها را برخواهم شمرد.

پاسخ اول: شناخت‌شناسی. در دیگر علوم چیزها می‌شناسند، در فلسفه امکان شناخت، مبادی و مرزهای هر شناخت ممکن را بررسی می‌کنند. چنین گویند کانت و بسیاری از پیروان او.

پاسخ دوم: ارزش‌ها. آنچه هست در علوم دیگر بررسی می‌شود، آنچه باید باشد در فلسفه مورد بحث قرار می‌گیرد. این پاسخ را برای نمونه، اصحاب حوزه معروف جنوب آلمان [نوکاتیان جنوب غربی آلمان] داده‌اند و نیز عده‌ای از فیلسوفان معاصر فرانسوی.

پاسخ سوم: انسان، دقیق‌تر بگوییم، انسان از آن روی که اصل و اساس هر چیز دیگر است. به‌زعم صاحبان این نظر انسان را با هرچه هست نسبتی است که در هیچ علم، حتا علوم انسانی، مورد عنایت و التفات قرار نمی‌گیرد. این نسبت را و از آنجا انسان را از این وجهه نظر فلسفه می‌پژوهد. این، قول بسیاری از فیلسوفان

اگزیستانس‌اندیش است.

پاسخ چهارم: زبان. ویتگن‌اشتین می‌گوید: "جمله فلسفی وجود ندارد، آنچه هست جز توضیح جمله‌ها نیست". فلسفه زبان علوم دیگر را از حیث ساختار بررسی می‌کند. این، قول ویتگن‌اشتین است و بسیاری از تحصلی‌مذهبان (پوزیتیویست‌ها) منطقی‌معاصر.

از این دست رأی‌ها بسیار است. آنچه آمد جز اندکی از بسیار نیست. بر درستی هریک از آنها استدلال‌ها می‌آورند و کمابیش به شیوه‌ای متقاعد کننده از آن دفاع می‌کنند. صاحبان هریک از این رأی‌ها مخالفان را اصلاً فیلسوف نمی‌دانند. باید شنید که گاه با اعتقادی چه جزم احکامی چنین صادر می‌کنند. مثلاً تحصلی‌مذهبان منطقی به فیلسوفانی که هم‌رأی ایشان نیستند مُهرِ باطل می‌زنند که مابعدالطبیعه‌پردازند و مابعدالطبیعه، به‌زعم آنان به معنای دقیق لفظ بی‌معناست. مابعدالطبیعه‌پرداز صوت‌ها بیرون می‌دهد، اما چیزی نمی‌گوید. پیروان کانت نیز هرکس را که نه‌چنان بیندیشد که او می‌اندیشید مابعدالطبیعه‌پرداز می‌خوانند. ولی در عرفِ آنان مابعدالطبیعه‌پرداز یاوه‌گو نیست، بل جزم‌اندیش و نافیلسوف است. از تحقیری که فیلسوفان اگزیستانس‌اندیش به دیگران روا می‌دارند - بی‌آنکه به بازگفت آن حاجتی باشد - همه آگاه‌اند.

حال، برای آنکه عقیده راسخ خویش را در این باب با شما در میان بگذارم، عرض می‌کنم که من احساس می‌کنم چسبیدن به این یا آن برداشت از فلسفه نابجاست. به‌نظم بخردانه می‌آید که بگوییم فیلسوفان باید از مسأله شناخت بحث کنند و از مسأله ارزش‌ها، همچنان که از انسان و از زبان. اما چرا فقط از این مسائل؟ آیا فیلسوفی برهانی آورده است که فلسفه را مسأله‌ای و رایِ این مسائل نیست؟ اگر

کسی چنین ادعایی کند باید مثلِ مفیستوفلس^۱ گوته^۱ پندش دهیم که یک دوره منطق بخواند تا بداند که، به راستی برهان چیست. ادعایی چنین هرگز برهانی نشده است. اگر به دنیایِ پیرامون خودمان نگاهی بیندازیم، خواهیم دید که آکنده است از مسائلِ حل نشده فراوان - مسائلی مهم که به همه حوزه‌ها مربوط می‌شود و هیچ علم خاصی آنها را مورد تحقیق قرار نمی‌دهد و نمی‌تواند قرار دهد. از این قبیل است مسأله قانون‌ها. این مسأله یقیناً نه مسأله‌ای است ریاضی. ریاضی‌دان می‌تواند قانون‌هایی علمی را به ضابطه در بیاورد و در آنها تحقیق کند - بی آنکه این مسأله را طرح کند. مسأله به زبان‌شناسی هم مربوط نیست، چرا که مسأله، مسأله زبان نیست. مسأله، امری است که در جهان یا دست‌کم در ذهن ثبوت دارد. از طرفِ دیگر قانونِ ریاضی جزء ارزش‌ها نیست. نه چیزی است که باید باشد، بل آن است که هست. پس ربطی به ارزش‌شناسی ندارد. اگر خواهیم فلسفه را به مباحث برشمرده محدود کنیم این مسأله را در هیچ‌کدام نمی‌توانیم بگنجانیم. مسأله جایی نمی‌یابد. با این همه مسأله‌ای است به غایت جدی و مهم.

چون چنین است پیش تواند آمد، و در واقع نیز بسیار پیش آمده است که فیلسوف درست به همان مسائل بپردازد که در علوم مورد بحث است. اگر بپرسیم "پس چه فرق است میان فلسفه با علوم دیگر؟" می‌توانیم پاسخ دهیم که فلسفه هم از حیث روش با علوم فرق دارد و هم به حسب دیدگاه. فیلسوف، برخلاف عالم، دست خود را در معمول داشتنِ هر روش - از میانِ روش‌های ممکنِ گوناگون که به حصولِ شناخت برسد - باز می‌بیند. مثلاً فیلسوف همچون فیزیکدان متعهد و ملتزم به آن نیست که هر

۱. در تراژدی 'فاوست' اثر شاعر بزرگ آلمانی یوهان ولفگانگ گوته، جایی که مفیستوفلس برنامه تحصیلی شاگرد را می‌بندد (سطر ۱۹۱۱) آمده است. 'اول دوره منطق' (Zuerst Collegium Logicum)

چیزی را برگرداند به پدیدارهای مشاهده‌پذیر محسوس - که به معنای اکتفا کردن است به روش تجربی - تحویلی (*empirisch - reduktive Methode*) فیلسوف می‌تواند روش‌های دیگر نیز به کار بندد - از جمله بینش (*Einsicht*) داشتن به داده‌ها.

از سویی دیگر دیدگاه ویژه فلسفه نیز میان فلسفه و علوم فرق می‌نهد. فلسفه به هرچه بنگرد آن را همواره منحصرأ از وجهه نظر به اصول و مبادی می‌بیند و در این معنا فلسفه علم به مبادی (*Grundlagenwissenschaft*) است. آنجا که علوم کار را تمام شده می‌بیند و مبادی را - بی آنکه دیگر در آنها چون و چرا کند - می‌پذیرد، فیلسوف تازه می‌آغازد به پرسش. کار علم شناخت چیزهاست، فلسفه می‌پرسد شناخت چیست. کشف قانون‌ها برعهده علوم است، فلسفه می‌پرسد قانون چیست. سیاستمدار و مردم کوچه و بازار دم از معنا و مقصد می‌زنند، فیلسوف می‌پرسد که به راستی از این الفاظ چه معنا باید خواست. فلسفه علمی است ریشه‌ای (رادی‌کال) - بدین معنا که به ریشه‌ها می‌پردازد و از علوم دیگر ژرف‌کاوتر است. آنجا که علوم دیگر رضایت می‌دهند و از تحقیق بیشتر دست می‌کشند، فلسفه دست‌بردار نیست و می‌خواهد باز هم ژرف‌تر بپرسد و ژرف‌تر پی‌وهد.

گفتن این که مرز حقیقی میان علم و فلسفه کجاست آسان نیست. مثلاً در قرن حاضر تحقیق در مبادی ریاضیات پژوهشی است بی شک فلسفی، ولی آن را از پژوهش‌های ریاضی منفک نمی‌توان کرد. البته در بعضی از حوزه‌ها مرزها کاملاً مشخص است. از این حوزه‌هاست مبحث امور عامه (هستی‌شناسی) - علمی که بحث می‌کند نه از این یا آن موجود بل از امور عامه [که محمول است بر هرچه هست] اموری همچون شیئت، وجود، [جوهر و عرض] و مانند آن. دیگر حوزه ارزش‌هاست از آن روی که ارزش‌هاست. در این حوزه‌ها فلسفه با هیچ علمی هم‌مرز نیست. هیچ علمی نیست که در مسائل مربوط به این حوزه‌ها تحقیق کند مگر فلسفه. تحقیق علوم

دیگر، خود منوط است به تحقق هستی‌شناسی. از همین‌جا نیز میان هستی‌شناسی با علوم دیگر - که در آنها از مسائل این علم چیزی دانسته نیست - فرقی پدید می‌آید. در همه دوران‌های فلسفه، فیلسوفان بزرگ فلسفه را به همین چشم دیده‌اند - آن را علم دیده‌اند نه شعر یا موسیقی. آن را عبارت دانسته‌اند از تحقیقی جدی و عمیق. ولی آن را علمی گرفته‌اند کلی که در هیچ حوزه‌ای را بر روی خود نمی‌بندد و هر روش را که به کار آید، به کار می‌بندد. علمی که بحث می‌کند از مسائلی جدی و اساسی، علمی ریشه‌ای - علمی که به یافته‌های علوم دیگر قانع نیست بل می‌خواهد عمق ریشه‌ها را بیژود.

باید این نکته را نیز بگویم که فلسفه علمی است به غایت دشوار - علمی که در آن از هرچه هست پرسش می‌رود. در این علم هیچ روشی، هیچ سستی از اعتباری مطلق برخوردار نیست. اینجا مسائل غامض امور عامه مدام باید در مد نظر باشد. چنین علمی، البته، هرچه باشد آسان نمی‌تواند بود. عجب نیست که در آراء و عقاید فیلسوفان تا بدین حد تضاد است و تناقض. قدیس توماس آکوینی که متفکری است بزرگ و نه شکاک بل یکی از بزرگترین سیستم‌سازان تاریخ است، جایی گفته است کسانی که مسائل اصلی را بدون خلط و اشتباه برعهده حل بتوانند گرفت - آن هم پس از زمانی دراز - بسیار کم‌اند.

اما انسان آفریده‌ای است که، چه بخواهد و چه نخواهد، ناگزیر از فلسفه‌ورزی است. در پایان این نکته را نیز بگویم که فلسفه‌ورزی به‌رغم دشواری‌های عظیم که دارد در زندگی انسان یکی از زیباترین و نجیب‌ترین چیزهاست. کسی که یک‌بار فیلسوفی راستین را ببیند همیشه خویش را مجذوب مغناطیس او خواهد یافت.

شناخت

در اواخر قرن پنجم پیش از میلاد مسیح در سیسیل فیلسوفی یونانی زندگی می‌کرد به نام گرگیاس، که از لئون تینوی (*Leontinoi*) بود. می‌گویند که او سه جمله طرح و از آن سه جمله ماهرانه دفاع می‌کرده است: اول آنکه: هیچ چیز نیست، دوم آنکه: حتا اگر چیزی وجود داشته باشد آن را نمی‌توانیم بشناسیم، سوم آنکه: گیریم که چیزی هست و شناختنی هم هست، آن را به دیگران نمی‌توانیم بگوییم. مسلم نیست که گرگیاس خود این مدعاها را به جد گرفته باشد. می‌تواند بود که وی - به گفته بعضی از فضلا - شوخی کرده باشد. علی‌ای حال این سه جمله را از او نقل کرده‌اند. و از همان روزگار "از بیست و چهار قرن پیش" تاکنون این جمله‌ها همه ما را به تفکر فرامی‌خواند. و من شخصاً معتقدم که ما باید این دعوت را جدی بگیریم، هرچه این جمله‌ها عجیب و غریب بنماید. از این هم من پیشتر می‌روم و به نظر می‌رسد که شاید هیچکس نباشد که دست‌کم یکبار در زندگی پُرسش‌هایی از این دست، به نحوی برایش پیش نیامده باشد. برای شما هم، اگر تاکنون پیش نیامده، شاید روزی پیش بیاید. بنابر این، به زرس قاطع می‌توان گفت که جمله‌های گرگیاس جمله‌هایی است بسیار مهم.

البته می‌توان این قبیل تردیدهای شکاکانه را به بازی گرفت و آنها را در زندگی از هرگونه معنای محصل خالی انگاشت. اما چنین نیست. اگر می‌بود می‌بایست در

زندگی کسی که آنها را می‌پذیرد هیچ چیز جدی وجود نداشته باشد. همه چیزی برای او می‌شد نمود و فریب. پس می‌بایست برای چنان کسی زندگی از هرگونه معنا تهی شود و میان اصل و قلب، درست و نادرست، نیک و بد هیچ فرقی نباشد. مسأله مسأله‌ای است جدی. از این گذشته دلایلی که به سود گرگیاس است و به زیانِ اطمینانِ عادی ما به وجود چیزها و شناختنی بودن آنها کم نیست. بهتر است یکبار هم شده در مورد این سه جمله به روشنی و وضوح طرح پرسش کنیم و بکوشیم به آن پرسش، پاسخ دهیم. امروز می‌خواهم شما را به تأملی در این باب دعوت کنم.

دو هزار سال پس از گرگیاس فیلسوف دیگری نیز، به نام رنه دکارت که فرانسوی بوده است، به چنین تأملاتی پرداخته. خوب است از پی دکارت برویم ببینیم در توجیه تشکیک چه دلیل‌ها دارد.

از پی دکارت که برویم می‌بینیم چه بسیار پیش آمده که حواس ما، ما را فریب داده است. برج چهارگوش از دور گرد می‌نماید. گاه گمان می‌بریم که چیزی نابوده را می‌بینیم و یا صدای آن را می‌شنویم. طعام‌های شیرین به دهان بیمار تلخ می‌آید. با چنین واقعیت‌هایی هرکسی آشناست. از آن گذشته ما خواب می‌بینیم، و گاه خواب‌هایمان چنان است که به واقعیت داشتن آنها اطمینان داریم. از کجا بدانیم که هم‌اکنون آنچه می‌بینیم به خواب نیست؟ در این لحظه من گمان می‌برم که در پیرامون من از روی واقعیت می‌زی هست و میکروفونی و چراغ‌هایی روشن. اما مگر نمی‌شود که همه اینها خواب باشد؟

آری، شاید بتوان گفت که دست‌کم از آن مطمئن‌ام که دست و پا دارم. لکن برخلاف ظاهر به این هم چندان اطمینانی نیست. بعضی‌ها که دست یا پایی را از دست داده‌اند حکایت کرده‌اند که تا مدت‌ها پس از قطع عضو در عضو نداشته دردهایی حس می‌کرده‌اند. از علم جدید هم دلیل‌هایی از این دست می‌توانیم وام بگیریم. مثلاً

از روان‌شناسی می‌آموزیم که می‌توان بیمار را با وارد آوردن ضربه‌ای به چشمش به دیدن نوری واداشت - نوری ناموجود. پس ظاهراً می‌توان نتیجه گرفت که امکان دارد هرچه در پیرامون ما هست می‌نماید و از آن جمله تن خود ما، جز خوابی و نمایشی نباشد.

بعضی می‌گویند که دست کم حقایق ریاضی را به قطع و یقین می‌توان شناخت. می‌گویند حواس شاید ما را بفریبند، ولی معقولات - که درک آنها کار عقل است - مدرکاتی است یقینی. این گفته را هم آسان نقض توان کرد. چرا که در ریاضیات نیز خطاها پیش می‌آید. همه ما گاه به گاه در محاسبات به اشتباهات دچار می‌شویم. از این اشتباهات حتا ریاضی‌دانان بزرگ نیز مصون نیستند. می‌تواند بود که در عالم خواب و به خطا - خطایی که به آن التفات نداریم - محاسبه کنیم. حاصل آنکه شاید عقل نیز چنان فریبمان دهد که حواس.

پس پرسیم: آیا هیچ چیز چنان قطعی و مسلم نیست که دیگر در آن شک روا نباشد؟ دکارت معتقد بود که چنین چیزی را در من خود یافته است. می‌گفت: من اگر خود را می‌فریبم، پس به ناگزیر هستم، چرا که انسان باید وجود داشته باشد تا بتواند بیندیشد. شک کردن و خود را فریفتن خود نحوی از اندیشیدن است. از این‌روست که می‌رسد به جمله معروفش: *Cogito ergo sum* (می‌اندیشم پس هستم). سپس کوشیده است با پشتک و وارو زدن‌هایی (آکروباتی) پیچیده از "من هستم" به برهان استنتاج کند که چیزهای دیگر نیز هست.

اما بیشتر فیلسوفانی که در گذرگاه‌های تفکر او تحقیق کرده‌اند با این ور تفکرش موافق نیستند. می‌گویند، و من آن را سخنی می‌دانم درست، که دکارت دو چیز متباین را باهم خلط و اشتباه کرده است: محتوای تفکر [اندیشه] و خودِ تفکر [اندیشیدن] را. هرچند همه ما معتقدیم که متفکر باید هستی داشته باشد تا بتواند تفکر کند ولی اگر

همه چیز و از جمله حقایق ریاضی را در شک بیاوریم، این حقیقت نیز خود مشکوک می‌شود. از موضع دکارتی حق چنین ادعایی نداریم. پس "می‌اندیشم" (*Cogito*) ثابت می‌کند که تفکری هست - و لفظ "هست" دلالت دارد بر ترددِ تفکر میان این و آن مضمون. دلیل انگیختن بر هستی، بر وجود، متفکر کلاً ناموجه است. فیلسوف دیگری به ریشخند گفته است نباید گفت "می‌اندیشم پس هستم"، باید گفت "می‌اندیشم پس نیستم".

نتیجه آنکه ما اصلاً هیچ دلیلی نداریم که چیزی را چون موجودی قطعی و مسلّم بپذیریم. شاید، همچنان که گرگیاس می‌گفت، نه چیزی وجود داشته باشد و نه ما چیزی را بتوانیم بشناسیم. هرچه هست جز نمود محض نیست. هرچه هست، به گفته داستایوسکی، افسانه‌ای است که ابلهی آن را حکایت می‌کند. می‌دانم که این افسانه ابلهانه به نظر بیشتر ما نامأنوس می‌آید. اما سخن بر سر مأنوس یا نامأنوس بودن نیست. برخلاف آنچه پاره‌ای از فیلسوفان شاعرمنش گفته‌اند بزرگترین عشق هم، معشوق آفرین نمی‌تواند بود. گره این مشکل را که آیا چیزی هست یا نیست به دست آرزو نمی‌توان گشود. باید در آن کوشید که دانست. باید با مسأله بخردانه برخورد کنیم.

اما چگونه؟ فیزیکدان، گیاه‌شناس و مورخ مثل همه ما در زندگی هرروزینه فرض و بنا را بر آن می‌گذارند که چیزها هست و ما می‌توانیم آنها را بشناسیم. اما در فلسفه همین فرض مسلّم خود مسأله می‌شود. اینجاست که طرح مسأله‌ای ورای حدّ علوم خاصه ضرورت می‌یابد و همین جاست که می‌توان نقش و اهمیت فلسفه را بی‌واسطه دید.

بسیار خوب، گام بعدی چیست؟ یک نکته روشن است. در این مقام هیچ برهان - که در آن از شناخته شده‌ها نتیجه‌ای می‌توان گرفت - نمی‌توان آورد. چرا که شکاکانی

همچون گرگیاس در همه چیز، از جمله در درستیِ مقدماتِ مسلّم ما، نیز شک می‌آورند. همچنان که شک می‌آورند در استواریِ قاعده‌هایی که بنابر آنها به استنتاج می‌پردازیم. پس از این راه نمی‌توانیم رفت.

از کدام راه برویم دیگر؟ به نظر من سه راه دیگر پیش پایمان باز است:
اول آنکه ببینیم که آیا شکاک خود خود را نقض نمی‌کند. اگر چنین باشد، او چیزی برخوردار از پیوستگی، چیزی فهم‌کردنی، نمی‌گوید. در حقیقت، او اصلاً چیزی نمی‌گوید.

دوم آنکه ببینیم آیا به مفروضات خود پایبند هست یا نه، و اگر هست چگونه؟ ببینیم آن فرضیه‌ها با تجربه‌های ما هم‌نوا می‌آید یا نه. در اینجا کار ما به کارِ فیزیکدانی می‌ماند که می‌خواهد درستیِ فرضیه‌ای را بررسی کند.

سوم آنکه ببینیم مگر نه بدیهی است آنچه گرگیاس انکار می‌کند - بدیهی است بدین معنا که به روشنیِ روز درست چنان است که ما می‌انگاریم.

از راه اول پیشینیان نیز رفته‌اند. اگر شکاک بگوید که هیچ چیز را نمی‌توان شناخت، از او می‌توان پرسید که خود چگونه مجاز به طرح چنین ادعایی است. آیا به درستی این گفته یقین دارد؟ اگر بگوید: "آری"، معلوم می‌شود قبول دارد که دست‌کم یک چیز را درخورِ اعتماد، یک چیز را شناختنی می‌داند. پس این گزاره که: هیچ چیز شناختنی نیست، گزاره‌ای است نادرست و چیزی که شناختنی است، هست که شناختنی است. می‌گویند یکی از شکاکان یونانی به نام کراتس (*Krates*) چون به این نکته التفات یافته بود، هیچ نمی‌گفت. ولی با انگشتانِ خویش اشارت‌ها می‌کرد. استاد بزرگ تفکر اروپایی، ارسطو بر این نکته انگشت گذاشت که وی حق همین کار را هم ندارد. چرا که به هر اشاره‌ی انگشت می‌خواهد عقیده‌ای اظهار کند و شکاک به داشتنِ هیچ عقیده‌ای مجاز نیست. به گفته‌ی ارسطو چنین کسی گیاه‌گونه است و با گیاه، که

گوینده نیست، گفتگو نمی‌توان داشت.

نمی‌دانم شما این حجت را تمام می‌دانید یا نه، ولی لازم می‌دانم که یادآور شوم در منطق ریاضی جدید، حجت‌هایی از این دست را، از وجوهی، خدشه‌بردار می‌دانند. بنای این چنین استدلال‌ها، نوعاً، بر نظریهٔ سنخ‌ها (*Typentheorie*) است - که نظریه‌ای است پیچیده‌تر از آنکه در این مقام از آن سخنی بتوانیم داشت. عجلتاً فقط خواستم یادآور شوم که استدلال‌هایی چنین موجز و مختصر را از سرِ ساده‌لوحی خدشه‌ناپذیر نباید گرفت.

راه دوم، برخلاف راه اول، مطمئن می‌نماید. اگر فرض و بنا را بر آن بگذاریم که در پیرامونِ ما واقعاً چیزهایی هست و آنها را تا حدودی می‌توانیم بشناسیم کمابیش همه آنچه می‌آزماییم با این فرض مطابقت دارد. فرقی میان آنچه "بود" می‌نامیم و آنچه "نمود" در آن است که بود منظم است، بر آن قانون‌ها حاکم است. حال آنکه نمود چنین نیست. حال گوییم در جهان، چنانکه به تجربه درمی‌یابیم، کمابیش همه‌جا واقعاً چنین نظمی حاکم هست. مثالی بیاوریم: به رختخواب می‌روم، و پیش از آنکه به خواب روم، به میز و ساعت شماطه‌دار نگاهی می‌اندازم. صبح که از خواب برمی‌خیزم، می‌بینم میز همان‌جاست که بود. ساعت نیز ناپدید نشده است. البته این هست که روی میز از شب پیش تاکنون گرد و غبار بیشتری نشسته است. اگر قبول داشته باشیم که واقعاً میزی هست و ساعتی و اتاقی و نیز چیزهای دیگری و من این چیزها را می‌شناسم به‌خوبی می‌توانیم این‌همه را توضیح دهیم. یا گریه‌ای هست طرفِ چپ من، بعد پشت من پنهان می‌شود و دوباره از سمت راست درمی‌آید. این را نیز بهتر می‌توانیم توضیح دهیم اگر بگوییم که واقعاً گریه پشت من پنهان و دوباره پیدا شد. البته شکاک می‌تواند بگوید این‌همه نمود است، ولی نمودی دارای نظم. اما ساده‌تر آن است که اذعان بیاوریم واقعیتی هست.

سرانجام به سادگی می‌توان گفت که - و من این را بهترین راه می‌دانم - نادرستی گفته‌های گرگیاس بدیهی است. به روشنی می‌بینیم که چیزهایی هست، چیزهایی را به یقین می‌شناسیم و با دیگران در میان می‌گذاریم. اگر کسی بگوید که هرچه هست خواب است و خیال صاف و ساده به او خواهیم گفت که خواب و خیال نیست. مواردی هست - و کم هم نیست - که دچار اشتباه می‌شویم. اما همه می‌دانند که مواردی هم هست که در آن موارد شک عاقلانه ممکن نیست. مثلاً من اکنون به یقین می‌دانم که نشستام نه ایستاده و پیش روی من چراغی است روشن. نیز به یقین می‌دانم که پنج بار هیجده می‌شود نود. از اینکه هر از گاهی اشتباه می‌کنم نتیجه نمی‌توان گرفت که همیشه در اشتباه‌ام.

در مقابل گرگیاس من سه جمله دیگر عنوان می‌کنم: اول آنکه یقیناً چیزهایی هست. دوم آنکه ما به یقین تمام از آن چیزها چیزهایی را می‌شناسیم. از شناخته‌ها چیزهایی را می‌توانیم به دیگران بگوییم؛ و مادام که کسی برهان‌هایی نیاورده است بهتر از دکارت من لزومی نمی‌بینم که عقیده خود را تغییر دهم.

آنچه تا اینجا دستیاب شد گرچه کم نیست، آن قدرها هم که در بادی نظر می‌نماید نیست. چرا که هنوز هیچ دلیلی در دستمان نیست که وراي آگاهی ما واقعیتی هست. مسأله وجود واقعیتی وراي آگاهی مسأله‌ای است بسیار دشوارتر از آن مسأله که در تأمل پیشین بررسی کردیم. می‌تواند بود که واقعیتی باشد و چیزهایی - ولیک بالتامه موجود در اندیشه ما. در آن صورت بود را از نمود می‌توانیم تمیز دهیم، ولی ذهنی را از عینی نمی‌توانیم. در این باب پس از این سخن خواهیم داشت

از آنچه گفتیم هرگز این نتیجه نمی‌توانیم گرفت که همه دیده‌انگاشته‌های خود را درست چنان پیش روی خود داریم که می‌بینیم. شک نیست که چیزها هست. اما اینکه آنچه در جهان هست چگونه است مسأله‌ای دیگر است. خیلی‌ها شکاک نیستند

ولی مثلاً گمان می‌برند که چیزی به نام رنگ در دنیا وجود ندارد. این مسأله نیز از رهگذر بحث حاضر به دور است. تحقیقات نیز تاکنون حقیقت مسأله را روشن نساخته است.

سوم - که نکته‌ای است خود بدیهی - آنکه آنچه هست بیشتر از آن است که ما می‌دانیم و آنچه می‌دانیم بیشتر از آن است که با دیگران در میان می‌توانیم نهاد. آنچه گفتیم پیشگیری از کژفهمی‌ها را کافی است.

حال که سخن به اینجا رسید بی‌مناسبت نمی‌دانم به دو رویکرد فلسفی اشاره کنم که این روزها رواج و تداول گسترده یافته است ولی من، شخصاً با هیچ‌یک از آنها موافق نیستم. رویکرد اول قول به اولویت من است و رویکرد دوم قول به ضرورت گریز زدن به تجربه‌های زیستی عاطفی (*emotionale Erlebnisse*) است در مقام حل مسأله مورد بحث.

امروز بسیاری متفکرانی که برآند اطمینان من به وجود خودم از اطمینانم به هر چیز دگر بیشتر است - تا بدانجا که حتا بعضی می‌گویند این تنها چیزی است که به آن اطمینانی تمام حاصل است. البته کسی نیست که در وجود خود شک کند مگر شکاک. اما بر من واضح نیست که چرا باید علم من به وجود خودم قطعی‌تر باشد از علم به این واقعیت که در جهان چیزها هست. به نزدیک من این گزاره که چیزها هست بر آن گزاره که من هستم پیشی دارد، چرا که من خویشتن را از رهگذر گشت و چرخشی می‌شناسم که در شناخت چیزها پیش می‌آید. من نخست ملتفت به چیزها می‌شوم، چیزهایی را در جهان درمی‌یابم - که شاید بد باشد، شاید سطحی ولی هرچه باشد آنها را با قاطعیت بیشتری درمی‌یابم. اینکه چیزی هست - و آن چیزی است که پیش روی من است و به قول فیلسوفان جز من است - حقیقتی می‌نماید قطعی‌تر.

برخی دیگر از فیلسوفان - که من آنان را پیروان یوآنس دونس اسکوتوس

(*Joanes Duns Scotus*) می‌دانم - برآنند که یقین تام و تمام به وجود دنیا و مافیها از راه شناخت حاصل نمی‌شود، بل برای این کار تجربه‌های زیستی دریاست است - احوالی همچون هول، هراس، عشق، نفرت و جز آن. به این مناسبت گاه به توصیف فیلسوف مشهور آمریکایی ویلیام جیمز (*William James*) از یک زلزله استشهاد می‌کنند و می‌گویند از رهگذر چنین احوالی است که آدمی یقین می‌یابد دنیایی هست. این نظریه را نخست فیلسوف آلمانی ویلهلم دیلتای (*Wilhelm Dilthey*) مطرح کرده است. اکنون جمعی از فیلسوفان پیرو اویند.

گاهی می‌شنویم که در مقام ردّ شکاکیت عامیانه می‌گویند: بر سر شکاک مشت بکوبید، درخواهد یافت که در جهان جز او هم چیزی هست و آن مشت شماس است. بدیهی است که هیچکس در وجودِ مثنی که بر سرش فرومی‌کوبند شک نخواهد کرد. من هم در این مورد شک ندارم. ولی بر من روشن نیست که این کار، یا زلزله، یا نفرت یا عشق به حلّ مشکل ما چه کمک خواهد کرد. به تجربه زیستی چه درخواهم یافت، اگر کسی بر سرم مثنی بکوبد؟ از یک طرف به حسّ لامسه دستی را احساس خواهم کرد. و از طرف دیگر دردی خشم‌انگیز را و قس علی‌هذا. اگر مثل شکاک مسلم بگیریم که حواس همواره ما را فریب می‌دهد باید بگوییم که احساس اول به هیچ وجه وجودِ مشت را اثبات نمی‌کند. درد یا خشم نیز هم چنین، حتا کمتر. زیرا گاهی انسان احساس درد می‌کند یا خشمگین می‌شود - بی آنکه چیزی از خارج بر او اثری گذاشته باشد. پس مطلب از این قرار است که به هستی چیزها از روی شناخت است که واقف می‌توانیم شد و گرنه آن را از رهگذر احوال هرگز نخواهیم آزمود - احوالی که خود مسبوق است به معتبر بودن شناخت. اگر این شناخت نباشد، از آن احوال هیچ بر نمی‌آید.

پس حق آن است که با شکاکیت به هیچ وجه روی موافقت نشان نمی‌توان داد. اگر

با شکاکیت کمی کنار بیاایم، زود بند را آب می‌دهیم. و چنین کنند کسانی که منکرِ بدهت وجود چیزهایند و نیز کسانی که در یقینی بودنِ شناخت ما شک می‌کنند و از هول و هراس و اشکوفه (غشیان) و خشم و جز آن مدد می‌جویند. در هر دو حال شکاکیت دامنگیر می‌شود و کسی را که به آن روی خوش نشان داده است به ورطهٔ خویش فرو می‌کشد.

با اینهمه واقعیت آن است که ورطه‌ای هست و گرگیاسی بوده است با سه جمله - سه جمله‌ای که اهمیت و فایدهٔ آنها را در تفکر فلسفی جدی انکار نمی‌توان کرد. البته آنچه شکاک می‌گوید مبالغه‌آمیز است و از همین روی، فی‌الجمله خطاست. اما در این مبالغه از حقیقت هم هسته‌ای هست. حقیقت آن است که شناخت‌هایی که مقدورِ ما است، می‌خواهم بگویم به نحوی دریغ‌آمیز، محدود است. آنچه می‌دانیم بسیار اندک است. همین اندک هم، بیشتر، سطحی است و از قطع و یقین عاری. درست است که در علم ما - که بیشتر احتمالِ صدق هست تا یقینِ مطلقِ بی‌اگر و مگر - یقینِ مطلق هم هست. اما یقینی چنین به درستی شناخت بسیار کم است. انسان در جهان چنان پیش می‌رود که گویی ناینبایی است که آهسته آهسته از راه بساویدن و کوشیدن راه می‌سپرد، پیشش روشن و کامیابیِ قطعی کم نصیب می‌افتد. کسی که بگوید که ما همه چیز می‌شناسیم و هرچه بشناسیم تمام می‌شناسیم و تمامت شناخت خود را می‌توانیم به دیگران برسانیم به همان اندازه بر خطاست که شکاک.

آخر، در پُرسش‌های فلسفی - آنجا که پایِ تفکر در مسائل بزرگ در میان است - هیچ چیز ساده نیست. پاسخ‌های ساده که قرین است با مسامحه و تقریب پر است از خطا. این پاسخ‌ها پاسخ‌هایی است از سرِ تنبلی که درست مثل پاسخ‌های شکاکان از کار پُرنرجِ پژوهش ما را خلاص می‌دهند بدان دلیل که اصلاً چیزی نیست تا پژوهدنی باشد، اما واقعیت سخت پیچیده و غامض است. حقیقت نیز باید که چنین

باشد. انسان نمی‌تواند به چیزی از حقیقت - چیزی نه چندان زیاد - برسد مگر بر اثر کارِ بسیارِ توأم با صبر و دقت.

حقیقت

در آخرین تأملی که داشتیم بدین پرسش پرداختیم که آیا اصلاً چیزی هست یا نه و اگر هست آیا آن را می‌توانیم شناخت یا نه. به سخن دیگر پرسیدیم که آیا حقیقتی هست یا نه. چه، شناخت درست شناختی است حقیقی. چون چیزی را بشناسیم می‌دانیم که آن را چنین خواندن یا چنان حقیقت است. امروز می‌خواهیم به مسأله دیگری روی آوریم و آن این است که حقیقت چیست. این پرسش کهن که پیلاتس پیش روی مسیح نهاد^۱ یکی از جالب‌ترین و در عین حال دشوارترین مسائل فلسفی است.

ببینیم چیست معنا آنگاه که می‌گوییم فلان جمله، فلان حکم حقیقت دارد (= درست است) - نیز آنگاه که می‌گوییم فلانی دوستی است حقیقی [راستین]. به آسانی درمی‌توان یافت که هرگاه چیزی [یا کسی] راست بیاید (zutriff) می‌گوییم که آن چیز حقیقی است. مثلاً چون کمال مطلوبی که از یک دوست حقیقی در ذهن داریم بر زید راست می‌آید در وصف زید می‌گوییم که دوستی است حقیقی.

به آسانی درمی‌توان یافت که این راست آمدن از دو جهت پیش تواند آمد. نخست آن که چیزی با مفهومی [فکری] مطابق افتد [مفهومی بر چیزی راست بیاید]. مثل

۱. پیلاتس به او (مسیح) گفت: حقیقت چیست؟ و چون چنین گفت باز بیرون رفت یهودیان و به آنان گفت: من در او گناهی نمی‌بینم (انجیل یوحنا، باب هیجدهم ۳۸).

وقتی که می‌گوییم این فلز طلای حقیقی است و یا فلانی قهرمانی است حقیقی. در این حالت چیز مطابقت دارد با مفهوم. به این قسم از حقیقت فیلسوفان حقیقت هستی‌شناختی (آن‌تولوژیک) می‌گویند. برخلاف، مواردی هم هست که مفهومی (اندیشه‌ای) را، حکمی را، یا قضیه‌ای را حقیقی می‌خوانند و آن در صورتی است که اندیشه با شیء مطابق افتد. این نوع دوم از امر حقیقی را نشانه‌ای هست که به آن آسان شناخته می‌شود و آن اینکه آنچه به وصف حقیقی متصف تواند شد جز اندیشه‌ها، احکام یا قضایا نیست. فیلسوفان این نوع دوم از حقیقت را "حقیقت منطقی" می‌خوانند.

در اینجا می‌خواهیم وجهه بحث را به نوع اخیر محدود کنیم و از نوع اول، که برانگیزنده مسائلی است بس دشوار، درگذریم.

این را که حقیقت منطقی چیست از یک مثال بهتر می‌توان فهمید. این گزاره را بگیریم که: "امروز خورشید می‌درخشد". این گزاره - و نیز حکم به آن در اندیشه - درست وقتی حقیقی است که امروز واقعاً خورشید بدرخشد. از اینجا درمی‌توان یافت که یک حکم یا گزاره در صورتی حقیقی [درست] است که واقع چنان باشد که در آن گفته یا به اندیشه می‌آید. اگر واقع نه چنان باشد که می‌گوییم و می‌اندیشیم گزاره یا حکم خطا [نادرست] است. اما مطلب به همین سادگی، که نخست می‌پنداریم، نیست. در اینجا دو مسأله هست درشت و دشوار.

مسأله اول را می‌توان به این نحو باز نمود که: اگر گزاره‌ای آنگاه و تنها آنگاه درست باشد که واقع چنان باشد که در گزاره گفته می‌آید پس باید که گزاره همواره بی‌اگر و مگر یا درست باشد یا نادرست، بی‌آنکه اصلاً به کسی که آن را که می‌گوید و یا وقت گفتنش بستگی باشدش. به سخن دیگر گزاره اگر درست باشد درست است مطلقاً، برای همه و همیشه درست است.

ولکن همین جاست که مشکل‌های گوناگون پیش می‌آید. پاره‌ای از این مشکل‌ها چندان عظیم است که برخی از فیلسوفان - و برخی از نافیلسوفان نیز هم - می‌گویند که حقیقت امری است نسبی، مشروط، متغیر و قس علی‌هذا. فرانسویان حتا مثلی دارند که می‌گوید: "حقیقت این ور کوه‌های پیرنه، آن ور کوه‌ها افسانه است". قول به نسبی بودن حقیقت پسند روز (مد) است اکنون. اما ببینیم دلایل این قول چیست.

بعضی از این دلایل دلایلی است سطحی و به آسانی می‌توان آنها را ابطال نمود. مثلاً می‌گویند این جمله که: "امروز باران می‌آید"، حقیقت دارد، اما نه بر اطلاق بل به نسبت. چرا که در رشت (رم) باران می‌بارد ولی در یزد (مونبخ) نه. پس این جمله در رشت درست است و در یزد نادرست. در داستانی هندی [و در دفتر سوم مثنوی معنوی] آمده است: کوری که به پای پیلی دست مالیده بود می‌گفت مثل درخت است، دیگری که دستش به خرطوم خورده بود فیل را به مار مانند می‌کرد.

این گفته‌ها همه از سر سوء تفاهم است. کافی است آن جمله‌ها را به‌طور کامل در عبارت بیاوریم تا به وضوح تمام ببینیم که در آنها سخن از هیچ نسبی نیست. کسی که می‌گوید، امروز باران می‌آید، مرادش، چنان که پیداست، آن است که اینجا، در یزد (مونبخ) آن هم در روزی معین و ساعتی مشخص، باران می‌آید. نه آنکه همه‌جا باران می‌آید. این جمله کامل ادا شده صادق است بر اطلاق، همیشه و برای همه. آزمون کوران نیز با فیل به هیچ روی ناقض قید اطلاق حقیقت نیست. اگر یکی از آنان گفته بود "فیل، تا آنجا که از راه لمس عضوی از عضوهایش می‌توانم بگویم، به درخت می‌ماند" گفته‌اش علی‌الاطلاق صادق می‌بود. در مواردی چنین اشکال از نارسایی جمله‌هایی برمی‌خیزد که به عبارت می‌آورند. اگر جمله‌ها را به دقت در عبارت بیاورند معلوم می‌شود که هر جمله، بر اطلاق، یا درست است یا نادرست. درستی هیچ‌کدام، به هیچ روی، به نسبت نیست.

اما اشکالاتی هست بسی جدی‌تر که در قول به نامقید بودن حقیقت به تردیدمان می‌اندازد. برخلافِ رأی شایع امروز دیگر یک هندسه نداریم، هندسه‌های بسیار داریم. علاوه بر هندسهٔ اقلیدس، که در مدرسه‌ها می‌آموزند، هندسهٔ ریمن (*Rieman*) هم هست، هندسهٔ لوباچفسکی (*Lobatschewskij*) هم هست، و هندسه‌های دیگر نیز. مطلب از این قرار است که قضیه‌های معینی در یکی از این هندسه‌ها صادق است و در دیگری کاذب. اگر کسی امروز بخواهد از هندسه‌دانی بپرسد که آیا فلان قضیه صادق است یا کاذب نخست باید بپرسد: در کدام سیستم؟ پس درستیِ قضیه‌های هندسی، به درجه‌ای وسیع، به نسبت است و بسته به سیستم.

از این بدتر آنکه همین مطلب بر منطق نیز، عیناً، راست می‌آید. در منطق نیز سیستم‌های مختلف هست. به‌طوری که بدون در نظر گرفتن یک سیستمِ منطقی مشخص نمی‌توان بدین پرسش پاسخ داد که آیا گزارهٔ منطقی خاصی صادق است یا کاذب. برای مثال اصلِ ثالثِ مطرود (یا طرد واسطه میانِ نقیضین) - باران یا می‌آید یا نمی‌آید - هرچند بنابه منطقِ مثلاً کلاسیک وایتهد و راسل صادق است در منطقِ استاد های‌تینگ (*Prof. Heyting*) معتبر نیست. پس صدقِ قضایای منطقی، در معنایی که گذشت، به نسبت است.

می‌توان پنداشت که راهی به معلوم ساختن اینکه در میانهٔ سیستم‌ها کدام است که درست است باید باشد. به درستی یا نادرستیِ جمله‌ای پس از رسیدن به سیستم درست است که حکم می‌توان کرد. ولی مطلب بدین سادگی نیست. مثلاً در مورد هندسه، اهل فن می‌گویند که در جهانِ کوچک پیرامونِ ما اعتبار هندسهٔ اقلیدسی همچنان پابرجاست. اما در فضای کیهانی به مقتضایِ واقعیت هندسه‌ای دیگرمان باید. پس درستی و نادرستیِ قضایا وابسته می‌نماید به مقتضیات. این اشکالی است که آن را جدی باید گرفت.

بسیار خوب، گیریم که حق همان است که این خبرگان می‌گویند، که در ریاضیات و نیز در منطق سیستم‌هاست گوناگون و قضیه‌هایی هست در سیستمی درست در سیستمی نادرست. اگر چنین باشد بی‌درنگ این پرسش پدید می‌آید که: ما را چه باعث می‌شود تا از میان سیستم‌ها این را برگزینیم و نه آن را؟ تحکم محض و بی‌وجه که در کار نیست. آن نیست که، مثلاً، فیزیکدانی همچون اینشتین هندسه خاصی را برگزیده چون خوشش آمده است، ناچار برای این کار دلیل‌هایی داشته است جدی‌تر. چه دلیل‌هایی؟ پاسخی که به این پرسش داده‌اند از نظر فلسفی اهمیتی دارد تمام. گفته‌اند که دانشمند، حتا می‌توان گفت انسان به‌طور کلی، قضیه‌ای یا سیستمی را حقیقی (درست) می‌گیرد نه از آن روی که با واقع مطابق می‌افتد بل بدان سبب که به کار می‌آید. مثلاً یک فیزیکدان هندسه‌ای اختیار می‌کند غیر اقلیدسی، چرا که با آن بهتر و آسانتر می‌تواند نظریه‌ها (تئوری‌ها) پیروانند و به توضیح واقعیت بپردازد. شاید جز با چنان هندسه چنین نتوان کرد.

اگر چنین باشد باید آنچنان قضایی را صادق انگاشت که ما را به کار می‌آید. می‌گویند حقیقت عبارت است از سودمندی. این همان قول اصحاب مذهب صلاح عملی (پراگماتیسم) است که آن را، مخصوصاً متفکر بنام و ارجمند آمریکایی ویلیام جیمز (William James) اختیار کرده است و امروز هواداران بسیار دارد.

در این نظریه تا بدان غایت درستی هست که به یقین بخش‌هایی از علم هست که در آنها ما جمله‌هایی را راست می‌انگاریم صرف به دلیل آنکه در پی‌گیری پژوهش و ساختن نظریه‌ها به کارمان می‌آید. اما اینجا دو نکته هست در خور دقت. اول آنکه در مواردی چنین به درستی نمی‌دانیم که آیا جمله‌هایی چنان درست است یا نادرست. می‌دانیم که جمله‌ها به کار می‌آید. اما پی‌بردن به اینکه چرا باید این سودمندی را "حقیقت" خواند آسان نیست. دوم آنکه حتا اگر مطلب همان سودمندی باشد باز

ناچاریم جمله‌هایی را، در معنای معهود و متعارف لفظ، حقیقی (درست) بشناسیم. مثلاً فیزیکدانی نظریه‌ای ساخته و پرداخته است و آن را نظریه‌ای می‌داند سودمند. بسیار خوب، بر همین سودمندی چگونه می‌تواند دلیل بیاورد؟ نه جز از رهگذر آزمون کردن به امور واقع؟ و این بدان معناست که او جمله‌هایی بیان می‌دارد که درستی آنها را باید به تأیید امور واقع برساند. مثلاً فرض کنیم دانشمندی در آزمایشگاهی این عبارت را بنویسد: "در وضعیتی چنین و چنان امروز در ساعت ۱۰ و ۲۰ دقیقه و ۱۵ ثانیه عقربه آمپرسنج روی فلان درجه ایستاد". حالا درستی این جمله به آن است که با واقع مطابق باشد: یعنی اگر واقعاً عقربه آمپرسنج در آن وضعیت و در آن ساعت روی آن درجه نه درجه‌ای دیگر - ایستاده باشد. پس پراگماتیست نیز ناچار است بپذیرد جمله‌هایی، به همان معنا که ارسطو می‌گفت، حقیقت دارد. جمله‌های دیگر را، همان بهتر که "سودمند" بنامیم.

این از نکته اول. حالا پیردازیم به نکته دوم. و آن این است که: چیست خود این چیزی که جمله باید با آن مطابق باشد تا جمله را حقیقی (درست، صادق) بتوان خواند؟ می‌توان پنداشت که مطلب روشن است: جمله - تا حقیقی (صادق) باشد "باید با وضع شیء (Sachlage) با حال (Stand) چیزها چنان که در خارج از [ذهن] ما هست، مطابقت کند. اما در اینجا نکته‌ها هست تأمل برانگیز.

برای نمونه این جمله را در نظر بگیریم که: "این گل سرخ است". اگر بخواهیم بگوییم که جمله درست آنگاه صادق است که گل واقعاً سرخ باشد می‌شنویم که در عالم خارج اصلاً سرخی نیست، چرا که در اندام بینایی ماست که همه رنگ‌ها در نتیجه تأثیر امواج نوری بر چشم ما پدید می‌آید. رنگ بیرونی خود اصلاً وجود ندارد. این را عالمان فیزیولوژی (وظایف الاعضاء) به ما یاد می‌دهند. پس درست نمی‌تواند بود که بگوییم جمله آنگاه صادق است که بر واقعیت بیرونی شیء راست بیاید. چرا

که چنین چیزی اصلاً وجود خارجی ندارد. پس تا حقیقی باشد جمله بر چه چیز راست باید آید؟

تأملاتی از این دست شماری از متفکران جدید را بر آن داشته است که آموزه‌ای فلسفی را بپذیرند که به آن "دیدارنگاری شناخت‌شناسانه" (*Erkenntnistheoretischer Idealismus*) می‌گویند. بنابر این مذهب درست است که چیزها هست و حقیقت‌هایی مطلق ولی اینهمه نه بیرون از ما بل به این یا آن معنا در ما، در اندیشه ماست. طبعاً بی‌درنگ اینجا این پرسش مطرح می‌شود که اگر چنین است ما چگونه می‌توانیم جمله‌های حقیقی و اشیاء واقعی را از جمله‌های غلط و موهومات محض تمیز دهیم؟ به این پرسش دیدارنگاران (ایدئالیست‌ها) پاسخ می‌دهند که از دیدگاه آنان نیز در میانه فرقی هست. درست است که هرچه می‌شناسیم پدید آورده تفکر ماست و در ماست، اما بعضی را ما از روی قانون‌ها پدید می‌آوریم و بعضی را به دلخواه. این قول در اصل مذهب مختار فیلسوف بزرگ آلمانی ایمانوئل کانت است که امروز نیز فیلسوفانی، البته نه چندان زیاد که پیش از این، از او پیروی می‌کنند.

تا این نظریه را بهتر بتوانیم پیش چشم بیاوریم به مثالِ گربه برگردیم. گربه از سمت چپ می‌آید و می‌رود پشت من، یک‌چند ناپدید می‌شود، بار دیگر از سمت راست درمی‌آید و باز درمی‌رود. در تأمل پیشین گفتم که مطلب را به ساده‌تر وجهی این‌طور توضیح می‌توان داد که وجود "خارجی" گربه‌ای را بپذیریم که پشت سر من باز هم در آمد و رفت است. ایدئالیست‌ها نمی‌توانند چنین گربه‌ای را به رسمیت بشناسند. چرا که برای آنان چیزی به معنای دقیق لفظ "خارجی" اصل وجود ندارد. می‌گویند که گربه واقعی است چون که معلوم من است از روی قوانین. بنابر این موهوم نیست، واقعی است. از آن گذشته کل مکانی که من خود و گربه را در آن می‌یابم، تن خود من و دیگر چیزها همه واقعیت دارد. بدین معنا که از روی قوانین معلوم (معقول)

واقع می‌شود.

بنابر این، دو تعبیر از حقیقت می‌توان داشت - یکی تعبیر دیدارانگاران (ایدئالیستی) و دیگر تعبیری که آن را واقع‌انگاران (realistisch) می‌نامند. هریک از این دو تعبیر اشکالات خاص خود را دارد. اختیار این یا آن کاری است نه آسان. می‌خواهم کسانی را که همین‌طور ساده و راحت گمان می‌برند ایدئالیسم مُهمل است توجه بدهم که آن را اصلاً فهم نکرده‌اند. مُهمل می‌بود اگر ایدئالیست‌ها واقعیت و حقیقت را انکار می‌کردند، که نمی‌کنند.

ولی بیشتر فیلسوفانِ امروزی ایدئالیست نیستند. نگرشِ خلافِ ایدئالیسم را از آن روی در پیش گرفته‌اند که پرسیده‌اند: حقیقت شناخت انسانی چیست؟ بنابر ایدئالیسم باید گفت که شناخت کاری است آفرینشگرانه (منشأنه *schöpferisch*) که شناخته شده را می‌آفریند (انشاء می‌کند *schafft*) اما پیداست که آنچه فکر شخصی و فردی ما می‌تواند انشاء بکند بسیار اندک است و از حدّ موجودات ذهنی، مخیلات تجاوز نمی‌کند. تازه در همین‌ها نیز کار ذهن تألیف است نه خلقِ چیزی نو. مثلاً اگر دختر - ماهی (سیرن) را در نظر بگیریم، نیمش زن است و نیمش ماهی. برای آنکه دختر ماهی را پدید بیاورم باید آن هردو را دیده باشم. این مطلب روشن است و مسلم.

به همین جهت ایدئالیست‌ها چاره ندارند که به دو ذهنِ مدرک (سوژه)، به متفکر دوگانه، به دوگونه من قائل باشند: یکی منِ کوچک، شخصی که بدان منِ "تجربی" می‌گویند و یکی منِ بزرگ از منِ شخصی فراتر و متعالی (ترانساندانتال) یا "منِ مطلق". خلاقِ مدرکات منِ بزرگِ متعالی است، منِ تجربی پذیرای مدرکاتی است که آنها را "منِ مطلق" افاده می‌کند.

اما مخالفان - که رئالیست‌ها باشند - می‌گویند که اینها همه سخن‌هایی است مسأله‌دار و آنها را باور مشکل می‌توان کرد. این منِ متعالی - که در حقیقت من نیست

و بر فراز من است - دیگر چه صیغه‌ای است؟ رئالیست‌ها می‌گویند هیچ، صیغهٔ مبالغه. چنین چیزی نه هست و نه تصورش را می‌توان کرد. وانگهی اگر شناخت‌های خود را دقیقتر زیر نظر بگیریم آشکار می‌شود که ما در کار شناخت چیزهای مختلف را باهم می‌آمیزیم، به هم می‌پیوندیم، احیاناً چیزی نیز می‌آفرینیم، اما شناخت کلاً و اصلاً عبارت از درک و دریافت چیزی است که به گونه‌ای هست، ثبوت دارد، آن هم بیرون از شناخت.

پس نزاع میان ایدئالیسم و رئالیسم نزاعی است بر سر استنباط از [حقیقت] شناخت: آیا شناخت عبارت است از آفریدن متعلق شناخت یا از دریافتن آن؟ [قیام صور ادراکی به قوهٔ مدرکه آیا صدوری است یا حلولی؟] کسی که راه حل ایدئالیست‌ها را اختیار می‌کند باید با دشواری‌هایی بجنگد به راستی سهمگین. بیشتر به همین سبب است که رئالیست‌ها بر عقیدهٔ مخالف‌اند، نه آنکه قول آنان حقیقت شناخت را بهتر باز می‌نماید.

البته نگرش رئالیستی نیز مشکلات بزرگ خود را دارد. از یکی از مشکلات پیش از این نام بردیم و گفتیم ناظر است به واقعیتی علمی. چنین می‌نماید که در عالم خارج اصلاً چیزی به نام رنگ وجود ندارد. دست‌کم در این مورد به نظر می‌رسد که با شناخت چیزی - که همان رنگ باشد - می‌آفرینیم. ببینیم رئالیست‌ها از پس این مشکل چگونه بر می‌آیند.

در این باب دو نکته را گفتنی می‌دانند. اول آنکه مرز میان شناسنده و دنیای بیرونی را پوست انسان نباید گرفت. مرز آنجاست که از جسمانیات به نفسانیات گذری می‌افتد. آنچه روان درمی‌یابد رویدادهاست، چنان که بر تن افزار (ارگانسیم) نموده می‌آید. اگر عینکی سرخ بر چشمان باشد، سبزه‌ها را سیاه می‌بینیم. با اینهمه کسی نمی‌گوید که ما این رنگ سیاه را از رهگذر شناخت آفریده‌ایم. برخلاف این را

از اثر عینک می‌دانند. بر همین قیاس است حکایت چشم‌ها.

دوم آنکه به گفته رئالیست‌ها آنچه در بیشتر موارد درمی‌یابیم نه چیزهاست چنان که هست بل چیزهاست چنانکه بر ما اثرگذار است، پس آنچه درمی‌یابیم نسبت چیزهاست به تن ما. مثلاً وقتی که نخست دست راست را در آب گرم فروبریم و دست چپ را در آب سرد و سپس هر دو دست را در آب ولرم در دست راست احساس سردی می‌کنیم و در دست چپ احساس گرمی. رئالیست‌ها می‌گویند این مطلبی است روشن، چرا که حس گرمی و سردی دریا بنده تفاوت درجه حرارت است میان پوست دست و دنیای خارج. ولیکن این حس حرارت را درمی‌یابد نه آنکه بیافریند. حرارت داده شده است.

اشکال دیگری که ظریفتر است - و ایدئالیست‌ها بیشتر این اشکال را عنوان می‌کنند - آن است که شناخته شده باید در شناخت باشد نه خارج از آن. لذا سخن از عالم خارج نمی‌توان گفت. رئالیست‌ها می‌گویند این کژفهمی است و خرافه. شناخت را چنان تصور می‌کنند که گویی جعبه‌ای است که چیزی داخل آن قرار می‌گیرد یا خارج آن. یقیناً شناخت، هرچه باشد، جعبه نیست. می‌توان آن را به یک منبع نور مانند کرد، چنانکه هوسرل کرده است. شعاع نور اگر در تاریکی بر چیزی بیفتد آن چیز در نور هست ولی در داخل منبع نور نیست.

من شخصاً سالها پیش، سرانجام پس از کوشش بسیار رئالیسم را اختیار کرده‌ام. و هرچه بیشتر می‌اندیشم بیشتر باورم می‌آید که عقیده درست نیز همین است. اما می‌دانم که نه همه با من اند هم عقیده. پُرسش، الحق، پُرسی است دشوار.

صرف نظر از آنکه دیگران چه راه‌حلی را می‌پذیرند ما یلیم یک سوء تفاهم را یادآور شوم و آن این است که در این مسأله باید قولی را درست برگزید. کل شناخت انسانی را یا باید دریافت متعلق شناخت دانست و یا آفرینش آن. هر راه‌حل

سازشکارانه‌ای، مثل این عقیده شایع که می‌گویند در عالم خارج اگر رنگ نیست صور و امواج نوری هست، خطاست. انگار یا باید گفت اصلاً چیزی به نام عالم خارج وجود ندارد و ذهن ما آفریدگار هر چیز است و یا به عکس باید پذیرفت که هرچه می‌شناسیم باید به گونه‌ای در خارج از ذهن واقعیت داشته باشد و آفرینش ذهن جز ترکیب مضامین شناخت نیست.

یکی از روان‌شناسان بنام آلمانی، فشنر (*Fechner*) یکبار مطلبی منتشر کرد که در آن دنیای روز را در مقابل دنیای شب نهاد - دنیایی که در آن نه نوری هست و نه نوایی، هرچه هست حرکاتی است مکانیکی و هیأت‌هایی در تاریکی. این دنیای تاریک را او قاطعانه رد کرده است. شاید برایتان جالب باشد که بدانید امروز بیشتر فیلسوفان با او هم‌رأی‌اند، بدین معنا که هوادار دنیای سرشار از نورند نه آن دنیای تاریک.

تفکر

دستاوردهای شگرفِ دانش را بیشتر، به مراتب بیشتر، به تفکر مدیونیم تا به مشاهده - تفکری که می‌رود تا چهره گیتی و زندگی ما را دگرگون کند. مسلم است که لختی تفکر کردن درباره تفکر به زحمتش می‌ارزد. به راستی چیست تفکر؟ چگونه است که بر ما شناخت چیزها را ممکن می‌کند؟ چگونه صورت می‌گیرد و در پژوهش علمی از چه راه‌ها می‌رود؟ و سرانجام مهم‌ترین پرسش آن که: ارزش آن چیست؟ آیا اعتماد را بشاید؟ آیا به نتایج حاصل از آن باور می‌توانیم داشت؟ آیا باید زمام هدایت خود را به دست تفکر بسپاریم؟ امروز می‌خواهم درباره پاره‌ای از این پرسش‌های مهم با شما بحثی کوتاه داشته باشم.

نخست باید پرسید: تفکر چیست؟ به‌طور کلی به هر حرکتی که در تصوّرات ما، مفاهیم ذهنی ما و آنچه بدانها ماند واقع شود، تفکر می‌گویند. مثلاً اگر کسی از من پرسد: "در چه فکری هستی؟" شاید در پاسخ بگویم: "در فکر خانه پدری‌ام". و این بدان معنا است که در ذهن من خاطره‌هایی خطور دارد پی‌درپی. کلی‌ترین تعریف تفکر آن است که بگوئیم: حرکت تصوّرات و مفاهیم.

اما نه هر تفکر تفکری است علمی. تفکر علمی تفکری است جدی. مراد از این

گفته آن است که تفکر علمی اولاً منضبط است. یعنی کسی که جداً به تفکر می‌پردازد نمی‌گذارد که مفهوماً همین طوری، بی‌ضبط و ربط، از ذهن بگذرد بل آنها را چنان نظام می‌دهد که به مقصودی برسانندش. ثانیاً مقصود در اینجا دانستن است. تفکر علمی جدی تفکری است منضبط و متوجه به‌سوی دانستن.

اما دانستن چگونه شود تفکری چنین؟ شاید بپندارند چیزی که می‌خواهیم آن را بشناسیم یا چنان است که پیش روی ماست، داده شده است که در این صورت به تفکر حاجت نیست، همین بس که چشم بگشاییم یا دقیق بدان التفات کنیم. یا آن چیز چنان است که پیش ما نیست، ناداده است که در این صورت - دست‌کم چنان که می‌نماید - دور از تفکر است که بتواند آن را نزدیکتر بیاورد.

ولکن چنین نیست. تا ببینیم که در هر دو مورد تفکر نقشی دارد، مفید و مهم و اغلب قاطع و تعیین‌کننده، همین بس که به تجربه خود در این باب رجوع کنیم.

نخست بپردازیم به موردی که در آن موضوع داده شده است. این چیز هیچ‌گاه ساده‌ساده نیست. بلکه معمولاً بسیار بسیار، کمابیش بی‌اندازه پیچیده است. صدها روی و سوی و ویژگی دارد. و اینهمه را ذهن ما به یکبارگی در نمی‌تواند یافت. برای آنکه این چیز را خوب بشناسیم، باید پیایی به روی‌های دیگرگون آن بنگریم، دیده‌ها را باهم بسنجیم، هربار چیز را از دیدگاهی نو به دید بیاوریم و دیده‌ها را از نو ردیف کنیم؛ و اینهمه، خود، تفکر است.

خوب است از یک چنین کار فکری نمونه‌ای به دست دهیم. فرض کنیم که اینجا، جلوی چشمان ما، لکه‌ای هست سرخ. اول می‌توان این را بسیار ساده انگاشت و پنداشت همین بس که چشم بگشاییم تا ببینیم که چیست. اما مطلب لکه سرخ به این سادگی‌ها نیست. چرا که اولاً تا زمینه‌ای نباشد - و زمینه رنگی غیر از رنگ لکه نداشته باشد - اصلاً لکه‌ای در کار نمی‌تواند بود. این شد یک مطلب. ثانیاً مسلم

می‌دانیم - و این خود مطلبی است جالبِ نظر - که لکه باید نه تنها رنگ بل بعد نیز - درازا و پهنایی خاص نیز - داشته باشد. اما بعد غیر از رنگ است، هرچند بالضروره با رنگ پیوندی دارد. ثالثاً بعد نیز به تنهایی کافی نیست. هیئتی (*eine Gestalt*) نیز صورتی (*eine Form*) هم در کار می‌بایست بود. لکه شاید چهارگوش باشد، شاید گرد. اما هرچه باشد به ناچار صورتی (فرمی) دارد. بیشتر که به آن بنگریم درمی‌یابیم که رنگ نیز خود نه امری است ساده: درست است که این رنگ سرخ است، اما سرخ داریم تا سرخ. این سرخ دارای سایه‌روشنی است خاص و با دیگر سرخ‌ها تفاوت‌هایی دارد باریک. اگر دو لکه داشته باشیم هردو سرخ، می‌بینیم که شدتِ سرخی، سایه‌روشنِ سرخی در هردو یکی نیست. تحلیل رنگ‌ها انسان را به لطایف و ظرایفی می‌رساند شگفت. هرکس که در نظریه رنگ‌ها کار کرده باشد، خوب می‌داند که مثلاً می‌توان از شدت (*Intensität*) رنگ سخن داشت. نیز باید توجه داشت که لکه نه همان بر زمینه‌ای به رنگ‌هایی گوناگون بل همچنان روی چیزی پدیدار می‌شود که حامل آن است. پس تا اینجا دست‌کم هفت عنصر کشف کرده‌ایم: زمینه، رنگ، بُعد، صورت، سایه‌روشن، شدت و سرانجام حامل و تازه هنوز در آغاز راهیم.

این نمونه‌ای بود بسیار ساده و پیش افتاده. ولی از همین جا می‌توان قیاس گرفت که در معنویاتی هم چون "عفو" یا "لطف" به راستی چه اندازه غموض و پیچیدگی هست و چه تکاپوی فکری شگرفی در بایست است تا راهی به دهی بتوان برد.

این تک‌وپوی شگرف را، در طی تاریخ، فیلسوفان بزرگ همواره معمول داشته‌اند. در این میدان ارسطو استادی بوده است بزرگ. در آغاز قرن حاضر متفکر بزرگ آلمانی ادموند هوسرل (*Edmund Husserl*) به شرح و وصف این روش پرداخته و آن را "پدیدارشناسی" (*Phänomenologie*) نامیده است. پدیدارشناسی - دست‌کم در نوشته‌های اولیه هوسرل - روشی است که طی آن می‌کوشیم ذات موضوع

داده شده را از راه چنین تحلیل‌هایی دریابیم.

اما در علوم طبیعی نقشی که این شیوه از تفکر ایفا می‌کند بیشتر فرعی و جانبی است. در این علوم بنای کار بر تفکری است که می‌کوشد داده نشده را، موضوع به اصطلاح غایب را دریابد. به تفکری چنین استدلال می‌گویند.

در این مورد می‌خواهم نخست نکته‌ای را یادآور شوم بس مهم. چنانکه گفتیم امر از دو حال خارج نیست. موضوع یا داده شده است یا نداده. اگر داده شده است می‌توان صاف و ساده آن را دید و وصف کرد. اما اگر داده نشده است، برای آنکه چیزی از آن بدانیم جز یک امکان نداریم و آن همان استدلال است. البته می‌توان به چیزی ایمان داشت. اما ایمان داشتن غیر از دانستن است. دانستن جز از دو راه مقدور نیست: یکی مشاهده امر داده شده و دیگر استدلال.

بر این نکته تأکیدی باید داشت بلیغ. چرا که امروزه سوء تفاهم‌هایی گوناگون گسترش یافته است. مثلاً می‌گویند می‌توان از رهگذر حُسن‌نیت یا سوءنیت چیزی را شناخت. کسانی بر آنند که کارافزار شناخت جهش آزادی یا چیزی است از این دست. می‌توان پیش خود تصور کرد که جهش چون مقدمه کار شناخت سودمند تواند افتاد. مثلاً وقتی که بخواهم گاوی را بشناسم که پشت دیوار ایستاده است شاید لازم آید که از روی دیوار بپریم. اما پس از آن که جرأت کردم و از دیوار پریدم باید چشم بگشایم و از راه دیدن چیزی از گاو دانسته سازم. جهش آزادی و چیزهایی از این دست بیش از مقدمه‌ای معد کار شناخت نمی‌تواند بود. اما شناخت، چنان که گفتیم، همواره با ادراک مستقیم موضوع است - که مشاهده حسی یا عقلی موضوع است - یا استدلال است به موضوع.

اما استدلال نیز مسائلی گوناگون و دشواری پیش می‌آورد. دشوارتر از همه مسائل آنکه: اصلاً چگونه ممکن است به استدلال چیزی داده نشده را آزمود و شناخت؟ من

باید اقرار بیاورم که این مسأله به‌نظم بسیار دشوار می‌آید، بدین مسأله جوابی تمام ندارم. اما یک چیز را مسلم می‌دانم و آن اینکه ما می‌توانیم چیزهایی را از راه استدلال بشناسیم. مثال زیر مطلب را کاملاً روشن می‌سازد. اگر کسی از من بپرسد چند می‌شود هفت‌هزار و هشتصد و چهل و پنج بار بیست‌وسه هزار و صد و شصت و نه؟ در وهله اول باید بگویم که نمی‌دانم. ولی اگر بنشینم و ضرب کنم خواهم دانست که می‌شود صد و هشتاد و یک میلیون و صد و هفت‌هزار و صد و چهل و سه. ضرب کردن استدلال کردن است. اگر کسی ادعا کند که انسان می‌تواند بدون استدلال، بدون محاسبه، نتیجه را بداند از او خواهم پرسید: چگونه؟ از پاسخش سپاسگزار خواهم بود. اما اگر نتواند جواب مرا بدهد باید بپذیرد که من چیزی دانسته‌ام از راه استدلال. جداً هیچ شک نیست که ما همواره از این راه چیزها می‌آموزیم.

حال ببینیم استدلال چگونه قوام می‌یابد. همیشه - بی‌استثناء - فرض و بنای کار بر آن است که از یک طرف مقدماتی هست - یعنی قضیه‌ها یا گزاره‌هایی درست یا درست انگاشته. و از طرف دیگر قاعده‌هایی هست که برطبق آنها به استدلال می‌پردازیم. مثلاً برای استدلال به آنکه خیابان خیس است مقدمه‌ها این است که: "اگر باران بیاید خیابان خیس است" و "باران می‌آید".

از این گذشته قاعده‌ای هست که منطق‌دانان از آن به *modus ponendo ponens* وضع مقدم مستلزم وضع تالی است) تعبیر می‌کنند. معنایش آنکه در قضیه شرطی متصل (و آن قضیه‌ای است که با اگر آغاز می‌شود) از شناخت مقدم می‌رسیم به شناخت تالی. رواقیان قدیم این قاعده را بدین عبارت درآورده‌اند که اگر مقدم پس تالی، اما مقدم پس تالی. منطق، دقیق‌تر بگوییم منطق صوری، علمی است که از چنین قاعده‌هایی بحث می‌کند.

این قاعده‌ها را بر دو نوع کاملاً مختلف تقسیم می‌کنند. از یک طرف قاعده‌های

بسیاری هست که خدشه‌ناپذیر (*unfehlbar*) است. مثل همان قاعده که می‌گوید: وضع مقدم مستلزم وضع تالی است. و مثل شکل معروف [اول] قیاس که برطبق آن چنین استدلال می‌کنیم که: اگر جناب (لُرد) برتراند راسل منطقی است و اگر هر منطقی میرا است، پس جناب برتراند راسل نیز میرا است. و لکن قواعد بسیار دیگری هست که نه خدشه‌ناپذیر (*nicht unfehlbar*) است. نیاسوده خاطری انسان در زندگی و علم از آن است که در هر دوان [= زندگی و علم] قاعده‌های خدشه‌پذیر - که مفید قطع و یقین تام نیست - نقشی دارد به مراتب عظیم‌تر از قاعده‌های خدشه‌ناپذیر.

مطلب آن‌قدر مهم است که ما باید کمی بیشتر بدان به‌پردازیم. هر قاعده خدشه‌ناپذیر، در اصل، صورت دیگرگونه‌ای است از قاعده *modus ponendo ponens* برطبق این قاعده از مقدم تالی را - یعنی از اولی دومی را - استنتاج می‌کنیم. این قاعده‌ای است خدشه‌ناپذیر. در نوع دیگر از قاعده‌ها برخلاف عمل می‌کنیم. مثلاً به این نحو که: اگر مقدم پس تالی، اما تالی پس مقدم. به خدشه‌پذیر بودن این قاعده از اینجا یقین می‌کنیم که مثلاً چنین استدلال کنیم که: من اگر ناپلئون باشم پس انسانم، اما من انسانم پس ناپلئونم. در اینجا مقدمه‌ها هر دو درست است و نتیجه نادرست. چرا که من ناپلئون نیستم. پس این قاعده‌ای است نه خدشه‌ناپذیر. حتا شاید که منطقیان بگویند نادرست است.

اما بر عموم در زندگی و بر خصوص در علم، کمابیش همواره به همین شیوه است که استدلال می‌کنیم. مثلاً آنچه استقراء می‌خوانیم یکسره از چنین استدلالی است که فراهم آمده است. چرا که در استقراء مقدمه داریم که برخی از افراد چنین‌اند و چنان. از طرف دیگر در منطق داریم که هرگاه همه افراد چنین باشند و چنان حتماً برخی هم چنین‌اند و چنان. و از آن نتیجه می‌گیریم که همه چنین‌اند و چنان. مثالی بیاورم. نزد شیمی‌دانان مسلم است و ختم شده که تکه‌هایی از فسفر در حرارت چهل و دو درجه

مشعل می‌شود. پس از آن نتیجه می‌گیرند که: هر تکه فسفر در حرارت چهل و دو درجه مشعل می‌شود. سیر فکری از این قرار است: اگر هر پس بعض، اما بعض پس هر. درست مثل مورد ناپلئون استدلال از تالی است به مقدم؛ و این استدلالی است خدشه‌پذیر.

البته در علم سیر فکری هیچ‌گاه بدین سادگی که باز نمودیم نیست. به عکس. تأیید و تقویت استدلال‌های خدشه‌پذیر را مردم چند روش بسیار ظریف ابداع کرده‌اند. اما اینهمه واقعیت بنیادین را چندانی تغییر نمی‌دهد که علم کلاً بر طبق روش‌های خدشه‌پذیر پیش می‌رود. حاصل آنکه نظریات مطرح در علوم طبیعی هیچ‌گاه حقایق کاملاً قطعی و مسلم نیست. هرچه علم به آن می‌تواند رسید و واقعاً هم رسیده است همه از سنخ احتمال است.

تازه در مورد احتمالات هم مطلب به آن سادگی که کسانی می‌پندارند نیست. چرا که اولاً تا امروز نمی‌دانیم که احتمال [درستی] فرضیه‌ها، حقیقتاً چیست. این قدر هست که ظاهراً چیزی است غیر از احتمال محاسبه‌پذیر وقوع حوادث رانندگی. مطلب از این قرار است که بیشتر قانون‌های فیزیک جدید قانون‌های احتمالات است. بدین معنی که جز این نمی‌گویند که نتیجه‌ای به احتمالی مشخص پیش خواهد آمد. اما این قانون‌ها درباره احتمال خود امری است محتمل. واضح است که در اینجا احتمال معنای دیگری دارد.

تازه اگر هم بدانیم که احتمال چیست باز به این پرسش پاسخ نداده‌ایم که چگونه است که ما می‌توانیم به احتمال برسیم. اینکه به چنین چیزی می‌رسیم مسلم است و قطعی. اما هنوز نمی‌دانیم چنین چیزی چگونه ممکن است.

می‌دانم که تشکیک‌هایی از این دست، با توجه به موفقیت‌های عظیم علم، به نظر تان ناموجه می‌آید. اما لطفاً به من بگویید چه دلیل دارید که فرض می‌کنید فردا باز

هم خورشید طلوع خواهد کرد. خواهید گفت به دلیل آنکه تا بوده چنین بوده است. اما این دلیلی نیست موجه. گریهٔ عمهٔ من هم سالها هر روز صبح از پنجره به اتاق عمه‌ام می‌آمد. اما یک‌روز صبح دیگر نیامد. اگر بگویید قانون‌های طبیعت متحد‌الصور است خواهم پرسید این را / از کجا باید بدانیم. آیا تنها از آنجا که تاکنون اتحاد صورت طبیعت را، درست مثل خورشید یا گریه آزموده‌ایم؟ از اینجا به هیچ روی نتیجه نمی‌آید که فردا نیز قانون‌های طبیعت متحد‌الصور خواهد بود.

این ملاحظات ما را بر آن می‌دارد که در برابر علم موضعی روشن اتخاذ کنیم. اصول این موضع را شاید بتوان به این تقریر به ضابطه درآورد.

نخست آنکه از دیدگاه عمل علم اگر علم راستین باشد، اصلاً و قطعاً بهترین چیزی که داریم علم است. علم عظیم سودمند است.

دو دیگر آنکه نظراً هم اگر در صدد تبیین طبیعت باشیم بهتر از علم چیزی نداریم. علم گذشته از جمله‌های تجربی قضیه‌هایی به دسترس می‌آورد محتمل‌الصدق. اما از آن بیش از این توقع نمی‌توانیم داشت.

سدیگر آنکه از اینجا نتیجه می‌آید که اگر میان علم و مرجعیت موثق دیگری تناقضی پیش آید، انسان متفکر جانب علم را می‌گیرد. این مطلب بر ایدئولوژی‌ها یعنی مدعیاتی راست می‌آید که بنای درستی آنها بر مرجعیتی است موثق، انسانی، اجتماعی. به همین جهت همهٔ فیلسوفان ـ عملاً ایدئولوژی کمونیستی را ـ که جمله‌های مارکس، انگلس و لنین را در مقابل علم علم می‌کند و این کاری است نابخردانه و نابجا ـ محکوم می‌کنند.

چهارم آنکه علم یکسره مشتمل است بر گزاره‌هایی محتمل‌الصدق. پیش تواند آمد که بتوان آن گزاره‌ها را به بدهاتی بی‌واسطه نقض کرد. علم از خطا مصون نیست. اگر به چیزی برخوردیم خلاف ادعاهای علم می‌توانیم و می‌باید در برابر رأی‌های

علمی جانب بدهت را بگیریم.

پنجم آنکه علم جز در حوزه خاص خود توانایی ندارد. مع‌الاسف بسیار پیش می‌آید که حتی عالمان بزرگ نیز چیزها ادعا می‌کنند که در حریم حوزه آنان نیست. مثال بارز و معروف این تجاوز از حدود ادعای آن پزشک فاضل است که - به حکم آنکه بدن‌های بسیار تشریح کرده بود و در هیچ کدام چیزی به نام روح نیافته بود - وجود روح را انکار می‌کرد. نکته آن است که علم این پزشک، نظر به روش‌هایی خاص که در آن معمول است، محدود است به تحقیق در بدن‌ها. بگذریم از اینکه بدن‌هایی که آن پزشک حاذق تشریح کرده بود همه بدن‌های مردگان بود. اگر دقت کنیم درمی‌یابیم که این پزشک خوب بر صحت مدعای خود اصلاً هیچ دلیل علمی در دست ندارد. برای آنکه این ادعا را به کرسی بنشانند باید فرض مسلّم بگیرد که آنچه هست همه تن است و دیگر هیچ. اما این دیگر علم طبیعی نیست، علم جراحی نیست. فلسفه‌ای است محض، و آن هم فلسفه‌ای بد.

خطر بزرگ، دقیقاً همین‌جا است. قلمروهایی عظیم هست از واقعیت که هنوز بررسی نشده است و اصلاً بر روی علوم طبیعی گشوده نیست. در اینجا پیش از هر چیز باید از انسان نام برد. حتی همان جای‌ها هم که تحقیق‌ها در جریان است آنچه می‌دانیم چنان اندک است که باور کردنش مشکل است. آنچه غالباً پیش می‌آید آن است که مردم خلاءهای عظیمی را که در معرفت علمی هست بیشتر می‌خواهند که با فلسفه شخصی و اغلب سطحی خود پُر کنند. ولی آن را به عنوان علم عرضه می‌دارند. چنین کنند نه همان عالمان که بسیاری از مردم عامی نیز هم. ولکن علم از اعتباری چنان والا برخوردار است که نمایندگان آن - چو در ورای حدود توانایی خود فلسفه پردازند - از همه خطرناکتر می‌شوند.

و اگر جامعه روا بدارد که خود را به وجود فیلسوفانی آذین ببندد که نه هواپیما

می‌سازند و نه بمب اتمی، این رواداری بی‌معنا نمی‌نماید. چرا که فلسفه و تنها فلسفه است که می‌تواند به‌ما خطری را گوشزد کند که از جانب خطااندیشانی پیش می‌آید که از حجیت و اعتبار علم دم می‌زنند. یکی از مهم‌ترین کارکردهای فلسفه دفاع از تفکر راستین است در برابر کژاندیشی و بی‌معنایی.

ارزش

گوته، که یکی از بزرگترین شاعرانی است که بشر داشته است، نظریه (Theorie) و نظروری (Spekulieren) را بارها به ریشخند گرفته است. از جمله گفته است: "پژمرده رنگ است همه نظریه‌ها ای وفادار دوست"^۱. و جایی را که گفته است: "کسی که نظریه بورزد به جانوری می‌ماند که روحی خبیث در خارزاری خشک سر می‌گرداندش" شما خود می‌شناسید^۲. من معتقدم که باید به گوته که در برابر افراط

۱. در تراژدی فاوست سروده گوته (بخش اول، سطرهای [= بیت ۹ - ۲۰۳۸ از زبان مفیستوفلس آمده است:

پژمرده رنگ است همه نظریه‌ها ای وفادار دوست
سبز است درخت زربارِ زندگی.

۲. ناگفته پیدا است که روی سخنِ بوخنسکی با شنونده و خواننده آلمانی زبان است که می‌داند گوته کجا گفته است - در سطرهای ۱۸۳۰ تا ۱۸۳۴ همان تراژدی فاوست، و باز از زبان مفیستوفلس (صحنه Studierzimmer= اتاق کار و بیشتر آن علما) آمده است:

می‌گویم کسی که نظریه بورزد
به جانوری می‌ماند که روحی خبیث
در خارزاری خشک سر می‌گرداندش
مرغزاری هست زیبا و سبز آن سوی تر پیرامنش.

در تفکر نظری ایستاده است حق داد. نیز باید به همه شاعرانی حق داد که چون او و همه بانوانی که چون شاعران می‌اندیشند. آن نیست که انسان صرفاً نظاره‌گرِ واقعیت باشد. انسان واقعیت را نه فقط می‌بیند، که *ارزیابی* هم می‌کند. آن را زیبا می‌یابد یا زشت، خوب می‌یابد یا بد، خوش آیند یا ناخوش آیند، فاخر یا مبتذل، مقدس یا نامقدس... ما چنانیم که تنها پس از سعی بسیار می‌توانیم رویکرد نظری محض به چیزها داشته باشیم و آن هم در لحظاتی نادر. نوعاً آنچه به زندگی ما تعیین می‌دهد ارزشگذاری و ارزش‌ها است.

از این واقعیت که پیش بیاییم طبیعی است که بتوانیم بپرسیم: به چه کار آید این همه اندیشیدن و فلسفه‌ورزیدن. بیایید غرقِ دنیای ارزش‌ها شویم و زندگی کنیم. گوته نیز میان درخت جاودان سبزِ زندگی و نظریهٔ رنگ‌ورو رفتنِ تقابل نهاده است. بسیاری از فیلسوفان امروزی نیز همچون گوته می‌اندیشند. از میان آنان کافی است از گابریل مارسل نام ببریم که در مقام بیان اصلی بنیادین گفته است: *تودر تماشاخانه نیستی*. و مقصودش آن است که نباید [صرفاً] نگاه کنی. به نظر من چنین می‌آید که تفکر، نظری محض، نیز بخشی از زندگی است و تقابلی که گوته میان نظریه و زندگی افکنده است درست نیست. به نظر من چنین می‌آید که یک زندگی به کلی خالی از لحظاتِ آکنده از نظریهٔ محض و محضِ نظر - هرچند که این لحظات به‌ندرت دست دهد - خود اصلاً زندگی انسانیِ تامّ و تمام نیست. این قدر هست که نظر، یقیناً، همهٔ این زندگی نیست و همهٔ آن چیزی نیست که زندگی را انسانی می‌کند. ارزشگذاری و لوازم آن نیز به این زندگی تعلقی دارد آن‌چنان ذاتی و جوهری که نظریه.

چون چنین است، فیلسوف باید که به ارزش‌ها نیز بپردازد. در واقع نظریهٔ ارزش‌ها، که کوشش است در تبیین این جنبه از زندگانی ما، هم از دیرباز از بخش‌های اصلی هر فلسفه‌ای بوده است، آن‌هم بدین دلیل که حوزهٔ ارزش‌ها برای

انسان مشکل‌ترین مشکل‌ها را پیش می‌آورد. هرچه ارزش‌ها ساده و بدیهی بنماید، به محض آن که بکوشیم تا آنها را درست فهم کنیم، وضعیتی پیش می‌آید شگفت‌گیج‌کننده.

بهرتر است با مثالی شروع کنیم. می‌بخشید که مثال رکیک و بی‌ادبانه است، قضیه قضیه احوال و احساسات نیست، سخن بر سر فهم مطلب است. مثال‌هایی از این دست رکیک ذات مسأله مطرح را بهتر به دید می‌آورد. مثال زیر را در نظر آوریم: جوان جنایت‌پیشه‌ای هست به نام کارل که به دوستش لودویگ پند می‌دهد که شبی تیغی از گنجبه بردارد و با آن گلوی مادر خفته‌اش را ببرد تا بتواند با خیال راحت پول‌های مادر را بردارد و با آن پول‌ها شبی را در کافه‌ای خوش بگذرانند. فرض کنیم لودویگ شخصی است بهنجار. با برآشتگی می‌گوید: هیها! هرگز چنین نکنند. اما کارل می‌پرسد: چرا؟ کاری به این سادگی و سودمندی چرا نکنند؟ لودویگ چه جوابی دارد؟ خود را در موقعیت او قرار دهیم. ما چه جواب خواهیم داد؟ من می‌ترسم که نتوانیم هیچ جواب درستی پیدا کنیم. شاید بگوییم: جنایت است، بی‌شرمی است، حرام است، قبیح است، گناه است، و قس علی‌هذا. اگر کارل از ما بپرسد چرا نباید به جنایت دست زد، یا به کار زشت، به گناه، به نظایر آنها. در جواب فقط می‌توانیم بگوییم: انسان چنین کارها نمی‌کند. به سخن دیگر هیچ جوابی نمی‌دهیم. بر نحوه رفتار خود دلیلی، برهانی نمی‌توانیم بیاوریم. بر این جمله برهان نمی‌توان آورد که: "ن باید برای به دست آوردن پول عیش و نوش، گلوی مادر را ببرم". جمله‌ای است بدیهی. نهایت آنچه می‌توان گفت همین است که این است و در آن هیچ بحث نیست.

بسیار خوب، مطلب همین است. اما بد نیست کمی آن را تحلیل کنیم تا دریابیم که این موقعیت پیچیده چه عناصری دربردارد. به این هوا به روش پدیدارشناسی روی می‌آوریم که در تأمل پیشین شرحش رفت، چرا که هیچ روش دیگری اصلاً در خور

این موضوع نیست.

نخست مسلم و ختم شده می‌گیریم که جمله "تو نباید مادرت را... الخ" به همه ما داده (*gegeben*) می‌نماید. این جمله پیش چشمان عقل ما، چون چیزی یکسره ناوابسته به ما، به خود پایدار، درست چنان چون چیزی (اُبژه‌ای *ein Gegenstand*) از چیزهای جهان، شاید استوارتر از چیزهای ساده، هست. این جمله، به گفته فیلسوفان، یک هست (موجود) است. چه نوع موجودی؟ پیدا است که نه موجودی واقعی (رنال). چرا که چنین چیزی، شئی‌ای چنین در جهان نیست - اعتبار جمله نیز اعتباری است فرازمانی - فرامکانی. موجودی است معنوی (*ایده‌آل*)، وجودی دارد از نوع وجود اشکال ریاضی.

اما - تفاوت بزرگ این است که - جمله به‌سادگی فرمولی ریاضی نیست. چرا که فرمول ریاضی صرفاً می‌گوید چه هست، حال آنکه جمله طلب می‌کند (*fordert*) می‌گوید چه باید بود. در پیشگاه وجدان ما جمله ایستاده است در مقام ندا، در منزلت یک فرمان. شگفت‌آور است این، اما همین است.

ثالثاً این فرمان، این جمله، همچنان که کانت توجه داده است، قطعی (*منعجز* *kategorisch*) است. این بدان معناست که معنا ندارد بپرسیم از بهر چه باید چنین رفتار کنیم. در فنون (تکنیک) قضیه طور دیگری است. مثلاً در فن رانندگی این دستور هست: "باید تقریباً پس از آنکه دو سوم پیچ را طی کردی گاز بدهی". این امر فرضی (*hypotetisch*) است. به این معنا که بسته است به غرضی خاص. اعتبار آن تا آنجا است که بخواهیم سریع و مطمئن از پیچ‌ها بگذریم. این را که نخواهیم، دستور از اعتبار می‌افتد. اما جمله‌ای که در مورد مادر داشتیم مسأله، کلاً، طور دیگری است، قطعی و منعجز است، بی اگر - مگر (*unbedingt*) است. مرا ندا می‌دهد که نباید مادرم را بکشم، و زمین و زمان بریزد به هم.

رابعاً - و الحق باید این نکته را در رتبه چهارم قرار داد - مسلّم می‌داریم که دید ما به فرمانی چنین، به جمله‌ای چنین، بی‌واسطه بر ما کارگر می‌افتد. هرچه دید روشنتر باشد، واکنش ما شدیدتر، اراده نیرومندتر، برآشفستگی یا شادمانی بیشتر است. البته این واکنش به حال جسمانی و روانی در آن لحظه نیز وابسته هست. وقتی که خسته‌ام، واکنشم ضعیفتر است. اما در واکنش ما آنچه عامل اصلی و تعیین‌کننده است، خود موضوع است و دید ما نسبت به موضوع.

این بود وصف موقعیت. حالا بیایم بر سر تبیین این پدیدار تأمل‌انگیز و چنین مهم. اما مایلیم پیش از تبیین به اجمال نکته‌ای را در باب مفاهیمی که پیش رو داریم و انواع ارزشها یادآور شوم.

بنابر آنچه گفتیم سه امر را باید به دقت از هم تمیز داد. نخست چیزی، یک شیئی عینی (رئال) که دارای ارزشی - مثبت یا منفی - است که یا خوب است یا بد. این چیز واقعی عینی، در مثالی که آوردیم عمل قتل است. این امر واقع یک ویژگی دارد و درست همین ویژگی است که به آن ارزش [مثبت یا منفی] می‌دهد. دومین امر، این ویژگی است و در معنای دقیق لفظ همین امر است که به آن ارزش می‌گویند. سوم، همچنان که اشارت رفت، وضع و واکنش ما است در برابر آن، دید ما است نسبت به ارزش‌ها، اراده ما است که به چیزی گرایش یا از چیزی پرهیز دارد. این سه امر را: حامل ارزش، خود ارزش و وضع ما در برابر ارزش را - باهم خلط و اشتباه نباید کرد، چرا که هر یک بالذات غیر از دوتای دیگر است.

اگر سخن در خود ارزش‌ها باشد، در ساحت معنوی و روحی دست‌کم سه دسته از ارزش‌ها هست که به آنها ارزش‌های اخلاقی، ارزش‌های زیباشناختی (استتیک) و ارزش‌های دینی می‌گویند. از همه شناخته‌تر ارزش‌های اخلاقی است که ویژگی آنها امر است به عمل. این ارزش‌ها همواره دربردارنده باید - کرد است نه باید بود که در

ارزش‌های دیگر هست. ارزش‌های زیباشناختی - ارزش‌هایی همچون زیبا، زشت، فاخر، ناهموار، عالی، لطیف، همایون و جز آن - نیز کم‌وبیش شناخته شده است. مشخصه این ارزش‌ها باید بود است نه باید کرد. مثلاً اگر ساختمان زیبایی ببینیم این را نیز می‌بینیم که چنین باید بود. اما با آن ندایی نیست - دست‌کم بی‌واسطه ندایی نیست - که وجدان ما را صلا دهد. سرانجام ارزش‌هایی هست دینی که نه از این نوع است نه از آن نوع. با این همه آنها را مردم متدین - و مردم همه کم‌وبیش به‌نوعی متدین‌اند - به‌خوبی می‌شناسند. اما تحلیل این ارزش‌ها در غایت دشواری است. قدر مسلم آن است که این ارزش‌ها در ما احساسی برمی‌انگیزد که آمیزه‌ای است از ترس و لرز و تسلیم و تفویض همراه با انبوهی از واکنش‌های اخلاقی و زیباشناختی. با این همه چنین می‌نماید که ارزش‌های دینی را نه از ارزش‌های اخلاقی به‌شمار باید آورد و نه از ارزش‌های زیباشناختی. مثلاً مادرکشی از دیدگاه اخلاقی جنایت است، کاری است زشت، ولی از نظر دینی چیز دیگری است، گناهی است. فیلسوفان ارزش‌های اخلاقی را بیشتر پژوهیده‌اند. ارزش‌های زیباشناختی کمتر مورد تحلیل قرار گرفته است. در مورد ارزش‌های دینی هنوز کاری اساسی به‌انجام نرسیده است. تقدس چیست؟ فیلسوف فقید فرانسوی لویی لاول (*Louis Lavelle*) در این‌باره کتابی نوشته است بسیار زیبا به‌نام "چهار مقدس". اما او نیز دامنه تحقیق را چندانی بسط نداده است.

حال بپردازیم به تبیین‌ها. هسته مرکزی بحث و خلاف، مسأله توجیه تحوّل در ارزشگذاری‌ها است. شاید گمان رود که ارزشگذاری‌ها ثابت است، مثلاً آن جمله را که در مورد مادر داشتیم همیشه و همه‌جا معتبر می‌شناسند. اما چنین نیست. ارزشگذاری‌های اخلاقی - و از آنها بیشتر ارزشگذاری‌های زیباشناختی و دینی در زمان‌ها و مکان‌ها و فرهنگ‌های مختلف، بسیار مختلف است. مالینووسکی

(Malinowski) که قوم‌شناسی است لهستانی و در استرالیا به تحقیق پرداخته است، در باب اخلاق قبیله‌های آنجا کتابی نوشته است تکان‌دهنده. کسی که این کتاب را بخواند احساس می‌کند که عملاً تقریباً همه آنچه نزد ما معتبر و شاید هم مقدس شناخته می‌شود جایی دیگر بد و جنایتکارانه ارزیابی می‌گردد. در مورد ارزشهای زیباشناختی همه می‌دانند که بانوانی که به چشم ما زشت می‌آیند نزد بعضی از قبیله‌های سیاه پوست بسیار زیبا می‌نمایند. پس ارزشگذاری‌ها به غایت نسبی می‌نماید.

نظریه‌های بزرگ فلسفی در تفسیر این واقعیت دوتا است: یکی نظریه‌های پوزیتیویستی و دیگری نظریه‌های ایدئالیستی - ایدئالیستی در وسیع‌ترین معنای لفظ.

در نظریه اول، که سنگ آن را پیش از همه تجربی‌مذهبان انگلیسی به سینه می‌زنند، می‌گویند که نسبیت و تحول ارزشگذاری‌ها را باید از رهگذر بازگرداندن آنها به عین همین نسبیت و تحول در خود ارزش‌ها تفسیر کرد. ارزش‌ها، به نزدیک این متفکران خود نیست مگر نوعی زمینه از برای ارزشگذاری‌ها. مردم غالباً به جهات و دلایلی مختلف و اغلب به دلیل سودمندی خو گرفته‌اند که چنین و چنان ارزشگذاری کنند. و آنگاه بر وفق همین ارزشگذاری‌ها، ارزش‌ها وضع کرده‌اند. اگر وضعیت دگر شود و چیزها و کارها دیگر سودمند نباشد، ارزش‌ها نیز عوض می‌شود. برای آنکه این تفسیر را بر مثالی که آوردیم تطبیق دهیم، گوییم: پوزیتیویست‌ها می‌گویند مادرکشی در فرهنگ ما زیان‌آور است چراکه اولاً وجود مادر برای پرورش کودک ضروری است. ثانیاً مادر ممکن است فرزندان دیگری نیز داشته باشد، ولیکن می‌توان فرهنگی را تصور کرد که در آن روال کار بر منوال دیگری است - فرهنگی که در آن بچه‌ها را برای تربیت - بی‌استثناء - به مؤسسات دولتی می‌سپرند.

همچنان که در رمانی معروف از آلدوس هاکسلی^۱ کارخانه‌هایی هست که مصنوعاً کودکان پدید می‌آورند و به مادر از آن روی که مادر است نیاز نیست. در چنین فرهنگی، می‌تواند بود، که جمله ما را دیگر اعتباری نباشد. چرا که دیگر سودی بر آن مترتب نیست. می‌تواند بود که پیشنهاد کارل را به کشتن مادر اخلاقاً خوب بدانند. البته پوزیتیویست‌ها نیز برآنند که ارزش‌ها چیزهایی است واقعی (*reale Dinge*) که همان رویکردهای ما باشد.

اما ایدئالیست‌ها چنین استدلال‌هایی را نامربوط می‌دانند. قبول دارند که ارزشگذاری‌های ما تغییر می‌پذیرد. چه بسا چیزی را جایی خوب بدانند و جایی بد. اما ایدئالیست‌ها ملتفت‌اند که این معنا بر خود ارزش‌ها راست نمی‌آید. مثلاً مصریان قدیم محاسبه مساحت مثلث را فرمولی داشتند که از نظر هندسه ما آشکارا غلط بود. آنان از این فرمول قرن‌های متمادی استفاده می‌کردند. آیا از اینجا می‌توان دلیل انگیخت که برای محاسبه مساحت مثلث بر روی زمین دو فرمول صحیح هست؟ ایدئالیست‌ها جواب می‌دهند به هیچ وجه. این مطلب جز این نکته را اثبات نمی‌کند که در زمان‌های قدیم مردم فرمول صحیح را نیافته بودند. در قلمرو ارزش‌ها نیز عیناً همین طور است. چرا که ارزشگذاری - دید ما نسبت به ارزش‌ها و واکنش ما در برابر آنها - دیگر است و خود ارزش‌ها دیگر. ارزشگذاری‌ها نسبی است، دگرگونی‌پذیر است، و همواره در معرض دگرگونی است. اما خود ارزش‌ها جاودانی است و دگرگونی‌ناپذیر. اگر بپرسیم ایدئالیست‌ها بر درستی گفته خود چه دلیل دارند، در پاسخ می‌گویند همان دلیل که لودویگ در جواب کارل آورد: "این بدیهی است". کسی که بداند مادر کیست هیچ شک نمی‌کند که کشتن مادر جنایتی است بزرگ. همیشه

۱. رمان 'دنیای جدید شجاع' (*Brave New World*) اثر آلدوس هاکسلی (Aldous Huxley) ۱۹۶۳ -

چنین است، چنین هست و بوده است و خواهد بود. کسی که این را انکار کند چشم دیدن ارزش‌ها را ندارد. همچنان که مردمی کورند در دیدن رنگ، بعضی نیز کورند در دیدن ارزش‌ها.

این نظریه را که اصل آن از افلاطون است در قرن ما عالم اخلاقی (Moralist) بزرگ دوره جدید، فیلسوف آلمانی ماکس شلر (Max Scheler) به تفصیل پرورده است. کسی که بخواهد در این مسأله مطالعه کند باید کتاب‌های شلر را بخواند. آراء او را شاید بتوان ابطال کرد، اما به عقیده من بحث درباره ارزش‌ها بدون شناختن این متفکر بزرگ ناتمام است.

ماکس شلر و دیگر فیلسوفان دیدارنگار (ایدئالیست) همواره تأکید کرده‌اند که در قلمرو ارزش‌ها تغییر و تحول بسیار بیشتر است تا در دیگر قلمروهای نظر. این از آن‌رو است که سلطنت ارزش‌ها از سلطنت‌های بزرگی است که هیچکس سلطان مطلق آن نمی‌تواند بود. حتی باید گفت هیچکس نیست که بتواند یک ارزش را چنانکه باید به دید بیاورد. مسیح که در انجیل می‌گوید جز خدا هیچکس خوب نیست، مراد این نیز هست که: روحی بی‌نهایت بزرگ و بی‌نهایت پاک و مقدس لازم است تا یک ارزش به تمام و کمال دانسته آید. ما مردم همیشه آن را از وجه، از روی سطح، از یک جنبه و جهت خاص می‌بینیم. این نکته در زندگی عملی ما دارای اهمیتی است تام. لازم‌ه‌اش آن است که دو نفر پیدا نشوند که درباره یک ارزش عیناً یک دید داشته باشند. میان ارزش‌ها یکی ارزشی را - مثلاً شجاعت را - از همه بهتر می‌داند، دیگری ارزش دیگری را - مثلاً نیکی یا اخلاص را. از همین‌جا نتیجه می‌توان گرفت که نباید کسی را که رفتارارش برای ما قابل فهم نیست احمق خواند. شاید او قهرمانی باشد یا قدیسی یا نابغه‌ای. متأسفانه کم‌اند کسانی که این حقیقت ساده را دریافته باشند. خود از این‌روست که بهترین‌ها - کسانی که چشم دیدن

ارزش‌ها داشته‌اند، نوعاً، از دست توده‌کوران آزارها دیده‌اند. با آن که پیشرفت بشر، درست، مدیون همین بهترینان است - مدیون مردمی که بهتر می‌بینند.

آنچه آمد جز یک روی از تحوّل ارزش‌ها نبود. در مورد ارزش‌ها آن نیست که دید ما نسبت به آنها تنها به استعداد بستگی داشته باشد. پیش از هر چیز اراده دربايست است. کسی که نیکوکارتر است از آنکه کمتر نیکوکار، بهتر می‌بیند، یعنی صواب را از ناصواب، عملاً بهتر تشخیص می‌دهد. از همین روی پیش تواند که کسی در عین آن که از دیگری خوش‌قریحه‌تر و فاضلتر است در قلمرو ارزش‌ها به‌گردد او هم نرسد، همچنان که ممکن است کسی با داشتن قریحه و فضل از قلمرو ارزش‌ها به‌کلی بی‌خبر باشد.

این بود - چنان که می‌نمود - نزاع بزرگ میان پوزیتیویست‌ها و ایدئالیست‌ها. حال می‌خواهم عقیده خودم را در این باب با شما در میان بگذارم. من برآنم که پوزیتیویسم قابل دفاع نیست و مبتنی است بر خلط و اشتباه میان ارزش‌گذاری‌ها و خود ارزش‌ها - میان دید ما نسبت به ارزش‌ها و واکنش ما در برابر آنها از یک‌طرف و خود ارزش‌ها از طرف دیگر. همه واقعیت‌هایی که بنای پوزیتیویسم بر آنها است، در ایدئالیسم نیز به همان خوبی است که در پوزیتیویسم قابل توجیه است. با این‌همه ایدئالیست مجبور نیست که همچون پوزیتیویست بداهت بی‌واسطه ارزش‌ها را انکار کند. و این نکته اول است.

لازمه این سخن آن است که من ارزش‌ها را چیزهایی می‌بینم معنوی (ایدئال). ارزش‌ها بخش‌ها یا متفرعات فعالیت ذهنی ما نیست. اما من آنها را در آسمانی افلاطونی جای نخواهم داد. ثبوت آنها چنان چون ثبوت قانون‌های ریاضی در عقل ما است. هرچه در دنیا هست شیء متفرد، یا دقیق‌تر بگویم چیزهای جزئی عینی (رئال) است. با این‌همه - و این نکته سوم است - در دنیا ارزش‌ها را بنیادی هست. این

بنیاد چیست؟ من، شخصاً، فقط یک جواب ممکن سراغ دارم. بنیاد ارزش‌ها نهاده است بر نسبت میان انسان و چیزها. مثلاً اگر بپرسیم چرا ارزشی هست به نام دوستی پدر و مادر. پاسخ آن است که زیرا قوام تن و جان انسان چنان است که فرزند باید پدر و مادر را دوست بدارد تا چون انسان ببالد. اگر قوام انسانی طور دیگر می‌بود زیباشناسی و اخلاق دیگری نیز می‌داشتیم. آیا از اینجا باید نتیجه گرفت که ارزش‌ها تغییرپذیر است؟ آری و خیر. آری، ولی فقط تا آنجا که انسان خود تغییرپذیر است. خیر، ولی فقط تا آنجا که انسان دارای یک قوام ثابت و پایدار است. مطلب از این قرار است که در ماهر دو جنبه هست: شاخ و برگ‌ها دگرگونی‌پذیر است، اما تنه اصلی باقی و برجاست، و به همین جهت ارزش‌های اصلی تغییرناپذیر است. تا انسان انسان است، هیچکس نمی‌تواند این ارزش‌ها را تغییر دهد. خدا هم تغییر نمی‌دهد. قتلِ مادر همیشه جنایت به‌شمار خواهد آمد. اما می‌تواند بود که انسان نسبت به ارزشی خاص نایبنا شود.

این مطلب را مسلّم و ختم شده می‌گیریم و می‌رسیم به مرز میان فلسفه نظری - که به صرفِ فهم کردن اکتفا می‌کند - و فلسفه عملی - که می‌آموزد چه باید کرد. در پایان اجازه دهید از حقیقتی نام ببرم که متعلق است به قسم دوم فلسفه، و آن عبارت است از: نور، فهم ارزش‌ها و نیروی به تحقق رساندن آنها. این است آنچه باید بیش از هر چیز برای روح آرزو کنیم.

انسان

اکنون به تفکر دربارهٔ انسان خواهیم پرداخت. در این حوزه مسائل فلسفی فراوانی هست که از همه نام هم حتی نمی‌توانیم ببریم. لذا تأمل ما به ناگزیر تنها به برخی از آن مسائل محدود می‌شود. پیش از هرچیز - همراه با متفکران بزرگ گذشته و دوران خودمان - این پرسش را طرح خواهیم کرد که: چیست انسان؟ من چیستم به راستی؟

بهترین کار آن خواهد بود که در این مقام نیز، مثل همیشه، نخست به تثبیت ویژگی‌هایی بپردازیم که بی‌هیچ شک انسان دارای آنها هست. این ویژگی‌ها را می‌توان تحت دو عنوان اصلی درآورد: نخست آنکه انسان یک حیوان است، و دوم آنکه حیوانی است ممتاز، حیوانی یکسره از نوع خاص خود.

پس انسان پیش از هر چیز یک حیوان است و دارای همهٔ نشان‌های یک حیوان. تن - افزاری (ارگانیسمی) است که حس - اندام‌ها دارد، غذا می‌خورد، می‌بالد، می‌جنبد، کشش‌های نیرومند دارد: کشش به پاسداری از خود و پیکار، کشش جنسی و کشش‌های دیگر - درست چنان چون دیگر جانوران. اگر انسان را بارده‌های بالای جانوران مقایسه کنیم، می‌بینیم که، قطعاً نوعی است از انواع جانوران. هرچند شاعران عواطف انسانی را غالباً به زبانی شگفت‌آور و ستایش‌انگیز ستوده‌اند من سگ‌هایی

می‌شناسم که عواطفشان، به‌نظر من، از عواطف برخی از مردم به‌مراتب زیباتر و ژرف‌تر است. برای آنکه اذعان بداریم - گرچه شاید خوشمان نیاید - که ما از همان خانواری هستیم که در آن سگ‌ها و گاوها، مثلاً، در حکم خواهران و برادران که‌تر مایند نیاز نیست که نظریه‌های عالمانه‌ی تطور را قبول داشته باشیم - نظریه‌هایی که بنابر آنها انسان، البته نه به قول معروف از بوزینه، ولی به هر صورت از یک حیوان برخاسته است. پیداست که حتی کسانی هم که جانورشناس نیستند می‌دانند که انسان یک حیوان است.

درست [است که انسان حیوان است] اما حیوانی است تأمل‌انگیز. خیلی چیزها در او هست که آن چیزها را در دیگر جانوران یا اصلاً نمی‌یابیم یا از آنها اندک اثری می‌یابیم. در اینجا پیش از هر چیز جالب‌نظر آنکه از دیدگاه زیست‌شناختی انسان اصلاً حق ندارد که: چنان به تمام عالم حیوانات دست تطاول بگشاید که بالفعل گشوده است، جهان را چنان در چنگ بگیرد که اکنون گرفته است، چون انگلی غول‌آسا از طبیعت آن بهره بکشد که در عمل می‌کشد. جانوری است ناقص‌الخلقه که مسلماً اینها نیز از مشخصات اوست: چشم‌هایش کم‌توان است، بویایی‌اش نه در خور نام بردن است، شنوایی‌اش در رتبه‌های پایین است. از سلاح‌هایی طبیعی، هم چون چنگال‌ها، تقریباً به کلی بی‌بهره است. نیروی آنچنانی ندارد. نه می‌تواند تند بدود، نه می‌تواند خوب شنا کند. وانگهی نسبت به جانوران دیگر، سرما و گرما خیلی زودتر می‌کشدش. و قس علی‌هذا. از نظر زیست‌شناسی حق حیات ندارد. نسلش می‌بایست دیرزمانی پیش از این برافتاده باشد، چنان که در مورد انواعی از جانوران چون او ناقص‌الخلقه پیش آمده است.

با اینهمه وضعی پیش آمده است کاملاً مخالف. انسان خداوندگار طبیعت است. نسل بسیاری از خطرناک‌ترین انواع جانوران را برانداخته است. انواعی دیگر را به

اسارت گرفته است و از آنها بندگان خانگی خدمتکار ساخته است. چهره این سیاره را دگرگون کرده است. همین بس که از هواپیما یا از فراز کوهی بلند به روی زمین نگاهی بیندازیم تا دریابیم چگونه همه چیز را به هم ریخته و دگرگون کرده است. تازگی‌ها به عالم ورای زمین نیز دست دراز کرده است. از انقراض نوع انسانی دیگر سخنی نیست، بل بیم می‌رود که کثرت نفوس از حدّ به‌در رود.

چیزی چنین چگونه ممکن است؟ پاسخ را همه ما می‌دانیم: به دستکاری خرد. انسان با این همه ناتوانی، سلاحی وحشتناک دارد: هوش! انسان از هر جانور دیگری جز خود، حتی از بالاترین جانوران، بی‌قیاس با هوشتر است. البته ما بهره‌ای از هوش در بوزینه‌ها، گریه‌ها و پیل‌ها نیز می‌یابیم. اما بهره آن جانوران در قیاس با آنچه انسان - حتی ساده‌ترین مردم - دارد بسیار ناچیز است. می‌توان موفقیت او را بر روی زمین از همین رهگذر تبیین کرد.

اما این پاسخ جز پاسخی موقت و سطحی نیست. چنین می‌نماید که انسان نه همان بیشتر از دیگر جانوران هوش دارد، بل نوع هوش او نیز با هوش جانوران تفاوت دارد. به آن نشان که انسان و تنها انسان است که نمودار یک سلسله از ویژگی‌ها است. چشمگیرترین ویژگی‌ها، از آن میان، این پنج‌تا است: صنعت، فرادش (*Tradition* سنت)، پیشرفت، توانایی فکر کردن به شیوه‌ای غیر از دیگر جانوران، و سرانجام تدبّر (*Reflexion* رویت، تروی).

نخست صنعت (*Technik*) که به‌حسب ذات عبارت است از آنکه انسان کارابزارهایی به کار می‌برد که خود ساخته است. برخی از جانوران دیگر نیز به کارهایی همانند دست می‌زنند. به کردار بوزینه‌ای که تکه چوبی به کار می‌برد. ولکن ساختن کارابزارهای پیچیده، از روی اراده و آگاهی و در پی کاری دیرپای و پُرنرج از ویژگی‌های نوع انسان است.

اما صنعت با همه گستردگی یگانه چیزی نیست که به انسان پایگاهی ویژه می‌دهد. انسان اگر، به دقیق‌ترین معنای لفظ، موجود اجتماعی نمی‌بود، صنعت نیز نمی‌توانست پدید بیاورد. البته جانوران دیگری نیز می‌شناسیم که به اجتماع زندگی می‌کنند. سازمان‌های اجتماعی موربانه‌ها و مورچه‌ها شگفت‌انگیز است. با این‌همه این سازمان‌ها دیگر است و اجتماع انسانی دیگر. مراد آنکه بالیدن انسان در اجتماع از رهگذر فرادهدش‌ی است که مفطور نیست به آن، غریزی او نیست، بلکه آن را فرامی‌گیرد. این فرادهدش را انسان از آن روی فرامی‌تواند گرفت که او، و تنها او، زیانی دارد به غایت پیچیده. تنها همین فرادهدش بسنده است تا میان انسان و حیوان فرقی بیفتد فارق.

به دستیاری فرادهدش انسان اهل پیشرفت (*fortschrittlich*) است. همواره بیشتر و بیشتر می‌آموزد و آنکه می‌آموزد تنها یک فردِ خاص - که بر جانوران نیز راست می‌آید - نیست بل بنی‌آدم (*Menschlichkeit*) نیز هست، جامعه نیز هست. انسان اهل بدعت است. در جانوران دیگر دانش بی‌آنکه افزایش یابد از هر نسل به نسل بعد می‌رسد. حال آنکه نزد ما هر نسل بیش از نسل پیشین چیز می‌داند - دست‌کم می‌تواند بداند. غالباً حتی طی یک نسل نیز نوآوری‌هایی روی می‌نماید بس بزرگ. چنانکه ما خود در زندگی خود شاهد چنین چیزها بوده‌ایم. جالبِ نظر آنکه این پیشرفت هیچ ربطی به تحول زیستی (بیولوژیک) ندارد. از نظر زیست‌شناسی ما با یونانیان قدیم تقریباً هیچ فرقی نداریم، حال آنکه از آنان بی‌قیاس بیشتر چیز می‌دانیم.

چنین می‌نماید که همه اینها: صنعت، فرادهدش و پیشرفت پیامدِ ویژگی چهارم است و آن توانایی خاصی است که انسان دارد - توانایی فکر کردن به شیوه‌ای غیر از دیگر جانوران. این دیگر بودنِ تفکرش را، از بس پُرجنبه است، نمی‌توان به آسانی در

یک ضابطه (فرمول) درآورد. مثلاً انسان قادر است به *انتزاع*. آنچه حیوانات درمی یابند همواره چیزی است جزئی و انضمامی، حال آنکه انسان کلی اندیش است. بزرگترین دستاوردهای صنعت او نیز ناشی از همین امر است. کافی است ریاضیات را در نظر آوریم که مهم ترین کارافزار علم است. اما انتزاع نه همان انتزاع کلیات که انتزاع موضوع هایی معنوی (ایدئال) همچون اعداد و ارزش ها نیز هست. مسلماً از لوازم دیگر بودنِ تفکر، ناوابستگی منحصر به نوع انسان است به هدفمندی زیستی (*biologische Zweckmässigkeit*) که قانونی است حاکم بر سرتاسر قلمرو جانوران. هین بس که به دو نمونه بسیار چشمگیر از این ناوابستگی اشاره کنم: علم و دین. آنچه جانور می شناسد همواره مقید است به هدفی. جانور تنها چیزی را می بیند و درمی یابد که خودش یا نوعش را به کار بیاید. فکرش یکسره عملی است. نزد انسان چنین نیست. انسان چیزها (ابژه ها) می پژوهد بی آنکه اصلاً هیچ هدف عملی داشته باشد - صرفاً از بهر دانش. انسان نه تنها توانایی پروردن علم محض (علم ابژکتیو، فارغ از سود و ثمر عملی) دارد بل واقعاً نیز پرورده است.

از این هم تأمل برانگیزتر شاید دین او باشد. وقتی که می بینیم در سواحل جنوبی مدیترانه که آن قدر مناسب شراب اندازی است به سبب آنکه مسلمان نشین است بدین کمی شراب می اندازند و برعکس برکناره های راین یا حتی در نروژ - یعنی در کشورهای مسیحی نشین که آب و هوا برای شراب اندازی بسیار نامناسبتر است شراب بسیار می سازند، وقتی که به زیارتگاه های بوداییان یا مسیحیان در بیابان ها نظری می اندازیم باید بگوییم که این کارها هیچ دلیل یا معنای اقتصادی یا زیست شناختی ندارد. باید بگوییم که از دید حیوانی این کارها بی معنا است. اما انسان چیزهایی چنین را برعهده می گیرد، چرا که از بند قانون های زیست شناختی حاکم بر عالم حیوانات تا اندازه ای رها است.

باری، دامنه این رهایی از آنچه هم گفتیم گسترده‌تر است. هریک از ما بی‌واسطه آگاهی دارد که آزاد است - چنین می‌نماید که هرکس می‌تواند، دست‌کم در آناتی، بر فرق همه قانون‌های طبیعت پای بگذارد.

با این نکته مطلبی دیگر نیز ملازمه دارد. و آن - که شاید بر همه ویژگی‌ها پیشی داشته باشد - این است که انسان قادر به تدبیر است در خود. او، چنانکه می‌نماید برخلاف همه جانوران، تنها به جهان بیرونی روی ندارد. می‌تواند خوداندیش باشد [و هست] مبالغی خود است - می‌پرسد که زندگی‌اش چه معنا دارد. او، چنانکه می‌نماید، تنها جانور مرگ‌آگاه است - نیک می‌داند که می‌باید بمیرد.

اگر همه این ویژگی‌های انسان را در نظر بیاوریم در عجب نخواهیم شد که مؤسس فلسفه غربی ما، افلاطون به این نتیجه رسیده است که انسان چیزی است غیر از کل طبیعت. او، بهتر بگوییم آنچه او را انسان می‌کند: نفس، جان، روان - گرچه در دنیا است به دنیا تعلق ندارد. از سراسر طبیعت فراتر می‌رود.

اما ویژگی‌هایی که نام بردیم فقط یک جنبه از انسان را تشکیل می‌دهد. پیشتر هم یادآور شده‌ایم که انسان در عین داشتن آن ویژگی‌ها حیوانی است تام و تمام. آنچه باز هم مهم‌تر است آن است که جنبه روحانی نیز وابسته است به تن او. یک ضایعه کوچک مغزی کافی است تا تفکر بزرگترین نوابغ را هم فلج کند. نیم‌لیتر الکل مذهب‌ترین شاعران را به جانورانی وحشی بدل می‌کند. با این همه تن با تمام آنچه از نظر فیزیولوژی بر آن می‌رود، با تمام کشش‌های زندگی جانوری‌اش چنان با جان تباین دارد که پرسش پیش می‌آید پیوند این دو متباین اصلاً چگونه ممکن تواند بود. در کانون دانش فلسفی به انسان، که به آن انسان‌شناسی می‌گویند، پرسش همین است.

به این پرسش پاسخ‌های مختلف داده‌اند. کهن‌ترین و ساده‌ترین پاسخ آن است که هستی چیزی به جز تن و حرکات مکانیک اعضاء تن را پاک انکار کنند. این راه‌حل

از آن ماده‌انگاری درواخ (*der strenge Materialismus*) است، که امروزه به دلایلی، به‌ویژه پس از برهانی که فیلسوف بزرگ آلمانی لیبنیتس در رد آن آورده است، دیگر کمتر هواخواه دارد. لیبنیتس می‌گوید فرض کنیم مغز به اندازه‌ای بزرگ شده است که می‌توانیم توی آن چنان گردش کنیم که توی یک آسیاب. در این صورت جز به حرکات اجسام مختلف بر نخواهیم خورد و هیچگاه چیزی از سنخ اندیشه نخواهیم یافت. پس اندیشه و آنچه بدان ماند باید چیزی باشد به تمام ذات غیر از حرکات ساده اجسام. البته می‌توان گفت که اصلاً اندیشه‌ای نیست در کار. اما نادرستی این سخن دیگر چنان آشکار است که هیچ فیلسوفی آن را جدی نمی‌گیرد.

از این ماده‌انگاری افراطی که بگذریم می‌رسیم به ماده‌انگاری ملایم‌تری که بنابر آن هرچند چیزی هست به نام آگاهی، اما آن چیز جز کارکرد (*Funktion*) تن نیست و با آنچه در جانوران دیگر نیز هست جز از روی مرتبه تفاوت ندارد. این نظری است که آن را جدی‌تر باید گرفت.

رأی سوم، که از جهاتی مانند دوم است، رأیی است که از ارسطو به ما رسیده است و امروزه علم نیز، چنانکه می‌نماید، بدان قوتی داده است. و آن از دو جهت با ماده‌انگاری نوع دوم تفاوت دارد. نخست آن که بنابر این رأی معنا ندارد که کارکردهای روانی را یکسونگرانه با تن مقابل بگذاریم. انسان، به گفته ارسطو یک کلّ است و این کلّ کارکردهای مختلف دارد از جمادی محض گرفته تا نباتی و حیوانی و سرانجام عقلی. این همه نه کارکردهای تن که کارکردهای انسان، کارکردهای کلّ است. تفاوت دوم در آن است که ارسطو نیز مثل افلاطون در کارکردهای انسانی چیزی یکسره خاص می‌بیند که در جانوران دیگر نیست.

سرانجام افلاطونیان قح - که امروز نیز کم نیستند - برآنند که انسان، به تعبیر معاندی طعنه‌زن، فرشته‌ای است که در ماشینی خانه دارد، روانی است که دستگاهی

را به حرکت می‌آورد. این روان، چنان که گفتیم چیزی است غیر از سایر چیزهای دنیا. نه تنها فیلسوف فرانسوی، دکارت، که بسیاری از فیلسوفان اگزیستانس معاصر نیز، بر این نظرند. به گفته آنان انسان نه کلّ که همان روان، یا چنانکه امروز غالباً می‌گویند، اگزیستانس است.

چنانکه دیدیم در اینجا به راستی با دو پرسش روبرو هستیم - یکی این که آیا در انسان چیزی بالذات متباین با دیگر جانوران هست یا نه و دیگر آن که این چیز با سایر اجزاء طبیعت چه نسبت دارد.

در مورد انسان پرسش بنیادین دیگری نیز هست که آن را به‌ویژه فلسفه رایج در دهه‌های اخیر - یعنی فلسفه موسوم به اگزیستانس و اگزیستانسیالیسم - با قوّت و شدّت در میان آورده است. ویژگی‌هایی از انسان را از نظر گذراندیم که به او شرف و عزّتی می‌دهد خاص و به یمن آنها انسان از همه جانوران برتر است. اما انسان فقط اینها نیست، بلکه درست به سبب همین‌ها چیزی است ناتمام، بی‌آرام و از بنیاد بی‌نوا. یک سنگ یا یک اسب به خور و خواب خوش است، گذشته از ارضاء کشش‌ها به چیزیش نیاز نیست. اما انسان همیشه برای خود نیازهای تازه می‌آفریند و هرگز سیر نمی‌شود. مثلاً یکی از ابداعات یکسره خاص انسان پول است که هرگز از آن به اندازه‌ای که بس باشد ندارد. چنین می‌نماید که انسان به حسب ذات به پیشرفتی نامتناهی کشانیده شده است، جز نامتناهی خشنودش نمی‌سازد.

همه‌نگام انسان و تنها او چنان که می‌نماید، از محدودیت خود نیز، پیش از هر چیز از مرگ محتوم خود نیز آگاه است. جمع این دو ویژگی شکافی پدید می‌آورد که بر اثر آن انسان معمایی می‌نماید سوگناک (تراژیک). ظاهراً از بهر چیزی در هستی آمده است که به آن نمی‌تواند رسید. پس چیست معنای [هستی] او، معنای زندگانی

به گشودنِ این معما متفکرانِ بزرگ ما از زمان افلاطون سعی داشته‌اند. و اساساً به‌ما سه پاسخِ بزرگ پیشنهاد کرده‌اند.

نخستین پاسخ، که در قرن نوزدهم بسیار پسندیده می‌نمود عبارت از این قول است که انسان باید نامتناهی جویی را از رهگذر یکی ساختنِ خویش با چیزی که سعهٔ بیشتری دارد، به‌ویژه با اجتماع، ارضاء کند. این فیلسوفان می‌گویند مهم نیست که من رنج می‌برم، شکست می‌خورم و می‌میرم. پس از من نیز نوع انسان (*die Menschlichkeit*)، کلی عالم پیش خواهد رفت. دربارهٔ این پاسخ پس از این سخن خواهیم داشت. اکنون همین اشاره بس که بیشتر متفکرانِ معاصر این پاسخ را ناتمام می‌دانند. زیرا به‌جای آنکه معما را بگشاید داده - یعنی این واقعیت - را انکار می‌کند که فردِ انسان لذاته، چون فرد - نه از بهر چیزی دیگر مشتاق نامتناهی است. رأی‌هایی چنین در نورِ کم فروغِ مرگِ شخصی نادرست و سطحی می‌نماید.

پاسخ دوم - که امروزه نزد اگزیستانسیالیست‌ها رواج دارد، برخلاف پاسخ اول، آن است که وجود انسان اصلاً معنایی ندارد. انسان اشتباه طبیعت است، موجودی است ناقص، به نوشتهٔ سارتر، دردی است بی‌خود و بی‌جهت. معما را نمی‌توان گشود. پُرسش سوگناک همیشه پابرجا است.

فیلسوفانی نیز هستند - از پی افلاطون آمده - که نمی‌خواهند نتیجهٔ پاسخ دوم را بگیرند. آنچنان بی‌معنایی را باور ندارند. به عقیدهٔ آنان باید معمای انسان را راه‌حلی باشد.

اما این راه‌حل چه می‌تواند بود جز آنکه انسان باید به‌نحوی به نامتناهی برسد؟ در زندگی دنیوی چنین چیزی ممکن نیست. حلِّ مسألهٔ انسان را به ماوراءطبیعت، به عالمی ورای دنیا راه می‌نماید. اما چگونه؟ از زمان افلاطون بسیاری از فیلسوفان خلودِ نفس را برهان‌بردار می‌دانند. کسانی هم هستند که آن را قبول دارند بی‌آنکه بر

آن برهان، به معنای دقیق لفظ، داشته باشند. اما خلودِ نفس به پُرسش مطرح پاسخی نمی‌دهد. روشن نمی‌توان دید که انسان، حتی در حیات اُخروی، چگونه به نامتناهی می‌تواند رسید. افلاطون یکبار گفته است که پاسخِ نهایی را تنها یک خدا به‌ما می‌تواند داد - آن‌هم از راهِ وحی که از عالم ماوراء می‌آید.

اما این دیگر فلسفه نیست، دین است. تفکر فلسفی اینجا نیز، مثل خیلی از جای‌ها، طرحِ پُرسش می‌کند و ما را به مرزی می‌رساند که از آنجا باید خاموش به آنچه در تاریکی است نگاه کنیم.

وجود

پس از آخرین ملاحظات [در تأمل پیشین] بایسته می‌نمود که به پرسش‌های مربوط به جامعه روی بیاوریم. اما فهم آن مسائل، به‌زعم من، بسته به آن است که نخست در مبحثی دیگر وضعی بگیریم روشن و آن مبحث هست‌شناسی (*Ontologie*)، مبحث امور عامه موجودات است. به همین جهت مناسب است که در تأمل امروزم نه به جامعه بل به موجود (*das Seiende* هست) بپردازیم.

سر و کارمان با مبحثی است خاص که مهم اما سخت دشوار است - بسیاری از فیلسوفان معاصر این مبحث را مبحث مرکزی فلسفه می‌گیرند. مزید بر دشواری‌ها آنکه دو فرادش که امروز بر ما کارگر افتاده است ورود به این پرسش‌ها را پاک ناممکن می‌گرداند. در سایر شاخه‌های فلسفه این قدر هست که کمابیش همه اتفاق دارند پرسش‌هایی هست، برعکس اینجا همین اجماع هم حاصل نیست؛ شماری از فیلسوفان متقدم، و نه کمتر از آنان برخی از متأخران، پاک منکرند که اصلاً چیزی به نام هست‌شناسی هست باشد، همچنان که منکرند مسائل مطرح در این مبحث معنایی داشته باشد. یکی از این فرادش‌ها پوزیتیویسم است و یکی دیگر ایدئالیسم مبتنی بر نظریه شناخت (*erkenntnistheoretischer Idealismus*) لذا در این مقام

برعهده‌مان دو کار نهاده شده است: نخست آنکه بپرسیم که چیزی به نام هست‌شناسی هست است یا نیست، و بر تقدیر آنکه حقانیت هست‌شناسی را پذیرفتیم می‌توانیم به بحث دربارهٔ مسائلش پردازیم.

اما پیشتر از آنکه این پرسش را در میان بیاوریم توضیح پاره‌ای مصطلحات سودمند خواهد بود. در هست‌شناسی غالباً از هستی (*Sein*) بودن سخن می‌گویند و آن را نه در معنای فعلی که در معنای اسمی به کار می‌برند. مثلاً نمی‌گویند: "خوش است تن درست بودن" بلکه می‌گویند: "هستی چنین است و چنان". این قدر هست که بسیاری از هست‌شناسان این کلمه را چنین به کار می‌برند. آنچه به شخص من مربوط می‌شود آن است که من همیشه بهتر یافته‌ام نه از هستی (وجود) بل از هست (موجود) سخن بگویم. به هرچه به نحوی هست، یعنی ثبوت دارد، وجود دارد، یک هست (*ein Seiendes*) می‌گویند. هریک از خوانندگان ارجمند یک هست است، همچنان که دستمال یا حتی حالِ خوش یا ناخوش وی نیز هست است. حتی این امکان نیز که فردا بخندد هست است. چرا که این امکان هست، ثبوت دارد، در میان است. هرچه هست هست است، جز هست هیچ نیست.

اما در مورد هستی باید گفت که منتزع است از هست. همچنان که سرخی منتزع است از [سیب] سرخ، خشم از انسان یا حیوان خشمگین، بلندی از برج بلند و قس علی‌هذا. یکی از قاعده‌های بنیادینِ روش فلسفی حکم می‌کند که انسان اسامی انتزاعی معنی را، حتی المقدور، به اسامی انضمامی ذات برگرداند و از این رهگذر کار بررسی را آسانتر کند و راه خلط مبحث را - که در معانی انتزاعی بیشتر پیش می‌آید - ببندد. به‌خاطر آوریم که دربارهٔ "حقیقت" چه همهٔ مهملات نوشته‌اند، آن‌هم بدان سبب که به خود زحمت نداده‌اند به‌جای "حقیقت" انتزاعی کلمهٔ کوچک و انضمامی "حقیقی" (*wahr*) را به کار ببرند. به همین جهت من بهتر می‌دانم که از به کار بردن لفظ

"هستی"، حتی المقدور، پرهیز کنم و همیشه "هست" بگویم.

همچنان که گفتم رأی‌هایی هست که بنابر مفاد آنها دانشی که از هست‌ها بحث کند هست نمی‌تواند بود. سنگِ این رأی را نخست یاران ایدئالیسم مبتنی بر نظریه شناخت به سینه زده‌اند. می‌گویند هرچه درباره هست‌ها بتوان گفت در علوم خاصه گفته می‌آید - آنچه برای فلسفه باقی می‌ماند آن است که روشن سازد که در علوم خاصه، شناخت چگونه به حصول می‌پیوندد، و اصلاً چگونه ممکن است. در پاسخ به این پرسش ایدئالیست‌های اهل نظریه شناخت می‌گویند که هست را به اندیشه باید برگرداند.

اما هست‌شناسان بدان پرسش دوگونه پاسخ دارند. نخست آنکه می‌گویند با پرسش‌هایی همچون امکانِ عام، مقولات و مانند آن هیچ علمِ خاص سروکار ندارد و سروکار نمی‌تواند داشت. دودِ دیگر آن که از یاد نبریم اندیشه، که به آن هست را می‌خواهند برگردانند، خود هست، خود یک هست است، این کار برگرداندنِ هست به اندیشه نیز، کلاً، وقتی معنا دارد که بپذیریم هست بر دوگونه است و مناسبت آن دوگونه را بی‌پژوهیم. و این نیز خود - به گفته هست‌شناسان - درست همان هست‌شناسی است. می‌گویند که ایدئالیسم مبتنی بر نظریه شناخت خود از بنیاد یک هست‌شناسی است، و آن هم یک هست‌شناسی که به جهت ناآگاهانه بودن نارس و ساده‌انگارانه است.

دیگر رأی هست‌شناسی ستیز (آنتی - اُنِتولوژیک) رأی تحصّلی مذهب‌ان (پوزیتیویست‌ها) است. این رأی - به عکس ایدئالیسم شناخت‌شناسانه زوال پذیرفته - رواجی گسترده دارد، به‌ویژه در کشورهای آنگلوساکسون. فیلسوفانِ این حوزه مدعی‌اند اینکه، برای نمونه بگویم سگ یک جانور است، گزاره‌ای است با معنا و علمی، اما اگر ادعا کنم که سگ یک جوهر است - و جوهر مفهومی است

هست‌شناختی محض - از واقعیت هیچ نمی‌گویم. از سگ هیچ نمی‌گویم، از لفظ "سگ" سخن می‌گویم. بنابر این یک نحوِ عمومی (*eine allgemeine Grammatik*) را باید جای‌گزین هست‌شناسی کرد.

هست‌شناسان خود را با این استدلال نیز طرف نمی‌بینند. می‌گویند روشن نیست که چرا انسان تا حدّ و مرزی مشخص - مثلاً به ترتیب: گوشت‌خوار، پستان‌دار، مهره‌دار، حیوان، جسمِ زنده (نامی) - حقِ تعمیم دارد و از آن به بعد ندارد. می‌پرسند: چنین ناگهان جهش به مسائل زبان چرا؟ به دستیاری معناشناسی امروزیِ ریاضی می‌توان هر چیز شناسی را (هر علمِ رئال را) به زبان‌شناسی بدل کرد. مثلاً به جای سخن گفتن از "جانوران مهره‌دار می‌توان از کاربرد کلمهٔ "جانور مهره‌دار" سخن گفت. اگر تقسیم جسمِ نامی به نبات و حیوان درست است، چرا درست نباشد که تقسیم‌بندی کلی‌تری به عمل آوریم که دیگر نه به علم زیست‌شناسی بل به علمی کلی‌تر، به کلی‌ترین علم تعلق دارد؟ این کلی‌ترین علم همانا هست‌شناسی است. این ردّ بر ردّ هست‌شناسی، در واقع نیز، عاقبت، به ویژه در ایالات متحدهٔ امریکا، کارگر افتاده است. مشخصاً از پیشوایان منطق بسیاریند کسانی که بیشتر آنان پیشتر هوادارِ پوزیتیویسم بوده‌اند و اکنون با شوق و شورِ تمام به بحث هست‌شناسی می‌پردازند. نمونهٔ بارزِ این کسان منطقی‌مشهور و استاد دانشگاه هاروارد پرفسور کواین (*Quine*) است.

نظریهٔ سومی نیز می‌توانیم عنوان (فرموله) کنیم. بدین طریق که بپرسیم: گذشته از این مطلبِ پیش پا افتاده که: "آنچه هست، هست" آیا اصلاً ممکن است که دربارهٔ مطلقِ هست چیزی بگوییم؟ آسان در نمی‌توان یافت که در این علم دیگر چگونه گزاره‌هایی پیش می‌توان آورد.

به نظر من بهترین راه پاسخ‌گویی به این پرسش آن است که به هست‌شناسی

بپردازیم، مسائلی را طرح کنیم و در حل آنها بکوشیم. و این همان کاری است که همه فیلسوفان بزرگ پیشین از افلاطون تا هگل همیشه کرده‌اند و امروز نیز، پس از دوره کوتاهی که خالی از هست‌شناسی گذشت، یک سلسله هست‌شناسان پروپا قرص داریم. از پی ایشان خواهیم رفت تا پاره‌ای از پژوهش‌هایشان را بنگریم.

نخست مسأله‌ای کوچک که حل آن در نگاه اول آسان می‌نماید ولی در دهه‌های اخیر مباحثات بسیار برانگیخته است: مسأله هیچ (*das Nichts*) (ناهیست). گفتیم هر چیز که هست یک هست است. از اینجا، چنانکه می‌نماید، باید نتیجه گرفت جز هست آنچه هست هیچ است. و از اینجا می‌توان نتیجه گرفت که یک هیچ هست. پس هیچ نیز به گونه‌ای هست، وجود دارد. شاید این را سفسطه‌ای بینگارند. معمولاً می‌گوییم که چیزی نیست، یا چنان که سارتر عنوان (فرموله) کرده است ناهست (*nichts*) نه چیز) هست. مثلاً وقتی که موتور اتومبیل درست کار نکند، از یکی که کاربراتور را نگاه می‌کند، می‌پرسیم: "در کاربراتور چیست؟". پاسخ می‌دهد: "هیچ"^۱. پرسش این است که: آیا این جمله درست است؟ واضح است که گاهی درست است. وقتی که جمله‌ای درست باشد باید واقع چنان باشد که در جمله گفته می‌آید. این تعریف حقیقت است. پس در کاربراتور باید یک هیچ وجود داشته باشد.

وانگهی: ما از هیچ [درست و] معنادار سخن می‌گوییم، چنانکه من دارم اکنون از آن بحث می‌کنم. اما چیزی که از آن سخن [درست و] معنادار بتوان گفت، آن چیز باید موضوع [سخن] باشد، وگرنه از آن اصلاً سخن نمی‌توان گفت. پس هیچ یک موضوع است. پس هست. و با این همه هیچ است، پس نیست.

۱. در زبان‌های اروپایی می‌گویند: هیچ هست (در آلمانی *es gibt das Nichts*) در زبان فارسی می‌گوییم هیچ نیست. تا موجهی فرنگی سالبه ما نشود. جمله‌ای خبری را به جمله‌ای پرسشی ترجمه کردیم و در پاسخ آن آوردیم: هیچ.

از رهگذرِ چنین اندیشه‌هایی پاره‌ای از متفکران معاصر - همچون برخی از فیلسوفان بنامِ اگزیستانس - به اینجا رسیده‌اند که بگویند هیچ ثبوت دارد (*besteht*) به گونه‌ای. فیلسوفانی دیگر که از پیِ آنان نمی‌روند می‌گویند هیچ معقولِ صرف است، به هیچ‌روی هست نیست. پرسش در نظر من به غایت پیچیده و دشوار می‌نماید. آنچه می‌توانم گفت آن است که موجودِ ذهنی را از موجودِ عینیِ فرق باید کرد. مفهومِ هیچ موجودی است ذهنی - و تصویری است از نوعی خاص - از نبودِ چیزی در موجودِ عینی. از اینجا توضیح می‌توان داد که ما اصلاً چگونه از آن سخن می‌توانیم گفت. نیز شاید بتوانم بگویم که نبودِ هم چیزی عینی (رئال) تواند بود. مثلاً اینکه دوستم فریبرز در قهوه‌خانه نیست، امری است عینی. نه آن است که تنها در اندیشه من چنین باشد، بلکه واقعیتی است که در قهوه‌خانه است. اما پرسش درباره نبودِ پرسشی است خاص و بسیار دشوار. در نظرم چنین می‌نماید که هر هست در بازداشت نبود است - آن‌هم بدان دلیل که همه این هست‌ها محدود و متناهی است. با این نکته می‌رسیم به پرسشی مابعدالطبیعی و بسیار ژرف - به مسأله محدودیتِ موجود که بهتر می‌دانم بحث از آن را به وقتی دگر بگذارم. تنها این را بگویم که ناهست، باید پذیرفت، به گونه‌ای هست - اما نه بدان‌گونه که سارتر می‌گوید. در آخرین تأمل شاید به مطلب بازگردیم.

این بود نمونه‌ای از پرسش‌های هست‌شناسانه. پیداست که هیچ‌یک از علوم خاصه، حل مشکل را برعهده نمی‌تواند گرفت. اکنون پرسشی دیگر:

در گپ‌های هرروزی و نیز در علوم از امکان سخن می‌رود. مثلاً در مورد کودکی می‌توان گفت که امکان دارد فیلسوف شود - چیزی که در مورد صندلی نمی‌توان گفت. نخست می‌توان گمان برد که این امکان امری است صرفِ ذهنی و تنها چیزهایی واقعیت دارد که بالفعل هست. اما چنین نیست. چرا که امکانِ فیلسوف شدن کودک بسته به آن نیست که کسی آن را در ذهن بیاورد. حتی اگر هیچکس نباشد

که آن را ببیندش همیشه این قضیه صادق است که کودک این امکان را دارد.

این هم مطلبی است در خور تأمل. چنین می‌نماید که در حاقِ واقع باید قائل شد به فرقی فارق میان آنچه بالفعل هست و آنچه بالقوه. ولیکن این نه قولی است که جملگی فیلسوفان بر آن باشند. متفکر باستانی یونان پارمنیدس، مگاریان و در دورانِ اخیر فیلسوفِ آلمانی نیکولای هارتمن (*Nicolai Hartmann*) و سارتر برآنند که بالفعل و بالقوه اساساً یکی است. به عکس ارسطو و حوزه‌اش برآنند که باید میان این و آن فرقی قاطع نهاد. از این رهگذر مسأله هست‌شناختی دیگری مطرح می‌شود که از دیرباز در کانونِ مباحثات فلسفی بوده است و امروز نیز هست.

سومین مسأله هست‌شناختی مسأله موسوم به مقولات است. جهان چنان ساخته می‌نماید که فراهم آمده است از چیزهایی و این چیزها به صفاتی از هم مشخص و از رهگذر نسب و اضافاتی به هم مضاف و متناسب است. بنابر این چنین می‌نماید که ما می‌توانیم در جهان سه وجه یا گونه از هست‌ها تمیز دهیم. نخست چیزها، یا چنانکه به رسم پس از ارسطو رایج می‌گویند جواهر (*Substanzen*) مثل کوه‌ها، مردم، سنگ‌ها - دوم صفات - مثلاً چیزهایی گرد است و چیزهایی چهارگوش، کسانی زیرک‌اند و کسانی کودن، کوه‌هایی بلند است و کوه‌هایی کوتاه - و سرانجام نسب یا اضافات (*Beziehungen oder Relationen*) همچون نسبت پدر به پسر، بزرگتر به کوچکتر، شهروند به حکومت، و قس علی‌هذا. توجه داشته باشیم که این تقسیم‌بندی نه به تفاوت میان بالفعل بودن و بالقوه بودن ربطی دارد و نه به مراتبِ موجودات - مثل فرقی میان مادی و معنوی - ناظر است. چرا که در همه مقولات می‌توان بالفعل را از بالقوه فرقی کرد و مادی را از معنوی.

در کارِ تفکر همواره، عملاً، بنای کار را بر سه مقوله نام برده - جوهر (ذات)، صفت و نسبت - می‌نهند. مثلاً کارِ عظیمِ ریاضی - منطقی وایتهد و راسل - کاری که مبانی

منطق جدید را پی‌ریزی کرده است - بر همین مبنا استوار است. اما چون در این باب ژرف بیندیشیم در مورد هر یک از سه مقوله نامبرده با مشکل‌های بزرگ روبرو می‌شویم. دریافت معنای صفت چنان دشوار است که انسان وسوسه می‌شود آن را غیر واقعی بینگارد. از آن دشوارتر فهم نسبت است، تأمل‌انگیز آن که نسبت به نحوی به اصطلاح بین چیزها افتاده می‌نماید. اما مشکل‌هایی هم که جوهر پیش می‌آورد کم نیست. هرچه از چیزی می‌دانیم صفات آن است. صفات را که ندیده بگیریم ظاهراً اصلاً چیزی باقی نمی‌ماند.

و به همین مناسبت از دیرباز مقولات محل نزاعی بوده است فلسفی. لیب‌نیتس، منطقی نابغه قرن هفدهم سیستمی ساخته است که از نسب واقعی میان چیزها خالی است. به عکس سیستم هگلی فقط مشتمل بر نسب است - چیزها، بنابر این سیستم، جز شبکه‌هایی از نسب نیست و صفات نیز مراتب نازله‌ای است از نسب. فیلسوفانی هم هستند، همسخن با ارسطو، که هر سه مقوله را اساسی می‌دانند.

مطلب حایز اهمیت است اساسی، نه فقط در مقام بحث درباره خدا - چرا که تصوراتمان از خدا بسته به آن است که از کدام مقوله پیش بیایم - بل از نظر فلسفه اجتماع نیز هم - پس از این خواهیم دید که اساس را نظریه‌ای می‌نهد که در مورد مقولات می‌پذیریم.

به همین مناسبت می‌خواهم از دو مسأله دیگر هست‌شناختی نیز نام ببرم: مسأله ذات (*Wesen*) و مسأله نسب درونی (*innere Relationen*) مسأله اول این است که آیا موجود صرفاً مجموعه‌ای است از صفات و اضافات یا آنکه می‌توان در هر موجود صورتی نوعی کشف کرد که مقوم ذات آن است و اعراض و نسب در حکم اطوار و شئون آن به شمار است. به سخن دیگر: آیا انسان را، مثلاً، ذاتیاتی هست یا نه؟ می‌نماید که چنین باشد. چرا که ناطق بودن ذاتی انسان است، اما فرانسوی بودن، مثلاً،

نیست. این را همه قبول دارند. اما شماری از فیلسوفان برآنند که ذات، خود امری است وابسته به دیدگاه ذهنی ما و در واقعیت عینی مبنایی ندارد. نزاع میان اینان و متفکرانی که به واقعی بودن ذات قائل اند همواره یکی از مهم ترین نزاع های فلسفی بوده است.

مسأله دوم نیز نظیر همین مسأله است و از زمان هگل باب بحث در آن باز شده است. به نزدیک هگل جمیع نسب و اضافات یک شیئی ذاتی خودشیئی است و حال است در آن. به سخن دیگر هر چیز به واسطه نسب و اضافاتش آن است که هست، نسب و اضافات مقوم ذات آن است. جمیع اضافات نسبت هایی است ضروری و درونی (ذاتی). برخلاف او سایر متفکران البته قبول دارند که نسبت هایی هست چنین ذاتی - چنانکه حاسه از نسبتی که با محسوس دارد قوام می یابد، مثلاً شنوایی از نسبتش با آواها، - اما نسبت هایی را غیر ذاتی و غیر مقوم می دانند. به گفته این متفکران اینک انسان نشسته باشد یا ایستاده ذاتی او نیست - در هر دو صورت همچنان انسان می ماند، به سخن دیگر او اول انسان است و سپس وارد نسبت های گوناگون می شود. این مسأله نیز در حوزه هایی چند، به ویژه از حیث فلسفه اجتماع، حایز اهمیتی است عظیم.

از پرسش های مطرح در هست شناسی چندتا را نام بردیم و از مسائل هست شناسی چندتایی، به اختصار تمام، باز نمودیم. اما اینها همه مسائل، سهل است همه پرسش های اصلی هم، نیست. مسأله سلسله مراتب وجود: ماده، زندگی و روان (جسم، نفس و عقل) نیز مسأله ای است دشوار. آیا تفاوت مراتب ذاتی و جوهری است - از سنخی است که ارسطو و هگل می انگاشتند؟ یا سروکارمان با ساختارهای پیچیده ای است از یگانه مرتبه بنیادین - چنانکه ماده انگاری ساده لوحانه یا روان انگاری افراطی بر آن است؟ چه نسبت است وجود را - که مابه التحقیق هر موجود

است - به ماهیت که به آن هر هست چیزی است؟ هست ذهنی را به هست عینی چه نسبت است؟ این تصویر آن است یا آن تصویر این؟ در مورد ضرورت و صدفه حال بر چه منوال است؟ آیا همه چیزی موجب است و تعیین شده و جز آن که هست هیچ نتواند شد؟ و اگر چنین باشد "توانستن" چه معنا دارد؟

اینها مسائلی است که در هست‌شناسی مورد بحث است. پرسش‌هایی است به غایت دشوار و انتزاعی. اما اشتباه است که آنها را دست‌کم بگیریم. کافی است از دو هست‌شناس بزرگ، افلاطون و هگل نام ببریم تا دریابیم که این علم به ظاهر دور و پرت از زندگی نیرویی ثمربخش تواند بود و از عوامل صورت‌دهنده به تاریخ و زندگی بشر.

جامعه

پس از ملاحظات بسیار انتزاعی در مسائل هست‌شناسی امروز به پرسش‌هایی در مورد انسان و هستی‌انسانی (*das menschliche Dasein*) و به طور اخص به پرسش‌هایی دربارهٔ جامعه بازمی‌گردیم. کلمهٔ "جامعه" را من در معنای متعارف و هر روزی آن به کار می‌برم، بی‌آنکه میان صورت‌های مختلفی که می‌تواند پذیرفت - صورت‌هایی همچون جامعه (*Gesellschaft*) در معنای دقیق و محدود لفظ و مجتمع زیستی (همزیستی اجتماعی) (*Lebensgemeinschaft*) فرق و امتیازی بگذارم. بنابر این سر و کارمان با پرسش‌هایی است به اصطلاح اجتماعی.

نخست شاید گمان برند که این مسائل مسائلی است سر به سر عملی، سیاسی، اقتصادی یا حتی استراتژیک. مثلاً این که دموکراسی باید داشت یا دیکتاتوری پاسخش - به زعم کسانی - بسته است به آنکه کدام نوع از حکومت بیشتر در خور هدفی است که داریم. اینکه مالکیت خصوصی وسایل تولید بهتر است یا انحصارهای دولتی تشخیصش با سیاستمداران یا اقتصاددانان است که مردمان اهل عمل اند نه با فیلسوفان. پس ظاهراً با قلمروی سروکار داریم که به کلی بیرون از فلسفه است.

اما چنین نیست. البته در مورد قانون‌های اساسی و ساختارهای اقتصادی باید از دیدگاه هدفمندی آنها داوری داشت، و درست است که در مورد مسائل ملموس در این قلمرو، همچنان که در قلمروهای دیگر، فیلسوف چندانی گفتنی ندارد. مثلاً اینکه

آیا باید کارخانه‌ای دولتی را به بخش خصوصی واگذار کرد یا نه، اینکه می‌خواهیم به رئیس دولت بیشتر قدرت بدهیم یا کمتر، اینکه ادارهٔ فلان مملکت به شیوهٔ متمرکز بهتر است یا به صورت ایالتی (فدرال)، مسائلی است که در مورد آنها باید با توجه به اوضاع و احوال داوری کرد. و این کارِ مردانِ عمل است نه کارِ فیلسوفان.

اما برای اتخاذ تصمیم در مواردی چنین صرفِ شناخت اوضاع و احوال کافی نیست. موارد و موقعیت‌ها را باید از روی هدفمندی آنها بررسیید و سنجید. و این خود گویای آن است که هم از پیش بنا را بر مقصدی، بر هدفی، نهاده‌اند. چه هدفی؟ به این پرسش، پاره‌ای، پاسخ می‌دهند که این مطلب ربطی به هیچ پرسش فلسفی ندارد، هدف، بی‌گفتگو، قدرت دولت است. اما همین‌جا فیلسوف می‌پرسد: چرا باید قدرت دولت هدف ما باشد؟ به محض آنکه کسی در امور و مسائل نامبرده دارای عقیده‌ای شد و در توجیه عقیده‌اش کوشید او دیگر نه سیاست یا نظریهٔ سیاسی می‌راند و نه اقتصاد بلکه اخلاق، یعنی فلسفه می‌ورزد. و واقعاً هم مطلب از این قرار است که انسان بدون فلسفه - اعم از آنکه فلسفه‌اش خوب باشد یا بد، درست باشد یا نادرست، علمی باشد یا متذوقانه - اصلاً در مورد جامعه عقیده‌ای نمی‌تواند داشت. چرا که همهٔ این عقاید بسته است به هدف، و تعیین هدف کارِ فلسفه است.

اما این پرسش که هدفِ رفتارِ اجتماعی چیست، گرچه پرسشی است کانونی، نخستین پرسشی نیست که در فلسفهٔ اجتماع مطرح می‌کنند. مسألهٔ عمده و اساسی فلسفهٔ اجتماعی آن است که واقعیت اجتماعی چیست. پرسش آن است که در جامعه چه چیز - و آن چیز چه قدر - واقعی است و عینی؟ در این مقام من فقط به توضیح همین پرسش خواهم پرداخت. چرا که معتقدم پاسخ به پرسش‌های دیگر - پرسش‌هایی هم چون مسألهٔ کرامت و آزادی انسانی - نتیجه و لازمهٔ پاسخی است که بدین پرسش می‌دهیم.

مطلب از این قرار است که هریک از ما در جامعه خود را با قدرتی مواجه می‌یابد که شاید دوستدار آن باشد، شاید نفور از آن، اما یقیناً هیچکس آن را بر ساخته خیال خود نمی‌تواند بگیرد. مثلاً - همچنان که اقتصاددان بزرگ انگلیسی جان استوارت میل به طرزی تاثیرگذار به اثبات رسانده است - ما مجاز نیستیم - حتی در آزادترین جوامع - یکسره چنان رفتار کنیم که می‌خواهیم. یک نمونه کوچک و جزیی آن است که به رسم‌ها و پسندهای (مدهای) حاکم می‌بایستی خواه ناخواه تا حدی گردن نهیم. اگر بخواهم در یک روز داغ با لباس شنا درسم را بدهم، باید نتایج مشقت‌بار این کار را بپذیرم. شاید کرسی استادی‌ام را از دست بدهم. شاید مرا به بیمارستان ببرند تا همکار گرامی‌ام که رییس بخش روان‌پزشکی است عقیده مرا در باب پوشاک در روزهای گرم به‌هنگار بیاورد، یعنی با عرف و عادت جاری در دانشگاه‌های سویس سازگار سازد.

جامعه مرا در بند می‌دارد، اما نه همان برونِ مرا، بل به اندیشه‌ام نیز، به احوال و عواطفم هم، چنگ می‌اندازد. سرتاسر زندگی معنوی‌ام را نیز، به میزانی بسیار بالا، برابیم معین می‌کند. مثلاً این زندگی عمیقاً از زبان است که تعیین می‌پذیرد و زبان یکسره وابسته است به جامعه. بیشتر آنچه می‌دانم از فرادهدشی فراگرفته‌ام که جامعه پاس می‌داردش؛ و آنچه حس می‌کنم و می‌خواهم نیز، در بیشتر موارد به دست یاری پرورشی که دیده‌ام، بسته است به آنچه کل جامعه حس می‌کند و می‌خواهد.

چون چنین است عجب نیست که جامعه به نظر مردم متفکر، که فیلسوفان باشند، نیرویی آمده است بسیار واقعی. می‌نماید که هست، که وجود دارد، درست همان‌گونه که در جهان واقعاً چیزهای دیگر هست - حتی شاید بتوان گفت که جامعه برابر من از هر جزء دیگر این جهان نیرومندتر است و واقعی‌تر.

اما همین جاست که بی‌درنگ، مشکل‌هایی رخ می‌نماید. اگر به پیرامون خود

بن‌گرم جز مردم، جز اشخاصی که انسانند نمی‌بینیم. مثلاً اگر جوایای معنای لفظ "بنی نوع انسان"، (*Menschlichkeit*) باشم جز اشخاص نمی‌یابم. می‌نماید که بنی نوع انسان مفهوم جمعی (*Inbegriff*) جمیع مردم است. همین سخن بر دیگر اجتماعات نیز راست می‌آید. مثلاً خانواده عبارت است از پدر، مادر، بچه‌ها و احياناً مادر بزرگ و عمو - و دیگر هیچ. ملت آلمان، آلمانیان‌اند به‌جملگی. جامعه را - گرچه چون نیروی بالفعل همه‌جا برابریم بایستاده است - هیچ‌جا نمی‌یابم. جامعه نیست در جهان می‌نماید.

ملاحظات از این دست شماری از فیلسوفان را - که من آنان را "اصالت‌دهندگان به فرد" (*Individualisten*) می‌خوانم - واداشته است که بگویند که جامعه هیچ نیست جز افسانه‌ای. در عالم واقع آنچه هست تک‌تک مردمند. جملگی مردم را باهم "جامعه" می‌نامند - که لفظی بیش نیست. چون از دولت بگوییم، مرادمان در اصل نه دولت - چنین چیزی خود اصلاً هست نیست - که شهروندان است، یا دقیق‌تر بگوییم آن عده از شهروندان است که اعمال قدرت می‌کنند. تکالیف ما بر جای دولت تکالیف ماست به راستای رییس دولت، کارمندان و همانندان.

البته از من خواهید پرسید: چگونه می‌توان چنین ادعایی را جدی گرفت؟ آنان که به فرد اصالت می‌دهند، چگونه می‌توانند واقعیت فشاری را تبیین کنند که جامعه بر من وارد می‌آورد؟ آنان این واقعیت را انکار نمی‌کنند. می‌دانند، خوب، چگونه آن را تبیین کنند. می‌گویند که آن فشار حاصل تاثیر متقابل افراد بشر است بر یکدیگر. همچنان که می‌گوییم ذرات عنصری، الکترون‌ها، چیزهایی است تک، اما در اتم تشکیل یک کل می‌دهند، آن‌هم بدان سبب که متقابلاً بر هم اثر می‌گذارند - یکدیگر را جذب و دفع می‌کنند. همچنین است در جامعه. اینکه این نیروی جذب را نه همان مکانیکی محض، بل حیاتی و روانی نیز باید دانست، مطلب دیگری است که به بحث

فعلی ربطی ندارد. مهم‌ترین نکته آن است که در جامعه، فرد انسان یگانه امر واقعی است و کل جامعه منحصرأ از افراد تشکیل شده است.

وقتی در این راه حل تدبیر کنیم در آن اشکال‌های گوناگون خواهیم یافت. آنچه نخست به چشم می‌خورد آن است که در این توجیه و تفسیر تأثیر و تأثر میان مردم را امری دانسته‌اند غیر واقعی. اگر اصالت‌دهندگان به فرد تأثیرها را واقعی می‌دانستند ناممکن بود که بگویند جامعه صرفاً از افراد فراهم آمده است. جامعه فراهم می‌آمد از افراد به انضمام مناسبات گوناگونی که میان آنان هست - می‌شد چیزی بیش از جمع افراد مردم. اتم نیز چیزی است بیش از جمع ذرات عنصری، پروتون‌ها، الکترون‌ها یا هر چه آن را به هر نام بخوانیم. چه رسد به جامعه.

اما چرا اصالت‌دهندگان به فرد این نسبت‌ها را غیر واقعی می‌گیرند؟ دلیل جز آن نیست که بنای مذهب اصالت فرد در مورد مقولات بر نظری است خاص. اصالت‌دهندگان به فرد برآنند که در جهان یگانه امر واقعی و عینی همانا چیزها یا جواهر است. جز آنها همه را، به‌ویژه نسبت‌ها را، باید غیر واقعی دانست.

شاید بگویند این هم از نظریه‌های بی‌ربط به زندگی است. اما مسلماً این ایراد ناوارد است. چرا که اگر حق با اصالت‌دهندگان به فرد باشد، و از مذهب اصالت فرد آن بخواهیم که وصفش رفت، دیگر نمی‌توان دانست که جامعه بر ما چه حقی دارد. آنچه خود نیست است، آنچه قرار است جز افسانه نباشد، حقی نیز نمی‌تواند داشت. نتیجه این نظریه یک مذهب اصالت فرد اجتماعی - اخلاقی است. البته فیلسوفانی که تا گرفتن چنین نتیجه‌ای پیش رفته باشند بسیار کم‌اند. یک استثناء معروف متفکر آلمانی ماکس اشتیرنر (*Max Stirner*) است که کتابی نوشته است به نام "فرد و دارایی‌اش" (*Der Einzige und sein Eigentum*) و در آن همه تکالیف اجتماعی را منکر شده است. دریغ که دیگر اصالت‌دهندگان به فرد دلاوری او را نداشته‌اند.

به‌نظر من چنین می‌آید که اگر کسی به فرد اصالت دهد و بر آن رود که در جامعه واقعیت از آن افراد انسان است و بس، باید به لوازم اجتماعی - اخلاقی قول خود پای‌بند باشد و به اشتیرنر حق دهد.

اما نادرستی مذهب اصالت فرد از لحاظ اجتماعی - اخلاقی چنان آشکار است و گزندی که این مذهب به بینش ما نسبت به ارزش‌های اخلاقی می‌آورد چنان هویداست، که نادرستی کل نظریه را مسلم می‌دانیم.

به همین دلیل در تاریخ کم نبوده‌اند فیلسوفانی که از این واقعیت پیش آمده‌اند که جامعه چیزی است اصیل و نظریه‌هایی پرداخته‌اند ضد اصالت فرد. از دیدگاه هست‌شناسی دوگونه از این نظریه‌ها هست.

نخست گونه‌ای که در آن درست به مانند مذهب اصالت فرد تنها جوهر را واقعی می‌دانند. اما برخلاف آن مذهب جوهر را - دست‌کم جوهر تمام را - نه فرد انسان که جامعه می‌بینند. بنابر این قول در جامعه تنها یک چیز، یک تام‌الذات، یک جوهر هست و آن کل است. افراد، تک‌تک مردم جز اجزایی از این کل نیستند و بنابر این غیر تام‌الذات‌اند. همچنان که دست بالذات نه چیزی تمام بل تنها جزیی از یک چیز کل، از انسان است. فرد انسان نیز جزیی است از جامعه.

در نظریه دیگر بر بنیاد یک مقوله‌شناسی متضاد نتیجه‌ای می‌گیرند همانند. در اینجا پیش‌فرض آن است که تنها یک مقوله هست که یگانه واقعیت است و آن نسب یا اضافات است. همچنان که در تأمل پیشین باز نمودم قوام جواهر - مثلاً مردم - به نسب است، به سبب نسب است، به سبب شبکه اضافات است که هر جوهر آن است که هست. چون چنین است می‌توان و می‌باید جامعه را یک کل حقیقی دید. بالنسبه به جامعه تک‌تک مردم - که قائم‌اند به نسب اجتماعی - به مراتب بیشتر از آنچه در راه‌حل پیشین دیدیم چیزی می‌نمایند فرعی و تبعی، چیزی دارای واقعیت کمتر.

هگل که مؤسس این نظریه است، می‌گوید: "امر حقیقی کل است". مراد از "حقیقی" در این مقام "واقعی"، "جوهری"، "قائم به ذات" است. به نزدیک هگل و شاگردانش انسان عضو و عاملی جدلی است - و نه چیزی بیش از این - در [پیکر] جامعه^۱.

این هر دو نظریه مثل مذهب اصالت فرد به نتایج اجتماعی - اخلاقی سنگین و سخت می‌انجامد. چرا که اگر تنها امر حقیقتاً واقعی و عینی، تنها موجود تام‌الذات، جامعه باشد و فرد انسان هیچ نباشد به‌جز جزئی یا عضوی از جامعه پیداست که چنین فردی واجد هیچ حقی خاص خود نمی‌تواند بود. همه هستی او در جامعه به جامعه و برای جامعه است. آن چه نتیجه می‌آید یک مذهب اصالت جمع اجتماعی - اخلاقی، یک توتالیتاریسم، است که بنابر آن - گرچه به زبان غالباً انکار می‌کنند - انسان اصلاً جز وسیله‌ای نیست، یگانه هدف جامعه است.

نویسندهٔ رمان آینده‌بین "۱۹۸۴"، اُرول، تیز این نکته را دیده است. قهرمان کتاب، در حین شکنجه، از جلاد می‌پرسد که دیکتاتور، "برادرِ بزرگ"، آیا هست. جلاد از او می‌پرسد که از این پرسش چه معنا باید خواست. و قربانی پاسخ می‌دهد: "روشن است، همچنان که من هستم". در جواب چیزی می‌شنود که نتیجهٔ مذهب اصالت جمع اجتماعی (Sozialkollektivismus) است. "تو اصلاً نیستی". فرد انسان اصلاً وجود ندارد، این قدر هست که تام‌الوجود نیست. او را چون کارابزاری، چون

۱. *ein dialektisches Moment* را به 'عضو و عاملی جدلی' ترجمه کرده‌ایم. لفظ *Moment* در زبان‌های اروپایی مقول به معانی مختلف است از جمله: رکن، عنصر، دقیقه، جزء مقوم و مترادفات این الفاظ. در زبان آلمانی این معنای لفظ با حرف تعریف *das* به‌کار می‌رود (اصطلاحاً خنثی است). *Moment* در معنای لحظه (مترادف با *Augenblick*) در آلمانی لفظی است اصطلاحاً مذکر (با حرف تعریف *der*) عجب آنکه نه‌همان در ترجمه‌ها که در تألیف‌ها نیز هر دو معنا را با لفظ 'لحظه' ادا می‌کنند.

وسیله‌ای به خدمت کل می‌گیرند و بی‌پروا استثمار می‌کنند و تا جاودان باید با او چنین کنند. "جزء و عضو"ی چنین را، چنین "ذات‌ندار"ی را، هیچ حقی نیست.

این یک قضیه فلسفی جدلی‌الطرفین (*philosophische Antinomie*) است که اساس مناقشات است که امروز بشر درگیر آنها است. واقعی چیست؟ فرد انسان است یا جامعه؟ هدف کدام است و وسیله کدام - کلّ یا فرد؟ کدامیک باید فدای دیگری شود؟ آیا وجود اردوگاه‌های کار اجباری - اردوگاه‌هایی که در آنها میلیون‌ها انسان بی‌حدّ رنج ببرند و بمیرند - به سبب سودی که به جامعه می‌رسانند، موجه است؟ یا باید گفت که جامعه را - که خود نیست مگر افسانه‌ای - بر ما اصلاً هیچ حقی نیست. آیا در برابر افسانه‌ای - که دولت باشد - بارِ تکلیف‌هایی را همچون: پرداخت مالیات، رفتن به سربازی، رعایت مقررات آمد و شد - بردوش باید گرفت؟

عقل سلیم از پذیرفتنِ هریک از این نظریه‌های افراطی سَرمی‌پیچد. بر انسان عامی فیلسوف نشده واضح می‌نماید: که فرد را، تک‌تک مردم را، حقوقی است خاص - که او را در برابر جامعه نیز تکالیفی هست - که نه این افسانه است نه آن "جزء و عضو". اینها را همه ما - دست‌کم به گمانِ من - باور داریم. اما چگونه می‌توان این باور را، یا بهتر بگوییم این بینش را، فیلسوفانه توضیح داد و توجیه کرد؟

چنین توضیح و توجیهی در واقع پیش دست هست و آن‌هم تا جایی که به مبانی نظری مربوط می‌شود نزد ارسطو. آن نیز، چون دیگر آموزه‌های اجتماعی، مبتنی است بر نظری مشخص درباب مقولات. از این دیدگاه نه همان جواهر که نسب نیز واقعی است، آن‌هم به تمام معنای لفظ، در معنای واقعیت اصیل. گرچه نسب جز از چیزها، جز از جواهر است اما نسب هم هست. نسب، در واقع پایدار است به جواهر و میان جواهر پیوند برقرار می‌سازد. از همین جا دو نتیجه می‌شکافد. اول آنکه در جامعه تنها واقعیت تام و تمام مردمانند. دوم آنکه جامعه چیزی است بیش از جمع

مردم، زیرا علاوه بر مردم شامل مناسبات واقعی میان مردم و غایت مشترک آنان نیز هست.

نکته بنیادین دیگری نیز باید بر نکته‌های پیشین افزود. نسبی که نام بردیم و میان ما پیوند می‌زند پا در هوا نیست. این نسب ریشه دارد در چیزی در خود افراد انسان. این چیز که نسب را ممکن می‌سازد امر مشترک است در میان افراد انسان. تعبیر پویا (دینامیک)، یعنی اخلاقی این امر مشترک رفاه همگانی است و آن جنبه‌ای است از رفاه فردی که نه همگان طالب آنند بلکه به آن به پایمردی همگان می‌توان رسید.

بنابر این در این آموزه جانب هر دو طرف قضیه جدلی‌الطرفین - بی‌آنکه از یکسونگری جانب یکی فرو گذاشته گردد - نگاه داشته شده است. فرد انسان، و فقط او، همچنان غایت قصوای هر رفتار اجتماعی، هر سیاست است. بدین غایت جز از رهگذر به رسمیت شناختن واقعیت جامعه و غایت خاص جامعه نمی‌توان رسید. اما این غایت خود همان رفاه فرد است. تکالیفی که به راستای جامعه ادا می‌کنیم تکالیفی است راستین - این تکالیف با همان نیروی اخلاقی پیونددهنده ما است که تکالیف ما بر جای افراد - چرا که جامعه افسانه نیست. با این همه همچنان کارافزار به تحقق رساندن تقدیر فرد انسان است.

به نظر من مذهب اصالت فرد، امروز دیگر نظریه‌ای در خور اعتنا نیست. پس پشت نزاع‌های احزاب و معالاسف سروصدای بمب‌ها نیز هم، مناقشه‌ای است میان ارسطو و هگل بر سر مقام انسان در جامعه. این اندازه وضوح در توانایی فیلسوفان بزرگ به ساختن یا برانداختن زندگی در تاریخ کمتر به حصول پیوسته است. امروز شاید بیش از هر دوره دیگر ضرورت باشد که هر انسان متفکر برای خود در این قلمرو ظاهراً انتزاعی و در عین حال تا بدین اندازه مهم و حیاتی روشنی پدید آورد.

مطلق

در آخرین تأمل از این رشته تأملاتمان می‌رسیم به مسأله مطلق - نامتناهی را فیلسوفان چنین می‌نامند. در آخر کار است که تازه به بحث در این باب رسیده‌ایم، زیرا خدا - که اینجا سخن از اوست - برای فیلسوفان در آغاز راه نیست، آنچنان که برای مؤمنان هست. پس از سیر در مراتب موجوداتِ متناهیِ دنیوی است که فیلسوف می‌تواند، اگر اصلاً بتواند، به خدا برسد.

در این مبحث اشکالِ بزرگی که هست آن است که به خدا دو راه هست: راه دین و راه فلسفه. اما انسان یکی است و به آسانی نمی‌توان مؤمن را از متفکر جدا ساخت. به همین جهت این خطر هست که از واسطه کارگر افتادن ایمان‌مان بر تفکر فلسفی‌مان - علی‌الخصوص در این مبحث - ادعای معقول و مستدل بودن چیزهایی داشته باشیم که صرف عقل، فلسفه، آنها را عهده نمی‌تواند شد. و این درست همان است که نارواست. وایتهد جایی گفته است: در حوزه فرهنگی ما در میان مابعدالطبیعه پردازان پیشوا تنها یک تن بوده است که فارغ از ایمان به تفکر درباره خدا پرداخته است - و او ارسطو بوده است. پس از او، از پلوتین به این سو، همه زیر تاثیر ایمان بوده‌اند. در این وادی فلسفه محض به چیزی و رای آنچه ارسطو رسیده است نمی‌تواند رسید.

با اینهمه گفته وایتهد به نظرم مبالغه آمیز می آید. من بر آنم که از نظر فلسفی نیز می توان از خدا بیش از آن گفت که ارسطو گفته است. از تاریخ درازآهنگمان، پیش از هر چیز، یک چیز را آموخته ایم و آن این است که وجود خدا را به راستی هیچ یک از متفکران بزرگ در معرض پرسش نیاورده است. چون از این همه مثلاً ملحد یاد آریم، به گوشمان شاید این گفته شگفت آید. اما اگر از نزدیک به مطلب نگاه کنیم خواهیم دید که نزاع فلسفی بزرگ اصلاً بر سر وجود یک مطلق، یک نامتناهی نیست. این را که چنین چیزی هست افلاطون، ارسطو، پلوتین، توماس [آکوینی] دکارت، اسپینوزا، لیبنیتس، کانت، هگل و وایتهد، همه، جزماً قبول دارند و اگر بتوان کم خردتران را با این بزرگان در یک ردیف نهاد، باید گفت که ماده انگاران جدلی روش امروزی، فیلسوفان رسمی - حزبی کمونیسم نیز آن را قبول دارند. چرا که اینان در عین آنکه خدای مسیحی را با خشم و خروش انکار می کنند معتقدند که عالم نامتناهی، جاودانی، بی کران و مطلق است. وانگهی رفتار آنان، چنانکه هرکسی به آسانی درمی تواند یافت نوعاً مذهبی است. پس پرسش این نیست که آیا خدایی هست، آن است که آیا او شخص است یا نه، روح است یا نه. این مطلب شاید عجیب بنماید، اما واقع همین است. شاید اینجا و آنجا کسانی باشند واقعاً منکر مطلق، اما اگر باشند کم اند و کم اهمیت. تکرار می کنم پرسش محل نزاع آن نیست که آیا خدا هست، آن است که ما باید چگونه درباره او بیندیشیم.

البته وجود خدا هم خود مسأله ای است که حق طرح آن را از کسی نمی توان گرفت. هیچ مرجعی را - حتی اجماع فیلسوفان را - نمی توان حجتّ موجب مدعایی فلسفی دانست. ما می توانیم و باید از خود بیرسیم چه دلایلی و امی داردمان که وجود او را قبول داشته باشیم.

از این نظر می توان فیلسوفان را بنابر روشی که در اثبات وجود خدا در پیش

گرفته‌اند به دو دسته تقسیم کرد. من دسته اول را "یاران بینش" (*Intuitionisten*) می‌نامم و دسته دوم را "برهان‌آوران" (*Illationisten*) با آنکه هیچ‌یک از این دو نام کاملاً در خورِ نامور نیست. یاران بینش بر آنند که خدا، مطلق، به‌نحوی داده‌ای است بی‌واسطه (*direkt*) در تجربه خود با او روبرویم. اقرار باید داد که چنین فیلسوفانی کم‌اند، بهتر بگوییم، فیلسوفان کمتر اقرار آورده‌اند که چنین نظری دارند. با این‌همه بر فیلسوفان کمونیست نام برده این وصف راست می‌آید - چراکه برهانی بر وجود ماده نامتناهی جاودانی نیاورده‌اند، گویی از آن شناختی دارند بی‌واسطه. فیلسوف فرانسوی معروف هانری برگسون گرچه مدعی نیست که خود چنین تجربه‌ای دارد یا فیلسوفان دیگر داشته‌اند می‌گوید که این معنا بر عارفان راست می‌آید و حتی بر این مبنا بر وجود خدا برهانی آورده است. با این‌همه یاران بینش مستثنیات‌اند.

از یاران بینش محض باید متفکرانی را تمیز داد که همچون ماکس شلر و کارل یاسپرس گرچه به‌گونه‌ای خداآگاهی باور دارند برآنند که انسان او را نه فی‌ذاته که در موجودی محدود به تجربه درمی‌یابد. به نزدیک یاسپرس هستی (اگزیستانس) انسان چنان است که با خود نسبتی دارد و در این نسبت با خود با متعالی از خود - خدا - نیز نسبتی دارد. پس می‌توان گفت که او نامتناهی را درمی‌یابد اما نه بی‌واسطه بل در هستی خود. یاسپرس اعتراض دارد که این را برهانی بنامیم، شلر نیز همین‌طور. شاید بتوان گفت که این بینشی است به موجودی محدود - موجودی از آنگونه که دریافت نامتناهی را بر او روا داشته‌اند. و اگر چنین باشد فرق میان این رویکرد و آن کسانی که صراحتاً برهان آورند شاید آن‌قدر نباشد که در وهله نخست می‌نماید.

برهان‌آوران نیز به‌نوبه خود بر دو دسته‌اند. از آنان پاره‌ای - مثل قدیس آنسلم از کاترِبوری، دکارت، اسپینوزا، هگل و برخی دیگر - بر آنند که بر وجود خدا برهانی می‌توان آورد *لمسی* (*a priori*)، برهانی خالی از مقدمه‌ای تجربی، برآمده از صرف

تعقل. همچنان که می‌توان از تعریف مثلث، بی‌اعتنا به آنکه آیا اصلاً در عالم مثلثی هست یا نیست، ویژگی‌های آن را استنتاج کرد، می‌توان وجود خدا را هم برهانی کرد. این برهان را توماس آکوینی و کانت نقض کرده‌اند، آن‌هم چنان پیروزمندانه که امروز کمتر کسی هوادار آن است.

اما برهان‌های گوناگونی که بیشتر فیلسوفان بر وجود خدا آورده‌اند مبتنی بر مقدمه تجربی است. به‌نظرم می‌آید که بیشتر این برهان‌ها در اصل بر بنیادی یکسان استوار است. من آن را به صورتی عرضه می‌دارم که نزد نظریه‌پرداز بزرگ سده بیستم در باب خدا، وایتهد، یافته‌ام. چرا که به‌نظر من اصل این تقریر را دیگر متفکران این گروه نیز تأیید می‌کنند.

وایتهد معتقد است که می‌توانیم در جهان صیوررتی مستمر را مسلم بگیریم: همه چیزی، هرچه هست، می‌شود. مثلاً یک سیب نخست سبز است، سپس زرد می‌شود. پس، به‌زعم او باید به نیرویی محرک در پس پشت این شدن اذعان آورد. وایتهد این نیرو را "*Creativity*" (آفرینندگی)، "نیروی آفریننده" "*schöpferische Kraft*" می‌نامد. اگر بپذیریم که در جهان کششی به‌سوی نو شدن هست، آن نیرو به‌تنهایی کافی نیست تا دریابیم چرا باید این نو درست همین باشد که هست و از نوعی دیگر نباشد. البته می‌توان گفت که بر جهان قانون‌هایی طبیعی حاکم است که باعث می‌شود سیب، مثلاً، سرخ یا زرد بشود ولی آبی نشود. اما این پاسخ جز جابه‌جا کردن پُرسش نیست. چرا قانون‌های طبیعی که هست از میان تعدادی نامحدود از امکانات درست همین‌هاست؟ چرا سیر عالم در این راه‌هاست نه راه‌هایی دیگر؟ البته می‌توان گفت و غالباً می‌گویند که بدین پُرسش پاسخ نمی‌توان داد. اما وایتهد این موضع را قاطعانه رد می‌کند. می‌گوید غرض از فیلسوف بودن فهم کردن به شیوه عقلی است، تبیین کردن است. فیلسوف از روی ذات باید مسلم بگیرد که تبیین‌هایی هست، که بر عالم عقل

حاکم است. و این خود پیش‌فرض هر علم است. فرق میان فلسفه و علوم خاصه در آن است که فلسفه اصلِ معقولیت را بی‌محابا به کار می‌بندد - حتی دوردست‌تر از مرزی که در علوم چون به آن رسند گویند بس. به گفته وایتهد فیلسوف حق دارد و تکلیف نیز هم که همواره بپرسد: چرا؟

پس انسان باید مسلم و ختم شده بگیرد که باید خدایی باشد - قدرتی بر فراز جهان که راه این جهانِ رونده را معین می‌کند [بر این گردنده گرداننده است] و چه قدرتی؟ لایستاهی. وایتهد آن را "اصل تعین دادن" (*das Prinzip der Konkretisation, the principle of concretisation*) می‌نامد - اصلی که از واسطه آن چیزها آنچنان است که هست و نه به گونه‌ای دیگر.

پس پشت این برهان تأملی هست که گرچه بنیان‌گذار است، وایتهد آن را در عبارت نیاورده است (فرموله نکرده است): باید پرسید، چرا اصلاً جهانی، و درست این جهان، هست؟ چرا جز این نیست؟ در این جهان دلیلی بر این امر نیست. جهان تنها در صورتی دلیل خود می‌شود که مطلق باشد. و در آن صورت مطلق نیز هست. به هر تقدیر ناگزیریم وجود مطلق را بپذیریم.

نپذیرفتن این نتیجه تنها از یک راه ممکن است: باید گفت که در جهان چیزی هست نابخردانه - چیزی که، به تعبیر بعضی، عبث (*absurd*) است، بی‌معنی است. در واقع نیز همه کسانی که اعتبار برهان آورده شده را منکرند، به انحاء مختلف خرد ستیزند. چنین‌اند تحصیلی‌مذهبان (پوزیتیویست‌ها)، برخی از ایدئالیست‌ها و سرانجام فیلسوفی که خود را به الحاد شهره ساخته است، سارتر. سارتر شاید باهوش‌ترین و راسخ‌ترین ملحدی باشد که تاریخ به خود دیده است. به همین جهت ارزد که نظریه‌اش را به اجمال مشخص سازیم.

سارتر در سطحی بالاتر از بسیاری دیگر نابایستگی و نابسندگی هرچه را که در

جهان می‌یابیم فهم کرده و به جان دریافته است. می‌گوید که هرچه هست ناموجه است، لازم نیست باشد ولی هست. مثلث مجرد را، فرمول ریاضی را - که اصلاً نیست، می‌توان تبیین کرد. به عکس وجود چیزهایی را که هست، مثل ریشهٔ این درخت، نمی‌توان تبیین کرد. موجود واقعی را جز از راه [قول به وجود] خدا تبیین نمی‌توان کرد. اما سارتر هیچ خدایی را - که به زعم او خود یک تناقض است - نمی‌خواهد بپذیرد؛ و به همین جهت منطقی منطقی نتیجه می‌گیرد که بر عموم هرچه هست و بر خصوص انسان عبث است، بی‌معنا است. سارتر بهتر از هرکس دیگر دانسته یک قیاس ذوالحدین (*Dilemma*) صورت‌بندی کرده است که: به گفتهٔ او باید میان خدا و گرافگی (عبث بودن) (*Absurdität*) یکی را برگزید. پس او خود گزافگی، بی‌معنایی را اختیار کرده است. اجازه دهید در حاشیه یادآور شوم که اگر کسی با سیر فکری سارتر آشنا باشد او را صرفاً یک "آگزیستانسیالیست" نخواهد خواند. مسلماً سارتر مابعدالطبیعه‌پرداز است بلندمرتبه. حتی آنجا که بر خطا می‌رود، در مرتبه‌ای بر خطا می‌رود که بسیاری دیگر اصلاً به آن مرتبه نمی‌توانند رسید.

با اینهمه بسیاری از فیلسوفان تن به پذیرفتن بی‌معنایی در عالم نمی‌دهند. می‌پرسند که اگر قرار است هرچه هست بی‌معنا باشد دیگر فلسفه‌ورزیدن، تبیین فلسفی عالم چه وجه و معنا می‌تواند داشت؟ اگر چنین است فیلسوف می‌تواند و باید به وجود خدا، با وجود مشکل‌های سهمگین که در پی دارد، خستو شود نه آنکه مثل سارتر به عبث پناه برد.

چنین مشکل‌ها چرا؟ مؤمن، حتی کودک مؤمن، در اینکه با عشق دربارهٔ خدا بیندیشد مشکلی نمی‌بیند. اندیشه‌ای است، با همهٔ جلال و کبریایی خدا، آشنا و روشن. اما وضع فیلسوف فرق می‌کند. از آن حیث که فیلسوف است خدا معشوق و معبود او نیست، موردِ تفکر اوست. فیلسوف می‌کوشد، باید بکوشد، آنچه را در آن

تفکر می‌کند، بفهمد.

اولین اشکال اساسی که پیش می‌آید آن است که خدا باید چیزی باشد به کلی غیر از چیزهای دیگر. در عین آن که موجودی است عینی (رئال) باید واجد صفات موجودی باشد آرمانی (ایدئال)، چرا که به مقتضای ذات و به حکم ضرورت موجودی است آرمانی، جاودانی است، فرازمانی است، فرامکانی است، با این همه فرد که سهل است، از هر فردی فردتر است، قیوم است و حی، آن هم به مرتبتی که در تصور نمی‌توانیم آورد. منطقاً باید هرچه از صفات کمال در هر موجود می‌یابیم بر او حمل کنیم به وجه اکمل. با این همه نمی‌توانیم صفات را به همان معانی که موجودات دیگر بدانها متصف‌اند به او نسبت دهیم. حتی وقتی می‌گوییم خدا هست، این "هست" باید معنایی داشته باشد غیر از آنچه نزد ما معهود و متداول است.

از این رهگذر فلسفه ناگزیر است که یکی از دو شق را برگزیند. یا باید بگوییم خدا موجودی است مثل موجودات دیگر - جز آنکه از هر نظر بی‌نهایت برتر از دیگر موجودات است، یا باید بپذیریم که از او هیچ نمی‌توانیم بدانیم. شق اول آشکارا باطل است، چرا که محال است که خدا مثل ماسوی باشد. شق دوم نیز باطل است، چرا که اگر از او هیچ ندانیم به وجود او هم علم نمی‌توانیم داشت. همین که بگوییم هست، به او صفتی نسبت می‌دهیم. در منطق می‌آموزیم که یک X خالی را موجود نمی‌توان خواند.

در تاریخ فلسفه اروپایی پیوسته بهترین هوش‌ها از این مشکل بی‌تاب بوده‌اند. بیشتر متفکران بزرگ میان مذهب بی‌معنای مشبیه (*Anthropomorphism*) که خدا را به خلق مانند می‌کند - و مذهب مقابل آن که نه کمتر گزاف و بی‌معنا است [مذهب معطله] که خدا را بر اطلاق ناشناختنی می‌داند، راه میانه‌ای جسته‌اند. مثلاً در جلد سوم کتاب "فلسفه" از یاسپرس از این پرس‌وجوی نمونه‌ای می‌توان یافت عالی.

من شخصاً معتقدم که این راه میانه نه همان ممکن که - دست‌کم به صورت طرح - موجود نیز هست. و آن راه حلِ تناسب است (*Analogie - Lösung*) از قدیس توماس آکوینی. در این مقام آن را توضیح نمی‌توانم داد، اما می‌خواهم اشاره کنم که ما امروز، به برکت دستاوردهای منطق ریاضی، آن را بهتر از پیش می‌توانیم به ضابطه (فرمول) درآوریم و فهم کنیم.

این یک مشکل بود. مشکل دیگر مسأله نسبت خدا است به عالم. اگر او نامتناهی است پس جز او هیچ نیست. نتیجه همان مذهب وحدت وجود (*Monismus*) یا (در صورتی که آگاهی را به خدا نسبت دهیم) همه‌خدایی (*Pantheismus*) است. جهان می‌شود خدا یا جزئی، جلوه‌ای از خدا. اگر چنین باشد باید گفت خدا که اصل و علت غیر ضروریات [ممکنات] است خود دارای اجزاء است، در صیورت است، تشکیل شده از متاهیات است و قس علی‌هذا. واضح است که خدا از این اوصاف منزّه است.

پُرسشی مشابه، پُرسش است از نسبت خدا به جهان در یک نظام پویا (دینامیک). شدن خود هست، خود موجودی است. در تحلیل آخر خدا نه همان دلیل که موجب چیزها نیز هست. معنای این سخن، وقتی آن را بر افعال ارادی انسان تطبیق دهیم، آن است که هر چه می‌خواهیم و می‌کنیم همه را هم از پیش خدا است که مقدر کرده است، پس چیزی به نام آزادی اراده وجود ندارد.

شاید راه حلِ هر دو مسأله در آن باشد که از دیگر بودن خدا و آثار خدا تصویری درست حاصل کنیم. خدا موجودی در عرضِ موجودات دیگر، که در جهان هست، نیست. آنچنان که وقتی نویسنده‌ای سطحی‌نگر نوشته بود، اسبِ دومی نیست که همراه انسان در شکه کش باشد. وجود و فعلِ او نه در عرض که بر فرازِ [در طولِ] مخلوقات است - وجودش و فعلش [بالتسبیّه به ماسوی] دیگر است.

و سرانجام پُرسشی دینی: آیا خدای فیلسوفان - نامتناهی، واجب‌الوجود، اصل و

علت هر هست - همان خدا تواند بود که پدر محبوب و منجی مسیحیان است و با او در دعا سخن می‌توان گفت؟ میان خدای دین و اصل و علت مابعدالطبیعی عالم فرقی است اساسی و آن این است که خدای دین قدوس (*das Heilige*) است. هیچکس نمی‌تواند دقیقاً بگوید قدوس چیست. همچنان که هیچکس نمی‌تواند دقیقاً بگوید رنگ چیست یا درد چیست. قدوس در آگاهی انسان هست، در تجربه نمازگزار به او داده می‌شود، پیش چشمان دل اوست. آیا این قدوس همان نامتناهی است که اصل و علت عالم است؟ آیا اصلاً میان آنچه در فلسفه با عقل به آن می‌توانیم رسید و معبودی که امیدمان به اوست و اصل عشق است و دین از او بشارت می‌دهد، پلی هست؟

در این مورد نیز فیلسوفان بر عقاید مختلف‌اند. هیچ متفکر جدی نیست که انکار کند قدوس داده‌ای است اصیل، بدین معنا که آن را به هیچ چیز دیگر بر نمی‌توان گرداند و در اینجا سروکارمان با ارزش‌ها و رفتارهایی است از نوعی خاص. اما بیشتر متفکران امروزی بر آنند که این قلمرو به مابعدالطبیعه هیچ ربطی ندارد. می‌گویند میان ایمان و تفکر پل نمی‌توان زد. خدای مابعدالطبیعه دیگر است و خدای قدوس دین دیگر.

اما فیلسوفانی هم هستند که این اندازه پیش نمی‌روند. درست است که در دین از خدا بیشتر سخن در میان است تا در فلسفه. اما از اینجا، به‌زعم این فیلسوفان، نتیجه نمی‌آید که میان بحث فلسفی درباره خدا و آنچه در دین در این باره گفته می‌آید در نقطه‌ای تناقضی هست. چنین نقطه‌ای در میان نیست. مؤمن هرچه از نظر فلسفی درباره خدا می‌توان گفت همه را قبول دارد، اما از خدا چیزها می‌داند که بزرگترین مابعدالطبیعه‌پرداز هم نمی‌داند. تفاوت نه در موضوع که در رویکرد (*Haltung*) است. فیلسوف را از آن روی پروای خدا هست که در صدد تبیین عقلی جهان است. از خدا گزیرش نیست نه از بهر آنکه به درگاهش نماز برد بل از برای آنکه مذهب اصالت

عقل خود را پاس بدارد: خدا باوری اش گواهی دادنی است بی محابا بر تبیین پذیری هر چه هست، و اگر اینجا از ایمان سخن بتوان گفت، ایمان فیلسوف ایمان به عقل است. اینجا از عشق به خدا دم نمی توان زد - و اسپینوزا اگر دم از عشق عقلانی به خدا زده است، مرادش جز شناخت نیست.

رویکرد فلسفی در اینجا نیز مثل آنجا که سخن از انسان بود فیلسوف را به مرزی می رساند که فراسوی آن جز تاریکی نمی بیند. خدای او چنان نامشخص است و مسائلی که اینجا مطرح است چندان زیاد است که فیلسوف خود مسأله وجود چیزی، به گفته افلاطون، ماورای فلسفه را مطرح می سازد. آنگاه اگر مؤمن باشد می تواند پاسخ بسیاری از پرسش های چالش انگیز را از دین بگیرد. از این رهگذر شناختی را که از خدا دارد کنار نمی گذارد، کاملتر و زنده ترش می کند.

اما فلسفه به شرطی انسان متفکر را بدین مرز - مرزی که به نیروهای خود از آن فراتر نمی تواند رفت - می رساند که به خود وفادار بماند. در این پرسش، چنان چون در همه پرسش ها، خود را تنها آنگاه زندگی ساز و بار آور می نمایاند که با اراده راستین به فهم کردن و رویکرد استوار عقلانی همراه باشد. چرا که فلسفه خود نیست مگر عقل انسانی که بی محابا، بی حد و حصر، با همه نیرویی که در توان داریم، به کار تبیین جهان بگیریمش.

Joseph M. Bocheński

**Wege zum philosophischen Denken
Einführung in die Grundbegriffe**

**Ins Persische übersetzt
von**

Parviz Ziae Shahabi

