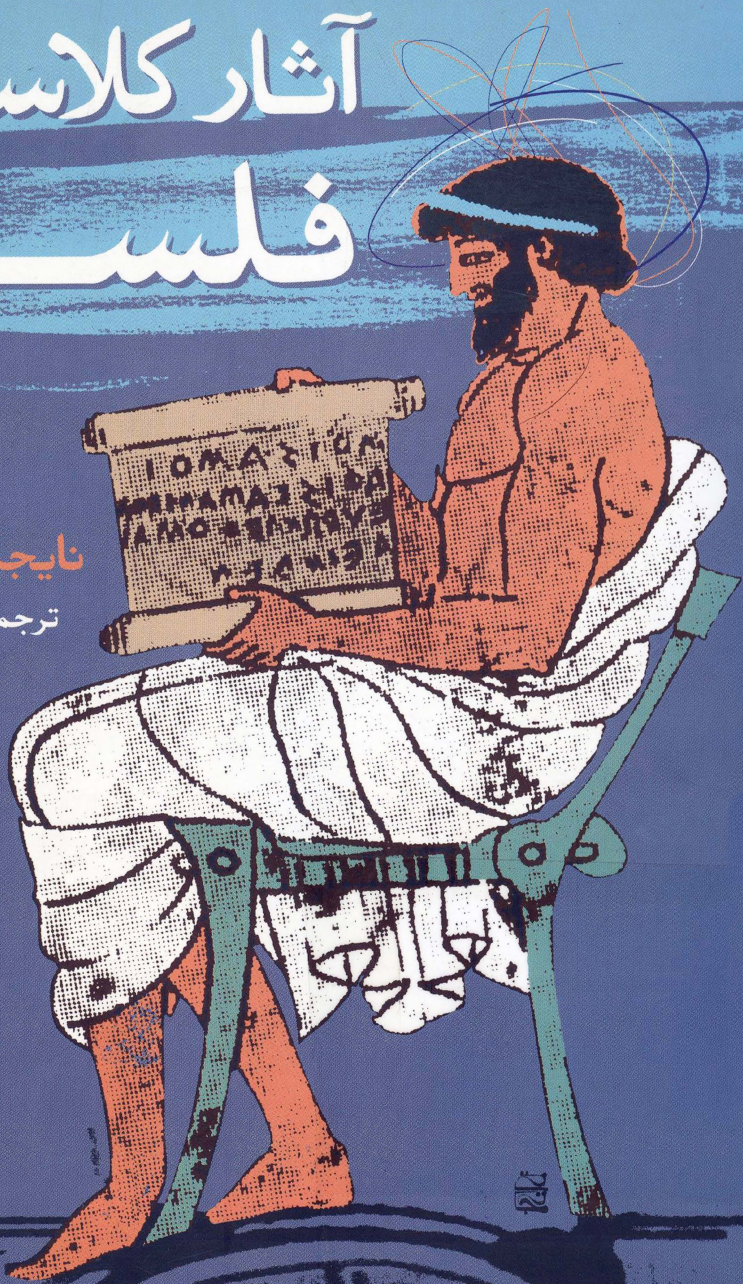


آثار كلاسيك فلسفه

نايجل واربرتون
ترجمه مسعود عليا



272

آثار كلاسيك فلسفه

نايجل واربر تون

ترجمه مسعود عليا



این کتاب ترجمه‌ای است از:

Philosophy: The Classics

Nigel Warburton

© 1998, 2001 Nigel Warburton

All Rights Reserved

Authorised translation

from English language edition published by

Routledge, a member of the Taylor & Francis Group

کتابناک
هر کتاب، فرصت یک زندگی تازه.
www.ketabnak.com



انتشارات ققنوس

تهران، خیابان انقلاب، خیابان شهدای ژاندارمری

شماره ۲۱۵، تلفن ۶۴۰۸۶۴۰

* * *

نایجل واربرتون

آثار کلاسیک فلسفه

ترجمه مسعود علیا

چاپ اول

۱۶۵۰ نسخه

زمستان ۱۳۸۲

چاپ شمشاد

حق چاپ محفوظ است

شابک: ۳ - ۴۵۰ - ۳۱۱ - ۹۶۴

ISBN: 964-311-450-3

Printed in Iran

فهرست

مقدمه	۷
۱. افلاطون: جمهوری	۹
۲. ارسطو: اخلاق نیکوماخوس	۲۹
۳. بوئتیوس: در تسلاى فلسفه	۴۷
۴. نیکولو ماکیاولی: شهریار	۵۵
۵. رنه دکارت: تأملات	۶۷
۶. توماس هابز: لویاتان	۸۵
۷. باروخ د اسپینوزا: اخلاق	۹۹
۸. جان لاک: رساله در باره فهم آدمی	۱۰۷
۹. جان لاک: رساله دوم در باب حکومت	۱۲۳
۱۰. دیوید هیوم: تحقیق در باره فهم آدمی	۱۳۵
۱۱. دیوید هیوم: مکالماتی در باره دین طبیعی	۱۴۹
۱۲. ژان - ژاک روسو: قرارداد اجتماعی	۱۶۱
۱۳. ایمانوئل کانت: نقد عقل محض	۱۷۱
۱۴. ایمانوئل کانت: بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق	۱۸۱
۱۵. آرتور شوپنهاور: جهان همچون اراده و بازنمود	۱۹۳
۱۶. جان استوارت میل: در باب آزادی	۲۰۳
۱۷. جان استوارت میل: سودنگری	۲۱۷

۱۸. سورن کی یرکگور: یا این یا آن..... ۲۲۷
۱۹. کارل مارکس و فریدریش انگلس: ایدئولوژی آلمانی (بخش اول)..... ۲۳۹
۲۰. فریدریش نیچه: تبارشناسی اخلاق..... ۲۴۹
۲۱. ای. جی. ایر: زبان، حقیقت و منطق..... ۲۶۱
۲۲. ژان - پل سارتر: هستی و نیستی..... ۲۷۹
۲۳. لودویگ ویتگنشتاین: پژوهش‌های فلسفی..... ۲۹۵
۲۴. جان راولز: نظریه عدالت..... ۳۰۹
- نمایه..... ۳۱۹

مقدمه

این کتاب شامل بیست و چهار فصل است که هر کدام با یکی از کتاب‌های سترگ و منحصر به فرد فلسفی سروکار دارد. غرض، معرفی هر کتاب و نشان دادن مهم‌ترین مضامین آن است. کتاب‌هایی که در این جا آن‌ها را بررسی می‌کنیم امروز هم خواندنی هستند زیرا با آن قسم مسائل فلسفی دست و پنجه نرم می‌کنند که همچنان جای بحث و بررسی دارند، و نیز از آن رو که هنوز هم بینش‌ها و بصیرت‌هایی به ما ارزانی می‌دارند. سوای آن، بسیاری از این کتاب‌ها آثار بزرگی در گستره ادبیات نیز به شمار می‌آیند.

حق این است که خواندن این کتاب باید محرکی باشد برای برانگیختن شما به خواندن یا (بازخواندن) کتاب‌هایی که در این جا با آن‌ها سروکار داریم. ولی همگان وقت یا توان این کار را ندارند. دست کم امیدوارم خواندن این کتاب، از میان بیست و چهار کتاب مورد بررسی شما را به خواندن کتاب‌هایی رهنمون شود که آن‌ها را بیش از سایر آثار ارزنده می‌یابید، و سررشته‌هایی به دست شما دهد تا دریابید چگونه می‌توان آن‌ها را با نظر انتقادی خواند. سعی کرده‌ام از معرفی کتاب‌هایی که بی‌جهت ابهام‌آمیزند پرهیز کنم، و این امر منجر به آن شده است که پاره‌ای از شاهکارهای شناخته‌شده را از نظر دور بدارم، آثاری نظیر پدیدارشناسی روح^۱ هگل و

1. *The Phenomenology of Spirit*

فلسفه حق^۱ او و هستی و زمان^۲ هایدگر. از این بابت متأسف نیستم. در انتهای هر فصل تعدادی کتاب را سرمشق‌وار برای مطالعه بیشتر معرفی کرده‌ام.^۳ انتخاب من در میان کتاب‌ها از پاره‌ای جهات مناقشه‌انگیز است، و گمان می‌کنم این مناقشه بیشتر بر سر آثاری باشد که از نظر دور داشته‌ام تا آثاری که در این کتاب گنجانده‌ام. من با کتاب‌هایی سر و کار داشته‌ام که، به اعتقاد خودم، امروزه روز ارزش خواندن دارند و به آن نوع بررسی که با سه یا چهار هزار کلمه امکان‌پذیر است تن در می‌دهند. گزینش این بیست و چهار کتاب طراز اول‌گزینشی شخصی است. اگر قرار بود فیلسوفانی دیگر این کتاب را بنویسند، بیست و چهار کتاب طراز اول متفاوت را معرفی می‌کردند، گویان که بدون شک انتخاب‌های آن‌ها با انتخاب من وجوه مشترکی می‌داشت.

گاه‌شمارهای مختصری را هم در این کتاب گنجانده‌ام، ولی مجال نداشته‌ام که به ذکر جزئیات محیط و شرایط تاریخی بپردازم. هدف اصلی من معرفی کتاب‌ها بوده است، نه شناساندن جریان‌هایی که در تاریخ اندیشه‌ها حادث شده است. این بدان معنا نیست که من مدافع خواندن این متون بدون در نظر گرفتن هیچ‌گونه ملاحظات تاریخی هستم. با این حال، اعتقادم این است که بهترین طریق برای راه یافتن به این کتاب‌ها در وهله اول این است که نظری اجمالی به مهم‌ترین مضامین و برجستگی‌های آن‌ها بیندازیم. کسانی که خواهان اطلاعات محیطی و زمینه‌ای بیشترند می‌توانند آن را در کتاب‌هایی که برای مطالعه بیشتر توصیه شده است پیدا کنند.^۴

می‌توانید کتاب را از هر جای آن که باب طبعتان است بخوانید. نگران نباشید: هر کدام از فصل‌ها را طوری نوشته‌ام که به خودی خود مستقل است و لزومی ندارد که قبل از خواندن آن از مطالب فصل‌های قبل آگاهی داشته باشید.

1. *Philosophy of Right* 2. *Being and Time*

۳ و ۴. از آن جایی که خوانندگان فارسی‌زبان غالباً به این آثار دسترسی ندارند، از ذکر آن‌ها خودداری شده است. - م.

افلاطون

جمهوری

غار

غارى را در نظر آورید که در آن شماری را زندانی کرده‌اند. زندانیان به زنجیر بسته شده‌اند و رو به دیوار انتهای غار دارند. آن‌ها در تمام عمر آن‌جا بوده‌اند و لحظه‌ای سر نمی‌جنبانند، به طوری که جز دیوار غار هیچ چیز را نمی‌توانند ببینند. در پشت سر ایشان آتشی روشن است، و میان آن‌ها و آتش راهی است. در راه کسان گوناگون عبور می‌کنند و سایه آن‌ها بر دیوار غار می‌افتد. شماری از آن‌ها با خود پیکره‌هایی از حیوانات حمل می‌کنند که سایه آن‌ها نیز بر دیوار غار پیداست. زندانیان غار تنها می‌توانند سایه‌ها را ببینند. آن‌ها اعتقاد دارند که سایه‌ها اشیای حقیقی هستند، چرا که بیش از این چیزی نمی‌دانند. ولی واقعیت این است که ایشان هیچ‌گاه کسان واقعی را نمی‌بینند.

و اما روزی یکی از زندانیان آزاد می‌شود و مجال پیدا می‌کند که به جانب آتش بنگرد. در ابتدا شعله‌های آتش چشم‌هایش را به شدت می‌زند، ولی نرم‌نرمک جهان پیرامونش را مشاهده می‌کند. آن‌گاه از غار خارج می‌شود و در معرض نور پرفروغ آفتاب قرار می‌گیرد، نوری که بار دیگر چشم‌های او را می‌زند. رفته رفته بی‌مایگی و مسکنت زندگی پیشین خویش را در می‌یابد: او همواره خود را به جهان سایه‌ها قانع کرده بود، حال آن‌که در پشت سرش

جهان راستین روشن و پرفروغ با همه غنا و پرمایگی اش قرار داشت. حال همان طور که چشم‌هایش به آفتاب خو می‌گیرد، متوجه می‌شود که همقطاران زندگی اش چه گوهری را از دست داده‌اند و به حالشان دل می‌سوزاند. سرانجام تا آن مایه به نور مأنوس می‌شود که می‌تواند حتی مستقیماً چشم در چشم آفتاب شود.

سپس او به جایگاه سابقش در غار برمی‌گردد. چشم‌هایش دیگر به این وجود سایه‌وار عادت نمی‌کند. دیگر نمی‌تواند سایه‌ها را به دقت از هم تشخیص دهد - کاری که برای همقطاران زندانی اش آسان است. از نظر آن‌ها، خارج شدن او از غار سوی چشم‌هایش را از بین برده است. او جهان راستین را مشاهده کرده است؛ همقطارانش به جهان نمودهای ظاهری دل خوش دارند و حتی اگر می‌توانستند، از غار قدم بیرون نمی‌گذاشتند.

این تمثیل در باره زندانیان غار در میانه شاهکار افلاطون، جمهوری^۱، جای دارد. تمثیل غار نظریه صور افلاطون - نگرش او در خصوص چیستی واقعیت - را به طرز یاد ماندنی تصویر می‌کند. به نظر او، غالب انسان‌ها مانند زندانیان به جهان نمود محض دل خوش دارند و به آن قانعند. تنها فیلسوفانند که از غار قدم بیرون می‌گذارند و می‌آموزند که چیزها را آن طور که حقیقتاً هستند تجربه کنند. تنها آن‌ها می‌توانند به معرفت حقیقی نایل شوند. جهان ادراک حسی روزمره همواره در سیلان و تغییر است و از کمال بهره‌ای ندارد، ولی جهان صور - که فیلسوفان به آن دست می‌یابند - بری از تغییر و کامل است. با حواس پنجگانه نمی‌توان به درک این جهان ره یافت: تنها از طریق تفکر است که می‌توان صور را تجربه کرد.

افلاطون و سقراط

زندگی و مرگ سقراط، آموزگار افلاطون، مهم‌ترین تأثیر را بر فلسفه افلاطون

نهاد. سقراط شخصیتی جذاب بود که گروهی از جوانان ثروتمند آتنی را مجذوب خود ساخته بود. او از خود نوشته‌ای به جا نگذاشت، ولی از طریق محاوراتش در کوی و برزن تأثیر خویش را بر جا نهاد. سقراط مدعی بود که چیزی تعلیم نمی‌دهد، بلکه به وسیلهٔ رشته‌ای از سؤالات نیشدار و کنایه‌آمیز نشان می‌دهد که آن‌هایی که با او طرف صحبت می‌شوند حقیقتاً در بارهٔ چیزهایی مثل ماهیت دینداری، عدالت یا اخلاق بسیار کم می‌دانند. در حالی که افلاطون هنوز ایام جوانی را می‌گذراند، سقراط به اتهام فاسد کردن جوانان شهر و رویگردانی از اعتقاد به خدایان آن محکوم به مرگ شد. سقراط جام شوکران را سرکشید، و این در نزد شهروندان آتن روشی متداول برای اعدام بود.

افلاطون در مکالماتش به سقراط نوعی حیات دوباره بخشید. با این حال، آرای شخصیتی که در آثار افلاطون سقراط نامیده می‌شود احتمالاً با آرای سقراط واقعی تفاوت‌های چشمگیری دارد. افلاطون طوری می‌نوشت که انگار مکالماتی را که به واقع روی داده، ثبت می‌کند؛ ولی زمانی که سرگرم نگارش جمهوری بود سقراط افلاطون به صورت سخنگوی دیدگاه‌های خود افلاطون درآمده بود.

جمهوری آمیزه‌ای است از دو شیوهٔ نگارشی خاص افلاطون. کتاب اول شامل گفتگویی است میان سقراط و دوستانش که می‌توان آن را صحنهٔ اول نمایشی به شمار آورد: افلاطون در بارهٔ صحنه و واکنش‌های شخصیت‌های مختلف چیزهایی به ما می‌گوید. ولی در قسمت‌های بعدی، با این که افلاطون همچنان در قالب گفتگو متن را پیش می‌برد، بازیگر اصلی نمایش سقراط است، و بازیگران نقش دوم صرفاً با گفته‌های او موافقت می‌کنند.

تراسیماخوس و گلاوکن

بخش اعظم جمهوری پاسخی است به ایرادها و اعتراض‌هایی که

تراسیماخوس و گلاوکن پیش کشیده‌اند. تراسیماخوس می‌گوید آنچه «عدالت» نام دارد صرفاً هر آن چیزی است که در خدمت منافع اقویاست. یگانه ملاک حق، قدرت است. عدالت چیزی نیست الا سر سپردن به قواعدی که اقویا برای برآوردن اغراض خویش وضع کرده‌اند. در ساحت رفتار فردی بی‌عدالتی بیش از عدالت ارزش دارد. آن‌هایی که بیش از سهم عادلانه و در خور خویش می‌جویند در قیاس با کسانی که عادلند طعم خوشبختی را بیش‌تر می‌چشند.

گلاوکن از این‌جا هم قدم پیش‌تر می‌گذارد و می‌گوید کسانی که عادلانه رفتار می‌کنند این کار را صرفاً از سر حبّ ذات انجام می‌دهند. اگر کسی، مانند گوگس^۱، شخصیت اسطوره‌ای، حلقه‌ای پیدا می‌کند که او را از چشم دیگران پنهان می‌ساخت، هر گونه انگیزه عادلانه رفتار کردن را از دست می‌داد، زیرا می‌توانست خاطر جمع شود که قادر است از مجازات هر نوع جنایت، فریب یا اغوا در امان بماند. گلاوکن وضعیتی را تصور می‌کند که در آن همگان انسانی عادل را ناعادل به شمار می‌آورند، او را شکنجه می‌دهند و گردن می‌زنند: به نظر می‌رسد که در تأیید زندگی او چیزی نمی‌توان گفت. حال این وضعیت را مقایسه کنید با زندگی انسانی فریبکار و شرور که هر گاه بتواند از مجازات اعمالش در امان بماند اوضاع را طوری ترتیب می‌دهد که فردی عادل در نظر آید حال آن‌که سر تا پا انسانی اخلاق‌نشناس و بی‌وجدان است. آن‌طور که به نظر می‌رسد، او خوشبخت زندگی می‌کند و با این‌که در پس نقابی که به چهره دارد سیمای راستینش به شرارت آمیخته است اسوه آبرومندی به شمار می‌آید. این امر حاکی از آن است که عدالت سودی ندارد، یا دست‌کم همواره قرین فایده نیست. نیز نشان از آن دارد که اگر سقراط

۱. Gyges: «شاه لیدیا و مؤسس سلسلهٔ مرمناد... به گفتهٔ افلاطون، مردی چوپان بود، و انگشتری سحری یافت که چون کسی آن را به انگشت می‌کرد از انظار ناپدید می‌شد...» (دایرة‌المعارف فارسی، به سرپرستی غلامحسین مصاحب).

بخواهد به دفاع از زندگی عادلانه برخیزد، ناچار است عیان سازد که وضعیت توصیف شده تمام ماجرا نیست. در واقع، سقراط در باقی کتاب سعی دارد دقیقاً همین کار را انجام دهد. او در صدد است ثابت کند که عدالت حقیقتاً ارزش دارد، و افزون بر این، ذاتاً ارزنده است. عدالت هم به خاطر نتایجش خوب است و هم به خودی خود.

فرد و کشور

با آن که جمهوری را معمولاً اثری در گستره فلسفه سیاسی به شمار می آورند، و به رغم این واقعیت که پیش‌تر کتاب به این پرسش می‌پردازد که کشور آرمانی افلاطون چگونه سامان و روالی باید داشته باشد، بحث در باره کشور صرفاً به عنوان راهی برای دست‌یافتن به فهم و وضوح بیش‌تر اخلاق فردی مطرح شده است. افلاطون بیش از هر چیز هوای آن را در سر دارد که به این پرسش پاسخ دهد: «عدالت چیست و آیا شایسته تعقیب است؟» کاربرد واژه عدالت در این‌جا نسبتاً غریب و نامعمول است. با این حال، این بهترین ترجمه‌ای است که می‌توان از واژه یونانی دیکایوسونه / *dikaiousunē* به دست داد: این واژه کمابیش به معنای انجام دادن کار درست است. افلاطون بیش از هر چیز با این مسئله سروکار دارد که بهترین طریق زندگی برای آدمی چیست. او اساساً به این دلیل به سازمان کشور نظر می‌کند که اعتقاد دارد کشور معادل است با فرد در مقیاسی وسیع‌تر؛ و نیز این که بهترین راه برای پرداختن به موضوع این است که عدالت را در کشور بررسی کنیم و آن‌گاه یافته‌هایمان را به ساحت افراد انتقال دهیم. درست همان‌طور که برای فرد نزدیک‌بین آسان‌تر است که حروف بزرگ را بخواند، بررسی عدالت در کشور در قیاس با بررسی آن در مقیاس کوچک‌تر زندگی یک فرد، طریق سهل‌تری است.

تقسیم کار

آدمیان در انزوا و تنهایی نمی‌توانند به راحتی زندگی کنند. در تشریک مساعی

و زندگی جمعی مزایای بسیاری هست. به محض آن‌که افراد در قالب گروه گرد هم می‌آیند، معقول است که متناسب با مهارت‌های گوناگون آن‌ها تقسیم کار صورت پذیرد: برای ابزارساز بهتر است که در تمام سال ابزار بسازد، و برای کشاورز بهتر است که به کشت و زرع پردازد - به جای آن‌که وقتی ابزارهای قدیمی‌اش فرسوده شدند دست از کار بکشد تا ابزارهای جدید بسازد. ابزارساز در قیاس با کشاورز در کار ساختن ابزار مهارت بیش‌تری دارد. این حرف در مورد همه حرفه‌های دیگری هم که مستلزم مهارت است صدق می‌کند: لازمه کسب مهارت تمرین و ممارست است.

همچنان‌که کشور رشد می‌کند و می‌بالد و کارها شکل تخصصی‌تری پیدا می‌کنند، نیاز به وجود ارتشی تمام‌وقت برای دفاع از کشور در برابر حملات عیان می‌شود. به‌زعم افلاطون، پاسداران کشور باید زورمند و شجاع باشند، درست مثل سگ‌های نگهبان گوش به زنگ. ولی افزون بر این، ایشان باید از طبعی فلسفی نیز برخوردار باشند. بخش مهمی از جمهوری تماماً اختصاص دارد به برنامه آموزشی افلاطون برای پاسداران.

حاکمان، پشتیبانان و کارگران

افلاطون طبقه پاسدارانش را به دو دسته تقسیم می‌کند: حاکمان و پشتیبانان. حاکمان آن‌هایی هستند که باید قدرت سیاسی را در دست داشته باشند و در خصوص جمیع مسائل مهم تصمیم‌گیری می‌کنند؛ پشتیبانان یاریگر حاکمانند و در برابر حملات و تهدیدات خارجی [از کشور] دفاع می‌کنند. گروه سوم، یعنی کارگران، همان‌طور که از نامشان برمی‌آید، به کار می‌پردازند و مایحتاج زندگی را برای جمیع شهروندان تأمین می‌کنند. زندگی کارگران در افلاطون چندان توجه و علاقه‌ای بر نمی‌انگیزد: بخش اعظم جمهوری به حال و روز پاسداران اختصاص یافته است.

حاکمان به عنوان کسانی برگزیده شده‌اند که به اغلب احتمال زندگی خود

را صرف انجام دادن کارهایی می‌کنند که آن‌ها را در جهت نیکوترین مصالح و منافع اجتماع می‌دانند. افلاطون برای آن‌که نامزدهای ناشایسته این کار را غربال کند، می‌گوید که حاکمان بالقوه در جریان تعلیم و تربیتشان باید آزمون‌های متنوعی را از سر بگذرانند تا معلوم شود آیا احتمال دارد که ایشان فریفته تمایلات خود شوند و سر در پی این تمایلات بگذارند: عکس‌العمل ایشان در برابر وساوس نفسانی به دقت زیر نظر گرفته می‌شود و تنها کسانی برای حکمرانی برگزیده می‌گردند که نشان دهند خود را یکسره وقف سعادت و بهروزی اجتماع می‌کنند. شمار آن‌ها اندک خواهد بود.

هیچ کدام از پاسداران حق ندارند دارایی شخصی داشته باشند، و حتی فرزندان ایشان از آن خودشان محسوب نمی‌شوند، بلکه فرزندانِ مشترکند. در واقع افلاطون در مورد مسئلهٔ خانواده راه‌حلی بنیادستیزانه به دست می‌دهد: او می‌خواهد این نهاد را براندازد و به جای آن مهدکودک‌هایی دولتی بنشانند که در آن‌ها از کودکان، قطع نظر از این‌که والدینشان چه کسانی هستند، مراقبت شود. افلاطون تصور می‌کند که این تمهید وفاداری به کشور را افزایش می‌دهد، زیرا کودکانی که بدین نحو بزرگ می‌شوند از وفاداری به اعضای خانواده، که مایهٔ آشوب و اختلال است، در امان خواهند بود.

حتی آمیزش جنسی نیز تحت ضابطه درمی‌آید. شهروندان تنها حق دارند در مراسمی خاص به آمیزش جنسی بپردازند آن هم در حالی که از طریق قرعه‌کشی دو به دو با هم جفت می‌شوند - یا دست کم این چیزی است که به شرکت‌کنندگان باورانده می‌شود. در حقیقت، حاکمان نتیجهٔ قرعه‌کشی جفت‌گیری را به نحوی سر و سامان می‌دهند که تنها آن‌هایی که از نژادی اصیلند حق تولیدمثل خواهند داشت. بدین قرار جمهوری افلاطون صورتی از بهسازی نژادی در خود دارد که مقصود از آن به بار آوردن فرزندان قوی و شجاع است. فرزندان را به محض تولد از مادرانشان می‌گیرند و برای تربیت و پرورش به دست صاحب‌منصبان خاصی می‌سپارند که به این منظور گماشته

شده‌اند. فرزندانِ پاسدارانِ فرومایه و تمامی فرزندانِ «معیوب» کارگران را نیست و نابود می‌کنند.

نقش زنان

این‌طور نیست که همهٔ طرح‌های افلاطون در جمهوری به اندازهٔ این برنامه‌هایی که برای بهسازی نژادی و کودک‌کشی ریخته شده موهن و زننده باشد. افلاطون، برخلاف اکثر معاصرانش، معتقد بود که زنان باید از تعلیم و تربیتی همسان با مردان برخوردار باشند، و باید اجازه یابند که دوشادوش مردان نبرد کنند، و در صورت داشتن صلاحیت و لیاقت در زمرهٔ پاسداران درآیند. حقیقتی است که او در عین حال اعتقاد داشت که مردان در هر فعالیتی گوی سبقت را از زنان می‌ربایند، با این همه در زمانه‌ای که زنان متأهل طبقهٔ متوسط عملاً در خانه‌هایشان زندانی بودند طرح‌های افلاطون صبغه‌ای بنیادستیزانه داشت.

اسطورهٔ فلزات

توفیق کشور در گرو وفاداری شهروندان به مرز و بوم خویش و به یکدیگر است. برای تضمین این وفاداری افلاطون پیشنهاد می‌کند که همهٔ طبقات اجتماع ترغیب شوند که به اسطوره‌ای در باب منشأ خویش اعتقاد آورند. «اسطورهٔ عظیم» یا، آن‌طور که گاهی ترجمه می‌شود، «دروغ برخاسته از بلندنظری» بدین قرار است: همهٔ افراد در حالی از زمین زاده می‌شوند که به نحو تام و تمام صورت یافته‌اند: خاطرات مربوط به پرورش و تعلیم و تربیت رؤیایی بیش نیست. در واقع، همهٔ شهروندان خواهران و برادران یکدیگرند زیرا آن‌ها جمعاً فرزندان مام زمین هستند. این امر باید ایشان را وادارد که هم به سرزمین (مادر خویش) و هم به یکدیگر (خواهران و برادران خویش) وفادار باشند.

این اسطوره جنبه دیگری هم دارد. خداوند آن گاه که به هر فردی نعمت وجود می‌بخشید، فلزی را به خمیره و سرشت او افزود. طلا را در سرشت حاکمان گنجانده؛ نقره را در پشتیبانان؛ و مفرغ و آهن را در کارگران. خداوند به حاکمان آموخت که آمیزه فلزات را در شخصیت کودکان بررسی کنند. اگر کودکی که در سرشت خویش عنصر مفرغ دارد از پدر و مادری که سرشت آن‌ها به طلا آمیخته است زاده شود، آن‌ها باید محبت خویش را از فرزند خویش بگیرند و او را به ساحت زندگی کارگران گسیل دارند؛ اگر فرزند کارگری در سرشت خویش طلا یا نقره آمیخته داشته باشد، آن کودک را چنان که شایسته است، باید به عنوان حاکم یا پشتیبان تربیت کرد. غرض [افلاطون] از آوردن این اسطوره علاوه بر ایجاد وفاداری، قانع ساختن شما به شأن و جایگاهی است که در زندگی دارید. طبقه شما با عواملی تعیین می‌شود که از اختیاراتان خارج است.

کشور عادل و فرد عادل

از آن جایی که کشور آرمانی یا آرمانشهری که افلاطون آن را به وصف می‌کشد به زور کمال آراسته است، به زعم او، این کشور باید واجد خصال حکمت، شجاعت، خویشتنداری و عدالت باشد. افلاطون این را مسلم می‌گیرد که خصال یادشده چهار فضیلت اصلی هر کشور کامل است. حکمت در معرفت حکام جلوه گر است، حاکمانی که بر خود روا می‌دارند برای تأمین مصالح کشور تصمیم‌های خردمندانه بگیرند. شجاعت در پشتیبانان جلوه دارد، کسانی که آموزش و پرورش که دیده‌اند ایشان را در دفاع از کشور شجاع و بی‌باک ساخته است. خویشتنداری از هماهنگی میان سه طبقه برمی‌خیزد همراه با مهار امیال سرکش اکثریت از رهگذر تصمیم‌های خردمندانه حاکمان؛ و سرانجام این که عدالت به منزله حاصل این وضع که هر کسی سرش به کار خودش گرم است - به این معنا که آنچه را طبیعتاً در

خور اوست انجام می دهد - در کشور آشکار است. هر که در پی ایجاد تحرک طبقاتی باشد برای ثبات کشور تهدیدی بالقوه است.

کشور آرمانی به دلیل تقسیم شدن به سه طبقه و نیز به دلیل توازن هماهنگی که میان نقش های اختصاصی آن طبقات هست، چهار فضیلت اصلی را در خویش جلوه گر می سازد. افلاطون بر این مطلب پای می فشارد که به طریقی مشابه هر فردی مرکب است از سه جزء، و صفات حکمت، شجاعت، خویشتنداری و عدالت جملگی در گرو تعامل هماهنگ این اجزا در وجود فرد است.

سه جزء نفس

واژه «نفس» مدلولی دارد روحانی تر از آنچه به آن نسبت داده شده است: اگر چه افلاطون به جاودانگی نفس اعتقاد دارد، آنچه در باره سه جزء نفس در جمهوری می نویسد پیرامون انفکاک پذیر بودن نفس از بدن یا حتی پیرامون متمایز و مفارق بودن آن از بدن دور نمی زند. سروکار او در حقیقت با روان شناسی انگیزش است. او سه جزء نفس را عقل، اراده و میل برمی شمرد. عقل متناظر است با نقش حاکمان در کشور آرمانی. عقل همانند حاکمان می تواند برای خیر و صلاح کل وجود فرد طرح بریزد: برخلاف دیگر اجزای نفس، عقل در پی منفعت خویش نیست. عقل از این قابلیت برخوردار است که در خصوص بهترین راهنمای نیل به غایات طرح هایی بپروراند؛ ولی افزون بر این، دوستدار حقیقت است.

اراده آن جزء شخصیت است که در هیئت خشم، برافروختگی و نظایر آن، انگیزه های عاطفی برای عمل کردن تدارک می بیند. اگر اراده آن طور که باید و شاید پرورش یابد، آبشخور شجاعت و دلاوری خواهد بود. اراده متناظر است با نقش پشتیبانان.

میل، اشتیاق محض به چیزهایی نظیر غذا، نوشیدنی یا عمل جنسی است.

ممکن است میل در جهت مخالف عقل باقی بماند و بر طی این مسیر اصرار ورزد. در واقع، وقوع کشمکش‌هایی میان آنچه مردم می‌طلبند و آنچه می‌دانند که برایشان بهتر است گواه و قرینه‌ای است که افلاطون از آن سود می‌جوید تا از تمایزی که میان سه جزء نفس نهاده است دفاع کند. میل متناظر است با نقش کارگران.

چهار فضیلت حکمت، شجاعت، خویشتنداری و عدالت را می‌توان علاوه بر کشورها در افراد هم پیدا کرد: افلاطون این فضایل را بر حسب اجزای نفس شرح می‌دهد. آن‌که حکیم است تصمیم‌هایی می‌گیرد که بر سیادت عقل استوار است. آن‌که شجاع است از جزء اراده، که به مثابه متحد عقل عمل می‌کند، برای عمل کردن در مواجهه با خطر انگیزه کسب می‌کند؛ کسی که از فضیلت خویشتنداری محظوظ است اوامر عقل را نصب‌العین قرار می‌دهد و میل را مهار می‌کند. از همه مهم‌تر، کسی که عادل است طوری عمل می‌کند که جمیع اجزای نفس او هماهنگ است: هر بخش نقش سزاوار خود را تحت نظر و فرمان عقل انجام می‌دهد. بدین قرار عدالت در فرد نوعی هماهنگی روانی است. این همان چیزی است که موجب می‌شود عدالت حالتی باشد ذاتاً ارزنده.

شهریاران فیلسوف

با این‌که توجیه افلاطون برای بررسی عدالت در کشور این است که مسائلی را در باره فرد روشن کند، این نیز پوشیده نیست که او به جمهوری آرمانی‌ای که آفریده است تعلق خاطر فراوان دارد. افلاطون به این مسئله می‌پردازد که چگونه ممکن است این نظام سیاسی پدید آید، و به این نتیجه می‌رسد که یگانه مایه امید آن است که قدرت به دست فیلسوفان سپرده شود. افلاطون با آوردن تمثیلی دیگر از این اظهار نظر شگفت‌انگیز دفاع می‌کند. کشتی‌ای را در نظر آورید که مالک آن نزدیک‌بین است، خوب نمی‌شنود، و کمابیش از

دریانوردی هیچ چیز سر در نمی‌آورد. خدمه کشتی در باره این که چه کسی باید سکان را به دست بگیرد با هم منازعه می‌کنند. احدی از آنها هیچ‌گاه به آموختن دریانوردی نپرداخته است، و در واقع ایشان عقیده ندارند که این کار را بتوان آموخت. دسته‌های مختلف برای به دست آوردن هدایت کشتی با هم رقابت می‌کنند، و در این حال کالاهایی را که بر عرشه هست می‌خورند و می‌نوشند و مصرف می‌کنند، به طوری که سفر دریایی را به صورت نوعی گردش دریایی توأم با عیش و نوش در می‌آورند. هیچ کدام از آنها متوجه نیست که به دست گرفتن هدایت کشتی مستلزم مطالعه دانش آب و هوا و موقعیت ستارگان است. آن‌ها به کسانی که این مهارت‌های مناسب را حاصل می‌کنند به چشم ستاره‌بینان و خیالبافانی بی‌فایده می‌نگرند.

کشور در شکل حی و حاضر آن همانند همان کشتی است که در دست خدمه‌ای ناوارد یله می‌رود و تکان تکان می‌خورد. این کشتی تنها به دست دریانوردی متبحر و وارد مهار می‌شود: و فیلسوف، که ممکن است خوار شمرده شود، یگانه شخصی است که از دانش لازم برای هدایت و سکانداری کشور برخوردار است. نظریه صور افلاطون تبیین می‌کند که چرا به طور خاص فیلسوفان از قابلیت حکمرانی برخوردارند.

نظریه صور یا مثل

تمثیل غار که این فصل را با آن آغاز کردم به گونه‌ای در یاد ماندنی تصور افلاطون را در خصوص وضعیت بشر فراروی دیدگان ما می‌نهد. اغلب انسان‌ها به نمود محض دل خوش دارند و به آن قانعند - به چیزی که هم‌مطراز با سایه‌های جنبان روی دیوار غار است. اما فیلسوفان از آن جایی که دوستدار حقیقت‌اند، معرفت عالم واقع را می‌جویند. آن‌ها از غار قدم بیرون می‌گذارند و به درک صور نایل می‌شوند.

نظریه صور گرچه از زبان شخصیت سقراط در جمهوری مطرح می‌شود،

معمولاً رهاورد و افاضه خود افلاطون برای فلسفه به شمار می‌رود. وقتی از مکتب افلاطون سخن به میان می‌آید، معمولاً مراد این جنبه از کار اوست. برای درک مقصود افلاطون از واژه «صورت» سهل‌ترین راه این است که یکی از مثال‌های او را ملاحظه کنیم.

تختخواب‌های بسیاری وجود دارد. برخی از آن‌ها دونفره‌اند، برخی تکنفره، بعضی آسمانه دارند، و نظایر آن. با این حال، چیزی هست که همه تختخواب‌ها در آن مشترکند، و این همان است که جملگی آن‌ها را تختخواب می‌کند. وجه مشترک آن‌ها نسبتی است با تختخوابِ مثالی یا صورت تختخواب. این صورت واقعاً وجود دارد و یگانه تختخوابِ واقعی است. همه تختخواب‌های دیگر نسخه‌بدل‌ها یا روگرفت‌های ناقص صورت یا مثال تختخوابند. آن‌ها به جهان نمود تعلق دارند، نه جهان واقعیت. در نتیجه، معرفت راستین تنها به صورت تختخواب تعلق می‌گیرد. هر گونه شناختی در خصوص تختخواب‌هایی که در اطرافمان می‌بینیم عقیده یا پندار است، نه معرفت. جهان هر روزه‌ای که در آن به سر می‌بریم همواره در سیلان و دگرگونی است، حال آن‌که جهان صور فارغ از زمان و تغییرناپذیر است. فیلسوفان با عشقی که به حکمت دارند به جهان صور دست می‌یابند، و به این طریق امکان پیدا می‌کنند که از طریق اندیشه و تفکر صاحب معرفت شوند؛ ادراک حسی ما را به سیلان همیشگی جهان نمود محدود می‌سازد.

افلاطون با این‌که به دقت توضیح نمی‌دهد که چه چیزهایی در جهان صورتی متناظر دارند، از وجود صورت خیر سخن می‌گوید. غایت قصوای جستجوی فیلسوفان در طلب معرفت چیزی جز خیر نیست. افلاطون برای روشن ساختن این اندیشه از تشبیه خورشید سود می‌جوید. خورشید است که رؤیت را امکان‌پذیر می‌سازد و منشأ رشد و بالندگی است؛ صورت خیر به چشم عقل امکان می‌دهد که چیستی واقعیت را ببیند و دریابد. بدون آن روشن‌بینی که صورت خیر به ما می‌دهد محکوم به آنیم که در جهان تاریک و

روشن و برزخی نمود و پندار به سر بریم؛ در پرتو خیر است که در خصوص چگونگی زیستن ذره ذره معرفت حاصل می‌کنیم.

نمونه‌های بی‌عدالتی

افلاطون بعد از این‌که نشان می‌دهد کشور عادل کشوری است که در آن طبقات گوناگون نقش‌های شایسته خود را انجام می‌دهند، و نیز فرد عادل کسی است که در او انگیزه‌های متفاوت در هماهنگی هستند، سراغ شماری از نمونه‌های بی‌عدالتی در کشور و افراد می‌رود. او چهار سنخ حکومت ناعادل و سنخ‌های شخصیتی متناظر با آن‌ها را بررسی می‌کند. این چهارگونه عبارتند از ارتش‌سالاری، گروه‌سالاری، مردم‌سالاری و حکومت استبدادی. ارتش‌سالاری حکومتی است نظیر حکومت دولت - شهر اسپارت که سائقه عزت نظامی بر آن حاکم است؛ در گروه‌سالاری ثروت است که علامت شایستگی است؛ مردم‌سالاری حکومتی است که جمیع مردم بر آن فرمان می‌رانند؛ و در حکومت استبدادی حاکم دارای قدرت مطلق است.

افلاطون بار دیگر از تناسبی که مدعی است میان کشور و فرد وجود دارد بهره می‌جوید. از باب مثال، او در بررسی مردم‌سالاری مدعی می‌شود که حکومت مردم‌سالار از اصل آموزش برای حکمرانی غفلت می‌ورزد، اصلی که او آن را رکنی بسیار اساسی در کشور عادل دانسته است. یگانه شرط لازمی که حاکم در حکومت مردم‌سالار باید داشته باشد این است که ادعا کند دوست و غمخوار مردم است. متناظراً فرد مردم‌سالار نیز مانند حکومت مردم‌سالار خود را به دست رشته وسیعی از لذت‌ها می‌سپارد و از آن‌ها محظوظ می‌شود بی‌آن‌که لذت‌های مبتنی بر امیال نیک را از لذت‌هایی که در شر و پلیدی ریشه دارند ممتاز کند. نتیجه این روند ناهماهنگی روانی است. فرد مردم‌سالار روانی دارد که عقل بر امیال ناشایست غالب شود. هوس‌های پوچ و باطل سلطه پیدا می‌کنند و بدین قرار بی‌عدالتی ناگزیر می‌شود.

بر ضد هنر

افلاطون در شرحی که از تعلیم و تربیت پاسداران به دست می‌دهد استدلال می‌کند که انواع گوناگونی از شعر را باید به تیغ سانسور سپرد. هر نوشته‌ای که در خصوص خدایان یا قهرمانان تصویری نادرست برانگیزد یا وقتی که دانش‌آموزان آن را به صدای بلند می‌خوانند منجر به این شود که آن‌ها با شخصیت‌های ناعادل همذات‌پنداری بیش از حد پیدا کنند باید قدغن شود. افلاطون در کتاب دهم جمهوری بار دیگر سراغ موضوع هنر و مرتبت آن در جمهوری آرمانی می‌رود. او نظر خود را به هنر تقلیدی معطوف می‌دارد، هنری که غرض آن بازنمایی واقعیت است. نتیجه‌گیری افلاطون این است که چنین هنری را در جمهوری او جایی نیست. این نتیجه‌گیری دو دلیل عمده دارد: اول این که هنر تقلیدی صرفاً روگرفتی از نمود است و بدین قرار روی به آن سو دارد که ما را از جهان صور دور سازد. دوم این که هنر تقلیدی خوشایند جزء ناعقلانی نفوس ماست، و بدین قرار گرایش دارد به این که هماهنگی روانی لازم برای عدالت را مختل سازد.

افلاطون برای این که اولین انتقاد خود را شرح دهد مثال نقاشی را می‌آورد که تخت‌خوابی را نقاشی می‌کند. خدا صورت تخت‌خواب را آفرید؛ نجار روگرفتی سایه‌وار از آن صورت ساخت؛ هنرمند روگرفتی از روگرفت نجار را به تصویر کشید. کار هنرمند معادل بود با این که آینه‌ای در برابر آنچه پیش از این تصویری ناقص از یگانه تخت‌خواب واقعی بود نگه دارد. نتیجه این که هنرمند به جای آن که به ما کمک کند تا به واقعیت معرفت پیدا کنیم، بر سر راه این معرفت مانع ایجاد می‌کند. هنرمند از ماهیت راستین تخت‌خواب غافل می‌ماند و خود را به گرده‌برداری از نمود تخت‌خوابی جزئی قانع می‌سازد. به نظر افلاطون، شاعران نیز کمابیش همانند نقاش عمل می‌کنند، و بدین قرار او مذمت خویش را شامل حال هنر شاعری نیز می‌گرداند.

به هر تقدیر، در نظر افلاطون، اثر هنرمندان تقلیدگر، اغواگرانه و

فریب‌دهنده است. چنین آثاری خوشایند عقل نیست، بلکه اجزای فرودست نفس را خرسند می‌سازد، و گرایش هنرمندان به این که به جای انگیزه‌های نیک انگیزه‌های شر را بازنمایی کنند بر وخامت این تأثیر می‌افزاید. هنرمندان تقلیدگر می‌توانند افراد ناآگاه را از صراط معرفت منحرف سازند. پس در جمهوری جایی برای آن‌ها نیست.

نقد جمهوری

قیاس فرد و دولت

کل طرح افلاطون در جمهوری بر این فرض استوار است که میان عدالت در کشور و عدالت در فرد شباهتی متقن وجود دارد. اگر این شباهت متقن نباشد، هر گونه نتیجه‌گیری در باره عدالت در فرد که از نتیجه‌گیری‌های مربوط به کشور عادل استنباط شده است بر همین قرار ناموثق خواهد بود. افلاطون این را مثل روز روشن می‌داند که گذارش از کشور به فرد گذاری است موجه. با این حال، این مطلب دست‌کم شایسته پرسش و تردید است که آیا این گذار موجه است یا نه.

تنها حاکمان می‌توانند عادل باشند

علاوه بر این، به نظر می‌رسد که نظریه افلاطون این نتیجه را در بر دارد که تنها حاکمان می‌توانند عادل باشند. پس از این که عدالت بر حسب هماهنگی روانی تعریف شد و هر کدام از طبقات جمهوری بر حسب منبع غالب انگیزه‌هایشان، روشن می‌شود که تنها کسانی قابلیت عادلانه عمل کردن را دارند که در وجودشان عقل حکم می‌راند. حاکمان یگانه طبقه‌ای در میان مردم هستند که در این جایگاه قرار می‌گیرند. بدین قرار به نظر می‌رسد که نتیجه منطقی این سخن آن است که تنها حاکمان می‌توانند عادل باشند. چه بسا افلاطون این را ایرادی جدی بر نظریه‌اش تلقی نمی‌کرد، بلکه نتیجه

روشنگرانه آن می دانست. با این حال، امروزه در نزد اغلب خوانندگان این امر نشان از نخبه‌گرایی انعطاف‌ناپذیر و بی‌امانی دارد که از تفکر افلاطون جدایی‌ناپذیر است.

افلاطون در باره «عدالت» به وجهی مبهم سخن می‌گوید

وقتی افلاطون به ما می‌گوید که عدالت در واقع نوعی سلامت روانی است که در آن سه جزء نفس به طرز هماهنگ عمل می‌کنند، به نظر می‌آید که او مفهوم مألوف و معمول «عدالت» را از نظر دور داشته است. گویا این واژه را دلبخواهانه از نو تعریف کرده است تا با اغراض خودش سازگار شود، یا دست کم آن را به دو معنای متفاوت به کار برده است. چه لزومی دارد که همگان بخواهند به این روال از «عدالت» سخن بگویند؟

بی‌تردید افلاطون به این اعتراض چنین پاسخ می‌داد که تصور او از عدالت آنچه را ما معمولاً از این واژه مراد می‌کنیم به واقع آفتابی می‌سازد. فرد عادل افلاطون بیش از سهم خودش چیزی نمی‌رباید یا بر نمی‌دارد، زیرا این کار متضمن آن است که عقل در برابر امیال پست سرتسلیم فرود آورد. با این حال، به نظر می‌رسد که این بیان باب این امکان را مفتوح می‌گذارد که برخی افراد که ممکن است به دلیل رفتارشان بخواهیم ایشان را عادل بنامیم از آزمون افلاطون سربلند بیرون نیایند، زیرا ممکن است رفتار آن‌ها از عملکرد هماهنگ روانی برنخیزد. چه بسا ایشان کاملاً گرایش داشته باشند که عادلانه رفتار کنند و در عین حال قابلیت عقل در آن‌ها به خوبی رشد نکرده باشد.

جمهوری متضمن اغفال‌گری است

افلاطون در چند گام مهم از استدلالش برای محفوظ داشتن وفاداری به کشور و شهروندان از دروغ‌گویی جانبداری می‌کند. مثلاً می‌توان به دروغ به اصطلاح «برخاسته از بلندنظری» در اسطوره فلزات اشاره کرد. به علاوه، قرعہ کشی جفت‌یابی نیز به دروغ آمیخته است. این امر در نظر بسیاری از

مردمان پذیرفتنی نیست. کشور آرمانی نباید پایه‌هایش بر دروغ و اغفال استوار باشد. با این حال، به نظر می‌رسد که افلاطون به این اعتراض اعتنایی ندارد. تعلق خاطر او معطوف به نتیجه‌نهایی و بهترین راه نیل به آن است، نه مسائل اخلاقی ناظر بر آن که این نتیجه‌نهایی به چه طریقی حاصل می‌شود.

نظریهٔ صور توجیه‌پذیر نیست

نظریهٔ صور افلاطون شالودهٔ مهم احتجاج‌های او در باب جمهوری آرمانی است. با این حال، امروزه روز اغلب فیلسوفان برآنند که این نظریه اعتبار درون‌یافتنی اندکی دارد. هضم این تصور که صور به واقع وجود دارند و همان واقعیتند که جهان مشهود صرفاً روگرفتی سایه‌وار از آن است شاید از هر تصور دیگری دشوارتر باشد.

اگر از نظریهٔ صور دست بشویم، شالودهٔ مابعدالطبیعی بسیاری از آرای افلاطون نابود می‌شود. مثلاً بدون این اندیشه که فیلسوفان در نیل به معرفتِ عالم واقع از شایستگی خاصی برخوردارند توجیه روشنی در کار نخواهد بود که مسئولیت کشور آرمانی را به دست ایشان بسپاریم. و نیز دلیل قاطعی در دست نخواهیم داشت که هنرهای تقلیدی را در کشور قدغن کنیم.

جمهوری تمامت‌خواهی را برحق جلوه می‌دهد

با این همه، شاید مهم‌ترین نقدی که بر جمهوری افلاطون اقامه شده این است که جمهوری برنامه‌ای برای تمامت‌خواهی به دست می‌دهد. کشور آرمانی افلاطون با برنامه‌اش برای بهسازی نژادی، با «دروغ برخاسته از بلندنظری»^{۱۱} اش، با ممنوع کردن نهاد خانواده، و با سانسوری که بر هنر اعمال می‌کند در تمامی ساحات زندگی مداخله می‌ورزد. در جهان افلاطون افراد باید تابع مقتضیات کشور باشند و از آن‌ها انتظار می‌رود که تمامی عناصر آزادی شخصی را به پای این غایت قربانی کنند. در بین ما آن‌هایی که برای آزادی فردی و آزادی انتخاب ارزش قائلند بینش افلاطون را قطعاً ناخوشایند می‌دانند.

گاهشمار

- ۴۲۷ ق.م. افلاطون در خانواده‌ای از زمره اشراف آتن به دنیا می‌آید.
۳۹۹ ق.م. سقراط جام شوکران را سر می‌کشد.
۳۹۹ ق.م. - ۳۴۷ ق.م. افلاطون بیش از بیست مکالمه فلسفی به رشته تحریر در می‌آورد.
۳۴۷ ق.م. افلاطون جان می‌سپارد.

شرح اصطلاحات

- آرمانی (utopian): صفت جامعه ایده‌آل [افلاطون].
ارتش‌سالاری (timocracy): حکومتی که در آن عزت و سرافرازی نظامی بیش از هر چیز دیگر ارزش دارد.
پاسداران (Guardians): طبقه‌ای از شهروندان که از کشور محافظت می‌کنند و بر آن حکم می‌رانند. این طبقه شامل حاکمان و پشتیبانان است.
پشتیبانان (Auxiliaries): نگهبانانی که یاریگر حاکمانند و در برابر تهدیدات خارجی از کشور دفاع می‌کنند.
تقلید (mimesis): واژه‌ای که افلاطون در توصیف آنچه به‌زعم او جوهر فعالیت هنری است - یعنی تقلید طبیعت - به کار می‌برد.
حاکمان (Rulers): شهریان فیلسوف که در جمهوری افلاطون قدرت را در دست دارند.
حکومت استبدادی (tyranny): حکومتی که رهبری قدرتمند بر آن حکم می‌راند.
حکومت تمامت‌خواه (totalitarian state): حکومتی که در آن همه چیز تحت نظارت و کنترل دولت است و آزادی فردی مجال اندکی برای عرض‌اندام دارد یا اصلاً هیچ میدان عملی ندارد.
دیکایوسونه (dikaionē): این واژه که معمولاً آن را عدالت ترجمه می‌کنند به معنای انجام دادن کاری است که اخلاقاً درست است.
شهریان فیلسوف (philosopher kings): حاکمان جامعه آرمانی افلاطون.

فیلسوفان به این دلیل چنین نقشی را عهده‌دار می‌شوند که می‌توانند به درک صور نایل آیند.

صور (Forms): صور را گاهی به نام مثل می‌خوانند: جهان صور، جهان حقیقی ذواتِ کامل است. جهان نمود، که اغلب ما بیش تر اوقات خود را در آن به سر می‌بریم، شامل روگرفت‌های ناقص صور است.

گروه‌سالاری (oligarchy): حکومتی که نخبگانی ثروتمند بر آن حکم می‌رانند.
مردم‌سالاری (democracy): حکومتی که به دست مردم اداره می‌شود.

ارسطو

اخلاق نیکوماخوس

ارسطو مردی بود عمل‌نگر. او با این‌که شاگرد افلاطون بود، اندیشهٔ استادش را دایر بر این‌که واقعیت ورای جهان هر روزه، در اقلیم صور، جای دارد رد کرد. ارسطو به اسطورهٔ غار افلاطون اعتقاد نداشت. در نقاشی رافائل به نام مدرسهٔ آتن (۱۵۱۱) افلاطون به سوی آسمان، به جانب صور، اشاره می‌کند؛ در مقابل، ارسطو به جانب جهان دست می‌برد. دامنهٔ مطالعات ارسطو از آنچه امروزه به عنوان فلسفه می‌شناسیم بسی گسترده‌تر بود. مثلاً ارسطو یکی از اولین زیست‌شناسان بزرگ بود. در فلسفه علائق ارسطو فراخ‌دامنه بود و مابعدالطبیعه، اخلاق، سیاست و زیبایی‌شناسی را دربر می‌گرفت.

به‌رغم این واقعیت که اخلاق نیکوماخوس^۱ ارسطو صرفاً مجموعه‌ای از یادداشت‌های درس‌های اوست، و سبکی ناهموار دارد، و در برخی جاها ابهام‌آمیز است، و مسلماً هیچ‌گاه برای انتشار در نظر گرفته نشده بود - آری، به‌رغم همهٔ این‌ها، این کتاب یکی از مهم‌ترین آثار در تاریخ فلسفهٔ اخلاق است. ارسطو در اخلاق نیکوماخوس یکی از بنیادی‌ترین سؤالات جمیع مردمان را مطرح می‌کند: «چگونه باید زندگی کنیم؟» - سؤالی که در مباحث اخلاقی دوران باستان نقش محوری داشت، ولی با کمال تأسف در نزد فیلسوفان قرن

1. *Nicomachean Ethics*

بیستم مغفول مانده است. جواب ارسطو به این سؤال، اگرچه پیچیده و در مواردی عجیب و غریب است، جوابی است حائز اهمیت، و این اهمیت نه تنها از آن جاست که این جواب نقطه عطفی است در تاریخ تمدن، بلکه علاوه بر این از آن روست که تأثیری مهم بر مناقشات فلسفی امروز نیز داشته است. اخلاق نیکوماخوس اثری فشرده و پیچیده است، و محققان در باره تفسیر دقیق و صحیح آن اختلاف نظر دارند. با وجود این، مضامین اساسی این کتاب را می‌توان به راحتی دریافت. پاره‌ای از اصطلاحات بنیادینی که ارسطو استعمال می‌کند به راحتی قابل ترجمه به زبان انگلیسی نیست. در واقع، بسیاری از فیلسوفانی که در باره آرای ارسطو بحث و فحص می‌کنند آسان‌تر و سراسر است‌تر دیده‌اند که به جای تکیه بر معادل‌های انگلیسی تقریبی و گمراه‌کننده، حرف‌نگاری شماری از واژگان یونانی را به الفبای انگلیسی به کار برند. یکی از مهم‌ترین این اصطلاحات ائودایمونیا است.

ائودایمونیا: زندگی سعادت‌مندانه

ائودایمونیا را غالباً به «سعادت» ترجمه می‌کنند، ولی این معادل ممکن است بسیار گمراه‌کننده باشد. گاهی نیز آن را به «شکوفایی» برمی‌گردانند، که اگرچه اندکی دشوار است، دلالت‌های ضمنی مناسب‌تری دارد. به طور مثال، این معادل به همانندی میان شکوفایی گیاهان و شکوفایی آدمیان اشارت دارد. ارسطو معتقد است که همه ما جوای ائودایمونیا هستیم. منظور او این است که ما همه طالب آنیم که زندگیمان به نیکی پیش برود. زندگی ائودایمون آن سنخ زندگی است که قرین توفیق و کامیابی است؛ آن نوع زندگی که اگر بتوانیم به آن نایل شویم، هیچ کس در بین ما پیدا نمی‌شود که در انتخاب آن تردید به خود راه دهد؛ آن نوع زندگی که برای کسانی که دوستشان داریم آرزو می‌کنیم. ائودایمونیا همواره به صورت غایتی دنبال می‌شود و هیچ‌گاه آن را وسیله‌ای برای رسیدن به غایتی در نظر نمی‌گیرند. مثلاً همه ما جوای پول

هستیم، زیرا پول وسیله‌ای است که با آن می‌توانیم لباس‌های گرانقیمت بخریم، و ممکن است لباس‌های گرانقیمت را از آن رو خریداری کنیم که معتقد باشیم آن‌ها ما را در نظر افرادی که می‌خواهیم مجذوب خود کنیم جذاب‌تر جلوه می‌دهند؛ ما از آن جهت می‌خواهیم این افراد را مجذوب خود کنیم که اعتقاد داریم آن‌ها می‌توانند کاری کنند که زندگی ما به نیکی پیش برود. ولی معنی ندارد که بپرسیم چرا می‌خواهیم زندگیمان به نیکی جریان پیدا کند. ائودایمونیا در خدمت غایت دیگری قرار نمی‌گیرد: ائودایمونیا جایی است که در آن این سنخ رشته تعلیل پایان می‌پذیرد. معنی ندارد که بپرسیم «چرا باید در پی ائودایمونیا بود؟» زیرا، به‌زعم ارسطو، این حقیقتی مفهومی است که پی‌جویی ائودایمونیا کاری است که جمیع آدمیان می‌کنند. ائودایمونیا یگانه چیزی نیست که به صورت غایتی فی‌نفسه دنبال می‌شود؛ فی‌المثل، ممکن است به این دلیل موسیقی گوش دهیم یا اوقاتی را با فرزندانمان سپری کنیم که این‌ها راه‌های مطلوب ما برای گذراندن اوقاتمان در کره خاک است، و نه از آن رو که چشم داریم از این فعالیت‌ها ثمره دیگری حاصل کنیم. با این حال، در مواردی از این دست این چیزها را از آن رو دنبال می‌کنیم که، درست یا غلط، اعتقاد داریم آن‌ها اجزای سازنده زندگی ائودایمون هستند.

یک هدف اخلاق نیکوماخوس پرتوانداختن بر چند و چون طلب ائودایمونیاست. اگر در باره این که مطلوبمان چیست و مشخصاً چگونه حاصل می‌شود بیشتر بدانیم، در این صورت احتمال بیشتری هست که خودمان آن را به دست آوریم ولو این که نهایتاً، آن طور که ارسطو اعتقاد داشت، نحوه تعلیم و تربیت ما در دوران آغازین زندگی و اوضاع و احوال مادی موجود تا حد زیادی تعیین‌کننده قابلیت‌مان برای دنبال کردن صراط مستقیم باشد. ارسطو، به خلاف کثیری از فیلسوفان اخلاق بعد از خود، در خصوص تأثیر وقایع خارج از اختیار ما بر کامیابی زندگیمان دیدی واقع‌نگر

داشت. بنا به عقیده او، داشتن مقداری پول، سیمایی نسبتاً خوب، و نیاکان و فرزندان خوب پیش شرط‌های هر قسم زندگی حقیقتاً ائودایمون است. بدون بهره‌گیری از چنین سرمایه‌هایی نمی‌توانیم به اعلی درجه ائودایمونیا نایل شویم، بلکه باید جامه اعمالمان را به قامت اوضاع و احوالی که با آن مواجه می‌شویم بدوزیم. به اعتقاد ارسطو، خوب زیستن حکایت به کار بستن قواعد کلی در موارد جزئی نیست، بلکه بیش‌تر سازگار کردن و متناسب ساختن رفتارمان با اوضاع و احوال جزئی زندگی خویش است.

به گفته ارسطو، نشانه هوشمندی این است که تنها آن نوع دقت و وضوحی را دنبال کنید که با زمینه یا رشته کار شما مناسبت دارد. داوری‌های ناظر بر چگونه زیستن تنها در مورد اغلب مردم صدق می‌کند. آن‌ها در مورد هر فردی در هر وضعیتی صادق نیست. بنابراین، قواعد سفت و سخت و انعطاف‌ناپذیری وجود ندارد. اخلاق رشته‌ای دقیق همانند ریاضیات نیست. تعلق خاطر نجار به زاویه قائمه تعلق خاطری عملی است و با تعلق خاطر هندسه‌دان زمین تا آسمان فرق دارد. خطاست اگر اخلاق را چیزی جز رشته‌ای عملی در نظر آوریم که موازین تعمیم‌بخشی خاص خودش را دارد. و غرض اخلاق، به عنوان موضوع یا رشته‌ای عملی، این است که به ما نشان دهد چگونه انسان‌هایی نیک شویم نه این که صرفاً فهم نظری بهتری در خصوص این که زندگی نیک چگونه است به ما ارزانی دارد.

ارسطو با این که معتقد بود همه ما جوای ائودایمونیا هستیم و باید هم چنین باشیم، به هیچ وجه لذت‌باور نبود، به این معنا که از آن سنخ زندگی که قرین غوطه‌وری در لذات حسی است جانبداری نمی‌کرد. به زعم او، کسانی که تنها سر در پی خور و خواب و خشم و شهوت دارند خود را تا سطح رمه گاوان فرو می‌آورند. ائودایمونیا نوعی حالت روحی خوش و خرم نیست، بلکه نوعی فعالیت است، طریقی است برای زیستن، طریقی که لذت‌های خاص خودش را به ارمغان می‌آورد، ولی نمی‌توان آن را با اعمال خاص و

جزئی تعیین و ارزیابی کرد. قبل از این که به طور قطع و یقین بتوانیم بگوییم که شخصی به مرتبهٔ ائودایمونیا نایل شده است یا نه، تمامت زندگی او را باید در نظر آوریم: همان طور که ارسطو به طرزى فراموش نشدنی می‌گوید، با یک گل بهار نمی‌آید و یک روز توأم با سعادت، ضامن یک عمر سعادت نیست. چه بسا وقوع مصیبتی در پایان زندگی شما در خصوص این مسئله که آیا زندگی‌تان به طور کلی روالی نیک داشته است یا نه، نگرشی کاملاً متفاوت را پیش بکشد. پس در این اندیشه حقیقتی نهفته است که تا وقتی کسی نمرده است، نمی‌توانیم زندگی او را ائودایمون بخوانیم. ارسطو حتی حالاتی را بررسی می‌کند که در آن‌ها وقایع پس از مرگتان ممکن است در ارزیابی زندگی شما از حیث نیک بودن یا نبودن اثر بگذارد؛ نظر او این است که سرنوشت اعقاب شما پس از مرگتان ممکن است تا حدی بر ائودایمونیای شما اثرگذار باشد.

نقش انسان

به‌زعم ارسطو، آدمیان نقش یا فعالیتی مختص به خویش (نوعی ارگون) دارند. به تعبیر دیگر، درست همان طور که نجاران را با فعالیت خاص آن‌ها (ساختن وسایلی چوبی) می‌شناسند، نوع بشر نیز فعالیتی ممیز دارد که ماهیت او را معلوم می‌کند. واژهٔ «نقش» یا «کارکرد» دلالت بر آن دارد که آدمیان برای مقصودی خاص طراحی و در نظر گرفته شده‌اند، ولی چنین دلالت ضمنی‌ای مراد ارسطو نیست. ارسطو داعی به وجود خدایی حکیم که انواع را در وجود آورده است نیست، بلکه ما را به قوای ممتازی توجه می‌دهد که از آن‌ها بهره‌مندیم و باعث می‌شوند که ما آن چیزی باشیم که هستیم و نه چیزی دیگر. ارگون انسان رشد جسمانی نیست، زیرا گیاهان نیز از این حیث با ما شریکند. رشد جسمانی آدمی را از گل شمعدانی ممتاز نمی‌کند. نیز ارگون انسان قابلیت ادراک حسی نیست، چرا که حیوانات دیگر نیز - مثلاً اسب‌ها -

از این قابلیت برخوردارند. ارگون آدمیان فعالیت عقلانی است. اساسی‌ترین رکن زندگی ما در مقام انسان همین است.

انسان نیک کسی است که در این فعالیت خاص آدمیان گوی سبقت را از دیگران می‌رباید. بزرگمنشی در آدمیان متضمن و مستلزم عمل فضیلت‌مندانه است. نتیجه‌ای که ارسطو می‌گیرد این است که زندگی نیک برای آدمیان زندگی قرین فعالیت عقلانی و فضیلت‌مندانه است. کافی نیست که از قابلیت رفتار کردن به وجهی فضیلت‌مندانه بهره‌مند باشیم. برندگان مسابقات المپیک را تنها از میان رقیبان برمی‌گزینند، نه از میان آن‌هایی که اگر وارد میدان می‌شدند چه بسا تندتر می‌دویدند. بر همین نهج، تنها آن‌هایی که عمل می‌کنند در زندگی جایزه می‌برند، و این جایزه در زندگی سعادت راستین است. گل‌های سرخ در خاکی شکوفا می‌شوند که به خوبی آن را کود داده‌اند، و در این بستر مناسب آن‌ها به خوبی رشد می‌کنند و فراوان گل می‌دهند؛ آدمیان زمانی به شکوفایی می‌رسند که حیات آن‌ها قرین فعالیت عقلانی و فضیلت‌مندانه باشد. بخش زیادی از اخلاق نیکوماخوس به شرح این مطلب اختصاص یافته است که زندگی نیک چه مختصاتی دارد و برای گذراندن این سنخ زندگی چگونه منشی باید داشت. بخش اساسی این شرح، تحلیل فضایل و نحوه اکتساب آن‌هاست.

فضایل

فضیلت صفتی در منش آدمی است: خصلتی است برای عمل کردن به نحوی خاص در اوضاع و احوال مناسب و مقتضی. دانستن این نکته اهمیت دارد که اصطلاح «فضیلت» امروزه روز به نحوی به کار می‌رود که دلالت‌های ضمنی اخلاقی دارد. وقتی کسی را فضیلت‌مند می‌خوانیم، ارزیابی مثبتی از منش اخلاقی او به دست داده‌ایم. اما از نظر ارسطو، عبارتی که به صورت فضیلت ترجمه می‌شود یعنی *ethikai aretai* صرفاً به معنای «بزرگمنشی یا علو

شخصیت» است و معانی ضمنی اخلاقی، به معنایی که ما از واژه «اخلاقی» مراد می‌کنیم، ندارد. فضیلت‌مند بودن به معنای مورد نظر ارسطو صرفاً دارا بودن کمالات منشی یا شخصیتی و عمل کردن بر وفق آن‌هاست، کمالاتی که پاره‌ای از آن‌ها ممکن است هیچ ربطی به ارزیابی ارزش اخلاقی شما نداشته باشد. در واقع، شماری از مفسران و شارحان حتی در مقام تردید این سؤال را پیش کشیده‌اند که تا چه حد می‌توان اخلاق نیکوماخوس را اثری در حوزه فلسفه اخلاق به معنایی که ما امروزه روز از واژه «اخلاق» مراد می‌کنیم به شمار آورد. معمولاً تصور می‌شود که اخلاقی بودن متضمن دست کم تعلق خاطری به منافع و مصالح دیگران است: معنا ندارد که (با مراد کردن معنای امروزی «اخلاقی بودن») بگوییم «من اخلاق شخصی خودم را که یکسره خودخواهانه است پرورانده‌ام». با این حال، موضوع اصلی مورد علاقه ارسطو تعلق خاطر ما به دیگران نبود، بلکه این بود که برای آن‌که زندگی خود را قرین کامیابی کنیم چه چیزهایی لازم داریم. از جهاتی، اخلاق نیکوماخوس نظیر یکی از آن کتاب‌های راهنمای عملی برای خودشکوفایی و دستیابی به کارآیی بیش‌تر شخصی است، کتاب‌هایی که امروزه مدیران با آن‌ها بسیار آشنایند.

ارسطو چند فضیلت محوری را توصیف می‌کند. مثلاً کسی که شجاع است هرگز تا آن مایه در قبضه ترس گرفتار نمی‌شود که نتواند به طریق صواب عمل کند. سربازان شجاع برای نجات هم‌زمان خود از جانانشان می‌گذرند و ترس نمی‌تواند آن‌ها را به سکون و رخوت بکشاند؛ معترضان شجاع در برابر حکومت قرص و محکم می‌ایستند و باورهای خود را اعلام می‌کنند حتی اگر این کار منجر به زندانی شدن و شکنجه یا مرگ احتمالی شود. آن‌که بخشنده است با طیب خاطر پول یا وقت خود را در اختیار کسانی می‌گذارد که به آن‌ها نیاز دارند.

ارسطو میان دو سنخ فضیلت فرق می‌گذارد: فضیلت اخلاقی و فضیلت

عقلانی. فضایل اخلاقی، نظیر اعتدال، از طریق تعلیم و تربیت در سال‌های آغازین زندگی کسب می‌شوند و تا آن درجه تقویت می‌گردند که به جای آن که تصمیمی آگاهانه شوند به صورت ملکه یا عادت در می‌آیند؛ در مقابل، فضایل عقلانی، نظیر هوشمندی، را می‌توان فراگرفت. اجزای ناعقلانی وجود فرد به فضایل اخلاقی شکل می‌بخشد و جزء عقلانی وجود او به فضایل عقلانی. ارسطو در همه فضایل ساختار مشترکی می‌بیند. فضایل میان دو حد افراط و تفریط قرار دارند. این امر مبنای آموزه ارسطو به نام «حد وسط» است.

حد وسط

آسان‌ترین راه برای درک تصور ارسطو از حد وسط این است که شماری از مثال‌های او را ملاحظه کنیم. فضیلت شجاعت در میان دو رذیلت جای دارد: فقدان شجاعت بزدلی است و افراط در آن تهوّر است. فضیلت شوخ‌طبعی در میان دو رذیلت بی‌ظرافتی و لودگی قرار دارد؛ حجب و حیا در حد وسط کمرویی و دریدگی جای گرفته است. توجه داشته باشید که شوخ‌طبعی و حجب و حیا معمولاً فضیلتی اخلاقی به شمار نمی‌آیند، هر چند شجاعت را می‌توان در زمره فضایل اخلاقی محسوب کرد.

یکی از تفسیرهای نادرست آموزه حد وسط، که رواج هم دارد، این است که آموزه حد وسط داعی به میانه‌روی است. از آن جایی که حد وسط همواره میان دو حد افراط و تفریط در رفتار قرار دارد، به نظر می‌رسد که ارسطو در همه کارها از میانه‌روی جانبداری می‌کند حال آن‌که فقط از این که حد وسط میان افراط و تفریط در کارها جای دارد لازم نمی‌آید که شخص فضیلت‌مند همواره به طرز معتدlane عمل کند. از باب مثال، اگر در جایی ببینید که کسی به سمت کودکی حمله‌ور شده است پیداست که واکنش معتدlane شایسته نیست. به هر تقدیر، نظریه ارسطو احتمالاً مؤید مداخله تهاجمی و متهورانه

در چنین اوضاع و احوالی است. این سنخ رفتار میان دو حد افراط و تفریط بی‌اعتنایی و خشونت انتقام‌جویانه قرار دارد.

عمل فضیلت‌مندانه همواره حد وسطی است از آن قسم که شخصی آراسته به حکمت عملی، فرونیموس، آن را برمی‌گزیند. فرونیموس نسبت به ویژگی‌های اوضاع و احوال جزئی حساس است و به طرز بزرگمشنانه و بی‌نظیر می‌تواند تصمیم بگیرد که چگونه رفتار کند.

عمل و تقصیر

ارسطو مشخصاً به عمل توجه دارد، نه رفتار صرف. در خصوص آدمیان می‌توان گفت که آن‌ها عمل می‌کنند نه این‌که صرفاً رفتار کنند. زیرا ما در بسیاری از ساحات زندگی‌مان از قابلیت انتخاب کردن برخورداریم؛ در مقابل، مورچه‌ها صرفاً رفتار می‌کنند، زیرا آن‌ها قادر نیستند در خصوص آنچه می‌توانند انجام دهند یا انجام ندهند تأمل کنند. ما معمولاً تنها افراد را در قبال اعمالشان مسئول می‌دانیم. اگر آن‌ها نمی‌توانستند مانع کاری شوند که از ایشان سر می‌زند، در این صورت متهم کردن و گناهکار دانستن ایشان غیرعادی بود. ارسطو میان اعمال برخاسته از قصد و نیت و دو شکل دیگر رفتار - یعنی رفتار ناخواسته^۱ و رفتار ناگزیر^۲ - فرق می‌گذارد.

رفتار ناخواسته یا از جبر ناشی می‌شود یا از نادانی و غفلت. از باب مثال، اگر کسی شما را به طرف پنجره‌ای هل دهد، احتمالاً شما را بابت شکستن شیشه مسئول نمی‌شناسند، علی‌الخصوص اگر قصد شکستن آن را نداشته باشید. اگر شما، تصادفاً، از سر جهل و غفلت قارچی سمی بخورید با این تصور که قارچی خوراکی است، این رفتار هم ناخواسته خواهد بود. ممکن است شما در هر دو مورد از حاصل کار متأسف شوید، ولی در هر کدام از این

1. involuntary

2. non-voluntary

دو حالت آنچه روی می‌دهد از اختیار شخص شما خارج است. این چیزها برخلاف خواست شما حادث می‌شود، و اگر می‌توانستید خود را از انجام دادن آن‌ها بر حذر دارید، به آن‌ها دست نمی‌زدید. ولی برخی اعمال تحمیلی و اضطراری فرق دارند از این حیث که به شما مجال می‌دهند نوعی انتخاب داشته باشید. از باب مثال، اگر تنها راه نجات کشتی در طوفان به آب انداختن محموله و بارهای کشتی باشد، در این صورت هنگامی که ناخدا دستور به این کار می‌دهد ممکن است به نظر آید که عمل او اختیاری است از این جهت که او انجام دادن این کار را انتخاب کرده است. با این حال، به اعتباری دیگر، این عمل را اوضاع و احوال بسیار دشوار تحمیل کرده است. در اوضاع و احوالی متفاوت عمل بیرون انداختن بار کشتی در خور نکوهش خواهد بود ولی در این اوضاع و احوال خاص این عمل را وقایع تحمیل می‌کنند.

ارسطو این اندیشه را که ممکن است میل لذت‌جویی برخی رفتارهای خاص را بر شما تحمیل کند مورد بررسی قرار می‌دهد و بر آن خط بطلان می‌کشد؛ به طور مثال، این که شهوت می‌تواند شما را ناگزیر سازد که پی در پی زنان را اغوا کنید و به این بهانه از اعمالی که انجام می‌دهید سلب مسئولیت کنید. اگر این خط سیر را در پیش بگیرید، همان‌گونه که ارسطو شرح می‌دهد، انسجام یا سازگاری درونی اقتضا دارد که شما را در قبال اعمال خوبتان نستایند، زیرا اگر آن‌ها از میل برخاسته باشند به اندازه اعمال پیشین خارج از اختیار شما هستند.

فرق رفتار تحمیلی یا ناگزیر با رفتار ناخواسته یا غیر عمد این است که شما در خصوص رفتارهای دسته اول افسوس و تأسف نمی‌خورید. تأسف خوردن در مورد نتایج رفتار غیر عمد نشان از آن دارد که اگر کاملاً اختیار داشتید آنچه را انجام دادید انجام نمی‌دادید: به خودتان اجازه نمی‌دادید که شما را به طرف پنجره هل بدهند؛ یا اگر شناخت تامّ و تمامی داشتید، هرگز قارچ سمی نمی‌خوردید. تنها عوامل خارجی بود که موجب شد کاری را که انجام دادید

صورت دهید. اگر من، بی آن که خود بخواهم، انگشت پای شما را لگد کنم ولی از عملم متأسف نباشم، در این صورت عمل من تحمیلی و ناگزیر بوده است.

آکرازیایا: ضعف اراده

آکرازیایا را معمولاً «عدم خویشتنداری» یا «بی‌اختیاری» [ترجمه می‌کنند، اصطلاحی که نزد اغلب خوانندگان امروزی دال بر نوع خاصی از فقدان تسلط بر بدن است که غالباً مشکل می‌آفریند؛ ولی مراد ارسطو چیزی است عام‌تر از این اصطلاح. آنچه ارسطو در نظر دارد همان وضعیت آشنایی است که می‌دانید چه کاری باید انجام دهید، چه کاری زندگی شما را قرین کامیابی بیش‌تری می‌کند، ولی با این حال لجوجانه کاری را انتخاب می‌کنید که می‌دانید گزینه‌ای بدتر است. آکرازیایا، برخلاف عدم خویشتنداری به معنای طبی آن (بی‌اختیاری)، عملی ارادی است. از باب مثال، ممکن است شما بدانید که بی‌وفایی به همسران پایه‌های ائودایمونیاى شما را متزلزل خواهد کرد. با این حال، زمانی که با فرد زناکار جذاب و حاضر و آماده‌ای مواجه می‌شوید، شاید میل شما به لذات آنی بر وجودتان غالب شود و در برابر این وسوسه به زانو درآیید حتی اگر به خوبی بدانید که زناکاری به امیدهای شما برای رسیدن به ائودایمونیا آسیب می‌رساند. و نیز حتی اگر شما، همانند جمیع آدمیان، جوایز ائودایمونیا باشید. شما چیزی را انتخاب می‌کنید که می‌دانید برایتان بدتر است. ارسطو، به تأثیر از افلاطون، در این اندیشه اشکالی می‌بیند که ممکن است شما حقیقتاً بدانید که بهترین عمل چیست و با این حال آن را انتخاب نکنید. به‌زعم افلاطون، اگر شما حقیقتاً به خیر واقف باشید، یعنی به‌صورت معرفت داشته باشید، خودبخود بر وفق آن عمل می‌کنید. افلاطون می‌گوید که آکرازیای حقیقی وجود ندارد: مواردی که علی‌الظاهر آکرازیایا به شمار می‌آیند حقیقتاً مواردی از جهل نسبت به خیر هستند. ارسطو، برخلاف افلاطون، عقیده دارد که پدیده آکرازیایا حقیقتاً وجود

دارد. آن‌هایی که به این حالت دچارند به شکلی کلی می‌دانند که برخی اعمال به خیر و صلاحشان نیست و موجبات شکوفایی آن‌ها را فراهم نمی‌آورد. حتی شاید در مقام حرف به این اندیشه که کار آن‌ها در موردی خاص اشتباه است قائل باشند؛ ولی وقتی این کار را انجام می‌دهند این اندیشه را حقیقتاً باور ندارند، بلکه صرفاً آنچه را به ایشان آموخته‌اند طوطی‌وار از بر می‌گویند. تمایلات آن‌ها بر وجودشان غالب آمده و ایشان به جای آن‌که به شیوه‌ای عمل کنند که به شکوفایی بلندمدت منجر می‌شود در برابر وسوسه لذات آنی به زانو در می‌آیند. حتی اگر تا حدودی بدانند که چه چیز به خیر و صلاح ایشان است، آن را بر نمی‌گزینند زیرا از اصل کلی برای مورد جزئی نتیجه‌گیری یا استنباط نمی‌کنند.

زندگی تأمل‌آمیز

ارسطو در اواخر اخلاق نیکوماخوس آن سنخ فعالیت را توصیف می‌کند که به دیده‌ او مهم‌ترین جزء سازنده زندگی نیک است: فعالیت نظرپردازانه یا تأمل‌آمیز. با این‌که او پیش‌تر کتابش را به مسائل ناظر بر فضیلت عملی با تأکید بر اقسام اعمالی که منجر به شکوفایی می‌شوند اختصاص داده است، این معنا را عیان می‌سازد که تأمل در آنچه می‌دانید بالاترین فعالیتی است که برای آدمیان متصور است. استدلال او بدین قرار است: از آن جایی که فعالیت خاص آدمیان فعالیت عقلانی است و نیز از آن جایی که اساساً قابلیت یا علو هر چیزی از تحقق نقش ممیز آن حاصل می‌شود، پس حق این است که علو یا بزرگمنشی آدمی از طریق فعالیت عقلانی به دست می‌آید. با این حال، تنها خدایان قادرند که زندگی خود را بی‌وقفه با تأمل فلسفی قرین سازند؛ چنین تأملی برای آدمیان یک رکن سازنده‌ی اساسی از زندگی نیک است، ولی تمامت آن نیست. با این همه، تأمل فلسفی والاترین فعالیتی است که باب آن به روی ما گشوده است.

نقد اخلاق نیکوماخوس

طبیعت آدمی

بحث ارسطو در خصوص بزرگمنشی و منش انسانی بر این رأی استوار است که چیزی به نام طبیعت آدمی وجود دارد و آنچه اساسی‌ترین رکن انسانیت ما را تشکیل می‌دهد قابلیت عقلانی ماست. فرضیات ارسطو در خصوص طبیعت آدمی را می‌توان به شکل‌های گوناگون زیر سؤال برد.

یک راه بنیادستیزانه انکار این معناست که چیزی وجود دارد که شایسته است آن را طبیعت آدمی بنامیم. شماری از فیلسوفان انگلیستانسیالیست، مانند ژان - پل سارتر، چنین نظری دارند. آن‌ها تصور می‌کنند که هر سنخ اهتمام در این راه که پیشاپیش اعلام کنیم آدمیان چه باید باشند محکوم به شکست است، زیرا ما با انتخاب‌هایمان خود را می‌آفرینیم نه این که خویشتن را با الگویی از پیش موجود تطبیق دهیم.

راه دوم برای شبهه‌افکندن در این بعد از رویکرد ارسطو آن است که بر شرح خاصی که او از طبیعت آدمی به دست می‌دهد و مابقی نتیجه‌گیری‌هایش را از آن استنباط می‌کند خرده بگیریم. آیا حقیقتاً آنچه فصل ممیز ما از سایر حیوانات است قابلیت فعالیت عقلانی است؟ چرا این قابلیت باید فصل ممیز ما باشد و نه فی‌المثل قابلیت کشتار یکدیگر با استفاده از ابزارهای جنگی؟ یا شاید قابلیت ما در نواختن سازهای موسیقی است که ما را از سایر حیوانات ممتاز می‌کند؟

قیاس‌ناپذیری ارزش‌ها

به نظر ارسطو یک شکل‌اعلای زندگی وجود دارد، و آن همانا زندگی تأمل‌آمیز است که می‌توان آن را با اشکال دیگر زندگی قیاس کرد و به والاتر بودنش پی برد. ولی آیا چنین چیزی مسلم است؟ شماری از فیلسوفان گفته‌اند که بسیاری از چیزهایی که آدمیان بر آن‌ها ارزش می‌گذارند اساساً

قیاس ناپذیرند. به تعبیر دیگر، مطلقاً و به هیچ شیوه‌ای نمی‌توان آن‌ها را با هم مقایسه کرد، هیچ ملاک و میزانی در کار نیست که به وجهی مقایسه‌ای در خصوص آن‌ها داوری کنیم. از این منظر، ممکن است که زندگی تأمل‌آمیز رویکردی ارزشمند به زیستن باشد، ولی این امکان هم وجود دارد که زندگی آن‌هایی که فعالانه در امور روزمره شرکت می‌جویند رویکرد ارزشمند دیگری به زندگی باشد. جایگاهی نیست که بر آن بایستیم و از آن‌جا در خصوص محاسن نسبی این دو شیوه زندگی داوری کنیم، و نیز ملاک و میزان عامی در خصوص ارزشگذاری وجود ندارد که با آن بتوانیم آن‌ها را بسنجیم.

خودمحوری

انتقاد دیگری که بر اخلاق ارسطو وارد شده این است که این اخلاق چیزی به دست نمی‌دهد مگر نسخه‌ای برای ائودایمونیای شخص آدمی، و تعلق خاطری به خوشبختی سایر مردمان ندارد. اخلاق ارسطو رویکردی خودمحورانه است که به مخاطبانش یاد می‌دهد چگونه بهترین منافع خاص خودشان را دنبال کنند.

یکی از پاسخ‌هایی که می‌توان به این نوع انتقاد داد آن است که چنین انتقادی کاملاً از درک آنچه یونانیان باستان از اخلاق مراد می‌کردند قاصر است. شکوفایی و بالندگی منش شخصی دقیقاً محور اخلاق یونانی بود. جواب دیگری که می‌شود داد این است که عمده فضایلی که ارسطو از آن‌ها دفاع می‌کند دقیقاً همان‌هایی هستند که اگر بناست جامعه‌ای به شکوفایی برسد مورد نیاز افراد است.

فضایل [ارسطو] دلخواهانه به نظر می‌رسند

از منظر ما، مجموعه فضایلی را که ارسطو در اخلاق نیکوماخوس گردهم می‌آورد می‌توان محصول محیط پیرامون او دانست. ارسطو در برابر وضع موجود قد علم نکرد، بلکه ارزش‌های از پیش موجود جامعه خود را در قالب

رساله‌ای فلسفی پاس داشت. از باب مثال، او معتقد بود که برده‌داری عملی قابل قبول است. کتاب او دفاعی است از ارزش‌هایی که اشراف آتن در دوران باستان بر آن‌ها قدر می‌نهادند. با این حال، ارسطو این ارزش‌ها را طوری عرضه می‌دارد که گویی آن‌ها نه فقط بخشی از طبیعت مردمان آتنی در دوران باستانند، بلکه بخشی از خود طبیعت آدمی هستند. ارسطو این ارزش‌ها را ویژگی‌های جهانشمول وضعیت بشر می‌داند، هر چند این ویژگی‌ها با اوضاع و احوال جزئی تطبیق‌پذیر است.

با این حال، به نزد کثیری از خوانندگان این طور به نظر می‌رسد که ارسطو به طرزی دلبخواهی پاره‌ای از فضایل و رذایل را برگزیده و پاره‌ای دیگر را از نظر دور داشته است. از باب مثال، چرا او در باره همدلی یا نوع دوستی سخنی نمی‌گوید؟ به نظر می‌آید که توصیف او در باب فعالیت فضیلت‌مندانه آمیخته با تنگ‌نظری است. و اگر این توصیف تنگ‌نظرانه باشد، ربط و مناسبت آن با نظریه‌پردازی اخلاقی در این روزگار لزوماً نقصان می‌یابد.

نخبه‌گرایی

وانگهی، نظریه ارسطو از چند لحاظ بی‌هیچ پرده‌پوشی و پروا رنگ و بوی نخبه‌گرایی دارد. اولاً از نظر ارسطو معنا ندارد که بگوییم ائودایمونیا دستیاب‌همگان است. شما باید از چهره و فرزندانی خوب، درآمد مناسب و تا اندازه‌ای بخت و اقبال برخوردار باشید. در نظریه اخلاقی ارسطو، برخلاف کثیری از این سنخ نظریات، فرض بر این نیست که شما می‌توانید صرفاً با اتکا بر نیروی اراده به رفیع‌ترین مراتب و حالات دست پیدا کنید. عوامل خارجی مشخص می‌کنند که آیا شما زندگی نیکی خواهید داشت یا نه. ثانیاً اگر قرار باشد این قول را جدی بگیریم که زندگی نیک آن نوع زندگی است که تأمل فلسفی در آن حرف اول را می‌زند، در این صورت پیداست که تنها کسانی می‌توانند زندگی خود را قرین‌متتها درجه خیر و نیکی سازند که از بخت نیک، فرصت و مجال کافی در اختیار دارند تا سرگرم این نوع تفکر شوند.

اتهام نخبه‌گرایی مایه نگرانی ارسطو نیست. با این حال، نخبه‌گرایی ویژگی مهمی در نظریه اوست و باید آن را عیان کرد. کثیری از خوانندگان امروز معتقدند که نظریه او به لحاظ عناصر نخبه‌گرایانه‌اش در خصوص ماهیت اخلاق غنای چندانی ندارد.

ابهام

چه بسا کارگرتین انتقاد بر نظریه‌ای که غرض از آن آشکارا این است که دست ما را بگیرد و یاریمان دهد تا انسان‌هایی بهتر شویم ابهام آن در خصوص این مطلب است که دقیقاً چگونه باید رفتار کنیم. آموزه حد وسط ما را چندان راهنمایی نمی‌کند. قول به این که باید همانند فرونیموس عمل کنیم چندان روشنگر نیست مگر این که دست بر قضا به فردی فرونیموس دسترسی داشته باشیم تا از او پرسیم که در اوضاع و احوال گوناگون چگونه رفتار می‌کند. به نظر می‌رسد که حتی در چارچوب این نظریه تعارضی نهفته است. قرار است که ما خودمان را به حیاتی قرین عمل فضیلت‌مندانه ملتزم کنیم (نظری که ارسطو در بخش‌های زیادی از اخلاق نیکوماخوس آن را بیان می‌دارد) یا این که بناست آن نوع زندگی را مقصود خود قرار دهیم که مشتمل بر تأمل فلسفی چشمگیر است، یعنی همان سنخ زندگی که در اواخر کتاب ارسطو بر آن صحنه می‌گذارد؟ پژوهشگران می‌کوشند این دیدگاه‌های آشکارا متضاد را با هم سازگار کنند، ولی انکار نمی‌توان کرد که پیداست ارسطو نتوانسته است رهنمودهای روشنی در خصوص چگونه زیستن به دست دهد.

گاهشمار

۳۸۴ ق.م. ارسطو در استاگیرا^۱ چشم به جهان می‌گشاید.

در آتن شاگرد افلاطون می‌شود.

آموزگار خصوصی اسکندر کبیر می‌گردد.
در خصوص موضوعاتی متنوع و پرشمار از جمله سیاست،
تراژدی و زیست‌شناسی آثاری عرضه می‌دارد.
۳۲۲ ق.م. در خالکیس^۱ از دنیا می‌رود.

شرح اصطلاحات

آکرازیا (*akrasia*): ضعف اراده: این که بدانیم بهترین کار چیست ولی با این حال کار دیگری را در پیش بگیریم. ارسطو، برخلاف افلاطون، معتقد است که ضعف اراده حقیقتاً وجود دارد.

اودایمونیا (*eudaimonia*): سعادت. به‌زعم ارسطو، سعادت حال خوش‌گذرایی نیست، بلکه شکوفایی در طی عمر است.

ارگون (*ergon*): نقش یا عملکرد خاص هر چیزی.

حد وسط (*Golden Mean*): آموزهٔ ارسطو دایر بر این که عمل درست در میان دو حد افراط و تفریط قرار دارد.

خودمحوری (*egoism*): تعلق خاطر صرف به منافع و مصالح شخصی خویش. نقطهٔ مقابل نوع‌دوستی.

عدم خویشتنداری (*incontinence*): آکرازیای، یا ضعف اراده.

فرونیموس (*phronimos*): انسان آراسته به حکمت عملی یا دوراندیشی که نسبت به اوضاع و احوال جزئی حساس است و در خصوص کاری که باید انجام داد نظری صائب دارد.

فضیلت (*virtue*): خصلت رفتار کردن به وجهی که از شما شخص نیکی بسازد.

قیاس‌ناپذیری (*incommensurability*): ممکن نبودن مقایسه دو چیز به دلیل فقدان وجه مشترکی که بر اساس آن بتوان آن‌ها را مقایسه کرد.

بوئیوس

در تسلی فلسفه

کتاب در تسلی فلسفه^۱ را که باز می‌کنیم، آنسیوس مانلیوس سِورینوس بوئیوس را می‌بینیم که در سلول زندان به سبب حال و روزی که به آن گرفتار آمده است مویه می‌کند. او خواهان مرگ است. هیچ چیز ندارد که به آن امید ببندد. بخت، که به او ثروت و آزادی ارزانی داشته بود، حال هر دو را از وی گرفته است. آن‌گاه بوئیوس در همان حال که از جگر آه می‌کشد و مویه‌های خود را در قالب شعری می‌ریزد، متوجه می‌شود که بانویی بالای سرش ایستاده است. به نظر می‌رسد که قامت او از قد و قامتی معمولی تا قد و قامتی بی‌اندازه بلند نوسان دارد. طراز پیراهنش با حرف یونانی پی $[\Pi/\pi]$ گلدوزی شده و در بالای پیراهنش حرف تتا $[\Theta/\theta]$ نقش بسته است. در میان آن‌ها نردبانی گلدوزی شده است. جاهایی از پیراهن بانو چاک داده شده؛ او با خود کتاب‌هایی آورده و عصای سلطنت در دست دارد. این بانو همان فلسفه است که به هیئت انسانی درآمده. حرف پی نشانه فلسفه عملی (شامل اخلاق) است؛ و حرف تتا نشانه فلسفه نظری (مابعدالطبیعه و علم).

فلسفه بوئیوس را سرزنش می‌کند که چرا او را از یاد برده است. بانوی فلسفه در طی مصاحبت خود با بوئیوس تسلیی را که زندانی جوئیای آن

1. *The Consolation of Philosophy*

بوده است به او ارزانی می‌دارد. اگرچه بوئتیوس به ناحق محکوم به مرگ شده و مال و منال هنگفت و شهرت و اعتبار و فراغ بالی را که آزادی برایش فراهم کرده بود از دست داده است، بانوی فلسفه قدرتی باطنی را که او می‌تواند به بوئتیوس ببخشد یادآور می‌شود. او ناخوشی بوئتیوس را تشخیص می‌دهد و دارویی تسکین‌دهنده در هیئت عقل فراهم می‌آورد. فلسفه در این هیئت نوعی خودیاری است، تسلائی است برای دل و جان. بوئتیوس گاهی فلسفه را پرستار خویش می‌نامد.

تا جایی که دانسته‌هایمان امکان می‌دهد، می‌توانیم بگوییم در تسلائی فلسفه حوالی سال ۵۲۴ میلادی به رشته تحریر درآمد، یعنی هنگامی که بوئتیوس در پابویا محبوس بود و قرار بود به اتهام خیانت به امپراتور گوت‌ها، تئودریس، اعدام شود. این حال از اوج به حضيض افتادنی شگرف بود: بوئتیوس یکی از معززترین و محترم‌ترین اعضای حکومت تئودریس بود. چندی بعد ورق برگشت: او را شکنجه کردند و به قدری با چوب و چماق زدند که جان سپرد، و این شکل شرم‌آوری از مردن بود که شهروندی با مقام و مرتبه او می‌توانست امید داشته باشد که از آن در امان بماند.

اگرچه بوئتیوس کتاب‌های دیگری هم در خصوص موضوعاتی متنوع از جمله موسیقی منتشر کرد، و بخش مهمی از آثار ارسطو را به زبان لاتین برگرداند، امروزه روز پیش از هر چیز به لطف در تسلائی فلسفه، یعنی آخرین اثرش، در یادها مانده است. در تسلائی فلسفه کتابی است جذاب که آمیزه‌ای از نثر، شعر و گفتگوست. در دوره قرون وسطی و رنسانس این اثر یکی از آن کتاب‌هایی بود که خوانندگان بسیار داشت؛ چاسر و نیز الیزابت اول آن را ترجمه کردند. محتوای فلسفی کتاب چندان بدیع نیست، ولی نحوه بیان اندیشه‌ها در آن سبب شده است که خواندن این کتاب جذاب و دلپذیر باشد.

فلسفه

همان‌طور که دیدیم، فلسفه، که به هیئت بانویی درآمده است، در محبس به

ملاقات بوئیوس می‌آید. ولی مراد بوئیوس از فلسفه چیست؟ او فیلسوفی نوافلاطونی بود، یعنی دیدگاهش در خصوص فلسفه به شدت تحت تأثیر دیدگاه افلاطون قرار داشت. علی‌الخصوص بوئیوس در اعتقاد به این‌که تأمل فلسفی ما را از جهان‌گمراه‌کننده نمودها و ظواهر برمی‌کند و به تجربه‌راستین واقعیت و حقیقت می‌رساند به افلاطون اقتدا می‌کرد. او بارها و بارها از تصویر جهان سایه‌وار نمودها که در مقابل نور حقیقت قرار دارد استفاده می‌کند. این تلمیحی است به تصویر آفتاب به عنوان نماد صورت خیر در تمثیل غار که افلاطون در جمهوری آن را به کار می‌برد.

فلسفه به بوئیوس می‌آموزد - یا به بیان دقیق‌تر یادآور می‌شود - که او در مقام فیلسوف باید از تأثیرات بخت مساعد یا نامساعد در امان باشد. این حقیقت که فلسفه به حافظه بوئیوس تلنگر می‌زند احتمالاً باز هم تلمیحی است به یکی دیگر از آموزه‌های افلاطون، یعنی این دیدگاه که معرفت نوعی یادآوری یا تذکر است.

بخت و سعادت

فیلسوف راستین اعتنایی به بخت ندارد و در برابر آن مقاوم است. گردونه بخت به ناگزیر می‌چرخد و آن‌هایی که در اوج هستند به زودی خود را در حسیض می‌یابند. اقتضای طبیعت بخت این است: نوسان و ناپایداری. در حقیقت فلسفه به بوئیوس می‌گوید بخت زمانی به آدمیان بیش‌ترین خدمت را می‌کند که نامساعد است. بخت نیک ما را فریب می‌دهد، زیرا این توهم را در چشم‌های ما می‌نشانند که به سعادت راستین نایل شده‌ایم؛ ولی وقتی که بخت نقاب از چهره برمی‌گیرد و به ما نشان می‌دهد که تا چه مایه می‌تواند غدار باشد آن هنگام است که بیش از هر زمان دیگر می‌آموزیم و عبرت می‌گیریم. بخت‌برگشتگی به ما می‌آموزد که اقسام سعادت‌تی که از مال و منال و آوازه و لذات برمی‌خیزد ناپایدار است. بخت ما را آگاه می‌سازد که کدام یک از یاران ما یارانی راستینند.

بوئیوس در واقع از برکات بخت نیک محظوظ شده بود: در همان روزی که به پاس مساعی بوئیوس در اداره حکومت تظاهراتی مردمی برای سپاسگزاری برپا شده بود، دو پسر او به مقام کنسولی منصوب شدند. با این حال، محبوس شدن بوئیوس سایه همای سعادتش را از سر او دور کرد. فلسفه به بوئیوس می‌گوید که او نابخرد است: سعادت راستین را نمی‌توان در آنچه متأثر از بخت و اقبال است، مانند توانگری یا شهرت و آوازه، پیدا کرد؛ سعادت راستین باید از درون آدمی برخیزد؛ در این جا بوئیوس از پاره‌ای وجوه رواقیگری متأثر است، فلسفه‌ای که بر لزوم بردباری و خویشنداری در مواجهه با ناملازمات بیرونی تأکید می‌ورزد. در نظر رواقیون، سعادت در باطن آدمی سرچشمه دارد و از تأثیرات بخت و اقبال و گزند روزگار در امان است.

شرّ و عقوبت

بوئیوس بر این امر مویه می‌کند که به نظر می‌آید در جهان عدالتی نیست. مردمان شریر غالباً کامروایند، حال آن‌که نیکان و فضیلت‌مندان گرفتار مصیبت‌اند. فلسفه در پاسخ مدعی می‌شود که در حقیقت فضیلت‌مندانند که اجر می‌برند، زیرا آن‌ها از این قابلیت برخوردارند که به واسطه پی‌جو بودنشان در راه خیر به غایت اعلی، یعنی سعادت راستین، نایل شوند. مردمان شریر تنها به ظاهر کامروایند: در حقیقت، آن‌ها با دست کشیدن از عقل خویش به مرتبه‌ای مادون انسانی تنزل می‌یابند و بیش از آن‌که سزاوار مکافات عقوبت‌آمیز باشند مستحق دلسوزی و مداوایند.

خدا و اختیار

حال که فلسفه به بوئیوس یادآور شده است که سعادت راستین، سعادتتی که همگان طالب آنند، از تأمل فلسفی برمی‌خیزد نه از آوازه و مال و مکنّت یا

لذت، و نیز این که بدان برخلاف ظاهر امر نمی‌توانند حقیقتاً کامروا باشند، بوئیوس را وارد بحث در بارهٔ خدا و اختیار آدمی می‌کند. در این جا کتاب به صورت نوعی محاورهٔ جدی فلسفی به سبک محاورات افلاطون در می‌آید. بوئیوس نقش پرسشگر را پیدا می‌کند و فلسفه ذات و چیستی خداوند را برای او شرح می‌دهد و بوئیوس را با کمک عقل از ظواهر محض به جهان پاکی و نور رهنمون می‌شود.

بخش زیادی از مباحثه به این پرسش اختصاص دارد که چگونه ممکن است آدمیان مختار باشند، یعنی حقیقتاً در افعالشان آزادی عمل داشته باشند، و در عین حال خدایی باشد که پیشاپیش دقیقاً می‌داند به واقع چه افعالی از آن‌ها سر خواهد زد. بدون اختیار، عمل عقلانی امکان‌پذیر نیست؛ با این حال، اگر خدا می‌داند که ما قصد داریم چه کاری انجام دهیم، به هیچ وجه روشن نیست که به چه اعتبار و معنایی ما حقیقتاً مختاریم اراده و خواست خود را به فعل آوریم.

بخشی از جواب فلسفه به این مسئلهٔ بفرنج، پیرامون تمایز میان تقدیر ازلی و علم غیب یا علم سابق دور می‌زند. آن‌هایی که به تقدیر ازلی اعتقاد دارند می‌گویند که خداوند مقدر کرده است وقایعی به طرزى اجتناب‌ناپذیر در آینده حادث شود؛ علم سابق صرفاً به معنای آن است که پیشاپیش بدانیم چه چیزی رخ خواهد داد. فلسفه استدلال می‌کند که معرفت خداوند به این که پاره‌ای انتخاب‌ها به تحقیق محقق خواهد شد علت وقوع آن چیزها نیست - آدمیان همچنان می‌توانند به اختیار خود عمل کنند. بدین قرار علم سابق الهی با اختیار حقیقی آدمیان سازگار است، زیرا علم به این که چه چیزی روی خواهد داد حدوث آن را مقدر نمی‌کند.

با این حال، ممکن است به نظر آید که اگر خدا پیشاپیش بداند ما چه چیزی را انتخاب خواهیم کرد، حق انتخاب ظاهری ما توهمی بیش نیست؛ و حقیقتاً اختیار نیست بلکه پندار آن است. جواب فلسفه به این انتقاد آن است

که تصور ما از علم سابق به اشتباه، ولی آن چنان که انتظار می‌رود، مبتنی است بر تجربه انسان‌ها از زمان. اما خداوند از جهاتی مهم همانند ما نیست، علی‌الخصوص از این جهت که او فارغ از زمان است و در اکتونی ابدی به سر می‌برد. از آن جایی که خداوند فارغ از زمان است، علم سابق او قابل قیاس با معرفت ما به زمان حال است: در پیشگاه خداوند گذشته، حال و آینده جملگی یکی است. آگاهی ما از آنچه دارد روی می‌دهد اکنون موجب رخ دادن آنچه دارد روی می‌دهد نمی‌شود. پس علم سابق خداوند نیز امکان اختیارمندی حقیقی در خصوص افعالمان را سلب نمی‌کند. اشتباه ما این است که تصور می‌کنیم نسبت خداوند با زمان همانند نسبت ما با زمان است. خداوند به هر آنچه روی داده است، روی می‌دهد، و روی خواهد داد، عالم است.

بانوی فلسفه کتاب را با سفارش کردن بوئیوس به فضیلت پایان می‌دهد، زیرا بوئیوس در محضر داوری به سر می‌برد که از منظری خارج از زمان همه چیز را می‌بیند و می‌داند. بدین قرار بوئیوس در سلوک عقلانی خود در کتاب در تسلائی فلسفه همان طریقه فیلسوف در جمهوری افلاطون را باز می‌پیماید. بوئیوس جهان سایه‌وار نموده‌ها را پشت سر می‌گذارد - جهانی که همسنگ سایه‌های لرزان بر دیوار غار است - و به معرفت صورت [یا مثال] خیر و نهایتاً خداوند نایل می‌شود.

نقد در تسلائی فلسفه

دلیل تراشی

تجلیلی که بوئیوس نثار هر آن چیزی می‌کند که از تأثیرات بخت محفوظ مانده، چه بسا نوعی دلیل تراشی تلقی شود. با در نظر گرفتن این‌که او در زندان به سر می‌برد و شکنجه و نیز اعدام کمابیش قطعی در انتظارش بود و امیدی نداشت که مال و مکننت و وجهه عمومی سابقش را بازیابد، تعجبی

ندارد که او از فعالیت عقلانی بیش از هر چیز دیگر تجلیل می‌کند. هیچ چیز مهم دیگری برای بوئیوس باقی نمانده است. چه بسا این که او مال و مکتب و شهرت را به عنوان عناصر زندگی خوب نمی‌پذیرد صرفاً استدلالی در خدمت اغراض خویش باشد که از ضمیر انسانی در مانده بیرون تراویده است.

حتی اگر این حرف قرین صواب باشد که بوئیوس تأمل عقلانی را از آن رو واجد بیش‌ترین ارزش می‌دانست که اندک چیزی برای او باقی مانده بود - و این مطلبی است که انتقاد یاد شده دال بر آن است - از این بیان لازم نمی‌آید که بوئیوس راه به خطا سپرده باشد. صدق و کذب مطلب مستقل از انگیزه او برای اعتقاد آوردن به آن است. یک تفسیر دیگر این است که بوئیوس به واسطه دور شدن از هر آنچه تصور می‌کرد برایش ارزنده است خاطر آسوده‌اش را به یکباره مشوّش یافته بود. تنها در آن هنگام او می‌توانست به فهم (یا دقیق‌تر بگوییم یادآوری) پیام مؤثر فلسفه نایل شود؛ تنها در آن هنگام می‌توانست به تصور بی‌پیرایه و زاهد منشانه از سعادت وافی به نفس و خود بسنده که فلسفه آن را تعلیم می‌دهد بازگردد. متن کتاب مؤید این تفسیر است: آن‌جا که فلسفه بر این معنا پای می‌فشارد که شتاید و نامایمات می‌تواند آدمیان را به صراط مستقیم خیر سوق دهد، حال آن‌که دام‌های خارجی توفیق و کامیابی ممکن است آن‌ها را به این باور وسوسه کند که به سعادت راستین نایل شده‌اند.

بدین قرار حتی اگر انگیزه بوئیوس برای اعتقاد آوردن به آنچه فلسفه به او آموخته است مشکوک و شبهه‌آمیز باشد، لازم نمی‌آید که پیام فلسفه خطا باشد. با این حال، آنچه بنیاد آموزه فلسفه را برمی‌اندازد کشف این معنا خواهد بود که در حقیقت مال و مکتب و شهرت و دیگر خیرهای دنیوی بخشی اساسی از سعادت را تشکیل می‌دهند. به طور مثال، ارسطو اعتقاد داشت که مقداری مال و مکتب و داشتن فرزندان از آن خویش ارکان مهمی

از سعادت است. اگر او بر صواب باشد، اهتمام بوئتیوس به یافتن تسلائی حقیقی از جانب فلسفه تنها محکوم به شکست است.

گاهشمار

۴۸۰ بوئتیوس در رم به دنیا می‌آید.

۵۲۴ کتاب در تسلائی فلسفه را می‌نویسد، و اعدام می‌شود.

شرح اصطلاحات

اختیار (free will): قابلیت عمل کردن به اراده خود. معمولاً اختیار را در مقابل جبر قرار می‌دهند که دیدگاهی است دایر بر این که همه افکار و اعمال ما موجب هستند به نحوی که در خصوص افکار یا اعمال خود امکان انتخاب نداریم. رواقیگری (Stoicism): مکتبی فلسفی در یونان باستان که تأکید می‌کرد نباید حشمت و مال و مکنّت را به خاطر خودشان دنبال کرد و کلید دروازه سعادت، زدودن هیجانان و تمنا از جان خویش است.

علم سابق (foreknowledge): پیش‌آگاهی نسبت به آنچه روی خواهد داد. مکتب نوافلاطونی (Neo-Platonism): صورتی تعدیل‌یافته از فلسفه افلاطون.

نیکولو ماکیاولی

شهریار

اغلب خوانندگان شهریار^۱ تصور می‌کنند که این کتاب هیچ نیست الا خودآموز جباران و ستمگران. ولی کتاب بسیار هوشمندانه‌تر و باریک‌بینانه‌تر از این است. درست است که نیکولو ماکیاولی گاه به گاه از ظاهر سازی و قساوت جانبداری می‌کند، ولی او کسانی را می‌ستاید که می‌دانند چگونه و چه هنگام از زور و تزویر استفاده کنند. ماکیاولی شرح می‌دهد که چگونه فرمانروایی مقتدر و کارآمد می‌تواند به نیکوترین وجه به منافع و مصالح کشور خدمت کند. توصیه‌های او خطاب به همگان نیست، بلکه برای شهریاران در نظر گرفته شده است - حاکمانی که اعمال آن‌ها سرنوشت اتباعشان را رقم می‌زند. نظر ماکیاولی این است که چنین افرادی نباید نازک طبع باشند؛ آن‌ها باید در انجام دادن کاری که بهترین است چابک و کارآمد باشند و بهترین چیز برای حکومت چه بسا نادیده گرفتن اخلاقیات مرسوم و سنتی باشد.

ماکیاولی در زادبوم خود، فلورانس، در مقام دولتمرد، زندگی حرفه‌ای موفقیت‌آمیزی داشت. با این حال، در سال ۱۵۱۳ متهم به توطئه‌چینی علیه خانواده قدرتمند مدیچی شد. او را محبوس کردند، شکنجه دادند، و آن‌گاه به بیرون شهر تبعید کردند. به نظر می‌آید که ماکیاولی کتاب شهریار را با این

1. *The Prince*

قصد نوشت که شایستگی خود را در این که مشاوره برای شهریان جدید شود به اثبات برساند. این کتاب حالت نوعی کارت ویزیت را داشت و مراد از نگارش آن یاری رساندن به او بود برای این که از نو به عرصه رقابت و زندگی سیاسی قدم گذارد. از این لحاظ، شهریار توانست مقصودش را حاصل کند. ماکیاولی مقام و منصبی را که به آن چشم داشت به دست نیاورد. کتاب شهریار، که نخستین بار در سال ۱۵۳۲ اندکی پس از درگذشت ماکیاولی به طبع رسید، همواره اثری مناقشه‌انگیز بوده است. امروزه روز بارها و بارها در مباحث ناظر بر ادعای اجتناب‌ناپذیر بودن «دست‌های کثیف» در عالم سیاست به این کتاب استناد می‌کنند و صفت «ماکیاولی‌وار» را برای توصیف دنبال کردن مزورانه منافع شخصی خویش به کار می‌برند. کاربرد آنی که گمراه‌کننده است. شهریار در قالب نوع ادبی «آینه‌هایی برای شهریان» به رشته تحریر درآمده است. رساله‌های کوتاهی که نصیحت‌الملوکند و الهامبخش حاکمان. این نوع ادبی در دوران رنسانس متداول بود. در این آثار معمولاً فضایی نظیر شجاعت و شفقت توصیه می‌شد. نصایح ماکیاولی، در جهتی کاملاً مخالف، این بود که شهریار موفق باید بیاموزد که چگونه نیک نباشد و در مواقع لزوم دست به عملی تند و چابک و گاهی قساوت‌آمیز بزند. شهریار موفق تنها زمانی سر قول خود می‌ایستد که وفای به عهد به کارش بیاید، گو این که معمولاً صادق جلوه نمودن به حال او سودمند است. شهریار موفق باید مانند روباه عمل کند تا این که دام‌هایی را که دیگران بر سر راهش گسترانیده‌اند تشخیص دهد و از آن‌ها دوری جوید. ولی افزون بر این، گاهی نیز باید به سان شیر باشد تا گرگ‌هایی را که پیرامون او هستند بَرماند. پیام ماکیاولی این است که شهریار باید بداند چگونه همانند ددان عمل کند: عرض اندامی در برابر سنت انسان‌گرایانه که در آن از شهریان انتظار می‌رفت به مثابه اسوه اخلاقی اتباعشان عمل کنند.

طبیعت آدمی

ماکیاولی در خصوص طبیعت آدمی نظر مساعدی ندارد. او با تکیه بر مشاهداتش و نیز آگاهی خود از تاریخ فلورانس و متون کلاسیک اعلام می‌کند که، بر وفق انتظار، آدمیان در رفتار خود راه‌های بد و نادرست را در پیش می‌گیرند. آن‌ها متلّونند، دروغ می‌گویند، به هنگام خطر میدان را خالی می‌کنند، و در بند حرص و آزند. در این اوضاع و احوال، شهریار باید برای اثرگذار و کارآمد ساختن حکمرانی از ترس و هیبت بهره جوید. محبوب بودن منبعی قابل اعتماد از قدرت نیست، زیرا آدمیان آن‌گاه که منافعشان ایجاب کند نمک‌شناسی می‌کنند. اگر شما مخیر باشید، بهترین کار این است که در آن واحد هم محبوب باشید و هم در دل اطرافیان رعب و وحشت به پانید، ولی اگر ناگزیر باشید یکی از این دو را برگزینید رعب‌انگیزی را انتخاب کنید.

سر و کار ماکیاولی با این مطلب است که مردمان به واقع چگونه رفتار می‌کنند نه این که چگونه باید رفتار کنند. مقصود او این است که اگر شهریار نداند که آدمیان حقیقتاً تا چه مایه متلّون هستند و همواره خواهند بود، احتمالاً به خاک سیاه خواهد نشست. اگر محتمل این است که آدمیان در واقع به وعده‌های خود وفا نکنند، فایده‌ای ندارد که در خصوص وعده‌هایی که می‌دهند به ایشان اعتماد کنیم، و شهریار نباید در چنین اوضاع و احوالی خود را ملزم بداند که به وعده‌هایش جامه عمل بپوشاند. این کار همانا بی‌احتیاطی است. ماکیاولی می‌گوید که شهریار موفق باید از اصولی پیروی کند که با اصولی که اخلاقیات سنتی مؤید آن‌هاست تفاوت بسیار دارد، خواه این اصول اخیر ریشه در دوران باستان داشته باشند خواه در مسیحیت.

حفظ ظاهر، همه چیز شهریار است. مردمان نسبت به خصوصیات ظاهری عکس‌العمل نشان می‌دهند و - اگر نگوئیم هرگز - به ندرت شهریار را آن گونه که به واقع هست در می‌یابند. نتیجه این که شهریار باید

ظاهرش را خوب جلوه دهد، حتی اگر در پس این نقاب چهره او به کلی متفاوت باشد.

ویرتو

مفهومی که در درک شهریار نقش کلیدی دارد در زبان ایتالیایی ویرتو / *virtù* خوانده می شود که معمولاً آن را «قابلیت» ترجمه می کنند. با آن که این مفهوم ریشه در واژه لاتین ویرتوس / *virtus* یا فضیلت دارد معنایی که ماکیاولی از آن مراد می کند بسیار متفاوت است. غرض ماکیاولی در سرتاسر کتابش این است که شرح دهد چگونه شهریار می تواند خصلت ویرتو را در خویشتن جلوه گر سازد. ویرتو عبارت است از قابلیت عمل کردن به طرز تند و چابک و کارآمد برای به انجام رساندن هر آنچه امنیت و آسایش پایدار کشور را تأمین می کند. این امر چه بسا متضمن دادن وعده های دروغین، به قتل رساندن کسانی که شما را تهدید می کنند، و حتی در صورت لزوم ریختن خون کسانی باشد که پشتیبان شمایند.

ویرتو احتمال موفقیت شهریار را در مقام حاکم افزایش می دهد، ولی حتی حاکمی ویرتوئوس، حاکمی که خصلت ویرتو را در خود جلوه گر ساخته است، لزوماً به اوج کامیابی نمی رسد. ماکیاولی معتقد است که نیمی از زندگی ما متأثر از حوادث برخاسته از بخت و اقبال است که ضبط و مهارشان در اختیار ما نیست: هر قدر هم که شهریار اوضاع را به خوبی ترتیب داده باشد، باز هم ممکن است بداقبالی در راه برنامه های او مانع ایجاد کند. بخت مانند رودخانه ای است که سواحل خود را زیر آب می برد: زمانی که این رودخانه طغیان کند، هیچ کس جلودار آن نیست، ولی این امر مانع از آن نمی شود که پیش از طغیان رودخانه ابتکار عمل را به دست گیریم تا خساراتی که وارد می آید وخامت کمتری داشته باشد. آن جا که اقدامات احتیاطی صورت نگرفته باشد، حوادث برخاسته از بخت و اقبال معمولاً بیشترین خسارت را

وارد می‌آورد. با این حال، ماکیاولی معتقد است که بخت و اقبال جانب جوانان و جسوران را می‌گیرد. بخت و اقبال در قالب استعاره‌ای تشویش‌انگیز، زنی است که به پیشنهادهای اغواگرانه جوانی گستاخ و جسور که او را کتک می‌زند و به زور [به کاری که می‌خواهد] او می‌دارد جواب مثبت می‌دهد. ویرتو خصلت مردانه است که او برای مطیع ساختن این زن از آن سود می‌جوید.

چزاره بورجا در نظر ماکیاولی، نمونه شاهزاده‌ای است که خصلت ویرتو را در خویش جلوه‌گر ساخته است. قابلیت او این حاصل را در پی داشت که خاندان ارسینی را فریب دهد و آن‌ها را به سنی‌گالیا^۱ بکشاند و در آن‌جا ایشان را به قتل برساند. با این حال، قابلیت بورجا که به نظر می‌رسد ماکیاولی بر آن تا حد اعلی قدر می‌نهد علیه یکی از زیردستان خودش به کار رفت. زمانی که بورجا کنترل رومانیا^۲ را در دست گرفته بود، مسئولیت آن‌جا را به یکی از طرفداران سفاک خود به نام رمیرو ده آرکو سپرد که وی به سرعت با اعمال خشونت آن منطقه را آرام کرد. بورجا به این نتیجه رسید که چنین قساوت‌هایی ممکن است از حد تحمل خارج شود و برای آن‌که نفرتی را که داشت علیه او پا می‌گرفت از یادها بزداید، رمیرو ده آرکو را به قتل رساند و جسد او را دو شقه کرد و در میدان شهر در انظار عموم نگاه داشت. او با خلق همین یک صحنه وحشیانه هم مردم رومانیا را تسکین داد و هم آن‌ها را مات و مبهوت کرد. ماکیاولی اعمال بورجا را کاربرد ماهرانه قساوت می‌داند و به این وصف آن‌ها را می‌ستاید. او روش بورجا را با روش آگاتوکلس، فرمانروای مستبد و خونریز، مقابل قرار می‌دهد - کسی که تبهکاری بی‌سر و پا بیش نبود و اعمالی که از او سر زد ویرتو را در وجودش جلوه‌گر ساخت.

۱. Senigallia: بندری واقع در کنار دریای آدریاتیک. - م.

۲. Romagna: ولایتی واقع در شمال ایتالیا. - م.

جزاره بورجا در برابر آگاتوکلس

آگاتوکلس با جنایت و کشتار پادشاه سیراکوز شد. او نمایندگان سنا و توانگرترین شهروندان سیراکوز را از دم تیغ گذراند و به سادگی قدرت را در قبضه خود گرفت. آگاتوکلس بر کشورش حکم راند و از آن دفاع کرد، ولی این کار را با ددمنشی و خوی حیوانی به انجام رساند. به نظر ماکیاولی، نباید اعمال او را با ویرتو اشتباه گرفت. چه چیز بورجا را از آگاتوکلس ممتاز می‌کند؟ گفته‌های ماکیاولی در باره وجه فارق آن‌ها کاملاً روشن نیست؛ با این حال، موجه‌ترین تفسیر بدین قرار است که آن‌ها هر دو به نحوی کارآمد و مقتصدانه از ددمنشی سود جستند؛ با این حال، اعمال بورجا اگر به هدف خود نایل می‌شد اوضاع و احوالی به بار می‌آورد که به خیر و صلاح همگان بود، گو این که تقریباً به طور قطع می‌توان گفت که این اعمال از شهوت قدرت طلبی برخاسته بود. در مقابل، آگاتوکلس مستبدی خونریز بود که اعمالش سیراکوز را در وضعیتی ناگوارتر از قبل قرار داد: اعمال او هیچ نبود الاً جنایت. بنابراین، بورجا ویرتورا در خود جلوه‌گر ساخت ولی آگاتوکلس از آن بویی نبرد.

این واقعیت که ماکیاولی اعمال آگاتوکلس را محکوم می‌کند باید آن‌هایی را که ادعا می‌کنند ماکیاولی مطلقاً بر اعمال خلاف اخلاق مهر تأیید می‌زند به سکوت وادارد. حقیقتی است که ماکیاولی بر پاره‌ای اعمال که اخلاق سنتی و مرسوم آن‌ها را غیراخلاقی قلمداد می‌کند، نظیر رفتار بورجا با رمیرو ده آرکو، صحه می‌گذارد؛ و بدون شک حقیقتی است که او هیچ اعتنایی به آنچه امروزه روز حقوق اساسی بشر به شمار می‌آوریم ندارد. حتی به نظر می‌آید که او از توصیف کشتارها و خونریزی‌ها حظ می‌برد. با این حال، اعمالی هستند - نظیر اعمال آگاتوکلس - که ماکیاولی به آن‌ها با نظر قبول نمی‌نگرد.

تفسیرهای شهریار

هجوآمیز؟

شماری از مفسران رویکرد ماکیاولی به سیاست را چنان افراط‌آمیز دیده‌اند که تصور کرده‌اند او در این کتاب در حال هجوکردن شهریاران مستبد است. استدلال آن‌ها این است که به طور قطع امکان ندارد ماکیاولی جداً جزاره بورجا را به عنوان الگوی شهریار نیک معرفی کرده باشد. آن‌ها ادعا می‌کنند که ماکیاولی با دفاع تعریض‌آمیز از اعمال خلاف اخلاق شاهزاده‌ای بی‌رحم به واقع داشت خرده‌گیری می‌کرد، نه این که بر این رویکرد به سیاست صحنه بگذارد. به نظر می‌رسد ژان - ژاک روسو در خصوص شهریار چنین تصویری داشت.

در تأیید چنین تفسیری قرائن و شواهد بسیار اندکی وجود دارد - به استثنای این واقعیت که ماکیاولی در کتاب بعدی‌اش به نام گفتارها نظر مساعد خود نسبت به جمهوری را آشکار می‌سازد، واقعیتی که ممکن است مؤید این نظر باشد که ماکیاولی اصولاً با این اندیشه که اداره و زمامداری فلورانس باید به دست شهریاری باشد مخالف بود. با این حال، نظر عموم منتقدان این است که ماکیاولی در نگارش شهریار بر سر طنز و هزل نبود، و این معلوم می‌دارد که چرا این اثر تا این مایه چالش‌انگیز است.

فارغ از اخلاق؟

تفسیر دیگری از شهریار بدین قرار است که ماکیاولی در این کتاب به آن‌هایی که طالب قدرتند رهنمودهایی می‌دهد و به هیچ وجه دغدغه اخلاقیات را ندارد. بر اساس این تفسیر، ماکیاولی فارغ از اخلاق است و یکسره خارج از گستره اخلاقیات جای گرفته و صرفاً سرمشقی برای آن‌هایی که مایلند همانند بیماران جامعه‌ستیز رفتار کنند به دست می‌دهد. این تفسیر پذیرفتنی نیست. همان طور که مقایسه جزاره بورجا و آگاتوکلس نشان می‌دهد،

ماکیاولی بر قساوت بی حد و حصری که به انگیزه‌های کاملاً خودمدارانه و بدون اثری سودمند برای حکومت اعمال می‌شود مهر تأیید نمی‌زند، و نیز شهردار کتاب راهنمایی غیرانتقادی و فاقد هرگونه چون و چرا نیست. در مباحث ماکیاولی، قساوت همواره فایده‌ای دارد، فایده‌ای اخلاقی: قساوت باید از اعمال قساوت‌آمیزتری که در شرف وقوع است جلوگیری کند؛ قساوت به خاطر خیر و صلاح عموم است. پس شهردار کتابی فارغ از اخلاق نیست. ممکن است از سیاست‌هایی طرفداری کند که بر مبنای موازن سنتی و مرسوم خلاف اخلاق است، ولی برای خود این سیاست‌ها توجیهاتی اخلاقی و سیاسی آورده است. بدین قرار، شهردار چیزی است بیش از کتاب راهنمایی که شگردهایی به دست می‌دهد تا اشخاص بی‌وجدان بتوانند به وسیله آن‌ها قدرتمند شوند.

نوآوری ماکیاولی

آیزایا برلین (۱۹۰۹-۱۹۹۷)، مورخ اندیشه‌ها، تصویری باریک‌بینانه‌تر از سهم ماکیاولی در اندیشه سیاسی ترسیم می‌کند. بر اساس تفسیر او، نوآوری و جاذبه عظیم ماکیاولی در این واقعیت نهفته است که او کاستی‌های اخلاقیات باستان و اخلاقیات مسیحی را آن‌گاه که شامل حال وضعیت شهروندان می‌شود تشخیص داد. شهرداری که فضایل سنتی نظیر صداقت و رحم را در وجود خود جلوه‌گر می‌سازد احتمالاً به چنگ دشمنانش می‌افتد، دشمنانی که بعید است تا این مایه باوجدان باشند. جان کلام برلین این است که ماکیاولی فارغ از اخلاق نبود، سهل است، چه بسا بی‌آن‌که خود بداند این اندیشه را معرفی کرد که ممکن است بیش از یک نوع اخلاقیات وجود داشته باشد و این اخلاقیات متنوع با هم سازگار نباشند. چنین نیست که یک قسم اخلاقیات بر نهج درست باشد و مابقی نادرست، بلکه اخلاقیات متنوع حقیقتاً ناسازگاری وجود دارد که هر کدام از سازگاری درونی بهره‌مند است.

برلین از موضعی دفاع می‌کند که به تکثرگرایی ارزشی معروف است، یعنی این اندیشه که ممکن است نظام‌های اخلاقی ناسازگار کثیری وجود داشته باشد و اصولی برای داوری کردن میان این نظام‌ها در کار نباشد (هر چند شماری از این نظام‌ها ممکن است به وضوح برتر از مابقی باشند). برلین طلیعه و صورت اولیه‌ی آرای خود را در نوشته‌های ماکیاولی مشاهده می‌کند.

دست‌های کثیف در عالم سیاست

یکی از جلوه‌های این امر که آرای ماکیاولی بر مباحث امروزی همچنان اثر می‌گذارد در زمینه [مبحث] «دست‌های کثیف» در عالم سیاست است: این رأی که برخی رفتارهای آشکارا خلاف اخلاق پیامد اجتناب‌ناپذیر نقش رهبران سیاسی است. به نظر می‌رسد شرح ماکیاولی در کتاب شهریار متضمن این معناست که هر حاکم کارآمدی ناگزیر است قساوت‌مندی را بیاموزد و بر حسب موقعیت در مسیری گام بردارد که کاملاً برخلاف احکام اخلاقیات سنتی است. این بدان معنا نیست که رفتاری نظیر دروغ‌گویی یا پنهان کردن بخشی از حقیقت، خلف وعده و نظایر آن هنگامی که از رهبران سیاسی به نیت تأمین مصالح مردمانشان سر می‌زند در نظر ماکیاولی حقیقتاً خلاف اخلاق است. بنا بر آرای ماکیاولی، شهریاران باید اصول اخلاقی‌ای را دنبال کنند که با اصول اخلاقی مابقی انسان‌ها متفاوت و (به حال ایشان) سزاوارتر است.

نقد شهریار

ماکیاولی از اعمال خلاف اخلاق دفاع می‌کند

ماکیاولی علاقه‌ای به آنچه امروزه روز حقوق بشر می‌خوانیم از خود نشان نمی‌دهد. به زعم او، افراد را می‌توان به پای منافع حکومت قربانی کرد (و این قربانی کردن اگر لازم باشد جایز است به معنای حقیقی کلمه صورت گیرد).

گاهی اوقات اعمال شکنجه و کشتار از جانب حکومت لازم است. در واقع، ماکیاولی می‌گوید حاکمی که از کاربرد چنین روش‌هایی به طرزی تند و چابک و کارآمد در مجال مناسب اکراه داشته باشد به اعتباری حاکم ناشایستی است، زیرا نازک‌طبعی او به اغلب احتمال بعدها منجر به خونریزی گسترده‌تری خواهد شد.

تاریخ دوران اخیر خطرهایی را که از ناحیه حاکمان جبار افسارگسیخته متوجه مردمان از همه جا بی‌خبر می‌شود آشکار کرده است. نتایج نهادن توجیهی ظاهراً عقلانی در اختیار چنین حاکمان جباری برای آن‌که آن را دستاویز رفتارشان قرار دهند احتمالاً متضمن مصیبت شدید برای دست‌کم شماری از اتباع آن‌هاست. با عنایت به استعداد آدمی در فریب دادن خویش، به آسانی می‌توان تصور کرد که رهبرانی از این دست با خود بگویند اگر قرار است کشور به اوج شکوفایی برسد اعمال آن‌ها حقیقتاً لازم است. در واقع، این چه بسا دلیل تراشی خودمدارانه‌ای برای خشونت نفرت‌انگیز و وحشت‌آور باشد و بهایی بی‌اندازه‌گران برای ثبات سیاسی. جواب ماکیاولی به چنین انتقادی بدین قرار می‌بود که برای داوری در باره کارآمدی چنین خشونت‌ی باید همواره به نتایج آن نظر داشت: آیا حکومت یا کشور غنی‌تر، باثبات‌تر و مقتدرتر می‌شود یا نه؟ در نظر او، عوامل و جهات دیگر ربط و موضوعیت ندارند.

بدبینی بی‌اندازه

ماکیاولی در خصوص انگیزه‌های آدمی نظر بسیار نامساعدی دارد. شاید او در این زمینه اشتباه کرده باشد. کثیری از مردمان به توانایی آدمیان در دلواپسی برای مصائب یکدیگر با نظری بسیار خوش‌بینانه‌تر از نظر ماکیاولی می‌نگرند. اگر دیدگاه ماکیاولی در خصوص تلون مزاج آدمی قرین خطا باشد، در این صورت حکمرانی به وسیله ایجاد رعب و وحشت و قساوت

خونسردانه تأثیرگذار ای بسا لزومی نداشته باشد. با این حال، اگر او درست بگوید، آن دسته از رهبران سیاسی که ثابت قدمانه فضایل سنتی را در وجود خویش جلوه گر می سازند شاید با این کارشان مردمان جامعه خود را به مخاطره اندازند.

گاشمار

- ۱۴۶۹ ماکیاولی در فلورانس واقع در ایتالیا به دنیا می آید.
- ۱۵۱۳ شکنجه و تبعید می شود. نگارش شهریار را آغاز می کند.
- ۱۵۲۷ در فلورانس چشم از جهان فرو می بندد.
- ۱۵۳۲ شهریار پس از مرگ او منتشر می شود.

شرح اصطلاحات

بخت (fortune): شانس یا اقبال. به اعتقاد ماکیاولی، نیمی از امور جمیع آدمیان تحت تأثیر بخت و اقبال قرار دارد.

خلاف اخلاق (immoral): مغایر با نوعی نظام اخلاقی ریشه دار. رفتار خلاف اخلاق همواره در مقابل آرمانها یا اصول اخلاقی قرار می گیرد.

فارغ از اخلاق (amoral): آنچه کاملاً از محدوده اخلاق خارج است.

ویرتو (virtù): مفهومی کلیدی در اندیشه ماکیاولی که معمولاً به «قابلیت» ترجمه می شود. نباید معنای آن را با معنایی که معمولاً از واژه virtue / «فضیلت» مراد می شود اشتباه گرفت. به نظر ماکیاولی، جلوه گر ساختن ویرتو در وجود خویش ممکن است مستلزم فریب و دغلی بازی یا استفاده تند و چابک و کارآمد از شیوه خونریزی باشد.

رنه دکارت

تأملات

تأملات^۱ دکارت کتابی است که قصد دارد شما را به اندیشیدن وادارد. این کتاب از زاویه دید اول شخص نوشته شده و به نظر می‌رسد که حاوی حسب حال شش روز تأمل است. با این حال، تأملات به واقع تمهیدی است بسیار خلاقانه برای تشویق خواننده به دنبال کردن پیچ‌وخم‌های برهان‌ها و استدلال‌ها. برای خواندن این کتاب با حال و هوایی که خود در آن به نگارش درآمده، لازم است فعالانه خودمان را با آرای آن درگیر سازیم، نه این‌که صرفاً به طرزی منفعلانه مجذوب آن شویم. کتاب شما را دعوت می‌کند به این‌که خودتان را جای همان «من»ی بگذارید که در متن سخن می‌گوید و از میان مراحل پی در پی تردید و روشن‌بینی راه باز کنید و پیش بروید. تأملات در مقام متنی فلسفی بی‌همتا است، و کثیری از آراییی که در آن بیان شده، بر فیلسوفان بعدی اثر نهاده است. دکارت را معمولاً پدر فلسفه جدید به شمار می‌آورند.

دکارت در تأملات عزم خود را جزم می‌کند که ثابت کند میدان معرفتش تا کجا امتداد دارد و چه چیزهایی را می‌تواند بداند. در نتیجه، او در این کتاب در وهله اول با معرفت‌شناسی یا نظریه معرفت سروکار دارد. محرز کردن محدوده‌های معرفت، عملی صرفاً آموزشی و دانشگاهی نبود: دکارت اعتقاد

1. *Meditations*

داشت که اگر بتواند در اندیشه‌اش خطاها را کنار بزند و اصول صحیح برای کسب باورهای درست را دریابد، شالوده‌ای در اختیار خواهد داشت که ساختمان معرفت علمی جهان و جایگاه ما در آن را می‌توان بر روی آن بنا کرد. دیدگاه غالب در فرانسه در سال ۱۶۴۰، یعنی زمانی که دکارت تأملات خود را نوشت، دیدگاه آیین کاتولیک بود که از بسیاری جهات با علم سر ستیز داشت. دکارت همچنین با سنت فلسفه مدرسی دست و پنجه نرم می‌کرد، سنتی که تمایل داشت مهارت‌های مباحثه و مجادله را برتر از طلب حقیقت بنشانند. در این اوضاع و احوال، بازگشت به مبادی نخستین و دست کشیدن از عقاید مقبول حرکتی بنیادستیزانه بود که دکارت به آن دست یازید.

دکارت اعتقاد داشت پیش از این که بتواند مرحله سازنده کارش را آغاز کند لازم است یک بار در طول زندگی خود را از شر تمامی باورهای سابقش رها سازد، زیرا می‌دانست که کثیری از آن‌ها اشتباه است. دکارت این را عاقلانه می‌دانست که به جای مرمت تدریجی ساختمان عقایدش با یک نفس خود را از شر تمامی عقاید سابقش رهایی بخشد و سپس جایگزین‌های ممکن آن‌ها را یک به یک واریسی کند. او در پاسخ به یکی از منتقدان کارش، رویکرد خود را به وسیله تمثیلی شرح داد: اگر وجود سیب‌هایی فاسد در سبدی مایه تشویش خاطر تان باشد، صلاح در این است که همه سیب‌ها را از سبد بیرون بیاورید و هر کدام از آن‌ها را پیش از آن که سر جای خود برگردانید واریسی کنید. تنها در صورتی باید آن را به سبد بازگردانید که مطمئن شوید سیبی که واریسی می‌کنید سالم است، زیرا وجود یک سیب فاسد می‌تواند همه سیب‌های دیگر را آلوده کند. این تمثیل روش شک ریشه‌ای دکارت را باز می‌نماید که غالباً به روش شک دکارتی مشهور است.

شک دکارتی

روش شک مستلزم آن است که همه باورهای سابق خود را نادرست فرض

کنیم. تنها باید به چیزی اعتقاد آوریم که کاملاً به درستی آن یقین داریم. کم‌ترین تردید در باره درستی آن برای کنار نهادنش کفایت می‌کند. این واقعیت که شما می‌توانید آن را محل تردید قرار دهید ثابت نمی‌کند که آن باور نادرست است: شاید معلوم شود که باور مزبور صواب است. با این حال، کوچک‌ترین سوءظن در خصوص درستی این باور کافی است تا آن را در مقام شالوده‌ای برای ساختمان معرفت نامناسب سازد. این ساختمان باید بر پایه معرفت تردیدناپذیر و یقینی بنا شود. پیداست که، همان‌طور که خود دکارت هم تأیید می‌کرد، این روش روشی عملی برای زندگی روزمره نیست؛ او از این روش در حالتی که یک بار در طول عمر صورت پذیرد جانبداری می‌کرد. فایده این روش آن بود که می‌توانست امکان آن را برای دکارت فراهم سازد که برخی باورهای مصون از تردید را دریابد، باورهایی که بدین قرار به عنوان شالوده‌هایی برای بناکردن معرفت روی اصول صحیح، که غرض دکارت بود، به کار می‌آمدند. در بدترین حالت، این روش به دکارت نشان می‌داد که در همه چیز می‌توان تردید کرد و هیچ چیز یقینی نیست.

گواهی حواس

دکارت در «تأمل اول» روش شک را معرفی می‌کند و آن را با دقت و سخت‌گیری تمام در خصوص باورهای سابقش به کار می‌بندد. اول از همه سراغ باورهایی می‌رود که از طریق حواس پنجگانه حاصل کرده است. گاهی اوقات حواسش او را به اشتباه انداخته‌اند. از باب مثال، او در خصوص آنچه در فاصله دور به چشمش می‌آید اشتباهاتی کرده است. دکارت بر اساس این اصل که هرگز عاقلانه نیست به آنچه یک بار شما را فریب داده است اعتماد کنید، تصمیم می‌گیرد که به گواهی حواسش اعتماد نکند، ولی با این که گاهی در مورد اشیا بی‌که در فاصله دور قرار گرفته‌اند فریب خورده، آیا نه این است که مسلماً ممکن نیست او در مورد پاره‌ای واقعیت‌ها که از طریق حواس

حاصل کرده است اغوا شده باشد نظیر این که هم اکنون در حالی که لباس خانه پوشیده و کاغذی در دست دارد جلوی بخاری نشسته است؟

جواب دکارت به این سؤال آن است که، برعکس، ممکن است او حتی در خصوص چیزهایی که تا این مایه یقینی به نظر می‌رسند اشتباه کرده باشد. از آن جایی که او در گذشته خواب دیده بود کنار آتش نشسته حال آن‌که در حقیقت در تخت خوابیده بود، نمی‌تواند مطمئن باشد که حالا هم خواب نمی‌بیند. ولی حتی در رؤیاهای نیز چیزهایی مانند سر، دست، چشم و امثال آن به چشم می‌خورند که باید نظایر اشیایی در جهان واقعی باشند. پس به طور قطع و یقین می‌توانیم مطمئن باشیم که این نوع چیزها وجود دارد. وجود مفاهیمی انتزاعی‌تر نظیر اندازه، شکل و امتداد - که منظور دکارت از آن کیفیت اشغال فضا است - حتی یقینی‌تر به نظر می‌رسد. خواه خواب باشید خواه بیدار دو به علاوه سه مساوی پنج است و مربع هرگز بیش از چهار ضلع ندارد. این چیزها حقیقتاً یقینی به نظر می‌رسند، ولی دکارت نشان می‌دهد که همه آن‌ها صرفاً یقین‌هایی ظاهری هستند. او برای این کار از تجربه فکری^۱ روح خبیث سود می‌جوید.

روح خبیث

چه می‌توان گفت اگر روحی قدرتمند و شریر وجود داشته باشد که همواره آنچه را شما تجربه می‌کنید و در می‌یابید به دلخواه خود دستکاری کند؟ هر بار که شما به شیئی در جهان نظر می‌اندازید، ممکن است آنچه حقیقتاً روی می‌دهد این باشد که آن روح خبیث در کار ایجاد تجربه‌ای واهی است که شما

۱. thought experiment: «شگردی برای آزمودن فرضیه‌ها از راه تصور کردن وضعیتی خاص و آنچه ممکن است در باره آن وضعیت گفت (یا، ندرتاً، آنچه در آن وضعیت رخ می‌دهد). فیلسوفان غالباً از این شگرد برای استدلال کردن نه (با علیه) فرضیه‌ای در باره معنا یا قابلیت اطلاق یک مفهوم استفاده می‌کنند...» (The Cambridge Dictionary of Philosophy, 1999, p. 918).

آن را واقعی تصور می‌کنید ولی حقیقتاً ساخته‌اوست. در صورتی که تصور این معنا برایتان دشوار است، این حالت را تصور کنید که چه اتفاقی می‌افتاد اگر کسی شما را به نوعی دستگاه بسیار پیچیده واقعیت مجازی متصل می‌کرد بی‌آن که خودتان بدانید در چه وضعیتی قرار گرفته‌اید و چه دارد روی می‌دهد. در این حالت، هر بار که شما دو را با دو جمع می‌کنید عدد پنج حاصل می‌شود، ولی چگونه می‌توانید مطمئن باشید که دلیل آن این نیست که روح خبیث، یا متصدی دستگاه واقعیت مجازی، دارد شما را فریب می‌دهد؟ شاید روح خبیث «ویروسی» را وارد محاسبات شما کرده باشد به طوری که همواره به نتیجه غلط برسید. این [مثال] هم چه بسا تکلف‌آمیز به نظر آید، ولی بر استدلال دکارت تأثیری نمی‌گذارد. تنها چیزی که اهمیت دارد این است که این امکان وجود دارد که شما هم اکنون فریب خورده باشید. اگر روش شک دکارتی را به کار بندید، کوچک‌ترین احتمال این که باور شما خطا باشد به قدر کافی و وافی شک و شبهه فراهم می‌آورد که آن را کنار بگذارید. البته در زندگی روزمره قبل از این که بخواهیم باوری اساسی را به این راحتی دور بیندازیم به قرائن و شواهد بسیار محکم‌تری برای کاذب بودن آن نیاز داریم، و طریق بایسته نیز همین است. ولی وقتی در طلب باوری هستیم که مصون از شک و شبهه باشد، تجربه فکری روح خبیث آزمونی بسیار موثق‌تر است. هر باوری که بتواند از این آزمون سربلند بیرون بیاید، هر باوری که شما مطمئن باشید روح خبیث به قصد گمراه کردن آن را در وجودتان قرار نداده است، به واقع باید یقینی باشد.

دکارت در این مرحله از تأملات خویش وسوسه می‌شود که باور کند همه چیز را بدون استثنا می‌توان در معرض تردید قرار داد. با این حال، در «تأمل دوم» معلوم می‌شود که شک او پیشگیرانه است، یعنی او به این خاطر استدلال‌های شکاکانه را به اعلی درجه خود می‌رساند که ثابت کند باورهای بی‌وجود دارند که تردید کردن در خصوص آن‌ها ممکن نیست. به تعبیر دیگر، او

عزم خود را جزم می‌کند که روی دست شکاکان بلند شود: یعنی غلیظ‌ترین صورت استدلال شکاکانه را که می‌توان تصور کرد به دست دهد و آن‌گاه معلوم دارد که این شکل استدلال نمی‌تواند او را از به ثبوت رساندن دست کم یک یقین بازدارد.

یقینی که دکارت کشف می‌کند، یقینی که نقطه عطف فلسفه اوست، به [قضیه] کوگیتو معروف شده است که مخفف عبارت لاتین *cogito ergo sum* («می‌اندیشم، پس هستم») است. البته این عبارت در تأملات کاملاً به این صورت نمی‌آید. دکارت در تأملات می‌گوید: «[قضیه] من هستم، من وجود دارم، هر بار که آن را بیان می‌دارم یا در ذهن تصور می‌کنم، ضرورتاً صادق است.»

قضیه کوگیتو

جان کلام دکارت این است که حتی اگر روح خبیث به واقع وجود داشته باشد و پیوسته در کار فریب دادن او باشد، باز هم چیزی هست که روح خبیث نمی‌تواند او را در مورد آن فریب دهد، و آن وجود خود دکارت است. غیرممکن است که دکارت در باره وجود خویش تردید به خود راه دهد؛ و او معتقد است که خوانندگانش پس از تأمل به همان نتیجه‌ای در باره وجود خودشان خواهند رسید که وی حاصل کرده است. هر فکری که شما در سر داشته باشید حاکی از آن است که شمایی که این فکر در ذهنتان هست وجود دارید. حتی اگر در خصوص محتوای فکرتان به کلی در اشتباه باشید، باز هم این حرف صادق است. ممکن است شما فکر کنید که در بالاترین طبقه برجی بلند قرار دارید و با نگاهی از سر تحسین و شگفتی به چشم‌انداز فراروی خود نگاه می‌کنید، حال آن‌که در واقع روی سکوی ایستگاه در انتظار نشسته باشید، ولی اهمیتی ندارد: مادامی که شما به هر روی فکری در سر داشته باشید، بودن این فکر در ذهنتان نشان می‌دهد که شما ضرورتاً وجود دارید. توجه داشته باشید که «من»ی که دکارت معتقد است وجود آن را به

هنگامی که می‌اندیشد به ثبوت رسانده است با بدن او یکی نیست. در این مرحله دکارت می‌تواند همچنان تمامی تردیدهای سابقش را در باره این که آیا بدنش حقیقتاً وجود دارد یا ندارد یا به صورتی که او تصور می‌کند وجود دارد، پیش بکشد. تنها فکر کردن از وجود او جدایی ناپذیر است. همه آنچه دکارت می‌تواند با قضیه کوگیتو به اثبات برساند این است که او در اصل موجودی است اندیشنده.

دوگانه‌انگاری دکارتی

اعتقاد دکارت به این که می‌تواند از وجود خودش به عنوان موجودی اندیشنده بیش از موجودی دارای بدن مطمئن باشد حاکی از جداسازی ذهن و جسم است. ذهن یا نفس همان دکارت واقعی (یا هر کس دیگر) است که بدنش ممکن است وجود داشته باشد یا وجود نداشته باشد. ذهن می‌تواند پس از نابودی بدن زنده بماند. این جدایی قاطع میان ذهن و بدن یا روح و جسم به دوگانه‌انگاری دکارتی مشهور شده است. دکارت اعتقاد دارد که ذهن و بدن اگرچه علی‌الاصول جداشدنی هستند، با هم تعامل دارند و، در نتیجه، دیدگاه او را گاهی به عنوان تعامل‌باوری نیز می‌شناسند.

مثال موم

دکارت یک تکه موم را که از شانهٔ عسل برداشته شده است توصیف می‌کند. این موم مزهٔ ملایم عسل دارد، بوی گل می‌دهد، و سفت و سرد است. وقتی آن را نزدیک آتش قرار می‌دهیم، مزه و بوی آن از بین می‌رود و رنگ، شکل و اندازه‌اش جملگی تغییر می‌کند. موم به صورت مایع در می‌آید، و وقتی به آن دست می‌زنیم داغ است. مقصود دکارت از آوردن این مثال آن است که ثابت کند اگرچه ممکن است تصور کنیم که از طریق تجربهٔ حسیمان در خصوص موم فهمی از ماهیت آن حاصل می‌کنیم، در واقع همهٔ اطلاعاتی که ما به این

طریق در بارهٔ موم به دست می‌آوریم ممکن است تغییر کند. با این حال، به‌رغم این تغییرات آن تکه موم همان تکه موم سابق باقی می‌ماند. تبیین دکارت در خصوص این که چگونه این امر امکان دارد بدین قرار است که فهم ماهیت موم، یعنی آنچه این شیء را تکه مومی می‌کند نه چیزی دیگر، مستلزم حکمی است که از تجربهٔ حسی فراتر می‌رود، و این حکم، که یک فکر است، بار دیگر یقین بیش‌تری را که دکارت در خصوص وجود خود به عنوان موجودی اندیشنده دارد در قیاس با یقینی که در بارهٔ طبیعت و وجود جهان مادی دارد به اثبات می‌رساند. این مثال عقل‌گرایی دکارت را آفتابی می‌کند، یعنی اعتقاد او به این که ما می‌توانیم صرفاً با تکیه بر عقل در خصوص ماهیت یا چستی جهان معرفت پیدا کنیم. نقطهٔ مقابل این دیدگاه تجربه‌گرایی است که در حداکثری‌ترین شکلش قائل است به این که همهٔ معرفت ما در بارهٔ جهان از طریق حواس حاصل می‌شود.

خدا

قضیهٔ کوگیتو گام اولی است که دکارت در راه بازسازی ساختمان معرفت برمی‌دارد، همان ساختمانی که او با روش شک دستوری خویش آن را ویران کرده بود. از این جا به بعد، کار دکارت صبغه‌ای کاملاً سازنده دارد. با این حال، در ابتدا به نظر می‌رسد که او نخواهد توانست از این نتایج که مادامی که می‌اندیشد وجود دارد و او در اصل موجودی اندیشنده است گامی فراتر بگذارد. چنین وضعیتی از وضعیت گرداب شک چندان بهتر نیست، گردابی که دکارت در پایان «تأمل اول»، خود را در کام آن می‌دید.

با این حال، دکارت برای اجتناب از محبوس شدن در چار دیواری قضیهٔ کوگیتو تدبیری می‌اندیشد. او به سراغ اثبات وجود خدا و نیز اثبات این معنا می‌رود که خداوند ما را فریب نمی‌دهد. دکارت در این راه از دو برهان سود می‌جوید: برهان معروف به برهان «مهر و نشان» و «برهان وجودی» که به

ترتیب در تأملات سوم و پنجم طرح می‌شوند. این براهین هر دو مناقشه‌انگیزند، و حتی در روزگار او نیز آن‌ها را مناقشه‌انگیز تصور می‌کردند.

برهان مهر و نشان

دکارت متذکر می‌شود که او در ذهنش تصویری از خداوند دارد. این تصور باید از جایی به ذهن او وارد شده باشد زیرا از هیچ چیزی پدید نمی‌آید. وانگهی، او باور دارد که لزوماً در هر معلولی همان مایه واقعیت هست که در علت آن وجود دارد. در این مورد، تصور خداوند معلول است، و علتی که برای آن فرض می‌شود خداوند است. با این که دکارت این تمثیل را به کار نبرده، انگار خداوند بر صنع خویش مهر و نشانی زده است که وجود او را عیان می‌سازد. این برهان صورتی است از برهانی سنتی در اثبات وجود خدا که به «برهان جهان‌شناختی» معروف است.

دکارت خداوند را موجودی خیرخواه می‌دانست، و چنین خدایی طبعاً نمی‌خواهد که نوع بشر را به شکلی حساب شده و دقیق فریب دهد. فریب نشانه بدخواهی است نه خیرخواهی. حاصل آن که دکارت به این نتیجه می‌رسد که جهان را خدایی است و خصلت فریبکاری در خداوند راه ندارد. ماحصل این حرف آن است که دکارت اطمینان دارد که هر آنچه با وضوح و تمایز ادراک می‌کند لزوماً صادق است. طبعاً خداوند ما را به گونه‌ای نیافریده است که وقتی در خطا هستیم احساس یقین کنیم. این اندیشه دکارت که هر آنچه به وضوح و تمایز ادراک می‌کند لزوماً صادق است در مرحله سازنده فلسفه او نقشی بسیار مهم دارد.

برهان وجودی

دکارت در «تأمل پنجم» صورتی از برهانی را عرضه می‌دارد که به «برهان وجودی» معروف است. این برهانی پیشین در اثبات وجود خداست، یعنی بر

ادله و قرائن حاصل از حواس استوار نیست، بلکه مبتنی بر تحلیل مفهوم خداوند است. مجموع زوایای مثلث ۱۸۰ درجه است. این نتیجه منطقی از مفهوم «مثلث» لازم می‌آید. این که مجموع زوایای مثلث ۱۸۰ درجه است وجهی است از ماهیت آن. همین طور، بنا به نظر دکارت، از مفهوم خداوند به مثابه موجودی اعلی و کامل لازم می‌آید که او وجود داشته باشد. وجود داشتن بخشی از ماهیت یا ذات خداوند است. اگر خداوند وجود نمی‌داشت، در این صورت موجودی اعلی و کامل نمی‌بود. به زعم دکارت، وجود یکی از کمالات خداوند است. بدین قرار از مفهوم خداوند به خودی خود لازم می‌آید که او ضرورتاً وجود داشته باشد.

آن سوی شک

دکارت بعد از این که خود را متقاعد می‌کند که خداوند وجود دارد و فریب‌دهنده نیست، سرگرم بازسازی جهان مادی می‌شود. او همچنان باید این واقعیت را که حواسش دست کم در مواقعی وی را به اشتباه می‌اندازند تبیین کند، و به این مسئله پردازد که آیا هرگز می‌تواند یقین کند که در حال خواب دیدن نیست. دکارت می‌تواند یقین داشته باشد که او، یعنی ذهنش، به طرزی تنگاتنگ با یک جسم (جسم خودش) پیوسته است، زیرا خداوند طبعاً او را در خصوص وجود چیزی که دکارت چنین به وضوح و تمایز ادراک می‌کند فریب نمی‌دهد. ولی در باره جهان مادی که به نظر می‌رسد دکارت آن را می‌بیند، لمس می‌کند، می‌چشد، می‌بوید، و می‌شنود چه می‌توان گفت؟

باورهای دکارت در باره جهان، همان باورهایی که از فهم متعارف برخاسته‌اند، جملگی در تصورات او ریشه دارند. مثلاً وقتی او برجی را در فاصله دور می‌بیند و آن را گرد ادراک می‌کند تصویری از برج گرد دارد. او پیش از تأمل در باره آن، فرض را بر این می‌گذارد که اشیا در جهان وجود دارند و به تصوراتی که برمی‌انگیزند شبیهند. با این حال، مورد توهمات بینایی معلوم

می‌دارد که ممکن است او تصویری از شیئی داشته باشد که به آن کیفیاتی متفاوت با آن کیفیاتی که شیء به واقع داراست ببخشد. از باب مثال، شاید برج در واقع چهارگوش باشد. نتیجه‌گیری دکارت در «تأمل ششم» این است که وجود خدایی که فریب دهنده نیست تضمین می‌کند که اشیای جهان مادی وجود دارند ولی دور از عقل است که به سادگی هرگونه گواهی حواس را بپذیریم، زیرا مثل روز روشن است که آن‌ها گاهی ما را به اشتباه می‌اندازند. با این حال، خدای خیرخواه طبعاً ما را به گونه‌ای خلق نکرده است که به طرزی حساب شده در باب وجود اشیا گمراه باشیم. وانگهی، مسلماً او ابزارهایی در اختیار ما نهاده که با آن‌ها در خصوص ماهیت جهان دآوری‌های صائب کنیم. ولی از این حرف لازم نمی‌آید که اشیا در جهان دقیقاً عین تصوراتی باشند که ما از آن‌ها داریم. چه بسا در باره کیفیاتی نظیر اندازه، شکل و رنگ اشیا دچار خطا شویم. نهایتاً اگر بخواهیم دریابیم که جهان به واقع چگونه است، باید به تحلیل ریاضی و هندسی آن روی آوریم.

در مرحله شکاکانه تأملات یکی از محکم‌ترین براهینی که دکارت از آن سود جست این بود که ممکن است در خواب و رؤیا باشیم و نتوانیم تشخیص دهیم که در حال خواب دیدنیم. او در «تأمل ششم» اعلام می‌کند که برای فرق نهادن بین رؤیاها و بیداری دست کم دو راه در اختیار داریم. حافظه نمی‌تواند آن طور که قادر است در بیداری وقایع را به هم پیوند دهد، رؤیاها را به یکدیگر متصل سازد. مراحل متفاوت زندگی ما در الگوی منسجمی از حافظه یا خاطره جای می‌گیرند، حال آن‌که رؤیاهای ما چنین انسجامی ندارند. راه دوم برای فرق نهادن بین رؤیا و بیداری این است که در عالم رؤیا پدیده‌های غریبی روی می‌دهد که در بیداری حادث نمی‌شود. به طور مثال، اگر قرار باشد زمانی که به سمت کسی می‌روم او در برابر چشم‌های من دود شود و به هوا رود، طبعاً این ظنّ به شدت بسیار در وجودم برانگیخته می‌شود که در خواب به سر می‌برم.

نقد دکارت

آیا دکارت در همه چیز شک می‌کند؟

به نظر می‌رسد روش شک دستوری در خصوص هر چیزی که بتوان در آن تردید روا داشت به شک و شبهه دامن می‌زند، ولی واقعیت چیز دیگری است. مثلاً دکارت بر صحت حافظه‌اش تکیه می‌کند و هرگز تردید نمی‌ورزد که در گذشته خواب دیده است، یا این که حواسش گاهی او را به اشتباه انداخته‌اند. دکارت در این باب شک نمی‌کند که معانی مورد نظرش از کلمات همان‌هایی است که آخرین باری که آن کلمات را استعمال کرده بود در نظر داشت.

با این حال، از منظر دکارت این اشکالی جدی نیست. شک دکارتی همچنان شکل جدیدی از شکاکیت باقی می‌ماند. او تنها تعهد کرده است که در آنچه شک‌ورزی در آن برایش امکان‌پذیر است تردید نکند. اشکال شدیدتر شکاکیت چه بسا اصلاً توانایی او را برای فلسفه‌ورزی زایل می‌کردند.

نقد کوگیتو

یکی از انتقاداتی که گاهی در خصوص قضیه کوگیتوی دکارت اظهار می‌شود، علی‌الخصوص هنگامی که این قضیه به صورت «می‌اندیشم، پس هستم» بیان می‌گردد، این است که قضیه کوگیتو صدق این حکم کلی را پیشاپیش مسلم می‌گیرد که «هر اندیشه‌ای اندیشنده‌ای دارد»، فرضی که دکارت هیچ‌گاه در صدد اثبات یا روشن ساختن آن بر نمی‌آید. این انتقاد مبتنی است بر این فرض که دکارت نتیجه‌گیری «من هستم» را به عنوان نتیجه استنتاجی منطقی معتبر به شکل زیر عرضه می‌کرد:

هر اندیشه‌ای اندیشنده‌ای دارد

حال اندیشه‌هایی وجود دارد

پس اندیشنده‌ای اندیشه‌ها باید وجود داشته باشد.

با این حال، این انتقاد بر قضیه کوگیتو آن طور که در تأملات عرضه شده است خدشه‌ای وارد نمی‌آورد، زیرا در آن‌جا اشاره‌ای نیست دال بر این‌که استنتاجی منطقی در کار است، بلکه به نظر می‌رسد که دکارت از درون‌نگری خواننده جانبداری می‌کند و او را دعوت می‌کند که در صدق این قول که «من هستم، من وجود دارم» تردید بورزد.

دور دکارتی

حال که دکارت به وسیله قضیه کوگیتو وجود خود را در مقام موجودی اندیشنده به اثبات رسانده، کل برنامه سازنده او بر دو پایه استوار است: وجود خدایی خیرخواه و این واقعیت که هر آنچه به وضوح و تمایز در می‌یابیم درست است. این پایه‌ها هر دو به خودی خود بحث‌انگیزند. با این حال، انتقاد بنیادی‌تری وجود دارد که غالباً علیه طرح دکارت اظهار می‌شود، و آن این‌که وقتی او در تأیید وجود خدا استدلال می‌آورد بر مفهوم تصورات واضح و متمایز تکیه دارد و آن‌گاه که در خصوص آموزه تصورات واضح و متمایز استدلال می‌کند وجود خداوند را پیشفرض قرار می‌دهد. به تعبیر دیگر، استدلال او دور است. هم «برهان وجودی» و هم «برهان مهر و نشان» در اثبات وجود خدا پیشاپیش متضمن تصوری از خداوند است که دکارت آن را صحیح می‌داند زیرا این تصور را به وضوح و تمایز در می‌یابد: بدون تصور خداوند نمی‌توان هیچ کدام از این دو برهان را در پیش گرفت. از سوی دیگر، درستی تصورات واضح و متمایز سراپا بر این فرض مبتنی است که خدایی خیرخواه وجود دارد و، بنابراین، روا نمی‌دارد که ما به طرزی حساب شده در خطا غوطه‌ور باشیم. بدین قرار برهان دکارت دچار دور است.

شماری از هم‌روزگاران دکارت متذکر شده‌اند که این اشکال در کنه برنامه دکارت وجود دارد. اشکال مزبور به دور دکارتی معروف شده، و نقدی است جاندار بر کل اهتمام سازنده‌ای که دکارت در تأملات ورزیده است. دکارت راه مشخصی برای خلاص شدن از آن ندارد مگر این‌که توجیه دیگری برای

اعتقادش به وجود خداوند بیابد، یا در غیر این صورت برای اعتقادش به صدق هر آنچه به وضوح و تمایز درک می‌کند توجیهی مستقل پیدا کند. با این حال، استدلال‌های شکاکانه او و قضیه کوگیتو، حتی اگر اتهام دوری بودن صادق باشد، همچنان به قوت خود باقی می‌مانند.

نقد براهین اثبات وجود خدا

گیریم که دکارت بتواند به نحوی از اتهام دوری بودن استدلالش جان سالم به در برد؛ ولی حتی در این صورت نیز دو برهانی که او در اثبات وجود خدا به کار می‌برد آشکارا در برابر انتقاد سپر می‌اندازند.

اولاً این براهین هر دو بر این فرض استوارند که همه ما در ضمیر خویش تصویری از خداوند داریم که به هیچ وجه در تعالیمی که از سال‌های آغازین زندگی در گوشمان خوانده‌اند سرچشمه ندارد. این فرض را می‌توان زیر سؤال برد.

ثانیاً «برهان مهر و نشان» مبتنی بر فرض دیگری است، و آن این‌که ضرورتاً علت دست کم تا آن مایه واقعیت دارد که معلولش. دکارت برای گذار از واقعیت تصورش از خدا به واقعیت خدا به این فرض نیاز دارد. ولی فرض یاد شده نیز محل شک و شبهه است. از باب مثال، امروزه دانشمندان می‌توانند به تبیین این موضوع بپردازند که چگونه حیات از ماده‌ای بی‌جان پدید آمده و بالیده است: همان‌طور که می‌بینیم، قول به این‌که حیات تنها ممکن است معلول موجوداتی ذی‌حیات باشد بدیهی نیست.

در واقع، شکل رایج‌تر «برهان وجودی» از آن شکلی که دکارت اختیار کرده قانع‌کننده‌تر است: شکل نخست دربردارنده اتمامی است برای این‌که نه فقط خاستگاه تصویری را فهم کنیم بلکه به فهم خاستگاه کل عالم و مافیها نایل شویم. این صورت از برهان وجودی به این سؤال پاسخ می‌دهد که «چرا چیزی هست به جای آن‌که نباشد؟» و نه سؤال تنگ‌دامنه‌تری که دکارت می‌پرسد، یعنی این‌که «تصویری که من از خدا دارم از کجا می‌آید؟»

«برهان وجودی» به عنوان دلیلی بر وجود خدا و جبهه‌ای بسیار نپذیرفتنی دارد. این برهان همانند خدعه‌ای منطقی به نظر می‌آید، تلاشی برای این که از تعریف خدا به وجود او برسند. مهم‌ترین نقدی که بر آن اقامه شده این است که «برهان وجودی» بر این اصل استوار است که وجود صرفاً کیفیت دیگری است نظیر داشتن قدرت مطلق یا خیرخواهی و نه آنچه به واقع هست: یعنی اساساً شرط داشتن این کیفیات. اشکال دیگر «برهان وجودی» این است که به نظر می‌آید این برهان ما را مجاز می‌دارد هر چیزی را که می‌خواهیم به عرصه وجود درآوریم. از باب مثال، من در ذهنم تصویری از فیلسوف کامل دارم؛ ولی به نظر مهمل می‌آید که بگویم چون تصویری از چنین فیلسوفی در سر دارم، بنابراین آن فیلسوف باید وجود داشته باشد به این دلیل که (مسئلاً) فیلسوفی ناموجود نمی‌تواند کامل باشد.

دوگانه‌انگاری ناصواب است

ثنوتی که دکارت میان ذهن و بدن قائل است در میان فیلسوفان امروز مدافعان اندکی دارد. یکی از جدی‌ترین اشکالاتی که این نظریه به آن دامن می‌زند تبیین این معناست که تعامل میان ذهنی غیرمادی و بدنی مادی چگونه امکان‌پذیر است. دکارت به این مشکل وقوف داشت و حتی تا آن‌جا پیش رفت که مکانی در مغز، یعنی غده صنوبری، را جایگاه تعامل ذهن و بدن دانست. ولی تعیین کردن جایی که این تعامل در آن روی می‌دهد این معضل را حل نمی‌کند که چگونه چیزی که غیرمادی است می‌تواند در جهان مادی منشأ اثر و تغییر شود.

به طور کلی به نظر می‌رسد که صورتی از یگانه‌انگاری یعنی نظریه‌ای که می‌گوید فقط یک نوع جوهر وجود دارد (جوهر مادی) در قیاس با نظریه‌ای دوگانه‌انگار (که قائل است به این که دو نوع جوهر وجود دارد) به اشکالات کم‌تری دامن می‌زند، هر چند مسئله تبیین ماهیت آگاهی انسان همچنان لاینحل باقی می‌ماند.

گاهشمار

۱۵۹۶ دکارت در لاهه^۱ فرانسه (که امروزه دکارت نامیده می‌شود) به دنیا می‌آید.

۱۶۴۱ تأملات را منتشر می‌کند.

۱۶۴۹ به استکهلم سوئد می‌رود تا به ملکه کریستینا درس دهد.

۱۶۵۰ در استکهلم چشم از جهان فرو می‌بندد.

شرح اصطلاحات

برهان جهان‌شناختی (Cosmological Argument): برهانی که داعیهٔ اثبات وجود خدا دارد. برهان جهان‌شناختی معمولاً به این شکل است: هر چیزی که وجود دارد لزوماً علت اولی دارد؛ آن علت نامعلول خداست.

برهان مهر و نشان (Trademark Argument): برهانی که دکارت در اثبات وجود خدا به کار می‌گیرد. ما تصویری از خدا در ذهن خود داریم. ولی این تصور از کجا می‌آید؟ باید خداوند آن را به صورت نوعی مهر و نشان در ضمیر ما نشانده باشد.

برهان وجودی (Ontological Argument): برهانی که داعیهٔ اثبات وجود خدا را بر پایهٔ تعریف خدا به عنوان موجودی کامل دارد. موجود کاملی که وجود نداشته باشد به نحو اتم و اکمل کامل نیست؛ پس خدا باید وجود داشته باشد.

پیشینی (a priori): آنچه بدون ادراک حسی قابل شناسایی است.
تجربه‌گرایی (empiricism): این نگرش که معرفت در باب جهان از داده‌های حسی برمی‌خیزد، نه این که فطری باشد و عقل به تنهایی بتواند آن را مکشوف سازد.

تعامل‌باوری (interactionism): این دیدگاه که ذهن و بدن با یکدیگر تعامل دارند: رخدادهایی که در ذهن حادث می‌شود موجب رخدادهایی در بدن می‌گردد، و به عکس.

دکارتی (Cartesian): صفتی که از نام «دکارت» ساخته شده است.

دور دکارتی (Cartesian Circle): عنوانی است که گاهی به إشکالی در نظام فکری دکارت اطلاق می‌شود. تصورات واضح و متمایز از آن رو منابع موثق معرفتند که خدایی خیرخواه، خدایی که آدمی را فریب نمی‌دهد، آن‌ها را عطا می‌کند؛ ولی وجود خدا تنها با اتکا بر معرفت حاصل از تصوراتی واضح و متمایز اثبات می‌شود. بدین قرار دکارت به دور گرفتار آمده است.

دوگانه‌انگاری (dualism): این دیدگاه که دو نوع جوهر در جهان هست که از بنیاد با هم فرق دارند: ذهن یا روح و جسم یا ماده.

شکاکیت (scepticism): شک فلسفی.

شک دکارتی (Cartesian Doubt): روش شک دکارت که در آن او برای نیل به مقاصد استدلالش هر عقیده‌ای را که در باره آن یقین کامل ندارد خطا می‌پندارد.

عقل‌گرایی (rationalism): رویکردی فلسفی که نقطه مقابل تجربه‌گرایی است. عقل‌گرایان معتقدند که حقایق مهم در باره چیستی واقعیت با اتکای صرف بر عنصر عقل و بدون نیاز به [تجربه حسی و] مشاهده قابل استنتاج است. کوگیتو (Cogito): معادل لاتین «می‌اندیشم»؛ مخفف «Cogito ergo sum» که معمولاً به صورت «می‌اندیشم، پس هستم» ترجمه می‌شود. با این حال، از آن جایی که، بر وفق نظر دکارت، در این مرحله از استدلالش تنها در هنگامی که به واقع می‌اندیشم می‌توانم به وجود خودم یقین داشته باشم، احتمالاً بهتر است این عبارت را به این صورت ترجمه کنیم: «من در حال اندیشیدنم، پس وجود دارم.»

معرفت‌شناسی (epistemology): شاخه‌ای از فلسفه که با معرفت و توجیه آن سروکار دارد.

یگانه‌انگاری (monism): این نگرش که تنها یک نوع جوهر در عالم وجود دارد (دیدگاهی مغایر با دوگانه‌انگاری یا ثنویت).

توماس هابز

لویاتان

تصویر اول کتاب لویاتان^۱ توماس هابز یکی از معدود بازنمایی‌های تصویری به یاد ماندنی از اندیشه‌ای فلسفی است: انسانی غول‌پیکر، که بدن او از هزاران انسان کوچک‌تر تشکیل شده، و یک سر و گردن از شهر نیک سامانی که مادون او قرار دارد بالاتر ایستاده است. سرمنارهٔ کلیسا در مقابل این انسان عظیم‌الجثه جلوهٔ حقیری دارد، انسانی که تاجی بر سر، شمشیری در یک دست، و عصای سلطنت در دست دیگر دارد. این همان لویاتان غول‌پیکر است، همان که هابز او را «خدای فانی» توصیف می‌کند. لویاتان، که در عهد عتیق به هیئت هیولایی دریایی ظاهر می‌شود، تمثال هابز در توصیف حاکم مطلقِ قدرتمند است، حاکمی که نمایندهٔ مردم است و به اعتباری تجسم آن‌هاست: انبوه خلق که در هیئت غولی ساختگی یکپارچه شده‌اند.

هابز در لویاتان اسباب و علل عام منازعه و کشمکش را تشخیص می‌دهد و علاجی برای آن شناسایی می‌کند. استدلال‌های اصلی کتاب ناظر بر این مسئله‌اند که چرا برای افراد آدمی معقول است رضا دهند که حاکم مطلق قدرتمندی بر ایشان حکومت کند (حاکم مطلق که یا ممکن است یک فرد واحد باشد یا مجمعی از افراد). صلح و آرامش تنها در صورتی حاصل

1. *Leviathan*

می‌شود که همگان قراردادی اجتماعی را بپذیرند. بحث هابز در خصوص این موضوعات جانمایه لویاتان را تشکیل می‌دهد، ولی کتاب علاوه بر این، به موضوعات پرشمار دیگری، از روان‌شناسی گرفته تا دین، می‌پردازد. در واقع، بالغ بر نیمی از لویاتان به بحثی مفصل در خصوص دین و کتاب مقدس مسیحیان اختصاص یافته است: نیمه‌ای که امروزه به ندرت خوانده می‌شود. در این جا من به مضمون اصلی کتاب می‌پردازم، یعنی قراردادی که افراد مختار می‌بندند تا به موجب آن پاره‌ای از اختیار و آزادی طبیعی خود را در ازای صیانت در مقابل یکدیگر و حملات خارجی واگذار کنند. هابز گزارش خود را از این قرارداد با تحلیلی در این خصوص آغاز می‌کند که اگر جامعه یا کشوری وجود نداشت وضع بر چه منوال می‌بود.

وضع طبیعی

هابز به جای آن که جوامع موجود را به وصف کشد، جامعه را به بنیادی‌ترین عناصر آن تجزیه می‌کند: افرادی که برای بقای خویش در جهانی که منابع محدودی دارد با یکدیگر نزاع می‌کنند. او از خواننده می‌خواهد که اوضاع و احوال زندگی در وضعی طبیعی را در نظر خود مجسم سازد، اوضاع و احوالی که اگر صیانت و امنیت حاصل از حکومت از میان برداشته می‌شد، خود را در آن می‌دیدیم. در این جهان پندارین درست و غلطی در کار نیست زیرا قوانینی وجود ندارد، و نیروی غالبی نیست که آن‌ها را تکلیف کند. نیز دارایی و مالکیتی در کار نیست. همگان در خصوص آنچه می‌توانند به دست آورند و دو دستی به آن بیاویزند ذی‌حق‌اند. به‌زعم هابز، اخلاقیات و عدالت آفریده جوامع است. ارزش‌های مطلق وجود ندارد که به استقلال از جوامع اعتبار داشته باشد. درست، غلط، عدالت و بی‌عدالتی صبغه‌ای ازلی و ابدی در جهان ندارند بلکه ارزش‌هایی هستند که قوای حاکم در جامعه تعیین‌کننده آن‌هاست. بدین قرار در وضع طبیعی هیچ قسم اخلاقیاتی در کار نیست.

گزارش هابز در خصوص وضع طبیعی را تجربه‌ای فکری می‌دانند که مراد از آن نشان دادن حدود و ثغور التزام سیاسی است. اگر وضع طبیعی را دلکش ندانید، دلیلی بسیار خوب در دست دارید برای این که دست به هر کاری بزنید که به منظور اجتناب از منتهی شدن اوضاع و احوال به وضع طبیعی لازم است. وضع طبیعی وضعیت ستیز دائمی هر فردی با هر فرد دیگر است. از آن جایی که حافظ قانون یا قانونگذاری قدرتمند وجود ندارد، تشریک مساعی میان افراد مقدور نیست. بدون وجود چنین قدرتی هیچ کس لزومی نمی‌بیند که به وعده‌های خود جامه عمل بپوشاند، زیرا همواره به صرفه اوست که وقتی خلف وعده را مناسب حال خود می‌بیند به این کار دست برد. اگر فرض را بر این بگذاریم که شما میلی شدید به بقا دارید، شکستن میثاق‌هایتان به هنگامی که در وضع طبیعی این کار مناسب حال شماست چیزی جز حزم و احتیاط نیست. اگر به آنچه نیاز دارید چنگ نیندازید، آن هم وقتی که می‌توانید از مکافات این کار در امان بمانید، در معرض این خطر قرار می‌گیرید که کسی دیگر مختصر چیزی را هم که شما دارید غصب کند. در این اوضاع و احوال، اوضاع و احوالی که رقابت آشکار برای کسب منابع ناچیز لازم برای بقا صفت بارز آن است، عقل حکم می‌کند علیه هر کسی که تصور می‌کنید ممکن است تهدیدی برای امنیت شما باشد دست به حمله‌های پیشگیرانه بزنید. مؤثرترین راهبرد برای بقا همین است. هابز می‌گوید حتی اگر هیچ نزاعی در جریان نباشد، باز هم وضع، وضع جنگ است؛ زیرا پیوسته تهدیدِ درگرفتنِ خشونت وجود دارد.

در وضع طبیعی هیچ قسم برنامه انسانی که مستلزم تشریک مساعی باشد، نظیر کشاورزی یا معماری گسترده، مجال بروز ندارد. حتی ضعیف‌ترین‌ها بالقوه می‌توانند قوی‌ترین‌ها را به کام مرگ بفرستند. بنابراین، هیچ کس ایمن از مخاطرات نیست و هر کس تهدیدی بالقوه است. هابز با بیانی به یادماندنی زندگی در وضع طبیعی را قرین انزوا، مسکنت، ناگواری، ددمنشی و

پنج‌روزگی توصیف می‌کند. اگر شما با امکان این قسم زندگی مواجه شوید، به نظر می‌رسد که واگذار کردن بخشی از اختیار و آزادی‌تان بهای اندکی است که برای صلح و امنیت می‌پردازید. هابز شرح می‌دهد که افراد در وضع طبیعی چه باید بکنند تا از محمصه ناگواری که به آن گرفتار آمده‌اند خلاص شوند. هراس از مرگ وحشیانه و میل به منافع حاصل از صلح و آرامش انگیزه‌های نیرومند چنین کاری است.

در وضع طبیعی هر فردی از حق طبیعی صیانت ذات برخوردار است، و حتی بعد از آن که سایر حقوق در قالب قرارداد اجتماعی واگذار می‌شود این حق او به قوت خود باقی می‌ماند. هابز این حق طبیعی را با قوانین طبیعی مقایسه می‌کند. حق مبین چیزی است که شما بنا به میل‌تان آزادید آن را انجام دهید ولی ملزم به انجام دادن آن نیستید؛ قانون به شما تکلیف می‌کند که در برابر او امرش سر تسلیم فرود آورید.

قوانین طبیعی

حتی در وضع طبیعی قوانینی طبیعی در کار است: این‌ها قوانینی هستند که از به‌کار انداختن عقل ناشی می‌شوند. قوانین طبیعی مانند قوانین امروزی علیه رانندگی در حال مستی نیستند. هابز در اشاره به این نوع ممنوعیت از اصطلاح «قانون مدنی» استفاده می‌کند (محتوای قوانین مدنی را حاکم یا افرادی که نماینده او هستند تعیین می‌کنند). در مقابل، قوانین طبیعی اصولی هستند که هر شخص صاحب عقلی ملزم به رعایت آن‌هاست. در وضع طبیعی هر کسی در خصوص هر چیزی ذی‌حق است. نتیجه اجتناب‌ناپذیر این وضع، همان‌طور که دیدیم، فقدان امنیت و حالت ستیز دائمی است. آن قانون طبیعی که عقل در این اوضاع و احوال تعیین می‌کند بدین قرار است: هر جا که مقدور است در پی صلح و آرامش باش. قانون طبیعی دوم این است: حقوقی را که در وضع طبیعی داری واگذار کن وقتی که دیگران هم حاضرند همین کار را انجام دهند، و به

آن مقدار آزادی در ارتباط با دیگران قناعت کن که در ارتباط آن‌ها با خودت به ایشان می‌بخشی (این تعبیری است از توصیه دینی دایر بر این که با دیگران چنان کن که می‌خواهی با تو کنند). هابز فهرست بلندبالایی از قوانین طبیعی به دست می‌دهد که نتیجه آن این است که در وضع طبیعی، شرط عقل برای همگان بدین قرار است که در ازای امنیت از آزادی نامحدود خود دست بشویند مشروط به این که دیگران نیز حاضر باشند چنین کاری را انجام دهند.

قرارداد اجتماعی

رفتار عاقلانه بستن قراردادی اجتماعی است، واکذار کردن آزادی‌ها به حاکم مطلق قدرتمند. این حاکم مطلق باید به قدر کفایت قدرت داشته باشد تا بتواند هر گونه قول و قراری را که منعقد می‌شود به اجرا درآورد، زیرا، همان طور که هابز خاطر نشان می‌کند، «عهودی که سایه شمشیر بر سر آن‌ها نباشد جز مثنی لفظ نیستند و به هیچ وجه قابلیت آن را ندارند که امنیت انسان را تأمین کنند.» قدرت حاکم مطلق ضامن آن است که مردم آنچه را متقبل شده‌اند جامه عمل پوشانند. حاصل کار صلح و آرامش است.

حقیقتی است که به نظر می‌رسد برخی جانداران، نظیر زنبورها و مورچه‌ها، در جوامعی زندگی می‌کنند که بدون نیاز به هر گونه هدایت قهرآمیز از بالا، راحت و بی‌دردسر راه خود را می‌روند. هابز متذکر می‌شود که وضع بشر با وضع زنبورها و مورچه‌ها از زمین تا آسمان فرق دارد. آدمیان پیوسته برای کسب جاه و مقام با هم رقابت می‌کنند، که این به حسادت و نفرت و سرانجام به جنگ منجر می‌شود. مورچه‌ها و زنبورها درکی از جاه و مقام ندارند. آدمیان از قوه عقل بهره‌مندند، قوه‌ای که به ایشان امکان می‌دهد از طرز کار حکومتی که در آن به سر می‌برند ایراد بگیرند، و این امر رفته رفته موجب ناآرامی مدنی می‌شود. مورچه‌ها و زنبورها از قوه عقل حظی ندارند. آدمیان تنها به وسیله میثاق‌ها و قراردادها جوامع خود را پدید می‌آورند.

مورچه‌ها و زنبورها از روی طبع با یکدیگر توافق دارند. نتیجه این که سایه زور و اجبار باید بر سر آدمیان باشد تا تضمین کند که آنها به قول و قرارهایشان پشت پا نمی‌زنند، گو این که چنین چیزی در مورد مورچه‌ها و زنبورها مصداق ندارد.

در نظر هابز، قرارداد اجتماعی قراردادی است که افراد در وضع طبیعی با هم می‌بندند تا به موجب آن در ازای برخورداری از صیانت و امنیت، از حقوق طبیعی خویش دست بشویند و آنها را واگذار کنند. این قرارداد لزوماً واقعیت تاریخی ندارد: هابز مدعی نیست که در مرحله مشخصی از تاریخ هر کشوری، همگان یکباره در این خصوص به اتفاق نظر رسیده‌اند که نزاع کردن به زحمتش نمی‌ارزد و عاقلانه‌تر این است که تشریک مساعی کنند. در عوض، هابز شیوه‌ای برای فهم، توجیه و زیر و زبر ساختن نظام‌های سیاسی به دست می‌دهد. یک قرائت لیواتان به این صورت است که بگوئیم هابز قائل است به این که اگر بنا باشد شرایط موجود و کنونی قراردادی تلویحی از میان برداشته شود، آن‌گاه در وضعی طبیعی قرار خواهیم گرفت که در آن همگان با یکدیگر سر ستیز دارند. اگر استدلال هابز قرین صواب و تصویری که از وضع طبیعی ترسیم می‌کند درست باشد، در این صورت لیواتان در تأیید صیانت از صلح و آرامش تحت حکومت حاکمی مطلق و قدرتمند دلایل قانع‌کننده‌ای به دست می‌دهد.

حاکم مطلق

حاکم مطلق اعم از این که یک فرد باشد یا مجمعی از افراد، به صورت شخصی حقوقی در می‌آید. آن‌گاه که به وسیله قراردادی اجتماعی اراده‌های همگان با یکدیگر پیوند یافته باشد، حاکم مطلق تجسم زنده کشور است. درست است که هابز از نظر دور نمی‌دارد که ممکن است مجمعی از افراد حاکم باشند - یعنی گروهی مانند پارلمان به جای یک فرد قادر مطلق - اما او

بیش‌تر دل در گرو سلطنت مطلق دارد. با این حال، هابز به دیدگاه موسوم به حق الهی پادشاهان برای حکمرانی، که در آن روزگار بسیار مقبول بود، چندان وقعی نمی‌نهاد. بر وفق این دیدگاه، خداوند بر حق جانشینی سلطنت مهر تأیید زده و به وارثان پادشاهی حقوقی مقدس بخشیده است.

قرارداد اجتماعی حق طبیعی صیانت ذات را که افراد در وضع طبیعی از آن برخوردارند ملغاً نمی‌کند. هابز تا آن‌جا پیش می‌رفت که می‌گفت هر کسی از این حق طبیعی بهره‌مند است که جان خود را نجات بخشد، حتی اگر افرادی که به نمایندگی از حاکم مطلق عمل می‌کنند به جانب او حمله‌ور شوند. محکومی که او را برای اعدام می‌برند حتی اگر وفادار ماندن به قانون را پذیرفته باشد و محاکمه‌اش عادلانه بوده باشد، در صورتی که در برابر سربازانی که مسئولند او را پای چوبه دار ببرند مقاومت ورزد، عمل ناعادلانه‌ای مرتکب نشده است. با این حال، کسی حق ندارد برای کمک به شخصی دیگر در چنین اوضاع و احوالی مداخله کند. شما فقط مجازید برای نجات جان خودتان تقلا کنید.

قیاس ذوحدین زندانیان

شماری از مفسران امروزی کتاب هابز وجود شباهتی را میان بحث او در باب وضع طبیعی و آنچه به قیاس ذوحدین زندانیان معروف است متذکر شده‌اند. — وضعیتی خیالی که غرض از بیان آن نشان دادن مسائل و مشکلاتی است که در تشریک مساعی با دیگران وجود دارد. تصور کنید که شما و همدستان در جنایتی دستگیر شده‌اید ولی شواهد و قراین محکمی در اثبات جنایت شما وجود ندارد؛ از شما و همدستان در سلول‌هایی جداگانه بازجویی می‌کنند. شما نمی‌دانید که همدستان به چیزی اعتراف کرده یا نکرده است.

وضع بدین قرار است: اگر هیچ‌کدام از شما اعتراف نکنند، در این صورت هر دو آزاد خواهید شد، زیرا پلیس شواهد کافی در اختیار ندارد تا شما را

مقصر بشناسد. در بادی نظر این طور می‌نماید که این بهترین راه است. با این حال، نکته این است که اگر شما خاموش بمانید و شریک جرمتان زبان به اعتراف باز کند و بدین وسیله شما را مقصر بدانند، در این صورت او به خاطر همکاری‌اش پاداش خواهد دید و افزون بر این آزاد خواهد شد، حال آن‌که شما به حبسی دراز مدت محکوم می‌شوید. در صورتی که شما اعتراف کنید ولی همدستان لب از گفتار ببندد، شما نیز می‌توانید از پاداش برخوردار شوید. اگر هر دوی شما اعتراف کنید، هر دو به حبسی کوتاه مدت محکوم می‌شوید. در این وضعیت، شریک شما در جنایت هر راهی را که در پیش بگیرد، برای شما عاقلانه این است که اعتراف کنید - البته با فرض این که شما می‌خواهید منافع و مصالح خود را به حداکثر برسانید. این از آن روست که اگر شریک جرمتان لب به اعتراف باز نکند، شما علاوه بر این که آزاد می‌شوید، پاداش هم می‌گیرید؛ و اگر او اعتراف کند، در این صورت برای شما بسیار بهتر است که به مدتی کوتاه در حبس بمانید تا این که مدتی دراز زندانی باشید به این دلیل که همدستان شما را مقصر دانسته است. بدین قرار اگر هر دوی شما مصمم باشید که پاداش‌هایتان را به حداکثر برسانید و حکم مجازات خود را به حداقل، در این صورت هر دو لب به اعتراف خواهید گشود. با کمال تأسف، اگر هم شما و هم شریک جرمتان خاموش بمانید، حاصل کار برای هر دوی شما ناگوارتر خواهد بود.

وضع طبیعی هابز به این وضعیت شبیه است از این حیث که در آن وضع همواره شرط عقل برای شما (و هر کس دیگر) این است که قرارداد خود را زیر پا بگذارید وقتی که این کار به سود شماست. وفادار ماندن به قرارداد مخاطره‌آمیز است: اگر شما به قرارداد وفادار بمانید و کسی دیگر آن را نقض کند، بدترین حال حادث می‌شود. اگر شخصی دیگر به آن وفادار بماند، در این صورت به اغلب احتمال شما با نقض قرارداد فایده می‌برید. اگر دیگری قرارداد را نقض کند، آن‌گاه شما نیز باید با نقض آن مانع از وارد آمدن ضرر

بیش‌تر به خود شوید. پس در هر دو حالت شما نباید به قراردادتان وفادار بمانید. در این وضع، فرد صاحب عقلی که مصمم است بهترین نتایج را برای خود حاصل کند انگیزه‌ای ندارد که به قراردادی وفادار بماند. به همین دلیل است که هابز ناگزیر است پای مفهوم حاکم مطلق را به میان بکشد، زیرا بدون وجود چنین فرد مقتدری که می‌تواند قراردادها را به اجرا درآورد هیچ کس انگیزه‌ای ندارد که به عهد خود وفادار بماند. قراردادی که شما با دیگران می‌بندید به این منظور که حقوقتان را به حاکم مطلق واگذار کنید با سایر قراردادها از این حیث تفاوت دارد که اگر شما آن را نقض کنید به این خاطر مجازات خواهید شد، آن هم مجازاتی که احتمالاً سخت و خشن است. پس در این مورد شما انگیزه‌ای قوی دارید برای این که قرارداد اجتماعی پایه را زیر پا نگذارید.

نقد لویاتان

نگرش خطا در باره طبیعت آدمی؟

یکی از انتقادهایی که به کُرّات بر توصیف هابز در خصوص وضع طبیعی اقامه شده این است که او تصویری بیش از اندازه دلگیر از طبیعت آدمی در حالت فارغ از تأثیر تمدن‌ساز و ادب‌آموز حکومت ترسیم می‌کند. هابز بر آن است که ما درکنه وجود خویش جملگی خودخواهیم و پیوسته در پی آنیم که امیال خود را برآورده سازیم. او ماده‌گرایی دوآتشه است و اعتقاد دارد که کل کائنات را می‌توان بر حسب ماده متحرک تبیین کرد. آدمیان همانند ماشین‌های پیچیده‌اند. شماری از فیلسوفان خوشبین‌تر، بر خلاف دیدگاه بدبینانه او دایر بر این که وقتی لفاف تمدن کنار زده شود آدمیان به طرزی اجتناب‌ناپذیر با یکدیگر به رقابت و ستیز می‌پردازند، مدعی شده‌اند که نوع دوستی خصلتی نسبتاً عام در آدمیان است و بی‌آن که نیازی به تهدید زور باشد، تشریک مساعی میان افراد امکان‌پذیر است.

با این حال، در دفاع از هابز می‌توان گفت که به نظر می‌رسد نظریهٔ او اقسام رقابت‌ها و تجاوزهایی را که در مناسبات بین‌المللی میان کشورها برقرار است توصیف می‌کند. اگر بی‌اعتمادی متقابل وجود نمی‌داشت، نیازی به انبار کردن سلاح‌های اتمی نبود. ولی اگر نظریهٔ هابز علاوه بر درون حکومت‌ها در بین حکومت‌ها نیز محلی از اعراب داشته باشد، در این صورت افق آینده از این هم دلگیرتر و تاریک‌تر است. زیرا بعید است حاکم مطلق پدیدار گردد که برای عملی ساختن قراردادهای منعقد شده میان حکومت‌ها به قدر کفایت مقتدر باشد، و بدین قرار می‌توانیم توقع داشته باشیم که ستیزی دائم میان همگان در خواهد گرفت (حتی اگر این ستیز نه جنگی حقیقی بلکه فقط به صورت کشمکش بالقوه باشد).

سربارهای اجتماع

نقد دیگری که بر توصیف هابز اقامه شده این است که او دلایلی به دست نمی‌دهد تا آدمی هنگامی که بتواند از مجازات نقض قرارداد اجتماعی در امان بماند وفاداری‌اش را به این قرارداد حفظ کند. چرا جیب‌برها به قوانین مدنی علیه سرقت که حاکم مطلق آن‌ها را اعلام کرده است وفادار بمانند آن هم هنگامی که مطمئن باشند دستگیر نخواهند شد. اگر، آن‌طور که هابز استدلال می‌کند، برای وادار ساختن مردمان به پای‌بندی نسبت به قراردادهایشان در وضع طبیعی نیاز به زور باشد، در این صورت برای واداشتن همان مردمان به وفاداری نسبت به قوانین مدنی ابزار زور لازم خواهد بود، ولی هیچ حکومتی نمی‌تواند در همهٔ اوقات بر اعمال یکایک افراد نظارت کند، حتی حکومتی که به دوربین‌های تلویزیون مدار بسته مجهز باشد.

احتمالاً هابز در جواب این انتقاد می‌گفت این یکی از قوانین طبیعی است که شما نباید بدون پذیرش تعهد نسبت به نقض نکردن قوانین مدنی

حکومت، صیانت حاصل از حکومت را پذیرا شوید. با این وصف، این جواب حقیقتاً کفایت نمی‌کند.

وضع طبیعی پنداری بیش نیست

یک انتقاد بنیادی بر روش‌شناسی هابز این است که وضع طبیعی مورد نظر او پنداری بی‌معناست که ربطی به تاریخ ندارد و به نحوی ساخته و پرداخته شده است که به او مجال می‌دهد تا پیشداوری‌های سلطنت‌طلبانه‌اش را به طرزی پنهانی وارد میدان کند آن هم به گونه‌ای که انگار این پیشداوری‌ها نتایج براهین عقلی هستند.

در خصوص نکته‌ی اول باید گفت که هر چند هابز تصور می‌کند که برخی آمریکایی‌های بومی در وضعی به سر می‌بردند که قریب به وضع طبیعی بود، عموماً در این خصوص اتفاق نظر وجود دارد که هابز توصیف خود را از وضع طبیعی چیزی جز توصیفی فرضی نمی‌داند. او نشان می‌دهد که اگر قدرت حاکمی مطلق در کار نمی‌بود یا اگر قدرت حاکم مطلق از میان برداشته می‌شد، زندگی چه صورتی به خود می‌گرفت. با این حال، همان‌طور که دیدیم، فرضیات هابز را در خصوص این که وضع طبیعی به واقع چه صورتی دارد می‌توان در معرض تردید قرار داد. همین‌طور می‌توان ارزش تجربه‌ی فکری‌ای را که تا این مایه از واقعیت به دور است زیر سؤال برد.

و اما در خصوص مسئله‌ی پیشداوری‌هایی که به طرزی پنهانی وارد شده‌اند، [باید گفت] جالب توجه است که هابز می‌پذیرد که حاکم مطلق ممکن است به جای یک تن پادشاه، مجمعی از افراد باشد. اگر درست باشد که هابز صرفاً پیشداوری‌های سلطنت‌طلبانه‌ی خود را عیان می‌ساخت در نظر گرفتن این امکان به نظر بی‌ربط می‌رسد؛ البته مگر این که بگوییم هابز به طرزی معقول صیانت ذات خودش را مدّ نظر داشت (که با دیدگاه‌های فلسفی‌اش در خصوص طبیعت آدمی سازگار می‌بود) نه این که می‌خواست خود را در انظار به نوعی بسیار افراطی از سلطنت‌طلبی پای‌بند سازد.

تمامت خواهانه؟

به نظر می‌رسد که هابز، همانند سلف خود، افلاطون، حاضر است در جامعه آرمانی خویش آزادی شهروندان را به میزان چشمگیری کاهش دهد. از باب مثال، به اعتقاد او اعمال سانسور به دست حاکم مطلق کاملاً قابل قبول و در واقع مطلوب است: نباید کتابی را پیش از بررسی آموزه‌هایش و سنجش آن از حیث گرایش به اعتلای صلح و آرامش منتشر کرد. کشور جایی است ناروادار، و شعور افراد را نباید به جد گرفت. بر عهده حاکم مطلق است که اعلام دارد چه چیز درست است یا نادرست، و افراد نباید به دادن چنین حکم‌هایی پردازند. این جنبه از بدیل هابز برای وضع طبیعی به مذاق کثیری از ما تلخ می‌آید. درست است که هابز برای قدرت عمل حاکم مطلق در انجام دادن آنچه دلخواه اوست حدود و ثغوری مقرر می‌دارد، ولی این حدود و ثغور آن اندازه سفت و سخت نیستند که نگذارند کشور به صورت حکومتی تمامت‌خواه با همه مقتضیات آن درآید.

جوابی که امکان داشت هابز به این قسم انتقاد بدهد در یکی از سرفصل‌های بخشی از کتاب او آمده است: «قدرت حاکم مطلق آن اندازه زیانبار نیست که خواستن آن.» با این حال، به نظر می‌رسد در جایی حتی مشقات وضع طبیعی بر زندگی در سایه حکومتی تمامت‌خواه رجحان دارد. چه بسا عده‌ای حیات قرین انزوا، مسکن، ناگواری، ددمنشی و پنج‌روزگی را از این قسم اسارت واقعی بیش‌تر پسند کنند.

گاهشمار

۱۵۸۸ هابز در مافزبری^۱ واقع در ویلتشایر^۲ به دنیا می‌آید.
۱۶۴۱ انتقادات خود را بر تأملات دکارت به رشته تحریر در می‌آورد.

1. Malmesbury

2. Wiltshire

۱۶۵۱ لویاتان را منتشر می‌کند.

۱۶۷۹ در هاردویک^۱ واقع در دربیشرایر^۲ چشم از جهان می‌بندد.

شرح اصطلاحات

حاکم مطلق (sovereign): فردی مقتدر یا گروهی از افراد مقتدر به صورت یک شخص که از اعضای جامعه در ازای واگذارن پاره‌ای از آزادی‌هایی که آن‌ها در وضع طبیعی داشتند صیانت می‌کند. حاکم مطلق قراردادهایی را که میان اعضای جامعه بسته شده است به اجرا در می‌آورد.

حق الهی پادشاهان (divine right of kings): این اندیشه که جانشینی موروثی حکمرانان خواست خداوند است.

حقوق طبیعی (rights of nature): حقوقی اساسی که شما را مجاز می‌دارد اگر بخواهید، بر وفق آن‌ها عمل کنید. یک نمونه از حقوق طبیعی حق صیانت ذات است که ما همگی به یمن انسان بودن از آن برخورداریم و قوانین وضع شده در اجتماع نمی‌توانند آن را نقض کنند.

قرارداد اجتماعی (social contract): میثاقی که به موجب آن پاره‌ای آزادی‌ها در ازای تأمین امنیت و صیانت از جانب حاکمی مطلق، واگذار می‌شود. قرارداد اجتماعی گذار از وضع طبیعی به جامعه مدنی را امکان‌پذیر می‌کند.

قیاس ذوحدین زندانیان (prisoners' dilemma): نوعی تجربه فکری که غرض از طرح آن نشان دادن ویژگی‌های مهم وضعیت‌های تشریک مساعی و کشمکش است. دو زندانی در سلول‌های جداگانه‌ای قرار دارند و هر کدام از آن‌ها محاسبه می‌کند که آیا افشای جنایت دیگری عاقلانه است یا ناعاقلانه.

قوانین طبیعی (natural laws): قوانینی که عقل به آن‌ها حکم می‌کند و حتی در وضع طبیعی هم اعتبار دارند، و هر شخص صاحب عقلی به آن‌ها ملتزم است. از آن جمله است قانون هر جا که مقدور است در پی صلح و آرامش باش. قوانین مدنی (civil laws): قوانینی که آدمیان آن‌ها را ساخته و پرداخته کرده‌اند (در مقابل قوانین طبیعی).

لویاتان (Leviathan): هیولایی دریایی که در عهد عتیق از آن یاد شده است. هابز از آن به صورت استعاره‌ای برای کالبد عظیم کشور بهره می‌جوید، کالبدی که مرکب است از همهٔ اعضای کشور که به وسیلهٔ قراردادی اجتماعی گردهم آمده‌اند.

ملت / کشور (commonwealth): گروهی از افراد که از رهگذر قراردادی اجتماعی گردهم آمده‌اند تا اجتماعی سیاسی را در وجود آورند.

وضع طبیعی (state of nature): وضعیتی فرضی که در صورت فروپاشی جامعه خود را در آن می‌یابیم. وضع طبیعی حالت ستیزهٔ دائمی افراد با هم است که جملگی آماده‌اند به یکدیگر حمله‌ور شوند.

باروخ د اسپینوزا

اخلاق

اخلاق^۱ باروخ د اسپینوزا کتاب غریبی است. این اثر از اصطلاحات فنی هندسه اقلیدسی سرشار است: تعاریف، اصول موضوع، قضایای متعدد، نتایج منطقی و تبصره‌ها. با این حال، اگر به آن سوی این دم و دستگاه فنی هیبت‌انگیز بروید، اهمی تمام مسحورکننده و ژرف را برای فهم جایگاه ما در عالم فراروی خود خواهید دید.

عنوان کامل کتاب این است: اخلاق که به شیوه هندسی مبرهن شده است. ممکن است پرسید: چرا باید کسی دست به قلم ببرد و رساله‌ای فلسفی را به شکل نوعی کتاب درسی هندسه به نگارش درآورد؟ یک جواب این است که اسپینوزا متأثر از راه و روشی بود که اقلیدس با آن نتایج خود را منطقاً از فرضیات گوناگون مشخصی که در نظر می‌آورد استنتاج می‌کرد. این نتایج ضرورتاً از مقدمات لازم می‌آمدند و با وضوح و دقت استنتاج می‌شدند. نتایج اسپینوزا نشان می‌دهند که استلزامات صحیح تعاریف گوناگون چیستند. اگر مقدمات او را قبول کنید، در این صورت باید نتایج او را نیز بپذیرید مشروط بر این که استدلال او درست باشد.

به‌رغم اصطلاحات فنی هندسه که در جای‌جای کتاب به وفور دیده

می‌شود، براهین اسپینوزا هرگز به طور تام و تمام خلوص و بی‌غشی براهینی را که در رساله‌های هندسی آمده است حاصل نمی‌کنند. با این حال، لابه‌لای صفحات این کتاب دشوار بینش‌هایی فلسفی و روان‌شناختی هست که از قدرتی عظیم برخوردارند.

اسپینوزا را معمولاً در زمره عقل‌گرایان جای می‌دهند. او باور داشت که معرفت در باره جایگاهمان در عالم هستی با قوه عقل به تنهایی قابل حصول است. بدین لحاظ تکیه اسپینوزا بر چیزی بود که با آنچه تجربه‌گرایان بر آن تکیه داشتند زمین تا آسمان فرق می‌کرد. اعتقاد تجربه‌گرایان دایر بر این بود که منبع اساسی معرفت تجربه و مشاهده است. اسپینوزا نه تنها معتقد بود که عقل می‌تواند ماهیت عالم هستی را دریابد، بلکه به این هم اعتقاد داشت که عقل از آن جهت چنین قابلیت‌هایی دارد که عالم هستی به شکلی عقلانی سامان یافته است. ساختار عالم هستی اتفاقی یا بر حسب تصادف نیست. عالم هستی ضرورتاً چنان است که هست. تجربه حسی، که دچار نقص و کاستی است، هیچ‌گاه نمی‌تواند به ما فهم شایسته‌ای از عالم هستی عطا کند. این بدان معنا نیست که اسپینوزا تحقیقات علمی را کوچک می‌شمرد: او زندگی‌اش را از طریق تراشیدن عدسی می‌گذراند - کاری که بر علم نورشناسی متکی است. عدسی‌هایی که او می‌ساخت در میکروسکوپ‌ها و تلسکوپ‌ها به کار می‌رفت - ابزارهایی که برای افزایش معرفت علمی از آن‌ها استفاده می‌شود.

عنوان کتاب

همان‌طور که دیدیم، توصیف این کتاب به صورت کتابی «که به شیوه هندسی مبرهن شده است» توصیفی است قرین صواب. با این حال، همه مضامین کتاب به آنچه امروزه روز علم اخلاق به شمار می‌آوریم مربوط نمی‌شود. حجم زیادی از بخش اول کتاب در باب جوهر و خداوند است که طی آن معلوم می‌شود از نظر اسپینوزا این دو یک چیزند. امروزه ما این بحث را در مقوله

مابعدالطبیعه جای می‌دهیم. درونمایه مورد نظر اسپینوزا عالم هستی – چیستی واقعیت – و جایگاه ما در آن است. به زعم او، مابعدالطبیعه و اخلاق از هم جدایی‌ناپذیرند. چیستی واقعیت مشخص می‌کند که ما چگونه باید زندگی کنیم.

خدا و وحدت وجود

اسپینوزا در قسمت‌های اول اخلاق عزم خود را جزم می‌کند تا بر مبنای تعریفی که از جوهر به دست می‌دهد این مطلب را به ثبوت برساند که تنها یک جوهر وجود دارد (موضعی که آن را به عنوان یگانه‌انگاری می‌شناسند) و آن جوهر خداست. حاصل این مدعا آن است که هر آنچه وجود دارد به نحوی از انحا در خداست. خدا طبیعت را خلق نکرده، او [خود] طبیعت است. اسپینوزا عبارت «خدا یا طبیعت» را بر قلم جاری می‌کند و با این بیان آشکارا این دو را معادل می‌گیرد. اندیشه و امتداد (اشغال فضای فیزیکی) صرفاً دو صفت از صفات بی‌نهایت خداوند هستند – دو صفتی که ما به آنها دسترسی داریم. برهان اسپینوزا در اثبات این دیدگاه پیچیده است. نتیجه‌گیری او را مبنی بر این که همه چیز به نحوی از انحا در خداست غالباً نوعی وحدت وجود می‌پندارند. مفسران موشکاف‌تر بر این موضع پای می‌فشارند که اسپینوزا فقط می‌گوید که جهان مظهر همه صفات خداوند است، نه این که خداوند چیزی بیش از خود جهان نیست. بدین قرار اگر اسپینوزا قائل به وحدت وجود باشد، وحدت وجود او از نوع خام آن نیست – آن نوع که می‌گوید جهان کاملاً خودِ خداوند است.

تفسیر صحیح موضع الهیاتی اسپینوزا هر چه باشد، در این تردیدی نیست که این موضع با اعتقادات سنتی مسیحی و یهودی در باب ذات خداوند از زمین تا آسمان فرق دارد. اسپینوزا به سال ۱۶۳۲ از خانواده‌ای پرتغالی‌الاصل در آمستردام دیده به جهان گشود و در محیطی یهودی پرورش یافت. او در سال ۱۶۵۶ به دلیل دست کشیدن از اعتقادات سنتی دین یهود تکفیر شد.

به راحتی می‌توان پی برد که چرا کتاب اخلاق او تنها پس از مرگش منتشر شد و چرا شماری از هم‌روزگاران اسپینوزا باور داشتند که او اساساً دیگر از اعتقاد به خدا دست کشیده است.

ذهن و بدن

اسپینوزا برای مسئله ذهن و بدن راه‌حلی جذاب عرضه می‌دارد، یعنی برای این مسئله که نسبت میان ابعاد ذهنی و جسمی وجودمان را چگونه باید تبیین کنیم. او با آثار فیلسوف هم‌روزگار خود، دکارت، به خوبی آشنا بود و حتی کتابی در باره فلسفه او تصنیف کرد. بخش زیادی از فلسفه اسپینوزا مشخصاً با دیدگاه‌های دکارت منافات دارد. برخلاف دکارت که می‌گفت ذهن و بدن کاملاً از هم مجزایند، اسپینوزا اعتقاد داشت که امور ذهنی و امور بدنی یا جسمانی ابعاد جدایی‌ناپذیر یک چیزند. ذهن و بدن یک چیز است. ما نه می‌توانیم این چیز را جسمانی بپنداریم نه ذهنی. ذهن خودش جوهر نیست، بلکه یک حالت از جوهر است. ذهن و بدن به نحوی که دکارت وصف می‌کرد با هم تعامل ندارند؛ آن‌ها صرفاً دو بعد چیزند. یکی از نتایج این دیدگاه که اسپینوزا آن را می‌پذیرد این است که جمیع اشیای مادی یا جسمانی می‌توانند واجد ابعاد ذهنی یا روحانی باشند.

اختیار و انقیاد آدمی

مفهوم اختیار در قلب آموزه‌های اخلاقی اسپینوزا جای دارد. با این حال، او منکر آن است که ما هرگز بتوانیم از زنجیره علت و معلول خلاصی پیدا کنیم. جمیع اعمال ما و هر آنچه در عالم هستی حادث می‌شود با علت‌های پیشین تعیین شده است. شما این کتاب را برمی‌دارید و سرگرم خواندن آن می‌شوید، ولی بنا به نظر اسپینوزا تصمیم شما را تصمیم‌های پیشین، رخدادهای فیزیکی و امثال آن تعیین کرده‌اند. تصمیم شما به طرز خودانگیخته و یکباره از

نیستی بر نمی خیزد، حتی اگر خودتان چنین احساسی داشته باشید. تنها خداوند است که حقیقتاً صاحب اختیار است به این معنا که اعمال او برخاسته از علل سابق بر آن‌ها نیست.

بدین قرار اگر اختیار آدمی را به این معنا بگیریم که او خارج از زنجیره علت و معلول قرار دارد، جای امیدی برای اختیارمندی نیست. با این حال، اسپینوزا می‌گوید که ما می‌توانیم خویشتن را از انقیاد هیجانانجات بخشیم. این کار به ما اختیار و آزادی می‌بخشد آن‌هم به یگانه‌معنایی که ما می‌توانیم آزاد و مختار باشیم - که همانا عمل کردن از سر انگیزه‌ها و اسباب و علل درونی به جای انگیزه‌ها و اسباب و علل بیرونی است. عمل اخلاقی این است که به جای آن‌که در چنگ هیجانانجات خویش اسیر باشیم، خودمان عمل کنیم. هیجانان نیروهایی هستند که ما را به این سو و آن سو می‌کشاند و به صورت قربانیانی عاجز در می‌آورند. آن‌گاه که بتوانیم خویشتن را از حالت انفعالی بردگی چنین هیجانانجاتی برهانیم و اعمالمان را فهم کنیم، آزاد و مختار می‌شویم.

انقیاد آدمی حال و روز کسانی است که به اسباب و علل اعمالشان جاهلند. در این وضع و حال، تنها اسباب و علل بیرونی آدمیان را به این یا آن عمل می‌کشاند: آن‌ها نمی‌توانند به معنایی که هم اینک توصیف شد از سر اختیار عمل کنند. مانند سنگ‌هایی هستند که قوایی نامعلوم بر آن‌ها ایشان را به این سو و آن سو می‌کشاند. یگانه‌راه برای گسستن زنجیر این بردگی و درونی ساختن اسباب و علل اعمالمان به جای بیرونی بودن آن‌ها، این است که تصویری شایسته از اسباب و علل رفتارمان در ذهن پدید آوریم. وقتی اسباب و علل عاطفه‌ای را تشخیص دهیم، آن عاطفه دیگر نمی‌تواند ما را به صورت احساسی شدید در چنگ خود بگیرد. غرض از نگارش کتاب اخلاق تا اندازه‌ای این بوده است که به خواننده بیاموزد که این قسم فاعلیت را به دست آورد تا بیش از پیش به زیور کمالات انسانی آراسته شود.

پس بدین لحاظ تفکر اسپینوزا نوعی روان‌درمانی را توصیه می‌کند. برای آزادی از بند احساسات شدید باید اسباب و علل راستین اعمالمان را دریابیم. با این حال، این بدان معنا نیست که تصمیم‌های اختیارمندانۀ اسباب و عللی ندارند. وقتی فهم آنچه گفتیم حاصل شد، این اسباب و علل درونی می‌شوند. فهم این اسباب و علل آن‌ها را تغییر شکل می‌دهد، ولی اعمالی که برخاسته از آن‌هاست همچنان موجب باقی می‌مانند. بدین قرار به دیدۀ اسپینوزا اختیار آدمی به این معنای خاص با موجبت علیّ اعمالمان منافات ندارد.

عشق به خداوند

اسپینوزا در قسمت‌های بعدی کتاب اخلاق تصویری کمابیش عرفانی از طریق خردمندانه زندگی ترسیم می‌کند. ما باید جهد بورزیم تا از خویشتن و جایگاهمان در عالم هستی سر در بیاوریم. طریق فرزاندگی همین است. این طریق راه سرخوشی نیز هست – سرخوشی در همان حال که ذهن فعال‌تر می‌شود و به درجه بالاتری از کمال دست می‌یابد. با این‌که اسپینوزا عشق عقلانی به خداوند را یکی از ابعاد اساسی فلسفه‌اش می‌سازد، این عشق عشق خدایی شخصی که به نیکبختی ما تعلق خاطر دارد نیست. راست این است که در فلسفه اسپینوزا خدایی که در مسیحیت و یهودیت سنتی وصف می‌شود جایی ندارد. خدای اسپینوزا به همان اندازه غیرشخصی است که براین هندسی‌ای که او برای استنتاج وجود و ساحت خداوند از آن‌ها استفاده می‌کند.

نقد اخلاق

نیازی به خداوند نیست

بعد از این‌که اسپینوزا مفهوم خدای شخصی را کنار نهاد و تا آن جایی که مشتاق بود ثابت کرد که جهان طبیعت به نحوی از انحاء مبین صفات خداست،

می توانست گامی دیگر بردارد و به فلسفه‌ای الحادی اعتقاد آورد. خدایی که او وصف می‌کند تا آن مایه با خدای مسیحیت و یهودیت سنتی تفاوت دارد که اصلاً نام خدا زبیده آن نیست. در واقع شماری از همروزگاران اسپینوزا اعتقاد داشتند که فلسفه او در حکم الحاد است. با این همه، خود اسپینوزا معتقد بود که وجود خداوند را به اثبات رسانده، و این که زندگی نیک آن قسم زندگی است که جلوه‌گاه عشق و رززی به خداوند باشد.

اسپینوزا اختیار حقیقی را منکر می‌شود

تصویری که اسپینوزا در اخلاق از وضعیت بشری ترسیم می‌کند جایی برای خودانگیختگی انتخاب فارغ از قید اسباب و علل باقی نمی‌گذارد، مفهومی که شماری از فیلسوفان نظیر ژان-پل سارتر آن را جوهره اختیار می‌دانند. به زعم اسپینوزا، حداکثر چیزی که می‌توانیم به آن نایل شویم این است که اعمالمان به جای آن که از اسباب و علل بیرونی ناشی شود از اسباب و علل درونی سر بزند. با این همه، توصیف غم‌انگیزتری که اسپینوزا از اختیار آدمی به دست می‌دهد اقناع‌کننده است و شاید درست‌تر هم باشد. ممکن است اعتقاد به این که می‌توانیم در مورد افکار و اعمالمان اختیاری فارغ از قید اسباب و علل داشته باشیم چیزی جز خیال‌اندیشی نباشد. اسپینوزا خود را کسی می‌دانست که پندار باطلِ اختیارمندی را افشا می‌کند.

اسپینوزا به عقل با نظری می‌نگرد که زیاده‌خوش بینانه است

اسپینوزا همانند کثیری از فیلسوفانی که پیش و پس از او می‌زیستند قابلیت را که آدمی برای عقل و رززی دارد راه حکمت و سعادت می‌دانست. نظاره یا تأمل عقلانی در خداوند نزد او والاترین صورت سعادت در حد مقدرات بشری بود و ثمرات و پاداش‌های خاص خودش را داشت. این به مانند نتیجه‌گیری سهل‌الحصول روشنفکری به نظر می‌رسد که در افکار خود تسلی پیدا می‌کند. شاید نظر اسپینوزا در خصوص عقل و توانایی آن در رساندن ما

به اقلیم سعادت، زیاده خوش‌بینانه بود. با این همه، به طور قطع او راست می‌گفت که ما می‌توانیم با فهم پاره‌ای از اسباب و علل احوال روحی خویش، عنان زندگی خود را محکم‌تر در دست بگیریم.

گاهشمار

۱۶۳۲ اسپینوزا در آمستردام دیده به جهان می‌گشاید.

۱۶۷۵ نگارش اخلاق را به پایان می‌رساند.

۱۶۷۷ در لاهه^۱ جان می‌سپارد. اخلاق پس از مرگ او منتشر می‌شود.

شرح اصطلاحات

عقل‌گرایی (rationalism): اعتقاد به این که معرفت به نیروی عقل حاصل می‌شود. عقل‌گرایی در مقابل دیدگاه تجربه‌گرایان قرار دارد که می‌گویند معرفت از مشاهده حسی حاصل می‌گردد.

وحدت وجود (pantheism): دیدگاهی دایر بر این که همه عالم، خداوند است. این مطلب که آیا اسپینوزا به راستی قائل به وحدت وجود بود یا نه، محل بحث و مناقشه است.

یگانه‌انگاری (monism): این دیدگاه که تنها یک نوع جوهر در جهان وجود دارد.

جان لاک

رساله در باره فهم آدمی

آیا ذهن نوزاد لوحی سفید است؟ یا این که ما در حالی پا به عرصه گیتی می‌گذاریم که از معرفت فطری برخورداریم؟ جان لاک در کتاب خود با نام رساله در باره فهم آدمی^۱ با این مسائل سروکار داشت. جواب او این بود که معرفت ما در فرجام یکسره از اطلاعاتی حاصل می‌شود که با حواس پنجگانه کسب می‌کنیم. هنگامی که چشم به جهان می‌گشاییم واجد هیچ سنخ معرفتی نیستیم. ما هر چه را می‌دانیم از تجربه فرا گرفته‌ایم. این دیدگاه را معمولاً تجربه‌گرایی می‌نامند که در نقطه مقابل فطری‌انگاری (این نظریه که پاره‌ای از معرفت ما ذاتی و فطری است) و عقل‌گرایی (اعتقاد به این که ما می‌توانیم به نیروی عقل تنها نسبت به جهان معرفت پیدا کنیم) قرار دارد. هنگامی که لاک در قرن هفدهم قلم می‌زد، نزاعی پرشور در باب خاستگاه‌های معرفت ما در گرفته بود و این نزاع به شکلی متفاوت تا امروز هم ادامه یافته است.

رساله لاک، که در سال ۱۶۸۹ منتشر شد، به زودی در شمار کتاب‌های پرفروش فلسفی درآمد. او در دوران حیات خود چهار ویراست از این کتاب به دست داد، و تا سال ۱۷۳۵ کتاب او به چاپ یازدهم رسید. رساله اثری پیچیده و فراخ‌دامنه است. موضوع اصلی آن خاستگاه و حدود و ثغور

1. *An Essay Concerning Human Understanding*

معرفت آدمی است. چه می‌توانیم بدانیم؟ نسبت اندیشه و واقعیت چگونه است؟ این‌ها پرسش‌های جاودانی شاخه‌ای از فلسفه هستند که معرفت‌شناسی یا نظریه معرفت نام دارد. جواب‌هایی که لاک به این پرسش‌ها داد تأثیری ماندگار بر سیر فلسفه داشت، و کثیری از فیلسوفان بزرگ از جمله جورج بارکلی (۱۶۸۵ - ۱۷۵۳) و گوتفرید لایبنیتس (۱۶۴۶ - ۱۷۱۶) نگرش‌های فلسفی خود را در پیوند با این جواب‌ها تعین بخشیدند.

لاک خود را در نقش کارگر زیردستی می‌داند که بساط خطاهای مفهومی را برمی‌چیند تا دانشمندان یا فیلسوفان طبیعت - عنوانی که در آن روزگار به دانشمندان علوم طبیعی اطلاق می‌شد - بتوانند کار مهم خود، یعنی افزودن به گستره معرفت بشری، را پیش ببرند. مبدا این اظهارنظر، که قدری صبغه خودملامت‌گری دارد، دیده ما را به روی دشواری کاری که لاک به آن اهتمام ورزید ببندد - کاری که همانا تبیین خاستگاه‌ها و ماهیت معرفت آدمی بود. این کار مستلزم آن بود که لاک بر کل سنت فلسفی بنا شده بر این فرض که هر آنچه مرجعی صاحب حجیت نظیر ارسطو نوشته است لزوماً قرین صواب است خط بطلان بکشد. لاک بسیار خوش داشت که باورهای مقبول را زیر و زبر کند و به جای آن‌ها فرضیه‌هایی مستدل بنشانند. غرض او این بود که بر آنچه تا آن هنگام تنها در محاق تیرگی و ابهام بود نوری بیفشاند. لاک به سائقه حقیقت‌دوستی عمل می‌کرد - و به سائقه بهجت حاصل از تفکر شخصی و استقلال‌ی در باره پاره‌ای از ژرف‌ترین پرسش‌هایی که می‌توانیم پیش بکشیم. لاک دچار این توهم نبود که حرف او در خصوص موضوعاتی که بررسی می‌کرد حرف آخر است، و نیز در خصوص معرفت آدمی به طور کلی، فوق‌العاده خوشبین نبود. او اعتقاد داشت که خداوند به ما امکانات نیل به معرفت خدا، معرفت تکلیف اخلاقی‌مان و معرفت هر آنچه برای گذران زندگی لازم است بخشیده، ولی نهایتاً قوای عقل محدود است.

مبادی فطری وجود ندارد

کثیری از فیلسوفان قرن هفدهم به وجود مبادی فطری خداداد، یعنی اصولی که هر انسانی با علم به آن‌ها پا به عرصه گیتی می‌گذارد، معتقد بودند. این مبادی یا همان‌هایی است که لاک مبادی نظری می‌نامید، نظیر گزاره بدیهی الصدقِ «هر آنچه هست، هست»؛ یا در غیر این صورت مبادی عملی است نظیر داعیه‌ای اخلاقی که می‌گوید «والدین وظیفه دارند از فرزندانشان مراقبت کنند» یا «هر انسانی باید به عهد خود وفا کند». لاک از رشته‌ای استدلال سود جست تا ثابت کند که هیچ قسم از این اصول یا مبادی، فطری نیست. غالب این استدلال‌ها بر فرض بنیادی او استوار است دایر بر این که محتویات ذهن آدمی برای ذهن آشکار و بی‌پرده‌اند. به تعبیر دیگر، اگر اندیشه‌ای در ذهن داشته باشید، محتوای آن اندیشه ضرورتاً دستیاب‌شماست. به اعتقاد لاک، معنایی ندارد که بگوییم کسی اندیشه‌ای دارد بی آن‌که بداند آن اندیشه در باره چیست. لاک مفهوم اندیشه‌های ناخودآگاه را حاشا می‌کند و آن را پوچ و مهمل می‌داند.

یکی از استدلال‌هایی که لاک می‌آورد تا مدعای خود را مبنی بر این که مبادی فطری وجود ندارد به ثبوت برساند، این است که در این خصوص اتفاق نظر تامّ و تمامی وجود ندارد که آن مبادی ظاهراً فطری چیستند. اگر همه ما با معرفت به این که، مثلاً، «باید به عهد خود وفا کنیم» دیده به جهان می‌گشودیم، در این صورت لازم می‌آمد که جمیع انسان‌ها این اصل را اصلی پایه بدانند. اما آن طور که لاک خاطر نشان می‌کند، چنین اتفاق نظر عامی وجود ندارد. شماری از افراد به هر نحوی لزومی نمی‌بینند که به وعده‌های خود جامه عمل بپوشانند. کودکان هم بلافاصله این اصل را اصلی به شمار نمی‌آورند که ملزم به رعایت آن باشند؛ بلکه اصل یاد شده اصلی است که

باید آموزانده و آموخته شود. همین مطلب در خصوص هر اصلی که مایل باشید بررسی اش کنید، اعم از این که اخلاقی باشد یا غیر آن، صدق می کند. به علاوه، این چشمداشت هست که آن مبادی ظاهراً فطری در کودکان بیش از بزرگسالان هویدا باشد، زیرا آداب و سنن محلی بر ایشان کم تر اثر نهاده و آن ها از عالم هستی تجربه کم تری دارند. باید بتوان مبادی یا اصول فطری را در ایشان به وضوح دید. ولی چنین چیزی در مورد آن ها مصداق ندارد.

به زعم لاک، این تصور که اصول اخلاقی فطری ای وجود دارد - اصولی که در جمیع آدمیان به اشتراک نهاده شده - به کلی خلاف واقع است، زیرا نظری اجمالی به تاریخ، تنوع بی کران اصول اخلاقی ای را که مقبول جوامع و افراد گوناگون بوده است عیان می سازد. این تصور به هیچ وجه قابل قبول نیست که چنین تنوعی از اصولی واحد برمی خیزد که در ضمیر همه انسان ها نهاده شده است.

براهینی که آوردیم در کنار براهینی دیگر، لاک را به آن جا رهنمون می شوند که بر قول به وجود اصول یا مبادی فطری خط بطلان بکشد. با این همه، این کار وظیفه ای بر دوش او می گذارد، و آن این که به تبیین این معنا پردازد که پس چگونه ذهن آدمی صاحب اندیشه ها، باورها و معرفت عالم هستی می شود. جواب او این است که همه تصورات ما از تجربه برمی خیزد.

تصورات

معنایی که لاک از واژه «تصور» مراد می کند هر آن چیزی است که آدمی در باره اش می اندیشد. وقتی از پنجره بیرون را نگاه می کنید، آنچه می بینید، مثلاً یک درخت یا یک گنجشک، خود درخت یا گنجشک نیست، بلکه باز نمود یا تصویری از آن است - چیزی شبیه تصویری از آن شیء در ذهن شما. چیزی که می بینید صرفاً محصول آنچه در بیرون، در آن جای از هستی،

قرار دارد نیست بلکه افزون بر این، تا اندازه‌ای آفریده دستگاه حسی شماست. ولی همه تصورات ما از احساس بی‌واسطه جهان خارج حاصل نمی‌شود. پاره‌ای از آن‌ها تصورات برخاسته از علم حضوری یا بازاندیشی است، نظیر وقتی که در خصوص چیزی می‌اندیشیم، یا چیزی را به یاد می‌آوریم، یا چیزی را اراده می‌کنیم.

به زعم لاک، جمیع تصورات ما در اصل از تجربه برمی‌خیزد، به طوری که محتویات افکار ما حتی زمانی که سرگرم بازاندیشی هستیم و نه ادراک حسی، جملگی از احساس ناشی می‌شوند. کودکی محبوس و به دور از جهان که تنها رنگ‌های سیاه و سفید را احساس کرده، تصویری از رنگ‌های سرخ و سبز ندارد، درست همان طور که اگر او هیچ‌گاه صدف یا آناناس نخورده باشد، دارای تصویری از طعم آن‌ها نیست.

تصورات را می‌توان به اشکال گوناگون ترکیب کرد، به طوری که وقتی ما هم تصور رنگ سرخ را داشته باشیم و هم تصور کت را، می‌توانیم کت سرخی را در نظر آوریم حتی اگر هرگز چنین کتی را به چشم ندیده باشیم. ولی تصورات بسیطی که تصورات مرکب از آن‌ها ساخته می‌شود جملگی در ادراک حسی یکی از حواس پنجگانه سرچشمه دارند.

کیفیات اولیه و ثانویه

وقتی می‌گوییم گلوله برف به رنگ سفید مایل به خاکستری و سرد و گرد است، مرادمان این است که گلوله برف می‌تواند در ما تصورات این خصوصیات را برانگیزد. لاک میان کیفیات اولیه و ثانویه فرق می‌گذارد و از هر کدام آن‌ها توصیفی متفاوت به دست می‌دهد.

کیفیات اولیه از اشیا یا اعیان جدایی‌ناپذیرند. کیفیات اولیه گلوله برف شامل شکل و فشردگی آن است، ولی رنگ یا سردی گلوله برف در زمره کیفیات اولیه آن جای نمی‌گیرد. لاک در این زمینه به شدت از علم روزگار

خود، و علی‌الخصوص از نظریه ذره‌ای متأثر بود - نظریه‌ای که رابرت بویل (۱۶۲۷ - ۱۶۹۱) آن را پیشنهاد کرد. بویل می‌گفت که هر ماده‌ای مرکب از اجزا یا «ذرات» بسیار ریز است که به شکل‌های گوناگون گردهم می‌آیند و گروهی از ذرات را تشکیل می‌دهند. هر ذره‌ای به تنهایی در عالم باز هم واجد کیفیات اولیه شکل، اندازه و فشردگی است. به اعتقاد لاک، تصوراتی که ما از کیفیات اولیه شیء داریم شبیه آن کیفیات است. بدین قرار مثلاً اگر گلوله برف دارای کیفیات اولیه گردی و اندازه‌ای مشخص است، تصوراتی که ما از این ویژگی‌ها داریم شبیه این وجوه گلوله برف واقعی است: این تصورات بازنمایی‌های درست این کیفیات است.

کیفیات ثانویه قوایی هستند که تصورات را پدید می‌آورند. ولی این کیفیات به اعیان آن‌ها شبیه نیستند، بلکه حاصل ساختمان ذرات (یعنی ساختارهای خرد) که اعیان یا اشیا از آن‌ها تشکیل شده‌اند، شرایط خاصی که اعیان یا اشیا در چارچوب آن‌ها ادراک می‌شوند و دستگاه حسی مُدرکند. کیفیات ثانویه، بر خلاف کیفیات اولیه، خصوصیتی نیستند که ذرات خودشان به استقلال از مدرک یا مشاهده‌گر داشته باشند. رنگ را مثال می‌زنیم. گلوله برف به رنگ سفید مایل به خاکستری به نظر می‌آید. رنگ کیفیتی ثانویه است. این بدان معناست که گلوله برف در واقع امر به همان معنایی که واجد شکل و اندازه است دارای رنگ نیست. من تصویری از گلوله برف به عنوان شیئی که به رنگ سفید مایل به خاکستری است دارم. با این حال، در وضعیتی که به لحاظ روشنایی متفاوت است بسا که گلوله برف به رنگی کاملاً متفاوت، مثلاً به رنگ آبی، در نظر آید. ولی در این حالت نیز به همان اندازه که سفید مایل به خاکستری بودن در گلوله برف نیست آبی بودن هم در آن نیست. رنگ گلوله برف از نحوه آرایش ذرات تشکیل‌دهنده آن ناشی می‌شود؛ کیفیات اولیه این ذرات تصورات مرا از گلوله برف پدید می‌آورد. همین مطلب در خصوص سردی و طعم گلوله برف هم صدق

می‌کند. این‌ها به معنای دقیق کلمه خصوصیات در گلوله برف نیستند، بلکه کیفیات ثانویه این شیء‌اند که بر کیفیات اولیه آن مبتنی هستند.

بحث لاک در خصوص کیفیات اولیه و ثانویه واقع‌گرایی او را آفتابی می‌کند: اعتقاد بی‌چون و چرای لاک به وجود اعیان واقعی در جهان خارج که پدیدآورنده تجربه ماست. این مطلب چه بسا صرفاً حکم عقل سلیم به نظر برسد، ولی در آن روزگار، پیش از آن و پس از آن کثیری از فیلسوفان در خصوص چیستی آنچه باعث تجربه ما می‌شود موضعی شکاکانه اختیار کرده‌اند.

هویت شخصی

رساله لاک فصلی دارد به نام «هویت و غیریت» که اساس اغلب مباحث بعدی در خصوص این موضوع را نهاده است و همچنان در اواخر قرن بیستم منشأ اثر است. این فصل تنها در ویراست دوم به کتاب لاک افزوده شد و مشتمل بر بحثی است در خصوص مسئله هویت [یا اینهمانی] شخصی، یعنی این مسئله که چه چیز باعث می‌شود شخصی پس از طی دوره‌ای زمانی که در آن بساکه هم از حیث جسمانی و هم به لحاظ روانی به طرز کاملاً چشمگیری دگرگون شده باشد باز همان شخص باشد.

جواب لاک به این سؤال شامل بحث و فحص در خصوص سه پرسش جداگانه ولی در عین حال مرتبط است: (۱) چه چیز مقوم اینهمانی جوهر است؟ (۲) چه چیز باعث می‌شود که کسی در زمانی متأخر همان انسان قبلی باشد؛ و سرانجام این که (۳) چه چیز باعث می‌شود که کسی در زمانی متأخر همان شخص قبلی باشد.

اگر هیچ کدام از اجزایی که شیئی از آن‌ها تشکیل شده است تغییر نیافته یا از میان نرفته باشد، گوئیم با جوهری واحد سروکار داریم. پیداست که چنین چیزی در مورد موجودات زنده هرگز حادث نمی‌شود، زیرا دست کم در

سطحی بسیار خُرد اجزای موجودات زنده پیوسته از بین می‌روند و از نو پدید می‌آیند. بدین قرار اینهمانی جوهر مادی ملاک و میزان مفیدی برای تعیین هویت شخصی در گذر زمان نیست، زیرا هیچ انسان زنده‌ای هرگز در گذر لحظات دقیقاً دارای اجزای مادی واحدی نیست و لحظه به لحظه در این اجزا دگرگونی رخ می‌دهد.

به زعم لاک، «انسان» گونه‌ای موجود زنده زیست‌شناختی است، عضوی از نوعی که آن را انسان هوشمند^۱ می‌نامیم. از این حیث انسان مانند اسب یا درخت بلوط است. بلوطی کوه‌پیکر و سایه‌گستر همچنان همان بلوطی است که بیست سال قبل بود، گو این‌که اندازه آن دو برابر شده و بیست بار برگ‌هایش ریخته است. این بلوط همان جوهر نیست ولی همان بلوط است. آن هم به دلیل عملکرد مستمر اجزای زنده آن. به همین ترتیب من همان انسان ده سال قبل هستم گو این‌که هم از حیث جسمانی و هم به لحاظ روانی دستخوش تغییراتی شده‌ام، تغییراتی که هر کسی می‌تواند به آن‌ها پی ببرد.

بخشی از بداعت اندیشه لاک در خصوص این موضوع در تمایزی نهفته است که او میان پرسش‌های مربوط به هویت انسان و پرسش‌های مربوط به هویت شخصی انسان قائل می‌شود. ولی اگر شخص همان انسان نباشد، پس دقیقاً چگونه چیزی است؟ لاک می‌گوید شخص «موجودی صاحب هوش و اندیشنده است که از قوه تعقل و بازاندیشی بهره دارد و می‌تواند خودش را به عنوان خودش ملحوظ کند، موجود اندیشنده واحدی در زمان‌ها و مکان‌های گوناگون». به تعبیر دیگر، شخص صرفاً عضوی از نوع [زیست‌شناختی] ما نیست، زیرا شماری از انسان‌ها فاقد قوه عقل و خودآگاهی هستند. افزون بر این، علی‌الاصول شماری از موجودات غیر از انسان را هم می‌توان شخص دانست. لاک گزارشی نقل می‌کند در خصوص طوطی ناطقی که می‌توانست به شکلی قانع‌کننده به پرسش‌هایی بسیار جزئی و ریز جواب دهد. او

1. *homo sapiens*

خاطر نشان می‌کند که بعید است ما آن طوطی را به‌رغم هوشمندی‌اش انسان بنامیم: این جانور همواره طوطی ناطقی است، ولی اگر از میزان مقتضی عقلانیت و خودآگاهی برخوردار بود، آن را شخص هم می‌توانستیم به شمار آوریم.

از نظر لاک معیار هویت شخصی در گذر زمان چیست؟ این معیار به هیچ وجه دوام جسمانی نیست، زیرا دوام جسمانی ایجاب نمی‌کند که ما با شخص واحدی سروکار داشته باشیم، بلکه هویت شخصی تنها تا جایی امتداد دارد که آگاهی امتداد دارد: حافظه و تشخیص مستمر این که مسئول اعمال گذشته خود هستیم لوازم و شرایط هویت شخصی است. اگر من قادر باشم اعمال گذشته خود را به خاطر بیاورم و آن‌ها را اعمال خودم بنامم، در این صورت همان شخصی هستم که بودم فارغ از این که تا چه مایه به لحاظ جسمانی تغییر کرده باشم.

لاک این مفهوم را با تجربه‌ای فکری روشن می‌سازد. تصور کنید که روزی از روزها شاهزاده‌ای از خواب برمی‌خیزد و می‌بیند که واجد کل حافظه یا خاطرات پینه‌دوزی است، و از خودش هیچ خاطره‌ای ندارد. جسم او دستخوش تغییر نشده است. در همان روز پینه‌دوزی هم چشم باز می‌کند و می‌بیند که واجد کل حافظه و خاطرات شاهزاده است. لاک می‌گوید اگر چه فردی که دارای بدن شاهزاده است همان انسان است، همان شخصی نیست که وقتی به خواب می‌رفت بود. از انصاف به دور است که شخصی را که دارای بدن شاهزاده است مسئول اعمال سابق شاهزاده بدانیم، زیرا او هیچ به یاد نمی‌آورد که آن اعمال را انجام داده باشد. غرض لاک از نقل این مثال دور از ذهن و ساختگی این است که تفاوت مهم اصطلاحات «انسان» و «شخص» را آشکار سازد.

ولی در موارد از دست دادن حافظه این نظریه ما را به کجا می‌کشاند؟ به نظر می‌رسد که بر مبنای نظریه لاک ما نباید هیچ‌گاه افراد را به خاطر کارهایی

که ایشان نمی‌توانند انجام دادن آن‌ها را به خاطر آورند مجازات کنیم زیرا به اعتباری مهم آنان همان اشخاصی نیستند که آن خطاها را مرتکب شدند. «شخص» در نزد لاک اصطلاحی حقوقی است، و مراد او این است که این اصطلاح در مسائلی حقوقی که به مسئولیت اشخاص در مورد اعمالشان مربوط است مشخصاً ربط و مناسبت دارد. پس این طور به نظر می‌آید که ما نباید هیچ‌گاه قاتلی را که قادر نیست ارتکاب قتل را به خاطر آورد به مکافات برسایم. نظر لاک در این خصوص آن است که در موارد از دست دادن حافظه یا در مواردی که افراد ادعا می‌کنند حافظه خود را از دست داده‌اند ما گرایش داریم به این که فرض کنیم اگر اشانی را که آن اعمال را انجام داده است شناخته باشیم، در این صورت او همان شخصی باید باشد که اعمال مزبور را مرتکب شده است. ما افراد دائم‌الخمر را به خاطر اعمالشان مجازات می‌کنیم حتی اگر آن‌ها ادعا کنند نمی‌توانند کارهایی را که انجام داده‌اند به خاطر آورند. به هر تقدیر، چنین چیزی صرفاً حاصل دشواری این کار است که کسی ناآگاهی خود را از آنچه انجام داده است به ثبوت برساند. قانون باید وجه عملی داشته باشد و، بنابراین، به ندرت از دست دادن حافظه را عذر موجهی می‌دانند و می‌پذیرند. با این حال، لاک می‌گوید در یوم‌الحساب خداوند هیچ کس را در قبال اعمالی که وی نمی‌تواند انجام دادن آن‌ها را به خاطر آورد مسئول نمی‌داند.

زبان

لاک هم به ماهیت زبان علاقه‌مند است و هم به کاربرد آن در ارتباط حقیقی. به زعم او، زبان صرفاً ایجاد اصوات قابل فهم نیست: طوطی‌ها (حتی طوطی‌های غیرناطق) هم می‌توانند همین کار را انجام دهند، بلکه کلمات نشانه‌های تصوراتند: آن‌ها بر تصورات دلالت دارند. از آن جایی که کلمات نشانه‌های تصوراتند و جمیع تصورات ما از تجربه می‌آید، کل زبان ما و اندیشه‌ای که از زبان استفاده می‌کند در اصل با تجربه ما پیوستگی دارد.

ما با استفاده از کلمات می‌توانیم افکارمان را به دیگران انتقال دهیم، ولی لاک معتقد است که همه ما لزوماً تصوراتی یکسان را بر کلماتی یکسان بار نمی‌کنیم. از باب مثال، آنچه با شنیدن کلمات «مرغ دریایی» در ذهن من تداعی می‌شود شاید با آنچه از شنیدن این کلمات در ذهن شما تداعی می‌گردد فرق بسیار داشته باشد، و این به دلیل تجارب متفاوت ما از مرغ‌های دریایی است. شاید شما از مرغ دریایی تجربه‌ای نداشته باشید یا فقط تصویری از آن را تجربه کرده باشید و با این حال در به کار بردن این کلمه مطمئن و خاطر جمع باشید. تصویری که شما با شنیدن این کلمه در ذهن خود تداعی می‌کنید با تصور کسی که هر روز چشمش به مرغان دریایی می‌افتد فرق بسیار دارد. اگر شما تصور روشنی از مرغ دریایی نداشته باشید، چه بسا نهایتاً فقط مثل طوطی‌ای که به او آموخته‌اند صداهای دیگران را تقلید کند یا مثل کودکی خردسال تنها اصواتی را بر زبان جاری سازد که دال بر چیزی نیستند. بدین قرار گرچه کلماتی که ادا می‌شوند یکسانند، مدلول آن‌ها ممکن است شخصی و فردی باشد. این امر چه بسا منشأ سوء تفاهم و خطا باشد.

شمار نام‌ها در قیاس با مرجع نام‌ها بسیار کم‌تر است. این مطلب تعجبی ندارد، زیرا اگر برای هر چیزی نامی وجود می‌داشت، برقراری ارتباط حقیقی خلاف ممکنات بود. ما از اسم عام «مرغ دریایی» برای اشاره به کل مصادیق یک نوع پرنده استفاده می‌کنیم. لاک می‌گوید که ما این‌گونه کلمات عام را بر مبنای انتزاع از تجارب خاصمان حاصل می‌کنیم.

نقد لاک

معرفت فطری

تحقیقات نوآم چامسکی زبان‌شناس (۱۹۲۸ -) به بحث و فحص در خصوص معرفت فطری در قرن بیستم جانی تازه بخشیده است. چامسکی از تحلیل دقیق جملاتی که کودکان به هنگام فراگیری تکلم استفاده می‌کنند به

این نتیجه رسید که بهترین راه برای تبیین ساختارهای دستوری عام و جهانشمول در زبان‌های گوناگون و آشکال کلی خطاهای دستوری کودکان این است که بگوئیم چارچوبی فطری برای تفسیر و استعمال زبان وجود دارد که همه کودکان با آن به دنیا می‌آیند، چیزی که چامسکی آن را «ساز و برگ فراگیری زبان»^۱ می‌نامد. این دیدگاه اعتقاد لاک را دایر بر این که ذهن نوزاد مانند کاغذی سفید و نانوشته است که تجربه رفته رفته بر آن نقش‌هایی می‌زند به جدّ زیر سؤال می‌برد. دیدگاه چامسکی با اعتقاد گوتفرد لایب‌نیتس قرابت بیش‌تری دارد، و آن این که ذهن مانند تخته سنگی از جنس مرمر است که خطوطی زمین‌شناختی بر آن نقش بسته و آماده است که در طول آن خطوط بشکند تا مجسمه‌ای خوش‌نقش را آشکار سازد.

آیا تصورات کیفیات اولیه به اعیان آن‌ها شباهت دارند؟

در نظر اول، توصیف لاک در خصوص تمایز میان کیفیات اولیه و ثانویه پذیرفتنی جلوه می‌کند و خطاهای حسی گوناگون مؤید آنند، خطاهایی که نشان می‌دهند کیفیات ثانویه کیفیات اعیان یا اشیا به آن نحوی است که به نظر ما می‌رسند، نه این‌که به واقع در خود اعیان یا اشیا باشند. با این همه، همان‌طور که جورج بارکلی متذکر شد، داعیه لاک مبنی بر این‌که تصورات کیفیات اولیه به خود اعیان یا اشیا شباهت دارند بی‌پایه است.

بر مبنای توصیف لاک، اعیان یا اشیا آن‌طور که به واقع هستند، در پس پرده ادراک حسی از نگاه ما نهانند. ما تنها به تصورات دسترسی بی‌واسطه داریم، نه به چیزهایی که تصورات آن‌ها در ما برانگیخته می‌شود. پس اعتقاد لاک به این‌که تصورات کیفیات اولیه به اعیان یا اشیا شباهت دارد پوچ و نامعقول است. برای این‌که به تحقیق مسلم بداریم آیا چیزی به چیز دیگری شبیه است یا نه، باید به هر دوی آن‌ها دسترسی داشته باشیم. ولی بر مبنای

توصیف لاک در خصوص ذهن، ما همواره تنها به یکی از این دو وجه یعنی به تصوراتمان دسترسی داریم. بارکلی از این هم قدم پیش تر می‌گذارد و می‌گوید از آن جایی که به بیان دقیق ما تنها به محتویات ذهنمان دسترسی داریم، حتی نمی‌توانیم وجود چیزی را که مستقل از ذهن ماست به ثبوت برسانیم. لاک، بر خلاف بارکلی، به کلی فرض می‌کند که ذهن بدون وجود جهان خارج نمی‌تواند تصوراتمان را ایجاد کند.

مسئله انسان کوتوله

تصورات در توصیفی که لاک از آن‌ها به دست می‌دهد شباهت زیادی به تصاویری در سر دارند. ولی این توصیف به واقع روندهای اندیشه را چندان تبیین نمی‌کند، زیرا برای پی بردن به این که تصویری تصویر چه چیزی است، به نظر می‌رسد وجود شخصی کوچک (کوتوله‌ای) در سرمان لازم است تا تصاویر را تعبیر و تفسیر کند و آن‌گاه وجود انسان کوتوله‌ای هم در سر او و همین طور تا بی‌نهایت. پیداست که این تسلسل انسان‌های کوتوله کوچک‌تر و کوچک‌تر که توصیف لاک در باب ذهن ظاهراً متضمن آن است نتیجه‌ای قابل قبول نیست. این مطلب حکایت از آن دارد که توصیف لاک قرین خطاست.

از دست دادن حافظه همواره رشته هویت شخصی را قطع نمی‌کند

فیلسوفی به نام توماس رید (۱۷۱۰-۱۷۹۶) با ادعای لاک مبنی بر این که حافظه ملاک و میزانی شایسته برای هویت شخصی است از در مخالفت درآمد. او این کار را با ذکر مثال زیر انجام داد: افسر شجاعی را تصور کنید که زمانی به خاطر دزدی از باغی، در مدرسه با چوب تنبیه شده است. او در نخستین نبردش در مقام سربازی جوان موفق شد که پرچمی را از دست دشمن به چنگ آورد. زمانی که به این کار توفیق یافت، می‌توانست به خاطر آورد که در کودکی تنبیه شده است. بعدها او را به مقام ژنرالی منصوب

کردند، ولی در آن زمان گرچه می‌توانست ماجرای به چنگ آوردن پرچم را به خاطر بیاورد، دیگر قادر نبود ماجرای تنبیه شدنش را در مدرسه به یاد آورد. بر مبنای توصیف لاک، شخصی که پرچم را به چنگ آورد همان شخصی است که تنبیه شد، و این به دلیل پیوستگی حافظه است. همین‌طور پیوستگی حافظه مقرر می‌دارد که ژنرال همان شخصی باشد که در مقام افسری جوان پرچم را به چنگ آورد. به نظر می‌رسد منطقی حکم می‌کند که اگر آن پسر و آن افسر جوان شخص واحدی باشند و آن افسر و آن ژنرال پیر هم شخص واحدی، در این صورت آن پسر و آن ژنرال پیر هم باید شخص واحدی باشند. با این حال، لاک ناگزیر بود این معنا را منکر شود آن هم به این دلیل که ژنرال پیر نمی‌تواند خاطره تنبیه شدنش را به یاد آورد، و بدین‌قرار این رشته ارتباط با گذشته قطع می‌شود. جان کلام رید آن است که این به لحاظ منطقی نامعقول است، زیرا توصیف لاک دو نتیجه ضد و نقیض به ما عرضه می‌دارد: هم این که پسر و ژنرال شخص واحدی هستند و هم این که آن‌ها شخص واحدی نیستند. هر نظریه‌ای که به تناقضی تا این مایه آشکار منجر شود لزوماً اشتباه است.

جواب لاک به این قسم انتقاد چنین می‌بود که پسر و ژنرال انسان واحدی هستند ولی شخص واحدی نیستند، و نیز این که درست نیست ژنرال را به خاطر کاری که پسر کرده است مسئول بدانیم. لاک ناگزیر بود منکر این معنا شود که الگوی خاطرات همپوشان یا متداخل – الگویی که رید توصیف می‌کرد – به این نتیجه‌گیری می‌انجامد که پسر و ژنرال شخص واحدی هستند.

گاهشمار

۱۶۳۲ لاک در رینگتون^۱ واقع در سامرست^۲ به دنیا می‌آید.

۱۶۸۹ رساله در باره فهم آدمی و دو رساله در باره حکومت را منتشر می‌کند (هر چند تاریخ انتشار این کتاب‌ها در آن‌ها سال ۱۶۹۰ قید شده است).
۱۷۰۴ در اُتس^۳ واقع در اسکس^۴ چشم از جهان فرو می‌بندد.

شرح اصطلاحات

انسان کوتوله (homunculus): شخصی کوچک. به نظر می‌آید که نظریه لاک در باب ذهن این نتیجه را به دنبال دارد که باید کوتوله‌ای در سر آدمی وجود داشته باشد که تصورات را تعبیر و تفسیر کند (و کوتوله‌ای دیگر هم در سر این کوتوله، و الی آخر).

تجربه‌گرایی (empiricism): این دیدگاه که معرفت ما از تجربه حسیمان حاصل می‌شود.

تصور (idea): در نظر لاک، به معنای هر گونه فکری از جمله ادراک حسی است. دایره معنایی واژه تصور در قرن هفدهم بسیار فراخ‌تر از روزگار ما بود.
عقل‌گرایی (rationalism): اعتقاد به این که ما می‌توانیم صرفاً به نیروی عقل خویش کسب معرفت کنیم.

فرضیه ذره‌ای (corpuscularian hypothesis): نظریه بویل مبنی بر این که هر ماده‌ای از اجزای بسیار ریز (ذرات) تشکیل شده است.

فطری‌انگاری (innatism): این دیدگاه که معرفت ما، یا دست کم بخشی اساسی از آن، جبلی یا ذاتی است.

کیفیات اولیه (primary qualities): برخی خصوصیات اعیان یا اشیا از جمله شکل و فشردگی، ولی رنگ و سردی در شمار کیفیات اولیه قرار ندارند (و کیفیات ثانویه هستند). تصورات کیفیات اولیه به آن کیفیات همانند است (ولی در خصوص کیفیات ثانویه چنین چیزی صادق نیست). ذاتی که شیء از آن‌ها ساخته شده است خودشان واجد کیفیات اولیه هستند ولی کیفیات ثانویه ندارند.

کیفیات ثانویه (secondary qualities): قوایی که تصورات را پدید می‌آورند.

کیفیات ثانویه محصول ساختار ذره‌ای اشیا و قوای حسی مدرک است. برخلاف تصورات کیفیات اولیه، تصورات کیفیات ثانویه به خود آن کیفیات شبیه نیست. کیفیات ثانویه مشتمل است بر کیفیاتی همانند رنگ و سردی. معرفت‌شناسی (epistemology): شاخه‌ای از فلسفه که به پژوهش در باب مسائل معرفت و چگونگی اکتساب آن می‌پردازد.

هویت شخصی (personal identity): آنچه باعث می‌شود کسی به‌رغم تغییرات جسمی یا روانی‌ای که متحمل شده است همان شخص سابق باشد.

جان لاک

رساله دوم در باب حکومت

ما بر آنیم که این حقایق مثل روز روشن است – این که قاطبه آدمیان برابر خلق شده‌اند، که پروردگار آدمیان به ایشان حقوقی سلب نداشتنی، از جمله حق حیات، آزادی و طلب سعادت، بخشیده است... که هرگاه حکومتی این غایات را نقض کند، بر مردم رواست که آن حکومت را دگرگون کنند یا بنیادش را براندازند.

این سطرهای طنین‌انداز در «اعلامیه استقلال آمریکا» به سال ۱۷۷۶ پیامی را بازگو می‌کند که جانمایه اثر لاک، رساله دوم در باب حکومت^۱ است، اثری که تقریباً یک قرن پیش از آن اعلامیه به رشته تحریر درآمد. لاک کتاب خود، دو رساله در باب حکومت^۲، را به سال ۱۶۸۹ بدون ذکر نام نویسنده منتشر کرد، ولی شواهد و قرائنی در دست است که نشان می‌دهد او این اثر را در اوایل دهه ۱۶۸۰ نوشته است، یعنی زمانی که قائل بودن به این رأی که مردم حق دارند حکومت ستمگر را براندازند خیانتی بنیادستیزانه به شمار می‌رفت و به راحتی امکان داشت موجبات مجازات مرگ را برای قائلان آن فراهم کند. بخش زیادی از جزئیات دو رساله با رخدادهای ناگوار سیاسی در دهه ۱۶۸۰

1. *Second Treatise of Government*

2. *Two Treatises of Government*

سر و کار دارد، ولی رسالهٔ دوم، که سر و کار آن با اثبات حقوق اساسی انسان‌هاست، تأثیری بر جای نهاده که دامنهٔ آن از مسائل و دغدغه‌های قرن نوزدهم بسیار فراتر می‌رود.

رسالهٔ اول و رسالهٔ دوم

از میان دو رساله، رسالهٔ دوم به مراتب جذاب‌تر است. رسالهٔ اول کمابیش یکسره صورتی انکارآمیز دارد: نقدی است کوبنده بر آرای سر رابرت فیلمر. فیلمر استدلال می‌کرد که قدرت پادشاه خداداد است و به هیچ وجه ربطی به موافقت مردم ندارد، دیدگاهی که به نظریهٔ حق الهی پادشاهان معروف است. خداوند به آدم ابوالبشر این حق را بخشید که سایهٔ قدرت خود را بر تمام کرهٔ خاک بگستراند. پس منشأ قدرت حاکمان امروزی را هم می‌توان در این عطیهٔ آغازین جستجو کرد. وظیفهٔ مردم مبنی بر گردن نهادن به اوامر حاکمانشان وظیفه‌ای در قبال خداست، زیرا ارادهٔ الهی در نتیجهٔ تقسیم جهان از زمان آدم ابوالبشر، این حاکمان را به حکمرانی منصوب داشته است. خواست مردم دخلی به این امر ندارد. همگان مطلقاً وظیفه دارند از پادشاه اطاعت کنند، و این وظیفه به طرز غیرمستقیم همان وظیفهٔ اطاعت از اوامر الهی است.

لاک در رسالهٔ اول جزئیات استدلال فیلمر را درهم می‌کوبد؛ و در رسالهٔ دوم خطوط کلی شرح اثباتی خود را در خصوص حکومت ترسیم می‌کند. مسئله‌ای که لاک بدان می‌پردازد چنین است: «منابع و حدود قدرت مشروع سیاسی چیست؟» یا، به تعبیری عملی‌تر، «چرا باید از حاکمانمان اطاعت کنیم و تحت چه شرایطی مجازیم با ایشان از در مخالفت درآییم؟»

وضع طبیعی و قوانین طبیعی

لاک، همانند کثیری از فیلسوفان سیاست که قبل و بعد از او می‌زیستند، برای جواب دادن به این سؤالات در نظر آورد که زندگی در وضع طبیعی، یعنی در

جهانی که در آن قوانین حکومتی و جامعهٔ سازمان‌یافته در کار نیست، بر چه منوال می‌بود. معمولاً غرض از بیان این قسم تجربهٔ فکری توصیف نحوهٔ واقعی زندگی در مقطع تاریخی مشخصی نیست، بلکه این تجربهٔ فکری داستانی است که برای نشان دادن توجیحات فلسفی تکوین جامعه‌ای همراه با حکومت و قوانین، ساخته و پرداخته می‌شود. هابز تصور می‌کرد که در وضع طبیعی ما در حالت نزاع دائم با یکدیگر به سر می‌بردیم و برای در اختیار گرفتن منابع کمیاب با هم رقابت می‌کردیم. در مقابل، وضع طبیعی مورد نظر لاک چشم‌اندازی به مراتب دلکش‌تر دارد. به‌زعم هابز، در وضع طبیعی افراد به ساقهٔ امیال شدید و خواسته‌هایشان دست به عمل می‌برند و احتیاط به ایشان حکم می‌کند که در برابر رقبای آینده تمهیدات پیشگیرانه اختیار کنند. با این حال، لاک معتقد است که حتی در وضع پیش از ایجاد جامعه‌ای سازمان‌یافته، آدمیان به آنچه وی قوانین طبیعی می‌نامد ملتزم خواهند بود، و این قوانین مانع از آسیب رساندن به دیگران می‌شود.

قوانین طبیعی قوانینی خداداد^۱ند که هر انسانی قادر است از طریق تأمل آن‌ها را دریابد. در وضع طبیعی مورد نظر لاک، افراد هم برابرند و هم آزاد و مختار. سلسله مراتبی طبیعی در کار نیست که انسانی را بالاتر از انسانی دیگر بنشانند. همگان به یک اندازه ارزش دارند و در پیشگاه خدا برابرند. علاوه بر این، افراد آزادند ولی این آزادی را نباید با بی‌بند و باری (افسارگسیختگی) اشتباه گرفت. حتی در وضع طبیعی، قوانین خداداد و بدیهی طبیعی که شما را از ارتکاب خودکشی منع می‌کنند (زیرا خداوند آشکارا در نظر داشته است که شما عمر طبیعی خود را سپری کنید) و نیز از آسیب رساندن به دیگران (زیرا خداوند ما را برابر آفریده است و نباید از یکدیگر بهره‌کشی کنیم) بر آزادی شما حدّ و مرز می‌گذارند.

یکی از دلایلی که نشان می‌دهد وضع طبیعی مورد نظر لاک به مراتب

مطبوع‌تر از نزاع ددمنشانه همگانی هابز به نظر می‌رسد، این است که لاک معتقد است هر فردی می‌تواند قوانین طبیعی را به اجرا درآورد. این امر شامل مقرر کردن مجازات در قبال نقض قوانین طبیعی است. حتی در خارج از جامعه، قوانین خداداد معتبر و قابل اجرا هستند. از باب مثال، اگر شما بدون دلیل موجهی به من حمله می‌کردید، از آن جایی که به حکم قانون طبیعی آسیب رساندن به دیگران بدون داشتن دلیلی موجه ممنوع است، این در زمره حقوق طبیعی من بود که شما را به سزای عملتان برسانم، هم برای این که به نوعی تاوان خود را بگیرم و هم برای این که مانع از بروز خشونت دیگری از جانب شما شوم. حق مجازات کردن آن‌هایی را هم که مستقیماً درگیر ماجرا نیستند شامل می‌شود. ممکن است شخصی دیگر مطلع شود که شما به من حمله کرده‌اید و بر این قرار تصمیم بگیرد شما را به سزای عملتان برساند. پیدا است که در وضع طبیعی این خطر وجود دارد که افراد در طرق صیانت از قوانین طبیعی دچار جانبداری و غرض‌ورزی شوند. آن‌ها گرایش پیدا می‌کنند به این که در لفاف به‌کار بستن قوانین طبیعی منافع شخصی خود را پیش ببرند. این یکی از دلایلی است که نشان می‌دهد چرا گردهم آمدن و تشکیل حکومت بهبودی است در وضع طبیعی، زیرا حکومت می‌تواند نظام قضایی مستقلی را بنیاد گذارد.

دارایی [مالکیت]

یکی از حقوق اساسی که همگان در وضع طبیعی از آن برخوردارند حق دارایی^۱ [یا مالکیت] است. گاهی مراد لاک از «دارایی» فراخ‌دامنه‌تر از آن چیزی است که ما از این واژه مراد می‌کنیم (زمین، ساختمان، دارایی‌های شخصی و امثال آن). به‌زعم لاک، ما علاوه بر این‌ها نوعی دارایی در خودمان

1. property

داریم یعنی ما مالک خویشیم و از این حق برخورداریم که آنچه را می‌خواهیم انجام دهیم، مشروط بر این که به دیگران آسیب نرسانیم یا خودکشی نکنیم. شرح لاک در خصوص منشأ دارایی در وضع طبیعی تنها با دارایی به معنای معمول کلمه و عمدتاً با زمین و محصولات کشاورزی سروکار دارد. از بخت بد، لاک هیچ جا شرح نمی‌دهد که چگونه هر کدام از ما در خودمان نوعی دارایی داریم.

پس چگونه افراد، به حق، ادعای مالکیت زمین می‌کنند علی‌الخصوص وقتی این آموزهٔ دینی را در نظر بگیریم که خداوند جهان را به آدم ابوالبشر سپرد تا همهٔ آدمیان به اشتراک صاحب آن باشند؟ جانمایهٔ جواب لاک این است که کار آدمی که به ارزش زمین افزوده می‌شود حق مالکیت را در وضع طبیعی موجب می‌گردد مشروط بر این که هیچ کس دیگری پیش‌تر ادعای مالکیت زمین را نکرده باشد. کارگری که کار خود را با زمینی «می‌آمیزد» مالک برحق آن زمین است. شخصی را در وضع طبیعی تصور کنید که با جستجو و گردآوردن مغز پسته و بادام و بذره‌های درختان و گیاهان وحشی امرار معاش می‌کند. اگر او کیسه‌ای پر از این غذای محقر جمع آورد، به سبب کاری که در جمع‌آوری این خوراکی‌ها انجام داده است، آن کیسه به حق متعلق به اوست. همین طور، کسی که کار خود را با زمین می‌آمیزد، کسی که چاه می‌کند، گیاه می‌کارد و درو می‌کند به حق مالک زمین و محصول آن است. با این همه، بر میزان محصولاتی که بدین نحو می‌توان حاصل کرد حدود و ثغور دقیقی مترتب است: حدی که قانون طبیعی می‌گذارد این است که کسی نباید بیش از آنچه عملاً می‌تواند استفاده کند بردارد. اگر هسته‌ها و دانه‌های فردی که او را مثال زدیم پیش از این که وی برای مصرف کردن آن‌ها به سر وقتشان برود فاسد شوند یا محصولاتی که آن کشاورز انبار می‌کند بگندد، در این صورت هر دوی آن‌ها به دلیل تخطی از قانون طبیعی – که دارایی فرد را به آن مقدار که وی می‌تواند استفاده کند محدود می‌سازد – مستحق مجازاتند. در

واقع، این دو نفر که بیش از حد برمی دارند به سهم همسایه خود دست‌درازی می‌کنند.

پول

به هر تقدیر، از آن جایی که بسیاری از احتیاجات اولیه آدمی، علی‌الخصوص غذا، ذاتاً فاسدشدنی است، آدمیان نوعاً بر سر این امر توافق می‌کنند که برای پاره‌ای اشیاء نظیر طلا و نقره که کم‌تر فاسدشدنی هستند ارزش قائل شوند. افراد در وضع طبیعی از رهگذر توافق متقابل می‌پذیرند که کالاهای فاسدشدنی را با این اشیاء فسادناپذیر مبادله کنند. بدین قرار است که پول اختراع می‌شود. پول مقدرات به دست آوردن دارایی را در وضع طبیعی دگرگون می‌کند، زیرا به افراد امکان می‌دهد که بدون پذیرفتن مخاطره فساد کالا مقادیر هنگفتی دارایی را اندوخته سازند. به طور مثال، کشاورز می‌تواند به میزان زیادی غلات تولید کند و آن‌گاه آن مقداری را که به مصرف خود نمی‌رساند در ازای پول مبادله کند. بدین قرار او کالایی واجد ارزش و ماندگار به دست می‌آورد که می‌تواند در مواقع لزوم آن را در ازای احتیاجات اولیه زندگی مبادله کند. به علاوه، کشاورز به تغذیه اعضای دیگر اجتماع نیز یاری می‌رساند. لاک با پذیرش تلویحی نهاد پول باور دارد که همه ما آن نابرابری مادی میان افراد را که به طرزی کمابیش اجتناب‌ناپذیر از پول ناشی می‌شود پذیرفته‌ایم.

جامعه مدنی

تا این‌جا تنها به سخنان لاک در باب وضع طبیعی نظر انداخته‌ایم، وضعیتی که در آن قوانین طبیعی خداداد حکمفرماست. با این حال، یکی از اغراض اصلی لاک این است که نشان دهد چگونه چیزی که او آن را جامعه مدنی یا ملت/کشور می‌خواند (لاک این اصطلاحات را به یک معنا استعمال می‌کند)

در وجود می‌آید و چگونه اعضای چنین جامعه‌ای از وجود آن محظوظ می‌شوند و صرفه می‌برند.

انگیزهٔ اصلی دست کشیدن از وضع طبیعی نیاز به صیانت است: صیانت زندگی و آزادی و دارایی، علی‌الخصوص آخرین فقره‌ای که نام بردیم. با این‌که در وضع طبیعی هر کسی حق دارد فردی را که قانونی از قوانین طبیعی را نقض می‌کند به مجازات برساند، به ناگزیر منفعت شخصی، کسانی را که از ایشان خواسته می‌شود در مورد همسایگانشان داوری کنند به جانب غرض‌ورزی و جانبداری سوق می‌دهد. برای آن‌که خاطر جمع شویم زندگی‌مان قرین صلح و آرامش است، ضروری است که از وضع طبیعی برون آییم و وارد جامعهٔ سازمان‌یافته شویم. این گذار متضمن آن است که از برخی حقوقی که در وضع طبیعی داشته‌ایم دست بشویم. به ویژه لازمهٔ این کار آن است که از حق مقرر کردن [و اعمال] مجازات در قبال نقض قوانین طبیعی چشم‌پوشیم. اعضای جامعه از رهگذر توافق متقابل از این حق دست می‌شویند، زیرا با این کار امنیت و آرامش خاطر بیش‌تری حاصل می‌کنند. آن‌ها قدرت قانونگذاری و اجرای قوانین را به دست فرد یا گروهی از افراد می‌سپارند تا در راه خیر و صلاح عمومی آن را به کار بندند.

یگانه راهی که افراد می‌توانند از رهگذر آن پاره‌ای از آزادی‌های وضع طبیعی را واگذار کنند اعلام موافقت آن‌هاست. لاک در بارهٔ «قرار»^۱ می‌نویسد که افراد با یکدیگر می‌گذارند. مراد او از این واژه توافق یا قرارداد است. لاک در اشاره به آنچه عموماً به قرارداد اجتماعی معروف است از این اصطلاح استفاده می‌کند. اگر این قرار آزادانه و به صراحت شکل بگیرد چیزی است که لاک آن را توافق آشکار می‌خواند؛ هنگامی که صرفاً رفتار آدمیان تلویحاً متضمن این قرار باشد و آشکارا بر سر آن توافق صورت نگرفته باشد، این قرار توافقی ضمنی است.

چه بسا ایراد بگیرد که شما در وضع طبیعی به دنیا نیامده‌اید، بلکه وقتی چشم به جهان گشوده‌اید خود را در قلب جامعه‌ای سازمان‌یافته همراه با قوانین و حکومتی دیده‌اید که پیشاپیش مستقر شده است. پس چگونه ممکن است پذیرفته باشید که پاره‌ای از حقوق اساسی خود را واگذار کنید؟ با در نظر گرفتن این که شما هرگز آگاهانه وضع و حال کنونی را نپذیرفته‌اید، شاید مفهوم حکومت از رهگذر توافق پذیرفتنی به نظر نیاید. لاک در جواب این انتقاد می‌گوید هر کسی که از صیانت دارایی‌اش در جامعه‌ای مدنی برخوردار است یا از سایر منافع که چنین سازمانی می‌تواند به بار آورد محظوظ است، به موجب همین امر با واگذار کردن پاره‌ای از حقوق طبیعی به طور ضمنی موافقت کرده است. زمانی که قرار اجتماعی صورت بسته است فرد به طور ضمنی موافق است که به تصمیم اکثریت ملتزم باشد.

با این حال، این حرف به آن معنا نیست که افراد در جامعه مدنی متعهد می‌شوند که به اوامر حکمرانان مستبد و خودسر گردن بنهند. مناقشه‌انگیزترین وجه رساله دوم لاک در روزگار انتشار آن، و بی‌تردید یکی از دلایلی که باعث شد لاک تصمیم بگیرد آن را بدون ذکر نام خودش منتشر سازد، این رأی او بود که گاهی شهروندان حق دارند حاکمان خود را از تخت به زیر کشند و به جای ایشان حاکمانی دیگر بنشانند.

شورش

غرض از پیوستن افراد به یکدیگر برای تشکیل جامعه مدنی چیزی جز صیانت از زندگی، آزادی و دارایی [یا مالکیت] نیست. بنا بر نظر لاک، وقتی حکومت یا حاکمی ستم‌پیشه از نقش مشروع خود تخطی می‌کند و در جهات سه‌گانه‌ای که یاد کردیم از اهتمام به پیشبرد خیر و صلاح عمومی دست می‌شوید، در این صورت بر مردم خرده‌ای نیست که سر به شورش بردارند و آن حکومت یا حاکم را براندازند. مردم حکومت یا حاکم را وکیل و امین خود

کرده‌اند؛ زمانی که آن‌ها از این اعتماد سوءاستفاده می‌کنند جمیع تعهدات مردم فسخ می‌شود. حکومت یا حاکم در صورتی که در راه خیر و صلاح عمومی قدم برندارند، قدرتی را که مردم با قرار اجتماعی خود به ایشان ارزانی داشته‌اند از دست می‌دهند. چنین چیزی از اعتقاد لاک به این امر لازم می‌آید که هر حکومت مشروعی حکومت از رهگذر توافق است. لاک در جواب این اتهام که از این توصیف بوی تحریک به شورش به مشام می‌رسد، می‌گوید مسلماً تمکین کردن به سارقان و دزدان در بایبی دور از صواب است: معنای ضمنی این حرف آن است که کسانی که بدون رضایت مردم حکم می‌رانند و برخلاف خیر و صلاح عمومی عمل می‌کنند، فرقی با جنایتکاران ندارند و شایستهٔ اطاعت نیستند. بر اساس آرای لاک، حکومت یا حاکم به هیچ وجه حق ندارد سایهٔ قدرت مطلقه را بر سر شهروندان خود بگستراند. حدود و ثغور قدرت همان حدود و ثغور خدمت به خیر و صلاح عمومی است.

نقد لاک

نقش خدا

یک نقد آشکار بر دیدگاه لاک این است که این دیدگاه به شدت متکی بر وجود خدای مسیحیت یا دست کم خدای عهد عتیق است. مفهوم قانون طبیعی، که در نظریهٔ او در باب حکومت نقش اساسی دارد، از آموزه‌های مسیحیت سنتی برخاسته است. بدون وجود خدا چه بسا احتمال دهیم که وضع طبیعی به وضع جنگ همگان با همگان، یعنی همان چیزی که هابز توصیف می‌کرد، مانندتر و نزدیک‌تر باشد. هر چند به روزگاری که لاک رساله‌هایش را می‌نوشت، الحاد پدیده‌ای بود نسبتاً نادر، ولی امروزه روز نگرشی رایج است. کثیری از مردم پذیرفته‌اند که هیچ خدایی اعم از خدای مسیحیت یا خدایی دیگر در کار نیست. شرح و توصیف لاک چنین ملحدانی

را قانع نمی‌سازد مگر این‌که بتوان مقدماتی برای آن یافت که صبغه خداشناسانه نداشته باشند.

اجماعی در خصوص قوانین طبیعی وجود ندارد

شرح لاک در خصوص قوانین طبیعی حتی ممکن است اسباب نگرانی مسیحیان را نیز فراهم کند. لاک فرض را بر این می‌گذارد که این قوانین خدادادند و به راحتی می‌توان به آنها پی برد، یعنی تنها با تأمل در این باره که چه کاری عاقلانه است. ولی به هیچ وجه معلوم نیست که چنین قوانینی وجود داشته باشد. لاک فرض را بر این می‌گذارد که این قوانین وجود دارند و به سادگی می‌توان آنها را تشخیص داد. با این حال، طیف [گسترده] اصول عملی ناسازگاری که فیلسوفان گوناگون مدعی شده‌اند از طریق تأمل به آنها پی برده‌اند دالّ بر آن است که در خصوص این‌که قوانین مفروض طبیعی به واقع بر چه چیز حکم می‌کنند اتفاق نظر ناچیزی وجود دارد. اگر قوانین طبیعی در کار نباشد یا اگر در باره چند و چون آنها سردرگمی و آشفتگی چشمگیری وجود داشته باشد، نظریه لاک در باره حکومت نقش بر آب می‌شود.

سوگیری طبقاتی؟

شماری از منتقدان لاک نسبت به بررسی او در باب دارایی [یا مالکیت] توجه خاصی مبذول داشته‌اند. آنها می‌گویند بررسی یاد شده نشان می‌دهد که لاک این دغدغه را داشته است که وضع موجود در زمینه مالکیت زمین را موجه جلوه دهد و به منافع طبقات مالک و زمیندار به بهای منافع کسانی که جز کار خود چیزی برای فروش نداشتند خدمت کند. در متن کتاب لاک قرائنی در تأیید این گفته پیدا می‌شود، علی‌الخصوص آن‌جا که لاک می‌گوید زمینی که خدمتکار او بر آن کار کرده است از آن او می‌شود (و نه از آن

خدمتکار). حقیقت این است که به‌رغم پافشاری لاک بر این که در وضع طبیعی همگان آزاد و برابرند، به نظر می‌آید که رسالهٔ دوم توجیهی است برای نابرابری‌های شدید در مالکیت.

گاهشمار

بنگرید به فصل قبل.

شرح اصطلاحات

بی‌بند و باری (licence): آزادی کامل برای انجام دادن هر کاری که باب میل شماست بدون وجود هیچ‌گونه قید و بندی.

جامعهٔ مدنی (civil society): اصطلاح دیگری برای «ملت» یا «کشور».

حق الهی پادشاهان (divine right of kings): اعتقاد به این که پادشاهان از حقی خداداد برای حکمرانی برخوردارند.

قرارداد اجتماعی (social contract): قراردادی که به موجب آن پاره‌ای آزادی‌ها در ازای صیانت از جانب حکومت، واگذار می‌شود.

قوانین طبیعی (laws of nature): قوانینی خداداد که حتی در وضع طبیعی شامل حال همهٔ آدمیان می‌شود.

ملت / کشور (commonwealth): گروهی از افراد که به‌طور آشکار یا ضمنی پاره‌ای از آزادی‌های خود را در ازای صیانت از جانب حکومت، واگذار کرده‌اند.

وضع طبیعی (state of nature): وضع فرضی انسان‌ها در زمانی که هنوز قرارداد اجتماعی صورت نبسته است. لاک فرض را بر این می‌گذارد که قوانین طبیعی حتی در وضع طبیعی کاربرد و مصداق دارند.

دیوید هیوم

تحقیق در باره فهم آدمی

هیوم فیلسوفی شکاک بود. ولی، برخلاف شماری از شکاکان یونان باستان، از تعلیق داوری در باب هر موضوعی جانبداری نمی‌کرد. هیوم اعتقاد داشت که طبیعت ما را ظاهراً برای زندگی مهیا کرده است، و در مرتبه‌ای غریزه و احساس غالب می‌آیند و تردیدها و شبهات فلسفی به حق پوچ و بی‌حاصل به نظر می‌رسند. هیوم در این نظر سنتی که آدمیان در اصل موجوداتی عقلانی هستند تردید روا داشت. او حجت آورد که نقش عقل در زندگی آدمی بسیار محدود است، به مراتب محدودتر از آنچه غالب فلاسفه پیشین تصور می‌کردند.

دقت نظر و بداعت آثار هیوم خیره‌کننده است، علی‌الخصوص با عنایت به این واقعیت که او اغلب آرای فلسفی خود را حدود ۲۵ سالگی از کار درآورد و منتشر کرد. کتاب اول او، رساله در باره طبیعت آدمی،^۱ بسیار کم‌تر از آنچه هیوم چشم داشت جلب نظر کرد. خودش در توصیف این حال می‌گوید که کتابش «مرده از چاپ درآمد.» تحقیق در باره فهم آدمی^۲ باز نوشته و تفصیل یافته رساله است و به این نیت به رشته تحریر درآمده که محتوای رساله را بیش‌تر

1. *A Treatise of Human Nature*

2. *An Enquiry Concerning Human Understanding*

قابل فهم سازد. هیوم تصور می‌کرد که طرز بیان او اشتباهی خوانندگانش را کور کرده، ولی در کل از محتوای رساله خرسند بود. امروزه روز بعید است فیلسوفی به خاطر خوانندگانش تا این مایه به خود زحمت دهد.

هیوم را هم مانند لاک معمولاً در زمره تجربه‌گرایان جای می‌دهند. او نیز همچون لاک اعتقاد داشت کل محتویات ذهن در بنیاد از تجربه برمی‌خیزد. هیوم نه تنها از حیث نتیجه‌گیری‌هایش در باب منشأ اندیشه‌های آدمی فیلسوفی تجربه‌گراست، بلکه افزون بر این، روش‌شناسی‌اش نیز او را در زمره اصحاب تجربه‌گرایی قرار می‌دهد. هیوم به جای آن‌که هم خود را مصروف آن سازد که از مبادی اولی یا اصولی اولیه بر سیل قیاس نتیجه بگیرد که آدمیان لزوماً چگونه‌اند، بر مشاهده - آن هم معمولاً در قالب درون‌نگری - تکیه دارد. غرض او این است که دیدگاهی منسجم و علمی در باب آدمی عرضه بدارد.

کثیری از آرای هیوم در باره ذهن و نسبت آن با جهان متأثر از کتاب لاک، رساله در باره فهم آدمی، است. با این حال، هیوم آرای خود را گامی پیش‌تر می‌برد. یکی از ابعاد فلسفه هیوم که به فلسفه لاک شباهت بسیار دارد تکیه او بر نظریه تصورات است. با وجود این، هیوم چند اصطلاح جدید را مطرح می‌کند. در حالی که لاک تنها از واژه «تصور» استفاده می‌کرد، هیوم از «ادراکات»، «انطباعات» و «تصورات» سخن می‌گوید.

منشأ تصورات

هیوم واژه «ادراک» را به معنای همه محتویات تجربه به کار می‌برد: این واژه معادل «تصور» در نزد لاک است. زمانی که می‌بینیم، احساس می‌کنیم، به یاد می‌آوریم، تخیل می‌کنیم و... ادراکات در ذهن پدید می‌آید: مراد هیوم از ادراک در قیاس با گستره معانی‌ای که امروزه از این واژه مراد می‌کنیم طیف

بسیار وسیع تری از فعالیت‌های ذهنی را شامل می‌شود. به‌زعم هیوم، ادراکات بر دو نوع اصلی است: انطباعات و تصورات.

انطباعات تجاری هستند که هنگام دیدن، احساس کردن، دوست داشتن، منفور داشتن، آرزو کردن یا اراده کردن چیزی به ما دست می‌دهد. هیوم در توصیف انطباعات آن‌ها را «زنده»^۱تر از تصورات می‌داند. به نظر می‌رسد که مراد هیوم آن است که انطباعات واضح‌ترند و با جزئیات بیش‌تری در ذهن نقش می‌بندند. تصورات نسخه‌بدل‌ها یا روگرفت‌های انطباعاتند. زمانی که تجارب خود را به یاد می‌آوریم یا قوه تخیل خویش را به کار می‌اندازیم، تصورات موضوع اندیشه ما هستند.

بدین قرار مثلاً من اکنون انطباعی دارم از قلم خود که بر روی صفحه حرکت می‌کند و انطباعی از کسی که پشت سر من در کتابخانه کتابی را ورق می‌زند. همچنین، از بافت و حالت کاغذی که زیر دست من است انطباعی دارم. این تجارب حسی روشن و زنده‌اند: دشوار می‌توانید متقاعدم کنید که من صرفاً تجاری پیشین را به یاد می‌آورم یا این‌که در حال خواب دیدنم. مدتی بعد، زمانی که این سطور را با کامپیوترم حروفچینی می‌کنم، بدون شک در فکرم به این لحظه باز می‌گردم و انطباعاتم را به خاطر می‌آورم. در این حال من به جای آن‌که انطباعاتی داشته باشم تصوراتی دارم، تصوراتی که از همان وضوح و روشنی (یا به لسان هیوم، از همان «حالت زنده‌ای») بهره‌مند نیستند که انطباعات حسی‌ام در کتابخانه داشتند - انطباعاتی که این تصورات روگرفت‌هایی از آن‌هایند.

هیوم مدعای لاک را مبنی بر این‌که تصورات فطری وجود ندارد در قالبی تازه بیان می‌کند: همه تصورات ما روگرفت‌ها یا نسخه‌بدل‌های انطباعات هستند. به تعبیر دیگر، امکان ندارد تصویری از چیزی داشته باشیم که ابتدا انطباعی از آن را تجربه نکرده‌ایم.

با این حساب، هیوم چگونه می‌تواند از پس این مسئله برآید که پس چرا من می‌توانم به‌رغم این که هرگز کوهی از جنس طلا ندیده‌ام و بنابراین هرگز انطباعی از آن نداشته‌ام، چنین کوهی را تصور کنم؟ جواب او مبتنی است بر تمایز میان تصورات بسیط و تصورات مرکب. تصورات بسیط جملگی از انطباعات بسیط برمی‌خیزند. آن‌ها تصورات چیزهایی نظیر رنگ‌ها و شکل‌اند، تصوراتی که نمی‌توان آن‌ها را به اجزایی تشکیل‌دهنده تجزیه کرد. تصورات مرکب ترکیباتی از تصورات بسیط‌اند. بدین قرار، تصویری که من از کوه طلا دارم صرفاً تصویری است مرکب که از تصورات بسیط «کوه» و «طلا» تشکیل شده است. و این تصورات بسیط در بنیاد از تجربه من از کوه‌ها و اشیایی که از جنس طلا هستند برخاسته است.

این رأی که اگر نیک بنگریم هر کدام از تصورات خود را می‌توانیم به اجزای تشکیل‌دهنده آن تجزیه کنیم و آن‌گاه می‌بینیم آن‌ها از انطباعات برخاسته‌اند، مؤید این اعتقاد است که همه تصورات ما از انطباعات سابق بر آن‌ها ناشی می‌شوند. مؤید دیگر آن این رأی است که آن‌که به کلی کور مادرزاد است نمی‌تواند تصویری از رنگ سرخ داشته باشد زیرا انطباعی بصری از رنگ حاصل نکرده است. به همین روال، هیوم اظهار می‌دارد که فرد خودخواه قادر نیست تصویری از احساس بخشنده‌گی حاصل کند - که البته این یک بیش‌تر جای بحث و چون و چرا دارد.

با همه این تفصیلات، هر چند هیوم تصور می‌کند پالایشی که او در نظریه تصورات لاک صورت داده است عمدتاً از پس تبیین خاستگاه هر تصویری برمی‌آید، استثنایی بر این قاعده می‌بیند. آن استثنا درجه رنگ مفقود آبی است. کسی که طیف گسترده‌ای از درجه رنگ‌های آبی را دیده است ممکن است هیچ‌گاه انطباعی از یک درجه رنگ خاص نداشته باشد. با این حال، او می‌تواند تصویری از این درجه رنگ مفقود آبی حاصل کند. بر وفق نظریه هیوم، این ممکن نیست زیرا آن شخص انطباع بسیطی ندارد که تصور درجه

رنگ یاد شده با آن متناظر باشد. با این حال، این مثال نقض آشکار خاطر هیوم را چندان مشوش نمی‌کند زیرا موردی است بسیار استثنایی و، بنابراین، هیوم اصول پایه خود را در پرتو آن اصلاح و پالایش نمی‌کند.

تداعی تصورات

هیوم سه قسم ارتباط را میان تصورات برمی‌شمرد. این روابط مبین آنند که چگونه از فکری به سراغ فکری دیگر می‌رویم. روابط میان تصورات بدین قرارند: همانندی، مجاورت، و علت و معلول.

اگر دو چیز همانند باشند، فکر کردن ما به یکی از آنها به طور طبیعی ما را به جانب افکار مربوط به دیگری سوق می‌دهد. بدین قرار، مثلاً، وقتی من به عکس دخترم نگاه می‌کنم، افکار من به طور طبیعی به جانب خود دخترم سوق پیدا می‌کنند. اگر دو چیز در زمان یا مکان مجاور باشند، یعنی اگر پهلو به پهلو هم قرار گرفته باشند، در این حالت نیز تصور یکی تصور دیگری را به دنبال خواهد داشت. بدین قرار، اگر در باره آشپزخانه منزلم فکر کنم، فکر من به راحتی سراغ اتاق نشیمن می‌رود که در مجاورت آشپزخانه است زیرا آن‌ها دیوار به دیوار یکدیگرند. و سرانجام این که اگر دو چیز به دلیل این که یکی علت دیگری است به هم مربوط باشند، افکاری که در باره علت داریم ما را به جانب افکار ناظر به معلول می‌کشاند. به طور مثال، اگر تصویری از برخورد انگشت پایم به جایی داشته باشم، چون این رخداد علت درد است، افکار من به راحتی معطوف به تصورات درد می‌شود.

هیوم با تکیه بر تمایزی که میان تصورات و انطباعات و نیز میان سه اصل تداعی تصورات نهاده است، عقیده دارد که می‌تواند جمیع عملکردهای ضمیر آگاه ما را توجیه و تبیین کند.

علیت

یک توپ بیلیارد به تویی دیگر می‌خورد و باعث می‌شود که توپ دوم حرکت

کند. این چیزی است که ما می‌بینیم و توصیف می‌کنیم. ولی منظور از این حرف چیست که چیزی علت چیز دیگری است؟ این پرسش برای هیوم شأن بنیادی دارد زیرا، همان‌طور که خود متذکر می‌شود، همه تفکرات ما در باب امور واقع متضمن استدلال کردن از روی علل معلوم برای نتیجه گرفتن معلول‌های مورد انتظار، یا از روی معلول‌های مشاهده شده برای نتیجه گرفتن علل محتمل است. به‌طور مثال، اگر من ساعتی را در جزیره‌ای دورافتاده پیدا کنم، این را مسلم می‌گیرم که علت بودن ساعت در آن‌جا این است که کسی روزی روزگاری این شیء را در جزیره جا گذاشته؛ اگر در تاریکی صدای حرف زدنی را بشنوم، تردید نمی‌کنم که کسی آن جاست. این‌ها نمونه‌هایی از استدلال کردن از روی معلول برای نتیجه گرفتن علل آن است. زمانی که توپ بیلیاردی را می‌بینم که به سمت تویی دیگر در حرکت است، معلول آن را وقتی که به توپ دوم می‌خورد، پیش‌بینی می‌کنم، و بدین قرار از روی علت برای نتیجه گرفتن معلول احتمالی استدلال می‌آورم. استدلال علمی نیز بر استدلال در باره علت و معلول استوار است.

با این حال، هیوم به جای آن‌که روابط میان علت و معلول را مسلم و خدشه‌ناپذیر بداند، همان‌که ما به ناگزیر در اغلب اوقات تصور می‌کنیم، این پرسش را به میان می‌آورد که ما تصور علیت را از کجا می‌آوریم. هر قدر هم که به برخورد توپ‌های بیلیارد نگاه کنم، نمی‌توانم چیزی را در توپ اول ببینم که دلالت بر آن داشته باشد که توپ دوم باید در جهتی حرکت کند. هیوم عقیده دارد که سرچشمه تمامی معرفت ما در خصوص روابط علی، تجربه است. تا وقتی که برخورد دو توپ بیلیارد (یا دست کم رخدادی مشابه) را ندیده‌ایم، تصویری از آنچه رخ خواهد داد نداریم. آدم ابوالبشر قادر نبود بگوید که نتیجه فرو بردن سرش در آب این است که خفه می‌شود. تا وقتی که آب را تجربه نکرده بود راهی برای دانستن تأثیرات آن پیش رو نداشت.

زمانی که آدم در باره تأثیرات آب معرفتی به دست آورد، پیش‌بینی کرد که

رفتار آب پیوسته به همین روال است. این قسم استدلال کردن در باره آینده بر پایه نظم و ترتیب گذشته به استقرا معروف است. علل مشابه معلول‌های مشابه پدید می‌آورند، و ما نمی‌توانیم فرض را بر این نگذاریم که از این حیث آینده نظیر گذشته خواهد بود. با این حال، در این جاست که مسئله معروف به مسئله استقرا عیان می‌گردد. توجیه ما برای فرض این که آینده نظیر گذشته خواهد بود بر پایه‌هایی سست استوار است. با این حال، این مبنای تمام اندیشه‌های ماست. من نمی‌توانم از این واقعیت استفاده کنم که فرض کردن نظم و ترتیب در طبیعت به عنوان توجیهی برای استدلال استقرایی در مورد آینده، به خوبی در گذشته به کار من آمده است: این استدلال دوری باطل است که در آن از استقرا برای توجیه استقرا استفاده شده. واقعیت این است که این جز عادت نوع بشر نیست - گیرم عادت‌تی که در کل به خوبی کارمان را راه می‌اندازد. رسم و عادت است که ما را در مسیر زندگی راه می‌برد نه قوای استدلالیمان.

شناخت ما از علت و معلول، اگر به دقت بررسی شود، در حکم این فرض است که اگر دو چیز پیوسته با هم یافت شوند به طوری که یکی [همواره] قبل از دیگری رخ دهد، در این صورت اولی را علت می‌نامیم و دومی را معلول آن. ورای آنچه هیوم «اقتران دائم» و تقدم زمانی علت بر معلول می‌نامد، پیوندی ضروری میان علت و معلول آن وجود ندارد. این طور نیست که هیوم از ما بخواهد اعتماد و اتکای خود را بر روابط میان علت‌ها و معلول‌ها رها کنیم: این کار به هیچ وجه از ما ساخته نیست. بلکه او در حال اثبات این مطلب است که اتکای رفتار ما بر عقل تا چه مایه ناچیز، و بر طبع و عادات موروثیمان تا چه مایه فراوان است.

اختیار

رسم و سنت بر این بوده است که بین اختیار و قول به این که همه اعمال آدمی

علتی دارند ناسازگاری ببینند. اگر یکایک اعمال آدمی صرفاً معلول علتی سابق بر آن باشد، احساس ما دایر بر این که اختیاردار اعمال خویشیم احساسی است گمراه کننده. از این منظر که نگاه کنیم، اختیار توهمی بیش نیست. و بدون اختیار جایی برای مسئولیت اخلاقی و تقصیر نمی ماند: اگر همه اعمال ما علتی داشته باشند و بدین قرار ما را بر آن‌ها اختیاری نباشد، ستایش یا نکوهش ما به خاطر آن‌ها سزاوار نیست.

هیوم با این طرز فکر مخالف است، و مدلل می‌دارد که هم یکایک اعمال ما به اعتباری علتی دارند و هم این که ما صاحب اختیاریم. این دیدگاه عموماً به همسازانگاری شهرت دارد. استدلال هیوم به نوعی دست و پا شکسته است. او بر این معنا پای می‌فشارد که آدمی به همان اندازه تابع قوانین طبیعی است که ماده. به طور مثال، انگیزه‌های مشابه روی به این سو دارند که اعمال مشابهی را موجب شوند: همان قسم پیوستگی پایدار علت و معلول که در جهان مادی وجود دارد در عالم انسانی هم به چشم می‌خورد. آن که کیفی پر از طلا را در پیاده روی خیابانی شلوغ جا می‌گذارد به همان اندازه که توقع ندارد کلم بال در بیاورد و پرواز کند این توقع را هم ندارد که وقتی برمی‌گردد دوباره کیفش را حی و حاضر پیدا کند. در کردار آدمی انتظامی پیش‌بینی پذیر هست، و این در سرتاسر تاریخ و در میان همه ملت‌ها پیدا است. این نظمی که در طبیعت آدمی وجود دارد به هیچ عنوان این امکان را از میان بر نمی‌دارد که هر کدام از ما اختیاردار کار خود باشیم. پس، به عقیده هیوم، پیش‌بینی پذیر بودن اعمال ما با انتخاب اختیارمندانۀ آن‌ها منافاتی ندارد.

هیوم این رأی را بررسی می‌کند که تبیین او در خصوص کردار آدمی این نتیجه را به دنبال می‌آورد که یا هیچ یک از اعمال ما خطا نیست، زیرا منشأ آن‌ها را می‌توان خداوند به عنوان مسبب آن‌ها دانست؛ یا در غیر این صورت اعمال نادرست ما در نهایت از خدا سرچشمه می‌گیرند. هیوم به شیوه‌ای که تا حدی طعنه آمیز است هر دو شق را آشکارا نامعقول به شمار می‌آورد و

مردود می‌شمارد، و می‌گوید که جواب دادن به این سؤال خارج از چارچوب فلسفه اوست. با این حال، اغلب خوانندگان هیوم متوجه این معنا شده‌اند که او در لفافه‌ای نازک مفهوم خداوند را آماج حمله قرار داده است. اگر خدایی در کار نباشد، یا اگر خدا به گونه‌ای نباشد که علمای الهیات توصیفش می‌کنند، در آن صورت چه بسا در خصوص مسئول دانستن [افراد] در قبال اعمال زشت انسانی مسئله‌ای وجود نداشته باشد.

شکاکیت هیوم در باب براهین متعددی که در اثبات وجود خداوند اقامه شده است در دو فصل مهم دیگر همچنان رخ نشان می‌دهد: یکی فصلی که با برهان معروف به برهان نظم سروکار دارد، و دیگری فصلی که به معجزات می‌پردازد. این فصول در رساله نبود. فصول یاد شده زمانی که در کتاب تحقیق در باره فهم آدمی به طبع رسیدند بسیار بسیار مناقشه‌انگیز محسوب شدند، و بحث در باره معجزات به صورت موضوع جزوات فراوانی درآمد که علمای برآشفته الهیات به رشته تحریر درآوردند. از آن جایی که فصل مربوط به برهان نظم به میزان چشمگیری با برهان ذکر شده در کتاب دیگر هیوم، مکالماتی در باره دین طبیعی (موضوع فصل بعدی این کتاب) تداخل دارد، در این جا به آن نمی‌پردازم.

معجزات

اصل پایه‌ای که هیوم از ما می‌خواهد آن را قبول کنیم این است که شخص عاقل همواره عقیده‌اش را با قرائن موجود در خصوص هر موضوعی هماهنگ می‌سازد. این اصل بی‌چون و چرا مبدأ امتناع هیوم از پذیرفتن این رأی است که ما باید روایات بی‌غل و غش کسانی را که ادعا می‌کنند شاهد معجزاتی بوده‌اند باور کنیم.

هیوم به وضوح بسیار شرح می‌دهد که معجزه چگونه چیزی است. معجزه نقض قانونی طبیعی است که عموماً منشأ و سبب‌ساز این نقض را

خداوند می‌دانند. معجزات را نباید با رخدادهای استثنایی صرف اشتباه گرفت. به طور مثال، اگر من یکباره بدون آن‌که به چیزی بند شده باشم و بدون آن‌که چیزی به طور طبیعی مرا نگه دارد وارونه در هوا معلق بمانم این حالت نوعی معجزه است. [ولی] اگر در بخت‌آزمایی برنده شوم، این حالت صرفاً پدیده‌ای استثنایی است. در هوا معلق ماندن مستلزم نقض قوانین مسلم فیزیک است؛ [ولی] برنده شدن در بخت‌آزمایی در عداد معجزات نیست (شاید جز در حالتی که بدون داشتن بلیت برنده شوم): این صرفاً رخدادی است که با در نظر گرفتن احتمال فراوان برنده نشدن من نسبتاً نامحتمل است. کثیری از مردمان ادعا می‌کنند که شاهد معجزاتی به معنای یاد شده بوده‌اند. با وجود این، هیوم استدلال می‌آورد که هرگز نباید شهادت آنان را باور کنیم مگر این‌که [امکان] دروغ‌گویی یا فریب خوردن آن‌ها معجزه‌آسازتر از معجزه‌ای باشد که می‌گویند رخ داده است. ما باید همواره معجزه کم‌تر را باور کنیم، و در همه حال تعلیلی را که مبتنی بر رخداد صرفاً استثنایی است بر تعلیلی که بر رخداد چیزی معجزه‌آسا مبتنی است ارجح بدانیم. این همان تدبیر عاقلانه کسی است که عقیده‌اش را با قرائن موجود هماهنگ می‌سازد. هیوم می‌گوید که قرائن همواره ما را به این اعتقاد متمایل می‌سازند که معجزه‌ای صورت نبسته است، زیرا هر کدام از قوانین طبیعت با مشاهدات متعدد برقراری آن تأیید شده است. هیوم با عنایت به اصل اعتقاد آوردن به طور هماهنگ با قرائن موجود، عقیده دارد که شهادت شاهدان عینی منفرد به معجزات، قرینه‌ای کافی به دست نمی‌دهد که بر مبنای آن این رأی را بنا سازیم که قانونی از قوانین طبیعت نقض شده است. پاره‌ای واقعیت‌های روان‌شناختی مؤید دیدگاه اوست، واقعیت‌هایی نظیر این که احساس حیرت و احساس شگفتی – یعنی همان احساساتی که معمولاً روایات معجزات آن‌ها را برمی‌انگیزد – بسیار خوشایند آدمیان است. این حالت ممکن است انگیزه‌ای شود برای خودفریبی در خصوص این‌که آیا آنچه مشاهده می‌کنید

معجزه است یا نه. غالب کسانی که ادعا می‌کنند شاهد معجزاتی بوده‌اند احترام و اهمیت زیادی پیدا می‌کنند: احتمالاً ایشان را با نظر خاصی می‌نگرند و خاصان و برگزیدگان خداوند به شمار می‌آورند. این حالت ممکن است به صورت انگیزه‌ای قوی برای فریب دادن دیگران یا خودشان عمل کند.

همه این عوامل دست به دست هم نشان می‌دهند که احتمال واقع نشدن معجزه در هر موردی در قیاس با حالت عکس آن بسی بیش‌تر است. هیوم منکر این مطلب نیست که وقوع معجزات منطقاً ممکن است؛ ولی می‌گوید که شخص عاقل هیچ‌گاه نباید روایات معجزات را باور کند.

چنگِ هیوم

هیوم تحقیق خود را با تخطئه شدید آن دسته از نوشته‌های فلسفی که اصول سفت و سخت تجربه‌گرایانه او را رعایت نمی‌کنند خاتمه می‌دهد. او در مورد هر کتابی دو پرسش را پیش می‌کشد. دوشاخگی ناشی از این دو پرسش به چنگِ هیوم شهرت یافته است. آن دو پرسش بدین قرار است: اول این که آیا آن کتاب حاوی استدلالی تجربیدی است از آن قسم که در ریاضیات یا هندسه یافت می‌شود؟ اگر نه، آیا مشتمل بر گزاره‌های ناظر به واقع است از آن نوع که می‌توان آن‌ها را مشاهده کرد یا آزمود؟ هیوم اعلام می‌کند اگر هیچ کدام از این دو حالت در مورد کتاب صدق نکرد «پس آن را به شعله‌های آتش بسپار؛ زیرا در خود هیچ ندارد الا سفسطه و پندار باطل.»

نقد هیوم

هیوم نظریه تصورات را مسلم می‌گیرد

فلسفه هیوم، خاصه توصیفی که از استقرابه دست می‌دهد، به طرز چشمگیری در مواجهه با انتقاد انعطاف‌پذیر و قابل ترمیم بوده است. با این حال، یکی از بخش‌های این فلسفه که تقریباً همه فیلسوفان امروز آن را مردود شمرده‌اند

نظریهٔ تصورات است. هیوم به راستی در تأیید این توصیف از ذهن استدلال نیاورد، بلکه آن را مسلم فرض کرد و به پالایش آن پرداخت. به هر تقدیر، اشکالات متعددی بر این قسم نظریهٔ بازنمایی وارد است که پاره‌ای از آن‌ها را، نظیر اشکال انسان کوتوله، در فصل مربوط به رسالهٔ لاک متذکر شدیم.

درجه رنگ مفقود آبی مثال نقض است

چنان که دیدیم، هیوم مثال درجه رنگ مفقود آبی را مثال نقضی احتمالی برای نظر خود مبنی بر این که همهٔ تصورات ما از انطباعات مقدم بر آن‌ها حاصل می‌شود به شمار می‌آورد، ولی آن را به عنوان یک استثنا کنار می‌گذارد. با وجود این، همین قسم مثال را می‌توان در مورد هر کدام از حواس پنجگانه ارائه کرد: نُت مفقود در گامی موسیقایی، طعمی مفقود میان دو طعم شناخته‌شده، نسجی مفقود، و بویی مفقود بین دو بو. این قسم مثال، اگر به جد گرفته شود، برای توصیف هیوم از ذهن تهدیدی است عظیم‌تر از آنچه او تصور می‌کرد.

با این حال، دست کم دو راه وجود دارد که هیوم می‌توانست از طریق آن‌ها به این نوع انتقاد پاسخ دهد. اول این که او می‌توانست اساساً این امکان را نفی کند که ما قادریم تصویری از درجهٔ رنگ مفقود آبی (یا هر کدام از مثال‌های همسنگ آن) داشته باشیم. هیوم این راه را انتخاب نمی‌کرد. دوم این که هیوم می‌توانست تصور درجه رنگ مفقود را تصویری مرکب، چه بسا ترکیبی از تصور آبی و تصور نسبت روشن‌تر بودن از [چیزی]، بداند. با این حال، چون هیوم به این فرض ملتزم بود که تصورات رنگ‌ها همواره تصوراتی بسیط‌اند، این راه را نیز بر نمی‌گزید.

گاهشمار

۱۷۱۱ هیوم در ادینبورگ^۱ واقع در اسکاتلند به دنیا می‌آید.

۴۰ - ۱۷۳۹ رساله در باره طبیعت آدمی را منتشر می‌کند.

۱۷۴۸ تحقیق در باره فهم آدمی را به طبع می‌رساند.

۱۷۷۶ در ادینبورو از دنیا می‌رود.

۱۷۷۹ مکالماتی در باره دین طبیعی (بنگرید به فصل بعد) بعد از مرگ او منتشر می‌شود.

شرح اصطلاحات

ادراک (perception): اصطلاحی که هیوم بر هر فکری، اعم از انطباع یا تصور، اطلاق می‌کند.

استقرا (induction): عمل تعمیم بر اساس مجموعه محدودی از موارد. وقتی بر مبنای آنچه در گذشته رخ داده است آینده را پیش‌بینی می‌کنید کار شما نوعی استقراست.

اقتران دائم (constant conjunction): حالتی که دو یا چند چیز همواره با هم پدیدار می‌شوند.

انطباع (impression): هر قسم ادراک بی‌واسطه از جمله احساسات ما. به نظر هیوم، انطباعات روشن («زنده») تر از تصوراتند که خود از انطباعات حاصل می‌شوند.

تصور (idea): روگرفتی از انطباع. توجه داشته باشید که کاربرد این اصطلاح در نزد هیوم محدودتر از کاربرد آن در نزد لاک است.

شکاکیت (scepticism): شک فلسفی.

مجاورت (contiguity): تنگاتنگ هم بودن مثلاً در زمان یا مکان.

معجزه (miracle): نقض قانونی از قوانین طبیعت که آن را به مداخله خداوند منتسب می‌دارند.

همسازانگاری (compatibilism): اعتقاد به این که همه اعمال ما علت‌هایی مقدم بر خود دارند و در عین حال ما حقیقتاً صاحب اختیاریم، نه این که صرفاً دچار توهم اختیارمندی باشیم.

دیوید هیوم

مکالماتی در بارهٔ دین طبیعی

از افلاطون که بگذریم، بسیار قلیل اند فیلسوفانی که به طرز دلیپسند در قالب مکالمه مطلب نوشته‌اند. هیوم جذاب‌ترین استثنا در این زمینه است. کتاب او، مکالماتی در بارهٔ دین طبیعی،^۱ هم شاهکاری در عرصهٔ بحث و فحص فلسفی است و هم شاهکاری از مهارت ادبی. هیوم، برخلاف افلاطون که نیکوترین جملاتش را از زبان سقراط بیان می‌کرد، استدلال‌های محکمش را میان سه سخنگوی اصلی کتاب، دمتا، کلئاتس و فیلون، قسمت می‌کند، هر چند پیداست که در مجموع با شخصیت آخری همدل و همفکر است. تأثیر [این شگرد] آن است که خواننده هم پایش به بحث کشیده می‌شود. نظر «درست» به وضوح معلوم و اعلام نمی‌شود، و باید از طریق جر و بحث مکالمه مکشوف گردد - شگردی که هیوم آن را از سیسرون، مصنف رومی، به عاریت گرفت.

هیوم این کتاب را در زمان حیاتش منتشر نکرد: از آن بیم داشت که گرفتار آزار و اذیت اولیای دین شود. با این حال، زحمت فراوانی بر خود هموار کرد تا اطمینان پیدا کند که پس از مرگش این کتاب منتشر خواهد شد. موضوع اصلی کتاب، برهان نظم در اثبات وجود خدای دین مسیح است. این برهان

1. *Dialogues Concerning Natural Religion*

تکیه‌گاه اصلی هواداران دین طبیعی بود، یعنی همان کسانی که باورهای دینی خود را بر قرائن و شواهد علمی متکی می‌ساختند. دین طبیعی معمولاً در مقابل وحی [یا دین مُنَزَّل] قرار می‌گرفت. وحی، برهان مفروض وجود و صفات خداوند بود که اناجیل، با وصف معجزاتی که مسیح محقق می‌ساخت، و علی‌الخصوص رستاخیز او، آن را به دست می‌دادند. هیوم قبلاً در مقاله مناقشه‌انگیزش به نام «در باره معجزات»، مقاله انتشار یافته در کتاب دیگرش با نام تحقیق در باره فهم آدمی (که در فصل پیشین بررسی شد)، حمله‌ای پیگیر را علیه مدعیان وحی ترتیب داده بود. در مکالمات دین طبیعی آماج حمله هیوم قرار می‌گیرد، هر چند این کار به شکلی غیرمستقیم صورت می‌بندد، زیرا استدلال‌ها از زبان شخصیت‌هایی خیالی بیان می‌شود نه از زبان خود هیوم.

شخصیت‌ها

با این که در مکالمات از پنج شخصیت نام برده می‌شود، مناظره را به کلی سه تن پای‌بند اصلی پیش می‌برند: کلثانتس، دمثا و فیلون. کل گفتگوها را پامفیوس برای دوستش، هرمیوس، نقل می‌کند، ولی هیچ کدام از این دو نفر وارد بحث فلسفی نمی‌شوند.

سه شخصیت اصلی کتاب هر کدام مدافع دیدگاه مشخصی است. کلثانتس به «برهان نظم» معتقد است، به این رأی که نظم و طرح و تدبیر مشهود در عالم وجود خداوند را اثبات می‌کند. پس او مدافع دین طبیعی است. دمثا فردی است ایمان‌گرا، یعنی به عقل اعتماد ندارد، بلکه از روی سرسپردگی به ایمان معتقد است که خداوند وجود دارد و صاحب صفاتی است که به او نسبت می‌دهند. با وجود این، دمثا به این هم اعتقاد دارد که برهان معروف به «علت اول» برهانی است قاطع که وجود خداوند را به ثبوت می‌رساند. فیلون، که استدلال‌هایش، با یک استثنای احتمالی، همان استدلال‌هایی است که خود هیوم خوش داشت به کار گیرد، شکاکی معتدل

است. نقش عمدهٔ او در مکالمات این است که بر آراییی که آن دو شخصیت اصلی دیگر پیش می‌کشند خرده بگیرد و از این راه ثابت کند که در معلوم داشتن صفات خداوند، هیچ کار مهمی از عقل ساخته نیست. علی‌الخصوص نقد او از برهان نظم و نتایجی که می‌توان از آن بیرون کشید بنیادبرانداز است. در بیشتر جاهای کتاب به راحتی می‌توان فیلون را ملحد به شمار آورد. با وجود این، او می‌گوید که تصور می‌کند وجود خداوند مثل روز روشن است و مسائل مهمی که هست مربوط می‌شود به صفات پروردگار. شاید این اشارهٔ طعنه‌آمیزی باشد که هیوم به متن افزوده تا مانع از آن شود که اولیای دین کتاب او را به این بهانه که مدافع الحاد است تکفیر کنند.

برهان نظم

کلثانتس آن «برهان پسین» را که امروزه بیشتر تر به برهان نظم معروف است عرضه می‌دارد. براهین پسین براهینی بر مبنای تجربه‌اند. برهان نظم دایر بر این است که ما می‌توانیم با مشاهدهٔ جهان طبیعت، وجود خدایی خیراندیش و صاحب قدرت و علم مطلق را به ثبوت برسانیم. اگر به پیرامون خود نظری بیندازیم، می‌بینیم که هر بُعد از ابعاد جهان طبیعت نشانه‌های طرح و تدبیری آشکار را در سیمای خود دارد. آن‌ها مثل اجزای نوعی دستگاه کاملاً با یکدیگر سازگار و همسازند. مثلاً چشم انسان به طرز استادانه مناسب دیدن است؛ به نظر می‌رسد که عدسی‌ها، قرنیه و شبکیه را عقلی ممتاز طراحی و تعبیه کرده، و طراحی و ساختار چشم ماهرانه‌تر از هر آن چیزی است که آدمی با دست‌های خویش ساخته است. نتیجه‌ای که کلثانتس از این قسم مشاهده می‌گیرد این است که جهان طبیعت باید به دست خالق مدبّر طراحی شده باشد. این خالق باید متناسب با عظمت و جلال مخلوق خویش صاحب عقل و تدبیر باشد و بدین قرار باید همان خدایی باشد که در سنت تصور کرده‌اند. به تعبیر دیگر، کلثانتس طبیعت را بر سبیل تمثیل با مصنوعات

آدمی مقایسه می‌کند و بر اساس این مقایسه، نتیجه می‌گیرد که نه فقط جهان را خدایی هست، بلکه این خدا قادر مطلق، عالم مطلق و خیراندیش است. کلثانتس برای آن‌که تکیه‌گاه برهانش را محکم‌تر کند، چند مثال به یادماندنی می‌آورد. اگر در تاریکی صدایی بشنویم که از آن بوی فهم و شعور استشمام کنیم، به طور قطع و به طرز کاملاً موجه نتیجه می‌گیریم که آن‌جا باید کسی باشد. صدای معنادار و مفهوم در تاریکی برای این نتیجه‌گیری دلیلی کافی است. به عقیده کلثانتس، آیات و نشانه‌های طبیعت دست کم به همان اندازه گواه وجود خداوند است که صدای معنادار و مفهوم در تاریکی شاهی بر حضور شخصی است که سخن می‌گوید.

مثال دیگری که کلثانتس می‌آورد، مثال کتابخانهٔ رویان است. تصور کنید کتاب‌ها موجوداتی زنده‌اند که می‌توانند مثل گیاهان تکثیر شوند. اگر کتابی را همراه با نشانه‌هایش (کلماتی که به شکلی معنادار کنار هم قرار گرفته‌اند) مشاهده کنیم، این امر را برهانی قاطع به حساب می‌آوریم بر این‌که موجودی عاقل و هوشمند آن را به رشتهٔ تحریر درآورده است. حتی اگر کتاب‌ها تکثیر شوند، این امر از اعتبار گواهی آن‌ها بر این‌که دارای نشانه‌هایی از تفکرند نمی‌کاهد. به همین قیاس، کلثانتس ادعا می‌کند که ما می‌توانیم در آیات و نشانه‌های طبیعت طرح و تدبیر را تشخیص دهیم. انکار این گواهی که طبیعت به وجود و صفات خداوند می‌دهد تنها از کسی ساخته است که جزم‌اندیشی بی‌بهره از خرد باشد، یا [دست کم] ادعای کلثانتس این است. به هر روی، بخش اعظم مکالمات حاوی گفته‌های فیلون، و قسمتی از آن هم در بردارندهٔ حرف‌های دماست که برهان کلثانتس را به باد انتقاد می‌گیرند.

نقد برهان نظم

سست‌بنیادی تمثیل

یکی از استدلال‌های فیلون در رد برهان نظم این است که برهان یاد شده بر

مقایسه‌ای نسبتاً سست میان جهان طبیعت، یا اجزای آن، و مصنوعات بشری استوار است. استدلال‌های تمثیلی بر وجود شباهت‌هایی آشکار میان دو چیزی که با هم مقایسه می‌شوند استوارند. اگر شباهت‌ها به نسبت ظاهری و سطحی باشد، در آن صورت هر نتیجه‌ای که بر پایهٔ آن‌ها گرفته شود ساختمانی سست خواهد داشت و تأیید آن‌ها مستلزم قرائن یا براهینی مستقل خواهد بود.

اگر خانه‌ای را ملاحظه کنیم، کاملاً معقول است که از ساختار آن نتیجه بگیریم که این خانه را بنا یا معماری طراحی کرده است. دلیلش این است که معلول‌های مشابهی (خانه‌هایی دیگر) را دیده‌ایم که چنین علتی آن‌ها را در وجود آورده است (بنا یا معماری آن‌ها را ساخته‌اند). تا این اندازه استفاده ما از استدلال تمثیلی بر وفق دلایل متقن است. ولی وقتی کل جهان با چیزی نظیر خانه مقایسه شود، تفاوت‌های میان این دو به قدری روشن است که هر قسم نتیجه‌ای که بر اساس شباهت ادعا شده میان این دو استنتاج شود چیزی جز حدس و گمان نخواهد بود. با همهٔ این تفصیلات، کلماتس این سنخ استدلال - استدلال تمثیلی - را دلیلی قاطع بر وجود و صفات خداوند می‌داند.

محدودیت‌های نتیجه‌گیری

اصلی که اساس برهان نظم را تشکیل داده این است که معلول‌های همانند علت‌های همانند دارند. از آن جایی که اجزا و کل جهان طبیعت از پاره‌ای جهات شبیه دستگاهی است، معقول است نتیجه بگیریم که علت آن‌ها و علت دستگاه از نوع واحدی هستند: طرح و نقشه‌ای مدبرانه. با این حال، همان طور که فیلون متذکر می‌شود، اگر این اصل را به دقت به کار بندیم، کلماتس به ناگزیر گرفتار صورتی افراطی از تشبیه یا انسان‌انگاری (تمایل به نسبت دادن صفات انسانی به چیزهای غیر از انسان، در این مورد به خداوند) خواهد شد.

از باب مثال، بنابر الهیات سنتی، خداوند کامل است. ولی اگر قیاس میان خدای طراح و انسان طراح را به جد بگیریم، حق نداریم مدعی شویم که خداوند کامل است، زیرا واضح است که انسان‌های طراح کامل نیستند. در این مورد، حتی اگر بپذیریم که برهان نظم وجود صانع را به ثبوت می‌رساند، پیداست که این امر در بارهٔ صفات او به ما اطلاعی نمی‌دهد. همان چیزی که موضوع اعلام شدهٔ گفتگوی کلائتس، دمئا و فیلون است. مثال دیگری را در نظر بگیریم: الهیات سنتی، توحیدی است. با این حال، غالب طرح‌های انسانی پیچیده و عظیم، حاصل کار گروهی از طراحان و سازندگان است که دست در دست هم طرح‌ها را پیش می‌برند. اگر در تعلیل آفرینش عالم از استدلال تمثیلی به درستی و دقت استفاده کنیم، لاجرم این قول را به جد خواهیم گرفت که عالم هستی آفریدهٔ گروهی از خدایان است [نه خدای واحد].

تعلیل‌های بدیل

فیلون به چند تعلیل بدیل در خصوص نظم و تدبیر شهود در عالم هستی اشاره می‌کند. شماری از این‌ها دور از ذهن هستند، و به عمد چنین آورده شده‌اند. جان کلام او این است که اگر در قرائن و شواهدی که برهان نظم به دست می‌دهد مذاقه کنیم، این شقوق بدیل را نمی‌توانیم نادیده بگیریم. برای این شقوق بدیل دست کم به همان اندازه قرائن و شواهد هست که برای شقی که می‌گوید خدای مسیحیت علت نظم و تدبیری است که در عالم هستی پیداست.

مثلاً در یک جا فیلون به اظهار نوعی نظریهٔ تکامل بر مبنای انتخاب طبیعی بسیار نزدیک می‌شود. او حدس می‌زند که نظم و تدبیر مشهود ممکن است در این واقعیت سرچشمه داشته باشد که آن دسته از حیوانات که نمی‌توانند خود را به خوبی با محیط زندگی خویش انطباق دهند به سادگی می‌میرند.

پس، به گفتهٔ فیلون، نباید از دیدن حیواناتی که به خوبی با محیط اطرافشان انطباق یافته‌اند در شگفت شویم. از هنگامی که داروین، حدود یک قرن پس از نگارش مکالمات هیوم، آرای خود را در باب تکامل مطرح کرد، غالب دانشمندان نظریهٔ انتخاب طبیعی غیرشخصی را بهترین تعلیل موجود در خصوص نظم و تدبیر مشهودی می‌دانند که در حیوانات و گیاهان جلوه‌گر است.

تعلیل بدیل دیگری که فیلون آن را بررسی می‌کند، ناظر به عنکبوت عظیم‌الجثه‌ای است که تار و پود جهان را از شکم خود می‌تند. مقصود فیلون این است که نظم و تدبیر مشهود لزوماً از ذهنی هوشمند و مدبر برنمی‌خیزد. عنکبوت‌ها تارهایی می‌تنند که نظم و تدبیر در آن‌ها پیداست، با این همه این تارها را از شکم خود می‌تنند [نه از ذهن خویش]. بسا که قیاس عنکبوت و خالق هستی مهمل به نظر آید. فیلون این را قبول دارد. ولی اگر سیاره‌ای وجود می‌داشت که یگانه ساکنانش عنکبوت‌ها بودند، در آن‌جا این تعلیل طبیعی‌ترین تعلیل نظم به نظر می‌رسید، به همان اندازه که ریشه داشتن هر گونه طرح و تدبیر مشهود در اندیشه‌ای انسان‌وار به نظر ما طبیعی جلوه می‌کند.

شر

ویران‌کننده‌ترین نقدی که بر برهان نظم اقامه شده حاصل مسئلهٔ شر است. چگونه ممکن است خدایی نیکخواه طرح جهانی را ریخته باشد که در آن تا این مایه رنج و مصیبت بیداد می‌کند؟ فیلون تصویری از حیات آدمی ترسیم می‌کند که در آن رنج از چهارسو حمله‌ور شده است. جواب کلثانتس این است که چنین رنجی کم‌تر از دو شر است. مدعای او این است که خداوند به این دلیل طرح جهانی را با این مایه قابلیت رنج و مصیبت ریخته است که اگر هر جهانی جانشین آن می‌شد از این جهان ناگوارتر می‌بود. ولی، همان‌طور که

فیلون تأکید می‌کند، خدایی که قادر مطلق باشد می‌توانست جهانی بهتر بیافریند، یا دست کم به دیده‌ما آدمیان این طور می‌آید. فیلون چهار علت عمده برای رنج برمی‌شمارد که هیچ کدام از آنها ضروری به نظر نمی‌رسند، ولی جملگی بخشی از وضعیت آدمی هستند.

اول این که خمیره وجود ما را به گونه‌ای سرشته‌اند که علاوه بر لذت، در مواردی رنج هم برای واداشتن ما به عمل لازم است. مثلاً به نظر می‌آید که ما طوری طراحی شده‌ایم که رنج و عذاب ناشی از عطش بی‌اندازه به ما انگیزه‌ای قوی برای یافتن آب می‌بخشد؛ حال آن‌که، به زعم فیلون، می‌شد انگیزه ما صرفاً میل به درجات گوناگون لذت باشد. دوم این که جهان، و از آن جمله جهان آدمیان، دقیقاً تابع چیزی است که آن را «قوانین عام» می‌خوانند. این‌ها همان قوانین فیزیکی هستند. نتیجه مستقیم این مطلب آن است که همه اقسام مصائب عارض می‌شوند. با این حال، شکی نیست که خدایی خیرخواه و قادر مطلق می‌توانست برای توقف این وقایع [در عالم] تصرف کند. اندکی جرح و تعدیل ناچیز (مثلاً در قرن بیستم برداشتن چند جزء از مغز استالین و هیتلر) جهانی بسیار نیکوتر به بار می‌آورد با رنج و مصیبتی به مراتب کم‌تر. ولی خداوند نمی‌خواهد [در عالم] تصرف کند. سوم این که طبیعت به ما کم‌ترین وسایل لازم را برای بقا می‌بخشد. این باعث می‌شود که در مقابل کم‌ترین افت و خیزهایی که در اوضاع و احوالمان حادث می‌گردد آسیب‌پذیر باشیم. فیلون به این مطلب اشاره دارد که از خدایی نیکخواه و پدروار انتظار می‌رود در مورد چیزهایی مثل خوراک و زور و قوت طبیعی با ما بیش از این‌ها دست و دل بازی کند. چهارم این که فیلون به کاستی‌هایی که در طرح و تدبیر عالم هستی جلوه‌گر است، دست کم زمانی که از منظری انسانی به آن نظر می‌اندازیم، اشاره می‌کند. بدین قرار می‌بینیم که هر چند باران برای کمک به رویش گیاهان و تأمین آب آشامیدنی ما لازم است، بارها و بارها چنان به وفور می‌بارد که سیل به راه می‌اندازد. این مثال و مثال‌های بی‌شمار دیگری که بر

«نقایص طرح و تدبیر [عالم]» دلالت دارد فیلون را به این نتیجه می‌رساند که آفرینندهٔ عالم هستی به رنج‌ها و مصائب آدمی اعتنایی ندارد. مسلم است که برهان نظم برای اعتقاد به آفریننده‌ای نیکخواه ادلهٔ کافی به دست نمی‌دهد.

برهان علت اول

با آن‌که پیش‌تر بحث در مکالمات حول محور برهان نظم جریان دارد، این برهان یگانه برهانی نیست که داعیهٔ اثبات وجود و چیستی خداوند را دارد. دمثاً مدافع پر و پا قرص چیزی است که آن را «برهان پیشین ساده و والا» می‌خواند، همان‌که پیش‌تر به عنوان «برهان جهان‌شناختی یا علت اول» معروف است. برهان یاد شده با این فرض آغاز می‌شود که هر موجودی لزوماً دارای علتی است که آن موجود وجود خود را از آن دارد. اگر این زنجیرهٔ علت‌ها و معلول‌ها را در زمان پی بگیریم، لزوماً یا با تسلسل علل مواجه می‌شویم؛ یا این‌که به علتی نامعلول می‌رسیم که واجب الوجود است. به‌زعم دمثاً، گزینهٔ اول نامعقول است، و بدین قرار او نتیجه می‌گیرد که علت نامعلول واجب الوجود، علت‌العلل همهٔ چیزهاست و کسی نیست الا خداوند. جواب کلماتش مشتمل بر این استدلال است که اگر در پی علت اول هر چیزی باشیم، لزومی ندارد که در ردیابی آن از خود عالم فراتر رویم. چه لزومی دارد که علتی مقدم بر آن را مسلم فرض کنیم. یا، به تعبیر دیگر، حتی اگر برهان علت اول ثابت کند که موجود واجب‌الوجودی هست، این معنا را به ثبوت نمی‌رساند که آن موجود همان خدایی است که مسیحیان بنا به سنت خویش تصور می‌کنند.

آیا هیوم ملحد بود؟

قبلاً متذکر شدم که دشوار می‌توان دقیقاً این موضوع را شکافت که بر پایهٔ مکالمات، عقیدهٔ هیوم در بارهٔ دین از چه قرار است. فیلون با این‌که از حیث آرا

و عقاید نزدیک‌ترین شخصیت به هیوم است، سخنگوی صرف فیلسوف نیست. کثیری از هم‌روزگاران هیوم در این تردیدی نداشتند که او ملحد است، و بی‌شک اگر مکالمات در زمان حیات هیوم انتشار می‌یافت آن را برهانی قاطع در اثبات این مدعا قلمداد می‌کردند. با این حال، وقتی که هیوم در دهه ۱۷۶۰ با ملحدانی بی‌پروا در پاریس مواجه شد، حقیقتاً آن‌ها را مضمئزکننده یافت، گو این که ممکن است آرای او در اواخر حیاتش تغییر کرده باشد.

مشرّب رسمی او شکاکیتی خفیف بود: صورت معتدلانه‌ای از شکاکیت که هیچ چیز را چشم‌پسته نمی‌پذیرد، ولی با اقوال نامعقول آن‌گروه از شکاکان هم‌نوا نیست که می‌کوشند به گونه‌ای زندگی کنند که انگار هیچ چیز را نمی‌توان مسلم گرفت. شکاکیت خفیفی که در مورد مسائل دینی به کار بسته می‌شود روی به جانب الحاد دارد، ولی در سرحد آن متوقف می‌شود. فردی قائل به شکاکیت خفیف برهان نظم را به عنوان دلیلی عقلانی بر وجود یا صفات خدای مسیحیت نمی‌پذیرد. ولی قول به این که قرائن و ادله کافی برای اعتقاد به وجود خداوند وجود ندارد یک چیز است و دعوی این که قطعاً خدایی در کار نیست یک چیز دیگر. هیوم چه بسا خود الحاد را نگرشی جزمی می‌دانست، یعنی نگرشی که در تأیید آن قرائن و ادله کافی وجود ندارد. پس شاید او حقیقتاً، همراه با فیلون، باور داشت که عالم هستی پروردگاری مدبّر دارد. با این حال، شک نیست که او اعتقاد داشت از عقل آدمی ساخته نیست که معرفتی جامع در باره چیستی و چگونگی آن پروردگار - در صورت وجود - به دست دهد. هیوم در حالی درگذشت که امید نداشت زندگی بازپسینی در کار باشد.

گاهشمار

بنگرید به فصل قبل.

شرح اصطلاحات

الحاد (atheism): اعتقاد به این که جهان را خدا یا خدایانی نیست.
ایمان‌گرایی (fideism): نگرش کسانی که بر ایمان به وجود خداوند تکیه می‌کنند، نه بر عقل یا برهان عقلی.

برهان پسین (argument a posteriori): برهانی که بر مبنای تجربه اقامه شده باشد. هیوم در مکالمات از این عبارت برای اشاره به برهان نظم استفاده می‌کند.
برهان پیشین (argument a priori): برهانی که بر مبنای عقل اقامه شده باشد، نه تجربه. هیوم در مکالمات این عبارت را در اشاره به برهان علت اول یا برهان جهان‌شناختی به کار می‌برد.

برهان جهان‌شناختی (Cosmological Argument): برهانی در اثبات وجود خداوند مبنی بر این تصور که اگر خدایی نبود، هیچ چیز در وجود نمی‌آمد.
برهان علت اول (First Cause Argument): برهانی در اثبات وجود خداوند مبتنی بر این قول که علت نامعلول نخستینی برای همه چیز ضرورتاً وجود دارد و آن علت، خداست.

برهان نظم (Design Argument): برهانی در اثبات وجود خداوند مبنی بر قرائن طرح و نقشهٔ مدبرانه در جهان طبیعت.

تشبیه / انسان‌نگاری (anthropomorphism): نسبت دادن صفات انسانی به موجودات غیر از انسان، در این مورد به خداوند.

توحید (monotheism): اعتقاد به وجود خدای واحد.

خدا‌باوری (theism): اعتقاد به وجود خدای واحدی که عالم مطلق، قادر مطلق و خیر اعلی است.

دین طبیعی (natural religion): اعتقاد به این که قرائن و شواهدی علمی در اثبات وجود خداوند در کار است؛ دین طبیعی معمولاً با دین مُنزل مقابل نهاده می‌شود.

دین مُنزل (revealed religion): اعتقاد به این که گواهی معجزات، علی‌الخصوص در کتاب مقدس، وجود خداوند را به اثبات می‌رساند.

شرک (polytheism): اعتقاد به وجود بیش از یک خدا.

تمثیل (analogy): مقایسهٔ دو چیز. استدلال‌های تمثیلی بر این فرض تکیه دارند که اگر دو چیز از جهاتی شبیه یکدیگر باشند، احتمالاً از سایر جهات نیز به هم شباهت دارند.

ژان - ژاک روسو

قرارداد اجتماعی

«آدمی آزاد زاده شد، و همه جا در بند است.» این عبارت، که قرارداد اجتماعی^۱ با آن آغاز می‌شود، در گذر دو سده گذشته، در جان کثیری از انقلابیون هنگامه‌ای به پا کرده است. با این حال، در همین کتاب اندیشه‌ای نگران‌کننده این عبارت را تعدیل می‌کند. آن اندیشه بدین قرار است: کسانی را که در راه خیر و صلاح عمومی کشور قدم بر نمی‌دارند باید «مجبور به آزادی» کرد. اگر به این مطلب عنایت داشته باشیم که تعیین قطعی خیر و صلاح حقیقی کشور کار ساده‌ای نیست، اندیشه مزبور همانند جوازی برای سرکوب به نظر می‌رسد. هر دوی این آرا خصیصه سازش‌ناپذیر فلسفه روسو را می‌رسانند: او هراسی نداشت از این که آرایبی مناقشه‌انگیز و حتی خطرناک بیان دارد. در روزگاری که رسم بود چنین آرایبی را با نام مستعار یا بدون نام نویسنده منتشر کنند، روسو نام خود را در نوشته‌هایش قید می‌کرد. نتیجه این شد که بسیاری از آثار او ممنوع گردید و خود روسو در هراسی دائم از آزار و اذیت روزگار می‌گذراند به طوری که حتی چند بار مجبور شد جلای منزل کند و در گوشه امنی پناه بجوید. در اوضاع و احوالی از این دست تعجبی ندارد که روسو در

1. *The Social Contract*

واپسین سال‌های عمرش دچار پارانویا [بدگمانی یا کج‌خیالی] شود و باور بیاورد که قربانی دسیسه‌ای بین‌المللی است.

غرض اصلی روسو در قرارداد اجتماعی شرح منابع و حدود و ثغور اقتدار مشروع است. به‌زعم او، تکالیف ما نسبت به کشور^۱ ریشه در قراردادی اجتماعی، یا به تعبیری که خودش گاهی اوقات به کار می‌برد ریشه در میثاقی^۲ اجتماعی، دارد، که گروه‌های افراد به وسیله آن به صورت ملتی در می‌آیند: کلیتی که ارادهٔ کلی خاص خود را دارد، اراده‌ای که لزوماً صرف جمع اراده‌های فردی افرادی که آن را تشکیل می‌دهند نیست.

قرارداد اجتماعی

روسو همانند اغلب نویسندگانی که در سنت قرارداد اجتماعی جای دارند -نویسندگانی از قبیل هابز و لاک- قرارداد اجتماعی را طوری توصیف می‌کند که انگار واقعه‌ای تاریخی بوده است. با این حال، منظور او از این کار آن نیست که راز ایجاد کشورهای فعلی را آفتابی کند؛ بلکه روسو از آن صرفاً به صورت ابزاری برای درک ساختار بنیادی کشور بهره می‌گیرد. حرف او این نیست که در مرحله‌ای از تاریخ آدمیان به واقع گرد هم آمدند و با هم قراری گذاشتند، بلکه روسو تنها می‌گوید که از طریق بررسی خاستگاه‌های فرضی تشکیل جماعات انسانی است که می‌توان به نیکوترین وجه مناسبات میان شهروندان و کشور را دریافت.

توافق بنیادینی که اعضای کشوری صورت می‌دهند این است که برای خیر و صلاح مشترکشان دست در دست یکدیگر گذارند. تشریک مساعی به عنوان رکنی از ارکان جامعه در قیاس با زندگی کردن در حالت انزوا ثمرات بیش‌تری دارد. جامعه می‌تواند از حیات و دارایی‌ها [ی افراد]

صیانت کند. پس افراد برای تشریک مساعی و تشکیل کشور انگیزه‌ای قوی دارند.

در نگاه اول، این طور به نظر می‌رسد که روسو به پای دو آرمان ناسازگار صحنه می‌گذارد زیرا هم آزادی‌ای را که همه انسان‌ها، حتی در خارج از چارچوب جامعه، از آن برخوردارند می‌ستاید، و هم بر منافع عظیم زندگی در چارچوب جامعه تأکید می‌ورزد. آزادی طبیعی ما جزئی جدایی‌ناپذیر و ضروری از انسانیت ماست: اگر به کلی از آزادی خود دست بشویم، یا به هیئت بردگان درآییم، دیگر به تمام و کمال انسان نیستیم. اگر بنا بود جامعه آزادیمان را به تمام و کمال از ما بگیرد، پیوستن به آن نه لطفی داشت نه فایده‌ای، زیرا با این کار شأن انسانی خود را از دست می‌دادیم. روسو این وظیفه را به عهده می‌گیرد که شرح دهد چگونه می‌توانیم کشوری تشکیل دهیم بی آن‌که آزادی خود را فدا کنیم. این امر ممکن است مقدور نباشد، زیرا اساس زندگی در جامعه این است که برای کسب منافع حاصل از صیانت، از غالب آزادی‌های طبیعی خود دست بشوید. با وجود این، روسو معتقد است صورتی که او از نظریه قرارداد اجتماعی به دست می‌دهد دستورالعملی فراهم می‌آورد که آزادی اصیل را با ثمرات جامعه در هم می‌آمیزد. رکن اساسی شرح روسو آموزه اوست به نام اراده کلی.

اراده کلی

وقتی افراد به وسیله قرارداد اجتماعی به صورت کشوری درمی‌آیند، اهداف مشترک ایشان را به یکدیگر می‌پیوندند. اراده کلی خواسته کلی کشور است: اراده کلی در پی خیر و صلاح عمومی است.

اگر مفهوم اراده کلی را با مفهوم اراده همگان قیاس کنیم، احتمالاً راحت‌تر می‌توانیم به درک آن نایل شویم. ممکن است همه افرادی که کشوری را تشکیل می‌دهند خواستار ثمره خاصی باشند زیرا شخصاً از آن منتفع

می شوند: مثلاً ممکن است همگی بخواهند که مالیات کاهش پیدا کند. بدین قرار ارادهٔ افراد کاستن از میزان مالیات‌هاست. با این حال، اگر کل کشور از ننگ داشتن مالیات‌ها در سطحی بالا نفع برد، در آن صورت این [مصدق] ارادهٔ کلی است ولو این که افراد با در نظر داشتن منافع شخصی خود خواهان پیگیری این سیاست نباشند. به خاطر خیر و صلاح عمومی میزان مالیات‌ها باید در سطح بالایی ننگ داشته شود و هر کسی را که در این زمینه مخالفت ورزد باید «مجبور به آزادی» کرد. بر همین وجه، ممکن است نفع شخصی من در این باشد که جاده‌ای جدید از میان باغ پشت [خانه‌ام] نگذرد. با این حال، اگر معلوم شود که ساختن این جادهٔ جدید بهترین راه برای خیر و صلاح عمومی است، در این صورت من باید در مقام جزئی از کشور بخواهم که این کار صورت پذیرد.

فلسفهٔ روسو میان افراد در مقام واجدان منافع و خواسته‌های شخصیشان، که عمدتاً خودمحورانه‌اند، و همان‌ها در مقام اجزایی از کشور، تمایز قاطعی قائل می‌شود. در جایگاه عمومی دوم، مخالفت با ارادهٔ کلی محلی از اعراب ندارد: چنین مخالفتی مثل این است که به خویشین برتر خود پشت کرده باشید. لازم است خواسته‌های ناظر بر نفع شخصی شما در مقام یک فرد در همه حال تابع مقاصد والاتر ارادهٔ کلی باشد. ارادهٔ کلی به صلاح عموم است، و استمرار وجود کشور در گرو آن است که اعضای آن در جایی که منافع شخصیشان با منافع کشور در تعارض قرار می‌گیرد، از منافع شخصی خویش چشم‌پوشی کنند.

آزادی

چه بسا این طور به نظر برسد که آنچه گفته شد چندان جایی برای آزادی، دست کم به معنای معهود و مألوف آن، باقی نمی‌گذارد. اگر مجبور باشید خواسته‌های شخصی خود را در پای خیر و صلاح عظیم‌تر کشور قربانی کنید،

به نظر می‌آید که آزادی عمل شما غالباً محدود خواهد شد. همان طور که پیش‌تر دیدیم، در حالتی که مردم از پذیرش قهر و اجبار اراده کلی امتناع می‌ورزند روسو خوش دارد از این موضع دفاع کند که باید ایشان را مجبور به آزادی کرد. با وجود این، روسو عقیده دارد که این سازمان‌مندی دولت، آزادی آدمی را تقلیل نمی‌دهد؛ سهل است، آن را تأمین هم می‌کند. عمل کردن بر وفق اراده کلی، مهم‌ترین صورت آزادی است. این شکل از آزادی، همان آزادی مدنی است در برابر ارضای صرف تمایلات که در خارج از جامعه جایز است. به‌زعم روسو، نیل به این آزادی از طریق جبر و عنف صیغه‌ای تناقض‌آمیز ندارد.

قانونگذار

توفیق و بقای عمر کشور در گرو ماهیت قانون اساسی آن است. قوانین خوب و مناسب لازمه مستدام ماندن کشور است. روسو می‌گوید که این قوانین را باید قانونگذاری وضع کند. قانونگذار خوب فردی است استثنایی که با فراهم کردن بالندگی و شکوفایی کشور مردم را از این رو به آن رو می‌کند. به‌زعم روسو، یگانه وظیفه قانونگذار باید این باشد که قوانین کشور را وضع کند. قانونگذاری که حاکم نیز باشد ای بسا وسوسه شود که در راه منافع خویش در قوانین دست ببرد، آن هم با علم به این که قدرت آن را دارد که از این راه منتفع گردد. به علاوه، قانونگذار نباید بدون در نظر گرفتن خصوصیات مردمان و سرزمینی که برای آن‌ها قانون می‌گذارد، مجموعه‌ای آرمانی از قوانین وضع کند. قوانین باید به قامت اوضاع و احوال درآیند.

حکومت

حکومت^۱ باید به وضوح از حاکم مطلق^۲ تفکیک شود. نقش حکومت صرفاً

1. government

2. sovereign

اجرایی است. یعنی حکومت گروهی از افراد است که سیاست‌های کلی‌ای را که حاکم مطلق عرضه داشته است به اجرا می‌گذارد. حاکم مطلق نامی است که روسو به کشوری می‌دهد که ساعیانه پیگیر اراده کلی است. در کشورهای ناقص ممکن است حاکم مطلق شکل دیگری به خود بگیرد، ولی در کشور آرمانی روسو، حاکم مطلق از یکایک شهروندان تشکیل می‌شود. مراد او از واژه حاکم مطلق، ممکن است بسیاری را به اشتباه بیندازد زیرا در نظر اغلب ما این واژه تنها به معنای «فرمانروا» / «پادشاه» است. ولی روسو کاملاً با این عقیده مخالف بود که قدرت حاکم مطلق باید در دست فرمانروا یا پادشاه باشد. یکی از دلایلی که قرارداد اجتماعی را برانداز می‌دانستند دفاع این کتاب از حکومت مردم و حملات آشکار آن به آموزه سلطنت موروثی بود.

سه نوع حکومت

روسو سه نوع ممکن از حکومت را بررسی می‌کند، هر چند به این معنا واقف است که اغلب کشورهای موجود آمیزه‌ای از این انواع حکومت را به کار می‌گیرند. این سه نوع اصلی عبارتند از مردم‌سالاری، اشراف‌سالاری و سلطنت. روسو، برخلاف کثیری از نظریه‌پردازان علم سیاست یک شکل از حکومت را برای همه کشورهای توصیه نمی‌کند: سزاوار است با به حساب آوردن اوضاع و احوال، اندازه کشور، طبع و آداب و سنت‌های مردم و امثال آن مقداری انعطاف‌پذیری در کار کرد. با این حال، روسو انواع حکومت را به صف درمی‌آورد و آشکارا اشراف‌سالاری انتخابی را بر سایر حکومت‌ها ترجیح می‌دهد.

مردم‌سالاری

هر چند حکومت‌های انگلستان و ایالات متحده را غالباً حکومت‌هایی «مردم‌سالار» توصیف می‌کنند، به اغلب احتمال روسو آن‌ها را از سنخ

اشراف سالاری انتخابی قلمداد می‌کرد. منظور او از «مردم سالاری»، مردم سالاری بی واسطه بود، یعنی نظامی که به موجب آن هر شهروندی حق دارد در باب هر موضوعی رأی دهد. پیداست که چنین نظامی تنها در کشوری بسیار کوچک که موضوعات تصمیم‌گیری آن نسبتاً ساده‌اند عملی است، و الا تدارکات مقتضی برای گردآوردن همه شهروندان و انجام دادن کار و بار حکومت مجالی برای هیچ فعالیت دیگری باقی نمی‌گذارد. روسو به جذابیت چنین مردم سالاری بی واسطه‌ای وقتی که مشکلات عملی قابل حل باشند اذعان دارد، ولی متذکر می‌شود که «چنین حکومت کاملی» بیشتر در خور خدایان است تا آدمیان.

اشراف سالاری

روسو سه نوع اشراف سالاری را از هم تمیز می‌دهد: اشراف سالاری طبیعی، انتخابی و موروثی. معمولاً این واژه را برای توصیف آخرین این‌ها به کار می‌بریم. به زعم روسو، نوع سوم بدترین شکل اشراف سالاری است و اشراف سالاری انتخابی، بهترین آن. این قسم اخیر، حکومت گروهی از افراد است که بر اساس شایستگی‌شان در کار مملکت‌داری انتخاب شده‌اند. انتخابات این خطر را به حداقل می‌رساند که آنانی که منافع شخصی خود را بر خیر و صلاح عموم مقدم می‌دارند به مدتی طولانی اعمال قدرت کنند.

سلطنت

رژیم سلطنتی قدرت حکومت را به دست یک تن می‌سپارد. این نظام خطرهای ذاتی فراوانی دارد. در مقام مثال، روسو عقیده دارد که سلاطین میلی به آن ندارند که کارگزاران قابل را به کار گمارند، بلکه معیارشان برای انتخاب کارگزاران حکومت، به جای شایستگی افراد، مجیزگویی ایشان است. حاصل کار حکومتی است فاسد. روسو بالاخص به سلطنت موروثی حمله می‌کند، حکومتی که، به زعم او، همواره در معرض خطر سپردن زمام

قدرت برتر به کودکان، حکام هیولاوار یا ابلهان است. طبعاً این دیدگاه به مذاق کسانی که به حق الهی پادشاهان عقیده داشتند و بر این اساس می‌گفتند که سلطنت موروثی خواست خداوند است خوش نمی‌آمد.

نقد روسو

آزادی

یکی از انتقادهایی که بارها و بارها بر قرارداد اجتماعی روسو اقامه شده این است که به نظر می‌آید این کتاب به سرکوب، آن هم در افراطی‌ترین شکلش، مشروعیت می‌بخشد؛ نه تنها شرایط آزادی را فراهم نمی‌کند؛ سهل است، توجیهی در اختیار حکومت‌های تمامت‌خواه می‌گذارد تا این شرایط را از میان بردارند. نه تنها معانی ضمنی شومی که عبارت «مجبور کردن به آزادی» نهفته دارد، بلکه قول روسو نیز مبنی بر این که کشور باید از ابزار سانسور - که وظیفه آن تقویت اخلاق است - بهره بگیرد، مؤید این انتقاد است. چه بسا آزادی مدنی‌ای که روسو آن را بزرگ می‌داند سرکوبی شدید از آب درآید. مسلم است که این آزادی لزوماً حاوی رواداری‌ای نیست که واژه «آزادی» از قرار معلوم به آن اشاره دارد. این که آیا چنین می‌شود یا نه به ماهیت اراده کلی بستگی دارد.

غرض این نیست که بگوییم روسو آگاهانه شالوده‌ای برای سرکوب استوار می‌کرد. هدف صادقانه او توصیف وضعیتی بود که هم آزادی آدمی را تأمین کند و هم منافع و مصالحی را که از جامعه مایه می‌گیرد. با این حال، این که نظام [اندیشه] او ممکن است به سرکوب میدان دهد ضعفی در این نظام است.

چگونه می‌توانیم اراده کلی را معلوم داریم؟

حتی اگر بپذیریم که باید منافع شخصی خود را فدای اراده کلی کنیم، باز هم

این مسئله به قوت خود باقی می ماند که چطور می توانیم اراده کلی را تشخیص دهیم. روسو می گوید اگر مردم بدون مشورت با هم در باره موضوعی رأی خود را اعلام می کردند، در آن صورت رأی اکثریت در مسیر اراده کلی می بود، و اختلاف های منافع اقلیت، به تعبیری، همدیگر را خنثی می کردند. ولی به نظر می رسد این حرف قابل قبول نباشد: چنین حالتی کم کم مستلزم وجود عوام الناسی کاملاً آگاه است. به علاوه، توقع این که مردم بدون ایجاد جناح ها و دسته های گوناگون رأی خود را اعلام کنند دور از واقع است. بدین قرار ما می مانیم و این مسئله عملی که چگونه می توان معلوم داشت چه چیزی به خیر و صلاح عمومی است. بدون امکان پی بردن به خیر و صلاح عمومی، نظریه روسو یکسره نقش بر آب می شود.

گاهشمار

۱۷۱۲ روسو در ژنو واقع در سویس به دنیا می آید.

۱۷۶۲ قرارداد اجتماعی را منتشر می کند.

۱۷۷۸ در ارمونویل^۱ فرانسه از دنیا می رود.

شرح اصطلاحات

اراده کلی (general will): هر آنچه ناظر به خیر و صلاح عموم است. اراده کلی را نباید با اراده همگان اشتباه گرفت.

اراده همگان (will of all): حاصل جمع آنچه شهروندان خواهان آنند. اراده همگان لزوماً با اراده کلی منطبق نمی شود. چه بسا اراده همگان متضمن نفع عمومی نباشد زیرا آنچه افراد انتخاب می کنند غالباً به سائقه خودمحوری است.

اشراف سالاری (aristocracy): گروهی نخبه حاکم که بنا به طبیعت خویش یا به شیوه ای انتخابی یا موروثی صاحب این مقام می شوند.

حاکم مطلق (sovereign): این مفهوم را نباید با پادشاه خلط کرد. به زعم روسو، حاکم مطلق در حالت آرمانی کشوری است که پیگیر ارادهٔ کلی است.

سلطنت (monarchy): حکومتی که زمام خود را به یک پادشاه سپرده است که معمولاً به طور موروثی برگزیده می‌شود. روسو به شدت مخالف سلطنت بود.

قانونگذار (legislator): فردی استثنایی که کار وضع قانون اساسی کشور به او محول شده است.

قرارداد اجتماعی (social contract): میثاقی که افراد می‌بندند تا به موجب آن گرد هم آیند و کشوری تشکیل دهند که منافع مشترک آن‌ها عامل انسجام آن است.

قوة مجریه (executive): آن‌هایی که مسئول اجرای سیاست‌های کشورند.
مردم‌سالاری (democracy): معمولاً مراد روسو از این واژه مشارکت بی‌واسطهٔ همهٔ شهروندان در هر تصمیم‌گیری مهمی است.

ایمانوئل کانت

نقد عقل محض

ایمانوئل کانت در توصیف رویکرد خود آن را «انقلاب کوپرنیکی» در فلسفه می‌نامد. کوپرنیک این نظریه را طرح کرده بود که زمین به دور خورشید می‌گردد نه به عکس. رأی انقلابی کانت این است که جهانی که ما در آن به سر می‌بریم و ادراکش می‌کنیم وابسته است به کیفیات ذهنِ مُدرِک، نه این که به کلی مستقل از [ذهن] ما وجود داشته باشد.

اگر از پشت عینکی صورتی جهان را نگاه کنیم، همه چیز را صورتی می‌بینیم. قبل از کانت، بسیاری از فیلسوفان فرض را بر این می‌گذاشتند که ما در مجموع دریافت‌کنندگان منفعلِ داده‌ها [ای حسی] در باره جهان هستیم. کانت، به خلاف آن‌ها، مدلل کرد که ما در مقام مُدرِکان جهان کیفیات خاصی را بر جمیع تجربه‌هایمان بار می‌کنیم. اساساً شرط داشتن هر گونه تجربه‌ای این است که جهان را به صورتی تجربه کنیم که حاوی نسبت‌های علت و معلول باشد و در قالب زمان سامان یافته باشد و اعیانی که ادراکشان می‌کنیم دارای نسبت مکانی با یکدیگر باشند. علت و معلول، و زمان و مکان، در جهان خارج نیستند و مستقل از ما وجود ندارند، بلکه ذهنِ مُدرِک آن‌ها را بر جهان خارج بار می‌کند. این «عینکی» که ما به چشم می‌زنیم به همه

تجربه‌هایمان رنگ می‌زند. این تشبیه را گامی پیش‌تر ببریم: اگر این «عینک» را از چهره برمی‌داشتیم، اصلاً نمی‌توانستیم چیزی را تجربه کنیم.

نقد عقل محض،^۱ همان‌طور که عنوانش گویاست، بر این رأی خرده می‌گیرد که ما می‌توانیم به دست‌یاریِ عقل تنها به کنه واقعیت واقف شویم. نتیجه‌ای که کانت می‌گیرد این است که لازمهٔ معرفت هم تجربهٔ حسی است و هم مفاهیمی که مُدرک بر تجربه‌اش بار می‌کند. هر کدام بدون آن دیگری راه به جایی نمی‌برد. علی‌الخصوص نظروزی مابعدالطبیعی در باب آنچه در پس‌گسترهٔ نمودها نهفته است ارزشی ندارد مگر در صورتی که بر تجربه مبتنی باشد. عقل محض کلیدی به دست نمی‌دهد تا با آن در به روی بنیاد و کنه واقعیتی متعال باز کنیم.

کتاب کانت با وجود این که طراحی آن به طرزی دقیق «ساختمندانه» یا دارای ساختار است، واجد پیچیدگی است و دشوار می‌توان آن را از ابتدا تا انتها خواند. بخشی از این دشواری به دشواری ذاتی موضوع برمی‌گردد؛ یعنی به این واقعیت که کانت سر در کارِ پژوهش حدود و ثغور معرفت آدمی دارد؛ ولی بخش اعظم آن نتیجهٔ مستقیم استفادهٔ کانت از زبان تخصصی و سبک غامض اوست. یک خصیصهٔ دیگر که از این کتاب اثری دشوارخوان ساخته، پیوستگی بخش‌های آن است؛ فهم کامل اثر مستلزم درک همهٔ بخش‌های آن و نحوهٔ ارتباط متقابل آن‌هاست. در این‌جا تنها مجال داریم که مضامین عمدهٔ کتاب را به اجمال گزارش کنیم.

[گزاره] پیشین ترکیبی

فلاسفهٔ تجربه‌گرا، نظیر دیوید هیوم، میان دو نوع معرفت فرق می‌گذاشتند: نسبت‌های تصورات و امور واقع. نسبت‌های تصورات معرفتی به دست

1. *Critique of Pure Reason*

می دهند که بنا به تعریف صادق است، مثل این گزاره که «همه کانگوروها حیوانند». ما بدون این که تجربه ای از کانگوروها داشته باشیم، می توانیم از صدق این گزاره خاطر جمع شویم. صدق این گزاره صرفاً از تعریف «کانگورو» ناشی می شود. اگر کسی مدعی شود کانگورویی پیدا کرده که حیوان نیست، قبل از این که ادعای او را محک بزیم می دانیم که این شخص در باب معنای «کانگورو» دچار اشتباه شده است. کانت به احکامی نظیر «همه کانگوروها حیوانند» احکام «تحلیلی» نام می دهد.

نمونه ای از نوع دیگر معرفت که هیوم آن را تشخیص داد این است: «بعضی از افراد مجرد مجموعه هایی از آثار حکاکی دارند.» راه مشخص کردن صدق یا کذب این گزاره آن است که به قسمی مشاهده بپردازیم. نمی توانیم فارغ از چنین مشاهده ای بگوییم این گزاره صادق است یا صادق نیست. این حکمی است در باره وجهی از جهان واقع. به نظر هیوم، گزاره ها تنها دو صورت ممکن دارند: یا باید تحلیلی باشند یا تجربی. اگر در هیچ کدام از این دو رده جای نگیرند، برای آدمی معرفتی به بار نمی آورند.

کانت، کسی که در توصیف خودش می گوید که خواندن آثار هیوم او را از «چرت جزمی» اش بیدار کرد، به وجود قسم سومی از معرفت قائل است، معرفت چیزی که او آن را [گزاره] پیشین ترکیبی می نامد. «ترکیبی» در این جا به عنوان نقطه مقابل «تحلیلی» به کار رفته است. اگر گزاره ای بنا به تعریف صادق نباشد، در آن صورت ترکیبی است. *a priori* / پیشین عبارتی لاتین است که کانت در اشاره به هر نوع معرفتی که فارغ از تجربه صادق دانسته می شود از آن استفاده می کند. این عبارت متضاد عبارت *a posteriori* / پسین است که معنای آن [معرفت] حاصل از تجربه است. مفهوم [گزاره] پیشین ترکیبی در نزد تجربه گرایی نظیر هیوم عجیب و غریب جلوه می کند. به زعم او، مثل روز روشن و بدیهی است که اگر گزاره ای پیشین باشد، لاجرم تحلیلی خواهد بود. کانت رأی دیگری داشت.

برای این که ببینیم کانت چه در سر داشت شاید آسان‌ترین راه این باشد که چند مثال دیگر را بررسی کنیم. هیوم تنها دو شکل ممکن را به حساب می‌آورد، ولی کانت قائل به وجود سه شکل ممکن بود: [گزاره] پیشین تحلیلی، [گزاره] پسین ترکیبی و [گزاره] پیشین ترکیبی. گزاره پیشین تحلیلی مشتمل است بر احکامی نظیر این که «همه کانگوروها حیوانند»؛ این قسم گزاره به ما معرفتی جدید در خصوص جهان واقع نمی‌دهد. همان طور که کانت می‌گوید، مفهوم حیوان بودن در مفهوم کانگورو «مندرج» است. در مقابل، گزاره پسین ترکیبی حوزه گزاره‌های تجربی است نظیر این که «همه فیلسوفان عینک می‌زنند». برای این که صدق یا کذب این گزاره را مشخص کنیم لازم است دست به مشاهده بزنیم. گزاره پیشین ترکیبی، همان که در نقد عقل محض مهم‌ترین موضوع مورد علاقه کانت است، مشتمل بر گزاره‌هایی است که ضرورتاً صادقند، و می‌توان آن‌ها را مستقل از تجربه صادق دانست، در عین حال به ما معرفتی حقیقی در باب وجوهی از جهان می‌دهند. مثال‌هایی که کانت از گزاره‌های پیشین ترکیبی به دست می‌دهد مشتمل است بر اغلب گزاره‌های ریاضی (مثل معادله $۱۲ = ۵ + ۷$) و این که «هر واقعه‌ای باید علتی داشته باشد». کانت مدعی بود که ما می‌دانیم هر دوی این گزاره‌ها ضرورتاً صادقند؛ و در عین حال به ما در باره جهان اطلاعی می‌دهند، پس هیچ کدام تحلیلی نیستند. هدف نقد عقل محض پژوهش در این باب است که چگونه وجود این گزاره‌های پیشین ترکیبی ممکن است. پاسخ این سؤال همسنگ تبیین این موضوع است که اگر بنا باشد ما، یا اصولاً هر موجود ذی‌شعور دیگری، تجربه‌ای داشته باشیم، چه شرط یا شرایطی باید برقرار باشد.

نمودها و شیء فی نفسه

کانت بین جهانی که ما تجربه می‌کنیم (جهان پدیدارها) و واقعیت بنیادینی که

در پس آن نهفته است تمایز قائل می‌شود. واقعیت بنیادین همانا ذوات معقول *nomena* / است که ما در باره آن‌ها به هیچ وجه نمی‌توانیم چیزی بگوییم زیرا به آن‌ها دسترسی نداریم. معرفت ما منحصر به معرفت پدیدارهاست؛ ذوات معقول لزوماً تا همیشه بر ما پوشیده خواهد بود. بنابراین، اغلب نظورری‌های مابعدالطبیعی در باب ماهیت بنیادین واقعیت نادرست و بی‌پایه و اساسند، زیرا مدعی هستند که خصوصیات جهان ذوات معقول را وصف می‌کنند، حال آن‌که نصیب ما این است که به کلی در جهان پدیداری به سر بریم.

با این حال، ما سراپا دریافت‌کنندگان منفعل داده‌های حسی در باره جهان نیستیم. ادراک حسی تنها به دریافت داده‌ها خلاصه نمی‌شود. آنچه به ادراک حسی در می‌آید باید بازشناخته شود و سامان پیدا کند. به لسان کانت، شهودها در ذیل مفاهیم گنجانده می‌شوند. تجربه، بدون مفاهیم، معنایی ندارد. همان‌طور که کانت می‌گوید، «اندیشه‌ها بدون محتوا تهی هستند، [و] شهودها بدون مفاهیم بی‌مقصدند.» من بدون داشتن شهودی (تجربه‌ای حسی) از واژه‌پردازی که پیش رویم قرار دارد نمی‌توانستم معرفتی از آن حاصل کنم؛ ولی علاوه بر این، لازم است بتوانم آن را بازشناسم و به جا آورم، و این لازم می‌آورد که آن را در ذیل مفهومی بگنجانم. آن قوه ذهن من که سر و کارش با شهودهاست حساسیت^۱ نام دارد؛ قوه‌ای که با مفاهیم سر و کار دارد فهم است. اصولاً از رهگذر همکاری حساسیت و فهم است که معرفت امکان‌پذیر می‌شود.

زمان و مکان

به لسان کانت، زمان و مکان صور شهودند. آن‌ها مختصات ضروری تجربه‌ما

1. sensibility

هستند، و نه کیفیاتی که در شیء فی نفسه هست. مُدرِک زمان و مکان را بر تجربه‌اش بار می‌کند. به تعبیر دیگر، جان کلام کانت این است که وقتی از پنجره به کوچه نظر می‌اندازم و کودکان را در حال بازی می‌بینم، با آن که به نظرم می‌رسد مکانی که بچه‌ها در آن سرگرم بازی‌اند صرفاً مختصه‌ای از مختصات واقعیت است، و نه چیزی که من به تجربه‌ام بار می‌کنم، ولی برای آن که از آنچه در بیرون جریان دارد معرفتی داشته باشم می‌باید ادراک حسی‌ام را در چارچوب مکان تنظیم کنم و سامان ببخشم. از من ساخته نیست که ادراکی فارغ از مکان داشته باشم. بر همین نهج، سامان بخشیدن یا تنظیم رخدادها در قالب زمان چیزی است که من بر شهودها بار می‌کنم، و نه کیفیت ذاتی آنچه با حواس در می‌یابم.

مقولات

کانت به وجود دوازده مقوله، از جمله مقولات جوهر و علت و معلول، قائل است. مقولات کانت همان‌هایی هستند که به ما امکان می‌دهند شهودهایمان را در ذیل مفاهیم درآوریم. آن‌ها مفاهیم پیشینند، مفاهیمی که مُدرِک بر تجربه بار می‌کند. این صرفاً امری واقعی نیست که همه تجربه‌هایمان را می‌توانیم، مثلاً، در قالب علت و معلول فهم کنیم؛ بلکه اساساً علت و معلول شرط لازم تجربه است، و چیزی است که ما، به عنوان شناسا یا ذهن مُدرِک، آن را بر تجربه بار می‌کنیم نه این که صرفاً آن را در جهان کشف کنیم. مقولات، همراه با صور شهود (زمان و مکان) همان عینک صورتی است که اگر بناست اساساً تجربه‌ای حاصل کنیم، باید آن را بر چشم داشته باشیم؛ ولی آن‌ها مختصاتی از جهان، مستقل از هر شناسا یا ذهنی که تجربه می‌کند، نیستند. شناسای واجد آگاهی، مقولات را بر تجربه بار می‌کند، نه این که مقولات مختصات واقعی شیء فی نفسه یا جهان ذوات معقول باشند.

استنتاج استعلایی

از بخت بد، یکی از مهم‌ترین قسمت‌های نقد عقل محض، در شمار مبهم‌ترین و غامض‌ترین قسمت‌های کتاب نیز هست. این همان قسمتی است که به استنتاج استعلایی مقولات می‌پردازد. این بحث، اگر قرین توفیق باشد، ثابت می‌کند که شکاکیت در خصوص جهان خارج (شک فلسفی در این باب که آیا مدرکات ما وجود عینی دارند) محکوم به شکست است. کانت در پی اثبات این معناست که هر قسم تجربه‌ای باید با مقولات انطباق پیدا کند، و نیز این که تجربه‌ای که به این نحو حاصل می‌شود، تجربه‌ای است از جهان عینی/واقعی، نه این که سراپا آفریده ذهنی و شخصی فردی باشد. آن‌هایی که در باب وجود عالم خارج طریق شکاکیت را در پیش می‌گیرند از تجربه خود ابتدا می‌کنند و مدلل می‌دارند که نمی‌توانند ثابت کنند این تجربه، حقیقتاً تجربه جهان خارج است و توهم صرف نیست. استدلال کانت این است که چون این شکاکان از تجربه آغاز می‌کنند، تیشه به ریشه رویکرد خودشان می‌زنند: وجود جهان خارج عینی، که همواره در قالب مقولات به ادراک حسی در می‌آید، برای ما اساساً شرط هر گونه تجربه‌ای است.

استنتاج استعلایی مقولات یک نمونه از آن نوع برهانی است که کانت در سرتاسر کتاب به کار می‌برد: برهان استعلایی. این نکته مهمی است که نباید [واژه] استعلایی^۱ را با «متعال»^۲ اشتباه گرفت. مراد کانت از اصطلاح اخیر آن چیزی است که در پس پشت نموده‌ها نهفته است. برهان استعلایی برهانی است که از پاره‌ای وجوه تجربه ما ابتدا می‌کند تا به نتایجی برسد در باب آنچه اگر قرار باشد این نوع تجربه را حاصل کنیم لزوماً باید چنان باشد. به تعبیر دیگر، این برهان مدلل می‌دارد این واقعیت که ما دارای آن اقسام تجربه هستیم که آن‌ها را حاصل می‌کنیم مستلزم چیست.

نقد نقد عقل محض

استنتاج استعلایی به سبب نامفهوم بودن، کارگر نمی‌افتد

به‌رغم توجهات کثیری از مفسران و بسیاری از آن‌هایی که اندیشه کانت را بازسازی کرده‌اند، استنتاج استعلایی کانت و نتیجه‌ای که از آن گرفته به طرز نویدکننده‌ای با ابهام آمیخته است. این چیزی جز بدیاری و بداقبالی نیست. اگر کانت در رد شکاکیت در خصوص تجربه ما و منابع این تجربه موفق می‌شد، و این را به نحوی انجام می‌داد که برای آدمیان قابل فهم باشد، در آن صورت این کار او اهمیت فوق‌العاده فراوانی می‌داشت.

ناسازگاری درونی در خصوص مابعدالطبیعه

بخش اعظم نقد عقل محض مابعدالطبیعه عقل‌گرایانه را نشانه رفته است، یعنی نظرورزی در باب واقعیت بر پایه این فرض که می‌توانیم صرفاً به یاری تفکر محض در باره واقعیتی متعال معرفت حاصل کنیم. با وجود این، کانت در مواردی مشمول همان اتهامی می‌شود که خود علیه دیگر علمای مابعدالطبیعه اقامه می‌کند. او وجود ذوات معقول را مسلم می‌گیرد؛ ولی این کار، همان طور که بارکلی نشان داده بود، برگزشتن از چیزی است که می‌توان به طرزی معقول و پذیرفتنی از تجربه خویش نتیجه بگیریم. به تعبیر دیگر، کانت با فرض قرار دادن این که ذوات معقول در پس پرده نموده‌ها وجود دارند، ناخواسته گرفتار همان قسم مابعدالطبیعه نظری بود که در جاهای دیگر آشکارا از آن برائت و بیزار می‌جست.

هر چند این ناسازگاری درونی ممکن است انتقادی به نظر برسد که بنیاد نظام فکری در هم تنیده کانت را برمی‌اندازد، اخیراً تنی چند از مفسران متذکر شده‌اند که شمار زیادی از بصیرت‌های فلسفی کانت قابلیت بازیافت و استفاده مجدد را دارند و می‌توان آن‌ها را به وجهی روشنگرانه و برخوردار از سازگاری درونی بازسازی کرد.

گاهشمار

۱۷۲۴ کانت در کونیگسبرگ^۱ آلمان به دنیا می آید.

۱۷۸۱ نقد عقل محض را منتشر می کند.

۱۷۸۵ بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق را انتشار می دهد.

۱۸۰۴ در کونیگسبرگ جان می سپارد.

شرح اصطلاحات

استنتاج استعلایی (transcendental deduction): برهان کانت که بناست وجود واقعی عینی و مستقل از اذهان مُدرک را به ثبوت برساند.

برهان استعلایی (transcendental argument): هر گونه برهانی که از آنچه در واقع وجود دارد ابتدا می کند تا آن چیزی را که بنا بر آن باید وجود داشته باشد نتیجه بگیرد.

پدیدارها (phenomena): اشیایی که به ادراک حسی ما در می آیند. جهان پدیداری جهانی است که بر ما جلوه می کند. جهان پدیداری نقطه مقابل جهان ذوات معقول است – یعنی جهانی که در پس نمودها به واقع وجود دارد.

پسین (a posteriori): آنچه از راه تجربه شناخته می شود.

پیشین (a priori): چیزی که آن را مستقل از تجربه در می یابیم.

تحلیلی (analytic): [گزاره‌ای که] بنا به تعریف خود صادق است.

ترکیبی (synthetic): [گزاره‌ای که] بنا به تعریف خود صادق نیست.

ذوات معقول (noumena): اشیای فی نفسه. واقعیت فهم ناشدنی و دسترس ناپذیر که در پس پشت نمودها قرار دارد.

شهودها (intuitions): داده‌های خام تجربه.

صور شهود (the forms of intuition): زمان و مکان.

مفاهیم (concepts): قواعد طبقه‌بندی که به ما امکان می دهند شهودهای مشابه را بازشناسیم و از تجربه خویش سر در بیاوریم.

مقولات (categories): مفاهیم بسیار کلی‌ای که (برخلاف بسیاری از مفاهیم معمول دیگر) باید بر تجربه اطلاق شوند. کانت دوازده مورد از این قسم مقولات را تشخیص می‌دهد که از آن جمله‌اند علت و معلول، و جوهر.

ایمانوئل کانت

بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق

آنچه ارزش دارد نیت خیر است. یگانه چیزی که اخلاقی بودن عملی را مشخص می‌کند نیاتی است که در پس آن است، و نه نتایجی که از آن عمل حاصل می‌شود. اخلاقی بودن امری عینی است: دخلی به ذوق یا فرهنگ ندارد، بلکه به یکسان شامل حال جمیع موجودات متعقل می‌شود. مقصود کانت در کتاب بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق^۱ این است که با اثبات چیزی که آن را «اصل اعلای اخلاق» می‌خواند - یعنی همان امر مطلق - این دعاوی را معقول و پذیرفتنی سازد. کانت این کتاب را به عنوان پیش‌درآمدی مختصر بر اثر پیچیده‌تر و مبسوط خویش در باب فلسفه اخلاق به رشته تحریر درآورد. بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق در مقام گزارشی مجمل از نظریه اخلاقی تکلیف‌مدار یا تکلیف‌نگر از آزمون زمان سربلند بیرون آمده است.

اراده خیر

اراده خیر، یگانه چیزی است در جهان که بی‌هیچ قید و شرطی خیر است. مراد کانت این است که نیت خیر به طرزی نامشروط خیرند. هر چیز خیر دیگر تنها تحت شرایطی خیر است. بدین قرار، مثلاً، می‌توان شجاعت را

1. *Groundwork of the Metaphysic of Morals*

صفتی خیر دانست، ولی شجاعت، به خودی خود، لزوماً خیر نیست: شجاعت برای آن که خیر باشد نیازمند نیت خیر، یعنی اراده‌ای خیر، است. قدرت، ثروت و عزت هم ممکن است خیر باشند؛ ولی آن‌ها نیز بدون اراده‌ی خیر ممکن است جملگی در خدمت نیاتی پلید درآیند.

اراده‌ی خیر فی نفسه خیر است، نه به دلیل هر چیز دیگری که به بار می‌آورد. پس، به گفته‌ی کانت، از منظر اخلاق اهمیتی ندارد اگر «تنگ‌چشمی طبیعت» مانع از آن شود که به آنچه عزم خود را جزم آن کرده‌ایم دست پیدا کنیم مشروط به این که نیاتی خیر داشته باشیم. حتی زمانی که رخداد‌های خارج از اختیار ما در راه همه‌ی نیت خیرمان مانع ایجاد می‌کنند اراده‌ی خیر همچنان به کردار گوهری می‌درخشد.

این دیدگاه در نقطه‌ی مقابل نظریه‌های اخلاقی نتیجه‌گرا، نظیر سودنگری جان استوارت میل (که در یکی از فصل‌های بعدی بررسی خواهد شد) قرار می‌گیرد. این قسم نظریه‌ها ارزش اخلاقی اعمال را با استناد به نتایج بالفعل یا احتمالی آن‌ها معلوم می‌دارند. با این حال، به‌زعم کانت این راه به خطا می‌انجامد. نتایج ربطی به سنجش ارزش اخلاقی ندارند، هر چند مسلماً در غالب ابعاد دیگر زندگی دخلی دارند.

تکلیف و تمایل

یگانه‌انگیزه‌سزاوار برای عمل اخلاقی، احساس تکلیف است. پاره‌ای از اعمال مردمان به ظاهر با تکالیفشان همخوانی دارد ولی در باطن ایشان فقط از سر کسب منافع شخصی عمل می‌کنند. بر این قرار، مثلاً، دکانداری زیرک اجناس خود را با مشتری‌ای که اول بار به دکان او آمده است گران حساب نمی‌کند زیرا می‌داند که این کار در نهایت به ضررش تمام می‌شود. این کار صرفاً عمل کردن از سر دوراندیشی - نفع شخصی آشکار - است، نه با انگیزه‌ی ادای تکلیف. عمل کردن از سر تکلیف یعنی این که یگانه دلیل ما برای

انجام دادن عملی این باشد که می‌دانیم آن عمل صواب است، و هیچ انگیزهٔ دیگری در کار نباشد.

تکلیف نقطهٔ مقابل تمایلِ صرف است. عده‌ای از قضای روزگار طبیعی مشفق دارند؛ اگر دیگران را محتاج ببینند، به یاریشان می‌شتابند. کانت می‌گوید اعمالی که صرفاً از سر تمایلات مشفقانه انجام گرفته باشد به هیچ عنوان ارزش اخلاقی ندارد. انگیزهٔ [ادای] تکلیف از هر چیز دیگری مهم‌تر است. آن‌که طبعش متمایل به همدردی یا شفقت نیست و با این حال به انگیزهٔ ادای تکلیف، دیگران را یاری می‌کند، از حیث اخلاقی سزاوار ستایش است؛ آن‌هایی که تنها به سائقهٔ تمایلات خویش عمل می‌کنند، هر قدر هم که آن تمایلات تحسین‌برانگیز باشد، اعمالشان اخلاقی نیست.

دلیلی که کانت برای این اظهارات شگفت می‌آورد این است که اخلاقی بودن در اختیار هر موجود متعلقی است؛ ولی تمایلات ما از اختیارمان خارج است. این‌که از قضای روزگار صاحب طبعی مشفق باشید یا نه، موضوعی است که نهایتاً به بخت و اقبال مربوط می‌شود. کانت از آموزهٔ مسیحی «عشق به همسایه» تفسیر تازه‌ای به دست می‌دهد. می‌گوید آن عشقی که در این‌جا موضوعیت دارد از نوعی است که آن را عشق عملی می‌خوانند – که همانا عمل کردن از سر تکلیف است – و نه عشق پاتولوژیک که حالتی احساسی است و واژهٔ عشق را معمولاً بیش‌تر برای اشاره به آن استعمال می‌کنند تا عشق عملی. به تعبیر دیگر، آنچه عیسی مسیح از بیان آموزهٔ «عشق به همسایه» در سر داشت این نبود که شما نسبت به همسایه‌تان چه احساسی باید داشته باشید، بلکه او می‌خواست شما را به عمل کردن از سر احساس تکلیف توصیه کند.

ضابطه‌ها

ارزش اخلاقی اعمال را اصول زیربنایی برانگیزندهٔ آن‌ها مشخص می‌کند، نه پیامدها و نتایج نهایی حاصل از اعمال. کانت این اصول را ضابطه می‌نامد.

ممکن است عملی واحد حاصل ضوابطی بسیار متفاوت باشد. شاید شما به تأسی از ضابطه «در همه حال راستگو باش» در موقعیتی حقیقت را بگویید؛ ولی اگر رفتار شما در این موقعیت به تأسی از ضابطه‌ای دیگر باشد - «در همه حال راستگو باش الا در مواقعی که مطمئن هستی می‌توانی از مجازات دروغگویی در امان بمانی» - آن گاه نمی‌شود این عمل را از عمل اول تمیز داد. تنها ضابطه اول ضابطه‌ای اخلاقی است. کانت با [پیش نهادن آموزه] امر مطلق خود راهی نشان می‌دهد برای این که ضوابط اخلاقی را از سایر ضوابط تشخیص دهیم.

امر مطلق

تکلیف اخلاقی ما از رعایت قانون اخلاق مایه می‌گیرد. قانون اخلاق را چیزی تعیین می‌کند که کانت آن را امر مطلق می‌خواند. امر مشروط حکمی است نظیر این که «اگر بخواهی نزد دیگران معزز و مکرم شوی، باید به وعده‌های خود وفا کنی»: این حکمی مشروط است. به خلاف آن، امر مطلق فرمانی است نظیر این: «به وعده‌های خود وفا کن»: این فرمان بدون هیچ قید و شرطی، فارغ از این که غایات شما چه باشد، کاربرد دارد. کانت عقیده دارد که یک امر مطلق پایه هست که همه اعمال اخلاقی ما از آن مایه می‌گیرند. او چند صورت‌بندی از این امر به دست می‌دهد.

قانون عام اخلاق

اولین صورت‌بندی امر مطلق بدین قرار است: «تنها بر اساس ضابطه‌ای عمل کن که [به موجب آن در عین حال] بتوانی اراده کنی که آن ضابطه به صورت قانونی عام یا جهانگستر درآید.» «اراده» در این جا با «خواست» تفاوت بسیار دارد: معنای آن خواستنی است بر وفق عقل. مراد کانت از «قانون» قانون اخلاقی است، نه قانون حقوقی (کثیری از اعمالی که قوانین اخلاقی را نقض

می‌کنند کاملاً قانونی / حقوقی هستند). جان کلام این است که اگر ضابطه‌ای حقیقتاً ضابطه‌ای اخلاقی باشد، باید شامل حال همگان در اوضاع و احوال بجا و مشابه باشد: باید کلیت‌پذیر باشد. همچنین، از آن جایی که نباید شخص شما را استثنا کند، لازم است غیرشخصی باشد. اگر عملی اخلاقاً نادرست باشد برای همگان – از جمله خود شما – اخلاقاً نادرست است. اگر عملی اخلاقاً درست باشد، برای همگان در اوضاع و احوال بجا و مشابه اخلاقاً درست است.

کانت برای شرح دلالت‌های ضمنی این صورت‌بندی امر مطلق، از مثالی سود می‌جوید: حالتی که در آن شما وعده‌هایی می‌دهید که قصد ندارید به آن‌ها جامه عمل پوشانید. شاید دادن این قبیل وعده‌ها گاه و بی‌گاه کاری آسان و بی‌دردسر باشد؛ ولی، به گفته کانت، شما نمی‌توانید عقلاً این ضابطه را برای همگان اراده کنید که «وقتی سخت تحت فشار قرار گرفته‌ای، وعده‌هایت را زیر پا بگذار.» اگر همه مردم این ضابطه را نصب‌العین قرار دهند، آن‌گاه کل نهاد وعده‌دادن ویران می‌شود. این ضابطه تیشه به ریشه خود می‌زند. [در این حال] نمی‌توانید به کسی اعتماد کنید و خاطر جمع شوید که او به وعده‌هایش وفا می‌کند. پس امکان ندارد این ضابطه، ضابطه‌ای اخلاقی باشد؛ نمی‌توانید آن را به مثابه قانونی عام اراده کنید. بدین قرار امر مطلق راهی پیش پای ما می‌گذارد تا ضابطه‌های اخلاقی را از ضابطه‌های غیراخلاقی تشخیص دهیم. اگر عقلاً نتوانید ضابطه‌ای را تعمیم ببخشید، آن ضابطه، اخلاقی نیست.

غایت دانستن انسان‌ها

صورت‌بندی دوم امر مطلق بدین قرار است: «طوری عمل کن که دیگران و خودت را در همه حال غایت بدان، نه هرگز وسیله صرف.» موجودات متعقل، شخص هستند، یعنی به خودی خود غایت‌اند؛ آن‌ها نیز [مثل ما]

زندگی خود را دارند، و ما به هیچ وجه نباید از ایشان در راه منافع شخصی خود استفادهٔ ابزاری کنیم. باید بپذیریم که آن‌ها افرادی هستند که قادرند زندگی خاص خود را بگذرانند. این که شخصی را صرفاً وسیله‌ای برای تحقق غایات خود تلقی کنم در حکم آن است که شأن انسانی ذاتی او را منکر شوم. تعبیر دیگری از این معنا آن است که ما باید به خودآیینی دیگران حرمت بگذاریم. اگر من از کسی پول قرض بگیرم و قول بدهم که آن را بازپس خواهم داد آن هم در حالی که به واقع هرگز قصد چنین کاری را ندارم، راه و رسمی که در پیش گرفته‌ام در حکم آن است که طرف مقابلم را وسیله دانسته باشم. پذیرفتن این که او به خودی خود غایت است، ایجاب می‌کند که هم در مقام قصد و نیت و هم در مقام عمل وفای به عهد را پیشه سازم.

ملکوت غایات

صورت‌بندی دیگر امر مطلق بر حسب ملکوت غایات بیان شده است: «طوری عمل کن که گویی از طریق ضابطه‌هایت یک عضو قانونگذار ملکوت غایات هستی.» ملکوت غایات مُلکی است خیالی که قوانین آن حافظ خودآیینی فردی است و این امکان را برای همگان فراهم می‌آورد که غایت تلقی شوند، نه وسیله. در این جا کانت توضیح می‌دهد که اخلاقی بودن صرفاً امری مربوط به کردار فردی نیست، بلکه علاوه بر آن، بنیان جوامع است. رویکرد کانت به این منظور طراحی شده است که بین اصول اخلاقی‌ای که عاملان متعقل برای جامعهٔ آرمانی خویش اختیار می‌کنند و اصولی که کنار می‌نهند فرق بگذارد. اصلی که شما نتوانید اراده کنید که در این جامعهٔ آرمانی به صورت قانونی درآید، در این آزمون مردود می‌شود، و بدین قرار اصلی اخلاقی نیست.

کانت، ارسطو و میل

نگرش کانت در خصوص عمل اخلاقی هم با نگرش ارسطو به شدت

اختلاف دارد و هم با نگرش میل. کانت عواطف را یا غیر عقلانی به شمار می‌آورد یا ربطی میان آن‌ها و عمل اخلاقی نمی‌بیند. تنها عواطف عملی، که عواطف به معنای معمول کلمه نیستند، مستقیماً در اخلاق نقش دارند. در مقابل، ارسطو می‌گوید که پرورش و اکنش‌های عاطفی مناسب و مقتضی یکی از اغراض اصلی تربیت اخلاقی است. فلسفه ارسطو انعطاف‌پذیر است، و مبتنی است بر حساسیت و توجه نسبت به اوضاع و احوال [ی که اعمال در آن‌ها صورت می‌بندند]؛ فلسفه کانت به لحاظ پای‌بندی بی‌قید و شرطش به اصول عامی که هیچ‌گونه استثنایی بر نمی‌دارند انعطاف‌ناپذیر است.

نگرش کانت به اخلاق همچنین با دیدگاه سودنگرانه، نظیر آنچه میل می‌گوید، مابینت دارد. کانت معتقد است که نتایج اعمال دخیلی به ارزیابی اخلاقی ما از آن‌ها ندارند، و بدین قرار آن نتایج را کنار می‌گذارد؛ حال آن‌که به‌زعم میل، نتایج عمل تعیین‌کننده ارزش اخلاقی آن است. رویکرد میل رهنمودهایی برای فرق گذاشتن میان دعاوی اخلاقی مخالف هم به دست می‌دهد: نتایج را بسنج و گزینه‌ای را انتخاب کن که سعادت کلی را به اعلی درجه برساند. فلسفه اخلاق کانت، روشی برای گزینش از بین دو عملی که هر دو اخلاقی هستند، یا در واقع از بین دو عملی که هر دو خلاف اخلاقند، در اختیار نمی‌گذارد.

ارسطو، کانت و میل سه رویکرد مشخصاً متفاوت نسبت به اخلاق عرضه داشته‌اند. به نظریه کانت نیز، مانند نظریات ارسطو و میل، انتقادهایی وارد است.

نقد بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق

فقدان محتوا

یک انتقاد شایع بر نظریه اخلاق کانت این است که نظریه مزبور محتوایی برای اخلاق فراهم نمی‌آورد. این نظریه بر ساختار احکام اخلاقی، قابلیت

تعمیم و غیر شخصی بودن آن‌ها تأکید می‌گذارد، نه این‌که ما را در پی بردنِ دقیق به این‌که چه کرداری را باید در پیش بگیریم یاری دهد. بدتر این‌که اگر آزمون خود کانت را در خصوص احکام اخلاقی به کار بندیم، به نظر می‌رسد که می‌توانیم در کمال سهولت، پاره‌ای اصول را که به طرزی کاملاً آشکار خلاف اخلاق هستند تعمیم و کلیت ببخشیم، اصولی نظیر این‌که «همواره بدون در نظر گرفتن آسایش حیوانات از کارآمدترین شیوه‌های کشاورزی استفاده کن»: در اراده کردن چنین اصلی هیچ‌گونه تناقض یا ناسازگاری درونی وجود ندارد. از آن جایی که اغلب حیوانات نمی‌توانند به آستانه مناسب عقلانیت در نظر کانت برسند، آن تعبیر از امر مطلق که به ما حکم می‌کند دیگران را غایت بدانیم نه وسیله، در این‌جا آن‌ها را در کنف حمایت خویش در نمی‌آورد. پس کانت چاره‌ای ندارد جز آن‌که بگوید این ضابطه، ضابطه‌ای اخلاقی است.

حتی مثالِ عهدشکنی که مورد استفاده کانت قرار گرفته در معرض انتقادهایی واقع شده است. اگر ضابطه‌ای داشته باشید دایر بر این‌که «هرگاه بتوانی از مجازات عهدشکنی در امان بمانی، عهد خود را بشکن»، در آن صورت به شرط آن‌که هیچ‌کس دیگری نداند که این رویه شماسست، چه بسا به نظر آید که در اراده کردن این ضابطه هیچ تناقضی وجود ندارد. اگر همگان بر پایه این ضابطه عمل می‌کردند، نهاد عهدبستن ممکن بود همچنان به قوت خود باقی بماند. با این حال، کانت اگر بود در جواب می‌گفت که عهدشکنی مطلقاً خطاست و شما نمی‌توانید عقلاً ضابطه مورد بحث را اراده کنید. دلیلش این است که اراده کردن چنین ضابطه‌ای نه تنها ایجاب می‌کند که وقتی می‌توانم از مجازات عهدشکنی در امان بمانم این کار را اراده کنم، بلکه این را هم لازم می‌آورد که اراده کنم دیگران نیز عهدهایی را که با من می‌بندند به همین وجه تلقی کنند. پس با اراده کردن این ضابطه در واقع اراده می‌کنم که موجبات نقض شدن عهدهایی را که دیگران با من می‌بندند فراهم سازم.

نقش عواطف

فلسفه اخلاق کانت بر آن است که عواطف و خصال فردی دخلی در ارزیابی های اخلاقی ما از افراد ندارند. کانت اهمیتی نمی دهد که شما بی عاطفه باشید، مشروط به این که به انگیزه رعایت قانون اخلاق عمل کنید. با این همه، اغلب ما این طور تصور می کنیم که شفقت راستین جوهر اخلاق است، نه این که خصیصه ای بالقوه تشویش زا از خصایص روان فرد باشد. ما به کسانی که از استعداد خاصی برای همدلی و شفقت بهره دارند به دیده تحسین نگاه می کنیم، و به نظر می رسد که این تحسین، تحسین کیفیاتی باشد که در اخلاقی بودن آنها دخیل است. رویکرد کانت، که تأکید آن بر چیزی است که هر موجود متعقل وظیفه دارد انجام دهد، از درک نقش محوری عواطف در مناسبات اخلاقی آدمیان قاصر است. به نظر می رسد عواطف عملی که وی می خواهد آنها را به جای عواطف پاتولوژیک بنشانند اصولاً در خور آن نیستند که «عاطفه» نام بگیرند.

کاریکاتور نگرش کانت در خصوص عواطف حکایت از آن دارد که او در همه حال عواطف را سد راه عمل اخلاقی راستین به شمار می آورد. ولی در واقع حرف کانت این است که عواطف و تمایلات ممکن است در خصوص اخلاقی عمل کردن یا نکردن شما شائبه ایجاد کنند. این مطلب علی الخصوص وقتی موضوعیت دارد که خود را در وضعیتی می بینید که در آن تمایل عاطفی زورمندی به جانب کرداری احساس می کنید که امر مطلق به نحوی از انحا آن را ایجاب می کند.

از باب مثال، ممکن است هنگامی که در خیابان های لندن قدم می زنید شخصی نزدیکتان شود و از شما پول گدایی کند. سیمای این شخص در شما احساس ترحم پدید می آورد که وادارتان می کند دست به جیب بپسیرید؛ ولی علاوه بر آن شما به تکلیفی اخلاقی نیز وقوف دارید، تکلیفی برخاسته از امر مطلق که به شما فرمان می دهد این شخص را دست خالی رها نکنید. در چنین

وضع و حالی شاید دشوار بتوان، یا حتی اصلاً نتوان، گفت که انگیزه حقیقی شما در دادن پول به این شخص چیست: تمایل است یا رعایت قانون اخلاق؟ با این حال، اگر واکنش فوریتان به گدایی از شما بیزاری و عصبانیت بوده باشد، و با وجود این باز هم بر طبق امر مطلق عمل کرده باشید، به راحتی می‌توانید دریابید که رفتار شما اخلاقی بوده است. کانت این امکان را از نظر دور نمی‌دارد که آن‌هایی که احساس رحم و شفقت می‌کنند، در کنار آن احساس، به انگیزه رعایت قانون اخلاق عمل کنند؛ حرف او این است که عمل کردن از سر رحم و شفقت به خودی خود اخلاقی بودن عمل شما را تضمین نمی‌کند.

به هر روی، چشم بستن کانت بر عواطف، مناسبات اخلاقی را از صفات و روح انسانی تهی می‌سازد. به نظر می‌رسد که واکنش‌های عقلانی خشک و بی‌روح که وی آن‌ها را سرمشق‌های رفتار اخلاقی می‌داند در قیاس با واکنش‌های مناسب عاطفی صبغه انسانی کم‌تری دارند و دل آدمی کم‌تر آن‌ها را پسند می‌کند.

گاهشمار

بنگرید به فصل قبل.

شرح اصطلاحات

امر مشروط (hypothetical imperative): هر قسم گزاره‌ای که به این صورت باشد: «اگر x را می‌خواهید، y را انجام دهید».

امر مطلق (categorical imperative): اصطلاحی که کانت در اشاره به تکلیف اخلاقی پایه به کار می‌برد، تکلیفی که مطلق است.

خودآیین (autonomous): قادر به انتخاب و عمل به اراده خویش.

ضابطه (maxim): اصل عامی که زیربنای هر عملی است.

عشق پاتولوژیک (pathological love): عشقی که قوامش صرفاً بر عاطفه است.
عشق عملی (practical love): حالی عقلانی که مبتنی بر رعایت قانون اخلاق است.
کلیت‌پذیری (universalisability): اگر اصلی کلیت‌پذیر باشد، معنایش این است که بدون هیچ تناقضی می‌توان آن را در هر وضع و حال مشابه و مربوط دیگر اراده کرد. به نظر کانت، همه احکام اخلاقی کلیت‌پذیرند.
ملکوت غایات (kingdom of ends): مُلکی خیالی که قوانین آن از خودآیینی فردی صیانت می‌کنند.

نتیجه‌گرایی (consequentialism): هر قسم نظریه اخلاق که حسن و قبح اعمال را بر پایه نتایجشان – و نه، مثلاً، انگیزه آن‌ها – تعیین می‌کند.
نظریه اخلاقی تکلیف‌نگر (deontological ethical theory): نظریه اخلاقی تکلیف‌مدار. [بر اساس این نظریه] تکالیف تعیین‌کننده حسن و قبح اعمال است، نه نتایج.

آرتور شوپنهاور

جهان همچون اراده و بازنمود

معمولاً جهان همچون اراده و بازنمود^۱ را به سمفونی‌ای در چهار موومان تشبیه می‌کنند. هر کدام از چهار بخش این سمفونی حال و هوا و ضرباهنگی خاص دارد، و شوپنهاور به تم‌هایی که در بخش‌های پیشین به آن‌ها اشاره کرده باز می‌گردد و آن‌ها را گسترش می‌دهد. کتاب با بحثی انتزاعی در باب نسبت ما با جهانی که تجربه‌اش می‌کنیم، جهان آن‌گونه که آن را به خود باز می‌نماییم (جهان همچون بازنمود)، آغاز می‌شود. در بخش دوم این بحث گسترش پیدا می‌کند، و اشاره می‌رود به این که واقعیتی ژرف‌تر از جهانی که علم توصیفش می‌کند در کار است؛ زمانی می‌توانیم به این جهان، شیء فی‌نفسه (جهان همچون اراده)، نظری اجمالی بیندازیم که حرکات جسمانی ناشی از اراده خود را در نظر آوریم. بخش سوم بحثی است خوش‌بینانه و مبسوط در باب هنر. در این جا شوپنهاور به مدعای خود پر و بال می‌دهد، و آن این که هنر می‌تواند گریزگاهی باشد از شر اراده بی‌امان - که وضع و حال طبیعی آدمی است - و در عین حال از ابعاد واقعیت ژرف‌تر، جهان همچون اراده، پرده بردارد. و در فرجام، بدینی تیره‌ناکی بر بخش چهارم سایه می‌اندازد. در این بخش شوپنهاور شرح می‌دهد که چرا ما به موجب سرشت خویش محکوم به

1. *The World as Will and Idea* [representation]

رنج کشیدیم. با این همه، اگر حاضر شویم زاهدانه روزگار بگذرانیم و از امیال خویش دست بشویم، باری کورسوی امید می‌بماند.

جهان همچون باز نمود

شوپنهاور کتاب جهان همچون اراده و باز نمود را با این سطر آغاز می‌کند: «جهان، باز نمود [یا تصور] من است.» مراد او این است که تجربه در همه حال از منظر آگاهی مُدرکی صورت می‌پذیرد. ما جهان را به خودمان باز نمایی می‌کنیم، نه این که به ماهیت بنیادین واقعیت دسترسی بی‌واسطه داشته باشیم. ولی جهان همچون باز نمود ما را به ماهیت حقیقی اشیا شناسا نمی‌گرداند. اگر به ظواهر قانع بمانیم، حکایت ما حکایت همان کسی است که در جستجوی درِ ورودیِ قصری دور آن می‌چرخید، و هر از گاهی می‌ایستاد تا طرح دیوارها را بکشد. به گفته شوپنهاور، این همان کاری است که قاطبه فلاسفه تا به امروز انجام داده‌اند. با این حال، فلسفه او داعیه آن را دارد که به ما در باره آنچه در پس پشت دیوارهاست معرفت می‌بخشد.

این مسئله که اصل و اساس واقعیت چیست مسئله اصلی مابعدالطبیعه است. شوپنهاور تمایز کانت را میان جهان آن گونه که ما تجربه می‌کنیم - همان که شوپنهاور آن را جهان همچون باز نمود می‌نامد - و واقعیت بنیادین شیء فی نفسه قبول دارد. کانت واقعیتی را که در پس تجربه نهفته است جهان نومن [یا جهان ذوات معقول] می‌خواند؛ و شوپنهاور آن را جهان همچون اراده نام می‌دهد. ما دریافت کنندگان منفعل داده‌های حسی نیستیم؛ بلکه مقولات زمان، مکان و علیت را بر جمیع تجارب خویش بار می‌کنیم. ولی در ساحت شیء فی نفسه، جهان همچون اراده، این مقولات کاربرد ندارند. جهان همچون اراده، کلی است تقسیم‌ناپذیر. آنچه شوپنهاور اصل فردانیت، تقسیم به اشیای جزئی، می‌نامد، تنها در جهان پدیداری محلی از اعراب دارد. جهان همچون اراده، تمامیت همه موجودات است.

جهان همچون اراده

چه بسا این طور به نظر آید که جهان همچون اراده بنا به تعریف از دسترس و فهم آدمیان به دور است، زیرا به نظر می‌رسد که از طریق تجربه قابل فهم و دستیاب نباشد. با این حال، شوپنهاور اعلام می‌دارد که جهان همچون اراده، در تجربه اراده کردن ما، توانایی ما به حرکت دادن بدنمان، خود را نشان می‌دهد. اراده از حرکت بدن ما جدا نیست: جنبه‌ای از آن حرکت است. وقتی به اراده کردن خویش واقف می‌شویم، جهان همچون بازنمود را پشت سر می‌گذاریم و می‌توانیم به شیء فی‌نفسه نظری اجمالی بیندازیم. ما بدن خود را هم به صورت بازنمود یا تصور، عین دیگری که در جهان با آن مواجه می‌شویم، و هم به صورت اراده تجربه می‌کنیم.

به عقیده شوپنهاور، تنها آدمیان مظاهر اراده نیستند. در بنیاد، هر چیزی مظهري از اراده است. به تعبیری دیگر، او واژه «اراده» را به معنایی گسترده استعمال می‌کند. مثلاً قلوه‌سنگ هم مظهري از اراده است. اراده‌ای که شوپنهاور وصفش را می‌کند ذی‌شعور نیست؛ تقلایی است کور و بی‌سمت و سوکه برای غالب انسان‌ها حیاتی قرین درد و رنج رقم می‌زند.

هنر

هنر در فلسفه شوپنهاور منزلت رفیعی دارد. سیر و تماشای^۱ آثار هنری به ما امکان می‌دهد که موقتاً از چرخه بی‌امان اراده خلاص شویم – چرخه‌ای که اگر هنر نبود راه‌گزینی از آن نداشتیم. هنر امکان تجربه زیبایی‌شناسانه فارغ از میل و غرض را برای ما فراهم می‌کند. وقتی در اثری هنری سیر و تماشا می‌کنیم، می‌توانیم، و می‌باید، جمیع دغدغه‌ها و علائق عملی را کنار بگذاریم – هر قسم برداشتی از اثر هنری را که به موجب آن اثر هنری متضمن فایده‌ای

برای ماست و کاری برایمان می‌کند. ما یکسره خود را در سیر و تماشاگم می‌کنیم. همین معنا در خصوص تجربه زیبایی در طبیعت هم صادق است. می‌توانیم با نظاره آبشاری که از بلندا فرو می‌ریزد یا نگرستن به کوهی طعم این حالت را، که سیر و تماشایی است قرین آرامش خاطر، بچشیم. درست به همان وجه که با نظاره نقاشی زیبایی این حالت به ما دست می‌دهد.

هنرمندان نابغه می‌توانند به این حالت - سیر و تماشای فارغ از میل و غرض در اشیا و رخدادها - دست پیدا کنند، و از این قابلیت فکری برخوردارند که عواطف خود را به مخاطبان آثار خویش انتقال دهند. نوابغی از این دست گنجای آن را دارند که به معرفت ناب دست یابند: ایشان می‌توانند مثل افلاطونی آن چیزهایی را که به درکشان در می‌آید تجربه کنند. چنان که مشهور است، افلاطون عقیده دارد صندلی ای که من اکنون روی آن نشسته‌ام روگرفتی ناقص از مثال یا صورت صندلی است. به دیده او، هنرمندی که تصویر صندلی را نقش می‌زند حاصل کارش چیزی است که چندین مرحله از صندلی حقیقی، از صورت افلاطونی صندلی، دور است. این یکی از دلایلی است که افلاطون برای اخراج هنرمندان از جمهوری آرمانی خویش اقامه می‌کند: سروکار ایشان با روگرفت‌های واقعیت است، و آن‌ها بین ما و صور فاصله می‌اندازند. شوپنهاور، برخلاف افلاطون، عقیده دارد که هنرمندان نابغه می‌توانند از طریق آثارشان صور یا مثل افلاطونی آن اشیای جزئی را که تصویر یا توصیفشان می‌کنند عیان سازند. پس این گروه از نوابغ فرصت و مجالی در اختیارمان می‌گذارند که از چنگ اراده بگریزیم و معرفتی غیرشخصی از صور افلاطونی به دست آوریم.

اشیا و مناظر زیبا باب این کارند که ما را به یکباره از دل جریان بی‌پایان میل و تمنا بیرون کشند. با وجود این، پاره‌ای تصاویر اشیا بیش از بقیه برای این کار مناسب دارند. مثلاً می‌توانیم در زیبایی تصویر میوه‌ای سیر و تماشا کنیم، ولی علاقه عملی ما ای بسا نگذارد به آسانی فارغ از میل و غرض

بمانیم، علی‌الخصوص اگر گرسنه هم باشیم. همین طور سیر و تماشای فارغ از میل و غرض در بعضی تصاویر مردان و زنان عریان در قیاس با بعضی دیگر از این تصاویر آسان‌تر است؛ شماری از تصاویر مردان و زنان به وسیلهٔ تحکیم دوبارهٔ علاقه‌ای عملی میل جنسی بیننده را برمی‌انگیزند.

اشیا و مناظر والا، برخلاف اشیا و مناظری که صرفاً زیبا هستند، به نحوی از انحا رودرروی ارادهٔ آدمی قرار می‌گیرند. آن‌ها با عظمت و جلال خویش هیبتی در دل ما می‌افکنند. ابرهای طوفان‌زا، صخره‌های غول‌پیکر عریان، سیلابی که می‌خروشد و می‌گذرد - همهٔ این‌ها از والایی حظی دارند. تجربهٔ زیبایی شناسانهٔ امر والا به وسیلهٔ جدا ساختن آگاهانهٔ خویش از اراده، درنگِ شادمانه و التذاذ‌آمیز بر سر چیزی که در غیر این صورت هراس‌انگیز می‌بود، حاصل می‌شود. این نیز صور افلاطونی‌اشیایی را که محل سیر و تماشا قرار گرفته‌اند آشکار می‌سازد.

صور افلاطونی که در خلال سیر و تماشای هنر و طبیعت منکشف می‌گردند در نظر شوپنهاور واجد اهمیت‌اند، زیرا به ما مجال می‌دهند که به نوعی نسبت به شیء فی‌نفسه، جهان همچون اراده، معرفت حاصل کنیم. ما نمی‌توانیم با این وسیله به معرفت بی‌واسطهٔ شیء فی‌نفسه نایل شویم؛ با این حال، صور افلاطونی «رضایت‌بخش‌ترین عینیت‌یافتگی اراده» را به دست می‌دهند. مراد از این حرف اجمالاً این است که جهانی که صور افلاطونی از آن پرده برمی‌گیرند نشانی از دخل و تصرف ذهن آدمی ندارد، بلکه تا سرحد امکان به شیء فی‌نفسه نزدیک و مانند است.

موسیقی

موسیقی از این لحاظ با هنرهای دیگر فرق دارد که جهان همچون بازنمود یا تصور را بازنمایی نمی‌کند. به طور معمول موسیقی اصلاً کارش بازنمایی چیزها نیست. با این حال، انکار نمی‌توان کرد که موسیقی هنری است عظیم.

شوپنهاور در نظام [فلسفی] خویش مقام و منزلتی خاص به موسیقی می‌بخشد. به گفته او، موسیقی روگرفتی از خود اراده است، و غنا و ژرفای آن از همین مایه می‌گیرد: موسیقی می‌تواند ماهیت واقعیت را بر ما آشکار سازد. موسیقی اندوهناک اندوه یک تن آدمی را بیان نمی‌دارد یا از اندوه در سیاقی خاص حکایت نمی‌کند: ماهیت اساسی اندوه را، فارغ از اوضاع و احوالی خاص، بیان می‌دارد - هر چند نهایتاً روگرفتی از اراده است. یک نتیجه این رأی آن است که موسیقی نوعی مابعدالطبیعه ناخودآگاه است. موسیقی به ما تصویری از شیء فی‌نفسه می‌دهد، درست به همان وجه که عالم مابعدالطبیعه سعی دارد برای ما توضیح دهد که چه چیز در پس حجاب ظاهر نهفته است. شوپنهاور نیک می‌داند که آرای او در باب موسیقی و نسبت آن با شیء فی‌نفسه تحقیق‌ناپذیر است. راهی برای مقایسه اثری موسیقایی از بتهوون با شیء فی‌نفسه وجود ندارد تا معلوم کنیم که شوپنهاور درست می‌گوید یا نه. با این حال، او شرح خود را به منزله تبیینی معقول و موجه از قدرت موسیقی عرضه می‌دارد، و متذکر می‌شود که خواننده باید سعی کند با در نظر گرفتن نظریه او به موسیقی گوش فرا دهد.

اختیار

اصل جهت کافی بر همه پدیده‌ها حاکم است، اصلی که به موجب آن هر چیزی به جهتی چنان است که هست. این اصل همان‌طور که در مورد سنگ‌ها و گیاهان صدق می‌کند، در خصوص آدمی هم صادق است. پس ویژگی‌های زیست‌شناسانه، وقایع گذشته، و خوی و منشی که داریم تعیین‌کننده همه رفتارهایی است که از ما سر می‌زند. این که تصور می‌کنیم صاحب اختیاریم توهمی بیش نیست. با این حال، اراده، شیء فی‌نفسه، کاملاً مختار است. پس آدمیان هم مجبورند و هم مختار. قول به این که ما را، ولو تنها در ساحت پدیداری، اختیاری نیست، نگرشی است بدبینانه. آن‌گاه که

شوپنهاور به سر وقت چند و چون رنج آدمی می‌رود، رود بدبینی که در سرتاسر کتاب جریان دارد هیثی سیلاب‌وار و خروشان به خود می‌گیرد.

رنج و رستگاری

شوپنهاور در این صفحات از سنت فلسفه آسیایی، من جمله تعالیم آیین بودا و آیین هندو، بسیار مدد می‌گیرد. برخورداری از دوره‌های پایدار سعادت برای آدمیان خلافِ ممکنات است. سرشت ما طوری قوام یافته که حیاتمان قرین اراده کردن مدام، جستجوی ارضای نفس، است. وقتی به مطلوب خود دست پیدا می‌کنیم، می‌توانیم چند صباحی یا لحظاتی طعم سعادت را بچشیم – لذتی که هیچ نیست الا آسودگی و خلاصی از خواستن چیزی که در پی آن بودیم. ولی این لاجرم دولتی مستدام نیست. یا در حالت ملال (حالت بی‌حوصلگی شدید) فرو می‌رویم، یا این که متوجه می‌شویم هنوز امیال دیگری داریم که ارضا نشده‌اند – امیالی که ما را به ارضای خویش وامی‌دارند. پس حیات آدمی سراپا بین دو قطب رنج و ملال در نوسان است. با همه این احوال، اگر به ماهیت راستین واقعیت معرفت پیدا کنیم، اگر فریب حجاب مایا را نخوریم و نگاهمان به آن سوی این حجاب رسوخ پیدا کند (یعنی به جهانِ همچون اراده معرفت حاصل کنیم)، در آن صورت امکانی برای رستگاری و رهایی جاودانه از رنج وجود خواهد داشت، حالتی که لااقل به اندازه حالات گذرای سیر و تماشای زیبایی‌شناسانه‌ای که هنر می‌تواند به دست دهد قرین خوشی و سرور است.

قدم اول در این راه آن است که بدانیم آسیب رساندن به دیگران در حکم آسیب رساندن به خویش است؛ زیرا در ساحت اراده، شخصی که آسیب می‌رساند و آن که آسیب و رنج می‌بیند یکی هستند. تنها در ساحت پدیدارهاست که آن‌ها را متفاوت با هم می‌بینیم. اگر این را بدانیم، هر رنجی را به اعتباری رنج خودمان به شمار می‌آوریم، و راغب می‌شویم که از آن

جلوگیری کنیم. متوجه می شویم که وقتی شخصی به دیگری آسیب می‌رساند مثل این است که اراده، حیوانی دیوانه است که دندان‌هایش را در پوست خودش فرو می‌کند، و نمی‌داند که به خود آسیب می‌رساند. اقدام افراط‌آمیزی که شوپنهاور در اواخر جهان همچون اراده و باز نمود خطوط کلی آن را ترسیم می‌کند همانا زهدورزی است: رد آگاهانه اراده زیستن. زاهد در زندگی‌اش طریق فقر و دست کشیدن از کامجویی‌های جنسی را در پیش می‌گیرد، نه به این خاطر که دست دیگران را بگیرد، بلکه مرادش این است که میل را خاموش کند و در فرجام کار به اراده ریاضت دهد و موجب سرافکنندگی آن شود. زاهد با این تمهید افراط‌آمیز از رنجی که قرین وضع و حال آدمی است خلاصی پیدا می‌کند - رنجی که در غیر این صورت از آن گریزی نیست.

نقد جهان همچون اراده و باز نمود

شالوده‌های سست مابعدالطبیعی

کتاب شوپنهاور نظام اندیشه‌ای را بنیاد می‌گذارد که شالوده‌های مابعدالطبیعی آن قرص و محکم نیست. کل این ساختمان بر پایه معرفت یافتن ما نسبت به شیء فی‌نفسه، یا لاقلاً نوعی دسترسی به آن، از طریق آگاهی‌مانند از حرکات ارادی بدن خویش، استوار است. ولی اگر حرف شوپنهاور در باره امکان این دسترسی به جهان همچون اراده، دور از صواب باشد، در آن صورت لرزه بر اندام کل این ساختمان می‌افتد. گاهی به نظر می‌رسد که شوپنهاور هر دو امکان را با هم می‌خواهد: هم می‌خواهد بگوید که حجاب ما یا نمی‌گذارد به حاق واقع معرفت پیدا کنیم و هم این که می‌توانیم در این حجاب رسوخ کنیم و پس پشت آن را ببینیم.

با این حال، حتی اگر شالوده‌های مابعدالطبیعی اندیشه شوپنهاور را مردود بدانیم، از این کتاب می‌توان بصیرت‌های فراوانی در باب هنر، تجربه و رنج

حاصل کرد. درست است که امکان دارد کل این نظام خدشه‌دار باشد، ولی این واقعیت مانع از آن نمی‌شود که شوپنهاور منبعی پرمایه از اندیشه‌ها و تأملات را به ما ارزانی دارد. شگفت نیست که اثر شوپنهاور الهامبخش هنرمندان بوده است.

تزویر

شوپنهاور زهد را به عنوان طریق رستگاری و نقطه پایانی بر رنج - رنجی که در غیر این صورت خصیصه چاره‌ناپذیر حال و روز آدمی است - موعظه می‌کرد. با این همه او واعظ نامتعظ بود: به دست شستن از کامجویی‌های جنسی واقعی نمی‌نهاد، و از لذایذ دنیوی حظّ وافر داشت. پس چه لزومی دارد که به حرف‌های چنین مرد ریاکاری اهمیت بدهیم؟

این انتقاد بر فلسفه شوپنهاور آسیب خطیری وارد نمی‌آورد: به هیچ وجه غیرممکن نیست که شخصی به طریق رستگاری واقف باشد بدون آن که خود عملاً در آن راه قدم بردارد. درست است که تزویر خصلتی است ناخوشایند، ولی تأثیری در قوت و ضعف استدلال او ندارد. اگر رأی شوپنهاور مبنی بر این که زهد راهی است برای رهایی از رنج، قرین صواب باشد، این امر به هیچ وجه وابسته و در گرو آن نیست که خود او در عمل چه راهی را برای زیستن در پیش گرفته بود.

گاهشمار

۱۷۸۸ شوپنهاور در دانتسیگ^۱ (که امروزه گدانسک^۲ خوانده می‌شود) به دنیا می‌آید.

۱۸۱۹ جهان همچون اراده و بازنمود را منتشر می‌کند.

۱۸۶۰ در فرانکفورت از دنیا می‌رود.

1. Danzig

2. Gdansk

شرح اصطلاحات

اراده (will): شیء فی نفسه، واقعیت قصوا که در پس پدیدارهاست. اغلب ما آدمیان به آن وقوف و دسترسی نداریم، ولی وقتی که اراده می‌کنیم بدن خود را حرکت دهیم، می‌توانیم اراده را یک نظر ببینیم. موسیقی آینه‌ی اراده است. اصل فردانیت (*principium individuationis*): تقسیم واقعیت به اشیای فردی جزئی: در ساحت نومن، یا همان جهان همچون اراده، چنین چیزی واقع نمی‌شود. پدیدارها (phenomena): اصطلاحی که کانت آن را به جهانی که تجربه می‌کنیم اطلاق می‌کند، نقطه‌ی مقابل نومن، که در پس ظواهر نهفته است. تصور (idea): جهان آن گونه که آن را به خود بازمی‌نماییم. نقطه‌ی مقابل جهان همچون اراده.

حجاب مایا (Veil of Maya): حصاری که مانع از آن می‌شود جهان همچون اراده، جهان را آن گونه که به واقع هست، دریابیم. زهد (asceticism): طریقی برای زندگی که متضمن حد اعلای ریاضت و نفس‌کشی است.

فارغ از میل و غرض (disinterested): صفت کسی که در نگرستن به چیزی انگیزه‌ای عملی ندارد.

مابعدالطبیعه (metaphysics): پژوهش در کنه واقعیت.

مثال (افلاطونی) (idea (plato)): صورت کامل هر چیزی. مثلاً، به عقیده افلاطون، صورت کامل صندلی [در عالم مُثُل] وجود دارد. همه صندلی‌هایی که ما ادراک می‌کنیم صرفاً روگرفت‌های ناقص این صورت یا مثال افلاطونی است.

ملال (ennui): بی‌حوصلگی و بی‌دل و دماغ بودن.

[امر] والا (sublime): آنچه در دل آدمی هیبت می‌افکند ولی وقتی موضوع تجربه زیبایی‌شناسانه قرار می‌گیرد، مثال افلاطونی‌اش را هویدا می‌کند. مثلاً طوفان تندری امری والا است، نه زیبای صرف.

جان استوارت میل

در باب آزادی

آزادی من برای حرکت دادن مشتم در هوا آن جایی به پایان می‌رسد که صورت شما آغاز می‌شود. جوهرهٔ پیام میل در کتاب در باب آزادی^۱ همین است. یگانه دلیل [موجه] برای آن که مرا از عملی کردن خواسته‌ام بازدارند، یا وادارم کنند که برخلاف خواسته‌ام عمل کنم، این است که شخص دیگری از اعمال من آسیب ببیند. زندگی خصوصی من به خودم مربوط است، و مادامی که عملاً با کردار خود به شخص دیگری آسیب نمی‌رسانم، حکومت یا جامعه حق دخالت در آن ندارد. هر کس که بالغ شده باشد و بتواند تصمیم‌های آگاهانه بگیرد باید از آزادی دنبال کردن برداشتی که از زندگی نیک دارد، بدون هیچ مداخله‌ای، برخوردار باشد. حتی اگر من با اعمالم به خودم آسیب برسانم، این دلیل کافی برای مداخلهٔ حکومت نیست. از باب مثال، من می‌توانم تصمیم بگیرم از سلامت جسم خود غافل شوم و تا حد خورهٔ تلویزیون سقوط کنم، و باید برای این کار آزاد باشم. پدرمآبی، یعنی کنترل اعمال کسان با این استدلال که خیر آن‌ها را بهتر از خودشان تشخیص می‌دهید، تنها در حق کودکان و کسانی رواست که، به سبب بیماری روانی، نمی‌توانند خودشان تصمیم‌هایی بگیرند که مسئولیت آن‌ها بر عهده‌شان

1. *On Liberty*

باشد. میل پدرمآبی را در حق مردمان «نامتمدن» نیز که نمی‌توانند خیر خود را تشخیص دهند روا می‌داند - و این یکی مناقشهٔ بیش‌تری برمی‌انگیزد. با این حال، سایر انسان‌ها باید آزاد و رها باشند زیرا این بهترین راهی است که مجموع سعادت را در جهان افزایش می‌دهد.

نویسندهٔ کتاب

با آن‌که در اشاره به نویسندهٔ در باب آزادی همواره از جان استوارت میل نام می‌برند، او در مقدمهٔ کتاب و نیز در حسب حالش تأکید می‌کند که این اثر را در واقع با همسرش، هریت تیلور، نوشته است که پیش از پایان گرفتن کتاب چشم از جهان فرو بست. مورخان فلسفه در خصوص درجهٔ تأثیری که همسر میل بر محتوای کتاب در شکل‌نهایی آن بر جا نهاد اختلاف نظر دارند، ولی روشن است که خود میل همسرش را در نگارش این کتاب نویسندهٔ همکار می‌دانست (هر چند تا آن‌جا پیش نرفت که نام او را در صفحهٔ عنوان کتاب بگنجانند).

اصل آسیب

میل در حسب حال خود، در باب آزادی را «نوعی کتاب درسی فلسفی با حقیقتی بی‌همتا» توصیف می‌کند. این حقیقت بی‌همتا معمولاً به «اصل آسیب» یا «اصل آزادی» مشهور است. این همان ایده‌ای است که در آغاز فصل خطوط کلی‌اش را ترسیم کردیم: امکان آسیب رساندن به دیگران یگانه دلیل موجه برای بازداشتن من از کاری است که می‌خواهم انجام دهم. این ایده با حجت آوردن برای آزادی بی‌حد و حصر زمین تا آسمان فرق دارد. میل تصور می‌کرد که بدون اعمال پاره‌ای قید و بندها بر آزادی، زندگی در جامعه مقدور نمی‌بود: مسئله‌ای که او با آن سروکار داشت این بود که مرز میان چیزهایی که باید نسبت به آن‌ها رواداری نشان داد و چیزهایی که رواداری نباید شامل حال آن‌ها شود در کجا واقع است.

اعتقاد میل به سودنگری مبنای «اصل آسیب» را تشکیل می‌دهد. این اعتقاد دایر بر آن است که حسن و قبح اعمال را در هر وضع و حالی می‌توان با ارزیابی نتایج آن‌ها محاسبه و تعیین کرد؛ هر کاری که احتمال رود بیش‌ترین سعادت را به بار آورد دقیقاً همان کاری است که انجام دادن آن از حیث اخلاقی درست است (هر چند همهٔ انواع سعادت در محاسبهٔ میل وزن یکسانی ندارند). میل می‌گوید اگر به افراد مجال داده شود تا علائق خود را دنبال کنند، به حال کل جامعه سودمند خواهد بود. من بهتر از دیگران می‌دانم چه قسم زندگی برایم بهتر است. حتی اگر در این باره اشتباه کنم، انتخاب به اختیار خودم احتمالاً بر مجبور بودن به پذیرش تصور حاضریِ شخص دیگری از زندگی نیک رجحان دارد. به عقیدهٔ میل، وضعیتی که در آن افراد اجازه دارند طیف گسترده‌ای از شیوه‌های ناسازگار زندگی را دنبال کنند بر وضعیتی که در آن به شکلی قهرآمیز مجبور می‌شوند خود را با الگویی از همگونی اجتماعی تطبیق دهند به درجات برتری دارد. میل تجربه‌گراست، و در این مقام معتقد است که راه رسیدن به حقیقت در بسیاری موضوعات، تجربه است. یگانه راهی که جامعه از طریق آن به شکوفایی می‌رسد آزمودن راه‌حل‌های گوناگونی است که برای وضع دشوار آدمی عرضه داشته‌اند؛ این همان راه پیشرفت اجتماعی است. میل موافق چیزی بود که آن را «تجارب زندگانی» می‌نامید. در مقابل، همگونی بی‌فکرانه به سکون و در قید ماندن آزادی انتخاب می‌انجامد، و ماحصل چنین حالی چیزی نیست الا سیه‌روزی و پدید آمدن مانع و رادع در راه به فعل رسیدن قابلیت‌های آدمی. درک این معنا اهمیت دارد که میل نمی‌گوید همهٔ ما حقی طبیعی برای آزادی داریم؛ او اصلاً ایدهٔ حقوق طبیعی را باور ندارد. می‌توانیم برای سهولت از «حق» آزادی سخن بگوییم، ولی، در مورد میل، این باید در همه حال به حکمی کلی در خصوص آنچه به اغلب احتمال سعادت را افزایش می‌دهد قابل تعبیر باشد.

به جای نظریه حقوق طبیعی، سودنگری است که پایه‌های تدابیر در باب آزادی را تشکیل می‌دهد.

روی سخن در باب آزادی تا اندازه‌ای با آن‌هایی است که می‌خواهند قوانینی وضع کنند تا برای آنچه بزرگسالان با رضای خاطر در خلوت خود انجام می‌دهند محدودیت ایجاد کنند (و در نتیجه، این کتاب در سال‌های اخیر تکیه‌گاهی فکری برای اصلاح قوانین در خصوص مقولاتی همچون سانسور فیلم و همجنس‌گرایی بوده است). ولی کتاب در باره چیزی هم که او آن را «استبداد اکثریت» می‌خواند حرف‌ها دارد، یعنی در باره حالتی که در آن فشارهای اجتماعی برآمده از آرا و عقاید اکثریت عده‌ای از افراد را از به فعل رساندن تجارب زندگانی [مطلوب خود] باز می‌دارد، هر چند قانونی وجود ندارد که ایشان را از آن تجارب منع کند. اگر همسایگانم شیوه نامتعارفی را که من برای زندگی برگزیده‌ام توهینی به خودشان قلمداد کنند و مایه آبروریزی خود بدانند، حتی اگر مستقیماً به آن‌ها آسیبی نرسانده باشم، چه بسا در خصوص زندگی من مدارا پیشه نکنند و به این وسیله حقیقتاً مانع از آن شوند که من از آزادی‌ای که در چارچوب قانون از آن برخوردارم استفاده کنم. میل عقیده داشت که فشار اجتماعی به جانب همگونی، می‌تواند بنیاد آزادی را سست کند و همگان را تا سطح میانمایگانی خالی از فکر و رأی مستقل تنزل دهد و همتراز کند که این وضع در نهایت برای همه ناگوارتر است.

این مطلب به وضوح نکته‌ای را معلوم می‌دارد که آن‌هایی که مایلند از «اصل آسیب» میل استفاده کنند به راحتی آن را نادیده می‌گیرند، و آن این که صرف جریحه‌دار کردن احساسات دیگران در حکم آسیب رساندن به ایشان نیست. اگر به هنگام اطلاع از این که من شیوه نامتعارفی برای زندگی برگزیده‌ام - زندگی با چند همخوابه همجنس‌گرا، یا زندگی به صورت فردی طرفدار عریان‌نمایی، یا به شکل فردی مبدل‌پوش - احساسات شما جریحه‌دار شود، در آن صورت این امر دلیل کافی نیست که مرا به استناد آن با

قانون یا فشار اجتماعی و ادار سازید طریق دیگری را برای زندگی در پیش بگیریم. اگر اصل میل بر این که جریحه دار کردن احساسات در حکم آسیب است صحه می گذاشت به کلی ناموجه می بود، زیرا کمابیش هر شیوه زندگی را که در نظر بگیریم به مذاق عده ای خوش نمی آید و باعث رنجیدگی خاطر آن ها می شود. منظور دقیق میل از واژه «آسیب» در همه حال مشخص نیست و در این باره بحث و جدل های فراوانی در گرفته است؛ ولی او به صراحت این رأی را مردود می شمارد که جریحه دار کردن احساسات دیگران در حکم آسیب رساندن است. آن قسم رواداری که میل طرفدارش است دلالت بر آن ندارد که باید بر انتخاب های نامتعارف دیگران در راه چگونه زیستن، صحه بگذارید. شما حق دارید از شیوه های زندگی آن ها احساس اشمئزاز کنید. می توانید ایشان را ارشاد کنید که طریق دیگری را در پیش بگیرند، و حکومت حق دارد که نظام تعلیم و تربیتی را بر کودکان اعمال کند که آن ها را از دنبال کردن شیوه های خود و پیرانگر زندگی در بزرگسالی دور سازد. ولی اشمئزاز شما از شیوه هایی که دیگران برای زندگی اختیار کرده اند به خودی خود دلیل کافی برای این کار نیست که با هدف واداشتن ایشان به رفتاری دیگرگونه در زندگی آن ها دخالت کنید. یکی از نشانه های جامعه متمدن این است که نسبت به تنوع رواداری پیشه می کند.

مراد میل این نیست که اصل خود را به عنوان آرمان فلسفی مجردی عرضه بدارد که ربطی به زندگی واقعی ندارد. او قصد دارد جهان را تغییر دهد تا از آن بوی بهبود شنیده شود. به این منظور به کاربردهای این اصل عطف توجه می کند. مهم ترین این ها بررسی او در باب آزادی اندیشه و گفتار است، همان چیزی که به آزادی بیان شهرت دارد.

آزادی بیان

میل مدافع پرشور آزادی بیان است. او می گوید تنها زمانی جایز است که

اندیشه، گفتار و نوشتار سانسور شود که به وضوح احتمال خطر تحریک به خشونت وجود داشته باشد. سیاقی که در آن سخنی گفته یا نوشته می شود می تواند خطر خیزی آن را تحت تأثیر قرار دهد. همان طور که میل متذکر می شود، پذیرفتنی است که در روزنامه ای این دیدگاه چاپ شود که دلان غلات فقرا را گرسنگی می دهند. با این حال، اگر قرار باشد همین حرف کنار خانه یک دلال غلات خطاب به خلق الناسی برافروخته گفته شود، آن گاه دلیل محکمی در دست داریم که نگذاریم گوینده، این حرف را بر زبان جاری کند. خطر عظیم تحریک به شورش دلیل موجهی برای مداخله است. امروزه مناقشات مربوط به آزادی بیان غالباً به هرزه نگاری یا نژادپرستی معطوف است؛ دغدغه اصلی میل، که در قرن نوزدهم قلم می زد، مربوط به نوشته یا گفته ای بود که بر آرای رسمی و پذیرفته در دین، اخلاق یا سیاست خرده می گرفت. به زعم او، سرکوب دیدگاه، ولو دیدگاهی باطل، در قیاس با مجال دادن به اظهار آزادانه آن، ضرر بیشتری به بار می آورد. او در کتاب در باب آزادی به تفصیل برای این موضع حجت می آورد.

اگر شخصی عقیده ای مناقشه انگیز بیان کند، دو احتمال اصلی وجود دارد: یا آن عقیده صواب است؛ یا ناصواب است. احتمال سومی هم وجود دارد که کم تر آشکار است. و آن این که آن عقیده به رغم ناصواب بودن، رگه ای از حقیقت در بر داشته باشد. میل هر کدام از این سه احتمال را بررسی می کند. اگر عقیده مورد نظر صواب باشد، سرکوب آن متضمن این است که فرصت رهایی از خطا را از خودمان دریغ بداریم. فرض میل این است که حقیقت بهتر از خطاست. اگر آن عقیده ناصواب باشد، سرکوب آن بدون شنیدنش این امکان را زایل می کند که بطلان عقیده مزبور نزد عموم ثابت شود، حالتی که در آن، به زعم میل، مشاهده خواهد شد که حقیقت در مواجهه با خطا فاتح میدان خواهد بود. پس، به طور مثال، میل بیان عقاید نژادپرستانه را روا می دارد - البته مشروط به این که این عقاید موجب خشونت نشوند - زیرا در

آن صورت بطلان آن‌ها نزد عموم معلوم می‌شود و به ثبوت می‌رسد (البته با این فرض که آن عقاید حقاً خطا بوده باشند).

اگر عقیده مورد نظر حاوی رگه‌ای از حقیقت باشد، سرکوب آن نمی‌گذارد که جزء صواب آن عقیده معلوم گردد. مثلاً ممکن است فردی نژادپرست به این واقعیت اشاره کند که مدارک تحصیلی اعضای فلان گروه قومی روی هم رفته کم‌تر از حد متوسط است. ممکن است او این را مستند قرار دهد و بگوید که اعضای این گروه قومی ذاتاً نژاد پستی هستند. با این حال، هر چند این رأی به اغلب احتمال ناصواب است، امکان دارد در آنچه محل استناد قرار گرفته حقیقتی باشد: در این مورد شاید این حقیقت نهفته باشد که مدارک تحصیلی اعضای آن گروه قومی به واقع در سطح پایین‌تری قرار دارد. تبیین صواب این نشانه شاید آن باشد که نظام آموزشی در مورد ایشان تبعیض روا داشته است نه این که آن‌ها ذاتاً نژاد پستی هستند. به عقیده میل، با سرکوب عقایدی که به زعم شما ناصواب است در معرض خطر دیده بستن به روی این واقعیت قرار می‌گیرید که حتی عقاید ناصواب هم ممکن است رگه‌هایی از حقیقت در خود داشته باشند.

برای سرکوب هر رأی و نظری باید خاطر جمع باشید که خودتان معصوم (خطاناپذیر) هستید. ولی در میان ما یک نفر هم پیدا نمی‌شود که بتواند در این باره اطمینان کامل پیدا کند. آدمی در داوری‌های خود جایز الخطاست. تاریخ مالامال از نمونه‌های سرکوب حقیقت به دست افرادی است که با کمال خلوص عقیده داشتند نظری که سرکوبش می‌کنند مهمل و ضلالت‌بار است. در نظر بگیریید سرکوبی را که دستگاه کلیسا بر این رأی روا داشت که زمین به دور خورشید می‌گردد نه به عکس. گالیله و همفکرانش به خاطر عقایدشان مورد آزار و اذیت قرار گرفتند؛ آزارگران ایشان تردید نداشتند که عقاید خودشان بر صراط مستقیم است.

ولی آیا مسلم است که مأموران سانسور در داوری‌هایشان بر مبنای

احتمال راه صواب را می‌پویند؟ آن‌ها نیز جایز الخطایند، اما آیا در مواردی قاطعانه می‌شود گفت ایشان می‌توانند کمابیش مطمئن باشند که درست عمل می‌کنند؟ قلیل‌اند موضوعاتی که می‌توانیم در باره آن‌ها یقین مطلق پیدا کنیم: آیا لازم بودن یقین ما را فلج نخواهد کرد به طوری که دست به سیاه و سفید نزنیم؟ جواب میل این است که آزاد گذاردن دیگران در مخالفت با ما یکی از راه‌های اصلی برای خاطر جمع شدن از داوری‌هایی است که می‌کنیم. می‌توانیم در مورد نظری که از آزمون مذاقه و انتقاد سربلند بیرون می‌آید در قیاس با نظری که هرگز در معرض سؤال و تردید قرار نمی‌گیرد خاطر جمعی بیش‌تری داشته باشیم. به علاوه، حتی اگر نظری آشکارا صواب باشد، عمل دفاع از آن در برابر نظره‌های ناصواب، آن نظر صواب را زنده نگه می‌دارد و مانع از این می‌شود که به صورت قولی جازم و بی‌روح درآید که نتواند کسی را به عمل وادارد.

اگر نظری نه کاملاً صواب باشد نه کاملاً ناصواب، با سرکوب آن در معرض این خطر قرار می‌گیریم که جزء صواب آن را همراه با اجزای ناصوابش دور بیندازیم. جزء صواب ممکن است هیچ‌گاه به مباحثه عمومی درنیاید، و بدین قرار به نام سرکوب خطا در راه آرمان حقیقت سدی ایجاد می‌شود.

نقد در باب آزادی

ایرادهای دینی

به رغم این که میل از جان و دل مشتاق بود که از رواداری دینی حمایت کند، گاهی با تکیه بر مبانی دینی آرای او را در باب آزادی به باد انتقاد می‌گیرند. برخی ادیان این معنا را تعلیم می‌دهند که یکی از وظایف حکومت اجرای آن اصول اخلاقی است که خداوند مقرر داشته است. ممکن است پیروان آن ادیان این تصور را به خود راه ندهند که شاید در باره تکلیف دینی خود به

خطا رفته باشند. مثلاً اگر شما پیرو دینی باشید که همجنس‌گرایی را گناه می‌داند، و دین شما دین رسمی حکومت باشد، در آن صورت ممکن است عقیده داشته باشید که حکومت باید هر نوع همجنس‌گرایی را منع کند به‌رغم این واقعیت که آن عمل آسیب و زیان مستقیمی به شما وارد نمی‌آورد. ممکن است عقیده داشته باشید این موضوع که چنین منعی منتهی به سعادت می‌شود یا نمی‌شود محلی از اعراب ندارد. در مقابل، میل می‌گوید از آن جایی که این منع روی به جانب آن دارد که سعادت را کاهش دهد و قابلیت انسانی را محدود سازد، نباید به اجرا نهاده شود. این دو رأی به قدری با هم منافات دارند که نمی‌توان میان آن‌ها سازشی مشخص برقرار کرد.

تصوری مبهم از آسیب

اصل آسیب جانمایه در باب آزادی است. ولی میل دقیقاً روشن نمی‌کند که مقصودش از آسیب چیست. او جریحه‌دار شدن احساسات فرد را آسیب دیدن به شمار نمی‌آورد. با این حال، در یک جای کتاب اذعان می‌کند که نباید گذاشت پاره‌ای از اعمالی که در خلوت آدمی جایزند و در این ساحت آسیبی به کسی نمی‌رسانند (احتمالاً منظورش روابط جنسی است) در ملأ عام صورت پذیرند. به نظر می‌رسد که این قول با آنچه میل در جای دیگری از کتابش می‌گوید همخوانی ندارد، زیرا او مدلل می‌دارد که تنها در صورتی که عملی سبب‌ساز آسیب شود، مداخله [حکومت] موجه است. و در مثال یادشده، یگانه آسیبی که ممکن است صورت پذیرد این است که احساسات افراد جامعه جریحه‌دار شود. از این گذشته، حتی در مورد آسیب جسمانی، معلوم نیست که آسیب باید به چه درجه‌ای برسد تا مداخله موجه شود.

در دفاع از میل می‌توانیم بگوییم که او در باب آزادی‌اش را در این زمینه حرف آخر نمی‌دانست.

اعمال خلاف اخلاق در زندگی خصوصی به جامعه آسیب می‌رساند

یکی از توجیحات ادعا شده برای مداخله حکومت به منظور بازسازی از پاره‌ای اعمال که در زندگی خصوصی انجام می‌گیرند و به کسی آسیب نمی‌رسانند الّا بزرگسالانی که با رضای خاطر دست به آن اعمال می‌زنند این است که قوام جامعه تنها بر مجموعه‌ای بنیادین و مشترک از اصول اخلاقی است. اگر این اصول، خواه در ملأعام خواه در خلوت متزلزل شود، ممکن است استمرار وجود جامعه در معرض تهدید قرار بگیرد. پس شاید مداخله حکومت لازم باشد، آن هم به خاطر صیانت از جامعه، که امکان سعادت افراد در گرو آن است.

فرضی که این واپسین نوع انتقاد بر آن مبتنی است جای چون و چرا دارد. قرائن و شواهد فراوانی هست که نشان می‌دهد جوامع می‌توانند نسبت به چندگانگی اخلاقی مدارا پیشه سازند بی‌آن‌که از هم پاشیده شوند.

کتاب صبغه سودنگرانه ندارد

حرف میل در توجیه نظری آموزه‌های در باب آزادی روشن است: نهایتاً سودنگری است که اصل آسیب را توجیه می‌کند. با وجود این، شماری از منتقدان متذکر شده‌اند که به نظر می‌رسد میل، هر از گاهی، در حجت آوردن به نفع آزادی آن را واجد ارزش ذاتی می‌داند فارغ از این‌که آزادی در سعادت کلی دستی داشته باشد یا نه. ارزش ذاتی معمولاً نقطه مقابل ارزش ابزاری است. ارزش ذاتی ارزشی است که چیزی به خودی خود دارد؛ ارزش ابزاری ارزشی است که چیزی به دلیل آن‌که می‌توان از آن برای حصول به چیزی دیگر استفاده کرد داراست (مثلاً پول ارزش ابزاری دارد، زیرا ارزش آن نزد ما ناشی از استفاده‌ای است که از آن می‌کنیم، نه این‌که خود سکه‌ها یا اسکناس‌ها ارزش داشته باشند). به عقیده اصحاب سودنگری، یگانه چیزی که ارزش ذاتی دارد سعادت آدمی است: ارزش هر چیز ارزشمند دیگری از نوع عرضی است به این لحاظ که راه را برای حصول سعادت آدمی هموار

می‌کند و موجد آن می‌شود. پس انتظار داریم که ایشان بگویند یگانه ارزشی که در آزادی وجود دارد این است که آزادی به سعادت منتهی می‌شود. ولی عقیده‌ای از این دست آشکارا به نتیجه‌گیری میل منجر نمی‌شود یعنی به این که ما باید در همه حال از آزادی فردی صیانت کنیم الا در مواردی که احتمال آسیب رساندن به دیگران وجود دارد. راست این است که سودنگری محض می‌تواند، از باب مثال، داعیه‌دار این معنا باشد که در خصوص آزادی بیان، در مواردی خاص ممکن است دلایل خوبی وجود داشته باشد که به استناد آن شماری آرای صواب سرکوب شود زیرا از این طریق سعادت فزونی می‌گیرد. اگر من اطلاع موثق داشته باشم که چند هفته بعد ستاره‌ای دنباله‌دار به زمین اصابت خواهد کرد و در نتیجه آن، جمیع آدمیان از بین خواهند رفت، چه بسا شما دلایل سودنگرانه خوبی در دست داشته باشید که به موجب آن بر دهان من قفل سکوت بزنید. اگر عموم مردمان خبر می‌داشتند که نوع بشر در شرف نابودی است، کمابیش روشن است که میزان کلی شوربختی آدمی در قیاس با وضع و حال سعادت غافلانه به طرز چشمگیری بیش‌تر می‌شد.

به عقیده میل، آزادی بیان همواره به خیر می‌انجامد مگر در اوضاع و احوالی که ممکن است در نتیجه آن این خطر جدی وجود داشته باشد که آسیب مستقیمی به کسی وارد شود. معلوم نیست که سودنگری این قسم موضع حداکثری را نظراً توجیه کند. ایرادی از این دست لزوماً نتایج میل را نقش بر آب نمی‌کند، بلکه تنها به این واقعیت اشاره دارد که او توجیه سودنگرانه قانع‌کننده‌ای برای آن‌ها به دست نداده است.

خوش‌بینی بیش از حد

کثیری از آرای میل در باره آزادی و نتایج آن خوش‌بینانه‌اند و پاره‌ای شاید بیش از حد صبغه خوش‌بینانه دارند. مثلاً او این معنا را مسلم می‌گیرد که بزرگسالان عموماً در بهترین جایگاه قرار دارند برای این که بدانند چه چیز

احتمالاً به پیشبرد سعادت ایشان کمک می‌کند. ولی آیا این رأی مسلم است؟ بسیاری از ما در خودفریبی استادیم و به راحتی برای به دست آوردن التذاذ کوتاه‌مدت به بهای امکان سعادت بلندمدت، خود را فریب می‌دهیم. برای خویش حجت می‌آوریم که فلان کار به حال زندگی‌مان خوب است در حالی که وقتی بدون توجه به هواهای نفسانی تأمل می‌کنیم غالباً کاشف به عمل می‌آید که آن حجت خواب و خیالی بیش نبوده است. اگر این طور باشد، ممکن است شخصی دیگر، که این چنین درگیر آن موضوع نیست، شایستگی‌اش برای تعیین شیوه‌ای که من باید در زندگی پیشه کنم بیشتر باشد. با این حال، هر گونه منافعی که از رخصت دادن به دیگران برای تعیین شیوه‌ای که من باید در زندگی در پیش بگیرم حاصل شود باید عامل جبران‌کننده ضرر و زبانی باشد که ملازم با خودراهبری من است.

ساحت دیگری که میل در آن چه بسا بیش از حد نظر خوش‌بینانه دارد ساحت آزادی بیان است. او در این معنا تردیدی به خود راه نمی‌دهد که در تصادم حقیقت و خطا فاتح میدان، حقیقت است. ولی ممکن است این طور نباشد. میل نیروی خردستیزی را در زندگی آدمی دست کم می‌گیرد. بسیاری از ما انگیزه‌ای قوی برای اعتقاد آوردن به چیزهایی داریم که دور از حقیقت‌اند. روا داشتن رواج آزادانه آرای نادرست ممکن است عملاً به آن‌ها مجال دهد که در میان هالوصفتان ریشه بدوانند آن هم به گونه‌ای که اگر این آرا سرکوب می‌شدند چنین کاری برایشان مقدور نمی‌شد. علاوه بر این، تحولاتی که در عرصه فن‌آوری رخ داده، به انتشار بسیار گسترده‌تر آرا و عقاید منجر شده است. هیچ‌گونه قرائنی در دست نداریم که نشان دهد در میان آرا و عقاید متنوع و انتشار یافته در مقیاسی وسیع گرایش قوی بوده است دایر بر این که حقیقت بر خطا غالب می‌آید. در اوضاع و احوالی از این دست، شماری از افراد ممکن است تصور کنند که دلایل محکمی برای سانسور وجود دارد. با این حال، هر سانسورچی آینده‌ای ناگزیر است جانمایه گفتار میل را بپذیرد و آن این که اگر عقیده فردی دیگر را سرکوب کنید این را مسلم

گرفته‌اید که گرد خطا بر دامان شما نمی‌نشیند و آثار سودمند سرکوب آن عقیده بر آثار زیانبارش می‌چربد.

آزادی مثبت

نقد دیگری که بر تبیین میل در باب آزادی اقامه شده این است که او با تمرکز بر آزادی از مداخله و با دفاع از مدارا و تساهل، دیگر معنای مهم اصطلاح «آزادی» را از نظر دور داشته است. میل تبیینی به دست می‌دهد از آنچه عموماً به آزادی منفی، یا آزادی از، مشهور است؛ شماری از منتقدان میل عقیده دارند آنچه لازم است به دست دادن تبیینی است از آزادی مثبت یا، آزادی برای. آن‌هایی که از آزادی مثبت دفاع می‌کنند مدلل می‌دارند که چون جامعه ناقص است، این که صرفاً به مردم مجال دهیم زندگی خود را دنبال کنند و سر در کار خود داشته باشند در تضمین آزادی برای آن‌ها کفایت نمی‌کند. در راه رسیدن به آزادی موانع فراوانی هست، از فقدان منابع مادی و آموزشی و تربیتی گرفته تا موانع روان‌شناسانه‌ای که در راه کامیابی جا خوش کرده‌اند. آن‌هایی که له معنای مثبت آزادی استدلال می‌کنند عقیده دارند برای آن که استعداد‌های خود را در مقام انسان از قوه به فعل درآورید و بدین وسیله حقیقتاً آزاد شوید هر قسم مداخله حکومتی ممکن است ضرورت داشته باشد، و گاهی نیز این ممکن است به آن‌جا منجر شود که افراد از دامنه فعالیت‌ها و مشغله‌های خود بکاهند حتی اگر آن‌ها مستقیماً به دیگران آسیبی وارد نکنند. شماری از هواداران افراطی‌تر آزادی مثبت حتی معتقدند رواست مردم را وادار کنیم که آزاد باشند و در این اندیشه تناقضی نهفته نیست. در مقابل، به لسان میل، اگر شما وادار به انجام دادن کاری باشید، آن‌گاه، بنا به تعریف، خلاف ممکنات است که آن را آزادانه انجام دهید.

گاهشمار

۱۸۰۶ میل در لندن به دنیا می‌آید.

۱۸۵۹ در باب آزادی را منتشر می‌کند.

۱۸۶۳ سودنگری را به طبع می‌رساند.

۱۸۷۳ در آوینیون^۱ فرانسه چشم از جهان فرو می‌بندد.

شرح اصطلاحات

آزادی مثبت (positive freedom): آزادی عمل برای این که آنچه را به واقع می‌خواهیم، انجام دهیم. موانع آزادی مثبت تنها به سد راه‌های بیرونی محدود نمی‌شود؛ موانعی درونی هم در این راه وجود دارد: مثلاً ضعف اراده ممکن است مانع از آن شود که به این معنا آزاد باشید.

آزادی منفی (negative freedom): آزادی از قید و بندها. میل عمدتاً از این قسم آزادی دفاع می‌کند.

اصل آسیب (the Harm Principle): یگانه دلیل موجه برای بازداشتن اعمال شخصی دیگر این است که اگر این کار را نکنیم، محتمل باشد که آن اعمال به دیگری آسیب برساند. «اصل آسیب» را گاهی «اصل آزادی» هم می‌نامند.

پدرمآبی (paternalism): واداشتن کسی به انجام دادن کاری یا پرهیز از کاری به خاطر خیر و صلاح خودش.

خطا پذیری (fallibility): این واقعیت که ما جایزالخطا هستیم.

رواداری (toleration): رواداری یعنی این که به مردم اجازه دهیم آن طور که می‌خواهند زندگی کنند ولو این که انتخاب‌های ایشان را نپسندیم.

سودمندی (utility): در نزد میل، «سودمندی» اصطلاحی تخصصی است به معنای سعادت، نه فایده. اگر عملی سودمندی را افزایش دهد، این صرفاً بدان معناست که سعادت را افزایش می‌دهد.

سودنگری (utilitarianism): نظریه‌ای اخلاقی که می‌گوید عمل اخلاقاً درست در هر وضع و حالی عملی است که بیش از سایر اعمال احتمال دارد سعادت را به حد اعلیٰ برساند.

قهر (coercion): استفاده از زور برای واداشتن شخصی به انجام دادن کاری.

جان استوارت میل

سودنگری

سعادت را به حد اعلی برسانید. این بیان کاریکاتوری از سودنگری است، ولی حاوی حقیقتی در خصوص این نظریه و رکنی اساسی از آن است. جان استوارت میل مشهورترین فیلسوف سودنگر است؛ او در کتابش با نام سودنگری^۱ صورت خام‌تر این نظریه را که استادش، جِرمی بنتام، پیش نهاده بود، می‌پروراند و تهذیب و تنقیح می‌کند. برای این که از رویکرد میل سر در بیاوریم، مهم است که بینیم فرق میان این رویکرد و رویکرد بنتام در چیست.

سودنگریِ بنتام

به دیدهٔ بنتام، عمل اخلاقاً درست در هر وضع و حالی، عملی است که سعادت کلی یا مجموع سعادت را به اعلی درجه گسترش دهد. او سعادت را حالی قرین خوشی و سرور می‌داند: لذت و غیاب درد. هر چه خوشی و سرور در جهان بیش‌تر باشد، بهتر است. فرقی نمی‌کند که لذت چگونه ایجاد شده باشد: این حرفِ بنتام مشهور است که اگر مقدار لذتی که قمار و شعر به بار می‌آورند یکسان باشد، ارزش این دو برابر است. در محاسبهٔ این که چه

1. *Utilitarianism*

مقدار لذت از عملی به بار آمده است همه افراد به یکسان ارزش و اهمیت دارند، و جمله حالات لذت آمیز جمع بسته می شود تا معلوم شود که چگونه باید عمل کنیم. ساده ترین و سراسرترین صورت سودنگری این بود که گفتیم.

بنابراین، اگر، از باب مثال، زنی سودنگر می خواست در این باره تصمیم بگیرد که اموالش را برای یکی از بستگان تنگدست خود به میراث گذارد یا این که آن را بین بیست نفر از دوستان به نسبت مرفه خود تقسیم کند، حساب می کرد که با هر کدام از این دو کار چه مقدار لذت کلی به بار می آید. درست است که این میراث آن خویشاوند تنگدست را بسیار خوش و سعادتمند می کرد، ولی مجموع این سعادت چه بسا کم تر از آن مقدار سعادت می بود که از راه فراهم کردن سعادت کم تر برای آن بیست دوست به نسبت مرفه حاصل می شد. اگر این حرف صواب باشد، آن زن مال و منالش را برای دوستانش به ارث می گذاشت نه برای آن خویشاوند تنگدستش.

میل با بسیاری از باورهای بتنام همراه بود. مثلاً «اصل بیشترین سعادت» میل به اجمال این است که «اعمال به نسبت گرایش آنها به ارتقای سعادت درستند، و هنگامی که خلاف سعادت را به بار می آورند نادرستند.» بتنام و میل هر دو لذت باور بودند، به این اعتبار که رویکردشان به اخلاق مبتنی بود بر پی جویی لذت (ولی نه صرفاً پی جویی لذت خود فرد، بلکه پی جویی بیشترین لذت کل). به زعم هر دوی این فیلسوفان، ملاک داوری در مورد اعمال، نتایج احتمالی آنهاست، و نه اصول و قواعدی دینی یا مجموعه ای از اصول الزام آور که فارغ از نوع نتیجه ای که حاصل می شود باید آنها را نصب العین قرار داد.

گاهی اوقات از عبارت «بیشترین سعادت بیشترین افراد» برای توصیف رویکرد سودنگرانه به اخلاق استفاده می کنند، ولی این بیان ممکن است گمراه کننده باشد. آنچه بتنام و میل هر دو به آن تعلق خاطر داشتند حصول

بیشترین سعادت کلی (یعنی بیشترین مقدار مجموع سعادت) بدون در نظر گرفتن نحوه توزیع آن بود. تصور این که بهتر است به جای آن که شمار زیادی از افراد را اندکی سعادت‌مندتر سازیم شمار اندکی را به غایت سعادت‌مند کنیم با این رویکرد سر سازگاری دارد، مشروط به این که مجموع سعادت‌ی که از مورد دوم حاصل می‌شود از مجموع سعادت‌ی که در مورد اول پدید می‌آید بیش‌تر باشد.

اختلاف سودنگری میل با سودنگری بتنام در این است که میل شرحی پیچیده‌تر از سعادت به دست می‌دهد. به نظر میل، اقسام گوناگونی از لذت وجود دارد که به لحاظ کیفی با هم متفاوتند: لذات عالی و لذات دانی. لذات عالی را باید بر لذات دانی ترجیح داد. در مقابل، بتنام همه لذات را به یک چشم نگاه می‌کند.

رأی میل در باب لذات عالی و دانی

نقد شایعی که بر صورت‌های ساده سودنگری، نظیر سودنگری بتنام، اقامه شده این است که آن‌ها ریزه‌کاری‌های زندگی آدمی را تا حد محاسبه خشک لذات حیوانی تنزل می‌دهند، و عنایتی به این معنا ندارند که این لذات چگونه حاصل شده است. این قسم سودنگری را از سر تمسخر آموزه‌ای دانسته‌اند که تنها برای خوک‌ها واجد ارج و اعتبار است.

میل با فرقی که میان لذات عالی و دانی می‌گذارد به این انتقاد پاسخ می‌دهد. آن‌طور که او می‌گوید، بهتر است انسانی کام برنیاورده باشیم تا خوکی کامروا؛ نیز بهتر است سقراطی باشیم کام برنیاورده تا ابلهی کامروا. آدمیان علاوه بر لذات جسمانی و حیوانی، از قابلیت اکتساب لذات فکری هم بهره دارند. خوک‌ها نمی‌توانند طعم لذات فکری را بچشند. میل مدلل می‌دارد که لذات فکری، همان‌هایی که او لذات عالی می‌نامدشان، ذاتاً ارزشمندتر از لذات دانی جسمانی‌اند. استدلال او در تأیید این معنا چنین

است که آن‌هایی که طعم هر دو نوع این لذات را چشیده‌اند، به طور قطع و یقین لذات فکری را ترجیح می‌دهند. این بیان، میل را با این واقعیت آزارنده و مخالف‌خوان رودررو می‌کند که شماری از افراد که می‌توانند لذات فکری والا را تجربه کنند خود را در حیاتی قرین فسق و فجور و ارضای لذات شهوانی غرقه می‌سازند. جواب میل به این مدعا آن است که وسوسه ارضای آنی شهوات، ایشان را از راه به در برده است؛ آن‌ها نیک می‌دانند که لذات عالی ارزش بیش‌تری دارند.

«برهان» سودنگری

سؤالی که آشکارا پیش می‌آید این است: «چرا باید سعادت را به اعلی درجه رساند؟» جوابی که میل می‌دهد جای چون و چرا دارد، هر چند مهم است که بدانیم میل هیچ‌گاه مدعی نمی‌شود که جواب او توجیهی قاطع و مسلم برای نظریه‌اش فراهم می‌آورد: میل عقیده ندارد که اثبات حقانیت نظریه‌ای همچون سودنگری مقدور است.

به گفته میل، سعادت یا خوشی را به عنوان غایتی فی‌نفسه طلب می‌کنند. غایت قصوای هر قسم فعالیت بشری چیزی نیست الا سعادت یا خوشی و پرهیز از درد و رنج. هر چیز مطلوب دیگر به این خاطر مطلوب است که در ایجاد چنین حیاتی دست دارد. اگر شما زندگی خود را صرف گردآوری آثار زیبای هنری کنید، این فعالیت راهی برای کسب لذت است. از باب مثال، اگر کسی در رد نظر میل استدلال آورد که او فضیلت را به عنوان غایتی فی‌نفسه و مستقل از سعادت می‌داند که ممکن است از آن برخیزد طلب می‌کند، میل در جواب می‌گوید که در این صورت فضیلت جزء سازنده زندگی سعادت‌مندانه اوست؛ فضیلت به صورت بخشی از سعادت آن شخص در می‌آید.

«اصل بیش‌ترین سعادت» این داعیه را دارد که غایت یا مقصود زندگی جمیع انسان‌ها سعادت یا خوشی و پرهیز از درد و رنج است. این‌ها یگانه

غایات مطلوب آدمی است؛ هر چیز مطلوب دیگری به عنوان وسیله‌ای برای نیل به این غایات، مطلوب است. پس این سؤال که «چرا باید سعادت را به اعلی‌درجه رساند؟» در واقع صرفاً پرسشی است در باب این‌که چه چیز است که سعادت را مطلوب می‌سازد. میل برای جواب دادن به این سؤال، تمثیلی می‌آورد. یگانه راه برای این‌که بتوانیم ثابت کنیم شیئی رؤیت‌شدنی است این است که اثبات کنیم مردم به واقع می‌توانند آن را ببینند. میل، بر سبیل تمثیل، مدعی است که یگانه دلیلی که می‌توانیم برای اثبات مطلوب بودن سعادت اقامه کنیم این است که مردم به واقع طالب آنند. هر شخصی سعادت خود را مطلوب می‌داند، پس سعادت کلی حاصل جمع سعادت افراد آدمی است، و خود مطلوب است.

نقد سودنگری

«برهان» [سودنگری] بر استدلال‌های سستی مبتنی است

اهتمامی که میل در کار می‌کند تا این عقیده را موجه سازد که باید سعادت را به اعلی‌درجه برسانیم، استدلال‌های علی‌الظاهر سستی در خود دارد. هنری سیجویک اغلب این استدلال‌های سست را متذکر شده است. اول این‌که گذار از آنچه رؤیت‌پذیر است به آنچه مطلوب است حاصلی جز گمراهی ندارد. میل می‌گوید که چون می‌توانیم با شناسایی آنچه رؤیت می‌شود بگوییم چه چیز مرئی است، لزوماً نتیجه می‌گیریم که می‌توانیم با شناسایی آنچه به واقع مطلوب مردمان است بگوییم چه چیز مطلوب است. ولی اگر نیک تأمل کنیم، قیاس «مرئی» و «مطلوب» قیاس مع‌الفارق است. «مرئی» یعنی آنچه «می‌تواند دیده شود»، ولی «مطلوب» معمولاً به معنای «آنچه می‌تواند طلب شود» نیست؛ معنای معمول آن این است: «آنچه «باید طلب شود» یا آنچه «سزاوار طلب است»، و این مسلماً همان معنایی است که میل از واژه «مطلوب» در برهان خویش مراد می‌کند. وقتی سستی پایه‌های مقایسه

این دو واژه معلوم می‌شود، دشوار می‌توانیم بپذیریم که توصیف آنچه مردم به واقع طلب می‌کنند احتمالاً به نحوی معلوم می‌دارد که ایشان چه چیز را باید طلب کنند.

ولی حتی اگر میل این معنا را به ثبوت رسانده بود که سعادت به معنای سزاوار کلمه، مطلوب است، این بیان منطقیاً به نوعی خودمحموری می‌انجامید، [یعنی به این نظریه که] هر کس به دنبال سعادت خویش است، نه به رویکرد خیرخواهانه‌تر سودنگری که بیش‌ترین سعادت ممکن را غایت خود قرار می‌دهد. میل تصور می‌کند که چون هر شخصی طالب سعادت خویش است، کل همه سعادت‌های افراد را می‌توان به سادگی جمع بست تا حاصل جمعی به دست داد که بدین قرار خودش مطلوب خواهد بود. ولی چنین چیزی به هیچ وجه منطقیاً لازم نمی‌آید. او باید برهان به مراتب متقن‌تری به دست دهد برای اثبات این که سعادت کلی، چیزی است که همه ما باید در طلب آن باشیم، نه این که صرفاً سعادت فردی ماست.

مشکلات محاسبه

حتی اگر میل اثبات کرده بود که برای پذیرش رویکرد سودنگرانه به اخلاق دلایل متقنی هست، باز هم ایراداتی متوجه این نظریه و کاربرد آن بود که میل می‌بایست جوابی برای آن‌ها دست و پا کند. یک مشکل عملی، دشواری محاسبه این مطلب است که کدام یک از اعمال ممکن بسیار، بیش از بقیه محتملاً بیش‌ترین سعادت کلی را به بار می‌آورند. زمانی که ناگزیرید به سرعت تصمیمی اخلاقی بگیرید، این مسئله چه بسا فوق‌العاده مشکل‌آفرین باشد - مثل وقتی که بر سر این دوراهی قرار گرفته‌اید که چه کسی را از ساختمانی که آتش گرفته است نجات دهید، با فرض این که شما تنها می‌توانید یک نفر را نجات ببخشید و سه نفر دیگر در دل ساختمان گرفتار

خواهند ماند. در چنین وضع و حالی وقت آن را ندارید که بنشینید و نتایج احتمالی را محاسبه کنید.

جواب میل به این قسم انتقاد آن بود که در طول تاریخ بشر مردمان به تجربه، در باره روندهای احتمالی اقسام گوناگون اعمال چیزها آموخته‌اند. چاره کار پیدا کردن اصولی عام در این باره است که چه قسم اعمالی سعادت را به حد اعلی می‌رسانند، نه این‌که هر گاه قرار است تصمیمی اخلاقی بگیریم به «اصل بیش‌ترین سعادت» رجوع کنیم. بدین قرار میل اشاره دارد به این‌که رویکرد عقلانی به زندگی مستلزم اختیار کردن این اصول عام است، نه این‌که در همه حال نتایج احتمالی را محاسبه کنیم. پس سودنگری میل دو مرحله دارد: استخراج اصولی عام بر مبنای سودنگری، و سپس کاربرد این اصول در موارد جزئی.

لذات عالی و دانی

تقسیم‌بندی لذات به دو دسته – همان کاری که میل انجام داده است – اشکالاتی از چند قسم به بار می‌آورد. از آن جایی که این لذات نوعاً، و نه صرفاً بر حسب درجه، با هم فرق دارند، محاسبه و مقایسه نتایج اعمال به مراتب دشوارتر می‌شود. لذات عالی و دانی قیاس‌ناپذیرند: یعنی معیار مشترکی نیست که بتوان بر مبنای آن این لذات را سنجید و مقایسه کرد. بنابراین، اصلاً مشخص نیست که سودنگری میل را در اوضاع و احوالی که در آن هم لذات عالی و هم لذات دانی وارد محاسبه می‌شوند چگونه باید به کار بندیم.

از این گذشته، به نظر می‌رسد که تمایز میان لذات عالی و دانی، تمایزی است در خدمت اغراض خویش. تعجبی ندارد که بینیم روشنفکری مدافع این نظر باشد که فعالیت فکری، لذاتی به بار می‌آورد که در قیاس با فعالیت‌های جسمانی محض، خوش‌تر است. [البته] این به خودی خود ثابت

نمی‌کند که نظریهٔ میل نادرست است: فقط مبین این واقعیت است که میل در قول به این‌که لذات فکری ذاتاً از سایر لذات ارزش بیش‌تری دارد ممکن است نفعی شخصی داشته باشد.

نتایج ناگوار

کاربرد دقیق اصول سودنگرانه در مواردی نتایجی به بار می‌آورد که به مذاق کثیری از مردمان خوش نمی‌آید. از باب مثال، اگر مأموران پلیس در جستجوی قاتلی مخوف، مظنونی پیدا کنند که خودشان خوب بدانند و بی‌گناه است، چه بسا، بنابر دلایل سودنگرانه، برای وی پاپوش بدوزند و بدین قرار او را مجازات کنند. احتمالاً اغلب افراد اجتماع از این‌که مجرم دستگیر شود و به سزای عملش برسد بسیار خرسند خواهند شد؛ مادام که کسی پی به بی‌گناهی او نبرده، آن‌ها خرسند باقی خواهند ماند. رنجی که آن انسان بی‌گناه می‌برد برای خود او عظیم است، ولی در مقام محاسبهٔ نتایج، مجموع لذاتی که میلیون‌ها نفر از مردم با دیدن آنچه به نظر خودشان اجرای عدالت است طعم آن را می‌چشند به مراتب از آن بیش‌تر است. با این همه، این نتیجه که از اخلاق مبتنی بر سودنگری حاصل می‌شود به مذاق اغلب ما انسان‌ها ناگوار می‌آید: ما به صرافت طبع می‌دانیم که مجازات بی‌گناهان دور از عدل و انصاف است و روا نیست، حال نتایج سودمند این عمل هر چه می‌خواهد باشد.

یکی از جواب‌هایی که می‌توان به این انتقاد داد این است که سودنگری را به صورتی درآوریم و تعدیل کنیم که به سودنگری ناظر به قاعده مشهور است. در این قسم سودنگری، اصول عام رفتار بر مبنای سودنگرانه به دست داده می‌شوند، نظیر این اصل که به طور کلی و عام مجازات بی‌گناهان بیش از سعادت، شوربختی به بار می‌آورد. آن‌گاه از این اصول عام تبعیت می‌شود – حتی در آن موارد اندکی که، به طور مثال، مجازات شخصی بی‌گناه به واقع در

قیاس با هر گزینه امکان‌پذیر دیگری مجموعاً سعادت بیش‌تری به بار می‌آورد. برخی مدعی شده‌اند که میل خودش قائل به سودنگری ناظر به قاعده است. به هر روی، معقول‌تر این است که بگوییم سخن میل در باب یافتن رهنمودهای عام رفتار پیش از مواجهه با وضعیتی که در آن ناگزیریم به سرعت دست به عمل بزنیم (به جای لزوم محاسبه فی الفور) تنها به منظور به دست دادن قواعدی تجربی بیان شده است – تعمیم‌هایی که ممکن است در مواردی نقض شوند و اصول الزام‌آوری برای رفتار نیستند.

گاه‌شمار

بنگرید به فصل قبل.

شرح اصطلاحات

اصل بیش‌ترین سعادت (Greatest Happiness Principle): اصل اساسی سودنگری: عمل اخلاقاً درست در هر وضع و حالی عملی است که احتمال رود بیش از سایر اعمال سعادت را به حد اعلی برساند.

خودمحوری (egoism): رفتار کردن بر مبنای منافع فردی صرف.

سودمندی (utility): در نزد میل، «سودمندی» اصطلاحی تخصصی است که به معنای سعادت است نه فایده. اگر عملی سودمندی را افزایش دهد، این صرفاً بدان معناست که سعادت را افزون می‌کند.

سودنگری (utilitarianism): نظریه‌ای اخلاقی که می‌گوید عمل اخلاقاً درست در هر وضع و حالی عملی است که احتمال رود بیش از سایر اعمال سعادت را به حد اعلی برساند.

سودنگری ناظر به قاعده (rule utilitarianism): شکلی از سودنگری که، به جای تکیه بر اعمالی خاص، به اقسام اعمالی که سعادت را به اعلی درجه می‌رسانند نظر دارد.

لذات دانی (lower pleasures): لذات جسمانی که علاوه بر انسان‌ها نصیب حیوانات هم می‌شود، از آن جمله‌اند لذت خوردن و آمیزش جنسی.

لذات عالی (higher pleasures): لذات تفکر و درک آثار هنری که بیش‌تر صبغه فکری دارند. میل بر این لذات بسیار بیش‌تر از لذات نازل جسمانی ارزش می‌گذارد.

لذت‌باوری (hedonism): طلب لذت.

نوع‌دوستی (altruism): خیرخواهی برای دیگران به خاطر خودشان و به دور از انگیزه‌های خودخواهانه.

سورن کی یرکگور

یا این یا آن

یا این یا آن^۱ بیش‌تر شبیه رمان است تا رسالهٔ فلسفی. و مثل همهٔ رمان‌ها به راحتی تن به بازگویی آن به شکلی دیگر نمی‌سپارد. با این حال، موضوع اصلی آن روشن است: همان پرسشی است که ارسطو پیش کشید: «چگونه باید زندگی کنیم؟» جواب کی‌یرکگور به این سؤال تا آن مایه در هالهٔ ابهام پوشیده است که یک رشته تفسیرهای ضد و نقیض و گاهی گیج‌کننده به دنبال آورده است. این کتاب لاف‌ل‌به ظاهر دو نحوهٔ زندگی را می‌کاود که از بنیاد با هم فرق دارند، زندگی استحسانی و زندگی اخلاقی. ولی این کار را از درون انجام می‌دهد: چکیده و رئوس کلی این نگرش‌ها در کتاب نمی‌آید، بلکه دو شخصیت، که مؤلفان خیالی کتابند، آن‌ها را در خود جلوه‌گر می‌سازند.

نویسندگی با نام مستعار

نویسندگی کی‌یرکگور خصلتی بازبگوشانه دارد. یک وجه این خصلت استفادهٔ او از نام مستعار است: موضوع فقط این نیست که کی‌یرکگور تحت رشته‌ای از نام‌های مستعار مطلب می‌نویسد؛ بلکه علاوه بر این، او

1. Either / Or

شخصیت‌هایی داستانی خلق می‌کند که با خودش فرق دارند و حرف‌هایش را از زبان آن‌ها بیان می‌دارد.

حال و هوای یا این یا آن در پیشگفتار جلوه‌گر می‌شود. راوی، که ویکتور ارمیتا نام دارد، به ذکر این ماجرا می‌پردازد که چطور دست‌نوشته‌هایی که در قالب یا این یا آن منتشر می‌شوند بر حسب اتفاق به دست او رسیده است. او میز تحریری دست دوم خریده بود که مدت‌ها در پشت و بترین مغازه‌ای آن را پسند کرده بود. روزی از روزها، درست وقتی که داشت عازم مسافرت می‌شد تا تعطیلاتش را بگذراند، یکی از کتوهای میزگیر کرد. او از روی ناامیدی لگدی به میز زد، و ناگهان قالبی سِری باز شد و دینه‌ای از اوراق را آفتابی کرد. ارمیتا این اوراق را، که معلوم می‌شود نوشته‌ی دو نفر به نام‌های A و B هستند، نظم و نسق می‌بخشد و به دست چاپ می‌سپارد. کاشف به عمل می‌آید که B مردی قاضی است به نام ویلهلم؛ ولی هرگز از هویت A باخبر نمی‌شویم. البته کل این ماجرا قصه‌ای بیش نیست؛ و A و B شخصیت‌هایی داستانی هستند. ماجرای میز تحریر استعاره‌ای است برای مضمون اصلی کتاب: اختلاف واقعیت و ظواهر [بود و نمود] یا به لسان معمول خود کی‌یرکگور، «باطنی ظاهری نیست».

شگرد استفاده از نام‌های مستعار این امکان را برای کی‌یرکگور مهیا می‌کند که خودش از نگرش‌هایی که در کتاب بیان و کند و کاو می‌شود فاصله بگیرد و موضع خود را در پس‌پشت مواضع شخصیت‌هایش نهان سازد. به علاوه، به او مجال می‌دهد که به درون مواضع گوناگونی که طرح می‌کند قدم گذارد؛ آن‌ها را از منظر حیات باطنی شخصیت‌های خیالی‌اش بررسی کند، نه از راه مجردات خشک و بی‌روحی که فلاسفه معمولاً به کار می‌گیرند. این وجهی از روش ارتباط غیرمستقیم کی‌یرکگور است: اهتمامی آگاهانه به انتقال حقایقی در باب انسان‌های زنده از راه نمایش جوهری از حیات آن‌ها به عوض توصیف مفاهیم تجریدی و غیرشخصی.

یا این

بخش اول کتاب، که یا این نام دارد، همان بخشی است که معمولاً خواننده می‌شود. نوشته A در نظر غالب خوانندگان جذاب‌تر و متنوع‌تر از بخش بی‌روح و دشواری جلوه می‌کند که به قلم B نوشته شده است. در میان آن‌هایی که از بخش یا این محظوظ می‌شوند عده کمی پیدا می‌شوند که زحمت کار شاق خواندن همه صفحات یا آن را بر خود هموار کنند، حتی به صورت‌های خلاصه شده که معمولاً این بخش به همین شکل منتشر می‌شود. با این حال، قسمت‌هایی از یا آن در همان حال که از رویکرد اخلاقی B نسبت به زندگی جانبداری می‌کند، شرحی مبسوط، ولو جانبدارانه، از رویکرد A به زندگی، رویکرد استحصانی، به دست می‌دهد. نوشته A رویکرد او را نسبت به زندگی به نحو مستقیم توصیف نمی‌کند؛ بلکه از طریق موضوعات مورد علاقه و سبک نگارشی که دارد مثلی اعلی از آن به دست می‌دهد.

رویکرد استحصانی به زندگی

به زبان ساده، بن‌مایه رویکرد استحصانی به زندگی طلب لذت جویانه حظ جسمانی و نفسانی است. ولی این تعبیر به قدر کفایت مراد کی یرکگور را از این اصطلاح مشخص نمی‌کند، زیرا دال بر تمنای حیوانی التذاذ جسمانی است؛ حال آن‌که در نظر کی یرکگور، رویکرد استحصانی مشتمل بر لذت جویی مهذب‌تر افرادی نیز هست که در عالم فکر طریق استحصانی را در پیش می‌گیرند. لذات فرد استحصان‌جو ممکن است حاصل سیر و تماشای زیبایی و درک ظریف آثار هنری باشد؛ یا شاید شامل التذاذ حاصل از اعمال زوری آزارگرانه باشد – رهیافتی که در یکی از قسمت‌های یا این به نام «یادداشت‌های روزانه اغواگر» نشان داده شده است. A در طلب همه این لذات است.

به زعم کی‌یرک‌گور، رویکرد استحسان‌ی به زندگی متضمن جستجوی سیری ناپذیر لذات تازه است، زیرا بدترین چیزی که ممکن است برای رهروان این راه روی دهد این است که دستخوش ملال شوند. برای فرد استحسان‌جو، ملال بدترین چیز است. بنابراین، A به تدبیری نیمه‌جدی برای پرهیز از ملال اشاره می‌کند که بر سیل مطایبه آن را «کشت تناوبی» می‌نامد.

کشت تناوبی

«کشت تناوبی» به این معنا اشاره دارد که دلبخواهانه دیدگاهمان را نسبت به زندگی یا نسبت به هر چیزی که با آن سروکار پیدا می‌کنیم و درگیر آن می‌شویم تغییر دهیم و جابجا کنیم. تغییر دلبخواهی منظر همانند شیوه‌ای که زارعان به یاری آن کود خاک را تازه می‌کنند به فرد آدمی تازگی می‌بخشد و یاری‌اش می‌کند تا فرا رسیدن احساس ملال را به تعویق اندازد. مثالی که A می‌آورد حالتی است که مجبوریم به صحبت‌های آدم خسته‌کننده‌ای گوش بدهیم: به محض این که A توجهش را به قطره‌های عرقی جلب کرد که از روی بینی این آدم جاری می‌شد، دیگر آن فرد آدم خسته‌کننده‌ای نبود. در این جا به نظر می‌رسد که کی‌یرک‌گور با تجلیلی که نثار رویکردهای دلبخواهانه و خودسرانه نسبت به زندگی می‌کند بذر سوررئالیسم را می‌پاشد. او توصیه می‌کند یکباره وارد قلب نمایش شویم، یا تنها قسمت سوم کتاب را بخوانیم، و به این وسیله نسبت به چیزی که در غیر این صورت چه بسا ملالت‌بار بود دیدگاهی نو که بالقوه انگیزه‌بخش است اختیار کنیم.

تغییر مداوم موضوعات و سبک‌ها در نوشته‌هایی که بخش یا این را تشکیل می‌دهند نشان از طلب مدام انگیزه‌ای تازه دارد که خصیصه رویکرد استحسان‌ی به زندگی است. این امر در قسمت آغازین این بخش بیش از هر جای دیگر آشکار است. این قسمت *Diapsalmata* (واژه‌ای یونانی به معنای «ترجیع‌بند») نام دارد که مجموعه‌ای از اظهارنظرهای پراکنده و کلمات قصار

است. سایر قسمت‌های یا این در قالب نوشته‌هایی شبه‌محققانه، یا در یک مورد در قالب یادداشت‌های روزانه هستند که این آخری بیش از همه در خور توجه است.

«یادداشت‌های روزانه اغواگر»

«یادداشت‌های روزانه اغواگر» رمان کوتاهی است در دل یا این. شرحی است درخشان از اغوای زنی جوان به نام کوردلیا، که، همان‌طور که از عنوان آن برمی‌آید، مشتمل است بر یادداشت‌هایی روزانه، ولی گذشته از آن شامل نامه‌هایی است که آن زن برای اغواگرش فرستاده است. این قسمت از کتاب بشخصه در مقام و مرتبه اثری ادبی است؛ ولی در دل یا این یا آن مطالعه موردی آن شیوه زندگی است که در چارچوب رویکرد استحسانی جای می‌گیرد، یعنی زندگی کردن به نهجی شاعرانه و نه اخلاقی.

ویکتور ارمیتا، گردآورنده خیالی کل کتاب، در پیشگفتار یا این یا آن یادداشت‌های روزانه یاد شده را معرفی می‌کند و مدعی می‌شود که آن‌ها را بین اوراقی که در میز تحریر بود پیدا کرده است؛ ولی در این جا نهمان‌سازی هویت نویسنده مضاعف می‌شود آن هم به این لحاظ که یادداشت‌های روزانه، خودش پیشگفتاری دارد که علی‌الظاهر به قلم کسی است که شخصیت‌ها را می‌شناخته است. ارمیتا به چیزی توجه می‌دهد که آن را این جعبه [های] چینی^۱ می‌خواند، و می‌گوید که گردآورنده یادداشت‌های روزانه احتمالاً شخصی خیالی است که اغواگر او را ساخته و پرداخته است تا به این وسیله از آنچه او توصیف می‌کند فاصله بگیرد. البته ما به عنوان خوانندگان یا این یا آن در مقایسه با ارمیتا فی‌الغور یک سطح بیش‌تر از وقایع دور می‌شویم - در مقایسه با کسی که نیک می‌دانیم خود، نقاب دیگری است که کی برکگور

۱. Chinese boxes : شماری جعبه که یکی از دیگری کوچک‌تر است و همه در هم جا می‌گیرند. - م.

بر چهره زده است، و نیز خوب می‌دانیم وقایعی که در یادداشت‌های روزانه به وصف در می‌آید کمابیش بدون هیچ‌گونه چون و چرا حاصل خیال‌پردازی فیلسوف است نه این‌که توصیف اموری باشد که به واقع روی داده است. از این گذشته، می‌توانیم شرح ارمیتا را در باب این شگرد فاصله‌گذاری به همان اندازه شامل حال استفاده خود کی‌یرکگور از نام‌های مستعار و معماهای مربوط به نویسنده واقعی در سرتاسر یا این یا آن گردانیم. ارمیتا دیدگاه A را نسبت به «یادداشت‌های روزانه اغواگر» از روی احتمال مثل دیدگاه کسی توصیف می‌کند که وقتی رؤیایی هراس‌انگیز را تعریف می‌کند خودش دچار وحشت می‌شود، و می‌گوید که شاید دلیل این‌که اغواگر مجبور شده خود را پشت نقاب گردآورنده‌ای خیالی پنهان کند همین باشد.

هدف اغواگر این است که زنی جوان را به عشق خود گرفتار کند. او در این راه کامیاب می‌شود، و بعد پای همه عواطف و احساساتش را کنار می‌کشد. آنچه به او لذت می‌بخشد، نه ارضای نفسانی و جنسی صرف بلکه نوعی آزارگری روانی است.

اغوا سرگرمی اصلی و نمودگار کسانی است که رویکردی استحسانتی به زندگی دارند، و این معنادار است که یکی از اولین نوشته‌های یا این، یعنی «مراحل فوری شهوت»، به بررسی اپرای دون ژوان موتسارت اختصاص یافته است، اپرایی که سرگذشت و سرنوشت اغواگری زنجیره‌ای را بیان می‌دارد. به نظر A، دون ژوان عالی‌ترین دستاورد مصنفی بزرگ است. معنای ضمنی این نظر آن است که A به این خاطر مجذوب اپرای موتسارت است که این اثر از جهاتی مهم شیوه زندگی خود شخصیت اصلی را منعکس می‌کند.

رویکرد اخلاقی به زندگی

در حالی که در یا این خواننده مجبور است برای سر در آوردن از دیدگاهی که این نوشته مبین و مظهر آن است زحمت فراوان بر خود هموار کند، دیدگاه‌هایی که در یا آن بیان می‌شود واضح است و عمدتاً با وجوه شیوه

زندگی A منافات دارد. B یا همان قاضی و بلهلم، مؤلف مستعار یا آن، نه تنها رویکرد خود را به زندگی شرح می دهد، بلکه بر رویکرد A نیز خرده می گیرد: بدین قرار وقتی یا آن را می خوانید، معنای یا این به مراتب برایتان روشن تر می شود.

B برخلاف زندگی A که مصروف لذت جویی می شود، هوادار آن قسم زندگی است که در آن فرد آدمی اعمال خود را انتخاب می کند. آن طور که B توصیف می کند، زندگی فرد استحصانی او را به سازِ وقایع و اوضاع و احوال بیرونی می رقصاند، زیرا از ما ساخته نیست که به سادگی خودمان منابع لذات خویش را انتخاب کنیم، بلکه باید بر جوهری از جهان که ما را تحریک می کنند متکی باشیم. در مقابل، رویکرد اخلاقی همواره به سائقهٔ درونی صورت می بندد: [جانمایه] این رویکرد آموختن مجموعه‌ای از قواعد و تبعیت از آن‌ها نیست، بلکه تبدیل خودمان به انسانی است که انتخاب‌هایش بر وفق تکلیف است. از این منظر که نگاه کنیم، فرد استحصان‌جو صرفاً خود را در پشت مجموعه‌ای از نقاب‌ها پنهان می سازد، و از بار مسئولیتی که در قبال اختیارش دارد شانه خالی می کند. B عقیده دارد که این قسم رویکرد متضمن نوعی خودفریبی است. [حال آن‌که] رویکرد اخلاقی متضمن معرفت به نفس است. غرض و غایتی که در پس انتخاب رویکرد اخیر نهفته است مبدل ساختن خویش به چیزی است که B آن را «فرد کلی» می نامد، یعنی این که تصمیم بگیریم خود را به صورت سرمشق انسان‌ها درآوریم. بنا بر ادعای B، این امر پرده از روی زیبایی حقیقی شأن انسانی برمی دارد، آن هم به نحوی که هیچ‌گاه از زیباطلبی ادعا شدهٔ انسان استحصان‌جو ساخته نیست.

قرائت‌ها [ی گوناگون] از یا این یا آن

تفسیر اگزستانسیالیستی

بر وفق تفسیر اگزستانسیالیستی یا این یا آن، خواننده با انتخابی بنیادی میان

دو رویکرد به زندگی مواجه می‌شود. دستورالعمل‌هایی در کار نیست که به ما نشان دهد به چه نحو باید دست به انتخاب بزنیم: ما باید یا این را انتخاب کنیم یا آن را، و به این وسیله خودمان را از طریق این انتخاب شکل دهیم. به هر تقدیر، به رغم آرایه‌ای که بر عصر روشنگری حاکم بود، چیزی به نام پاسخ «درست» به پرسش «چگونه زیستن» وجود ندارد. دلایل انتخاب رویکرد اخلاقی به زندگی به جای رویکرد استحصانی تنها در صورتی معنا دارد که پیشاپیش خود را وقف رویکرد یاد شده کرده باشید. این که بگوییم رویکرد استحصانی سرّ است تلویحاً حاکی از آن است که پیشاپیش این معنا را قبول کرده‌اید که تمایز میان خیر و شر وجود دارد.

به همین وجه، توجیهاتی که در تأیید رویکرد اخلاقی اقامه می‌شود تنها برای انسان استحصانی جذاب است، و آن‌که زندگی خود را به پای این رویکرد ریخته است، این قبیل توجیهات را نامربوط و بی‌اهمیت می‌داند: مثلاً لذات حاصل از اغواگری در محاسبه قاضی و پهللم وارد نمی‌شود. بر اساس این قرائت؛ یا این یا آن منعکس‌کننده وضع و حال اضطراب‌آمیز بنی آدم است. ما خود را مجبور به انتخاب می‌بینیم، و از رهگذر انتخاب‌هایمان به هستی خود شکل می‌بخشیم. وضعیت آدمی این‌گونه است. بدین قرار است که اصحاب اگزیستانسیالیسم یا این یا آن را متنی کلیدی در تاریخچه این جنبش محسوب می‌دارند. از این منظر، کی‌یرکگور یکی از اولین فیلسوفانی بود که به اهمیت انتخاب بنیادین در مواجهه با جهانی پی‌برد که در آن ارزشی از پیش مقدر وجود ندارد که می‌باید تشخیص داده شود، و به این وسیله کثیری از مضامینی را که یک قرن بعد مشغله خاطر ژان-پل سارتر گردید تدارک دید. شک نیست که غالب اصحاب اگزیستانسیالیسم در قرن بیستم از نوشته‌های کی‌یرکگور تأثیر پذیرفته‌اند.

دفاع از رویکرد اخلاقی

با آن‌که در متن کی‌یرکگور قرائن فراوانی هست که بر قرائت

اگرستانسیالیستی آن مهر تأیید می‌زند، شماری از مفسران، این کتاب را دفاعی از رویکرد اخلاقی در مقابل رویکرد استحسانی دانسته‌اند که در لفافه نازکی بیان شده است. B فریب استحسان‌جویی A را نمی‌خورد و بدیلی موثق ولو خشک و بی‌روح به او عرضه می‌دارد. یگانه راه برای این‌که سرشت خویش را به تمام و کمال از قوه به فعل درآوریم این است که اختیاردار زندگی خود شویم و آن را از گزند و تأثیر وقایع ممکن و اتفاقی دور بداریم. انسان استحسان‌جو کم و بیش به ساز هر چه پیش آید می‌رقصد؛ رویکرد اخلاقی ضامن آن است که خویشتن آدمی، حتی هنگامی که دست روزگار بین او و اغراض و امیالش مانع ایجاد می‌کند، دست نخورده بماند.

یک دلیل در رد این تفسیری که از یا این یا آن اقامه شده این است که تفسیر یاد شده نافی ادعای کی‌یرکگور است مبنی بر این‌که اثر او صیغه معلوم‌مآبانه ندارد. ایراد دیگری که می‌شود به آن گرفت این است که بعید است نویسنده‌ای چیره‌دست مثل کی‌یرکگور رویکرد مطلوب خود را به زندگی در قالبی تا این پایه خشک و نادلکش عرضه بدارد. به هیچ وجه معلوم نیست که چرا باید بهترین سطرهای کتابش را نثار رویکرد استحسانی کرده باشد و قاضی ویلهلم عبوس و بالای منبر رفته را در مقام مدافع دیدگاه مطلوب خود نشانده باشد.

حدیث نفس کی‌یرکگور در لفافه‌ای نازک

کی‌یرکگور در ۲۱ سالگی با رگینا آلسن، که تنها چهارده بهار را پشت سر گذاشته بود، آشنا شد. او، همانند اغواگری که در «یادداشت‌های روزانه اغواگر» از او یاد می‌شود، با خانواده رگینا و حتی با خواستگارش دوستی کرد. وقتی رگینا به هفده سالگی رسید، کی‌یرکگور به او پیشنهاد ازدواج کرد، و رگینا پاسخ مثبت داد. با این حال، کی‌یرکگور توانست تا پای ازدواج پیش برود و رشته نامزدی‌اش را در سال ۱۸۴۱، درست دو سال قبل از انتشار یا این

یا آن، گسست و رگینا را سرافکننده با انبوهی از اندوه و تشویش و انهداد. شماری از مفسران، قسمت‌هایی از یا این یا آن را عکس‌العمل کی‌یرکگور به وضعیتی دانسته‌اند که دچار آن شده بود. بر این اساس، آن قسمت‌ها بیش‌تر اهمیت روان‌شناختی دارد تا فلسفی.

بر وفق این قرائت، یا این بیانگر زندگی توأم با لذات نفسانی و جسمانی است که کی‌یرکگور در جوانی داشت و در صورتی که ازدواج می‌کرد می‌بایست از آن دست بشوید؛ از آن طرف هم یا آن دفاعی از ازدواج و قبول مسئولیت‌های اجتماعی است که از آن لازم می‌آید. پس کتاب یا این یا آن را می‌توان بیان ادبی رنجی دانست که منتهی به گسستن رشته نامزدی شد؛ ظاهر فلسفی آن صرفاً لغاف دیگری است که به زحمت روحی دردمند را پنهان می‌دارد - روحی که در تشویش مهم‌ترین انتخابی است که باید در زندگی‌اش صورت دهد.

این تفسیر از یا این یا آن ممکن است صواب باشد، ولی با هر کدام از دو تفسیری که طرح کلی آن‌ها را قبلاً ترسیم کردیم کاملاً منافات دارد. دانستن این حقایق در باره مردی به نام کی‌یرکگور جذاب و آگاهی‌بخش است. ولی نهایتاً داوری در باره نوشته او به نسبت آن با زندگی کی‌یرکگور و سائقه‌های روانی‌ای که او را به نوشتن و امی داشت وابسته نیست.

نقد کی‌یرکگور

دوگانگی کاذب؟

نمی‌توان به طور قطع گفت که همه گزینه‌ها در آن دو شیوه زندگی که A و B مثل اعلای آند خلاصه می‌شود. می‌توان شیوه‌های زندگی دیگری را هم در شمار آورد. به تعبیر دیگر، این طور به نظر می‌رسد که کی‌یرکگور می‌گوید اگر رویکرد استحسان‌ی را کنار بگذارید، یگانه گزینه‌ای که پیش رو دارید رویکرد اخلاقی است، و برعکس. با این حال، این قرائتی ساده‌اندیشانه از موضع

کی یرکگور است. کی یرکگور، یا دست کم ویکتور ارمیتا، همان شخصیت خیالی، این امکان را هم از نظر دور نمی دارد که متن یا این و متن یا آن هر دو به قلم یک نفر باشد؛ با اشاره به این که شاید این دو موضع لزوماً آن طور که در نظر اول جلوه می کند منافی هم نباشند. کتاب کی یرکگور را نباید به گونه ای تفسیر کرد که گویی این ها یگانه گزینه های ممکن است: راست این است که او در نوشته های بعدی اش به صراحت طرح رویکرد سومی را هم ترسیم می کند: رویکرد دینی به زندگی.

نامعلومی

حال این معنا آفتابی شده است که یا این یا آن در به روی طیف گسترده ای از تفسیرها باز می کند و پی بردن به نیت اصلی نهفته در پس آن به هیچ وجه آسان نیست. از قرار معلوم، یا این یا آن کتابی است که پیامی ژرف دارد؛ با این حال، منتقدان بر سر چستی این پیام اتفاق نظر ندارند. بعضی می گویند سبب این است که کی یرکگور به طرزی غیر قابل قبول، معلوم نمی دارد که مرادش چیست. این حاصل سبک نگارشی است که در پیش گرفته است، سبکی که در آن شخصیت های داستانی مواضع فلسفی ای را که خود با آن ها زیسته اند محل کند و کاو قرار می دهند. از آن جایی که شخصیت ها بیش از آن که بیانگر مواضع خویش باشند مثل اعلای آن هستند، تفسیر [های گوناگون] مجال دارند که عرض اندام کنند. رویکرد شاعرانه کی یرکگور به فلسفه بر روی کسانی که خواهان بیان روشن دیدگاه های ساده با نثری به دور از ابهامند آب سردی می ریزد.

گاهشمار

۱۸۱۳ کی یرکگور در کپنهاگ دانمارک به دنیا می آید.

۱۸۴۳ یا این یا آن را منتشر می کند.

۱۸۵۵ در کپنهاگ دیده از جهان می بندد.

شرح اصطلاحات

رویکرد اخلاقی (ethical approach): آن نوع شیوه زندگی که قاضی ویلهلم هوادار آن است. زندگی توأم با انتخاب‌های مسئولانه.

رویکرد استحسانی (aesthetic approach): نوعی شیوه زندگی که بر طلب لذات نفسانی، از جمله لذات نفسانی‌ای که صبغه فکری دارند، استوار است.

کشت تناوبی (crop rotation): تدبیر A برای به تعویق انداختن ملال که مستلزم تغییر دلخواهی دیدگاهتان نسبت به زندگی است.

لذت‌باوری (hedonism): طلب لذت.

نویسنده‌گی با نام مستعار (pseudonymous authorship): شگرد کی‌پرکگور که با آن قسمت‌های گوناگون آثارش را به نویسندگان خیالی نسبت می‌دهد.

کارل مارکس و فریدریش انگلس ایدئولوژی آلمانی (بخش اول)

جایگاه ما در وضعیت اقتصادی روزگارمان چند و چون وجودمان را رقم می‌زند؛ مشخصاً رابطه ما با ابزار تولید مادی است که به زندگی و افکارمان شکل می‌بخشد. آدمی طبیعتی جاودانه و ثابت ندارد. ما محصول دوره تاریخی‌ای هستیم که در آن به سر می‌بریم. جان کلام مارکس و انگلس در بخش اول ایدئولوژی آلمانی^۱ همین پیام است - کتابی که نظریه ماتریالیسم تاریخی را بیان می‌کند. بخش اعظم کتاب بر سیل رد و انکار نوشته شده است، و در آن مارکس و انگلس تقریباً سطر به سطر آثار شماری از نومفسران آلمانی فلسفه هگل را، که به ایشان هگلی‌های جوان می‌گویند، به باد انتقاد می‌گیرند. غالب این بخش به بررسی آرای فوئرباخ اختصاص دارد، نویسنده‌ای که، در کنار گئورگ هگل، تأثیر عظیمی بر شکل‌گیری و بالندگی تفکر مارکس به جا گذاشت.

اغلب خوانندگان امروزی ایدئولوژی آلمانی توجه خود را به نظریه‌های ایجابی‌ای معطوف می‌سازند که در بخش اول کتاب - یعنی جایی که هنوز نویسندگان غرق در جزئیات آثار مخالفان خود نشده‌اند - آمده است. آیزایا برلین در ارزیابی خود از کل کتاب به وجود جنبه‌های خسته‌کننده آن اذعان

1. *German Ideology*

می‌کند و در عین حال شأن کتاب را به عنوان اثری کلاسیک برحق و موجه می‌داند: «این اثر پر از اطناب، نابسامان و خشک و بی‌روح، که سر و کارش با نویسندگان و آرایبی است که مدت‌هاست منسوخ شده‌اند و به حق از یادها رفته‌اند، در مقدمه طولانی خود حاوی ماندگارترین، بدیع‌ترین و اثرگذارترین تصویر نظریه مارکس در باب تاریخ است.»

وقتی ایدئولوژی آلمانی را می‌خوانیم، مهم است که رویکرد بنیادینی را که مارکس و انگلس قائل به آنند بشناسیم، رویکردی که در آخرین تز مارکس در نوشتار «تزهایی در باره فوئرباخ» - کتابی که مارکس آن را در حول و حوش ایامی که سرگرم نگارش ایدئولوژی آلمانی بود به رشته تحریر درآورد - خلاصه شده: «فیلسوفان تنها جهان را به شکل‌های گوناگون تفسیر کرده‌اند؛ مهم تغییر جهان است.» صرف این‌که دریابیم سرمایه‌داری کثیری از مردم را به دام زندگی توأم با کار بی‌معنا و زندگی خانوادگی قرین فقر و مسکنت گرفتار کرده است کافی نیست. آنچه لازم است انقلاب است: واژگونی تمام عیار وضع موجود. انکار نمی‌توان کرد که مارکس و انگلس به هدف خود، یعنی تغییر جهان، رسیدند. برخلاف کثیری از مصنفانی که تا این‌جا آرا و افکارشان را بررسی کردیم، این دو تن توانستند نه تنها در محافل دانشگاهی بلکه به میزانی گسترده در جهان نیز منشأ اثر شوند. نوشته‌های آن‌ها به طرز کمابیش معجزه‌آسا الهام‌بخش انقلاب‌های موفق شد که پیامدهای آن‌ها هنوز هم احساس می‌شود.

ماتریالیسم تاریخی

نظریه ماتریالیسم تاریخی مارکس و انگلس، یا به تعبیر مورد پسند خودشان: «تصور ماتریالیستی از تاریخ» بدین قرار است که اوضاع و شرایط مادی شما چند و چون هستی شما را رقم می‌زند. «ماتریالیسم» در فلسفه به چند معناست. مثلاً در فلسفه ذهن، ماتریالیسم دیدگاهی است دایر بر این‌که ذهن

را می‌توان بر حسب مفاهیم سراپا فیزیکی یا مادی تبیین کرد. مارکس و انگلس ماتریالیسم را به این معنا استعمال نمی‌کنند. بلکه در نظر آن‌ها، «ماتریالیسم» اشاره دارد به رابطه داشتن ما با مواد [یا ابزار] تولید. این رابطه در ابتدایی‌ترین صورتش کاری است که ما باید به منظور به دست آوردن خوراک و پوشاک برای خودمان و افراد تحت تکفل خویش انجام دهیم. در جوامع پیچیده‌تر این رابطه دارایی‌هایی را که ممکن است داشته باشیم یا نداشته باشیم و رابطه‌مان را با ابزار تولید ثروت در بر می‌گیرد.

ماتریالیسم به این معنا کاملاً در مقابل آن قسم فلسفه قرار می‌گیرد که ماهیت زندگی واقعی انسان را به پستی فراموشی می‌اندازد و در جهان کلی‌بافی‌های مجرد دست و پا می‌زند. این نوع ماتریالیسم به واقعیت‌های خشن و ناگوار اغلب آدمیان عطف توجه می‌کند، و این چه بسا معلوم دارد که چرا تا این اندازه دارای جاذبه‌ای گسترده است. این ماتریالیسم، تاریخی است به این معنا که تشخیص می‌دهد اوضاع و شرایط مادی در گذر زمان دستخوش دگرگونی می‌شوند، و، از باب مثال، تأثیر نوعی تکنولوژی نوظهور می‌تواند جامعه‌ای را، و بنابراین افراد سازنده آن جامعه را، تغییر دهد. مثلاً اختراع ماشین بخار - ماشینی که می‌توانست سخت‌کوشانه‌تر و طولانی‌تر از یکصد برده کار کند - الغای برده‌داری را ممکن ساخت.

تقسیم کار

به محض این که آدمیان شروع می‌کنند به تولید چیزهایی که برای بقای خود به آن‌ها نیاز دارند، خود را از حیوانات جدا می‌سازند. مقتضیات تولیدات آدمیان و نحوه تولیدشان زندگی آن‌ها را شکل می‌بخشد. در همان حال که جوامع رشد می‌کنند، مناسبات اجتماعی لازم برای تولید موفقیت‌آمیز پیچیده‌تر و پیچیده‌تر می‌شود؛ هر چه جامعه‌ای توسعه یافته‌تر باشد، تقسیم کار بیش‌تری در آن صورت می‌گیرد.

تقسیم کار چیزی نیست الا توزیع مشاغل گوناگون میان افراد گوناگون. از باب مثال، در جامعه‌ای بسیار ساده و ابتدایی هر فردی ممکن است برای خودش کشاورزی کند، شکار کند و خانه بسازد. در جامعه‌ای توسعه یافته و گسترده‌تر هر کدام از این کارها احتمالاً به دست افرادی متفاوت صورت می‌بندد.

به دیده مارکس و انگلس، تقسیم کار مفرط، که خصیصه نظام‌های اقتصادی سرمایه‌داری است، تأثیر منفی شدیدی بر زندگی آدمی به جا می‌گذارد. این مایه تقسیم کار باعث ازخودبیگانگی – جدا شدن کار فرد از زندگی‌اش – می‌شود. تقسیم کار افراد را به صورت قربانیان عاجز نظامی در می‌آورد که ایشان را برده خود می‌کند و از خصال انسانی تهی می‌سازد. تقسیم کار خاصه زمانی زیانبار است که تقسیم کار فکری و بدنی صورت می‌گیرد، زیرا این وضع مجال کسانی را که تنها به کارهای بدنی شاق و خسته‌کننده مشغولند برای داشتن زندگی توأم با خرسندی و غنا کاهش می‌دهد. مهم‌تر این‌که، به‌زعم مارکس و انگلس، این امر خلاف خیر و صلاح عموم است. تصویری که مارکس و انگلس به جای آن ترسیم می‌کنند، تصویر جهانی است که در آن مالکیت خصوصی برجیده شده و هر فردی مختار است در خلال یک روز کاری سرگرم مشاغل گوناگونی شود. به گفته آن‌ها، در جامعه‌ای از این دست من قادرم که «امروز یک نوع کار انجام دهم و فردا کاری دیگر، صبح به شکار بروم، عصر ماهیگیری کنم، شب رمة گاو پرورش دهم، و بعد از شام سرگرم انتقاد شوم، درست آن طور که خوش دارم، بدون این‌که شکارچی، ماهیگیر، گله‌دار یا منتقد شوم.» در این تصویری که از کار ترسیم شده، کار فعالیتی است که با طیب خاطر و به طور دلخواه انتخاب شده و اسباب رضایت خاطر آدمی را فراهم می‌کند، نه فعالیتی شاق و اجباری که تنها شق ثانی آن گرسنگی است. مارکس و انگلس همواره هوادار طبقه

کارگری هستند که در شغلی نادلبسند گرفتار آمده‌اند: قربانیان نظامی اقتصادی که در پس پرده است.

ایدئولوژی

همهٔ باورهای دینی، اخلاقی و مابعدالطبیعی به همان اندازه محصول مناسبات مادی ما هستند که سایر جنبه‌های زندگی‌مان. اندیشه‌های غالب در دوره‌ای خاص، که سنتاً آن‌ها را مستقل از منافع طبقاتی می‌دانسته‌اند، در واقع چیزی نیستند الاً منافع مشهود طبقات حاکم که برایشان دلیل تراشی شده است. «ایدئولوژی» واژه‌ای است که مارکس و انگلس در اشاره به این اندیشه‌ها، که محصولات فرعی نظامی اقتصادی و اجتماعی هستند، به کار می‌برند. کسانی که در قبضهٔ ایدئولوژی گرفتارند معمولاً نتیجه‌گیری‌های خود را ثمرهٔ تفکر ناب می‌دانند. آن‌ها در این خصوص کاملاً اشتباه می‌کنند: اندیشه‌های ایشان حاصل اوضاع و احوال تاریخی و اجتماعی آن‌هاست.

انقلاب

وقتی پرولتاریا، یعنی طبقهٔ کارگر که مالک هیچ چیز نیست الاً کار خود، به قدر کفایت از حال و روز خویش و ایدئولوژی‌هایی که برای سرکوب او به کار می‌رود ناراضی شود، انقلاب ممکن می‌گردد. مارکس و انگلس هواداران پرشور انقلاب بودند: به دیدهٔ ایشان انقلاب حتمی و در خور ستایش است. وقتی اوضاع و احوال پرولتاریا به قدر کفایت قرین فقر و بی‌ثباتی شود، آن‌گاه زمان آن رسیده است که اعضای این طبقه به پا خیزند و در برابر نظامی که ایشان را بردهٔ خود ساخته است سر به شورش بردارند. بعد از انقلاب، مالکیت خصوصی تحریم می‌گردد، و راه برای مالکیت اشتراکی باز می‌شود. به زعم مارکس و انگلس، این تصویر آینده آن قسم پیش‌بینی است که بر قرائن و شواهد متقن تجربی در باب روندهای تاریخ و آثار از خودیگانگی تکیه

دارد. این نگرش مستقیماً از ماتریالیسم تاریخی آن‌ها لازم می‌آید: راه تغییر دادن اندیشه‌های مردم تغییر دادن نظام تولید مادی است که آن اندیشه‌ها را پدید می‌آورد.

نقد ایدئولوژی آلمانی

جبرگرایی

یکی از انتقادهایی که غالباً بر ماتریالیسم تاریخی مارکس و انگلس اقامه می‌شود آن است که این نگرش صبغهٔ جبرگرایانه دارد. ماتریالیسم تاریخی جایی برای اختیار آدمی در نظر نمی‌گیرد زیرا [از این منظر] کردار ما به کلی ساخته و پرداختهٔ نقشی است که ما در شبکهٔ پیچیدهٔ علت‌ها و معلول‌ها داریم. علت‌ها در جایگاه اجتماعی - اقتصادی فرد سرچشمه دارند. این که چه کسی باشید و چگونه، خارج از اختیار شماست. شما محصول وضعیت هستی که در آن به سر می‌برید.

این سنخ انتقاد تنها در صورتی معنا و اعتبار دارد که معتقد باشید آدمی حقیقتاً واجد نوعی اختیار است و این طور نیست که تصور او مبنی بر مختار بودن، توهمی بیش نباشد. مارکس و انگلس اگر زنده بودند، ای بسا از این که به نظریهٔ آن‌ها برچسب «جبرگرایانه» بزنند خرسند می‌شدند، مشروط به آن که این معنا تصدیق شود که جبرگرایی درجات دارد، نه این که مفهومی از سنخ «همه یا هیچ» است. مارکس و انگلس آشکارا باور داشتند که شما می‌توانید به اختیار خود تصمیم بگیرید که علیه نظامی ستم‌پیشه به پا خیزید، و انتخاب‌ها یا تصمیم‌های آدمی می‌تواند به گردش چرخ‌های تاریخ شتاب ببخشد. پس تا این مایه، آن‌ها در خصوص رفتار آدمی موضعی سرپا جبرگرایانه نداشتند.

دیدگاهی دور از واقع در بارهٔ کار

یک انتقاد دیگر بر ایدئولوژی آلمانی آن است که این کتاب تصویری از کار در

آینده ترسیم می‌کند که زیاده‌خوش‌بینانه است، و از درک اهمیت تقسیم کار در جامعه قاصر است. این تصور که در جامعه کمونیستی راستین می‌توانید سلیقه به خرج دهید و آن‌طور که باب طبیعتان است مشاغلی اختیار کنید نامعقول است. تقسیم کار غالباً مبتنی بر تقسیم مهارت‌هاست: برخی افراد در کار چوب بسیار بهتر از دیگران عمل می‌کنند، پس معقول است که بگذاریم آن‌هایی که بهترند نجار شوند، و کسانی را که اهل سرهم‌بندی هستند به دنبال کار دیگری بفرستیم.

اگر بنا بود من یک میز ناهارخوری درست کنم، این کار ای بسا پنج یا شش برابر زمانی که نجاری برای انجام دادن این کار صرف می‌کند از من وقت می‌برد؛ و هر کسی که برای ساختن میز مرا به کار می‌گرفت یا به من تکیه می‌کرد، در معرض این خطر واقع می‌شد که یکی از اثاثه منزلش ناجور ساخته شود. نجار هر روز با چوب سرو کار دارد و مهارت‌هایی را که برای ساختن میز لازم است حاصل کرده. من فقط بر حسب اتفاق سرو کارم با چوب می‌افتد، و هیچ‌گاه وسیله‌ای درست و حسابی از چوب درست نمی‌کنم. پس مسلماً معقول است کارها میان کسانی که بیش از دیگران مهارت و شایستگی دارند تقسیم شود. معقول نیست که بگوییم شما می‌توانید صبح‌ها جراح باشید، عصرها راننده قطار و شب‌ها فوتبالیستی حرفه‌ای.

کتاب خودش ایدئولوژیک است

نظریه مارکس و انگلس نمی‌تواند از برچسب ایدئولوژیک بودن مصون بماند. اگر این نظریه قرین صواب باشد، پس خود آن هم باید محصول نظام تولید مادی‌ای باشد که در آن بالیده است. ممکن است به نظر آید که گویی این نظریه صرفاً حاصل تفکر عقلانی در باب ماهیت تاریخ و کار است، ولی این تصور توهمی بیش نیست. نظریه مارکس و انگلس نتیجه اقتصادی صنعتی است که در آن کثیری از مردم در ازای دستمزدی ناچیز به کارهایی گماشته می‌شدند که اختیار عمل ایشان را در زندگیشان محدود می‌کرد.

تردید نیست که مارکس و انگلس با طیب خاطر این حرف را قبول می‌کردند که نظریات آن‌ها رنگ و لعاب ایدئولوژیک دارد، بنابراین توجه دادن به خصلت ایدئولوژیک این نظریات لزوماً تیشه به ریشه رویکرد آن‌ها نمی‌زند. احتمالاً فرق آرای آن‌ها با ایدئولوژی‌های بورژوایی - همان ایدئولوژی‌هایی که مارکس و انگلس مشتاق بودند دست آن‌ها را روکنند - این است که آرای مزبور نمودگار ایدئولوژی‌ای پرولتاریایی است. آرای مارکس و انگلس در خدمت منافع طبقه کارگر است و به این ترتیب موازنه را از نو برقرار می‌کند.

با این همه، اگر قبول داشته باشیم که آرای مندرج در ایدئولوژی آلمانی خودشان صبغه ایدئولوژیک دارند، نتیجه می‌گیریم که تصور این که آن‌ها در مورد جمیع آدمیان در تمامی اوضاع و احوال مادی اعتبار دارند، دور از صواب است. در همان حال که جوامع، و مشخصاً نحوه‌های تولید مادی، دستخوش تغییر می‌شوند، نظریه‌های فلسفی در باره طبیعت آدمی و جامعه نیز لزوماً تغییر می‌کنند.

کتاب به انقلاب دامن می‌زند

ایدئولوژی آلمانی، همانند بسیاری از آثار دیگر مارکس و انگلس، لحظه‌ای در هواداری از انقلاب بازمی‌ایستد. غرض از نگارش آن تغییر جهان بود و نه صرف توصیف آن. شماری از منتقدان در این نوعی زیاده‌روی می‌بینند. شما می‌توانید کاستی‌های نظام موجود را تشخیص دهید بدون آن‌که بگویید لازم است این نظام به قوه قهریه سرنگون شود. انقلاب موجب خونریزی و کشتار می‌شود. هزینه انقلاب از حیث انسانی چه بسا از منافع می‌که قرار است از وقوع آن حاصل شود بیش‌تر گردد. اگر خطر بسیار عظیم شکست را هم به آن مزید کنید، ابعاد انقلابی تفکر مارکس و انگلس ممکن است غیرمستولانه جلوه کند.

این انتقاد آن اندازه که اخلاقی بودن هواداری از انقلاب را زیر سؤال می‌برد، بنیان احتجاجات مارکس و انگلس را متزلزل نمی‌سازد. پرداخت هزینه انسانی انقلاب تنها در صورتی به زحمتش می‌ارزد که آرمان کمونیسم حقیقتاً حاصل شود. قرائن تاریخی دهه‌های اخیر نشان از آن دارند که تحصیل این آرمان آن اندازه که بسیاری از هوادارانش باور دارند ساده نیست، چه رسد به حفظ آن.

گاهشمار

مارکس

۱۸۱۸ در تریر^۱ واقع در پروس [آلمان امروزی] به دنیا می‌آید.

۶ – ۱۸۴۵ ایدئولوژی آلمانی را به همراه انگلس منتشر می‌کند.

۱۸۸۳ در لندن از دنیا می‌رود.

انگلس

۱۸۲۰ در بارمین^۲ واقع در پروس [آلمان امروزی] چشم به جهان باز می‌کند.

۱۸۹۵ در لندن از دنیا می‌رود.

شرح اصطلاحات

از خودبیگانگی (alienation): جدایی کار از سایر وجوه زندگی فرد که اثری تضعیف‌کننده دارد.

ایدئولوژی (ideology): ایده‌ها یا افکاری که محصولات فرعی نظامی اقتصادی هستند. کسانی که در قبضه ایدئولوژی گرفتارند غالباً اندیشه‌های خود را حاصل تفکر ناب می‌دانند حال آن‌که به واقع آن‌ها محصول منافع طبقاتی‌اند.

1. Trier

2. Barmen

پرولتاریا (proletariat): طبقه کارگر که چیزی برای فروش ندارد الا کارش.
تقسیم کار (division of labour): توزیع مشاغل مختلف میان افراد مختلف.
ماتریالیسم تاریخی (historical materialism): این نظریه که رابطه شما با ابزار تولید، زندگی و تفکرتان را رقم می‌زند.

فریدریش نیچه

تبارشناسی اخلاق

زیگموند فروید گفته است که فریدریش نیچه بیش از هر انسان دیگری که روزی روزگاری در کرهٔ خاک به سر برده یا به سر خواهد برد، در طریق معرفت به نفس پیش رفته است. این معرفت به نفس ژرف در رشته کتاب‌هایی عیان شده که هم در مقام آثاری ادبی و هم در مقام آثاری فلسفی از آزمون زمان سربلند بیرون آمده‌اند. این آثار صبغهٔ شخصی دارند، در قالب قطعاتی [کوتاه] نوشته شده‌اند، اعصاب خواننده را تحریک می‌کنند، و گاه به گاه طریناک‌اند. آن‌ها تن به تحلیلی ساده نمی‌دهند، و خلاصه‌هایی که از این کتاب‌ها فراهم می‌آید نمی‌تواند حق پرمایگی و تنوع مضامین آن‌ها را ادا کند. باید گفت که آثار نیچه غالباً مشتمل بر قطعاتی است که کم و بیش همسنگ رجزخوانی‌ها و نعره‌زنی‌های یک تن مجنون است و پیشاپیش از فروپاشی روانی او در فرجام کار خبر می‌دهد. این واقعیت که یهودستیزها و فاشیست‌ها، با استناد به نقل‌قول‌هایی گزینشی، در آثار نیچه مؤید و پشتیبانی برای عقایدشان پیدا کرده‌اند بر تمامی کتاب‌های نیچه سایه انداخته است. با این همه، افکاری که به‌زعم شماری از نازی‌ها بسیار جذاب می‌آمد عمدتاً صورتی مسخ‌شده و اغراق‌آمیز از فلسفهٔ نیچه است.

تبارشناسی اخلاق،^۱ که یکی از مهم‌ترین آثار نیچه است، دست کم در نظر اول، از حیث اسلوب بیش از سایر آثار او به رساله‌های فلسفی مألوف و معهود شباهت دارد. نیچه در کتاب‌های دیگرش، نظیر چنین گفت زرتشت، به کلمات قصار روی می‌آورد: سخنانی کوتاه و موجز که خواننده را به درنگ و تأمل وامی‌دارد، و نوعی خواندن خاص را می‌طلبد. در مقابل، تبارشناسی اخلاق مشتمل است بر سه رساله که هر کدام با مضمونی مرتبط با مضامین دیگر کتاب، سروکار دارد. مضمون اصلی منشأ اخلاق است: ترجمه تحت‌اللفظی عنوان کتاب [در باره] تبارشناسی اخلاق است، هر چند گاهی آن را به صورت تبارشناسی اصول اخلاقی^۲ برگردانده‌اند. استدلال ضمنی این است که مفاهیم اخلاقی‌ای که ما از سنت مسیحی به ارث برده‌ایم امروزه روز منسوخ شده‌اند و در پایه‌ای فروتر از اسلاف مشرکانه آن‌ها قرار دارند. نیچه در کتاب قبلی‌اش، دانش طربناک،^۳ مرگ خدا را اعلام کرده بود: «خدا مرده است؛ ولی با عنایت به راه و رسم آدمیان، چه بسا هزاران سال همچنان مغاره‌هایی باشد که در آن‌ها سایه او دیده شود.» (دانش طربناک، قسمت ۱۰۸). تبارشناسی اخلاق تا اندازه‌ای حاصل اهمت‌امی است به قصد سر در آوردن از معانی ضمنی غیاب خدایی از هر قسم و نتایج آن در گستره اخلاق. ما مفاهیم اخلاقی مبتنی بر عقاید ناصواب مسیحیت را به ارث برده‌ایم - مفاهیمی که روزگارشان گذشته است. گویا نیچه باور دارد که پرده برداشتن از منشأ این مفاهیم، که همانا به‌زعم او عواطف کین‌توزانه است، به ما امکان می‌دهد که چهره واقعی آن‌ها را ببینیم: دستورهایی که بر بال‌های روح بند می‌زنند - و مجالمان می‌دهد تا رویکردی حیات‌افزاتر و روح‌انگیزتر را جانشین آن‌ها کنیم. باید تأکید کرد که در این متن این معنای صراحت بلکه به تلویح بیان شده است:

1. *On the Genealogy of Morality*

2. *On the Genealogy of Morals*

3. *Gay Science*

بخش اعظم کتاب به تحلیل خاستگاه‌های روان‌شناختی و تاریخی چند مفهوم اخلاقی بنیادی اختصاص یافته است.

ولی غرض نیچه تنها این نیست که اخلاقیاتی را به جای اخلاقیاتی دیگر بنشانند؛ او می‌خواهد اعتبار و ارزش خود اخلاق را زیر سؤال ببرد. اگر خیر اخلاقی کمابیش حاصل عواطف کین‌توزانه و حاسدانه باشد و عکس‌العمل گروه‌هایی خاص به اوضاع و احوالشان نه رکنی ثابت از جهان طبیعت، نهایتاً چه ارزش و اعتباری بر آن مترتب است؟ پیدا نیست که نیچه به این سؤال چه جوابی می‌دهد، ولی قصد و غرض او همین کار است. روش اساسی او تبارشناسی است. اما تبارشناسی به چه معناست؟

تبارشناسی

معنای تحت‌اللفظی تبارشناسی، معلوم کردن نیاکان خویش یا همان محرز کردن اصل و نسب و دودمان خود است. مراد نیچه از این واژه ردیابی و معلوم کردن اصل و نسب پاره‌ای مفاهیم آن هم عمدتاً از طریق بررسی تاریخچه معانی متغیر کلمات است. نیچه با فراگیری فقه‌اللغه (بررسی زبان‌ها و اصل و نسب کلمات) این قابلیت را یافت که معانی متغیر کلماتی را که موضوع پژوهش او بود تا سرچشمه آن‌ها ردیابی کند. غرض او از کاربرد روش تبارشناسانه در کتاب تبارشناسی اخلاق این است که نشان دهد عقاید رایج و مقبول در باب منشأ اخلاق گمراه‌کننده است، و، اگر از منظر تاریخی نگاه کنیم، مفاهیمی نظیر خیر اخلاقی، گناه، رحم و فداکاری ریشه در عواطف تلخ و زنده‌ای دارند که متوجه دیگران یا خویشان است.

با این حال، مراد از تبارشناسی تنها بیان تاریخچه این مفاهیم نیست، بلکه نقد آن‌ها نیز هست. نیچه قصد دارد با پرده برداشتن از منشأ حقیقی آن مفاهیم، اصل و نسب شبهه‌انگیز آن‌ها را عیان سازد و بدین وسیله در مقام منزلت رفیعی که آن‌ها در اخلاق روزگار او داشتند تردید روا دارد. این

واقعیت که مفاهیم اخلاقی تاریخچه‌ای دارند تیشه به ریشه دیدگاهی می‌زند که بنا بر آن، مفاهیم اخلاقی مطلق‌اند و شامل حال جمیع ابنای بشر در همه دوران‌ها می‌شوند. این رویکرد به فلسفه اخلاق، همانند اغلب اندیشه‌های نیچه، هم در مقام نوعی روش‌شناسی و هم از حیث یافته‌های ادعا شده آن، بسیار جای بحث دارد.

رساله اول: «خیر و شر» و «خوب و بد»

نیچه در رساله اول از سه رساله‌ای که بر روی هم کتاب را تشکیل می‌دهند، نظریه خود را در باب منشأ اصطلاحات پایه اخلاقی که برای قبول یا رد عملی به کار می‌بریم بیان می‌دارد: واژه‌های «خیر» و «شر» به هنگامی که در سیاقی اخلاقی استعمال می‌شوند. او با نقد آرای روان‌شناسان انگلیسی اندیشه‌های خود را پر و بال می‌دهد. ایشان مدعی بودند که اطلاق صفت «خوب» بر اعمال ناخودخواهانه در اصل از آن رو نبود که آن اعمال فی‌نفسه خوب بودند، بلکه بدان خاطر بود که اعمال ناخودخواهانه به حال کسانی که از آنها منتفع می‌شدند - کسانی که عمل خوب شامل حالشان می‌شد - فایده داشت. رفته رفته مردم اصل و نسب این اصطلاح را به دست فراموشی سپردند و به جای آن که اعمال ناخودخواهانه را به سبب نتایجشان خوب بدانند آن‌ها را فی‌نفسه خوب تلقی کردند.

نیچه این تبیین را به باد انتقاد می‌گیرد - تبیینی که، همانند تبیین خود او، سعی دارد تبارنامه مفهومی اخلاقی را به دست دهد. او قائل است به این که اول بار نجبا اصطلاح «خوب» را به کار بردند. آن‌ها برای این که خود را از عوام‌الناس جدا سازند این اصطلاح را بر خودشان اطلاق کردند. ایشان ارزش شخصی خود را درک می‌کردند؛ هر آن کس که نمی‌توانست بر وفق آرمان‌های بلند و نجیبانه آن‌ها زندگی کند آشکارا فروپایه و، بنابراین، «بد» بود. در این رساله، نیچه در همه حال تمایز خوب/بد (در مقابل تمایز خیر/شر) را از

منظر نجبا به کار می‌برد: اعمال نجبا خوب است؛ و، در مقابل، اعمال عوام‌الناس، بد است.

شرح نیچه در باب این که چگونه واژه «خوب» نمودگار آن چیزی شد که ناخودخواهانه است بر حسب [مفهوم] *ressentiment* صورت می‌گیرد. نیچه به جای واژه آلمانی معادل کینه‌توزی واژه فرانسه *ressentiment* را به کار می‌برد تا به منشأ روان‌شناختی استعمال امروزی اصطلاحات «خیر» و «شر» اشاره کند. توجه دارید که وقتی نیچه از تضاد میان خیر و شر (در برابر خوب و بد) یاد می‌کند، امور را از منظر عوام‌الناس می‌بیند نه از منظر نجبا؛ او به استعمال امروزی «خوب» به عنوان عمل ناخودخواهانه و «بد» به عنوان عمل خودخواهانه اشاره دارد.

[مفهوم] *ressentiment*

ressentiment احساسی است که ستم‌دیدگان طعم آن را می‌چشند. این واژه در کاربرد نیچه مترادف کینه‌توزی / *resentment* نیست؛ بلکه نوع خاصی از کینه‌توزی است. انتقامی خیالی است که آن کسانی که قادر نیستند با عمل رودررو در برابر ستم واکنش نشان دهند به آن دست می‌بازند. به گفته نیچه، متعالی‌ترین ارزش‌ها - رحم و نوع‌دوستی - از دل نفرت و میل به انتقام کسانی که نجبا بر ایشان مهار زده‌اند برمی‌خیزد. آنچه نیچه از این معنا مراد کرده است هم توصیفی تاریخی است از چیزی که به واقع حادث شده است و هم دریافتی است در باره خصوصیات روانی کسانی که آن را پدید آوردند. عوام‌الناس، که نمی‌توانستند سودای نحوه زندگی نجبا را در سر بپزند، در ناکامی خویش نظام ارزشی خوب / بد را واژگون کردند. آن‌ها نگرش اخلاقی خود را، که سعی در براندازی وضع موجود داشت، به جای نگرش اخلاقی نجبا نشاندهند. اخلاق عوام‌الناس شیوه زندگی نجبا را، که بر قدرت و خلق و خوی سلحشوران تکیه داشت، شر اعلام کرد؛ [بر این اساس، شیوه زندگی] تیره‌بختان، فقرا و فروپایگان خیر بود.

نیچه این «ارزشگذاری مجدد ارزش‌های دشمنانشان» را به سنت یهودیان و سپس مسیحیان نسبت می‌دهد، و آن را اولین شورش بردگان در اخلاق می‌خواند. ما، بی آن‌که خود بدانیم، پیامدهای این شورش را به میراث برده‌ایم، شورش‌هایی که در خدمت منافع محرومان و ستم‌دیدگان بود. به زعم نیچه، اخلاق امر ثابتی در همه دوران‌ها نیست که در جهان مکشوف می‌شود؛ بلکه آفریده آدمی است، و در نتیجه، اصطلاحات اخلاقی تاریخچه‌ای دارند، تاریخچه‌ای متأثر از خصوصیات روانی آدمی در کنار منافع گروه‌ها. بر حسب استعاره‌ای که نیچه در کار می‌کند، بره‌ها به این نتیجه رسیدند که مرغان شکاری شرنده، و بدین قرار پیش خود تصور کردند که نقطه مقابل مرغان شکاری، یعنی بره‌ها، باید خیر باشند. نظر او در این خصوص آن است که معنایی ندارد روانداریم که صاحبان قدرت، قدرت خویش را اظهار و جلوه‌گر کنند. زبانی که نیچه در سراسر کتاب اختیار کرده است هیچ شبهه‌ای در این باره باقی نمی‌گذارد که او در میان مرغان شکاری و بره‌ها، جانب دسته اول را می‌گیرد.

رساله دوم: وجدان

مضمون اصلی رساله دوم، شکل‌گیری وجدان است، علی‌الخصوص وجدان خودآزار. وجدان خودآزار همان احساس گناه است - احساسی که باری است بر دوش انسان امروز ولی در عین حال برای زندگی در اجتماع ضرورت دارد.

جانمایه استدلال نیچه این است که منشأ روانی احساس گناه غریزه ناکام است. آدمیان به طور غریزی از اعمال قدرتمندانه خود، و علی‌الخصوص از وارد آوردن درد و رنج، لذت می‌برند. ولی هنگامی که، به واسطه روند جامعه‌پذیری، مسیر عمل کردن بر مبنای میل به قساوت‌ورزی با دیگران سد می‌گردد، آن میل برای ابراز و نمودار کردن خود با مانع مواجه می‌شود و به

درون بازمی‌گردد. ما در باطن خویش خود را با احساس گناه معذب می‌داریم زیرا اگر به تعذیب دیگران مبادرت می‌کردیم جامعه ما را به مکافات می‌رساند. این یک مصداق از اصل کلی نیچه است مبنی بر این‌که هر غریزه‌ای که به بیرون تخلیه نشود به درون بازمی‌گردد [و درونی می‌شود] - اصلی که بعدها زیگموند فروید آن را بسط داد.

نیچه در خلال بررسی منشأ وجدان، متذکر این معنا می‌شود که مجازات ابتدائاً و در اصل به مفهوم مسئولیت‌پذیری آدمی در قبال اعمال خویش وابسته نبود: شما صرفاً در ازای نقض توافق یا قراردادی مجازات می‌شدید اعم از این‌که گناه/تقصیر از شما بود یا نبود. معنای اولیه واژه آلمانی گناه/تقصیر «وام» بود. گناهکار یا مقصر کسانی بودند که وام‌های خود را بازپس نمی‌دادند. با این حال، «تقصیر» یا «گناه» به مفهومی اخلاقی بدل شد. بناست که تاریخچه پنهان این مفهوم - که نیچه از آن پرده برمی‌گیرد - امکانی بودن کاربرد امروزی آن را معلوم بدارد: امکان داشت که کاربرد آن به گونه‌ای دیگر باشد و کاربرد امروزی‌اش «امر مسلمی» طبیعی نیست. به نظر می‌رسد معنای پوشیده‌این‌مطلب و بررسی پیش‌تر نیچه در باب «خیر» این باشد که معنای مفاهیم اخلاقی بنیادی در همهٔ زمان‌ها ثابت نیست بلکه ممکن است با عمل ارادی خلاق و عظیمی دگرگون شود.

رسالهٔ سوم: زهد

رسالهٔ سوم کم‌تر از دو رسالهٔ دیگر بر موضوعی خاص متمرکز است و از این شاخه به آن شاخه می‌پرد. با این حال، مضمون اصلی آن نسبتاً روشن است. نیچه با این مسئله سروکار دارد که چگونه زهد، آن قسم فلسفهٔ حیات که مشوق خویشتن‌داری و کف نفس است، در وجود آمده. زاهدان معمولاً جانب پاکدامنی، فقر، تازیانه زدن بر نفس (خواه به معنای حقیقی خواه به معنای مجازی) و نظایر آن را می‌گیرند؛ ایشان به عمد بر لذت و

کامروایی‌هایی که حیات عرضه می‌دارد نظر می‌بندند. نیچه ردپای سائقه‌های زاهدانه را در هنرمندان، فیلسوفان و کشیشان پیدا می‌کند. در واقع، او می‌گوید که اگر از ستاره‌ای دور نظر بیندازیم، کرهٔ ارض را مالامال از مخلوقاتی می‌بینیم که غرقه در نفرت از خویش و انزجارند، و یگانه‌التذاذشان این است که تا می‌توانند به خودشان آسیب برسانند؛ نه به دیگران، بلکه به خودشان. چنین گرایش فراخ‌دامنه‌ای چگونه شکل گرفته است؟ چطور شده است که حیات این چنین با خود به مقابله برخاسته است؟

نیچه به این سؤال باز هم در چارچوب تبارشناسی پاسخ می‌دهد. انکار نفس و افسوس دستاویز کسانی بود که کمابیش ناتوان بودند. ایشان که تلاش‌هایشان برای اثر نهادن بر جهان راه به جایی نبرده بود، به جای آن که از خواستن هر چیزی دست بشویند، قدرت خود را علیه خودشان به کار گرفتند. یکی از بصیرت‌های روان‌شناسانهٔ خاص نیچه، [درک] لذتی است که آدم‌ها از قساوت‌ورزی می‌برند. این قساوت‌ورزی تنها متوجه دیگران نیست: ما حتی در قساوت‌ورزی با خودمان هم محظوظ می‌شویم. سائقهٔ زهدورزی، که در نظر نیچه انگیزه‌ای است آشکارا بوج و مهمل ناظر به نابودسازی خویش، نوعی شکنجه دادنِ خویش‌تن است که واپسین دستاویز آن‌هایی است که نمی‌توانند ارادهٔ خود را در عالم هستی اعمال کنند، ولی با این حال این سائقه به صورت آرمانی ستایش‌برانگیز درآمده است.

نقد نیچه

مغالطهٔ تکوینی

یک انتقاد اساسی بر روش‌شناسی نیچه در تبارشناسی اخلاق این است که روش‌شناسی او مرتکب مغالطهٔ تکوینی^۱ می‌شود. مغالطهٔ تکوینی روشی نامعتبر در استدلال است که در آن آنچه را چیزی در مرحله‌ای بوده است

1. genetic fallacy

مبنای استدلال در باره ماهیت کنونی آن قرار می‌دهند. مثلاً از این واقعیت که واژه «nice» در اصل معنای «fine»، به مفهوم نیک، می‌داده است به هیچ وجه لازم نمی‌آید که واقعیت مزبور مطلب مهمی را در باره کاربردهای فعلی این اصطلاح منکشف سازد. مثالی دیگر بیاوریم: از این واقعیت که منشأ درختان بلوط هسته‌های بلوط است نمی‌توانیم نتیجه بگیریم که درختان بلوط هسته‌های کوچک قهوه‌ای مایل به سبز هستند، یا اصولاً وجه مشترک بسیاری با هسته‌های بلوط دارند. شماری از منتقدان نیچه احتجاج کرده‌اند که روش تبارشناسانه در همه حال این مغالطه را مرتکب می‌شود، و بنابراین بر کاربردهای فعلی اصطلاحات اخلاقی کورسویی بیش نمی‌اندازد یا اصلاً در این زمینه روشنگر نیست.

با همه این احوال، اگر چه به نظر می‌رسد که حرف نیچه در تبارشناسی اخلاق این است که چون پاره‌ای مفاهیم اخلاقی در احساساتی زنده و ناگوار سرچشمه دارند، بنیاد ارزش و اعتبار آن‌ها بر آب است (و این جاست که می‌توان او را به مغالطه تکوینی متهم کرد)، منظور نیچه از روش خود عمدتاً این است که معلوم دارد مفاهیم اخلاقی مطلق نیستند و ارزش‌گذاری‌های مجدد ارزش‌ها در گذشته روی داده است و، بنابراین، ای بسا باز هم صورت بگیرد. روش تبارشناسی علی‌الخصوص هنگامی مناسب است که بخواهیم معلوم داریم مفاهیمی که آن‌ها را در همه دوران‌ها ثابت پنداشته‌ایم چه بسا دستخوش تغییر شوند. این شکل استفاده از روش تبارشناسی متضمن مغالطه تکوینی نیست. از باب مثال، برای آن‌که بر مطلق بودن کاربردهای اخلاقی واژه «خوب» سایه تردید بیندازیم، تنها کافی است که نشان دهیم در گذشته این واژه به وجه یا جوهری بسیار متفاوت اطلاق شده است. [ولی] لزوماً نمی‌توانیم بگوییم از آن جایی که اطلاق یا کاربرد این واژه در گذشته شکل دیگری داشته است این معنای سابق کلمه ضرورتاً به نحوی از انحا بر کاربردهای کنونی آن تأثیر می‌نهد.

فقدان قرائن و ادله

نقد مهم‌تری که بر رویکرد نیچه در تبارشناسی اخلاق اقامه شده این است که او در هر سه رساله در تأیید فرضیات خویش قرائن و ادله ناچیزی به دست می‌دهد. گیریم که واژه «خوب» در گذشته معنای دیگری داشته، یا وجدان و زهد در امیال ناکام و مهارشده سرچشمه دارند، ولی قرائن و ادله نیچه در خصوص شرح‌های خاصی که از این تبارشناسی‌ها به دست می‌دهد بسیار بسیار کم‌مایه است. بررسی‌های او با این که از حیث روان‌شناسانه نمودگار هوش و ذکاوت است، در مقام تبیین‌هایی تاریخی عملاً فاقد پشتوانه استدلالی محکمی است. بدون داشتن قرائن و ادله‌ای تاریخی که مؤید اقوال نیچه در باب منشأ مفاهیم اخلاقی باشد، دلیلی در اختیار نداریم که باور کنیم تبیین‌های او نشان از آن چیزی دارند که فی‌الواقع حادث شده است. نهایت سخنی که می‌توان در دفاع از آرای نیچه در این زمینه گفت این است که اگر او تبیین‌هایی نسبتاً موجه و مدلل در باب آنچه به واقع حادث شده است به دست داده باشد، در این صورت در کار شبهه‌افکنی در خصوص مفاهیم اخلاقی ظاهراً ثابت و تغییرناپذیری که ما به ارث برده‌ایم توفیق یافته است. شاید نکته مهم پی بردن به این امر باشد که ممکن است معنای مفاهیم اخلاقی دستخوش تغییر شود و نیز این که آن‌ها آفریده ذهن آدمی هستند و نه بخشی از جهان طبیعت که در انتظار مکشوف شدن است.

سوءاستفاده از اندیشه‌های نیچه

شاید رایج‌ترین انتقادی که بر کل فلسفه نیچه مطرح شده این باشد که یهودستیزان و فاشیست‌ها با نظر مساعد به آرای او استناد کرده‌اند. مثلاً شماری از نازی‌ها احساس می‌کردند که اندیشه‌های نیچه با اندیشه‌های آن‌ها همساز است. از برخی آرای نیچه در تبارشناسی اخلاق، اگر به طور مجزا از سایر آرای نیچه در کتاب مدنظر قرار گیرند، ممکن است بوی یهودستیزی

استشمام شود: با آن که نیچه با اکراه ارزشگذاری مجدد یهودیان بر ارزش‌ها را تحسین می‌کند، به تأکید می‌گوید که این کار واپسین دستاویز ضعفا بوده است. او نمی‌تواند هواداری‌اش را از اخلاق نجیبانه آقویا پوشیده بدارد. نیچه در سرتاسر فلسفه‌اش بارها و بارها قدرت را حتی به قیمت [سرکوب] ضعفا بزرگ می‌دارد.

با همه این تفصیلات، در خصوص این انتقاد که از آرای نیچه در راه اغراضی شوم سوءاستفاده شده است دو نکته مهم را باید در نظر داشت. اول این که بسیاری از کسانی که به این وجه از فلسفه نیچه بهره‌برداری کرده‌اند به ناگزیر در این راه به تحریف فلسفه او دست برده‌اند. از باب مثال، با آن که عباراتی جداساخته و گزینش شده از نوشته‌های نیچه ممکن است بوی ضدیت با قوم یهود بدهند، باید با استناد به قطعاتی دیگر از آثار او که صراحتاً مخالف یهودستیزی هستند، وضع را به حال تعادل درآورد. و اما نکته دوم: این واقعیت که آرای نیچه از قدرت تجلیل می‌کنند و آن را بر صدر می‌نشانند به خودی خود ثابت نمی‌کند که این آرا ناصوابند. یکی از دلایل چالش‌انگیزی فراوان آثار نیچه این است که او همواره به جان عزیزترین عقاید ما می‌افتد. گیریم که نیچه در زایل کردن این عقاید توفیق نیافته باشد، ولی نوشته‌های او ما را وامی‌دارند که در باب بنیان‌ها و مفروضاتی که زندگی همه ما بر آن‌ها بنا شده است بازاندیشی کنیم.

گاهشمار

۱۸۴۴ نیچه در روکن^۱ واقع در پروس [آلمان امروزی] به دنیا می‌آید.

۱۸۸۷ تبارشناسی اخلاق را منتشر می‌کند.

۱۹۰۰ در وایمار آلمان از دنیا می‌رود.

شرح اصطلاحات

تبارشناسی (genealogy): روش تبیین مفاهیم از طریق تحلیل اصل و نسب آن‌ها.
 زهد (asceticism): انکار نفس در مقام شیوه‌ای برای زندگی.
 نوع دوستی (altruism): کمک کردن به دیگران برای خاطر خودشان.
 وجدان خودآزار (bad conscience): احساس گناهی که ناشی از غریزه ناکام و ارضا نشده است؛ تعذیب باطنی خویش.
 ressentiment: نوع خاصی از کینه‌توزی که ستم‌دیدگان طعم آن را می‌چشند. انتقام‌پندارین کسانی که توانایی ندارند علیه ستمی که بر ایشان می‌رود واکنش نشان دهند.

ای. جی. ایر زبان، حقیقت و منطق

غالب افراد گاهی حرف‌های بی‌معنی می‌زنند و مطالب بی‌معنی می‌نویسند؛ و شماری نیز در همه حال چنین می‌کنند. ولی شاید بسیار دشوار باشد که به دقت تشخیص دهیم چه کسی در چه هنگام حرف‌های بی‌معنی می‌زند و مطالب بی‌معنی می‌نویسد. ایر در زبان، حقیقت و منطق^۱ آزمونی به دست می‌دهد که، به‌زعم خودش، به طرز خطاناپذیر سخنان مهمل و بی‌معنی را آشکار می‌سازد - آزمونی دوشاخه در خصوص معناداری که ایر آن را «اصل تحقیق‌پذیری» می‌خواند. او به استناد این اصل، مدلل می‌دارد که بخش عظیمی از متون فلسفی اصلاً سزاوار نیستند که فلسفه نام‌گیرند، زیرا به کلی مهمل و بی‌معنایند. پیشنهاد ایر این است که ما این قسم متون را کنار بگذاریم و مشغله حقیقی فلسفه را دنبال کنیم که همانا روشن ساختن معنای مفاهیم است. پس از این که ایر اصل تحقیق‌پذیری‌اش را به کار می‌بندد موضوعی که [برای فلسفه] به جای می‌ماند بسیار بسیار مختصرتر از آن چیزی است که فلسفه سنتاً در نظر داشته است: مثلاً مابعدالطبیعه دیگر جایی ندارد.

بدین قرار زبان، حقیقت و منطق، که ایر آن را پیش از بیست و ششمین سالروز تولدش منتشر کرد، کتابی است سنت‌شکن که در صدد است ماهیت فلسفه و فلسفه‌پردازی را دیگرگون کند. این اثر خود به کلی بدیع نیست، زیرا

1. *Language, Truth and Logic*

غالب آرایبی که در آن مندرج است در آثار دیوید هیوم، یا در آثار اعضای حلقهٔ وین، دیده می‌شود - حلقهٔ وین مرکب از گروهی روشنفکر بود که در اواخر دههٔ ۱۹۲۰ به شکلی منظم دور هم جمع می‌شدند تا سرگرم مباحثهٔ فلسفی شوند. ایشان مکتبی فکری را که تحصیل‌گرایی منطقی نام دارد بنیاد نهادند. با همهٔ این احوال، کتاب ایر اولین و نامدارترین صورت ترکیبی این آرا و عقاید در زبان انگلیسی بود.

اصل تحقیق‌پذیری

در این اندیشه که جمیع احکام یا صادقند یا کاذب، جاذبه‌ای نهفته است. با این حال، دستهٔ سوم و مهمی از احکام نیز وجود دارد، و آن احکامی است که نه صادقند نه کاذب، بلکه به معنای واقعی کلمه بی‌معنایند. غرض اصل تحقیق‌پذیری ایر تشخیص دادن این احکام نوع سوم است. بنابراین، مثلاً، این حکم صادق است که من در حال تایپ کردن کامپیوتری این کلمات هستم؛ و این حکم کاذب است که من در حال نگارش این کلمات با دست هستم؛ و بی‌معناست اگر بگویم: «افکار سبز بی‌رنگ خشمگینانه به خواب می‌روند.» حکم اخیر در حکم «حرف مهمل» است. با آن‌که این حکم از کلماتی [معنادار] تشکیل شده است نه صادق است نه کاذب زیرا خلاف ممکنات است که ملاک و میزانی برای تعیین صدق یا کذب آن پیدا کنیم.

اصل تحقیق‌پذیری دو پرسش را در خصوص هر حکمی پیش می‌کشد. اول این که «آیا این حکم بنا به تعریف خودش صادق است؟» و دوم این که اگر این طور نیست، «آیا علی‌الاصول تحقیق‌پذیر است؟» هر حکمی که از این آزمون سربلند بیرون بیاید، یعنی یا بنا به تعریف خودش صادق باشد یا در غیر این صورت علی‌الاصول تحقیق‌پذیر باشد، معنادار است. هر حکمی هم که در این آزمون ناکام بماند بی‌معناست و، بنابراین، نباید به آن اهمیت و اعتبار بخشید.

در واقع، ایر معمولاً از اصطلاح احکام استفاده نمی‌کند، بلکه اصطلاح گزاره‌ها را به کار می‌برد. گزاره‌ها ساختارهای منطقی بنیادین احکامند: مقصود این است که جمله «گره روی حصیر نشست» بیانگر گزاره‌ای است که می‌توان به زبانی دیگر هم کاملاً آن را بیان کرد. بیان این حکم به زبان فرانسه یا به زبان سواحلی تأثیری در صدق آن نمی‌گذارد. پس احکامی که به زبان‌های گوناگون بیان می‌شوند ممکن است مبین گزاره واحدی باشند. از این گذشته، ایر معمولاً از عبارت گزاره‌های [به این عنوان] «شناخته شده»^۱ استفاده می‌کند: مقصود از کاربرد عبارت «شناخته شده» در این جا آن است که باب این امکان مفتوح بماند که ممکن است این‌ها اصلاً گزاره نباشند (یعنی شاید مهمل و بی معنا باشند): «شناخته شده» تنها به معنای «مفروض» است.

حال بیاییم شاخه اول اصل تحقیق‌پذیری را بررسی کنیم. سر و کارمان با این سؤال است: «آیا فلان گزاره بنا به تعریف خودش صادق است؟» یک مثال از گزاره‌هایی که بنا به تعریف خودشان صادقند بدین قرار است: «همه مجردها افرادی ازدواج نکرده‌اند». اثبات صادق بودن این حکم نیاز به بررسی ندارد: هر کسی که ادعا کند مجرد است و در عین حال ازدواج کرده، صرفاً در خصوص معنای واژه «مجرد» دچار کژفهمی شده است. این حکم، حکمی همان‌گویانه است، یعنی منطقیاً صادق است. یک مثال دیگر از احکامی که بنا به تعریف خودشان صادقند می‌آوریم: «همه گربه‌ها حیوانند». در این جا هم برای سنجش صدق یا کذب این حکم لزومی ندارد که دست به تحقیق بزنیم: این حکم صرفاً به موجب معانی واژه‌ها صادق است. این قسم حکم را گاهی حکم تحلیلی نیز می‌خوانند (واژه «تحلیلی» در این جا به معنای تخصصی آن استعمال شده است).

در مقابل، احکامی همچون «اغلب مجردها بی‌نظمند» یا «هیچ گربه‌ای

هرگز بیش از سی سال عمر نکرده است» احکامی تجربی هستند. برای ارزیابی صدق یا کذب آن‌ها نوعی مشاهده لازم است. نمی‌توانید بدون انجام دادن تحقیقی در باب این موضوع قاطعانه بگویید که این احکام صادقند یا کاذب. به نظر می‌آید که این احکام، احکامی ناظر به واقعند. آن‌ها فقط در باره معنای واژه‌ها نیستند، بلکه جوهری از جهان را گزارش می‌کنند - جوهری که این واژه‌ها به آن‌ها اشاره دارند. این‌ها از آن قسم احکامی هستند که در ذیل شاخه دوم اصل تحقیق‌پذیری جای می‌گیرند.

ایر در خصوص احکام تجربی نظیر آن‌هایی که در بند قبل آورده شد، این پرسش را پیش می‌کشد: «آیا آن‌ها علی‌الاصول تحقیق‌پذیرند؟» در این جا «تحقیق‌پذیر» [بودن حکم] صرفاً به معنای قابلیت اثبات صدق یا کذب [آن] است. واژه «تحقیق‌پذیر» اندکی گمراه‌کننده است زیرا در زبان متعارف محقق داشتن چیزی به معنای اثبات صادق بودن آن است؛ با این حال، ایر این را روا می‌داند که اثبات کذب بودن چیزی نیز موردی از محقق داشتن آن است. او واژه‌های «علی‌الاصول» را در پرسش می‌گنجاند زیرا کثیری احکام معنادار هستند که عملاً نمی‌توان آن‌ها را آزمود. از باب مثال، پیش از سفر انسان به فضا ممکن بود دانشمندی ادعا کرده باشد که ماه از سنگ آهک ساخته شده است. ابطال این حکم ای بسا عملاً دشوار بود. با این حال، علی‌الاصول می‌توان به سادگی دانست که چگونه ممکن است این حکم ابطال شود: نمونه‌ای از سنگ‌های سطح ماه را برمی‌داریم و می‌بینیم سنگ آهک است یا نه. پس به‌رغم این واقعیت که به هنگام اظهار این حکم آزمودن آن مقدور نبود، حکم یاد شده حکمی معنادار است. به وجهی مشابه، حتی حکمی تا این پایه نامعقول که «ماه از پنیر خامه‌ای ساخته شده است»، حکمی است معنادار زیرا روشن است که چگونه می‌توان کذب بودن آن را به ثبوت رساند. باز هم مهم است که به خاطر داشته باشیم که ایر واژه «معنادار» را به معنایی خاص به کار می‌برد، زیرا در زبان متعارف به ندرت احکامی را که به کذب

بودنشان علم داریم «معنادار» می‌نامیم. محقق داشتن احکام ناظر بر رخدادهای گذشته در عمل ممکن است به ویژه دشوار باشد. تصریح این نکته که تنها لازم است این احکام علی‌الاصول تحقیق‌پذیر باشند از پس معضلاتی که در غیر این صورت در ارزیابی جایگاه و مرتبت این قسم احکام پدیدار می‌شد برمی‌آید.

از آنچه گفته شد این معنا حاصل می‌شود که، به‌زعم ایر، در بررسی هر گزاره شناخته شده [یا مفروض] تنها سه احتمال وجود دارد: آن گزاره معنادار و صادق است؛ آن گزاره معنادار ولی کاذب است؛ و آن گزاره یکسره بی‌معناست. دسته آخر، یعنی اقوال کاملاً بی‌معنا، آماج اصلی سخنان ایر در زبان، حقیقت و منطق است.

به گفته ایر، کثیری از فلاسفه با این اعتقاد به ورطه گمراهی افتاده‌اند که احکام معنادار بیان می‌کرده‌اند حال آن‌که در حقیقت، همان‌طور که به‌کار بستن اصل تحقیق‌پذیری نشان می‌دهد، مثنی مهملات و سخنان بی‌معنا به رشته تحریر درمی‌آورده‌اند. واژه مورد علاقه ایر برای اشاره به این قبیل مهملات و سخنان بی‌معنا در حوزه فلسفه، واژه «مابعدالطبیعه» است. قول مابعدالطبیعی قولی است که ادعا می‌کند مطلبی حقیقی (یعنی معنادار) بیان می‌دارد ولی، از آن جایی که نه بنا به تعریف خودش صادق است و نه به تجربه تحقیق‌پذیر است، عملاً بی‌معناست.

معانی حداکثری و حداقلی «تحقیق‌پذیری»

وقتی ایر این را ضروری می‌داند که احکام معناداری که بنا به تعریف خودشان صادق نیستند باید قاطعانه مورد تحقیق قرار گیرند و محقق داشته شوند، با این مسئله مواجه می‌شود که نمی‌توان برای مدعیات کلی تجربی برهان قاطع آورد. مثلاً این حکم کلی را در نظر بگیرید: «همه زنان فانی هستند.» هر مقدار زنان فانی را هم که مشاهده کنید، باز هم هرگز یک بار برای همیشه نمی‌توانید

ثابت کنید که این حکم صادق است، نهایت این که می‌توانید بگویید حکم یاد شده به اغلب احتمال صادق است. این برای مقاصد عملی دلیل کافی است. ولی اگر ایر آنچه را معنای حداکثری تحقیق‌پذیری می‌خواند اختیار کرده بود، یعنی اگر شرط معناداری هر تعمیم تجربی را آن می‌دانست که برهان تجربی قاطعی برایش وجود داشته باشد، در آن صورت ضابطه بسیار حداکثری و دشواری به دست داده بود.

به جای آن، ایر معنای حداقلی «تحقیق‌پذیری» را اختیار می‌کند. لازمه این که حکمی تجربی معنادار باشد تنها وجود مشاهده‌ای است که در تعیین صدق یا کذب آن ربط و مناسبت داشته باشد. لزومی ندارد که این مشاهدات صدق یا کذب آن حکم را مسلم بدارند.

پاره‌ای از منتقدان کتاب ایر متذکر شده‌اند که فرق نهادن میان معانی حداکثری و حداقلی تحقیق‌پذیری خودش حکمی بی‌معناست، زیرا هیچ حکم تجربی هیچ‌گاه عملاً یا علی‌الاصول مقتضیات سفت و سخت صورتِ حداکثری اصل [تحقیق‌پذیری] را برآورده نمی‌سازد. با این حال، ایر در مقدمه‌ای که بر ویرایش دوم کتابش نوشته است به این معنا اشاره می‌کند که گزاره‌هایی هست به نام «گزاره‌های پایه» - نامی که خود به آن‌ها می‌دهد - که می‌توان صدق یا کذب آن‌ها را قاطعانه محقق داشت. گزاره‌های پایه آن قسم گزاره‌هایی هستند که احکامی نظیر احکام زیر بیانگر آن‌ها نیستند: «من اکنون درد می‌کشم» یا «طعم این لیمو به مذاق من تلخ‌تر است». این قسم گزاره‌ها اصلاح‌ناپذیرند، یعنی امکان ندارد در باره آن‌ها خطا کرده باشید.

مابعدالطبیعه و شعر

یک راه برای دفاع از مابعدالطبیعه این است که ادعا کنیم گر چه مابعدالطبیعه به معنای حقیقی کلمه بی‌معناست می‌تواند همان قسم تأثیری را داشته باشد که شعر بر جای می‌گذارد و بدین قرار به خودی خود فعالیت ارجمند است.

ایر به این اهمیاتی که مصروف توجیه مابعدالطبیعه شده است خرده می‌گیرد. او متذکر می‌شود که اولاً این توجیه نافرجام مبتنی بر سوء تفاهمی است در باره شعر. به ندرت پیش می‌آید که شعر بی معنا باشد، هر چند گاهی گزاره‌هایی کاذب را بیان می‌کند. و حتی وقتی که شعر معنادار نیست، واژه‌های آن به خاطر آهنگ یا طنینی که داشته‌اند انتخاب شده‌اند. مابعدالطبیعه به این نیت ساخته و پرداخته شده است که معنادار و صادق باشد. اصحاب مابعدالطبیعه در پی نگارش مهملات و سخنان بی معنا نیستند ولی از بخت بد واقعیت این است که حاصل کارشان چیزی جز این از آب در نمی‌آید. دفاعی که با تکیه بر کیفیات شاعرانه مابعدالطبیعه صورت ببندد این واقعیت را پنهان نخواهد داشت.

غرض اصلی ایر در سرتاسر زبان، حقیقت و منطق این است که کار مابعدالطبیعه را یکسره کند و بساط آن را برچیند. او زبان را در کانون توجه خود قرار می‌دهد، زیرا عقیده دارد که زبان بارها و بارها ما را گمراه می‌سازد به طوری که وقتی حرف‌هایمان معنادار نیست باورمان می‌شود که حرف‌هایی معنادار می‌زنیم. این تمرکز بر زبان ویژگی متمیز بخش اعظم کتاب‌های فلسفی‌ای است که در نیمه اول قرن بیستم در انگلستان و ایالات متحده به نگارش درآمده‌اند، و گاهی آن را چرخش زبانی در فلسفه می‌خوانند.

حال نتایج دیدگاه بنیادستیزانه ایر را در باره معنا بررسی می‌کنیم. ولی اول ببینیم که مراد او از «فلسفه» چیست؟

فلسفه

به عقیده ایر، فلسفه نقش بسیار محدودی دارد. فلسفه رشته‌ای تجربی نیست: این همان چیزی است که فلسفه را از علم جدا می‌سازد. سروکار علوم با احکامی است ناظر به خصوصیات جهان و بنابراین معرفت ناظر به واقع به دست می‌دهند، ولی نقش فلسفه روشن ساختن استلزامات یا معانی

ضمنی تعاریف مفاهیم است، علی‌الخصوص مفاهیمی که دانشمندان علوم به کار می‌برند. فلسفه با زبان سروکار دارد، نه با جهانی که زبان توصیفش می‌کند. فلسفه اساساً شاخه‌ای از منطق است. در واقع، مشغله‌های ایر در زبان، حقیقت و منطق، یعنی روشن ساختن برداشت ما از «معناداری» و دنبال کردن استلزامات آن تا به انتها، نمونه‌های اعلای فعالیت فلسفی است.

مسئله استقرا

برخورد ایر با مسئله استقرا نمونه خوبی است از رویکرد او به منازعات فلسفی سنتی. تقریر معمول مسئله استقرا به این شرح است: دشواری پیدا کردن توجیهی رضایت‌بخش برای اعتقادمان به این که تعمیم‌های تجربی مبتنی بر مشاهدات گذشته در مورد آینده نیز اعتبار دارند و به قوت خود باقی‌اند. چطور می‌توانیم مطمئن باشیم که آینده مثل گذشته خواهد بود؟ خورشید، روز گذشته و در تمام روزهای قبل از آن که تا به حال کسی شاهد بوده است طلوع کرد، ولی این به طرزی قاطعانه و بی‌چون و چرا ثابت نمی‌کند که فردا هم طلوع خواهد کرد. با وجود این، همه ما با اطمینان خاطر، به این قسم تعمیم‌های استقرایی تکیه و استناد می‌کنیم، و این تعمیم‌ها مبنای همه علوم است.

از هنگامی که اول بار هیوم در قرن هجدهم این مسئله را صورت‌بندی کرد، فیلسوفان جهدها ورزیده‌اند تا استفاده از استدلال استقرایی را توجیه کنند. رویکرد ایر بسیار متفاوت است. او صرفاً می‌کوشد مسئله را [به جای حل کردن] منحل کند. ایر آن را شبه مسئله می‌خواند نه مسئله‌ای واقعی، و بدین قرار آن را کنار می‌گذارد. دلیل او برای این کار آن است که ممکن نیست بتوان برای این مسئله، پاسخی معنادار فراهم آورد. از آن جایی که هر مسئله واقعی را علی‌الاصول می‌توان به طرزی معنادار پاسخ داد، و این یکی را نمی‌توان، باید آن را کنار بگذاریم.

استدلال او بدین قرار است: فقط دو نوع توجیه معنادار برای استقرا محتمل است، و هر دوی آنها راه به مقصد نمی‌برند. اولین آنها توجیهی است بر پایهٔ صدق بنا به تعریف، شاید بر پایهٔ تعریف «استقرا» یا تعریف «صادق». با این حال، این توجیه ناکام می‌ماند زیرا دست زدن به چنین توجیهی دچار شدن به خطایی اساسی است - یعنی فرض قرار دادن این معنا که از احکام ناظر به تعریف می‌توان نتایجی ناظر به واقع استنتاج کرد. احکام ناظر به تعریف تنها در بارهٔ کاربرد واژه‌ها یا نمادهای دیگر به ما اطلاعاتی می‌دهند.

دومین توجیه از قسم توجیهاتی است که به تجربه تحقیق‌پذیر است. مثلاً ممکن است کسی در مقام استدلال بگوید که استقرا روش استدلالی معتبری است زیرا در گذشته عملکرد خوبی برای ما داشته است. ولی، همان‌طور که هیوم متوجه شده بود، این کار استفاده از استقرا برای توجیه استقراست. پیداست که این توجیه نیز قابل قبول نیست، زیرا نوعی مصادره به مطلوب است؛ فرض را بر این می‌گذارد که استقرا معتبر است، حال آن‌که خود همین معنا مسئلهٔ مورد مناقشه است. بدین قرار، ایر نتیجه می‌گیرد که نمی‌توان راه حل معناداری [برای مسئلهٔ استقرا] پیدا کرد. پس مسئلهٔ استقرا، مسئله‌ای حقیقی نیست.

ریاضیات

چنان‌که پیداست، گزاره‌هایی که در ریاضیات بیان می‌شوند باید در مجموع گزاره‌هایی معنادار باشند. اگر به استناد تحلیل ایر، معلوم شود که این گزاره‌ها معنادار نیستند، دلایل محکمی در دست داریم تا نظریهٔ او را کنار بگذاریم. پس از چه راه می‌شود ثابت کرد که گزاره‌های ریاضی معنادارند؟ ایر دو راه پیش رو دارد: آنها باید یا بنا به تعریف خودشان صادق باشند یا به تجربه تحقیق‌پذیر باشند (یا شاید هم آمیزه‌ای از این دو باشند).

قلیل اند فیلسوفانی که مدعی شده باشند [گزاره] $۷+۵=۱۲$ صرفاً تعمیمی است مبتنی بر افزون پنج چیز به هفت چیز و به دست آوردن دوازده چیز در هر باری که این عمل را انجام می‌دهیم. پذیرش این دیدگاه فرسنگ‌ها از خرد به دور است. پس ایر می‌ماند و این نتیجه که [گزاره] $۷+۵=۱۲$ بنا به تعریف خودش صادق است. مسئله صرفاً نحوه به کار بردن نمادهای «۷»، «+»، «۵»، «=» و «۱۲» است. ولی اگر [گزاره] $۷+۵=۱۲$ به همان وجه بنا به تعریف خودش صادق باشد که [گزاره] «همه مجردها افرادی از دواج نکرده‌اند» بنا به تعریف خودش صادق است، بر ایر است که تبیین کند پس چرا از «کشفیات» ریاضی در شگفت می‌شویم زیرا، بنا به نظریه او، راه حل مسئله در بیان یا به عبارت در آوردن آن نهفته است. در نهایت، همه معادلات، در حکم گزاره آشکارا همان‌گویانه $A=A$ هستند. پس چگونه ممکن است تصویری از کشف کردن در ریاضیات داشته باشیم؟

جواب ایر این است که هر چند احکام ریاضی بنا به تعریف خودشان صادقند، صدق شماری از حقایق ریاضی در نگاه اول به وضوح دریافته نمی‌شود. به طور مثال، معادله $۷۱۸۹=۷۹ \times ۹۱$ را در نظر بگیرید. این معادله در قیاس با معادله $۷+۵=۱۲$ به مراتب وضوح کم‌تری دارد. با این حال، باز هم بنا به تعریف خودش صادق است. برای آزمودن صدق آن لازم است محاسبه کنیم؛ این محاسبه نهایتاً چیزی نیست الاً تغییر شکلی همان‌گویانه. ولی از آن جایی که نمی‌توانیم فی‌الغور دریابیم که پاسخ صحیح است، این معادله به دیده ما جذاب می‌آید، گو این که نهایتاً اطلاع یا اطلاعات ناظر به واقع جدیدی به ما نمی‌دهد.

اخلاق

برخورد ایر با اخلاق یکی از مناقشه‌انگیزترین وجوه زبان، حقیقت و منطق است. باور اساسی او این است که احکام ناظر به حسن و قبح عمدتاً چیزی

نیستند الا بیان عواطف، و به همان اندازه به معنای دقیق کلمه بی معنایند که عبارت‌های عاطفی «هو!» و «هورا!». ایر با به کارگیری اصل تحقیق‌پذیری‌اش به این نتیجه افراطی می‌رسد.

او در بررسی فلسفه اخلاق چهار قسم حکم پیدا می‌کند. اولین آن‌ها تعاریف اصطلاحات اخلاقی است؛ مثلاً ممکن است در کتابی مربوط به اخلاق تعریف مبسوطی از «مسئولیت» پیدا کنیم. قسم دوم توصیفات پدیده‌های اخلاقی و اسباب و علل آن‌هاست؛ از باب مثال، توصیف عذاب وجدان و نحوه شکل‌گیری آن در تربیت اخلاقی یا دینی انسان در اولین سال‌های زندگی. قسم سوم احکامی است که ایر آن‌ها را «نصایح ناظر به فضیلت اخلاقی» می‌نامد. یک مثال ساده از این قسم، درخواست وفای به عهد از خوانندگان است. و آخرین قسم «احکام اخلاقی ناظر به واقع» است. این‌ها احکامی هستند از قبیل «شکنجه دادن شری اخلاقی است.»

ایر هر کدام از این احکام چهارگانه را بررسی می‌کند. دسته اول، تعاریف، یگانه احکامی هستند که به‌زعم ایر می‌توان آن‌ها را به عنوان فلسفه اخلاق پذیرفت. این دسته (تعاریف اصطلاحات اخلاقی) مرکب است از احکامی که بنا به تعریف خودشان صادقند و بدین قرار آزمون معناداری ایر را با موفقیت پشت سر می‌گذارند. دسته دوم، توصیفات پدیده‌های اخلاقی، با آن‌که از شاخه دوم آزمون معناداری سربلند بیرون می‌آیند و بنابراین معنادارند، در سپهر فلسفه جایی ندارند. آن‌ها به تجربه تحقیق‌پذیرند، و بنابراین بررسی آن‌ها به شاخه‌ای از علم مربوط می‌شود، که در این مورد یا روان‌شناسی است یا جامعه‌شناسی. دسته سوم، «نصایح ناظر به فضیلت اخلاقی»، نه ممکن است صادق باشند نه کاذب، و بدین قرار به معنای دقیق کلمه بی معنا هستند. آن‌ها نه به علم مربوط می‌شوند نه به فلسفه.

ایر واپسین دسته، احکام اخلاقی، را به طریقی مبسوط‌تر بررسی می‌کند. این‌ها احکامی هستند که معمولاً تصور می‌شود فلسفه اخلاق را تشکیل

می‌دهند، و نسبتاً معنادار فرض شده‌اند. ایر مدلل می‌دارد که این احکام نه بنا به تعریف خودشان صادقند و نه به تجربه تحقیق‌پذیرند، و بنابراین به معنای حقیقی کلمه بی‌معنا هستند. اگر بگویم «خطا کردی که به قصد دزدی وارد خانه من شدی»، همسنگ آن است که با لحنی خاص گفته باشم «به قصد دزدی وارد خانه من شدی». این ادعا که تو خطا کردی چیز معناداری به حکم اضافه نمی‌کند. اگر حکم خود را تعمیم ببخشم و بگویم «دزدی عملی خطاست»، مشروط به این که واژه «خطا» را به معنای اخلاقی آن و نه به معنای حقوقی‌اش به کار برده باشم، در آن صورت حکمی کاملاً بی‌معنا بیان کرده‌ام، حکمی که نه صادق است و نه کاذب. این حکم صرفاً بیان یا اظهار برخوردی عاطفی نسبت به دزدی است، بیان یا اظهاری که می‌توان پیش‌بینی کرد برخوردی عاطفی نیز در شنونده برمی‌انگیزد. اگر پشت به من کنید و حرفم را نپذیرید و بگویید «دزدی عملی خطا نیست»، امر واقعی وجود ندارد که اختلاف نظر ما را حل و فصل کند. شما صرفاً برخورد عاطفی دیگری را در خصوص دزدی بیان داشته‌اید.

این تلقی از احکام اخلاقی، که به عاطفه‌انگاری مشهور است، به این نتیجه می‌انجامد که وجود اختلاف نظری حقیقی در باب حسن یا قبح اعمال ناممکن است. آنچه به صورت اختلاف نظر جلوه می‌کند همواره اظهار عواطفی چند از آب در می‌آید؛ و نظرگاهی وجود ندارد که از آنجا بتوانیم در باره صدق یا کذب بودن مواضع اخلاقی داوری کنیم زیرا امکان ندارد این مواضع صادق یا کاذب باشند. آن‌ها اصلاً بیانگر گزاره‌های واقعی نیستند.

دین

برخورد ایر با حکم «خدا وجود دارد» لااقل به همان اندازه چالش‌انگیز است که از دور خارج شدن بخش اعظم فلسفه اخلاق به دست او. داعیه ایر این است که این حکم نه بنا به تعریف خودش صادق است و نه حتی علی‌الاصول

به تجربه تحقیق‌پذیر است. بنا به تعریف خودش صادق نیست چرا که تعاریف، تنها به کاربرد کلمات اشاره دارند، و بنابراین نمی‌توانند وجود چیزی را نشان دهند. ایر این باور را دور می‌اندازد که می‌توان برای اثبات وجود خدا برهانی تجربی اقامه کرد. نتیجه این می‌شود که اظهار می‌دارد حکم «خدا وجود دارد» به معنای حقیقی کلمه بی‌معناست و نه ممکن است صادق باشد نه کاذب.

این دیدگاه نامی ندارد، ولی با رویکردهای سنتی به مسئله وجود خداوند زمین تا آسمان متفاوت است. رسم و سنت بر این بوده که افراد یا به وجود خدا ایمان دارند یا ملحدند (یعنی می‌گویند جهان را خدایی نیست)، یا در غیر این صورت لاادری‌اند (یعنی می‌گویند در تأیید هیچ کدام از این دو موضع ادله کافی وجود ندارد). با این حال، موضع ایر با تمام این مواضع فرق دارد زیرا آن‌ها جملگی حکم «خدا وجود دارد» را معنادار و، به ترتیب، صادق، کاذب یا اثبات‌ناشده فرض می‌کنند. پس حکم «خدا وجود دارد» حکمی مابعدالطبیعی است، حکمی که بنا به استنباط ایر، کاملاً بی‌معناست و فلسفه نباید با آن سروکاری داشته باشد. بدین قرار، ایر مسئله وجود داشتن یا وجود نداشتن خداوند، همان مسئله‌ای را که هزاران سال خاطر سرآمدترین فیلسوفان را به خود مشغول داشته است، به یک ضرب به دلیل پاسخ‌ناپذیری کنار نهاده و بدین قرار شایسته‌اش ندانسته است که فیلسوفان در راه آن زحمتی بر خود هموار کنند.

نقد زبان، حقیقت و منطق

دشواری‌های عملی

گیریم که اصل تحقیق‌پذیری ایر به عنوان راهی برای فرق نهادن میان احکام معنادار و بی‌معنا قرین صواب باشد، ولی دشواری‌های عملی بسیار مهمی وجود دارد که باید با آن‌ها دست و پنجه نرم کرد و از پششان برآمد. مثلاً از چه

راه باید مشخص کنیم که گزاره‌ای علی‌الاصول تحقیق‌پذیر است یا نه؟ به تعبیر دیگر، «علی‌الاصول» در این سیاق چه معنایی دارد؟ با قدری بهره‌گیری از قوهٔ خیال می‌توان ادعا کرد که حکم «واقعیت واحد است»، همان مثالی که ایر از احکام مابعدالطبیعی می‌آورد، علی‌الاصول تحقیق‌پذیر است. در خیال خود تصور کنید که حجاب ظواهر به ناگهان کنار رود، و ما بتوانیم کنه واقعیت یا حاق واقع را یک نظر ببینیم؛ در این صورت قادر به مشاهده‌ای خواهیم بود که به سنجش صدق یا کذب بودن حکم «واقعیت واحد است» ربط دارد. آیا این حکایت از آن دارد که حکم «واقعیت واحد است» علی‌الاصول تحقیق‌پذیر است؟ ایر در این باره توضیح کافی و وافی نمی‌دهد که [عبارت] «علی‌الاصول تحقیق‌پذیر» در عمل در تعیین مابعدالطبیعی بودن یا نبودن حکمی در موارد جزئی دلالت بر چه دارد.

دشواری عملی دیگر در کاربرد اصل تحقیق‌پذیری به شناسایی همان‌گویی‌های غیرواضح مربوط می‌شود. ایر در بررسی ریاضیات تصدیق می‌کند که پاره‌ای از احکام ممکن است بنا به تعریف خودشان صادق باشند حتی اگر نتوانیم بلافاصله متوجه این معنا شویم. نتیجهٔ چنین رأیی این است که امکان دارد به سادگی ماهیت همان‌گویانهٔ کثیری از احکام به ظاهر مابعدالطبیعی را نادیده بگیریم.

ایر گزاره‌ها را مجزا از هم در نظر می‌گیرد

ایراد متفاوت دیگری که می‌توان بر کل رویکرد ایر اقامه کرد این است که رویکرد یاد شده گزاره‌ها را به گونه‌ای در نظر می‌گیرد که گویی می‌توان آن‌ها را از شبکهٔ درهم تافتۀ معانی که آن‌ها فی‌الواقع در آن جای گرفته‌اند جدا کرد. دلبیو، وی. ا. کواین فیلسوف (۱۹۰۸-۲۰۰۰) متذکر این معنا شده است.

مثلاً به نظر می‌آید که ایر می‌گوید من می‌توانم صدق یا کذب این حکم را مجزا از سایر احکام مشخص کنم: «نیروی جاذبه باعث شد که فضاپیما به

جانب زمین سقوط کند.» ولی برای این که مشخص کنم آیا این حکم، حکمی مابعدالطبیعی است یا نه، لازم است از نظریه‌ای علمی و مجموعه‌ای از فرضیه‌های دیگر، که بسیاری از آن‌ها در نحوه کاربرد زبان نزد ما وارد شده‌اند، کمک بگیرم.

یکی بر سر شاخ بن می‌برید...

جدی‌ترین انتقادی که بر کتاب ایر وارد شده این است که به نظر نمی‌رسد اصل تحقیق‌پذیری از آزمون‌هایی که خودش برای معناداری ساخته و پرداخته کرده است سربلند بیرون بیاید. آیا خود این اصل بنا به تعریفش صادق است؟ پیدا است که این طور نیست. آیا به تجربه تحقیق‌پذیر است؟ جواب این سؤال هم منفی است. پس، بنا بر حکمی که خود صادر کرده، این اصل خودش بی‌معناست. اگر این انتقاد معتبر باشد، کل دم و دستگاهی که ایر طرحش را ریخته است فرو می‌پاشد زیرا تماماً بر پایه حقایق این ادعا استوار است که هر گزاره معناداری این آزمون را با موفقیت پشت سر می‌گذارد.

جواب ایر به انتقاد یاد شده این است که اصل تحقیق‌پذیری بنا به تعریف خودش صادق است. صدق این اصل بنا به تعریف خودش، همانند معادله ریاضی $7189 = 79 \times 91$ ، در نظر اول پیدا نیست: به همین دلیل است که ممکن است جذاب به نظر آید، و نوعی کشف است. با وجود این، ایر نشان نمی‌دهد که اصل تحقیق‌پذیری را از کجا برگرفته است، و نیز چیزی همسنگ محاسبه ریاضی به دست نمی‌دهد که با آن بتوانیم درستی جواب او را بیازماییم.

شاید هم اصل تحقیق‌پذیری صرفاً نوعی پیشنهاد باشد، توصیه‌ای مبنی بر این که ما باید [واژه] «معنادار» را به نحوی به کار ببریم که این اصل داعی به آن است. ولی در آن صورت، این اصل، بنا به موازین خودش، حکمی مابعدالطبیعی همسنگ اظهار عاطفه‌ای است: یعنی دقیقاً همان قسم حکمی که ایر بسیار شایق است که آن را از فلسفه برجیند.

پس، در هر دو حالت، این انتقاد که اصل تحقیق‌پذیری زیر پای خودش را جارو می‌کند قوتی بنیادبرانداز دارد.

گاهشمار

۱۹۱۰ ایر در لندن به دنیا می‌آید.

۱۹۳۶ زبان، حقیقت و منطق را منتشر می‌کند.

۱۹۸۹ در لندن جان می‌سپارد.

شرح اصطلاحات

اصل تحقیق‌پذیری (Verification Principle): آزمونی دوشاخه برای [تعیین] معناداری. این آزمون هر گزاره‌ای را که نه بنا به تعریف خودش صادق باشد و نه، علی‌الاصول، به تجربه اثبات‌پذیر یا ابطال‌پذیر باشد مهمل و بی‌معنا محسوب می‌دارد و کنار می‌گذارد.

تجربی (empirical): برگرفته از تجربه.

تحصل‌گرایی منطقی (logical positivism): مکتبی فلسفی که از کاربرد انعطاف‌ناپذیر اصل تحقیق‌پذیری طرفداری می‌کند.

شبه‌مسئله (pseudo-problem): مسئله‌ای که واقعی نیست؛ چیزی که ستنأ مسئله تصور شده، ولی [به واقع] مسئله نیست.

عاطفه‌انگاری (emotivism): نظریه‌ای دایر بر این که احکام اخلاقی اظهارات بی‌معنای عاطفی هستند که نه صادقند نه کاذب.

گزاره (proposition): اندیشه‌ای که جمله‌ای بیانگر آن است. گزاره‌ای واحد را می‌توان به زبان‌های گوناگون بیان کرد.

مابعدالطبیعه (metaphysics): به نظر ایر، اصطلاحی است که همواره از آن سوءاستفاده می‌شود. به‌زعم او، مابعدالطبیعه مترادف است با «بی‌معنا».

مسئله استقرا (problem of induction): مسئله توجیه اتکای فراگیر ما بر استدلال استقرایی. ما منطقاً دلیلی نداریم که تضمین کند آینده مثل گذشته خواهد

بود، با این حال طوری عمل می‌کنیم که گویی چنین تضمینی در اختیار داریم.

معنادار (meaningful): [گزاره‌ای که] یا بنا به تعریف خودش صادق است یا در غیر این صورت به تجربه تحقیق پذیر است.

همان‌گویی (tautology): حکمی که ضرورتاً صادق است، نظیر «هر چه هست، هست» یا «همهٔ مجردها افرادی ازدواج نکرده‌اند».

ژان - پل سارتر

هستی و نیستی

هستی و نیستی^۱ کتاب مقدس اگزیستانسیالیسم است. با این حال، این کتاب به رغم نقش محوری اش در جنبشی که در سال‌های پس از جنگ جهانی دوم اروپا و آمریکای شمالی را درنوردید، با کمال تعجب به ابهام آمیخته است. [تنها] قلیلی از اگزیستانسیالیست‌های کافه‌نشین از پس خواندن و درک بخش زیادی از آن برمی‌آمدند. علی‌الخصوص، سر در آوردن از مقدمه کتاب بسیار دشوار است، به ویژه اگر در باب فلسفه قاره‌ای معلوماتی نداشته باشید. با این همه، هر چند غالب کسانی که به خود زحمت می‌دهند و کتاب را از الف تا ی می‌خوانند طعم احساس یأس را می‌چشند، پیگیری این کار به زحمتش می‌ارزد. هستی و نیستی یکی از معدود آثار فلسفی قرن بیستم است که حقیقتاً با مسائل بنیادی وضع دشوار آدمی دست و پنجه نرم می‌کند. قطعات فصیح و روشن آن چه بسا هم آگاهی‌بخشند و هم روح‌فزا. تجارب سارترِ رمان‌نویس و نمایشنامه‌نویس در توصیفاتی که از اوضاع و احوالی خاص به دست می‌دهد جلوه‌گر است - توصیفاتی که بخش چشمگیری از کتاب را تشکیل داده‌اند. جان کلام هستی و نیستی در این سطر معماوار خلاصه شده است: «ماهیت آگاهی این است: آگاهی در آن واحد آن است که نیست و آن نیست که

1. *Being and Nothingness*

هست.» چه بسا این عبارت در نظر اول دارای عمقی کاذب جلوه کند، ولی واقعیت این است که چکیده دیدگاه سارتر در باب چیستی آدمی در این عبارت آمده است. در خلال این فصل معنای تام و تمام این سطر آشکار می شود.

اگزستانسیالیسم چیست؟

اگزستانسیالیسم جنبشی فلسفی است که علاوه بر فلسفه و روان‌شناسی، در بسیاری از هنرها نیز منشأ اثر شده است. در آرا و عقاید متفکران اگزستانسیالیست تفاوت و تنوع فراوانی هست. با این حال، سارتر در اگزستانسیالیسم و انسان‌مداری (متن سخنرانی او به سال ۱۹۴۵) می‌گوید که وجه مشترک همه این متفکران این باور است که در آدمی «وجود مقدم است بر ماهیت.» مراد سارتر این است که اگزستانسیالیست‌ها بر این موضع پای می‌فشارند که طرح کلی پیشاپیش موجودی از طبیعت آدمی در کار نیست که ما آدمیان می‌باید خود را با آن منطبق سازیم: آدمیان خود انتخاب می‌کنند که به چه رنگی عیان شوند. در روایت سارتر از اگزستانسیالیسم، جهان را خدایی نیست که ماهیت یا ذات ما در ذهن او جای داشته باشد. ما اول به وجود می‌آییم و بعد خود را به آن صورتی که می‌خواهیم در می‌آوریم. آنچه معرف و تعیین‌کننده [ماهیت] قلم‌تراش است کارکرد آن است: اگر قلم‌تراش، بریدن نتواند و تیغه تاشو نداشته باشد، دیگر قلم‌تراش نیست. ماهیت قلم‌تراش، چیزی که آن را قلم‌تراش می‌کند و نه شیئی دیگر، پیش از ساخته شدن آن در ذهن سازنده‌اش بوده است. تفاوت آدمی با قلم‌تراش در این است که آدمی کارکردی از پیش معین و اوضاعی مقرر ندارد و نیز سازنده‌ای که ماهیت آدمی در ذهن او معین شده باشد.

این دیدگاهی است که در اگزستانسیالیسم و انسان‌مداری عیان شده است، ولی سارتر به هنگام نگارش هستی و نیستی خودش را به صورت [متفکری]

اگرستانسیالیست تصور نمی‌کرد: اهتمام او در وهله اول معطوف به این بود که وضعیت آدمی را روشن سازد. رویکرد او به شدت متأثر از مکتبی فلسفی مشهور به پدیدارشناسی بود.

رویکرد پدیدارشناسانه

یک ویژگی خاص نویسندگی سارتر در هستی و نیستی تأکید و تمرکز آن بر وضعیت‌های واقعی یا خیالی است که سارتر آن‌ها را با طول و تفصیل به وصف می‌کشد. این فقط نوعی خصوصیت سبکی نیست، بلکه ویژگی رویکرد پدیدارشناسانه سارتر نیز هست. سارتر تحت تأثیر ادموند هوسرل فیلسوف (۱۸۵۹-۱۹۳۸) قرار دارد. هوسرل معتقد است که با توصیف محتویات آگاهی و با کنار نهادن این مسئله که آیا آنچه در آگاهی جلوه‌گر می‌شود به واقع وجود دارد یا نه، می‌توان به ماهیت چیزها شناخت پیدا کرد. به‌زعم هوسرل، توصیف رکن مهمی از فلسفه است: لازم است تجارتمان را وصف کنیم، نه این که تنها در ساحتی مجرد و انتزاعی در آن‌ها تأمل کنیم.

سارتر این وجه آخر از تفکر هوسرل را پذیرا می‌شود، ولی منکر این فرض می‌گردد که مذاقه در محتویات آگاهی‌مان، ماهیت راستین و بنیادی آنچه را در باره‌اش تفکر می‌کنیم عیان می‌سازد. نزد سارتر، معنای روش پدیدارشناسانه در عمل این است که او توجه خود را به زندگی به آن صورتی که زیسته و احساس می‌شود معطوف می‌دارد، نه به آدمیان آن‌طور که علم یا روان‌شناسی تجربی توصیفشان می‌کنند. حاصل کار آمیزه‌ای است غریب از بحث و فحوصی به غایت انتزاعی که در جای جای آن وضعیت‌ها و توصیف‌های رمان‌گونه به یاد ماندنی و زنده پراکنده است.

هستی

هستی و نیستی یکسره بر تمایزی بنیادی میان اشکال مختلف وجود^۱ استوار

است. سارتر [خواننده] را به فرق میان هستی آگاه و هستی فاقد آگاهی توجه می‌دهد. اولی را «هستی لافسه» می‌نامد، و دومی را «هستی فی‌نفسه». هستی لافسه صورتی از وجود است که آدیان بنا به خصلت خود، آن را تجربه می‌کنند، و بیش‌تر صفحات هستی و نیستی به شرح خصوصیات اصلی آن اختصاص پیدا کرده است. از بخت بد، سارتر به این سؤال جوابی نمی‌دهد که آیا حیوانات غیر از انسان را هم می‌توان در رده‌باشندگان لافسه جای داد یا نه. در مقابل، هستی فی‌نفسه، همان نحوه‌ی هستی چیزهای فاقد آگاهی است، مثل سنگی بر روی ساحل.

نیستی

همان‌طور که عنوان کتاب گویاست، نیستی در کتاب سارتر نقشی کلیدی دارد. او آگاهی آدمی را خلأیی توصیف می‌کند که در قلب هستی اوست. تعبیر دیگر این خلأ همان نیستی است. آگاهی در همه حال آگاهی از چیزی است. آگاهی هرگز صرفاً خودش نیست. آگاهی همان چیزی است که به ما امکان می‌دهد تا طرح هستی خود را در آینده در اندازیم و گذشته‌ی خویش را بازسنجیم.

نیستی ملموس را زمانی تجربه می‌کنیم که متوجه می‌شویم چیزی غایب است. قرار گذاشته‌اید که رأس ساعت چهار دوست خود پی‌یر را در کافه‌ای ملاقات کنید. یک ربع دیرتر سر قرار حاضر می‌شوید و می‌بینید که پی‌یر آن‌جا نیست. شما از او به صورت نوعی فقدان، نوعی غیاب آگاهید، زیرا چشم داشتید او را ببینید. این خیلی فرق دارد با غیاب، مثلاً، محمدعلی در کافه، چون شما قرار نگذاشته‌اید که با او در آن‌جا دیدار کنید: می‌توانید با فهرست کردن همه‌ی کسانی که در کافه نیستند نوعی بازی فکری انجام دهید، ولی در این مورد تنها غیاب پی‌یر به صورت فقدان حقیقی احساس می‌شود، چون تنها چشم انتظار او هستید. این پدیده، یعنی این که آگاهی آدمی قادر است

فقدان چیزها را دریابد، جزئی از چیزی است که سارتر آن را استعلای آگاهی می‌نامد. این مفهوم با تصور سارتر از اختیار ربطی وثیق دارد، زیرا قابلیت ما در درک آنچه واقع نشده یا قرار است جامه واقعیت به تن کند، همان چیزی است که برای ما جهانی مالا مال از مقدورات و امکانات را عیان می‌سازد. یا، اگر بخواهیم دقیق‌تر بگوییم، در پاره‌ای حالات، چنین جهانی را بر ما مکشوف می‌کند؛ در سایر حالات نوع خاصی از خودفریبی که سارتر آن را «روی و ریا» می‌خواند چنگ می‌اندازد، و ما به خود اجازه نمی‌دهیم فراختای راستین اختیارمان را دریابیم.

اختیار

به عقیده سارتر، آدمیان صاحب اختیارند. آگاهی تهی است؛ معلوم نمی‌دارد که چه چیزی را انتخاب کنیم. گزینش‌های ما در گذشته به دست و پای اراده ما بند نمی‌زند، گو این که این طور تصور کنیم. ما مختاریم هر کاری را که می‌خواهیم انجام دهیم. در این حرفی نیست که جهان در همه حال به ما اجازه نخواهد داد خواسته‌ها و آمال خود را از قوه به فعل درآوریم. ولی این قضیه، نظیر واقعیت زمان تولد ما و این واقعیت که فلان کسان پدر و مادر ما هستند، وجهی از چیزی است که سارتر آن را «واقع بودگی» ما می‌نامد، همان جنبه‌هایی از وجود ما که از پیش مقرر شده‌اند [و ما در انتخاب آن‌ها دستی نداشته‌ایم]. با این حال، اگر نمی‌توانیم این امور را تغییر دهیم، باری قادریم و مختاریم که دیدگاه خود را نسبت به آن‌ها دگرگون کنیم.

سارتر در باب مسئله اختیار آدمی موضعی افراطی اختیار می‌کند و منکر هر گونه نظریه‌ای می‌شود دایر بر این که انسان‌ها را به تمام و کمال وراثت و تربیت آن‌ها شکل می‌دهد. به نظر سارتر، صفت ممیز آدمی این است که می‌تواند انتخاب کند به چه صورتی درآید. با این همه، سارتر متذکر می‌شود که قضیه به این سادگی‌ها نیست: آگاهی آدمی همواره دلمشغول چیزی است

که سارتر آن را روی و ریا می‌خواند، همان که باعث و بانی می‌شود تا اختیار خود را منکر شویم.

روی و ریا

بررسی سارتر در باب روی و ریا به حق در مقام یکی از قطعات ماندگار در فلسفه قرن بیستم تحسین‌ها برانگیخته است. در این جا توانایی‌های او به عنوان فیلسوف، روان‌شناس و رمان‌نویس در کمال موفقیت با هم تلفیق می‌شوند؛ در این بررسی روش پدیدارشناسانه سارتر به ثمر می‌نشیند به طوری که بررسی‌های فلسفی خشک و انتزاعی پرشمار در باب خودفریبی هیچ کدام به گرد پای آن نمی‌رسند.

دانستن این نکته اهمیت دارد که سروکار سارتر با خودفریبی به عنوان نوعی موضوع کلی فلسفی نیست: روی و ریا نوع خاصی از خودفریبی است که تنها در چارچوب نظریه‌ای معنا دارد که اختیار را مسلم می‌گیرد. روی و ریا دروغی است که به خودمان می‌گوییم تا به این وسیله از اختیار طفره برویم. حالتی است که آگاهی آدمی بسیار در معرض آن است.

توصیفی را در نظر بگیرید که سارتر از زنی به دست می‌دهد که در اولین قرار ملاقاتش با مردی حاضر شده است - مردی که نسبت به او نیات جنسی دارد. زن از ماهیت علاقه او باخبر است، با این حال آن را نزد خودش انکار می‌کند و در باره اهمیت و معنای حرف‌هایی مثل «تو چقدر جذابی!» به خودش دروغ می‌گوید و آن‌ها را پیش خودش به صورت تمجیدهای بی‌خطری جلوه می‌دهد که به شائبه جنسی بودن آلوده نیستند. او موفق می‌شود خودفریبی‌اش را در سرتاسر گفتگویشان به قوت خود باقی نگه دارد. ولی در این بین مرد دست زن را می‌گیرد. اگر زن دستش را در دست مرد باقی گذارد، این کارش معنایی ندارد جز این که می‌خواهد از مرد دلبری کند؛ و اگر آن را کنار بکشد، معنایش این است که «هماهنگی سست و بی‌ثباتی را

که ملاقات آن‌ها را دلنشین می‌سازد یکباره از میان ببرد.» زن چه می‌کند؟ او دستش را در دست مرد باقی می‌گذارد، ولی آرام و بی‌حرکت، مثل یک شیء، نه رضایت دارد نه مقاومتی می‌کند، و در همان حال با کلماتی مطمئن و روشنفکرانه از زندگی‌اش حرف می‌زند و تأکید می‌کند که او شخص است نه بدن. زن دچار روی و ریاست زیرا خودش را در بارهٔ چند و چون نیات مرد فریب می‌دهد. به خودش وانمود می‌کند که مرد واقعاً به افکار او علاقه دارد، و این کار را از آن رو انجام می‌دهد که از پذیرفتن احتمال این که ممکن است به امیال مرد پاسخ متقابل داده باشد طفره برود. اما زن از این حیث هم دچار روی و ریاست که نمی‌پذیرد او بدنِ خویش است و با این عمل منکر اختیار عمل خود و مسئولیتی می‌گردد که در قبال اعمال خود دارد. زن تلاش می‌کند به جای آن که بپذیرد دستِ او در دست مرد است، دست خود را به صورت چیزی فی‌نفسه درآورد.

مشهورترین مثالی که سارتر برای روی و ریا می‌آورد، مثال پیشخدمت کافه است. به نظر می‌رسد که نقش این پیشخدمت، یعنی پیشخدمتی، تعیین‌کنندهٔ [وجود] اوست. مثل این است که او نقش بازی می‌کند. حرکات او اغراق‌آمیز است: نحوهٔ خم و راست شدنش در برابر مشتری‌ها یا نحوه‌ای که سینی‌اش را به حال تعادل نگه می‌دارد. این‌ها همه نوعی آداب و تشریفات است، رقصی است مفصل و پراز ریزه‌کاری. سارتر متذکر می‌شود که پیشخدمت، هر قدر هم که سختکوشی به خرج دهد تا به صورت نقشش درآید، نمی‌تواند به آن شکلی که دواتی دوات است پیشخدمت باشد. موجود لئفسه نمی‌تواند به ارادهٔ خویش به صورت موجودی فی‌نفسه مسخ شود (شاید جز در حالتی که دست به خودکشی بزند). سارتر در تشخیص خود، پیشخدمت را کسی می‌داند که سعی دارد منکر اختیار خود شود، انگار نه انگار که او می‌توانست به انتخاب خود به جای آن که سر ساعت پنج صبح از خواب بلند شود، در رختخواب بماند - گو این که این عمل منجر به اخراجش

می‌شد. حرکات ماشین‌وار پیشخدمت از میل او به این‌که موجودی فی‌نفسه باشد - یعنی چیزی که در توانش نیست - پرده برمی‌دارد. بدین قرار پیشخدمت دچار روی و ریاست، زیرا در باره حدود و ثغور اختیار خویش به خودش دروغ می‌گوید.

سازتر در مثالی دیگر مرد همجنس‌گرایی را توصیف می‌کند که نمی‌خواهد به دوستش یا در واقع به خودش اذعان کند که همجنس‌گراست. حقیقت این است که الگوی رفتاری او راه و رسم همجنس‌گراها بوده است. ولی این مرد وقتی که مدعی می‌شود این قول که او همجنس‌گراست مقرون به صواب نیست از دو معنای واژه «است» به نفع خودش بهره‌برداری می‌کند. به دیده این مرد، او همجنس‌گرا نیست زیرا گذشته آدمی، آن‌طور که فردی سرخ‌مو، سرخ‌موست کاملاً تعیین‌کننده و معرف او نیست. این مرد در مقام موجودی لئفسه به هیچ وجه نمی‌تواند شخصیتش را به صورتی فی‌نفسه درآورد. با این حال، به معنایی دیگر، با در نظر گرفتن کردار گذشته این مرد، او به وضوح همجنس‌گراست: روابط جنسی گذشته او با مردان بوده است. جواب صادقانه به این سؤال که «آیا شما همجنس‌گرایید؟» بدین قرار خواهد بود: «به اعتباری خیر، و به اعتباری بله.»

دوست او خواهان آن است که همجنس‌گراها خالص و بی‌غل و غش باشند و همجنس‌گرایی خود را اعلام کنند. با این حال، او نیز به همان اندازه روی و ریا می‌ورزد که رفیق همجنس‌گرایش، چرا که درخواست خلوص، معنایش این است که بخواهیم خودمان را به صورت موجودی فی‌نفسه درآوریم، و منکر آن شویم که مختاریم در آینده به نحوی متفاوت با کردارمان در گذشته عمل کنیم. پس خلوص خود نوعی روی و ریاست.

اصطلاح «روی و ریا» دلالت بر آن دارد که در قرار گرفتن در این وضعیت چیز سوئی هست، و چه بسا روی و ریا قصوری اخلاقی باشد. همچنین دال بر آن است که اصیل بودن، یعنی نقطه مقابل روی و ریا، بسا که فضیلتی است.

با این همه، رویکرد سارتر در هستی و نیستی توصیف است نه داوری: هستی و نیستی کتابی آموزشی نیست که به ما چگونه زیستن را بیاموزد بلکه چند و چون زیستن را توصیف می‌کند. سارتر وعده می‌دهد که تکلمه‌ای بر هستی و نیستی بنویسد و در آن اخلاق اگزیستانسیالیستی را عرضه بدارد؛ با وجود این، او هرگز چنین کتابی منتشر نکرد. با همه این احوال، بعید است توصیف سارتر را در باب روی و ریا بخوانیم و نتیجه‌نگیریم که سارتر، من حیث‌المجموع، روی و ریا را سزاوار نکوهش می‌دانست و آن را انکار چیزی می‌پنداشت که ما حقیقتاً هستیم: یعنی افرادی مختار.

روی و ریا به این دلیل ممکن است پدید بیاید که آدمیان هم [واجد] استعلایند هم [واجد] واقع‌بودگی. استعلا برمی‌گردد به توانایی ما در این که ورای واقعیت‌های آنچه هم‌اکنون در حال وقوع است تفکر کنیم و افکار خود را متوجه مقدرات آینده سازیم: واقع‌بودگی مربوط می‌شود به واقعیت‌های مسلم گذشته‌ما، که وجودشان همچنان به قوت خود باقی است، ابعاد از پیش مقرر وجودمان که نمی‌توانیم به خواست خود تغییرشان دهیم. وقتی استعلا و واقع‌بودگی خودمان را از هم جدا می‌سازیم، وقتی یا خودمان را به کلی غیر از بدنمان می‌دانیم (یعنی، فی‌المثل، همانند آن زن در قرار ملاقاتش، جنبه‌ای از واقع‌بودگیمان را منکر می‌شویم) یا به کلی غیر از مقدوراتمان (یعنی، فی‌المثل، نظیر پیشخدمت کافه تظاهر می‌کنیم که موجودی فی‌نفسه هستیم)، خود را در حال روی و ریا نگه می‌داریم.

این بررسی در باب استعلا و واقع‌بودگی تا اندازه‌ای معنای نقل قولی را که در این فصل در باب آگاهی آورديم روشن می‌کند: «ماهیت آگاهی این است: آگاهی در آن واحد آن است که نیست و آن نیست که هست.» ما به یک اعتبار همان مقدرات خویشیم، همان استعلایمان: نه آن چیزی که هم‌اکنون هستیم، بلکه آنچه می‌توانیم بشویم (به تعبیر دیگر، آگاهی «آن است که

نیست». و در عین حال، صرفاً واقع بودگیمان - یعنی محصول زادگاه، طرز تربیت، رنگ مو، قد و اندازه، هوش و ابعاد واقع بوده دیگرمان - نیستیم.

نقد فروید

نظریه فروید در باب ناخودآگاه می‌توانست در خصوص چگونگی وجود فرد آدمی تبیین و شرحی راحت و سهل‌الحصول در اختیار سارتر قرار دهد. به‌زعم فروید، روان آدمی به دو بخش خودآگاه و ناخودآگاه تقسیم می‌شود. سائقه‌ها و افکار ناخودآگاه قبل از این‌که بتوانند وارد خودآگاه گردند سانسور می‌شوند و تغییر شکل پیدا می‌کنند. این سانسور پاره‌ای افکار را به تمام و کمال سرکوب می‌کند، و به پاره‌ای دیگر رخصت می‌دهد که به صورتی مبدل، خاصه در رؤیایا یا آن به اصطلاح «لغزش‌های فرویدی»، ظاهر شوند. روانکاوان بارها و بارها از مقاومت‌های بیماران در برابر تفسیرهایی که قریب به حقیقت است یاد می‌کنند؛ این مقاومت‌ها کار همان سانسور است. اگر سارتر به این تبیین فرویدی به دیده قبول نظر کرده بود، می‌توانست روی و ریا را برآمده از باورهای ناخودآگاه و انکار آگاهانه آن‌ها بداند و آن را به این صورت تبیین کند. بر اساس این الگو، ضمیر آدمی اساساً دچار انشقاق است و چه بسا می‌توان گفت که در آدمی کمابیش دو شخص هست. بدین قرار درک این معنا به نسبت ساده است که چگونه ممکن است کسی به خودش دروغ بگوید و در عین حال آن دروغ را باور کند: این امر چیزی نیست جز دروغ گفتن ناخودآگاه به خودآگاه.

سارتر به نگرش فرویدی در باب ذهن یا ضمیر آدمی خرده می‌گیرد. او می‌گوید که اگر میان وجوه ناخودآگاه و خودآگاه ذهن ما سانسوری وجود می‌داشت، آن‌گاه این عامل سانسورگر می‌بایست به هر دو سوی آن انشقاق آگاهی می‌داشت. سانسور برای آن‌که حقیقتاً سانسور باشد باید بداند چه چیز در ضمیر ناخودآگاه قرار است سرکوب شود یا تغییر شکل پیدا کند. اگر

سانسور بخشی از ناخودآگاه باشد، در این صورت در چارچوب ناخودآگاه نوعی خودآگاهی در کار می‌بود. نگرش فروید دایر بر این وضعیت نامعقول است که سانسور خودآگاه به عنوان بخشی از ضمیر آدمی به آنچه در ناخودآگاه است آگاهی دارد به این منظور که به آنچه در ناخودآگاه است ناآگاه به نظر آید (یعنی به این منظور که هر گونه آگاهی از آن را سرکوب کند). به تعبیر دیگر، سانسور خودش دچار روی و ریاست. بدین قرار این مسئله که چگونه روی و ریا امکان‌پذیر است همچنان در نگرش فرویدی به قوت خود باقی می‌ماند؛ مفهوم ناخودآگاه گرهی از کار نمی‌گشاید زیرا مسئله صرفاً جایش را عوض می‌کند و سر و کله‌اش در [مفهوم] سانسور پیدا می‌شود.

شوم

شرم احساسی است که سارتر به آن عنایت خاصی دارد، زیرا این احساس در باب مناسباتمان با کسان دیگر، یا، به تعبیری که سارتر معمولاً به کار می‌برد، با «دیگری»، حقیقتی را آفتابی می‌کند. مردی را می‌بینم که در کنار صندلی‌های پارک قدم می‌زند. آگاهی من از او به عنوان موجود لاف‌آلود دیگر موجب می‌شود که من تجربه خودم از پارک را از نو سامان ببخشم؛ یکباره از این واقعیت آگاه می‌شوم که او از نظرگاه آگاهانه خود - نظرگاهی که من به آن دسترسی بی‌واسطه ندارم - چمن و صندلی‌ها را می‌بیند. مثل این است که دیگری جهان را از دست من به سرقت می‌برد. جایگاه قرص و محکم من در مرکز جهانم دستخوش تزلزل می‌شود.

وقتی که متوجه می‌شویم در معرض نگاه کسی قرار گرفته‌ایم، تأثیر دیگری بر آگاهی ما در کمال وضوح خود را نشان می‌دهد. قرار گرفتن من در معرض نگاه دیگری وادارم می‌کند که از خودم به عنوان شیء یا عینی که فردی دیگر آن را می‌بیند آگاه شوم. مثالی که از هستی و نیستی می‌آوریم مؤید

این معناست: من به سائقه حسادت از میان سوراخ کلیدی با دقت به داخل اتاقی نگاه می‌کنم تا ببینم که آن سوی در چه می‌گذرد. سراپا غرق آن چیزی شده‌ام که می‌بینم. در این حالت آگاهی، که سارتر آن را آگاهی نابرنهاده یا ماقبل تأملی می‌خواند، من از خودم به عنوان خویشتن آگاه نیستم، بلکه فقط به چیزی آگاهم که در حال دیدنش هستم یا به آن فکر می‌کنم. به عبارتی، ذهن من به کلی در داخل اتاق است.

ناگهان صدای قدم‌هایی را در حال، از پشت سرم می‌شنوم. متوجه می‌شوم که کسی آن‌جا هست که دارد به من نگاه می‌کند. از قضاوتی که آن دیگری در مورد من می‌کند شرم‌زده می‌گردم. یکبارہ از خودم به عنوان شیئی که از منظر آگاهی دیگری نگریسته می‌شود آگاه می‌شوم: در آن حال که با نگاه این دیگری به صورت شیئی در می‌آیم، اختیار خودم از نظرم پنهان می‌ماند.

عشق

در عشق نیز این خطر هست که اختیارمان از نظرمان پنهان بماند. به زعم سارتر، عشق نوعی کشاکش است: تقابلی است برای برده ساختن دیگری بی آن‌که خودمان برده او شویم. با این حال، عاشق تنها نمی‌خواهد تصرف کند بلکه خواهان این نیز هست که محبوب باشد، و برای این کار نیاز دارد به این که معشوقش مختار و آزاد باشد. این بازی پیچیده خواست‌ها ممکن است منجر به آزارطلبی شود - میل به این که به صورت شیئی به نزد عاشق خویش درآید. با این همه، حتی در آزارطلبی این مطلب به وضوح پیداست که نمی‌توانید خود را به صورت موجودی فی‌نفسه در آورید. شق مقابل آن، یعنی آزارگری، که با ایده مبدل ساختن شخصی دیگر به جسم محض دلمشغول است، به همان اندازه در رسیدن به اغراض خویش راه به جایی نمی‌برد. یک نگاه به چشم‌های دیگری عیان می‌سازد که او فردی است مختار و آزاد و به بند کشیدن تام و تمام آن اختیار، خلاف ممکنات است.

مرگ من

تلقی مرگ به صورت جزئی از زندگی، چه بسا به صورت واپسین آکورد آهنگ که به آنچه سپری شده است معنا می‌دهد، شاید دلکش و وسوسه‌انگیز باشد. سارتر این نظر را نمی‌پذیرد. او مرگ را پوچ و عبث می‌داند: مرگ هیچ معنایی ندارد. کمابیش در تمام موارد نمی‌توانید با اطمینان کامل بدانید که چه هنگام غزل خداحافظی را می‌خوانید. همیشه امکان دارد که مرگ زمانی که انتظارش را ندارید در خانه شما را بکوبد. ولی این امکان، امکان من نیست. بلکه از میان برداشتن جمیع امکانات و مقدرات من است به این معنا که مرگ آنچه را از من انسانی می‌سازد به یغما می‌برد: یعنی توانایی من برای این که از اکنون خویش فراتر بروم و خود را متوجه آینده کنم. مرگ هر معنایی را از من می‌گیرد، زیرا یگانه معنایی که ممکن است زندگی من داشته باشد معنایی است که خودم به آن می‌دهم. در مرگ، ما «شکار زنده‌ها» می‌شویم. یعنی با این که به هنگام زیستن معنای اعمالمان را خودمان اختیار می‌کنیم، در مرگ، دیگرانند که این اعمال را تعبیر می‌کنند و به آن‌ها معنا می‌دهند: ما دیگر مسئولیتی در قبال آن‌ها نداریم، و دیگران می‌توانند هر معنایی را که خوش دارند بر اعمالمان بار کنند.

روانکاوی اگزستانسیالیستی

دیدیم که سارتر بی‌درنگ منکر این معنا می‌شود که میان ضمیر خودآگاه و ضمیر ناخودآگاه شقاق و شکافی هست. او می‌خواهد رویکرد اختیارمدار خود را به ضمیر یا روان آدمی به جای روانکاوی فرویدی بنشاند - رویکردی که آن را «روانکاوی اگزستانسیال» می‌نامد. محور این رویکرد، تصور او از انتخاب بنیادین هستی یا طرح اصلی است. این محوری است که هر کدام از ما شخصیت خود را حول آن سامان می‌دهیم، انتخاب این که در اساس چه باشیم. غرض روانکاوی اگزستانسیالیستی پرده برداشتن از این طرح اصلی

است، انتخابی که تمامی انتخاب‌های بعدی فرد را شکل می‌بخشد. تفاوت روانکاوی اگزیستانسیالیستی با غالب رویکردهای دیگر در روان‌شناسی آدمی این است که اولی فرد را به تمام و کمال مسئول انتخاب [نحوه] هستی خویش می‌داند. به گفته سارتر، ما صرفاً محصول جامعه یا زن‌های خود نیستیم، بلکه انتخاب‌های ماست که به چند و چون زندگی‌مان شکل می‌دهد. مشخصه و مقوم آدمی همین است.

نقد هستی و نیستی

مبالغه در باب اختیار آدمی

یکی از مهم‌ترین نقدهایی که بر اگزیستانسیالیسم سارتر اقامه شده آن است که این نگرش درجه‌ای از اختیار را مسلم می‌گیرد که ابنای بشر حقیقتاً واجد آن نیستند. گاهی اوقات از نوشته‌های سارتر این معنا استشمام می‌شود که گویی ما می‌توانیم هر چه را می‌خواهیم اختیار کنیم؛ گویی قادریم فکر عمل کردن در ورای حدود و ثغوری را که وضع و حال اجتماعی و تربیت‌مان بر ما تحمیل کرده است در سر بپرورانیم. انتخاب‌های ما از نحوه هستی ما برمی‌خیزد، و نحوه هستی ما از آنچه بر ما حادث شده است ناشی می‌شود. تکیه سارتر کمابیش به طور کامل بر فرد و انتخاب‌های اوست، نه بر محیط اجتماعی که در آن گروه‌های مردم به سر می‌برند. در زندگی بسیاری کسان، فشارهای اجتماعی، سیاسی و اقتصادی از آنچه سارتر ظاهراً تصور می‌کرد به مراتب بازدارنده‌تر و محدودکننده‌تر است.

اگر سارتر این قسم انتقاد جبرگرایانه را می‌شنید، خم به ابرو نمی‌آورد: او به کلی حقانیت آن را منکر می‌شد و احتمالاً می‌گفت که در خصوص تجربه خودتان تأمل کنید و ببینید آیا واقعاً این حرف در مورد زندگی شما صدق می‌کند یا نه، یا ببینید آیا پذیرفتن این باور نوعی روی و ریا در مواجهه با اختیار نامحدود است یا خیر. یک جواب به این حرف آن است که داشتن

احساس آزادی و اختیار لزوماً عین آزاد و مختار بودن نیست. چه بسا به جای آن که حقیقتاً صاحب اختیار باشیم، اعتقاد ما به اختیارمند بودن توهمی بیش نباشد. شاید به واقع آنچه بر ما حادث شده است اعمال ما را به تمام و کمال رقم زند، و در عین حال احساس کاذبی داشته باشیم دایر بر این که آن‌ها را از سر اختیار عمل انتخاب کرده‌ایم.

بدبینی بیش از حد

درست است که نگاه سارتر به اختیار آدمی شاید بیش از حد خوش‌بینانه است، ولی توصیف او در باب مناسبات انسانی بی‌اندازه صبغه بدبینانه دارد. ما همواره یا در آستانه این کار قرار داریم که دیگری را به صورت شیء، به صورت موجودی فی‌نفسه، درآوریم، یا این که مهبای آنیم تا خودمان را به صورت شیئی برای او بدل سازیم. سارتر حتی تا آنجا پیش می‌رود که آدمی را «شور و شوقی بی‌حاصل» توصیف می‌کند. شاید این توصیف در باره ماهیت آدمی بیش از حد تاریک و غمبار باشد. سارتر سراپا مخالف این حرف است. در مقام دفاع از او باید گفت که توصیف سارتر از اختیار و روی و ریا در بسیاری از خوانندگان اثری رهایی‌بخش دارد و مستقیماً بر زندگی ایشان تأثیر می‌گذارد. آن‌ها به جای این که برای ناکامی خویش در راه رسیدن به آنچه از زندگی خود می‌خواهند پی‌عذر و بهانه بگردند مسئولیت حال و روز خود را به گردن می‌گیرند.

گاشمار

۱۹۰۵ سارتر در پاریس متولد می‌شود.

۱۹۴۳ هستی و نیستی را منتشر می‌کند.

۱۹۸۰ در پاریس چشم از جهان فرو می‌بندد.

شرح اصطلاحات

آگاهی ناپرنهاده (non-thetic consciousness): آگاهی از چیزی بدون آن که از آگاه بودن خود آگاه باشید.

استعلا (transcendence): قابلیت موجود لافسه برای این که از اکنون خویش فراتر برود و خود را متوجه آینده کند.

اگرستانسیالیسم (existentialism): جنبشی فلسفی دایر بر این عقیده که در موجودات واجد آگاهی، وجود بر ماهیت تقدم دارد.

رویکرد پدیدارشناسانه (phenomenological approach): رویکردی فلسفی مبنی بر این اندیشه که اگر از تجربه خویش توصیفی صحیح به دست دهید، این کار به نحوی ماهیت چیزهایی را که تجربه می‌کنید آشکار می‌سازد.

روی و ریا (bad faith): نوعی خودفریبی که متضمن انکار اختیار خویش است. طرح اصلی (original project): انتخاب پایه‌ای که برای تعیین طریق زندگیتان صورت می‌دهید - انتخابی که بر اغلب انتخاب‌های بعدی شما سایه می‌اندازد.

واقع‌بودگی (facticity): [ویژگی] چیزهایی که از پیش تعیین شده‌اند و قابل تغییر نیستند، مثل زادگاه یا کسانی که پدر و مادر شما هستند.

هستی فی‌نفسه (being in-itself): اصطلاحی که سارتر به اشیای بی‌جان و هر آنچه فاقد خودآگاهی است اطلاق می‌کند.

هستی لافسه (being for-itself): اصطلاحی که سارتر به هر موجودی که از قابلیت خودآگاهی برخوردار است اطلاق می‌کند.

لودویگ ویتگنشتاین

پژوهش‌های فلسفی

لودویگ ویتگنشتاین نمی‌خواست دیگران را از زحمت خوداندیشی معاف دارد. غرض او در کتاب پژوهش‌های فلسفی^۱ این بود که به جای آن‌که اندیشه‌هایی بسته‌بندی شده برای مصرفِ راحت و بی‌دردسر به خوانندگانش تحویل دهد، ایشان را سر شوق آورد تا خود در وادی تفکر سیر کنند و اندیشه‌هایی از آن خویش داشته باشند. این معنا در سبک نگارش کتاب هم بازتاب پیدا کرده است: نوشته‌هایی قطعه قطعه و غیرمستقیم و ابهام‌آمیز که نویسنده آن‌ها از شاخه‌ای به شاخهٔ دیگر می‌پرد و دوباره به موضوع اول بازمی‌گردد. جواب‌هایی که او به مسائل فلسفی می‌دهد جواب‌هایی سراسر است و صریح نیستند، بلکه از طریق مثال‌ها و روایت‌هایی به آن‌ها اشاره رفته است. ویتگنشتاین سررشته‌هایی به دست می‌دهد، ولی معانی ضمنی آن‌ها را معمولاً شرح نمی‌کند؛ در کتاب مجازها و استعاره‌های فراوانی پیدا می‌شود، ولی تجزیه و تحلیل آن‌ها به خواننده واگذار شده است.

ویتگنشتاین به جای فصل‌بندی کتابش آن را به صورت قسمت‌های شماره‌دار کوتاه تدوین کرده است. ساختاری که پژوهش‌های فلسفی به خود گرفته به کلی انتخاب ویتگنشتاین نبوده است: کتاب در سال ۱۹۵۳، یعنی دو

1. *Philosophical Investigations*

سال بعد از مرگ ویتگنشتاین، به طبع رسید، آن هم بر اساس دست‌نوشته‌ای که او به مدت چند سال بر روی آن کار می‌کرد.

نسبت کتاب با رسالهٔ منطقی - فلسفی

تنها کتاب ویتگنشتاین که در دوران حیاتش منتشر شد رسالهٔ منطقی - فلسفی^۱ بود که در سال ۱۹۲۱ به طبع رسید. ویتگنشتاین در این رشته گزاره‌های شماره‌دار ساده و بی‌پیرایه توانست سبکی شاعرانه را با پرداختن جدی به منطقی و حدود و ثغور تفکر آدمی تلفیق کند. این کتاب بیش از هر چیز به خاطر واپسین گفتهٔ آن شهره است: «آنچه را در باره‌اش سخن نتوانیم گفت باید مسکوت گذاریم.» این عبارت کلام قصاری نبود که راهنمای عمل قرار گیرد، بلکه چکیدهٔ آرای بی‌حدود و ثغور تفکر در کتاب آمده بود. اغلب چیزهایی که در زندگی آدمی اهمیت دارد خارج از اقلیم اموری جای گرفته است که می‌توان به طرزی معنادار از آن‌ها سخن به میان آورد. این‌ها بیان‌ناشدنی هستند، ولی این دلیل نمی‌شود که اهمیتشان کم‌تر باشد. پژوهش‌های فلسفی از بسیاری جهات نقدی است بر آرای بی‌حدود رسالهٔ آمده است، و ویتگنشتاین حتی می‌گفت رساله باید به عنوان پیشگفتاری بر پژوهش‌های فلسفی منتشر شود تا معلوم گردد در آرای اخیر او چه چیزهایی متمایزند.

ماهیت فلسفه

ویتگنشتاین در پژوهش‌های فلسفی خود را در نقش کسی می‌داند که مگس را از بطری مگس‌گیرها می‌سازد. مراد او این است که فیلسوفان با تلاش‌هایی که مبذول داشته‌اند تا کاری کنند که زبان کاری را انجام دهد که از آن ساخته

1. *Tractatus Logico-Philosophicus*

نیست خودشان با پای خودشان در تله می‌افتند. زبان ایشان را مفتون کرده است. آن طور که خودش می‌گوید: «مسائل فلسفی وقتی رخ می‌نمایند که زبان به مرخصی می‌رود» (قسمت ۳۸). به عبارت دیگر، مسائل فلسفی از کاربرد کلمات در سیاقی نامناسب ناشی می‌شوند.

هدف رویکرد ویتگنشتاین این است که با عطف توجه به کاربرد بالفعل زبان و بدین قرار با رها ساختن مگس از داخل بطری مگس‌گیر، این قبیل مسائل فلسفی را [به جای حل و فصل] منحل کند. بنابراین، رویکرد فلسفی او را غالباً رویکردی درمانی توصیف می‌کنند: فلسفه بیماری‌ای است که باید برای آن علاجی پیدا کرد. فلسفه «ناهمواری‌هایی را که فهم از مواجه شدن با حدود و ثغور زبان به آن‌ها دچار می‌شود» (قسمت ۱۱۹) بررسی می‌کند. راه علاج این بیماری آن است که ببینیم عملکرد بالفعل زبان چگونه است، نه این که به زعم ما چگونه باید باشد. ولی تحلیل ویتگنشتاین در خصوص کاربردهای بالفعل زبان کاری در عرصه انسان‌شناسی اجتماعی نیست. او با تعیین و ترسیم پاره‌ای از نحوه‌های کاربرد زبان، ما را به حدود و ثغور تفکر و معناداری توجه می‌دهد. بخش عظیمی از این کار متضمن کنار نهادن نظریه‌هایی گمراه‌کننده در باب ماهیت زبان بود. دلیل دیگر ویتگنشتاین برای عطف توجه به کاربردهای بالفعل زبان از این باور او برمی‌خاست که نظریه‌پردازی در مقیاس وسیع، گمراه‌کننده است بدین لحاظ که بر فرضی نادرست مبتنی است و آن این که می‌توانیم ذات موضوعی را که مورد پژوهش ماست دریابیم.

معنا به مثابه کاربرد

بخش مهمی از پژوهش‌های فلسفی به رد و انکار آن چیزی می‌پردازد که به زعم ویتگنشتاین توصیفی ساده‌انگارانه از ماهیت زبان است. او توصیف آگوستین قدیس را در باب زبان‌آموزی از راه اشاره به چیزها و نامیدن آن‌ها، به عنوان

نماینده این دیدگاه در نظر می‌آورد. قائلان به این دیدگاه آگوستینی در باره زبان، عقیده دارند که کلمات نام‌های چیزهایند، و ترکیب‌های کلمات نقش منحصر به فرد توصیف واقعیت را داراست.

از این منظر که نگاه کنیم، مثلاً برای آموختن معنای کلمه «سیب» به کودکی یک دانه سیب می‌دهیم و می‌گوییم: «این سیب است.» این را آموزش از راه تعریف اشاره‌ای می‌نامند: اشاره کردن به چیزی که نامیده می‌شود. ویتگنشتاین منکر این مطلب نیست که تعریف اشاره‌ای به مقصود راه می‌برد، بلکه ما را به اشکالاتی توجه می‌دهد که در قول به این که تعریف اشاره‌ای اس و اساس زبان‌آموزی است وجود دارد. مثلاً تعریف اشاره‌ای به مقداری زمینه‌چینی و صحنه‌پردازی نیاز دارد. ممکن است کودک رسم اشاره کردن به چیزی را درک نکند، یا چه بسا تصور کند که شما دارید به رنگ یا شکل سیب اشاره می‌کنید. هر تعریف اشاره‌ای راه را برای تفسیرهای گوناگون از چیزی که بر آن انگشت نهاده شده است باز می‌گذارد. به علاوه، حتی اگر کودک این مورد خاص تعریف اشاره‌ای را بفهمد، شاید قادر نباشد که از این مورد به موارد مشابه گذر کند.

زبان صرفاً وسیله‌ای نیست که برای بازنمایی جهان به کار می‌گیریم. بلکه بیش‌تر شبیه جعبه ابزاری است حاوی مجموعه گسترده‌ای از ابزارها که برای مقاصد گوناگون از آن‌ها استفاده می‌کنیم. یا، با وام گرفتن یکی دیگر از استعاره‌های ویتگنشتاین، می‌توانیم بگوییم که زبان مثل اهرم‌هایی است که در کابین لوکوموتیو وجود دارد. کلمات به هم شبیهند؛ این است که تمایل داریم تصور کنیم که آن‌ها جملگی نقش و عملکردی واحد دارند. ولی، همانند اهرم‌هایی که در لوکوموتیو هست، این شباهت ظاهری است: یک اهرم با سویاپ سروکار دارد، دیگری با ترمزها؛ یک اهرم فقط دو حالت دارد، «قطع» و «وصل»؛ دیگری می‌تواند مدام به حرکت درآید.

اگر ماهیت زبان بالفعل را بررسی کنیم، بی‌درنگ متوجه می‌شویم که

دیدگاه آگوستینی نادرست است. کاربرد کلمات است که معنای آن‌ها را مشخص می‌کند نه آنچه کلمات به آن اشاره دارند. زبان، ذاتی بنیادین، وجهی مشترک و عملکردی واحد ندارد. بلکه اگر زبان را بررسی کنیم، به روندی از عملکردهای متداخل پی می‌بریم که زبان در سیاق‌های گوناگون به کار آن‌ها می‌آید. ویتگنشتاین تعبیر «بازی‌های زبانی» را به کار می‌برد. مراد او از این عبارت آن نیست که کاربرد زبان حکایتِ بازیگوشی است، بلکه مقصودش این است که فعالیت‌های قاعده‌مند گوناگون بسیاری هست که زبان در قالب آن‌ها عمل می‌کند. زبان در بستر آشکال زندگی ما جای گرفته است – قراردادهای اجتماعی که در پیرامون کاربردهای متنوع زبان شکل گرفته‌اند. معانی کلمات متأثر از نحوه‌ای است که آن‌ها را به کار می‌بریم؛ کلمات جدا از نوعی سیاق کاربرد، جدا از شکلی از زندگی، معنا ندارند.

اصطلاحاتی که شباهت خانوادگی دارند

یکی از طرق شایع مفتون شدن به دست زبان این است که فرض کنیم اگر به درستی کلمه‌ای را برای اشاره به مجموعه‌ای از موارد استعمال کنیم، هر کدام از آن‌ها باید وجه مشترکی با مابقی موارد داشته باشد. به طور مثال، غالباً فرض را بر این می‌گذاریم که [همه] بازی‌ها ذاتی [مشترک] دارند به طوری که هر گاه کلمه «بازی» را به کار می‌بریم به خصیصه مشترکی که فعالیت مورد بحث در آن با سایر بازی‌ها شریک است اشاره داریم. ویتگنشتاین این رأی را باطل می‌داند. خطاست که فرض کنیم همه بازی‌ها لزوماً ذاتی مشترک دارند به همان اندازه که دور از صواب است فرض را بر این بگذاریم که همه کاربردهای زبان لزوماً دارای وجه مشترکی هستند.

دفاعی که ویتگنشتاین از این دیدگاه اقامه می‌کند مبتنی بر قیاس با شباهت‌های خانوادگی است. خویشاوندان نسبی غالباً به یکدیگر شبیهند. ولی این مطلب حاکی از آن نیست که همه اعضای خانواده یک یا چند

خصیصه مشترک دارند: معمول این است که روندی از شباهت‌های متداخل در کار است نه یک ویژگی مشترک که در همه آنها یافت شود. ممکن است شما به لحاظ رنگ موهایتان شبیه خواهر خود و به لحاظ رنگ چشم‌هایتان شبیه مادر خود باشید. امکان دارد شکل بینی خواهر و مادر شما شبیه یکدیگر باشد. در این مثال ساده یک ویژگی منفرد وجود ندارد که همه سه عضو خانواده در آن اشتراک داشته باشند، ولی این امر مانع از آن نمی‌شود که آنها از شباهت خانوادگی مشهودی بهره‌مند باشند. به همین ترتیب، ذات مشترکی در همه چیزهایی که آنها را «بازی» می‌نامیم وجود ندارد: بازی‌های صفحه‌دار، فوتبال، بازی سولیتیر، زدن توپی به دیوار و نظایر آن. ولی با این حال می‌توانیم کلمه «بازی» را به طرز معناداری استعمال کنیم. ویتگنشتاین از عبارت «شباهت خانوادگی» برای اشاره به این قسم شباهت متداخل و متقاطع استفاده می‌کند.

استدلال ناظر به زبان خصوصی

آن بخش از پژوهش‌های فلسفی که به مراتب بیش از سایر بخش‌ها اثرگذار بوده است مجموعه‌ای از آرا و مثال‌هایی است که به «استدلال ناظر به زبان خصوصی» معروف است، هر چند هنوز بر سر این که منظور دقیق ویتگنشتاین از آنها چیست بحث و جدل‌هایی وجود دارد. شایسته است این مطلب را به خاطر بسپاریم که ویتگنشتاین عبارت «استدلال ناظر به زبان خصوصی» را به کار نبرده است، و تنها مفسران او بوده‌اند که پیشنهاد کرده‌اند رشته‌ای از آرای او را باید در مجموع به صورت یک استدلال مرکب تعبیر و تفسیر کرد. با وجود این، به نظر معقول نمی‌آید که اندیشه‌های او را به این شیوه کنار هم در دسته‌ای جای دهیم و از توالی آنها استدلالی بیرون بکشیم. برای آن که قدم اول را در راه فهم این استدلال برداریم، لازم است بدانیم که ویتگنشتاین چه چیز را آماج حمله قرار می‌داد.

غالب فلاسفه از روزگار دکارت به این سوی پنداشته‌اند که پژوهش راستین و سزاوار ماهیت ذهن را باید از بررسی وضع اول شخص، یعنی از تجربه خود فرد، آغاز کرد. به طور مثال، من در مقایسه با شما به [واقعیت] دردی که می‌کشم یقین بیشتری دارم. من نوعی دسترسی انحصاری به محتویات ذهن خود دارم که دامنه آن محتویات ذهن شما را شامل نمی‌شود. مثل این است که به سینمایی خصوصی که در آن افکار و احساسات من بر پرده نمایش ظاهر می‌شود دسترسی منحصر به فردی دارم؛ هیچ فرد دیگری از آنچه در سینمای خصوصی من اتفاق می‌افتد خبر ندارد. تجربه من مخصوص من است و تجربه شما مخصوص شما. هیچ کس واقعاً از درد یا اندیشه‌های من خبر ندارد. من می‌توانم تجربه باطنی‌ام را برای خودم توصیف کنم؛ و هیچ کس دیگری نمی‌تواند حکم دهد که آیا توصیف‌های من قرین صواب است یا نه.

استدلال ناظر به زبان خصوصی ویتگنشتاین، براندازنده بنیاد دیدگاهی است که شالوده این اندیشه را تشکیل می‌دهد که دیگران اساساً نمی‌توانند به افکار و احساسات من دسترسی پیدا کنند. این اندیشه مبتنی است بر اعتقاد به این که زبان خصوصی امکان وجود دارد. ویتگنشتاین نشان می‌دهد که وجود چنین زبانی خلاف ممکنات است. منظور او از «زبان خصوصی» نه مجموعه‌ای از رمزهای خصوصی است و نه زبانی که تنها یک نفر آن را تکلم می‌کند - زبانی از آن دست که مثلاً فردی مثل رایینسون کروزوئه می‌تواند آن را ابداع کند تا با آن در باره زندگی‌اش در جزیره‌ای دورافتاده با خودش حرف بزند. بلکه، به‌زعم ویتگنشتاین، زبان خصوصی زبانی است که علی‌الاصول نمی‌توان در آن مشارکت جست زیرا این زبان برای اشاره به تجارب فرد به کار می‌رود که ادعا شده است خصوصی هستند.

آن که وجود زبان خصوصی را امکان‌پذیر می‌داند ممکن است در مقام استدلال بگوید باب این امکان به روی من مفتوح است که تأثرات احساسی

خودم را در قالب یادداشت‌های روزانه به طور مرتب ثبت کنم. من احساس خاصی دارم که تصمیم می‌گیرم آن را «س» بنامم. در دفتر یادداشت‌های روزانه‌ام حرف «س» را می‌نویسم. بار دیگری هم که آن احساس به من دست می‌دهد «س» دیگری را در دفترم یادداشت می‌کنم، و باز هم به همین ترتیب. ویتگنشتاین [در پاسخ] مدلل می‌دارد که این تبیین فاقد سازگاری درونی است. «ملاک و میزانی برای [تعیین] صحت» بازنشاسایی احساسات «س» من وجود ندارد، راهی نیست که نشان دهد در هر موردی که تصور می‌کنم احساس «س» را بازنشاسایی کرده‌ام این تصور درست است یا نادرست. این مثل واریسی کردن زمان حرکت قطاری با یادآوری جدول زمانی حرکت قطارهاست، ولی با یک فرق مهم: در جهان خارج به واقع جدول زمانی‌ای وجود ندارد که ملاک و میزان [تعیین] صحت شود. وقتی که هیچ راهی وجود ندارد تا واریسی کنم و بینم که آیا در اطلاق اصطلاحی درست عمل می‌کنم یا نه، امکان ندارد آن اصطلاح معنایی داشته باشد. با این حساب، ویتگنشتاین به این نتیجه می‌رسد که نامیدن تجارب خصوصیتان از راه عمل تعریف اشاره‌ای خصوصی، تصور مهملی است. زبان صبغه عمومی دارد [نه خصوصی]. و ملاک و میزان اطلاق و اطلاق مجدد کلمات، عمومی است. زبان خصوصی از آن دست که در بالا تصویر شد خلاف ممکنات است.

البته این قول در حکم آن نیست که بگوییم افراد احساسات و تجاربی ندارند. با وجود این، به لحاظ معنای زبان، اگر این تجارب ضرورتاً خصوصی می‌بود ربط و مناسبتی نمی‌داشت. وضعیتی را تصور کنید که در آن هر کسی جعبه‌ای دارد و در آن جعبه چیزی است که آن را «سوسک» می‌نامیم. هیچ کس نمی‌تواند داخل جعبه دیگری را ببیند، و همه ادعا می‌کنند که با نگاه کردن به داخل جعبه خودشان می‌دانند سوسک چگونه چیزی است. ویتگنشتاین می‌گوید در موردی از این دست مهم نیست که همه شیء

واحدی در جعبه‌هایشان داشته باشند یا این که اصلاً چیزی در جعبه‌هایشان نباشد. چیز داخل جعبه تأثیری بر معنای «سوسک» ندارد.

نتیجه استدلال ویتگنشتاین این است که تصویری که دکارت از ذهن به دست می‌دهد قابل دفاع نیست. هیچ کدام از ما در سینمای خصوصی خودمان به سر نمی‌بریم. بلکه زبان حدود و ثغور اندیشه ما را معین می‌کند، و زبان ذاتاً پدیده‌ای است عمومی. این استدلال همچنین بر ستون‌های دیدگاهی در باره ذهن لرزه می‌اندازد که سنت تجربه‌گرایی، از جمله آرای لاک و هیوم، عرضه داشته است. این فیلسوفان، به کردار دکارت، تلویحاً فرض کرده‌اند که توصیف تجاربمان با زبان خصوصی امکان‌پذیر است: علی‌الخصوص دیدگاه لاک در باره زبان مبتنی بر این معناست که بازشناسایی احساساتی که خصوصی نامیده شده‌اند خلاف ممکنات نیست.

استدلال ناظر به زبان خصوصی ویتگنشتاین کاملاً منفی یا سلبی نیست. او به جای تبیین سنتی نسبت میان تجاربی که طعم آن‌ها را می‌چشیم و زبانی که برای توصیف آن‌ها به کار می‌بریم فرضیه‌ای متفاوت عرضه می‌دارد. چه بسا کلماتی مانند «درد» نام‌های احساسات شخصی نباشند، بلکه بخشی از رفتارِ دردی باشند که آموخته‌ایم، رفتاری که معیارهای عمومی خودش را برای تعیین اطلاق درست آن دارد. کودکی به خودش آسیب می‌رساند و گریه سر می‌دهد؛ بزرگسالان به او یاد می‌دهند که واژه درد را روشن و شمرده بیان کند. این بدان معناست که او یاد می‌گیرد به جای گریه کردن در باره درد سخن بگوید و این را جایگزین آن سازد. با این حال، سخن گفتن در باره درد صرفاً حکایت توصیف نوعی احساس نیست. به نظر ویتگنشتاین، سخن گفتن در باره درد راه دیگری است برای اظهار درد.

دیدن نماها [ی گوناگون]

در قسمت دوم پژوهش‌های فلسفی یکی از موضوعاتی که ویتگنشتاین بررسی

می‌کند دربردارنده مثال آشنای اردک - خرگوش است: تصویری که می‌توان آن را یا به صورت شکل یک اردک یا به صورت شکل یک خرگوش تعبیر کرد، ولی همزمان نمی‌توان هر دو تعبیر را با هم داشت. من به تصویر نگاه می‌کنم و آن را به صورت اردک می‌بینم؛ سپس نظری تازه به آن می‌اندازم: این بار خرگوش به نظر می‌رسد. این تغییر نما به سبب تغییر در آنچه پشت شبکیه چشم من انعکاس پیدا می‌کند حادث نشده است. دقیقاً همان محرک بصری که وقتی تصویر را به صورت خرگوش می‌بینم در کار است این احساس را در من پدید می‌آورد که در حال تماشای تصویر اردکی هستم. این به نظر تناقض‌آمیز می‌رسد: نماها تغییر می‌کند حال آن‌که هیچ تغییری در خطوط تصویر اتفاق نیفتاده است. این مطلب گویای آن است که دیدن متضمن نوعی داوری و رأی و نظر در باره آن چیزی است که دیده می‌شود، و آنچه انتظار داریم ببینیم ممکن است بر دیدن تأثیر گذارد.

نقد پژوهش‌های فلسفی

مسائل فلسفی به کلی منحل نمی‌شود

کثیری از فیلسوفان همچنان با این عقیده همراه و مجاب نشده‌اند که جمیع مسائل فلسفی هنگامی بروز می‌کند که زبان «به مرخصی می‌رود». به طور مثال، چند تن از فیلسوفان معاصر در حوزه فلسفه ذهن که ماهیت آگاهی آدمی را پژوهش می‌کنند می‌پندارند تنها کاری که لازم است انجام دهند به دست دادن شیوه‌هایی است که زبان را به کار می‌بریم تا خودمان را برای همیشه از شر این مسئله فلسفی خلاص کنیم که چگونه ماده می‌تواند موجود اندیشه و خودآگاهی شود. اظهارات ویتگنشتاین در باره این‌که مگس را از بطری مگس‌گیر رها کنیم و سوسه‌انگیز است؛ ولی مناقشات سنتی فلسفی همچنان خاطر فیلسوفان را به حیرت دچار می‌کند و ایشان را به عرض اندام فرا می‌خواند، و این به‌رغم اهتمام‌هایی است که ویتگنشتاین در کار کرد تا این

مناقشات را به عنوان مفتون‌شدگی به دست زبان توجیه کند و کوچک جلوه دهد. احتمالاً ویتگنشتاین در جواب این انتقاد متذکر می‌شد که فیلسوفان مورد بحث هنوز بردهٔ زبان هستند و سعی دارند به زور آن را به کارهایی وادارند که به هیچ وجه از زبان ساخته نیست.

گفته‌های ابهام‌آمیز

یک انتقاد بسیار مهم بر سبک نگارش ویتگنشتاین در پژوهش‌های فلسفی این است که سبک او منجر به کتابی می‌شود که تن به تفسیرهای متعارض فراوانی می‌سپارد. در بسیاری از قسمت‌های کتاب اصلاً مشخص نیست که منظور دقیق ویتگنشتاین از مثال یا تمثیلی که آورده چیست، و نیز همواره معلوم نیست که پاره‌ای از دیدگاه‌هایی که به نظر می‌رسد آماج حملهٔ ویتگنشتاین است هرگز قائلانی داشته باشد. غالباً به نظر می‌آید که تنها به قلّهٔ کوه‌یخی می‌رسیم که در آب فرو رفته و آن گاه ما می‌مانیم و معلوم کردن این که چه چیزی باید زیر سطح ظاهری اظهارنظری پنهان باشد. با این که در سال‌های اخیر یادداشت‌های ویتگنشتاین و نیز یادداشت‌هایی که دانشجویانش در کلاس‌های درس او برداشته‌اند به میزان فراوان در دسترس مان قرار گرفته، هنوز مناقشهٔ پرشوری در بارهٔ پاره‌ای از آرای محوری او جریان دارد.

به طور قطع ویتگنشتاین مسئول مطالب مبهم و نامعینی است که در کتابش وجود دارد - مطالبی که همهٔ آن‌ها را نمی‌توان به پای دشواری بیان آرای چنین ریشه‌ای و ابتکاری نوشت. شماری از پیچیدگی‌ها مستقیماً در شیوهٔ [نگارشی] قطعه قطعهٔ او ریشه دارند: در درخشش و گیرایی خلاقانهٔ مثال‌های ویتگنشتاین حرفی نیست، ولی فقدان استدلال منسجم یا قطعات روشن‌گر کار زیادی را بر عهده خواننده می‌گذارد.

در دفاع از ویتگنشتاین [می‌توان گفت که] او به صراحت خواستار آن بود که خوانندگان کتابش به جای آن که آرای را که مرجعی صاحب حجیت برای

ایشان حاضر و آماده کرده است مصرف کنند بشخصه و به پای خودشان در وادی تفکر قدم بردارند. پس به این اعتبار مناقشات امروزی بر سر تفسیر [آرای او] خود گواه کامیابی ویتگنشتاین است، زیرا نشان از آن دارد که فیلسوفان ناگزیرند برای آن که اصلاً از کتاب او چیزی دستگیرشان شود منظور احتمالی ویتگنشتاین را نیک حلاجی کنند [و لاجرم در وادی تفکر قدم بردارند].

با این حال، سبک ابهام‌آمیز و شاعرانه ویتگنشتاین مریدانش را مجذوب می‌کند. هرگز کم نبوده‌اند پیروان پرشوری که با تمام شور و حرارت دینداران متعصب به شماره‌های بندهایی از پژوهش‌های فلسفی استناد می‌کنند. این پیروان عمدتاً خوش دارند آرا و عقاید خود را به طور دست دوم از مُراد خویش بگیرند، و ظاهراً خبر ندارند که این دقیقاً همان چیزی است که ویتگنشتاین می‌گفت مایل نیست رخ دهد. به نظر می‌رسد سبک ابهام‌آمیز بخش عمده‌ای از پژوهش‌های فلسفی آدمی را به حرمت و تکریم فرا می‌خواند نه به رویکرد انتقادی، و بدین قرار ممکن است مقصود ویتگنشتاین – یعنی واداشتن خوانندگان به خوداندیشی – را متزلزل سازد.

خود ویتگنشتاین هیچ‌گاه آن اندازه از دست‌نوشته‌های پژوهش‌های فلسفی رضایت خاطر نداشت که کتاب را در دوران حیات خویش به طبع برساند. پس چه بسا منصفانه‌تر این است که آن را اثری در جریان به حساب آوریم، نه آرای قطعی او در قالبی که بیش از هر قالب دیگر برای رساندن آن‌ها به دست جهانیان باب طبع وی بود.

گاهشمار

۱۸۸۹ ویتگنشتاین در وین به دنیا می‌آید.

۱۹۵۱ در کمبریج از دنیا می‌رود.

۱۹۵۳ پژوهش‌های فلسفی پس از مرگش به طبع می‌رسد.

شرح اصطلاحات

اردک - خرگوش (duck-rabbit): تصویری که می‌توان آن را یا به صورت اردک یا به صورت خرگوش تعبیر کرد، ولی در آن واحد نمی‌توان هر دو تعبیر را با هم داشت. ویتگنشتاین در تبیین دیدن نماها [ی‌گوناگون] از این مثال استفاده می‌کند.

بازی زبانی (language game): مجموعه‌ای از قراردادها در خصوص کاربرد زبان در سیاقی خاص.

تعریف اشاره‌ای (ostensive definition): تعریف چیزها با اشاره کردن به آن‌ها و ذکر نامشان.

ذات‌باوری (essentialism): اعتقاد به این‌که، به طور مثال، همه چیزهایی که نامی به آن‌ها دلالت دارد لزوماً وجه مشترکی دارند.

زبان خصوصی (private language): در نظر ویتگنشتاین، زبانی که لزوماً به فهم دیگران در نمی‌آید. ویتگنشتاین تصور می‌کند که چنین زبانی خلاف ممکنات است، ولی با این حال برخی برداشت‌های خطاآمیز از ذهن حکایت از امکان وجود آن دارند.

شباهت خانوادگی (family resemblance): روند یا الگوی شباهت‌های متداخل و متقاطع بدون ویژگی مشترکی که همه اعضای خانواده در آن اشتراک داشته باشند.

شکل زندگی (form of life): فرهنگ و سنت‌های اجتماعی که بازی‌های زبانی در بستر آن جای دارند.

جان راولز

نظریه عدالت

خوش داشتید در چه قسم جامعه‌ای زندگی کنید اگر نمی‌دانستید جایگاه و مرتبت شما در جامعه چگونه است؟ نظریه عدالت^۱ راولز با تجسم کردن پاسخ شخصی عاقل به این سؤال، اصولی برای پی‌ریختن جامعه‌ای متصف به انصاف و عدالت به دست می‌دهد. این کتاب، که اول بار در سال ۱۹۷۱ به طبع رسید، فلسفه سیاسی را دگرگون کرد، و در کالبد سنت قرارداد اجتماعی که هابز، لاک و روسو آن را بنیان نهاده بودند جانی تازه دیدم. نظریه عدالت با آن‌که کتابی است پیچیده و در جاهایی نسبتاً بی‌روح، در شمار آن دسته از آثار فلسفه سیاسی قرن بیستم جای گرفته که بیش‌ترین خواننده را دارند. بارزترین خصیصه این کتاب استفاده از مفهوم «وضعیت نخستین» است برای رسیدن به نتایجی در باره انصاف و عدالت و نیز در این باره که از چه راه باید در نهادهای اجتماعی خود به آن‌ها نایل شویم.

وضعیت نخستین

اگر بنا بود اصولی را انتخاب کنید که باید در بهترین جامعه ممکن حکمروا باشند، امکان داشت به انحای گوناگون نسبت به طبقه خود، پیشه خویش،

1. *A Theory of Justice*

جنسیت خود و نظایر آن سوگیری داشته باشید. راه حلی که راولز در این مورد به دست می‌دهد خلق تجربه‌ای فکری است - وضعیتی فرضی که در آن همه واقعیت‌های مربوط به خویشتن شما، و امیال و آمال مخصوص به خودتان در پس پرده جهل از نظر شما پوشیده است. باید تصور کنید که نمی‌دانید شغلی دارید یا نه، مرد هستید یا زن، خانواده‌ای دارید یا نه، کجا زندگی می‌کنید، چقدر از هوش و ذکاوت بهره دارید، خوش‌بین‌اید یا بدبین، معتادید یا نه. با وجود این، در همان حال شما درک خوبی از سیاست و اقتصاد، مبنای سازمان اجتماع و قوانین روان‌شناسی انسانی دارید. شما می‌دانید که تقریباً برای هر شیوه زندگی مایحتاجی اساسی لازم است، و این‌ها شامل حدی از آزادی‌ها، فرصت، درآمد و عزت نفس می‌شود. راولز این وضعیت جهل در باره جایگاهتان در جامعه را «وضعیت نخستین» می‌خواند.

در این حالت فرضی - وضعیت نخستین - اتخاذ چه اصولی از جانب شخص برای سازمان جامعه معقول خواهد بود؟ مقصود از طرح این سؤال آن است که جمیع وجوه نامربوط زندگی واقعی ما که در غیر این صورت خود را به ارزیابیمان در خصوص شکل بایسته جامعه تحمیل می‌کردند کنار بروند. راولز فرض را بر این می‌گذارد که اصولی که تحت شرایط وضعیت نخستین به نحو عقلانی انتخاب می‌شوند به طور ویژه و منحصر به فرد سزاوارند که اصول عادلانه محسوب شوند، و در شرایط مساوی، باید آن‌ها را اختیار کنیم.

اصولی که با طی این روند پدیدار می‌شوند جای چون و چرا ندارند زیرا اگر این تجربه فکری را حقیقتاً به انجام رسانده باشیم، میان افرادی که به آن پرداخته‌اند فرقی نیست. این بدان سبب است که در وضعیت نخستین همه عناصری که ما را از یکدیگر متمایز می‌کنند از میان برداشته شده‌اند. آن‌گاه اصول از نوعی هستند که شرکت‌کنندگان عاقل بر سر آن‌ها اتفاق نظر دارند. راولز با این تجربه فکری به دو اصل اساسی دست پیدا می‌کند، یکی از آن‌ها

به آزادی مربوط می‌شود و دیگری به توزیع عادلانهٔ مایحتاج. این اصول دربردارندهٔ نتیجه‌گیری‌های سیاسی اصلی راولز هستند که صبغه‌ای لیبرال و مساوات‌طلبانه دارند.

حرف راولز، برخلاف شماری از نظریه‌پردازان [سنت] قرارداد اجتماعی، این نیست که همهٔ ما لزوماً به طور تلویحی با این اصول موافقت کرده‌ایم؛ بلکه او از تجربهٔ فکری وضعیت نخستین به صورت وسیله‌ای جهت پدید آوردن اصولی اساسی برای ایجاد سامان جامعه‌ای عادل بهره می‌جوید و آن‌گاه این‌ها را با نهادهای از قبل موجود به منظور ایجاد تنظیمات دقیق مقایسه می‌کند. راولز عقیده دارد که اصول ساماندهی به جامعه که با هم پدیدار می‌شوند در خورِ عنوان «عدالت به مثابهٔ انصاف» اند زیرا آن‌ها با روندی عقلانی و به دور از جانبداری حاصل آمده‌اند. اولین اصل از میان دو اصلی که با این روال پدید می‌آید اصل آزادی است.

اصل آزادی

اصل آزادی بدین قرار است: «هر شخصی باید حقی برابر داشته باشد برای برخوردار شدن از گسترده‌ترین نظام کلی آزادی‌های اساسی برابر که با نظام آزادی مشابهی برای همه سازگار باشد.» به عبارت دیگر، شخص عاقل با انتخاب کردن از پس پردهٔ جهل خواهان آن است که همگان در جامعه حقی برابر برای برخوردار شدن از آزادی‌های اساسی داشته باشند. جز این اگر باشد، این شخص ممکن است سرانجام کارش به آنجا بکشد که قربانی تبعیض شود. مثلاً آزادی عقیده، آزادی اختیار کردن هر قسم عقیدهٔ دینی یا غیردینی که به‌زعم شما قانع‌کننده است، یکی از آزادی‌های اساسی است که حکومت حق ندارد آن را تحدید کند. مداخلهٔ حکومت تنها زمانی موجه و برحق است که اعمال شما تهدیدی برای آزادی‌های دیگران باشد، زیرا در آن حال آزادی شما به این وجه با آزادی یکسان برای دیگران مغایر خواهد بود. حتی افرادی

که عقیده دیگران را بر نمی‌تابند تا جایی که [بقای] آزادی یکسان دیگران را در معرض خطر قرار نداده‌اند حق دارند از نعمت آزادی محظوظ باشند. برای تضمین آزادی‌های گوناگونی که حق یک‌یک اعضای جامعه محسوب می‌شود حکومت قانون ضرورت دارد.

راولز تصریح می‌کند که اصولی که او به عنوان انتخاب‌های عقلانی همگان در وضعیت نخستین مطرح کرده است به لحاظ قاموسی ترتیب یافته‌اند. این بدان معناست که آن‌ها به نحوی ردیف شده‌اند که اصل اول باید پیش از ملاحظه اصل دوم تحقق یافته باشد؛ اصل دوم پیش از رفتن به سراغ اصل سوم، و به همین ترتیب. در این جا معنای حرف راولز این است که حق آزادی برابر اساسی‌ترین اصل در نظریه اوست، و همواره بر صدر نشسته است. ابتدا باید مقتضیات این اصل را برآورده کرد، و این مقتضیات در قیاس با مقتضیات اصل دوم اهمیت بیشتری دارند. بدین قرار، تصویری که راولز از جامعه عادل ترسیم می‌کند، تصویری است که در آن قانون بر حق آزادی یکسان برای همه صحنه می‌گذارد و آن را به اجرا در می‌آورد.

اصل برابری منصفانه فرصت‌ها و اصل تفاوت

اصل دوم راولز، اصلی که با توزیع عادلانه مایحتاج اولیه سروکار دارد، به واقع مرکب از دو اصل است: اصل برابری منصفانه فرصت‌ها و اصل تفاوت. به طور کلی، اصل دوم بر همه اقسام اصول ناظر به کارآمدی و اثربخشی تقدم قاموسی دارد. این مطلب دال بر آن است که عدالت مهم‌تر از سودمندی است.

اصل برابری منصفانه فرصت‌ها بیانگر آن است که هر گونه نابرابری اجتماعی یا اقتصادی در مناصب یا مشاغل تنها در صورتی مجاز است که باب این مناصب یا مشاغل تحت شرایط اصل برابری منصفانه فرصت‌ها به روی همگان مفتوح باشد. از باب مثال، هیچ کس را نباید به دلایلی نامربوط نظیر

جنسیت یا نژاد از مشاغلی که دستمزد خوبی دارند محروم کرد. به نزد راولز، برابری فرصت‌ها چیزی بیش از تبعیض‌ستیزی صرف است. این برابری، به طور مثال، فراهم ساختن امکانات تعلیم و تربیت را هم شامل می‌شود تا همه مردم مجال پیدا کنند که استعدادهای خود را پرورش دهند. اصل برابری منصفانه فرصت‌ها بر جزء دیگر دومین اصل راولز، یعنی اصل تفاوت، تقدم قاموسی دارد.

اصل تفاوت بر این معنا تأکید می‌گذارد که هر قسم نابرابری اجتماعی یا اقتصادی تنها به شرطی باید روا داشته شود که بیش‌ترین منافع را برای اغلب اعضای محروم جامعه به بار آورد. این اجرای راهبردی است که به «ماکسیمین» / «maximin» مشهور است. ماکسیمین صورتی اختصاری است برای عبارت «حداقل را به حداکثر برسان»، که به معنای انتخاب گزینه‌ای است که بیش‌ترین بهره را به بدترین مورد می‌رساند. اگر مثال دستمزدهای منصفانه در جامعه‌ای عادل را در نظر بگیریم، احتمالاً آسان‌تر به درک این اصل راه می‌بریم. دو وضعیت را در خیال خود مجسم کنید. در وضعیت اول، غالب مردم دستمزدی کلان می‌گیرند ولی ده درصد جمعیت به سختی نان بخور و نمیری به دست می‌آورند. در وضعیت دوم، با این‌که سطح میانگین زندگی به مراتب پایین‌تر است، آن ده درصد جمعیت که در وضع ناگوارتری نسبت به دیگران قرار گرفته‌اند سطح زندگی مناسبی دارند. راولز مدعی است که در نظر هر کسی که در وضعیت نخستین دست به انتخاب می‌زند، وضعیت دوم بر وضعیت اول رجحان دارد زیرا این وضعیت تضمین می‌کند که همه افراد در جامعه به سطح زندگی مناسبی دست پیدا کنند: آن‌هایی که بدترین وضع را دارند تنگدست نیستند. با این حال، در مورد اول اگرچه بخت آن هست که سرانجام کاملاً در رفاه غوطه‌ور شویم، این خطر مهم هم وجود دارد که دستمزدمان به قدری باشد که به سختی بتوانیم نان بخور و نمیری برای خود فراهم کنیم. با اختیار کردن راهبرد ماکسیمین باید بدترین خطرها را

به حداقل برسانیم، و بدین قرار باید وضعیت دوم را انتخاب کنیم. ارزش ندارد که بر سر زندگی در قعر فقر دست به قمار بزنیم.

نقد نظریه عدالت

وضعیت نخستین

انتقاد مهمی که بر مفهوم وضعیت نخستین اقامه شده این است که به لحاظ روان‌شناختی مقدور نیست خودمان را از معرفت به کیستی و چیستی خویش، حتی در تجربه‌ای فکری، رها سازیم. جانبداری‌های شما خواه‌ناخواه به این سانسور تن نمی‌سپارند. شماری از منتقدان رویکرد راولز مدعی شده‌اند که نهایت کاری که راولز به واقع با تجربه فکری وضعیت نخستین انجام داده این است که جانبداری‌های از پیش موجود لیبرالی خود را تأیید کرده و به آن‌ها صبغه اصولی را داده است که به طرز عقلانی انتخاب شده‌اند. دور از واقع است که تصور کنیم می‌توانیم به سادگی دانسته‌های خویش و آنچه را در وجود فردی ما نقشی بسیار محوری دارد در عالم خیال کنار بگذاریم.

در دفاع از راولز می‌توان گفت تنها چیزی که این مطلب نشان می‌دهد دشواری اجرای راستین این تجربه فکری است. با این حال، تجربه فکری مزبور ممکن است بهترین وسیله‌ای باشد که ما جهت پدید آوردن اصولی برای سامان بخشیدن به جامعه در اختیار داریم گو این‌که، به دلیل خصوصیات روان‌شناختی آدمی، این تجربه فکری احتمالاً از بسیاری جهات ناقص است. راولز هرگز ادعا نمی‌کرد که روش او از خطا عاری است. ولی به راحتی می‌توان دید که این روش می‌تواند نشان دهد که در پیش گرفتن پاره‌ای اصول جانبدارانه به وضوح ناشدنی است و آن‌ها را از دور خارج کند. با وجود این، وضعیت نخستین در دل خود مفروضاتی بنیادی دارد. راولز اصولی را از دل آن بیرون می‌کشد که عرضه دارنده جامعه‌ای لیبرال و روادار و تساهل‌پیشه است، جامعه‌ای که در آن افراد می‌توانند در کنار هم به سر برند و

تصوری را که خود از خوبی و درستی دارند نصب‌العین قرار دهند و پی بگیرند. نحوه شکل‌گیری این تجربه فکری به خودآینی یا خودمختاری – قابلیت ما برای تصمیم‌گیری با رأی خودمان در باره طریق بایسته‌ای که باید در زندگی اختیار کنیم – اولیتی عظیم می‌بخشد. افراد متعلق به آن دسته از سنت‌های فرهنگی و دینی که بر سلسله‌مراتب، سنت و متابعت تأکید بیش‌تری می‌ورزند شاید چندان دلیلی نبینند که به تجربه فکری وضعیت نخستین بپردازند زیرا در دل این تجربه فکری این جانبداری از تصور لیبرال و کانتی در این باره که فاعل اخلاقی صاحب عقل چگونه شخصی است جای گرفته است.

ایراد سودنگرانه

اصحاب سودنگری ممکن است با استناد به این که اصول راولز لزوماً سعادت را به حد اعلی نمی‌رسانند به این اصول ایراد بگیرند. ایشان عقیده دارند که عمل اخلاقاً درست در هر وضع و حالی عملی است که بیش از سایر اعمال احتمال دارد حداکثر سعادت را به بار بنشانند. یکی از اغراض عمده راولز در نگارش نظریه عدالت این بود که جایگزینی منسجم برای این قسم محاسبه سودنگرانه پدید آورد. بعید است که دفاع از رشته‌ای حقوقی ناظر به آزادی، و به خصوص اجرای اصل تفاوت، سعادت را به حد اعلی برساند. نتیجه مستقیم پافشاری بر این که یگانه اساس موجه نابرابری‌ها این است که آن‌ها به نفع محروم‌ترین افراد باشند کنار نهادن بسیاری از راه‌حل‌های اجتماعی است که سعادت کلی به مراتب بیش‌تری به بار می‌آورند.

پاسخ راولز به رویکردهای سودنگرانه در زمینه جامعه این است که چون شما هنگامی که در وضعیت نخستین دست به انتخاب می‌زنید نمی‌دانید که چه جایگاه و مرتبتی در جامعه دارید، رویکرد عقلانی کنار نهادن هر گونه خطر به سر آوردن حیاتی ناگوار است. سودنگری، دست کم در ساده‌ترین

آشکالش، از حقوق و آزادی‌های اساسی آدمی صیانت نمی‌کند؛ دور از خردمندی است که در وضعیتِ نخستین آن را انتخاب کنید. رویکرد راولز بر این معنا تأکید می‌گذارد که ای بسا غایاتی مهم‌تر از صرف دستیابی به حد اعلاّی سعادت کلی ممکن وجود داشته باشد.

قمار کردن در برابر رعایت احتیاط

در پیش گرفتنِ راهبرد ماکسیمین راهی است برای این که جانب احتیاط را ننگه داریم. این راهبرد تضمین می‌کند که محرومان از هر قسم نابرابری که در نهادهای اجتماعی وارد شده است منتفع شوند. با این حال، کثیری از ما در قمار کردن فایده و لطفی می‌بینیم و مایلیم پاره‌ای از اسباب آسایش خود را در ازای احتمالِ به دست آوردن صرفه‌ای چشمگیر به خطر اندازیم. از کجا معلوم که اگر در وضعیت نخستین جامعه‌ای را انتخاب کنیم که در آن احتمال زیادی وجود دارد که وضع زندگی‌ام بسیار خوب شود گو این که این امکان هم وجود دارد که در واقع وضع بدی نصیب شود، این انتخاب عاقلانه نباشد؟ ممکن است به دیدهٔ فردی قمارباز، این کار بر اطمینان حاصل از مهار نابرابری‌ها که از کاربرد اصل تفاوت ناشی می‌شود رجحان داشته باشد. جواب راولز این است که راهبرد قمارباز بسیار خطر خیز است؛ ولی از آن طرف هم قمارباز عقیده دارد که رویکرد راولز نوعی محافظه‌کاری است.

ایراد آزادیخواهانه

فلاسفهٔ آزادیخواه، نظیر رابرت نوزیک (۱۹۳۸ -) مدلل ساخته‌اند که حکومت بجز حفظ پاره‌ای حقوق اساسی نباید خود را چندان درگیر کنترل و نظارت بر نهادهای اجتماعی کند. به‌زعم نوزیک، تنها حکومتی حداقلی صواب است، حکومتی که از افراد در برابر سرقت محافظت می‌کند و قراردادهای را به اجرا درمی‌آورد، ولی هر نوع فعالیت فراتر و گسترده‌تر از این ناقض پاره‌ای از حقوق مردمان خواهد بود که نباید از آن‌ها بازداشته شوند. در

مقابل، جامعه عادلانه‌ای که راولز سنگ آن را به سینه می‌زند، از باب مثال، بر دارایی‌ها مالیات می‌بندد به گونه‌ای که توزیع ثروت را اصلاح کند.

در این جا نوزیک این معنا را مسلم می‌گیرد که این حق [آدمی] که نباید مانع و رادع وی شد بنیادی‌تر از حقوق ناظر به انواع گوناگون برابری است، و حقوقی مانند حقوق مالکیت از هر عامل دیگری مهم‌تر است. مفروضات راولز از لون دیگری است: راولز بر آن است که اصول او، و علی‌الخصوص اصل حق آزادی برابر، شالوده جامعه عادلانه است. این‌ها نمودگار دو رویکرد مغایر و ناسازگار در فلسفه سیاسی‌اند.

گاهشمار

۱۹۲۱ راولز به دنیا می‌آید.

۱۹۷۱ نظریه عدالت را منتشر می‌کند.

۱۹۹۳ لیبرالیسم سیاسی را به طبع می‌رساند که در آن به نظریه عدالت خود پر و بال بیش‌تری می‌دهد.

[۲۰۰۲ چشم از جهان فرو می‌بندد].

شرح اصطلاحات

آزادبخواهی (libertarianism): شکلی از لیبرالیسم که بر انتخاب آزادانه بیش از هر چیز دیگر تأکید می‌ورزد. آزادخواهان مخالف قید و بندهایی هستند که نهادهای سیاسی بر انتخاب آزادانه [افراد] تحمیل می‌کنند و سنگ حکومتی حداقلی را به سینه می‌زنند که صرفاً از افراد در برابر اعمال زور و سرقت صیانت کند.

اصل تفاوت (difference principle): این اصل که هر قسم نابرابری اجتماعی یا اقتصادی را تنها به این شرط باید روا داشت که آن نابرابری بیش‌ترین منافع را به اغلب اعضای محروم جامعه برساند.

اصل ماکسیمین (maximin principle): شکل اختصاری «حداقل را به حداکثر

برسان» که به معنای انتخاب گزینه‌ای است که در بدترین مورد بهترین
[ثمرات] را به بار می‌آورد.

پردهٔ جهل (veil of ignorance): در تجربهٔ فکری راولز وقتی آن قسم جامعه را که
مطلوب ماست برمی‌گزینیم، نمی‌دانیم که در آن جامعه جایگاه و وضعیت ما
چگونه خواهد بود: راولز از تصویر پنهان‌سازی در پس پرده استفاده می‌کند.
سودنگری (utilitarianism): این دیدگاه که عمل اخلاقاً درست در هر وضع و حالی
عملی است که سعادت را به حد اعلی برساند.

مایحتاج اولیه (primary goods): حوایج اساسی برای زندگی مناسب نظیر غذا و
سرپناه، ولی این معنا علاوه بر آن آزادی‌های گوناگون، فرصت‌ها و عزت
نفس را هم در بر می‌گیرد.

وضعیت نخستین (original position): وضعیت جهل نسبت به جایگاهتان در
جامعه که نقطهٔ شروع تجربهٔ فکری راولز است.

نمایه

- بوئتیوس (Boethius)، ۴۷-۵۴
 بورجا، جزاره (Cesare Borgia)، ۵۹-۶۱
 بویل، رابرت (Robert Boyle)، ۱۱۲، ۱۲۱
 پژوهش‌های فلسفی (ویتگنشتاین)، ۷-۲۹۵،
 ۳۰۰-۳۰۳
 تأملات (دکارت)، ۸-۶۷، ۲-۷۱، ۷۵، ۷۷، ۷۹،
 ۸۲، ۹۶، ۲۰۱
 تبارشناسی اخلاق (نیچه)، ۵۱-۲۴۹، ۹-۲۵۶
 تحقیق در باره فهم آدمی (هیوم)، ۶-۱۳۵
 تیلور، هریت (Harriet Taylor)، ۲۰۴
 جمهوری (افلاطون)، ۱۱-۹، ۱۳-۶، ۲۰-۱۸،
 ۲۲-۲۳، ۴۹، ۵۲، ۶۱، ۱۹۶
 جهان همچون اراده و بازنمود (شوپنهاور)،
 ۴-۱۹۳، ۱-۲۰۰
 جامسکی، نوام (Noam Chomsky)، ۸-۱۱۷
 چنین گفت زرتشت (نیچه)، ۲۵۰
 داروین (Darwin)، ۱۵۵
 دانش طربناک (نیچه)، ۲۵۰
 در باب آزادی (میل)، ۴-۲۰۳، ۸-۲۰۶،
 ۲-۲۱۰، ۶-۲۱۵
 در تسلی فلسفه (بوئتیوس)، ۸-۴۷، ۵۲، ۵۴
 دکارت، رنه (René Descartes)، ۸۳-۶۷،
 ۹۶، ۱۰۲، ۳۰۱، ۳۰۳
 دون ژوان (موتسارت)، ۲۳۲
 راولز، جان (John Rawls)، ۱۸-۳۰۹
- آگاتوکلس (Agathocles)، ۶۱-۵۹
 آگوستین قدیس (Saint Augustine)، ۲۹۷
 اخلاق (اسپینوزا)، ۱۰۶-۹۹
 اخلاق نیکوماخوس (ارسطو)، ۳۱-۲۹، ۵-۳۴،
 ۲-۴۰، ۴۴
 ارسطو (Aristotle)، ۴۵-۲۹، ۴۸، ۵۳، ۱۰۸،
 ۷-۱۸۶، ۲۲۷
 آرکو، رمیرو ده (Remiro de Orco)، ۶۰-۵۹
 اسپینوزا (Spinoza)، ۱۰۶-۹۹
 افلاطون (Plato)، ۲۷-۹، ۲۹، ۳۹، ۵-۴۴، ۴۹،
 ۲-۵۱، ۵۴، ۹۶، ۱۴۹، ۷-۱۹۶، ۲۰۲
 اقلیدس (Euclid)، ۹۹
 آگزیستانسیالیسم و انسان‌مداری (سارتر)، ۲۸۰
 اُلسن، رگینا (Regina Olsen)، ۲۳۵
 انگلس، فریدریش (Friedrich Engels)،
 ۴۷-۲۳۹
 ای. جی. ایر (A.J. Ayer)، ۲۶۱
 ایدئولوژی آلمانی (مارکس و انگلس)،
 ۴۰-۲۳۹، ۲۴۴، ۷-۲۴۶
 بارکلی، جورج (George Berkeley)، ۱۰۸،
 ۹-۱۱۸، ۱۷۸
 برلین، آیزایا (Isaiah Berlin)، ۳-۶۲، ۲۳۹
 بنتام، جرمی (Jeremy Bentham)، ۲۱۷
 بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق (کانت)، ۱۷۹، ۱۸۱،
 ۱۸۷

- رساله در باره فهم آدمی (لاک)، ۱۰۷، ۱۲۱، ۱۳۶
- رساله اول در باب حکومت (لاک)، ۱۲۴،
- رساله دوم در باب حکومت (لاک)، ۱۲۳
- رساله منطقی - فلسفی (ویتگنشتاین)، ۲۹۶
- روسو، ژان-ژاک (Jean-Jacques Rousseau)، ۶۱، ۷۰-۱۶۱، ۳۰۹
- رید، توماس (Thomas Reid)، ۱۱۹
- زبان، حقیقت و منطق (ایسر)، ۲۶۱، ۲۶۵، ۲۶۷-۸، ۲۷۳، ۲۷۶
- سارتر، ژان-پل (Jean-Paul Sartre)، ۴۱، ۱۰۵، ۲۳۴، ۲۷۹، ۲۸۰-۹۴
- سقراط (Socrates)، ۳-۱۰، ۲۰، ۲۷، ۱۴۹
- سودنگری (میل)، ۱۸۲، ۶-۲۰۵، ۳-۲۱۲، ۲۵-۲۵، ۳۱۵، ۳۱۸
- سیجویک، هنری (Henry Sidgwick)، ۲۲۱
- سیسرون (Cicero)، ۱۴۹
- شوپنهاور، آرتور (Arthur Schopenhauer)، ۲۰۱-۱۹۳
- شهریار (ماکیاولی)، ۵۵-۸، ۳-۶۱، ۶۵
- عیسی مسیح، ۱۸۳
- فروید، زیگموند (Sigmund Freud)، ۲۴۹، ۲۵۵، ۹-۲۸۸، ۲۹۱
- فئوئرباخ، لودویگ (Ludwig Feuerbach)، ۴۰-۲۳۹
- فیلمر، سررابرت (Sir Robert Filmer)، ۱۲۴
- قرارداد اجتماعی (روسو)، ۸۸-۹۴، ۹۷، ۱۲۹، ۱۳۳، ۳-۱۶۱، ۱۶۶، ۷۰-۱۶۸، ۳۰۹، ۳۱۱
- کانت، ایمانوئل (Immanuel Kant)، ۹۱-۱۷۱، ۱۹۴، ۲۰۲
- کلئانتس (Cleanthes)، ۵۵-۱۴۹، ۱۵۷
- کواین، دبلیو. وی. اُ. (W.V.O. Quine)، ۲۷۴
- کوپرنیک (Copernicus)، ۱۷۱
- کی-یرکگور، سورن (Soren Kierkegaard)
- ۲۲۷-۸، ۲۳۴-۳۲
- گفتارها (ماکیاولی)، ۶۱
- لاک، جان (John Locke)، ۲۱-۱۰۷، ۳۳-۱۲۳، ۷-۱۴۶، ۱۶۲، ۳۰۳، ۳۰۹
- لابینیتس، گوتفرد (Gottfried Leibniz)، ۱۰۸، ۱۱۸
- لویاتان (هابز)، ۶-۸۵، ۹۰، ۹۳، ۸-۹۷
- مارکس، کارل (Karl Marx)، ۴۷-۲۳۹
- ماکیاولی، نیکولو (Niccolò Machiavelli)، ۶۵-۵۵
- مدیچی (Medici)، ۵۵
- مکالماتی در باره دین طبیعی (هیوم)، ۱۴۳، ۱۴۷، ۱۴۹
- موتسارت (Mozart)، ۲۳۲
- میل، جان استوارت (John Stuart Mill)، ۱۸۲، ۴-۲۰۳، ۲۱۷
- نقد عقل محض (کانت)، ۲-۱۷۱، ۱۷۴، ۹-۱۷۷
- نوزیک، رابرت (Robert Nozick)، ۷-۳۱۶
- نیچه، فریدریش (Friedrich Nietzsche)، ۵۹-۲۴۹
- ویتگنشتاین، لودویگ (Ludwig Wittgenstein)، ۳۰۷-۲۹۵
- هابز، توماس (Thomas Hobbes)، ۹۸-۸۵، ۶-۱۲۵، ۱۳۱، ۱۶۲، ۳۰۹
- هایدگر، مارتین (Martin Heidegger)، ۸
- هستی و نیستی (سارتر)، ۸۲-۲۷۹، ۲۸۷، ۲۸۹، ۳-۲۹۲
- هگل، گئورگ (Georg Hegel)، ۷، ۲۳۹
- هوسرل، ادموند (Edmund Husserl)، ۲۸۱
- هیوم، دیوید (David Hume)، ۴۷-۱۳۵، ۵۱-۱۴۹، ۹-۱۵۷، ۴-۱۷۲، ۲۶۲، ۹-۲۶۸، ۳۰۳
- یابن یا آن (کی-یرکگور)، ۷-۲۳۱

این کتاب شرح بیست و چهار اثر برجسته فلسفی است، آثاری که تأثیری شگرف در سیر فلسفه و سهمی چشمگیر در غنای آن داشته‌اند: از «جمهوری» افلاطون گرفته تا «نظریه عدالت» راولز. نویسنده مضامین هر کتاب را به شیوایی بیان کرده و آن‌گاه مهم‌ترین نقدهایی را که بر آن اقامه کرده‌اند بازنموده است. این کتاب اثری خواندنی و مدخلی است مناسب برای کندوکاو در آثار کلاسیک و دوران ساز فلسفه.