

اللَّهُ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ

تقد فلسفی

(با آثاری از: ریچارد فلدمن، جیمون بائر، فرانک کیفل،
یوزف و تس و...)

دقراول

به کوشش

علی اوجبی



خانه کتاب

مهر ۱۳۸۹

سرشناسه: اوجبی، علی، ۱۳۴۳
عنوان و نام پدیدآور: نقد فلسفی (با آثاری از ریچارد فلدمن. جیسون بائر، فرانگ گیفل، یوزف وتس و...) به کوشش علی اوجبی
مشخصات نشر: تهران: خانه کتاب، ۱۳۸۹
مشخصات ظاهری: ۱۷۶ ص
شابک: 978-600-5505-70-2
وضعیت فهرست‌نویسی: فیپا
موضوع: نقد فلسفی
شناسه افزوده: خانه کتاب
رده‌بندی کنگره: ۱۳۸۹ ن ۷ ۹ الف/۳/۸۰۹B
رده‌بندی دیویی: ۱۴۲
شماره کتابشناسی ملی: ۲۱۲۰۱۵۳



جشنواره نقد کتاب

۱۶



خانه کتاب

۲۲۰

عنوان کتاب: نقد فلسفی (در غرب)

به کوشش: علی اوجبی

ناشر: خانه کتاب

نوبت چاپ: اول، مهر ۱۳۸۹

شمارگان: ۱۰۰۰

قیمت: ۳۵۰۰۰ ریال

شابک: ۲-۷۰-۵۵۰۵-۶۰۰-۹۷۸

لیتوگرافی، چاپ و صحافی: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

نشانی: تهران، خیابان انقلاب اسلامی، بین خیابان فلسطین و صبای جنوبی، شماره ۱۰۸۰

خانه کتاب، کدپستی: ۱۳۱۷۵، تلفن بخش توزیع: ۸۸۳۴۲۹۸۵

دورنگار: ۶۶۴۱۵۳۶۰

پیش‌نوشتار

امروزه با وجود اجماع صاحب‌نظران و تمامی کسانی که به گونه‌ای در ساحت علم و معرفت تلاش می‌کنند، بر ضرورت نقد و نقش چشمگیر آن در بالندگی معارف، جامعه علمی ما با این مهم بیگانه است! از این رو یافتن کتاب‌های ارزشمند نیازمند تحمل رنج و مشقت بسیار برای مخاطبان عام است و کتاب‌های بی‌مایه بی‌هیچ ترس و واهمه‌ای در همه عرصه‌ها جرئت عرض اندام دارند.

نشریه‌ها و مجلات تخصصی و نویسندگان آنها نیز به نقد بهای چندانی نمی‌دهند. حال یا برای اینکه شأن و منزلت خود را فراتر می‌انگارند و یا به دلیل آن‌که از حواشی آن هراسان‌اند؟! از این رو اندک نشریات تخصصی نقد کتاب را با همه کاستی‌های احتمالی باید ارج نهاد و با نقد عالمانه آنها راه را برای شکوفایی علم و دانش در جامعه ایران اسلامی هموار کرد.

موسسه خانه کتاب با وقوف به آنچه گذشت با همکاری گروهی از اساتید و متخصصان این حوزه در آبان سال ۱۳۷۶ دست به انتشار مجلات تخصصی کتاب ماه ویژه نقد و معرفی کتاب در عرصه‌های کلیات، ادبیات و فلسفه، دین، تاریخ، علوم اجتماعی، هنر، کودک و نوجوان، و علوم و فنون زد. مخاطبان و جامعه فرهنگی ما اعتراف دارند که در طی نزدیک به یک دهه تلاش بی‌وقفه نشریات یاد شده، علی‌رغم تمامی فراز و نشیب‌ها، و موانع و مشکلات خرد و کلان، اثرات مثبتی به همراه داشته‌اند. چه در معرفی آثار شاخص و نویسندگان برتر و چه در به‌انزوا بردن نویسندگان بی‌مایه و فرصت‌طلب. در کنار این مهم توانسته‌اند در حد بضاعت و توش و توان خود فرهنگ نقدنویسی را نیز رواج دهند.

دقت و تأمل دوباره در برخی از این نقدها به طور قطع برای نسل جوان و پژوهنده ما می‌تواند فواید و ثمرات فراوانی داشته باشد. از این رو، به پیشنهاد برخی از اساتید در صدد برآمدیم تا نقدهای منتشر شده در مجلات کتاب ماه را در قالب کتاب مستقل نیز عرضه کنیم.

آنچه پیش روی شماست، دفتر نخست مجموعه نقدهای منتشره در کتاب ماه فلسفه است که با عنوان نقد فلسفی (در غرب) به پیشگاه شما خواننده فرهیخته تقدیم می‌شود. به امید آن‌که در آینده نه‌چندان دور نقد و نقد نویسی سکه رایج جامعه علمی ما باشد.

علی اوجبی

معاون فرهنگی خانه کتاب

فهرست مطالب

۹	مقدمه
۱۱	فضایل فکری؛ جستاری در معرفت‌شناسی تنظیمی / جیسون بائر / رسول تیموری
۱۷	غزالی و شعر خیال / فرانک گریفل / کامیار سعادت
۲۳	کار بر روی اسطوره / فرانتس یوزف وتس / فریده فرنودفر
۳۷	ریچارد رُرتی: پراگماتیسم، آیرنی و لیبرالیسم / مئو فستن استین / عبدالحسین آذرنگ
۴۹	فراتر از توجیه: ابعاد ارزش داوری معرفتی / ریچارد فلدمن / بتول احمدی
۵۷	فلسفه زیست‌شناسی / مورین ای. اومالی و دنیل جی. نیکلسون / مصطفی امیری
۶۵	ویتگنشتاین و مفسراننش / رُم هرا / اکرم کارگری سپسی
۷۱	اثری دربارهٔ خود: فلسفه روانشناسی ویتگنشتاین / دانیل مویال شاروک / مریم خدادادی
۷۷	پارادوکس و کلیشه در فلسفه ویتگنشتاین / دانیل مویال شاروک / یاسر پوراسماعیل
۸۳	خط قلمروها: کی‌بر کگارد و ویتگنشتاین دربارهٔ فلسفه و دین / واین پرود فوت / آسیه حاجی محمدجعفر
۸۹	پایگاه اندیشه: تمی در کتاب پژوهش‌های فلسفی ویتگنشتاین / جیمز سی. کلیگ و ویرجینیا تیج / آسیه حاجی محمدجعفر
۹۵	ویتگنشتاین و پرسش از اخلاق: دفاعی از اخلاق به مثابه ابهام‌زدایی / دارلی دال / فاطمه کاملان
۹۹	ویتگنشتاین در کمبریج: نامه‌ها و اسناد ۱۹۵۱-۱۹۱۱ م / اندرو هیسو / مریم خدادادی
۱۰۳	راسل و ویتگنشتاین دربارهٔ ماهیت حکم / ماریا فان در شار / یاسر پور اسماعیل
۱۰۹	ویتگنشتاین و عقل / دنیل دی. هاتو / مصطفی امیری
۱۱۷	ویتگنشتاین و اذهان دیگر: ... / بتینا برگو / مصطفی امیری
۱۲۹	فلسفه هربرت اسپنسر / فرد ویلسون / مصطفی امیری
۱۳۵	هربرت اسپنسر و ابداع زندگی مدرن / پاملا لاین / مصطفی امیری
۱۴۳	ارسطو در باب اشتراک لفظی: جدل و علم / دیوید اوانزا / مصطفی امیری
۱۴۹	ارسطو / باربارا ستلر / مصطفی امیری
۱۵۷	خدا و بُرد عقل: ... / بروس راسل / مصطفی امیری
۱۶۷	برتراند راسل، زبان و نظریه زبان‌شناسی / برنارد لینسکی / مصطفی امیری
۱۷۳	از تأثر‌پذیری تا ذهنیت‌گرایی: ... / ای. دی. اسمیت / مصطفی امیری

به نام آن که جان را فکرت آموخت

مقدمه

«حیات علم، بسته به نقد و ردّ است»

یکی از مجموعه مجلات نه‌گانه کتاب ماه، کتاب ماه فلسفه است که تا چهار سال پیش در کنار ادبیات و با عنوان کتاب ماه ادبیات و فلسفه منتشر می‌شد و بیشتر صبغه‌ای ادبی داشت تا فلسفی. از سال ۱۳۸۶ به پیشنهاد نگارنده، نشریه یاد شده به دو مجله مستقل تبدیل شد. بدین ترتیب فلسفه از همزاد خود ادبیات فاصله گرفت و کتاب ماه فلسفه زاده شد.

این مجله بنا بر خواستگاه مؤسسه خانه کتاب، نشریه‌ای تخصصی در حوزه اطلاع‌رسانی و نقد و معرفی کتاب‌های فلسفی است. از این‌رو، از همان آغاز در پی چند هدف بود:

۱. معرفی آثار خوب و نویسندگان، مترجمان و پژوهشگران شایسته

۲. نقد آثار در تمامی سطوح

۳. اطلاع‌رسانی اجمالی و گاه آماری در حوزه نشر کتاب‌های فلسفی

کتاب ماه فلسفه، در طول حیات سه ساله خود با مشورت اساتید و بازخورد دیدگاه‌های مخاطبان و نیز موانع و دشواری‌های این راه، ساختارهای متفاوتی را آزمود. اما در عمل، همان اهداف سه‌گانه یاد شده را همواره پیش‌رو داشت.

از سوی دیگر چون فلسفه از همان ابتدا به دو ساحت فلسفه اسلامی و فلسفه غرب تقسیم می‌شود، بالتبع مباحث مجله نیز در دو حوزه معرفتی بوده، هست و خواهد بود.

آنچه پیش‌روی شما خواننده فرهیخته قرار دارد، دفتر نخست مجموعه نقدهایی است که در حوزه فلسفه غرب به قلم منتقدان همان دیار، منتشر شده و شامل مقالاتی است که در شماره‌های ۱ تا ۳۰ کتاب ماه فلسفه به زیور طبع درآمده است. تا بدین وسیله علاقه‌مندان این گونه مباحث هم در جریان چند و چون آثار فلسفی در جهان غرب قرار گیرند و هم با فن و هنر نقدنویسی در غرب از نزدیک آشنا شوند.

به امید خدا، دفتر دوم این مجموعه حاوی نقدهای منتشره در ساحت فلسفه اسلامی نیز بزودی چاپ خواهد شد. در پایان جای دارد از تمامی همکاران فهیم و دلسوز مجله در طول این دوره سه ساله به ویژه مشاوران محترم علمی، دوست عزیز و دانشور جناب آقای دکتر عبدالله صلواتی، مدیر داخلی، سرکار خانم معصومه سادات پوربخش و تمامی مترجمانی که بار دیگر با آثار آنها در نقد فلسفی آشنا می‌شوید، تشکر و تقدیر نمایم.

نیازمند رحمت پروردگار غنی
علی اوجیبی
سردبیر مجله کتاب ماه فلسفه

نقد و بررسی کتاب

فضایل فکری؛ جستاری در معرفت‌شناسی تنظیمی*

- نوشتهٔ جیسون بائر
- ترجمهٔ رسول تیموری

اشاره: نشریه نقد کتاب گروه فلسفهٔ دانشگاه نوتردام در هر شماره، نقد و بررسی‌هایی از مهمترین آثار منتشر شدهٔ فلسفی ارائه می‌کند. پاره‌ای از این نقدها کوتاه هستند و بیشتر صبغهٔ معرفی تحلیلی دارند؛ اما، نوشته‌هایی نیز در این جریدهٔ اینترنتی منتشر می‌شوند که بلندترند و بررسی نقادانه و موشکافانه‌تری را از آثار فلسفی تازه منتشر شده، عرضه می‌کنند. نقد جیسون بائر از کتاب *فضایل فکری* نقد نسبتاً طولانی و محققانه این نشریه محسوب می‌شود. موضوع اخلاق فکر و باور هم‌اکنون در مغرب زمین بسیار مورد توجه است و کتبی که در این گستره منتشر می‌شوند، توجه بیشتری را نسبت به آثار متعارف فلسفی منتشر شده جلب می‌کنند. اما در دیار ما این شاخه، چندان مورد توجه فلسفه‌دوستان و فلسفه‌پژوهان قرار نگرفته است. خواندن این نقد علاوه بر این که پاره‌ای نکات در باب شیوهٔ ارزیابی کتاب را به ما می‌آموزد، محورهای گسترهٔ مهم اخلاق فکر و باور را هم پررنگ می‌کند. گفتنی است که ترجمهٔ این مقاله با جرح و تعدیلی مختصر همراه بوده است.

کتاب *فضایل فکری؛ جستاری در باب معرفت‌شناسی تنظیمی* تألیف سی. رابرتس و جی وود است. این کتاب را انتشارات دانشگاه اکسفورد در سال جدید میلادی منتشر کرده است. کتاب در ۳۲۹ صفحه و به قیمت ۷۴ دلار روانه بازار نشر گشته است.

* * *

فضایل فکری اثری مهم در ادبیات حوزهٔ معرفت‌شناسی فضیلت محور است. این اثر نخستین رساله در این موضوع، پس از انتشار اثر بزرگ لیندا زگربسکی با نام *فضایل ذهن* در طول یک دهه گذشته است و از یک جهت حتی نسبت به کتاب زگربسکی از نوآوری بیشتری برخوردار است.

تمرکز این اثر بر تحلیل فضیلت محور دانش و معرفت است. اثر زگزبسی عموماً تلاشی برای حل مسائل سنتی معرفت‌شناختی از طریق توسل به مفهوم فضیلت فکری است. اما رابرتس و وود چنین گرایشی ندارند. در حالی که معرفت‌شناسی تحلیلی رایج نقطه شروع آن‌ها است و مفاهیم کلیدی رایج در سرتاسر کتاب حضور دارند، آن‌ها علاقه‌مند به فهم فضیلت‌های فکری و نقش‌شان در زندگی فکری هستند. بنابراین کتاب آن‌ها حتی بیشتر از کتاب زگزبسی از وضعیت موجود در معرفت‌شناسی فاصله می‌گیرد.

ویژگی مهم و بسیار متمایز دیگر این کتاب در عنوان فرعی آن *جستاری در معرفت‌شناسی تنظیمی* آشکار است. رابرتس و وود با پرداختن به بعضی از آثار نیکولاس والتراسترف درباره معرفت‌شناسی جان لاک، روش‌شناسی آن کتب را در کتابشان با عنوان *معرفت‌شناسی تنظیمی برجسته کرده‌اند*. آن‌ها این رویکرد را در تقابل با *معرفت‌شناسی تحلیلی* پررنگ می‌کنند که هدف آن تولید نظریه‌های معرفت، عقلانیت، توجیه و غیره است و از طریق تلاش برای تعریف این اصطلاحات پیش می‌رود.

آن‌ها می‌گویند که معرفت‌شناسی تحلیلی به شکل‌بندی مفهومی می‌پردازد که این کار با یک سبک تقلیلی، سلسله‌مراتبی یا اشتقاقی انجام می‌شود. آن‌ها معتقدند که این سبک باعث به‌وجود آمدن منازعات عظیمی شده‌اند و نظریاتی را به وجود آورده‌اند که مبهم و غیرعملی هستند. در مقابل، معرفت‌شناسی تنظیمی که پیش‌تازان شاخص آن دکارت و لاک هستند، در پی ایجاد راهنمایی برای فعالیت معرفتی است. این رویکرد پاسخی به نقایص موجود در رفتار مردم است و از این رو بیش و پیش از آن‌که صرفاً یک چالش جالب برای اساتید فلسفه و دانشجویان زیرک و باهوش باشد، بشدت عملی و اجتماعی است. این نوع معرفت‌شناسی به تعبیر جهان اجتماعی کمک می‌کند و به راستی یک روش معرفت‌شناسی متمایز است. واسطه نخست این نوع معرفت‌شناسی [تنظیمی] که مورد علاقه مؤلفان کتاب است، مشخصه‌های توصیفی عادات ذهنی یک شخص عاقل به لحاظ معرفتی است.

هفت فصل از ۱۲ فصل کتاب را بررسی‌های مفصل فضایل فردی (مانند عشق به دانش، جدیت، تواضع، استقلال و غیره) تشکیل می‌دهند. اما این فصول قصد ندارند تا شرایط لازم و کافی برای این خصایص مورد بحث را تعریف کنند. این فصول هم‌چنین در صدد نیستند که تناقضات و مسائل مرتبط با فهم این خصایص را پررنگ کنند. در عوض آن‌ها به شفاف‌سازی مفهومی کمک می‌کنند و هدف آن‌ها برجسته‌سازی ویژگی‌های غنی‌تر، ملموس‌تر و گاهی اوقات مقطعی شخصیت فکری است.

رابرتس و وود رویکردشان را به کار یک طراح تشبیه می‌کنند: «نقشه‌ها تصاویری هستند که اساساً به عنوان راهنمای چیزی به کار می‌روند. کتاب حاضر قصد دارد زندگی فکری را به شیوه‌ای تحلیلی چنان نشان دهد که به صورت واقعی کارآمد باشد. ما به ویژه به خصایص عامل معرفتی توجه داریم. نقشه ما در این مسیر، ویژه است و به فضیلت‌هایی توجه دارد که برای راهنمایی [عملی] طراحی می‌شوند؛ درست همان‌طور که یک طراح می‌تواند نقشه‌ای ترسیم کند که بر اساس آن سیستم راه‌آهن یک کشور را نشان دهد. بنابراین، در این کتاب ما می‌خواهیم فضیلت‌های فکری را ترسیم کنیم. بدون هرگونه ادعایی مبنی بر این که آن‌ها کلید و پایه و اساس هرگونه کار فکری هستند.»

این رویکرد ممکن است بسیاری از معرفت‌شناسان تحلیلی را گمراه کند، و آن‌ها را به سمت معماها و پارادوکس‌ها، ریشه‌های مفهومی، تعاریف صوری، شرایط لازم و کافی، مثال‌های خلف و مشابه آن سوق دهد. اما در پاسخ، به دو نکته مهم باید اشاره کرد:

اولاً: رویکرد مؤلفان این اثر و ویژگی‌های خاص‌تر و حتی متمایزتر آن‌ها برای هدف تنظیمی‌شان کاملاً مناسب به نظر می‌رسد. تلاش‌ها برای تعیین روابط لازم و کافی برای یک مفهوم فلسفی می‌توانند به سرعت گرفتار نکات فنی و شرایط لازم برای تعامل با موارد مطروحه، مثال‌های خلف پیشنهادی و غیره شوند. در نتیجه این تدوین‌ها که با جوهر منطقی تحلیل‌ها ربط دارند، پاره‌ای از مشخصه‌های انضمامی و عینی را کمرنگ می‌کنند.

ثانیاً: در حالی که نویسندگان رویکردشان را از نوع تحلیلی آن تمییز می‌دارند، ولی رویکرد آن‌ها در معنای وسیع هنوز تحلیلی است و در واقع، کتاب احتمالاً موردپسند هر فیلسوف تحلیلی واقع خواهد شد که علاقه‌مند به فهم بهتر فضایل فکری و نقش آن‌ها در یک زندگی خوب فکری است.

مؤلفان تعامل خوبی با ادبیات اخلاقی و معرفت‌شناختی در سنت تحلیلی آن برقرار می‌کنند و کتاب حاوی بسیاری از طرح‌های مفهومی است - طرح‌هایی دربارهٔ چگونگی ارتباط مفاهیم معرفتی و اخلاقی - معرفتی با یکدیگر، چگونگی تعامل فضایل با یکدیگر و وابستگی آن‌ها با هم، انواع حسنات فکری و چگونگی ارتباط آن‌ها با یکدیگر و با فضیلت‌های گوناگون، روابطی که فضیلت‌ها با قابلیت‌های انسانی و اعمال مختلف معرفتی دارند.

سرانجام این که فهرست فضایل فردی نویسندگان، چیزی مانند تعاریف را تشکیل می‌دهد. مؤلفان اشاره می‌کنند که در هر صورت هدف آن‌ها ایجاد مفاهیم مشخص‌تر و تعریف شده‌تر در ذهن است. از این‌رو می‌توان گفت که همه آنچه در مورد کتاب در مقابل معرفت‌شناسی تحلیلی مطرح است، هنوز جزئی از این سنت تحلیلی است.

کتاب به دو بخش و دوازده فصل تقسیم شده است.

فصل اول به حوزهٔ معرفت‌شناسی معاصر می‌پردازد و مفاهیم متعددی را که برای بحث در فصل‌های بعدی ضروری هستند، معرفی می‌کند.

فصل دوم به فضایل مختلف معرفتی و روابط بین آن‌ها می‌پردازد و توجه خاصی به خیر و حسن مفاهیمی چون: توجیه، فهم و آشنایی دارد.

فصل سوم به شرح کلی فضیلت فکری می‌پردازد و تمرکز ویژه آن بر عناصر انگیزشی فضیلت فکری است. فصل چهارم، ماهیت قابلیت‌های معرفتی را و این که چگونه کمال ویژگی فکری به عملکرد مناسب این قابلیت‌ها کمک می‌کند، بررسی می‌کند.

معرفی فعالیت‌های فکری، نظیر دیدن، آزمودن فرضیه‌ها، بحث انتقادی، تدریس و خواندن و فعالیت‌های درونی و بیرونی هم در فصل پنجم مورد توجه قرار می‌گیرند.

در حالی که مباحث مهم، اغلب در بخش دو کتاب مطرح شده‌اند، محتوای فصول بخش اول نیز به خودی خود جالب هستند. بعضی از مباحث اصلی آن‌ها شامل: بحث ماهیت فهم و نسبت آن با دانش گزاره‌ای، استدلالی علیه الزام انگیزشی برای فضیلت فکری، و بعضی از مثال‌های بسیار زنده از چگونگی کمک فضایل فکری به موفقیت معرفتی در این بخش آمده‌اند.

رابرتس و وود از بخش دو کتاب به عنوان «قلب مطالعه‌شان» نام می‌برند. این بخش شامل بررسی موارد زیر است: عشق به دانش، جدیت، شجاعت و دوراندیشی، تواضع، استقلال، مهربانی و عقل عملی. بحث این فصول مشابهت زیادی با بحث‌های متعدد ارسطو در باب فضایل اخلاقی در کتاب‌های سه و پنج اخلاق نیکوماخوس دارد. برای هر ویژگی مورد بحث، نویسندگان انواع پرسش‌ها را بیان می‌کنند: بعضی از شاخص‌های روانشناختی اولیه قابل تشخیص این فضیلت کدامند؟ چه چیزی این مواد اولیه را به روشی صحیح، به مقدار صحیح، در زمان صحیح و... نشان می‌دهد؟ این فضیلت چگونه از فضایل دیگر که به‌جده به آن نزدیک هستند، تمییز داده می‌شود؟ کدام رذیلت‌های فکری با این فضیلت تعریف می‌شوند؟ و چگونه با آن تطابق داده می‌شوند؟ راه‌های مدون که در آن فضیلت به رونق معرفتی کمک می‌کند، کدامند؟ کدام حسنات معرفتی با آن‌ها به وجود می‌آیند و این کار چگونه تحقق می‌پذیرد؟ بحث در این فصول از لحاظ فکری رضایت‌بخش است. این فصول حاوی بسیاری از بینش‌های دقیق و باریک، تأملات فکری و توضیحات غنی‌اند. به ویژه مباحث آن‌ها در زمینه چگونگی فراگیری و به دست آمدن این فضایل و رذایل فکری، نافذ و تأثیرگذار هستند. مباحث دیگر شامل ابعاد متعدد ارزش معرفتی و عقل عملی و چگونگی کمک آن به رونق فضیلت فکری هستند.

در ادامه بحث، به چند نکته انتقادی می‌پردازم. نخست، مربوط به یکی از راه‌هایی است که مؤلفان از طریق آن تلاش می‌کند تا رویکرد مورد نظر خود را به سوی معرفت‌شناسی سوق دهند. همان‌طور که گذشت، این استراتژی اعتراضاتی را در بردارد. پی‌جویی یک تعریف صوری از معرفت، یعنی بیان شرایط لازم و کافی آن، یک تعریف بسیار باریک و انتزاعی را به وجود می‌آورد. این تعریف باریک البته اشکال مهم و متفاوت معرفت را نادیده می‌گیرد و بنابراین از غنایی برخوردار نیست. من فکر می‌کنم رابرتس و وود قویاً در این باره حق دارند. بنابراین تعریف خاص آن‌ها چیزی به این ادبیات اضافه می‌کند. با وجود این مشخص نیست که چرا بحث آن‌ها واقعاً بر ضد رویکرد مسلط نسبت به تحلیل و تعریف معرفت است. در واقع، به نظر می‌رسد مؤلفان انگیزه قوی برای توجه به این رویکرد را نادیده می‌گیرند و در عوض با آن به عنوان نوعی انحراف از معرفت‌شناسی قرن بیستم برخورد می‌کنند.

احتمالاً آنچه را که تلاش برای مشخص کردن شرایط کافی و لازم معرفت می‌نامیم، تمایل به روشن ساختن ماهیت اساسی معرفت است تا نکات مشترک همه معرفت‌ها مشخص شود. مطمئناً این یک انگیزه فکری قابل احترام است. اما این چنین تحلیل‌هایی ممکن است به سوی انتزاعی بودن و فنی‌بودن گرایش یابد. افزون بر این، ویژگی انتزاعی آن‌ها قابل انتظار است. با همه این نکات، تحلیل‌ها و تعاریفی رایج و رسمی وجود دارند که هدف آن‌ها چنگ زدن به ماهیت معرفت از یک راه دقیق است. با

توجه به این نگرانی من مایل نیستم این طور بیندیشم که مواضع رابرتس و وود بر ضد رویکردهای کلی معرفت‌شناسی است. تصور می‌کنم انگیزه پذیرفتنی‌تر برای اتخاذ این موضع از سوی آن‌ها - که از این تدقیقات و تعاریف گریزان هستند - سادگی و غنای نظری درونی نظریه‌شان است.

انتقاد دیگر، مربوط به شیوه مواجهه مؤلفان با مفهوم عشق به دانش به عنوان یک فضیلت فکری مجزاست. موضع مؤلفان در این‌جا همانند موضع آن‌ها برای تبیین هر فضیلت فکری، غیراستادانه و مسئله‌آفرین است. از یک رویکرد استاندارد، چیزی شبیه عشق به حقیقت یا دانش در خود آن معرفت‌نافته است و یک فضیلت خارج از آن نیست. به طور غیرمنتظره، رابرتس و وود مطالب قابل توجهی را بیان می‌کنند که نشان از طرفداری از این مدل جایگزین دارد. به عنوان مثال، آن‌ها به طور مرتب مطرح می‌کنند که یک مشخصه موجود در یک شخصیت تنها در جایی فضیلت فکری محسوب می‌شود که توسط عشق به دانش مورد حمایت قرار گرفته باشد. آن‌ها نوعی عشق به دانش را توصیف می‌کنند که در بستر فضیلت‌های دیگر قرار دارد و به‌عنوان پیش‌فرض یا زمینه لازم برای همه فضیلت‌های دیگر است. اما با توجه به علت و معلولی بین عشق به دانش و فضیلت‌های دیگر فکری، چرا به عشق به دانش - به جای یک فضیلت جداگانه و متمایز - به عنوان عنصری از هرگونه فضیلت فکری اندیشیده نمی‌شود. این رویکرد توسط این نکته تقویت می‌شود که عشق به دانش وسیله‌ای برای رسیدن به فضیلت‌های دیگر است.

شجاعت فکری هم به عنوان مثال، اصرار بر یک عقیده یا پی‌گیری فکری به رغم تهدید صورت گرفته نسبت به امنیت فرد دارد و تأکید بی‌واسطه سخاوت فکری، به دادن آزادانه منابع معرفتی به دیگران اشاره می‌کند. اما یک فرد بافضیلت به صورت شهودی در مقابل تهدید صورت گرفته نسبت به وی مقاومت می‌کند یا منابع معرفتی‌اش را بدون در نظر گرفتن فضیلت عشق به معرفت یا بعضی از حسنات معرفتی دیگر به دیگران اعطا می‌کند. وی این اهداف را به عنوان راهی برای نایل شدن به چنین حسناتی دنبال می‌کند. این امر نشان‌دهنده تحلیل رایج زگزبسیکی و دیگران است که بر اساس آن یک فضیلت فکری تا حدی گرایش به سوی پیگیری اهداف فکری مشخص و بی‌واسطه‌ای مانند حقیقت، دانش یا فهم دارد. بر اساس این مدل، عشق به دانش بخشی از هرگونه فضیلت روشنفکری است، و به خودی خود یک فضیلت محسوب نمی‌شود.

انتقاد سوم مربوط به ادعای مؤلفان است مبنی بر این که فضایل فکری به نظریه‌های جهان‌شمول یا به نگرش‌های اخلاقی و متافیزیکی مربوط می‌شوند. این ایده که فضایل فکری به سنت‌های اخلاقی و متافیزیکی مربوط هستند فرضیه نسبیت نام دارد. بر طبق این فرضیه ویژگی‌هایی که به‌عنوان فضیلت‌های فکری در نظر گرفته می‌شوند، می‌توانند از سنتی به سنت دیگر تغییر یابند.

این قضیه بحث‌برانگیز است. می‌توان این گونه گفت که بر اساس رویکرد نسبی‌گرایانه، فضایل فکری به باورهای بنیادین ما در اخلاق هنجاری که مصادیق خوب و بد را مشخص می‌کنند، وابسته می‌شوند. به عنوان مثال، مؤلفان این کتاب خود مطرح کرده‌اند که عشق به حقیقت، عشق به هرگونه حقیقتی نیست، بلکه عشق به حقایق مهم و با ارزش است. به نظر می‌رسد تعهد آن‌ها به الهیات مسیحی

دیدگاه‌های آن‌ها درباره فضیلت فکری را در سرتاسر کتاب تحت تأثیر قرار داده است. این‌گونه نمایان است که رابرتس و وود به یک تفسیر از وابستگی ارزش‌ها و فضایل به سنت‌ها عطف توجه بیشتری روا داشته‌اند. این دیدگاهی است که بر طبق آن فضایل فکری متکی به سنت هستند؛ یعنی اگر سنتی به خصیصه‌ای فضیلت می‌گوید، افراد آن سنت این خصیصه را فضیلت ارزیابی می‌کنند. همفکری نویسندگان با این دیدگاه با تلقی‌ای که از عقل عملی دارند، آشکار می‌شود. آن‌ها ادعا می‌کنند که عقل عملی در کاربردش برای زندگی فکری بر اساس عمل جهت‌دهی می‌شود و عشق به حسانت ناب فکری را توصیه می‌کند. این برداشت قوی‌تر از فرضیه نسبیت است و معادل نوعی نسبیت‌گرایی فرهنگی در مورد اخلاق قلمداد می‌شود. به نظر می‌رسد این شیوه نتایج ناخوشایندی به دنبال دارد. به عنوان مثال فرض کنید که نگرش متافیزیکی عقل عملی این بود که تنها حقایق کم‌اهمیت یا غیراخلاقی در یک سنت خاص ارزش دارند. آیا ما خواهان آن بودیم که عشق به چنین دانشی را به عنوان فضیلت به لحاظ فکری توصیف کنیم؟ احتمالاً نه.

با این همه به نظر می‌رسد نویسندگان علاقه‌مند به خوانش ضعیف‌تر نظریه نسبیت‌گرایی هستند و زمانی که به خوانش قوی‌تر تمایل نشان می‌دهند، برای انجام آن مقداری احتیاط به خرج می‌دهند. هرچند مشخص نیست هنگامی که آن‌ها به فضایل فکری توجه می‌کنند، می‌توان گونه‌ای خوانش نسبی-گرایی حاد از آرایش‌شان ارائه کرد یا نه. اگر محدودیت عقلی بر این فضایل روا داشته شود، دفاع از این خوانش حاد ممکن است. شیوه نویسندگان به گونه‌ای است که اگر محدودیت‌های عقلانی را فراروی فضیلت فکری قرار می‌دهند، منابعی را نیز در اختیار آن می‌گذارند.

در کل، این دیدگاهی است که گرایش یک فرد برای پی‌جویی یک معرفت خاص با ابزارهای فضیلت فکری را نشان می‌دهد. اگر این فرد دلیل خوبی برای باور بدان غایت داشته باشد و هم‌چنین ابزار هم، ابزاری مناسب برای آن غایت باشد، معرفت وی از حیث اخلاقی موجه است. با پذیرش این محدودیت رابرتس و وود می‌توانستند انواع مثال‌ها را برای مدل خود به آزمون درآورند. به طور مثال، شخصی که حقیقت را از طریق واقعیتی نادرست پیگیری می‌کند، احتمالاً دلیل خوبی برای اندیشیدن به این‌که این امر وی را به حقیقت خواهد رساند، ندارد و زمانی که شخصی تحت تأثیر عشق به دانشی غیراخلاقی است، احتمالاً دلیل خوبی برای اندیشیدن به این‌که پیگیری این دانش واقعاً ارزشمند است، ندارد.

با وجود این، من به مقاومت آن‌ها در مقابل تحلیل کل‌گرایانه ساختار فضیلت روشنفکری شک دارم. نویسندگان در مقابل این پیشنهاد مقاومت می‌کنند. برای این امر نیاز به نوع مناسبی عقلانیت به عنوان ویژگی ضروری فضیلت فکری است. اما بدون رجوع به چیزی الزامی، مشخص نیست که چگونه آن‌ها می‌توانند از سقوط به داخل چاه نسبیت‌گرایی افراطی در زمینه فضیلت فکری جلوگیری کنند.

نقد‌ها و نگرانی‌های ذکر شده البته نگرانی‌های کوچکی هستند. فضایل فکری بدون شک کتابی بسیار غنی و جالب و مهم در معرفت‌شناسی فضیلت محور است. بی‌تردید این کتاب مهم‌ترین اثری است که در ده سال اخیر در این باره نگاشته شده است.

نقد و بررسی کتاب غزالی و شعر خیال^{۱*}

- نوشته‌ی فرانک گریفیل (استاد دانشگاه بیل)
- ترجمه‌ی کامیار سعادت‌ی

اشاره: نوشتار حاضر نقدی است بر کتاب غزالی و شعر خیال *Ghazali and the poetics of Imagination* نوشته‌ی ابراهیم موسی که در سال ۲۰۰۵ از سوی دانشگاه کارولینای جنوبی در ۳۴۹ صفحه منتشر شده است.

* * *

ابوحامد غزالی (درگذشته ۵۰۵ هـ. ق - ۱۱۱۱ م) در زندگی‌نامه خودنوشت خود در عبارت کوتاهی غایت سلوک صوفی را فنای فرد در خداوند دانسته است. صوفی برای وصول به این غایت، عزمی راسخ دارد «و هر آنچه در این طریق پیش آید، برای او که طالب خداوند است حکم یک دهلیز را دارد.» لغت‌شناسان عرب، دهلیز را واژه‌ای اصالتاً پارسی می‌دانند که معنای فضای مابین درب ورودی تا صحن خانه است. به گمان ابراهیم موسی^۲، مؤلف کتاب حاضر، «دهلیز» تمثیل یا استعاره کاملی است برای کل حیات عقلی و فکری غزالی. (ص ۴۷) غزالی اندیشمندی است که «اغلب در میانه مواضع مختلف گرفتار است. درگیر با تعارضات و تناقضات جانفرسایی است که هر یک از آن‌ها در حکم نقطه عطفی در زندگی اوست. بی‌اغراق باید گفت که غزالی متفکری در آستانه است» (ص ۹۲) پیچیدگی‌های آثار غزالی قابلیت‌های فراوانی برای بازخوانی دارند و استراتژی‌های گوناگونی از آن‌ها می‌توان استخراج کرد. ابراهیم موسی در پی آن است تا این قابلیت‌ها و استراتژی‌ها را کشف کند. گویا او می‌خواهد صدای غزالی را به گوش جوامع اسلامی روزگار ما که گرفتار مناقشات نظری فراوانی هستند، برساند. درست به مانند شرمین جکسون که در سال ۲۰۰۲ کتاب *غزالی* را در باب معیارهای ارتداد در اسلام، به انگلیسی ترجمه کرد،

ابراهیم موسی هم معتقد است امت اسلامی در زمانه ما نیازمند غزالی است. غزالی «الگوهای نو، سرمشق‌های تازه و نمادهای امیدآفرینی برای خلاقیت دینی عرضه می‌کند» و لذا سود و ارزش فراوانی دارد که «بفهمیم چگونه می‌توان قرائت‌های نویی از غزالی داشته باشیم. به نظر می‌رسد با این قرائت‌های نو می‌توان به امکان‌های جدیدی تجهیز شد که راست‌کیشی و سنت‌گرایی اسلامی را در میان مسلمانان معاصر مورد بازبینی و نقادی قرار می‌دهد» (صص ۱۳۸-۱۳۷).

آنچه بیش از هر چیز غزالی را در چشم و دل موسی جذابیت می‌بخشد، مباحثات و گفت‌وگوهای پرحرارتی است که غزالی با فیلسوفان داشته است. ابراهیم موسی این سلسله مباحثات را شبیه مباحثاتی می‌داند که امروز اندیشمندان مسلمان با اندیشه غربی و فرهنگ جهانی شدن و مابعد امپریالیسم دارند. به اعتقاد او تجربه تاریخی مسلمانان این ظرفیت را دارد که «در وضعیت ستیزه‌جویانه‌ای که امروز شاهد آن هستیم» به ما کمک کند. چراکه در زمان غزالی هم، چنین وضعیت ستیزه‌جویانه‌ای میان فیلسوفان و دینداران وجود داشت. (ص ۴۹) غزالی پاره‌ای از آموزه‌های مطلوب فیلسوفان را پذیرفت، اما بسیاری از آن‌ها را رد کرد و به این ترتیب نوعی «استعمارزدایی عقلی» به عمل آورد و فرهنگ اسلامی را «از ابعاد تاریک و سیاه یونانی‌زدگی خلاصی بخشید». این الگو می‌تواند به کار اسلام معاصر هم بیاید تا از ابعاد تاریک و سیاه مدرنیته‌رهای رهایی یابد. (ص ۵۱).

به گمان موسی، ویژگی «در میانه بودن» غزالی الگوی مناسبی است برای هویت دوگانه مسلمانان معاصر که تلاش می‌کنند بین تدین سنت‌گرایانه خود و چالش‌های فرهنگ غربی آشتی برقرار کنند. با این همه مسأله هویت از جهاتی قابل قیاس با عصر غزالی نیست. چرا که نزاع او با فیلسوفان و سنت‌های عقلی زمان خود اصولاً از جنس نزاع‌های معرفت‌شناسانه بود. موسی در گزارشی که از گفت‌وگوی غزالی با فیلسوفان می‌دهد، (صص ۱۸۱-۱۷۱)، از اصلی‌ترین چیزی که غزالی فیلسوفان را رد می‌کند، غافل است. این چیز، ادعای فیلسوفان در تقدم بخشیدن و اولویت دادن برهان بر دین در نیل به حقیقت و رستگاری است. غزالی در *تهافت الفلاسفة* این ادعای فیلسوفان را باطل می‌داند و می‌گوید برهان دست‌کم در برخی از مسائلی که فیلسوفان فکر می‌کنند برای همیشه حل کرده‌اند، نارسا و ناتوان است. در واقع، غزالی فلسفه را از همان جایی مورد حمله قرار می‌دهد که خیال می‌شد مستحکم‌ترین نقطه است؛ یعنی: معرفت‌شناسی. وقتی که سر سید احمدخان، متفکر مسلمان هندی، در میانه قرن نوزدهم کوشید «علم کلام جدیدی» پایه‌گذاری کند که با آموزه‌های علم مدرن سازگار باشد، خیلی زود فهمید که علم غربی بر پایه‌های معرفت‌شناسانه به مراتب مستحکم‌تری بنا شده است و لذا تصدیق کرد که علم مدرن مدعیات معرفت‌شناختی خود را نقض نمی‌کند؛ به خلاف فلسفه در روزگار غزالی که از بنیان‌های معرفت‌شناختی خود آسان‌تر دست شست. درک این نکته ظریف به بسط مدرنیسم اسلامی انجامید که نتایج علم مدرن را می‌پذیرفت و آن را به اسلام انطباق می‌داد. با این حال، مدرنیسم اسلامی امروز تقریباً شکست خورده است و اصلی‌ترین دلیل آن، عجز از عرضه تعریفی دقیق از هویت متمایز اسلامی است.

حاصل آن که، بحث وجدل‌های امروزی در جهان اسلام، ربط و نسبت چندان با معرفت‌شناسی ندارند، بلکه بحث‌ها عمدتاً بر روی تعریف هویت اسلامی در برابر مدرنیته غربی متمرکز است.

برای غزالی خیلی راحت بود که آموزه‌های فلسفی را در گفتمان کلام اسلامی بگنجانند. گویا همین قدرت ترکیب‌کنندگی اوست که مایه جذابیت‌اش در تفکر اسلامی معاصر شده است. اشتغال به فلسفه، هویت اسلامی غزالی را نتوانست به چالش بکشد و زایل کند. او «زمانی که به وادی فلسفه و کلام وارد شد، در یک دهلیز ذهنی زندگی می‌کرد.» (ص ۱۴۹). ابراهیم موسی عقیده دارد که تناقض‌های موجود در آثار غزالی را می‌توان با استناد به همین مسأله تبیین کرد. چراکه در واقع، او «در میان موج‌های گران یک گرداب کار می‌کرد و مجبور بود با مواضع متکثر و متضاد وارد گفت‌وگو و چند و چون شود و اگر گاه به نظر می‌رسد که او موضع واحد و مشخصی ندارد و حتی دودل و مردد است، نشانه آن است که به طور کامل به یک نظام معرفت‌شناسانه یکه و تمامیت‌گرا ملزم و متعهد نیست. بلکه نظام معرفت‌شناختی او تا حدی قابلیت بازسازی و بازپیرایی را داشته است.» (ص ۱۴۰)

ابراهیم موسی برای فهم غزالی ایده جالب و مهمی را پیش می‌نهد. اغلب شاهدیم که غزالی در قبال مسائل کلان علمی روزگار خود، به عمد موضعی نامشخص برگزیده است. مثلاً، غزالی هیچ‌گاه با قطع و یقین آشکار نمی‌کند که روح را جوهری قائم به ذات می‌داند یا عرضی حال در بدن. در برخی آثارش موضع فیلسوفان را اختیار کرده و روح را جوهر قائم به ذات دانسته است. با این حال، شواهد و مستندات کافی هم وجود دارد تا ثابت کند او رأی مختار متکلمان را که نقطه مخالف موضع فیلسوفان است، پذیرفته است.

تحقیقاتی که طی بیست سال گذشته به زبان انگلیسی درباره غزالی صورت گرفته است یا تصویر یک فیلسوف را از او ترسیم کرده یا تصویر یک متکلم را. کتاب ابراهیم موسی تصویر ارزشمند دیگری از غزالی عرضه می‌کند. طبق این تصویر، غزالی غالباً این دو روش به ظاهر متعارض را پذیرفته و به هر دو ملتزم بوده است. چون هر دو روش، پدیده خلقت را بر حسب نظام معرفت‌شناسانه خود، به نحو شایسته‌ای تبیین کرده‌اند. ابراهیم موسی با ابراز این نظر، گویی بر خلاف جریان آب شنا می‌کند. او البته با انتخاب عباراتی از غزالی، دیدگاه خود را تقویت می‌کند و تلاش دارد که مخاطب خود را کاملاً متقاعد کند. درست است که بازخوانی ابراهیم موسی از آثار غزالی بصیرت‌ها و اشارت‌های جالب و جذابی به خواننده می‌دهد، اما آدمی آرزو می‌کند که کاش تحلیل وفادارانه‌تری از سخنان و عبارات کلیدی غزالی عرضه می‌شد.

تحلیل ابراهیم موسی البته خالی از خلل و عاری از عیب نیست. مثلاً، وقتی موسی بحث غزالی در *تهافت الفلاسفه* را درباره علّیت شرح می‌دهد (صص ۱۸۹-۱۸۱)، سه شیوه یا مقام را که غزالی برای بحث درباره معجزات نبوی و علوم طبیعی به کار گرفته، خلط می‌کند و باعث اغتشاش مفهومی می‌شود. موسی مدعی است که این سه مقام، هیچ‌یک نافی و ابطال‌کننده علّیت طبیعی نیست. این در حالی است که تفسیرهای متفاوت مفسران غزالی هم‌چون، ار. ام. فرانک، بی. ابراموف، و ال. ای. گودمن را اصلاً

محل اعتنا و تذکر قرار نمی‌دهد. افزون بر این، وقتی از دیدگاه‌های غزالی در کتاب *فیصل التفرقة* گزارش می‌دهد، کاملاً روشن نمی‌کند که غزالی از یک سو معیارهایی برای راست کیشی در نظر می‌گیرد و فرد مسلمان را معتقد به این مجموعه معیارها می‌داند، ولی از سوی دیگر ضوابطی برای مدارا با بدعت‌گزاران در جامعه اسلامی هم پیشنهاد می‌کند. (صص ۲۰۸-۱۹۴) دیگر این که، پاره‌ای از نظرات ابراهیم موسی در باب زندگی و آثار غزالی، اتکای اندکی به مبانی متنی دارد. مثلاً، حکایت مشهوری را در باره غزالی جوان نقل می‌کند. حکایت از این قرار است که راهزنان به قافله‌ای که غزالی جوان در آن بود، حمله می‌کنند و تقریباً همه دست‌نوشته‌ها و یادداشت‌های علمی او را به غارت می‌برند. غزالی به غایت اندوهگین می‌شود، اما راهزنان به طعنه به او می‌گویند که کثرت برگه‌ها نشانه علم نیست. (ص ۹۴)

به دلایل متعددی وثاقت تاریخی این داستان محل تردید است که ذکر این دلایل از حوصله بحث ما خارج است. اما تقریباً هیچ شکی نیست که این حکایت مبنای تاریخی ندارد. حال آن‌که، موسی به آن استناد کرده است. شاید کسی بگوید موسی از ذکر این حکایت خواسته است نتیجه‌ای تحقیقاتی و علمی بگیرد و بگوید «غزالی در دوره میانی عمرش معتقد بود که نوشتن، شکلی از حافظه است و آن را جانشین حافظه می‌دانست.» (ص ۹۹) اما ذکر این واقعه مشکوک تاریخی هرچه باشد، نشانه اعتماد موسی به شبکی و اسنوی است که زندگی‌نامه غزالی را در اواسط قرن هشتم قمری / چهاردهم میلادی نوشته‌اند. اما کار این دو مورخ با اشکالاتی همراه است. مثلاً، گفته‌اند که خاندان غزالی پشم‌باف بوده‌اند و نام غزالی برگرفته از غزال به معنای پشم‌باف است. در حالی که، امروز تقریباً مطمئن شده‌ایم که خانواده غزالی خانواده‌ای اهل علم بوده و با دستگاه قدرتمند خواجه نظام‌الملک قرابت و ارتباط داشته‌اند. ابراهیم موسی فقر خانواده غزالی را مسلم فرض کرده و بر این اساس، انگیزه او در میل به تحصیل علوم دینی را خلاصی از فقر دانسته است. (ص ۹۰) غزالی در دوره اول زندگی خود یک استاد و مدرس حرفه‌ای بوده است که تا سن سی سالگی هنوز مراتب پارسایی و معنویت صوفیانه را کسب نکرده بود. تفسیری که ابراهیم موسی از زندگی غزالی عرضه می‌کند، گویا کاری با سرچشمه‌های گرایش غزالی به تصوف ندارد. غزالی در دوره نخست، اندیشمندی منطقی‌گرا (Logocentric) و واژه محور (Phonocentric) بود. (صص ۱۰۱-۱۰۰) در حالی که، در دوره دوم زندگی خود تحول شگرفی در نوع نگرشش به مقوله نوشتن رخ داد. در این دوره، از «نگارش قلبی» سخن می‌گفت که لابد نوعی «نوشتن وجودی» است که لازمه آن گفت‌وگو با دیگری است و به بند کشیدن خیال و لفظ، مشخصه بارز آن است. (ص ۱۰۶) برخی از عبارات و اصطلاحات دیریاب و دشوار فهم موسی در این کتاب، کار خواندن را بر مخاطب سخت می‌کند. اصطلاحاتی همچون Liminality [که شاید بتوان آن را معادل «در آستان بودن» دانست] یا heterotemporality [که احتمالاً معادل «نامعاصریت» است] یا Teleopoiesis و یا Kenogenesis. پاره‌ای اغلاط جزئی و پیش‌پاافتاده هم در کتاب به چشم می‌خورد: *آنالوطیقای اول*، نام یک نوع قیاس نیست. (ص ۱۳۵)، بلکه خود، کتابی است که در آن از انواع قیاس سخن به میان می‌آید. دیگر

این که، این تمثیل که «پیامبران، بیماران را مداوا می‌کنند. در حالی که فیلسوفان بیماران را در برابر بیماری ایمن می‌سازند»، به غلط به ابوحنیفان توحیدی نسبت داده شده است، (ص ۱۵۵) در حالی که او فقط راوی این سخن است و گوینده آن، ابوسلیمان مقدیسی است که یکی از نویسندگان رسالات/خوان الصفا بوده است. یکی دیگر از این خطاها آن جاست که گفته شده معاصران غزالی، دارایی او را در سال ۴۸۴ ق حدود ۵۰۰ «درهم» تخمین زده‌اند که درست آن، «دینار» است. (ص ۸۳)

باری، این لغزش‌ها و خطاها به هیچ روی از ارزش کتابی که ابراهیم موسی به قلم آورده است، کم نمی‌کند. این کتاب تلاشی تازه است برای تفسیر مجددی از مواجهه غزالی با آموزه‌های دینی. کتاب *غزالی و شعر خیال* بر آن است تا میان غزالی و مناقشات امروزی جهان اسلام ربط و نسبتی تازه برقرار کند.

پی‌نوشت‌ها

1. *Journal of the American Academy of Religion* – vol 74 , Number 3, September 2006

۲. ابراهیم موسی در اصل، اهل آفریقای جنوبی است. اما هم‌اکنون در آمریکا زندگی می‌کند و در دانشگاه استنفورد صاحب کرسی مطالعات اسلامی است.

نقد و بررسی کتاب کار بر روی اسطوره*

- نوشته فرانتس یوزف وتس
- ترجمه فریده فرودفر

اشاره: فرانتس یوزف وتس، نویسنده آلمانی، در کتاب خود تحت عنوان *درآمدی بر هانس بلومبرگ*^۱ (۱۹۹۳) به تحلیل و بررسی آثار هانس بلومبرگ، فیلسوف دشوارنویس آلمانی (۱۹۲۰-۱۹۹۶) پرداخته است. بخشی از این کتاب به بررسی کتاب *کار بر روی اسطوره* (۱۹۷۹) اختصاص دارد. نوشته حاضر ترجمه این بخش از کتاب وتس است. از جناب آقای دکتر محمدرضا بهشتی به خاطر راهنمایی‌های همواره سودمندشان در ترجمه و فهم متن، کمال سپاسگزاری و قدردانی را دارم.

* * *

در سال ۱۹۷۹ اثر عظیم دیگری از بلومبرگ به نام *کار بر روی اسطوره* (*Arbeit am Mythos*) منتشر شد. او پیش از انتشار این کتاب، یک سلسله نوشته‌های مقدماتی در این باره، از جمله مقاله‌ای با عنوان *مفهوم واقعیت و ظرفیت واقعیت اسطوره*^۲ در سال ۱۹۷۱ به چاپ رسانده بود. تحقیق *کار بر روی اسطوره* در ادامه دو کتاب *مشروعیت عصر جدید*^۳ و *پیدایش جهان کوپرنیکی*^۴ است و نه در پیوند با آنها. البته [در این کتاب] جابه‌جایی، تفصیل و تعمیم‌های عمده‌ای [نسبت به دو کتاب دیگر] صورت گرفته است. کتاب *پیدایش جهان کوپرنیکی* نشان داد که چگونه پس از کوپرنیک سه پیش به نحو روزافزونی با قدرت تمام سیطره یافت: نخست، پیش بی‌کرانگی عالم که مبین ناچیز بودن انسان در کل است؛ دوم، صامت بودن عالم، بدین معنا که عالم دیگر، حامل پیام نیست و ستایش خالق را سر نمی‌دهد؛ و سرانجام، بی‌اعتنایی و بی‌ملاحظه بودن عالم در قبال انسانی که دچار اضطراب و نیازهاست. عالم علمی شده برآمده از هیدروژن و هلیوم، صرفاً صحراهای آسمان را در معرض دید ما قرار می‌دهد و دیگر نشانی از آن گنبد

مینا که محصول دست خداوند باشد، ندارد. بدین ترتیب، عالم بی‌حد، صامت و بی‌ملاحظه برآمده از هیدروژن و هلیوم این ظن را ایجاد می‌کند که این عالم فاقد بنیان، غایت و ارزش است و عقلی بر آن حاکم نیست؛ زیرا اساساً قابل تصور نیست که چنین عالمی، حامل یک مراقبت الهی بوده و از ناحیه مشیت الهی هدایت شده باشد. این عالم به بی‌بنیان‌ترین چیز موجود در عالم مبدل می‌شود، که در این میان، حدّ نهایی بی‌بنیاد بودنش بیانی از امکان محض آن است.

این بینش‌های برشمرده در پایان کتاب *پیدایش جهان کوپرنیکی* سرآغازی برای کتاب *کار بر روی اسطوره* می‌شود. به بیان دیگر، کتاب *کار بر روی اسطوره* از همان نقطه‌ای آغاز می‌شود که کتاب *پیدایش جهان کوپرنیکی* پایان پذیرفته است. زیرا اینک [به مدد کتاب *پیدایش جهان کوپرنیکی*] معلوم گردیده که جهانی وجود دارد از اساس بی‌مینا و بی‌هدف و در قبال علایق انسان به بقای حیات و معناداری، بی‌ملاحظه، بی‌رحم و بی‌اعتنا است. بلومنبرگ از چنین عالمی به «مطلق‌العنانی واقعیت» (Absolutismus der Wirklichkeit) تعبیر می‌کند.^۵ با آن‌که این مسئله تازه در دوران جدید قابل فهم می‌شود، اما نظام‌های تفسیری مغرب زمین پاسخی به «مطلق‌العنانی واقعیت» اند و می‌کوشند از آن فاصله بگیرند.

مفهوم مطلق‌العنانی واقعیت ما را به یاد مفهوم مطلق‌العنانی الوهیت (theologischer Absolutismus) در کتاب *مشروعیت عصر جدید* می‌اندازد. در واقع، باید تصریح کرد که در کتاب *کار بر روی اسطوره* به جای مفهوم «مطلق‌العنانی الوهیت» که بلومنبرگ از آن در کتاب *مشروعیت عصر جدید* سخن به میان آورده است، مفهوم «مطلق‌العنانی واقعیت» ظاهر می‌شود. این تعبیر موضع از مطلق‌العنانی الوهیت به مطلق‌العنانی واقعیت، طی دو عمل متفاوت صورت می‌گیرد: نخست، خنثی‌سازی به لحاظ موضوع و دیگری، تعمیم دادن زمانی-مکانی. خنثی‌سازی به لحاظ موضوع عبارت است از مبدل شدن قدرت قاهر بی‌ملاحظه خدای دوره متأخر قرون وسطی که اراده‌ای گزافی داشت، به یک قدرت قاهر بی‌ملاحظه‌ای که همان واقعیت است. متناسب با این خنثی‌سازی، تعمیم زمانی و مکانی پیش می‌آید. البته این قدرت قاهر واقعیت چالشی نیست که صرفاً در دوره متأخر قرون وسطی رخ نموده و عصر جدید پاسخی به آن باشد، بلکه چالشی است که کم و بیش تمامی نظام‌های تفسیری دوره‌ها و جوامع مختلف برای آن پاسخی دارند. سیطره بی‌چون و چرای واقعیت مسئله‌ای است که بشریت باید نوبه‌نو از پس آن بر آید. تمامی حکایات اسطوره‌ای، آموزه‌های دینی، مناسک و نظام‌های مابعدالطبیعی و بعضاً حتی ساخته‌های علمی همه و همه به‌عنوان تلاش‌هایی برای شکستن و فائق آمدن بر این مطلق‌العنانی تفسیر می‌شوند. از این پس تثبیت کردن انسان به دست خود (Selbstbehauptung)، دیگر موضوعی نیست که صرفاً از طریق مطلق‌العنانی الوهیت متعلق به دوره متأخر قرون وسطی یا متعلق به عصر جدید باشد، بلکه اثبات کردن انسان به دست خود از طریق مطلق‌العنانی واقعیت، مشروط به همه دوران‌های تاریخی است. بلومنبرگ در کوشش خود برای تبیین نظام‌های تفسیری مغرب‌زمین از این دریچه، تغییری در مفهوم تثبیت انسان به دست خود ایجاد می‌کند. در حالی که در کتاب *مشروعیت عصر جدید*، تثبیت انسان به

دست خود، به عنوان ضرورتی برای فائق آمدن بر واقعیت غیرقابل اعتماد و بی‌ملاحظه تلقی می‌شود، در کتاب کار بر روی اسطوره به صورت وظیفه‌ای گریزناپذیر در جهت فاصله‌گیری از این واقعیت غیرقابل اطمینان درمی‌آید. تاریخ اندیشهٔ مغرب زمین، کوشش‌های گوناگون انسان برای فاصله گرفتن از مطلق‌العنانی واقعیت است.

آدِرِنو / هُرْکهایمر (در کتاب *دیالکتیک روشنگری*) و هیدگر (در کتاب *نیچه*) صرف‌نظر از تمامی تفاوت‌هایی که با هم دارند، هم‌سخن با هم تاریخ اندیشه‌ای را که از اسطوره به جانب لوگوس پیش می‌رود، به تاریخ فائق آمدن و تحت سیطره در آوردن عالم، یعنی تاریخ عقل‌ابزاری و سیطرهٔ پیشین موجود غافل شده از وجود تفسیر می‌کنند. در مقابل، بلومبرگ تاریخ اندیشهٔ مغرب‌زمین را نه به منزلهٔ تحت سیطره در آوردن عالم، بلکه به‌عنوان تاریخ کوشش‌هایی برای برآمدن از پس این عالم تلقی می‌کند. از دیدگاه آدِرِنو / هُرْکهایمر و هیدگر تاریخ اندیشهٔ مغرب زمین از ناحیهٔ ارادهٔ قدرتمندی برای در اختیار گرفتن عالم هدایت می‌شود. این در حالی است که از نظر بلومبرگ ارادهٔ قدرتمندی برای فاصله گرفتن از تحت سیطره در آوردن عالم بر تاریخ اندیشهٔ مغرب زمین حاکم است. به نظر آن‌ها در پس تمامی تبیین‌ها و تفسیرهای عالم در مغرب زمین این قصد پنهان وجود دارد که بخواهیم بر آنچه بیگانه، قاهر و غیرقابل وصول است، غلبه یابیم. در عوض، بلومبرگ در پس تمامی تبیین‌ها و تفاسیر از عالم کوشش پنهان فاصله گرفتن از آن امر بیگانه، قاهر و غیرقابل وصول را می‌بیند. این تقابل، اندیشهٔ بنیادین بلومبرگ را آشکار می‌سازد که به اشکال مختلفی در آثار بعدی خود را نشان می‌دهد: از یک سو، مطلق‌العنانی واقعیت، قاهریت ترس‌آفرین عالم و بی‌بنیاد بودن کائنات صامت و بی‌حد و از سوی دیگر، اقدامات مختلف برای فاصله گرفتن از این واقعیت صامت و قدرتمند و نیز اهلی کردن آن.

بلومبرگ، بی‌آنکه خود چیزی بگوید، در این تفکر بنیادین از فلسفهٔ صورت‌های سمبلیک (نمادین) کاسیرر پیروی می‌کند. کاسیرر انسان را به‌عنوان یک حیوان نمادساز (*animal symbolicum*) تعریف می‌کند: انسان موجودی است که عوالمی از نماد را ایجاد می‌کند، این بدان معناست که چنین عوالمی، ابعادی از واقعیت‌اند که انسان در وهلهٔ نخست، در آن‌ها زندگی می‌کند. زبان، اسطوره، دین، هنر، علم و تاریخ جزء این عوالم نمادین‌اند.^۷ نتایج این فعالیت نمادسازی انسان، «مخلوقات اسطوره‌ای، مناسک دینی و اصول عقاید، آثار هنری و نظریه‌های علمی‌اند.»^۸ همه این‌ها مجموعاً قلمرو عالم انسانی را تشکیل می‌دهند که در آن نه با خود واقعیت، بلکه صرفاً با خودمان سر و کار داریم. چرا که در «عالم نمادین»^۹ مسئله بر سر «شبکه‌ای از نمادها»^{۱۰} است که از ناحیهٔ خود انسان‌ها به‌هم بافته شده است. صور نمادین متنوع - نظیر زبان، اسطوره، هنر، دین و علم - همه واجد کارکرد بنیادین واحدی هستند. کوشش آن‌ها متوجه بنا کردن عالمی قابل اعتماد، مأنوس و نظام یافته است. چنین عالمی از یک واقعیت فیزیکی مستقل از انسان، رویگردان است. به همین دلیل، می‌توان گفت که غایت فعالیت نمادسازی آدمی در این است که واقعیت فیزیکی به نمانخانه‌ای غیرقابل وصول فرو برده شود تا انسان را از فشار قهر آن آزاد سازد. «ظاهراً هر اندازه واقعیت فیزیکی عقب‌نشینی می‌کند، فعالیت نمادسازی انسان میدان عمل

بیشتری پیدا می‌کند. اینک انسان به جای آن که با اشیا سر و کار داشته باشد، با خویش سر و کار دارد [...] او دیگر در عالم فیزیکی صرف زندگی نمی‌کند، بلکه در عالمی نمادین به سر می‌برد.^{۱۱} دو پهلوبودن علم طبیعی جدید، که از یک سو، صورتی نمادین و در نتیجه ابزار واسطهٔ انسانی به‌منظور رام کردن واقعیت از طریق نظام‌بخشی است و از سوی دیگر، ابزاری برای به‌ظهور رساندن خود واقعیت فیزیکی، چیزی نیست که کاسیرر از آن غفلت کرده باشد. کاسیرر همانند بلومبرگ تأکید می‌کند که کیهان‌شناسی جدید، امری که مابعدالطبیعهٔ کلاسیک و دین سنتی را در بنیان‌هایش متزلزل کرده است، پذیرای هیچ بدیلی نیست. کیهان‌شناسی جدید، «انسان را در فضایی نامتناهی قرار می‌دهد، که در آن انسان به نقطهٔ ریز کوچکی می‌ماند. او از جانب عالم صامتی احاطه شده که در قبال عواطف دینی و مطالبات بنیادین اخلاقی انسان سکوت پیشه می‌کند.»^{۱۲}

بنا به عقیدهٔ کاسیرر و بلومبرگ، انسان‌ها برای شکستن این سکوت و به‌منظور مهار کردن قهر واقعیت در همان سرآغازهای اندیشهٔ مغرب‌زمین، اسطوره را ابداع نمودند. گرچه آدمی به سوی مطلق‌العنانی واقعیت حرکت می‌کند، اما اگر قرار باشد آغازی برای اندیشه لحاظ شود، این آغاز را تنها می‌توان به عنوان رویارویی انسان بی‌پناه با مطلق‌العنانی واقعیت تصور کرد. این پدیده‌ای است که معانی مختلفی دارد. در وهلهٔ نخست و پیش از هر چیز معنایش این است که «انسان شرایط وجود خود را در اختیار ندارد.»^{۱۳} متناظر با این تفوق و سیطرهٔ مطلق واقعیت، یک ناتوانی مطلق از ناحیهٔ انسان وجود دارد. البته، معنای آن چیزی بیش از شرمساری صرف انسان است، آن هم به این دلیل که انسان خود خالق خویش نیست؛ نه شرایط زیستش را در اختیار دارد و نه مدت زمان حیاتش را. اتفاقاً در همان آغاز، واقعیت به‌عنوان امری فوق‌العاده تهدیدکننده، قدرتمند و بی‌رحم با او مواجه می‌شود، چرا که او از همان آغاز موجودی محتاج، برهنه و بی‌یاور است. بلومبرگ در رسالهٔ استادی‌اش تحت عنوان *فاصلهٔ هستی‌شناختی*^{۱۴} «خصوصیت این واقعیت را قاهریت می‌داند.»^{۱۵}

مفهوم مطلق‌العنانی واقعیت از اندیشهٔ قاهر بودن عالم فراتر می‌رود: واقعیتی که انسان در آغاز با آن روبه‌رو می‌شود، دارای اوصافی از جمله بی‌نام بودن، بیگانه بودن، نامأنوس بودن، ترسناک بودن و وحشت‌انگیز بودن است. متناظر با این‌ها در این سمت در جانب انسان یک سراسیمگی و یک ناخشنودی بی‌پایانی نسبت به عالم وجود دارد. در آغاز تجربهٔ عالم نه حیرت از عالم وجود دارد و نه تحسین آن، بلکه ترس و دلهره از عالم قرار دارد. بلومبرگ با تکیه بر کیرگگور و هیدگر دلهره (Angst) را «التفاتِ (Intentionalität) آگاهی فاقد موضوع» تعریف می‌کند که «به‌واسطهٔ آن، کل افق می‌تواند به لحاظ ارزشی به یک اندازه به تمامیت جهانی مبدل شود که این دلهره می‌تواند ناشی از آن باشد.»^{۱۶} به تعبیر دیگر دلهره، تهدیدی از ناحیهٔ یک افق باز نامعین را پیش می‌آورد. موضوع این تهدید را نه می‌توان درک کرد و نه معین ساخت، بلکه تنها یک چیز را می‌توان تثبیت کرد و آن همین امر ترسناک تهدیدکننده است. حال، مطلق‌العنانی واقعیت از نظر بلومبرگ از چنین خصوصیت هراس‌انگیزی برخوردار است، از آن حیث که عالم به نحو اصیلی برای ما به یک «امر بی‌نام» بی‌قاعده و قاهری مبدل می‌شود که قاهریتش

را پنهان نمی‌کند. این امر ترس برانگیز است و در نتیجه انسان را وامی‌دارد تا به قلمرو تجربه بی‌قاعده و نامتعین خود سر و سامان داده و آن را مفصل‌بندی کند و در نتیجه، افقی جهت‌دهنده از معنا را باز کند که خود را بین او و سیطره واقعیت جای می‌دهد و از این طریق فاصله ایجاد می‌کند. دلهره‌ای که فلج‌کننده باشد، جای خود را به اشتغال فعال با عالمی می‌دهد که از تعینات معنایی پُر می‌شود. اسطوره یکی از نخستین ابداعات بشر در برابر این واقعیت ترس‌آفرین و فشار دلهره‌برانگیز است. بلومبرگ در رساله استادی‌اش تحت عنوان *فاصله هستی‌شناختی در فصل «اسطوره و لوگوس»*^{۱۷}، از این رأی دفاع می‌کند. بنابراین، *کار بر روی اسطوره* از دلهره بودن و زنده ماندن انسانی ناشی می‌شود که به اندازه کافی محافظت نشده است و به لحاظ ارگانیک هم نقصانی دارد. *کار بر روی اسطوره* دارای کارکرد از میان بردن قدرت آن چیزی است که می‌ترساند.^{۱۸}

اسطوره «و‌پاشی مطلق‌العنانی واقعیت»^{۱۹} و کاهش قدرت آن امر دیگر است. اسطوره مدام در صدد است تا از قدرت آن چیزی بکاهد که در پس اسطوره به‌عنوان امر ناسطوره‌ای فاقد تصویر، فاقد چهره و فاقد کلام، یعنی آن امر نامأنوس و ترسناک، یا همان واقعیت به‌عنوان یک مطلق‌العنانی قرار دارد.^{۲۰} اسطوره‌ها، بی‌نام بودن آن چیزهایی که فاقد شکل‌اند، سیطره آن چیزهایی که در اختیار ما نیستند و بی‌معنا بودن آنچه بیگانه و نامأنوس است را از میان برمی‌دارند. آن‌ها داستان‌هایی را تعریف می‌کنند که واقعیت به آن‌ها نام می‌دهد و به واسطه آن گویی نامعین بودن، قاهر بودن و تصادفی بودن را از آن‌ها می‌زداید. در حکایت اسطوره‌ای، «با جایگزینی امر مأنوس به جای نامأنوس، بیان به جای تبیین‌ناشدن، نام برای آنچه که غیرقابل‌نام‌گذاری است» روبه‌رو می‌شویم.^{۲۱} اسطوره هضم کردن وحشت امر نامأنوس، بیگانه و قدرتمند است.^{۲۲} در اسطوره، عالم «در وهله نخست به معنایی اخلاقی مهربان نیست، بلکه چهره آن مأنوس‌تر و مهربان‌تر می‌شود. عالم خودش را به نیاز انسانی که به اسطوره گوش سپرده است، نزدیک می‌کند، عالمی که انسان می‌خواهد در آن احساس آرامش کند.»^{۲۳} حتی در آن دسته از اسطوره‌هایی که حاکی از یک عالم ظالمانه، اهریمنی و ضد‌الهی‌اند، نیز با نوعی فاصله گرفتن از مطلق‌العنانی واقعیت مواجهیم، چرا که حتی این دسته از اسطوره‌ها هم آن امر خصمانه و اهریمنانه عالم را در مفاهیم انسان‌انگارانه توصیف می‌کنند و به این ترتیب سیطره واقعیت خصوصیات و تصاویری مأنوسی از خودمان را به تصویر می‌کشند.

اینکه کارکرد اصلی اسطوره عبارت از این باشد که دلهره انسان را در برابر واقعیت ترسناک مهار کند و امر ترسناک را به امر قابل‌تحمل مبدل سازد، چیزی است که پیش از بلومبرگ هم بیان شده است. برگسون می‌گوید که در آغاز تبیین عالم، انسان با کمک «غریزه افسانه‌سازی»^{۲۴} اش بر «ترس‌های انسانی که بر روی زمین پرتاب شده است»^{۲۵} غلبه می‌کند. انسان تصاویر و ایده‌هایی را ابداع می‌کند که «چهارچشمی مراقب این واقعیتی است که می‌خواهد بر ما فائق آید و ما را زیر پا لگدمال کند».^{۲۶} بدون اینها انسان خود را «همچون نقطه‌ای در عالم بی‌انتها» تلقی می‌کند.^{۲۷} «او خود را از دست رفته احساس می‌کند.»^{۲۸} افزون بر این، مطابق نظر شپنگلر انسان نخست با «خائوسی از انطباعات اولیه»^{۲۹} و «قوای

بیگانه»^{۳۰} مواجه می‌شود. «ترس از عالم»^{۳۱} بر همه جا حاکم است. اما یکی از تلاش‌های بنیادین آدمی این است که این امر تهدیدکننده و خطرآفرین، نامأنوس و ترسناک را در اختیار گیرد و ترس از عالم را به انس با عالم مبدل کند. این امر در آن جایی صورت می‌پذیرد که این امر خصمانه و بیگانه «نام‌گذاری می‌شود»^{۳۲} این نام‌گذاری اسطوره‌ای به انسان آرامش می‌بخشد، ترس از عالم و امر ترسناک را مهار می‌کند و به صورت امر قابل ادراک درمی‌آورد.^{۳۳} پس اسطوره برای مطلق‌العنانی واقعیت حدود ترسیم می‌کند.

انسان به واسطه اسطوره، خود را از احساس ناتوانی در برابر طبیعت بی‌ملاحظه و از برون نهاده‌شدگی در یک عالم صامت بی‌اعتنا خلاص می‌کند و رهایی می‌بخشد. کار اسطوره فاصله‌گیری است.^{۳۴} اسطوره از مطلق‌العنانی واقعیت فاصله می‌گیرد و آن را مهار می‌کند. دین همین کار اسطوره را به نحو دیگری انجام می‌دهد. دین غیر دیگری را به جای آن غیر قاهر بیگانه می‌نشانند.^{۳۵} و به این ترتیب، واقعیت بی‌نام و قاهر را به یک واقعیت قابل اعتماد و قابل توصیف مبدل می‌سازد. این غیر دیگر، یعنی خدا [به ما (م)] اجازه می‌دهد تا نامش را به زبان آوریم. اگر بخواهیم که رحمت و لطفش نصیب ما شود، باید نام او را بدانیم و او را بخواهیم. اما خدا فقط نامش را برای ما آشکار نمی‌کند، بلکه به علاوه، مخلوقاتش را برای ما قابل وصول می‌سازد، به گونه‌ای که حتی مجال آن را می‌دهد تا نام این مخلوقات را بدانیم. اسطوره و دین وحشت‌های یک عالم نامأنوس را در قالب داستان و حکایت درمی‌آورند. این داستان‌ها «پاسخی به پرسش‌ها نمی‌دهند، بلکه راه را بر پرسش می‌بندند»^{۳۶} «اسطوره احتیاجی ندارد که به پرسش‌ها پاسخی بدهد، بلکه ابداع می‌کند، قبل از این که پرسش‌ها حاد شوند و اساساً ابداع می‌کند برای آن که پرسش‌ها حاد نشوند»^{۳۷} در این میان، به جانب نهایی‌ترین چیز راه نمی‌گشاید. نقش اسطوره این است که «ناخشنودی و ناکافی بودن را بزدايد»^{۳۸} لازم نیست حکایات تا حدّ نهایی خودشان پیش روند. آن‌ها تنها تحت یک شرط قرار دارند و آن این که نباید به پایان برسند.^{۳۹}

داستان‌ها، اسطوره‌ها و ادیان هرچند به پرسش‌ها پاسخ نمی‌دهند، «اما چنان وانمود می‌کنند که انگار جایی برای پرسش باقی نمی‌ماند»^{۴۰} از این گذشته، آن‌ها نیازی به واری ندارند. آن‌ها به یک معنا بی‌دلیل‌اند، زیرا جزو دارایی‌های امور بدیهی‌اند که بی‌نیاز از پرسش‌اند.^{۴۱} جاذبه این دارایی اسطوره‌ها در این است که اسطوره‌ها یک بار برای همیشه تثبیت نشده‌اند و [از همین رو] همچنان مبهم باقی می‌مانند: «به نظر می‌رسد که سنت اسطوره‌ای بر تنوع و تکثر و نیز بر اکتنا‌ناپذیر بودن این دارایی که از چنین تنوع و تکثری متجلی می‌شود، بنا شده باشد»^{۴۲} اما این وضعیت همواره ماندگار نیست، این را تاریخی گواهی می‌دهد که در چارچوب آن گویی یک سنت جزمی صلب جایگزین شکل‌گیری متحرک اسطوره می‌شود. در جایی که اسطوره دیگر به درستی قادر نیست مجال «اراضاشدن پرسش و تقاضای بی‌حدّ و حساب انبوه تصاویر و داستان‌هایش را بدهد»^{۴۳} موضع‌گیری جزمی شکل می‌گیرد، که تمامی پرسش‌های فراتر [از خودش] را به‌عنوان یک سرکشی (Hybris) یا به‌عنوان تحریف مرتدانه از تعلیم ناب محکوم می‌کند. اسطوره به عقیده جزمی (Dogma) مبدل می‌گردد، این عقیده جزمی می‌کوشد تا بر سر

راه «کسانی که می‌خواهند با پرسش‌های بی‌وقفه پا را از مرزهایشان فراتر گذارند، مانعی ایجاد کند.»^{۴۴} در این جا، آنچه نامربوط است، تبدیل به امری می‌شود که شنیده نمی‌شود.

در این میان، فلسفه به‌رغم تمامی این مقاومت‌ها، «پرسیدن بی‌وقفه را وارد عالم کرده و عقلانیتش را هم در این امر اعلام داشته است که در برابر هیچ پرسش بعدی و هیچ نتیجه‌گیری از پاسخ‌های ممکن عقب‌نشینی نکند.»^{۴۵} فلسفه همواره به‌عنوان پرسیدنی بی‌وقفه، آگاهانه و از روی عمد قواعد بازی اسطوره را مخدوش و از خط قرمز عقیده‌جزمی عبور کرده است. فلسفه در چهره‌ی مابعدالطبیعه هیچ ابایی از پاسخ دادن به این پرسش‌های بی‌وقفه نداشته است. هر چند برای فلسفه در چهره‌ی مابعدالطبیعه، داستان‌ها و حکایات تمام می‌شوند، اما پاسخ‌ها هرگز به‌پایان نمی‌رسند. زیرا در سنت فلسفی، فلسفه همواره صرفاً متمرکز بر پرسش‌هایی بوده که از پیش می‌دانسته که برای آن‌ها پاسخی در آستین دارد.

در این ارتباط، بلومبرگ این اصل متداول در باره‌ی اسطوره را مبنی بر این که اسطوره به‌عنوان صورت اولیه روح بشری که دوران‌ش سپری شده است و اکنون، صورت‌های دقیق‌تر فلسفه و علم جایگزین آن شده‌اند، رد می‌کند. او همچنین این رأی را که در گذار از اسطوره به لوگوس برش و انقطاع حادی رخ داده که ناشی از دوران روشنگری بوده است، مورد انکار قرار می‌دهد. روشن‌اندیشان گمان می‌کنند که «می‌توانند تحت مفهوم کلی پیش‌داوری، بساط اسطوره‌ها را همانند عقایدجزمی و نظام‌های مفهومی را همانند مرجع‌ها، برچینند.»^{۴۶} آن‌ها اسطوره و لوگوس را به مفاهیم متقابل رادیکال مبدل می‌کنند. اسطوره از دیدگاه روشنفکران نماینده‌ی یک نوع خطای انسانی و غرور انسان‌محورانه است. در عوض، لوگوس تحت نقد و عقل می‌نشیند.

بلومبرگ با چنین طرز تلقی موافق نیست. نه اسطوره امری غیرعاقلانه است و نه عقل بر اسطوره غلبه می‌کند. چرا که اندیشه‌ی اسطوره‌ای خود در خدمت روشنگری است، به این ترتیب که اسطوره قهر طبیعت بی‌نام را مهار می‌کند و از دل نفوذناپذیری بی‌نام او با توسل به زور معنایی را بیرون می‌کشد. به همین دلیل «آنتی‌تز اسطوره و عقل اختراعی مربوط به دوران بعد و کاری به غایت غلط است.»^{۴۷} آن امری به غایت سطحی است، «زیرا چنین مقابل‌هم‌نهادنی، به‌رغم تمامی نقصانی که بعدها ممکن است در ابزارهای اسطوره رخ دهد، کارکرد اسطوره را در غلبه بر بیگانگی خود عالم در دوره‌ی آرخائی به‌عنوان یک امر عقلانی نادیده می‌گیرد.»^{۴۸} عقل و اسطوره، روشنگری و دین، هرچند به لحاظ نظری متفاوت‌اند، اما بنیادشان به لحاظ عمل زندگی هم‌گرایی دارد: همه‌ی این‌ها در برابر آناشیسیم تهدیدآمیز واقعیت بی‌نام عمل می‌کنند. آن‌ها با قصدی که در پس‌شان خوابیده است، نظام‌هایی را ایجاد می‌کنند تا از مطلق‌العنانی واقعیت قاهر فاصله بگیرند. در اسطوره‌ها این نظام‌ها در داستان‌ها و حکایات پایه‌گذاری می‌شوند و در علم در فرق‌گذاری‌ها و الگوهای مفهومی.

با این حال، همواره تردیدهایی وجود داشته است که آیا روشنگری، عقل و علم می‌توانند آن جایگاه خالی نظام‌مندی را که تا به حال اسطوره پُر می‌کرده و اینک با نقد اسطوره‌ها در شرف خالی شدن است، پر کنند یا نه. عالمی که اکنون به روشنگری رسیده است، مسلماً عالمی افسون‌زدایی شده است. هرچند

این امکان وجود دارد که در این عالم، بقای حیات انسان تضمین شده باشد، اما این عالم قادر نیست نیاز به معنا و پناه داشتن را ارضا کند. به این ترتیب، ما با طغیان رمانتیسم علیه روشنگری مواجه می‌شویم. رمانتیک‌ها با ژست‌هایی از سر لجبازی در برابر روشنگری این را مطرح می‌کنند که «هر آنچه که تحت مهار عقل درنیامده، فریب نیست.»^{۴۹} [با رمانتیک] افسون دوباره عالم به صورت وظیفه حاد و ضروری‌ای درمی‌آید که باید انجام شود. در حالی که برخی از رمانتیک‌ها به نحو رادیکال از علم جدید روی برمی‌گردانند، برخی دیگر آشتی میان علم، شعر، روشنگری و اسطوره، عقل و دین را در سر می‌پروراند. [با رمانتیک] داعیه اسطوره جدیدی شکل می‌گیرد که در صدد است تا آن وحدت و هماهنگی گم‌شده و نیز معنای غرق شده عالم افسون‌زدایی شده را دوباره به آن بازگرداند، اما این اسطوره‌هایی که آرزویشان می‌رود، تحقق نمی‌یابند؛ دوباره افسون کردن عالم به دست رمانتیک‌ها موفق از آب در نمی‌آید. این وضعیت، از دوره رمانتیک به بعد، به دوری از خدایان، مبهم شدن معنا و غروب خدایان تعبیر می‌شود، اما در عین حال، دوره رمانتیک عصر [انتظار] خدایی است که خواهد آمد، خواه این خدا دیونوسیوس باشد، خواه مسیح و یا هر خدای دیگر. از آنجا که چنین اطمینانی به تدریج از ما سلب شده است، به عنوان راه خروج تنها این امکان باقی می‌ماند که «به جای نام‌های قدیم عناوین جدید انتزاعی، بلکه به غایت انتزاعی همچون من، عالم، تاریخ، ناخودآگاه و وجود را قرار دهیم.»^{۵۰} این عناوین بدین معنا «اسطوره‌ای هستند که هوس پرسیدن و ابداع بیشتر را سلب می‌کنند.»^{۵۱} البته در عصر علم جدید، قدرت اتصال این عناوین مدام کمتر می‌شود و بدین ترتیب، به نحو فزاینده‌ای دچار بحران توجیه می‌گردند.

روشنگری و علم، از آن حیث که شبیه به اسطوره، ابزاری در خدمت بقای حیات بشری‌اند، در مسیر سنت اسطوره‌ای قرار دارند. اینها هرچند نه به یک نحو، اما به شیوه‌ای شبیه به هم می‌کوشند از عهده اقتضات بقای حیات بشری برآیند. در اسطوره و علم، ما با انسانی‌ساختن (Vermenschlichung) عالم روبه‌رو هستیم، که این خود می‌تواند به دو معنا باشد: نخست این که، به عالم هیأتی انسانی بدهیم (Anthropomorphisierung) و دیگر آن که، عالم را به خدمت انسان درآوریم (Humanisierung). در سنت اسطوره‌ای با یک هیأت انسانی از عالم به معنای انتقال اوصاف انسانی به واقعیت ناروشن و در تمدن علمی - تکنیکی با انسانی کردن به معنای به خدمت انسان درآوردن تکنیکی واقعیت مواجهیم؛ واقعیتی که در غیر این صورت، در اختیار ما نبود. در عصر جدید به جای از آن خود ساختن عالم به صورت اسطوره‌ای-انسان‌وارانه، تسخیر علمی-تکنیکی قرار می‌گیرد، اما هم در اینجا و هم در آنجا مهار کردن دلهره انسان و فاصله گرفتن از واقعیت قاهر و بی‌نام، نیروی محرکه‌ای برای چنین کاری هستند. علم به تکرار همان چیزی می‌پردازد که اسطوره از پیش مطرح کرده بود و آن «موفقیت در مأنوس کردن هر آنچه پیرامون است، آن هم یک بار برای همیشه.»^{۵۲} اسطوره و علم از طریق نظامی قابل اعتماد، روشن و حساب‌شده جانشین خائوسی می‌شوند که در آن نمی‌توان به هیچ چیز تکیه و اعتماد کرد، به طوری که همواره مجبوریم همه احتمالات را به حساب آوریم و منتظر وقوع همه چیز باشیم. با این حال، علم تنها

بخشی از کارکرد اسطوره را محقق می‌سازد. علم هر اندازه که به لحاظ فاصله‌گیری از واقعیت در توافق با اسطوره باشد، به همان اندازه از طریق یک شکاف غیرقابل عبوری از اسطوره متمایز می‌شود. اگر علم جدید، کارکرد اسطوره در ایجاد فاصله از واقعیت را به عهده گرفته است، با این حال، نمی‌تواند خلاً اسطوره را پر کند. عالمی که به نحو علمی دریافته شده باشد، همچنان صامت است. حتی بیش از این، در نگاه یک فیلسوف، این علم است که عالم را به عنوان امری صامت در می‌یابد. به بیان بلومبرگ عالمی که مملو از نام‌ها و خدایان باشد، «به نحو ملموسی متفاوت است [...] از یک رادیوگلکسی یا یک شیء شبه‌ستاره‌ای که نامرئی بودنش را به وسیله حروف و اعداد گواهی می‌دهد.»^{۵۳} حرکت کردن در عالمی مملو از اجسام صغار و امواج متفاوت است از به سر بردن در پناه نظام اسطوره‌ای از عالم که مأنوس است و مصون می‌دارد. بلومبرگ، دیلتهای (Dilthey) و رُنهاکر (Rothacker) آن چیزی را که علم از کنارش می‌گذرد و اسطوره قادر است آن را عرضه کند، معناداری (Bedeutsamkeit) می‌نامند.^{۵۴}

رُنهاکر «اصل معناداری» را مطرح می‌کند که بر اساس آن تنها چیزی در عالم راه می‌یابد که «مربوط به من باشد، برای من چیزی باشد و برای من معنا (و اهمیتی) داشته باشد.»^{۵۵} معناداری چیزی ارزشمند است. اما ارزشمندی عالم اشیای عینی علوم دقیقه میل به جانب صفر دارد. عالم علمی، برخلاف کیهان اسطوره‌ای دیگر معنادار نیست. بلومبرگ با تکیه بر هیدگر اصطلاحات انس و معناداری عالم را در تقابل دوجانبه با ناچیز بودن و دلهره‌داشتن قرار می‌دهد.^{۵۶} «در هم تنیده بودن معناداری و انس متناظر است با دلهره داشتن و ناچیز بودن.»^{۵۷} عالم اسطوره‌ای که ویژگی‌اش مأنوس بودن و مشحون از ارزش‌هاست، ترس از قوای بی‌نام واقعیت قهری را که با آن‌ها هیچ چیز معنادار نیست، پشت سر گذاشته است. معناداری به عنوان کیفیتی از عالم «آن صورتی است که در آن از پس زمینه عدم، به عنوان چیزی که دلهره می‌آفریند، فاصله گرفته می‌شود.»^{۵۸} علم که از یک سو، ادامه کار اسطوره را در فاصله‌گرفتن از مطلق‌العنانی واقعیت انجام می‌دهد، از سوی دیگر، مطلق‌العنانی واقعیت را از نو جایگزین می‌کند. به این ترتیب که با نشان دادن هم‌عرض بودن تمام آنات، تمامی مکان‌ها و تمامی رخدادهای طبیعی، معناداری را از عالم می‌گیرد. طبیعت بی‌اعتنا، بی‌ملاحظه، صامت، بی‌حد و غیرقابل اندازه‌گیری، دیگر خصوصیت یک ساختار معنایی را ندارد که انسان بتواند متوجه نیاز به ربط و مطالبه معنای آن شود. «اسطوره دیگر نمی‌تواند تحقق یابد.»^{۵۹}

بدین ترتیب، بلومبرگ به ردّ سخن تمامی کسانی می‌پردازد که هنوز مصرانه به امکان اسطوره تمسک می‌جویند. از نمایندگان برجسته این رأی می‌توان به هوبنر و کلاکفسکی اشاره داشت. هوبنر اسطوره را به عنوان تفسیری از واقعیت که هم‌تراز با علم است، جدی می‌گیرد. او از این موضع دفاع می‌کند «که اسطوره [...] از یک هستی‌شناسی و عقلانیت هم‌تراز با علم برخوردار است.»^{۶۰} تفسیر علمی از عالم یکی از تفاسیر ممکن در میان تفاسیر متعدد است. چنین دیدگاهی از نظر بلومبرگ از این جهت غیرقابل قبول است که هرگونه چشم‌اندازی را برای فهم اندیشه تاریخ مغرب‌زمین از ما سلب می‌کند، اما از این گذشته، کاملاً بی‌فایده است که بخواهیم در برابر عالم بی‌حد کیهان‌شناسی فیزیکی، کیهان‌بسته

اندیشهٔ اسطوره‌ای را به‌عنوان یک بدیل قرار دهیم. به‌رسمیت شناختن تلقی علمی از عالم و مدل فیزیکی از عالم این واقعیت ساده را تحمیل می‌کند که سایر کوشش‌های متصور ما را مجاب نمی‌کنند. بنابراین، «دیگر نمی‌توان این تصور را که در افق فهم عصر جدید از واقعیت، ممکن است خدایان از نو ظاهر شوند [...] در سر پروراند. کسانی که از چنین چیزی سخن می‌گویند، نظیر هلدلین و یا هیدگری که مفسر اوست، منطقاً باید نه تنها به یک رخداد در بستر واقعیت، بلکه به یک دگرگونی بنیادین در ساختار واقعیت امید داشته باشند.»^{۶۱} به هر حال، پایه برای امکان چنین دگرگونی در عصر جدید از میان رفته است. بنابراین، باید انسان به نتایج درستی برسد و از کاربرد استعاره‌ها دست بردارد، استعاره‌هایی که خاستگاهشان فهم دیگری از واقعیت است.

بر خلاف هوبنر، کلاکفسکی تا حدودی در فاصله نزدیکی با بلومبرگ حرکت می‌کند. او نیز همانند بلومبرگ کارکرد اسطوره را در فاصله‌گرفتنش از صدفه، بی‌ملاحظگی و بی‌اعتنایی عالم می‌بیند: «اسطوره [...] این توان را دارد که این بی‌اعتنای عالم را رفع کند»^{۶۲} و «بر بیگانگی اشیا غلبه نماید.»^{۶۳} ما در برابر وضعیتی قرار گرفته‌ایم که «عالم بی‌اعتنا را [...] از طریق فهم اسطوره‌ای مهار کنیم.»^{۶۴} «کار اسطوره‌سازنده»^{۶۵} در قبال «پدیدهٔ بی‌اعتنای عالم»^{۶۶} «فاصله ایجاد می‌کند»^{۶۷} و بدین ترتیب، «غلبه بر واقع‌بودگی محض عالم را محقق می‌سازد.»^{۶۸} اسطوره «نفی تصادفی بودن عالم»^{۶۹} است. مبنای کلاکفسکی در این‌جا این است که انسان‌ها از یک طرف، نیازها و پرسش‌هایی دارند که به واقعیتی از معنا که غیرعلمی است، تعلق می‌گیرد و از طرف دیگر، واجد یک «انرژی اسطوره‌سازنده»^{۷۰} اند که به‌واسطهٔ آن می‌توانند چنین واقعیت معنایی را طرح کنند. بر این اساس، هرگونه واقعیتی که با اسطوره سامان یافته باشد، «تحقق نیازهایی است که این واقعیت را پدید آورده است.»^{۷۱}

در ادامه، این پرسش مطرح می‌شود که آیا ممکن است یک آگاهی از آن تبارشناسی اسطوره اطلاع حاصل کند و در عین حال، در این اسطوره مشارکت نماید؟ در اینجا، تفاوت قابل‌ملاحظه‌ای میان کلاکفسکی و بلومبرگ وجود دارد. در حالی که کلاکفسکی به این پرسش پاسخ مثبت می‌دهد، پاسخ بلومبرگ بدان منفی است. بلومبرگ به این اشاره دارد که فرد سهیم در تجربهٔ اسطوره، بی‌چون و چرا در نظام داستان‌های مملو از معنا و غایت در حال حرکت است، اما اگر اولاً، اسطوره‌ها وارد قلمرو تصورات ما شوند و در آنجا به صورت متعلقات تاریخی عینی ما درآیند، که تازه در این حال، باید کارکردشان را معلوم ساخت و اگر ثانیاً، باید از روی اسطوره‌ها به‌عنوان محصولات معنایی یک قوهٔ اسطوره‌ساز در انسان پرده برداشته شود و اگر ثالثاً، فاصله‌گرفتن و رام کردن واقعیت قاهر، بی‌نام و بی‌معنا به‌عنوان کارکرد اسطوره‌ها معلوم است، در این صورت تأثیر آن‌ها در عالم و قدرت آن‌ها در تاریخ بر باد رفته است. از این پس، قابل‌باور بودن اسطوره‌ها متزلزل شده و قوای التزام‌آفرینی‌شان به پایان رسیده است، زیرا گفتن این که اسطوره برخاسته از نیازهای انسانی به فاصله‌گیری از مطلق‌العنانی واقعیت است، معنای دقیق‌ترش این است که مطلق‌العنانی واقعیت را باور داشته باشیم و اسطوره را حداقل به‌عنوان تخیل (Fiction) در

خدمت زندگی به رسمیت می‌شناسیم که [البته] به محض آن‌که به عنوان چنین چیزی بدان نگریسته شود، دیگر نیروی محرک و مجاب‌کنندگی خودش را از دست می‌دهد.

با این حال، نیاز به یک ساختار معنادار از عالم احساس می‌شود. این ساختار معنادار از عالم نه تنها چیزی است که از اشتیاق بی‌حد و حصر انسان برای این‌که خودش برای عالم موجودی اجتناب‌ناپذیر و قاهر بر آن باشد نیرو می‌گیرد، بلکه به عکس باید بیش از هر چیزی مبتنی بر ضرورت طرد جنبه ترسناک واقعیت و کارکردن در برابر سراسیمگی ناشی از این امر ترسناک باشد تا بتوان از پس عالم برآمد و به این ترتیب، با این واقعیت غیر قابل وصول که هرکس برای خویش است، همسو و سازگار شد. اما اگر جهت‌گیری اسطوره الهیاتی و کیهان‌شناختی نباشد، دیگر چطور می‌توان این نیاز به این معنا را برآورده ساخت؟

بلومبرگ به این پرسش پاسخی نمی‌دهد. تقریباً می‌توان گفت که او اساساً از پاسخ دادن به این پرسش امتناع می‌ورزد، چرا که از نوشته‌های او تنها اشاراتی برمی‌آید که خیلی محتاطانه مطرح شده است. به‌دنبال «کار اسطوره»^{۷۲} به معنای فاصله‌گیری از مطلق‌العنانی واقعیت «کار بر روی اسطوره» می‌آید.^{۷۳} کار بر روی اسطوره در وهله نخست به عنوان اخذ ادبی اسطوره رخ می‌دهد، که همانند خود اسطوره در غلبه بر دلهره از واقعیت بی‌نام و قاهر نقشی را ایفا می‌کند. نوع عصر جدیدی کار بر روی اسطوره که همانند اسطوره این واقعیت قاهر را مهار می‌کند، اما در عین حال متفاوت با اسطوره، واقعیت را از آن حیث که واقعیت است، به رسمیت می‌شناسد، همان تثبیت انسان به دست خود از طریق علم و تکنیک است. تثبیت انسان به دست خود در عصر جدید که هرگونه جهت‌یابی اسطوره‌ای و کیهان‌شناختی را نفی می‌کند، از مطلق‌العنانی واقعیت فاصله می‌گیرد و آن را رام می‌کند، بدون آن‌که مطلق‌العنانی واقعیت را از آن حیث که مطلق‌العنانی واقعیت است، انکار کند و یا به‌گونه‌ای منفی با آن برخورد کند. الگوی کار عصر جدید بر روی اسطوره پرومئوس است که مصداقی از تثبیت انسان به دست خود است.

پی‌نوشت‌ها

1. Franz Josef Wetz: *Hans Blumenberg zur Einführung*, Junius, 1993.
2. Hans Blumenberg: *Wirklichkeitsbegriff und Wirklichkeitspotential des Mythos*, Paderborn, 1971, S. 11-66.
3. Hans Blumenberg: *Die Legitimität der Neuzeit*.
4. Hans Blumenberg: *Die Genesis der kopernikanischen Welt*.
5. کار بر روی اسطوره، ۱۹۸۶، ص ۹.
6. E. Cassirer: *Versuch über den Menschen*, Frankfurt /M. 1990.
7. Ebenda, S.110.
8. Ebda.
9. Ebenda, S.50.
10. Ebenda, S.49.

11. Ebenda, S.50.

12. Ebenda, S.33.

۱۳. کار بر روی اسطوره، ص ۹.

14. *Die ontologische Distanz*, Kiel 1950.

۱۵. فاصله هستی‌شناختی، ص ۳۸.

۱۶. کار بر روی اسطوره، ص ۱۰.

۱۷. ص ۳۸.

۱۸. مفهوم واقعیت و ظرفیت واقعیت اسطوره، ص ۵۰.

۱۹. کار بر روی اسطوره، ص ۹.

۲۰. همان، ص ۳۴۹.

۲۱. همان، ص ۱۱.

۲۲. همان، ص ۴۲۴.

۲۳. همان، ص ۱۲۷.

24. H. Bergson, *Die beiden Quellen der Moral und der Religion*, Olten 1980, S.206.

25. Ebda.

26. Ebenda. S 150.

27. Ebenda, 175.

28. Ebda.

29. O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, München 1988, S. 109.

30. Ebenda, S. 10.

31. Ebda.

32. Ebda.

33. Ebenda, S. 109.

۳۴. کار بر روی اسطوره، ص ۱۵.

۳۵. همان، ص ۲۹.

۳۶. همان، ص ۱۴۲.

۳۷. همان، ص ۲۱۹.

۳۸. همان، ص ۲۰۴.

۳۹. همان، ص ۱۴۳.

۴۰. همان، ص ۳۱۹.

۴۱. بنگرید به کتاب مفهوم واقعیت و ظرفیت واقعیت اسطوره، ص ۳۹.

۴۲. مفهوم واقعیت و ظرفیت واقعیت اسطوره، ص ۲۱.

۴۳. کار بر روی اسطوره، ص ۲۸۷.

۴۴. همان، ص ۲۸۶.

۴۵. همان.

۴۶. همان، ص ۵۴.

۴۷. همان، ص ۵۶.

۴۸. همان.

۴۹. همان، ص ۶۹.

۵۰. همان، ص ۳۱۹.

۵۱. همان.

۵۲. همان، ص ۴۵.

۵۳. همان، ص ۵۳.

۵۴. همان، ص ۷۷.

55. E. Rothacker, *Geschichtsphilosophie*, München 1934, S. 98 f.

۵۶. بنگرید به کتاب مفهوم واقعیت و ظرفیت واقعیت اسطوره، ص ۳۵.

۵۷. کار بر روی اسطوره، ص ۱۲۵.

۵۸. همان، ص ۱۲۵.

۵۹. همان، ص ۶۸۲.

60. K. Hübner, *Die Wahrheit des Mythos*, München 1985, S. 289.

۶۱. مفهوم واقعیت و ظرفیت واقعیت اسطوره، ص ۴۱.

62. L. Kolakowski, *Die Gegenwärtigkeit de Mythos*, München/ Zürich 1976, S. 104.

63. Ebda.

64. Ebenda, S. 98.

65. Ebenda, S.147.

66. Ebenda, S.89.

67. Ebenda, S.145.

68. Ebenda, S.147.

69. Ebenda, S.164.

70. Ebenda, S.166.

71. Ebenda, S.15.

۷۲. کار بر روی اسطوره، ص ۲۹۵.

۷۳. همان، ص ۲۹۵.

نقد و بررسی کتاب
ریچارد رُرتی*
پراگماتیسم، آیرنی^۱ و لیبرالیسم

- نویسندهٔ مٹیو فستن استین
- ترجمهٔ عبدالحسین آذرنگ

اشاره: ریچارد رُرتی، از میان زمان انتشار فلسفه و آئینه طبیعت، به یکی از فیلسوفان معاصر بحث‌انگیز تبدیل شده است و آثارش به گونهٔ بسیار گسترده خوانده می‌شود. اگرچه نوشتهٔ پیشین او با اهمیت بود، این کتاب، نه تنها بازنمای سهم مهمی در قلمرو بحث‌های اساسی در فلسفهٔ ذهن و زبان به شمار می‌آید، بلکه از آن‌جا که او استلزام‌های اخلاقی، اجتماعی و سیاسی فلسفه‌اش را بسط و تفصیل داد، آغازگر گسترده شدن علاقه‌های رُرتی هم بود. نتایج اثر به میزان بسیاری برانگیزاننده بوده است. شاید که او به فیلسوف معاصری تبدیل شده بود که هم در دانشگاه و به میزانی نامعمول، بیرون از دانشگاه به گسترده‌ترین حد به او استناد کرده‌اند. او با این تأثیر در مقام رانده شده‌ای از فلسفهٔ تحلیلی، بسان رسوای سبک‌سر معیارهای اخلاقی و روشنفکری و هم‌چون بورژوازی امریکایی خودپسند، آماج نكوهش گسترده قرار گرفته است...

* * *

فلسفه بدون آئینه

رُرتی در دانشگاه شیکاگو و بیل به عنوان فیلسوف تربیت شده، هر چند که به مدتی نزدیک به بیست سال، بیرون از گروه‌های فلسفهٔ دانشگاه تدریس کرده است. نوشته‌های نخستین‌اش شامل مقاله‌های مهمی در بارهٔ وصف برهان‌های استعلایی، فروکاست‌گری، اصلاح‌ناپذیری و مسئلهٔ ذهن - بدن بود. این کارها گرچه به سهم خود مؤثر بود، بیرون از جرگهٔ فیلسوفان که به این گونه مسائل خاص توجه داشتند،

جلب نظر زیادی نکرد. با انتشار *فلسفه و آئینه طبیعت* در ۱۹۷۹ م. [۱۳۷۵ ش.]، کتابی که نه تنها خود را بر فیلسوفان، بلکه به گونه گسترده‌تری هم بر صحنه روشنفکری تحمیل کرد، این وضعیت تغییر کرد. رُرتی در مقاله‌ای که با زندگی خودش مرتبط شده است، خودش را این طور توصیف می‌کند: «چهل سال را صرف جست‌وجوی راهی منسجم و متقاعدکننده به منظور جمع و جور کردن دغدغه‌هایم درباره این مطلب - هر چه هست - کرده‌ام که فلسفه به چه دردی می‌خورد.»^۲ این دغدغه، به سطح بیش‌تر نوشته‌های فلسفی نخستین‌اش نزدیک نیست، گرچه خود آگاهی روش‌شناختی خاصه و ویژگی مقاله‌های دست‌چین *چرخش زبانی*^۳ است. او در دیباچه همان متن، با این اندیشه رویارویی کرد که اختلاف‌های میان رهیافت‌های رقیب به فلسفه تحلیلی را نمی‌توان با ارجاع به معیارهایی حل و فصل کرد که از دیدگاه هر کدام از رهیافت‌ها بدون منازع است. برای مثال، فیلسوفانی هم چون جی.ل. آستین (J.L. Austin) با «زبان معمولی»، مسائل را از راه حکمت به ارث رسیده جای داده شده در زبان روزمره طرح می‌کردند، حال آن‌که سنتی که از برتراند راسل و رودلف کارناپ جاری است، هدفش صورت‌های دقیق‌تر بیان منطقی است. رُرتی می‌گفت: این اختلاف‌ها را فقط می‌توان از طریق واگذار کردن به گفت‌وگویی جاری طرح کرد، نه از طریق جستن معیارهای اعتبار، که این‌گونه اختلاف‌ها را یک بار و برای همیشه فیصله دهد، اما اگر فلسفه این‌گونه معیارها را هدف قرار ندهد، چه کند؟

دغدغه‌های رُرتی به عنوان نکته اصلی *فلسفه و آئینه طبیعت*، در قالب روایت انتقادی از فلسفه جدید غرب، ظاهر می‌شود. این اثر می‌خواهد برهان‌های ادعا شده زمینه‌های معرفت و عقلانیت را که بر قعر توانایی و امکان اندیشه بالفعل آدمی می‌رسد، ساختارشکنی کند. پراگماتیسم رُرتی، نقطه پایانی این توضیح، مشکلات و تنگناهای مسیر راه را با مشخص ساختن راه حل‌ها طرح نمی‌کند، بلکه آن‌ها را به سان نتایج برداشت نادرست از فلسفه کنار می‌گذارد؛ یعنی فلسفه در مقام داور نهایی کل معرفت بشر که «چیزی را در باره شناختن می‌داند که هیچ کس دیگری نمی‌داند.»^۴

رُرتی در مقاله‌ای در باره تاریخ‌نگاری فلسفه که پنج سال پس از *فلسفه و آئینه طبیعت* انتشار یافت، چندین گونه تاریخ‌نگاری را نام می‌برد که ممکن است تاریخ به یکی از این گونه‌ها نوشته شود، و آن‌ها را از هم متمایز می‌سازد. بازسازی تاریخی، ارائه تفصیلی اندیشه‌های متفکری در گذشته است که بنا به تعبیرهای او، تلاش دارد معنای گفته‌های همان متفکر را در محیط اجتماعی، فرهنگی و زبانی خاصی نشان دهد که متفکر در همان محیط می‌زیسته است. بازسازی عقلانی در برابر، تلاشی در راه فرورفتن در گذشته برای اندیشه‌ها و استدلال‌هایی است که با ملاحظات فلسفی رایج ارتباط دارد. معمولاً لازمه این کار، به کار انداختن دگرباره اندیشه‌های متفکر در راه‌هایی است که او نتوانسته است همان اندیشه‌ها را در محیط‌های کاملاً متفاوتی بازبشناسد یا به آن محیط‌ها انتقال دهد. برای مثال، می‌توانیم روایت‌ها بزرگ را از وضعیت طبیعت به عنوان سهمی در کوشش‌های نظریه اخیر بازی بفهمیم که چگونگی ممکن بودن همکاری میان آدمیان را وصف می‌کند. روایت خود رُرتی در *فلسفه و آئینه طبیعت* به گونه سوم تعلق دارد که آن را «گیشترگز شیخته» (Geistesgeschichte)، می‌نامد. این روایت‌ها، مانند بازسازی‌های عقلانی

در پرتوی ملاحظات و مسائل جاری نوشته شده است. با این حال، روایت گیشتر گزشیخته برخلاف بازسازی عقلانی، در سطح کلی تری از مسائل پیچیده جدال انگیز عمل می کند تا سطح راه حل های مشکلات خاص. این روایت بیشتر وقش را صرف این پرسش می کند که «چرا هر کسی باید پرسش... را محور تفکرش قرار دهد؟» یا «چرا هر کسی مشکل... را جدی گرفته؟» تا پرسش در این باره که پاسخ یا راه حل فیلسوف بزرگ در چه جنبه ای با پاسخ یا راه حل فیلسوفان این روزگار هماهنگی دارد.^۵

هدف این روایت، از میان برداشتن راه ناسودمند یا متروک فهمیدن فلسفه از دیدگاه راوی است که عادت کنونی را به سرچشمه های آن بازمی گرداند تا منشأ خطا را بشناسد. در این کار، ماجرای را بازگو می کند که سعی دارد آن چیزی را شکل دوباره ببخشد که موضوع، مسائل، و مبنای اصلی فلسفه را تشکیل می دهد. به نظر رُرتی، سرمشق چنین روایتی، پدید/رشناسی روح هگل است، اما کار او نیز می تواند با کوشش های فیلسوفان معاصر در تشخیص این مطلب، مانند السدیر مک اینتایر (Alasdair MacIntyre)، یان هکینگ (Ian Hacking) و میشل فوکو مرتبط باشد، کوشش هایی که شیوه های تفکر حاکم را (در اندیشه مک اینتایر درباره اخلاق، در اندیشه هکینگ در باب استنتاج آماری و احتمالات و در اندیشه فوکو - در کنار سایر مسائل - در باب کیفرشناسی و جنسیت) با دنبال کردن آن ها تا سرچشمه ایشان، روشن و نقادی می کند.^۶ روایت رُرتی، به سان این نویسندگان دیگر، حمله ای به نازمان مندی مسائل و مفاهیم فلسفی است.

رُرتی با ویتگنشتاین هم عقیده است که «ما زندانی تصویر هستیم»: همان تصویر ذهن به منزله آئینه طبیعت، و فلسفه در مقام نگاهبان و مراقب این آئینه.^۷ سنتی که رُرتی نفی می کند، به گرد حوزه معرفت شناسی بنا شده است. داور نهایی زمینه هایی شناخته می شود که بر پایه آن می توان باوری را صادق یا کاذب یافت. تصویر این داور در روایت رُرتی، به گرد تخیلات مکملی در باره طبیعت ساخته شد؛ به طور کلی مستقل از مقولاتی شناخته شد که انسان به واسطه آن ها به شناخت رسید، و مستقل از شناساگر انسانی، که سرشت ذاتی خود او وی را وامی دارد در باره طبیعت، دیدگاهی همواره کامل تر و دقیق تر به دست آورد. این نگرش، این باور را ترویج داد که برای تحصیل شناخت در باره طبیعت و دانستن این که به این شناخت دسته یافته ایم یا نه لازم است که: «طبقه ممتاز خاصی از بازنماها، بس قانع کننده باشد که در صحت رأی آن نتوان تردید کرد... نظریه معرفت به دنبال همان طبقه است که به مجرد آن که عیان شود، ذهن را به باور کردن ملزم سازد. فلسفه به عنوان معرفت شناسی، جست و جوی ساختارهای لایتغیری خواهد بود که باید معرفت، زندگی و فرهنگ را در آن جای داد - ساختارهایی که بازنماها ممتاز می گذارند و فلسفه به بررسی آن می پردازد.»^۸

نامزدهای این طبقه ممتاز بازنماها، تأثرات حسی و تصورات فطری را در برداشته است؛ نقش معرفت شناسی، شناسایی بهترین نامزدهاست. تصویر «آئینه طبیعت» مبهم تر از آن است که به شیوه های مختلف تفسیر شود: ذهن از دیدگاه تجربه گرایان، واقعیت را منفعلانه بازمی تاباند، حال آن که ایدئالیست ها ذهن را به گونه ای تصور می کنند که فعالانه تر به واقعیت شکل می دهد. این گونه اختلاف ها در مقایسه با

آنچه مشترک است، نسبتاً بی‌اهمیت است: هدف، «یافتن چارچوب بی‌طرفانه پایداری برای تحقیق، شناختن چیزی که برای مثال به ما توانایی بدهد تا بدانیم چرا ارسطو و بلارمین (Bellamarin)، هر دو، در باورهایشان محق نبودند.» چارچوبی که می‌تواند برای جداساختن باورهای موجه از ناموجه به‌سان سنگ محکی عمل کند.^۹ فقط به یاری این نکته که باورهایی وجود دارد که توجیه آن‌ها نامشروط است، در موجه دانستن باوری از تسلسل پرهیز می‌کنیم؛ یعنی قابلیت پذیرفته‌شدن آن باورها به رابطه‌شان با باورهای دیگر بستگی ندارد. البته به استدلال رُرتی، این تصویر از بنیاد معیوب است، زیرا مفهوم بازنمایی ممتاز، یا باور موجه بلاشرط، انسجام ندارد. دعوی اصلی این است که هیچ چیز، مقدم بر تفسیر انسان، از قدرت توجیه‌گر برخوردار نیست، و این که نیاز به چنین تفسیری، به این معناست که میان ذهن یا زبان، و جهان رابطه ذاتاً راست‌گویی نمی‌تواند برقرار باشد. برای مثال، ممکن است به نظر برسد باورهای ادراکی بسیط مدعی‌اند که از باورهای دیگر استنباط نشده‌اند و بنابراین، برای جایگاه موجه بلاشرط نامزدی در خور تأمل باشند. اما حتی گزارش‌های ادراکی بسیط بر مبنای توانایی‌ها و پیش‌فرض‌های گزارش‌گر استوار است، و وزن موجه بودن آن فقط بر پایه همان زمینه، یعنی مشروط بودن است. شبکه ممتازی از مفاهیم یا مقولات در کار نیست که بتوان انواع اعمال و باورهای انسان را به قصد تعیین کردن بخردانه بودن آن‌ها بر آن اساس داوری کرد.^{۱۰}

در عوض، موجه بودن باورها فقط در قالب اعمال اجتماعی خاص ارائه‌کننده دلیل به عنوان خریدپذیر فهمیده می‌شود. بخردانه بودن، محصول مناسبات ممتاز میان ذهن و طبیعت نیست، بلکه بر پایه آن چیزی ممکن می‌شود که «اگر هم‌چنان باشد که هست، به ما اجازه می‌دهد چنان کنیم.»^{۱۱} پذیرفتن پراگماتیسم از نظر رُرتی، پذیرفتن این است که «هیچ قید و بندی بر تحقیق نیست، مگر قید و بندهای گفت‌وگویی - هیچ‌گونه قید و بندی کلی - از سرشت موضوع‌های شناسایی، یا ذهن، یا زبان، ناشی نمی‌شود، مگر آن دسته از قید و بندهای جزئی که بر اثر اظهارنظرهای همکاران پژوهش‌گرم‌ان ایجاد می‌شود.»^{۱۲} مقصود این نیست که در باب این که توصیفی دقیق است یا نه، نمی‌توانیم داوری کنیم، اما معیارهایی که به کمک آن‌ها در باره صحت توصیف داوری می‌کنیم، از دیدگاه جامعه‌شناختی، از جانب بازی زبانی یا واژگانی واگذار می‌شود که با آن‌ها داوری می‌کنیم. هم‌چنان که در کتاب *مکان، آیرزی، و هم‌بستگی* این نکته را می‌گوید: «غالباً می‌گذاریم که جهان در باره رقابت میان جمله‌های بدیل تصمیم بگیرد (مثلاً بین «سرخ می‌برد» و «سپاه می‌برد»، یا بین «خدمتکار چنین کرد» و «پزشک چنین کرد») ... اما زمانی که از تک‌تک جمله‌ها به واژگان به عنوان کل‌ها روی می‌بریم، ساده نیست. به نمونه‌هایی از بازی‌های بدیل زبانی که توجه می‌کنیم - سیاست آنتی باستان در برابر جفرسن، واژگان اخلاقی پولس حواری در برابر واژگان فروید، زبان اصطلاحی نیوتن در برابر زبان ارسطو، اصطلاح بلیک در برابر اصطلاح درایدن - دشوار است که جهان را به این عنوان در نظر بگیریم که یکی از این‌ها را از دیگری بهتر می‌سازد، به این عنوان که میان آن‌ها تصمیم می‌گیرد. این مفهوم «توصیف جهان» که از سطح جمله‌هایی که بر آن‌ها معیار حاکم است، در قالب بازی‌های زبانی به بازی‌های زبانی به‌سان کل‌ها

انتقال یابد، بازی‌هایی که ما با ارجاع به معیارها میان آن‌ها انتخاب نمی‌کنیم، و این نظریه که جهان تصمیم می‌گیرد کدام توصیف‌ها راست است، دیگر نمی‌تواند معنای روشنی داشته باشد.^{۱۳}

برداشت‌های صدق و کذب، بخردانگی و خردستیزی در واژه‌های خاص تشکیل می‌شود. مفاهیم صدق، بخردانگی و تناظر در همهٔ واژه‌ها مقید نیست. در بارهٔ جهان همه‌جا و همه‌وقت صادق نظری نیست که در برابر آن بتوان دربارهٔ روایت‌های خاص انسانی داوری کرد. نقش فلسفه حکم بودن در میان واژه‌های مختلف نیست، بلکه فقط پیش نهادن تفاهم گفت‌وگویی یا میانجی است که به ما کمک کند در پرتوی واژه‌های بسیار متفاوت، پای‌بندی‌ها و باورهایمان را روشن کنیم.

توضیح رُرتی، بر پایهٔ برداشت از «گیشتر گزشیخته»، به معیار فلسفی، صورتی دگرباره می‌دهد. تأثیرهای مهم بر حمله به سنت معرفت‌شناختی و بر دفاع از مفهوم عقلانیت، به عنوان موضوع «گفت و گویی»، نه روابط ذاتی، و.و. کواین (Quine)، ویلفرد سلارز (Sellars) و تامس کوهن (Kuhn) را شامل می‌شود.^{۱۴} معروف‌ترین از آن، این که رُرتی در فلسفه و آئینه طبیعت از سه چهرهٔ اصلی ناهمگن و مهم به عنوان ضد سنت نام می‌برد: مارتین هیدگر، لودویگ ویتگنشتاین و جان دیویی.^{۱۵} در این صورت‌نامه‌ها، برتری دیویی از نظر رُرتی به سرعت آشکار شد.^{۱۶} آنی از آن رو نبود که دیویی ناب‌ترین روایتی را از فلسفه پیش نهاد که دیدگاه‌های خنثی و جوهرهای بنیادی را رد می‌کند. رُرتی به عنصری «بد» یا «عدولی» در اندیشهٔ دیویی ارجاع می‌دهد که درک این سنت را کاملاً متزلزل نکرده بود.^{۱۷} تازه، دیویی هم منتقدان سنت معرفت‌شناختی‌اش را با توجه به جامعه‌ای لیبرال و برابری‌خواه، به امید اجتماعی ربط داده بود، نه به ناامیدی حاصل از نبودن بنیادهای معرفت‌شناختی. حمله به سنت در عین حال، باب گفت‌وگوی مستمری را با فلسفهٔ معاصر اروپا در کار رُرتی گشود. گفت‌وگو با دریدا، فوکو، لیوتار (Lyotard)، هابرماس و دیگران.^{۱۸} با این حال، همین درگیری رُرتی حاصل این پیش‌فرض است که آنچه در کار آن‌ها معتبر است، با پراگماتیسم او همپوشانی دارد؛ همان‌گونه که در ۱۹۸۲ نوشت: «جیمز و دیویی نه تنها در پایان راه دیالکتیکی منتظر بودند که فلسفهٔ تحلیلی پیمود، بلکه در پایان راهی منتظر هستند که برای مثال، فوکو و دلوز (Deleuze) هم‌اکنون می‌پیمایند»^{۱۹}

نیازی نیست بر خصلت مجادله‌انگیز مدعاهای رُرتی در باب سرشت معرفت‌شناسی و تحلیل تاریخی تأکید ورزیم که او به میان می‌آورد: «همان ابهام پیشنهادی که باید کوشش معرفت‌شناسانه را ترک کنیم»، همان‌گونه که به استدلال یان‌هکینگ «آدمی را وامی‌دارد بر این الزام با قاطعیت کامل پافشاری کند و بگوید تاریخ راست می‌گوید».^{۲۰} روایت رُرتی در هر گام راه، با مخالفت روبه‌رو شده است. تفسیر رُرتی دربارهٔ آن دسته از چهره‌هایی که آن‌ها را هم‌سفران می‌خواند، مانند کوهن، فوکو و حتی دیویی با انتقاد شدید روبه‌رو شده است. این ملاحظات در اینجا بحث اصلی نیست و در مقاله‌های دیگری به قلم کیت ساپر (Kate Soper)، ریچارد شوسترمن (Shusterman) و مٹیو فستن استین به ویژه به آن‌ها پرداخته شده است.

معنای این روایت از دیدگاه نظریه اجتماعی و سیاسی، در این جا موضوع اصلی تر است. دغدغه زرتی را بازگو کنیم: فایده نظریه سیاسی چیست؟ روشن ترین نتیجه منفی است: فلسفه زرتی می خواهد ما را از «نظریه - تقصیر» خلاص کند، این باور که معیارهای عقلانی بدون منازعی وجود دارد که باورها و آرزوهای خاص را باید بر اساس آنها دآوری کرد.^{۳۱} با این حال، نوشته او پس از فلسفه و آئینه طبیعت، پُر از اندیشه ها و پیش نهادهای مثبت تر در باب معنای پراگماتیسم او برای آئینه طبیعت و پُر از اندیشه اجتماعی و سیاسی است. و این، همان نکته ای است که اینک به آن می پردازم.

تقدّم عمل

در سلسله مقاله هایی که در دهه ۱۹۸۰ انتشار یافت، مانند «لیبرالیسم بورژوازی پسامدرنیست»، «تقدّم مردم سالاری بر فلسفه»، زرتی این نظر را رد می کند که دیدگاه های اخلاقی، و بویژه لیبرالیسم مرجح خود او، به مباحث فلسفی نیاز دارد. توضیح های توجیه گر از عمل سیاسی لیبرال (یا جز آن) حاوی روایتی از خطای منظم سنت معرفت شناختی است: تلاش آنها برای آویختن به باورها، آرزوها، نهادها و اعمال خاصی است که مردم عادی چارچوبی کلی و مرجع داشته باشند که آنها را توجیه کند. زرتی بر عکس استدلال می کند که ما باید اسطوره چنین چارچوبی را کنار بگذاریم: «این همان چیزی است که فلسفه به کار آن نمی آید. باور من که فرد باید در پرستش خدایی که دوست دارد آزاد باشد یا اصلاً خدایی نپرستد، باید به عنوان نتیجه زمينه خاص من دیده شود، نه به سان پاسخی به حقیقت بنیادین در باب آدمی که هر کسی باید آن را بشناسد، یا هر کسی به آن دست یابد، اگر که به قدر کافی تفکر کرده باشد.»

با این حال، زرتی بر این اندیشه است که کسی که نتواند این باور را داشته باشد، بر خطاست و نه این که بسان نسبی گرا می تواند «در زمينه فرهنگ یا سامانه باورهایش درست استلال کند.» بیرون از طرح های خاص ارزیابی یا جهان بینی هایی که آن طرح ها بر پایه آنها ارزش یابی شود، دیدگاه خنثی وجود ندارد، اما نتیجه گرفته می شود که ارزش یابی جهان بینی های دیگر ناممکن یا متناسب است. در واقع بخشی از آنچه به معنای لیبرال است، بخشی است که کسی جهان بینی های دیگر را به شیوه های خاصی ارزش یابی می کند. اگر از کسی بپرسند «چرا لیبرال هستی؟»، پس با این پرسش نباید به سان موقعیتی رفتار کرد که چارچوبی توجیه گر می سازد، چارچوبی که بخواهد برای همه عامل های عقلانی مرجع باشد. «نقطه اتکای ارشمیدسی»، در تصویر شناخته شده جان رالز، اما به عنوان گونه خاصی از چالش دیالکتیکی، ایجاب می کند که لیبرال با مثال های انتزاعی کافی برای برتری پیشنهادها و اعمال لیبرال همراه شود تا مخاطب را متقاعد کند. اگر مخاطب از چنین ترغیبی مصون ماند، دست آخر به عنوان «دیوانه» کنار گذاشته می شود.^{۳۲}

تقدّم عمل بر بیان نظری، که زرتی بدان قائل است، از چپ و راست، هر دو، با رگبار مخالفت روبه رو شده است. از راست به سبب کلبی مسلکی، نیست انگاری، و بسیج کردن دانشجویان به بی توجهی از او

انتقاد کرده‌اند.^{۲۳} از چپ، نویسندگانی چون ریچارد برنستین (Richard Bernstein)، نارمن گرس (Norman Greas) او را به دلیل رضایت از خود نکوهش کرده‌اند.^{۲۴} حکم‌های جسورانه رُرتی در باب این مضامین، نقطه آغاز مقاله‌هایی در بارهٔ صدق و توجیه به قلم سایمن تامسن (Simon Thompson) شد. برداشت رُرتی از خرد و عمل نیز مسئله‌ای است که ریچارد شوسترن (که برداشت رُرتی را با برداشت هابرماس مقایسه کرده) و مِثو فستن استین (که به بررسی ربط رُرتی با دیویی پرداخته است) در مقاله‌هایی در بارهٔ آن بحث کرده‌اند.

رُرتی با رد کردن اسطورهٔ چارچوب توجیه‌گر خنثی، می‌خواهد بر این اندیشه تأکید ورزد که صورت‌های سازمان‌دهی انسانی از جمله علم، هنر و سیاست، ممکن است پیشرفت کند، اما او نمی‌خواهد این را به سان روند «درک درست جهان» یا روند «بیان دقیق‌تر سرشت آدمی» در نظر بگیرد. اینها فقط تعارف‌های پوچ است، یا وصف‌های نوعی صورت‌های خاصی از سازمان‌دهی است که امید دست یافتن به آن‌ها می‌رود، نه صورتی موجه از دیدگاهی خنثی به این که چرا یک بازی زبانی باید با بازی دیگری جایگزین شود (برای مثال، چرا مکانیک گالیله‌ای جای فیزیک ارسطویی را گرفت). در عوض این‌طور فهمیده می‌شود که پیشرفت، از راه بازتوصیف ریشه‌ای نوعی موضوع رخ می‌دهد تا این که «الگویی از رفتار زبانی [ایجاد شود] که نسل در حال ظهور آن را وادارد و بدین ترتیب آن‌ها را برانگیزاند که جست‌وجوی صورت‌های تازهٔ مناسبی از رفتار غیر زبانی برآیند؛ برای مثال، پذیرفتن تجهیزات علمی جدید یا نهادهای اجتماعی تازه... با بازتوصیف هر کاری می‌توان کرد که خوب یا بد، مهم یا غیرمهم، سودمند یا ناسودمند به نظر برسد.»^{۲۵} برداشت رُرتی از پیشرفت، در تفسیری رمانتیک از روایت معروف کوهن در باب انقلاب‌های علمی ریشه دارد.^{۲۶} ما نظریه‌ها را بر این اساس نمی‌آزماییم که با واقعیت‌ها چگونه سازگاری دارد، زیرا خود واقعیت‌ها از صافی سرمشق (پارادایم)‌های موجود ما می‌گذرد. می‌توان سرمشق‌ها و نظریه‌ها را مقایسه کرد، اما نه از موضعی عینی بیرون از هرگونه نظریه. سرمشق‌های متفاوت در این معنا گنگ‌اند، و (در فرمول‌بندی معروف کوهن) دانشمندانی که با یک سرمشق کار می‌کنند، در دنیایی متفاوت از جهان دانشمندان دیگری کار می‌کنند که سرمشق دیگری دارند.^{۲۷} رُرتی در جایی از کوهن رمانتیک‌تر است (یا پرومته‌ای‌تر از او، به گفتهٔ کیت ساپر Kate Soper در مقاله‌اش) که به باور او، باید بکوشیم سرمشق‌ها یا زبان‌های تازه‌ای را با کوششی خودآگاهانه برای ارتقا دادن شرایط انسان، «در پاسخ به نیازهای گروه‌های پرشماتری از مردم» به جهان راه دهیم.^{۲۸}

آیرنی و ستم

این، البته تنها نتیجهٔ ضمنی رد کردن مبنای فلسفی و اهمیتی نیست که به بازتوصیف‌های نیرومند داده می‌شود. رد کردن مبنایا به نظر رُرتی، چسب شیرازهٔ مابعدالطبیعی و کلامی‌ای را می‌کند که دو سنخ متمایز انگیزهٔ آدمی را به هم متصل می‌سازد؛ یعنی انگیزهٔ تحقق فردی و انگیزه در قبال اصلاح بسیاری دیگر را.

کوشش در راه مرتبط ساختن عمومی و خصوصی، در پس تلاش افلاطون برای پاسخ گفتن به این پرسش دیده می‌شود: «چرا کسی علاقه دارد منصف باشد؟» و نیز در این مدعای مسیحیت که تحقق کامل نفس از راه خدمت به دیگران می‌تواند حاصل شود. این گونه کوشش‌های مابعدالطبیعی یا کلامی برای یگانه ساختن تلاشی در راه کمال با مفهومی از جامعه، ما را ملزم می‌دارد که به سرشت مشترکی برای انسان قائل شویم. اینها از ما می‌طلبد که باور کنیم... سرچشمه‌های تحقق شخصی و هم‌بستگی انسانی یکی است.^{۲۹}

اما یکی نیست. یا دست کم در باب سرشت مشترک انسان که تحقق نفس فردی و الزام اجتماعی را یگانه سازد، پیش فرضی وجود ندارد: «و سوسه تطابق مسئولیت‌های اخلاقی فرد با دیگری را با مناسبات فرد با هر آن چیزی که یکه‌هنگارانه است، یا با کسانی که فرد آن‌ها را از دل و جان دوست می‌دارد، باید ترک گفت.»^{۳۰}

دیدگاه رُرتی در بارهٔ این ربط در کتاب *امکان/آیرنی، هم‌بستگی* (۱۹۸۹) بیان شده است. اگر کسی امکان زبان را بپذیرد، که رُرتی بر آن تأکید دارد، خود را در موقعیت «آیرنیست» می‌یابد، کسی که ارزش‌ها و تعهدات بنیادی‌اش (آن چیزی که رُرتی «واژگانی نهایی» می‌خواند) به گونه خاصی پر مسئله می‌شود.

تحقق یافتن آیرنیست این است که با بازتوصیف، هر چیزی می‌تواند خوب یا بد به نظر برسد، و چشم‌پوشی آن‌ها از کوشش در راه تدوین معیارهای انتخاب میان واژگان‌های نهایی آن‌ها را در موقعیتی قرار می‌دهد که سارتر آن موقعیت را «فراپایدار» می‌نامید: هیچ‌گاه نمی‌توانند خود را کاملاً جدی بگیرند، زیرا همواره آگاهند تغییرهایی که خود را به کمک آن‌ها وصف می‌کنند، دست‌خوش تغییر است. همواره به امکان، احتمال و شکنندگی واژگان نهایی‌شان، و از این رو به خودهایشان آگاهی دارند.^{۳۱}

این، از دیدگاه آیرنیست، مکاشفهٔ آزادی‌بخش، قدرت‌های رهاشدهٔ خودآفرینی است. البته بیشتر مردم آیرنیست نیستند و به قدرت‌های بازتوصیف اعتماد ندارند. درخصوص ما «چیزی هست که بالقوه بسیار ستم‌گرانه است»، درخصوص این مدعا که واژگان‌های نهایی‌شان «در دسترس همه است»؛ زیرا «بهترین راه ایجاد دردی دیرپا در مردم، خوار شمردن آنهاست، کاری کنیم که مهم‌ترین چیزها به نظرشان بیهوده، منسوخ و بی‌قدرت به نظر برسند.»^{۳۲} خوش‌بختانه پای‌بندی آیرنیست لیبرال، از آن حیث که لیبرال است، به منظور دوری‌گزیدن از ستم، کاری کارستان می‌کند: دست‌کم در جلوت از خوارداشتن بازتوصیف هموطنانش خودداری خواهد ورزید؛ البته در خلوت می‌تواند آن‌ها را همان‌گونه که می‌خواهد وصف کند.

روایت رُرتی از رابطهٔ میان آیرنی، لیبرالیسم و ستم، آماج حمله‌های انتقادی شدید بوده است. او به تقویت تمایز تبعیضی و ظالمانه میان حوزهٔ عمومی سیاسی و قلمرو غیرسیاسی‌شدهٔ موسوم به مناسبات شخصی، محکوم شده است. التزام به پرهیز از ستم، به‌سان دیدگاهی دربارهٔ محتوای اخلاق سیاسی لیبرال، به‌غایت بی‌روح قلمداد شده است. در عین حال، امکان بر اساس منش‌های مطلوب افراد، پایهٔ

بسیار ناپایداری برای این اخلاق سیاسی به شمار آمده است. علاقه به خودآفرینی و بازتوصیف شخصی، به عنوان خودشیفتگی، و روان‌شناسی اخلاقی آیرنیست به منزله ناپایدار، آماج حمله قرار گرفته است.^{۳۳} مقاله‌های جان هرتن، دلیل کانوی و دیوید اون، از دیدگاه‌های مختلف به این بحث می‌پردازند، هر چند که هر یک از آن‌ها، برداشت انتقادی تفصیلی از ملاحظات رُرتی را با میزانی از هم‌دلی با استدلال‌هایی درآمیخته است.

گسترش دادن جامعه

یکی از اقلام شواهد آشکار که ثابت می‌کند رُرتی فقط به شرح و بسط دادن دفاعیه‌ای از تخیل فردی نمی‌پردازد. تأکید در کار او بر جامعه و هم‌بستگی است. اگر بتوانیم خودمان، به این معناست که موضوع بدین قرار نیست که «باید» خودمان را به گونه‌ای که می‌خواهیم از راه بازتوصیف بیافرینیم، تکالیف ما و استحقاق‌های دیگران چه می‌شود؟ خودمان را مکلف ببینیم. به نیازها و علاقه‌های دیگران احترام بگذاریم یا حتی در نظر بگیریم که آن‌ها نیازها و علاقه‌هایی دارند یا انسان‌اند و نه این که بر پایهٔ زمینه‌هایی که آن‌ها سرشت ذاتی ما را نقض می‌کنند، از اعمالی خودداری ورزیم: «تأکید ما بر امکان و احتمال و پیامد تقابل با اندیشه‌هایی چون «جوهر»، «ماهیت» و «مبنا»، حفظ کردن این نظر را برای ما ناممکن می‌سازد که برخی اعمال و نگرش‌ها به سرشت «نانسانی»^{۳۴} اند. شناخت تکالیف از چنین مبنایی سرچشمه نمی‌گیرد، بلکه از وفاداری‌های خاصی ریشه می‌گیرد.

تا جایی که جامعه امکان دارد، این به‌سان دست‌آوردی است، نه پیش‌فرض، و از راه یکی شدن دقیق تصویری با زندگی‌های دیگران به بهترین وجه ترویج می‌شود. دامنهٔ دل‌بستگی عاطفه هر چه تنگ‌تر، شدت هم‌بستگی از نظر رُرتی، نیرومندتر. در نبود هرگونه زمینه‌های کلی برای یکی شدن با جامعهٔ جهانی انسانی، باید بپذیریم که مؤثرترین هویت‌ها خاص‌اند؛ هم‌وطنان آمریکایی، هم‌قومی‌های سیک، یا هم‌شهری‌های گلاسکوئی، گروه‌هایی را تشکیل می‌دهند که زندگی‌هایشان را می‌فهمیم و با آن‌ها همدلی و در برابرشان تکلیف احساس می‌کنیم.^{۳۵} رُرتی با آگاهی به این نکته که ممکن است به نظر برسد این استدلال از خودخواهی یا بوم و برستایی (شوونیسم) اخلاقی باطل حمایت می‌کند، تأکید می‌ورزد که مسئولیت اخلاق سیاسی لیبرال، گسترش دادن مفهوم جامعه به این قصد است که گروه‌های اجتماعی تا این زمان نادیده گرفته شده و تحقیر شده را فراگیرد: «صورتی از زندگی است که پیوسته دست در کار گسترش پاهای کاذب و سازگاری دادن خود با آن چیزی است که با آن رو به رو می‌شود. برداشت آن از ارزش اخلاقی خود، بر پایهٔ میزان تحمل تنوع است.»^{۳۶} هدف عدالت، وفاداری گسترده‌تر است، نه تنگ‌نظری محدود. دست‌آورد این برداشت از تکلیف گسترش یافته، از راه بازتوصیف ریشه‌ای و نقل ماجراهایی پیش می‌رود که برداشت‌هایمان را از خودمان به گونه‌ای دگرگون می‌سازد که خودمان را با کسانی که آن‌ها را بیگانه پنداشته بودیم، در مقوله‌ای مشترک می‌یابیم. این، خلاصه کردن به حکم پیش پا افتادهٔ احترام گذاشتن به تفاوت و فروکاستن اخلاق و سیاست به خوب بودن نیست: «برخی

فرهنگ‌ها، مانند بعضی مردم ابدأً خوب نیستند... مشکلات زیادی به بار می‌آورند و بنابراین، باید در برابرشان ایستاد(و شاید ریشه‌شان را کند) نه این‌که احترامشان گذشت.^{۳۷} اما احترام و وفاداری که می‌توانیم گسترش دهیم، نتیجهٔ معیارهای ناتاریخی نیست، بلکه حاصل همدلی‌ها و انگیزه‌های خاص است که ما از قبل داریم.

خانم کیت ساپر در مقاله‌اش، کارش را بر پایهٔ انسان‌گرایی و به این منظور بنا می‌نهد که آن چیزی را کوچک بدارد که به عنوان تعهدی بر جای مانده به سهم رُرتی رذّ برخی برداشت‌ها از سرشت انسان می‌بیند و رُرتی رسماً رد می‌کند. ریچارد شوسترمن و نارمن گرس از دیدگاه‌ها و با همدلی‌های متفاوتی می‌نویسند، در برداشت رُرتی از سرشت انسان، امکان بر جای ماندهٔ بسیار زیادی می‌یابند. شوسترمن در بررسی دامن‌گسترش رُرتی را به داشتن برداشتی بیش از حدّ زبان‌شناسانه از خود متهم می‌کند. بحث مقاله‌های مالی کاپرن (Molly Cochran) و مٹیو فستن استین در بارهٔ معناهای سیاسی روایت رُرتی از جامعه است. خانم کاپرن، سخنرانی رُرتی را در مرکز عضو بین‌الملل با عنوان «حقوق بشر، خردورزی و احساس‌ورزی» را به عنوان رهنمون خود قرار می‌دهد تا به بررسی درس‌هایی بپردازد که کار رُرتی برای نظریهٔ روابط بین‌الملل دربر دارد.^{۳۸} فستن استین به روایت رُرتی از چپ آمریکایی در کتاب کشور شدن کشور، به‌ویژه به ربط او با دیوئی می‌پردازد، نه به شرح متفاوتی از فردیت و جامعهٔ لیبرال.^{۳۹} رُرتی در پاسخ به کسانی که [در مجموعهٔ رُرتی، پراگماتیسم، آیرنی و لیبرالیسم مقاله دارند] و در آخرین مقالهٔ این مجموعهٔ به قلم او در بارهٔ عدالت، به انتقادها پاسخ می‌گوید. امید ما این است که این گفت‌وگوها درک خوانندگان را از کار رُرتی و پی‌آمدهای آن را برای اندیشهٔ اجتماعی و سیاسی عمیق کند. [مجموعهٔ مقالات رُرتی، پراگماتیسم، ...] لبریز از امکانات است، و نیز کمبود و کاستی‌ها و درخور توجه مستمر جدّی است.

پی‌نوشت‌ها

۱. Irony. در برابر این اصطلاح چند برابر فارسی پیشنهاد شده است، اما به نظر می‌رسد که هیچ‌کدام از عهدهٔ انتقال معانی آن در فلسفهٔ رُرتی بر نمی‌آید، تا معادل مناسب آن در فارسی یافته یا ساخته نشود، لاجرم به همین صورت به کار می‌رود.

م -

2. Richard Rorry, 'Trotsky and the Wild Orchdis', philosophy and Social Hope (Penguin, HarmondsWorth, 1999), p. 11.

3. Richard Rorry (ed), the linguistic Turn (University of Chicago press, Chicago, 1967).

4. Richard Rorry, philosophy and Mirror of Nature (Princeton university Press, Princeton, 1979), p. 392.

5. Richard Rorry 'The Historiography of philosophy: Four Genre's, in Truth and Progress, philosophical papers, vol. 3 (Cambridge University Press, Cambridge, 1998), p. 256.

۶ برای مثال، نگاه کنید به:

Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, 2nd edn (Duckworth, London, 1985); Ian Hacking, *The Emergence of Probability* (Cambridge University Press, Cambridge, 1975); Michel Foucault, *Discipline and Punish*, trans. Alan Sheridan (Penguin, Harmondsworth, 1991); Michel Foucault, *The History of Sexuality*, vol. 1, trans. Robert Hurley (Penguin, Harmondsworth, 1984)

برای روایت خود ررتی نک:

'Trotsky and the Wild Orchids's, pp. 11 – 12

7. Ludwig Wittgenstein, *philosophical Investigation*, trans. G. E. M. Anscombe (Basil Blackwell, Oxford), s. 115; Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, p. 12.

8. Rorty, *philosophy and the Mirror of Nature*, p. 163.

9. *Ibid.*, p. 211.

10. *Ibid.*, p. 330.

11. *Ibid.*, p. 176.

12. Richard Rorty, *consequences of pragmatism* (University of Minnesota, Minneapolis, 1982), p. 165. see Rorty, *philosophy and the Mirror of Nature*, p. 389.

13. Richard Rorty *contingency, Irony, and Solidarity* (Cambridge University press, Cambridge, 1989), p. 5.

14. See W. V Quine, *From a logical point of view* (Harper Torchbooks, New York, 1963), esp. pp. 20 – 46; Wilfrid Sellars, *Empiricism and the philosophy of mind* (Harvard university press, Cambridge, Mass, 1997); Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution*, 2nd edn (University of Chicago Press, Chicago, 1970).

15. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, pp. 5 – 7, 365 – 72, 392 – 3.

16. see Rorty, 'Overcoming the Tradition: Heidegger and Dewey, in *consequences of pragmatism*, pp. 37 – 59, and the essays in part 1 of Richard Rorty, *Essays on Heidegger and others, philosophical papers*, vol. 2 (Cambridge university press, Cambridge, 1991), pp. 9 – 82.

17. Rorty, 'Dewey's Metaphysics', in *Consequences of pragmatism*, pp. 72 – 89; Richard Rorty, 'Reply to Sleeper and Edel', 'Dewey between Hegel and Darwin', in *truth and Progress*, pp. 290 – 306.

18. see Rorty, 'philosophy as a Kind of Writing: An Essay on Derrida', in *Consequences of pragmatism*, pp. 90 – 109; Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*. Pp. 122 – 39; Rorty, 'Comopolitanism without Emancipation: A Reply to Jean – Francois Lyotard, Objectivity, Relativism, and Truth, *philosophical papers*, vol 1 (Cambridge University press, Cambridge, 1991), pp. 211 – 22; Rorty, Rorty, *Essays on Heidegger Pragmatism* (Routledge, London, 1996).

19. Rorty, *Consequences of pragmatism*, p. xviii.

20. Ian Hacking, 'Is the End in Sight for Epistemology', *journal of philosophy*, 77(1980), pp. 88 – 579, at pp. 580 – 1

بهترین منابع برای شروع آشنایی با چند و چون انتقادهایی که بر ررتی وارد کرده‌اند، این هاست:

A. Malachowski (ed.), *Reading Rorty* (Blackwell publishers, Oxford, 1990) and Robert B. Brandom (ed.), *Rorty and his Critics* (Blackwell Publishers, Oxford, 2000)

21. Rorty, *philosophy and Social Hope*, p. 96.

22. Richard Rorty, 'The Priority of Democracy to Philosophy', in *Objectivity, Relativism and Truth*, p. 187.
23. Neal Kozodoy, 'the Priority of Democracy to philosophy', in *Objectivity, Relativism and Truth*, p. 187.
24. see, for example, Richard Bernstein, *The new Constellation* (Polity, Cambridge, 1991), pp. 230 – 92, and see Rorty's reply, 'Thugs and theorists', *Political Theory*, 15 (1987), 564 – 80, Norman Geras, *Solidarity in the Conversation of Humankind: the ungroundable liberalism of Richard Rorty* (Verso, London, 1995); Christopher Norris, *the Contest of faculties* (Methuen, London, 1985), pp. 139 – 66; Terry Eagleton, 'Defending the free World', in Ralph Miliband and Leo Panitch (eds), *the Socialist Register 1990: The Retreat of the Intellectuals* (Merlin, London), pp. 85 – 94.
25. Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, p. 9.
26. Cf. Rorty, *Philosophy and Mirror of Nature*, 322 – 42.
27. Kuhn, *Structure of Scientific Revolutions*, pp. 134 – 5.
28. Rorty, *Philosophy, Irony, and Solidarity*, pp. 73 – 4.
29. Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, p. xiii.
30. Rorty, *Philosophy and Social Hope*, p. 13.
31. Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, pp. 73-4.
32. *Ibid*, p. 89.
33. See, for example, Thomas Mc Carthy, 'Private Irony and public Decency', *Critical Inquiry*, Thomas Mc Carthy, 'Private Irony and public Decency', *Critical Inquiry*, 16 (1990), pp. 355 – 70; Charles B. Guignon and David R. Hiley, 'Biting the Bullet', in Malachowski, *Reading Rorty*, pp. 339 – 64; Bernstein, *New Constellation*; pp. 285 – 92; Simon Critchley, 'Deconstructing Mouffe, Deconstruction and Pragmatism', pp. 19 – 40.
34. Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, p. 189.
35. Cf. *ibid*, pp. 190 – 1.
36. Richard Rorty, *On Ethnocentrism: A Reply to Clifford Geertz*, *objectivity*, p. 204.
37. Richard Rorty, *In a Flattened World: Review of Charles Taylor, The Ethics of Authenticity*, *London Review of Books*, 8 April 1993, p. 3.
38. Richard Rorty, 'Human Rights, Rationality and Sentimentality', in Susan Hurley and Stephen Shute (eds), *On Human Rights: The 1993 Oxford Amnesty Lectures* (Basic Books, New York, 1993), reprinted in *Truth and Progress*, pp. 167 – 85.
39. Richard Rorty, *Achieving our Country: Leftist Thought in Twentieth Century America* (Harvard University Press, Cambridge, Mass; 1998).

نقد و بررسی کتاب

فراتر از توجیه: ابعاد ارزش‌داوری معرفتی*

- نوشته ریچارد فلدمن
- ترجمه بتول احمدی

ویلیام آلستون در کتاب *فراتر از توجیه*^۱، از تبیین کثرت‌گرایانه^۲ ارزش‌داوری معرفتی^۳ دفاع کرده است. معرفت‌شناسان در سال‌های اخیر دل‌مشغول چیزی بوده‌اند که وی آن را پی‌جویی بی‌فایده برای دست‌یابی به نظریه‌ای در باب توجیه معرفتی^۴ تلقی می‌کند. اعتمادگرایان، کارکرد درست‌گرایان، بینه‌گرایان و دیگران به نفع نظریهٔ مختار خود در باب توجیه استدلال می‌کرده‌اند. آلستون معرفت‌شناسان را و می‌دارد تا این همه را رها کنند. وی بر این باور است که هیچ چیزی تحت عنوان توجیه وجود ندارد؛ بلکه در مقابل تنوعی از عوامل یا مطلوب‌های معرفتی^۵ وجود دارند که به نحو شایسته‌ای در ارزش‌داوری معرفتی سهیم هستند. این کتاب تلاشی است برای شرح مهم‌ترین این مطلوب‌ها، از طریق از میان برداشتن دل‌مشغولی عمده‌ای که در باب توجیه^۶ بوجود آمده است. این کتاب با استدلال‌های آلستون برای پایان‌بخشیدن به توجیه آغاز می‌شود. دو فصل بعد، ویژگی‌های کلی رویکرد مطلوب‌های معرفتی وی را مطرح می‌کنند. محور کتاب متشکل از فصولی است که به تفصیل دربارهٔ مطلوب‌های گوناگون بحث می‌کند. این فصول شامل اکثر مفاهیمی است که برای معرفت‌شناسان معاصر آشنا است. اعتمادپذیری^۷، مبناهای مناسب^۸ و ارتباط پایه‌ای^۹ و مانند آن. این فصول مستقل از نقشی که در مورد دیدگاه کلی کتاب دارند، به نوبهٔ خود نیز دارای اهمیت هستند. فصول پایانی به بررسی دیدگاه مطلوب معرفتی در بعضی مسائل نهایی در معرفت‌شناسی از جمله دور معرفتی^{۱۰} و شک‌گرایی^{۱۱} می‌پردازد. آلستون در فصل اول، استدلال می‌کند که «این فرض رایج که موجه بودن کاشف از ویژگی عینی باور است که دارای اهمیت معرفتی مهمی است، فرض کاملاً گمراه‌کننده‌ای است.» (ص ۱۱) دفاع وی از

این نظریه با معرفی عبارات زیادی آغاز می‌شود که در آن فیلسوفان نظرات بسیار متنوعی در باب توجیه ارائه داده‌اند. برخی توجیه را با اصطلاحات وظیفه‌گرایانه^{۱۲} (یعنی آنچه شخص باید بدان باور داشته باشد، یا مجاز به باور داشتن آن است.) توصیف می‌کنند. دیگران [اصطلاحاتی نظیر] «بینه خوب»^{۱۳} اعتمادپذیری، کارکرد درست^{۱۴} یا مفاهیم دیگر بکار می‌برند. حتی توضیحات تقریباً نزدیک به هم تفاوت قابل ملاحظه‌ای دارند. برای مثال، برخی از بینه‌گرایان به داشتن بینه‌های مناسب تأکید دارند، درحالی‌که دیگران می‌افزایند که باور باید مبتنی بر بینه‌های مناسب باشد. وظیفه‌گرایان در این که آیا شرط اساسی باور، مجازبودن یا ملزم‌بودن است، با یکدیگر متفاوت هستند. یک توضیح محتمل در باب این تصویر آشفته [از توجیه] این است که نظریه‌پردازی در باب توجیه، مسأله سختی است که افراد باهوش نیز ممکن است در مورد آن متفاوت عمل کنند. رأی مورد ترجیح آلستون این است که «ویژگی عینی‌ای در خصوص باورهایی که از طریق توجیه بدست آمده‌اند، وجود ندارد.» (ص ۲۱) وی دو دلیل برای طرح جایگزین مختارارش پیش‌نهاد می‌کند: به لحاظ نظری راه بی‌طرفانه‌ای برای بیان این که کدامین توجیه ما را قادر به حل نزاع در باب تبیین‌های نظری رقیب می‌کند، وجود ندارد. (صص ۲۵-۲۳) و هیچ مجموعه قوی‌ای از موارد نمونه [پارادایم] باور موجه وجود ندارد که منتج به داده‌هایی شود، که منازعات را فیصله بخشد. زیرا طرفداران نظریه‌های مختلف دربارهٔ این موارد نیز اختلاف نظر دارند. (صص ۲۶-۲۵) این استدلالی برانگیزاننده و درخور تفکری دقیق توسط هرکسی است، که به [بحث] توجیه علاقه‌مند است. شخص متحیر می‌ماند که آیا استدلال‌های مشابهی در خصوص دیگر بحث‌های فلسفی مناقشه‌آمیز مصداق دارد [یا نه]؟

در فصل دوم و سوم آلستون منظر معرفتی^{۱۵} و انواع مطلوب‌های معرفتی را شناسایی می‌کند. وی دیدگاهش را با این بیان آغاز می‌کند که: «اکتساب»^{۱۶} حفظ^{۱۷} و به‌کارگیری^{۱۸} باورهای صادق در باب موضوعاتی که مهم و در خور توجه‌اند، مهم‌ترین مینا و محوری‌ترین هدف معرفتی هستند.» (ص ۳۰) تنها ویژگی‌هایی که کمک‌کننده به این هدف هستند، می‌توانند مطلوب معرفتی باشند. (ص ۹۳) آلستون می‌گوید: «نبود مطلوب پایه‌ای صادق خودش، [مدنظر است] نه وضعیت‌باوری که بتواند در مقایسه با صدق مطلوب‌تر از وضعیتی که باوری را ارائه دهد که دست کم احتمالاً صادق‌اند.» (ص ۳۶) به نظر من این کمی گیج‌کننده است. اگر هدف باور صادق است، پس یک باور کاذب برای دست‌یابی به هدف موفق نیست. باوری که احتمالاً صادق است، تنها یک وضعیت مطلوب محتمل دربارهٔ آن هدف را در بر دارد. به نظر می‌رسد آلستون، همانند کارهای بسیار دیگری که انجام داده است، بر این باور است که داشتن ارزش محتمل، خودش ارزش‌داوری است. در هر صورت، آلستون در پی شناسایی مطلوب‌های معرفتی محوری است. اساسی‌ترین این مطلوب‌ها، مطلوب‌های مستقیماً صادق‌آور^{۱۹} هستند: بینه کافی^{۲۰} داشتن، مبتنی بر بینه کافی^{۲۱} بودن، از یک فرآیند معتبر شکل‌گرفتن^{۲۲}، مولد کارکرد درست بودن و از طریق فضیلت‌مداری عقلانی^{۲۳} شکل گرفتن. مطلوب‌های بالقوه دیگری مرتبط با ویژگی‌های سطح برتر باورها وجود دارد، نظیر بینه داشتن، شخصی که بینه کافی دارد و یا قادر به دفاع از باور خود باشد. وی هم‌چنین

ویژگی‌های وظیفه‌گرایایی، نظیر مجاز یا ملزم بودن را بررسی می‌کند و در نهایت ویژگی‌های نظام‌های کل از باور مانند، انسجام^{۲۴} و نظام‌مندی^{۲۵} را ارزیابی می‌کند. در چندین فصل بعد وی ماهیت^{۲۶} امکان‌پذیری^{۲۷}، اهمیت^{۲۸} و روابط متقابل^{۲۹} این مطلوب‌ها را بیان می‌کند.

فصل چهارم مطلوب‌های وظیفه‌گرایایی را بررسی می‌کند. برای خوانندگان آشنا با کار قبلی آلتون اراده‌انگاری باورمحور^{۳۰}، در موضوعاتی کلی از این فصل بازشناسی خواهد شد. آلتون یک نوع از مفاهیم کنترل را متمایز می‌کند. او مدعی است، ما کنترلی قوی‌تر از این نوع در دست نداریم. ما مستقیماً بر برخی از باورها تأثیر می‌گذاریم و نیز از برخی رفتارها که مؤثر در باورمان هستند، تأثیر می‌پذیریم. اما مطلوب‌های وظیفه‌گرایایی، برای این که مطلوب‌های معرفتی درستی باشند، همگی ناموفق‌اند، زیرا [آن‌ها]، تنها اگر ما شکل‌های قوی‌تر از کنترل داشته باشیم، نقش ایفا خواهند کرد و یا [این که] چون آن‌ها به اندازه کافی با صدق در ارتباط نیستند.

فصل پنجم و ششم که طولانی‌ترین فصول کتاب هستند، در باب مبناهای کافی و اعتمادگرایی است. بسیاری از خوانندگان درخواست یافت که این موارد مهم‌ترین انگیزه این کتاب بوده است. من در این بررسی کوتاه نمی‌توانم در مورد دستاورد آلتون و جزئیات اثرش در مورد این موضوعات قضاوت کنم. دو مطلوب مرتبط با مبنه کافی وجود دارد:

۱. صرف داشتن مبنا برای یک باور کافی است.

۲. مبتنی بودن باور شخص بر این مبناهای.

آلتون احتجاج می‌کند که ویژگی ارزش داوری معرفتی ۲ از ۱ بیش‌تر است. وی می‌گوید که ۲ واقعیت‌پذیرتر^{۳۱} از ۱ است و تنها «برخی مطلوب‌های محتمل، در تحقق‌پذیری‌شان^{۳۲} کمتر مطلوب هستند.» (ص ۹۰) به نظر من این ادعا متقاعدکننده نیست. من نمی‌فهمم چرا این احتمال که باورتان صادق است، اگر شما آن را مبتنی بر تأیید مبنه‌ای کنید، برتر است از این که شما تأیید مبنه‌ای داشته باشید، اما آن را بر چیزهای دیگری مبتنی سازید. اگر مطلوب معرفتی ۲ مهم‌تر از ۱ است، پس ۲ باید دلیل بر وجود برخی ارزش معرفتی دیگری غیر از صدق باشد. چیزهایی نظیر توجیه یا شناخت^{۳۳} که خودشان حاکی هستند، درحالی که این موارد مناسب با ارزیابی آلتون نیستند.

آلتون معتقد است برخی چیزها مبناهایی برای یک باور هستند، [حتی] تنها اگر این احتمال را که آن باور صادق است، فراهم سازد. (ص ۹۴) وی تبیینی تمایلی^{۳۴} از نظریه مرتبط احتمالی را جای‌گزین می‌کند. بدین ترتیب، دیدگاه وی کاربست ادراک عینی^{۳۵} است که ظهور بصری^{۳۶} مبناهای را برای یک باور فراهم می‌سازد، و آن تمایل برای ساختن باور صادق است و این که «داشتن تمایل برای ساخت باورهای صادق در باب آنچه تجلی آشکارگی^{۳۷} [ظهور/ حضور] است، اگر آن عموماً از موردی شبیه ظهورات بصری باشد، که باورهای صادق در باب آنچه که در حد خرسندکننده ظاهر می‌شوند، بوجود می‌آورد و موارد بسیاری از چنین ظهورات عام در باب چیزهای که ظاهر می‌شوند، باورهایی را بوجود می‌آورند.» (ص ۱۱۰)

آلستون فصل ششم را به اعتمادگرایی اختصاص می‌دهد. بحث بر فراهم ساختن پاسخی برای معضل کلیت^{۳۸} متمرکز شده است، که فقط به اختصار به آن اشاره خواهیم کرد. مطلوب اعتمادپذیری می‌گوید، باوری ویژگی ارزش‌داوری معرفتی را دارد که از نتایج یک فرآیند معتبر مولد باور^{۳۹} فراهم آمده باشد. فرآیند منتهی به باوری خاص می‌گوید، باور من به این که من می‌زی می‌بینم، می‌تواند به روش‌های زیادی دسته‌بندی شود: ادراک،^{۴۰} ادراک بصری،^{۴۱} ادراک بصری شامل تجربه ادراکی^{۴۲} با کیفیت‌های خاص و منتهی به باور به این که من می‌زی می‌بینم. ما تنها زمانی درکی از شرایط اعتمادپذیری داریم که انواع این فرآیندها در مورد آن را بشناسیم. معضل کلیت می‌طلبد، اعتمادگرایان انواع فرآیندها مرتبط را شناسایی کنند. آلستون به دو نوع از انواع فرآیندهای مرتبط تأکید دارد. یکی از آن همان است که در کارکردها^{۴۳} نمود دارد. (ص ۱۲۶) بنابراین برای هر ورودی یک نوع فرآیند، تنها یک باور که بتواند تولید کند، وجود دارد. دوم [نوع فرآیند]؛ وی بر یک التزام واقع‌گرایانه روان‌شناختی^{۴۴} تأکید می‌کند. (ص ۱۳۹) آلستون می‌گوید، [التزام واقع‌گرایانه روان‌شناختی]، مستلزم این است که ورودی یک فرآیند مولد باور، از طریق نمودهایی از تجربه ادراکی که به واقع در منجر شدن به باور منتج نقش ایفا می‌کند، مشخص می‌شوند. وی می‌نویسد: «من تصور بر این است که تنها راه نتیجه‌گیری از ویژگی تناسب ورودی و خروجی باور،^{۴۵} بازتابی از پویایی عینی روان‌شناختی^{۴۶} از این فرآیندها است.» (ص ۱۳۹)

هم‌چنین آلستون بر سومین دیدگاه محوری تأکید می‌کند، برخی از عبارات گذشته حاکی از آن است که وی تصورش بر این است که دیدگاه سوم از دوتای دیگر تبعیت می‌کند. دیدگاه سوم این است که [با وجود این که] این انواع به سختی قابل تمایز است، اگر ویژگی‌های متفاوت یک تجربه باورها را (خواه از نظر محتوا مشابه یا متفاوت) تولید کند، پس فرآیندها نیز انواع متفاوت هستند. بدین ترتیب، اگر برخی مواقع تجربه بصری شما را به این باور که شما درخت سروی می‌بینید، رهنمون شد و برخی مواقع دیگر، یک تجربه متفاوت شما را به این باور که درخت افراپی می‌بینید، هدایت کرد، پس فرآیندها متفاوت عمل کرده‌اند. نکته سوم ادامه دو تای قبلی نیستند. به‌طور کلی فرآیند شناسایی درخت، می‌تواند واقع‌گرایی روان‌شناسانه باشد، می‌تواند با کارکردها مرتبط باشد، می‌تواند تنها به عنوان یک ورودی مجموعه‌ای از ویژگی‌های زنجیره علی،^{۴۷} تلقی شود. با همه این اوصاف، این طرح حداقلی فردی از تبیین فرآیندها است که در خور توجه است. من^{۴۸} و همکارم ارل کنی^{۴۹}، قبلاً اعتراض‌های به این دیدگاه وارد کرده‌ایم؛ نمی‌خواهیم آن‌ها را در این‌جا تکرار کنیم.

[طرح] حداقلی فردی از انواع [فرآیندها] که با ارزیابی دلایل اعتمادپذیری ترکیب شده‌اند، ادعای آلستون را مبنی بر این که مطلوب اعتمادپذیری و مطلوب ابتناء بر مبناهای کافی هم‌سان هستند، حمایت می‌کند. (بنگرید فصل ششم بخش V کامل‌ترین بحث در این باب است.) این یک پیامد چشم‌گیری است. این معنای قابل توجهی برای ادعای آلستون در باب فواید حاصل از فر/تر/از توجیه به همراه دارد. آلستون فکر می‌کند موضع غیرتوجهی‌اش وی را بیشتر در نزاع با نمونه‌هایی نظیر نهان‌بینی بن‌جور^{۵۰} قرار داده است، کسی که به نحو قابل اعتمادی باورهای ساخته است. او (به ظاهر) دلایل خوبی برای پذیرش

ندارد و قربانی نیروهای شرور که دلایل خوب بسیاری برای باور داشتن چیزهای دارند، شده است. حتی اگر فرآیندشان (ظاهراً) غیرقابل اعتماد باشد. (صص ۵۷-۵۴) اما اگر نظریه هم‌سان‌سازی آلستون صحیح باشد، پس برخلاف اظهارش، عدم توافق در باب این نمونه‌ها و اکنش متفاوت [نظریه‌پردازان] نیست، [بلکه] تفاوت کاملاً برجسته‌ای است که مطلوب میناگرایی و اعتمادپذیری دارند. براساس دیدگاه وی این مطلوب‌ها، دربردارنده همان استلزاماتی هستند که به نحو شایسته‌ای تفسیر شده‌اند.

فضیلت‌مداری معرفتی^{۵۱} در مقایسه با هدف بخش ششم بحث مختصری را به خود اختصاص داده است.

فصل هفتم و هشتم برخی مطلوب‌ها را که آلستون کم‌اهمیت‌تر تلقی می‌کند، دربر می‌گیرد. آن‌ها شامل ویژگی‌های سطح برتر، نظیر معرفت این که شخص بینه کافی دارد و ویژگی‌های نظام باورها مانند انسجام و قدرت تبیین می‌شوند.^{۵۲} هم‌چنین بحثی از موقعیت مطلوب‌های گوناگون که از اهمیت بیشتر یا کمتری برخوردار هستند، وجود دارد.

فصل نهم تا یازدهم به بخش II کتاب اختصاص داده شده است. دور معرفتی اساس این فصل‌ها است. خوانندگانی که آثار پرنفوذ قبلی آلستون را در باب این موضوعات مطالعه کرده‌اند، با این مباحث آشنا خواهند شد؛ گرچه وی دیدگاهش را در این مورد تغییر داده است. او معتقد است دور معرفتی در تلاش برای نشان دادن برخی شیوه‌های عام شکل‌گیری باورها - رویه‌های باورمحور^{۵۳} - که اعتمادپذیرند، بوجود آمده است. در نتیجه ما باید سعی کنیم، نشان دهیم که ادراک که عموماً از طریق توسل به براهین مثبت اثر^{۵۴} معتبرند، [براهینی هستند که] پیش‌فرض‌شان، ادعای درستی برخی باورهای ادراکی خاص را دارند و براهینی [هستند] که نتایج‌شان ادعای اعتمادپذیری عام از این رویه را دارند. آلستون ادعان می‌کند که وی نمی‌تواند همه براهینی را که چنین نتیجه‌ای، یعنی از نظر معرفتی دوری (یا نوعی تناقض دارند)، مورد بررسی قرار دهد. اما وی معتقد است این مورد [رویه باورمحور] این‌گونه است. (ص ۲۰۷) او می‌گوید ما می‌توانیم از طریق ملاحظه قرار دادن مرحله به مرحله رویه‌های باورمحور، از دور معرفتی اجتناب کنیم. اما این ما را به نتیجه آرمانی [تصویر بزرگ] که فیلسوفان در پی‌اند، نمی‌رساند.

باید بپذیریم که من پیچیدگی مفهوم دور معرفتی را دریافته‌ام. آلستون می‌پذیرد که مقدمات براهین مثبت اثر برای اعتمادپذیری ادراک می‌تواند به نحو کافی مبنا قرار گیرد. هم‌چنین وی باید قبول کند، دیدگاه مذکورش [مبنی بر این که] مقدمه‌ای به نحو کافی مبنا است، اگر آن مبتنی بر زمینه‌هایی باشد که آن باور را احتمالاً صادق سازد، و هم‌چنین وی می‌پذیرد که کلیت نیز از جمله مواردی است که از نظر معرفتی می‌تواند این‌گونه باشد. وی می‌گوید، بدین ترتیب حتی اگر برهان از نظر معرفتی دوری باشد، این خودش مانع از برهان به کار گرفته در مثبت نتیجه نیست. (ص ۲۰۳) ظاهراً دور معرفتی از این حقیقت تبعیت می‌کند که اگر نتیجه صادق باشد، مقدمات برهان به نحو قابل اعتمادی تشکیل شده است. بنابراین وی می‌گوید، برهان به شخصی که درباره موضوعی که کشف کرده مطمئن نیست، کمک نخواهد کرد [حتی] اگر نتیجه‌اش صادق باشد.

اگر براساس دیدگاه آلتون برهان ثبت اثر نتیجه‌اش را، که ادراک قابل اعتماد است، تثبیت می‌کند، برای من روشن نیست که چه چیزی با آن اشتباه شده است. او می‌گوید: ما هم‌چنین فقط می‌توانیم نشان دهیم که نگرستن به توپ بلورین قابل اعتماد است. (ص ۲۰۴) اما این براساس ارزیابی آلتون کاذب است. زیرا مقدمات برهان به اندازه کافی مبنا نخواهد بود. آلتون باید برخی از موقعیت‌های معرفتی محوری دیگر را به خاطر داشته باشد. اما من آن‌ها را در مواردی که درست نیستند، متذکر خواهم شد. البته کسی که به سختی زمینه کافی را تفسیر کرده است، ممکن است پاسخ‌گویی به این براهین برایش مشکل باشد.

در فصل دهم آلتون شکاکیت دکارتی،^{۵۵} هیومی^{۵۶} و پیرونی^{۵۷} را متمایز می‌سازد. وی اکنون پاسخ‌گویی رویه عقلانی^{۵۸} به مورد دوم را رد می‌کند. موضع متقدمش تصدیق می‌کند که ما نمی‌توانیم بدون این که دچار دور معرفتی شویم، نشان دهیم رویه باورمحور قابل اعتماد است. اما احتجاج می‌کند با وجود این، کاربرد این رویه‌ها عملاً عقلانی‌اند. وی اکنون تصدیق می‌کند، این روند متناقض^{۵۹} و طاقت‌فرسا^{۶۰} است. (ص ۲۲۱) در مقابل او پاسخ می‌دهد که ما «هیچ جای‌گزینی برای استفاده در یک پژوهش (از رویه‌های مولد باورمان) نداریم؛ چیزی که ما در این دیدگاه به عنوان رویه معتبر مولد باور و باورهای احتمالاً صادق می‌پذیریم.» (ص ۲۲۱) هم‌چنین وی متذکر می‌شود، «تا زمانی که ما در قید حیات هستیم، نمی‌توانیم بدون استعانت از باورهایمان باشیم و از به‌کارگیری آن‌ها برای هدایت فکر و عمل‌مان صرف‌نظر کنیم.» (ص ۲۱۸) وی برای حمایت از احتجاجش به رید^{۶۱} متوسل می‌شود. احتجاجش براین رویکردها برای اعتمادپذیری برخی رویه‌های باورمحور نظیر درون‌نگری^{۶۲} و استدلالی،^{۶۳} مسلم فرض شده است، اما معضلاتی در باب چیزهای دیگر، مانند ادراک بوجود آورده است؛ این‌ها مواردی انتخابی هستند در مورد چیزی که [در باب دیدگاه آلتون] باید پذیرفت و مواردی که به معضل معروف است.

فصل یازدهم شامل بحث کارکردگرایی، انسجام‌گرایی و زمینه‌گرایی^{۶۴} است. این موارد نظریه‌هایی در باب ساختار کلی معرفتی باورها ارائه می‌دهند. (ص ۲۳۰) در بخش کوتاهی آلتون به خوبی نقش انواع گزینش‌های دردسترس کارکردگرایان و انسجام‌گرایان را نشان می‌دهد. ارزیابی وی از زمینه‌گرایی، برای من به عنوان یک چیز عجیب نمود دارد. زیرا از یک سو وی آن را به عنوان «ضعف همه انسجام‌گرایی» یاد می‌کند، و از سوی دیگر بر آن است که هر پژوهشی که در یک زمینه صورت می‌پذیرد، خودش مسلم فرض شده است. (ص ۲۳۸) تا جایی که من می‌توانم بگویم، این هیچ ارتباطی با مجموعه‌ای از دیدگاه‌های رایج تحت زمینه‌گرایی متداول در سال‌های اخیر ندارد. آلتون احتجاج می‌کند که رویکردهای مطلوب‌های معرفتی به نحو خرسندکننده‌ای مناقشه در باب ساختار معرفتی باورها را اصلاح نمی‌کند. وی نظرش بر این است که انسجام‌گرایی از گوناگونی متعلق نظام‌های چند گزینه‌ای رنج می‌برد و این که زمینه‌گرایی دست‌کم آن‌گونه که وی فکر می‌کند، رقیبی واقعی در ارزیابی از این موضوع

نیست. او می‌پذیرد که رویکرد خودش برای معضل دور معرفتی است، که در حقیقت کاربرد زمینه‌گرایی برای موضوع معرفت‌شناسی خاص است.

فراتر از توجیه کتابی دل‌نشین، برانگیزاننده و استدلالی دقیقانه است. این که معرفت‌شناسان اثر آلتون را بسیار تحسین کرده‌اند، همگی حاکی از مزیت مبرهن و گرانباری [این اثر] است.

منبع

Richard Feldman, *Beyond justification: Dimensions of Epistemic Evaluation*.
<http://ndpr.nd.edu/review.cfm?id=3461>

پی‌نوشت‌ها

1. Alston William.p., *Beyond "Justification"*, (Ithaca: Cornell University Press 2005).
2. pluralist account.
3. epistemic evaluation.
4. epistemic justification.
5. epistemic desiderata.
6. justification.
7. reliability.
8. adequate grounds.
9. the basing relation.
10. epistemic circularity.
11. skepticism.
12. deontological.
13. good evidence.
14. proper function.
15. epistemic point of view.
16. acquisition.
17. retention.
18. use of.
19. directly truth-conducive desiderata.
20. adequate evidence.
21. being based on functioning.
22. reliable process.
23. intellectual virtues.
24. coherence.
25. systematicity.
26. nature.
27. viability.
28. importance.
29. interrelation.
30. doxastic voluntarism.

31. actualization.
32. realization.
33. knowledge.
34. propensity account.
35. visual perception.
36. visual appearance.
37. appearance.
38. generality problem.
39. belief-forming process.
40. perception.
41. visual perception.
42. perceptual experience.
43. functions.
44. commitment to psychological realism.
45. input-belief output relationship.
46. actual psychological dynamics.
47. causally relevant.
48. Richard Feldman.
49. Earl Conee.
50. BonJour.
51. Epistemic virtues.
53. doxastic practices.
54. track-record arguments.
55. Cartesian.
56. Humean.
57. Pyrrhonian.
58. Practical rationality.
59. defractive.
60. cumbersome.
61. Reid.
62. introspection.
63. reasoning.
64. contextualism.

نقد و بررسی کتاب فلسفه زیست‌شناسی*

- نوشته مورین ای. اومالی و دنیل جی. نیکلسون
- ترجمه مصطفی امیری

اشاره: نوشتار حاضر، نقدی است بر کتاب فلسفه زیست‌شناسی (*Philosophy of Biology*) نوشته بریایان گاروی (Brian Garvey) که در سال ۲۰۰۷ از سوی دانشگاه مک گیل - کوئین در ۲۷۴ صفحه منتشر شده است.

* * *

گرچه می‌توان مبدأ مطالعات فلسفی دنیای جانداران را حداقل در زمان ارسطو جستجو کرد، فلسفه زیست‌شناسی در حکم یک رشته دانشگاهی جا افتاده، عمر نسبتاً کوتاهی دارد. خاستگاه این رشته به اواخر دهه ۱۹۶۰ و اوایل دهه ۱۹۷۰ باز می‌گردد که فیلسوفانی نظیر دیوید هال^۱ و مایکل روس^۲ با بهره گرفتن از نظریه تلفیق مدرن^۳ شروع به تدوین نظریاتی برای درک فلسفی بهتر از زیست‌شناسی کردند. از آن زمان تاکنون، فلسفه زیست‌شناسی با رشدی سریع به یکی از حوزه‌های اصلی تحقیقات در فلسفه علم مبدل گشته است. در طول دهه ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ میلادی چندین درسنامه فلسفه زیست‌شناسی منتشر شد، و در سال‌های اخیر نیز تعداد زیادی کتاب و مجموعه مقالات در این زمینه به چاپ رسیده است. فلسفه زیست‌شناسی گاروی (۲۰۰۷) نیز در زمره همین آثار اخیر قرار می‌گیرد. شیوه نگارش روان و قابل فهم آن نشان می‌دهد کتاب حکم درآمده را بر این رشته دارد که برای دانشجویان ناآشنا به فلسفه و یا کاربرد آن در حوزه زیست‌شناسی نگاشته شده است.

با وجود این، باید متذکر شد که فلسفه زیست‌شناسی، گاروی بیشتر درسنامه فلسفه تکامل و تطور حیات^۴ است تا فلسفه زیست‌شناسی. گاروی با نصب‌العین قرار دادن شعار دوپشانسکی^۵ که «در

زیست‌شناسی هیچ چیز معنا ندارد مگر در پرتو تکامل و تطور حیات» همه مسائل مطرح در زیست‌شناسی را از منظر تکامل می‌نگرد، و همه مفاهیم مشخصاً زیستی را مفاهیمی تکاملی می‌داند.

گاروی نظریه خود را در چهارده فصل بسط می‌دهد که می‌توان آن‌ها را به سه بخش موضوعی تقسیم کرد.

بخش اول شامل مباحث زیر است: بنیان فلسفی نظریه تکامل و تطور حیات و استدلال‌های داروین^۶ در کتاب *اصل انواع*^۷ (فصل اول)، اهمیت ژن‌ها در تکامل و تطور حیات (فصل دو)، مباحث مربوط به واحدهای انتخاب (فصل سوم)، اصل سازش با محیط (فصل چهارم)، و نقش رشد در تکامل و تطور حیات (فصل پنجم).

نویسنده در بخش دوم درباره برخی مسائل فلسفی ناشی از نظریه تکامل و تطور حیات به بحث می‌پردازد که عبارتند از ذاتی بودن (فصل ششم)، کارکرد و نقش (فصل هفتم)، طبقه‌بندی (فصل هشتم)، و گونه‌های مختلف (فصل نهم).

و بالاخره در بخش سوم به بررسی تأثیر گسترده‌تر نظریه تکامل و تطور حیات بر فلسفه علم (فصل دهم)، معرفت‌شناسی (فصل یازدهم)، دین (فصل دوازدهم)، روانشناسی (فصل سیزدهم)، و اخلاق (فصل چهاردهم) می‌پردازد.

کتاب با بحثی نوداروینی درباره نظریه تکامل و تطور حیات و برخی اصلاحاتی که از زمان داروین تاکنون در آن صورت گرفته است، آغاز می‌شود. گاروی از همان ابتدا با دفاع از «دیدگاه تکامل‌گرایی همیلتن - ویلیامز^۸» مواضعی سخت نوداروینی اتخاذ می‌کند، و نظرات ریچارد داوکینز^۹ و دنیل دیت^{۱۰} را خمیرمایه استدلال‌های خود قرار می‌دهد. به‌رغم محوریت نظریه تکامل و تطور حیات در بحث گاروی، ابعاد مختلف این مسئله مورد بررسی قرار نگرفته است. گاروی - چنان‌که از منظر یک نوداروینیست معتقد به اصل سازش‌پذیری با محیط انتظار می‌رود - سخن‌چندان زیادی در باب رانش ژنتیکی^{۱۱} و تکامل خنثی^{۱۲} ندارد، و تعجب‌انگیزتر این‌که حتی به تحلیل مسائل مربوط به ژنتیک جمعیت^{۱۳} و یا مفهوم صلاحیت^{۱۴} نیز نپرداخته است. با وجود این، به‌رغم بررسی‌های گذرای نظریه تکامل در بُعد زیستی آن، گاروی هم خود را مصروف بحث درباره ابعاد روان‌شناختی و فرهنگی این نظریه کرده است. او به تبعیت از داوکینز و دیت، انتخاب طبیعی را همچون «اسیدی» می‌داند که مفاهیم سنتی را می‌خورد و ما را مجاب می‌سازد تا به «داروین‌بسیمی فراگیر» اعتقاد یابیم که می‌توان آن را در همه وجوه زندگی بشری از جمله مفاهیم فرهنگی، توانایی‌های شناختی، و شمّ اخلاقی به کار بست.

دیدگاه گاروی نسبت به نظریه تکامل و تطور حیات به گونه‌ای است که در مواجهه با چالش‌های انتخاب‌باوری ژنی^{۱۵} نوداروینی می‌تواند به راحتی بر اختلاف نظرهای فایق آید و راه‌حل‌های نسبتاً ساده‌ای برای بسیاری از مسائل بحث‌انگیز زیست‌شناسی تکاملی بیابد. مثلاً، مؤلف در فصل چهارم کتاب *نظرات استفن جی. گولد*^{۱۶} و ریچارد لوانتین^{۱۷} در نقد بسیار معروفشان بر اصل سازش با محیط^{۱۸} (۱۹۷۹) را مورد بررسی قرار می‌دهد. گاروی معتقد است که هر چند گولد و لوانتین به زعم خود «بیشتری متفاوت از

ماهیت زیست‌شناسی تکاملی» (ص ۶۲) ارائه می‌دهند، تنها دستاورد مهم آن‌ها (از نظر گاروی) یادآوری این مسئله است که در توضیحات مبتنی بر اصل سازش‌پذیری با محیط^{۱۹} باید به وجود عوامل غیرسازشی،^{۲۰} نظیر محدودیت‌ها، نیز اذعان داشت. (ص ۶۲) به‌طور کلی، گاروی نقد گولد و لوانتین را «قدری بی‌محتوا» می‌داند و جایگزین‌های پیشنهادی آن‌ها را برای توضیحات مبتنی بر سازش‌پذیری با محیط به لحاظ تجربی بی‌ثمر می‌شمارد. (صص ۳-۶۲) گاروی در فصل پنجم به هنگام بررسی زیست‌شناسی تکاملی رشد^{۲۱} و نظریه نظام‌های رشد^{۲۲} نیز شیوه‌مشابهی به کار می‌بندد. او زیست‌شناسی تکاملی رشد را «شعار روز» توصیف می‌کند (ص ۶۵) و نتیجه می‌گیرد که این نظریه به‌طور کامل با دیدگاه ژن‌محور نسبت به تکامل، که در آن ژن‌ها «در حکم نیروی رانش رشد و تکامل هستند» (ص ۷۷) سازگاری دارد. او سپس زیست‌شناسی تکاملی رشد را با نظریه نظام‌های رشد، که آن را «دیدگاه کل‌نگر تکامل» (ص ۸۷) می‌نامد، مقایسه می‌کند، ولی خاطر نشان می‌سازد که نظریه نظام‌های رشد، برخلاف زیست‌شناسی تکاملی رشد، «هنوز از لحاظ یافته‌های تجربی پشتوانه چندانی ندارد.» (ص ۸۸)

گاروی هر دو بحث یاد شده را شتابزده و بر اساس یافته‌های تحقیقاتی محدود پیش می‌برد. مثلاً نه ذکری از دامنه تلیفیک‌های متفاوت زیست‌شناسی تکاملی رشد در ارتباط با نظریه تکامل (مثلاً رابرت^{۲۳} ۲۰۰۲؛ گیلبرت^{۲۴} ۲۰۰۳) شده است، و نه از ارتباط بین زیست‌شناسی تکاملی رشد و نظریه نظام‌های رشد، و بین نظریه نظام‌های رشد و تحقیقات زیست‌شناختی (مثلاً اویاما^{۲۵} و همکاران ۲۰۰۱؛ گریفیث^{۲۶} و گری^{۲۷} ۲۰۰۵). با وجود این، آنچه از ارزیابی گاروی روشن می‌شود، دو راهبرد او برای حل چالش‌های پیش روی نوداروینیسیم، ناب است:

راهبرد اول مقید کردن مواضع مخالف به نظریه تکاملی ژن‌محور (مثلاً زیست‌شناسی تکاملی رشد، و عوامل غیر سازشی مطرح شده از سوی گولد و لوانتین).

و راهبرد دوم - در صورت شکست راهبرد اول - ردّ مواضع جدید به بهانه آن‌که یک برنامه تحقیقاتی تجربی موفق را تشکیل نمی‌دهد (مثلاً نظریه نظام‌های رشد، و «جایگزین‌های پیشنهادی گولد و لوانتین برای اصل سازش‌پذیری با محیط»).

گاروی تعدادی از استدلال‌های فلسفی دیگری را نیز که در کتابش مورد بررسی قرار داده است با این معیار که آیا از لحاظ علمی موفق بوده‌اند، که البته منظورش «سازگاری با حقایق علمی» است. در واقع، حقایق علمی از طبیعت سرچشمه می‌گیرند و نقش دانشمندان و فلاسفه شناسایی این حقایق است. تنها زمانی که به این «واقعیت‌های صادق» دست بیابیم، می‌توانیم اختلافات موجود بین علم و فلسفه علم را حل کنیم. نمونه‌ای از این موضع معرفت‌شناختی را می‌توان در جایی یافت که گاروی علت موفقیت علمی نظریه تکامل و تطور حیات داروین و عدم موفقیت نظریه‌های لوکرتیوس^{۲۸} و لامارک^{۲۹} را توضیح می‌دهد: «هر دو نظریه لوکرتیوس و لامارک به این سبب مردودند که به عواملی توسل می‌جویند که شواهدی برای آن‌ها در دست نداریم. نظریه داروین به سبب توسل به عواملی که واقعاً وجود آن‌ها را می‌بینیم موفق است.» (ص ۴) گاروی در ارتباط با مفاهیمی نظیر کانالیزه شدن،^{۳۰} میزان مقاومت

سیستم‌های پیچیده‌تر در مقابل تغییرات تکاملی،^{۳۱} و تیبیک‌بودن جمعیتی^{۳۲} نیز از استدلال مشابهی استفاده می‌کند. او می‌گوید که موفقیت زیست‌شناختی این مفاهیم به سبب آن است که واقعاً وجود دارند. (ص ۱۰۵)

یکی از نمونه‌های گویای این استدلال را می‌توان در بحث گاروی در مورد مقوله‌های زیست‌شناختی در فصل هشتم یافت. گاروی درخت جهان‌شمول زندگی^{۳۳} را یکی از همین «حقایق» می‌داند که توسط علم آشکار گشته است. او در این باره متذکر می‌شود «یکی از حقایق خاموش زیست‌شناسی که تکامل برای ما روشن ساخته است، همانا وجود یک درخت زندگی پرشاخه است، یعنی مجموعه‌ای از مقولات که هر ارگانیسمی مقام مناسب خود را در آن می‌یابد ... که این مقام توسط حقایق مرتبط با خود ارگانیسم‌ها معین می‌شود.» (ص ۱۲۷) برای نشان دادن روابط بی‌شمار تکاملی، یک درخت پرشاخه از گونه‌های دارای خویشاوندی^{۳۴} مشترک به کار می‌رود که هم روند و هم الگوی تکامل را در بر می‌گیرد. چنین فرض‌هایی با فیلوژنی‌های مولکولی میکروبی^{۳۵} که در آن‌ها خویشاوندی عمودی غالباً با اکتساب افقی مواد ژنتیکی از بین می‌رود، دچار مشکل می‌شود. ادعای گاروی مبنی بر این که «هر چه عمیق‌تر به ساختار یک جاندار برویم» (ص ۱۳۴) قابلیت اطمینان طبقه‌بندی بالاتر می‌رود، در ارتباط با فیلوژنی میکروبی^{۳۶} که از داده‌های «ژرف ساخت» استفاده می‌کند، صادق نیست. هر چه در مورد ساختار ژنوم بیشتر بدانیم، طبقه‌بندی میکروبی‌ها (بدین معنا که توضیح واحدی در مورد آن‌ها داشته باشیم) غیرقابل اطمینان‌تر می‌شود. حداقل برای برخی از فیلوژنیست‌های مولکولی درخت زندگی در بهترین وجه خود یک فرضیه است که البته غالباً آن را یک اشتباه بازنمایی می‌دانند (مثلاً دولیتل^{۳۷} و باتیست^{۳۸} ۲۰۰۷) تا یک «حقیقت»، برآمده از طبیعت. اگرچه درخت سلولی در کتاب تاریخ طبیعت وجود دارد، ولی این درخت، به‌طور عمده از حوزه دانش بشری دور بوده است. البته این امر بدان معنی نیست که درخت‌های تکاملی^{۳۹} را نباید ساخت، بلکه بدان معنی است که «درخت درست» علت (چنان‌که گاروی می‌پندارد) و یا معلول بازسازی‌های فیلوژنتیک نیست.

معرفت‌شناسی ساده‌انگارانه گاروی در عدم حساسیت تاریخی و تاریخ‌نگارانه^{۴۰} او در مطرح ساختن ادعاهای علمی نیز مشهود است. از نظر ما، تاریخ علم بافت لازم برای درک مناسب معنا، تکامل و بجا بودن بحث‌ها و مسائل فلسفی ناشی از آن‌ها را فراهم می‌آورد. برخورد فلسفی گاروی با مسائل زیست‌شناختی بیشتر بدیهی پنداشتن نظرات نوداروینی است، البته به استثنای مواردی که درک‌های امروزی قرائت‌های ضد نوداروینی تکامل را تأیید نمی‌کند. برای نمونه رفتار او با داروین و گولد و لوانتین را با یکدیگر مقایسه کنید. او موضع داروین را مهم و صحیح اعلام می‌کند. زیرا او پدیده‌های «واقعی» و «حقیقی» را شناسایی کرد، ولی موضع گولد و لوانتین را مردود و بی‌اهمیت و نادرست اعلام می‌کند، هر چند گاروی بعداً مجبور می‌شود به اهمیت نظرات آن‌ها را در بافت معاصر زیست‌شناسی تکاملی رشد اذعان کند.

سایر بحث‌های مربوط به تکامل و تطور حیات در پرتوی درخشان نوداروینیسیم معتقد به اصل سازش با محیط محو می‌شوند و بنا به آنچه گاروی اجماع علمی بر سر این مسأله می‌داند، حل می‌گردند. برای نمونه، گاروی از درک معاصر از تکامل ژنوم یوکاریوت‌ها که پیامدهای بسزایی برای سازش‌باوری نوداروینی مبتنی بر اصل انتخاب ژنی^{۴۱} دارد، به‌طور کامل غفلت می‌کند. چنان‌که مایکل لینچ^{۴۲}، مؤلف *خاستگاه‌های ساختار ژنومی*^{۴۳} (۲۰۰۷)، می‌نویسد: «بسیاری از ابعاد تکامل در سطح ژنوم را نمی‌توان به‌طور کامل با نظریه مبتنی بر سازش‌پذیری با محیط توضیح و شرح داد ... بسیاری از مشخصه‌های ژنومی نمی‌توانست بدون انفکاک کامل از قدرت انتخاب طبیعی ظهور یابد.» (ص ۱۴) از آنجایی که مطالب بسیار اندکی در ارتباط با زیست‌شناسی معاصر در این کتاب گنجانده شده است، «اجماعی» که گاروی در آخر به آن توسل می‌جوید حداقل اجماعی نیست که در حال حاضر بین زیست‌شناسان وجود دارد.

البته فقط نظریات زیست‌شناختی مطرح شده در این کتاب کهنه و منسوخ نیست، بلکه بخش اعظمی از فلسفه علمی که گاروی در کتابش ارائه می‌کند نیز کهنه و بدون اطلاع از پیشرفت‌های جدید است. مثلاً گاروی در فصل دهم کتاب استدلال می‌کند که تدوین قوانین «چیزی است که باید هدف هر علمی باشد» با این فرض که «انتظار ما از توضیحات علمی آن است که با استفاده از قوانین پدیده‌ها را شرح دهند.» (صص ۱۶۱-۱۶۰) این گفته نشان می‌دهد که گاروی از تحولی که اخیراً با نظریات ماکامر،^{۴۴} کریور^{۴۵} و داردن^{۴۶} در فلسفه علم صورت گرفته، بی‌خبر است. آن‌ها معتقدند که دانشمندان برای توضیح پدیده‌ها اصولاً به مکانیسم‌ها توسل می‌جویند و نه قوانین. حتی اگر این مورد قابل اغماض باشد، بحث گاروی درباره قوانین زیست‌شناسی احتمالاً برای بسیاری از خوانندگان بحث پرمحتوایی نخواهد بود؛ چرا که بحث مفصلی درباره مفهوم قانون علمی صورت نگرفته و هیچ اشاره‌ای به «نظریه امکان تکامل»^{۴۷} جان بیٹی (۱۹۹۵) نشده است. این نظریه به‌طور تقریبی به نقطه شروع استاندارد برای همه بحث‌های معاصر در این زمینه تبدیل شده است. هدف اصلی گاروی در بحث بر سر قوانین زیست‌شناسی دفاع از این ادعای داوینز است که «زیست‌شناسی علم یکپارچه‌تری نسبت به فیزیک است.» (ص ۱۵۷) زیرا هر چند فاقد قوانین است، نظریه تکامل و تطور حیات آن را یکپارچه ساخته است. (ص ۱۷۵) به بیان دیگر، نظریه تکامل برای گاروی حکم «یکپارچه‌سازی هستی‌شناختی زیست‌شناسی» را دارد که در واقع توجیهی برای اعتقادات تکامل‌گرایانه او و نمودش در همه جای کتاب است.

به‌طور کلی، فلسفه زیست‌شناسی گاروی بیشتر بررسی ادبیات کهنه فلسفه زیست‌شناسی است تا تلاشی تازه برای ارائه تفکری فلسفی درباره مسائل آشنای زیست‌شناختی با توجه به پیشرفت‌های علمی اخیر. این امر، مضاف بر این که بررسی‌های فلسفی گاروی، به‌طور عمده بسیار ابتدایی است، ما را به این نتیجه می‌رساند که چنان‌چه خواننده با ادبیات فلسفه زیست‌شناسی آشنا باشد، احتمالاً مطلب چندان مفید یا جدیدی در کتاب گاروی نخواهد یافت. دامنه وسیعی از بحث‌های زیست‌شناختی که به‌طور مستقیم با تکامل ارتباط ندارند حتی در این کتاب ذکر نشده‌اند، مثلاً زیست‌شناسی سلولی، بوم‌شناسی، فیزیولوژی،

ایمنی‌شناسی، نوروبیولوژی و میکروبیولوژی، و همچنین حوزه‌های جدیدتری نظیر نظام‌ها و زیست‌شناسی تلفیقی. علاوه بر این که مباحث زیست‌شناختی کافی در این کتاب نیست، بررسی کافی نیز از بحث‌های نظری زیست‌شناسی تکاملی در آن صورت نگرفته است (مثلاً ویلسن و ویلسن^{۴۸} ۲۰۰۷؛ پیگلیوچی^{۴۹} ۲۰۰۷؛ وست - ابرهارد^{۵۰} ۲۰۰۵؛ رز و اوکلی^{۵۱} ۲۰۰۷؛ میلستاین^{۵۲} ۲۰۰۶؛ پلوتینسکی^{۵۳} ۲۰۰۷) تا کتاب را به مأخذ خوبی برای زیست‌شناسان (تکامل‌گرایی) تبدیل کند که تمایلات فلسفی نیز دارند.

غافل ماندن از مخاطبانی که تمایلات فلسفی و علمی دارند، دانشجویانی را که هنوز با این مبحث آشنا نیستند و مایلند مقدمات فلسفه زیست‌شناسی را بیاموزند به تنها مخاطبان کتاب تبدیل کرده است. با وجود این، با توجه به چارچوب محدودی که گاروی برای بحث خود انتخاب کرده است، فایده کتاب در حکم یک منبع آموزشی زیر سؤال می‌رود. از نظر ما مفیدتر آن است که متون مقدماتی به توصیف بحث‌های پیچیده فلسفی به شیوه‌ای متوازن و باز پردازند تا دانشجو تشویق شود، خود به تعمق در آن موضوعات پردازد و مستقلاً در ارتباط با آن‌ها استدلال کند. شیوه پیش‌دستانه‌ای که گاروی در کتابش اتخاذ کرده است، دیگر هیچ مسئله مهمی را در فلسفه زیست‌شناسی «حل نشده» باقی نمی‌گذارد، و به اعتقاد ما استفاده از این کتاب در کلاس درس به دانشجو چنین القا می‌کند که موضع نوداروینستی داوکییزی برخی از بحث‌های جاری در این زمینه را بدون در دسر حل کرده است. اگر قرار باشد کتاب گاروی مقدمه مفیدی برای فلسفه زیست‌شناسی برای دانشجویان جدید باشد، باید دامنه وسیع‌تری از مباحث مربوط به فلسفه تکامل و زیست‌شناسی را در بر بگیرد.

اگرچه رویکرد گاروی به فلسفه زیست‌شناسی برای بسیاری از خوانندگان بالقوه چارچوبی بسیار محدود دارد، بررسی محدودیت‌های آن می‌تواند راهنمایی سازنده در تدوین کتاب‌های درسی در زمینه فلسفه زیست‌شناسی باشد. به‌رغم چاپ کتاب‌های درسی متعدد در زمینه فلسفه زیست‌شناسی در سال‌های اخیر، قابل توجه است که هیچ‌یک از آن‌ها تا به حال شرح مناسبی از ماهیت فلسفه زیست‌شناسی ارائه نداده است. آیا اگر فلسفه زیست‌شناسی همان فلسفه تکامل نباشد، می‌توان آن را فلسفه حیات دانست، و یا فلسفه علم زیست‌شناسی آن‌گونه که با آن آشنا هستیم؟ آیا فلسفه زیست‌شناسی باید خود را محدود به توصیف مسائل مفهومی که زیست‌شناسان با آن مواجهند سازد، و یا باید سعی کند بر شیوه تفکر درباره این مسایل و مشکلات تأثیر بگذارد و آن را متحول سازد؟ به اعتقاد ما این رشته علاوه بر ترکیب مباحث اصلی در این زمینه، باید نحوه پیکربندی آن را نیز مورد بررسی قرار دهد، اهداف اصلی برنامه‌ریزی‌ها به‌طور کامل مورد بررسی قرار گیرد، رابطه معرفت‌شناختی آن با علم زیست‌شناسی، تاریخ و فلسفه علم، و حتی درک عموم از علم مشخص شود. از نظر ما، این نوع مسایل می‌تواند نقاط شروع مفیدی برای هر کتاب جدیدی باشد که در زمینه فلسفه زیست‌شناسی نوشته می‌شود، و می‌تواند عاملی مفید برای تصحیح بازیافت بدون تحلیل و تفکر، مباحث کهنه و محدود باشد.

پی‌نوشت‌ها

1. David Hull.
2. Michael Ruse.
3. Modern Synthesis.
4. Evolution.
5. Dobzhansky.
6. Darwin.
7. *Origin of Species*.
8. Hamilton-Williams.
9. Richard Dawkins.
10. Daniel Dennett.
11. Genetic drift.
12. Neutral evolution.
13. Population genetics.
14. Fitness.
15. Gene-selectionism.
16. Stephen Jay Gould.
17. Richard Lowontin.
18. Adaptation.
19. Adaptationist.
20. Non-adaptive.
21. Evolutionary developmental biology.
22. Developmental systems theory.
23. Robert.
24. Gilbert.
25. Oyama.
26. Griffiths.
27. Gray.
28. Lucretius.
29. Lamarck.
30. Canalization.
31. Generative entrenchment.
32. Population typicality.
33. Tree of life.
34. Descent.
35. Microbial molecular phylogenies.
36. Microbial phylogeny.
37. Doolittle.
38. Baptiste.
39. Evolutionary trees.
40. Historiographical.
41. Gene-selectionist neo-Darwinian adaptationism.
42. Michael Lynch.
43. *The Origins of Genome Architecture*.

44. Machamer.
45. Craver.
46. Darden.
47. Evolutionary contingency theory.
48. Wilson.
49. Pigliucci.
50. West-Eberhard.
51. Rose and Oakley.
52. Millstein.
53. Plutynski.

نقد و بررسی کتاب ویتگنشتاین و مفسرانش*

- نوشته رُم هرا
- ترجمه اکرم کارگری سیسی

اشاره: نوشتار حاضر نقدی است بر کتاب *Wittgenstein and His Interpreters* نوشته Guy Kahane, Edward Kanterian, and Oskari Kuusela که در سال ۲۰۰۷م در ۳۲۵ ص از سوی انتشارات بلک ول منتشر شده است.

* * *

در طول دهه اخیر یا چیزی در این حدود دو بحث عمده در زمینه مطالعات ویتگنشتاین شکل گرفته است. اولین و همچنین مهم‌ترین بحث به پرسش کاملاً کلی از مقصود ویتگنشتاین در تحقیقات فلسفی می‌پردازد. یکی از مکاتب فکری، یعنی بیکری‌ها^۱ (مرحوم گوردون بیکر^۲ اولین نماینده این نگرش بود) بر این باور است که تحقیقات و تأملات ویتگنشتاین به منظور پاسخ دادن به آسیب‌شناسی‌های فلسفی‌ای بوده است که دوستان و آشنایانش به آن دچار بوده‌اند و هر بررسی‌ای خطاب به یک فرد خاص بوده است. از این رو می‌توان مخاطبان بحث‌های جاری در تحقیقات فلسفی را با این یا آن شخص خاص مطابقت داد، و البته همه آن‌ها اشخاصی مانند برتراند راسل نبوده‌اند.

در باب یقین، چنان که در ظاهر به نظر می‌رسد مناظره‌ای است با جی. ای. مور. در مقابل این جریان هکری‌ها^۳ هستند که پیتز هکر^۴ تأثیرگذارترین آن‌ها بوده است. او بر این باور است که اگرچه ممکن است انگیزه اولیه ویتگنشتاین درمان بیماری‌های فلسفی کسانی که آن‌ها را می‌شناخت بوده باشد، ولی این که نتایج مطالعات و تأملات وی بخش‌هایی از فلسفه به معنای کلی هستند، تصادفی نیست، بلکه آگاهانه بوده است. باید اعتراف کنم که من یک هکری هستم. اما گرایش درمان‌گرایانه مطرح و مهم است. البته

این درمانی است برای هر کدام از ما یا همه کسانی که از یک زبان به منظور سامان بخشیدن به امور زندگی مان استفاده می‌کنیم. دومین بحث درباره شیوه بر ساخته شدن پیکره کلی تأملات ویتگنشتاین است.

به دو ویتگنشتاین *تراکتاتوس* و *تحقیقات فلسفی*، ویتگنشتاین سومی اضافه شده است، نویسنده در باب یقین و احتمالاً بیشتر بخش دوم *تحقیقات فلسفی*. آیا یک یا دو یا سه ویتگنشتاین وجود دارد؟ این پرسش، پرسشی دشوار و پیچیده است. آیا پروژه ویتگنشتاین همواره یکی بوده است؟ درمان این توهم راسل که قوانین منطق قوانینی ماورای طبیعی هستند، درمان توهم بسیاری از مردم که معنا نامگذاری است و درمان این توهم مور و دیگر فیلسوفان تحلیلی که می‌توان هنجارمندی شیوه‌های گوناگون زندگی ما را در غلبه قوانینی گرامری خلاصه کرد، در همه موارد پروژه ویتگنشتاین درمانی است هر چند نوع درمان‌ها متفاوت است. نتیجه آن وجود پیوندی مشترک و کلی در فلسفه است. به عنوان مثال استدلال علیه زبان خصوصی به چهار قرن تشویش و نگرانی درباره مسئله اذهان دیگر پایان داد. من باید اعتراف کنم که به وجود سه دوره فکری در ویتگنشتاین قائلم.

کتابی که آن را بررسی می‌کنیم بیشتر به موضوع مورد بحث میان بیکری ها و هکری‌ها می‌پردازد. در واقع می‌توان گفت این بحث اکنون اندکی قدیمی و منسوخ شده است. در هر حال، گوردون بیکر که این مجموعه به او تقدیم شده است، فیلسوفی حرفه‌ای و متخصص تقسیم‌بندی‌های بزرگ است. تهیه این مجموعه تشکر و تکریمی شایسته و درخور از اوست. مناظره میان هکری ها و بیکری‌ها تنها بر آنچه می‌توان درباره اهمیت و معنای نوشته‌های ویتگنشتاین گفت متمرکز است، حال آن‌که به عقیده من تمرکز بیشتر مطالعات اخیر درباره مسئله ویتگنشتاین سوم است.

این مجموعه شامل دوازده مقاله پر محتواست. البته من تنها سه عنوان از نوشته‌هایی را که به تفصیل به طرح موضوع پرداخته‌اند، انتخاب کرده‌ام. آنهایی که به نحو مستقیم‌تری به ماهیت پروژه ویتگنشتاین مربوط هستند، عبارت‌اند از مقاله‌های کاترین موریس^۵، پیتز هکر و یواخیم شولته،^۶ مقاله موریس موضع بیکری‌ها را بیان می‌کند، درحالی‌که هر دو مقاله هکر و شولته به بیان رویکردی انتقادی در مورد تفسیر «درمان بیماران رنجور» پرداخته‌اند.

فصل کاترین موریس مقایسه‌ای روشنگر اما اغراق‌آمیز را میان پروژه ویتگنشتاین و اثر مرلوپونتی مطرح می‌کند، این‌که تعصب موجب خودداری سرسختانه از روشن دیدن امور می‌شود. ویتگنشتاین در *تحقیقات فلسفی* خود را فارغ از تعصب می‌داند، تعصبی که مانع ارائه تعریفی دقیق و روشن از گرامر می‌شود. او همچنین تعریفی از گرامر به ما ارائه می‌دهد و باید توجه داشت که این تعریف امری ثانوی و جنبی در پروژه ویتگنشتاین نیست، بلکه بخش اصلی آن است. به عقیده موریس، ویتگنشتاین بعد از آن موضعی کاملاً غیرمعتصانه اختیار کرد که در آن چیزی جز نقش درمان‌گرایانه باقی نمی‌ماند. استدلال موریس مجبور نیست که فقط از روش بیکر در برجسته کردن عبارات موجه پیروی کند. نکته قابل توجه این است که شخص تصویری را که ضروری به نظر می‌رسد بپذیرد، دیگر تصاویر نیز ممکن هستند.

برگزیدن هر یک از این تصویرها میزان اضطراب فکری را کاهش خواهد داد، هر چند خود مستلزم جلسه درمانی دیگری است تا به بیماران یادآوری کند که هنوز تصویرهای ممکن دیگری وجود دارند. نویسنده تحقیقات فلسفی ممکن است فکر کند که یک گرامر توصیفی کاربردی دائمی در پیش گرفته است، اما ضد جزم‌اندیش از پذیرش این باور نیز سرباز می‌زند. برای من روشن نیست که این ویتگنشتاین جدید را در کجا می‌توان یافت؟ این قطعاً سومین ویتگنشتاین با دغدغه اخیرش درباره نقش مبانی و محورها نیست، ویتگنشتاینی که با خواندن دقیق در باب یقین و دومین بخش تحقیقات جلوه خواهد کرد.

پیتر هکر با تردید در لغزش‌ها و اختلافات میان بیکری‌ها، مبانی‌ای را که سال‌هاست بیکر برای تفسیر ویتگنشتاین ارائه می‌دهد به نحوی نظام‌مند برچید. مبانی‌ای که هرگونه علاقه ویتگنشتاین به ارائه استدلال‌های فلسفی دارای اهمیت کلی را انکار می‌کند.

بخشی از انتقادات جدی هکر تفسیر و فهم نادرست بیکر از فردریش وایسمان را زیر سؤال می‌برد. با توجه به این که من وایسمان را به خوبی می‌شناسم و در سال‌های ۱۹۵۴-۱۹۵۶ در کلاس‌های وی حضور داشته‌ام، می‌توانم به عنوان مفسری دست‌اول تصدیق کنم که موضع وایسمان تا چه اندازه از درمانگرایی صرف به دور بود. هکر این ادعا را که ویتگنشتاین نوعی بدیل فکری برای روان‌درمانی فرویدی خلق کرده است، به نحو دقیق‌تری ابطال کرد. به آسانی می‌توان گفت که شاهدهی بر این مدعا وجود ندارد.

نکته دیگری که احتمالاً برای کسانی چون ما که فلسفه ویتگنشتاین را درس می‌دهیم مهم‌تر است تا روان‌شناسان، این ادعای عجیب بیکر است که ویتگنشتاین دغدغه بیان اشتباهات مقوله‌ای از آن نوع که رایل تشخیص داده است و به آن شکل که او مطرح می‌کند نداشته است. به یقین او چنین دغدغه‌ای داشته است! می‌توان بدون هیچ تردیدی گفت که جغرافیای منطقی بخش عظیمی از تکنیک اوست. بیکر پس از اوج شکوفایی فلسفه آکسفورد وارد این دانشگاه شد و به نوعی به این کژ فهمی معروف دچار گشت: زبان معمولی سنگ بنای تحلیل فلسفی نیست، بلکه نشان‌دهنده نظام‌های مفهومی‌ای است که عملاً به کار گرفته می‌شوند. نه آستین و نه رایل، همانند ویتگنشتاین، هیچ ادعایی مبنی بر ارائه یک نظریه معنا نداشته‌اند. کلیت نظرات ویتگنشتاین درباره تفاوت میان ربط‌های توصیفی و تعبیری در بین تجربه و زبان با به کارگیری استدلال علیه زبان خصوصی در کلاس به سرعت فهمیده می‌شود. این تمایز کاربردی کلی دارد، درست مانند تمایز میان سوق داده شدن و ایجاد شدن. همان‌طور که هکر اصرار می‌کند منشأ خطاها و دلمشغولی‌های فلسفی زبان ماست و نه هیچ کاربر زبانی خاصی. این مسئله در در باب یقین روشن می‌شود، هنگامی که نظرات مور درباره واقعیت داشتن دستش گستره متنوعی از مبانی و گزاره‌های مبنایی مربوط به آن‌ها را پیش روی ما می‌گذارد.

انتقادات شولته اندکی ظریف‌تر و ریزبینانه‌تر است. او فهم نادرست تفاوت‌های ظریف میان بعضی از اصطلاحات آلمانی را که نقش مهمی در نوشته‌های ویتگنشتاین دارند، مورد نقد قرار می‌دهد. با کمی بی‌انصافی می‌توان گفت که این مقاله را می‌توان به عنوان هشدار درباره آموزش کم‌تلقی کرد. سه اصطلاح کلیدی یادآوری، امر متافیزیکی (در تقابل با روزمرگی) و صحیح یا به درستی هستند. در هر سه

مورد واژگان از آلمانی ترجمه شده‌اند و به این دلیل پیچیده، متنوع و بیشتر زمینه‌ای برای شباهت خانوادگی هستند نه واژگانی با تعریف و توصیف دقیق و روشن. شولته نشان می‌دهد که چگونه بیکر به نحوی سرنوشت‌ساز و تعیین کننده یکی از معانی را به قیمت نادیده گرفتن دیگر معانی‌ای که فضای کاملاً متفاوت به پاراگراف می‌دهند، اختیار می‌کند. یکی از جالب توجه‌ترین بخش‌های فصل شولته در این باره است که چگونه متن در فهم ما از ویتگنشتاین دخیل است. دو عامل متنی وجود دارند که تأثیر آن‌ها تفاوت‌های بسیاری را موجب می‌شود. یکی از آن‌ها احتمال وجود دیگر نوشتارها بر روی میز در زمانی است که ویتگنشتاین به نوشتن یا بازنویسی پاراگراف‌ها می‌پرداخته است. مسئله دیگر این است که آیا نوشته‌های مورد بحث در طول یک روز نوشته شده‌اند؟ (می‌توان مواردی را نشان داد که معانی مورد نظر لغات در طول یک شب به طور ناگهانی تغییر کرده‌اند.)

مقالات دیگری در این اثر وجود دارند که با تأکید کمتری به سؤالات بنیادین مطرح شده در اثر اختلاف نظر میان هکری‌ها و بیکری‌ها می‌پردازند. به عنوان مثال هانس - یوهان گلاک^۷ از هرگونه اظهار نظری در این باره خودداری کرده است، هرچند که کارهای او به عنوان ویراستار همه آثار ویتگنشتاین می‌توانند نقطه نظر جالب توجهی را ارائه دهند. آلیوس پیچلر^۸ میان محتوای متن و قرائت احساساتی زمینه و سیاق ویتگنشتاین تمییز می‌گذارد و این تفاوت را به تمایز بیکری / هکری میان قرائت درمانگرایانه محض و قرائت فلسفی / درمانی ربط می‌دهد. هیلاری پاتم^۹ به بحث پیرامون معنای امر متافیزیکی می‌پردازد. آدرین مور^{۱۰} به تفسیر ویتگنشتاین به عنوان یک ایده‌آلیست استعلایی در آثار دوره متقدم و متأخرش نظر دارد. ماری مک‌گین^{۱۱} در مقاله‌ای که مثل همیشه دقیق و روشن است، به بحث پیرامون کاربرد امر بسیط در *ترکتانوس* پرداخته است، هر چند جای شگفتی است که او این پژوهش را به *بسیط* هرتر^{۱۲} ربط نمی‌دهد. کسانی از میان ما که به تدریس ویتگنشتاین می‌پردازند، ورود به چنین حوزه‌های پیشرفته‌ای را برای دانشجویان دشوار می‌یابند. دیوید استرن^{۱۳} کاری فوق‌العاده در زمینه ارائه شیوه‌های متعدد درک این تجربه‌های فکری انجام داده است. ری مانگ^{۱۴} گسترش مقبولیت یا فقدان گسترش مقبولیت فلسفه ریاضی ویتگنشتاین را خلاصه می‌کند. در پایان آلیس کریری^{۱۵} بررسی نقادانه طبیعت‌گرایی اخلاقی را به ویتگنشتاین نسبت می‌دهد.

اگرچه همه این مقالات پس از پرداختن گوردون بیکر به ویتگنشتاین و بی‌هیچ طرح و نقشه قبلی نوشته شده‌اند، ولی هر یک از آن‌ها در روشن کردن وجه یا وجوهی از نوشته‌های ویتگنشتاین متقدم، میانی و متأخر نقش داشته‌اند.

پیشگفتار درباره همه مقالات قضاوت یکسانی دارد و آن‌ها را موجه می‌داند. این اثر ارزیابی تحسین برانگیزی از آرا و عقاید ویتگنشتاین است، البته با قطع نظر از حضور ویتگنشتاین سوم. یکی از قابل توجه‌ترین قسمت‌ها بخشی است که سبک و روش را به صورت بیرون‌گرا - در جایی که شیوه بیشتر تأمل درباره شخص ویتگنشتاین است - و به صورت درون‌گرا - در جایی که شیوه همان روش است -

متمایز می کند. بیکری‌ها بیشتر تمایل دارند دومین گزینه را دنبال کنند، ولی ما هکری‌ها با باورمان به کاربرد عمومی روش، اولین گزینه را ترجیح می‌دهیم.

پی‌نوشت‌ها

1. Bakerians
2. Gordon Baker.
3. Hackerites.
4. Peter Hacker.
5. Katherine Morris.
6. Joachim Schulte.
7. Hans-Johann Glock.
8. Alios Pichler.
9. Hillary Putnam.
10. Adrian Moore.
11. Marie McGinn.
12. Hertz s simples.
13. David Stern.
14. Ray Monk.
15. Alice CRARY.

نقد و بررسی کتاب

اثری درباره خود: فلسفه روانشناسی ویتگنشتاین*

• نوشته دانیال مویال شاروک

• ترجمه مریم خدادادی

اشاره: نوشتار حاضر نقدی است بر کتاب *Work on oneself Wittgenstein's* نوشته Fergus Kerr که در سال ۲۰۰۸ در ۱۱۹ صفحه از سوی انستیتوی علوم روان‌شناختی منتشر شده است.

* * *

این کتاب کوچک تقریباً به لحاظ دسته‌بندی مبهم است. در واقع تعیین دقیق هدف و ماهیت آن دشوار است. از دومین عنوان کتاب چنین انتظار می‌رود که با اظهاراتی درباره روانشناسی فلسفی ویتگنشتاین مواجهیم، اما می‌بینیم که *روانشناسی فلسفی ویتگنشتاین* تنها عنوان فصل اول است که در آن با چیزی بیش از یک مقدمه درباره زندگی ویتگنشتاین و برخی واقعیات آشنا (در واقع بدیهیات) درباره روانشناسی فلسفی او - بیشتر از طریق سخنرانی‌های کمبریج درباره سخنرانی فلسفی ۱۹۴۶ تا ۱۹۴۷ - مواجه می‌شویم. مسئله این است که فقط سه فصل دیگر از کتاب باقی می‌ماند و عنوان فصل بعدی «ویتگنشتاین و کاتولیسیم» است. هرچند چون به یاد بیاوریم که این کتاب برای محققان و دانشجویان علوم روانشناسی و غیرفلسوفان در نظر گرفته شده است، وادار به قبول این واقعیت خواهیم شد که این اثر کتابی چون کارهای هارک^۱، باد^۲ یا جانستون^۳ نیست.

به این ترتیب این کتاب دارای چهار فصل است که دومین فصل «ویتگنشتاین و کاتولیسیم» چالش‌برانگیزترین آنهاست. کر^۴ بر این باور است که امتناع ویتگنشتاین از پذیرش کاتولیک خردگرایی که مبتنی بر الهیات عقلانی است، امری که در جوانی به آن اندیشیده بود، نقشی تعیین‌کننده در ظهور فلسفه متأخر وی دارد. در واقع ویتگنشتاین فلسفه متأخر خویش را بر پایه بخش‌ها و پاره‌هایی از آنچه می‌توان

به آسانی به عنوان اصول محوری کاتولیسیسم در نظر گرفت، بر ساخته است. این که ویتگنشتاین ایمان خویش را از دست داده است، امری که به گفته خود وی در ایام تحصیلش رخ داد، هیچ‌گاه به معنای پایان گرفتن علاقه او به مسیحیت نبوده است. بر این مدعا دو شاهد وجود دارد: یکی علاقه وی به نویسندگانی چون تولستوی، داستایوفسکی، کی‌یرکگارد و آگوستین و دیگر اظهارات و خاطراتی که کر به عنوان گواهی برای احساسات کاتولیک رومی این فیلسوف گردآوری کرده است. کر بر این نکته پافشاری می‌کند که گرچه ویتگنشتاین یک کاتولیک متشرع نبود، ولی هیچ‌گاه به‌طور کامل از میراث کاتولیکی رومی خود رها نگشت. «در آن ایام کسی که یک بار کاتولیک شود برای همیشه کاتولیک خواهد ماند صادق بود» (ص ۴۳). در این اثر در پی آن‌ایم که آیا نویسنده به تفاوت میان پذیرش ریشه‌ها و تأثیرات و این فرض غیرمنطقی که این تأثیرات به جوهره راه‌یافته و آن را به‌طور ناآگاهانه هدایت می‌کنند، آگاه است یا نه؟

کر به درستی به بیان این نکته می‌پردازد که اگرچه ویتگنشتاین از پذیرش هرگونه مؤلفه نظری، عقیدتی و فکری درباره دین سر باز می‌زد، ولی عمیقاً مجذوب شعایر و مناسک عبادی بود. در واقع مطالعه شاخه طلایی فریزر^۵ نه تنها اظهارات ضدعقلگرایی را که با آن‌ها آشنا هستیم موجب شده بود، بلکه به نحو مثبتی ویتگنشتاین را متذکر به ارزشمندی شعایر و عقاید دینی کرده بود. هرچند به عقیده کر دینداری طبیعی آن بخش از اندیشه فریزر است که ویتگنشتاین آن را درنیافته است. زیرا با وجود این که ویتگنشتاین یک کاتولیک متشرع نبود، از دینداری طبیعی برخوردار بود که او را قادر می‌ساخت به اشکال مختلفی که می‌توان امری را تقدیس و تکریم کرد، احترام بگذارد، به‌ویژه در رابطه با سرچشمه‌های حیات. متأسفانه نویسنده در اینجا هیچ اشاره‌ای به پیوند ظریف میان دین و اگریستانس در اندیشه ویتگنشتاین نمی‌کند. هرچند این فرضیه او همچنان در مقابل ماست که فلسفه ویتگنشتاین متأخر بر اساس این بصیرت، کشف و یادآوری بسط یافته است که شعایر مذهبی ارزشمندند، این که اهمیت و ارزش آداب دینی قائم به خود آنهاست و نه قائم به هیچ مبنای علمی، نظری، فکری یا مابعدالطبیعی (ص ۵۲). نویسنده همچنین به دینی که نسبت به تأکید ویلیام جیمز بر عمل داشته است، اذعان می‌کند: ممکن است مخالفت ویتگنشتاین با این باور که آداب دینی بر مبنای نظریه یا آموزه‌ای استوار است، محصول مستقیم تنوع آداب دینی باشد. در مجموع کر معتقد است که موضع ضد عقلگرایانه ویتگنشتاین و تلقی کاربردی او از دین ریشه در کشف تقدم شعایر بر نظریه‌ها در آیین کاتولیک دارد، این امر ظنینی فراگیر در تأکید ویژه او در دوره متأخر بر تقدم عمل و کاروری بر اندیشه و نظرووری در همه وجوه زندگی آدمی دارد. نویسنده آثار متقدم و متأخر ویتگنشتاین را بررسی کرده است و با کارکرد قدیمی فلسفه به مثابه روش زندگی - چونان اعمال معنوی - مواجه شده است.

بی‌تردید این اندیشه‌ها ارزشمندند، اگرچه قطعیت و خدشه‌ناپذیری واقعیت‌های زندگی‌نامه‌ای را ندارند، ولی به یقین قالب و ترکیبی به ساختار اندیشه‌های ویتگنشتاین متأخر خواهند افزود. اما کر در کاربرد این فرضیه در بررسی آرای ویتگنشتاین افراط می‌کند، تا آنجا که استدلال علیه زبان خصوصی را

به آن دسته از ایده‌های ویتگنشتاین که ریشه در کاتولیسیسم دارند، می‌افزاید. ویتگنشتاین چنان تفسیر می‌شود که گویی به‌طور ناخودآگاه ختمی‌های بنیادین کاتولیک را علیه تصویر دکارتی و پروتستانی از نفس به عنوان امری شدیداً شخصی به کار برده است: «هیچ تجربه بی‌واسطه و بلافصلی وجود ندارد و به این ترتیب وجود چنین تجربه‌ای از خدا نیز امکان‌پذیر نیست.» (ص ۵۸) نویسنده مدعای فوق را برای رسیدن به این نتیجه کافی می‌داند که ایده ویتگنشتاین درباره وابستگی ذهن‌های فردی به نهاد زبان، وامدار علاقه او به کاتولیسیسم و در معرض اندیشه‌های این مکتب بوده است. کر در اینجا خطوط کلی بحث خود را با تکلف توسعه می‌دهد: آنچه طبیعی، منطقی و منسجم به نظر می‌رسد، تبدیل به سازگاری تکلف‌آمیزی می‌شود؛ و متأسفانه اکنون گمان می‌رود که این تکلف بر کلیت ایده مطرح شده سایه می‌اندازد.

فصل سوم، «ویتگنشتاین، روانشناسی و روانکاوی» خلاصه‌ای تیزهوشانه و پرشور از نگرش ویتگنشتاین به علم و فروید است. اگرچه ویتگنشتاین به عنوان یک مهندس تعلیم‌دیده از آنچه کر علم‌زدگی می‌نامد، بیم داشت و در طول حیاتش در پی آن بود که ما را از این باور باز دارد که علوم درباره حقیقت ما، چیزی بیش از آن که واقعاً می‌گویند، خواهند گفت. ویتگنشتاین با این ایده خطرناک که درک کامل روانشناسی آدمی به وسیله علم ممکن است و تنها نیاز به زمان دارد، مقابله می‌کرد. البته چنان که کر به درستی متذکر می‌شود، ویتگنشتاین مخالف علم یا تحقیق علمی در حوزه روانشناسی نبود. او نقش تحقیقات علمی را مانند نقش ریتم در موسیقی، پروژه‌ای ارزشمند می‌دانست (وی در نشست سالانه جامعه روانشناسی انگلستان خطابه‌ای درباره ریتم ارائه داده بود). او همچنین مخالفتی با استفاده از دارو، درمان به‌وسیله شوک، و دیگر تکنیک‌های فیزیولوژیک در درمان بیماری‌های روانی نداشت. آنچه از نظر فلسفی برای ویتگنشتاین مسئله‌ساز بود، قبول این فرض بود که پیشرفت علوم در نهایت کلید حل مسئله «انسان چیست؟» را به ما خواهد داد.

تیبینی کوتاه ولی کاملاً کافی از مخالفت ویتگنشتاین با فروید ارائه شده است: فروکاستن تقلیل‌گرایانه همه مسائل روانشناسی به مسئله جنسیت، تلاش برای ایجاد علم از طریق اسطوره‌های کهن که تنها به ایجاد یک اسطوره جدید می‌انجامد، هوشمندی، زیرکی و ظرافت زیانبار تبیین موهوم و نامتعارف فروید که آن را چنان محبوب ساخته است که اکنون هر ابلمی از آن برای تبیین علائم یک بیماری کمک می‌گیرد. نظریه فروید به دلیل ارائه تصویری از انسان که دارای اندیشه‌های ناخودآگاه است، مانند تصور یک جهان زیرزمینی یا یک سرداب مخفی از جذائیتی خطرناک برخوردار است. با توجه به این که این تقصیر به گردن زیرکی و ظرافت طبع، هوشمندی و جذائیت است، من نمی‌توانم از این تصور خلاصی یابم که ویتگنشتاین در صورت مواجهه با دریدا چه می‌توانست بگوید.

در آخرین فصل، «ویتگنشتاین و شک در اذهان دیگر»، کر تلاش ویتگنشتاین در تحقیقات فلسفی را به منظور بی‌اعتبار کردن مفهوم فلسفی آگاهی گام به گام دنبال می‌کند. به عقیده کر ویتگنشتاین آگاهی را مفهومی تهی می‌داند که قادر نیست آنچه را در انسان یگانه و بی‌همتا است، تبیین، توصیف یا

مشخص کند. به باور او آگاهی تصویری خطا از چپستی انسان است. در واقع ویتگنشتاین هر نوع انتزاع فلسفی را به مسخره می‌گیرد. کر با بازسازی هوشمندانه فلسفه‌ورزی ویتگنشتاین این امر را به ما نشان می‌دهد که چگونه فیلسوف در ابتدا به مقایسه تفاوت‌ها و شباهت‌های کاربرد روانشناسانه - فلسفی این مفهوم با کاربرد معمولی آن می‌پردازد، و سپس در عمل می‌کوشد که آگاهی محض را تجربه کند (با تمرکز صرف بر آگاهی خویش، در واقع او به هیچ چیز خاصی نمی‌اندیشد). نتیجه این تمرین کوچک، ایضاح و ابهام‌زدایی از این دست درون‌نگری‌هاست که در واقع چیزی بیش از دقت و توجه فیلسوف در تلاش برای تحلیل معنای واژه «خود» نیست. این نتیجه درستی درباره توهمات مابعدالطبیعی است. چنین به نظر می‌رسد که فصل مربوط به ویتگنشتاین و شکاکیت صرفاً ناشی از تفسیر کول^۷ از ویتگنشتاین است. کر آشکارا از طنین اگزیستانسی و الهیاتی‌ای که در کول می‌یابد لذت می‌برد و تفسیر وی از ویتگنشتاین درباره شکاکیت را به‌طور گسترده‌ای اقتباس می‌کند. قرائت کول از در باب یقین نیز به همین گونه است.

اکنون به این قرائت و اشکال‌های آن می‌پردازیم. به اعتقاد من کول تمایزی را که ویتگنشتاین میان دو مقوله یقین و معرفت می‌گذارد، دریافته است. از این‌رو، نتیجه می‌گیرد که ویتگنشتاین از حقیقت به نفع شکاکیت دست برداشته است: معرفت دست یافتنی نیست، زیرا تنها آن گاه به راستی به چیزی معرفت داریم که هرگونه احتمال شک و تردید از میان برداشته شود. آنچه کول نمی‌داند این است که با تصور او از یقین - یقین منطقی که هرگونه احتمال شک را از میان برمی‌دارد - است که ویتگنشتاین ضربه مهلکی را به شکاکیت وارد می‌کند. این نظر کول و ارزیابی او درباره شکاکیت است که - چنان که گفته شد - آن را بدون هیچ دلیلی به ویتگنشتاین نسبت می‌دهد. به عبارت دیگر حقیقت شکاکیت از نظر او عبارت است از اذعان به محدودیت انسان که به ما اجازه خروج از پوسته خود را نمی‌دهد. با این احساس که توان فرارفتن از محدودیت‌های معرفتی خود را نداریم. با احترام به کول باید گفت که این اندیشه هیچ ارتباط یا شباهتی به اندیشه ویتگنشتاین ندارد.

در تمام کتاب مضمونی بدبینانه تکرار می‌شود، این که ما در نهایت از فهم معنای فلسفه ویتگنشتاین مأیوس خواهیم شد و در واقع باید چنین باشد. چنین بدبینی‌ای در شرح و تفسیر، ناشایست و نابجاست. به عقیده من این مسئله در ارتباط با این واقعیت است که ویتگنشتاین پژوهانی که به قرائت درمان‌گرایانه افرطی قائلند (نو ویتگنشتاینی‌ها) از اذعان به این امر که فلسفه ویتگنشتاین، محتوایی واقعی، اصولی و قابل ملاحظه دارد، سرباز می‌زنند.

در این اثر فیلسوفان نکته‌های ظریفی را درباره پاره‌ای از حقایق فلسفی در اندیشه ویتگنشتاین خواهند یافت، حقایقی که لازم است به نحو گسترده‌تر و بهتری به آن‌ها بپردازیم، مسائلی نظیر این که ویتگنشتاین یک فیلسوف زبان نیست که انسان را بدون وجود هیچ راه‌گریزی محصور در سراب زبان بداند. خوانندگان غیرفیلسوف نیز با شرحی خواندنی از اندیشه ویتگنشتاین مواجه خواهند شد، گرچه این

شرح به شکلی افراطی بر قرائتی الهیاتی تأکید دارد، با تمایل به یافتن هرچه بیشتر کاتولیسیم در اندیشه ویتگنشتاین، بیشتر از آنچه براستی وجود دارد و البته با اصالتی کمتر.

پی‌نوشت‌ها

1. aha Ter Hark.
2. Budd.
3. Johnston.
4. Kerr.
5. *Frazer`s Golden Bough*.
6. Kavell.

نقد و بررسی کتاب

پارادوکس و کلیشه در فلسفه ویتگنشتاین *

- نوشته دانیال مویال شاروک
- ترجمه یاسر پوراسماعیل

اشاره: این نوشتار نقدی است بر کتاب *Paradox and Platitute in Wittgenstein's Philisophy* نوشته David Pears که در سال ۲۰۰۶ در ۱۵۰ صفحه از سوی دانشگاه آکسفورد منتشر شده است.

* * *

دیوید پیرز در این کتاب فلسفه ویتگنشتاین را در پنج موضوع مرتبط بازنگری می‌کند: ویژگی تصویری زبان، پدیده قاعده‌مندی زبان، استدلال زبان خصوصی، ضرورت منطقی و خود (ego). بنابراین - همان‌طور که پیرز می‌نویسد - موضوع این کتاب با موضوع کتاب دیگر او ویتگنشتاین مشترک است، اما از عمق و جزئیات بیشتری برخوردار است و من می‌افزایم، از آشنایی و تخصص کسی بهره‌مند است که مسیر طولانی و ژرفی را با ویتگنشتاین پیموده است.

دو مفهوم پارادوکس و کلیشه مکرراً در سرتاسر کتاب بکار رفته‌اند، اما جای تأسف دارد که پیرز بحث جداگانه و هرچند کوتاهی را به اهمیت آن‌ها در فلسفه ویتگنشتاین اختصاص نداده است. مقصود پیرز از «پارادوکس» این است: انکار یک فرض مقبول؛ و مقصود از «کلیشه» صرفاً «امر بدیهی» نیست، بلکه «مثال‌های متعارف» نیز هست. پس برای پیرز استفاده ویتگنشتاین از کلیشه اغلب چیزی جز استفاده از توصیف (در مقابل تبیین) نیست.

پیرز با تصویری از تاریخ فلسفه به صورت نوسان میان فلسفه انتقادی و سازنده آغاز می‌کند. در سرتاسر کتاب، این تصویر با این حس در ما باقی می‌ماند که تحسین فلسفه انتقادی ویتگنشتاین از سوی

پیرز با این آرزو همراه است که ای کاش او فیلسوف سازنده‌تری (یا به تعبیر دیگر نظری و علم‌مآب‌تری) بود. پیرز تلویحاً به ویتگنشتاین به دلیل «فلسفه عمیقاً ضد - نظری» اش (x) غبطه می‌خورد و از کلیشه‌های او به عنوان «پاسخ‌های [مبهم]» (ix) یاد می‌کند. پس جای شگفتی نیست که قوت کتاب پیرز در بازشناسی نمودهای چندلایه گرایش ویتگنشتاین به انسان‌شناسی نهفته است و ضعف آن این است که نتوانست تا آخر با آن همراهی کند و اجازه دهد که گرایش به انسان‌شناسی فهم او را از فلسفه به صورت عمیق‌تری شکل دهد.

تبیین واقع‌گرایانه ویتگنشتاین از معنا در *تراکتاتوس* نظریه تصویری از جملات بود؛ جملات از طریق کلماتشان که چینش‌های اشیا را در جهان بازنمایی می‌کنند، معنا پیدا می‌کنند. پیرز در فصل اول از خود می‌پرسد چه چیزی موجب شد که ویتگنشتاین این «نظریه زیبا» را انکار کند؛ نظریه‌ای که - برخلاف اتمیسم منطقی - هرگز افول نکرد، بلکه صرفاً از فلسفه اولیه کم‌رنگ شد. او نتیجه‌گیری می‌کند که این نظریه به دلیل نکاتی چند به نظریه بی‌فایده‌ای تبدیل شد:

الف. ویتگنشتاین دریافت که تعاریف اشاری جداگانه هرگز برای تعیین معانی کلمات کافی نیستند.

ب. تبیین واقع‌گرایانه از قاعده‌مندی زبان را رد کرد.

دو فصل بعدی مصروف این می‌شوند که شرح این نکات را در فلسفه پسا - تراکتاتوسی ویتگنشتاین نشان دهند.

درجایی که توصیف همبستگی‌های کلمات با اشیا به شکل ایجابی ناممکن می‌شود - یعنی جایی که تبیین‌ها پایان می‌یابند - آنچه رخ می‌دهد این است که زبان ما قاصر می‌شود. ویتگنشتاین به جای قصور زبانی، تبیین را با توصیف جایگزین می‌کند. اما رها کردن واقع‌گرایی (تبیین) هر اندازه هم که اجتناب‌ناپذیر باشد، همیشه با پارادوکس همراه است:

اگر کلمه در ارتباطش با زبان، یک همراه همیشگی نباشد، چه چیز دیگری می‌تواند به جملات معنا بدهد؟ پاسخی که ویتگنشتاین در نوشته‌های اخیرش به این پرسش می‌دهد «کاری است که با آن‌ها انجام می‌دهیم». اما این بوی کلیشه می‌دهد. البته این همان چیزی است که با آن‌ها انجام می‌دهیم، اما مگر نه این است که کلمات را به اشیا در جهان پیوند می‌دهیم؟ (ص ۳)

پیرز در فصل دوم با عنوان «قاعده‌مندی زبانی» می‌کوشد تا این کلیشه را توضیح دهد.

با این که پذیرفتن انکار تبیین افلاطونی معنا از سوی ویتگنشتاین چندان دشوار نیست، مشکل بیشتر شارحان - همان‌طور که پیرز به درستی خاطر نشان می‌کند - در نامفهوم بودن جایگزینی است که ارائه می‌کند؛ یعنی این پیشنهاد که شیوه‌های زبانی مخازن نهایی معنا هستند (ص ۲۳) و پارادوکس در اینجا همانند پارادوکس در این ایده پروتاگوری است که انسان هم سنجش‌گر است و هم ابزار سنجش. پیرز در یکی از تصویرهای روشنگر در کتاب می‌نویسد که واکنش‌های انسان همان نقش خطوط مدرج را بر روی خط‌کش دارند و اینک به عنوان معیارهایی برای کاربرد کلماتش عمل می‌کنند. به نظر پیرز، این دیدگاه پارادوکسی کلید فهم تلقی ویتگنشتاین متأخر از معنا است. پیرز در تلاش برای تعدیل این

پارادوکس ادعا می‌کند که ماهیت انسانی مشترک میان ما در قاعده‌مندی زبان نقش اساسی دارد. به ادعای او این محور اصلی فلسفه زبان ویتگنشتاین است، اما این غلط‌انداز است؛ زیرا به نظر می‌رسد که تبعیت در مورد احکام از باب الزام برای تبعیت است. در جایی که بیشتر شارحان الزام نهفته در باید را مبتنی بر فعالیت‌های اجتماعی می‌دانند، پیرز نمی‌پذیرد. برای او «من کورکورانه از قاعده تبعیت می‌کنم.»^۱ به این معنا است که قید از درون یعنی از ماهیت خود ما می‌آید، نه از نیروی بیرونی. پس چیزی وجود ندارد که دیده شود و حتی می‌توان این را هم به چالش کشید که آنچه احساس می‌کنیم، باید «قید» نامیده شود یا نه. در اینجا این احساس به ما دست می‌دهد که پیرز ویتگنشتاین را یک قدم به عقب می‌برد؛ یعنی او را از امر بیرونی به سوی امر دورنی می‌برد و این کار را به منظور نجات ویتگنشتاین از تفسیر آماری از قاعده‌مندی زبانی انجام می‌دهد. اما این کار لازم نیست چراکه خود ویتگنشتاین خودش را نجات داده است: «این قبلاً گفته شده است و اغلب به صورت این ادعا بیان شده است که حقایق منطقی به اتفاق نظر مشخص می‌شوند. آیا این همان چیزی است که من می‌گوییم؟ نه. اصلاً نظری وجود ندارد و بحث بر سر نظر نیست. حقایق منطقی به اتفاق بر عمل مشخص می‌شوند: اتفاق بر سر عمل یکسان و عکس‌العمل یکسان.»^۲

این منطقی در عمل است و قطعاً از الزام محض نتیجه می‌شود: «اما می‌توان گفت که قوانین استنتاج ما را ملزم می‌کند به همان معنایی که قوانین در جامعه انسانی الزام‌آورند. کارمندی که مثل را (ص ۱۷) استنتاج می‌کند، باید به همان صورت عمل کند؛ اگر به گونه دیگری استنتاج کند، مجازات می‌شود. اگر شما نتایج متفاوتی بگیرید با جامعه - به عنوان مثال - و نیز با سایر لوازم عملی در تقابل خواهید بود.»^۳ نتیجه منطقی از درون نمی‌آید، بلکه از الزاماتی ناشی می‌شود که در آموزش نهفته‌اند^۴ به خصوص از این جهت که ویتگنشتاین آموزش را به تیماردان تشبیه می‌کند^۵ و نیز از امتناع انجام بازی‌ای که از قواعدش تبعیت نمی‌کنید، ناشی می‌شود. وقتی ویتگنشتاین درباره تبعیت کورکورانه از قاعده سخن می‌گوید، مقصود او این نیست که شخص «از درون» تبعیت می‌کند، بلکه این است که تبعیت با چشمان بسته انجام می‌شود؛^۶ یعنی بدون تردید یا توجیه: «من چگونه می‌توانم از یک قاعده تبعیت کنم؟» اگر این پرسش درباره علت نباشد، درباره توجیه تبعیت من از قاعده به شیوه‌ای است که انجام می‌دهم. اگر همه توجیهات به پایان برسد، من به زمین سفت می‌رسم و بیلچه من خم می‌شود. در این صورت متمایل‌ام بگویم: «این صرفاً کاری است که انجام می‌دهم.»^۷

منشأ استدلال زبان خصوصی (موضوع فصل سوم) این است که ویتگنشتاین تبیین خود را از قاعده‌مندی زبان بر زبان احساسات تطبیق می‌دهد. به نظر پیرز ایده اصلی انتقاد ویتگنشتاین این است که زبانی که با آن احساسات خود را گزارش می‌دهیم، معنای خود را به پیوند احساسات ما با جهان فیزیکی مدیون است و بدون آن نمی‌تواند وجود داشته باشد، اما ویتگنشتاین به شرط دیگر وضع زبان، یعنی ارتباط با سایر افراد به عنوان پیش شرط زبان توجه نمی‌کند.

پیرز قوت استفاده ویتگنشتاین از ابهام تعاریف اشاری جداگانه را به عنوان اعتراض به فرضیه زبان خصوصی به چالش می‌کشد. با فرض تسلیم، کاربرد واحد و موردی یک کلمه برای تعیین شیوه کاربرد آن کافی نیست، اما پیرز می‌پرسد: چرا ویتگنشتاین یک کاربر بالقوه زبان خصوصی را این گونه محدود می‌کند؟ اگر کاربر زبان یک کلمه را در زبان عمومی وضع کند، این گونه به کاربرد تک‌موردی کلمه محدود نمی‌شود. پیرز استدلال می‌کند که ویتگنشتاین فرضیه زبان خصوصی را فقط بر اساس فقدان ارتباط با جهان فیزیکی رد می‌کند و این را تنها محور اصلی استدلال زبان خصوصی می‌داند؛ چرا که بدون آن، تمایز میان درست به نظر رسیدن گزارش از انطباق حسی و گزارش واقعاً درست از آن دستخوش ابهام می‌شود.

کنار گذاشتن آن شرط دیگر از سوی پیرز به او اجازه این پیشنهاد را می‌دهد که استدلال زبان خصوصی بر «این فرض مشکوک مبتنی نیست که یک زبان واقعاً باید مشترک باشد و به وسیله یک گوینده واحد قابل وضع نیست.» همه آنچه زبان نیاز دارد، این است که معنای کلماتش با کاربرد قاعده‌مند در مورد اشیای جهان فیزیکی حفظ شوند، یعنی اگر افراد دیگری هم وجود داشته باشند، اشیای آن‌ها قابل دسترسی باشند. اما آنچه پیرز در اینجا از آن غفلت می‌کند، این است که قاعده‌مندی کاربرد محتاج نظارت است و در نتیجه به زبان مشترک نیاز دارد. ارتباط با جهان فیزیکی به هیچ وجه کافی نیست.

پیرز نظر ویتگنشتاین را درباره امکان زبان منفرد مبهم می‌داند. او درمی‌یابد که ویتگنشتاین از این مسئله طفره می‌رود و به جای آن، این پرسش مرتبط را می‌پرسد که آیا ممکن است که فقط موقعیت واحدی وجود داشته باشد که شخص بر اساس آن از یک قاعده (زبانی) تبعیت کند؟ پاسخ ویتگنشتاین به این پرسش صریحاً منفی است. پیرز به این نتیجه می‌رسد که تنها نتیجه محکمی که می‌توان از ویتگنشتاین گرفت، این است که زبان «باید قابل اشتراک باشد حتی اگر بالفعل مشترک نباشد.» (ص ۶۳) اما به نظر می‌رسد که پیرز در اینجا از مقصود اصلی غفلت کرده است (شاید دلیل آن که در این حین کروژوئه او به طور ناموجهی جانشین ابر-کروژوئه‌اش شده است): اگر یک زبان بالفعل مشترک نباشد، نمی‌تواند قابل اشتراک باشد. پاسخ روشنی که ویتگنشتاین در تحقیقات فلسفی به این پرسش داده، این است که تعیین قواعد - هرچند نه همه مصادیق تبعیت از قاعده - مستلزم عمومیت است یا به تعبیر ویکتور دسکومز، قواعد زبانی قواعدی هستند که من به تنهایی از آن‌ها تبعیت می‌کنم، اما نمی‌توانم در تبعیت از آن‌ها تنها باشم.

پیرز در فصل چهارم در باب «ضرورت منطقی» کشمکش میان تلقی ضروریات منطقی به عنوان شرایط الزامی همه فکرها و تلقی انسان‌محورانه ویتگنشتاین از آن‌ها را ارزیابی می‌کند:

۱. به نظر می‌رسد که خمیرمایه منطقی سخت‌تر از کاربرد قاعده‌مند کلمات عمومی است.

۲. قراردادگرایی این تبیین درباره ضرورت منطقی بسیار جلب توجه می‌کند، درحالی که اراده‌گرایی آن نمی‌تواند لزوم تغییر ناگهانی را ملغا کند.

۳. به نظر می‌رسد که هم قراردادگرایی و هم اراده‌گرایی با انکار نظریه‌پردازی در فلسفه منافات دارند.

قراردادگرایی - بدون اشاره به دلایل - بیش از حد تسلیم خودانگیختگی می‌شود و ارتجالی به نظر می‌رسد. پذیرش الگوهای جدید (تغییرات زبانی) باید هم خودانگیخته و هم دارای انگیزه عقلانی باشد: «ما مجبور نیستیم که تغییر را ایجاد کنیم و تغییر به این معنا دل به خواهی است، اما ارتجالی نیست؛ زیرا دلیل خوبی برای ایجاد تغییر وجود دارد» (ص ۷۷). این همان شیوه بحثی است که ویتگنشتاین در سال ۱۹۲۹ به آن مشغول بود و منجر به چیزی می‌شود که پیرز آن را «اراده‌گرایی عقلانی» می‌نامد. پارادوکس در اینجا این ایده است که نتیجه یک برهان در منطق امری است که ما مجبور به پذیرش آن نیستیم. پیرز از دو مشکل - نیاز به این که منطق از قاعده زبانی «صرفاً» سفت و سخت‌تر باشد و این که به نظر می‌رسد خود ویتگنشتاین در اینجا نظریه‌پردازی کرده است - با این ادعای واحد اجتناب می‌کند که انکار نظریه‌پردازی در فلسفه از سوی ویتگنشتاین باید به نوعی محدود شود؛ زیرا مانع اصلی برای فهم تلقی او از ضرورت منطقی این است که از آن لازم می‌آید که ضرورت منطقی تا حدودی اختیاری باشد.

اما اراده‌گرایی عقلانی - که پیرز در دفاع از ویتگنشتاین مطرح می‌کند - بی‌ربط است. قطعاً پیرز درست می‌گوید که هدف ویتگنشتاین این بود که تمایز ابجکتیو / سوبجکتیو را با یکی گرفتن امر ابجکتیو با آنچه مورد توافق بین‌الذهانی است اصلاح کند، اما هیچ امر عقلانی‌ای درباره توافق بین‌الذهانی وجود ندارد. پیرز وقتی از اراده‌گرایی عقلانی در منشأ ضروریات منطقی سخن می‌گوید، به قراردادگرایی تمام‌عیار دامت بسیار نزدیک می‌شود. قطعاً ظهور یک ضرورت منطقی جدید به عملکرد موفقیت‌آمیز آن به عنوان یک گزاره امکانی مربوط است، اما «سنگ‌شدن» چیزی که قبلاً یک مفصل متحرک بود - آن‌طور که ویتگنشتاین توصیف می‌کند - یک فرایند عقلانی نیست. همان‌طور که ویتگنشتاین در درباره یقین توضیح می‌دهد، هرچند ممکن است ضرورت منطقی شرط عوامل فرا زبانی باشد، به لحاظ عقلانی بر آن‌ها مبتنی نیست؛ ممکن است آن‌ها علی‌التعریف علت واقعی باشند که به ضرورت منطقی تبدیل می‌شود. آن‌ها دلیل یا مبنای ضرورت منطقی شدن نیستند: «این بازی ارزش خودش را ثابت می‌کند. ممکن است علت انجام بازی باشد، اما مبنای آن نیست»^۱. «... بازی زبانی امری غیرقابل پیش‌بینی است. مقصود من این است که بر مبنای استوار نیست، مدلل (یا نامدلل) نیست.»^۲ میان صورت انسانی زندگی (مانند انسان‌هایی که به خوردنی و نوشیدنی نیاز دارند) و بازی‌های زبانی آن‌ها (به عنوان مثال، بازی با خوردنی و آشامیدنی) پیوندی هست. این پیوند یک پیوند عقلانی نیست یعنی با صورت زندگی ما مدلل یا موجه نمی‌شود، بلکه مشروط به آن است: «در واقع آیا روشن به نظر نمی‌رسد که امکان یک بازی زبانی مشروط به برخی از واقعیات است؟»^۳ ویتگنشتاین با بیان (و مقابسه) علت و دلیل به این معنا می‌تواند دخالت صورت زندگی ما را در گرامر بپذیرد در حالی که استدلال گرامر را حفظ می‌کند. اگر قرار باشد استقلال گرامر را تضمین کنیم، باید دل به خواهی یا بی‌مبنا بودن را حفظ کنیم.

پیرز در فصل چهارم از دو پارادوکس بحث می‌کند که از تلقی ویتگنشتاین درباره مفهوم خود (ego) ناشی شده‌اند. دومی این مدعا است که ضمیر «من» یک عبارت دلالی نیست. پیرز این را پارادوکسی می‌یابد: «اگر نام یک شخص برای دلالت به او به کار رود، مطمئناً ضمیر شخصی من که او به تنهایی

برای جایگزین کردن با نامش از آن استفاده می‌کند نیز باید برای دلالت به او به کار رود.» (ص ۱۱۵) در اینجا نمی‌دانیم که آیا پیرز بحث‌های ویتگنشتاین دربارهٔ عدم تقارن اول – شخص / سوم – شخص و توصیف در مقابل تعبیر را شتاب‌زده رد کرده است یا نه. پیرز این مدعای ویتگنشتاین را که «دهانی که می‌گوید "من" یا دستی که بلند می‌شود تا نشان دهد که این من‌ام که می‌خواهم صحبت کنم یا من‌ام که دندان درد دارم، به این وسیله به چیزی اشاره نمی‌کند»^{۱۱} «هر دوی این رویه‌ها من را به مخاطبانم به عنوان مقصد دلالت نشان می‌دهند و اگر آن‌ها آنچه را که من می‌گویم بپذیرند و قبول کنند که «آری، تو دندان درد داری»، من را به عنوان مقصد دلالت آن‌ها هم نشان می‌دهند. پس چرا این دو رویه با دلالت – به – خود معادل نیستند؟» این پرسشی است که پیرز مطرح می‌کند (ص ۱۲۷). خوب، من پیشنهاد می‌دهم صرفاً به این دلیل که آن‌ها من را به خودم به عنوان مقصد دلالت‌م نشان نمی‌دهند. مقصود ویتگنشتاین این است که کاربرد متعارف توصیفی نیست، بلکه تعبیری است و در نتیجه، آن‌طور که پیرز فکر می‌کند یک «خط معرفتی» میان شخص و «من» – که به وسیلهٔ آن شخص اظهار می‌شود – وجود ندارد و به این ترتیب، هیچ دلالتی در کار نیست.

پیرز می‌پذیرد که پارادوکس و کلیشه با همان اعتقادی نوشته شده است که او در نوشتهٔ ۱۹۷۱ خود به آن پایبند بود، یعنی این که تفکر ویتگنشتاین بسیار مدیون «تصور می‌شود است که برای فلسفه اساسی است، اما به آسانی ما را به جایی نمی‌رساند.» (X). با وجود این اعتقاد، رویکرد ایجابی فلسفهٔ ویتگنشتاین بسیار روشن است. شاید به این خاطر که دیوید پیرز از طریق سخت‌ترین مسائل ما را به سوی آن فلسفه برد و تصور ویتگنشتاینی را به ما نشان داد و ما دریافتیم که این تصور خوبی است.

پی‌نوشت‌ها

۱. تحقیقات فلسفی، ص ۲۱۹.
۲. درس‌گفتارهای ویتگنشتاین دربارهٔ بنیادهای ریاضیات، صص ۱۸۴-۱۸۳.
۳. گفتارهایی در باب بنیادهای ریاضیات، صص ۸۱-۸۰.
۴. گفتارهایی در باب فلسفهٔ روان‌شناسی، ج ۲، ص ۴۱۳.
۵. آبی و قهوه‌ای، ص ۷۷.
۶. تحقیقات فلسفی، ص ۲۲۴.
۷. همان، ص ۲۱۷.
۸. دربارهٔ یقین، ص ۵۵۹.
۹. همان، ص ۶۱۷.
۱۰. همان، ص ۴۷۴.
۱۱. آبی و قهوه‌ای، ص ۶۸.

نقد و بررسی کتاب

خلط قلمروها: کی یرکگارد و ویتگنشتاین درباره فلسفه و دین*

- نوشته واین پرود فوت
- ترجمه آسیه حاجی محمدجعفر

اشاره: نوشتار حاضر، نقدی است بر کتاب *A Confusion of the Spheres: Kierkegaard and Wittgenstein on Philosophy and religion* نوشته Gina Schonbaumsfeld که در سال ۲۰۰۷م در ۲۱۳ ص از سوی دانشگاه آکسفورد منتشر شده است.

* * *

ویتگنشتاین به دوستش موریس دروری گفت که کی یرکگارد عمیق ترین نویسنده قرن نوزدهم، و یک قدیس است. نوشته‌های او در فلسفه و دین گاهی با نوشته‌های کی یرکگارد در این زمینه‌ها مقایسه می‌شود، به خصوص در آثاری که با نام مستعار چاپ شده‌اند. شونبامسفلد تأثیر کی یرکگارد بر ویتگنشتاین را بررسی می‌کند، و به شباهت‌های قوی میان آن‌ها در درباره هدف فلسفه و درباره مفاهیم اعتقاد دینی آن‌ها اشاره می‌کند، و مفسرانی را که نظرات آنان درباره این موضوعات را تحریف کرده‌اند، نقد می‌کند. او استدلال می‌کند که برای هر دو نویسنده پرورش معنوی برای فهم دینی، از تحلیل عقلانی مجموعه آموزه‌ها مهم‌تر است. شونبامسفلد با بررسی دیدگاه‌های آن‌ها امیدوار است مفهومی از دین به عنوان چیزی غیر از تبعیت از اعتقادات متافیزیکی یا نگرش غیر شناختاری که مصون از حمایت نقد عقلانی است، ارائه کند. اما این مفهوم بدیل در این کتاب به خوبی بیان نشده است.

بسیاری از دلایلی که شونبامسفلد درباره تأثیر کی یرکگارد بر ویتگنشتاین ارائه می‌کند، آشنا هستند. اما او نقل قول‌هایی از یادداشت‌های روزانه‌ای که اخیراً چاپ شده و نیز مطالب دیگری می‌آورد که در دسترس محققینی که اخیراً به این مسئله پرداخته‌اند، نبوده است. درحالی‌که ویتگنشتاین در سال ۱۹۱۷

در جنگ بود، بنا به تقاضای او، خواهرش برای او کتاب‌های کی یرکگارد را فرستاد. شاگردان ویتگنشتاین بر این واقعیت گواهی می‌دهند که او برای کی یرکگارد اعتبار والایی قائل بود و در برخی مطالب کی یرکگارد و آثارش را از طریق روزنامه و یادداشت‌ها مورد توجه قرار می‌دهد. شونبامسفلد همهٔ ارجاعات مربوط را مورد بررسی قرار می‌دهد. او هر از گاهی افراط می‌کند هنگامی که اشاره می‌کند استفادهٔ ویتگنشتاین از اصطلاحات «پارادوکس» و «پوچی» کی یرکگاردی است و حتی هنگامی که آن دو به نحو متفاوتی از آن اصطلاحات استفاده می‌کنند، دال بر تأثیر مستقیم است. (ص ۲۴، ۳۳) با این همه موضوع کلی او دربارهٔ شباهت و تأثیر به خوبی نوشته شده است.

کی یرکگارد و ویتگنشتاین هر دو فلسفه را جستجوی اخلاقی می‌دانستند که در آن تحلیل و وضوح مفهومی نه در خدمت تفکر نظری، بلکه برای شناختن اوهام و برطرف کردن خیالات باید بکار گرفته شود، تا درست زندگی کردن را ممکن سازد. تأمل و تعقل برای غلبه بر این توهمات، بدون اقتضا و خواست ناکافی هستند. هر یک از این دو نویسنده آن چنان می‌نویسند که برای خواننده کاری انجام دهند و نوعی از استحاله در خود را به وجود می‌آورند. هر دو می‌فهمند که این مستلزم ارتباط غیر مستقیم است، اگرچه آن‌ها به نحو بسیار متفاوتی آن را اتخاذ می‌کنند. کی یرکگارد به تفصیل در مورد استفاده‌اش از نام مستعار و دربارهٔ نیاز به ارتباط غیر مستقیم برای به دست آوردن پاسخ، می‌اندیشد. او خواندگانش را برمی‌انگیزد، اغوا و مواجه می‌کند. همچنین ویتگنشتاین دربارهٔ شیوهٔ مناسب دربارهٔ فلسفه اظهار نظر می‌کند، و بیان می‌کند که فلسفه باید مانند یک ترکیب شاعرانه نوشته شود، اما شیوهٔ او کاملاً متفاوت با شیوهٔ کی یرکگارد است. در مدخل یادداشت‌های بسیار جالبش که از سال ۱۹۳۱ در آن یادداشت می‌کرده، نوشته است: «نوشته‌های کی یرکگارد آزاردهنده هستند و قطعاً مقصود از آن‌ها همین است اگرچه من مطمئن نیستم که تأثیر دقیقی که آن‌ها بر من می‌گذارند، قصدی باشد.» (ص ۲۷) درحالی که او درمی‌یابد که کنترل خواننده می‌تواند برای استفاده درست به کار رود، آن را به جهت اخلاقی قابل تردید می‌یابد. او از این ایده که کسی او را با فریب وادار به انجام کاری کند که او نمی‌خواهد، می‌رنجد. حتی اگر او شجاعت آن را داشت که خودش هم از این حقه استفاده کند، شک می‌کند که آیا حق به کار گرفتن آن را دارد یا نه، و او می‌اندیشد که این فقدان عشق انسان به همنوعش را نشان می‌دهد.

دی.ز. فیلیپس استدلال می‌کند که کی یرکگارد و ویتگنشتاین به پروژه‌های کاملاً مختلفی مشغول هستند که نمی‌توانند با یکدیگر مقایسه شوند. او می‌نویسد ویتگنشتاین نسبت به فلسفه با دیدگاه متفکرانه می‌پردازد که مستقل از نظریات دیگر است و کی یرکگارد متفکر دینی است که از فلسفه تنها به نحو ابزاری استفاده می‌کند. شونبامسفلد به درستی این ایده را همراه با تمایز عمیق آن بین فلسفه و دین رد می‌کند، تمایزی که نه کی یرکگارد و نه ویتگنشتاین نمی‌پذیرند. آن‌ها قائل به مفهوم بسیار اخلاقی اهداف فلسفه بودند و مسیحیت را نه به عنوان مجموعه‌ای از اعتقادات متافیزیکی، بلکه به عنوان ارتباط وجودی می‌دیدند که باید مقتضی و منجر به عمل شود. تحلیل فلسفی به واضح کردن مفاهیم، نمایاندن توهمات و از بین بردن خیالات باطلی کمک می‌کند که با این اقتضا تداخل می‌یابند.

شونبامسفلد مراحل یا حوزه‌های وجودی کی یرکگارد را با صورت‌های زندگی ویتگنشتاین یکی می‌کند، و استلی کاول را به عنوان اولین نفری ذکر می‌کند که توجهات را به هم‌سویی بین آن‌ها جلب می‌کند. شونبامسفلد تفسیر و شرحش را در پاسخ به تفسیرهایی از کی یرکگارد و ویتگنشتاین سازمان می‌دهد که آن‌ها را نادرست می‌انگارد. کامل‌ترین پاسخ او به خوانش سرسختانهٔ جیمز کانت از *تراکتاتوس* ویتگنشتاین و مقایسه این اثر با کتاب *تعلیق غیرعلمی نهایی* کی یرکگارد است. این فصل تقریباً دو برابر بخش‌های دیگر کتاب است و به نظر می‌رسد او در اینجا بیشتر مشغول بوده است. کانت و شونبامسفلد موافقت می‌کنند که کی یرکگارد و ویتگنشتاین تحلیل فلسفی را به عنوان ایضاح در خدمت زندگی درست می‌دانستند، اما کانت هر دو کتاب را آثار طعنه‌آمیز و تکذیب‌کنندهٔ خود می‌دانست که در نظر دارند هر تلاشی را یا برای پرداختن به متافیزیک، یا برای توضیح چیزی که از چنگ زبان می‌گریزد، متزلزل کنند. *تراکتاتوس* و *تعلیق* هر یک با یک فسخ خاتمه می‌یابد. ویتگنشتاین می‌نویسد که هرکس که او را می‌فهمد، گزاره‌های او را بی‌معنا خواهد دانست و از آن‌ها به عنوان نردبانی برای صعود به فراتر از آن‌ها استفاده خواهد کرد، که پس از آن آن‌ها را دور می‌اندازد. یوهانس کلیماکوس - نام مستعار کی یرکگارد - می‌گوید: «همه آنچه در *تعلیق* آمده است، باید به نحوی فهمیده شود که کنار گذاشته شود» و اضافه می‌کند که نوشتن کتاب و ابطال کردن آن، مانند نوشتن آن نیست. به نظر کانت، کلیماکوس و ویتگنشتاین این آثار پیچیده را ساخته‌اند - که به نظر می‌آیند معنادار باشند - برای این که نشان دهند ما چگونه در جایی که معنایی وجود ندارد، مستعد توهم معنا هستیم. به عقیدهٔ کانت، کلیماکوس این اندیشه را در معرض نمایش می‌گذارد که این که فلسفه بتواند روشن کند که «مسیحی بودن» چیست، نابخردانه است و ویتگنشتاین تهی بودن این اندیشه را نشان می‌دهد که چیز غیرقابل توصیفی وجود دارد که فراتر از منطق و زبان است.

ویتگنشتاین در *تراکتاتوس* می‌نویسد: «فلسفه می‌تواند بر آنچه که نمی‌تواند گفته شود با بیان واضح آنچه که می‌تواند گفته شود، دلالت کند» و همچنین اشاره می‌کند که آنچه در قالب لغات نمی‌گنجد، خودش را آشکار می‌کند. کانت آن زبان را به اضافهٔ بقیهٔ مجموع کتاب، مهملات محض می‌داند که به وسیله مطالب چارچوب بخش ابطال می‌شوند که عمداً عبارت از مقدمه و سه گزارهٔ آخر است. شونبامسفلد دو انتقاد را به این خوانش مطرح می‌کند:

اول، این ما را وادار می‌کند که نه فقط عبارات *تراکتاتوس* دربارهٔ امر غیرقابل توضیح، بلکه نظرات مشابهی را که ویتگنشتاین در یادداشت‌های متقدمش و در درس *گفتاری دربارهٔ اخلاق* در سال ۱۹۲۹ مطرح می‌کند، کنار بگذاریم. کانت *تراکتاتوس* را از دریچه پژوهش‌های فلسفی می‌خواند، اما به نظر می‌رسد ویتگنشتاین در دورهٔ اولش معتقد بود که عبارات اخلاقی و دینی تلاشی هستند برای دلالت بر آنچه در لغت نمی‌گنجد و این که آن‌ها به خودی خود باید مورد احترام واقع شوند.

دوم، کانت مدعی است که مطالب چارچوب بخش را باید با ارزش ظاهری‌شان حفظ کرد و باقی کتاب مهمل است، اما او معیار مشخصی برای تعیین چارچوب ارائه نمی‌دهد. او بر عبارات کمی تکیه

می‌کند که مقدمه و نتیجه دربردارندهٔ آن‌ها نیست. اما نمی‌گوید که چه طور اینها انتخاب شده‌اند. وی همچنین عباراتی را در مجموع اثر مورد توجه قرار می‌دهد که بنا بر استدلال او بی‌معنی هستند، اما شونامسفلد اظهار می‌کند که حتی اگر آن‌ها همان‌گونه که کانت اشاره می‌کند نامفهوم باشند، باز هم این خوانش غیرممکن خواهد بود.

برای کانت فرض راهنمای تعلیقه و *تراکتاتوس* این است که فیلسوفان وسوسه شده‌اند تا معنا را به گزاره‌های ناهمبندی نسبت دهند که از معنای روشنی برخوردار نیستند. او بحث‌های پیچیده و طولانی کلیماکوس دربارهٔ امر درونی، رنج، گناه، پارادوکس و مطالب دیگر را بی‌معنا می‌داند. ساختار کتاب به طور عمده مبتنی بر دو ضمیمه‌اش می‌باشد: «نگاهی به تلاش معاصر در زبان دانمارکی» که در آن کلیماکوس مروری دارد بر آثار کی‌یرکگارد با نام‌های مستعار دیگر، و «فهمی با خواننده» که در آن او همه چیز را ابطال می‌کند و می‌نویسد که هر کس که شیفتهٔ قدرت این کتاب شود، دچار سوءفهم شده است.

در اینجا همانند *تراکتاتوس*، تمایز عمیق کانت بین بی‌معنایی و ساختار مستلزم معیاری است که او ارائه نمی‌کند. ضمیمه‌ها شامل مفاهیم و عباراتی است که به نظر می‌آیند با دعوی در کل اثر مرتبطند و کانت مستقیماً به عباراتی متوسل می‌شود که در ضمیمه نیستند. شونامسفلد استدلال می‌کند که هدف کلیماکوس به‌طور کلی فلسفه نیست، بلکه فلسفه نظری هگلی است، و معتقد است او این اثر را به منظور حفظ آن از این-که با آن برنامهٔ خاص اشتباه گرفته شود، ابطال می‌کند. تحلیل کلیماکوس در تعلیقه از مفاهیمی مانند سوپرکتیویته، امر درونی، رنج، گناه و تناقض دیالکتیکی بی‌معنا نیستند، اگرچه او روشن می‌سازد که تبیین این-که مسیحی بودن چیست، فرد را مسیحی نمی‌کند.

فصل‌هایی به این سؤال اختصاص داده شده که دین چه طور باید فهمیده شود. شونامسفلد به انتقاد کیا نیلسن و دیگران مبنی بر این‌که کی‌یرکگارد و ویتگنشتاین فیدئیسیت هستند و دین را به دیدگاه غیرشناختاری‌ای تقلیل می‌برند که با عقیده یا دکتترین تفاوت دارد، پاسخ می‌دهد. او می‌نویسد برای هر دو مسیحیت یک دکتترین هست و نیست. دستور زبان خدا، دستور زبان یک موجود نیست و بی‌معناست که بپرسیم آیا خدا وجود دارد یا نه. اگر فردی معتقد به خدا نباشد، هیچ استدلال یا مدرکی این مسئله را نشان نمی‌دهد یا حتی به آن نمی‌پردازد. ویتگنشتاین در *درس گفتارها و محاورات* می‌نویسد که زبان دینی گاهی استفاده از تصویر را مانند این ایده می‌سازد که خدا همه را می‌بیند، و این‌که معنای این تصور یا معنای یک دکتترین مانند روز قیامت نمی‌تواند از چنین تصاویری جدا شود. این تصور و این دکتترین نمی‌توانند جدا از عادات اجتماعی و زبانی که به آن‌ها معنا می‌بخشد، فهمیده شوند.

شونامسفلد تمایز بین مؤلفه درونی فهم که تنها در فرم خاصی از زندگی و رسمش در دسترس است و مؤلفه بیرونی که به نحو مستقل دست‌یافتنی است، تمایز قائل می‌شود. برای مثال فهم موسیقیایی مستلزم تمرین است تا آنچه را که در دسترس نیست تشخیص دهیم. او می‌نویسد به همین نحو بسط و پرورش روحانی مستلزم فهم مناسب از تبیین‌های دینی است، همان‌طور که با یادآوری

مارگارت پورت توسط او در صفحات اول و آخر مورد اشاره قرار می‌گیرد، این نکته محوری کتاب است. اما شونبامسفلد آن را بسط نمی‌دهد. او لازم است به دنبال ترکیب رهیافت بیرونی و درونی باشد، اما هیچ یک از آن‌ها را منفح نمی‌کند و یا این نکته را که چه طور آن‌ها به یکدیگر مرتبط‌اند روشن نمی‌کند. او می‌گوید: هر دو نیازمند فهم کامل در هر حوزه هستند، اما زبان دینی و زیبایی شناختی در مقابل تفسیر شدن به طریقی مقاومت می‌کنند که زبان عادی معمولاً مقاومت نمی‌کند. او می‌گوید که طعنه‌آمیز است که لزوم توجه به سیاق و عرف در بیشتر حوزه‌های فلسفه درک می‌شود، اما نه در فلسفه دین. او به مثال‌هایی از گزاره‌هایی اشاره می‌کند که در مقابل تفسیرها مقاومت می‌کنند، مانند «ژولیت خورشید است» یا عقیده کورا دیاموند مبنی بر این که هنگامی که ما جرج لیوت را زیبا خطاب کنیم، مفهوم زیبایی دگرگون می‌شود. اما توضیح بیشتری مورد نیاز است، مانند این که چه طور این مثال‌ها استفاده دینی از زبان و رسوم اجتماعی را روشن می‌سازند که ناظر بر آن استفاده‌ها هستند.

شونبامسفلد بر شباهت‌های بین آن‌ها متمرکز شده است. او به خصوص به این شباهت‌ها از طریق سؤالاتی نزدیک شده است که توسط منتقدانی مانند فیلیپس، کانت، نیلسن ایجاد شده‌اند که بر روی آرای ویتگنشتاین کار می‌کنند، اگرچه خود او نیز به نظر می‌رسد به خوبی با آثار کی یرکگارد آشناست. او مراحل یا حوزه‌های وجود کی یرکگارد را با صورت‌های زندگی ویتگنشتاین یکی می‌کند، اما تعریف کی یرکگارد از این مراحل متوجه سؤالاتی از فاعلیت و اراده است، درحالی که ویتگنشتاین مفهوم فرم‌های زندگی را به این جهت بیان می‌کند که روشن نماید به زبانی سخن گفتن و بنابراین فهمیدن آن زبان چیست. تبیین چنین تمایلات متفاوتی نوری بر این سؤالات می‌افکند که وقتی اعتقادات دینی و رسوم مورد توجه هستند، چگونه حوزه‌ها باید تشخیص داده شوند و چه نوع پرورشی برای فهم درونی آن اعتقادات و رسوم ضروری است. این امر شونبامسفلد را قادر می‌سازد که به نحو بهتری از کمک به تأمل فلسفی معاصر در باب دینی سخن بگوید که به عقیده او می‌تواند از تأمل درباره شباهت‌های بین کی یرکگارد و ویتگنشتاین به دست آید.

نقد و بررسی کتاب

پایگاه اندیشه: تمی در کتاب پژوهش‌های فلسفی ویتگنشتاین*

- نوشتهٔ جیمز سی. کلیگ و ویرجینیا تیج
- ترجمهٔ آسیه حاجی محمدجعفر

اشاره: نوشتار حاضر نقدی است بر کتاب *Thought's Footing: A Theme in Wittgenstein's Philosophical Investigations* نوشتهٔ Charles Travis که در سال ۲۰۰۸ م در ۲۱۷ صفحه از سوی دانشگاه آکسفورد منتشر شده است.

* * *

خواندن این کتاب آسان نیست، و شنیدنش هم نمی‌توانست راحت باشد هنگامی که به عنوان مجموعه سخنرانی‌هایی وقت برد. این طولانی‌ترین کتاب ۲۱۷ صفحه‌ای بود که تاکنون خوانده‌ام و این فقط به خاطر حروف ریز آن نبوده است. جملات آن دقیق و به سختی قابل توضیحند. من اتفاقاً جملات ۷۵ کلمه‌ای (صفحه ۱۱۶) ۸۳ کلمه‌ای (صفحه ۱۲۶) و ۱۱۰ کلمه‌ای (صفحه ۱۷۶) پیدا کرده‌ام. دشواری تفسیر و طولانی بودن آن خواننده را به زحمت می‌اندازد.

اما علی‌رغم همهٔ اینها، کتاب ارزش خواندن دارد. این کتاب ما را به یاد وجه قوی ضد فرگه‌ای و در واقع ضد افلاطونی اثر اخیر ویتگنشتاین می‌اندازد. از چند وجه مختلف، تراویس به این تصور می‌تازد که تئوری مطابقت صدق می‌تواند پذیرفتنی باشد؛ یعنی این نظریه که احکام، تفکرات و گزاره‌ها می‌توانند صادق یا کاذب بشوند به وسیلهٔ این که چه‌طور اشیا بدون لحاظ امور دیگر در جهان وجود دارند. بحث اصلی تراویس به نظر نمی‌رسد که خیلی جدید باشد، اما این مطلب به روش‌های قابل قبولی توضیح و

شرح داده شده است. این یک موفقیت مهم است؛ زیرا دیدگاه‌های ویتگنشتاین به خصوص دیدگاه‌های اخیر وی به آسانی به این سمت می‌روند که نادیده گرفته یا کنار گذاشته شوند.

تراویس در این مسائل بر پس زمینه فرگه‌ای تأکید می‌کند. او این را به عنوان «قاعده روش شناختی محوری» در نظر می‌گیرد: «اگر می‌خواهید بفهمید که ویتگنشتاین در بحث‌های ارائه شده در پژوهش‌ها به چه می‌پردازد، همواره به فرگه نگاه کنید. به این که چه طور آنچه که ویتگنشتاین می‌گوید، عکس‌العملی است به آنچه که فرگه گفته است.» او می‌گوید مقوم این اصل، نتایج آن است. نتایجی که به دست آمدند، فراوان‌اند. اما فرگه بر روی خط فکری‌ای ایستاده است که از سقراط و افلاطون تا نمونه اخیر ویتگنشتاین در *تراکتاتوس* جریان دارد. هنگامی که ویتگنشتاین، خود، اهداف اثر اخیرش را تنظیم می‌کرد، به این دیگران اشاره می‌کرد. در دیکته به *وایزمن برای شلیک*^۱ گفته است: «من نمی‌توانم نقطه نظرم را بهتر از این تبیین کنم که بگویم این نقطه نظر، آنتی تز دیدگاهی است که توسط سقراط در دیالوگ‌های افلاطون به آن پرداخته شده است.» و در مقدمه *پژوهش‌ها*، ویتگنشتاین اشاره کرده که ابتدا مایل به «چاپ آن اندیشه‌های قدیمی [تراکتاتوس] و اندیشه‌های جدید [صورت ابتدایی ۱۹۴۳ پژوهش‌ها] با هم» در یک جلد بوده؛ زیرا «اندیشه‌های جدید تنها با مقایسه و تضاد با پس زمینه روش قدیمی اندیشه من می‌توانستند به درستی دیده شوند.» اما تراویس می‌اندیشد که فرگه دیدگاه‌های مزبور را - در واقع همه نظریاتش را - به شیوه‌ای به خصوص تنظیم کرد. (عجیب است که وقتی تراویس در واقع متن‌هایی را از فرگه نقل می‌کند، این کار را تنها با ارجاع به چاپ آلمانی آن آثار انجام می‌دهد.)

جوهره و قدرت کتاب تراویس در مجموعه مثال‌هایی یافت می‌شود که او بکار می‌برد تا حقانیت خود و ویتگنشتاین را ثابت کند. دیدن این که نوشته‌ای درباره ویتگنشتاین انضمامی شده است، باعث آرامش خاطر است. موضوع اصلی تراویس این است که احکام، گزاره‌ها، اندیشه‌ها (به معنای فرگه‌ای) فی‌نفسه، به نحو اوبژکتیو آنچه را که آن‌ها را صادق (یا کاذب) می‌سازد، معین نمی‌کنند. چنین تعیین‌کننده‌هایی به‌طور ذاتی محدود به شرایط خاص یا تفسیرهای زبان وابسته هستند.

یک عبارت مفروض می‌تواند «حرکتی در بازی‌های [زبانی] بسیار متفاوت باشد، که هر یک از آن‌ها شرط صدق متفاوتی را به آن نسبت می‌دهد.» (ص ۲۴) در میان مثال‌ها، این نمونه‌ها هست: به دریاچه میشیگان نگاه کنید «آب امروز آبی است.» (ص ۳۲) آیا نمونه‌های جداگانه از آب، نیاز است (مثلاً در یک تنگ آب) برای این که آبی باشد؟ «ماشین من آبی است» (ص ۳۳) آیا مستلزم این است که همه اجزای آن ماشین آبی باشد؟ «من این ساعت طلا را به شما تقدیم می‌کنم» (ص ۱۲۲) آیا این مستلزم این است که همه اجزایش از طلا ساخته شده باشند؟ «کفش‌ها زیر تخت هستند» (ص ۱۲۰) آیا این گزاره توسط کفش‌هایی که زیر تخت هستند، اما سه طبقه پایین صادق می‌شود؟ «این گربه دچار بیماری گری است» (ص ۱۸۱) آیا این گزاره همچنان صادق است اگر کنه‌ها کشته شوند، اما وضعیت موهای حیوان هنوز بهبود نیافته باشد؟ و مثالی که او مکرراً استفاده می‌کند: «مارک خرخر می‌کند» (ص ۱۰۸) (تراویس نباید طرفدار تینیس باشد، بحث کردن درباره چنین موردی بدون فکر کردن به ماریا شاراپوا مشکل است) آیا

این یک عادت به نحو اجتماعی نامناسب را توصیف می‌کند، یا یک قابلیت به نحو فیزیولوژیکی مناسب را هنگامی که به شبکه خورشیدی‌اش ضربه وارد می‌شود؟ در بسیاری از این موارد، اگر نه همه آنها، پاسخی طبیعی برای ارائه وجود دارد. موقعیت‌ها باید نسبتاً خاص باشند، برای این که پاسخ دیگری مناسب باشد. اما نکته دقیقاً این است، آنچه طبیعی است، ضروری و به نحو متافیزیکی معین نیست، و موقعیت‌ها و اهداف، به هر حال مطرح هستند؛ و در برخی از این موارد مانند «مارک خرخر می‌کند» اصلاً مشخص نیست که چه چیزی مطرح است - چه چیز دارد ادعا می‌شود - مگر در سیاق خاصی.

ممکن است فرض شود که این نوع از مشکلات صرفاً به سبب ابهام و دوپهلویی است. فرگه می‌گوید جملات مزبور واقعاً اندیشه‌ها را توضیح نمی‌دهند، درست مثل این که «این داغ است» اندیشه‌ای را توضیح نمی‌دهد مگر این که به زمان و مکان ضمیمه شود. اندیشه یک بار به طور کامل بیان می‌شود، سپس معین می‌کند که چه چیز آن را صادق (یا کاذب) می‌کند. در اینجا به نظر می‌رسد که با موضوعی سلیقه‌ای روبرو هستیم: آیا ما ترجیح می‌دهیم همه جزئیات موقعیتی را در خود اندیشه بسازیم، به این طریق در اینجا تنظیم اوبژکتیو شرایط صدق وجود دارد، یا ترجیح می‌دهیم به اندیشه مجال دهیم تا بدون تعیین باشد و شرایط صدقی داشته باشد که وابسته به موقعیت‌ها و اهداف است؟ راه فرگه‌ای یا راه ویتگنشتاینی؟ اما اصل مطلب تراویس این است که راه فرگه غیر واقعی است. این طور نیست که همه چیز را از اول بسازیم. اگر ما پافشاری کنیم بر این که اندیشه‌ها کاملاً معین باشند، بنابراین این سؤال باقی می‌ماند که به طور دقیق، کدام اندیشه به وسیله حکم مفروض (کمتر از حکم کاملاً معین) به دست می‌آید و به علاوه مشخص نیست در مورد یک تفکر به چه معناست که بگوییم کاملاً معین است.

ما تلاش می‌کنیم فرض کنیم که هر اصطلاحی در یک جمله - هر مفهوم - باید تعریفی داشته باشد که مصداق آن را مشخص کند. (خوانندگان به یاد می‌آورند مشکلی که این نوع فرض - آکسیوم ۵ - فرگه را در کتاب *اصول بنیادین* به دردرس انداخته بود) اما مسئله صرفاً این نیست که آیا باید تعاریف کاملاً متعین وجود داشته باشد یا نه (مقایسه کنید با شباهت‌های خانوادگی ویتگنشتاین) بلکه مسئله این است که آن تعیین می‌تواند مبتنی بر چه چیز باشد.

اثر اخیر دربارهٔ ارجاع نوشتهٔ کریپکی و دیگران، چنین القا می‌کند که گویی ما می‌توانیم کشف کنیم مثلاً ماهیت آب چیست. اگر چنین باشد، بنابراین آن ماهیت و احتمالاً مصداقش آن چیزی است که به نحو اوبژکتیو، مستقل از ماست. اما روشن نیست که چگونه می‌تواند چنین باشد. این که آب همهٔ ایزوتوپ‌های h_2O است یا تنها متداول‌ترین ایزوتوپ آن، چیزی نیست که ما می‌توانستیم کشف کنیم. این چیزی است که ما باید حکم کنیم (مطلبی که ابتدا توسط کیت دانلن ساخته شد) یا به بیان دقیق‌تر کدام یک از آن موارد مانند آب، به نیت و اهداف ما در استفاده از این اصطلاح وابسته هستند. فرض کنید ما قرار است مهندسی ژنتیک روی گاو انجام دهیم: آیا نتیجه به دست آمده، گاو است؟ استفان

تولمین به یاد می‌آورد: «ویتگنشتاین... اظهار کرد: «به عهده عموم است که تصمیم بگیرند که چه چیز گاو هست و چه چیز نیست.»

تراویس این مسائل را به اظهار نظر ویتگنشتاین برمی‌گرداند: «اگر زبان قرار است ابزار ارتباط باشد، باید توافقی وجود داشته باشد نه فقط در تعاریف، بلکه همچنین در احکام» نسخه نسبتاً متفاوت این متن در *اظهاراتی در باب مبانی ریاضیات* منتشر شده است. (ص ۳۴۳): «به منظور برقراری ارتباط، ما می‌گوییم که مردم باید با یکدیگر درباره معانی کلمات توافق داشته باشند. اما معیار این توافق تنها موافقت با مدلول این تعاریف - مثلاً تعاریف اشاری - نیست، بلکه همچنین توافق در احکام است. برای مفاهمه ضروری است که ما در مورد تعداد زیادی از احکام توافق کنیم.»

ممکن است کسی فرض کند که توافق درباره تعاریف صرفاً احکام را مشخص می‌کند همان‌گونه که به نظر می‌رسید سقراط چنین فرض کرده^۲: «پس به من بگو این صورت خودش چیست، برای این که من به آن نگاه کنم و آن را به عنوان نمونه به کار ببرم. بگو که هر عمل تو یا دیگری که دارای آن نوع باشد، دیندارانه است، و اگر دارای آن نیست، دیندارانه نیست.» آنچه مثال‌های تراویس نشان می‌دهند این است که حکم چه قدر به قوت خود باقی می‌ماند، آنچه در این موقعیت‌ها، برای این اهداف به عنوان «زیر» بودن، «آبی» بودن، «گری» داشتن، «خرخر» کردن دانسته می‌شود. حتی اگر هریک از این چیزها می‌توانستند در بازنگری تفکیک شوند، یعنی مشخص و رفع ابهام شوند، پذیرفتنی نیست که فرض کنیم چنین تدقیق‌هایی و رفع ابهام‌هایی پیش از این وجود دارند. هیچ تصویری از تعریف وجود ندارد که نیاز به حکم را کنار بگذارد.

اما شاید همه این مشکلات به سبب بی‌نظمی زبان است. به‌طور قطع، فرگه نسبت به زبان عامیانه بدگمان بود و انتظار نداشت که از سختگیری‌های او جان سالم به دربرد. راسل و ویتگنشتاین متقدم در تئوری اتمیسم منطقی خود، به این مورد علاقه‌مند شدند. شاید مفاهیم عادی ما آن‌گونه که هستند، جهان را فراچنگ نیاورند، اما به‌طور حتم در سطحی عمیق‌تر (برای راسل این سطح داده حسی است و برای ویتگنشتاین مشخص نشده باقی می‌ماند) زبان - یعنی زبان به نحو منطقی کامل - باید به جهان دست یابد. در این سطح ابتدایی نیازی به شفاف‌سازی، رفع ابهام یا نسبت دادن نیست. همه آن‌ها باید در پروسه تحلیل و تحدید مورد دقت واقع شود. درحالی‌که تراویس درباره این روش بحث نمی‌کند، تنها امتیاز مثبت واقعی آن این است که ما نمی‌توانیم به راحتی برای آن مثال‌های نقض بیابیم. زیرا ما نمی‌دانیم که این سطح چیست (ویتگنشتاین متقدم) یا واقعاً زبان داده حسی نداریم (راسل) برای این که علیه آن امتحان کنیم.

در پایان قدرت این کتاب معطوف به سؤال از مفهوم صدق - سازهاست. (آنهاهی که گزاره‌ها و غیره را صادق یا کاذب می‌کنند) به جای مطرح کردن سؤالات آسان - چه چیز ادعاهای ریاضیاتی، وجهی و اخلاقی را صادق می‌کند - سؤال سخت‌تری را مطرح می‌کند مبنی بر این که چه چیز ادعاهای واقعی معمولی را صادق می‌کند. پاسخ این سؤال این است که هیچ چیزی فی‌نفسه نمی‌تواند این نقش را بازی

کند. تنها چیزهایی مانند فهمیدن به طریقی خاص، توسط یکی از ما، برای هدفی، می‌تواند این نقش را بازی کند. این درسی است که ارزش به خاطر سپردن دارد.

پی‌نوشت‌ها

۱. صدای ویتگنشتاین، ۲۰۰۳، ص ۳۳.

۲. ائوئوفرون، ص ۵۶.

نقد و بررسی کتاب

ویتگنشتاین و پرسش از اخلاق: دفاعی از اخلاق به مثابه ابهام زدایی*

- نوشته داری دال
- ترجمه فاطمه کاملان

اشاره: نوشتار حاضر نقدی است بر کتاب *Wittgenstein and Ethical Inquiry: A Defense of Ethics as Clarification* نوشته J. Jeremy Wisenwski که در سال ۲۰۰۷ در ۱۵۰ ص منتشر شده است.

* * *

کتاب ویسنسکی^۱، نه صرفاً اثری تفسیری درباره اخلاق ویتگنشتاین، بلکه تلاشی اصیل در حوزه فلسفه اخلاق است. در کتاب رویکردی عموماً ویتگنشتاینی اتخاذ شده است، ولی آنچه کتاب را دارای اهمیت بیشتری می کند، تلاش برای ارائه ایده‌ای درباره جایگاه اخلاق و هنجارمندی در زندگی ما و درک ما از جهان به مثابه یک کل است. من این نقد را به دو بخش تقسیم خواهم کرد: نخست ایده‌های اصلی مطرح شده را بازسازی خواهم کرد و به ارزیابی برخی از آن‌ها خواهم پرداخت و سپس وجه اصلی مخالفتم با وی را توضیح خواهم داد.

ویسنسکی پرسش از اخلاق را از منظری ویتگنشتاینی به درستی دریافته است، به این معنا که پرسش از اخلاق به مثابه تلاشی برای توضیح مفهومی است نه برساخته یک نظریه اخلاقی. ویتگنشتاین خود در طول حیات فلسفی‌اش، از *تراکتاتوس* تا آخرین کارها، از به دست دادن هرگونه نظریه اخلاقی خودداری کرد. نظریاتی که بدین ترتیب پیش می‌روند: تلاش برای ارائه تعریف حقیقی خوب یا حق و غیره، تبیین آنچه شخص باید انجام دهد، اظهاراتی درباره آنچه شایسته است تا شخص در زندگی خود به دنبال آن باشد، یا گزاره‌های متافیزیکی درباره این که آیا احکام اخلاقی گزاره‌های واقعی هستند (قابل تصدیق یا تکذیب‌اند)؟ آیا واقعیت‌های اخلاقی مستقل از صورت زندگی ما وجود دارند؟ آیا اخلاق می‌تواند

* کتاب ماه فلسفه، شماره ۲۲، صص ۴۷-۴۹.

یک علم باشد؟ آیا اخلاق مبانی عینی دارد؟ و... البته باید توجه داشت که کنار گذاشتن همه این کژاندیشی‌ها درباره پدیدارهای اخلاقی به معنی انکار اهمیت بی‌اندازه احکام اخلاقی در زندگی ما نیست. در اینجا نیز ویسنسکی مسئله را به درستی دریافته است: ویتگنشتاین انزواگر نیست. در واقع او از ما می‌خواهد تا آن زمان که چیزی دیگر را به احکام اخلاقی خود نسبت نداده‌ایم، سخن اخلاقی بگوییم. به عنوان مثال آنچه مقوم گزاره‌های تجربی است و بازی زبانی توصیفی ما است. در این مورد من کاملاً با ویسنسکی موافقم.^۲ فلسفه خود به دور از پیچیدگی‌ها و ابهام‌های متافیزیکی می‌تواند ما را در یافتن مقومات بازی زبانی اخلاقی یاری کند. ایضاً آنچه اخلاق درباره آن است، وظیفه‌ای ارزشمند برای فلسفه است. مهم‌تر این که این وضوح و روشنی به ما خواهد آموخت که چگونه می‌توان بهتر زندگی کرد، به عنوان مثال به ما خواهد آموخت چگونه می‌توان به آرامش ذهنی رسید آن‌گاه که همه شبهه مسئله‌های متافیزیکی کوچک و بی‌اهمیت به کناری گذاشته می‌شوند. ایضاً مفهومی دارای ارزشی ذاتی است و ممکن است به تحقق امری محصل بیانجامد (علی‌رغم تئوری‌های انتقادی چون کژفهمی‌های مارکوزه از آثار ویتگنشتاین): این ایضاً باید روش زندگی ما را تغییر دهد و چنین تغییری هدف اصلی فلسفه ویتگنشتاین است.

پس از بیان دقیق و روشن این دیدگاه، ویسنسکی ما را دعوت به تأملی دوباره در تاریخ فلسفه اخلاق می‌کند. او قرائتی خردمندانه و حاکی از بصیرت از فلسفه اخلاق کانت و میل به ما ارائه می‌دهد. ویسنسکی در این قرائت - علی‌رغم نظر رالز و بسیاری از پیروانش - بر آن است که امر مطلق کانتی، نباید فرایندی برای بنیاد نهادن قوانین اخلاقی یا قواعد راهنمای عمل دانسته شود. در مقابل اگر ما روش کانت را آن‌طور که در بنیاد مطرح شده است، جدی بگیریم، فقط با تحلیل مفهوم اخلاق درمی‌یابیم که اصل آن اصلی مطلق است که به چیزی جز خودآیینی امر نمی‌کند. این روش چیزی جز تحلیل مفهوم اخلاق نخواهد بود. در این تحلیل درمی‌یابیم که اصل اخلاق، اصلی مطلق است که تنها به خودآیینی امر می‌کند. ویسنسکی، از منظری ویتگنشتاینی چنین نتیجه می‌گیرد که آنچه کانت بیش از هر چیز دیگر به آن اهتمام می‌ورزد ایضاً عقلانیت عملی است و همین امر هدف اصلی تمایز نهادن میان امر شرطی و امر مطلق است (یا ارزش شرطی و مطلق در ویتگنشتاین). به این ترتیب به غیر از هر مسئله دیگری که کانت و ویتگنشتاین ممکن است در خصوص آن با یکدیگر توافق داشته باشند، به عنوان مثال مسئله‌ای چون ماهیت پرسش فلسفی، از نظر آن‌ها امر مطلق قاعده قوام بخش صورت توصیفی «X در شرایط C چونان Y محسوب می‌شود» خواهد بود، نه ساختاری الگوریتمی که همه انواع وظایف را تولید می‌کند. ویسنسکی روش مشابهی را درباره اصالت فایده‌میل اتخاذ می‌کند. از نظر وی این اصل ابزاری در دستان فاعل اخلاقی برای محاسبه بهترین نوع عمل نیست، بلکه ایضاً بهروزی آدمی است.

در اینجا من دو نکته انتقادی را مطرح می‌کنم:

قرائت ویتگنشتاینی ویسنسکی از امر مطلق کانتی و اصل اصالت فایده‌میل در واقع تلاشی است به منظور ایجاد نوعی سازگاری و توافق میان وظیفه‌گرایی و اصالت منفعت، علی‌رغم تفاوت‌های آشکاری

که در آنچه یک نتیجه‌گرا و یک منفعت‌گرا در شرایط خاص انجام می‌دهند وجود دارد. به عنوان مثال به عقیده یک وظیفه‌گرا الزام اخلاقی یک عمل به وسیله ارزش حقیقی نتایج آن تعیین می‌شود. افکندن انسانی بی‌گناه به زیر پرچم‌های قطار از نظر اخلاقی رواست اگر این عمل تنها راه نجات هزاران نفر باشد، حال آن‌که یک وظیفه‌گرا بر این باور است که ما الزام‌های اخلاقی بنیادینی داریم که ما را از انجام برخی اعمال منع می‌کنند، به‌ویژه عملی چون کشتن یک انسان بی‌گناه. این‌که آیا تلاش ویسنسکی به منظور سازگار کردن این دو رویکرد اخلاقی موفقیت‌آمیز بوده است یا این‌که می‌تواند کار واقعاً مهمی را به انجام برساند، نیاز به بحث و بررسی بیشتری دارد. همچنین موفقیت او در پاسخگویی به انتقادات وارد شده بر قرائتش از کانت و میل مورد تردید است، پروژه‌ای که نمی‌توان در مجال اندک این گزارش به آن پرداخت.

آخرین نکته این‌که، این تنها موردی است که من آن را تفسیری نادرست از ویتگنشتاین می‌دانم، قرائت ویسنسکی از تحقیقات فلسفی چنان است که گویی طبیعت‌گرایی را تأیید می‌کند. به باور من ویتگنشتاین در طول زندگی‌اش ضد طبیعت‌گرا و شاید حتی یک شهودگرا باقی ماند.

اکنون می‌خواهم به آنچه به نظر من مسئله‌دارترین ادعایی است که ویسنسکی مطرح کرده است بپردازم، البته امیدوارم که این نقد غیرمنصفانه نباشد. دغدغه ویسنسکی اعتراض احتمالی به درک ویتگنشتاین از پرس‌وجوی اخلاقی به مثابه تحلیل مفهومی است. این اعتراض که چنین رویکردی تنها به بیان روشن تلقی‌ها و بینش‌های از پیش موجود صورت‌های گوناگون زندگی که بار ارزشی دارند می‌پردازد، امری که به‌طور مستقیم به نسبی‌گرایی می‌انجامد. من با انتقاد ویسنسکی از نسبی‌گرایی مخالف نیستم، این‌که نسبی‌گرایی چیزی بدتر از یک اشتباه است و در واقع یک سردرگمی فرااخلاقی است. علی‌رغم هدف قابل احترام ویسنسکی، به نظر من تلاش وی برای نجات معرفت اخلاقی، مقایسه آن با معرفت ادراکی و در واقع در نظر گرفتن آن به عنوان یک بینش اخلاقی، کژفهمی امر اخلاقی است. ممکن است آگاهی من از این‌که درختی در مقابل من است به این دلیل باشد که آن را می‌بینم. اما در رابطه با پدیدارهای اخلاقی چنین نیست (به‌عنوان مثال در نظر بگیرید که شکنجه کردن چرا خطا است؟) بهتر است مثال خود ویتگنشتاین را به خاطر بیاوریم: فرض کنید که یکی از ما دانای کل بود و از تمامی حرکات همه اجسام موجود در عالم، جاندار یا بی‌جان، و همچنین از همه حالات ذهنی همه انسان‌هایی که تاکنون زندگی کرده‌اند، آگاه بود. همچنین فرض کنید که او همه آنچه را که می‌دانست، در کتابی بزرگ می‌نوشت. این کتاب توصیفی کامل از جهان را در بر خواهد داشت و ما می‌توانیم در آن توصیف کامل یک قتل را با همه جزئیات فیزیکی و روانشناسی‌اش بخوانیم. اما در توصیف صرف امر واقع چیزی که بتوان آن را یک گزاره اخلاقی دانست، وجود نخواهد داشت. به این ترتیب با تلاش برای نجات معرفت اخلاقی به مثابه نوعی معرفت حسی، ویسنسکی ناچار خواهد بود ذوات اخلاقی مشکوک افلاطونی را که با چشم عقل ادراک می‌شوند، مفروض بگیرد، و نمی‌تواند ادراکات متعارض را تبیین کند، یا با تلاش برای تضمین معرفت اخلاقی به عنوان نوعی از معرفت حسی به دام تجربه‌گرایی می‌افتد که

تنها به احکام ارزش نسبی منجر خواهد داشت. از این روست که به باور من، مادام که ویسنسکی معتقد به رویکردی ویتگنشتاینی است که تضارب میان بازی‌های زبانی را مجاز نمی‌داند، قربانی انتقاد خود خواهد بود. در نتیجه اگر او در پی حفظ اخلاقی تحلیلی است مبتنی بر این ایده که احکام اخلاقی صرفاً یک نوع اخبار نیستند، باید از ایده ادراکی بودن معرفت اخلاقی دست بردارد.

من پیشنهاد دیگری دارم که پروژه ویتگنشتاینی ویسنسکی را درباره اخلاق تحلیلی ممکن می‌سازد. بر مبنای تمایزی که خود ویتگنشتاین میان انواع معرفت می‌گذارد، می‌توانیم معرفت اخلاقی را به عنوان یکی از انواع «دانستن - چگونه» (معرفت عملی) توصیف کنیم نه «دانستن - که» (معرفت نظری). باید توجه داشت که معرفت حسی یکی از انواع دانستن - که است. ویتگنشتاین در تحقیقات فلسفی نشان می‌دهد که گرامر واژه دانستن نسبتی تنگاتنگ با واژگان توانستن و قادر بودن دارد. این همان معنای دانستن است که کاربرد فراوانی در فلسفه عملی دارد. به این ترتیب می‌توان تحلیلی ویتگنشتاینی از معرفت اخلاقی به مثابه یکی از انواع «دانستن - چگونه» ارائه داد، به معنای توانایی پیروی از قوانین قوام بخشی که از طریق تربیت فراگرفته می‌شوند، قوانینی که یک عمل اخلاقی خاص را سامان می‌دهند. مطابق با این الگوی تحلیلی داشتن معرفت اخلاقی از باب «دانستن - چگونه» برای پیروی کردن است. به عنوان مثال آن چیزهایی که به اعتقاد ویسنسکی اولیات اخلاقی ماست: ظلم کردن خطا است، خودآیینی ارزشمند است، پرورش استعدادها و انسانیت یک وظیفه است. این تحلیل از معرفت اخلاقی که مبتنی بر «دانستن - چگونه» است را نمی‌توان به «دانستن - که» تقلیل داد. از این رو نمی‌تواند به صورت الگوهای الگوریتمی اخلاقی‌ای باشد که در همه شرایط گوناگون زندگی تنها بر اساس یک فرمول به ما می‌گویند که چگونه باید عمل کنیم. در مقابل، این تحلیل بیشتر شبیه به پدیدارشناسی حیات اخلاقی ماست و مبتنی بر درک و فهم ما، یا به بیانی ارسطویی میزان برخورداری ما از خرد عملی، که می‌تواند بسیار بنیادین‌تر از اخلاقی باشد که بنابر تمایزی که ویسنسکی بدان قائل است، تنها مبتنی بر قوانین نظام‌بخش است. در هنگام وجود تعارض در میان اصول یا قرار گرفتن بر سر دوراهی‌های اخلاقی، تنها در صورتی خواهیم دانست چگونه باید عمل کنیم که قادر باشیم انتظاری را که از ما به عنوان یک کنشگر اخلاقی می‌رود، برای خود روشن کنیم.

مهم‌ترین نقطه قوت ویسنسکی این است که توضیح او نه تنها تاریخ اخلاق، که تجربه‌های روزمره اخلاقی ما را نیز در بر می‌گیرد. به این دلیل است که من کتاب او را به هر آن کس که مشتاق است تا نگرش خود نسبت به اخلاق را تغییر دهد و فهم خود از اخلاق را غنی کند، پیشنهاد می‌کنم. تنها به این طریق است که می‌توانیم تفاوتی واقعی در تبدیل جهان خود به جایی ایجاد کنیم.

پی‌نوشت

1. Wisenwski.

۲. رجوع شود به مقاله من با عنوان «ما می‌توانیم و گاه باید درباره آنچه نمی‌توان از آن سخن گفت سخن بگوییم» ارائه شده در بیست و هفتمین همایش بین‌المللی ویتگنشتاین.

نقد و بررسی کتاب

ویتگنشتاین در کمبریج: نامه‌ها و اسناد ۱۹۵۱-۱۹۱۱ م*

- نوشته اندرو هسو
- ترجمه مریم خدادادی

اشاره: این نوشتار نقدی است بر کتاب *Wittgenstein in cambridge: letters and Documents 1911 – 1951* نوشته Brian McGuinness که در سال ۲۰۰۸ در ۴۹۸ ص از سوی انتشارات بلک ول منتشر شده است.

* * *

در این اثر چهار صد و سی و نه نامه و سند در ارتباط با زندگی آکادمیک و فکری ویتگنشتاین در کمبریج گردآوری شده است. این حجم انبوه از اسناد و نامه‌ها شامل مکاتبات وی با همکاران، دانشجویان و دوستانش در ارتباط با دانشگاه کمبریج است. این مجموعه تقریباً همه دویست و پنج نامه‌ای را دربرمی‌گیرد که به برتراند راسل، فرانک رامسی، جان مینردکینز، جی.ای.مور و پیر سرافا ارسال و از آن‌ها دریافت کرده است و پیشتر در کتاب *لودویگ ویتگنشتاین: نامه‌های کمبریج* که اثر حاضر به تعاقب آن به چاپ رسیده، منتشر شده است. سی و نه یادداشت و نامه از ویتگنشتاین و سرافا به این مجموعه اضافه شده است. (مجموعه قبلی شامل تنها یک نامه از سرافا می‌شود.) قسمت عمده موارد الحاقی، مربوط به سال‌های پس از نیمه دهه سی می‌باشد که اغلب آن‌ها شامل مکاتباتی با همکاران ویتگنشتاین متأخر نظیر نورمن مالکوم، جی. اچ. وان رایت، راش ریس، یوریک اسمیتز و جان ویزدم است. همچنین این اثر حیات علمی ویتگنشتاین را با یادداشت‌هایی درباره جایگاه آکادمیک، تنظیم سخنرانی‌ها و مواردی از این قبیل به ثبت رسانده است. در ضمن این مجموعه خلاصه برخی از نشست‌های انجمن علوم اخلاقی کمبریج را که ویتگنشتاین در آن سخنرانی کرده است، دربرمی‌گیرد. برایان مک گینز مقدمه قابل

ملاحظه‌ای درباره زندگینامه وی، ترجمه‌هایی از رویکردهای آلمانی (در موازات با متون اصلی) و یادداشت‌های مبسوطی در توصیف افراد، مکان‌ها و رخدادهایی که در اسناد به آن‌ها اشاره شده، ارائه می‌دهد.

این نامه‌ها مسلماً رخدادهای مهم زندگی ویتگنشتاین را در فاصله سال‌های ۱۹۱۱ تا ۱۹۵۱ ثبت کرده‌اند. نامه‌ها به حضور وی در ارتش، در طول جنگ جهانی اول، الحاق اتریش به آلمان، ارائه تقاضا برای شهروندی انگلستان، سفر به اتریش، نروژ، اتحادیه شوروی، ایالت متحده و ایرلند و غیره اشاره دارند. این مجموعه به ذکر تمام ابعاد زندگی ویتگنشتاین یا حتی تمام وجوه زندگی دانشگاهی او نپرداخته و چنین هدفی هم نداشته است. لذا ویراستار بیشتر مکاتبات شخصی و خصوصی با دوستان کمبریج را حذف کرده است. این مجموعه مکاتباتی را که مستقیماً در ارتباط با آثار فلسفی ویتگنشتاین است، نظیر یادداشت‌های وی درباره ترجمه *تراکتاتوس* به سی. کی. اگدن، دربرنمی‌گیرد. همچنین از آنجایی که اسنادی نظیر یادداشت‌های منتشر شده در بخش ضمایم *دفترچه‌ها* ۱۹۱۶-۱۹۱۴، شرح مور بر سخنرانی‌های ویتگنشتاین در سال‌های ۱۹۳۳-۱۹۳۰ و متن دیگر سخنرانی‌ها، اشاره‌ای به خاطرات و شرح حال ویتگنشتاین در کمبریج ندارد، کنار گذاشته شده‌اند.

نامه‌هایی که در این اثر گردآوری شده‌اند، در بیشتر موارد نه تنها موضوع سخنرانی‌های ویتگنشتاین یا مقولاتی که وی در دستنوشته‌های معاصر مطرح کرده است را به بحث نمی‌گذارد، بلکه حتی اشاره‌ای نیز به آن‌ها نمی‌کند. البته استثناهایی نیز وجود دارد. مورد اول، انبوه نامه‌هایی است که میان راسل و ویتگنشتاین در رابطه با موضوع *رساله منطقی فلسفی* در سال‌های ۱۹۲۰-۱۹۱۲ - سال‌های اولین اقامت ویتگنشتاین در کمبریج که به انتشار *تراکتاتوس* منتهی شد - رد و بدل شده است. مورد دوم، آن چیزی است که در نتیجه نامه ۱۹۱۴ به مور وجود دارد. مورد سوم، تعدادی از نامه‌های سال ۱۹۲۷ است، که در آن ویتگنشتاین و رامسی در تأیید کتاب *مبانی متافیزیکی* رامسی به تبادل آرا پرداختند. مورد چهارم، نامه‌ای است از ویتگنشتاین درباره پارادوکس مور به وی که در سال ۱۹۴۴ نوشته شده است. (ویراستار، گزارش مختصر الیزابت آنسکوب از نشست ۱۹۴۵ انجمن علوم اخلاقی را نیز که ویتگنشتاین در آن درباره پارادوکس سخنرانی کرده، افزوده است). به استثنای صورت جلسات، همه موارد فوق‌الذکر در مجموعه قبلی نامه‌های کمبریج وجود داشته، یا در جایی دیگر برگزیده شده و یا به چاپ رسیده است.

استثنای پنجم، در گفتگوهای میان ویتگنشتاین و سرافا که به تازگی به چاپ رسیده است، وجود دارد. فهرستی از نکات و سؤالاتی درباره زبان، معناداری و بی معنایی که سرافا برای بحث با ویتگنشتاین آماده کرده بود، از سال ۱۹۳۲ در دست است. از سال ۱۹۳۴، چهار یادداشت و نامه درباره فهم و توصیف عملکرد انسان به‌طور کلی و اتفاقات رایج بطور خاص به دست ما رسیده است. در اسناد ۱۹۳۴ ویتگنشتاین اظهار می‌دارد که تبیین تغییرات مد براساس تغییرات سلیقه سفسطه‌آمیز است. گویی هر فعالیت انسانی متعاقب وضعیت خاصی در ذهن و اندیشه ما بوجود می‌آید، که این عملکرد نتیجه آن وضعیت ذهنی است. یا گویی باید مخزن ذهنی که دلایل واقعی رفتار ما در آن نگهداری می‌شود، وجود

داشته باشد. به جای آن باید گفت تغییرات مد بیش از هر چیز دیگری عبارت است از آنچه که خیاطان طراحی می‌کنند. بنابراین اشتباه است بگوییم - چنانکه خود ویتگنشتاین در ابتدا تمایل به چنین عقیده‌ای بود- که آلمان‌ها از آنجایی که مردمانی سلطنت طلب هستند، نمی‌توانند با رضایت خاطر در یک جمهوری زندگی کنند، یا بگوییم که جغرافیای طبیعی آلمان تبیین می‌کند که چرا آلمان نمی‌تواند جمهوری‌ای درخور و شایسته باشد. سرافا در ابتدا با این نظر موافق است، اگرچه بعدها اظهار می‌دارد که تبیین کننده واقعیت آلمان، نه روح مردم آن، بلکه مجموعه‌ای از امور واضح انضمامی است، که ترجیحاً قابل اندازه‌گیری یا اثبات‌پذیر بر مبنای برخی بدیهیات می‌باشد، بدیهیاتی از آن دست که ما به‌وسیله آن کمیت زغال سنگ تولید شده در آلمان را اثبات می‌کنیم. سرافا در می‌یابد که او و ویتگنشتاین در زمینه نقش علم و شهود در فهم و تبیین رفتار انسان هم عقیده نیستند. افسوس که درباره این که آیا آن‌ها این موضوع را به بحث گذاشته‌اند یا این که به چه نحو به آن پرداخته‌اند، هیچ سندی در دست نیست.

مک گینز خاطر نشان می‌سازد که ایده‌های مورد بحث ویتگنشتاین با سرافا به دفترچه‌های آبی و قهوه‌ای راه یافته‌اند. متأسفانه در هیچ نامه یا یادداشتی نشانی از گفتگوی دیگر ویتگنشتاین و سرافا که در آن ویتگنشتاین به ناخلاس (Nachlass) می‌پردازد، وجود ندارد. اگرچه شواهد اندک و پراکنده‌اند، مدارکی که به تازگی منتشر شده‌اند، تا حدودی روشن می‌کنند که چرا ویتگنشتاین به انگیزه و تأثیر سرافا در دیباچه تحقیقات منطقی و دیگر کتاب‌ها اذعان دارد.

گذشته از تبادل آرا با سرافا و نامه وی در رابطه با پارادوکس مور، اغلب نامه‌هایی که چاپ شده است، در ارتباط با موضوعات شخصی هستند که دامنه آن از امور پیش پا افتاده (وقتی که در آکسفورد بودم تعدادی پیراهن در خانه تو جا گذاشتم.) تا امور عمیق و ژرف را در برمی‌گیرد (آنچه که اکنون مهم است زیستن در جهانی است که در آن هستی و نه اندیشیدن و رؤیا بافتن درباره جهانی که دوست داری در آن باشی. به رنج‌های جسمی و روحی مردمی که آن‌ها را پیش روی خود داری بنگر، این می‌تواند بهترین چاره برای رنج‌های تو باشد.) تنها تعداد اندکی از نامه‌ها جذابیت فلسفی دارند، اگرچه آن‌ها مستقیماً به موضوع سخنرانی‌های ویتگنشتاین و دفترچه‌ها نمی‌پردازند. این نامه‌ها پرتوی مستقیم بر آرای ویتگنشتاین در زمینه موضوعات اخلاقی، فرهنگی، روحانی و دینی می‌افکنند. همچنین ممکن است آن‌ها به نحو غیرمستقیم علاقه و اشتیاقی را که ویتگنشتاین به انجام کارهایی با صورت فلسفی‌تر برمی‌انگیزد، روشن سازند. پس از همه این سخنان در حقیقت این فیلسوف است که *تراکتاتوس* را می‌نویسد، «اثر من از دو بخش تشکیل شده است: یک بخش آن در اینجا ارائه شده به علاوه همه آنچه که نوشته‌ام و دقیقاً همین بخش نانوشته است که مهم‌ترین آن دو است.» صدایی که از یادداشت‌ها و مکاتبات ویتگنشتاین می‌شنویم، صدایی آشناست. طنین آن در دیگر نوشته‌های وی به گوش می‌رسد. تعدادی از نامه‌ها، صورت بیان متمایز و خوددار ویتگنشتاین را آشکار می‌سازند. تعدادی از نامه‌ها آن وجه کمتر آشنا و غریب نگارنده را نمایان می‌سازند. در نامه‌هایی که خطاب به نورمن مالکوم نوشته شده، کارت‌های آبکی کریسمس مورد شوخی و تمسخر قرار می‌گیرد و به علاقه ویتگنشتاین به داستان‌های

جنایی آمریکایی که پیشتر شنیده شده است، گواهی می‌دهد. نامه‌های ویتگنشتاین به دلبیو.اچ. واتسون فیزیکدان آشکار می‌کند که وی مجموعه‌ای از جملات مهمل از کتاب‌ها، مجلات و روزنامه‌ها گرد آورده است، که برخی از آن‌ها را خود ویتگنشتاین و برخی را دوستانش جمع‌آوری کرده‌اند. مقالاتی که اندیشه‌هایی ارزشمند را در زمینه ارتباط میان دین و علم بیان می‌کنند، نمونه‌هایی مغتنم هستند.

این کتاب ممکن است خواننده را در زمینه یافتن بیان صریح ایده‌های فلسفی ویتگنشتاین ناامید کند. این اثر در اصل یک منبع تاریخی و زندگی‌نامه‌ای است. هدفی که ویراستار خود مطرح می‌کند، به تصویر کشیدن بخشی از زندگی کاری و شخصی ویتگنشتاین با محوریت حضورش در دانشگاه کمبریج است که این هدف تا حد زیادی متحقق شده است. اگرچه خوانندگانی که به نحوه توصیفی که مک‌گینز در کتابش ارائه می‌دهد و در تناسب با نوشته‌ها و سخنرانی‌های فلسفی ویتگنشتاین طرح‌ریزی شده است، علاقه دارند، ترجیح خواهند داد که در کنار موضوعاتی که در این کتاب ارائه شده، به نسخه اصلی شرح‌رایت^۱ از ناخلاس و فهرست گاهشمارانه کگل^۲ از سخنرانی‌ها و بحث‌های ویتگنشتاین رجوع کنند.

پی‌نوشت‌ها

1. Wright.
2. Klagge.

نقد و بررسی کتاب

راسل و ویتگنشتاین درباره ماهیت حکم*

- نوشته ماریا فان در سار
- ترجمه یاسر پوراسماعیل

اشاره: نوشتار حاضر نقدی است بر کتاب *Russell and Wittgenstein on the Nature of Judgement* نوشته Rosalind Carey که در سال ۲۰۰۷ در ۱۵۰ صفحه چاپ شده است.

* * *

در سال ۱۹۱۳ راسل بر روی دست‌نوشته‌ای به نام نظریه معرفت کار می‌کرد که وقتی در جلد هفتم از مجموعه نوشته‌های برتراند راسل در سال ۱۹۴۸ منتشر شد، بسیار شهرت یافت. هدف راسل در آن دست‌نوشته این بود که همتای معرفت‌شناختی‌ای برای پیرینکیپا به دست دهد. راسل نوشتن آن را در روز هفتم ماه می آغاز کرد و در اواسط ژوئن از ادامه آن باز ایستاد. چرا که با انتقادهای ویتگنشتاین - که در چند ملاقات با راسل هنگام کار کردن بر روی این دست‌نوشته به او وارد کرد - «فلج» شد. رزالیند کری در کتابش می‌پرسد: «چرا راسل این دست‌نوشته را رها کرد؟» هدف این کتاب این است که نقد ویتگنشتاین و پاسخ‌های راسل را به اعتراضات او بازسازی کند. ما هیچ اثر ثبت‌شده‌ای از این اعتراضات نداریم و باید آن‌ها را - همراه با پاسخ‌های راسل به آن‌ها - از طریق امور زیر بازسازی کنیم: مکاتباتی که راسل و ویتگنشتاین پیش و پس از ملاقات‌هایشان با یکدیگر داشتند، «یادداشت‌های منطقی» ویتگنشتاین (سپتامبر ۱۹۱۳)، نامه‌های راسل به بانو اتولین مارل، تحولات خود دست‌نوشته، یادداشت‌ها و نمودارهایی که راسل هنگام کار کردن بر روی دست‌نوشته نوشت، یادداشت‌های منتشر نشده راسل به نام منطقی چیست؟ (۱۹۱۲) و از طریق نوشته‌های راسل که بین سال‌های ۱۹۱۰ و ۱۹۱۸ بازسازی کرد.

بر اساس دیدگاه پیتر هنکس در مقاله‌ای که در مجله *Synthese* در سال ۲۰۰۷ منتشر شد، دلیل این که راسل دست‌نوشته‌اش را رها کرد، ناشی از نظریه‌ی چند رابطه‌ای او درباره‌ی حکم است که قادر به تبیین وحدت گزاره نیست. کرای استدلال می‌کند که این نمی‌تواند دلیل کنار گذاشتن دست‌نوشته از سوی راسل باشد؛ زیرا او پس از ۱۹۱۳، تقریرهای جدیدی را از نظریه‌ی چندرابطه‌ای درباره‌ی حکم بسط داد. به نظر کرای، مشکل راسل این است که ویتگنشتاین «وجود صورتی را برای او ثابت کرد که پیش از این نامعلوم بود - صورتی با دو رابطه - و راسل نمی‌دانست که چگونه تبیین کند که واقعیات مربوط به آن صورت صادق‌اند یا چگونه با سایر صورت‌های پیچیده‌تر ارتباط پیدا می‌کنند.»^۱ آنچه ویتگنشتاین از قرار معلوم به آن اشاره می‌کند، صورت باور و دوقطبی بودن گزاره است.

از آنجا که کرای یک کتاب کامل را وقف این موضوع می‌کند، می‌تواند تحلیل گسترده‌ای از اهداف کتاب نظریه‌ی معرفت و نظریه‌ی چند رابطه‌ای درباره‌ی حکم ارائه کند. او در فصل نخست از این کتاب به ارتباط جالبی میان نظریه‌ی حکم راسل و نظریه‌ی دلالت او در سال ۱۹۰۵ اشاره می‌کند. به نظر راسل، موصول‌هایی که علائم ناقصی هستند و به همین خاطر به گزاره‌ها به عنوان هویات واحد اشاره نمی‌کنند. موصول‌هایی که از طریق عمل حکم می‌توانند، معنادار شوند. به این ترتیب، بررسی گزاره‌ها دوباره در نظریه‌ی ذهن و معرفت جای می‌گیرند.^۲ راسل با کنار گذاشتن دیدگاهی ماینونگی درباره‌ی گزاره دیگر به کذب عینی معتقد نبود. اگر یک جمله صادق باشد، مثالی عینی وجود دارد؛ اگر جمله کاذب باشد، چنین مثالی وجود ندارد. کرای استدلال می‌کند که راسل ابتدا به خاطر پارادوکس‌های منطقی و معرفت‌شناختی در پی کنار گذاشتن هر گونه نظریه‌ای درباره‌ی گزاره‌ها است؛ پارادوکس‌هایی که لازمه‌ی چنین نظریه‌ای هستند. می‌توان این را هم افزود که فیلسوفان در ارتباط با این مسئله که آیا فقط صدق‌های عینی وجود دارند یا هم صدق‌ها و هم کذب‌های عینی وجود دارند، به دو دسته تقسیم می‌شوند: فیلسوفانی که هدف اولیه‌شان تضمین عینیت معرفت است و فیلسوفانی که در صدد تضمین عینیت منطق و معناشناسی‌اند؛ ویتگنشتاین و فرگه به دسته‌ی دوم تعلق دارند و صدق‌ها و کذب‌های عینی را می‌پذیرند؛ لوتسه^۳ نو - کانتی‌ها و راسل به دسته‌ی اول تعلق دارند و فقط به صدق‌های عینی - که راسل آن‌ها را نمونه (مصدق) می‌نامد - نیاز دارند. به این ترتیب روشن است که ویتگنشتاین و راسل در مورد رابطه میان منطق و معرفت‌شناسی تفاوت بنیادینی دارند. از نظر ویتگنشتاین، مسائل مربوط به منطق و امکان تصویر^۴ بر همه‌ی مسائل فلسفی مقدم‌اند. تحولات نظریه‌ی معرفت را می‌توان تلاشی از سوی راسل برای تبیین عینیت منطق دانست تا به این وسیله به انتقاد ویتگنشتاین پاسخ گفته شود بدون این که عینیت کذب را بپذیریم. از این منظر، جای شگفتی نیست که راسل در نهایت شکست می‌خورد.

کرای مسئله‌ای را که راسل در دست‌نوشته می‌کوشد تا به آن پاسخ دهد، روشن می‌کند. در این حکم که دسدومونا به کاسیو عشق می‌ورزد، نمی‌توانیم تصور کنیم که دسدومونا، عشق ورزیدن و کاسیو در جهان خارج با هم وحدت دارند و گرنه در این صورت، همه‌ی حکم‌های ما صادق می‌شدند. در نسخه‌ی ۱۹۱۲ از نظریه‌ی چند رابطه‌ای، راسل فکر می‌کرد که عمل حکم کردن امور مختلفی مثل دسدومونا، عشق و کاسیو

را به هم پیوند می‌دهد. این نظریه همچنان حکم کاذب را ناممکن می‌کند. در ۱۹۱۳، راسل با معرفی مفهوم صورت در صدد پاسخ به این مسئله بود.

کری در فصل دوم محاوره بیستم ماه می را بازسازی می‌کند و نشان می‌دهد که این بحث چه تأثیری بر فصول آخر از بخش نخست نظریه معرفت - که به معرفی روابط و صورت منطقی می‌پردازند - گذاشت. این چند فصل مهم‌اند؛ زیرا مقدمه‌ای برای مسئله وحدت گزاره در بخش دوم‌اند. راسل (ص ۱۰۱) نتیجه می‌گیرد که همه «تألیفات ذهنی» متضمن آشنایی با صورت منطقی‌اند. کری تصور راسل از منطقی را با تصور ویتگنشتاین مقایسه می‌کند؛ راسل را مدافع این تز می‌داند که صورت منطقی از طریق فرایند روان‌شناختی انتزاع به دست می‌آید. اما راسل این نظم روان‌شناختی و معرفتی امور را از نظم منطقی تفکیک می‌کند: «فهم یک صورت خالص... به لحاظ منطقی امری ساده‌تر از فهم گزاره‌ای است که مصداق صورت است» (ص ۱۳۲). راسل آشکارا میان نظم معرفت و نظم منطقی تفکیک می‌کند؛ فرایند شناختی و روانی انتزاع که از گزاره‌های انضمامی آغاز می‌شود، به‌طور منطقی در اینجا دخیل نیست.

به نظر من کری درست می‌گوید که ویتگنشتاین به تقریر ۱۹۱۲ از نظریه چند رابطه‌ای (در کتاب *مسائل فلسفه*) واکنش نشان داد؛ دیدگاهی که عمل حکم را برای تبیین وحدت گزاره اساسی می‌دانست. اعتراضات ویتگنشتاین به این نظریه باید به صورت زیر بوده باشد: اگر مفهوم منطقی گزاره را وابسته به یک عمل ذهنی (ساجکتیو) می‌دانید، چگونه می‌توانید عینیت آن را تبیین کنید و چگونه راسل می‌تواند توضیح دهد که ما می‌توانیم گزاره‌های کاذب را بفهمیم؟ چرا که اگر عمل حکم واقعاً موجب وحدت حدود گزاره شود، فقط می‌توانیم درباره واقعیات حکم کنیم. بخشی از پاسخ راسل از طریق معرفی مفهوم عمل فهم است که در هر حکمی پیش فرض گرفته می‌شود. کری می‌گوید که راسل در اینجا «نظریه ماینونگ را درباره فرض‌ها به عنوان حالتی ذهنی که متضمن تصدیق و انکار است، رد می‌کند»^۵ اما من فکر می‌کنم که ماینونگ در مورد مفهوم فهم تأثیر زیادی بر راسل داشت. اولاً گفتن این که فرض‌ها متضمن تصدیق و انکارند - آن‌طور که کری می‌گوید - در اینجا غلط‌انداز است. به نظر ماینونگ، مرکزی مثل یک گزاره (ابجکتیو) نمی‌تواند با عمل بسیط نمایاندن درک شود بلکه با عمل فرض - که دارای ثنویتی است که از حکم سراغ داریم - درک می‌شود. احکام و فرض‌ها - در مقابل نمایاندن - سلبی یا ایجابی‌اند. فرض از این جهت با حکم متفاوت است که با اعتقاد همراه نیست؛ در عمل فرض هیچ التزامی صورت نمی‌گیرد. تز راسل مبنی بر این که عمل فهم به نوعی در حد وسط میان عمل آشنایی و حکم است و تز او مبنی بر این که فهم در همه حکم‌ها پیش فرض گرفته می‌شود، اغلب ماینونگی است. خود راسل به این ارتباط اذعان می‌کند (ص ۱۰۸). دلیل تأکید من بر تأثیر ماینونگ بر راسل در دست‌نوشته این است که ایده‌های ماینونگی را تا حد زیادی می‌توان در *تراکتاتوس* یافت. بسیار محتمل است که ویتگنشتاین این ایده‌ها را از راسل گرفته باشد. این تز تنها در صورتی معنا می‌دهد که راسل همچنان در طول زمانی که با ویتگنشتاین در مورد ایده‌هایش بحث می‌کرد، از ایده‌های ماینونگی دفاع کرده باشد.

کری در فصل سوم از کتابش به دومین ملاقات راسل و ویتگنشتاین در بیست و ششم ماه می - که در آن از مفهوم صورت بحث شد - می‌پردازد. راسل در پاسخ به نخستین اعتراض ویتگنشتاین مبنی بر این که راسل نمی‌تواند عینیت و وحدت گزاره را تبیین کند، می‌کوشد تا با معرفی مفهومی عینی از صورت و دوقطبی بودن گزاره آن‌ها را تبیین کند (چیزی که خود ویتگنشتاین هم بر آن تأکید داشت). ویتگنشتاین نباید با این کوشش قانع شده باشد و به نظر می‌رسد که راسل - هم به دلیل نظریه آمیستیک خود درباره معنا و هم برای انکار روابط درونی - نمی‌توانست به انتقاد ویتگنشتاین پاسخ دهد. به راحتی می‌توان تصور کرد که شکست راسل بر اهمیت روابط درونی و این ایده در *تراکتاتوس* که «یک جمله چیزی بیش از مجموعه واژگان است» تأثیر گذاشت. کری نکته مهمی را در مورد دیدگاه‌های راسل درباره آنچه یک باور را صادق می‌کند، بیان می‌کند؛ آنجا که می‌گوید «شکست او در نشان دادن این که باور و آنچه باور را صادق می‌کند، اساساً به هم مربوطاند». دوشوار نیست که این را نتیجه انکار روابط درونی از سوی راسل بدانیم. کری نشان می‌دهد که این مسائل و نحوه ارتباط آن‌ها با مسائل مربوط به صورت خاص باور موجب شدند که راسل دست‌نوشته را رها کند.

کری در فصل چهارم (و نهایی) در جستجوی پرسش اصلی خود که چرا راسل دست‌نوشته را رها کرد، می‌پرسد: «چه‌طور است که تلاش او برای ادای حق مطلب برای دوقطبی بودن گزاره موجب شد که نظریه معرفت را رها کند و در عین حال موجب نشد که نظریه حکم را رها نکند؟»^۷ یادداشت‌های راسل درباره گزاره‌ها با عنوان «Props» که در مجموعه نوشته‌ها^۸ ویرایش شده است، نقش مهمی در این استدلال کری ایفا می‌کند که راسل به دلیل نامه ژوئن ویتگنشتاین دست‌نوشته را رها نکرد. به نظر کری، تاریخ این یادداشت‌ها اندکی پس از بیست و ششم ماه می است. راسل در یادداشت‌ها درمی‌یابد که صورت به عنوان عنصر جداگانه‌ای از حکم نمی‌تواند عمل اتحادبخشی را انجام دهد. راسل برای تبیین این نکته ویتگنشتاین - که گزاره‌ها ابجکتیو و مستقل از سوژه حکم‌دهنده‌اند و این که گزاره‌ها در داشتن دو قطب صادق و کاذب منحصر به فردند - مفهوم صورت را رها می‌کند و به جای آن مفهوم واقعیت خنثی را وارد می‌کند. واقعیت خنثی، مقوم واقعیت ایجابی یا سلبی است. به نظر راسل حکم دربردارنده واقعیت خنثی است، نه واقعیت ایجابی یا سلبی و یکی از این دوتای آخر را بیان می‌کند. پس ممکن است که حکمی محتوا داشته باشد هرچند آنچه بیان می‌کند، واقعی نیست. به نظر کری (ص ۱۰۲)، یادداشت‌ها نشان می‌دهند که راسل رفته‌رفته به این مشکل پی می‌برد که باور شکلی از واقعیت است که با سایر واقعیات هیچ شباهتی ندارد و این که تبیینی از گزاره‌ها لازم است که به سوژه حکم‌دهنده یا فهم‌کننده وابسته نباشد. در پایان، راسل نمی‌تواند دوقطبی بودن گزاره‌ای و پیوند اساسی میان معنای گزاره و واقعیتی که آن را تأیید می‌کند نشان دهد و در نتیجه دست‌نوشته را رها می‌کند. تز کری جالب و اصیل است. کری در سرتاسر کتاب علیه تفسیر هنکس - که در بالا از آن بحث کردیم - استدلال می‌کند و به نظر من استدلال او از این جهت قانع‌کننده است. او همچنین علیه تفسیر استاندارد - که سامرویل^۹ و کریفین^{۱۰} مطرح کرده‌اند - مبنی بر این که استدلال ویتگنشتاین علیه نظریه معرفت راسل ابتدا به این

نکته مربوط است که راسل نمی‌تواند تبیین کند که غیرمعنا قابل حکم نیست. این تفسیر رایج «افول نظریه معرفت به خاطر مسائل منطقی است»^{۱۱} اما استدلال او علیه تفسیر استاندارد آخرین جمله از یادداشت‌های راسل در باب گزاره‌ها را نادیده می‌گیرد: «اگر اشیا از نوع مناسب باشند، فقط واقعیت خنثی وجود خواهد داشت. این موجب مشکلات بزرگی می‌شود.»^{۱۲} به این ترتیب به نظر می‌رسد که مشکلاتی که دامن‌گیر انواع می‌شوند و امتناع حکم درباره غیر / معنا در رها کردن دست‌نوشته از سوی راسل نقش داشته است. هرچند ویتگنشتاین در نامه‌های می و ژوئن قادر به صورت‌بندی واضح این نکته نبود، به نظر می‌رسد که راسل نکته اصلی انتقاد ویتگنشتاین را - که در *تراکتاتوس* ۵۴۲۲ - ۵ و در *یادداشت‌های منطقی* نوشته شده در سپتامبر ۱۹۱۳ با وضوح بیشتری صورت‌بندی کرد - را دریافت.

من این کتاب را به افرادی توصیه می‌کنم که به تحولات فکری راسل بین سال‌های ۱۹۱۰ و ۱۹۱۸ و به رابطه راسل و ویتگنشتاین علاقه‌مندند.

پی‌نوشت‌ها

۱. کری، ص ۱۱۲،

۲. همان، ص ۱۶،

3. Lotze.

4. depiction.

۵. کری، ص ۶۴،

۶. همان، ص ۸۴،

۷. همان، ص ۹۵،

۸. ج ۷، صص ۱۹۴-، ۱۹۹،

9. Sommerville.

10. Griffin.

۱۱. کری، ص ۱۱۰،

۱۲. مجموعه نوشته‌ها، ج ۷، ص ۱۹۹.

نقد و بررسی کتاب ویتگنشتاین و عقل*

- نوشته دنیل دی. هاتو
- ترجمه مصطفی امیری

اشاره: نوشتار حاضر نقدی است بر کتاب *Wittgenstein and Reason* جان پرستن John Preston که در سال ۲۰۰۸ در ۱۴۹ صفحه از سوی انتشارات بلکول منتشر شده است.

* * *

«عقل» از آن دسته کلماتی نیست که ویتگنشتاین معمولاً به کار می‌برد (این را چند تن از نویسندگان مقالات کتاب هم گوشزد کرده‌اند). با وجود این، شناختی که ویتگنشتاین از ماهیت قاعده‌مندی^۱، مبانی باورهای دینی، و توانایی ما برای درک و تعبیر مراسم غیرآیینی^۲ و آیینی^۳ دیگران ارائه می‌دهد، مفهوم آنچه را که احتمالاً امر معقول^۴ و عقلانی^۵ می‌نامیم، روشن‌تر می‌سازد. مقالات کتاب نیز به طرق مختلف و در زمینه‌های متفاوت این امر را شکافته‌اند. هر یک از فصول کتاب شرح منسجم، زیبا و روشنگری از این مسائل است.

مقاله ژاک بوورسی^۶ ابتدا در سال ۲۰۰۰ به زبان فرانسه منتشر شده بود، که اختصاصاً و اولین بار برای درج در این مجموعه به زبان انگلیسی ترجمه شده است. بوورسی در مقاله‌اش مفصلاً به تشریح نقد ویتگنشتاین از رویکرد و درک فریزر^۷ از مراسم آیینی، نظیر مراسم باستانی و نامیمون قربانی کردن انسان‌ها در کناره دریاچه^۸ نمی‌پردازد. در این نقد توجه خاصی به سوءتعبیر فریزر از دلایل اجرای مراسم آیینی مبذول شده است. فریزر معتقد بود که مردمان باستان بر مبنای این پندار غلط به اجرای مراسم آیینی می‌پرداختند که مراسم مزبور با فراهم آوردن زمینه علمی موجب حصول نتایجی خاص می‌شوند. اگر نظرات فریزر درست بود، این مراسم نه فقط نمود نوعی نگرش علمی اولیه و اساسی بشر به

جهان، بلکه بیانگر نگرشی بود که اتفاقاً بر مبانی بسیار ضعیفی استوار است. اصولاً اگر هدف از اجرای مراسم آیینی چنین چیزی بود، حق داشتیم آن را تلاشی مایوسانه و خرافی برای کنترل علمی وقایع جهان تلقی کنیم. ولی، چنان که بورسی می‌گوید، دقیقاً همین نوع سوءتعبیر فعالیت‌ها و تمایلات اساسی بشر است که ویتگنشتاین سعی دارد از وقوع آن جلوگیری کند. او بالعکس پیشنهاد کرد که فقط زمانی می‌توانیم هدف از مراسم آیینی را بفهمیم و یا روح آن را درک، و بدین ترتیب آن را قابل فهم کنیم که در وهله اول ماهیت بیانی^۹ و نمادین^{۱۰} آن‌ها را مورد توجه قرار دهیم و ببینیم که این مراسم چگونه با تمایلات خود ما برای اشتغال به رفتار مشابه پیوند می‌خورد. بنابراین، درکی را که ویتگنشتاین لازم می‌داند، بدون آن که امکان و یا ارزش بالقوه توضیحات تاریخی دقیق و واقعی برای پیدایش آیین‌های خاص را رد کند، از نوع بسیار متفاوتی است، یعنی درکی که فقط با مقایسه چنین مراسمی با تمایلات اساسی و روزانه خود برای فعالیت‌های آیینی غیرابزاری^{۱۱} (مثلاً دست دادن و یا بوسیدن پیشانی) حاصل می‌شود. فقط با درک این مطلب که ارتباطی صوری^{۱۲} بین آنچه انجام می‌دهیم و نمونه‌های واقعی و خیالی چنین فعالیت‌هایی وجود دارد می‌توان فهمید که «انسان‌ها دقیقاً همین‌طور زندگی و عمل می‌کنند و یا عکس‌العمل نشان می‌دهند». این خود یک الگوی الهام فلسفی است.

هانس یوهان گلوک^{۱۳} با تقسیم نسبی‌گرایی مفهومی^{۱۴} به اشکال منطقی^{۱۵} و هستی‌شناختی^{۱۶}، استدلال پیچیده‌ای را در اثبات «امکان» چنین تمایزی (و نه صدق فی‌نفسه آن) مطرح می‌سازد. گلوک نسبی‌گرایی مفهومی مورد علاقه‌اش را - که در آثار ویتگنشتاین پیدا کرده است - (ص ۲۵) حاصل ضرب منطقی^{۱۷} دو ادعا می‌داند: این که جهان و یا تجربه به روشی ثابت مفاهیم را به ما نمی‌دهند، و این که نهایتاً هیچ چارچوب بی‌غرضی^{۱۸} برای ارزیابی صدق یا عقلانی بودن ترجیح مجموعه‌ای از مفاهیم بر مجموعه دیگر وجود ندارد. گلوک با متزلزل ساختن پایه‌های استدلال معروف دیویدسن^{۱۹} به طور قانع‌کننده‌ای از امکان نسبی‌گرایی مفهومی دفاع می‌کند. دیویدسن تصور زبان (و در نتیجه چارچوبی مفهومی^{۲۰}) را که اصولاً، قابل ترجمه یا تأویل^{۲۱} نباشد، ناممکن می‌داند. بسیاری بر این عقیده‌اند که استدلال دیویدسن ایده‌امکان چارچوب‌های مفهومی اساساً متفاوت را به محاق انداخته است. گلوک برای اثبات ادعای خود با عیان ساختن مبانی منطقی دیویدسن نشان می‌دهد که استدلال او دچار معضل است. گلوک به مقدمات^{۲۲} اصلی دیویدسن ایراد می‌گیرد، بدین ترتیب که بر اساس تفسیر گلوک، استدلال مزبور در جایی مستلزم پذیرش امکان چارچوب‌های مفهومی متفاوت است و امکان وجود زبان‌های ترجمه‌ناپذیر را تلویح می‌کند. گلوک به طور مستدلی نشان می‌دهد که اگر مفهوم «ترجمه‌ناپذیری»^{۲۳} به معنای تبیین‌ناپذیری^{۲۴} یا بیان‌ناپذیری^{۲۵} باشد، هیچ دلیلی ندارد که آن را مقدمه منطقی صادقی بدانیم. او همچنین استدلال می‌کند که ادعای ضعیف‌تر - ولی به مراتب معقول‌تر - که ترجمه‌ناپذیری را با تناظر مرتبط می‌داند، به قدری ضعیف است که نمی‌تواند هیچ اعتباری به این مقدمه اساسی دیویدسن ببخشد که هرگز نمی‌توان یک رویه را در حکم زبانی ترجمه‌ناپذیر شناخت. در خاتمه،

گلوک معتقد است که در هر حال استفاده از استدلال دیویدسن برای رسیدن به این نتیجه که نسبی‌گرایی مفهومی نامعقول است، سرانجامی ندارد.

جین هیل^{۲۶} به موشکافی ایده عقلانیت تام^{۲۷} می‌پردازد و بر عدم امکان تحقق آن تأکید می‌کند. خانم هیل به طور مستدلی نشان می‌دهد که مقتضیات عقلانیت تام چنان دشوار فراهم می‌آید که چنین ایده‌ای حتی در اصول نیز قابل تحقق نیست. محور اصلی استدلال هیل ابراز شک درباره این امر است که در وهله نخست اصلاً بتوان مجموعه‌ای معین از عقاید و تمایلات یک متفکر را تصور کرد. او بر مبنای همین استدلال نشان می‌دهد که تلاش برای تصریح [زبانی] و ارزیابی همه پیش‌فرض‌های^{۲۸} یک متفکر، که از ضروریات عقلانیت تام محسوب می‌شود، اساساً بر تصویری نادرست استوار است. در واقع بخش بزرگی از مسئله این است که «در قصد شخص چیزی بیشتر از آنچه که بتوان در فهرستی از عقاید و تمایلات قابل وصف در زبان گنجانده وجود دارد» (ص ۵۵). اگرچه هیل به کاربردهای مهم مفهوم عقلانیت تام در فلسفه اذعان دارد، در نهایت تحقق‌پذیری آن را به چالش می‌کشد و هشدار می‌دهد که تلقی این ایده در حکم آرمان نظم‌دهنده‌ای^{۲۹} که باید به استانداردهای آن توسل جست، می‌تواند گمراه‌کننده باشد. زیرا این امر خطر مزیت بخشیدن به یک نوع فعالیت^{۳۰} بشری را - که با نوعی استدلال آرمانی ریاضی همراه است - بر سایر فعالیت‌های بشری در بردارد. او به جای این «تصویر» توجه ما را به دامنه متنوعی از ویژگی‌ها و فعالیت‌هایی جلب می‌کند که در زمره ویژگی‌ها و فعالیت‌های عقلانی طبقه‌بندی می‌کنیم. او با بسط ایده متعادل‌تر و بوم‌شناختی‌تری^{۳۱} از عقلانیت، توجه ما را به شرایط لازم برای کسب آگاهی (مقتضیاتی که بنا به بافت‌ها و فرهنگ‌های مختلف، تفاوت دارد) جلب می‌کند.

جینبا شونباومسفلد^{۳۲} نیز به موضوعی مرتبط می‌پردازد ولی توجه او بیشتر معطوف این مسئله است که مبنای زبان و اعتقادات دینی چیست. او معتقد است که، به زعم ویتگنشتاین، فقط از درون می‌توان درک و ارزیابی مناسبی از اعتقادات دینی پیدا کرد، یعنی از طریق آشنایی با مراسم دینی^{۳۳} و درک کارکرد مفاهیم و نمادهای آن در بافت خاص خود. شونباومسفلد در بسط این ایده، با تحلیل نیلسن^{۳۴} مخالفت می‌کند. او معتقد است که تحلیل نیلسن به غلط این ایده را در بر دارد که یا باید زبان مذهبی را متعهد به ادعاهای متافیزیکی خاصی بدانیم، که می‌توان آن‌ها را به شیوه‌ای خیلی ساده ارائه داد، و یا باید آن را یک ابزار بیانی^{۳۵} در معنای صرف آن تلقی کنیم - یعنی بیان بی‌معنای نوع خاصی از شیوه بی‌محتوا و غیرشناختی زندگی. دقیقاً همین مجموعه ساده‌گزینه‌هاست که رویکرد ویتگنشتاینی به درک زبان آن را مردود می‌شمارد. بنابراین «ویتگنشتاین انکار نمی‌کند که وقتی مردم از کلام دینی^{۳۶} استفاده می‌کنند، واقعاً منظورشان همان چیزی است که می‌گویند، بلکه او اصرار دارد که معنای کلام دینی را تنها وقتی می‌توان فهمید که کاربرد «تصاویر» دینی را درک کنیم» (ص ۶۸) از این دیدگاه، اگر بخواهیم معنای زبان دینی را درک کنیم، نمی‌توان هیچ‌گونه جدایی قابل دفاعی را بین اعتقاد و عمل متصور بود؛ و از این لحاظ زبان دینی یک مورد خاص نیست.

مقاله شوناومسفلد یک بار دیگر خاطر نشان می‌سازد که نقد باورهای دینی باید به شیوه‌ای بسیار پخته و محتاطانه صورت بگیرد (در راستای این اصل که نمی‌توان نقدی عقلانی از آنچه نفهمیده‌ایم ارائه داد). با وجود این، هنوز این سؤال باقی می‌ماند که چگونه می‌توان واقعاً نگرش و باوری دینی داشت اگر این اعتقادات تلویحاً به معنای پذیرش چیزی باشد که می‌دانیم غیرمحمتمل است. سورین شرودر^{۳۷} به شیوه‌ای بسیار جذاب نشان می‌دهد که این مسئله هم در تأملات فلسفی و هم در زندگی شخصی ویتگنشتاین مطرح بوده است. تنش فوق ناشی از آن نیست که مبنای تفکر دینی بر اعتقادات متافیزیکی - ای استوار است که اثبات آن‌ها دشوار است، بلکه ناشی از آن است که حتی اگر بپذیریم که چنین تفکری بر مبنای نگرش خاص قابل درک و احترامی استوار است، باز هم باورهایی که از آن ناشی می‌شود صرفاً به قدری باورنکردنی است که نمی‌توان آن‌ها را صادقانه در پرتو عقلانیت بی‌رحم پذیرفت. شرودر با وسواس تمام نه فقط نشان می‌دهد که ویتگنشتاین چگونه به این عدم تطابق اذعان داشت، بلکه نشان می‌دهد که این مسئله او را مدام آزار می‌داد. نهایتاً این که شرودر معتقد است ویتگنشتاین در فلسفه دین - اش پاسخی برای این مسئله ارائه نمی‌دهد.

یوکیم شولت^{۳۸} به کار روشن ساختن تبارشناسی «ملاحظات قاعده‌مندی»^{۳۹} می‌پردازد و تلاش دارد چیز ارزشمندی را باز یابد که غالباً در برخی قرائت‌های رایج و ظاهراً پیچیده غایب است، نظیر قرائت‌هایی که از کرییک^{۴۰} الهام می‌گیرد، و یا درصدد پاسخگویی به اوست. او در تحلیل خود نشان می‌دهد که چگونه تلاش‌های اولیه ویتگنشتاین برای قائل شدن تمایز بین قواعد^{۴۱} و گزاره‌ها^{۴۲}، و درک رابطه تنگاتنگ آنها، به بسط آتی فلسفه‌اش انجامید. او بر این نکته تأکید دارد که ویتگنشتاین در پی همسان دانستن کاربرد زبان با انجام بازی بر اساس قواعد ثابت و مشخص نبود، بلکه قصد داشت با استفاده از بازی‌های کم و بیش تعریف شده و آنالیزهای ریاضی^{۴۳} به منزله الگوهای مقایسه‌ای، جنبه‌های مختلف کاربرد زبان را روشن سازد. شولت معتقد است که یکی از نتایج پذیرش چنین قرائتی آن است که ملاحظات قاعده‌مندی «در باره شیوه‌های معمول و عادی کاربرد زبان صدق نمی‌کند، و لزومی هم ندارد که صدق کند. زیرا این ملاحظات به نوعی آنالیز ریاضی، یعنی یک بازی با قواعد کاملاً ثابت و مشخص، مربوط می‌شود.» (ص ۱۱۵) در نتیجه، اگر چنین استدلالی را جدی بگیریم، که یادآور مقاله هیل است، لاجرم باید یک مفهوم عام‌تر و غیرفنی‌تر از آنچه را که در تفکر ویتگنشتاین وجود دارد متصور شویم، مفهومی که به بهترین نحو در کتاب در باب یقین^{۴۴} بسط یافته است، یعنی جایی که - از دیدگاه شولت - نوعی نسبی‌گرایی مشکل‌ساز، و تا حدودی تهدیدآمیز و غیرقابل اعتماد، نسبت به آنچه «امر معقول»^{۴۵} محسوب می‌شود، مطرح شده است.

کتاب با مقاله کریسپین رایت^{۴۶} خاتمه می‌یابد، که مدخل دیگری بر ملاحظات قاعده‌مندی باز می‌کند، ولی در اینجا توجه او بر ارتباط آن‌ها با رویکرد انفعالی ویتگنشتاین به فلسفه معطوف است. رایت پس از خاطر نشان ساختن نتایج هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی جدی گرفتن قرائت استاندارد از آنچه قاعده‌مندی می‌طلبد، به طور خیلی کلی نشان می‌دهد که چرا، به دلایل گوناگون ولی کاملاً مشخص،

هیچ‌یک از راهبردهای توضیحی استاندارد (یعنی راهبردهای مورد علاقه افلاطون‌گراها^{۴۷} و اشتراکی‌گراها^{۴۸}) فرجامی ندارد. رایت اذعان دارد که دیدگاه نهایی ویتگنشتاین در این باره آن است که مشکل سیستماتیک ما در درک مقتضیات قاعده‌مندی ناشی از انتظار نابجا برای نوع خاصی از توضیحات است. در نتیجه، فلاسفه به طور سیستماتیکی به دام تلاش برای به کار بستن الگوهای غلط بسیار پیچیده استدلالی در ارتباط با آنچه، اصولاً، نوعی توانش است که از طریق آن «کورکورانه و یا بی‌دلیل قواعد را دنبال می‌کنیم.» می‌افتند (ص ۱۴۰). در پایان مقاله، رایت نه فقط اذعان می‌کند که حمله به قاعده‌مندی «خلاف عرف» است، بلکه این امر را با بحث عالی‌اش درباره این‌که تنها راه به چالش کشیدن آن احیای مفهوم تجربه به منزله «امر بامحتوای ضرورتاً مفهومی» است، نظیر آنچه مک‌داوول^{۴۹} بسط داد، روشن می‌سازد. رایت تأکید می‌کند که «هر فیلسوفی که مصمم به بسط چنین مفهومی باشد، لاجرم باید بپذیرد که قضاوت‌ها به دلایلی که تجربه فراهم می‌آورد شکل می‌گیرند.» (ص ۱۴۳) البته او حکم نمی‌دهد که آیا چنین توضیحی نهایتاً کافی خواهد بود یا خیر.

توضیحی که در بالا ذکر شد بسیار مجمل است، و فقط تصویری بسیار کلی از اهداف، حوزه مباحث، و محتوای مقالات متعددی که در کتاب به چاپ رسیده است، به دست می‌دهد. اگرچه بی‌گمان می‌توان ایرادهایی به برخی تحلیل‌ها و ادعاهای مطرح شده در مقالات وارد ساخت، فکر نمی‌کنم مجال زیادی برای انتقاد وجود داشته باشد. چرا که همه مقالات دارای کیفیتی عالی هستند. چنان‌که اغلب در ارتباط با مجموعه مقالات صدق می‌کند، کار چندان زیادی بجز اشاره به برخی نکات بسیار برجسته نمی‌توان کرد. به خوانندگان توصیه می‌کنم که شخصاً این کتاب کم حجم ولی بی‌نهایت ارزشمند را تهیه و خطوط ظریف استدلال‌ها را خود دنبال کنند.

انتخاب مقالات مستدل و یکدست از میان مقالات ارسالی به کنفرانس‌های برگزار شده در ریدینگ^{۵۰} از عالی‌ترین کارهایی است که در مجموعه کتاب‌های ری‌شیو انتشارات بلکول^{۵۱} انعکاس می‌یابد، که کتاب حاضر نیز از این قاعده مستثنا نیست. به رغم این‌که هر فصل اهداف و هویت کاملاً متمایزی دارد، موضوعات متنوع ولی مرتبط این کتاب کم حجم و پرطراوت چنان وحدت مضمونی مستحکمی دارند که خواننده را قادر می‌سازند تا رشته‌های مشترک مهمی در همه فصول کتاب بیابد. در عین حال، خوانندگان درمی‌یابند که درکی عالی از تفکر ویتگنشتاین در برخی حوزه‌ها غالباً مستلزم درست بودن ادعاها (یا شق‌های نزدیک به ادعاهایی) است که در این مقالات مطرح شده است، که خود به اعتبار آن‌ها می‌افزاید. مثلاً، این ایده که اعتقادات را فقط می‌توان به منزله بخش لاینفکی از برخی رسوم، فعالیت‌ها و شیوه‌های زندگی دانست، و نه چیزی مجزا و متمایز از آنها، درونمایه‌ای است که در همه مقالات تکرار می‌شود. در عین حال، گاه شاهدیم که در یک مقاله، تفاسیر و نظرات مطرح در سایر مقالات کتاب به طرز جالب و مفیدی به چالش کشیده می‌شود (مثلاً، اختلاف نظر زیادی بین گلوک و شونباومسفلد بر سر نحوه قرائت استدلال دیویدسن وجود دارد). کتاب، در کل، بررسی ارزشمند و نقادانه مسائل بسیار بنیادینی است که در فضای فلسفی امروز درخور توجه و تحقیق جدی است. خواندن این کتاب یک «باید» است.

پی‌نوشت‌ها

1. Rule following.
2. Mundane.
3. Ritualistic .
4. Reasonable.
5. Rational.
6. Jacques Bouveresse.
7. Frazer.

سر جیمز جورج فریزر (۱۸۴۵-۱۹۴۱) نویسنده کتاب معروف *The Golden Bough* که به کوشش کاظم فیروزمند

با نام شاخه‌ی زرین ترجمه و منتشر شده است. [م.]

8. Lake Nemi.
9. Expressive.
10. Symbolic.
11. Non-instrumental.
12. Formal connection.
13. Hans-Johann Glock.
14. Conceptual relativism.
15. Alethic.
16. Ontological.
17. Logical product.
18. Neutral framework.
19. Davidson.
20. Conceptual scheme.
21. Interpretation.
22. Premises.
23. Untranslatability.
24. Inexplicability.
25. Ineffability.
26. Jane Heal.
27. Perfect rationality.
28. Presupposition.
29. Regulative ideal.
30. Practice.
31. Ecologically grounded.
32. Genia Schönbaumsfeld.

33. Religious practices.
34. Nielsen.
35. Expressive.
36. Religious utterance.
37. Severin Schroeder.
38. Joachim Schulte.
39. Rule following considerations.
40. Kripk.
41. Rules.
42. Propositions.
43. Calculi.
44. *On Certainty*.
45. Reasonable.
46. Crispin Wright.
47. Platonist.
48. Communitarian.
49. McDowell.
50. Reading.
51. Blackwell's Ratio Book Series.

نقد و بررسی کتاب

ویتگنشتاین و اذهان دیگر: بازاندیشی ذهنیت

و اشتراک بین‌الذهانی با ویتگنشتاین، لویناس، و هوسرل*

- نوشتهٔ بتینا برگو
- ترجمهٔ مصطفی امیری

اشاره: نوشتار حاضر نقدی است بر کتاب *Wittgenstein and Other Minds: Rethinking Subjectivity and Intersubjectivity with Wittgenstein, Levinas, and Husserl* سورن اورگارد Soren Overgaard که در سال ۲۰۰۷ از سوی انتشارات راتلج منتشر شده است.

* * *

کتاب سورن اورگارد از دو جنبهٔ جالب توجه غنای بیشتری به ادبیات ویتگنشتاینی می‌افزاید: اول این که، او رویکردی مفهومی و هستی‌شناختی^۱ به مباحث معاصر دربارهٔ مسئله «اذهان دیگر» (ص ۲) اتخاذ می‌کند. به این معنا که در وهلهٔ نخست سعی دارد (پیش از آن که به بحث درباره اذهان دیگران پردازد) به این مسئله پاسخ دهد که مقصود از ذهن چیست. او همچنین مسئله فوق را به حوزه اخلاق نیز بسط می‌دهد، زیرا نحوهٔ طرح مسئله اذهان دیگر یا سوژه‌های دیگر، مکرراً به این مسئله ارتباط می‌یابد که چه رفتاری در قبال دیگران مناسب است. این امر به ویژه وقتی بارزتر است که مسئله رفاه یا رنج بشری مطرح می‌شود.

دوم این که، اورگارد قرارتی بسیار قابل فهم از فلسفه ویتگنشتاین میانی و متأخر، از جمله بررسی دقیق کتاب آخرین نوشتارها در باب فلسفه روانشناسی^۲ که پس از مرگ فیلسوف منتشر شد، ارائه می‌دهد. اورگارد رویکرد «مسئله‌ای» ویتگنشتاین به اذهان دیگر را در پرتو دلمشغولی‌هایی که به طور تقلیل‌ناپذیری اخلاقی هستند، بررسی می‌کند. باور مؤلف، که به طور نظام‌یافته‌ای آن را اثبات می‌کند،

این است که ویتگنشتاین متأخر در حقیقت به ما کمک می‌کند تا «تفکر متفاوتی نسبت به مسئله مورد بحث»، که او نامش را «اشتراک بین‌الذهانی»، می‌گذارد، داشته باشیم، و بدین وسیله آن را از چارچوب بحث‌های صرفاً معرفت‌شناختی خارج می‌کند. علاوه بر این، اثبات اهمیت تفکرات ویتگنشتاین در حوزه مسائل اخلاقی بدین معناست که قرائت درستی از ویتگنشتاین داشته‌ایم، که البته مستلزم پرهیز از چهار خطر بالقوه است. خطر اول از این باور نشأت می‌گیرد که «توضیح اجتماعی»^۳ یا درک اجتماعی ویتگنشتاین از ذهن، اگر نگوئیم همه، بیشتر ابعاد ذهنیت را با فرض یک بافت اجتماعی از پیش موجود^۴ از آن سلب می‌کند. خطر دوم در این ادعا نهفته است که، در تفکر ویتگنشتاین، خود ایده سوژه^۵، که به گونه‌ای متفاوت با آنچه نزد دیگران حاضر است نزد خود حضور دارد، کاملاً حذف شده است.

هر دو خطر، یعنی فردگرا^۶ علیه ضد فردگرا، و حلول‌گرا^۷ علیه ضدحلول‌گرا، در واقع ناشی از بسط مبالغه‌آمیز استدلال‌های خود ویتگنشتاین و تضعیف ادعاهایی است که او برای درک اجتماعی ذهن، در مقابل یک مفهوم حلولی دسترس‌ناپذیر یا ایزوله‌شده، مطرح می‌سازد. اورگارد پیشنهاد می‌کند که برای روشن‌تر شدن بحث، مسئله من‌گرایی^۸ آن‌گونه که در مباحث مربوط به قصدیت^۹ مطرح شده است، بار دیگر مورد موشکافی قرار بگیرد. او سپس به تشریح نقادی هایدگر^{۱۰} و سارتر^{۱۱} از مفهوم قصدیت هوسرلی می‌پردازد، و در نهایت، نشان می‌دهد که چگونه ادراک لویناس^{۱۲} از فراخوان یک سویه یا نامتوازی^{۱۳} که از سوی «دیگری»^{۱۴} می‌آید، می‌تواند ایده نسبتاً من‌گرایانه هوسرل^{۱۵} و سارتر از «اشتراک بین‌الذهانی» را تکمیل کند. اورگارد نتیجه می‌گیرد که کلاً سارتر و لویناس راهی برای گریز از من‌گرایی به ما ارائه می‌دهند که پُر از ظن دلمشغولی‌های مهم ویتگنشتاین متأخری است که درگیر روانشناسی فلسفی بود. بدون شک، ویتگنشتاین - برخلاف این فلاسفه «قاره‌ای» - دلمشغول‌گرا^{۱۶} در حال کار در بازی‌های زبانی اخلاقی مثل عدم توازن بین گزاره‌های اول شخص و سوم شخص بود.

دو خطر مرتبط دیگر عبارتند از نسخه‌های اخیر ثنویت دکارتی^{۱۷}، که ادعای نوعی استعلای^{۱۸} اذهان دیگر را دارد (که با مثال سوسک‌های درون جعبه‌ها یا «جامدات» کِدر فهمیده می‌شود)، و همچنین قرائت رفتارگرایانه از ویتگنشتاین، که معتقد به درک فعالیت‌های ذهنی از طریق اعمال و رفتار است. اورگارد هر دو را مردود می‌شمارد. این‌طور نیست که حضور یک شخص دیگر نزد ما به همان نحوی باشد که یک شیء حاضر است. با وجود این، طبق استدلال اورگارد، باور به این امر که برخی از ابعاد تجربه یک شخص دیگر، گاه، از درک و فهم ما پنهان نمی‌ماند، منطقی نیست. بنابراین چگونه می‌توان این دو موضع را به یکدیگر نزدیک‌تر ساخت؟ نخست، با تقلیل دادن حدود شکاکیت^{۱۹} اذهان دیگر (ص) (۵). اورگارد ثابت می‌کند که یک نفس^{۲۰} کاملاً رشد یافته در جهان‌های مختلف^{۲۱} را هرگز نمی‌توان به حد یک جعبه سیاه تقلیل داد. او رویکرد خود به بودن در جهان^{۲۲} را از هایدگر به عاریت گرفته، و بدین ترتیب مفهوم من‌گرایانه‌تر قصدیت هوسرل را مشکل‌سازتر کرده است. علاوه بر این، نفس تجسم یافته^{۲۳} در جهان^{۲۴} نفسی است که از لحاظ کلامی و بیانی در دسترس دیگران و در دسترس شناخت ماست، ولی نه صرفاً از طریق رفتارش. زیرا بیان مستلزم این امر نیز هست که «دیگری» کسی باشد که می‌تواند

«تظاهر^{۲۵} بیانی داشته باشد (و به منزله منبع آن عمل کند)» (ص ۸). بنابراین، اورگارد با استفاده از استدلال‌ها و مفاهیم مطرح شده از سوی فلاسفه مهم قاره‌ای (هایدگر، هوسرل، سارتر، و لویناس) وارد مباحث رایج ادبیات ویتگنشتاینی می‌شود. ولی پیش از آن که نظرات او را درباره تلاقی تفکرات ویتگنشتاین و لویناس بررسی کنیم، اجازه می‌خواهیم اجمالاً جایگاه کتاب حاضر را در زمینه فکری گسترده‌ترش مشخص کنیم.

ویتگنشتاین و اذهان دیگر به جریانی از دانش پژوهی^{۲۶} تعلق دارد که هم اینک ویتگنشتاین میانه را در پرتوی نوشته‌های گسترده‌اش در باب روانشناسی و پدیدارشناسی قرائت می‌کند. این جریان هم اینک در مؤسساتی نظیر مرکز پژوهش‌های ذهنیت^{۲۷} (دانمارک) و گروه پژوهشگران ژوسلن بنوئا^{۲۸} در اکول نورمال سوپرپور^{۲۹} - که برای محققان انگلیسی‌زبان قدری ناشناخته‌تر است و با مؤسسه آرشو هوسرل^{۳۰} (در پاریس) همکاری می‌کند - فعال است. دلمشغولی این پژوهشگران، که همگی دارای دقت نظر بسیار هستند و از بازگشت به درک متافیزیکی و یا صرفاً اجتماعی سوژه‌ها^{۳۱} و جهان‌ها^{۳۲} خودداری می‌کنند، مسائلی نظیر معنای ذهنیت، ادراک، و توجه^{۳۳} است. حال، آنچه ارزش خاصی به کتاب اورگارد می‌بخشد، همانا بسط بسیار قابل فهم استدلال‌هایش است. این استدلال‌ها به شکل یک گفتمان یا نوعی «مسئله‌شناسی»^{۳۴} بسط می‌یابند، و دیدگاه‌های واگرا را هر جا که بر تأملات گاه مبهم ویتگنشتاین درباره اذهان دیگر پرتو بیفکنند، با یکدیگر تلفیق می‌کنند. اگرچه اورگارد سعی دارد نشان دهد که، در نهایت، نه من‌گرایی و نه دست کشیدن از برون‌گرایی^{۳۵} (متعادل) نباید قربانی تلاش برای حفظ نوعی عدم دسترسی^{۳۶} - حتی نوعی غلظت^{۳۷} برای - یک ذهن تجسم‌یافته و در جهانی شود، برنامه خاصی برای این کار ندارد: توضیح ذهنیت تجسم‌یافته در حکم امری تعاملی و فیزیکی (نشانه‌گر وضعیت‌های مختلف که با بیان‌های متفاوت و غیر قابل پیش‌بینی «مواجه» می‌شود)، راه به سوی ایجاد پلی میان استدلال دسترسی محدود به اذهان دیگر و امکان یک «اخلاق اولیه» می‌برد که چندان از دلمشغولی‌های لویناس دور نیست. مقصود اورگارد از «اخلاق اولیه»، همچون لویناس، این است که از سؤال «چگونه به دیگری که به من نظر می‌کند، باید پاسخ بدهم؟» گریزی نیست، و این سؤال وقتی که حس می‌کنم که تقاضا یا ادعایی که شده دربرگیرنده تألم است و طلب کمک می‌کند، حدت بیشتری می‌یابد. اورگارد در اینجا از ویتگنشتاین (و استنلی کاول^{۳۸}) پیروی می‌کند، و استدلالش این است که مسئله اذهان دیگر تا جایی که به یک فراخوان^{۳۹} «در ... اذهان به درد دیگری» تبدیل می‌شود، کاملاً واضح است. چرا این‌گونه است؟ «به طور کلی می‌دانم که برای انجام چه کاری فراخوانده شده‌ام» (ص ۳). زیرا از طریق بیان، با شخص دیگر مستقیماً، اگر نه تمام و کمال، موافقت می‌کنم. اورگارد بیشتر از این پیش نمی‌رود. او یک رویکرد کاملاً رفتارگرایانه را به اذهان دیگر، و همچنین علم اخلاقی را که از رفتارگرایی ناشی می‌شود، تأیید نمی‌کند. در واقع، او (همچون ویتگنشتاین) در ارتباط با این مسئله که چه قواعد اخلاقی باید از عینیت و جزئیت^{۴۰} رویارویی‌های مورد بحث او و ویتگنشتاین ناشی شود، رویکرد لادری‌گرایی پیش می‌گیرد (علاوه بر منابع دیگر، مقایسه کنید با بحث‌های ویتگنشتاین و وایزمن^{۴۱}).

بحث اجمالی درباره استدلال‌های قانع‌کننده‌ای که در این کتاب بسط یافته، به ویژه استدلال علیه مفهوم «سوسک‌ها در جعبه‌ها» از ذهنیت در حکم یک حالت درونی (از نگاه بیرونی) و غیرقابل درک، نه امکان دارد و نه مطلوب است. با وجود این، اشاره به برخی از آن‌ها خالی از لطف نیست. چنان‌که اشاره شد، اورگارد از قرائت‌های متضاد از ویتگنشتاین روی برنمی‌گرداند. او دشواری‌های مفهوم قصدیت و «درون‌گرایی»^{۴۲} و همچنین موضع قویاً برون‌گرایی گریگوری مک‌کولاج^{۴۳} (صص ۷۵-۷۷) را مورد موشکافی قرار می‌دهد. در اینجا، دین او به هوسرل قابل ملاحظه و ثمربخش است. زیرا در عین حالی که مفهوم ذهنیت را با حرکت تجسم‌یافته^{۴۴} ربط می‌دهد، از روانشناسی باوری^{۴۵} پرهیز می‌کند. اورگارد وحدت رمزآلود قصدیت (وقتی که آن را یک اشعه ذهنی معطوف به جهان بدانیم) - و تا حدودی وحدت قصدی^{۴۶} نوئتیکی-نوئتماتیکی [اندیشندگی-اندیشیدگی]^{۴۷} هوسرل، که مزیت آن پویایی آن بود- ردّ قصدگرایی و برون‌گرایی از سوی ویتگنشتاین میانه (به نفع یک روش توصیفی) و مفهوم *Welterkenntnis* هایدگر، که یک رابطه مدام با جهان و نوعی «داشتن» است (ص ۴۳) که رویکردهای به دانستن در حکم «یک چیز درونی قائم به ذات» را باطل می‌کند، با یکدیگر مرتبط می‌داند. (ص ۴۱)

با وجود این، بحث اورگارد درباره بیان است که قانع‌کننده‌ترین راه را برای دوپارگی من‌گرایی - رفتارگرایی به دست می‌دهد، و در عین حال مفاهیم «تجسم‌یافته و در جهان» را که از هایدگر، مرلو پونتی^{۴۸} و سارتر گرفته است، حفظ می‌کند. در اینجا اجازه می‌خواهم به خود بحث برگردم. اورگارد بحث خود را با این پرسش شروع می‌کند که: چگونه می‌توانیم این حس شهودی قابل دفاع «وجود یک دیدگاه اول شخص داری و ویژگی‌های اختصاصی و تقلیل‌ناپذیر [ذهن]» را حفظ کنیم بدون این که همزمان من‌گرایی را مطرح کنیم؟ و همچنین: چگونه می‌توانیم دسترسی‌پذیری را به رفتار نسبت دهیم بدون این که اختصاصی بودن دیدگاه اول شخص را جایی که تجربه مستقیم من از آگاهی خودم، مثل آگاهی دیگران، کاملاً در قالب رفتار نمی‌آید) از آن سلب کنیم؟ خلاصه این‌که، نحوه استدلال او ترکیبی است از استدلال ویتگنشتاین مبنی بر این که «دیدگاه اول شخص من... تنها نقطه دسترسی من» (ص ۱۰۲) به دیگران و جهان است، و توصیفات پدیدارشناختی از تجربه که همزمان هم قابلیت دسترسی و هم استعلای سایر اذهان را نشان می‌دهد. این راه از رهگذر دو فلسفه عبور می‌کند که مشخصاً دلمشغول استعلای اذهان دیگر، یا در واقع، سوژه‌های دیگر هستند؛ یعنی فلسفه سارتر و فلسفه لویناس. اورگارد با این کار هم‌آمیزی غیرمنتظره‌ای را بین تفکرات ویتگنشتاین متأخر و به ویژه، تفکرات لویناس نشان می‌دهد. در اینجا اجازه می‌خواهم به راهبردهایی که اورگارد از سارتر، و سپس از لویناس، برگرفته و به کمک آن‌ها از معضل دوگانه‌گرایی اذهان دیگر و معنای خصوصی^{۴۹} پرهیز کرده، نگاهی بیندازم.

اورگارد ابتدا از سارتر شروع می‌کند و خلاصه‌ای از برخی قطعه‌های معروف سارتری ارائه می‌دهد که بر کیفیت جایگیر^{۵۰} ذهنیت و تناهی [کران‌داری] آن در حکم یک جسم زنده تأکید می‌گذارد. این

توضیحات اجمالی هم‌اورد طلبی منطقی (و غالباً بسیار انتزاعی) سارتر را نشان می‌دهد، زیرا از نظر سارتر یک سوژه اساساً نمی‌تواند - به منزله موجودی «لنفسه»^{۵۱} - آنچه را بیرون از آن است عینیت نبخشد: «دیگری» هنوز هم برای من یک اُبژه است» (ص ۱۰۸)، و اینچنین باقی می‌ماند. منطق سارتر به‌رغم (و یا شاید هم به سبب) تأثیری که از یک قرائت خاص (کوژو)^{۵۲} از دیالکتیک هگل پذیرفته است، حول محور ناهمسنجی و انحصاری بودن سوژه‌ها و اُبژه‌ها می‌چرخد (ص ۱۰۸). «دیگری» برای من یک اُبژه است، هر چند در این معنا می‌تواند خطرناک و پیش‌بینی‌ناپذیر باشد. در نتیجه، ضرورتاً، استعلای «دیگری» بیشتر از استعلای من است (ص ۱۰۹)، و در اینجا کیفیت من‌گرایانه روابط بین‌الذهانی به نوعی غلو شده است. بدتر آن که مفهوم «دیگری» در پدیدارشناسی سارتر به همان اندازه پدیدارشناسی هوسرل انتزاعی است. با وجود این، نوع استفاده و کاربرد این مفهوم انتزاعی در آن دو فرق می‌کند. در فلسفه سارتر، بی‌واسطه بودن رویارویی با «دیگری» غالباً به صورت یک نگاه خیره غیرمستقیم و یا «نگاه شتاب‌زده» است که پشت سرمان اتفاق می‌افتد. با وجود این، نمونه‌های فراوان دیگری هم هست که به رویارویی‌های بین‌الذهانی اشاره دارد، ولی عمدتاً نادیده گرفته می‌شود. زیرا «دیگری»، هر چند خارج از دسترس من است، از لحاظ منطقی یا هستی‌شناختی، «بدوی» یا کمینه‌خواه است. سارتر این را دیگری «پیشا عددی»^{۵۳} می‌نامد. (ص ۱۱۱) در این معنی، آنچه استعلای «دیگری» را حفظ می‌کند، هم‌زمان کلیه راه‌های دسترسی به ذهنیت او را نیز می‌بندد. پس «دیگری» لزوماً و ناگزیر یک اُبژه است. ولی چگونه بدانم که او یک سوژه هم هست؟ «سارتر خودش اذعان دارد که وقتی صدای شکستن شاخه‌ها را پشت سرم می‌شنوم، آنچه فوراً درک می‌کنم این نیست که کسی آنجاست؛ این است که من آسیب‌پذیر هستم.» اورگارد در اینجا می‌پرسد: «پس چه چیزی به سارتر اجازه می‌دهد که فوراً مدعی شود که من دیده می‌شوم؟» (ص ۱۱۱) یعنی، توسط چه کسی؟ خلاصه این‌که، سارتر نوعی اشتراک بین‌الذهانی را مطرح می‌سازد که تظاهرات و تجلیات آن در جهانی جایگیر شده و تا حدودی ملموس هستند. با وجود این، غیر از تأثرات ترس یا شرمی که نگاه دیگری در ما ایجاد می‌کند، چیز زیادی در دست نداریم که از آن طریق بفهمیم که آیا نگاه «دیگری» یک خواهش است، یا دعوت به تعامل و یا کمتر از آن، دعوت به شناخت. این دقیقاً همان چیزی است که لویناس در اختیارمان می‌گذارد. تأکید لویناس بر امر کنش با کلام^{۵۴} و مفهوم پیشانظری نزدیکی مورد نظر اورگارد بین لویناس و ویتگنشتاین را ممکن می‌سازد.

در فلسفه لویناس، مواجهه چهره به چهره همان رابطه اجتماعی در شکل اولیه‌اش است. چهره، به منزله بیان، بر ما تأثیر می‌گذارد، که در وهله نخست از دیدگاه سوم شخص نیست، بلکه مطابق با نوعی گرامر یا هنجارگذاری^{۵۵} است که حول محور اول شخص و حالت ندایی می‌چرخد. آیا استعلای چهره از جدایی آن از تجلی‌اش نشأت می‌گیرد؟ اورگارد به این مسئله پاسخ نمی‌گوید، همان‌گونه که از نسبت دادن غیریت صورت‌گرایانه^{۵۶} به لویناس خودداری می‌کند. از نظر لویناس، همچون ویتگنشتاین، بیان میان تجلی و دلالت چرخ می‌زند؛ بدین معنا که تأثرات تجسم‌یافته [بر چیزی] دلالت می‌کنند.

ریشه‌های ادراک اجتماعی اشتراک بین‌الذهانی را - خیلی بیشتر از سارتر - در فلسفه لویناس می‌توان یافت. این ادراک اجتماعی از اشتراک بین‌الذهانی عقل‌گرایی سوم شخصی مفهوم «دیگری» در فلسفه هوسرل را، که بیشتر به مفهوم یک آگوی [من] دیگر^{۵۷} است، تصحیح می‌کند. اگرچه مفهوم ابداعی لویناس خالی از نوعی صورت‌گرایی نیست، ولی طبق آن پیش از آن که قصدیت به قدری چهره را ثابت کند که موجب جدایی قطب اُبژه از قطب اگو [من] - یعنی منشأ هدف قصدی من - شود، چهره بر من تأثیر می‌گذارد. لویناس با اتکای بر پژوهش‌های هوسرل در زمینه آگاهی به زمان و نظراتش درباره سنتز انفعالی^{۵۸}، استدلال خود درباره مسئولیت بین‌الذهانی را بر تفاوت میان زمان در سیلان آگاهی پدیدارشناختی (یعنی، زمان نیز، مثل آگاهی، مدام سیلان دارد، و وضع رویدادها را در سیلانش حفظ می‌کند) و کیفیت آنی احساس وقتی که به طور خودانگیخته در بدن غلیان می‌یابد، پیش از آن که شناسایی شود و در سیلان صوری قصدیت پیدا کند^{۵۹}، استوار ساخت. این نوع قرائت از نحوه تجسم‌یافتگی آگاهی، سؤالات زیادی درباره حساسیت در حکم امری نسبتاً هنجاری، حتی پیش از آن که به بازنمایی تبدیل شود، مطرح می‌سازد. البته، حساسیت و تأثیرپذیری نوع متفاوتی از فهم‌پذیری یا عقلانیت متفاوت نیست. ولی می‌تواند به ریشه متفاوت اعمال و خودانگیختگی میان شخصی اشاره کند. اورگارد انجای مختلف توقف «آگاهی» (به وسیله خودش، با تأثیرپذیری‌اش، یا یک «بیرونی» یا «درونی» دیگر) را که بسیار مورد اختلاف نظر بوده، مورد موشکافی قرار نمی‌دهد. بنابراین، او از پاسخ به این مسئله پرهیز می‌کند که «دیگری در همانی»^{۶۰} که به هر حال استعلایش تضعیف نمی‌شود، چگونه ممکن است سیلان آگاهی را که عمدتاً مورد غفلت است، متوقف سازد. او همچنین بحث نمی‌کند که ادعاهای پدیدارشناختی لویناس مبنی بر آسیب‌پذیری بین‌الذهانی به چه نوع بازی زبانی تعلق دارد.

البته این امر بدان معنا نیست که اورگارد نمی‌تواند در لویناس یک موجود متجسد از گوشت و پوست و استخوان را بیابد که در روابط متعدد دنیایی‌اش، در سطح پوست، یعنی از طریق حساسیت خاص خود، نسبت به دیگران قابل دسترسی است. اورگارد به روشنی می‌داند که لویناس این پارادکس را پذیرفته است که «دیگری» یک موجود است «که هم قابل درک است [قابل تئوریزه شدن است] و هم فرار [که به طور انفعالی و تأثیری بر من تأثیر می‌گذارد]». ولی، این «تناقض زنده»، چنان که لویناس آن را نام گذاشته است، بین یک «دیگری» صوری و نظری و یک «دیگری» ملموس که *Kath' auto* است، و او را قادر می‌سازد تا از دست آن نوع انتزاعی که سارتر را گرفتار ساخته بود - به ویژه، مفهوم «دیگری» در حکم اُبژه (من)، بگریزد. در واقع، لویناس استدلال‌های توجیه‌پذیری برای ناگزیربودن این تناقض ارائه می‌دهد. چرا که بدون آن «خشونت [نسبت به «دیگری»] صرفاً یک کار شاق خواهد بود.» (ص ۱۱۷)

ارزش خواندن فلسفه لویناس و سارتر در ارتباط با یکدیگر از اینجا مشخص می‌شود. زیرا بدین وسیله رابطه تقاضایی را که بیان تأثر، به ویژه رنج برمی‌انگیزد و خشونت که «دیگری» را عینیت می‌بخشد، چنان که گویی صرفاً یک «کار شاق» است، درک می‌کنیم. در واقع در میانه بحث بیان و امکان عینیت

بخشیدن به «دیگری» است که اورگارد به تجدید نظر خود ویتگنشتاین در معرفت‌شناسی تأثرات دیگران روی می‌کند. (دیگر نباید بگویم «حالات ذهن»). زیرا بیان نه ایستاست و نه تجلی چیزی عمیق‌تر و یا پنهان از نظر). درد نیز همچون بیان «بازوان خود را در مسیره‌های بسیاری دراز می‌کند... و نقش‌های بسیاری در حقیقت عیان و قابل مشاهده ایفا می‌کند»، و ویتگنشتاین اصرار می‌ورزد که اگر این «بازوان خارجی» درد را قطع کنیم، «آنچه باقی می‌ماند... به قدری از زندگی‌مان جداست که حتی نمی‌فهمیم چگونه ممکن است وقتی درباره درد حرف می‌زنیم، واقعاً منظورمان همان باشد.» (ص ۱۲۵) اگر با یک توصیف قوی و چندوجهی از بیان کار کنیم، نوعی دسترسی به دیگران خواهیم یافت که نه متکی بر حلول‌گرایی افراطی است (چند سوسک در چند جعبه)، و نه بر یک رفتارگرایی بنیادین، که در آن شناخت ما از «دیگری» فقط بر اساس «رفتار صرف» است. (ص ۱۲۵)

به همین دلیل است که فصل هفتم کتاب با عنوان «بازی بیان» محوری‌ترین فصل کتاب محسوب می‌شود. اورگارد با تأکید بر مفهوم «تناقض زنده» که لویناس مطرح ساخته است، نشان می‌دهد که در مسائل بین‌الذهانی، سؤالات معرفتی همراه با نقد هستی‌شناختی مطرح می‌شود (یعنی، تحقیق درباره این که ذهن چیست و چگونه آن را چیزانگاری می‌کنیم، چه در ذهن دیگران، و چه در ذهن خودمان) و «وصف» (که اصطلاح مستعمل خود ویتگنشتاین است). «چنان که لویناس می‌گوید... تظاهر چهره جایی است که پدیدارشناسی می‌تواند مضمون‌سازی^{۶۱} را به اخلاق بازگرداند.» (ص ۱۱۷) این «بازگرداندن» از نوع پس‌روی روانی نیست. این امر از یک حالت فرضی پیشاشناختی که شبیه به یک «جهان پشت جهان» ذهنی است، نشأت نمی‌گیرد، (ص ۱۲۱) بلکه، این امر به آنچه که اورگارد در ویتگنشتاین متأخر به منزله اصالت وجودی کردن^{۶۲} مسئله اذهان دیگر تشخیص می‌دهد، مرتبط می‌شود. این حرکت غیرمنتظره وقتی ممکن است که اجازه بدهیم ویتگنشتاین بین ادعاهای استعلای مطلق و یا دسترسی‌ناپذیری «دیگری»، و دسترسی رفتاربنیاد به تفکرات «دیگری» بایستد. این موضع بینابینی در توضیحات ویتگنشتاین درباره درد (ص ۱۲۳) کاملاً روشن می‌شود. «به بیان دیگر: چنان‌چه گرامر بیان حس را بر الگوی «بُزه و نشانه‌گذاری» استوار سازیم، بُزه [حس زیسته] اهمیت خود را در ملاحظاتمان از دست خواهد داد.»^{۶۳} (ص ۱۲۳).

نیازی نیست که به ایده‌آلیسم برگردیم تا بر ضرورت گرامری متفاوت با معمولیت مصدری^{۶۴} تأکید کنیم تا به کمک آن به رنج بشر، و بنابراین، به یکی از ابعاد مهم اذهان دیگر، روی کنیم. «[حتی] می‌توان یک ماتریالیست سرسخت بود، ولی باز هم فکر کرد که درد (که شاید از نظر ماتریالیست‌ها چیزی بیشتر از تحریک رشته‌های عصبی سی نباشد) چیزی «درونی» است، به این معنا که کاملاً مستقل از هر گونه تظاهر رفتاری است.» (ص ۱۲۴). امری درونی که با وجود این هرگز کاملاً از تظاهر مستقل نیست؛ چنان‌که ویتگنشتاین می‌گوید، صرف نظر از رویکردی که به درد داریم، حلول‌گرایی باید به نوعی تظاهر متکی باشد تا با سؤالات بی‌معنی نظیر این که آیا... واقعاً می‌توان از شلاق‌زدن برای

مجازات مردم استفاده کرد؟ مواجه نشویم.» (صص ۱۲۵-۱۲۶) در اینجا رویکرد توصیفی، بین‌الذهانی به تأثرات از طریق گفتگو با لویناس شکل می‌گیرد.

چنین گفتگویی به این دلیل ممکن است که از نظر ویتگنشتاین، همچون لویناس، «رفتار بدنی سوژه دیگر خودش ... غرق معنای ذهن است.» (ص ۱۲۸) هر چند که نباید ذهن را همانند تن کنیم، می‌توانیم آن‌ها را با اصرار بر این که هرگونه «خلائی» میان بیان و ذهن پیشرفت حاصل از تصور خویش و دیگران را در حکم موجودی جایگیر در جهان، و متجسد تا حدی که هیچ خودی «ساکن در بدن من» نباشد، نقض می‌کند، به یکدیگر نزدیک کنیم. این استدلال فقط ما را به نوعی نظام منطقی برمی‌گرداند که تأکید دارد کلام، نظیر بیان، تفکری را که پیش از آن آمده، گویی که از پیش شکل گرفته است، «ترجمه می‌کند». چنان که ویتگنشتاین معتقد است: «ولی آنچه در اوست، چگونه می‌توانم آن را ببینم؟ بین تجربه او و من همیشه یک بیان وجود دارد! تصویر اینجاست: او بی‌واسطه آن را می‌بیند، و من فقط با واسطه آن را می‌بینم. ولی اینطور نیست. او چیزی نمی‌بیند که سپس برای ما توصیف کند.» (ص ۱۳۱)

بدون این که لازم باشد «درون» نوعی جعبه ذهنی را ببینیم که بلافاصله زندگی ذهنی را شیئیت می‌بخشد، مسلماً می‌توانیم تأثرات را در یک شخص دیگر ببینیم. این کیفیتی نیست که درک می‌کنیم، و عرضی^{۶۵} نیست که بر یک جوهر^{۶۶} می‌بایم، بلکه بخشی از پویایی بین‌الذهانی است. اورگارد می‌گوید: «بیان ذاتاً غیرایستا است.» (ص ۱۳۲). علاوه بر این، «بازی بیان از لحاظ کیفی با حرکات (بی‌نهایت متنوع) اعیان در فضا متفاوت است.» (ص ۱۳۲) آیا همیشه همین‌طور است؟ به احتمال قوی خیر. لویناس نمونه‌هایی را مثال می‌آورد که در آن چهره حالت خود را برای نشان دادن ویژگی‌هایی تغییر می‌دهد که فریبندگی آن برای چند لحظه انسان را وامی‌دارد که آن را با بسته‌بندی محصولات و کالاها مقایسه کند. با وجود این، در اینجا این مسئله مطرح نیست، هر چند شاهدی است بر نفوذ ناگزیر تحلیل سارتر از عینیت‌بخشی در توضیحات اخلاقی‌تر لویناس و ویتگنشتاین.

بیان، همچون یک چیز تجسم‌یافته، یک شیء نیست. هرگز یک چیز «بدیهی نیست» - همانطور که ذهن اینطور نیست. (ص ۱۳۳) جایگیری بدن در جهان تظاهر ضروری (بیان) است که دسترسی را برای دیگران میسر می‌سازد. در واقع، می‌توانیم تقریباً بگوییم که بیان همان ذهن است، و نه یک واسطه. بیان نه فقط میان‌بر زدن بین تقویمات سوم شخصی^{۶۷} هوسرلی از «دیگری» که من دیگر است و شبیه من به نظر می‌رسد، است، بلکه همچنین نقطه مقابل دسترسی نیز هست. بیان به منزله صداقت و خودانگیزگی دقیقاً همان چیزی است که فریب و پنهانکاری را معنادار می‌کند. بدون این که فکر زیادی درباره آن بکنیم، انتظار داریم که به زندگی ذهنی «دیگری» از طریق بیانش دسترسی پیدا کنیم. وقتی دسترسی محدود و یا ناممکن شود، با تردیدها مواجه می‌شویم که بعدها ویتگنشتاین آن‌ها را تردیدهای تقویمی نامید، که به قواعد بازی (بین‌الذهانی) تعلق داشت. این بازی شامل «تجربه دیگران به منزله دیگران» (ص ۱۳۶) است. در اینجا نباید فراموش کنیم که در بازی این‌که واقعاً داریم چه چیزی را احساس می‌کنیم، ممکن است دسترسی مستقیم من به حالت ذهنی خودم کمتر از حالت ذهنی دیگری

باشد. من مثل یک محکمه نیستم که شاکیان و متهمان استعاری متعددی که نامشان را هیجانان گذاشته‌ام، مورد قضاوت قرار بدهم. چنان که اورگارد می‌گوید، در هر دو حال، «روان ممکن است آن‌گونه که چیزی مطلقاً حاضر برای ما ناپیداست، برای ما ناپیدا باشد.» (ص ۱۳۹)

در این فصل محوری، بیان موجب نزدیکی میان ثنویت دکارتی و رفتارگرایی می‌شود، که اولی به کلام اول شخص مزیت می‌دهد، و دومی اول شخص را صرفاً نوعی بدشکلی کلام سوم شخص می‌داند. البته اورگارد علاوه بر طرح این بحث، نقایص و معایب آن را نیز به روشنی نشان می‌دهد. اخیراً، یکی از صاحب‌نظران باریک‌بین ویتگنشتاین به نام وینست دز کومز^{۶۸}، با استفاده از گرامر کلام اعتقادی به نتیجه برونگرتری رسیده است. او معتقد است از آنجا که می‌توان نشان داد که کلام اعتقادی که به اول شخص گفته شده یک اسناد نیست (حتی کلامی نیست که اعتقاد را به شخصی نسبت بدهد که اتفاقاً «من» هستم)، نتیجه منطقی این خواهد بود که «هیچ تفاوتی میان گفتمان آگاهی و گفتمان خودآگاهی وجود ندارد.» بنابراین، نهایتاً هیچ چیزی به ازای آنچه «خودآگاهی» می‌نامیم، وجود ندارد. فلاسفه فرانسوی دیگر، نظیر ژوسلن بنوئا^{۶۹}، با این ادعا مخالفت کرده و بحثی بسیار مشابه با نظر اورگارد را مطرح ساخته‌اند: یعنی کلام اعتقادی اول شخص در مقام واکنش و پاسخ این تفاوت را با کلام سوم شخص دارد که آن‌ها گوینده را - اگر نگوئیم در حکم ضامن ادعایش، لاقول - در حکم کسی که «قدم پیش می‌گذارد» تا پاسخ بگوید، وارد می‌کنند. بدین ترتیب، گوینده با این ادعا وضعیت «ظن»، یعنی یک سوژه ظنی را پیدا می‌کند. اورگارد بحث خود را با پذیرش استدلال آنتیا اورامیدس^{۷۰} شروع می‌کند که مسئله اذهان دیگر، در وهله نخست، «مسئله چیستی ذهن است.» (ص ۲) از این منظر، مسئله فوق به همان اندازه که به اذهان مربوط است، خیلی ساده به مسئله اذهان دیگر هم مربوط می‌شود، که به کلامی بیان می‌شوند که به کلام سوم شخص قابل تقلیل نیستند. گفتگوهای ویتگنشتاین با فردریش وایزمن در خود بذر استدلال‌های معاصر را نیز داشت. او در این گفتگوها به وضوح می‌گوید: «در انتهای نطقم در باب منطقی به اول شخص صحبت کردم: فکر می‌کنم که این امر بسیار ضرورت دارد. در اینجا، هیچ چیز دیگری نیست که بگوئیم؛ تنها کاری که می‌توانم بکنم این است که در مقام یک فرد قدم پیش بگذارم و صحبت کنم.» (ص ۱۵۰) روشن است که فاصله میان دو نوع کلام مورد بحث و بازی‌های زبانی مربوط به آنها، فضایی را باز می‌کند که در آن راه میانه‌ای بین حلول‌گرایی مستقل و برونگرایی اغراق‌شده قابل رؤیت است. در اینجا نیز در تشابهاتی که میان لویناس و ویتگنشتاین، و بحث جاری درباره ذهنیت و ذهن، وجود دارد، معرفت‌شناسی و توصیف را می‌بینیم گویی که از مضمون‌سازی به اخلاق باز می‌گردند.

پی‌نوشت‌ها

1. Ontological.
2. *Last Writings on the Philosophy of Psychology.*
3. Community account.

4. Pre-existing social context.
5. Subject.
6. Individualist.
7. Immanentist.
8. Solipsism
9. Intentionality (حيث التفاتی)
10. Heidegger.
11. Sartre.
12. Levinas.
13. Asymmetrical call.
14. Other.
15. Husserl.
16. Grammar.
17. Cartesian dualism.
18. Transcendence.
19. Scope of Skepticism.
20. Self.
21. *Complexus*.
22. Being-in-the-world.
23. Embodied self.
24. In-the-world.
25. Manifestation.
26. Scholarship.
27. The Center for Subjectivity Research.
28. Jocelyn Benoist.
29. École Normale Supérieure.
30. Husserl Archives.
31. Subjects.
32. Worlds.
33. Attention.
34. Problematology.
35. Externalism.
36. Inaccessibility.
37. Density.
38. Stanley Cavell.
39. Call.
40. Particularity.

41. Waismann.
42. Internalism.
43. Gregory McCulloch.
44. Embodied movement.
45. Psychologism.
46. Intentional unit.
47. Noetic-noematic (noema - اندیشیده - امر تجربه شده / noesis - اندیشنده - حالت تجربه شده)
48. Merleau Ponty.
49. Private meaning.
50. Embedded
51. For-itself.
52. Kojève.
53. Pre-numerical.
54. Performative.
55. Normativity.
56. Formalistic alterity.
57. *Alter ego*.
58. Passive synthesis.
59. Intentionalized.
60. Other-in-the-same.
61. Thematization.
62. Existentialization.

64. Infinitive predication.
65. Accident.
66. substance.
67. Third person constitutions.
68. Vincent Descombes.
69. Jocelyn Benoist.
70. Anita Avramides.

نقد و بررسی کتاب فلسفه هربرت اسپنسر*

- نوشته فرد ویلسون
- ترجمه مصطفی امیری

اشاره: نوشتار حاضر نقدی است به قلم فرد ویلسون از دانشگاه تورنتو بر کتاب *فلسفه هربرت اسپنسر* (*The philosophy of Herbert Spencer*) اثر مایکل دبلیو تیلر (Michael W. Taylor) که در ۱۸۳ صفحه در سال ۲۰۰۷ از سوی انتشارات کانتینیوم منتشر شده است.

* * *

هربرت اسپنسر در چاپ اول کتابش با عنوان *اصول اولیه*^۱، که حکم درآمدی بر کل فلسفه ترکیبی‌اش^۲ را داشت، چنین تعریفی از تطور ارائه داد: «تغییر از همگونی نامعین و نامنسجم به ناهمگونی معین و منسجم، از طریق تمایزها و تجمع‌های مداوم.» با وجود این، اسپنسر تعریف فوق را به اندازه کافی واضح نیافت و در ویراست ششم کتابش آن را بسط داد: «تطور عبارت است از تجمع ماده همراه با تجزیه حرکت که در خلال آن ماده از یک همگونی نسبتاً نامعین و نامنسجم تغییر می‌یابد، و حرکت ذخیره شده نیز به موازات آن دچار تحول می‌شود.» این تعریف به قدری مبهم است که در کتاب‌های منطبق آن را در حکم نمونه‌ای از تعریف‌هایی که به جای توضیح مسئله آن را غامض‌تر می‌کنند، مثال می‌آورند و هجو معروفی از آن شده که رواجش را مدیون ویلیام جیمز^۳ هستیم: «تطور عبارت است از تغییر از تشابه تعریف‌ناپذیر هیچ جوری به یک جوری و کلاً عدم تشابه تعریف‌پذیر با به هم چسبیداسیون و یک‌چیز دیگراسیون.»

زمانی که اسپنسر را با این هجویات به یاد می‌آوریم، یادمان می‌رود که چه قدر ساده او را از مقام رفیعی که در دوره ویکتوریا داشت، تا جایی که نیوتن زمانش تلقی می‌کردند، پایین کشیده‌ایم. (نه فقط

دیگران او را نیوتن زمان می‌دانستند، بلکه خودش هم همین عقیده را داشت - شاید این همان عیبی است که زمینه سقوط شخصیت‌های بزرگ را فراهم می‌کند.)

با وجود این، اگر منصف باشیم و یادمان نرود که فقط در آخر کتاب درسی فیزیک است که واقعاً می‌توانیم علم فیزیک را تعریف کنیم، و نه در همان اول کتاب. زیرا آن وقت است که واقعاً می‌دانیم چه چیزی تعریف می‌شود، باید اذعان کنیم که تعریف اسپنسر، که تقریباً در اواسط کتاب / اصول / اولیه ارائه شده است، شاید آن قدرها هم که سنت بعد از او، به ویژه با تحریک و تشویق ایده‌آلیست‌ها، سعی دارد آن را بد نشان بدهد، بد نیست. قدری از ابهام این تعریف (که به معنای مهمل بودنش نیست) ناشی از عمومیت آن است. اسپنسر در تعمیم نتیجه‌گیری‌هایش می‌نویسد که برای هر فرایند مادی قانون خاصی در چارچوب قانون عام تطور و تکامل وجود دارد. وقتی اسپنسر می‌گوید که تطور و تکامل همه جا اتفاق می‌افتد منظورش دقیقاً همین است. (تیلر در فصل چهارم کتاب درباره عمومیت قانون تطور و تکامل بحث می‌کند.) اگر فرایندهای مادی را مسلم فرض کنیم، آن گاه قانون تطور و تکامل، به قول جان استوارت میل^۴، قانون القوانین خواهد بود؛ یعنی با توجه به شکل خاصی از یک فرایند مادی، این قانون پیش‌بینی می‌کند که قانون خاصی برای چنین فرایندی وجود دارد که شکل عام آن قانون تطور و تکامل است. کشف چنین قانون خاصی لزوماً به معنای تأیید قانون عام خواهد بود، ولی عدم کشف آن به معنای تکذیب قانون عام نیست، بلکه عدم کشف قانون خاص صرفاً متضمن این خواهد بود که تحقیقات کافی نبوده است. قانون عام قوانین خاصی را که زیر مجموعه آن هستند در قالب یک نظریه یکپارچه انسجام می‌بخشد، آن‌ها را توضیح می‌دهد، و با نشان دادن شکل عام قانون خاصی که باید کشف شود، روند تحقیقات را هدایت می‌کند. بنابراین، می‌بینیم که تعریف اسپنسر چندان هم مهمل نیست.

تیلر که سعی دارد کلیت اندیشه اسپنسر را توضیح دهد، قانون تطور و تکامل را بخوبی تشریح و بدرستی محور کل اندیشه‌های این فیلسوف را معرفی می‌کند - که نه فقط در زیست‌شناسی، بلکه در متافیزیک، روانشناسی و جامعه‌شناسی، و نه فقط در این علوم توصیفی، بلکه به صورت دستوری در حوزه اخلاق نیز همین جایگاه را در تفکر او دارد. تیلر به دقت ایراد ایده‌های اساسی اسپنسر را نشان می‌دهد، ولی هیچ‌گاه تأکیدی غیرمنصفانه بر آن نمی‌گذارد تا اسپنسر را فردی صرفاً جزم‌اندیش و ابله جلوه دهد. اسپنسر معتقد بود که قانون تطور و تکامل را می‌توان از قانون اول ترمودینامیک، یعنی قانون بقای انرژی، و یا آن طور که خودش نامیده بود قانون دوام نیرو^۵، استنتاج کرد. نیرو کلاً ثابت، ولی در مواقع مختلف نابرابر است. عدم توازن نیروها منجر به تغییر می‌شود، که پیچیدگی بیشتری پدید می‌آورد، که خود باعث عدم توازن بیشتری می‌شود و پیچیدگی به مراتب بیشتری را به وجود می‌آورد، و این روند همین طور ادامه پیدا می‌کند. این پیچیدگی پیش‌رونده است. بنابراین، قانون، تطور و تکامل در واقع قانون پیشرفت هم هست. ولی نه لزوماً پیشرفت. زیرا می‌تواند پس‌رفت هم داشته باشد. با وجود این، روند کلی آن رو به جلو است؛ یعنی این‌که جهان کلاً به سوی بهتر شدن پیش می‌رود، و تطور و تکامل چیز خوبی است.

شاید لازم به ذکر نباشد که این استنتاج چندان محکم و تردیدناپذیر نیست. علاوه بر این، اسپنسر هیچ گاه نتوانست قانون تطور و تکامل خود را با آنچه فیزیکدان‌ها قانون دوم ترمودینامیک نامیدند، تطبیق بدهد. بر اساس قانون دوم ترمودینامیک، یا قانون آنتروپی، فرایندهای مادی کلاً به سوی پیچیدگی و ناهمگونی بیشتر پیش نمی‌روند، بلکه کاملاً بالعکس، به سوی همگونی بیشتر حرکت می‌کنند.

علاوه بر این، اسپنسر (همچون لامارک^۶) برای اثبات پیشرفت اجتماعی مجبور بود اصل قابلیت انتقال ارثی صفات اکتسابی را در زیست‌شناسی بپذیرد. نتیجه این که اخلاقیات اکتسابی ماهیتی ذاتی و موروثی پیدا می‌کنند. البته خیلی‌ها تا حدودی این اصل را قبول داشتند، حتی داروین هم، البته با کراهت، گمان می‌کرد که شاید چنین چیزی درست باشد، و نظریه‌ای درباره وراثت پیشنهاد کرد (پنجینسیس^۷) که این اصل را روا می‌دانست. ولی در اواخر قرن بود که تحقیقات آگوست وایزمن^۸ نشان داد که این سلول‌های جنسی حاوی اطلاعات در مکانیسم‌های وراثت هستند که بر سلول‌های غیرجنسی تأثیر می‌گذارند و نه بالعکس. نتیجه این که صفات اکتسابی در طول زندگی ارثی نمی‌شوند. البته اسپنسر کوشش بسیاری برای ردّ نظریه وایزمن کرد، ولی شواهد تجربی واضحی بر له نظریه وایزمن و علیه نظریه لامارک (و پنجینسیس) وجود داشت. اسپنسر در سال‌های آخر عمر شاهد بی‌اعتبار شدن نظریه‌اش بود. هر چند عواید زیادی از فروش کتاب‌هایش به او رسیده بود و زندگی مادی آسوده‌ای داشت، از این که می‌دید چون گذشته جدی‌اش نمی‌گیرند، بسیار دل‌چرکین بود. تیلر بخوبی نشان می‌دهد که بی‌اعتبار شدن نظریه اسپنسر چه تأثیر نامطلوبی بر روح و روان او گذاشت.

تیلر سیر اندیشه اسپنسر را در متن زندگی فیلسوف پی می‌گیرد، و نشان می‌دهد که این هر دو چه رابطه تنگاتنگی با یکدیگر داشتند. اسپنسر در داریبی رشد یافت، جایی که فضای مخالفت (با هر گونه مداخله دولت و دین رسمی در زندگی مردم)، و جهان‌بینی علمی، مادی‌گرا، وحدت‌گرا و جبرگرا (تأثیر جوزف پریستلی کاملاً مشهود است)، و نظرات تکاملی اراسموس داروین (و همچنین لامارک) بر آن حکمفرما بود. اسپنسر نظریه اخلاقی خود را در کتاب *تعداد/شناسی جامعه*^۹ (۱۸۵۱) مطرح ساخت و بسط داد. او معتقد بود که جامعه به سوی حالت تعادلی پیش می‌رود (و به همین دلیل از اصطلاح «تعادل‌شناسی» استفاده کرد) که در آن همه مردم کاملاً با زندگی اجتماعی وفق یافته و بنابراین کاملاً سعادت‌مند هستند و دیگر نیازی به مداخله دولت در زندگی‌شان ندارند، و یک خدای ناظر همه چیز را تنظیم و تضمین می‌کند. اسپنسر در طول زندگی‌اش به این نظریه اخلاقی وفادار ماند، و فقط نظارت الهی جایش را به ساز و کار تطور و تکامل داد. با وجود این، نظریه اسپنسر ماهیت تحصّلی نظریات کُنت و میل را (که گمان می‌کردند اسپنسر مسائل را با یکدیگر خلط کرده است) نداشت: اسپنسر در *اصول اولیه* اظهار داشت که همه چیز (حتی روند تطور و تکامل) متکی به موجودیت غیرمحسوسی است که واقعاً نمی‌توان آن را شناخت، ولی وقتی به درون‌مان می‌نگریم، می‌دانیم که هست، چیزی که همچون نیرویی متحرک همه چیز را به یکدیگر متصل می‌سازد و به علّیت ضرورتی به مراتب بیشتر از آن

قاعده‌مندی صرفی می‌دهد که تحصیل‌گرایان گمان می‌کنند. جهان اسپنسر رسماً جهان یک طبیعت‌گرا بود، ولی جهانی پنهان شده و فراگیر؛ جهانی که می‌توانیم احساسش کنیم ولی شناختش ممکن نیست، جهان نوافلاطونی‌ها. تیلر بر جهان‌بینی طبیعت‌گرای اسپنسر تأکید می‌کند ولی آن قدر که باید درباره این نشناختنی سخن نمی‌گوید. ولی وقتی خود اسپنسر می‌گوید که این نشناختنی و رای هر مفهوم و اندیشه‌ای است، چه می‌توان درباره آن گفت؟

تیلر از برخی جوانب اندیشه اسپنسر که شایسته تأکید بیشتری است، غافل مانده است. مثلاً وقتی کتاب *اصول/اولیه* اسپنسر را برای نگارش این نقد می‌خواندم، طرح مسئله ایده‌آلیسم - رئالیسم در آن و دفاع جانانه اسپنسر از رئالیسم توجه‌ام را بسیار جلب کرد. ولی تیلر به این مسئله اشاره‌ای نکرده است. همین طور، اسپنسر معتقد بود که داده‌های نسبی^{۱۱} از لحاظ روانشناختی و درون‌نگرانه به همان اندازه داده‌های حسی غیرنسبی^{۱۲} اساسی هستند. جیمز هم، برخلاف هیوم و لاک، به پیروی از اسپنسر چنین عقیده‌ای داشت. تی. اچ. گرین^{۱۳} معتقد بود که آنچه بین احساسات وجود دارد فقط نوعی رابطه است، یعنی رابطه‌هایی که متضمن آگاهی است و به همین دلیل گمان می‌کرد که اسپنسر معتقد است که نسبت^{۱۴} داده‌ای است در کنار و جدای از داده‌های حسی غیرنسبی. گرین متوجه نبود که علاوه بر حقایقی از نوع غیرنسبی مثل «F است» حقایق نسبی نظیر «a نسبت به b, R است» نیز وجود دارد که از لحاظ هستی‌شناختی و درون‌نگرانه به اولی قابل تقلیل نیستند. علاوه بر این، اسپنسر استدلال می‌کرد که مثلاً قرمز بودن با سبز بودن مشابه نیست، و این مسئله، بر خلاف اعتقاد گرین، متضمن آن است که آن‌ها از لحاظ هستی‌شناختی مستقل باشند، حتی اگر قرمز بودن با سبز بودن مغایر باشد، دومی صرفاً یک قاعده‌مندی در میان قاعده‌مندی‌های دیگر است. میل و راسل با این استدلال موافق بودند. زیرا این یکی از اصول اساسی رئالیسم تجربه‌گراست. ولی تیلر به سادگی بدیهی می‌پندارد که گرین نشان داده است که هیوم «رئالیسم را متلاشی ساخت».

اگرچه برخی ابعاد نظام اسپنرسی شایسته توجه است، بخش عمده‌ای از فلسفه او دیگر منسوخ شده است. دفاع از نظرات لامارک دیگر اعتباری ندارد، و کسی وقت خود را صرف دفاع از دیدگاه تکاملی در زیست‌شناسی نمی‌کند. علاوه بر این، مقایسه مفصل ارگانیسم‌های زنده با نهادهای اجتماعی که اسپنسر در ابتدای *اصول جامعه‌شناسی* انجام داده است، دیگر کهنه شده است.

تیلر به صراحت می‌گوید که اخلاق به مرور زمان تغییر می‌کند. در آثار اولیه اسپنسر، خدا آن بالاست تا همه چیز به خوبی و خوشی تمام شود. بعدها، نظریه یادگیری تداومی و تکامل جای او را می‌گیرد: طبیعت از طریق آزمون و خطا، موفقیت و شکست، پاداش و مکافات ما را پرورش می‌دهد و به تدریج به ما می‌آموزد که با هم زندگی کنیم و فضایل اجتماعی را که این‌گونه کسب کرده‌ایم، از طریق وراثت به نسل‌های بعدی انتقال می‌دهیم. اگر خود را با خواست‌های طبیعت وفق دهیم، به این روند کمک خواهیم کرد: تلاش ما باید معطوف زندگی جمعی باشد، و موفقیت در این کار فضیلتی سهل و آسان به ما می‌بخشد. در نهایت جامعه به ایده‌آل مخالف یک دولت حداقلی تبدیل می‌شود، چیزی نزدیک به

آنارشسیسم گودوینی.^{۱۴} (تیلر خاطر نشان می‌سازد که اسپنسر به طور غیرمستقیم متأثر از اصول گودوینی بود.) خوشبینی سال‌های اولیه‌اش تحت تأثیر وقایعی نظیر جنگ بوئر^{۱۵} (اسپنسر نیز نظیر بسیاری از مخالفان مداخله دولت در زندگی مردم ضد امپریالیسم بود)، به نوعی بدبینی میدل شد که همراه با بی‌اعتبار شدن فلسفه‌اش - البته نه به سبب نقد ایده‌آلیست‌هایی مثل گرین یا جان بی. واتسن کانادایی، بلکه به سبب پیشرفت علوم پایه فیزیک و زیست‌شناسی - در سال‌خوردگی او را به شخصیتی تندخو و کینه‌توز میدل ساخت.

اگر به دنبال تحلیل خوبی از اندیشه‌های اسپنسر می‌گردید که خیلی هم از تحلیل‌های مرسوم دور نیست، کتاب تیلر را به شما توصیه می‌کنم. ولی قبل از آن باید مطلبی را درباره سبک و سیاق اسپنسر خاطر نشان سازم که غالباً اشتباه‌های خوانندگان را کور می‌کند. اسپنسر به اندازه هگل و هایدگر مشکل نویس و غیرقابل فهم نیست، ولی حتی در بهترین وجه نیز سبکی ملال‌آور و بی‌روح دارد. البته شاید راست باشد که اسپنسر سبک و سیاقش را بر اساس بهترین نظریه روانشناختی زمانش - که همان نظریه خودش بود - استوار ساخت ولی با خواندن آثار اسپنسر می‌توان براحتی فهمید که چرا کتاب *روانشناسی جیمز* به محض انتشار جای آن را گرفت. توضیحات تیلر خیلی بهتر از اسپنسر است زیرا این مزیت را دارد که همیشه واضح و قابل فهم است.

پی‌نوشت‌ها

1. *The First Principles.*
2. *Synthetic Philosophy.*
3. William James.
4. J.S. Mill.
5. Persistence of force.
6. Lamarck.
7. Pangenesis.
8. August Weismann.
9. *Social Statics*

مرحوم زریاب خوبی در ترجمه کتاب *تاریخ فلسفه اثر ویل دورانت معادل «آمار اجتماعی»* را برای این عنوان انتخاب کرده که احتمالاً به سبب خطای دید در تشخیص کلمه *statics* و *statistics* بوده است. از توضیحات این مقاله مشخص است که کلمه *statics* در همان معنای استاتیک، ایستاشناسی و یا معادل بهتر آن در اینجا «تعادل‌شناسی» به کار رفته است. [م.]

10. relational data.
11. non-relational sensory data.
12. T.H.Green.
13. relation.
14. Godwinian anarchism.
15. Boer war

نقد و بررسی کتاب

هربرت اسپنسر و ابداع زندگی مدرن*

- نوشته پاملا لاین
- ترجمه مصطفی امیری

اشاره: نوشتار حاضر نقدی است به قلم پاملا لاین از دانشگاه ادلاید بر کتاب *هربرت اسپنسر و ابداع زندگی مدرن (Herbert Spencer and the Invention of Modern Life)* اثر مارک فرنسیس (Mark Francis) که در ۴۳۴ صفحه در سال ۲۰۰۷ از سوی انتشارات کورنل منتشر شده است.

* * *

در این کتاب فوق‌العاده، مارک فرنسیس مترصد انجام کاری است که بیشتر به عبور از هفت خوان رستم می‌ماند، او نه فقط تلاش دارد تفکر پیچیده یک فیلسوف اواسط دوره ویکتوریا را که امروزه فیلسوفی تقریباً فراموش شده است، با وسواس تمام از کنج فراموشی بیرون بکشد، بلکه می‌خواهد نشان بدهد که هربرت اسپنسر صفاتی را که به مدرنیته نسبت می‌دهیم از پیش توصیف کرده و در آثار خود شرح داده است. هربرت اسپنسر یک روانشناس تکاملی ماقبل داروینی بود که از مذهبی بنیاد یافته در دل علم طرفداری می‌کرد، و عقلانیت و احساس را به یک اندازه مهم می‌دانست، با وجود این هدفش رسیدن به یک تحلیل غایی بود، یعنی ترکیب نظام‌یافته کل دانش جهان موجودات زنده؛ ضمن آن‌که فردی لیبرال، ضد خودکامگی، ضد اشرافیت، و ضد مکتب اصالت فایده نیز بود، و شک و شبهه‌ای عمیق نسبت به دموکراسی داشت. البته فرنسیس صرفاً دست به احیای این فیلسوف نمی‌زند، بلکه تلاش او بیشتر به کالبدشکافی دقیق پرومته‌ای می‌ماند که کالبد حجیمش تکه و پاره به دست ما رسیده است. میراثی که اسپنسر هیچ مسئولیتی در قبال آن ندارد. حذف نام اسپنسر از تفکر معاصر وقتی طنز بیشتری می‌یابد که بدانیم این شخصیت غریب به دلیل کارهای بزرگی که در زمینه‌های مختلف، از جمله دین، روانشناسی،

جامعه‌شناسی، آموزش و پرورش و سیاست، و صد البته فلسفه انجام داده بود، در دوران خود شهرتی بس فزون‌تر از فیلسوفان معاصرش در محافل عادی و علمی داشت (البته خارج از فرانسه). با وجود این، هدف فرنسیس در این نقد پرصلاحت احیای عظمت گذشته و «بزرگی» اسپنسر نیست، بلکه او تلاش می‌کند درک بهتری از اسپنسر در حکم کسی ارائه بدهد که (علاوه بر مسائل دیگر) «ذائقه مدرن برای خودناباوری^۱ و خودبیگانگی^۲» را در آثارش داشت. (ص ۱۲) اگرچه این اثر عاری از عیب و ایراد نیست، ولی فرنسیس در کل شاهکاری خلق کرده است که نثر آن از دل‌انگیزترین نمونه‌های نثر علمی است که در طول چند سال اخیر خوانده‌ام.

امروزه هربرت اسپنسر را بیشتر به عنوان واضع عبارت «بقای انسب»^۳، پدر داروینیسیم اجتماعی، و شارح فلسفی سرمایه‌داری بی‌بند و بار به یاد می‌آوریم. فرنسیس با موشکافی در اوضاع و احوال و بافت تاریخی آثار این فیلسوف، کلاف سردرگم کج‌فهمی و تحریف اندیشه اسپنسر را که این مفاهیم نیز بخشی از آن است، باز می‌کند. مثلاً شکی نیست که اسپنسر عبارت «بقای انسب» را برای توصیف انتخاب طبیعی داروین به کار برد، ولی در واقع قصد او فقط انتقاد از نظریه داروین بود و نه حمایت از آن درست همان‌گونه که ستاره‌شناس معروف، فرد هویل، عبارت «انفجار بزرگ» را به طنز برای توصیف نظریه‌ای به کار برد که هم اینک معروف‌ترین نظریه پیدایش جهان است. فرنسیس با دقت فراوان سعی می‌کند نشان بدهد که دیدگاه تکامل‌نگر منحصر به فرد اسپنسر نسبت به مسئله تطور - که خیلی پیش از انتشار کتاب *اصل/انواع* داروین در سال ۱۸۵۹ آن را بسط داده بود - باعث شد که تغییرات طبیعت را نه فقط یک روند فراگیر رو به پیشرفت و پیچیدگی بیشتر («ناهمگونی») تلقی کند، بلکه آن را موهبتی بداند که تضمینی برای امید به آینده و رکنی برای ایمان دینی است که البته بعد از انتشار *اصل/انواع* داروین اعتقاد به چنین چیزی بسیار دشوارتر شد. حکایتی که فرنسیس از تنها سخنرانی اسپنسر در تنها سفرش به آمریکا بیان می‌کند نمونه‌ای سرگرم‌کننده از کج‌فهمی نظرات اسپنسر حتی در زمان حیات خود او (و البته تا به امروز) است. در روز نهم نوامبر ۱۸۸۲، دویست شخصیت برجسته محافل تجاری و صنعتی آمریکا در ضیافت مجللی در نیویورک گردهم آمدند تا پیش از بازگشت اسپنسر به وطن با این شخصیت انگلیسی صاحب نام خداحافظی کنند، شخصیتی که به دلیل نظرات رسمی‌اش درباره ماهیت مترقی سرمایه‌داری بی‌بند و بار و ضرورت عدم مداخله دولت طرفداران زیادی در آمریکا پیدا کرده بود. البته اسپنسر که پیش از این در مصاحبه‌اش با یک روزنامه آمریکایی با گفتن این‌که فعالیت دولت باید در «حوزه خاص خودش، یعنی ایجاد روابط عادلانه بین شهروندان» گسترش یابد - نه این‌که محدود شود - جامعه تجاری نیویورک را از خود رنجانده بود (ص ۱۰۳)، در این مجلس نیز نطقی درباره نادرست بودن «اصل مسلم کار» ایراد و تأکید کرد که نباید همه انرژی خود را در راستای تولید بی‌وقفه و طلب ثروت صرف کنیم، بلکه حتی عقلاانه‌تر آن است که انرژی‌مان را معطوف فعالیت‌های دیگری نماییم. او گفت: «باید در آرمان زندگی‌مان بازنگری کنیم. ... زندگی برای یادگیری و حتی کار کردن نیست، بلکه یادگیری و کار کردن برای زندگی است.» (ص ۱۰۴)

توضیح این مسئله که چه طور چنین کج‌فهمی‌هایی ممکن است رخ بدهد - همان گونه که در دوران حیات اسپنسر و در ارتباط با حوزه‌های مختلف فکری‌اش اتفاق افتاد - و مشخص ساختن این که اسپنسر واقعاً چه ایده‌هایی را چه وقت و چرا بسط داد هدف جاه‌طلبانه این کتاب عالی است. فرنسیس کوشش می‌کند نشان دهد که اسپنسر چگونه از یک ترقی‌خواه ایده‌آلیست که امیدوار بود بنیانی علمی برای دین، اخلاق و درک رفتار بشر فراهم کند به فردی سرخورده و ناامید مبدل شد؛ تحولی که خود اسپنسر نیز به طور دردناکی از آن آگاه بود. علاوه بر این، فرنسیس نشان می‌دهد که خود اسپنسر هم در بدفهمی مردم از نظراتش سهیم بود. اول این که نظرات اسپنسر در طول حیات طولانی‌اش - او در سن ۸۳ سالگی فوت کرد - مدام تغییر می‌کرد و در برخی موارد کاملاً ضد و نقیض بود. همان گونه که از ویتگنشتاین رساله و ویتگنشتاین پژوهش‌های فلسفی تقریباً در حکم دو متفکر متفاوت سخن می‌گوییم، شاید معقول‌تر این باشد که در اینجا هم از اسپنسر متقدم (متفکر ترقی‌خواه ایده‌آلیست، مبلغ تمدن غرب، طرفدار حقوق زنان) و اسپنسر متأخر (شخصیتی که درباره پیشرفت‌های تکنولوژیک و حق رأی زنان مردد و با کراهت خوشبین است) سخن بگوییم. متأسفانه، اسپنسر پرکار ندرتاً تغییر (گاه بنیادین) توجهات و نظرات خود را در آثارش نشان می‌دهد. او نه فقط چارچوب کلی اندیشه تکامل‌نگر - یعنی این ایده که موجودات زنده مدام خود را از طریق تطبیق «روابط» داخلی با روابط خارجی با شرایط محیطی وفق می‌دهند - در کل آثارش حفظ کرد، بلکه مطالب عمده‌ای از آثار اولیه‌اش را نیز در آثار بعدی‌اش به کار می‌گرفت. گاه تغییر موضع در ویراست‌های بعدی یک اثر و یا یک اثر جدید فقط به حذف یک عبارت کلیدی و یا بازگویی یک اصل ختم می‌شد. بنابراین، فقط یک کارآگاه ادبی با دسترسی به منابع مختلف اطلاعاتی (نظیر فرنسیس) می‌تواند اصلاً آمیدی به تعقیب روند تحولات فکری اسپنسر داشته باشد. تعقیب روند نظرات ضد و نقیض اسپنسر حتی برای دوستان و دشمنانش نیز کار دشواری بود.

دوم این که اسپنسر با وسواسش در ارائه یک چهره متفاوت از خود و تمایل برای کنترل وجهه اجتماعی‌اش، که از مدرن‌ترین دغدغه‌هاست، باعث گیجی یا گمراهی خوانندگان (و صد البته دوستانش) می‌شد. فرنسیس در مقدمه کتابش دشواری‌های خاصی را که شرح‌حال‌نویس و یا مورخ در ارتباط با اسپنسر پیدا می‌کند، توضیح می‌دهد از جمله این که اسپنسر «ممکن بود به عمد خوانندگان را گمراه کند، و یا حتی آنچه را حقیقت می‌دانست از یاد ببرد»، که البته بخشی از دلایل آن حافظه ضعیفش بود. (ص ۴) اسپنسر نه فقط بسیاری از نامه‌هایی را که به دیگران نوشته بود پس گرفت و نابود کرد، بلکه - احتمالاً به منظور تلطیف تصویری که برای آیندگان از او باقی می‌ماند - تقریباً دو دهه را به نوشتن، بازنوشتن و حک و اصلاح زندگی‌نامه دو جلدی‌اش گذراند (که فرنسیس می‌گوید برایش نوعی سرگرمی بود). این کتاب بیش از یک هزار صفحه دارد و فرنسیس معتقد است یکی از دلایل نگارش آن نگاه داشتن جانب احتیاط با نگاهی به نسل‌های آینده بود. بر خلاف «نثر علمی یکنواخت و ظاهراً بی‌پیرایه» اکثر آثار فنی اسپنسر. (ص ۱۸) / *توبیوگرافی* او طنزی استهزاآمیز و ابهام‌انگیز دارد که مشخصه طبع و

قریحه انگلیسی است، و در بسیاری از نامه‌هایی که از اسپنسر باقی مانده و همچنین اثر ادبی محبوبش، *زندگی و آراء جناب آقای تریسترم سندی*^۴، یافت می‌شود.

آنچه در واقع سفر پر پیچ و خم در هزارتوی تفکر اسپنسر را لذت‌بخش می‌سازد همراهی با فرنسیس است. فرنسیس به دلیل آنسی که با اسپنسر دارد - نگارش این کتاب ۱۰ سال طول کشیده است - کاملاً با پیچ و خم تفکر و شگردهای اسپنسر آشناست، و به همین دلیل شاید بهترین کسی باشد که می‌تواند ابهامات موجود در آثار او را برطرف سازد. فرنسیس «در تلاش برای داوری بین توضیحات [خود اسپنسر] و حقیقت احتمالی.» (ص ۳۲۷) بسیار ماهرانه از ایفای نقش یک قاضی لیبرال و یا دفاعیه‌پرداز دوری می‌جوید. هر وقت نیازی به توضیح دقیق و وابسته به متن باشد - که البته با توجه به شخصیت دمدمی مزاج، ضد و نقیض گو، و گیج‌کننده اسپنسر تقریباً همیشه نیاز به چنین توضیحاتی وجود دارد - فرنسیس هرگز به دنبال یک جمع‌بندی ساده‌انگارانه و سهل‌الوصول نیست، که همین امر به اعتبار کارش می‌افزاید. با وجود این، آنچه بیشتر از همه جلب توجه می‌کند دلسوزی، حتی دلبستگی، فرنسیس به مردی است که زندگی شخصی‌اش داستان ناکامی‌های خفت‌بار بود.

کتاب از لحاظ موضوعی به چهار بخش تقسیم می‌شود که با توجه به فصول گنجانده شده در هر بخش عمده‌تاً تقسیم‌بندی خوبی است (هر چند به فصول بخش سوم کتاب ایرادهایی دارم که در ادامه توضیح خواهم داد). یک‌گانه‌شمار سه صفحه‌ای در اول کتاب خواننده را با خط سیر تفکر اسپنسر در طول زندگی درازش آشنا می‌کند (مثلاً سیاست فمینیستی، لیبرالیسم، روانشناسی، جامعه‌شناسی در حکم یک رشته اخلاقی). فرنسیس گانه‌شمار فوق را با وسواس نسبت به حال و هوای زمانه اسپنسر، پیشینیان و معاصران او، و همچنین حوادث زندگی شخصی این خودآموخته بزرگ تهیه کرده است. چنان‌که فرنسیس می‌گوید، این امر به ویژه در مورد اسپنسر ضروری است، نه فقط به این دلیل که ریشه بحث‌های مطرح شده از سوی اسپنسر را باید در مباحث رایج در قرن نوزدهم یافت (که عمده‌تاً هم فراموش شده‌اند)، بلکه، همان گونه که می‌نویسد: «بسیاری از متون را می‌توان بدون توجه به مقاصد یا رفتار نویسنده خواند و کاملاً درک کرد، ولی چنین کاری با آثار اسپنسر محال است. او *فلسفه‌اش را زندگی کرد*، بنابراین بدون درک کامل آمال، چیزهایی که دوست داشت و نداشت، و واکنش‌های شخصی‌اش، ایده‌های او بسیار بی‌روح و بی‌ربط جلوه می‌دهد.» (ص ۴، تأکید اضافه شده است.)

کتاب به این دلیل قدری پر حجم است که تفکر اسپنسر بسیار گسترده بود و حوزه‌های مختلفی را در بر می‌گرفت، و نه به این دلیل که حوادث قابل ذکر زیادی در زندگی‌اش رخ داد. بالعکس، به‌رغم رفتار عجیب و غریب اسپنسر که باعث شد دیم ادیث سیتول نام او را در کتاب *شخصیت‌های عجیب و غریب انگلستان*^۵ (۱۹۳۳) بگنجد، زندگی اسپنسر یکنواخت و ملال‌آور بود. فرنسیس در بخش اول کتاب (یک فرد و فرهنگ شخصی‌اش) «زندگی خصوصی» اسپنسر را شرح می‌دهد که زندگی‌نامه‌نویسان و مورخان عمده‌تاً نادیده گرفته‌اند. این همان داربست پارادوکسیکالی است که فرنسیس با کمکش زندگی فکری اسپنسر را بازسازی می‌کند: کودکی غرق شده در زهد مسیحی با چاشنی مخالفت با دخالت‌های

دین رسمی در زندگی خصوصی مردم و آموزشی غیرستی و علمی؛ زندگانی پرتلاطمی که اسپنسر را به واژه انداخت مبادا احساساتش، همچون پدر مستبدش، به خشونت بگراید، و در عین حال او را به شخصیتی ضداستبدادی و طرفدار حقوق زنان، به ویژه در محل زندگی‌اش تبدیل کرد؛ و تنها رابطه عاشقانه (بی‌وصالی) زندگی‌اش با جورج الیوت (مری آن اونز) رمان‌نویس؛ سال‌های ناداری که نویسنده، مقاله‌نویس و مدیر نشریات (از جمله *اکنومیست*) بود و فروش همیشه یأس‌آور آثار مهمش؛ بی‌توجهی عمیقش به مال و ثروت دنیا حتی وقتی که ثروتی عظیم به دنبال فراگیر شدن شهرتش به او روی آورد؛ مهر و عطوفت بی‌دریغش نسبت به کودکان، و سپس فقط معاشرت با بزرگسالان به دنبال بیماری عصبی ناشی از کار زیاد؛ نیاز مزمزش به ابراز وجود و کسب شهرت به‌رغم ناتوانی‌اش در کنار آمدن با پیامدهای شهرت زیاد؛ و بالاخره، باکره بودن اسپنسر و هراس بیمارگونه‌اش از بیماری که حتی با معیارهای دوره ویکتوریا نیز افراطی بود، و شاید فقط داروین به پای او می‌رسید.

بخش دوم کتاب (دنیای گمشده مابعدالطبیعه اسپنسر) پیش‌زمینه فلسفی‌ای را که (به اعتقاد فرنسیس) آثار اسپنسر فقط در متن آن قابل درک است توضیح می‌دهد. این بخش برایم بسیار جالب و خواندنی بود. جالب از این جهت که واقعاً نمی‌دانستم رمان‌نویسان، مقاله‌نویسان و دانشمندان (اگر نگویم ضرورتاً فلاسفه) انگلیسی‌زبان آن دوره خیلی پیش‌تر از انتشار *اصل/نوع* نیز درگیر مسائل فلسفی دغدغه‌آور بودند؛ یعنی بیرون کشیدن معنا، معنویت و مبنایی معتبر برای اخلاقیات از تصویری که در آن زمان از جهان ترسیم می‌شد؛ یعنی فقط مجموعه‌ای از اشیای مادی بی‌روح و قوانین فیزیکی (ص ۱۱۱) که نتیجه علم‌گرایی آن دوران بود؛ و خواندنی از این جهت که هنوز هم درگیر همین مسائل هستیم، که البته امروزه پیچیدگی و تنوع کمتری دارد. اگرچه جنبش اصلاح‌گری پروتستانی با رفع ضرورت وجود واسطه، رابطه میان خداوند و انسان را تغییر داد، جنبش اصلاح‌گری نوین که در اواسط قرن نوزدهم شکل گرفت سعی داشت با جایگزین کردن علم بجای خرافات سنتی، رابطه میان ماهیت دانش‌آفرینی و معنویت انسان را تغییر دهد. اگرچه اسپنسر ذهنی فلسفی داشت، از پستان علم مدرن شیر خورده بود (پدرش جورج رییس انجمن فلسفه داربی بود که آن را با همکاری اراسموس داروین، پدر بزرگ چارلز داروین تأسیس کرده بود)، و عمدتاً او را پیامبر جنبش اصلاح‌گری نوین می‌شناسند. چنان‌که تی. اچ. هاکسلی در سال ۱۸۶۰ در پاسخ به طرح بلندپروازانه اسپنسر برای «یک نظام فلسفه ترکیبی» که هدفش تحلیل همه جوانب دانش ارگانیک بود، نوشت «بسیار مهم بود که بالاخره یک نفر با نظامی منسجم فکر کند. ایده‌های بی‌بند و بستی که به‌طور کم و بیش متمایزی در بهترین اذهان غوطه می‌خورد.» (ص ۱۴۷)

البته می‌دانستم که هاکسلی «طرفدار متعصب داروین» بود و از آنجایی که این مرد بزرگ علاقه‌ای به درگیر شدن با دیگران نداشت، هاکسلی بجایش از نظریه انتخاب طبیعی دفاع می‌کرد، و این‌که اصطلاح «لاداری‌گرایی»^۶ را مدیون هاکسلی هستیم. ولی آنچه نمی‌دانستم این بود که هاکسلی زمانی شدیداً تحت تأثیر اسپنسر، پیامبر «ناشناخته‌ها» بود، و تا پایان عمر رفیق شفیقش ماند، و حتی زمانی که

درباره نظریه تطور و تکامل، فلسفه و مذهب با یکدیگر اختلاف نظر پیدا کردند، همیشه مواظب بود که خلق و خوی پرخاشجویانه اسپنسر مشکلی برایش ایجاد نکند.

اگرچه غالباً رابطه این دو را با اشاره به اظهارات تمسخرآمیز هاکسلی مبنی بر این که «ایده اسپنسر درباره تراژدی استنتاجی بود که یک حقیقت برای کندن گلکش کافی بود» توصیف می‌کنند، فرنسیس معتقد است که گزیده زیر از نامه‌ای که هاکسلی برای اسپنسر نوشته است، «ماهیت واقعی رابطه بین این دو مرد» را خیلی بهتر نشان می‌دهد: «گویی تمام تفکراتی را که برایم نوشته‌ای از آن خودم بوده است، با وجود این نحوه ارائه این تفکرات تفاوت‌های عظیمی در نوع تفکر ایجاد کرده است. یکی همچون نخ کف می‌ماند و دیگری مثل یک طناب. پس ای طناب‌باف عالی به کارت ادامه بده و برای ما طناب بیشتری بیاف تا در برابر شیطان و کشیش‌ها محکم‌تر باشد و حفظ‌مان کند.» (ص ۱۴۷)

شاید به دلیل توقع زیاد، از نحوه پرداختن فرنسیس به محث روانشناسی اسپنسر قدری مأیوس شدم. تا به حال عمده‌ترین آشنایی من با تفکر اسپنسر از طریق پیتر گادفری - اسمیت بود که تلاش کرده است روانشناسی اسپنسر را که بنیادش در زیست‌شناسی است برای فلاسفه معاصر ذهن بشکافد و زنده کند، در حالی که این فلاسفه هنوز غرق در سنت‌های بسیار انتزاعی تحلیلی هستند. این اثر من را به خواندن *اصول روانشناسی* (۱۸۵۵) اسپنسر راهنمایی کرد، همان کتابی که مطالعه فلسفی ذهن را از حوزه صرفاً فیزیولوژیک به حیطه علوم ارگانیک کشاند و فشارهای عصبی ناشی از آن اسپنسر را به بستر بیماری انداخت. اگرچه احتمالاً می‌فهمم چرا فرنسیس تصمیم گرفته است *اصول روانشناسی* را در بافت مابعدالطبیعی / فلسفی بررسی کند. حساسیت او نسبت به روانشناسی زیست‌شناختی اسپنسر به اندازه همین حساسیت در حوزه‌های دیگر تفکر او نیست.

اسپنسر اولین روانشناس / فیلسوفی است که ویلیام جیمز در *اصول روانشناسی* پرنفوذتر خود، بعد از ردّ مکاتب «تداعی‌گرایانه» هیوم، میل، بین و هربارت آلمانی و همچنین نظریه «روحانی‌مدرسی و عرف عام» با دیده تأیید می‌نگرد. (جیمز ۱۸۹۰، صص ۱-۲). جیمز نه فقط رویکرد اسپنسر را در مقایسه با «روانشناسی عقلانی از مُد افتاده [احتمالاً دکارتی]» تأیید می‌کند. زیرا اسپنسر «این حقیقت را مد نظر قرار می‌دهد که اذهان در محیط‌هایی وجود دارند که بر آن‌ها کنش انجام می‌دهند و اذهان نیز به نوبه خود نسبت به آن‌ها واکنش نشان می‌دهند.» (جیمز ۱۸۹۰، ص ۶)، او همچنین از اسپنسر در حکم کسی که پیش از او از نمونه‌های جانوری استفاده کرده است، نام می‌برد. اگرچه وقتی جیمز و اسپنسر واقعاً با یکدیگر ملاقات کردند، آن قدرها هم که فکر می‌کرد تحت تأثیر قرار نگرفت، ولی فکر نمی‌کنم هیچ وقت از تأثیری که اسپنسر بر رویکردش به روانشناسی داشت، غافل بود. متأسفانه این مطالب از کتاب افتاده، ضمن این که نام جیمز حتی در نمایه کتاب هم نیامده است.

شاید حق با فرنسیس باشد که «روانشناسی تکامل‌نگر اسپنسر آن قدر پیشرفته و مشخص نیست که زیست‌جامعه‌شناسان مدرن در آن کنکاش کنند.» (ص ۱۸۶) با وجود این، اذعان اسپنسر به این مطلب که خصوصیات ذهن عمیقاً متأثر از شرایط حیات است، به نحوی که دانش‌آفرینی و هوش در بشر همان

«شکل» اولیه و پایه ساده‌ترین ارگانیسم‌ها را دارد، از مهمترین مسائلی است که امروزه می‌توان به آن پرداخت. در واقع، این امر محور اصلی تحقیقات معاصر در زمینه «شناخت تجسم‌یافته»^۷ است، که اتفاقاً فرنسیس هیچ اشاره‌ای به آن نمی‌کند هر چند در یکی از فصول بعدی کتاب در ارتباط با موضوع دیگری خاطر نشان می‌سازد که اسپنسر «با بحث درباره "انسانیت تجسم‌یافته" زبانی را که منتقدان ادبی اواخر قرن بیستم استفاده کردند، به کار برده است.» (ص ۱۹۷) ادعای اسپنسر مبنی بر این‌که «فرایندهای تطبیقی در یک گیاه، و استدلال‌هایی که یک دانشمند توسط آن کشفی انجام می‌دهد، هر دو نشان دهنده سازگاری روابط درونی با روابط بیرونی هستند.» (نقل قول از ص ۱۹۷)، تقریباً یک قرن پیش از گفته مشهور کارل پوپر که «از آمیب تا انیشتن فقط یک قدم فاصله است» ایراد شده، آن هم در زمانی که اطلاعات بسیار کمتری درباره مکانیسم‌های مشترک حیات ارگانیک در دست بود. بنابراین، شاید اگر کتاب *اصول روانشناسی اسپنسر* کاملاً به فراموشی سپرده نمی‌شد، برخی افراط و تفریط‌هایی که در مکتب رفتارگرایی و «انقلاب شناختی» شاهدش بودیم رخ نمی‌داد.

علاوه بر این، ایراد کوچکی هم به ساختار بخش سوم کتاب دارم؛ یعنی (نوشته‌های اسپنسر درباره زیست‌شناسی و فلسفه علم او). فصل اول این بخش شامل مبحثی عالی درباره تفاوت تفکر تکامل‌نگر اسپنسر و داروین است (مثلاً تأکید اسپنسر بر تداوم و نه تغییر؛ این که تعداد اشکال بالغ هر نوع بیانگر موفقیت آن نوع است و نه اثرات غریبال‌گونه انتخاب؛ و تأکید بر سلامت ارگانیسمی به جای تولید مثل) و این که هر یک بر دیگری چه تأثیری دارد (یا ندارد)، به ویژه این که با توجه به شواهد علمی روزافزون در تأیید انتخاب طبیعی، نظرات اسپنسر نسبت به آن چه تغییراتی کرد (و یا چه مقاومتی از خود نشان داد). عنوان فصل - «خوبی، کمال و شکل موجودات زنده» - معرف بحث نیست و اگر یک فیلسوف حوزه تکامل به دلیل عنوان فصل آن را نخواند گناهی نکرده است، که البته واقعاً حیف است.

با وجود این، بخش سوم کتاب از چند جهت مبحثی بسیار جذاب در ارتباط با تاریخ و فلسفه علم به حساب می‌آید. در این بخش، تفاوت‌های موجود بین تعریفی که اسپنسر از حیات و زندگی داشت با تعاریفی که پیشینیان و معاصرانش ارائه داده بودند، و همچنین دشواری ترسیم مرزی معنادار بین ارگانیک و غیرارگانیک مورد بحث قرار می‌گیرد؛ همچنین نشان می‌دهد که چرا و چگونه حیات‌گرایی اولیه اسپنسر به یک موضع شدیداً ضد - غایت‌انگاران تبدیل شد؛ و آنچه شاید به بحث‌های امروزی مربوط‌تر باشد، شک و تردید اسپنسر در ارتباط با تلاش برای ایجاد یک سیستم طبیعی طبقه‌بندی جهت جایگزینی طبقه‌بندی لین است. اگرچه نظریه اسپنسر درباره دانش علمی مستلزم آن بود که توجهش را به عوامل بیرونی معطوف کند، او «معتقد بود که تقسیمات موجود بین گونه‌ها، رده‌ها و راسته‌ها - و حتی شکاف بزرگی که بین حیوانات و گیاهان وجود دارد - چندان بنیادین نیست.» (ص ۲۱۲)، که اتفاقاً کشفیاتی که در حوزه ژنومیک تطبیقی صورت گرفته این باور را تأیید می‌کند.

بخش چهارم کتاب (سیاست و جامعه‌شناسی اخلاقی) در برگیرنده بحث مفصلی درباره جوانب شناخته‌تر تفکر اسپنسر است - یعنی سیاست، نظریه اجتماعی و اخلاق - که متأثر از عدم اعتقاد او به

اصل انتفاع^۸ جرمی بنتام و اعتقاد راسخ به این امر بود که «گونه بشر رو به پیشرفت و ترقی است.» (ص ۲۴۷) البته اعتقاد او به پیشرفت بشر در سال‌های آخر عمرش قدری ضعیف‌تر شد، ولی مخالفتش با اصل انتفاع بنتام یکی از ارکان راسخ تفکر اسپنسر باقی ماند. اگرچه بخش عمده‌ای از تفکرات اسپنسر اهمیت خود را از دست داده‌اند، فرنسیس آثار او را حاوی «دو میراث بزرگ می‌داند که شاید امروزه برای کل بشر با ارزش باشد.» (ص ۳۳۳) اول تأکید بر اهمیت احساسات در پیشرفت بشر (و حیوانات) تا حدی که پیشرفت را نه با معیار خیر کل، چنان که معتقدان مکتب فایده‌گرایی می‌گویند، که باید با معیار رفح و دفع درد و رنج سنجید، چیزی که اسپنسر تحمیلش را «از لحاظ روانی یا سیاسی» به هیچ وجه توجیه‌پذیر نمی‌دانست. (ص ۳۳۵) دومین میراثش، که با کاهش درد و رنج مرتبط است، نوعی لیبرالیسم اخلاقی بود که از طریق «یک دکتین جمعی که بر لزوم حفاظت از زندگی‌های خصوصی تأکید داشت، حتی اگر احتمالاً هیچ نقش مشهود اجتماعی نیز برای آن متصور نبود، سعی داشت هم از فردگرایی و هم انتخاب پرهیز کند.» زندگی‌های خصوصی صرفاً به این دلیل که مخزن احساسات هستند، و اسپنسر آن‌ها را به لطف فرایند تطوّر و تکامل «پاسخ‌های اجتماعی شده‌ای می‌دانست که دارای همان اهمیت اخلاقی عقل هستند،» باید حفاظت شوند.

این نقد را در واقع باید ناخنک به سفره رنگینی دانست که فرنسیس در کتابش پهن کرده است. ناشر با توضیحاتش سعی دارد نشان بدهد که کتاب فرنسیس اولین بررسی جدی و عمده تفکرات اسپنسر «که هیچ یک از محققان تفکر قرن نوزده نمی‌تواند او را نادیده بگیرد» در طول سی سال گذشته است. ولی من معتقدم که هر خواننده‌ای، چه محقق و چه عادی، که مایل است - حداقل از زوایه دید دنیای انگلیسی‌زبان‌ها - بداند که ما چگونه به اینجا رسیدیم، می‌تواند مطالب بسیار جالبی در این کتاب پیدا کند. این کتاب واقعاً شایسته داشتن خوانندگان بیشتری است، خوانندگانی بیشتر از آنچه احتمالاً به خاطر موضوع کتاب - یعنی هربرت اسپنسر - آن را خواهند خواند.

پی‌نوشت‌ها

1. Self – doubt.
2. alienation.
3. survival of the fittest.
4. *The Life and Opinions of Tristram Shandy, Gentleman.*
5. *English Eccentrics.*
6. agnosticism.
7. embodied.
8. principle of utility.

نقد و بررسی کتاب

ارسطو در باب اشتراک لفظی: جدل و علم*

- نوشته دیوید اوانز
- ترجمه مصطفی امیری

اشاره: مقاله حاضر نوشته دیوید اوانز نقدی است بر کتاب ارسطو در باب اشتراک لفظی: جدل و علم، (Aristotle on Homonymy Dialectic and Science) اثر جولی کی وارد (Julie k.ward) که در سال ۲۰۰۷ در ۲۳۰ صفحه از سوی انتشارات دانشگاه کمبریج منتشر شده است.

* * *

ابهام از درونمایه‌های مهم فلسفه ارسطوست. حتی کسانی که فقط تا اندازه‌ای با آثارش آشنا هستند، می‌دانند که ارسطو توجه وافری به تحلیل مفاهیم اساسی هر یک از حوزه‌های خاص تحقیق دارد. ولی از قرار معلوم عملاً همه آن‌ها آنچنان پیچیده‌اند که هیچ توضیح واحدی نمی‌تواند ماهیت‌شان را مکشوف سازد. علاوه بر این، ارسطو نه فقط ابهاماتی را بر ملا می‌سازد که فلاسفه پیشین به آن پی‌نبرده بودند، بلکه نظریه‌هایی را نیز درباره این پدیده، که ترجیح می‌دهد نام اشتراک لفظی بر آن بگذارد، بسط می‌دهد و کشف می‌کند که این پدیده خود به قدری پیچیده است که ارزش تحلیل فلسفی را دارد. موضوع تحقیق هوشمندانه و عالی جولی وارد نیز همین است. او سه مسئله عمده را مورد مطالعه قرار می‌دهد:

۱. ماهیت اشتراک لفظی، با توجه خاص به نمونه‌های متقابلاً مرتبط که آن را اشتراک لفظی مشکک^۱ می‌نامد.
۲. نقش جدل در بررسی اشتراک لفظی، و رابطه آن با علم
۳. برخی نمونه‌های مشکک اشتراک لفظی، نظیر وجود، طبیعت و دوستی، که در فلسفه مهم هستند.^۲

وارد بحث خود را با بررسی اشتراک لفظی، ترادف و اشتقاق در رسالهٔ *مقولات*^۳ (*قاطبعوریاس*) شروع می‌کند. هدفش از مطرح ساختن این بحث یافتن تطابق میان مباحث فوق و تحلیل‌هایش از اشتراک لفظی مشکک در این اثر با سایر آثار ارسطوست. او معتقد است که چنین تطابقی در آثار ارسطو دیده می‌شود، و از این تر دفاع می‌کند که اشتراک لفظی از نظر ارسطو نمونه‌های متعددی دارد، از ابهامات اتفاقی یا «تصادفی» گرفته تا نمونه‌های دیگری که از لحاظ فلسفی جالب توجهند و در آن‌ها معانی و چیزهایی که به آن دلالت دارند با یکدیگر مرتبط هستند. از آنجایی که در رسالهٔ *مقولات* هیچ اشاره‌ای به پیش‌زمینه فکری مباحث نشده است، وارد گمان دارد که بر خلاف باور رایج، ارسطو در بحث‌های خود بیشتر تحت تأثیر افلاطون است تا اسپوزیپوس^۴. بحث افلاطون درباره رابطه نام - ساخته^۵ جزئیات محسوس با صور در واقع پیش درآمدی بر بحث ارسطو در باب مصادیق ثانویه و اولیه یک مجموعه اشتراک لفظی مشکک است.

وارد معتقد است که بررسی اشتراک لفظی، نقشی محوری در جدل ارسطویی دارد. او بحث ارسطو درباره اشتراک لفظی در *جدل*^۶ (*طوبیقا*)، به ویژه الف ۱۵ و الف ۱۸ را مفصلاً تحلیل می‌کند. بحث ارسطو درباره اشتراک لفظی در جدل با همین بحث در *مقولات* تطابق دارد؛ و اگرچه همه نمونه‌های اشتراک لفظی را برای مقصود جدلی مقدمه - کشف مهم می‌داند و صریحاً به اشتراک لفظی مشکک اشاره نمی‌کند، ولی برخی از مثال‌های ارسطو در جدل پیش درآمدی بر مباحثی است که ارسطو در *مابعدالطبیعه* و سایر آثارش علاوه بر *ارغنون* به کار می‌بندند.

وارد سپس مشغول تحلیل کامل اشتراک لفظی در این آثار می‌شود، و توجه خود را بیشتر معطوف مثال‌های «سالم»، «صحی» (این که منظور از این دو اصطلاح چیست) و «وجود» می‌کند. پنجاه سال پیش جی. ئی. ال. اوون^۷ توجهات را به این مباحث جلب کرد، و بر ماهیت آنچه مفهوم معنای کانونی^۸ نامید تأکید ورزید. وارد معتقد است که تأکید اوون بر ماهیت معنایی، در مقابل ماهیت وجودی^۹، در این تحلیل‌ها اشتباه است، و این که باور او به وجود تناقض بین مباحث ارسطو در *ارغنون* و *مابعدالطبیعه* و گرفتن این نتیجه که نظرات ارسطو سیری تکاملی داشته و تغییر کرده است نیز به همان اندازه اشتباه است. تحلیل وارد از این نمونه‌ها بیشتر معطوف آن چیزی است که عناصر مختلف را به یکدیگر متصل می‌سازد؛ و به پیروی از نظرات کاجتان^{۱۰}، فیلسوف دوره رنسانس، و کریستوفر شیلدز، فیلسوف معاصر، حامی تفسیری است که با نظریه علیت ارسطو مطابقت دارد. او مخصوصاً از این رویکرد تحلیلی در مورد «وجود» دفاع می‌کند؛ جوهر^{۱۱} عنصر اولیه در شبکه روابط علی است که همه نمونه‌های مشترک لفظی موجود در این شبکه را به یکدیگر مرتبط می‌سازد.

وارد سپس *مابعدالطبیعه* را کنار می‌گذارد و دو نمونه دیگر را بررسی می‌کند، یعنی طبیعت و دوستی، که توجه زیادی به آن‌ها نشده است. اولین مثال تحلیل‌هایی را که قبلاً صورت گرفته بدون هیچ مشکلی تأیید می‌کند، ولی مثال دوستی قدری مسئله‌ساز است؛ اگرچه مسلماً [دوستی] در حکم اشتراک لفظی مشکک در اخلاق ادموس^{۱۲} معرفی شده است، ولی نقش علیت در آن چندان روشن نیست، و شاید به

همین خاطر باشد که ارسطو این نوع تحلیل را در *خلاق نیکوماخوس*^{۱۳} کنار می‌گذارد. نهایتاً وارد به توضیح رابطه مفاهیم جدل و علم در نزد ارسطو می‌پردازد. می‌توان با توجه به تأکیدی که در تحلیل *(آنالوطیقای دوم)*^{۱۴} بر لزوم پرهیز از ابهام در اصطلاحاتی که براهین علمی به واسطه آن‌ها ارائه می‌شود، این طور فرض کرد که اشتراک لفظی و معرفت علمی کاملاً با یکدیگر مغایرت دارند. با وجود این، وارد معتقد است که روش‌های جدل بخش الف ۱۵ برای پیدا کردن اشتراک لفظی برای ارزشیابی تعاریف اسمی^{۱۵} مفید هستند، و این که این تعاریف را می‌توان با بکار بستن همان روابط علی که در اشتراک لفظی مشکک یافت می‌شود به بیان ذات^{۱۶} که مناسب علم باشد تبدیل کرد. بدین ترتیب می‌توان ادعاهای ارسطو را در ابتدای جدل درباره ارزش جدل در کشف اصول اولیه علمی تصدیق کرد.

این خلاصه را برای نشان دادن عناصر اصلی استدلال وارد آوردیم. مثلاً نمی‌توان جزئیات تحلیل او از بخش‌های مختلف آثار ارسطو و یا ارزیابی دقیق او از تفاسیر دیگر را در اینجا ذکر کرد. خواندن خود کتاب بدون شک حوصله زیادی می‌طلبد (و گاه یک پاراگراف یک تا دو صفحه است)؛ که البته خلاصه مطالب و جمع‌بندی‌ها به یاری خواننده می‌آید؛ ولی اغلاطی نیز در متن دیده می‌شود، مثلاً ص ۱۵۶، پاراگراف ۳، سطر ۴؛ و ص ۱۸۱، پاراگراف ۲، جمله دوم.

شکی نیست که این کتاب بحث‌های مفیدی به راه خواهد انداخت؛ در اینجا می‌خواهم به نوبه خود برخی از ایرادهایم را به کتاب مطرح کنم. در رساله *مقولات* تنها مثال ارسطو از اشتراک لفظی به کلمه «zoion» مربوط می‌شود؛ و وارد این طور فرض می‌کند که هم حیوانات واقعی و هم بازنمایی آن‌ها را می‌توان حیوان نامید، و بدین ترتیب نادیده می‌گیرد که این لغت، ترجمه دیگری نیز دارد که همان «تصویر» است، که در واقع بر ترجمه قبلی ترجیح دارد. زیرا در غیر این صورت با توجه به این که اصولاً می‌توان هر چیزی را بازنمایی کرد، چه با تصویر و چه به روش‌های دیگر، اشتراک لفظی باید همه محمول‌های کلی را در بر می‌گرفت. تفسیر وارد (که باید گفت تفسیر معمول و رایج است) از عواملی است که او را تشویق می‌کند تا افلاطون را پدر نظریه اشتراک لفظی مشکک بداند، ولی این ایده را در متن اصلی استدلال خود دنبال نمی‌کند؛ پس از این که در فصل اول به این موضوع اشاره می‌کند، از آن خبری نیست تا بخش مؤخره در انتهای کتاب. یکی از محاسن نظریه ارسطو این است که با وسواس به کار بسته می‌شود و مسلماً همه محمول‌های کلی را در بر نمی‌گیرد، بر خلاف نظریه افلاطون که این طور است و ارسطو به آن ایراد گرفته است.

بخش اعظمی از بحث کتاب به اشتراک لفظی مشکک اختصاص یافته است؛ ولی یک خواننده کنجکاو ممکن است نهایتاً از آن سر در نیاورد. وارد با دیده تأیید فرمول‌بندی‌های شیلدر را در کتاب آورده است که فرمول اول آن عبارت است از «اگر دو چیز، الف و ب، مشترک لفظی ج باشند، و الف مصداق اولیه ج باشد، آن گاه الف و ب نام مشترکی دارند.»^{۱۷} ولی مثال «سالم» را در نظر بگیرید: چه چیزی مصداق اولیه (الف) است که سالم است؟ می‌توان فرض کرد این مصداق اولیه، جسم انسان یا حیوان باشد. ولی وارد می‌گوید که چنین چیزهایی «پذیرای» سلامتی هستند، و بدین ترتیب بیشتر ثانویه هستند

تا مصداق‌های اولیهٔ سالم بودن. شکی نیست که سلامتی فی‌نفسه سالم بودن نیست؛ و با قدری تأمل می‌توان گفت که در اینجا بیشتر با اشتقاق سر و کار داریم تا اشتراک لفظی.

وارد در تحلیل خود از اشتراک لفظی مشکک از تحلیل علی (ارسطویی) بسیار سود جسته است. ارسطو می‌گوید که وقتی علل چیزی را می‌دانیم، خود آن را نیز می‌شناسیم. با وجود این، انتقاد کلی به این رویکرد آن است که علیت ارسطویی آن قدر مبهم و چندوجهی است که نمی‌تواند ابزار خوبی برای توضیح و تبیین باشد. مشکل دیگری که در تحلیل وارد خودنمایی می‌کند، تمایل او به استفاده از ایده علت «نمونه‌ای»^{۱۸} برای تشریح تحلیل علی است. در واقع ارسطو در جایی از علت صوری در حکم *paradeigma* صحبت می‌کند، ولی اگر بنا به همین یک مورد درباره نظر ارسطو قضاوت کنیم در واقع یک بار دیگر به سمت افلاطون‌گرایی گام برداشته‌ایم.

عنوان کتاب بخوبی جهت‌گیری کلی استدلال‌های نویسنده را نشان می‌دهد. او می‌گوید: در بررسی اشتراک لفظی، جدل ابزار بسیار مناسبی برای پیشبرد فهم از یک مرحله ماقبل علمی به یک مرحله کاملاً علمی است. هستی‌شناسی بهترین نمونه برای اثبات این ادعاست. چرا که شأن خود در حکم یک علم واحد را مدیون پدیده اشتراک لفظی مشکک است. ولی نباید فراموش کرد که احتمالاً هستی‌شناسی تنها علم از این نوع است؛ حتی اگر تحلیل مشکک از اشتراک لفظی «فیزیس» را بپذیریم، ارسطو در توضیح ماهیت فلسفه طبیعی و وسعت حوزه آن هیچ استفاده‌ای از این تحلیل نمی‌کند. نزد ارسطو، آنچه هستی‌شناسی را از سایر علوم دیگر متمایز می‌سازد، عمومیت موضوع آن است. این همان خصوصیتی است که - چنان‌که ارسطو خاطر نشان می‌سازد - بیشترین اشتراک را با جدل دارد. جدل و هستی‌شناسی علمی چنان وسعت نامحدودی دارند که در سایر فعالیت‌های فکری نظیر ندارد. شاید بتوان این نتیجه را گرفت که این خط فکری، و نه کاربرد اشتراک لفظی، رابطه نویدبخش‌تری را بین جدل و علم ارائه می‌دهد.

در اینجا به برخی مسائلی اشاره کردم که ادامه بحث درباره آنها، که این کتاب مسلماً برخواهد انگیخت، می‌تواند مفید باشد.

پی‌نوشت‌ها

۱. اصطلاح Core-dependent از ابداعات فیلسوف معاصر کریستوفر شیلدز است که آن را در کتابش با عنوان *Order in Multiplicity: Homonymy in the Philosophy of Aristotle* و همچنین در *Aristotle* از سری کتب فیلسوفان راتلج تشریح کرده است. این اصطلاح متضمن مفهوم کلی تشکیک است، بدین ترتیب که الف و ب از لحاظ اشتراک لفظی مبتنی بر مفهوم هسته‌ای ج هستند اگر (۱) الف، ج باشد؛ (۲) ب، ج باشد؛ (۳) مفهوم ج بودن در «الف، ج است» و «ب، ج است»، با یکدیگر کاملاً همپوشانی نداشته باشد؛ و (۴) مفهوم ج در «ب، ج است» به طور غیرمقارن و ضرورتاً به مفهوم ج در «الف، ج است» اشاره کند (و بالعکس). مثلاً (۱) سعدی سالم است، (۲) رژیم غذایی سعدی سالم است. محمول «سالم است» در (۱) و (۲) نمونه‌ای از اشتراک لفظی مشکک [مبتنی بر معنای هسته‌ای] را تشکیل می‌دهد، زیرا مفهوم «سالم» در این دو نمونه کاملاً با یکدیگر همپوشانی ندارد (زیرا در آن صورت متضمن تواطو بود)، ولی با یکدیگر

مرتبط هستند به نحوی که مفهوم «سالم» در (۲) ضرورتاً به مفهوم «سالم» در (۱) اشاره دارد، هر چند مفهوم محمول در (۱) ضرورتاً به مفهوم محمول در (۲) اشاره ندارد. پس نمونه‌های فوق از این نظر که معنای آن‌ها یکی نیست متواطی نیستند، و از این نظر که چند معنایی نیستند مشترک لفظی نیستند. در این ترجمه «تشکیک» و «مشکک» در این معنی استعمال شده است. [مترجم]

۲. تشکیک، اصطلاحی در منطق و فلسفه. در لغت به معنای به شک و تردید انداختن و در اصطلاح، ویژگی الفظی است که قسم متوسط میان الفاظ متواطی [univocal] و مشترک‌اند [homonymous]. متواطی در اصطلاح به مفهوم کلی و لفظی اطلاق می‌شود که معنای واحد دارد و صدق و حمل آن بر افرادش یکسان و موافق با یکدیگر است (ابن‌سینا، ۱۴۰۵، ج ۱، ف ۲، ص ۹؛ بهمنیار بن مرزبان، ص ۲۴؛ غزالی، ص ۵۲؛ سبزواری، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۱۲۵-۱۲۶). مشترک نیز لفظی است که به چند معنی به کار می‌رود.

ارسطو در جدل (کتاب ۱، فصل ۱۵، ۱۰۶ الف، س ۱۵-۹) پس از بیان الفظی که چند معنی دارند (الفاظ مشترک) و الفظی که فقط یک معنی دارند (الفاظ متواطی)، به قسمی دیگر از الفاظ می‌پردازد که به گونه ای غیر از الفاظ مشترک، معانی متعدد دارند [که کریستوفر شیلدز آن‌ها را core-dependent homonyms می‌نامد]. به گزارش ولفسون (ص ۴۶۸)، اسکندر افرویدیسی در تفسیر سخن ارسطو این قسم الفاظ را مبهم و مشکک نامیده است. ارسطو در جدل (کتاب ۲، فصل ۳، ۱۱۰-۱۱۱ الف، س ۷) الفاظ مشکک را چهار قسم دانسته است: (۱) الفظی که به چیزهای مختلفی که یک غایت دارند اطلاق می‌شوند، مانند اطلاق لفظ «صخی» بر دارو و ورزش که غایت هر دو تندرستی است. مطابق آنچه در مابعدالطبیعه (کتاب ۱۱، فصل ۳، ۱۰۶ الف، س ۷۲) آمده این الفاظ به چیزهایی اطلاق می‌شوند که از یک مبدأ باشند، مانند اطلاق لفظ «طبی» بر کتاب طبی و دارو و آلت جراحی (ولفسون، ص ۴۷۷-۴۷۹). (۲) الفظی که به چیزهای متضاد اطلاق می‌شوند، مانند علم موسیقی که دانش آواهای هماهنگ و ناهماهنگ است، یا پزشکی که دانش تندرستی و بیماری است. (۳) الفظی که به برخی از صفات و اعراض مشترک در اشیا که تفاوت آن‌ها فقط از حیث تقدم و تأخر است، اطلاق می‌شوند، مانند لفظ «شیرین» برای شکر و شربت (ولفسون، صص ۴۷۴-۴۷۶). (۴) الفاظ اضافی (نسبی) و متشابه، مانند کاربرد لفظ «قاعده» یا «مبدأ» برای پایه دیوار و قلب حیوان؛ زیرا نسبت پایه دیوار به دیوار مانند نسبت قلب حیوان به حیوان است (فرازی، ج ۱، ص ۹۲؛ ولفسون، ص ۴۸۳؛ نیز رجوع کنید به ارسطو، جدل، کتاب ۲، فصل ۳، ۱۱۱ الف، س ۷۶). ارسطو (مابعدالطبیعه، کتاب ۵، فصل ۶، ۱۰۱۶ ب، س ۳۴-۳۵) تشابه را نوعی نسبت می‌داند، در نتیجه بنا بر قول او الفاظ متشابه باید تحت الفاظ مشکک قرار گیرند. وی در کتاب نفس (کتاب ۱، فصل ۱، ۴۰۲ ب، س ۸)، بنا بر تفسیر اسکندر افرویدیسی، و نیز در مواضعی از مابعدالطبیعه (کتاب ۴، فصل ۲، ۱۰۰۳ الف، س ۳۳-۳۴، کتاب ۷، فصل ۴، ۱۰۳۰ الف، س ۲۱-۲۲، فصل ۶، ۱۰۳۱ ب، س ۱۳-۱۴؛ ولفسون، ص ۴۹۸)، به قسم پنجم الفاظ مشکک اشاره می‌کند. این الفاظ، بر حسب تقدم و تأخر یا اولویت و آخریت، بر اشیا اطلاق می‌شوند، مانند لفظ وجود که، به تصریح او، بر مقولات بر حسب تقدم و تأخر اطلاق می‌گردد، اول بر جوهر و سپس بر اعراض حمل می‌شود.

در متون منطقی و فلسفی اسلامی و به پیروی از آن‌ها در متن‌های عبری، در تقریر قول ارسطو از الفاظ مشکک سخن به میان آمده است (ولفسون، ص ۴۶۷). واژه عربی مشکک ترجمه واژه یونانی است، اما در ترجمه‌های لاتینی آثار ارسطو از عربی، لفظ معادل این اصطلاح یکسان نبوده است. در ترجمه‌های کهن سده‌های میانه، واژه مشکک به لاتینی ترجمه شده است. در سده نهم / پانزدهم در ترجمه‌هایی که از عبری به لاتینی صورت گرفته و نیز در ترجمه‌های نو لاتینی از عربی، کلمه را معادل اصطلاح مشکک آورده‌اند. (ولفسون، صص ۴۹۵-۴۹۶) ولفسون (صص ۴۹۶-۴۹۷) منشأ این اختلاف را نوشته‌های توماس آکوئینی و دیگر فیلسوفان مدرسی می‌داند که اصطلاحات فلسفی وی را به کار برده اند. او می‌گوید در فلسفه اسلامی الفاظ متشابه را جزو الفاظ مشکک آورده‌اند، اما در فلسفه توماس آکوئینی، واژه‌های مشکک — که وی آن‌ها را به وضوح مشخص نمی‌کند — جزو الفاظ متشابه آمده‌اند و الفاظ متشابه در فلسفه او، مانند الفاظ مشکک در فلسفه اسلامی، به الفظی

اطلاق می‌شوند که نه مشترک‌اند و نه متواطی. (مدخل «تشکیک» نوشته خانم دکتر فاطمه فنا، منتشر شده در *دانشنامه جهان اسلام*).

3. *Categories*.
4. Speusippus.
5. Eponymous relation.
6. *Topics*.
7. G.E.L. Owen.
8. Focal meaning.
9. Ontological nature.
10. Cajetan.
11. Substance.
12. *Eudemian Ethics*.
13. *Nicomachean Ethics*.
14. *Posterior Analytics*.
15. Nominal Definitions.
16. Statements of essence.

18. Exemplary cause.

۱۷ ص، ۱۵۴

نقد و بررسی کتاب

ارسطو*

- نوشته باربارا ستلر
- ترجمه مصطفی امیری

اشاره: مقاله حاضر نوشته باربارا ستلر نقدی است بر کتاب *ارسطو (Aristotle)* اثر کریستوفر شیلدز (Christopher Shields) که در ۴۵۶ صفحه در سال ۲۰۰۷ از سوی انتشارات راتلج منتشر شده است.

* * *

انتشار آثار جدید در باره فلسفه باستان ندرتاً توجه همکارانی را که در حوزه تاریخ فلسفه مشغول به کار نیستند جلب می‌کند. ولی تا پیش از نگارش این نقد دو نفر از همکارانم درباره کتاب شیلدز سؤالاتی از من پرسیدند که نشان می‌دهد شرح او بر آرا و عقاید ارسطو توجهات زیادی را به خود معطوف کرده است که شاید یک دلیل آن باشد که شیلدز مسائلی را مد نظر قرار داده که برای فلاسفه امروز نیز خالی از لطف نیست. کتاب شیلدز با اثر معروف راس^۱ به نام *ارسطو (۱۹۲۳)* یک تفاوت بسیار عمده دارد: راس خلاصه‌ای از فصول آثار ارسطو را در کار خود می‌آورد، در حالی که شیلدز چند مسئله اساسی فلسفه را در آثار ارسطو انتخاب کرده است و ربط آن‌ها را با مباحث فلسفی معاصر نشان می‌دهد؛ مثلاً وقتی که نقاط افتراق و اشتراک ماهیت‌گرایی^۲ ارسطو و دیدگاه‌های موجهه^۳ معاصر را خاطر نشان می‌سازد. آنچه شاید در کتاب شیلدز جایش خالی باشد تلاش برای ارائه تصویری از طرح کلی فلسفی هر یک از آثار ارسطو و نپرداختن به برخی آثار او، از جمله آثار متعدد ارسطو در باب علم‌الحیات است.

با وجود این، فقدان مباحث فوق‌دقیقاً در راستای اهدافی است که شیلدز در نگارش این کتاب جذاب دنبال می‌کند: «نشان دادن ویژگی‌های اصلی فلسفه ارسطو»^۴ نه با شرح مباحث فلسفی در زمان او، بلکه با تشریح پاسخ‌های ارسطو به برخی مسائل کلی فلسفی. شیلدز برای این کار از مثال‌های سرگرم‌کننده‌ای

استفاده می‌کند که به ذهنیت انسان مدرن نزدیک‌تر است، آن هم عمدتاً بدون آن که موجب تحریف اندیشه ارسطو شود. شیلدز با استفاده از دو راهکار از این خطر پرهیز می‌کند:

اول این که نه فقط مشکلاتی را که یک خواننده معاصر ممکن است با فلسفه ارسطو پیدا کند، بلکه پاسخ‌هایی را هم که ممکن بود ارسطو برای چنین مسائلی داشته باشد جداً مد نظر قرار می‌دهد.

دوم این که شیلدز بخش‌های زیادی از آثار مختلف ارسطو را نقل می‌کند که هدفش از آن صرفاً ارجاع به آثار ارسطو نیست، بلکه معمولاً تفسیر و تحلیل منطقی بسیار روشن و قابل فهمی نیز با آن‌ها همراه است. او هیچ‌گاه نقل قول‌های مزبور را صرفاً از این بابت که عبارات مشابهی دارند، مثل آنچه گاه در کتاب *ارسطوی فیلسوف آکرلی*^۵ (۱۹۸۱) می‌توان یافت، نمی‌آورد.

شیلدز نیز همچون راس تشریح آرا و عقاید ارسطو را بر اساس تقسیم‌بندی ارسطویی علوم انجام می‌دهد: او بحث خود را با آنچه ابزار اصلی، یا *ارغنون*^۶، کل فلسفه ارسطوست شروع می‌کند، و سپس به حکمت نظری می‌پردازد که در میان آن‌ها فلسفه طبیعی، ما بعدالطبیعه و علم‌النفس را برای بحث خود انتخاب می‌کند؛ آن گاه به سراغ حکمت عملی، یعنی اخلاق و سیاست می‌رود، و پس از آن درباره علوم تولیدی یعنی *خطابه*^۷ (*ریطوریکا*) و *فن شعر*^۸ (*بوطیقا*) سخن می‌گوید، و بحث خود را با تشریح میراث ارسطو در دوران مدرن با تاکید بر نقش‌گرایی و اخلاق فضیلت‌مدار ادامه می‌دهد و کتاب را با واژه‌نامه اصطلاحات مهم فلسفه ارسطو به پایان می‌رساند. هر فصل با نتیجه‌گیری، که شیوه مرسوم این مجموعه آثار انتشارات راتلج است، و معرفی بخش‌هایی از آثار ارسطو و فهرست کتاب‌هایی برای مطالعه بیشتر خاتمه می‌یابد.

بحث شیلدز درباره *ارغنون* تقریباً چهار فصل اول کتاب را در بر می‌گیرد که در واقع مبنای تلاش‌های مؤلف برای نشان دادن این مسئله را تشکیل می‌دهد که ارسطو «یک متفکر کاملاً نظام‌مند است، ولی نظام‌یافتگی تفکر او در یک حوزه را نمی‌توان بدون اشارات مکرر به دیدگاه‌هایش در حوزه‌های دیگر به خوبی درک کرد»^{۱۰} مهمترین چارچوب‌هایی که شیلدز مبنای درک آثار ارسطو تلقی می‌کند، شکل‌وارهٔ علل اربعه،^{۱۱} نظریهٔ ماده / صورت^{۱۲} و نظریه مقولات است. اگرچه شیلدز در فصل اول نگاهی گذارا به زندگی و آثار ارسطو می‌اندازد - و شاید چندان که باید در ارتباط با پیش‌زمینه افلاطونی آن صحبتی نمی‌کند که البته در فصل‌های بعدی می‌شود مطالبی را در این باره پیدا کرد، ولی مثلاً در بحث سیاست ارسطو اثری از آن نیست - فصل چهارم به آخرین مورد یعنی *مقولات*^{۱۳} (قاطیغوریاس) اختصاص یافته است. از آنجایی که شیلدز مدعی نظام‌یافتگی تفکر ارسطو است، در این فصل سعی دارد مبنایی برای مقولات ارسطو بیابد - و این کار را بعضاً با دنبال کردن رشته بحث‌های اساسی در ادبیات ثانویه‌ای انجام می‌دهد که مقولات ارسطو را یا بنیاد یافته، مثلاً در عقل متعارف، یا برگرفته، مثلاً از انتی‌پراذیکامنتا^{۱۴} می‌دانند. این بحث روشن و قابل فهم دربارهٔ نحوهٔ پاسخ به نظر معروف کانت مبنی بر این که هیچ توضیحی برای مجموعه خاص مقولات ارسطو وجود ندارد، یکی از نمونه مباحث تفسیری

مهمی است که شیلدز در کتاب خود ارائه می‌دهد، و غالباً در آن طرف هیچ کس را نمی‌گیرد و این وظیفه را به درستی به خوانندگان محول می‌کند.

با وجود این، متأسفانه شیلدز این بحث را با تشریح مقولات کمیت و کیفیت شروع می‌کند که درک آن بسیار دشوار است. او برای تمییز دادن مقوله کیفیت از جوهر^{۱۵} این مثال را می‌آورد: «وزن سقراط ۶۷/۵ کیلو است. وزن او بیانگر کمیت ماده است، ولی کمیت چیزی غیر از سقراط است، زیرا فی‌نفسه کلی و غیرمتعین است، ولی با کیفیت هم تفاوت دارد؛ زیرا قابل اشتراک نیست.»^{۱۶} ولی شیلدز هیچ توضیحی نمی‌دهد که چرا ۶۷/۵ کیلو وزن داشتن «فی‌نفسه کلی و غیرمتعین» است و چرا «قابل اشتراک» نیست، ولی کیفیت مثلاً سفیدی این‌طور هست. نه این‌که خواننده فرق کمیت و کیفیت را نفهمد، ولی درک او مسلماً مبتنی بر درک روزمره‌اش از این اصطلاحات است و نه توضیح شیلدز. علاوه بر این، وقتی شیلدز می‌خواهد زمان را در درون چارچوب مقولات جای بدهد، شاید بهتر بود به خوانندگاش توضیح می‌داد که چرا آن را تحت مقوله کمیت قرار می‌دهد و حتی اشاره‌ای هم به مقوله «چه زمانی» که قبلاً درباره‌اش صحبت کرده بود، نمی‌کند.

فصل دوم و سوم کتاب به موضوعی اختصاص دارد که شیلدز چارچوب کلی توضیحی ارسطو می‌پندارد: علل اربعه و «ابزارها و روش‌های لازم برای فلسفه‌ورزی موفق»، مثل جدل و تمایز بین تواطو^{۱۷} و اشتراک لفظی^{۱۸}. در اینجا برای اولین بار با مشکلی در کتاب شیلدز مواجه می‌شویم که مکرراً رخ می‌دهد: او میان مفهوم و واقعیت آن گونه که نزد حکمای باستان مرسوم بود، تمایز قائل نمی‌شود. شیلدز می‌خواهد علل اربعه را شروط لازم و کافی کفایت تبیین^{۱۹} بداند، و در این نقش آن‌ها را «فرایند می‌داند و نه رویدادهای ایستا.»^{۲۰} با وجود این، درک شرایط کفایت تبیین در حکم فرایند ظاهراً موجب خلط موصوف - چیزهای واقعی که می‌تواند در حکم علل درک شوند - با توصیف می‌شود: علل اربعه در حکم شئوناتی که بنا به آن چیزی توصیف می‌شود، ندرتاً می‌تواند معنای فرایندهای فیزیکی را داشته باشد. شیلدز به هنگام توضیح ادعای ارسطو مبنی بر این‌که سلسله براهین نمی‌تواند بی‌نهایت ادامه یابد. زیرا ما از لحاظ زمان متناهی هستیم ظاهراً این مسئله را که کفایت تبیینی نیز به نقطه شروعی نیاز دارد از یاد می‌برد.^{۲۱} احتمالاً از نظر ارسطو اکثر خدایان نیز به همان اندازه انسان‌ها با تسلسل براهین مشکل پیدا می‌کنند؛ زیرا اگر نقطه شروعی برای چنین سلسله‌ای وجود نداشت، هیچ مبنای تبیینی مستقل از زمانی برای جوینده به دست نمی‌آمد.

نظریه ماده - صورت ارسطو نیز به شیوه‌ای آشنا، یعنی پاسخی به پارمنیدس،^{۲۲} در فصل دوم معرفی می‌شود. با وجود این، روش تشریح این چالش نیز به خلط مفهوم‌سازی و واقعیت می‌انجامد، زیرا شیلدز استدلال پارمنیدس را خیلی مبهم بیان کرده و به طور کلی آن را ادعای محال بودن تغییر^{۲۳} می‌شناساند و بدین ترتیب راه را برای خلط ناآگاهانه دو تفسیر متفاوت از آرای پارمنیدس هموار می‌کند؛ تفسیر اول این‌که پارمنیدس معقولیت تغییر^{۲۴} را مردود می‌شمارد - تغییر به فکر نمی‌آید - و تفسیر دوم این‌که پارمنیدس تجربه تغییر را محال می‌داند. دومین تفسیر منکر تغییر در جهان تجربی ماست و اولی فقط

مفهوم‌سازی فلسفی آن را محال می‌داند. شیلدز کاملاً روشن نمی‌کند که چرا ارسطو مفهوم ماده و صورت را برای پاسخ دادن به این معضل پارمنیدی مطرح می‌سازد. می‌شد این ارتباط را خیلی بهتر و روشن‌تر توضیح داد، مثل بحثی که لی‌یر در کتابش با عنوان *ارسطو: شوق فهمیدن*^{۲۵} (۱۹۸۸) ارائه داده است. علاوه بر این، اگر ارسطو واقعاً قصد داشت به جای آن که از ماده و صورت در حکم ابزارهای مفهومی برای اثبات معقولیت تغیر استفاده کند و درک فلسفی آن را ممکن بداند از وجود تغیر به وجود ماده و صورت برسد، چنان که شیلدز اعتقاد دارد،^{۲۶} معضل پارمنیدی همچنان لاینحل باقی می‌ماند.

نگاهی به فصل مربوط به فلسفه طبیعی ارسطو در حکم نمونه‌ای از نحوه رویکرد شیلدز به علوم نظری ارسطو قدری مایوس‌کننده است؛ زیرا او توجه خود را فقط به گلچینی از مسائل طبیعیات^{۲۷} ارسطو معطوف می‌کند. جای خالی کیهان‌شناسی و علم آثار جَوُّ (الأثار العلویة)^{۲۸} و همچنین شرح ارتباط این آثار که در واقع درک ارسطو از مفهوم طبیعیات را در تقسیم‌بندی‌اش از علوم تشکیل می‌دهد، به خوبی احساس می‌شود. با وجود این، با توجه به ضیق جا و رویکرد اصلی شیلدز، او خیلی عاقلانه مسائل مورد بحث در این فصل را انتخاب کرده است؛ زیرا بیانگر مسائل اساسی فلسفه طبیعی ارسطو است و بدین ترتیب محور اصلی بحث در این حوزه را مشخص می‌کند.

متأسفانه به نظر می‌رسد که در بحث مفهوم زمان از نظر ارسطو در این فصل یک بار دیگر مفهوم و واقعیت با یکدیگر خلط شده‌اند:

اگر زمان مقیاسی برای تغیر از حیث قبل و بعد است، پس شرط لازم برای وجود زمان همانا وجود تغیر خواهد بود که در این صورت مسئله کفایت در اینجا مطرح می‌شود: آیا زمان بدون تغیر ممکن نیست؟ اگر این طور باشد، آن گاه تعریف ارسطو کافی نخواهد بود.^{۲۹}

شیلدز (بدرستی) قضیه اول را در حکم تعریف ارسطو از زمان معرفی می‌کند. بنابراین، فقط وقتی می‌توانیم به ارسطو ایراد وارد کنیم که او واقعاً فرض را بر محال بودن وجود زمان بدون تغیر گرفته باشد، که در آن صورت [از نظر شیلدز] تعریفش فاقد کفایت تبیین خواهد بود. ولی شیلدز توضیح نمی‌دهد که اگر موضع ارسطو واقعاً همین است، چرا تعریف او فاقد کفایت است. شاید شیلدز زمان را در حکم مقیاسی شبیه به یک خط‌کش می‌داند و به همین دلیل انتظار دارد که زمان مستقل از تغیر وجود داشته باشد، همان‌طور که خط‌کش مستقل از اشیائی است که اندازه می‌گیرد. اگر این طور باشد، پیشنهاد می‌کنم که شیلدز یک بار دیگر درک خود از مفهوم زمان در نظر ارسطو را واکاوی کند. شیلدز در یکی از پاورقی‌های کتاب به مقاله شومیکر^{۳۰} با عنوان «زمان بدون تغیر»^{۳۱} اشاره کرده است که اصلاً برای اثبات مستقل بودن وجود زمان کافی نیست. نه فقط معلوم نیست که آیا شومیکر واقعاً توانسته وجود زمان بدون تغیر را ثابت کند، بلکه مسئله مهمی‌تری که باید به آن پرداخت این است که برای تعیین کفایت یک تعریف باید چارچوبی را که تعریف در درون آن بسط یافته و در خدمت کارکرد خاصی قرار می‌گیرد، یا نمی‌گیرد، در نظر بگیریم. البته منکر آن نمی‌شوم که امروزه در علم فیزیک چارچوب‌های مفهومی خاصی وجود دارد

که امکان استقلال زمان از تغییر را فراهم می‌آورد، و فقط می‌خواهم بگویم که اشاره به مفهوم فیزیکی امروزی زمان برای ارزیابی تعریف ارسطو کافی نیست.

شیلدز واقعاً رابطهٔ زمان و تغییر در فلسفه ارسطو را روشن نمی‌کند و همین مسئله ارزیابی تعریف ارسطو را دچار مشکل می‌سازد. شیلدز بدرستی به تمایز ارسطویی بین زمان و تغییر اشاره و از آن استفاده می‌کند: تغییرات بی‌شماری وجود دارد، ولی فقط یک زمان هست.^{۳۳} با وجود این، به نظر می‌رسد که دو صفحه بعد تمایز میان زمان در حکم مقیاسی کلی و تغییرات بی‌شماری که مدت آن‌ها اندازه‌گیری می‌شود را فراموش می‌کند:

می‌توانیم بگوییم که دو مدت زمان یک اندازه هستند (مثلاً مدت هر سال یکسان است). این مفهوم به قدر کافی آشناست، ولی درک آن از تعریف ارسطو نیاز به نوعی انتزاع دارد، که هر زمانی را به نوعی تغییر مشروط می‌کند. شاید بتوان به گونه‌ای با آن کنار آمد، ولی با توجه به مفهوم انتزاع ریاضی نزد ارسطو، این مسئله اصلاً بی‌اهمیت نیست.^{۳۳}

به نظر می‌رسد که شیلدز از این گفته چند نکته را مد نظر دارد: ظاهراً از این مسئله که هر حرکت به زمان نیاز دارد استنباط می‌کند که ارسطو باید فرض را بر تکرر زمان‌ها گذاشته باشد بدون توجه به این که همه حرکات‌ها را می‌توان با مقیاس مشترکی سنجید، یعنی مقیاس حرکات‌های خورشید، و بنابراین همه آن‌ها به یک زمان واحد تعلق دارند. با وجود این، جمع کردن همه آن‌ها تحت یک مقیاس واحد هیچ ربطی به انتزاع ریاضی پیدا نمی‌کند، بلکه صرفاً اطلاق واحدهای زمانی برگرفته از حرکات خورشید به هر حرکتی است. بالاخره این که شیلدز اشاره می‌کند که عبارت «مدت هر سال یکسان است» نشان نمی‌دهد که با دو زمان متفاوت سر و کار داریم، بلکه فقط می‌توان از سال در حکم یک واحد اساسی اندازه‌گیری برای سنجش و مقایسه تغییرات مختلف استفاده کرد (و بدیهی است که این واحد اساسی را باید ثابت فرض کنیم).

سوی این ضعف‌های ناچیز (که در کاری چنین عظیم ناگزیر است) رویکرد منسجم شیلدز به موضوع کتاب، که در بحث درباره علوم عملی، و به ویژه اخلاق نیکوماخوسی^{۳۴} کاملاً مشهود است، ستودنی است. در اینجا نیز شیلدز موضوعات اصلی رسالهٔ را بیرون می‌کشد و چارچوب کلی‌تری را که مسائل اخلاق ارسطو در آن مورد بحث قرار می‌گیرد مشخص می‌کند: چرا می‌توانیم برای انسان‌ها یک غایت فرض کنیم، چگونه می‌توانیم سعادت را چنین غایتی بشناسیم، چگونه می‌توانیم ایده نقش انسان را که این غایت را مشخص می‌کند بفهمیم، چگونه می‌توانیم مفهوم *aretê*^{۳۵} نفس ناطقه [عقلانی] امان نزد ارسطو را که تعبیر آن خیر انسان است تعیین کنیم، دو مسئله ظاهراً حاشیه‌ای، یعنی مفهوم دوستی و *akrasia*^{۳۶} نزد ارسطو، در حکم پاسخ‌های ممکن به ایرادهای احتمالی مورد بحث قرار می‌گیرد: مسئله دوستی برای اشاره به این مطلب که اخلاق/ودمونی^{۳۷} ارسطو بر مبنای خودخواهی نیست، آن طور که توجه به سعادت انسان ممکن است القاء کند، و مسئله *akrasia* برای ثابت کردن این مطلب که چگونه وجه ناطقه [عقلانی] و غیرناطقه [غیرعقلانی] نفس ما ممکن است، دچار تضاد شوند. شیلدز با نشان

دادن این مطلب که مفهوم فضیلت و خیر انسان بر مبنای ماهیت‌گرایی در ما بعدالطبیعه ارسطو استوار است، و تمایز خاصی که میان وجوه ناطقه و غیرناطقه نفس بر علم‌النفس ارسطو استوار است، نظام‌یافتگی تفکر ارسطو را ثابت می‌کند. علاوه بر این، شیلدز معتقد است که کل ساختار غایت‌شناختی خیر غایی انسان‌ها نهایتاً بر مفهوم علل اربعه ارسطو استوار است.

رویکرد موضوعی شیلدز این کتاب را حتی برای فلاسفه‌ای که با حکمت باستان آشنایی ندارند، بسیار قابل فهم و خواندنی می‌کند. با وجود این، احتمالاً چند اشکال «فنی» این نوع خوانندگان را دچار مشکل خواهد ساخت. شیلدز همیشه آدرس آن قسمت از نوشته‌های ارسطو را که برای بازسازی استدلال‌های ارسطویی‌اش مورد استفاده قرار می‌دهد، ذکر نمی‌کند؛^{۳۸} و در صفحات ۲۱۶-۲۱۷ متأسفانه این برداشت را القا می‌کند که می‌توان بخش‌هایی از رساله ناتمام هشتم پارمنیدس را در کتاب ششم طبیعیات ارسطو یافت. اگرچه اکثر پاورقی‌ها خواننده را به فصول مختلف کتاب ارجاع می‌دهند و او را قادر می‌کنند که به راحتی در کتاب تورق کند، باید بسیار احتیاط کرد، زیرا گاه بخش بسیار مهمی از یک توضیح، مثلاً مفهوم *de ti ên einai*^{۳۹} و یا حتی کل توضیح، را باید در یک پاورقی یافت. (مثلاً توضیح تفاوت وجوب *de dicto* و *de re* در یک پاورقی آمده است در حالی که توضیح این مطلب در متن اصلی قدری گیج‌کننده است، مقایسه کنید با صفحات ۱۰۷-۱۰۸).^{۴۰}

بالاخره این که نباید از مشکلی که روش‌های رایج چاپ ایجاد کرده است - یعنی تعداد زیاد غلط‌های چاپی - غافل بود. اکثر این اغلاط فقط خواننده را عصبی می‌کند. با وجود این، برخی از آن‌ها مانع فهم می‌شود، و شماره‌گذاری سطور آثار ارسطو که از صدها تجاوز می‌کند نیز پیدا کردن بخش‌های مورد نظر را برای خوانندگان جدید ارسطو به کاری چالش‌انگیزتر مبدل می‌سازد. علاوه بر این اسحاق نیوتن مؤلف مقاله‌ای در خصوص نظریه سیاسی ارسطو در دائرةالمعارف فلسفه اینترنتی استنفورد معرفی شده است که بعید می‌دانم روح نیوتن خواسته باشد با حلول در جسم فرد میلر^{۴۱} این مدخل را بنویسد.

با وجود این، به طور کلی باید گفت که شیلدز راهنمایی بسیار خواندنی و مفید برای آرا و نظرات ارسطو نوشته است. البته این کتاب ممکن است ضرورتاً برای خوانندگان عادی فایده‌ای نداشته باشد. زیرا بیشتر برای کسانی نوشته شده است که با فلسفه آشنایی دارند، چنان که سؤالاتی که همکارانم در سایر حوزه‌های فلسفی از من پرسیدند این ادعا را تایید می‌کند. ولی فکر نمی‌کنم ایرادی داشته باشد. هر چه باشد، آشنایی با فلسفه ارسطو، یک علم لدنی نیست، و کتاب شیلدز دقیقاً به درد همین عده از فلاسفه‌ای می‌خورد که با ارسطو آشنا نیستند.

پی‌نوشت‌ها

1. Ross.
2. Essentialism.

3.Modal view.

۴. ص ۱۰۵.

5.Ackrill's *Aristotle the Philosopher*.

۶ ص ۲.

7. *Organon*.

8. *Rhetoric*.

9. *Poetics*.

۱۰. ص ۳.

۱۱. ارسطو عللی را که حکمت یا فلسفه مورد بحث قرار می‌دهد در کتاب *طبیعیات* برشمرده شده است و عده آن‌ها چهار است: (۱) جوهر یا ذات یک شیء؛ (۲) ماده یا موضوع؛ (۳) منشأ حرکت یا علت فاعلی؛ و (۴) علت غایی یا خیر. [مترجم]

12. hylomorphism.

13. *Categories*.

14. *Antepredicamenta*.

15. Substance.

۱۶. ص ۱۶۰.

17. Univocity.

18. Homonymy.

19. Adequacy of explanation.

۲۰. ص ۴۷.

۲۱. ص ۱۱۳.

22. Parmenides.

23. Impossibility of change.

24. Intelligibility of change.

25. Lear, *Aristotle: The Desire to Understand*.

۲۶. ص ۵۶.

27. *Physics*.

28. *Meteorology*.

۲۹. ص ۲۱۵.

30. Shoemaker.

31. "Time without Change".

۳۲. ص ۲۱۲.

۳۳. ص ۲۱۴.

34. *Nicomachean Ethics*.

۳۵. ترجمه معمول این لغت «فضیلت» است، ولی گاه به علو و حدنهایت (excellence) ترجمه می‌شود و نه فضیلت (virtue) تا معنای کلی‌تری را که ارسطو در ذهن داشت برساند. وقتی از فضیلت صحبت می‌کنیم معمولاً فقط فضیلت اخلاقی را در ذهن داریم و نه فضل حرفه‌ای خاص یک شخص را ولی این معنا را نیز روا می‌داریم. مثلاً (فضل بارز او در مقام پزشک اورژانس این بود که خیلی سریع و مطمئن درد را تشخیص می‌داد). مفهومی که ارسطو با استفاده از اصطلاح *arête* در ذهن دارد با معنای کلی‌تر فضیلت نیز منطبق است. [مترجم]

۳۶. بی‌ارادگی یا ضعف اراده یا صرفاً فقدان حلم و ضبط نفس [مترجم]

37. *Eudaimonic*.

۳۸. مثلاً ص ۱۱۲.

۳۹. معنای کاملاً تحت اللفظی آن می‌شود آنچه لازم بود باشد که البته چندان قابل فهم نیست. ولی با توجه به استعمال این لغت در آثار ارسطو می‌توان آن را «ذات» ترجمه کرد. زیرا ارسطو این عبارت را در حکم یک اصطلاح فنی استفاده می‌کند که کوتاه شده یک عبارت بلندتر است. مثلاً عبارت «آنچه لازم بود باشد» را می‌توان کوتاه شده مثلاً «آنچه لازم بود تا انسان یک انسان باشد» دانست که می‌شود در آن انسان را برداشت و مثلاً مثلث را جای آن گذاشت. بدین ترتیب ارسطو به چیزی بیشتر از وجوب می‌اندیشد و می‌توان گفت در فکر ماهیت یا ذات اشیا است. [مترجم]

۴۰. وجوب وقتی *de dicto* است که متضمن کل حکم یا قول (*dictum*) باشد (مثل ضرورتاً، اگر علی دوچرخه‌ای را رکاب می‌زند، آنگاه پا دارد). وجوب وقتی *de re* است که به شیء (*res*) تعلق بگیرد (مثلاً علی ضرورتاً پا دارد). چنانکه از مثال بر می‌آید، وجوب *de dicto* می‌تواند بدون وجوب *de re* نیز صادق باشد. [مترجم]

41. Fred Miller.

نقد و بررسی کتاب

خدا و بُرد عقل: سی.اس. لوئیس، دیوید هیوم، و برتراند راسل*

- نوشتهٔ بروس راسل
- ترجمهٔ مصطفی امیری

اشاره: مقالهٔ حاضر، نوشتهٔ بروس راسل، نقدی است بر کتاب *خدا و بُرد عقل: سی.اس. لوئیس، دیوید هیوم، و برتراند راسل*، (*God and the Reach of Reason: C.S. Lewis, David Hume, and Bertrand Russell*) اثر اریک ویلنبرگ (Erik J. Wielenberg) که در ۲۴۳ صفحه در سال ۲۰۰۸ از سوی انتشارات کمبریج منتشر شده است.

* * *

اریک ویلنبرگ در این کتاب نظرات سی.اس. لوئیس در باب دین را تشریح و سپس آرای دیوید هیوم و برتراند راسل را برای طرح مسئله‌ای فلسفی مورد نظر قرار می‌دهد، و به زعم خود سعی می‌کند از دیدگاه لوئیس به این مسئله پاسخ بدهد، و سپس به ارزیابی این پاسخ‌ها می‌پردازد. مثلاً، ویلنبرگ نظرات هیوم در باب مسئله شرّ و این عقیده‌اش را که «هیچ گاه معقول نیست که فقط بر اساس گواه دینی باور کنیم معجزه‌ای اتفاق افتاده است» مطرح می‌سازد.^۱ ویلنبرگ سپس به زعم خود پاسخی را که ممکن بود لوئیس بدهد بررسی می‌کند و نهایتاً به این نتیجه می‌رسد که لوئیس هیچ پاسخ قانع‌کننده‌ای برای دشوارترین نسخهٔ مسئله شرّ ندارد. در ارتباط با راسل نیز این نظر او مطرح می‌شود که خدا فقط به شرطی می‌تواند نیک باشد که افعالش با یک قانون اخلاقی که خودش واضع آن نیست مطابقت کند^۲ و سپس پاسخ احتمالی لوئیس را از دیدگاهی انتقادی مورد بحث قرار می‌دهد و به این نتیجه می‌رسد که اینجا نیز لوئیس پاسخ قانع‌کننده‌ای ندارد.

ویلنبرگ کتابش را با بحث درباره مسئله شرّ با فرمولی آغاز می‌کند که از اظهارات فیلون در کتاب *مکالماتی در باب دین طبیعی*^۳ دیوید هیوم گرفته است. یکی از مقدمه‌های اساسی در این نسخه از مسئله که ویلنبرگ بر مبنای اظهارات فیلون بازسازی کرده است، می‌گوید: اگر خداوند از لحاظ اخلاقی کامل است، پس می‌خواهد که هیچ رنجی در دنیا نباشد. البته از این مقدمه بر نمی‌آید که هیچ رنجی در دنیا نیست حتی اگر فرض بگیریم که خداوند علیم و قدیر و از لحاظ اخلاقی کامل است؛ زیرا ممکن است دلیلی برای روا داشتن قدری رنج در دنیا داشته باشد، شاید مثلاً این دلیل که اگر می‌خواهد به انسان آزادی اراده و فعل بدهد، و یا اگر می‌خواهد به انسان‌ها «تلنگر بزند» تا آزادانه عاشق او شوند، ناگزیر به روا داشتن چنین چیزی است. والدین خوب نمی‌خواهند فرزندشان رنج ببرد با این که رنج او را، مثلاً به دلیل تبعات شیمی‌درمانی در حکم تنها راه معالجه سرطان خوش، روا می‌دارند.

پس، طبق نظر لوئیس، چرا خداوند رنج مخلوق را روا می‌دارد با این که نمی‌خواهد درد و رنجی باشد؟ ویلنبرگ سه دلیلی را که لوئیس برای روا داشتن درد قائل است، که برای او همان مفهوم رنج را دارد، برمی‌شمارد.

اول این که درد می‌تواند ما را «به نقایص اخلاقی مان آگاه سازد».^۴ ویلنبرگ از قول لوئیس می‌نویسد، «خداوند با لذت در گوش‌هایمان نجوا می‌کند، با وجدان با ما سخن می‌گوید، ولی با درد بر سرمان فریاد می‌کشد: این همان بلندگویی است که با آن گوش‌گر جهان را به شنیدن وا می‌دارد.»^۵ وقتی فعل ناصوبی مرتکب می‌شویم و تبعاتش را تحمل می‌کنیم به نقایص اخلاقی‌مان آگاهی می‌یابیم.

دوم این که از نظر لوئیس خداوند رنج را روا می‌دارد تا به ما بفهماند که نابجا به دنبال سعادت هستیم، یعنی در علایق زمینی و نه عشق او.^۶ برای بعضی‌ها، فقط باید بازار سهام سقوط کند و یا بانک‌هایشان را به حراج بگذارد تا بفهمند که چیزهای مهمتری هم در زندگی هست.

نهایتاً این که از نظر لوئیس بهترین نوع زندگی آن است که آزادانه رابطه با خدا را انتخاب کنیم. ویلنبرگ معتقد است که به زعم لوئیس فقط وقتی آزادانه چنین رابطه‌ای را انتخاب کرده‌ایم که از برای خود رابطه باشد و آگاهانه این کار را بکنیم. لوئیس معتقد است برای این که بدانیم رابطه با خدا را از برای خودش انتخاب کرده‌ایم، باید این رابطه را با درد انتخاب کنیم، مثل ابراهیم، زمانی که اسماعیل^۷ را به مذبح می‌برد؛ زیرا ایمان دارد که خداوند به او حکم کرده است.^۸ اگر این رابطه را با درد انتخاب نکنیم، آن‌گاه چگونه می‌دانیم که انتخاب را به سبب لذتی که با آن همراه است و تسکینی که به دردمان می‌دهد انتخاب نکرده‌ایم؟

این دلایل می‌تواند توضیح دهد که چرا خداوند قدری رنج را روا می‌دارد، ولی چنان‌که ویلنبرگ اشاره می‌کند، «اگر پاسخ لوئیس به مسئله درد کاملاً قانع‌کننده بود، همه رنج‌های طبیعی بشر را باید می‌شد با همین سه دلیلی که ذکر کردیم توضیح داد.»^۹ رنج طبیعی رنجی است که نتیجه فعل آزادانه فرد نباشد، یعنی رنج از نوعی که ویلنبرگ در ابتدای فصل اول کتاب با اشاره به زلزله سال ۱۷۵۵ لیسبُن و اخیراً سونامی سال ۲۰۰۴ در اندونزی از آن نام می‌برد.^{۱۰} دلایل لوئیس برای این که چرا خداوند رنج را روا

می‌دارد در این مسئله خلاصه می‌شود که روا داشتن درد برای «تلنگر زدن» به انسان‌ها لازم است تا «به سوی سعادت واقعی» بروند^{۱۱} و آزادانه چیزی را انتخاب کنند که واقعاً، و نه فقط ظاهراً، برایشان خیر است، یعنی رابطه با یک خدای علیم، قدیر، از لحاظ اخلاقی کامل، و ودود.

ویلنبرگ پاسخ لوئیس به این شبهه را که درد (بخوانید «رنج») عادلانه تقسیم نشده است بازگو می‌کند؛ این که چرا بعضی مردمان بد رنج اندکی می‌کشند و بعضی مردمان خوب رنج بسیار، و این که چرا مردمان بد درد کافی نمی‌کشند و مردمان خوب درد بیش از حد. لوئیس گمان دارد که ما در مقامی نیستیم که بتوانیم درباره این مسئله قضاوت کنیم زیرا منش اخلاقی خود، یا دیگران، را واقعاً نمی‌دانیم. (صص ۴۴-۴۵) علاوه بر این، خدا درد را برای مردمان واقعاً بد روا نمی‌دارد؛ یعنی انسان‌های «اصلاح ناپذیری» که نمی‌توان آن‌ها را با تلنگر به جستجوی آنچه واقعاً برایشان خوب است واداشت، زیرا این کار روا داشتن رنج بیهوده است. بنابراین، برخی مردمی که به گمان ما بد هستند ولی رنج کمی می‌کشند شاید عده‌ای اصلاح‌ناپذیر باشند و برخی دیگر نیز واقعاً انسان‌های بدی نباشند. از طرف دیگر، برخی مردمی که به گمان ما خوب هستند ولی رنج بسیار می‌کشند شاید آدم‌های واقعاً خوبی نباشند. خلاصه این که از نظر لوئیس ما در مقامی نیستیم که بتوانیم درباره ناعادلانه تقسیم شدن رنج بین مردمان خوب و بد قضاوت کنیم.

ویلنبرگ توضیح می‌دهد که خیلی دشوار می‌توان باور کرد که از صدها هزار نفری که در حادثه سونامی سال ۲۰۰۴ در اندونزی دچار رنج و درد شدند، واقعاً «هر کدامشان دقیقاً همان میزان درد لازم برای رسیدن به سعادت واقعی را کشیدند.»^{۱۲} با وجود این، از نظر ویلنبرگ حتی اگر هر کدامشان هم دقیقاً به اندازه لازم رنج کشیده باشند، لوئیس نمی‌تواند برای مسئله رنج کشیدن کودکان راه حلی بیابد. دیگر مسلم است که کودکان مخلوقاتی معصوم هستند و بنابراین نمی‌توان آن‌ها را انسان‌های بدی دانست، و در برخی موارد رنجی که کودکان متحمل می‌شوند بسیار هولناک است. آیا قصد خداوند از روا داشتن این نوع درد و رنج آن است که با تلنگر سایر انسان‌ها را بر آن دارد تا آزادانه زندگی بهتری برای خود انتخاب کنند؟ ویلنبرگ معتقد است که روا داشتن درد و رنج برای کودکان به خاطر سایر انسان‌ها عادلانه نیست.^{۱۳} او این ایراد کانتی را در ارتباط با تحقیق توسکجی^{۱۴} درباره بیماری سفلیس در بین مردان آمریکایی آفریقایی تبار نیز به کار می‌بندد.

البته ویلنبرگ این پاسخ ساده را در نظر نمی‌گیرد که روا داشتن رنج و عذاب برای عده‌ای به خاطر صلاح عده‌ای دیگر هر چند جواز اخلاقی ندارد ولی خداوند کودکانی را که متحمل رنج و عذاب شده‌اند با اعطای سعادت ابدی از طریق همجواری با خودش در زندگی اخروی پاداش می‌دهد. ولی آیا والدین خوب مثلاً اجازه می‌دهند که پسر نوجوان‌شان با چکش بر سر برادر کوچک‌ترش بکوبد، و سپس او را تنبیه می‌کنند تا «تلنگری» باشد برای اصلاح رفتارشان، و سپس برادر کوچک‌تر را به دیزنی‌لند می‌برند تا بدین ترتیب رنج و عذابش را جبران کرده باشند؟ آیا والدین خوب در عوض پسر نوجوان‌شان را از کوبیدن چکش بر سر برادر کوچکش باز نمی‌دارند و پسر کوچک‌شان را به هر حال به تفریح نمی‌برند؟ اگر چنین

است، پس چرا خداوند کودکان معصوم را از تحمل رنج و عذاب الیم باز نمی‌دارد و به جای آن آن‌ها را مستقیماً به بهشت نمی‌برد، بلکه اجازه می‌دهد تا در دستان انسان‌های هیولا صفت و یا در حوادث طبیعی رنج بکشند؟

ویلنبرگ معتقد است که اگر مسئله شر را روا داشتن رنج و عذاب هولناک طبیعی از سوی خداوند برای کودکانی بدانیم که در نتیجه آن به سعادت واقعی نمی‌رسند، لوئیس نمی‌تواند توجیه قانع‌کننده‌ای برای آن بیاورد. با وجود این، مسئله ایمان یا کفر به خدای مسیحیت مسئله‌ای نیست که پاسخش را یافته باشیم؛ زیرا شاید ایمان به خداوند دلایل بس وزین‌تری از دلیل کفر به او به سبب مسئله شر داشته باشد. به همین دلیل، ویلنبرگ به «استدلال‌های مثبتی که لوئیس در دفاع از مسیحیت آورده است، می‌پردازد.»^{۱۵}

لوئیس سه دلیل برای اثبات وجود نوعی قدرت اعلی می‌آورد: «اخلاق انسانی، ظرفیت تعقل، و نوعی شوق که نامش را «لذت» می‌گذارد.»^{۱۶} از نظر لوئیس وجود حقایق اخلاقی عینی که صدق‌شان برایمان محرز است، مثلاً این که «شکنجه کودکان معصوم صرفاً برای سرگرمی امری غیراخلاقی است.»^{۱۷} و ادعاهای اخلاقی صادق «صرف نظر از این که ممکن است هر کسی درباره آن‌ها چه نظری داشته باشد»^{۱۸} امری بدیهی است. لوئیس معتقد است که علاوه بر تعهدات اخلاقی عینی و علم ما به آنها، نوعی حس تکلیف نیز داریم که ما را به انجام صواب سوق می‌دهد، و نوعی حس گناه که به هنگام انجام ناصواب نمود می‌یابد. ویلنبرگ معتقد است که استدلال لوئیس بر پایه استنباط از این سه پدیده اخلاقی است (تعهد اخلاقی، شناخت اخلاقی، و عواطف اخلاقی)^{۱۹} با این نتیجه که «یک قدرت اعلی خوب و باملاحظه که کائنات را خلق کرده است، منبع غائی صواب و ناصواب»^{۲۰} علم پیشینی^{۲۱} ما به حقایق اخلاقی عینی، و حس تعهد و گناه ماست.^{۲۲}

یکی از ایرادهای وارده به استدلال لوئیس آن است که جامعیت شواهد^{۲۳} را در نظر نمی‌گیرد. انسان‌ها نه فقط حس تعهد و گناه دارند، بلکه برخی دارای میل به ناصواب نیز هستند، و برخی دیگر ظاهراً شر را از برای شر انجام می‌دهند.^{۲۴} علاوه بر این، برخی انسان‌ها بیمار روانی [جامعه‌ستیز] هستند که حس تکلیف و یا گناه در وجودشان نیست.^{۲۵} شاید بهترین توجیه برای کل پدیده نوعی ثنویت باشد، یعنی وجود قدرت اعلی خیر و شر در کنار یکدیگر. علاوه بر این، ویلنبرگ معتقد است که روانشناسی تکاملی احتمالاً توجیه مناسبی برای حس تکلیف و گناه^{۲۶}، و علم ما به حقایق اخلاقی عینی^{۲۷} پیدا خواهد کرد. اجدادمان که ظرفیت‌های شناختی و عاطفی ذریب را داشتند، به اقدامات جمعی تمایل نشان می‌دادند و از مزایای آن بهره می‌بردند. اگر حقایق اخلاقی هم عینی و هم ضروری باشند، آن‌گاه دیگر هیچ توجیهی برای وجودشان لازم نیست.^{۲۸}

لوئیس استدلال دیگری نیز برای اثبات وجود یک قدرت اعلا دارد که متکی به توانایی حصول علم از طریق استدلال و برهان است، یعنی حصول علم به این که من موجودی فانی هستم از طریق برهان: همه انسان‌ها فانی هستند؛ من انسانم؛ پس من فانی هستم.^{۲۹} برای این که علم به نتیجه داشته باشم، نه فقط مقدمات باید متضمن نتیجه باشد، بلکه من باید واقعاً بینم که مقدمات متضمن این نتیجه است.

فرض بگیرید که این نوع «دیدن» تلویحاً به معنای دانستن این مطلب باشد که مقدمات متضمن نتیجه است. ویلنبرگ معتقد است که از نظر لوئیس، «الف فقط به شرطی ب را می‌شناسد که (۱) الف به ب باور داشته باشد و (۲) علت تامه باور الف به وجود ب حقیقت فی‌نفسه ب باشد.»^{۳۰} (ص ۹۸). ولی چگونه این مسئله که اگر مقدمات یک استدلال متضمن نتیجه آن باشد، می‌تواند به نحوی که برای طبیعت‌گرایی پذیرفتنی است، علت باور من به این باشد که واقعاً آن نتیجه را دارد. با وجود این، اگر ادله بتوانند علت باشند، و انسان‌ها موجودات ذوی‌العقول، و نه صرفاً طبیعی. بنابراین، امکان آن هست که تضمین نتیجه علت باور من (با دلیل بودن برای آن) باشد، و بدین ترتیب حصول علم از طریق استدلال امکان دارد. می‌دانیم که حصول علم از طریق استدلال ممکن است، و این که طبیعت‌گرایی نمی‌تواند این امکان را توضیح بدهد، و می‌توان با فرض این که یک قدرت اعلی انسان‌های ذوی‌العقول را خلق کرده است که سرشت آن‌ها را نمی‌توان به آنچه در طبیعت‌گرایی تصور می‌شود تقلیل داد. بنابراین، بهترین توضیح علم از طریق استدلال مستلزم وجود یک قدرت اعلا است. در نتیجه می‌توانیم به وجود چنین قدرتی باور داشته باشیم.

البته ویلنبرگ این استدلال را به لوئیس نسبت نمی‌دهد. او گمان دارد که به اعتقاد لوئیس «دیدن» این مسئله که مقدمات یک استدلال متضمن نتیجه آن است، یک حالت ذهنی التفاتی است (حالتی که متعلق آن یک قضیه است) و این که لوئیس معتقد است که طبیعت‌گرایی ناچار باید بپذیرد که چنین حالات ذهنی التفاتی نمی‌تواند از حالات ذهنی غیرالتفاتی ابتدائی تر ناشی شود. ویلنبرگ به راحتی چنین ادعایی را زیر سؤال می‌برد. با وجود این، احتمالاً قصد لوئیس همان چیزی بوده که در بالا گفتیم و بدین ترتیب ایراد ویلنبرگ به او بی‌مورد است. پاسخ من این است که این استدلال بر فرض مفهوم معیوبی از شناخت استوار است. من به طور استقرائی می‌دانم که در یکم ژانویه ۲۱۰۰ م، ولی صدق این باور علت تامه ایمان من به مطلب فوق نیست که من در آن تاریخ مرده خواهم بود. حالات آتی هیچ قدرت علی‌ای در زمان حال ندارند، همان طور که تضمین منطقی ندارد، ولی این امر مانع از آن نیست که من قضایایی را درباره آینده ندانم.

استدلال سومی که لوئیس برای اثبات قدرت اعلا ارائه می‌دهد بر مبنای شوقی است که لوئیس آن را «لذت» می‌نامد و «شوق برای اتصال به خدا» توصیف می‌کند.^{۳۱} مسلماً این نوع تعریف از «لذت» که در واقع نوعی احساس است و نه میل برای اتیان عجیب است. ولی در اینجا فرض می‌گیریم که «لذت» همان چیزی است که لوئیس می‌گوید. آن گاه استدلال او این طور خواهد بود: همه امیال طبیعی را می‌توان راضی ساخت، یعنی وسائلی برای ارضای آن‌ها وجود دارد. «لذت» نیز یک میل طبیعی است؛ بنابراین، وسایل ارضای آن وجود دارد؛ بنابراین خدا وجود دارد. استدلال مقدمه اول ظاهراً استقرایی است: گرسنگی یک میل طبیعی است و غذا وجود دارد؛ میل به خواب یک میل طبیعی است و خواب وجود دارد. بنابراین، احتمالاً وسایل ارضای همه امیال طبیعی وجود دارد.

ویلنبرگ به درستی به این استدلال استقرایی ایراد می‌گیرد؛ زیرا متعلق «لذت» یک موجود فوق‌طبیعی است، در حالی که متعلق امیال دیگر طبیعی هستند. ویلنبرگ می‌پرسد که اگر نتوانیم از طریق استقرا بفهمیم که یک قو، سفید است، و اگر آن قو از بسیاری جهات شبیه به اکثر قوهای دیگر نباشد، پس چگونه می‌توانیم از طریق استقرا بفهمیم که «لذت»، که شباهتی به سایر امیال طبیعی ندارد، از این جهت که متعلق آن وجود دارد شبیه به سایر امیال است؟^{۳۲} حداکثر می‌توان نتیجه گرفت که متعلق امیال طبیعی از این حیث که اعیان طبیعی هستند، وجود دارند. هیچ کس نمی‌تواند بر این اساس که همه شب‌دزدان (جنایتکار) حکمی کمتر از ۱۰ سال حبس گرفته‌اند نتیجه بگیرد که یک قاتل (جنایتکار) احتمالاً حکمی کمتر از ۱۰ سال حبس خواهد گرفت. به رغم شباهت‌هایی که وجود دارد، تفاوت‌های موجود بر مسئله تأثیر می‌گذارد.

حتی استنتاج از توجیهاتی که برای اثبات آنچه لوئیس «لذت» می‌نامد به وجود یک قدرت اعلیٰ توسل می‌جویند نیز وضع بهتری از استدلال استقرایی ندارد. در اینجا نیز روانشناسی تکاملی به کمک ما می‌آید.^{۳۳} ویلنبرگ می‌گوید که «یکی از تأثیرات عمده «لذت» آن است که نمی‌گذارد شخص رضایتی مدام از چیزهای دنیوی به دست آورد.»^{۳۴} او معتقد است که این حالت نارضایتی مدام ممکن است ما را بر آن دارد تا به آن خاتمه بدهیم. ویلنبرگ می‌نویسد «نارضایتی می‌تواند در دراز مدت برای مان مفید باشد.»^{۳۵} بنابراین، «لذت» در معنایی که لوئیس به آن داده است، می‌تواند توضیحی تکاملی داشته باشد، حتی اگر متعلق آن، یعنی خدا، وجود نداشته باشد. توضیح تکاملی اگر از فرضیه وجود خدا بهتر نباشد، حداقل به همان خوبی است.

لوئیس گمان می‌کند که استدلال از منظر اخلاق، عقل، و لذت باور به وجود نوعی قدرت اعلیٰ را توجیه‌پذیر می‌کند. به همین ترتیب، به گمان لوئیس حال که باور به وجود یک قدرت اعلیٰ موجه است، وقایع تاریخی زندگی عیسی مسیح باور به رستاخیز مسیح را نیز توجیه‌پذیر می‌سازد و در نتیجه آن قدرت اعلیٰ همان خدای مسیحیت است. از آنجا که اگر رستاخیزی باشد، مسلماً یک معجزه خواهد بود، لوئیس سعی می‌کند به استدلال هیوم نیز پاسخ گوید. از نظر ویلنبرگ استدلال هیوم به این نتیجه ختم می‌شود که «هیچ گاه معقول نیست که فقط بر اساس گواه دینی باور کنیم معجزه‌ای اتفاق افتاده است»^{۳۶} که در آن گواه دینی به معنای «گواه انسان‌ها با قصد تأیید یک «نظام دینی» خاص است.» (ص ۱۲۷) ویلنبرگ علاوه بر ایرادات لوئیس به هیوم، استدلال‌های لوئیس برای اثبات توجیه‌پذیری ایمان به رستاخیز را نیز مطرح می‌کند.

ویلنبرگ معتقد است که لوئیس آنچه را «اصل احتمال» هیوم می‌نامد و بر اساس آن ایمان ما باید متناسب با شواهد تجربی و فقط متناسب با آن باشد رد می‌کند. لوئیس معتقد است که نمی‌توان فقط به تجربه متکی بود. برای این که تجربه بتواند دلیل چیزی باشد، باید اول اصل یکپارچگی طبیعت^{۳۷} را اثبات کنیم، که بر اساس آن امر مشاهده نشده تقریباً همیشه شبیه امر مشاهده شده است. ولی هیچ دلیلی وجود ندارد که فقط بر اساس تجربه به اصل یکپارچگی طبیعت ایمان داشته باشیم. بنابراین، از این حیث

که ایراد هیوم به باور عقلانی به معجزات فقط بر اساس گواه دینی متکی بر اصل احتمال است، استدلال او ایراد دارد.

علاوه بر این، اگر واقعاً باور به اصل یکپارچگی طبیعت توجیهی داشته باشد، این باور باید بر اساس عقل باشد. ولی اگر استدلال لوئیس از منظر عقل قانع کننده بود، آن گاه باور به قدرت اعلی نیز می توانست توجیه پذیر باشد؛ و به گمان لوئیس اگر توجیهی برای باور به یک قدرت اعلی داشته باشیم، و این که باور داشته باشیم که اگر یک قدرت اعلی وجود دارد که دارای صفات خاصی است، آن گاه این قدرت اعلی احتمالاً با معجزه در طبیعت دخالت می کرد، آن گاه دیگر نمی شد آن طور که هیوم گواه دینی را رد کرده است، آن را ندیده گرفت. بنابراین، بر خلاف هیوم، باور به این که معجزه اتفاق می افتد، بر اساس گواه مذهبی، عقلانی است. ظاهراً لوئیس در ارتباط با رستاخیز مسیح به چنین چیزی اعتقاد دارد: باور به این که رستاخیز اتفاق افتاده است عقلانی تر از حرف آنهایی است که می گویند وقایع مربوط به آن یا تحریف شده و یا گمراه کننده بوده است.

ویلنبرگ بدیهی می گیرد که اگر باور به وجود یک قدرت اعلی عقلانی باشد و این قدرت اعلی «تواند به نحوی در طبیعت دخالت کند و این کار را هم بکند»^{۳۸} آن گاه استدلال هیوم تضعیف خواهد شد،^{۳۹} ولی مسئله این است که لوئیس هیچ استدلالی برای اثبات عقلانی بودن باور به وجود یک قدرت اعلی ارائه نداده است.^{۴۰} علاوه بر این، می توان به این ادعای لوئیس ایراد گرفت که فقط وقتی باور به اصل احتمال توجیه پذیر است که باور به اصل یکپارچگی طبیعت توجیه پذیر باشد. اگر بر اساس تجربه خاصی که با کلاغها دارم باور به این مسئله که همه کلاغها سیاه هستند توجیه پذیر باشد به معنای آن نیست که باور به قضیه شرطی زیر نیز توجیه پذیر باشد: اگر من چنین و چنان تجربه ای را با کلاغها داشته باشم، باورم به این که همه کلاغها سیاه هستند نیز توجیه پذیر خواهد بود. فقط کافی است که این قضیه شرطی صادق باشد، یعنی این که باور به کذب آن توجیهی نداشته باشد، و این که مقدمات آن در واقع برآورده شده باشد. به همین ترتیب، باور به اصل احتمال، و یا ادعایی که بر اساس آن می شود، می تواند توجیه پذیر باشد حتی اگر باور به صدق اصل یکپارچگی طبیعت توجیه پذیر نباشد، و تا جایی که این اصل صدق می کند، باور من به کذب آن توجیهی ندارد. اگر برای توجیه باورم به اصل احتمال باید توجیهی برای باور به اصل یکپارچگی طبیعت داشته باشم، چرا نباید برای توجیه باورم به اصل یکپارچگی طبیعت به اصل دیگری باور نداشته باشم؟ و آن گاه به دام تسلسل می افتیم. اگر بخواهیم بالاخره در یک جا این تسلسل را متوقف کنیم، چرا نباید همین اصل یکپارچگی طبیعت را بدون نیاز به توجیه صدق آن صادق بدانیم؟

ویلنبرگ در سه فصل اول کتاب به اختلاف نظرات لوئیس و هیوم و راسل می پردازد، ولی در فصل پایانی کتاب به «برخی اتفاق نظرات بین این سه نفر» اشاره می کند.^{۴۱} او معتقد است که (۱): «بنابراین هیوم، لوئیس و راسل... هر کدامشان معتقد است که باورهایی اساسی وجود دارد که برای اثبات شان نیازی به شواهد نیست (هر چند معمولاً نظر مشابهی درباره این نوع باورها ندارند). ولی از نظر آن ها وقتی

باوری اساسی نباشد، همیشه باید بنا به شواهدی که در آن زمان در دست داریم به آن‌ها باور داشته باشیم.»^{۴۲} (ص ۱۶۸)

در ارتباط با برهان اتقان صُنع^{۴۳}، نیز ویلنبرگ بر این باور است که «لوئیس، هیوم، و راسل ایرادهایی اساسی به همه براهین اتقان صُنع وارد می‌دانستند؛ زیرا این نوع براهین حداکثر می‌تواند وجود نوعی صانع ذی‌شعور را اثبات کند.»^{۴۴} هیچ یک از آن‌ها معتقد نیست که برهان اتقان صُنع می‌تواند وجود یک موجود کاملاً خوب علیم و قدیر را ثابت کند.

نهایتاً این که ویلنبرگ بر این گمان است که هیوم، لوئیس، و راسل همگی نظر مشترکی درباره الزامات یک دین حقیقی دارند. اگرچه ویلنبرگ نشان می‌دهد که نظرات راسل و لوئیس در این باره قدری به یکدیگر نزدیک است؛ زیرا هر دو معتقدند که دین واقعی مستلزم «غلبه نفس لایتناهی بر نفس جزئی است.»^{۴۵} یعنی دل‌بستگی به ایده‌آلهایی که از دلمشغولی‌ها نفع طلبانه فراتر باشد، ولی نشان نمی‌دهد که نظرات هیوم هم با راسل و لوئیس موافقتی داشته باشد. او معتقد است که نظر هیوم همان نظر فیلمون در *مکالماتی در باب دین طبیعی* است، که بر اساس آن، به زعم ویلنبرگ، کائنات علتی دارد «که احتمالاً چیزی شبیه به ذهن بشری است»^{۴۶} اگر چه به هیچ‌وجه نمی‌توانیم به دقت بفهمیم که چه شباهت‌ها و اختلافاتی با ذهن بشر دارد. دین حقیقی متضمن این باور، و نوعی «پاسخ احساسی» به آن است که شامل تحجیر، افسردگی، و حقارت است،^{۴۷} ولی «هیچ نتیجه‌ای برای زندگی عادی» ندارد.^{۴۸} البته راسل و لوئیس با قسمت آخر چیزی که ویلنبرگ درباره دین حقیقی به هیوم نسبت می‌دهد شدیداً مخالف می‌کردند، و لوئیس بر خلاف راسل گمان داشت که دین حقیقی مستلزم باور به خدای مسیحیت است.

ویلنبرگ بسیار قابل فهم می‌نویسد و استدلال‌هایی را که مورد بررسی قرار می‌دهد گام به گام تشریح می‌کند. با بیشتر ایرادهایی که ویلنبرگ به استدلال‌های منتسب به لوئیس وارد می‌داند، موافقم هر چند به گمان من استنباط او مبنی بر این که از نظر لوئیس طبیعت‌گرایی نمی‌تواند معرفت‌مبنتی بر عقل را توضیح دهد، اشتباه است و به همین دلیل از ایراد اصلی به این استدلال غافل می‌ماند. علاوه بر این که فکر می‌کنم یک ایراد دیگر هم به استدلال لوئیس برای اثبات وجود یک قدرت اعلی با برهان «لذت» وارد است. ویلنبرگ همان طور که در اول کتاب قول داده بود، فصل پایانی را به توضیح موارد اتفاق نظر هیوم، راسل و لوئیس اختصاص داده است، ولی موارد اختلاف نظر این فلاسفه نیز ناچار خودنمایی می‌کند که ویلنبرگ سعی در کمرنگ کردن آن‌ها دارد، مثلاً اختلاف نظر راسل و لوئیس درباره معنای «ایمان» و اختلاف نظر هیوم با راسل و لوئیس درباره ماهیت دین حقیقی.

خدا و بُرد عقل کتابی لذت‌بخش و آموزنده است، که البته لوئیس پژوهان باید در مورد دقت نظرات و استدلال‌هایی که به او منسوب شده است نظر بدهند. توضیح ویلنبرگ درباره آنچه به زعم او نظرات و استدلال‌های لوئیس است بسیار واضح و قابل فهم، و نقد او منصفانه و بلندنظرانه است. البته ویلنبرگ ایده‌های چندان جدیدی درباره مسئله شر، مسئله معجزه، و یا سه استدلال لوئیس بر پایه اخلاق، عقل و «لذت» مطرح نکرده است. ولی ایرادهایی که به آن‌ها گرفته است بسیار معقول است. این کتاب را به

همه آنهایی که مایلند ارزیابی و تفسیری انتقادی درباره نظرات سی. اس. لوئیس در باب دین بخوانند توصیه می‌کنم.

پی‌نوشت‌ها

۱. ص ۱۴۶

۲. ص ۶۵

3. *Dialogues on Natural Religion.*

۴. ص ۲۹

۵. ص ۳۰

۶. مقایسه کنید با ص ۳۰

۷. در متن اصلی، بنا به اعتقاد یهودیان و مسیحیان نام «اسحاق» آمده است.

۸. مقایسه کنید با صص ۳۳-۳۲

۹. ص ۳۵

۱۰. صص ۸-۷

۱۱. ص ۴۰. مقایسه کنید با ص ۴۵

۱۲. ص ۴۸

۱۳. ص ۵۱

14. *Tuskeges.*

۱۵. ص ۵۵

۱۶. ص ۵۹

۱۷. مثال از ویلنبرگ، ص ۶۰

۱۸. ص ۶۰

۱۹. ص ۷۷: همچنین نک. ص ۶۲

۲۰. ص ۶۵

21. *a priori.*

۲۲. ص ۶۳

23. *Totality of evidence.*

۲۴. مقایسه کنید ص ۷۵ و ۷۲-۷۳

۲۵. صص ۸۰-۸۲

۲۶. صص ۸۴-۸۷

۲۷. صص ۸۹-۹۲

۲۸. مقایسه کنید، برای توضیح این که چرا $2+2=4$ می‌شود به خدا نیاز نداریم؛ ص ۸۸ توضیحات ویلنبرگ.

۲۹. ویلنبرگ از این مثال استفاده می‌کند، ص ۹۵

۳۰. ص ۹۸

۳۱. ص ۱۱۳؛ مقایسه کنید با ص ۱۰۹

۳۲. ص ۱۱۴

۳۳. صص ۱۱۵-۱۱۹

۳۴. ص ۱۱۶،

۳۵. همان.

۳۶. ص ۱۴۶؛ مقایسه کنید با صص ۱۲۶-۱۲۷، ۱۳۰.

37. Principle of the Uniformity of Nature.

۳۸. ص ۱۴۸،

۳۹. صص ۱۴۷-۱۴۸،

۴۰. صص ۱۵۱-۱۵۲،

۴۱. ص ۱۵۳،

۴۲. ص ۱۶۸،

43. Design argument.

۴۴. ص ۱۸۷،

۴۵. ص ۱۹۶،

۴۶. ص ۱۸۸،

۴۷. همان.

۴۸. ص ۱۹۱.

نقد و بررسی کتاب

برتراند راسل، زبان و نظریه زبان‌شناسی*

- نوشته برنارد لینسکی
- ترجمه مصطفی امیری

اشاره: این مقاله نوشته برنارد لینسکی نقدی است بر کتاب برتراند راسل، زبان و نظریه زبان‌شناسی، (*Bertrand Russell Language and Linguistic Theory*)، اثر کیت گرین (Keith Green) که در ۱۷۴ صفحه در سال ۲۰۰۷ از سوی انتشارات کانتینیوم منتشر شده است.

* * *

مؤلف در این کتاب به بررسی آثار راسل درباره زبان می‌پردازد، از نظریه توصیفات^۱ در مقاله «در باب دلالت»^۲ (۱۹۰۵) گرفته تا پژوهشی در باب معنی و صدق^۳ (۱۹۴۰) و سایر آثارش در دهه ۱۹۵۰. توجه مؤلف به جوانب آشنای فلسفه راسل معطوف است که تأثیر بسزایی بر زبان‌شناسان علاقمند به معناشناسی داشته است: نظریه توصیفات راسل، نظراتش درباره اسامی خاص و ابهام، و نظایر آن. مؤلف همچنین در فصل پایانی کتاب راسل را «از شخصیت‌های بزرگ مدرنیسم ادبی» می‌شمارد و او را در کنار تی. اس. ایوت^۴ و دی. اچ. لارنس^۵، از اعضای حلقه بلومزبری،^۶ می‌نشانند که راسل نیز مکرراً به آن سر می‌زد. کتاب پنج فصل دارد. فصل اول (خلاصه)، با عنوان «زمینه‌ها و روابط»، تقریباً به تمامی وقف راسل است، ولی مطالبی نیز درباره وضعیت زبان‌شناسی در نیمه اول قرن بیستم دارد. در واقع گرین بیشتر به اثر ویتگنشتاین و فلاسفه «زبان عادی»^۷ سال‌های پس از جنگ جهانی دوم علاقه نشان می‌دهد. برای این که نشان بدهم خواننده باید چه انتظاری از کتاب داشته باشد همین بس که اشاره کنم که گرین در جایی از کتابش پاراگرافی را از/عترافات آگوستین^۸ به زبان لاتین نقل می‌کند که کتاب پژوهش‌های فلسفی ویتگنشتاین نیز با آن آغاز می‌شود؛ البته گرین ترجمه انگلیسی این پاراگراف را به خواننده نداده

است (بر خلاف ویتگنشتاین که ترجمه آن را در پاورقی داده است). قصد گرین از ارجاع به این پاراگراف، که البته فقط یک لاتین‌دان از آن سر در می‌آورد، آن است که نشان بدهد نظر راسل درباره زبان بر اساس رابطه کلمه/جهان در نامیدن^۹ است، بر خلاف نظر سوسور^{۱۰} مبنی بر این که زبان متشکل از یک نظام قراردادی و به هم مرتبط نشانه‌هاست. البته اگر گرین توضیح بیشتری درباره نظرات سوسور می‌داد مسلماً این مسئله می‌توانست برای فیلسوفان آشنا با راسل جالب باشد. ولی فقط اشاره کوتاهی در کتابشناسی به سوسور شده است، و هر چند بعد از متن لاتین آدرس «(ویتگنشتاین ۱۹۵۳: ۲)» آمده، هیچ ارجاعی به پژوهش‌های فلسفی^{۱۱} وجود ندارد.

آنهايي که به دنبال یافتن جزئیات آن هستند که زبانشناسان چه دیدگاهی نسبت به موضوعات مورد علاقه راسل دارند، یعنی موضوعاتی نظیر ابهام یا وصف خاص،^{۱۲} باید مستقیماً به سراغ کتاب جیمز مک‌کاولی با عنوان همه آن چیزهایی که زبانشناسان همیشه می‌خواستند درباره منطق بدانند^{۱۳} بروند، و نه شرح گرین از نظرات راسل. از اغلاط چاپی کتاب کاملاً هویداست که گرین توجه زیادی به جوانب صوری اثر نداشته و یا فرصت نسخه‌خوانی به او دست نداده است. علاوه بر این، کتاب گرین مملو از نقل قول‌هایی است که آدرس آن‌ها در کتابشناسی نیامده است، مثلاً «وود، ۱۹۵۷: ۱۹۸»، «ویتگنشتاین (۱۹۶۱الف [۱۹۱۴]: ۱۰۷)»، «راسل (۱۹۲۸: ۱۱)»، «ویتگنشتاین ۱۹۹۵: ۳۲۵». تاریخ چاپ سیر تکامل فلسفی من^{۱۴} در جایی ۱۹۵۹ و در جاهای دیگر ۱۹۵۸ ذکر شده است. تعداد ارجاعات به آثار زبان‌شناسان بسیار کم است؛ زیرا آن گونه که گرین مدعی است فلاسفه آشنایی چندانی با کارهایی که در حوزه زبان‌شناسی می‌شد نداشتند: «سنت آمریکایی ندرتاً اروپا را منبع الهام خویش قرار می‌دهد، و درست همان طور که فلاسفه در نیمه اول قرن بیستم به آثار فُن هومبالت، سوسور و بلومفیلد و بسیاری دیگر توجه نداشتند، توصیف‌گرایان آمریکایی نیز در دوران پس از جنگ کارهای تروبتسکوی و یلمسلو را نادیده گرفتند.»^{۱۵}

از میان این زبان‌شناسان فقط نام بلومفیلد و سوسور در کتابشناسی دیده می‌شود، آن‌هم فقط یک اثرشان. ارجاعات ناقص است (بلومفیلد «۱۹۳۳: زبان» و «سوسور، اف. د. (۱۹۳۸) دوره زبانشناسی همگانی»^{۱۶} ترجمه روی هریس، لندن: داکورث)، ولی به هر حال امکان یافتن کتاب‌ها را فراهم می‌آورد، هر چند به هیچ وجه نمی‌توان از این کتاب در حکم راهنمایی برای فهم مطالب مرتبط با راسل و یا کار زبان‌شناسان استفاده کرد.

فصل دوم «زبان و جهان» نام دارد و مقاله «در باب دلالت» و توضیح راسل درباره شاخص‌نماها، «جزئی‌های خودمدار»^{۱۷} را مورد بحث قرار می‌دهد. در اینجا نقش تعبیرات ارجاعی خاص نظیر «اسامی از لحاظ منطقی خاص» با شرح کل‌نگرانه معنایی که از تعاریف وابسته به وصف خاصی برمی‌آید مقایسه می‌شود. مبحث شاخص‌نماها بر تمایزی که بین کاربردشناسی و معناشناسی در بحث تعبیرات اشاره‌ای صورت گرفته، تأکید می‌گذارد. البته موضوعات جالبی مطرح شده است، ولی قبلاً مؤلف در جای دیگری نیز درباره آن‌ها بحث کرده بود.

فصل سوم، «زبان و ذهن»، درباره نظریه اسامی خاص عادی و نظریه‌های قضایای^{۱۸} راسل است. در اینجا نیز پا به حوزه‌ای آشنا می‌گذاریم و توضیحات گرین هیچ کمکی به پیشبرد درک ما از آنچه قبلاً گفته شده نمی‌کند. فصل چهارم، «زبان و نظریه زبان‌شناسی»، ظاهراً باید درباره زبان‌شناسی باشد، ولی در عوض گرین رابطه راسل با ویتگنشتاین و فلسفه زبان عادی را شرح می‌دهد و راسل را متهم می‌سازد که ایرادش به ابهام و گمراه‌کننده بودن زبان عادی ناشی از خلط دو مسئله است، یعنی کانون قراردادن زبان عادی در تحقیقات، و استفاده از زبان عادی در تحلیل و توصیف مسایل فلسفی.^{۱۹} تا زمانی که ریچارد مانتگیو^{۲۰} مقاله «انگلیسی در حکم زبان صوری»^{۲۱} (۱۹۷۰)، را منتشر نساخته بود، فلاسفه گمان داشتند که منطق نمادی راه بهتری برای بیان صورت منطقی جملات است تا رها کردن آن‌ها به همان صورتی که بودند. آن‌ها همچنین گمان می‌کردند که به جای آن‌که پدیده‌ها را با زبان عادی توصیف کنند، باید از اصطلاحات فنی استفاده کنند و نظریه‌هایی را بسط بدهند. شاید راسل در ارتباط با نکته اول اشتباه کرده باشد، ولی معلوم نیست که این اشتباه نتیجه سردرگمی بوده است یا بدبینی به امکان خواندن صورت منطقی تعبیرات زبان عادی از روی صورت نحوی آن.

فصل پنجم و پایانی کتاب (راسل و مدرنیسم) معطوف به روابط راسل با تی. اس. الیوت و دی. اچ. لارنس، است و قدری هم درباره سبک نثر راسل صحبت می‌کند «تا ثابت کند که راسل از شخصیت‌های اصلی مدرنیسم است.»^{۲۲} توجه گرین بیشتر به الیوت است، و به تعاملات راسل و الیوت وقتی که در سال ۱۹۱۴ در هاروارد بودند تمرکز می‌کند. گرین به ویژه به استفاده راسل و الیوت از تصویر لرزش نور چراغ اشاره دارد و معتقد است که الیوت آن را از راسل گرفته است.^{۲۳} ولی متأسفانه در اینجا نیز ارجاع به راسل با آدرس گنگ «(۶:۱۹۸۴)» صورت گرفته که یکی دیگر از اغلاط نظام ارجاعات کتاب است.

یک بار دیگر «در باب دلالت» در حکم نمونه‌ای از تفکر مدرنیستی، و جستجوی آن برای حقایق اساسی مطرح می‌شود. سپس نظریه توصیفات راسل «ساخت‌شکنی» می‌شود تا تحول از مدرنیسم به پسامدرنیسم عیان شود: «راسل قصد داشت با نظریه توصیفات یک چارچوب تحلیلی ایجاد کند تا بتواند به وسیله آن تکه‌ای از زبان را از نقش گمراه‌کننده وجودی‌اش فارغ کند. بدین ترتیب زبان در تقابل با حقیقت و واقعیت قرار می‌گیرد، و تحلیل ابزاری می‌شود برای تطبیق دادن آن‌ها با یکدیگر، و دقیق‌تر آن که زبان با جهانی که باید آن را بازنمایی کند تطبیق داده می‌شود. با وجود این، واقعیتی که راسل قصد بازنمایی‌اش را دارد فقط به بهای تکثیر همان عناصری بازنمایی می‌شود که او قصد کمینه‌کردن‌شان را دارد. آنچه در پشت هر اصطلاح واحد قرار دارد حقیقت یا واقعیت نیست، بلکه مجموعه بسیار پیچیده‌ای از عناصر زبانی است.»^{۲۴} (صص ۱۴۶-۱۴۷)

مسلماً می‌توان مطالب ارزشمندی درباره رابطه راسل با نویسندگان مدرنیست بریتانیایی گفت که راسل با آن‌ها حشر و نشر داشت، ضمن آن‌که باید خود راسل را نیز جداً نویسنده‌ای توانا دانست. یادمان نرود که او در سال ۱۹۵۰ جایزه نوبل ادبیات را دریافت کرد. جالب این‌که اگرچه فلاسفه دهه ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ تحت تأثیر فلسفه زبان عادی و پژوهش‌های فلسفی ویتگنشتاین استفاده از منطق نمادی را در

کارهایشان کنار گذاشتند، در سال ۱۹۵۷ بود که ساخت‌های نحوی چامسکی^{۲۵} تعداد زیادی از زبان‌شناسان را بر آن داشت تا همان زبان‌های صوری و صورت نحوی را که مانگیو بار دیگر به حوزه فلسفه کشانده بود، مورد مطالعه قرار بدهند.

توضیحاتی که مایکل دامت در مبادی فلسفه تحلیلی^{۲۶} (۱۹۹۴) می‌دهد حکایت از آن دارد که مسئله ماهیت نظرات راسل درباره زبان برای فلاسفه بسیار مهم است. دامت می‌گوید که مشخصه فلسفه تحلیلی این تر است که «توضیح فلسفی» تفکر فقط با مطالعه زبان میسر است. از این بابت که راسل دلمشغول تحلیل قضایا مستقل از تعبیرات زبانی آنها، و سپس واقعیت‌ها و ساختار منطقی جهان، بود باید او را کاملاً خارج از این مکتب بدانیم و فرگه و ویتگنشتاین را بنیانگذاران آن بشناسیم. از سوی دیگر، به نظر می‌رسد که ویتگنشتاین در رساله منطقی - فلسفی و بعدها گیلبرت رابیل^{۲۷} در مقاله «تعبیرات به طور نظام‌یافته گمراه کننده»^{۲۸} بودند که اعتقاد داشتند که راسل در نظریه توصیف‌اتش هدف فلسفه را فایق آمدن بر تحلیل‌های گمراه‌کننده از قضایا از روی صورت نحوی و صورت منطقی مشهودشان بیان کرده بود. علاوه بر این، برای راسل پژوهان بسیار مهم است که اهمیت برخی نوشته‌های بعدی راسل نظیر مقاله «آیا ریاضیات صرفاً زبانی است؟»^{۲۹} را دریابند (که می‌توان آن را در جلد یازدهم مجموعه مقالات برتراند راسل^{۳۰} یافت). به نظر می‌رسد که راسل تا حد زیادی با این نظر که منطق وابسته به زبان است موافق باشد، یعنی نظری که از رساله منطقی - فلسفی ویتگنشتاین و حلقه وین برآمد و راسل سال‌ها در برابر آن مقاومت کرد. حتی برخی راسل پژوهان معتقدند که راسل حتی در مباحث ریاضیات^{۳۱} نیز توابع گزاره‌ای^{۳۲} را در حکم توابع زبانی دانسته، و به همین دلیل این مسئله نزد راسل پژوهان بسیار مهم است. هنوز کتابی که به تشریح این مسایل بپردازد نوشته نشده است.

پی‌نوشت‌ها

1. Theory of descriptions.
2. On Denoting.
3. *An Inquiry into Meaning and Truth*.
4. T.S. Eliot.
5. D.H. Lawrence.
6. Bloomsbury circle.
7. Ordinary Language.
8. Augusting's *Confessions*.
9. Word/world of naming.
10. Saussure.
11. *Philosophical Investigations*.
12. Definite descriptions.
13. James McCawley's *Everything That Linguists Have Always Wanted to Know About Logic*.
14. *My Philosophical Development*.

16. *Cours de linguistique generale.*

17. Egocentric particulars.

18. Theories of propositions.

۱۹. ص ۱۴۰

20. Richard Montague.

21. English as formal language.

۲۲. ص ۱۴۴

۲۳. ص ۱۵۲

۲۴. صص ۱۴۷ - ۱۴۶

25. Chomsky's *Syntactic Structures.*

26. Michael Dummett's *Origins of Analytic Philosophy.*

27. Gilbert ryle.

28. Systematically Misleading Expressions.

29. Is Mathematics Purely Linguistic?

30. *The Collected Papers of Bertrand Russell.*

31 . *Principia Mathematica.*

32. Propositional functions.

نقد و بررسی کتاب

از تأثرپذیری تا ذهنیت‌گرایی: نگاهی تازه به پدیدارشناسی هوسرل*

- نوشته‌ی ای.دی. اسمیت
- ترجمه‌ی مصطفی امیری

اشاره: نوشتار حاضر نقدی است به قلم ای.دی. اسمیت بر کتاب *از تأثرپذیری تا ذهنیت‌گرایی: نگاهی تازه به پدیدارشناسی هوسرل* (From Affectivity to subjectivity: Husserl's phenomenology) (Revisited) نوشته‌ی کریستین لوتس Christian Lotz، که در سال ۲۰۰۸ در ۲۲۴ صفحه از سوی انتشارات پالگر یومک میلان منتشر شده است.

* * *

معمولاً نقد کتاب را با شرحی کلی از موضوع کتاب شروع می‌کنند، ولی این کار با کتاب لوتس قدری دشوار است، زیرا کتاب فقط سه فصل دارد که هیچ ربطی به یکدیگر ندارند. ارتباط فصول به یکدیگر فقط در این است که درباره هوسرل هستند و مسائلی در آن‌ها مطرح شده است که به فلسفه این متفکر ارتباط دارد. هوسرل در طول حیات فلسفی خود همیشه این دلمشغولی را داشت که چگونه پدیدارشناسی استعلائی‌اش را معرفی کند، که البته بی‌دلیل هم نبود؛ زیرا چنان‌که خودش مکرراً اذعان می‌کرد پدیدارشناسی متضمن نگرشی غیرطبیعی به جهان و خودمان است: نگرشی که با نگرش روزمره و حتی شیوه تفکر علمی که - به قول هوسرل - «نگرش طبیعی» بر آن غالب است، تفاوت دارد. ولی چه دلیلی دارد که این نگرش را کنار بگذاریم و نگرش «غیرطبیعی» را هوسرل بپذیریم؟ لوتس در بخش اول فصل آغازین کتاب پاسخی برای این سؤال یافته است. هوسرل معتقد بود که پدیدارشناسی استعلائی دو مشخصه بنیادین دارد.

اول این که متضمن /پوخه^۱ است: یعنی «بین‌الهلالین»^۲ قرار دادن این باور که دنیایی واقعی وجود دارد، و بدین ترتیب «تقلیل دادن» یا محدود کردن آن چیزی که پدیدارشناس باید مورد تحقیق قرار دهد، که حتی اگر چنین دنیایی نیز وجود نداشته باشد، باز هم به قوت خود باقی است.

دوم این که پدیدارشناسی یک علم ماهیت‌نگر^۳ است: یعنی این که دلمشغول اوبژه‌ها یا تجربیات واحد نیست، حتی اگر از طریق /پوخه آن‌ها را «محض»^۴ کرده باشد، بلکه دلمشغول ذات و ماهیت است، یعنی انواع ضروری و ذاتی اوبژه‌ها و تجربیات. لوتس معتقد است که باید دومی را به اولی ترجیح داد.

لوتس رویکرد اول را مستلزم باور به بدیهیات^۵ می‌داند؛ زیرا اگر در جستجوی چیزی باشیم که حتی با نبود جهان نیز باقی می‌ماند، مسلماً به دنبال چیزی هستیم که مطلقاً به آن یقین داریم. ولی خود هوسرل درباره نتیجه چنین جستجویی ابراز تردید می‌کند، زیرا چنین چیزی ما را از «راه دکارتی‌اش» به پدیدارشناسی وارد می‌کند؛ و هوسرل صریحاً بیان می‌کند که این تنها راه نیست. علاوه بر این، تأکید بر سرشت ماهیت‌نگر پدیدارشناسی این فلسفه را به یک فلسفه عقلی^۶ تبدیل می‌کند، زیرا یک تحقیق ماهیت‌نگر مستلزم کاربرد تخیل است. ما با تخیل خود در پدیدارها دخل و تصرف می‌کنیم، و در این کار مسلماً با محدودیت‌هایی برای میزان دخل و تصرف مواجه می‌شویم. چنان که هوسرل می‌گوید، همین مسئله شناختی درباره ماهیت‌ها به ما می‌دهد. ولی دخل و تصرف تخیل چیزی است که در نگرش طبیعی نیز با آن سر و کار داریم. لوتس آن را به بازی^۷ ربط می‌دهد. این رویکرد نه فقط فلسفه پدیدارشناسی را عقلی می‌کند، بلکه ریشه‌های آن را در انسان‌شناسی می‌نشانند؛ زیرا می‌توان مفهوم بازی را «در چارچوبی انسان‌شناختی بسط داد.» (ص ۹) بدین ترتیب، لوتس مدعی می‌شود که «اگر مفهوم فنی اپوخه هوسرل را کنار بگذاریم، ریشه‌های تفکر پدیدارشناختی را در عناصر انسان‌شناختی خواهیم یافت که من آن‌ها را بازی کردن نامیده‌ام.» (ص ۲۴)

توضیحات لوتس به دو دلیل برایم قانع‌کننده نیست:

اول این که هیچ دلیلی وجود ندارد که بازی را کلید «طبیعی» دخل و تصرف‌های تخیل بدانیم. چنان که خود لوتس در صفحه ۲۳ کتابش می‌گوید، دخل و تصرف ماهیت‌نگر روندی استاندارد در علوم نظری است؛ و این همان نکته‌ای است که خود هوسرل هم به آن اشاره کرده است. شاید بتوان گفت که بازی شرط استعلایی علم است، که البته ایده جالبی است، ولی لوتس آن را بسط نمی‌دهد. با نبود استدلالی قانع‌کننده برای چنین مسئله‌ای، تأکید و تمرکز لوتس بر بازی توجیه‌پذیر نیست.

دوم این که تمرکز صرف بر سرشت ماهیت‌نگر پدیدارشناسی کاملاً ما را از رادیکال بودن چنین تفکری غافل می‌کند. این نکته در توضیح قبل نیز نهفته است. اگر سرشت پدیدارشناسی همان رویکرد ماهیت‌نگر باشد، که براحتی می‌توان آن را در علم و بازی یافت، پس این همه سر و صدایی که در ارتباط با پدیدارشناسی وجود دارد برای چیست؟ ما در نگرش طبیعی هم ماهیت ماده را داریم. لوتس در اینجا کاملاً در اشتباه است.

در واقع همان مشخصه اول پدیدارشناسی است که آن را متمایز می‌سازد. این همان چیزی است که ما را از نگرش طبیعی دور می‌کند و نگرشی استعلایی به ما می‌بخشد. «ماهیت‌نگر» متضمن «استعلایی» بودن نیست. علاوه بر این، لوتس به اشتباه رویکرد اول را به «شیوه» دکارتی به پدیدارشناسی گره می‌زند. در واقع، هوسرل راه‌های متفاوتی را برای رسیدن به پدیدارشناسی ترسیم

می‌کند، و برخی از آن‌ها به دلیل آن که مستلزم باور به بدیهیات نیستند غیردکارتی‌اند. ولی همه آن‌ها ضرورتاً متضمن اپوخه هستند. در واقع، اگر چنین نبودند، نمی‌شد آن‌ها را راه‌های ورود به پدیدارشناسی استعلایی دانست. این ایده که پدیدارشناسی باید ریشه در انسان‌شناسی داشته باشد، مسلماً چندان به مذاق هوسرل خوش نمی‌آمد، و مخالفت هوسرل با هایدگر هم در همین بود که فلسفه هایدگر ماهیتی بالضروره انسان‌شناختی داشت. البته نباید پنداشت که پدیدارشناسی هوسرل به هیچ مفهومی انسان‌شناختی نیست. مثلاً هوسرل می‌گوید که ذهنیت استعلایی ضرورتاً باید در قالب یک «انسان» تجسد یابد. ولی ایده بازی (طبیعی) لوتس نهایتاً به این نتیجه منجر خواهد شد که هوسرل طرفدار یک انسان‌شناسی استعلایی است. غافل بودن از این مسئله در واقع غافل بودن از ماهیت تفکر هوسرل است. باید بگویم که حتی خود لوتس نیز چندان از محکم بودن استدلالش در اینجا مطمئن نیست. گاه به نظر می‌رسد که صرفاً بر اهمیت ذاتی روش ماهیت‌نگر برای پدیدارشناسی تأکید می‌ورزد، که البته چندان هیجان‌انگیز نیست؛ زیرا هیچ‌کس چنین چیزی را انکار نمی‌کند. ولی گاه پا را از این فراتر می‌گذارد - مثلاً وقتی که مدعی می‌شود که می‌توان بنیاد پدیدارشناسی را «در ملاحظات انسان‌شناختی» استوار ساخت (ص ۸) یا این که «بازی بر تأمل ارجح است» (ص ۱۰)، یعنی بر تأمل استعلایی که در اپوخه صورت می‌گیرد؛ و این همان چیزی است که ایراد دارد.

استدلال‌های قسمت دوم فصل اول قانع‌کننده‌تر است. این قسمت به شرحی کوتاه ولی جالب از بُعد هرمنوتیک پدیدارشناسی، به ویژه، اهمیت سوءتفاهم و عدم درک در پدیدارشناسی اختصاص دارد. لوتس این مسئله را به تمایزی که هوسرل بین روش‌های پدیدارشناسی ایستا و ژنتیک قائل می‌شود، مرتبط می‌داند. طبق پدیدارشناسی ژنتیک، تحلیل قصدی باید در درون چارچوب «حس - سنت» (ص ۳۲)، یا به عبارت دیگر در افق‌هایی که از پیش دلالت را تشکیل می‌دهد و به عقیده لوتس، هیچ‌گاه نمی‌توانیم آن‌ها را برای خود شفاف بسازیم، صورت بگیرد.

دومین فصل کتاب، طولانی‌ترین و بهترین فصل کتاب است. در این فصل، لوتس درباره اهمیت تأثر در توضیح فلسفی هوسرل از واقعیت بحث می‌کند. ادعای اصلی لوتس این است که تأثر را باید یک پدیدار اصولاً هنجارگذار^۸ یا «اخلاق نخستینی»^۹ دانست. استدلال لوتس در اینجا قانع‌کننده است. البته در این مجال نمی‌توانم حق ظرافت و عمق توضیحات او را ادا کنم. با وجود این، ایده کلی این است که تأثرپذیری را نمی‌توان از احساس کردن، که به نوبه خود باید در چارچوب درک ارزش‌ها فهمیده شود، جدا دانست. ضمن این که فصل فوق شامل مقایسه نظرات هوسرل با آرای لویناس و فیشته نیز هست. این فصل از کتاب بی‌شک از مطلب جدیدی برای هوسرل پژوهان دارد.

موضوع اصلی فصل آخر کتاب مفهوم دسترسی پدیدارشناختی فرد به زندگی‌اش در کلیتش است. لوتس خیلی خوب این نظر هوسرل را شرح و بسط می‌دهد که از لحاظ شناختی، زندگی گذشته‌ام در حکم زندگی برای من فقط از طریق به یادآوردن^{۱۰} برایم قابل دسترس می‌شود. (این فصل شامل شرح مفصلی از مفهوم «نمایاندن»^{۱۱} هوسرل است که به یاد آوردن نیز بخشی از آن است.) اگرچه هوسرل

معتقد بود که برای یک فاعل، امکان ایده‌آل آن وجود دارد که کلیت زندگی گذشته‌اش را ببیند، این فقط یک امکان ایده‌آل است؛ و لوتس نیز بر این نکته تاکید می‌گذارد که از دیدگاه شناختی، زندگی من در کلیت برای من غیرقابل دسترسی است. او سپس این سؤال مهم را مطرح می‌سازد که حد و حدود درک عملی این زندگی چیست. لوتس سپس به مقالاتی که هوسرل در مجله کایزو ژاپن منتشر کرده و در آن مفهوم بازسازی^{۱۱} را بسط داده بود، اشاره می‌کند. هوسرل اصرار می‌ورزد که ما باید زندگی‌هایمان را در قالب اراده و اقدام واحد که عقل آن را هدایت می‌کند، شکل بدهیم. زیرا، چنان که هوسرل می‌گوید، این بازسازی بر «کل هسته زندگی^{۱۲}، زندگی محسوس و عینی» تأثیر می‌گذارد، که شاید در اینجا وسیله‌ای به دست می‌آوریم که در سطح شناختی نداریم، تا توسط آن کل زندگی‌هایمان برایمان قابل دسترس می‌شود.

در اینجا لوتس انتقادی شدید (و گاه چشم بسته) و هر چند کوتاه به مفهوم بازسازی هوسرل دارد. تلاش برای معرفی وحدت بخشیدن به زندگی در درون یک کل که بازسازی متضمن آن است، در حکم یک گزینه نویدبخش تر نسبت به درک شناختی زندگی در کلیت از این بابت گیج‌کننده است که هوسرل مکرراً بازسازی را در معنای تبدیل شدن به یک شخص جدید مطرح می‌سازد. با وجود این، مشکلی که من در دسترسی شناختی به زندگی‌ام در کلیت دارم، مشکل دسترسی به شخصی است که من واقعاً در طول گذشته‌ام بوده‌ام. این مشکل همان مشکل دسترسی به شخص قدیمی است. نشان دادن این که من می‌توانم خود را در قالب شخص جدید شکل بدهم چندان ربطی به مسئله بالا پیدا نمی‌کند. البته حرف‌های هوسرل درباره شخص جدید به معنای آن نیست که او گمان داشت هویت موند که من نهایتاً و مسلماً آن هستم، تغییر کرده است. این گمان بی‌معنی است. ولی به هر حال نشان می‌دهد که مفهوم بازسازی در سطح متفاوتی نسبت به بحث‌هایش درباره دسترسی شناختی من به زندگی‌ام در حکم زندگی «فی‌نفسه» عمل می‌کند یا دلمغشولی‌های متفاوتی انگیزه آن است.

بنابراین کتاب لوتس چندان یک دست نیست. برخی بخش‌های آن، به ویژه در اواسط فصل دوم، مطالب ارزشمندی دارد، و بخش‌های دیگر کتاب بسیار مبهم و تردیدآمیز است. چنان‌که در ابتدای این نقد اشاره کردم، فصول کتاب ارتباط زیادی با یکدیگر ندارند. علاوه بر این، مطالب تکراری و مطالبی که کمکی به استدلال‌ها یا دیدگاه لوتس نمی‌کند، در کتاب زیاد یافت می‌شود. واقعاً گمان نمی‌کنم که چنین مطالبی اصلاً باید در قالب یک کتاب به چاپ می‌رسید. شاید بهتر بود که لوتس نظراتش را به صورت دو یا سه مقاله خوب به چاپ می‌رساند تا این کتاب ضعیف.

پی‌نوشت‌ها

- | | | |
|--------------------|-----------------------|---------------------|
| 1. <i>epoché</i> . | 2. Bracketing. | 3. <i>Eidetic</i> . |
| 4. Purified. | 5. Apodicticity. | 6. Intelligible. |
| 7. Play. | 8. <i>Normative</i> . | 9. Proto-ethical. |
| 10. Recollection. | 11. Presentification. | 12. Renewal. |
| 13. Life-nexus. | | |