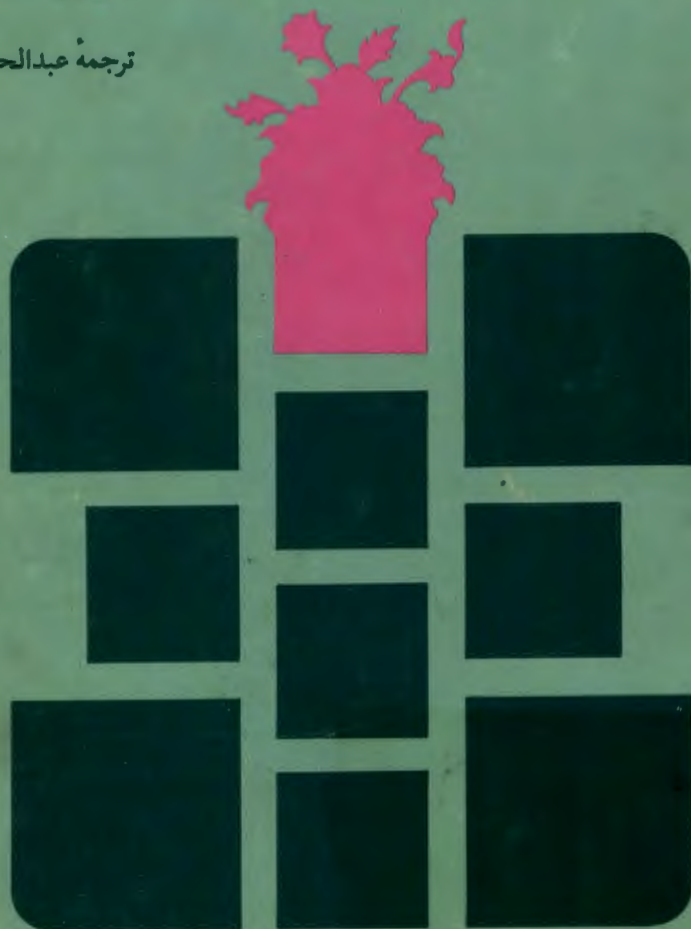


گزیده‌ای از: مقالات استیس

(ده مقاله درباره علم، فلسفه، ارزش، اخلاق)

● و.ت. استیس

ترجمه عبدالحسین آذرنگ





سازمان چاپ و اشاعت
وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

قیمت: ۹۵۰ ریال

۰۰
۰۷

گزیده‌ای از مقالات استیس

۲۰۰

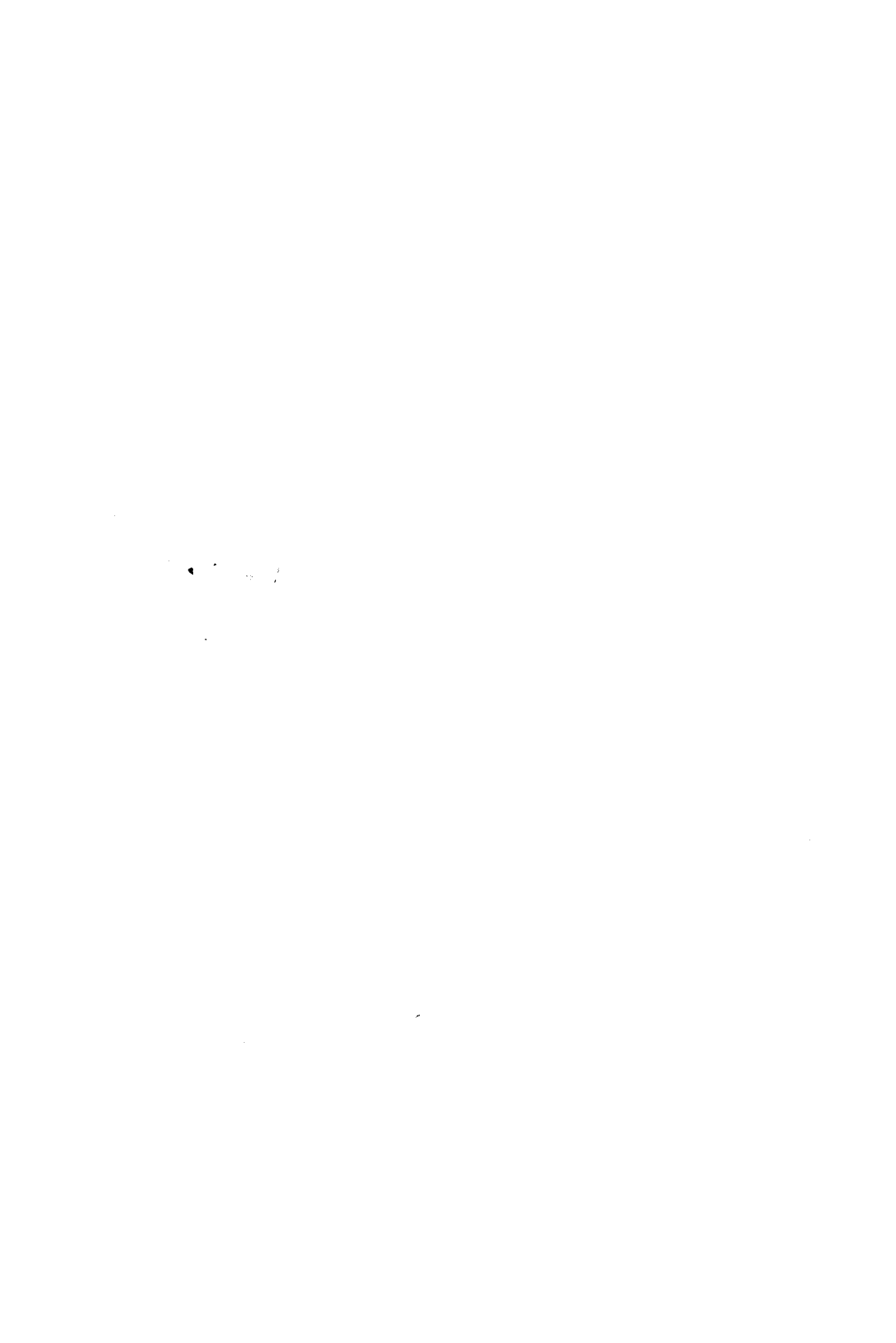
۲۲

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

این کتاب به خط و نگارش خودتاج پهلوانی از آن
در کتابخانه مرکزی موسسه دانشگاه تهران
بر اساس فهرست شماره ۹۶۷۶۰ ثبت استفاده
به کتابخانه، شماره قفسه داده، منتقل گردید.

۸۷۴۷۱ i

کتابخانه
موسسه
دانشگاه تهران



۱۹ ذی، ۱۳۷۶ - تهران

کلی

اسکن شد

مجموعه بحثهای فلسفی ۱/

گزیده‌های از مقالات استیسی

(ده مقاله گزیده درباره علم، فلسفه، ارزش، اخلاق)

ترجمه

عبدالحسین آذرنگ

تهران - ۱۳۷۱



سازمان چاپ و انتشارات
وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

گزیده‌ای از مقالات استیس

(ده مقاله گزیده درباره علم، فلسفه، ارزش، اخلاق)

ترجمه عبدالحسین آذرنگ

چاپ اول: تابستان ۱۳۷۱، تعداد ۵۵۰۰ نسخه

توزیع: تهران - میدان حسن آباد - خیابان استخر - ساختمان شماره ۳
تلفن: ۶۷۲۶۰۶ و ۶۷۵۸۸۲ و ۶۷۱۴۵۹ - ص. پ: ۱۳۱۱/۱۵۸۱۵

در این کتاب می‌خوانید:

- ۱-۵ یادداشت مترجم
- ۷-۷۹ بخش یکم: دربارهٔ علم و فلسفه
- ۹ ۱. امتیازطلبی اهل علم، مردم‌پسندی نویسنده
- ۲۳ ۲. علم و تبیین
- ۴۳ ۳. تبیین در علم و در فلسفه
- ۴۹ ۴. علم و جهان خارج
- ۵۹ ۵. جایگاه فلسفه در فرهنگ انسانی
- ۸۱-۱۴۵ بخش دوم: در زمینهٔ ارزشها
- ۸۳ ۶. شناخت ارزشها
- ۱۰۳ ۷. عقل و حکومت
- ۱۲۵ ۸. فلسفهٔ مادیگرایانهٔ ما امریکاییان
- ۱۴۷-۱۷۷ بخش سوم: پیرامون اخلاق
- ۱۴۹ ۹. علم و اخلاق
- ۱۶۵ ۱۰. مبنای اخلاق ملتها

یادداشت

مقالات این کتاب نوشته والتر ترنس استیس^۱ فیلسوف معاصر است که مطمئناً بسیاری از خوانندگان با نام و با برخی از آثار او، که به فارسی نیز ترجمه و منتشر شده است، آشنا هستند. فضل تقدّم در معرفی این فیلسوف به خوانندگان ایرانی از آن شادروان حمید عنایت است که کتاب فلسفه هگل او را بیست و چند سال پیش ترجمه کرد و انتشار داد.^۲ پس از او بهاء‌الدین خرمشاهی ترجمه عرفان و فلسفه را نزدیک به ده سال بعد منتشر کرد.^۳ در سالهای اخیر ترجمه مقالاتی از استیس در ماهنامه کیهان فرهنگی انتشار یافت و خوانندگان علاقه‌مند به بحثهای جدی و فلسفی از راه این ترجمه‌ها با بخش دیگری از اندیشه‌ها و نگرشهای این فیلسوف آشنا شده‌اند. استیس در ایران این بخت نیک را داشته است که دو صاحب‌قلم توانا و دو نثرنویس چیره‌دست نخستین معرفان او به خوانندگان ایرانی بوده‌اند؛ بویژه آنکه استیس خود نویسنده‌ای است ماهر و هنرمند و در

1. Walter Terence Stace

۲. و.ت. استیس، فلسفه هگل، ترجمه حمید عنایت (تهران، کتابهای جیبی، ۱۳۴۷).

۳. و.ت. استیس، عرفان و فلسفه، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی (تهران، مرکز ایرانی مطالعه

فرهنگها؛ سروش، ۱۳۵۸).

نوشته‌هایش سعی تمام کرده است تا مسائل و مفاهیم پیچیده فلسفی را به روشترین و ساده‌ترین زبان ممکن و با انشایی فصیح و بلیغ بیان کند. او به این کار خود کاملاً آگاه است و مقاله اول در همین کتاب بروشنی نشان می‌دهد که از غامض‌نویسی و دشوارگویی و فضل‌نمایی و مراعات نکردن خواننده تا چه حد بیزار است.

استیس، فیلسوف انگلیسی-آمریکایی در ۱۸۸۶ در لندن زاده شد. تحصیلات خود را در دانشکده‌های اسکاتلند و ایرلند به پایان رساند و به اخذ درجه دکتری نایل آمد. از ۱۹۱۰ تا مدتی مدیر در سیلان به خدمت اداری، و در کنار آن به تحقیق و تفکر، مشغول بود. در این مدت کتاب «تاریخ انتقادی فلسفه یونان»^۴ و فلسفه هگل را تألیف و منتشر کرد و در ضمن با فلسفه‌ها و اندیشه‌های شرقی آشنا شد و همین آشنایی‌ها در مسیر اندیشه و تحقیقات فلسفی او تأثیر عمیق گذاشت. در ۱۹۳۲ از خدمات اداری کناره گرفت، تدریس فلسفه را پیشه کرد و در دانشگاه پرینستون آمریکا دانشیار فلسفه شد و در ۱۹۳۵ در همان دانشگاه به مقام استادی فلسفه رسید. در ۱۹۴۹، که بیش از ۵۰ سال از عمرش گذشته و در عرصه فلسفه به شهرت رسیده بود، به ریاست انجمن فلسفه آمریکا انتخاب گردید. در ۱۹۵۵، در هفتادسالگی، از دانشگاه بازنشسته شد و اوقات خود را صرف تحقیق و نوشتن کرد.

استیس صاحب چندین اثر مهم فلسفی است که عمده‌ترین آنها، جز سه کتابی که نام بردیم، عبارت است از: «نظریه شناخت و وجود»^۵، «دین و اندیشه نو»^۶، «تعالیم عارفان»^۷ «معنی زیبایی»^۸، «مفاهیم اخلاق»^۹،

4. *A Critical History of Greek Philosophy*
5. *The Theory of Knowledge and Existence*
6. *Religion and Modern Mind*
7. *The Teachings of the Mystics*
8. *Meaning of Beauty*
9. *The Concepts of Morals*

«سرنوشت انسان غربی»^{۱۰}، «انسان بر ضد ظلمت و مقالات دیگر»^{۱۱}، و چند اثر دیگر فلسفی، مجموعه‌ای از شعر-استیسی شعر هم گفته است. و تعداد زیادی مقاله فلسفی که در نشریات فلسفی انتشار یافته و شمار زیادی مقاله درباره علم، ادبیات، شعر، هنر، سیاست، مسائل جاری روز و بین‌المللی که بالاخص با زبان بسیار روشن و غیرتخصصی نوشته شده و برخی از آنها نیز در نشریات عمومی به چاپ رسیده است. این دسته از مقالات استیسی خوانندگان بسیاری داشته و موجب شده است دامنه شهرت او از جرگه فلسفه و فیلسوفان و خوانندگان آثار فلسفی فراتر رود و خوانندگان بیشتر و علاقه‌مندتری را به مطالعه آثار تخصصی تر و فلسفی تر او جلب کند.

اندیشه‌های فلسفی استیسی را به طور کلی به دو دوره متمایز می‌توان تقسیم کرد: دوره‌ای که او فیلسوفی است تجربه‌گرا و پیرو سنت تجربی فلسفه انگلیسی؛ و دوره‌ای که در سالهای کهولت و پیری از دایره این سنت پا بیرون می‌گذارد و به عرفان و بسیاری از مسائل عملی علاقه نشان می‌دهد و سعی می‌کند میان تجربه‌گرایی و عرفان و مسائلی دیگر آشتی برقرار سازد. کتاب «نظریه شناخت و وجود» او که متعلق به دوره تجربه‌گرایی وی است، روش فلسفی دوره اول زندگی‌اش را بخوبی ترسیم می‌کند. او در این دوره مدافع نظریه داده حسی بود و با اینکه نامش با نام هگل همراه شده بود، اما بیشتر به هیوم و مور و راسل تمایل داشت تا فیلسوفان دیگر. استیسی بعدها با نوشتن چند مقاله، میان تجربه‌گرایی و گرایشهای اخیرتر پوزیتیویستی فرق گذاشت و از تجربه‌گرایان منطقی انتقاد کرد.

در سالهای اقامت در سیلان با آیین بودا نیز خوب آشنا شده بود و بویژه دو کتابش که بیان صریح‌تر اندیشه‌های او درباره مسائل مابعدالطبیعی است، این تأثیر را بهتر نشان می‌دهد. عرفان و فلسفه ثمره تلاش فکری او برای آشتی دادن تجربه‌گرایی و عرفان است. استیسی پس از مطالعات

10. *The Destiny of Western Man*

11. *Man Against Darkness and Other Essays*

وسیع در عرفان و در احوال عرفا، به این نتیجه رسید که تجربه‌های عرفانی واقعیت دارد و در همه فرهنگها، هرچند که تعبیرات آن متفاوت است، شباهتهایی میان آنها دیده می‌شود و بنا به نتیجه‌گیریهای مشرب تجربه‌گرایی نمی‌توان منکر تجارب عارفانه شد.

در سالهایی که اندیشه‌های فاشیستی و مکتبهای سلطه‌جو بر جهان غرب سایه ظلمت افکنده بود، استیس با نوشتن چندین مقاله بی‌پروا و انتشار کتاب «سرنوشت انسان غربی»، عمق وحشت خود را از سلطه‌گرایی‌های بی‌خردانه نشان داد. بعدها مقاله‌ای انتشار داد و به مبانی حقوقی استدلالهای صهیونیستی بشدت حمله کرد. زمانی هم که در سیلان به سر می‌برد از خشونت و زور بیزاری نشان داد و در مناظره‌هایی که بین بوداییان و مسلمانان در می‌گرفت و کار به آشوب می‌کشید، تا آنجا که امکان داشت نفوس مردم عادی و بی‌گناه را از تعرض حفظ می‌کرد. در سالهای مختلف مقالات تندی نیز علیه استعمار نوشت و با آزادی و آزاد فکری از حیثیت بشر در مقابل ظلم و جور و تعدی و استبداد دفاع کرد. بویژه در سالهای آخر عمرش عواطف شدید و نگرش مشفقانه و معتدل او از خلال نوشته‌های سیاسی و ضد استعماری و ضد استبدادیش نمایان است.

مقاله‌هایی که ترجمه آنها را می‌بینید در اصل در سالها و در نشریات مختلف به طور پراکنده چاپ شده و بعداً به صورت کتاب «انسان بر ضد ظلمت...» تدوین و مقارن با ۸۰ سالگی استیس انتشار یافته است. «انسان بر ضد ظلمت...» جمعاً شامل ۱۶ مقاله است که در ۶ بخش تنظیم شده است. بخش اول درباره دین و عرفان و شامل ۴ مقاله است. این بخش، چون عمده مضامینش در کتاب دیگر استیس، عرفان و فلسفه، آمده است و گویا مقالاتی از آن را مترجمان دیگر در مطبوعات انتشار داده‌اند، ترجمه آن ممکن بود تکرار مکرر باشد و از این رو از ترجمه آن صرف نظر شد. بخش دوم کتاب درباره ارزشها و شامل سه مقاله است که هر سه ترجمه شده و در اینجا آمده است. بخش سوم شامل یک مقاله درباره شعر و ادب است. این مقاله ترجمه نشد. بخش چهارم نیز شامل یک مقاله است و این مقاله همان است که اولین مقاله مجموعه حاضر را

تشکیل می‌دهد. بخش پنجم شامل دو مقاله است، یکی اخلاق ملت‌ها که ترجمه آن را در بخش سوم کتاب حاضر می‌بینید، و دیگری درباره استعمار انگلستان که چون به نظر رسید حاوی مطلب تازه‌ای نیست از ترجمه آن خودداری گردید. بخش ششم درباره فلسفه و علم شامل چهار مقاله است که ترجمه هر چهار آمده است. به این ترتیب از ۱۶ مقاله کتاب «انسان بر ضد ظلمت...» ۱۰ مقاله آن که حول مباحث علم و فلسفه، ارزشها و اخلاق بوده برگزیده، ترجمه شده و بعضاً با تغییرات جزئی در عناوین برخی از آنها و تبویب در بخش بندی مقالات، به گونه‌ای که با ساخت و هدف مجموعه فارسی متناسب‌تر باشد، آمده است.

امید است که انتشار مقالات برگزیده از استیس موجب دیگری برای آشنایی بیشتر خوانندگان با آراء و اندیشه‌های این فیلسوف معاصر، و سبب دیگری برای ارتقای سطح بحث‌های آزاد فکری در کشورمان و تعمق جدی‌تر در مسائل باشد. اگر روزگار موافق و فرصت همراه باشد و خوانندگان نیز این مقالات را بپسندند، مترجم آرزو می‌کند که بتواند آثار دیگری از این اندیشمند را به فارسی برگرداند.

لازم است از مسؤولان محترم مجلات دانشمند، فرهنگ، کیهان فرهنگی که با چاپ دوباره مقالاتی از این مجموعه موافقت کرده‌اند، همین جا سپاسگزاری شود.

تهران، بهار ۱۳۷۱
عبدالحسین آذرنگ

بخش یکم :
دربارهٔ علم و فلسفه

امتیازطلبی اهل علم ، مردم‌پسندی نویسنده

از نویسنده بسیار مشهوری که در قید حیات است و درباره رشته‌ای از علم جدید کتاب مردم‌پسندی نوشته که در حال حاضر یکی از بهترین کتابهای نوع خود و موجود در بازار است، حکایتی نقل می‌کنند. می‌گویند دستنویست کتابش را برای نقادی به یکی از همکاران متخصص داده است و او کتاب را پس از خواندن، تمسخرکنان برگردانده و گفته است «شما موضوعی را که درباره‌اش می‌نویسید بخوبی می‌شناسید و من نظر مخالفی ندارم که بگویم. اما چرا شما وقتتان را با نوشتن این جور مطالب تلف می‌کنید؟» این حکایت ممکن است بکلی مجعول باشد، اما ممکن است این‌گونه حکایتها دهان به دهان بگردد، باور شود و تصویرگر بسیار گویای این واقعیت باشد که بین اهل علم این گرایش رایج است که به نوشته‌های مردم‌پسند با نظر تحقیر بنگرند، آنها را شایسته توجه جدی ندانند و مطالبی بیانگارند که سزاوار تحفیف و بی‌اعتنایی است.

شاید به نظر برسد که این نگرش خلاف واقع است. این طور انتظار می‌رود که شناخته شدن کشفیات دانشمندان و برداشتهای جهانگیر فیلسوفان به طور وسیع، و تا جایی که ممکن است، آرزوی خاص آنان باشد. اگر اندیشه اینان از زبان فنی، زبانی که عادت دارند منظورشان را با آن ادا کنند، به زبان ساده که دنیا می‌تواند آن را بفهمد ترجمه نشود، از چه راه دیگری می‌توان این اندیشه‌ها

را بیان داشت؟ در واقع اگر کوشش نویسندهٔ مردم‌پسند نباشد، به چه طریق دیگری می‌توان اندیشهٔ آنان را بیان کرد؟ به نظر واضح می‌رسد اشاعهٔ گستردهٔ دانش که هم‌اکنون رواج دارد، دست‌کم اهمیتش با کشف دانش جدید برابر باشد. در نهایت، ارزش دانش برای چیست؟ از نظر متخصص، غالباً هدف از دست یافتن به دانش در خود دانش است. ممکن است او به تأثیر آیندهٔ دانش بر جهان بی‌اعتنا باشد. و کاملاً بجاست و حتی لازم است که کسانی باشند و چنین نظری داشته باشند. پیشرفت دانش غالباً به چنین کسانی بستگی دارد. اما در هر حال مطلب نمی‌تواند به همین جا ختم شود. به نظر بسیاری از مردم، ارزش اکتشاف در سودمندیهای عملی است که به بشر ارزانی می‌دارد، مانند وقتی که علم محض برای ریشه‌کن کردن بیماری یا اختراع کردن ابزارهای سودمندی به کار گرفته می‌شود. اما می‌خواهم بگویم که ارزش والای دانش در حرکتی نیست که کشف آن در جمع کوچک متخصصان ایجاد می‌کند، حتی در سودمندی عملی آن نیست، بلکه در تعالی و توسعهٔ ذهن انسان به طور کلی است که دانش علت آن است.

مقصود از ذهن انسان به‌طور کلی، اذهان چند متخصص نیست، بلکه اذهان جماعات انسان متمدن است. مطمئناً بزرگترین کشفیات علم این وضع را داشته است: در برداشتهای انسان دربارهٔ جهان انقلاب ایجاد کرده است، به طور کلی به ذهن جولان وسیعتری داده است، و اهمیت اصلی کشفیات در همینهاست. شأن والای فرضیهٔ کوپرنیکی نه در ارزش نظری محض آن برای دانشمند است و نه در کاربرد بهتر اخترشناسی برای دریانوردی یا سایر امور عملی که اخترشناسی می‌تواند در آنها نقش داشته باشد، بلکه در واقع از بزرگی جهانی که در آن زندگی می‌کنیم برداشتی به انسان می‌دهد که دیدگاههای محدود، به خود نازیدن و خودبینی ای را که لازمهٔ بلافصل این اعتقاد است که عالم هستی یکسره برای انسان است و همه چیز به کاکل او می‌گردد، برای همیشه نابود می‌کند.

انقلابی که نظریهٔ کوپرنیکی در اندیشهٔ آدمی ایجاد کرده است از اینجاست. به این دلیل است که می‌توانیم بگوییم نظریهٔ کوپرنیکی اهمیتی بسیار بیشتر از

کشف گونه تازه‌ای مورچه یا کشف فرضیه جدیدی در ریاضیات دارد. عین همین نظر را درباره نظریه تطوّر می‌توان داد که اهمیت آن نیز نه از جهات نظری است و نه از جهات وابسته عملی، بلکه از تأثیر آن بر برداشتهای کلی انسان درباره جهان است. بنابراین، آنچه بین کشف مهم و کشف علمی یا فلسفی جزئی فرق می‌نهد، به درستی همان تأثیری است که بر انسان به طور کلی می‌گذارد، نه بر ذهن تنی چند از اهل علم. و به همین دلیل است که در فلسفه، موضوعی مانند منطق نمادین^۱، هرچند که ممکن است برای عده‌ای متخصص جالب باشد، در کنار آرای جهانی افلاطون یا کانت بی‌اهمیت است. منطق نمادین فی نفسه بازی فکری محض است و اهمیت واقعی ندارد، گو اینکه اگر بتواند برای حل کردن مشکلات بزرگ فلسفه به کار رود، اهمیت پیدا می‌کند. و باید یادآور شد که فی الواقع این‌گونه موضوعهای جزئی مطمئناً نمی‌تواند بین مردم رایج شود.

براستی اهمیت زیادی ندارد که دکترهای علم یا دکترهای فلسفه چه فکر می‌کنند، چه اعتقادی دارند یا در اتاقهای در بسته بین خود چه می‌گویند؛ آنچه بشریت بدان می‌اندیشد و اعتقاد دارد مهم است. وظیفه حقیقی تنی چند گوشه‌گزین همانا رهبری فکری بشریت و هدایت کردن اندیشه بشر به مدارج عالیتر است. این وظیفه را فقط عده‌ای انجام می‌دهند، خواه خود آنها باشند که اندیشه را از زبان فنی به زبان کوچه و بازار بر می‌گردانند، و خواه خود آنها نباشند. بهترین و تواناترین کاشفان و متفکران معمولاً کسانی هستند که توانایی و نیز اشتیاق انجام دادن چنین وظیفه‌ای را دارند. اهمیتی ندارد که اینشتین کتاب مردم‌پسندی درباره نسبیت نوشته باشد. اگر کسانی باشند که استعدادهایشان از نوعی نباشد که برای نوشتن موفقیت‌آمیز اثر مردم‌پسند لازم است، کسان دیگری که تخصصشان اشاعه دادن آخرین اطلاعات عصر آنهاست، می‌توانند از عهده این کار برآیند. این نوع ترویج‌گران، به‌طورکلی حلقه‌های پیوند بشریت با متفکران جهانند. پس این‌طور به نظر می‌رسد که وظیفه نویسنده مردم‌پسند براستی مهم و مسؤولانه است.

می‌گویند پطرس حواری روح مرده‌ای را در سفری برای سرکشی به شهری بهشتی هدایت کرده است. پس از آنکه همه عجایب جلال خدا و میلیونها روح سفیدپوش در حال عبادت را دید، راهنمایش محوطه‌ای را به او نشان داد که پرده‌اش کنار رفته بود و تنی چند جدا از بقیه جمعیت، در آنجا به عبادت مشغول بودند. پطرس حواری به او گفت اینها برادران فرقه پلیموت^۲ اند که خیال می‌کنند تنها ساکنان بهشت اند. آن دسته از متخصصانی که با نظر تحقیر به ترویج دانش می‌نگرند، و اگر بتوانند می‌خواهند همه دانشها را در تملک انحصاری گروه کوچک اندیشمندان نگهدارند، روحیه‌ای نشان می‌دهند که با روحیه ارواح بیچاره حکایتی که گفتیم یکسان است.

اما خواهند گفت که بسیاری از آنچه اهل علم می‌اندیشند و کشف می‌کنند، اگر نگوئیم بخش عمده آن، نمی‌تواند برای توده‌های مردم قابل فهم باشد. این حرف بکلی غلط است. اندیشه‌های بزرگ و نتایج مهم علم و فلسفه را می‌توان به فرد عادی منتقل کرد. آنچه او نمی‌تواند بفهمد، به طور کلی جزئیات سیر اکتشاف و استنتاجی است که بدان نتایج انجامیده است. هر تحصیل کرده‌ای در حال حاضر مفاهیم اصلی فرضیه‌های کوپرنیکی و داروینی را درک می‌کند، هرچند که ممکن است برهانها و جزئیات این فرضیه برای اکثریت مردم حکم کتاب سر بسته را داشته باشد.

درون ظرف سرم ضد تیفوئید میلیونها باکتری مرده هست. روشهایی که تعداد باکتریها را براساس آنها می‌شمارند یا محاسبه می‌کنند، ممکن است برای فرد عادی به صورت راز باقی بماند. اما واقعیت این است که بسیاری از این چیزها هست که کودکان می‌توانند بفهمند. این اصل، حتی در آن دسته از علوم که به نظر بیشتر ما بیش از اندازه ریاضیوار می‌رسد، راست است. معمولاً می‌توان نتایج حاصل این علوم را از فرمولهای ریاضی استخراج و خود نتایج را طرح کرد. البته این نکته درباره خود ریاضیات محض صادق نیست، بلکه فقط در باب آن دسته از علوم طبیعی صادق است که از ریاضیات به عنوان وسیله صرف برای

۲. Plymouth Brethern، از فرقه‌های جدید التاسیس مسیحی. - م.

رسیدن به نتایجشان استفاده می‌کنند. در هر حال این چیزی است که می‌توان انتظار داشت، چرا که ریاضیات به خودی خود دانش نیست، بلکه ابزاری است برای رسیدن به دانش. متخصص آمار، از ریاضیاتی عالی استفاده می‌کند که جز متخصص کس دیگری نمی‌تواند بفهمد، اما دانشی که از نتیجه کار او حاصل می‌شود برای هرکسی مفهوم است. اخترشناس برای محاسبه گرفت‌های خورشید و ماه از ریاضیات استفاده می‌کند، اما برای فهمیدن پیشگویی نهایی او دانستن ریاضیات لازم نیست. نسبت نیز فرق اساسی با این ندارد. جز این اگر فکر کنیم مثل این می‌ماند که گمان کنیم اگر با طرز کار قطاری که مردم را به آبشار نیاگارا می‌برد آشنا نباشیم، از چشم انداز آبشار لذت نمی‌بریم.

نویسنده مشهوری گفته است ریاضیات علمی است خورند معمولی‌ترین فکر. گمان نرود که این سخن ممکن است نشان دهنده تعصب جانبدارانه از فکری يك بعدی و محدود باشد. حقیقتی واقعی در این گفته نهفته است. اگر این طور برداشت شود که کودنها می‌توانند ریاضیدانان خوبی باشند، بدیهی است که برداشتی خطاست؛ چرا که واضح است در واقع فقط افراد بسیار باهوش می‌توانند در این رشته، مانند هر رشته دیگری، درجه يك باشند. اما اگر جز تردستی کردن با نمادهای ریاضی کار دیگری از ریاضیدان ساخته نباشد، ولو اینکه بتواند هوشمندانه تردستی کند، فکر او به هر حال ممکن است معمولی باشد و فی الواقع معمولی هم هست؛ زیرا، همان‌طور که قبلاً گفتم، ریاضیات دانش نیست، بلکه فقط وسیله‌ای است برای رسیدن به دانش. نیوتون یا اینشتینی که ریاضیات را به کار می‌برد، برای این از ریاضیات استفاده می‌کند که در رسیدن به مفاهیم گسترده و مهمی درباره جهان به او کمک کند. این نوع استفاده از ریاضیات به عنوان وسیله فرهنگ عمومی، کار افکار بلند است نه معمولی. اما مادام که ریاضیات جز به امور داخلی رشته خودش به چیزی توجه نداشته باشد، تأثیری بر فرهنگ عمومی نمی‌گذارد و فقط تردستی با نمادهای ریاضی، محض خود آنهاست و مطمئناً افکار معمولی می‌تواند این نمادها را بیروبراند و با موفقیت پرورش دهد؛ مقصود افکاری است که با آنچه در فرهنگ انسانی واقعاً بزرگ است کاری ندارد و از آن چیزی نمی‌داند.

سبب این است که ریاضیات وسیله است نه هدف؛ مقصود اینکه آموزش محض ریاضی آموزش بدی است، یا بهتر است بگوییم اصلاً آموزش نیست؛ چرا که هدف واقعی آموزش آموختن چیزهایی به انسان است که در زندگی واقعاً ارزشمند است. یعنی آموزش به هدفها توجه دارد و بنابراین نباید بر وسیله‌ها تأکید ورزد. وسیله، امری است ثانوی. نظم واقعی، نخست آموختن چیزی است که هدف قرار می‌گیرد و سپس آموختن چیزهایی که به وسیله آنها بتوانیم به هدفهایمان برسیم. پس ریاضیات باید جزئی از آموزش فنی مرحله دوم باشد. بنابراین ترجیح دادن آموزش پایه بر آموزش ریاضی، یعنی در واقع آموزش علوم انسانی، که این روزها از مد افتاده است، و هرچند ممکن است به تعصب یا حتی تاریک‌اندیشی لجوجانه تبدیل و تبه‌گن شده باشد، در اصل از نگرشی درست ریشه گرفته است.

این تصور که نمی‌توان اندیشه‌های فلسفی و علمی را به زبان ساده برای مردم عادی شرح داد، تا اندازه زیادی نیز به این سبب است که فیلسوفان و ارباب علم، به‌طور کلی میلی به این کار ندارند. به زبان ساده، از نادانی ارباب علم است نه از جهالت بشریت. اگر قرار باشد ارباب علم از نهانگاه‌هایشان در آزمایشگاه و کتابخانه بیرون بیایند و در دنیای بزرگ مردم حرف خودشان را بفهمانند، انعطاف‌ذهنی و فراستی را که برای این کار لازم است ندارند. فقط می‌توانند به یک زبان سخن بگویند، زبان فورمولهای فولادین فنی. زبان را عوض کنید، اصطلاحها و نمادهای فنی را از اینان بگیرید، دیگر نمی‌دانند کجا هستند. به مشت زنان بی تجربه‌ای می‌مانند که فقط می‌توانند مطابق قواعد مشت بزنند. و اگر کسی بدون توجه به قواعد و به‌طور طبیعی به طرفشان مشت بیندازد، گیج و متحیر می‌مانند. با مردم ساده نیز همدلی ندارند، حال آنکه ضرورت دارد که تعالیم علم و فلسفه در دسترس بسیاری از مردم قرار گیرد. نمی‌توانند در دنیای مردم راحت حرکت کنند. و اینها نیز دلیل آن است که چرا از ارباب علم و فضل، چهره‌های تابناک دنیای منزوی خود، اغلب رفتاری دیده می‌شود که به رفتار گاو‌میش در جامعه شباهت دارد.

نظر اهانت‌آمیز به نوشته مردم‌پسند، که غالباً تحت تأثیر ارباب علم است،

چیزی جز پیشداوری بی پایه نیست. شاید تحقیق در انگیزه‌های روانی این نظر جالب باشد. شاید مجاز باشم به خوانندگان توصیه کنم هرگاه در این جهان بشری با عقیده نامعقولی رو به رو شدند که عده زیادی از مردم آن را اختیار کرده باشند، به جای جستن دلایل، انگیزه‌ها را بجویند. اگر چنین کنند، وقت بسیاری صرفه‌جویی خواهند کرد؛ جز این اگر باشد، وقت را صرف جست‌وجوی دلیل معقولی می‌کنند که وجود ندارد.

پس چرا بسیاری از کسانی که کارهای فکری می‌کنند، به هر کوششی که نتایج کارشان را در مقیاس وسیع برای جهان قابل فهم می‌کند با بدگمانی می‌نگرند؟ راست است که می‌توان بعضی دلایل بظاهر موجه آورد. نویسندگان مردم‌پسند نوعاً خطاهای بخصوصی مرتکب می‌شوند. زیرکی بازارپسند غالباً به نوشته‌هایشان آسیب می‌زند. معمولاً عادت دارند از کنار مفاهیم دشوار و عمیق بگذرند و مفاهیم سطحی را جایگزین آنها سازند، چرا که این استعداد را ندارند هم ساده بنویسند و هم در عین حال عمیق. از این رو نویسنده‌ای که درباره ارسطو نوشته و خواسته است در بحث غایت برداشت فیلسوفان را از علت حرکت برای خوانندگانش به زبان ساده بنویسد، نوشته است که به نظر ارسطو «علاقه و محبت است که عالم را به حرکت و می‌دارد.» اما يك لحظه تفکر کافی است تا خواننده متقاعد شود این گونه نکته‌ها برای اینکه مردم نوشته‌های مردم‌پسند را خوار بشمارند هیچ محملی نمی‌تراشد. ممکن است نویسندگان مردم‌پسند اغلب سبک‌مایه و سطحی باشند، اما از بدی عده‌ای نویسنده مردم‌پسند، پیشداوری داشتن نسبت به همه نویسندگان مردم‌پسند، مثل این می‌ماند که به لحاظ عده بخصوصی نویسنده سبک‌مایه، همه آثار نویسندگان محکوم شود.

منشأ واقعی نظر نامساعد متخصصان به نوشته‌های مردم‌پسند را در جای دیگری سراغ باید گرفت. ریشه این نظر نامساعد در تعصب طبقاتی است. ارباب علم خودشان را برتر از عامه مردم می‌پندارند. اینان طبقه نفوذناپذیر کاهانه‌ای هستند که امتیازطلبی دارند، امتیازی که مخصوص نظام‌های طبقاتی نفوذناپذیر است. علمشان علم امتیاز آنهاست و بایستی در محدوده طبقه‌شان محفوظ بماند. وسیله‌ای که نظر آنها را تأمین می‌کند، زبان عالمانه‌ای است با

کلمات طویل و اصطلاحات فنی. هرکسی که دانش را از زبان فنی به زبان مردم برگرداند، قواعد نظام طبقاتی را شکسته است و بنابراین تحریم می شود. اصطلاحهای فنی، کلمات طویل و عبارتهای عالمانه نما وسیله ای است که اندیشمندان درجه دو «با آنها می لافند» و احساس برتری خود را بر مردم ارضاء می کنند. اگر بتوان اندیشه ای را به دو صورت بیان کرد که لازمه یکی مجموعه اصطلاحات نامأنوس فنی باشد، و دیگری جز به چند واژه ساده تک هجایی نیاز نداشته باشد که همگان می توانند بفهمند، این گونه افراد مطمئناً مجموعه اصطلاحات نامأنوس فنی را ترجیح می دهند. دوست دارند مردم خیال کنند، و از آن گذشته خودشان گمان می کنند کسانی هستند که می توانند چیزهای عمیق و دشواری را که عوام الناس نمی توانند بفهمند، درک کنند. می خواهند خودشان را هوشیارتر از دیگران بدانند. کلمات طویل و عبارتهای ناهنجار، که ساده ترین فکر را گرفتار آنها می کنند، نشانه برتری طبقاتی آنهاست. و از آنجا که در همه انجمنهای وسیع اندیشمندان همواره اکثریت با این گونه افراد است، پیشداوری صریحی به زیان آثار مردمپسند پیدا شده است.

هرچه ساز و برگ فکری فرد ناچیزتر باشد، در کاربرد فنون و شگردها بیشتر خودنمایی می کند. کسی که گنجینه ای از اندیشه های ارزشمند دارد، نگران دادوستد آن اندیشه هاست و طبیعتاً برای منظوری که دارد ساده ترین زبانی را که می تواند بیابد به کار می برد. اما کسی که تفکر حقیقی ندارد و در واقع چیزی برای دادوستد ندارد، کوشش می کند تهی بودنش را در پس ظاهری فضل نمای پنهان کند. هرچه زبانش نامفهومتر باشد، امیدوار است که نزد خودش و از نظر دیگران عمیقتر جلوه کند. نمی تواند بفهمد که عشق به کلمات طویل و اصطلاحات فنی درواقع جز نشانه ذهن علیل نیست؛ نوعی بیماری فکری است. و شاید کسانی که به این بیماری گرفتارند، دوست داشته باشند بیماریشان اصطلاحی فنی داشته باشد. بنابراین کلمه تازه طویلی تقدیمشان می کنم. بیماریشان را بزرگنامشیدایی نامگذاری می کنم.

راست است که عده ای از مردان براستی بزرگ، نظیر ایمانوئل کانت، ظاهراً از پرداختن غیرلازم به نکته های فنی لذت می برده اند، اما بزرگنامشیدایان جهان

حق ندارند به زیر چتر کانت پناه ببرند. کانت به رغم زبان غامضش بزرگ است، نه به سبب آن. و هیچ کس با تقلید کردن ضعف مرد بزرگ، بزرگ نمی شود.

البته راست است که اصطلاحات فنی ضرورت دارد. در بسیاری از رشته های دانش بدون اصطلاح هیچ کاری ساخته نیست. این نکته بویژه در علم صادق است، و در فلسفه نیز تا اندازه کمتری. درباره کاربرد اصطلاحات فنی در علم اصلاً حرفی نمی زنم، حتی درباره کاربرد آنها در فلسفه. سعی من در اینجا بر این نیست که بگویم وظایف مقررشان چیست، و نمی خواهم تعیین کنم کجا باید آنها را به کاربرد و کجا از کاربردشان پرهیز کرد. زیرا خود این مطلب، تحقیقی فنی است و مناسب این مقاله نیست. با این وصف، آنچه به نظر من نخستین اصل مقدماتی در روش نگارش مطالب فلسفی است بر می شمرم، و آن از این قرار است: اگر کلمه یا عبارت ساده غیرفنی مقصود شما را به خوبی اصطلاح فنی بیان می کند، هیچ گاه اصطلاح فنی به کار نبرید. به عنوان حاشیه می خواهم اضافه کنم که: در خودتان نسبت به همه کلمات عالمانه نما و اصطلاحات فنی بیزاری و بدگمانی پرورش دهید، عادت کنید به اینها نه به عنوان چیزهای خوب، بلکه منتهای مراتب به عنوان بد اجتناب ناپذیر نگاه کنید.

هرکسی که بالطبع از لافزنی و دغلکاری بیزار باشد و نیز هر کسی که در برابر زیبایی و ارزش کلمات احساس هنری داشته باشد، آنچه گفتم بر او گران نمی آید و نتیجه این خواهد بود که هرگاه به ذهن نویسنده اصطلاح فنی بیاید، به طور غریزی درصدد بر می آید ببیند آیا می تواند زبان ساده را جایگزین آن سازد یا نه. گاه اتفاق می افتد بدون آنکه تعصبی به منظورش داشته باشد نمی تواند از عهده این کار برآید، اما بیشتر وقتها می تواند.

گمان می کنم که بایستی این اصول نه فقط به نوشته های مردم پسند در معنای معمول، بلکه به همه نوشته های فلسفی از هر نوع تعمیم داده شود، حتی به مطالبی که متخصصان برای متخصصان می نویسند؛ چرا که به کارگرفتن سبک نگارش خوب و زبان ساده متناسب همواره ابلاغ معنا را، به هر کس که مخاطب نوشته باشد، تسهیل می کند. و اگر کسی نمونه سبک خوب فلسفی را از من سراغ بگیرد، به نمونه ای که در نظر دارم اشاره می کنم، به نوشته های برتراندراسل

به عنوان بهترین سبک نگارش فلسفی دوره‌های اخیر. البته راسل اصطلاحهای فنی کم به کار نمی‌برد، اما گمان نمی‌کنم اجتناب کردن از آنها منطقاً میسر باشد.

از این رو اصطلاح فنی در هر حال و به هر صورت، عبارتی است نامتداول، نامطلوب، آزار دهنده و چیز ناپسندی که باید از آن پرهیز داشت. بنابراین، بزرگانمشدایان نه فقط مظنون به تهی مایگی اند، بلکه به بی ذوقی نیز متهم اند. وقتی کسی می‌تواند واژه‌های ساده را به کار برد، ترکیبات زشت اصطلاحهای فنی را به کار گیرد، خودش را در سبک کسانی قرار می‌دهد که حس تشخیص زیبایی و ارزشیابی زبان را ندارند. از همه اینها گذشته، قضیه ساده است. آیا می‌خواهید اندیشه مبادله شود؟ یا اینکه انگیزه‌های دیگری دارید، مثل باهوش جلوه کردن، بسپاردان نمودن، مردم ساده را تحت تأثیر برتری خود قرار دادن و نظایر آن؟ اگر مقاله یا کتاب می‌نویسید، تنها انگیزه شما باید رساندن آن چیزی به حداکثر ممکن مردم باشد که حقیقت می‌پندارید. اگر نویسنده‌ای این انگیزه را داشته باشد، لاجرم مقصودش را با ساده‌ترین زبانی که می‌تواند بیابد بیان می‌کند. و اگر سوای این صداقت، تا اندازه‌ای از حس تشخیص زیبایی زبان برخوردار باشد، واژه‌های کوتاه، روشن، و گویا را بر می‌گزیند و آنها را به لغات طویل، بدهنجار و بدترکیب ترجیح می‌دهد. برای مثال، اگر مقصودش «سیر» یا «جریان» است، «فراپویش» نمی‌نویسد، و اگر کلمه ساده «متعالی» منظور را می‌رساند، «هستنده فراباشنده»^۱ را به کار نمی‌برد.

البته مبادله اندیشه، متأسفانه به هیچ وجه معمولترین انگیزه نوشتن کتاب نیست. و اگر کسی به دلیل اینکه خودش را موجودی برتر می‌داند بنویسد و بخواهد این توهم را بر سایر مردم تحمیل کند، سبک نگارشش را تا جایی که ممکن است مبهم و دشوار می‌کند. امید می‌بندد که ابهام به عمق حمل شود. اگر بتواند، به جای زبان ساده با زبان فاضلانه می‌نویسد. لغات طویل را به

۱. اصطلاحهای داخل قلاب از زبان فارسی است، نه ترجمه اصطلاحهایی که نویسنده از زبان انگلیسی شاهد می‌آورد. - م.

کلمه‌های کوچک، و واژه‌های فنی نامأنوس را به زبان ساده ترجیح می‌دهد. این سنت امریکایی که استادان دانشگاه را مجبور به «تولید» (یعنی نوشتن کتاب) می‌کند و ارتقای رتبه آنها را عملاً به این کار موكول می‌کند، مسؤولیتی کمتر از عوامل دیگر این قضیه ندارد. این سنت نه تنها به انتشار سیلی از کتابهای نازل می‌انجامد - کاش دنیا آنها را نبیند - و نه فقط کسانی را وادار به نوشتن می‌کند که ذوق و استعداد این کار را ندارند، و نه تنها وقت اینها را به نوشتن کتابهای بد تلف می‌کند، حال آنکه اگر به حال خودشان رهایشان کنند ممکن است معلمان قابل تحسین و حتی بزرگی از کار درآیند، بلکه سبک نگارش را هم فاسد می‌کند و بر عده بزرگنامشیدایان می‌افزاید. زیرا کسی را که مطلب باارزشی برای انتشار ندارد تشویق، و غالباً مجبور می‌کند که نقصش را در پس پرده دودآلود جزئیات فنی و مبهم‌گویی و لفاظی پنهان کند. مجبور است فرادستان دانشگاهیش را وادار کند که به روشنفکری او اذعان بیاورند. اما چون نمی‌تواند با ارزش باطنی اندیشه‌اش از پس این کار برآید، مجبور است با سر هم کردن کلمات ناسره پرتنطنه فضل‌نما دست به این کار بزند.

چگونه در این کار باسانی موفق می‌شود، چگونه جهان، از جمله جهان علمی، فریب کلمات طویل را می‌خورد، این ماجرا می‌تواند مقصودم را روشن کند. سالها پیش در یکی از دانشگاهها «انجمن فلسفی» ای بوجود آمد که خواندن گزارش در آن انجمن با زبان مبهم و نامفهوم باب شد. يك ایرلندی زیرك که می‌خواست این حباب را بترکاند، در برابر انجمن گزارشی تحت عنوان «روح عصر» قرائت کرد. در این گزارش يك بند و حتی يك جمله نبود که کوچکترین معنایی داشته باشد یا اینکه نویسنده آن بخواهد معنایی را برساند. گزارش پر بود از کلمات طویل و جمله‌های دهان پرکن اعصار متورم. گزارشی با اهمیت به نظر می‌رسید، ولی معنایی نداشت. انجمن با اشتیاق به گزارش گوش داد. هیچ‌يك از اعضا متوجه نشدند که انجمن به ریشخند گرفته شده است. بحث مفصل و عالمانه‌ای به دنبال درگرفت و در این بحث هیچ‌يك از اعضا نگفتند که گزارش را نفهمیده‌اند. ممکن است کسی درباره چیزی کتابهایی بنویسد که یا یکسره بی معنی باشد یا احتمالاً غلط، و تنها به این دلیل که از کلمات به اندازه

کافی طولیل استفاده می‌کند، ممکن است شهرت وسیعی به دست آورد. برای مثال، چیزی که متناقض با خودش باشد فاقد معناست، اما اگر کسی همین مطلب بی معنا را در الفاظ عجیب و غریب عالمانه‌نما درباره کمانهای بارتابی و بارتابهای شرطی بپیچد، اگر به قدر کافی درباره رشته‌های عصبی و فرایندهای عصبی صحبت کند و اگر کل مطلب را با اصطلاحهای فنی فیزیولوژی درآمیزد، شاید پایه‌گذار مکتبی در روانشناسی شود و فرصت خوبی برای گرفتن پاداشی کلان نصیبش گردد.

اما برگردیم به نوشته مردم‌پسند و جایگاه آن در عالم علم. فقط به دو نکته بسنده می‌کنم. نخست اینکه آثاری وجود دارد صرفاً مردم‌پسند، آثار کسانی که از خودشان چیزی برای گفتن ندارند، اما اندیشه‌های دیگران را ترویج می‌کنند و این کار منتهای اهمیت را دارد. برای اینکه مبادا کار این نویسندگان خوار شمرده شود، بایستی در نظر داشت که اینها در پیشرفت فکری بشر نقشی کاملاً اساسی بازی می‌کنند. اینها از هر جهت از این امکان برخوردارند که مردم‌پسند باشند، بدون آنکه سطحی یا بازاری شوند. دوم آنکه بایستی بر این مطلب پافشاری کنم که همه نوشته‌ها به یک اعتبار، حتی اصیلترین، عالمانه‌ترین و پیچیده‌ترین نوع آنها بایستی هدفشان این باشد که تا حد امکان برای مردم مفهوم باشد. نوشته‌ای که همواره بتواند از هر جهت مناسب عموم خوانندگان باشد، عمرش یک لحظه نیست. اما دست کم نویسنده می‌تواند تا جایی که ممکن است در استفاده از اصطلاحهای فنی صرفه‌جویی کند، از واژگان نالازم خودداری ورزد، تا حدی که می‌تواند مقصودش را ساده و روشن بیان کند. و حتی اگر طبیعت مطلبش اجازه می‌دهد، مقصودش را به طرز زیبا بیان کند. مطمئناً می‌تواند از القای این احساس به خواننده بپرهیزد که به لغات زشت علاقه‌مندی دارد، از نامفهوم‌گویی لذت می‌برد و به سخنان بی معنا علاقه‌مند است. بیشتر خوانندگان اگر احساس کنند که نویسنده دست کم سعی دارد معنایی را برای آنها روشن کند و اصلاً قصد ندارد آنها را گیج و مرعوب کند و با هوشیاریش آنها را بیچاند، سپاسگزار او خواهند بود. فقط در این معنا - که بهترین معناست - می‌توان توقع داشت نوشته‌اش مردم‌پسند باشد.

تقریباً همه فیلسوفان بزرگ سنت انگلیسی به این اعتبار نویسندگانی مردم‌پسند بوده‌اند، گرچه بیم از آن دارم که نتوان این سخن را در حق فیلسوفان آلمانی گفت. سبک نگارش جان لاک گرچه لطفی ندارد، روشن است؛ سبک جورج بارکلی و دیوید هیوم بغایت زیباست؛ سبک جان استوارت میل روشن و ساده است، هرچند که امتیازی ندارد و بعضی عاریه‌ها آن را عیناً کرده است؛ سبک اسپنسر با وجود آهنگ یکنواختش کاملاً روشن است. ویلیام جیمز بزرگترین فیلسوف امریکایی در تصویرگری، روایت و عبارتهای درخشان انگلیسی نبوغ کامل داشت و از نویسندگان معاصر، همان‌طور که قبلاً گفته‌ام، سبک برتراندراسل بهترین است و گواه این واقعیت است که فلسفه، و نیز فلسفه اصیل را می‌توان با زبان ساده و با حداقل ممکن اصطلاحهای فنی نوشت.

علم و تبیین

موضوع بحث من در اینجا در آن شاخه‌ای از فلسفه قرار می‌گیرد که معمولاً به آن فلسفه علم می‌گویند. سوای مطالب دیگر، قصدم این است که از راه خود موضوع علم این پیشنهاد را تشریح کنم که اگر اصول اولیه همه مباحث، اعم از علمی، ادبی و اخلاقی را به دقت بررسی کنید، شما را به فلسفه بازمی‌گرداند. اما شاید واجب باشد از باب اینکه اصولاً درباره علم صحبت می‌کنم پوزش بطلبم. این روزها دست به چنین کاری زدن برای غیرمتخصص خطرناک است. به اعتقاد من فیلسوفانی هستند که می‌توانند ادعا کنند درباره یک یا چند علم تا اندازه‌ای دانش تخصصی دارند، اما یقین بدانید من از آنها نیستم. گذشته از اینها، به یک دلیل می‌خواهم از این مطلب دفاع کنم که علم جز یکی از اشکال فراوان تلاش فکری انسان چیز دیگری نیست و بنا به همین دلیل علم در ساخت کلی فرهنگ انسان باید جایگاه ویژه و وظیفه مخصوص خودش را داشته باشد. قصد من در این مقاله فقط این است که بررسی کنم وظیفه خاص علم چیست. به عقیده من این مسأله، یعنی مسأله وظیفه علم، خودش مسأله‌ای علمی نیست، چرا که به کدام یک از علوم خاص تعلق می‌تواند داشته باشد؟ مسأله‌ای زیست‌شناختی یا جغرافیایی یا شیمیایی نیست. هیچ علمی نیست که مدعی این مسأله باشد. برای بررسی آن ناگزیرید بیرون از حوزه علم بایستید و باید

بگویم مسأله‌ای فلسفی است.

به هر تقدیر، گمان می‌کنم مجاز باشم بگویم که علم به نحوی با طبیعت، یا چیزهایی که در طبیعت اتفاق می‌افتد، با رویدادها، با پدیده‌ها کار دارد. بنابراین، هرگاه چیزی در طبیعت روی می‌دهد، دو پرسش درباره آن وجود دارد که می‌توان پرسید: پرسش اول این است که: چه اتفاق افتاده است؟ و پرسش دوم اینکه: چرا اتفاق افتاده است؟ شاید بتوانیم برای متمایز ساختن این دو پرسش از یکدیگر، اولی را پرسش «چه» و دومی را پرسش «چرا» بنامیم. مثال بسیار ساده‌ای می‌زنم. کودکی را در نظر بگیرید که برای نخستین بار در عمرش یخ بستن حوضی را می‌بیند. ممکن است بپرسد «چه شده؟» در جوابش خواهند گفت که وقتی دمای هوا به زیر صفر درجه سانتیگراد برسد، آبی که پیش از آن مایع بوده است منجمد می‌شود، حجمش نزدیک به یک هشتم افزایش می‌یابد و مطالب دیگری از این قبیل. ممکن است درباره تغییرات مولکولی هم چیزهایی به او بگویند. اما در همه این گونه اطلاعات، فقط توصیف چیزی را که اتفاق افتاده است برای او بازگو می‌کنند. پاسخ به پرسش «چه؟» همیشه لزوماً توصیف است و غیرتوصیف نیست.

آیا ممکن است کودک پرسش خود را به گونه دیگری طرح کند؟ به جای آنکه بپرسد آب چه شده است، ممکن است سؤال کند «آب چرا یخ می‌زند؟» و اگر معلمش دانشمند خیلی مشهوری نباشد، شاید پاسخ بدهد که آب یخ می‌بندد چون دمای هوا به زیر صفر می‌رسد، و به این دلیل هرگاه چنان بشود مولکولها بهم‌ان می‌شود و حرفهای دیگری از این قبیل. ظاهراً در این مورد فقط توصیف چیزی که اتفاق می‌افتد برای کودک بازگو نمی‌شود، بلکه دلیلی آورده می‌شود که چرا این اتفاق افتاده است؛ به عبارت دیگر، این اتفاق تبیین می‌شود. پس پرسش «چه؟» فقط خواستن توصیف رویدادهاست و پرسش «چرا؟» خواستن تبیین آنها.

بنابراین، جان کلام من فقط این است که وظیفه علم پاسخ دادن به پرسش «چه؟» است و هیچ‌گاه به پرسش «چرا؟» نیست. به سخن دیگر، وظیفه علم فقط توصیف کردن پدیده‌هاست و هیچ‌گاه تبیین کردن آنها نیست. اما من هم

این نظر را دارم که دانشمندان در واقع از کهنترین روزگار کوشش داشتند که فقط به توصیف پدیده‌ها نپردازند، بلکه آنها را تبیین نیز بکنند. و همین کوشش نابجا برای یافتن تبیین‌ها، علم را در گذشته از راه به بیراه برده است، و احتمال بسیار دارد که اگر به موقعیت علم توجه نشود، باز اکنون و در آینده علم از راه منحرف شود و هدفم در این مقاله این است که این مطلب را اثبات کنم.

علم در اصل از کنجکاوی عادی انسان زاییده شد، کنجکاوی مردم جاهل و عادی. اما دو پرسش «چه شده؟» و «چرا این طور شده؟» پرسش‌هایی طبیعی است که همواره کنجکاوی عادی انسان به میان می‌آورد. همین نکته ساده روانی تا اندازه زیادی بر پیشرفت علم حاکم بوده است و این واقعیت را توضیح می‌دهد که علم از آغاز همیشه سعی داشته است به هر دو پرسش پاسخ بگوید. و اگرچه از لحاظ علمی نیاز به تبیین خواست موجهی نیست، علم هیچ‌گاه از اندیشه تبیین بکلی دست برنداشته است. اندیشه‌ای که نسب آن به نیای خود، یعنی به کنجکاوی ساده انسان می‌رسد.

اگر از چند مورد آغاز علم در بابل و مصر صرف نظر کنیم، شاید بجاست گفته شود که علم وظیفه خود را در یونان باستان آغاز کرده و بزرگترین عالم یونانی ارسطو بوده است. توجه کردن به اینکه ارسطو بررسی پدیده‌های طبیعی را چگونه آغاز کرده است بی اندازه آموزنده است. ارسطو می‌پنداشت که در کوشش برای فهمیدن هر چیزی که وجود دارد، خواه درخت بلوط یا تخم مرغ و خواه برق آذرخش، باید چهار اصل به کار رود. به گفته ارسطو، بایستی علت مادی آن چیز، علت فاعلی، علت غایی و علت صوری آن را معلوم کرد. در اینجا با علت‌های صوری کاری ندارم و مطلبی درباره آنها نخواهم گفت. از جزئیات و نکات ریز مابعدالطبیعی که بگذریم می‌توان سه اصل دیگر را به این ترتیب شرح داد. علت مادی هرچیز، ماده‌ای است که آن چیز از آن ساخته شده است. علت فاعلی، رویدادها یا پدیده‌های قبلی است که آن چیز را به وجود آورده است، یعنی همان چیزی که ما امروز آن را فقط علت می‌نامیم. علت غایی هر چیز غایت یا هدفی است که این چیز در این جهان در خدمت آن است. بنابراین می‌توان گفت برای اینکه به قول ارسطو هرچیزی را بشناسیم، باید سه چیز را

درباره آن بدانیم: از چه ساخته شده، علت آن چه بوده، و در این جهان در خدمت چه هدفی است.

می بینید که اصلهای اول و دوم به پرسش «چه؟» پاسخ می داد. نیاز به توصیف را برآورده می کرد و نه نیاز دیگری را. از چه ساخته شده؟ اگر پاسخ دهید از چوب یا آهن ساخته شده، پیداست که توصیف می کنید. علت آن چیست؟ به کلامی دیگر، پرسش این است که چه پدیده‌های دیگری همواره بر آن مقدم بوده یا بدان منتهی می شده است؟ اگر به این پرسش پاسخ بدهید، خود پدیده را توصیف نمی کنید، بلکه پدیده‌ای را که پیش از آن قرار دارد وصف می کنید. شما مجموعه پدیده‌هایی را وصف می کنید که این پدیده عضوی از آن مجموعه است.

اما اصل سوم که ارسطو آن را علت غایی نامید، برای پاسخ گفتن به پرسش «چرا؟» و تبیین کردن در نظر گرفته شده بود، نه برای توصیف کردن. واژه چرا به چه معناست؟ واژه‌ای است ابهام‌دار و چند معنا. اما یکی از رایج‌ترین تعبیرات آن، غایت یا مقصود است. پرسش «چه کار کردی؟» صورتی از پرسش «چه شده؟» است. و اگر پاسخ داده شود که چه کار کرده است، می پرسیم «چرا این کار را کردی؟» و مقصود ما این است که بپرسیم «هدف از این کار چه بود؟». ارسطو می پنداشت که به این ترتیب می توان ماهیت چیزها را پرسید. بعد از آنکه اطمینان یافتیم ماهیت امر چیست، پس می توان به پرسش ادامه داد و پرسید چرا ماهیت، آن‌طور عمل کرده است. پاسخی که به هر پدیده خاصی داده شود، علت غایی همان پدیده است، یعنی غایتی که همان پدیده در این جهان در خدمت آن است. بنابراین در یونان، کشوری که علم از آنجا سرچشمه گرفت، برداشت از وظیفه علم که اشتغال ذهنی ممتازترین ویژگی آن بود، این بود که این وظیفه هم توصیف پدیده‌ها را شامل می شود و هم تبیین آنها را.

باید بگویم که برداشت ارسطو از علم در سراسر سده‌های میانه کم و بیش بدون تغییر حاکم بود. اما عصر انقلاب علمی در سده هفدهم که فرا رسید، عصر گالیله و نیوتون، تغییری ناگهانی دیده شد. بیشتر برداشتهای ارسطو با انتقاد روبه‌رو شد و برداشت از علت غایی در زمره این‌گونه برداشتها بود. ارسطو

سوی گناهان دیگر متهم شد که مفهوم پوچ و زیانبار علت غایی را وارد علم کرده است؛ به کلامی دیگر، مفهوم غایت را. عصر نوین علمی با این عزم جزم آغاز شد که علت غایی را یکسره از علم بیرون گذارد. علم از آن پس برای مطالعه در غایت کیهانی هیچ چیزی به کار نرفت.

این طور نبود که دانشمندان سده هفدهم درصدد انکار وجود غایت در طبیعت برآیند. بیشترشان مردم متدینی بودند و اعتقاد داشتند که مشیتهای الهی بر جهان حاکم است. اما گمان می کردند که این مشیتهای فراتر از آن است که علم به آنها پی ببرد، و بایستی اینها در حوزه دین یا احتمالاً قلمرو فلسفه قرار گیرد. اما علم در جست و جوی راههای غایت به بیراه رفته بود و نتوانسته بود کشفیات سودمندی بکند و باز در همان بیراهه پیش می رفت. کار علم، کشف کردن واقعیتها، توصیف کردن واقعیتها و از بحث خارج کردن همه پرسشهای نامفهوم مربوط به غایت بود. نکته ای که سعی دارم روشن کنم همین است. در واقع سده هفدهم برداشت ارسطویی را از علم، اعم از توصیف و تبیین، نفی کرد و اعلام داشت که وظیفه واقعی علم فقط توصیف کردن است. و علم نوین تاکنون زیر این بیرق پیشروی کرده است.

باید بگویم که قانونهای علمی هیچ چیزی را تبیین نمی کند. علم هیچ گاه نمی تواند حتی ساده ترین رویدادها را تبیین کند. شاید کسی بخواهد به این گفته خرده بگیرد. «مطمئناً» می گویند «علم نوین در تلاش است چیزها را تبیین کند، و این کار را می کند، سهل است، موفق هم می شود. یقیناً نظریه میکروبی بیماریهای بسیاری را تبیین می کند. قانون گرانش حتماً حرکت سیاره ها را تبیین می کند. نظریه تطور مسلماً پیدایش انواع تازه ای را روی سیاره زمین تبیین می کند.» و... خوب است به این سخن توجه کنیم.

مثال بسیار ساده ای بزنیم. فرض کنید یکی از بدویان قلب افریقا را که به عمرش یخ ندیده است به این کشور آورده اند و او از اینکه آب در زمستان منجمد شده دچار تعجب شده است. این را چه طور برای او تبیین می کنید؟ فرض کنید این توانایی را دارد که حرفهای شما را بفهمد. به او می گویند قانون طبیعت این است که هرگاه دمای هوا به زیر صفر برسد و هرگاه شرایط خاص دیگری موجود

باشد، آب منجمد می شود. تبیین شما این است. تبیین شما عبارت است از تبدیل کردن واقعه‌ای که اینجا و حالا اتفاق افتاده است به نمونه‌ای از قانون کلی طبیعت. اما قانون طبیعت چیست؟ به جای آنکه به بدوی بگویید که دما در این مورد خاص به زیرصفر می رسد، و پس از آن آب یخ می بندد، به او می گوید که در همه موارد و هرگاه دما به زیرصفر می رسد، آب همیشه یخ می زند. شما فقط به او می گوید چه چیزی همیشه اتفاق می افتد. تبیین شما از پدیده‌ای خاص با تبدیل کردن آن به قانون کلی، فقط این است که پدیده‌ای که هم اکنون روی داده است، نمونه‌ای از چیزی است که همواره روی می دهد. در واقع قانون علمی چیزی جز توصیف آنچه همیشه روی می دهد نیست، دخلی هم به تبیین کردن چرا روی می دهد ندارد.

اما ایراد خواهند گرفت که این فقط مقدمات کار است. دانشمند فقط نمی گوید که آب در دمای معینی یخ می بندد. او براساس تغییرات مولکولی، آن پدیده را تبیین می کند. تبیین او این است که هرگاه دما به صفر برسد، بعد از آن مولکولها فلان طور می شود و آب یخ می بندد. اما مگر این چیزی فراتر از توصیف است؟ هرگاه دما به صفر برسد، بعد از آن مولکولها فلان طور می شود. این جمله فقط می گوید که مولکولها چطور می شود و چه اتفاقی می افتد، نه اینکه چرا اتفاق می افتد. و تا هرجا که تغییرات مولکولی تان، اتمی تان یا ریزتر از اتمی تان را دنبال کنید، همواره همین خواهد بود. شما همیشه توصیف دارید و هیچ‌گاه تبیین ندارید.

آیا اگر از قانون گرانش مثال بیاوریم قضیه فرق می کند؟ چرا سنگ رها شده در هوا به زمین فرو می افتد؟ براساس نظریه نیوتونی علت این است که همه ذرات با نیروی معینی یکدیگر را جذب می کنند. اما این گفته به چه معناست؟ معنایش فقط این است که همه ذرات به سوی هم کشیده می شود. این عمل در اینجا رخ می دهد، چون همیشه در همه جا رخ می دهد. قانون گرانش نیوتون، مانند هر قانون دیگری، فقط می گوید چه چیزی همیشه روی می دهد. دلیل نمی آورد چرا. اگر قانون اینشتین را به جای قانون نیوتون بگذاریم کوچکترین فرقی نمی کند. فقط قانونی را جایگزین دیگری ساخته‌ایم. و این گونه قانونها

فقط می گوید چه چیزی همیشه روی می دهد.

اکنون بخوبی می توانم تجسم کنم که کسی ممکن است در این مرحله از بحث بگوید: «خوب، اصلاً تو چه می خواهی؟» قانونهای طبیعت که به تو می گویند چه اتفاق می افتد، پس می خواهی چه چیز دیگر بدانی؟ مقصود تو از چرا چیست؟ باید فوراً بگویم که من شخصاً نمی خواهم دانشمندان چیزی جز آنچه روی می دهد به من بگویند. در واقع مقصود کلی ام این است که دانشمند بایستی جداً خودش را مقید کند آنچه روی می دهد به من بگوید و هرگاه سعی کند به من بگوید چرا روی می دهد وظیفه خاص علم را ترك گفته است. اما بعداً به این مطلب می پردازم. فعلاً خوب است به آخرین پرسشی که برایم مطرح بود بپردازم: مقصود تو از پرسش «چرا» چیست؟

همان طور که دیدیم، کنجکاوی انسان همان گونه که پرسیده است «چه؟» همواره سؤال کرده است «چرا؟» و اکنون ظاهراً مسأله این است که کنجکاوی آدم معمولی، وقتی می پرسد «چرا؟» چه چیزی را می خواهد بداند؟ انتظار دارد چه نوع اطلاعاتی را در پاسخ به این پرسش بدهند؟ درباره این مسأله فکر کرده ام و به این نتیجه رسیده ام که در واقع پرسش «چرا؟» اصلاً بیانگر نیاز به اطلاع نیست، بلکه نشان دهنده تمایل عاطفی است؛ از عقل سرچشمه نمی گیرد، بلکه از احساسات منشاء می گیرد. فقط نشان دهنده این است که مردم می خواهند خود را در این جهان خودی احساس کنند. می خواهند از احساس تنهایی بگریزند، از احساس غربت و بیگانگی، حتی احساس خصومت که معمولاً جهان القا می کند؛ چرا که تنهایی، غربت و بیگانگی ترس آور است. در اینجا سرچشمه روانی نیاز به تبیین دیده می شود که همواره مشغله ذهنی انسان بوده و گامهای علمی را تعیین کرده است. ریشه های تصور کلی از تبیین در اینجا است. به اعتقاد من، تبیین کردن چیزی به این معناست که آن چیز را برای خودمان آشنا کنیم یا دست کم اینکه ترسمان را از آن بزداییم. وقتی پدیده عجیب و شگفت انگیزی که تاکنون ناشناخته بوده است در طبیعت روی می دهد، هنگامی که تجربه ای کاملاً تازه برای ما پیش می آید، می خواهم بدانیم که این چیز عجیب تازه ما را تهدید می کند یا نه و برای ما خطرناک است یا نه. اگر از راه

فکری درباره آن چیز اطمینان حاصل کردیم، احساس می‌کنیم که آن پدیده تبیین شده است. به اعتقاد من معنای تبیین و پرسش «چرا؟» همین است. اما این نیاز طبیعت عاطفی ما خود را از دوراه کاملاً متفاوت در تاریخ ارضای کرده است و این واقعیت، دوگونه تبیین کاملاً متمایز را به بار آورده است. يك راه ارضای این نیاز در تکوین این عقیده بوده است که عالم عقلانی و هدفمند است و خود ما موجودات هدفمندی هستیم و بر اعمال ما هدفهایی حاکم است. اگر بتوانیم این تصور را به طور کلی بر عالم تعمیم بدهیم، اگر بتوانیم فرض کنیم آنچه در این عالم روی می‌دهد هدفی دارد، و مخصوصاً اگر این هدف به سود ما باشد، مطمئناً خودمان را در این عالم خودمانی‌تر احساس می‌کنیم. باید احساس کنیم که عالم مثل خود ماست و شاید حتی در طرف ماست. پس از اینکه این احساس را کردیم، بیگانه، ترس‌آور و غیرقابل فهم نخواهد بود. اگر بتوانیم هدفی را نشان دهیم که پدیده‌ای در عالم در راه آن هدف است، پس آن پدیده را تبیین کرده‌ایم. اهمیت علت‌های غایی ارسطو این بود و این نوعی تبیین بود.

تبیین از راه غایت، برای علم هدف منسوخ است. از سده هفدهم تبیین از علم بیرون رانده شد. مقصودم از این جمله این نیست که ثابت کنم عالم در حقیقت غایت کیهانی ندارد، یا اینکه علم چنین نظری دارد. تا جایی که من می‌دانم، هدف می‌تواند بر عالم حاکم باشد و هر علمی که منکر هدفمندی عالم باشد، به نظر من جهالت و تحجر است. اما علم از مدتها پیش تصمیم گرفته است که پرسش هدف را از حوزه خودش بیرون بگذارد. شاید این پرسش فلسفه باشد، یا شاید پرسش دین. در اینجا در این باره بحث نمی‌کنیم. تنها نکته‌ای که می‌خواهم بگویم این است که این گونه تبیین دیگر هیچ جایی در علم ندارد.

اما گونه دیگری تبیین هست که از لحاظ روانی به روش دیگری که ما را با اشیا اخت می‌کند بستگی دارد. به این امر عادی روانی وابسته است که آشنایی سبب بروز بی‌توجهی است. اگر در جهان چیزی غریب، فوق‌العاده یا تهدیدآور به نظر برسد، پس سعی می‌کنیم که سرانجام آن را چیزی کاملاً آشنا و عادی نشان

دهیم. وقتی با تجربه‌ای کاملاً تازه روبه‌رو می‌شویم، تجربه‌ای که تهدیدآور می‌بینیم، سعی می‌کنیم نشان دهیم که به هر حال چیزی جز همان آشنای قدیمی در لباس تازه نیست. بعد از این، وحشتش را از نظر ما از دست می‌دهد. این گونه تبیین، از این منشاء روانی که همانا تبدیل کردن بیگانه به آشنا و مبدل کردن ناشناخته به شناخته باشد، ناشی می‌شود. مقصودم این است که گرچه علم خودش را از آن تبیین نوع اول آزاد کرده است، هنوز خود را از تبیین نوع دوم یکسر رها نساخته است.

آیا این همان چیزی نیست که در کنه این عقیده رایج نهفته است که پدیده‌های طبیعت را قانونهای طبیعت تبیین می‌کند؟ فرض کردیم که بدوی آفریقایی ما از یخ بستن آب متعجب شده است. همان‌طور که دیدیم، شما این نکته را به این ترتیب برای او تبیین کردید که نشان دادید پدیده بیگانه‌ای نیست، بلکه فقط نمونه چیزی است که همیشه اتفاق می‌افتد. به عبارت دیگر، چیز غریبی نیست، بلکه کاملاً آشناست. هرگاه بتوانید این مطلب را به او حالی کنید، احساس می‌کند که موضوع را برایش تبیین کرده‌اید. و نه فقط بدوی آفریقایی، بلکه همه ما این‌طور احساس می‌کنیم. نشان می‌دهد که مقصودما از تبیین فقط نشان دادن این مطلب است که پدیده موضوع بحث غریب نیست، بلکه آشناست، چیزی است که همیشه روی می‌دهد.

نتیجه گرفته می‌شود که این مفهوم تبیین کاملاً قراردادی و غیرعلمی است، بکلی شخصی و ذهنی است. چرا که چیزی که برای کسی عجیب است ممکن است برای دیگری کاملاً آشنا باشد. بنابراین چیزی که پدیده‌ای را برای من تبیین می‌کند، ممکن است برای شما تبیین نکند و گمان می‌کنم شما با من همعقیده باشید که وظیفه علم نمی‌تواند ایجاد انواع مختلف احساس در افراد گوناگون و مختلف باشد تا یکایک آنها خود را با این جهان مأنوس ببینند. به عبارت دیگر، وظیفه علم اصلاً تبیین نیست.

اما شاهد اینکه اندیشه تبیین به‌طور کلی از علوم رخت برنسته است، در عاداتهای زبانی ما، در کاربردهای رایج عبارتها که عالم و عامی یکسان به کار می‌برند، یافت می‌شود. آیا عادی‌تر از این پرسش که «تبیین علمی این یا آن

پدیده چیست؟» جمله‌ای هست؟ آیا عادی‌تر از پرسش «چرا؟» که عالم طرح می‌کند و عالم پاسخ می‌دهد پرسشی هست؟ چرا مدار سیاره‌ها بیضی است؟ چرا نسل ماموت برافتاده است؟ و هرگاه واژه چرا به جای واژه چه به کار می‌رود، شما می‌دانید که عادت ذهنی قدیمی ما هنوز برقرار است؛ این تمایل قدیمی به تبیین و میل به اینکه جهان مانوس و آشنا جلوه کند، به جای آنکه عجیب و وحشت‌آور باشد، هنوز زنده است.

اما شاید شما بر این گمان باشید که این مطلب فقط مسأله مربوط به زبان و موضوع واژه‌هایی است که بر ماهیت علم تأثیر ندارد. شاید گفتن اینکه قانون گرانش حرکت‌های سیاره‌ها را تبیین می‌کند، قدری بی‌دقتی در اصطلاح باشد. تردیدی نیست که باید واژه دیگری به کار برد. اما جز برای کسانی که مطلب را از جنبه دستوری دنبال می‌کنند و موشکافان فلسفی اهمیتی ندارد و هیچ‌گاه علم با واژه و اصطلاح گمراه نشده است.

بیم از آن دارم که چنین دیدگاهی نتواند باقی بماند. ترسم از آن است که مفهوم نادرست تبیین، علم را در گذشته تبیین کرده باشد و با احترام بسیار به خودم جسارت داده می‌گویم که ممکن است حالا هم علم را گمراه کند و شاید در آینده هم همین‌طور باشد. سعی می‌کنم برای اثبات این سخن چند نمونه بیاورم.

شما این نکته ساده را می‌دانید که هیچ چیزی نمی‌تواند دور از جایی که هست عمل کند یا تأثیر بگذارد. معمولاً می‌گویند کنش از دور ناممکن است. این شعار با آنکه نقش عمده‌ای در تاریخ اندیشه داشته است، ولی یک اصل جزمی محض و مقدم بر تجربه است، بدون آنکه کوچکترین بنیاد آشکاری داشته باشد. اینکه آیا این مطلب راست است یا نه، همواره موضوع آزمایش و تجربه بوده است. اگر واقعیت مشاهده شده نشان دهد رویداد X که در جایی از عالم رخ می‌دهد همواره رویداد Y را در فاصله چندمیلیون فرسنگی به دنبال داشته است، و اگر هیچ دلیل تجربی نباشد که چیزی میان این دو روی داده است، پس براساس چنین دلیلی گفته می‌شود که X علت Y است یا به عبارت دیگر X از دور کنش داشته است.

اما چیزی که عملاً روی داده است، اصلی است مقدم بر تجربه که به کنش

امکان داده است. براساس دلیل به پرسش پاسخ داده نشده است، بلکه با ملاحظاتی که عقل محض دارد پاسخ گفته شده است. یعنی تصور شده است قابل فهم نباشد که چیزی از دور کنش داشته باشد و بنابراین گفته شده است که کنش از دور ممکن نیست.

خوب، این چیزی که غیرقابل فهم تصور شده است چیست؟ آن را به دقت بررسی کنید، زیرا که از جنبه تفکر انسانی عمیقاً آموزنده است. فرض کنید اگر رویدادی، مثلاً ضربه چکش، در اینجا رویداد دیگری، مثلاً جرقه‌ای آبی، را باز در اینجا به دنبال داشته باشد، مانند رویدادی که در انفجار دیده می‌شود، پس آنچه اتفاق افتاده است، کاملاً قابل فهم است و شما آن دو رویداد را علت و معلول خواهید نامید. اما فرض کنید این طور باشد که به دنبال ضربه چکش در اینجا، جرقه‌ای آبی میلیونها فرسنگ دورتر بزند، بدون آنکه واقعه‌ای بین این دو روی دهد، پس می‌گویید آنچه روی داده قابل فهم است. می‌خواهم بدانم مقصود شما از «غیرقابل فهم» چیست.

در وهله اول مقصودتان این نیست که «از لحاظ منطقی با خودش تناقض داشته باشد». چرا که در این قضیه که ضربه اینجا جرقه‌ای آبی را میلیونها فرسنگ دورتر به دنبال دارد، تناقض منطقی نیست. گزاره «ضربه‌ای اینجا زده شد» با گزاره «جرقه‌ای آبی میلیونها فرسنگ دورتر زده شد» هیچ تناقضی ندارد.

معنای دیگری را پیشنهاد می‌کنم که امکانپذیر است. تنها راهی که علم تاکنون توانسته است هر پدیده‌ای را با آن بشناسد، این است که آنها را به دقت و به تفصیل توصیف کند. یخ بستن آب، تا آنجا که علم می‌تواند بشناسد، وقتی می‌تواند فهمیده شود که همه تغییرات مولکولی و تغییرات دیگری که دخیل است، توصیف شده باشد. پس چیزی از نظر علم «قابل فهم» است که بتواند توصیف شود و اگر به دلایلی «غیرقابل فهم» باشد، نمی‌تواند توصیف شود. اما در ضربه چکش در اینجا که جرقه‌ای آبی را میلیونها فرسنگ دورتر به دنبال دارد، چیزی نیست که توصیف کردنش دشوار باشد. برای توصیف کردن آن همین بس که جرقه‌ای آبی به دنبال ضربه چکش روی می‌دهد. تنها اختلافی که میان آن دو مورد است این است که در مورد اولی فاصله وجود دارد و تنها کاری که شما باید

بکنید این است که این واقعیت را در توصیفتان بگنجانید. به این ترتیب این مورد همان قدر از لحاظ علمی قابل فهم می شود که آن دیگری. پس مقصود شما این نمی تواند باشد. یا به هر حال کنش از دور در این معنا، که بواقع تنها راه به معنای علمی کلمه است، غیرقابل فهم است.

با روش حذف به این نتیجه می رسیم: آنچه در واقع مقصود شما از کلمه غیرقابل فهم است، فقط «ناآشنا» است. انسان صدها هزار سال است در کارهای جاری زندگیش به چیزی که می توانیم کنش در يك مكان بنامیم خو گرفته است. این نوع عادت رایج است. دیده ایم که چیزی به چیز دیگر ضربه زده و این چیز دیگر پرت شده است. همه تجربه های عادی و روزمره انسان، تجربه کنش در يك مكان بوده است. چنین کنشی از هر حیث آشناست و به نظر می رسد نیازی به تبیین ندارد. از این رو، وقتی که انسان ناگهان به مورد کنش آشکار از راه دور بر می خورد، مانند عمل گرانش، شگفتی انگیز به نظر می رسد. این کنش را غیرقابل فهم و ناممکن می خوانند و می خواهد بروز آن تبیین شود و با تبیین آن مقصودش این است که نشان دهد به هر حال، در واقع کنش در يك مكان است. پس این کنش قابل فهم خواهد شد، چرا که آشنا به نظر خواهد رسید. در برابر این سخن ممکن است گفته شود که کنش گرانشی از راه دور، مانند فروافتادن سنگ به زمین، همواره برای آدمی آشنا بوده است، همان قدر کاملاً آشنا که زدن و کوفتن چیزها به یکدیگر. پاسخ من این است که انسان در عصر پیش از علم درباره کنش از دور این طور نمی اندیشید. نمی دانستند که زمین علت فروکشیدن سنگ است. گمان می کردند وزن سنگ که از خواص خود سنگ است، علت فرو افتادن سنگ است. بنابراین سنگ بود که عمل می کرد و این نمونه ای از کنش در يك مكان بود. فقط آن گاه که علم مفهوم کنش گرانشی اجسام از راه دور را پیش کشید، انسان برای نخستین بار با تجربه کنش از دور آشنا شد.

ضرورت آگاهی آدمی به تبیین گرانش، عملاً علم را به کار واداشت. نتیجه آن شد که دانشمندان نسلی قدیمتر در کوششهایشان برای تبیین گرانش مقدار عظیمی وقت و کار صرف کردند، یعنی خواستند به کمک فرضیه هایی نظیر اینکه

فضا آکنده از ذره‌های شناوری است که با برخورد به اطراف اجسام معلق در فضا آنها را به سوی هم می‌راند، گرانش را به موردی از کنش در يك مكان تبدیل کنند.

بعد از آن، این‌گونه کوششها و اصل جزمی مقدم بر تجربه‌ای که بدان کوششها انجامید، به عبارت دیگر، اینکه کنش از دور محال است، نمونه‌هایی واقعی است از اینکه علم چگونه تحت تأثیر اندیشه نادرستی که تبیین را وظیفه خود می‌دانسته، قرار گرفته است.

همین تصور در کنه نظری نهفته است که برای انتشار نور در فضا، رسانایی را لازم می‌داند. مقصودم این موضوع نیست که رسانایی چون اثر عملاً در فضا وجود دارد یا ندارد. این مطلبی است که به متخصصان مربوط است. اما چیزی که من می‌خواهم بگویم این است که بودن یا نبودن چنین رسانایی آیا مسأله‌ای بدیهی است یا نیست. با اصول جزمی مقدم بر تجربه نباید تصمیم گرفت. و این نظر که سوای هرگونه دلیل تجربی که عملاً بر وجود اثر دلالت می‌کند، اثر لزوماً به این دلیل وجود دارد که قابل قبول نیست نور بتواند بدون رسانا در فضا عبور کند، همانا نتیجه‌گیری از این اصل جزمی مقدم بر تجربه است که کنش از دور ناممکن است. در این نظر که رویدادهای خاص خورشید تأثیرهایی روی زمین یا هر شیء دور دست دیگری می‌گذارد و ما آن تأثیرها را به نور نسبت می‌دهیم - خواه ذرات یا امواج - که در فاصله فی مابین حرکت می‌کند، چیزی وجود ندارد که به صورت مقدم بر تجربه محال باشد، این نظر البته ممکن است نادرست باشد و من نمی‌خواهم بگویم چیزی هست که آن را توصیه کنم. اما اگر کسی این را به طور مقدم بر تجربه ناممکن بداند، به این سبب است که گمان می‌کند علت و معلول نمی‌تواند از فضا رد شود، بلکه بایستی از نقطه‌ای به نقطه دیگر نشر کند، یا به زبانی دیگر، کنش از دور محال است. و ما نشان دادیم که منشاء این نظر در برداشت نادرست از تبیین است.

اگر متخصصان براساس دلیل قابل اثبات معتقد باشند که نور از راه رسانا منتشر می‌شود، پس آن نتیجه را باید پذیرفت. اما اگر این دیدگاه را فقط بر این اساس اختیار کنند که محال است کنش علی مورد بحث، فاصله‌ای را در فضا

سپری کند، پس با علمی روبه‌رو هستیم که بر اثر اندیشه نادرستی که تبیین را وظیفه خود می‌داند گمراه شده است.

به همه پرسشهای مربوط به واقعیت فقط باید براساس دلیل و بدون دخالت اصول جزمی مقدم بر تجربه رسیدگی کرد. باید این اصل را گذاشت که اگر چیزی در طبیعت روی می‌دهد عملاً مشاهده نشود، و اگر چیزی پشتوانه تجربی نداشته باشد، برپایه هیچ‌گونه قانون مقدم بر تجربه مفروض نباید ناممکن شمرده شود. میل دارم این را اصل تجربه‌گرایی رادیکال بنامم. البته عبارت «تجربه‌گرایی رادیکال» را از ویلیام جیمز گرفته‌ام، اما او این عبارت را در معنای دیگری به کار می‌برد.

برگردیم به مفهوم تبیین. گمان می‌کنم نمونه دیگری از تأثیر نامساعد این مفهوم را در قانون گرانش نیوتون بتوان یافت. نیوتون مفهوم «نیرو» را در این قانون وارد کرد. به اعتقاد من گرایش کنونی این است که نیروی گرانشی به عنوان نیرویی غیرواقعی کنار گذاشته شود. جدا از هرگونه پرسشی که با کار اینشتین مطرح شده است، پیداست که نیوتون از هر جهت بخوبی توانسته است قانونش را بدون هیچ‌گونه دخالت مفهوم نیرو بیان کند. او توانسته است این قانون را برحسب عاملهایی که با محک تجربه قابل آزمون است، مانند عاملهایی چون شتاب، جرم و فاصله، بیان دارد. پس چرا نیوتون مفهوم نیرو را وارد کرد که حتی برای قانون خود او لزومی نداشت؟ انگیزه او از این کار چه بود؟

خیال می‌کنم این انگیزه همان احتیاج عادی انسان به تبیین و پاسخ به پرسش «چرا؟» بود. اگر نیوتون بدون آنکه از نیرو سخنی به میان آورد فقط روابط میان جرمها، فاصله‌ها و شتابهای ذرات در حال حرکت را بیان کرده بود، توصیف خوبی از آنچه روی می‌دهد به دست داده بود و تا جایی که داده‌های عصر او به دست می‌آمد و اجازه می‌داد قانون کاملاً خوبی درباره گرانش عرضه داشته بود. اما واقعیت امر این است که اگر فقط گفته می‌شد ذرات چنین و چنان حرکت می‌کند و شتابش فلان و بهمان است و بس، به نظر معما می‌رسید. ممکن بود مردم بپرسند، «چرا این اتفاق می‌افتد؟ چرا ذرات این‌طور حرکت می‌کند؟ چرا ذرات اصلاً حرکت می‌کنند؟» پیداست که نیوتون این پرسشها را از خود

می‌رسید، درباره آنها متحیر بود و گمان می‌کرد ناگزیر است دلیلی بیاورد. و پاسخ داد، «نیرو علت حرکت ذرات است.» و به نظر می‌رسید این پاسخ، معما را تبیین می‌کرد، زیرا مفهوم نیرو از احساس آشنایی گرفته شده است که همواره در فشار و کشش ماهیچه‌هایمان حس می‌کنیم. این تبیین عبارت است از تبدیل حرکت‌های عجیب و ناآشنای اجرام آسمانی به تجربه‌های عادی کشیدن و راندن در زندگی روزمره ما. اما مفهوم نالازم نیرو به این دلیل وارد شد که نیوتون از قانونی که فقط وصف کننده واقعیه باشد راضی نبود، بلکه به خطا می‌پنداشت که قانون در عین حال باید تبیین کند که چرا اتفاق می‌افتد.

البته نظریه گرانش در سالهای اخیر دیگرگون شده است. مفهوم نیرو دیگر هسته این نظریه نیست. قانون اینشتین نه برحسب نیرو، بلکه براساس هندسه بیان شده است. بنابراین باید پذیرفت که جنبه‌های قابل ایراد تبیین‌های توهمی به کمک چیزهای کاذبی مانند نیرو از بین رفته است. اجازه بدهید ببینیم این طور است یانه.

مدعی نیستیم ریاضیات نسبتاً را می‌فهمم، اما کسانی که می‌فهمند وقتی سعی می‌کنند که این مشکل را برای ما روشن کنند، می‌بینم زبانی به کار می‌برند که از این قرار است: می‌گویند خورشید و سایر اجرام عظیم، فضا-زمان (جاگاه) را منحنی یا خم کرده است و هندسه آن نااقلیدسی است. پس گویی باید فضا-زمان را به سان تپه‌ماهور پنداشت. سیاره‌ها به سبب این پستی و بلندیها نمی‌توانند در خط مستقیم حرکت کنند و بناچار دور می‌زنند و انحنا را مدارها را همین دور زدن تبیین می‌کند.

البته این فقط نوع زبانی است که ساده‌نویسان به کار می‌برند و به جرأت می‌توانم بگویم که ممکن است برای عده‌ای از ریاضیدانان حساس چندش‌آور باشد. اما باید توجه داشت که بعضی از این ساده‌نویسان خودشان متخصص‌اند و بنابراین مسؤول زبانی هستند که به کار می‌برند. به نظر می‌رسد نتیجه‌گیری نامناسبی نباشد اگر گفته شود آنها گمان می‌کنند چنین زبانی، ولو زبان رایج، به طور کلی نادرست نیست. به يك معنا گمان می‌کنند که فضا-زمان واقعاً منحنی است و این انحنا حرکت‌های منحنی سیاره‌ها را تبیین می‌کند.

وقتی آدم معمولی این زبان را می شنود، اگر آن قدر جرأت داشته باشد که اصلاً دهانش را باز کند، قاعدتاً تعجبش را تقریباً به این صورت بیان می کند. ممکن است بگوید «می توانم بفهمم عصای خمیده یا هر چیز مادی خمیده ای چیست. عصا در مکان خمیده است، اما خود فضا-زمان چگونه ممکن است خمیده باشد؟ چرا باید خمیده باشد؟ در چه چیزی خمیده است؟ و اگر فضا-زمان خمیده است و با این وصف بی نهایت است، خارج از آن چیست؟» نمی دانم متخصصان در پاسخ به این سخن، که مسلماً سخن پخته ای نیست، چه می گویند. پرسش و پاسخ را بیش از این ادامه نمی دهم، اما می توانم از فضای کلی بحث تصویرهایی در ذهن مجسم کنم.

خیال می کنم مشکلی در این کار است و ریشه مشکل غالباً در تأثیر زیانبار این تصور نادرست است که قانونهای علمی باید پدیده ها را تبیین کند. آیا این استنتاج درست نیست؟ فانون اینشتین در شکل دقیقش، یعنی در شکل ریاضیش، مطلبی درباره پستی و بلندیها و برآمدگیها در فضا-زمان ندارد. چیزی جز فرمولهای ریاضی نیست و این فرمولها فقط توصیف هندسی تعمیم یافته منحنیهای است که همه اجسام گرانشی ممکن باید از آن تبعیت کنند، اصلاً چیزی را تبیین نمی کند و فقط توصیف منحنیهای بخصوصی است.

فرض کنید روی تخته سیاه منحنی خاصی، مثلاً يك بیضی، رسم می کنید. معادله هندسی ساده ای می تواند بیضی را توصیف کند. البته چنین معادله ای تبیین نخواهد کرد چرا ذره ای که از قضا در آن منحنی حرکت می کند، چنان حرکتی دارد، فقط منحنی را توصیف می کند. حالا فرض کنید چند منحنی دیگر با کانونهای متفاوت روی تخته رسم می کنید. می توانید فرمول ریاضی تعمیم یافته ای داشته باشید که نه تنها بیضی اولی، بلکه همه آن بیضیها را توصیف کند. باز هم این فرمول تبیین نخواهد کرد چرا آن دسته از ذراتی که از قضا در این مسیرها حرکت می کند چنین حرکتی دارد، فقط توصیف تعمیم یافته ای از همه منحنیهاست. سرانجام فرض کنید چند منحنی، دایره، سهمی و منحنیهای دیگری سوی آن بیضی روی تخته رسم می کنید. باز هم می توانید فرمول تعمیم یافته تری که آنها را توصیف کند داشته باشید. به اعتقاد من قانون گرانش

اینشتین چیزی جز چنین فرمولی نیست، فرمولی که فقط چند بیضی و دایره را توصیف نمی‌کند، بلکه مسیر ممکن هر جسم گرانشی ممکن را وصف می‌کند. حرکت‌های آنها را تبیین نمی‌کند، فقط آنها را توصیف می‌کند.

بدون شك این موردی است که برای رسیدن به این توصیف کاملاً تعمیم یافته و پیچیده، لازم دیده‌اند که زمان را به عنوان بعد چهارم وارد کنند و هندسه نااقلیدسی را به کار گیرند. با این حال، در اصلی که گفتیم تغییری نمی‌دهد. هندسه نااقلیدسی نه برای تبیین کردن چیزی، بلکه فقط به قصد توصیف رایج شده است، و تنها به سبب تنوع و پیچیدگی منحنیهایی که باید توصیف می‌شد ضرورت پیدا کرده است. باید عالمی را تصور کنید که همه اجسام گرانشی ممکن در آن، حرکت دایره‌ای دارد. در چنین عالمی معادله ساده دایره قانون گرانش تواند بود، و نه زمان به عنوان بعد چهارم ضرورتی تواند داشت و نه هندسه نااقلیدسی.

غالباً به ما می‌گویند که قانون اینشتین توصیف انحنای فضا-زمان است. معتقدم که این گفته بکلی بی‌معناست. هیچ معنایی ندارد که بگوییم فضا یا فضا-زمان، یا منحنی است یا مستقیم؛ یا اقلیدسی است یا نااقلیدسی. عصا می‌تواند در مکان خمیده یا مستقیم باشد. اما فضایی که عصا در آن قرار دارد نه خمیده است و نه مستقیم. معمولاً فرض بر این است که فضا تاکنون اقلیدسی تلقی شده است. فهمیدن این مطلب کاملاً آسان بود، اما با ظهور اینشتین مجبور شده‌ایم فضا را نااقلیدسی تصور کنیم. جان کلام من این است که فضا را اقلیدسی شمردن همان قدر کاملاً بی‌معناست که آن را «خمیده» قلمداد کردن. فقط چیزهای موجود در فضا را می‌توان به یکی از این دو صورت وصف کرد. چیزی که شکل ندارد، لاجرم هندسه ندارد و اگر بپرسند: «پس چیست که با فرمول چهاربعدی هندسه نااقلیدسی در قانون اینشتین توصیف می‌شود؟» پاسخ می‌دهم منحنیهایی است که اجسام گرانشی تابع آنهاست. قانون مورد بحث توصیف فضا-زمان نیست، بلکه توصیف تعمیم یافته منحنیهای خاص است. اما راه عمومی بررسی این موضوع این است که خود فضا-زمان منحنی تلقی می‌شود و این انحنای سبب می‌شود سیاره‌ها به گونه‌ای که حرکتشان را می‌بینیم

حرکت کنند. گویی که دو چیز واقعی جدا از هم انگاشته می شود؛ یکی انحنای فضا-زمان و دیگری مدارهای حاصل از حرکت سیاره‌ها. این دو جدا از هم است. فرض بر این است که انحنا اول است و همین انحنا علت دومی، یعنی علت حرکات سیاره‌هاست.

حال اگر می‌گفتم علت مربع بودن این میز این است که مکان مربعی از فضا را اشغال می‌کند، شما حق داشتید که چنین سخنی را بی معنا تلقی کنید. شما نمی‌توانید مکان را از میزی که آنجا را اشغال کرده است جدا کنید، به این قسمت خاص از مکان شکلی نسبت بدهید و بگویید که علت مربع بودن میز این است. در حقیقت شما به هیچ وجه نمی‌توانید به مکان محض هیچ‌گونه شکلی نسبت بدهید. میز و صندلی و چیزهای مادی موجود در مکان است که شکل دارد. درست به همین دلیل است که به نظر من، سخن به میان آوردن از خود فضا-زمان چه به صورت اقلیدسی و چه نااقلیدسی، جدا از چیزهایی که در آنها قرار گرفته است، بی معناست. و درست همان قدر بی معناست که گفته شود پستی و بلندیهای موجود در فضا-زمان علت حرکت سیاره‌ها در مدار منحنی است، یا اینکه بگویند شکل مربع مکانی که این میز اشغال کرده است علت مربع بودن میز است. اما چون چنین نیست، تصور غیرواقعی تبیین علی راه پیدا می‌کند. فرض می‌شود که خود فضا-زمان در خود پستی و بلندی دارد و گمان می‌رود که اینها سیاره‌ها را از مدارهای مستقیمشان خارج می‌سازد. انگار که همه پستی و بلندیها از قبل، پیش از آنکه سیاره برسد، در فضا-زمان به انتظار ایستاده است.

آیا این جز مفهوم قدیمی کشیدن و راندن است؟ فقط به جای آنکه سیاره‌ها را نیرو بکشد - چیزی که مقصود نیوتون بود - اکنون با شیب بلندیها در فضا-زمان کشیده می‌شود، همان‌طور که لبه بلندتر از سطح میز، گوی بلیارد را از خط مستقیم خارج می‌کند.

پس این چیست که این همه نویسندگانی را که درباره نسبیت می‌نویسند گمراه کرده است؟ علت روانی این سردرگمی، که می‌خواهم آن را توضیح دهم، چیست؟ پاسخی که می‌خواهم بدهم این است که علت العلل همه این

سردرگمیهای فکری نیاز به تبیین است. نیاز به تلاش برای اثبات کردن این منظور که قانون اینشتین فقط توصیف پدیده‌ها نیست، بلکه تبیین آنهاست.

البته در هندسه نااقلیدسی فرمولها بدرستی می‌تواند حرکت سیاره‌ها را توصیف کند. اما به نظر من انحناى فضا-زمان همان قدر توهم است که نیروهای نیوتون. و درست به همان دلیل که در قانون نیوتون گمراهی ایجاد کرده است در بحثهای مربوط به نسبیت گمراهی به بار می‌آورد. تصور می‌رفت که نیرو تبیین می‌کند چرا اجسام چنین حرکتی دارد. با توسل به احساس آشنای کشش عضلانی این حرکتها را تبیین کردند و اکنون پستی و بلندیهای فضا-زمان به همان دلیل وارد بحث شده است. با مقایسه کردن پدیده‌ها با آنچه هنگام دور زدن تپه - به جای گذشتن از وسط آن - روی می‌دهد، پدیده‌ها را آشنا جلوه می‌دهند. قانون اینشتین به عنوان يك فرمول ریاضی محض هیچ چیزی را تبیین نمی‌کند. فقط می‌گوید، «این چیزی است که روی می‌دهد و اجسام در منحنیهای فلان و بهمان حرکت می‌کند.» اما بناچار این پرسش به ذهن می‌خلد که «چرا اینها در این گونه منحنیها حرکت می‌کنند؟» البته این پرسش پاسخ ندارد، پرسشی بدون معناست. اما همان‌طور که نیوتون با توجه به قانونش از این پرسش سر درگم بود و پاسخ داد که «بلی، علتش نیروست»، حالا نویسندگان جدید با توجه به قانون اینشتین و درست به همان دلیل از پرسش «چرا؟» سردرگم شده‌اند و می‌گویند: «بلی، علتش سیاره‌هایی است که انحناى فضا-زمان آنها را این سو و آن سو می‌کشد.» این نیز مانند نیرو فهمیدنش آشنا و آسان به نظر می‌رسد. گویی که پدیده‌ها را تبیین می‌کند، یعنی آنها را آشنا می‌کند، تا جایی که بتوان به این نتیجه رسید که مفهوم کلی تبیین علمی مفهومی جدید نیست.

و اگرچه راست است که این سخن درباره پستی و بلندیهای فضا-زمان فقط نوعی طرز بیان عادی است، باز هم قبول نمی‌کنم که اهل علم در گفت‌وگوهایشان درباره جهانهای در حال انبساط «و جهانهای در حال انقباض» این را دست کم نیمه جدی و بعضی از آنها شاید کاملاً جدی نگیرند. نمی‌پذیرم که اندیشه‌های شخصی شان گرفتار این فکر نشده باشد و اگر این طور باشد، مطمئن نیستم چیزی که گمراه‌کننده علم است رخ دادنش محتمل نباشد و اگر

علم به بیراهه می‌رود، پس دلیلش آن است که علم حتی هنوز خودش را از این عقیده که وظیفه‌اش تبیین کردن پدیده‌ها نیست کاملاً رها نکرده است.

نمی‌خواهم بگویم نظریه‌های علمی مربوط به جهانهای در حال انبساط و انفجار باطل است. این نیز موضوعی است مربوط به متخصصان، نه فیلسوفان. بدون شك می‌توان این‌گونه نظریه‌ها را درست تعبیر کرد، گو اینکه تاکنون این‌طور بوده است. به جرأت می‌گویم که بیان ریاضی محض آنها درست است، همان‌گونه که قانون گرانش اینشتین درست است. شکی نیست که این‌گونه نظریه‌ها به طرز تحسین برانگیزی واقعیت‌های شناخته‌شده درباره حرکات سحابیهای دور دست و دیگر اختران را توصیف می‌کند. اما اگر به این معنا تعبیر شود که خود فضا یا خود فضا-زمان نوعی توپ گرد است که در میان نیستی، بدون هیچ چیز، حتی فضای تهی خارج از آن، بزرگتر و بزرگتر می‌شود، پس اطمینان دارم که بکلی بی‌معنا خواهد شد. براستی معتقدم که خطری جدی وجود دارد که نه فقط افکار عامه مردم، بلکه ممکن است اذهان خود دانشمندان را گمراه کند.

نمی‌دانم توانسته‌ام شما را به چیزی متقاعد کنم یا نه. اما چیزی را که سعی داشته‌ام برای شما ثابت کنم فقط این است: پرسشهایی مانند «وظایف دقیق علم چیست؟ کار علم دقیقاً چیست؟ علم سعی دارد چه کار کند؟ چرا باید سعی در انجام دادن آن داشته باشد؟ مرزهای علم کجاست؟» پرسشهایی است که برای خود دانشمند مهم است. چرا که اگر به این پرسشها نادرست پاسخ گفته شود، یا اگر اصلاً به آنها توجه نشود- گو اینکه بیشتر وقتها این‌طور می‌شود- پس ممکن است که علم جداً در قلمرو خاص خودش گم شود. این‌گونه پرسشها را معمولاً به فلسفه علم متعلق می‌دانند و فیلسوفان برای بررسی آنها حداکثر توانایی خود را به کار می‌گیرند. شاید جای تأسف داشته باشد که خود دانشمندان معمولاً به بررسی آنها نمی‌پردازند، چه با کارآمدی بسیار بیشتری می‌توانند دست به این بررسیها بزنند. در هر حال چیزی که اهمیت دارد این است که باید به این پرسشها رسیدگی کرد.

تبیین در علم و در فلسفه

شاید خواننده بپرسد اگر تبیین وظیفه علم نیست آیا وظیفه فلسفه است؟ به عبارت دیگر، آیا باید بپذیریم که چیزی به عنوان تبیین، مفهومی که واجد معناست، وجود دارد، هرچند که علم جایگاه آن نیست؟ و در پاسخ آیا می‌توانیم بگوییم که مفهوم تبیین کلاً، در هر جایی که باشد، چه در علم و چه در فلسفه، توهم است؟ پیداست که این پرسش شباهت بسیاری به این سؤال دارد که جهان در نهایت امر عقلانی است یا غیرعقلانی. اگر اصولاً چیزی به عنوان تبیین نباشد، پس آنچه می‌توانیم گفت این است که جهان همین است که هست، و امور همان‌طور روی می‌دهد که روی می‌دهد، این غایت ماده است، و در تحلیل آخر هیچ چیز را نظم و دلیلی نیست. به همین سان پیداست که این پرسش بیهوده‌ترین پرسشی است که می‌تواند به ذهن آدمی راه بیابد. با این حال، چون این پرسش به ذهن خواننده راه می‌یابد، خیال می‌کنم بهتر باشد دست‌کم نظر شخصی‌ام را درباره آن بگویم، هرچند که مختصر و غیر رضایت‌بخش باشد. من فقط از دوگونه تبیین یاد کرده‌ام یکی تبیین هدفشناخت یا تبیین به وسیله هدفهاست؛ دیگری تبیین براساس آشنایی است. البته گونه سوم هم هست که گمان نمی‌کنم ذکر آن در مقاله‌ای که اختصاص به علم دارد لازم باشد، زیرا این‌گونه سوم تبیین هیچ‌گاه در علم به کار نرفته است و فقط در نوشته‌های فیلسوفان دیده شده است. اکنون مطالبی درباره آن بیان می‌کنم.

پرسش «چرا؟» می‌تواند به معنای «برای چه مقصودی؟» باشد. اگر پرسش به این صورت تعبیر شود، موجب پیدایش تبیین هدف‌شناخت است. یا فقط می‌تواند نشان‌دهنده میل تبدیل ناآشنا به آشنا باشد، و این موجب پیدایش گونه دوم تبیین است. اما پرسش سوم، پرسش «چرا؟» ممکن است خواستن دلیل یا مبنای منطقی باشد. بنابراین، دلیل منطقی برای هر قضیه‌ای این است که متضمن قضیه قبلی است و براساس آن ثابت شده است. اگر $A = B$ و $B = C$ ، پس $A = C$ است. و این نکته را که $A = B$ و $B = C$ است، می‌توان دلیل منطقی این قرارداد که چرا $A = C$ است. نیز در این معنا، اصل توازی (در هندسه اقلیدسی) را می‌توان دلیل قرار داد که چرا مجموع سه زاویه یک مثلث برابر با دو زاویه قائمه است.

اگر پرسش «چرا؟» را در این معنا تعبیر کنیم، پس به‌گونه سوم تبیین یا گونه منطقی می‌رسیم. پس تبیین کردن نکته‌ای بدین معناست که برای نکته‌ای که از آن نتیجه گرفته می‌شود، دلیل منطقی آورده شود. اگر از نوعی اصل اول بتوان جهان را استنتاج منطقی کرد، اگر بتوان میان واقعیت نهایی و جهان رابطه‌ای نشان داد، نه به صورت رابطه علت و معلول بلکه به عنوان رابطه مقدمه منطقی با نتیجه منطقی، پس جهان در این معنا «تبیین» شده است.

این مفهوم در فلسفه اسپینوزا، در جدیدترین صورت ایدئالیسم، اما آشکارتر از همه در فلسفه هگل، دیده می‌شود. فرض کنید که جهان از A و B و C و D و غیره تشکیل شده باشد. اگر کسی بتواند ثابت کند که A منطقاً متضمن B و B منطقاً متضمن C است و به همین ترتیب در سراسر جهان، پس می‌توان گفت که هر چیزی در جهان تبیین شده است. B وجود دارد، چون A وجود دارد و A دلیل منطقی B است. کل جهان، عقلانی، یعنی منطقی تواند بود. هگل سعی کرد ویژگی‌های اصلی جهان (مقولات) را به این ترتیب از یکدیگر استنتاج کند^۱. مثالی بزنیم: هگل سعی کرد ثابت کند که مفهوم بودن منطقاً متضمن مفهوم شدن

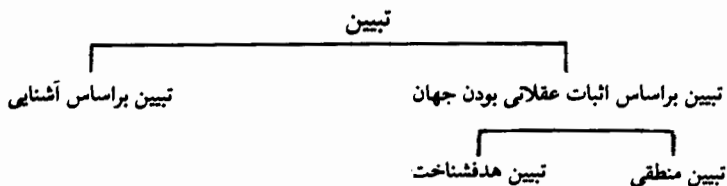
۱. اخیراً برخی از منتقدان منکر این مطلب شده‌اند که هگل چنین قصدی داشته است. در این مقاله نمی‌توانم درباره این مسأله بحث کنم.

(دگرگونی) است. اگر این اثبات معتبر باشد، می‌تواند تبیین کند چرا بی‌ثباتی و جریان، ویژگی همه چیز در جهان است. زیرا اگر بودن، منطقاً متضمن شدن باشد، پس هر چیزی در هر حال، از اتم تا کیهانشان، لزوماً باید در حالتی از شدن یا جریان باشد. و هگل کوشید این گونه تبیین را برای همه ویژگیهای جهان به کار برد.

به این نکته ممکن است ایراد بگیرند که نخستین جزء در این رشته، یعنی A، خود باید رازی تبیین نشده باشد، چرا که جزء دیگری پیش از آن نیست که با آن بتوان A را تبیین کرد. و این به معنای آن است که کل این رشته در واقع راز است، و در نهایت هیچ چیز تبیین شده نیست. هگل سعی کرد با تصور جهان به صورت نظامی بسته، نظامی که می‌توان آن را به دایره‌ای تمثیل کرد، بر این مشکل غلبه کند. آغاز و پایان به هم می‌رسد. نخستین جزء، یعنی A، همه اجزا، دیگر را تبیین می‌کند تا به آخرین جزء، یعنی Z، برسیم. در اینجا دایره کامل می‌شود، زیرا Z منطقاً متضمن A است. به این ترتیب نه جزء تبیین نشده‌ای باقی می‌ماند، نه راز نهایی. جهان، نظام بسته‌ای است که در واقع هر جزئی از آن متضمن اجزاء دیگری است، به گونه‌ای که کل نظام تبیین کننده خود است. نجاست یادآور شویم که خودفلسفه هگل کوششی است برای تلفیق گونه‌های تبیین هدفشناخت و منطقی.

از نظر انگیزه، می‌توان تبیین منطقی را در ردیف تبیین هدفشناخت قرارداد، زیرا انگیزه هر دو اثبات این است که جهان عقلانی است و بنابراین مانند خود ماست؛ چرا که واژه «عقلانی» یا به معنای منطقی است یا به معنای هدفمند. به کسی عقلانی می‌گویند که منطقی باشد، و اگر هدف عاقلانه بر رفتارش حاکم باشد، به او نیز عقلانی می‌گویند.

بنابراین سه گونه تبیین را به این صورت می‌توان نشان داد:



در باب این پرسش که هرگونه تبیینی همواره ممکن است یا اینکه در نهایت هر تبیینی، حتی در فلسفه، همان قدر توهم است که دیدیم در علم باید توهم باشد، به نظر من پاسخ از این قرار است. تبیین براساس آشنایی، در علم و فلسفه هردو، به دلایلی که قبلاً آوردیم، کلاً فاقد ارزش است. دو نوع دیگر تبیین خارج از حوزه علم است و جایگاه آنها، اگر جایگاهی داشته باشند، در فلسفه است. پس آیا اینها جایگاهی واقعی در فلسفه دارند؟ عقاید در این باره مختلف است.

۱. تبیین هدفشناخت. ممکن است این احساس مبهم را داشته باشیم که جهان به سوی چیزی رانده می شود. و ممکن است ما این چیز را به منزله خیر یا زیبایی و غیره در نظر بگیریم. و ممکن است در همه اینها جست و جوی واقعی نوعی حقیقتی باشد. اما عواطف صرف، حتی اگر اینها بتواند چیزی را به طور مبهم حقیقی نشان دهد، شناخت به وجود نمی آورد. و با توجه به هدف کیهانی، مادام که معرفتی حقیقی یا قطعی مدنظر باشد، می توان با عمر خیام همعقیده بود که:

آنان که محیط فضل و آداب شدند
در جمع کمال شمع اصحاب شدند

ره زین شب تاریک نبردند به روز
گفتند فسانه ای و در خواب شدند.

و احتمال نمی رود که فلسفه به این نتیجه برسد، همان طور که علم در سده هفدهم به این نتیجه رسید که «اهداف الهی» و رای فهم بشری است. و علم به زمینه های بررسی سودمندتری روی آورد تا بتواند چیزی را به ثمر برساند. در هر حال تاکنون هیچ فلسفه ای در تبیین هدفشناخت هیچ چیزی حداقل موفقیت را به دست نیاورده است.

۲. تبیین منطقی. این موضع حتی از تبیین هدفشناخت نومیدانه تر است.

به نظر من هر چیزی در جهان منطقی می تواند متضمن چیز دیگری باشد. اما هیچ کس تاکنون این را ثابت نکرده است. فلسفه هگل تنها کوششی است که تاکنون در مقیاس بزرگ انجام گرفته است، و به نظر من کوششی کاملاً ناموفق بود. و گمان می کنم نظر عمومی در حال حاضر نیز چنین باشد.

از این رو چشم اندازهای تبیین فلسفی نویدبخش به نظر نمی رسد. به رغم شکستهای قبلی، شاید هنوز فلسفه بتواند در عالم نظر، تبیین را هدف قرار دهد. اما باید بگویم در عمل، فیلسوف مانند عالم هیچ گاه موفق نشده است واقعیت واحد مجزایی را تبیین کند.

پس آیا فلسفه مانند علم وظیفه ای توصیفی دارد که براساس آن بتواند عمل کند و کار مفید انجام دهد؟ پاسخ این است که دارد. در واقع بیشتر کارهای خوب فلسفی، چه در گذشته و چه در حال، کاملاً توصیفی بوده است. برای مثال، این نکته همیشه در باب سنت تجربی انگلیسی صادق بوده است. اما فلسفه در اصولی توصیفی خواهد بود که خصلت آنها کلی تر از اصولی است که موضوع علم را تشکیل می دهد. من باب مثال، به دست دادن توصیفی از قوانین علی خاص وظیفه علوم خاص است. اما به دست دادن توصیف یا تعریف اصل علیت، بخشی از وظیفه فلسفه است. آیا صحیح است که ماهیت علیت را همان توالی تغییرناپذیر توصیف کرد؟ یا اینکه باید مفاهیم ضرورت، جبر، نیرو را وارد توصیف نمود؟^۲ به نظر من، اینها انواع پرسشهایی است که فلسفه می تواند بکوشد، با امیدی به موفقیت، برای آنها پاسخی بیابد؛ بدون آنکه خود را به اتهام بیهودگی ای محکوم کند که ظاهراً همیشه با کوششهایش در راه «تبیین» همراه است. علم در سده های میانه به مدت چند قرن راكد ماند تا آنکه دانشمندان سده هفدهم به کوششهایی که در راه تعقیب علت های غایی می شد، پایان دادند. آیا رکود و بیهودگی، اتهاماتی که همیشه بر فلسفه وارد شده، ممکن است بدین سبب باشد که هنوز هم به تبیین اشتیاق نشان می دهد؟

۲. این مثال برای خوانندگان آثار فلسفی روشن خواهد کرد که آن چیزی که در اینجا وظیفه «توصیفی» فلسفه نامیده ام، بیشتر به همان چیزی شباهت دارد که بسیاری از فیلسوفان «تحلیل» می خوانند.

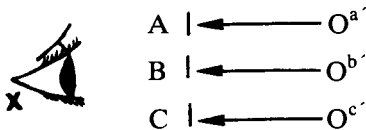
از این رو اگر فیلسوفی بخواهد تبیین را در زمره وظایف فلسفه قرار دهد، به طور کلی به او هشدار نمی‌دهم که به این زمینه وارد نشود. احتمال ضعیفی وجود دارد که حق با او باشد و بتواند موفق شود. زیرا اگر تبیین اصولاً ممکن باشد، مطمئناً وظیفه فلسفه است نه علم. اما بدون تردید به کوشش او با همان تحمل اندوهباری نگاه می‌کنم که به هر تقلای نومیدانه‌ای نگاه می‌کنند. بنابراین گرچه موافقت مؤدبانه با این امکان که چیزی نظیر تبیین ممکن است باشد، شخصاً مدافع فلسفه‌ای هستم که تبیین را از هدفهای کنار می‌گذارد. از اصلاحی در فلسفه دفاع می‌کنم که به اصلاحی شباهت داشته باشد که در علم رخ داد؛ وقتی که علم در سده هفدهم به علت‌های غایی پشت کرد. به اعتقاد من، امکان پیشرفت فقط در چنین اصلاحی وجود دارد.

علم و جهان خارج

تا آنجا که من خبر دارم دانشمندان هنوز درباره الکترون، پروتون، نوترون و نظایر آن بحث می کنند. ما هیچ گاه اینها را به طور مستقیم نمی بینیم، بنابراین اگر بپرسیم از وجود آنها چگونه آگاهیم، ظاهراً تنها پاسخ ممکن این است که اینها استنباط از چیزی است که آن چیز را مستقیماً مشاهده می کنیم. چه نوع استنباطی؟ ظاهراً استنباط علی. ذرات اتمی به گونه ای بر حس اندام جاندار تأثیر می گذارد و سبب می شود که موجود زنده، دنیای آشنای میز و صندلی و غیر ذلك را ادراك کند.

اما آیا آشکار نیست که چنین برداشتی از علیت، هرطور که تعبیر شود، بی اعتبار است؟ تنها دلیلی که برای اعتقاد داشتن به قانون علیت داریم این است که قواعد یا توالیهایی را مشاهده می کنیم. که در شرایط خاصی، B همیشه پس از A است. A را علت و B معلول می نامیم. و توالی A-B را قانون علی می خوانیم. نتیجه گرفته می شود که همه توالیهای علی مشاهده شده، توالیهایی است که در چیزهای محسوس عالم آشنای ادراك است، و اینکه همه قانونهای شناخته شده علی، فقط بر عالم حسی حاکم است و نه بر چیزی سوای آن یا ورای آن. و این بدان معناست که برای اعتقاد داشتن به اینکه قانون علیت بتواند بر خارج از قلمرو ادراك حاکم باشد یا اینکه آن قلمرو بتواند علتگاهی (نظیر

اشیای خارجی مورد نظر داشته باشد که خود آنها ادراک نشده نباشد، يك فقره دليل در دست نداريم و هيچ گاه نمی توانيم داشته باشیم .
همین مطلب را به زبان دیگری بیان می کنیم . فرض کنید توالی مشاهده شده A-B-C را داریم که در این نمودار با خطهای عمودی نشان داده شده است .



مشاهده گر X نگاه می کند و نمی تواند چیزی جز اشیای عالم آشنای ادراک را ببیند . چه حقی و چه دلیلی دارد بگوید که علت های A و B و C ، یعنی a و b و c ، که اصلاً نمی تواند آنها را مشاهده کند، در پس عالم ادراک شده است؟ حقی ندارد، زیرا هیچ گاه دیده نشده است قانون علیت، که مشاهده گر بدان اتکاء دارد، خارج از سلسله ادراکات عمل کند، و از این رو نمی تواند دلیلی داشته باشد که علیت خارج از سلسله ادراکات عمل می کند . و دلیل هم ندارد زیرا پدیده C با همان علت B و B با A و قس علی ذلك به قدر کافی تبیین شده است . لزومی ندارد و عملی زاید است که علت ثانوی b را برای B ، و c ، برای C و نظایر آن را در کار بیاوریم . برای هر پدیده دو علت آوردن ، يك علت در يك عالم و دیگری در عالم دیگر، ضرورت ندارد و شاید حتی تناقض آمیز باشد .

پس ممکن است پرسیده شود آیا منکریم که ستاره علت امواج نور، امواج نور علت تغییرات در شبکیه چشم ، اینها علت ایجاد تغییرات در عصب نوری، و این به نوبه خود علت حرکات در یاخته های مغز و جز آن است؟ نه، منکر نیستیم . اما علتها و معلولهای مشاهده شده، همه در عالم ادراک است . و هیچ گونه توالی داده های حسی نمی تواند توجیه کننده پا بیرون نهادن از عالم ادراک باشد . اگر بپذیرید که هیچ گاه جز چیزهای محسوس و روابط و قواعد و توالیهای آنها چیز دیگری را مشاهده نمی کنیم، پس بدیهی است که باید به کلی

زندانی حواسمان باشیم. و هیچ وقت نتوانیم از بند آن رها شویم. نه تنها روابط علی، بلکه هر رابطه مشهود دیگری که بتوان نوعی استنباط را براساس آن قرارداد، فقط به اشیای محسوس دیگر و به روابط آن اشیاء می انجامد. پس نمی توان چیزی را که نامحسوس است از چیزی که محسوس است استنباط کرد. واقعیت این است که اتوم از احساسها استنباط نشده است. البته هیچ کس منکر نیست که در نظریه فیزیکی اتوم مقدار زیادی نتیجه گیری کاملاً معتبر استنباطی هست. اما استنباط کردن اتوم از داده های حسی در هیچ گونه تعبیر دقیق منطقی یافت نخواهد شد. فرضیه ای گذاشته می شود و مراحل استنباط ناظر به کاربرد فرضیه است، یعنی ناظر به پیش بینی احساسهای ممکن بیشتر و سازگاری درونی خود.

وقتی می گوئیم اتوم از احساسها استنباط نمی شود، مقصود این است که نمی توانیم وجود اتوم را به طور قابل اعتبار از وجود احساسها استنباط کنیم. و این بدان معناست که برای قایل بودن به وجود اتوم اصلاً نمی توانیم دلیلی داشته باشیم. به همین دلیل برای بحث فرض می کنم که اتوم وجود ندارد یا به هر حال نمی توان فهمید که وجود دارد یا نه؛ و هیچ دلیلی در دست ما نیست که بر وجود اتوم دلالت کند.

خوب، حالا اتوم چه وضعی پیدا می کند؟ آیا این طور فهمیده می شود که اتوم باطل، بی اهمیت و دروغ محض است؟ یقیناً نه. هیچ کس نمی داند اسمهای موجود در تقویمهای نجومی جز در صفحات این کتابها و در مغز گردآورندگان و خوانندگان آن در «کجاست». با این وصف مادام که به کمک اینها می توانیم احساسهای خاصی را پیش بینی کنیم، یعنی موقعیتهای و زمان چیزهای بخصوص قابل ادراکی را که به آنها ستاره می گوئیم پیشگویی کنیم، این اسمها «راست» است. و فرمولهای نظریه اتومی نیز به همین معنا راست است و کاری که انجام می دهد مثل کار همان تقویمهاست.

پیشنهاد می کنم اینها را چیزی جز فرمولهای تندنویسی در نظر نگیرید، فرمولهایی که ذهن انسان آفریده برای اینکه به پیش بینی کردن تجربه آن کمک کند؛ یعنی پیش بینی کردن احساسهایی که از آن تجربه به دست می آید. مرادم

از «پیش‌بینی» در اینجا فقط اشاره به آینده نیست. محاسبه کردن خورگرفتی که در ۵۸۵ پیش از میلاد در آسیای صغیر دیده شد به همان معنایی است که اصطلاح پیش‌بینی را برای آن به کار می‌بریم.

برای اینکه مقصود را روشنتر دریابیم اجازه بدهید همین مفهوم را در مورد دیگری، مثلاً دریاب‌گرانش، به کار ببریم. نیوتون قانون گرانش را برحسب «نیرو» تنظیم کرد. گمان می‌رفت این قانون که چیزی جز فرمولی ریاضی نیست، بر عمل این نیروهای موجود حاکم است. امروزه به وجود چنین نیروهایی اصلاً عقیده ندارند. اکنون می‌توان بدون توجه به این نیروها، قانون گرانش را برای پیش‌بینی پدیده‌های نجومی به کار برد. برای عالم اهمیتی ندارد که چنین نیروهایی وجود دارد یا نه. می‌توان گفت که این مسأله‌ای صرفاً فلسفی است. و گمان می‌کنم فیلسوف اینها را غیرواقعی می‌داند. اما سبب نمی‌شود که قانون گرانش بلااستفاده یا نادرست باشد. اگر هنوز هم بتواند برای پیش‌بینی پدیده‌های نجومی به کار رود، حالا همان قدر درست است که قبلاً درست بود. راست است که حالا در قانون گرانش عیب و ایراد دیده‌اند و قانون دیگری، یعنی قانون اینشتین، جای آن را گرفته است. و گاه تصور می‌شود که علتش این است که دیگر به این نیروها عقیده ندارند. اما قضیه این نیست. چه این نیروها باشد و چه نباشد هیچ اهمیتی ندارد. چیزی که اهمیت دارد این کشف است که قانون نیوتون به ما کمک نمی‌کند واقعتهای اخترشناسی بخصوصی، مثلاً موضع دقیق سیاره عطارد را به درستی پیش‌بینی کنیم. از این رو فرمول دیگری، یعنی فرمول اینشتین، جای آن را گرفته است، زیرا این فرمول به پیش‌بینیهای درست امکان می‌دهد. این قانون تازه از قضا فرمولی هندسی است؛ ریاضیات محض است و نه چیز دیگری. اشاره‌ای به نیرو ندارد. تا آنجا که من خبر دارم حتی در صورت ریاضی محض اشاره‌ای به «پستی و بلندیهای مکان-زمان» ندارد. و اهمیتی ندارد که چنین پستی و بلندیهایی وجود داشته باشد یا نداشته باشد. به این دلیل که پستی و بلندیها را جایگزین نیرو ساخته است از قانون نیوتون درست‌تر نیست، بلکه تنها به این سبب درست‌تر است که فرمول پیش‌بینی دقیقتری است.

نه تنها می توان گفت که نیرو وجود ندارد، بلکه به این اعتبار می شود گفت که «گرانش» وجود ندارد. گرانش «چیزی» نیست، مگر فرمولی ریاضی که فقط در ذهن ریاضیدانان است. و همان طور که فرمول ریاضی نمی تواند علت فرو افتادن جسم باشد، گرانش هم نمی تواند علت سقوط اجسام باشد. زبان رایج در اینجا ما را گمراه می کند. صحبت بر سر قانون گرانش است و فرض کنید که این قانون بر اختران «تعمیم» دارد. بنابراین، تصور این است که دو چیز وجود دارد، یعنی گرانش و اختران، و گرانش که یکی از آن دو چیز است، سبب ایجاد تغییرهایی در دیگری می شود. فی الواقع چیزی جز اجسام متحرک وجود ندارد. و قانون نیوتون و اینشتین، به عبارت درست، هیچ کدام قانون گرانش نیست. هر دو، قانون اجسام متحرک است، یعنی فرمولهایی است که به ما می گوید چگونه این اجسام حرکت خواهد کرد. همان طور که در گذشته «نیرو» را به زور در قانون نیوتون جای دادند (گیریم خودش جا داده باشد) حالا هم عده ای که ترویجگر نسبیّت اند «پستی و بلندی در مکان-زمان» را در قانون اینشتین به زور جای داده اند: می شنویم که می گویند دلیل حرکت سیارگان در مدارهای منحنی این است که سیارگان نمی توانند از وسط پستی و بلندیهای مکان-زمان بگذرند و به ناچار آنها را دور می زنند! سیارگان نه بر اثر نیرو، بلکه به سبب پستی و بلندی «این سو و آن سو» کشیده می شوند! اما این پستی و بلندیها استعاره محض است. و هرکس برای آنها وجود قایل باشد، با این پرسش دشوار روبه رو خواهد شد که «مکان منحنی»، «در» چه چیزی منحنی است. پرداختن به این موضوع که چرا انسان این دو پدیده عجیب الخلقه مابعدالطبیعی نیرو و پستی و بلندی در مکان-زمان را ابداع کرده است، با بحث ما بی ارتباط نیست. علت این است که انسان هیچ گاه خود را از این اندیشه بی معنا که علم «تبیین کننده» امور است رها نکرده است. قناعت به این نمی کردند که قانونهایی داشته باشند که فقط به آنها بگویند سیارگان در واقع چنین و چنان حرکت می کنند. انسان می خواست بداند «چرا» سیارگان چنین و چنان حرکت می کند. از این رو بود که نیوتون در پاسخ گفت: «نیرو». بشریت گفت: «بلی، نیرو تبیین می کند.» می فهمیم نیرو چیست. هرگاه کسی ما را بکشد یا هل بدهد آن را احساس

می‌کنیم. بنابراین گمان می‌رفت که با چیزهای آشنا حرکات «تبیین» می‌شود، زیرا چیزهای آشنا به احساسهایی که آدمی در ماهیچه‌هایش حس می‌کند شباهت دارد. پستی و بلندی دقیقاً به همین دلیل وارد شد. اینها بسیار آشنا به نظر می‌رسد. اگر میز بیلارد برآمدگی داشته باشد، گوی غلتان به آن می‌خورد و مسیرش کج می‌شود. سیارگان عیناً چنین وضعی دارند. بشریت گفت: «بلی، می‌فهمم، چه قدر ساده است، همه چیز را تبیین می‌کند.»

اما قانونهای علمی که درست تنظیم شده باشد، هیچ چیزی را «تبیین» نمی‌کند. فقط به صورت خلاصه شده و تعمیم یافته‌شان می‌گویند چه چیزی اتفاق می‌افتد. به اعتقاد من هیچ دانشمندی و هیچ فیلسوفی نمی‌داند چرا چیزی اتفاق می‌افتد و نمی‌تواند هیچ چیزی را «تبیین» کند. قانونهای علمی بیان‌کننده هیچ چیز نیست، جز این واقعیت سرد که «وقتی A روی B بدهد، B نیز همواره روی می‌دهد.» و پیداست که این‌گونه قانونها به ما توانایی پیش‌بینی کردن می‌دهد. اگر بعضی از دانشمندان، پستی و بلندی را جایگزین نیرو ساخته‌اند پس فقط خرافه‌ای را به جای خرافه دیگری گذاشته‌اند. شخصاً معتقد نیستم که علم چنین کاری کرده باشد، ولو آنکه عده‌ای از دانشمندان چنین عقیده‌ای داشته باشند. بالأخره قطع نظر از هر چیز دانشمندان بشرند و همان نیازی را به «تبیین» دارند که سایر مردم.

به نظر من اتم عیناً همان وضعی را دارد که نیرو و پستی و بلندی مکان-زمان. در واقع فرمولهای ریاضی که وسیله علمی بیان نظریه اتمی است، فقط فرمولهای محاسبه احساسهایی است که در شرایط معینی بروز می‌کند. اما همان‌طور که ضعف ذهن انسان ایجاب می‌کرد که «چیزی» واقعی، که می‌تواند آن را «خود گرانش» یا «نیرو» نامید، با فرمولهای گرانش مطابقت دهد، همین ضعف ایجاب می‌کند که چیزی واقعی با فرمولهای اتمی مطابقت کند؛ و این چیز واقعی اتم نام دارد. در حقیقت اتم بیش از آنکه گرانش سبب فرو افتادن سیب باشد، علت ایجاد احساس نیست. تنها علت احساس، احساسهای دیگر است. و رابطه‌ای که میان اتم و احساس حس می‌شود رابطه علت و معلول نیست، بلکه رابطه فرمولی ریاضی با واقعیتهای رویدادهایی است که ریاضیدان را به محاسبه

کردن توانا می‌سازد.

بعضی از مؤلفان گفته‌اند که عالم فیزیکی، رنگ و صوت و طعم و بو ندارد. امتداد مکانی هم ندارد. شاید حتی عدد ندارد. نباید تصور کنیم که به گونه‌ای به دنیای ما شباهت دارد یا اینکه می‌توانیم با نسبت دادن خصوصیات دنیای خودمان به آن، آن را بشناسیم. چرا این پیشرفت به نتیجه منطقی‌اش نسبت داده نشود؟ چرا از این فکر صرف‌نظر نشود که حتی خصلت «وجود» را، که دنیای آشنای ما دارد، داراست؟ ما از بو، رنگ، طعم صرف‌نظر کرده‌ایم. حتی از مکان و شکل چشم پوشیده‌ایم. عدد را از یاد برده‌ایم. مطمئناً دست‌آخر، صرف وجود جز چیز بی‌اهمیتی که از آن صرف‌نظر شود نیست. پس آیا مفهوم وجود است که «هاله‌ای باخود» دارد؟ گمان می‌کنم این طور است. «وجود» اتم جز شبح سر برآورده اتم‌های ساچمه‌وار و گوی بیلیاردوار نیاکانمان نیست. البته اتم‌های نیاکانمان اندازه، شکل، وزن، سختی داشت. اینها از بین رفته است، اما متفکران هنوز به وجود آنها پای‌بند مانده‌اند؛ همان‌طور که پدرانمان به همین دلیل وجود نیرو را رها نمی‌کردند. خرد آنها نیست که برای اتم موجود دلیل دارد، بلکه تخیل آنهاست. خیال می‌شود که اینها به‌گونه‌ای امور را تبیین و آنها را آشنا و مانوس می‌کند.

بی‌مناسبت نیست که مثال دیگری آورده شود تا نشان دهد وجودهای تخیلی چگونه در علم رواج دارد و بود نبود آنها فی الواقع چه قدر کم اهمیت است. درباره این مثال بحث عجیب و آزاردهنده «فضاهای منحنی» را نمی‌کنیم. یکی از اصول فیزیک قانون بقای انرژی است، یا مشهور است که چنین است. نمی‌دانم نظریه‌ای که قایل به تبدیل گاه به‌گاه ماده به انرژی است اگر تأثیری بر این اصل گذاشته باشد تأثیرش تا چه حد است. اما در درسی که برای ماست تأثیر ندارد. قانون بقای انرژی می‌گوید، یا مشهور است که می‌گوید مقدار انرژی در عالم همیشه ثابت است و انرژی هیچ‌گاه نه به وجود می‌آید و نه نابود می‌شود. این قانون قانونی بود کاملاً سر راست، اما به نظر می‌رسد استثنای آشکاری داشته باشد. اگر سنگی را به هوا پرتاب کنید می‌گویند در فروافتادش همان مقدار انرژی‌ای را که در پرتاب گرفته پس می‌دهد. اما فرض کنید سنگ

فرو نیفتد. تصور کنید روی بام خانه‌تان بنشینند و همان جا بمانند. بر سر انرژی‌ای که نمی‌توانید پس دادن آن را به جایی بیابید چه آمده است؟ انگار که از عالم ناپدید شده است. دانشمندان می‌گویند این طور نیست و هنوز به صورت انرژی پتانسیل در سنگ باقی است. این اصطلاح مستطاب «پتانسیل» - که به این ترتیب برای نجات از مخمصه به کار رفته است - وقتی به انرژی اطلاق شود چه معنایی می‌دهد؟ معلوم است، به این معناست که این‌گونه انرژی به صورت هیچ‌یک از «شکلهای» شناخته شده انرژی، یعنی گرما، نور، برق و نظایر آن وجود ندارد. اما این فقط معنای منفی کلمه است، معنای مثبت آن چیست؟ به عبارت دقیق معنایش این است که به هیچ شکلی وجود ندارد؛ چه انرژی وجود داشته باشد و چه وجود نداشته باشد. مفهوم بینابین «پتانسیل» جایی بین وجود و عدم ندارد. و وجود انرژی فقط در آن چیزی است که بروز داده می‌شود. اگر انرژی بروز داده نشود انرژی نیست و وجود ندارد. انرژی‌ای که نتواند منتقل شود با گرمایی که گرم نباشد چه فرقی دارد؟ بنابراین وجود «پتانسیلی» انرژی توهم است. واقعیتی که عملاً و به تجربه می‌توان آزمود این است که اگر مقدار معینی انرژی (e) در عالم موجود باشد و سپس از عالم ناپدید شود (مثل موقعی که سنگ بر بام نشست) همان مقدار انرژی (e) در شرایط شناخته شده خاصی همواره از نو بروز می‌کند و دوباره به وجود می‌آید. این مطلبی است که قانون بقای انرژی عملاً بیان می‌کند. و افسانه انرژی پتانسیل فقط به این دلیل وارد شده است که سهولت ایجاد می‌کند و مطالعه مسائل را آسانتر می‌سازد. بدون این افسانه از هر حیث می‌توان به مسائل رسیدگی کرد، اما کار قدری مشکلتر می‌شود. در هر دو حال وظیفه قانون یکی است. هدف از آن آگاه ساختن ما به این است که اگر در شرایط خاصی چیزهای خاصی را ادراک کنیم (مثل پرتاب شدن سنگ)، پس در شرایط بخصوص دیگری ادراکهای بخصوص دیگری خواهیم داشت (مثل گرما، نور، خوردن سنگ به سر یا نظایر آن). اما همیشه این وسوسه هست که برای انرژی پتانسیل «وجود» قایل شوند و اعتقاد داشته باشند که «علت» است که پدیده‌ها را تبیین می‌کند.

اگر نظریه‌هایی که بیان داشته‌ام دنبال شود، این نتیجه به دست می‌آید که به

عبارت دقیق هیچ چیز جز احساس (و ذهنهایی که آنها را ادراک کند) وجود ندارد. مابقی، ساخته‌های ذهنی یا افسانه است. اما این سخن بدان معنی نیست که تصور ذهنی از ستاره یا الکترون بی ارزش یا غیرحقیقی است. حقیقت و ارزش آنها در داشتن این توانایی است که به ما کمک کند تجربه‌مان را مدون و احساس‌هایمان را پیش‌بینی کنیم.

جایگاه فلسفه در فرهنگ انسانی

خیال نمی‌کنم سوء تفاهم عمومی‌ای که تا به این حد نسبت به فلسفه هست، درباره هیچ موضوع علمی باشد. اگر خودم را به عنوان استاد شیمی، یا استاد ادبیات کهن، یا استاد موسیقی به خوانندگان روزنامه‌ای، تقریباً هر روزنامه‌ای، معرفی می‌کردم، بیشتر آنها تصور کلی نسبتاً خوبی از ماهیت رشته من می‌داشتند. اما اگر قرار بود خودم را به عنوان استاد فلسفه معرفی می‌کردم، گمان می‌کنم بسیاری از خوانندگان، نسنجیده رشته مرا به اشراق، یا کف بینی یا علوم خفیه مربوط می‌کردند. عده کمی ممکن بود از آنچه فلسفه فی الواقع هست، تصویری می‌داشتند. به گمان من این نکته حتی در دانشگاه، حتی بین اهل فضل صادق است؛ حتی کسانی که در رشته‌هایی چون ریاضیات، ادبیات کهن و زمین‌شناسی متخصص نیستند، ماهیت این رشته‌ها را بطور کلی و تا اندازه‌ای می‌شناسند، اما ماهیت فلسفه را نمی‌شناسند. کسانی که تحصیلات عالی دارند، اگر فلسفه را با کف بینی یا علوم خفیه خلط نکنند، به هر حال بر سبیل عادت آن را مبهم، گزافه‌گو، یا نوعی مجادله مغلطه‌آلود، یا گونه‌ای پرسش وسیع، ایهام‌دار و شاید پاسخ‌ناپذیر درباره جهان بشمار می‌آورند.

اگر کسی برای تعریف‌های کاملاً دقیق خودش را به زحمت نیاندازد، در تعریف بیشتر موضوعهای دیگر، دست کم بطور جدی، مشکل بزرگی نیست؛ به هر

حال گفتن اینکه آن موضوعها درباره چیست، مشکل عمده‌ای ندارد. زیست‌شناسی درباره موجودات زنده است. اخترشناسی درباره اجرام آسمانی است. فیزیک درباره نور، حرارت، صوت و نظایر آنهاست. جهان، یعنی سراسر محیط انسان، کم و بیش براساس قرارداد، قسمت‌بندی شده است؛ و هر علمی یک قسمت را حوزه خود قرار داده است. گیاهشناسان، گیاهان را گرفته‌اند، جانورشناسان، جانوران را و اخترشناسان، اختران را. بنابراین، با وجود مشکلاتی که در بعضی از قسمت‌های مرزها هست، تعریف کردن این علوم، دست‌کم به شیوه متداول، نسبتاً آسان است.

اما مشکل تعریف کردن ماهیت فلسفه دقیقاً از این نکته ناشی می‌شود که هیچ قسمتی از جهان نیست که حوزه آن خاصتر از حوزه‌ای دیگر باشد. فی الواقع با توجه به پیشرفتهای «زبان‌شناسی» این مطلب درست نیست. اما در اینجا از جایگاه فلسفه در طول اعصار بحث می‌کنم، نه فقط از جایگاه کنونی آن. فلسفه مانند بیشتر علوم نیست که مدعی تعیین حدود حوزه نسبتاً کوچکی باشد و سایر حوزه‌ها را دست‌نخورده باقی بگذارد. به یک معنا راست است که چیزی در عالم نیست که فلسفه بدان بی‌اعتنا باشد. کل عالم موضوع فلسفه است و با این وصف، فلسفه محتوای مخصوص خود را دارد؛ و این نوعی تعارض است. از یک سو فلسفه با محتوای مخصوص خودش از سایر موضوعهای دیگر بکلی جداست و از سوی دیگر با همه آنها تماس دارد. پس به اعتبار رابطه‌ای که فلسفه با سایر رشته‌های دانش دارد، پیدا است که از نوعی ویژگی برخوردار است. این رابطه چیست؟ جایگاه فلسفه در زمینه کلی دانش انسان کدام است؟ به نظر من پیش از آنکه بتوان گفت جایگاه فلسفه در آموزش یا به طور کلی در فرهنگ کدام است، پیدا است که به این پرسش باید پاسخ گفت. از این رو از این کار خودم که از رابطه فلسفه با سایر رشته‌های دانش آغاز می‌کنم، به دفاع نمی‌پردازم.

یک نظریه درباره این موضوع این است که وظیفه خاص فلسفه هماهنگ کردن سایر رشته‌های دانش برای مرتبط ساختن علوم در یک کل واحد است؛ فلسفه با این رشته‌ها درست همان کاری را می‌کند که حکومت مرکزی با ادارات تابعه‌اش

انجام می‌دهد؛ البته با این تفاوت که فلسفه قدرت خاصی ندارد. گمان می‌کنم این که گفتم، یا چیزی شبیه این، برداشت هربرت اسپنسر از وظیفه فلسفه باشد. خیال نمی‌کنم این نظر اساساً نظر رضایت‌بخشی باشد. در حال حاضر نظری قدیمی است و احتمالاً هیچ فیلسوف زنده‌ای آن را قبول ندارد. بنابراین به هیچ وجه آن را برای بحث پیشنهاد نمی‌کنم. فقط برای رد کردن آن، یک دلیل یکی از میان دلایل بسیاری که می‌توان آورد - خواهم آورد؛ مقصود دلیلی است که جایی برای بسیاری از مسائلی نگذارد که همواره به عنوان مسائلی ماهیتاً فلسفی بشمار آمده‌اند. برای مثال، این مسأله را در نظر بگیرید که آیا عالم مادی برای وجودش از هر حیث وابسته به ذهن است یا نه. در گذشته فیلسوفان ایدئالیست، و در همین قرن برخی از اخترشناسان و دانشمندانی که فیلسوف غیرحرفه‌ای هستند، غالباً گفته‌اند که وابستگی، ماده به ذهن بسیار است. این مسأله که یقیناً یکی از اساسی‌ترین و مهمترین مسائل فلسفی است، به این پرسش که علوم چگونه بایستی هماهنگ شوند، هیچ‌گونه ارتباطی ندارد. پس براساس تعریف پیشنهاد شده می‌توان آن را از فلسفه کنار نهاد. پس این تعریف نمی‌تواند رضایت‌بخش باشد.

اندیشه دیگری که در دوره‌های اخیر رایج‌تر است، این است: می‌گویند همه مسائلی که تاکنون مختص هیچ یک از علوم تخصصی نشده است، موضوع خود فلسفه است. دانش انسان به درختی می‌ماند که یک تنه و شاخه‌های بسیار دارد. فلسفه، تنه درخت، یعنی ساقه اصلی است، یا ساقه مادر بوده است. شاخه‌ها، علوم خاص‌اند. هر دانشی در اصل جزو فلسفه بود. اما دانش که رشد کرد، خودش شاخه شاخه شد. هرگاه دانش مربوط به هر قسمت خاص عالم، به قدری که برای استقلال کافی باشد پیشرفت کرد، خودش از ساقه اصلی جدا گردید و موضوع جداگانه‌ای شد. هنوز تعداد معینی موضوع و مسأله وجود دارد که دانش ما درباره آنها به اندازه‌ای مبهم و ابتدایی است که تاکنون خودشان را ذیل علوم خاصی تشکّل نداده‌اند. در حال حاضر این قبیل تمه مسائل که هیچ علمی آنها را تکفل نکرده است، همان چیزی است که بدان فلسفه می‌گوییم، این نظر درباره ماهیت فلسفه را «نظریه تنه و شاخه» می‌نامم.

دلیل این نظریه از این قرار است: واقعیتی تاریخی است که دانش، بیشتر به طریقی رشد کرده است که گفتیم. از لحاظ تاریخی، ریشه‌های علم جدید در یونان باستان است. یونانیان نخستین مردم جهان بودند که نگرش علمی را متحول کردند. نخستین کسانی بودند که پرسشهایی از این قبیل طرح کردند: خورشید و اختران از چه ساخته شده است؟ چه اندازه‌ای دارد؟ فاصله‌شان از زمین چقدر است؟ به عنوان تصویر گویایی از اخترشناسی نخستین، می‌توانید گفته آناکساگوراس را به خاطر آورید که خورشید سنگ تفته‌ای است بزرگتر از جزیره پلوپونسوس - سخنی که وی را به لحاظ یونانیان متعصبی که خورشید را به سان خدا می‌پنداشتند، با مشکلی جدی روبه‌رو کرد. یونانیان نیز مردمی بودند که به هر حال جانوران و گیاهان را به روشی علمی بررسی کردند؛ نخستین ریاضیدانان نظری اصیل بودند؛ نخستین قومی بودند که درباره این مطلب به بحث پرداختند: آیا انواع بسیار مختلف ماده سرانجام نمی‌تواند قبال تحویل به یک نوع ماده باشد؟ آنها پایه‌گذاران نظریه اتمی بودند، نظریه‌ای که ماده را در نهایت متشکل از ذرات ریز، سخت، نامرئی، بدون رنگ، طعم یا بومی داند.

اما یونانیان، یا به هر تقدیر یونانیان نخستین، بین علم و فلسفه فرق نمی‌گذاشتند. مسائل مربوط به تشکیل ماده، چیستی خورشید و اختران، خواص مثلث از نظر آنها مسائل فلسفی بشمار می‌آمد و از مسائل مابعدالطبیعی محض، نظیر مسائل مربوط به چیستی خدا جدا نبود. در آن روزگار دانشمند همان فیلسوف، و فیلسوف همان دانشمند بود. ارسطوی فیلسوف، بنیادگذار علم زیست‌شناسی بود. اساساً ریاضیات محض در مدارس فلسفی کسانی چون فیثاغورس و افلاطون بررسی شد و پیشرفت کرد. از این رو فلسفه در آن روزگار با کل فرهنگ انسان عملاً مترادف بود. در نتیجه فلسفه همان تنه اصلی بود که همه شاخه‌های دانش را رویاند. بعدها، آن‌گاه که مجموعه دانش از نقطه‌ای که یک تن می‌توانست بر همه آن احاطه داشته باشد فراگذشت، تازه تخصصی شدن کذایی بوجود آمد. مطالعه اختران از تنه اصلی جدا شد و به علم تخصصی اخترشناسی تبدیل گردید: سایر علوم نیز به همین ترتیب.

معمولاً می‌گویند که می‌توانیم تا اندازه‌ای تداوم همان سیر را حتی امروز

ببینیم. در همین پنجاه یا شصت سال گذشته بود که روانشناسی خود را به علمی مستقل تبدیل کرد. پیش از آن جزو فلسفه بود. و به گمان من، استاد سمیوئل الکساندر به قصد عملی ساختن چنین فکری بود که می‌پنداشت نشانه‌هایی هست که زیبایی شنایی بزودی از فلسفه جدا می‌شود و خود را به علمی مستقل تبدیل می‌کند.

البته حالا کسی نمی‌تواند در باب واقعیت‌های تاریخی که هم‌اکنون بدانها اشاره شد چون و چرا کند. اما تا جایی که به من مربوط است، گمان نمی‌کنم این نظریه تنه و شاخه درباره ماهیت فلسفه و رابطه آن با سایر رشته‌ها از نظری که قبلاً رد کردیم رضایت‌بخش‌تر نباشد. این نظریه می‌گوید که فلسفه محتوایی واقعی از آن خود ندارد. فلسفه فقط همان چیزی است که روزی علم خواهد شد، اما هنوز به قدر کافی علمی نیست؛ علمی است ابتدایی و بنابراین محتوایی واقعی سوای آنچه موضوع علم است یا بایستی موضوع علم باشد، ندارد. اما به نظر من فلسفه محتوایی از آن خود دارد که از هر چه علم است یا همواره می‌تواند علم باشد کاملاً جدا است.

شک ندارم بسیاری از مسائلی که هیچ‌گاه واقعاً مسائل فلسفی نبوده است و در گذشته فلسفه از آنها بخطا انباشته شده است، بتدریج کنار گذاشته و در حوزه‌های مناسبشان جای داده خواهد شد. این همان چیزی است که در واقع دلیل تاریخی یاد شده ثابت می‌کند. و بدون شک روانشناسی نمونه مناسبی است.

اما به اعتقاد من مسائل فلسفی هسته خاصی دارد که بنا به طبیعتش فلسفی است و علمی نیست، و به همین سبب هیچ‌گاه در قلمرو علوم خاص قرار نخواهد گرفت و همواره همان‌طور که هست - فلسفی محض - باقی خواهد ماند. من باب مثال می‌توانم بگویم همه مسائل مربوط به چیستی آن چیزی که ارزشها می‌نامیم - ارزشهای اخلاقی، هنری و نظایر آنها - از آن دست است. گمان می‌کنم هر چند که دانش پیشرفت کند، اینها هیچ‌گاه نمی‌تواند موضوع علم شود یا با روش‌هایی بررسی شود که علم در سایر زمینه‌ها بکار می‌گیرد. در اینجا نمی‌توانم به توجیه کامل این مطلب بپردازم، زیرا اساساً به برداشتی بستگی

دارد که شخص از کارکرد علم و طبیعت روشهای علمی دارد. اما آن طور که به نظر من می‌رسد، می‌گوییم که تنها وظیفه علم توصیف کردن واقعیتها و رویدادهاست تا به ما بگوید چه روی می‌دهد، چه روی داده است، چه روی خواهد داد. به گمان من وظیفه علم اصلاً برآورد کردن ارزش چیزی که روی می‌دهد، بیان کردن آنچه باید روی دهد، یا رویدادی را از رویداد دیگری بهتر دانستن نیست. به عقیده من همه این‌گونه پرسشهای ارزشی در حوزه فلسفه قرار می‌گیرد.

برای مثال زیست‌شناس می‌گوید انواع جانداران تطوّر یافته‌اند. انسان از نیاکان انسانوار و در اصل از موجوداتی که بسختی می‌توان آنها را از موجودات خرد بی‌شکلی تمیز داد که در گل و لای بسر می‌برند منشاء گرفته است. این توضیحی از واقعیتها و رویدادهای بالفعل است، توضیح چیزی است که عملاً روی زمین روی داده است. وظیفه زیست‌شناسی تطورگرا کشف کردن و بهم پیوستن این‌گونه واقعیتها و رویدادهاست و اگر امکان داشته باشد، به دست دادن توصیف کاملی از آنهاست. و هرگاه چنین کند، وظیفه‌اش تمام است. اما فرض کنید حالا شروع کنم به پرسیدن چنین سؤالهایی درباره تطوّر: آیا تغییر از تکیاخته جانوری به انسان، تغییر به سوی بهتر شدن است؟ آیا این تغییر، پیشرفت است؟ آیا انسان به هر حال موجودی برتر از تکیاخته جانوری است، یا موجودی برتر از سگ است؟ یا اینکه آیا فراگرد تغییر که زیست‌شناس دنبال کرده است، فقط فراگرد تغییر از چیزی بی‌اهمیت به چیز بی‌اهمیت دیگری بوده است؟ شق دیگری را در نظر بگیریم: آیا این برداشت کلی از بهتر و بدتر، از فراتر و فروتر، به نحوی که به تطوّر تعمیم داده شده است، سوء تعبیر یا توهم نیست؟ آیا اینها فقط ارزشهای انسانی است که برای امور خارج از جامعه انسانی، و برای رویدادهایی که به هر شکل در مقیاس کیهانی رخ می‌دهد کاربرد ندارد؟ آیا اطلاق برداشتهای ارزشی به عالم غیرانسانی بطورکلی باطل یا بی‌معناست؟ حقیقت این امر چیست؟

به عقیده من این‌گونه پرسشهای ارزشی خارج از حوزه زیست‌شناسی قرار می‌گیرد. اینها متعلق به فلسفه است و همواره به فلسفه تعلق خواهد داشت و در

آینده هرگز و هیچ‌گاه به زیست‌شناسی یا به هیچ علم دیگری تعلق نخواهد یافت، همان‌طور که نظریه تنه و شاخه، به اعتقاد ما، به هیچ علمی تعلق نخواهد داشت. یا دست‌کم اینکه اگر آنچه اکنون درباره نقش و ماهیت علم گفتم راست باشد، یعنی تنها وظیفه علم توصیف کردن آنچه روی می‌دهد باشد و به هیچ‌وجه به ارزشیابی آنچه روی می‌دهد کاری نداشته باشد، بایستی همان‌طور که گفتم باشد.

البته ممکن است زیست‌شناس به این‌گونه مسائل اعتقاد کامل داشته باشد. و ممکن است اعتقاداتش از هر حیث جالب و با اهمیت باشد. با این وصف، اگر عقیده‌اش ارزش واقعی داشته باشد، در کنار واقعیتهای زیست‌شناختی محض، بایستی ملاحظات بسیار را در نظر داشته باشد؛ ملاحظاتی که زیست‌شناسی نمی‌تواند تأمین کند، اما فلسفه می‌تواند. ولی هرچه باشد، نکته مهم این است که اگر زیست‌شناسی چنین اعتقاداتی داشته باشد در واقع دیگر فقط زیست‌شناس نیست و فیلسوف است.

مسئله ارزشها را به عنوان نمونه مسائلی آوردم که به فلسفه تعلق دارد و باید همواره به آن تعلق داشته باشد. غرض این بود نشان دهم نظریه تنه و شاخه فلسفه که حاکی از آن است فلسفه محتوای مخصوص خود را ندارد، نمی‌تواند راست باشد. اما مراد این نیست که بگویم مسئله ارزشها تنها محتوای فلسفه است. نمی‌خواهم بگویم رابطه فلسفه و علوم این است که علم به آنچه روی می‌دهد می‌پردازد و فلسفه به ارزشیابی چیزی که روی می‌دهد. این، ساده کردن بیش از اندازه تقسیم کار خواهد بود. و فلسفه مسائل بسیاری از آن خود دارد که با وجود آنکه به هیچ‌وجه از مسائل ارزشیابی نیست، علمی نیز نیست. حالا سعی خواهم کرد نشان دهم ماهیت خاص فلسفه از نظر من چیست و روابط آن با علوم کدام است.

به عقیده من شاید بهتر باشد نظری را که از آن دفاع می‌کنم با این عنوان بیان کنم که اشتغال فلسفه به جست‌وجوی اصول غایی است؛ سعی فلسفه بر آن است که برای پاسخ گفتن به پرسشهای غایی، کل معرفت را تا کنه زمینه‌های آنها دنبال کند و فلسفه به این اعتبار، هم از علوم و هم از سایر رشته‌های دانش متمایز

می‌گردد. فلسفه را اجمالاً دانش به اصول غایی تعریف می‌کنم. البته شما خواهید گفت که این تعریف بسیار مبهم است، و گفته شما کاملاً بجاست. واژه غایی در اینجا چه معنایی می‌دهد؟ به نظر من این واژه حتماً باید تعریف شود. و گمان می‌کنم شاید بتوان از راه تحلیل منطقی دقیق آن را تعریف کرد. اما تصور می‌کنم اگر به جای آنکه به کار دشوار تعریف منطقی غایی بپردازم و چند نمونه به شما عرضه کنم، بهتر می‌توانم شمه‌ای از آنچه مراد من از اصول و مسائل غایی است برای شما بازگویم.

تقریباً هر موضوعی را از مباحث انسانی در نظر بگیرید، خواه موضوعی علمی باشد و خواه موضوعی دیگر، با تأمل درخواهید یافت که به مسائل و پرسشهایی بازمی‌گردد که خصیصتی بسیار اساسی دارند، مسائل و پرسشهایی که معمولاً هیچ‌گاه مد نظر کسانی نبوده است که در آن موضوع تخصص دارند. باید بگویم این‌گونه مسائل محتوای خاص فلسفه را تشکیل می‌دهد.

بفرض اصولی را در نظر بگیرید که معمولاً اصول اولیه یکی از رشته‌های دانش است. اگر براساس این اصول پیش بروید و آنها را به عنوان اصول غایی تلقی کنید، خواهید دید که سر و کارتان با جزئیات خاص آن شاخه از دانش خواهد بود. برای مثال اگر اصول موضوع هندسه، هر هندسه‌ای، را به منزله اصول اولیه‌تان بگیرید و براساس آنها پیش بروید، خود را با فرضیات تفصیلی آن هندسه روبه‌رو خواهید دید. اما اگر درباره به اصطلاح اصول اولیه هر موضوعی تأمل کنید، معمولاً خواهید دید که اینها در واقع به هیچ‌وجه اصول غایی نیست، یعنی می‌توان به جای جلو رفتن براساس آنها به عقب رفت، و اصول غایی دیگری را سراغ گرفت که خود این اصول بر آنها متکی است. برای مثال شاید شما از خودتان بپرسید که بنیاد اصول موضوع هندسه چیست؟ آیا اینها قوانین مقدم بر تجربه ذهن انسان است؟ یا اینکه قوانینی است که مانند بیشتر قوانین معمولی طبیعت از راه مشاهده تجربی فراهم آمده است؟ یا اینکه اینها مفروضاتی اختیاری است که مبنای آن چیزی جز سهولت نیست؟ اگر اینها نیست، پس چیست و اصول موضوع هندسه به چه چیزی می‌تواند بستگی داشته باشد؟ اگر از راه آن چیزی که تاکنون اصول اولیه می‌دانستید به عقب برگردید و هر آینه به

جست‌وجوی اصول غایی دیگری برآید که این اصول به آنها وابسته است، آن‌گاه است که در قلمرو فلسفه‌اید.

آنچه اکنون گفته‌ام فقط دربارهٔ ریاضیات صادق نیست. مقصودم این است که دربارهٔ هر شاخه‌ای از دانش انسان صادق است. و مثالهای بیشتری از حوزه‌های خاص اخلاق، هنر و علم خواهم آورد. در حوزهٔ اخلاق، ما معمولاً بعضی افعال را درست و افعال دیگری را غلط می‌دانیم. بیشتر مردم فرض مسلم می‌دانند که بین درست و غلط نوعی تمایز وجود دارد، و تا اندازه‌ای می‌دانند که مرادشان از این کلمات چیست. و اگر دربارهٔ مسائل اخلاقی بحث می‌کنند، معمولاً در باب کاربرد خاص اصول اخلاقی بعضی پرسشهای جزئی وجود دارد که در آن‌باره بحث می‌کنند. در مجموعه‌ای از شرایط معین کدام عمل انسان درست و کدام عمل او غلط بوده است؟ آیا هیچ‌گاه خودکشی قابل توجیه است؟ آیا پزشک حق دارد برای بیماری که از مرض درمان ناپذیری رنج می‌برد و گرفتار شکنجهٔ بدنی مداوم است داروی مرگ‌آور تجویز کند؛ اینها انواع مسائلی است که معمولاً اخلاق‌گرایان عملی دربارهٔ آنها بحث می‌کنند، و اگر برای همهٔ آنها پاسخهای مناسب داشتیم، می‌توانستیم بگوییم که مجموعهٔ کاملی از دانش اخلاقی را در اختیار داریم.

اما حالا فرض کنید به جای آنکه اصول اخلاقی در کاربرد جزء به جزء در زندگی بررسی شود، سعی کنم به عقب برگردم. فرض کنید دربارهٔ مبنای خود این اصول پرسشهایی طرح کنم. بفرض می‌پرسم: مبنای اصول اخلاقی چیست؟ برای مثال آیا راست است که افعال درست صرفاً همان افعالی است که معمولاً کفهٔ لذت و شادی مردم را از کفهٔ رنج و ناشادی سنگینتر می‌کند؟ یا اینکه آیا اخلاق به نحوی بر ملاحظات زیست‌شناختی استوار شده است که افعال درست صرفاً همان افعال باشد که به حفظ انواع بیانجامد؟ آیا اصول اخلاقی، اساسی عمیقتر و ناآشکارتر از این قبیل مفاهیمی که پیشنهاد می‌کند دارد؟ گمان می‌کنم اینها از نوع مسائل بسیار اساسی و غایی است که بایستی آنها را مسائل فلسفی بنامم.

با تأمل در حوزهٔ هنر، پرسشهایی عیناً مشابه طرح می‌شود. در عالم اخلاق

ضد نیک و بد وجود دارد، در عالم هنر ضد زیبا و زشت یا شاید ضد هنری و غیرهنری. این گونه برداشتها عموماً مسلم فرض می شود، همان طور که برداشت از درست و غلط مسلم انگاشته می شود. چیزی که معمولاً درباره آن بحث می شود پرسشهایی است که درباره کاربرد جزئی آنهاست. آیا این تصویر واقعاً هنری است یا نه؟ یا از آن تصویر هنری تر است؟ آیا این شعر موفق است یا نه؟ آیا فلان آهنگساز حق دارد صداهای ناهنجار یا بدعتهای دیگری را در اثرش به کار گیرد که برای اسلاف وی حیرت آور و تکان دهنده است؟ کوششهایی که برای پاسخ گفتن به این نوع پرسشها می شود رشته‌ای از دانش را به وجود می آورد که نام آن را نقادی می گذاریم.

اما حالا تصور کنید به جای آنکه از اصول هنر آغاز کنیم و به کاربرد جزئی آنها برسیم، به سمت مبانی غایی تر آنها به عقب برگردیم. تصور کنید پرسشهایی در باب ماهیت و اعتبار خود برداشتهای هنری و غیرهنری طرح کنیم. فرض کنید می پرسیم ماهیت این قبیل چیزهای هنری چیست؟ چه کیفیتی است که می تواند مشترک میان تصویر و تندیس و شعر باشد و هر یک از اینها را به چیزی تبدیل کند که به آن هنری نام می دهیم؟ هنر چیست؟ معیارها و اصول غایی آن چیست؟ این گونه پرسشها نیز می تواند از سنخ آن دسته پرسشهای اصولی و غایی باشد که هیچ منتقد هنری و هنرمندی اصلاً نمی پرسد و من بایستی آنها را فلسفی بنامم.

حالا به حوزه علم توجه کنیم. گمان می کنم همه نوع پرسش غایی که علم به آنها بیانجامد وجود دارد، اما عالمی که از آن یاد کردیم معمولاً به این گونه پرسشها اصلاً نمی پردازد؛ برای مثال، پرسش از ماهیت و توجیه اصول موضوع ریاضی که قبلاً به آن اشاره کرده‌ام. از طرف دیگر علم در گذشته به علل پدیده‌ها توجه بسیار زیادی داشته است. علت حرکات سیارگان، تطوّر انواع، امواج اقیانوس، گرفت‌های خورشید و ماه، دور شدن دنباله ستاره دنباله‌دار از خورشید و علت نظایر اینها چیست؟

اینها همه پرسشهای مربوط به کاربرد جزئی اصل علیت است. اما فرض کنید درباره خود اصل علیت سؤال کنم. در وهله اول تحلیل و تعریف مناسب این

اصل چیست؟ و بعد از آن براساس چه اصولی حق دارم فرض کنم علت‌های مشابه همواره بایستی لزوماً معلول‌های مشابه ایجاد کند؟ بنابراین به نظرم می‌رسد پرسش‌هایی می‌کنم که بسیار اساسی و غایی است و بایستی اینها را پرسش‌های فلسفی بنامم.

مثال کاملاً متفاوتی را در نظر بگیرید. استاد بریجمن^۱ در کتابش با عنوان *منطق فیزیک نوین*^۲ درباره علم نوشته است که «طبیعت ساز و کار تفکر ما به هر تصویری که بتوانیم از طبیعت به وجود آوریم ضرورتاً رنگ می‌دهد.» در این نظر که ساخت ذهن‌های ما کم و بیش تا اندازه‌ای تعیین کننده شناخت ما درباره عالم است، چیز تازه‌ای نیست. این عقیده‌ای است که غالباً بسیاری از فیلسوفان اختیار کرده‌اند. شاید تنها تازگی این عقیده در این باشد که حالا از سوی فیزیکدان پیشنهاد می‌شود. اما پیدا است که این عقیده پرسش‌هایی بسیار اساسی و غایی در باب رابطه بین ذهن‌های ما و مراحل دانش ما نسبت به جهان به میان می‌آورد. علوم می‌گویند که درباره جهان به ما دانش می‌دهند. اما ممکن است پرسش غایی تری طرح کنیم: دانش چیست؟ آیا دانش ما درباره جهان نوعی عکس، یا تصویر آینه، یا نقش جهان است به همان صورتی که عملاً هست؟ بیشتر مردم بنا به عادت این طور می‌پندارند. اما اگر ساخت ذهن‌های ما به کل دانش رنگ می‌دهد، به نظر بدیهی می‌آید که به هیچ وجه تصویری واقعی درباره جهان نباشد. و به این پرسش به غایت دشوار بدل می‌شود که رابطه دانش ما با واقعیت عملاً چیست؟ و باید بگویم این پرسشی است بسیار اساسی و غایی که به فلسفه تعلق دارد و هیچ علم خاصی تاکنون به آن نپرداخته است.

بعضی مسائل اساسی فلسفه نیز هست که نه از راه علم، هنر، اخلاق یا ریاضیات، بلکه براساس شناخت روزمره فهم متعارف می‌توان به عقب بازگشت و به آنها رسید. اما گمان می‌کنم نمونه‌های کافی که اکنون آورده‌ام مقصود کلی ام را نشان دهد. مقصود اینکه اصول غایی که همه رشته‌های دیگر دانش بر

1. P.W. Bridgmar

2. *The Logic of Modern Physics*

آنها استوار است موضوع فلسفه است. و اگر کسی در زمینه‌های آنها تأمل کند، می‌بیند که سایر رشته‌های دانش لزوماً به فلسفه بازمی‌گردد و به آن می‌انجامد. اهمیتی ندارد که چه موضوعی را بررسی کنید، مهم نیست از چه دروازه‌ای وارد قلمرو دانش شوید، چشم انداز فلسفه از دور پیداست. اگر این نظر را پذیرفته باشد، خواهید دید تعارضی را که در آغاز این بحث به آن اشاره کردم حل می‌کند. این قبیل مسائل غایی، محتوای خاص فلسفه است. و هم اکنون فلسفه با کل عالم کار دارد و با هر موضوع دیگری درآمیخته است، زیرا علم تخصصی شما هر قسمتی از عالم را که قلمرو خود قرار دهد، آن قسمت و دانش مربوط به آن، مسائل فلسفی به میان می‌آورد.

حالا که تعیین کرده‌ایم جایگاه فلسفه در طرح کلی دانش بشری کجاست، یافتن جایگاه خاص آن در آموزش نباید دشوار باشد. اما پیش از هر چیز به من اجازه بدهید به انتقادی مقدماتی که گاهی وقتها می‌شود به اختصار بپردازم. گفته‌اند فلسفه بحثی غیرعملی است. علم به نتیجه‌های عملی و ملموس می‌انجامد: تلفون، ماشین بخار، موتور برق. فلسفه هیچ محصولی ندارد و تأثیری بر زندگی نمی‌گذارد. معمولاً همه این مطلب را می‌گویند.

ظاهراً شاید نیازی نباشد یادآور شوم رشته‌های دانشگاهی به دودسته تقسیم می‌شود، رشته‌هایی که استفاده عملی آتی دارد، مانند شیمی و زمین‌شناسی، و رشته‌هایی که این استفاده را ندارد. رشته‌های این دسته که ارزش آتی ندارد، تنها شامل فلسفه نیست، بلکه ادبیات، زبانهای قدیمی، هنرهای زیبا، و نیازی به گفتن ندارد، موضوعی مانند دین را نیز در برمی‌گیرد. این‌گونه موضوعهای به اصطلاح غیرعملی، چیزهایی را در برمی‌گیرد که در زندگی انسان عالیترین و شریفترین چیزهاست، زیرا سر و کار آنها با تولید ثروت مادی نیست، بلکه با افزایش ثروت معنوی است.

درست نیست که گفته شود فلسفه تأثیری بر زندگی ندارد. باسانی می‌توان ثابت کرد که فلسفه حتی به عنوان تمهیدی برای زندگی ارزش خودش را دارد، چرا که هوش را تشحیذ می‌کند، قوای استنتاجی را به کار می‌اندازد، تعصبات را از بین می‌برد و عادت بررسی کردن همه مسائل را با ذهن باز پرورش می‌دهد.

یکی از اشخاص به اصطلاح عملی، نه فیلسوف، جایی نوشته بود که ریشه جنگ جهانی دوم نهایتاً در تأثیر زبانبار فلسفه هگل است. شخصاً با این عقیده موافق نیستم. به نظر من تصویر تحریف شده نامعقولی از حقیقت است. اما این تصویر نشان می‌دهد که مردم از تأثیر عملی عظیمی که برداشتهای فلسفی يك قوم یا حتی يك فرد ممکن است بگذارد چه تصور مبهمی دارند. و دنبال کردن این مسیر فکری برای اینکه معلوم شود در تحلیل آخر اعمال بخردانه و نابخردانه بشر بالأخره تا چه اندازه به افکار فلسفی بستگی دارد، مطالعه دل‌انگیزی تواند بود. اما ناگزیرم به این حوزه از بحث نپردازم و بگذرم. بایستی به موضوع اصلیم که جایگاه فلسفه در آموزش است بازگردم.

مرادم از آموزش در اینجا تربیت خاص لازم برای اینکه کسی پزشک، مهندس یا وکیل کارآمدی شود نیست، هرچند که اینها می‌تواند مهم باشد. مقصودم از آموزش، سیر پرورش شخصیت انسان است به عالیترین مرتبه‌ای که بتوان به آن رسید، سیر تکاملی که هرچه در اوست عالیترین و شریفترین است، سیر به بارآوردن انسانهای تراز اول.

و اگر آموزش به این معنی باشد، نشان دادن اینکه فلسفه بخشی از آن است، و اینکه فرد بدون مایه‌ای از فلسفه، انسانی ناکامل است دشوار نیست. زیرا از آنچه قبلاً گفته‌ام این طور بر می‌آید که فلسفه، جزئی اساسی از کل فرهنگ انسانی است. همان طور که سعی کرده‌ام نشان دهم، اگر فلسفه چیزی جز کوششی برای معطوف کردن دانش به اصول غایی آن نیست، و اگر اندیشیدن درباره بنیادی‌ترین و غایی‌ترین مسائلی نیست که اخلاق، دین، علم، هنر و فهم متعارف به میان می‌آورد، آیا بدیهی نمی‌نماید که هیچ فرهنگ انسانی کاملی نتواند آن را کنار بگذارد؟ فلسفه چیزی نیست مگر بنیادی‌ترین نوع تفکری که انسان می‌تواند در هر رشته‌ای از تحقیق بورزد. در کنه هر موضوعی فلسفه نهفته است. به کل فرهنگ انسانی وابسته است و بنابراین بخش جدایی‌ناپذیری از هر نوع آموزش کامل است.

اگر رشته‌های دانش و فرهنگ را مختلف بدانیم، آن طور که انگار در دو منبع آب جدا و بکلی مستقل و جدا از یکدیگرند، به خطا رفته‌ایم. اینها روی هم

رفته محصولات يك چیز است که همان روح انسان است و بینشی که به اندازه کافی نافذ باشد، خواهد دید که يك چیز، که همانا انسان است، خود را در همه آنها آشکار می کند. هر عصری در قبال مسائلی که محیط انسان مطرح می کند نگرش خاص خود را دارد، در برابر جهان هم نگرش مخصوص به خود را دارد. گاهی وقتها نگرش هر عصری را روح آن عصر می نامند. روح هر عصر، خود را در تنوع اشکال مختلف، در صورتهای هنر آن عصر، در ادبیاتش، دینش، علمش، سیاستش و بالأخره فلسفه اش نشان می دهد. معمولاً این صورتهای مختلف، محتوای اساسی مشابهی پیدا می کنند. به اصطلاح فلسفه هر عصری، همان نگرشی را که سایر صورتهای در ادبیات، در هنر و در علم آن عصر بیان می کنند، در قالب فلسفی و درباره جهان بیان می کند. در گیاه يك زندگی و همان يك زندگی است که خود را با گلها و شاخه های مختلف نشان می دهد. و ادبیات، هنر، علم، دین و فلسفه گلهای روح انسان است. در نتیجه باید گفت که فلسفه هر عصری، تفکر و فرهنگ اصلی آن عصر را به انتزاعی ترین صورتش متبلور می کند، و بنابراین فلسفه کلید فهم همان عصر است. خوب است در این باره چند مثال بیاورم.

تقریباً پرواضح است که گرایشهای فکری ای که خود را همه جا در زندگی سیاسی یونان باستان، در نمایشهای اوری پیدس و در چیزهای دیگر آشکار ساخت، در فلسفه سوفسطاییان صرفاً در عبارات انتزاعی تبلور یافت. از طرف دیگر آیا جمهوری مشهور افلاطون مگر چیزی جز آرمان هویت متعادل و متوازی است که در ذات نگرش یونانی نسبت به زندگی است و به صورت فلسفی انتزاعی بیان شده است؟ نمونه دیگر را در فلسفه امریکایی موسوم به عمل گرایی^۳ می توان یافت. جوهر این فلسفه این است که همه فعالیت های والای انسانی، نظیر دانش، هنر و دین را تابع مقاصد صرفاً عملی قرار می دهد. براساس ارزش آنی آنها درباره شان داوری می کند. بنابراین روحیه و تمدن بازرگانی مسلط مردم امریکا را به طور کامل منعکس می کند.

3. Pragmatism

اروپای جدید را در نظر بگیریم. می‌خواهم توجه شما را به این نکته جل کنم که در سده نوزدهم محتوای اصلی فلسفه با محتوای اصلی ادبیات و شعر یکی بود. این محتوا در فلسفه به هیأت ایدئالیسم در آمد و در شعر به قالب رمانتیسیسم. در آغاز سده نوزدهم طغیان بزرگ شعر رمانتیک که با نام کسانی چون وردزورث، بایرن، شلی و کیتس همراه است در ادبیات روی داد. درست در همان زمان، عصر بزرگ ایدئالیسم فلسفی در آلمان سپیده زد و این ایدئالیسم در نظام هگل به بلندترین رفعت‌هایش رسید. بطورکلی ایدئالیسم هگلی همان نگرش انسانی به جهان را بیان داشت که شاعران رمانتیک ابراز داشتند. نظام هگل چیزی نیست جز پروراندن وسیع این فکر که عالم متناهی در مکان و زمان، یعنی عالم طبیعت، نهایتاً واقعی نیست، بلکه سایه و نمودی است که در پس آن واقعی‌تر، حقیقتی الهی، نهفته است. اما این فکر در عین حال همان روح زنده رمانتیسیسم شاعرانه است. روح رمانتیسیسم در ابیات مشهور وردزورث خلاصه شده است:

احساسی متعالی

از چیزی درآمیخته در ژرفتر از ژرف

احساسی که آشیان آن پرتو خورشیدهای شامگاهان است،

و اقیانوس بی کرانه و هوای روشن،

و آسمان آبی، و در خیال آدمی.

حرمتی که وردزورث در این ابیات برای طبیعت قایل است، خیالپردازی عاطفی درباره بته‌های زعفران و گل‌گاوزبان نیست، بلکه بر این عقیده استوار است که طبیعت در عین حال نقاب و نقاب‌برافکن واقعیت الهی ژرفتری است. بینش وردزورث درباره جهان همان بینش هگل است و وردزورث این بینش را به سراسر شعر سده نوزدهم سرایت داده است. به درجات مختلف الهامبخش آثار همه شاعران رمانتیک، شلی، کیتس، تنی سن، براونینگ بوده است و حتی شاعر بظاهر پوزیتیویست و ضددینی چون سوین بورن از او الهام گرفته است. بایستی بگویم سرانجام این بینش در آثار نخستین و ب. بیتس از بین رفت و اکنون

نگرش بسیار متفاوتی جای آن را گرفته است.

در سده نوزدهم به موازات جریان رمانتیسیسم که سرچشمه آن از وردزورث بود، ایدئالیسم فلسفی جریان داشت که منشاء آن از هگل بود. این جریان از آلمان گذشت و به انگلستان رسید و الهامبخش آثار کسانی چون گرین، بردلی و بوزنکت گردید. در امریکا به آثار کسانی چون رویس و بسیاری دیگر راه یافت. و بایستی بگویم سرانجام به عنوان نیروی اصیل و خلاق - با وجود آنکه هنوز ستایشگران و پیروانی دارد - نابود شد و بار دیگر جای خود را به روحیه بسیار متفاوتی داد.

این روحیه بسیار متفاوت که اکنون، هم در ادبیات و هم در فلسفه ظاهر شده است چیست؟ خوب، عصر حاضر نه ایدئالیستی است و نه رمانتیکی. علیه اینها طغیان شدیدی روی داده است. اکنون رمانتیسیسم به عنوان عاطفه‌گرایی افول کرده است. و عصر حاضر بیش از هر چیز ضد عاطفی است. انکار رمانتیسیسم دست آخر از این نکته ناشی می‌شود که بینشی که در پس نمود جهان، واقعیت ژرفتری می‌بیند از بین رفته است. اشیاء متناهی در زمان و مکان، توده‌های جنبنده ماده، زندگی جانوران و گیاهان و آدمیان بر سیاره، این چیزها که به نظر وردزورث و هگل نمودهای محض بود، اکنون فقط واقعیت شمرده می‌شود. در پس آنها، چیزی که مقدم آنها باشد، نیست. با همان وضعی که دارند واقعی اند. این پیام اصلی شاخصترین مکتب فلسفی عصر حاضر است، یا شاید بایستی بگویم پیام اصلی گذشته اخیر یا مکتب رئالیستها (واقع‌گرایان) است. عالم ایدئالیست را بگیرید، جوهر روحانیش را از آن بزداید، عالم رئالیست بدست می‌آید؛ فقط نمود خارجی باقی می‌ماند، نوعی صورتک بی‌جان. حالا واقعیت را فقط به این عالم اطلاق می‌کنند. دیگر «چیزی که درآمیخته در ژرفنا و آشیان آن پرتو خورشیدهای شامگاه^{۲۷}» باشد، در کار نیست. فقط خورشیدهای شامگاهان است و ابرها، و ابرها ترکیبی از اکسیژن و ایدروژن است، لاغیر.

و این آیا درست همان روحیه‌ای نیست که درباره ادبیات کنونی اطلاع بسیاری به ما می‌دهد؟ دیگر وظیفه هنر ادبی نیست که «نوری را که هیچ‌گاه بر زمین یا

دریا نبوده آشکار کند. حالا ادبیات، امور سطحی و خارجی است. پیام ادبیات این است که زندگی انسان سیر بی‌پایانی از امور خارجی است: دود و دوده، خیابانها و لجن خیابانها، اداره و خانه و پول و لباس و کلاه، دیدنیها و شنیدنیها، لذتها و رنجها که یکی از پس دیگر همچون کابوسی کلافه کننده از راه می‌رسد. اینها واقعیت‌اند، میلیونها تجربه بی‌ارتباط زندگی‌ای کسالت‌آور و ناله‌مابخش. در پس و کنه این واقعیتها روحی آشیان ندارد که آنها را از دانی به عالی متحول کند. سخن رئالیست ادبی این است. و این همان چیزی است که برادرش رئالیست فلسفی نیز می‌گوید.

در موضوع روحیه عصر گذشته و روحیه گذشته اخیرتر، من طرف هیچ کدام را نمی‌گیرم. ممکن است در چیزهایی که من می‌شناسم حق با رئالیست باشد. منظورم این نیست که روحیه رمانتیک از روحیه ضد رمانتیک بهتر بوده است یا بعکس. مقصودم فقط یادآوری این نکته است که فلسفه یک عصر از یک سو و ادبیات و هنر همان عصر از سوی دیگر، معمولاً نگرش اصلی همان عصر را به جهان به صورتهای مختلف بیان می‌کنند و از این روست که محتوای آنها یکی است. توجه دارید که نظر من فقط این است که فلسفه عضوی از اندام فرهنگی انسانی، و یکی از جنبه‌های طبیعی روحیه انسان است، نه چیزی بکلی بریده و جدا افتاده از سایر شاخه‌های دانش و از امور زندگی معمولی، نه بازیچه بی‌کاره تنی چند مفضال و منزوی.

فکر اصلی هر عصری، خود را فقط در فلسفه نشان نمی‌دهد، بلکه باید گفت در نابترین شکلش خود را در فلسفه بیان می‌کند. چرا که در ادبیات و در هنر، گرایشهای هر عصری را به تفصیل، آمیخته به اقسام فرعیات و جزئیات و درهم و آشفته خواهید یافت، ولی آنها را به صورت متبلور و پیراسته شده به اصول اساسیش در فلسفه خواهید دید. نیازی به گفتن ندارد که فلسفه شاه کلید فرهنگ انسانی است؛ و نهایتاً بدون فلسفه درک کامل تلاشهای عظیم روح انسان، به عبارت دیگر، درک کامل خود زندگی ممکن نیست. و اگر این طور باشد، آیا در نقش اساسی فلسفه در آموزش دیگر جای شك می‌ماند؟

با این وصف شكی به ذهن می‌خلد. معمولاً بر فلسفه عیب می‌گیرند که

چیزی جز محور اختلافها نیست. می‌گویند با هر کدام از علوم جا افتاده که می‌خواهید فلسفه را مقایسه کنید. البته در میان دانشمندان اختلاف نظر هست. اما با این وصف هر علمی ما را با مجموعه وسیع و رو به افزایشی از حقایق جا افتاده مواجه می‌سازد. از این گذشته، علوم ایستا نمی‌مانند. پیشروی آنها از اکتشافی به اکتشاف دیگر پیروزمندانه است.

حالا اگر نظرتان را از علم به فلسفه برگردانید، صحنه تأسف‌آوری توجه شما را جلب می‌کند. فیلسوفان حتی نمی‌توانند سر ابتدایی‌ترین اصول رشته‌شان توافق کنند. به چندین اردوگاه متخاصم تقسیم می‌شوند. فلسفه چیزی جز مجموعه‌ای تضادها از آراء متعارض نیست. بایستی در موضوعی که همیشه چنین مسیری را سپری کرده است و هنوز هم سپری می‌کند، اشکالی باشد. این از نوع حمله شدیدی است که فیلسوف بیچاره بایستی از جبهه دوستان دانشمندانش ببیند. چه پاسخی می‌تواند بدهد؟ با این مجال کمی که برای من مانده است، نمی‌توانم آن‌طور که دوست دارم به تفصیل به این موضوع بپردازم. در واقع فقط می‌توانم سرعنوانهای پاسخی را ذکر کنم که به نظر من می‌تواند پاسخ کافی باشد.

البته ممکن است گفته شود که معمولاً بر اختلافهای فیلسوفان زیاد مبالغه شده است و اگر از موضوعهایی که همه فیلسوفان عملاً درباره آنها توافق دارند فهرستی تهیه شود، احتمالاً فهرست بسیار بلندبالایی خواهد بود؛ یا اینکه تحول فلسفه مانند سایر رشته‌های دانش آشفته نبوده است، بلکه تحولی منظم و مشخص بوده است؛ و اینکه خود فیلسوفان درباره نکاتی بحث می‌کنند که طبعاً بر سر آنها اختلاف دارند و درباب مطالبی که مورد توافق آنهاست ساکتند و بنابراین اختلاف را بزرگتر از آنچه عملاً هست نشان می‌دهند. در همه این گفته‌ها حقیقتی می‌تواند وجود داشته باشد. اما گمان می‌کنم این راه دفاع، موضوعی خواهد بود که دفاع خاصی می‌خواهد. اجمالاً باید پذیرفت که اختلاف نظر بین فیلسوفان به مراتب بیش از اختلاف بین اهل علم است. جز این چه پاسخی می‌توان داد؟

اولاً تا اندازه‌ای عجیب این است که کسانی که از فلسفه انتقاد می‌کنند،

توجه ندارند که فلسفه فقط به این معنی نیست. درست است که درباره علوم طبیعی محض تا حد بسیار قابل توجهی توافق وجود دارد، اما باید بگوییم در حوزه‌های هنر، دین، اخلاق، سیاست و اقتصاد همان قدر اختلاف نظر هست که در فلسفه. اگر فیلسوفان را به ذهنی‌گرا، واقع‌گرا، خردگرا و تجربه‌گرا تقسیم می‌کنند، آیا مگر متفکران سیاسی را به محافظه‌کار، انقلابی، کمونیست، فاشیست، جمهوریخواه و سلطنت طلب تقسیم نمی‌کنند؟ آیا اینها براساس هر اصل سیاسی ممکن در عالم نظر و هر تصمیم سیاسی ممکن در عرصه عمل چند و چون نمی‌کنند؟ آیا اقتصاددانان امریکایی در مکتبهای مختلف قرار نمی‌گیرند؟ آیا جهان ادیان به جهان مسیحی، اسلامی، بودایی تقسیم نمی‌شود؟ آیا درباره مسائل اخلاقی این بحث همیشگی و داغ وجود ندارد که در فلان شرایط باید بهمان کار را کرد یا نه؟

حال اگر کسی بگوید چون در حوزه‌های سیاست، هنر، دین، اقتصاد، اخلاق اختلاف نظر بسیاری وجود دارد، پس سیاست، هنر، دین، اقتصاد، اخلاق موضوعهای بااهمیتی نیست و مطالعه آنها را نباید تشویق کرد، شما درباره اش چه فکر می‌کنید؟ آیا روشن نیست که برغم اختلاف نظرها، شاید هم به علت اختلاف نظرها، اینها همان موضوعهایی است که از همه موضوعهای عالم مهمتر است؟ همان موضوعهایی که در درجه اول باید کسی آنها را بررسی کند که می‌خواهد انسانی تراز اول باشد؟ پس چرا فلسفه را برای اختلاف نظرهایش مستوجب سرزنش خاص می‌دانند؟

اما شاید این پاسخ قانع کننده نباشد. شاید بگویید که این پاسخ فقط برشمردن بدی سایر موضوعهاست نه گفتن خوبی فلسفه. و رسیدن به ریشه مطلب نیست. خوب است سیاست و اقتصاد و نظایر آنها را به حال خود بگذاریم تا جنگهای خودشان را بکنند. اجازه بدهید فقط از فلسفه صحبت کنیم و به موضوع پردازیم. اگر موضوع فیلسوفان حقیقتاً در وضع درست و مناسبی است، چرا باید اختلاف نظر فیلسوفان این قدر زیاد باشد؟ به نظر من پاسخ، در ماهیت موضوع، و از این قرار است: اینکه طبیعتاً انسان می‌تواند جبهه کم و بیش متحدی تشکیل بدهند دلیل خاصی دارد. اینها همواره با چیزهای قابل

اندازه‌گیری، با ماده ملموس سر و کار دارند، به عبارت دیگر، با چیزهایی که می‌توان آنها را اندازه گرفت و وزن کرد. بعلاوه، تقریباً همیشه به جنبه‌های کمی ماده و به مسائلی درباره ماده می‌پردازند که با اعمال اندازه‌گیری و وزن کردن می‌توان در بیشتر موارد پاسخ دقیق به آنها داد. این اعمال را کاملاً بآسانی و بدقت می‌توان انجام داد. و نتیجه این است که می‌توان مسائل علمی را تا اندازه زیادی بطور قطعی حل کرد.

اما سر و کار فلسفه بیشتر با چیزهای غیرقابل اندازه‌گیری است، چیزهایی که نمی‌توان اندازه گرفت و وزن کرد، سر و کارش با مسائلی است که فیلسوفان طرح می‌کنند و با متر و ترازو نمی‌توان به آنها پاسخ گفت. هرکدام از مسائل عمده‌ای را که فیلسوفان به آنها پرداخته‌اند، در نظر بگیرید. آیا جهان در نهایت محصول ذهن است یا محصول ساز و کاری بدون فکر؟ آیا غایتی کیهانی وجود دارد یا ندارد؟ آیا جهان در نهایت بخردانه است یا عنصر نابخردانه تحول‌ناپذیری در آن است؟ معنی وجود شر در عالم چیست؟ ماهیت اخلاق چیست؟ آیا قانون اخلاقی مطلق و واحدی وجود دارد یا ندارد؟ ماهیت اصلی و بنیاد هنر و معنای زیبا چیست؟ آیا يك آدم معقول می‌تواند برای این‌گونه مسائل پاسخهای ساده‌ای توقع داشته باشد، انگار که ارقام حساب باشد؟ آیا از راه محاسبه با خط‌کش و ابزارهای شیمیایی می‌توان به آنها پاسخ گفت؟ آیا واضح نیست که اختلاف عقیده در چنین موضوعهایی همیشه جا خواهد داشت؟ از بهترین ذهنهایی که زندگانی خود را روی این مسائل گذاشته‌اند و تفکر کرده‌اند، آیا جز اینکه بین آنها اختلاف نظر باشد، و فی الواقع بایستی اختلاف نظر باشد، توقعی جز این می‌توان داشت؟

فلسفه در زندگی انسان عمیق ریشه کرده است. همان‌طور که سعی کرده‌ام نشان دهم، فلسفه بازتابنده نگرشهای اصلی اعصار و تمدن‌ها به جهان است. و توقع اینکه این‌گونه نگرشها نشان دهنده شکافها و اختلافهای وسیع نباشد، قدری نابخردانه است. اما معنایش این نیست که نگرشهای انسان به جهان، و فلسفه‌هایی که بیان‌کننده آنهاست، در شمار عمیقترین مسائل فرهنگ انسان نیست.

بنابراین نمی‌توانم این امید را داشته باشم که فردا، یا ظرف پنج سال، یا در پنجاه سال همه فیلسوفان به توافق برسند. فقط ساده‌دلان به چنین امیدی دل می‌بندند، و فقط یک فکر سطحی، فیلسوفان را بدین سبب محکوم می‌کند. در هر حال همه اختلاف نظرهای فیلسوفان از نظر من فقط به منزله مسأله‌ای فرعی است. مقصود اصلیم این است که فلسفه جزء جدایی‌ناپذیر فرهنگ انسانی است، و فرهنگ خواه در داخل خود تقسیم شود و خواه نشود، مطالعه آن فلسفه را ایجاب می‌کند. چه دوست داشته باشیم و چه نداشته باشیم، نمی‌توانیم از فلسفه بگریزیم؛ چرا که از هر راه دانش سفر کنیم، فلسفه با پرسشهایش در کمین ماست.

بخش دوم:

در زمینه ارزشها

شناخت ارزشها

مقصود از واژه رایج حکمت چیست؟ تعریف کردنش دشوار است. هرچند پیداست که باید با زیستن عملی زندگی سروکار داشته باشد، اما با فضیلت‌های عملی رایج مانند صداقت، شرافت، متانت، یا حتی عدالت برابر نیست. زیرا گرچه کسی که صادق، شریف، متین و عادل باشد مطمئناً بدین حالات آگاه است، اما مقصود ما از کلمه حکیم فراتر از این فضیلت‌هاست. حکمت، خصوصیت حکماست و صادق و شریف و متین بودن با حکیم بودن یکی نیست. روشن است که حکمت هرچند که به زندگی عملی مربوط می‌شود، عنصری فکری، عنصری از معرفت را در خود دارد. با این حال از سوی دیگر، شاخه‌ای از دانش محض نیست؛ مثل تاریخ، ریاضیات، علم یا فلسفه نیست. سعی من بر آن است که تعریفی اجمالی به دست بدهم. به نظرم حکمت شناخت ارزشهاست، یا به عبارت روشنتر، شناخت ارزشهای نسبی هدفهای نهایی، آمال و مقاصدی است که مردم در زندگی دنبال می‌کنند. واژه شناخت^۱ عامل فکری را در نظر دارد و تأکید بر ارزشهای زندگی، عامل عملی را.

1. Wisdom (نیز: فرزنگی)

2. Knowledge (نیز معرفت؛ دانش)

نکته حایز اهمیت که در اینجا مدنظر است، مفهوم مقیاس^۳ ارزشهاست. حکمت فقط شناخت خوب یا بد، درست یا نادرست - انگار که همه چیز به صورت سیاه یا سفید ترسیم شده باشد - نیست. بی بردن به این نکته که شرافت خوب است و بی شرافتی بد است، حکمتی است ابتدایی که در توان بیشتر مردم هست و برای آن عقل و تجربه حکیم لازم نیست. مفهوم مقیاس ارزشها تنها بدین معنی نیست که در مقاصد انسان خوب و بد هست، بلکه بدین معنی هم هست که در میان خوبها خوبتر و خویتر و در میان بدها بدتر و بدتر وجود دارد. اگر می شد همه مقاصد ممکن انسانی را به دقت ارزشیابی کرد و در مقیاسی جای داد که دقیقاً نشان دهد کدام فراتر و کدام فروتر است، علم دقیقی درباره حکمت می داشتیم.

چنین علمی اکنون و هرگز ممکن نخواهد بود، زیرا دقت، درستی و سنجشی که علم اقتضا می کند، در باب ارزشها ممکن نیست. در واقع همه امور صرفاً انسانی، یعنی مهمترین چیزهای زندگی آدمی، از تور مفاهیم علمی می گریزد، و کوشش در راه به کار بستن روش علمی در مورد آنها فقط به ایجاد مجموعه اصطلاحات شبه علمی می انجامد.

ناممکن بودن علم ارزشهای نسبی تنها ناشی از این نکته نیست که ارزشمندترین چیزها را نمی توان اندازه گیری کرد؛ بلکه از پیچیدگی زندگی هم ناشی می شود. دو فرد مختلف را در نظر بگیریم که در زمانهای مختلف مقاصد یکسان داشته باشند یا اعمال یکسان انجام دهند. اگر این نکته راست باشد، اگر نیات و اعمال مدام تکرار گردد، ما به تجربه و با میزان قابل قبولی از دقت به این شناخت می رسیدیم که این گونه چیزها را در جدول ارزشها کجا باید جای داد. اما واقع امر این است که هیچ گاه دو نیت یا دو عمل یکسان نیست و نیات و اعمال همواره به اقتضای اوضاع و احوالی که در آنها بروز می کند تغییر می پذیرد. من امروز عملی انجام می دهم و شما ممکن است فردا آن را تکرار کنید. اما این دو یکسان نیست، زیرا اوضاع و احوالی که اعمال در آنها انجام

(نیز: میزان؛ معیار؛ و گاه: جدول) Scale 3.

می‌گیرد متفاوت است. بنابراین عمل شما ارزشی متفاوت دارد، یا بهتر از عمل من است یا بدتر. بررسی ارزشها از این جهت مانند بررسی تاریخ است. علم فقط با آن چیزهایی از جهان سر و کار دارد که تکرارپذیر باشد، و چون تاریخ هرگز تکرار نمی‌شود، پس تاریخ به معنای واقعی علمی هیچ‌گاه نمی‌تواند وجود داشته باشد. و چون موقعیتهای انسانی هرگز تکرار نمی‌شود، علم ارزشها را نمی‌توان در موقعیتهای محاط کرد.

این یکی از واقعیت‌هایی است که نظر کسانی را که می‌گویند همه ارزشها نسبی است تا اندازه‌ای توجیه می‌کند. ظاهراً مقصود این است که آنچه نزد کسی یا فرهنگی خوب است، ممکن است از نظر دیگری بد یا کمتر خوب باشد. ظاهراً مثل این می‌ماند که ارزشیابیهای کسی همان‌قدر خوب باشد که ارزشیابیهای هرکس دیگری. و اگر همه ارزشها به این ترتیب بدون نظم و نسبی باشد، به‌طور کلی هیچ‌گونه شناختی از ارزشها نمی‌تواند وجود داشته باشد؛ مقصود اینکه حکمتی نمی‌تواند در کار باشد. اما قضیه این نیست. مطمئناً مردان حکیمی بوده‌اند که براساس اتفاق نظر مبتنی بر تشخیصهای شهودی مردم، معروفیت عامه دارند. گمان می‌کنم همه معلمان بزرگ اخلاق جهان، کسانی چون بودا، کنفوسیوس، عیسی مسیح، پیامبران بنی اسرائیل، اصولاً به مسأله میزان ارزشها توجه داشته‌اند. چیزی که آنها از آن صحبت می‌کردند فقط ارزشهای درون فرهنگهای خود آنها، و به نحو اولی فقط ارزشهای افراد در موقعیتهای خاص، نبود. نگرشهای آنان محلی و منطقه‌ای هم نبود. به حکم عقل نمی‌توان منکر شد که آنها درباره ارزشهای زندگی انسان نکته‌های بسیاری گفته‌اند که عمیقاً مهم است و اکنون برای ما یا برای هر کسی در هر فرهنگی که تا چند هزار سال دیگر احتمالاً وجود دارد، صادق است. وقتی سقراط برای اندوختن مقادیر کلان مال و بی‌توجهی به آنچه وی «حکمت و حقیقت و اوج تعالی روح» می‌نامید به آنتیان اخطار می‌داد، از مقیاس ارزشها، از برتری «حکمت و حقیقت و اوج تعالی روح» بر دنبال کردن مال سخن می‌گفت، از چیزی که نه تنها برای خود او و نه فقط برای فرهنگ یونانی اعتبار نداشت، بلکه برای همه فرهنگها در همه جا - برای امریکاییان، چینیان، فرانسویان و پرویی‌ها -

معتبر نبود. بنابراین اگر بپذیریم که نسبت، ارزشها را زایل می کند، باید حدود آن را به دست آوریم. و اگر می پذیریم که علم ارزشها نمی تواند وجود داشته باشد، باید از قبول این نکته سرباز زنیم که به طور کلی نمی توان اینها را شناخت. پس چه شناختی می توانیم داشت؟

نخست باید میان داوریهای ارزشی جزئی و داوریهای ارزشی کلی فرق گذاشت.

مقصود من از داوریهای ارزشی جزئی، داوریهایی است که فقط در باب يك تن یا درباره عده‌ای محدود صادق است؛ برای مثال داوریها در فرهنگ یا کشوری خاص. ممکن است به کسی بگویم «برای شما تجرد بهتر است تا ازدواج.» و به کس دیگری ممکن است بگویم «برای شما ازدواج بهتر است تا تجرد.» باز ممکن است بگویم «برای امریکا نظام تک همسری بهترین نظام است، اما نظام چندهمسری در کشوری بهتر است که شمار زنان خیلی بیشتر از مردان باشد.» اینها داوریهای ارزشی جزئی است.

مرادم از داوریهای ارزشی کلی آن دسته داوریهایی است که می توان مدعی اعتبار آنها برای بشر به طور کلی بود. گمان نمی کنم این دعوی معنایی داشته باشد که: حقایق ارزشی ای وجود دارد که به این معنا مطلق است که در باب هر انسانی معتبر است. به نظرم باید به حقایقی کلی که اعتبار آنها برای همه افراد معمولی در همه موارد عادی است، قناعت کنیم. این گونه حقایق راهنماهای بسیار مهمی در زندگی تواند بود.

پس وقتی درباره مقیاس ارزشها صحبت می کنم، مجموعه‌ای از داوریهای ارزشی کلی را در نظر دارم که به ما بگوید در زندگی انسان به طور کلی چه چیزهایی بهتر یا بدتر، برتر یا فروتر است. زیرا این همه آن چیزی است که می توانیم درباره اش بحث کنیم. بدون شناختن افراد یا فرهنگهای جزئی مورد بحث و اوضاع و احوال خاص آنها نمی توانیم درباره موارد جزئی بحث کنیم. سقراط در گفت‌وگوهایی که با آتیان داشت، آشکارا اصولی را به میان می آورد که برای زندگی انسان به طور کلی معتبر می دانست. این نکته در باب همه فیلسوفان بزرگ اخلاق در همه اعصار صادق است.

افلاطون در کتابهای هشتم و نهم جمهوری یکی از جالب توجه‌ترین و آموزنده‌ترین کوششها را برای وضع کردن مقیاس ارزشهای کلی به کار بسته است. البته ممکن است گفته شود که این کوششها فقط می‌توانست برای یونانیان کاربرد داشته باشد، اما خیال نمی‌کنیم این حرف درست باشد. افلاطون به سلسله‌ای از پنج نوع ارزش، یکی ورای دیگری، قائل است. از نظر افلاطون، معرفت (شناخت) برترین ارزش است. افلاطون شناخت ارزشها، یعنی حکمت را جزو معرفت به شمار می‌آورد. اما علم و ریاضیات را نیز جزو معرفت قرار می‌دهد، هرچند که آنها را مددکار حکمت می‌داند. پس به نظر او عالم-فیلسوف برترین نوع آدمی است. ارزش دوم در میزان افلاطون افتخار است؛ و ممکن است کسی در اینجا کلماتی چون جاه‌طلبی، شهرت، اعتبار، موقعیت، نام و آوازه، شکوه را به کار ببرد. مرد نظامی نمونه خاص افلاطون است. پول، ارزش سوم است که پولسازان یا دادوستدگران مثال مجسم آنند. چهارم آن نوع هدفی در زندگی مدنظر است که متوجه لذت است و برای همه لذتها ارزش یکسان قائل است. نوع مشابه آن همان است که ما آدم لذت طلب یا شاید احساسگرا می‌نامیم. آخرین و فرومایه‌ترین هدف، هدف کسی است که يك لذت حسی یا شور بر سراسر زندگیش سلطه کامل یافته باشد و جز آن هدف دیگری نداشته باشد. می‌گسار، معتاد به مخدر و آنکه عشق مفرط به امورجنسی دارد، نمونه‌های آن هستند. بنابراین، ارزشهای اصلی زندگی به ترتیب شأن عبارت است از: حکمت، افتخار، ثروت، لذت و ارضای نوعی میل حسی بسیار نیرومند.

به نظر افلاطون ما تا اندازه زیادی می‌توانیم افراد و تمدنها هردو (یا دست کم دولتها) را با این مقیاس، تقویم یا ارزشیابی کنیم. پرسشی که در هر مورد باید پرسید این است که: اگر این، مقیاس مطلوب را تشکیل می‌دهد، آدمی یا تمدن، کدامیک از این پنج نوع هدف را در رأس مقیاس ارزشهای خود قرار می‌دهد؟ البته استدلال افلاطون این نیست که همه آدمیان یا حتی همه یونانیان عملاً مقیاس مطلوب او را می‌پذیرند. درواقع مقیاسهای ارزش افراد مختلف، مختلف است. بنابراین، فیلسوف و عالم کسانی هستند که معرفت را در صدر

مقیاس قرار می دهند. احساسگرا لذت حسی را در صدر می نشانند. و شما می توانید با کشف کردن این نکته که فرد یا جامعه کدامیک از ارزشهای پنجگانه را در برترین مرتبه قرار می دهد، ارزش واقعی فرد یا جامعه‌ای را طبقه‌بندی یا درباره آن داوری کنید. افلاطون می گوید به من بگویید برترین ارزش فرد چیست و من به شما خواهم گفت او چه جور آدمی است و در مقیاس حقیقی ارزشها او را کجا باید جای داد. درباره فلسفه زندگی آدمی، یا حتی شخصیت او، می توان گفت که اینها با مقیاس ارزشهای او یکی است. کسی که هدف اصلی او در زندگی ثروت است، کسی است که او را با این ویژگی می شناسیم که در زندگی واقعیش (در عالم نظر هرچه می خواهد بگوید) ثروت را در مقیاسش در بالاترین مرتبه قرار می دهد، فراتر از حکمت و دانش و افتخار و اعتبار و نام و آوازه، فراتر از لذت حسی صرف و فراتر از هر چیزی. ما سرچشمه اصلی شخصیتش و دست کم تقریباً آن اعمالی را می شناسیم که او انجام خواهد داد. بنا به گفته افلاطون، ارزش ذاتی او را به عنوان یک انسان می شناسیم. مرتبه او فروتر از فیلسوف، عالم و جوینده معرفت است. مرتبه او از جویای افتخار کمتر است. اما بر احساسگرا و لذت طلب، و البته از کسی که نوعی میل شیطانی مانند مخدر یا مسکر بر او مسلط است، برتری دارد.

درباره جامعه‌ها به همین گونه داوری می شود. به نظر افلاطون، آتن در زمان او به سبب آنکه ارزشهای حاکمش فکری بود - عشق به دانش و معرفت - برترین جامعه بود. دولت نظامی اسپارت دنبال فر و شکوه بود و از امور فکری غافل. مقام اسپارت از آتن پایین تر است، ولی باز هم مقامی بالاست. افلاطون عشق به ثروت را به فنیقیان و مصریان نسبت می دهد. این عشق را هدف اصلی آنان می داند. خیال می کنم افلاطون آلمان هیتلری را در ردیف اسپارت در طبقه دوم جای می داد و بیم از آن دارم که امریکارا با عشق به ثروت که بر آن مسلط است، در طبقه سوم بعد از آلمان هیتلری و در ردیف فنیقیه و مصر، که به نظر او مردمانش بربر بودند، قرار می داد. این فکر وحشت‌انگیز است.

پیدا است که مقیاس افلاطون کژی و کاستیهایی جدی دارد، اما حاوی نگرشهای مهمی نیز هست. نخست چند مورد از کژی و کاستیهایش را ذکر

خواهم کرد. البته این کار مستلزم آن است که مطلب بسیار ساده شود. و از بعضی جهات بسیار مصنوعی است. از جمله کاستیها می توان به فقدان کامل هرگونه ارجاع به ارزشهای دینی اشاره کرد. در میان انواع مراتب پنجگانه مردم، از فیلسوف گرفته به پایین تا می گسار و معتاد، جای قدیس و عارف کجاست؟ هیچ کجا. اما آیا عشق به خدا از عشق به معرفت برتر نیست؟ با توجه به این واقعیت که خود افلاطون احساسهای عمیقاً دینی داشت و در فلسفه او مسیر عارفانه مشخصی دیده می شود، این کاستی می تواند شگفتی انگیزتر بنماید. بدون شك این کاستی را باید براساس ویژگیهای دین یونانی تبیین کرد. افلاطون به خدایان اَلْمپ و اعمالشان نظر خوشی نداشت. احتمالاً مذهب عمیقتر خود او به نظرش جزوی از فلسفه آمد، چندانکه در مقیاس ارزشهایش نیاز به جایگاهی جداگانه برای آن نمی دید.

کاستی دیگر فقدان هرگونه اشاره به ارزشهای عشق، نیکوکاری، شفقت، همدلی، از خودگذشتگی است. اما البته مسیحیت بعدها بر این ارزشها تأکید کرد.

سومین کاستی جدی، فقدان ارزش زیبایی شناختی است. عشق به قدرت به عنوان انگیزه‌ای مسلط بر انسان نیز از نظر دورمانده، اما شاید افلاطون آن را در مرتبه دومش باشکوه و افتخار همراه دانسته است.

از کاستیها می گذرم و به چند نظر ارزشمند در طرح افلاطون می پردازم. به نظر من، طبقه‌بندی افلاطون از انواع انسان به رغم مصنوعی بودن و سادگی بسیار، بسیار هوشمندانه است. اگر این طبقه‌بندی را روی دوستانان امتحان کنید، از اینکه در یکی از این طبقات پنجگانه چه قدر خوب جای می گیرند در شگفت خواهید شد؛ برای مثال، دانشورانی که عالم محض می مانند و به معرفت بیش از افتخار و موقعیت عشق می ورزند. اما کسی که رئیس می شود، موقعیت را بیش از معرفت دوست دارد و بنابراین در مقیاس فضیلتها مرتبه‌اش پایین تر است. این گونه افراد را خوب می شناسیم: روشنفکران، جویندگان نام، عنوان، موقعیت و اشتها، جمع کنندگان مال و منال، احساسگرایان و آنها که اسیر و برده کامل نوعی میل شده‌اند. آیا این انگیزه‌ها - معرفت، شهرت، ثروت

یا لذت - انگیزه‌های مسلط اکثریت وسیعی از مردم نیست و آیا احتمال نمی‌رود که بتوان براساس چیزی شبیه آن مراتب ارزش، درباره آنان داوری کرد؟
دوم آنکه این نظر واقعاً مهم است که فلسفه زندگی هرکسی و حتی شخصیت او را بسادگی می‌توان با پاسخ به این پرسش یکی دانست: در زندگی واقعیش، جدا از آنچه خود او درباره خودش می‌گوید، چه چیزی بیشترین ارزش را دارد؟ پاسخ به این پرسش، دور کردن امور غیراصیل و ریا و تظاهر و رسیدن به ریشه آن چیزی است که انسان حقیقتاً هست.

باید این واقعیت را متذکر شوم که افلاطون معرفت را به عنوان برترین ارزش زندگی در صدر مقیاسش قرار می‌دهد؛ البته این ارزش ذاتی معرفت است، معرفت برای نفس معرفت، معرفتی که او در نظر دارد، نه فایده آن به عنوان وسیله‌ای در خدمت مقاصد دیگر. احتمالاً ما گمان می‌کنیم که افلاطون چون یونانی است برای عقل ارزش زیادی قائل شده است. بر این عقیده نیستیم که عقل برترین ارزش قابل فهم است. با این حال ما این نکته را به افلاطون و به طور کلی یونانیان مدیون هستیم که اصولاً به لحاظ نفس معرفت برای معرفت ارزش قائلیم، و اینکه بسیاری از ما در میان چیزهای مطلوبمان دست‌کم جایگاه ممتازی برای معرفت می‌شناسیم. اینکه معرفت، خون زندگی بخش دانشگاهها و نیز انگیزه غالب بیشتر کشفیات علمی بوده، مطلوب است. مطمئناً اگر همه ما ذهن عملی داشتیم، اگر مردمی نبودند که قطع نظر از آنکه کشفشان کاربردهای عملی دارد یا نه، برای صرف کنجکاوی چیزها را بشناسند، هیچ‌گاه چیزی که شایسته نام علم باشد وجود نداشت. جز یونانیان و کسانی (مانند غربیان) که از یونانیان میراث برده‌اند، هیچ تمدنی این ارزش را برترین ارزش ندانسته است. در هند معرفت دنبال نمی‌شد، مگر برای مقصود عملی رستگاری فردی. چینیان همیشه به دانشمندان احترام گذاشته‌اند، اما ظاهراً نوع درستی از کنجکاوی محض را نپورانده‌اند و بیشتر برای مقاصد اجتماعی به دانشوری ارج نهاده‌اند. از این‌رو این کشورها علم به وجود نیاوردند. فقط تمدنهایی که ذهنیت یونانی داشتند و برای معرفت محض ارزش قائل بودند علم به وجود آوردند. تمدنهای دیگر هم عملی بودند.

هرچند که ممکن است افلاطون به این ارزش بیش از حد ارج نهاده باشد، نکته قابل بحث این است که ما در امریکا گرچه کم ارزش نمی گذاریم، همان طور که در چند سطر پیش گفتم، عملاً به آن کم ارج می دهیم. به نظر من در امریکا به این ارزش کمتر از اروپا ارج می گذارند؛ مقصود اینکه اروپاییان در مقیاس ارزشهایشان جایگاه برتری برای آن قائلند. دانشجویی از اینشتین پرسید چرا خواسته نسبت را بشناسد، این شناخت برای کدام استفاده عملی است؟ اینشتین در پاسخ گفت در اروپا هیچ دانشجویی هیچ گاه چنین پرسشی نمی کرد. به اعتقاد من، بیشتر امریکاییان علم را به منزله تکنولوژی می دانند، به عنوان مولد تلفون و نور برق، و ارزشی که برای علم قائلند تقریباً یکسره به این دلیل است. و بیشتر فلسفه‌های مشهور امریکایی، مانند پراگماتیسم، پیامشان دقیقاً این اندیشه است که تنها ارزش معرفت، ابزاری بودن و سودمندی آن است. عملی بودن مفرد، معرفت محض را در مقیاس ارزشهایمان در مراتب بسیار پایین قرار دادن، درست مانند یونانیان که جایگاه آن را خیلی بالا قرار می دادند، خطری است که ما را تهدید می کند. زیرا اگر ما علم را فقط به منزله ابزاری برای تسهیلات و کالاهای مادی بدانیم، در واقع ثروت مادی، یا به قول افلاطون پول، را در مقیاسمان فراتر از علم قرار داده ایم.

در مقیاس افلاطون، دومین جایگاه به افتخار یا اعتبار اختصاص داده شده است. وقتی یونانیان در بازیهای المپیک به قهرمان پیروز نه پول، بلکه تاجی از برگ می دادند، بر اساس طرح افلاطون این نکته را نشان می دادند که در مقیاس ارزشهایشان افتخار جایگاهی بسیار بلند دارد، بلندتر از پول. در ورزش غیرحرفه‌ای مطلوب ما نیز ظاهراً همین طور است. گمان می کنم که بسیاری از کشورهای خارجی وقتی عناوین را اعطا می کنند همین فکر را ابراز می دارند. با افزودن پیشوند فاقد معنایی به نام شخص، بالاترین خدمات به کشور را پاداش می دهند. نکته این است که عنوان از لحاظ ارزش مادی، مانند برگتاج یونانی، ارزشی ندارد. ما از عناوین «تو خالی» حرف می زنیم و بر همین اساس آنها را بی ارزش می شمیریم. این ابلهانه تر است، زیرا عاری بودن آنها از هر چیزی جز افتخار، دقیقاً مزیت آنهاست. و اگر واقعیت این است که در انگلستان، مردم

فقط به صرف عنوانی دست به تلاشهای عظیم در راه خدمت به جامعه می‌زنند، چیزی که از این واقعیت بر می‌آید این است که مقیاس ارزشهایشان از این جهت مانند مقیاس افلاطون است. این مردم افتخار را فراتر از ثروت قرار می‌دهند. همین نکته در باب آن دسته از امریکاییانی صادق است که حتی بدون عنوان و فقط برای نفس افتخار، وقتی که می‌توانند درآمدهای بمراتب بیشتری در دادوستد کسب کنند، مناصب عالی را در حکومت اشغال می‌کنند. بدون شك امریکا در الغای عناوین، به سبب استفاده نابجا از آنها، حق داشت. با این حال فکر عنوان فی‌نفسه فکر خوبی بود. این فکر، تمثیل این است که ارزش افتخار از ثروت بیشتر است. و امریکا با الغای عناوین این مخاطره را پذیرفت که به اتباع کشور بیاموزد برای پول، بیشتر مبارزه کنند تا برای افتخار.

می‌بینیم که افلاطون دنبال کردن ثروت و مال و منای دنیوی را در فهرستش در ردیف سوم قرار می‌دهد. جایگاه ثروت از معرفت و افتخار فروتر، اما از دنبال کردن لذت صرف فراتر است. افلاطون از این جهت که برای ثروت مادی ارزش نسبتاً کمی قائل است، با همه فیلسوفان بزرگ اخلاقی جهان همعقیده است. در واقع این عقیده به گفته اخلاقی پیش‌پا افتاده‌ای تبدیل شده است. این بدین معناست که تقریباً همه کس در نظر با آن موافق است، اما البته به این معنا نیست که ما بدان عمل می‌کنیم. افلاطون آشکارا ارزش امور فکری و معنوی را بر امور نفسانی و حسی برتر می‌داند. امور فکری را در رأس امور قرار می‌دهد، اما سه مرتبه فروتر ثروت، لذت، و اعتیاد به یکی از امیال مسلط را، که به هدفهای مادی و حسی مربوط می‌شود، در مرتبه فروتر ارزشها قرار می‌دهد. این نیز ممکن است پیش‌پا افتاده به نظر برسد، اما پی بردن به این نکته مهم است که برتری امور فکری (به اصطلاح ما امور معنوی) بر امور بدنی یکی از شهودهای کلی اخلاقی انسان متمدن است. این، به هیچ‌یک از فرهنگها محدود نیست؛ یونانی است، اما یونانی محض هم نیست و همه فرهنگهای مسیحی را در بر می‌گیرد و حتی به تمدنهای غربی محدود نمی‌شود. حتی با تأکید به مراتب بیشتری آن را در آیین هندو و بودا می‌یابید، و گمان می‌کنم که آن را در افکار کنفوسیوس و پیامبران دیگر چینی بیابید، هرچند که بی‌اطلاعی

من از فرهنگ چینی مانع از آن است که به ذکر منبع بپردازم. مبالغه در این گرایش، همان چیزی است که زهد و ریاضت نامیده‌اند، و نه یونانی است، نه مسیحی، نه بودایی، هرچند که در بعضی از اندیشه‌های هندو جای دارد.

این نکته را باید در نظر داشت که عبارتهای «امور فکری یا معنوی» و «امور جسمانی» را فقط به عنوان برجسبهای آماده به کار می‌برم. مقصودم این نیست که هیچ‌یک از مکاتب خاص روانشناسی یا نظریه‌های مربوط به شخصیت آدمی را، نظیر فلسفهٔ دو بُنی جسم و روح، به کار بیندم. و نمی‌خواهم بعضی از اهل فضل و علم به من بگویند که تمایز میان جسم و روح خرافه‌ای است قدیمی که عصر علمی ما اکنون خوشبختانه از چنگ آن رها شده است. زیرا عقیده ندارم که هیچ هوشمندی هرگز بتواند در آزمایشگاه روانشناسی، هیچ جزء اصلی از حکمت باستانی بشر را جابه‌جا کند. از مابعدالطبیعه صحبت نمی‌کنم و مانند دکارت نمی‌گویم که دو هستی متفاوت، جسم و روح، وجود دارد که در جوهر و ماهیت تفاوت دارند، هر چند که نیز ممکن است در این فکر حقیقتی بیش از آن نهفته باشد که روشنگری جدید ما به پذیرفتنش تمایل دارد. نکته این است که کاری به این نداریم که شما چه عقیده‌ای دربارهٔ آن دارید. کاری به این نداریم که شما بگویید فکر از اتم تشکیل شده یا از حرکت‌های پاها یا حنجره. ممکن است این طور باشد. شما می‌توانید مبلغ هر نوع روانشناسی که دوست دارید باشید. شما ممکن است مادیگرا یا رفتارگرا باشید. در هر حال اگر شما بخواهید به حکمتی یا به مفهومی از ارزشها قائل باشید، ناگزیرید میان آن چیزهایی که من امور فکری و امور بدنی می‌نامم - همین برجسبها را به کار می‌برم - تمایز قایل شوید. چیزی که می‌خواهم بگویم این است که هنر چیزی نیست شبیه خوردن، و علم و فلسفه و دین همان چیزی نیست که داشتن رابطهٔ جنسی. و نکته‌ای که اکنون مورد نظر من است اینکه براساس توافق عمومی همهٔ حکمای جهان، از جمله سقراط، افلاطون، بودا، مسیح، سانکارا، کنفوسیوس، مازکوس آوریوس، اپیکتوس، یوشع و سایر پیامبران بنی اسرائیل، نوع اول امور که من امور فکری می‌نامم، شریفتر، برتر، بهتر - یعنی در مقیاس ارزشها بالاتر - از نوع دوم اموری است که من امور جسمانی می‌نامم. اگر دوست

دارید، می‌توانید این را امری پیش پا افتاده بخوانید. اما امور پیش پا افتاده می‌تواند حقایق مهمی باشد که اکثریت مردم غفلت ورزیدن از آن یا خوار شمردن آن را انتخاب کنند.

اینک، در همین جا، شما کاملاً حق دارید پرسشهایی طرح کنید که پاسخ گفتن به آنها بسیار دشوار است. چگونه کسی می‌تواند «ثابت» کند که امور فکری «برتر» از امور جسمانی است؟ در این خصوص چگونه می‌توان ثابت کرد که هر چیزی برتر یا بهتر از چیز دیگری است؟ در واقع کاملاً جدا از اثبات حقیقت این گونه گفته‌ها، ممکن است کسی پرسشی دشوارتر از این طرح کند: معنی واژه‌هایی چون فراتر و فروتر چیست؟ آیا معنی اینها کلاً به ترجیح شخصی بستگی ندارد؟ کسی چیزی را که بیشتر دوست دارد بهتر می‌خواند، و چیزی که کمتر دوست دارد بدتر می‌نامد. و چیزی که کسی را خشنود می‌سازد، همان چیزی نیست که دیگری را خشنود کند. چگونه چیزی می‌تواند به طور ذاتی یا عینی فی نفسه فراتر یا فروتر از چیز دیگری باشد. لولوی قدیمی نسبت باردیگر در اینجا جلویمان سبز می‌شود.

بی‌درنگ خواهم گفت که به یقین نمی‌دانم به این پرسشهای بسیار پیچیده چگونه پاسخ دهم، هرچند که درباره آنها نظرهایی دارم. فرض کنید يك بار دیگر با افلاطون مشورت می‌کنیم. ناگزیریم از او دو سؤال کنیم. نخست، مقصود او از اینکه معرفت هدفی است برتر از افتخار، افتخار برتر از ثروت و ثروت برتر از لذت چیست؟ و دوم، برای اثبات راستی این گفته‌ها چگونه عمل می‌کند؟ در باب نکته اول، یکی از چیزهایی که افلاطون در نظر داشت (قصدم این نیست که بگویم تنها چیز بود) این بود که ارزش زمانی «فراتر» است که سهم بیشتری در سعادت بشر داشته باشد، و ارزش زمانی «فروتر» است که سهم آن کمتر باشد. برای مثال، مرادش این است که حکیم، فیلسوف، فرزانه، کسی که به پرورش امور معنوی می‌پردازد، در خودش منبع بزرگتری برای سعادت دارد تا کسی که هدفهای اصلیش دنبال کردن شهرت یا ثروت است و این هدفها را بیشتر می‌تواند در این چیزها بیابد. مقصود افلاطون این است که دنبال کردن پول - هرچند که خود او منکر این نیست که پول می‌تواند نوعی ارضای حقیقی به بار

آورد. بهره کمتری از سعادت نصیب آدمی خواهد کرد تا تعقیب معرفت، یا حتی افتخار. نیز منظورش این است که زندگی همراه با لذت و سرگرمی صرف، که در مقیاس او در مرتبه چهارم قرار دارد، بهره کمتری از سعادت نصیب خواهد کرد تا تعقیب مال. و بالأخره مطمئناً افلاطون بر این عقیده است که زندگی می‌گسار و معتاد بهره‌اش فقط بدبختی است.

با گفتن اینکه معنی «فراتر» در فلسفه افلاطون «بهره بیشتر از سعادت بشری» و معنی «فروتر»، «بهره کمتر» است، می‌توانیم همه آن چیزهایی که گفتیم خلاصه کنیم. اما در عبارت سعادت بشری، که من به افلاطون تحمیل کردم، و او خود به کار نبرده، ابهامهایی هست. افلاطون سعادت چه کسی را در نظر دارد؟ آیا او با قرار دادن معرفت در مرحله برترین، مرادش این است که فیلسوف -عالم با تعقیب معرفت، بهترین سعادت را برای خود کسب می‌کند؟ یا اینکه منظورش این است که بیشترین بهره سعادت نصیب دیگران می‌شود؟ بلی، تا جایی که از استدلال خود افلاطون بر می‌آید تردیدی نیست که اولی موردنظر اوست. افلاطون به سعادت خود فرد نظر داشت، نه به سعادت دیگران. منظورش این بود که دوستدار معرفت نفساً خوشبخت‌تر از پولدوست است. اما گمان می‌کنم برای مقاصدی که ما داریم کاملاً منطقی خواهد بود که معنایی وسیعتر از آنچه در زبان افلاطون است در نظر بگیریم. و خیال می‌کنم که افلاطون با این کار موافق باشد. پس به ارزشهای فراتر و فروتر، که مقصود از آنها به ترتیب ارزشهایی است که بهره بیشتر و کمتری از سعادت نصیب می‌کند، این معنی را اطلاق کنیم. در مورد اول این معنی را برای کسی به کار می‌بریم که ارزشها را می‌پروراند، اما نتایج آن نصیب سایر جهان می‌شود.

به رغم خطای بیش از دوهزار سال، گمان نمی‌کنم از زمان افلاطون از آنچه درباره اصطلاحات فراتر و فروتر آمده است، بیانی بهتر از این می‌شد آورد. البته فیلسوفان فراوانی هستند که با این بیان کاملاً مخالفند. سوی همه اینها، فیلسوفان فراوانی هستند که گفته‌اند سعادت کلمه‌ای است بی اندازه ابهام‌دار و ابهام‌دار. وقتی سعی می‌کنید منظور از سعادت را تجزیه و تحلیل کنید، مشکلات را ظاهراً غلبه‌ناپذیر می‌یابید. گمان نمی‌کنم هیچ فیلسوفی تاکنون این

موضوع را به نحو رضایت بخش تجزیه و تحلیل کرده باشد. و اگر اتفاقاً فیلسوفی حرفه‌ای امروزه از سعادت به عنوان هدف اصلی کوشش انسان و به منزلهٔ سنجهٔ ارزشها سخن به میان آورد، بنابر سبیل عادت ساده‌اندیش قلمداد می‌شود و هم حرفگانش با نظر بی‌اعتمادی به او نگاه می‌کنند. اما اعتقاد داشتن به اینکه ابهام مفاهیم به سبب آن است که تجزیه و تحلیل دقیق آنها شناخته شده نیست و از این رو مقبولیتشان را از دست می‌دهند و باید از بحث کنار گذاشته شوند، خطای خاص فیلسوفان حرفه‌ای است. تقریباً همهٔ مفاهیم، از جمله مفاهیم علمی مبهم است و تجزیه و تحلیل خاص آنها شناخته شده نیست، ولی با این وصف با موفقیت به کار می‌رود. برای مثال، عالم به خوبی می‌تواند دربارهٔ علت پدیده‌ای بحث کند، هرچند که هیچ‌کس به دقت نمی‌داند معنی علت چیست. بنابراین دربارهٔ اینکه سعادت از لحاظ ویژگیهای فنی فلسفی چه معنی می‌دهد، صرف وقت نمی‌کنم. اینها چیزی جز بحثهای حرفه‌ای میان فیلسوفان نیست. در زندگی عملی، همهٔ ما می‌دانیم مقصود از سعادت مند بودن یا نبودن چیست، یا دست‌کم می‌دانیم چه وقت سعادت‌مندیم و چه وقت نیستیم. و اگر ما پیش از دست زدن به این‌گونه فعالیتها ناگزیر بودیم منتظر بمانیم تا فیلسوفان حرفه‌ای تجزیه و تحلیلشان را از معنی واژهٔ سعادت به پایان ببرند، باید برای همیشه منتظر می‌ماندیم و هیچ‌گونه کار اجتماعی، انسانی یا اصلاحی هیچ‌گاه صورت نمی‌گرفت.

اکنون به پرسش دوم می‌پردازیم که دربارهٔ آن بحث شد. به فرض اینکه نوعی معنی، هرچند که مبهم، برای اصطلاحهای فراتر و فروتر قائل شویم، اصولاً چگونه می‌توانیم «ثابت» کنیم که هر چیزی عملاً فراتر یا فروتر از دیگری است؟ و این به معنای آن است که برای مثال چگونه می‌توانیم ثابت کنیم که دنبال کردن امور معنوی در سعادت بشری سهم بیشتری دارد تا تعقیب امور جسمانی. در اینجا افلاطون را رها و سعی می‌کنیم پاسخی مخصوص خودمان بیاییم. زیرا اگرچه افلاطون در قبال مسألهٔ حساسیت فراوان داشت و «براهین» متعددی به میان آورد، اما همهٔ آنها به نظر من خطاست.

نکته‌ای که باید بگویم این است: اقوام متمدن به مدت چند هزار سال زندگی

کرده‌اند. در این مدت میلیاردها تن زیسته و مرده‌اند، و هرکدام انواعی از آمال، مقاصد و هدفهای بزرگ را دنبال کرده‌اند و از طریق آنها امید بسته‌اند و سعی کرده‌اند که به سعادت مخصوص خودشان دست بیابند، و گاه در بعضی موارد سعادت عده دیگری از مردم را نیز ترفیع داده‌اند. بنابراین در آن چیزی که می‌توانیم هنر زندگی کردن بنامیم، که به معنی هنر تلاش کردن در راه سعادت‌مندانه زیستن است، گنجینه وسیعی از تجربه وجود دارد. مردم خطاهای بیشماری کرده‌اند، کارهایی می‌کنند که می‌پندارند برای آنها سعادت به بار می‌آورد، اما در واقع بدبختی به بار می‌نشانند. گاه خطاهایی از نوع مخالف آن کرده‌اند. یعنی از راه نوعی انگیزه عجیب ترحم یا همدلی، اجبار به انجام کارهایی را حس کرده‌اند که به گمان آنها سعادتشان را کاهش داده است، مثل چشم پوشیدن از چیزی به زیان خود و خواستن آن برای کسی که کمتر خوشبخت است و بیشتر بدان نیاز دارد. و سپس شاید چیزی که موجب شگفتی آنهاست، اینکه ممکن است به سبب همین عملشان احساس خوشبختی بیشتری کرده‌اند. مردم از همه این خطاها آموخته‌اند. این گنجینه بزرگ تجربه را در طول قرن‌ها جمع و در حافظه بشر ضبط کرده‌اند.

البته متوجه شده‌ام که از تعالیم تجربه پاسخهای مختلف و گاه متعارض به دست آمده است. چیزی که برای کسی یا قومی یا فرهنگی مناسب بوده، برای دیگری مناسب نبوده است. مقصود یا هدفی که ظاهراً بر سعادت کسی افزوده، همان چیزی بوده که از سعادت دیگران کاسته است، چندانکه چیزی که عده‌ای خوب خوانده‌اند، بعضی بد شمرده‌اند. در میان این «نسبیت»ها، به هر حال تعمیم دادن حقایقی درباره هنر زندگی کردن که برای هرکسی یا حتی برای اکثریت مردم صادق باشد، بسیار مشکل بوده است. هرگاه سعی کرده باشید که این گفته را تعمیم دهید: «چنین چیزی همیشه سعادت به بار می‌آورد»، مطمئناً کسی یا شاید جماعت کاملی را دیده‌اید که این مطلب درباره او یا آنها صادق نبوده است. با این حال چند تعمیم نسبتاً ضعیف و نااستوار به تدریج پدید آمده، چیزهایی که می‌توان درباره هنر زندگی کردن و در باب سعادت انسان گفت، چیزهایی که حتی اگر کسی نتواند مطمئن باشد که همیشه و در باب هرکسی،

در همه جا و همه وقت و در همه فرهنگها صادق بوده، دست کم تا اندازه زیادی در باب همگان و در هر جایی مصداق داشته است، چیزهایی که دست کم می توان راهنماهای نسبتاً خوب زیستن برای انسان به طور کلی قلمداد کرد. این تعمیمها به تجویزهای اخلاقی، معیارهای ارزش، داوریهای ارزشی مقبول و مقیاسهای کم و بیش پذیرفته شده ارزش تبدیل شد. دیدگاههای افلاطون درباره ارزشهای نسبی اهداف اصلی انسان، در واقع تعمیمهایی از این سنخ است، و نگرشهای همه نابغه‌های بزرگ اخلاقی دیگر جهان از این دست است. و تنها «دلیل» که می توان برای آنها ارائه داد، تجربه انباشته نوع انسان است. بنابراین اگر برای مثال گفته شود که رضایتهای فکری شریفتر و عالیتر از ارضاهای جسمانی است، معنایش این است که به هر حال ممکن است در مواردی استثنایی رویهمرفته بیشتر به سعادت انجامیده است؛ و تنها دلیل ممکن که می توان ارائه داشت این است که تجربه انباشته انسان در گفته‌های مردان بزرگ تبلور یافته است و آدمی این گفته‌ها را به طور کلی چنین دیده است.

این توضیح چندین پیامد دارد. نخست آنکه حقایق کلی اخلاقی بی اندازه اندک خواهد بود. انسانیت به قدری اشکال متفاوت دارد که درباره سعادت انسان چیزهای بسیار کمی می توان گفت که همه‌جا و تقریباً به طور کلی راست باشد. دوم آنکه این چیزهای اندک احتمالاً به غایت مبهم و انعطاف‌پذیر است. حقایق اخلاقی فقط می تواند نشان دهنده بهترین نگرشها و رهنمودهای کلی باشد، نه موارد جزئی. شما به طور کلی می توانید بگویید که مردم باید کمتر از این خودخواه باشند، اما اگر سعی کنید به دقت بگویید چگونه خودخواه نباشند، و حتی بیش از این اگر سعی کنید به دقت بگویید از چه راههایی باید کمتر خودخواه باشند، با این حقیقت روبه‌رو می شوید که برای مردم مختلف تجویزهای مختلف لازم است؛ خلاصه آنکه وارد قلمرو نسبت می شوید. به این ترتیب اکنون می توانیم مرزهای نسبت را ببینیم. در همه موارد جزئی با نسبت روبه‌رویم. تک‌همسری می تواند در جایی بهترین نظام ازدواج باشد، و چند همسری در جای دیگر. اما نسبی‌گرا اگر بگوید که هیچ حقیقت ارزشی مطلقاً نیست که برای انسان به طور کلی کاربرد داشته باشد، برخطاست. بعضی تعمیمهای اندک ممکن است.

و اینها مرزهای نسبیّت را تشکیل می دهد. اما حتّی در چنین حالتی تعمیمها مطلق نخواهد بود. تعمیمها فقط در آن دسته از موارد وسیعی صادق است که اگر کسی آنها را نادیده بگیرد، خود را به مخاطره انداخته است.

از توضیح من پیداست که دلیل صدقِ اصولِ کلیّ ارزشی از نوعی است که منطقدانان، استقرایی می نامند. اما در این اصول چیزی نیست که بتوان آنها را «علمی» نامید. این اصول تا اندازه بسیار زیادی شهودی و ناهشیارانه به دست آمده و مطمئناً کنترل علمی در کار نبوده است. وقتی که اینها را تعمیمهای ضعیف و ناستوار نامیدم، به اعتقاد خودم همه چیز را درباره آنها گفتم. البته نکته‌ای که باید افزود این است که این تعمیمها که همه ما ناگزیریم در زندگی داشته باشیم، فی نفسه بسیار کم و زمینه‌های منطقی آنها ضعیف است. بنابراین اگر ما آنها را نادیده بگیریم یا کوچک و بی اهمیت بشماریم جاهلیم. برای مثال از جمله حرفهای کلیّ این است که عشق مفرط به پول چیز بدی است. شما به من می گوید یا این حرف را ثابت کن یا باور نخواهم کرد. من فقط می گویم، «این تجربه کلیّ بشر است، بر فرض که این دلیل ضعیف باشد. اما اگر شما می توانید، دلیل بهتری به من ارائه کنید.» و اگر شما این دلیل را به سبب ضعف آن قبول ندارید، پس چیزی که به شما خواهم گفت این است که «شما تنها نوع راهنمایی را که ما درباره ارزشها داریم کنار می گذارید. بسیار خوب، پس امتحان دیگری بکنیم. شما مقیاس تازه‌ای برای ارزشها، مقیاسی از آن خودتان، ابداع کنید. اما در این کار، خودتان را به عنوان نابغه اخلاق در جایگاهی فراتر از بودا، سقراط و عیسی مسیح قرار می دهید. و شما فقط با اتکا به تجربه خاص خودتان پیش می روید، تجربه یک نفر، و تجربه میلیاردها انسان را که پیش از شما زیسته‌اند نادیده می گیرید و نقض می کنید. و این از نظر من اوج بیخردی است.»

تصدیق می کنم که شناخت اخلاقی ما بسیار کم است و دلایل آن کاملاً غیرعلمی است و همین می تواند موجب این پرسش شما باشد که آیا نمی توان امیدوار بود با کاربرد روشهای علمی تری ما در آینده بتوانیم به کمک آنها شناخت اخلاقی بیشتر و ریشه دارتری کسب کنیم؟ در گذشته به تجربه سرزند نشده و غالباً

سینه به سینه میلیاردها انسان بی نام و نشان و به شهادهای اتفاقی تنی چند نابغه اخلاق متکی بوده ایم. مادام که مردم این روش را در زمینه های دیگر دانش ادامه دادند، غریق جهل و خرافه باقی ماندند. اما وقتی که شیوه های علم به کار رفت، نور سرزد و شناخت افزوده شد. پس چرا همین رویداد در شناخت روی ندهد؟ به اعتقاد من مردم زیادی هستند که می پندارند چیزی از این دست ممکن است روی دهد. اینها بالاخص به علوم نوپای روانشناسی و جامعه شناسی نظر دارند.

من تا اندازه ای به این برنامه شك دارم و سعی خواهم کرد، زمینه های شکاکیتم را روشن کنم. هرچند که شناخت ما از ارزشها ممکن است کم باشد، اصلاً مطمئن نیستم که برای شناختن، چیزهای بسیار زیادی در برابر ما باشد. ممکن است این حرف بسیار عجیب به نظر برسد. اما من این حرف را می زنم، زیرا همان طوز که قبلاً سعی کرده ام ثابت کنم، درباره هنر زندگی کردن حرفهای کلی بسیار کم است - احکامی که به اصطلاح به طور کلی در باب انسان صادق باشد، به اصطلاح ممکن است. و احتمال آن بسیار زیاد است که این گونه حرفهای کلی تاکنون عملاً از هرجهت شناخته شده باشد. ممکن است آقای فلان و شرایط خاص او را خوب بشناسم. پس از بررسی دقیق همه نکات، ممکن است به او چند اندرز بدهم. ممکن است به او بگویم «تجربۀ برای تو بهترین حالت زندگی است.» به کس دیگری، پس از رسیدگی به نکات مربوط به او، ممکن است بگویم «اگر ازدواج کنی سعادت مندتر خواهی بود.» پیداست که نمی توانم هردو حکم را تعمیم بدهم. نمی توانم بگویم همه مردان باید ازدواج کنند یا همه آنان باید مجرد بمانند. به همین دلیل نمی توانم بگویم همه جوامع باید تک همسر باشند یا اینکه همه آنها چند همسر. می توانم بگویم به اعتقاد من نفرت همیشه ناشادی به بار می آورد و دل بستگی و عشق تقریباً همواره شادی به بار می نشاند، و این حقیقتی است که درباره همه کس صادق است. این تعمیم بسیار ساده ای است که اخلاق مسیحی عمدتاً بر پایه آن گذاشته شده است. حرف من این است که تعمیمهای بسیار کمی که ممکن هستند، احتمالاً پیش از این بیان شده اند. و اگر این طور باشد، برای علم چیزی باقی نمی ماند که

اساساً برای کشف، به اصول و قوانین کلی توجه داشته باشد؛ و وقتی از کلی در می‌گذریم و به موارد فردی می‌پردازیم، که دستخوش نسبیت است، از علم کاری ساخته نیست. همان‌طور که قبلاً گفتم، شناخت ارزشها مانند شناخت تاریخ است. هیچ‌یک از این دو به همین دلایل در هر مورد نمی‌تواند علم باشد. همان‌طور که تاریخ هیچ‌گاه خود را تکرار نمی‌کند، موقعیتهای زندگی نیز که مکان ارزشهاست، هرگز خود را تکرار نمی‌کند. به همان دلایلی که اگر تاریخ قوانین کلی داشته باشد این قوانین می‌تواند اندک باشد، حرفهای کلی درباره ارزش فقط می‌تواند بسیار قلیل باشد.

بالاخره، فقط این نکته را باید افزود که به نظر خیلی محتمل نمی‌رسد که کسی، با روشهای علمی، هرگز بتواند از موعظهٔ جبل^۴ فراتر رود. به اعتبار آن دسته از مطالب بسیارکلی که موعظهٔ جبل بدانها می‌پردازد، حرف زیادی برای گفتن نیست. حقایقی که این موعظه در بردارد، تنها می‌تواند با شهودهای اتفافی نابغه‌ای اخلاقی به دست آید. اما باید بگویم که به اینها زودتر اعتماد می‌کنم تا اظهارنظرهای رسمی هر یک از استادان روانشناسی.

آیا این بدان معناست که روانشناسی و جامعه‌شناسی نمی‌تواند به بشر در مشکلات رفتارش کمک کند؟ فراتر از این. من اصلاً مطمئن نیستم وظایف آنها در اینجا چه می‌تواند باشد. اما با تردید و عدم قطعیت بسیار پیشنهادهای زیر را طرح می‌کنم. ما میان حقایق کلی دربارهٔ ارزشها و حقایق جزئی که یا به افراد مربوط می‌شود یا به گروههای محدود افراد، و نه به کل بشر، فرق گذاشتیم. گمان می‌کنم که در حوزهٔ حقایق کلی، اگر چیز دیگری باشد که باید شناخت - اگر که برای مثال به هر حال بتوان آموخت - باز هم بهتری را جایگزین آموختن بودا یا مسیح کرد - چنین مکاشفه‌ای از آن کسی است که به او الهام

۴. Sermon on the Mount، موعظهٔ عیسی مسیح برای شاگردانش بر فراز کوه که با این عبارات شروع می‌شود: خوشا به حال مسکینان در روح زیرا ملکوت آسمان از آن ایشان است. خوشا به حال ماتمیان زیرا ایشان تسلی خواهند یافت. . . (انجیل متی، باب پنجم و ششم؛ انجیل لوقا، باب ششم، از آیهٔ ۲۰ به بعد) اخلاقی‌ترین اندرزها و گفته‌های عیسی مسیح در این موعظه آمده است. - م.

می‌شود، از قدیسی، عارفی، پیامبری، نه از آزمایشگاهی علمی. اما در حوزه‌هایی که به فرد یا به گروه اجتماعی مربوط می‌شود، در آن بابتی که من حقایق جزئی در باب ارزش نامیدم، روانشناس و جامعه‌شناس می‌توانند راهنمایی مهمی بکنند. این کار در زمینه فردی قبلاً انجام شده است. این همان حوزه روان‌درمانی و روانشناسی بالینی است. در چارچوب ارزشهای اخلاقی کلی ما، کشف کردن اینکه چه مقاصد جزئی حداکثر رضایت و سلامت روحی را برای فرد به بار می‌آورد، مهارت تخصصی آنهاست. همه این‌گونه پرسشها به حقایق ارزشی جزئی مربوط است. بنابراین شیوه‌های حصول اطمینان از اینکه برای فرد کدام شغل-پزشکی، وکالت، فروشنده‌گی، کار یدی-مناسبترین است، با ارزشهای او ارتباط آشکار دارد. اینها به معنای آن است که برای این فرد باید يك هدف را در مقیاس او بالاتر قرار داد؛ اما برای فرد دیگری هدف دیگری را، و شاید نقطه مقابل آن هدف را باید در صدر مقیاس قرار داد. اینکه آیا جامعه‌شناس هرگز می‌تواند به همه گروههای اجتماعی راهنمایی‌های مشابهی ارائه دهد، موضوعی است که به آینده مربوط می‌شود. در نفس امر دلیلی وجود ندارد که چرا نباید از پس آن برآید.

عقل و حکومت

بحشی در ارزشهای حکومت دموکراسی

در مقاله پیش درباره ارزشها، به طور کلی، بحث کردم. در این مقاله می‌خواهم با بحث درباره گونه خاصی از ارزشها که ما با واژه دموکراسی مربوط می‌دانیم، به اندیشه کنونی جاری قدری نزدیکتر شوم. اگر از ما پرسند به چیزی که «شیوه دموکراتیک زندگی» می‌نامیم، به طور اخص چه ارزش یا چه ارزشهایی نسبت می‌دهیم، واژه‌ای که غالباً بی‌درنگ بر سر زبانمان می‌آید آزادی است. مطمئناً آزاد بودن را بهتر از ناآزاد بودن می‌دانیم. با هر معنایی که داشته باشد. یقیناً این تنها ارزشی نیست که با دموکراسی مربوط می‌دانیم، اما شاید با اهمیت‌ترین ارزش باشد.

پیش از آنکه درباره ارزشهای دموکراسی به تفصیل به بحث پردازم، اکنون می‌خواهم این موضوع را به آنچه پیش از این گفتم مربوط سازم. میان اصول ارزشی کاملاً کلی، مقصود اصولی که اگر نه به طور مطلق برای همه افراد، بلکه دست کم برای اکثریت عمده مردم در همه اعصار، ادوار و فرهنگها معتبر می‌دانیم، فرق می‌گذاریم؛ میان این اصول کلی ارزشی و داوریهای ارزشی درباره موارد جزئی تمایز قائلیم. دیدیم که چیزی یا مقصودی یا هدفی، هر چند که دارای ارزش جهانی نباشد، می‌تواند برای قوم خاصی، یا در عصر بخصوصی، یا حتی فقط برای یک فرد معین ارزشمند باشد، و ارزش ممکن

است چنین موردی باشد. چندهمسری می تواند برای فرهنگ خاصی چیز خوبی باشد، هرچند که ممکن است برای ما خوب نباشد. چندهمسری می تواند درباره فرهنگ خاصی داوری ارزشی باشد. اگر نمونه داوریهای ارزشی را بخواهیم که فقط به يك فرد یا به چند نفر اطلاق شود، نمونه های فراوانی را می یابیم. اگر به کسی بگویید، «شما از آن دسته ای هستید که دکتر خوبی از کار در می آیند». به او مقصود یا هدفی پیشنهاد می کنید که به نظر شما خیر و صلاح زندگی اوست، اما مطمئناً منظور شما این نیست که این مقصود یا هدفی است که هرکسی باید آن را نصب العین خود قرار دهد. اینها نمونه داوریهای ارزشی جزئی است. از سوی دیگر، وقتی سقراط توصیه می کرد که بهتر است مردم حکمت و معرفت را برتر از ثروت قرار دهند، به نظر می رسد که خطاب این اندرز به انسان به طور کلی بود. این اندرز در فرانسه جدید یا آمریکا همان قدر دعوی صدق دارد که در یونان باستان داشت. و این چیزی است که داوری ارزشی کلی می نامم.

آیا ارزشهای دموکراسی را باید زیر این دو عنوان کلی یا جزئی طبقه بندی کنیم؟ گمان می کنم نخستین محرک ما این پاسخ باشد که فقط ارزش جزئی است. این ارزش در بعضی فرهنگها خوب است و در فرهنگهای دیگر نه. اما معتقدم که با تفکر می توان به این نتیجه رسید که این پاسخ نادرست است، آزادی و سایر ارزشهای دموکراتیک وابسته بدان در واقع دامنه کلی دارد و اینها برای همه مردم خوب است. این ارزشها انسانی است، و نه صرفاً آمریکایی یا اروپایی غربی.

البته می دانم که این موضوع بحث انگیز است، و شاید مردم بسیاری باشند که آنها را متقاعد نکنم. این مسأله دشوار است و چیزهای زیادی بدان بستگی دارد. برای مثال، بستگی به این دارد که حق داشته باشیم دور دنیا راه بیافتیم و سعی کنیم اقوام دیگر را به دموکراسی بگروانیم، یا اینکه نباید دست به این کار بزنیم و در عوض آنها را با اندیشه هایشان درباره حکومت به حال خود رها کنیم. آیا این موردی از نسبیّت است یا اینکه در آن ارزش انسانی جهانی مستتر است؟ آن نکاتی را که موجب می شود دموکراسی را فقط ارزشی جزئی بدانیم، اجمالاً مرور خواهم کرد. يك نکته این است که احتمال بسیار دارد مردمی در

جهان باشند که در حال حاضر دموکراسی مناسب حالشان نباشد. هنوز اقوام بدوی فراوانی هست که نوعی حکومت خودکامه خیرخواهانه می تواند بهترین نوع حکومت برای آنها باشد. اما در همه موارد از این دست گمان نمی کنیم که بهتر است این مردم از دموکراسی دور باشند تا اینکه بتوانند به آن سطح از فرهنگ برسند که بتوانند دموکرات باشند؟ صدسال پیش، یا کمتر از این، انگلیسیها عادت داشتند بگویند که هندیها ظرفیت دموکراسی ندارند. اما بعد همیشه اضافه می کردند که سعی دارند آنها را برای دموکراسی تربیت کنند. این ادعاها، بر این اساس با انتقاد روبه رو بوده است که انگلیسیها در تصوراتشان از هدایت هندیها به سوی دموکراسی، بیش از اندازه کند یا حتی ناصادق و ریاکار بوده اند. با درستی این اتهامها کاری ندارم. نکته این است که چیزی که در گفته های انگلیسیها صراحت داشت این فکر بود که دموکراسی برای مردم هند همان قدر خوب است که برای انگلیسیها، اما - بنا به گفته انگلیسیها - هندیها برای دموکراسی بلوغ کافی نداشتند.

انکار کردن ارزش کلی انسانی دموکراسی، اقرار به این است که دموکراسی صرفاً ارزشی جزئی است، و مبنای این گفته که بعضی مردم هنوز برای دموکراسی بلوغ کافی ندارند، به مبنای این گفته شباهت دارد که فلسفه و هنر و علم ارزشهای کلی انسانی است، اما کودکان و حتی نوجوانان هنوز به قدر کافی به بلوغ فکری نرسیده اند که آنها را بفهمند. البته خواندن آثار شکسپیر را به کودک پنجساله پیشنهاد نمی کنم. حتی انتظار ندارم که ارزشهای کلی شرافت و صداقت را کودکی سه ساله زیاد درک کند. با این حال مطمئناً عقیده دارم که اینها ارزشهای انسانی جهانی است و به زمان و مکان و فرهنگ خاصی محدود نیست. وقتی می گویم ارزشی جهانی است، برای مثال وقتی می گویم که ارزشهای حکمت، هنر، دین، فلسفه، و به طور کلی امور فکری، کلاً «برتر» از ارزشهای لذت حسی است، مقصودمان این نیست که هر فردی عملاً اکنون آماده است فواید آنها را بپذیرد. خردسالان آمادگی ندارند. ممکن است اقوامی باشند که آمادگی نداشته باشند. در میان خود ما مردم بسیاری هستند، و شاید درواقع اکثریت با آنها بی باشد که، اصلاً ظرفیت فهمیدن آثار بتهوون یا شکسپیر

یا اینشتین را ندارند. در این گفته که اینها ارزشهای انسانی جهانی است، این نکته مقصود است که اگر هر کسی را بتوان تا بدان حد بار آورد، تربیت کرد و تعلیم داد که بتواند این چیزها را بفهمد، پس زندگی او بهتر، غنی تر، سعادت‌مندتر و از چیزهای خوب سرشارتر خواهد شد، تا اینکه همواره در این سطح باقی بماند که هیچ چیز را جز لذتهای خوردن و نوشیدن و هم‌آغوشی نشناسد و درك نکند.

اگر این را به مورد دموکراسی اطلاق دهیم، بی درنگ می‌بینیم صرف این نکته که می‌گویند مردمی هستند که در حال حاضر ظرفیت دموکراسی ندارند، استدلالی علیه دیدگاهی نیست که دموکراسی را ارزش انسانی جهانی می‌داند. و نیز می‌بینیم این اعتقاد که ارزش انسانی جهانی است، در همان دسته از داوریه‌های ما صراحت دارد که بعضی مردم را هنوز مناسب دموکراسی نمی‌داند. وقتی انگلیسیها گفتند دست به تربیت هندوها برای دموکراسی زده‌اند، این نکته را نشان دادند. وقتی صحبت از این کردیم که داریم سعی می‌کنیم روسها را برای دموکراسی تربیت کنیم، و وقتی گفتیم شاید روزی حتی چینها بتوانند روشنایی ببینند، ما نیز این نکته را نشان دادیم. البته ممکن است استدلال شود که ما فقط می‌خواهیم روسها و چینها را به سود خودمان تغییر دهیم، زیرا جهان از آن پس از لحاظ ایدئولوژی تقسیم نخواهد شد و صلح برقرار خواهد بود. بدون شك حقیقتی در این گفته هست. ما خواسته‌ایم روسها و چینها را به دموکراسی بگروانیم، به این دلیل که کشورمان بتواند در سلامت باشد. اما مطمئناً همه ماجرا این نیست. و اگر چنین بود، امیدی برای صلح جهان نمی‌ماند، زیرا هیچ‌گاه موفق نمی‌شدیم دموکراسی را بر مردمی تحمیل کنیم که دموکراسی نزد آنها خوب نیست و هیچ‌گاه نمی‌تواند خوب باشد. امید و اعتقاد ما بوضوح این است که اگر می‌توانستیم این مردم را به امتحان دموکراسی واداریم، روزی آن را خوب خواهند یافت، خوب برای خودشان؛ مقصود اینکه وقتی که شما سعی دارید نوجوان هنر گریز فرهنگ ستیزان را به امتحان خواندن آثار شکسپیر وادارید، امید و اعتقاداتان این است که او سرانجام آثار شکسپیر را خوب بیابد. این نکته هم نیست که در جریان کوشش برای دموکراتیزه کردن جهان، با وجود

هر استدلالی علیه آنچه من دارم می‌گویم، با این خطر بزرگ روبه‌رویم که داریم خیلی تند می‌رویم. شاید داریم سعی می‌کنیم دموکراسی را بر ملتهای جدید، خیلی زود تحمیل می‌کنیم. و این می‌تواند مصیبت به شمار آید. اما نیز ممکن است که یونانی یا ریاضیات را خیلی زود بر فرزندانمان، که نشان نمی‌دهد یونانی یا ریاضیات برایش خوب باشد، تحمیل کنیم.

استدلال دومی که غالباً بر ضد دیدگاه ما به کار می‌رود این است که بسیاری فرهنگها و اقوام چه بسا ممکن است برای دموکراسی به قدر کافی به بلوغ رسیده باشند، اما براساس اینکه دموکراسی را خوب نمی‌دانند آن را رد کنند. نکته قبلی من این بود که اگر مردم بدوی و تعلیم ندیده ارزشهای دموکراتیک را رد کنند، این رد ابطال این دعوی نیست که ارزشهای دموکراتیک به هر حال جنبه انسانی جهانی دارد. اما اکنون پرسش این است: آیا نکته این نیست که مردم کاملاً پیشرفته و فرهیخته‌ای چون چینها و روسها وجود دارند که ارزشهای ما را رد و دعوی ما را ابطال می‌کنند؟ چه، در این مورد نمی‌توانیم مقایسه با کودکان را، که به قدر کافی به بلوغ نرسیده‌اند که شکسپیر را بفهمند، به کار بندیم. این مردم بالغ‌اند و هنوز ارزشهای ما را رد می‌کنند. پاسخ ما به این نکته به گمانم باید چیزی از این قرار باشد: وقتی درباره چیزی می‌گوییم که ارزش انسانی جهانی دارد مقصودمان این نیست که هر انسانی، حتی هر انسان بالغی، با ما موافق خواهد بود. ما کاملاً آگاهیم که همه فرهنگها، حتی فرهنگهای کاملاً بالغ، مخالفت خواهند کرد. آنچه منظور ماست این است که اگر این مردم بتوانند به این نتیجه برسند که راه ما را امتحان کنند، خودشان سرانجام عملاً این راه را بهتر خواهند یافت و با ما موافق خواهند شد.

البته امکان دارد در این باب کاملاً بر خطا باشیم. این عقیده‌ما که دموکراسی را خوب می‌داند، ممکن است بکلی اشتباه باشد. ممکن است حق به جانب نظر روسها باشد. اینها امکانات فکری است. اما چیزی که مقصود عقیده ماست این است که دموکراسی‌ای که انسانی جهانی خوب است دموکراسی‌ای نیست که اکنون همه مردم آن را این‌طور بپندارند، بلکه اگر مردم دیگر راه ما را امتحان کنند آن را خوب می‌یابند، حتی اگر حالا این‌طور فکر نکنند. و باید

توجه داشت که روسها نیز درباره نظامشان این طور فکر می کنند؛ به نظر آنها نظامشان، همان طور که با این واقعیت ثابت شده است که سعی دارند سراسر جهان را بدان بگروانند، انسانی جهانی خوب است. روسها خیلی خوب می دانند که نظامشان را بد می دانیم. اما با این وصف می گویند که انسانی جهانی خوب است، و مقصودشان این نیست که هرکسی با آنها موافق است، بلکه منظورشان این است که هرکسی اگر درباره آن منصفانه داوری کند موافق خواهد شد. البته در این مطلب، گو اینکه در مطلب ما، انواع مقاصد دیگر شخصی و خودخواهانه دخیل است. همان طور که ما می خواهیم آنها را برای امنیت خاطر خودمان به دموکراسی بگروانیم، بنابراین بدون شك امنیت خود آنها، بی شبهه نیز شهوت قدرت و حکومت جهانی، انگیزه های آنهاست. اما به گمانم برای اعتقادی که واقعاً به خوبی نظامشان دارند نیز باید به آنها احترام بگذاریم، و اینکه اگر نظامشان را بخوبی امتحان کرده بودیم، آن را همین طور می یافتیم.

بنابراین آنچه اکنون می گویم این نیست که دموکراسی ارزش انسانی جهانی است - هرچند که البته یقین دارم که چنین است - بلکه فقط این را می گویم که اگر ارزش انسانی جهانی است، با بیان این مطلب که فرهنگی کامل و فرهنگی بالغ مانند فرهنگ روسیه این طور نمی اندیشد، این نکته اصلاً رد نمی شود. اگر گزاره «آزادی دموکراتیک، ارزش انسانی جهانی است» به این معناست که همه اقوام بالغ با آن موافقت، پس فقط با بیان این مطلب که مردم بالغی چون روسها و چینها هستند که با این گزاره موافق نیستند، این گزاره ابطال خواهد شد. اما اگر به عکس، معنای گزاره این است که همه مردمی که با آن بار آمده اند، درباره آن منصفانه داوری کرده و آن را خوب یافته اند، پس با وجود اقوامی چون چینها یا روسها این گزاره ابطال نمی شود.

در این باره خواهند گفت که اثبات کردن یا آزمودن درستی و نادرستی این گزاره بسیار دشوار است، زیرا این گزاره فقط می گوید که اگر شرایط خاصی تحقق یابد، چیزی مورد خواهد داشت. با این حرف موافقم. اثبات کردن این گزاره بسیار مشکل است. اما باید بگویم که این گفته درباره هر ارزش انسانی جهانی

صادق است. برای مثال پیامبران و حکما به ما می‌گویند که ثروت هدفی است فروتر از، فی‌المثل، حکمت یا معرفت، و اینکه این سخن به طور کلی در حق انسان صادق است. اما این بدان معنا نیست که هرکسی این طور فکر می‌کند. اگر هرکسی این طور می‌اندیشید نیازی به انبیاء و اوصیاء نبود که همیشه راهنما باشند. پیداست که بیشتر جهان امروزه به این سخن اعتقاد ندارند. و وقتی قدیمی به ما می‌گوید که زندگی دینی تنها سعادت حقیقی است، و این در حق همه کس صادق است، مقصودش این نیست که همه کس این را می‌داند و به آن عقیده دارد. برعکس، او می‌داند که عملاً هیچ‌کس بدان اعتقاد ندارد. چیزی که منظور نظر اوست این است: هرکسی که واقعاً و حقیقتاً زندگی دینی را امتحان کند، آن را چنین خواهد یافت. و مطمئناً اثبات کردن همه گزاره‌های از این نوع بسیار دشوار است. در مقاله پیش، دربارهٔ خصلت این برهان بحث کردم. و در این مقاله نیز کوشش خواهم کرد نشان دهم دلایل خوبی وجود دارد که می‌توانیم عقیده‌مان را دایر بر اینکه ارزشهای دموکراتیک برای انسان جنبهٔ جهانی دارد، و نه فقط منطقه‌ای، بنا کنیم و این، پیشداوری محض نیست که اساس آن چیزی جز تمایلات شخصی نباشد.

هم اینک توضیح دادم از ارزشهای دموکراسی - هرچه هست - که صحبت به میان می‌آورم، مقصودم ارزشهای انسانی جهانی است، و نه فقط ارزشهای جزئی. این توضیح، موضوع دموکراسی را در زمرهٔ موضوعهای کلی قرار می‌دهد، زیرا در این مقالات نمی‌خواستم دربارهٔ چیزی بحث کنم که فقط در زمانها یا کشورها یا فرهنگهای خاص یا برای مردم بخصوصی خوب است، بلکه دربارهٔ چیزی بحث می‌کنم که برای آدمی در همهٔ زمانها و در همهٔ مکانها خوب است. در استفاده از عبارت حقایق ابدی تردید دارم، زیرا، حقیقت را بگویم، گمان نمی‌کنم هر چیزی، به هر حال هر چیز انسانی، بواقع کاملاً ابدی باشد. با این وصف اگر اندک مبالغه‌ای را که در نهاد این عبارت هست مجاز بدانید، خیال نمی‌کنم در این گفتهٔ من که می‌خواهم دربارهٔ بعضی از آن چیزهایی بحث کنم که بنابر سبیل عادت حقایق ابدی خوانده می‌شود، عیب و ایرادی باشد. و اعتقادم این است که راه دموکراتیک زندگی کوششی است برای فهمیدن دست

کم بعضی از این راهها- و البته نه همه راهها. پس بهتر است درباره اینکه این حقایق، این ارزشها چیست، که دموکراسی تحقق آنها را هدف قرار داده است، به بحث بپردازیم.

نخست، مقصودم را از اینکه دموکراسی چیست بیان خواهم داشت. به نظم دموکراسی جوهراً بدین معناست که بر زندگیهای ما عقل باید حاکم باشد نه زور. یونانیان که مبدعان دموکراسی بودند- هرچند که دموکراسیهای آنها با دموکراسیهای ما فرق بسیار داشت- این سؤال را از خود می پرسیدند: فرق میان آدمیان و وحوش چیست؟ و پاسخ می دادند: فرق در این است که آدمیان از عقل بهره مندند و وحوش نیستند. این تعریف رایج را که انسان حیوانی است عاقل، تعریفی که اکنون غالباً به سخره می گیرند، ما از یونانیان گرفته ایم. تصور یونانی این بود که بسیاری از توانایی های انسان و حیوان مشترک است، مثلاً: ادراک حسی، میل گرسنگی، تشنگی و جنسی، غرایز اصلی نظیر خشم و ترس؛ اینها در انسان که موجودی عاقل است شدت بیشتری دارد تا در حیوان. البته اختلافهای دیگر هم هست. فقط انسان است که گفتار دارد، آتش روشن می کند، ابزار می سازد، لباس می پوشد، مفاهیم اخلاقی دارد، آثار هنری به وجود می آورد. نیز تنها حیوانی است که می خندد. اما همه این تفاوتها، حتی موهبت خنده، سرانجام ناشی از این واقعیت است که آدمی به تنهایی، در میان همه حیوانات، از آن چیزی برخوردار است که ما عقل می نامیم. یونانیان می پنداشتند که عقل در وجود آدمی عنصری است الهی. پیام یونان به جهان این بود: «در پرتو عقل زندگی کن»، همان گونه که پیام مسیحیت این بود: «در پرتو عشق زندگی کن». و این دو پیام آشتی ناپذیر نیستند، اما مکمل اند. ما می توانیم هر دو را دنبال کنیم. پیش از آنکه در بحث پیشتر بروم، بهتر آن است که سعی کنم خودم را در برابر باران ایرادها و اعتراضهایی که، حتی در این مرحله، مطمئناً بر من فرو می بارد، حفظ کنم. دوستان فیلسوفم ایراد خواهند گرفت که کلمه عقل بکلی مبهم است و ابهام دارد. این کلمه در انواع راههای مختلف به کار رفته و نادرست استعمال شده است. می دانم بعضی از فیلسوفانی که در این باب بسیار حساس اند، هر جا که اشاره ای به عقل شود حساسیت نشان می دهند و اگر شما

در حضورشان این کلمه را زیاد به کار ببرید، نشانه‌هایی از خشم بسیار بروز خواهند داد. از ابهام‌های این کلمه و گزندی که از آن بر فلسفه وارد آمده است متأسفانه آگاهم. اما خیال می‌کنم بتوان توضیح قابل فهمی درباره آن داد. نباید در این توضیح زیاد عمیق شوم، زیرا این کار ما را به بحث‌های فنی فلسفی می‌کشاند. اما به گمانم جوهر مطلب را بتوان کاملاً ساده بیان داشت.

فکر می‌کنم جوهر عقل، قدرت تفکر انتزاعی باشد. اگر شما درباره این فرد یا این چرخ مدور بیاندیشید، به چیزهایی انضمامی یا فردی فکر می‌کنید. اما اگر به آدمی به طور کلی یا چرخها به طور کلی بیاندیشید، انتزاعی فکر می‌کنید. از این روست که هندسه موضوعی انتزاعی است. هندسه هیچ‌گاه درباره این دایره یا این مثلث بحث نمی‌کند، بلکه همواره درباره دایره یا مثلث به طور کلی، یا به عبارت ما، در این باره به طور انتزاعی بحث می‌کند.

اکنون یقین است که جانوران این قدرت تفکر انتزاعی را ندارند، اما آدمیان دارند. از این روست که جانوران نمی‌توانند حرف بزنند، زیرا واژه‌ها، سوای نام‌های خاص، همیشه مابه‌ازای مفاهیم انتزاعی است. به گمان من، هرچند که شما بتوانید سگی را شرطی کنید که میان دایره‌ای بخصوص و مثلثی بخصوص فرق بگذارد. مثلاً وقتی دایره‌ای می‌بیند دمش را بجنباند و وقتی مثلثی می‌بیند پارس کند؛ چه، چیزهای شگفتی انگیزی که روانشناسان تجربی جدید می‌توانند انجام بدهند پایانی ندارد. ولو آنکه بتوانید به سگ آموزش بدهید چنین کاری کند، باز واقعیت این است که نمی‌توانید به سگ هندسه بیاموزید. علت این است که برای فرق گذاشتن میان همین دایره که اینجا پیش چشم شماست، و همین مثلث که اینجا در برابر شماست، به چیزی که نیاز دارید توانایی رؤیت فیزیکی است. شما به چشم نیاز دارید، لاغیر. اما برای آموختن هندسه باید توانایی تفکر انتزاعی داشته باشید، و سگ این توانایی را ندارد. البته منکر نیستیم که نظریه تطّور ما را ناگزیر می‌کند بر این نظر باشیم که در ذهن حیوان توانایی‌هایی هست که نوعی تفکر انتزاعی از آن حاصل می‌شود. اما این نیز ما را ملزم می‌کند بر این عقیده باشیم که جانوران چشم‌دار به نوعی تکامل یافته جانوران بدون چشم اند. و همان‌گونه که ما اکنون چشم داریم و موجودات دیگر ندارند، اکنون

نیز از عقل بهره‌مندیم و جانورانی که ما از آنها تکامل یافته‌ایم از آن بهره‌مند نیستند.

شک بسیار کمی داریم که همه تواناییهای دیگری را که آدمی دارد و حیوان ندارد، مانند گفتار، افروختن آتش، ساختن ابزار، پوشیدن پوشاک، داشتن مفاهیم اخلاقی و نظایر آن، بتوان نتیجه‌توانایی او برای تفکر انتزاعی دانست. اما اثبات این نکته با هرگونه جزئیات، ایجاب می‌کند که بسیار فنی باشیم. فقط می‌گوییم که «استنتاج» به معنای استدلال، اثبات، رسیدن از مجموعه‌ای از مقدمات به نتیجه، به استفاده از تفکر انتزاعی بستگی کامل دارد. و اگر این چیزها راست باشد، گمان می‌کنم این گفته مرا توجیه کند که تفکر انتزاعی جوهر عقل یا هوش است. نیز توجیه‌کننده این عقیده یونانی است که عقل است که اساساً ما به الامیتاز آدمیان و وحوش است، چه همه اختلافهای مهم دیگر از این ناشی می‌شود.

مجموعه دیگر ایرادها به همه آن مطالبی که داریم می‌گوییم، از ناحیه کسانی خواهد بود که این روزها دارند به ما می‌گویند که انسان حیوان عاقل نیست. تأکید بر عقل‌گریزی از نشانه‌های خاص عصر ماست. فروید، روانکاوان، پراگماتیستها، و پیروان مکتب اراده و اختیار، همه به گوش ما می‌خوانند که آدمی چه موجود بسیار عقل‌گریز و عقل‌ستیزی است. آنها می‌گویند که آنچه بر آدمی حاکم است شور، میل، خواست، امور ناهشیار جنسی، عقده اودیپ و چیزهایی از این قبیل است. عقل چیزی نیست جز چوب‌پنبه ناچیزی که روی اقیانوس تیره امیال این سو و آن سوراخ می‌شود. اگر خیال کنیم که عقل بر ما حکومت می‌کند خودمان را فریب داده‌ایم.

به کسانی که دارند این حرفها را به ما می‌زنند پیشنهادی می‌کنم. ابراهیم به یهوه گفت: «آیا عادل را با شریر هلاک خواهی کرد؟ شاید در شهر [سدوم] پنجاه عادل باشند، آیا آن را هلاک خواهی کرد و آن مکان را به خاطر آن پنجاه عادل که در آن باشند نجات نخواهی داد؟» و یهوه موافقت کرد. سپس ابراهیم که تجارت پیشه بود با یهوه چانه زد و عده نفرات را از پنجاه به چهل، به سی، به بیست و سرانجام تنها به ده نفر پایین آورد. اگر حتی ده نفر عادل در سدوم باشند،

بیهوشی آنجا را نابود نمی‌کند. میل دارم با عقل ستیزان چنین معامله‌ای بکنم. اگر بپذیریم که ۹۵ درصد آنچه بر آدمی حکومت می‌کند نیروهای ناهشیار است: عقده اودیپ، عقده الکترا، عقده کهری، عقده مهتری و مجموعه کاملی از عقده‌ها؛ اگر بپذیریم آدمی ملغمه کاملی است از چیزهای روانی وحشتناکی که شما می‌گویید، آیا به سهم خودتان می‌پذیرید که ۵ درصد عاقل است؟ نمی‌پذیرید؟ خوب، با ۳ درصد موافقید؟ نیستید؟ حتی با یک درصد؟ مطمئناً یک درصد را نمی‌توانید رد کنید. بسیار خوب، اگر یک درصد را می‌پذیرید معامله را قبول دارم و ادامه می‌دهم. مطالبی را که قبلاً گفتم به عبارت دیگر و به این شرح بیان می‌کنم: وقتی انسان را به عنوان حیوان عاقل تعریف می‌کنم، مقصودم این است که یک درصد عاقل است و وحوش صفر درصد. وقتی می‌گویم یونانیان می‌پنداشتند آدمی باید تلاش کند زندگانی عقلانی تری داشته باشد، و اینکه زندگی بر طبق عقل زندگی خوبی است، و اینکه من با این گفته موافقم، پس دعوی من این است که چیزی که منظور من و یونانیهاست این است که باید سعی کنیم ۲ درصد عقلانی باشیم. و وقتی می‌گویم عقل انسان عامل گفتار، ابزارسازی، اخلاقیات، هنر و تمدن اوست، مقصودم این است که علت این چیزها یک درصد است. آیا درباره این دسته از ایراد به قدر کافی صحبت کردم؟ و آیا حالا می‌توانم بحثم را ادامه دهم؟

خوب، نکته بعدی این است. اگر عقل ما به امتیاز انسان از وحوش است، اگر عقل چیزی است الهی در وجود آدمی، پس زندگی اخص برای انسان چیست؟ افلاطون در کتاب جمهوری به این پرسش پاسخ داد. زندگی اخص برای انسان آن است که برترین جزو او، یعنی عقل، بر زندگی او حاکم باشد. و چون وحوش فاقد عقل اند، شما می‌توانید فقط با زور بر آنها حکومت کنید. اما از آنجا که آدمی موجودی عقلانی است، تنها حکومتی که با طبیعت او سازگار است، حکومت بر وفق عقل است. این بینش بزرگ افلاطون همراه با آرمان حکومت عشق مسیحیت، نور هدایت تمدن غربی بوده است؛ و من می‌گویم که این جوهر فلسفه دموکراتیک بوده است، هرچند که راست است که برداشت خود افلاطون از دموکراسی اصلاً چنین نبود.

پیش از اینکه در این باره بیشتر توضیح دهم، خوب است که نکته دیگری را اضافه کنم. اگر راست باشد که عقل چیزی است که مزیت انسان بر وحوش است، و اگر این نیز راست است که حکومت بر طبق عقل جوهر دموکراسی است، همچنانکه مورد تأیید من است، پس درباره آنچه قبلاً گفتم، یعنی اینکه ارزشهای دموکراسی ارزشهای انسانی جهانی است و نه فقط ارزشهای جزئی، در اینجا دلیلی در دست است. زیرا اگر انسان حیوان عاقل است، اگر عقل جوهر اوست، این بدان معناست که عقل عنصری است در میان همه آدمیان مشترک. این بدان معناست که آدمیان همه عاقل اند. راست است که افراد بی عقل وجود دارند - افرادی نامتعارف و مستثنی از قاعده انسانی - همان طور که این امر خلاف قاعده و استثنایی وجود دارد که کسانی به عوض دویا با سه پا یا اصلاً بدون پا به دنیا بیایند. اما وجود بی عقل یا افراد کاملاً عقل ستیز، مانع از آن نیست که بگویم، همه، یعنی همه افراد بهنجار، عاقل اند و عقلانیت جوهر آدمی است، و وجود استثنایی افراد سه پا، مانع از آن نیست که بگویم دو پا داشتن خصوصیت ذاتی انسان به عنوان حیوان است. حالا اگر عقل خصلت کلی انسانی است، و دموکراسی به این سبب موجه است که حکومت برترین جزو او، یعنی عقل است، نتیجه گرفته می شود که دموکراسی حکومتی است مطلوب برای همه، و نه فقط برای امریکاییان یا انگلیسیان یا فرانسویان. به این دلیل است که ارزشهای دموکراسی ارزشهایی جهانی است. اما البته به این مطلب بستگی دارد که دموکراسی، همان طور که گفتم، حکومت عقل است. و این همان چیزی است که اکنون باید ثابت کنیم. باید بپرسیم: آیا حکومت عقل جوهر دموکراسی است؟

در باب حکومت دو امکان مخالف هم داریم: حکومت با زور که راه رفتار با حیوانات است، و حکومت با عقل که راه رفتار با انسان است. راه اولی به نظر من راه سلطه‌گرایی یا هرگونه حکومت خودکامه است و راه دومی راه دموکراسی است. برای بررسی راه دومی خوب است از خودمان بپرسیم رابطه میان فرمانروایان و فرمانبرداران در هر حال چیست. در دولت سلطه‌گر، فرمانروایان اراده خودشان را با زور بر فرمانبرداران تحمیل می کنند. در دموکراسی، فرمانروایان اعم از

رئیس جمهور و کنگره، یا مجلس و نخست وزیر، ناگزیرند با استدلال عقلانی مردم را متقاعد کنند موازینی که پیشنهاد می کنند بهترین است. و اگر از عهده این کار بر نیایند، مجبورند کنار بروند و راه را برای کسان دیگری که از عهده بر می آیند باز کنند. اینها ناچارند از ابزار متقاعد ساختن استفاده کنند، نه از وسیله زور. مواردی که با حروف برجسته چاپ می شود، همان چیزی است که مقصودم را از این عبارت تشکیل می دهد: همانا دموکراسی حکومت براساس عقل است. استالین یا هیتلر فقط اتباعشان را مجبور می کردند کاری را انجام دهند که آنها می خواهند. زور اصل حکومت آنها بود. رئیس جمهور و کنگره، ما را علی رغم میل و اراده مان مجبور نمی کنند. آنها ناگزیرند ما را متقاعد کنند که موازین پیشنهادیشان درست است. متقاعد ساختن در حکومت‌های دموکراتیک اصل است. آنها ناگزیرند برای متقاعد ساختن ما به عنوان عاقل از وسیله‌های عقلانی استفاده کنند.

در اینجا انتقادی را که آشکار است پیش بینی می کنم. شما خواهید گفت راست است که حکومت دموکراتیک ناگزیر است اتباع خود را متقاعد کند، اما اصلاً صحت ندارد که آنها را با دلیل و با استدلال‌های عقلی متقاعد کند. اسباب بدنامی است که سیاستمداران ما غالباً هیچ‌گاه به دلیل متوسل نمی شوند. به جهل، به تعصب، به منافع شخصی رأی دهندگان متشبث می شوند. گاه به پست‌ترین شور و احساسات توسل می جویند. بعضی وقتها به حيله‌های بی ارزش دست می زنند و حتی فریبکاری می کنند و دروغ می گویند و برای متقاعد ساختن مردم وعده‌های دروغین می دهند. و در همه اینها کجا عقل و دلیل پیدا می شود؟

البته این اتهام کاملاً وارد است. واقعیتها همان است که گفته شد. اما این واقعیتها نشان نمی دهد در بیان این مطلب که جوهر آرمان دموکراتیک، حکومت براساس عقل است، خطا می کنم. چیزی که این واقعیتها نشان می دهد این است که دموکراسیهای موجود با جوهر آرمان دموکراسی فاصله بسیار دارد، که آن چیزی نیست که باید باشد، که به معنای واقعی کلمه دموکراتیک نیست. اینها ناظر به کاربردهای نادرست دموکراسی است، نه به آرمانهای دموکراسی که البته

در آن فقط ارزشهای دموکراتیک به طور تام و تمام شکوفا می شود. و ما درباره ارزشهای دموکراتیک صحبت می کنیم، نه درباره شکستهای انسان در رسیدن به آنها. دموکراسی آرمانی حکومتی است که در آن مردم و فرمانروایان «با هم استدلال می کنند»، فرمانروایان در این حکومت، مردم را با وسایل عقلی متقاعد می سازند که سیاستشان خوب است، و در این حکومت، مردم بر نمی تابند که با تعصب، شور و احساس و جهل گمراه شوند. آرمان واقعی دموکراسی این است، نه توده های خودخواه، جمع کردن رأی، و فساد که دموکراسیهای موجود متأسفانه گرفتار آند. ما عادت کرده ایم بگویم مردمی هستند که هنوز مناسب دموکراسی نیستند. و ما با حالتی حق به جانب، خودمان را در زمره آنها نمی دانیم. حقیقت این است که هیچ کشوری در جهان هنوز مناسب دموکراسی نیست و شاید هیچ گاه نباشد.

دموکراسی، آرمان است نه واقعیت. اما آرمانی است که می توانیم در راهش تلاش کنیم. واقعیهایی که ما درباره آنها بحث می کنیم - فساد، حرص، فریب پست، دروغ و وعده های باطل که در دموکراسیهای موجود یافت می شود - همان واقعیهایی است که دشمنان ما در انتقاد از دموکراسی بدانها متوسل می شوند. می گویند نگاه کنید کشورهای مدعی دموکراسی چگونه عملاً با دروغ، جهل و حرص بی شرمانه اداره می شوند. آیا بهتر نیست بر این کشورها یک تن یا چندتن که از ضرورت تنزل به این سطوح پافراتر بگذارند حکومت کنند، کسانی که بتوانند آنچه را می دانند به بهترین وجه به عمل درآورند، بدون آنکه مجبور باشند روی رأی توده های پست و ابله حساب کنند؟ این استدلالی هوشمندانه است. اما به معنای ترك کامل آرمانهای عقل است، و پاسخ به آن این است که بهتر است رو به اعتلا تلاش کنیم، به طرف نور عقل، و تلاش بدمان در این راه بهتر است تا اینکه معیارهایمان را تنزل بدهیم و يك بار و برای همیشه بپذیریم که ما تنها حیواناتی هستیم که حکومت مختص او حکومت براساس زور است. ما معمولاً عقلانیت را به منزله ارزش اصلی دموکراسی نمی دانیم؛ آزادی، برابری و فردگرایی را می دانیم. البته خواهیم دید که این سه در واقع به مفهوم اصلی عقلانیت بستگی دارد. این سه از عقلانیت سرچشمه می گیرد و نتایج

طبیعی آن است. آزادی، برابری و فردگرایی فقط از این رو ارزش است که عقلانیت آدمی آنها را ایجاب می‌کند. خوب است که به ترتیب به بررسی آنها بپردازیم. سپس راستی آن را خواهیم دید.

نخست، آزادی. آزادی به چه معناست؟ البته واژه آزادی بسیار مبهم است و از خود آزادی برداشتهای مختلفی شده است. نمی‌توانم امیدوار باشم میان همه معانی ممکن تمایز بگذارم یا تعریف دقیقی ارائه دهم. اما دست‌کم برای رها شدن از يك ابهام، می‌گویم که گمان نمی‌کنم چیزی که ما آزادی سیاسی می‌نامیم اصلاً هیچ ارتباطی به معارضه درباره اختیار داشته باشد. به گمانم جبرگرا، که منکر وجود آن چیزی است که فیلسوفان اختیاری می‌نامند، می‌تواند به آزادی سیاسی اعتقاد کامل داشته باشد، زیرا نکته موردنظر او صرفاً این است که همه اعمال انسانی موجب به ایجاب علت است، یعنی هیچ چیزی به منزله عمل بدون علت نیست. معتقد به آزادی دموکراتیک نیازی به انکار این ندارد، زیرا همان‌طور که سعی خواهیم کرد ثابت کنم، آیین او فقط این است که عقل، نه زور، باید بر اعمال مردم حاکم باشد. به عبارت دیگر، عملی که فرد انجام می‌دهد، باید معلول انگیزه‌های عقلانی باشد که سرچشمه‌اش درون خود اوست نه زورهایی که از خارج بر او وارد شود. راست است که چگونگی اینکه عقل بتواند علت عمل کسی باشد دشوار تصور می‌شود، زیرا می‌گویند تنها امیال و خواهشها علت عمل است. نمی‌خواهم وارد جزئیات فنی این موضوع بشوم. اما مشکل واقعی نیست. پیدا است که اگر کسی خودسرانه عمل می‌کند و ما از او می‌خواهیم «زمامش را به دست عقل بسپارد»، چیزی که مد نظر ماست همانا این است که باید همه دلایل، همه واقعیتهای مربوط به عملش، پیامدهای آن را، چه مربوط به خودش و چه مربوط به دیگران، در نظر داشته باشد و فقط شور و احساسی کور یا میلی که درون اوست را هبرش نباشد. و پیدا است که در این معنا، در «سپردن زمام به دست عقل» هیچ‌گونه مشکل روانشناختی نیست، زیرا مردم فهیم زمام خود را بیش و کم به این صورت به عقل می‌سپارند. بنابراین آزادی، به عنوان آرمان سیاسی، هیچ ارتباطی به اختیار در معنای مابعدالطبیعی ندارد.

البته سپس باید از روش رایج در قایل شدن تمایز میان آزادی و آزادی خودسر بیروی کنیم. آزادی خودسر به معنای بی قانونی است، انجام دادن هر کاری که دوست دارید و حاکم نبودن هیچ‌گونه قانونی. آزادی، به معنای حاکم بودن قانون است، اما قانونی که خودتان برخودتان تحمیل کنید، یا قانونی که مردم در دموکراسی برخودشان تحمیل کنند، و این فقط قانونی نیست که نیروی بیگانه یا خارجی بر آنها تحمیل کرده باشد.

جوهر مطلب ظاهراً این است که انسان آزاد کسی است که با استفاده از عقل خودش بتواند برای کاری که باید انجام بدهد تصمیم بگیرد. اگر بخواهیم، می‌توانیم آزادی را همانا به عملی تعریف کنیم که انگیزه‌های آن انگیزه‌های درونی خود فرد است، بدون اجبار هیچ‌گونه نیروی بیرونی. هیچ نیازی هم به ذکر عقل نیست. در چنین حالتی حیوان نیز تا جایی که بدون جبر و فشار پرسه می‌زند آزاد است. اما اگر ما چنین کاری بکنیم، مفاهیم آزادی به عنوان حق و آزادی به مثابه ارزش را کنار گذاشته‌ایم. اگر بخواهید، می‌توانید بگذارید کودکان و مردم فاقد عقل درست همان کارهایی را بکنند که دوست دارند، بدون هیچ‌گونه کنترل بیرونی. و در این حالت تردیدی نیست که اینها به معنای «آزاد» نیستند. اما اینها نه حقی نسبت به آزادی‌شان دارند، نه این آزادی ارزش است. زیرا حق آزادی از عقلانیت سرچشمه می‌گیرد، و کسانی که هنوز عقل ندارند یا عقل را از دست داده‌اند، حق آزادی ندارند و باید تحت کنترل خارجی باشند. و اگر من موجود عاقلی هستم، تنها به این دلیل است که با استفاده از عقل خودم حق دارم تصمیم بگیرم چه می‌خواهم بکنم. و تنها اگر عقلانی عمل کنم آزادیم ارزشی دارد. بنابراین ارزشی که آزادی می‌نامیم، از سرشت عقلانی آدمی می‌روید.

همین نکته را در ارزشهای آزادی بیان، مطبوعات، اجتماعات، دین و نظایر آن می‌بینیم. آزادیهای بیان، مطبوعات و اجتماعات فقط به معنای حقوق مردم در استفاده از تواناییهای نتیجه‌گیری خودشان برای تصمیم‌گیری در این باب است که به چه بیاندیشند و چه بگویند. آزادی دین همین‌طور است. زندانی کردن گالیله برای داشتن اعتقاد به اینکه زمین گرد خورشید می‌چرخد، چرا نادرست بود؟ زنده سوزاندن کسی برای انکار عقیده به تثلیث چرا غلط بود؟ البته می‌دانم که

معمولاً دلیلهای صرفاً مصلحت‌گرایانه و سودگرایانه می‌آورند. گفته می‌شود اگر هرکسی آزاد باشد برداشت خودش را از حقیقت بگوید، احتمال رسیدن به حقیقت بیشتر است. خطا، نه با زور، بلکه با میدان دادن به آن، به گونه‌ای که سرانجام خود را باطل کند، بهتر ابطال می‌شود. همه اینها کاملاً راست است. اما می‌توانیم از نزدیکتر به قضیه نگاه کنیم. مبنای اصلی نفی قدرت دولت یا کلیسا در مجبور ساختن من در معتقدات دینی ام، این است که من به عنوان موجودی عاقل حق دارم از عقلم در تصمیم‌گیری برای خودم استفاده کنم.

اگر حق و ارزش عقلانیت، منشاء حق و ارزش آزادی دموکراتیک است، این نیز در باب برابری دموکراتیک صادق است. این برابری به چه معناست؟ پیداست به این معنی نیست که همه افراد به یک نسبت باهوش، خوب یا آگاهند. برابری فرصتها، هدف را نزدیکتر می‌کند، اما کاملاً به آن اصابت نمی‌کند. به گمان من، برابری دموکراتیک به این معناست که هر موجود عاقلی، درست به این دلیل که عاقل است، به نسبت برابر با دیگران حق دارد که استعدادها و تواناییهای خود را از درون، و آن‌طور که مناسبتر می‌داند، و بدون زور خارجی، بسط و پرورش دهد. لزومی ندارد که زور خارجی شکل خشونت عملی به خود بگیرد. با فشار افکار عمومی، تابوها، یا فقط با آداب و رسوم نامعقول می‌توان این زور را اعمال کرد. برای مثال، اگر مانعهای اجتماعی طبقاتی یا توارثی باعث شود که تواناییهای بالقوه عمده کسی به تحقق نپیوندد، مانع شود که به آن چیزی تبدیل گردد که استعداد تبدیل شدن به آن را دارد، این فرد مجبور شده است. و اگر برابری او با دیگران انکار شود، باز هم او را تحت جبر قراردادده‌اند. و اگر آزادی او را نفی کنند، باز همین وضع است. زیرا آزادی و برابری در نهایت یکی است، یا دو جنبه از یک چیز است. آزادی به معنای حق عمل کردن بر اساس استعدادهای درونی خود اوست و نه براساس اجبار؛ مادام که فرد این عمل را مطابق عقل انجام دهد. و برابری به این معناست که همگان این حق را به نسبت برابر دارند و نباید بر اثر مانعهای طبقاتی و سایر مانعهای اجتماعی از آن محروم شوند.

بالآخره به ارزش دموکراتیک فردگرایی می‌رسیم. این هم چیزی بیش از بیان

دیگر همان ارزش عقلانیت نیست. این به معنای این است که حق دارم خودم باشم، نه اینکه شخصیت‌های دیگران بر من تحمیل شود. به معنای حق پرورش دادن فردیت خود من از هر طریقی است که به نظر من معقول می‌آید. این بستگی به آن دارد که من معقول باشم. کسی که نامعقول است، برای مثال مجنون، حق ندارد فردیت نامعقول خود را آن‌طور که دوست دارد، بسط دهد. او را باید مجبور کرد. به همین ترتیب نمی‌توان حق نامحدودی از فردگرایی را به کودکان داد. گرایش نظریه جدید آموزشی بر اعطای بیشتر و بیشتر حق فردگرایی است. و این می‌تواند چیز خوبی باشد. کودک، بالقوه موجودی عاقل است، و هرچه بزرگتر شود عقلانیت او تکامل می‌یابد. بنابراین باید این حق را برای او قائل شد که فردیت خودش را به همان نسبت دقیقی که عقلانیت او تکامل می‌یابد، نه بیشتر و نه کمتر، ابراز کند. موضوع مراتب در میان است. چه براساس نظریه سابق آموزشی که فردگرایی بسیار کمی برای کودک قایل است، و چه اکنون که حق زیاد یا بسیار زیادی به کودک می‌دهند، سعی نمی‌کنم نظر قطعی بدهم. می‌توان افزود که سابقاً، زمانی که زنان را مقید می‌کردند، این قید براساس این نظریه بود که زنان کمتر از مردان عاقلند. و برابری کنونی آنان با مردان باید براساس این نظر باشد که زنان همان قدر عاقلند که مردان. چه این نظر راست باشد و چه نباشد، شما را در تصمیم‌گیری آزاد می‌گذارم.

نتیجه آنکه فردگرایی صادق و کاذب وجود دارد. آن نوعی از فردگرایی که گاه «بی‌قاعده» نامیده می‌شود، نوعی است که فرد از سرخودخواهی به هر کاری که می‌تواند دست می‌یازد، به حقوق دیگران تعدی و سعادت آنها را نابود می‌کند. این، نوع کاذب فردگرایی است و جزو نظریه دموکراتیک نیست. زیرا اگرچه این‌گونه فردگرایی بیان حقوق فردیت خود من است، نابودکننده حقوق دیگران است. فردگرایی را بیشتر باید به منزله وظیفه تلقی کرد تا حق. به معنای وظیفه‌ای که همه افراد، و نه تنها خود را، به منزله موجودات عاقلی بشناسد که حق دارند شخصیت‌هایشان را به حداکثر متحقق کنند. بدین معناست که تأکید بر حق دیگران است، نه بر حق خود من. آرمان دموکراتیک فردگرایی این است که هر مرد و زنی در جامعه باید استعدادهای درونیش را تا حد اعلای شکوفایی تکامل

بخشد، چندانکه در غنای زندگی کل جامعه حداکثر سهم را داشته باشد. و این دقیقاً همان است که فردگرایی کاذب، که فقط تعبیر ملایمی برای خودخواهی و رفتار ضداجتماعی است، منکر آن است.

بنابراین، این سه مفهوم که عبارت باشد از آزادی، برابری و فردگرایی، همگی مبتنی است بر مفهوم اصلی عقلانیت آدمی یا سرچشمه گرفته از آن. تصادفی نبود قومی که فیلسوفانش انسان را به عنوان حیوان عاقل تعریف می کردند و بیش از هر چیز بر ارزش دلیل، اندیشه، معرفت، دانش، علم، تفکر تأکید می ورزیدند، و در واقع همانها این ارزشها را برای جهان غرب تا روزگار ما باب کردند و رواج دادند، نیز همان قومی بودند که دولتمردانشان - بسیاری از این دولتمردان را مردمفرب فاسد می دانند - دموکراسی را ابداع کردند. تصادفی نبود که آن بخشهای وسیعی از جهان که البته ممکن است از بعضی جهات فرهنگ پیشرفته داشته اند، سنت یونانی برتری عقل را به میراث نبرده اند، همچنین دموکراسی ای از آن خود هیچ گاه به وجود نیاورده اند - شاید جز در نهادهای روستایی - تا آنکه این سنت از غرب برای آنها رسید. دموکراسی یونانی که بروزی از طبیعت عقلانی آدمی است، توجیه اصلی فلسفی دموکراسی است. توجیه آن این است که از همان طبیعت آدمی سرچشمه می گیرد. بعضی گمان می کنند که قضیه حکومت سلطه گر یا دموکراسی صرفاً موضوع سلیقه است که قوم یا فرهنگ خاصی یکی از آن دو را دوست داشته باشد. من موافق این نظر نیستم. می گویم که دموکراسی بر طبیعت عقلانی انسان مبتنی است و بنابراین تنها حکومتی است که برای آدمی مناسب است. حکومت بر اساس زور، حکومت سلطه گر یا خودکامه محض، حکومتی است که فقط خاص حیوانات است. اکنون استدلال طولانی تر و بغرنج تر این مقاله را اجمالاً خلاصه می کنم.

غرض اصلی من این بوده است که ارزشهای دموکراتیک، یعنی آزادی، برابری و فردگرایی، ارزشهای انسانی جهانی است، نه ارزشهای خاصی که فقط نزد فرهنگ اروپای غربی و امریکایی معتبر باشد. این نکته که آیا حق داریم سعی کنیم سایر اقوام را دموکرات کنیم، و نیز اینکه آیا اعقاب ما چنین فرصتی دارند یا نه، به همین مسأله بستگی دارد. برای حمایت از این دیدگاه، ناچار بودیم

کشف کنیم این گزاره که «راه دموکراتیک زندگی، راهی است که در همه جای جهان، یعنی برای همه مردم، خوب است» به چه معناست. دیدیم که به این معنا نیست که همه کس عملاً با آن موافق باشد. زیرا اگر چنین بود، صرف وجود فرهنگهایی که آن را نمی‌پذیرند، این گزاره را باطل می‌کند. معنای آن این است که به اعتقاد ما، همه اقوام براساس دو شرط، دموکراسی را به عنوان چیزی که برای آنها خوب است می‌پذیرند: (۱) با این شرط که در تمدنشان به قدر کافی به بلوغ رسیده باشند، و (۲) اینکه امتحان مناسبی پس داده باشد.

ارزشهای دموکراتیک از این جهت شبیه هر ارزش انسانی جهانی دیگری است. اگر می‌گوییم که عشق و نیکوکاری در همه جای جهان برای همه کس خوب است و کین و دشمنی در همه جای جهان بد است، مقصودمان این نیست که این آیین اخلاقی را همگان می‌پذیرند. غرضمان این است که اگر اینان به قدر کافی به بلوغ رسیده باشند، و اگر فضیلت‌های مسیحی عشق و نیکوکاری در زندگیهای آنها از امتحان خوب بیرون آمده باشد، در همه جا پی خواهند برد که در انجام دادن چنین اعمالی سعادتمندتر خواهند بود، سعادتمندتر از کسانی که زندگیهایشان را با کین و دشمنی تنزل می‌دهند. قبول داریم که اثبات کردن گزاره‌هایی از این نوع بسیار دشوار است. اما در باب ارزشهای دموکراتیک سعی کردیم ثابت کنیم که برای اعتقاد داشتن به جهانی بودن اینها در این معنا به پیروی از استدلال، دلیل خوبی در دست داشته‌ایم. دلیل آوردیم که دموکراسی بر طبیعت عقلانی آدمی، که جهانی است، مبتنی است. بر ویژگیهای فرهنگی اقوامی خاص، مانند امریکاییان، انگلیسیان یا فرانسویان مبتنی نیست، و بروزی از آنها نیست. دموکراسی، بیان طبیعت ذاتی نوع انسان، یعنی طبیعت عقلانی اوست که انسان را از حیوانات پست‌تر متمایز می‌سازد. بر حیوانات فقط با زور می‌توان حکومت کرد و زور اصل حکومت سلطه‌گر است. اما دموکراسی حکومت براساس عقل است و بنابراین تنها حکومت مناسب برای همه موجودات عاقل است. همچنین ارزشهای مختص شیوه دموکراتیک زندگی، یعنی آزادی، برابری و فردگرایی، به همین نحو فقط برویات طبیعت عقلانی آدمی است. شیوه دموکراتیک زندگی، زندگی خوب برای آدمی است، زیرا از طبیعت آدمی

می‌روید. و این فقط حقیقتی جزئی، محلی یا منطقه‌ای نیست، بلکه برای انسان از حیث آنکه انسان است، حقیقتی جهانی است. بالأخره انسان بودن عقلانی بودن است و عقلانی بودن، دموکراتیک بودن.

فلسفه مادیگرایانه ما امریکاییان

در مقالهٔ اولی دربارهٔ ارزش [«شناخت ارزشها»]، دربارهٔ ارزشهای کلی یا جهانی بحث کردم و تأکید را بیشتر بر آن دسته از ارزشهایی گذاشتم که در زندگی افراد مهم است، ارزش هدفهایی که مرد و زن دنبال می‌کنند، مانند ثروت، افتخار، معرفت یا لذتهای حسی. اینها مسائلی است مربوط به آن چیزی که ما عموماً ارزشهای اخلاقی می‌نامیم. در مقالهٔ دومی دربارهٔ ارزش [«عقل و حکومت»] در باب ارزشهایی بحث کردم که سعی کردم نشان دهم هنوز ارزشهای انسانی جهانی است، اما با زندگی مردمی که در گروهها و جوامع و دولتها سر می‌کنند ارتباط دارد. اینها را عموماً ارزشهای سیاسی و اجتماعی می‌نامند. میان این دو دسته ارزش اختلاف اساسی نیست. ارزش از هر نوعی، اگر سرچشمه‌اش طبیعت آدمی از آن حیث که آدمی است باشد، کلی است؛ و اگر سرچشمه‌اش فقط طبایع افراد یا فرهنگها باشد، جزئی است. بنابراین ارزشهای کلی، چه اخلاقی و چه سیاسی، در بن آن چیزها یا هدفهایی که همه جا به حال آدمی خوب باشد، مشابه است. تقسیم به اخلاقی و سیاسی فقط بستگی به این دارد که تأکید بر هدفهای شخصی باشد که افراد دنبال می‌کنند یا بر اهدافی که جامعه به صورت يك کُل مشترکاً تعقیب می‌کند.

کاری که علاقه‌مندم در این مقاله بکنم این است که بعضی از گرایشهای

فرهنگ امریکایی را، به گونه‌ای که امروزه وجود دارد، مروری سریع کنم و به مقایسه آنها با نتیجه‌گیریهای حاصل درباره آن چیزهایی بپردازم که در زندگی ارزشمند است یا کم و بیش ارزشمند است، و به این ترتیب بینم تمدن ما بر نردبام ارزشهایی که به اصطلاح ما را از بدتر بالا می‌برد و به بهتر می‌رساند، کجا قرار می‌گیرد.

طبیعتاً نمی‌توانم به بررسی کامل موضوع بپردازم. از آن بیم دارم که حتی نتوانم منظم بررسی کنم. تنها کاری که در این مقاله می‌توانم بکنم، چند اشاره کم و بیش نامرتب و تصادفی به آن چیزی است که من آن را وضعیت روحی مان در این سالهای موفقیت در امریکا [اواخر دهه ۶۰] می‌نامم.

نیز روی آن دسته از جنبه‌های تمدنمان که منطقاً می‌توان از بابت آنها به خود بالید - و بدون شك شمار آنها بسیار است - متوقف نمی‌شوم، بلکه به آن دسته‌ای می‌پردازم که دلیلی برای مباهات به آنها نیست. معتقدم که راست است که امریکا اکنون بزرگترین قهرمان آزادی انسان در جهان است. معتقدم که راست است که امریکاییان چه شخصاً و چه به عنوان ملت، شجاع و بخشنده‌اند. اما فراوانند کسانی که راه می‌افتند و در گفت‌وگوها، سخنرانیها و کتابهایشان به مردم دنیا می‌گویند که ما امریکاییان چه قدر بزرگ و خوب و شریفیم، امریکا بزرگترین کشوری است که جهان تاکنون به خود دیده، و اینکه ما چگونه جهان را به عصری درخشانتر رهبری می‌کنیم، و ما امریکاییان چه قدر آرمان‌گراییم. اگر شما چنین کاری کنید، همیشه می‌توانید محبوب باشید و عده زیادی را پشت سرتان جمع کنید. اما خیال می‌کنم درست‌تر آنکه به جای لافیدن و در شیپورمان دمیدن، به چند جای تیره در زندگی‌هایمان نگاه کنیم و ببینیم کجا به بیراه می‌رویم. و البته احتمال نمی‌رود که چنین کاری، طرز عمل محبوبی باشد.

مطالبی را که می‌خواهم بگویم برای سهولت ذیل دو عنوان تقسیم می‌کنم: سیاسی و اخلاقی. و با سیاسی شروع می‌کنم.

بعضی از نتایجی که بالنسبه بدیهی است، از ملاحظاتی که در قسمت آخر اقامه می‌شود، خود به خود استنتاج خواهد شد. نخست دیدیم که حکومت براساس عقل، جوهر آرمان دموکراسی است، و این بدان معناست که فرمانروایان

ما در ترغیب ما به اینکه آنها را انتخاب کنیم و موازین مورد نظرشان را تأیید کنیم، باید از براهین عقلی استفاده کنند و ما به سهم خود نباید به چیزی جز عقل گوش دهیم. اما در واقع چون فرمانروایان ما چه در دوره‌های انتخابات و چه در مواقع دیگر درصدد بر می‌آیند به جای توسل به ملاحظات عقلانی و براهین عقلی، با تشبّات پست و بی‌ارزش به عواطف نازل، به تعصّبات و به منافع شخصی، ما را به تعقیب سیاستهایشان وادارند، پیداست که از این آرمان دموکراسی دور می‌شویم. و ما به خودمان اجازه می‌دهیم ترغیب و وادار شویم. و این، ما را آماج انتقادهایی قرار می‌دهد که فرمانروایان و متفکران سلطه‌گر، کاملاً بحق، بر ما وارد کنند. آنها می‌گویند که دموکراسی لافیده ما بسی بهتر از حکومت عوام نیست، یعنی صحنه سابقه‌ای بیشرمانه برای مناصب عالی و موقعیتهای سیاسی است که به هر وسیله‌ای، شرافتمندانه یا ناشرافتمندانه، به دست آید. پیداست که فرمانروای آگاه نباید سیاستها و موازین را جز به دلیل عقل، بر هر دلیل دیگری که برای جامعه سیاسی خوب می‌داند، به میان آورد؛ و اگر این بدان معنا باشد که او غالباً ناگزیر می‌شود به اعمالی دست بزند که محبوب نیست، نباید پروا کند. باید آماده باشد سمتش را از دست بدهد، نه اینکه دست به عملی بزند که می‌داند به حال کشور بد است. عده این‌گونه مردان اصولی در حکومت ما چقدر است؟ به عقیده من عده‌ای هستند، اما شمارشان بسیار کم است. اما مسلّم می‌دانیم که حتی بهترین سیاستمداران ما گامهایی بر می‌دارند و کارهایی می‌کنند که فی‌نفسه خوب یا آگاهانه نیست، تنها به این دلیل که آراء این گروه یا آن گروه را به دست آورند، مثلاً آراء کشاورزان، صاحبان صنایع، یهودیان، سیاهان، کارگران، تا به این ترتیب سر کار بیایند و بر سر کار بمانند. گمان نمی‌کنم مبالغه باشد اگر بگویم که بسیاری از زمامداران ما برای اینکه بر سر کار بمانند، در ناپود کردن افراد بی‌گناه تردید به خود راه نمی‌دهند، ما اینها را اعمالی کاملاً طبیعی و بخشی از بازی می‌پنداریم. به جای آنکه آن را محکوم کنیم، به آن لبخند می‌زنیم. و این بدان سبب است که معیارهای سیاسی ما به طرز نکوهش‌پذیری پست است. همه اینها از این واقعیت سرچشمه می‌گیرد که بر دموکراسی ما، همان‌گونه که دشمنانمان می‌گویند، به جای آنکه عقل حکومت

کند، تا اندازه زیادی حرص و منفعت شخصی حاکم است؛ از این واقعیت سرچشمه می‌گیرد که به خودمان اجازه می‌دهیم به جای ملاحظات عقلی، با توسل به عاطفه و تعصب، ترغیب و وادار شویم. جدا از معیار والای اخلاقی، تنها راه درمانی که برای آن می‌شناسم، سطح بسیار بالاتری از تعلیم و تربیت عمومی است. به طور کلی هدف آموزش، آموختن این است که مردم عقلشان را به کار بگیرند، از عقل در امور زندگی استفاده کنند، و براساس آن دست به عمل بزنند. بیش از این در این باره صحبت نمی‌کنم، زیرا اصرار بر سطح بالاتری از آموزش، اصرار در امری واضح و عادی است. و ما پیش از این تأکید کردیم تا آنجا که می‌توانیم حداکثر سعی مان را در این راه بکنیم.

راه دومی که در آن نسبت به آرمانهای دموکراتیک قصور می‌کنیم، در رفتار ما با یهودیان، سیاهان و دیگر اقلیتهای ناپسند مردم است. پیداست که وقتی از روسها به سبب گناهانشان انتقاد می‌کنیم، نخست باید به تیری فکر کنیم که در چشم خود ماست. پیداست وقتی که به سبب رفتار غیر دموکراتیک مان با سیاهان به ما حمله می‌کنند حق با آنهاست، هرچند که بیشتر تبعیضهای علیه سیاهان آشکار نیست، بلکه در پس نقابی از تزویر پنهان است. برای مثال، نهادها و سازمانهای بسیاری هستند که در مقرراتشان مطلبی برضد سیاهان ندارند، اما هرکسی می‌داند که سیاه به آنها راه ندارد و به بهانه‌ای رد می‌شود. این تبعیض غیردموکراتیک علیه یهودیان، سیاهان، سرخپوستان و دیگران نیازی به توضیح مفصل از جانب من ندارد. هرکسی این را می‌داند، هرچند که وقتی درباره دموکراسی بزرگ امریکاییمان لاف می‌زنیم و آن‌گاه که روسها را به غیر دموکرات بودن متهم می‌کنیم، این مطلب را به سهولت از یاد می‌بریم. فقط می‌خواهم بگویم خودم را جداً در طرف کسانی قرار می‌دهم که می‌پندارند راه رفتار ما با این برادران و هم‌میهنانمان فزایش بار، شرم آور و گناهی ملی است.

سومین چیزی که می‌خواهم بگویم این است که گمان نمی‌کنم دموکراسی ما مشکل توازن مناسب میان فردگرایی و نظم را حل کرده باشد. همان کلمه نظم در گوش خیلها صدای ناهنجاری دارد. منظم بودن را غیردموکراتیک می‌دانند. این خطایی است بسیار فاحش. هر جامعه‌ای اگر جداً بخواهد به هدفهایش

برسد، چه این هدفها مقاصد جنگ طلبانه دولتی فاشیست باشد و چه هدفهای صلح آمیز دولتی دموکراتیک، باید نظم داشته باشد. شاید اگر عبارت دیگری را که از نظر مردم کمتر ناپسند باشد جایگزین واژه نظم کنم، هرچند که دقیقاً همان معنا را بدهد، بتوانم مقصودم را بهتر ادا کنم. پس خوب است به جای نظم بگویم «احترام به قانون و مقررات». از نظر من، این برای دموکراسی ضروری است، اما در جامعه امریکایی ما کاملاً قوام نیافته است، و این نکته‌ای است که گمان می‌کنم هرکسی قبول دارد.

به نظرم بتوانید نداشتن حس خاص نظم را که از همان آغاز حیات ما تأثیر می‌گذارد ببینید. با مراقبت از کودک شروع می‌شود و در مدرسه ادامه می‌یابد. در مدرسه‌های ابتدایی و در خانه‌های ما نظم کافی نیست. این وضع در دانشگاه‌هایمان برقرار است. دانشجویان در دانشگاهها به این اندیشه تشویق می‌شوند، و می‌اندیشند که بهتر از استادانشان می‌دانند چه دوره‌هایی و چه کتابهایی برای آنها خوب است. من همیشه از این بابت شکوه داشته‌ام که نمی‌توانم در درسم کتابی را معرفی کنم که برای موضوع درس، کتاب پایه و برای هرکسی که می‌خواهد موضوع را بشناسد اساسی باشد، زیرا دانشجویانی که هدف آنها بیشتر سرگرمی باشد تا آموزش، این نکته را گران خواهند یافت.

نبودن همین حس بنیادی نظم در مردم ما، خود را در پایان جنگ جهانی دوم در خدمات نظامی نشان داد. درست پس از پایان عملی جنگ، نظم شکسته شد. همه خواستند وظایفشان را رها کنند و به خانه برگردند. يك افسر نیروی دریایی در جریان جنگ به من اطمینان داد. به من گفت بین خودمان باشد، اما گمان می‌کنم بیشتر مردم حالا این را بدانند. که در دنیا ارتشی به غارتگری ارتش امریکا نیست. همچنین زنان خارجی، در کشورهایی که واحدهای بزرگی از ارتش امریکا هست، از سربازان هیچ ملتی به اندازه سربازان امریکایی نمی‌ترسند؛ شاید جز از سربازان روسی و ژاپنی. چندسال پیش سه ناوی مست امریکایی را در کوبا به جرم اهانت لاقیدانه به یکی از قهرمانان ملی کوبا تقریباً تکه تکه کردند. جنایت، زنا و چپاول، ثمره وحشتناک درخت بی‌نظمی است که در سالهای کودکی کاشته شده است.

چرا این طور است؟ البته این قضیه علت‌های تاریخی دارد. می‌توانیم از مرزهای میان این حالات صحبت و بقیه را رها کنیم. اما به اصطلاح دلیل فلسفی نیز وجود دارد. همه اینها به این دلیل اتفاق می‌افتد که از همان آغاز زندگی‌مان، از دوره طفولیت، تا اندازه زیادی با فلسفه‌ای غلط، که هرگونه مراقبتی را به عنوان رفتار غیردموکراتیک مردود می‌داند، بار آمده‌ایم. در میان ما از آرمان دموکراتیک فردگرایی برداشت نادرستی حاکم است. همان‌طور که گفتیم، فردگرایی واقعی به این معنا نیست که هرکسی هر کاری دلش می‌خواهد بدون محدودیت انجام دهد. فردگرایی به معنای فردگرایی بی حساب و کتاب نیست. به این معنا نیست که هرکسی هرکاری می‌تواند بکند و به میل دل خودش عمل کند. این برداشت نادرست از فردگرایی همان است که به بی‌نظمی و بی‌قانونی می‌انجامد. فردگرایی واقعی به این معناست که حقوق هر فردی را باید محترم دانست، زیرا هر فردی موجودی است عقلانی و شایسته چنین احترامی. آرمان دموکراتیک این است. و در دموکراسی واقعی این آرمان به نظم حقیقی می‌انجامد، یعنی به نظم درونی، و بنابراین به احترامی عمیق به قانون و مقررات.

درباره ارزشهای سیاسی مان یا فقدان ارزشها نکته‌های بسیار بیشتری را همین‌جا می‌توان یادآور شد. ما لاف می‌زنیم که قانون اساسی مان بهترین قانون جهان است. اما این قانون تا کمال فاصله بسیار دارد و پر از موارد نادرست است. ماشین سنا و کنگره قدیمی است و به صدا افتاده است. باید بگویم به تعمیر کلی نیاز دارد. یک نیاز را فقط ذکر می‌کنم، و آن وسیله تأخیر در قانونگذاری مجلس است. با این وسیله چند نفر بد یا طماع یا اهل منفعت می‌توانند به روش غیردموکراتیک مانع اراده اکثریت بشوند، و این ننگی است ملی. اما این مطالب را به حقوقدانان متخصص در قانون اساسی و فیلسوفان سیاست واگذار می‌کنم و به بررسی شاخه دیگری از ارزشهای کلی می‌پردازم که ما برای تمایز از ارزشهای سیاسی، ارزشهای اخلاقی می‌نامیم، و سعی می‌کنم بینم جامعه ما در قبال آنها چگونه موضع می‌گیرد.

در فصل «شناخت ارزشها» درباره مفهوم مقیاس ارزشها بحث کردم و مخصوصاً توجه را به این نگرش افلاطون جلب کردم که تقریباً می‌توان افراد و

جوامع را براساس چیزهایی که بدانها بیشتر ارزش می دهند، براساس چیزهایی که در صدر مقیاس ارزشهایشان قرار می دهند، طبقه بندی کرد. تقریباً می توان گفت فلسفه زندگی و راه حیات هرکسی با پاسخ به این پرسش یکی است: چه هدفهایی را او در صدر مقیاس ارزشهایش قرار می دهد؟ آیا به ثروت بیشتر ارزش می دهد، یا لذت، یا دانش یا شاید عشق به خدا؟ متدین حقیقی کسی است که عشق به خدا در نظر او از ثروت یا شهرت یا حتی علم و دانش مهمتر است، و او با عمل کردن به ایمانش نشان می دهد که واقعاً چنین است، هرچند که ممکن است برای همین چیزهای دیگر ارزش قایل باشد و بخواهد آنها را داشته باشد، اما اگر لازم شد، در تعقیب هدف عالیش، همه آنها را یکباره کنار می گذارد. لذت طلب کسی است که لذت حسی را از هر چیز دیگری بهتر می داند و بر این اساس عمل می کند. کسی را در نظر بگیرید که وارث ثروتی است و این ثروت را در راه زن و می گساری و قمار تلف می کند و تهیدست می شود. می توانیم بگوییم که چنین کسی لذتها و هیجانهای حسی را در مقیاس ارزشهایش بالاتر از ثروت قرار می دهد، و صحبت از این نیست که او اینها را برتر از ارزشهای دین یا دانش یا شهرت می گذارد. از آنجا که لذت را در صدر قرار می دهد و همه چیزهای دیگر از جمله ثروت را ذیل آن می گذارد، مقیاس ارزشهایش فلسفه زندگی اوست. و همین فلسفه زندگی، راه عملی زندگیش را تعیین می کند. به همین ترتیب کسانی هستند که بیش از هر چیز در پی قدرتند و قدرت را هدف اصلیشان می دانند. و همین، مقیاس ارزشها و فلسفه عملی زندگیشان را تعیین می کند.

حالا اگر بخواهیم بدانیم مقیاس ارزشهای کسی در این راه چیست، باید ببینیم چه می کند، نه اینکه چه می گوید. اگر کسی بگوید عشق به خدا برترین ارزش او در زندگی است اما ببینیم که ارزشهای دینی یا اخلاقی او زبانی است و در زندگی دنبال کردن ثروت را علناً هدف اصلی خود قرار داده است، پس حق داریم بگوییم که در فلسفه زندگیش ثروت، نه عشق به خدا، در صدر مقیاس ارزشهایش قرار گرفته است. زیرا همه مردم به چیزی که عقیده دارند عمل می کنند و به عملی که می کنند معتقدند. البته این قاعده استثنایی دارد.

کسی هست که هدف والایی را مشتاقانه، حقیقتاً و صادقانه نصب العین خود قرار می‌دهد، اما در زندگی از آن بسیار تنزل می‌کند. روح، مشتاق است، اما جسم ناتوان. این بی‌شباهت‌های میان عقیده و عمل معمولاً به یکی از این دو راه ختم می‌شود. یا کسی به تدریج اعمالش را به نقطه‌ای نزدیک هدفهای والایش می‌رساند. یا اینکه به تدریج از آرمانهایش دست می‌شوید و آرمانها را تنزل می‌دهد تا با اعمالش متناسب شود. زیرا عدم تشابه دائمی میان عقیده و عمل به معنای تعارض درونی دردناکی است که کسی با خودش دارد، تعارضی که همواره درصدد است تکلیف را یکسره کند. بنابراین به طور کلی می‌توانیم براساس اعمال کسی درباره معتقداتش داوری کنیم.

پیش از آنکه این اصول را در باب تمدنمان به کار بندم، باید يك اشاره کلی دیگر بکنم. از آنچه گفته‌ام کم و بیش پیداست که اگر در شخصیتی عیب و ایرادی باشد، اگر پیچیدگی یا انحرافی در آن باشد، این امر بیشتر وقتها به فلسفه غلطی درباره زندگی می‌انجامد. مقیاس صاحب شخصیت از ارزشها غلط است. البته این امر همیشه صادق نیست. عیب و ایرادهای شخصیتی ممکن است همه نوع علتی داشته باشد. اما دیدگاه خطا درباره زندگی دست کم يك علت مشترك است. و این فلسفه خطا را همیشه می‌توان با گفته افلاطون بیان داشت: کسی که ارزش واقعاً فروتر را فراتر و ارزش براستی فراتر را فروتر می‌گذارد، بنابراین مقیاس ارزشهای فرد یا مقیاس ارزشهای ملت یکی از مهمترین چیزها درباره اوست. و مطمئناً که روانکاو خوب همیشه این را در نظر دارد. در مورد کسانی که به معالجه آنها می‌پردازد، در بدو امر به این نکته توجه می‌کند که معتقدات درست را درباره آن چیزی که در زندگی مهم است و آن چیزی که مهم نیست به آنها نسبت دهد. ممکن است چنین موردی باشد که روانکاوانی سعی کنند براساس باورهای نادرستی که قبلاً در ذهن بیمار بوده یا اکنون در ذهن او هست، باورهای غلطی را القاء کنند که گمان می‌کنند در آن زمان به او اتکای به نفس می‌بخشد. اگر این طور باشد، کار بدی می‌کنند که هیچ‌گاه دوام نخواهد داشت.

خوب، اگر کسی چنین مطلبی درباره مقیاس ارزشهای ملت بگوید تکلیف

چیست؟ این مقیاس از چه نوع است؟ می دانیم که شریکان و بویژه هندیان همیشه غرب را به طور اعم و امریکا را به طور اخص به آن چیزی متهّم می کنند که آن را مادیگرایی (ماتریالیسم) می نامند. آقای وینسنت شیان^۱ در کتابش^۲ که پس از دیداری از هند نوشت، دیداری که در آن خود شاهد قتل آقای گاندی بود، این اتهام مادیگرایی را علیه ما تکرار کرد. او حتی گفت که مادیگرایی غرب علت اصلی جنگهای مداوم آن است و تنها راه صلح تغییر دادن فلسفه ما از این جهت است. اگر ما حقیقتاً صلح می خواهیم، اگر ما واقعاً خواهان پایان آن فاجعه‌هایی هستیم که فرزندانمان در آنها قطعه قطعه می شوند، نمی توانیم از این حرفها به غفلت بگذریم پس می خواهیم بدانیم که آیا این اتهام مادیگرایی علیه ما درست است یا غلط.

نخست ببینیم معنی مادیگرایی چیست. هرگاه این کلمه به عنوان اتهام علیه ما به کار می رود، ارتباطی با کلمه مادیگرایی که نویسندگان آثار فلسفی در معنای فنی به کار می برند ندارد. مادیگرایی فلسفی این عقیده است که هر چیزی در جهان از ماده ساخته شده است، هیچ چیز غیرمادی وجود ندارد، و هر چیزی از جمله ذهن و فکر ما درواقع از اتومهای مادی تشکیل یافته است. چیزی که ما را به آن متهّم می کنند ارتباطی به این گونه فرضیه‌های علمی یا مابعدالطبیعی ندارد، بلکه با مقیاس ارزشهایمان مرتبط است. گمان می کنم بتوانم تعریف نسبتاً کلی خوبی از آن بدهم. در این معنای اخلاقی، مادیگرا کسی است که پول و چیزهای مادی را عموماً درصدر مقیاس ارزشهایش می گذارد. اگر عبارت سابقم را از مقاله قبلی به کار ببرم، باید بگویم که او امور جسمی را بالاتر از امور روحی قرار می دهد. یا اگر عبارت سقراط را یک بار دیگر به کار ببرم، مادیگرایی یعنی «اندوختن حداکثر میزان ثروت و نداشتن توجه به حکمت و حقیقت و منتهای اعتلای روح».

حالا با بیان این مطلب که این اتهام مادیگرایی، در حق توده‌های مردم هرجایی صادق است و در مورد غرب بالاخص صادقتر از شرق نیست، می توانیم

1,2) Vincent Sheean, Lead Kindly Light.

سعی کنیم از خودمان دفاع کنیم. این دفاع، ضعیف است، زیرا فقط مبین این مطلب است که سایر اقوام مانند ما بودند. اما جدا از آن، بیم از آن دارم که حتی نتوانیم بگوییم این دفاع صادق است. اگر به هند، از جایی که بویژه این اتهام شروع شده، نگاه کنیم، این اتهام را وارد نخواهیم یافت. مقیاس ارزشهای هندیان هیچ‌گاه نظیر مقیاس ما نبوده است. به طور کلی این نکته راست است که در هند عشق به خدا همیشه برتر از عشق به چیزهای مادی بوده است. هند تمدنی است مبتنی بر دین، اما تمدن ما مبتنی است بر ثروت. البته واقفم که این‌گونه تعمیمها همیشه مشکوک است و بحق همین‌طور است. حتی مشکل بتوان گفت که این تعمیمها چه معنایی دارد و صحبت از مسأله چگونگی اثبات صحت آنها در میان نیست. وقتی این احکام را بیان می‌کنیم آیا مقصودمان این است که اکثریت جمعیت هند، یعنی بیش از ۵۰ درصد جمعیت، به دین بیش از کالاهای مادی توجه دارند و در ایالات متحده اوضاع به عکس است؟ به نظر می‌رسد بیان این مطلب دست‌کم تفسیر بسیار خام از آن نوع مفهومی است که می‌گوییم. این مطلب به آن آسانی و سادگی نیست. با این حال حتی این معنی خام بکلی دور از منظور نیست.

يك راه داوری درباره ارزشهای اصلی تمدن نظر کردن به مردان بزرگ آن تمدن و بویژه به کسانی است که بیشتر از دیگران آنها را می‌ستایند. شناختن این نکته که ملت چه‌گونه کسی را بیش از همه ستایش می‌کند، کلیدی به دست ما می‌دهد که چه چیزهایی را ارزشمند می‌داند. راه دیگر، نگاه کردن به ثمرات آن است، پرسیدن اینکه چه چیزهای ارزشمندی سهم آن ملت در جهان است. برای مثال، به نظر می‌رسد ذکر این نکته بجا باشد که یونانیان امور فکری و معنوی، نظیر فلسفه، علم، ریاضیات و هنر را در مقیاس ارزشهایشان در مدارج بسیار بالا قرار می‌دادند، بسیار بالاتر از اقوام دیگر، و مطمئناً بسی بالاتر از مدارجی که اکنون ما امریکاییان قرار می‌دهیم. چه هنر و علم و فلسفه عمده‌ترین سهم یونانیان در جهان است. و مردان بزرگ یونان بیشتر هنرمند، شاعر، فیلسوف و عالم بودند. ممکن است بخواهیم این‌طور استنباط کنیم که این سهم فقط ناظر به تعداد بی‌اندازه اندکی از مردان بزرگ است، همان

زیدگان جامعه یونان، و درباره ارزشهای توده‌های وسیع مردم یونان که فقط زیستند و زناشویی کردند و فرزند آوردند و مردند و پیشینه‌ای به جا نگذاشتند، چیزی دستگیرمان نمی‌شود. ما درباره اینها اطلاعی نداریم. اینکه سوفوکلس و آخیلس و یوری پیدس شاعران بزرگی بودند، می‌توان گفت که فقط نشان دهنده این است که آنان شاعران بزرگی بودند. درباره صدها هزار مردم کوشنده یونانی معاصر یا آنان که حتی نامشان را نمی‌دانیم چیزی را نشان نمی‌دهد. اما گمان نمی‌کنم بیان این مطلب اصلاً درست باشد. مردان بزرگ کشور در مجموع نمایندگان کشورند. از همان خون و دودمان مردمی هستند که از آنها برخاسته‌اند، و ارزشهایی که در کل جامعه گرامی داشته می‌شود، چه از سوی فرمانروایان و چه از جانب فرمانبرداران، حتماً در اصل یکسان است. به طور کلی کشور موجب پیدایش چیزی می‌شود که بیشتر می‌ستاید، و چیزی که ستوده نشود در کشور نمی‌شکفتد.

مطمئناً درست است که اکثریت جمعیت در هند همیشه قدیس، مرد دین، را بیشتر ستوده‌اند. و این واقعیت بی‌درنگ راز مقیاس ارزشهای این کشور را بر ما می‌گشاید. نیز هر تاریخدانی بسادگی می‌تواند اثبات کند که بیشتر نهادهای هندی، از جمله آنهایی که ما تمایلی به تأیید آنها نداریم، مثل نظام کاست، بنیادی دینی دارد. البته نمی‌توانم وارد این مطلب بشوم. فقط سعی دارم بگویم منظورم چیست و اگر فرصت باشد، سعی دارم ثابت کنم که هند به آن نحوی که هندیان می‌گویند ما امریکاییان مادیگرا هستیم مادیگرا نیست، و فرهنگ هندی ارزشهای معنوی، نه ارزشهای مادی، را عملاً در صدر مقیاسش قرار می‌دهد.

ممکن است این پاسخ بجا را بگویند که ما مطمئناً نمی‌خواهیم مثل هند باشیم، با فقر کشنده‌اش، ظلم و ستم بر فقرا، فقدان همه ارزشهای دموکراتیک (حتی در سالهای اخیر)، نظام کاستی، خرافه‌پرستی بیش از اندازه، بیماریها، نگرشهای بدبینانه، روحیه تسلیم و توکل و رکودش. اما این در واقع اصل مطلب نیست. ما نمی‌خواهیم چیزهای بد هند را تقلید کنیم، بلکه می‌خواهیم از چیزهای خویش تقلید کنیم. حتی در باب آن چیزهایی که در غرب بد می‌دانند

گفتنی بسیار است. به هیچ وجه یقین نیست (دست کم من یقین ندارم) که روحیه تسلیم و توکل و بدبینی نگرشهایی فروتر از جوش و تقلای کور، ویر تغییر مداوم، خوش بینی سطحی نسبت به آرمان خیالی پیشرفت باشد. اما منشأ فقر هند شاید همان قدر که روحیه دینی است، روحیه ای که امور معنوی را بر مادی ترجیح می دهد، بی کفایتی و جهل و غفلتی باشد که ما به آن نسبت می دهیم. اما نکته اصلی این است که هرطور که در این باره فکر کنیم، مقیاس هندی ارزشها، که عشق به خدا را در صدر و عشق به چیزهای مادی را بسی فروتر از آن قرار می دهد، شاید چیزی باشد که بتوانیم از آن بیاموزیم.

البته همه اینها فقط ثابت می کند که هند مادیگرا نیست. ثابت نمی کند که ما مادیگرا هستیم! پس آیا این اتهام وارد است که تمدن غربی به طور اعم و تمدن امریکایی به طور اخص مادیگرا است؟ خوب است به بعضی از آن دسته از خصوصیات تمدن توجه کنیم که نگرشها و مفروضات اساسی آن را بتوان از آن استنتاج کرد. برای مثال به نگرشمان نسبت به سوسیالیسم توجه کنیم. تشکیلات سوسیالیستی جامعه در نهایت چه عاقلانه باشد و چه نباشد، دست کم انگیزه آن انسانی است. استدلال می کنند نظامی که اقتصادش کاملاً آزاد است، عملاً به توزیع ناعادلانه ثروت می انجامد، به ثروت اضافی برای عده کمی و فقر بسیار برای عده زیادی. هدف سوسیالیسم اصلاح این وضع با کمک نظامی است که گفته می شود توزیع عادلانه تری را تأمین می کند. پس هدف اصلی آن عدالت اجتماعی است. ما نمی توانیم با این هدف معارضه کنیم؛ ما فقط می توانیم در معقول بودن وسایل تردید کنیم. در اینجا در مقام دفاع یا رد سوسیالیسم نیستیم. این شك وجود دارد که موازین پیشنهادی سوسیالیسم، مالکیت ملی وسایل تولید، عدالتی را که آرزو می کند عملاً به وجود می آورد یا نه. این موضوع را برای بحث مطرح نمی کنم. قصدم این است که توجه را به جنبه دیگر امر جلب کنم. یکی از براهین عمده، و شاید بتوان گفت براهان عمده علیه سوسیالیسم این است که انگیزه تولید را از بین می برد و بنابراین کل تولید ثروت را در جامعه کاهش می دهد. فرض کنیم این نکته درست باشد. جامعه در نظام سوسیالیستی کمتر از نظام اقتصاد آزاد ثروت تولید می کند.

نمی دانم این مطلب درست است یا نه، اما برای مقاصد استدلال فرض کنیم که راست است. آیا این ثابت می کند که سوسیالیسم مشی بدی است که نباید انتخاب کرد؟ مگر آنکه شما به مفروض دیگری قایل باشید که تنها هدف نظام اقتصادی را، بدون توجه به اینکه توزیع آن عادلانه است یا نه، تکاثر حداکثر مقدار ممکن ثروت بداند. پاسخ سوسیالیست می تواند کاملاً معقول باشد: قبول است که به سبب فقدان انگیزه ثروت کمتری به بار می آید، اما در توزیع ثروت عدالت بیشتر است. ممکن است بپرسد شما کدامیک را ترجیح می دهید - جامعه ای بسیار ثروتمند اما با بی عدالتی اقتصادی روزافزون، یا جامعه ای فقیرتر که بیش از تکافوی نیازهایش را ندارد اما عدالت اقتصادی در همه جای این جامعه جاری است؟ پس می بینید پرسش این است: در مقیاس ارزشهایتان کدامیک از این دورا برتر می گذارید، ثروت یا عدالت؟

حال گمان می کنم منصفانه نباشد اگر بگویم کسانی که سوسیالیسم را بر این اساس محکوم می کنند که به از دست رفتن ثروت می انجامد، هیچ اعتنایی به توزیع عادلانه اقتصادی ندارند. بدون شك اینها می گویند که نظام اقتصاد آزاد بیش از نظام سوسیالیستی عدالت را تأمین می کند. چنین استدلالی بیشتر بیان ناخوشایند مطلبی است که نام اقتصاد آزاد بر آن گذاشته می شود. اما نکته ای که می خواهم توجه را به آن جلب کنم این نیست، بلکه بیشتر این است که این بخش کامل از پرسش معمولاً نادیده گرفته شده است. احتمالاً مسلم فرض شده است که هدف عالی نظام اقتصادی تکاثر حداکثر مقدار ثروت ممکن از سوی جامعه است، و ملاحظات دیگر نظیر عدالت یا فراموش شده یا منتهای مراتب، فرعی یا کم اهمیت تلقی شده است. اگر قرار بود نتیجه می گرفتیم و می گفتم بهتر بود امریکا کشوری نسبتاً فقیر، فرض کنید نظیر سوئد، باشد گفته ام به نظر مردم بکلی غیرعملی بود. اما این تأکید بر صرف مقدار ثروت، همراه با تأکید بر مراتب کمتر بر توزیع عادلانه آن، شاخصی است که ما در باطن - به ظاهر هرچه می خواهیم بر لب بیاوریم - در مقیاس ارزشهایمان ثروت را بالاتر از عدالت قرار می دهیم.

نشانه های دیگری هست که صرف تکاثر مقادیر عظیم ثروت، بدون توجه به

عدالت توزیع آن، تنها چیزی است که در نتیجه‌گیریهای اقتصادی مان بیشتر ما به آن می‌اندیشیم. ارقام کل تجارت و صادرات و واردات، درآمد کل ملی همیشه در نمودارها، جدولها و آمارنامه‌ها منتشر می‌شود. و اینها ارقامی است که به عنوان معیار رونق اقتصادی ما نقل می‌شود. آمار ناظر به این است که نشان دهد ساخته‌های ما به چه میزان در روزنامه‌ها، کتابها و گزارشهای دولتی جلوه دارد؛ اما آمارهایی که بخواهد نشان دهد ثروت چگونه عادلانه توزیع شده است، آشکار نیست.

اما کشورهایی در جهان هست که کوچک‌اند، زیاد ثروت ندارند و اصلاً قدرتمند نیستند، کشورهایی که در آنها ثروت به عنوان تنها هدف پرستیده نمی‌شود، کشورهایی کوچک، نسبتاً کم اهمیت، شاید بتوان کشورهای اسکانندیناوی را مثال زد. در این کشورها مردم به آنچه ما درآمدهای اندک می‌دانیم قانع‌اند؛ کشورهایی که عده بسیار کمی یخچال، اتومبیل، رادیو و تلویزیون دارند؛ صلح، آرامش، زندگی خانوادگی، گذراندن ساعتهای فراغت به تفکر و مطالعه هنوز جزئی از زندگی مردم است، نه مثل امریکا که دنبال پول بی‌قرار بدوند و برای شیوه‌های جا افتاده‌تر، ساده‌تر و بهتر زندگی وقت باقی نماند. بدون تردید می‌گویم که مقیاس ارزشهای ما امریکاییان از مقیاس اینها فروتر است، زیرا که مادیگرایانه‌تر است.

در عبارتی که همواره بر سر زبانهای ماست: سطح زندگی، همین نکته را می‌بینیم. همه روزنامه‌های ما، سناتورها و نمایندگان کنگره، هرکسی را که در خیابان می‌بینیم، فرض را بر این می‌گذارد که افتخار امریکا در سطح زندگی است که از سطح زندگی هر کشور دیگری در جهان بالاتر است. فرض بر این است که هدف عالی هر سیاستی باید نگهداشتن یا افزایش دادن این سطح زندگی به هر بهایی باشد. مسلم می‌دانند که هر چیزی که پایین‌تر باشد ماهیتاً بد است. اما سطح زندگی چیست؟ اگر به معنای معیار واقعی زندگی خوب، حکمت، معرفت و توجه مهرآمیز به سعادت انسان بود، ما واقعاً خوشبخت بودیم که کشورمان بالاترین سطح زندگی را در جهان داشت. ما حق داشتیم تأکید کنیم که این سطح باید هدف عالی همه کوششهای ما می‌شد. اما هیچ‌کدام از اینها

مدنظر ما نیست. «سطح زندگی» در فلسفه ملّی ما به معنی رادیو، اتوموبیل، یخچال و تلویزیون برای همگان است. مراد ما از «زندگی خوب» همین هدفهای مادی است.

و این فلسفه مادیگرایانه ما را به کجا می برد؟ خیال می کنم که آقای وینسنت شیان کاملاً حق دارد که می گوید ما را به طرف جنگ می کشاند. بیش از ۲۰۰۰ سال پیش افلاطون گفت که جنگ معلول حرص و آز و بویژه میل به تجمل پرستی است. و این گفته هنوز صادق است. انکار نمی کنم که انگیزه های آرمانی ممکن است در جنگ دخیل باشد و در واقع غالباً هم دخیل است. منکر نیستم که دو جنگ بزرگ جهانی اخیر تا اندازه زیادی برای مسائل اخلاقی بود. اما نکته این است که اگر حرص و آز انسان در میان نباشد، خود این مسائل اخلاقی به وجود نمی آید. تکاثر حداکثر مقدار ثروت را به منزله تنها هدفمان در نظر می گیریم. ملت دیگر چنین کاری نمی کند. این وضع به برخورد و معارضة می انجامد. البته یکی از دو طرف متجاسر است، به این معنا که بیش از طرف دیگر آمادگی دارد که به خشونت عملی دست بزند. پس تجاسر تهدید است و به مسأله ای اخلاقی تبدیل می شود. مسائل عدالت نیز به میان می آید و به مسائل واقعی اخلاقی تبدیل می شود. اما ریشه اصلی همه اینها حرص و آز و فلسفه ای مادیگرایانه است؛ مثل این می ماند که دو تن جز با دستگاه بزرگ کننده خودشان دنبال چیزی نمی گردند و چشم به چیز واحدی دارند. تعارض پیش می آید. یکی از این دو خلق و خوبی خشنتر و متجاسرتر از دیگری دارد، شاید خودخواه تر است، آماده تر برای تعدی به حقوق دیگری یا آماده تر برای تجاوز به عدالت. در اینجا از نظر آن کسی که چشم به ثروت دارد، مسائل اخلاقی نیز با مسأله اصلی درآمیخته می شود.

افلاطون بویژه یادآور می شود که میل به تجمل پرستی علت جنگهاست، البته مردم باید نیازهای مادیشان را برآورده کنند. باید خوراک و پوشاک و مسکن و سایر ضروریات ساده را داشته باشند. اینها همان است که افلاطون «مایحتاج ضروری» می داند. و مادام که مردم به این ضروریات قانع باشند، نیازی به جنگ نیست. افلاطون زیر عنوان تجملات یا آنچه وی «مایحتاج غیرضروری»

می‌نامد، از اینها نام می‌برد: میز و نیمکت و غذاهای لذیذ و روغنهای خوشبو و عطرها و زنان بدکاره و دختران کورتنی. تردیدی نیست که اینها بیشتر سرگرم‌کننده است. و دلیلی نیست که چرا باید خواسته‌هایمان را به حداقل ضروریات، ساده‌ترین خوراک، جامه‌ای از پارچه غیرلطیف و سرپناهی محدود کنیم. ممکن است بخواهیم بعضی اقلام را از صورت تجملات افلاطون حذف کنیم و اقلام دیگری را به آن بیفزاییم. خوب است اضافه کنیم که باید یخچال، اتوموبیل، رادیو و تلویزیون را به صورت بیفزاییم و پافشاری شما و من بر اینکه باید این چیزها را داشته باشیم، از علت‌های نیرومند جنگ است. ممکن است بین ما فرق باشد که مرز میان زندگی منطقیاً راحت و تجملی، بین نیازهای ضروری و غیرضروری را کجا بکشیم. دادگاه‌های انگلیس این فرق را گذاشته‌اند و برای مثال گفته‌اند گرچه برای بیشتر ما یک شلوار بس است، برای آکسفردی ده شلوار لازم است. اما مرز میان نیازهای معقول و تجملی را هرچه بالاتر ببریم خطر بیشتر است. زیرا افلاطون در این نگرش اساسیش حق دارد که میل به تجمل پرستی را علت اصلی جنگ می‌داند. و این بدان معناست که میل سیری‌ناپذیر به اتوموبیل و تلویزیون و رادیو و خانه‌های عالی و آخرین دستگاه‌های برقی، و خلاصه هر چیزی که جزو ستایش ملی مان از آنچه بالاترین سطح زندگی در جهان به شمار می‌رود قرار می‌دهیم، علت اصلی جنگ است. اگر از کشورهای جهان سازمان مناسبی به وجود آوریم، جامعه ملل، سازمان ملل، یا شاید حکومتی جهانی، گمان می‌کنم بتوانیم جنگ را از بین ببریم یا کنترل کنیم. نمی‌خواهم از ارزش این‌گونه نهادها بکاهم. به آنها با نظر کاملاً مساعد نگاه می‌کنم. اما مادام که علت جنگها، یعنی فلسفه مادیگرایانه ما، به قوت خود باقی است، معتقد نیستم که با ترتیبات مکانیکی از این نوع از شر جنگ خلاص شویم.

خوب است حالا به پدیده قابل توجه دیگری از جوامع ما که نشانه مادیگرایی ماست - مقصودم رشد چشمگیر تبلیغات است - توجه کنیم. در زندگی اجتماعی، تبلیغات جایگاه مشروع و ارزش دارد. در واقع ارزش آن این است که درباره اینکه چه محصولاتی در بازار موجود است و اینها را از کجا می‌توان تهیه

کرد، اطلاعات به دست می دهد. اگر تیغ یا قوطی صابون بخواهم و ندانم کی اینها را می سازد و می فروشد، نمی دانم چه کار کنم. اما این تنها کارکرد مشروع تبلیغات است، اما از این حدّ که بگذرد انگل جامعه است، بی ارزش، بی استفاده، فعالیتی واقعاً زیانبار، نشانه‌ای از بیماری، سرطانی در کالبد جامعه.

تازمانی که شغل تبلیغات عملاً در میان ما وجود دارد، که تا اندازه زیادی هنر ماهرانه دروغ گفتن است، گمان نمی کنم که تأکید بر آن لازم باشد. منکر نیستم که تبلیغات کم و بیش شرافتمندانه وجود دارد و ممکن است واقعیت داشته باشد که بعضی از بهترین شرکتهای تجاری ما سعی دارند تبلیغاتشان را در محدوده حقایق انجام دهند. اما معتقدم که همین احساس حقیقت در تبلیغات، هر چند که وجود دارد، بخش بسیار کوچکی را تشکیل می دهد. بیشتر تبلیغات اعتنایی به حقیقت ندارند. درباره استراحتگاهی تابستانی تبلیغ می کنند. بر جنبه‌های دلربایش مبالغه می کنند و از مضار آن چیزی نمی گویند. یعنی دروغ می گویند. عکسها یا تصویرهایی را ماهرانه جا می دهند، به گونه‌ای که باغچه‌ها یا ساختمانها بزرگتر یا باشکوهتر از آنچه هست نشان داده شود. باز دروغ می گویند. یا خمیر دندان را تبلیغ می کنند و می گویند که این بهترین خمیر دندان در بازار است، دندانهای شما را بهتر از هر خمیر دیگری سفید می کند. این باید دروغ باشد، زیرا شما همه خمیردندانهای دیگر را امتحان نکرده‌اید و داوری جزئی، آن را بهترین خمیر دانسته است. احتمالاً هیچ کسی از این راه خیلی گمراه نمی شود، چندانکه می توان گفت صدمه‌ای وارد نمی گردد. اما اینکه گمراه کننده نیست فقط به این معنی است که اینها چنان دروغگوهای مشهوری هستند که کسی حرفشان را باور نمی کند. و چون تأثیرش صدمه‌ای وارد نمی کند، یعنی کاملاً غیرواقعی است. صدمه آن فقط این نیست که اینها دروغگو شده‌اند، بلکه این است که حس صداقت و شرافت در کل جامعه زیر پا گذاشته و تا اندازه زیادی نابود شده است. و نتیجه آن، سطح نازل اخلاق بازرگانی است.

آیا از حقیقت و شرافت سطحی را توقع دارم که به طور غیرمعقول بالا و غیرعملی است؟ به هیچ وجه. زیرا مردم فراوانی هستند که هنوز با معیارهای

قدیمی شرافت زندگی می‌کنند. گاهی وقتها به این دسته از مردم «محترم» می‌گویند، هرچند که متأسفانه این کلمه با تصورات نازل از تکبر و غرور درآمیخته است. اما آدم محترم به این معنا بود، و هنوز هم نزد بسیاری به این معناست، که به معیارهای نازل اخلاقی تن در نمی‌دهد، سرفراز است که پدران‌ش پیش از او هیچ‌گاه کار غیرآبرومندانه یا نامحترمانه‌ای نکرده‌اند، او مصمم است که این سنت را به فرزندانش منتقل کند. هنوز هم مردم فراوانی هستند که ترجیح می‌دهند پسرانشان فقیر باشند، اما با معاونت در شغلی که لازمه‌اش تبلیغات غیرشرافتمندانه است پولدار نشوند.

اما در واقع بی‌صدافتی بیشتر تبلیغات، بدترین جنبه آن است. و تبلیغات جنبه‌ای دارد که بمراتب از این بدتر است. و آن این است که تبلیغات خواسته‌هایی در مردم ایجاد می‌کند که قبلاً وجود نداشته است، خواسته‌هایی کاملاً غیرضروری. واقعیت اینکه این یکی از هدفهای اصلی تبلیغات است. دستگاهی یا محصول غذایی تازه‌ای تولید می‌کنند. البته گاه ممکن است چیزی برای آن اختراع کرده باشند که نیازی واقعی برای آن وجود داشته باشد، و بعد هم در جامعه نگونام می‌شوند، اما در اکثر موارد در محصول اینها منفعت واقعی به حال جامعه نیست. در واقع ممکن است میلی برای آن وجود نداشته باشد. بنابراین با مبارزه‌ای تبلیغاتی، با فرو کردن به گوش مردم که اگر از محصولشان استفاده کنند چه قدر بهتر خواهد بود، دست به کار ایجاد نیاز می‌شوند. پس وقتی مردم به استفاده از آن محصول عادت کردند، میلی که مصنوعاً برای آن پرورانده شده است، رشد می‌کند. به این ترتیب شمار و نوع خواسته‌های انسان مدام افزایش می‌یابد و به این ترتیب نیاز به زندگی تجملی رشد می‌کند. و از آنجا که نیاز به تجملات علت اصلی جنگ است، نتیجه آنکه فن تبلیغات در حدی مسؤول جنگ است.

بهترین دستور برای سعادت انسان در محدود نگهداشتن شمار خواسته‌هاست، به‌گونه‌ای که خواسته‌ها باسانی برآورده شود. اما بدتر از هر چیزی همین جریان تبلیغات است که درست در نقطه مقابل قرار دارد. تبلیغات، شمار خواسته‌ها را مدام افزایش می‌دهد، و برآورده ساختن آنها را همواره دشوارتر

می‌کند و خوشبخت بودن را سخت‌تر می‌سازد. خوشبختی، در سازگاری آنچه دارید با آنچه می‌خواهید، در توازن میان این دو است. مادام که خواسته‌ها اندک است، توازن آسان است و مردم می‌توانند خوشبخت باشند. اما در عصر ما، در تمدن ما، انباشته شدن عظیم خواسته‌های انسان که تا اندازه زیادی معلول تبلیغات است، نابودکننده سعادت است.

برای مادی‌گرایی مان دلیل دیگری ذکر می‌کنم. وقتی می‌خواستیم بدانیم که یونانیان به چه چیزی بیش از همه ارزش می‌نهادند و فلسفه زندگی‌شان و مقیاس ارزش‌هایشان چه بود، به نوشته‌های فیلسوفانش نگاه می‌کردیم. در فیلسوفان بزرگ هر قومی همواره می‌توان جلوه‌ای از روح آن قوم را یافت. نگرش‌های اساسی مشابه به جهان و به زندگی به شکل‌های مختلف در هنر، ادبیات و نظام‌های فلسفی يك فرهنگ دیده می‌شود. در هنر و ادبیات به شکل‌های متعین حسی ظاهر می‌شود؛ در فلسفه به صورت تفکر انتزاعی تجلی می‌کند. بنابراین برای مثال فلسفه افلاطون، روح یونانی و احساس یونانی درباره زندگی است که به صورت انتزاعی عرضه شده است.

پس جای فلسفه‌های بزرگ یا فیلسوفان امریکا کجاست؟ بدون شک عملی‌گرایی (پراگماتیسم) فلسفه خاص امریکاست و بزرگترین نماینده آن جان دیویی بود. این فلسفه درباره ارزش‌های زندگی به ما چه می‌گوید؟ می‌دانیم که افلاطون چه می‌اندیشید. او ارزش‌های انسانی را در چنین ترتیبی قرار داد: حکمت و معرفت، افتخار یا اعتبار، ثروت یا کالاهای مادی و لذت. به طور کلی پیام اصلی او این بود که امور روحی برتر از امور مادی و جسمانی است. و این همواره مضمون اصلی تعالیم همه انبیاء، اوصیاء و حکمای بزرگ جهان بوده است. پس مقیاس ارزش‌های عملی‌گرایی چیست؟ نمی‌خواهم اتهام مادی‌گرایی را متوجه آن دسته از فیلسوفان دانشگاهی نظیر جان دیویی کنم که نمایندگان حرفه‌ای این فلسفه هستند. گفتن این مطلب که چنین اتهامی صحت دارد بسیار دشوار است.^۱ اما فقط این سؤال را می‌پرسم: چرا عملی‌گرایی این قدر زیاد به

۱. استاد وارنر فایت Warner Fite نوشت، «عملی‌گرایی امریکایی متمایل به این عقیده است که

نیازهای روحی فقط نیازهای نان و کوره است که تفسیر هیأت داده است *The Living Mind*

مردم امریکا توجه دارد و در این کار آن تردیدی نیست؟ چرا عملی‌گرایی به معنایی فلسفه رایج امریکا شده است؟ بدون شك خودم پاسخی ندارم. درست یا نادرست، این بدان علت است که مردم در عملی‌گرایی، توجیهی از ارزشهای مادی‌گرایانه خاص خود می‌بینند. عملی‌گرایی یا ابزارگرایی^۲ - نامی که استاد دیویی بر آن نهاده - می‌گوید که هر اندیشه‌ای - و این شامل علم، فلسفه و به طور کلی امور فکری است - در نهایت فقط ابزاری است و کاربرد عملی آن توجیه کننده آن است. علم و فلسفه و امور فکری و به طور کلی آن طور که یونانیان می‌پنداشتند، فی نفسه هدف نیست، بکله وسیله استفاده عملی است. شما همین جا می‌توانید ببینید چگونه می‌توان این را تفسیر کرد. اگر دوستان فلسفه‌دان حرفه‌ایم این را ترجیح بدهند، می‌خواهم بگویم به عنوان توجیه کننده مادی‌گرایی «تحریف» شده است. زیرا از نظر بیشتر مردم استفاده عملی به معنای به دست آوردن کالاها و رفاه مادی و امور جسمانی است. اگر عملی‌گرایی به این صورت تفسیر شود، در نهایت به این معناست که امور روحی و فکری فی نفسه ارزش ندارد، بلکه فقط به منزله خادم هدفهای مادی است. این به معنای آن است که در مقیاس ارزشها، هدفهای مادی جایگاهی برتر از هدفهای روحی دارد. و این تعریف مادی‌گرایی است. بنابراین رواج وسیع عملی‌گرایی دلیل نوعی مادی‌گرایی بنیادی در اذهان مردم امریکاست.

ما در امریکا به آنچه «عملی» بودن می‌نامیم، به خود مباهات می‌کنیم. عملی‌گرایی به عنوان فلسفه زندگی چیزی جز پرستش عملی نیست. اما در تفکر رایج ما «عملی» بودن به چه معناست؟ پرسش ما این نیست که فیلسوفان حرفه‌ای عملی‌گرا چه معنایی از آن اراده می‌کنند؟ گمان می‌کنم عملی هیچ معنایی جز مادی‌گرا بودن ندارد، و نیز ارزش دادن به امور مادی بیش از هر چیزی، و ارضای نیازهای صرفاً مادی. آرمانهای موعظه جیل را غیرعملی می‌دانند - همان طور که گاه این طور است. مگر این آرمانها جز آنکه امور روحی را بالا می‌برد و ثروت و قدرت دنیوی را در مقیاس ارزشها پایین می‌آورد، چه معنایی دارد؟ هنرمندی که

انگیزه‌اش بینش او از زیبایی است و به سر کردن با تگه نانی قانع است، آدمی غیرعملی شمرده می‌شود. جز آنکه او به بینش خود بیش از رفاه مادی ارزش می‌دهد؟ متقاعد شده‌ام که کلمهٔ عملی، آن‌طور که معمولاً بین ما به کار می‌رود، فقط معنای مادیگرایانه دارد. و صرف این واقعیت که ما در امریکا خودمان را بالاخص مردم عملی می‌دانیم، فقط نشانهٔ آن است که ما مردمی مادیگراییم. کسی که اهل کسب و کار است به تمام معنی عملی است، زیرا وظیفهٔ اصلی‌اش تأمین حوائج مادی است. هنرمند، اندیشمند، فیلسوف، قدیس و اهل علم، عملی نیستند. آدم عملی اینها را تحمل می‌کند، بعضاً به این سبب که چیزی تهیه می‌بینند که از نظر او بی‌اهمیت است، اما برای پر کردن ایام فراغت مردم و اشکال سرگرمی فعالیت‌هایی بی‌زیان است؛ و بعضاً به این دلیل که از راه‌های غیرمستقیم مختلف می‌تواند در خدمت آن چیزی قرار گیرد که او مهم، یعنی در خدمت امور مادی، می‌داند. او در این راه به علم بیش از بقیه ارزش می‌دهد. علم، کمک صنعت است و رفاه مادی فراهم می‌کند. اما برای خود علم صرفاً به عنوان صورتی از معرفت و به عنوان برآورندهٔ آرزو و اشتیاق روح، هیچ استفاده‌ای قابل نیست. علم، هنر و فلسفه در واقع هیچ معنایی ندارد، مگر تا جایی که از راه‌های مختلف به تأمین هدفهای مادی یاری برساند. و اگر نمی‌گوید عشق به خدا هم بی‌معنی است تنها به دلیل جبن بسیار اوست. به همین دلایل وقتی می‌خوانم یا می‌شنوم که می‌گویند تمدن ما بزرگترین تمدن تاریخ جهان است، ما شگفتی‌انگیزترین مردمیم، وقتی از پیشرفت جدید و خصلت رو به پیشرفت فرهنگ غربی می‌شنوم، نمی‌توانم متحیر نشوم. فقط به یونان باستان فکر نمی‌کنم، بلکه حتی به هند فقیر گرفتار جهل، با همهٔ بدبختی، بیماری جسمی و به اصطلاح رکودش، اما با دلش که متوجه خداست، می‌اندیشم. و این سخنان شاعر در گوشم طنین انداز است:

خدایا، این لاف و گزاف دیوانه‌وار و این سخن ابلهانه را خودت بر مردم تابخشای.

و البته مطالبی که دارم می‌گویم بسیار غیرعملی است. از این‌رو، بنا به حرفه‌ام آدمی غیرعملی هستم. شاید همین چیزهایی که گفته‌ام به معنایی

اجتناب ناپذیر باشد، که اکنون نتوانیم از امتداد مسیر مادیگرایی که سراشیب آن مدتهای مدیدی است آغاز شده است بازگردیم - هرچند که این عقیده را قبول ندارم که اکنون خیلی دیر شده است. اما می دانم که این راهی است که به جنگ می انجامد نه به صلح، به ظلمت ختم می شود نه به روشنی.

بخش سوم:

پیرامون اخلاق

علم و اخلاق

رابطه میان علم جدید و اخلاق را به دو صورت می‌توان بررسی کرد، یا به صورت مسأله‌ای روشمند، به عنوان مسأله‌ای که جدیداً طرح شده و راه‌حل می‌خواهد، یا به صورت مسأله‌ای تاریخی. پرسشهایی که برای تاریخنگار تفکر مطرح است اینهاست: علم جدید عملاً چه تأثیری بر اخلاق گذاشته است، چگونه و از کی؟ می‌خواهم درباره این پرسشها بحث کنم. اما نخست باید معلوم کرد که مراد ما از جدید چیست؟ علم جدید از چه وقت آغاز شد و بنیادگذاران آن چه کسانی بودند؟ يك نظر ممکن، این است که علم جدید از رویدادی سرچشمه گرفته است که گاه به آن انقلاب علمی سده هفدهم گفته‌اند. نیوتون در ۱۶۴۲ به دنیا آمد، یعنی در همان سالی که گالیله از دنیا رفت، و هرچه از آن دوره به بعد رخ داده است می‌تواند علم جدید نام بگیرد. اما اخیراً از فیزیکدانی پرسیدم علم جدید از چه وقت آغاز شده است؟ پاسخ داد از زمان اینشتین و نیلس بور، مقصودش این است که از نظریه نسبیت و کشف الکترونها و پروتونها. البته هر دو پاسخ درست است. مسأله فقط این است که از واژه جدید چه معنایی برداشت کنید. اما برای منظوری که من دارم سده هفدهم به عنوان زمان آغاز علم جدید در نظر گرفته می‌شود. فیزیک جدیدتر، بویژه اصل هایزنبرگ که به اصل عدم قطعیت^۱ معروف شده است، در حقیقت مسائلی در حوزه

۱. درباره اصل هایزنبرگ Heisenberg توضیح کوتاهی در همین فصل آمده است. -م.

فوق العاده مهم و در واقع انقلابی علم بر اخلاق، از زمانی پیشتر از دوره‌ای که از سده هفدهم آغاز می‌شود، شروع شد.

نیز باید توضیح کوتاهی بدهم که واژه اخلاق در اینجا به چه معناست. ممکن است یا به رفتار واقعی انسان گفته شود، مانند وقتی که قصدمان این است بدانیم رفتار فلان کس اخلاقی بوده است یا غیراخلاقی، یا امکان دارد به معنای نظریه فلسفی مربوط به ماهیت و مبانی اخلاق باشد. با توجه به مقصودی که در این مقاله دارم، برداشت من از اخلاق در معنای دوم آن است. شاید حالا بتوانیم صورت مسأله‌مان را با اطمینان تنظیم کنیم: از عصر نیوتون و گالیله تاکنون، علم چه تأثیری بر نظریه فلسفی اخلاق گذاشته است؟ بحثم را درباره این موضوع زیر این سه عنوان تقسیم می‌کنم: ۱. علم و ذهنی بودن اخلاق؛ ۲. علم و نسبی بودن اخلاق؛ ۳. علم و اختیار.

علم و ذهنی بودن اخلاق

پیش از پیدایش علم جدید، بیشتر متفکران اروپایی به عینی بودن قانون اخلاقی عقیده داشتند. تأثیر علم، از بین بردن این نظریه و باب کردن مخالف آن، یعنی نظریه ذهنی‌گرایی اخلاقی بوده است.

نظریه عینی‌گرایی اخلاقی بر این بود که قوانین اخلاقی اصلاً ساخته انسان نیست و جایگاه و سرچشمه‌اش ذهن انسان نیست، بلکه منشائی غیرانسانی دارد. یا سرچشمه‌اش الهی است یا برحسب گفته‌های دیگر، در نهاد عالم خارج است، مانند قوانین گرانش. تأثیر علم، بی‌اهمیت کردن این نظر و جایگزین ساختنش یا این نظر بوده است که اخلاق، ذهنی است و جایگاه و سرچشمه‌اش ذهن انسان است نه عالم خارج. البته مقصودم این نیست که این نظر دیدگاه رسمی علم است. علم محض، همان طور که می‌دانیم، درباره این مسأله که ماهیتاً فلسفی است نه علمی، چیزی نمی‌گوید، و اهل علم ممکن است چنین اخلاق طرح کرده است که درباره آنها به اختصار بحث خواهم کرد. اما تأثیرهای

نظری داشته باشند یا نداشته باشند. اما اهل تفکر به طور کلی پیش از پیدایش علم، به عینی‌گرایی اخلاقی معتقد بودند، اما حالا عموماً به ذهنی‌گرایی اخلاقی اعتقاد دارند و علم است که مسبب این دگرگونی شده است.

از لحاظ تاریخی، عینی‌گرایی اخلاقی دو تعبیر داشته است، یکی تعبیر توحیدی است. بنا به این تعبیر، قانون اخلاقی از منشاء الهی سرچشمه گرفته و به امر خدا به بشر تکلیف شده است. این نظری است که در دو دین توحیدی که در جهان غرب اشاعه یافته است، یعنی یهودیت و مسیحیت، دیده می‌شود. تعبیری غیرتوحیدی نیز هست که در مذاهبی که خاستگاه آنها هندوستان است، یعنی در آیین هند و بودا، به چشم می‌خورد. این تعبیرهای شرقی در چیزی که به قانون کَرمه معروف است دیده می‌شود.

این قانون طبیعت است که می‌گوید در راه پاداش یا جزا، هرکسی سرانجام دقیقاً به سزای چیزی که مستوجب آن است می‌رسد. این عقیده بر پایه اعتقاد به تناسخ استوار است. فرض کنید نوزادی مفلوج یا بیمار به دنیا می‌آید. مسیحیت و یهودیت توجیهی که از لحاظ اخلاقی پذیرفتنی باشد برای این ندارند. این نوعی بی‌عدالتی غیرقابل توضیح است. اما به تعبیر مذاهب هندی، این کیفر گناهی است که در زندگی پیشین مرتکب شده است. معمولاً متفکران هندی معتقدند که - البته استثناهایی وجود دارد - این قانون کَرمه، تکلیف خدا یا خدایان نیست، بلکه قانون طبیعت است که احتمالاً خود خدایان نیز تابع آن هستند. این جزء مجهولی از نظام عالم است.

در بسیاری از فرهنگها مفهوم قانون اخلاقی عینی با اعتقاد به هدفی کلی، به طرحی از چیزهایی که سیر عالم به سوی آن است، ارتباط دارد. بنابراین درست یا نادرست، رفتار انسان را می‌توان براساس آن هدف تعریف کرد. عملی درست است که موجبات هماهنگ شدن با هدف کلی را فراهم آورد، و عملی نادرست است که به عکس آن عمل کند. در چنین فلسفه‌ای می‌توان رویدادها را با توجه به هدف آنها تفسیر کرد. دو نوع تبیین متفاوت که فیلسوفان آنها را تبیین هدف‌شناختی و مکانیکی نام داده‌اند، از آن تفسیر ناشی می‌شود. تبیین هدف‌شناختی به معنای تبیین براساس هدف و تبیین مکانیکی، تبیین برحسب

علت است. فرض کنید می‌بینیم کسی از تپه‌ای بالا می‌رود و تصور کنید در صدد یافتن تبیین این پدیده بر می‌آییم. دو نوع تبیین کاملاً متفاوت می‌توان ارائه داد که هر دو در عین حال بتوانند راست باشد. می‌توانیم بگوییم برای این از تپه بالا می‌رود که از چشم‌انداز بالای آن لذت ببرد. این تبیین هدف‌شناختی است، یعنی تبیین براساس هدف. اما ممکن است فیزیولوژی دانی چیزی بگوید که گفته‌اوبه همان نسبت راست باشد. ممکن است بالا رفتن از تپه را براساس علت‌های آن تبیین کند. نوعی تحریک خارجی موجب شده است نیروی انباشته در سلسله اعصاب آزاد شود و آزاد شدن نیرو سبب حرکت‌های ماهیچه‌ای در پاها شده و اینها باعث بالا رفتن از تپه شده است. این تبیین می‌تواند نمونه‌ای از تبیین مکانیکی باشد. پیش از پیدایش علم جدید، مردم معمولاً اعتقاد داشتند که نه تنها حرکت‌های انسان و حیوان، بلکه همه رویدادها و تحولات طبیعت را علاوه بر تبیین مکانیکی می‌توان تبیین هدف‌شناختی کرد. این اعتقاد به این سبب بود که به نوعی هدف کلی عقیده داشتند. برای مثال افلاطون در یکی از گفت‌گوهایش سقراط را نشان می‌دهد که آناکساگوراس فیلسوف را به این سبب سرزنش می‌کند که منکر شده حرکت اجرام آسمانی مانند خورشید، زمین، ماه و ستارگان بتواند در سیطره اندیشه و هدف باشد و پنداشته است که اینها نتیجه چیزی جز نیروهای مکانیکی نیست.

در دنیای نوین، این دو اعتقاد مرتبط به هم، یعنی عینی بودن قانون اخلاق و خصلت هدفمند سیر عالم، جز در اذهان عده‌ای مردم متدین، تأثیرات خود را از دست داده است. این معتقدات نادیده گرفته شده است، حتی اگر عملاً آنها را انکار نکنند. و شاید منطقی باشد گفته شود که این دگرگونی در افکار مردم یکی از نتایج تأثیر علم بوده است. غالباً این گفته برتراند راسل را که از یکی از مقاله‌های اوست نقل می‌کنند.

جهانی بی‌هدف‌تر، بی‌معناتر از آن که علم فراوری اعتقادمان می‌گشاید وجود ندارد. در چنین جهانی: آرمان‌های ما باید از این پس جایی بیاید، اگر جایی باشد. انسانی که محصول علت‌هایی است که هیچ آگاهی به هدفی که به آن دست می‌یافته نداشته است: مقصود

اینکه منشاء او، رشد او، امیدهایش، بیمهایش، عشقهایش و معتقداتش چیزی جز نتیجه اجتماع تصادفی آنها نیست. . . اینها. . . تقریباً به اندازه‌ای قطعی است که اگر هر فلسفه‌ای منکر آن شود نمی‌تواند امید دوام داشته باشد.»

نشان دادن تأکیدی که علم بر تبیین مکانیکی داشته آسان است. خود نیوتون بسیار مذهبی بود و به هدفهای الهی یقیناً اعتقاد داشت. با این وصف مقایسه‌ای که نیوتون بین منظومه خورشیدی و ساعت کرده است، مثال آشکاری از تبیین مکانیکی است. ساعتی که کوک می‌شود خودش کار می‌کند، چون به نیروی خودش در فنر مجهز است. فنری که منظومه خورشیدی را می‌گرداند گرانس است. سیارگان منظومه به چرخهای ساعت می‌ماند. منظومه خورشیدی، ساعت کیهانی بزرگ است که همه ساعت‌های ساخته دست بشر تقلیدی از آن است. ناپلئون از لاپلاس پرسید: خداوند در مقام آفریدگار آیا نباید ساعت کیهانی را در آغاز به کار می‌انداخت؟ لاپلاس پاسخ داد: خیر، فرضیه سحابی آغاز جهان را تبیین می‌کند. خداوند از نظر او درست به منزله فرضیه‌ای غیرضروری بود.

نه تنها عالم به صورت کل را می‌توان مثل ماشین پنداشت، بلکه همه اجزای ریزتر آن از جمله اندام انسان و حیوان را می‌توان به منزله ماشین در نظر گرفت. به قول تامس هابز که معاصر گالیله بود، قلب، فنر ماشین انسان است، عصبها، سیمهای آن و مفاصلها، چرخهای آن است. دیوید هیوم در سده هجدهم نوشت: «به اطراف و اکناف عالم نظر کن. عالم را جز ماشین بزرگی که به بینهایت ماشین کوچکتر تقسیم شده باشد، چیز دیگری نخواهی یافت.» این‌گونه تفکر هیچ‌گاه پیش از پیدایش علم دیده نشده و محصول مستقیم علم بود.

البته ماشین‌وارانگاری^۲ با هدف ناسازگار نبود. ساعت، ماشین است. اما

2. mechanism (= ماشین‌گرایی)

هدف آن نشان دادن وقت است. ولی با وجود آنکه علم نیازی به انکار کردن هدف در طبیعت ندارد و تا جایی که من می دانم انکار هم نمی کند، میل دارد که هدف را نادیده بگیرد، چرا که برداشت از هدف برای هرگونه مقصود علمی بی فایده است. یکی از وظیفه‌های اصلی علم پرداختن به پیش‌بینی است. اما برای پیش‌بینی کردن رویداد، شناخت علت‌های آن ضروری است، شناختن هدف‌های آن کمکی نخواهد کرد. در طرح الهی عالم، هدف از باران می‌تواند این باشد که گیاهان و جانوران را برویاند و زنده نگاهدارد، اما این هدف برای پیش‌بینی کردن هوا کمکی به هواشناس نخواهد کرد. هدف از خورشید و ماه می‌تواند این باشد که به آدمیان کمک کند راه خود را در شب و روز در این جهان ببینند و بیابند، اما در پیش‌بینی «گرفت» خورشید هیچ کمکی به اخترشناس نمی‌کند. فقط شناخت علت‌هاست که پیش‌بینی را ممکن می‌سازد.

تأکید فراوانی که به این ترتیب علم بر مفهوم ماشین‌وارانگاری نهاده است، فقط مفهوم هدف‌شناسی را از اذهان مردم سترده است. موفقیت عظیم علم نیوتونی، ذهن بشر را مرعوب کرد. در سراسر سده‌های میانه کسانی که از هدف سخن به میان می‌آوردند از گرفته‌های خورشید و ماه، رنگین‌کمان و زمین لرزه تبیین هدف‌شناختی می‌کردند نه علمی. علم جدید با تبیین‌های مکانیکی‌اش از راه رسید و به نظر آمد همه چیز روشن و واضح شده است. عجیب نیست که مردم مفهوم هدف را در طبیعت از یاد بردند، و نتیجه‌اش نوعی جهان‌بینی شد که وصف آن در تکه‌ای که از راسل نقل شد آمد. قانون اخلاقی که به مفهوم هدف وابسته است و اکنون نه به عنوان مفهومی عینی، بلکه ذهنی و آفریده ذهن انسان تلقی می‌گردد، نتیجه همین جهان‌بینی است.

علم و نسبی بودن اخلاق

نظریه‌ای که اخلاق را آفریده ذهن انسان می‌داند، به این نظریه می‌انجامد که اخلاق با توجه به اختلاف‌هایی که در ذهن مردم مختلف هست نسبی است. به این ترتیب، نظریه نسبی بودن اخلاق به وجود آمد. نظریه‌ای که همه آیینها و

ضوابط اخلاقی را، چه با توجه به افراد، که متفاوت از یکدیگرند و چه با توجه به جامعه‌ها و فرهنگها، که متمایز از هم‌اند، نسبی می‌داند. نسبی بودن با توجه به افراد، نخستین دیدگاهی بود که در عصر جدید مطرح شد. اصول آنرا نخستین بار هابز تدوین کرد که نوشت: «هرکسی آنچه را به مذاقش مطبوع می‌آید خوب می‌داند و آنچه نامطبوع می‌آید بد می‌نامد. از آنجا که افراد بنا به سرشتشان متفاوت از یکدیگرند، دربارهٔ تمیزات مشترک بین نیک و بد، اختلاف‌رأی دارند». این نوع بسیار زمخت نسبی بودن اخلاق است. این نوع اخلاق به هر کسی حق می‌دهد دربارهٔ درست و غلط، معیار شخصی داشته باشد. دزد یا جنایتکار فقط با گفتن اینکه «چون دزدی یا جنایت خوشایند اوست، پس خوب است» می‌تواند عملش را توجیه کند. از آنجا که پیداست این‌گونه اخلاق را توجیه نمی‌توان کرد، در عصر ما از اشکال پیچیده‌تری از نسبییت اخلاقی دفاع می‌شود که نسبی بودن درست و غلط را نه برحسب افراد، بلکه بنا به تمدنها، فرهنگها یا گروههای اجتماعی بزرگ می‌داند. ژاپنی می‌تواند یک نوع آیین اخلاقی داشته باشد، چینی نوع دیگری، هندوآیین سومی و ملت‌های مسیحی اخلاق چهارمی. این مفهومی بود که ادوارد وسترمارک^۳ در کتابش به نام نسبییت اخلاقی^۴ مطرح کرد. گمان می‌کنم در اصل او بود که این اصطلاح را باب کرد.

ظاهراً عقیدهٔ عمومی این شده است که مردم‌شناسان عصر حاضر بودند که راستی نسبی بودن اخلاق را موجب شدند یا دست کم راستی آن را ثابت کردند. البته این عقیده بکلی باطل است. کاری که مردم‌شناسان کرده‌اند این است که در نمونه‌های فراوان معیارهای گوناگون اخلاقی، بویژه در میان اقوام کم‌وبیش دوردستی مانند ساکنان جزیرهٔ ملانزی دست به کاوش زده‌اند. اما اصول کلی این معیارها، حداقل از زمان هرودتوس، شناخته شده بوده است. او مجموعه

۳. Edward Westermarck (۱۸۶۲ تا ۱۹۳۹) فیلسوف و مردم‌شناس فنلاندی، صاحب چند اثر

دربارهٔ علم و تاریخ اخلاق. - م.

معتقدات اخلاقی و آداب و رسوم بسیاری را که در دنیای محدود عصر باستان در سیاحت‌هایش دیده بود، در آثارش ثبت کرد. افلاطون هم از معیارهای اخلاقی «بربرها» (= غیر یونانیها) که با معیارهای یونانیان فرق داشت، خوب آگاه بود. اما ناگزیرم اعتراضم را به بعضی از نتیجه‌گیریهای افراطی پیروان نسبیت اخلاقی جدید اظهار کنم. قضیه «اخلاق نسبی است» اصولاً مبهم است. تنها معنای آن می‌تواند این باشد که مفاهیم و معتقدات اخلاقی در فرهنگ‌های مختلف، متفاوت است. این واقعیتی است انکارناپذیر. یا می‌تواند بدین معنا باشد که حقیقت اخلاقی متغیر است. این معنا را نمی‌توانم بپذیرم. من بین آنچه درست پنداشته می‌شود و آن چیزی که دست هست فرق می‌گذارم. حرفم این است که آرای اخلاقی متغیر است، اما حقیقت اخلاقی تغییر نمی‌کند. قبول دارم که پانصد سال پیش زنده سوزاندن جادوگران اخلاقاً عمل درستی تصور می‌شده، اما قبول ندارم که عمل درستی بوده است؛ همان قدر ظالمانه و شرارت‌آمیز بوده که حالا هست. تنها فرقی این بود که نیاکانمان چنین اعتقادی نداشتند یا بدان آگاه نبودند. فرقی که می‌گذارم درست مثل فرقی است که در این مطلب می‌بینید:

مردم مدتها پیش به مسطح بودن زمین معتقد بودند. اما حقیقت امر در آن زمان، مثل حالا، این بود که زمین کروی است. نه شکل زمین از مسطح به کروی تغییر کرده است، نه زنده سوزانیدن مردم سبب تغییر لحن اخلاقی از درست به نادرست شده است. در هر دو مورد فقط اندیشه‌های مردم عوض شده است. پاسخ مرسوم به این مطلب این است که هر دو مورد، یعنی شکل زمین و ارزشهای اخلاقی یکسان نیست، زیرا می‌توان حکم درباره شکل زمین را آزمود و ثابت یا باطل کرد. اما احکام مربوط به ارزشهای اخلاقی را نمی‌توان. فرض کنید می‌خواهیم بگوییم که مفاهیم اخلاق ژاپنی از مفاهیم اخلاقی بومیان استرالیایی درست‌تر و بهتر است. چگونه می‌توان این حکم را آزمود؟ مگر آنکه معیار مشترکی داشته باشیم که ارزشهای نسبی آنها را با آن بسنجیم، و می‌گویند چنین معیاری وجود ندارد. نمی‌توانم این نظر را بپذیرم، و معتقدم که معیار مشترکی وجود دارد. اما پیش از بحث درباره این پرسش، نخست در نظر داشتن بعضی

نتایجی که از انکار وجود هرگونه معیار مشترک باید پذیرفت، می تواند اهمیت داشته باشد.

نخست آنکه اگر معیار مشترکی وجود نداشته باشد، پس همه قضایایی که به منظور مقایسه کردن آیینهای اخلاقی گروههای مختلف اجتماعی با یکدیگر و با توجه به ارزش نسبی آنها ساخته می شود - مقصود قضایایی است که ضابطه اخلاقی یک گروه را برتر یا پست تر، بهتر یا بدتر از گروه دیگر بدانند - قضایای غلطی نخواهد بود، بلکه قضایایی بی معناست. عده ای از مردم جهان احساس می کنند که ارزشهای اخلاقی مسیحی یا یهودی برتر از ارزشهای بومیان استرالیایی، و اخلاق کنفوسیوسی بالاتر از اخلاق پاپوهای^۵ گینه جدید است. شاید این مثالها خوب انتخاب نشده باشد. اما ما برحسب عادت، تمدنها را با یکدیگر مقایسه می کنیم و اعتقاد داریم مجموعه ارزشهای اخلاقی ای که در آنها یافت می شود، بعضی بهتر است و بعضی بدتر. این واقعیت که این گونه احکام ممکن است غالباً سطحی یا نادرست باشد از بحث خارج است. موضوع بحث این است که این گونه احکام معنی دارد یا نه. ما بر سبیل عادت گمان می کنیم که معنی دارد. اما اگر معیار مشترکی وجود نداشته باشد، همه این قبیل احکام بدون معنی خواهد بود.

این به نوبه خود بدین معناست که کل مفهوم پیشرفت، به گونه ای که به ارزشهای اخلاقی تعمیم داده شده باطل است. برای مثال اگر معیار مشترکی برای قضاوت نباشد، چه معنی دارد بگوئیم موعظه های جبل عیسی مسیح نسبت به تعالیم قبلی پیشرفته بوده یا آرمان عشق بین مردم بهتر از انتقامهای قبیله ای است. این گونه احکام نمی تواند راست یا دروغ باشد و حامل هیچ گونه اطلاعی نیست. فرضاً هم که باشد، چیزی جز توهم شخصی و خودفریبی نیست. گمان می کنیم ارزشهای ما بهتر از ارزشهای اقوام وحشی است. چرا که ارزشهای ما، مال ماست. وحشی به همین نسبت حق دارد که ارزشهای خودش را بهتر بداند، چرا که ارزشهای او، مال اوست. و عیسی مسیح فقط براساس غرور

شخصی اش می توانسته به این عقیده کاملاً پوچ رسیده باشد که مرام عشق او بهتر از معتقدات قبلی بوده است. تنها کاری که او عملاً می توانسته کرده باشد، این است که عمر خود را با دعوا بر سر هیچ ضایع کرده است.

حرف من این است که قضایایی که به آیینهای اخلاقی اقوام یا نسلهای مختلف ارزش بهتر و بدتر نسبت می دهد قضایایی است غیرممکن، مگر آنکه معیار مشترکی باشد که به طور کلی بر همه اقوام بشر تعمیم داشته باشد. اما پرسشی که در اینجا مطرح می شود این است که اگر چنین معیار کلی ای را انکار کنیم، می توانیم درباره افراد بشر احکامی حتی بهتر یا بدتر از این صادر کنیم یا نه؟ آیا گفتن اینکه ابراهام لینکلن از يك جنایتکار یا فاسد الاخلاق عصر و کشور خودش بهتر بوده است، یا مسیح از یهودای اسخریوطی بهتر بوده است، معنایی دارد؟ براساس چه معیارهایی داوری می کنیم؟ اگر معیار کلی انسانی وجود ندارد، چه حوزه های کوچکتری را به عنوان کانون اصلی معیارهای مختلف باید اختیار کرد؟ مرزها را کجا باید کشید؟ می توان بشریت را براساس نوعی قرارداد به نژادهای بشری تقسیم کرد، نژادها را به ملتها، ملتها را به اقوام، اقوام را به خاندانها و خاندانها را به افراد. اما مرزهای اخلاقی را کجاها می توان کشید؟ آیا می توانیم بگوییم هر «گروه اجتماعی» آیین اخلاقی مخصوص خودش دارد؟ اما مرز گروههای اجتماعی را چگونه اصلاً می توان تثبیت کرد؟ آیا ملت امریکا از يك گروه با معیار اخلاقی واحد تشکیل شده است؟ یا اینکه وقتی با قطار این قاره را از يك ایالت به ایالت دیگر در می نوردیم، ناگزیرم معیار اخلاقی را مدام عوض کنم؟ شاید هر شهر و روستایی معیار خاص خودش را دارد. می توان این گفته مشهور را پذیرفت که «در روم چون رومیان رفتار کن.» ولی آیا می توان همین جا ایستاد؟ در هر روستایی دسته هایی هست که هر کدام مجموعه عقاید مخصوص خودشان را دارند. چرا نباید هر کدام از این دسته مدعی باشند که از معیارهای مخصوص و منحصر به خود پیروی می کنند؟ و اگر این را بپذیریم، چرا نباید دارودسته های نیویورکی و شیکاگویی مدعی باشند که گروهی اجتماعی تشکیل داده اند و اخلاقی مخصوص خود دارند، اخلاقی که شاید به عبارت والاکی^۶،

باید آن را این طور تعریف کرد: «با چاقو یا تفنگ زندگی کن و با چاقو یا تفنگ بمیر». البته می توان گفت که ملتها این اخلاق را تحمل نمی کنند. اما این ربطی به منطق مطلبی که گفتیم ندارد. اگر معیار مشترکی وجود نداشته باشد، این پیامدهای غیرقابل تحمل لاجرم پیش می آید.

اما اگر منطق همه آنها را بپذیریم، پرسشی که بعد از آن مطرح می شود این است که: معیار کلی که ارزشهای اخلاقی با آن سنجیده شود کجاست یا چه معیاری است؟ خیال می کنم فقط بتوان گفت سعادت انسان است. مجبورم از اینکه به عنوان چیزی شبیه سودگرایی^۶ از مد افتاده قلمداد شوم دفاع کنم. مقصودم این است که اگر ارزشهای اخلاقی موعظه های جبل عیسی مسیح را عملاً به کار می بستند و موافق آنها زندگی می کردند به مرتبه کلاً والاتری از سعادت بشری دست می یافتند، اما اگر اصول رفتار قبایل آدمیخوار و وحشی را می پذیرفتند به فلاکت یا دست کم به مراتب پست تری از سعادت نایل می شدند.

شاید همین جا کسی پرسد برای تعریف کردن کلمه مبهم سعادت چه پیشنهادی می کنی؟ بیشتر کوششهایی که فیلسوفان در این راه کرده اند با شکستهای فاحش روبه رو شده است. اگر برحسب پیشنهاد جان استوارت میل بگوئید که سعادت بشر به معنای مجموع لذتهای اوست، ناگزیرند توضیح دهید چرا سعادت مندترین مردم معمولاً کسانی هستند که بسیار کم لذت می برند. افرادی هستند که مجبورند ساده زندگی کنند، اما خوشگذران معمولاً از سعادت بهره مند نیست. این مشکل را قبول دارم، اما با شرایط و استثناهایی، باید بگویم که بیشترمان می دانیم چه وقت سعادت مندیم و مطمئناً آگاهییم کی از سعادت بی بهره ایم و بنابراین عملاً به قدرکافی می دانیم سعادت چیست. درست نیست تصور کنیم تا واژه ای را نتوان تعریف کرد معنای آن دانسته نمی شود. راه امتحان اینکه معنای واژه ای را می دانیم یا نه این است که ببینیم آن را درست به کار می بریم و غلط استعمال نمی کنیم یا نه.

ممکن است ایراد کنند که سعادت نمی‌تواند به منزله معیاری مشترک به کار رود، زیرا خود سعادت نسبی و متغیر است. سعادت کسی ممکن است فلاکت دیگری باشد. در پاسخ باید گفت که سعادت را باید براساس منشاء آن به دو نوع تقسیم کرد: يك نوع که در بین مردم مختلف فرق می‌کند و نوع دیگر که تقریباً برای همه مردم یکسان است. برای مثال حرفه‌های مختلف، متناسب مردم مختلف است. یکی به عنوان مهندس سعادت‌مند است، دیگری در مقام سیاستمدار سعادت‌مند است، اما اگر مجبور شوند نقششان را عوض کنند ممکن است بدبخت شوند. اما شرایط دیگری برای سعادت هست که برای بیشتر مردم یکسان است، شاید برای همه مردم جز عده‌ای غیرعادی. چند مثال بزنیم: تندرستی، نداشتن درد جسمی و رنج روحی، داشتن حداقلی از بعضی حطام دنیوی، برای بیشتر مردم شرط اولیه و لازم سعادت است. کسانی که می‌گویند انسان خوب زیر شکنجه سعادت‌مند است، کما اینکه ارسطو چنین می‌گفت، مهم‌ترین چیز است. اگر کسی به قدر کافی از شرایط جسمی برخوردار باشد، احتمالاً مهمترین چیزی که بعد از آن ضروری است این است که همه قوایش، چه جسمی و چه روحی، باید برای بروز و عمل منظم مجال داشته باشد. مقدار قابل قبولی سرگرمی، تفریح و لذت نیز لازم است و یکی از سرچشمه‌های سعادت انسان در تعلق خاطر به دوستان و عشق اعضای خانواده به یکدیگر است. همه اینها به طور کلی خوبیهای مشترک بشر است. راست است حتی در این اصول بنیادی زندگی، بین مردم اختلاف هست. عده‌ای نیازمند به يك چیزی و بعضی محتاج چیزی دیگرند. اما نباید این اختلافها را بزرگ نشان داد و اگر به جای آنکه به زبان انتزاعی بگوییم اخلاق چیزی است که «بیشترین سعادت را نصیب بیشترین مردم می‌کند»، بگوییم که هدف عالی اخلاق، دیدن روزی است که بیشترین مردم ممکن جهان از بهداشت، ساز و برگ مادی کافی، فرصت برای برآورده ساختن مناسب توانایی‌هایشان، قدری استراحت و رفاه، خانه‌ای، خانواده‌ای و دوستانی بهره‌مند باشند، یقین بدانید از دیدگاه اخلاقی باطل یا غیرشرافتمندانه‌ای دفاع نکرده‌ایم.

مطالبی را که زیر عنوان «علم و نسبی بودن اخلاق» گفته شد خلاصه کنیم:

۱. پیدایش علم جدید سبب انحطاط کلی عینی بودن اخلاق و پذیرش کلی این دیدگاه شده است که ریشه قواعد و ارزشهای اخلاقی در نهاد انسان است نه در عالم خارج.

۲. سبب شده است که اعتقاد به نسبی بودن آیینهای اخلاقی رواج پیدا کند.

۳. این دیدگاه را به شرطی درست می دانیم که وجه تمایز آنچه آدمی درست می پندارد و آنچه واقعاً درست است پذیرفته شود و اصل نسبی بودن را فقط به مورد اولی تعمیم دهیم.

۴. این بدان معناست که بایستی معیار مشترکی وجود داشته باشد و آیینهای اخلاقی براساس آن ارزشیابی شود و این معیار مشترک را در مفهوم سعادت انسانی می یابیم.

۵. در پاسخ این ایراد که خود سعادت نسبی و متغیر است، نشان دادیم که شرایط خاصی از سعادت، کلی است و آیین کلی اخلاقی را بر این شرایط باید استوار کرد.
حال به موضوع سوم پردازیم:

علم و اختیار

سومین موضوع بحث این اتهام است که علم متضمن جبر است، جبر با اختیار ناسازگار است و بنابراین بنای مفهوم مسئولیت اخلاقی را که بر فرض اختیار استوار است فرومی ریزد.

تصور اینکه روش علمی و دیدگاه علمی جهان بر جبر دلالت دارد، امری است طبیعی. علم، به کلی بودن قانون طبیعی قائل است و بویژه به قانون علیت، یعنی قانونی که می گوید هر رویدادی در طبیعت از هر حیث نتیجه

جبری علت‌های طبیعی است، بدین معنا که اگر همه علت‌ها را بشناسیم، رویدادها را می‌توان پیش‌بینی کرد. عمل انسان، رویدادی است در طبیعت، درست همان‌طور که گرفتگی خورشید رویداد است، و بنابراین عمل انسان از قبل پیش‌بینی‌پذیر است. اگر این‌طور باشد، پس چه جایی برای اختیار می‌ماند؟ مقصود اینکه من می‌توانم بین دوره عمل، یکی را انتخاب کنم و مجبور نیستم هر دورا برگزینم.

چهل-پنج‌سال پیش عده‌ای از اهل علم، به عنوان مثال ادینگتن،^۸ می‌گفتند که راه‌حل این معضل در چیزی شبیه اصل عدم قطعیت هایزنبرگ^۹ است. به قول ادینگتن، ذهن انسان مانند الکترون می‌تواند یکسره تابع جبر نباشد و بنابراین ممکن است آزاد باشد. مشکل این نظر، یا بهتر است بگوییم یکی از مشکلات آن، ظاهراً این است که اصل هایزنبرگ ناظر به پدیده‌های ریزتر از موجودات میکروسکوپی است، نه چیزهای بزرگی مثل بدن انسان. اصل عدم قطعیت می‌تواند بر این معنا دلالت کند که قوانین طبیعت فقط جنبه آماری دارد، اما در دنیای چیزهای بزرگ باز هم جبرگرایی برای مقاصد عملی باقی خواهد ماند. برای مثال، گرچه حرکات الکترونها را نمی‌توان پیش‌بینی کرد، حرکات چیزهای بزرگ مانند سیارگان، که از میلیاردها الکترون تشکیل شده است، قابل پیش‌بینی است. اخترشناسانی که حرکت سیارگان را محاسبه می‌کنند، هیچ‌کدام این احتمال را نمی‌دهند که ممکن است زمین بر اثر اصل عدم قطعیت

۸. Arthur Stanley Eddington (۱۸۸۲ تا ۱۹۴۴)، اخترشناس انگلیسی، استاد دانشگاه کیمبریج، برنده چندین جایزه علمی، مدیر رصدخانه، نظریه‌پرداز درباره ساختمان اتمی و صاحب آرای در زمینه فلسفه علم. - م.

۹. Werner Heisenberg (۱۹۰۱ تا ۱۹۷۶)، فیزیکدان آلمانی، سالها مدیر مؤسسه فیزیک اختر و فیزیک ماکس پلانک در مونیخ و برنده جایزه نوبل فیزیک در ۱۹۳۲.

اصل عدم قطعیت که به اصل «قطعیت ناپذیری» یا «اصل تعیین ناپذیری» نیز معروف است، این است که تعیین کردن جا و شتاب الکترون به طور همزمان امکان‌پذیر نیست و از این رو نمی‌توان رفتار الکترون را دقیقاً پیش‌بینی کرد. این اصل نه تنها در فیزیک، بلکه در فلسفه علم و اصولاً تفکر علمی تأثیر عمیق و وسیعی گذاشته و همان‌طور که می‌بینید دامنه اثرات آن به فلسفه هم کشیده است.

ناگهان از مدارش خارج شود و به مدار مریخ بپرد.

اگر این را بپذیریم پس ناچاریم نتیجه بگیریم که اصل عدم قطعیت واقعاً هیچ ارتباطی به مسأله اختیار ندارد. اختیار را نباید به معنای عدم قطعیت اراده تعبیر کرد. به نظر من ناگزیریم آن را به جبر اراده برحسب انگیزه‌ها و در ذهن عاملان آن تعبیر کنیم. مقصودم جبر روان‌شناختی است. اگر علت مستقیم عملی نوعی حالت روانی در ذهن عامل آن باشد، به آن عمل آزادانه می‌گویند. اگر علت مستقیم عملی خارج از وجود عامل آن باشد، بدان غیرآزادانه می‌گویند. عمل آزادانه و غیرآزادانه هر دو نتیجه علت است و از لحاظ نظری پیش‌بینی پذیر است، اما نوع علت‌های آنها فرق می‌کند. علت اعمال آزادانه من خواسته‌های شخص من است. علت اعمال نآزادانه من خارج از وجود من است. خوب است مثال بیاوریم. فرض کنید کسی را به اتهام اقراری که در بازداشت پلیس به جنایت کرده است، محاکمه می‌کنند. در دادگاه قاضی از او می‌پرسد آیا به اختیار امضا کرده یا پلیس او را شکنجه داده است. متهم پاسخ می‌دهد که به اختیار خودش امضا کرده است، زیرا وجدانش او را به این کار مجبور ساخته است. این عمل در این مورد آزادانه قلمداد می‌شود، به شرط آنکه علتش نوعی حالت ذهنی او، یعنی وجدان متهم باشد. اما اگر عامل خارجی سبب آن باشد، مثلاً شکنجه پلیس، عمل آزادانه قلمداد نمی‌شود. بدون شك موارد دشواری وجود دارد که تعمیم دادن این معیار اختیار به آنها مشکل است. ولی با این وصف می‌توان از اصل کلی آن دفاع کرد.

حالا فرض کنید در محاکمه‌ای که تصور کردیم، یک فیلسوف یا یک دانشمند با ذهن فلسفی در میان هیأت منصفه باشد. ممکن است استدلال کند که در هر دو حال، چه وجدان عامل اقرار زندانی باشد و چه شکنجه، قضیه بی‌ربط است. زیرا اقرار او در هر دو حالت نتیجه جبری علتها بوده است و بنابراین مورد، اختیار نمی‌تواند مطرح باشد. قاضی و سایر هیأت منصفه حق دارند اگر نتیجه بگیرند که فیلسوف بایستی مرتکب نوعی اشتباه شده باشد. باید اصطلاح «اختیار» را در معنای خاصی که موردنظر خود اوست به کار برده باشد، نه در معنایی که فهم متعارف مردمی نظیر قاضی و سایر اعضا هیأت منصفه معمولاً به

کار می برد. «اختیار» کلمه‌ای است که ما برای مواردی به کار می‌بریم که کسی با انگیزه‌های درونی خودش دست به عمل بزند. اختیار در زبان رایج به این معناست. اشتباه فیلسوف فقط این است که کلمه‌ای را نابجا به کار برده است، یا تعبیر شخصی‌اش را استعمال کرده است.

مسئولیت اخلاقی فقط موافق جبر نیست، بلکه عملاً مستلزم آن است. فرضی که پاداش و مجازات بر آن استوار است این است که انگیزه‌ها علت رفتار انسان است، چندان که با تحمیل کردن رنج یا مخالف آن می‌تواند تأثیر بگذارد. اگر در کار موجودات بشر اصلاً جبر نباشد، اعمال آنان پیش‌بینی‌ناپذیر و متلون خواهد بود و بنابراین غیرمسئولانه است. از این رو به نظر من علم می‌تواند از این اتهام که اختیار، ولاجرم مسئولیت اخلاقی را ناممکن می‌گرداند، تبرئه شود.

مبنای اخلاق ملتها

اخلاق بین‌المللی ممکن است زائیده خیال به نظر برسد. با فرد از اخلاق سخن گفتن، آن هم در مسائل شخصی‌اش، به اندازه کافی ناگوار است. اگر به بازرگان بگویید که باید با رقبایش براساس نوع‌دوستی مسیحی رفتار کند، احتمالاً آدمی از خود راضی و غیرقابل تحمل و شاید کاملاً بی‌ربط و بی‌معنی جلوه می‌کنید. حکایتی نقل می‌کنند که شاید اصلاً ساختگی باشد. می‌گویند که کارل فردریک تیوش^۱ استاد اخلاق تجارت در دانشگاه هاروارد را به سمیوئل الکساندر^۲ فیلسوف انگلیسی، که گوشش خیلی سنگین بود، معرفی کردند. معرفی‌کننده گفت: «استاد تیوش، استاد اخلاق تجارت در هاروارد!»

الکساندر گفت: «چی؟»

معرفی‌کننده فریاد زد: «عرض کردم استاد اخلاق تجارت در هاروارد!»

الکساندر گفت: «فریاد نزنید»، نمی‌فهمم چه می‌گویید، درست مثل این می‌ماند که بگویید «استاد اخلاق تجارت در هاروارد».

سمیوئل الکساندر بدیهی است می‌پنداشت «اخلاق تجارت» اصطلاحی

1. Carl Frederick Taesch

2. Samuel Alexander

است متناقض. باری، اگر که سخن گفتن از اخلاق فرد غالباً بی ربط یا خودبینی جلوه کند، پس اگر کسی از اخلاق ملتها صحبت کند تکلیف چیست؟ آیا اگر به ملتها بگوییم: «شما باید مانند فلان یا بهمان رفتار کنید» این گفته ما معنایی دارد؟ آیا این جمله کودکانه و غیرواقع بینانه به نظر می رسد؟ آیا اصلی وجود ندارد که ملتها را در مراوداتی که با یکدیگر دارند راهبر باشد، یا تنها اصلی که راهبر آنهاست منافع ملی است؟ اگر این طور است، پس آیا در این باب جایی برای سخن گفتن از اصول اخلاقی باقی می ماند؟

این پرسش همواره مرا به تناقض عجیبی که در آن است و به تفکر بین المللی ما مربوط می شود متوجه ساخته است. از يك سو این گفته را به راحتی تکرار می کنیم که دولتها در امور بین المللی شان فقط بنا به منافع ملی عمل می کنند و باید چنین کنند. این فکر تنها میان مردم رایج نیست، بلکه در میان بالاترین محافل حکومتی نیز رواج دارد. سالها پیش، روزی لیورلتتن^۳، وزیر انگلیس، بصراحت امریکا را متهم کرد که نه براساس صرف منافع ملی، بلکه تا اندازه ای به سبب احساسات دوستانه نسبت به کشورهای موردنظر، از جمله به انگلستان که نازیها بدان حمله برده بودند، وارد جنگ جهانی دوم شده است. به نظر او این نوع نگرش آمریکایی و اعمال ناشی از آن تا اندازه ای موجب تصمیم ژاپن برای حمله به امریکا بوده است. کوردل هال^۴ وزیر خارجه امریکا از کوره در رفت و از واشنگتون فریاد برآورد که امریکا چنین انگیزه هایی ندارد و عمل و تلقی امریکا کاملاً درست بوده است؛ یعنی امریکا صرفاً بنا به ملاحظات دفاع از خود، مقصود: منافع ملی، عمل کرده است. حکومت انگلیس که سیاست استمالت از امریکا را دنبال می کرد، لیورلتتن را واداشت به خواری و زاری عذرخواهی کند. از این روست که این شعار درباره منافع ملی، جزئی ثابت از تفکر بین المللی ماست.

ما از سوی دیگر، درباره اخلاق در امور بین المللی نیز لاف می زنیم. آیا

3. Oliver Lyttelton

4. Cordell Hull

نگفتیم که در جنگ جهانی مسائل اخلاقی دخالت دارد؟ آیا ادعا نکردیم که برای عدالت می‌جنگیم؟ آیا نگفتیم که نازیسم منکر عدالت بین‌المللی و ناقض اخلاق بین‌المللی است؟ مگر ما نبودیم که می‌گفتیم می‌خواهیم نظامی بین‌المللی مبتنی بر قانون و عدالت بنا کنیم، نه براساس قانون جنگل؟ امپریالیسم را نیز سخاوتمندانه مردود دانستیم و به انگلیس اندرز دادیم که به وعده‌هایش عمل کند و هندوستان از آن هندیان باشد. اما در چنین جهانی چرا باید امپریالیسم را مردود دانست؟ در چنین جهانی چرا باید انگلیس به وعده‌هایش عمل کند؟ این‌گونه نگرشها متضمن این عقیده است که اصول اخلاقی باید در اعمال ملی جایی داشته باشد.

از طرفی مجموعه‌ای از قواعد و اصول عملاً وجود دارد که به آن «حقوق بین‌المللی» می‌گویند و بعضی کشورها، بعضی وقتها، بعضی از مواد آن را رعایت می‌کنند. اما این حقوق اصلاً به معنای آن چیزی نیست که مجلس به عنوان قانون تصویب می‌کند. قوانین مجلس بنا به تصویب نافذ است. مجلس فقط شما را به پرداخت مالیات بر درآمدها ملزم نمی‌کند، مجلس به شما می‌گوید اگر مالیات را نپردازی - چیزی که بغایت ناخوشایند است در حقیقت اعمال می‌شود. اما برای اعمال قوانین بین‌المللی، جز توسل به روش خشونت‌بار انتقام، راه دیگری وجود ندارد. بنابراین قوانین بین‌المللی به معنای حقیقی کلمه قانون نیست، هرچند راست است که دادگاهها براساس آنها حکم صادر می‌کنند. اگر اینها قانون نیست، پس چیست؟ قوانین بین‌المللی بیشتر توصیه اخلاقی است. مجموعه‌ای از اصول اخلاقی است که کشورهای متمدن پیروی از آن را پذیرفته‌اند و برخی از آنها در بعضی موارد از آن پیروی می‌کنند. این نظریه که ملتها باید فقط براساس منافع ملی شان عمل کنند، با این نظریه که بگویند قانون جنگل باید بر امور بین‌المللی حاکم باشد، یکی است و این از قضا نظریه هیتلر بود، اما چیزی که می‌خواهم به آن اشاره کنم کودنی فکر آمریکایی است که به دو اصل صراحتاً متناقض عقیده دارد.

بمب اتمی علاوه بر شهرهایی که در ژاپن نابود کرد، می‌توانست بعضی از تصورات احمقانه و غیرقابل قبول را نابود کند. گمان می‌کنیم که ملتها نباید

اخلاقی باشند و معنای صریح سخن ما این است که منافع ملی تنها انگیزه صحیح ملت‌هاست. اما ضرورت دارد که عقیده‌مان را تغییر بدهیم و آن را با سرعت عوض کنیم و در غیر این صورت ملتی باقی نمی‌ماند که منافع ملی داشته باشد. قصد دارم ثابت کنم که این عقیده غلط است و الزامهای اخلاقی نه تنها باید انگیزه ملت‌ها باشد، بلکه در واقع چنین بوده است

بهتر است موردی را مثال بزنیم که دشوارتر از همه به نظر می‌رسد، مثلاً مورد آلمان را در جنگ جهانی دوم. می‌توانیم بگوییم که الزامهای اخلاقی به هیچ‌روی در اعمال بین‌المللی آلمانیها جاری نبود. اما خیال می‌کنم این نظر درست نباشد. هیتلر در کتاب نبرد من بارها می‌گوید قدرت اسلحه فقط وقتی موفق خواهد بود که از آرمانی الهام بگیرد. به گفته هیتلر مردم جنگ نخواهند کرد، یا دست‌کم پیروزمندان جنگ نخواهند کرد، مگر آنکه معتقد باشند برای اندیشه‌ای بزرگ، برای آرمانی یا برای هدفی عادلانه می‌جنگند. مردم برای خودخواهی صرف و هدفهای مادی نخواهند جنگید. هیتلر از بعضی سیاستمداران ما روانشناس بمراتب بهتری بود. او می‌دانست که نمی‌تواند مردم آلمان را وادار کند فقط برای منافع ملی‌شان بجنگند. اگر فقط به آلمانیها گفته بود «با از دست دادن خون بسیار می‌توانیم دنیا را بگیریم و همه مردم دنیا را برده خودمان کنیم و بعد از آن ثروتمان دو برابر حالا خواهد شد، و همه‌مان دو برابر حالا می‌خوریم و کسانی که حالا آبجو می‌خورند می‌توانند شامپاین بخورند» هیچ آلمانی پشت سرش راه نمی‌افتاد. به عکس، او باید ذهن آلمانی را با اخلاق، آرمان و حتی با کیش عارفانه پر می‌کرد. باید چیزی مانند «جهان‌بینی نوین» و حتی مذهبی جدید اختراع می‌کرد. باید مردم آلمان را تشویق می‌کرد که خون خود را در راه هدفی شریف فدا کنند.

البته شما خواهید گفت که اندیشه‌های هیتلر در واقع اخلاقی نبود، بلکه شیطانی بود، یعنی «جهان‌بینی» اش دروغ بود و آرمانهایی که پروراند فی الواقع از بیخ و بن غیراخلاقی بود، اما به گمانم این گفته درست نباشد. شاید اخلاقی خطا انگیزه مردم آلمان بوده، اما به هر حال اخلاق بوده و مطمئناً منافع ملی محض نبوده است. همان اخلاق، مفاهیم نژادگی و قهرمان‌پرستی را در بر

داشت، و اینها با آنکه در کاربردشان تحریف راه یافته، مفاهیمی است اخلاقی. نکته این است که هیتلر باید آلمانیها را متقاعد می کرد باور کنند برای اخلاق جهانی برتری می جنگند، هرچند که این اخلاق در واقع زشت و دروغ بوده است.

حالا بهتر است مثال دیگری بزنیم، مثال انگلیس را در جنگ جهانی اول. آلمانیها که در ۱۹۱۴ به بلژیک حمله کردند، منافع ملی انگلیس در میان بود و منافع این کشور با منافع ملت نیرومند آلمان که می خواست بر بندرهای دریای مانس و سواحل جنوبی آن، که مقابل خاک انگلیس است، تسلط پیدا کند مغایرت داشت. این حمله توازن قوا را نیز از بین برد. اما سر ادوارد گری^۵ موضوع را، هرچند نه به عنوان امری صرفاً اخلاقی، بلکه عمدتاً به منزله امری اخلاقی، با ملت انگلیس در میان نهاد. گری گفت: آلمان وعده‌های اکید خود را زیر پا نهاده و به کشور کوچکی حمله کرده است که انگلیس و نیز آلمان دفاع از بی طرفی آن را تضمین کرده‌اند. چرا ادواردگری مطلب را این طور بیان کرد؟ زیرا می دانست - همان طور که هیتلر بعد از او دانست - که ملت فقط با منافع مادی ملی به تلاش عظیم برای جنگ وادار نخواهد شد، مگر زمانی که مردم خودشان احساس کنند از هدفی اخلاقی الهام گرفته‌اند. آدم منفی بافی که همه پاسخها را می داند، در این باب می گوید: «پیدا است که علت واقعی کشیده شدن انگلیس به جنگ در ۱۹۱۴ منافع ملی بود و ادواردگری به این موضوع واقف بود، اما بایستی انگلیس را اغفال می کرد تا باور کند براساس هدفی اخلاقی وارد جنگ می شود، همان طور که بعدها هیتلر آلمانیها را اغفال کرد.» خیال می کنم این نظریه دو دلیل واقعی نداشته باشد.

در وهله نخست این پرسش آشکار است که رهبران ملتی شرافتمند مگر تا کجا می توانند ملت را ماهرانه اغفال کنند و غافل نگاه دارند و اموری اخلاقی، که ملت به آنها معتقد نباشد، ابداع کنند؟ باید بگویم که ادواردگری احتمالاً خودش به این دو نکته عقیده داشت: شرکت در جنگ، منفعت انگلیس است؛

5. Sir Edward Grey

شرکت در جنگ، وظیفه اخلاقی انگلیس است. اما این قدر روانشناسی می دانست که به جنبه اخلاقی بیش از منافع ملی پردازد. به گمان من به عدالت اخلاقی هدف انگلیس همان قدر عقیده داشت که هرکس دیگر، و در تأکید می که بر این مطلب داشت کاملاً صادق بود. و حتی باید بگویم هیتلر زمانی که نبرد من را نوشت به اخلاق آلمانی معروف به اخلاق برترش عقیده داشت. در وهله دوم حتی اگر در این قضیه به راه خطا رفته باشم، حتی اگر رهبران کشورها، از جمله ادواردگری، هیتلر و شاید ویلسون و روزولت را به عنوان دارودسته‌ای از افراد دورو و بی اعتقاد معرفی کنیم که در دل جز به خودپرستی افراد ملت به چیز دیگری معتقد نیستند و هموطنانشان را با صحبت از مفاهیم اخلاقی اغفال می کنند - حتی اگر چنین اعتقادی داشته باشیم - می گویم این نکته به هیچ وجه از قوت استدلال نمی کاهد، سهل است، آن را تقویت هم می کند. زیرا معتزیم که محرك ملتها، یعنی مردم جهان، مفاهیم و الزامهای اخلاقی است و آرمانهای اخلاقی در انگیزه اعمال آنها، با توجه به روابطی که با یکدیگر دارند، حتماً وارد می شود. بنابراین اگر بگوئیم که انگیزه اعمال بین المللی صرفاً انگیزه‌های منافع ملی است، سخنی کاملاً به خطا گفته‌ایم. حتی اگر بر این عقیده باشیم: الزامهای اخلاقی که در این مردم عمل می کند فقط آنهاست است که رهبران ملت به کمک آنها مردم را در مسیرهایی هدایت می کنند که به نظر آنان منافع ملی از طریق آنها دنبال می شود، این سخن راست خواهد بود. مفاهیم اخلاقی نه تنها به صحنه بین المللی مربوط می شود، بلکه در این صحنه بسیار قدرتمند است.

در میان اقتصاددانان مفهوم انتزاعی بی معنایی به نام «انسان اقتصادی» رایج بود. انسان اقتصادی فقط بنابر ملاحظات سود و زیان، یعنی براساس منافع فردی، عمل می کرد. ذهن او چیزی جز ماشین حساب نبود. سود و زیانهای معامله‌ای را که در نظر داشت محاسبه می کرد و اگر محاسبه نشان می داد که ستون سود به نفع اوست، عمل می کرد و اگر به سودش نبود، عمل نمی کرد و هیچ ملاحظه دیگری به هیچ میزانی جز سود و زیان محرك او نبود. اقتصاددانان از مفهوم «انسان اقتصادی» دست برداشته‌اند. لازمه این مفهوم داشتن تصور بیش از اندازه ساده از طبیعت آدمی است. آدمیان عیناً شبیه «انسان اقتصادی»

نیستند. هیچ بازرگانی، حتی بی‌عاطفه‌ترین آنها، ماشین حسابی نیست که فقط سود و زیان را محاسبه کند. همه نوع انگیزه دیگر مانند سخاوت، خست، بی‌اعتنایی، یا بلهوسی صرف در او اثر دارد. حتی اگر علاقه‌اش به یک دوست باعث شود که از عملش سرمویی تخطی کند، فرض کنید به جای آنکه به زیان دوستش عمل کند و هزار دلار و پنجاه سنت سود ببرد، به زیان دوستش عمل نکند و فقط هزار دلار سود ببرد. حتی همین تخطی جزئی از عملش براساس اندکی احساس گذشت در قبال یک دوست، او را از رده «انسان صرفاً اقتصادی» بیرون می‌گذارد، زیرا به این معناست که انگیزه عمل این بازرگان تا اندازه‌ای اخلاقی است، چرا که گذشت و دوستی انگیزه‌های اخلاقی است.

حالا همین مفهوم انتزاعی بی‌معنای «انسان اقتصادی» که مدتهاست در اقتصاد بی‌اعتبار است، بار دیگر به صورت نظریه‌ای که منافع ملی را حاکم بر سیاست خارجی می‌داند و می‌گوید باید این‌طور هم باشد، سر برآورده است. این نظریه درست همان قدر ساده گرفتن بیش از اندازه روانشناسی ملت‌هاست که انسان اقتصادی روانشناسی فرد را ساده می‌گرفت. انگیزه‌های ملت‌ها مانند انگیزه‌های افراد بی‌اندازه آمیخته و پیچیده است و در این آمیختگی و پیچیدگی همواره ارزشهای اخلاقی را می‌یابد. آن عنصری از حقیقت که در این عقیده رایج وجود دارد و ملت‌ها را فاقد اخلاق می‌داند، به نظر من این است: سطح اخلاق به گونه‌ای که مردم در میان خود اعمال می‌کنند نسبتاً بالاست؛ و سطح اخلاق به گونه‌ای که ملت‌ها میان خود به کار می‌برند به طرز رقت‌انگیزی نازل است. اخلاق بین‌المللی چنین چیزی است. به اصطلاح قوای اخلاقی در عرصه بین‌المللی عمل می‌کند، اما سطح اخلاق به گونه‌ای که میان ملت‌هاست به مراتب پایین‌تر از سطح اخلاقی است که مردم پای‌بند به اصول در قبال یکدیگر و در حوزه عمل فردی اعمال می‌کنند. همین نکته است که موجب صدور احکامی می‌شود که ملت‌ها را اصلاً واجد ارزشهای اخلاقی نمی‌داند و همین نکته حکم به این می‌کند که ملت‌ها فقط براساس منافع عمل می‌کنند. این گونه احکام را فقط باید به عنوان سخنانی مبالغه‌آمیز در نظر گرفت. سطح رقت‌انگیز اخلاق بین‌المللی را به چشم می‌بینیم و سپس بی‌ملاحظه احکامی

صادر می‌کنیم که به طور کلی منکر وجود یا حتی منکر امکان آن است. چرا میان معیارهای اخلاقی افراد و معیارهای اخلاقی کشورها چنین اختلاف وسیعی هست؟ چند دلیل وجود دارد. یک دلیل این است که ملتهای دیگر از ما دورند. در جایی که بتوانیم نتایج اعمالمان را ببینیم بسادگی نمی‌توانیم کس دیگری را مقصر قلمداد کنیم، اما وقتی که قربانیان اعمالمان هزاران فرسنگ از ما دور باشند و نتایج اعمالمان را نبینیم با سهولت بیشتری می‌توانیم با بی‌تفاوتی یا حتی با خشونت و سنگدلی عمل کنیم. اما دلیلی که به موضوع این مقاله بیشتر مربوط است این است: افراد در جامعه متشکل از فرد، یعنی در کشور، عمل می‌کنند، اما ملتها در جامعه ملتها عمل نمی‌کنند. دولت جهانی یا افراد دولت وجود ندارد. اخلاق افراد در نهادهایی تجسم می‌یابد که کشور عمده‌ترین آن است، اما انواع دیگری از نهادها را نیز شامل می‌شود، مانند خانواده، کلیسا، دانشگاه، مدرسه، اتحادیه، همه نوع انجمن و حتی باشگاههای اجتماعی. اخلاق فرد در هر نقطه‌ای به وسیله کل سازواره اجتماعی‌ای که فرد جزئی از آن را تشکیل می‌دهد ایجاد، نگاهداری، الهام و پشتیبانی می‌شود. اخلاق او در این نهادها تعیین می‌یابد. اما هیچ ملتی و هیچ کشوری و هیچ نهادی نیست که اخلاق بین‌المللی بتواند خود را در آنها سازمان دهد و تعیین کند، بنابراین اخلاق بین‌المللی لاجرم در سطح پایینی باقی می‌ماند، زیرا اعضاء و ابزارهای لازم را ندارد تا با آنها خود را متحقق بسازد. و این چند پیامد دارد.

نخستین پیامد این است که سطح پایین اخلاق بین‌المللی ناشی از خصلت ذاتی غیراخلاقی ملت یا کشور نیست. به این سبب نیست که در اصل، کشور فراتر از اخلاق، فروتر از اخلاق یا بدور از اخلاق است، یا اینکه اخلاق کاربردی در آن ندارد. افرادی که در یک ملت جمع می‌شوند همان عواطف اخلاقی و طبایع اخلاقی را دارند که افرادی که مجموعه‌ای را تشکیل می‌دهند. اما ملتها نهادهایی، بویژه نهاد بزرگی در سطح کشور، ندارند که بتوانند طبایع اخلاقی خود را در آنها نشان دهند و تعیین ببخشند. دوم آنکه نمی‌توان سطح بسیار بالایی از اخلاق بین‌المللی داشت، مگر آنکه کشوری جهانی داشت. و در زمان صلح

پس از جنگ، انتظار راه‌حلهای آرمانی داشتن دور از عقل است. اما مسأله کلی کنترل و حکومت افراد در همه جا، حتی در جامعه‌ای سازمان یافته، آغستن بی‌اعتنایی بسیار و حتی شرارت آدمی به اندکی مایه اخلاق و عدالت، برای حفظ آن است. به همین علت است که قانون کشور همواره از حس اخلاقی بهترین اتباع آن عقب می‌ماند. معیارهای عالی بهترین اتباع کشور را نمی‌توان اعمال کرد، بلکه فقط معیارهای بمراتب پایین‌تری را می‌توان اعمال نمود که عملاً معیار همه اتباع کشور است. حتی کسانی که اخلاقاً کمتر از همه تکامل یافته‌اند، پشتیبانان این معیارند. اگر سعی بر این باشد که معیاری برتر از آن ملاک قرار گیرد، حرمت قانون نگاهداشته نمی‌شود و قانون نقض می‌شود. در جایی که حکومتی وجود ندارد تا قانون را اعمال کند، این نکته در حوزه بین‌المللی به مراتب صادق‌تر است. برای مثال اگر بخواهید فلان کشور را وادار کنید قانون یا اصولی را مراعات کند که آمادگی پذیرش آن را ندارد، بنابراین آن کشور قانون یا اصول مورد نظر شما را نقض خواهد کرد. و نتیجه فقط این نخواهد بود که قانون مد نظر در آن مورد نقض خواهد شد، بلکه هرآنچه به آن قانون مربوط است و در هر گوشه‌ای از جهان است نقض خواهد شد و صلح جهانی شما از دست می‌رود.

درباره جامعه جهانی باید عرض کنم که بدون آن شما هیچ‌گاه نمی‌توانید به سطح والایی از اخلاق بین‌المللی برسید و تردید ندارم که چنین جامعه‌ای روزی خواهد رسید. این جامعه در مسیر مستقیم تکامل آدمی است. کلهای کوچکتر در کلهای بزرگتر جمع و سازواره‌های تک‌یاخته‌ای خواهند شد. سپس تک‌یاخته‌ها اجزای سازواره‌های چندیاخته‌ای را تشکیل می‌دهند. سازواره‌های تک‌یاخته‌ای جداگانه تبدیل به خانواده می‌شود و خانواده‌ها به طوایف و طوایف به ملت‌ها. این سیر تکامل طبیعتاً باز نمی‌ایستد تا اینکه به شکل همه افراد آدمی در جامعه‌ای واحد بیانجامد. اما تا چنین جامعه‌ای راه درازی در پیش است. شاید پانصدسال و شاید هم یکصد سال طول بکشد. در هر حال نوشتن درباره چیزی که ممکن است در آینده‌ای دور روی دهد بی‌حاصل است.

خوب است که فقط به دهه یا دوره‌ای در همین حدود توجه داشته باشیم که

مسئله آینده نزدیک این است: پذیرفتن اینکه هنوز نمی‌توانیم جامعه‌ای جهانی داشته باشیم و اینکه سطح بسیار والایی از اخلاق بین‌المللی بدون آن ناممکن است، و اینکه آیا در این اوضاع و احوال می‌توانیم سطح اخلاق بین‌المللی را اندک‌اندک بالا ببریم؟ گمان می‌کنم سه اصل هست که باید سعی به مراعات آنها بکنیم.

اصل نخست این است که باید به عنوان ملت همواره و در هر بحثی جانب انصاف را بگیریم و کوشش کنیم با سرمشقمان در دیگران این تأثیر را بگذاریم که همین‌طور عمل کنند. مشکل عملی البته تشخیص این نکته است که جانب انصاف کدام است و در این موضوع است که معمولاً با غفلت از مجموعه نکات پیچیده درباره کشورهای دوردست از راه انصاف به بیراه می‌رویم. اما حتی اگر در مورد خاص احتمالاً تا اندازه‌ای غفلت یا حتی در موقعیتی اشتباه کنیم، نکته‌ای که به طور کلی برای راه‌حلهای عادلانه ارائه می‌دهیم تأثیر زیادی خواهد داشت. برای مثال، در قضیه هند خودمان را در طرفی گذاشتیم که طرف آزادی‌اندیشان بود. انگلیسیها گفتند که به اندازه ما نگران آزادی هستند. اما از پیچیدگی قضیه سر در نمی‌آوردند. این اتهام به طور کلی راست بود. بیشتر ما به طرز اسفباری حتی از ابتدایی‌ترین نکات درباره وضعیت بی‌اندازه غامض هند اطلاع نداشتیم. اما گرچه مشکل عظیمی را که هند، انگلیس را با آن روبه‌رو کرد دست‌کم گرفتیم و در فکر و عمل غالباً در حق دوستان انگلیسیمان بی‌انصافی‌هایی کردیم، با این حال واقعیت این است که طرف آزادی‌هند را گرفتیم و فشار را به جای مناسبی وارد کردیم. همین کار سبب شد انگلیس بناچار مسائلی را حل کند که جز در آن صورت، حتی اگر در حسن نیتش شك نمی‌کردیم، مسائل را لاینحل باقی بگذارد. ادامه این فشار، حتی گاه به طرزی ناآگاهانه، به حل شدن این‌گونه مسائل کمک کرد.

اصل دوم این است که سعی کنیم ملتها را متقاعد کنیم که منافع درازمدت با عدالت بین‌المللی و با اخلاق، بهتر از قانون جنگل حفظ می‌شود. شاید لازم باشد این نکته را بیشتر به خودمان اندرز بدهیم تا به دیگران، یا همان قدر به خودمان اندرز بدهیم که به دیگران. درک نکردن این اصل است که انزواجویی

ایجاد می‌کند. مقصودم این نیست که بگویم با قراردادن اخلاق براساس منافع خود می‌توان به معیارهای والای اخلاق دست یافت. درست نیست بگویم که اینها همیشه منطبق‌اند. بزرگان و آموزگاران اخلاق جهان، مقدسان، شهیدان، قهرمانان اخلاق، که آنها را بهترین سرمشقمان قرار می‌دهیم، هیچ‌گاه صرفاً با در نظر داشتن مصالح خود بزرگ نشده‌اند. این عقیده بدبینانه که می‌گوید آدم خوب کسی است که در پیشبرد منافع خودش از آدم بد باهوشتر است اما هدف هردوی آنها فقط منافع خودشان است، از نظر روانشناسی باطل است. اما در حال حاضر امید نداریم عالمی بسازیم از ملت‌هایی که اخلاقاً قهرمان باشند. در تلاش هستیم که اندکی اخلاق را درآشفته‌گی و بی‌نظمی تزریق کنیم و تا اندازه‌ای راست است که در این سطح نازل اخلاق که ناگزیر به عمل هستیم، منافع شخصی حساب شده و رفتار شایسته انطباق دارند. برای مثال، اگر بازرگانان ما شرافتمندی را بهترین مشی بدانند، سطح نسبتاً شایسته‌ای از اخلاق تجارت ایجاد می‌شود.

اصل سوم این است که باید از همه سازمان‌های بین‌المللی که موافق همکاری و امحای منافع تک تک ملت‌ها در کل بزرگتری هستند پشتیبانی کنیم. اما در همین جا خود را با مشکلی رویاروی می‌بینیم که مثل دور باطل است. دلیل اینکه نمی‌توانیم به سطح والایی از اخلاق بین‌المللی برسیم این است که جامعه جهانی وجود ندارد و دلیل اینکه در حال حاضر نمی‌توانیم به جامعه‌ای جهانی برسیم این است که سطح اخلاق بین‌المللی ما بسیار نازل است. این نصف اول این دو است و درباره نصف دیگر چند کلمه‌ای خواهم گفت. چرا حالا نمی‌توانیم جامعه‌ای جهانی داشته باشیم؟ جامعه ملل جامعه‌ای جهانی نبود، اما حرکتی در جهت آن بود. علت اینکه جامعه ملل موفق نشد این نبود که ابزار یا وسایله غلط بود. ابزار و وسایله خوب بود. شکستش تا اندازه‌ای به این علت بود که قدرتهای بزرگ از آن پشتیبانی نکردند و بعضاً به این سبب بود که حتی قدرتهایی که به آن می‌پیوستند مایل نبودند به بهای منافع ملی خود به سود منافع جامعه مللی که به آن عقیده داشتند از آن پشتیبانی کنند. به طور مشخص در مورد منچوری و حبشه ضمانتهای لازم را اعمال نکردند، زیرا که منافع خود را

مستقیماً در آن نمی‌دیدند. اما اخلاق هر معنایی که داشته باشد معنایش حل شدن منافع فردی در منافع اجتماع است. بنابراین وضعی پیش آمد که جامعه ملل شکست خورد، زیرا که سطح اخلاق بین‌المللی بسیار نازل بود.

پس چه کنیم تا از این دور باطل خلاص شویم؟ تا جامعه‌ای جهانی نداشته باشیم نمی‌توانیم سطح والای اخلاقی داشته باشیم، و تا به سطح والایی از اخلاق نرسیم نمی‌توانیم جامعه جهانی داشته باشیم. در چنین وضع و حالی هیچ کاری از دستمان ساخته نیست، جز تلاش برای رستن از عادات قدیم فکری. همه ما در هر جای جهان که هستیم هنوز در دام عادات قدیم فکری گرفتاریم. از زمانی که ملتها نسبتاً یا کاملاً مستقل شدند، به عصری پانواده‌ایم که ملتها چه بخواهند و چه نخواهند به یکدیگر وابسته شده‌اند. عادت فکری ما این است که فقط در چارچوب ملی بیاندیشیم، حال آنکه باید یاد بگیریم بین‌المللی فکر کنیم. مشکل عملی، توضیح دادن این اندیشه نیست؛ چرا که هر کودکی می‌تواند آن را بفهمد. حتی این نیست که این اندیشه را مردم باور کنند، چرا که هم اکنون بیشتر ما به آن باور داریم. بلکه مشکل این است که مردم ما و مردم دنیا چنان در این اندیشه غرق شده‌اند که به طور طبیعی و غریزی براساس آن عمل می‌کنند و این عمل موافق مشرب آنان است نه مخالف آن. رهاورد این نتیجه تا اندازه‌ای مستلزم نشان دادن سائقه‌ای تازه است، و سازگار کردن آن مشکل آموزش و پرورش است.

ترومن بلافاصله پس از نخستین انفجار بمب اتمی به ژاپنها هشدار داد که برای نجات دادن خودشان هنوز فرصت دارند، اما این فرصت کوتاه بود. او همچنین می‌توانست این سخنان را خطاب به ملت امریکا یا هر ملت دیگری بگوید. ما با خیال اینکه می‌توانیم سیاست جهانمان را فقط براساس منافع محدودمان و مستقل از منافع ملتها ترتیب دهیم، مدتی بس دراز در بهشت خوش‌خیالی سر کرده‌ایم. در جنگ دیگر، البته اگر بگذاریم پیش بیاید، با موشک‌هایی که از هزاران فرسنگ راه دور پرتاب می‌شود، پیش از آنکه بدانیم در جنگ هستیم، پودر می‌شویم. تنها يك راه گریز وجود دارد. باید این درس را بیاموزیم که ملتها با دست برداشتن از تصورات حقیر برتری و نفوذ و منافع ملی،

باید برای سعادت عمومی بشر همکاری کنند و معنای اخلاقی عمل کردن همین است. برای آموختن این درس هنوز وقت هست، اما این زمان کوتاه است.

