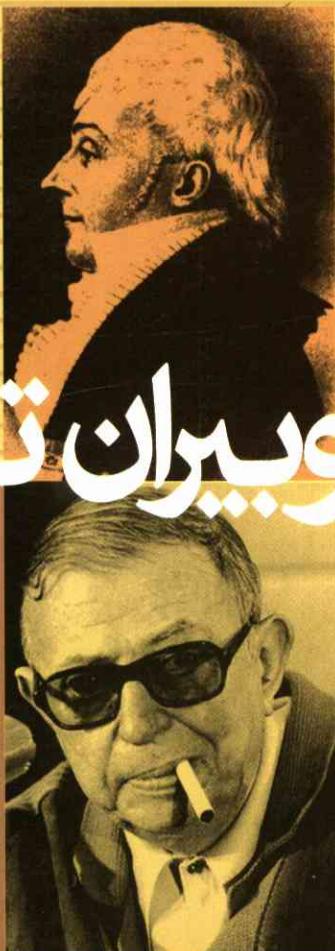


# فردریک چارلز کاپلستون تاریخ فلسه فه هم

# از من دویزان تا سارتز



مترجمان: عبدالحسین آذرنگ  
سید محمود یوسف شانی

فردریک چارلز کاپلستون

## تاریخ فلسفه

---

جلد نهم

از من دو بیان تاسار تر

مترجمان  
عبدالحسین آذرنگ

و  
سید محمود یوسف ثانی



تهران ۱۳۸۸

عنوان و نام پدیدآور: کالپستون، فردریک چارلز	سروشانه: کالپستون، فردریک چارلز، ۱۹۰۷ - ۳
مشخصات نشر: تهران شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۸.	عنوان و نام پدیدآور: تاریخ فلسفه / فردریک چارلز کالپستون؛ مترجمان: عبدالحسین آذرنگ و سید محمود یوسف‌ثانی.
مشخصات ظاهری: ۹ جلد	مشخصات ظاهری: ۹ جلد
شابک: (ج) ۹۷۸-۰۵۰-۷۰۷-۴۴۵-۹۷۸-۹۶۴-۴۴۵-۷۰۷-۴	شابک: (ج) ۹۷۸-۰۵۰-۷۰۷-۴۴۵-۹۷۸-۹۶۴-۴۴۵-۷۰۷-۴
و ضعیت نهرست‌نویسی: فیبا	و ضعیت نهرست‌نویسی: فیبا
یادداشت: عنوان اصلی: A History of Philosophy ، ۱۹۸۵	یادداشت: عنوان اصلی: A History of Philosophy ، ۱۹۸۵
یادداشت: (ج) ۹ (چاپ چهارم: ۱۳۸۸) (فیبا)	یادداشت: (ج) ۹ (چاپ چهارم: ۱۳۸۸) (فیبا)
یادداشت: کتابخانه	یادداشت: کتابخانه
مندرجات: ج. ۱. یورنان و روم / ترجمه سید جلال‌اللین مجتبیی. -- ج. ۲. قرون وسطا / ترجمه ابراهیم دادجو -- ج. ۳. اواخر قرون وسطا و دوره رنسانس / ترجمه ابراهیم دادجو. -- ج. ۴. از دکارت تا لاپنبیتس / ترجمه غلامرضا اعوانی. -- ج. ۵. فیلسوفان انگلیسی از هایز تا هیروم / ترجمه امیر جلال‌اللین اعلم. -- ج. ۶. از ولتف تا کانت / ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر. -- ج. ۷. از فیتشه تا نیجه / ترجمه داریوش آشوری. -- ج. ۸. از بتام تا راسمل / ترجمه بهاءاللین خرم‌شاھی. -- ج. ۹. از مین دو بیران تا سارتر / ترجمه عبدالحسین آذرنگ و سید محمود یوسف‌ثانی. --	مندرجات: ج. ۱. یورنان و روم / ترجمه سید جلال‌اللین مجتبیی. -- ج. ۲. قرون وسطا / ترجمه ابراهیم دادجو -- ج. ۳. اواخر قرون وسطا و دوره رنسانس / ترجمه ابراهیم دادجو. -- ج. ۴. از دکارت تا لاپنبیتس / ترجمه غلامرضا اعوانی. -- ج. ۵. فیلسوفان انگلیسی از هایز تا هیروم / ترجمه امیر جلال‌اللین اعلم. -- ج. ۶. از ولتف تا کانت / ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر. -- ج. ۷. از فیتشه تا نیجه / ترجمه داریوش آشوری. -- ج. ۸. از بتام تا راسمل / ترجمه بهاءاللین خرم‌شاھی. -- ج. ۹. از مین دو بیران تا سارتر / ترجمه عبدالحسین آذرنگ و سید محمود یوسف‌ثانی. --
موضوع: فلسفه -- تاریخ.	موضوع: فلسفه -- تاریخ.
شناسه افزوده: عبدالحسین آذرنگ و سید محمود یوسف‌ثانی، مترجمان.	شناسه افزوده: عبدالحسین آذرنگ و سید محمود یوسف‌ثانی، مترجمان.
ردبهندی کنگره: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی	ردبهندی کنگره: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی
ردبهندی دیوبی: B ۷۲	ردبهندی دیوبی: B ۷۲
شماره کتابشناسی ملی: ۱۷۱۹۱۹۳	شماره کتابشناسی ملی: ۱۷۱۹۱۹۳

تاریخ فلسفه (جلد نهم)  
 از مین دو بیران تا سارتر  
 نویسنده: فردریک چارلز کالپستون  
 مترجمان: عبدالحسین آذرنگ و سید محمود یوسف‌ثانی  
 ویراستار: اسماعیل سعادت  
 چاپ نخست: ۱۳۸۴  
 چاپ چهارم: ۱۳۸۸؛ شمارگان: ۲۰۰۰ تا ۲۰۰۰ نسخه  
 حروفچینی و آماده‌سازی: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی  
 لیتوگرافی: مینا؛ چاپ: رفاه؛ صحافی: دلشاهد  
 حق چاپ محفوظ است.



## شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

- اداره مرکزی: خیابان افريقا، چهارراه حقانی (جهان‌گردی)، کوچه کمان، پلاک ۲۵؛ کد پستی: ۱۵۱۸۷۳۶۲۱۳؛ صندوق پستی: ۸۶۷۷۴۵۷۲؛ تلفن: ۰۱۵۸۷۵-۹۶۴۲؛ فکس: ۰۸۸۷۷۴۵۶۹-۷۰.
- آدرس اینترنتی: [www.elmifarhangi.ir](http://www.elmifarhangi.ir) info@elmifarhangi.ir
- مرکز پخش: شرکت بازرگانی کتاب گستر، خیابان افريقا، بین بلوار ناهید و گلشهر، کوچه گلگام، پلاک ۱؛ کد پستی: ۱۹۱۵۶۷۳۴۸۲؛ تلفن: ۰۲۲-۲۴۱۴-۴۳؛ تلفکس: ۰۲۰-۳۲۶-۵۰۳۰.
- آدرس اینترنتی: [www.ketabgostarco.com](http://www.ketabgostarco.com) info@ketabgostarco.com
- فروشگاه يك: خیابان انقلاب، رویه روی در اصلی دانشگاه تهران؛ تلفن: ۰۶۶۴۰-۷۸۶.

## فهرست مطالب

بخش یکم: از انقلاب تا اوگوست کنت.....	۱
فصل یکم - واکنش سنت گرایانه در برابر انقلاب.....	۳
۱. اشارات مقدماتی.....	۳
۲. دومستر.....	۴
۳. دوبونال.....	۸
۴. شاتوپریان.....	۱۳
۵. لامئه.....	۱۵
۶. سنت گرایی و کلیسا.....	۲۰
فصل دوم - آرمان‌شناسان و من دوبیران.....	۲۵
۱. آرمان‌شناسان .....	۲۵
۲. من دوبیران: زندگی و آثار.....	۲۸
۳. تکامل فلسفی .....	۳۰
۴. روانشناسی و معرفت .....	۳۵
۵. مراتب زندگی انسان .....	۴۰

<b>فصل سوم - التقاطگرایی</b>	۴۷
۱. برجسب.....	۴۷
۲. روایه - کولار.....	۵۰
۳. کوزن.....	۵۳
۴. ژوفروا.....	۵۹
<b>فصل چهارم - فلسفه اجتماعی در فرانسه</b>	۶۳
۱. اشارات کلی.....	۶۳
۲. آرمانگرایی فوریه .....	۶۵
۳. سن سیمون و تکامل جامعه.....	۶۸
۴. پرودون، آنارشیسم و سندیکالیسم .....	۷۸
۵. نظر مارکس درباره سوسیالیستهای فرانسوی .....	۸۵
<b>فصل پنجم - اوگوست کنت</b>	۸۹
۱. زندگی و آثار .....	۸۹
۲. سه مرحله در تکامل انسانی.....	۹۲
۳. رده‌بندی و روش شناسی علوم .....	۱۰۰
۴. وظایف فیلسوف در دوره تحصیلی .....	۱۰۳
۵. علم انسان؛ آمار اجتماعی و پویایی اجتماعی .....	۱۰۵
۶. هستی بزرگ و دین انسائیت .....	۱۱۲
<b>بخش دوم: از اوگوست کنت تا هانری برگسون</b>	۱۱۷
<b>فصل ششم - فلسفه تحصیلی در فرانسه</b>	۱۱۹
۱. امیل لیتره و انتقادش از اوگوست کنت .....	۱۱۹
۲. کلود برنار و روش تجربی .....	۱۲۵
۳. ارنست رنان: فلسفه تحصیلی و دین .....	۱۲۸
۴. آدولف تن و امکانات مابعدالطبیعه .....	۱۳۳

۱۴۱	۵. امیل دورکم و تکامل جامعه‌شناسی
۱۵۴	۶. لوی - بروول و اخلاقیات

### فصل هفتم - روش جدید نقادی و ذهنیگرایی

۱۵۷	۱. کورنو و تحقیق در مفاهیم اساسی
۱۶۴	۲. روش جدید نقادی و شخصی‌گرایی رنوویه
۱۷۲	۳. آملن و مابعدالطبیعته ذهنیگرا
۱۷۷	۴. برونشویگ و تأمل ذهن در کار خود

### فصل هشتم - جنبش روح باوری

۱۸۳	۱. اصطلاح روح باوری
۱۸۴	۲. فلسفه راؤسون
۱۸۸	۳. لاشلیه و مبانی استقراء
۱۹۵	۴. بوترو و حدوث
۲۰۲	۵. فویه و تصور نیرو
۲۰۵	۶. گوبو و فلسفه زندگی

### فصل نهم - هانری برگسون (۱)

۲۱۱	۱. زندگی و آثار
۲۱۳	۲. تصور برگسون از فلسفه
۲۲۰	۳. زمان و آزادی
۲۲۴	۴. حافظه و ادراک: رابطه بین روح و ماده
۲۲۹	۵. غریزه، هوش، و شهود بر مبنای نظریه تطور

### فصل دهم - هانری برگسون (۲)

۲۳۹	۱. اشارات مقدماتی
۲۴۱	۲. اخلاق بسته

۲۴۴ .....	۳
۲۴۷ .....	۴
۲۴۹ .....	۵
۲۵۱ .....	۶

۲۵۵ .....	بغش سوم: از برگسون تا سارتر.....
۲۵۷ .....	فصل یازدهم - فلسفه و دفاعیات دینی در مسیحیت.....
۲۵۷ .....	۱. اوله لاپرون و یقین اخلاقی.....
۲۶۴ .....	۲. بلوندل و حلول .....
۲۸۱ .....	۳. لابرتونیر و فلسفه مسیحی.....
۲۹۱ .....	۴. ملاحظاتی درباره مدرنیسم .....

۲۹۷ .....	فصل دوازدهم - توماس گرایی در فرانسه.....
۲۹۷ .....	۱. ملاحظات مقدماتی؛ دزیره ژوزف مرسیه (۱۸۵۱ - ۱۹۲۶) .....
۳۰۱ .....	۲. گاریگو لاگرانژ و سرنسیلانز.....
۳۰۲ .....	۳. راک ماریتن .....
۳۱۰ .....	۴. این ژیلسون .....
۳۱۴ .....	۵. پیر روسلو و رامه فوره .....
۳۱۵ .....	۶. ژوزف مارشال .....

۳۲۱ .....	فصل سیزدهم - فلسفه علم.....
۳۲۱ .....	۱. هانری پوانکاره.....
۳۲۶ .....	۲. پیر دوئم .....
۳۲۹ .....	۳. گاستون میلو .....
۳۳۱ .....	۴. امیل میرسون .....
۳۳۸ .....	۵. آندره لالاند .....
۳۴۲ .....	۶. گاستون باشلار .....

<b>فصل چهاردهم - فلسفه ارزش، مابعدالطبیعه مذهب اصالت شخص.....</b>	<b>۳۴۷</b>
۱. ملاحظات کلی.....	۳۴۷
۲. رمون پولن.....	۳۵۰
۳. فلسفه ارزش: رنه لوسن و فلسفه روح .....	۳۵۴
۴. رمون رویه و زان پوسل.....	۳۶۱
۵. لوئی لاول و فلسفه عمل .....	۳۶۴
۶. امانوئل مونیه و مذهب اصالت وجود شخص.....	۳۶۸
<b>فصل پانزدهم - دو متفکر دینی.....</b>	<b>۳۷۷</b>
۱. تیار دو شاردن .....	۳۷۷
۲. گابریل مارسل .....	۳۸۸
۳. تفاوت دیدگاهها.....	۳۹۹
<b>فصل شانزدهم - اگزیستانسیالیسم سارتر (۱).....</b>	<b>۴۰۳</b>
۱. زندگی و آثار .....	۴۰۳
۲. آکاهی ماقبل تأملی و تأملی: آکاهی تخیلی و عاطفی .....	۴۰۶
۳. هستی پدیداری و هستی فی نفسه .....	۴۱۳
۴. هستی فی نفسه.....	۴۱۷
۵. اختیار هستی لنفسه .....	۴۲۰
۶. آکاهی از دیگران .....	۴۲۷
۷. الحاد و [مسئله] ارزشها.....	۴۳۱
<b>فصل هفدهم - اگزیستانسیالیسم سارتر (۲).....</b>	<b>۴۳۷</b>
۱. سارتر و مارکسیسم .....	۴۳۷
۲. مقاصد [کتاب] تهد .....	۴۴۲
۳. پراکسیس فردی .....	۴۴۷
۴. ضد دیالکتیک و سلطه عمل لخت .....	۴۵۰

۴۵۲ .....	۵. گروه و تقدیر آن.....
۴۵۵ .....	۶. اشارات انتقادی .....
 فصل هجدهم - پدیدارشناسی مارلوپونتی.....	
۴۶۳ .....	۱. آلبر کامو: پوچن و فلسفه عصیان.....
۴۷۱ .....	۲. مارلوپونتی: جسم - فاعل شناسایی و جهانش .....
۴۸۷ .....	۳. مارلوپونتی و مارکسیسم.....
۴۸۸ .....	۴. لوی استروس و انسان .....
 کتاب شناسی مختصر.....	
۴۹۵ .....	نمایه موضوعی.....
۵۴۵ .....	

بخش يكم

از انقلاب تا اوگوست كنـت



## فصل یکم

### واکنش سنتگرایانه در برابر انقلاب

#### ۱. اشارات مقدماتی

از نظر ما انقلاب فرانسه رویدادی تاریخی است؛ می‌توان علت‌ها و توسعه و آثار آن را به طرزی بیطوفانه بررسی کرد. پیدا است که در آن عصر داوری‌ها همراه با عواطف شدید و غالباً متأثر از آن‌ها بود. در نظر بسیاری از مردم طبیعتاً انقلاب نه تنها به عنوان انقلاب آزادی‌بخش ملّی و به سان نیرویی جلوه می‌کرد که جان تازه‌ای در جامعه فرانسه می‌دمید، بلکه در عین حال به صورت جنبشی به نظر می‌آمد که می‌خواست برای سایر ملت‌های روشی و آزادی ارمغان آورد. البته ممکن بود بر دوره وحشت تأسف بخورند یا شاید با دیده اغماض بدان بنگرند؛ اما آرمان‌های انقلاب به عنوان اثبات آزادی انسان و گاه به منزله گسترش دائمه اصلاح دینی به حوزه‌های سیاسی و اجتماعی که مدت‌ها انتظار آن را داشتند با تأیید و استقبال رویه‌رو شد. با این حال، طبیعتاً به همین نسبت کسان دیگری بودند که انقلاب به نظر آن‌ها به منزله رویداد مصیبت‌باری بود که تهدیدی برای مبانی جامعه بود: فردگرایی هرج و مرچ طلبانه را جانشین ثبات اجتماعی ساخت، ویرانگر لاقید سنت‌های فرانسه بود و بنیاد دینی اخلاق، آموزش و همبستگی اجتماعی

را طرد کرد. پیداست که انگیزه‌های خودخواهانه تا اندازه زیادی ممکن بود پشتیبان دشمنی با انقلاب باشد؛ اما اگر چنین بود می‌توانست دشمنی را تقویت کند. و همان طور که آرمانگرایی می‌توانست تقویت‌کننده جبهه انقلاب باشد، پس امکان داشت با روحیه انقلابی، که به خصلت ویرانگر و بی‌دینانه خود اعتقاد صادقانه‌ای ابراز می‌داشت، ضدیتی وجود داشته باشد.

کسانی که به سنت‌گرا<sup>۱</sup> موسوم شده‌اند، در عرصه فلسفی ضدیت اندیشیده‌ای با انقلاب نشان دادند. موافقان و مخالفان انقلاب هر دو تمایل داشتند که انقلاب را به سان ثمرة روشنگری<sup>۲</sup> بینگارند، هرچند که ارزیابی‌هایشان از روشنگری و نگرششان درباره روشنگری بوضوح اختلاف بارز داشت. البته رد کردن سنت‌گرایان به عنوان واپسگرایان افسوسگین به حال گذشته و غافل از حرکت تاریخ<sup>۳</sup> کار ساده‌ای است. اما اگرچه ممکن است آن‌ها از جهات خاصی کوتاهی‌بین بوده باشند، نویسنده‌گان برجسته و مؤثری بوده‌اند و با توجه به تفکر فرانسوی در نخستین دهه‌های سده نوزدهم بسادگی نمی‌توان آن‌ها را نادیده گرفت.

## ۲. دومستر

نخستین نویسنده‌ای که باید از او یاد کرد، سلطنت طلب مشهور و پیرو حکومت جهانی پاپ، کنت ژوزف دومستر<sup>۴</sup> (۱۷۵۳ - ۱۸۲۱) است. در شامبری<sup>۵</sup> واقع در ولایت ساووا<sup>۶</sup> به دنیا آمد، در تورن<sup>۷</sup> در رشته حقوق تحصیل کرد و سناטור ساووا شد. فرانسوی‌ها که به کشورش حمله کردند، نخست به آوستا<sup>۸</sup> و سپس به لوزان پناه برد و در همین جا کتابش

### 1. Traditionalists

<sup>۳</sup>. این عبارت ایهام دارد. اگر حرکت تاریخ به معنای توالی رویدادها باشد، پیداست که سنت‌گرایان از آن غافل نبوده‌اند. اگر عبارت متنضم این معنی باشد که تغییر و پیشرفت (به معنی ارزشی آن) کلماتی متراوتد این همانندی مبنی بر پیش‌فرض فلسفه تاریخی است که بسادگی نمی‌توان آن را مسلم دانست. هرچند که بدون تردید ممکن است نتوان این واقعیت را فهمید که ظهور نیروها و اندیشه‌های تازه از بارگشت و تجدید موفقیت‌آمیز ساختی که پیش از آن وجود داشته است جلوگیری می‌کند.

### 2. Enlightenment

### 4. Count Joseph de Maistre

6. Savoy

8. Aosta

### 5. Chambéry

7. Turin

راتحت عنوان ملاحظاتی درباره فرانسه<sup>۱</sup> (۱۷۹۶) نوشت. روزگاری تمایلات آزادی خواهانه داشت، اما مخالفتش را با انقلاب و آرزویش را برای بازگشت سلطنت فرانسه در این کتاب آشکار ساخت.

دومستر در ۱۸۰۲ به وزیر مختاری شاه ساردنی در دربار روسیه در سن پترزبورگ منصوب شد. چهارده سال در روسیه ماند و در همان جا بود که رساله درباره اصل پدیدآور قوانین سیاسی<sup>۲</sup> (۱۸۱۴) را نوشت. در ضمن، به تصنیف اثرش به نام درباره پاپ<sup>۳</sup> که در تورن پایان یافت و در ۱۸۱۹ منتشر شد، و عصرهای سن پترزبورگ<sup>۴</sup> که در ۱۸۲۱ انتشار یافت مشغول بود. کتاب بررسی فلسفه یکن<sup>۵</sup> او پس از مرگش در ۱۸۳۶ منتشر شد.

دومستر در سال‌های جوانی به محفلی ماسونی در شهر لیون پیوسته بود که از اندیشه‌های لویی-کلود دو سن مارتین<sup>۶</sup> (۱۷۴۳ - ۱۸۰۳) تا حدی الهام گرفته بود و خود سن مارتین نیز تحت تأثیر نوشه‌های یاکوب بومه<sup>۷</sup> بود.<sup>۸</sup> محفلی که گفتیم با فلسفه روشنگری مخالف بود و به آرایی مابعدالطبیعی و عرفانی که بیان‌کننده آمیزه‌ای از معتقدات مسیحی و نوافلاطونی بود روی آورد. سن مارتین آشکار شدن مشیت خداوند را در تاریخ می‌دید. تاریخ از نظر او سیر مداومی بود که از هر حیث به خدا، یعنی به احد، اتصال داشت.

شاید که آشکار بودن برخی از بازتاب‌ها به هر عنوان در کتاب ملاحظاتی درباره فرانسه نوشته دومستر، بی‌دلیل نباشد. راست است که از انقلاب، اعدام شاه، حمله به کلیسا و حکومت وحشت متوجه است، اما برداشت او از تاریخ در عین حال در مسیری است که ارزیابی آن از انقلاب کاملاً منفی است. روپسیر و سایر رهبران انقلاب را رذل و جانی می‌داند، اما با این حال به آن‌ها به عنوان آلت بلااراده مشیت الاهی نگاه می‌کند. «مردم در عین حال به اختیار و به ضرورت عمل می‌کنند».<sup>۹</sup> طوری عمل می‌کنند که گویی

1. *Considérations sur la France*

2. *Essai sur le Principe génératrice des constitutions politiques*

3. *Du Pape*

4. *Soirées de Saint-Pétersbourg*

5. *Examen de la philosophie de Bacon*

6. Louis-Claude de Saint-Martin

7. Jakob Boehme

8. — من انگلیسی جلد سوم همین تاریخ فلسفه، ص. ۲۷۳-۲۷۰

9. *Considération sur la France* (Brussels, 1838), P.2.

اختیار عمل دارند، اما در اجرای اعمال مشیت پروردگار را جاری می‌گردانند. رهبران انقلاب می‌پنداشتند که زمام عمل را به دست دارند، اما آلت‌هایی بودند که باید استفاده و کنار گذاشته می‌شدند، حال آنکه خود انقلاب برای خدا وسیله کیفر دادن گناه بود: <در هیچ رویداد بشری خدا هیچ‌گاه خود را این سان آشکارا نشان نداده بود. اگر بدترین آلت‌ها را به کار می‌گیرد، برای کیفر دادن است به قصد تهذیب><sup>۱</sup>. اگر دسته‌هایی که در انقلاب شرکت داشتند در صدد نابود کردن مسیحیت و سلطنت برآمدند، <این بدان معنی است که همه کوشش‌هایشان فقط به اعتلای مسیحیت و سلطنت منجر خواهد شد><sup>۲</sup>. چرا که <نیروی مرموزی><sup>۳</sup> هست که در تاریخ عمل می‌کند.

تصوّر دومستر از تاریخ به این نحو که اجرای مشیت الاهی و عمل افراد را به صورت وسیله نشان دهد به خودی خود تازگی نداشت، هرچند که او این تصوّر را به رویداد وارد سلسه‌ای از رویدادهای بسیار تازه اطلاق کرد. پیداست که ایرادهایی بر این اندیشه وارد است. سوای مشکلی که در برقرار ساختن آشتی بین آزادی انسان و تحقق حتمی مشیت الهی هست، برداشت از انقلاب‌ها و جنگ‌ها به عنوان کیفرهای الهی، این فکر را القاء می‌کند که فقط تقصیرکاران نیستند (یا آنها که ممکن است به نظر انسان تقصیرکار برسند) که به این گونه بلایاگرفتار می‌شوند. البته دومستر سعی می‌کند با نظریه همبستگی ملت<sup>۴</sup> و در حقیقت همبستگی نوع بشر به عنوان ایجادکننده وحدتی زنده، به ایرادها پاسخ گوید. او با این نظریه با آن چیزی که فردگرایی نادرست و زیانبار روشنگری می‌انگارد مقابله می‌کند.

دومستر تأکید می‌ورزد که جامعه سیاسی یقیناً مجموعه افرادی نیست که از راه پیمان یا ميثاق اجتماعی متّحد شده باشد. قانون اساسی ماندگار نیز نمی‌تواند محصول مانقدم عقل انسان و متنزع از سنت‌ها و نهادهای ملّی باشد که در طول قرن‌ها تکامل یافته‌اند. <یکی از بزرگ‌ترین خطاهای قرن، که آموزگار همه خطاهای شد، اعتقاد داشتن به این معنی بود که قانون اساسی را می‌توان مقدم بر تجربه نوشت و به وجود آورد؛ حال عقل و تجربه در اثبات اینکه قانون اساسی کاری الاهی است متفقند، و آنچه را در قوانین کشور

1. *Ibid.*, P.21.2. *Ibid.*, P.127.3. *Ibid.*, P.128.

4. Theory of the solidarity of the nation

به طور قطع اساسی‌ترین و جوهرآ قانونی‌ترین است نمی‌توان نوشت.<sup>۱</sup> اگر به قانون اساسی انگلیس نگاه کنیم، می‌توانیم بینیم که نتیجه شمار بسیاری از عوامل و شرایط مؤثر است که به عنوان اسباب مشیت الاهی عمل کرده است. قانون اساسی از این نوع که مطمئناً به طریق مقدم بر تجربه تدوین نشده، همواره متحدد دین و به صورت مشروطه سلطنتی است. بنابراین از انقلابیونی که می‌خواهند قانون اساسی را با فرمان برقرار سازند، اگر به دین و سلطنت هر دو حمله کنند، تعجب نکنیم.

به طور کلی دومستر با خردگرایی سده هیجدهم، که به نظر وی اشتغال آن به امور انتزاعی است و به سنت‌ها بی‌اعتنای است، به شدت مخالف بود. به عقیده او سنت‌ها نشان‌دهنده اجرای مشیت الاهی است. انسان انتزاعی فیلوزوف‌ها<sup>۲</sup>، که ماهیتاً نه فرانسوی است، نه انگلیسی، و نه عضو واحد همبسته دیگری، افسانه است. وقتی دولت به منزله محصول قرارداد یا میثاق تعبیر می‌شود همان وضع را دارد. وقتی دومستر درباره متفکر روشنگری اظهار نظر تعارف‌آمیزی می‌کند، برای این است که او از نظر وی از روحیه خردگرایی مقدم بر تجربه فراتر می‌رود. برای مثال، هیوم به لحاظ انتقادش از مصنوعی بودن نظریه قرارداد اجتماعی تحسین شده است. اگر دومستر از روشنگری فراتر می‌رود و از فرانسیس بیکن انتقاد می‌کند، علتی این است که به نظر او <فلسفه جدید به طور کلی فرزند بیکن است.<sup>۳</sup>

دین طبیعی<sup>۴</sup>، اگر این اصطلاح به معنای دین فلسفی محض باشد، که ساخته ماهرانه خرد انسان است، به گفته دومستر افسانه خردگرایانه دیگری است. در واقع، اعتقاد به خدا از وحی نخستین به انسان عطا شده است و مسیحیت وحی کامل‌تری است. به عبارت دیگر، فقط یک دین وحی شده وجود دارد و توانایی انسان در ساختن دین مقدم بر تجربه بیشتر از توانایی او در تدوین قانون اساسی مقدم بر تجربه نیست. <فلسفه قرن گذشته که در نظر آیندگان یکی از شرم‌آورترین دوره‌های روح بشر خواهد بود... در

۱. شماره صفحه رساله به ترتیبی که در این مجلد چاپ شده است، مانند *Essai sur le Principe génératrice des constitutions Politiques*, P.IX. در این مقاله *Considérations sur la France* (Brussels, 1838) است.

2. *Les Philosophes*

3. *Examen de la philosophie de Bacon*, II, P.231 (Paris, 1836).

4. *natural religion*.

حقیقت چیزی جز نظام بازمانده الحاد عملی نبود. <sup>۱</sup> به گفته دومستر، فلسفه سده هیجدهم در نظریه حاکمیت مردم و در حکومت مردم (دموکراسی) بیان شده است. ولی نظریه حاکمیت مردم بنیادی ندارد و ثمرات حکومت مردم آشوب و هرج و مرج است. علاج این شرارت‌ها بازگشتن به اقتداری است که بنیاد تاریخی دارد و مشیت الاهی آن را مستقر ساخته است. در حوزه سیاسی این به معنای بازگشت سلطنت مسیحی است، حال آنکه در حوزه دینی به معنای پذیرفتن حاکمیت برتر و یگانه پاپ مصون از خطاست. موجودات بشر چنانند که حکومت لازم است، و قدرت مطلق تنها نعم البدل واقعی هرج و مرج است. <sup>۲</sup> «من هیچ‌گاه نگفته‌ام قدرت مطلق به هر شکلی که در جهان وجود داشته باشد متنضم مشکلات بزرگی نیست؛ بعکس بصراحت متذکر این نکته شده‌ام و قصد تخفیف دادن این مشکلات را ندارم. فقط این را گفته‌ام که ما خود را در میان دو ورطه می‌باییم. <sup>۳</sup> اعمال قدرت مطلق در عمل لاجرم با عوامل مختلفی محدود می‌شود. و حکمرانیان سیاسی در هر حال تابع فتوای پاپ‌اند یا باید باشند، به این معنی که پاپ حق دارد از لحاظ دینی و اخلاقی درباره اعمال آن‌ها داوری کند. دومستر به لحاظ پیرویش از نظریه قدرت مطلق پاپ و تأکیدش بر مصون بودن پاپ از خطا، مدت‌ها پیش از آنکه این نظریه در نخستین شورای واتیکان <sup>۴</sup> تعریف شود، مشهور بود. مع الوصف، این تأکید به هیچ‌وجه پذیرفته همه کسانی نبود که در دشمنی با انقلاب و همدلی با خواست او برای بازگشت سلطنت موافق بودند. بعضی از افکارش درباره قوانین اساسی سیاسی و ارزش‌های سنت به افکار ادمнд برک <sup>۵</sup> (۱۷۹۷-۱۷۲۹) شباهت داشت. اما اگر او را به عنوان مؤلف کتاب درباره پاپ در نظر داشته باشیم، این شباهت بسیار زیاد است.

### ۳. دو بونال

لویی گابریل آمبرواز، ویکنْت دو بونال <sup>۶</sup> (۱۷۵۴ - ۱۸۴۰) از لحاظ فلسفی فرد مؤثرتری بود. در ۱۷۹۰ عضو مجلس مؤسسان و قبلًا افسر گارد سلطنتی بود، اما در ۱۷۹۱

1. *Soirées de Saint-Pétersbourg* P.258 (Brussels, 1838).

2. دومستر، گو اینکه با شرایطی، انگلستان را مستثنی می‌کند.

3. *Du Pape*, P. 172 (Brussels, 1838).

4. vatican Council

5. Edmund Burke

6. Louis Gabriel Ambroise, Vicomte de Bonald.

مهاجرت کرد و با تنگدستی زندگی کرد. در ۱۷۹۶ کتابش را با عنوان نظریه قدرت سیاسی و دینی در جامعه مدنی<sup>۱</sup> در گُنستانس<sup>۲</sup> انتشار داد. به هنگام بازگشت به فرانسه از ناپلئون، که او را وسیله‌ای برای وحدت سیاسی و دینی اروپا می‌دید، پشتیبانی کرد. اما پس از بازگشت خاندان بوربن از سلطنت پشتیبانی کرد. در ۱۸۰۰ رساله تحلیلی درباره حقوق طبیعی سامان اجتماعی<sup>۳</sup> را انتشار داد. به دنبال آن، قانونگذاری نخستین<sup>۴</sup> را در ۱۸۰۲ متمرکز کرد. آثار دیگر او عبارت است از: پژوهش‌های فلسفی درباره هدف‌های اصلی علوم اخلاقی<sup>۵</sup> (۱۸۱۸) و اثبات فلسفی اصل مقدم جامعه<sup>۶</sup> (۱۸۲۷).

گاهی گفته‌اند که بونال کل فلسفه را رد می‌کند. البته این گفته نادرست است، اما راست است که او بر ضرورت یک بنیاد دینی برای جامعه تأکید می‌ورزد و این ضرورت را در برابر نارسایی فلسفه به عنوان بنیادی اجتماعی می‌نهد. به نظر او اتحاد بین جامعه دینی و سیاسی <همان قدر برای ایجاد هیئت مدنی یا اجتماعی لازم است که تقارن اراده و عمل برای ایجاد نفس ضرورت دارد،<sup>۷</sup> حال آنکه برای انشا و تصویب قوانین فلسفه مرجعیت ندارد. این نیز راست است که او بر توالی نظام‌های معارض تأکید زیادی می‌کند و نتیجه می‌گیرد که <اروپا... هنوز در انتظار یک فلسفه است><sup>۸</sup>. در عین حال ستایش آشکار خود را از بعضی فیلسوفان نشان می‌دهد. برای مثال، از لاپ نیتس به عنوان <شاید جامعترین نبوغی که در بین مردم دیده شده است><sup>۹</sup> سخن می‌گوید. از این گذشته، بین اصحاب تصورات و مفاهیم از افلاطون به بعد، <که عالم را روشن کرده‌اند><sup>۱۰</sup> و اصحاب تخیل، از قبیل بیل، ولتر، دیدرو، کوندیاک، هلوسیوس و روسو که مردم را گمراه کرده‌اند، فرق می‌گذارند. قلمداد کردن نویسنده‌گانی چون بیل و دیدرو

1. *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile.*

2. *Constance*

3. *Essai analytique sur les lois naturelles de L'ordre social*

4. *La législation primitive*

5. *Recherches Philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales*

6. *Démonstration philosophique du principe constitutif de la société*

7. *Essai analytique*, P. 23 (Paris, 1812). *Oeuvres*, V.P. 10 (Paris, 7 vols., 1854).

8. *Recherches philosophiques*, I, P. 2, *Oeuvres*, IV, P.I.

9. *Essai analytique*, P. 36, *Oeuvres*, V.P. 16.

10. *Ibid.*, P. 20, *Oeuvres*, V.P. 9.

به عنوان اصحاب تخیل شاید عجیب به نظر برسد؛ اما اشاره بونال به متفکرانی نیست که گرایش شاعرانه دارند. اشاره او در اصل به کسانی است که همه تصورات را از تجربه حسّی اخذ می‌کنند. برای مثال، وقتی کوندیاک از <احساس‌های تغییر شکل یافته> سخن به میان می‌آورد، این عبارت احتمالاً به تخیلی ارجاع دارد که می‌تواند به دلخواه خود تغییر شکل‌ها و تغییراتی را تصوّر کند. <اما این تغییر شکل، هر آینه به اعمال ذهن اطلاق شود، جز لفظ بدون معنا نیست؛ و خود کوندیاک در نسبت دادن کاربرد رضایت‌بخشی به تغییر شکل احساس، به اغتشاش بسیار گرفتار شده است.><sup>۱</sup>

به طور کلی اصحاب تخیل، آن طور که بونال از این اصطلاح برداشت می‌کند، حسّی‌گرا، تجربه‌گرا، و مادی‌گرا هستند. اصحاب تصورات یا مفاهیم در اصل کسانی هستند که به تصورات فطری معتقد‌اند و این‌ها را به منشأ نهایی شان نسبت می‌دهند. از این رو افلاطون اظهار داشت <مثل فطری یا مثل کلی را عقل متعالی در ذهن ما نقش زده است><sup>۲</sup>، حال آن‌که ارسطو <با رد کردن مثل فطری و نشان دادن تصورات به این صورت که فقط به وساطت حواس به ذهن راه می‌یابد، مرتبه عقل انسان را فروکاست><sup>۳</sup>. <دکارت اصلاحگر فلسفه در فرانسه بود.><sup>۴</sup>

در واقع، این نکته راست است که بونال به وجود نداشتن فلسفه در میان یهودیان عصر تورات و در میان سایر اقوام زورمند مانند رومیان و اسپارتیان باستان اشاره می‌کند و از فلسفه تاریخ نتیجه می‌گیرد که فیلسوفان نتوانسته‌اند برای بحث‌های نظریشان مبنای مطمئنی بیابند. البته این نظر را نمی‌پذیرد که بنابراین ناگزیریم از فلسفه دست بشویم و آن را یکسره رد کنیم؛ بعکس باید به جست‌وجوی <حقیقتی کاملاً اساسی><sup>۵</sup> که بتواند نقطه عزیمت مطمئنی باشد برآییم.

نیاز چندانی به گفتن این نیست که بونال نخستین کسی نبود که به جست‌وجوی مبنای مطمئنی برای فلسفه بر آمد. آخرین کس هم نبود. مع هذا بد نیست بگوییم که او <حقیقت اساسی> را در زبان می‌بیند. به طور کلی فلسفه <علم به خدا، به انسان و به

1. *Recherches Philosophiques*, I, PP. 33-4. *Oeuvres*, iV, P. 16.

2. *Ibid.*, P. 12. *Oeuvres*, iv, P. 6.

3. *Ibid.*, p.13.

4. *Ibid.*, P. 35. *Oeuvres*, P.17.

5. *Recherches philosophiques*, I, P. 85. *Oeuvres*, IV, P. 40.

جامعه است.<sup>۱</sup> پس حقیقت اساسی که دنبال می‌شود باید در کنه انسان و جامعه نهفته باشد. و این حقیقت زبان است. ممکن است به نظر برسد که زبان نمی‌تواند حقیقتی اساسی باشد. اما به گفته بونال، ممکن نیست ایشان زبان را برای بیان افکار خود اختراع کرده باشد، چه، فکر، که متنضم مفاهیم کلی است، خود مستلزم نوعی زبان است. به عبارت دیگر، انسان برای بیان افکارش بایستی موجودی باشد که از قبل از زبان استفاده می‌کرده است. انسان برای انسان بودن به زبان نیاز دارد. بعلاوه، زبان شرط اولیه جامعه انسانی است و بدون آن جامعه نمی‌تواند وجود داشته باشد.

بونال درباره بیان نمادین به عنوان خصوصیت اساسی انسان چیزی نمی‌گوید که احتمالاً امروز شگفتی ایجاد کند، حتی با وجود آنکه سؤال‌های گوناگون بسیار دشواری هست که می‌توان پرسید. با این حال استدلال را به این نحو ادامه می‌دهد که انسان همان وقت از موهبت زبان برخوردار شده است که از موهبت وجود؛ و در نتیجه «پیش از نوع بشر، لزوماً بایستی علت نخستین این معلول شگرف (یعنی زبان) وجود می‌داشته است، موجودی در عقل برتر از انسان، برتر از هر چیزی که ما می‌توانیم شناخت یا حتی تخیل توانیم کرد، موجودی که انسان به طور قطع موهبت تفکر را از او گرفته است، یعنی موهبت کلمه را...»<sup>۲</sup> به عبارت دیگر، همان طور که روسو یادآور شده است،<sup>۳</sup> اگر انسان برای یادگرفتن تفکر کردن به کلام نیاز دارد، و مادام که کلام را نساخته بوده توانایی تفکر کردن را نداشته است، پس نمی‌تواند مختصر زبان بوده باشد؛ و این واقعیت به منزله مبنای برهان وجود خداد است.

البته نیازی نیست که بونال را متهم به نادیده گرفتن شرکت زبان‌ها کنیم یا با توجه به این واقعیت متهمش کنیم که ما توانایی ساختن الفاظ زبان را داریم و این کار را می‌کنیم. احتجاج او این است که ما منطبقاً نمی‌توانیم انسان را به این ترتیب تصویر کنیم که ابتدا تفکر را به وجود آورد و سپس بنشیند، و به اصطلاح زبان را برای بیان این تفکر اختراع کنند. چرا که تفکر بالفعل از قبل بیان نمادین را ایجاب می‌کند، حتی اگر هیچ لفظی به زبان نیامده باشد.<sup>۴</sup> یقیناً بونال کار خوبی می‌کند که قبول نمی‌کند تفکر و زبان را با تبر به دو

1. *Ibid.*, P. 80. *Oeuvres*, P.37.

2. *Ibid.*, P. 98. *Oeuvres*, P.46.

۳. روسو در نخستین بخش کتابش به نام گفتار درباره منشأ نابرابری این نکته را یادآور می‌شود.

۴. جای بحث است که تفکر <با خود> مستلزم وجود زبان به عنوان پدیده‌ای اجتماعی باشد.

پاره تقسیم کند.<sup>۱</sup> اینکه توضیح او درباره رابطه بین تفکر و زبان می‌تواند مبنایی برای برهان وجود خدا باشد، مسئله دیگری است. او فرض را بر این می‌گذارد که وقتی تصوّرات ما از چیزهای جزئی جهان به تجربه حسّی وابسته است، مفاهیم اساسی مسلم (برای مثال، مفهوم خدا) و اصول اساسی مسلم یا حقایقی هست که نشان‌دهنده وحی اولیه خدا به بشر است. چون نمی‌توان این وحی را در وهله نخست بدون زبان گرفت یا درک کرد، و چون انسان خودش نمی‌تواند زبان را اختراع کرده باشد پس باید زبان هدیه نخستین خدا به بشر به هنگام آفرینش وی باشد. پیداست که بونال انسان را موجودی می‌بندارد که وقتی خدا او را مستقیماً خلق می‌کرده او [انسان] از زبان استفاده می‌کرده است، حال آنکه شاید ما در قالب نظریه‌ای تطورگرای بیندیشیم.

فلسفه اجتماعی بونال از این حیث که به گفتة او «در هر جامعه سه گونه فرد وجود دارد» فلسفه‌ای سه‌بُن<sup>۲</sup> است.<sup>۳</sup> در جامعه دینی، خدا هست و اوصیای او و مردمی که رستگاریشان هدف رابطه بین خدا و اوصیای اوست. در جامعه خانوادگی یا در خانواده، پدر هست و مادر و فرزند یا فرزندان. در جامعه سیاسی، رئیس دولت هست (مظہر قدرت) و صاحب منصبان او از همه سخن و مردم یا قاطبه شهروندان.

حال اگر بپرسیم که در خانواده قدرت به عنوان نتیجه توافق یا پیمان، از آن پدر است یا نه، پاسخ بونال باید منفی باشد. طبعاً قدرت از آن پدر و در نهایت منبعث از خدادست. به همین قیاس در جامعه سیاسی حاکمیت از آن شاه است نه مردم و بالطبع به او تعلق دارد. «استقرار قدرت عمومی نه اختیاری بود نه جبری، بلکه باید گفت، بر حسب طبیعت افراد جامعه، ضروری بود. و علت‌ها و منشأهای آن همگی طبیعی بود.»<sup>۴</sup> این اندیشه حتی می‌تواند به مورد ناپلئون تعمیم داده شود. انقلاب دوره بیماری طولانی و نیز کوششی بود که جامعه برای بازگشتن به نظام به کار می‌برد. اینکه کسی که بتواند هرج و مرج را به نظام مبدل کند قدرت را در دست بگیرد، امری ضروری و بنابراین طبیعی بود. ناپلئون چنین کسی بود.

۱. باید فرق روشنی بین این دو گذاشت، و گرنه آوردن توضیح درباره توانایی ما در ترجمه بسیار دشوار می‌شود. اما باید این فرق را به صورتی که ارسطو بین «صورت» و «ماده» گذاشته است، نشان دهیم. تفکر با «صورت‌هایی» قابل مقایسه است که از ماده بکلی جدا نیست، اما می‌تواند معرف ماده متفاوتی باشد.

2. triadic

3. *Législation primitive*, I, P. 134 (Paris, 1817). *Oeuvres*, iii, P. 49.

4. *Démonstration philosophique*, P. 108 (Paris, 1830). *oeuvres*, i v, P. 448.

بونال، مانند دومستر، بر وحدت قدرت یا حاکمیت تأکید دارد. حاکمیت باید یکی، مستقل، و قاطع یا مطلق باشد.<sup>۱</sup> باید با تداوم نیز باشد، اصلی که بونال از آن، نیاز به سلطنت موروثی را نتیجه می‌گیرد. اما ویژگی خاص اندیشه بونال نظریه او درباره زبان و انتقال وحی الاهی نخستین از راه زبان است؛ وحی الاهی نخستین در اساس معتقدات دینی، اخلاق و جامعه نهفته است. شاید خیلی روشن نباشد که این نظریه انتقال وحی نخستین چگونه با طرفداری او از نظریه تصوّرات فطری سازگار می‌آید. اما از قرار معلوم، او تصوّرات فطری را برای اخذ وحی لازم می‌داند.

#### ۴. شاتوبriان

دومستر و بونال هر دو از این رو که در برابر روحیه انقلابی از سنتهای کهن سیاسی و مذهبی فرانسه پشتیبانی کردند، بوضوح سنت‌گرا بودند. از این گذشته، بونال بخصوص در معنای فنی کلمه سنت‌گرا بود — سنت‌گرایانی که از اندیشه سنت یا تداوم وحی نخستین دفاع می‌کند. هر دو به فلسفه روشنگری حمله می‌کردند، گرچه دومستر در مخالفتش تندروتر و بی‌محاباتر بود. به یک معنای کلمه <خردگرایی> هر دو ضد خردگرایان بودند. با این حال، درباره هیچ کدام بواقع نمی‌توان گفت که صرفاً بیان‌کننده خردسیزی<sup>۲</sup> آند. چرا که هر دو از مواضع شان دفاع عقلی کردند و در حمله‌هایشان به تفکر سده هیجدهم به خرد متولّ شدند.

البته به فرانسوی‌رن، ویکنت دو شاتوبriان<sup>۳</sup> (۱۷۶۸ – ۱۸۴۸) که بپردازیم تأکید متفاوت‌تری می‌بینیم. او فلسفه اصحاب دایرةالمعارف<sup>۴</sup> را آموخت، در زمان انقلاب مهاجرت کرد و در لندن بود که رساله تاریخی، سیاسی و اخلاقی درباره انقلاب<sup>۵</sup> (۱۷۹۷) را نوشت. در این کتاب، قوت ایرادهای فیلسوفان سده هیجدهم به مسیحیت با تعالیم آن درباره مشیّت و بقاء، را پذیرفت و به نظریه چرخه‌ای<sup>۶</sup> تاریخ قایل شد. در چرخه‌های

۱. قدرت مطلق متفاوت از استفاده ستمگرانه یا مستبدانه از قدرت است.

2. irrationalism

3. François-Rene, Vicomte de Chateaubriand

4. Encyclopaedists

5. *Essai historique, Politique et moral sur les révolutions*

6. cyclic theory

تاریخ اساساً رویدادها خود به خود تکرار می‌شود، ولو آنکه انسان درگیر آن رویدادها و اوضاع و احوال تفاوت کند. بنابراین، نگاه کردن به انقلاب فرانسه به عنوان آغاز کاملاً تازه‌ای که نتایج ثابتی داشته باشد بی‌حاصل است. این رویداد اساساً انقلابهای ادوار گذشته را تکرار می‌کند. اصل جزئی پیشرفت موهم است.

بعدها شاتوبریان بر آن شد، بدون شک صادقانه، که بگوید به رغم اینکه روزی مسیحیت را رد کرده است، هنوز به فطرت دینی اعتقاد دارد. در هر حال، به سوی دین مسیح کشیده شد، و در ۱۸۰۲ اثر مشهورش را به نام روح مسیحیت<sup>۱</sup> انتشار داد. عنوان فرعی اثر: زیبایی‌های دین مسیحی<sup>۲</sup> حال و هوای کتاب را بخوبی نشان می‌دهد؛ نویسنده در این کتاب بیش از هر چیز به کیفیتهای زیبایی‌شناختی مسیحیت متولّ می‌شود. «همه ا نوع دیگر دفاعیه‌ها از محتوا تهی است و شاید حتی امروزه بیفایده باشد. حالا مگر کسی اثر کلامی می‌خواند؟ عده‌ای از متدينان که به قانع شدن نیازی ندارند، عده‌ای از مسیحیان حقیقی که قبلًا مقاعد شده‌اند».<sup>۳</sup> به جای بعضی دفاعیه‌های از رواج افتاده باید سعی کرد نشان داد که «دین مسیحی شاعرانه‌ترین و انسانی‌ترین دین، و از میان ادبیانی که تاکنون وجود داشته، به حال آزادی، هنرها و ادبیات مناسب‌تر بوده است».<sup>۴</sup> این طور برمنی آید که گوئی شاتوبریان می‌خواست بگوید دین مسیحی باید بحق باشد، چون که زیباست، چون که معتقد‌اشن تسلی‌بخشن است و چون بعضی از بزرگترین هنرمندان و شاعران مسیحی بوده‌اند. سوای اینکه بعضی اذهان ممکن است درباره زیبایی‌شناختی و تسلی‌بخشن مسیحیت حقانیت آن را ثابت نمی‌کند. اگر دانته و میکل آنجلو مسیحی بوده‌اند، این جز مسیحی بودن چه چیز دیگری را درباره دانته و میکل آنجلو ثابت می‌کند؟ اگر اصول معاد و بهشت برای بسیاری از مردم منبع تسلی است، آیا نتیجه گرفته می‌شود که این اصول حقانیت دارد؟ می‌دانیم که شاتوبریان به خردگریزی یا به متولّ شدن به ارضای زیبایی‌شناختی و قراردادن آن به جای برهان عقلی متهم شده است.

1. *Génie du Christianisme*

2. *Beautés de la religion chrétienne*

3. *Génie du christianisme*, I, P. 13 (Paris, 1803).

4. *Ibid.*, P. 12.

راست است که براهین سنتی فلسفی در اثبات اعتبار دین مسیحی با شاتویریان به مرتبه کاملاً فروتری تنزل یافته است و توسل او عمدتاً به ملاحظات زیبایی شناختی، به عاطفه و به دلایل دل بوده است. در عین حال باید در نظر داشته باشیم که او آن دسته از مخالفین مسیحیت را در نظر دارد که می‌گویند عقیده مسیحی بیزاری آور است، دین مسیحی مانع پیشرفت و جدان اخلاقی است، دشمن آزادی انسان است، ضد فرهنگی است و به طور کلی تأثیر محدودکننده و سرکوب‌کننده‌ای در روح بشر دارد. شاتویریان توضیح می‌دهد که برای <سفسطه گران> نمی‌نویسد: <کسانی که هیچ‌گاه بانیت خیر در جست‌وجوی حقیقت نیستند؛><sup>۱</sup> ولی برای کسانی می‌نویسد که سفسطه گران گمراهشان کرده‌اند و معتقد شده‌اند که مسیحیت مثلاً دشمن هنر و ادب است، دینی و حشیانه و ظالمانه و مضر به حال سعادت انسان است. می‌توان کار شاتویریان را نوعی احتجاج شخصی<sup>۲</sup> دانست که هدفش اثبات کردن این است که مسیحیت آن چیزی که این مردم می‌بندارند نیست.

## ۵. لامنه

فلیسیته روبر دو لامنه<sup>۳</sup> (۱۷۸۲ - ۱۸۵۴) شخصیت جالبتری است. در سن مالو<sup>۴</sup> به دنیا آمد. در جوانی پیرو روسو بود، اما زود به اعتقاد مسیحی بازگشت. در ۱۸۰۲ که قانونگذاری نخستین بونال انتشار یافت، از آن تأثیر عمیق گرفت. در ۱۸۰۹ تأملاً درباره وضع کلیسا در فرانسه در سدة هیجدهم و در باب موقعیت فعلی آن را منتشر کرد و در این اثر برای احیای کلیسا پیشنهادهایی داد. در ۱۸۱۶ به کشیشی وان<sup>۵</sup> گمارده شد و یک سال بعد نخستین جلد از رساله درباره بی‌تفاوتوی در امر دین<sup>۶</sup> (۱۸۱۷ - ۱۸۲۳) را انتشار داد؛ اثری که بیدرنگ او را به عنوان مدافع دین مسیحی مشهور ساخت.

لامنه در جلد نخست این اثر تأکید می‌ورزد که در دین، اخلاقی و سیاست اصلی نیست که نسبت به آن بی‌تفاوتوی باشد. <بی‌تفاوتوی که آن را حالت ثابت روح می‌دانند،

.۱. Ibid., P.11. از قرار معلوم <سفسطه گران>, فیلوزووفها هستند.

2. argumentum ad hominem

3. Félicité Robert de Lamennais

4. St. Malo

5. Vannes

6. *Essai sur L'indifférence en matière de religion*

مغایر با فطرت انسان و تباہگر هستی اوست.<sup>۱</sup> این نظر بر این مقدمات استوار است که انسان نمی‌تواند خود را به عنوان بشرِ بدون دین تکامل دهد؛ و مادام که دین اساس اخلاق است برای جامعه ضروری است. و جامعه بدون دین به گروهی از افرادی که هرکدام در پی پیشبرد منافع شخصی خود هستند تبھگن می‌شود. به سخن دیگر، لامّنه بر ضرورت اجتماعی دین تأکید می‌ورزد و این عقیده را که در سده هیجدهم رایج بود رد می‌کند که اخلاق می‌تواند جدا از دین روی پاهای خود بایستد و جامعه بدون دین می‌تواند جامعه انسانی رضایت‌بخشی باشد. لامّنه بر اساس این دیدگاه استدلال می‌کند که بی‌تفاوتی در برابر دین برای انسان مصیبت‌بار است. البته شاید بتوان قائل به این بود که حتی اگر بی‌تفاوتی به طور کلی نامطلوب باشد، لزوماً نتیجه گرفته نمی‌شود که همه نکات عقیده دینی ستّی از اهمیّت و ربط اجتماعی بهره‌مند است. با این حال، به گفته لامّنه، الحاد راه را برای خداپرستی طبیعی<sup>۲</sup> هموار می‌کند، خداپرستی طبیعی برای بی‌خدایی، و بی‌خدایی برای بی‌تفاوتی کامل. بنابراین، این مورد، مورد پذیرفتن شرطی است که خود آن موکول به شرایط دیگری است.

شاید به نظر برسد که لامّنه ارزشی منحصرًا عملی به دین نسبت می‌دهد، چنانکه گویی تنها توجیه برای عقیده دینی فایده اجتماعی آن است. البته این توضیح کافی نگرش او نیست. او دیدگاه کسانی را که دین را چیزی نمی‌دانند جز نهادی که از لحاظ اجتماعی و سیاسی سودمند است، و نتیجه می‌گیرند که برای عوام ناس لازم است، بصراحة رد می‌کند. به عقیده او تعالیم مسیحی نه تنها سودمند، بلکه حق است. در واقع به این علت حق است سودمند است. از این روست که سوا کردن و انتخاب کردن، یا به عیارت دیگر الحاد، هیچ توجیهی نزد لامّنه ندارد.

مشکل فهمیدن این است که لامّنه برای اثبات حقیقت تعالیم مسیحی، <حقیقت> بدان معنی که ورای برداشت صرفاً عملگرایانه از این اصطلاح باشد، چگونه طرح مطلب می‌کند. چرا که به عقیده او تعقل ماتا بدان حد دستخوش انواع تأثیرات است که حتی می‌تواند عمل کند <بدون آنکه بدانیم><sup>۳</sup> نمی‌تواند به یقین برسد. ادعای بیهوده‌ای

1. *Essai sur L'indifférence*, I, P. 37 (Paris, 1823).

2. deism

3. *Ibid.*, II, P. 137

است که بگوییم می‌توانیم از اصولی که حقیقت آنها بدیهی است یا از اصول بنیادی نتایجی استنتاج کنیم. واقعیت مطلب این است که آنچه حقیقتش به نظر کسی بدیهی می‌آید، ممکن است در نظر دیگری بدیهی نباشد. در این مورد خوب می‌توان فهمید چرا لامّه هر کوششی را برای تنزیل دین به دین <طبيعي> یا فلسفی مردود می‌داند. اما پرسش به قوّش باقی است: لامّه برای نشان دادن حقیقت دین و حیانی چگونه طرح مطلب می‌کند؟

لامّه بر این است که علاج شک اندیشه اتکاکردن به تعقل شخصی خود فرد نیست، بلکه به اجماع<sup>۱</sup> است. زیرا اجماع است که اساس یقین است. بی‌خدایی ثمرة فلسفه باطل و نتیجهٔ پیروی از داوری شخصی است. اگر به این تاریخ بشر نظر کنیم به اعتقاد خودجوشی به خدا بر می‌خوریم که مشترک میان همهٔ اقوام است.

صرف نظر از این مسئله که آیا واقعیتهای تاریخی به گونه‌ای است که لامّه ادعا می‌کند یا نه، می‌توانیم ببینیم که اگر مراد او این باشد که بیشتر انسانها، هر یک با تعقل خودشان، می‌توانند نتیجهٔ بگیرند که خدایی هست، گرفتار تناقض خواهد شد. به اصطلاح، اگر اجماع موصوف با مجموعهٔ نتایجی که افراد به آنها دست یافته‌اند برابر باشد، می‌توان لامّه را به مبارزه خواند تا ثابت کند که چگونه اجماع، در مقایسه با نتیجهٔ حاصل از روند استنتاج فردی، از درجهٔ بیشتر از قطعیت برخوردار است. البته حقیقت امر این است که لامّه به نظریهٔ سنت‌گرایانه‌ای متوصل شده است. برای مثال، معنی واژه <خدا> را می‌دانیم، زیرا این واژه به زبانی تعلق دارد که فراگرفته‌ایم؛ و این زبان در نهایت امر منشأ الاهی دارد. <پس باید چنین باشد که نخستین کسی که آنها را (یعنی واژه‌ها یا مفاهیم را) به ما منتقل کرده است خود آنها را از دهان آفریدگار شنیده باشد.

پس منشأ دین و سنتی را که نگاهدار دین است در واژهٔ بی‌خطای خدا می‌باییم.<sup>۲</sup>

این سخن در واقع به این معناست که ما حقیقت اعتقاد دینی را بر اساس مرجع می‌شناسیم و در واقع تنها دینی که هست دین و حیانی است. آنچه دین طبیعی نامیده شده است در حقیقت دین و حیانی است، و این دین از این رو پذیرفتهٔ همگان است که انسان، اگر فاسد نشده باشد و با استدلال باطل گمراه نشده باشد، می‌بیند که <همیشه

ناگزیر است از بزرگترین مرجعی پیروی کند که شناختن برای وی ممکن است.<sup>۱</sup> اجماع بشر درباره وجود خدا دلالت بر پذیرش وحی اولیه دارد<sup>۲</sup>، و اعتقاد به تعالیم کلیسای کاتولیک دال بر قبول وحی دیگر خدا از طریق مسیح است.

این نظریه چند پرسش دشوار را به میان می آورد که البته در اینجا نمی توان درباره آنها بحث کرد. به جای آن باید به نگرش سیاسی لامنه بپردازیم. بر اساس تأکید او بر مرجعیت در حوزه دینی، شاید از او این انتظار برود که به شیوه دومستر و بونال بر نقش سلطنت تأکید ورزد. اما در واقع قضیه از این قرار نیست. با آنکه لامنه سلطنت طلب است، اما نگرش واقعگرایانه‌ای نشان می دهد. از این روست که در کتابش به نام درباره دین با توجه به روابط آن با نظم سیاسی و مدنی<sup>۳</sup> (۱۸۲۵ - ۱۸۲۶) می‌گوید سلطنت بازگشته «یادگار مقدس گذشته»<sup>۴</sup> است، حال آنکه فرانسه در واقع مردم‌سالاری است. راست است که «مردم‌سالاری عصر ما... متکی بر اصل جزمی الحادی بدوى و حاکمیت مطلق مردم است.<sup>۵</sup> اما تفکرات لامنه در باب این امور او را بیشتر در مسیر پیروی از قدرت مطلقه کلیسا در چارچوب کلیسا کشانده است تا پروردن سودای سلطنت مطلق درسر. در فرانسه معاصر با کلیسا مدارا و حتی از لحاظ مالی از آن پشتیبانی می شود؛ اما این حمایت از سوی دولت خطر بزرگی را متوجه کلیسا می کند، چه هدف آن این است که کلیسا را بخشی از دولت کند، و مانع راه آزادی سابق کلیسا برای نفوذ و مسیحی کردن زندگی کشور شود. فقط تأکید بر مرجعیت عالی پاپ است که می تواند جلو انقیاد کلیسا به دست دولت را بگیرد و این نکته را روشن کند که کلیسا رسالتی جهانی دارد. لامنه نسبت به سلطنت بیم و تردیدهایی دارد. در کتابش به نام پیشافت انقلاب و پیشافت جنگ با کلیسا<sup>۶</sup> (۱۸۲۹) می‌گوید که «در اواخر سلطنت قدرت انسانی به واسطه گالیکانیسم<sup>۷</sup>

1. *Ibid.*, II, P. 382.

2. پیداست بر حسب این دیدگاه لازم می شود که چند خدایی به منزله تبلور سیر تبھگن شدن یکتاپرستی اصیل تعبیر شود.

3. *De La religion considérée dans ses rapports avec L'ordre Politique et civil.*

4. *De La religion*, p. 33 (Paris, 1826). 5. *Ibid.*, P. 95.

6. *Du progrès de la révolution et de la guerre contre L'église*

7. Gallicanism، اندیشه‌ای که به ویژه در سده هفدهم در فرانسه رواج داشت و خواستار محدود شدن قدرت و حوزه حاکمیت پاپ و در عوض افزایش قدرت سلطنت و گسترش دامنه اختیارات جامعه روحانیت فرانسه بود.- م.

هدف نوعی بتپرستی واقعی بوده است.<sup>۱</sup> لامّه با وجود این انقلاب را به منزله مضمحل‌کننده نظم اجتماعی و به عنوان دشمن مسیحیت می‌شناسد؛ اما به این عقیده می‌رسد که مشکل با پیدایش سلطنت مطلق آغاز شد. لویی چهاردهم بود که <استبداد را قانون اصلی کشور قرار داد><sup>۲</sup>. سلطنت فرانسه با منقاد کردن کلیسا به دست دولت رمک را از زندگی کلیسا گرفت. و مصیبت‌بار خواهد بود اگر روحانیون به امید تأمین ظاهري حمایت و حفاظت دولتی به چنین انقیادي در دولت پس از انقلاب و دولت پس از ناپلئون تن در دهند. تصدیق علنی مرجعیت پاپ در کلیسا به عنوان یک محافظ لازم است.

لامّه با وجود حمله مداومش به آزادیخواهی سیاسی و فردگرایی به این عقیده رسیده بود که آزادیخواهی حاوی عنصر ارزشمندی است، «میل رامنشدنی به آزادی را، که در نهاد اقوام مسیحی است، نمی‌توان با استبداد یا قدرت صرفاً انسانی سرکوب کرد»<sup>۳</sup>. و انقلاب ۱۸۳۰ وی را مقاعده کرد که برای دمیدن جان تازه در جامعه اعتمادی به شاهان نمی‌توان کرد. برای تأمین کامل جدایی کلیسا از دولت و تأکید ورزیدن بر مرجعیت عالی پاپ مصون از خطای کلیسا پذیرفتن دولت مردم‌سالارانه، بدان گونه که بود، ضرورت داشت. به عبارت دیگر، لامّه پذیرش اندیشه دولت مردم‌سالارانه و از لحاظ دینی غیروابسته را با تأکید بر پیروی از حکومت جهانی پاپ در چارچوب کلیسا همراه کرد. البته امیدوار بود که کلیسا در مسیحی کردن جامعه موفق شود، اما به این عقیده رسیده بود که به این هدف نمی‌توان دست یافت مگر آنکه کلیسا از هر گونه حمایت دولتی و از هر موقعیت ممتازی چشم بپوشد.

لامّه در ۱۸۳۰ روزنامه آینده<sup>۴</sup> را بنیاد گذاشت که از مرجعیت و مصونیت پاپ از خطای پذیرش نظام سیاسی وقت فرانسه، و جدایی کلیسا از دولت پشتیبانی می‌کرد. این روزنامه از حمایت مردان سرشناصی چون کنت دو مونتالامبر<sup>۵</sup> (۱۸۱۰ - ۱۸۷۰) و واعظ دومینیکی مشهور هانری-دومینیک لاکوردر<sup>۶</sup> (۱۸۰۲ - ۱۸۶۱) برخوردار بود؛ اما دیدگاه‌هایی که طرح می‌شد به هیچ وجه پذیرفته همه کاتولیکها نبود. لامّه کوشید تأیید

1. *Du progrès de la révolution*, p. 58 (Paris, 1829).

2. *Ibid.*, P. 7.

3. *Ibid.*, P. 256.

4. *Avenir*

5. Montalembert

6. Henri - Dominique Lacordaire

پاپ گرگوریوس شانزدهم را بگیرد، اما پاپ در ۱۸۳۲ بخشنامه<sup>۱</sup> ای صادر نمود و در آن بی تفاوتی، آزادی و جدان و اصل جدایی کلیسا و دولت را محاکوم کرد. در بخشنامه نامی از لامنه برده نشده بود. مع هذا با اینکه محاکوم شدن بی تفاوتی از سوی پاپ می توانست به عنوان تأیید اثر قدیم لامنه، یعنی رساله درباره بی تفاوتی تلقی شود، بخشنامه سردبیر روزنامه آینده را بوضوح هدف قرار داده بود.

لامنه در ۱۸۳۴ سخنان یک مؤمن<sup>۲</sup> را انتشار داد و در این کتاب از همه اقوام و گروههای ستمدیده و رنج کشیده پشتیبانی کرد و از آزادی کامل و جدان برای همه دفاع نمود. حقیقت امر این است که آرمانهای انقلاب، یعنی آزادی و برابری و برادری را، به نحوی که در فحایی دینی تعبیر شده باشد، تأیید کرد. پاپ گرگوریوس شانزدهم در ژوئن ۱۸۳۴ در نامه‌ای خطاب به اسقفان فرانسوی این کتاب لامنه را محاکوم کرد؛ اما لامنه از آن پس بکلی از کلیسا برید. دو سال بعد در کتاب امود رُم<sup>۳</sup> اندیشه دست یافتن به نظم اجتماعی را چه به توسط شاهان و چه از طریق پاپ رد کرد. او به حاکمیت مردم ایمان آورد و بود.

لامنه در آثار بعدی در این باره بحث کرد که مسیحیت در اشکال سازمان یافته اش سودمندیش را بیشتر حفظ کرده بود؛ اما اعتبار دین را، به عنوان تکامل عنصری الاهی در بشر که او را با خدا و با همنوعشان متّحد می‌گرداند، همچنان قبول داشت. در ۱۸۴۰ جزوهای انتشار داد که خطاب آن به حکومت و پلیس بود و برای آن یک سال به زندان افتاد. پس از انقلاب ۱۸۴۸ به عنوان نماینده ولایت سِن انتخاب شد. اما ناپلئون سوم که به قدرت رسید از سیاست کناره گرفت. در ۱۸۵۴ بدون آنکه با کلیسا رسماً آشتبانی کرده باشد درگذشت.

## ۶. سنت‌گرایی و کلیسا

در معنای بسیار کلی یا بسیار وسیع کلمه می‌توان همه کسانی را که انقلاب فرانسه را به سان حمله مصیبت‌باری به سنت‌های ارزشمند سیاسی، اجتماعی، و دینی کشورشان

1. Mirari vos

2. Paroles d'un croyant

3. Affaires de Rome

می‌دانستند و کسانی را که از بازگشت این سنتهای طرفداری می‌کردند، سنت‌گرا نامید. البته در معنای فنی کلمه، یعنی به کار رفتن در معنایی که بیان‌کننده تاریخ اندیشه‌ها در دهه‌های پس از انقلاب باشد، سنت‌گرایی به معنای نظریه‌ای است که می‌گوید معتقدات اصولی یقینی که برای تکامل روحی و فرهنگی و رفاه حال بشر لازم است فقط نتیجه تعقل بشری نیست، بلکه از وحی اولیه خدا گرفته شده است و از راه وسیله ارتباطی زبان از نسلی به نسلی منتقل شده است. پیداست سنت‌گرایی در معنای وسیع کلمه، نفی سنت‌گرایی در معنای محدودتر آن نیست، اما متضمن این معنا هم نیست. نیازی به گفتن ندارد که یک فرانسوی بدون نظریه وحی اولیه و بدون آنکه سلسله برهان فلسفی را با محدودیتی مواجه کند، بی‌هیچ مشکلی می‌توانست از بازگشت سلطنت پشتیبانی کند. از طرف دیگر، ممکن بود کسی نظریه‌های سنت‌گرا در معنای فنی کلمه را پذیرد و در عین حال خواهان بازگشت رژیم سابق (آنسین رژیم) نباشد این دو می‌توانستند توأم باشند، اما جدایی ناپذیر نبودند.

در بادی امر ممکن است به نظر برسد که سنت‌گرایی در معنای فنی کلمه با انتقادش بر فلسفه روشنگری، تأکیدش بر وحی الاهی، و گرایشش به حکومت مطلقه پاپ مورد قبول کامل مرجعیت کلیسا ای بوده است. اما گرچه گرایش‌های این طرفداری طبعاً خوشایند رم بود، فلسفه سنت‌گرا محکومیت‌های کلیسا را نصیب خود کرد. حمله کردن به فلسفه‌های گوناگون سده هیجدهم بر اساس اینکه اصول آنها موجه نبوده یا استدلالهای آنها درست نبوده است، مقبول و در واقع عملی ستایش آمیز بود. اما حمله کردن به تفکر روشنگری بر این اساس که عقل انسان نمی‌تواند به حقیقت قطعی برسد مطلب بكلی متفاوتی بود. اگر وجود خدا فقط بر اساس مرجعیت شناخته می‌شد، چگونه می‌توانستند به موثق بودن مرجعیت پی ببرند؟ در این قضیه نخستین کس چگونه می‌دانست آنچه به عنوان وحی می‌پذیرد وحی است؟ و اگر عقل انسانی همان قدر ناتوان بود که سنت‌گرایان افراطی تر بدان قایل شده بودند<sup>۱</sup>، چگونه می‌شد ثابت کرد که صدای مسیح صدای خدادست؟ معلوم است که مرجعیت کلیسا ای در عین آنکه با حمله‌هایی که

۱. بعضی از سنت‌گرایان عقیده داشتند که اگر عقل از سنت (در واقع از وحی) بگسلد، نمی‌تواند وجود خدا را ثابت کند، به مجرد آنکه انسان از خدا تصوّری پیدا می‌کرد، آن طور که در جامعه منتقل می‌شد، می‌توانست عقل را از ایمان تشخیص دهد. اما ظاهرآ دیگران بر این بودند که مابعد الطیبیعه باید به طور کلی کنار گذاشته شود.

به روشنگری و انقلاب می شد تفاهم داشت، به نظریه هایی که جز تمسک نامطمئن به اجماع بشر پشتوانه عقلی دیگری برای دعاوی او نمی گذاشت اشتیاقی نداشت.

مثالی بزنیم: جلد دوم رساله درباره بی تفاوتی لامه تأثیر قابل توجهی در آگوستن بوتنی<sup>۱</sup> (۱۸۷۹ - ۱۷۹۸) بینانگذار سالنامه فلسفی مسیحی<sup>۲</sup> گذاشت. بوتنی در مقاله ای در این نشریه ادواری نوشت که مردم فهمیدن این نکته را آغاز کردند که کل دین بر سنت استوار است. و نه بر تعقل. نظر کلی او این بود که وحی تنها منشأ حقیقت دینی است و نتیجه گرفت که فلسفه مدرسی، که در حوزه های طلاق رایج است، بیانی از خردگرایی شرک آلود است که تفکر مسیحی را فاسد کرده و سرانجام فلسفه تباهرگر روشنگری را به بار آورده است. کنگره ایندکس<sup>۳</sup> در ۱۸۵۵ از بوتنی خواست که بر چند نظر تأییدیه بنویسد، از قبیل اینکه عقل انسان می تواند وجود خدا و روحانی بودن نفس و آزادی انسان را به یقین اثبات کند، و اینکه تعقل به ایمان می انجامد و روشنی که قدیس توماس آکویناس، قدیس بوناونتوره و فیلسوفان مدرسی به کار هماجا آکوئینی آکویناس بردنده، به خردگرایی نمی انجامد. لویی - اوژن - ماری بوتن<sup>۴</sup> (۱۷۹۶ - ۱۸۶۷) قبلًا در ۱۸۴۰ درباره مجموعه ای از مطالب مشابه آن تأییدیه نوشتہ بود.

احتمال بسیار دارد به نظر خواننده برسد که تحمیل این نظر از سوی مرجعیت کلیسا ای، که وجود خدا را می توان از راه فلسفه ثابت کرد تأثیری در چگونگی این اثبات نداشته باشد. با این حال، معلوم است که کلیسا جانب آن چیزی را گرفت که بوتنی خردگرایی می دانست. و در نخستین شورای واتیکان در ۱۸۷۰ این اظهار نظر قطعی شد؛ شورایی که در عین حال بر پیروزی آین پیروی از حکومت مطلقه کلیسا صحّه گذاشت. این تصوّر کلی وجود داشت که فرانسه فقط با بازگشت به سلطنت متّحد با کلیسا می تواند جان دوباره بگیرد؛ این فکر با جنبش عمل فرانسوی<sup>۵</sup> که شارل مورا<sup>۶</sup> (۱۸۶۸ - ۱۹۵۲) بنیاد گذاشت جان تازه ای گرفت. اما خود مورا مانند بعضی از همراهان نزدیکترش ملحد بود<sup>۷</sup>

1. Augustin Bonnetty

2. *Annales de philosophie chrétienne*

3. Congregation of Index

4. Louis-Eugène-Marie Bautain

5. *Action français*

6. Charles Maurras

7. مورا در ۱۹۴۵ برای همکاری با رژیم ویشی به زندان محکوم شد و اندکی پیش از مرگش با کلیسا آشنا کرد. اما در پیشتر عمرش ملحد شناخته شده بود. در باب فلسفه اش باید گفت که البته سنت گرایی به معنای فنی کلمه نبود.

و مثل دومستر یا بونال مؤمن نبود. و به طور کلی جای تعجب نیست که تلاش نومیدانه‌اش در قرار دادن آیین کاتولیک در خدمت مقاصد سیاسی سرانجام با تکفیر پاپ پیوس یازدهم روبرو شد. اتفاقاً لامنه در کتابش: رساله درباره بی‌تفاوتوی این نظریه را که دین از لحاظ سیاسی و اجتماعی ابزاری سودمند است جزء «نظمهای بی‌تفاوتوی» به شمار آورده بود.



## فصل دوم

### آرمان‌شناسان و مِن دوبیران

#### ۱. آرمان‌شناسان

همان طور که دیدیم، سنت‌گرایان از روحیه و تفکر روشنگری، که تا اندازه زیادی آنها را مسؤول انقلاب می‌شمردند، انتقاد کردند. کسانی که از انقلاب استقبال کردند به اتخاذ دیدگاه مشابهی درباره رابطه میان تفکر سده هیجدهم و انقلاب گراییدند. البته انقلاب را فقط به تأثیر فیلوزوفها نسبت دادن مبالغه آشکار و تعریف بسیار گزاره‌آمیزی از قدرت فلسفه خواهد بود. با این حال، گرچه هدف فیلسوفان سده هیجدهم خشونت، خونریزی و وحشت نبود، اما با اشاعه معرفت و از راه پراکندن معرفت در اصلاح اجتماعی به هموار کردن راه برای واژگونی «آنسین رژیم» (=رژیم سابق) کمک کردند؛ نیازی به گفتن ندارد که تأثیر روشنگری پس از انقلاب نیز ادامه یافت. همین که اوضاع و احوال به قدر کافی استقرار یافت، کار علمی ملازم کسی چون دالامبر (۱۷۱۷ - ۱۷۸۳)<sup>۱</sup> بود، تکامل و شکوفایی آغاز کرد. خواسته‌های کوندورس (۱۷۹۴ - ۱۷۴۳)<sup>۲</sup> درباره نظامی آموزشی

۱. درباره دالامبر (d'Alembert) ترجمة جلد ششم همین تاریخ فلسفه، صص ۱۵۳ - ۱۶۱.

۲. درباره کوندورس (Condorcet) ترجمة جلد ششم همین تاریخ فلسفه، صص ۱۸۷ - ۱۹۱.

مبتنی بر اخلاق غیر دینی و فارغ از پیشفرضهای کلامی و تأثیرهای کلیسا ای سرانجام با برنامه آموزش عمومی در فرانسه برآورده شد. و گرچه خود کوندورسه قربانی انقلاب شد،<sup>۱</sup> نگرش او درباره کمال پذیری انسان و در باب تاریخ به عنوان سیر پیشرفت فکری و اخلاقی، همراه با تعبیری که تورگو (۱۷۲۷-۱۷۸۱)<sup>۲</sup> از تاریخ کرد، راه را برای فلسفه او گوست کنت، که به موقع خود بدان خواهیم پرداخت، هموار ساخت.

وارثانه بلافضل روحیه روشنگری، و مخصوصاً وارثانه تأثیر کوندیاک (۱۷۱۵-۱۷۸۰)<sup>۳</sup> کسانی بودند که به آرمان شناسان<sup>۴</sup> (ایدئولوگها) موسومند. در ۱۸۰۱ دستوت دو تراسی (۱۷۵۴-۱۸۳۶)<sup>۵</sup> نخستین مجلد عناصر ایدئولوژی<sup>۶</sup> اش را منتشر کرد؛ و از این کتاب بود که برچسب <ایدئولوگ> (آرمان شناس) گرفته شد. اعضای گروه آرمان شناسان، گذشته از دو تراسی، کنت دو ولنی<sup>۷</sup> (۱۷۵۷-۱۸۲۰) و کابانیس<sup>۸</sup> (۱۷۵۷-۱۸۰۸) بودند.<sup>۹</sup> این گروه دو مرکز اصلی داشتند، دانشسرای عالی<sup>۱۰</sup> و مؤسسه ملی<sup>۱۱</sup>، که هر دو در ۱۷۹۵ تأسیس شده بود. البته این سال خیلی پیش از آن زمانی نبود که آرمان شناسان بدگمانی ناپلئون را برانگیختند. گرچه تا اندازه زیادی از به قدرت رسیدن او خشنود بودند، زود به این نتیجه رسیدند که ناپلئون در حفظ کردن و به اجرا درآوردن آرمانهای انقلاب شکست خورده است. مخصوصاً از احیای دین به دست او آزده شدند و با آن مخالفت کردند. امپراتور به سهم خود همه معایبی را که فرانسه از آنها در رحمت بود، به آنچه «مابعد الطبيعة مهم» آرمان شناسان می‌پندشت، نسبت داد؛ و در ۱۸۱۲ آنها را مسؤول توطئه علیه خود دانست.

از اصطلاح <ایدئولوژی> [آرمان شناسی] به گونه‌ای که دستوت دو تراسی به کار برد، نباید معنایی را برداشت کرد که بنا به عادت از ایدئولوژی<sup>۱۲</sup> برداشت می‌کنیم. اگر

۱. در زندان دست به خودکشی زد.

۲. درباره تورگو (Turgot) → ترجمه جلد ششم همین تاریخ فلسفه، صص ۷۱-۶۸.

۳. ترجمه جلد ششم همین تاریخ فلسفه، صص ۴۱-۴۸.

4. ideologists

5. Destutt de Tracy

6. *Éléments d'idéologie*

7. Comte de Volney

8. Cabanis

11. Institut National

9. ترجمه جلد ششم همین تاریخ فلسفه، صص ۱-۶۵.

10. École Normale

12. Institut National

این اصطلاح را به معنای بررسی منشأ ایده‌ها [آرمانها]، به معنای بیان آنها در زبان و ترکیبیشان در تعقل تلقی کنیم، به مقصود نزدیکتر تواند بود. البته واقعیت این است که تراسی بیشتر به مطالعه در قوای ذهنی انسان و اعمال آنها توجه داشت و این را به منزله مطالعه‌ای اساسی می‌دانست که در مبانی علومی چون منطق، اخلاق و اقتصاد انجام می‌گیرد. بنابراین می‌توان گفت که توجه او به تکامل بخشیدن به علمی بود که موضوع آن طبیعت بشری بود.

از تأثیر کوندیاک یاد شده است. با این حال دانستن این نکته اهمیت دارد که تحلیل تنزیلی<sup>۱</sup> که کوندیاک بیان داشت تراسی رد کرد. می‌توان به یاد آورد که کوشش بعدی او برای اثبات این بود که همه اعمال ذهنی نظیر داوری کردن و اراده کردن را می‌توان به عنوان چیزی نشان داد که احساسهای تغییر شکل یافته نامید. به عبارت دیگر، کوندیاک سعی داشت با تنزیل همه اعمال ذهنی در مدت زمان طولانی به حواس اولیه و با آوردن این استدلال که تواناییهای ذهنی انسان می‌تواند به اصطلاح فقط بازسازی احساس باشد، بر اساس نظر لاک پیش رود. به هر حال به نظر تراسی این نوعی سیر مصنوعی تحلیل و بازسازی بود، توضیح ماهرانه‌ای درباره اینکه اشیاء چگونه ممکن است بوده باشند، بدون آنکه به چیزی که نام پدیدارشناسی آگاهی بر آن می‌توان نهاد، هیچ توجهی شده باشد. گاهی کوندیاک در نظریه‌اش آنچه را که باید جدا شود و در موقع دیگر آنچه را که باید یگانه شود، با هم خلط می‌کند. در هر حال، تراسی بیشتر به کشف قوای ذهنی اصلی بشر به گونه‌ای که مشاهده بیواسطه و عینی کاشف از آن است توجه داشت تا به پیدایش تصورات، با این استدلال که این قوا همگی از احساسها قابل اختذنند.

قوای ذهنی اصلی از نظر تراسی، احساس، یادآوری، تصدیق و اراده کردن است. عمل داوری را هم به صورت اساس دستور زیان (به معنای مطالعه در نشانه‌ها به ترتیبی که در گفت‌وگو به کار می‌رود) و هم به صورت منطق، که به راههای رسیدن به یقین در داوری توجه دارد، می‌توان دید.<sup>۲</sup> تفکر درباره آثار اراده، شالوده اخلاق را می‌گذارد که

#### 1. reductive analysis

۲. تراسی تأکید را در منطق بر رابطه‌ای می‌گذارد که بر اساس آن رابطه، یک تصوّر، متضمن تصوّر دیگر است. بنابراین به نقش قواعد منطقی کم اهمیت می‌دهد و بر لزوم بررسی مستقیم تصوّراتی که شخص به کار می‌گیرد تا بداند که آیا در واقع الگ متضمن ب یا اعم از ب هست یا نه تأکید می‌ورزد.

بیشتر به منزله مطالعه در منشأ خواهش‌های ما و سازگاری یا ناسازگاری آن‌ها با طبیعت ما تلقی می‌شود و بنیاد اقتصاد را می‌گذارد که به عنوان پژوهش در پیامدهای اعمال ما با توجه به برآورده شدن نیازهای ما به شمار می‌آید.

از جزئیات آرمان‌شناسی که بگذریم، می‌توانیم به دو نکته زیر توجه کنیم. نخست وقتی تراسی مفاهیم اساسی آرمان‌شناسی را وضع می‌کرد، از تحلیل تنزیلی کوندیاک به علم حضوری بلاواسطه، و از بازسازی فرضی حیات روحی انسان از منشأ آن در احساس اولیه، به تفکر درباره آن چیزی که وقتی فکر می‌کنیم، حرف می‌زنیم و از روی اراده عمل می‌کنیم عملًا شاهد وقوع آن هستیم، توجه کرد. دوم آنکه تراسی عقیده داشت که اگر روانشناسی کوندیاک که همه تأکید را بر پذیرفتاری<sup>۱</sup> گذاشته است درست بود، هیچ گاه نمی‌توانستیم بدانیم که جهان خارج وجود دارد؛ می‌بایست با مسئله غیرقابل حل دیوید هیوم باقی می‌ماندیم. واقعیت این است که فعالیت ما، حرکت ما، عمل ارادی ما که با مقاومت روبروست، مبنای واقعی شناخت ما نسبت به جهان خارج است.

اگر این نکات را در خاطر داشته باشیم، فهمیدن چگونگی تأثیری که تراسی توانسته در میان دویران بگذارد آسانتر است، یعنی کسی که پیشگام جنبشی است که در فلسفه سده نوزدهم فرانسه به جنبش روح‌باوری موسوم است. آرمان‌شناسان کمک کردند که ذهن میان دویران از تجربه‌گرایی لاک و کوندیاک دور شود و سبب شدند که او راه مخصوص خود را سپارد.

بد نیست یادآوری شود که تامس جفرسن<sup>۲</sup> (۱۷۴۳ - ۱۸۲۶) که به آرمان‌شناسان فرانسوی اعتقاد زیادی داشت، با دستوت دولتی مکاتبه داشت و این مکاتبه از ۱۸۰۶ تا ۱۸۲۶ برقرار بود. جفرسن در ۱۸۱۱ ترجمه شرح تراسی را بر روح القوانین مونتسکیو انتشار داد و ویرایشی از رساله درباره اقتصاد سیاسی تراسی را نیز در ۱۸۱۸ منتشر کرد.

## ۲. من دویران: زندگی و آثار

فرانسوا-پیر من دویران<sup>۳</sup> (۱۷۶۶ - ۱۸۲۴) در برزراک<sup>۴</sup> به دنیا آمد و در پریگو<sup>۵</sup> تحصیل

1. receptivity

2. Thomass Jefferson

3. François-Pierre Maine de Biran

4. Bergerak

5. Périgueux

کرد. در هیجده سالگی به پاریس رفت و وارد گارد سلطنتی شد. در ۱۷۸۹ مجروح شد و مدتی نه چندان زیاد پس از انحلال گارد در ۱۷۹۱، در قلعه گراتلoup<sup>۱</sup> نزدیکی برژراک خلوت گزید و وقت خود را صرف مطالعه و تفکر کرد. در ۱۷۹۵ حاکم ولایت دوردونی<sup>۲</sup> شد و در ۱۷۹۷ به عضویت شورای پانصد نفره انتخاب گردید. در ۱۸۱۰ در دوره ناپلئون عضو هیئت مقنن شد، اما در آخر سال ۱۸۱۳ با گروهی همراه شد که مخالفت با امپراتور را علنی کردند. پس از بازگشت سلطنت بار دیگر به حکومت ولایت دوردونی رسید. در ۱۸۱۶ به عنوان عضو انجمن شهر فعالیت داشت و در کمیته‌های مختلف خدمت کرد.

در ۱۸۰۲ رساله‌ای، البته بدون نام نویسنده، با عنوان تأثیر عادت در قوه تفکر<sup>۳</sup> انتشار داد که جایزه انتستیتو دو فرانس را ریود. این رساله نسخه تجدید نظر شده رساله‌ای بود که او در ۱۸۰۰ به انتستیتو تسلیم کرده بود و با اینکه برنده جایزه نشده بود، توجه آرمان‌شناسان: دستوت دوتراصی و کابانیس را جلب کرده بود. در ۱۸۰۵ جایزه دیگر انتستیتو را برای رساله دیگری به نام درباره تحلیل فکر<sup>۴</sup> برداشت و به عنوان عضو انتستیتو برگزیده شد. برای رساله درباره روابط فیزیک و اخلاق در انسان<sup>۵</sup> جایزه فرهنگستان کپنه‌اگ را در ۱۸۱۲ برداشت. هیچ یک از این مقاله‌ها را خود من دویبران انتشار نداد؛ اما در ۱۸۱۷، بار دیگر بدون نام نویسنده، بررسی سخنرانیهای لارومیگی بر درباره فلسفه<sup>۶</sup> را منتشر کرد. و در ۱۸۱۹ مقاله‌ای با عنوان شرح نظریه فلسفی لايب نیتس<sup>۷</sup> برای زندگنامه جهانی<sup>۸</sup> نوشت.

از آنچه گذشت پیداست که خود من دویبران اثر بسیار کمی منتشر ساخت، یعنی رساله ۱۸۰۲، و بررسی هر دو (بدون نام نویسنده)، و مقاله درباره لايب نیتس. جز اینها، چند مقاله عمدتاً درباره مباحث سیاسی انتشار داد. اما زیاد می‌نوشت؛ و ظاهراً تا پایان عمرش در نظر داشت که یک اثر بزرگ به وجود آورد، یعنی علمی درباره طبیعت انسان یا یک انسان‌شناسی فلسفی که تحریرهای تجدیدنظر شده رساله‌های او لیه را در بر

1. Grateloup

2. Dordogne

3. *Influence de L'habitude sur la faculté de penser*4. *Mémoire sur la décomposition de la pensée*5. *Mémoire sur les rapports du physique et du moral de L'homme*6. *Examen des leçons de philosophie de M. Laromiguière*7. *Exposition de la doctrine philosophique de Leibniz*8. *Biographie universelle*

بگیرد. این اثر بزرگ هیچ گاه پایان نیافت؛ اما به نظر می‌رسد که بخش زیادی از مواد دستنوشت<sup>۱</sup> مراحل مختلف کوشش برای به تحقق رسانیدن آن طرح را نشان می‌دهد. برای مثال، رساله درباره مبانی روشناسی<sup>۲</sup> که من دوییران در ۱۸۱۱-۱۸۱۲ روی آن کار می‌کرد، نشان‌دهنده یک مرحله از نگارش آن اثر ناتمام است.<sup>۳</sup>

در ۱۸۴۱ ویکتور کوزن ویرایش (ناتمامی) از نوشهای من دوییران را در چهار جلد انتشار داد.<sup>۴</sup> در ۱۸۵۹ ا. ناویل<sup>۵</sup> و م. دربی<sup>۶</sup> از آثار منتشر شده من دوییران سه جلد به نام آثار منتشر نشده من دوییران<sup>۷</sup> نشر دادند. در ۱۹۲۰ پ. تیسران<sup>۸</sup> انتشار آثار من دوییران را در چهارده جلد با عنوان آثار من دوییران هموار با حواشی و ضمایم<sup>۹</sup> آغاز کرد. تیسران از ۱۹۲۰ تا ۱۹۳۹ عملأً دوازده جلد منتشر ساخت. دو جلد آخر را پروفسور هائزی گویه در ۱۹۴۹ نشر داد. گویه همچنین ویرایشی از یادداشت‌های روزانه<sup>۱۰</sup> من دوییران را در سه جلد منتشر ساخت (۱۹۵۴-۱۹۵۷).

### ۳. تکامل فلسفی

من دوییران روح<sup>۱۱</sup> به درونیینی و گفت‌وگو با خود میل شدید داشت. و در جوانیش، در دورهٔ خلوت گزینی در قلعهٔ گرالتلوپ، بشدت تحت تأثیر روسو قرار گرفت و به او بیشتر به عنوان نویسندهٔ اعتراضات، رؤیاهای عابرتها و اعلان ایمان کشیش ساوه‌ایی نگاه می‌کرد تا مفسر نظریهٔ قرارداد اجتماعی. «روسو از دل من سخن می‌گوید، اما گاهی وقت‌ها خطاهایش مرا غمگین می‌کند.»<sup>۱۲</sup> برای مثال، وقتی که من دوییران به اندیشه روسو دربارهٔ احساس قلبی یا عاطفه به عنوان پرورانندهٔ اعتقاد به خدا و بقاء تمایل نشان داد، الاهیات طبیعی سبکمایه‌ای را که کشیش ساوه‌ایی طرح می‌کرد با قاطعیت رد کرد. هر جا

۱. مقداری از مواد دستنوشت گم شد، اما مقدار زیادی محفوظ ماند.

2. *Essai sur les fondements de la psychologie*

۳. این رساله، به ترتیبی که ا. ناویل نشر داده، تدوینی از چندین دستنوشت است.

۴. جلد چهارم، تجدید چاپ جلدی است که کوزن قبلًا در ۱۸۳۴ منتشر کرده بود.

5. E. Naville

6. M. Debrit

7. *Oeuvres inédites de Maine de Biran*

8. P. Tisserand

9. *Oeuvres de Maine de Biran accompagnées de notes et de d'appendices*

10. *Journal intime*

11. ارجاعهای به *Oeuvres* به ویرایش تیسران - گویه است که قبلًا به آن اشاره شد.

پای تعقل در میان بود، لا ادریگری تنها نگرش مناسب بود.<sup>۱</sup>

نکته دیگری که من دوییران از بابت آن از روسو عیب می‌گیرد، نظر متاخر روسو درباره انسان است، انسان به عنوان [موجودی] ماهیتاً خوب، طبیعتاً خوب. مقصود این نیست که من دوییران انسان را ماهیتاً بد می‌داند یا به واسطه هبوط مستعد بدی شده است. به نظر او، انسان برای جستجوی سعادت انگیزه‌ای طبیعی دارد، و فضیلت حالتی از سعادت است. البته از این سخن به هیچ وجه نتیجه گرفته نمی‌شود که انسان بالطبع فضیلتمند است. آدمی این قدرت را دارد که یا فضیلتمند شود یا بدکار. و این بنتهایی دلیلی است که می‌تواند از ماهیت فضیلت و اصول اخلاق پرده برگیرد. به عبارت دیگر، دلیل اینکه چرا من دوییران از نظریه روسو درباره نیکی طبیعی انسان انتقاد می‌کند این است که این نیکی را در اعتقاد به تصورات فطری مستتر می‌بیند. در واقع <همه تصورات ما تحصیل شده است.><sup>۲</sup> هیچ تصور فطری از درست و غلط و خوب و بد وجود ندارد. بنابراین می‌توان اخلاق را با خرد، با جریان تعقل و تفکر، به عبارت دیگر بر اساس مشاهده یا تجربه تأسیس کرد. تأسیس اخلاق می‌تواند بدون هیچ گونه وابستگی به اعتقاد دینی باشد.

با توجه به تصویر او از عقل، طبیعی بود که وقتی مسئله به وجود آوردن علمی درباره انسان در میان بود، من دوییران باید به روانشناسی <علمی> معاصر روی می‌آورد که گفته می‌شد باید به داده‌های تجربی متنگی باشد. علاوه بر لام، نویسنده‌گان طبیعی که باید به آنها توجه می‌شد کوندیاک و شارل بونه<sup>۳</sup> (۱۷۲۰ - ۱۷۹۳) بودند. اما من دوییران برای پی بردن به مصنوعی بودن بیش از اندازه نظریه تنزیل حیات روانی انسان به احساسهایی که علت آنها خارجی است و پی بردن به نظر او درباره بازسازی اعمال انسان بر اساس این اصل، وقت زیادی نمی‌خواست. زیرا کوندیاک از این واقعیت آشکار غافل بود که احساس دارای علت خارجی در آن فاعل شناسایی مؤثر است که از میل و غریزه بخوردار باشد. به عبارت دیگر، کوندیاک نظریه پردازی بود که بر اساس روش شبیه‌ریاضی، روانشناسی برپا یا ابداع کرد، و مایه‌اش را کاملاً داشت که این واقعیت

۱. من دوییران در آن وقت نیز بشدت ضد کشیش بود و به دعاوی متكلمان در باب داشتن معرفت به خدا و اراده او وقعي نمی‌نهاد.

2. *Oeuvres*, I, P. 185.

3. Charles Bonnet

آشکار را نادیده بگیرد که در انسان چیزهای زیادی هست که نمی‌توان بر اساس چیزی که از خارج می‌آید توضیح کرد.<sup>۱</sup> نظر من دوییران به شارل بونه ابتدا بسیار مساعد بود؛ و نقل قولی از بونه در آغاز رساله درباره تأثیر عادت او قرار گرفت.<sup>۲</sup> اما من دوییران به بونه، مانند مورد کوندیاک، به عنوان پردازنده نظریه‌ای نگاه کرد که به طرز ناقصی بر دلیل تجربی استوار بود. به طور کلی بونه هیچ گاه اعمال مغز و ارتباطهای آنها را با فعالیتهای ذهنی مورد مشاهده قرار نداده بود.

من دوییران از کوندیاک و بونه به کابانیس و دستوت دوترواسی روی آورد. در واقع کابانیس صاحب چند اظهار نظر مادیگرانه تا اندازه‌ای خام بود، مثلاً این اظهار نظر مشهور از اوست که فکر تراوش مغز است، همان طور که صفرا تراوش جگر است. اما متوجه شد که تصویر کوندیاک از مجسمه‌ای که بتدریج دارای اعضای حسی، یکی پس از دیگری می‌شود، نشان دهنده نظریه‌ای فوق العاده ناقص و یکجانبه درباره پیدایش حیات ذهنی انسان است. به نظر کابانیس دستگاه عصبی، حواس داخلی یا عضوی، ساختمان تن کارشناسختی<sup>۳</sup> موروثی و سایر عاملهایی که به خود <مجسمه> تعلق دارد، از اهمیت زیادی برخوردار بود. در واقع کابانیس تنزیل گرا<sup>۴</sup> بود، به این معنی که سعی داشت برای همه اعمال ذهنی انسان مبانی تن کارشناسختی بیابد. اما او داده‌های تجربی موجود را بدقت بررسی کرد و کوشید فعالیت انسان را، که با مدل مجسمه کوندیاک قابل تبیین نبود، توضیح کند. من دوییران در مقدمه رساله‌اش پیرامون تأثیر عادت درباره دستوت دوترواسی یادآور می‌شود که <من همه تأثیراتمان را به فعال و متفعل تقسیم می‌کنم،><sup>۵</sup> و در یادداشتی از تراسی برای اینکه نخستین کسی بوده که به اهمیت قوه حرکت یا جنبندگی<sup>۶</sup>، به تعبیر تراسی، پی برده است ستایش می‌کند. برای مثال، تراسی متوجه شد که داوری درباره وجود واقعی یک چیز، یا داوری درباره شناخت ما از واقعیت خارجی،

۱. کوندیاک هیچ گونه تفاوتی را بین تحلیل فلسفی و تحلیل ریاضی نپذیرفت.

۲. «جز حرکات و تکرار حرکات، حرکات نفس چیست؟» بونه بر رابطه بین اعمال ذهنی و اعمال مغز تأکید می‌ورزید. اما این نقل قول، از انسان‌شناسی بونه تصویر ناقصی به دست می‌دهد. برای مثال، او اعتقاد داشت که نفس پس از مرگ جسم زنده می‌ماند.

3. Physiological

4. reductionist

۵. اشاره به تراسی در صفحه ۲۲، یادداشت ۱ است. *Oeuvres*, II, (1954), P. 20.

6. motility / motilité

بدون تجربه مقاومت [یا: معاوچه]، که شرط قبلی خود آن <جنبندگی> است، توضیح پذیر نیست.

الغرض، من دوییران با تأکید ورزیدن بر فعالیت انسان، در برابر روانشناسی کوندیاک واکنش نشان داد. <کسی که حرکت می‌کند، یا اراده می‌کند حرکت کند من اسبی، و نیز من آن کسی هستم که حرکت کرده‌ام. در اینجا برای صدور نخستین حکم ساده درباره کسی که من باشم، دو شرط رابطه لازم است.><sup>۱</sup> در واقع من دوییران اعتقاد روسو را بازگو می‌کند که در نخستین بخش کتابش با عنوان گفتار درباره منشأ نابر ابری اجمالاً گفته بود که انسان با تبدیل شدن به فاعل مختار از حیوانات متمایز می‌شود. اما من دوییران از میان روانشناسان تن کارشناس، انگیزه خود را در آثار آرمان‌شناسان یافته است. و طبیعتاً وقتی که ویرایش تجدیدنظر شده نخستین رساله‌اش را که برندۀ جایزه شد عرضه داشت، کابانیس و دستوت دوترواسی، که هر دو جزو داوران بودند، از رساله و از خود وی استقبال گرمی کردند.

با این حال، گرچه آرمان‌شناسان من دوییران را جزو خودشان به شمار می‌آورند، او بزودی به این نتیجه رسید که دستوت دوترواسی نتوانسته است از آنچه خود بر روانشناسی کوندیاک افزود، یعنی مفهوم قدرت فعال در انسان، استفاده کند. شاید در وهله نخست خود را در مقام تصحیح گر اندیشه‌های آرمان‌شناسان می‌دیده است، حال آنکه آن‌ها می‌داشتند به روانشناسی کوندیاک باز گرددند، اما با وجود پیشرفت‌هایی که آنها باب کرده‌اند، از سنت تنزیل‌گرایانه که باعث آرمان‌شناسان بدان تعلق داشتند، بتدریج دور شد. در رساله درباره تحلیل فکرش که در ۱۸۰۵ برندۀ جایزه شد، هنوز هم نویسنده آرمان‌شناس است، اما پرسشی که دارد این است که آیا بین آرمان‌شناسی عینی و ذهنی نباید فرق نهاد؟ آرمان‌شناسی عینی بیشتر <بر روابطی که موجود حستی را به چیزهای خارجی پیوند می‌دهد، با توجه به موجودی که خود را در رابطه‌ای از نوع وابستگی اساسی می‌یابد، با توجه به تأثرات موثری که از آنها می‌گیرد و هم با توجه به تصویرهایی که از آنها می‌سازد><sup>۲</sup> متکی تواند بود. آرمان‌شناسی ذهنی <خود را در شعور موجود متفکر جای می‌دهد و می‌کوشد در روابط نزدیکی که شعور در اجرای آزادانه اعمال فکریش با

خودش دارد رسوخ کند.<sup>۱</sup> من دوییران منکر اهمیت روانشناسی تن کار شناخت نیست. قصدش این نیست که کابانیس و همه کارهای او را رد کند. اعتقاد دارد که چیز بیشتری لازم است، چیزی که بتوانیم با عنوان پدیدارشناسی شعور از آن یاد کنیم. نفس در اعمالش خود را تجربه می کند؛ و می توانیم ادراکی را مجسم کنیم که فاعل و موضوع شناخت یکی باشند.

ممکن است این طور به نظر برسد که من دوییران دست به طرح دوباره برداشت مابعدالطبیعی از نفس به عنوان جوهر شده است؛ جوهر اندیشه دکارت. البته او تأکید می کند که کاری به این نوع کارها ندارد. کوشش عضلانی، یا به عبارت دیگر کوشش ارادی، واقعیت اولیه است. وجود واقعی «خود» یا «من» را باید <در ادراک کوشش که «خود» یا «من» خود را فاعل یا علت آن احساس می کند<sup>۲</sup>> جست وجو کرد. تا «خود» یا نفس را از کوشش یا عمل ارادی، همچون علت از معلوم بازنیشانیم، یقیناً نمی توانیم درباره «خود» یا نفس بیندیشیم یا سخن بگوییم. اما نباید بگذاریم فیلسوف مابعدالطبیعی با مسلم انگاشتن نفس به عنوان شیء<sup>۳</sup>، یعنی نفسی که <پیش از عمل کردن وجود داشته باشد و بتواند بدون آگاهی از اعمالش، بدون آگاهی از خودش عمل کند><sup>۴</sup> ما را گمراه کند. ادراک یا شعور، با کوشش ارادی در انسان ایجاد می شود، و وجود فردی به عنوان وجودی متمایز از وجود موجودی صرفاً حسّی، با شعور به وجود می آید. <واقعیت قدرت عمل و اراده، که خاص موجود متفکر است، یقیناً برای او همان قدر بدیهی است که واقعیت وجود خودش ؟ آن واقعیت با این واقعیت فرقی ندارد.><sup>۵</sup> از طرف دیگر، <بدون من، موجودی حسّی وجود دارد، فردیتی یکسان آغاز می شود و همراه با آن همه قوای ذهنی موجود هوشمند و اخلاقی شروع می شود.><sup>۶</sup> به عبارت دیگر، نمی توان شعور را فقط بر حسب <احساسهای تغییر شکل یافته> آن طور که کوندیاک برداشت می کرد، توضیح داد. باید آن را به کوشش ارادی، به «فعالیت مواجه با مقاومت» انسان مرتبط دانست. اگر پرسیده شود چرا فردیت در این مورد متناوب نیست و فقط وقتی که به کوشش ارادی مشغول هستیم ظاهر می شود، پاسخ من دوییران این

1. *Ibid.*, PP. 40-1.

2. *Ibid.*, P. 216.

3. *Ibid.*, P. 127.

4. *Ibid.*, P. 178.

5. *Ibid.*

است که اگر گمان کنیم این گونه کوششها فقط اتفاقاً یا گاه به گاه روی می‌دهد، خطاً کرده‌ایم. این گونه کوششها به اشکال مختلف در وجود بیدار ادامه دارد و در کنه ادراک و شناخت نهفته است.

شاید بتوان گفت که من دوییران ابتدا در جریان تفکر درباره روانشناسی کوندیاک و بونه، سپس درباره روانشناسی کابانیس و تراسی و گفته روسو به این نتیجه رسید که گفته روسو را بازگویید: انسان به لحاظ مختار بودن از حیوانات متفاوت است. البته باید اضافه کنیم که تفکر درباره روانشناسی معاصر، همواره در پرتو واقعیتها، پدیده‌ها، آن طور که من دوییران آنها را می‌بیند، انجام گرفته است. به نظر او آرمان‌شناسان واقعیتها بی را دیده‌اند که کوندیاک آنها را ندانید، یا به هر حال آن طور که باید متوجه اهمیت آنها نشد. و از کابانیس و تراسی به عنوان کسانی یاد می‌کند که قائل به بودن خود یا من منحصرأ در اراده‌اند.<sup>۱</sup> اما به هیچ‌وجه نتیجه گرفته نمی‌شود که من دوییران خود را از آرمان‌شناسان می‌داند. زیرا در حینی که از فاصله‌ای که در آن وقت بین او و کوندیاک جدایی می‌انداخت با تفکر آگاه شد، علی‌رغم میلش به این نتیجه رسید که تراسی از به کار بردن یا توسعه دادن نگرشهای خودش دور می‌شده و عقب می‌رفته است. شاید که من دوییران خود را وارث آرمان‌شناسان می‌دانسته است؛ اما نامه‌هایش گواه اعتقاد روزافزون او به این است که راههایشان از هم دور می‌شود.

#### ۴. روانشناسی و معرفت

اندیشه‌هایی که در رساله درباره تحلیل فکر بیان گردید بار دیگر برگرفته شد و در دستنوشت رساله درباره مبانی روانشناسی که من دوییران در ۱۸۱۲ با خود به پاریس برد مورد رسیدگی مجلد قرار گرفت. مابعدالطبعه در این رساله، در معنایی که پذیرفته نویسنده آن رساله است، در واقع همان روانشناسی بازتابی است. مابعدالطبعه اگر مطالعه اشیای فی نفسه<sup>۲</sup> (مطالعه ناپدیدارها یا ذوات معقول<sup>۳</sup> در اصطلاح‌شناسی کانتی) جدا از نمود آن‌ها در شعور دانسته شود مطرود است. این بدان معنی است که فلسفه

1. *Ibid.*, P. 180.

2. Things in Themselves

3. noumena

نمی‌تواند درباره نفس به عنوان جوهر <مطلق> که جدا از شعور وجود داشته باشد، معرفت حاصل کند. البته اگر مابعدالطبيعه به منزله علم به <پدیده‌های درونی><sup>۱</sup> یا به عنوان علم داده‌های اولیه درباره حس درونی<sup>۲</sup> به شمار آید، نه تنها ممکن است بلکه لازم نیز هست. مابعدالطبيعه در این معنی کاشف از وجود فاعل شناسایی به عنوان خود فعال یا من، در پیوند با کوشش ارادی مواجه با مقاومت است. بعلاوه فاعل شناسایی خود را به منزله قدرت یا نیروی فعالی می‌یابد که با سلسله‌ای از مقاومتها روبروست؛ و از آنجاکه یک فاعل شناسایی با همان سازواره رابطه دارد، خودش را با هویت خود یکی می‌داند.

شاید به نظر برسد که من دویبران در حقیقت مدعی است که خود از طریق شهود، خود را به منزله جوهر احساس می‌کند. ولی دعوی واقعی او این است که خود، از خودش به منزله علت آگاه است. <بر حسب حس درونی، که نخستین واقعیت است، فرد می‌تواند به خود اطمینان دهد که هر پدیده‌ای که به شعور مربوط است، هر حالتی که من ذر آن شرکت ورزد یا با هر حالتی خود را یکی کند، لزوماً متنضم مفهوم علت است. اگر آن حالت فعال باشد و به منزله نتیجه بالفعل کوششی ارادی شناخته شود، این علت من است؛ اگر تأثیری منفعل باشد، که به عنوان مخالف این کوشش یا به منزله چیزی مستقل از هر گونه عمل اراده احساس شود، جز من است.><sup>۳</sup> به عبارت دیگر، آگاهی خود یا من به عنوان عامل علی، اساسی است. مفهوم نفس به عنوان جوهر <مطلقی> که مستقل از خودآگاهی وجود داشته باشد، مفهومی انتزاعی است. من دویبران در عین حال سعی دارد آگاهی به هویت شخصی را در زمرة درک بیواسطة تأثیر علی به شمار آورد.

در ۱۸۱۲ که من دویبران به پاریس آمد، ظاهراً بخش رساله درباره مبانی روشناسی آماده بود. اما گفت‌وگو و مکاتبه با دوستانش نظری آمپر<sup>۴</sup>، دژراندو<sup>۵</sup> و روایه -کولار<sup>۶</sup> وی را متقادع ساخت که باید به بسط و تکمیل اندیشه‌هایش توجه بیشتری مبذول دارد. و

1. *Oeuvres*, VIII, P. 270.

2. sens intime

3. *Oeuvres*, IX, P. 335.

۴ André-Marie Ampère (۱۷۷۵ - ۱۸۳۶) فیزیکدان و ریاضیدان، مؤلف نظریه ریاضی پدیده‌های الکترومغناطیسی، فقط بر اساس استنتاج از تجربه (۱۸۲۷) و رساله‌ای درباره فلسفه علوم (۱۸۳۴).

۵ Marie-Joseph Dégerando (۱۷۷۲ - ۱۸۴۲) از اعضاي گروه آرمان شناسان و مؤلف نظریه نشانه‌ها (۱۸۰۰).

۶ در فصل بعد به پیر-بل روایه کولار (Pierre-Paul Royer-Collard)، استاد سوربون، بیشتر اشاره خواهد شد.

نتیجه آن شد که هیچ گاه اثرش را تکمیل نکرد و انتشار نداد.

اگر وجود خود یا فاعل شناسایی، به عنوان علت فعال، در شهود مسلم باشد، طبیعی است که این علت را به هر حال همان قدر پایدار بدانیم که علت بالقوه را، حتی اگر خود به تأثیر علیش در کوشش ارادی عملاً واقف نباشد. و در این حالت طبیعی است که آن را به منزله جوهر بدانیم، دست کم به این شرط که مفهوم جوهر در معنای قوه یا علیت فعال تفسیر شود و نه به عنوان مفهوم محمول لخت اعراض. بنابراین وقتی می‌بینیم من دوپیران به دژراندو می‌نویسد که به فاعل شناسایی یا خود فراپیداری<sup>۱</sup> «عقیده دارد» جای هیچ تعجبی نیست. «اگر از من بپرسید چرا و به چه دلیلی به آن اعتقاد دارم، پاسخ می‌دهم که به این ترتیب بار آمدہ‌ام، که برایم ممکن نیست این عقیده را نداشته باشم، و اینکه برای دست برداشتن از این عقیده، لازم خواهد بود که طبیعتم را عوض کنم.»<sup>۲</sup> به عبارت دیگر، خود یا من را به عنوان علت یا قوه‌ای فعال در روابط عینی بالفعل ادراک مکنیم یا آن را به شهود در می‌باییم، و برای اعتقاد داشتن به وجود فراپیداری یا ذاتی آن به عنوان قوه بالذات پایداری که مستقل از ادراک بالفعل وجود دارد، می‌لی طبیعی و مقاومت‌ناپذیر داریم. جهان پدیدار، متعلق شهود است، اما جهان ناپدیدار یا «مطلق» متعلق اعتقاد است. مطلب را به بیان دیگری ادا کنیم، موضوع شناسایی یا من که خود را در کوشش ارادی نشان می‌دهد «حالتی پدیداری است که نفس من در آن حالت خود را در علم حضوری متجلی می‌کند.»<sup>۳</sup>

من دوپیران در رساله درباره مبانی روانشناسی مابعدالطبیعه را به منزله علم به مبانی به شمار می‌آوردم، مبانی که در حقایق اولیه یا داده‌های اصلی شهود جست‌وجو و یافته می‌شود. و امّا او در این رساله مبانی را بیرون از متعلقات شهود جست‌وجو می‌کند. زیرا خود، یا من شعور را به عنوان تجلی پدیداری نفس ناپدیدار و جوهری، یعنی «مطلقی» که در رابطه با شعور به منزله فاعل فعال شناسایی ظاهر می‌شود در نظر می‌گیرد. بنابراین، این پرسش پیش می‌آید که آیا وجود خود ناپدیدار یا ذات معقول که متعلق ایمان است نه شناخت، قابل درک است یا نه. در واقع من دوپیران گاهی در این زمینه از

1. metaphenomenal

2. *Oeuvres*, X, P. 26.3. *Ibid.*, PP. 312-13.

استقراء و نیز از قیاس سخن به میان می آورد. اما آنچه ظاهراً وی مدعی آن است این است که این اعتقاد بیشتر نتیجه حرکت خودانگیخته ذهن است تا محصول عمل استنتاجی که از روی قصد و اراده صورت گرفته باشد، <روح انسان که جز در شرایط خاصی نمی‌تواند چیزی را بشناسد یا درک کند، همیشه مشتاق نیل به مطلق و نامشروط است.><sup>۱</sup> شاید به نظر بررسد که این اشتیاق جهشی به فراسوی مرزهای شناخت، یعنی به قلمرو ناشناختنی، باشد. اما من دو بیران در عین حال از خود می‌پرسد آیا <از این واقعیت که نمی‌توان عملی یا نتیجه پدیداری آن را بدون درک وجودی فی نفسه که عمل ناشی از اوست درک کرد، لزوماً نتیجه گرفته نمی‌شود که رابطه علیت متضمن مفهوم ذات است.><sup>۲</sup> در هر حال به نظر می‌رسد که مابعدالطبعه از مطالعه در حقایق اولیه یا داده‌های شهود یا حس درونی تجاوز می‌کند و شامل تفکر در باب شرایط فرآپدیداری این حقایق می‌شود.

گفت‌وگو و مکاتبه من دو بیران با دوستانش تنها انگیزه او برای دست یافتن به اندیشه‌های جدیدش نبود، بلکه بر اثر تفکر درباره فیلسوفان برجسته‌ای نظری دکارت، لایب‌نیتس و کانت نیز بود. همان طور که دیدیم، فلسفه‌پردازی او در آغاز، چند گاهی در سنت فرانسیس بیکن، لاک، کوندیاک و بونه بود. و به مدافعان نظریه تصرّرات فطری یا کسانی که کوشیده‌اند وجود واقعیت‌های فرآپدیداری را اثبات کنند وقوعی نمی‌نهاد. البته در طول زمان معتقد شد که اندیشه دکارت و لایب‌نیتس بیش از آن مهم بوده که وی می‌پنداشته است؛ و گرچه ظاهراً اطلاع دست اولی از آثار کانت نداشت، از طریق منابع دست دوم با تفکر فیلسوفان آلمانی تا اندازه‌ای آشنا شد و بوضوح تحت تأثیر نوشتة کانت قرار گرفت.

مادام که <می‌اندیشم، پس هستم><sup>۳</sup> دکارت می‌توانست، نه به عنوان بیان عمل استنتاج، بلکه به عنوان درک شهودی از یک حقیقت اولیه یا داده شعور تعبیر شود؛ من دو بیران بینش دکارت را قبول داشت. طبیعتاً من دو بیران فرمول <اراده می‌کنم، پس هستم><sup>۴</sup> را به لحاظ آنکه مبین کوشش ارادی مواجه با مقاومت بود، مقاومتی که به عقیده

1. *Oeuvres*, X, P. 95, note I.

2. *Oeuvres*, XI, P. 272.

3. *Cogito, ergo sum*

4. *Volo, ergo sum*

او منِ شعور آن را بر می‌انگیزد، ترجیح داد. اما او مطمئناً وجود «خود» را به عنوان چیزی که در ظهور در برابر شعور به عنوان عاملی علی در نظر گرفته می‌شد می‌دانست. وجود فاعل‌شناسایی یا خود که به عنوان واقعیت پدیداری در نظر گرفته می‌شد، البته مطمئناً وجودش به عنوان فاعل‌شناسایی فعال، به اصطلاح در دایره شعور یا ادراک *(لنفسه)* است. به نظر من دوییران خطای بزرگ دکارت این بوده که خود پدیداری را با خود به ناپدیداری یا نفس جوهری خلط کرده است، زیرا دکارت از <می‌اندیشم، پس هستم> نتایجی درباره خود یا من <فی نفسه> می‌گیرد و بنابراین از قلمرو متعلقات شناسایی فراتر می‌رود. البته کانت با تمایزی که بین من ادراک، یعنی خود پدیداری یا خودی که در برابر خودش ظاهر می‌شود، وجود <نفسه> است، از یک سو، ناپدیدار یعنی اصل جوهری، از سوی دیگر، می‌گذارد، از این خلط دوری می‌گزیند. موضوع من دوییران عیناً همان موضوع کانت نیست. برای مثال، در حالی که از نظر کانت عامل مختار، که انتخاب اخلاقی در پرتو مفهوم تکلیف مستلزم آن است، خود ناپدیداری است، از نظر من دوییران، آزادی، به قول برگسون، «داده ب بواسطه شعور» است و خود پدیداری عامل علی مختار است. با این حال، این مطلب تغییری در این واقعیت نمی‌دهد که من دوییران بین تصوّر خود از روح باقی بیشتر به عنوان موضوع ایمان تا موضوع شناخت، و تصوّر کانت از خود ناپدیداری، نوعی مشابهت می‌بیند. برای مثال، او می‌گوید که <نسبی مستلزم فرض چیزی است که قبلًا به طور مطلق وجود داشته است، اما چون این مطلق به محض آنکه ما آن را می‌شناسیم از مطلق بودن می‌افتد و ضرورةً صفت نسبی به خود می‌گیرد، در این گفته که ما درباره مطلق شناخت یا تصوّر مشتبی داریم تعارضی پدید می‌آید هرچند که نمی‌توانیم خودمان را از اعتقاد داشتن به وجود مطلق یا پذیرفتن مطلق به عنوان داده‌ای که لا ینفك ذهن ماست و پیش از هر شناختی وجود داشته است، باز بداریم.><sup>۱</sup> گفتن این سخن، بیشتر جانبداری از کانت است تا از دکارت.

با این همه، من دوییران راضی نیست از اینکه مسلم بگیرد که <مطلقی> مستقل از شعور بالفعل وجود دارد و ادعا می‌کند که چیزی بیش از این نمی‌توان گفت که آن مطلق وجود دارد یا ما باور می‌کنیم که وجود دارد. بالاخره وقتی نمی‌توانیم بگوییم فرض بر

وجود چه چیزی است، چگونه می‌توانیم درباره وجود چیزی اظهارنظر کنیم؟ در اینجا لایب نیتس به کمک من دوییران می‌آید. به شرط آنکه مفهوم جوهر به قوه تعبیر شود، دعوى اینکه نفس جوهری خود را در شعور، یعنی به منزله فاعل شناسایی فعال در پیوند با شعور، نشان می‌دهد و دعوى اینکه مفهوم لازم برای اندیشیدن درباره نفس یعنی مفهوم جوهر، در وضوح تجربه درونی فعالیت علی یا قوه تأثیر نهفته است، آسانتر می‌شود. به این ترتیب قلمرو «مابعدالطبیعه» گسترش می‌یابد و من دوییران می‌تواند بگوید که <کانت در اینکه قبول ندارد که قوه فاهمه بتواند چیزی فراتر از اشیاء محسوس، یعنی بیرون از کیفیتهايی را که مقدم این اشیاء محسوس‌اند، ادراک کند و می‌گويد اشیاء فی نفسه برای فاهمه غیرقابل ادراک‌اند، بر خطاست.><sup>۱</sup>

## ۵. مراتب زندگی انسان

این فکر که خود پدیداری تجلی <مطلق> یا نفس جوهری است ممکن است این فکر را به ذهن آورد که همه پدیده‌ها تجلی مطلق یا خدا به عنوان مبنای نهایی یا علت وجود آنهاست. با این حال گرچه من دوییران همه پدیده‌ها را مرتبط با خدا در نظر می‌گرفت، اگر به لحاظ طبیعت فکور و سرشت دینی و نیازی که به خدا حس می‌کرد نبود، بعيد به نظر می‌رسد که می‌توانست چنین موضوعی اختیار کند. استدلال کردن به روش مابعدالطبیعه سنتی، از پدیده‌های درونی به خود ناپدیداری و از پدیده‌های خارجی یا از همه پدیده‌ها به مطلق یا بلاشرط در واقع با ذهن او بیگانه بود.<sup>۲</sup> بیش از هر چیز مسئله گسترش دادن اندیشه من دوییران درباره حیات درونی انسان بود. درست همان طور که در من شعور، نفس جوهری ای را دید که خود را در نسبتی و بنابراین در معرض شناخت متجلی می‌کند، به همین ترتیب تجلی واقعیت الاهی را در جنبه‌های خاصی از زندگی بشر دید. من دوییران سالم‌مندتر که شد فلسفه‌ای عمیقاً دینی پروراند اما فیلسوف حیات درونی انسان باقی ماند. و تغییر در دیدگاه فلسفی اش، حکایت از تغییری در تفکراتش

1. *Oeuvres*, XI, P. 284.

2. من دوییران در حقیقت از دیرباز می‌گفت که معتقد است عقلی الاهی بر جهان فرمان می‌راند. اما این اعتقاد بیشتر از اعتقاد خودجوش یا از حس باطنی (*sens intime*) ناشی بود تا از هر نوع برهان جهان‌شناختی (*Cosmological argument*) در شیوه سنتی.

درباره حیات درونی داشت نه گرویدن ناگهانی به مابعدالطبعه سنتی. به تأکید من دویبران، آن گاه که در گراتلوب در انزوا به سر می‌برد، درباره اینکه اعتقاد به خدا لازمه داشتن زندگی اخلاقی نیست، بلکه انسان در توان خود دارد که اخلاقی زندگی کند، قبلاً اشاره شده است. یک بی خدا از هر حیث می‌تواند ارزش‌های اخلاقی را خوب بشناسد و سعی کند آن‌ها از طریق افعالش به تحقق برساند. من دویبران تحت تأثیر فلسفه رواقی بود و شخصیتهای درجه اول رواقی نظری مارکوس آورلیوس را می‌ستود؛ اما تا جایی که امکان داشت طبیعتاً اندیشه‌های اخلاقی اش را با روانشناسی اش مرتبط می‌ساخت. غایت یا هدف، خوشبختی است و یک شرط رسیدن به خوشبختی این است که قوای انسانیهای ذهنی انسان باید به هماهنگی و توازن برسد. در واقع این بدان معناست که تفکر فعال که موضوع شعور است باید بر امیال و محركات بخشی از طبیعت انسان که شرط قبلی حیات شعور است تسلط داشته باشد یا بر آن حکومت کند. به عبارت دیگر، باید خرد بر محركات حس تسلط داشته باشد. البته برای اینکه به اندیشه‌های نیک و بد محتوا بدهیم، ناگزیریم انسان را در مناسبات اجتماعی اش در نظر بگیریم، یعنی انسان به عنوان مؤثر در دیگران و به عنوان متأثر از جامعه. «از احساس عمل آزاد و خودانگیخته که هیچ محدودیتی برای خود نخواهد داشت، چیزی ناشی می‌شود که به آن حقوق می‌گوییم. از واکنش اجتماعی لازم که از عمل فرد ناشی می‌شود و عیناً منطبق بر آن نیست (چرا که انسان مثل اشیای مادی نیست که بدون عامل یا فاعل ایجاد فعل واکنش نشان دهد) و معمولاً آن را پیش‌بینی می‌کند و فرد را وادرار می‌کند عملش را با عمل جامعه هماهنگ کند، وظایف ناشی می‌شود. احساس تکلیف (وظیفه) احساس این جبر اجتماعی است که هر فردی خوب می‌داند که نمی‌تواند خودش را از آن آزاد کند.»<sup>۱</sup>

البته من دویبران به محلودیتهای عقل و اراده انسان، وقتی که به حال خود رها شوند، بیش از پیش واقف شد. «اخلاق رواقی، با اینکه اخلاقی عالی است، مادام که می‌کوشد تا عواطف، احساسات یا علل هیجان را، که هیچ گونه وابستگی با اراده ندارد، تحت تسلط

۱. ۸۷ Journal (H. Gouhier), I, P. ۸۷. تعبیر احساس تکلیف بر اساس فشار اجتماعی در نظریه «اخلاق بسته» برگسون دویبره ظاهر می‌شود.

اراده قرار دهد و مدام که بخشی از انسان را که انسان نمی‌تواند از آن جدا شود نفی می‌کند، معارض با طبیعت بشر است. عقل بتنهایی توانایی مجهر ساختن اراده را به انگیزه‌ها یا اصول عمل ندارد. لازم است که این اصول از منشأ عالیتری گرفته شود.<sup>۱</sup> بنابراین، من دو بیران به دو مرتبه از زندگی انسانی، که قبلًا آن‌ها را از یکدیگر متمایز ساخته است، یعنی زندگی انسان به عنوان حیوان، و به مثابه موجودی دارای حس، و زندگی انسان دقیقاً به عنوان انسان، یعنی زندگی شعور، زندگی فاعل‌شناسایی متغیر و آزاد، مرتبه یا بعد سومی افزود که زندگی روح است و مشخصه آن عشق مرتبط با روح الاهی است.<sup>۲</sup>

می‌توان مفهوم مراتب سه‌گانه زندگی انسان را به این ترتیب بیان داشت. برای انسان امکان دارد که بگذارد فردیت و آزادی اش، خود را یکسره <به همه خواهشها، به همه انگیزه‌های تن><sup>۳</sup> بسپارد. بعد از آن، انسان به عنوان انسان، تسلیم طبیعت حیوانی اش می‌شود. برای او امکان دارد در مرتبه‌ای که <همه تواناییهای طبیعتش را به کار می‌گیرد، در مرتبه‌ای که با جنگیدن با خواهشها سرکش طبیعت حیوانی اش قوه اخلاقی اش را پرورش می‌دهد...><sup>۴</sup> باقی بماند یا سعی کند که باقی بماند. و برای او امکان دارد که به مرتبه <جذب شدن در خدا><sup>۵</sup> یعنی مرتبه‌ای که خدا برای او همه چیز است، فرا برود. <من><sup>۶</sup> بین این دو حد است.<<sup>۷</sup> به این معنی که مرتبه وجود فردی و مستغنى از غیر بین مرتبه انفعالیت سپردن خود به دست انگیزه حس، و مرتبه انفعالیتی که لازمه زیستن در خدا و زیر سیطره اوست، قرار دارد. با این همه، مرتبه دوم رو به سوی مرتبه دوم یعنی خدا شدن انسان دارد.

اگر کسی بیش از هر چیز به روانشناسی ای توجه کند که در ساله درباره تأثیر عادت تشریح شده است و سپس به اندیشه‌هایی توجه کند که من دو بیران در ژورنال خود، از

1. *Journal*, II, P. 67.

2. در *Journal* سه مرتبه مورد بحث قرار گرفته است (برای مثال زیر عنوان دسامبر ۱۸۱۸، II، ص ۱۸۸، و زیر عنوان اکتبر ۱۸۲۳، II، ص ۳۸۹ و ص بعد؛ و در «*New Essays in Anthropology Oeuvres*, XIV» که بخش سوم به زندگی روح اختصاص داده شده است.

3. *Oeuvres*, XIV, P. 369.

4. *Ibid.*, P. 370.

5. *Ibid.*, P. 369.

6. le moi

7. *Journal*, II, P. 188.

۱۸۱۵ به بعد آورده، یا در آثاری چون رسالات جدید در انسان‌شناسی عرضه کرده است، شاید احساس کند که انقلابی در دیدگاه نویسنده آنها رخ داده است و آرمان‌شناسی که تحت تأثیر شدید تفکر عصر روشنگری بود، تحول یافته و افلاطونی مشرب و عارف دینی شده است. این احساس می‌تواند تا اندازه‌ای بجا باشد. یقین است که سلسله تغییراتی روی داده است.<sup>۱</sup> در عین حال فهمیدن این نکته مهم است که وقتی که من دوپیران مفهوم زندگی روح را گرفت و بسط داد، آن قدر که بر نظریه‌های روانشناسی قبلی اش افزوء، آنها را کنار نگذاشت. برای مثال، نه نظریه شعورش را دایر بر اینکه شعور یک امر اضافی است به یک سو نهاد، نه دیدگاهش را درباره زندگی فاعل‌شناسی آزاد و فعال شعور به عنوان چیزی که خاص انسان است و به عنوان مرتبه‌ای که وجود فردی از آن فراتر می‌رود، ترک گفت. او به این عقیده رسید که از آنجا که افعالیتی هست که شرط قبلی زندگی شعور است، بنابراین ورای مرتبه وجود فردی مستغنی از غیر قابلیت پذیرشی وجود دارد، قابلیت پذیرشی در نسبت با تأثیر الاهی که من باب مثال هم خود را در تجربه عرفانی متجلی می‌کند و هم در جاذبه‌ای که مثل اعلای نیک و زیبا، که افلاطون از آن سخن می‌گوید، اعمال کرده است و اینها راههایی به وجود می‌آورد که مطلق الاهی خود را در آن‌ها متجلی می‌سازد.

وقتی از <افزایش> سخن به میان می‌آوریم، حتماً باید توجه داشته باشیم که افزایش تغییر مشخصی در دیدگاه به بار می‌آورد. زیرا زندگی فاعل‌شناسی خود مختار که از نظر فلوزوف سده هیجدهم عالیترین زندگی برای انسان بود، اکنون تابع حیات روح است، که انسان در آن روح به عمل الاهی در خود اتکاء دارد.<sup>۲</sup> پیداست که من دوپیران از تغییر دیدگاه آگاهی کامل دارد. بنابراین، در بندی که غالباً نقل شده یادآور می‌شود که جوانی اش را به مطالعه در <وجود فردی و تواناییهای «خود»<sup>۳</sup> و مناسبات معینی بر شعور

۱. این تغییرات را پروفسور هانتری گویه در *Les conversions de Maine de Biran* (Paris, 1948) به طرز تحسین‌برانگیزی بیان داشته است؛ او کوشش فراوانی نیز در نشان دادن عناصر تداوم در تفکر من دوپیران به کار برده است.

۲. گفته من دوپیران درباره جذب شدن خود در خدا، درباره خودآگاهی من است که در آگاهی به خدا یا در سلطه‌الله بکلی مستغرق می‌شود. اما این توضیح را می‌آورد که اشاره او به جذب شدن عارفانه در معنایی روانشنختی است و او از همسان انگاشتن هستی‌شناختی نفس جوهری با خدا سخن نمی‌گوید.

3. moi

محض این خود با احساسهای بیرونی و درونی، اندیشه‌ها و هر آنچه معلوم نفس یا حساسیت است و اعضای حسی آنها را حس می‌کنند، حواسهای مختلف و غیره<sup>۱</sup> صرف کرده است. او سپس می‌افزاید که او هم‌اینک <بیشترین اهمیت را برای مناسبات انسان با خدا و با جامعه همگان خود><sup>۲</sup> قائل است.

با این همه، من دو بیران در همین قسمت ژورنال می‌گوید که او هنوز معتقد است که <شناختی جامع از روابط میان خود یا نفس انسان با تمامیت وجود بشری (شخص انصمامی) باید از لحاظ زمان یا از لحاظ مطالعه بر همه تحقیقات نظری و عملی در دو رابطه نخستین مقدم باشد.><sup>۳</sup> بعلاوه، <این رو اشتاسی تجربی است یا علمی که در ابتدای امر کاملاً بازتابی است، که باید برای تعیین روابط اخلاقی ما با موجوداتی مانند خودمان و روابط دینی مان با موجود نامتناهی برتر، ما را به جایگاه مناسب هدایت کند، جایی که روح از آن صادر می‌شود و می‌کوشد تا از طریق به کار بستن عالیترین تواناییهای طبیعت ما به آن بازگردد.><sup>۴</sup> به عبارت دیگر، مطالعه روانشناختی خود، برای تفکر در حوزه‌های اخلاقی و دینی مبنای فراهم می‌آورد و روشی که باید از هر حیث به کار گرفته شود، همان روشی است که من دوبیران <روانشناسی تجربی> می‌نامد، گو اینکه <روانشناسی بازتابی> بر آن ترجیح دارد. پدیده‌های زندگی درونی انسان همگی نقطه عزیمت است. من دوبیران با اشاره به حیات روح می‌گوید که <قسم سوم که از همه اقسام مهمتر است، همان قسمی است که فلسفه تاکنون ناگزیر بوده است آن را به بحث‌های نظری عرفان واگذار کند، گرچه در عین حال می‌تواند به واقعیت‌های مشاهده که در حقیقت از طبیعتی فراتر از حواس اخذ شده باشد تنزیل داده شود، اما نه طبیعتی که به کلی با روحی که خدا و خودش را می‌شناسد بیگانه باشد. بنابراین این قسم، واقعیتها یا حالات و اعمال این حیات روحی را شامل می‌شود...><sup>۵</sup> شاید بتوان گفت که من دوبیران رهیافتی روانشناختی به تأثیرهای پدیداری، یا تأثیر آن چیزی را که متکلمان فیض الاهی<sup>۶</sup> نامیده‌اند، ذیل نام <روانشناسی تجربی> جای داد.

1. *Journal*, II, P. 376.

2. *Ibid*

۳. دو رابطه نخستین عبارت است از رابطه با همگان‌مان و رابطه با خدا. *Ibid.*, PP. 376-7.

4. *Ibid.*, P. 377.

5. *Oeuvres*, XIV, P. 223.

6. divine grace

مدعی شده‌اند که من دویبران بیشتر از فلسفه رواقی به فلسفه افلاطونی روی آورد تا به مسیحیت، و گرچه تفکر درباره آثاری چون سیره مسیح<sup>۱</sup> و آثار فنلون<sup>۲</sup> مطمئناً او را به مسیحیت نزدیکتر کرد، به مفهوم روح القدس در معنایی نامتناول بمراتب بیشتر گرایش یافت تا به مفهوم مسیح به عنوان پسر خدا. به نظر می‌رسد که در این دعوی تا اندازه زیادی حقیقت باشد. البته آثار متأخر من دویبران میان این عقیده است که فقط دین مسیحی >زنگی سومی را که از زندگی حسن و زندگی عقل یا زندگی اراده انسان برتر است، بر او آشکار می‌کند. هیچ نظام فلسفی دیگری به چنین رفتی نرسیده است.<<sup>۳</sup> در هر حال لادری مشرب گراتلوپی سابق، کاتولیک از دنیا رفت؛ حتی اگر دین او مسیحیت افلاطونی شده بوده باشد.

من دویبران متفکری منظم به معنای کسی که نظام فلسفی پروردۀ ای بیافربند نبود. اما در روانشناسی و در جنبش فلسفی‌ای که از طریق راؤسون و فویه به برگسون انجامید، جنبشی که به عنوان جنبش روح باور یا جریان اندیشه<sup>۴</sup> معروف است<sup>۵</sup> نطفه بسیار بالهمیتی قرار دارد، یا تأثیر برانگیزاننده‌ای در آنها بخشد. در حوزه دینی نوع احتجاجهای >از درون< که برای مثال الله - لاپرون<sup>۶</sup> و بعداً بلوندل بیان داشته‌اند، تا اندازه‌ای مدبون من دویبران است. البته تأثیر او بیشتر به صورت غیرمستقیم انگیزه تفکر فردی در زمینه‌های مختلف بوده است (زمینه‌هایی مانند روانشناسی اراده، پدیدارشناسی شعور، مفهوم علیّت و تجربه دینی) تا به صورت ایجاد مرید؛ دامنه این تأثیر به حدّی وسیع است و با سایر تأثیرها چنان درآمیخته است که برای گشودن کلاف آن مطالعات تخصصی لازم است.

1. *Imitation of Christ*

2. Fénelon

3. *Ibid.*, P. 373.

4. current of thought

5. روح باوری (spiritualism) در معنای بالا به معنایی که این اصطلاح در زبان متناول انگلیسی دارد، هیچ ارتباطی ندارد.

6. Ollé-Laprune



## فصل سوم

### التقاط‌گرایی

#### ۱. بوجسب

من دوپیران از منابع مختلف تأثیر گرفت. او بر این نکته خوب واقف بود، و به هر حال در یک دوره از آنچه با عنوان مشی التقاط‌گرایی<sup>۱</sup> از آن یاد کرد دفاع نمود. با این حال وقتی به التقاط‌گرایی در فلسفه فرانسوی نخستین نیمة سده نوزدهم اشاره می‌شود، این اشاره در اصل بیشتر به روایه -کولار و کوزن است تا به من دوپیران. راست است که من دوپیران دوست روایه -کولار بود و کوزن ویرایشی از نوشه‌های او انتشار داد. این نیز راست است که می‌توان روایه -کولار و کوزن را به عنوان نمایندگان جنبش روح باور، جنبشی که من دوپیران در فلسفه فرانسوی پس از انقلاب آغازگر آن بود، به شمار آورد. اما تأثیر من دوپیران بعدها در حوزه‌های روانشناسی و پدیدارشناسی احساس شد، حال آنکه کوزن فلسفه‌ای علنی التقاطی پرداخت که برای مدتی نوعی نظام دانشگاهی رسمی بود و بعداً از بین رفت. کوزن در زمان حیاتش به شهرتی به مراتب بیش از شهرت من دوپیران دست یافت؛ اما معروفیت من دوپیران که رو به افزایش نهاد، شهرت کوزن به زوال گرايیده بود.

1. electicism

و اگر اشتهر روایه - کولار و کوزن مخصوصاً به لحاظ التقاطگرایی آنهاست، آوازه من دوییران برای تفکر او درباره شعور انسان است.

به دست دادن تعریف دقیقی از التقاطگرایی کار آسانی نیست. در واقع معنی اشتقاقي آن به قدر کافی روشن است. *[التقاطگرایی]* از فعل یونانی *eklegein* به معنای سواکردن و برگزیدن گرفته شده است؛ و به طور کلی فیلسوفان التقاطی کسانی هستند که از مکتبها یا نظامهای مختلف آرایی را که قبول دارند انتخاب می‌کنند و سپس آنها را به هم می‌آمیزند. پیداست که پیشفرض این طرز عمل این است که هر نظام فلسفی، حقیقتی، یا حقایقی یا جنبه‌ای از واقعیت، یا نظرگاهی یا طرز نگرشی به جهان، یا زندگی انسان را، که در هر ترکیب کلی لازم است مورد توجه قرار گیرد، بیان می‌دارد یا احتمالاً بیان می‌دارد.<sup>۱</sup> البته ممکن است به معانی ضمنی این پیشفرض به طور کامل پی‌برده شده باشد، ممکن است این طور هم نباشد. در یک طرف فیلسوفانی هستند که قدرت تفکر اصیل ندارند و کسانی که مشی گردهم آوری، ترکیب کردن یا کنار هم چیدن نظریاتی از مکاتب یا سنتهای مختلف را که منطبقاً سازشپذیرند (یا گمان می‌رود که سازشپذیرند) دنبال می‌کنند، اما از معیاری که در کار می‌گیرند اندیشه روشی ندارند و یگانگی سازواری برقرار نمی‌سازند. این گونه فیلسوفان را به حق می‌توان التقاطگر نامید. در طرف دیگر فیلسوفانی نظیر ارسطو و هگل هستند که تحول تاریخی فلسفه را به منزله سیری می‌بینند که بر مبنای آن کافی ترین فلسفه روز، یعنی فلسفه خودشان، به ظهور می‌رسد و نگرشهای متفکران گذشته را ضمیمه خود می‌کند. اگر این گونه فیلسوفان را التقاطگر بنامیم، نام نامناسبی بر آنها نهاده ایم. اگر متفکری از منابع مختلف تأثیر بگیرد، صرف این تأثیر گرفتن او را التقاطگر نمی‌کند. یا اگر هم بکند، معنای این اصطلاح در این کاربرد توسع بسیاری یافته است. شاید التقاطگر، بهتر از همه شایسته آن. دسته از فیلسوفانی است که بدون آنکه یگانگی سازواری ایجاد کنند، آرایی را که از منابع مختلف گرفته‌اند در هم می‌آمیزند یا کنار هم می‌چینند. چرا که اگر فیلسوفی از طریق کاربرد کاملاً سازگار اصول بنیادین یا اندیشه‌های بنیادی رایج، یگانگی سازواری

۱. لایب نیتس این مفهوم را به این ترتیب بیان داشت که هر نظامی در آن چیزی که تأیید کرده است بر حق بوده و در آن چیزی که تکذیب کرده است بر خطأ. به عبارت دیگر، فیلسوفان اصیل چیزی را که بایستی می‌دیدند دیده‌اند، اما چیزی که هر کدام دیدند، همه آن چیزهایی که باید دیده می‌شدند.

به وجود آورد، نظام قابل قبولی ایجاد کرده است که فراتر از مجموعه آراء کنار هم چیده شده است.

روشن است که موردهایی بین آن دو می‌تواند باشد. برای مثال، ممکن است کسی عناصری را از نظام‌های مختلف برگزیند که به عقیده او ارزش راستی<sup>۱</sup> داشته باشد و خیال کند آنها را در یگانگی سازواری به هم پیوند داده است، حال آنکه ممکن است منتقدان او بر این عقیده باشند که دعوی وی نابجاست و او القاطگری بیش نیست. با این وصف ممکن است منتقدان به اصطلاح «القاطگری» معنایی اطلاق کنند که در بالا به عنوان معنای مناسب پیشنهاد کردیم. در واقع کوزن خودش را القاطگر خواند و آنگاه کوشید بین آنچه از القاط مراد می‌کرد و کنار هم چیدن اندیشه‌هایی که از نظام‌های مختلف گرفته شده باشد فرق بگذارد، اما حتی با اینکه سعی کرد نظام یگانه‌ای به وجود آورد، دعاویش در باب چنین نظامی همواره با نقادی مواجه شده است.

غالباً گفته‌اند که القاطگری فرانسوی معرف نوعی نگرش سیاسی بوده یاد را حالت ارتباط نزدیکی با آن داشته است. این گفته فقط بیان گرایش کلی به تفسیر جنبش‌های فلسفی بر حسب مقولات سیاسی نیست، بیش از آن است. القاطگران عمله در سیاست مشارکت فعالانه داشتند و به ارزش‌های قانون اساسی ای اعتقاد داشتند که عناصر ارزشمند موجود در حکومتهای پادشاهی، اشرافی و مردمی را در خود جمع کند. به عبارت دیگر، از حکومت مشروطه پادشاهی پشتیبانی می‌کردند. از یک سو نه تنها با هر گونه تمایل به بازگشت پادشاهی استبدادی مخالف بودند، بلکه با فرمانروایی ناپلئون به عنوان امپراتور نیز مخالفت داشتند. از سوی دیگر، با کسانی مخالف بودند که عقیده داشتند انقلاب به اندازه کافی گسترش نیافته است و لازم است تجدید شود و بسط پیدا کند. در حق آن‌ها گفته‌اند که روحیه سازش بورژوای نشان داده‌اند. خود آن‌ها نظریه سیاسی شان را به منزله بیان نوعی القاط سالم می‌دانستند، نوعی توانایی برای تشخیص عناصر ارزشمند در نظام‌های معارض و تلفیق کردن آن‌ها در یک ساخت سیاسی و اجتماعی ماندگار.

نگرشی مشابه را در حوزه دینی می‌توانیم یافت. القاطگران مخالفان مادیگرایی و

بی خدایی و احساسگرایی کوندیاک بودند. در عین حال اگرچه به آزادی دینی عقیده داشتند و نمی خواستند کلیسا را دستخوش منع و آزار بینند، یقیناً دعوی کلیسا را به عنوان اینکه تنها حافظ حقیقت در عرصه های دینی و اخلاقی است نمی پذیرفتند، با فکر نظام آموزشی ملهم از کلیسا و تحت نظارت کلیسا هیچ گونه تفاهمی نداشتند. هدف شان پیشبرد دین متکی به فلسفه ای بود که با دین دارای تشکیلات رسمی همراه باشد و در جهات مهم با آن همکاری کند، اما مطیع حجتی کلیسایی نباشد و احتمالاً جای آئین کاتولیک را، به نحوی که در آن وقت شناخته شده بود، بگیرد.

در حقیقت، در حالی که سنت گرایانی چون دومستر رویایی بازگشت به پادشاهی نیرومند را در سر می پروراندند و طرفداری از حکومت جهانی پاپ را تبلیغ می کردند، و در موقعی که نظریه پردازان اجتماعی، که بعداً از آن ها یاد خواهد شد، خواستار گسترش انقلاب<sup>۱</sup> بودند، التقطاگران کوشیدند راه وسطی را بین دو طرف پیش بگیرند و مدعی بودند از عناصر ارزشمند مختلفی که در مواضع معارض هست تلفیقی به وجود آورده اند. بی گمان قابل بحث است که نگرشاهی سیاسی تا چه اندازه در مواضع فلسفی تأثیر گذاشته و اندیشه های فلسفی تا چه حد در اعتقادات سیاسی نفوذ کرده است. در هر حال، پرسشی نیست که بدون در نظر داشتن تک تک متفکران بتوان به طور کاملاً انتزاعی پاسخ داد. البته چیزی که واضح به نظر می رسد این است که آنچه به عنوان التقطاگری نامیده شد نگرشی را بیان داشت که خود را خارج از فضای فلسفه دانشگاهی نشان داد.

## ۲. روایه - کولار

پل روایه - کولار (۱۷۶۳ - ۱۸۴۵) در سومپویی<sup>۲</sup> در ولایت مارن<sup>۳</sup> به دنیا آمد. در ۱۷۹۲ عضو حکومت شهری پاریس و در ۱۷۹۷ عضو شورای پانصد نفری بود. با اینکه تربیت

۱. البته اشاره به گسترش حکومت وحشت نیست، بلکه موضوع اعتقاد داشتن به این نکته بود که وقتی انقلاب رژیم گذشته از بین برد، نتوانست آرمان هایش را به صورت اصلاحات اجتماعی حقیقی اعمال کند. پیشرفت انقلاب با به قدرت رسیدن ناپلئون و به سبب از حرکت ایستاندن هرگونه جنبشی به سوی سوسیالیسم، متوقف شده بود.

فلسفی اش ناقص بود، در ۱۸۱۱ در سوریون استاد فلسفه شد و تا ۱۸۱۴ این سمت را حفظ کرد. تمایلی به ناپلئون نداشت؛ اما امپراتور نطق افتتاحیه‌ای را که روایه -کولار ایراد داشت و در آن نطق به کوندیاک حمله کرد، بسیار پستندید. به نظر ناپلئون، تفکر روایه -کولار می‌توانست به منظور دردرس فراهم کردن برای آرمان پردازان و تاراندن آنها و سیله قرار گیرد. پس از سقوط آخر امپراتور، روایه -کولار والی ولایت مارن شد و در میان نظریه‌پردازان<sup>۱</sup> که معتقد بودند نظریه‌های سیاسی شان می‌تواند از اصول کاملاً عقلی استنتاج شود، فردی بالهمیت شد.

جز نطقی که برای افتتاح درسشن درباره تاریخ فلسفه ایراد داشت، فقط تکه‌هایی از بحثهای فلسفی او که ژوفروا<sup>۲</sup> گردآوری کرده است در دست ماست. شهرت او به این لحاظ است که فلسفه عقل مشترک<sup>۳</sup> تامس رید<sup>۴</sup> را وارد فرانسه کرده است. در ۱۷۶۸ ترجمه‌ای از تحقیق رید به فرانسه در آمستردام انتشار یافته بود؛ اما با استقبال چندانی مواجه نشد. اگرچه هدف اصلی نقادی روایه -کولار کوندیاک بود و در حالی که تامس رید حمله به شکاکیت هیوم را وجهه نظر قرار داده بود، با این همه، روایه -کولار مستمعانش را با کتاب تحقیق آشنا ساخت و بعد از آن به طرح و بسط بعضی از اندیشه‌های خودش ادامه داد.

پاسخ رید به هیوم پاسخ خیلی اندیشیده‌ای نبود. اما یکی از تفاوتها بی‌که رید قایل شده بود، تفاوت بین تصورات بسیط لایک و تأثرات هیوم از یک سو و ادراک از سوی دیگر بود. به نظر رید، تصورات بسیط داده‌های مثبتی نیست که شناخت بر پایه آن استوار باشد، بلکه بیشتر مفروضات مسلمی است که از راه تحلیل آنچه تجربه عملأ به دست می‌دهد، یعنی از راه ادراک، حاصل می‌گردد. ادراک همیشه با داوری یا عقیده طبیعی به، مثلأ، وجود چیزی که ادراک شده است، همراه است. اگر بر آغاز شدن با تأثرات ذهنی اصرار بورزیم، در حوزه ذهنیگرایی محبوس می‌مانیم. البته ادراک، داوری درباره واقعیت خارجی را در خود مستتر دارد. این داوری به هیچ برهانی نیاز ندارد<sup>۵</sup> و در

1. doctrinaires

2. Jouffroy

3. common sense

4. برای اطلاع درباره تامس رید (Thomas Reid) (۱۷۱۰ - ۱۷۹۶) به ترجمة جلد پنجم همین تاریخ فلسفه، صص ۳۷۹ - ۳۸۸.

5. رید علاوه بر اینکه از یاد می‌برد که خود هیوم بر اهمیت معتقدات طبیعی تأکید کرده بود، خواندنگاش را در

طبیعت همه افراد بشر است و بنابراین به مبادی عقل مشترک تعلق دارد. روایه - کولار از فرقی که رید در حمله اش به احساسگرایی کوندیاک می‌گذارد استفاده می‌کند. دکارت با قرار دادن نفس منحصر به خود به عنوان نقطه عزیمت‌ش و سپس کوشش برای اثبات وجود حقیقی اعیان خارجی و سایر افراد مشکل را آغاز کرد. اما کوندیاک با تحويل هر چیزی به احساسهای گذرا، که ذهنی بودن از طبیعت آنهاست، توسعه <ذهنیگرایی> را به کمال رساند. او نمی‌توانست توانایی داوری ما را، یعنی توانایی ای که فعالیت ذهن را بوضوح نشان دهد، بر اساس مفروضاتش تبیین کند. مادام که ادراک‌کننده از روی طبع داوری می‌کند که هم نفس فعال ثابت و دارای علت وجود دارد و هم اینکه متعلق ادراک هدایت شده در جهان خارج واقعاً وجود دارد، داوری در ادراک مستتر است. مراد روایه - کولار از احساسات، احساسهای لذت والم است. واضح است که اینها تجربه ذهنی است. اما ادراک متعلقاتی را به ما عرضه می‌کند که مستقل از احساس وجود دارد. ممکن است شکاک در مبنی آزمیده‌ای به وجود نفسی ثابت وجود دارد. اشیای خارجی شک کند و همه چیز را به احساس تحويل کند؛ اما او مانند هر کس دیگری بر اساس این داوری اولیه و طبیعی عمل می‌کند که نفس ثابت فعال دارای علت وجود دارد و اشیای خارجی وجود واقعی دارد. این داوریها در قلمرو عقل مشترک است و برای کار بیشتر عقل، که می‌تواند علم استقرایی را بسط دهد و به سود وجود خدا به عنوان علت غایی استدلال کند، مبنای فراهم آورد. برای عیان ساختن اصول بنیادی دین و اخلاق بر انسان، نیازی به هیچ گونه قدرت مافوق طبیعی نیست. عقل مشترک و عقل راهنمایی است کافی. به عبارت دیگر، رد کردن احساسگرایی کوندیاک، به تمیک جستن به سنت‌گرایی یا به کلیسا ای دارای مرجعیت نمی‌انجامد. راه میانه‌ای وجود دارد. اندیشه روایه - کولار، از این جهت که راه میانه‌ای در فلسفه را به راه بینابینی در سیاست می‌پیوندد، فایده‌ای در بر دارد. با این حال اگر بر اساس تکه‌های بازمانده از

نویی تردید نسبت به حالت منطقی دقیقی که باید به آن داوری نسبت داده شود رها می‌کند. از اصول حقیقی واضح و بدینه سخن به میان می‌آورد؛ اما همان طور که به این داوری که، ما چیزی را که واقعاً وجود دارد ادراک می‌کنیم، حقیقت محتمل گفته می‌شود، به نظر می‌رسد که وضوح و بداهت آن را می‌توان بر حسب میل طبیعی به باور داشتن آن تعبیر کرد.

بحث‌های فلسفی او داوری کنیم، نظریاتش به توضیحی نیاز دارد که در آن نظریات نیست. برای مثال، به نظر روایه-کولار نفس و فعالیت علی آن، معلوم بلاواسطه شعور یا ادراک درونی است. بنابراین من، در پدیده دقت ارادی، از خودم به عنوان عاملی علی آگاهی بلاواسطه دارم. بنابراین، باید انتظار داشته باشیم که روایه-کولار مدعی این معنی نیز باشد که ما به وجود چیزهایی که ادراک می‌شود شناخت شهودی داریم و از مناسبات علی موجود در جهان، بلاواسطه، آگاهیم. ولی او به ما می‌گوید که هر احساسی <نشانه‌ای طبیعی> است<sup>۱</sup> که به گونه رازآمیزی نه تنها تصور موجودی خارجی، بلکه عقیده مقاومت‌نایذیر به واقعیت آن را نیز القاء می‌کند. روایه-کولار در ضمن نیز می‌گوید که آگاهی به خود به عنوان عاملی علی ما را به طرز مقاومت‌نایذیری به پی‌بردن (غیرارادی) به فعالیت علی در جهان خارج سوق می‌دهد. همان طور که متقدان متذکر شده‌اند، هیوم بصراحت اذعان داشت که ما اعتقادی طبیعی، و در عمل مقاومت‌نایذیر، به وجود واقعی اجسام، مستقل از تأثیرات یا ادراک‌هایمان، داریم. بنابراین هیوم بصراحت کامل می‌توانست گفت که این اعتقاد موضوع حس مشترک است. اما با آنکه اعتبار چنین اعتقادی را قابل اثبات نمی‌دانست، در هر حال در تکوین آن تحقیق کرد؛ حال روایه-کولار با این گونه تحقیقات موافق نیست و مستمعانش را در باب همان چیزهایی که می‌گوید در نوعی شک نگاه می‌دارد. در واقع معلوم است که تحويل نفس و تنزیل جهان خارج را به احساس و نیز کوشش برای بازسازی آنها را براین اساس نمی‌پذیرد. این نیز معلوم است که تأکید را بر مفهوم ادراک به عنوان متمایز از احساس و به منزله و سیله‌ای برای غلبه کردن بر ذهنیگرایی می‌گذارد. اما بحث او درباره اینکه ادراک به چه نحو وجود جهان خارج را ثابت می‌کند، مبهم است. ظاهراً می‌خواهد برای استنتاجی استقرایی که به نتیجه‌ای که قطعاً، و نه احتمالاً، درست باشد راهی پیدا کند. اما این نکته بسط و تفصیل نیافته است.

### ۳. گوزن

ویکتور کوزن<sup>۲</sup> (۱۷۹۲ - ۱۸۶۷) از خانواده‌ای صنعتگر و تهییدست در پاریس برخاست.

1. *Les fragments philosophique de Royer-Collard*, edited by A. Schimberg, P. 22 (Paris, 1913).

2. Victor Cousin

می‌گویند در ۱۸۰۳ که در آبرو مشغول بازی بود برای نجات شاگردی از مدرسه شارلمانی از چنگ دسته‌ای از همساگر دیها که او را تعقیب می‌کردند پا به میان گذاشت و به پاس این اقدام، مادر پسر تأمین وسایل تربیت کوزن را به عهده گرفت.<sup>۱</sup> کوزن در مدرسه شارلمانی جایزه‌ها را بود و پس از ترک آن مدرسه به دانشسرای عالی راه یافت. دوره‌های درسیش را بسرعت پایان داد و در آن وقت که بیست سال از سنش می‌گذشت به دانشیاری زبان یونانی انتخاب شد. در ۱۸۱۵ به جای روایه -کولار، فلسفه اسکاتلندي حس مشترک را در سوربون درس داد. در واقع در سخنرانیهای لارومیگیر<sup>۲</sup> و روایه -کولار در دانشسرای حاضر شده بود، اما اطلاعاتش درباره فلسفه در آن وقت تا اندازه‌ای محدود بود. واقع امر این است که اطلاعات روایه -کولار هم آن طور بود.

کوزن بعداً وقت خود را صرف آموختن مطالبی درباره کانت کرد و اگر نه از نظر آیندگان، دست کم به عقیده خودش، بزودی بر آرای کانت تسلط یافت. در ۱۸۱۷ برای آشنایی با فیلسوفان بعد از کانت به آلمان رفت. در آن سفر با هگل دیدار کرد، اما در سفر بعدی اش در ۱۸۱۸ با شلینگ و یاکوبی آشنا شد. در سومین دیدارش از آلمان در ۱۸۲۴ که به عنوان توطئه‌گر مظنون پلیس پروس قرار گرفت، فرست یافت، در خلال شش ماهی که در زندان بود، اطلاعاتش را درباره فلسفه آلمانی وسعت دهد.

در ۱۸۲۰ دانشسرای عالی بسته شد و کوزن کرسی اش را از دست داد. آن گاه دست به کار ویرایش آثار دکارت و پروکلوس شد و ترجمة آثار افلاطون را آغاز کرد. در ۱۸۲۸ کرسی اش را به دست آورد و با به قدرت رسیدن لویی - فیلیپ بالاخره دوره او فرار سید. در ۱۸۳۰ عضو شورای دولتی، در ۱۸۳۲ عضو شورای سلطنتی و رئیس دانشسرای عالی، در ۱۸۳۳ عضو مجلس اعیان فرانسه و در ۱۸۴۰ وزیر آموزش عمومی شد. در سالهای شهرت و شکوهش، در حقیقت، نه تنها فیلسوف رسمی فرانسه بود، بلکه دیکتاتور فلسفی‌ای بود که فیلسوفان فرانسوی را <خشون> خودش می‌دانست و کسانی

۱. برای این گونه جزئیات به کتاب ژول سیمون که از شاگردان کوزن بوده است:

Jules Simon, *Victor Cousin* (London, 1888).

۲. Pierre Laromiguière (۱۷۵۶ - ۱۸۳۷)، روش کلی کوندیباک را پذیرفت، اما با افزودن قوه محركی توجه به پذیرفتاری احساس نقطه عزیمت دوگانه‌ای برگزید. قبل از آنکه شد که من دویران درباره خطابهای لارومیگیر مطلبی نوشت.

را که موافقتی با آنها نداشت، مانند اوگوست کنت<sup>۱</sup> و رُنوویه، از هیأت آموزشی سوربون کنار گذاشت. با این حال، انقلاب ۱۸۴۸ به دیکتاتوری فلسفی کوزن پایان داد و او به زندگی خصوصی اش بازگشت. پس از به قدرت رسیدن لویی ناپلئون استاد بازنیسته شد و مستمری ای در حق او مقرّر کردند.

کوزن نظریه احساس‌گرایانه کوندیاک و همفکران او را <حس‌گرایی><sup>۲</sup> نامید. از این رو عنوان کتاب او فلسفه حس‌گرایانه در سده هیجدهم<sup>۳</sup> (۱۸۱۹) است. از میان سایر نوشته‌های او می‌توان از قطعه‌های فلسفی<sup>۴</sup> (۱۸۲۶)، درباره راست، زیبا و خوب<sup>۵</sup> (۱۸۳۷)، دوره تاریخ فلسفه جدید<sup>۶</sup> (۱۸۴۱) و مطالعاتی درباره پاسکال<sup>۷</sup> (۱۸۴۲) نام برد.

اعتقاد کوزن این بود که سده نوزدهم به التفاوت نیاز دارد. در قلمرو سیاسی به التفاوت محتاج است، به این معنی که حکومت سلطنتی، اشرافی و مردمی باید به منزله عناصر متشكل در قانون اساسی ایفای نقش کنند. در حوزه فلسفی وقت آن رسیده است که برای در هم آمیختن عناصر ارزشمندی که در نظامهای مختلف موجود است، مشی منظمی برای التفاوت در پیش گرفته شود. خود انسان موجودی مرکب است و همان طور که ترکیب هماهنگی از نیروها و فعالیتهای مختلف در انسان هدفی مطلوب است، به همین سان در فلسفه به ترکیبی از مقاهم مختلف نیاز داریم که هر مفهوم مستعد تأکید بیش از اندازه یکی از نظامهای فلسفی باشد.

به گفته کوزن، تأمل در باب تاریخ فلسفه نشان می‌دهد که چهار نوع نظام اساسی هست که <عناصر بنیادی هر فلسفه‌ای است>.<sup>۸</sup> اول حس‌گرایی است، فلسفه‌ای که <صرفاً متکی بر حواس است>.<sup>۹</sup> بعد از آن ذهنی‌گرایی است که واقعیت را در قلمرو اندیشه می‌یابد. سوم فلسفه عقل مشترک است. و در وله چهارم عرفان است که از حواس روی می‌گرداند و به درون پناه می‌برد. هر یک از این نظامها یا انواع نظام بخشی از

1. Auguste Comte

2. sensualism

3. *Philosophie sensualiste au XVIIIe siècle*

4. *Fragments philosophique*

5. *Du vrai, du beau et du bien*

6. *Cours de L'histoire de la philosophie moderne*

7. *Études sur Pascal*

8. *Cours de philosophie. Histoire de la philosophie*, I, P. 141 (Brussels, 1840).

9. *Ibid.*, P. 118.

حقیقت را در بر دارد، اما هیچ کدام آنها کل حقیقت را در بر ندارد یا حقیقتی منحصر به فرد نیست. برای مثال، واضح است که فلسفه احساس قدری از حقیقت را بیان می‌کند، چه حساسیت جنبه‌ای واقعی از انسان است. با این همه این جنبه همه حقیقت انسان هم نیست. بنابراین، با توجه به انواع اساسی نظام باید مراقب باشیم که «هیچ کدام را رد نکنیم و گمراه هیچ یک از آن‌ها نباشیم». <sup>۱</sup> باید عناصر حقیقی را در آمیخت. این عمل، دست زدن به التقاط است.

کوزن التقاط را به عنوان نقطه اوج یک روند تاریخی معرفی می‌کند. «فلسفه یک قرن از همه عناصری که این قرن از آن تشکیل شده است، سرچشمه می‌گیرد».<sup>۲</sup> به عبارت دیگر، فلسفه محصول عوامل پیچیده‌ای است که تمدنی را به وجود می‌آورد، ولی به مجرد آنکه به وجود آمد، زندگی خاص خودش را در پیش می‌گیرد و می‌تواند تأثیر بگذارد. به قول کوزن، در پایان قرون وسطی روحیه تازه‌ای که به وجود آمد، نحس‌ت صورت حمله به قدرت قرون وسطایی حاکم، یعنی کلیسا، و بنابراین صورت انقلابی دینی به خود گرفت. انقلاب سیاسی در وهله دوم فرا رسید. «انقلاب انگلیسی رویداد بزرگ پایان سده هفدهم است.»<sup>۳</sup> هر دو انقلاب روح آزادی را نشان دادند که بعداً در علم و فلسفه سده هیجدهم جلوه کرد. روح اختیار و آزادی در واقع به افراط انقلاب فرانسه انجامید؛ اما بعداً تعبیر معتدلی در نظامی سیاسی، مرکب از عناصر حکومت پادشاهی، اشرافی و مردمی، یعنی در نظام مشروطه سلطنتی، پیدا کرد. در نتیجه فلسفه موردنیاز سده نوزدهم التقاطی است که استقلال کلیسا را با طرد مادیگرایی و بی‌خدایی در می‌آمیزد. در واقع روحباوری التقاط‌گرایانه‌ای لازم است که فراتر از فلسفه احساس سده هیجدهم باشد، اما به خدمت شریعت و قیومیت کلیسایی. از نگردد.

برازنده کوزن نبود که بگوید متوجه این نکته نیست که این نوع تعبیر تاریخ تکامل مستلزم فلسفه‌ای است، یعنی مستلزم اتخاذ قطعی نسبت به معیارهای صدق و کذب است. ممکن است در موقعیتی طوری صحبت کند که انگار ناظر بیطری است که از خارج درباره فلسفه داوری می‌کند؛ اما در عین حال بصراحت اذعان می‌کند که بدون

1. *Ibid.*, P. 141.

2. *Ibid.*, P. 8.

3. *Ibid.*, P. 11

داشتن معیارهایی که حاصل تفکر فلسفی قبلی باشد، نمی‌توانیم در نظامهای فلسفی حقیقت را از خطا جدا کنیم، و به همین دلیل است که التفاوتگری «نظامی را فرض قرار می‌دهد، و از نظامی آغاز می‌کند».<sup>۱</sup>

مردود بودن احساس‌گرایی کوندیاک از نظر کوزن به هیچ‌وجه نه به طرد روش مشاهده و آزمایش در فلسفه، می‌انجامد و نه در واقع به طرد آغاز کردن با روانشناسی. به نظر او استفاده کوندیاک از مشاهده ناقص بود. همان طور که لارومیگیر توجه کرده بود، مشاهده، پدیده‌هایی نظیر توجه فعال را به ما می‌دهد که نمی‌توان آن را به تأثیرهایی که به طور انفعالی حاصل می‌شود تنزیل داد. و من دوییران، از راه مشاهده، بر نقش فعال نفس پرتو افکند. اگر کوندیاک وجود و اهمیت حساسیت انسانی را بجا بیان داشته است، من دوییران وجود و اهمیت اراده انسانی یعنی فعالیت ارادی را بحق بیان کرده است. کوزن تأکید می‌کند که با این همه مشاهده ما را از این پیشتر می‌برد. زیرا که قوهٔ عقل را برابر ما آشکار می‌سازد که نه قابل تنزیل به احساس است و نه قابل تحويل به اراده و ناظر به حقیقت ضروری اصول بنیادی مسلم، نظیر اصل علیت است که عقل مشترک بوضوح آنها را تشخیص می‌دهد. بنابراین روانشناسی، وجود سه قوهٔ ذهنی، یعنی حساسیت، اراده و عقل را در انسان آشکار می‌کند. و مسائل فلسفی، متناظر با این سه قوه، در سه گروه که به ترتیب مربوط به زیبا، نیک و راست است جای می‌گیرد.

البته برای بسط و تفصیل دادن فلسفه‌ای دربارهٔ واقعیت ناگزیریم به فراسوی حوزهٔ روانشناسی محض وارد شویم. قوهٔ عقل است که می‌تواند ما را به انجام چنین کاری تواند. چرا که با کمک اصول جوهر و علیت ما را توانا می‌سازد پدیده‌های درونی کوشش ارادی را به نفس یا خود، و تأثراتی را که به نحو انفعالی حاصل می‌شود به عالمی خارجی یا طبیعت ارجاع دهیم. همان طور که فیشته عقیده داشت، این دو واقعیت، یعنی خود و جز خود، یکدیگر را محدود می‌کنند و نمی‌توانند واقعیت نهایی را به وجود آورند. هر دو را باید به عمل خلاق خدا نسبت داد. بنابراین، عقل است که ما را توانا می‌سازد تا از عالم ذهنی بیرون بیاییم و هستی‌شناسی به وجود آوریم که نفس و جز نفس در آن به عنوان وابسته به فعل علیٰ خدا قلمداد شود.

سنت‌گرایان بر ناتوانی عقل انسان در حوزه‌های مابعدالطبیعی و دینی وقتی که مستقل از وحی عمل می‌کند تأکید می‌ورزیدند. کلیساي کاتولیک سرانجام در برابر این نگرش موضع گرفت؛ و از این رو شاید به نظر رسید که این نگرش ارمغان مابعدالطبیعه کوزن بوده است. اما هدفی که کوزن دنبال می‌کرد، راه وسطی بین آیین کاتولیک از یک سو و الحاد و لا ادریگری سده هیجدهم از سوی دیگر بود. بنابراین، قابل فهم است که این دیدگاه در نظر کسانی که معتقد بودند آغوش کلیسا تنها نعم البدل ماندگار و مناسب بی‌ایمانی بود، به طور کلی قابل قبول نبود. بعلاوه، به اعتبار اینکه کوزن عالم را به عنوان تحقق ضروری حیات الاهی معرفی کرد، به داشتن مذهب همه خدایی متهم شد. مقصود اینکه او تجلی خدا را در عالم مادی و در حوزه نقوص متناهی بالضروره می‌دانست. به عقیده او، عالم همان قدر برای خدا لازم است که خدا برای عالم لازم است؛ و او خدرا به عنوان بازگشت به وی در شعور انسانی تعریف می‌کرد.<sup>۱</sup> کوزن منکر بود که این گونه سخن گفتن به مذهب همه خدایی بینجامد؛ اما معتقدانی که در نهاد فلسفه گرایش‌های غیر دینی می‌دیدند، به انکار کوزن وقوعی نمی‌گذاشتند. تردیدی نیست که او فیلسوفان را اندرز می‌داد که از بحث کردن در باره دین پرهیزنند و مراد او از دین در درجه اول آیین کاتولیک بود. اما یقین است که او در باره خدا بحث کرده؛ و نوع سخن او در نظر معتقدان دینی اش از آنجه آنها دین حقیقی می‌دانستند متفاوت می‌نمود و مؤید بدگمانی آن‌ها به فلسفه بود.

کوزن به عنوان نماینده راه وسط، نماینده مشی سازش، طبیعتاً از دو سو با انتقاد روبرو بود. مابعدالطبیعه او را نه مادیگرایان و ملحدان قبول داشتند نه سنت‌گرایان. نظریه‌های سیاسیش نه جمهوریخواهان و صاحبان افکار سوسيالیستی را خوش می‌آمد، نه سلطنت طلبان قدرتگرا را. معتقدان آکادمیکتر او ایراد کرده‌اند که گذار او از روانشناسی به هستی‌شناسی قابل توجیه نیست. خاصه اینکه کوزن تبیین روشنی به دست نمی‌دهد که اصول معتبر کلی و ضروری قادر به بنیان نهادن یک هستی‌شناسی و یک علم مابعدالطبیعه چگونه می‌تواند از بررسی داده‌های شعور اخذ شود. او می‌گوید

۱. افکار کوزن در باره این موضوع تأثیر ذهنی‌گرایی مابعدالطبیعی آلمانی را بوضوح نشان می‌دهد. البته عادت کلیش این بود که تأثیر افکار خارجی را در تفکر ناچیز نشان دهد، حتی تا آنجا پیش رفت که التقطاتگری را به عنوان سهم خاص فرانسوی در تفکر فلسفی معرفی کرد.

<همان طور که روش فلسفه است، نظام او نیز همان طور خواهد بود> و <انتخاب کردن یک روش، سرنوشت یک فلسفه را تعیین می‌کند.><sup>۱</sup> آن دسته از منتقدانی که التقاط کوزن را بدون انسجام می‌یابند، سوای اینکه جای روشی را که بروشنی تعریف شده باشد بوضوح خالی می‌بینند، شاید مایل باشند با این نکته موافقت کنند.

با وجود آنکه تفکر کوزن با بسیاری از نقادیهای موافق یا حتی انتقادهای مخالف تند روبرو بوده است، در تکامل فلسفه دانشگاهی در فرانسه، شاید به طور اخض در زمینه تاریخ فلسفه، سهم قابل توجهی داشته است. این نظرش که در همه نظامها حقیقت وجود دارد، طبعاً بررسی آنها را تشویق کرد. کوزن با آثار تاریخیش سرمشقی به جا گذاشت. بسهولت می‌توان او را از اینکه برای سلطنت لویی فیلیپ تبیین نظری پرداخته است مبرأ دانست. واقعیتی که نمی‌توان انکار کرد این است که او اثری از خود در فلسفه دانشگاهی فرانسه بر جای نهاد.

#### ۴. ژوفروا

تودور سیمون ژوفروا<sup>۲</sup> (۱۷۹۶ - ۱۸۴۲) از جمله شاگردان کوزن بود. در ۱۸۱۴ به دانشسرای عالی راه یافت و پس از تحصیلاتش در آنجا استادیار شد، تا اینکه در ۱۸۳۳ به عنوان استاد فلسفه باستان در کولژ دوفرانس منصوب شد.<sup>۳</sup> از ۱۸۳۳ نمایندگی مجلس رانیز داشت. آثارش مشتمل بر دو مجموعه رسالات فلسفی است (مجموعه‌های فلسفی<sup>۴</sup>، ۱۸۳۳ و مجموعه‌های جدید فلسفی<sup>۵</sup>، ۱۸۴۲) و دو دوره، یکی با عنوان درباره حقوق طبیعی<sup>۶</sup> (۱۸۳۴)، دیگری با عنوان درباره زیبایی‌شناسی<sup>۷</sup> (۱۸۴۳). دوره دوم که پس از مرگ اوی انتشار یافت، شامل تقریرات درسی اوست که مستمعی یادداشت کرده است.

ژوفروا نسبت به فلسفه، یا به هر تقدير به نظامهای فلسفی، شکاکیت بازی نشان

1. *Elements of Psychology*, translated by C. S. Henry, P. 28 (London, 1851).

2. Théodore Simon Jouffroy

3. قبل از اینکه ژوفروا صاحب این کرسی شود، هم در سوربون درس گفته بود و هم در دانشسرای عالی.

4. *Mélanges philosophiques*

5. *Nouveaux mélanges philosophiques*

6. *Cours de droit naturel*

7. *Cours d'esthétique*

می دهد. در ۱۸۱۳ دانست که اعتقادات مسیحی اش را از دست داده است. مقصود اینکه به این نتیجه رسید که پاسخهایی که شریعت مسیحی درباره زندگی و سرنوشت انسان به پرسشها داده، از نظر او دیگر اعتباری ندارد. به نظر او فلسفه جای شریعت مسیحی را خواهد گرفت یا ممکن است بگیرد و مسائلی را حل کند که اظهارات موافق دین دیگر نمی تواند به آنها پاسخ گوید، دینی که ادعا می کند حامل وحی الاهی است.<sup>۱</sup> ژوفروا در این موضوع از کوزن، با هر اندیشه ای که می داشته، صریح اللهجه تر بود. کوزن به زندگی مسالمت آمیز فلسفه و دین بیشتر گرایش داشت تا جایگزین ساختن دومی با اویلی.<sup>۲</sup> با این وصف ژوفروا بر این عقیده باقی ماند که در واقع هر کس تعهدی دارد، در زندگی وظیفه ای دارد، و عقیده نداشت که کسی بتواند با یقین بداند تعهدش چیست، و فلسفه هم به این ترتیبی که هست نمی تواند به مسائلی از این دست پاسخهای قطعی بدهد. به عقیده او نظامهای فلسفی، دیدگاهها، اندیشه ها، اوضاع و احوال تاریخی و اجتماعی و نیازهای عصر آنها را منعکس کرده است. به عبارت دیگر، نظامهای فلسفی بیان کننده حقیقت نسبی است نه مطلق. اینها مانند دین می تواند ارزش عملی داشته باشد؛ اما نظام قطعی فلسفی آرمانی است دور دست، نه موجود.

ژوفروا با در نظر داشتن نظامهای فلسفی، این شکاکیت جانبدارانه را با اعتقاد به اصول عقل مشترک که مقدم بر فلسفه صریح است و بیان کننده عقل جمعی نوع بشر است در هم آمیخت. روایه - کولار و کوزن علاقه و فلسفه اسکاتلندي عقل مشترک را در او برانگیختند، علاقه ای که ثمرش ترجمه کتاب دئوس فلسفه اخلاقی<sup>۳</sup> نوشته داگلد استوارت<sup>۴</sup> و آثار رید به فرانسه تو سط او بود. ژوفروا با تأمل در فلسفه اسکاتلندي به این نتیجه رسید که عقل مشترک اصولی دارد که از مرتبه ای از حقیقت و یقین، که تکاتک

۱. ژوفروا در ۱۸۲۵ درباره هدف شریعت و در نهایت جایگزین شدن آنها با فلسفه مقاله ای منتشر کرد.  
۲. کوزن به سان نوعی دیکتاتور فلسفی، سخنگوی رسمی فلسفه در فرانسه، نگران مخالفت گروه های بالقوه متناخص نبود، بلکه به همانگونه که دیدگاه های مختلف را غصب بود. همان طور که یادآور شدیم، مشی سازش او خصوصاً موفق نبود. البته نکته این است که موقعیت او مشوق اتخاذ مشی بود که کسی چون ژوفروا، که جاه طلبیه ای کوزن را نداشت، به تعقیب کردن آن مشی کمتر علاقه داشت.

3. *Outlines of Moral Philosophy*

۴. درباره داگلد استوارت (Dugald Stewart) ترجمه جلد پنجم همین تاریخ فلسفه، صص ۳۹۰-۳۹۷.

نظریه‌های فلسفی از آن بهره‌مند نیستند، برخوردار است.<sup>۱</sup> اگر فلسفه‌ها حال و هوای عصر خود را بیان می‌کنند، مطمئناً این نظریه‌ها نمی‌توانند فقط محصول افراد باشد. اما اصول عقل مشترک چیزی باشیست تر را بیان می‌کند، یعنی عقل جمعی بشریت یا نوع انسان را که می‌توان در برابر یک‌جانبه بودن نظام فلسفی بدان توسل جست. برای مثال، ممکن است فیلسفی نظامی مادیگرایانه بپردازد، حال آنکه فیلسفی دیگر روح را تنها واقعیت بداند. ولی عقل مشترک به وجود ماده و روح هر دو قابل است. پس، از قرار معلوم هر فلسفه کافی یا فلسفه‌ای که به طور کلی صادق باشد، در اصل بیشتر توضیح عقل مشترک و عقل بشریت تواند بود تا تشریح اندیشه‌ها، دیدگاهها، اوضاع و احوال و نیازهای جامعه‌ای خاص.

البته بر هر نوع تقسیم قاطعی بین آراء و نظریه‌های فردی از یک سو و عقل جمعی بشریت از سوی دیگر، ایرادهای نسبتاً روشنی وارد است. برای مثال، گفته می‌شود که عقل مشترک در گزاره‌های حقیقی بدیهی که در اساس منطق و اخلاق است خودنمایی می‌کند. اما ذهن‌های فردی صحّت این اصول را در می‌یابد. و ژوفرووا در تفکرات روانشناسی‌اش که به تواناییهای ذهنی انسان، تکامل و همکاری‌شان می‌پردازد، مطمئناً عقل را به نحوی ترسیم می‌کند که استعداد ادرارک حقیقت را دارد. شاید بتوان با نشان دادن انسان کاملاً تکامل یافته به عنوان موجودی که از ذهن مشترک یا خرد بهره‌مند است، بر تنش بین فردگرایی، و آن چیزی که، به سبب نبودن کلمه‌ای بهتر، شاید بتوانیم آن را جمع‌گرایی بنامیم تا اندازه‌ای غلبه کرد. اما در تفکر ژوفرووا تنش باقی است. برای مثال، از نظر او درباره عقل مشترک، بدین سان که همبستگی انسان را بیان می‌کند، همان طور که تاریخنگاران یادآور شده‌اند، ممکن بود انتظار داشت که در اندیشه‌های سیاسی او به سمت سوسیالیسم تأثیر بگذارد، حال آنکه در حقیقت همواره از جامعه به عنوان مجموعه‌ای از افراد یاد می‌کرد. با این وصف، شاید ژوفرووا می‌خواست متذکر این مطلب باشد که اتحاد جمع و فرد آرمانی است که بشر به سوی آن حرکت می‌کند. به هر تقدیر در باب فلسفه معتقد بود که روزی بر جدایی بین نظامهای یک‌جانبه و عقل مشترک غلبه خواهد شد. و ظاهراً در عین حال می‌پنداشت که ملی‌گرایی در جریان سپردن جای خود

۱. برای این موضوع  $\leftarrow$  رساله ژوفرووا درباره فلسفه و حسن مشترک در: *Mélanges Philosophiques*

به انترناشیونالیسم به منزله مظہری از برادری انسانی است. دیدیم کہ کوزن سعی داشت هستی شناسی را بر روانشناسی بنا نهاد. ژوفروا در این باب از او پیروی نکرد. تأکید نمود که باید روانشناسی مستقل از مابعدالطبیعه باشد و با همان استقلال علمی که در فیزیکدان می‌بینیم بررسی شود. در عین حال بر تفاوت بین روانشناسی و علم طبیعی تأکید ورزید.<sup>۱</sup> وقتی که فیزیکدان سلسله‌ای یا مجموعه‌ای از پدیده‌ها را مشاهده می‌کند، در همان زمان علت یا علل‌های آنها را نمی‌بیند. پژوهش بیشتری لازم است. البته در مشاهده یا ادراک درونی، علت، یعنی نفس، یک داده است. شاید این نکته به منزله انحراف به جانب مابعدالطبیعه به نظر برسد؛ اما ظاهرًا ژوفروا، در حالتی که یادآور من دویزان است، بیشتر به نفسی اشاره می‌کند که در شعور یا ادراک بر خود وقوف دارد تا به نفسی جوهری.

ژوفروا در خطابه‌هایش درباره حقوق طبیعی، توجه خود را خیلی بیشتر به مضامین اخلاقی معطوف داشت. نیک و بد به یک معنی نسبی است. زیرا هر کسی تعهد خاص خودش را در زندگی دارد، وظيفة زندگیش را؛ و اعمال خوب آنهایی است که به اجرای این تعهد کمک کند، اما اعمال بد آنهایی است که با اجرای آن تعهد سازگار نباشد. بنابراین می‌توانیم بگوییم که نیک و بد با توجه به تحقق خود فرد نسبی است. اما همه آنچه می‌توان گفت این نیست. زیرینای همه آینهای اخلاقی و نظامهای حقوقی، اصولی بنیادی است که متعلق به عقل مشترک است. از این گذشته، ظاهرًا ژوفروا همه تعهدات فردی را به منزله مشارکت در توسعه نظام اخلاقی عمومی می‌داند. و اگر آرمان اخلاقی یگانه‌ای نتواند در این زندگی به طور کامل تحقق پیدا کند، شاید موردی باشد که در زندگی دیگر تحقق خواهد یافت.

## فصل چهارم

### فلسفه اجتماعی در فرانسه

#### ۱. اشارات کلی

دیدیم که سنت‌گرایان به آن چیزی توجه داشتند که در انقلاب و پیامد انقلاب به منزله گستینی می‌دانستند که در سامان اجتماعی روی داده بود و خود انقلاب تا اندازه زیادی به تفکر و تأثیر فیلسوفان سده هیجدهم نسبت داده می‌شد. سنت‌گرایان را تا به این حد واپس‌گرایانشان دادن که گفته شود خواستار بازگشت رژیم پیش از انقلاب، همراه با همه مظالمی که تغییر را اجتناب ناپذیر کرد، بوده‌اند، بی‌انصافی در حق آنهاست. اما مطمئناً اعتقاد داشتند که بازسازی اجتماعی بر بنیادی استوار، به بیان تازه‌ای از اصول سنتی دین و مبانی حکومت پادشاهی نیازمند است. آنها در این معنا گذشته‌نگر بودند، کما اینکه نویسنده‌ای چون دو مستر، همان طور که یادآور شدیم، به طرفداری از حکومت جهانی پاپ قویاً معتقد بود و علاقه‌ای به سنت گالیکانیسم نداشت.

آرمان‌شناسان که از نظر ناپلئون، «فیلسوفان مابعدالطبیعی» <مضر برای اخلاق بودند تمایل زیادی به اظهارنظرهای سیاسی نداشتند. اما روشهایشان در حوزه اجتماعی القائلی در برابر داشت. برای مثال، بر تحلیل دقیق پدیده‌های تجربی و آموزش از راه بحث

تأکید داشتند. بدون شک امپراتور خیال می‌کرد که آرمان‌شناسان به امور جزئی و بیهوده یا تحقیقات بیفایاده اشتغال دارند؛ اما واقعیت امر این است که با فکر قالبی بار آوردن جوانان و با نظام آموزشی که ناپلئون در نظر داشت و نیز با عمل او در تجدید مذهب کاتولیک در فرانسه مخالف بودند.

التقاطگران با پادشاهی مشروطه و سیاست آشتی که برای بورژوازی پذیرفتند باشد موافق بودند. خود آنها در زندگی سیاسی فعلّاً بودند؛ و در حق آنها می‌توان گفت که نماینده طبقه‌ای بوده‌اند که در جریان انقلاب به مقام و منزلت رسید و اشتیاقی به تجربه‌های جدّی‌تر نداشت، چه پیروزیهای امپریالیستی، چه برنامه‌های تغییر سوسيالیستی.

بنابراین، فقط انتظار می‌رود که باید متفکران دیگری بوده باشند که معتقد بوده‌اند انقلاب باید بیشتر ادامه بیابد، در واقع نه به معنای تجدید خونریزی بلکه در این معنا که آرمان‌های انقلاب در اصلاح ساخت جامعه نیاز به تحقق دارد. آزادی می‌توانست با انقلاب تحقق بیابد؛ اما تحقق برابری و برادری به هیچ نحو بوضوح آن نبود. اینها که می‌خواستند اصلاحگر اجتماعی باشند، اینها که معتقد بودند عمل انقلاب به گسترش نیاز دارد، آرمانگرا<sup>۱</sup> بودند و مخصوصاً مارکس و پیروانش طرحهای مثبت آنها را معمولاً آرمانی توصیف کرده‌اند. به هر تقدیر در واقع این توصیف در برخی موارد مبنای روشنی ندارد. اگر سنت‌گرایان رؤیاهای خودشان را داشتند، مخالفان خودشان را نیز داشتند. پذیرفتن این واقعیت مسجل به هیچ وجه به این نتیجه متنه نمی‌شود که چون مارکسیسم با سوسيالیسم آرمانی مخالفت کرد علمی است.<sup>۲</sup> در هر حال یک اختلاف بارز، موجبات پنهان ماندن این واقعیت را فراهم می‌آورد که اندیشه‌های اصلاحگران اجتماعی فرانسوی در نیمة اول سده نوزدهم به توسعه نظریه سیاسی در راههای سوسيالیستی کمک کرده است.

۱. Idealist؛ البته اشاره به ایدئالیسم [ذهنی‌گرایی] در معنای فنی فلسفی نیست.

۲. به هر تقدیر قابل بحث است که بتوان بین سوسيالیسم عملی و سوسيالیسم نظری تمایز فایده‌بخش تری گذاشت. سوسيالیسم عملی که دست کم به طور ضمنی از آرمان‌های اجتماعی - اخلاقی الهام گرفته تا اندازه‌ای از جزئیت ایدئولوژیکی آزاد است. در سوسيالیسم نظری، ممکن است منافع حاضر و فعلی افراد و گروه‌ها به نام جامعه آینده بکلی فدا شود؛ جامعه‌ای که ظهور آن یا نتیجه اجتناب‌نپذیر سیر تاریخی است یا به منزه جامعه آرمانی برتری است که برای رسیدن به آن شرایطی لازم است که آن شرایط باید بر اصلاح مظلالم و مفاسد کنونی مقدم باشد.

## ۲. آرمان‌گرایی فوریه

باید پذیرفت که نظر کارل مارکس درباره فرانسوا ماری شارل فوریه<sup>۱</sup> (۱۷۷۲ - ۱۸۳۷) به عنوان سوسيالیست آرمانگرای خوش‌نیت و اسطوره‌آفرین نابجا نبود. زیرا هرچند مطمئناً فوریه چندگاهی به مسئله‌ای واقعی توجه کرد، ولی راه حلش شامل عناصری بود که گاه مرز آن به خیال‌پردازی می‌رسید. نظریاتش غالباً نامتعارف بود و بعضی از پیشگوییهاش، مانند پیشگویی درباره اعمالی که حیوانات می‌توانند یا می‌خواهند انجام دهند، کاملاً از نوع علوم تخیلی بود. اما مرد مهربانی بود و الهام‌بخش او آرزوی واقعی برای تجدید بنای جامعه بود.

فوریه اهل بزانسون<sup>۲</sup> بود. در همان جا تحصیلات مدرسیش را نزد یسواعیون پایان برد. بازرگان‌زاده‌ای بود که معاش خود را از راه تجارت تأمین می‌کرد. جدعاً این شغل، وقت خود را صرف ترویج نظریاتش درباره جامعه انسانی می‌کرد. آثارش شامل نظریه چهار جنبش و سرنوشت‌های عمومی<sup>۳</sup> (۱۸۰۸)، نظریه وحدت جهانی<sup>۴</sup> (۱۸۲۲) و اثری با عنوان دنیای جدید صنعتی و اجتماعی<sup>۵</sup> (۱۸۲۹). از تحصیلات دبیرستانی او در بزانسون گذشته، مرد خودآموخته‌ای بود که هوشی سرشار، تخیلی زنده و اطلاعات مختصراً درباره موضوعهای مختلف داشت.

فوریه منتقد سرسخت و صریح جامعه مستقر بود، جامعه‌ای که او می‌شناخت. به سخن دقیقتر، او به پیروی از روسو، تمدن را مقصّر همه بدبهتیهای بشریت می‌دانست. به قول فوریه، در جامعه تمدن همه جا می‌توان خودخواهی و نمایش منفعت شخصی را به عنوان خدمت به انسانیت دید. برای مثال، پزشکان می‌کوشند بیماریها را در میان همشهریان خود شایع کنند، و روحانیون برای چنگ انداختن بر اموال کلان به قصد اجرای مراسم تشییع، مرگ هم‌ولایتهای ثروتمندتر خود را آرزو دارند.<sup>۶</sup> بعلاوه، جامعه

1. François Marie Charles Fourier

2. Beasançon

3. *Théorie des quatres mouvements et des destinées générales*

4. *Théorie de L'unité universelle*

5. *Le nouveau monde industriel et sociétaire*

۶. فوریه از انگیزه‌ها و دیدگاه‌های گروه‌ها و طبقات، بوضوح تصویرهایی یک‌جانبه یا کاریکاتورهای آنها را به دست می‌دهد. با این حال سوای کاریکاتور، در رسیگی به چیزی که به اعتقاد او فریب و نیزگ است و رسیدن به استنتاجاتی از رفتار به انگیزه‌های چیزی که ممکن است عاملان آنها وقوف آگاهانه نداشته باشد، یقیناً

متمند گرفتار دسته‌های انگلها شده است. برای مثال، زنان و کودکان انگلها را خانگی اند، اما سربازان و تاجران انگلها را اجتماعی اند. پیداست که غربت اندیشه فوریه بدان جا نمی‌کشد که پیشنهاد کند باید زنان و کودکان کنار گذاشته شوند. چیزی که مقصود اوست این است که در جامعه متمند، زنان و کودکان زندگی‌های غیرتولیدی دارند. به اعتقاد او، باید زنان از شرکت در کار تولیدی رها و آزاد شوند، اما عجیب است که پیشنهاد می‌کند خوب است کودکانی که دوست دارند در آبروها بازی کنند، به نظافت خیابانها گمارده شوند. موضوع این است که فقط بخش نسبتاً کوچکی از جمعیت به کار تولیدی اشتغال دارد. کار ارتشها تخریب است نه تولید؛ و ارتشها در دوره صلح انگلها را جامعه‌اند. در مورد بازرگانان و تاجران باید گفت که «بازرگانی دشمن طبیعی تولیدکننده است.»<sup>۱</sup> البته به هیچ‌وجه این نتیجه گرفته نمی‌شود که تولیدکنندگان از خودخواهی حاکم خشنود یا آزادند. شرایط زندگی آنها معمولاً رقت‌انگیز است و هر کارگری به سائقه نفع شخصی با انبوه مردم در جنگ است و نسبت به آنها احساس کینه می‌کند.<sup>۲</sup> بالاخره جامعه متمند گرفتار خودخواهی، اختلاف و تشتن است.

منشأ مقاصد جامعه متمند چیست؟ به گفته فوریه سرکوب شدن عواطف است که تمدن مسؤول آن است. جهان را خدای خوبی آفریده که در انسان عاطفه‌هایی نهاده که بنابراین باید فی نفسه خوب باشد. از میان سیزده عاطفه‌ای که خدا در بشر نهاده، فوریه برای مثال حواس پنجگانه، عواطف اجتماعی نظری عشق و عاطفة خانوادگی، عاطفه‌های توزیعی مانند عشق به تنوع که به دلایل مختلف وجود دارد (میل <لذت جویانه>) و عشق به هماهنگی که برتر از بقیه است و سایر عواطف را متحده یا ترکیب می‌کند، نام می‌برد.<sup>۳</sup> تمدن این عواطف را طوری سرکوب کرده است که تأمین هماهنگی ناممکن است.

سریع‌الذهن است. به عبارت دیگر، اگر چه تصویر او از جامعه بدون شک یک‌جانبه است، نوعی نگرش روانشناختی را نشان می‌دهد. برای مثال، درباره سیاست‌داران که ادعا می‌شود فقط به رفاه جامعه نظر دارند غالباً افکار شکاکانه‌ای به اذهان راه یافته که هیچ‌گاه درباره فوریه شنیده نشده است.

1. *Four Movements*, P. 332; *Universal Unity*, II, P. 217.

2. *Four Movements*, P. 29.

3. هیچ نیازی به گفتن نیست که مراد فوریه از عاطفه چیزی افراطی یا آشفته، مثل اینکه می‌گوییم [فلانی عاطفی] است از کوره در می‌رود یا فلانی کنترل عواطفش را ندارد] نیست.

بنابراین چیزی که لازم است تجدید سازمان جامعه است که آزادی عواطف و در نتیجه هم تکامل افراد و هم رسیدن به توافق یا هماهنگی بین آنها را تأمین خواهد کرد. سازمان اجتماعی که فوریه امیدش را به آن بست همان چیزی است که به آن <فالانژ<sup>۱</sup>> نام داده است، یعنی گروهی از مردان، زنان و کودکان که از هزار و پانصد تا دوهزار تن از مردم تشکیل می‌شود.<sup>۲</sup> اعضای فالانژ افرادی با خلق و خوها، تواناییها و ذاتهای مختلف توانند بود. اینها می‌توانند بر اساس شغل یا نوع کار دسته‌بندی شوند؛ اما نباید به هیچ یک از اعضای کاری سپرده که او مناسب آن کار نباشد یا ممکن است آن را ناخوشایند بیابد. اگر سلیقه او تغییر کرد یا نیاز به کار دیگری را احساس کرد، می‌تواند میل <لذت‌جویانه> را ارضا کند.<sup>۳</sup> بنابراین هر عضو فالانژ برای پرورش استعدادها و عواطفش به سرحد کمال، فرucht کامل خواهد داشت؛ و اهمیت کار خاص خود را در برنامه کلی درک خواهد کرد. بین گروههای کوچک می‌تواند رقابت باشد، اما هماهنگی حکم‌فرما خواهد بود. در واقع اگر فقط یک فالانژ با موفقیت استقرار یابد، هماهنگی آشکار، سعادت و خوشبختی اعضای آن لامحاله محرك تقلید خواهد بود. گرچه باید برای انجام گرفتن وظایف موقت خاص و در فالانژهای مختلف گروههایی را در نظر گرفت، مناسبات میان فالانژهای مختلف آزاد تواند بود. البته هیچ نوع جنگی در کار خواهد بود و به جای جنگ مبارزه‌ها یا رقابت‌هایی برای تغذیه بهتر خواهد بود.<sup>۴</sup>

بعضی از اندیشه‌های فوریه به عنوان اندیشه‌های عجیب یا غریب برای بیشتر خوانندگان تکان‌دهنده است. فی‌المثل فوریه معتقد بود که احیای اجتماعی انسان نه تنها در عالم حیوانی، بلکه حتی در اجرام فلکی تأثیرهای قابل توجهی خواهد داشت. اما غربت بعضی از اندیشه‌هایش در این واقعیت تغییری نمی‌دهد که او به مسئله‌ای واقعی، که امروز هم به قدر کافی حادّ است، یعنی انسانی کردن جامعه صنعتی و کار و غلبه کردن بر آن چیزی که از خود بیگانگی نام گرفته است توجه داشت. پیداست که راه حل او

#### 1. Phalanx

۲. به قول فوریه، رقم مطلوب ۱۶۲۰ تواند بود، چون که این رقم همه ترکیبات سیزده عاطفة اصلی را تسهیل می‌تواند کرد.

۳. در فالانژ، خانواده حفظ خواهد شد. اما رهایی از میل <لذت‌جویانه> به معنای القای محرمات مربوط به وفاداری زناشویی خواهد بود.

۴. فوریه بر <علاقه‌مندی به خوش‌خوارکی> تأکید داشت.

کاستیهای آرمان پردازی را دارد، مانند این تصور که سازمان اجتماعی فقط یک صورت مطلوب دارد. در عین حال راه حل او نکته‌های خودش را داشت. تا اندازه‌های راه حلی سوسيالیستی بود؛ اما فوريه لغو مالکیت خصوصی را در نظر نداشت. به اعتقاد او مالکیت خصوصی برای تکامل شخصیت انسان لازم است. چیزی که او پیشنهاد می‌کرد جامعه تعاوونی تجربی با وجود سهامداران بود. سهام به نسبتی که ذکر شده، به کار، سرمایه و استعداد تشخیص می‌باید و بیشترین سود نصیب کسانی می‌شود که حداقل سهم را داشته‌اند.

خود فوريه هیچ‌گاه توفیق نیافت طرحش را عملی کند. اما پس از مرگش یکی از هواداران او به نام گودن<sup>۱</sup> <فالانژنیشنی> در فرانسه تأسیس کرد، اما هوادار دیگری به نام ویکتور کونسیدران<sup>۲</sup> در تکراس بر اساس اصول فکری فوريه دست به تجربه زد. آرای فوريه از جنبه‌های عجیب‌تری که داشت پیراسته شد و در فرانسه و امریکا عده‌ای طرفدار یافت؛ اما تأثیر آنها به طرز محسوسی محدود و گذرا بود. او خود را به منزله نیوتون تفکر اجتماعی، کاشف قوانین تکامل اجتماعی و خصوصاً کاشف انتقال از <تمدن> به جامعه‌ای هماهنگ و کامل می‌پنداشت که طرح الاهی را به تحقق می‌رساند. برآورد او از خودش پذیرفته نشده است. اما در عین آنکه می‌دانیم اندیشه‌های او را باید تا اندازه زیادی از لحاظ تاریخی غریب به شمار آورد، به هیچ‌وجه از فراتست عاری نبود. بدیهی است مسائلی از قبیل چگونگی سازمان دادن ساختهای اجتماعی و صنعتی در خدمت انسان و چگونگی هماهنگ کردن نیازهای فردی و اجتماعی هنوز هم مسائل ماست.

### ۳. سن سیمون و تکامل جامعه

کلود-هانری دو رووروا، کنت دو سن سیمون<sup>۳</sup> (۱۷۶۰-۱۸۲۵) پیشگام مؤثرتر سوسيالیسم بود. او که فرزند خانواده‌ای اشرافی، اما نه ثروتمند، بود نزد معلمان خصوصی، که یکی از آنها دالامبر<sup>۴</sup> عالم و فیلسوف بود، تحصیل کرد. بدون شک دالامبر

1. Godin

2. Victor Considérant

3. Claude-Henri de Rouvroy, Comte de Saint-Simon

4. برای اطلاع درباره دالامبر (d'Alamber) ← ترجمه جلد ششم تاریخ فلسفه، صص ۵۳ - ۶۱

بود که اعتقاد به علم را به عنوان سرچشمه روشنگری در ذهن سن سیمون برانگیخت. سن سیمون هفده ساله بود که افسر ارتش شد و در جنگ استقلال امریکا شرکت کرد. انقلاب فرانسه که آغاز شد تا اندازه‌ای از آن پشتیبانی کرد، هرچند که به نظر می‌رسد همکاریش با انقلاب، عمدتاً عبارت از خریدن املاک مصادره شده به قیمت ارزان بوده است. در ۱۷۹۳ با نامی که برای حرفه سودآورش بر خود نهاده بود دستگیر شد، اما بعداً آزاد گردید. در دوره دیرکتوار از لحاظ سیاسی فعال بود، اما سرانجام وقت خود را یکسره صرف تکمیل و بردن اندیشه‌های اجتماعی اش بین مردم کرد و گاهی در موقعیت بسیار سختی قرار گرفت.<sup>۱</sup> کتاب مقدمه بر آثار علمی سده نوزدهم<sup>۲</sup> را در ۱۸۰۷-۱۸۰۸، و رساله درباره علم انسان<sup>۳</sup> و اثری در زمینه گرانتش عمومی<sup>۴</sup> را در ۱۸۱۳ انتشار داد. از ۱۸۱۴ تا ۱۸۱۷ با همکاری او گوستن تیری<sup>۵</sup> فعالیت کرد و کتابی که عنوان آن تجدید سازمان جامعه اروپایی<sup>۶</sup> بود با نام آن دو در ۱۸۱۴ انتشار یافت. او گوست کنت از ۱۸۱۸ منشی و همکار او بود، تا اینکه در ۱۸۲۴، یک سال پیش از مرگ سن سیمون، آن دو با هم دعوا کردند. او گوست کنت به سن سیمون بسیار مدیون بود و می‌توانست به مناسبی از این دین حق‌گزاری کند، اما به طور کلی ترجیح می‌داد نکند.

سن سیمون فلسفه سده هجدهم را به عنوان فلسفه‌ای انتقادی و انقلابی توصیف کرد، حال آنکه بر آن بود که فلسفه سده نوزدهم باید خلاق و تشکیلاتی باشد. «فلسفه سده هجدهم برای واژگون کردن نظام مذهبی و فئودالی، دایرة المعارفی تدوین کردند. فیلسوفان سده نوزدهم هم باید برای به وجود آوردن نظام صنعتی و علمی دایرة المعارفی تدوین کنند.»<sup>۷</sup> به عبارت دیگر، متفکران سده هجدهم رژیم قدیم و معتقداتی را که آن رژیم بر اساس آنها استوار بود مورد انتقادی ویرانگر قرار دادند. به عقیده سن سیمون اگر آخرین شاهان فرانسه، به جای اتحاد با اشراف، حسن تشخیص می‌داشتند و با طبقه صنعتی در حال ظهور متحدد می‌شدند، انتقال به نظام جدید

۱. در ۱۸۲۳ سعی کرد خودکشی کند.

2. *Introduction aux travaux scientifiques de XIXe siècle*

3. *Mémoire sur la science de L'homme*

4. *Travail sur La gravitation*

5. *Augustin Thierry*

6. *Réorganisation de la société européenne*

7. *Oeuvres complètes de Saint-Simon et Enfantin* (Paris, 1865-76), X, PP. 104-5.

می‌توانست صلح‌آمیز باشد. اما رژیم قدیم در واقع با انقلاب قهرآمیز ریشه کن شد. با این حال نظام سیاسی نمی‌تواند به کلی نابود شود، مگر آنکه نظام تازه‌ای که بتواند جای آن را بگیرد، به اصطلاح پشت صحنه منتظر باشد. در انقلاب فرانسه نظام تازه‌ای که می‌خواست جای نظام قدیم را بگیرد آماده نبود. بنابراین تعجب نکنیم که چرا نظام پادشاهی پس از مدتی بازگشت. با این حال سده نوزدهم می‌خواست عصر ساختمان و تشکیلات اجتماعی تازه‌ای باشد. و متغیران سده نوزدهم در اجرای این وظیفه نقش مهمی برای ایفاء بر عهده داشتند؛ متغیرانی که باید گفت مانند خود سن سیمون می‌توانستند راههایی را نشان دهند که سیر تشکیلات سازنده بتواند در آنها قرار گیرد.

هرچند که سن سیمون بر جنبه‌های انتقادی و ویرانگر فلسفه روشنگری سده هجدهم تأکید داشت، جنبه دیگری از این فلسفه بود که او آن را آماده کننده شالوده ساختمان بعدی می‌دانست این جنبه دیگر تقویت روح عقلی و علمی بود. به عقیده سن سیمون، علم بود که زیر پای مرجعیت کلیسا و اعتبار اصول جازم کلامی را خالی کرده بود. در عین حال، تعمیم رهیافت علمی از فیزیک و اخترشناسی به خود انسان بود که شالوده تجدید سازمان اجتماعی را فراهم آورد. «شناخت انسان تنها چیزی است که می‌تواند به کشف راههای آشتنی دادن منافع مردم بینجامد.<sup>۱</sup> فقط با رفتار کردن با انسان به عنوان بخشی از طبیعت و تکامل بخشیدن به اندیشه‌ای که قبلًا بعضی از نویسنده‌گان روشنگری و کابانیس فراهم ساخته بودند، یعنی این اندیشه که روانشناسی رشته‌ای از تن کارشناسی است، شناخت انسان می‌تواند تحصیل شود. با این حال روانشناسی باید بررسی سازواره اجتماعی را نیز در بر بگیرد. به عبارت دیگر، علم تازه‌ای که سن سیمون تن کارشناسی اجتماعی<sup>۲</sup> نامیده است لازم است.<sup>۳</sup> پس جامعه و سیاست، یا به عبارت کلی تر انسان در جامعه، می‌تواند با روشی علمی که دست کمی از مطالعه حرکات اجرام فلکی ندارد بررسی شود. در نهایت اطلاق علم نیوتونی به خود انسان، روانشناسی او، رفتار اخلاقی و سیاست او، بنیاد لازمی برای حل کردن مسائل اجتماعی اروپاست.

1. *Ibid.*, XI, P. 40

2. social physiology

۳. اصطلاح &lt;جامعه‌شناسی&gt; بیشتر از او گوست کنت گرفته شده است تا از سن سیمون.

علوم اخترشناسی، فیزیک و شیمی قبلاً بر <بنیاد تحصیلی><sup>۱</sup>، یعنی بر مشاهده و آزمایش گذاشته شده است.<sup>۲</sup> وقت آن فرا رسیده که علم انسان بر چنین بنیادی نهاده شود.<sup>۳</sup> اتحاد علوم و تحقق آرمانی که الهامبخش دایرة المعارف بود، با این علم تأمین می شود. حقیقت این است که تا وقتی که پیشرفت در شناخت علمی همواره ممکن باشد، شناخت علمی کاملاً یگانه و قطعی درباره جهان آرمانی خواهد بود که ذهن انسان می تواند به آن نزدیک شود اما نمی تواند به طور کامل بدان نایل گردد. سن سیمون در عین حال برای مطالعه درباره انسان به بسط رهیافت و روش فیزیک کلاسیک نظر دارد که خطوط کلی آن را قطعی می پندارد. و او معتقد است که این بسط انتقال از مرحله تفکر انسانی را که علم کلام و مابعد الطبیعه به منزله معرفت به مرحله تحصیلی یا شناخت علمی انتقال یافته، تکمیل خواهد کرد.

بعضی از نویسندهای بین آرمان سن سیمون درباره اتحاد علوم و تأکید بعدی وی بر شأن والاتر علم مربوط به مطالعه انسان مغایرتی دیده اند. به زبانی دیگر، چنین استدلال کردند که آرمان مورد بحث متضمن این معنی است که همه علوم در یک سطح قرار دارند، حال آنکه برای علم مربوط به مطالعه انسان شأن والاتری قائل شدن در حکم آن است که بین انسان و سایر موجودات اختلاف کیفی وجود داشته باشد و به معنای بازگشتن به این مفهوم قرون وسطایی است که شأن علم به موضوع یا به <متعلق صوری> آن بستگی دارد.<sup>۴</sup>

ممکن است قضیه این باشد. اما به نظر نمی رسد لازم باشد که تغییر بنیادی در موضع سن سیمون مسلم دانسته شود. در واقع سن سیمون به این نتیجه می رسد که تن کارشناسی اجتماعی موضوع خاصی دارد، یعنی موضوع آن سازواره اجتماعی است که

1. *Oeuvres*, XI, P. 17.

۲. سن سیمون بر نقش مشاهده و آزمایش تأکید می ورزد. روشن است که آزمایش، در معنایی که ما از آزمایش‌های شیمیایی اراده می کنیم، در اخترشناسی ساختی ممکن است. اما در معنایی وسیع این اصطلاح را می توان فهمید. و موقعیت به نسبت زمان سن سیمون تغییر کرده است.

۳. به یاد عبارت مشهوری از مقدمه هیوم بر دساله می افتخیم که در آنجا قصدش این است که علم انسان را بر بنیاد محکم تجربه و آزمایش استوار کند.

۴. برای مثال ← گفتة امیل بریه در جلد ششم این کتاب است:

E. Bréhier, *History of Philosophy (The Nineteenth Century: Period of Systems, 1800-1850)*, translated by Wade Baskin, Chicago and London, 1968, P. 267).

چیزی بیش از مجموعه‌ای از افراد است. اما خواست او این است که جامعه باید به وسیله همان نوع روشی که برای سایر علوم به کار می‌رود بررسی شود. و اگر داوری ارزشی می‌کند، این داوری لزوماً او را مجبور به تغییر اساسی دیدگاهش نمی‌کند و در هر حال اگر هم چنین تعبیر کنیم که مقصود او بیشتر اشاره به اهمیت علم مربوط به مطالعه انسان است تا بیان ضمنی این معنی که انسان با چیزهای دیگر اختلاف کیفی دارد تا آنجا که این تفاوت مانع از بررسی علمی جامعه انسانی است باز لزوماً به معنی آن نیست که او دیدگاه خود را اساساً تغییر داده است. پیداست که مراد این معنای ضمنی نبود.

البته سن سیمون جامعه را به صورت کاملاً انتزاعی در نظر نمی‌گیرد. نهادهای اجتماعی و سیاسی تحول می‌یابد و تغییر می‌کند؛ و فرض سن سیمون این است که باید قانونی وجود داشته باشد که بر این تغییرات حکومت کند. پس بررسی علمی جامعه انسانی مستلزم کشف قانون یا قوانین تطور اجتماعی است. اگر فرض بگیریم که می‌توان چنین قانونی را فقط از راه استنتاج، با بحث و تفکر درباره پدیده‌های تاریخی کشف کرد، پیداست که بررسی وسیعترین حوزه ممکن مطلوب است. یا اگر حکم اولیه قانون تغییر اجتماعی بر اساس تحقیق در زمینه محدودی باشد، برای بی بردن به اینکه آیا فرضیه تصدیق شده است یا تکذیب، تحقیق در سایر زمینه‌ها لازم می‌شود. با این حال، گرچه سن سیمون درباره مراحل تاریخی در سیر تطور اجتماعی نظریات کلی بیان نمی‌کند، آنچه حقیقتاً مورد توجه ایست، انتقال از تمدن قرون وسطی به تمدن جدید است، جدا از آنچه درباره آینده می‌گوید.

سن سیمون در نظریات کلی اش درباره انتقال از معتقدات کلامی و بحث مابعدالطبیعی به دوره شناخت تحصیلی یا علمی نیاز به علم جامعه انسانی و تغییرات تاریخی به عنوان تغییراتی که قانون بر آن حاکم است، بوضوح بر تحصل‌گرایی اوگوست کنت سبقت می‌جوید. هواداران اوگوست کنت مایل بودند که تأثیر سن سیمون را بی‌اهمیت بشمارند؛ و عده‌ای حتی سعی کردند ثابت کنند که سن سیمون از اوگوست کنت تأثیر گرفته است نه اوگوست کنت از سن سیمون؛ اما دفاع از این مدعای نمی‌تواند قرین توفيق باشد. مطمئناً هر دو پیشوaran سده هیجدهمی از آن خود داشتند، نویسنده‌گانی نظیر تورگو و کوندورسه.<sup>۱</sup> و در دوره همکاریشان بدون شک سن سیمون از

۱. برای اطلاع درباره تورگو و کوندورسه، <sup>۱۸۷</sup>-<sup>۱۸۸</sup> و <sup>۷۲</sup>-<sup>۶۸</sup> تاریخ فلسفه، همین جلد ششم ترجمه.

اوگوست کنت تأثیر گرفت. البته نکته این است که سن سیمون پیش از دوره همکاری اش با اوگوست کنت، به طور کلی به اندیشه‌های اصلی اش رسیده بود. و بعضی از هواداران او هر چه می‌خواهند بگویند، اما اوگوست کنت به هر حال بر آن شد که در فرصتها مختلف در نامه‌های خود به دینی که به سن سیمون داشت اعتراف کند. راست است که اوگوست کنت به شیوه خودش اندیشه‌هایش را پرورانید. اما بیشتر موضوع تأثیر گرفتن از سن سیمون و متأثر شدن از او در جهات مهم در میان است تا پذیرفتن بلااراده اندیشه‌ها. با توجه به شهرت اوگوست کنت به عنوان بنیادگذار فلسفه تحصیلی کلاسیک، بهتر است به نقش با اهمیتی هم که سن سیمون ایفا کرد توجه داشت.

سن سیمون در توضیحات درباره تغییر اجتماعی، بر اهمیت اساسی اندیشه‌ها زیاد تأکید می‌کند. برای مثال، معتقدات و آراء قرون وسطی تأثیر تعیین‌کننده‌ای در نهادهای اجتماعی و سیاسی آن دوره گذاشت<sup>۱</sup>، در حالی که توسعه علوم و انتقال به مرحله شناخت تحصیلی، ایجاد ساختهای اجتماعی و سیاسی تازه‌ای را ایجاب کرد و بدانها رهنمون شد. در چنین تأکیدی، نقش اساسی را بیشتر اندیشه‌هایی بازی می‌کرد که او را به اوگوست کنت پیوند می‌داد تا به مارکس. سن سیمون در عین حال با آن چیزی که باید درباره ظهر طبقه بازرگانان و صنعتگران بگوید، بر اهمیت زندگی اقتصادی انسان نیز تأکید می‌کند. به عقیده او، جامعه زمینداری قرون وسطی در سده یازدهم به نقطه اوجش رسید. پس از آن تاریخ دو عامل در جامعه پیدا شد که نشانه‌های دور تلاشی آن بود. یک عامل، ورود اندیشه‌های علمی از عالم اسلام بود، در حالی که عامل دیگر پیدایش جماعتی بود که نماینده طبقه‌ای از تولیدکنندگان بودند، به این معنا که کلیسا و اشراف زمیندار تولیدکننده نبودند.<sup>۲</sup> در خود دوره میانه هیچ عاملی آن قدر نیرومند نشد که برای قدرت موجود تهدیدی واقعی بوجود آورد. البته بر اثر مبارزه اصلاحگران، قدرت کلیسا در سده شانزدهم ضعیف شد؛ و به جای آنکه رقیب قدرت غیرروحانی شود، همان‌طور

۱. سن سیمون دوره میانه را به منزله مرحله لازمی در تحول تاریخی می‌داند و به همین دلیل به این گرایش سده هیجدهم که قرون وسطی را به عنوان دوره ظلمت رد می‌کرد، علاقه زیادی نداشت.
۲. این نتیجه گرفته نمی‌شود که سن سیمون کلیسا و اشراف زمیندار را انگل‌های جامعه میانه می‌دانست. از نظر او جامعه میانه «سازووار» بود و او اشراف زمیندار و کلیسا را به منزله مجریان وظایف سودمند در جامعه می‌دید. برای مثال دین را خرافه زیانبار نمی‌دانست، سهل است، آن را ضرورتی تاریخی به شمار می‌آورد؛ هرچند که شناخت علمی بایستی جایگزین معتقدات دینی می‌شد.

که در قرون وسطی رقیب بود، با حکومت پادشاهی متحد شد یا خود را تابع آن حکومت کرد. شناخت علمی رشد کرد و تهدیدی برای معتقدات کلامی شد، سرانجام به هر صورتی که بود روشنفکران را به مورد تردید قرار دادن همه قدرتها و اندیشه‌های مستقر رهمنوں شد. بعلاوه، چون شاهان فرانسه به جای آنکه با منافع طبقه رو به رشد تولیدکنندگان همراه شوند از روی جهالت خود را با اشراف همراه کردند، که در شرایطی قرار گرفته بودند که ناگزیر از اطاعت بودند، سرانجام انقلاب قهرآمیز اجتناب ناپذیر گشت. انقلاب فرانسه فقط نتیجه روندی بود که <بیش از شش قرن> جریان داشت.<sup>۱</sup> طبقه برخاسته را آزاد کرد و انتقال به جامعه صنعتی را ممکن ساخت.

سن سیمون جامعه معاصر خود را مرحله واسطه می‌دانست، یعنی واسطه بین رژیم قدیمی و تأسیس جامعه تازه‌ای مبتنی بر شناخت علمی و صنعت. شرایط جامعه تازه از قبل موجود بود. اگر فرانسه بر آن می‌شد پادشاهی، اصفهان و زمینداران را کنار بگذارد، اهمیتی نداشت؛ اما اگر تنها طبقه واقعاً سودمند، تولیدکنندگان یا کارگران، را از دست می‌داد، یقیناً اهمیت داشت (البته دانشمندان را باید به عنوان جزء جدایی‌ناپذیری از جامعه در شمار آنها آورد). با این حال به هیچ‌وجه از این امر بر نمی‌آید که سن سیمون خواستار توسعه مردم‌سالاری اجتماعی بوده است یا به گسترش اعطای حقوق به همه شهروندان یا به مشارکت آنها در حکومت نظر داشته است. حکومت دانشمندان و صاحبان صنعت، مطمئناً چیزی است که او انتظار دارد. در سازمان<sup>۲</sup> (۱۸۱۹) سه شورا از متخصصان را مطمح نظر قرار داد. نخست شورای ابداع بود، مرکب از مهندسان و هنرمندان که طرحها یا برنامه‌هایی می‌ریخت که مجمع دوم آنها را بررسی می‌کرد. شورای دوم مرکب از ریاضیدانان، فیزیکدانان و تنکارشناسان بود.<sup>۳</sup> شورای سوم مسؤول به اجرا در آوردن طرحهایی خواهد بود که شورای اول پیشنهاد کرده و شورای دوم بررسی و تأیید کرده است. سن سیمون هیأت سوم را شورای نمایندگان نامید که متشکّل از نمایندگان برگزیده کشاورزی و صنعت خواهد بود؛ اما انتخاب کنندگان فقط از تولیدکنندگان تشکیل خواهد شد.

1. *Oeuvres*, V. P. 78.

2. *L'Organisation*

۳. روشن است که اصطلاح <تنکارشناس> (physiologist) را باید در معنای سن سیمونی آن در نظر گرفت که بر متخصصان علم انسان دلالت می‌کند. همین شورای دوم وظیفه ناظارت بر آموزش را نیز دارد.

نیازی نیست بر این طرحهای پیشنهادی زیاد تأکید شود. سن سیمون در اثرش با عنوان نظام صنعتی<sup>۱</sup> (۱۸۲۱-۱۸۲۲) کم و بیش به این خواست اکتفا کرد که امور مالی باید در دست شورای صنعت باشد و انسستیتو دو فرانس نقشی را که روزی کلیسا در آموزش ایفا می کرد به عهده بگیرد. در هر حال طرحهای پیشنهادی ملموس مبین چند پیشفرض کلی است. برای مثال، این پیشفرض هست که دانشمندان به نخبگان روشنفکر تبدیل شده‌اند و برای تدوین و تصویب برنامه‌های مفید به حال اجتماع می‌توان بدانها اعتماد کرد. از طرف دیگر، این پیشفرض وجود دارد که در جامعه معاصر منافعی که مردم را دور هم جمع می‌کند و منافعی که مشورت و عمل جمعی را ایجاب می‌کند، دیگر دینی یا نظامی نیست بلکه اقتصادی است. هرگاه حکومت به عنوان عامل زور و به منزله دست در کار حوادث نظامی به شمار آید، در این مسیر گام بر می‌دارد که به مجری اداری تبدیل شود که پیشبرد منافع واقعی جامعه را وجهه نظر دارد.

به اعتقاد سن سیمون، جامعه صنعتی هرگاه کاملاً توسعه پیدا کند و صورت مناسب حکومت یا سازمان اداری را داشته باشد، جامعه‌ای صلح‌آمیز خواهد بود. آنچه او طبقه صنعتی می‌داند فقط صاحبان صنعت را در بر نمی‌گیرد، بلکه شامل کارگران نیز می‌شود. و سن سیمون قائل به این است که منافع آنها با هم منطبق یا هماهنگ است. بعلاوه، طبقه صنعتی مثلاً در فرانسه، با طبقه همتایش در انگلستان وجه اشتراک بیشتری دارد تا با اشراف فرانسه. بنابراین، برخاستن طبقه صنعتی برای همبستگی انسانی و از میان برداشتن دشمنیهای ملی زمینه فراهم می‌کند. راست است که حکومتها به نحوی که عملاً وجود دارند تداوم رژیم قدیمی‌اند؛ و شاید بتوان گفت، بازماندهای از ساخت اجتماعی از مد افتاده‌اند. ولی انتقال به صورت اداری مناسب جامعه صنعتی تازه و علاقه‌مند به منافع آن اعتماد به صلح بین‌المللی را توجیه خواهد کرد. با اتحاد یا کنفرانس‌های بین حکومتها بیکه دقیقاً نماینده منافع طبقه تولیدکننده و طبعاً طبقه صلح‌جو نیستند، نمی‌توان به این هدف دست یافت. در درجه اول به جامعه‌ای که پیشرفت صنعتی کاملتری کرده باشد نیاز است.

کارل مارکس احترام زیادی به سن سیمون ابراز داشت. اما با فرض آخری او که منافع

واقعی یا حقیقی صاحبان صنعت را با منافع کارگران منطبق می‌دانست علناً مخالف بود. از نظر مارکس، سن سیمون به اهمیت زندگی اقتصادی انسان پی برده بود، ولی نتوانسته بود تضاد منافع بین بورژوازی و پرولتاپریا و رابطه بین جامعه بورژوازی و جنگ را درک کند. خلاصه آنکه سن سیمون آرمانگرا بود. شاید در واقع گرایش ما به این باشد که خود مارکس را نیز، در راهی که انتخاب کرده بود، آرمانگرا بدانیم و برای کسانی که در خانه‌های شیشه‌ای زندگی می‌کنند کار عاقلانه این است که از سنگاندازی خودداری کنند. اما نمی‌توان منکر شد که سن سیمون درباره طبیعت ذاتاً صلحجویانه جامعه صنعتی بیش از اندازه خوشنیبین بود.

با این حال، برای اینکه حق سن سیمون را ادا کرده باشیم، باید بگوییم که او به این نتیجه رسید که نادانی تنها سدّ پیشرفت نیست و اشاعه شناخت علمی و حکومت به وسیله متخصصان برای به تحقق رسانیدن آرمان برادری<sup>۱</sup> انسان کفایت نمی‌کند. باید خودمداری و خودپرستی را سدّ پیشرفت به حساب آورد و بدون روحیه و اخلاق مناسب نمی‌توان بر خودخواهی غلبه کرد. سن سیمون در اثرش با نام مسیحیت جدید<sup>۲</sup> (۱۸۲۴) این روحیه را در اخلاق عشق مسیحی یافت. بازگشتن به شریعت مسیحی را توصیه نمی‌کرد، زیرا به نظر او، شناخت علمی تحصیلی جهان جای آن شریعت را گرفته بود. با این حال معتقد بود که آرمان عشق برادرانه مسیحی که ساخت قدرت کلیسا، سیاست نامدارگری مذهبی و تعقیب و آزار آن را محکرده، همواره از ارزش و احترام برخوردار است. نظام کاتولیکی از مد افتاده بود، در حالی که آین لوتری بر معنویتی تأکید کرده بود که از زندگی سیاسی جدا بود. چیزی که ضرورت داشت، تحقق پیام انجیل مسیحی در عرصه اجتماعی - سیاسی بود.

از آنجاکه تأکید سن سیمون بر انگیزش اخلاقی - دینی در اثری بیان شده است که یک سال پیش از مرگ او انتشار یافت، گاه این تصوّر پیش آمده است که تأکید او نشان‌دهنده تغییر عمیقی در اندیشه‌وی و تا اندازه زیادی انکار فلسفه تحصیلی است. اما این نظر دقیق نیست. اگر اصطلاح فلسفه تحصیلی را متضمن طرد هر نوع اعتقادی به خدا بدانیم، به نظر نمی‌رسد که سن سیمون هیچ گاه پیرو تمام عیار فلسفه تحصیلی بوده باشد.

ظاهراً به خدای نامشخص حائل در جهان اعتقاد داشته است، نوعی اعتقاد همه خدایی، و این اعتقاد را با فلسفه تحصیلی اش از هر حیث سازگار می‌پنداشته است. بعلاوه، او همواره به مسیحیت به دیده احترام می‌نگریست؛ البته اصول اعتقادی مسیحی را قبول نداشت. اما نگرش کلامی قرون وسطی را نه به عنوان خرافه در خور تأسف، بلکه به منزله ضرورتی تاریخی می‌دید. و گرچه به عقیده او مرحله دینی تفکر جای خود را به مرحله علمی داده است، این انتقال را به منزله ترک کامل همه ارزش‌های اخلاقی مسیحی نمی‌دانست. در واقع بر این باور بود که جامعه جدید برای غلبه کردن بر خودپرستی فردی و ملی هر دو و بازسازی جامعه <سازوار> قرون وسطی به شکلی جدید، به مذهب جدیدی نیاز دارد. اما مذهب جدید، با توجه به آنچه وی در مذهب قدیم عنصر ارزشمند اساسی و دائمی می‌دانست، در نظر وی مذهب قدیم بود. شاید بتوان گفت که سن سیمون به مسیحیت <دنیوی شده> نظر داشت. <مسیحیت جدید> مسیحیت مربوط به عصر جامعه صنعتی و عهد علم تحصیلی بود.

سن سیمون متفکر صاحب نظامی معین نبود. خطوط اندیشه‌های بسیاری را رسم کرد، اما تنها بخشی از آنها را تکمیل کرده به جای گذاشت و برای ترکیب کردن آنها به طرزی منظم کوشش پیگیری نکرد. با این حال اندیشه‌هایش علاقه وسیعی را برانگیخت و پس از مرگش برخی از هواخواهانش برای ترویج این اندیشه‌ها مجله لپروردگار<sup>۱</sup> را تأسیس کردند. در ۱۸۳۰ روزنامه‌ای با عنوان لوگلوب<sup>۲</sup> نیز ارگان سن سیمون گروی<sup>۳</sup> شد. سن-آمان بازار<sup>۴</sup> (۱۷۹۱-۱۸۳۲)، یکی از هواخواهان اصلی سن سیمون، سعی کرد که نظریه استادش را به طرز منظمی ارائه کند و به جنبه‌های دینی آن توجه خاصی ابراز دارد. سخنرانیهایش درباره سن سیمون با استقبال بسیاری رو به رو شد. با این حال، اندکی پیش از مرگش با بانی دیگر اختلاف پیدا کرد، یعنی با بارتلمنی پروسپه آنفانتن<sup>۵</sup> (۱۷۹۶-۱۸۶۴)، که تا اندازه زیادی سن سیمون گروی را به فرقه‌ای مذهبی تبدیل کرد گو اینکه فرقه‌ای سختگیر نبود، چه آنفانتن درباره عشق بین زن و مرد عقاید سخاوتمندانه‌ای ابراز کرد. بازار متفکری منطقی‌تر بود؛ آنفانتن، هم مقاله‌نویسی پر شور

1. *Le producteur*2. *Le globe*

3. Saint-Simonianism

4. Saint-Amand Bazard

5. Barthélemy Prosper Enfantin

بود و هم علاقه داشت موضوعها یا قضایای بخصوصی را یکی پس از دیگری به میان بکشد. با این وصف، مکتب سن سیمون گروی علی رغم فعالیت او، پس از اختلاف بین او و بازار، رو به افول نهاد.

تأثیر سن سیمون به کسانی که می‌توان به عنوان هواخواهان او به شمار آورد محدود نبود. بیرون از صفوں آنها، بدون شک اوگوست کنت و کارل مارکس دو متفکر بسیار مهم بودند که از اندیشه سن سیمون تأثیر گرفتند. مارکس و انگلیس هر دو سن سیمون را ستایش می‌کردند. همان طور که پیشتر یادآور شدیم، راست است که مارکس از سن سیمون انتقاد کرد. انتقاد او برای این بود که سن سیمون نتوانسته است تضاد طبقاتی بین سرمایه‌داران و کارگران را درک کند، و به عقیده مارکس، سن سیمون بر شکوفایی جامعه بورژوازی در مقایسه با نظام زمینداری (فتووالیسم) تأکید کرده است. مارکس در عین حال می‌پندشت که سن سیمون در مسیحیت جدید از آزادی پرولتاپرا بصراحت سخن گفته است. از طریق انگلیس می‌دانیم که مارکس معمولاً عادت داشت احترام خود را برای سن سیمون ابراز کند، در حالی که اوگوست کنت را متفکری واپس‌گرا و کمارزش می‌دانست.

#### ۴. پرودون، آنارشیسم و سندیکالیسم

فوریه و سن سیمون با سنت‌گرایان همعقیده بودند که پس از واژگونی رژیم قدیم در انقلاب، بازسازی جامعه لازم است. بدیهی است که درباره شکلی که جامعه باید بازسازی می‌شد، دو گروه نظرهای مختلفی داشتند. سنت‌گرایان به عقب توجه می‌کردند، به این معنا که بر اعتبار و ارزش پایدار معتقدات و نهادهای خاصی تأکید می‌ورزیدند، اما فوریه و سن سیمون به جلو توجه می‌کردند، یعنی به ایجاد آن دسته از اشکال سازمان اجتماعی تازه‌ای که به اعتقاد آنها پیشرفت تاریخ ایجاب می‌کرد. مع‌هذا هر دو گروه بر لزوم بازسازی اجتماعی تأکید داشتند. بنابراین، از آنجا که اصطلاح آنارشیسم به معنای نبودن سازمان اجتماعی و بلکه حلف و طرد آن است، شاید به نظر برسد که پرودون که آنارشیست بودش بر ملاست، بایستی بکلی متفاوت با سنت‌گرایان و سوسیالیستها هر دو باشد. گرچه پرودون در ۱۸۴۰ برچسب <آنارشیست> را پذیرفت، از آنارشیسم معنای متداول اصطلاح، یعنی آشوب اجتماعی عمومی را مراد نمی‌کرد، بلکه مقصود او بیشتر

نبودن حکومت مقتدر متمرکز بود. خواست او سازمان اجتماعی بلوں حکومت بود. به اصطلاح مارکسیستی، نظر او به امتحان تاریخی دولت بود. بنابراین، تا نقطه‌ای که سن سیمون به دنبال تبدیل <حکومت> به <اداره امور> بود، بین پرودون و او پیوندی وجود داشت. پرودون در عین حال از سن سیمون پیشتر رفت. زیرا امیلوار بود که شکل سازمان اجتماعی‌ای که به نظر او مطلوب می‌آمد اداره متمرکز را غیرضروری کند.

پیر-ژوزف پرودون<sup>۱</sup> (۱۸۰۹ - ۱۸۶۵) در بزانسون به دنیا آمد. پس از مدتی کوتاه تحصیل در مدرسه، در چاپخانه اسقفیه محلی شاگرد شد<sup>۲</sup> و بعداً در شرکت چاپگران شریک شد. گرچه مجبور شد که مدرسه را برای کارترک گوید، به خودآموزی ادامه داد و در ۱۸۳۸ کمک هزینه تحصیلی به دست آورد و با آن توانست به پاریس برود. در ۱۸۴۰ رساله‌اش را با عنوان مالکیت چیست<sup>۳</sup> انتشار داد و در این رساله این سخن مشهورش را بیان داشت که مالکیت دزدی است. به دنبال این رساله، دو رساله دیگر در این موضوع (در ۱۸۴۱ و ۱۸۴۲) منتشر کرد که رساله دوم از نظر مقامات کشور تبلیغات فتنه‌انگیز به شمار می‌آمد.<sup>۴</sup>

پرودون در ۱۸۴۳ اثری به نام درباره ایجاد نظام در انسایت<sup>۵</sup> انتشار داد. در این اثر گفت که ذهن انسان در جریان دو مرحله پیاپی دین و فلسفه به سوی مرحله علمی پیشرفت می‌کند. در همین مرحله سوم برای انسان ممکن می‌شود که قوانین پیاپی حاکم بر جهان، چه حاکم بر فروتو را از انسان و چه حاکم بر انسان را کشف کند. علمی که نشان دهد انسان چگونه باید شناختش را بر این قوانین در جامعه تطبیق دهد به وسیله پرودون به نام <دیالکتیک پیاپی><sup>۶</sup> خوانده شد. پرودون در این عقیده که بر تحول اجتماعی قوانین تحقیق‌پذیری حاکم است، بوضوح با سن سیمون هم‌عقیده است و از این حیث با مونتسکیو همفکر است.<sup>۷</sup>

1. Pierre-Joseph Proudhon

2. پرودون در آن وقت مطالعه وسیعی در الاهیات داشت و یونانی و عبری آموخت. بعدها بر آن شد که وظیفه نفکر و انسان آزاد است که فکر خدا را از سر خود بیرون کند.

3. *Qu'est-ce que la propriété?*

4. فهمیدن افکار پرودون دشوار بود و او تبرئه شد.

5. *De La création de L'ordre dans L'humanité*

6. serial dialectic

7. برای اطلاع درباره مونتسکیو → ترجمه جلد، ج همین تاریخ فلسفه، صص ۲۳ - ۲۹.

پرودون چندگاهی در لیون کار کرد و دیدارهایی از پاریس داشت. در لیون با سوسيالیستها حشر و نشر داشت، اما در پاریس با مارکس، با کونین و هرتسن آشنا شد. با آشنایی با اندیشه‌های هگل بر آن شد که دیالکتیک هگلی را در قلمرو اقتصاد به کار گیرد.<sup>۱</sup> نتیجه کار کتاب نظام تعارضهای اقتصادی یا فلسفه فقر<sup>۲</sup> (۱۸۴۶) بود. تعارض یا برابرنهاد بین نظام مالکیت نابودگر برابری از یک سو و سوسيالیسم (کمونیسم) نابودگر استقلال از سوی دیگر، در <تعاونگروی><sup>۳</sup> (یا <آنارشی>)، یعنی جامعه‌ای از تولیدکنندگانی که به موجب قراردادهای آزادانه متحده می‌شوند، از بین می‌رود. مارکس که از نخستین رساله‌پرودون درباره فقر به عنوان نمونه <سوسيالیسم علمی><sup>۴</sup> استقبال کرده بود، در کتاب فلسفه فقر<sup>۵</sup> (۱۸۴۷) سریعاً از این اثر تازه انتقاد کرد. اختلاف بین این دو هیچ تعجبی ندارد، زیرا پرودون هیچ گاه کمونیست نبود و به نظر مارکس او گرایش‌های خرد بورژوای نشان داده بود.

در فوریه ۱۸۴۸ که حکومت پادشاهی بر افتاد، پرودون از انقلاب فقط پشتیبانی بسیار مشروطی کرد.<sup>۶</sup> البته با مبارزه برای تشکیل بانک مردم، با ایراد سخنرانیهای برای مردم و تأسیس روزنامه آنارشیستی به نام نماینده مردم<sup>۷</sup> از راههای مختلف فعالیت کرد. در ژوئن ۱۸۴۸ برای مجلس ملی انتخاب شد، اما در روزنامه‌اش به لویی ناپلئون، که در آن زمان رئیس جمهور بود، حمله شد و همین امر باعث شد که به سه سال زندان محکوم شوند.<sup>۸</sup> در ۱۸۴۹ اعتراضات یک انقلابی<sup>۹</sup> را نوشت و در ۱۸۵۱ تصویر کلی از انقلاب در سدة نوزدهم<sup>۱۰</sup> را انتشار داد و در این کتابش نگرشش را درباره جامعه آزاد آرمانی تشریح کرد.

۱. شناخت پرودون از هگل هیچ گاه عمیق نبود. و بحث از درجه وفاداری او به تفکر هگل مطلبی فایده‌ای ندارد. پرودون فقط از آنچه خوانده بود و از آنچه از هگلیهای دست‌چپی شنیده بود تأثیرهایی گرفت.

2. *Système des contradictions économiques ou Philosophie de la misère*

3. mutualism

۴. ممکن است مارکس این عبارت را از خود پرودون گرفته باشد.

5. *Misère de la philosophie*

۶. پرودون به انقلاب‌های سیاسی زیاد اعتقاد نداشت. خواستار تغییرات اقتصادی بود.

7. *Le représentant de peuple*

۸. حبس او اختصاصاً با سختگیری همراه نبود. پرودون گاهی وقتها مجاز بود از زندان بیرون بیاید و حق نوشتن داشت.

9. *Le confessions d'un révolutionnaire*

10. *Idée générale de la révolution au XIXe siècle*

در پایان سال ۱۸۵۱ لویی ناپلئون خودش را امپراتور خواند و پرودون در ۱۸۵۲ از زندان آزاد شد و تحت نظر پلیس قرار گرفت. در ۱۸۵۳ فلسفه پیشرفت<sup>۱</sup> را منتشر کرد و در این کتابش وجود هر نوع مطلق و ثبات را انکار کرد و درباره حرکت یا تغییر عمومی در عالم به طور کلی و نیز در حوزه‌های خاصی چون اخلاق، سیاست و دین نظریه‌ای بیان داشت. با این وصف، کتاب عدالت در انقلاب و کلیسا<sup>۲</sup> (۱۸۵۸) را که منتشر کرد با مشکل رو به رو شد. البته به این لحاظ نبود که پرودون در این کتاب اندیشه انحلال نهاد و برابر نهاد در همنهاد را ترک کرد و نوعی اعتقاد و تنازع احکام مستمر را که تعادل قوا یا تعادل عوامل پویا ایجاد کند، ولو آنکه بی ثبات باشد، جایگزین آن ساخت. او به حمله به دین، اخلاق و قانون متهم شد. برای فرار از زندانی شدن دوباره به بلژیک رفت و حتی پس از اینکه در ۱۸۶۰ بخشوده شد در آنجا ماند. در مدت اقامت در بروکسل چند اثر نوشت، از جمله جنگ و صلح.<sup>۳</sup>

پرودون در ۱۸۶۲ به پاریس بازگشت و درباره اصل فدرال<sup>۴</sup> (۱۸۶۳) را انتشار داد و نظریه مالکیت<sup>۵</sup> را نوشت که تجدید نظری در افکار او در باب این موضوع بود. این تجدید نظر و نیز کتاب درباره توانایی سیاسی طبقات کارگر<sup>۶</sup> (۱۸۶۵) پس از مرگ وی انتشار یافت. پرودون از یک خانواده روستایی بود و همواره طرفدار تولیدکننده کوچک بود، چه کشاورز و چه صنعتگر. وقتی که گفت ثروت دزدی است<sup>۷</sup> مقصودش این نبود که کشاورزی که قطعه زمینی دارد و از ثمرة کارش زندگی می‌کند یا کسی که از راه ساختن و فروختن صندلی گذران می‌کند و ادعای مالکیت ابزارهای کارش را دارد دزد است. در واقع مراد او از <ثروت> آن چیزی بود که استفاده ناروا می‌دانست، چیزی که حق تمکن مال بلاوارث<sup>۸</sup> می‌نامید. برای مثال، مالک زمینی که خودش روی زمین کار نمی‌کند، اما با این وصف سودی می‌برد که از کار دیگران به دست آمده، دزد است. به قول پرودون حق <تمکن> استفاده انحصاری، می‌تواند باشد؛ اما حق چنین مالکیتی به معنای حق استثمار از دیگران نیست. <تمکن> به معنای حق استفاده از چیزی است،

1. *Philosophie de Progrès*

2. *De la justice la révolution et dans L'église*

3. *La guerre et la paix*

4. *Du principe fédératif*

5. *Theorie de la Propriété*

6. *De la capacité politique des classes ouvrières*

7. *What is Property?*, P. 131.

8. *aubaine*

خواه زمین باشد یا ابزار. اگر <ثروت> سوء استفاده از چیزی معنا دهد (یعنی استثمار باشد) نمی‌تواند حقی بر آن مترتب باشد. معناش دزدی است.

دانستن این مطلب مهم است که وقتی پرودون ثروت را محکوم می‌کرد، فقط استثمار تک‌تک زمینداران و سرمایه‌داران را محکوم نمی‌کرد. معتقد بود که برای حفظ استقلال و ارزش انسان، روستاییان و صنعتگران باید <مالک> زمینی باشند که روی آن کار می‌کنند یا <مالک> ابزارهایی باشند که به کار می‌برند و باید ثمرة خدمات خود را دریافت کنند. و بنابراین با هر گونه نظام مالکیت جمعی که معناش این باشد که دولت جای زمیندار یا سرمایه‌دار غیر مولد را بگیرد مخالف بود. بعدها در رساله سال ۱۸۴۰ وقتی که به طرد ثروت اشاره می‌کرد، یادآور شد که <من ثروت را هم برای جمع رد کردم هم برای فرد، برای کشور و برای شهروند، و بنابراین نه مدافع کمونیسم هستم نه مدافع مالکیت دولتی.><sup>۱</sup>

اگر این نکته را در خاطر داشته باشیم، فهم این مطلب آسانتر می‌شود که پرودون در کتاب نظام تعارضهای اقتصادی چگونه توانسته از این فکر که مالکیت دزدی است دفاع کند و در عین حال از مالکیت به عنوان آزادی تعریف تازه‌ای به دست دهد. امکان سوءاستفاده و استثمار، که به معنای دزدی است، همیشه هست. در عین حال مالکیت آفریده خود به خودی جامعه است و مانع در برابر قدرت همیشه متجاوز دولت است. پرودون چهار شک شد که آیا فرقی که قبلًا بین تمک و مالکیت گذاشت، آن طور که روزی می‌پندشت مفید بوده است یا نه. به این نتیجه رسید که <مالکیت تنها قدرتی است که می‌تواند به عنوان پارسینگ دولت عمل کند.><sup>۲</sup> می‌دانیم که مارکس که در تحلیل از سرمایه‌داری از مفهوم دزدی که از آن پرودون بود استفاده کرد، بعدها به این نویسنده فرانسوی به عنوان کسی که گرایش‌های خرد بورژوازی دارد حمله کرد. اگرچه ممکن است پرودون اصطلاحهایش را تغییر داده باشد، همیشه طرفدار تولیدکننده کوچک و دشمن ثابت قدم نظریه‌های کمونیستی بود.

بدیهی است انقلاب، که محصول تعارض بین نیروها یا عاملهای مخالف یکدیگر است، به این معنا که چیزی را نفی یا نابود یا واژگون می‌کند، جنبه‌ای منفی دارد. البته این

فقط یک جنبه از انقلاب است. اگر انقلاب نفی‌کننده است، باید اثبات‌کننده نیز باشد. انقلاب فرانسه آرمان‌های آزادی، برابری و برابری را بیان داشت؛ اما از جهت مثبت، ناقص و تا اندازه‌ای شکست بود. برای آزادی و برابری سیاسی ضابطه‌ای به وجود آورد، اما نتوانست در قلمرو اقتصادی آزادی و برابری ایجاد کند. <جامعه بعد از آن می‌بایست بر حسب کار سازمان می‌یافتد نه بر حسب سیاست و جنگ.><sup>۱</sup> اما چیزی که اتفاق افتاد این نبود. وظیفه انقلاب که تأسیس <رژیم صنعتی برابری خواه><sup>۲</sup> بود تحقق نیافت. و نظریه‌پردازی اجتماعی و اقتصادی پرودون برای به تحقق رسانیدن این منظور بود. نیازی به گفتن نیست که پرودون از نظر مارکس آرمانگرا بود. و می‌توان پی برد چرا مارکس چنین نظری دارد. با این حال بجاست توجه شود که پرودون برای مسائل اجتماعی به راه حل‌های ثابت اعتقاد ندارد. کما اینکه می‌گوید مردم‌سالاری صنعتی باید جای ملوك الطوایفی صنعتی را بگیرد.<sup>۳</sup> اما هیچ دستورالعملی نیست که بتواند برای سازمان جامعه، حقیقت مطلق و قطعی باشد. زیرا همیشه انواعی از مخالفت در جامعه انسانی پنهان است و ظهور آنها مستلزم تغییر بیشتر است.

ثروت (یا <مالکیت>) که منصفانه توزیع شده باشد حافظ استقلال و برابری است. اما بدیهی است که جامعه انسانی نمی‌تواند بدون شکلی یا اشکالی از سازمان وجود داشته باشد. چنین سازمانی ممکن است از سوی قدرت دولت، به نحوی که حکومت نمایانگر آن است، از بالا تکلیف شود. اما چیزی که پرودون در نظر دارد انتقال از سازمان سیاسی به سازمان اقتصادی است، در عین حال که سازمان اقتصادی یا اشکال مختلف مؤسسات از بالا دستور داده نمی‌شود، بلکه محصول توافقها یا قراردادهای آزادانه تولیدکنندگان است. این همان چیزی است که او <آنارشی> می‌نامد. پرودون امید دارد که حکومت دولتی متمرکر نابود شود و جای آن را نظمی اجتماعی بگیرد که زایده مؤسساتی خواهد بود که به دلایل اقتصادی، از قبیل نیاز به تولید، نیاز به مصرف وامنیت تولیدکنندگان، آزادانه متّحد خواهند شد. <مفهوم آثارشی در سیاست همان قدر عقلانی و مثبت است که هر مفهوم دیگری. مقصود اینکه اگر روزی وظایف صنعتی جای وظایف

1. *General Idea of The Revolution*, P. 125.

2. *Ibid.*

3. *Mannuel du spéculateur à La Bourse*, 1857, P. 499.

سیاسی را بگیرد، بعد از آن معاملات بازرگانی و مبادله بینهایی نظم اجتماعی را به وجود می‌آورد.<sup>۱</sup> نوشه‌های آخر عمر پرودون نشان می‌دهد که او همیشه «از دسته‌بندی وحشت خاصی داشته است.<sup>۲</sup> به عقیده او، آزادی فقط وقتی می‌تواند شکوفا شود که مؤسسات و اتحادیه مؤسسات بر مبنای قراردادهای آزادانه باشد و قرارداد در سیاست اندیشه حاکم باشد.<sup>۳</sup> به قول او، عدالت تبادلی یا حکومت مولود قرارداد باید جای نظامهای قدیمی عدالت توزیعی را بگیرد که با حکومت قانون و رژیم حکومتی متمرکر همراه است.

مادام که پرودون به وجود و خودنگهداری جامعه صنعتی منسجم و باثباتی نظر دارد که نوعی نظام شُل بافت مؤسسات تولیدکنندگان را داشته باشد و به جای قانون از قرارداد، و به جای ارتش از شرکتهای صنعتی برخوردار باشد، برخلاف انصاف و عدالت است که او را سزاوار عنوان آرمانگرا بدانیم. زیرا همه شهروندان را به صورت همکاران هماهنگ می‌بیند، چون که منافع فردی و جمعی یکی خواهد بود و شهروندان طوری رفتار خواهند کرد که او بخردانه می‌داند. البته باید در خاطر داشت که پیشرفت، یعنی تغییر مستمر، شعار عمله پرودون است. او مدعی نیست که هر صورتی از سازمان اجتماعی از همه تعارضها یا تنشها بری است و می‌تواند به منزله هدف نهایی تلقی شود، هدفی که بتوان کاملاً به آن دست یافت و دست یافتن به آن، نشان‌دهنده کمال باشد. آمادگی کامل دارد که بپذیرد که «آنچه ما آنارشی می‌نامیم و دیگران برادری می‌نامند<sup>۴</sup> کم و بیش به عنوان نمادی افسانه‌وار و مهمیزی است برای برانگیختن مردم به تحقق بخشیدن به آرمان انقلابی برابری، که به اعتقاد پرودون فقط می‌تواند از راه استحاله از رژیم میانجی که نتیجه انقلاب است به آن نوع از جامعه صنعتی که وی در نظر داشت متحقق شود. پرودون آرزوی جامعه عادلانه‌تری دارد، اما همان طور که خود انسانیت تغییر و تحول می‌یابد، آرمان عدالت نیز «همواره در تغییر است.<sup>۵</sup> نمی‌توانیم فراسوی برابر نهادی را ببینیم که هم‌اکنون به نظر ما می‌رسد.<sup>۶</sup> آرمانگرایی پرودون و تصوّراتش درباره قوانین تغییر اجتماعی، با این عقیده که مطلق وجود ندارد و اینکه نمی‌توانیم

1. *The Federal Principle*, P. 278.

3. *The Federal Principle*, P. 315.

5. *Justice*, I. P. 233.

2. *Theory of Property*, P. 28.

4. *Correspondence*, IV, P. 157.

6. *Correspondence*, IV, P. 158.

درباره آینده داوریهای بری از خطا داشته باشیم، تغییر شده است.

درباره قابلیت بقای نوع جامعه صنعتی که پرودون در نظر داشت، هر طور که بیندیشیم، بعضی از اندیشه‌هایش بوضوح و به قدر کافی مفهوم است. برای مثال، طرحهای پیشنهادی اش درباره آموزش کارگران برای از میان برداشتن مرز قاطع بین طبقات باسوساد و بی‌سواد و تسهیل استفاده سودمند از فراغت و پیشنهادهایش در باب آموزش انواعی از مهارت‌ها به کارورزان برای از بین بردن یکنواختی تکرار بردهوار یک کار بخصوص، خالی از نکته نبود؛ در واقع همین طور اندیشه‌هایش درباره نظام اعتباری و بانک مردم از لحاظ تأثیر، باید بگوییم که در آخرین سال‌های عمرش در پاریس در بین کارگران پیروان زیادی داشت؛ و در ۱۸۷۱ بخش بزرگی از کمون پاریس را پرودون گروان تشکیل می‌دادند. بعدها کمونیسم مارکسیستی به قدرت رسید، اما اندیشه‌های پرودون یا بعضی از اندیشه‌های او به هر تقدیر همچنان در اذهان عده‌ای از سوسيالیستها و سندیکالیستهای فرانسوی تأثیر بخشید. بعلاوه می‌توان گفت که پرودون از راه میخانیل باکونین<sup>۱</sup> (۱۸۱۴-۱۸۷۶) بر جنبش آنارشیستی تأثیر نهاده است.

## ۵. نظر مارکس درباره سوسيالیستهای فرانسوی

بدیهی است که اگر می‌خواستیم طرحهای پرودون را برای بانک مردم و طرحهای پیشنهادی فوریه را برای تأسیس فالانژهای بنتهایی در نظر بگیریم، توجیهی برای اینکه از آن دو متفکر به عنوان فیلسوف یاد کنیم نبود. البته هر دو درباره تاریخ و پیشرفت تاریخی نظریه‌های کلی داشتند، گرچه اندیشه‌های پرودون از اندیشه‌های فوریه مبهتر بود.<sup>۲</sup> شاید امکان در نظر گرفتن طرحهای پیشنهادی مشخص فوریه بدون توجه به نظریه مراحل او که بشر باید آن مراحل را از سر بگذراند درست باشد. اما نظریه او وجود دارد؛ و اگر واژه <فلسفه> را در معنای وسیعی تفسیر کنیم، می‌توان گفت که فوریه خطوط نوعی

1. Michael Bakunin

2. اگر آثار پرودون را به صورت کل در نظر بگیریم، به نظر می‌رسد که مراد او گاهی اجتناب‌ناپذیری پیشرفت تاریخی است، اما در موقع دیگر تا اندازه‌ای بوضوح می‌گوید که پیشرفت تاریخی اجتناب‌ناپذیر نیست. اما نکته قابل بحث این است که این موردی نیست که به اندازه تغییر دادن فکر او و تأکید نهادن بر آزادی انسان برای حل کردن مسائل اجتماعی، به نحوی که از آنها برداشت می‌کند ناهمساز باشد.

انسان‌شناسی فلسفی و فلسفه تاریخ را رسم کرده است. درباره پرودون باید گفت که انکار او از هرگونه مطلق شاید به منزله نظریه‌ای فلسفی به شمار آید. مطمئناً هر دوی آنها از لحاظ معیارهای دقّت و براهین قاطع که انتظار می‌رود هدف فیلسوفان باشد کمبود دارند. البته نکته این است که این دو را فقط به عنوان جامعه‌شناس یا عالم سیاست یا اقتصاددان به شمار آوردن تا اندازه‌ای گمراه‌کننده خواهد بود. به عبارت دیگر، یاد کردن از آنان در تاریخ فلسفه، اگر قصد داشته باشیم که نظریه سیاسی و اجتماعی را به صورت بخشی از فلسفه به شمار آوریم، به نظر نمی‌آید که روی هم رفته نامعقول باشد.

با این وصف باید قبول کرد که نظریه تغییر تاریخی و اجتماعی سن سیمون از نظریه فوریه، صرف نظر از نظریه پرودون مؤثرer است. بعلاوه، همان طور که نویسنده‌گان آثار مربوط به اوایل سوسیالیسم فرانسوی یادآور شده‌اند<sup>۱</sup>، نظر سن سیمون درباره راهی که جامعه باید از طریق آن تغییر کند، با برداشت وی از حرکت تاریخ که قانون بر آن حاکم است، ارتباط دارد. به عبارت دیگر، از میان آن سه نویسنده سن سیمون منسجم‌ترین و پروردۀترین نظر کلی را در باب الگوی تغییر تاریخی و اجتماعی ارائه می‌دهد. و ما طبعاً او را به عنوان پیش‌کسوت اوگوست کنست و کارل مارکس به شمار می‌آوریم.

بارها به این نکته اشاره شده است که مارکس و انگلیس از نخستین سوسیالیستهای فرانسوی با عنوان خیالپرداز یاد کرده‌اند. واژه <آرمانگرا> طبعاً تصوّر اصلاحگری غیرواقع‌بین یا غیرعملی را القا می‌کند، تصوّر کسی را که برای مسائل اجتماعی و سیاسی انسان وضعیتی آرمانی را به عنوان راه حل پیشنهاد می‌کند، راه حلی که ظاهراً به نظر ما غیرعملی و شاید تخیلی باشد. در این معنا، واژه آرمانگرا به فوریه و پرودون بخوبی قابل اطلاق است، اما بدیهی است که این واژه را برعود مارکس هم می‌توان اطلاق کرد، حتی اگر تمایل مارکس به آوردن توضیح مفصلی درباره آرمانشهر آینده از فوریه کمتر باشد. اگرچه ممکن است این نوع معنا بخشی از معنایی بوده است که مارکس و انگلیس به آن واژه داده‌اند، آن رکن از معنا نبود که آن دو بیشترین تأکید را بر آن نهادند. وقتی از سوسیالیست‌های فرانسوی به عنوان آرمانگرا یاد می‌کردن، چیزی که در وهله اول در ذهن داشتند ناتوانی نویسنده‌گان فرانسوی در تشخیص ماهیّت تضاد طبقاتی و

آشتی ناپذیری طبیعت منافع طبقاتی بود. هرچند سوسيالیست‌های نخستین یقیناً معتقد بودند آرمان‌هایی که در انقلاب فرانسه بیان شده فقط به طور جزئی و ناقص تحقق یافته است و جامعه به تحول بیشتری نیاز دارد، به این اندیشه گراییدند که با آگاه شدن مردم از مسائل و نیازهای جامعه و راه حل مناسب مسائل و برآورده شدن نیازها، چنان تحولی می‌تواند به شیوهٔ صلح‌آمیزی بینجامد. البته مارکس و انگلیس معتقد بودند که تحول مطلوب جامعه فقط می‌تواند از راه انقلاب دست یافتنی باشد؛ به عبارت دیگر، از طریق جنگ طبقاتی به رهبری روشنفکران، پرولتاریا به قدرت دست خواهد یافت. به نظر آنان اگر کسی می‌پنداشت منافع طبقه یا طبقات حاکم و منافع استثمارشده‌گان می‌تواند از راه ترویج شناخت یا آگاهی با شیوهٔ صلح‌آمیز آشتی داده شود، پندارش جلوه‌ای از <آرمانگرایی> بود. زیرا حفظ وضع موجود یقیناً به سود طبقهٔ حاکم بود، اما متفع نمی‌رسید که نیاز جامعه به تحول فقط از راه انقلاب پرولتاری برآورده می‌شود، غیرواقع‌بین و آرمانگرا بود.

برای آنکه انقلاب پرولتاری مورد نظر مارکس و انگلیس واقع شود شرط لازمش وجود کسانی بود که حرکت تاریخ را درک کنند و بتوانند طبقه استثمار شده را به کل متّحد خود آگاهی تبدیل کنند، به طبقه‌ای که نه تنها <نفسه> بلکه <نفسه> نیز باشد. از این رو برای وی احترام بسیاری قائل بودند، نه تنها به مجہت اینکه سن سیمون قانون را بر تاریخ حاکم می‌دانست (فوریه نیز چنین برداشتی داشت) بلکه علاوه بر آن به لحاظ اینکه بین نظریهٔ تاریخ او و تصورش از تغییر مطلوب جامعه ارتباط بسیار نزدیکتری وجود داشت تا بین نظریهٔ تاریخ فوریه و تصورش از تغییر مطلوب جامعه. از این گذشته، می‌توان گفت سن سیمون با برداشتن از تن‌کارشناسی (فیزیولوژی) اجتماعی، از انسان تفسیر <مادیگرایانه‌ای> به دست داده است. در ضمن اگر به نقشی که سن سیمون در تغییر جامعه به صاحبان صنعت نسبت داده است توجه داشته باشیم، پیداست که او نیز در نظر مارکس و انگلیس به آرمانگرایی متّهم خواهد بود. زیرا اگر چه ممکن بود صاحبان صنعت در محدودهٔ اجتماعی موجود با تغییرات موافق باشند، به نفع آنها نبود که به تحول بینادی که لازم بود کمک کنند.

از لحاظ اهمیت تاریخی زیاد مارکسیسم طبیعتاً همین بس که نخستین

سوسیالیستهای فرانسوی را بر اساس ارتباط آنها با مارکس و انگلش در نظر بگیریم. اما با اینکه این رهیافت به آسانی قابل درک است، اگر بر نظرمان درباره آنها فقط به عنوان پیسکسوتان مارکس تأکید کنیم، بیشتر رهیافتی یکجانبه است. در هر حال آنها به قدر کافی واقف بودند که انقلاب در عین آنکه رژیم قدیم را نابود کرده، نتوانسته است صلح را در میان افراد، گروهها و ملتها برقرار سازد. البته سنت‌گرایان نیز این عقیده را داشتند. اما در حالی که سنت‌گرایان که نسبت به روشنگری و انقلاب موضعی منفی اختیار کردند، سوسیالیستها در صدد ادامه دادن و به کار گرفتن رضایت‌بخش‌تر آرمانهایی برآمدند که الهام‌بخش این جنس‌ها بود. بدیهی است اگر سیر تاریخ تابع قانون را در نظر سن سیمون به هر حال به این معنا در نظر بگیریم که اصولاً پیشرفت تاریخی را اجتناب‌ناپذیر و تغییرات اجتماعی را قابل پیش‌بینی می‌سازد، حتی اگر در واقع فقط پیش‌بینی‌های بسیار کلی یا مبهم عملی باشد، مشکل همانگ کردن این دیدگاه درباره تاریخ با تأکید بر نقش ابتکار و عمل انسان، که انتظار می‌رود در آثار هر یک از اصلاحگران اجتماعی یافتد شود، به میان می‌آید. اما این مشکلی است که در مورد مارکس و انگلش نیز پیش می‌آید. اگر فقط اندیشه‌های سوسیالیستهای فرانسوی را درباره تغییرات مطلوب در نظر بگیریم، پیداست که آنها از مفهوم دولت دیوانسالار متمرکز بیزار بودند. راست است که سن سیمون به لروم برنامه‌ریزی اقتصادی توجه داشت؛ اما تحول <حکومت> به <سازمان> اداری را در نظر داشت، و از این نظر می‌توان گفت که در نظریه الغای دولت، پیشقدم بوده است. پیداست که فوریه و پرودون هر دو به قدرت رو به افزایش دولت، یعنی به اقتدار سیاسی متمرکز، بدگمان بودند و از آن نفرت داشتند. البته واقعیت موجود این است که در جامعه جدید سلطه دیوانسالاری دولتی به ظور وسیعی افزایش یافته است. و عجب آنکه این دیوانسالاری ویژگی باز کمونیسم شوروی تواند بود. با این وصف، به رغم اندیشه‌های بسیار خیالپردازانه فوریه و پرودون، می‌توان در نظر سوسیالیستهای فرانسوی احترامی برای فرد و نفرت آشکاری از خشونت دید. البته مارکس اینها را به لحاظ اینکه اعتقاد داشتند تغییرات بنیادی می‌تواند بدون قهر انقلابی به نتیجه برسد، بیش از اندازه خوش‌بین می‌دانست. اما خوش‌بینی‌ای است که بسیاری از مردم، قطع نظر از طرحهای پیشنهادی مشخصی که نویسنده‌گان فرانسوی ارائه کرده‌اند، با آن همدلی دارند.

## فصل پنجم

### اوگوست کنت

#### ۱. زندگی و آثار

تأثیر توسعه علم طبیعی در سده هفدهم احساس شد و در سده هجدهم بارزتر گردید. چنانکه دیدیم، در سده هجدهم، برای بسط روش <تجربی> در بررسی انسان، سلوک و زندگی اجتماعی او، دعوی از سوی هیوم در انگلستان و از سوی تنی چند از فیلسوفان فرانسوی، بالاگرفت. اما در آخرین دهه‌های آن سده کانت اظهار داشت که تفکر درباره تعارض بین شناخت دقیق رو به افزایش که در حوزه علمی به دست آمده است از یک سو و نظامهای متعارض مابعدالطبیعه از سوی دیگر، بناقچار دعوی مابعدالطبیعه ستی را درباره هر چیزی که بدرستی بتواند به عنوان شناخت واقعیت قلمداد شود، با تردید اساسی مواجه می‌سازد. البته همان طور که در نظر نیوتون بود، علم می‌توانست با معتقدات الاهی و با تفکر مابعدالطبیعی زندگی مسالمت‌آمیز داشته باشد. اما با رشد مفهوم قویتر تکامل تاریخی به قدر کافی طبیعی بود که باید مفهوم مراحل پی‌درپی در تفکر انسان مطرح می‌شد، یعنی به اصطلاح اندیشه تحولی رو به ترقی که معتقدات الاهی و تفکر مابعدالطبیعی جای خود را در آن به تشریح علمی و

شناخت تحصیلی می‌داد. تورگو و کوندورسه در سده هیجدهم این نوع فکر را طرح کرده بودند؛ و در فصل پیش به نظریه سن سیمون درباره مراحل یا دوره‌های تاریخی توجه شد. البته نظریه تحول فکر انسان از مرحله الاهی، از طریق مرحله مابعدالطبیعی، به مرحله شناخت علمی تحصیلی، به طور سنتی با نام اوگوست کن特 (۱۷۹۸ - ۱۸۵۷) بارزترین مظهر و نماینده فلسفه تحصیلی کلاسیک<sup>۱</sup> همراه شده است.

اوگوست کنست در مون پلیه به دنیا آمد و به عنوان کاتولیک و سلطنت طلب تربیت شد. با این حال در چهارده سالگی اعلام کرد که دیگر کاتولیک نیست و ظاهراً در همان سن جمهوریخواه شد. از ۱۸۱۴ تا ۱۸۱۶ شاگرد مدرسه پلی‌تکنیک بود و در آنجا با هدایت دانشمندان بر جسته‌ای به تحصیل پرداخت. بدون شک در همان دوره به این عقیده پایبند شد که جامعه را باید نخبگان علمی سازمان دهند.

در ۱۸۱۶ اوگوست کنست از مدرسه پلی‌تکنیک که جهت‌گیری سلطنت طلبانه آن تجدید شده بود اخراج گردید. با این حال در پاریس باقی ماند و به مطالعاتش که شامل بررسی اندیشه آرمان پردازانی نظری دستوت دولتاری و کابانیس و آثار اقتصاددانان سیاسی و تاریخدانانی مانند هیوم و کوندورسه هر دو می‌شد ادامه داد. بعد از آن در تابستان ۱۸۱۷ منشی سن سیمون شد. همکاری آن دو تن هفت سال دوام یافت؛ و گرچه میزان دینی که اوگوست کنست به سن سیمون دارد مورد اختلاف است، در نقش بالهمیتی که همکاری آنها در ایجاد و تکامل فکری اوگوست کنست داشته، تردید نمی‌توان کرد. پیداست که سن سیمون نخستین کسی بود که اندیشه‌های خاصی را که در فلسفه اوگوست کنست دگربار تجلی کرد ابراز داشت. اوگوست کنست در عین حال این اندیشه را به سبک خودش پروراند. برای مثال، سن سیمون به یک روش - امی کلی و کاربرد این روش در تکامل علم تازه‌ای درباره انسان توجه داشت، حال آنکه اوگوست کنست هر یک از علوم را به عنوان اینکه روش خود را در سیر تاریخی پیدایش و پیشرفت خود تکامل می‌بخشد، در نظر می‌گرفت.<sup>۲</sup> با این حال، هر دو جستجوی تجدید سازمان جامعه به کمک علم تازه‌ای درباره رفتار انسان و مناسبات اجتماعی بشر بودند.

۱. <کلاسیک> برای تمايز از فلسفه نوتحصیلی (نوبوزیتویسم) یا فلسفه تحصیلی منطقی سده بیستم.

۲. برای توضیحات لازم این مطلب → اواخر قسمت ۳ در همین فصل.

وقتی که اوگوست کنت به این نتیجه رسید که برای این اعتقادش دلایل کافی در دست دارد که سن سیمون می‌خواهد مقاله‌ای از او را به عنوان بخش آخر اثر خودش منتشر کند بی‌آنکه در صفحه عنوان به نحو شایسته از وی یاد کند، نزاع شدیدی میان آن دو درگرفت که به قطع رابطه انجامید. اوگوست کنت در ۱۸۲۶ سخنرانی درباره فلسفه تحصیلی اش را برای جمیع خصوصی آغاز کرد. البته دوره سخنرانیها بر اثر وقفه‌ای که کار شدید و عاقبت بد ازدواجی نافرخنده پیش آورد به تعطیل افتاد. واقع امر این است که اوگوست کنت به خودکشی ناموفقی دست زد. در ۱۸۲۹ توانست سلسله سخنرانیها را از سر بگیرد، این سخنرانیها اساس کتاب دوره فلسفه تحصیلی<sup>۱</sup> (شش جلد، ۱۸۳۰ – ۱۸۴۲) او را تشکیل داد. با طرح تحقیقات علمی مورد لزوم تجدید سازمان جامعه<sup>۲</sup> که در ۱۸۲۲ نوشته، آن اساس قبلاً گذاشته شده بود. عنوان این طرح یا رنوس مطالب فلسفه تحصیلی بیان روشنی از گرایش اساسی اجتماعی اوگوست کنت است.

در گفتار درباره نگرش تحصیلی<sup>۳</sup> (۱۸۴۴) و گفتار درباره مجموعه فلسفه تحصیلی<sup>۴</sup> (۱۸۴۸) اندیشه اوگوست کنت درباره دین انسانیت بیان شده است. بعضی از زندگینامه‌نویسان تأثیر تربیت مذهبی اوگوست کنت را در این تحول می‌بینند، با این تفاوت که انسانیت به عنوان موضوع پرستش جای خدا را گرفته است. البته دیگران، شاید بیشتر با خیال‌پردازی، دلبستگی فیلسوف را به مدام کلوتیلد دو وو<sup>۵</sup> که شوهرش برای فرار از مجازات اختلاس سر به نیست شده بود و اوگوست کنت در ۱۸۴۴ گفتار عشق او شده بود، به منزله بسط آن دلبستگی به نوع انسان دانسته‌اند.<sup>۶</sup>

اوگوست کنت هیچ گاه بر مسند استادی دانشگاه قرار نگرفت و مدتی ناچار شد از راه تدریس به دانشجویان مدرسه پلی‌تکنیک امرا معاش کند. در ۱۸۵۱ – ۱۸۵۴ کتاب

1. *Course de philosophie positive*

2. هـ مین Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société در ۱۸۸۳ جزو ۱۸۲۸ – ۱۸۱۹ *Opuscules de philosophie sociale* منتشر شد.

3. *Discours sur L'esprit Positive*

4. *Discours sur L'ensemble du Positivisme*

5. *Clothilde de Vaux*

۶ از آنجه خود اوگوست کنت درباره عشقش به بانو دو وو می‌گوید خوب بپیادست که در اندیشه‌اش درباره دین انسانیت تأثیر گذاشته است. اما لزوماً نتیجه گرفته نمی‌شود که انسانیت به عنوان موضوع پرستش، همان بانو دو وو است که تعیین یافته است. هر چند که اوگوست کنت معتقدات الاهی سنتی را رد می‌کرد، عصر موسوم به ایمان را می‌ستود و آرزو داشت که به انسان‌گرایی بُعد دینی بخشد.

چهار جلدی اش را با نام نظام سیاست تحصیلی<sup>۱</sup> و در ۱۸۵۲ شرعیات تحصیلی<sup>۲</sup> را منتشر کرد. در آن دوره سعی داشت که جنبه‌های علمی و دینی اندیشه‌اش را با هم جمع کند. در ۱۸۵۶ نخستین جلد ترکیب ذهنی یا نظام عمومی مفاهیم خاص حال عادی انسانیت<sup>۳</sup> را نوشت. اما با مرگ او گوست کنت در ۱۸۶۷، این کوشش برای ترکیب همه علوم بر حسب روابط آنها با نیازهای عادی انسان پایان گرفت. زندگی اش در اصل از راه وجودی که مریدان صمیمی اش فراهم می‌کردند می‌گذشت.

## ۲. سه مرحله در تکامل انسانی

او گوست کنت در دیباچه دوره فلسفه تحصیلی اش یادآور می‌شود که عبارت <فلسفه تحصیلی> همیشه در این سخنرانیها <در معنای بكلی تغییرناپذیری> به کار می‌رود<sup>۴</sup> و بنابراین به دست دادن تعریفی سوای آنچه در کاربرد یکسان اصطلاح از سوی وی مستتر است زائد است. با این حال این توضیح را می‌افزاید که مرادش از <فلسفه> چیزی است که فلاسفه باستان و خاصه ارسطو از این کلمه اراده می‌کردند، یعنی <نظام کلی مفاهیم انسانی><sup>۵</sup>، اما مرادش از <تحصیلی> مفهوم نظریه‌هایی است که هدف آنها <هماننگی واقعیتها مشهود><sup>۶</sup> است. البته گفته او گوست کنت، اگر بنهایی در نظر گرفته شود، تا اندازه‌ای گمراه‌کننده است. زیرا به نظر او علوم است که پدیده‌ها یا واقعیتها مشهود را تحت قوانین کلی، که توصیفی است نه توضیحی، در می‌آورد، حال آنکه فلسفه، طبیعت روش‌های علمی را بررسی می‌کند و ترکیب منظمی از علوم جزئی گوناگون فراهم می‌آورد. اما اگر این گفته را به این معنی بگیریم که فلسفه به طور غیر مستقیم واقعیتها مشهود را هماننگ می‌سازد، مادام که ترکیب کلی هماننگی‌های اجزایی را که با علوم به دست می‌آید هدف قرار می‌دهد، می‌تواند معنی داشته باشد. او گوست کنت شناخت تحصیلی را به شناخت واقعیتها مشهود یا پدیده‌ها و به

1. *Système de politique positive*

2. *Catéchisme positiviste*

3. *Synthèse subjective ou système universal des conception propres à L'état normal de L'humanité*

4. *Cours de philosophie positive* (2nd. ed. Paris, 1864) I. P. 5.

به این چاپ کتاب در پانوشتها با عنوان P. C. P. ارجاع داده خواهد شد.

5. *Ibid.*

6. *Ibid.*

هماهنگی و قوانین توصیفی پدیده‌ها منحصر کرد. کاربرد واژه <پدیده‌ها> در واقع اعتقاد اوگوست کنت را به این مطلب بیان می‌کند که ما واقعیت را فقط بدان نحو که در برابر ما ظاهر می‌شود می‌شناسیم، اما نباید این نتیجه گرفته شود که ذهن انسان به عقیده او فقط تأثرات ذهنی را می‌شناسد. به مناسبتی از هیوم با احترام یاد می‌کند؛ اما شکاکیت هیومی در واقع با ذهن اوگوست کنت بیگانه است، جز در موضوع معتقدات الاهی و دعاوی مابعدالطبیعه مبنی بر اینکه می‌تواند ما را به شناخت چیزی که متعالی از مرتبه پدیداری است مجهر سازد. او به پیشینیان فرانسوی سده هیجدهمی اش نزدیکتر است تا به تجربه‌گرایی هیومی. مقصود اینکه تأکید اوگوست کنت بر این است که فلسفه اصیل صورت توسعه منظم کاربرد چیزی را به خود می‌گیرد که هولباخ <عقل سليم> یا <مفاهیم طبیعی> نامیده است.<sup>1</sup> و به نظر او این بدان معناست که فقط آنچه بتواند قابل آزمون تجربی باشد می‌تواند به عنوان شناخت به شمار آید. تنظیم قوانین کلی ما را برای پیش‌بینی و بنابراین برای آزمودن توانا می‌کند. همین راه رسیدن به شناخت واقعی است که به نظر اوگوست کنت حس مشترک یا <عقل سليم عامه> است.<sup>2</sup> همین عقل سليم است <شبهه‌های مابعدالطبیعی بی معنا><sup>3</sup> را در باب به اصطلاح وجود اشیای طبیعی خارج از ذهن رد می‌کند. اوگوست کنت برای این گونه بحثهای نظری شکیابی چندانی ندارد. <فلسفه تحصیلی> اش فلسفه‌ای شکاکانه، به این معنا که شناخت ما به داده‌های حسی محدود است، نیست.

البته ذهن یا نگرش تحصیلی شرط لازمش پیدایش و پیشرفت علوم طبیعی و نتیجه تکامل تاریخی ذهن انسان است. این سیر به نظر اوگوست کنت به طبیعت انسان وابسته است و به همین دلیل ضروری است. ذهن انسان در جریان تکامل تاریخی اش در طی قرنها از سه دوره یا مرحله ریانی، مابعدالطبیعی، و تحصیلی گذشته است. این سه مرحله تکامل فکری بشرطت البته به زندگی فرد شباهت دارد که کودکی و جوانی را تا مردی از

1. اثر هولباخ Holbach با عنوان

*Le bon sens, ou idées naturelles opposées aux idées sur naturelles*

در ۱۷۷۲ در آمستردام انتشار یافت.

2. Comte's *Discours sur L'esprit positif*, section 34.

3. *Ibid.*, section 10.

سر می‌گذراند. به تاریخ خود او که فکر می‌کنیم آیا هر یک از ما به یاد نمی‌آورد که او به ترتیب... در کودکی اش ربانی، در جوانی اش مابعدالطبیعی، و در پختگی اش طبیعی بوده است؟<sup>۱</sup> فرد، جز در صورتی که نابهنه‌گام بمیرد، معمولاً از کودکی به نوجوانی و از نوجوانی به بلوغ می‌رسد. و این سه مرحله در تکامل فکری بشریت به طور کلی منعکس است. اگر بقای بشر ادامه داشته باشد، مراحل یا دوره‌های رشد ذهنی با الگوی معینی یکی جانشین دیگری می‌شود، چراکه بشر همان خواهد بود که هست. از این جهت، این یک امر ضروری است، یا بهتر بگوییم بنا به فرض ضروری است.

در واقع به قدر کافی روشن است که اگر فرد نمیرد یا عاملی سد راه سیر طبیعی تکامل نشود، از کودکی و از جوانی به بزرگسالی می‌رسد. اما گرچه او گوست کنت ممکن است خودش را در کودکی ربانی و در جوانی مابعدالطبیعی دیده باشد، به هیچ وجه به این معنی نیست که هر مردی یا زنی تکامل ذهنی اش را به این ترتیب تعبیر کند. اگر نظریه مراحل او گوست کنت به تکامل فکری عمومی بشریت تعمیم داده شود، به مراتب قابل قبول تر می‌شود. در واقع پیداست که تفکر درباره تاریخ انسان تأثیر اصلی را در هدایت او گوست کنت به تدوین نظریه‌اش دارد،<sup>۲</sup> حتی اگر بر آن شود که این دوره‌ها را با مراحل زندگی فرد مرتبط سازد و این مراحل را در مقیاس وسیع در تاریخ ببیند. در هر حال پرداختن به توضیح او گوست کنت، درباره سه مرحله اصلی در تاریخ بشریت، راه ساده ره یافتن به فلسفه تحصیلی اوست.

مراد او گوست کنت از دوره اول، دوره ربانی، وجود آن مرحله تکامل ذهنی بشر است که وی در پی علتهای غایی حوادث است و آنها را در اراده‌های موجودات مشخص مافوق انسانی یا در اراده یک موجود از این سخن می‌بیند. این مرحله به طور کلی عصر خدایان یا عصر خدادست. البته تقسیم فرعی لازم است. نوع بشر در دوره کودکی به غریزه سعی می‌کرد که با نسبت دادن عواطف و علاقه به اشیاء شبیه آنچه بشر دارد، پدیده‌هارا، که علتهای واقعی آنها ناشناخته است، تبیین کند. به عبارت دیگر، بشر به اشیای خارجی، به طرز مبهمنی زندگی و عواطف و اراده می‌باخشید. این ذهنیت زنده‌انگارانه

1. CPP, I, P. 11

۲. قصد این نیست که نتیجه گرفته شود این نظر کاملاً تارگی داشت. قبلًا توجه به پیشکسوتان او گوست کنت جلب شده است.

بیان‌کننده چیزی است که اوگوست کنت به عنوان مرحله بتپرستی از آن یاد می‌کند. البته در جریان زمان، نیروهای زندگی بخشی که در نهاد اشیاء است، به هیأت خدایان و خدابانوان آیین چندخدایی تجسم خارجی می‌یافتد. بعد از آن خداپرستیهای مذهب چندخدایی در مفهوم خدای یکتای مذهب یکتاپرستی مستحیل شد. این سه مرحله فرعی پی درپی

بتپرستی، چندخدایی و یکتاپرستی بر روی هم دوره ریانی را تشکیل می‌دهد.

اوگوست کنت دومین دوره کلی را دوره مابعدالطبیعی می‌نامد. البته این تسمیه احتمالاً سوءتفاهم ایجاد می‌کند. زیرا چیزی که اوگوست کنت در نظر دارد، تبدیل خدایان یا خدای متشخص به مجرّدات مابعدالطبیعی است، نه من باب مثال مابعدالطبیعه توحدی متفسران قرون وسطی از قبیل توamas آکوئینی یا بعداً مابعدالطبیعه توحدی اسقف بارکلی. در دوره مابعدالطبیعی، ذهن به اصطلاح به جای تبیین کردن پدیده‌ها بر اساس فعالیت مشیّتی الاهی، به مفاهیمی خیالی نظری اتر، عناصر حیات‌بخش و امثال آنها متولّ می‌شود. انتقال از دوره ریانی به مابعدالطبیعی هنگامی صورت می‌گیرد که مفهوم خدای فراتطبیعی و متشخص جای خود را به مفهوم جامع‌الشمول طبیعت بدهد و وقتی که بر اساس انواعی از هستیهای مجرّد نظری نیرو، جذب و دفع تبیینها دنبال شود.<sup>۱</sup>

دوره سوم دوره تحصّلی است، یعنی دوره نگرش یا ذهنیت علمی پخته. در این دوره برای یافتن علل تبیینی غایی یا مباحثه در باب ماهیت ذاتی <حقیقی> اما نامشهود اشیاء کوشش نمی‌شود. ذهن به پدیده‌ها یا واقعیت‌های مشهودی می‌پردازد که آنها را تحت قوانین توصیفی کلی، نظری قانون گرانش، قرار دهد. این گونه قوانین توصیفی همانگ پیش‌بینی را ممکن می‌سازد. در واقع توانایی پیش‌بینی کردن و بنابراین تا حدودی در تسلط داشتن، همانا نشانه شناخت تحصّلی واقعی است. شناخت تحصّلی، واقعی و قطعی و سودمند است.

۱. بارکلی در نقد مکاتیک نیوتونی *De Motu* اش از این فکر که واقعیات یا موجودیاتی متناظر با اصطلاحهای مجردی نظری <جذب>، <تیرو> یا <گرانش> وجود دارند انتقاد کرد. بارکلی می‌گفت این اصطلاحها کاربردهایی نظری <فرضیات ریاضی> دارد؛ اما اگر پندرایم مابازای موجودیات مجردی است به خطأ رفته‌ایم. نظری که بارکلی از آن انتقاد می‌کرد، مثال خوبی از آن چیزی است که وقتی اوگوست کنت از دوره مابعدالطبیعی در تکامل تفکر انسان سخن به میان می‌آورد، از مابعدالطبیعه مراد می‌کرد.

اوگوست کنت اگرچه شناخت تحصیلی را شناختی قطعی توصیف می‌کند، در عین حال تأکید می‌کند که به یک اعتبار شناختی نسبی است. چرا که ما کل عالم هستی را نمی‌شناسیم. ما عالم را فقط بدان نحو که در برابر ما ظاهر است می‌شناسیم. شناخت از عالم ما، شناخت تحصیلی است و دامنه عالم ما، عالم بدان نحو که در برابر ما ظاهر است، چیزی نیست که یک بار و برای همیشه ثابت و قطعی شده باشد. شناخت تحصیلی به این معنا نیز نسی است که جست‌وجوی مطلقها ترک شده است. حتی اگر علت‌های غائی وجود داشته باشد، نمی‌توانیم آنها را بشناسیم. آنچه ما می‌شناسیم پدیده‌هاست. از این رو ذهنی که به ماهیت و وظيفة شناخت تحصیلی پی ببرد، وقت را به بحث نظری بی‌فایده کلامی و مابعدالطبیعی هدر نمی‌دهد.

نظریه سه دوره که خلاصه‌اش آمد، شاید این طور به نظر برسد که ارتباط چندانی با مشغلة تجدید سازمان جامعه ندارد. با این همه، در واقع اوگوست کنت هر دوره را با صورت مشخصی از سازمان اجتماعی مرتبط ساخته است. دوره ریانی با اعتقاد به قدرت مطلق و حق الاهی شاهان و با نظم اجتماعی نظامیگرانه همراه است. یعنی نظم اجتماعی با اعمال قدرت از بالا حفظ می‌شود و طبقه سپاهیان طبقه ممتاز است. در دوره مابعدالطبیعی، رژیم قبلی آماج انتقاد اساسی قرار می‌گیرد، اعتقاد به حقوق صوری و به حاکمیت مردم رایج می‌گردد؛ و حکومت قانون جای قدرت سلطنتی و روحانی را می‌گیرد. سرانجام دوره تحصیلی با توسعه جامعه صنعتی همراه می‌شود. زندگی اقتصادی انسان در کانون توجه قرار می‌گیرد؛ و نخبگان علمی به وجود می‌آیند که کارشان سازماندهی و تنظیم جامعه صنعتی به طریقی معقول است. این گونه جامعه به نظر اوگوست کنت، و به نظر عده‌ای از همعصران وی، طبیعتاً صلحجو بود.<sup>۱</sup> اما برای تکامل خاکش علم تازه‌ای، یعنی جامعه شناسی، لازم بود. علم طبیعی انسان را توانا می‌سازد که تا حدودی بر محیط طبیعی اش مسلط شود. علم به احوال انسان، آدمی را برای تشکیل جامعه صنعتی طلح طلب توانا می‌سازد. از این رو پیدایش نگرش یا ذهنیت تحصیلی با تجدید سازمان جامعه همراه خواهد بود.

۱. این تصوّر که جامعه صنعتی جامعه دوستدار صلح خواهد بود، مورد تأیید سوسیالیستهای فرانسوی نبود. هربرت اسپنسر در نیمة دوم سده نوزدهم از چنین دیدگاهی دفاع کرد.

به نظر اوگوست کنت، جهان باستان و قرون وسطی بازنمود نگرش یا ذهنیت ریانی، اما روشنگری بازنمود مرحله مابعدالطبیعی بود. او در عالم خودش آغاز دوره تحصیلی را می دید. بعلاوه، همان طور که جوانی را دوره انتقال بین کودکی و پختگی می دانست، دوره مابعدالطبیعی را نیز به منزله عصر انتقال در نظر می گرفت؛ عصری که معتقدات و نهادهای دوره ریانی در آن آماج انتقاد قرار گرفته و راه برای تکامل ذهنیت تحصیلی فراهم آمده است.

اگر به کلیات اکتفا کنیم، بدیهی است که نظریه سه دوره اوگوست کنت می تواند موجه جلوه کند. یعنی اگر فقط به موقعیت مسلط الاهیات در میان موضوعهایی که در قرون وسطی مطالعه می شد، به جنبه های خاصی از تفکر در روشنگری سده هیجدهم و به توسعه بعدی این اعتقاد که علم تنها راه مطمئن بالا بردن شناخت ما نسبت به جهان است توجه داشته باشیم، شاید کاملاً معقول به نظر برسد که تاریخ اروپا را به سه دوره ریانی، مابعدالطبیعی و تحصیلی تقسیم کنیم. اما اگر بررسی تاریخ اروپا را با تفصیل بیشتری آغاز کنیم، بیدرنگ روشن می شود که تقسیمات اوگوست کنت اگر دقت تفسیر شود، نمی تواند با واقعیتها منطبق باشد. برای مثال، فلسفه در یونان باستان شکوفا شد؛ و ریاضیات نیز پیشرفت کرد. از طرفی علم طبیعی، مدت‌ها پیش از پایان دوره‌ای که اوگوست کنت دوره مابعدالطبیعی می نامد، پیشرفته چشمگیر کرد.

لازم نیست بگوییم که اوگوست کنت از این گونه واقعیتها آگاه است. و همه سعی خود را در کار می گیرد تا واقعیتها را با طرح کلی اش منطبق سازد. برای مثال، می داند که در قرون وسطی الاهیات با مابعدالطبیعه همراه بود، اما به مابعدالطبیعه طوری نگاه می کند که انگار برای ذهنیت ریانی ساخته شده و گویی در واقع جزئی از آن است. از طرفی اوگوست کنت مدعی نیست که علم فقط با دوره تحصیلی آغاز شده است. کاملاً آگاه است که ریاضیات را یونانیان پرورش دادند. اما بر این باور است که در جریان تکامل علم، پیشرفته از انتزاعی ترین علم، یعنی ریاضیات، تا انسجامی ترین علم، یعنی جامعه شناسی که خدمت ویژه دوره تحصیلی است، وجود داشته است. و اما، تکامل فیزیک مطمئناً پیش از دوره تحصیلی به طور کلی آغاز شده؛ اما با مفروض قرار دادن هستیهای مجرّد به عنوان علتهای تبیینی، زمانی نگرش مابعدالطبیعی بروز داد. تنها با آغاز دوره تحصیلی است که ماهیت حقیقی علم طبیعی و مفاهیم و قوانین آن فهمیده می شود.

بنابراین اوگوست کنت حاضر به قبول این معنی است که بخشی از یک دوره بر دوره دیگر منطبق می‌شود. به این ترتیب، برای مثال، دوران ریانی را ناگزیر تا جایی هنوز باقی می‌دانیم که مفاهیم اخلاقی و سیاسی خصلتی ماهیتاً ریانی را حفظ کرده باشند، ولو سایر مقولات فکری به دوره کاملاً مابعدالطبیعی انتقال یافته باشد؛ و حتی اگر دوره تحصیلی حقیقی، با توجه به بسیطترین مقولاتی از این قبیل، قبل آغاز شده باشد. به همین قیاس لازم خواهد بود که فی الواقع دوران مابعدالطبیعی تا آغاز فلسفه تحصیلی ادامه بیابد... جنبه اصلی هر دوره بر اساس این روال، تا وقتی که ممکن باشد و مدام که تدارک خودانگیخته دوران بعد علناً آغاز می‌شود دوام خواهد داشت. <sup>۱</sup> اگر یک فرد بخصوص را در نظر بگیریم، خصوصیات روانی که به دوره قبلی رشد تعلق دارد ممکن است در فرد بزرگسال باقی بماند و با خصوصیاتی که ویژه دوره پختگی است همزیستی کند. به همین قیاس ممکن است تظاهرات ذهنیت دوران تاریخی قبل در دوره بعدی دیده شود. حتی در عصر ما از دیدگاه ذهنی تحصیلی، این آیین چندخدایی مبهم براستی چیست که این همه فیلسوفان مابعدالطبیعی عمیق، مخصوصاً در آلمان، این سان بدان مباحثات می‌کنند، حال آنکه بتپرستی عمومیت یافته و نظام یافته شده است؟ <sup>۲</sup>

بعضی از ملاحظات اوگوست کنت فی نفسه به قدر کافی معقول است. اما اندیشه کلی اندیشه کسی است که می‌خواهد واقعیتها را بر اساس نوعی بینش ابتدایی از تاریخ اروپا در یک طرح تفسیری کلی جای دهد. البته اوگوست کنت کاملاً حق داشت که با یک طرح تفسیری کلی به سراغ تاریخ اروپا برود و ببیند واقعیتها چگونه با آن تطبیق می‌یابد. اما هرچه تطبیقهایی که او ناگزیر از انجام دادن آنها بود بیشتر می‌شد، تقسیم به مراحل یا دورانها ناپایدارتر می‌شد. بعلاوه، اگر توالی دوره‌ها نشانه پیشرفت در حوزه‌های فکری و اجتماعی تلقی شود، واضح است که چنین تلقیتی مبتنی بر پیشفرض یک داوری ارزشی یا مجموعه‌ای از داوریهای ارزشی است. به عبارت دیگر، اوگوست کنت تاریخ اروپا را از دیدگاه یک تحصیلی مشرب معتقد می‌خواند. البته این کار گناه فاحشی نیست. اما نتیجه کار توصیف بیطریفانه نیست، سهل است، باز ساختن از دیدگاهی بخصوص است. به زبان دیگر، به نظر می‌رسد که حقیقت فلسفه تحصیلی پیشفرض تفسیر اوگوست کنت از

تاریخ باشد. او حاضر نبود که امکان تکامل فکری برای دوره مابعد تحصیلی در نظر بگیرد. مطمئناً سعی کنت بر آن بود که با گزارشی روانشناسی از شکوفایی حیات ذهنی انسان در جریان رشد به سوی کمال، تأییدی بر نظریه دوره‌های تاریخی خود به دست دهد. اما تا اندازه‌ای روشن است که این تفسیر هم مبتنی بر پیشفرض صحّت فلسفه تحصیلی است، که این ادعا بر آن حاکم است که ذهن بالغ و ذهنیت علمی، بنا بر برداشتی که اوگوست کنت از آن دارد، عیناً یک چیزند.

پیش از آنکه به رده‌بندی اوگوست کنت از علوم پردازیم، می‌توانیم به دو نکته اشاره کنیم. نکته اول راجع به عقیده دینی است. راه طبیعی فهمیدن اوگوست کنت این است که سخن‌ش به این ترتیب تعبیر شود که انسان همچنانکه دست از اعتقاد به جن و پری بر می‌دارد وقتی که پی ببرد برای وجود چنین موجوداتی دلیل مناسبی نیست، همچنان نیز بتدریج از اعتقاد به خدای متعال دست بر می‌دارد، نه به این دلیل که عدم خدا برایش ثابت شده است، بلکه به این سبب که برای اعتقاد به وجود خدای متعال دلیل محضی در دست نیست. به عبارت دیگر، رواج بی خدایی از ویژگی پیشرفت ذهن به سوی پختگی است، نه نتیجه برهان فلسفی عدم خدا. اگر چه راه طبیعی تفسیر نظریه سه دوره اوگوست کنت همین است، آنچه وی بر آن عملاً تأکید می‌ورزد، یعنی موجودی که بتدریج آن را کثار می‌گذارد، توسل به خدا به عنوان فرضیه‌ای است که پدیده‌ها را تبیین کند. یعنی هر چه عده بیشتری به جست‌وجوی «تبیین‌ها»<sup>۱</sup> علمی امور برخیزند، تبیین فراتطبیعی کمتر می‌جویند. و هر آینه ذهن بالغ نتواند برای امری تبیین علمی بیابد. به جای توسل به خدا برای پر کردن رخنه، در انتظار تبیین می‌ماند و به جست‌وجوی آن بر می‌آید. اوگوست کنت در عین حال مدافع بی خدایی نیست. به عقیده او، خداپرستی و بی خدایی مربوط به مسائلی است که نمی‌توان آنها را حل کرد. زیرا آزمون تجربی امکان ندارد. علت غایی یا علتهاي غایی ممکن است موجود باشد؛ اما اینکه موجود است یا نه، نمی‌دانیم و نمی‌توانیم بدانیم.

نکته دوم مربوط به راهی است که اوگوست کنت سه نوع اصلی سازمان اجتماعی را از آن، با سه مرحله اصلی تکامل فکری انسان مرتبط می‌سازد. آمادگی کامل دارد پذیرد که پیشرفت فکری انسان می‌تواند پیشرفت اجتماعی اش را پشت سر بگذارد و برای مثال نگرش تحصیلی می‌تواند پیش از صورت سازمان اجتماعی متناظر با آنکه تکامل یافته

است ظاهر گردد. سوای هر ملاحظه دیگری، تأکید او گوست کنت بر لزوم برنامه ریزی اجتماعی توسط نخبگان علمی، وی را به پذیرفتن این واقعیت و می دارد که پیشرفت ذهنی می تواند از پیشرفت اجتماعی جلو بزند. در عین حال می خواهد اندیشه پیوستگی دو جنبه یک حرکت تاریخی را، یعنی جنبه معرفتی و جنبه اجتماعی آن را، حفظ کند. بنابراین تأکید می کند که حتی اگر پیشرفت فکری انسان از پیشرفت اجتماعی اش جلو بیفتد، مع ذلک می توانیم مراحل مقدماتی پیدایش صورت جدید سازمان اجتماعی را تشخیص دهیم. بعلاوه، به محض آنکه انتقال به جامعه صنعتی که به نحو مناسب سازمان یافته باشد انجام بگیرد، نگرش تحصیلی را همین تقویت و تحکیم خواهد کرد.

### ۳. ردهبندی و روش‌شناسی علوم

از نظر او گوست کنت، پیشرفت در شناخت پیشرفت در شناخت علمی است. البته علم به شکل علوم خاص در می آید. توجه همه علوم به هماهنگی پدیده هاست، اما علوم یا با رده های مختلفی از پدیده ها سر و کار دارد، یا با جنبه های متفاوتی از اشیاء، و به قول فیلسوفان مدرسی <متعلقات صوری> مختلفی دارند. بعلاوه، <روالهای مخصوص><sup>۱</sup> یا روشهای خود را دارند. بنابراین در علم نوعی تقسیم بندی خاص است. و یکی از وظایف اصلی فیلسوف رسیدن به ترکیب است، نه از راه از بین بردن اختلافها، از طریق رده بندی منظم.

اگر این رده بندی باید صورت بگیرد، نخستین شرط تعیین علوم پایه یا بنیادی است. برای انجام این منظور باید < فقط به نظریه های علمی توجه داشت و به کاربرد آنها هیچ کاری نداشت.><sup>۲</sup> یعنی کاربردی که نظریه های علمی در حوزه تکنولوژی دارد باید از بحث کنار گذارد. بعلاوه، باید به علوم کلیتر یا مجرّدتر بیشتر توجه کرد تا به علومی که در واقع شاخه های کاربردهای خاص علم قبلی اند. برای مثال، قوانین کلی فیزیک متعلق به فیزیک مجرّد است، حال آنکه بررسی زمین به طور خاص علمی انضمایی است و مستلزم رسیدگی به عواملی سوای قوانین مجرّد فیزیک است. به همین ترتیب، تنظیم

۱. P. 83, I, CPP, برای مثال شیمی بر آزمایش تأکید دارد، اما اخترشناسی بر مشاهده بیشتر تکیه می کند.  
نمی توان جرم آسمانی را از جایش برداشت تا دریافت که نتیجه این عمل چیست.

2. Ibid., P. 56.

قوانین کلی زیست به علم مجرد مربوط می‌شود، حال آنکه علمی مانند گیاهشناسی به نوع خاصی از زندگی یا به سطح خاصی از آن توجه دارد.

اوگوست کنت در کتاب دوره فلسفه تحصیلی اش شش علم پایه کشف کرده که عبارتند از: ریاضیات، اخترشناسی، فیزیک، شیمی، تنکارشناسی و زیستشناسی، و فیزیک اجتماعی یا جامعه‌شناسی. باید توجه داشت که روانشناسی در این صورت دیده نمی‌شود. توجیه آن این است که اوگوست کنت از یک سو روانشناسی درون‌نگر را قبول ندارد، اما از سوی دیگر زمان تأثیر کتاب او قبل از تکامل واقعی روانشناسی تجربی بود. بنابراین روانشناسی بر اساس برداشت وی بین تنکارشناسی و جامعه‌شناسی تقسیم شده است. اوگوست کنت با واگذار کردن مطالعه درباره انسان به عنوان فرد به تنکارشناسی یا زیستشناسی، راه کوندیاک و کابانیس را می‌پیماید. مطالعه ماهیت و رفتار انسان به عنوان پدیده اجتماعی به تنکارشناسی اجتماعی - بر اساس نامگذاری سن سیمون - یا به جامعه‌شناسی واگذار شده است.

اوگوست کنت در آثار بعدی اش برای اخلاق به عنوان علمی اضافی جایی باز کرد. با این حال، اخلاق از نظر او علم دستوری مربوط به ارزش‌های تعیین‌کننده و قواعد اخلاقی نبود، بلکه بیشتر روانشناسی اجتماعی، یعنی مطالعه رفتار آشکار اجتماعی انسان بود؛ با توجه به تنظیم قوانینی که ما را به پیش‌بینی و تعقیب برنامه‌ریزی اجتماعی توانا سازد.

اوگوست کنت به منظور رذہ‌بندی منظم تأکید دارد که ما باید با آنچه ساده‌ترین و کلی‌ترین یا مجرّدترین است آغاز کنیم و بر اساس نظم منطقی وابسته بدان به سوی پیچیده‌تر و جزئی‌تر پیش برویم. برای مثال، ریاضیات از اخترشناسی مجرّدتر است، و اخترشناسی بدین معنا به ریاضیات وابسته است که دوّمی پیشفرض اولی است. تنکارشناسی یا زیستشناسی که به همین ترتیب به قوانین کلی زندگی می‌پردازد، از جامعه‌شناسی که منحصرًا انسان را در جامعه بررسی می‌کند مجرّدتر است. اگر این رشته‌ها را دنبال کنیم به پایان سلسله مراتب علوم پایه می‌رسیم که قبلاً به آنها اشاره کردیم. علوم طوری مرتب شده‌اند که ذهن از آنچه مجرّدترین است و از پدیده‌های منحصرًا انسانی به دور است، یعنی از ریاضیات آغاز می‌کند و به جامعه‌شناسی، که تا اندازه زیادتری بیش از هر علم دیگری با پدیده‌های انسانی سروکار دارد، پایان می‌یابد. قبلاً به این نکته اشاره شده است که برخلاف سن سیمون که میل داشت به یک روش

علمی کلی بیندیشد، اوگوست کنت بر آن بود که هر علمی روش خاص خود را تکامل می‌بخشد. البته این مطلب به توضیح نیاز دارد. اگر به کاربرد واژه <روش> از نظر اوگوست کنت توجه کنیم، او فقط یک روش علمی می‌شناسد. <زیرا هر علمی عبارت از هماهنگی واقعیتهاست؛ اگر مشاهدات مختلف بکلی مجزا باشد، علمی وجود نخواهد داشت.><sup>۱</sup> بنابراین اگر مقصودمان از روش، مشاهده واقعیتها یا پذیده‌ها و هماهنگی آنها از راه تنظیم قوانین باشد، یک روش وجود دارد که در میان همه علوم مشترک است. البته اگر در نظر داشته باشیم که اوگوست کنت به چه چیزی <رویه> می‌گوید، به نظر او در واقع درست این است که هر علمی در جریان تکاملش رویه یا شیوه خودش را، راه خودش را در رویه‌رو شدن با داده‌ها تکمیل می‌کند. در واقع رویه‌هایی وجود دارد که منحصر به هیچ یک از علوم خالص نیست. کاربرد فرضیه، قیاس و آزمون از این گونه رویه‌ها است. در عین حال آزمایش مثلاً در شیمی نقشی دارد که نمی‌تواند آن نقش را در اخترشناسی داشته باشد، حال آنکه در جامعه‌شناسی باید از رهیافتی تاریخی استفاده کرد. در باب این مطلب که اوگوست کنت به کثرت روشهای قائل است، توضیح بیشتری لازم است. اوگوست کنت در رده‌بندی علوم پایه، بر نظمی منطقی تأکید می‌ورزد که علوم از آن پیروی می‌کنند. در این سلسله مراتب، هر علم از پی‌آینده علم قبلی خود را منطبقاً ایجاد می‌کند. در عین حال، بر این باور است که <مادام که کسی تاریخ علمی را نداند آن علم را به کمال نمی‌داند.><sup>۲</sup> مقصود اینکه هر علمی ماهیت حقیقی خود را بتدریج که پرورد و متمکمال می‌شود. بیشتر آشکار می‌کند تا در سرچشمه‌هایش.<sup>۳</sup> برای مثال، ریاضیات داده‌های آغازین خود را از پذیده با توجه به جنبه‌های کمی آنها می‌گیرد و هدف آن تعیین روابط بین کمیتهای معین است. اما ریاضیات در تکاملش بتدریج تجربی‌تر می‌شود تا اینکه <از طبیعت اشیایی که بررسی می‌کند به کلی مستقل می‌شود و تنها مربوط به روابط شمارشی آنهاست.><sup>۴</sup> همین که به <چیزی صرفاً منطقی

1. CPP, I, P. 99.

2. Ibid., P. 65.

۳. این دیدگاه بوضوح دیدگاهی ارسطوی است.

۴. CPP, I, P. 103. اوگوست کنت سعی می‌کند که نظرش را، در این باب که همه علوم با پذیده‌ها سروکار دارند، با اذعان به طبیعت مجرد ریاضیات در هم آمیزد.

و عقلانی<sup>۱</sup>، مرکب از «مجموعه قیاسهای عقلانی کم و بیش طولانی»،<sup>۲</sup> تبدیل شود، به آن چیزی که اوگوست کنت علم حساب می‌نامد تبدیل می‌شود. و در این صورت «برای کل نظام شناخت تحصیلی ما، مبنای عقلانی حقیقی»<sup>۳</sup> به وجود می‌آورد. ریاضیات در این صورت کاملاً مجرد، ما را توانا می‌سازد که پدیده‌ها را در سایر علوم به گونه‌ای هماهنگ سازیم که جز در آن صورت ممکن نتواند بود. البته درست است که نمی‌توانیم برای مثال زیست‌شناسی را به ریاضیات محض تبدیل کنیم. اما همین که روابط بین پدیده‌های زیست‌شناختی با ریاضیات تعیین شود، زیست‌شناسی به علمی واقعی تبدیل می‌شود.

بعلاوه، ریاضیات، در حالت پرورده یا کامل شده‌اش، علمی کاملاً قیاسی است و اوگوست کنت آن را به منزله نمونه روش علمی می‌داند.<sup>۴</sup> برای مثال، بتدریج که روش قیاسی سیطره پیدا کند، فیزیک سیر کمال می‌یابیم. بنابراین اگر از این دیدگاه خاص به علوم نگاه کنیم، باید بگوییم یک نمونه روش علمی وجود دارد که در نابترين حالتی در ریاضیات مصدق پیدا کرده است. با این وصف، اوگوست کنت مدعی نیست که هر علم پایه‌ای بتواند به علمی کاملاً قیاسی تبدیل شود. در سلسله مراتب علوم هر چه از ریاضیات محض بیشتر دور شویم، امکان چنین تبدیلی کمتر می‌شود. پدیده‌ها به دلیلی حتی پیچیده‌تر می‌شود. بنابراین عملاً هر علمی بتدریج که پیشرفت می‌کند «رویه» اش را تکامل می‌بخشد، هرچند در صورت امکان به قصد رسیدن به دقت بیشتر از ریاضیات استفاده می‌کند. جامعه‌شناسی بسادگی نمی‌تواند به ریاضیات تبدیل شود. نیز نمی‌تواند با روش قیاسی محض پیش برود؛ اما هرگاه بتواند از ریاضیات استفاده خواهد کرد.

#### ۴. وظایف فیلسوف در دوره تحصیلی

یادآور شده‌ایم که یکی از وظایف اصلی فلسفه از نظر اوگوست کنت رسیدن به وحدت یا ترکیب علوم است. بخشی از این وظیفه با رده‌بندی منظم علوم، که در قسمت قبل بدان پرداختیم، انجام می‌شود. اما اوگوست کنت در عین حال از نوعی ترکیب آیینمند یا نوعی وحدت شناخت علمی سخن به میان می‌آورد. و پرسشی که مطرح است این است که این ترکیب آیینمند را چگونه باید شناخت؟

1. *Ibid.*, P. 104.

3. *Ibid.*, P. 109.

2. *Ibid.*

4. *Ibid.*, P. 122.

هدف علم هماهنگ کردن نوع خاصی از پدیده‌ها از طریق تنظیم قوانین توصیفی است، مانند قانون گرانش در فیزیک نیوتونی. بنابراین، در نظر اول ممکن است ظاهرآ این نتیجه گرفته شود که هدف فلسفه در دوره تحصیلی تکاملش باید هماهنگ کردن همه پدیده‌ها بر حسب قانونی واحد باشد. یعنی ممکن است ظاهرآ این نتیجه گرفته شود که هدف فلسفه تحصیلی باید نشان دادن این معنی باشد که کلی‌ترین قوانین علوم جزئی متفرق از یک قانون فراگیر یا مستلزم این قانون است. با این همه، اوگوست کنت این برداشت از وظیفه فلسفه را بصراحة رد می‌کند. «بر اساس اعتقاد عمیق شخصی ام، این‌گونه کوششها را، برای رسیدن به تبیین کلی همه پدیده‌ها بر اساس یک قانون واحد، بكلی غیرواقعی می‌دانم؛ حتی اگر ثمرة برجسته‌ترین فکرها باشد. به اعتقاد من وسایلی که ذهن انسان در اختیار دارد ناچیزتر و عالم پیچیده‌تر از آن است که چنان کمال علمی اصلاً نصیب ما شود...»<sup>۱</sup> می‌توانیم علوم را متعدد کنیم، به این معنی که می‌توانیم روشی بیابیم که در اساس رویه‌های مختلف آنها نهفته باشد؛ اما در معنایی که قبلًا گفته شد نمی‌توانیم به وحدتی آینه‌مند برسیم.

در واقع، مقصود این است که با دنبال کردن روشی <عینی>، با بسط دادن سیر پدیده‌های هماهنگ‌کننده، که مشترک میان همه علوم است، تا جایی که همه قوانین به یک قانون تنزیل داده شود، نمی‌توانیم به ترکیب آینه‌مند دست یابیم. با این همه، می‌توانیم از طریق روشی <ذهنی>، یعنی با در نظر داشتن روابطی که علوم با انسانیت یعنی با نیازهای انسان به عنوان موجودی اجتماعی دارند، به ترکیبی آینه‌مند برسیم. منظور اینکه باید اصل ترکیب‌کننده را در جامعه‌شناسی سراغ کرد. همین که علم به احوال انسان به وجود آید، می‌توانیم به گذشته بنگریم و تکامل علم را به سان پیشرفتی از ملاحظه غیرانسان به ملاحظه پدیده‌های انسانی، یعنی به سان حرکتی از جهان خارج به خود انسان، ببینیم. بعد از آن می‌توانیم، از لحاظ موضوع، علوم را متعدد کنیم، به شرط آنکه موضوع، انسانیت به طور کلی باشد، نه خود موضوع معرفت‌شناسی.

البته نظر اوگوست کنت این نیست که جامعه‌شناسی می‌باید یا می‌تواند همه علوم دیگر را جذب کند. می‌گوید که جامعه‌شناسی به لحاظ اینکه موضوعش انسان در جامعه

است، برای وحدت شناخت علمی، اصل سازمان دهنده‌ای، یعنی مفهوم انسانیت و لوازم آن را ارائه می‌دهد. از لحاظ تاریخی، جامعه‌شناسی آخرین علمی بود که بر صحنه ظاهر شد. البته همین که نظریه جامعه‌شناختی از معتقدات کلامی و مفروضات اخلاقی آزاد شد و به دوره تحصیلی تکامل خود رسید، انگار توانستیم نظم تاریخی را به هم بزنیم و اولویت را برای انسان یا نگرش <ذهنی> قائل شویم. اگر شناخت علمی عینی باید حاصل می‌شد، نگرش ذهنی باید نادیده گرفته می‌شد. اما هنگامی که علوم پایه، از جمله جامعه‌شناسی، به عنوان رشته‌های علمی استقرار استواری پیدا کند، می‌توانیم بر حسب ارتباط‌های مختلفی که با نیازهای انسانی دارند، مشی متعدد ساختن آنها را دنبال کنیم، بدون آنکه بر عینیت علمی شان خدشهای وارد شود؛ حال آنکه در دوره‌ای قبل‌تر، این مشی می‌توانست به حال پیشرفت علوم زیان‌آور باشد.

با این همه، هدف فلسفه تحصیلی فقط این نیست که اتحادی نظری در علوم پدیدید آورد؛ این فلسفه هدفی عملی نیز دارد. اوگوست کنت به <انقلاب اجتماعی گسترده> اشاره می‌کند که <ما در قلب آن زندگی می‌کنیم و همه انقلابهای پیشین در واقع فقط نقش مقدمه لازم برای آن را داشته‌اند.><sup>1</sup> تجدید سازمان جامعه لازم است. با این حال، بدون شناخت قوانینی که در جامعه‌شناسی برای جامعه تنظیم شده است، این وظیفه نمی‌تواند به انجام برسد. بدون شناخت قوانینی که پدیده‌های طبیعت را هماهنگ کند، انسان به طرز مؤثر نمی‌تواند بر محیط طبیعی خارجی اش مسلط شود یا بدان شکل دهد. به همین ترتیب، بدون شناخت قوانین مربوط به انسان در جامعه، نمی‌توانیم نوسازی و پیشرفت اجتماعی را به طرز مؤثر پیش ببریم و به آنها برسیم. همین تجدید سازمان اجتماعی است که هدف علمی ترکیب <ذهنی> علوم است، یعنی اتحاد این علوم بر حسب روابط آنها با انسانیت و نیازهای آن است.

## ۵. علم‌الانسان؛ آمار اجتماعی و پویایی اجتماعی

اوگوست کنت جامعه‌شناسی یا فیزیک اجتماعی را لازمه دیگر علوم پایه و اوج تکامل علم و خدمت خاص مراحله تحصیلی به پیشرفت فکری انسان می‌داند. او این علم را به

ایستایی شناسی اجتماعی<sup>۱</sup> و پویایی شناسی اجتماعی<sup>۲</sup> تقسیم کرده است. ایستایی شناسی اجتماعی قوانین کلی زندگی را که مشترک در میان همه جوامع انسانی است، یعنی شرایط اساسی همبستگی اجتماعی را بررسی می‌کند. پویایی شناسی اجتماعی قوانین حرکت یا تکامل جامعه، یعنی قوانین پیشرفت اجتماعی را بررسی می‌کند. به نظر او گوست کنت، ایستایی شناسی اجتماعی <بین آخرین علم و کلیه علوم نخستین، بالاخص زیست‌شناسی که به نظر می‌رسد از آن جدایی ندارد، پیوند مستقیم ایجاد می‌کند.><sup>۳</sup> ایستایی شناسی خود لازمه و مقدمهٔ پویایی شناسی اجتماعی است که گفته می‌شود قوانین آن بیش از هر چیز بر سیاست حاکم است، در حالی که قوانین ایستایی شناسی اجتماعی <بیشتر به اخلاق تعلق دارد.><sup>۴</sup> جامعه‌شناسی به طور کلی، که در واقع شامل ایستایی شناسی اجتماعی و پویایی شناسی اجتماعی هردوست، <پیشرفت را به منزلهٔ تکامل تدریجی نظم><sup>۵</sup> می‌داند، در عین حال نیز <نظم را به عنوان تجلی پیشرفت معرفی می‌کند.><sup>۶</sup>

ایستایی شناسی اجتماعی اساس جامعه را در طبیعت انسان به عنوان موجودی اجتماعی می‌یابد و نشان می‌دهد که چگونه در هر جامعه‌ای باید هم تقسیم کار و هم هماهنگی کوشش انسان در جهت تحقق یک هدف مشترک وجود داشته باشد. ضرورت و ماهیت اصلی حکومت را نیز نشان می‌دهد. بنابراین ایستایی شناسی اجتماعی در وهله نخست به عنصر نظم توجه دارد که برای هر جامعه‌ای ضروری است؛ و ارسطو در این زمینه سهم بارزی در تفکر داشت. اگرچه نظم برای هر جامعه‌ای ضروری است، ولی مقدس شمردن هر صورتی از سازمان اجتماعی، نتیجه‌ای جز تحریر ندارد. آرمان‌گرایانی چون افلاطون تقصیر بزرگی داشتند که یک صورت ممکن سازمان اجتماعی را به عنوان تنها صورت آرمانی نظم معرفی کردند. در واقع حتی <ارسطوی کبیر، نیرومندترین فکر سراسر عصر باستان، چنان مقهور قرن خویش بود که حتی نتوانست جامعه‌ای را در

1. social staties

2. social dynamice

3. *Système de Politique positive* (1825), II, P. I.

در پانوشتها از این اثر با اختصار Pol یاد خواهد شد.

4. *Ibid.*, P. 2.5. *Ibid.*, P. 2.6. *Ibid.*, P. 2.

نظر آورد که لزوماً بر برده داری بنیاد نهاده نشده باشد...<sup>۱</sup>

پس مفهوم نظام ناکافی است. مفهوم پیشرفت هم لازم است. و این مفهوم در پویایی شناسی اجتماعی بررسی شده است. البته اوگوست کنت بر ارتباط نزدیک ایستایی شناسی اجتماعی با پویایی شناسی اجتماعی تأکید دارد. نظام بدون پیشرفت یا تکامل به تحریر یا به زوال می‌انجامد، اما تغییر بدون نظام به معنای هرج و مرج است. باید تحقیق یافتن گرایش پویایی را که در نهاد نظام اجتماعی است، در پیشرفت بینیم. «پیشرفت همواره تکامل ساده نظام را حفظ می‌کند»<sup>۲</sup>، و این بدان معنی است که نظام اجتماعی، بی‌دربی اشکال مختلفی به خود می‌گیرد. پیشرفت، دستخوش «نوسان»<sup>۳</sup> است، به این معنی که مواردی از درنگ و تأثی یا حتی پسرفت را، که به منزله لحظه‌هایی در حرکت کلی پیشرفت است، در بر دارد.

گفتیم که اوگوست کنت از نقش ارسطو در ایستایی شناسی اجتماعی ستایش می‌کند. در زمینه پویایی شناسی اجتماعی، او به مونتسکیو ارج می‌گذارد. «باید به مونتسکیو ارج بنهیم که برای بررسی سیاست به عنوان علم واقعیتها، نه علم اصول جزئی، نخستین کوشش مستقیم بزرگ را به کار بست.»<sup>۴</sup> اما همان طور که ارسطو کاستیهای خودش را داشت، مونتسکیو نیز کاستیهایی داشت. مونتسکیو نتوانست تفکرش را از بند مابعد الطیبیه آزاد کند؛ او توالی ضروری سازمانهای سیاسی مختلف را خوب درک نکرد؛ و برای اشکال حکومت اهمیت مبالغه‌آمیزی قائل شد. برای شناختن پیشرفتی واقعی باید به کوندورسه توجه کنیم که نخستین کسی بود که بوضوح بی‌برد «تمدن دستخوش پیشرفتی تدریجی است که مراحل آن را قوانین طبیعی، که با بررسی فلسفی گذشته می‌توان آنها را کشف کرد، محکم به هم پیوند داده است...»<sup>۵</sup> البته در واقع حتی کوندورسه به ماهیتهای این مراحل یا دورانهای پیاپی بی‌نبرد. خود اوگوست کنت بود که در بی‌بردن به این نکته نقش داشت.<sup>۶</sup>

به گفته اوگوست کنت >ویژگی اساسی فلسفه تحصیلی این است که همه پدیده‌ها را

1. CPP, IV, P. 37.

2. Pol., III, P. 72.

3. Ibid.

4. Ibid., IV, P. 106 (of The General Appendix).

5. Ibid., P. 109.

6. پیداست که توجه در خوری به سن سیمون نشده است.

تابع قوانین طبیعی ثابت می‌بیند.<sup>۱</sup> عبارت <همه پدیده‌های انسانی را نیز شامل می‌شود. اوگوست کنت مدعی نیست که هماهنگی پدیده‌های انسانی به وسیله تنظیم قوانین، در جامعه‌شناسی به همان درجه از تکامل رسیده است که در بعضی از علوم دیگر. مع هذا بر این عقیده است که فیلسوف باید پدیده‌های انسانی را مستعد این بداند که تحت قانون در آید. در واقع مقصود این است که اشکال پی درپی سازمان اجتماعی - سیاسی باید با مراحل متوالی تکامل فکری انسان مرتبط گردد. همان طور که دیدیم، نظر اوگوست کنت این است که جامعه در دوره ریانی لزوماً جامعه‌ای نظامی بود که برای پیروزی سازمان داده می‌شد، زیرا صنعت فقط به نحوی بود که برای حفظ زندگی انسان ضرورت داشت. در دوره مابعد‌الطبیعی که دوره انتقال بود، جامعه نیز مرحله انتقال را می‌گذراند، <نه دیگر کاملاً نظامی بود و نه هنوز بکلی صنعتی. ><sup>۲</sup> در دوره تحصیلی، جامعه با توجه به تولید سازمان می‌یابد و طبیعتاً جامعه‌ای صلح طلب است که هدفش مصلحت عموم است. بالاخره سه نوع فعالیت پی درپی انسانی، یعنی <پیروزی، دفاع و کار><sup>۳</sup> با <سه مرحله فکری یعنی تخیل، تجربید و برهان تناظر کامل دارد. تبیین کلی سه عصر طبیعی انسانیت لاجرم نتیجه این پیوستگی اساسی است.<sup>۴</sup> با این وصف، انسان فقط موجودی عاقل و فعال نیست. از عاطفه نیز برخوردار است. <در هر موجود عادی، مهر و علاقه همواره بر تعلق و عمل غلبه دارد. اگر چه برای اینکه این احساسها بتواند تأثیرات خارجی را بگیرد و جرح و تعديل کند، مداخله تعلق و عمل قطعی است.><sup>۵</sup> برای مثال، انسان غریزه یا احساس اجتماعی دارد. در عصر باستان غریزه اجتماعی به شهر (پولیس) متمایل بود، اما در قرون وسطی به هیأت صنوف مختلف ظاهر شد. در دوره تحصیلی یا صنعتی، غریزه اجتماعی تحت تأثیر عوامل وحدت بخش علم و صنعت، گرایش دارد که به طور کلی هیأت عشق به انسانیت را بگیرد. این اندیشه برای اوگوست کنت عملی فراهم می‌آورد که ادعا کند سومین صورت اصلی سازمان اجتماعی ذاتاً صلح طلبانه است.

نیازی به گفتن نیست که همان گونه که اوگوست کنت سعی دارد نظریه‌اش را درباره

1. CPP, I, P. 16.

2. Pol. IV, P. 112 (of the General Appendix).

3. Ibid., III, P. 63.

4. Ibid.

5. Ibid., P. 67.

دوره‌های سه‌گانه تکامل فکری انسان با واقعیتها بی که ظاهراً مخالف این نظریه است آشتی دهد، نیز کوشش می‌کند آن دسته از واقعیتها تاریخی را که ممکن است علیه حقانیت تفسیر او در باب اشکال مرتبط سازمان اجتماعی گواه آورده شود، با این تفسیر آشتی دهد. برای مثال اگر گواهی که آورده می‌شود نشان دهد حتی مللها بسیار صنعتی شده می‌توانند در اعمال تجاوز طلبانه نظامی لگام‌گسیخته باشند، اوگوست کنت پاسخ می‌دهد که سیر صنعتی شدن زمانی آغاز می‌شود و تکامل می‌یابد که راههای تفکر و احساسی که خاصه دوره‌های قبلی است هنوز نافذ است. مدعی نیست جامعه‌ای که در آن صنعتی شدن در حال تکامل است، تاکنون روحیه تهاجمی نشان نداده یا اقدام به جنگ نکرده است. آنچه وی ادعا می‌کند این است که چون جامعه صنعتی به سوی کمال رشد کند، وحدت بشریت که شناخت علمی عمومی و صنعتی شدن تسهیل‌کننده آن است، با هدایت نخبگان علمی به جامعه صلح طلبانه‌ای نایل خواهد شد که اختلافها در آن با بحث منطقی حل و فصل خواهد شد.

البته معلوم نیست چرا اوگوست کنت سعی نمی‌کرد واقعیتها را در چارچوب یک فرضیه بگنجاند، مشروط بر اینکه اگر ثابت شود که فرضیه با واقعیتها سازگار نیست، او این آمادگی را داشته باشد که در فرضیه تجدید نظر کند یا حتی آن را کنار بگذارد. اما این نیز معلوم نیست چرا افزایشی در شناخت علمی باید به اصلاح اخلاقی بشر بینجامد، یا چرا جامعه‌ای صنعتی باید از جامعه‌ای غیرصنعتی صلح طلبتر باشد. از اینها گذشته، اوگوست کنت فی الواقع نمی‌گوید به عقیده او از دیدگاه اخلاقی چه چیزی باید روی دهد. او می‌گوید بر اساس قانون یا قوانینی که حاکم بر تکامل انسان است چه روى خواهد داد. و دشوار بتوان از این احساس دوری کرد که قانون مراحل سه‌گانه برای اوگوست کنت بیشتر گرایش به این دارد که به صورت بیان یک ایمان یا یک فلسفه غایت شناختی در آید که داده‌های تاریخی باید در پرتو آن تفسیر شود تا به صورت فرضیه‌ای تکذیب‌پذیر.

اگر سیر تاریخی تابع قانون و آینده پیش‌بینی‌پذیر باشد، در هر حال اصولاً این پرسش به میان می‌آید که آیا برای برنامه‌ریزی اجتماعی جایی می‌ماند. برای مثال، نخبگان علمی برای تأثیربخشیدن در جامعه و مسیر تاریخ چه می‌توانند کرد؟ به یک لحاظ شاید مسئله خاصی نباشد. همان طور که دیدیم، اوگوست کنت تأکید می‌کند تا وقتی که هر

علمی با تحت قانون آوردن پدیده‌ها آنها را هماهنگ می‌کند، این قانونها صرفاً توصیفی است. اگر پی می‌بردیم که انسان می‌توانست در جهان مادی تأثیرهایی بگذارد که با قوانین طبیعی پذیرفته شده تا آنوقت ناسازگار بود، بدیهی است که در قوانین مورد بحث تجدید نظر می‌کردیم. قوانین، به عنوان تعمیمهای توصیفی، اصولاً قابل تجدیدنظر است. به همین ترتیب، تا آنجا که به نظریه قوانین علمی موصوف او مربوط می‌شود، اوگوست کنت از هر حیث می‌توانست بر این عقیده باشد که قوانین جامعه‌شناسی در اصل دستخوش تکذیب‌پذیری، و بنابراین قابل تجدید نظر است. عمل انسان ممکن است قانونی را تکذیب کند. مع‌هذا موضوع قانون مراحل سه‌گانه که به میان می‌آید، اوگوست کنت طوری سخن می‌گوید که گویی قانونی غیرقابل نقض است و گویی انسان هر کاری که بکند جامعه در مسیری که این قانون تعیین کرده است تکامل می‌یابد. پرسشی که لاجرم مطرح می‌شود این است که آیا برنامه‌ریزی اجتماعی از سوی نخبگان علمی معنایی دارد یا نه.

اوگوست کنت از ضرورت پاسخ‌گفتن به این پرسش کاملاً آگاه است. استدلالش این است که این مفهوم که همه‌پدیده‌ها از قانون پیروی می‌کنند با مفهوم برنامه‌ریزی و کنترل انسانی منافات ندارد. عکس، قدرت انسان برای دگرگون کردن پدیده‌ها از همه نوع تنها وقتی قابل اجرا است که «شناختی واقعی درباره قوانین طبیعی مربوط به آنها» وجود داشته باشد<sup>1</sup>. از دنیای جدید مثالی بزنیم: شرط اصلی اکتشاف موقفيت‌آمیز فضایی شناخت قوانین فیزیکی مربوط به آن است. به همین قیاس، شناخت قوانین مربوط به رفتار انسان، شرط اصلی برنامه‌ریزی اجتماعی هوشمندانه و مؤثر است. به قول اوگوست کنت پدیده‌های اجتماعی پیچیده‌تر از پدیده‌های طبیعی است؛ و این به معنای آن است که قوانینی که در جامعه‌شناسی تنظیم می‌شود نسبت به قوانین طبیعی دقّت کمتری دارد و کمتر از قوانین طبیعی قالب فرمول ریاضی می‌گیرد. با این وصف، تنظیم قوانین در جامعه‌شناسی به پیش‌بینی مجال می‌دهد. زیرا پدیده‌های اجتماعی <تا آنجا که محدودیت دقّت متناسب با پیچیدگی آنها اجازه می‌دهد، همان قدر قابل پیش‌بینی است

که همه انواع دیگر پدیده‌ها.<۱> و این پیش‌بینی پذیری نه تنها با برنامه‌ریزی اجتماعی منافات ندارد، بلکه شرط اساسی آن است.

شاید این پاسخ به قدر کافی معقول به نظر برسد. اما پاسخ کامل این پرسش نیست که عمل انسان تا چه اندازه می‌تواند در مسیر تاریخ تأثیر بگذارد؟ اوگوست کنت با گذاشتن تمایزی پاسخ می‌دهد. بشر نمی‌تواند ترتیب دوره‌های پی درپی تکامل تاریخی را تغییر دهد. اما عمل یا بی‌عملی انسان می‌تواند این تکامل را شتابان کند یا عقب بیندازد. پیدایش دوره تحصیلی تفکر و صورت جامعه مربوط بدان به سبب ماهیت انسان ضروری است. اما با برنامه‌ریزی هوشمندانه می‌توان تکامل جامعه صنعتی را شتابان ساخت. زیرا پدیده‌های اجتماعی (بنا به طبیعتشان در عین حال تغییرپذیرترین پدیده‌هایند و پدیده‌هایی به شمار می‌روند که تغییر دادن آنها به نحو سودمند و بر اساس شواهد معقول علمی بیش از سایر پدیده‌ها لازم است).<۲> همین تغییرپذیری پدیده‌های اجتماعی به برنامه‌ریزی مؤثر مجال می‌دهد؛ اما چیزی که عملاً می‌تواند به دست بیاید محدود به چیزی است که بوضوح محصول قانونی تغییرنایذیر تعبیر می‌شود. تکامل اجتماعی (با سرعتی که دارد، در محدوده‌های خاصی، بر اثر شماری از علتها طبیعی و اخلاقی...)<۳> قابل تغییر است. <ترکیهای سیاسی به شمار این علتها بسته است. این تنها موردی است که انسان می‌تواند با آن در مشی تمدن خود تأثیر بگذارد.><۴> یقیناً اوگوست کنت می‌خواهد برای ابتکار و عمل انسانی جایی بگذارد. اما جایی که می‌گذارد محدود به تعبیری است که خود از تاریخ انسان می‌کند؛ به موجب این تعبیر، بر تاریخ انسان قانونی حاکم است که انسان به همان اندازه که نمی‌تواند قوانین طبیعی را تغییر دهد، نمی‌تواند آن را تغییر دهد و اوگوست کنت اطمینان کامل دارد که قانون حاکم بر تکامل تاریخ انسان را می‌شناسد.<۵>

1. *Ibid.*, P. 226.

2. *Ibid.*, P. 249.

3. *Pol.*, IV, P. 93 (of The General Appendix)

۴. البته در فلسفه مارکسیستی با موقعیتی شبیه این رو به رویم. برای فعالیت انقلابی و برنامه‌ریزی اجتماعی جایی در نظر گرفته شده است. اما فعالیت انقلابی فقط می‌تواند چیزی را که در هر حال فراخواهد رسید شتابان کند.

## ۶. هستی بزرگ و دین انسانیت

اوگوست کنت عقیده راسخ داشت که جامعه را کسانی باید سازمان دهنده از شناخت واقعی برخوردارند. در این باب با افلاطون موافق بود. اگر مردم‌سالاری بدین معنا باشد که باید اراده مردم، هر چه هست، حاکم شود، اوگوست کنت اعتمادی به مردم‌سالاری نداشت. حکومت پدرسالارانه را برای مصلحت عموم مناسب می‌دانست. همان‌گونه که در سده‌های میانه از مردم انتظار می‌رفت تعالیم کلیسا را بپذیرند، خواه اصول و دلایل مربوط به آنها را درک کرده باشند و خواه درک نکرده باشند، از شهروندان حنظام حکومتی تحصیلی < نیز انتظار می‌رود اصولی را که نخبگان تحصیلی مذهب، یعنی دانشمندان و فیلسوفان تحصیلی مذهب، گذاشته‌اند قبول کنند. این نخبگان در جامعه آینده اوگوست کنت آموزش را زیر نظر خواهند گرفت و افکار عمومی را خواهند ساخت. در واقع هیأت نخبگان معادل جدید قدرت روحانی قرون وسطی است، در حالی که حکومت، که از طبقه مدیران تشکیل می‌شود، معادل جدید قدرت دنیوی قرون وسطی خواهد بود. حکومت در انجام وظایفش با نخبگان تحصیلی مذهب، این کاهنان عالی‌مقام علم مشورت خواهد کرد (یا بهتر بگوییم، نظریه قانون دوره‌های سه‌گانه، مطلقاً می‌خواهد که مشورت کند). گرچه اوگوست کنت دوره‌های مابعد‌الطبيعي و تحصیلی را جانشین قرون وسطی می‌پندارد، اما به هیچ وجه از آن قرون دل نکنده بود. دانشمندان و فیلسوفان تحصیلی جای پاپ و اسقفان را خواهند گرفت، اما وظایف سلاطین و اعیان قرون وسطی را افراد طبقه مدیران اجرا خواهند کرد.

البته اوگوست کنت انقلاب فرانسه را به منزله نابودگر رژیم کهنه‌ای می‌دانست که اصلاً توانایی برآوردن نیازهای جامعه ناظهور را نداشته است. اما با تأکید آزادی‌خواهانه بر حقوق طبیعی مفروض افراد تفاهم بسیار کمی داشت. تصوّر اینکه افراد مستقل از جامعه و حتی علی‌رغم جامعه از حقوق طبیعی برخوردارند، با ذهن وی بیگانه بود. به نظر او این تصوّر مبتنی بر ناتوانی در فهم این واقعیت است که واقعیت اساسی انسانیت است نه فرد. انسان، به عنوان فرد، امری تحریکی است. و احیای جامعه <بیش از هر چیز عبارت است از وظایف را جانشین حقوق کردن برای آنکه بهتر بتوان فردیت را تابع

جامعه‌بذری کرد.<sup>۱</sup> <واژه حق باید به همان ترتیبی از زبان واقعی سیاست پاک شود که واژه علت از زبان واقعی فلسفه حذف می‌شود... به عبارت دیگر، هیچ کس جز حق همواره انجام دادن وظیفه خود حق دیگری ندارد. فقط از این طریق است که سیاست می‌تواند بر طبق برنامه قابل تحسین قرون وسطی سرانجام تابع اخلاق باشد.><sup>۲</sup> در واقع جامعه در دوره تحصیلی <حقوق> خاصی را که برای مصلحت عموم لازم باشد در حق فرد تضمین خواهد کرد. اما این حقوق، مستقل از جامعه وجود ندارد.

البته اوگوست نمی‌گوید که فشار حکومتی بر افراد مشخصه جامعه تحصیلی خواهد بود. مراد او این است که همین که جامعه جدید تکامل بیابد، مفهوم انجام وظایف فرد در قبال جامعه و خدمت به مصالح انسانیت بر مفهوم جامعه به عنوان خدمتگزار منافع افراد چیره خواهد شد. به عبارت دیگر، او مطمئن است که تکامل جامعه صنعتی، اگر به نحو مناسب سازمان یافته باشد، با احیای اخلاقی همراه خواهد شد که توجه به رفاه حال انسان جای توجه به منافع خصوصی فردی را خواهد گرفت. شاید بحق پندراریم که او تا اندازه‌ای بسیار بیش از حد خوش‌بین است. اما مسئله این نیست که او به احیای اخلاقی امید بسته است، بلکه مسئله اطمینان او به این امر است که این احیای اخلاقی لاجرم با تکامل جامعه که اساس آن بر علم و صنعت است همراه خواهد شد. مشکل می‌توان پی برد که چرا باید این طور باشد.

پاسخ این سؤال هر چه باشد، عالیترین صورت زندگی اخلاقی از نظر اوگوست کنت در عشق و خدمت به انسانیت خلاصه می‌شود. در مرحله تحصیلی تفکر، انسانیت جایی را اشغال می‌کند که خدا در تفکر ریانی داشت؛ و موضوع پرستش تحصیلی <هستی بزرگ><sup>۳</sup>، یعنی انسانیت به عنوان اسم خاص است. مطمئناً انسانیت همه صفاتی را که روزی به خدا نسبت داده می‌شد ندارد. در حالی که، برای مثال، جهان آفریده خدا و تابع او در نظر گرفته می‌شد، انسانیت <همواره تابع کلیت نظم طبیعی است، متنها شریفترین عنصر آن را تشکیل می‌دهد><sup>۴</sup>. با این حال <وابستگی ضروری> هستی بزرگ در برتری نسبی اش تأثیر ندارد. و به این ترتیب، اوگوست کنت بر مبنای آیین کاتولیک که با آن

1. Pol., I, P. 361.

2. Ibid., P. 361.

3. (Le Grand Être) = وجود اکبر

4. Ibid., II, P. 65.

بزرگ شده است، نظامی دینی می سازد. فلسفه تحصیلی قدیسانی از آن خود خواهد داشت (خیرخواهان بشریت)، پرستشگاههای خود، تندیسهاخود، کیفر مخصوص دشمنان اصلی بشریت، یادبود مردگان، آداب اجتماعی خود، و نظایر آن.

جان استوارت میل که نسبت به نگرش کلی تحصیلی اوگوست کنت تفاهم داشت، از راهی که وی برای به انقیاد کشیدن مردم در قید دینی جزم اندیش ارائه داد، دینی که فیلسوفان تحصیلی پرداخته‌اند، بشدت انتقاد کرد.<sup>۱</sup> میل بر این عقیده نیز بود که دین تحصیلی اوگوست کنت پیوند اندامواری با تفکر فلسفی اصیل او ندارد، بلکه در واقع افزوده‌ای غیر لازم و به راستی ناسازگار است. البته این دو معنا قابل تفکیک است. مقصود اینکه می‌توانیم کاملاً بپذیریم که آنچه تامس هنری هاکسلی آن را مذهب کاتولیک بدون مسیحیت کنت می‌داند با فلسفه تحصیلی او ناسازگار است، بی‌آنکه لزوماً با نظر میل موافق باشیم که این مذهب پیوند اندامواری با فلسفه تحصیلی ندارد. و با این نظر در واقع مخالفت شده است. علی‌رغم آنچه متقدان میل می‌گویند، معنای بالهیتی هست که ظاهرآ مخالفت او را از هر جهت توجیه می‌کند. زیرا این اندیشه که علم جای الاهیات و مابعدالطبیعه را گرفته است و شناخت اصیل و سودمند را علم بتنهایی به ما می‌دهد، نه به ترفیع انسانیت به مقام معبد پرستش دینی می‌انجامد، نه به تأسیس آینین دینی با طول و تفصیل. دین تحصیلی اوگوست کنت که عده‌ای از مریدان وی را تحت تأثیر قرار داد و به ایجاد کلیساي تحصیلی انجامید<sup>۲</sup>، نتیجه منطقی نظریه شناخت تحصیلی نیست. در عین حال مطمئناً جای تردید است که بین فلسفه تحصیلی اوگوست کنت و دین انسانیت او ارتباطی روانشناختی وجود داشته باشد. یعنی به نظر می‌رسد صحت داشته باشد که اوگوست کنت با سنت‌گرایان همعقیده بود که احیای اخلاقی و دینی برای جامعه لازم است. با این حال چون خدا را تخیلی می‌پندشت، ناگزیر بود در جای

۱. برای آگاهی از نظریات میل درباره اوگوست کنت ← اثر او:

*August Comte and Positivism* (1865).

برداشت او را درباره دین انسانیت می‌توان در این اثر دید:

*Three Essays on Religion* (1874).

مکاتبات میل با اوگوست کنت منتشر شده است.

۲. در فصل بعد به پیروان اوگوست کنت در فرانسه اشاره خواهد شد. برای اطلاع مختصر درباره مریدان وی در انگلستان ← ترجمه جلد هشتم همین تاریخ فلسفه، ص ۱۳۱ به بعد.

دیگری سراغ معمود را بگیرد. و از آنجایی که انسانیت، نه افراد جدا از یکدیگر، را واقعیت اجتماعی اصلی می‌انگاشت، و اینکه افراد فقط با وقف کردن خود به خدمت به انسانیت می‌توانند از خودپرستی فرابگذرند، معلوم می‌شود که در <هستی بزرگ> ش جانشینی برای نقطه کانون نیایش و پرستش در قرون وسطی یافت. تأکیدی بر خدمت به انسانیت در واقع به تأسیس کیش مذهبی منجر نمی‌شود. اما پیدا است اوگوست کنت می‌پنداشت که وظیفه وحدت‌بخش و تعالی دهنده‌ای که روزگاری با اعتقاد به خدا انجام می‌شد، در جامعه جدید فقط می‌تواند با پرستش مذهبی انسانیت انجام بگیرد. بنابراین، با اینکه بدون شک نظر میل در این باره صائب است که نظریه تحصیلی شناخت به دین انسانیت منجر نمی‌شود، بجاست در نظر داشته باشیم که اوگوست کنت نه تنها به نظریه شناخت توجه داشت، بلکه به احیای اجتماعی نیز نظر داشت، و مذهب تحصیلی وی گرچه ممکن است به نظر غریب بیاید، برای او بخش جدایی‌ناپذیری از این احیا بود.

با این وصف، این پرستش بجاست که آیا اوگوست کنت در گفتارش درباره هستی بزرگ، مطابق برداشت خود به دوره مابعدالطبیعی باز نمی‌گردد؟ یقیناً آماده است پذیرد که هستی بزرگ فقط به توسط افراد عمل می‌کند. اما ظاهراً معلوم است که انسانیت برای آنکه از سوی افراد به منزله موضوع خالص پرستش در نظر گرفته شود، باید یک جوهر انگاشته شود، یعنی به عنوان کلیتی در نظر گرفته شود که بیش از صرف توالی افراد انسانی باشد. در واقع اوگوست کنت به <انسانیت به عنوان یک هستی بزرگ و جاویدان><sup>۱</sup> اشاره دارد. شاید این گونه مطالب را نباید زیاد جدی گرفت. می‌توان این مطالب را به سان ابراز امیدی در نظر گرفت که انسانیت در واقع به دست <مقدرات کیهانی><sup>۲</sup>، که می‌تواند آن را نابود کند، از بین نرود. در عین حال معلوم است که انسانیت به عنوان موضوع پرستش عموم، به مجرد جوهر انگاشته‌ای تبدیل می‌شود و از این رو نمونه‌ای از مرحله مابعدالطبیعی تفکر به توصیف خود اوگوست کنت است. این جنبه موضوع با آنچه وی باید درباره بی‌مرگی بگوید نشان داده شده است. گاه از ادامه وجود <در قلب و فکر دیگران><sup>۳</sup> سخن به میان می‌آورد، اما وقتی از طبیعت ما که لازم دارد <با مرگ تزکیه شود><sup>۴</sup> و از انسان

1. *The Catechism of Positive Religion*, translated by R. Congreve (3rd edition, 1891), P. 45.

2. *Ibid.*, P. 45.

3. *Ibid.*, P. 55.

4. *Pol.*, IV. P. 35.

که در زندگی دوم به <عضوی از انسانیت><sup>۱</sup> تبدیل می‌شود سخن به میان می‌آورد، به نظر می‌رسد انسانیت را به سان هستی مداومی می‌انگارد که به توالی موجودات انسانی حاضر در جهان قابل تحويل نیست.

می‌توان مطلب را به این ترتیب بیان داشت: در فلسفه تحصیلی کلاسیک اوگوست کنت، که متفاوت از فلسفه تحصیلی منطقی قرن بیست است، مفهوم بی‌معنایی نقش آشکاری ندارد. همان طور که دیدیم، اوگوست کنت اندیشناک دفاع از فلسفه تحصیلی در برابر اتهام بی‌خدایی بود. او بجزم نگفت که خدا وجود ندارد. نظری که او کلاً اختیار کرد این بود که بتدریج که انسان تبیین علمی را جانشین تبیین کلامی پدیده‌ها ساخته است، مفهوم خدا رفته به فرضیه‌ای آزمون‌ناپذیر تبدیل شده است. در عین حال از بعضی مطالبی که می‌گوید می‌توان استنباط کرد که فرضیه آزمون‌ناپذیر معنای روشنی ندارد. و گاهی این نظر بصراحت بیان شده است. برای مثال اوگوست کنت می‌گوید <هر فرضیه‌ای که دست آخر به بیان ساده واقعیتی، چه جزئی و چه کلی، قابل تبدیل نباشد، نمی‌تواند معنای واقعی معقولی را عرضه کند.<sup>۲</sup>><sup>۳</sup> اگر روی این گونه کلمات تأکید شود، به نظر می‌رسد مشکل بتوان اعتقاد داشت مفهوم <هستی بزرگ> (انسانیت) که به متنزله موضوع پرستش و نیایش دینی تلقی شده است، هیچ معنای معقول روشنی داشته باشد. زیرا اگر هستی بزرگ قابل تنزیل به پدیده‌ها و روابط بین آنها باشد، دین انسانیت چیز بی‌اندازه عجیبی خواهد شد. لازمه دین تحصیلی اوگوست کنت این است که هستی بزرگ به سان واقعیتی در نظر گرفته شود که به مجموعه افراد مرد و زن قابل تنزیل نباشد. از این رو، به نظر می‌رسد که او در طرح کردن دین خود، به ذهنیت مابعدالطبیعی، اگر نگوییم به دوره ریانی، بازمی‌گردد.<sup>۴</sup>

1. *Ibid.*, II, P. 60.

2. ne saurait offrir

3. 600, VI.P. CPP. خود اوگوست کنت در اینجا از نوشته‌ای قدیمی تر نقل می‌کند.

4. البته به گفته اوگوست کنت، این <فلسفه مابعدالطبیعی ما> هستند که انسانیت را به افراد، که مجرد از کل در نظر می‌گیرند، تنزیل می‌دهند.

## بخش دوم

از اوگوست کنـت تا هانـری برگـسون



## فصل ششم

### فلسفه تحصیلی در فرانسه

#### ۱. امیل لیتره و انتقادش از اوگوست کنت

اوگوست کنت، مشهورترین فیلسوف تحصیلی سده نوزدهم فرانسه، مریدان وفاداری داشت که اندیشه استاد را به طور کلی، از جمله مذهب انسائیش را پذیرفتند. سرآمد آنها پیر لافیت<sup>۱</sup> (۱۸۲۵ - ۱۹۰۳) بود که در ۱۸۹۲ استادکولژ دو فرانس شد و از سوی کمیته تحصیلی لندن<sup>۲</sup> که در ۱۸۸۱ تأسیس گردید و جان هنری بریجز<sup>۳</sup> (۱۸۳۲ - ۱۹۰۶) عنوان ریاست آن را داشت، به منزله رهبرشان شناخته شد. البته فیلسوفانی بودند که فلسفه تحصیلی را به عنوان نظریه معرفت شناختی قبول داشتند، اما به عنوان کیش مذهبی اعتنایی بدان نداشتند و اندیشه‌های سیاسی اوگوست کنت و تفسیر فرجم شناختی او را از تاریخ انسان به سان انحرافی از روح اصیل فلسفه تحصیلی می‌دانستند. امیل لیتره<sup>۴</sup> (۱۸۰۱ - ۱۸۸۱) نماینده برجسته این طرز فکر بود.

1. Pierre Lafitte

2. کمیته لندن به رهبری ریچارد کانگریو (R. Congreve) (۱۸۱۸ - ۱۸۹۹) از گروه اصلی گیت گیروان انگلیسی انشعاب کرد. دو گروه بعدم دوباره یکی شدند.

3. J. H. Bridges

4. E'mile Littré

امیل لیتره چندگاهی پژوهشکی خواند<sup>۱</sup>، اما اشتهرار او برای فرهنگ زبان فرانسوی اوست.<sup>۲</sup> در ۱۸۶۳ نامزدی اش برای عضویت آکادمی فرانسه با مخالفت شدید دوپانلو<sup>۳</sup>، اسقف اورلئان، که خود وی عضو آکادمی بود، روبه رو شد، اما بالاخره در ۱۸۷۱ برگزیده شد. در همان سال تماینده مجلس شد و در ۱۸۷۵ سناتور مادام‌العمر گردید. ما در اینجا با اندیشه فلسفی اش کار داریم.

چون به کار خواندن دورهٔ فلسفهٔ تحصیلی او گوست کنت پرداخت، معتقدات الاهی خود را کنار نهاده و از مابعدالطیبیه دست شسته بود. دوره، او را برای اعتقاد داشتن به چیزی محض و قطعی مجھز ساخت. در ۱۸۴۰ بود که با آقای کنت آشنا شدم. دوست مشترکی کتاب نظام فلسفهٔ تحصیلی او را به من امانت داد؛ آقای کنت که اطلاع یافت آن کتاب را می‌خوانم، نسخه‌ای از آن را برایم فرستاد ... مسحور کتابش شدم ... از آن پس مرید فلسفهٔ تحصیلی شدم و بدون تغییر همچنان مرید مانده‌ام، سوای تغییراتی که در میان سایر کارهای اجباری، بر اثر کوشش فزاینده برای به عمل آوردن تصحیحات و بسط و تفصیلات لازم، بر من تکلیف شده است.<<sup>۴</sup> امیل لیتره در ۱۸۴۵ چند مقاله را به صورت کتاب و با عنوان دربارهٔ فلسفهٔ تحصیلی<sup>۵</sup> تجدید چاپ کرد.

در ۱۸۵۲ از او گوست کنت برید؛ اما اختلافاتش با کاهن اعظم فلسفهٔ تحصیلی در طرفداری اش از دیدگاه فلسفی ای که در کتاب دوره طرح شده است تأثیر نگذاشت. و در ۱۸۶۳ کتاب او گوست کنت و فلسفهٔ تحصیلی<sup>۶</sup> را انتشار داد و در آن کتاب از آنچه اندیشه‌های اصلی و ارزشمند او گوست کنت می‌دانست به گرمی دفاع کرد، اما در عین حال درباره نکاتی که با آنها موافق نبود، انتقادهایی بیان داشت. بعلاوه در ۱۸۶۴ بر ویرایش دوم دورهٔ او گوست کنت دیباچه‌ای نوشت<sup>۷</sup> و در ۱۸۶۶ سعی کرد از او گوست کنت در برابر جان استوارت میل دفاع کند. در ۱۸۷۳ علم از دیدگاه فلسفی<sup>۸</sup> را انتشار داد که شامل چند

۱. فرهنگ پژوهشکی اش (*Dictionnaire de médecine*) در ۱۸۵۵ منتشر شد.

2. *Dictionnaire de La Langue Française* (4 vols, 1863-72).

3. Dupanloup

4. *Auguste Comte et la philosophie positive, P. I (Preface)*.

در پانویشها، از این اثر با AC یاد خواهد شد.

5. *De La philosophie positive*

6. *Auguste Comte et La philosophie positive*

عنوانش این بود: *Préface d'un disciple*

7. *La science au point de vue philosophique*

مقالات‌ای بود که در بررسی فلسفه تحصیلی<sup>۱</sup> منتشر شده بود. در ۱۸۷۹ ویرایش دوم کتابش محافظه کاری، انقلاب و فلسفه تحصیلی<sup>۲</sup> را بیرون داد و در بعضی از اندیشه‌هایی که در ویرایش نخست این اثر (۱۸۵۲) بیان شده بود تجدیدنظر کرد.

به نظر امیل لیتره، اوگوست کنت خلشی را پر کرد. از یک سو، ذهن به دنبال نگرشی عمومی و کلّی است؛ و چنین نگرشی همان است که فیلسوف مابعدالطبيعي فراهم می‌آورد. البته مشکل این است که فیلسوف مابعدالطبيعي نظریاتش را مقدم بر تجربه پرورانده و اینکه این گونه نظریات اساس تجربی محکمی ندارد. از سوی دیگر علوم جزئی در عین آنکه فرضیه‌هایی طرح می‌کنند که از لحاظ تجربی آزمون‌پذیرند، از کلّیتی که خاص مابعدالطبيعه است لامحاله برخوردار نیستند. به عبارت دیگر، بی اعتبار شدن مابعدالطبيعه شکافی به وجود آورده است که فقط با ایجاد فلسفه‌ای تازه می‌توان آن را پر کرد. و اوگوست کنت بود که این نیاز را برآورده ساخت. <آقای کنت مؤسّس فلسفه تحصیلی است.><sup>۳</sup> سن سیمون شناخت علمی لازم را نداشت. بعلاوه بر اثر کوششی که برای تحويل قوای طبیعت به یک قوهٔ نهایی، یعنی گرانش، کرد به ذهنیت مابعدالطبيعي بازگشت.<sup>۴</sup> با این حال اوگوست کنت <چیزی ساخته است که پیش از او هیچ کس نساخته بود، فلسفهٔ شش علم بنیادی><sup>۵</sup> و روابط بین آنها را نشان داده است. <با بحث دربارهٔ پیوند متقابل علوم و نظام سلسلهٔ مراتبی آنها (کنت) در عین حال فلسفهٔ تحصیلی را کشف کرد.><sup>۶</sup> اوگوست کنت همچنین نشان داد علوم از لحاظ تاریخی چگونه و چرا به ترتیب معنی از ریاضیات به جامعه‌شناسی تحول یافته است. شاید فیلسوفان مابعدالطبيعي سایر فیلسوفان را برای غفلت ورزیدن از موضوع انسان به عنوان موضوع شناخت سرزنش کنند؛ اما این سرزنش بر اوگوست کنت، که علم به احوال انسان یعنی جامعه‌شناسی را بر شالودهٔ مناسبی نهاد، روا نیست. از این گذشته، او با کنار گذاشتن

1. *Revue de philosophie positive*

2. *Conservation, révolution et positivisme*

3. *AC*, P. 38.

۴. امیل لیتره تأثیر سن سیمون در اوگوست کنت را به حداقل رساند و گفت اوگوست کنت هیچ گاه به معنای مرید سن سیمون نبود.

5. *AC*, P. 105.

6. *Ibid.*, P. 106.

همه مسائل <مطلق><sup>۱</sup> و گذاشتن شالوده علمی محکمی برای فلسفه، بالأخره فلسفه را توانا ساخت که <اذهان را در تحقیق، مردم را در سلوکشان و جوامع را در تکاملشان هدایت کند><sup>۲</sup>. علم کلام و مابعد الطبیعه سعی در انجام دادن این کار داشتند؛ اما چون به مسائلی پرداخته‌اند که فراتر از شناخت انسان است قهرًا نامؤثر بوده‌اند.

امیل لیتره می‌گوید فلسفه تحصیلی جهان را به صورت متشکل از ماده و قوای موجود در ماده می‌بیند. <علم تحصیلی فراسوی این دو حد، ماده و قوّه، چیزی را نمی‌شناسد.><sup>۳</sup> ما نه اصل ماده را می‌شناسیم، نه ماهیّت آن را. فلسفه تحصیلی به امور مطلق یا شناخت اشیایی فی‌نفسه کاری ندارد. فقط با واقعیّتی کار دارد که شناخت انسان بتواند به آن نایل شود. بنابراین، اگر ادعا می‌شود که می‌توان بر اساس ماده و قوای موجود در آن پدیده‌ها را تفسیر کرد، با مادیگرایی جزم اندیش که برای مثال مدعی است به ما می‌گوید ماده فی‌نفسه چیست یا تکامل زندگی یا تکامل فکر را <تبیین> می‌کند در یک ردیف نیست. من باب مثال، فلسفه تحصیلی نشان می‌دهد چگونه زیست‌شناسی شرط لازم روانشناسی و سایر علوم شرط لازم زیست‌شناسی است؛ اما اجتناب می‌کند از اینکه به مسائل مربوط به علت غایی زندگی یا به اینکه تفکر فی‌نفسه چیست، نزدیک شود، مگر درباره آنها شناخت علمی داشته باشیم.

با این حال، اگر چه امیل لیتره نسبت به تفاوتی که بین فلسفه تحصیلی و مادیگرایی است حساس است، روی هم رفته معلوم نیست در این کوشش موفق باشد. همان طور که پیش از این گفته شد، او معتقد است که فلسفه تحصیلی چیزی فراسوی ماده و قوای موجود در ماده را نمی‌شناسد. البته راست است که این نظریه در قالب گفته‌ای درباره شناخت علمی بیان شده است و نه به عنوان گفته‌ای درباره واقعیّت نهایی یا درباره چیزی که <حقیقتاً واقعی> است. امیل لیتره در عین حال جان استوارت میل را به لحاظ اینکه وجود واقعیت فراطبیعی را به صورت مسئله بی‌جوابی باقی گذاشته است، مقصّر می‌شناسد؛ و از کوشش هربرت اسپنسر برای آشتنی دادن علم و دین به کمک نظریّة شناخت ناپذیرش انتقاد می‌کند. شاید بتوان گفت که در ذهن امیل لیتره دو رشته فکر

۱. A.C., P. 107. امیل لیتره از این گونه مسائل به عنوان مسائل مربوط به منشأ نهایی و هدف و غایت چیزها یاد می‌کند.

2. *Ibid.*, P. 107.

3. CPP, I, P. ix (Préface d'un disciple).

قابل تشخیص است. از یک سو گرایش به تأکید ورزیدن بر این است که فلسفه تحصیلی فقط از مسائل مربوط به واقعیت‌های دوری می‌کند. که وجود آنها را نمی‌توان با تجربه حسی آزمود. در این باب دلیلی نیست که چرا نباید این گونه مسائل را مطروح باقی گذاشت، ولو آنکه پاسخ‌ناپذیر قلمداد شود<sup>۱</sup> از سوی دیگر گرایشی به این سمت وجود دارد که واقعیت‌های موصوف، یعنی واقعیت‌هایی که فراسوی حوزه‌ای باشد که از لحاظ علمی آزمون‌پذیر است، واقعیت‌هایی فاقد معنا قلمداد کند. البته در این باب معنی ندارد که سؤال کنیم این قبیل واقعیتها وجود دارد یا نه. پس این مسائل را نمی‌توان مسائل مطروح قلمداد کرد و اعتقاد امیل لیتره از جان استوارت میل قابل درک است.

با این حال گرچه امیل لیتره با اندیشه‌هایی که او گوست کنت در کتابش تحت عنوان دوره فلسفه تحصیلی بیان کرد موافقت اساسی داشت و بر این موافقت باقی ماند، معتقد بود که او گوست کنت در نوشه‌های بعدی اش تا اندازه‌ای از نگرش تحصیلی منحرف شده است. برای مثال، امیل لیتره <روش ذهنی> را قبول نداشت، در این روش، همان طور که او گوست کنت در کتابش تحت عنوان نظام اصول تحصیلی و در جلد تکمیل شده ترکیب ذهنی از آن دفاع کرده است، نیازهای انسان به وجود آورنده اصل ترکیب کننده است.<sup>۲</sup> مراد امیل لیتره از روش ذهنی، مراحل استنتاجی است که از مقدمات مقدم بر تجربه آغاز شود و به نتایجی بررسد که پشتوانه آنها فقط ارتباطهای منطقی صوریشان با مقدمات باشد. به نظر او، این روشی بود که در مابعد الطبیعی دنبال شده است؛ و در فلسفه تحصیلی جایی ندارد. کاری که او گوست کنت کرد این بود که روش ذهنی را، به ترتیبی که فیلسوفان مابعد الطبیعی دنبال کرده‌اند، با روش قیاسی، به نحوی که در دوره علمی تکوین یافته است، خلط کرد. روش قیاسی در معنای دوم <منوط به دو شرط است: داشتن نقطه‌های آغاز که از راه تجربی به دست آمده باشد و نتایجی که به تجربه آزموده شده باشد><sup>۳</sup> او گوست کنت با طرح مجدد روش ذهنی که با ارتباط منطقی مفاهیم یا قضایا کار دارد، بدون آنکه به آزمون‌پذیری تجربی توجیهی حقیقی بشود، <خود را مطبع قرون وسطی کرد.><sup>۴</sup>

۱. می‌توانیم این نکته را یادآور شویم که برتراند راسل به هر تقدیر به مناسبتی گفته است که یکی از وظایف فلسفه، آگاه باقی ماندن از مسائل با اهمیت خاصی است که به اعتقاد او هنوز قابل حل نیست.

۲. مقصود، نیازهای انسان اجتماعی یا جمع انسانی است، نه نیازهای فرد من حیث فرد.

از جمله نکات خاصی که امیل لیتره مورد انتقاد قرار داد، یکی انگاشتن ریاضیات و منطق، و ذهن را تابع قلب قرار دادن یا تابع جنبه عاطفی انسان قرار دادن از سوی اوگوست کنت بود. تأکید داشتن بر نقش همکاری عاطفه در فعالیت انسان یک مطلب است و بیان این نکته، همان طور که اوگوست کنت می‌گوید، که قلب باید بر عقل تسلط داشته باشد یا بر آن تحکم کند، مطلب کاملاً دیگری است. امیل لیتره تأکید دارد که این نظر با ذهنیت تحصیلی بكلی منافات دارد. امیل لیتره در موضوع مذهب انسانیت تا حد بسیار محدودی با اوگوست کنت در باب نیاز به دین، دین به عنوان چیزی متمایز از الاهیات، موافقت دارد. <به نظر من، آقای کنت با اعطای نقشی برابر با نقش مذاهب به فلسفه تحصیلی، فلسفه‌ای که مؤلف آن است، استدلال معقولی را دنبال کرد.><sup>۱</sup> یعنی اگر مراد ما از مذهب نگرشی کلی باشد، می‌توان برداشت تحصیلی از جهان را به منزله مذهب قلمداد کرد. با این همه، اوگوست کنت بسیار فراتر از این می‌رود. چرا که نوعی هستی جمعی، یعنی انسانیت، را مفروض قرار می‌دهد و آن را به منزله موضوع پرستش به شمار می‌آورد. عشق به انسانیت به راستی احساسی شریف و قابل تحسین است؛ اما <برای انتخاب پرستش انسانیت یا هر جزء دیگری از این کل یا خود کل بزرگ، توجیهی وجود ندارد><sup>۲</sup>. در واقع کاری که اوگوست کنت می‌کند بازگشت به ذهنیت ربیانی است. و <روش ذهنی مسؤول همه اینهاست><sup>۳</sup>.

امیل لیتره در باب اخلاق یا اخلاقیات، اوگوست کنت را به لحاظ افزودن اخلاقیات به عنوان عضو هفتم به فهرست علوم مقصو می‌شناشد. این خطاب بود؛ زیرا <اخلاقیات، آن طور که علوم ششگانه به ترتیب عینی تعلق دارند، به هیچ وجه به این ترتیب تعلق ندارد><sup>۴</sup>. مضافاً عجیب این است که امیل لیتره در واقع بلافاصله می‌افزاید که به علم اخلاقیات نیاز هست. اگر برای تقصیری که امیل لیتره به این جهت متوجه اوگوست کنت می‌داند که کنت می‌پندرد اخلاق تجویزی می‌تواند علم باشد یا در فلسفه تحصیلی جای لازمی داشته باشد، و برای اعتقاد خود او به اینکه بررسی کاملاً توصیفی

1. *Ibid.* P. 524.

2. امیل لیتره به وحدت وجود تعلق خاطر نداشت. *Ibid.*

3. *AC*, P. 57 q

4. *Ibid.* P. 677.

5. *Ibid.* P. 677.

پدیده‌های اخلاقی یا مطالعه رفتار اخلاقی انسان لازم است تفسیر موجّهی داشته باشیم، در واقع تعارض ظاهری بر طرف خواهد شد. و امیل لیتره فی الواقع درباره «مشاهده پدیده‌های نظام اخلاقی چه از طریق روانشناسی معلوم شده باشد و چه از طریق تاریخ با اقتصاد سیاسی»<sup>۱</sup> به عنوان بنیادی برای شناخت علمی طبیعت انسان در جای دیگر سخن می‌گوید. اما او در عین حال از پیشرفت انسانی، به اعتبار تعبیرات تحصیلی، به عنوان «منشأ اعتقادات عمیق، ضروری برای وجود آن»<sup>۲</sup> یاد می‌کند.

منطقاً می‌توان نتیجه گرفت که امیل لیتره روی اندیشه‌هایی که در زمینه اخلاق داشت، به طرز روشن و منسجمی کار نکرد. مع الوصف به قدر کافی روشن است که اختلاف نظر کلی اش با نوشه‌های بعدی او گوست کنت نشان‌دهنده انحرافهای جدی از این عقیده تحصیلی است که شناختی که از لحاظ تجربی آزمون‌پذیر باشد تنها شناخت اصیل درباره جهان یا درباره انسان است. یا شاید بهتر است گفته شود که به نظر امیل لیتره، او گوست کنت اندیشه‌هایی را در فلسفه تحصیلی وارد کرد که در این فلسفه جایگاه معقولی ندارد و بنابراین وضع آشفته‌ای به وجود آورد. پس بازگشتن به فلسفه تحصیلی خالصی که خود او گوست کنت شارح بزرگ آن بوده است لازم بود.

## ۲. کلود برنار و روش تجربی

این عقیده که علم تجربی بنهایی منشأ شناخت درباره جهان است، عقیده کلود برنار<sup>۳</sup> (۱۸۱۳-۱۸۷۸)، تن کارشناس مشهور فرانسوی، استاد تن کارشناسی سور بودن و استاد پزشکی کولژ دو فرانس نیز بود. مشهورترین اثرش مقدمه‌ای بر مطالعه پزشکی تجربی<sup>۴</sup> است که در ۱۸۶۵ انتشار داد. سه سال بعد به عضویت آکادمی فرانسه انتخاب شد؛ و در ۱۸۶۹ سناتور شد.

سخن به میان آوردن از کلود برنار در فصلی که به فلسفه تحصیلی اختصاص دارد، شاید بکلی نامناسب به نظر برسد. زیرا او نه تنها تأکید داشت که بهترین نظام فلسفی

1. Cpp, VI, xxiv (Préface d'un disciple).

2. Ibid, P. xlviii.

3. Claude Bernard

4. *Introduction à l' étude de La médecine expérimentale*

نظام ندارد، بلکه فلسفه تحصیلی رانیز به لحاظ داشتن نظام بصراحت محکوم کرد.<sup>۱</sup> می خواست پژوهشگر را علمی تر کند؛ و برای ترویج بهتر این مقصود در ماهیت روش علمی به کاوش پرداخت. نه به ایجاد نظامی فلسفی نظر داشت و نه از نظامی که از قبل وجود داشت دفاع می کرد. در عین حال تأکید داشت که روش تجربی تنها روشنی است که می تواند، درباره واقعیت، شناخت عینی به دست دهد. در واقع از <حقایق ذهنی> با عنوان حقایق مطلق یاد می کرد؛ اما ریاضیات را، که حقایق آن صوری است، به اصطلاح مستقل از آنچه در جهان است می دانست.

مراد کلود برنار از روش تجربی، ساختن و آزمودن تجربی فرضیه های آزمون پذیر بود، روشنی عینی که تا سرحد امکان تأثیر عوامل ذهنی را، نظری میل به اینکه بیشتر فلان چیز باشد تا بهمان چیز، از بین می برد. متکلمان و فیلسوفان مابعدالطبیعی مدعی بودند که ساخته های آرمانی نازموده آنها بیان کننده حقیقت مطلق یا قطعی است. در هر حال فرضیه های آزمون ناپذیر بیانگر شناخت نیست. شناخت تحصیلی جهان که شناخت قوانین پدیده هاست، فقط می تواند از راه کاربرد روش علمی حاصل شود. و این شناخت نتایجی به بار می آورد که موقت و به عبارت دیگر در اصل قابل تجدید نظر است.

راست است که کلود برنار مدعی است که اصلی وجود دارد به نام <اصل مطلق علم><sup>۲</sup> یا اصل موجبیت علی<sup>۳</sup>، که می گوید مجموعه شرایط مفروضی (که روی هم رفته <علت> را تشکیل می دهد) حتماً پدیده یا معلوم معینی را به وجود می آورد. البته مقصود برنار این است که این اصل، درست به این معنی <مطلق> است که فرض لازم مؤثری برای علم است. عالم لزوماً باید فرض کند ترتیب علی منظمی در جهان وجود دارد. این اصل به این معنی مطلق نیست که یک حقیقت مابعدالطبیعی و مقدم بر تجربه یا یک اصل جزئی فلسفی است. کلود برنار معتقد است که این اصل معادل با تقدیرگرایی<sup>۴</sup> نیست. در واقع گاهی طوری می نویسد که گویی اصل موجبیت علی فی الواقع حقیقت مطلقی است که مقدم بر تجربه شناخته شده است. اما اگرچه در الفاظ مختلفش تا اندازه ای می توان تعارض را تشخیص داد، باید گفت که موضع رسمی اش این است که موجبیت علی مورد

1. *Introduction*, P. 387.

2. *Introduction*, p. 69.

3. determinism

4. fatalism

بحث روش شناختی است، یعنی بیشتر لازمه رهیافت علمی به جهان است تا نظریه فلسفی.

دیدم که کلود برنار کلام و مابعدالطیعه را به منزله سرچشمه‌های شناخت نسبت به واقعیت نمی‌شناسد. نگرش او به این مطلب کاملاً تحصیلی است. در عین حال آنچه را که گاهی مسائل نهایی می‌خواند، به این اعتبار که مسائلی فاقد معنایند یا نباید آنها را طرح کرد، نیز قبول ندارد. و با اینکه خود او اعتقاد مذهبی نداشت، بر گذاشتن جایی برای اعتقاد همان قدر تأکید می‌کرد که بر شناخت. این دورا نباید با هم خلط کرد؛ اما اعتقاد به هر شکل، طبیعی انسان است و اعتقاد مذهبی با یکپارچگی علمی کاملاً سازگار است، مشروط بر آنکه این وقوف باشد که معتقدات ایمان فرضیاتی نیست که از لحاظ تجربی آزمون پذیر باشد. بنابراین، کلود برنار به نظریه دوره‌های سه گانه اوگوست کنت اتفاق دارد. در حقیقت نمی‌توان معتقدات ریانی و مابعدالطیعه را فقط به منزله دوره‌های گذشته تفکر انسان به شمار آورد. مسائل حایز اهمیتی برای انسان هست که فراتر از قلمرو علم است و همین طور حوزه‌ای هست که شناخت در آن ممکن است؛ اما اعتقاد به بعضی پاسخها رواست، مشروط بر آنکه آنها را به عنوان حقایق یقینی درباره واقعیت قلمداد نکنند و نکوشند تا آنها را بر دیگران تحمیل کنند.

بنابراین اگر این پرسش به میان آید که آیا کلود برنار تحصیلی مشرب بود یا نبود، باید فرقی بگذاریم. تصوّر او از آنچه شناخت تحصیلی درباره واقعیت را به وجود آورده، در همان جهت تصورات اوگوست کنت بود. بنابراین کاملاً، می‌توان از نگرش تحصیلی کلود برنار سخن گفت. در عین حال فلسفه تحصیلی را به عنوان نظام فلسفی جزئی قبول نداشت، هر چند نمی‌خواست نظام فلسفی دیگری را جانشین آن کند. مطمئناً هر کسی که درباره شناخت انسانی، دامنه و مرزهای آن می‌نویسد، همان طور که کلود برنار می‌نوشت، ناگزیر است حکم فلسفی بکند یا احکامی بیاورد که استلزمان فلسفی داشته باشد. اما کلود برنار سعی داشت از وسوسه فلسفه‌پردازی به اسم علم بپرهیزد. تأکید او بر اینکه اصل موجبیت علی‌اش نباید به عنوان اصل جزئی فلسفی قلمداد شود، از این نظر است. از طرف دیگر، اگرچه از سازواره به عنوان اینکه بر اساس عناصر فیزیکی - شیمیایی خودش کار می‌کند سخن می‌گفت، در عین حال معتقد بود که تن کارشناس باید به موجود زنده به عنوان وحدت فردی نگاه کند، موجودی که <اندیشه‌ای خلاق> یا

«نیرویی حیاتی» آن را هدایت می‌کند.<sup>۱</sup> شاید این عقیده متناقض به نظر برسد؛ اما کلود برنار، چه موفق و چه ناموفق، سعی کرد از هرگونه اظهار نظر فلسفی درباره اینکه آیا در سازواره عنصر حیاتی هست یا نه دوری کند. مطلب او این بود که گرچه فیزیکدانان و شیمیدانان باید با تعابیر فیزیکی - شیمیایی سازواره را توصیف کنند، تن کارشناس نمی‌تواند از قبول این واقعیت خودداری کند که سازواره به صورت یک وحدت زنده عمل می‌کند، نه صرفاً به صورت مجموعه‌ای از عناصر متمایز شیمیایی. به هر تقدیر، کلود برنار سعی کرد بین گونه‌ای تفکر درباره سازواره و تصدیق مابعدالطبیعی «انطلاقشایان»<sup>۲</sup> ( موجودات بالفعل و در حالت کمال خود) فرق بگذارد.

### ۳. ارنست رنان: فلسفه تحصیلی و دین

ژوزف ارنست رنان<sup>۳</sup> (۱۸۴۹ - ۱۸۹۲) برای کتاب زندگی عیسی<sup>۴</sup> اش (۱۸۶۳) شهرت دارد. در ۱۸۶۲ به استادی زبان عبری در کولژ دوفرانس برگزیده شد<sup>۵</sup>؛ تاریخ مبانی مسیحیت<sup>۶</sup> (۱۸۶۳ - ۱۸۸۳) و تاریخ قوم اسرائیل<sup>۷</sup> (۱۸۸۷ - ۱۸۹۳) دو اثر مشهور اوست. درباره زبانهای سامی نیز مطلب نوشته و تحریرهای کتب خاصی از عهد عتیق را همراه با مقدمه‌های انتقادی به فرانسه انتشار داد. بنابراین شاید به نظر برسد که او هیچ مناسب آن نیست که در یک کتاب تاریخ فلسفه از او نام برد شود. با این حال، گرچه فیلسوف حرفه‌ای و اصلاً متفکر منضبطی نبود<sup>۸</sup>، آثاری فلسفی از قبیل آینده علم<sup>۹</sup> که در ۱۸۴۹-۱۸۴۸ نوشته شد، هر چند که تا ۱۸۹۰ انتشار نیافت، رسالاتی درباره اخلاق و انتقاد<sup>۱۰</sup> (۱۸۵۹) و گفت‌وگوهای قطعه‌های فلسفی<sup>۱۱</sup> (۱۸۷۶) انتشار داد. اندیشه فلسفی اش آمیزه عجیبی از فلسفه تحصیلی و دینداری بود که به شکاکیت انجامید. در اینجا رابطه او با فلسفه تحصیلی مورد نظر ماست.

1. *Introduction*, P. 151.

2. Joseph Ernest Renan

3. *La vie de Jésus*

۴. کار تدریس رنان در کولژ دوفرانس، بدان سبب که او الوهیت مسیح را علنًا انکار می‌کرد، پس از مدت کوتاهی تعطیل شد. اما پس از ۱۸۷۰ تدریس را از سرگرفت و در ۱۸۷۸ به عضویت آکادمی فرانسه برگزیده شد.

5. *Histoire des origines du christianisme*

6. *Histoire du peuple d' Israël*

۷. رنان دوست داشت به اعتبار اینکه فرد فقط با خوب آزمودن فرضیات مختلف می‌تواند امیدوار باشد که حقیقت را یک بار در زندگی ببیند، به نداشتن چنین انسپاباطی بیالد.

8. *L'avenir de La science*

9. *Essais de morale et de critique*

10. *Dialogues et fragments philosophiques*

در ۱۸۴۵ که مدرسه طلاب سن سولپیس<sup>۱</sup> را ترک کرد با مارسلن پیر اوژن برتلوا<sup>۲</sup> (۱۸۲۷ - ۱۹۰۷)، که در کولژ دوفرانس استاد شیمی آلی شد و بعداً به وزارت آموزش رسانید، دوست شد. برتلوا مانند اوگوست کنت به غلبه شناخت علمی بر الاهیات و مابعدالطبيعه اعتقاد داشت. و رنان، که ايمانش را به مابعدالطبيعه يعني ايمان به وجود خدايي متعال و متشخص) از دست داده بود، تا اندازه‌اي با وي همعقide بود. در كتاب خاطرات کودکی و جوانی اش يادآور شد که از نخستین ماههای ۱۸۴۶ <بينش علمی روشنی درباره جهان، که در آن فراتر از اختيار انسان هیچ عملی قابل فهم نیست><sup>۳</sup> لنگر ثابت برتلوا او شد. همین طور در دیباچه سیزدهم (۱۸۶۶) زندگی عیسی نوشته که مابعدالطبيعه را درست به همان دلیلی ترك کرده است که عقide به قنطورس‌ها (جانورانی که بنابر اساطیر نیمی اسب و نیمی انسان بودند) را ترك کرده است، يعني آنها هیچ گاه دیده نشده‌اند. به عبارت دیگر، شناخت واقعیت از راه مشاهده و آزمون‌پذیری فرضیات تجربی حاصل می‌شود. این دیدگاهی بود که در كتاب آینده علم بیان شد. این دیدگاه علمی درباره جهان در واقع از نظر رنان فقط دیدگاه عالم طبیعی نبود. او بر اهمیت نقش تاریخ و فقه‌اللغه (به اعتبار گرایشهای فکری خودش، طبعاً به قدر کافی) تأکید داشت. اما اصرار می‌ورزید که شناخت تحصیلی واقعیت باید مبنایی تجربی داشته باشد. از این روست که روشنفکر نمی‌تواند به خدا معتقد باشد. <موجودی که با هیچ عملی خودش را ظاهر نمی‌کند، از نظر علم موجودی است که وجود ندارد.><sup>۴</sup>

اگر کل مطلب همین بود، موضع خودمان را می‌شناختیم. اما همه مطلبی که رنان می‌گوید اصلاً این نیست. رنان اندیشه مداخله خدای متشخص در تاریخ را قبول ندارد. وقوع مداخلات الاهی هیچ گاه ثابت نشده است. و رویدادهایی که از نظر نسلهای گذشته اعمال الاهی بود به صورتهای دیگری تعبیر شده است. اما رد کردن خدای متشخص متعالی روی بردن به الحاد نیست. از یک نظر، خدا کل متكامل وجود است، چه خدا آن است که در حال شدن است. از نظر دیگر، خدا به عنوان موجودی کامل و ابدی فقط در مرتبه کمال مطلوب، و به عنوان پایان ایدئال کل فرایند تکامل، وجود دارد. <عاطفة

1. Saint-Sulpice

2. Marcelin Pierre Eugène Berthelot

3. *Souvenirs d'enfance et de jeunesse* (2nd ed, 1883) P. 337.4. *Dialogues* ( 1876), P. 246.

اخلاقی چیزی است که کاشف از خدای حقیقی است.> اگر انسان فقط دارای عقل بود، ملحد می شد؛ اما اقوام بزرگ در خودشان غریزه‌ای الاهی یافته‌اند. <تکلیف، پرسش، قربانی، که تاریخ از آنها آکنده است، بدون خدا قابل توضیح نیست.><sup>۱</sup> واقع امر اینکه همه احکامی که درباره خدا هست، فقط تمثیلی است. اما با این وصف، خدا خود را بروجdan اخلاقی عیان می‌کند. <عشق ورزیدن به خدا، شناختن خدا، به معنی عشق ورزیدن به چیزی است که زیبا و نیک است و شناختن چیزی است که حقیقی است.><sup>۲</sup> به دست دادن تعریف دقیقی از برداشت رنان از خدا شاید فراتر از توانایی انسان باشد. تأثیر کلی ذهنیگرایی (ایدئالیسم) آلمانی راتا اندازه‌ای می‌توان تشخیص داد. با این همه، چیزی که اساسی‌تر است، دینداری یا احساس دینی خود رنان است که خودش را به صورتهای مختلف، ولی نه همیشه منسجم، نشان می‌دهد و توانایی این را که به شیوه امیل لیتره تحصیلی مشرب باشد، کاملاً از او می‌گیرد. بدیهی است که دلیلی وجود ندارد که تحصیلی مشرب نتواند آرمانهای اخلاقی داشته باشد. و اگر بخواهد دین را به منزله امری عاطفی یا قلبی تعبیر کند<sup>۳</sup> و اعتقاد دینی را به عنوان بیان عاطفه نه شناخت تفسیر نماید، می‌تواند دین را با نظریه تحصیلی شناخت درآمیزد. اما اگر مفهوم مطلق را به میان آورد، همان طور که رنان در نamaه مورخ اوت ۱۸۶۳ به برتو بمه میان آورده است<sup>۴</sup>، از مرزهای آن چیزی که منطقاً می‌توان نام فلسفه تحصیلی بر آن نهاد، بدون آنکه معنای معین خود را از دست بدهد، آشکارا فراتر می‌رود.

با توجه به آنچه در بالا گفته شد، جای تعجب نیست اگر نگرش رنان را به مابعدالطبیعه پیچیده بیابیم. در رساله‌ای درباره مابعدالطبیعه و آینده آنکه در پاسخ به کتاب مابعدالطبیعه و علم<sup>۵</sup> (۲ جلد، ۱۸۵۸) اثر این واشرو<sup>۶</sup> نوشته انسان هم قدرت و هم

1. *Ibid.*, PP. 321-22.

2. *Ibid.*, P.326

۳. رنان در نamaه مورخ اوت ۱۸۶۲ خطاب به آدولف گارو (Adolphe Guéroult) نوشته که برای اعتقاد داشتن به خدای حاضر فقط لازم است <در سکوت، الهام تردیدناپذیر قلیم را بشنوم>.<sup>۷</sup> (*Dialogues*, P. 251.)، سخنی که یادآور زان ژاک روسو است.

4. این نamaه ضمیمه *Dialogues* است: 191- 153- PP.

5. *La métaphysique et la science*

6. Étienne Vacherot (۱۸۹۷- ۱۸۰۹) معتقد به این نظر بود که مابعدالطبیعه می‌تواند تبدیل به علم شود. پاسخ رنان در *Dialogues* چاپ شده است.

حق <فایق شدن بر واقعیتها><sup>۱</sup> و دنبال کردن بحث نظری درباره عالم را دارد. با این حال این نکته را نیز روشن کرد که این قبیل بحث نظری را از سخن شعر یا حتی رؤیا می‌داند. آنچه او انکار کرد حق پرداختن به بحث مابعدالطبیعی نبود، بلکه این نظر بود که به موجب آن مابعدالطبیعه علم اول و اساسی است، و <اصول همه علوم دیگر را در بر دارد، علمی که می‌تواند بتنهای و از راه استنتاجهای انتزاعی، ما را به حقیقت درباره خدا، جهان و انسان هدایت کند>.<sup>۲</sup> زیرا <آنچه می‌دانیم، آن را از طریق بررسی طبیعت یا بررسی تاریخ می‌دانیم><sup>۳</sup>.

به شرط آنکه از فلسفه تحصیلی برداشت نشود که این مدعای دارد که همه مسائل مابعدالطبیعی مهمل یا فاقد معناست، بدون شک این دیدگاه با این نظر تحصیلی که هر شناختی درباره واقعیت از راه علوم فراچنگ می‌آید سازگار است. شاید سخن رنان این است که در عین آنکه مابعدالطبیعه را علم <رو به پیشرفته> نمی‌داند، به این معنی که این علم نمی‌تواند بر شناخت ما بیفزاید، آن را، اگر به منزله علم <به امور ابدی> به شمار آید، رد نمی‌کند.<sup>۴</sup> زیرا اشاره او به واقعیتی ابدی نیست، بلکه بیشتر به تحلیلی از مفاهیم است. به نظر او، منطق و ریاضیات محض و مابعدالطبیعه درباره واقعیت (درباره آنچه مورد بحث است) چیزی به ما نمی‌گوید، بلکه آن را تحلیل می‌کند که انسان از قبل می‌داند. مطمئناً همسنگ بودن مابعدالطبیعه با تحلیل نظری همانند تشابه آن با شعر یا رؤیا نیست. زیرا در مورد اول منطقاً می‌توان آن را تشابه علمی خواند، اما در مورد دوم نمی‌توان. ولی البته رنان می‌توانست پاسخ دهد که واژه <مابعدالطبیعه> می‌تواند حامل هر دو معنا باشد و وی هیچ یک از آنها را رد نمی‌کند. به عبارت دیگر مابعدالطبیعه می‌تواند علم باشد، مشروط بر آنکه فقط به عنوان تحلیل نظری به شمار آید. اما اگر بگویید به بررسی واقعیت‌های موجود نظیر خدا می‌پردازد، واقعیت‌هایی که فراتر از حوزه‌های علم طبیعی و تاریخ است، علم نیست و نمی‌تواند علم باشد. فرد مجاز به بحث نظری است، اما چنین بحثی بر شناخت ما از واقعیت بیش از آنچه شعر یا رؤیا بیفزاید اضافه نمی‌کند. بر مبنای این دو نظر درباره مابعدالطبیعه، بی‌بردن به این سخن رنان که فلسفه <نتیجه

1. *Dialogues*, P. 282.

2. *Ibid*, P. 283.

3. *Ibid*, P. 284.

4. *Ibid*, P. 175.

کلی همه علوم است<sup>۱</sup> سردرگمی بیشتری دارد. این سخن بنهایی می‌تواند در معنای اوگوست کنتی فهمیده شود. اما رنان می‌افزاید که «فلسفه پردازی شناختن عالم است»<sup>۲</sup> و «بنابراین، بررسی طبیعت و انسان کل فلسفه است»<sup>۳</sup> راست است که او واژه «فلسفه» را به کار می‌برد نه واژه «مابعدالطبیعه» را. اما می‌توان گفت که فلسفه به منزله «علم کل»<sup>۴</sup> یکی از معانی است که غالباً به «مابعدالطبیعه» نسبت داده می‌شود. به عبارت دیگر، فلسفه به عنوان نتیجه کلی همه علوم گرایش دارد به اینکه به معنای مابعدالطبیعه باشد، هر چند جایگاه دقیقی که رنان در این معنا به فلسفه نسبت داده است به هیچ وجه روشن نیست.

بدیهی است رنان کسی بود که اعتقاد داشت شناخت تحصیلی درباره جهان فقط می‌تواند از راه علوم طبیعی و تحقیقات تاریخی و فقه اللغة به دست آید. به عبارت دیگر، علم در معنای وسیع کلمه<sup>۵</sup> به عنوان علم به اطلاعات درباره واقعیت موجود، جای علم کلام و مابعدالطبیعه را گرفته است. به نظر رنان، بر اثر توسعه علم، اعتقاد به خدای متشخص متعالی دین یهودی و مسیحی از هر گونه بنیاد عقلی محروم شده بود. یعنی چنین اعتقادی نمی‌توانست به طریق تجربی تأیید شود. و اما مابعدالطبیعه، چه به عنوان بحث نظری درباره مسائلی قلمداد می‌شد که از راه علمی قابل پاسخگویی نبود و چه به صورت نوعی تحلیل نظری، نمی‌توانست بر شناخت انسان درباره چیزی که در جهان واقعیت دارد بیفزاید. بنابراین، رنان از یک جنبه تفکر شغلان در جبهه تحصیلی مشربان بود. در عین حال، نمی‌توانست خودش را از این اعتقاد آزاد کند که انسان از طریق وجود اخلاقی اش و تشخیصی که از آرمانها دارد، به معنایی واقعی، به حوزه‌ای راه یافته است که فراتر از حوزه علم تجربی است. نیز نمی‌توانست خودش را از این اعتقاد آزاد کند که فی الواقع واقعیتی الاهی وجود دارد؛ حتی اگر همه کوششها برای توصیف مشخص آن، تمثیلی و در معرض انتقاد باشد.<sup>۶</sup> پیداست که می‌خواست در

1. *Ibid*, P. 290.

2. *Ibid*, P. 292.

3. *Ibid*, P. 292.

4. *Ibid*, P. 304.

۵. رنان واژه «علم» را در چند معنا به کار می‌برد. گاهی وقتها عیناً به معنای شناخت است، اما بعضی مواقع به معنای علوم طبیعی است و گاه دلالت بر علوم تاریخی دارد.

۶. برای مثال «هر عبارتی که بر موضوعی نامتناهی اطلاق شود افسانه است» (*Dialogues*, P. 323.)

تفکرشن نگرشی دینی را با عناصر تحصیلی به هم بیامیزد. اما متفکری به قدر کافی منظم نبود که بر ترکیبی منسجم و سازگار دست بیازد. بعلاوه، هماهنگ کردن همه معتقدات مختلفش به سختی ممکن بود، و به صورتهایی که وی بیان می‌داشت به هیچ وجه ممکن نبود. مثلاً چگونه کسی می‌توانست این دیدگاه را بقبولاند که آزمون‌پذیری آزمایشی یا تجربی برای توجیه این سخن که چیزی با این دعوی وجود دارد لازم است: <طبیعت فقط یک نمود است؛ انسان فقط یک پدیده است. مبنای<sup>۱</sup> ابدی وجود دارد، جوهر نامتناهی، مطلق، آرمانی ... وجود دارد. اوست که وجود دارد ...<sup>۲</sup> آزمون‌پذیری تجربی، در هر نوع معنای عادی آن، در مردم وجود مطلق ظاهرآ کنار گذاشته شده است. بنابراین، اگر رنان در واپسین سالهای عمرش تعامل آشکاری به شکاکیت در حوزه دینی نشان داد، اصلاً تعجب‌آور نیست. نمی‌توانیم نامتناهی را بشناسیم یا حتی بدانیم که نامتناهی وجود دارد، نیز نمی‌توانیم ثابت کنیم که ارزش‌های عینی مطلق وجود دارد. درست است، ما می‌توانیم طوری عمل کنیم که گویی ارزش‌های عینی وجود دارد و گویی خدایی هست. اما این گونه مطالب از قلمرو هر گونه شناخت تحصیلی خارج است. بنابراین، گفتن اینکه رنان فلسفه تحصیلی را رها کرد نادقيق خواهد بود، گو اینکه پیداست این فلسفه او را راضی نکرد.

#### ۴. آدولف تن و امکانات مابعدالطبیعه

اگر تفکر رنان عناصر مختلفی را در بر دارد، تفکر ایپولت - آدولف تن<sup>۳</sup> (۱۸۲۸- ۱۸۹۳) نیز چنین است. بر چسب تحصیلی مشرب نمی‌تواند توصیف کافی هیچ یک از این دو متفکر باشد. اما اگرچه ویژگی آشکار تفکر رنان به طور کلی کوشش او در تجدید نظر کردن در دین و به ترتیبی است که بتواند با اندیشه‌های تحصیلی وی درآمیزد، ویژگی نمایان تفکر تن کوشش او در آمیختن اعتقادات تحصیلی با گرایش بارز به مابعدالطبیعه است؛ گرایشی که مطالعه آثار اسپینوزا و هگل محرك آن بود. بعلاوه، گرچه گرایشهای رنان و تن هیچ کدام محدود به حوزه فلسفه نیست، فعالیتهای اصلی فرافلسفی شان تا

1. foud

2. Dialogues, P. 252.

3. Hippolyte-Adolphe Taine'

اندازه‌ای تفاوت دارد. همان طور که گفتیم شهرت رنان به واسطه آثار او درباره تاریخ قوم اسرائیل و مبانی مسیحیت است، حال آنکه آوازه تن برای اثر او در روانشناسی است. کتابی نیز درباره هنر، تاریخ ادبی و تحوّل جامعه جدید فرانسه نوشت. البته هر دو از نگرش تحصیلی متأثر بودند.

تن از جوانی به فلسفه کشیده شد، اما وقتی که در دانشسرای عالی پاریس سرگرم تحصیل بود، مطالعات فلسفی کم و بیش تحت تأثیر تفکر ویکتور کوزن بود که تن تعاملی بدان نداشت. تن چندگاهی به تدریس در مدارس و به ادبیات روی آورد. در ۱۸۵۳ رساله درباره قصه‌های لافوتن<sup>۱</sup> و در ۱۸۵۶ رساله درباره تیتوس-لیویوس<sup>۲</sup> را منتشر کرد. رساله‌هایی در نقادی و تاریخ<sup>۳</sup> (۱۸۵۸) و تاریخ ادبیات انگلیس<sup>۴</sup> در چهار جلد به دنبال آنها انتشار یافت.<sup>۵</sup> تن در حوزه فلسفه کتاب فیلسوفان سده نوزدهم فرانسه<sup>۶</sup> را در ۱۸۵۷ انتشار داد. اما در دبیاچه‌های سایر آثار تن، اندیشه‌های فلسفی نیز بیان شد.

تن در ۱۸۶۴ کرسی در دانشکده هنرهای زیبا به دست آورد و کتاب فلسفه هنر<sup>۷</sup> ش محصول سخنرانیهای وی درباره زیبایی‌شناسی است. در ۱۸۷۰ کتاب در باب عقل<sup>۸</sup> را در دو مجلد انتشار داد. در نظر داشت اثر دیگری درباره اراده بنویسد، اما اشتغال او به اثری پنج جلدی درباره ریشه‌های فرانسه معاصر<sup>۹</sup> (۱۸۹۳-۱۸۷۵) بسیار شد. و در این کتاب رژیم قدیم، انقلاب و تحوّل بعدی جامعه فرانسه را بررسی کرد. مجلد دیگر رسالات درباره نقادی و تاریخ در ۱۸۹۴ منتشر شد. چند سفرنامه هم منتشر کرد.

تن مسیحی بار آمد، اما در پانزده سالگی ایمانش را از دست داد. با این حال تردید و شکاکیت موافق ذاته‌اش نبود. در پی شناختی بود که قطعی باشد؛ سودای شناخت

1. *Essai sur les fables de La Fontaine*

2. *Essai sur Tite-Live*

3. *Essais de critique et d' histoire*

4. *Histoire de La littérature anglaise*

۵. در ۱۸۶۳ - ۱۸۶۴ ترجمه‌ای انگلیسی به قلم اچ. ون لاون (H. van Laun) (ادینبورگ، ۱۸۷۳) دارد.

6. *Les philosophes français du dix-neuvième siècle*

7. *Philosophie de L'art* (1865).

ترجمه انگلیسی این کتاب به ترجمة جی. دارند (J. Durand) در نیویورک منتشر شد. در ۱۸۸۰ ویرایش فرانسوی مفصلی از آن انتشار یافت.

۸. ترجمه انگلیسی ای از این کتاب با عنوان *Intelligence Del's intelligence* در لندن انتشار یافت. Hayes T. D. هیز. دی. هیز. Hayes در ۱۸۷۱

9. *Les origines de la France contemporaine*

جامع، معرفت به کلیت، را در سر داشت. در نظر او علمی که از راه آزمون پذیری تجربی فرضیات نکامل یافته باشد تنها راه رسیدن به شناخت درباره جهان بود. تن در عین حال معتقد بود که تداوم جهان‌بینی مابعدالطبيعي و نگرشی درباره کلیت به عنوان نظامی ضروری نه تنها نظامی واقعی است، بلکه اقدامی لازم نیز هست. و مشکل دائمی او مشکل آمیختن این اعتقاد که در جهان جز رویدادها یا پدیده‌ها و روابط میان آنها چیزی وجود ندارد، با این اعتقادش بود که مابعدالطبيعيه‌ای ممکن است که بتواند از نتایج علوم جزئی فراتر برود و به ترکیب برسد. از لحاظ ترتیب زمانی، تمایلی که به فلسفه‌های اسپینوزا و هگل احساس کرد مقدم بر تحول اندیشه‌های تحصیلی اش بود. اما موضوع به صحنه آوردن فلسفه تحصیلی و از صحنه راندن مابعدالطبيعيه در میان نبود. تن اعتقادش را به مابعدالطبيعيه بار دیگر بیان داشت و کوشش کرد این دو گرایش را در تفکرش آشتی دهد. اینکه آیا در این کوشش موفق بود و فی الواقع آیا می‌توانسته است موفق باشد یا نه جای بحث دارد.<sup>۱</sup> اما در باب اینکه سعی می‌کرد چنین کاری کند، تردیدی نمی‌توان داشت.

حصلت کلی این کوشش را خود تن در اثرش درباره فیلسوفان سده نوزدهم فرانسه<sup>۲</sup>، در مطالعاتش درباره جان استوارت میل (فلسفه تحصیلی انگلیسی، مطالعاتی درباره استوارت میل<sup>۳</sup>، ۱۸۶۴) و تاریخ ادبیات انگلیش روشن کرده است. به عقیده تن تجربه گرایان انگلیسی جهان را مجموعه‌ای از واقعیتها می‌بینند. مطمئناً خود آنها به روابط بین پدیده‌ها یا واقعیتها توجه داشتند؛ اما این روابط از نظر آنها بکلی حادث بود. از نظر جان استوارت میل که نماینده قلة رشته‌ای از تفکر بود که با فرانسیس بیکن آغاز می‌شد، رابطه علی‌همانا یکی از روابط توالي منظم واقعی است. در واقع <قانونی که به هر رویدادی علی‌نسبت می‌دهد، از نظر او جز تجربه نه اساس دیگری دارد، نه ارزش دیگری و نه پشتونه>

۱. اگر مراد ما از فلسفه تحصیلی فلسفه‌ای است که علناً مابعدالطبيعي را کثار می‌گذارد، پیداست هر کوششی که برای آمیختن فلسفه تحصیلی با مابعدالطبيعي به کار رود، بنا به تعریف مردود است، حتی اگر تصور ما این باشد که فلسفه تحصیلی در معنای نظریه وجود متصمن نوعی مابعدالطبيعي است (یعنی esse est percipi vel percipi possesse). اما البته خود تن در تفکرش گرایش‌های تجربه گرایانه را از آغاز جدا از نوع مابعدالطبيعيه‌ای که در نظر داشت نمی‌دید.

۲. این اثر بعدها فیلسوفان کلاسیک (*Les philosophes classiques*) عنوان گرفت.

3. *Le positivisme anglais. Étude sur Stuart Mill*

دیگری ... فقط مجموعه‌ای از مشاهدات را با هم جمع می‌کند<sup>۱</sup>. جان استوارت میل صرفاً با محدود کردن خود به تجربه و داده‌های بلاواسطه آن <ذهن انگلیسی را وصف کرده است، حال آنکه می‌پنداشت ذهن بشر را توصیف می‌کند<sup>۲</sup>. ولی تصور گرایان مابعدالطبیعی مشرب آلمانی کلیت‌نگر بودند. عالم را نشانه‌ای از علل و قوانین غایی، به منزله نظامی ضروری دیده‌اند نه به صورت مجموعه‌ای از واقعیتها یا پدیده‌ها که به نحوی کاملاً حادث تلقی شده است. در عین حال، با همه اشتیاقی که به کلیت‌نگری داشتند از محدودیتهای ذهن انسان غلبت کرده‌اند و سعی داشته‌اند با روشی کاملاً مقدم بر تجربه پیش بروند. کوشیده‌اند تا عالم تجربه را با تفکر محض از نو بنا کنند.<sup>۳</sup> فی الواقع بنای‌های رفیعی افراسه‌اند که عنقریب ویرانه می‌شود. بنابراین راه میانه امکان دارد، ترکیبی از آنچه در تجربه گرایی انگلیسی و هم در مابعدالطبیعة آلمانی راست و ارزشمند است. ره‌آورد این ترکیب برای ذهن فرانسوی محفوظ مانده است. <اگر جایی بین آن دو کشور باشد، جای ماست<sup>۴</sup>. ذهن فرانسوی است که می‌خواهد خطاهای فلسفه تحصیلی انگلیسی و مابعدالطبیعة آلمانی، خطاهای هر دو را، تصحیح کند، دیدگاه‌های تصحیح شده را ترکیب کند >تا آن دو را به شیوه‌ای بیان دارد که هر کسی بفهمد و بنابراین آنها را موافق ذهن جهانی کند<sup>۵</sup> برتری انگلیسی در کشف واقعیتها و برتری آلمانی در ساختن نظریه‌هاست. لازم است که واقعیت و نظر به دست فرانسوی، و در صورت امکان، به دست تن با هم جمع شود.

ممکن است ذهن از اندیشه در آمیختن تجربه گرایی انگلیسی با تصور گرایی آلمانی، ترکیب کردن استوارت میل و هگل، رم کند، اما تن فقط به طرح کردن آرمانی که بدون شک به نظر عده بسیاری غیر عملی و شاید حتی ابلهانه برسد تمجه ندارد. اشاره تن به چیزی است که او آن را مبنایی می‌داند که می‌توان ترکیب را بر آن بنا کرد، و آن قدرت انتزاع انسان است. با این همه، کاربرد واژه <انتزاع> از سوی تن به توضیحی نیاز دارد. در وهله اول مقصود تن این نیست که ما مجازیم به اصطلاحات مجردی قایل شویم

1. *Le positivisme anglais*, P.102.

2. *Ibid*, P.110.

3. ظاهرآ تن حتی هکل را در تلاش استنتاج امور جزئی می‌بیند، کاری که در واقع فیلسوف آلمانی، علی رغم اظهارنظرهایش درباره سیارات، منکر آن بود.

4. *Le positivisme anglais*, P. 147.

5. *Ibid.*, P. 148.

که به هستی‌های انتزاعی متناظری ارجاع دهد. بر عکس، نه تنها از کوزن و التقادیرگران بلکه از اسپینوزا و هگل برای تصریحی که بر این قول می‌کنند انتقاد می‌کند. و کلماتی چون <جوهر>، <قوه> و <نیرو> راههای آسانی برای دسته‌بندی پدیده‌های مشابه است، اما برای مثال، تصوّر اینکه کلمه <قوه> بر هستی مجرّدی دلالت می‌کند، تصوّر خطایی است که زبان ایجاد می‌کند. <معتقدیم که جوهری در کار نیست، اما فقط نظامهای واقعیت وجود دارد. مفهوم جوهر را توهی روانی می‌دانیم. جوهرها را قوه و همه موجودات مابعد‌الطبیعی متاخر را به منزله بازمانده موجودات فلسفه مدرسی به شمار می‌آوریم. به گمان ما جزو واقعیتها و قوانین، یعنی رویدادها و روابط آنها، چیزی در جهان وجود ندارد؛ و مانند شما قایل به این هستیم که هر شناختی در وهله اول در پیوند یا در اضافه به واقعیتهاست.><sup>۱</sup> تن در اثرش درباره عقل تأکید می‌کند موجوداتی که با کلماتی از قبیل <قوه ذهنی>، <نیرو> و <نفس> متناظر باشد وجود ندارد. روانشناسی بررسی واقعیتهاست، و در نفس یا خود، ما جزو <سلسله رویدادها> بی<sup>۲</sup> که همه قابل تحويل به احساس‌اند واقعیتهای دیگری نمی‌یابیم. حتی تحصیلی مشربان به لحاظ شیئیت دادن به اصطلاحات انتزاعی مقصّر بوده‌اند. نظریه شناخت‌نایذیر هربرت اسپنسر که به منزله قوه مطلق شمرده شده، مثال بارزی از آن است.<sup>۳</sup>

تن در این مسیر تفکر، با توجه به خود آن مسیر، تا جایی پیش می‌رود که هر تجربه‌گرایی می‌تواند آرزو کند. <به گمان مانه ذهن وجود دارد نه جسم، بلکه فقط گروه حرکات موجود یا ممکن وجود دارد و گروه افکار موجود یا ممکن><sup>۴</sup> و خوب است که تأکید تن را بر قدرت افسونگر زبان در نظر داشته باشیم که فیلسوفان را به مستلزم انگاشتن موجودات غیرواقعی و می‌دارد، موجوداتی که <هر گاه کسی معنای کلمات را با دقّت و سواسانه بررسی کند، محو می‌شوند>.<sup>۵</sup> تجربه‌گرایی او نیز در امتناع او از قبول روش مقدم بر تجربه اسپینوزا خودنمایی می‌کند، روشی که می‌تواند بیش از آشکار ساختن

1. Ibid, P. 114.

2. De L' intelligence, I, P. 6.

3. Derniers essais de critique etd'histoire, P. 199.

4. درباره لزوم به میان آوردن مفهوم حواس ممکن، تن با استوارت میل موافق است.

5. De L' intelligence, I, P. 339.

امکانات مطلوب عمل کند. هر شناختی درباره واقعیت موجود باید مبنی بر تجربه و نتیجه تجربه باشد.

بنابراین مقصود تن از انتزاع، ایجاد الفاظ یا مفاهیم انتزاعی که به خط آنها را نمایندگان هستیهای انتزاعی می‌دانند نیست. پس مراد تن از انتزاع چیست؟ تن از انتزاع به عنوان «قوه جدا کردن عناصر واقعیتها و آنها را بطور مجزاً در نظر گرفتن»<sup>۱</sup> یاد می‌کند. فرض بر این است که چیزی که داده تجربه است پیچیده است و قابل تجزیه به عناصر سازایی است که می‌تواند جداگانه یا با انتزاع در نظر گرفته شود. راه طبیعی فهمیدن این مطلب بر حسب تحلیل تجزیلی است، بدان نحو که کوئندیاک در سده هجدهم یا برتراند راسل در سده بیستم دنبال کردند. گفته شده است که تحلیل<sup>۲</sup> مارا از طبیعت یا ماهیت چیزی که تجزیه می‌شود آگاه می‌کند. اما تن بر این است که در میان عناصر سازایی که «درونِ موجودی»<sup>۳</sup> را تشکیل می‌دهد، علت‌ها، قوه‌ها و قوانینی را می‌توان یافت. «آنها واقعیت تازه‌ای که به واقعیت اول اضافه شده باشد نیستند؛ بخشی از آن، مستخرجی از آن‌اند؛ مندرج در آنها‌یند، چیز دیگری جز خود واقعیتها نیستند.»<sup>۴</sup> برای مثال، دلیل این حکم که عمرو میراست در استنتاج از این مقدمات نیست که همه مردم می‌میرند (که به قول استوارت میل مصادره به مطلوب است)، کاری به این واقعیت نیز ندارد که هیچ انسانی را نمی‌شناسیم که واقعاً نمرده باشد، بلکه بیشتر نشان دهنده این است که «از آنجاکه جسم انسان ترکیب شیمیایی پایداری نیست، فنا به خاصیت انسان بودن وابسته است.»<sup>۵</sup> برای پی‌بردن به اینکه عمرو خواهد مرد یانه، نیازی به افزودن بر مثالهای کسانی که مرده‌اند نیست. آنچه لازم است انتزاع است که ما را به تنظیم قانونی توانا سازد. هر مثال واحدی شامل علت فنای انسان است؛ اما البته انتزاع ذهن است که از پدیده‌های پیچیده برچیده یا استخراج شده و به صورت مجرّدی تنظیم یافته است. به قول ارسطو، اثبات یک امر، نشان دادن علت آن است. واقعیت متضمن این علت است. و اگر آن را انتزاع کرده باشیم، می‌توانیم «از انتزاع به انضمام، یعنی از علت به معلول»<sup>۶</sup> استنتاج کنیم.

1. *Le positivisme anglais*, P. 115.

2. décomposition

3. *Ibid.*, P. 116.

4. *Ibid.*, P. 116.

5. *Ibid.*, P. 124.

6. *Ibid.*, P. 125.

با این حال می‌توانیم پیشتر از این برویم. می‌توانیم عقل تحلیل روی دسته‌ها یا مجموعه‌های قوانین را به اجرا گذاریم و به هر تقدیر در اصول به اساسیترین و بنیادیترین عناصر جهان دست بیازیم. <عناصر بسیطی> وجود دارد که <کلیتین قوانین از آنها گرفته می‌شود و از این کلیتین قوانین جزئی و از این قوانین جزئی واقعیتها بیکاری که مشاهده می‌کنیم گرفته می‌شود.<sup>۱</sup> اگر این عناصر بسیط یا تجزیه‌نایابی را بتوان شناخت، مابعدالطبیعه ممکن است. زیرا مابعدالطبیعه جست‌وجوی علل اول است. و به قول تن علل اول، چون همه جا در همه واقعیتها مصدق دارد، قابل شناخت است. آن طور نیست که برای شناختن علت یا علل اول عالم ناگزیر باشیم از آن فرابگذریم. همه جا حاضر و دست در کار است؛ و تنها کاری که ذهن انسان باید انجام دهد، استخراج یا انتزاع آنهاست.

تن بر اساس تأکیدش بر اینکه علل غایی واقعیتها تجربی در خود واقعیتها و بنابراین در تجربه است، می‌تواند یقیناً خود رانه به عنوان مخالف تجربه‌گرایی انگلیسی، به منزله تصحیح‌کننده و توسعه دهنده آن بداند. تا جایی که مورد نظر اوست، مابعدالطبیعه در واقع همراه علم است، گرچه از مرتبه بالاتری از کلیت برخوردار است. البته بدیهی است که او با این فرض آغاز می‌کند که عالم نظامی یا قانونمند است. این فکر که قوانین متناسب با ذهن اند یا عملاً ساخته‌های سودمند ذهن اند، با اندیشه او بگلی بیگانه است. فرضش این است که <برای هر چیزی دلیل وجود دارد، هر واقعیتی قانون خودش را دارد؛ هر مرکبی قابل تبدیل به عناصر بسیط است؛ هر نتیجه‌ای دارای عللی<sup>۲</sup> است؛ هر کیفیتی و هر وجودی باید مقدمه‌ای برتر و مقدم استنتاج پذیر باشد><sup>۳</sup>. تن همچنین قابل به این است که علت و معلول فی الواقع یک چیز در تحت دو <نمود> است. پیداست که این مفروضات از تجربه‌گرایی نشده است، بلکه از تأثیرات اسپینوزا و هگل در ذهن اوست. وقتی یک علت غایی، یک <اصل ابدی> و یک <فرمول مؤلد><sup>۴</sup> را در نظر دارد، بوضوح تحت تأثیر نگرشی مابعدالطبیعی نسبت به کلیت سخن می‌گوید، کلیت به منزله نظامی ضروری که فعل خلاق علتی غایی (ولو علی کاملاً ذاتی) را از راههای بیشمار نشان می‌دهد.

1. *Le positivism anglais*, P. 137.

2. facteurs

3. *Ibid.*, P. 138.

4. *The French Philosophers of the Nineteenth Century*, P. 371.

همان طور که یادآور شدیم، تن از ذهنیگرایان آلمانی به لحاظ اینکه سعی کرده‌اند <موارد جزئی> نظری منظومه سیارات و قوانین فیزیک و شیمی را مقدم بر تجربه استنتاج کنند، انتقاد می‌کنند. اما به نظر می‌رسد که او نه به مفهوم استنتاج پذیری من حیث هو، یعنی استنتاج پذیری در اصول، بلکه بیشتر به این قول که ذهن انسان قادر به علم استنتاج است، حتی وقتی هم که به قوانین اولیه یا علل غایی رسیده باشد، اعتراض دارد. بین به اصطلاح قوانین اولیه و مصداقی جزئی در عالم، آن گونه آن تجربه به دست می‌دهد، سلسله‌ای نامتناهی وجود دارد که، توان گفت، تأثیرهای علی و بیشمار اعم از موافق یا مقابله با آن تلاقي می‌کنند. و ذهن انسان محدودتر از آن است که بتواند طرح کلی عالم را در یابد. اما اگر تن استنتاج پذیری را در اصول می‌پذیرد، چنانکه به نظر می‌رسد که می‌پذیرد، این پذیرش بوضوح بیان کننده نگرشی کلی درباره عالم است که او نه از تجربی گرایی، بلکه از اسپینوزا و هگل اخذ کرده است. این نگرش نه تنها عالم مادی، بلکه تاریخ انسان را نیز در حیطه خود در می‌آورد. به نظر او، تاریخ نمی‌تواند در معنای خاص کلمه علم باشد، مگر آنکه علل و قوانین از واقعیتها یا داده‌های تاریخی <انتزاع> شده باشد.<sup>۱</sup>

گفت و گو از <نگرش> مابعدالطبیعی شاید ظاهرًا فقط موردی از استعمال مصطلحات فلسفی باشد که چند سال پیش بین کسانی باب بود که دعوی مابعدالطبیعه را درباره اینکه می‌تواند شناخت تحصیلی ما را از واقعیت افزایش دهد رد می‌کردند، اما مایل نبودند نظامهای مابعدالطبیعی را بکلی فاقد معنا قلمداد کنند. البته اصطلاح <نگرش> در باب تن مناسبت خاصی دارد. زیرا او هیچ گاه نظامی مابعدالطبیعی به وجود نیاورده است. شهرت وی برای سهم او در روانشناسی تجربی است. او سعی کرد نشان دهد که در آسیب‌شناسی روانی چگونه می‌توان عناصر سازنده آنچه را که در بادی امر حالت یا پدیده‌ای ساده است، تجزیه کرد؛ و نیز برای نشان دادن سازوکاری که مبنای پدیده‌های ذهنی است، تن کارشناسی اعصاب را به کار گرفت. به طور کلی به تکامل روانشناسی ای در فرانسه با نامهای کسانی چون تنوول آرمان ریبو<sup>۲</sup> (۱۸۵۹ - ۱۹۱۶)،

۱. برای مثال ← *Essais de critique et d' histoire*, P. xxiv.

آلفرد بینه<sup>۱</sup> (۱۸۵۷-۱۹۱۱) و پیر ژانه<sup>۲</sup> (۱۸۵۹-۱۹۴۷) همراه است انگیزه نیرومندی بخشید. تن در حوزه‌های ادبی، هنری و تاریخ اجتماعی - سیاسی برای فرضیه‌اش درباره تأثیر شکل دهنده سه عامل نژاد، محیط و زمان در طبیعت انسان، و برای تأکیدش در بررسی ریشه‌های فرانسه معاصر بر آثار تمرکز شدید آن گونه که در رژیم پیش از انقلاب فرانسه، در دوره جمهوری و امپراتوری از راههای مختلف تجلی کرده است شهرت دارد. با این حال تن، همان طور که می‌گوید در همه جای آثارش <تصویر خاصی از علت> داشت،<sup>۳</sup> تصویری که از آن تجربه‌گرایان نبود. به نظر او روح‌گرایان التقاطی مشرب، نظیر کوزن، علت‌ها را بیرون از معلوم‌ها و علت غایی را بیرون از جهان قرار دادند. اما تحصیلی مشربان علیت را از علم بیرون گذاشتند.<sup>۴</sup> نگرش تن به علیت بوضوح از نظری کلی درباره عالم به عنوان نظامی عقلانی و جبری ملهم بود. این نگرش بدین معنا نگرش باقی ماند که در عین آنکه مفهوم علیت از نظر وی مفهومی بود که مابعدالطبیعی ایجاب می‌کرد و ممکن می‌ساخت، خودش برای ایجاد نظامی مابعدالطبیعی که <علل اول> و کار آنها را در عالم نشان دهد، کوشش نکرد. چیزی که بر آن تأکید داشت، امکان و نیاز به چنین نظامی بود. و در حالی که برای رسیدن به علل می‌توانست از روش علمی <انتزاع، فرضیه، آزمون‌پذیری><sup>۵</sup> به شیوه تجربه‌گرایانه سخن‌گوید، و چنین می‌کرد، تا اندازه‌ای روشن است که آنچه از <علت> اراده می‌کرد، بیش از آن بود که مراد تجربه‌گرای تحصیلی مشرب تواند بود.

## ۵. امیل دورکم و تکامل جامعه‌شناسی

اوگوست کنت به تکامل جامعه‌شناسی قوّه محرك نیرومندی داد، قوّه محركی که در دهه‌های آخر سده نوزدهم نتیجه به بار آورد. بیان این نکته مطمئناً بدین معنی نیست که جامعه‌شناسان فرانسوی نظیر امیل دورکم<sup>۶</sup> مریدان شیفتۀ کاهن اعظم فلسفه تحصیلی

1. Alfred Binet

2. Pierre Janet

3. *Les philosophes français du dix-neuvième siècle*, P. x.

۴. البته تحصیلی مشربان می‌توانستند ادعا کنند که رابطه علی بیشتر بحث تعبیر و تفسیر است تا بیرون راندن علیت از علم. نظر تن درباره ماده بوضوح بیان نظر یک غیرتجربه‌گرا درباره رابطه علی بود.

5. *Les philosophes français*, P. 363.

6. Émile Durkheim

بوده‌اند. اما او گوست کنت با تأکید ورزیدن بر تحويل ناپذیری هر یک از علوم اساسی اش به علم یا علوم خاصی که در سلسله مراتب علوم پیشفرض قرار گرفته بود و تأکید نهادن بر ماهیت جامعه‌شناسی به عنوان بررسی علمی پدیده‌های اجتماعی، جامعه‌شناسی را اعتبار بخشید. مطمئناً می‌توان پیدایش جامعه‌شناسی را فراتر از او گوست کنت، برای مثال تا مونتسکیو و کوندورسه بخوبی دنبال کرد، از سن سیمون که سلف بلافصل او گوست کنت است سخنی نمی‌گوییم. اما تصدیق آشکار او گوست کنت جامعه‌شناسی را به عنوان علمی خاص با ویژگی مخصوص خود، به دورکم حق داد که او را پدر یا بنیادگذار این علم به شمار آورد<sup>۱</sup>؛ با در نظر داشتن این نکته که دورکم قانون مراحل سه گانه را قبول نداشت و از رهیافت او گوست کنت به جامعه‌شناسی انتقاد کرد.

امیل دورکم (۱۸۵۸ - ۱۹۱۷) در دانشسرای عالی پاریس تحصیل کرد و سپس به تدریس فلسفه در مدارس مختلف پرداخت. در ۱۸۸۷ تدریس در دانشگاه بوردو<sup>۲</sup> را آغاز کرد و در ۱۸۹۶ در همانجا استاد کرسی علم الاجتماع شد. دو سال بعد سالنامه جامعه‌شناسی<sup>۳</sup> را تأسیس کرد و سردبیر آن شد. در ۱۹۰۲ به پاریس رفت و در ۱۹۰۶ استاد تعلیم و تربیت شد و بعد از آن در ۱۹۱۳ به استادی تعلیم و تربیت و جامعه‌شناسی رسید. در ۱۸۹۳ درباره تقسیم کار اجتماعی<sup>۴</sup> و در ۱۸۹۵ قواعد روشن جامعه‌شناسی<sup>۵</sup> را منتشر کرد. نوشه‌های بعدی که شامل خودکشی<sup>۶</sup> و صور تهای بنیادی زندگی دینی<sup>۷</sup> بود به ترتیب در ۱۸۹۷ و ۱۹۱۲ انتشار یافت. آثاری که پس از مرگش انتشار یافت و بیان‌کننده اندیشه‌هایی است که در سخترانیهای درسی ایراد شده است، مشتمل است بر: جامعه‌شناسی و فلسفه<sup>۸</sup>، آموزش اخلاقی<sup>۹</sup>، و درسهای جامعه‌شناسی: فیزیک درسوم و حقوق<sup>۱۰</sup>. این آثار به ترتیب در ۱۹۲۴ و ۱۹۵۰ انتشار یافت.

۱. نظر دورکم به جامعه‌شناسی طوری بود که گویی اصلاً در فرانسه تحول یافته است. به اصطالت جان استوارت میل در این زمینه عقیده نداشت، اما با قید و شرط‌های خاصی که در متن بیان خواهد شد، برای نقش هربرت اسپنسر ارزش قابل بود.

2. Bordeaux

3. *L'année sociologique*

4. *De la division du travail social*

5. *Les règles de la méthode sociologique*

6. *Le suicide*

7. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*

8. *Sociologie et philosophie*

9. *L'éducation morale*

10. *Leçons de sociologie: physique des moeurs et du droit*

جامعه‌شناسی از نظر دورکم، بررسی مبتنی بر تجربهٔ چیزی است که او از آن به عنوان پدیده‌های اجتماعی یا واقعیت‌های اجتماعی یاد می‌کرد. منظور وی از واقعیت اجتماعی، خصیصهٔ عمومی جامعه‌ای خاص در مرحلهٔ معینی از تحول آن است؛ خصیصهٔ یاروش عملی عمومی که بتواند به منزلهٔ اعمال‌کنندهٔ اجبار بر افراد به شمار آید.<sup>۱</sup> شرط امکان جامعه‌شناسی به منزلهٔ علم این است که در هر جامعهٔ معینی باید پدیده‌هایی باشد که اگر این جامعه نباشد آن پدیده‌ها وجود نتوانند داشت و این پدیده‌ها فقط بدین دلیل وجود دارد که این جامعه بدین سان که هست به وجود آمده است<sup>۲</sup> و کار جامعه‌شناس این است که این گونه پدیده‌های اجتماعی را با همان روش عینی بررسی کند که طبیعیدان پدیده‌های طبیعی را بررسی می‌کند. باید تعمیم از ادراک روشن پدیده‌های اجتماعی یا واقعیتها و روابط میان آنها نتیجه شود. تعمیم باید بر چنین ادراکی مقدم شود یا برای تفسیر، مبنایی مقدم بر تجربهٔ فراهم کند، به گونه‌ای که جامعه‌شناس به جای بررسی خود واقعیت‌های اجتماعی، تصورات خود را دربارهٔ آن واقعیتها بررسی کند.

از دیدگاه فلسفی، گذاشتمن فرق روشنی بین واقعیت و تصوّر درباره آن دشوار است. زیرا تا چیزی به تصوّر در نیاید به هیچ روی نمی‌توان آن را بررسی کرد. اما فهمیدن نوع رویه‌ای که دورکم بدان ایراد دارد، دشواری بزرگی ندارد. برای مثال، او در عین اوگوست کنت را از این بابت می‌ستاید که وی پدیده‌های اجتماعی را واقعیت‌های عینی می‌داند که در حوزهٔ عالم طبیعی قرار می‌گیرد و می‌توان آنها را به طرز علمی بررسی کرد، به لحاظ رهیافت اوگوست کنت به جامعه‌شناسی با نظریهٔ فلسفی پیش انگاشته‌ای دربارهٔ تاریخ به عنوان سیر مداوم کامل شدن طبیعت انسان، وی را مقصر می‌شمارد. اوگوست کنت در جامعه‌شناسی اش چیزی را می‌یابد که می‌خواهد بیابد، یعنی چیزی که با نظریهٔ فلسفی اش سازگار بیابد. بنابراین، واقعیت‌هایی که اوگوست کنت بررسی می‌کند، همان تصوّرات وی از واقعیت نیست. همین طور هربرت اسپنسر آن قدر که به اثبات درستی فرضیهٔ کلی تطوری خود به یاری واقعیت‌های اجتماعی توجه داشت، به بررسی این

۱. برای مثال، ← فصل اول *The Rules of Sociological Method* تحت عنوان *What is a Social Fact*

۲. از: (1900) *La sociologia ed il suo dominio scientifico:* به نقل از ترجمة انگلیسی:

*K. H. Wolff in Essays on Sociology and Philosophy*, ed. by K. H. Wolff (New York, 1960). P. 363.

واقعیتها فی نفسه و لِنفسه توجه نداشت. به نظر دورکم، اسپنسر به عنوان فیلسوف، جامعه‌شناسی را بیشتر برای اثبات یک نظریه دنبال می‌کرد، تا اینکه بگذارد واقعیتهاي اجتماعی زبان خودشان باشد.

قبلاً دیدیم که دورکم واقعیتی اجتماعی را با جامعه‌ای معین مربوط می‌کند. و بر چندگانگی جوامع انسانی، که باید هر کدام را در وهله اول بتنهایی بررسی کرد، تأکید بسیار داشت. در این باب بین کنت و اسپنسر فرقی می‌دید. اوگوست کنت می‌پنداشت یک جامعه انسانی وجود داشته که از خلال مراحل پی در پی تکامل یافته است و هر مرحله از آن به مرحلة متناظری از پیشرفت معنوی انسان مرتبط و به یک معنی وابسته است. با توجه به مسائل خاصی که از بررسی دقیق جوامع مختلف معین ناشی می‌شود، فلسفه تاریخ اوگوست کنت وی را کوتاه‌نظر ساخت. بعلاوه با وارد کردن جامعه‌شناسی در یک نظام فلسفی، در واقع موجباتی فراهم آورد که جامعه‌شناسی اش به دست مریدانش پیشرفت نکند. زیرا برای آنکه تکامل ممکن باشد، قانون مراحل سه گانه می‌بایست سبکبار شود.<sup>۱</sup> البته موقعیت در مورد هربرت اسپنسر متفاوت‌تر است. زیرا او به چندگانگی جوامع قابل بود و سعی می‌کرد آنها را بر اساس انواعی که دارند رده‌بندی کند. بعلاوه، تأثیر عوامل ناآشکاری را که زیر سطح فکر و عقل هست می‌دید و از تأکید مبالغه‌آمیزی که اوگوست کنت بر پیشرفت علمی انسان می‌کرد پرهیز داشت. اسپنسر در عین حال در اصول جامعه‌شناسی اش با تعریفی از جامعه آغاز کرد که بیشتر بیانی از برداشت مقدم بر تجربه خود وی بود تا نتیجه مطالعه دقیق و پروسوساس داده‌ها یا واقعیتهاي مربوط.<sup>۲</sup>

این گونه واقعیتهاي اجتماعی از نظر دورکم بی‌همتا<sup>۳</sup> است. همین که جامعه‌شناس آنها را بیابد، مطالعه آنها کار اوست و نباید آنها را به نوع دیگری از واقعیت تبدیل کند. وقتی که علم تازه‌ای تکامل آغاز می‌کند، باید از علوم موجود که قبلاً تکامل یافته‌اند سرمشق

۱. در مقاله‌ای که در ۱۹۱۵ در *La science française* انتشار یافت، دورکم از قانون مراحل سه گانه اوگوست کنت به عنوان قانونی که فقط جاذبه تاریخی، دارد یاد می‌کند. نگاه کید به:

*Essays on Sociology and Philosophy* (→ note 83), P.378.

۲. دورکم در (P.P. 20 f.) به استفاده اسپنسر از مفهوم همکاری به عنوان اساسی برای رده‌بندی جوامع اشاره دارد.

3. sui generis

گرفته شود. اما علم تازه وقتی علم می‌شود که استقلال پیدا کند. و لازمه‌اش آن است که موضوع خود و مجموعه مفاهیمی از آن خود، که از راه تفکر درباره این موضوع ایجاد شده باشد، داشته باشد. بنابراین دورکم تنزیل‌گرا<sup>۱</sup> نیست. در عین حال معتقد است که برای اینکه جامعه‌شناسی پیشرفت واقعی بکند، باید مانند علومی که قبلاً تکامل یافته‌اند، خود را از فلسفه آزاد کند. این سخن فقط به معنای آزاد کردن خود از تبعیت نظامی فلسفی نظیر نظام اوگوست کنت نیست. به این معنا نیز هست که جامعه‌شناسی نباید به خود اجازه دهد درگیر مباحثات فلسفی شود. نظیر مباحثاتی که بین قائلین به جبر و اختیار هست. آنچه جامعه‌شناسی بدان نیاز دارد این است که اصل علیت باید بر پدیده‌های اجتماعی تعمیم داشته باشد و بعد از آن فقط به منزله اصل مسلم تجربی باشد نه به صورت حقیقت ضروری مقدم بر تجربه.<sup>۲</sup> چه، در واقع دوری گزیندن از هر گونه پیشفرض فلسفی که دورکم ممکن می‌داند محل تردید است. اما البته دورکم نمی‌گوید اگر فیلسوفان دوست داشته باشند درباره موضوع‌هایی نظیر اختیار بحث کنند، نباید چنین کاری کنند. می‌گوید که جامعه‌شناس نیازی به این کار ندارد و همان طور که تکامل جامعه‌شناسی ایجاب می‌کند، در واقع باید از چنین بحثی بپرهیزد.

آنچه دورکم پدیده‌های اجتماعی یا واقعیت‌های اجتماعی می‌نامد موضوع جامعه‌شناسی را تشکیل می‌دهد. قبلاً به نظر او درباره واقعیت‌های اجتماعی به عنوان اعمال‌کننده اجبار بر افراد اشاره شده است. برای مثال، واقعیت‌های اجتماعی در این معنا شامل اخلاق و دین جامعه‌ای معین است. بنابراین کاربرد واژه «اجبار» لزوماً بر جبر به معنای اعمال قدرت دلالت ندارد. در جریان پرورش کودک، اجبار در مجموعه ارزشهایی جای می‌گیرد که منشأ آنها جامعه کودک است، نه خود کودک؛ و می‌توان گفت که ذهن کودک تحت «اجبار» قانون اخلاقی جامعه اوست. حتی اگر بر این قانون بشورد، باید گفت بدین معناست که چنین قانونی وجود دارد که او بر آن می‌شورد و گویی این قانون بر واکنش او حاکم است. فهمیدن این نوع فکر، مشکل زیادی ندارد. اما دورکم از پدیده‌های اجتماعی نظیر اخلاق و دین به عنوان نشانه‌های وجود اجتماعی یا وجود انسان

1. reductionist

۲. برای مثال ← نتیجه The Rules of Sociological Method

جمعی یا نشانه‌های روح یا ذهن مشترک سخن به میان می‌آورد. و اگر باید در این باب چیزی گفته شود، مثلاً اصطلاحی نظری <وجودان جمعی> به کار رود، بسادگی می‌تواند بد تعبیر شود.

دورکم در مقاله‌اش درباره <تصورات فردی و جمعی>، جامعه‌شناسی فردگرایانه را برای کوششی که در تبیین کل از راه تنزیل آن به اجزایش دارد، تقصیر کار می‌داند.<sup>۱</sup> جای دیگری می‌گوید که <کل است که در مقیاسی جزء را به وجود می‌آورد.><sup>۲</sup> اگر این قبیل گفته‌ها بیرون کشیده و به تنها یی در نظر گرفته می‌شد، طبیعی است که چنین نتیجه گرفته شود که بر اساس گفته دورکم وجودان جمعی نوعی جوهر کلی است که وجودانهای فردی از آن به همان شیوه‌ای صادر می‌شود که، به گفته نو افلاطونیان، کثرت از وحدت صادر می‌شود. پس این سخن دورکم تا اندازه‌ای حیرت‌آور است که می‌گوید اجزاء نمی‌تواند از کل ناشی شود، <زیرا کل چیزی جز آنکه متشکل از اجزاء باشد نیست.><sup>۳</sup>

اصطلاح <وجودان جمعی> معمولاً گمراه‌کننده و به همین سبب نامناسب است. البته چیزی که دورکم سعی دارد بیان کند انصافاً روشن است. چون از وجودان جمعی یا روح و ذهن مشترک سخن می‌گوید، جوهری را که جدا از اذهان فردی باشد اصل مسلم قرار نمی‌دهد. جامعه، جدا از افرادی که آن را تشکیل می‌دهند، وجود ندارد؛ و نظام معتقدات و داوریهای ارزشی جامعه زاییده اذهان فردی است. اما تا جایی زاییده آنهاست که در چیزی که منحصر به مجموعه خاصی از افراد نیست، بلکه به عنوان واقعیتی اجتماعی باقی است، مشارکت دارد. افراد تجربه‌های حسی، سلیقه‌های مخصوص خود و نظایر آنها را دارند. اما فرد وقتی که سخن گفتن را می‌آموزد، از راه زبان در نظامی کلی از مقولات، معتقدات و داوریهای ارزشی، در چیزی که دورکم به عنوان وجودانی اجتماعی از آن یاد می‌کند، شرکت می‌جوید. بنابراین می‌توانیم بین <تصورات> فردی و جمعی، بین آنچه خلاص چنین فردی است و آنچه او به جامعه مدبیون است یا از جامعه‌ای که بدان تعلق دارد اخذ می‌کند، فرق گذاشت. تا آنجا که این <تصورات> جمعی

۱. این مقاله که نخستین بار در ۱۸۹۸ در *Revue de Métaphysique et de Morale* منتشر شد، ضمیمه *Sociology and Philosophy* (PP. 1-34) است.

2. *Essays on Sociology and Philosophy* (see note 83), P. 325.

3. *Ibid*, P. 29.

در وجودان فردی تأثیر می‌گذارد، می‌توان از اجزاء به عنوان جدا شده از کل یا تبیین شده به وسیله کل سخن به میان آورد. به اصطلاح سخن گفتن از <ذهن> اجتماعی به عنوان علتی که در ذهن فردی تأثیر می‌گذارد، به عنوان آنکه گویی از بیرون تأثیر می‌گذارد، سخنی با معناست. به قول دورکم با شرکت جستن در تمدن، یعنی در کل <فواید فکری و اخلاقی><sup>1</sup> است که بالاخص گوهر انسانی انسان پرورده می‌شود. در این معنا جزء وابسته به کل است. در عین حال تمدن نمی‌تواند بدون افراد انسان وجود داشته باشد. و در این معنا کل چیزی سوای اجزایی که آن را تشکیل می‌دهد نیست. واقعیتها یا پدیده‌های اجتماعی که از نظر دورکم داده‌های تفکر جامعه‌شناس را به وجود می‌آورد نوعی نهاد اجتماعی است که محصول انسان در جامعه است، و همین که جامعه تشکیل شود به طور علی در وجودان فردی تأثیر می‌گذارد. من باب مثال، نگرش هندو فقط از راه تجربه حتی شخصی اش به وجود نمی‌آید، بلکه از طریق دین جامعه او و نهادهای وابسته بدان دین نیز ایجاد می‌شود. البته آن دین نمی‌تواند به عنوان واقعیتی اجتماعی بدون هیچ هندو وجود داشته باشد.

به گفته دورکم، می‌توان اجباری را که <تصورات جمعی> یا وجودان جمعی در زمینه اخلاق اعمال می‌کند، بوضوح دید. واقعیتها اخلاقی فی الواقع وجود دارد، اما فقط در متن اجتماعی وجود دارد. <کافی است که زندگی اجتماعی یکسره نابود شود تا زندگی اخلاقی به همراه آن از بین برود ... اخلاق در همه صورتهایش جز در جامعه دیده نمی‌شود، و هیچ گاه جز در پیوند با شرایط اجتماعی تغییر نمی‌کند.><sup>2</sup> به عبارت دیگر، فرد، اگر او را من حیث هو لحظات کنیم، سرچشمۀ اخلاق نیست. سرچشمۀ اش جامعه است و اخلاق پدیده‌ای اجتماعی است و بر فرد تحمیل می‌شود. برای مثال، اخلاق اگر از آن معنی تکلیف را اراده کنیم، زبان جامعه است که سخن می‌گوید. جامعه است که قواعد الزامی رفتار را تحمیل می‌کند، خصلت الزامی آنها را از مجازاتهایی که برای نقض چیزین قواعدی مقرّر می‌کند می‌توان دریافت برای فرد، من حیث هو، ندای جامعه، که از طریق معنای الزام شنیده می‌شود، گویی از خارج از او می‌آید. و این رابطه خارجی

1. *Ibid.*, P. 325.

2. *The Division of Labour*, translated by G. Simpson, P. 399.

(رابطه کارکرد کل به عنوان واقعیت اجتماعی با توجه به جزء) است که به شمار آوردن ندای وجودان به عنوان صدای خدا را ممکن می‌سازد. با این وصف دین در نظر دورکم اساساً بیان <آرمانی جمعی> است<sup>1</sup>; و خدا تجسم وجودان جمعی است. کاملاً راست است که تجویزهای اخلاقی و احساس الزام پیروی از آنها در باب وجودان فردی، خصلتی مقدم بر تجربه دارد و انگار که آنها را از خارج تحمیل می‌کند. اما صدای خدا از زبان فردی که تفکر مذهبی دارد، صدایی که وجودان و عقل عملی کانت زبان آن است، در واقع همان صدای جامعه است؛ و احساس الزام به سبب مشارکتی است که فرد در وجودان جمعی دارد. اگر وجودان فردی عیناً به همین صورت در نظر گرفته شود، جامعه از خارج سخن می‌گوید؛ اما تا آنجا که فرد عضوی از جامعه است و در وجودان یا روح مشترک مشارکت دارد، از داخل نیز سخن می‌گوید.

صحت این نکته روشن است که جامعه همواره از راههای مختلف بر فرد فشار وارد می‌کند. اما حتی اگر این قاعدة سلوک که باید <خصایص اساسی نوع جمعی را در خودمان به تحقق برسانیم><sup>2</sup> قاعده‌ای غیرقابل اعتراض و ناشی از وجودان اجتماعی باشد، بسیاری از مردم احتمالاً می‌پندارند که بین رفتار کاملاً ضد اجتماعی و مطابقت با نوع مشترک، و اینکه جامعه با تکامل شخصیت فردی توسعه می‌یابد، راه وسطی وجود دارد. بعلاوه، ممکن است بسیاری از مردم بتواند مواردی را در نظر آورند که فرد به نام آرمانی برتر بتواند به طرز مؤجهی به صدای جامعه اعتراض کند. در واقع پیشرفت اخلاقی به چه نحو دیگری می‌تواند تحقق یابد؟

دورکم در عین آنکه تأکید می‌کند که اخلاق پدیده‌ای اجتماعی است، البته این نظریه را به عنوان نظریه‌ای که به همنوایی بینجامد، همنوایی اجتماعی بدین معنی که تکامل شخصیت فردی را کنار بگذارد، در نظر نمی‌گیرد. نظر او این است که نوعی جمعی آرمان با توسعه تمدن انتزاعی‌تر می‌شود و بنابراین در محدوده آنچه جامعه اقتضا می‌کند دستخوش تنوعی به میزانی به مراتب بیشتر می‌شود. خصایص اصلی نوع جمعی در جامعه‌ای ابتدایی به صورتی بسیار ملموس تعریف می‌شود. از مرد انتظار می‌رود که

1. *The Elementary Forms of The Religious Life*, translated by J. W. Swain, P. 423.

2. *The Division of Labour in Society*, P. 396.

موافق الگوی معینی از رفتار سنتی عمل کند؛ از زن نیز چنین انتظار می‌رود. البته در جامعه‌های پیشرفته‌تر، شباhtی که بین اعضای جامعه لازم است، کمتر از شباhtی است که در قبیله یا طبقه ابتدایی همگن‌تر موجود است. و اگر نوع یا آرمان جمعی، به طور کلی از آن انسان شود، آن قدر انتزاعی و کلی است که برای تکامل شخصیت فردی جای بسیار هست. بنابراین، همان طور که جامعه پیشرفته‌تر می‌شود، حوزه آزادی فردی رو به گسترش می‌گذارد. در عین حال اگر جامعه صنعتی جدیدی همه‌الزماتی را که قبیله‌ای بدوى تحمیل می‌کند، تحمیل نکند، در این واقعیت تغییری نمی‌دهد که در هر حال این جامعه است که الزام را تحمیل می‌کند.

نکته‌ای که یادآوری اش لازم است این است که به نظر دورکم <جامعه> لزوماً فقط به معنای دولت یا جامعه سیاسی نیست، هرچه هست به منزله منشئی کاملاً کافی برای قانون اخلاقی نیست. برای مثال، بخش عمدہ‌ای از زندگی انسان در جامعه جدید در جهان صنعتی و بازرگانی می‌گذرد، جهانی که فاقد قواعد اخلاقی است. بنابراین، در جامعه‌هایی که از لحاظ اقتصادی پیشرفته‌اند، با تخصصی شدن یا تقسیم کار بسیار پیشرفته‌ای که دارند، به آنچه دورکم اخلاق حرفه‌ای می‌نامد نیاز هست. <تنوع وظایف موجب تنوعی اخلاقی می‌شود که هیچ چیز نمی‌تواند مانع آن شود.><sup>1</sup> البته در همه حال فشار اجتماعی همین فرد را وامی دارد که به شیوه‌هایی خاصی عمل کند یا عمل نکند. نیازی به گفتن نیست که دورکم سعی دارد اخلاقی را به عملی تجربی، که واقعیتها یا پدیده‌های اجتماعی را به نوع خاصی بررسی می‌کند، تبدیل کند. به نظر او، هم سودگرایان و هم کانت گروان به جای آنکه بدقت مشاهده کنند اخلاق چیست، آن را به گونه‌ای که می‌پنداشند باید باشد یا دوست دارند چنان باشد بنا می‌کنند. به قول دورکم، اگر از نزدیک به واقعیتها نگاه کنیم، می‌بینیم که فشار یا اجبار اجتماعی که وجودان جمعی درباره فرد اعمال کرده است رکن اصلی اخلاق است. با این همه، گرچه به تأکید او رهیافت سودگرایان و کانت گروان یعنی کوشش برای یافتن عنصر اصلی اخلاق و سپس پیش رفتن به روش قیاسی نادرست است، در عین حال می‌کوشد تا اثبات کند که نظریه اخلاقی خودش عناصری از حقیقت را در بر دارد که در نظریه‌هایی که بدانها حمله

می‌کند هست. برای مثال، اخلاق فی الواقع در محدوده جامعه به کارهای مفیدی می‌آید و سودمندی آن را می‌توان آزمود و اثبات کرد. در عین حال، ویژگی اصلی وجود اخلاقی معنای الزام است که به عنوان «امر قاطع»<sup>۱</sup> احساس می‌شود. قاعده‌ای که جامعه می‌گذارد باید از آن پیروی شود، فقط به این دلیل که قاعده است.<sup>۲</sup> بنابراین می‌توان برای مفهوم وظیفه از نظر کانت برای نفس وظیفه به جایگاهی یافت، هر چند که نیز می‌توان برای مفهوم سودمندی برای جامعه از نظر سودگرا جایی یافت. اخلاق وجود دارد، زیرا جامعه بدان نیاز دارد؛ اما اخلاق به هیأت صدای جامعه در می‌آید و چون صدای جامعه است اطاعت می‌خواهد.

یک تفسیر روشن این است که در حالی که مفهوم کانتی امر قاطع به عنوان امر ناشی از عقل عملی برای انتقاد از قانون اخلاقی موجود مبنای فراهم می‌آورد، نظریه دورکم چنین بنیادی ایجاد نمی‌کند. اگر قواعد اخلاقی نسبت به جوامع معین متفاوت است و بیان‌کننده وجود جامعی جامعه بخصوصی است، و اگر الزام اخلاقی بدان معناست که فرد مجبور به اطاعت از صدای جامعه است، تردید فرد درباره قانون اخلاقی یا داوریهای ارزشی جامعه‌ای که فرد بدان تعلق دارد چگونه اصلاً می‌تواند توجیهی داشته باشد؟ آیا این نتیجه گرفته نمی‌شود که اصلاحگران اخلاقی باید به عنوان واژگونگر محکم شوند؟ اگر چنین نیست، چگونه به طرز معقولی می‌توانیم اخلاق را با قانون اخلاقی جوامع بخصوصی برابر بدانیم؟ زیرا که اصلاحگر علیه چنین قانونی به چیزی متولّ می‌شود که به نظر وی برتر یا کلیّتر می‌آید.

البته دورکم از این سخن ایراد غافل نیست. توجه دارد که ممکن است به داشتن این عقیده متهم شود که فرد باید تحکم‌های جامعه را، هر چه می‌خواهد باشد، بدون حق شورش داشته باشد، به طور منفعل بپذیرد.<sup>۳</sup> و از آنجا که نمی‌خواهد نیاز به همتایی اجتماعی را تابه این نقطه بکشاند، به مفهوم سود روی می‌آورد تا پاسخی از آن به دست آورد. «هیچ واقعیت مربوط به زندگی نمی‌تواند دوام داشته باشد، مگر آنکه فایده‌ای

1. categorical imperative

۲. برای مثال ← بررسی - مقاله دورکم در (6) 1905-1906، Vol X (*L'année sociologique*، که در آن درباره آثار فوئیه (Fouillée)، بلو (Belot) و لاندري (Landry) بحث می‌کند.

۳. برای مثال ← Sociology and Philosophy, translated by D. F. Pocock, PP. 59 f.

داشته باشد یا به نیازی پاسخ گوید و این واقعیت به واقعیتهاي اخلاقی اطلاق می شود.<sup>۱</sup> قاعده‌ای که یک بار نقش اجتماعی سودمندی ایفا کرده باشد، ممکن است با تغییر و تکامل جامعه سودمندی اش را از دست بدهد. افرادی که از این نکته آگاهند، در جلب کردن توجه عموم به این واقعیت، بجا عمل می‌کنند، در واقع این نمی‌تواند فقط مسئله قاعده سلوک خاصی باشد. تغییرات اجتماعی ممکن است در چنان مقیاسی روی دهد که مقتضی اخلاق تازه‌ای شود و این اخلاق رفته رفته شروع به ظاهر شدن کند. اگر از آن پس جامعه به صورت کل در پای‌بندی به نظام سنتی و از مُدافتاده اخلاق اصرار بورزد، کسانی که سیر تکامل و ضرورتهاي آن را می‌فهمند، حق دارند تحکّمهاي قدیمي جامعه را به مبارزه بطلبند. *(بنابراین مجبور نیستیم در برابر فشار رأي اخلاقی سر فرود آریم. در موارد خاصی حق داریم بر آن بشوریم ... شاید به نظر پرسد که بهترین راه مقابله با این قبیل افکار فقط مقابله نظری نباشد، بلکه مقابله عملی نیز باشد.)<sup>۲</sup>*

این سخن پاسخ ممکن است هوشمندانه باشد، اما پاسخی چندان کافی نیست. اگر جامعه است که الزام را تحمیل می‌کند، اطاعت از تحکّمهاي بالفعل هر جامعه‌ای که موردنظر است، قهرآ الزامي است. به هر حال اگر همان طور که دورکم قبول دارد، موقعیتهاي بتواند وجود داشته باشد که افراد در آن موقعیتها حق داشته باشند تحکّمهاي جامعه را مورد سؤال قرار دهند یا حتی بر آنها بشورند، معیار اخلاقی دیگری سوای صدای جامعه لازم می‌آيد. می‌توان گفت اصلاحگر اخلاقی از صدای بالفعل جامعه، به گونه‌ای که با فرمولهای سنتی بیان شده است، به صدای «واقعی» *(جامعه متسل می‌شود.* اما معیار تصمیم‌گیری درباره صدای «واقعی» *(جامعه چیست؟* جامعه باید در طلب چه چیزی متمایز از آنچه می‌طلبد باشد؟ اگر مصالح واقعی جامعه در سودمندی است، بنابراین باید فلسفه سودگرانی را اختیار کرد. پس برای تصمیم گرفتن درباره مصالح واقعی جامعه، فرد با وظيفة فراهم آوردن معیار رویه‌روست. دورکم با اشاره به این امکان که جامعه نوین حقوق افراد را مراعات نکند، می‌گوید می‌توان به جامعه گوشزد کرد که انکار حقوق افراد می‌تواند انگار *(اساسی‌ترین مصالح خود جامعه باشد.)<sup>۳</sup>* دورکم

1. *The Division of Labour*, P. 35.

2. *Sociology and Philosophy*, P. 61.

3. *Ibid*, P. 60.

می‌توانست بگوید که این سخن فقط به جامعه نوین اروپایی به گونه‌ای که فی الواقع تکامل یافته است ارجاع دارد، و نه من باب مثال به قبیله بدوى بسته‌ای. اما حتی در این مورد فرد ممکن است از صدای بالفعل جامعه به چیزی متrossل شود که به اعتقاد او باید صدای جامعه باشد. و بی بردن به اینکه چگونه داوریهای متعارف از این دست می‌توانند در سلک مطالعه کاملاً توصیفی پدیده‌های اخلاقی قرار گیرد، دشوار است.

دین نزد دورکم مانند اخلاق ذاتاً پدیده‌ای اجتماعی است. در جایی می‌گوید که <دین نظام یگانه شده معتقدات و اعمال مربوط به چیزهای مقدس یعنی چیزهایی است که مجزاً و ممنوع شده است – معتقدات و اعمالی که همه کسانی را که به آنها معتقدند در یک جامعه اخلاقی واحد، موسوم به کلیسا، متحده می‌سازد.><sup>۱</sup> وقتی دورکم تأکید می‌کند که <نمی‌توان دینی را بدون کلیسا><sup>۲</sup> یافت و <دین از مفهوم کلیسا جدا ندارد><sup>۳</sup> مرادش فقط کلیسای مسیحی نیست. مقصودش جامعه افرادی است که مقدس و رابطه آن را با نامقدس یکسان بیان می‌کنند و این گونه معتقدات و اندیشه‌ها را به اعمال مشترکی بر می‌گردانند. بدیهی است که در ادیان مختلف معتقدات متفاوت و نمادهای مختلف وجود دارد. اما <باید دانست چگونه می‌توان به واقعیت نهفته در زیر نماد رسید، واقعیتی که نماد نشان‌دهنده آن است و به آن معنی می‌بخشد><sup>۴</sup> پس می‌بینیم که دین <صورت ابتدایی وجود آن جمعی است><sup>۵</sup> در واقع، (در الوهیّت فقط جامعه‌ای را می‌بایم که تغییر شکل داده و به صورت نمادین بیان شده است><sup>۶</sup>

به قول دورکم در جامعه‌های ابتدایی یا توسعه یافته، اخلاق ذاتاً دینی بود، به این معنا که مهمترین و پرشمارترین وظایف انسان وظایف در مقابل خدایانش بود.<sup>۷</sup> اخلاق در جریان زمان تا اندازه‌ای از طریق تأثیر مسیحیت و تأکید آن بر عشق بین انسانها، بتدریج از معتقدات دینی جدا شده است. قلمرو مقدس کاهش یافته و سیر دنیوی شدن پیش رفته است. <گرایش دین به این است که پیوسته بخش کوچکتر و کوچکتری از زندگی

1. *The Elementary Forms of The Religious Life*, P. 47.

2. *Ibid.*, P.44.

4. *IBid.*, P. 2.

6. *Sociology and Philosophy*, P. 52.

3. *Ibid.*, P. 45.

5. *The Division of Labour in Society*, P. 285.

7. *L' éducation morale*, P. 6.

اجتماعی را در بر بگیرد<sup>۱</sup>. در عین حال دین به یک معنا همیشه دوام خواهد داشت. زیرا جامعه همواره نیاز دارد <عواطف جمعی و تصوّرات جمعی را که وحدت و شخصیت آن را بوجود می‌آورد> به خودش نشان دهد.<sup>۲</sup> به هر حال اگر دین تازه‌ای ظهر کند، نمی‌توانیم نمادهایی را که برای بیان آن دین به کار خواهد رفت پیش‌بینی کنیم.

البته در پرتو نظریه دورکم درباره ماهیّت اصلی دین است که باید به سخن او در این باره که <در واقع دینی نیست که کاذب باشد؛ همه ادیان به طریق خود صادقند؛ هر پاسخی، ولو از راههای مختلف، پاسخ به شرایط معینی از وجود انسان است><sup>۳</sup> پی‌برد. بدیهی است مقصود دورکم این نیست که همه معتقدات دینی، اگر به منزله احکامی درباره واقعیت در نظر گرفته شوند، به یک نسبت صادقند. به نظر او ادیان مختلف همگی، هر یک به طریق خود، بیان‌کننده واقعیتی اجتماعی‌اند. اگر من باب مثال دینی <در اندیشه‌ها و احساسات درونی غنی‌تر باشد> و حاوی <مفاهیم بیشتر با احساسات بیرونی و پنداشتهای کمتر باشد> می‌تواند به عنوان دینی برتر از ادیان دیگر قلمداد شود.<sup>۴</sup> اما به طور کلی نمی‌توان هیچ دینی را یکسره باطل شمرد. چرا که وحشیانه‌ترین شعائر و خیال آلوده‌ترین اسطوره‌ها <ترجمه نوعی نیاز انسانی، جنبه‌ای از زندگی، چه فردی و چه اجتماعی است.><sup>۵</sup> مقصود این نیست که مادام که دین اثبات کند سودمند است صادق است. مادام که به طریق خود واقعیتی اجتماعی را بیان کند یا نشان دهد صادق است.

پیداست که دورکم از دیدگاهی کاملاً اجتماعی و خارجی به دین می‌نگرد. بعلاوه، فرض او بر این است که اگر بخواهیم خصوصیات اصلی دین را تعیین کنیم، باید دین ابتدایی یا مقدماتی را بررسی کنیم. و این فرض، صرف نظر از این واقعیت که پاره‌ای از نظریه‌های دورکم درباره سرچشم‌های دین بسیار قابل بحث است، با انتقاد رویه‌روست. زیرا حتی اگر از آغاز، دین را اساساً پدیده‌ای ابتدایی بدانیم، چرا نباید ماهیّت آن در جریان تکاملش بهتر از سرچشم‌هایش آشکار شود؟ البته دورکم می‌توانست دلیل آورد که دین در جامعه ابتدایی نقشی به مرتب بزرگتر از آنچه امروز

1. *On The Division of Labour in Society*, P. 143.

2. *The Elementary Forms of The Religious Life*, P. 427.

3. *Ibid.*, P. 3.

4. *Ibid.*, P. 3.

5. *Ibid.*, P. 2.

دارد، در زندگی اجتماعی داشته است، و اینکه چون پدیده‌ای در حال پسرفت است، فقط جست‌وجوی خصایص اصلی آن در دوره‌ای که برجسته‌ترین نیروی زنده بود معقول است. اما این نوع استدلال اگر چه تا یک جایی معقول است به نظر می‌رسد که تصوّر خاصی از دین، یعنی تصوّر دورکم، فرض قبلی آن است؛ تصوّری که نمایانگر دین به عنوان بیان و جذب جمعی است. بعلاوه، درست همان طور که دورکم در بررسی اش از اخلاق بر آن چیزی تأکید می‌ورزد که برگسون اخلاق <بسته> می‌نامد، به همین ترتیب در بررسی اش از دین بر همان چیزی تأکید دارد که برگسون به عنوان دین <ایستا> از آن باد می‌کند. اما بهتر آن است که این موضوع برای فصل مربوط درباره فلسفه برگسون گذاشته شود.

## ۶. لوی-برول و اخلاقیات

گرچه دورکم به ذهنیتها و نگرشاهای متوالی قابل تمایز از یکدیگر معترف بود، بین ذهنیتها ابتدایی و متاخر به چنان تقسیم دو ارزشی قاطعی دست نزد که نظریه تکامل ذهنیتها قبلی به بعدی راه نداشته باشد. برای مثال، مقوله علیت را به عنوان مقوله‌ای که ابتدا در مضمون و نگرشی اساساً دینی تکامل یافته و به کار رفته است و سپس به عنوان اینکه بعداً از اصل جدا شده است، در نظر می‌گرفت. لوسین لوی-برول<sup>۱</sup> (۱۸۵۷-۱۹۳۹) بود که این نظریه را بتفصیل بیان داشت که ذهنیت اقوام ابتدایی خصلت ماقبل منطقی داشته است.<sup>۲</sup> برای مثال، معتقد بود که ذهن ابتدایی اصل امتناع تنافض را نمی‌شناخت، اما موافق تصوّر روشنی از <اشتراک> عمل می‌کرد که اجازه می‌داد چیزی در عین آنکه خودش باشد، چیزی سوای خودش نیز باشد. <ذهنیت ابتدایی همه موجودات و اشیاء را همگن می‌داند و عین حال همگن احساس می‌کند، یعنی همه آنها

1. Lucien Lévy-Bruhl

۲. این نظر در این اثر بیان شده است:

*Les fonctions fondamentales dans les sociétés inférieures* (1910).

سایر نوشته‌هایش در زمینه مردم‌شناسی از این قرار است:

*La mentalité primitive* (1921) , , *L'âme primitive* (1927).

گرچه لوی-برول به مردم‌شناس بودن شهرت دارد، اما در واقع از ۱۸۹۹ تا ۱۹۲۷ در سوریون استاد فلسفه بود.

را در ماهیت جوهرآ یکسان یا در مجموعه کیفیات یکسانی مشترک می‌داند.<sup>۱</sup> از طرف دیگر، ذهن ابتدایی به آزمون پذیری بی‌اعتنای بود. به اشیاء کیفیتها و قوایی نسبت می‌داد، حال آنکه وجود این گونه کیفیتها و قوا در اشیاء به هیچ وجه قابل آزمودن با تجربه نبود. سرانجام لوی-برول بین ذهنیت ابتدایی که به نظر وی اساساً دینی و حتی عرفانی بود، و ذهنیت منطقی و علمی مرز مشخصی کشید. اگر این ذهنیت به هر تقدير به حالت نابش در انسان ابتدایی در نظر گرفته شود، بدین معناست که ذهنیت قبلی، نه به عنوان ذهنیتی که با نگرش در حال ظهور متفاوتی به حالت همزیستی سر می‌کند، نوعاً متفاوت از ذهنیت بعدی است.

امروزه ممکن است همه قبول داشته باشند که دورکم حق داشت از این تقسیم دو ارزشی لوی-برول و انتساب صفت «ماقبل منطقی» به ذهنیت ابتدایی از ناحیه او انقاد کند. بدون شک عالم انسان ابتدایی به صورتهای مختلف با عالم ما فرق بسیار داشت و او معتقدات زیادی داشت که ما آن معتقدات را نداریم. اما نتیجه گرفته نمی‌شود که منطق طبیعی او، آن طور که لوی-برول در آغاز اظهار داشت، با منطق ما بکلی ناهمگن بوده است.

لوی-برول کتاب اخلاق و علم اخلاقی<sup>۲</sup> را در ۱۹۰۳ انتشار داد. مانند دورکم هدفش این بود که در تکامل بخشیدن به علمی درباره امور اخلاقی مشارکت کند، چیزی که بتواند از خود امور اخلاقی بدقت متمایز شود. اخلاق، واقعیتی اجتماعی است و نیازی نیست که فیلسوف آن را به وجود آورد. اما فیلسوف می‌تواند این واقعیت اجتماعی را بررسی کند. بعد از آن پی می‌برد که اخلاق یکی از موارد واقعیتهاست نه یک مورد واقعیت. به این معنی که در هر جامعه‌ای مجموعه‌ای از قواعد اخلاقی، قانونی اخلاقی، مرتبط با آن جامعه وجود دارد. نظام نظری و انتزاعی ساخته و پرداخته فیلسوف همان قدر شباهتش به پدیده‌های اخلاقی موجود کم است که شباهت دین فلسفی انتزاعی به ادیان تاریخی بشر. اگر فیلسوفی نظام اخلاقی انتزاعی پردازد و آن را «اخلاق طبیعی»، یعنی اخلاق به معنی انص کلمه، بنامد، چنین اخلاقی as such چنانکه قبل اشاره شد به معنی «من

1. *The 'Soul' of The Primitive(L'âme Primitive)*, translated by L. A. Clare (London, 1928), P. 19.

2. *La morale et la science des moeurs*, Translated as *Ethics and Moral science* by E. Lee (London, 1905).

حیث هو» است؛ ترجمه آن به چنین کسی خطاب است؛ در اینجا مقصود از آن را «اخلاق ب معنی اخّص کلمه» باید دانست. اسمی بی معنی است. «مفهوم «اخلاق طبیعی» باید جای خود را به این مفهوم بدهد که همه اخلاقهای موجود طبیعی‌اند. <sup>۱</sup> نخستین کاری که لازم است انجام دهیم، اطمینان یافتن از حقیقت داده‌های تاریخی در حوزه اخلاقیات است. بعد از آن ایجاد دستورالعملهایی برای آینده، بر اساس شناخت تحصیلی که به این ترتیب به دست آمده است، ممکن خواهد بود. اما نتیجه بیشتر هنری مبتنی بر تجربه تواند بود تا نظام اخلاقی انتزاعی یا مطلوبی که بعضی از فیلسوفان قبلّاً تصور کرده‌اند. وظيفة گرداوری داده‌های تاریخی بندرت وظيفة فیلسوف به معنی اخّص آن است. و تردید هست که وظيفة پی بردن به اینکه از شناختی که به این ترتیب به چنگ آمده است چه استفاده عملی بتوان کرد، بتواند از عهده جامعه‌شناس به نحو کامل برآید. بنابراین، ممکن است گفته شود که اگر لوی-برول فکر ساختن و پرداختن نظام اخلاقی انتزاعی را رد کرده، گو اینکه چنین کرده، کار به جایی کرده است. و اگر می‌خواست به عنوان فیلسوف عمل کند، باید بر تحلیل مفاهیم اخلاقی و زبان تأکید می‌کرد. او و دورکم تا اندازه‌ای چنین تحلیلهایی کردند. اما فی الواقع تحلیلهایشان عبارت از تفسیر طبیعی گرایانه مصطلحات اخلاقی بود. لوی-برول استاد کرسی فلسفه بود؛ اما در درجه اول مردمشناس و جامعه‌شناس بود.

## فصل هفتم

### روش جدید نقادی و ذهنیگرایی

#### ۱. کورنو و تحقیق در مفاهیم اساسی

اگر از متفکرانی نظریکورنو و رنزویه به عنوان نمایندگان جنبش نوکانتی در تفکر فلسفی قرن نوزدهم فرانسه یاد کنیم، به خطا رفته‌ایم. زیرا لازمه این گونه تلقّی، ارتباطی نزدیکتر و وابستگی بیشتر به تفکر کانت است، بیش از آنچه عملاً بود. راست است که رنزویه دوست داشت خودش را خلف صدق کانت بداند و از تفکر خودش به عنوان روش جدید نقادی<sup>۱</sup> یاد کند، اما از بعضی از نظریات پروردۀ کانت انتقاد می‌کرد؛ و اگر چه ویژگیهای حقیقی تفکر او بود که تلقی او را به عنوان روش جدید نقادی توجیه می‌کرد، ویژگیهای دیگری وجود داشت که می‌توانست شخص‌گرایی<sup>۲</sup> را نام مناسبتری بسازد. اما کورنو، او در واقع در باب نقش خرد و مفاهیمی اساسی خاص تحقیقی جدی انجام داده و خردگرای انتقادی نام‌گرفته است؛ ولی او انقلاب کوپرنسیکوار کانت را رد کرده و از این رو، گاه واقعگرای انتقادی نامیده شده است. همانگویی کنیم و بگوییم کورنو، کورنو بود. او نه کانتی بود نه گشتی.

1. neo-criticism

2. personalism

آنوان اوگوستن کورنو<sup>۱</sup> (۱۸۰۱ - ۱۸۷۷) ریاضیدان و اقتصاددان ممتازی بود که فیلسوف هم بود. پس از تحصیلات مقدماتی، مقداری در شهرزادگاهش گرا<sup>۲</sup>، در نزدیکی دیژون<sup>۳</sup> و مقداری نزد خودش، به این قصد وارد دانشسرای عالی پاریس شد که تحصیلاتش را در رشته ریاضیات ادامه دهد. در ۱۸۲۳ منشی مارشال سن سیر<sup>۴</sup> و معلم پسر او شد. پس از مرگ مارشال، در پاریس سمتی داشت تا اینکه به استادی آنالیز و مکانیک دانشگاه لیون برگزیده شد. مدت کوتاهی بعد از آن به ریاست فرهنگستان گرنوبل انتخاب شد، و در کنار آن سمت بازرگانی کل آموزش عمومی را نیز بر عهده داشت، تا اینکه ابقا در همین سمت اخیر سبب شد که در ۱۸۳۸ از اقامت در پاریس دست بردارد. کارهای منتشر شده‌اش در زمینه‌های ریاضیات، مکانیک، اقتصاد، آموزش و فلسفه بود. در کاربرد ریاضیات در اقتصاد سهم داشت. در زمینه فلسفی، شرح نظریه تصادف و احتمال<sup>۵</sup> را در ۱۸۴۳ انتشار داد. به دنبال آن در ۱۸۵۱ رساله درباره مبانی دانش ما و خصایص فلسفه انتقادی<sup>۶</sup> را منتشر کرد. در ۱۸۶۱ رساله درباره ارتباط بین مفاهیم بنیادی علم و تاریخ<sup>۷</sup> را انتشار داد. در ۱۸۷۲ اثر او با نام تأملاتی در باب پیشروی اندیشه‌ها و واقعی در اعصار جدید<sup>۸</sup> از چاپ در آمد و در ۱۸۷۵ ماتربالیسم، ویتابالیسم، راسیونالیسم، مطالعاتی درباره کاربرد داده‌های علم در فلسفه.

کورنو به طور کلی کسی نبود که تصوّر کند فلسفه بدون ارجاع به تکامل علوم به طور سودمند بتواند راه مجزای مخصوص خودش را دنبال کند. «فلسفه بدون علم در اندک زمانی روابط واقعی ما را با جهان از دست می‌دهد.»<sup>۹</sup> گویی که فلسفه نیاز دارد از علم تغذیه کند. در عین حال کورنو فلسفه را به هیچ روی به عنوان علمی خاص یا به منزله

1. Antoine Augustin Cournot

2. Gray

3. Dijon

4. Saint-Cyr

5. *Exposition de la théorie des chances et des probabilités*

6. *Essai sur les fondements de nos connaissances et sur les caractères de la critique Philosophique*  
*An Essay on The Foundations of Our Knowledge* (New York, M. M. Moore) با عنوان M. M. Moore ۱۹۵۶ به انگلیسی ترجمه کرده است. چون قسمت‌های این کتاب شماره‌گذاری مسلسل دارد، ارجاع‌هایی که به این کتاب داده می‌شود به این صورت است که شماره فصل مربوط بعد از رساله می‌آید.

7. *Traité de L' enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l' histoire*

8. *Materialisme, vitalisme, rationalisme: Études sur L'emploi des données de la science en philosophie*

9. *Essai*, section 323.

ترکیبی از علوم نمی‌شناخت. به نظر او علم و فلسفه از راههای مختلف روابط متقابل دارند و کم و بیش از یکدیگر متمایزنند. و چون راههای جداگانه تحقیق‌اند، دلیلی در دست نیست که تصوّر کنیم پیشرفت علم به نابودی تدریجی فلسفه می‌انجامد.

اگر <معانی بیشماری><sup>۱</sup> را که در تداول عمومی و از ناحیه خود فیلسوفان به لفظ <فلسفه> نسبت داده شده است در نظر بگیریم، کورنو دو وظیفه اصلی برای فلسفه قائل است: <از یک سو مطالعه و تفحص در علت اشیاء، و از سوی دیگر مطالعه اشکال تفکر و قوانین کلی و مراحل ذهن انسان>.<sup>۲</sup> به طور کلی مراد کورنو از علت اشیاء، علت عقلی یا همبستگیهای عقلی است و او بین عقل و علت فرق می‌گذارد. برای مثال، انقلاب روسیه را در نظر بگیرید. پیداست تعداد زیادی اعمال علی در این انقلاب مؤثر بوده است. اما برای شناخت انقلاب روسیه مجبوریم ساخت معقولی بیابیم که همه علتها و رویدادهای این انقلاب را به هم مربوط کند. و اگر بر آن باشیم که علت انقلاب روسیه نظام حکومتی یا رژیم خودکامه constitution است نه institution انعطاف‌ناپذیری بوده است، از علتهای فاعلی در این معنا سخنی نمی‌گوییم که برای مثال عمل بخصوص یک نفر علت فاعلی آسیب به دیگری است. این علت تبیین‌کننده سلسله علتهاست و پاسخ این پرسش است که <چرا این وقایع روی می‌دهد؟> بنابراین، علت اشیاء به علت کافی لایب‌نیتس شباهت دارد، گو اینکه کورنو، که از لایب نیتس بسیار ستایش کرده است، یادآور می‌شود که کلمه <کافی> زاید است. علت ناکافی علت اشیاء نتواند بود.

وقتی کورنو می‌گوید که <یافتن تبیین و علت اشیاء همان خاصیت کنجکاوی فلسفی است، و مطرح نیست که برای چه صنفی از واقعیتها به کار رفته است><sup>۳</sup>، به علتهای عینی توجه دارد، علت چیزی که باید کشف کرد. اما البته علت انسانی، یعنی علت ذهنی، است که پی بردن به علت عینی را ایجاب می‌کند. و علت ذهنی می‌تواند درباره فعالیت خود بیندیشد. می‌تواند موضوع علاقه‌اش <ارزشیابی مفاهیم نظم‌دهنده و بنیادی یا نقادی ارزش بازنمودی آنها><sup>۴</sup> باشد. تحقیق انتقادی از این نوع، وظیفه دوم فلسفه است. اما این دو وظیفه ارتباط متقابل نزدیکی با یکدیگر دارد. برای مثال، به گفته کورنو، مفهوم

1. *Ibid*, section 325.

3. *Ibid*, section 26.

2. *Ibid*, section 325.

4. *Ibid*, section 325.

نظم تنظیم‌کننده عقل انسان است، به این معنا که نظم چیزی است که عقل در پی یافتن آن است و چیزی است که اگر آن را باید می‌شناسد. در واقع، مادام که عقل ترتیبهای ممکن پدیده‌ها را با هم مقایسه می‌کند و ترتیبی را ترجیح می‌دهد که تصوّر او را از آنچه بوجود آورنده نظم است بهتر از همه تأمین می‌کند، تحت هدایت مفهوم کمال نظم است. در عین حال، ذهن فقط نظم را بر پدیده‌ها تحمیل نمی‌کند بلکه نظم را کشف می‌کند. و در پرتو چنین کشفی است که عقل می‌تواند مفهوم نظم بخش خود را ارزشیابی کند. کورنو دوست دارد از بوسوئه در این باب نقل قول کند که فقط عقل می‌تواند نظم را در اشیاء راه دهد، و نظم را فقط با عقل می‌توان شناخت. وقتی که دو وجه ذهنی و عینی بر هم منطبق شود، شناخت حاصل است.

بنابراین گرایش کورنو به پذیرفتن این نظریه نیست که ذهن فقط نظم را بر چیزی تحمیل می‌کند که به خودی خود بدون نظم است یا اینکه فقط <دلیل> یا نظم اشیاء را در آنها برجسته می‌کند.<sup>1</sup> در اندیشه کورنو عنصر واقعگرایی بارزی هست. برای مثال، او تأکید می‌کند که منظور کانت از فیزیک نیوتونی می‌تواند این باشد که این فیزیک <به وجود زمان، مکان و روابط هندسی خارج از ذهن قائل است.><sup>2</sup> در عین حال، هم بر این عقیده است که آنچه ما می‌شناسیم روابط بین پدیده‌های است، و هم بر این اعتقاد که شناخت ما از این روابط هیچ گاه مطلق نیست، بلکه همواره اصولاً قابل تجدید نظر است. برای مثال، وقتی که اخترشناس سعی می‌کند حرکات اختران را معلوم کند، یقیناً به شناخت عینی توجه دارد؛ اما شناختی که او بدان می‌رسد از چندین جهت نسبی است. برای مثال، حرکاتی که او تعیین می‌کند، به نسبت نظامی بخصوص نسبی است؛ و او نمی‌تواند نقطه‌های عزیمت مطلقی را در فضا تعیین کند. شناخت اخترشناس در عین حال واقعی و نسبی است. دستخوش تجدید نظر است. فرضیه‌های ما می‌تواند درجات مختلفی از احتمال داشته باشد، اما نمی‌تواند به شناخت مطلق برسد، حتی اگر احساس درونی یقین را ایجاد کند.

مفهوم احتمال، مانند مفهوم نظم، یکی از مفاهیم اساسی‌ای است که کورنو درباره آن

۱. مفاهیم نظم و علت اشیاء از نظر کورنو پیوند نزدیکی دارد. در واقع این دو جنبه مختلف یک مفهوم است؛ *Essai, section 396*.

2. *Ibid, section 142.*

بحث کرده است. او بین احتمال ریاضی و احتمال در معنای کلی کلمه، یا آنچه او احتمال فلسفی می‌نامد، فرق می‌گذارد. نوع اول به امکان عینی می‌پردازد و با عنوان <حد امکان طبیعی><sup>۱</sup> از آن یاد می‌شود، اما در نوع دوم مبانی ارجاع ما به فرمول‌بندی دقیق ریاضی تن نمی‌دهد. فرض کنید با سه تبیین به حسب نظر اول پدیده‌ای یا مجموعه‌ای از پدیده‌ها رویه‌رو هستیم. شاید بتوانیم یکی از این سه را به عنوان اینکه از لحاظ ریاضی ناممکن است کنار بگذاریم. اما برای تصمیم‌گرفتن درباره آن دو تبیین دیگر، معیارهایی را به کار می‌گیریم که بررسی دقیق ریاضی را برئی تابد. بعلاوه، حتی اگر بتوانیم یکی از این فرضیه‌ها را به طریق تجربی باطل کیم و بنابراین درباره صحت دیگری ذهناً احساس یقین کنیم، ممکن است پیشرفت‌های بیشتر در شناخت علمی تجدید نظر در آن را ایجاد کند. سوای مطالب صرفاً منطقی یا برآهین ریاضی، ناگزیریم به <احتمال ذهنی متغیر><sup>۲</sup> متکی باشیم. برای مثال، در فرمول‌بندی قانونی درباره پدیده‌ها، عقل به معیارهای خاصی نظیر بساطت ارجاع می‌دهد، و ممکن است ذهن احساس یقین کند که قانون را یافته است. اما این احساس یقین تغییری در این واقعیت نمی‌دهد که آنچه به داوری ما محتملتر است، تا اندازه محدودی به شناخت کنونی ما و بنابراین به عاملی متغیر بستگی دارد.

پس به قول کورنو، عقل در جست‌وجو و یافتن نظم در جهان است، حتی اگر شناختن از نظم یا اشیاء مطلق نباشد. با این حال عالم کورنو رویدادهای اتفاقی را نیز دربردارد، حوادثی که نتیجه تأثیر تصادف است. و این فکر به قدری تبیین نیاز دارد. مراد کورنو از رویداد اتفاقی، رویدادی نادر یا شگفتی‌انگیز نیست. البته می‌تواند نادر یا شگفتی‌انگیز باشد، اما این خصایص در معنای کلمه نهفته نیست. رویداد بی‌علت نیز منظور کورنو نیست. <هر چیزی که رویداد بنامیم باید علتی داشته باشد.><sup>۳</sup> رویداد اتفاقی رویدادی است که بر اثر پیوستن سایر رویدادهایی که به سلسله‌های مستقل تعلق دارد به بار آمده است.<sup>۴</sup> مثال ساده‌ای که خود کورنو آورده است، مثال پاریسی است که برای

1. *Ibid*, section 35.

2. *Ibid*, section 51.

3. *Ibid*, section 29.

4. سلسله‌های مستقل وقایع یا سلسله وقایعی که فقط در عالم خارج مرتبط شده‌اند، از نظر کورنو موضوع حسن مشترک است. *Ibid*, section 30.

رسیدن به مقصدی در حومه شهر سوار قطار می شود. سانحه‌ای روی می دهد و پاریسی از جمله قربانیان آن سانحه است. البته این سانحه علت یا علتهاخ خودش را دارد، اما تأثیر این علتها هیچ ارتباطی با حضور پاریسی کذا بی در قطار ندارد. حتی اگر پاریسی در آخرین لحظه تصمیم گرفته بود به جای رفتن به حومه در شهر بماند، سانحه روی می داد. کشته شدن یا مجروح شدن او در این معنا رویدادی اتفاقی و نتیجه پیوستن دو سلسله علت است که در اصل مستقل از یکدیگر است.

به نظر کورنو اتفاق به این معنا از مشخصات عینی و واقعی جهان است. یعنی چیزی نیست که فقط به محدودیتها شناخت ما وابسته و مربوط باشد.<sup>۱</sup> <درست نیست که مثل هیوم بگوییم «اتفاق فقط جهل ما نسبت به علتهاخ واقعی است».><sup>۲</sup> اصولاً ذهن با استفاده از حساب احتمالات می تواند پیوستهای ممکن سلسله علتهاخ مستقل را پیش‌بینی کند. و هوش فوق انسانی می تواند تا اندازه زیادی بیش از آنچه ما می توانیم از عهده این کار برآید. البته این اثبات این مطلب نیست که بر رویدادهای تصادفی قانون حاکم است یا رویدادهای واقعی را که ناشی از ارتباط سلسله مستقل علل است، به یقین می توان پیش‌بینی کرد. به سخن دیگر، حدوث به این معنی که عنصر غیرقطعی تحويل ناپذیری در عالم هست، از نظر کورنو و نیز به نظر بوترو<sup>۳</sup> بعد از او، واقعیتی مابعد الطبیعی است. حتی محاسبه احتمال رویدادهای ممکن در آینده، اصولاً نمی تواند به یقین عینی کامل تبدیل شود.

با اینکه کورنو دلیل می آورد که مفاهیم اساسی معینی نظیر نظم وجود دارد که مشترک بین علوم است، در عین حال تأکید می کند که آزمون کنونی علوم و تأمل درباره آن به ما نشان می دهد که علوم مختلف ناگزیرند مفاهیم اساسی مختلفی را به کار گیرند. بنابراین، تحويل همه علوم به یک علم، مثلاً فیزیک، ناممکن است. برای مثال، رفتار موجود زنده است که امکان محاسبه را صرفاً به اعتبار عناصر فیزیکی - شیمیایی اجزای سازنده یا عناصر مستثنی می کند و ماراناگزیر می سازد که مفهوم نیروی حیاتی یا قوّه‌ای شکل پذیر را وارد کنیم. در واقع، این مفهوم و دلالتهاخش روی هم رفته روشن نیست.

۱. مفهوم تصادف به عنوان عاملی عینی در جهان، در امریکا و در فلسفه چارلز ساندرز پیرس یافته می شود. — ترجمه جلد هشتم همین تاریخ فلسفه، ص ۳۳۴ به بعد.

2. *Essai*, section 36.

3. *Boutroux*

نمی‌توانیم فرض کنیم که زندگی بر ساختار زنده مقدم و پدید آورنده آن است. اما این فرض را هم نمی‌توانیم بکنیم که ساختار زنده مقدم بر زندگی است. ناگزیریم فرض کنیم که <ساختار زنده و زندگی در موجودات آلی و زنده نقش علت و معلول را از طریق بستگی متقابل روابط به طور همزمان ایفا می‌کند><sup>۱</sup>، که بی‌همتا است. و اگرچه اصطلاحی نظری نیروی حیاتی یا شکل پذیر <مفهومی را که بتوان بروشنا تعریف کرد به ذهن القاء نمی‌کند><sup>۲</sup>، نشان دهنده آگاهی به تحويل ناپذیری زنده به غیرزنده است.

البته این تحويل ناپذیری به معنای آن است که در سیر تطور چیز نوی ظاهر می‌شود که نمی‌توان آن را تنها بر حسب چیزی که آن چیز از آن ظاهر می‌شود توصیف کرد. البته این سخن به این معنا نیست که تطور از نظر کورنو سیری پیوسته است، پیوسته بدین معنا که به صورت سلسه متصل پلکان صعودی رو به کمال باشد. تطور از دیدگاه کورنو به مانند ضربانها یا حرکتهای جدا از هم خلاقی است مبنی بر نوعی توازن حرکت و سکون نسبی؛ و کورنو مفهوم راههای مختلف یا مسیرهای تکامل برگسون را قبلًا در رساله‌اش طرح کرده است. البته همان قدر که او مثل خلفش برگسون با هر نوع تفسیر صرفاً مکانیستی از تطور بشدت مخالف است، همان قدر فیلسوف را محق می‌داند که بر حسب غایت و عقل خلاق الاهی تقدّر کند. مقصود این نیست که کورنو پس از آنکه واقعیت تصادف را به منزله عاملی در جهان می‌پذیرد آنگاه به نفی این اندیشه می‌پردازد و جهان را سر به سر عقلانی معرفی می‌کند. دیدیم مفهوم نظم که از نظر او تنظیم‌کننده پرسش‌های ذهن است فقط صورت ذهنی تفکر نیست که عقل بر پدیده‌ها تحمیل کند، بلکه در عین حال نشان دهنده چیزی است که ذهن کشف می‌کند. نظم و تصادف در جهان، هر دو عامل واقعی است. و عقل مجاز است که مفهوم نظم را به حوزه <فراتر از خردگرایی> بسط دهد، مشروط بر آنکه به ترتیبی به کار نزود که با مفهوم تصادف ناسازگار باشد. به هر حال اگر از این مقصود که خدا علت همه رویدادهاست پرهیز کنیم، واقعیت تصادف از نظر کورنو، <با مفهوم مشیت عالی و الاهی که عموماً قبول دارند تعارض ندارد.><sup>۳</sup> سهم مؤثر کورنو در تقدّر فلسفی در وهله اول در تحقیق انتقادی او در مفاهیم اساسی

1. *Essai*, section 129.

2. *Ibid*, section 130.

3. *Ibid*, section 36.

است، اعم از مفاهیم مشترک بین علوم می‌داند یا مفاهیمی که علوم خاص، اگر در صدد تکامل باشند و بخواهند موضوعشان را به طرز رضایت‌بخش حل کنند، وارد کردن آن را لازم می‌بینند. همین جنبه تفکر او است که رسیدگی به آن را زیر عنوان کلی فلسفه انتقادی یا <روشن جدید نقادی> توجیه می‌کند. اما اگرچه از مجرای تحقیق در علوم به این موضوع می‌پردازد، دیدیم که بر تفاوت بین علم و فلسفه تأکید می‌ورزد. اول آنکه <شهود فیلسوفان بر تشکیل علم مثبت مقدم است.><sup>۱</sup> دوم آنکه ذهن می‌تواند خود را به <احساسی قبلی از کمال و هماهنگی در آثار طبیعت><sup>۲</sup> که فراتر از هر چیزی باشد که علوم کشف می‌کند بسپارد تا رهنمون او باشد. بنابراین ذهن می‌تواند به قلمرو فلسفه نظری گام بگذارد، قلمروی که در آن از مرزهای اثبات صوری و آزمون علمی در می‌گذرد و در آن به ناچار به احتمال <فلسفی>، که بررسی ریاضی را برنمی‌تابد، متکی می‌شود. علم این قلمرو از خردگرایی را کنار نگذاشته است؛ و گرچه این قلمرو از علم فراتر می‌رود، باید به خاطر داشته باشیم که فرضیه‌های علمی هم نمی‌تواند چیزی بیش از فرضیه‌های محتملاً راست باشد.

## ۲. روش جدید نقادی و شخصی‌گرایی رنوویه

نوشته‌های فلسفی کورنو در مقایسه با سهمی که در زمینه اقتصاد داشت، ابتدا مورد غفلت بسیار قرار گرفت. او روی چند مسئله با شکیبایی کار کرد، از موضعهای افراطی پرهیز نمود و نگذاشت مسیرهای فکری موقّت و باب روز، راهش را کج کند. بعلاوه، گرچه کنار گذاشتن تحصیل گرایانه مابعدالطبیعه را نپذیرفت، خود وی نگرشی مابعدالطبیعی قابل توجهی نسبت به جهان ارائه نداشت. راست است که به مسیرهای ممکن تفکر اشاره کرد، اما این کار ماند تا فیلسوفان دیگری چون برگسون آن مسیرها را به گونه‌ای توسعه دادند که توجه همگان را برانگیخت. کورنو را امروز برای تحلیل انتقادی دقیقش ارج می‌گذارند، اما بسادگی می‌توان فهمید چگونه رنوویه که تا اندازه‌ای متأثر از کورنو بود، تأثیر بیشتری در همروزگارانش گذاشت.

شارل برنار رنوویه<sup>۱</sup> (۱۸۱۵ - ۱۹۰۳) در مون پلیه، زادگاه اوگوست کنت، به دنیا آمد و وارد مدرسه پلی تکنیک پاریس که شد اوگوست کنت را در مقام معلم ریاضیات دید. رنوویه هیچ‌گاه سمت دانشگاهی نداشت، اما نویسنده پر اثری بود. کارش را با انتشار چندین کتاب درسی آغاز کرد: در ۱۸۴۲ با انتشار کتاب درسی فلسفه نوین<sup>۲</sup> و در ۱۸۴۴ با کتاب درسی فلسفه باستان<sup>۳</sup> و در ۱۸۴۸ با کتاب درسی جمهوریخواه درباره انسان و شهروند.<sup>۴</sup> در آن وقت از اندیشه‌های سن سیمون و سایر سوسيالیستهای فرانسوی بشدت متأثر بود و کتاب اخیر را برای معلمان مدارس نوشت. وقتی که ناپلئون سوم خود را امپراتور خواند و خود وی به تفکر و تأثیف فلسفی پرداخت، بر معتقدات جمهوریخواهانه اش ضربه‌ای کاری وارد آمد. با این حال، در ۱۸۷۲ انتشار نشریه‌ای ادواری با نام فلسفه انتقادی<sup>۵</sup> را آغاز کرد و در سالهای اول این نشریه مقالات ماهیتاً سیاسی بسیاری درج کرد که هدف از آنها پژوهیانی از جمهوری اعاده شده بود. بعدها این نشریه ادواری سالنامه فلسفی<sup>۶</sup> نام گرفت و ف. پیو<sup>۷</sup> در دبیری آن همکاری داشت.

نخستین اثر اصلی رنوویه کتاب چهار جلدی اش با عنوان رساله‌های انتقاد عمومی<sup>۸</sup> (۱۸۶۴ - ۱۸۵۴) بود. این کتاب ویلیام جیمز را تحت تأثیر قرارداد و او ستایشگر رنوویه باقی ماند و چند مقاله فلسفی به نشریه او داد. در ۱۸۶۹ کتاب دو جلدی علم اخلاق<sup>۹</sup> را درباره علم و اخلاق نوشت و در ۱۸۷۶ طرح کتابی را ریخت که قرار بود درباره تکامل تاریخی تمدن اروپایی باشد و رنوویه عنوان <اوکرونی><sup>۱۰</sup> بر آن گذاشت، اما نوشته نشد. در ۱۸۶۶ کتاب دو جلدی کلیات رده‌بندی منظم آرای فلسفی<sup>۱۱</sup> و در ۱۹۰۱ دو اثر درباره مابعدالطبیعه با نامهای معضلات مابعدالطبیعه محض<sup>۱۲</sup> و تاریخ و راه حل‌های مسائل

1. Charles Bernard Renouvier

2. *Mannuel de philosophie moderne*

3. *Mannuel de philosophie ancienne*

4. *Mannuel républicain de homme et du citoyen*

5. *Critique philosophie*

6. *L' année philosophique*

7. F. Pillon

8. *Essais de critique générale*

9. *La science de la morale*

10. عنوان کاملش:

*Uchronie, L' utopie dans L' histoire. Esquisse historique de développement de la civilisation européenne, tel qu'il n'a pas été, tel qu'il aurait pu être.*

11. *Esquisse d' une classification systématique des doctrines philosophiques*

12. *Les dilemmes de la métaphysique pure*

مابعدالطبیعی<sup>۱</sup> از او منتشر شد. کتابش درباره شخصیگرایی<sup>۲</sup> در ۱۹۰۳ و اثر مشهورش درباره کانت با نام نقادی آرای کانت<sup>۳</sup> توسط دوستش لویی پرا<sup>۴</sup> در ۱۹۰۶ انتشار یافت. رنوویه در دیباچه رساله‌های انتقاد عمومی اش نوشت که یکی از اصول اساسی تحصیل‌گرایی، یعنی اصل محدود کردن شناخت به قوانین پدیده‌ها، را قبول دارد. هرچند که موافقت خود را با اوگوست کنت بر سر این نکته اعلام داشته بود، فلسفه‌ای که پرداخت مطمئناً فلسفه، تحصیل‌گرایی نبود. همان طور که قبل‌گفته شد، رنوویه دوست داشت فلسفه‌اش را >روشن جدید نقادی< بنامد. اما با اینکه انگیزه‌اش را آشکارا از کانت گرفت، در مقدمه کتابش درباره این فیلسوف آلمانی بی‌پرده گفت که در درجه اول قصدش شرح و بیان نقادی کانت نیست، بلکه >نقادی کانت<sup>۵</sup>< است. واقعیت امر این است که او اندیشه کانت را در بسط و تکمیل فلسفه شخصیگرای خودش به کار گرفت. به نظر رنوویه یکی از جنبه‌های فلسفه کانت که بیش از همه اعتراض بر آن وارد است، نظریه شیء فی نفسه است. کانت بر این باور بود که پدیدار جلوه ظاهری چیزی دیگر سوی خود آن چیز است. اما همان طور که این «چیزی دیگر» در نظر خود کانت غیرقابل شناخت بود، مانند ذوات لای، همانا توهمی زاید بود.<sup>۶</sup> البته این نتیجه گرفته نمی‌شود که چون پدیدارها جلوه‌های ظاهری اشیایی فی نفسه غیرقابل شناخت نیست، پس به نظر رنوویه همانا تأثرات ذهنی است. پدیدارها همان چیزی است که می‌توانیم ادراک کنیم و درباره آنها حکم کنیم. به عبارت دیگر، پدیداری واقعی یکی است.<sup>۷</sup>

یکی دیگر از جنبه‌های فلسفه کانتی که رنوویه از آن انتقاد کرد، نظریه تعارض احکام بود.<sup>۸</sup> برای مثال، کانت معتقد بود که هم می‌توان اثبات کرد و هم می‌توان ابطال کرد که جهان آغازی در زمان داشته و مکان محدود یا متناهی است. رنوویه در این نظر

1. *Histoire et solution des problèmes métaphysiques*

2. *La personnalisme, suivi d' une étude sur la perception externe et sur la force*

3. *Critique de la doctorine de kant*

4. Louis Prat

5. *Doctrine de Kant*, P. 3.

۶. رنوویه در ترجمه رساله درباره طبیعت انسان، اثر دیوید هیوم به فرانسه با ف. پیو همکاری داشت. به نظر رنوویه، حق با هیوم بود که مفهوم ذوات را به نحوی که لاک شرح و بیان کرده بود، کنار گذاشته بود.

۷. همان طور که رنوویه تصدیق دارد و آرژه پدیدار، می‌خواهد تصوّر جلوه ظاهری واقعیتی را القاء کند که خود آن تجلی ظاهری ندارد. اما به نظر رنوویه، پدیدار همان چیزی است که ظاهر است یا می‌تواند ظاهر شود.

۸. — ترجمه جلد ششم همین تاریخ فلسفه، ص ۲۸۹ به بعد.

بی توجهی آشکاری به اصل عدم تناقض می دید. این رأی به نکته توجه ندارد، زیرا که نظر کانت انکار کردن اصل عدم تناقض نبود. نظر او به این استدلال بود که اگر ذهن انسان راه مابعدالطبیعه <جزمی> را دنبال کند و مدعی شود که جهان را به صورت کل می شناسد، این دعوی با تعارض احکام رو به رو و معلوم می شود که دعوی واهم است و مابعدالطبیعه نوع سنتی، علم کاذب. البته رنوویه نمی خواست انکار کانت را از مابعدالطبیعه پذیرد. و با توجه به نکات خاصی که محل اختلاف بود، اعتقاد داشت که می توان ثابت کرد که سلسله نامتناهی پدیدارها ناممکن است، زیرا مفهوم معارضی از عدد نامتناهی در بر دارد.<sup>۱</sup> مکان باید محدود یا متناهی باشد و نظریات معارض را می توان به طور قطعی باطل دانست به عبارت دیگر، اگر می شد فقط یکی از دو نظر معارض را ثابت کرد، نه هر دو نظر را که کانت می پنداشت، تعارض احکام پیدا نمی شد. اگرچه رنوویه با توجه به جنبه های مهم فلسفه کانت از او تا اندازه ای صریحاً انتقاد می کند، به هر حال نظریه خودش را درباره مقولات تا جایی به نظریه کانت درباره مقولات مربوط می سازد که نظریه خود را به عنوان پیشرفته بر اساس نظریه آن فیلسوف آلمانی معروفی می کند. اساسیترین و کلیتیرین یا مجرّدترین مقولات از نظر رنوویه مقوله نسبت است، تا آنجا که به نظر او هیچ چیزی را نمی توان شناخت مگر آنکه نسبت داده شده باشد. رنوویه تا آنجا پیش می رود که مقولات عدد، وضع، توالی، کیفیت، شدن، علیّت، غائیت یا هدفمندی و شخصیّت را اضافه می کند، حرکتی از انتزاعی ترین به انضمامی ترین. پیداست که فهرست مقولات رنوویه متفاوت با فهرست کانت است. بعلاوه سعی بر آن نبوده است که به روش استعلایی، مقولات مقدم بر تجربه استنتاج شود. مقولات رنوویه مانند مقولات کورنو مبتنی بر تجربه یا مأخذ از آن است. بنابراین پیوند بین رنوویه و کانت تا اندازه ای سست است. اما این نکته تغییری در این واقعیت نمی دهد که رنوویه نوعی انگیزه از کانت گرفت و دوست داشت خودش را خلف صدق کانت بداند.

به همین ترتیب، می توان بین نظریه ایمان کانت که مبتنی بر عقل عملی یا اراده

۱. اگر بخواهیم به گذشته، به فلسفه قرون وسطی، بازگردیم می توانیم بگوییم که رنوویه با قدیس بوناونتوره که معتقد بود اثبات کردن سلسله ای نامتناهی ناممکن است، توافق نظر داشت. — متن انگلیسی ج دوم همین تاریخ فلسفه، صص ۲۶۲-۲۶۵ و ۳۶۶-۳۶۷.

اخلاقی است و اندیشهٔ رنوویه درباره نقشی که اراده در اعتقاد دارد، اندیشه‌ای که طرف توجه ویلیام جیمز قرار گرفت، پیوندی دید. البته در این موضوع نیز پیوند نزدیک و محکم نیست، بیشتر انگیزه‌ای است که رنوویه گرفته تا اینکه عملاً نظریه‌ای کانتی اختیار کرده باشد. کانت بین حوزهٔ شناخت نظری و شناخت عملی یا ایمان اخلاقی مرز قاطعی کشید و این تمایز پیشفرض مرز بین پدیدار و ناپدیدار قرار گرفت. همان طور که رنوویه این تمایز دومی را منکر شد، تعجب ندارد که هر نوع تفکیک قاطع بین شناخت و ایمان را منکر شده باشد. <جدایی کانتی بین عقل نظری و عقل عملی توهم است.><sup>۱</sup> رنوویه در رساله دوم تأکید کرد که یقین همیشه لازمه‌اش عنصری از اعتقاد است و لازمه چنان اعتقادی ارادهٔ معطوف به اعتقاد است. این نکته حتی به می‌اندیشم، پس هستم دکارت قابل اطلاق است. زیرا برای یگانه ساختن شخص عالم و معلوم در اثبات وجود شخصی، عمل اراده لازم است.

کاری که رنوویه می‌کند این است که دامنهٔ تفسیر کانت را از ایمان عملی به فراسوی قلمروی که کانت بدان بسنده کرده بود گسترش داده است، ایرادی که در آن وقت بدان گرفته شد، چندان وارد نیست. برای مثال، فرض کنید که بگوییم که ارادهٔ معطوف به اعتقاد حتی به علم راه می‌یابد. و فرض کنید که بعداً توضیح بیاورم که مراد من این است که کار عالم به عمل انتخاب متکی است، و عالم می‌خواهد فرضیه‌ای اختیار کند که به نظر او اثبات سودمند بودنش در زمینه‌ای علمی بیشترین احتمال یا امکان را داشته باشد، و اینکه تصمیم عملی برای اختیار کردن فرضیه‌ای که اصولاً قابل تجدیدنظر باشد، مستلزم علم اراده است. ممکن است گفته شود آنچه من می‌گوییم راست است، اما به ارادهٔ معطوف به اعتقاد، بدین معنا که این فکر ایرادها را برانگیخته است، ارتباطی ندارد. گرچه رنوویه تقسیم‌بندی قاطع کانت را بین کاربردهای نظری و عملی عقل قبول ندارد، می‌گوید که در هر شناختی عنصری شخصی، مداخله اراده، وجود دارد. به سخن دیگر، او در پرتو فلسفه‌ای شخصیگرا نظریه‌ای درباره شناخت می‌پروراند. دانستیم که شخصیت از نظر او انضمامی‌ترین مقولات اساسی است. و تأکید او بر این است که در فعالیت شخص انسان اصولاً دوگانگی مطلق بین عقل و اراده نمی‌توان قابل شد، گو اینکه

البته ممکن است در بعضی از زمینه‌های فعالیت، غلبه با عقل یا اراده یا احساس باشد. در حوزه اخلاقی این رهیافت شخصیگرا خودش را در انکار رنوویه از گرایش کانت به این سو نشان می‌دهد که ارزش اخلاقی عمل، متناسب با این است که صرفاً جدا از حس تکلیف و بدون توجه به تمایل و عاطفه انجام گرفته باشد. از آنجاکه عمل اخلاقی بیان تمامیت شخص است، از نظر رنوویه مطلوب این است که وظیفه و عاطفه با یکدیگر هماهنگ باشند.

گاه رنوویه به گونه‌ای که کاملاً کلی از پدیدارها یاد می‌کند، مثل وقتی که می‌گوید پدیدارها و نسبتها میان آنها متعلق شناخت آدمی را تشکیل می‌دهد. در عین حال تأکید دارد که واقعیت مراتب تحويل ناپذیری دارد که به مرتبه شخصیت ختم می‌شود. البته انسان می‌تواند سعی کند که مقاصد خود را فقط در قالب مقولات یا مفاهیمی که به مرتبه‌ای غیرانسانی قابل اطلاق است بیان کند. این کوشش ممکن است، زیرا اگرچه ذهن نمی‌تواند جز در قالب مقوله اساسی نسبت هیچ پدیداری را ادراک کند، در انتخاب مقولات تعیین‌کننده‌تر جا برای انتخاب می‌گذارد. کوشش‌های معطوف به تحويل‌گرایی هرچند که ممکن است، محکوم به شکست است. برای مثال، آزادی یک داده آگاهی است. رنوویه در عین آنکه این برداشت کانت را نمی‌پذیرد که انسان از حیث ناپدیداری آزاد و از حیث پدیداری مجبور است و تأکید می‌کند که انسان به عنوان پدیدار آزاد است<sup>۱</sup>، در پیوند دادن آگاهی از آزادی به آگاهی اخلاقی با کانت موافق می‌شود. البته امکانات انتخاب و عمل در راههای مختلف محدود است. عامل اخلاقی <که توانایی عمل به اضداد دارد، از محدودیتی که در سلسله ایستا یا پویای نسبتها دارد گزیری ندارد.<sup>۲</sup> اما گرچه نباید در باب حوزه آزادی مبالغه کرد، اخلاق را نمی‌توان شناخت مگر که آزادی را به عنوان صفت شخص انسان به شمار آوریم. در واقع آزادی بیشتر داده آگاهی اخلاقی است تا چیزی که بتوان آن را اثبات کرد. به نظر رنوویه نمی‌توان موضع

۱. به نظر رنوویه این نوع کوشش برای ترکیب کردن دو چیز با هم نمونه دیگری از بی‌توجهی کانت به اصل عدم تناقض است. چون رنوویه تأکید دارد که انسان به عنوان پدیدار آزاد است، باید به یاد داشت که مراد او از این سخن این است که انسانی که ما تجربه کرد هایم آزاد است. همان طور که دیدیم، البته او بر حسب تفکیک کانت بین پدیدار و شیء فی نفسه که مردود می‌داند نمی‌اندیشد.

2. *Essais*, II, P.466.

جب‌گرایی اختیار کرد مگر اینکه جبرگرا خودش را در این دعوی باطل بیندازد که کسی که اظهار آزادی می‌کند مجبور است اظهار کند که خودش را آزاد می‌بیند.

وقتی که رنوویه از عامل اخلاقی آزاد سخن به میان می‌آورد، البته مقصود او فرد انسان است.<sup>۱</sup> در زمینه فلسفی به اسپینوزاگروی یا نظریات درباره مطلق به نحوی که در ذهنیگرایی آلمانی پس از کانت دیده شد، یا به طور کلی به هرگونه نظریه فلسفی که افراد را به منزله لحظه‌هایی در زندگی واحد نشان دهد اعتمای نداشت. بیزاریش از این گونه نظریات، به هر نوع تحصیل‌گرایی که تاریخ را به منزله فراگرد لازمی نشان دهد که دستخوش قانون یا قوانین است، و در حوزه کلامی، به اعتقاداتی که به نظر او انسان را آلت دست علیّت کلی الاهی می‌داند، تسری یافته است. در عرصه سیاسی با هرگونه نظریه سیاسی که دولت را به منزله وجودی قائم به ذات، مسلط بر اعضاش و مافوق آنها نشان دهد، بشدت مخالف است. در واقع رنوویه قدرت سیز (آنارشیست) نیست، اما جامعه مطلوب از نظر او جامعه‌ای است که بر اساس احترام به فرد انسان به عنوان عامل اخلاقی آزاد بنا شده است. دولت خود فرد یا عامل اخلاقی نیست: نامی است برای افرادی که به طرق خاصی متسلک شده‌اند و مشترکاً عمل می‌کنند. رنوویه در کتابش درباره علم اخلاق تأکید را بر خصلت تصویری مفاهیمی از قبیل «ملت»<sup>۲</sup> می‌گذارد و تأکید می‌کند که اگر دولت به عنوان موجودی قائم به ذات قلمداد شود، یا این نتیجه گرفته می‌شود که دولت یک اخلاق دارد و فرد اخلاق دیگری؛ یا اینکه جایگاه دولت مافوق حوزه اخلاقی است. نظم اخلاقی فقط می‌تواند توسط افرادی بنا شود که مشترک یا هماهنگ عمل کنند؛ اما افراد انسانی هستند که نظم اخلاقی را ساخته‌اند و نگاه داشته‌اند، نه فرد برتر موهومن.

همان طور که عنوان علم اخلاق بوضوح گویاست، رنوویه معتقد است که اخلاق می‌تواند علمی داشته باشد. برای اینکه این علم ممکن باشد، البته پدیده‌های اخلاقی باید باشد. و مادام که علم به روابط میان پدیده‌ها توجه دارد، شاید بتوان توقع داشت که او حوزه اخلاق را به روابط میان افراد مختلف محدود کند، اما فی الواقع این طور نیست.

۱. رنوویه مثل لایبنیتس نسبت به تفاوت‌ها تبیین بود. در ۱۸۹۹ با همکاری ل. پرا اثری با عنوان مونادشناسی جدید *La nouvelle monadologie* منتشر کرد.

2. *La science de la morale*, II, chapter 96.

مفهوم حقوق از نظر رنوویه فقط در زمینه اجتماعی معنی دارد. حقوق به عنوان پدیده‌ای اخلاقی فقط در جامعه پیدا می‌شود. اما گرچه فرد فقط با توجه به همگناش از حقوق برخوردار است، و گرچه حقوق و وظایف در چارچوبی اجتماعی مرتبطند، مفهوم وظیفه از نظر رنوویه اساسی‌تر از مفهوم حقوق است. سخن به میان آوردن از فرد بکلی جدا از دیگران به عنوان ذی حقوق بی‌معناست، اما او می‌تواند وظایف اخلاقی داشته باشد. زیرا در باب هر فردی، بین آنچه او هست و خود برتر یا مطلوب‌ش رابطه‌ای وجود دارد، و او برای به تحقق رسانیدن این خود برتر در شخصیت و سلوکش تحت قید تکلیف است. بنابراین رنوویه با کانت همعقیده است که تکلیف پدیده اساسی اخلاقی است، اما بین جنبه‌های مختلف تکلیف فرق می‌گذارد: یک تکلیف متوجه اراده است که به موجب آن اراده باید با مطلوب<sup>۱</sup> سازگار باشد؛ یک تکلیف متوجه افراد است که به موجب آن فرد باید وظیفه خود را انجام دهد؛<sup>۲</sup> و نیز می‌توان گفت که بعضی چیزها به میانجی انسانها<sup>۳</sup> باید باشند.<sup>۴</sup> مفهوم عدالت در جامعه به وجود می‌آید و مؤثر می‌شود؛ و عدالت ایجاب می‌کند به ارزش و حقوق سایر افراد که به قول کانت باید فقط به عنوان وسیله رسیدن به هدفهای خود فرد به شمار رود، احترام گذاشته شود.

همان طور که رنوویه بر شخصیت به عنوان عالیترین مقوله و بر ارزش شخص انسان تأکید دارد، طبیعی است که نه تنها باید با هر نوع ستایش دولت مخالف باشد، بلکه با جزم‌اندیشی و اقتدا و مرجعیت در حوزه دینی مخالفت کند. رنوویه روحانیت سیز و مدافع پرشور آموزش غیردینی بود.<sup>۵</sup> چندگاهی ضمیمه ضد کاتولیکی انتقاد دینی<sup>۶</sup> را همراه نشریه فلسفی اش منتشر کرد. با این همه، بی‌خدا نبود. تأمل درباره آگاهی اخلاقی را به منزله گشايش راه تفکر و نتیجه قهری آن می‌دانست، نه به منزله راهی که منطقاً به اعتقاد به خدا ختم شود. تأکید بر این داشت که باید خدا را بحسب عالیترین مقوله بشر شناخت، و بنابراین به عنوان مقوله شخصی. در عین حال، این اعتقاد رنوویه دایر بر

1. devoir-être

2. devoir-faire

3. devoir-être

4. *La science de la morale*, I, P. 10.5. رنوویه در ۱۸۷۹ رساله کوچک اخلاقی برای مدارس غیردینی *Petit traité de morale Pour les écoles* را منتشر کرد.6. *La critique religieuse*

اینکه تصدیق وجود شر با اعتقاد به خیر لایتناهی، قدرت مطلق، و علم مطلق خدا سازگار نیست او را واداشت که خدا را متناهی یا محدود تصور کند. به اعتقاد او فقط این مفهوم است که می‌تواند به آزادی و مسؤولیت خلاق انسان مجال بدهد.

در حق رنوویه گفته‌اند که او فیلسوف رادیکالیسم بود و نگرش روشنگری و آرمان انقلاب را درباره آزادی با مضامینی درآمیخت که در جنبش فلسفه روحی در تفکر فرانسوی تجدید ظهور کرد، در عین آنکه فلسفه کانتی را برای گستاخان پیوند بین این مضامین و مابعدالطبیعه سنتی به کار می‌برد. و بدون شک حقيقة در این نظر هست. البته این نکته مهم است که عنوان آخرین اثری که خود او انتشار داد شخصیگرایی بود. همان طور که قبلًا گفته شده، رنوویه فلسفه خود را روش جدید نقادی<sup>۱</sup> نام داد. و در آخرین گفت و گوها که پس از مرگش انتشار یافت گفته شده است که به مطالعه‌ای درباره مقولات به عنوان کلید همه مسائل اشاره کرده است. اما تردید هست که چیزی که بیش از همه در تفکر کانت نظر رنوویه را جلب کرد عناصر شخصیگرایی آن بود. و همین شخصیگرایی خود او بود که نگرش وی را نسبت به ذهنیگرایی مابعدالطبیعی آلمانی<sup>۲</sup>، به اندیشه اوگوست کنت درباره تاریخ، بدان سان که قانونی بر آن حاکم است، به جبرگرایی، به الاهیات سنتی، به کلیسای کاتولیک به نحوی که او آن را می‌دید، به خدایی کردن دولت از یک سو و اندیشه‌ها و طرحهای کمونیستی از سوی دیگر تعیین کرد.

### ۳. آملن و مابعدالطبیعه ذهنیگرا

رسم است که از اوکتاو آملن<sup>۳</sup> (۱۸۵۶-۱۹۰۷) به عنوان مرید رنوویه یاد کنند. فی الواقع، آملن خودش را به این عنوان معرفی کرده است. اثر اصلی اش را به نام رساله‌ای درباره عناصر اصلی تصویر<sup>۴</sup> (۱۹۰۷) به رنوویه اهدا کرده، و در کتاب نظام رنوویه<sup>۵</sup>، که پس از مرگش انتشار یافت، گفت که این نظام برای وی <موضوع تأملات طولانی><sup>۶</sup> بوده است. هر چند

1. neocriticism

2. البته ارجاع به آراء مربوط به مطلق است.

3. Octave Hamelin

4. *Essai sur les éléments principaux de la représentation*

5. *Le système de Renouvier*, edited by P. Mouy (1927).

6. *Le système de Renouvier*, P. 2.

روش جدید نقادی رنوویه مطمئناً تأثیر قابل توجهی در آملن گذاشت، وقتی که استاد سوریون شد، تفکر رنوویه را به منزله نقطه عزیمت تفکر خودش به کار گرفت. آملن به معنی کسی که فقط نظام استاد را اختیار کند، تداوم بینشد، و از آن دفاع کند مرید نبود. تا جایی که به این موضوع مربوط می‌شود، متوفکران دیگری نظریه زول لاشلیه<sup>۱</sup> (۱۸۳۲-۱۹۱۸) که در بحث درباره جنبش موسوم به فلسفه روحی در تفکر فرانسوی به فلسفه‌اش خواهیم پرداخت، نیز در او تأثیر بخشیدند.

درست نیست گفته شود که رنوویه در نظریه مقولات فقط چند مفهوم اساسی را کنار هم چیده است، بدون آنکه برای نشان دادن روابط متقابل آنها کوشش جدی کرده باشد. زیرا او سعی کرد ثابت کند که سایر مقولات، تا برسد به مقوله شخصیت بتدریج مشخصات انضمامی‌تر کلیت‌ترین و انتزاعی‌ترین مقوله، یعنی مقوله نسبت، است بعلاوه، هر یک از مقولات را به منزله همنهاد بین یک نهاد و یک برابر نهاد معرفی کرد. برای مثال، گفته می‌شد عدد، همنهاد وحدت و کثرت است. به عبارت دیگر، رنوویه سعی کرد که از مقولات استنتاج دیالکتیکی کند. اما روش کار رنوویه از نظر آملن به قدر کافی منظم نبود. چیزی که به نظر وی لازم بود، به وجود آوردن ساخت دیالکتیکی منظمی از مقولات بدان نحو بود که با یکدیگر نظام کاملی به وجود آورند. از این رو <جدول مقولات آقای رنوویه می‌تواند به نظامی کاملاً عقلانی تکامل یابد><sup>۲</sup>. اندیشه منظمتر به اندیشه‌ای کاملتر از اینکه هست تبدیل می‌شود.

آملن مانند رنوویه در وهله اول سعی می‌کند که مقوله نسبت را به این ترتیب ثابت کند. در تفکر، واقعیتی ابتدایی است که «هر «وضع»<sup>۳</sup> ی «وضع معارض»<sup>۴</sup> ی را نفی می‌کند، و هر نهادی برابر نهادی را طرد می‌کند، و این دو عامل متعارض فقط تا جایی معنی دارند که طارد یکدیگر باشند.><sup>۵</sup> با این حال، باید واقعیت دیگری بر این واقعیت ابتدایی افزود تا آن را کامل کند. از آنجاکه عوامل متعارض معنایشان را دقیقاً از تعارضی که با هم دارند می‌گیرند، دو جزء یک کل را تشکیل می‌دهند. این همنهاد، یک نسبت است. <نهاد، برابر نهاد و همنهاد، این ساده‌ترین قانون اشیاء در مراحل سه‌گانه خویش است. این را با کلمه مفرد نسبت می‌نامیم.>

1. Jules Lachelier

2. *Système de Renouvier*, P. 114.

3. *Essai*, P.1.

4. *Ibid.*, P. 2.

پس از آنکه آملن به گمان خودش مقوله اساسی نسبت را ثابت می‌کند، به استنتاج مقوله عدد می‌پردازد. در توصیفی که او از نسبت به دست می‌دهد، دو عامل متعارض، یعنی نهاد و برابر نهاد، در تعارض با یکدیگر وجود دارند. بنابراین، می‌توان گفت که یک عامل برای وجود داشتن به عامل دیگری نیازمند است. در عین حال، ناتوانی یک عامل از این حیث که نمی‌تواند بدون عامل دیگر وجود داشته باشد، به نحوی متضمن این معنی است که یک عامل باید بدون دیگری وجود داشته باشد، یعنی به این ترتیب که با تعارض متقابل آنها سازگار است یا در واقع تعارض متقابل آنها ایجاب می‌کند. و <عدد نسبتی است که در آن بنا را بر این می‌گذاریم که یکی بدون دیگری وجود دارد.><sup>۱</sup>

نمی‌توانیم از طریق کلی استنتاج آملن درباره مقولات بحث پیرامون او را دنبال کنیم. در واقع این کار خیلی سودمند نخواهد بود. فهرست یا جدول آملن تا اندازه‌ای با فهرست رنوویه فرق دارد. برای مثال، مقوله زمان قبل از مقوله مکان استنتاج می‌شود. البته هر دوی آنان با مقوله نسبت شروع می‌کنند و به شخصیت ختم می‌کنند. به قول آملن، مقوله شخصیت همنهاد علیّت (یعنی علیّت فاعلی) و غائّت است؛ همنهادی که هیئت وجود لنفسه به خود می‌گیرد. وجود داشتن لنفسه، آگاه بودن است. <نفسه یا آگاهی؛ این است همنهاد مورد نظر ما.><sup>۲</sup> مادام که همه مقولات دیگر بتدریج مشخصات انصاصی تر انتزاعی ترین مقوله نسبت است، باید خود مقوله غایی، یک نسبت باشد. بعلاوه، به عنوان غایی، باید نسبتی باشد که مقوله دیگری را ایجاد یا ایجاب نکند. این شرایط در آگاهی حاصل می‌شود که <همنهاد خود و جز خود است، واقعیتی که در خارج از آن این دو فقط در معنایی انتزاعی وجود دارند.><sup>۳</sup>

رهیافت آملن به استنتاج مقولات، همان طور که مقصود او بود، به مراتب پیشینی ترو خردگرایانه‌تر از رهیافت رنوویه است. و تأثیر ذهنیگرایی آلمانی آشکار است. آملن سلسله‌ای از مقولات را با این فرض پیشنهاد می‌کند که نظام کامل و قائم به ذاتی به وجود آورد؛ نظامی که در آن، آغاز و انجام به معنای واقعی با هم باشد. <بدون شک دو حد سلسله مراتب یکی، دیگری را ثابت می‌کند اما نه به یک ترتیب. با سلسله‌ای از تحلیلهای،

1. *Ibid.*, P. 31.

2. *Ibid.*, P. 266.

3. *Ibid.*, P. 267.

بسیطتر از مرکب‌تر نتیجه می‌شود: مرکب‌تر با سلسله‌ای از همنهادها لزوماً خود را بر بسیطتر منطبق می‌کند. <sup>۱</sup> به عبارت دیگر، می‌توان از خودآگاهی یا شخصیت شروع کرد و به اصطلاح با روند تحلیل از مرکب‌تر و انضمایی‌تر به بسیط‌تر و انتزاعی‌تر به عقب برگشت. و نیز ممکن است با انتزاعی‌ترین و بسیط‌ترین مقوله آغاز کرد و به نظام اجازه داد از طریق سیر دیالکتیکی نهاد، برابر نهاد و همنهاد، خودش را متحول کند.

پرسشی که مطرح می‌شود این است که آیا آملن می‌خواهد به همان شیوه‌ای که انسان اشیائی فی نفسه مستقل از ادراک خود را درمی‌یابد به ادراک و استنتاج تصورات ذهن پیردازد؟ فقط به استنتاج اشکال تصوّر انسان به شیوه‌های انسانی ادراک اشیائی فی نفسه که مستقل از آگاهی است توجه دارد یا نه. پاسخ منفی است. <شیء فی نفسه فقط می‌تواند تخلیل باشد، زیرا مفهوم آن متناقض با خود است>. <sup>۲</sup> غیر خود فقط در نسبت با خود یعنی برای آگاهی وجود دارد. اگر به نظر برسد که از این دیدگاه نتیجه گرفته می‌شود که عالم از نسبتها تشکیل شده است، این امر مانع آملن نیست. <عالمن سلسله مراتبی از نسبتهاست...> <sup>۳</sup> عالم از اشیاء <بلکه از نسبت اشیاء تشکیل شده است.> <sup>۴</sup> تصوّر. آینه نیست. <تصوّر عین و ذهنی را که مستقل از آن <تصوّر> وجود داشته باشد منعکس نمی‌کند. تصوّر عین و ذهن است، خود واقعیت است، هستی است و هستی، تصوّر است.> <sup>۵</sup> به عبارت دیگر، ذهن یا روح، مطلق است. اگر اصطلاح مطلق به عنوان اشاره به واقعیتی غائی و رای همه نسبتها تعبیر شود، فی الواقع اصطلاح نامناسبی خواهد بود. <اما اگر به این معنا تعبیر شود که همه نسبتها را شامل است، باید گفت که ذهن مطلق است.> <sup>۶</sup> البته آملن نمی‌خواهد بگوید که کل عالم مظروف آگاهی من است، به این معنی که فقط در نسبت با خود من به عنوان این فاعل شناسایی خاص وجود دارد. ممکن است کسی بخواهد دلیل بیاورد که از لحاظ منطقی این نوع ذهنیگرایی نمی‌تواند از خودگرایی یا مذهب اصالت خود اجتناب بورزد. نسبت ذهن - عین از نظر او در قلمرو مطلق قرار می‌گیرد. حرف آملن این است که واقعیت، گشوده شدن دیالکتیکی اندیشه یا آگاهی از طریق سلسله مراتبی از مدارج است. و تأکید او بر اینکه پیشرفت دیالکتیکی از بسیط‌تر و

1. *Ibid.*, P. 15.

2. *Système de Renouvier*, P. 50

3. *Essai*, P. 15.

4. *Ibid.*, P. 272.

5. *Ibid.*, P. 279.

6. *Ibid.*, P. 363.

انتزاعی‌تر به مرگ‌تر و انضمامی‌تر، که بیشتر <ترکیبی> است تا <تحلیلی> محض، به نظریه تکامل خلق‌الساعة خلاقه میدان می‌دهد، مشروط بر آنکه این سیر در معنایی ذهنیگرایانه تفسیر شود، مثل تکامل آگاهی. بنابراین آملن منکر این است که آگاهی همواره باید به معنی آگاهی صریح باشد، <آگاهی صریحی که معمولاً روانشناسان از آن سخن به میان آورند.><sup>۱</sup> ما باید <گسترش بی‌انتهای آگاهی><sup>۲</sup> در نظر داشته باشیم. همان طور که لایب نیتس گفته است، هر موجودی کل را ادراک یا تصور می‌کند؛ و این نوع آگاهی کفايت می‌کند.<sup>۳</sup> آگاهی ادراکی نشان‌دهنده مرحله‌ای است که فقط از راه تکامل تدریجی ذهن یا روح<sup>۴</sup> حاصل می‌شود.

ظاهرًا این طور به نظر می‌رسد که آملن فقط می‌گوید که ما می‌توانیم واقعیت را به عنوان روند یکنواختی بینیم که به وسیله آن آگاهی بالقوه بتدریج به فعلیت می‌رسد. با این حال، در حقیقت او سعی دارد که ذهنیگرایی خود را با خداپرستی بیامیزد. <نیازی به گفتن نیست که خدا روحی است که برای شناختن مطلق در آن تردید نداشته‌ایم><sup>۵</sup>. به عبارت دیگر، مطلق شخصی است. به زبان لایب نیتسی، وجود خدا، به عنوان روح مطلق، حقیقت عقل است، اما به قول آملن خیر الاهی حقیقت واقع است. یعنی <ضروری نبود، نمی‌توانست ضروری باشد که روح مطلق به خیر مطلق تبدیل شود ... در حوزه امکان، به روح، گذشته از خیر مطلق، تصور (چشم‌انداز) نوعی حالت نامطلوب نادرست، مثل تصور بدینانه‌ای که خودش را با تاخیل آزار می‌دهد، عرضه شده است><sup>۶</sup>. آملن مانند شلینگ، خدا را به منزله خواست آزادانه خیر می‌داند و آزادی الاهی را در توانایی انسان برای انتخاب خیر یا شر منعکس می‌داند.<sup>۷</sup>

ذهنیگرایی آملن از بعضی جهات شباهت آشکاری به ذهنیگرایی هگل دارد. اما به نظر نمی‌رسد که آملن مطالعه وسیعی در فلسفه هگل کرده باشد؛ و ظاهرًا مطلق هگلی

1. *Ibid.*, P. 269.

2. *Ibid.*, P. 269.

3. *Ibid.*, P. 269.

۴. ترجمه کلمه *Spirit* مانند اصطلاح *Geist* آلمانی و *esprit* فرانسوی دشوار است. <'ذهن' mind و 'روح' spirit> هر دو مشکلات خودش را دارد.

5. *Essai*, P. 269.

6. *Ibid.*, P. 370.

۷. آملن آزادی را به <همنهاد ضرورت و امکان> تعریف کرده است؛ و عمل آزاد باید <همان چیزی باشد که عمل انگیزه دار هست>. *Ibid.*, P. 310.

را بیشتر در همان مسیری دیده است که خود هگل نظریه مطلق شلینگ را در نظام موسوم به «نظام هو هویه» دیده بود. به عبارت دیگر، آملن نظر هگل را به این ترتیب تفسیر کرد که هگل معتقد است نمی‌توان بر مطلق روابط ایجابی حمل کرد و نتیجه این می‌شود که مطلق، تا جایی که به شناخت ما مربوط می‌شود، قادر معنا خواهد بود، و همان طور که هگل به کنایه از نظریه مطلق شلینگ به عنوان نقطه‌ای یاد کرده که همه اختلافها را از بین برده است، در شب همه چیز سیاه است. واضح است که تعبیر آملن از هگل قابل بحث است. اما معلوم است که آملن بر خصلت شخصی مطلق تأکید دارد. زیرا در موضوع شخصیت به عنوان برترین مقوله و به عنوان صورت تکامل یافته مقوله انتزاعی نسبت از رنوویه پیروی می‌کند. اگر بنا به مفروضات آملن، مطلق کلیت است، نسبتی با شمول عام، باید شخصی باشد. به هر تقدیر حتی اگر دشوار باشد که به مراد او دقیقاً پی برده شود، از مفروضاتش چنین مطلبی نتیجه گرفته می‌شود. نخست اینکه اگر ذهن انسان یا خود را به عنوان اساسی برای غیرخود در رابطه‌ای دو جانبی قرار دهیم، پی بردن به این مطلب اصلاً آسان نیست که چگونه می‌توانیم به عنوان عین برای ذهن، از جهان و از ذهن انسانی فاصله بگیریم و آن را به ذهنی الاهی متعلق بدانیم. در واقع دشوار بتوان دانست که چگونه خودگرایی می‌تواند به طور موفق کنار برود، مگر با توصل به الزامات حس مشترک. دیگر آنکه اگرچه یکی دانستن خدا با واقعیت به عنوان کل فایده‌اش این است که لردمی به برهان وجود خدا نخواهد بود، هیچ معلوم نیست که این یکی دانستن بتواند آن طور که باید خداپرستی قلمداد شود. به عبارت دیگر، ظاهراً مابعدالطبعه ذهن‌گرای آملن به بازاندیشی بسیاری نیاز دارد. اما فیلسوف ما پنجاه و یک سال بیشتر نداشت که در تلاشی برای نجات دادن جان دو نفر از آب جان خود را از دست داد. و پیداست که نمی‌توان دانست اگر بیشتر عمر می‌کرد چه حک و اصلاحاتی در نظام فلسفی اش به عمل می‌آورد.

#### ۴. برونشویگ و تأمل ذهن در کار خود

پرداختن به لئون برونشویگ<sup>1</sup> (۱۸۶۹-۱۹۴۴) به این دلیل با ایراد رو به روست که پس از

بحث درباره برگسون باید به او اشاره شود نه پیش از آن. اما اگرچه این ایراد بر اساس ترتیب زمانی بدون شک وارد است، مناسبت دارد فصلی که به فلسفه انتقادی در فرانسه اختصاص دارد شامل بحث درباره او باشد. برونشویگ، در درجه اول، فیلسوفی بود که درباره طبیعت ذهن یا روح، به نحوی که خود را در زمینه‌های مختلف در عملش به صورت تاریخی نشان می‌دهد، به تفکر پرداخت. و تفکراتش را درباره ریاضیات و علم باید در پرتو این تفکر دید.

برونشویگ در پاریس به دنیا آمد، نخست در مدرسه کوندورس و سپس در دانشسرای عالی به تحصیل پرداخت و در ۱۸۹۱ از همین جا در ادبیات و علم درجه لیسانس گرفت. در ۱۸۹۷ پایان نامه دکتری اش را با عنوان جهت حکم<sup>۱</sup> انتشار دارد. در ۱۹۰۹ یکی از کرسیهای فلسفه در سوربون به وی واگذار شد. در ۱۹۴۰ به جنوب فرانسه رفت. آثارش شامل اینهاست: مراحل فلسفه ریاضی<sup>۲</sup> (۱۹۱۲)، تجربه انسانی و علیت طبیعی<sup>۳</sup> (۱۹۲۲)، پیشرفت آگاهی در فلسفه غرب<sup>۴</sup> (۱۹۲۷) و فلسفه روح<sup>۵</sup> (۱۹۴۹). برونشویگ درباره اسپینوزا و پاسکال نیز کتاب نوشته و گذشته از این در ۱۸۹۷ ویرایش مشهوری از اندیشه‌های پاسکال را انتشار داد.

برونشویگ در اثرش درباره جهت حکم دیدگاه ذهنیگرایش را با وضوح کافی بیان می‌کند. از دیدگاه کاملاً فلسفی، <شناخت دیگر عرضی نیست که از خارج بر هستی اضافه شده باشد، بدون آنکه آن را تغییر دهد ...، شناخت عالمی را می‌سازد که از نظر ما عالم است. ورای این عالم چیزی نیست. چیزی که فراسوی شناخت باشد، بر حسب تعریف دست نایافتی و نامتعین است. به عبارت دیگر از نظر ما با نیستی برابر است.><sup>۶</sup> در فلسفه، ذهن <در پی این است که خودش را در حرکتش و در فعالیتش درک کند ... فعالیت فکری به خودش آگاهی می‌باید، این است مطالعه‌بی نقص شناخت صحیح، این

۱. *La modalité du jugement*. ویرایش دوم آن در ۱۹۳۴ منتشر شد. ویرایش سوم آنکه با ترجمه فرانسوی رساله‌ای لاتینی درباره قوت مابعدالطبیعی قیاسی صوری برحسب قول ارسطو بسط یافت، در ۱۹۶۴ در پاریس منتشر شد.

2. *Les étapes de la philosophie des mathématiques*

3. *L'expérience humaine et la causalité physique*

4. *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*

5. *La philosophie de L'esprit*

6. *La modalité du jugement* (1964 edition), P. 2.

است فلسفه.<sup>۱</sup> به عبارت دیگر، از دیدگاه حس مشترک عادی، متعلق شناخت چیزی خارجی و ثابت است؛ چیزی که فی نفسه خارج از شناخت است اما به شناخت در می آید. وقتی به تمایزی که در حوزه عقل، یعنی در قلمرو فعالیت ذهن، بین ذهن و عین پدید می آید پی می بریم، انتقال به دیدگاه فلسفی را انجام می دهیم. به قول برونشویگ، بنابراین نباید ذهنیگرایی خود او (یا معاصر) را با ذهنیگرایی ذهنی که نقطه مقابل واقعگرایی مابعدالطبیعی است خلط کرد. ذهنیگرایی انتقادی یا <ذهنیگرایی عقلانی><sup>۲</sup> به انکار هر گونه تمایز بین ذهن و عین یا بین انسان و محیط او منجر نمی شود. به این مطلب منجر می شود که این تمایز در آگاهی پدید می آید و چیزی که فراسوی آگاهی و شناخت باشد، از نظر ما وجود ندارد.

نظر برونشویگ درباره فلسفه، به عنوان فعالیت ذهن در پی بردن به آگاهی فکری خودش، طبعاً فلسفه استعلایی کانت را به یاد می آورد. هر چند که برونشویگ از تأثیر کانت در تحول ذهنیگرایی بخوبی آگاه است، تأکیدش بر این است که فلسفه‌ای که وی در نظر دارد، استنتاج مقدم بر تجربه از مقولات مفروض‌آلاتی تغییر نیست. ذهن را به این ترتیب می بیند که از راه تفکر درباره فعالیت خودش، به سان آنکه برای مثال در تحول علم به صورت تاریخی تجلی یافته است، از خودش آگاه می شود. و ذهن از خلال این تفکر است که پی می برد مقولات تغییر می کند: از ابتکار و خلاقیت خودش آگاه می شود و پذیرای مقولات و راههای تفکر جدید می شود. نگرش کانتی راه به ذهنیگرایی سترونی می برد. ذهنیگرایی اصیل <آین فکر زنده است ... هر پیشرفتی که در شناخت است و موجبیت ذهن با پیشرفت علم پیوند دارد.><sup>۳</sup> البته فقط مسئله علم نیست، ذهنیگرایی اصیل در حوزه اخلاق نیز پذیرای برداشت تازه از اصول اخلاقی در پرتو پیشرفت اجتماعی است. همان طور که گفته شد، برونشویگ درباره پیشرفت آگاهی در فلسفه غرب اثری منتشر کرد. کلمه وجдан<sup>۴</sup> می تواند هم به این معنا باشد و هم به معنای آگاهی<sup>۵</sup> یا شعور.<sup>۶</sup> و همان طور که برونشویگ استنتاج مقدم بر تجربه از مقولات را رد می کند، که منکر هر گونه تغییر اساسی در نظریه علمی است، به همین ترتیب هر گونه

1. *Ibid.*, P. 4.

2. *L' idéalisme contemporain* (1905), P. 5.

3. *Ibid.*, P. 176.

4. conscience

5. 5. consciousness

استنتاج مقدم بر تجربه از اصول اخلاقی را که پیشرفتها را در نگرش اخلاقی نادیده می‌گیرد مردود می‌داند. ذهن یا روح در فعالیتش به خود پی می‌برد، اما فعالیتش در هر جایی که در آنجا درباره خودش تفکر کند متوقف نمی‌شود. علم ظرفیت تغییر و پیشرفت دارد؛ جامعه نیز همین طور؛ و زندگی اخلاقی انسان نیز همین طور. ممکن است ذهن در هوای ترکیبی جامع و نهایی باشد، اما نمی‌تواند بدن دست یابد. زیرا ذهن یا روح، مبتکر و خلاق باقی می‌ماند. صورتهای تازه می‌آفریند و از راه آفریده‌های خودش از خودش آگاه می‌شود.

مابعد الطبيعه از نظر برونوشیگ قابل تحويل به نظریه شناخت است؛ حکم، عمل تشکیل دهنده شناخت است؛ و صفت ممیز حکم و اثبات هستی است.<sup>۱</sup> اما چیزی که به عنوان هستی اثبات یا مسلم فرض می‌شود، به دو طریق قابل اثبات است. در درجه اول فقط می‌تواند در قلمرو فهم پذیری، ذیل صورت <درونی بودن> اثبات شود. یعنی هستی که مسلم فرض شده است، فقط با یک نسبت عقلی تشکیل می‌شود. حکم ریاضی از این نوع است. هستی نسبت حکمیه صرفاً هستی منطقی است. در درجه دوم، هستی اثبات شده می‌تواند هستی وجود (وجود داشتن) باشد، و حکم بیان شناخت ذهن از <محركی> باشد، یعنی شناخت ذهن از این معنی که گویی چیزی در خارج هست که آن را مقید یا محدود می‌کند، و نیز شناخت ذهن از فعالیت خود دایر بر اینکه به این تجربه مقید بودن و محدود بودن محتواهی می‌دهد.<sup>۲</sup> با این همه، با ثنویتی تحويل ناپذیر بین احکام صرفاً صوری از یک سو، و احکام مطلق ادراک از سوی دیگر روبرو نیستیم. زیرا ذهن یا عقل در پی معقولیت است، به عبارت دیگر، در پی وحدت است. احکامی که در وهله اول به قلمرو صرفاً عقلی درونی تعلق دارد و نسبتهايی که در حوزه بیرونی ثابت شده است تابع شرایط یا مقتضیات معقولیت است. خلاصه آنکه عالم فیزیک ریاضی ساخته شده است. البته نمی‌توان صورت ریاضیات محض، یعنی صورتی صرفاً قیاسی، را به این آفریده فعالیت ذهن داد. بین <برونی بودن> و <درونی بودن> تنش مداومی هست. عالم استنتاج می‌کند، اما باید به تجربه متoscّل شد و [یافته خود را] به محک تجربه نیز

1. *La modalité du judgement*, P. 40.

2. به قول برونوشیگ، عقل است که تعیین‌کننده شیء است. چیزی که در <محرك> داده می‌شود اصلاً تعیین‌کننده نیست. هر حکم ادراک، مستلزم درونی بودن و برونی بودن است.

بیازماید. در قلمرو ریاضیات محض، ضرورت حکم می‌کند؛ در قلمرو علم، احتمال غلبه دارد. عالم علم آفریده روح انسان است<sup>۱</sup>، اما آفریده‌ای است که هیچ‌گاه به مرحله نهایی و مطلقاً اصلاح ناپذیر نمی‌رسد.

برونشویگ در تلقی اش از حوزه اخلاقی، حوزه حکم عملی، بار دیگر بر سیر روح انسان به سوی اتحاد تأکید می‌ورزد. انسان را به منزله موجودی می‌بیند که از راه مشارکت در فعالیت آگاهی، آگاهی بدین معنی که آفریده ارزشهایی است که متعالی از خودمحوری است، در سیر به سوی جذب و اتحاد است. در حوزه نظری، عقل در حرکت خود به سوی حد مطلوب یک نظام منسجم جامع شبکه‌ای از روابط منسجم می‌آفیند. در حوزه زندگی اخلاقی نیز روح انسان به سوی روابط متقابل عدالت و عشق در حرکت است. در امر دین، برونشویگ درباره خدایی متشخص که متعالی از قلمرو آگاهی انسان است، مسئله‌ای ندارد. راست که کلمه <خدا> را به کار می‌برد، اما این کلمه از نظر او بر عقل به عنوان متعالی از فرد من حيث هو دلالت می‌کند، هر چند که حائل در خود و در حرکت به سوی اتحاد است. «مادام که انسان از عقل بهره‌مند است، از الوهیت برخوردار است.<sup>۲</sup> و تا وقتی که زندگی انسان بر مانعهای بین آدمیان غلبه می‌کند، بُعدی دینی دارد.

بهتر است برونشویگ را ذهنیگرا خواند تا فیلسوف علم. البته انصاف نیست که کسی او را فقط به این عنوان معرفی کند که علم را در قالب ذهنیگرایی تفکر تحمیل می‌کند. در واقع با پیشفرضهای ذهنیگرا آغاز می‌کند و نمی‌توان انکار کرد که این پیشفرضها در تفسیر او از علم تأثیر دارد. و در عین حال تأکید می‌کند که به ماهیت ذهن یا روح فقط از راه بررسی کردن فعالیت آن پی برده می‌شود. و هر چند که ذهنیگرایی او در تفسیرش از علم تأثیر دارد، تفکر وی درباره علم در تحول بالفعل آن، بر فلسفه ذهنیگرایش تأثیر می‌گذارد. برای مثال، بخوبی می‌بیند که علم بر ضد این فکر تجهیز می‌شود که سیر دست یافتن به شناخت را می‌توان به عنوان سیری صرفاً قیاسی نشان داد. البته نیز توجه دارد که ابتکار و خلاقیت عالم، خارج از تجربه‌گرایی محض است. و شاید بجا باشد یادآوری

۱. عالم حق مشترک یا آگاهی ماقبل علمی نیز البته همین طور است. هر دو عالم، واقعی است.

2. *La Progrès de la conscience*, P. 796.

شود که برونو شویگ در نظریه نسبیت اینیشتین تأیید نظر خودش را درباره علم می‌دید، به این معنی که کاشف از وابستگی متقابل عقل و تجربه بود. البته در عین حال در نظریه نسبیت توجیه انکار خود را از مقولات ثابت و مقولات مکان و زمان می‌دید؛ به عنوان واقعیتها پی که مقدم بر فعالیت ذهن و مستقل از آن است. <در همه زمینه‌ها، از تحلیل کوشی<sup>۱</sup> یا تحلیل گثورک کانتور<sup>۲</sup> تا فیزیک آقای پلانک یا فیزیک آقای اینیشتین، کشفیات قطعی در خلاف جهت این طرح انجام گرفته است> که اصول صور و مقولات آنها را مقدّر کرده است. پیشرفت به جای آنکه اصول تغییرناپذیر را به موضوع تازه اطلاق کند، از یک سو برای پرسشن کردن از حقیقت مسلم آنها به اصول کلاسیک باز می‌نگرد، و از سوی دیگر موجبات ایجاد روابط تازه و پیش‌بینی‌ناپذیر را فراهم می‌آورد.<sup>۳</sup> هر چند که ممکن است که در تفکر برونو شویگ عناصر فیشته‌ای بینیم (برای مثال، کوششی که او به کار می‌برد تا خارجیت را از فعالیت عقل استخراج کند) یقیناً سعی نمی‌کند به نام فلسفه به نظریه‌های قطعی علمی مشروعیت ببخشید. زیرا مطمئناً تغییرات در نظریه علمی بود که به نظر او کاشف از ابتکار و خلاقیت ذهن بود، خلاقیتی که او در حوزه اخلاق هم می‌دید.

1. Cauchy

2. Georg Cantor

3. *Ibid.*, P. 705.

## فصل هشتم

### جنبیش روح باوری

#### ۱. اصطلاح روح باوری

نیازی به گفتن نیست که هر گاه اصطلاح <روح باوری><sup>۱</sup> به عنوان برچسب فلسفی در زمینه تفکر سده نوزدهم در فرانسه به کار می‌رود، ارتباطی به عقیده ندارد که زندگان می‌توانند به وسیله اعمالی که برای مقصود مناسب می‌بینند با ارواح مردگان ارتباط برقرار کنند. [=احضار ارواح] با این حال، آوردن تعریف قطعی دقیقی برای این اصطلاح خیلی آسان نیست. ویکتور کوزن برای ارجاع به فلسفه التقاطی خود آن را به کار برد. و موریس بلوندل<sup>۲</sup> در نامه‌هایی درباره دفاعیه‌نویسی<sup>۳</sup> خود گفت مدام که این برچسب مشارک در بدنامی است که فلسفه التقاطی گرفتار آن شده بود، بهتر است به انبار بی‌صرفه‌ها پرتاب شود.<sup>۴</sup> با این وصف، به رغم نظر بلوندل، هنوز هم گاهی با عنوان <روح باوری التقاطی> یا <فلسفه التقاطی روحی مشرب> از فلسفه کوزن یاد می‌شود. و اگر مراد ما

1. Spiritualism (= فلسفه روحی)

2. Maurice Blondel

3. *Letters on Apologetics*

4. → *Letter*, Translated by A. Dru and I. Trethowan, P. 150 (London, 1964).

از <روح باوری> انکار مادیگرایی و جبرگرایی و حکم به تقدّم وجودی روح بر ماده است، این توصیف از فلسفه کوزن بدون شک موجه است. اما اگر تلقی از اصطلاح در این معنای وسیع باشد، همه فلسفه‌های توحیدی و اشکال مختلف ذهنیگرایی محض، نظیر تفکر آملن، را شامل می‌شود. بنابراین، به فلسفه جدید فرانسوی هیچ گونه ارجاع بخصوصی ندارد و برای مثال می‌تواند برای توصیف فلسفه‌های توomas آکوئینی، دکارت، بارکلی، شلینگ، هگل، رُزمینی، و بردایف به کار رود.

شاید بهترین تدبیر این باشد که از هر کوششی برای به دست دادن تعریف انتزاعی دقیق چشم پوشیم و فقط بگوییم واژه <روح باوری> در مضمون حاضر برای دلالت بر جریان اندیشه‌ای به کار می‌رود که من دوییران را به عنوان سرچشمه می‌شناسد و از طریق لاشلیه، فویه و دیگران، از راؤسون تا برگسون ادامه دارد. به عبارت دیگر، این اصطلاح برای دلالت بر جنبشی به کار می‌رود که تأکید من دوییران در آن بر خودانگیختگی اراده انسان و تفکر او درباره فعالیت روح انسان به عنوان کلید ماهیّت واقعیّتی است که به منزله ضدجریان مادیگرایی و جبرگرایی عده‌ای از متفکران روشنگری و به مثابه بازگشت به آن چیزی تلقی می‌گردد که ستّهای اصیل فلسفه فرانسوی شمرده می‌شود. پس، اندیشه کوزن تا آنجا که وی از من دوییران یا اندیشه‌های مشابه دوییران محرك می‌پذیرد مناسبت دارد، «روح باوری» نامیده شود. البته باید افزود همینکه جنبش توسعه می‌یابد رهیافت روانشناختی من دوییران و تأکید او بر خودانگیختی آزادی اراده، به هیأت فلسفه‌ای عمومی درباره زندگی در می‌آید. این نکته در فلسفه برگسون به قدر کافی واضح است. در واقع، گرچه برگسون از دینی به من دوییران و راؤسون سپاسگزاری کرده است، و به رغم اینکه باوندل توصیه می‌کند که باید از به کار بردن اصطلاح <روح باوری> خودداری کرد، این نکته قابل بحث است که بلوندل از بعضی جهات از من دوییران به برگسون نزدیکتر است.

## ۲. فلسفه راؤسون

زان گاسپار فلیکس راؤسون - مولین<sup>۱</sup> (۱۸۱۳ - ۱۹۰۰)، فقط معروف به راؤسون، در

نامور<sup>۱</sup> به دنیا آمد و پس از تحصیل در پاریس، سر درس‌های شلینگ در مونیخ حاضر شد. در ۱۸۳۵ رساله‌ای برای جایزه درباره مابعدالطبيعه ارسسطو به پژوهشگاه علوم اخلاق و سیاست عرضه داشت که در ۱۸۳۷ به صورت تجدید نظر شده با نام رساله درباره مابعدالطبيعه ارسسطو<sup>۲</sup> انتشار یافت. در ۱۸۴۶ جلد دومی بدان اضافه شد. در ۱۸۳۸ دو پایان‌نامه دکتری به دانشگاه پاریس تسليم داشت، یک پایان نامه به لاتینی درباره اسپوزیپوس<sup>۳</sup> و دیگری به فرانسوی درباره عادت<sup>۴</sup>. چندگاهی در رن<sup>۵</sup> فلسفه درس داد؛ اما اختلاف با ویکتور کوزن که اندکی بعد دیکتاتور مطالعات فلسفی در دانشگاهها شد، مانع از آن شد که در پاریس شغلی دانشگاهی را دنبال کند. در ۱۸۴۰ بازرس کل کتابخانه‌ها شد و در ۱۸۵۹ به بازرسی کل آموزش عالی منصوب گردید. راووسون نه تنها به فلسفه، بلکه به هنر نیز و مخصوصاً به نقاشی و آثار عتیقه علاقه داشت. به عضویت هر دو پژوهشگاه علوم اخلاق و سیاست، و خطوط تاریخی و هنرهای زیبا برگزیده شد. در ۱۸۷۰ به موzedاری آثار عتیقه در موزه لوور منصوب شد.

راوسون به درخواست حکومت فرانسه گزارشی درباره فلسفه در سده نوزدهم<sup>۶</sup> به سال ۱۸۶۷ منتشر کرد و در این گزارش، هم منبعی برای اطلاعات درباره عده زیادی در فیلسوفان فراهم آورد و هم از سنت مابعدالطبيعی واقعگرایی روحانی، که به نظر او به منزله بازگشت به فراسوی سده نوزدهم و به نحوی که از زبان من دوییران از نو بیان می‌شد، دفاعی برنامه دار کرد. راووسون نه تنها از فرصت حمله به فلسفه تحصیلی استفاده کرد، بلکه به فلسفه التقاطی کوزن هم که تصویر تیره‌ای از آن ارائه داد و آن را مخلوط تأسیباری از فلسفه اسکاتلندي حسن مشترک با بعضی افکار بد فهمیده شده مأخذ از من دوییران می‌دانست حمله برد. در واقع، تا اندازه‌ای روشن شد که خلف صدق دوییران خود راوسون بود. وصیت‌نامه فلسفی و قطعات<sup>۷</sup> در ۱۹۰۱ پس از مرگش در مجله دوجهان<sup>۸</sup> انتشار یافت.<sup>۹</sup>

1. Namur

2. *Essai sur la métaphysique d' Aristote*

3. Speusippus

4. *De l' habitude*

5. Rennes

6. *Rapport sur la philosophie en France au XIXe siècle*7. *Testament philosophique et fragments*8. *Revue des deux mondes*

9. وصیت‌نامه فلسفی و قطعات چاپ جداگانه‌ای دارد به ویرایش C. Derivaise (پاریس، ۱۹۳۲).

کتاب درباره عادت راوسون، چنانکه از عنوان آن بر می‌آید، به مبحث خاصی اختصاص دارد؛ اما بحث او درباره این موضوع نشان‌دهنده نگرش فلسفی کلیی است. به قول مؤلف، تفکر درباره تکوین عادت نشان می‌دهد که حرکت ارادی که با مقاومت مواجه و با احساس کوشش همراه است، در عادت به حرکت غریزی تبدیل می‌شود و هشیار به ناهشیار تبدیل می‌شود. گویی که فعالیت خودانگیخته زندگی در عادت، به شرایط مادی‌اش، به قلمرو سازوکار، تسلیم می‌شود و در این کار برای فعالیت بیشتر اراده، حرکت ارادی و کوششی که به استدلال من دو بیران آگاهی درونی بدان داریم، مبنای فراهم می‌آورد. این را می‌توان در تکوین عادتهاهی طبیعی دید که مبنا و زمینه عمل هدفمند را به وجود می‌آورد. مثال ساده‌ای بزنیم، اگر من تصمیم بگیرم که برای دیدن دوستم تا خانه او پیاده بروم، شرط مقدم به اجرا گذاشتن هدفی که دارم، تکون عادتهاهی طبیعی نظیر عادتهاهی راه رفتن است. می‌توانیم موقعیت مشابهی را در حوزه اخلاقی بینیم؛ در حوزه‌ای که به قول راوسون عمل فضیلتمندانه در وهله اول فقط با کوشش آگاهانه به انجام می‌رسد، اما می‌تواند عادی شود و به این ترتیب <خوبی ثانوی> به وجود آورد و برای دنبال کردن بیشتر هدفهای مطلوب مبنای فراهم آورد.

راوسون دو عامل اصلی را در جهان کلیتر از عاملهای دیگر می‌داند: مکان به عنوان شرط دوام یا ثبات، زمان به عنوان شرط تغییر. ماده و زندگی به ترتیب با این دو عامل تناظر دارد. اولی قلمرو ضرورت و سازوکار است، دومی فعالیت خودانگیخته‌ای است که در سازواره‌های زنده ظهر می‌کند و در انسان به مرتبه <آزادی ادراک می‌رسد><sup>۱</sup>. عادت نقطه مشترک بین این دو قلمرو است که سازوکار ماده و غایت‌جویی پویای زندگی را در خود ترکیب می‌کند. اما اگر حرکت ارادی و کوشش<sup>۲</sup> شرط مقدم عادت و به اصطلاح هوش است که به خواب رفته است یا به حالت فرآآگاهی راه یافته است، و اگر این است که به کمک اراده مبنایی برای فعالیت بیشتر فراهم می‌آورد، از دیدگاه غایت‌شناختی تقدم حرکت رو به اعتلای زندگی را نشان می‌دهد. بین پایین‌ترین حد طبیعت و <بالاترین نقطه آزادی فکری>، مراتب بینهایتی است که حدّ تحول یک نیروی

1. *De L'habitude*, P. 28 (*Revue de métaphysique et de morale*, XII, 1894).

2. در واقع، به نظر راوسون در قلمرو غیرآلی عادت، به معنی اختصار کلمه، نمی‌تواند باشد.

واحد را تعیین می‌کند ><sup>۱</sup> عادت دوباره از خط فرود پایین می‌آید. و می‌توان آن را به شهودی تعریف کرد که واقعی و ذهنی در آن یکی است.

در تأکید رaosون بر حرکت و تلاش ارادی، و درگراش او برای دیدن درون آدمی به جستجوی کلید راز جهان، البته الهام از من دویران را می‌بینیم. در نظریه عادتش، برای مثال در بحث درباره وحدت ذهنی و واقعی، نیز می‌توانیم شاهد تأثیر شلینگ باشیم.<sup>۲</sup> به جلو که بنگریم می‌توانیم پیش‌بینی آشکار مضامین برگسونی را ببینیم. در سخنرانی یادبودی که برگسون به مناسبت موفقیت رaosون در مقام عضو پژوهشگاه علوم اخلاقی و سیاسی ایجاد کرد، با ارجاع به کتاب عادت، به این شرح اظهار نظر نمود: «بنابراین، عادت دلیل زنده این حقیقت را به دست ما می‌دهد که سازوکار خود بسنده نیست؛ می‌توان گفت فقط بازمانده سنگواره شده فعالیتی روحانی است.»<sup>۳</sup> به کلامی دیگر، برگسون پیش‌بینی نظریه خودش را درباره شورزیستی<sup>۴</sup> و نظریه طبیعت به عنوان آگاهی مهم یا اراده خفته در اندیشه رaosون می‌بیند.

نظریه رaosون درباره عادت بیان‌کننده اعتقاد او به این است که ادنی را باید با ارجاع به اعلی تبیین کرد. و این در واقع در نگرش کلی فلسفی او عنصری اساسی است. بنابراین در گزارش خود تقصیر را متوجه آن دسته از فلاسفه می‌کند که سعی دارند فعالیت ذهنی را یا بر حسب فرایندهای فیزیکی - شیمیایی، یا چنانکه در پدیدارگرایی می‌بینیم، با تنزیل دادن آن به تأثرات یا بر حسب مقولات انتزاعی تبیین کنند. عقل یا ادراک تحلیلی با همان طبیعتی که دارد می‌خواهد با تنزیل پدیده‌ها به عناصر تشکیل دهنده نهایی، آنها را تبیین کند. اما اگرچه این روال مطمئناً در علم طبیعی نقش حقیقی اش را دارد، رaosون تأکید می‌ورزد که نمی‌توانیم پدیده‌های روحانی را به این ترتیب درک کنیم. باید اینها را در پرتو غائیت آنها و در پرتو جنبش فراجوی هدفمند زندگی دید، هم در سطح مادون آگاهی هم در سطح آگاهی. این جنبش به کمک نوعی شهود، که پدیده‌های روحانی را در وهله اول در تجربه درونی کوشش هدفمند ما درک می‌کند،

1. *De L'habitude*, p. 34.

2. البته تأثیر اسطور را در بعضی نکات تا اندازه‌ای روشن می‌توان تشخیص داد.

3. *La pensée et le mouvant. Essais et conférences*, P. 296 (3 rd edition, 1934).

4. *élan vital*

فهمیده می شود. در تجربه درونی است که می توانیم اراده را بدان نحو که در جست و جوی خوب است ببینیم، خوبی که به عنوان زیبایی خود را در هنر متجلی می کند. خوب و زیبا، این هدفهای مطلوب اراده، خدايند یا به هر تقدیر نمادهای خدايند. و در پرتو اين حقیقت می توان جهان مادی را، به عنوان قلمرو ضرورت و سازوکار، و به منزله معلول خودپراکنی خیر الاهی و به مثابه صحنه ای برای جنبش فراجوی نور قلمداد کرد.

درباره رaosون گفته‌اند<sup>۱</sup> که روانشناسی من دویبران را با مابعدالطبيعه شلينگ جمع کرده است، حال آنکه برگسون در سخنرانی که به آن اشاره شد یادآور شده است که نباید تأثیر شلينگ در رaosون را بزرگ کرد<sup>۲</sup> و این تصوّر درباره عالم به عنوان تجلی واقعیتی غایبی که خود را در آزادی می یابد در میان فيلسوفان یونانی دیده می شد.<sup>۳</sup> برگسون ترجیح می دهد که بر تأثیر پیشرفت مطالعات زیست‌شناختی در علم سده نوزدهم تأکید ورزد.<sup>۴</sup> هر چند که بدون شک در آنچه برگسون می‌گوید مقدار زیادی حقیقت نهفته است، از تأثیر شلينگ نمی‌توان کاست. نظر رaosون درباره طبیعت بوضوح با تصویر شلينگ از طبیعت به عنوان روح خفته شباهتی دارد، حتی اگر رaosون در گزارش خود بیشتر به اندیشه‌ها و نظریات روانشناسی معاصر ارجاع دهد. بعلاوه، گرایش رaosون به اینکه آفرینش را نوعی هبوط کیهانی بداند و تأکیدش بر مفهوم رجعت به سوی خدا، توجه‌کننده ارجاع به تأثیر آن فيلسوف آلمانی است. به هر حال، در تفاوتی که رaosون بین عقل (هوش) تحلیلی در یک سو و ادراک شهودی حرکت زندگی در سوی دیگر می‌گذارد، پیش‌بینی مضامین اصلی در فلسفه برگسون را می‌توانیم دید.

### ۳. لاشلیه و مبانی استقراء

گرچه رaosون هیچ گاه در دانشگاه پاریس استاد نبود، مع هذا تأثیر قابل توجهی گذاشت. او بود که توانایی فلسفی ژول لاشلیه (۱۸۳۲ - ۱۹۱۸) را، وقتی که لاشلیه دانشجوی دانشسرای عالی بود، حدس زد و حداکثر سعی خود را کرد که پیشرفت او را فراهم بیاورد. در سالهایی که لاشلیه استاد دانشسرای عالی بود (۱۸۶۴ - ۱۸۷۵) شخصاً مصمم

۱. گفته R. Berthelot است.

2. *La Pensée et le mouvant*, P. 291.

3. *Ibid.*, P. 317.

4. *Ibid.*, P. 303.

بود تأثیر بر انگیزانده نیرومندی در اذهان دانشجویان فلسفه بگذارد. البته نویسنده پژوهشی نبود. در ۱۸۷۱ کتابی درباره استقراء<sup>۱</sup> منتشر کرد که پایان نامه دکتری او به زبان فرانسه بود؛ پایان نامه لاتینی اش درباره قیاس<sup>۲</sup> بود. چند مقاله نیز منتشر کرد که مشهورترین آنها درباره روانشناسی و مابعد الطیعه<sup>۳</sup> (۱۸۸۵) و درباره شرط‌بندی پاسکال<sup>۴</sup> (۱۹۰۱) بود. اما آثار او که متضمن داوری‌های وی در خلال مباحثات انجمن فرانسوی فلسفه و حواشی بر مدخلهای پیشنهادی فرهنگ لالاند بود، فقط دو جلد کوچک را تشکیل می‌دهد.<sup>۵</sup> در ۱۸۷۵، که لاشلیه از دانشسرا بازنشسته شد، به بازرسی پژوهشگاه پاریس منصوب گردید، و در ۱۸۷۹ بازرس کل آموزش عمومی شد. در ۱۸۹۶ به عضویت پژوهشگاه علوم اخلاقی و سیاسی برگزیده شد.

برای بررسی اندیشه لاشلیه در فصلی که درباره روش جدید نقادی و ذهنیگرایی است توجیه بسیار تواند بود. چرا که در اثر اصلی اش درباره استقراء، با تحقیق در شرایط لازم تجربه ما از عالم، به روشنی کانتی به موضوع عش می‌پردازد. و بر این اساس فلسفه‌ای ذهنیگرای را مطرح می‌کند که او را سلف آملن می‌سازد. در عین حال، در اندیشه او عناصری بود که تأثیری در جنبش روح‌باوری گذاشت؛ و گرچه برگسون عملًا شاگرد لاشلیه نبود، اثر او را درباره استقراء به عنوان دانشجو خواند و مؤلف آن را معلم خود به شمار آورد. بعلاوه، لاشلیه از اندیشه خود به عنوان صورتی از روح‌باوری یاد کرد.

مراد لاشلیه از استقراء <عملی است که ما به کمک آن از شناخت واقعیتها به شناخت قانونهایی که بر آنها حاکم است می‌رسیم><sup>۶</sup>. هیچ کس تردید ندارد که این روند عملًا در علم روی می‌دهد، اما مشکلی به وجود می‌آورد. از یک سو، تجربه فقط تعداد معینی از موارد مشهود ارتباطهای عملی بین پدیده‌ها را به ما می‌دهد، اما به ما نمی‌گوید که همیشه باید این طور مرتبط باشند؛ از سوی دیگر، در استنتاج استقرایی، در نتیجه کلی گرفتن و اطلاق آن نتیجه به ارتباطهای نامشهود و آتی تردید نمی‌کنیم، و به قول لاشلیه این استنتاج بدین معناست که ما از سیطره ضرورت در طبیعت مطمئن هستیم. مقصود

1. *Du fondement de l'induction*

2. *De natura syllogismi* (1871).

3. *Psychologie et métaphysique*

4. *Notes sur le pari de Pascal*

5. *Oeuvres de Jules Lachelier* ( Paris, 1933).

6. *Oeuvres*, I , P. 21.

لاشلیه این نیست که بگوید استقراء عالم‌هایی همیشه درست است. <در واقع استقراء همیشه در معرض خطاست><sup>۱</sup>. اما تجدیدنظر پذیری قانونهای علمی تغییری در این واقعیت نمی‌دهد که کوشش‌های ما برای فرمول‌بندی آنها، مبنی بر این اعتقاد و بیان این اعتماد است که ارتباطهای ضروری وجود دارد که باید آنها را یافته و پرسشی که به میان می‌آید این است که آیا این اعتماد می‌تواند توجیه نظری داشته باشد؟ یا آن طور که لاشلیه می‌گوید، چه اصلی است که ما بر اساس آن عناصر کلیت و ضرورت را به داده‌های تجربه می‌افزاییم؟

استقراء در وهله اول بدین معناست که پدیده‌ها بر حسب سلسله اجزایی که به طور مکانیکی با هم مرتبط‌اند تشکیل شده است. اگر مطلب را به سخنی دیگر بیان کنیم، پدیده‌ها فقط به شرطی قابل درک است که تابع قانون علیت فاعلی باشد. اما اصل علیت به خودی خود برای استقراء مبنایی کافی ایجاد نمی‌کند. چرا که شرط مقدم استنتاج استقراء‌ای، نه فقط مجموعه پدیده‌هایی است که به طور مکانیکی مرتبط‌اند، بلکه گروه پدیده‌های مکرّری نیز هست که به منزله کل عمل می‌کند و هر کل به نوعی است که وجود اجزایش را تعیین می‌کند؛ کلی که از این نوع باشد همان است که علت غایی می‌نامیم. مفهوم قانونهای طبیعت <به استثنای چند قانون محدود مقدماتی، بنابراین ظاهراً بر اساس دو اصل متمایز قراردارد. بر اساس یکی از این دو اصل، پدیده‌ها سلسله‌هایی تشکیل می‌دهد که وجود (عضو) قبلی تعیین‌کننده عضو بعدی است؛ دیگری اصلی است که بر اساس آن این سلسله‌ها به نوبه خود نظامهایی به وجود می‌آورد که در آنها مفهوم کل تعیین‌کننده وجود اجزاء است.><sup>۲</sup> خلاصه کلام اینکه <امکان استقراء بر اصل دو گانه علت فاعلی و غایی مبنی است><sup>۳</sup>.

البته استنتاج استقراء‌ای را مبنی بر اصل خاصی دانستن (یا به عبارت دقیق‌تر بر دو اصل مبنی دانستن) یک چیز است، و معتبر شناختن یا توجیه کردن این اصل چیز دیگر. لاشلیه در استناد به حسن مشترک متمایل به پیروی از مکتب اسکاتلندي و روایه -کولار نیست. نیز نمی‌خواهد آن اصل را فقط به منزله حقیقت بدیهی غیرقابل اثبات بداند. اما

1. *Ibid.*, P. 25.

3. *Ibid.*, P. 27.

2. *Ibid.*, P. 27.

اگرچه از جان استوارت میل برای کوششی که در توجیه استقراء کرده تمجبد می‌کند، معتقد نیست که این کوشش، با توجه به مفروضات تجربه‌گرایانه میل، موفق بوده یا حقیقتاً بتواند موفق باشد. بعلاوه توجه دارد که اگر راه حلی فقط بر این اساس پیشنهاد شود که ذهن انسان مقولات یا مفاهیم مقدم بر تجربه خود را، که ایجاب آنها بر حسب طبیعت یا ساخت خود آنهاست، بر پدیده‌هایی که تجلی اشیای فی نفسه است تحمیل کنند، پرسنی که به میان می‌آید این است که آیا نام شناخت می‌تواند زیبندۀ محصول این تحمیل باشد یا نه. به کلامی دیگر، لاشلیه می‌خواهد ثابت کنده اصول علیت فاعلی و غایی فقط و تنها در معنای ذهنی مقدم بر تجربه نیست، بلکه بر اندیشه و متعلق اندیشه هر دو حاکم است. این سخن نه تنها به طور کلی متضمن این معنی است که <شرایط وجود پدیده‌ها همان شرایط امکان اندیشه است.><sup>۱</sup> بلکه به طور خاص در بر دارنده این معنی نیز هست که دو اصلی که استقراء بر آنها مبنی است شرایط امکان اندیشه است.

لاشلیه با توجه به اصل اول، یعنی اصل علیت فاعلی، سعی دارد ثابت کند که پیوند تسلسلی پدیده‌ها از خلال روابط علی ضرورة در وحدت عالم مستتر است، و وحدت عالم خود شرط امکان تفکر است. دنبال کردن رشتۀ استدلال او تا اندازه‌ای دشوار است، اما در این راهها پیش می‌رود. بدون وجود مدرکی که خود را از هر احساسی متمایز بدارد و برغم تنوع احساسهای متقارن و متواتی یکسان بماند، تفکر ممکن نخواهد بود. با این حال، در اینجا مسئله‌ای به میان می‌آید. شناخت از یک سو عبارت از فعالیت مدرکی نیست که در خودش محبوس بماند و از احساسهایش بپردازد یا خارج از آنها باشد. لاشلیه سعی دارد با دنبال کردن وحدت لازم بین احساسها، مدرک یا نفس، نه به عنوان چیزی برتر، فراتر، و جدا از احساسهایش، بلکه بیشتر به منزله <صورت> احساسهای گوناگون، این مسئله را حل کند. اما روابط طبیعی بین احساسهای ما نمی‌توانند متفاوت با روابط بین پدیده‌های مطابق با آنها باشد. <بنابراین مسئله بی بردن به اینکه چگونه همه احساسهای ما در یک اندیشه واحد متّحد شده است عیناً مانند مسئله شناختن این معنی است که چگونه همه پدیده‌ها عالم واحدی را تشکیل می‌دهند.><sup>۲</sup> به هر تقدیر، از نظر لاشلیه شرط پدیده‌هایی که عالم واحد را تشکیل می‌دهند این است که

1. Ibid., P. 48.

2. Ibid., P. 51.

باید به طور علی مرتبط باشند. توالی صرف، پدیده‌ها را در مکان و زمان قرار می‌دهد، اما برای پیوندی واقعی بین پدیده‌ها رابطه علی ضروری است. بنابراین، همان طور که اشیاء از نظر ما فقط تا وقتی وجود دارد که متعلقات تفکر باشد، شرط اینکه پدیده‌ها عالم واحدی را تشکیل دهنند و شرط وحدت تفکر: یکی و یک چیز است، و آن اصل علیّت فاعلی است.

این دیدگاه فقط بازگوکننده چیزی است که لاشلیه به عنوان «نوعی مادیگرایی ذهنیگرا»<sup>۱</sup> از آن یاد می‌کند. عالمی که این دیدگاه عرضه می‌دارد عالمی است وابسته به تفکر، اما عالم علیّت مکانیکی و عالم سلطه ضرورت است. برای کامل کردن این تصویر باید به اصل دوم استقراء، یعنی علیّت غایی توجه کنیم. به گفته لاشلیه شرط مقدم استقراء چیزی فراتر از سلسله پدیده‌های مجاز است که به طریق مکانیکی مرتبط شده باشد. نیز شرط مقدم آن گروه پدیده‌های مرکب و متکرری است که به منزله کل عمل می‌کند. و بدون آنکه مفهوم تنظیم‌کننده غائیت ذاتی به کار گرفته شود نمی‌توانیم این گونه کل هارا، که در سطوح مختلف وجود دارد، توضیح کنیم. آشکارترین نوع نمونه چیزی که لاشلیه در نظر دارد، بی‌گمان سازواره زنده است، که در مورد آن <دلیل> پدیده مرکب کلی در خودش، در علت غایی ذاتی که بر رفتار اجزاء حاکم است، یافت می‌شود. اما لاشلیه فقط به سازواره‌های زنده نظر ندارد. همه گونه گروه پدیده‌های مرکبی که به منزله واحد‌هایی عمل کند، مدنظر اوست. در واقع، هر پدیده‌ای را به عنوان تجلی نیرویی می‌بیند که میل خودانگیخته‌ای به سوی هدفی از خود بروز می‌دهد. بعلاوه، همین مفهوم نیروست که شدت متغیر احساسهای ما را تبیین می‌کند، و در کنه، اعتقاد ما به این است که عالم قابل تحويل به احساسهای ما با عنوان احساسهایی که صرفاً ذهنی تلقی شود نیست. علیّت غایی ممکن است مفهومی تنظیم‌کننده باشد، اما برای استقراء که شرط مقدم آن عالمی محسوس است لازم است؛ عالمی که تفکر بدان راه می‌یابد، و از این رو، وظیفه تفکر ناہشیار را به گونه‌ای که در تحول وحدتها مترکرری دیده می‌شود که به عنوان کل عمل می‌کند آشکار می‌سازد. مسئله علیّت غایی فقط جایگرین ساختن یا لغو کردن علیّت مکانیکی نیست؛ علیّت بعدی اساسی برای علیّت قبلی است. اما به

صرف آنکه مفهوم علیّت غایی را به عنوان مفهومی که در عالم علیّت مکانیکی تأثیر می‌گذارد و آن دیگری را تابع خود می‌کند وارد کنیم، تصور ما از عالم تغییر می‌کند. ذهنیگرایی مادیگرا (یا به تعبیر لاشلیه مادیگرایی ذهنیگرا) <از حیث اینکه هر موجودی نیروست و هر نیرویی اندیشه‌ای است که متوجه به آگاهی کاملتر و کاملتری درباره خویش است><sup>۱</sup> به <واقعگرایی روح باور> تبدیل می‌گردد.

مفهوم واقعگرایی روح باور در مقاله مربوط به روانشناسی و مابعدالطبيعه بسط یافته است. لاشلیه می‌گوید قلمرو روانشناسی <آگاهی محسوس><sup>۲</sup> است، اما مابعدالطبيعه <علم به نفس تفکر، علم به منبع نور><sup>۳</sup> است. این سخن شاید این احساس را القا کند که مابعدالطبيعه نزد لاشلیه در واقع بخشی از روانشناسی است؛ چرا که چگونه می‌توان مطالعه تفکر را از روانشناسی بیرون گذارد. البته مراد لاشلیه این نیست که توجه روانشناس باید به بررسی احساس و ادراک و عاطفه منحصر شود، بدون آنکه اصلًا به تفکر یا اراده ارجاع داده شود.<sup>۴</sup> چیزی که او بر آن تأکید دارد این است که روانشناسی به تفکر توجه دارد، مادام که تفکر داده‌ای از آگاهی، یعنی فی المثل عامل تعیین‌پذیری در ادراک باشد. به همین گونه، روانشناسی تا جایی با اراده کار دارد که در زندگی ادراکی و عاطفی انسان تجلی یابد. فلسفه یا مابعدالطبيعه با خود تفکر، تفکر محض، که آزادی محض یا اختیار نیز هست، تفکری که در سطوح متواالی در طبیعت ناهمیارانه در کار است، و با چیزی که به فکر و به درون آدمی راه می‌یابد کار دارد. بنابراین، مابعدالطبيعه برابر با چیزی است که لاشلیه در جای دیگری از آن به عنوان واقعگرایی روح باور عمیقتر یاد می‌کند. در اظهارنظرهایی که درباره مدخل <Spiritualisme> (روح باوری) برای فرهنگ لالاند می‌کند، می‌گوید هر نظریه‌ای که برای روح، به معنای تفکر هشیارانه، قابل به استقلال و تقدّم باشد، یا روح را به منزله طبیعت مافوق و غیرقابل تبدیل به فشارهای طبیعی بشناسد، می‌توان آن را روح باور قلمداد کرد. او سپس می‌افزاید که روح باوری عمیقتری وجود دارد که در تفخّص درکنه تبیین طبیعت و در این اعتقاد نهفته

1. *Ibid.*, P. 92.

2. Conscience sensible

3. *Ibid.*, P. 219.

4. تن کارشناسی در بررسی &lt;آگاهی محسوس&gt; زمینه مخصوص خودش را دارد که به قول لاشلیه عبارت از قوانین حاکم بر توالی مراحل است.

است که تفکری که در طبیعت ناہشیارانه عمل کند مانند تفکری است که در انسان هشیارانه می‌شود. «این روح باوری دومی، آن طور که به نظر من می‌رسد، فلسفه آقای راووسون بود.»<sup>۱</sup> پیدا است همین «روح باوری دومی» مابعدالطبیعه است؛ به ترتیبی که لاشلیه از اصطلاح مابعدالطبیعه برداشت می‌کند.

تفکری که مدنظر لاشلیه است بوضوح تفکر محض است، تفکری که «شرایط کلی وجود را به طریق مقدم بر تجربه مسلم می‌گیرد.»<sup>۲</sup> و شاید به بیان این مطلب کاملاً متمایل باشیم که «ذهنیگرایی» واژه مناسبتری تواند بود تا «واقعگرایی». اما تمایل لاشلیه به این است که «ذهنیگرایی» را به ایدئالیسم ذهنی تعبیر کند، به این نظریه که عالم عبارت است از تصوّرات بالقوه و ممکن من. فلسفه‌ای که برای موضوعات به تکثر قابل است و «علم من» <برای آن «علم» شده است، می‌تواند فلسفه واقعگرایی قلمداد شود. لاشلیه، در عین حال، تأکید می‌کند مادام که موضوعات مختلف به حقیقت کلی نایل می‌شود، این تفکر باید به عنوان یک چیز، به منزله تجلی تفکری که در طبیعت ناہشیارانه و در انسان هشیارانه عمل می‌کند تلقی شود؛ و این دیدگاه را عموماً ذهنیگرایی عینی نامیده‌اند، لاشلیه در واقع می‌گوید که متعلق تفکر سوای خود تفکر است و «تفکر نمی‌تواند آن را (متعلق را) بیرون از خود ایجاد کند.»<sup>۳</sup> اما می‌افزاید که این بدان سبب است که تفکر آنچه باید باشد نیست، یعنی در معنایی که متعلق را ذاتی تفکر می‌داند شهودی نیست، پس این دو یکی تواند بود. محتملًاً می‌گوید که تفکر انسان نمی‌تواند با تفکر محض کاملاً منطبق باشد، و بنابراین، حتی اگر کل عالم را تجلی خود تفکر محض یا روح بداند بر نگرشی واقعگرایانه باقی می‌ماند.

در حقیقت، لاشلیه تعریف ارسطو از فلسفه اولی یا مابعدالطبیعه را به عنوان علم به هستی از آن حیث که هستی است تأیید می‌کند، اما این تعریف را به معنای علم به نفس تفکر و اشیاء تعبیر می‌کند. از آنجا که این تفکر یک حقیقت نهایی یا هستی است که همان گونه که دیدیم در طبیعت ناہشیارانه عمل می‌کند و در انسان از راه انسان به خودآگاهی می‌رسد، کاملاً بجاست که لاشلیه «فلسفه محض را اساساً وحدت

1. *Ibid.*, II, P. 221.

3. *Ibid.*, II, P. 210.

2. *Ibid.*, I, P. 218.

وجودی <sup>۱</sup> بداند. با این حال، می‌افزایید که می‌توان به واقعیتی الاهی، متعالی از این عالم، اعتقاد داشت. و در پایان یادداشت‌هایش بر شرط‌بندی پاسکال یادآور می‌شود که >برترین پرسش فلسفه، اما شاید پرسشی بیشتر دینی تا فلسفی، انتقال از مطلق صوری به مطلق واقعی و زنده، از تصوّر خدا به خداست.<<sup>۲</sup> این انتقال، انتقال از فلسفه به دین است. لاشلیه در پایان مقاله درباره استقراء می‌گوید که واقعگرایی روح‌باور، تا آنجا که او آن را مطرح کرده است، >مستقل از همه ادیان است<<sup>۳</sup>، هر چند که تبعیت مکانیسم از غائیت، راه را برای عمل اعتقاد اخلاقی که متعالی از حدود طبیعت و تفکر است آماده می‌کند. اما شکنی نیست که مراد او از >تفکر< در این زمینه فلسفه است. دین نه تنها فراسوی علم بلکه همچنین فراسوی فلسفه می‌رود. و گرچه برونشویگ به ما می‌گوید که لاشلیه عملاً کاتولیک بود<sup>۴</sup>، بحث لاشلیه با دورکم روشن می‌کند که دین از نظر او نسبت ذاتی با یک جمع ندارد، بلکه >کوششی درونی و مآلًا مجرّد است.<<sup>۵</sup> از دیدگاه تاریخی، دورکم حق دارد به این برداشت از دین که بیشتر برداشتی تنگ‌نظرانه است اعتراض کند. اما پیداست که لاشلیه عقیده دارد دین اساساً عمل فرد به ایمان است که به واسطه آن مطلق مجرّد فلسفه به خداوند حی تبدیل می‌شود.

#### ۴. بوترو و حدوث

امیل بوترو<sup>۶</sup> (۱۸۴۵ - ۱۹۲۱) از جمله شاگردان لاشلیه در دانشسرا بود. پس از تحصیلاتش را در پاریس به پایان برد چند گاهی در مدرسه‌ای در کان به تدریس پرداخت؛ اما پس از آنکه دکترایش را گرفت نخست در مونپلیه و سپس در نانسی سمت دانشگاهی گرفت. از ۱۸۷۷ تا ۱۸۸۶ در دانشسرای پاریس درس داد، و از ۱۸۸۶ تا ۱۹۰۲ کرسی فلسفه سوربون را داشت. مشهورترین اثرش پایان‌نامه دکتری اوست با عنوان امکان قوانین طبیعت<sup>۷</sup> که در ۱۸۷۴، یعنی سه سال پس از نشر اثر لاشلیه درباره

1. *Ibid.*, P. 201.

2. *Ibid.*, P. 56.

3. *Ibid.*, I, P. 92.

4. *Ibid.*, I, P. xvi.

5. *Ibid.*, II, P. 171.

6. Émile Boutrox

7. *La contingence des lois de la nature*. Translated by F. Rothwell as *The Contingency of The Laws of Nature* (London, 1916).

استقراء، انتشار یافت. اندیشه‌هایی که بوترو در پایان نامه‌اش بیان کرده بود در کتابی که با عنوان مفهوم قانون طبیعی در علم و فلسفه معاصر ان<sup>۱</sup> در ۱۸۹۵ انتشار یافت پروردۀ شد. آثار دیگر عبارت است از علم و دین در فلسفه معاصر<sup>۲</sup> که در ۱۹۰۸ منتشر شد و مطالعات تاریخ فلسفه<sup>۳</sup> در زمینه تاریخی. مجموعه مقالاتی که پس از مرگش انتشار یافت، طبیعت و روح (۱۹۲۶)، شامل خطابه‌های گیفرد<sup>۴</sup> بوترو درباره طبیعت و روح<sup>۵</sup> است که در سالهای ۱۹۰۳ تا ۱۹۰۴ و ۱۹۰۴ تا ۱۹۰۵ در گلاسگو ایراد شد.

بوترو در دیباچه‌اش بر ترجمه انگلیسی امکان قوانین طبیعت می‌گوید که نظامهای فلسفی به نظر او به سه نوع اصلی تعلق دارد: <ذهنیگرا، مادیگرا و انواع دوگرا (ثنوی) یا توازی‌گرا<sup>۶</sup>.><sup>۷</sup> همه اینها یک خاصیت مشترک دارند و آن این است که قوانین طبیعت را ضروری نشان می‌دهند. در نظامهای فلسفی خردگرا ذهن سعی دارد که واقعیت را از طریق استنتاج منطقی از آنچه آن را قضایای صادق بدیهی بالذات می‌داند بازسازی کند. هرگاه که ذهن این رؤیا را رها کند و برای اطمینان یافتن به قوانین پدیده‌ها به پدیده‌هایی که از راه ادراک حسّی شناخته شده است روی آورد، مفهوم ضرورت منطقی را در مفهوم قانون طبیعی وارد می‌کند و عالم را به منزله «تنوع بی‌پایانی از واقعیتها که با چفت و بستهای لازم و ثابت به یکدیگر مرتبط شده است»<sup>۸</sup> ترسیم می‌کند. البته پرسشی که به میان می‌آید این است که آیا مفهوم رابطه ضروری در روابط بین پدیده‌ها عملاً مصدق یافته است یا نه. و بوترو این بحث را مطرح می‌کند که قوانین طبیعی ممکن است و <بنیادهایی است که همیشه به ما امکان می‌دهد به سوی زندگی برتری همواره قیام کنیم.><sup>۹</sup>

در حقیقت، بوترو با تحقیق در چیزی آغاز می‌کند که معنای آن در این موضوع، رابطه

1. *De L' idée de loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaines*. Translated by. F. Rothwell as *Natural Law in Science and Philosophy* (London, 1914).

2. *La science et la religion dans al philosophie contemporaine*. Translated by. J. Nield as *Science and Religion in Contemporary Philosophy* (London, 1909).

3. *Études d' histoire de la philosophie*,

در اصل در ۱۸۹۷ انتشار یافته و به انگلیسی ترجمه شده است:

Translated by. F. Rothwell as *Historical Studies in Philosophy* (London, 1912).

4. Gifford

5. *La nature et L' esprit*

6. Parallelist

7. *The Contingency of The Laws of Nature*, P. vi.

8. *Ibid.*, p. 4.

9. *Ibid.*, P. vii

ضروری است. ضرورت مطلق<sup>۱</sup>، ضرورتی که به اصطلاح همهٔ شرایط را حذف می‌کند و قابل تبدیل به اصل همانی ( $A = A$ ) است، می‌تواند از بحث کنار گذاشته شود، زیرا قوانین طبیعت صرفاً همانگویی‌هایی<sup>۲</sup> نیست. با چیزی که ما کار داریم ضرورت مطلق نیست بلکه ضرورت نسبی<sup>۳</sup> است، <وجود رابطه ضروری است بین دو چیز.><sup>۴</sup> به کلامی دیگر، هر گاه در ضرورت مفروض قوانین طبیعت تحقیق می‌کنیم در جست‌وجوی حقیقت صرفاً تحلیلی نیستیم. بلکه در پی یافتن قضایای ترکیبی ضرورةً صادق هستیم. اما در اینجا نیز باید تمايزی قایل شد. اگر قوانین طبیعت، قضایای ترکیبی ضرورةً صادق باشد، نمی‌تواند قضایای مؤخر از تجربه باشد. چه هر چند تجربه بتواند روابط ثابتی را بر ما آشکار کند، به خودی خود آشکارکنندهٔ ضرورت نیست؛ از عهدهٔ این کار نیز نمی‌تواند برآید. بنابراین، هدف تحقیق ما کشف کردن این است که آیا براستی می‌توان قوانین طبیعت را قضایای ترکیبی مقدم بر تجربه نامید یا نه. اگر می‌توان نامید، پس این قضایا باید بیان‌کنندهٔ روابط علیٰ ضروری باشد.<sup>۵</sup> بنابراین، پرسشی که به میان می‌آورد این است که آیا همنهادهای علیٰ مقدم بر تجربه وجود دارد؟

باید افزود که بوترو اصطلاحات را بر اساس اصطلاحات کانت به کار می‌برد. بعلاوه منکر نیست که اصل علیت را می‌توان به صورتی بیان کرد که ضرورةً صادق باشد. در عین حال، عقیده دارد که این بدان معنای است که اصل ضرورت عملأ در علوم به کار می‌رود نیست. <در واقع، کلمه «علت» هرگاه به معنای علمی به کار رفته، به معنای «شرط بلاواسطه» است.<sup>۶</sup> در مقاصد علمی، برای فرمول‌بندی قوانین، کاملاً کافی است که <ربطهای نسبتاً تغییرنایذیری بین پدیده‌ها وجود داشته باشد.><sup>۷</sup> مفهوم ضرورت لازم نیست. به عبارت دیگر، اصل علیت به ترتیبی که عملأ در علم به کار رفته است، از تجربه گرفته شده است و ذهن به طریق مقدم بر تجربه آن را تحمیل نکرده است. این بیانی بسیار کلی و انتزاعی از ربطهای مشهود است؛ و البته گرچه می‌توان توالیهای منظم را

1. absolute necessity

2. tautologies

3. relative necessity

4. *Ibid.*, P. 7.

۵ بوترو این نظر را قبول ندارد که هر هدف لزوماً باستی متحقق شود، یا اینکه به فرض اینکه هدفی باشد، وسائل آن هدف لزوماً تعیین می‌شود؛ بنابراین، حوزهٔ تحقیق را به ربطهای علیت فاعلی محدود می‌کند.

6. *Ibid.*, P. 23.7. *Ibid.*, P. 24.

مشاهده کرد، ضرورت مشاهده نمی‌شود. در واقع، اگر توجه خود را فقط و صرفاً به کمیت، به جنبه‌های قابل اندازه‌گیری پدیده‌ها محدود کنیم، بر حسب تجربه می‌توان بین علت و معلول معادل کامل قایل شد. با این حال، به تغییرات کیفی برمی‌خوریم، نوعی عدم تجانس کیفی که امکان اثبات این را که علت (شرط بلاواسطه) باید مشتمل بر همه چیزهایی باشد که برای ایجاد معلول لازم است، مستثنی می‌کند. و اگر از نظر کیفی معلول با علت تناسب نداشته باشد، نتیجه گرفته می‌شود که «اصل علیت نمی‌تواند بر هیچ کجای عالم انضمامی واقعی دقیقاً اطلاق شود.»<sup>1</sup> مطمئناً می‌تواند برای دانشمند به منزله اصل کلی عملی باشد. اما نفس تحول علوم نشان‌دهنده آن است که قوانین طبیعت بیان‌کننده روابط ضروری عینی نیست و اینها در اصل اصلاح‌نایذیر یا نقص‌نایذیر نیست. قوانین علمی به ما یاری می‌دهد تا با موقوفیت به واقعیت متغیر پردازیم. تردید در فایده آنها بی معنی است؛ اما این قوانین قطعی نیست.

بوترو در اثر بعدی اش، مفهوم قانون طبیعی، مطلب را بیشتر بسط داد. البته در ریاضیات محض روابط ضروری اینجا دوباره به لفظ ضروری بازگشته‌اید وجود دارد که به مفروضات اولیه خاصی وابسته است. اما ریاضیات محض، علمی صوری است. بوضوح پیداست که علمی طبیعی نظر اخترشناسی از ریاضیات استفاده می‌کند و بدون آن نمی‌توانسته پیشرفت کند. در واقع، در بعضی علوم گویی کوشش برای منطبق ساختن طبیعت بر ریاضیات و فرمول‌بندی روابط میان پدیده‌ها را در قالبی ریاضی بس آشکارا می‌توان دید. اما بین طبیعت به نحوی که وجود دارد و ریاضیات همیشه فاصله‌ای به جا می‌ماند، و اگر توجه خود را از حوزه غیرآلی به قلمرو زندگی معطوف کنیم این فاصله آشکارتر می‌شود. دانشمند حق دارد از یک سو بر پیوند میان پدیده‌های زیست‌شناختی و حتی ذهنی، و از سوی دیگر بر فراگردهای فیزیکی - شیمیایی با یکدیگر تأکید ورزد. اما اگر تبدیل پذیری قوانین حاکم بر تطور زیست‌شناختی را به قوانین کلی تر فیزیک و شیمی متصور بدانیم، آن گاه تبیین ظهور امور تازه ناممکن می‌شود. همه قوانین طبیعی علی‌رغم فایده پذیرفته شده‌شان، خصلت حل و سط را دارند؛ یعنی حل تقریبی معادله‌ای بین واقعیت و ریاضیات، و هر چه از خود قوانین کلی فیزیک به حوزه‌های زیست‌شناسی،

روانشناسی و جامعه‌شناسی نزدیکتر می‌شویم، این خصلت تقریبی آشکارتر می‌شود. چرا که مجبوریم برای خلاقیت و ظهور امور تازه جا بگذاریم. از این حیث معلوم نیست که حتی در سطح صرفاً فیزیکی نیز هیچ گونه تغییرپذیری، هیچ گونه رخنه‌ای در موجبیت علی نباشد.

این مفهوم که بتوان ساخت واقعیت را از قضایای اصلی که اثبات‌پذیر نیست اما صادق بدیهی بالذات است به طریق مقدم بر تجربه استنتاج کرد، امروزه دشوار بتواند مفهومی متداول قلمداد شود. و اگرچه به طور منطقی نمی‌توانیم بگوییم که در باب کاربرد خاص اصطلاح <قانون طبیعت> یا درباره وضعیت منطقی قوانین علمی توافق عمومی وجود دارد، به هر تقدیر این نظر به اندازه کافی معمول وجود دارد که قوانین علمی، تعمیمهای توصیفی همراه با قدرت پیشگویانه است و اینکه اینها قضایایی است ترکیبی و بنابراین ممکن. بعلاوه، همه ما از مدعایی که بر اصل عدم قطعیت هایزنبرگ مبتنی است و اصل موجبیت علی کلی را در مرتبه ریزتر از اتم مردود دانسته است آگاهیم. مطمئناً هر کسی نمی‌پذیرد همه قضایایی که حامل اطلاع درباره واقعیت است ممکن باشد.<sup>۱</sup> نیز هر کسی موافق نیست که اصل موجبیت علی کلی در واقع مردود شده است. اما نکته مربوط این است که عمدۀ مطالبی که بوترو درباره امکان قوانین طبیعت می‌گوید نشان‌دهنده خطوط اندیشه‌ای است که امروز به اندازه کافی متداول است. از این حیث، صدیق بوترو با تحويل‌پذیری و دعوی او درباره اینکه هستی، انواع یا سطوحی دارد که کیفًا متفاوت است، شگفتی‌انگیز به نظر نمی‌رسد. پیداست گفت‌وگو درباره مراتب فروتر و فراتر هستی احتمالاً به استنتاج این نظر می‌انجامد که داوریهای ارزشی به عمل آید. اما وقتی بوترو می‌گوید علم صورت علوم را می‌گیرد و اینکه ما نمی‌توانیم همه علوم دیگر را به فیزیک ریاضی تبدیل کنیم، بیشتر مردم با او موافقت می‌کنند.

البته بوترو فقط با نفس فلسفه علم کار ندارد. برای مثال، وقتی که بر خصلت ممکن قوانین طبیعت تأکید می‌ورزد و می‌گوید نمی‌توان این قوانین را به حقیقتی مطلقاً ضروری تحویل یا از آن اخذ کرد، فقط تحقیق در وضعیت منطقی قوانین علمی را دنبال نمی‌کند.

۱. ممکن است کسی ادعا کند آنچه در مجموعه اصطلاحات کانتی هست یا می‌تواند باشد، به عنوان قضایای مقدم بر تجربه ترکیبی به شمار آید.

البته این کار را می‌کند؛ اما در عین حال با توجه به این استدلال که برای مابعدالطبیعه‌ای دینی این امکان هست که برای جهان‌بینی یگانه و هماهنگی نیاز عقل را برآورده سازد، نشان می‌دهد که محدودیتهای علم از نظر او چیست. در برنامه سخنرانیهای گیفرد می‌گوید که >به طور کلی، علم نظامی از نمادهای است با این وظیفه که ما را به توضیح سهل و قابل استفاده واقعیت‌هایی که نمی‌توانیم مستقیماً بشناسیم مجذب کند.< اکنون فقط می‌توان وجود و خواص این نمادها را بر حسب فعالیت اصلی روح تبیین کرد.<sup>۱</sup> بوترو در علم و دین می‌گوید به این ترتیب علم، به جای آنکه نقش اشیاء بر عقلی منفعل باشد، >مجموع نمادهایی است که ذهن برای تفسیر کردن اشیاء به کمک مفاهیمی که از قبل موجود بوده به تصور می‌آورد ...<<sup>۲</sup> علم در حالت تکامل یافته‌اش مابعدالطبیعه را شرط مقدم نمی‌داند،<sup>۳</sup> اما فعالیت آفرینشگر ذهن یا روح یا خرد را شرط مقدم می‌داند. زندگی روح به هیأت عقل علمی درمی‌آید، اما این تنها هیأتی نیست که می‌گیرد. زندگی روح چیزی است بس پهناورتر، شامل اخلاق، هنر، و دین. بنابراین، بسط کاربرد علمی عقل که >می‌کوشد تا به اشیاء از دیدگاهی غیرشخصی نظم ببخشد<<sup>۴</sup>، >نظم بخشیدن ذهنی<<sup>۵</sup> مبتنی بر مفهوم ارزش فرد و متکی بر تفکر درباره زندگی روح در اشکال متفاوتش، یعنی تفکری که بیان نمادین خود را ایجاد می‌کند، کنار نمی‌گذارد.

از آنجایی که بوترو از شاگردان لاشلیه بود، جای تعجب نیست که در اندیشه‌هایش درباره محدودیتهای علم بتوان تأثیر کانتی را تا اندازه‌ای دید. با این حال، به نظر می‌رسد که نظر او درباره مابعدالطبیعه قراتی با نظر من دوییران دارد. برای مثال، گرچه البته روانشناسی را به منزله علم محض می‌دارد، به نظر او >یافتن مزهای واقعی بین روانشناسی و مابعدالطبیعه ناممکن است.<<sup>۶</sup> به این ترتیب >مابعدالطبیعه برای اینکه موجه و مثمر باشد باید نه از خارج به داخل، بلکه از داخل به خارج حرکت کند.<<sup>۷</sup> مقصودش این نیست که مابعدالطبیعه، یعنی >فعالیت اصلی روح<<sup>۸</sup>، علم، اعم از روانشناسی یا علم دیگری، است که به مابعدالطبیعه

1. *La nature et L'esprit*, P. 27.

2. *Science and Religion in Contemporary Philosophy*. translated by J. Nield (London, 1909), P. 249.

3. *La nature et L'esprit*, P. 15.

4. *Science and Religion*, P. 365.

5. *Ibid.*, P. 365.

6. *La nature et L'esprit*, P. 15.

7. *Ibid.*, P. 37.

8. *Ibid.*, P. 37.

تبديل شده باشد. زیرا علمی که سعی دارد خودش را به مابعدالطبيعه تبديل کند، پاييند به ماهيّت و اهداف خود نیست. مراد بوترو اين است که مابعدالطبيعه تفكير روح درباره زندگي خویش است که در روانشناسی از ديدگاهی علمی بررسی شده است، اما گوئی از حدودی که اين ديدگاه گذاشته تجاوز کرده است.

بوترو در نظر کلی اش درباره عالم، جهان را به صورت سلسله‌ای از مراحل هستی می‌بیند. مرحله فراتر قابل استنتاج از مرحله فروتر نیست، بلکه ظهور تازگی و ظهور اختلاف کيفی در کار است. در عین حال، عدم تجانس و عدم تداوم، تنها مشخصات جهان نیست. تداوم هم وجود دارد؛ چرا که سير غایت‌گرای خلاق و تلاشی را به سوي آرمانی می‌توانیم دید. بنابراین، بوترو بين مراتب جماد و جاندار قابل به امتياز ساخت و صليبي نیست. حتى در مرحله موسم به <ماده بی جان> خودانگيختگی هست. بعلاوه، بوترو به روشي که يادآور راوسون است می‌گويد که <غريزه حيواني، زندگي، نيروهای طبيعی و مكانیکی انگار عادتهايی است که خودانگيختگی هستی، عميقتر و عميقتر رسوخ کرده است. بنابراین، اين عادتها تقریباً غلبه‌ناپذیر شده است. از بیرون که نگاه کنیم، به صورت قوانین ضروري به نظر می‌رسد.><sup>1</sup> در مرتبه انسانی، عشق آگاهانه و پیروی از آرمان می‌بینیم، عشقی که در عین حال کشش یا جذبه آرمان الاهی را دارد و به این ترتیب تجلی وجود خود است. دین که <تركیبی از— یا به عبارت بهتر، اتحاد نزدیک و روحانی— غريزه و عقل > است<sup>2</sup>، به انسان < زندگی غنى ترو عميقتری ><sup>3</sup> عرضه می‌کند تا زندگی غريزه صرف یا عادي صرف یا تقليد صرف یا زندگی عقل مجرد. موضوع آشتی دادن روحیات علمی و دینی نیست. زیرا حتی اگر بتوان نشان داد که آرای دینی تعارضی با قوانین یا فرضيات علمی ندارد، ممکن است فکر تعارض آشتی‌ناپذیر بين روحیات و نگرشاهی علمی و دینی را بلااثر کند. البته عقل می‌تواند سعی کند آنها را با هم جمع کند و شکل دهد؛ از اتحاد آنها هستی غنى ترو هماهنگ‌تر از اينکه هر یك جدا از هم باشد به وجود آورد.<sup>4</sup> اين اتحاد، هدفي آرمانی می‌ماند. اما می‌توان دید که ارزش مثبت زندگی دینی که

1. *The Contingency of the Laws of Nature*, P. 192.

2. *Science and Religion*, P. 378.

3. *Ibid.*, P. 378.

4. *Ibid.*, P. 400.

در صورت عمیقش همیشه عرفان است، تا وقتی است که <در قلب همه جنبش‌های بزرگ انسانی دینی، اخلاقی، سیاسی و اجتماعی باشد.><sup>۱</sup>

وقتی بوترو در دانشسرای پاریس درس می‌داد، برگسون برای مدتی در آنجا دانشجو بود؛ و امکان قوانین طبیعت بوترو یقیناً در فکر برگسون تأثیر داشت، ولو آنکه بر میزان این تأثیر مبالغه نباید کرد. به هر تقدیر، پیداست که برگسون بعضی از افکار بوترو را ادامه و توسعه داد، هر چند که البته لزوماً بدین معنا نیست که برگسون این افکار را عملأ و مستقیماً از این منع گرفته باشد.

## ۵. فویه و تصوّر نیرو

البته بوترو مخالف علم نبود، بلکه علناً مخالف سرسخت علمگرایی و طبیعیگرایی تحصیلی بود. در بحث درباره آلفرد فویه<sup>۲</sup> (۱۸۷۵ - ۱۸۳۸) که از ۱۸۷۲ تا ۱۹۱۲ در دانشسرای پاریس درس داد،<sup>۳</sup> خواهیم دید که نگرشی بیشتر التقاطی اختیار کرده و از یک سو ایجاد هماهنگی بین اندیشه‌های ارزشمند و حقیقی در مسیر فکری تحصیلی و طبیعیگرا، و از سوی دیگر ستاهای ذهنیگرا و روح باور را وجهه نظر قرار داده است. نتایجی که فویه گرفته است، مطمئناً او را در جنبش روح باور جای می‌دهد، اما قصد او این بود که بین جریانهای مختلف فکری آشتی برقرار سازد.

على رغم این نگرش کلی که یادآور برداشت لایپنیتس است که همه نظامها در چیزی که تصدیق کرده‌اند درست بودند و در چیزی که تکذیب کردن نادرست، گرایش فویه مجادلی بود. مخصوصاً از فلسفه تطور به نحوی که هربرت اسپنسر طرح نمود و از نظریه پدیده‌واری<sup>۴</sup> آگاهی که تامس هنری هاکسلی از آن دفاع نمود انتقاد کرد.<sup>۵</sup> فویه از

۱. Ibid., P. 397. اشاره بوترو به 'عرفان فعال' است، نه به عنوان 'صورت مجرّد و سترونی از عرفان'، از آن یاد می‌کند. (Ibid.).

2. Alfred Fouillée

۳. پیش از آنکه به استادان دانشسرا پیویندد، استاد مدارس دونه (Douai) و مونپلیه و دانشگاه بوردو بود. فویه به علل جسمی دانشسرا را ترک گفت.

4. epiphenomenalism (= نظریه اثر تبعی)

۵. بدون شک هاکسلی (Huxley) نظریه پدیده‌واری آگاهی را به میان آورد. اما تأکید داشت که قصدش یکی دانستن ذهنی با فرآگردهای طبیعی نیست، فرآگردهایی که فعالیت ذهنی بدانها وابسته است؛ و برچسب «مادیگر» را قبول نداشت. — ترجمه جلد هشتم همین تاریخ فلسفه، صص ۱۲۲ - ۱۲۵.

اندیشه تطور به ترتیبی که بود انتقاد نکرد؛ به عکس، آن را پذیرفت. چیزی که بدان اعتراض داشت کوشش اسپنسر در تفسیر کردن جنبش تطور در معنای صرفاً مکانیستی بود که به نظر وی تفسیر بسیار محدود و یکجانبه موضوع بود. چراکه به نظر فویه برداشت مکانیستی از جهان ساخته انسان بود، و مفهوم نیرو که اسپنسر چنان تأکیدی بر آن داشت، فرافکنی تجربه درونی انسان از تلاش و فعالیت ارادی بود. در باب نظریه پدیده‌واری آگاهی، این با قوهٔ فعال ذهن و واقعیت آشکار توانایی آن در ایجاد حرکت و عمل آشتی پذیر نبود. برای پی بردن به اینکه در سیر تطور باید آگاهی به عنوان عامل دخیل مؤثر به شمار آید، لزومی نداشت که راه ذهنیگرایان در ملاحظه تفکر به عنوان یک واقعیت دنبال شود. این در نوع خود یگانه و غیرقابل تحويل به فراگردهای طبیعی بود.

فویه در دفاع و تبیین تأکیدش بر فعالیت علی مؤثر آگاهی، نظریه‌ای را طرح کرد که مخصوصاً با نام او همراه است، یعنی نظریه درباره چیزی که او تصور نیرو<sup>۱</sup> یا فکر نیرو<sup>۲</sup> نام داد. هر تصوری<sup>۳</sup> گرایشی است به عمل یا آغاز یک عمل؛<sup>۴</sup> متوجه به تحقق خود یا فعلیت بخشیدن به خود است و بنابراین علت است. حتی اگر خود علت داشته باشد، علتنی نیز هست که می‌تواند حرکت ایجاد کند و از راه عمل جسمانی در جهان خارج تأثیر بگذارد. بنابراین، با مسئلهٔ یافتن پیوندی اضافی بین عالم تصورات و عالم اشیای طبیعی روبرو نیستیم. زیرا خود تصور پیوند است، بدین معنا که میل فعالی به تحقق خود دارد. تصورات را فقط به منزلهٔ تصویر یا انعکاس اشیای خارجی دانستن خطاست. تصورات جنبهٔ خلاقی دارند و از آنجایی که البته پدیده‌های ذهنی هستند، گفتن اینکه نیروی علی اعمال می‌کنند، به این معناست که ذهن فعالیت علی دارد. بدین معنا نمی‌تواند پدیده‌وار محضی باشد که به صورت منفعل تابع سازمان و فراگردهای جسمانی باشد.

فویه در اثرش درباره آزادی و موجیت علی<sup>۵</sup> (۱۸۲۷) نظریهٔ تصور نیرو را در کوششی

1. idée-force

2. thought-force

۳. تصور از نظر فویه، تصوری است که آگاهانه ادراک شده باشد.

۴. می‌توان این نظر را با برداشت جوسایا رویس (Josiah Royce) (۱۸۵۵ - ۱۹۱۶)، فیلسوف نوھگلی امریکایی، از 'معنای درونی' تصور که به عنوان 'تحقیق جزئی یک هدف' توصیف شده است مقایسه کرد. ← ترجمة جلد هشتم همین تاریخ فلسفه، صص ۲۹۵ به بعد.

5. *La liberté et le déterminisme*

برای برقراری آشتی بین آزادیخواهان و پیروان موجبیت علی به کار می‌برد. در بادی امر، این احساس را القا می‌کند که به پیروان موجبیت علی پیوسته است تا جایی که دیدگاههایی را که مدافعان آزادی انسان نظریه کورنو، رنوویه، و لاشلیه از آنها دفاع می‌کردد مورد انتقاد قرار داد. فویه اختیار<sup>۱</sup> بی‌وجه<sup>۲</sup> را به عنوان فکری خطا مردود می‌داند، همراه کردن آزادی با مفهوم تصادف را قبول ندارد، نظر رنوویه را در باب اینکه موجبیت علی متصمن انفعال آدمی است رد می‌کند و با تردیدی که تن به این نظریه ابراز می‌دارد که موجبیت علی همه معانی ارزش‌های اخلاقی را از آنها سلب می‌کند موافقت نشان می‌دهد. به نظر فویه موجبیت علی لزوماً به این معنا نیست که چون چیزی همه آن چیزی است که می‌تواند باشد، «پس همه آن چیزی است که باید باشد.»<sup>۳</sup>

هر چند فویه بر آن نیست که آن نوع انتقاد مستقیمی را بر موجبیت علی وارد کند که مشخصه جریان فکری روح باوری بود، یادآور می‌شود که حتی پیروان موجبیت علی نیز ناگزیرند جایی برای اندیشه آزادی بیابند. سپس دلیل می‌آورد که گرچه می‌توان اندیشه آزادی را تبیین روانشناختی کرد، این اندیشه، تصور نیروست و بنابراین متمایل به متحقق ساختن خود. مطمئناً اندیشه آزادی در زندگی مؤثر است و هر چه نیرومندتر بشود، ما آزادتر هستیم. به عبارت دیگر، حتی اگر بتوان بر اساس اصول موجبیت علی پیدا شیخ تصور نیرو را تبیین کرد، و به مجرد آنکه ایجاد شود نیروی هدایتگر یا فعالیت علیی اعمال می‌کند. پیداست که می‌توان خرد گرفت که فویه موجبیت علی را با این تدبیر ساده با فلسفه آزادی اراده<sup>۴</sup> آشتی می‌دهد که آزادی را با اندیشه یا احساس آزادی برابر می‌گیرد، و فی الواقع طوری سخن می‌گوید که گویی هر دو یکی است. اما به نظر می‌رسد مراد فویه این است که وقتی با آگاهی به آزادی عمل می‌کنیم، برای مثال در تلاشی که برای متحقق ساختن آرمانهای اخلاقی به کار می‌بنیم، اعمال ما نشان‌دهنده شخصیت‌های ما به عنوان موجودات انسانی است، و این است معنای حقیقی آزادی. با اندیشه آزادی به شیوه خاصی عمل می‌کنیم، و تردید نمی‌توان داشت که چنین عملی می‌تواند مؤثر باشد.

1. liberty of indifference

2. *La liberté et le determinisme* (4 th. ed.), P. 51.

3. libertarianism

فویه در آثاری مانند تطورگرایی تصوّر نیرو<sup>۱</sup> (۱۸۹۰)، روانتشانی تصوّر نیرو<sup>۲</sup> (۲ جلد، ۱۸۹۳)، و اخلاق مبتنی بر تصوّر نیرو<sup>۳</sup> (۱۹۰۸) نظریه‌اش را بسط داد. اثر آخری ستایش برگسون را برانگیخت؛ دست کم به این سبب که فویه در این اثر گفته بود که آگاهی از وجود خود فرد، جدا از آگاهی از وجود دیگران نیست و انتساب ارزش به یک فرد متضمن انتساب ارزش به افراد دیگر است. اعتقاد به نیروی جاذب آرمانها، به ویژه به نیروی عشق و برابری یا برادری، و با ایمان به رشد آگاهی بین افراد با آرمانهای مشترکی به عنوان اصلی برای عمل، ویژگی نظریه اخلاقی فویه است.

خوب است یادآوری شود که فویه مدعی بود در واقعی دانستن حرکت، پیشگام برگسون (و نیچه) بوده است. به نظر او، برای مثال، روانتشان مکتب تداعی<sup>۴</sup> فریب اغاگری زیان را خورده‌اند و حرکت را به مراحل جدای متوالی تقسیم کرده‌اند که می‌توان آن را با عکس‌های لحظه‌ای امواج مقایسه کرد.<sup>۵</sup> به عبارت فویه، آنان اصطلاح را نگاه داشتند اما روابط را حذف کردند و به همین دلیل نتوانستند جریان زندگی را که ما به اصطلاح از آن تجربه للذت، الم و آرزو را احساس می‌کنیم درک کنند. هر چند که فویه میل داشت از درک یا آگاهی استمرار سخن به میان آورد، تمایلی نداشت که نظریه برگسون را درباره شهود به استمرار محض بپذیرد. در نامه‌ای خطاب به اوگوستن گویو<sup>۶</sup> می‌گوید که به نظر وی استمرار محض مفهومی دست و پاگیر است و متعلق شهود نیست.

## ۶. گویو و فلسفه زندگی

اوگوستن گویو پسر ناپسری فویه، [معروف به] ماری ژان گویو<sup>۷</sup> (۱۸۵۴-۱۸۸۸)، بود که برای مدت کوتاهی، در همان هنگام که برگسون شاگرد مدرسه کوندورس بود، استاد آن مدرسه بود. تاریخهای تولد و مرگ گویو نشان می‌دهد که عمرش کوتاه بود، اما نامش زینت‌بخش چندین اثر شد. اخلاق ایکوروس و روابط آن با آرای معاصر<sup>۸</sup> و اخلاق انگلیسی

1. L' évolutionisme des idées-forces

2. La psychologie des idées-forces

3. La morale des idées-forces

4. associationism

5. La psychologie des idées-forces, II, P. 85.

6. Augustin Guyau

7. Marie Jean Guyau

8. La morale d'Épicure et ses rapports avec les doctirines contemporaines

معاصر<sup>۱</sup> که به ترتیب در ۱۸۷۸ و ۱۸۷۹ انتشار یافت، نخستین آثار اوست. در مسائل زیبایی‌شناسی معاصر<sup>۲</sup> (۱۸۸۴) و در هنر از دیدگاه جامعه‌شناسی<sup>۳</sup> (۱۸۸۹) که پس از مرگش انتشار یافت از زیبایی‌شناسی سخن به میان آورد. البته اشتهر او از طرح اخلاقی بی‌تکلیف و بی‌پاداش<sup>۴</sup> و بی‌دینی آینده<sup>۵</sup> است که به ترتیب در ۱۸۸۵ و ۱۸۸۷ انتشار یافت. نیچه این دو کتاب را می‌شناخت و احترام می‌گذاشت. آموزش و وراثت<sup>۶</sup> پس از مرگش در ۱۸۸۹ منتشر شد، اما پیدایش مفهوم زمان<sup>۷</sup> در ۱۸۹۰ انتشار یافت و برگسون بر آن نقد نوشت.

ماری ژان گویو تا اندازه‌ای با نظریهٔ تصویر نیروی ناپدری اش موافق است. تفکر معطوف به عمل است و از راه عمل است که <آن دسته از مسائلی که تفکر انتزاعی بر می‌انگیزد><sup>۸</sup>، اگر نه به طور کامل، تا اندازه‌ای حل می‌شود. اما رابطهٔ تفکر با عمل بیان‌کنندهٔ چیزی عمیق‌تر و کلّی‌تر، یعنی حرکت خلاق زندگی، است. در واقع، نباید از این اندیشه در معنایی خداپرستانه برداشت کرد. مفهوم عالمی در حل تطور، بدون هیچ رأی دربارهٔ علت فوق طبیعی یا آفریدگار عالم اساس فلسفهٔ گویو را تشکیل می‌داد. البته تطور را به منزلهٔ سیری می‌دید که زندگی را به وجود می‌آورد و عمل خلاق آن پی در پی اشکال عالیتری ایجاد می‌کند. آگاهی تنها <نقطهٔ تابناک در سپهر تار پهناور زندگی است.><sup>۹</sup> شرط مقدم آگاهی، عمل شهودی است که بیان‌کنندهٔ اراده به زندگی<sup>۱۰</sup> مادون آگاهی است. بنابراین، اگر مرادها از <اندیشه‌ها>، افکار در مرتبهٔ آگاهی است، رابطه‌شان با عمل صورتی است که پویایی زندگی، یعنی فعالیت خلاق آن، در مرتبه‌های خاص، به خود

1. *La morale anglaise contemporaine*

3. *L'art au point de vue sociologique*

4. *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, Translated by G. Kapteyn as *A Sketch of Morality Independent of Obligation or Sanction* (London, 1898).

5. *L'irreligion de l'avenir*, Translated as *Non-Religion of The Future* (London, 1897) and reprinted at New York in 1962.

6. *Education et hérité*, Translated by W. J. Greenstreet as *Education and Heredity* (London, 1891).

7. *Revue Philosophique*, *La genèse de L'idée de temps*, ۱۸۸۵ در بارهٔ زمان، نخستین بار در ۱۸۸۵ در چاپ شد. انتشار دویاره آن (از روی دستنوشت تکمیل شده) از سوی فویه، پس از مرگ گویو، نسخه‌ای بود که برگسون در ۱۸۹۱ نقد کرد.

8. *Esquisse*, P. 250.

10. will-to-Live

2. *Problèmes de L'esthétique contemporaine*

9. *Ibid.*, P. 10

می‌گیرد. <زندگی باروری است><sup>1</sup>، اما جز حفاظت خود و افزودن بر خود هدفی ندارد. تأکید برگسونی بر «شدن»، زندگی و شورزیستی، اما بدون اعتقاد به خدای خلاق که به هر حال سرانجام از وجود بارز فلسفه برگسون شد، قبلاً در تفکر گویو طرح گردید.

برحسب مفهوم زندگی است که گویو نظریه اخلاقی اش را می‌پروراند. به نظر او کوشش‌هایی که به قصد نهادن بنیاد نظری محکمی برای اخلاق شده ناموفق بوده است. در مفهوم انتزاعی تکلیف نمی‌توان بنیاد لازم را بسادگی یافت. چرا که این به خودی خود راهنمای چندانی برای ما نتواند بود. از این گذشته، مردم پیروی کردن از اصول سلوک را ذیل تکلیفی اخلاقی احساس کرده‌اند که به هر صورت ما آن را غیراخلاقی یا غیرعقلانی قلمداد می‌کنیم. به هر حال، اگر نوع کانتی اخلاق عمل نکند، نه لذت‌گرایی عمل خواهد کرد نه سودگرایی. البته واقعیت تجربی این است که مردم میل دارند از چیزهایی پیروی کنند که آنها را فعالیتهای لذت‌بخش یافته‌اند و از چیزهایی دوری کنند که تجربه در دنایی از آنها داشته‌اند. اما میل یا کششی که به مراتب اساسی‌تر است، میل یا کشش زندگی به بسط و افزایش خود است؛ گرایشی که نه تنها در مرتبه آگاهی بلکه در مرتبه مادون آگاهی و غریزی نیز عمل می‌کند. <هدفی که در واقع همه اعمال آگاهانه را تعیین می‌کند علت تعیین کننده همه اعمال ناآگاهانه نیز هست و آن خود زندگی است ...><sup>2</sup> زندگی که بالطبيعه در تلاش حفظ و تقویت و بسط خویش است، هم علت هم هدف هر عملی است؛ خواه عمل غریزی باشد، خواه عمل آگاهانه. و اخلاق باید به وسایلی که زندگی با آنها خود را تقویت می‌کند و بسط می‌دهد توجه داشته باشد.

گویو بسط زندگی را بیشتر در معانی اجتماعی تفسیر کرده است. مقصود این است که ارزش اخلاقی در همکاری انسانی، نوع دوستی، عشق، و برادری یافت می‌شود، نه در گوشه‌گزینی و خودپرستی. حکم اخلاقی صحیح این است که فرد تا جایی که می‌تواند اجتماعی باشد. راست است که اگر مفهوم تقویت و بسط فی‌نفسه در نظر گرفته شود، ممکن است به نظر برسد که اعمالی را مجاز می‌داند، و در واقع مجاز می‌دارد، که بر اساس معیارهای قراردادی اخلاقی به عنوان اعمال غیراخلاقی به شمار آید. اما عامل مهم در پیشرفت انسان، به نظر گویو جست‌وجوی حقیقت و پیشرفت فکری است، و به

عقيدة او تکامل فکری موجب جلوگیری از رفتار صرفاً غریزی و رفتار حیوانی وار می شود. البته جست وجوی حقیقت باید با جست وجوی خیر، مخصوصاً در هیأت برادری انسانی، و نیز با جست وجوی زیبا همراه باشد. می توان افزود لذت‌هایی که با اعمال والتر انسان همراه است، درست همانهایی است که می تواند بیش از همه لذت‌ها مشترک باشد. برای مثال، لذت من از یک اثر هنری هیچ کس دیگری را از لذت مشابه آن محروم نمی‌کند.

گویو نه تنها اخلاق، بلکه دین را نیز بر حسب مفهوم زندگی تفسیر کرده است. دین، به عنوان پدیده‌ای تاریخی، خصلتی بیشتر اجتماعی داشت؛ و مفهوم خدا، فرافکنی آگاهی اجتماعی و زندگی انسان بود. همان طور که آگاهی اخلاقی انسان تکامل یافت، برداشت او از خدا، از خدای مستبدِ متلون المزاج به پدری مهریان، تغییر کرد. اما دین که از هر حیث پیوند آشکاری با زندگی اجتماعی انسان داشت، بیان‌کننده زندگی و در حفظ آن دخیل بود. اگرچه گویو مفهوم خدا را مفهومی اسطوره‌ای می‌شناسد، عنوان کتابش، بی‌دینی آینده، تا اندازه‌ای گمراه‌کننده است، مراد او از دین در وهله اول پذیرفتن اصول جزئی آزمون ناپذیری است که تشکیلات دینی تحمیل کرده است. دین از نظر او نظام دینی سازمان یافته است. به عقيدة او دین در این معنا روی در نابودی دارد و مدامی که برای مثال بازدارنده زندگی از تقویت و بسط خوبیش و مانع زندگی فکری است، باید نابود شود. اما نابودی احساس دینی و نیز نابودی آرمانگرایی اخلاقی که خصیصه ادیان برتر بود، مطمح نظر وی نبود. از این رو، گویو در معنای معمول کلمه خواستار ریشه کن کردن همه معتقدات دینی نیست. کوشش در نابود کردن همه معتقدات دینی از نظر او مانند سعی در تحمیل کردن چنین معتقداتی گمراه‌کننده و متعصبانه است. حتی اگر آرمانگرایی اخلاقی فی نفسه کافی باشد احتمالاً مردم در آینده مثل گذشته معتقدات دینی صریح خواهند داشت. اگر چنین معتقداتی بیان خود انگیخته باشد و گویی که بیان شخصیت‌های کسانی باشد که معتقدات را پذیرفته‌اند و به منزله فرضیاتی باشد که از دیدگاه معتقد معمول به نظر برسد، خود نیک مشروط بر آنکه سعی نشود که چنین معتقداتی بر دیگران تحمیل گردد. به عبارت دیگر، دین آینده امری صرفاً فردی خواهد بود، چیزی جدا از تحوّل <دین> به ارزش‌های اخلاقی که آزادانه اختیار شده و عموماً شناخته شده باشد.

گویو را با نیچه مقایسه کرده‌اند. همچنین او را پیرو فلسفه تحصیلی قلمداد کرده‌اند. در باب مطلب اولی، تا جایی که آن دو هر یک فلسفه‌ای در تقویت و ترفعی زندگی عرضه می‌کنند، پیداست که شباhtی بین آن دو فیلسوف هست. البته واضح است که به همین نسبت تفاوت‌های مهمی نیز وجود دارد. تأکید گویو بر همبستگی انسانی و برادری تفاوت بازی با تأکید نیچه بر رده و تفاوت‌گذاری دارد. از جهت فلسفه تحصیلی مطمئناً در تفکر گویو ویژگیهای تحصیلی و طبیعیگرایانه هست، اما آرمانگرایی اخلاقی‌اش در وسط صحنه جای دارد. در هر حال، حتی اگر از بعضی جهات شاید عجیب به نظر برسد که گویو در سلک نمایندگان جنبش <روح باور> قرار گیرد، در اعتقاد راسخ به آزادی انسان و در ظهور چیزی که در سیر تطویر تازه است، وجود مشترکی با آنها دارد؛ و فلسفه زندگی او در مسیر تفکری که برگسون نامبردارترین نماینده آن است جایگاه نمایانی دارد.<sup>۱</sup>

۱. رابطه [فکری] دقیق بین گویو و برگسون چندان روش نیست. برای مثال، اگرچه تلقی گویو از زمان روانشناختی است و از تلقی برگسون کمتر مابعدالطبیعی است، تکه‌های خاصی هست که تا اندازه زیادی به همان صورتی است که در نوشهای برگسون است. البته برگسون معتقد بود که وقتی فویه اثر گویو را پس از مرگ وی برای انتشار آماده کرد، تکه‌هایی را که از زمان و اختیار او (برگسون) برگرفته شده است، در نوشته او وارد کرد.



## فصل نهم

### هانری برگسون (۱)

#### ۱. زندگی و آثار

هانری برگسون<sup>۱</sup> (۱۸۵۹ - ۱۹۴۱) در پاریس به دنیا آمد و در مدرسه کوندورسه تحصیل کرد. به طوری که خودش می‌گوید، هم دلبسته ریاضیات بود و هم ادبیات. اما سرانجام که دومی را انتخاب کرد، استاد ریاضیاتش برای منصرف ساختنش به دیدار پدر و مادر وی رفت. پس از ترک کردن مدرسه در ۱۸۷۸ دانشجوی دانشسرای عالی شد. از ۱۸۸۱ تا ۱۸۹۷ به ترتیب در مدارس آنژه<sup>۲</sup>، کلمون-فران<sup>۳</sup>، و پاریس درس داد. از ۱۸۹۷ تا ۱۹۰۰ استاد دانشسرای عالی و از ۱۹۰۰ تا ۱۹۲۴<sup>۴</sup> استاد کولژ دوفرانس بود، سخنرانیهایش در اینجا حتی توجه حضّار غیردانشگاهی و دنیای مدپرست پاریس را

1. Henri Bergson

2. Angers

۳. برگسون در کلمون-فران (Clermont- Ferrand) در دانشگاه نیز درس داد.

۴. برگسون در ۱۹۲۱ به علل جسمی مجبور شد کار تدریس را به ادوار لو رو (Édouard Le Roy)، که در ۱۹۲۴ رسماً کرسی برگسون را گرفت، واگذار کند. برگسون در ۱۸۹۱ با لوئیز نوبرژه (Louise Neuberger) عموزاده مارشل پروست ازدواج کرد.

جلب کرد.<sup>۱</sup> او که قبلاً به عضویت مؤسسه و پژوهشگاه علوم اخلاقی و سیاسی در آمده بود، در ۱۹۱۴ عضو پژوهشگاه فرانسه شد و در ۱۹۲۸ جایزه نوبل را برد.

برگسون پس از جنگ جهانی اول در امر پیشبرد تفاهم بین‌المللی فعال بود و مدتی ریاست کمیته همکاری معنوی را که جامعه ملل تأسیس کرد بر عهده داشت، تاکسالت جسمی او را مجبور به کناره‌گیری کرد. در آخرین سال زندگی اش به کلیسا کاتولیک بسیار نزدیک شد و در وصیت‌ش گفت که اگر برای جدا نکردن خودش از همکیشان یهودی در جریان تعقیب و آزار نازیها نبود کاتولیک شده بود.<sup>۲</sup>

نخستین اثر مشهور برگسون رساله درباره داده‌های بیواسطه آگاهی<sup>۳</sup> نام داشت که در ۱۸۸۹ انتشار یافت. شاید عنوان این کتاب بهترگویای محتوای آن باشد تا عنوان زمان و اختیار<sup>۴</sup> که عنوان ترجمه انگلیسی است. ماده و حافظه<sup>۵</sup> به دنبال آن در ۱۸۹۶ انتشار یافت. برگسون در این کتاب فرصت یافته بود رابطه بین ذهن و جسم را جامعتر بررسی کند. در ۱۹۰۰ خنده<sup>۶</sup> را منتشر کرد و در ۱۹۰۳ مقدمه مابعد الطیعه<sup>۷</sup> اش در بررسی مابعد الطیعه و اخلاق<sup>۸</sup> انتشار یافت. مشهورترین اثرش تطور خلاق<sup>۹</sup> است که در ۱۹۰۷ چاپ شد و به دنبال آن نیروی روحی<sup>۱۰</sup> در ۱۹۱۰ و استمرار و همزمانی<sup>۱۱</sup> منتشر شد. برگسون اثر

۱. می‌گویند حضار برای شنیدن درس‌های برگسون ناجار بودند سر درس پیش از آن حاضر شوند.

۲. در واقع، نام برگسون در فهرست فرانسویان بلند آوازه‌ای بود که قرار نبود در جریان اشتغال فرانسه به دست آلمان اذیت و آزار بییند.

3. *Essai sur les données immédiates de la conscience*

4. *Time and Free Will*, Translated by F. L. Pogson (London and New York, 1910).

5. *Matière et mémoire*, Translated by N. M. Paul and W. S. Palmer as *Mather and Memory* (London and New York, 1911).

6. *Le rire*, Translated by G. C. Brereton and F. Rolhwell as *Langhter, An Essay on the Meaning of The Comic* (New York, 1910).      7. *Introduction à la métaphysique*

8. *Revue de la metaphysique et de morale*, Translated by T. E. Hulme as *An Introduction to Metaphysics* (London and New York, 1912).

9. *L'évolution créatrice*, Translated by A. Mitchell as *Creative Evolution* (London and New York, 1911).

10. *Le énergie spirituelle*, Translated by H. Wildon Carr as *Mind-Energy* (London and New York, 1910).

11. *Durée et simultanéité*, 2 nd. ed, with 3 appendices, 1923.

بر جسته اش را با عنوان دو سرچشمۀ اخلاق و دین<sup>۱</sup> در زمینه اخلاق و دین در ۱۹۳۲ انتشار داد. به دنبال آن در ۱۹۳۴ مجموعه‌ای از مقالاتش با نام اندیشه و تحرک<sup>۲</sup> منتشر گردید. سه جلد از نوشته‌ها و گفته‌ها<sup>۳</sup> ویراسته ر. م. موسه - باستید<sup>۴</sup> در سالهای ۱۹۵۷ تا ۱۹۵۹ با دیباچه ادوار لُروا در پاریس انتشار یافت. ویرایشی از آثار برگسون به مناسبت یکصدمین سالگرد تولدش در ۱۹۵۹ منتشر شد.

## ۲. تصوّر برگسون از فلسفه

گرچه برگسون نامی پرآوازه داشت، استفاده‌ای که از تشبیه و استعاره کرده است، و سبک او که گاه بیشتر مبالغه‌آمیز یا احساساتی است، و نبودن نوعی دقت در تفکر او، سبب شده است نزد کسانی که فلسفه را با تحلیل منطقی یا تحلیل مفهومی برابر می‌دانند و کسانی که برای دقت تفکر و زبان ارزش زیادی قایل هستند، از مرتبتش به عنوان فیلسوف کاسته شود. پیداست که این نکته در وهله اول در کشورهایی صادق است که جنبش تحلیلی بر آنها حاکم شده و در جاهایی که، گرایش این بوده است که برگسون را بیشتر شاعر یا حتی عارف بدانند تا فیلسوفی جدی. در بعضی کشورهای دیگر، از جمله در میهن خودش، به دلیل دیگری به فراموشی سپرده شده است؛ به این دلیل که در آنجا فلسفه وجودی و پدیدارشناسی بر فلسفه زندگی سایه انداخته است. شاید بحق بتوان گفت که در سالهای اخیر نوشته‌های تیار دو شاردن<sup>۵</sup> باعث شده است که، با توجه به شباهتهای بین آن دو متفکر، توجه به برگسون به نوعی احیا گردد. اما با وجود شهرتی که تیار دو شاردن از آن برخوردار شد و پذیرفتن اینکه شباه بین او و سلفش برگسون ممکن است سبب شده باشد تفکر دومی عملی تر و مناسبتر به نظر برسد، اینها از قوت ایرادهایی که تحلیلگران منطقی یا تحلیلگران مفهومی بر اسلوب فلسفه پردازی برگسون وارد ساختند چیزی نکاسته است. از این رو، پیداست که می‌توان مشابه ایرادها را بر تیار دو شاردن گرفت.

1. *Les deux sources de la morale et de la religion*, Translated by R. A. Audra and C. Brereton with The assistance of W. Horsfall-Carter, as *The Two Sources of Morality and Religion* (London and New York, 1935).

2. *La pensée et le mouvant*, Translated by M. L. Andison as *The Creative Mind* (New York, 1946).

4. R. M. Mossé-Bastide

3. *Ecrites et Paroles*

5. Teilhard de Chardin

اتهاماتی که بر روش فلسفه پردازی برگسون وارد شد مطمئناً بی‌پایه نبود. در عین حال، تنها سخن منصفانه در حق او تأکید بر این واقعیت است که او سعی نمی‌کرد وظیفه‌ای را که تحلیلگران منطقی هم خود را صرف آن می‌کنند به انجام رساند، بلکه آشکارا از انجام دادن آن ناتوان ماند. از ماهیت و وظیفة فلسفه تصوّری خاص خود داشت، و روش فلسفه پردازی و حتی اسلوبش با این تصوّر ارتباط داشت. بنابراین، مناسب است که با آوردن توضیح مختصراً از برداشت او از فلسفه آغاز کنیم.

برگسون در رساله‌ای که اختصاصاً برای مجموعه‌ای با عنوان اندیشه و تحرک نوشت با این سخن، شاید قدری غیرمتربّق، آغاز کرد که «چیزی که بیش از همه در فلسفه مطلوب بوده است دقت است».<sup>1</sup> چیزی که او در نظر داشت، کاستی‌های «از دیدگاه وی <نظامهای فلسفی بود که >متناوب با واقعیتی که در آن سر می‌کنیم نیست»<sup>2</sup>، بلکه به قدری انتزاعی و وسیع است که گویی سعی دارد همه چیز را، اعم از بالفعل، ممکن و حتی ناممکن<sup>3</sup> با هم سازش دهد. در وهله اول به نظرش می‌رسید که فلسفه هربرت اسپنسر، به رغم بعضی کلیات مبهم، از آنجا که نقش عالم واقع را بر خود داشت و بر واقعیتها بنا شده بود، مستثنی باشد. در عین حال، اسپنسر در مفاهیم بنیادی مکانیک به قدر کافی عمیقاً غور نکرده بود و برگسون بر آن شد که این کار را به پایان برساند. به هر صورت، در ضمن تلاشی که در این راه کرد خود را ناچار دید به موضوع «زمان» پردازد. ناگزیر شد بین زمان ریاضی دانشمند، که به لحظه‌ها تقسیم و به صورت مکانی تصوّر می‌شود، و زمان <حقیقی>، استمرار مخصوص، تداوم، که با تجربه درونی می‌توان آن را درک کرد اما فقط با دشواری می‌توان آن را به قالب مفهوم در آورد، فرق بگذارد.

به این ترتیب، برگسون از فلسفه یا مابعدالطبیعه، به صورتی که بر شهود مبتنی باشد، برداشتی دارد که به نظر او نقطه مقابل تحلیل است. مراد او از تحلیل، تنزیل مرکب به اجزای بسیط آن است؛ مانند وقتی که یک شیء طبیعی به مولکولها، به اتمها، و بالآخره به <ذرات> ریزتر از اتم تنزیل داده شود، یا مثل آنکه مفهوم تازه‌ای بر حسب تنظیم تازه‌ای از مفاهیمی که قبلاً داشته‌ایم تبیین شود. مقصودش از شهود، <آگاهی بیواسطه><sup>4</sup>

1. *La pensée et le mouvant*, P. 7 (3rd ed., 1934).

2. *Ibid.*, P. 7.

3. *Ibid.*, P. 7.

4. *La pensée et le mouvant*, P. 35.

یا آگاهی مستقیم از واقعیت است. برگسون همچنین نمادین کردن را، که لازمه تفکر تحلیلی است، نقطه مقابل آزادی شهودی مأخوذ از نمادین شدن قرار می‌دهد.<sup>۱</sup> به هر حال، حتی اگر ادراک شهودی از واقعیت فی‌نفسه نتواند با نمادهای زبانی بیان شود، بدیهی است که هیچ فلسفه‌ای نمی‌تواند بدون ریخته شدن در قالب مفهوم و زبان وجود داشته باشد. البته برگسون از این واقعیت خوب آگاه است. برای پی‌بردن به مضمون شهود و فهمیدن معنا و مدلول اشرافی آن جهد تفکر<sup>۲</sup> لازم است. مفهومی که بیان‌کننده یک شهود باشد در وهله اول بیشتر مبهم به نظر می‌رسد تا روشن؛ و هر چند بتوان اصطلاحات مناسب نظری <استمرار حقیقی> به کار برد، عبارت زبانی واقعاً فهمیده نخواهد شد مگر آنکه از شهود برخوردار بود. در حقیقت، فیلسوف باید برای وضوح جهد کند؛ اما نمی‌تواند بوضوح دست یابد، مگر آنکه به اصطلاح شهود و بیان همراه شود یا اینکه از طریق رجوع به آگاهی شهودی نسبت به چیزی که فیلسوف از آن سخن می‌گوید، نمادین شدن وارسی شود. بعلاوه، خیال می‌تواند با پیشنهاد کردن مضمون شهود و فراهم آوردن تسهیلات برای برخوردار شدن از شهود، نقش سودمندی ایفا کند.<sup>۳</sup>

بجاست اگر گفته شود که فلسفه بر شهود مبتنی است. متعلق چنین شهودی چیست؟ پاسخ کلی می‌تواند این باشد که متعلق شهود حرکت، شدن، استمرار است، یعنی آن چیزی که فقط می‌توان از راه آگاهی بیواسطه یا شهودی شناخت و نه از طریق تحلیل تنزیلی که آن را تحریف می‌کند یا تداوم آن را از بین می‌برد. این سخن (در قالب تفکر برگسون) بدین معناست که متعلق شهود واقعیت است. زیرا در دو مین کنفرانس‌های آکسفوردش این گفته معمولاً رایج را بیان می‌داشت که <تغییر وجود دارد، اما چیزی نیست

1. *Ibid.*, P. 206.

2. برگسون در پاسخ به متقدانی که شهود را به آنجه در عواطف یا احساسات هست تعبیر می‌کنند، می‌گوید <شهود ما تفکر است> (*Ibid.*, P. 109). به هر حال، در وهله اول مانند تعارضی در اصطلاحات به نظر می‌رسد؛ اما ممکن است تا اندازه‌ای <تفکر> من دوپیران، یعنی آگاهی بیواسطه نفس به حیات درونی‌اش، و به زبانی دیگر روانشناسی انگلکسی مذکورش باشد. به هر حال، حتی اگر خود شهود تفکر نباشد، مطمئناً برگسون ذهن فیلسوف را به اصطلاح از طریق سیر تفکری که سعی دارد تا جایی که امکان دارد به شهود نزدیک باشد، به منزله ذهنی که شهود مختص آن است می‌شناسد.

3. در شهودهای استثنایی، مثل شهودهایی که عرفای پیدا می‌کنند، استفاده از تخیل می‌تواند مناسبترین راه سعی در انتقال بعضی تصورات شهودی یا تجارب باشد.

که، زیر تغییر، تغییر کند: تغییر نیازی به حامل ندارد. حرکت وجود دارد، اما شیء متعطل و تغییرناپذیری که حرکت کند وجود ندارد: لازمه حرکت، شیء متحرک نیست.<sup>۱</sup> البته در مورد اول متعلق شهود، همچنانکه از نظر من دویبران، حیات درونی نفس، زندگی درونی روح بود. برای مثال، برگسون می‌گوید که وجود فقط با تجربه حاصل می‌شود. سپس می‌افزاید که <این تجربه، اگر سخن از شیء مادی باشد، بینایی یا بساوایی و به طور کلی ادراک خارجی نامیده خواهد شد: اگر مربوط به روح باشد، «شهود» نام خواهد داشت.><sup>۲</sup> راست است که به قول برگسون چیزی که در درجه اول مطمح نظر اوست استمرار واقعی است. اما این استمرار را در زندگی نفس، در <مشاهده بیواسطه روح با روح><sup>۳</sup>، در زندگی درونی می‌یابد.

بنابراین، برگسون می‌تواند بگوید مادام که علم مثبت به عالم مادی توجه دارد، مابعدالطبیعه <روح را برای خود نگاه می‌دارد.><sup>۴</sup> با توجه به وجود روانشناسی، این سخن می‌تواند بوضوح نادرست به نظر برسد. از نظر برگسون هر چند که روانشناسی به عنوان علم به بررسی روح یا ذهن خود می‌پردازد، به منزله علمی مادی است. مقصود اینکه، حیات ذهن را به گونه‌ای تحلیل می‌کند که آن را مشابه اشیاء دارای مکان و چیزهای مادی نشان دهد. روانشناس تجربی لزوماً نمی‌گوید که پدیده‌های ذهنی، مادی است. اما تحلیل به تنزیل را از اشیاء طبیعی به ذهن تعیین می‌دهد و آن را به منزله چیزی بکلی علیه خودش در نظر می‌گیرد. البته فیلسوف مابعدالطبیعی، آگاهی شهودی یا بیواسطه به زندگی درونی روح را به نحوی که زیسته شده است، به منزله نقطه عزیمتش می‌داند، و سعی می‌کند این شهود را در تفکر کش استمرار ببخشد.

بنابراین، به قول برگسون علم و مابعدالطبیعه متعلقات یا موضوعات مختلفی دارد. برگسون <ماده را به علم و روح را به مابعدالطبیعه><sup>۵</sup> نسبت می‌دهد. بنابراین، به قدر کافی

۱. La pensée et le mouvant, P. 185. مقصود برگسون این نیست که واقعیت موجود وجود ندارد. مرادش این است که واقعیت شدن است، گذشته در اکنون دوام دارد و اکنون به آینده متصل می‌شود، سیر کلی همواره در استمرار است و فقط از طریق تفکیک مصنوعی که عقل برای مقاصد خودش کرده است قابل تقسیم است.

2. Ibid., P. 61. 3. Ibid., P. 35.

۴. Ibid., P. 50. این استفاده برگسون از کلمه <مابعدالطبیعه> در این معنا یادآور استعمال این اصطلاح از سوی من دویبران است.

5. Ibid., P. 54.

روشن است که او فلسفه را به منزله ترکیبی از علوم جزئی نمی داند. در باب دعوی فلسفه که می تواند <در تعیین واقعیتهای مشابه به فراسوی علم برسد><sup>۱</sup> تردید نیست. فلسفه <ترکیبی از علوم جزئی نیست.><sup>۲</sup> متعلقات علم و فلسفه مختلف است. روشهای آنها هم متفاوت است. زیرا علم کار عقل است و کارهایی ناشی از تحلیل؛ اما مابعدالطبيعه شهود است، یا مبنی بر شهود است و زندگی اش را از شهود کسب می کند.

البته گفتن اینکه موضوع بحث و روشن علم و مابعدالطبيعه متفاوت با هم است به هیچ وجه همه مطلب نیست. زیرا واقعیت به نظر برگسون تغییر یا شدن است، استمرار واقعی یا زندگی روح است؛ و با بسط نظریه راووسون درباره عادت، عالم مادی فیزیکدان به منزله نوعی تهنشست تلقی شده است که محصول حرکت زندگی در پیشرفت خلاق آن است. پس اگر سؤال کنیم آیا واقعیت را علم بر ما آشکار می سازد یا مابعدالطبيعه، پاسخ باید این باشد که مابعدالطبيعه. زیرا فقط در شهود است که ذهن می تواند از حرکت واقعی زندگی آگاهی مستقیم داشته باشد.

برگسون سعی دارد نشان دهد که مقصودش نه خوار شمردن علم است و نه پیشنهاد کردن اینکه کنار گذاشتن یافته های عالم بتواند به سود فیلسوف باشد. برای مثال، توضیح می دهد که وقتی بر اختلاف بین علوم مثبت و فلسفه تأکید می کند به پیراستن علم از <علم گرایی>، از مابعدالطبيعه ای که به اصطلاح به زئی شناخت علمی مثبت در می آید نظر دارد، و به فلسفه ای که خود را از هر برداشت نادرست از خودش به عنوان مافوق علم آزاد می کند، می تواند از عهده کار عالم برای او برآید یا از داده های علم تعیین هایی فراهم آورد که عالم از فراهم آوردنش ناتوان است. برگسون به اتهاماتی اشاره می کند که به عنوان مخالف علم بر او وارد کرده اند، بار دیگر می افزاید <ما فلسفه ای خواستیم که به نظارت علم بر خود تن در دهد و نیز بتواند در پیشرفت علم سهیم باشد.><sup>۳</sup> کار عقل برای عمل لازم است؛ و اگر انسان بخواهد بر محیطش تسلط نظری و علمی داشته باشد، علم که محصول عقل است ضروری است. بعلاوه، برگسون تا اندازه ای در پرده می گوید که علم می تواند برای مابعدالطبيعه آزمون پذیری فراهم آورد<sup>۴</sup>، اما مابعدالطبيعه به نحوی که

1. *Ibid.*, P. 155.2. *Ibid.*, P. 156.3. *Ibid.*, P. 82.4. *Ibid.*, P. 83.

بر شهود حقیقت مبتنی باشد، می‌تواند به علم کمک کند تا خطاهایش را تصحیح کند. بنابراین، اگرچه علم و فلسفه جدا از هم می‌مانند می‌توانند با هم همکاری کنند، و هیچ‌یک از آن دو را نباید خوار شمرد. از آنجاکه موضوع بحث و روش آنها مختلف است، مجادله‌هایی که بر سر ارزش نسبی آنهاست بیهوده است.

پیداست که برگسون حق دارد بر نیاز به کار عقل و نیز کار علم تأکید بورزد. مطمئناً اندیشه‌های برگسون به هیچ روی همواره روشن و بی‌ابهام نیست. برای مثال، گاه طوری سخن می‌گوید که گویی عالم اشیاء منفرد، عالم ذوات متغیر، توهم یا مصنوع عقل است. در موارد دیگر، منظورش این است که عقل در فعالیت متفردکننده‌اش تمایزهای مبتنی بر عینیت ایجاد می‌کند. منظور دقیق او مبهم است. در عین حال، پیداست که ممکن نیست بتوانیم فقط با آگاهی از جریان مستمری از شدن، به هر معنای قابل شناختی که <زنگی> دارد، زنگی کنیم. نمی‌توانیم بدون عالم اشیاء متمايز زندگی و عمل کنیم؛ و بدون علم نمی‌توانیم این عالم را بشناسیم و مهار کنیم. از این رو، برگسون کاملاً حق دارد ادعا کند که مقصودش انتقاد کردن از علم به عنوان چیزی زاید نیست. با این حال، با توجه به همه جوانب، درست است که از نظر او شهود است نه عقل و مابعدالطبيعه است نه علم که ماهیت واقعیت را بر ما آشکار می‌سازد، واقعیتی که اساس عالم ساخته عالم است؛ حتی اگر بالضروره ساخته شده باشد. وقتی برگسون درباره مابعدالطبيعه که تن به نظارت علم می‌دهد سخن می‌گوید، در واقع، مقصودش این است که علم جدید از نظر وی به نحوی در توسعه است که بیشتر ثابت‌کننده نظریات فلسفی اوست تا باطل‌کننده آن. به کلامی دیگر، اگر برای موضع برگسون حقیقت قایل باشیم، ظاهرآ نتیجه گرفته می‌شود که مابعدالطبيعه از جهات بالاهمیت باید برتر از علم باشد؛ هرچند که ممکن است برگسون سعی بسیار کرده باشد که از این گونه داوریهای ارزشی پرهیز کند.

به نظر منفی برگسون نسبت به نظامهای فلسفی قبل اشاره شده است. نیازی به گفتن نیست که او به کوشش در استنتاج مقدم بر تجربه ماهیت حقیقت از قضایایی که بنا بر ادعای بعضی صادق بدیهی بالذات است علاقه‌ای ندارد. کسی که معتقد است <فلسفه

هیچ گاه این آفرینش مستمر تازگی پیش‌بینی ناپذیر ><sup>۱</sup> را صمیمانه نپذیرفته است، پیداست که مایل نیست به هر نوع نظام اسپینوزایی وار با نظر مساعد نگاه کند. در واقع، برگسون مقصود ایجاد هرگونه نظام جامع را با صراحت انکار می‌کند. کاری که می‌تواند این است که به مسائل مجرا به ترتیب پردازد و درباره داده‌ها در زمینه‌های گوناگون تفکر کند.<sup>۲</sup> بعضی از مسائلی که به نظر فیلسوفان مابعدالطبیعی از اهمیت بسیار برخوردار بوده است به عنوان مسائل کاذب از طرف برگسون طرد شده است. مسائلی مانند «چرا کاچی به از هیچی است؟» و «چرا نظم بهتر از بی‌نظمی است؟» به عنوان نمونه مسائل کاذب، یا به هر تقدیر به عنوان مسائلی نشان داده شده که بد طرح و تنظیم شده است.<sup>۳</sup> با توجه به شهرتی که برگسون در شعر مبالغه‌آمیز یا زبان تخیلی و غیردقیق دارد، فقط حق این است بر این واقعیت تأکید شود که او قصد دارد تا سرحد امکان همان قدر به واقعیت مقید و وفادار باشد که تجربه شده است. راست است که از آثار متواتی او جهان‌بینی کم و بیش یگانه‌ای پیداست؛ اما این بیشتر به سبب تقارب خطوط مختلف فکری اوست تا تلاش حساب شده برای ایجاد نظامی جامع. البته بعضی مفاهیم کلیدی قاطع و نافذی نظری شهود و استمرار وجود دارد؛ اما این مفاهیم مثل مفروضات نظامی قیاسی از پیش مسلم انگاشته نمی‌شود.

وقتی برگسون از زندگی ذهنی سخن به میان آورد، فهمیدن اینکه مرادش از شهود چیست دشواری زیادی ندارد؛ حتی اگر به این اصطلاح توجه نشود. شهود معادل آگاهی بیواسطه من دوییران است. اما وقتی که برگسون به نظریه کلی تطور می‌پردازد، مثلاً در کتاب تطور خلاق، پی بردن به اینکه چگونه می‌توان این نظریه را بر شهود مبنی دانست چندان ساده نیست. حتی اگر در خودمان از انگیزه‌های حیاتی یا شور زیستی آگاهی بیواسطه داشته باشیم، برای آنکه این شهود مبنای نظری کلی درباره تطور قرار گیرد، مقدار زیادی تعمیم و قیاس لازم است. فلسفه روح در دامنه‌ای که دارد از هرگونه روانشناسی انعکاسی به مراتب وسیعتر می‌شود. به هر حال، اگر سعی شود پیش از رسیدگی به

1. *Ibid.*, P. 132.

2. برگسون در مصاحبه‌ای (Mercure de France, 1914, P. 397) اظهار داشت که از قبل نمی‌دانست مفروضاتش به چه نتایجی می‌انجامد.

3. *La pensée et le mouvant*, PP. 121 f.

خطوط متواالی تحقیق برگسون درباره این گونه مطالب بحث شود، مطلب زیادی عاید نمی شود.

### ۳. زمان و آزادی

برگسون در دیباچه زمان و اختیار مرادش را از سعی در اثبات اینکه «هر بحثی بین پیروان موجبیت علی و مخالفانشان متضمن خلط قبلی استمرار با امتداد، توالي با تقارن، کمیت باکیفیت،<sup>۱</sup> است» بیان می دارد. اگر این خلط روشن شود، شاید بتوان دید که ایرادهای عليه آزادی، همراه با تعریفهایی که از آن شده است، و «به اعتباری همان مسئله اختیار»<sup>۲</sup> از بین می رود. البته برگسون ناگزیر است پیش از آنکه ثابت کند چگونه زدودن این خلط در موجبیت علی تأثیر می گذارد، ماهیت خلط ادعایی را توضیح کند.

به قول برگسون، اشیاء طبیعی را به منزله اشیائی می دانیم که «رسانه تهی همگنی»<sup>۳</sup> به نام مکان موجود است و مواضعی را اشغال می کند. و مفهوم مکان است که تصور عادی ما را از زمان، یعنی مفهوم زمان آن گونه که در علوم طبیعی و برای مقاصد زندگی عملی به کار می رود، تعیین می کند. به این معنی که، به قیاس از خطی نامتناهی که متشکل از آحاد یا لحظاتی خارج از یکدیگر باشد، زمان را در نظر می گیریم. این اندیشه سبب ایجاد نوعی معماهایی شد که قرنها پیش زنون طرح کرد.<sup>۴</sup> اما این اندیشه ما را یاری می دهد تا زمان را اندازه گیری کنیم و قوع رویدادها را به صورت مقارن یا متواالی، در رسانه زمان، که آن نیز تهی و همگن است، ثبت کنیم. در واقع، این مفهوم زمان تصور مکانی شده یا ریاضی شده استمرار است: استمرار محض که وقتی می توانیم در پرتو آگاهی زندگی ذهنی درونی خودمان به طریق شهودی یا بیواسطه بدن واقف شویم که به اصطلاح به عمق آن راه یابیم؛ و آن مجموعه ای از تغییرات کیفی است که در یکدیگر حل می شوند و به یکدیگر نفوذ می کنند، چنان که مانند قطعه ای موسیقی هر «جزء» معرف

۱. برای راحتی خوانندگان، ارجاعاتی که به این کتاب داده شده به ترجمه انگلیسی آن است. اما اگر خود من از متن فرانسه ترجمه کرده باشم، در جاهایی عبارات اندکی فرق دارد.

2. *Ibid.*, P. XX.

۳. *Ibid.*, P. 95.  
۴. بسان واحدهای مجزا که در توالیشان به منزله تشکیل دهنده زمان در نظر گرفته می شوند در نگهای عملی زمان آند (La Pensée et le mouvant, P. 9).

کل می شود؛ ونه در واقعیت بلکه فقط از طریق انتزاع فکری واحدی مجزاًست. استمرار محض، تداوم حرکت است با تفاوت‌های کیفی نه کمی. بنابراین، می‌توان آن را تداومی ناهمگن دانست نه همگن. به هر حال، زبان <اقضا می‌کند همان تمایزهای روشن و دقیق، همان انفصالی را که بین اشیای مادی است، بین اندیشه‌هایمان برقرار کیم.><sup>۱</sup> فکر و زبان استدلالی ایجاد می‌کند که جریان بی‌وقفه آگاهی<sup>۲</sup> را به مراحل مجزاً و قابل شمارش، که یکی پس از دیگری در زمان قرار گیرد و به صورت رسانه‌ای همگن نشان داده شود، بشکنیم. البته این مفهوم زمان < فقط شبح مکان است که به آگاهی فکری متبار می‌شود ><sup>۳</sup>، حال آنکه استمرار محض < صورتی است که توالی مراحل آگاهی ما به خود می‌گیرد؛ وقتی که نفس ما خود را زنده نگاه می‌دارد، وقتی که از ایجاد تفکیک بین مراحل فعلی و قبلی اش پرهیز می‌کند.><sup>۴</sup> در واقع، می‌توانیم بگوییم که تصور استمرار محض نشان‌دهنده ماهیت زندگی خود ژرفتر است، اما مفهوم خود به عنوان توالی مراحل، نشان‌دهنده خود سطحی است که عقل مکان‌اندیش موجود آن است. استمرار محض با شهود فهمیده می‌شود. در شهود، خود با زندگی خودش منطبق است، اما خود روانشناسی تحلیلی نتیجه توجه ما به خودمان به عنوان ناظران خارجی است، انگار که به اشیای طبیعی بیرون از خودمان نگاه می‌کنیم.

حال فرض کنید «خود» را به عنوان توالی مراحل مجزاً در زمان مکانی شده تصور کنیم. پس طبیعی است که مرحله‌ای قبلی را به عنوان علت ایجاد مرحله بعدی بدانیم. بعلاوه، عواطف و انگیزه‌ها هستیهای تمایزی دانسته می‌شود که علت یا موجب هستیهای متوالی است. شاید این مطلب اغراق‌آمیز به نظر برسد. اما این را که چنین مطلبی درست نیست می‌توان با تفکر در سخن مربوط به انگیزه‌های موجب اختیار دریافت. در چنین زبانی، آشکارا به انگیزه‌ها وجود جوهری مستقلی مختص به خودشان داده شده است. به این ترتیب، برگسون بین موجبیت علی و روانشناسی تداعی‌گرا قائل به ارتباط نزدیکی است. و به نظر او، اگر این روانشناسی وافی به مقصود فرض شود، هیچ پاسخی به موجبیت علی ممکن نیست. زیرا تصویر کردن یک مرحله از آگاهی به

1. *Time and Free Will*, P. xix.

۲. معلوم نیست برگسون تا چه حد از نویسندهای دیگر، نظیر ویلیام جیمز، تأثیرگرفته است.

3. *Time and Free Will*, P. 99.

4. *Ibid.*, P. 100.

عنوان نوسان بین دوشق مانعه‌الجمع، و بعد از آن انتخاب یک شق، وقتی انتخاب شق دیگر ممکن بوده باشد، معنی ندارد. اگر روان‌شناسی تداعی‌گرا را به عنوان روان‌شناسی وافى به مقصود پی‌پذیریم، جست‌وجوی پاسخهایی برای موجبیت علی تلف کردن وقت است. نمی‌توانیم سخنان پیروان موجبیت علی را بر اساس آنچه انتخاب کرده‌اند رد کنیم. چیزی که ضرورت دارد این است که برداشت کلی آنان از «خود» و زندگی آن به چالش خوانده شود. و بر حسب نظر برگسون، این بدین معناست که مفهوم استمرار محض در مقابل مفهوم زمان مکانی شده یا هندسی گذاشته شود. اگر زمان با مکان یکسان شمرده شود و مراحل آگاهی بر مبنای مقایسه با اشیای مادی فهمیده شود، موجبیت علی اجتناب‌ناپذیر است. با این حال، اگر زندگی «خود» در تداومش، و در جریان بی‌وقفه‌اش دیده شود، نیز می‌توان دید که بعضی افعال از کلیت، شخصیت کلی، سرچشم می‌گیرد؛ و این افعال آزاد است. *«ما وقتی آزادیم که افعالمان از شخصیت کلی مان سرچشم بگیرد، وقتی که افعال بیان‌کننده شخصیت باشد، وقتی که آن گونه شباهت وصف‌ناپذیری را که گاه بین هنرمند و اثر او می‌یابیم همراه داشته باشد.*

به این ترتیب، برگسون همان تأکیدی را بر آزادی انسان می‌گذارد که در میان پیشینیان او در جنبش روح باور می‌بینیم. مقدار زیادی از آنچه مقصود اوست، مخصوصاً از راه انتقاد یا حمله، به اندازه کافی مفهوم است. برای مثال، تا اندازه‌ای روشن است که گفت‌و‌گو درباره انتخابهای شخص که انگیزه‌های او موجب آنها باشد، مادام که مراد آن باشد که انگیزه دارای هستی ذاتی است که گویی آدمی را از خارج و به مسیر خاصی از عمل می‌کشاند، گمراه‌کننده است. از طرف دیگر، مادام که موجبیت علی خلق و خوی، به ترتیبی که نویسنده‌گانی چون جان استوارت میل تصویر کرده‌اند، بتواند از هر حیث موجه باشد، صحبت درباره افعال آدمی که خلق و خوی او موجب آنها باشد، بدین معناست که هستی محدودی که تأثیر علی یکجانبه‌ای بر اراده اعمال می‌کند، متناظر با نام <خلق و خوی> است. به طور کلی، منظور برگسون این است که پیروان موجبیت علی، مخصوصاً کسانی که روان‌شناسی تداعی‌گرا را فرض مقدم می‌دانند، گرفتار تصویری مکانی شده‌اند که به تفصیل بحث شده است.

البته چنین نتیجه گرفته نمی شود که برگسون قائل به <اختیار بی وجه> است. زیرا برحسب برداشت او از این نظریه، همان نوع تصویر گمراه کننده‌ای که می‌توان در کار پیروان موجبیت علیٰ یافت، در این نظریه هست.<sup>۱</sup> به نظر برگسون <هر تعریفی از آزادی برای موجبیت علیٰ پیروزی خواهد آورد.><sup>۲</sup> چراکه تعریف نتیجه تحلیل است، و تبدیل پویش به شیء و استمرار زمانی به امتداد مکانی، لازمه تحلیل است. آزادی رابطه تعریف‌نایذیر <>خود<> اضمامی با فعلی است که انجام می‌دهد.<<sup>۳</sup> چیزی است که از آن آگاهی بیواسطه داریم، اما چیزی نیست که بتوان آن را ثابت کرد. زیرا کوشش برای اثبات آن مستلزم اتخاذ همان دیدگاهی است که به موجبیت علیٰ می‌انجامد؛ دیدگاهی که زمان را با مکان یکی می‌داند یا به هر تقدیر زمان را با تعابیر مکانی تفسیر می‌کند.

البته برگسون معتقد نیست که همه اعمالی که انسان انجام می‌دهد اعمال آزادانه است. او بین <دو خود مختلف> فرق می‌گذارد. <یکی از آن دو به اصطلاح فرافکنی خارجی آن دیگری، مکانی شده آن، و به عبارت دیگر، بازنمود اجتماعی آن است.><sup>۴</sup> در اینجا به یاد نقاوتی می‌افتیم که کانت بین خود پدیداری و ناپدیداری گذاشته است؛ اما برگسون به کانت، برای تفسیرش از زمان، خرده می‌گیرد. اعمال آزادانه از نظر برگسون اعمالی است که از خود، به عنوان استمرار محض، سرچشمه می‌گیرد. «آزادانه عمل کردن بازیافتن تمکن نفس و دوباره به چنگ آوردن استمرار محض است».<sup>۵</sup> اما بخش عمده‌ای از زندگی‌های ما در مرتبه <>خود<> ظاهری می‌گذرد، در مرتبه‌ای که ما، برای مثال، بیشتر بر اثر فشار اجتماعی عمل می‌کنیم تا اینکه خودمان عمل کنیم. و از این رو ندرتاً آزادیم.<sup>۶</sup> ظاهراً این نظریه به برگسون امکان می‌دهد که از موقعیت نامساعد کانت رها شود، یعنی از این اندیشه که بعضی اعمال از یک دیدگاه جبری است و از دیدگاهی دیگر اختیاری. البته عمل آزادانه حتی از نظر برگسون که از خود <>عمیقتر<> یا کل شخصیت سرچشمه می‌گیرد، اگر به اصطلاح در زمان همگن و مکانی شده واقع شده باشد، بهسان

۱. به قول برگسون، مقصود آن تصویری از خود است که به سان گذشتن تعدادی مراحل مجرزا و بعد از آن به صورت نوسان میان دو راه آماده است که فراروی آن گسترده است.

2. *Time and Free Will*, P. 220.

3. *Ibid.*, P. 219.

4. *Ibid.*, P. 231.

5. *Ibid.*, P. 231-2.

6. *Ibid.*, P. 231.

عملی جبری به نظر می‌رسد. اما این دیدگاه را، حتی اگر برای مقاصد عملی، اجتماعی و علمی لازم باشد، به منزله دیدگاهی خطأ می‌داند.

آنچه برگسون می‌خواهد درباره دو مرتبه «خود» بگوید نه فقط یادآور فلسفه کانتی است، بلکه تمایزی را به خاطر می‌آورد که فلسفه وجودی اخیر بین وجود متائق و نامتائق گذاشته است. البته بین فلسفه برگسون و فلسفه وجودی تفاوت‌های بارزی هست؛ همان طور که میان دو نحله مختلف فلسفه وجودی تفاوت هست. اما مسئله این نیست که فلسفه وجودی به عنوان تکامل تاریخی فلسفه زندگی برگسونی معرفی شود، بلکه بیشتر موضوع قرابتها مطرح است. در جنبش روح باوری و نیز در فلسفه وجودی می‌توان انتقاد از <عملگرایی> را دید که خود را با تأکید بر آزادی انسان و در تفسیری از آزادی در قالب تصوّری از نوعی «خود» عمیقتر نشان می‌دهد. اگر به فلسفه کارل یاسپرس توجه کنیم می‌توانیم به این منظور او پی ببریم که اگر موضع ناظرای خارجی را اختیار کنیم، موضع عالیمی که عینیت می‌بخشد، به هیچ روی نمی‌توانیم از جبر روش شناختی پرهیز کنیم، حال آنکه آزادی که عامل به حیث عامل از آن آگاه است، چیزی است که به موضع برگسون شباهت دارد. این واقعیت که کانت، کیرکگارد، و نیچه تأثیری که در اندیشه یاسپرس نهادند در برگسون نگذاشتند، در این نکته که بین خطوط فکری آنها نوعی شباهت هست تغییری نمی‌دهد.

#### ۴. حافظه و ادراک: رابطه بین روح و ماده

برگسون در ماده و حافظه به مسئله رابطه بین ذهن و جسم می‌پردازد. در مقدمه اش می‌گوید که کتاب قائل به واقعیت روح و ماده هر دوست، و بنابراین موضع او صراحتاً دوگانه‌انگاری است. راست است که از ماده به عنوان تجمعی از صورتهای ذهنی یاد می‌کند، اما مرادش از کاربرد کلمه <صورت ذهنی> این نیست که شیء خارجی فقط در ذهن انسان وجود دارد؛ مقصودش این است که شیء همان است که ما ادراک می‌کنیم و نه چیزی بکلی متفاوت. برای مثال، شیء سرخرنگ چیزی است که سرخ است. سرخی چیزی ذهنی نیست. در واقع، شیء خارجی <صورتی ذهنی> است، اما صورتی که وجود فی نفسه دارد.<sup>۱</sup> در میان این گونه اشیای خارجی، چیزی هست که نه فقط با ادراک، بلکه

<sup>۱</sup>. Matter and Memory, P. viii ارجاع به صفحات به صفحات ترجمه انگلیسی است، حتی وقتی که ترجمه خود من انگلی فرق داشته باشد. - ن.

جبا تأثیرات از درون نیز می‌شناسم؛ و آن جسم من است.<sup>۱</sup> رابطه بین جسم من و ذهن چیست؟ مخصوصاً آیا مراحل ذهنی با مراحل طبیعی در مغز یکسان است، بدان سان که صبحت درباره اولی و گفت‌وگو درباره دومی فقط دو زبان یا دو طرز بیان است که به یک چیز ارجاع دارد؟ یا اینکه ذهن پدیدار ثانوی سازواره مغزی است، بدان سان که کاملاً و از هر جهت وابسته به مغز است؟ به کلامی دیگر، آیا رابطه بین ذهن و مغز به گونه‌ای است که هر کس شناخت کاملی از آنچه در مغز می‌گذرد داشته باشد پس بدانچه در آگاهی رخ می‌دهد شناخت جامع دارد؟

برگسون می‌گوید «حقیقت این است که برای رد کردن مادیگرایی یک راه و فقط یک راه وجود دارد، و آن اثبات کردن این مطلب است که ماده صرفاً همان است که به نظر می‌رسد هست.<sup>۲</sup> زیرا اگر ماده چیزی نباشد جز آنکه به نظر می‌رسد هست، دلیلی وجود ندارد تواناییهای پنهانی چون اندیشه بدان نسبت داده شود. این یک دلیل است که چرا برگسون درباره ماهیت موضوع تا اندازه‌ای به تفصیل می‌پردازد. اما گرچه چیزی که برگسون موضع حسن مشترک می‌داند باید کفایت کند، تفکر فلسفی به چیزی بیش از آن نیاز دارد. و برگسون که از راه بررسی حافظه، بر این اساس که حافظه دقیقاً به منزله نشان‌دهنده <نقطه کنش متقابل بین ذهن و ماده است><sup>۳</sup> به حل مشکلش می‌پردازد، ظاهراً محکمترین پشتیبان را برای مادیگرایی و پدیده‌واری فراهم می‌آورد. البته بررسی حافظه مستلزم بررسی ادراک نیز هست، چه ادراک <به طور کلی آکنده از صورتهای ذهنی حافظه است که به هنگام تفسیر کردن آن، آن را تکمیل می‌کند.><sup>۴</sup>

سخن کوتاه کنیم، برگسون بین دو نوع حافظه فرق می‌گذارد. در وهله اول نوعی حافظه است که عبارت است از سازوکارهایی حرکتی که به عادت شباهت دارد یا عادت است. از این روست که شخص می‌تواند مجموعه‌ای از کلمات، درس یا شعری را از بر کند. وقتی محرك مناسب فراهم باشد، سازوکار شروع به عمل می‌کند. <نظام بسته‌ای از حرکات خودکار وجود دارد که با ترتیب مشابه یکی پس از دیگری می‌آید و زمان مشابه می‌برد.><sup>۵</sup> حافظه در این معنای تکرار مکانیکی عادتی بدنی مثل راه رفتن است؛

1. *Ibid.*, P. I.

2. *Ibid.*, P. 80.

3. *Ibid.*, P. xii.

4. *Ibid.*, P. 170.

5. *Ibid.*, P. 90.

اگر دقیقاً به این معنی گرفته شود، شامل بازنمود ذهنی گذشته نیست، بلکه بیشتر استعدادی جسمانی و قابلیتی بدنی برای پاسخ دادن به ترتیبی خاص به محرّکی بخصوص است. حافظه در این معنا منحصر به انسان نیست. برای مثال، می‌توان طوطی را تربیت کرد تا با ادا کردن بعضی کلمات به طور مرتب به محرّکی پاسخ دهد. این نوع حافظه با چیزی که برگسون آن را <حافظة محضر> می‌نامد، چیزی که بازنمود و ثبت‌کننده <همه رویدادهای زندگی روزمره ماست><sup>1</sup> و هیچ چیز جزئی را از نظر دور نمی‌دارد متفاوت است. حافظه در این معنا روحی است و قبول وجود آن بوضوح در حکم قبول این معنی است که بخشی از ذهن ناهمیار است. اگر سراسر گذشته من، گویی به صورت تصویرهای ذهنی حافظه، در ذهن من ذخیره شده باشد، پیداست که در لحظه مورد نظر فقط تعدادی از این تصویرها به همیاری فراخوانده می‌شود. پس اینها بایستی در حوزه ناهمیار ذهن نگاهداری شده باشد. در واقع، اگر سراسر گذشته من، با همه جزئیات، یکباره در همیاریم ظاهر می‌شد، عمل ناممکن می‌گردید. کلید رابطه بین مغز و حافظه محضر در اینجاست. به گفته برگسون، کار مغز این است که با حافظة محضر جلو یورش همیاری را بگیرد، و فقط آن دسته از یادآوریهای را راه دهد که به نحوی به عمل آن دشیده یا لازم مربوط است. حافظة محضر به خودی خود روحی است، اما انگار که محتویات از صافی مغز می‌گذرد. البته حافظة محضر و حافظه به عنوان عادت در عمل با هم جمع می‌شود؛ برای مثال، مانند تکرار همیارانه چیزی که فرآگرفته شده است. اما نباید اینها را خلط کرد، زیرا این گونه خلط است که به پشتیبانی از مادیگرایی می‌انجامد. برگسون مفهوم حافظة محضر را با مفهوم استمرار محضر مرتبط ساخته است؛ و از راه بررسی پدیده‌هایی آسیب‌شناختی مانند زبان پریشی می‌گوید دلیل قانع‌کننده‌ای وجود ندارد که خاطرات جایگاه معینی در مغز داشته باشد. به نظر او مغز انبار خاطرات نیست، بلکه نقشی ایفا می‌کند که به نقش مکالمه تلفنی شباهت دارد. اگر کسی به درون مغز راه یابد و همه مراحلی را که در آنجا رخ می‌دهد آشکارا ببیند، تنها چیزی که خواهد یافت احتمالاً <آگاهی یا حرکات آماده شده است.><sup>2</sup> یعنی حالت مغزی فقط نشان‌دهنده بخش کوچکی از حالت ذهنی، یعنی <همان بخشی است که می‌تواند به صورت حرکات

جایه‌جایی در آید.<sup>۱</sup> به عبارت دیگر، برگسون سعی دارد که نظریهٔ توازن روانی – تنی روانی – عصبی را با این استدلال رد کند که حالت مغز فقط تا جایی حالت ذهن را نشان می‌دهد که حیات روانی متوجه به عمل و آغاز غیرمستقیم عمل یا دست کم تمهید آن باشد.

برگسون تأکید می‌کند که ادراک نوعاً متفاوت با یادآوری است. در ادراک، شئ و مدرک به عنوان متعلق شهود واقع جلوه می‌کند، اما در یادآوری، شئ غایب به یاد آورده می‌شود. اگرچه ادراک شهود واقع است، خطاست تصوّر شود که ادراک به معنی اخّص کلمه معطوف به شناخت محض است. به عکس <بکلی متوجه به عمل است.><sup>۲</sup> مقصود اینکه ادراک با توجه به کنش یا واکنش ممکن اساساً انتخابی است؛ خصلتاً سودگرا است. در واقع، تأکید بر چیزی دارد که می‌تواند پاسخگوی نیاز یا تمایلی باشد. و می‌توان پذیرفت که ادراک حیوانات عموماً فقط همین نوع است.<sup>۳</sup> اگر از نرdban تطور زندگی جانوری بالا رویم و به قلمرو آگاهی و آزادی برسیم، حوزه کنش ممکن و ذهنیت ادراک افزون می‌شود. اما ادراک فی‌نفسه، یعنی <ادراک محض>، متوجه عمل است و اگر ادراکهای ما همگی <محض> یعنی شهود بسیط اشیاء، می‌بود وظيفة آگاهی یگانه ساختن آنها به کمک حافظه بود. اما حافظه اینها را به خاطرات یا اعمال یادآوری تبدیل نمی‌کرد. با این حال، در حقیقت، ادراک محض تا اندازه‌ای مفهومی تحدیدی (حصری) است. <ادراک هیچ‌گاه تماس ساده ذهن با شئ حاضر نیست. تماماً آکنده از صورتهای ذهنی حافظه است که به هنگام تفسیر کردن آن کاملش می‌کند.><sup>۴</sup> حافظه محض خود را در صورتهای ذهنی نشان می‌دهد و همین صورتها به ادراکات ما راه می‌یابد. از جهت نظری می‌توان بین حافظه محض و ادراک محض فرق نهاد؛ و برای برگسون مهم است که این

1. *Ibid.*, P. xiii.

2. *Ibid.*, P. 21.

3. ممکن است خرده بگیرند که در مورد حیوانات باید ارجاع، بیشتر به احساس باشد تا به ادراک. اماقصد برگسون این نیست که احساس را اساسی تر از ادراک بداند. <احساسهای ما نسبت به ادراکهای ما، نسبت کنش واقعی بدن ما به کنش ممکن یا بالقوه آن است.><sup>5</sup> (Ibid., P. 58) کنش بالقوه برکش واقعی مقدم است. کنش واقعی بدن به صورت احساسهای انفعالی در خودش آشکار می‌شود. برای مثال، جانور گیاهخوار علف را ادراک می‌کند. هر چه علف نزدیکتر باشد، کنش بالقوه‌ای که در ادراک پیش‌بینی شده است برای تبدیل به کنش بالفعل بیشتر آمادگی دارد. البته کنش بالفعل با احساس همراه است.

4. *Ibid.*, P. 170.

فرق گذاشته شود. و گرنه، برای مثال، یادآوری به عنوان صورت خفیف شده‌ای از ادراک تعییر خواهد شد، حال آنکه فی الواقع نوعاً متفاوت است، نه فقط در شدت. البته در عمل یادآوری و ادراک یکدیگر را تفسیر می‌کنند. به کلامی دیگر، ادراک در صورت انضمامی یا بالفعلش ترکیبی از حافظه محض و ادراک محض و بنابراین <ترکیبی از ذهن (روح) و ماده است.><sup>۱</sup> در ادراک انضمامی، ذهن صورتهای ذهنی حافظه را، که به متعلق ادراک صورت کامل و بامعنایی می‌بخشد، عرضه می‌دارد. به نظر برگسون این نظریه به حل کردن تعارض بین ذهنیگرایی و واقعگرایی کمک می‌کند، و بر روابط بین ذهن با روح با بدن نیز پرتو می‌افکند. <ذهن (یا روح) ادراکاتی را از ماده و ام می‌گیرد که از آن تغذیه می‌کند و آنها را به صورت حرکت به ماده بازمی‌گرداند، حرکتی که مُهر آزادی خود را بر آن نهاده است.><sup>۲</sup> ادراک محض که به عنوان مفهومی تحدیدی انتباط ذهن و عین است، به جنبه ماده تعلق دارد. حافظه محض که نشان‌دهنده استمرار واقعی است به جنبه روح تعلق دارد. اما حافظه، به عنوان <ترکیب گذشته و حال به منظور آینده><sup>۳</sup>، مراحل متوالی ماده را تلفیق یا متحدد می‌کند تا از آنها استفاده کند و با کنشهایی که دلیل اتحاد نفس با جسم است خودش را نشان دهد. به نظر برگسون روح و ماده، نفس و جسم برای کنش متحددند؛ و این اتحاد نه با تعبیر مکانی<sup>۴</sup> بلکه بر حسب استمرار فهمیده می‌شود. بیشتر خوانندگان ماده و حافظه غالباً درک مقصود دقیق این اثر را مانند دیگر آثار برگسون دشوار می‌بینند. و اگر نتوانند مقصود او را دریابند، بجاست گمان کنند که تقدیر از آنها نیست. به هر حال، دیدگاه کلی برگسون را به این ترتیب می‌توان خلاصه کرد. جسم <ابزار کنش و فقط ابزار کنش است.><sup>۵</sup> ادراک محض کنش بالقوه است، بدین معنی که از میان اشیاء شیء را جدا می‌کند که از نظر کنش جسمانی ممکن مورد نظر است. <کنش بالقوه اشیاء بر جسم ما و کنش بالقوه جسم ما بر اشیاء، نفس ادراک ماست.><sup>۶</sup> و حالت مغز دقیقاً مطابق ادراک است. البته ادراک بالفعل <ادراک محض> نیست، بلکه به

1. *Ibid.*, P. 325.2. *Ibid.*, P. 332.3. *Ibid.*, P. 294.4. می‌توان گفت باید اشتباه <ثنویت معمولی> باشد (*Ibid.*).5. *Ibid.*, P. 299.6. *Ibid.*, P. 309.

کمک حافظه، به عنوان «حافظة مغض»، که فی نفسه <چیزی است سوای کار مغز><sup>۱</sup> غنی و تفسیر می شود. بنابراین، ادراک به نحوی که عملاً آن را تجربه می کنیم (یعنی آکنده از صورتهای ذهنی حافظه) نقطه‌ای است که در آن روح و ماده، نفس و جسم در سمت‌گیری به سوی کنش به طرز فعل تطابق می یابند.<sup>۲</sup> و گرچه عنصر <ادراک مغض> با حالت مغز یا با مراحل موجود در مغز دقیقاً منطبق است، عنصر <حافظة مغض> منطبق نیست. روح یا ذهن فی نفسه نه کار مغز است نه پدیداری ثانوی؛ اما چون به کنش تبدیل می شود وابسته به جسم است، ابزار کنش و کنش بالقوه که از کنش بالفعل تصوّر و آگاهی قبلی دارد و آن را تدارک می بیند، به مغز وابسته است. آسیب به مغز ممکن است مانع کنش شود، اما نباید آن را به منزله نابودکننده ذهن یا خود روح پنداشت.<sup>۳</sup>

## ۵. غریزه، هوش، و شهود بر مبنای نظریه تطور

برگسون در زمان و اختیار و ماده و حافظه، در چارچوب مسائل جزئی، از یک سو خوانندگانش را با اندیشه‌هایش درباره زمان ریاضی یا زمان مکانی شده آشنا می‌کند، و از سوی دیگر با استمرار مغض؛ از یک طرف با هوش تحلیلی که مفهوم مکان بر آن حاکم است، و از طرف دیگر با شهود؛ با ماده به عنوان حوزه مکانیسم و با روح به منزله قلمرو آزادی خلاق؛ با انسان بیشتر به عنوان عامل تا ناظر و با هوش به عنوان خدمتکار نیازهای عمل؛ حتی اگر انسان از طریق شهود بتواند به ماهیّت شدن به گونه‌ای که در زندگی درونی خودش تجلی کرده است پی ببرد. این گونه اندیشه‌ها را در تطور خلاق در مضمون گسترده‌تری نشان می‌دهد.

۱۸۵۹، سال تولد برگسون، همان سال انتشار کتاب منشأ انواع [داروین] بود. برگسون با اینکه نظریه تطور به طور کلی در اندیشه‌اش تأثیر داشت، نمی‌توانست هیچ گونه تفسیر مکانیستی از تطور، از جمله داروینیسم را، بپذیرد. برای مثال، نظریه <گریشن طبیعی> بر

1. *Ibid.*, P. 315.

۲. همان طور که قبل‌گفته شد، حافظه به قول برگسون نقطه تطابق است، اما صحبت ما در اینجا از ادراک انصمامی و آگاهانه است که صورتهای ذهنی حافظه همواره در آن حاضر است، و از مفهوم تحدیدی ادراک محض صحبتی در میان نیست.

۳. برگسون به این دیدگاه به عنوان دلیل بقاء، به عنوان برطرفکننده مانعی اصلی که بدان اعتقاد دارد، نگاه نمی‌کند.

حسب تغییرات تصادفی یا اتفاقی که سازواره را برای بقا سازگار می‌کند به نظر او کاملاً ناقص می‌آمد. در جریان تطور می‌توان تحولی از پیچیدگی را دید. اما لازمه مرتبه برتری از پیچیدگی درجه بیشتری از مخاطره است. اگر ارزش بقایتها عامل بود، می‌شد انتظار داشت که تطور در ساده‌ترین انواع سازواره متوقف شود. مثلاً در تغییرات تصادفی یا اتفاقی اگر این تغییرات در بخشی از کل (مانند چشم) رخ دهد، ممکن است به کلی مانع از ایفای وظيفة کل بشود. زیرا ایفای وظيفة مؤثر کل باید هماهنگی یا همسازگاری باشد؛ و نسبت دادن این فقط به <تصادف>، زودباوری بیش از اندازه است. در عین حال، تبیین تطور بر حسب غایت اگر مفهوم غایت به این معنا باشد که سیر تطور فقط حصول یا تحقق هدفی از پیش تعیین شده است، به نظر برگسون قابل قبول نبود. زیرا این نوع نظریه هرگونه نوآوری و خلاقیتی را از بین می‌برد و از جهات مهمی به مکانیسم شباهت داشت. البته مفهوم هدف پیش‌اندیشیده یا از پیش تعیین شده را علاوه کرد؛ اما نه در باب توضیح مکانیستی و نه در مورد تفسیر فرجام شناختی<sup>۱</sup>، جایی برای بروز نوآوری باقی نماند.

به نظر برگسون، ما حق داریم برای یافتن کلید تطور زندگی به طور کلی به زندگی درونی انسان توجه کنیم. در درونمان به انگیزه‌ای حیاتی، شوری زیستی، که در تداوم شدن خودمان یا استمرار متجلی است آگاهیم، یا بهتر است بگوییم می‌توانیم از آن آگاه باشیم. به هر حال، حق داریم این مفهوم را به عنوان فرضیه‌ای نظری استنباط کنیم و <انگیزه‌ای اصیل برای زندگی مسلم فرض کنیم که از طریق سازواره‌های تکامل یافته که حلقة وحدت‌بخش را بین نسل نطفه‌ها برقرار می‌سازد<sup>۲</sup> از یک نسل نطفه به نسل بعد منتقل شود. برگسون این انگیزه را به منزله علت تغییرات می‌دانست، به هر تقدیر علت تغییراتی که منتقل و انشاسته می‌شود و انواع تازه‌ای به وجود می‌آورد.<sup>۳</sup> طرز عمل آن را نباید مشابه طرز کار تولیدکنندگانی دانست که برای ایجاد یک کل قطعه‌های آماده شده را

۱. عبارت <تفسیر فرجام شناختی> را باید به معنای تفسیری از تطور دانست که آن را به صورت تحقق رو به پیشرفت طرحی پیش‌اندیشیده، به اجرا درآمدن نقشه‌ای راهنمای باز بنماید. برگسون اصلًا منکر فرجام شناسی ذاتی در سازواره نیست. نیز منکر فرجام شناسی کلی نیست که به ظهور چیزی که تازه است امکان می‌دهد.

2. *Creative Evolution*, P. 92.

ارجاع صفحات به ترجمه انگلیسی است، هرچند که من عبارات را بار دیگر از فرانسه ترجمه کرده‌ام.

3. *Ibid.*, P. 92.

سوار می‌کنند، بلکه بیشتر به منزله عمل سازمان بخشی به شمار آورده<sup>۱</sup> که از مرکز به خارج پیش می‌رود و در این سیر، تنوع ایجاد می‌کند. سور زیستی از جانب ماده لخت با مقاومت رو به رو می‌شود، و در تلاشهایی که برای غلبه یافتن بر این مقاومت دارد، راههای تازه‌ای را می‌آزماید. در واقع، تلاقی بین فعالیت <انفجاری> انگیزه حیاتی و مقاومت ماده است که به تکامل طرق و سطوح مختلف تطور راه می‌برد. انگیزه حیاتی در نیرو‌آفرینی اش از مرحله سازمان‌بخشی که بدان دست یافته است فراتر می‌رود. از این رو است که برگسون حرکت تطور را با تکه‌تکه شدن گلوله‌ای انفجاری مقایسه می‌کند، البته به شرط آنکه تکه‌ها را به منزله گلوله‌های پیendarیم که به نوبه خود منفجر می‌شوند.<sup>۲</sup> وقتی که انگیزه حیاتی در سطح خاصی ماده را با موفقیت سازمان می‌دهد، همین انگیزه در این سطح در توالی تک‌تک اجزای انواع مورد بحث تداوم می‌یابد. البته کار مایه خلاق شور زیستی در مرتبه خاصی نابود نمی‌شود، بلکه خودش را از نو نشان می‌دهد.

به نظر برگسون حرکت تطور در یکی از این سه مسیر اصلی است: تطور زندگی نباتی، تطور زندگی غریزی، و تطور زندگی هوشمندانه یا عقلانی. مراد او انکار کردن اشکال مختلف زندگی نیست که در سازواره‌های ابتدایی‌تر و به زحمت متفرق سرچشمه مشترکی دارد. نیز مقصودش این نیست که بگوید اینها هیچ چیز مشترکی ندارند. اما اینها بسادگی جای یکدیگر را نمی‌گیرند؛ برای مثال، زندگی گیاهی جای خود را به زندگی جانوری نداده است. از این رو، برگسون می‌پندرد که سه سطح را به منزله تحقق سه گرایش متفاوت یک فعالیت دانستن، فعالیتی که در مسیر تکاملش شعبه شعبه شده است، بخردانه‌تر از این است که به عنوان سه مرتبه متوالی یک گرایش واحد به شمار آید. سکون، ثبات و نداشتن احساس، خصوصیات غالبی است که بر دنیای گیاهان حاکم است، در حالی که در عالم جانوران تحرک و (تا درجه‌ای) هشیاری را ویژگیهای غالب می‌یابیم. بعلاوه در عالم جانوری می‌توانیم بین آن دسته از انواعی که زندگی شهودی در میان آنها ویژگی غالب شده است فرق بگذاریم، مثلاً در بین حشرات مانند

۱. برگسون قبول دارد که اصطلاح «سازمان» (organization) معنای سوار کردن قطعات را برای ایجاد یک کل می‌دهد، اما تأکید می‌کند که این اصطلاح در فلسفه باید معنایی، سوای آنچه در زمینه تولید صنعتی و در زمینه ای دارد، داشته باشد.

2. *Creative Evolution*, P. 103.

زنبوران و مورچگان، و در بین انواع مهره‌داران که در آنها زندگی هوشمندانه پدید آمده و تکامل یافته است.

برگسون سعی دارد نشان دهد که نظریه اش درباره سه گرایش متفاوت در تطور، ایجاب می‌کند که، به منظور پیش بردن بحث، تفاوت‌هایی مشخص‌تر از آنچه در عالم واقع می‌توان یافت قائل شود. <sup>۱</sup> به ندرت تجلیی از زندگی وجود دارد که مشخصات اساسی بیشتر تجلیات دیگر را در حالتی ابتدایی، خواه نهان یا بالقوه، شامل نباشد. اختلاف در نسبتهاست. <sup>۲</sup> بنابراین، گروه را نباید بر حسب تملک ساده بعضی خصوصیات آن تعریف کرد، بلکه باید بر اساس گرایش آن به تأکید بر آنها تعریف نمود. برای مثال، در حقیقت امر، زندگی شهودی و هوشمندانه به درجات و نسبتها م مختلف در یکدیگر تأثیر می‌گذارند؛ اما، مع الوصف، نوعاً متفاوتند و مهم است که به آنها جدآگانه توجه شود.

برگسون غریزه و هوش را هر دو با توجه به ساختن و به کار بردن ابزار تعریف می‌کند. غریزه <توانایی به کاربردن و ساختن ابزارهای سازمان یافته است><sup>۳</sup>، ابزارهایی که به اصطلاح اجزای خود سازواره است. هوش <توانایی ساختن و به کار بردن ابزارهای سازمان نیافته><sup>۴</sup> است، یعنی ابزارهای مصنوعی یا آلات و ادوات. فعالیت روانی به معنی اخض متوّجه تأثیر بخشیدن در عالم مادی است. و این تأثیر ممکن است یا مستقیماً انجام بگیرد یا غیرمستقیم. بنابراین، اگر فرض کنیم انتخابی باید صورت بگیرد، می‌توانیم بگوییم که <غریزه و هوش بازنمود دو راه حل متفاوت، و به یک نسبت ظریف، یک مشکل واحد است.><sup>۵</sup>

بنابراین، اگر از لحاظ تاریخی به انسان نگریسته شود، به گفته برگسون نباید او را «انسان اندیشمند» توصیف کرد، بلکه به سبب آنکه ابزارهایی به منظور تأثیر بخشیدن در محیط مادی خود می‌سازد، باید او را «انسان کارگر» توصیف کرد. زیرا انسان هوشمند است و «هوش، بنا بر آنچه ظاهرآ کاربرد اصلی آن است، عبارت از قوّه ساختن اشیاء مصنوع و مخصوصاً ابزارهای ابزارساز است، و نیز عبارت از قوّه تنوع بخشیدن نامحدود

1. *Ibid.*, P. 112.

2. *Ibid.*, P. 147.

3. *Ibid.*, P. 147.

4. *Ibid.*, P. 150.

به مصنوعات این ابزارهاست»<sup>۱</sup> هوش، به هر صورتی که در مسیر تاریخ انسان و پیشرفت علمی بشر در آمده باشد، ویژگی اصلی اش جهت‌گیری عملی آن است. هوش نیز مانند غریزه در خدمت زندگی است.

مادام که عقل انسان در درجه اول به وسیله ابزارهایی که می‌سازد به ساختن و ترکیب و تأثیر نهادن در محیط مادی انسان توجه دارد، در وهله نخست و بیش از همه به جامدات غیرآلی، به اشیاء طبیعی خارج و متفاوت از سایر اشیاء طبیعی می‌پردازد، و در این قبیل اشیاء به اجزایی می‌پردازد که به همین ترتیب واضح و متمایز قلمداد شود. به عبارت دیگر، عقل انسان آنچه را نامست مر، ثابت یا ساکن است به عنوان هدف اصلی اش قرار می‌دهد؛ و این قدرت را دارد که شیء را به عناصر سازنده اش تنزیل دهد و آنها را از نو سوار کند. البته می‌تواند به موجودات زنده آلی بپردازد، اما میل دارد با آنها همان رفتاری را کند که با اشیاء غیرآلی می‌کند. برای مثال، عالم شیء زنده را به اجزای ترکیبی فیزیکی و شیمیایی اش تنزیل می‌دهد و سعی دارد آنها را به صورت نظری از این عناصر بازسازی کند. اگر مطلب را به صورت منفی بیان کنیم، «خصیصه عقل ناتوانی طبیعی در فهم زندگی است»<sup>۲</sup>؛ نمی‌تواند «شدن»، تداوم و استمرار مخصوص به معنی اخّص، را دریابد. سعی می‌کند ممتد را در قالبها یا مقولات خودش به زور جای دهد؛ تمایزهای مفهومی قاطع و بارزی بگذارد که شیء فاقد آنهاست. نمی‌تواند استمرار مخصوص را بدون تبدیل آن به مفهوم مکانی شده و هندسی زمان تصور کند. چنان است که گویی سلسه عکس‌های ساکنی از حرکت خلاق مستمر بر می‌دارد، در نتیجه حرکت خلاق مستمر خود از چنگ فهم عقل می‌گریزند. الغرض، عقل گرچه برای عمل و برای ممکن ساختن تسلط بر محیط (و تا جایی که خود انسان بتواند به موضوعی علمی تبدیل شود تسلط بر انسان) به طرز نمایانی سازگار است، برای فهمیدن حرکت تطور و زندگی یعنی «تداوم تغییری که تحرّک مخصوص است»<sup>۳</sup> مناسب نیست. شدنِ ممتد را به مجموعه‌ای از مراحلی که یکاًیک آنها ساکن است تجزیه می‌کند. بعلاوه، چون ادراک تحلیلی سعی دارد شدن را به عناصر معینی تنزیل دهد و آنها را با این عناصر از نو بسازد، نمی‌تواند به حلق چیزی که

1. *Ibid.*, P. 146.3. *Ibid.*, P. 171.2. *Ibid.*, P. 174.

بدیع و پیش‌بینی ناپذیر است میدان دهد. حرکت تطور، فعالیت خلاق شور زیستی، یا به عنوان سیری مکانیکی نشان داده شده است؛ یا به منزله تحقیق در حال پیشرفت طرحی از پیش در نظر گرفته شده؛ در هر دو حال، جایی برای خلاقيت نیست.

اگر مانند برگسون فرض کنیم که تطور فعالیت خلاق انگیزه‌ای حیاتی است که در حرکت مداوم خود رو به جلو ماده را به کار می‌برد و بر آن روشی می‌افکند<sup>۱</sup>، و اگر همان‌طور که برگسون مدعی است، عقل یا هوش انسان از فهمیدن این حرکت، آن‌طور که فی الواقع هست، ناتوان است، نتیجه گرفته می‌شود که عقل از فهمیدن واقعیت ناتوان است، یا در هر حال می‌تواند واقعیت را فقط با تحریف کردن و به وجود آوردن کاریکاتوری از آن بفهمد. بنابراین، برگسون به هیچ وجه بر آن نیست که وظیفه نخستین عقل شناختن واقعیت (با تأکید بر این کلمه) است، و وظایف تحلیل علمی و ابداع فنی آن در درجه دوم یا حتی در اشتغالات کم‌اهمیت آن است. به عکس، عقل در وهله اول برای عمل و برای مقاصد تسلط عملی بر محیط تکامل یافته است و کاربردهای منطقی و علمی اش مقتضای طبیعت آن است، حال آنکه بالطبع برای فهمیدن واقعیت مناسب نیست. همان‌طور که قبلًا گفته شد، انسان در هر حال تا جایی که به طبیعت اصلی او مربوط است، بیشتر ابزارساز است تا اندیشه‌ورز.

پرسشی که در این باب آشکارا به میان می‌آید این است که آیا اصلاً می‌توانیم طبیعت واقعیت را، همان‌طور که به اصطلاح فی نفسه هست، بشناسیم یا نه. چه وسیله دیگری جز عقل برای شناختن داریم؟ غریزه می‌تواند به زندگی نزدیکتر باشد. همان‌طور که برگسون مدعی است، می‌تواند ادامه زندگی باشد. اما مبتنی بر تفکر نیست. بازگشتن به غریزه می‌تواند ترک کردن قلمرو آن چیزی باشد که معمولاً شناخت نامیده می‌شود. بنابراین، اگر تفکر ذهنی، از فهم طبیعت راستین واقعیت و صیرورت خلاق ناتوان باشد، ظاهراً نتیجه گرفته می‌شود که هیچ گاه نمی‌توان آن را شناخت، بلکه محکومیم به اینکه فقط با تصورات خیال آلودمان از واقعیت زندگی کنیم.

نیازی به گفتن نیست که این نوع پرسش را خود برگسون پیش می‌کشد و سعی می‌کند

۱. از نظر برگسون محرك حیاتی عملاً خالق ماده نیست؛ به طرز خالق در ماده متشر می‌شود و ماده مصرف می‌کند.

به آن پاسخ بگوید. در واقع، خط اصلی فکرش را می‌تون از آنچه قبل‌آگفته شد استنتاج کرد. اما در کتاب تطور خلاق در مضمون گسترده نظریه تطورگرا طرح شده و به مفهوم جهات یا گرایش‌های مختلف در جریان تطور مرتبط گردیده است. هوش به ماده می‌پردازد و >به وسیله علم، که کار آن است، راز اعمال طبیعی را کامل و کاملتر بر ما عیان خواهد کرد.<<sup>۱</sup> با این حال، زندگی را فقط با تعبیر آن بر حسب لختی (ماند) می‌تواند دریابد. غریزه متوجه زندگی است، اما فاقد آگاهی فکری است. با این حال، غریزه که نوعی ادامه خود زندگی است<sup>۲</sup> اگر می‌توانست متعلق خود را بسط دهد و نیز درباره خود بیندیشد، >کلید اعمال حیاتی را به دست ما می‌داد.<<sup>۳</sup> و این اندیشه در شهود آزموده می‌شود که >غیریزه بی‌طرف، آگاه از خود، توانا به اندیشیدن درباره متعلق شناسای اش و قادر به توسعه دادن آن تا بین نهایت < می‌شود.<sup>۴</sup> شهود مستلزم تکامل هوش است. غریزه بدون این تکامل و با توجه به حرکات طبیعی، منحصر به متعلقات علاقه عملی خواهد ماند. به عبارت دیگر، پیدایش آگاهی فکری شرط مقدم شهود است که بعد از آن، به ترتیب متناظر با ماده و زندگی، به هوش و شهود تفکیک می‌شود. >به این ترتیب، این تضاعف آگاهی به دو صورت واقعیت ارتباط می‌یابد، و نظریه شناخت باید متکی به مابعدالطبیعه باشد.<sup>۵</sup>

بگذارید مانند برگسون فرض کنیم که هوش به ماده و شهود به زندگی معطوف است، نیز بگذارید فرض کنیم که هوش تکامل یافته موجود علوم طبیعی است؛ معنی ضمنی این سخن آشکارا این است که فلسفه، به حکم آنکه به بررسی زندگی می‌پردازد، بر شهود مبتنی است. در واقع، برگسون به ما می‌گوید که اگر شهود بتواند بیش از چند لحظه تداوم بیابد، فیلسوفان اتفاق نظر خواهدند داشت.<sup>۶</sup> البته مشکل این است که شهود نمی‌تواند به گونه‌ای تداوم بیابد که نظامهای رقیب فلسفه را بی‌درنگ از بین ببرد. در عمل، باید بین شهود و هوش مبادله باشد. هوش باید خود را با محتوای شهود انطباق دهد؛ و آنچه با این محتوا می‌کند باید با ارجاع به شهود و راسی و تصحیح شود. به اصطلاح، باید با

1. *Creative Evolution*, P. 186.

2. برگسون با عنوان <مشارکت حسی> از غریزه یاد می‌کند (Ibid., 186).

3. *Ibid.*, P. 186.

4. *Ibid.*, P. 186.

5. *Ibid.*, P. 188.

6. *Ibid.*, P. 252.

ابزارهایی که در دست داریم بسازیم؛ و فلسفه همین که خود را از مفروضات و پیشداوریهای مابعدالطبیعی آزاد کند، به سختی می‌تواند به درجه‌ای از خلوص برسد که علم تحصلی به دست می‌آورد. البته شهود بدون فلسفه کور است.

برگسون شهود آزادی ما، فعالیت خلاق آزادانه مارا به عنوان کلید طبیعت عالم به کار بردا. <عالمن آفریده نشده، بلکه در خلق مدام است.><sup>1</sup> به عبارت دقیقتر، هم ساختن است و هم ویران کردن. برگسون استعاره فوران بخار را به کار می‌برد: بخار که از ظرفی با فشار بسیار خارج می‌شود، به صورت قطرات آب متراکم می‌شود و فرومی‌افتد. <پس از مخزن عظیم زندگی، لاینقطع فورانهایی صورت می‌گیرد که هر یک از آنها چون فرو می‌افتد عالمی است.><sup>2</sup> ماده بازنمود فرو افتادن یعنی جریان نابود شدن است، اما حرکت زندگی در عالم بازنمود آن چیزی است که در حرکت واژگونه فواره حرکت به سوی بالا باقی می‌ماند. خلق انواع زنده ناشی از فعالیت خلاق زندگی است؛ اما از دیدگاه دیگر، انواعی که خود دارای تداوم است، بازنمود بازگشته‌اند. <ماده یا ذهن، یعنی واقعیت به صورت صیرورتی مدام به نظر ما رسیده است. واقعیت خود را می‌سازد یا نابود می‌کند، اما هیچ‌گاه چیزی نیست که ساخته شده باشد (و بس).><sup>3</sup>

ممکن است پرسیم توجیه برگسون از بسط تجربه‌ای از فعالیت خلاق آزادانه در درونمان چیست؟ آیا مدعی است که می‌توانیم از صیرورت به طور کلی، یعنی ازشورزیستی کیهانی شهودی داشته باشیم؟ در مقدمه بر مابعدالطبیعه‌اش این پرسش را طرح می‌کند: <اگر مابعدالطبیعه باید با شهود پیش برود، اگر متعلق شناسایی شهود تحرک استمرار است، و اگر استمرار ماهیتاً روانی است، آیا فیلسوف را در [محدوده] تفکر انحصاری درباره خود محبوس نمی‌کنیم؟><sup>4</sup> برگسون پاسخ می‌دهد که اनطباق ما، در شهود، با استمرار خاص خود، مارا در تماس با تداوم کامل استمرارها قرار می‌دهد، و بنابراین ما را توانا می‌سازد خودمان را استعلا ببخشیم. اما به نظر می‌رسد که این فقط وقتی می‌تواند مورد داشته باشد که تجربه استمرار خاص خود ما شهود فعالیت خلاق محرك حیاتی کیهانی باشد. و این ظاهرآ همان چیزی است که مقصود برگسون است

1. *Ibid.*, P. 255.

2. *Ibid.*, P. 261.

3. *Ibid.*, P. 287.

4. *La pensée et le mouvant*, P. 233.

وقتی که از <انطباق شعور آدمی با اصل زنده‌ای که شعور از آن صادر می‌شود، تماسی با تلاش خلاق><sup>۱</sup> سخن به میان می‌آورد. جای دیگری می‌گوید که <ماده و زندگی که عالم آکنده از آنهاست در ما نیز هست؛ نیروهایی را که در همه چیز در کار است، در درونمان احساس می‌کنیم؛ ماهیت ذاتی آن هر چه باشد و به هر طریق خود را از آن بسازد، ما از آن بهره داریم.><sup>۲</sup> پس، از این قرار، بهره ما از سورزیستی یا عمل شورزیستی در ماست که برگسون را توانا می‌سازد تا بر اساس شهودی که در وهله نخست شهود استمرار در خود انسان است، نظریه فلسفی کلیی بنیان نهد.

به هر حال، مفهوم شورزیستی به مفهوم نفس عالم در فلسفه باستان و در آرای بعضی از فیلسوفان جدید نظیر شلینگ شباهتی دارد. برگسون از محرك حیاتی نیز با عنوان <فراتر از آگاهی><sup>۳</sup> یاد می‌کند و آن را به موشکی تشبيه می‌کند که تکه‌های خاموش شده آن به صورت ماده به زمین فرو می‌افتد. بعلاوه، واژه <خدا> را به کار می‌برد، از خدا به عنوان <تداوم جریان><sup>۴</sup> یا به عبارت معمولتر به عنوان <زنگی و عمل و آزادی و قهقهه‌ناپذیر><sup>۵</sup> یاد می‌کند. بنابراین، مفهوم خدا در تطور خلاق فقط در مضامون نظریه تطورگرا طرح شده است، به معنی محرك ذاتی کیهانی که خالق در معنای ستّی یهودی- مسیحی نیست، بلکه ماده را به منزله ابزار آفریش صورتهای تازه زندگی به کار می‌برد. البته بهتر آن است که اندیشه‌های برگسون درباره خدا و دین به فصل دیگر واگذار شود که به اثر او در باب این موضوع پرداخته می‌شود.

قبل‌با فقدان دقت زبانی برگسون اشاره شده است. اما اگر اندیشه ذهنی نتواند واقعیت را همان طور که فی نفسه هست درک کند دشوار بتوان دقیقی با درجه بسیار انتظار داشت. <مقایسه‌ها و استعاره‌ها در اینجا چیزی را نشان می‌دهد که انسان موفق به بیان آن نمی‌شود ... به مجرد آنکه به بررسی عالم روحانی می‌پردازیم، تصویر، حتی اگر هدف آن فقط القاء کردن باشد، می‌تواند بیشن مستقیم را به ما بدهد؛ اما اصطلاح انتزاعی که منشاء مکانی دارد و مدعی بیان کردن است، در بیشتر موارد ما را به مجاز و استعاره

۱. Creative Evolution, P. 391. برگسون از شهودی سخن می‌گوید که به دعوی او، پایه فلسفه است و فیلسوفان را توانا می‌سازد به طور کلی به بررسی ضرورت پردازند.

2. *La pensée et le mouvant*, P. 157.

3. Creative Evolution, P. 275.

4. *Ibid.*, P. 262.

5. *Ibid.*, P. 262.

می‌کشاند.<sup>۱</sup> از آنجا که به نظر نمی‌رسد که به اصطلاح بر اساس مفروضات برگسون بتوان به طرز مؤثری مطلب زیادی در این باب بیان داشت، می‌توان این نکته را یادآور شد که در این فصل برای مشخص ساختن تأثیرات در اندیشه برگسون کوششی نکرده‌ایم. برای مثال، شکنی نمی‌توان داشت که او از اندیشه راووسون درباره حرکت معکوس ماده و سازوکار به عنوان نوعی سقوط آزادی در عادت متاثر بود. اما اگرچه برگسون به عده‌ای از فیلسوفان نام‌آور قدیم مانند افلاطون، ارسطو، اسپینوزا، لاپنیتس و کانت، و از فیلسوفان جدید به هربرت اسپنسر و به عده‌ای از دانشمندان و روانشناسان اشاره می‌کند، از پیشینیان بلافصلش بسیار کم یاد می‌کند. او به دینی که به فلوطین، مندوبران و راووسون دارد اعتراف کرد؛ اما حتی اگر علی‌رغم افکارهای او بتوان ثابت کرد که او احتمالاً مقاله یا کتابی از پیشینیان بلافصل یا معاصران خوانده است<sup>۲</sup>، لزوماً نتیجه گرفته نمی‌شود که او اندیشه مورد بحث را عیناً وام گرفته است. بحث بر سر اصالت یا فقدان اصالت او بتحمل بی‌نتیجه باشد. وانگهی مطلبی نیست که اهمیت زیادی داشته باشد. اندیشه‌هایی که برگسون از آن خود می‌داند، اصل آنها هر چه باشد، جزوی از فلسفه اوست.

1. *La pensée et le mouvant*, P. 52.

2. گرچه برگسون عملآ شاگرد لاشلیه نبود، وقتی که دانشجو بود کتاب او را درباره استقراء خواند و دوست داشت لاشلیه را به عنوان یکی از استادان خودش به شمار آورد.

## فصل دهم

### هانری برگسون (۲)

#### ۱. اشارات مقدماتی

روش کلی برگسون یا نحوه بحث او درباره چیزها، با ارجاع به کتابهای زمان و اختیار و حافظه و نظر خلاق در این فصل آخر نشان داده شده است. برگسون مجموعه‌های بخصوصی از داده‌های تجربی را که برایش جالب است و توجهش را جلب می‌کند بر می‌گزیند و می‌کوشند تا بر اساس فرضیه‌ای هماهنگ‌کننده یا مفهومی اساسی آنها را تفسیر کند. برای مثال، اگر داده‌های بیواسطه آگاهی موهم استعلای ذهن از ماده است، حال آنکه به نظر می‌رسد تحقیق علمی متوجه پدیدارواری است، مسئله ارتباط بین ذهن و بدن (یا بین نفس و جسم) بار دیگر خودنمایی کند و تکامل نظریه‌ای را ایجاد می‌کند که با هر دو مجموعه داده‌ها موافق باشد. مع‌هذا، با اینکه برگسون معمولاً یقین دارد که فلان نظریه ناقص یا نادرست است، نمی‌خواهد نظریات خاص خودش را به عنوان حقیقت اثبات شده قطعی و نهایی جزماً اعلام کند. او تصویری به ما نشان می‌دهد که به عقیده‌اش از تصویرهای دیگر چشم‌انداز نمایانتری دارد، و برای اثبات همین نکته برهانهای متقاعدکننده‌ای می‌آورد؛ اما غالباً نشان می‌دهد که بر خصلت آزمایشی و نظری بودن فرضیه‌های توضیحی اش واقف است.

برگسون در آخرین اثر عمدۀ اش، یعنی دو سرچشمه اخلاق و دین، با ابتداء به مجموعه

داده‌های تجربی مرتبط با زندگی اخلاقی و حیات دینی انسان، از روش معمول خود پیروی نمی‌کند. برای مثال، در حوزه اخلاق واقعیتهایی را می‌بیند که نشان‌دهنده ارتباطهای بین قواعد رفتار و جوامع خاص است. در عین حال، به نقش افرادی که در بسط اندیشه‌ها و معتقدات اخلاقی از معیارهای جوامع‌شان پا فرا گذاشته‌اند توجه دارد. برگسون، به همین ترتیب، در حوزه دین جنبه‌های جامعه‌شناختی و کارکردهای اجتماعی دین را در تاریخ می‌بیند، اما در عین حال، نیز بر مدارج عمیقتر و فردی آگاهی دینی واقف است. از جهت اطلاع درباره داده‌های تجربی، فی الواقع تا اندازه زیادی به نوشتۀ‌های جامعه‌شناسانی چون دورکم و لوی بروول متنکی است و از لحاظ جنبه‌های عرفانی دین به مؤلفانی نظریه‌هانری دلاکروا<sup>۱</sup> و اولین آندرهیل<sup>۲</sup> اتکاء دارد. البته نکته این است که نظریه‌اش در باب دو سرچشمۀ اخلاق و دین بر این اعتقادش متنکی است که مجموعه داده‌های تجربی قابل تمایزی وجود دارد که بدون نظریه‌ای پیچیده یا تبیینی از این نوع نمی‌توان تعلیل کرد.

برگسون بررسی خود درباره اخلاق را با تدوین صریح مسائل یا پرسش‌های بخصوصی آغاز نمی‌کند؛ اما طبیعت پرسش‌هایش کم و بیش از تفکر شدن درباره داده‌ها بوضوح آشکار می‌شود. یک راه تدوین پرسش او می‌تواند طرح این سؤال باشد که عقل چه نقشی در اخلاق ایفا کرده؟ البته برگسون ناگزیر است نقشی برای عقل قایل شود؛ اما نقشی نیست که اصل باشد. به نظر او، اخلاق دو اصل دارد، یکی مادون عقلی و دیگری مافق عقلی. با توجه به بررسی اش درباره غریزه، هوش و شهود در تطور خلاق این دیدگاه همان است که می‌توان انتظار داشت. به عبارت دیگر، معتقداتی که برگسون قبلًا داشته یقیناً (و طبیعتاً) در تفکراتش درباره داده‌های مربوط به زندگی اخلاقی و دینی انسان تأثیر دارد. در عین حال، اندیشه‌های دینی اش در کتاب دو سرچشمۀ از اندیشه‌های دیگری که در کتاب تطور خلاق بیان شده، بسط و تفصیل بمراتب بیشتری یافته است. در حقیقت، جهان‌بینی عمومی برگسونی، همان طور که قبلًا گفته شد، از مجموعه‌ای از کاوشها یا خطوط فکری خاص که از طریق حضور شامل مفاهیم کلیدی خاصی نظری استمرار صیرورت، خلاقیت، و شهود با هم مرتبط شده است، پدیدار یا بر اساس آنها ساخته می‌شود.

## ۲. اخلاق بسته

برگسون بررسی خود درباره اخلاق را با تفکر درباره حسّ تکلیف آغاز می‌کند. با کانت درباره ناشی شدن اخلاق از خرد عملی اصلاً موافق نیست. همچنین نمی‌خواهد مقام شامخی را به مفهوم تکلیف نسبت دهد که در اخلاق کانتی اشغال می‌کند. البته برگسون، در عین حال، معترض است که حسّ تکلیف خصیصه بارز آگاهی اخلاقی است؛ مضاماً اینکه با کانت موافق است که آزادی شرط مقدم تکلیف است. <هیچ موجودی تا آزاد نباشد خودش را مکلف احساس نمی‌کند، و هر تکلیفی، اگر جداگانه در نظر گرفته شود، متضمن آزادی است.><sup>۱</sup> سریچی کردن از قوانین طبیعت ممکن نیست؛ زیرا این قوانین بیان نحوه عملکرد واقعی اشیاء است و اگر ببینیم بعضی چیزها به طریقی مغایر با قانونی مفروض عمل می‌کنند آن قانون را به گونه‌ای از نو تدوین می‌کنیم که استثنایها را شامل شود. اما سریچیدن از قانون یا قاعده‌ای اخلاقی کاملاً ممکن است. بنابراین، در اینجا ضرورت در کار نیست بلکه تکلیف در کار است. گفت و گو درباره اطاعت از قوانین طبیعت را نباید در معنای لفظی آن در نظر گرفت. زیرا این گونه قوانین تجویزی نیست بلکه توصیفی است.<sup>۲</sup> البته فرمانبری یا نافرمانی از تجویزهای اخلاقی پدیده‌هایی است آشنا.

پرسشی که برگسون به میان می‌کشد به علت یا سرچشمه تکلیف مربوط می‌شود. و پاسخی که می‌دهد این است که جامعه سرچشمه است. مقصود اینکه احساس تکلیف نوعی احساس فشار اجتماعی است. ندای وظیفه چیزی را زآمیز که از دنیا دیگر آمده باشد نیست؛ ندای جامعه است. الزام اجتماعی بر فرد به معنی اخض کلمه گذاشته می‌شود و از این روست که احساس تکلیف می‌کند. اما فرد آدمی، در عین حال، عضوی از جامعه است. به همین دلیل، تا مدت زیادی از زمان، بدون تفکر و بدون آنکه مقاومتی در خودمان ببینیم. قواعد اجتماعی را مراعات می‌کنیم. فقط وقتی که چنین مقاومتی را در

1. *The Two Source*, P. 19.

ارجاع صفحات به ترجمه انگلیسی است، هرچند که عبارت ترجمة من از متن فرانسوی گاهی اندکی اختلاف دارد. ن.

۲. برگسون قوانین طبیعت را به معنای قوانین لازم در معنای مطلق نمی‌داند. اما عالم از قانون طبیعت سخن به میان نمی‌آورد، مگر آنکه آن را در اجزای رده‌ای از پدیده‌های طبیعی مجسم دیده باشد.

خودمان دیدیم، آن وقت است که از حسّ تکلیف عملاً آگاه می‌شویم. و چون این گونه موارد در مقایسه با تعداد دفعاتی که تقریباً به طور خودکار اطاعت می‌کنیم نادرالوقوع است، تفسیر کردن زندگی اخلاقی بر حسب اعمال فشار بر فرد، غلبه کردن بر میل و نظایر آن خطاست. چون آدمی <خود اجتماعی> و جنبه اجتماعی دارد، عموماً متمایل به سازگاری با فشار اجتماعی است. <هر یک از ما همان قدر به جامعه متعلق است که به خودش.><sup>۱</sup> هر چه بیشتر در فردیت تعمق کنیم، فردیت گنگتر می‌شود، اما واقعیت آشکار، امر این است که در سطح زندگی، یعنی در جایی که بیشتر زندگی می‌کنیم، همبستگی اجتماعی وجود دارد که ما را به سازش یافتن بدون مقاومت با فشار اجتماعی متمایل می‌گردداند.

برگسون سخت می‌کوشد تا مدلل دارد که این نوع دیدگاه به این معنا نیست که اگر فردی تنها سر کند از هیچ وظیفه و هیچ حسّ تکلیفی آگاه نیست. فرد هر جا که برود، حتی به جزیره‌ای متروک، <خود اجتماعی> اش را همراه می‌برد. در جزیره متروک هم روحًا به جامعه وابسته است، در تفکر و زبانش، که ساخته جامعه است، جامعه به سخن گفتن با او ادامه می‌دهد. <به طور کلی رأی و جدان رأیی است که خود اجتماعی صادر می‌کند.><sup>۲</sup>

اکنون می‌توان دو پرسش طرح کرد. نخست، مراد برگسون از <جامعه> چیست؟ دوم، مقصودش از <تکلیف> چیست؟ پاسخ پرسش نخست نسبتاً آسان است. آنچه برگسون از جامعه اراده می‌کند، به قول خودش، در متن <جامعه بسته> است. این جامعه ممکن است قبیله‌ای بدوی باشد یا کشوری جدید. این جامعه به شرط آنکه جامعه‌ای باشد که به خودش به عنوان این جامعه، جدا از سایر گروههای اجتماعی، شاعر باشد، به اصطلاح برگسون جامعه‌ای است بسته. از چنین جامعه‌ای است که تکلیف منبعث می‌شود؛ و نقش فشار اجتماعی که عامل ایجاد معنای تکلیف در فرد فرد اعضای جامعه است این است که انسجام و حیات جامعه را حفظ کند.

پاسخ گفتن به پرسش دوم دشوارتر است. گاه به نظر می‌رسد که مراد برگسون از تکلیف، احساس کردن یا حسّ تکلیف است. پس می‌توان گفت که واقعیتی تجربی، یعنی

فشار اجتماعی، از نظر او، علت یک احساس اخلاقی مشخص است. با این حال، گاه برگسون طوری سخن می‌گوید که گویی وقوف، تکلیف وقوف بر فشار اجتماعی به معنی اخض کلمه است. به نظر می‌رسد که تکلیف در این مورد با واقعیت تجربی غیراخلاقی یکی باشد. برگسون برای پیچیده کردن مطالب، مفهوم ماهیت فشار اجتماعی را به میان می‌آورد که به عنوان کلیتِ تکلیف نیز از آن یاد می‌کند، و به عنوان <چکیده متراکم، خمیر مایه هزار عادت خاص که قرارداد کرده‌ایم از هزار نیاز زندگی اجتماعی اطاعت کنیم><sup>۱</sup> تعریف می‌کند. شاید طبیعی باشد که این به منزله ارجاع به تعمیم حاصل از تکلیفهای جزئی تلقی شود، به قسمی که <کلیت تکلیف> مبنیاً مؤخر از تکلیفهای جزئی باشد. اما این تعبیر را دشوار بتوان پذیرفت. چرا که کلیت تکلیف به عنوان <عادت ادغام کردن عادات><sup>۲</sup> نیز تعریف شده و گرچه گفته‌اند که این تجمع عادات است، ضرورت یا نیاز به ادغام کردن عادات و شرط لازمی برای وجود جوامع نیز هست. در این مورد می‌توان گفت که از لحاظ منطقی مقدم بر قواعد اجتماعی است.

هر چند که برگسون کلمه <تکلیف> را متأسفانه توسعأً، یعنی به معانی مختلف به کار می‌برد، به هر حال پیداست که علت فاعلی تکلیف از نظر او فشاری است که جامعه‌ای بسته بر اعضاش اعمال می‌کند و علت غایی آن حفظ انسجام و زندگی جامعه است. بنابراین، تکلیف معطوف است به جامعه بسته، و نقشی اجتماعی دارد. بعلاوه، سرچشمه آن مادون عقل است. در جامعه‌ای مانند جامعه زنبوران و مورچگان غریزه نگاهبان انسجام اجتماعی و خدمت به اجتماع است. با این همه، اگر تصور کنیم که زنبوری یا مورچه‌ای خودآگاه یا قادر به تفکر عقلی شود، می‌توان تجسم کرد که از خود پرسد چرا باید عملی را که تاکنون از روی غریزه انجام داده است ادامه دهد. در اینجا می‌توان دید که فشار اجتماعی سبب می‌شود که خود اجتماعی حشره آن را احساس کند، زیرا آگاهی از این فشار به معنی احساس تکلیف است. پس اگر طبیعت را شخص بینگاریم، همان طور که برگسون مایل به این کار است، می‌توانیم بگوییم که فشار اجتماعی و تکلیف وسایلی است که طبیعت با ظهور انسان در جریان تطور خلاق، برای تأمین انسجام و بقای جامعه به کار می‌برد. بنابراین، اخلاق تکلیف سرچشمه مادون

عقلی دارد، به این معنی که اخلاقِ تکلیف صورتی است که فعالیت غریزی اعضای جوامع مادون انسانی در جامعه انسانی به خود می‌گیرد.

پیداست که حفظ انسجام جامعه فقط با فشار برای رعایت قواعدی که جامعه‌ای پیشرفت و خوکرده به فرق نهادن بین قراردادهای اجتماعی و هنجارهای اخلاقی آنها را قواعد اخلاقی می‌شمرد تأمین نمی‌شود. جامعه ابتدایی، از یک نفر، پوشش تکلیف اخلاقی را به آن دسته از قواعد رفتاری که نمی‌توان آنها را هنجارهای اخلاقی به شمار آورد گسترش می‌دهد. با وسعت یافتن تجربه و پیشرفت کردن تمدن، عقل آدمی شروع به فرق گذاردن بین قواعد اخلاق، که هنوز برای جامعه لازم یا واقعاً سودمند است، و قواعدی که دیگر لازم یا سودمند نیست، می‌کند. همچنین، بین قواعدی که برای انسجام و حفظ هر جامعه قابل تحملی لازم شناخته می‌شود و قراردادهایی که از جامعه‌ای به جامعه دیگر متفاوت است، شروع به فرق گذاشتن می‌کند. بعلاوه، هرگاه که عقل آدمی قاعدهٔ سنتی رفتار را مورد سؤال جدی قرار دهد، ذهن برای حمایت از آن قاعده دلایلی جست‌وجو خواهد کرد. بنابراین، در حوزهٔ اخلاقی دامنهٔ وسیعی برای عقل وجود دارد. اما این نکتهٔ تغییری در این واقعیت نمی‌دهد که اخلاق تکلیف به معنی اخص‌گویی که منشاء مادون عقلی دارد. عقل منشأ آن نیست، بلکه آن را، آن گونه که هست، توضیح و تشخیص و تنظیم و توجیه می‌کند.

### ۳. اخلاق باز: تفسیر دو نوع اخلاق

اخلاقِ تکلیف که نسبت به جامعهٔ بسته از نظر برگسون به منزلهٔ اخلاق مجاور با کل زمینهٔ اخلاق نیست. برگسون به خوبی واقف است که آرمان‌گرایی اخلاقی آن دسته از افرادی که ارزشها و معیارهایی را در زندگی خودشان وارد کرده‌اند که تأثیر آنها را قواعد اخلاقی جوامعی که بدانها تعلق دارند بیشتر و کلی‌تر است، بر اساس فشار اجتماعی گروهی بسته بسادگی تبیین نمی‌شود. از این رو، برگسون به وجود نوع دومی از اخلاق قایل می‌شود که نوعاً متفاوت از اخلاق تکلیف است؛ اخلاقی که دعوت و آرمان مشخصه آن است و به انسان من حیث انسان یا به جامعهٔ آرمانی همه آدمیان بیش از گروه بسته در هریک از اشکالش مربوط است. برای مثال، شخصیتی تاریخی را در نظر بگیرید که نه تنها آرمان عشق به همه را اعلام می‌کند، بلکه آن را در شخصیت و زندگی خودش نیز

تحقیق می‌یخشد. آرمانی که به این ترتیب متحقّق شده، بیشتر از طریق جذب و دعوت عمل می‌کند تا از راه فشار اجتماعی؛ و کسانی که به آن آرمان پاسخ می‌دهند بیشتر با سرمشکشیده می‌شوند تا به اجبار حسّ تکلیف که بیانگر فشار گروه بسته است.

این اخلاق باز و پویا<sup>۱</sup> از نظر برگسون منشأ فراعقلی دارد. همان طور که دیدیم، اخلاق تکلیف منشأ مادون عقلی دارد، و در مرتبه انسانی شبیه به فشار ثابت و سستی ناپذیر غریزه در جوامع مادون انسانی است. با این همه، اخلاق باز از تماس میان آرمان‌گرایان بزرگ اخلاقی و پیامبران و سرچشمۀ خلاق خود زندگی نشأت می‌گیرد. در واقع، نتیجه اتحادی عرفانی با خداست که در عشق کلی تجلی می‌کند. <نفوس عرفانی است که جوامع متمند را بیدار کرده است، و همچنان به بیدار کردن آنها ادامه می‌دهد.><sup>۲</sup>

تمایلی طبیعی به این تصور وجود دارد که این امر به طور کلی مستثنۀ مرتبه است، و اینکه عشق به قبیله می‌تواند به عشق به ملت، و عشق به ملت به عشق کل بشر تبدیل شود. مع‌هذا، برگسون این نظر را رد می‌کند. از نظر او، اخلاق باز و بسته تنها در مرتبه با هم متفاوت نیستند، بلکه در نوع هم با هم متفاوتند. هرچند که در واقع، آرمان عشق کلی لازمه اخلاق باز است، مشخصه آن اساساً بیشتر انگیزۀ حیاتی اراده‌ای است که کاملاً متفاوت با فشار یا تکلیف اجتماعی است تا محتوای آن (که فی نفسه می‌تواند منطقاً گسترش محتوای اخلاق بسته باشد). این انگیزۀ حیاتی که برگسون آن را <عاطفه> نیز توصیف می‌کند سرچشمۀ فراعقلی دارد و بر اساس نظریه تطور بیانگر جنبش خلاق زندگی رو به تعالی است، حال آنکه اخلاق بسته بیشتر به منزله نوعی ذخیره ثابت این جنبش است.

چون برگسون بر تفاوت بین این دو نوع اخلاق تأکید دارد، طبعاً آنها را به دنبال هم بررسی می‌کند. اگرچه به نظر او اخلاق بسته بر جامعه ابتدایی انسانی حاکم است، ولی البته قابلی به این است که در جامعه‌ای که ما می‌شناسیم نه تنها دو نوع اخلاق در کنار هم زندگی می‌کنند بلکه در یکدیگر تأثیر می‌گذارند. من باب مثال، در کشوری مسیحی می‌توانیم خودنمایی هر دو نوع را ببینیم. همان طور که می‌توان حافظه مخصوص و ادرائک

۱. <باز> به این معنی که ماهیتاً کلی است، الهمبخش اتحاد بین همه آدمیان است؛ <پویا> به این معنی که فقط نمی‌خواهد جامعه را آن طور که هست حفظ کند، سعی دارد آن را دگرگون سازد.

2. *The Two Sources*, P. 68.

محض را جداگانه در نظر گرفت، هرچند در ادراک غیر مجرّد در یکدیگر تأثیر می‌گذارند، همان‌طور نیز می‌توان و می‌باید اخلاق باز و بسته را از هم بازشناخت و آنها را جداگانه بررسی کرد، هرچند که در عالم واقع ما این دو با هم زندگی می‌کنند و درهم می‌آمیزنند.<sup>1</sup> خرد یا عقل آدمی عامل مهمی در جمع کردن دو نوع اخلاق است. کشش مادون عقلی فشار اجتماعی و خواستِ فراغلی هر دو انگار به صورت تصورات یا اندیشه‌ها به عرصه عقل افکنده می‌شود. عقل به عنوان میانجی عمل می‌کند و موجب ورود کلیت را در اخلاق بسته و تکلیف را در اخلاق باز فراهم می‌کند. آرمانهایی که اخلاق باز عرضه داشته، تا وقتی در جامعه مؤثر است که عقل آنها را تفسیر و اخلاق تکلیف آنها را هماهنگ سازد، حال آنکه جریانی از زندگی از اخلاقی باز به اخلاق بسته می‌رسد. پس اخلاق در هیأت انصمامی بالفعل شامل هم <نظمی از فرامین است که نیازهای اجتماعی غیرشخصی آنها را تلقین کرده، و هم مجموعه‌ای از دعوهای از دعوهای است که افرادی که مظاهر بهترین چیزها در انسانیت هستند آنها را به وجودان تک‌تک ما عرضه داشته‌اند.>

با اینکه اخلاق بسته و باز با یکدیگر آمیخته می‌شوند، تنشی بین آن دو باقی می‌ماند. اخلاق باز سعی دارد که زندگی تازه در اخلاق بسته بدهد و چشم‌انداز نوی به روی آن بگشاید، اما اخلاق بسته گرایش بدان دارد که با تبدیل آنچه اساساً دعوت و الهام است به قاعده‌ای ثابت، و با تقلیل دادن یا کاستن آرمانها موجبات تنزل آن را فراهم آورد. با این وصف، می‌توان امکان پیشرفت اخلاقی انسان را تصور کرد. برگسون در فصل آخر دو سرچشمه می‌گوید تکنولوژی جدید وحدت آدمی را در یک جامعه امکان‌پذیر ساخته است. البته ممکن است با پیروزی امپریالیسمی که در واقع نماینده ذهنیت بسته در مقیاس وسیع باشد این وحدت به بار آید. اما، در عین حال، می‌توان جامعه‌ای به راستی انسانی را تصور کرد که پاسخ آزادانه انسان به برترین آرمانها در آن جامعه بیشتر عامل وحدت‌بخش تواند بود تا نیروی مستبدانه و قدرت امپریالیسمی جهانی. در چنین جامعه‌ای تکلیف از بین نمی‌رود، بلکه با پاسخ انسان به آرمانهایی که در نهایت نشانه جریانی از حیات الاهی است که به توسط کسانی که دل خودشان را به روی زندگی الاهی گشوده‌اند به جامعه انتقال می‌یابد.

#### ۴. مذهب ایستا به منزله دفاعی در برابر قدرت گدازنده عقل

پیش از این در فرصتی که به مناسبت بحث در اخلاق باز پیش آمد به موضوعی دینی، یعنی عرفان، اشاره کردیم. البته همان طور که انتظار می‌رود برگسون بین دونوع دین فرق می‌گذارد و آن دورا به ترتیب ایستا و پویا می‌نامد. البته این دونوع دین با دونوع اخلاق متناظر است، دین ایستا در اصل مادون عقلی و دین پویا فراعقلی است.

بد نیست یک بار دیگر زنیور یا مورچه‌ای را تصور کنیم که دفعتاً دارای هوش و خودآگاهی شده باشد. طبیعتاً حشره به جای آنکه به جامعه خدمت کند امیال شخصی اش را دنبال می‌کند. به عبارت دیگر، وقتی که هوش در جریان تطور ظاهر شود، نسبت به حفظ انسجام اجتماعی، نیرویی بالقوه زایل‌کننده است. عقل، انتقادی و پرسشگر است؛ آدمی را توانا می‌سازد تا ابتکارش را به کار بگیرد، و بنابراین وحدت و انصباط اجتماعی را به خطر می‌اندازد.<sup>۱</sup> البته طبیعت در این کار با مشکلی روبرو نیست. آنچه برگسون توانایی اسطوره‌آفرینی می‌نامد دست به کار می‌شود؛ و خدای محافظ قبیله یا شهر ظاهراً «منع می‌کند، تهدید می‌کند، کیفر می‌دهد».<sup>۲</sup> در جامعه ابتدایی اخلاق و رسوم یکسان است، و حوزه دین با رسوم اجتماعی هم مرز است. خدا با صدور دستور مراعات رسوم و با کیفردادن نافرمانی، حافظ اصول رسوم است؛ حتی اگر همگنان آدمی از نقض رسوم آگاه نباشند.

همچنین، اگرچه انگیزه حیاتی جانوران را از تصور مرگ دور می‌کند و هرچند که دلیلی برای این گمان نیست که هیچ جانوری نمی‌تواند به حتمی بودن مرگ خودش پی ببرد، آدمی مطمئناً می‌تواند این واقعیت را دریابد که لاجرم خواهد مرد. طبیعت چه می‌کند؟ در برابر این اندیشه که مرگ اجتناب‌ناپذیر است، تصویر تداوم زندگی پس از مرگ را به میان می‌آورد؛ این تصویر را طبیعت در حوزه هوش منعکس می‌سازد و بار

۱. برگسون می‌گوید هرچند که عقل می‌تواند فرد را مقاعد سازد که با ترتفیع سعادت دیگران سعادت خودش را ترتفیع می‌دهد، قرنها طول کشید تا فرهنگ جان استوارت میل را به بار آورد و او حمۀ فیلسوفان را مقاعد نساخته است، چه رسد به عامة مردم» (*ibid.*, P. 101).

2. *Ibid.*, P. 101.

برگسون درباره تابو و جادو نیز بحث می‌کند، اما در این بحث نمی‌توانیم مطالب او را دنبال کنیم. اشاراتمان را به چند خدایی محدود می‌سازیم.

دیگر به اشیاء نظم می‌دهد.<sup>۱</sup> بنابراین، طبیعت به دو هدف دست می‌یابد. فرد را در برابر اندیشهٔ حزن‌انگیز محظوم بودن مرگ حفظ می‌کند؛ و از جامعه محافظت می‌کند. زیرا جامعهٔ ابتدایی نیازمند حضور و تداوم اقتدار نیاکان است.

از طرف دیگر، از آنجا که انسان ابتدایی از لحاظ قدرتی که برای تأثیرگذاشتن در محیط و تسلط بر آن دارد بی‌اندازه در محدودیت است، و از آنجا که همواره با فاصله‌ای که بین اعمالی که بدانها دست می‌یازد و نتایجی که چشم امید بدانها دارد روبرو است و از آن آگاهی دارد، طبیعت یا محرك حیاتی، تصویری از قدرتهای موافق و علاقه‌مند به موقفیت او، و اعتقاد به این قدرتها را، که انسان ابتدایی می‌تواند آنها را پرستش کند و از طرف آنها یاری شود، در روی تجسم می‌بخشد.<sup>۲</sup>

بنابراین، دین ایستارا به طور کلی می‌توان به عنوان «واکنش دفاعی طبیعت در مقابل آنچه می‌تواند برای فرد حزن‌انگیز و در اعمال هوش برای جامعه ویرانگر باشد»<sup>۳</sup> تعریف کرد. به کمک اسطوره، آدمی به زندگی و فرد به جامعه وابسته می‌شود. اسطوره در وهله نخست به نحوی از انحصار نزد انسان ابتدایی دیده می‌شود، اما البته معناش این نیست که با انسان ابتدایی متوقف شده است. بر عکس، به شکوفایی ادامه داده است. اما این سخن بدان معناست که ذهنیت ابتدایی در تمدن باقی مانده است. فی الواقع هنوز هم باقی است، هرچند که البته توسعه علوم طبیعی در بی‌اعتبار کردن اسطوره‌های دینی تأثیر نیرومندی داشته است. به نظر برگسون اگر در جنگی جدید هر دو طرف جنگ اعتقاد خود را به اینکه خدا با آنهاست ابراز دارند، ذهنیت دین ایستار خودش را نشان می‌دهد. چه با اینکه ممکن است هر دو طرف به پرستش خدایی واحد، خدای همه آدمیان، اقرار کنند، هر یک از دو طرف در عمل میل دارد با او به عنوان خدایی ملی رفتار کند. از طرفی، تعقیب و آزار دینی نشانه‌ای از ذهنیت ابتدایی و دین ایستار بود؛ زیرا اعتقاد عمومی جامعه معیاری برای حقانیت آن بود. از این رو، بی‌اعتقادی نمی‌توانست به چشم

1. *Ibid.*, P. 109.

برگسون توضیح می‌دهد که منکر این گونه اخلاق نیست، بلکه معتقد به این است که تصویر انسان ابتدایی از زندگی پس از مرگ (وهمآلود) است.

2. برگسون می‌افزاید که نتیجهٔ منطقی اعتقاد به قوای موافق، اعتقاد به قوای ناموافق یا آشتی‌نایذیر است. اما به نظر او همچنان که محرك حیاتی خوش‌بینانه است، این عقیده دوم مأخذ و حتی تبهگن است (*ibid.*, P. 117).

3. *Ibid.*, P. 175.

بیطرفی نگریسته شود. اعتقاد عمومی به منزله عنصر لازم یکپارچگی یا انسجام اجتماعی تلقی می‌شد.

## ۵. مذهب پویا و عرفان

و اما دین پویا جوهره آن عرفان است، که هدف نهایی آن <تماس، و در نتیجه بعضًا انطباق با تلاش خلاقی است که زندگی تظاهری از آن است. این تلاش اگر خود خدا نباشد از خداست. عارف بزرگ کسی است که از مرزهایی که طبیعت مادی نوع برای آن تعیین کرده است فراتر می‌رود، و بنابراین عمل الاهی را ادامه می‌دهد و تداوم می‌بخشد. این است تعریف ما.<sup>۱</sup> بنابراین، عرفان کامل از نظر او نه تنها به معنای حرکتی صعودی و درونی است که به تماسی با زندگی الاهی می‌انجامد، بلکه حرکت مکمل نزولی یا بروونی نیز هست که محرك تازه‌ای از حیات الاهی به وسیله آن و از طریق عارف به پشریت انتقال می‌یابد. به عبارت دیگر، نظر برگسون به چیزی است که با عنوان عرفان کامل از آن یاد می‌کند، از آن رو که در عالم در عمل جاری است. بنابراین، نظر او به عرفانی است که تأکید آن فقط بر روی تافتن از این جهان و روی کردن به کانونی الاهی یا به چیزی است که محصول ادراک فکری از وحدت همه چیز است، و حدتی که همدلی یا رحم و شفقت بدان رنگ می‌دهد، اما نه فعالیت پویا به منزله فعالیتی ناقص. و او این گونه عرفان را، اگر نه انحصاراً، بلکه خاصه در منطق زمین متجلی می‌بیند، حال آنکه <عرفان کامل در واقع عرفان عرفای بزرگ مسیحی است.<sup>۲</sup>

در اینجا نمی‌توانیم در باب دیدگاههای نیوتون درباره عرفان شرقی و غربی بحث کنیم. اما یک یا دو نکته هست که سزاوار توجه است. برگسون در وهله نخست این پرسش را مطرح می‌کند که آیا عرفان ما را به رهیافتی تجربی به مسائل مربوط به وجود و چیستی خدا مجهز می‌سازد یا نه. <به عبارت کلی، ما شیء موجود را شیء می‌دانیم که ادراک شود یا بتواند به ادراک در آید. بنابراین، در تجربه‌ای واقعی یا ممکن به دست می‌آید.><sup>۳</sup> برگسون به مشکلاتی که در اثبات این نکته مستتر است که تجربه‌ای معین

1. *Ibid.*, P. 188.

2. *Ibid.*, P. 194.

3. *Ibid.*, P. 206.

تجربه خداست آگاهی دارد یا به تقدیر از بعضی از آن مشکلات آگاه است. اما به نظر او تفکر درباره عرفان می‌تواند به منزله تأیید موقعیتی باشد که قبلًا حاصل شده است. به این معنی که اگر حقیقت تطور خلاق اثبات شده باشد، و اگر بتوانیم امکان تجربه‌ای شهودی از اصل سراسر زندگی را تصور کنیم، تفکر درباره داده‌های عرفان می‌تواند بر این نظر این احتمال را بیفزاید که فعالیت متعالی خلاقی وجود دارد. به قول برگسون، عرفان به هر حال می‌تواند بر آن ماهیت الاهی پرتو بیفکند. «خدا عشق است و متعلق عشق است: این کل سهم عرفان است.»<sup>۱</sup> برگسون مطابق معمول به شیوه‌ای پر تأثیر و پرحساس می‌نویسد، و اصلاً این قصد را ندارد که به نحوی حرفه‌ای با مشکلات منطقی درگیر شود. البته موضع کلی او علناً این است که وقتی تفکر درباره تطور ما را به این اعتقاد رهنمون می‌شود که کارمایه ذاتی خلاقی وجود دارد که در عالم عمل می‌کند، تفکر در باب <دین پویا> یا عرفان پرتو بیشتری بر ماهیت این اصل زندگی می‌اندازد و آن را به منزله عشق آشکار می‌سازد.<sup>۲</sup>

در وهله دوم اگر <کارمایه خلاق را باید به عنوان عشق تعریف کرد><sup>۳</sup>، حق داریم نتیجه بگیریم که آفریدن سیری است که از طریق آن خدا <حالقانی به وجود می‌آورد تا در کنار خود موجودات سزاوار عشق خود داشته باشد.><sup>۴</sup> به عبارت دیگر، به نظر می‌رسد که آفرینش هدفی و غایتی دارد که آن به وجود آمدن انسان و تبدیل و تحوّل او از طریق عشق است. برگسون در فصل آخر دو سچشم، پیشرفت تکنولوژی را به منزله ساخت رو به پیشرفت چیزی می‌بیند که می‌توان آن را به عنوان یک جسم (اتحاد بشر در سطوح تمدن مادی و علم) و نقش دین عرفانی را دمیدن نفس در این جسم توصیف کرد. پس به نظر می‌رسد عالم <ماشینی برای ساختن خدایان است><sup>۵</sup>، انسانیتی خدایی شده، به گونه‌ای که در مسیر جریان عشق الاهی تغییر و تبدیل یافته است. ایرادهایی که بر بی ارزشی جسمانی انسان مبنی است مردود است. شرط مقدم وجود انسان وجود

1. *Ibid.*, P. 216.

2. نیازی به گفتن نیست که بیشتر تفکرات برگسون درباره عرفان بود که او را به فکر طرفداری رسمی از آیین کاتولیک کشاند.

3. *The Two Sources*, P. 220.

4. *Ibid.*, P. 218.

5. *Ibid.*, P. 275.

شرایطی است و شرط مقدم این شرایط، شرایطی دیگر. عالم شرط وجود آدمی است. این برداشت فرجام شناختی از آفرینش شاید با انتقاد پیشین برگسون از هرگونه تفسیری از تطور در معنای فرجام‌گرایی متناقض به نظر برسد. اما البته او در آن وقت به نوعی طرح فرجام‌گرایانه می‌اندیشید که به موجبیت علیٰ بینجامد.

برگسون در وهله سوم عرفان را به صورتی می‌بیند که بر مسئلهبقاء پرتو می‌افکند. زیرا در تجربه عارفانه شاهد مشارکتی در زندگی هستیم که ظرفیت پیشرفت بی‌نهایت دارد. اگر قبلاً ثابت شده است که حیات روح را به هیچ عنوان بالاخص نمی‌توان در معنای صرفاً پدیده‌وار کلمه تعریف کرد، ظهور عرفان که «مطمئناً مشارکتی در ذات الاهی است»<sup>1</sup> بر احتمال اعتقاد به بقای روح پس از مرگ جسمانی می‌افزاید.

چنانکه برگسون انواع اخلاق باز و بسته را در زندگی اخلاقی آدمی همان طور که بالفعل هست در تأثیر و تأثر می‌بیند، دین بالفعل را نیز به منزله آمیزه‌ای از مراتب مختلف دین ایستا و پویا می‌داند. برای مثال، در مسیحیت تاریخی می‌توان دید که محرك دین پویا به کرات ظاهر می‌شود؛ اما در عین حال می‌توان شواهد بسیار ذهنیتی را دید که مشخص دین ایستاست. مطلوب این است که دین ایستا به وسیله دین پویا متحول شود؛ اما جدا از موارد محدودکننده، این دو در عمل در هم می‌آمیزند.

## ۶. اظهار نظرها

اگر کسی بپرسد مراد برگسون از اخلاق باز و بسته و واقعیت ایستا و پویا چیست، مشکل بزرگی در آوردن مثالهایی از مجموعه پدیده‌هایی که این اصطلاحات بدانها باز می‌گردد نیست. این امر لزوماً بدین معنا نیست که تفسیر برگسون را از داده‌های تاریخی یا تجربی باید پذیرفت. پیداست که او داده‌ها را در چارچوب نتایجی تفسیر می‌کند که قبلاً درباره تطور به طور اعم، و درباره نقش غریزه، هوش و شهود به طور اخض، بدانها دست یافته است. تصویری که او قبلاً در ذهنش داشته این آمادگی را به وی داده است که اخلاق و دین را به دو سُنخ متمایز، که نوعاً مختلف‌اند تقسیم کند. بدیهی است تفکراتش درباره داده‌های اخلاقی و دینی به نظر او تأییدی است بر نتایج به دست آمده پیشینش؛ و تصویری که از زندگی اخلاقی و دینی انسان می‌سازد متأثر از برداشتی است که از قبل

درباره جهان در ذهن داشته است. در عین حال، پذیرفتن واقعیتها بی که برگسون ذکر می کند (برای مثال، واقعیتها مربوط به رابطه میان قواعد مختلف رفتار و جوامع مختلف) ممکن است، اما باید آنها را در طرح تفسیری متفاوت یا تصویر کلی موافق و منطبق کرد. البته قضیه این نیست که برگسون را به سبب ترسیم تصویری شامل همه چیز مقصر بدانیم. فقط مطلب این است به این نکته اشاره شود تصویرهای دیگری هم که متضمن دوئنی گرایی برگسونی نباشد امکانپذیر است.

به هر حال تا کجا بر این مضمون دوئنی گرایی تأکید می کنیم؟ همینکه برگسون به دوئنی روانی روح و جسم قایل است به قدر کافی روشن است. نیز روشن است که منشأ در نظریه اخلاق و دینش دوئنی است. یعنی باید گفت اخلاق بسته و دین ایستا منشأ مادون عقلی دارد، در حالی که اخلاق باز و دین پویا منشأ فراغلی دارد.<sup>۱</sup> اما برگسون سعی دارد نفس و جسم را به وسیله مفهوم عمل انسانی با هم جمع کند. و در نظریه اش درباره اخلاق و دین، انواع مختلف اخلاق و دین همگی سرانجام بر اساس فعالیت خلاق و قصد الاهی تبیین می شود. بنابراین، برگسون به رغم خصوصیات دوئنی فلسفه اش برای مسیری از تفکر، مانند مسیر تفکر تیار دوشاردن که خصلتاً بیشتر <وحدانی> است، ماده فراهم می آورد.

در هر حال، در واقع آنچه مهم است توصیف جامع، یعنی تصویر کلی، است. البته ممکن است نکات خاصی را در نظر داشت، مانند توضیح برگسون درباره تکلیف اخلاقی. بعد از آن می توان استفاده گاه ناهمگون و غالباً غیردقیق او را از زبان و عدم توفیقش را در هدایت تحلیلی استوار و دقیق، به آسانی مورد انتقاد قرار داد. پرداختن به تأثیری نیز که دیدگاههای خاص، مانند وظيفة اصلی حیاتی یا زیستی هوش جای نهاده است، ممکن است. اما بیان این مطلب احتمالاً راست است که تصویر کلی برگسون گسترده ترین تأثیر را بخشدید<sup>۲</sup>، تصویری که برای تصویرهای مکانیستی و تحصیلی نعم البدلی پیشنهاد کرد. به عبارت دیگر، این تصویر تأثیر آزادکننده ای در بسیاری از

۱. به تعبیر کلامی شاید بتوان گفت که این دو، از نظر برگسون، به ترتیب منشأ طبیعی و فوق طبیعی دارد.

۲. باید گفت که تصویر کلی او با همه نوشههای او و از جمله ظرور خلاق او انتقال یافت. بین ۱۹۰۷ که این اثر و ۱۹۳۲ که دو سچشمۀ انتشار یافت شکاف عمیقی وجود داشت. در آن مدت محیط فکری به میزان زیادی تغییر یافته بود. دو سچشمۀ نشان داد که اندیشه برگسون چگونه بیش از آنچه از تطور خلاقی می شد انتظار داشت، به مسیحیت نزدیکتر شده است.

اذهان گذاشت. زیرا در باره عالم تفسیری تحصیلی و از نظر بسیاری از مردم تفسیری گیرا عرضه داشت، تفسیری که نه به انتقاد از دیدگاههای دیگر و حمله به آنها منحصر می‌شد و نه بازگشت به راه و رسمهای فکری گذشته بود. به نظر نمی‌رسید فلسفه‌ای باشد که کسی برای دفاع از عملی واپسگرا اندیشه‌یده باشد، بلکه بیشتر بیان دیدگاهی برای آینده بود. این فلسفه می‌توانست به عنوان چیزی تازه و الهامبخش<sup>۱</sup>، و به عنوان فلسفه‌ای که نظریه تطویر را در پرتو تازه‌ای قرار داد، هیجان و شورمندی برانگیزاند.

برگسون مریدانی داشت، مثل ادوار لروا (۱۸۷۰ - ۱۹۵۴) که جانشین او در کرسی کولژ دوفرانس شد.<sup>۲</sup> اما مکتبی به نام برگسونیسم در معنای دقیق کلمه وجود نداشت. چیزی که بیشتر وجود داشت تأثیری پراکنده است که مشخص کردن آن غالباً دشوار است. برای مثال، ویلیام جیمز انتشار تطور خلاق را به عنوان سرفصل دوره تازه‌ای در تفکر ستود، و بدون شک تا اندازه‌ای تحت تأثیر او بود. در عین حال، برگسون متهم شده است که مفهوم استمرار واقعی اش را بر نظریه ویلیام جیمز درباره جریان آگاهی<sup>۳</sup> می‌تنی ساخته است. (برگسون این اتهام را رد کرد، اما از جمیز ستایش نمود و مشابههایی را در اندیشه خودش و او پذیرفت). از طرفی، مفاهیمی هست مثل نقش اصالتاً زیستی یا عملی هوش که مطمئناً از مشخصات فلسفه برگسون است، اما در عین حال می‌تواند از فلسفه آلمانی و فی المثل از آثار شوپنهاور گرفته شده باشد.<sup>۴</sup> اگر تحقیق عالمانه در راههای خاصی را که برگسون از آن طریق در سایر فیلسوفان در فرانسه و در سایر کشورها تأثیر گذارده، یا ممکن است تأثیر گذاشته باشد، نادیده بگیریم، کافی است بگوییم که برگسون در اوج روزگارش به عنوان پیشکراول جریان تفکر حیات‌گرا یا فلسفه

۱. البته می‌توان پیش‌درآمد بسیاری از اندیشه‌های برگسون را در آثار فیلسوفان پیشین فرانسوی یافت. و عدمهای از نویسندهان در اصل اندیشه‌های برگسون تردید کردند. اما، در واقع، این موضوعی است مربوط به تاریخ‌نگاران. تا جایی که نظر کلی جامعه مطرح است، اندیشه برگسون تازه بود.

۲. لروا نظریه‌ها و قوانین علمی را به عنوان تخیلات سودمندی تعبیر می‌کرد که در برآورده ساختن نیازهای انسانی عمل مؤثر را ممکن می‌گرداند. در عقیده جزئی و انتقاد (Dogme et critique, ۱۹۰۶) عقاید جزئی دینی را تفسیر مصلحت‌گرایانه می‌کند و تعبیرش از آنها به منزله رهنمودهایی است برای عمل اخلاقی.

3. stream of consciousness

۴. اینکه خود برگسون تا چه حد تحت تأثیر فیلسوفان سده نوزدهم آلمان، نظیر شوپنهاور و ادوارد فون هارتمن (Eduard von Hartmann) بوده، محل بحث و گفت‌وگو بوده است. به هر حال محتمل به نظر می‌رسد که هر تأثیری بیشتر غیرمستقیم، یعنی از طریق تفکر فرانسوی بوده است، تا مستقیم.

زندگی ظاهر شد و به این ترتیب تأثیری گسترده، اگر نه بسادگی قابل دفاع، به جا گذاشت. البته بجاست یادآوری شود که این تأثیر بیرون از جرگه فیلسوفان حرفه‌ای گذاشته شد، مثل تأثیری که در نویسنده نامور فرانسوی، شارل پیر پگی<sup>۱</sup> (۱۸۷۳-۱۹۱۴) و نظریه‌پرداز انقلابی اجتماعی و سیاسی، ژرژ سورل<sup>۲</sup> (۱۸۴۷-۱۹۲۲) نهاده شد. ژاک ماریتن<sup>۳</sup> پیش از آنکه توomas گرا بشود مرید برگسون بود، و با آنکه از فلسفه برگسونی انتقاد می‌کرد، احترام عمیقش را نسبت به برگسون که روزگاری استادش بود حفظ کرد. سرانجام، همان‌گونه که قبلًا اشاره شده است، پیر تیار دو شاردن (۱۸۸۱-۱۹۵۵) قرباتهای فکری آشکاری با برگسون داشت و می‌توان او را به عنوان کسی در نظر گرفت که راه او در تفکر درباره جهان معاصر ادامه داده است، ولی به هر حال مشروط بر اینکه این احساس نادرست القاء نشود که تیار دو شاردن اندیشه‌هایش را عیناً از برگسون یا لُرواگرفته است.

1. Charles Pierre Péguy

2. Georges Sorel

3. Jacques Maritain

بخش سوم

از برگسون تا سارتر



## فصل یازدهم

### فلسفه و دفاعیات دینی در مسیحیت

#### ۱. اوله لاپرون و یقین اخلاقی

دفاعیات دینی مسیحی در فضای روش‌نگری قرن هجدهم، گرایش به تبعیت از نوعی الگوی عقلی مذهبانه داشت. به استدلالهای ملحدان با برآهین فلسفی اثبات وجود خدا، به مثابه علت پیدایش جهان و عامل نظم آن، پاسخ داده می‌شد، در حالی که به حملات دئیستها<sup>۱</sup> به دین و حیانی با استدلالهایی در اثبات اعتبار روایات عهد جدید درباره حیات عیسی مسیح، از جمله روایات مربوط به معجزات و مسئله وحی پاسخ داده می‌شد. به عبارت دیگر، در عصر خرد در مقابل استدلالهای عقلگرایان – اعم از ملحد و دئیست – نوعی عقلگرایی مسیحی وجود داشت. در فرانسه دفاعیات دینی بعد از انقلاب دستخوش تغییر شد. تأثیر عمومی نهضت رمانتیسم به صورت روی گرداندن از فلسفه عقلگرایی از نوع دکارتی آن، و با تأکید بر روش پاسخگویی دین مسیحی به نیازهای انسان و جامعه، خود را نشان داد. چنانکه دیدیم، شاتوریان صراحتاً سخن از نیاز به نوع تازه‌ای از دفاعیات دینی به میان آورد و با استناد به زیبایی یا ویژگیهای زیبایی شناختی مسیحیت، قائل شد که برتری ذاتی مسیحیت است که نشان می‌دهد این از سوی

۱. deists، معتقدان به خدا به عنوان خالق جهان طبیعت، بدون ایمان به وحی. -۳-

خدا وحی شده است، نه اینکه، این دین، چون اثبات شده است که از سوی خدا وحی شده است، برتر است. سنت گرایان، همچون دومستر و دوبونال، برای اثبات وجود خدا، به جای استدلالهای فلسفی به ابلاغ نوعی وحی الهی آغازین، استناد می‌کردند. لامه، در عین حال که به نوعی از دفاعیات ستّی دینی استفاده می‌کرد، اصرار می‌ورزید که ایمان دینی مقتضی نوعی گرایش آزادانه اراده است و با صرف تصدیق عقلانی نتیجه یک استدلال قیاسی کاملاً تفاوت دارد. او همچنین بر منافعی که از قبیل دین نصیب افراد و جوامع می‌شود، به عنوان گواه صدق آن، تأکید می‌کرد. هانری دومینیک لاکوردر (۱۸۰۲ - ۱۸۶۱) مبلغ دومینیکی که مدتی نیز همکار لامه بود، کوشید تا حقیقت مسیحیت را با ارائه محتوا و تضمینات خود ایمان مسیحی و اینکه مسیحیت چگونه نیازهای انسان و خواسته‌های مشروع جامعه انسانی را بر می‌آورد اثبات کند.

نقطه قوت جریان تازه دفاعیات دینی در فرانسه در نیمه نخست قرن نوزدهم این بود که می‌کوشید تا موضوعیت ایمان مسیحی را با ربط دادن آن به نیازها و آرمانهای انسان، هم در مقام فرد و هم به عنوان عضوی از جامعه و نه با صرف ادله فلسفی انتزاعی و استدلالهای تاریخی، اثبات کند. در عین حال، ملاحظات زیبایی شناختی، چنانکه مورد توجه شاتوربریان بود، یا توجه به آثار مفید اجتماعی بالفعل یا بالقوه مسیحیت، نشانه کوشش برای برانگیختن اراده معطوف به ایمان بود. به عبارت دیگر، تا آنجا که ادله اقناعی جانشین براهین ستّی می‌شد، این جانشینی را می‌توان به منزله پذیرش تلویحی این امر دانست که ایمان دینی بیشتر مبتنی بر اراده است تا بر عقل.

با این همه، وقتی که ایمان مسیحی و تصدیق عقلانی نتیجه یک برهان ریاضی از یک نوع دانسته نشدند، باید برای اراده در آن نقشی قائل شد. حتی آنها هم که خصلت برهانی استدلالهای مابعد الطبيعی و دفاعیات ستّی اقناعشان می‌کردند نمی‌توانستند قبول کنند که انکار شخص بی اعتقاد همیشه و قطعاً ناشی از نقصان فهم وی از این استدلالهای است. بنابراین، طبیعی بود که نقش اراده در اعتقاد دینی روشن شود و تلاشی صورت گیرد تا آگاهی از این نقش با اجتناب از تفسیری صرفاً عملگرایانه<sup>۱</sup> یا مبتنی بر

اراده باوری<sup>۱</sup> از ایمان مسیحی توأم شود. علی‌هذا، این مسئله مطرح شد که آیا وجود یقین موجه‌ی، موجه از نظرگاه عقلانی، که اراده در آن نقش مؤثری داشته باشد، ممکن است. اولین نامی که در این مورد به ذهن می‌آید، اوله‌لابردون (1839-1898) است. او پس از اتمام تحصیلاتش در دانشسرای عالی<sup>۲</sup> پاریس به تدریس فلسفه در دبیرستانها پرداخت، تا سال ۱۸۷۵ که عهده‌دار مسئولیتی در دانشسرای عالی گردید. در سال ۱۸۷۰ کتابی درباره مالبرانش منتشر کرد با نام *فلسفه مالبرانش*<sup>۳</sup> و در سال ۱۸۸۰ کتاب دیگری با نام درباره یقین اخلاقی<sup>۴</sup>. رساله درباره اخلاق اسطو<sup>۵</sup> در ۱۸۸۱ منتشر شد<sup>۶</sup>، حال آنکه فلسفه و زمان حال<sup>۷</sup> و کتاب دیگری درباره ارزش زندگی<sup>۸</sup> به ترتیب در سالهای ۱۸۹۰ و ۱۸۹۴ منتشر شد. دو اثر نیز به نامهای *عقل و عقلگرایی*<sup>۹</sup> (۱۹۰۶) و اعتقاد دینی و اعتقاد عقلی<sup>۱۰</sup> (۱۹۰۸) پس از مرگ او انتشار یافت.

اوله‌لابردون نسبت به این امر که اراده در فعالیت عقلانی دخیل است اعتقاد راسخ داشت. این مسئله به یک معنی آشکارا درست است. حتی در استدلال ریاضی هم توجه لازم است و قصد نیز مستلزم تصمیم به توجه کردن است. همچنین روشن است که در حوزه‌هایی از پژوهش تعصب هم حضور دارد و اینجاست که تلاش برای بی‌طرفی نیز لازم می‌آید. گرچه اوله‌لابردون بر تفکر به عنوان صورتی از زندگی و عمل به طور کلی تأکید می‌کرد، ولی توجه او به خصوص معطوف به جست‌وجوی حقیقت در حوزه‌های دین و اخلاق بود. اینجا بود که بیش از هر جای دیگر تفکر با تمام جان، با تمام وجود، مورد نیاز بود.<sup>۱۱</sup> اوله‌لابردون در این عقیده متاثر از اندیشه‌پاسکال<sup>۱۲</sup> و کتاب *البابی تصدیق*<sup>۱۳</sup> نیومن<sup>۱۴</sup> و هم متاثر از راووسون و آلفونس

1. Voluntarist

2. École Normal

3. *La Philosophie de Malebranche*4. *De la certitude morale*5. *Essai sur la morale d'Aristote*

۶. پیشتر تحریر دیگری به زبان لاتینی از این کتاب به عنوان رساله دکتری ارائه شده بود.

7. *La Philosophie et le temps Présente*8. *Le prix de La vie*9. *La raison et le rationalisme*10. *Croyance religieuse et croyance Intellectuelle*11. *La Philosophie et Le temps Présent, P. 264*

۱۲. — ترجمه جلد چهارم همین تاریخ فلسفه، صص ۲۱۹-۱۹۵، در مورد نیومن — ضمیمه نخست جلد هشتم همین تاریخ فلسفه.

13. *Grammer of Assent*

14. Newman

گراتری<sup>۱</sup> (۱۸۰۵ - ۱۸۷۲) بود. گراتری روحانی بود و در آثار خویش بر این امر تأکید می‌ورزید که هر چند ایمان صرفاً با کوشش انسانی حاصل نمی‌شود، ولی به عمیقترین تمدنیات آدمی پاسخ می‌دهد و انسان اگر با تمام وجود در پی حقیقت باشد و بکوشد تا مطابق آرمانهای اخلاقی زندگی کند، مسیر دستیابی به آن هموار خواهد شد.

اوله لابردن در کتاب خود درباره یقین اخلاقی از بررسی ماهیّت تصدیق و یقین به طور کلی شروع می‌کند و، چنانکه از یک فیلسوف فرانسوی توقع می‌رود، ارجاعات بسیار به دکارت می‌دهد. با این همه، یکی از وجوده شاخص تأملات اوله لابردن [در این کتاب] تأثیری است که از کتاب الفبای تصدیق نیومن پذیرفته است. مثلاً او با نیومن در این امر که خود تصدیق همیشه غیرمشروط است توافق دارد،<sup>۲</sup> چنانکه تقسیم اذعان به دو نوع واقعی و مفهومی را هم می‌پذیرد، اما آن را تفاوت بین دو نوع از یقین می‌داند. «یقینی هست که می‌توان آن را واقعی<sup>۳</sup> نام نهاد و یقین دیگری که می‌توان آن را انتزاعی<sup>۴</sup> نامید. انتزاعی مربوط به مفاهیم<sup>۵</sup> است و واقعی مربوط به اشیا<sup>۶</sup>.»<sup>۷</sup> اوله لابردن بین یقین ضمنی که سابق بر تأمل است و یقین بالفعل یا صریح که نتیجه اخذ و تصاحب شناخت ضمنی، ولی بر مبنای تأمل است، تمایز قابل می‌شود. در مورد اراده نیز چنین است که هیچ حقیقتی بدون توجه ادراک نمی‌شود و توجه نیز امری ارادی است. بعلاوه، آنجاکه مسئله نه مربوط به تصدیق «اصول اولیه»<sup>۸</sup> به خود بدیهی، بلکه مربوط به فعالیت عقلی و استدلالی ذهن باشد، واضح است که کوشش اراده برای ابقاء این فعالیت و ادامه آن ضروری است. ولی اوله لابردن حاضر نیست این رأی دکارت را که حکم فی نفسه - اعم از تصدیق یا تکذیب - فعل اراده است پذیرد. در یقین موجه، این نور دلیل است که سبب قبول می‌شود، نه انتخاب دلخواهی اراده میان تصدیق و تکذیب، در عین حال که حقیقت ممکن است مثلاً نامطلوب باشد. مثل وقتی که من گزاره انتقادآمیزی در مورد خود بشنوم، حقیقتی که نمی‌خواهم آن را پذیرم. بنابراین، دخالت اراده برای «قبول»

1. Alphonse Gratry

2. *De la certitude morale* 3rd edition, 1898, P. 22.

3. real

4. abstract

5. notions

6. things

7. *Ibid.* P. 23.

8. first principles

آنچه واقعاً حقیقت بودنش را درک می‌کنیم لازم است. قبول<sup>۱</sup> و تصدیق<sup>۲</sup> را، حتی اگر غالباً هم با یکدیگر آمیخته باشند، باید از هم تفکیک کرد. تصدیق امری غیرارادی است، ولی قبول که به آن افزوده می‌شود، یا به نحو ضمنی در آن وجود دارد، امری ارادی.<sup>۳</sup> درست است که در تصدیق ممکن است دخالت اراده برای غلبه بر تردید لازم باشد، ولی این دخالت تنها زمانی موجه است که تردید مذکور نامعقول باشد. به عبارت دیگر، اوله لaproton می‌خواهد از پذیرش هر چیزی که مستلزم وابستگی صدق و کذب به اراده باشد بپرهیزد و در عین حال، برای اراده نقشی مؤثر نیز در حیات عقلانی آدمی قائل شود.

این برداشت کلی در باب تصدیق و یقین، مبنایی برای تأمل در باب تصدیق حقایق اخلاقی ایجاد می‌کند. حقیقت اخلاقی<sup>۴</sup> به معنی دقیق کلمه حقیقتی اخلاقی<sup>۵</sup> است، ولی اوله لaproton طیف معنایی این اصطلاح را چندان وسعت می‌بخشد تا حقایق مابعدالطبیعی را هم، که به عقیده او ربط وثیقی با حقیقت اخلاقی<sup>۶</sup> دارند، شامل شود. حیات اخلاقی عبارت از هرگونه عمل آدمی است که مستلزم تصور تکلیف باشد و حقیقت قاعدة اخلاقی «هرگونه حقیقتی است که به عنوان یک قانون<sup>۷</sup> یا شرط<sup>۸</sup> حیات اخلاقی آشکار شود».<sup>۹</sup> بنابراین، در مجموع حقایق اخلاقی به معنی تام کلمه و حقایق مابعدالطبیعی موجود چیزی هستند که می‌توان آن را قاعدة امور اخلاقی<sup>۱۰</sup> یا قاعدة اخلاقی نام نهاد. چنانکه می‌توان گفت اگر منشأ انتزاع آن دین واقعی باشد، قاعدة دینی خواهد بود.<sup>۱۱</sup> حقایق اخلاقی را می‌توان تحت چهار عنوان اصلی خلاصه کرد: قانون اخلاقی، اختیار، وجود خدا و زندگی پس از مرگ.<sup>۱۲</sup>

تأثیر کانت را، نه فقط در ارتباط نزدیکی که اوله Laproton بین زندگی اخلاقی انسان و اعتقاد دینی او برقرار می‌کند بلکه در رگه‌های خاص اندیشه او نیز می‌توان دید. مثلاً اوله Laproton در اینکه تکلیف اخلاقی مستلزم اختیار است با کانت موافق است. اعتقاد به

1. consentement

2. assentiment

3. Ibid., P. 65.

4. moral truth

5. ethical truth

6. ethical

7. law

8. condition

9. Ibid., P. 4.

10. choses

12. Ibid., P. 98.

11. Ibid., P. 3. ۱۱. منظور اوله Laproton این است که آن را از وحی انتزاع کند.

حیات پس از مرگ را هم با این استدلال می‌پذیرد که وقوف بر قانون اخلاقی و قاعدة اخلاقی مستلزم این عقیده است که این قاعده غلبه خواهد یافت و غلبه آن مقتضی خلود نفس آدمی است. با این همه، و هر چند غالباً به صورتی تحسین‌آمیز از کانت یاد می‌کند، ولی قصد قبول این موضع کانت را ندارد که عقاید دینی، نه متعلق شناخت نظری، بلکه صرفاً متعلق ایمان عملی است. در نهایت هم عقاید فیلسوفانی مثل کانت، پاسکال، موندو بیران، کورنو، هامیلتون، مانسل و اسپنسر که قدرت ذهن برای اثبات حقایق اخلاقی را رد یا شدیداً آن را محدود می‌کنند نمی‌پذیرد. به بیان دیگر، عنوان کتاب درباره یقین اخلاقی ممکن است گمراه کننده باشد. واژه «اخلاقی» حاکی از آن دسته گرایش‌های اخلاقی است که به نظر اوله لایرون برای شناخت کامل حقایق نظام اخلاقی ضروری است. ولی منظور این نیست که در مورد حقایق اخلاقی، به فرضیه‌ای کم و بیش محتمل، یقین قاطع گرفته است، چه رسد به اینکه صرفاً چون کسی می‌خواهد قضایای خاصی را صادق بداند، یقین قاطع به آن گرفته باشد. بنابراین، اوله لایرون می‌تواند ادعا کند که در کتاب خود، برخلاف ایمان‌گرایان<sup>۱</sup>، اثبات می‌کند که حقیقت «مستقل از اراده و اندیشه ماست و ما باید آن را بشناسیم نه اینکه آن را بیافرینیم».<sup>۲</sup>

واقع امر این است که اوله لایرون کاتولیک مؤمنی بود که تلقی سنتی اش از دین مانع از آن بود که اراده معطوف به ایمان را جانشین درک مبانی معقول و مناسب کند. به این ترتیب، وقتی که بر عهده می‌گیرد که علی‌رغم «خشکه عقلی مذهبان»<sup>۳</sup>، که فقط یک نوع مکانیسم منطقی را می‌پذیرند، اثبات کند که اراده، در مقام شناخت حقایق اخلاقی، نقش خاصی ایفا می‌کند، باید از هر گونه دیدگاهی که مستلزم این نتیجه باشد که علم به این حقایق ممکن نیست، بپرهیزد. می‌توان گفت که او از یک طرف می‌تواند مدعی باشد که شناخت مؤثر چنین حقایقی [شناختی که به عمل منتهی شود] مستلزم وجود تمایلات شخصی یک طبیعت اخلاقی است، تمایلاتی که به هنگام شناخت حقیقتِ مثلاً قضایای ریاضی، به آنها نیازی نیست. مثلاً ممکن است کسی از قبول یک تکلیف اخلاقی سر باز زند چون قادر تمایلات لازم برای پذیرش چنین تکلیف اخلاقی است که نتایج نامطلوب

1. fideists

2. *Ibid.*, P. vii.

3. dry rationalists

برای او به بار می‌آورد، یا اینکه نمی‌خواهد آن تاییج را بپذیرد و قدری تلاش اراده لازم است تا بتواند بر این احساس نامطلوب نسبت به حقیقت فائق آمد. از سوی دیگر، اوله لaproton می‌تواند ادعا کند که تصدیق صرف عقلانی نتیجه یک برهان در باب اثبات وجود خدا، بدون درگیر شدن کل وجود فرد و از جمله اراده او در مسئله، آرامش خاطر<sup>۱</sup> نمی‌آورد و به ایمانی حیات بخش نمی‌انجامد. «یقین کامل امری شخصی<sup>۲</sup> است: فعل تام خودنفس است که، با انتخاب آزادانه، حقیقتی را که نزد او حاضر است می‌پذیرد، همچون زمانی که با حکم قاطع چنین کاری را انجام می‌دهد...»<sup>۳</sup>. اوله لaproton این را هم می‌تواند بپذیرد که ممکن است در مورد حقایق اخلاقی تلاش اراده برای غلبه بر <ابهامتی><sup>۴</sup> که حاصل تردید است لازم باشد، ابهاماتی که در مورد حقایق صوری محض، مثل قضایای ریاضی، وجود ندارد. مثلاً اگر کسی فقط به «جزیان عادی طبیعت»<sup>۵</sup> توجه کند، ظواهر امور را مخالف بقای نفس می‌یابد و از این رو ممکن است نسبت به پذیرش هرگونه استدلالی به نفع آن تردید داشته باشد. با وجود این، اوله لaproton بر این مسئله تأکید دارد که گرچه برای غلبه بر چنین تردیدی دخالت اراده لازم است، ولی موجّه بودن این دخالت صرفاً ناشی از تمایل معطوف به اعتقاد نیست، بلکه ناشی از علم به این واقعیت است که تردید در این مورد نامعقول است و بنابراین باید بر آن غالب شد.

این نکته قابل فهم است که چرا از نظر برخی افراد، اوله لaproton علی رغم کوشش برای حفظ حقیقت عینی عقاید دینی، به صورت یک پرآگماتیست<sup>۶</sup> یا پیشگام مدرنیسم<sup>۷</sup> ظاهر شده است. ولی حتی جزئی ترین متکلمان نمی‌توانند منکر این امر باشند که با صرف استدلال نمی‌توان از فلسفه به دین رسید و برای یک ایمان زنده آنچه اوله لaproton با عنوان «قبول» از آن یاد می‌کند لازم است. بعلاوه، از نظر کلامی، مجال فعالیت فیض الهی را در تبیین اوله لaproton از ایمان دینی به مراتب آسانتر می‌توان یافت تا در دفاعیات صرفاً عقلانی که او آن را مورد انتقاد قرار می‌دهد. بی‌گمان اوله لaproton از موضع یک مؤمن معتقد قلم می‌زند و آنچه، از نظر برخی، دلایل کافی برای بی‌اعتقادی است، از نظر

1. consent

2. personal

3. *Ibid.*, P. 79.

4. obscurities

5. *Ibid.*, P. 107.

6. pragmatist

7. modernism

او [فقط] ایجاد شک و تردید می‌کند، شک و تردیدی که از نظر او منصف جویای حقیقت، اخلاقاً ملزم به غلبه بر آن است. گرچه ممکن است ادله اوله لاپرون برای اثبات صدق عقایدی که او آنها را برای حیات آدمی بالاهمیت می‌داند، برای بعضی اذهان قانع کننده ننماید، ولی او خود آنها را واجد قوتی می‌داند که، در نزد انسان صاحب حسن نیت، بر قوت اموری که ظاهرآً مخالف آنهاست برتری دارد. به عبارت دیگر، او در صدد آن نیست که نظریه‌ای پراگماتیستی درباره صدق ارائه کند.

## ۲. بلوندل و حلول

به این مطلب اشاره شد که اوله لاپرون تفکر را نوعی عمل می‌دانست. ولی این مسئله در ارتباط با شاگردش موریس بلوندل (۱۸۶۱ - ۱۹۴۹) مؤلف کتاب عمل<sup>۱</sup> بهتر فهم می‌شود.

بلوندل در دیژون<sup>۲</sup> به دنیا آمد. پس از تحصیل دبیرستان وارد دانشسرای عالی در پاریس شد، یعنی همانجا که اوله لاپرون و بوترو اساتیدش بودند و ویکتور دلبوس همکلاسی اش بود.<sup>۳</sup> بلوندل برای کار بر روی مسئله «عمل»، به عنوان موضوع رساله دکتری، مشکلات بسیاری را از سر گذراند، هرچند در نهایت موفق شد.<sup>۴</sup> پس از آنکه دوبار رد شد، در سال ۱۸۸۶ موفق به اخذ درجه «اگرگاسیون» گردید و برای تدریس در دبیرستان در مونتوبان<sup>۵</sup> انتخاب شد. در همان سال به اکس آن پرووانس<sup>۶</sup> انتقال یافت. در سال ۱۸۹۳ رساله‌اش با عنوان عمل را تقدیم سورین کرد. تقاضای او برای به دست آوردن سمتی دانشگاهی ابتدا به این علت که اندیشه‌اش کاملاً فلسفی نبود رد شد. پس از آن کرسی تاریخ به او پیشنهاد شد. ولی در سال ۱۸۹۴ وزیر رهنگ بعدی، رمون پوانکاره<sup>۷</sup>، او را به عنوان استاد فلسفه در دانشگاه اکس آن پرووانس برگزید. بلوندل تا سال ۱۹۲۷، که به سبب از دست دادن قوهٔ بینایی بازنیسته شد، در این سمت باقی بود.

1. *L'action*

۲. Dijon  
Victor Delbos (۱۸۶۲ - ۱۹۱۶)، استاد دانشگاه سورین بود و کتاب مطالعاتی درباره اپیتوزا، کانت و ایدالیسم آلمانی را منتشر کرد. او دوست و هم‌مشرب بلوندل بود.

۳. تأملات آغازین بلوندل را در این مورد می‌توان در یادداشت‌های خصوصی ملاحظه کرد.

5. Mountauban

7. Raymond Poincaré

2. *Dijon*

۴. Aix-en-Provence  
T. Aix-en-Provence

چاپ نخست عمل در ۱۸۹۳ منتشر شد<sup>۱</sup>، یعنی در همان سالی که رساله لاتینی بلوندل درباره لایب نیتس هم نشر یافت<sup>۲</sup>. اثری هم که اغلب به عنوان سه‌گانه بلوندل شناخته شده است، در سالهای ۱۹۳۴ تا ۱۹۳۷ انتشار یافت. این سه‌گانه مشتمل است بر اندیشه<sup>۳</sup> (۲ جلد، ۱۹۳۴)، وجود و موجودات<sup>۴</sup> (۱۹۳۵) و عمل (۲ جلد، ۱۹۳۶ - ۱۹۳۷). کتاب اخیر غیر از کتاب اصلی عمل است که در سال ۱۹۵۰ به عنوان جلد اول نخستین آثار<sup>۵</sup> بلوندل تجدید طبع شد. فلسفه و روح مسیحیت<sup>۶</sup> در سالهای ۱۹۴۴ تا ۱۹۴۶ در دو جلد و مقتضیات فلسفی مسیحیت<sup>۷</sup> هم پس از آن در سال ۱۹۵۰ منتشر شدند. بلوندل تعداد قابل توجهی مقاله به چاپ رساند، مثل نامه در باب مقتضیات تفکر معاصر در مسئله دفاعیات دینی<sup>۸</sup> و تاریخ و جزم<sup>۹</sup>. مکاتبات بلوندل با فیلسوف یسوعی اوگوست ولانسن<sup>۱۰</sup> (۱۸۷۹ - ۱۹۵۳) در سه جلد در سالهای ۱۹۵۷ تا ۱۹۶۵ در پاریس منتشر شد و مکاتبات فلسفی<sup>۱۱</sup> بلوندل با لابرتونیر<sup>۱۲</sup> که به وسیله س. ترسموتنان<sup>۱۳</sup> ویرایش شد و در سال ۱۹۶۲ انتشار یافت. مجموعه‌ای از نامه‌های فلسفی که بلوندل به بوترو، دلبوس، برونو شویگ و دیگران نوشته نیز وجود دارد (پاریس، ۱۹۶۱).

بلوندل را اغلب متکلمی کاتولیک دانسته‌اند. در واقع چنین هم بود و خود او نیز چنین عقیده‌ای داشت. در دفاع از رساله‌اش، عمل، از آن با عنوان دفاعیه [دینی] فلسفی یاد کرد. در نامه‌ای به دلبوس گفته است که فلسفه و دفاعیات دینی برای او یکسان است<sup>۱۴</sup>، او از آغاز

*1. L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la Pratique*

سه روایت از این اثر در دست است. خود اثر، روایتی چاپ شده از آن، روایتی که از سوی خود بلوندل مورد بازبینی و افزایش قرار گرفته است.

*2. De vinculo et de substantia composita apud Leibnitium. A French version. Une énigme historique: Le 'Vinculum substantiale' d'après Leibniz. appeared in 1930.*

*3. La Pensée*

*4. L'être et les êtres*

*5. Premiers écrits*

*6. La Philosophie et l'esprit chrétien*

*7. Exigences philosophiques du christianisme*

*8. Requirements of Contemporary Thought in the Matter of Apologetics*

*9. History and Dogma*

این دو مقاله طولانی به ترتیب در سالهای ۱۸۹۶ و ۱۹۰۴ منتشر شدند.

*10. Auguste valensin*

*11. Philosophical Correspondence*

*12. Lucien Labertonière*

*13. C. Tresmontant*

*14. Lettres Philosophiques, P. 71.*

نیاز به فلسفه‌ای مسیحی را احساس کرده بود، ولی عقیده داشت که فلسفه مسیحی به تعبیر دقیق هیچگاه وجود نداشته است.<sup>1</sup> بلوندل در پی رفع این نیاز یا ارائه طریقی برای برآوردن آن بود. او همچنین سخن از تلاش برای پروردن «نوعی تفکر کاتولیکی که آلمان از مدتها قبلاً نوع پروتستانی آن را به ثمر رسانده بود، به میان آورد»<sup>2</sup>. نیازی به تکثیر شواهد برای توجیه متکلم کاتولیک دانستن بلوندل وجود ندارد.

این توصیف [متکلم مسیحی] از او گرچه موجه و معقول است ولی ممکن است قویاً گمراه کننده هم باشد. زیرا سخن از فلسفه‌ای دگرسالار<sup>3</sup> به میان می‌آورد، فلسفه‌ای که باید گفت در خدمت مواضع خاص کلامی یا در پی اثبات نتایجی از پیش تعیین شده است که هم از نظر فلسفی برهان‌پذیر باشند و هم نسبت به ایمان مسیحی تقدم بالذات داشته باشند و مبنای نظری برای آن به شمار آیند. به عبارت دیگر، توصیف فلسفه‌ای به عنوان کلام مسیحی تصور ابزار یا خادم الهیات بودن فلسفه را مطرح می‌کند. و مادام که وظيفة فلسفه مسیحی اثبات آراء خاصی باشد که از ناحیه کلام یا مرجعیت کلیسا ای بر آن تحمل شده است، احتمالاً این نتیجه را می‌توان گرفت که فلسفه مسیحی به هیچ وجه فلسفه نیست، بلکه کلام است که تغییر هیئت داده است.

البته بلوندل قبول داشت که از مفاهیم فلسفی می‌توان در تبیین محتوای ایمان مسیحی استفاده کرد، اما بر این نکته به حق تأکید می‌کرد که این مسئله داخلی علم کلام است.<sup>4</sup> به عقیده او، فلسفه نه فقط در نظر بلکه در واقع و عمل هم باید مستقل باشد. بنابراین، فلسفه مسیحی هم باید مستقل باشد. ولی به عقیده او فلسفه مسیحی مستقل وجود ندارد و چیزی است که باید ایجاد شود. چنین فلسفه‌ای به این معنی مسیحی است که خودبستن نبودن آدمی و گشودگی او نسبت به امر متعالی را آشکار می‌کند. فلسفه مسیحی در این فرآیند بی‌رقیب نبودن خویش و محدودیتهای خود را به عنوان

1. *Lettre sur les exigences* (1956). P. 54.

2. *Letteres philosophiques*, P. 34.

علاقه بلوندل به تفکر آلمانی به واسطه نامه‌های بوترو و مطالعات دوستش، دلبوس، تشدید شد؛ چنانکه مطالعات خودش نیز در آن مؤثر بود.

3. heteronomous

4. مثلًا ریاضیات یک رشتہ علمی مستقل است ولی متکلم ممکن است از مفاهیم ریاضی استفاده کند و اگر او از چنین مفاهیمی استفاده کند، این امر کلام را به ریاضیات تبدیل نمی‌کند.

اندیشه‌ای بشری، آشکار می‌کند. بلوندل بر آن بود که تأمل مستقل فلسفی، که به نحو منسجم و دقیق صورت پذیرد، در واقع نیاز انسان را به ماورای طبیعت، یعنی نیاز او را به چیزی که از صرف تلاش خود او حاصل نمی‌شود، نشان خواهد داد. این تأمل افق روح آدمی را به اینکه خود با الوهیت ارتباط آزادانه حاصل کند، می‌گشاید؛ ارتباطی که درواقع به نیاز عمیق او پاسخ می‌دهد؛ نیازی که با فلسفه مرتفع نمی‌شود.<sup>۱</sup> خلاصه اینکه بلوندل فلسفه‌ای را مطرح می‌کند که سیمایی مستقل دارد، ولی همین سیمای مستقل نشان‌دهنده محدودیت آن نیز است. به این معنی که حاکی از امری در ورای خویش است. او قویاً متأثر از پاسکال بود، ولی بیش از او به فلسفه نظام‌مند علاقه داشت. شاید بتوان گفت که او در پی ایجاد فلسفه‌ای بود که لازمه اندیشه پاسکال به شمار می‌آمد. البته چنین چیزی باید فلسفه باشد و از همین رو بلوندل در جایی می‌گوید که «فلسفه مبتنی بر دفاعیات نباید تبدیل به دفاعیات دینی مبتنی بر فلسفه شود».<sup>۲</sup> به این معنا که فلسفه باید فرآیندی از تأمل مستقل عقلانی باشد، نه صرفاً ابزاری برای غایتی فرافلسفی.

بنابراین، بلوندل می‌خواست چیزی بدیع بیافریند یا به هر روی مشارکت قابل ملاحظه‌ای در آفرینش آن داشته باشد. البته بر آن نبود که چنین فلسفه‌ای را از عدم خلق کند و امر بدیعی را بی‌ارتباط با اندیشه‌های پیشین پدید آورد. ما در اینجا نمی‌توانیم تأثیری را که نهضتها و اندیشمندان خاص در تفکر او داشته‌اند به تفصیل موردن بحث قرار دهیم<sup>۳</sup>؛ ولی به نظر می‌رسد که توضیحی کلی، هرچند بسیار مختصر، از نحوه تفسیر بلوندل از تطور فلسفه غرب برای ایضاح مقاصد و اغراض او لازم باشد.

بلوندل در تفکر ارسطویی بیان قابل توجهی از عقلگرایی و از تمایل عقل به اینکه خود را توده‌ای رقابت‌ناپذیر بداند و دین را نیز در خود حل و جذب کند می‌دید. تفکر با

۱. بلوندل هم، مانند قدیس اوگوستینوس، به انسان واقعی و انضمایی که از نظر ایمان مسیحی به غایتی ماورای طبیعی فراخوانده شده است توجه دارد. از نظر او انسان فی‌نفسه نیاز به ماورای طبیعت دارد، نیاز به چیزی که از مقدورات خود او برتر است ولی او رو به سوی آن دارد.

۲. از نامه شارل دنی (Charles Denis) ویراستار سالنه فلسفه مسیحی (Lettre sur les exigences, P.3).  
۳. کتابهای متعددی در خصوص جنبه‌های گوناگون این مسئله وجود دارد، مثلاً کتاب تلفیق بلوندلی (Blondelian synthesis) اثر J.J. McNeil (لیدن، ۱۹۶۶) به ارتباط [اندیشه] بلوندل با اسپینوزا، کانت و ایدئالیستهای بزرگ آلمان می‌پردازد، حال آنکه کتاب هنگل و بلوندل از P. Henrici (مونیخ ۱۹۵۸) ارتباط خاص او با هنگل را مورد نظر قرار می‌دهد. برای آرای خود بلوندل ←

ارسطو به مقام الوهیت رسید و تأمل نظری به متابه بالاترین فعالیت و غایت مطرح شد. البته در قرون وسطی ارسطوگرایی به نحوی با کلام مسیحی هماهنگ شد که منجر به محدودیت حوزه فلسفه گردید. ولی این هماهنگی، ارتباط بین دو عاملی بود که یکی از آنها، اگر به خود و انها داشتند، در صدد جذب و حل دیگری در خود بود و محدودیت از بیرون بر فلسفه تحمیل می شد. فلسفه ممکن بود در مقام نظر متکی به خود باشد، ولی در مقام عمل تحت سیطره دیگری بود. وقتی که سیطره بیرونی ضعیف شد یا از میان رفت، فلسفه عقلگرا یکه‌تازی خود را آشکار کرد.<sup>۱</sup> همزمان [با این تحولات] جریانهای فکری تازه‌ای نیز پدید آمدند. مثلاً در حالی که محط نظر رئالیسم قرون وسطی متعلقات شناخت بود، اسپینوزا، هرچند یکی از بزرگترین عقلگرایان است، کار خود را با فاعل‌شناسایی فعال و مسائل مربوط به وجود انسان و سرنوشت او آغاز کرد. او در این خصوص روش «حلول»<sup>۲</sup> را تعقیب می‌کرد، ولی بر این امر نیز وقوف داشت که آدمی فقط در مطلق است که می‌تواند به تحقق حقیقی نفس دست یابد، مطلقی که از خود او مفارق است.<sup>۳</sup>

کانت، که فلسفه با او نقادِ خود و محدود خود داشت، قدمی به پیش برداشت. اینجا دیگر مسئله تحمیل محدودیتها بیرون از فلسفه بر آن نیست. محدودیتها ناشی از خود فلسفه و حاصل انتقاد آن از خویش است. بنابراین، محدودسازی با ویژگی متکی به نفس بودن فلسفه سازگار است. کانت بین اندیشه و هستی و بین نظریه و عمل یا فعل فاصله افکند، حال آنکه اسپینوزا در پی از میان برداشتن فاصله بین اندیشه و هستی بود. با کوشش ایدئالیستهای بزرگ آلمان—همانها که بلوندل چیزهای بسیار از ایشان آموخت—نیز تلفیقهایی [این آن دو] صورت گرفت.<sup>۴</sup> ولی بهویژه در هگل است که تمایل به الوهی کردن عقل، و ایجاد اتحاد بین انسان و فکر مطلق و حل دین در فلسفه را می‌بینیم. در

۱. بلوندل سعی لوتر در تفکیک کلام از فلسفه و خصوصت او با عقلگرایی را نتیجه عملی تشویق فلسفه به تأکید بر استقلال خود و تجاوز به قلمرو کلام می‌دانست.

۲. منظور از حلول این است که خدا را نه به صورت موجود متشخص و مستقل، بلکه ساری و جاری در کل عالم در نظر آوریم. حلول به این معنی در برابر تعالی و مفارق است او از عالم است.—[م.]

۳. البته بلوندل از مذهب همه‌خداگی اسپینوزا و تفسیر روشنگرانه او از عشق و اتحاد با خدا آگاه بود، ولی وقتی که از فلاسفه گذشته یاد می‌کند بیشتر به اهمیت آنها از نظر خودش توجه می‌کند تا به شرح و بسط.

۴. مثلاً بلوندل گرایش قابل توجیهی به فلسفه دینِ متأخر شلیلگ دارد، هرچند که تفکیک بین فلسفه سلی و فلسفه اثباتی (یا فلسفه ماهیت و فلسفه وجود) را چیزی می‌داند که باید بر آن غلبه کرد.

مقابل می‌توانیم سنتی را که از پاسکال شروع می‌شود و تا من دوییران و اوله لپرون و دیگران ادامه می‌یابد ملاحظه کنیم و دریابیم که این سنت از فاعل شناسایی عینی فعال آغاز می‌شود و در مقتضیات و لوازم فعالیت خود انکاس می‌یابد. نقص این سنت در فقدان روشی است که ایجاد فلسفه‌ای مبتنی بر جریان و حلول خدا در عالم را ممکن سازد و در عین حال به استعلا و مفارقت او از عالم متجر شود یا معطوف به آن باشد.<sup>۱</sup> از آنچه گفته شد باید این نکته روشن شده باشد که بلوندل طرفدار نهضت «بازگشت به آکویناس»<sup>۲</sup> نبود.<sup>۳</sup> به عقیده او متفکر مسیحی، که خواهان پیشرفت فلسفه دین است، نباید در تلاش بازگشت به گذشته باشد، بلکه باید در مسیر پیشرفت فلسفه جدید ایفای نقش کند و از درون این فلسفه به ورای آن دست باید. به عقیده او، سهم بزرگ تفکر جدید مربوط به طرح مفهوم فلسفه‌متکی به خود، ولی محدودکننده خود است. این امر نخستین بار وجود فلسفه‌ای را ممکن ساخت که هم معطوف به امر مفارق بود و هم از طریق «خود محدودکننگی انتقادی»<sup>۴</sup> از کوشش برای محصور کردن امر مفارق در نوعی شبکه عقلگرایانه خودداری می‌کرد. به این ترتیب جایی هم برای تجلی الهی باقی می‌گذاشت. سهم دیگر فلسفه جدید (گرچه در تفکر اوایل این دوره منعکس شده است) عبارت از تقریب به وجود از طریق تأمل فاعل شناسایی در پویایی تفکر و اراده خود، یا به سخن دیگر همان روش حلول<sup>۵</sup> است. به عقیده بلوندل تنها با این تقریب است که می‌توان نوعی فلسفه دین را که برای انسان امروزی واجد اهمیت باشد، بسط و گسترش داد. زیرا چنین انسانی برای آنکه خدا در نظرش واقعیتی شود، و نه صرفاً

۱. در ترجمه جمله اخیر ناچار از افزودن توضیحاتی برای ابلاغ معنای آن شدیم. -م.

## 2. Back to Aquinas

۲. بلوندل در آثار اولیه خود مثل دساله در باب دفاعیات [دینی]، در مورد تو میستها و مدرسین موضع قاطعی می‌گیرد. چنانکه بسیاری از نویسندهان خاطرنشان کرده‌اند، در این خصوص نوعی توماس‌گرایی مورد نظر او بود که با تفکر جدید فاصله بسیار داشت یا اگر هم به آن توجهی می‌کرد برای انتقاد از آن بود و غالباً در عمل آن را مسخره می‌کرد و یا هر فیلسوف کاتولیک را که تابع خط مشی رسمی نبود، بدعتگذار به شمار می‌آورد. مثلاً اشارات بلوندل در مورد تفکر شبه فلسفی شامل مارشال نمی‌شود، هموکه می‌کوشید یکی از کارهایی را که بلوندل ضروری می‌دانست – بسط نوعی تفکر کائنتی که فراتر از موضع خود کانت باشد – انجام دهد. بلوندل بعد از آثار خود آکویناس را بیشتر مطالعه و نسبت به او نظر مساعدتری پیدا کرد؛ تو میستهای مورد انتقاد بلوندل کمتر به روح اندیشه آکویناس توجه می‌کردند.

## 4. critical self-limitation

## 5. the method of immanence

موضوعی برای تفکر یا پژوهش نظری، باید خدا را دویاره در نهان خویش کشف کند، اما نه به صورت چیزی که با درون نگری بتوان به وجود او پی برد، بلکه با وقوف بر این مسئله که امر متعالی غایت تفکر و اراده اوست.

با این همه، اگر بلوندل به این نتیجه رسیده بود که فلاسفه کاتولیک باید خود را به درون جریان تفکر جدید بیفکنند، مقصودش این نبود که فلاسفه جدید همه مسائل مهمی را که خود مطرح ساخته‌اند، حل کرده‌اند. مثلاً در حالی که ارسطو در جهان قدیم اندیشه را به زبان عمل یا فعل ترفع داده بود، کانت در جهان جدید بر اراده اخلاقی به زبان عقل نظری تأکید می‌کرد، تا، به قول خودش، با توقف عقل راه برای ایمان باز شود. به این ترتیب، مسئله اتحاد بخشیدن به تفکر و اراده، اتحاد بخشیدن به تفکر و فعل یا عمل همچنان به قوت خود باقی ماند. همچنین «روش» حلول یا تقرب به وجود از طریق تأمل نقادانه در مورد فاعل شناسایی، ممکن بود به آسانی به «نظریه‌ای درباره حلول مبدّل شود که مدعی بود که چیزی بیرون از آگاهی انسان وجود ندارد یا این گزاره که چیزی دارای چنین وجودی است بی‌معنی است. در واقع نیز چنین شد. به این ترتیب، مسئله تعقیب روش حلول باقی ماند، حال آنکه از نظریه یا اصل حلول اجتناب می‌شد. البته برخی از منتقادان بلوندل او را به «حلولی مذهبی<sup>۱</sup>» متهم کردند، به این معنی که اصل یا نظریه حلول را به او نسبت دادند و نتیجه گرفتند که بر اساس مقدمات او انسان هرگز نمی‌تواند از زندان انطباعات ذهنی و تصوّرات رها شود و وجود واقعیتی را جز به صورت امری در آگاهی و ادراک آدمی بپذیرد. آنها گرچه می‌توانند در تأیید این تفسیر بخش‌های خاصی از آثار او را به عنوان شاهد ذکر کنند، اما این نکته روش است که غرض او به هیچ روی طرح نظریه‌ای که مستلزم ایدئالیسم ذهنی باشد، نبود. در واقع این مطلب صحیح است که او متأثر از فیلسوفانی بود که تمامی عالم واقع را در حوزه اندیشه محصور می‌کنند.<sup>۲</sup> ولی یکی از اهداف او این بود که شکاف بین فکر و وجود (به عنوان

#### 1. immanentism

۲. در مورد فیلسوفی مثل هگل مسئله محصور کردن تمامی واقعیت به نحو تام و کامل در حوزه فکر انسان مطرح نیست. هگل ایدئالیست ذهنی نبود. واقعیت از نظر او همان ظهور عقل مطلق است که در آن به هر حال ذهن آدمی در ساحات خاصی این‌ای نشان نمی‌گذارد. با این همه، به عقیده بلوندل، تفکر هگلی در واقع به مقام خدایی رسانده است. همچنان که این اندیشه از اندیشه‌ای نشان می‌گذارد که عقل بشری بود و بلوندل می‌خواست ذهن را به سوی امر متعالی بگشاید، نه آنکه عقل او را به مقام خدایی بررساند.

متعلق فکر) را، بدون تأویل وجود به فکر، پر کند. او گرچه آشکارا از این واقعیت که خدا ممکن نیست جز از طریق آگاهی معلوم بشر واقع شود، آگاه بود، ولی نمی خواست بگویید که خدا همان تصو انسان از او است. او می خواست روش حلولی را تعقیب کند که به تصدیق وجود امر مفارق به عنوان واقعیتی عینی بینجامد، یعنی واقعیتی که تابع آگاهی آدمی نباشد.

بلوندل، برای حل مسائل خود، در جست وجوی فلسفه ای بود که فلسفه عمل باشد. لفظ «عمل» بالطبع تصور چیزی را مطرح می کند که ممکن است مسبوق به اندیشه باشد، یا با آن معیت داشته باشد، ولی خودش [از جنس] اندیشه نباشد. اما، به تعبیر بلوندل، اندیشه هم صورتی از عمل است. البته اندیشه ها، تصورات و صور ذهنی ای که ما آنها را محترای آگاهی و متعلقات ممکن اندیشه می دانیم، وجود دارند، ولی عمل اندیشیدن که اندیشه را ایجاد می کند و عامل بقای آن است، امری بنیادی تر است. اندیشه به مثابة فعالیت یا عمل، خود بیان جنبش حیات و پویایی فاعل شناسایی یا تمامیت وجود شخص است. «در حیات ذهنی تام و کامل، چیزی که [از جنس] فعل نباشد وجود ندارد. آنچه یکسره ذهنی است نه فقط از درون آگاه و شناخته است...، بلکه خود علت وجود آگاهی نیز هست». <sup>۱</sup> شاید بتوان عمل را همان پویایی فاعل شناسایی، شوق و حرکت شخص که خواهان تحقق خویش است تعریف کرد. عمل همان حیات فاعل شناسایی، به عنوان تلفیق یا ترکیب قوا و تمایلات مقدم بر آگاهی، به عنوان تعیین خود در اندیشه و شناخت و به عنوان جویای دستیابی به اهداف بیشتر است.

بلوندل بین چیزی که آن را «اراده مرید (= خواهند)»<sup>۲</sup> و «اراده مراد (= خواسته)»<sup>۳</sup> می داند قائل به تفاوت می شود. اراده مراد همان افعال مختلف اراده است. شخص اول چیزی را اراده می کند و بعد هم چیز دیگری را. اراده مرید «همان حرکتی است که میان همه اراده ها مشترک است». <sup>۴</sup> البته منظور بلوندل این نیست که در انسان دو اراده وجود دارد، بلکه این است که در آدمی شوق یا جنبشی ریشه ای هست (اراده خواهند) که به هنگام اراده کردن امور یا اهداف خاص، خود را آشکار می کند ولی با هیچ یک از آنها

1. *L'Action*, P. 99.

2. volonté voulante

3. volonté voulue

4. *Ibid*, P. xxi.

ارضا نمی شود بلکه در پی فراتر از آنهاست. این اراده خود موضوع تأمل روانشناختی نیست. بلکه شرط همه ارادات یا افعال اراده است و هم در آنها می زید و در آنها خود را آشکار می کند و [با این همه] چون کفایت او را نمی کنند، از آنها فراتر می رود. بعلاوه، کار همین اراده اصلی است که به اندیشه و شناخت می انجامد. «شناخت چیزی بیش از همان حد وسط [در منطق] نیست، ثمرة فعل و بذر فعل».<sup>۱</sup> به این ترتیب، حتی ریاضیات را هم می توان «نوعی بسط اراده دانست». <sup>۲</sup> نتیجه این نیست که حقیقت صرفاً همان چیزی است که ما می خواهیم حقیقت باشد. منظور بلوندل این است که حیات اندیشه انسان و شناخت او، چه در علم و چه در فلسفه، ریشه در فعالیت اساسی وی دارد و باید در ارتباط با آن دیده شود. به عقیده او، خاستگاه علم و فلسفه و معنی یا غایت آنها را فقط بر اساس جهتگیری بنیادی و پویای فاعل شناسایی به نحو کامل می توان فهمید.

حاجت به توضیح نیست که بلوندل نیز در پژارچوب همان جریان عام فکری که مبنی دوییران تحرکی اساسی به آن بخشید، یعنی تأکید بر سرشت اساساً پویای فاعل شناسایی یا «خود»<sup>۳</sup>، جای دارد. ولی او از تأمل بر اندیشه فلسفه آلمانی بر اساس فهمی که از آن داشت نیز الهام گرفت. مثلاً وی گرچه می خواست بر ثنویتهای کاتنی عقل نظری و عقل عملی، خود فی نفسه<sup>۴</sup> و خودپذیداری<sup>۵</sup> و قلمرو آزادی و قلمرو ضرورت غلبه کند، ولی بی گمان تحت تأثیر کانت در خصوص تقدّم عقل عملی بر اراده اخلاقی نیز بود. چنانکه بین مفهوم مورد نظر بلوندل درباره اراده مرید و تصور فیخته<sup>۶</sup> از خود محض به مثابه فعالیت و نظریه شلینگ در باب نوعی فعل اساسی اراده یا انتخاب ابتدایی که در انتخابهای جزئی ظاهر می شود، نیز رشته های ارتباطی می یابیم. البته مسئله این نیست که بلوندل اندیشه ای را از فیلسوفی دیگر اخذ کرده یا وام گرفته است، بلکه این است که او در گفت و گو با اندیشه های متکران دیگر که مستقیماً در مکتباتشان آمده یا از طریق آثار دوستش دلبوس به او منتقل شده است، اندیشه های خویش را بسط داده است؛ و ما در اینجا نمی توانیم به بحث در روند این گفت و گو پردازیم.

فلسفه عمل را می توان پژوهش منظم در باب شرایط پویایی فاعل شناسایی و

1. *Lettres Philosophiques*, P. 84.

2. *L'Action*, P. 55, n. I.

3. ego

4. noumenal

5. phenomenal

6. Fichte

دیالکتیک آن، یا تأملی انتقادی در باب ساختار ماقبل تجربی اراده مرید که خود را در اندیشه و عمل انسان آشکار می‌کند، و یا شاید تأملی انتقادی در باب جهتگیری اساسی فاعل شناسایی، که در تکون اخلاق، علم و فلسفه ظاهر می‌شود، توصیف کرد. «فاعل شناسایی» را نباید به مفهوم محدود منِ دکارتی یا من استعلایی ایدئالیسم آلمانی دریافت. زیرا عمل همان حیات وجود مرکب انسانی یعنی ترکیب «جسم و نفس» است.<sup>۱</sup> اما توجه بلوندل معطوف به جهتگیری اساسی فرد به سمت نوعی هدف است. به عبارت دیگر او برای حل چیزی که آن را مسئله تقدیر بشری تلقی می‌کند، از روش حلول بهره می‌گیرد.

مثلاً بلوندل می‌کوشد تا نشان دهد که اندیشه آزادی یا اختیار از اصل موجبیت<sup>۲</sup> طبیعت پیدا شده است. اراده تابع امیال و گرایشهاست، ولی با عنایت به عدم تناهی بالقوه خود از نظم بالفعل اشیا و امور فراتر می‌رود و به جست‌وجوی غایبات آرمانی می‌پردازد. فاعل شناسایی بر اساس موجبیت طبیعت از اختیار خویش آگاه می‌شود، در عین حال موجبیت عقل و تکلیف را جانشین موجبیت طبیعت می‌کند. تکلیف «شرط لازم اراده»<sup>۳</sup> است و ترکیبی است از آرمان و واقعیت. بنابراین، اخلاق یا قاعدة اخلاقی نماینده الزام بیرونی نیست. قاعدة اخلاقی حاصل جلوه‌گری پویایی فاعل شناسایی است. اما احساس تکلیف و وقوف بر ضرورت اخلاق تنها با تعالی یافتن فاعل شناسایی از وضعیت بالفعل امور ممکن است، به این معنی که فاعل شناسایی می‌آموزد که انگیزه رفتار خود را در وضع آرمانی جست‌وجو کند. به عبارت دیگر، آگاهی اخلاقی مستلزم نوعی مابعدالطبیعة ضمنی است، شناختی ضمنی از قاعدة طبیعی یا واقعی از جهت ارتباط با قلمرو مابعدالطبیعی یا آرمانی واقعیت. چنانکه انتظار می‌رود، بلوندل چنین استدلال می‌کند که تمامی فعالیت آدمی به عنوان فاعل شناسایی را نمی‌توان جز با توجه یا روی آوردن به مطلقی «متعالی»، یعنی روی آوردن به نامتناهی به عنوان غایت اراده، ادراک کرد. البته این بدان معنی نیست که «متعالی» را می‌توان به صورت شیء، اعم از درونی و بیرونی، کشف کرد، بلکه مسئله مربوط به آگاه شدن فاعل شناسایی از

1. *Lettres Philosophiques*, P. 82.

2. determinism of nature

3. *L'Action*, P. 302

سمت‌گیری فعلانه به سوی امر متعالی و مواجهه با پیک انتخاب است، انتخابی بین تصدیق یا تکذیب وجود خدا. به عبارتی، تأمل فلسفی به تصور خدا می‌انجامد، ولی دقیقاً از آن رو که خدا متعالی است، آدمی می‌تواند واقعیت او را تصدیق یا تکذیب کند. بلوندل انسان را در معرض هجوم پیاپی چیزی می‌داند که اگرستانسیالیست ممکن است آن را «دلهره<sup>۱</sup>» نامد. او انسان را در جست‌وجوی ایجاد تعادلی بین ارادهٔ مرید و ارادهٔ مراد می‌داند. از این منظر تعادل مذکور جز با خدا حاصل نمی‌آید. ولی روش حلول ممکن است فقط به ضرورت انتخاب بین یکی از دو گزینهٔ ممکن شود. چنانکه سارتر هم بعد از او می‌گفت، بلوندل به ما می‌گوید که «انسان هوای خدا شدن در سر دارد» این بدان معنی است که انسان با انتخاب بین ارادهٔ خود را جانشین ارادهٔ خدا کردن (انتخاب در مقابل خدا)<sup>۲</sup> و خدا شدن (با خدا متّحد شدن) فقط از طریق خدا مواجه است. اینکه انسان چه بشود در نهایت امر بستگی به ارادهٔ خودش دارد. آیا ارادهٔ او به زیستن و، به تعبیری تناقض‌آمیز، به مردن، «با رضایت دادن به اینکه خدا جای او را بگیرد»<sup>۳</sup> کافی است، چه، ارادهٔ او با ارادهٔ الهی یکی است؟ یا آنکه می‌خواهد بدون خدا و خود بسته و مستقل باشد؟ انتخاب با خود است. در حرکت یا اشتیاق اساسی دیالکتیک انسانی، در نقطه‌ای، تصور خدا به عنوان واقعیتی ضروری پدیدار می‌شود. در عین حال، آدمی همچنان مختار است که وجود خدا را به عنوان یک واقعیت تصدیق کند یا تکذیب.

برخی معتقدان بلوندل نظریهٔ او دربارهٔ انتخاب را مستلزم این امر دانسته‌اند که وجود خدا با برهان قابل اثبات نیست و تصدیق به وجود او صرفاً نتیجهٔ فعل اراده یا به تعبیری ارادهٔ معطوف به عقیده است. در واقع، بلوندل همهٔ براهین اثبات وجود خدا را رد نمی‌کند. او فلسفهٔ عمل را هم برهانی بر اثبات وجود خدا می‌داند، از آن رو که روش حلول ضرورت تصور خدا را اثبات کرده است. مثلاً بی‌ارزش دانستن برهان امکان [ووجوب]<sup>۴</sup> به معنی رد آن نیست بلکه به معنی درونی کردن آن و تلاش برای اثبات این نکته است که تصور واجب‌الوجود چگونه از تأمل فاعل شناسایی بر سمت‌گیری یا حرکت و شوق خود او حاصل می‌شود. در مورد انتخاب هم، بلوندل در صورتی آن را ضروری

1. anxiety

2. همان کاری که شاید بتوان گفت نیچه انجام داده است.

3. *L'Action*, P. 354.

می‌داند که خدا «برای ما<sup>۱</sup>» امری واقعی باشد. معرفت نظری ممکن است بر انتخاب مقدم باشد، ولی بدون انتخاب، بدون ارتباط آزادانه فرد با خدا، معرفتی «مؤثر<sup>۲</sup>» وجود نخواهد داشت. «تصور زنده‌ای که از او (خدا) داریم تنها در صورتی چنین است و چنین باقی می‌ماند که معطوف به عمل باشد، که شخص با آن زندگی کند و عملش با آن نشو و نما یابد». <sup>۳</sup> البته این امر مستلزم فعل اختیاری ارتباط یافتن، نه با تصور خدا، بلکه با خدا به عنوان یک موجود است.

مستقدان کاتولیک بلوندل هم او را مدعی آن دانسته‌اند که ظهور و حیات ماوراء طبیعت<sup>۴</sup> [در طبیعت] به صدفه و اتفاق نیست. بلکه ضروری است و پاسخ به خواست و طلبی در انسان است، طلبی که خالق آدمی باید آن را ارضاء کند. گرچه سخنان بلوندل گاهی زمینه‌ساز چنین تفاسیری است، ولی مسلماً امر ماوراء طبیعی که لازمه روش حلول است، صرفاً امر «ماوراء طبیعی نامتعین» است؛ به این معنی که از نظر او فلسفه عمل ثابت می‌کند که آدمی باید امر متعالی را بپذیرد و خود را تسلیم آن کند. و حی مسیحی تعیین ثبوتی امر ماوراء طبیعی است و اگر حقیقتی باشد، آدمی باید آن را بپذیرد. ولی روش حلول نمی‌تواند حقیقتی بودن آن را اثبات کند. در عین حال، کسی نمی‌تواند امر ماوراء طبیعی متعین ثبوتی را بپذیرد، مگر آنکه در اندرون او چیزی باشد که این امر بدان پاسخ دهد. در غیر این صورت وجود آن بی‌ربط خواهد بود. روش حلول نشان می‌دهد که چنین چیزی یعنی سمتگرایی پویا به سوی امر متعالی، واقعاً وجود دارد.<sup>۵</sup>

اگر، همان‌طور که پیشتر گفتیم، بگوییم که فلسفه عمل ضرورت تصوّر «خدا» را آشکار می‌کند، به سهولت این تلقی حاصل می‌شود که بلوندل روش حلول را بالخصوص متنه‌ی به ایمان مسیحیت به خدا می‌داند. بلوندل، با رجوع به فلسفه‌های امروزی، می‌دید که برخی از نظامها مجدانه می‌کوشند تا امر متعالی را کنار بگذارند و برخی دیگر می‌کوشند تا یکباره امر متعالی را از آن خود کنند و تنها شیع یا کاریکاتوری

1. *L'Action*, P. 426.

2. effective

3. *Ibid*, P. 354.

4. منظور ظهور خدادست در مسیح و در حیات این جهانی که مورد اعتقاد مسیحیان یا گروهی از ایشان است. —

5. برای بحث درباره موضع بلوندل در برابر امر ماوراء طبیعی — بلوندل و مسیحیت *Blondel et Christianism* (پاریس، ۱۹۶۱)، تأثیف هانری برویاد (Henri Brouillard).

از آن به وجود آورند. به عقیده او روش حلول، آن گونه که مورد نظر فلسفه عمل است، ذهن و اراده آدمی را به سوی امر متعالی می‌گشاید و در عین حال برای تجلی خدا نیز مجالی باقی می‌گذارد. به این معنی، فلسفه انتقادی حقیقی فلسفه‌ای مسیحی و نوعی دفاعه استدلالی از مسیحیت است. اما نه به این معنی که می‌کوشد تا صدق آموزه‌های مسیحی را اثبات کند، بلکه به این معنی که این فلسفه آدمی را به نقطه‌ای هدایت می‌کند که در آن او گشوده به روی ظهور خدا و فعل الهی است. «فلسفه مستقیماً نمی‌تواند امر مافوق طبیعت را (برای ما) اثبات یا مهیا کند».<sup>1</sup> اما می‌تواند به طور غیرمستقیم و با حذف راه حلها ناقص در مورد مسئله تقدیر بشر و با اثبات این امر که «ما بالضروره واحد چه چیزها و فاقد چه چیزهایی هستیم»<sup>2</sup> به راه خویش ادامه دهد. فلسفه می‌تواند ثابت کند که نظم طبیعی برای تعیین غایت جهتگیری پویای روح آدمی کافی نیست. در عین حال انتقاد فلسفه از خود نیز نشان‌دهنده عدم کفايت آن برای تأمین سعادت و بهجتی است که آدمی بدان شائق است. از این رو فلسفه به فراسوی خود نظر دارد.

گرچه بلوندل به اندازه کافی روشن ساخته بود که نمی‌خواهد خدا را با تصور خدای جاری و ساری در عالم [و نه خدای متشخص] یکی بداند و گرچه او با تاریخگرایی مدرنیستها مخالف بود، ولی برای کسی که از وضعیت کلیسای کاتولیک طی بحران مدرنیسم آگاه باشد تعجبی نخواهد داشت که ببیند وی مورد سوءظن واقع شده و برخی او را مشمول اتهام «عقیده به سریان و جریان خدا در عالم به عنوان عقیده‌ای دینی»<sup>3</sup>، که در اعلامیه منتشره پاپ پیوس دهم در ۱۹۰۷ آمده، دانسته باشند. اوضاع با مخالفت بلوندل با نهضت عمل فرانسه<sup>4</sup> هم، که وی آن را اتحاد نامیمون جامعه شناسی تحصلگرا و نوعی مذهب کاتولیک ارتجاعی می‌دانست، بهتر نشد. زیرا گرچه شارل مورا<sup>5</sup> ملحدی بود که می‌کوشید تا از کلیسا به نفع مقاصد خویش استفاده کند، نهضت مذکور از سوی گروهی از متکلمان و توamas گرایان معروف و در عین حال بسیار سنتی حمایت می‌شد که نوآوری و استقلال بلوندل را نمی‌پسندیدند، و بر آن بودند که تفکر آلمانی او را منحرف کرده است و تردیدی در متهم کردن وی به مدرنیسم نداشتند. ولی در عمل

1. *Lettre sur les exigences*, P. 85.

2. *Ibid*, P. 85.

3. religious immanentism

4. Action Française

5. Charles Maurras

به رغم تلاش‌های به عمل آمده، آرای بلوندل هیچگاه از سوی [کلیسا] رم مورد اتهام واقع نشد. اما بخت هم با او یار بود که، با وجود آنکه زمانی به فکر افتاده بود که کشیش بشود، کشیش نشده بود. البته این را نیز باید افزود که او در مشاجرات آتشین، از نوعی که دوستش لابرتونیر وارد می‌شد، وارد نشد و ابهام سبک و روش او، یا بهتر بگوییم، شاید همین که او فیلسوف مبرزی بود، به کسی که مورد اقبال عامه باشد، برایش نوعی مصوّتیت ایجاد می‌کرد.

به هر روی، بلوندل سالهای جدال و انتقاد را به سلامت گذراند و چنانکه قبل اشاره شد، بالآخره سه گانه مفصل خود (اندیشه<sup>۱</sup>، وجود و موجودات<sup>۲</sup> و کتاب دوم عمل) و پس از آن فلسفه و دوح مسیحیت<sup>۳</sup> را تألیف کرد. برخی از نویسندهای که به بلوندل پرداخته‌اند تا حد زیادی از آثار متأخر او غفلت کرده‌اند، شاید به سبب آنکه آنها را مشتمل بر آرای فرعی و غیراصیل او می‌دانند که بر اثر فشار نقد و انتقاد فراهم آمده‌اند و کسل‌کننده و از کتاب اصلی عمل ستی ترند. نویسندهای دیگر بر این نکته تأکید کرده‌اند که کتابهای سه گانه او مبین افکار پخته فیلسوفند و گاهی نیز اضافه می‌کنند که تأکیدی که در آنها بر موضوعات هستی‌شناختی و مابعد‌الطبیعی شده است نشان می‌دهد که متکلم دانستن او بر اساس کتاب عمل اول و نامه در دفاع از عقاید دینی<sup>۴</sup> نادرست است. گاهی هم از اینکه فرستی پیش می‌آید تا اندیشه او را با سنت مابعد‌الطبیعی مأثور از سنت توماس آکویناس وفق دهنده، خشنود می‌شوند.<sup>۵</sup> هر چند کتابهای سه گانه آشکارا نشان دهنده افکار پخته و سنجیده بلوندل اند و هر چند که او نسبت به آکویناس ادای احترام بسیار می‌کند، ولی در پی ایجاد و تکمیل فلسفه‌ای مستقل است که در عین حال با مسیحیت نیز قابل جمع باشد. او به این معنی، یک مدافع عقاید دینی باقی ماند، هر چند که در آثار بعدی خود بر لوازم و پیشفرضهای اندیشه‌اش، اندیشه‌ای که پیشتر آن را مطرح کرده بود، تأکید می‌ورزید.

بلوندل در کتاب اندیشه به تحقیق در شرایط مقدم بر اندیشه انسانی می‌پردازد و از نظریه اندیشه کیهانی<sup>۶</sup> دفاع می‌کند. به عقیده او ما نمی‌توانیم بین انسانها به عنوان

1. *La Pensée*

2. *L'Être et les êtres*

3. *Philosophy and The Christian Spirit*

4. *Letter on Apologetics*

5. مثلاً — مقدمه بر مابعد‌الطبیعه موریس بلوندل *Introduction à la métaphysique de Maurice Blondel*

تألیف کلود ترسومونتان (پاریس، ۱۹۶۳).

6. *La pensée cosmique*

موجودات صاحب اندیشه از یک سو و «طبیعت» به عنوان ماده لاشعور به نحو قابل توجیهی تمایز قائل شویم. بر عکس، این ادعای لایبنیتس که ماده همیشه وجه نفسانی خاص خود را دارد درست است. در واقع جهان آلتی معقول را می‌توان «اندیشه‌ای مतقرر»<sup>۱</sup> دانیست، البته، نه اندیشه آگاه، بلکه اندیشه‌ای «در جست‌وجوی خود».<sup>۲</sup> در فرآیند تکامل عالم، اندیشه آگاه بر اساس نوعی ترتیب و ترتیب پدید می‌آید، به این نحو که هر مرتبه متاخر مستلزم مراتب متقدم است و چیز تازه‌ای مطرح می‌کند و مسائلی پدید می‌آورد که حل آنها مقتضی مرتبه بالاتری است. در انسان همین اندیشه خودانگیخته عینی و انفصامی که در طبیعت موجود است ادامه می‌یابد، ولی اندیشه تحلیلی انتزاعی که به نشانه‌ها مربوط است نیز به وجود می‌آید.<sup>۳</sup> برخی از فلسفه‌گذشته به تنش و کشمکش بین این دو نوع اندیشه توجه کرده‌اند. مدرسیون از خرد<sup>۴</sup> (ratio) و عقل<sup>۵</sup> (intellectus) سخن می‌گفتند، اسپینوزا از مراتب شناخت<sup>۶</sup>، نیومن از تصدیق مفهومی و واقعی<sup>۷</sup>. ولی همچنانکه به تمایز انواع متفاوت اندیشه‌ها توجه شده است، از نوعی ترکیب و تألف بین آنها در مرتبه‌ای بالاتر غفلت شده است. مثلاً مدرسیون و اسپینوزا که روش‌های مختلفی هم دارند، این گونه‌اند. شرط چنین ترکیب و تألفی که در آن اندیشه خود را به کمال برساند بهره‌مندی از حیات اندیشه مطلق و از چنان اتحادی با خداست که در آن بصیرت و عشق یکی‌اند. ولی دستیابی به این غایت دیالکتیک اندیشه و رای توانایی فلسفه و به طور کلی و رای تلاش آدمی است.

بلوندل در وجود موجودات از مسئله اندیشه به مسئله وجود منتقل می‌شود و درباره انواع مختلف اشیا و امور به تحقیق می‌پردازد تا بینند که آیا آنها قابلیت اتصاف به وجود را دارند یا نه. ماده در این آزمون شکست می‌خورد. ماده یک موجود نیست، بلکه بیشتر شرط مشترک مقاومت در اشیا است (مقاومتی که اشیا در قبال ما می‌کنند و ما نسبت به خود می‌کنیم) تا اینکه یک چیز باشد.<sup>۸</sup> به زبان ارسطوی، ماده در واقع مبدأ تفرد و کثرت است و به همین دلیل مبنای رد عقیده به اصالت وحدت، ولی خود موجودی جوهری

1. subsistent thought, *La pensée*, I. P. 4.

2. *Ibid*, P. 6.

3. بلوندل علاوه بر تمایز بین اراده مرید و اراده مراد، تمایزی بین فهم طبیع (La Pensée, I.P. 495) و فهم [تا حدودی شبیه به تفاوت معقول اول و ثانی در فلسفه اسلامی] برقرار می‌کند.

4. reason

5. intellect

6. degrees of knowledge

7. notional and real assent

8. *L'Être*, P. 80.

نیست. موجود زنده، با وحدت خاص و خودجوشی و استقلال نسبی خویش دعوی بهتری [برای موجود جوهری بودن] دارد. گرچه نوعی خیزش حیاتی<sup>۱</sup> را انتقال می‌دهد، ولی فعلش با انفعال خنثی می‌شود و هم از استقلال واقعی و هم بقا بی‌بهره است. دعوی انسان از آن هم بهتر است. ولی فقدان خودبستندگی او را هم به طرق مختلف می‌توان نشان داد. به این ترتیب، شاید به نظر آید که تنها جهان به مثابه یک کل شایسته نام موجود است. ولی جهان هم شدن است، نه بودن. جهان از بودن بهره‌مند است، ولی خود بودن نیست.

بلوندل با این تأملات بر آن است که در آدمی تصوری مکتوم و واقعی از «وجود فی نفسه»<sup>۲</sup> هست که تحقق کامل آن در ماده، موجودات زنده، انسانها یا حتی در عالم به مثابه کلیتی گسترش یابنده، وجود ندارد. البته او مدعی نیست که این تصور مکتوم می‌تواند مبنایی برای برهان وجودی سنت آنسلم<sup>۳</sup> باشد. از این رو، ناچار از طرح این پرسش می‌شود که آیا عقیده به ما به ازاء عینی داشتن این تصور موجه است یا نه. بلوندل، بدون آنکه منکر استدلالهای سنتی اثبات وجود خدا از طریق جهان باشد، می‌گوید که «تصوّر ما از خدا ریشه در فعل اشرافی او در ما دارد نه در نوری که از خود ما باشد».<sup>۴</sup> استعداد بنیادی و فطری روح برای آگاهی یافتن از خدا و گرایش به او نخستین و والاترین علت کل حركت طبیعت و اندیشه است، و از این رو یقین ما در باب وجود مبنی بر وجود فی نفسه است.<sup>۵</sup>

بلوندل در کتاب عمل دوم می‌گوید که او، در کتاب عمل اول و اصلی، عمداً «مشکلات اندیشه سوز فلسفی مربوط به علل ثانیه»<sup>۶</sup> را مغفول گذاشته و به عمل تنها در انسان و با عنایت به بررسی تقدیر بشری توجه کرده است. در کتاب عمل دوم او افق دید خود را گسترش می‌دهد تا عمل را در کلیت آن شامل شود و موضوعاتی را در بر گیرد که در روایت نخست این کتاب مورد توجه قرار نگرفته است. مثلاً می‌گوید که مفهوم محض و کامل عمل فقط در خدا، که فعالیت مطلق (l'Agir absolu) و منشأ خلاق همه اشیای متناهی است، تحقق می‌یابد. البته مراتب قریب به فعل مطلق هم به تعبیری وجود دارند. در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که چگونه ممکن است که خدا موجوداتی محدود و

1. élan vital

2. *Ibid*, P. 156.

3. St. Anselm

4. *Ibid*, P. 163.

5. *Ibid*, P. 167.

6. *L'Action* (trilogy), I, P. 298.

متناهی به عنوان فاعلهایی مختار و اخلاقاً مسئول بیافریند. بلوندل می‌کوشد تا آگاهی از فعل خلاق آدمی و مسئولیت اخلاقی او را با اعتقاد به خالقیت الهی و نظریه‌اش، درباره جهتگیری اساسی روح آدمی به سوی «متعالی» و نظریه دیگرش در باب کامل شدن طبیعت آدمی از طریق اتحاد اراده‌اش با اراده الهی، درآمیزد.

این نوع گسترش دادن افقها برای در برگرفتن موضوعات هستی‌شناختی و مابعدالطبیعی بیشتر بی‌گمان به سه گانه‌ها حال و هوایی متفاوت با کتاب عمل اصلی و نامه در باب دفاعیات دینی می‌بخشد. ولی، گرچه این سه گانه دامنه تأملات را وسعت می‌بخشد، با این همه طارد کتاب عمل اول نیست. بلوندل همچنان قویاً به این امر که روح آدمی رو به سوی خدا دارد معقد است. گسترش افق دید نیز برای در برگرفتن مسائلی است که در خط سیر فکری اصلی او مضمر بوده است. تغییری که بلوندل در روش‌های بیان اندیشه خود می‌دهد و احترامی که غالباً به آکویناس می‌نهد ممکن است گمراه‌کننده باشد. مثلاً، گرچه بلوندل در اندیشه به نقش براهینی از نوع براهین سنتی در اثبات وجود خدا توجه دارد، این نکته را هم روشن می‌کند که اگر آنها را به تنها و به صورت تدریب در مابعدالطبیعه نظری اتخاذ کنیم [فقط] به «تصوّری» از خدا منجر می‌شوند، ولی برای آنکه خدا برای آدمی واقعیتی حق و حاضر باشد، یعنی همان خدای آگاهی دینی، چیز بیشتری لازم است. بلوندل ممکن است از واژه «انتخاب» پرهیزد، ولی مفهوم بنیادی آن همچنان باقی است. بلوندل این نکته را نمی‌پذیرد که دوگانگی بین «خدای فلاسفه» و «خدای ادیان» را نمی‌توان نهایتاً از میان برد. اختلاف بین آنها ناشی از انواع مختلف اندیشه در آدمی است، ولی مطلوب آن است که نوعی تلفیق بین این تمایلات متعارض موجود در درون او صورت گیرد و این مطلوب در کتاب عمل اصلی تحقق یافته است.

نمی‌توان گفت که بلوندل نویسنده‌ای عامه‌پسند است. او برای فلسفه می‌نویسد نه برای عامه. بعلاوه، بسیاری از خوانندگان آثار او، حتی اگر اهل فلسفه هم باشند، احتمالاً اغلب در مورد اینکه مراد او دقیقاً چیست، چهار سرگشتشگی می‌شوند. ولی او یک متفکر برجسته کاتولیک است که آرای خود را از طریق گفت‌وگو با نهضتهاي قائل به اصالت روح<sup>۱</sup>، ایدئالیست و پوزیتیویست<sup>۲</sup> فلسفه جدید، بسط داده است. او صرفاً خواهان نوعی بازگشت به قرون وسطای گذشته، که با علم جدید نیز هماهنگ شده باشد، نیست؛

چنانکه در مورد هیچ متفکری هم قائل به تبعیت بی چون و چرا از او نیست. البته در وی رگه‌هایی از تفکری که او را به اوگوستینوس و بوناوتوره پیوند می‌دهد، می‌توان دید. چنانکه قرابتها و مشابهتهایی هم با لایبنتیس، کانت، مِنْ دویران و دیگران دارد، ولی او کاملاً متفکری اصیل است. این نظر کلی که فلسفه‌ای که ذاتاً مستقل و در عین حال نقاد خود و مشخص‌کننده حدود خود و گشوده به وحی مسیحی باشد، علی‌الاصول برای همه متفکران کاتولیک، که استفاده‌ای از فلسفه مابعدالطبیعی می‌کنند، قابل قبول است.<sup>۱</sup> البته ممکن است بعضی معتقد باشند که رهیافت به مابعدالطبیعه «از طریق درون» یعنی با تأمل در فاعل شناسایی، که ویژگی [تفکر] من دویران هم بود، وبالخصوص در کتاب عمل اول مورد توجه قرار گرفت، رنگ و بوی ذهن‌گرایی<sup>۲</sup> دارد. با توجه به این امر، آنها از گسترش افق دید در سه گانه بلوندل، که آن را به منزله قبول عدم کفايت روش حلول می‌دانند، استقبال می‌کنند. اما روش بلوندل به هر حال این امتیاز را دارد که می‌کوشد تا موضوعیت داشتن دین را آشکار کند. او هم مثل، به اصطلاح، توماس گرایان استعلایی، که قبل از آنها یاد کردیم، از این واقعیت آگاه بود که براهین سنتی مبتنی بر جهان خارج درباره اثبات وجود خدا، متکی بر پیش‌فرضهایی است که توجیه آنها صرفاً با تفکر نظاممند در باب فعالیت فاعل شناسایی در حوزه فکر و اراده، میسر است.

### ۳. لابرتونیر و فلسفه مسیحی

یکی از مخاطبان نامه‌های بلوندل، لوسین لابرتونیر بود.<sup>۳</sup> او پس از تحصیل در مدرسه علمیه در بورژ<sup>۴</sup> در ۱۸۸۶ عضو مجمع مذهبی اوراتوار شد و در مدرسه ژوئنی<sup>۵</sup> و سپس در مدرسه‌ای در پاریس به تدریس فلسفه پرداخت. در ۱۹۰۰ با سمت ریاست دانشکده به ژوئنی بازگشت، ولی در سال ۱۹۰۲ که حکومت کومب<sup>۶</sup> قانون مخالفت با مجتمع و

۱. البته اینکه فلسفه بلوندل واقعاً تا چه حد مستقل است، مسئله‌ای است قابل بحث.

2. subjectivism

۳. این مکاتبات تحت عنوان مکاتبات فلسفی موریس بلوندل و لوسین لابرتونیر *Correspondence Philosophique, Maurice Blondel-Lucien Laberthonnière* به کوشش ترسمندان ویرایش شد (پاریس، ۱۹۶۱).

4. Bourges

5. Juilly

6. Combes

انجمنهای مذهبی را گذراند، او برای اقامت به پاریس رفت. در ۱۹۰۳ مقالاتی در فلسفه دین<sup>۱</sup> و در ۱۹۰۴ رئالیسم میسیحی و ایدئالیسم یونانی<sup>۲</sup> را منتشر کرد. در ۱۹۰۵، بلوندل او را ویراستار سالنامه فلسفه میسیحی<sup>۳</sup> کرد. سال بعد، دو اثر از آثار خود او به صورت ضمیمه مجله منتشر شد. در ۱۹۱۱ پوزیتیویسم و مذهب کاتولیک<sup>۴</sup> را منتشر کرد، ولی در ۱۹۱۳ مقامات کلیسا او را از چاپ سایر آثارش منع کردند. در این دوره سکوت تحمیلی یک یا دو اثر از آثار خود را به نام دوستانش منتشر کرد<sup>۵</sup> ولی قسمت اعظم آثارش پس از مرگ او انتشار یافت. همانها که لوئی کانه<sup>۶</sup> در سال ۱۹۳۵ نشرشان را تحت عنوان مجموعه آثار لابرتونیر<sup>۷</sup> آغاز کرد.

على رغم برخوردي که با لابرتونير شد، او نه فقط ايمان عميق مسيحي خود را از دست نداد، بلکه رابطه خود را با کلیسا نيز هيج گاه قطع نکرد. اما هم محتمل و هم طبیعی بود که قرار گرفتن دو کتاب او در شمار کتب ضاله و ممنوعیت بعدی نشر آثارش، بر نفرتش، نه تنها از اقتدار کلیسا، بلکه همچنین از ارسسطوگرایی و توomas گرایی، بیفزاید.<sup>۸</sup> ولی این نفرت بی گمان نفرت ناشی از عکس العمل او نسبت به اقدامات مقامات کلیسا نبود، بلکه نگرشی معقول بود که ریشه در دیدگاه او نسبت به حیات انسان، ماهیت فلسفه و دیانت میسیحی داشت. شاید اگر اجرای او به سکوت نبود، اندیشه هایش تأثیر بیشتری می داشت. می توان گفت که فلاسفه دیگر [معاصر او] پس از انتشار تمامی آثارش مطرح شدند. البته این را هم باید افزود که در حالی که بلوندل متمرکز بر شرح و بسط تفکر خویش بود، لابرتونیر ترجیح می داد که آرای خود را در مباحثه و گفت و گو با سایر متفکران، و گاهی به شیوه جدلی عرضه کند. چنانکه او لین جلد مجموعه آثار منتشر شده به اهتمام لوئی کانه مشتمل است بر کتاب مطالعاتی درباره کارت<sup>۹</sup> و مطالعاتی درباره

1. *Essais de philosophie religieuse*

2. *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec*

3. *Annales de Philosophie chrétienne*

4. *Positivisme et catholicisme*

۵. مثلاً کتاب اضطراب انسان (*L'inquiétude humaine*) که به نام P. sanson نوشته شده، در واقع از لابرتونیر بود.

6. Louis Canet

7. *Oeuvres de Laberthonnière*

9. *Études sur Descartes* (1935)

۸. لابرتونیر بیش از بلوندل اهل جدل بود.

فلسفه دکارت،<sup>۱</sup> حال آنکه طرح کلی یک فلسفه شخص باود<sup>۲</sup> (۱۹۴۲) دیدگاهی فلسفی عرضه می‌کند که تا حد زیادی از طریق گفت‌وگوی انتقادی با آرای فلسفه دیگر مثل رنوویه، برگسون و برونشوبگ ساخته و پرداخته شده است. مثلاً عنوان یک بخش این کتاب «شخص باوری دروغین شارل رنوویه» است. البته نتیجه این مطلب آن نیست که آرای لاپرتونیر ارزشی ندارند. بعلاوه، بلوندل هم تفکر خود را از طریق فرآیند بحث و گفت‌وگو با سایر فیلسوفان بسط و گسترش داد. در عین حال، خواننده در کتاب عمل اصلی و سه‌گانه او بسیار کمتر از آثار اصلی لاپرتونیر با بحثهای جدل‌آمیز و تاریخی، از خط سیر اصلی تفکر نویسنده، منحرف می‌شود.

لاپرتونیر در یادداشت‌هایی که حکم مقدمه کتاب مطالعاتی درباره دکارت را دارد می‌گوید که «هدف هر نظریه فلسفی ای اعطای معنایی به حیات وجود آدمی است».<sup>۳</sup> حتی اگر فیلسوف به اندیشهٔ خویش صورتی ریاضی هم بیخشد، باز هر فلسفه‌ای خاستگاهی اخلاقی دارد. این را حتی در مورد اسپینوزا هم می‌توان دید، در اندیشهٔ او هم ساختار هندسی تابع غایت و انگیزه‌ای نهانی است. بعلاوه نشانهٔ درستی یک فلسفه ماندگاری و قابلیت آن برای ادامهٔ حیات است. در واقع اشارهٔ لاپرتونیر به لزوم تشخیص اصل حیات و سرزنشگی و محرك نهانی و جامع اخلاقی هر فلسفه‌ای است که مورد بررسی قرار می‌گیرد. اما آنچه می‌خواهد بگوید بیان نظر خود او در باب آنچه فلسفه باید بگوید نیز هست « فقط یک مسئله وجود دارد، مسئلهٔ خود ما که تمامی مسائل دیگر از آن ناشی می‌شود»<sup>۴</sup> ما چه هستیم؟ و چه باید باشیم؟

لاپرتونیر بر این نکته تأکید می‌کند که بی‌گمان حیوان یک ماشین نیست، اما از خودآگاهی هم، که برای طرح مسائل فلسفی نسبت به جهان و خودش لازم است، برخوردار نیست. در واقع حبّ حیات در انسان در اصل شبیه همین حب در حیوان است. به این معنی که حبّ حیات در انسان قبل از هر چیز معطوف به «امور زمانی و مکانی»<sup>۵</sup> است. موجود زنده که ساقنهٔ حبّ حیات او را پیش می‌برد به تجربه می‌آموزد

1. *Études de Philosophie cartésienne* (1938)

2. *Esquisse d'une Philosophie personneliste*

3. *Études sur Descartes*, I. P. 1.

4. *Études de Philosophie Cartesienne* (1938), P. I.

5. *Ibid*, P. z.

که به جست وجوی چیزهایی برآید که به خواسته‌ها و نیازهایش پاسخ می‌دهد و از چیزهایی که موجود آزار یا تهدید برای وجود اوست، بپرهیزد. با برانگیخته شدن خود آگاهی وضع تغییر می‌کند. آدمی از خویش آگاه می‌شود، اما نه در مقام چیزی که از قبل به صورت تام و تمامی ساخته و پرداخته شده است، بلکه به مثابه امری که هست و باید باشد. در واقع، بنابر رأی لبرتونیر، ما با شوق به داشتن کمال هستی، گویی به بیرون از خویش یا به فراتر از خودمان سوق داده می‌شویم. اینجاست که مسیرهای مختلفی برای آدمی گشوده می‌شود.

نخست آنکه آدمی خود را در جهانی از اشیا می‌یابد که خود آگاهی، آنها [انسان و جهان اشیا] را در مقابل یکدیگر قرار داده است. از یک طرف او می‌تواند این جهان اشیا را نظرگاه خویش قرار دهد و آن را موضوع تأملات نظری و زیباشناختی خود کند و به اصطلاح اشیا را در اختیار بگیرد، بدون اینکه خود در اختیار آنها در آید. برداشت ارسسطو از تأمل مصدق همین تلقی از آن است. از طرف دیگر آدمی می‌تواند بکوشد تا باکشف اوصاف و خواص اشیا و امور و قوانین حاکم بر سلسلهٔ پدیدارها بر اشیا و امور تفوق یابد و از آنها استفاده کند و پدیده‌ها را مطابق خواسته خویش ایجاد یا معذوم کند. این هر دو تلقی را می‌توان مربوط به فیزیک دانست، با این تفاوت که در مورد نخست فیزیک مبتنی بر تأمل نظری داریم و در مورد دوم، که از دکارت به بعد چنین بوده است، فیزیک مبتنی بر بهره‌گیری.

دوم آنکه انسان خود را صرفاً در جهانی از اشیا نمی‌یابد. او فقط فردی مجزاً که رود روى محیط زیستی مادی و ناآگاه قرار گرفته باشد، نیست. بلکه خود را در جهانی از شخصها هم می‌بیند که مانند او می‌تواند بگویند «من» یا «من هستم». این جهان شخصها نوع خاصی از وحدت را از قبل شکل می‌دهد. ما در دنیا بی جمعی زندگی و احساس و اراده می‌کنیم. البته روشن است که انسانها در این وحدت مادی می‌توانند ضدیت با یکدیگر را هم تجربه کنند. در ورای این وحدت بنیادی طبیعی، وحدتی اخلاقی هم هست که باید آن را به دست آورد و از قبل فراهم نشده است. در این شرایط، اشتیاق به داشتن کمال وجود، صورت احساس وظیفه یکی شدن با دیگران، وظیفه نائل شدن به وحدت اخلاقی بین افراد، به خود می‌گیرد. لبرتونیر بین «اشیا»<sup>1</sup> و «موجودات»<sup>2</sup> تفاوت

می‌گذارد و واژه «موجود» را به فاعل‌شناسای خودآگاه که وجه ممیز آن نوعی درونی بودن<sup>۱</sup> است، درونی بودنی که اشیا واجد آن نیستند، اختصاص می‌دهد. این فاعل‌شناسای خودآگاه در پی آن است که از طریق اتحاد با سایر فاعلهای شناسایی به کمال وجود دست یابد.

به این وحدت چگونه می‌توان دست یافت؟ البته می‌توان کوشید آن را به کمک نوعی اقتدار، از هر قسم آن، که به انسانها آنچه را که باید بیندیشند و بگویند و انجام دهنند، تحمیل می‌کند، به دست آورد. این روش در واقع انسانها را حیوانهایی می‌داند که باید آنها را تربیت کرد. ولی این روند تنها وحدتی خارجی پدید می‌آورد، که به عقیده لابرتوئیر، صرفاً تنازع و کشمکش را از عالم بیرون به جهان درون منتقل می‌کند. تنها طریق مؤثر برای حاصل کردن وحدت بین موجوداتی که وجود فی نفسه و لنفسه دارند، فراتر رفتن از خودپرستی و وقف کردن خود برای دیگران، با قرار دادن خویش در خدمت آنهاست. به این ترتیب این اتحاد محصول نوعی انتشارح درونی است. نه اینکه از بیرون تحمیل شده باشد. اینجا البته جایی هم برای اقتدار هست، ولی اقتداری که بر آرمانی مشترک اصرار می‌ورزد و می‌کوشد تا به اشخاص در ارتقای خود به عنوان شخص کمک کند، نه آنکه با زور و اجبار آنها را به قالب خاص در آورد، یا ایشان را به حد انعام و احشام تنزل دهد.

روشن است که مدعیات لابرتوئیر در این باب، هم در حوزه سیاست و هم در حوزه امور دینی، تضمّنات خاص خود را دارد. مثلاً آنچاکه به چیزی اشاره می‌کند که آن را استفاده ناروا از اقتدار می‌داند لفظ «سزاریست<sup>۲</sup> یا فاشیست<sup>۳</sup>» به کار می‌برد. با این همه، این بدان معنی نیست که تأکید او بر خودکامگی فاشیستی ملازم با غفلت از عیوب احتمالی دموکراسی است. مثلاً او در یادداشتی درباره دموکراسی می‌گوید که دموکراسی «به جای اینکه حرکت پویایی<sup>۴</sup> به سوی کمال مطلوب از طریق معنویت بخشیدن به حیات آدمی باشد، تبدیل به نوعی هجوم به سوی نعمتهاي زمین از طریق مادی کردن منظم زندگی شده است».<sup>۵</sup> به عبارت دیگر، هر چند دموکراسی جدید غربی

1. interiority

2. caesarist

3. fascist

4. élan

5. *Ibid.* P. 5.

در اصل جان و توان از انگیزه‌ای در جهت وصول به غایات والا می‌گرفته است، اما اکنون مادی‌اندیش شده است و نمی‌تواند بسادگی با اقتدارگرایی سیاسی مقابله کند، آن گونه که خوب با بد مقابله می‌کند. در مسائل دینی هم روش‌نیز است که لابرتوئنیر مخالف سیاستِ کوشش برای تحمیل همسانی از بالا و آن نوع روشهایی بود که او شخصاً از آنها آسیب دیده بود. می‌توان گفت که او، خیلی پیش از شورای دوم واتیکان، ذهنیتی «فرا واتیکان دوّمی» داشت.

در نظریه تعلیم و تربیت او نیز اندیشه‌هایی از همین دست در مورد رشد افراد از حیث فردیت و بسط وحدت آنها از طریق پذیرش ارادی آرمانهای مشترک، ظاهر می‌شود.

بنابراین، به عقیده لابرتوئنیر، نوعی وحدت طبیعی وجود دارد. «همه انسانها بالطبع انسانیت واحدی تشکیل می‌دهند». <sup>1</sup> البته وحدتی هم هست که باید آن را مثل هدفی که متعلق اراده واقع می‌شود، به دست آورد. این خود نشان می‌دهد که ما منشأ مشترک و هدف مشترکی داریم. موجودات (یعنی فاعلهای شناسایی خودآگاه) از خدا نشأت می‌گیرند و تنها از طریق اتحاد با اراده الهی است که می‌توانند به غایت خویش واصل شوند. مستقله خدا نیست، بلکه خود ما برای خودمان مستقله‌ایم. <sup>2</sup> بدون در نظر گرفتن خدا نمی‌توانیم به پرسشهایی مثل «ما چه هستیم؟» و «چه باید باشیم؟» پاسخ دهیم. یا آنکه در تلاش برای پاسخگویی به این پرسشها ناگزیر تا حدودی به حوزه عقاید دینی سوق داده می‌شویم.

لابرتوئنیر متأثر از مِنْ دویبران و بوترو و همچنین بلوندل بود. فلسفه از نظر او علم زندگی، زندگی انسان بود و نقطه عزیمت آن هم «خود ما از این حیث که واقعیاتی با بعد باطنی و معنوی هستیم». <sup>3</sup> البته واژه «علم» نباید سبب سوءتفاهم شود. علم به معنی متعارف آن به معنی علم به اشیا است، نوعی فیزیک است. حتی اگر موجودات انسانی را در واقعیت پدیداری شان مورد توجه قرار دهد. ولی مابعدالطبیعه، برای آنکه در نظر ما واجد معنایی شود، باید روشنگر مسائل حیات باشد، باید بتوان با آن زندگی کرد.

1. *Ibid*, P. II.

2. *Ibid*, P. II.

3. *Esquisse d'une Philosophie Personaliste* (1942), P. 7.

زیست‌شناسی زندگی را بررسی می‌کند و روان‌شناسی ذهن را<sup>۱</sup> و هر دو هم البته به جای خود ارزشمند ولی مابعدالطیبیعه به فاعل‌شناسایی آگاه فعال که رو به سوی نوعی آرمان و غایت دارد مربوط است. مابعدالطیبیعه به این معنی علم حیات است که طبیعت و غایت

حیات این فاعل‌شناسایی (یا این شخص) را به معنی دقیق کلمه تشریح می‌کند.

درک خصوصت لابرتوئیر با فلسفه ارسطو و فلسفه سنتی توomas آکویناس چندان دشوار نیست، خصوصتی که او را به اتخاذ دیدگاهی بدینانه نسبت به چیزی که آن را تسلیم ضعیف بلوندل نسبت به آکویناس و پیروان فلسفه او می‌دانست، سوق داد. به عقیده، او فلسفه ارسطو نوعی فیزیک بود نه متافیزیک، هر چند بخشی از آن هم برچسب «متافیزیک» داشت. خدای ارسطو، مستغرق در خویش، مشابه‌اندکی با خدای حق و فعال ادیان داشت. [از نظر او] اسپینوزا و سایر یگانه‌انگاران هم از هر لحظه متفكر وجود ویژگی تحولی ناپذیر اشخاص بودند، در حالی که پوزیتیویستها غایت وحدت در تمایز<sup>۲</sup> را از بنیاد نهایی متعالی<sup>۳</sup> و مع الوصف حال<sup>۴</sup> آن منقطع می‌کنند.

شاید خواننده چنین نتیجه بگیرد که تلقی لابرتوئیر از فلسفه و بحثهای اتفاقادی او در مورد فلسفه دیگر مثل ارسطو، دکارت، اسپینوزا و برگسون متأثر از ایمان مسیحی اوست. این نتیجه البته درست است. ولی در مورد لابرتوئیر همه چیز آشکار است و او تلاشی بر پرده‌پوشی ندارد. به عقیده او این فرض نادرست است که مسیحیت را می‌توان با فلسفه‌ای که از قبل بنا شده یا مستقل از ایمان مسیحی رشد و پیشرفت داشته است تلفیق کرد. زیرا مسیحیت «خود همان فلسفه به معنی لغوی کلمه، یعنی حکمت، است، همان علم حیات که به ما می‌گویند چه هستیم، و بر چه مبنایی هستیم و چه باید باشیم»<sup>۵</sup> این پرسش که آیا فلسفه مسیحی ممکن است یانه، اگر درست بیندیشیم، بر این فرض نادرست مตکی است که فلسفه‌ای مستقل از ایمان مسیحی ایجاد شده است و مبنایی «طبیعی» است که مسیحیت می‌تواند به عنوان «روینایی» مأواه طبیعی بر آن تحمیل شود. در قرون وسطی و در پی هجوم فلسفه ارسطو، از چنین اندیشه‌ای تبعیت می‌شد. مسیحیت خود همان فلسفه حقیقی است و چون فلسفه‌ای حقیقی است هر نظام

1. unity-in-distinction

2. ultimate transcendent

3. immanent foundation

4. *Ibid*, P.13.

دیگری را کنار می‌زند. زیرا «هر فلسفه‌ای که شایسته چنین نامی باشد... خود را، اگر نه در مقام فلسفه‌ای همه جانبه و جامع، حداقل به صورت مانع و رادع هر آنچه غیرخودش باشد، مطرح می‌کند.»<sup>۱</sup>

مسلماً منظور لابرتونیر این نیست که فرد غیرمسيحي از طرح مسائل مابعدالطبيعي و تأمل دوباره آنها ناتوان است زیرا روشن است که حیات یا وجود آدمی می‌تواند به پیدايش مسائلی در ذهن هر کسی، مسيحي یا غيرمسيحي، بینجامد. ولی به عقيدة لابرتونیر فقط مسيحيت است که مناسبترین راهها را در دسترس آدمی قرار می‌دهد. یا به بیان دقیقت از نظر او مسيحيت حکمت منجیه یا همان «علم حیات» حقیقی است که آدمی می‌تواند با آن زندگی کند. او، چنانکه بوضوح هم تأکید می‌کند، به دیدگاه قدیس اوگوستینوس و سایر نویسندهای اولیه مسيحي باز می‌گردد، همانها که مسيحيت را فلسفه‌ای حقیقی و اصیل می‌دانستند که فلسفه جهان کهن را تمامیت بخشیده و جانشین آنها شده است. انفکاک فلسفه و الهیات از یکدیگر و سپس نزاع بین آنها، یک فاجعه بود. قدیس توماس آکویناس ارسسطو را غسل تعمید نداد، مسيحيت را ارسسطو زده کرد. «برداشت کفرآمیز از جهان و حیات را به آن وارد کرد.»<sup>۲</sup> مسلماً اگر یک بار فلسفه را دقیقاً از الهیات تفکیک کنیم، معلوم می‌شود که مسيحيت را نوعی فلسفه قلمداد کردن، حتی فلسفه حقیقی، ناصواب است. البته دلیل قاطعی برای این تفکیک وجود ندارد. شاید چنین به نظر آید که فلسفه کار «عقل محض» و متعلق به حوزه طبیعت است، حال آنکه الهیات مخصوص وحی نشأت گرفته از ساحت ماوراء طبیعت است. ولی به عقيدة لابرتونیر اینکه طبیعت و ماوراء طبیعت را همچون دو عالم بدانیم که یکی بر دیگری تفوق دارد، خطاست. اصطلاحات «طبیعت» و «ماوراء طبیعت» را نباید به معنی نوعی ثنویت مابعدالطبيعي تلقی کرد، بلکه باید آنها را مربوط به دو نوع مختلف هستی دانست که یکی از آنها با آنچه هستیم، آنچه می‌اندیشیم و آنچه به اقتضای شخصیت درونی مان می‌کنیم انبساط دارد و دیگری با آنچه به اقتضای لطف مقدّر و ظیفه داریم که چنان باشیم، بیندیشیم و انجام دهیم.<sup>۳</sup> بنابراین، اگر فلسفه مابعدالطبيعي را مربوط به

1. Ibid, P.13.

2. Ibid, P. 643.

3. همان، ص ۱۵، تفاوت مورد نظر لابرتونیر در واقع همان تفاوتی است که پولس قدیس بین انسان مادی و معنوی قائل می‌شود.

این مسائل بدانیم که ما چه هستیم و چه باید باشیم، دیگر مسیحیت را فلسفه چیقی دانستن تخفیف آن نخواهد بود، زیرا مسیحیت دقیقاً همین مسائل را توضیح می‌دهد، بدین منظور که انسان را بر آنچه باید باشد توانا سازد.

با توجه به این امر، کاملاً طبیعی است که لاپرتونیر بر ارتباط نزدیک بین حقیقت و حیات تأکید کند. «انسان برای اثبات وجود خدا اقامه برهان نمی‌کند، چنانکه برای اثبات هیچ وجود دیگری هم اقامه برهان نمی‌کند. او را می‌جویند و می‌یابد. ولی کسی او را می‌جویند که پیشتر او را یافته است. فقط به این سبب که او در آگاهی ما از خودمان حاضر و فعال است».<sup>۱</sup> در باب عقاید جزئی مسیحیت هم لاپرتونیر به هیچ وجه آنها را آگاهیهایی نمی‌داند که گوینی از جهان فوق طبیعی آمده‌اند و ما هم صرفاً باید آنها را حجّت بدانیم و پذیریم. البته او دیدگاه کاملاً نسبی گرایانه در مورد عقاید جزئی مسیحی را هم مردود می‌داند، ولی آنها را از جهت قابلیتی که برای شرح و بیان مسائل انسانی دارند و باید راهنمای زندگی باشند، مورد توجه قرار می‌دهد. آنها بدون ارتباط با زندگی انسان هیچ معنای واقعی برای ما ندارند. لاپرتونیر تأکید می‌کند که این مسئله به معنی معیار دانستن انسان در مورد تمامی حقیقت، از جمله حقیقت وحیانی، نیست. زیرا با ملاحظه حقیقت در ارتباط با خودمان، خود را با حقیقت می‌ستجیم، نه اینکه حقیقت را با خود بستجیم. اگر اصطلاح «پراگماتیسم»<sup>۲</sup> را شامل این دیدگاه هم بدانیم که وقتی حقیقت را در ساحت دین و در ارتباط با حیات خودمان مورد ملاحظه قرار می‌دهیم، می‌شود «حقیقت ما» البته لاپرتونیر را هم می‌توانیم پراگماتیست بدانیم. اماً اگر مراد از پراگماتیسم را این بدانیم که، مثلاً اعتقاد به وجود خدا فقط به این معنی بر خوردار از حقیقت است که برای فرد معتقد سودمند است، مطمئناً لاپرتونیر پراگماتیست نیست. زیرا او معتقد بود که بدون استشعار «واقعیت» خدا، ما نمی‌توانیم خودمان را به نحو کامل بشناسیم.<sup>۳</sup>

از یک نظر، دیدگاه لاپرتونیر درباره ماهیّت فلسفه و مابعدالطبیعه، مربوط به معنی

۱. همان، ص ۱۹. این در اصل نظریه‌ای اوگوستینوسی است.

2. pragmatism

۳. منظور این است که با خدا به عنوان یک امر واقعی خارجی مرتبط شویم، نه صرفاً به عنوان اعتقادی که، اعمّ از واقعیت داشتن یا نداشتن، فایده‌ای داشته باشد.

اصطلاحی این کلمه است. به این معنی که اگر «مابعدالطبیعه» را به معنی حکمت منجیه بدانیم، البته مسیحیت، برای فرد مسیحی، باید همان «مابعدالطبیعه» باشد.<sup>1</sup> در اینجا اگر لابرتوئیر نیز متهم به آن شود که دین مسیحی را به حد نوعی فلسفه تنزل داده است، او می‌تواند پاسخ دهد که این اتهام ناشی از سوءتفاهمی در مورد کاربرد او از واژه «فلسفه» است. وقتی هم که می‌گوید نقطه عزیمت مابعدالطبیعه، که همان آیین مسیحیت به مثابه «علم حیات ما» است خود ما هستیم، می‌توان اتهام حلولی مذهبی محض را که متكلمان بر او وارد کرده‌اند، درک کرد؛ به ویژه اگر آنها چنین قضایایی را از بافت خودشان، که او در آن بافت بین مراد خودش از مابعدالطبیعه و مراد ارسسطو از آن فرق می‌گذارد، خارج کنند. ممکن است به نظر بررسد که لابرتوئیر فی الواقع در تاریخ فلسفه جایگاهی ندارد، ولی این قضاؤت مبتنی بر مفهومی از فلسفه است که مورد قبول او نیست. به هر حال، اندیشه او خالی از جاذبیتی نیست و ادامه همان دیدگاه من دوییران در باب مابعدالطبیعه است، ولی درباره ارتباط مابعدالطبیعه و مسیحیت به قدیس اوگوستینوس بازمی‌گردد. برداشت لابرتوئیر از کوشش آکویناس برای تلفیق فلسفه ارسسطوگرایی با نوعی جهان‌بینی کلامی - فلسفی، یادآور عکس العملهایی است که در مقابل تکفیرهای سال ۱۲۷۷ صورت گرفت و ادامه یافت. ولی مخالفت او با ارسسطو و آکویناس بیش از آنکه ناشی از حرمتگذاری او به مقدسات<sup>2</sup> و سنت باشد، مربوط به نگرش اصالت شخصی و تا حدودی اگزیستانسیالیستی خود است. مثلاً حمله او به نظریه ارسسطو درباره ماده به عنوان اصل تفرد<sup>3</sup> از موضع نوعی شخص‌گرایی روحی مذهبانه صورت گرفته است. او به معنی واقعی کلمه یک آگوستینی جدید است که تفکر خود را از طریق گفت‌وگو با فلاسفه دیگر همچون دکارت، برگسون و برونوشیگ بسط و توسعه می‌دهد. تأکید او بر اینکه تعالیم مسیحیت به تناسب شناختی که ما از ارتباط آنها با حیات انسان پیدا می‌کنیم و آنها را به خود تخصیص می‌دهیم، «حقایق برای ما»، یعنی حقایق «ما» می‌شوند، او را به مدرنیستها نزدیک می‌کند. ولی او این تأکید را با کوششی خالصانه برای پرهیز از هرگونه نسبیت‌گرایی، که در تعارض با وجود حقایق عینی و ابدی مسیحی است، در می‌آمیزد.

1. Ibid, P.7.

2. Sancti

3. principe d'individuation

#### ۴. ملاحظاتی درباره مدرنیسم

اصطلاح «مدرنیسم» ابتدا در سالهای نخست قرن بیستم به کار رفت و ظاهراً بر ساخته مخالفان این جنبش بود؛ گرچه نویسنده‌گانی مثل بوئونایوتی<sup>۱</sup> نیز، که در سال ۱۹۰۷ کتاب برنامه مدرنیستها<sup>۲</sup> را منتشر کرد، آن را به کار بردند. فقط کافی است به اسمی کسانی که عموماً ذیل عنوان مدرنیست آورده می‌شوند توجه کنیم. در فرانسه آلفرد لوازی<sup>۳</sup> (۱۸۵۷ - ۱۹۴۰)، در ایتالیا ارنستو بوئونایوتی (۱۸۸۱ - ۱۹۴۶) و در بریتانیای کبیر جرج تیول<sup>۴</sup> (۱۸۶۱ - ۱۹۰۹). ولی ارائه توضیحی رسا از محتوای مدرنیسم کار بسیار دشواری است و تعریفش از این هم دشوارتر. شاید آسانترین راه ورود به این مسئله ارائه تبیینی تاریخی از آن باشد، زیرا پس از آن می‌توان به اختلاف سلاطق و تفاوت خطوط فکری توجه کافی مبذول کرد.<sup>۵</sup> البته می‌توان مدرنیسم را به صورتی انتزاعی و به مثابه یک نظام مطرح کرد، ولی بر چنین کاری این اشکال وارد است که خود مدرنیستها نبودند که مدرنیسم را به صورت یک نظام تعریف شده و مشخص در آوردند، بلکه این کار بیشتر حاصل اسناد کلیسا بود که آنها را متمهم می‌کرد، اسنادی همچون فرمان لامتابیلی<sup>۶</sup> و بیش از آن، منشور پاشندی<sup>۷</sup> که هر دو در سال ۱۹۰۷ منتشر شدند.<sup>۸</sup> کوشش برای ارائه تاریخ جنبش مدرنیسم در این فصل بی‌مورد است، غرض اصلی و اولی نکاتی که در پی می‌آید بیان این امر است که چرا متفکرانی همچون بلوندل و لا برتونیر به مدرنیسم به دیده تردید می‌نگریستند و تفکر بلوندل به هر حال چه تفاوتی با مدرنیسم به همان معنای داشت که مورد اتهام کلیسا بود.

1. Ernesto Buonaiuti

2. *Il Programma dei modernisti*

3. Alfred Loisy

4. George Tyrrell

۵. از بین آثار عمومی درباره این موضوع، بالخصوص باید از این آثار نام برد:

*Le modernisme dans L'église* by J. Rivière (Paris, 1929).

[مدرنیسم در کلیسا]  
[مدرنیسم در کلیسای رم]

*The modernism in the Roman Church* by A. R. Vidler (London, 1934).

*Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste* by E. Poulat (Paris, 1960)

[تاریخ، عقاید و نقد در بحران مدرنیستی]

6. *Lamentabili*

7. *Pascendi*

۸. در منشور بلشنده پایی، به صراحةً گفته شده است که این سند، آرائی را که به صورت جدا از هم در نوشته‌های مدرنیسها آمده است جمع می‌کند و آنها را به صورتی نظام مند مرتب می‌کند، به نحوی که پیش فرضها و لوازم آنها بوضوح قابل درک باشد، به عبارت دیگر سند معهد می‌شود که نظامی را که صورتی غیرصریح دارد واضح و آشکار کند.

شاید اصطلاح «مدرنیسم» را فی نفسه بتوان در چارچوب امروزی کردن، که به معنی کوشش برای همانگ کردن تفکر کاتولیک رومی با پژوهشگری و تحولات عقلانی معاصر است، فهم کرد. به این تعبیر قدیس توماس آکویناس را هم با توجه به نگرش مثبتی که نسبت به آگاهی فزاینده و فراوان از فلسفه ارسطو و پیروان او داشت – نگرشی که منجر به ایجاد جنبشی در قرن سیزدهم شد – مدرنیست دانسته‌اند.<sup>۱</sup> چنانکه محققان کاتولیکی مثل لوئی دوشن<sup>۲</sup> (۱۸۴۳-۱۹۲۲) را هم که در مورد خاستگاه‌های مسیحیت از روش‌های نقد تاریخی استفاده می‌کردند – روش‌هایی که در آین پرووتستان لیبرال به ویژه در آلمان به وجود آمده بود – می‌توان مدرنیست به چنین معنای عامی از کلمه دانست و البته نویسنده‌گانی مثل بلوندل را هم که بر لزوم تلقی خوشبینانه‌تری نسبت به فلسفه جدید تأکید می‌کردند.

اگر اصطلاح «مدرنیسم» را با توجه به نوعی جریان فکری در کلیساي کاتولیک پایان قرن نوزدهم و دهه نخست قرن بیست مورد نظر قرار دهیم، معنی آن بوضوح اخص از امروزی کردن یا دوره فترت<sup>۳</sup> به معنی عام کلمه خواهد بود. مثلاً در مورد لُوازی، مدرنیسم اشاره به نتایج مورد نظر او دارد که لازمه یا مقتضای به روز کردن مطالعات تاریخی و مطالعات مربوط به انجیل است. مثلاً او عقیده داشت که اعتقاد به عیسی به عنوان پسر خدا محصول تأمل ایمان مسیحی درباره عیسای ناصری انسان و تغییر دادن آن است. این تغییر اشتمال بر نوعی تحریف هم داشت زیرا مثلاً مشتمل بر نسبت دادن معجزاتی به عیسای انسان بود که تفکر و شناخت مدرن از پذیرش آنها به عنوان رویدادهایی تاریخی سر باز می‌زد. وظیفه نقد تاریخی بازیابی چهره تاریخی مخفی در زیر نقابِ ساخته ایمان بود. خلاصه، لُوازی در واقع معتقد بود که مورخ مسیحیت باید با مسیحیت نیز همچون هر موضوع تاریخی دیگر برخورد کند و عقیده داشت که این برخورد مستلزم تبیینی کاملاً طبیعت‌گرایانه درباره خود مسیح و سرچشمه‌های کلیساي

۱. این زیلسون (Etienne Gilson) گفته است که مدرنیسم قدیس توماس تنها مدرنیسمی است که موفق از آب در آمده است، لابرتونیر اشکال کرده است که موفق در چه؟ به عقیده لابرتونیر موقوفیت آن در توماس گرابی ارسطوی بود که سرانجام به برخورداری از عنایت رسمی کلیسا نایل آمد، نتیجه‌ای که بیشتر مایه تأسف است تا خوشحالی.

مسیحی و بروز و ظهور آن است. البته شاید ما راغب باشیم که بین پژوهش تاریخی فی‌نفسه و «نقد برتر»<sup>۱</sup> که در آینین پرتوستان لیبرال رشد و بالندگی داشته و برخی متکرکان کاتولیک را متأثر ساخته است، تفاوت قائل شویم، ولی روشن است که اندیشه‌های لوازی به مذاق مراجع کلیسا خوش نیامد، زیرا این اندیشه‌ها کاملاً تیشه به ریشه مدعیات کلیسا می‌زد.

لوازی متخصص فلسفه نبود و کاملاً هم مهیای پذیرش این معنی بود که تخصصش فلسفه نیست.<sup>۲</sup> در عین حال، می‌توان گفت که او در ملاحظات خوبی درباره اعتقاد به خدا فرض را بر این می‌گذارد که ذهن آدمی نمی‌تواند به شناخت امر متعالی دست یابد. خدا در واقع همان ناشناختنی<sup>۳</sup> اسپنسر<sup>۴</sup> است و از دسترس چیزی که کانت آن را شناخت نظری می‌خوانده خارج است. ما درباره خدا با نمادها و نشانه‌ها می‌اندیشیم و به لحاظ عملی باید به گونه‌ای عمل کنیم که گویا اراده‌ای شخصی و الهی بر اراده آدمی دارای نوعی مطالبه و ادعای است. ولی حقیقت مطلق داشتن هیچ عقیده‌ای را در ساحت اخلاق و دین نمی‌توانیم اثبات کنیم. در این ساحت حقیقت، از جهت ارتباطی که با انسان دارد، مثل خود انسان در معرض تغییر است. حقایق وحیانی ثابت و مطلقاً صادق وجود ندارند. آنچه وحی نامیده می‌شود، همان تفسیر آدمی از تجربه خود است و انسان و تجربه‌اش نیز در معرض تغییرند.

لوازی بعدها به موضع او گوست کنت نزدیک شد، به این معنی که او هم در تاریخ دین ظهور تجربه اجتماع و نه فرد را می‌دید. [از نظر او] مسیحیت آرمان یک انسانیت واحد را ترغیب و تقویت می‌کند و در حال تبدیل به دین انسانیت است. و بالاخره اینکه به نظر می‌آید که لوازی به اندیشه خدای متعالی، و نه اعتقاد به وحی یا اعتقاد به کلیسا به منزله پاسدار وحی، بازگشته بود. آنچه در اینجا مورد نظر ماست، صرفاً تأکید بر دیدگاه نسبی و پراگماتیستی او درباره حقیقت در قلمرو اخلاقی - دینی است.

مدرسیتها به طور کلی تمایل به این رای داشتند که فلسفه مدرن ثابت کرده است که

1. higher criticism

2. لوازی این پذیرش را در کتاب تأملاتی ساده در باب فرمان‌های لامفایلی و پاشنده (پاریس ۱۹۰۸) ص ۱۹۸ اعلام کرده است. برئونایوتی بیش از لوازی اشتغال به فلسفه داشت.

3. the Unknowable

4. Spencer

ذهن آدمی نمی‌تواند از قلمرو آگاهی فراتر رود. این سخن البته به یک معنی توضیح واضحات است، به این معنی که ما نمی‌توانیم، بدون آگاه بودن از چیزی از آن آگاه شویم، یا بدون اندیشیدن درباره چیزی، درباره آن بیندیشیم و لی حلول‌گرایی به معنی نفی هرگونه برهان بر اثبات وجود خدا از جمله برهان علی بود. آنچه در آدمی به ودیعت نهاده شده است نیاز به خدادست که، با ظهرور در مرتبه آگاهی، به صورت احساس مذهبی درمی‌آید که برابر با ایمان است. وحی تفسیر انسان است از تجربه مذهبی اش. این تجربه البته در قالب‌های مفهومی یا عقلانی بیان می‌شود. ولی این قالبها ممکن است کهنه یا بی‌رمق شوند و به این ترتیب باید به جست‌وجوی قالب‌های بیانی تازه‌ای برآمد. وحی را به یک معنی کلی می‌توان کار خدا دانست، هر چند از نظرگاه دیگر هم می‌توان گفت که کار انسان است. ولی تصور خدایی که حقایق مطلق را از بیرون وحی می‌کند، حقایقی که در قالب گزاره‌هایی تغییرناپذیر از حقایقی تغییرناپذیر از سوی کلیسا ترویج می‌شوند، با مفهوم تکامل، وقتی که آن را برعیات فرهنگی و دینی آدمی هم اطلاق کنیم، و همچنین با قول به نسبی بودن حقایق دینی، ناسازگار است.

نکات مطروحة فوق، البته خلاصه ناقصی از آرایی است که در آثار نویسنده‌گان مختلف بیان شده است<sup>۱</sup> ولی شاید برای نشان دادن این امر که چگونه ممکن بود که فلاسفه کاتولیکی مثل بلوندل و ادوار لوروا متهم به مدرنیسم یا تعالیم مدرنیستی شوند، کافی باشد. زیرا بلوندل، چنانکه دیدیم، در پی چیزی بود که آن را روش حلول می‌نامید و خدارا از منظر جهت‌گیری اصلی روح آدمی و با توجه به ظهوری که در فعل و عمل او دارد، مورد ملاحظه قرار می‌داد، حال آنکه لوروا به سبب پذیرش آراء برگسون در باب عقل و شهود و کاربرد آنها برای عقاید دینی صرفاً ارزش عملی قائل بود. به هر حال، بلوندل هرگز حلول‌گرایی را به عنوان یک آموزه نپذیرفت. علی‌رغم تلاشی هم که کرد نتوانست، به وسیله روش حلول، ذهن را به روی واقعیت متعالی الهی بگشاید و آن را به

۱. تبریل وحی را گزاره‌های آدمی درباره تجارب روحی خودش می‌دانست، نه گزاره‌هایی از ناحیه خداوند خطاب به انسان. ولی انکار هم نمی‌کرد که آدمی در این تجارب و از خلال آنها با خدا مواجه می‌شود. به عقیده او خدا فقط با آثار و از طریق آثارش شناخته می‌شود. این آثار همان سوانح الهی در انسان است که او آنها را با مقاومت و زبان خود تفسیر می‌کند. البته او گاهی هم تعابی قوی در خود نسبت به لا ادراگری یا وسوسه آن احساس می‌کرد، ولی می‌کوشید تا اعتقاد به خدا همچون امری واقعی را محفوظ نگه دارد.

مرتبه‌ای برساند که در آن جایی هم برای ظهور الهی وجود داشته باشد. اما لوروا تفسیر پرآگماتیستی از حقیقت علمی<sup>۱</sup> ارائه داد و آن را در مورد عقاید دینی هم به کار برد. البته او از موضع خود دفاع می‌کرد و هرگز، نه با عمل خودش و نه از سوی مرجعیت دینی، ارتباطش با کلسیا قطع نشد. به عقیده لاپتونیر، که توجه به این نکات داشت، کار لوروا، نه تحويل<sup>۲</sup> مسیحیت به برگسون گرایی، بلکه تحويل برگسون گرایی به مسیحیت بود.

موضوع عمدۀ این فصل فلسفه در مقام دفاعیات دینی بود. نایاندگان نگرش جدید در دفاعیات دینی اوله لپرون، بلوندل و لاپتونیر بودند. در واقع، اندیشه آنها دارای نقاط مشترکی با آرائی بود که مدرنیستها بیان می‌کردند. با این تفاوت که توجه آنها در درجه اول معطوف به نگرش‌های فلسفی به مسیحیت بود، در حالی که مدرنیستها توجهشان در اصل معطوف به ایجاد وفاق بین ایمان و عقاید مسیحی و آزادی در تحقیقات تاریخی، علمی و تحقیقات مربوط به کتاب مقدس بود. بنابراین، در حالی که بلوندل به عنوان یک متخصص فلسفه مراقب بود که نه تنها از اظهار رای دیباره و حی خودداری کند، بلکه این خودداری را با توجه به برداشتی که از ماهیت فلسفه و حدود و حوزه آن دارد، توجیه کند، مدرنیستها بالطبع ناگزیر بودند که ماهیت وحی و عقاید کاتولیک را دوباره مورد بررسی قرار دهند. به عبارت دیگر، آنها به نحوی خود را درگیر مسائل اعتقادی کرده بودند که بلوندل به آن نحو خود را درگیر نکرده بود و چون برداشت آنها از مقتضیات تحقیق تاریخی و تحقیقات مربوط به کتاب مقدس برداشتی بنیادی و ریشه‌ای بود، بالطبع از ناحیه مراجع دینی، که معتقد بودند که مدرنیستها در پی تضعیف ایمان مسیحی اند، دچار مشکل شدند. اکنون که به گذشته نگاه می‌کنیم، ممکن است چنین بیندیشیم که مراجع دینی چنان نگران نتایج کار مدرنیستها بودند که نتوانستند بفهمند که آیا جنبش مدرنیستی مسائلی واقعی و اصیل را نیز مطرح کرده است یا نه. البته امور را باید در چشم انداز تاریخی خودشان دید. با توجه به واقع امر که شامل دیدگاه مراجع دینی از یک سو و مفهوم پژوهش و آگاهی «مدرن» از سوی دیگر است، دیگر نمی‌توان انتظار داشت که رویدادها جز همان گونه که بودند باشند. بعلاوه، اندیشه بلوندل از نظر فلسفی تا حد قابل توجهی ارزشمندتر از اندیشه مدرنیستها است.



## فصل دوازدهم

### توماس‌گرایی در فرانسه

#### ۱. ملاحظات مقدماتی؛ دزیره ژوف مرسیه<sup>۱</sup> (۱۸۵۱-۱۹۲۶)

اینکه گفته شود که تجدید حیات فلسفه توماس آکویناس در قرن نوزدهم از انتشار منشور پاپ لئوی سیزدهم با نام *Aeterni Patris*<sup>۲</sup> نشئت می‌گیرد، سخنی نادرست است؛ اماً تأکید پاپ بر ارزش پایدار فلسفه توماس و توصیه این منشور به فلاسفه کاتولیک که با بسط اندیشه آکویناس برای پاسخگویی به نیازهای عقلانی جدید از تعالیم او الهام بگیرند، بی‌گمان به جنبشی که از پیش وجود داشت تحرّک نیرومندی بخشد. پشتیبانی پاپ از فلسفه توماس البته آثار متعددی داشت. از یک طرف، به ویژه در مجتمع روحانی و حوزه‌های کلیسایی و نهادهای دانشگاهی، ایجاد چیزی را که می‌توان خط مشی یا نوعی جزم‌گرایی فلسفی نامید، تشویق می‌کرد. به عبارت دیگر، از یک سو از تبعیت فلسفه از علایق کلامی حمایت می‌کرد و هم از فعالیت پیروان کوتاه‌بین و

1. Désiré Joseph Mercier

۲. نام منشور پاپ لئوی سیزدهم در سال ۱۸۷۹، دایر بر حمایت رسمی کلیسا از فلسفه توماس آکویناس؛ زیرا این فلسفه قائل به عدم تناقض بین الهیات و علم بود. - م.

انعطاف ناپذیر فلسفه توomas که به متفکران اصیل و آزاداندیش تر کاتولیک، مثل موریس بلوندل بدین و با آنها معارض بودند. از سوی دیگر، دعوت به بازگشت به اندیشه متفکر بزرگ قرون وسطی و استفاده از اصول اندیشه او در مواجهه با مسائلی که در پی شرایط فرهنگی جدید به وجود آمده بود بی‌شک به پیشرفت تفکر جدی فلسفی کمک فراوانی کرد. در باب ارزش پایدار اندیشه آکویناس هر نظری داشته باشیم [یعنی حتی اگر مخالف آن باشیم] باز هم در موافقت با تقرب به فلسفه با استفاده از نظام فکری یک متفکر برجسته و از طریق تفکر نظاممند و، به تعبیری، بر بنای برخی اصول اساسی فلسفی و استفاده از آنها، به جای پیروی از التقاط گرایانی سنت و بی‌پایه‌ای که سعی در غلبه بر نهادهای کلیسایی داشت، مطالب بسیار می‌توان گفت.

از مبالغه باید پرهیز کرد. تأیید رسمی تفکری خاص می‌توانست به ایجاد روحیه‌ای جانبدارانه، که کوتاه‌بینانه و جدالی هم بود، بینجامد؛ و چنین نیز شد. در واقع فلسفه توomas در هیچ زمان دیگری چنان بر فیلسوفان کاتولیک تحمل نشده بود که به صورت بخشی از آیین کاتولیک درآید. در عالم نظر، استقلال فلسفه رعایت می‌شد. با این همه، نمی‌توان انکار کرد که در برخی مجامع تمایل آشکاری به این امر وجود داشت که فلسفه توomas به عنوان تنها نوع تفکر فلسفی قلمداد شود که واقعاً با الهیات کاتولیک تناسب دارد. البته نظریه این بود که فلسفه توomas، چون درست است، با عقاید کاتولیک هماهنگی دارد، نه اینکه درستی آن به دلیل هماهنگی اش با عقاید کاتولیک باشد. ولی این واقعیت را نمی‌توان از نظر دور داشت که در بسیاری از نهادهای کلیسایی، فلسفه توomas، یا آنچه فلسفه توomas دانسته می‌شد، به صورتی جزمی تعلیم داده می‌شد؛ شبیه به همان روشی که مارکسیسم - لینینیسم در تعلیم و تربیت کمونیسم مدار آموزش داده می‌شد. در عین حال جنبش «بازگشت به آکویناس» بوضوح می‌توانست اذهان تووانتر را به کوشش برای دستیابی مجدد به روح [تعالیم] آکویناس و ایجاد ترکیب و تألیفی در پرتو وضعیت فرهنگی معاصر برانگیزد. و مطمئناً فلاسفه توomas گرایی هم بوده‌اند که اصول فلسفه توomas را تلقی به قبول کرده‌اند، اما نه از آن رو که به آنان آموخته شده بود چنین کنند، بلکه به این جهت که اصول یاد شده را صحیح می‌دانسته‌اند و کوشیده‌اند تا آنها را به صورتی سازنده بر مسائل جدید اطلاق کنند. فرانسه در این بسط مثبت اندیشه توomasی مساهمنی قابل توجه دارد و ما در اینجا می‌خواهیم به شرح همین مساهمت پردازیم.

احیای فلسفه توماس در مراحل آغازین خود تا حدّ زیادی مديون مرسیه و همکارانش در لوون<sup>۱</sup> بود. مرسیه، بعد از تدریس فلسفه در مدرسه مذهبی مالین<sup>۲</sup>، به عنوان استاد فلسفه توماسی در دانشگاه لوون در سال ۱۸۸۲ انتخاب شد. در ۱۸۸۸ انجمن فلسفه لوون را پایه‌گذاری کرد و در ۱۸۸۹ نخستین رئیس مؤسسه نوینیاد «فلسفه دانشگاه» شد. نشر مجله نومدرسی<sup>۳</sup> (اکنون مجله فلسفی لوون<sup>۴</sup>) به اهتمام انجمن فلسفه با سرویراستاری مرسیه آغاز شد. در این سالها مرسیه در مقام یک استاد سخت کوشید تا فلسفه توماس را در پرتو مسائل جدید و فلسفه جدید توسعه دهد. در بین آثار او دو کتاب در روانشناسی (۱۸۹۲) و یک کتاب در منطق (۱۸۹۴) و یک کتاب در الهیات عمومی یا هستی‌شناسی (۱۸۹۴) و یک کتاب در نظریه شناخت به نام معیارشناسی عمومی<sup>۵</sup> (۱۸۹۹) وجود دارد. به طور کلی، توجه مرسیه، ضمن گفت‌وگویی انتقادی با تجربه‌گرایی، پوزیتیویسم و فلسفه کانت، معطوف به بسط مابعدالطبیعه‌ای واقعگرا بود. ولی به خصوص بر لزوم شناختی دست اول از علم تجربی و ارتباطی مطمئن بین فلسفه و علوم تجربی هم تأکید داشت. خود او در باب روانشناسی تجربی کتاب نوشته و از طریق انجمن فلسفه، تشکیل گروهی نه فقط از فلاسفه بلکه همچنین از دانشمندان علوم را، از قبیل آلبر ادور می‌شوت<sup>۶</sup> (۱۸۸۱ - ۱۹۶۵)، روانشناس تجربی، که با وونت<sup>۷</sup> و کولپه<sup>۸</sup> در آلمان تحصیل کرده بود، تشویق می‌کرد. نوشه‌های فلسفی مرسیه امروزه ممکن است تا اندازه‌ای کهنه بنماید، ولی در باب مشارکت واقعی او در ایجاد ارتباط نزدیک‌تر بین فلسفه توماس و تفکر فلسفی و علمی معاصر و مقبولیت عقلی به آن بخشیدن، تردیدی وجود ندارد. مرسیه در سال ۱۹۰۶ به عنوان اسقف اعظم مالین انتخاب شد و در سال بعد به مقام کار دینالی رسید.

مرسیه گرچه کانت را از برخی جهات می‌ستود، ولی در نهایت بر او خرده می‌گرفت که ذهن‌گرا<sup>۹</sup> است و قلمرو مابعدالطبیعه را محدود می‌کند. کانت برای مدت‌ها یکی از

1. Louvain

2. Malines

3. *Revue néo-scolastique*4. *Reuve philosophique do louvain*5. *Critériologie générale*

6. Albert-Édouard Michotte

7. Wundt

8. Külpe

9. subjectiviste

مهم‌ترین کسانی بود که وحشت در دل مدرسیان می‌افکند. با این همه، چند سال بعد، بلژیکی دیگری به نام ژوزف مارشال<sup>۱</sup>، که بعداً درباره‌اش بیشتر سخن خواهیم گفت، رهیافت واقعی‌تری اختیار کرد و کوشید تا کانت را چنان که هست دریابد و از او فراتر رود. برخی در این تردید کرده‌اند که بتوان فلسفه به اصطلاح استعلایی توomas را، که از مارشال سرچشمه گرفته است، به معنی دقیق کلمه فلسفه توomas دانست. ولی بسط آن به هر حال نشانهٔ تغییر مشخصی در تلقی توomas‌گرایان از جریانهای فلسفی دیگر در فلسفهٔ جدید است. امروزه توomas‌گرایی جزئی از نوع «ژاک ماریتن»<sup>۲</sup> یا آن نسبتاً کم شده است.

تعديل مواضع بحث‌انگیز و جدالی فلاسفه توomas‌گرا، که ناشی از تلاش جدی برای پرداختن به سایر جریانهای فکری و فهم و ارزیابی آنها بود، با تقلیل قابل توجه تلاش کلیسا در سالهای اخیر برای تشویق و ترغیب نوعی خط مشی فلسفی همراه شده بود. مثلاً شورای دوم واتیکان مواظب بود که در حوزهٔ مسائل فلسفی اعلامیه‌ای صادر نکند. بعلاوه، برخی از متکلمان کاتولیک به نحو قابل ملاحظه‌ای بر استقلال ایمان از هر نظام فلسفی، از جمله فلسفه توomas تأکید می‌ورزند و نسبت به آن حساسند. حال آنکه برخی دیگر جست‌وجوی بنیادی فلسفی در، مثلاً، انسان‌شناسی مارتین هایدگر<sup>۳</sup> را ترجیح می‌دهند. همچنین پیشرفت‌های خاصی، در تفکر کلامی، این نظر را تضعیف کرده است که معتقدات مسیحی را باید با مقولاتی وام گرفته از یک سنت خاص فلسفی بیان کرد. البته این مسئله که آیا اهل کلام بدون فلسفه، به همان سادگی که ظاهرآ برخی از آنها تصور می‌کنند، کاری از پیش می‌برند یا نه محل تردید است. در هر حال، نکته اینجاست که وضعیت «کنیز کلام» بودن، که پیشتر به آن اشاره کردیم، تغییر کرده است.

با توجه به تغییر وضعیت، از این رأی می‌توان دفاع کرد که نیروی محرك تجدید حیات فلسفه توomas تحلیل رفته است. طبیعی است که با کاهش پشتیبانی رسمی و با بسط آن دسته از گرایش‌های کلامی، که با استفاده از فلسفه برای دفاع از اعتقادات، اگر نگوییم با فلسفه فی‌نفسه، مخالفند، واکنش آشکاری در مقابل فلسفه توomas وجود داشته

1. Joseph Maréchal

2. Jacques Maritaine

3. Martin Heidegger

باشد. این هم البته ممکن است که نوعی علاقه‌تازه به روح و روشهای تفکر آکویناس نیز به وجود بیاید. خوشبختانه از راقم این سطور خواسته نشده است که به پیشگوییهای مخاطره‌آمیز دست یابد. وظیفه او این است که درباره فلسفه توماس در فرانسه ملاحظاتی داشته باشد.

## ۲. گاریگو لاگرانژ و سرتیلانژ

فرانسه در بسط فلسفه توماس در دنیای جدید سهم بسزایی داشته است. در میان پیشگامان این امر رژینالد گاریگو لاگرانژ<sup>۱</sup> (۱۸۷۷ - ۱۹۶۴) فیلسوف و متکلم معروف دومینیکی<sup>۲</sup> به نظر افراد بسیاری، نماینده نسبتاً دقیق فلسفه نوتوماسی<sup>۳</sup> است، که در پی حفظ کردن و ارتقا بخشیدن به نوعی خطمشی رسمی بود. اما او، علی‌رغم نظرگاه نسبتاً محدودش<sup>۴</sup>، در جهت طرح و ایجاد معیار تفکر در مجتمع توماس‌گرا، نقش داشت. در سال ۱۹۰۹، او به عنوان مخالف مدرنیسم کتاب عرف عام، فلسفه هستی و ضوابط جزئی<sup>۵</sup> را منتشر کرد. کتاب معروفش درباره الهیات طبیعی با نام خدا، وجود او و ذاتش<sup>۶</sup> در ۱۹۱۵ منتشر شد. در ۱۹۳۲ کتاب رئالیسم و اصول غائیت<sup>۷</sup> را منتشر کرد و در ۱۹۴۶ ترکیب تفکر توماس<sup>۸</sup> را، او همچنین آثاری کلامی و کتابهایی درباره معنویت و عرفان مسیحی را، که برخی از آنها به انگلیسی هم ترجمه شده است، منتشر کرد.

نام دیگری که باید ذکر شود آنتونین دالماس سرتیلانژ<sup>۹</sup> (۱۸۶۳ - ۱۹۶۴) است که او هم از دومینیکیان بود. سرتیلانژ نویسنده پرکاری بود و کوشید تا قابلیت اطلاق و سودمندی اصول فلسفه توماس را در حوزه‌های مختلف نشان دهد؛ چنانکه به رابطه بین فلسفه و مسیحیت نیز توجه ویژه مبذول کرد. شاید بهترین اثر او کتاب دوجلدی اشن درباره قدیس توماس به نام قدیس توماس آکویناس باشد که ویرایش نخست آن در سال

1. Réginald Garrigou Lagrange

2. Dominican

3. neo-Thomism

4. البته ممکن است گاریگو لاگرانژ ادعا کند که اگر هم نظرگاهش محدود است، این محدودیت از یک سو مربوط به تصویری است که از اصول حکمت خالde دارد و از سوی دیگر مربوط به وحی الهی است.

5. *Le Sens Commun, La Philosophie de L'être et les formules dogmatiques*

6. *Dieu, son existence et sa nature*

7. *Le réalisme du Principe de finalité*

8. *La synthèse thomiste*

9. Antonin-Dalmace sertillanges

۱۹۱۰ منتشر شد.<sup>۱</sup> آثار دیگر او درباره آکویناس عبارتند از: کتابی درباره اخلاق از نظر او با عنوان فلسفه اخلاق قدیس توماس آکویناس<sup>۲</sup> (۱۹۱۴)، ویرایش دوم (۱۹۴۲) و مبانی فلسفه توماسی<sup>۳</sup> که در ۱۹۲۸ منتشر شد. کتاب دو جلدی آین مسیحیت و فلسفه‌ها<sup>۴</sup> درباره رایطه بین فلسفه و مسیحیت در سالهای ۱۹۳۹ تا ۱۹۴۱ منتشر شد و کتاب دو جلدی دیگری هم درباره مسئله شر با نام مسئله شر<sup>۵</sup> در ۱۹۴۹. از بین دیگر آثار او به کتابی درباره سوسیالیسم و مسیحیت با عنوان سوسیالیسم و مسیحیت<sup>۶</sup> (۱۹۰۵) و کتاب دیگری هم درباره اندیشه کلود برنار با عنوان فلسفه کلود برنار<sup>۷</sup> (۱۹۴۴) می‌توان اشاره کرد.

### ۳. ژاک ماریتن

دو نامی که بیش از همه در مطرح کردن فلسفه توماس و وارد ساختن آن به خارج از محدوده‌ای نسبتاً تنگ و عمده‌ای مذهبی و بر جسته کردن آن در نگاه عالم تحقیق و دانشوری نقش داشتند، ژاک ماریتن و اتین ژیلسون‌اند. البته پرسور ژیلسون به سبب مطالعات تاریخی اش، که حتی مورد احترام کسانی است که چندان تعلق خاطری به فلسفه توماس ندارند، بسیار شناخته است. ماریتن در درجه اول یک فیلسوف نظریه‌پرداز است. ژیلسون چنانکه شایسته یک مورخ است، به معرفی و ارائه تفکر آکویناس در بستر تاریخی و بنابراین در بافت کلامی آن پرداخته است. ماریتن بیشتر در پی آن بود که فلسفه توماس را به صورت فلسفه مستقلی عرضه کند که می‌تواند بدون استناد به وحی و اصول اموری که مربوط به حل مسائل مدرن است، با فلسفه‌های دیگر وارد گفت و گو شود. با توجه به سوء ظنی که غالباً اهل کلام، و از جمله متکلمان کاتولیک، نسبت به مابعدالطبیعه داشته‌اند و با توجه به عکس العمل طبیعی حوزه‌ها و مجتمع کاتولیک نسبت به القاثرات و تعلیماتی که در گذشته صورت گرفته و به نوعی خط‌مشی حزبی توماسی انجامیده است، می‌توان فهمید که چرا مخصوصاً ماریتن را اغلب کهنه گرا

۱. این کتاب بعداً با نام فلسفه قدیس توماس آکویناس منتشر شد.

2. *La Philosophie morale de S. Thomas d'Aquin*

3. *Les grandes thèses de la Philosophie Thomiste*

4. *Le Christianisme les Philosophies*

6. *Socialisme et Christianisme*

5. *Le Problème du mal*

7. *La Philosophie de Claude Bernard*

می دانند و دیگر آن اقبال گذشته به آثارش وجود ندارد.<sup>۱</sup> ولی این امر تأثیری در این واقعیت ندارد که نقش او احتمالاً مهمترین نقش منحصر به فرد در احیای فلسفه توماس بود که جرقه آن با فرمان پاپی Aeterin Patris در سال ۱۸۷۹ زده شد.

ژاک ماریتن در سال ۱۸۸۲ در پاریس به دنیا آمد. وقتی که دانشجوی سورین شد علم را قادر به حل همه مسائل می دانست، ولی با سخنرانیهای هانری برگسون از زیر یوغ علمگرایی رها شد. در ۱۹۰۴ با رئیسا اومنسوف<sup>۲</sup> که همساگردی اش بود ازدواج کرد و در ۱۹۰۶ هر دوی آنها تحت تأثیر لون بلوا<sup>۳</sup> (۱۸۴۶-۱۹۱۷)، نویسنده معروف کاتولیک فرانسوی و مخالف سرسخت طبقه و مذهب بورژوازی، به مذهب کاتولیک در آمدند. در سالهای ۱۹۰۷ و ۱۹۰۸، ماریتن در شهر هایدلبرگ همراه با هانس دریش<sup>۴</sup>، که از طرفداران مکتب نوحیات گرایی بود، به تحصیل زیست‌شناسی پرداخت.<sup>۵</sup> پس از آن خود را وقف مطالعه آثار آکویناس کرد و مرید سرسخت او شد. در ۱۹۱۳ سلسله سخنرانیهای درباره فلسفه برگسون ایراد کرد.<sup>۶</sup> در ۱۹۱۱ از او دعوت شد که درباره فلسفه جدید در انتیتو کاتولیک در پاریس سخنرانی کند. او همچنین در انتیتو پاپی مطالعات قرون وسطی در تورنتو، در دانشگاه کلمبیا و در نوتردام، همانجا که در سال ۱۹۵۸ مرکزی برای حمایت از تحقیق در باب خطوط اصلی تفکر او تأسیس شد، تدریس کرد. ماریتن بعد از جنگ جهانی دوم، از سال ۱۹۴۵-۱۹۴۸، سفیر فرانسه در واتیکان شد و پس از آن به تدریس در دانشگاه پرینستون پرداخت و بعد از آن بازنشستگی خود را در فرانسه گذراند. او در سال ۱۹۷۳ درگذشت.

گاهی گفته شده است که در حالی که ژیلsson مسئله موسوم به مسئله نقدی را به عنوان یک شبه مسئله رد می کند، ماریتن آن را می پذیرد. با این همه، این مطلب به همین صورت گمراه کننده است، زیرا حکایت از آن دارد که ماریتن فلسفه ورزی خود را یا با تلاش برای اثبات (آن هم به صورت انتزاعی) این امر آغاز می کند که ما می توانیم

۱. این مسئله در مورد ماریتن بیش از ژیلsson صدق می کند، از آن جهت که ارزش مطالعات تاریخی ژیلsson وابسته به تلقی او از فلسفه توماس به عنوان فلسفه ای برای امروز نیست.

2. Raissa Oumansoff

3. Léon Bloy

4. Hans Driesh

۵. — ترجمه جلد ششم همین تاریخ فلسفه فصل آخر.

۶. این سخنرانیها با عنوان فلسفه برگسون (۱۹۱۴) منتشر شده است.

شناخت داشته باشیم، یا به تبعیت دکارت خودآگاهی را غیرقابل انکار می‌داند و سپس می‌کوشد تا این عقیده طبیعی را توجیه کند که اشیا و اموری مطابق تصورات ما از آنها [در خارج] وجود دارند. اگر مسئله نقدی به این صورت فهمیده شود ماریتن هم مثل ژیلسون آن را طرد می‌کند. او هم نمی‌خواهد که به صورت انتزاعی و مقدم بر تجربه اثبات کند که شناخت ممکن است. او هم بوضوح معتقد است که اگر ما خود را در حلقه تصوراتمان محبوس کنیم، همانجا خواهیم ماند. او رئالیست است و تأکید می‌کند که وقتی که من، مثلًاً تام<sup>۱</sup> را می‌شناسم، تام است که من می‌شناسم، نه تصور من از تام.<sup>۲</sup> در عین حال، اگر مراد از مسئله نقدی تأمل و رویت ذهن در آن بخش از شناخت باشد که مقدم بر تأمل و رویت حاصل شده است تا به این پرسش که شناخت چیست پاسخ دهد، مسلمًاً ماریتن مسئله نقدی را می‌پذیرد. طرح این پرسش به صورتی کاملاً مقدم بر تجربه، آب در هاون کوپیدن است. تنها راه بروون شو همین راهی است که ما رفتاریم. البته وجود نوعی جستجو و پژوهش که به شناخت شناخت بینجامد، یعنی چیزی که حاصل تأمل ذهن بر فعالیت خودش به هنگام شناخت چیزی باشد، کاملاً ممکن است.

با این همه، پرسش «شناخت چیست؟» حاکی از این است که تنها یک نوع شناخت وجود دارد، حال آنکه توجه ماریتن معطوف به پژوهش در طرق قابل تشخیص شناسایی واقعیت است. او درباره نظریه شناخت مطالب بسیاری نوشته است، ولی معروفترین اثرش درباره این موضوع احتمالاً جدا کردن برای متعدد ساختن یا مراتب شناخت<sup>۳</sup> است که ویرایش نخست آن در سال ۱۹۳۲ منتشر شد. یکی از اشتغالات ذهنی او در اینجا و جاهای دیگر آن است که شناخت را چنان تفسیر کند که شناخت جهان به شمار آید، ولی در عین حال نه فقط جایی هم برای فلسفه طبیعت به طور خاص و مابعد الطبیعه به طور عام باز بگذارد، بلکه همچنین خواهان چنین فلسفه‌ای باشد. ماریتن در مراتب شناخت

1. Tom

2. البته بر این سخن ابراداتی هم می‌توان وارد کرد. ولی ماریتن به حد بر این عقیده است که هر چند تصورات از نظر روانشناسی اطوار و حالات ذهنی‌اند، امر متعلق التفات، اگر دقیقاً و فی نفسه ملاحظه شود، با خود شیء مورد اشاره تفاوتی ندارد.

3. *Distinguer pour unir, ou les degrés du savior*

موافق خود را با این سخن میرسون<sup>۱</sup> اعلام می‌کند که اشتغال به هستی‌شناسی، به عبارت دیگر اشتغال به تبیین علی، با علم، به همان نحو که در خارج واقع شده است [با علم در مقام تحقیق تاریخی و عینی] بیگانه نیست، ولی می‌گوید که ماهیت ریاضی‌وار فیزیک جدید به استمرار جهانی چندان دور از جهان تجربی عادی انجامیده است که عملای غیرقابل تصور است. البته او به ریاضی کردن فیزیک اعتراضی ندارد. «تجربی بودن (از نظر محتوا) و قیاسی بودن (از نظر صورت و مخصوصاً از جهت قوانین تغییرات کمیتهای مورد نظر) کمال مطلوب خاص علم جدید است». <sup>۲</sup> ولی به عقیده ماریتن «نتیجه تلاقي قانون علیّت که ذاتی عقل ماست و ادراک ریاضی ما از طبیعت ایجاد جهانها یی هر چه هندسی تر در فیزیک نظری است که در آنها ذوات علی تخيیلی، که معنایی در واقعیت دارند و نقش آنها این است که استنتاجهای ریاضی را پشتیبانی کنند، به اینجا می‌رسند که مشتمل بر تقریر بسیار مفصلی از علتها یا شرایط معین تجربی شوند». <sup>۳</sup> فیزیک نظری مسلماً شناخت علمی فراهم می‌کند، به این معنی که ما را بر پیش‌بینی رویدادهای طبیعت و تسلط بر آن قادر می‌کند، ولی نقش فرضیات آن ارزش عملی دارد. این فرضیات شناخت خاصی در مورد هستی اشیا و ساختار هستی‌شناختی آنها فراهم نمی‌آورند. ماریتن در کتاب حیطه عقل <sup>۴</sup> به توصیه آرائی در مورد علوم تجربی که در حلقة وین بسط یافته است می‌پردازد. چنان که انتظار می‌رود، او این نظر را که «هر چیزی که برای دانشمند علوم تجربی معنی ندارد، اصلاً هیچ معنایی ندارد» <sup>۵</sup>، رد می‌کند. ولی در مورد ساختار منطقی خود علم تجربی و در مورد آنچه از نظر دانشمند علوم تجربی فی‌نفسه دارای معنی است می‌گوید که «به عقیده من، تحلیل مکتب وین به طور کلی صحیح و بر بنیاد درستی استوار است». با وجود این، ماریتن بر آن بود که هر چند علم تجربی موجود <sup>۶</sup> هویات معقولی است که ارزش عملی دارند ولی مشتاق شناخت واقعیت هم هست و همچنین خود علم تجربی به «مسائلی منجر می‌شود که فراتر از تحلیل ریاضی پدیدارهای حسی‌اند». <sup>۷</sup>

بنابراین، فیزیک نظری، به عقیده ماریتن، در ملاقاتی علم تجربی یا مشاهده‌ای محض از یک سو و ریاضیات محض از سوی دیگر واقع شده است. «ریاضی کردن امر

1. Meyerson

2. *Les degrés du Savior* (1932), P. 903. *Ibid.*, P. 87.

4. Range of Resson

5. *Ibid.*, P. 6.

6. entia rationis

7. *Ibid.*, P. 4.

محسوس است.<sup>۱</sup> فلسفه طبیعت [فن سماع طبیعی] مربوط به ماهیت «هستی متغیر است، فی نفسه، و مربوط به آن اصول هستی شناختی ای که این تغییر را تبیین می‌کند».<sup>۲</sup> این فلسفه به ماهیت پیوستگی<sup>۳</sup>، کمیت، فضا، حرکت، زمان، جوهر مادی، حیات نباتی و حیوانی و مانند آنها مربوط می‌شود. مابعدالطبیعه با وجود متغیر فی نفسه کاری ندارد و به وجود من حیث هو وجود می‌پردازد و بنابراین حدود و حوزه وسیعتری دارد و به عقیده ماریتن بیشتر به اعماق نفوذ می‌کند. همه این مسائل در چارچوب نظریه‌ای در باب انتزاع و تجربید که مبتنی بر آراء ارسسطو و آکویناس است نظم و ترتیب یافته‌اند. فلسفه طبیعت [فن سماع طبیعی] هم، کاملاً مثل خود علوم طبیعی، [مفاهیم خود] را از ماده به عنوان مبدأ تشخّص و تفرّد انتزاع می‌کند (به این معنی که به اشیای خاص از آن حیث که خاص‌اند نمی‌پردازد)؛ مع الوصف آن هم با شیء مادی سروکار دارد که نه بی‌ماده ممکن است موجود شود و نه بدون آن ادراک می‌شود. ریاضیات تا حدود زیادی با کمیت و نسبتهاي کمی که با انتزاع از ماده ادراک شده‌اند ارتباط دارد، هر چند که وجود کمیت هم بدون ماده ممکن نیست. خلاصه، مابعدالطبیعه شناخت چیزی است که نه فقط ادراک آن، بلکه وجود آن هم، بدون ماده ممکن است، «در انتزاعی ترین مرتبه از مراتب انتزاع واقع است، زیرا بیشترین بُعد را از حواس دارد. مابعدالطبیعه با ابتناء بر امور مفارق پدید می‌آید، یعنی بر جهانی از واقعیات که جدا از ماده وجود دارند یا ممکن است به وجود آیند».<sup>۴</sup>

نیازی به ذکر این امر نیست که ماریتن همان برداشت از سلسله مراتب علوم را که از ارسسطو و آکویناس رسیده است، تکرار و تأکید می‌کند. البته او باید علوم جدید طبیعی را هم با این دستگاه هماهنگ کند، زیرا علوم طبیعی، با توجه به پیشرفت آنها پس از رنسانس، با همان چیزی که ارسسطو «طبیعتیات»<sup>۵</sup> می‌نامد یکی نیستند. این دستگاه گرچه

1. *Les degrés du Savior*, PP. 269-70.

2. *Ibid*, P. 346.

3. continuum

4. *Ibid*, PP. 11-12.

مراد ماریتن این نیست که مابعدالطبیعه (فلسفه اولای ارسسطو) فقط به آنچه مفارق از عالم محسوسات است مربوط می‌شود. موضوع مابعدالطبیعه وجود بما هو وجود است. ولی، چون [این مفهوم] را از ماده جدا می‌کند، می‌تواند تا ساحت امور روحانی هم پیش رود.

5. Physics

همان دستگاه ارسطوی است، ولی او هم، مثل آکویناس جایی برای کلام مسیحی، که مبتنی بر مقدمات و حیانی است باز می‌گذارد. مابعدالطبيعه، صرف نظر از کلام، برترین علم است و مراد از علم هم در اينجا علم به تعبير ارسطوی آن، يعني شناخت اشیا از طریق علل آنهاست. نمی‌توان ماریتن را به نداشتن شجاعت در اظهار عقایدش متهم کرد. او البته می‌پذیرد که مابعدالطبيعه «بی‌فایده» است، به اين معنی که نظری و تأملی است نه تجربی، و از نظر کسی که در پی کشفیات تجربی یا افزایش تسلط انسان بر طبیعت است، مابعدالطبيعه در قیاس با علوم خاصه بسیار ضعیف و ناچیز به نظر می‌رسد. در عین حال، او تأکید می‌کند که مابعدالطبيعه غایت است نه وسیله، به این معنی که «از شهای اصیل و سلسه مراتب» آنها را به ما نشان می‌دهد، و منبعی برای فلسفه اخلاق است و ما را با امر ابدی و مطلق آشنا می‌کند.

ماریتن تأکید می‌کند که موافقش با اصول ارسطو و آکویناس به سبب درستی این اصول است، نه به سبب آنکه این اصول از چنین شخصیتهای محترمی به ما رسیده است. به هر حال، چون مابعدالطبيعه او اساساً همان مابعدالطبيعه آکویناس است، هنگامی که از کلام مسیحی جدا شود، طرح مضامین آن در اینجا مناسبی نخواهد داشت.<sup>۱</sup> همین قدر کافی است گفته شود که آکویناس با تأکید بر هستی<sup>۲</sup> (همان being به معنی existence) به عنوان اگریستانسیالیست اصیل معرفی شده است. حال آنکه ماریتن کسی نیست که از «ماهیات»، که آنها را متحذ از متن هستی می‌داند، روگردان باشد، هر چند که ذهن آنها را هم با انتزاع به دست آورده باشد. بهتر است به جای تلخیص مابعدالطبيعه آکویناس، توجه خود را به دو نکته زیر معطوف کنیم:

نکته اول اینکه ماریتن گرچه آخرین کسی است که کار عقل استدلالی را خوار می‌شمارد و گرچه افراط برگسون را هم در تحقیر عقل و ارزش معرفتی مفاهیم مورد انتقاد قرار می‌دهد، همیشه برای پذیرش راههای دیگر شناخت نیز، غیر از آنها که در «علوم تجربی» محقق شده است، آمادگی دارد. مثلاً، مدعی است که امکان نوعی

۱. برای مثال — هفت گفتار درباره وجود (Sept leçon sur L'être 1934) و وجود و موجود. (Court Traité de L'existence et de l'Existent 1974) البته کتابهای ماریتن در باب شناخت مثل مراتب شناخت هم مربوط به مابعدالطبيعه است، زیرا از نظر او شناخت و مابعدالطبيعه با یکدیگر رابطه نزدیک دارند.

2. esse

شناخت غیرمفهومی و مقدم بر تأمل و رویت وجود دارد. بنابراین ممکن است در آدمی شناختی مضرمر از خدا وجود داشته باشد که خود او از آن آگاه نباشد. به سبب پویایی درونی اراده است که انتخاب خیر در قبال شر، مشتمل بر تصدیقی ضمنی به وجود خدا یا همان خیر<sup>۱</sup> به عنوان هدف غایی وجود آدمی نیز هست. این «شناختی صرفاً عملی، غیرمفهومی و ناآگاهانه از خدادست که با نوعی جهل نظری نسبت به او قابل جمع است.<sup>۲</sup>» همچنین مارتین در باب چیزی که آن را «شناخت سرشتی»<sup>۳</sup> می‌نامد نیز قلم زده است. چنین شناختی مثلاً در عرفان دینی وجود دارد، ولی در شناخت ما از افراد هم نقش دارد. صورت دیگر آن، به غیر از عرفان، در «شناخت شعری»<sup>۴</sup> است که «در عقل پیش از آنکه به مرحله آگاهی برسد موجود است و با عاطفه سر بر می‌آورد و مورد التفات و شهود واقع می‌شود»<sup>۵</sup> و ماهیتاً اقتضای اظهار و خلاقیت دارد. شناخت سرشتی در تجربه اخلاقی هم بروز دارد، زیرا از اینکه فلسفه اخلاق<sup>۶</sup> متعلق به کاربرد مفهومی، استدلالی و خردمندانه عقل است، به هیچ وجه این نتیجه حاصل نمی‌شود که یک فرد هم عقاید اخلاقی خود را در واقع از همین راه تحصیل می‌کند. بر عکس، فلسفه اخلاق، وجود احکام اخلاقی را که حکایت از نوعی شناخت سرشتی دارد و همانگی‌ای بین عقل عملی و تمایلات اساسی طبیعت آدمی را نشان می‌دهند، مفروض می‌گیرد.

نکته دوم اینکه مارتین کوشید تا با کاربرد اصول فلسفه سیاسی و اجتماعی تماس آکویناس در مورد مسائل جدید، این فلسفه را توسعه دهد. به عقیده مارتین، اگر آکویناس هم در زمان گالیله و دکارت می‌زیست، فلسفه مسیحی را از چنگ علم العیل و

### 1. Good

#### 2. *The Range of Reason*, P. 70.

روشن است که این مسئله با نظری که او در باب الحاد دارد مرتبط است. او علاوه بر «ملحدان عملی» (که برآئند که به خدا عقیده دارند، ولی با عملشان او را انکار می‌کنند) و «ملحدان مطلق»، به وجود گروهی از «شبه ملحدان» (که خود را معتقد به خدا نمی‌دانند، ولی در واقع ناآگاهانه به او معتقدند) نیز قائل است (C f. *Ibid.*, (PP. 103 ff).

#### 3. knowledge by connaturality

#### 4. poetic knowledge

۵. نیز —— *Art et Scholastique*، که نخستین بار در ۱۹۲۰ انتشار یافت.

۶. آثار مارتین در این باب عبارتند از: نه مقاله در خصوص مقایم اولیه فلسفه اخلاق *les notions*) (*Neuf leçons sur les notions*)

(*La Philosophie morale*, vol. I, 1960) و فلسفه اخلاق (*Premiers de la Philosophie morale*, 1951)

نجهوم ارسطوبی آزاد می‌کرد، در عین حال که همچنان به اصول مابعدالطبیعه ارسسطو وفادار می‌ماند. اگر او در دنیای جدید زندگی می‌کرد، اندیشه مسیحی را از «تصورات و تخیلات *Sacrum imperium*<sup>۱</sup> و از نظامهای فرسوده‌گذرا نجات می‌داد. ماریتن در طراحی بینادی فلسفی برای ایفای چنین وظیفه‌ای متولّ به تمایز بین «فرد»<sup>۲</sup>، و «شخص»<sup>۳</sup>، که در اصالت شخص<sup>۴</sup> مونیه<sup>۵</sup> هم به آن برمی‌خوریم، می‌شود. او ضمن پذیرش این نظریه ارسطوبی - توماسی که ماده را علت تفرد<sup>۶</sup> می‌داند، فردیت را به آنچه همه انسانهای دیگر را از یک فرد متمایز و جدا می‌سازد و حد و حصار خود که پیوسته در رهبت و مدام در رغبت تحصیل چیزها برای خویش است<sup>۷</sup>، تعریف می‌کند. شخص بودن<sup>۸</sup>، ثبوت و تقریر نفس روحانی است از آن جهت که با مجموعهٔ ترکیبی انسانها مرتبط است و با تسليم کردن خود به آزادی و عشق شخص یافته است. البته در فرد انضمامی فردیت و شخصیت با یکدیگر ترکیب شده‌اند، زیرا انسان یک واحد است. ولی ممکن است اجتماعاتی وجود داشته باشند که به انسان از جهت شخص بودن توجهی نداشته باشند و صرفاً او را به عنوان یک فرد در نظر بگیرند. آنها، با غفلت از کلی، بر افراد به عنوان جزئیهای خاص و مشخص تأکید می‌ورزند - چنانکه در فردگرایی بورژوازی چنین است - چیزی که از نظر فلسفی بانو مینالیسم<sup>۹</sup> انتبطاق دارد. یا آنکه ممکن است آن قدر بر کلی تأکید کنند که جزئی را کاملاً تابع آن قرار دهند. این هم در جوامع توالتیتر، با انواع مختلف آن، اتفاق می‌افتد و از نظر فلسفی با رئالیسم افراطی<sup>۱۰</sup> که در آن کلی واقعیت اساسی و بنیادین است انتبطاق دارد. واقعگرایی معتدل<sup>۱۱</sup> قدیس توماس، در حوزهٔ مسائل اجتماعی - سیاسی در جامعه‌ای ظاهر می‌شود که در واقع نیازهای آدمیان را به عنوان موجوداتی زیست‌شناسختی برآورد و در عین حال، مبتنی بر حرمت نهادن به فرد انسانی به مثابة موجودی برتر از حدّ حیات زیستی و در واقع برتر از هر گونه اجتماع

1. *Humanisme intégral*. (1936), P. 224.

2. individual

3. person

4. personalism

5. Mounier

6. individuation

7. *The Person and the Common Good*, P. 27 (English translation, 1947, of *La Personne et le bien Commun*)

8. personality

9. nominalism

10. ultra-realism

11. moderate realism

ناپایدار، باشد. «انسان هرگز برای دولت نیست، دولت برای انسان است.»<sup>۱</sup> این نکته را می‌توان افزود که ماریتن در طول جنگ داخلی اسپانیا از جمهوری حمایت می‌کرد و از این رو سبب به بار آمدن رسوایی قابل توجهی در مجتمع خاصی برای او شد. به زبان سیاسی، او راستی بود، نه چپی.

#### ۴. این ژیلسون

اتین هائزی ژیلسون در سال ۱۸۸۴ در پاریس متولد شد و تحصیلات دانشگاهی خود را در سورین به پایان رساند. پس از جنگ جهانی، که در آن به عنوان افسر خدمت می‌کرد، به استادی دانشگاه در استراسبورگ منصوب شد. در ۱۹۲۱ عهده‌دار کرسی تاریخ فلسفه قرون وسطی در سورین شد؛ سمتی که آن را تا عهده‌دار شدن سمت مشابهی در کولژ دو فرانس حفظ کرد. او سلسله آثار موسوم به اسناد تاریخ اعتقادی و ادبی قرون وسطی<sup>۲</sup> و همچنین سلسله کتابهای مطالعات فلسفه قرون وسطی<sup>۳</sup> را راه‌اندازی و سرپرستی کرد. در سال ۱۹۲۹ در تأسیس انتیتو مطالعات قرون وسطی در تورونتو<sup>۴</sup> مشارکت داشت و پس از جنگ دوم جهانی ریاست آن را بر عهده گرفت. در سال ۱۹۴۹ به عضویت آکادمی فرانسه انتخاب شد.

ژیلسون به توصیه لوی بروول به مطالعه روابط بین فلسفه دکارت و فلسفه مدرسی پرداخت. رساله اصلی دکتری او درباره آزادی از نظر دکارت (آزادی نزد دکارت و الهیات<sup>۵</sup>، ۱۹۱۳) و رساله فرعی او نمایه مدرسی - دکارتی<sup>۶</sup> بود. ولی مهمترین حاصل تحقیقی پیشنهاد لوی بروول کتاب مطالعاتی درباره نقش تفکر قرون وسطی در شکل‌گیری نظام دکارتی<sup>۷</sup> بود که در ۱۹۳۰ منتشر شد. ژیلسون در همین مدت به مطالعه فلسفه آکویناس مشغول بود و در ۱۹۱۹ ویرایش نخست توماس گرایی. مدخل به مطالعاتی درباره قدیس توماس<sup>۸</sup> را منتشر کرد.

1. *Man and the State* (Chicago, 1951), P. 13.

2. *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*

3. *Études de Philosophie médiévale*

4. Toronto

5. *la liberté chez Descartes et la théologie*

6. *Index scolastico-Cartesien*, 1913.

7. *Études sur le rôle de la Pensée médiévale dans la Formation du système Cartesien*

8. *Le thomisme. Introduction à L'étude de S. Thomas d'Aquin*

ویرایش نخست فلسفه قرون وسطی<sup>۱</sup> در سال ۱۹۲۲ منتشر شد.<sup>۲</sup> آثار بعدی او درباره قدیس بوناونتوره<sup>۳</sup>، قدیس اوگوستینوس<sup>۴</sup>، قدیس برنار<sup>۵</sup>، دانته<sup>۶</sup> و دانز اسکوت<sup>۷</sup> بود. وی همچنین در تألیف کتابهایی درباره فلسفه معاصر مشارکت داشت.

ژیلسون با وجود داشتن آثار حیرت‌انگیز در زمینه مطالعات تاریخی، که منحصر به آثار مذکور در بالا هم نیست، کتابهایی هم که حاکی از مواضع فلسفی شخصی اوست منتشر کرد، هر چند که آراء او غالباً در حال و هوای تاریخی بسط می‌یافتد.<sup>۸</sup> یکی از وجوده نظرگاه فلسفی او، انکار تقدّم مسئله معروف به «مسئله نقدی» است. اگر همه شناخت فعلی خود را ملغی کنیم و سپس بکوشیم تابه صورت پیشینی مشخص کنیم که آیا شناخت ممکن است یا نه، برای خودمان شبه مسئله درست کرده‌ایم. زیرا بدون اینکه ابتدا بدانیم که شناخت چیست، نمی‌توانیم حتی سؤالی مطرح کنیم و این را هم با دانستن بالفعل چیزی می‌دانیم. به عبارت دیگر، با دانستن و از طریق دانستن چیزی است که ذهن از قدرت خود بر شناختن امور آگاه می‌شود. به عقیده ژیلسون، موضع آکویناس درباره این موضوع بسیار برتر از موضع فلاسفه امروزی بود که معتقدند که راه درست شروع فلسفه پرداختن به این مسئله است که آیا ما اصلاً می‌توانیم خارج از محتویات ذهن خودمان به چیزی شناخت پیدا کنیم یا نه.

رئالیسم ژیلسون در نقد او از چیزی که آن را به عنوان فلسفه «قائل به اصالت ذات»<sup>۹</sup> توصیف می‌کرد نیز آشکار است. اگر بکوشیم تا عالم واقع را تأویل به مفاهیم روش و

#### 1. Le Philosophie au moyen âge

۲. کتاب تاریخ فلسفه مسیحی در قرون وسطی او هم که آن را به زبان انگلیسی (۱۹۵۵، لندن) نوشته است در همین زمینه است.

#### 3. La Philosophie de S. Bonaventure (1924)

(با ویرایش‌های بعدی، ۱۹۲۹)

۴. Introduction à l'étude de S. Augustin (1929)

(ویرایش دوم ۱۹۴۷)

۵. La Théologie mystique de S. Bernard (1934)

(ویرایش دوم ۱۹۵۳)

#### 7. Jean Duns Scotus Introduction à ses Positions fondamentales (1952).

۸. به عنوان مثال می‌توان به وحدت تجربه فلسفی (The unity of Philosophical Experience, 1937) وجود و برخی فلاسفه (Painting and Reality، ۱۹۴۹) نقلشی و عالم واقع (Being and Some Philosophers، ۱۹۴۹)، عناصر فلسفه مسیحی (Le Philosophe et la théologie، ۱۹۵۸) فلسفه و کلام (Elements of Christian Philosophy، ۱۹۶۰) و مقدمه بر هنر و زیبایی (Introduction aux arts du beau، ۱۹۶۳)، اشاره کرد.

#### 9. essencialist

مشخصی کنیم، که بالطبع کلی نیز هستند، امر وجود را که امر اشیای متفرد و یگانه است نادیده گرفته‌ایم. به عقیده ژیلسون، این واقعیت را نمی‌توان به صورت مفهوم در آورد، چنانکه وجود هم ماهیت نیست، بلکه امری است که ماهیت با آن موجود می‌شود. فقط در ماهیت، به عنوان فعل وجود و به واسطه آن است که می‌توان از وجود آگاه شد و با حکم وجودی<sup>۱</sup> که غیر از حکم توصیفی<sup>۲</sup> است می‌توان به آن اذعان کرد. فلسفه توomas، در ارتباط با واقعیت موجود، همان <اگزیستانسیالیسم> اصول است. فلسفه توomas، بر عکس فلسفه‌هایی که امروزه اگزیستانسیالیست خوانده می‌شوند، «وجود» را به صورت محدود آن، یعنی چیزی که اختصاص به انسان دارد، تفسیر نمی‌کند. ماهیت را هم کنار نمی‌گذارد. بلکه اولاً و بالذات به واقعیت به عنوان امر موجود و به ارتباط بین وجود دریافت شده یا مشترک فیه و امر نامتناهی‌ای که ماهیت وجود در آن یکی می‌شوند می‌پردازد. به عقیده ژیلسون، یکی از مهم‌ترین نمایندگان فلسفه قائل به اصالت ذات کریستیان ول夫 است، ولی او منشأ این طرز تفکر را در قرون وسطی ردیابی می‌کند، یعنی همان جایی که از نظر او آکویناس چهره شاخص فلسفه وجودی در آن است.

جنبه دیگر تفکر ژیلسون امتناع او از استنتاج فلسفه‌ای کاملاً تومیستی و مستقل از کل تفکر آکویناس است. در واقع او منکر این امر نیست که تفاوت مورد نظر قدیس توomas، بین فلسفه و کلام، تفاوتی بجا و درست است، ولی بر تصنیع بودن فلسفه‌ای، مستنتاج از حال و هوای کلامی فلسفه توomas، که در آن گزینش و ترتیب موضوعات تابع اهداف کلامی و یا زمینه کلامی آنها باشد، تأکید می‌کند. بعلاوه، ظاهرآ برای ژیلسون این مسئله روشن است که عقاید کلامی‌ای همچون عقیده به خالقیت مختارانه الهی<sup>۳</sup> تأثیر شکرفری در نظرپردازی فلسفی داشته است و پیروان فلسفه توomas، به رغم ادعای برخی از آنها، در واقع در پرتو عقاید مسیحی فلسفه‌ورزی می‌کنند. البته حاصل این سخن به هیچ وجه آن نیست که یا استدلالهای فلسفی آنها باید نامعتبر باشد یا آنکه باید به مقدمات کلامی متولّ شوند.<sup>۴</sup> به عبارت دیگر، ژیلسون مدعی است که وجود فلسفه‌ای مسیحی، که به

#### 1. existential Judgment

#### 2. descriptive Judgment

- ۳. یعنی عقیده به اینکه خدا در خالقیت خود مختار است نه مجبور. - م.
- ۴. یعنی اینکه نمی‌خواهیم بگوییم اگر از مقدمات کلامی استفاده نکنند استدلالهایشان لزوماً نامعتبر خواهد بود. - م.

تمام معنی فلسفه باشد، ممکن است. در واقع، مسیحی بودن چنین فلسفه‌ای صرفاً با بررسی احتجاجات منطقی اش معلوم نمی‌شود، زیرا در این صورت دیگر کلام خواهد بود نه فلسفه. ولی مقایسه فلسفه‌ها با یکدیگر نشان می‌دهد که وجود فلسفه‌ای که، در عین فلسفی ماندن، خود را از نور وحی محروم نکند، ممکن است. این رأی سبب بحث‌ها و مجادلات بسیار شده است. برخی از نویسنده‌گان مدعی شده‌اند که سخن گفتن از فلسفه مسیحی همان اندازه بی معنی است که سخن گفتن از ریاضیات مسیحی. ولی ژیلسون بر این رأی خود اصرار می‌ورزد. تا آنجا که این سخن قضاؤت تاریخی اهل تحقیقی است که بوضوح تأثیر عقاید مسیحی را در فلسفه، خصوصاً در ادوار مربوط به آباء کلیسا و قرون وسطی ملاحظه می‌کند، مشکلی در پذیرش آن نیست. زیرا این امر را نمی‌توان انکار کرد که مفاهیم مأخذ از اندیشه یونانی، تحت تأثیر عقاید مسیحی هیئت یا خصوصیت نوی یافت، آراء تازه‌ای مطرح شد و از فلسفه، که عمدتاً متکلمان به آن می‌پرداختند، برای بسط یک جهان‌بینی عام مسیحی استفاده شد. گرچه بسیاری مدعی اند که فلسفه فقط با جدایی از کلام مسیحی به بلوغ و استقلال کامل رسید، ژیلسون اصرار می‌ورزد که هنوز هم جا برای فلسفه‌ای واقعی که نه فقط مسیحیان، بلکه فلاسفه هم به عنوان افراد مسیحی، به آن پردازند، وجود دارد. بی‌شك او حق دارد منکر این ادعا باشد که مسیحیانی که مثلاً الهیات طبیعی را بسط دادند به هیچ وجه متأثر از عقاید پیشین خود نبودند. البته برخی از این امر چنین نتیجه می‌گیرند که این دیگر از نوع دفاعیات دینی است نه فلسفه اصیل. شاید بتوان گفت که استقلال کامل فلسفه خیالی بیش نیست و فلسفه اگر خدمتگزار کلام نباشد، خدمتگزار چیز دیگری خواهد بود، چیزی که همواره انگل فلسفه است. به هر حال بهترین راه پاسخگویی به این پرسش که آیا فلسفه‌ورزی مسبوق به علاقه حاصل از بسط نوعی جهان‌بینی جامع مسیحی، فلسفه‌ورزی اصیلی است یا نه، این است که به بررسی مصاديق پردازیم.

از عناوین آثار سابق الذکر چنین بر می‌آید که ژیلسون هم مثل ماریتن در باب زیبایی شناسی قلم می‌زده است. نظرگاه او در این باب، به یک معنای کلی، نظرگاهی مبتنی بر فلسفه توماس است. [در این نظرگاه] هنر همچون حاصل یا محصول اشیای زیبایی که سبب التذاذ یا لذت عقلانی می‌شوند، دانسته می‌شود. ژیلسون از خلاق دانستن هنر چنین نتیجه می‌گیرد که، اگر تقليدی بودن هنر را ناشی از طبیعت و ماهیت آن

بدانیم، مرتکب اشتباه بزرگی شده‌ایم. هنر انتزاعی فی‌نفسه نیازمند توجیه خاصی نیست. این نکته که مثلاً تصویر خاصی یک کار اصیل هنری هست یا نه، مسئله‌ای نیست که بتوان با استدلال فلسفی به آن پاسخ گفت. ولی اگر هنر خلاق است، دلیلی وجود ندارد که آثار غیرتصویری را ناقص تلقی کنیم، چه رسد به اینکه آنها را فاقد شرایط لازم برای اثر هنری بودن بدانیم.

## ۵. پیر روسلو و امه فوره

پیشتر به گاریگولاگرانژ سرتیلاژ، ماریتن و زیلسون اشاره کردیم. ذکر اسامی همه پیروان فرانسوی فلسفه توماس در اینجا نه ممکن است و نه مطلوب. اما از پیر روسلو<sup>۱</sup> (۱۸۷۸-۱۹۱۵) متکلم و فیلسوف یسوعی، که به هنگام خدمت در جنگ جهانی اول کشته شد، به جهت تأثیری که داشته است، باید یاد کرد. او در محافل کلامی، به سبب آراء خود در باب تحلیل ایمان، اشتهر دارد؛ ولی اثر مهم او عقلگرایی قدیس توماس آکویناس<sup>۲</sup> است که در آن حرکت عقل به سوی وجود<sup>۳</sup> را ظهور پویایی اراده یا عشق می‌داند که هدف خود را فقط در خدا می‌تواند پیدا کند. به عبارت دیگر، او می‌کوشد تا با نشان دادن جهتگیری پویای روح آدمی، که علت و منشأ حرکت ذهن در تأمل فلسفی است، از زیر بار دیدگاهی که آکویناس را عقلگرایی خشک و بی‌روح می‌داند خلاص شود.

شبیه همین آراء در نوشته‌های امه فوره<sup>۴</sup> (متولد ۱۸۹۸)، که در سال ۱۹۳۴ به سمت استادی فلسفه در مونپلیه منصوب شد، نیز وجود دارد. او که مؤلف آثاری درباره آکویناس<sup>۵</sup> است، بیش از همه به سبب بسط اندیشه «رضادادن»<sup>۶</sup> به وجود، که در آن اثر فلسفه مدرن فرانسوی مشهود است، اشتهر دارد.<sup>۷</sup> رضادادن به وجود در وهله نخست به معنی رضا دادن به حرکت روح است که به واسطه آن در واقعیت عالم امور تجربی

1. Pierre Rousselot

2. *L'intellectualisme de S. Thomas d'Aquin*

3. Being

4. Aimé Forest

5. *S. Thomas d'Aquin*, (1933), *La Structure métaphysique du Concret Selon S. Thomas d'Aquin* (1931).

6. consent

7. *Du consentement à L'être* (1930), *Consentement et création*

باقی نمی‌ماند، بلکه با رفتن به سوی بنیادهای غایی همه هستی متناهی از آن تعالیٰ می‌جوید. از آنجا که ممکن است ذهن در معطیات تجربی متوقف شود یا بکوشد که توقف کند، برای شناخت حوزهٔ ارزشها و فرارفتن به سوی خدا، که تنها او واقعیت تجربی را معقول می‌کند، رضا دادن یا گزینش لازم است. در وهلهٔ ثانی حاصل رضا دادن به وجود آن است که هستی محدود را عطیه‌ای بدانیم که واکنشی را در روح آدمی ایجاد می‌کند. به عبارت دیگر، مابعدالطبعیه با فوره رنگ و بوی دینی و اخلاقی می‌گیرد.

## ۶. ژوف مارشال

گاریگولاگرانژ به اغلب فلاسفهٔ جدید به چشم «حصم» خود می‌نگریست، و آنها را مدافعان مواضعی می‌دانست کم و بیش مخالف حقیقتی که قدیس توماس آکویناس آن را معرفی می‌کرد. در واقع، ما در آثار ماریتن و ژیلیسون بحثهای هوشمندانه‌ای دربارهٔ بسط تفکر فلسفی و جریانهای تازه این تفکر می‌یابیم؛ ولی رئالیسم این بحثها به گونه‌ای بود که ناگزیر طرز تفکر امثال دکارت و کانت را انحراف تلقی می‌کرد. البته این هرگز بدان معنی نیست که مثلاً ژیلیسون با فرض مقدمات مورد نظر کانت از درک ارزش دستاورده او ناتوان بود، بلکه روشن است که، از نظر او، در وهلهٔ نخست، باید از آن مقدمات پرهیز کرد. بی‌شک یک متفکر بر جسته قریحة خود را در بسط لوازم مقدمات [استدلالهای] خویش و پرهیز از هر گونه سرهمندی، که بخواهد عناصری واقعاً نامتناسب را با یکدیگر پیوند دهد، آشکار می‌کند. ولی چنین قریحةٔ خلاقی هم درستی مقدمات را تضمین نمی‌کند.

ژوف مارشال (۱۸۷۸-۱۹۴۴)، یسوعی بلژیکی، که از ۱۹۱۹ تا ۱۹۳۵ استاد فلسفهٔ موسسهٔ یسوعی مطالعات درلوون بود، نسبت به فلسفهٔ جدید، به ویژه در ارتباط با کانت، تلقی مثبت‌تری داشت. او از دانشگاه لوون در رشتهٔ فلسفهٔ علم درجهٔ دکتری گرفته بود و در زمینهٔ روان‌شناسی تجربی و روان درمانی نیز مطالعاتی در آلمان انجام داده بود و علاقه‌اش به روان‌شناسی دین در دو جلد کتاب مطالعاتی در روان‌شناسی عرقاً<sup>۱</sup>، که به ترتیب در سالهای ۱۹۲۴ و ۱۹۳۷ منتشر شدند، آشکار است. شهرتش عمده‌تاً مربوط

است به کتاب آغاز مابعد الطیبیعه<sup>۱</sup>، به ویژه دفتر یا جلد پنجم آنکه درباره فلسفه قدیس توomas در برابر فلسفه نقدی کانت است (فلسفه قدیس توomas در برابر فلسفه نقدی)<sup>۲</sup>. مارشال البته آنقدر ساده‌لوح نبود که ادعا کند که قدیس توomas آکویناس در قرن سیزدهم راه حل همه مسائلی را که قرنها بعد از سوی ایمانوئل کانت و در بستر تاریخی متفاوتی مطرح شد فراهم کرده است. ادعای او این است که با ایجاد نوعی تأثیف بر اساس ایده پویایی عقلانی که، به عقیده او، فی الواقع در اندیشه قدیس توomas وجود دارد و کانت هم با توجه به رأیی که در باب فعالیت ذهن داشته است باید به آن توجه بیشتری می‌کرد، می‌توان بر تعارض کانتی بین فاهمه و عقل محض و لوازم آن در مابعد الطیبیعه غلبه کرد. به عبارت دیگر، چنین نیست که مارشال به طور ساده و بسیط فلسفه کانت را، به همان وصفی که هست، در مقابل توomas گرایی سنتی قرار دهد و بعد هم بگوید که این از آن بهتر است. او از ایده‌ای استفاده می‌کند که به عقیده خودش، در اندیشه قدیس توomas نقشی بنیادین دارد و فلسفه نقدی را به گونه‌ای متحول می‌کند که تعارض بین فاهمه و عقل محض از میان برود و از لاذریگری کانتی هم تعالی جسته شود. دفتر پنجم از دو بخش مکمل یکدیگر تشکیل یافته است. نقطه عزیمت هر دو بخش، امر حال<sup>۳</sup> است، به تعبیری حال در آگاهی. بخش نخست به چیزی که مارشال آن را نقد مابعد الطیبیعی موضوع شناسایی می‌خواند و بخش دوم به نقد استعلایی آن اختصاص یافته است. در نقد اول موضوع شناسایی دقیقاً، از آن جهت که امری با حیث التفاتی است و از این رو مبازایی عینی دارد، مورد نظر است، حال آنکه در نقد دوم متعلق شناسایی به عنوان یک پدیدار مورد ملاحظه قرار می‌گیرد. البته اینجا نمی‌توان مسئله را به تفصیل مطرح کرد. مختصر اینکه مارشال از دری که کانت گشوده بود وارد می‌شود و به تحقیق در شرایط پیشینی شناخت یا امکان و عینیت یافتگی آن می‌پردازد. به عقیده او مهمترین شرط پیشینی شناخت، که کانت از آن غفلت کرده بود، پویایی عقلانی

<sup>۱</sup> Point de départ de la metaphysique، دفترهای اول، دوم، سوم و پنجم در سالهای ۱۹۲۶-۱۹۲۲ منتشر شدند. جلد چهارم، که درباره ایدئالیسم کانت و مابعد کانتی هاست، پس از درگذشت مؤلف (و با استفاده از یادداشت‌هایش) در ۱۹۴۷ منتشر شد. به گفته خود مارشال، بنا بود که این کتاب دفتر ششمی هم داشته باشد که او در آن موضع شخصی خود را روشن کند.

<sup>2</sup> 2. La Thomisme devant la Philosophie Critique

<sup>3</sup> immanent

فاعل شناسایی است، از آن جهت که رو به هستی مطلق دارد. مارشال هم مثل کانت و نه بیشتر، نوعی شهود عقلی از مطلق یا خدا را مفروض می‌گیرد، ولی فعل حکم را، که به تقابل ذهن و عین می‌انجامد، تحقق ناقصی از جهتگیری پویای عقل که معطوف به ماورای خود است می‌داند. به عبارت دیگر، هر حکمی دلالت بر مطلق دارد؛ مطلقی که خود را نه به صورت متعلق مستقیم شهود عقلانی، بلکه به عنوان شرط پیشینی تمامی تعیینات و مقصد نهایی حرکت عقل آشکار می‌کند. بنابراین، تصدیق وجود خدا یک ضرورت نظری است و نه صرفاً یک اصل موضوع<sup>۱</sup> عملی.

به مارشال اشکال شده است که او به طور غیرموجّهی روش کانتی تأمل استعلایی را «خنثی» تصویر کرده است، به این معنی که استفاده از آن ما را بر وصول تایجی فراتر از آنچه کانت در نظر داشته، بالخصوص در مورد اثبات وجود خدا، قادر می‌سازد. ادعا این است که اگر ما نقطه عزیمت و روش کانت را بپذیریم، دیگر تلاش برای غلبه بر لادریگری او بیهوده است. این اشکال هم بر او وارد شده است که عقل را با یک میل طبیعی یا نوعی گرایش مقدم بر تأمل و تفکر خلط می‌کند. به هر حال، رأی مارشال این است که ما نمی‌توانیم به نحو موجه و معقولی بین کارکرد شناختی صوری عقل<sup>۲</sup> و میل پویای<sup>۳</sup> آن تفاوت قائل شویم. اولی را باید در پرتو دومی تفسیر کرد. بعلاوه این واقعیت هم که کانت فعالیت ذهن را مورد تصدیق قرار داده است نشان می‌دهد که باید در باب پویایی عقل، به عنوان شرط پیشینی شناخت، تأمل کرده باشد. از نظر مارشال بسطی که او در فلسفه کانت می‌دهد با مقتضیات رهیافت نقدي کانت تعارضی ندارد.

مارشال را باید سلسله جنبان حرکت فکری ای بدانیم که معمولاً به آن فلسفه استعلایی قدیس توماس می‌گویند. البته این بدان معنی نیست که عوامل مؤثری پیش از او، مثل تفکر بلوندل، در پیدایی این حرکت وجود نداشتند. ولی مارشال معتقد بود که بلوندل شدیداً متمایل به مذهب اصالت اراده<sup>۴</sup> است. خود او بر نوعی پویایی عقلی که آن را مضمر در فلسفه آکریناس می‌دانست تأکید داشت و معتقد بود که، در صورت استفاده از این پویایی و بسط آن، فلسفه توماس می‌تواند به مقتضیات فلسفه جدید (به

1. postulate

2. formally cognitive function of the intellect

3. dynamic tendency

4. voluntarism

نحوی که کانت و فیخته مبین آنها بوده‌اند) در باب به اصطلاح «واگشت استعلایی»<sup>۱</sup> و در عین حال غلبه بر لادریگری ای که کانت را به عامل هراسی برای نومدرسیان مبدل کرده بود، پاسخ دهد. زیرا، چنانکه دیدیم، او معتقد بود که استفاده از روشی که اندیشه به وسیله آن به تأمل در باب فعالیت شیء-محورانه<sup>۲</sup> خود می‌پردازد ثابت می‌کند که هستی مطلق شرط مقدم چنین فعالیتی است. او، به جای رد فلسفه نقدی به عنوان عاملی مخرب، بر آن بود که پذیرش روش استعلایی و در عین حال مشخص کردن شرط امکان فعل التفاتی ذهن، که کانت هم حق آن را ادا نکرد، ضروری است. مارشال از آن رو که معتقد بود کاربرد روش استعلایی بسط معقول همان چیزی است که بالقوه در اندیشه آکویناس موجود بود و می‌توانست حقانیت مابعدالطبیعه را نشان دهد که کانت را رد می‌کرد، خود را تو ماس‌گرا می‌دانست. به این ترتیب، او راه را برای بسط فلسفه استعلایی<sup>۳</sup> توماس فراهم آورد. در عین حال، نادرست است که توماس‌گرایان استعلایی را «پیروان» مارشال بدانیم. در مورد نویسنده‌گان آلمانی زبان مثل گ. ب. لوتس<sup>۴</sup> و ای. کورت<sup>۵</sup> (اتریشی) تأثیر دخیل عوامل دیگر، به ویژه تفکر مارتین هایدگر<sup>۶</sup>، کاملاً آشکار است. در فرانسه هم به تأثیر فیلسوفان دیگر فرانسوی مثل بلوندل باید توجه کرد. با این همه، مارشال همچنان، به اصطلاح پیشرو این حرکت است.

چنانکه دیدیم، توجه مارشال به نحو خاصی، معطوف به کانت بود. به عبارت دیگر، فلسفه نقدی کانت، با ملاحظه پیشرفت‌های ایدئالیستی پس از آن بود، که شرایط یا زمینه را برای رهیافت مارشال به فلسفه استعلایی فراهم کرد. او به خصوص در دفتر پنجم نشریه

#### 1. transcendental turn

#### 2. object-oriented activity

<sup>۳</sup>. این اشکال مطرح شده است که تومیسم استعلایی یا فلسفه استعلایی توماس فقط به این معنی تومیستی است که با روشنی متعدد از کانت و ایدئالیسم آلمانی، که در برخی موارد از حمایت قابل توجه پدیدارشناشی و فلسفه اگریستنسیالیستی هایدگر هم برخوردار بوده است، در پی دست یافتن به نتایج تومیستی یا به هر حال، نتایجی است که با فلسفه توماس توافق داشته باشند. مثلاً ← ضمیمه دوم کتاب بنیادهای عقیده (The Foundations of Belief, London, 1969)، به این اشکال می‌توان چنین پاسخ داد که تومیسم سنتی هرچه بگوید، فلسفه آکویناس مبتنی بر مفروضاتی است که تومیستهای استعلایی می‌کوشند تا آنها را آشکار و به نحوی نظام مند توجیه کنند.

#### 4. J. B. Lotz

#### 5. E. Coreth

<sup>۴</sup> به نظر می‌رسد که آثار بی. لانگر من (B. Longerman) توماس‌گرای کانادایی از تأثیر هایدگر بر کنار باشد. چنانکه در آثار کورت تأثیر هایدگر کاملاً آشکار است. فیخته هم که خود مارشال متأثر از او بود، چنین است.

مارشال به مسئله ناشی از تعارضی که کانت بین فاهمه و عقل مغض برقرار کرده و افکارش نسبت به مابعدالطبيعه سنتی پرداخته است. برخی از توماس گرایان استعلایی بدون آنکه تأکید چندانی بر کانت یا توجه بسیاری به او داشته باشند، از روش استعلایی برای طرح یک نظام کلی فکری استفاده کرده‌اند. بحث درباره نمایندگان غیرفرانسوی این حرکت مناسب این مقام نیست، ولی می‌توان اشاره مختصراً کرد به آندره مارک<sup>۱</sup> (۱۸۹۲ - ۱۹۶۱) یسوعی فرانسوی که ابتدا استاد فلسفه در مرکز یسوعی تحقیقات و سپس در انسیتو کاتولیک<sup>۲</sup> در پاریس بود. او در کتاب روان‌شناسی انعکاسی<sup>۳</sup> روش را به کار می‌گیرد که تفکر با استفاده از آن خود را عملاً موضوع تأمل و تحقیق قرار می‌دهد تا با زبان به منزله ابزار نشان‌دهنده طبیعت آدمی آغاز و سپس نوعی انسان‌شناسی فلسفی را بسط دهد. برای پرداختن به چنین کاری او «از فعل شناخت و ساختار آن و هم از ساختار موضوع شناسایی، چارچوب کلی علوم مختلف»<sup>۴</sup> را استنتاج کرد. او در کتاب بعدی خود «دیالکتیک تصدیق» که عنوان فرعی آن تحقیق در مابعدالطبيعه انعکاسی<sup>۵</sup> بود، «روش انعکاسی»، یعنی تأملات اندیشه در افعال خویش را مورد استفاده قرار داد تا نوعی مابعدالطبيعه را پرای بررسی احکام وجود بما هو وجود<sup>۶</sup>، بسط دهد. در مجلد دیگر، یعنی دیالکتیک عمل<sup>۷</sup> هم خود را وقف نوعی فلسفه اخلاق کرد و در آن به تعریف تقدیر یا رسالت اخلاقی انسان در پرتو نظریات خودش در باب طبیعت مابعدالطبيعی آدمی و ساختار وجود کرد. سایر آثارش مربوط به امکان وحی مسیحی و شرایط پذیرش آن است.<sup>۸</sup>

متفکران فرانسوی دیگری هم هستند که تا حدودی متأثر از آراء مارشال بوده‌اند، مثل ژاک ادوار ژوزف دو فینانس<sup>۹</sup> (متولد ۱۹۰۴)، استاد فلسفه دانشگاه گرگوری در رم که توجه خاصی به اختیار و بصیرت اخلاقی انسان و عمل اخلاقی او داشت، ولی به

1. André Marc

2. Institut Catholique

3. (دو جلد پاریس، ۱۹۴۸ و ۱۹۴۹).

4. *Dialectique de L'affirmation*5. *Essai de métaphysique reflexive*

6. Ibid, P. 43. این روش برای بازگشت به نقطه اصلی عزیمت شامل تحلیل تحویلی است که در پی آن نوعی فرآیند استنتاجی و دیالکتیکی می‌آید.

7. *Dialectique de L'agir* (Paris-Lion, 1945).8. مثلاً وجود و روح (*L'être et L'esprit*, Paris-Laauvin, 1958) و عقل و گرویدن به مسیح (*Conversion chrétienne*, Paris, 1958)

9. Jacques Edouard Joseph de Finance

جای آنکه این بخش را با طرح اشارت کوتاه و ناقص دیگر درباره اشخاص به پایان برمی، یک یا دو جنبه عام توomas‌گرایی استعلایی را مطرح می‌کنیم. در وهله نخست به نظر می‌رسد که توomas‌گرایان استعلایی خواهان طرح و بسط فلسفه‌ای بدون هرگونه اصل موضوع بودند و یا به هر حال خواهان بازگشت به مبدئی [تصوری یا تصدیقی] بودند که مورد اشکال واقع نشود. این امر را می‌توان در مرحله یا دوره اول روش استعلایی، یعنی دوره تحولی یا تحلیلی، مشاهده کرد. در وهله ثانی به نظر می‌رسد که در پی طرح و بسط مابعد‌الطیبیه به صورت علمی استنتاجی بودند که به صورتی منظم قابل استنتاج از مبدأ مذکور باشد.<sup>۱</sup> در وهله سوم آنها در پی بسط فلسفه به مثبتة تأمل فاعل شناسایی آگاه بر فعل خود بودند. نمی‌توان ادعا کرد که این جریان با وضعیت سنتی توomas‌گرایی مطابقت داشته باشد. البته این امر اثبات هم نمی‌کند که این جریان انحرافی است، ولی نوعی دلیل برای این ادعای متقدان که «توomas‌گرایی» را اسمی بی‌مسمی می‌دانند فراهم می‌کند و هم برای این بحث که همانگی بین نتایج یا ثمرات توomas‌گرایی استعلایی و توomas‌گرایی سنتی همان قدر به عقاید و دلمشغولیهای مشترک دینی مربوط است که به هر امر دیگر صرفاً فلسفی . به هر حال، این مسئله‌ای نیست که با اظهارنظرهای پیشینی جزئی بتوان تکلیف آن را تعیین کرد. در عوض می‌توان گفت که فیلسوفان مختلفی کوشیده‌اند تا با اخذ داده یا قضیه غیرقابل تردیدی، به عنوان نقطه عزیمت، فلسفه را علمی کنند. دکارت یکی از آنهاست، و هوسرل<sup>۲</sup> یکی دیگر و تو میستهای استعلایی هم به آنها می‌پیوندند. حتی اگر کوشش برای طرح و بسط فلسفه‌ای بدون اصل موضوع موجه و مقبول باشد، باز این سؤال مطرح است که اگر فاعل شناسایی اساس تمامی تأملات فلسفی باشد، حاصل آن ایدئال‌سیم خواهد بود. واضح است که توomas‌گرایان استعلایی چنین عقیده‌ای ندارند. در واقع، ادعای آنها این است که بر نقی این مسئله دلیل دارند. البته توomas‌گرایان قدیمی‌تر این ادعا را نمی‌پذیرند. واضح است که ما نمی‌توانیم بدانیم آکویناس خود در این باب چه گفته است؛ سخن ماریتن را پذیرفته است یا گفته مارشال را.

۱. همه توomas‌گرایان استعلایی در عنوان نقطه عزیمت اصلی اتفاق نظر ندارند. مثلاً در حالی که لوتس از تحلیل حکم به عنوان فعل تصدیق شروع می‌کند، کورت بر آن است که فیلسوف باید از این هم به آنچه او آن را مسئله می‌داند عقب‌تر برود.

## فصل سیزدهم

### فلسفه علم

#### ۱. هانری پوانکاره

پیشتر از برخی فیلسفه‌ان که به تأمل در باب علوم طبیعی پرداخته بودند یاد کردیم. در این مورد مثلاً به کنت و نویسنده‌انی که کم و بیش به نحله مذهب تحصیلی تعلق داشتند، همچون برنار و تین، فلاسفه نقدی جدید، مثل کورنو و رنوفویه، متفکرانی مثل راوسون و لاشلیه و بوترو، که به نهضت قائلان به اصالت روح<sup>۱</sup> تعلق داشتند، اشاره شد. اکنون می‌توان به آراء چند نویسنده‌ای که آن‌ها را سهل‌تر می‌توان فیلسوف علم دانست، به اجمال نظری افکند.

یکی از معاریف این گروه ژول هانری پوانکاره<sup>۲</sup> (۱۸۵۴ - ۱۹۱۲) است.<sup>۳</sup> در شهر نانسی متولد شد و در رشته مهندسی معدن تحصیل کرد، ولی از همان آغاز به ریاضیات علاقه‌مند بود و در ۱۸۷۹ شروع به تدریس ریاضیات تحلیلی در کان<sup>۴</sup> کرد. در سال

1. spiritualist movement

2. Jules Henri Poincaré

4. Caen

۳. رمون پوانکاره که رئیس جمهور شد پسر عمومیش بود.

۱۸۸۱ به دانشگاه پاریس، که در آن سخنرانیهایی در باب ریاضیات، فیزیک و نجوم ایراد کرد، رفت. در ۱۸۸۷ به عضویت فرهنگستان علوم و در سال ۱۹۰۸ به عضویت فرهنگستان فرانسه درآمد. در ۱۹۰۲ علم و فرضیه<sup>۱</sup>، در ۱۹۰۵ ارزش علم<sup>۲</sup> و در ۱۹۰۸ علم و روش<sup>۳</sup> را منتشر کرد. آخرین تفکرات<sup>۴</sup> هم در ۱۹۱۲ منتشر شد. احتمالاً معروف‌ترین جنبهٔ فلسفهٔ ریاضیات پوانکاره همان عنصر قراردادگرایی<sup>۵</sup> در آن است. مثلاً در بحث دربارهٔ هندسه به این نکته اشاره می‌کند که اصول متعارفهٔ هندسه نه شهودهای ترکیبی پیشینی<sup>۶</sup> اند، نه واقعیّات تجربی، «آنها قرار دادند». <sup>۷</sup> و این بدان معنی است که آنها متعارفهٔ مبدّلند<sup>۸</sup>. پوانکاره تأکید می‌کند که نتیجهٔ این سخن آن نیست که اصول متعارفهٔ کاملاً من عندي انتخاب شده‌اند. زیرا ما گرچه در انتخاب این اصول آزادیم و محدودیتمان فقط مربوط به پرهیز از هرگونه تناقض و [حفظ] انسجام و ترتیب منطقی است، ولی واقعیّات تجربی هم انتخاب و اختیار ما را راهنمایی و هدایت می‌کند. هیچ نظام هندسی فی نفسه درست‌تر از نظام دیگر نیست، ولی ممکن است از آن مفیدتر و یا با غرض خاصی مناسب‌تر باشد. ما نمی‌توانیم به نحو موجّه و معقولی ادعای کنیم که هندسه اقلیدسی درست‌تر از هندسه‌های ناقلیدسی است. مثلاً ممکن است ادعای کنیم که نوعی پایهٔ اعشاری در مسکوکات درست‌تر از پایهٔ غیراعشاری است، ولی ممکن است نوعی پایهٔ اعشاری [از انواع دیگر] مفیدتر باشد. هندسه اقلیدسی در مورد بسیاری از مقاصد و اغراض، هرچند نه در مورد همهٔ آن‌ها، مفید‌ترین نظام است.

چنین قراردادها یا تعاریف مبدل در علوم طبیعی هم نقشی بر عهده دارند. ممکن است قضیه‌ای بسته به نظر فیزیکدان به صورت یک تعمیم یا فرضیهٔ تجربی آغاز شود و به صورت یک قرارداد به پایان برسد. مثلاً «[بنا بر تعریف]» است که نیرو برابر است با حاصل ضرب جرم در سرعت؛ این اصلی است که هیچ آزمایشی که پس از این و در آینده واقع شود در آن تأثیری ندارد. همچنین بنا بر تعریف است که عمل و عکس‌العمل

1. *La science et l'hypothèse*

2. *La valeur de la science*

3. *Science et méthode*

4. *Dernières pensées*

5. conventionalism

6. synthetic *a priori* intuitions

7. *Science and Hypothesis*, P. 50.

8. definitions in disguise

9. *Ibid.*, P. 50.

مساوی و متقابلنده.<sup>۱</sup> علم با مشاهده و آزمایش آغاز می‌شود، ولی با بسط و توسعه فیزیک، ریاضی، نقشی هم که قراردادها بر عهده دارند افزایش می‌یابد.

با این همه، اینکه گمان کنیم که به عقیده پوانکاره علم تماماً عبارت از قراردادها، به معنی تعاریف مکتوم، است اشتباهی بزرگ است. این همان عقیده‌ای است که وی آن را اصالت تسمیه<sup>۲</sup> می‌داند، آن را به ادوار لروا متسب و به آن حمله می‌کند. از نظر لروا «علم صرفاً فراهم آمده از قرارداد است و قاطعیت ظاهری خود را هم صرفاً مدیون همین مسئله است... علم نمی‌تواند به ما حقیقت بیاموزد، بلکه فقط می‌تواند به صورت قاعده‌ای برای عمل به ما خدمت کند».<sup>۳</sup> اعتراض پوانکاره بر این نظریه این است که قوانین علمی صرفاً همانند قواعد یک بازی نیستند که با تافق جمعی بتوان آنها را تغییر داد، به گونه‌ای که قواعد جدید همان نقش قواعد گذشته را بر عهده داشته باشند. البته ممکن است کسی مجموعه‌ای از قواعد را تدوین کند که به دلیل نامهانگی با هدفی که برای آن طراحی شده‌اند، در خدمت آن هدف نباشند. ولی صرف نظر از این، در باب قواعد یک بازی نمی‌توانیم از تأیید یا ابطال آنها سخن بگوییم، حال آنکه قوانین تجربی علوم، چون پیش‌بینی می‌کنند، قواعد عمل‌اند و پیش‌بینیها هم در معرض ابطال‌اند. به عبارت دیگر، فرضیه‌های تجربی صرفاً قرارداد یا تعاریف مکتوم نیستند، بلکه ارزش معرفتی دارند و هرچند یقین مطلق [در آنها] دست نیافتنی است، زیرا یک تعمیم تجربی را در اصل همیشه می‌توان مورد جرح و تعدیل قرارداد، ولی در برخی موارد هم به هر حال علم به درجه بالایی از احتمال دست می‌یابد. قراردادها در فیزیک ریاضی ایفای نقش می‌کنند، و چنانکه دیده‌ایم، ممکن است چیزی که در اصل یک تعمیم تجربی است به صورت یک تعریف مکتوم در آید، تعریفی که در معرض ابطال نباشد، زیرا، اگر بتوان گفت، امکان ابطال‌پذیری به آن داده نشده است. ولی این امر تأثیری در این واقعیت ندارد که هدف علم شناخت روابط بین اشیاء و امور است، پیش‌بینی می‌کند و برخی پیش‌بینیهای آن، هرچند نه کاملاً قاطع، تأیید می‌شوند، حال آنکه برخی نیز ابطال می‌گردند. بنابراین، این ادعا موجه نیست که علم صرفاً از قراردادها فراهم آمده است و

1. *Ibid.*, P. 104.

2. nominalism

3. *La valeur de la science*, P. 214.

هر نظامی، به شرط داشتن انسجام درونی، کار هر نظام دیگری را می‌کند.

برخی به نحوه استفاده پوانکاره از زبان، اشکال کرده‌اند. مثلاً آنچه که انواع مختلف فرضیه‌ها را از هم تفکیک می‌کند، تعاریف مکتوم را هم که به گفته او به ویژه در ریاضیات و فیزیک می‌توان یافت، از زمرة آنها به شمار می‌آورد.<sup>۱</sup> البته بر این امر می‌توان اشکال کرد و گفت که او باید اصطلاح «فرضیه» را به فرضیه‌های تجربی ای که در معرض ابطال اند اختصاص دهد. در هر حال، این مطلب کاملاً آشکار است که به نظر پوانکاره، علوم طبیعی می‌توانند بر شناخت ما بیفزایند و این افزایش با بررسی تعمیمهای تجربی که امکان پیش‌بینی را فراهم می‌کنند، به دست می‌آید. درست است که او برخی گزاره‌های تجربی علوم طبیعی را قابل تبدیل به اصل یا قرارداد، به قاعدة موقت یا به اصطلاح فرضیه‌ای تجربی می‌داند که در اصل قابل تبدیل است، ولی صرف این معنی که او<sup>۲</sup> چنین تفکیکی قائل است نشان می‌دهد که علم را تنها فراهم آمده از اصول به معنی قراردادها یا تعاریف مکتوم نمی‌داند. بنابراین، عقیده به قراردادی بودن علم فقط جزوی از اجزای فلسفه علم است.

از نظر پوانکاره، علم در پی تحصیل حقیقت درباره جهان است و در واقع مبتنی بر پیش‌فرضها یا مفروضاتی است که اساسی‌ترین آنها وحدت و بساطت طبیعت است. به عبارت دیگر، مسلم است که اجزای جهان با یکدیگر ارتباط متقابل دارند، به همان نحو که اعضای موجود زنده با یکدیگر دارای ارتباط متقابل‌اند. بساطت طبیعت به این معنی امر مسلمی است که اگر [مثلاً] دو تعمیم یا بیشتر ممکن باشند، به نحوی که ناگزیر باشیم که یکی از آنها را انتخاب کنیم، «فقط بساطت است که می‌تواند ما را در این انتخاب راهنمایی کند». <sup>۳</sup> گرچه علم متکی بر سلسله پیش‌فرضهایی است، در عین حال معطوف به حقیقت است. «به عقیده من، شناخت هدف است و عمل وسیله».

به هر حال آنچه علم ما را قادر به شناخت آن می‌کند چیست؟ مسلمًا ماهیات اشیا نیست. «اگر نظریه‌ای علمی مدعی باشد که می‌خواهد به ما بگوید گرما چیست یا

1. *Science and Hypothesis*, PP. xxii-xxiii.

2. *Ibid.*, P. 146.

پوانکاره از واقعیتها بسیط (simple facts) نیز سخن می‌گوید. — علم و روش. ص ۱۰ به بعد.

3. *La valeur de la science*, P. 220.

الکتریسیته چیست، یا زندگی چیست، از قبیل محاکوم است: تمامی آنچه علم می‌تواند به ما بدهد تصویری تقریبی است.<sup>۱</sup> شناختی که با علم به دست می‌آوریم شناخت روابط بین اشیا است. پوانکاره گاهی هم به زبان کسی که قائل به اصالت احساس است سخن می‌گوید و بر آن است که آنچه می‌توانیم به آن علم پیدا کنیم، روابط بین احساسهای مختلف است.<sup>۲</sup> ولی این را هم نمی‌خواهد بگوید که احساسهای ما بازتاب چیزی نیستند. ساده‌تر آن است که بگوییم از نظر او علم با ما درباره روابط بین اشیا و امور سخن می‌گوید نه طبایع درونی و ذاتی آنها. مثلاً نظریه‌ای درباره نور درباره روابط بین پدیدارهایی که محسوس ما واقع می‌شوند سخن می‌گوید نه درباره اینکه نور فی نفسه چیست. در واقع پوانکاره می‌تواند ادعا کند که «تنها واقعیت عینی همان روابط بین اشیا است و هماهنگی عام و کلی هم متخذ از آن. بی‌شک این روابط، این هماهنگی بدون وجود ذهنی که آنها را فهم یا ادراک کند ممکن نیست. ولی آنها هم از آن حیث که هستند عینی‌اند، زیرا در بین همه موجودات برخوردار از قوه تفکر مشترکند، مشترک خواهند بود یا مشترک باقی خواهند ماند.»<sup>۳</sup>

شاید این تصور پیش آمده باشد که هرچند پوانکاره قطعاً همه قوانین علمی را قراردادی نمی‌داند، ولی ریاضیات محض را یکسره مبتنی بر قرارداد تلقی می‌کند. اما چنین نیست. زیرا او، گرچه کاملاً می‌پذیرد که برخی اصول متعارفه، تعاریف مکتوم‌اند، ولی معتقد است که ریاضیات نیز مشتمل بر برخی قضایای ترکیبی پیشینی است که صدق آنها مبتنی بر بداهت است. پس او این رأی را که نظر کانت درباره ریاضیات یکسره ابطال شده است، نمی‌پذیرد. پوانکاره نیز موافقت چندانی با این رأی مورد قبول مثلاً برتراند راسل نداشت که به موجب آن ریاضیات قابل تحويل به منطق صوری است. بالعکس او از «منطق جدید»، که بسیار هم مورد علاقه آقای راسل بود، انتقاد می‌کرد.<sup>۴</sup> پوانکاره در گرایش خود به اصالت دادن به حسیّات متأثر از اندیشه ارنست ماخ<sup>۵</sup> بود،

1. *Ibid.*, P. 267.

2. پوانکاره می‌گوید که احساسها غیرقابل انتقالند. ولی این غیر از روابط بین احساسهایست. همان، ص ۲۶۳.

3. *Ibid.*, P. 267.

4. *Science et methode*, P. 172. See also *Dernieres pensees*.

5. Ernst Mach

ولی عقیده‌اش در باب مکانیک ظاهرًا متأثر از اندیشه هاینریش رودولف هرتز<sup>۱</sup> بود.

## ۲. پیر دوئم

دیدیم که، به عقیده پوانکاره، علم نه با طبیعت اشیاء فی نفسه، بلکه با روابط بین اشیاء، آن‌گونه که بر ما ظاهر می‌شوند، یا با روابط بین حسیّات سروکار دارد. پیر موریس ماری دونم<sup>۲</sup> (۱۸۶۱ - ۱۹۱۶) که هم متخصص فیزیک نظری و هم فیلسوف و موّرخ علم بود نیز چنین آرائی داشت. دونم در سال ۱۸۸۶ کتابی درباره ترمودینامیک<sup>۳</sup> منتشر کرد و در سال بعد نیز درسی را در دانشکده علوم در لیل<sup>۴</sup> ارائه کرد. در ۱۸۹۳ به رن<sup>۵</sup> رفت و در ۱۸۹۵ کرسی در دانشگاه بوردو<sup>۶</sup> به او واگذار شد. مهمترین اثر نظری او هدف و ساختار نظریه فیزیک<sup>۷</sup> است که ویرایش نخست آن در سال ۱۹۰۶ در پاریس منتشر شد.<sup>۸</sup> دونم چندین اثر نیز درباره تاریخ علم منتشر کرد<sup>۹</sup> که معروفترین آنها نظام جهان تاریخ نظریات کیهان‌شناختی از افلاطون تا کپرینیک<sup>۱۰</sup>، مشتمل بر هشت جلد (۱۹۱۳ - ۱۹۵۸)، است. به نظر دونم مطالعه تاریخ، صرفاً تجمل عالم‌های نیست که بتوان، بدون اینکه زیانی به تحقیقات فرد در باب مسائل واقعی علم برساند، آن را نادیده گرفت. به نظر او کسی نمی‌تواند نظریه یا مفهومی علمی را بدون شناخت ریشه‌ها و تطور آن و بدون شناخت مسائلی که این نظریه یا مفهوم برای حل آنها مطرح شده است، درست بشناسد.

یکی از اهداف اصلی دونم مشخص کردن دقیق مرزهای علوم طبیعی و مابعدالطبیعه است. به عقیده او عالم مابعدالطبیعه با تبیین، تبیین وجود، سروکار دارد، با «بیرون کشیدن واقعیّت از زیر ظواهری که چون حجابی آن را پوشانده‌اند، برای دیدن خود

1. Heinrich Rudolf Hertz

2. Pierre Maurice Marie Duhem

3. *La Potentiel thermodynamique et ses applications a la mécanique chimique et la théorie des phénomènes électriques*

4. Lille

5. Rennes

6. Bordeaux

7. *La Theorie physique, son object et sa structure*

۸ به این اثر پس از این با عنوان نظریه فیزیک اشاره خواهد شد.

۹ این آثار عبارتند از *L'és Origines de la* (Paris, 1905) ، *L'évolution de mécanique* (Paris, 1903)

۱۰ و مطالعاتی درباره لئوناردو داوینچی (*Études sur Léonardo da vinci*, Paris, 1906-13) و *statique*

10. *Le système du monde. Histoire des doctorines cosmologiques de Platon a Copernic*

واقعیت عربان<sup>۱</sup>. ولی فقط مابعد الطبیعه است که می پرسد آیا واقعیتی نهفته در ظواهر محسوس یا متمایز از آنها وجود دارد یا نه. از نظر علوم طبیعی پدیدارها یا ظواهر محسوس تنها اموری اند که وجود دارند، بدین جهت این علوم نمی توانند تبیین به معنی مذکور را مدنظر قرار دهند. «نظریه فیزیکی تبیین نیست، نظامی از قضایای ریاضی است؛ مستخرج از چند اصل محدود که معطوف به عرضه مجموعه‌ای تا حد ممکن ساده، کامل و دقیق است».<sup>۲</sup> به هر حال یک نظریه فقط عبارت از عرضه چند قانون تجربی نیست، بلکه دسته‌بندی و تنظیم آنها هم هست. به این معنی که نظریه علمی با استفاده از استدلال قیاسی، این قوانین را به عنوان نتایج فرضیات یا «اصول» بنیادین خاصی، ارائه می‌کند. آزمون نظریه‌ای، مثل نظریه‌ای درباره نور، مربوط است به موافقت یا عدم موافقت آن با قوانین تجربی که خود آن قوانین روابط بین پدیدارها یا ظواهر حسی را نشان می‌دهند. «موافقت با آزمایش تنها معیار صدق یک نظریه فیزیکی است».<sup>۳</sup> نظریه فیزیکی قوانین را تبیین نمی‌کند، هرچند که به طور منظمی آنها را با یکدیگر هماهنگ می‌سازد. قوانین هم واقعیت را تبیین نمی‌کنند. دوئم با تأکید پوانکاره بر این امر که آنچه ما می‌دانیم روابط بین پدیدارهای حسی است موافقت دارد. در واقع او می‌افزاید که ما گریزی از این احساس یا عقیده نداریم که روابط مشاهده شده بین اشیا با چیزی در خود آنها که مستقل از ظاهرشان در حس ماست، مطابقت دارد، ولی تأکید می‌کند که این مسئله مربوط به ایمان یا عقیده طبیعی است، نه چیزی که بتوان در فیزیک آن را اثبات کرد.

دوئم البته توجه دارد که نظریه علمی پیش‌بینی را ممکن می‌کند. «ما می‌توانیم نتایجی به دست آوریم که با هیچ یک از قوانین تجربی که قبلًا شناخته‌ایم مطابقت نداشته باشند، نتایجی که صرفاً نشان دهنده قوانین تجربی ممکن باشند».<sup>۴</sup> برخی از این نتایج، از نظر تجربی آزمون پذیرند و اگر تأیید شوند ارزش نظریه افزایش می‌یابد. ولی اگر پیش‌بینی، که به نحوی درست از یک نظریه اخذ شده است ابطال شود، معلوم می‌شود که آن نظریه باید تغییر کند، یا آنکه یکسره مردود شناخته شود. به عبارت دیگر اگر ما صدق

1. *Physical Theory*, P. 7.

2. *Ibid.*, P. 19.

3. *Ibid.*, P. 21.

4. *Ibid.*, P. 28.

فرضیه‌ای خاص را بپذیریم و بعد بر اساس همین فرضیه نتیجه بگیریم که رویداد خاصی در شرایط خاصی باید واقع شود، وقوع بالفعل آن رویداد در همان شرایط صدق آن فرضیه را ثابت نمی‌کند. زیرا ممکن است همان نتیجه، یعنی وقوع رویداد خاصی در شرایط خاصی، از فرضیه دیگری هم قابل استنتاج باشد. ولی اگر رویدادی که می‌بایست واقع شود، واقع نشود، معلوم می‌شود که آن فرضیه کاذب یا نیازمند بازنگری است. بنابراین اگر از سایر ادله تغییر یا اصلاح نظریه‌ها، مثل ملاحظات مربوط به بساطت یا صرف‌جویی بیشتر، صرف‌نظر کنیم، می‌توانیم بگوییم که علم نه با تأیید فرضیه‌ها، آن هم به معنی تام تأیید، بلکه با ابطال آنها پیشرفت می‌کند. فرضیه علمی را می‌توان قاطعانه ابطال و رد کرد، ولی قاطعانه نمی‌توان آن را اثبات کرد. «آزمایش قاطع»<sup>۱</sup> به معنی فرانسیس بیکنی<sup>۲</sup> آن نه وجود دارد و نه ممکن است. زیرا فیزیکدان هرگز نمی‌تواند مطمئن شود که فرضیه قابل قبول دیگری که پدیده مورد نظر را هم شامل شود، وجود ندارد.<sup>۳</sup> «صدق یک نظریه فیزیکی با شیر و خط کردن مشخص نمی‌شود».<sup>۴</sup>

دوثم گرچه در برخی مسائل با پوانکاره توافق دارد، ولی وجود فرضیاتی را که بیرون از دسترس ابطال تجربی باشند و باید آنها را تعاریفی دانست که آزمون تجربی اثری در آنها ندارد، نمی‌پذیرد. در واقع فرضیاتی وجود دارند که اگر مستقلًا در نظر گرفته شوند هیچ «معنی تجربی»<sup>۵</sup>‌ای ندارند و به همین دلیل ممکن نیست مستقیماً با آزمایش تأیید یا ابطال شوند. ولی در واقع این فرضیات به نحو مستقل و مجرزا وجود ندارند. آنها مبانی نظریات فراخ دامنه یا نظامهای فیزیکی اند و همیشه این امر ممکن است که تاییج کل نظام تا آن حد مورد ابطال تجربی واقع شوند که به فروپاشی کل نظام و فرضیات بنیادین آن بینجامد، فرضیاتی که اگر جدا در نظر گرفته شوند، نمی‌توان آنرا مستقیماً ابطال کرد.

#### 1. crucial experiment

#### 2. Francis Bacon

۳. دوثم با اشاره به دو فرضیه مختلف موضع خود را روشن ولی تأکید می‌کند که آنچه فیزیکدان در واقع مورد آزمون تجربی قرار می‌دهد دسته‌ای از فرضیات است نه یک فرضیه واحد (دیدیم که به عقیده او یک نظریه فیزیکی مجموعه‌ای از فرضیات را با هم ترکیب و آنها را بایکدیگر هماهنگ می‌کند). بنابراین ابطال یک پیش‌بینی مشخص می‌کند که برخی از اعضای مجموعه باید جرح و تعدیل شوند یا تغییر یابند. ولی اگر پیش‌بینی مزبور حاصل استنتاجی باشد که مبنی بر آن مجموعه یا گروه [فرضیات] است، عدم تحقق آن مشخص نمی‌کند که کدام عضو گروه باید مورد بازنگری قرار گیرد.

دوئم تفسیر خود از فیزیک را «از جهت نتایج و هم از جهت مبادی»<sup>۱</sup> اثباتی می‌داند. به عقیده او نظریه‌های فیزیکی کاری به آموزه‌های مابعدالطبیعی یا معتقدات دینی ندارند و تلاش برای استفاده از آنها برای احتجاجات اعتقادی تلاشی ناصواب است. مثلاً تلاش برای اثبات مخلوق بودن عالم با استفاده از ترمودینامیک (قانون آنتروپی) نادرست است. البته این ابدًا بدان معنی نیست که دوئم پوزیتیویست به معنی نافی مابعدالطبیعه است. او می‌خواهد تفاوت دقیقی بین علوم طبیعی و مابعدالطبیعه بگذارد، نه آنکه مابعدالطبیعه را رد کند. بی‌شک اینکه بتوانیم چنین تمایز دقیقی را برقرار کنیم یا نه، مسئله قابل بحثی است. ولی این نکته آشکارا صحیح است که علم استقلال خود را تدریج‌آغازترش داده است. و این نیز قطعی نیست که نویسنده‌گانی که تلاش کرده‌اند تا آموزه‌های مابعدالطبیعی یا دینی را بر نظریه‌های فیزیکی قابل جرح و تعدیل مبتنی کنند، به بیراهه رفته‌اند. به هر حال دوئم مخالف مابعدالطبیعه نیست، چنانکه در مورد دین می‌گوید «از صمیم قلب اعتقاد دارم که خداوند برای ما وحی ارسال فرموده و از طریق کلیساش ما را تعلیم داده است».<sup>۲</sup>

## ۳. گاستون میلو

بین آراء پوانکاره و دوئم و فلسفه علم گاستون میلو<sup>۳</sup> (۱۸۵۸-۱۹۱۸)، که پس از استادی فلسفه مون پلیه<sup>۴</sup> در ۱۹۰۹ به پاریس رفت تا بر کرسی تازه تأسیس تاریخ فلسفه در مورد ارتباط فلسفه با علوم بنشیند، شباهت خاصی وجود دارد.<sup>۵</sup> مثلاً در رساله درباره شرایط و حدود قطعیت منطقی<sup>۶</sup> (۱۸۹۴)، ویرایش دوم (۱۸۹۷) می‌گوید که آنچه ما درباره اشیا می‌دانیم همان آثار حسی است که در ما ایجاد می‌کنند.<sup>۷</sup> او همچنین در باب تأکید بر فعالیت ذهن در مورد تأمل بر تجربه و در باب بسط و توسعه فرضیات علمی با پوانکاره و دوئم موافق است. میلو تعلق خاطر چندانی به بحث درباره «قراردادها» ندارد، ولی بر

1. *Ibid.*, P. 275.

2. *Ibid.*, P. 273.

3. Gaston Milhaud

۴. او پیش از استادی فلسفه در دانشگاه مون پلیه، در همان شهر در مدرسه‌ای ریاضیات تدریس می‌کرد.

۵. میلو چندین کتاب درباره تاریخ یونان و ارتباط علم جدید با فلسفه منتشر کرد.

6. *Essai sur les conditions et les limites de la certitude logique*

7. *Essai*, P. 2.

خودجوشی<sup>۱</sup> عقل آدمی (مثلاً در کتاب موجود عاقل<sup>۲</sup>، ۱۸۹۸) تأکید می‌کند. در حالی که دوئم مایل بود اعلام کند که تلقی اش از علم تلقیّی پوزیتیویستی است، به قصد آنکه تمایز دقیقی بین علوم طبیعی و مابعدالطبیعه ایجاد کند، میلو به ناقص پوزیتیویسم توجه کرد و در این مورد خاص به آراء اوگوست کنت نظر داشت. مثلاً در مقدمه کتاب فیلسوفان هندسدان یونان<sup>۳</sup> (۱۹۰۰) به راهی که کنت ساده‌لوحانه برای تعیین حدود دقیق شناخت طی کرده اشاره می‌کند. راهی که او در آن از پیش هر کوششی برای ایجاد تغییر بنیادی در نظریه‌های علمی مورد قبول را مردود می‌شمارد. کنت می‌خواست «به نظام شناخت علمی که از قبل حاصل شده بود، قدرت سازماندهی مستقیم جامعه بر اساس مبانی تزلزل ناپذیر را، نسبت دهد یا، پس از آنکه جامعه سازماندهی شد، تسلیم همگان به خود او یا به کسانی را که مسئولیت هدایت عقلانی بشریت را بر عهده دارند، مقرر سازد». <sup>۴</sup> بنابراین جزم‌گرایی کنت نه فقط در تضاد با شک‌گرایی بلکه حتی در تضاد با «روح پژوهش آزاد»<sup>۵</sup> بود. درست است که کنت هم به پیشرفت عقیده داشت، ولی آن را پیشرفت به سوی هدف یا حد خاصی می‌دانست، نقطه‌ای که علم در آن می‌توانست نوع جامعه مطلوب کنت را بنیادگذاری کند. پس کنت کاری به رویاهای مربوط به پیشرفت بی‌پایانی که مطمح نظر متفکران قرن هجدهم بود نداشت. به عقیده او علم قبل‌ا، اگر نه به حد نهایی خود، بلکه به چنان وضعیتی از ثبات رسیده بود که تغییرات اساسی بیشتری در آن پیش‌بینی نمی‌شد، به وضعیتی که مفاهیم بنیادین آن کاملاً تثبیت شده است و مفاهیم جدید نمی‌توانند چندان متفاوت با مفاهیم گذشته باشند.<sup>۶</sup> مع‌هذا ما نمی‌توانیم در این مسیر برای خلاقیت ذهن آدمی حد و مرزی تعیین کنیم.

میلو در ابتدا به تمایز دقیقی بین ریاضیات محض، که مبنی بر اصل عدم تناقض است، و علوم تجربی قائل می‌شود، ولی بلاfacile بر عنصر تصمیم عقلانی که در همه شعب علوم وجود دارد، تأکید می‌ورزد. البته قصد او این نیست که بگوید فرضیات علمی

1. spontaneity

2. *Le rationnel*3. *Les philosophes géométrés de la Grèce*4. *Les Philosophes géométrés*, P. 4 (second edition, 1934).5. *Ibid.*, P. 4.6. *Études sur la pensée scientifique chez les grecs et chez les moderns* (1906), P. 230.

صرفاً بر ساخته‌هایی من عنده‌اند. او فرضیات علمی را مبتنی بر تجربه یا مطرح شده به وسیله تجربه می‌داند و بر آن است که این فرضیات به گونه‌ای بر ساخته شده‌اند که با استلزمات منطقی مربوط به انسجام و اقتضائات عملی و زیباشناختی متلائم‌اند. ولی از پذیرش این نکته که نظریه‌های علمی از لوازم منطق یا تجربه‌اند سر باز می‌زنند. این نظریه‌ها مبنی خلاقیت ذهن آدمی‌اند، هرچند که در علم مهار این خلاقیت به دست تصمیم عقلانی است، نه میل و خواسته‌فرد. بعلاوه ما هرگز نمی‌توانیم ادعا کنیم که معرفت به حد نهایی خود رسیده است. از قبل نمی‌توان تغییرات اساسی را استشنا کرد. هدف نهایی و کمال مطلوب در واقع وجود دارد، ولی در عین واقعی بودن پیشرفت، این هدف هیچگاه به چنگ نمی‌آید. اگر پوزیتیویسم کنت نشان‌دهنده مرحله سوم تفکر آدمی باشد، باید افزود که از این مرحله هم، به جهت آنکه مانعی بر سر راه خلاقیت ذهن آدمی است، باید تعالی جست.<sup>۱</sup>

#### ۴. امیل میرسون

دیدیم که دوئم تمایز دقیقی بین علوم طبیعی و مابعدالطبیعه یا به عبارت دیگر هستی‌شناسی برقرار کرد. از سوی دیگر امیل میرسون<sup>۲</sup> (۱۸۹۵ - ۱۹۳۲) در باب علوم طبیعی رأی کاملاً متفاوت دیگری اختیار کرد. او در لوبلین<sup>۳</sup> در خانواده‌ای یهودی به دنیا آمد. ابتدا ادبیات یونان و روم باستان و سپس شیمی را در آلمان تحصیل کرد.<sup>۴</sup> در سال ۱۸۸۲ در پاریس اقامت گزید و بعد از جنگ جهانی اول (۱۹۱۴ - ۱۹۱۸) به تابعیت فرانسه در آمد. او هیچگاه سمت رسمی دانشگاهی نداشت، ولی متفکری اثرگذار بود. در ۱۹۰۸ کتاب معروف خود با نام هویت و واقعیت<sup>۵</sup> و در ۱۹۲۱ کتابی دوجلدی درباره تبیین در علوم منتشر کرد.<sup>۶</sup> در پی این‌ها نیز کتابی درباره نظریه نسبیت<sup>۷</sup>، کتابی سه‌جلدی درباره روشهای تفکر<sup>۸</sup> و کتاب کوچکی نیز درباره نظریه کوانتم<sup>۹</sup> منتشر شدند.

1. see *Le Positivisme et le progrès de L'esprit* (1902).

2. Émile Meyerson

3. Lublin

4. تحصیلات او در علم شیمی تحت نظر ر. و. بونزن (R. W. Bunsen) صورت گرفت.

5. *Identité et réalité*

6. *Du l'explication dans les sciences*

7. *La déduction relativiste* (1925).

8. *Du cheminement de la pensée* (1931).

9. *Réel et déterminisme dans la physique quantique* (1933).

مجموعه‌ای از مقالات<sup>۱</sup> او نیز در سال ۱۹۳۶ و پس از مرگش انتشار یافت.

میرسون در وهله اول با دیدگاهی پوزیتیویستی درباره علم، که آن را فقط مربوط به پیش‌بینی و کنترل یا عمل می‌داند، قریباً مخالف است. از نظر پوزیتیویستها علم قوانینی را صورتبندی می‌کند که نشان‌دهنده روابط بین پدیدارها با ظواهر محسوس اشیا و امور است، قوانینی که ما را قادر به پیش‌بینی می‌کنند و بنابراین در خدمت عمل اند و به کار تسلط بر پدیدارها می‌آیند. میرسون گرچه مخالف این نیست که علم ما را در واقع قادر بر پیش‌بینی و توسعه حوزه تسلط و اختیار می‌کند، ولی این را که همین امر هدف اصلی یا کمال مطلوب اساسی علم باشد نمی‌پذیرد. درست نیست که بگوییم علم فقط عمل را تنها غایت خود می‌داند و اصل حاکم بر علم فقط صرفه جویی در عمل است. علم می‌خواهد ما را قادر به فهم طبیعت نیز کند. در واقع، علم به گفته م. لوروا<sup>۲</sup> در پی «عقلانی کردن تدریجی واقعیت»<sup>۳</sup> است. علم مبتنی بر این پیشفرض است که واقعیت قابل دریافت است و امیدوار است که این قابلیت پیوسته بیشتر آشکار شود. اشتیاق ذهن به فهم، مبنای همه تحقیقات و پژوهش‌های علمی است. بنابراین، نادرست است که به تبع فرانسیس بیکن، هابز و کنت هدف علم را صرفاً پیش‌بینی همراه با گوشش چشمی به عمل تلقی کنیم. «نظریه پوزیتیویستی در اساس مبتنی بر خطای فاحشی در روان‌شناسی است».<sup>۴</sup>

اگر علم مبتنی بر این پیشفرض باشد که طبیعت قابل دریافت است و علم نیز در پی کشف همین قابلیت است، دیگر این ادعایکه فرضیات و نظریه‌های علمی صرفاً طرحها و تعابیری عقلانی، بدون هرگونه معنی و مفهوم هستی شناختی اند، ادعایی موجّه و معقول نخواهد بود. «هستی‌شناسی با خود علم پیوستگی دارد و ممکن نیست از آن تفکیک شود».<sup>۵</sup> البته این درست است که متن علم باید از هر نوع هستی‌شناسی و مابعد‌الطبيعيه پیراسته شود. فی الواقع، خود این سخن هم مشتمل بر مابعد‌الطبيعيه یا نظریه‌ای درباره هستی است. علم بالخصوص از مفهوم شیء و جوهر ممکن نیست رها شود.

1. *Essais*

2. M. Le Roy

3. *Identité et réalité*, P. 438.

4. De l'explication dans les sciences (1927), P. 45. بعد از این، به این اثر با عنوان تبیین اشاره خواهد شد.

5. *Identité et réalité*, P. 439.

پوزیتیویستها ممکن است ادعا کنند که علم صرفاً به صورتبندی قوانین می‌پردازد و مفهوم شیء یا جوهر مستقل از ذهن را می‌توان به کناری نهاد، ولی اینکه قانون [طبیعی] را می‌بین روابط و نسب بدانیم، خود مبتنی برفرض وجود اشیائی است که روابطی با یکدیگر داشته باشند. اگر اشکال شود که مفهوم شیء، به عنوان امر موجود مستقل از آگاهی، مربوط به حوزه عرف عام، آن هم در صورت خام و ابتدایی آن است و در حوزه علم باید آن را کنار گذاشت، می‌توان پاسخ داد که «موجودات مفروض علم در واقع چیزهایی بیش از چیزهای عرف عام<sup>۱</sup>».<sup>۲</sup> به عبارت دیگر، اتم یا الکترون مثلاً داده حسی یا متعلق مستقیم حس نیستند و بنابراین و بیش از محسوسات مورد نظر عرف عام، مصداق مفهوم یک چیز (به عنوان امر موجود مستقل از احساس) به شمار می‌آیند. نقطه عزیمت علم نیز همان عالم عرف عام است و آنجا هم که مفاهیم عرف عام را تغییر می‌دهد یا کنار می‌گذارد، «امور مورد قبول یا رد آن هر دو از حیثیت هستی شناختی واحدی برخوردارند».<sup>۳</sup> به عقیده میرسون کسانی که تصوری غیر از این دارند، از فهم ماهیت علم در مقام عمل، ناتوانند و خود نظریاتی درباره علم پدید می‌آورند که دارای لوازم هستی شناختی‌اند؛ لواز می‌که به نظر می‌رسد که خود از آنها یکسره بی‌خبرند. رأی پوزیتیویستها در مورد تفکیک علم از تمامی انواع هستی شناسی «نه با علم امروز منطبق است نه با آنچه آدمی در جمیع ادوار تطور خویش از آن آگاه است».<sup>۴</sup>

سخن از عرف عام به میان آمد. یکی از راسخ‌ترین اعتقادات میرسون این است که علم «صرفاً ادامه عرف عام است».<sup>۵</sup> ما معمولاً «چنین فرض می‌کنیم که ادراکمان از اشیا امری ساده و ابتدایی<sup>۶</sup> است. اگر ادراک را تحلیل کنیم، نهایتاً به حالات آگاهی یا احساس می‌رسیم. اگر بخواهیم ادراک را بردادهای بسیط ذهنی مبتنی کنیم، باید حافظه را هم در مسئله داخل کنیم. در غیر این صورت، نمی‌توانیم صحت اعتقاد خود به امکانات همیشگی احساس را تبیین کنیم. ولی در بنا کردن عالم عرف عام از این هم پیشتر می‌رویم. ما از اصل علیّت، برای ایجاد مفهوم اشیای مادّی دائمی استفاده می‌کنیم،

1. common sense

2. *Explication*, PP. 39-40.3. *Ibid.*, P. 39.4. *Identité et réalité*, P. 439.5. *Ibid.*, P. 402.

۶. یعنی مبتنی بر مقدمات و مفروضات دیگر نیست. - م.

هرچند که این کار را به صراحةً یا آگاهانه انجام نمی‌دهیم. از این رو، عرف عام آکنده از هستی شناسی یا مابعدالطیعه است. ما مدرکات حسی خود را با اشیای مادی، به عنوان علل این مدرکات، تبیین می‌کنیم. در سطح عرف عام برای مدرکات حسی خود، تا آنجا که بتوانیم، مصدق قائل می‌شویم و به آنها مثلاً رنگ و اوصاف دیگر نسبت می‌دهیم، حال آنکه علم اشیا را تغییر می‌دهد. ولی نقطه عزیمت علم هم عرف عام است و همین امر سبب ادامه استفاده ما از اصل علیت می‌شود. ممکن است اموری که داشتمند وجودشان را مسلم فرض می‌کند با اموری که عرف عام آنها را مفروض می‌گیرد یکی نباشند، ولی فیزیک هم نمی‌تواند بدون مفهوم شیء یا جوهر یا تبیین علی بیش از عرف عام به کار خود ادامه دهد. مفهوم قانون، که روابط بین پدیدارها را پایه‌ریزی می‌کند، به تنها یکی کافی نیست.

با توجه به این امر، تأکید میرسون بر این نکته که علم تنها توصیف‌کننده نیست بلکه تبیین‌کننده نیز هست قابل فهم خواهد بود. شاید سعی کنست و دیگران بر این بود که تبیین و نظریه‌های تبیین‌کننده را از علم جدا کنند، ولی «وجود علم تبیین‌کننده، یک واقعیت<sup>۱</sup> است»<sup>۲</sup>، واقعیتی که با طرح سوالات دهان‌پرکنی چون اینکه دانشمند به چه کاری مشغول است، نمی‌توان از آن رها شد. یک پدیدار از آن رو قابل تبیین است که از یک سلسله امور پیشین حاصل شده است و می‌توان آنها را علت پدیده مزبور، یا به زبان لایپنیتس، جهت کافی آن، کافی برای ایجاد پدیده مورد نظر، دانست. علت را می‌توان به صورت نقطه عزیمت استنتاجی که مقصد آن خود پدیده مورد نظر است، تعریف کرد.<sup>۳</sup> به عقیده میرسون درست است که ما در علم حقیقتاً استنتاجاتی که مطابقت کامل با تبیین استنتاجی، به مفهوم انتزاعی آن داشته باشند، پیدا نمی‌کنیم، و حاصل این سخن گرچه این است که آدمی در علم نیز مثل هر جای دیگر، در پی هدفی فراتر از حد دستیابی خویش است، ولی این ثابت نمی‌کند که چنین هدفی وجود ندارد. علاقه به تبیین پدیده‌ها بر این پیشفرض مبتنی است که واقعیت عقلانی یا به عقل دریافتی است. تلاش برای فهم واقعیت با مقاومت امری غیر عقلانی، که نمی‌توان آن را به نحو کاملاً معقولی

1. fact

2. *Explication*, P. 57.3. *Ibid.*, P. 66.

یان و عرضه کرد، رویه را می‌شود، ولی این امر تأثیری در این واقعیت که تبیین هدف علم است ندارد.

روشن است که میرسون رابطه علیت را از نوع استلزم منطقی می‌داند. او در واقع تبیین علی را نوعی فرآیند اینهمانی تلقی می‌کند. تا آنجا که تبیین یک پدیده با استنتاج آن از امور مقدم بر خودش [علل معدّه یا علت تام] صورت می‌گیرد، با همانها نیز تعریف می‌شود. «اصل علیت در واقع همان اصل اینهمانی است که بر وجود اشیا در زمان اطلاق شده است». <sup>۱</sup> این امر را که ذهن در جست‌وجوی بقا و دوام از طریق حرکت و زمان است می‌توان، مثلاً، در تقریری که دزیاره اصولی مثل اصل لختی <sup>۲</sup> یا اصل بقای ماده و انرژی به دست می‌دهد ملاحظه کرد. اقتضای تبیین علی در کنه خود، همان مقتضای اینهمانی علت و معلول است به نحوی که هر دو یکی شوند، زمان محو شود و هیچ چیزی رخ ندهد. به عبارت دیگر، عقل خواهانِ جهانی الایائی <sup>۳</sup>، «جهانی یکسره ثابت و لا یتغیر» است، جهانی که در آن، به نحوی خارق‌العاده، علیت وجود ندارد و هیچ چیزی رخ نمی‌دهد. به عنوان مفهومی محدود‌کننده، جهانی که کاملاً مصدق اراده معطوف به وحدت و اینهمانی باشد، جهانی است که در آن اجسام مجزا و متمایز با تحويل شدن به مکان و بنابراین به عدم، محو می‌شوند، زیرا چیزی که فعلی از او سر نمی‌زند و علت هیچ چیز نیست، در حکم عدم است.

البته میرسون منکر حواس و محسوسات نیست و در واقع اعتقاد ندارد که علم همیشه به انکار وجود جهان می‌انجامد. او به عنوان فیلسوف معروف است، ولی در وهله نخست معرفت‌شناس است، به این معنی که علاقه‌مند به بسط و توسعه نوعی نقد عقل است. به عبارت دیگر، او در پی کشف اصول حاکم بر تفکر آدمی است <sup>۴</sup> و برای به انجام رساندن آن نه از درون‌نگری و نه از تأمل مقدم بر تجربه که از «نوعی تحلیل مابعد تجربی اندیشه» به بیان آمده استفاده می‌کند <sup>۵</sup>. به عبارت دیگر، حاصل فکر را مورد بررسی قرار

1. *Identité et réalité*, P. 38.

2. *inertia*

3. *Eleatic*

4. *Ibid.*, P. 253.

۵ او خود نیز، با استفاده از اصطلاحات لایب نیتس، می‌گویند که در پی شناخت ماهیت خود عقل (intellectus ipse) است. روشن است که او از شباهت بین سنتخ پژوهش خود و کانت آگاه است ولی رویکرد و روشن او متفاوت است.

6. *Essais*, P. 107.

می دهد و در این باره توجهش عمدتاً، نه کاملاً، معطوف به علم فیزیک است. او می بیند که هدف ذهن در این عرصه فهم پدیدارها به کمک تبیین علی است و اصل علیت، در وجه محض و صرف خویش، همان اصل اینهمانی و اتحاد است که بر امور زمانمند اطلاق شده و سائق عقل در مرتبه مقدم بر تجربه نیز برقراری اتحاد و اینهمانی است. ذهن در مقام فعالیت خود تحت سلطه اصل اینهمانی است و می خواهد نشان دهد که به عقیده خودش چه نوع جهانی، در صورت عدم برخورد به مانع، مصدق این اراده معطوف به اینهمانی است. البته در واقع چنین وضعی پیش نمی آید و مانع ایجاد می شود. ما راهی برای گریز از تغییرپذیری زمان و واقعیت صیرورت و تحول نداریم. «اینهمانی چارچوب غایی ذهن ماست»<sup>۱</sup>؛ ولی علم به نحوی فزاینده مغلوب عناصر تجربی ای است که در قبال این اراده معطوف به اینهمانی عمل می کنند. بنابراین، جهانی که علم برای ما فراهم می آورد جهانی پارمنیدسی<sup>۲</sup> نیست. این امر به صورت مفهومی محدودکننده باقی است و اگر فرضآ با مانع مواجه نشود، غایت مقدّر سائقه جبلی یا پیشینی ذهن به ایجاد اتحاد است.

شاید توضیح مطلب این باشد که علم، برخلاف اصرار پوزیتیویستها، تبیین کننده است. علم مصدق قسمی علاقه به فهم با استفاده از تبیین علی است، علاقهای که متعلق به ذهن آدمی، فی نفسه، است و در سطح عقل متعارف نیز همچنان حاضر و عامل است. این رویکرد مبتنی بر این فرض است که واقعیت امری قابل فهم یا معقول است. به عقیده میرسون همان طور که جستجوی تبیین علی محکوم اصل اینهمانی است، واقعیت هم اگر کاملاً معقول باشد، موجودی مکتفی به ذات یا علت خویش<sup>۳</sup> خواهد بود. ولی موجود کاملاً مکتفی به ذات مساوی با معقول است. ممکن نیست علم به چیزی برسد که علت خودش باشد. بعلاوه، واقعیت هم امری کاملاً معقول به معنی مذکور فوق نیست. ما، در علم جدید، بیش از پیش از برگشت ناپذیری زمان و ظهور امور بدیع آگاه شده ایم. واقعیت به نحوی که در علم ساخته و پرداخته شده است با شاکله مکتب اصالت عقل ناسازگار است. البته از این مطلب چنین بر نمی آید که علم تبیین کننده

1. *Identité et réalité*, P. 322.

2. اشاره است به اعتقاد پارمنیدس درباره وحدت و عدم تغیر عالم.-م.

3. *causa sui*

نیست. به عبارت دیگر، علم همیشه مصدق علاقه به فهم با استفاده از تبیین علی است. ولی علم هرگز نمی‌تواند به نقطه اتکای نهایی دست یابد. «امر نامعقول»<sup>۱</sup> به معنی امر پیش‌بینی ناشدده و پیش‌بینی ناپذیر، یکباره مطرح می‌شود، چنانکه فیزیک کوانتم چنین است. رفتار موجودات زنده از آنچه صرفاً درباره موجودات بی‌جان مُنْدی دانیم قابل استنتاج نیست. حتی اگر هم برخی پدیده‌های ظاهرآ نامعقول تبیین شوند، هیچ تضمینی وجود ندارد که دانشمند با پدیده‌های جدید برخورد نکند یا آنکه نظریه‌های جدید جای نظریه‌های پیش از خود را نگیرند یا آنها را تا حد زیادی تغییر ندهند. ما انشیتن داشته‌ایم. انشیتنهای دیگر هم ممکن است باشند. «طبیعت را هرگز نمی‌توانیم محکوم جدید منجر خواهند شد و تناقضات جدیدی را باعث خواهند شد، که به گفته دوئم، گسستی<sup>۲</sup> بین نظریه‌ها و مشاهدات ما خواهند افکند.»<sup>۳</sup> انگیزه یا محرك عقل همان است که بود. «همه کس، همیشه و در همه حال، به نحوی اساساً ثابت و تغییرناپذیر از قوه عاقله خویش استفاده کرده است و همچنان می‌کند.»<sup>۴</sup> ولی عقل نمی‌تواند به هدف مطلوب خویش واصل شود. باید خود را با واقعیات تجربی هماهنگ کند. علم موجود مصدق جدالی است بین پویایی عقل، که ساختار عالم واقع را کاملاً معقول می‌داند، و موانعی که دائمًا با آنها مواجه می‌شود.

میرسون به نظامهای فلسفی علاقه‌مند بود و آراء خود را، مثلاً بر فلسفه طبیعت هگل تطبیق می‌کرد. هگل می‌کوشید تا آنچه را که نامعقول می‌دانست وارد حوزه عقل کند. ما هم منطقاً مجاز نیستیم که بر تلاشی که برای فهم و تبیین صورت می‌گیرد اعتراض و اشکال کنیم، زیرا «عقل باید در پی آن باشد که هر آنچه را که از خودش نشأت نمی‌گیرد، به انقیاد در آورد؛ اصلاً کار عقل همین است، زیرا آنچه ما تعقل<sup>۵</sup> می‌نامیم همین است. در کتاب قبلی خود نیز گفتیم که علم تبیین‌کننده چیزی نیست جز فعالیتی که کاملاً مبنی بر چنین الگویی است.»<sup>۶</sup> ولی حق این است که واقعیت را نمی‌توان به روشنی که پدیدآورندگان نظامهای عقلی جامع تصور کرده‌اند به تسخیر در آورد. آنها مطمئنند که در

1. irrational

2. éclater

3. *Explanation*, P. 230.4. *Ibid.*, P. 703.

5. reasoning

6. *Explanation*, P. 402.

معرض نوعی آزمون و بررسی قرار می‌گیرند و این آزمون دقیقاً گواه بر این واقعیت است که «غیر عقلانی<sup>۱</sup>» را نمی‌توان کاملاً تحت سیطره عقل استدلالی در آورد.

میرسون به معنی خاصی به کمال مطلوب ریاضی و استنتاجی کردن شناخت تعلق خاطر تام دارد. به عقیده او این همان چیزی است که علم در پی آن است و همیشه در پی آن خواهد بود. ولی طبیعت مستقل از موجود دارد، هرچند که فقط از طریق حواس ما و از طریق ظواهر محسوس اشیا معلوم ما می‌شود. ما بسادگی نمی‌توانیم طبیعت را به طور استنتاجی بازسازی کنیم، بلکه باید به تجربه متول شویم. [زیرا] ممکن است راه و روش طبیعت با راه و روش عقل محض تفاوت داشته باشد و همین امر قدرت برتری مفهومی ما را محدود کند. فیلسوفی که نظام عقلی جامعی را پایه گذاری می‌کند می‌کوشد تا طبیعت را یکسره تابع متفضیات عقل کند، ولی طبیعت سرکش است و انتقام خود را می‌گیرد. بنابراین، علم باید هم عقلی باشد و هم تجربی، چنانکه چنین نیز هست. علم در جریان فهم پیشرفت می‌کند، ولی باید همیشه آماده تکانه‌ها و بازنگری نظریاتش باشد. عقل در پی غایتی آرمانی است که ماهیت یا طبیعت خود عقل آن را معین می‌کند، ولی دستیابی به این غایت نهایت دائم و واپس‌رونده آرزوی ماست. عقل از یک جهت دچار سرخوردگی می‌شود ولی از جهت دیگر، سرخورده نمی‌شود، زیرا اگر غایت کاملاً دست یافتنی شود دیگر علمی وجود نخواهد داشت.

## ۵. آندره لالاند

چنانکه پیشتر دیدیم، به عقیده میرسون عقل در فعالیت خویش تحت سیطره اصل اینهمانی و در پی نوعی واحد پارمنیدسی است یعنی علت مکتفي به ذاتی که در آن کثرت محو و وحدت کامل برقرار است. این غایت محدودکننده هرگز قابل وصول نیست: زیرا امور غریب و غیرقابل پیش‌بینی در جریان امر دخالت می‌کنند و مانع وصول عقل به هرگونه سکون نهایی می‌شوند. پس آن غایت تحدیدکننده، یعنی تبیین کاملی از همه امور و پدیده‌ها از طریق ایجاد رابطه اینهمانی بین آنها و علت غایی آنها، همچنان باقی می‌ماند. به تعبیر کانت، این غایت تحدیدکننده، مفهومی نظام‌بخش برای عقل است.

شاید بتوان بین تلقی میرسون از عقل و تلقی آندره لالاند<sup>۱</sup> (۱۸۶۷ - ۱۹۶۴)، تدوین کننده کتاب معروف فرهنگ اصطلاحات تخصصی و انتقادی فلسفه<sup>۲</sup>، از آن تا حدودی مشابهت‌هایی یافت.<sup>۳</sup> با لالاند حال و هوای ایائی محو شد، ولی او بر جنبشی معطوف به تجانس و وحدت و نقشی که عقل در این جنبش ایفا کرده است، به همان نحو که در حیات بشر وقوع یافته است، تأکید می‌کند. وی در سال ۱۸۸۹ رساله‌ای منتشر و در آن با هربرت اسپنسر در مورد اینکه حرکت تکاملی در راستای تمایز و تفکیک و از تجانس به عدم تجانس است مخالفت کرد.<sup>۴</sup> لالاند منکر نبود که تمایز و تفکیک نیز به صورت یک فرآیند وجود دارد، ولی به عقیده او جنبشی که وی آن را «انحلال»<sup>۵</sup> یا «انفساخ»<sup>۶</sup> می‌نامید، اهمیت بیشتری داشت.<sup>۷</sup> این جنبش را در طبیعت می‌توان در آتروبی و در عدم دسترسی فزاینده به انرژی گرمایی و در میل به نوعی تعادل که به زوال گرمایی منجر می‌شود ملاحظه کرد.<sup>۸</sup> البته، در حوزه موجودات آلی، نوعی فرآیند تمایز و تفکیک، حرکتی از تجانس به سوی عدم تجانس، وجود دارد. ولی حرکت حیات را می‌توان به حرکت چیزی که در هوا رها می‌شود تشییه کرد. انرژی حیاتی یا قوه محرکه نهایتاً تمام می‌شود و موجودات زنده نهایتاً به ماده بی جان تبدیل می‌شوند. در طولانی مدت این تجانس و تشابه است که بر عدم تمایز غلبه می‌کند.

در واقع، هربرت اسپنسر در نظریه عام خود درباره تکامل به نوعی تناوب در تمایز و انحلال، یا، په گفته لالاند، انفساخ، قائل است.<sup>۹</sup> ولی اسپنسر که مدافعان سرخست آزادی فردی و مخالف قاطع نظریه قائل به حیات انداموار جامعه مدنی بود<sup>۱۰</sup> آشکارا تمایز و

1. Andre Laland

2. *Vocabularie technique et critique de la philosophie*

۳. لالاند انتشار کتاب خود را در سال ۱۹۰۲ آغاز کرد و در ۱۹۰۴ به سمت صاحب کرسی فلسفه در پاریس منصوب شد.

4. *L'idée directrice de la dissolution opposé à celle de l'évolution*

طبع بازنگری شده‌ای از این کتاب با عنوان *Les illusions évolutionnistes* در سال ۱۹۳۰ منتشر شد.

5. dissolution

6. involution

۷. در طبع تجدیدنظر شده رساله مذکور انفساخ (involution) به جای انحلال (dissolution) آمده بود.

۸. بسط قانون دوم ترمودینامیک از سیستم گرمایی بسته به کل عالم امروزه علی‌الاغلب ناموجه دانسته می‌شود.

۹. درباره این رأی هربرت اسپنسر → کتاب تاریخ او، جلد هشتم، فصل پنجم.

۱۰. منظور من از نظریه قائل به حیات اندامور جامعه مدنی، نظریه‌ای است که جامعه مدنی را موجودی زنده می‌داند که چیزی بیش از مجموعه اعضای خود است.

عدم تجانس فرازینده را غایت مطلوب توسعه جامعه انسانی و نشانه پیشرفت آن می دانست. لالاند در اینجا با او هم رأی است. او فرآیندهای موجود در طبیعت را اموری که متعلق قضاوتهای اخلاقی واقع شوند، نمی داند. ولی، در حوزه حیات بشری، حرکت به سوی تجانس را پیشرفتی مطلوب و سازنده تلقی می کند. به عبارت دیگر طبیعت و تمایلات زیستشناختی آدمی را عامل خودمحوری و خودخواهی او و باعث جدایی انسانها از یکدیگر می داند. حرکت مطلوب حرکتی است که انسانها را بیشتر شبیه یکدیگر کند تا متفاوت با یکدیگر. البته نه آنکه این کار را با یکنواخت کردن تحملی یا با سلب آزادی انسانی انجام دهد، بلکه آن را با مشارکت جمعی در حوزه عقل، اخلاق و هنر به انجام رساند. حرکت حیات زیستشناختی به سوی اختلاف و تفرق است. عقل رو به سوی وحدت بخشی و همانندسازی دارد.

در حوزه علوم تجربی کارکرد وحدت بخش علم روشن است. جزئیات در ذیل کلیات یا به اصطلاح مجموعه ها دسته بندی می شوند و میل و گرایش به سوی همنواختی پدیدارها تحت قوانین هر چه کمتر و عامتر است. عقل در حوزه تفکر منطقی و پژوهش علمی همانندسازی می کند، به این معنی که چنان می کند که انسانها در تعقل شبیه یکدیگر باشند، گرچه در ادراک حسی با یکدیگر اختلاف دارند. البته احساس می تواند در عقل مؤثر باشد، ولی مسئله این است که به هر اندازه که عقل غلبه کند، انسانها را نه متمایز بلکه متحدد می کند. شاید این گونه باشد که علم هر چه بیشتر کاربرد صنعتی و فنی پیدا می کند، افراد در عملکردهای خودیکسانی بیشتری پیدا می کنند و کاملاً اعضای یک ارگانیسم اجتماعی می شوند. به عقیده لالاند رشد فناوری در خدمت آزادی فرد است. درست است که در جامعه جدید مردان و زنان بیشتر شبیه یکدیگر می شوند و نوعی یکسانی خاص به وجود می آید، ولی در طی همین فرآیند آنها از استبدادهای کهن، مثل پدرسالاری، رها می شوند و تخصصگرایی رو به رشد افراد را در استفاده از ارزش‌های مشترک فرهنگی، مثل ارزش‌های زیباشناختی، آزاد می گذارد. در عین حال گرایش به همانندسازی که حاصل جامعه امروزی است همراه با فروریختن نظام سلسله مراتب کهن، نوعی فرآیند آزادسازی فرد است. انسان آزاد می شود تا هر چه بیشتر میراث مشترک فرهنگی خود را بازیابد.

چنانکه همه می دانیم، برخی از نویسندها توسعه جامعه جدید را ملازم با نوعی

هم سطح سازی<sup>۱</sup> می‌دانند که معطوف به میان‌مایگی<sup>۲</sup> یکنواختی متعارض با شخصیت فردی است، در حالی که گروهی دیگر بر یکی دانستن (بنا بر تفسیری که خود از آن دارند) فرد با نقش اجتماعی او تأکید می‌ورزند. رشد و افزایش همانندی و تجانس را می‌توان معادل رشد همان چیزی که نیچه آن را «دجال» می‌نامید یا معطوف به جامعه‌ای خودکامه دانست. لالاند دیدگاه متفاوتی مطرح می‌کند، به این معنی که معتقد است که جامعه امروزی با وارد کردن فرد به دنیای مشترک فرهنگی در حوزه‌های عقل و هنر، او را بالقوه آزاد و رها می‌کند. سوائق زیستی نقش تمایزبخش دارند، در حالی که عقل و اخلاق و زیبایی شناسی عوامل وحدت‌بخش‌اند. پس جای تعجب نیست که در کتاب عقل و هنجارها<sup>۳</sup>، منتشر شده به سال ۱۹۴۸، به انتقاد از پدیدارشناسان و اگزیستانسیالیستها می‌پردازد. مثلاً آنجا که پدیدارشناسان بر ریشه داشتن مفاهیم مکان و زمان در تجربه فرد، به عنوان موجودی در جهان، تأکید می‌کنند، لالاند بر مفهوم مشترک مورد نظر ریاضیدانان و فیزیکدانان از مکان و زمان که در آن وحدت‌بخشی عقل را می‌دید، تأکید می‌ورزد.

لالاند کتابهایی مخصوصاً در فلسفه علم تألیف کرد. در سال ۱۸۹۳ نخستین ویرایش از ویرایش‌های متعدد مطالعاتی درباره فلسفه علم<sup>۴</sup> و در ۱۹۲۱ نظریه‌های استقرا و آزمایش<sup>۵</sup> را منتشر کرد. ولی اندیشه او گسترده‌تر از آن است که تعبیر فلسفه علم درباره آن کاملاً رسا باشد. زیرا توجه او معطوف به تأکید بر گرایش به بازگشایی و نقشی بود که، به گفته خودش، عقل سازنده<sup>۶</sup> در آن ایفا می‌کند. علم فقط یکی از حوزه‌هایی است که عقل در آن به وحدت‌بخشی دست می‌زند. اخلاق هم حوزه دیگری است که عقل می‌تواند در آن وفاق پدیدآورد و اخلاقی غیردینی تأسیس کند. به طور کلی، عقل فهم متقابل و همکاری بین انسانها را تقویت می‌کند. کوششی که لالاند صرف ویرایش و بازویرایش فرهنگ اصطلاحات خود کرد مبتنی بر این فرض بود.

1. levelling-out

2. mediocrity

3. *La raison et les normes*4. *Lectures sur la philosophie des sciences*5. *Les théories de l'induction et de l'expérimentation*

6. constituting reason

## ۶. گاستون باشلار

میرسون و برونشویگ هر دو برگرایش به وحدت‌بخشی که در علم جلوه می‌کند، تأکید می‌کردند. این کاملاً طبیعی بود، نه فقط از آن رو که با فلسفه کلی آنها مناسب یا مقتضای آن بود، بلکه از آن رو که ایجاد اتحاد بین پدیده‌ها بوضوح حیثیتی واقعی از حیثیات علم است. برای فهم این امر که وقتی که ذهن با انبوهی از پدیده‌ها مواجه می‌شود. وحدت‌بخشی مفهومی حیثیتی واقعی برای فاهمه ایجاد می‌کند، بحث درباره وحدت ذاتی<sup>۱</sup> [اشیا و امور] و یا، به تبع میرسون، آراء پارمنیدسی را مطرح کردن ضرورتی ندارد. تسلط مفهومی بدون ایجاد وحدت ممکن نیست، یا آنکه این تسلط خود نوعی فرآیند ایجاد وحدت است. در عین حال بر کثرت‌گرایی در علم، یعنی بر عناصر ناپیوستگی و کثرت نظریه‌های علمی هم می‌توان تأکید کرد. برونشویگ چنانکه دیدیم، قائل به چنین حیثیتی برای علم است. ولی فرق است بین اینکه در چارچوب یک فلسفه ایدئالیستی (که بر یکپارچگی ماهیت نفس یا روح تأکید می‌کند) جایی هم برای واقعیتها قائل باشیم و اینکه جنبه‌هایی از تاریخ علم را انتراک کنیم و بر آنها تأکید بورزیم. جنبه‌هایی که هماهنگ کردن آنها با این تصور کلی درباره عقل که پیوسته یکپارچگی و تجانس خود را بر پدیده‌ها تحمیل می‌کند، چندان هم ساده نیست.

تأکید بر تکثر و انفصل ویژگی فلسفه علم گاستون باشلار<sup>۲</sup> (۱۸۸۴-۱۹۶۲) بود. وی پس از آنکه مدتها کارمند اداره پست بود مدرکی در ریاضیات و علوم گرفت و سپس در شهر زادگاهش بار سور اوپ<sup>۳</sup> به تدریس فیزیک و شیمی پرداخت. در سال ۱۹۳۰ به سمت استادی فلسفه در دانشگاه دیژون<sup>۴</sup> منصوب شد و پس از ده سال به عنوان استاد تاریخ و فلسفه علم به پاریس رفت. او آثار بسیاری منتشر کرد. در ۱۹۲۸ رساله‌ای درباره شناخت تقریبی<sup>۵</sup>، در ۱۹۳۲ تکثیرگرایی هماهنگ شیمی جدید<sup>۶</sup>، در ۱۹۳۳ شهودات اتمیستی<sup>۷</sup>، در ۱۹۳۷ پیوستگی زمانی و تکثیر<sup>۸</sup> و تجربه مکان در فیزیک معاصر<sup>۹</sup>، در ۱۹۳۸ شکل‌گیری ذهنیت

1. identification

2. Gaston Bachelard

3. Bar-sur-Aube

4. Dijon

5. *Essai sur la connaissance*

6. *La pluralism cohérent de la chimie modern*

7. *Le intuitions atomistique*

8. *La continuité et la multiplicité temporales*

9. *L'expérience de l'espace dans la physique contemporaine*

علمی<sup>۱</sup>، در ۱۹۴۰ فلسفه نه<sup>۲</sup>، در ۱۹۴۹ عقلگرایی کاربردی<sup>۳</sup>، در ۱۹۵۱ فعالیت عقلگرایانه فیزیک جدید<sup>۴</sup> و در ۱۹۵۳ ماتریالیسم عقلانی<sup>۵</sup>. باشlar به مسئله فعالیت ذهن در حوزه علوم و فعالیت آن در حوزه تخیل شاعری علاقه مند بود. در این باب هم چند کتاب منتشر کرد. مانند روانکاوی آتش<sup>۶</sup> (۱۹۳۸)، آب و رؤیا<sup>۷</sup> (۱۹۴۲)، هوا و رؤیا<sup>۸</sup> (۱۹۴۳)، زمین و رؤیاهای شیرین اراده<sup>۹</sup> (۱۹۴۸)، شعر فضای<sup>۱۰</sup> (۱۹۵۷) و شعله شمع<sup>۱۱</sup> (۱۹۶۱).

به نظر باشlar، رأی اگزیستانسیالیستها درباره بطلان یا بی معنایی عالم، مبالغه‌ای نامعقول است. درست است که فرضیه‌ها و نظریه‌های علمی ساخته و پرداخته ذهن‌اند، ولی آزمایش و آزمون تجربی هم برای علم ضروری است و تعامل عقل و تجربه برای پیشرفت شناخت علمی مؤید این رأی نیست که عالم فی نفسه یکسره خردگریز است و معقولیت چیزی جز امری که از سوی ذهن بر آن تحمیل می‌شود نیست. با التفات به ماهیّت و مسیر تعامل عقل و تجربه می‌بینیم که پیشرفت علمی را نمی‌توان پیشرفت مداومی، به معنی واقعی کلمه، دانست که در آن عقل صرفاً به مجموعه هماهنگی از معرفت که پیشتر حاصل شده اضافه می‌شود. برای برخی از فلاسفه بسیار مطلوب است که ابتدا اصول اولیه‌ای را وضع کنند و سپس واقعیت را مصدق آنها بدانند یا آن را به عنوان مکمل چارچوبی که از قبیل تصور و طراحی شده است تفسیر کنند. آنها همیشه می‌توانند ماده سرکش را کم‌اهمیت یا نشان‌دهنده ماهیّت امکانی یا حتی نامعقول امر مورد نظر تلقی کنند. فلسفه آنها به صورت «فلسفه یک فیلسوف»<sup>۱۲</sup> باقی می‌ماند و ربط اندکی با علم دارد. انفصال جنبه‌ای اساسی از رشد معرفت علمی است. یعنی تجارب نوما را بر «نه» گفتن به نظریه‌های کهن توانا می‌کنند، چنانکه ممکن است ناگزیر باشیم الگوی تفسیری خاصی را جانشین الگوی کهن کنیم. در واقع، ممکن است لازم باشد مقایه‌یم یا اصولی را که بنیادی می‌دانسته‌ایم تغییر دهیم. ذهن اصیل علمی ذهنی گشوده

1. *La formation de l'esprit scientifique*2. *La philosophie du non*3. *La rationalisme applique*4. *L'activité rationaliste de la physique contemporaine*5. *La materialisme rationnel*6. *La psychoanalyse de fue*7. *L'eau et les rêves*8. *L'air et les songes*9. *La terre et les rêveries de la volonté*10. *La poétique de l'espace*11. *La flamme d'une chandelle*

12. a philosopher's philosophy

است. چنین ذهنی، با شناخت اندکی که از عدم قطعیت دارد، مثلاً مکانیک کوانتوم را، صرفاً به دلیل اینکه در چارچوب به ظاهر معتبری نمی‌گنجد، رد نمی‌کند. چارچوبهای مفهومی نیز ممکن است به نفع چارچوبهای جدید کنار گذاشته شوند. هر چند که خود اینها نیز در آینده در معرض چنین نفی و انکاری اند. فلسفه علم خود باید تکثیرگرا و نسبت به نظرگاههای مختلف گشوده باشد. کمال مطلوب عقلانی و استنتاجی قدیم دکارت و دیگران [در باره علم] غیرقابل دفاع و بی اعتبار است. عقل باید تابع علم باشد. به عبارت دیگر، عقل باید صور مختلف استدلال را با ملاحظه آنها در مقام عمل و در علوم تجربی یاموزد<sup>۱</sup>. «تلقی سنتی در مورد نوعی عقل مطلق و لا یغیر صرفاً یک فلسفه است. فلسفه‌ای که از میان رفته است.»<sup>۲</sup>

البته منظور باشلار از «نه» در کتاب فلسفه نه نفی صرف نیست. فی المثل فیزیک جدید فیزیک کلاسیک را یکسره نفی و ابطال نمی‌کند. مفاهیم قدیم در چارچوبی تازه، معانی تازه‌ای می‌یابند. نفی در اینجا امری جدالی است نه انکار محض. در عین حال تأکید باشلار بیشتر بر مسئله گسیختگی در اندیشه و «فراتر رفتن»<sup>۳</sup> از مراتب پیشین بود. مثلاً جهان، به گونه‌ای که در علم نمایانده شده است، برتر از جهان ماقبل علم است. بین اگاهی ابتدایی و اگاهی علمی گستاخی هست، ولی در خود علم نیز گستاخی وجود دارد. مثلاً زمانی علم نوعی عرف عام سازمان یافته بود که به اعیان خارجی می‌پرداخت یا به اموری که کاملاً شیوه اعیان خارجی مورد نظر عرف عام بودند تا بتوان آنها [اعیان خارجی] را به تصور در آورد. به عقیده باشلار علم با ظهور هندسه‌های ناقلیدسی و پیدایی نظریه‌هایی در باره عالم که فقط به زیان ریاضی قابل توضیح‌اند و مفاهیمی در باره اشیا که مثل اشیای مورد نظر عرف عام قابل تصور نیستند، نه به چیزها، که به روابط و نسب پرداخت. علم در ورای اشیا و اعیان به نسبی که قابل صورت‌بندی ریاضی باشند نظر دارد و به همین دلیل در آنجا [در حوزه علم]، نوعی «مادی‌زدایی مذهب اصالت ماده»<sup>۴</sup> رخ داده است.<sup>۵</sup> اندیشه در حصار رئالیسم به جمود کشیده می‌شود، ولی بحران کشف علم را به پیش می‌راند؛ به درون فرآیند انتزاع که ریاضیات آن را ممکن می‌سازد.

۱. در اینجا باشلار تقریباً همان سخن برونو شوگ را تکرار می‌کند.

2. *La Philosophie du non*, P. 145.

3. *transcendence*

4. *dematerialization of materialism*

5. *Le nouvel esprit scientifique*, P. 67.

بنابراین، جهانی علمی ایجاد می شود که قابل انتقال به ذهن غیرعلمی نیست و نه فقط با جهان آگاهی ابتدایی بلکه با جهان متصور در مراحل آغازین علم نیز اختلاف فاحش دارد.

باشlar بر این نکته تأکید می کند که هم کار عقل علمی و هم تخیل شعری هر دو مصدق فعالیت خلاقة ذهن اند و به عقیده او روانکاوی می تواند ریشه های آنها را کشف کند. گرچه علم و شعر (یا هنر به طور کلی) هر دو جلوه های فعالیت خلاقة ذهن اند، ولی هر یک از راهی می روند. آدمی در هنر رؤیاهای خویش یعنی حاصل خیالورزیهای خود را بر اشیا بار می کند، حال آنکه در علم جدید، ذهن با فراتر رفتن از صورت ذهنی و متعلق آن به سوی نسبتها بی که قابل صورتبندی ریاضی باشند تعالی می جویند. باشlar، در مورد این قلمرو عقل علمی، بوضوح هم در نفعی مقولات والگوهای ثابت و هم در اینکه عقل با تأمل در عمل بالفعل و تطویر تاریخی خویش، خود را مورد شناسایی قرار می دهد، با برونشویگ توافق دارد. به این ترتیب ماهیت عقل از نظر باشlar چندوجهی و منعطف و متحوال است. ولی اگر پرسیم که چرا عقل در فعالیت خلاقة خویش جهان علم را پدید می آورد، پاسخ آن، حتی اگر هم باشlar تصریح نکرده باشد، قاعده تا شیوه همان پاسخ برونشویگ خواهد بود، مبنی بر اینکه ذهن در پی وحدتبخشی است. تأکید بر گسیختگی، بر قابلیت بازنگری و بر خصلت قطعی نبودن مفاهیم والگوها و نظریه های علمی هم، در واقع تأثیری در مسئله ندارد. زیرا خود برونشویگ نیز نوعی وحدتبخشی کامل و نهایی را، که بالفعل هم قابل تحصیل باشد، مطرح نکرده است. پیش فرضها و تصورات کاملاً ایدئالیستی برونشویگ در اندیشه باشlar حضور ندارد. البته اگر کسی بخواهد می تواند دیدگاه باشlar را درباره انسان نو، که او را طراح یا خلاق جهانی کاملاً انتزاعی از نسبتها و روابط می داند، جهانی که در آن ماتریالیسم پشت سر نهاده شده یا به نحوی تغییر یافته است، دیدگاهی ایدئالیستی تلقی کند.

به علاقه پژوهی که فیلسوفان علم متاخر فرانسوی به مباحث معرفت شناختی نشان داده اند، اشاره کردیم. این فیلسوفان عکس العمل تندی نسبت به پوزیتیویسم از یک طرف و نسبت به کمال مطلوب دکارتی شناخت از طرف دیگر نشان داده اند. آنها بر قوه ابداع و خلاقیت ذهن و تقریبی و قابل تجدید نظر بودن تفسیر آن از واقعیت تأکید می کنند. دوئم در این مورد یک استثنای بود. زیرا او، اگرچه تا حدود زیادی با قراردادگرایی

پوانکاره موافق بود، ولی توجهش معطوف به تفکیک علم از هستی‌شناسی و مابعدالطیبیه بود. به طور کلی، علوم تجسس اشتیاق ذهن به فهم جهان از طریق وحدت‌بخشیدن به پدیده‌ها تلقی می‌شدند و مفاهیم ابداع و خلاقیت ذهن و اینکه فرضیه‌ها و نظریه‌های علمی بالذات قابل تجدیدنظرند، بوضوح ناشی از تأمل در تاریخ علم بودند. به عبارت دیگر، خود علم در مقام فعلیت و تحقق این نتیجه را به بار می‌آورد که هم تصویر صرفاً عقلگرایانه و استنتاجی از کار ذهن و هم برداشت کاملاً ابتدایی کنت در باب شناخت اثباتی هر دو بی‌اعتبارند. بعلاوه، فیلسوفانی مثل برونو شویگ و باشلار بوضوح می‌دیدند که عقلگرایی محض و تجربه‌گرایی محض نمی‌توانند تبیینی قابل قبول از علم موجود فعلی ارائه کنند. البته ممکن است فیلسوفان علم فرانسوی را بیش از اندازه «متکی به فلسفه» بدانیم، ولی تلاش آنها به هر حال این بود که مواضع فلسفی خود را روشن و آشکار کنند، گرچه توفیقشان همیشه چشمگیر نبود.

## فصل چهاردهم

### فلسفه ارزش، مابعدالطبیعه، مذهب اصالت شخص<sup>۱</sup>

#### ۱. ملاحظات کلی

چندان نیازی به ذکر این نکته نیست که از رنسانس به بعد، فلسفه اخلاق به نحوی از انحصار جنبه برجسته‌ای از تفکر فرانسوی بوده است. حتی دکارت هم که نامش در درجه اول با روش شناسی، مابعدالطبیعه و تلقی جهان به عنوان یک ماشین پیوند خورده است، بر ارزش عملی فلسفه تأکید می‌کرد و بالاترین حد آن را نوعی فلسفه اخلاق می‌دانست. فلاسفه روشنگری قرن هفدهم در پی استقلال بخشیدن به فلسفه اخلاق، به معنی جدا کردن آن از الهیات و مابعدالطبیعه، بودند. در قرن نوزدهم، مباحث اخلاقی در آثار پوزیتیویستهایی مثل دورکم، قائلان به اصالت روح مثل گویو و برگسون<sup>۲</sup> و متفکرانی مثل رنوویه، که متعلق به جنبش نو-انتقادی بود، بر جستگی داشت. علی‌رغم وجود این سنت تفکر اخلاقی، فلسفه ارزش در حوزه فرانسوی، نسبت به حوزه آلمانی، تأخیری

#### 1. personalism

۲. البته آثار برگسون در حوزه فلسفه اخلاقی مربوط به قرن بیستم است، ولی فلسفه او حاصل جنبشی است که در قرن نوزدهم آغاز شد و بسط یافت.

نسبی داشت، و در آغاز با نوعی تردید و مقاومت رویه رو شد. البته مفاهیم خیر و غایات مطلوب مفاهیمی به حد کافی مأнос بودند و فلاسفه همان طور که سخن از صدق و زیبایی می‌گفتند، در باب ایدئالهای اخلاقی نیز بحث می‌کردند. بحثهای مربوط به اخلاق، به معنایی، همیشه شامل مباحث مربوط به ارزش هم بوده است. در عین حال فلاسفه اخلاق فرانسوی پدیده‌های اخلاقی را به منزله امری تجربی یا به عنوان نقطه عزیمتی برای تأمل و تفکر مورد توجه قرار می‌دادند و نسبت به فایده تحلیل انتزاعی درباره ارزشها سوء‌ظن داشتند. به ویژه از آن جهت که این نوع بحث درباره آنها مسئله ذوات متقرر<sup>۱</sup> «در خارج» را مطرح می‌کرد. بعلاوه فلاسفه‌ای که آشکارا مربوط به ارزشها باشد، به همان نحو که ماکس شلر<sup>۲</sup> و نیکولاوی هارتمن<sup>۳</sup> به آن پرداختند، با پدیدارشناسی ارتباط داشت و در آلمان بسط یافت و در آغاز نفوذ کمی در فرانسه داشت.<sup>۴</sup> آنجا البته بحثهای نیچه درباره ارزشها هم بود. ولی در فرانسه نیچه تا مدت‌ها بیشتر به عنوان شاعر شناخته می‌شد تا فیلسوف.

از دیدگاهی پدیدارشناسی این سخن که ارزشها شناخته یا کشف می‌شوند سخنی معقول است. مثلاً مورد کسی را در نظر بیاورید که معتقد باشد عشق یک ارزش است، چیزی است که باید آن را ارج نهاد، ولی نفرت چنین نیست. البته اینکه او عشق را ارزش و نفرت را ضد ارزش می‌داند، مسئله قابل بحثی است. ولی صرف نظر از رأی او درباره ارزشها، می‌توان گفت که عشق در حوزه آگاهی بی‌واسطه چنین فردی، خود را به صورت یک ارزش تحمیل می‌کند. چنانکه از دیدگاه پدیدار شناختی، درباره حقیقت و زیبایی سخن از شناخت یا کشف به میان آوردن نیز معقول است. به عبارت دیگر، تجربه ما درباره ارزشها زمینه یا مبنای برای عینی و متعالی دانستن آنها فراهم می‌کند، به این معنی که آنها صرفاً وابسته به انتخاب دلخواه فرد نیستند. مسلمًا شخص باید جایی هم برای ارزشداریهای مختلف در نظر بگیرد. البته همیشه می‌توان، مثل برخی پدیدارشناسان، به امکان عدم وقوف نسبت به برخی ارزشها وجود درجات مختلف بصیرت نسبت به آنها، اشاره کرد. این مسائل هم در مورد جوامع و هم در مورد افراد صدق می‌کنند.

1. subsistent essences

2. Max Scheler

3. Nicolai Hartmann

4. در آلمان البته مکتب نوکانتی بادن (Baden) هم بود. ← ترجمه جلد هفتم این تاریخ صص ۳۵۶ - ۳۵۸.

به هر حال از نظر کسان بسیاری، موجود دانستن ارزشها در عالم اثيری خودشان، از نظر هستی‌شناسی یا مابعدالطبیعی، عقیده باطلی است. البته می‌توانیم تعبیر تقرر داشتن را جانشین، «وجود داشتن» کنیم، ولی بعید است که این تغییر لفظ و ضعیت امر را بهبود بخشد. بنابراین، اگر بخواهیم ارزشها را عینی بدانیم و در همان حال اگر بخواهیم این عقیده را پذیریم که ممکن است کلیاتی مثل عشق یا حقیقت یا زیبایی در عالمی افلاطونی، دارای تقرر باشند، می‌توانیم ارزشها را هم، علاوه بر اوصاف دیگر اشیا و اعمال، اوصافی عینی تلقی کنیم، یا بکوشیم تا مابعدالطبیعه‌ای عام بنا کنیم که ما را در سخن گفتن از ارزشها به عنوان اموری عینی، بدون درگیر شدن با مستلة عالم ذات کلی متمرر، مجاز بدارد.

اگر لازمه عقیده به عینی بودن ارزشها این باشد که برای آنها منزلتی هستی‌شناسختی قائل شویم، اعم از اینکه آنها را ذاتی اثيری بدانیم و یا اوصاف عینی اشیا، افراد و اعمال، البته انکار عینی بودن آنها خیلی آسان‌تر به نظر خواهد آمد. به این معنی که احتمالاً انتقال تمامی نقل بحث به مستلة ارزشداوری یا ارزشگذاری و مثلاً عقیده به این امر که ارزش دانستن زیبایی به معنی استناد ارزش به اشیا یا اشخاص زیبا است، بسیار ساده‌تر و در عین حال معقول‌تر است. به عبارت دیگر می‌توانیم بگوییم که انسانها با همین عمل اتساب ارزش [یه امور و اشیا] است که ارزشها را می‌آفرینند. ارزشها مبتنی بر اراده و انتخاب آدمی و مرتبط با آن هستند.

اگر این طرز تفکر را پذیریم، البته باید عقیده به شناخت یا کشف ارزشها را هم به نحوی تبیین کنیم. زیرا ظاهراً چنین عقیده و دریافتی هم نوعی داده‌آگاهی است. می‌توانیم این دریافت را، به تعبیر دورکم، با ارجاع آن به تأثیر آگاهی جمعی در آگاهی فردی تبیین کنیم. و اگر بخواهیم فقط با استناد به فرد سخن بگوییم می‌توانیم طرز تفکری را که سارتر مطرح کرده و ارزشداوریهای خاص فرد را معلول نوعی «طرح»<sup>۱</sup> اصلی یا ایدئال بنیادین عملی دانسته است پذیریم.

فعلاً با کنار گذاشتن اگزیستانسیالیسم سارتر، که بعداً مورد بحث قرار خواهد گرفت، و کسانی که کوشیده‌اند تا مبنایی مابعدالطبیعی برای ارزشها ارائه کنند، می‌توانیم ابتداً

به رمون پولن<sup>۱</sup> بپردازیم، فیلسوفی که نظریه‌ها و آراء مختلفی درباره ارزشها مطرح کرده و خود نیز از مخالفان عقیده به عینی دانستن ارزشهاست.

## ۲. رمون پولن

رمون پولن در سال ۱۹۱۰ متولد شد. پس از تحصیل در دانشسرای عالی و کسب مدرک دکتری در ادبیات، ابتدا به تدریس فلسفه در دیبرستانهای مختلف دولتی، مثل دیبرستان دولتی کوندورسه<sup>۲</sup> در پاریس، پرداخت و سپس استاد دانشگاه لیل شد. در سال ۱۹۶۱ استاد دانشگاه سورین شد. کتابهای آفرینش ارزشها<sup>۳</sup> (۱۹۴۴)، فهم ارزشها<sup>۴</sup> (۱۹۴۵)، درباره فیبح، شروکذب<sup>۵</sup> (۱۹۴۸) و اخلاق و سیاست<sup>۶</sup> (۱۹۶۸) از جمله آثار اوست. پولن کتابهایی نیز درباره هابز و لاک منتشر کرد.<sup>۷</sup>

به عقیده پولن پدیدارشناسی احتمالاً مناسب‌ترین روش بررسی ارزشها<sup>۸</sup> است. زیرا ارزشها، از نظر آگاهی، که مُدرِک آنهاست یا به آنها می‌اندیشد، با معانی<sup>۹</sup> خود انطباق دارند. [در این مورد] او دو مرحله را مطرح می‌کند. نخست نوعی تحويل پدیدارشناسحتی که دستیابی به آگاهی محض ارزش‌شناختی (آگاهی از ارزشها) برای تعریف ماهیت ارزشها را فراهم می‌کند و دوم حرکتی آزادی‌بخش که رهاننده ذهن هم از فشار اعمال شده از سوی ارزش‌های معقول و متدائل است و هم از تأثیر همه نظریه‌های موجود درباره ارزشها. به عبارت دیگر او می‌خواهد دیدگاهی تازه و خالی از تعصب درباره موضوع اختیار کند. ذهن باید نسبت به هر سلسله مراتبی از ارزشها و نسبت به همه نظریه‌های موجود، موضعی بی‌طرفانه داشته باشد و از هر گونه تحکم، از جمله تحکم جامعه رها باشد.

با توجه به اینکه پولن به کرات به ارزشها اشاره می‌کند، یعنی این واژه را در حالت اسمی آن به کار می‌برد، احتمالاً این وسوسه در فرد ایجاد شود تا نتیجه بگیرد که از نظر

1. Raymond Polin

2. Condorcet

3. *Le Création des valeurs*

4. *La Compréhension des Valeurs*

5. *Du laid, du mal, du faux*

6. *Ethique et Politique*

7. فلسفه سیاسی توماس هابز (۱۹۵۳) و اخلاق سیاسی از نظر جان لاک (۱۹۶۰)

8. *La Création des Valeurs*, P. I.

9. signification

پولن عالمِ ذواتی هست که برای خود وجودی دارد یا باید برای آن قائل به بنیادی هستی شناختی یا مابعدالطبیعی شد. در واقع عنوان فرعی کتابش درباره ارزشها هم تحقیق ذربارهٔ بنای عینی بودن ارزشهاست.<sup>۱</sup> پیشتر یادآور شدیم که به عقیدهٔ او هر ارزشی با معنی آن برای ذهنی که آن را ادراک می‌کند مطابقت دارد. پس، از آن جهت که متعلق قصد مدرک خود است، دارای عینیت است. به این معنی که فعل اندیشیدن یا در یافتن یک معنی ارزشی<sup>۲</sup> از امور واقع است. ولی ارزش شیئی موجود «در خارج» و مستقل از فاعل مدرک خود نیست. اما در باب دستیابی به مبنای ارزشها، غیر از خود فعل ارزشگذاری، باید گفت که چنین مبنایی (اگر بناسب مینا باشد) باید متفاوت با خود ارزشها باشد، در عین حال ارتباطی معقول و ضروری با ارزشها باید داشته باشد که مبنای آنهاست، ولی وجود ارتباط ضروری بین ارزش و چیزی که [از جنس] ارزش نیست چگونه ممکن است؟ یا به بیانی دیگر و خودمانی‌تر، چگونه ممکن است گزاره‌ای مبتنی بر واقعیت نوعی ارزشداوری به بار آورد؟

واقع این است که گفтар پولن دربارهٔ ارزشها تا حدودی گمراه‌کننده است. توجه او در واقع معطوف به عمل ارزشگذاری است که ارزشها هم با آن ایجاد می‌شوند. از نظر او ممکن نیست ارزشگذاری مستقل از عمل انسان فهمیده شود. «تحقیق پدیدارشناختی دربارهٔ ماهیت ارزشها لغو و بیهوده است. مگر آنکه مدخل نوعی فلسفهٔ عمل باشد».<sup>۳</sup> عمل آدمی مسبوق به ارزشگذاری و میان وجود آن است و ارزشگذاری خود فعل یک فاعل شناسایی است. فاعل شناسایی مختار از آنچه تجربه به او داده است فراتر می‌رود یا تعالی می‌جوید و ارزشها خود را با توجه به عمل می‌آفریند. ارزشها خلق شده البته نوعی خارجیت دارند. به این معنی که متعلق آگاهی مبتنی بر قصد و معطوف به غایت‌اند. ولی خطاست اگر تصور کنیم که عالمی از ارزشها یا قلمروی از ارزشها مستقل از آگاهی وجود دارد که ارزشها را پدید می‌آورد. تنها واقعیت در اینجا واقعیت تجربی است، ولی این واقعیت تجربی در ارتباط با عمل، ارزیابی می‌شود. ارزشها وابسته به فاعل شناسایی خلاقی‌اند که از خود فراتر رفته است و این تنها بنیادی است که آنها دارند یا مقتضی آن‌اند.

1. *Recherches sur le fondement de L' objectivité axiologique*

2. value-meaning

3. *Ibid*, P. 3.

به نظر پولن ارزشها اموری واقعی در «عالم خارج» و منتظر شناخته شدن نیستند. به عکس، بین شناخت چیزها، که در آن آگاهی «معرفتی»<sup>۱</sup> حل در متعلق آگاهی می‌شود، و آگاهی ارزشی<sup>۲</sup> که از امر موجود فراتر می‌رود و امر «غیرواقع» می‌آفریند، تفاوتی تحويل ناپذیر وجود دارد و به عبارت دیگر، نباید بین صدق و ارزش خلط کرد. «صدق ارزش نیست»<sup>۳</sup>، و نباید از صدق ارزشها سخن گفت. البته نوعی صدق عمل وجود دارد. یعنی همان طور که صدق نظری از راه مطابقت فکر با واقع حاصل می‌شود، صدق در عمل نیز حاصل مطابقت واقعیت (کار) خلق شده به وسیله عمل با «طرح و قصد ارزشی»<sup>۴</sup> است. ما زمانی به یک امر واقع علم پیدا می‌کنیم که اندیشه [علم] ما با وضعیت عینی امور مطابق باشد. اما در حوزه عمل صدق همان مطابقت چیزی که حاصل یا ایجاد می‌کنیم با قصد حامل ارزش ماست. اما این تمام مطلب نیست. زیرا انسان با عمل نه فقط کارش را بلکه خودش را می‌آفریند. «این است علت آنکه در حوزه عمل صدق هم خودکار و هم آفریننده آن را در بر می‌گیرد. صدق هم کار است و هم کسی که کار را انجام می‌دهد».<sup>۵</sup>

پولن، در اصرار بر این معنی که انسان آزادانه ارزشها را خلق می‌کند، با نیچه هم رأی است و باز در این مسئله و هم در برخی موارد دیگر، مثل این رأی که آدمی با فرایند ارزشگذاری و عمل خود را می‌آفریند، به سارتر نزدیک. اما می‌توان پرسید که پولن با جنبه اجتماعی اخلاق چه می‌کند؟ به عقیده او «عمل از حیث ماهیّت، از جهت متعلق و از جهت شرایط، امری اجتماعی است. عمل بدون وجود دیگری غیرقابل درک است.» این بدان معنی است که ارزشها، به عنوان ظهور اراده خلاق، مستعد تبدیل شدن به هنجارند و به عنوان اموری قابل تعمیم، ذاتاً اجتماعی‌اند. بعلاوه ارزشها (ارزشگذاریها) اموری شخصی‌اند و قابل تحمیل نیستند. ولی هنجارها را ممکن است دیگران تحمیل کنند. مثلاً ممکن است جامعه یا گروهی هنجارهای خاصی را بپذیرد و بکوشد تا آنها را در مورد اعضای خود یا گروه دیگر به موقع اجرا بگذارد و یا بر آنها تحمیل کند. به این

1. noetic

2. axiological

3. واضح است که مراد از صدق در اینجا معنی اخلاقی آن نیست، بلکه معنی منطقی یا به معنی مصطلح در منطق که صفت قضایا واقع می‌شود، مراد است. - م.

4. *Ibid*, P. 296.5. *Ibid*, P. 297.

ترتیب، هنجارها مبدّل به ارزشها بیی ایستا می‌شوند و ممکن است فرمانبردارانه پذیرفته شوند یا آنکه چون افراد در پی پناهگاهی امن یا گریز از تصمیم شخصی اند (که همیشه نوعی خطر کردن به معنای فرارفتن یا تعالی جستن از وضع موجود است) آنها را پذیرند. ارزشها ممکن است که خود را به صورت هنجارهای تحکم آمیز یا قواعد یا فرمانهای ناگزیر، بلکه به صورت کشش به سوی یک مطلوب یا متحقق کردن آن نشان دهند، آنها ممکن است برای آفرینش خود به صورت ایدئالها یا اهداف جالب و جاذب ظاهر شوند و برای دیگران نیز ممکن است چنین باشند. «فرمان جای به خواهش می‌دهد».<sup>۱</sup> بنابراین، آفرینش [ارزشها] تسلط خود بر دیگران را صرفاً مدیون ارزشها بی است که به وجود می‌آورد.<sup>۲</sup> شاید بتوان این طرز تفکر را دنباله رأی برگسون درباره اخلاقیات بسته و باز دانست.

پولن تحلیل خود از «نگرش ارزش شناختی»<sup>۳</sup> را با بررسی آنچه نگرش ژرف‌نگرانه می‌نامد، آغاز می‌کند. فاعل‌شناسی اینجا استعلا را نه در صورت عمل خلاق آدمی، بلکه در «نوعی هستی ایستا و موجود یا امر متعالی» درک می‌کند.<sup>۴</sup> ارزشها دیگر اموری غیرواقعی [غیرعینی] نیستند که با عمل آدمی تحقق یابند، بلکه واقعیاتی اند که مستقل از وجود دارند. پولن می‌پذیرد که ارزشها، در این برداشت، ممکن است «الگویی از فعالیت کامل آدمی» فراهم کنند،<sup>۵</sup> ولی به عنوان متعلق تأمل، هیچ‌گونه عمل مؤثری به بار نمی‌آورند.<sup>۶</sup> ارزش، فی نفسه، لحظه یا آنی از کل فرآیند یا گردونه عمل آدمی نیست، بلکه امری مستقل است که مورد تأمل و ژرف‌نگری قرار می‌گیرد و مستقل از آگاهی آدمی وجود دارد، یا، اگر این تعییر مقبولتر باشد، مقرر است.

البته خود پولن با این نگرش ارزش‌شناختی موافقتنی ندارد. احتمالاً بسیاری از ما نیز پذیرش نظریه‌ای را که جهانی از هویات ارزشی متقرر را مفروض می‌گیرد، دشوار می‌بایم. در عین حال، چنانکه پیشتر اشاره شد، این مطلب قابل دفاع است که از نظر پدیدارشناسی چنین تجربه‌ای در باب شناسایی یا کشف ارزشها وجود دارد. یعنی تجربه‌ای وجود دارد که به نظر می‌رسد که مقتضی استفاده از چنین اصطلاحاتی است.

1. *La comprehension des valeurs*, P. 134.

2. *Ibid*, P. 134.

3. axiological attitude

4. *Ibid*, P. 58.

5. *Ibid*, P. 58.

6. *Ibid*, P. 58.

حتی اگر شخص مصمم باشد که از لازمه حقیقی اصطلاحی مثل «کشف»، یعنی این که واقعیتی از قبل موجود و منتظر کشف است، بپرهیزد، هر نظریه مناسب دیگر در باب ارزشها باید به هر حال آن نوع تجربه را، که استفاده از اصطلاحات بالقوه گمراه کننده را اقتضا می‌کند، هم به حساب آورد. پس به خوبی می‌توان فهمید که چرا برخی فلاسفه با هر نظریه‌ای که ارزشها را صرفاً آفریده‌های مختارانه شخص فاعل شناسایی می‌داند، مخالفند. اینک می‌توانیم دو یا سه فیلسوف فرانسوی را که کوشیده‌اند تا بین نظریه‌ای درباره ارزشها و مابعدالطبيعه عمومی ارتباط برقرار کنند مورد ملاحظه قرار دهيم، گرچه در مورد برخی از آنها ناگزیریم که از نظر تاریخی قدری به عقب بازگردیم.

### ۳. فلسفه ارزش: رنه لوسن و فلسفه روح

نامی که در این ارتباط ابتدا به ذهن می‌رسد رنه لوسن<sup>۱</sup> (۱۸۸۲-۱۹۰۴) است. لوسن در دانش‌سرای عالی شاگرد هاملن بود. در شامبری<sup>۲</sup> مارسی<sup>۳</sup> و پاریس در دینبرستانهای دولتی تدریس کرد و در سال ۱۹۴۲ استاد فلسفه اخلاق دانشگاه سوربن شد. مجموعه فلسفه روح<sup>۴</sup> را، که از سوی انتشارات اوییه<sup>۵</sup> در پاریس منتشر شد، همراه با دوستش لوئی لالو<sup>۶</sup> بنیاد گذاشت و ویرایش کرد. از جمله آثارش می‌توان به درآمدی به فلسفه<sup>۷</sup> (۱۹۲۵)، که طبع بازیمنی شده و مفصل آن در ۱۹۳۰ منتشر شد) رساله دکتری اش با عنوان وظیفه<sup>۸</sup> (۱۹۳۰)، ویرایش دوم (۱۹۵۰) مانع و ارزش<sup>۹</sup> (۱۹۳۴) رساله‌ای کلی درباره اخلاق (رساله درباره اخلاق عمومی<sup>۱۰</sup> (۱۹۳۵)، کتابی درباره شخصیت‌شناسی (رساله درباره شخصیت‌شناسی<sup>۱۱</sup> (۱۹۴۵) تقدیر فردی<sup>۱۲</sup> (۱۹۵۱) و کشف خدا<sup>۱۳</sup> که پس از مرگش منتشر شد (۱۹۵۵)، اشاره کرد.

1. René Le senne

3. Marseilles

5. Aubier

7. *Introduction a La Philosophie*

9. *Obstacle et Valeur*

11. *Traite de Caractérologie*

13. *La découverte de Dieu*

2. Chambéry

4. *Philosophie de L'esprit*

6. Louis Lavelle

8. *Le Devoir*

10. *Traité de morale générale*

12. *Le destinée Personnelle*

لوسن در مقاله‌ای با عنوان فلسفه روح<sup>۱</sup> خاطرنشان می‌کند که ملاحظه پیشرفت فلسفه فرانسه از دکارت تا هاملن یا حتی برگسون ما را متوجه خلاقیت فلسفه دکارت می‌کند.<sup>۲</sup> شاید این سخن از جهتی عجیب به نظر برسد. می‌توان پرسید که آیا بین عقلگرایی دکارت همراه با الگوی ریاضی استدلال از نظر او و استفاده‌اش از مفاهیم روشن و مجزا، و استناد برگسون به شهود و فلسفه مورد نظر او درباره دیموخت و حرکت حیات، تفاوتی بسیار بزرگ وجود ندارد؟ البته لوسن از این تفاوتها کاملاً آگاه است. آنجاکه به تداوم فلسفه دکارت از یک سو و جنبشهای مبتنی بر مذهب اصالت روح و ایدئالیست قرن نوزدهم فرانسه از سوی دیگر اشاره می‌کند، نظرش به الگوی ریاضی مورد نظر دکارت یا رأی او در این باره که جهان را همچون یک ماشین می‌داند نیست، بلکه مربوط به تأکید دکارت بر اندیشه و «من» فاعل یا نفس است و همچنین ارتباطی که او بین خدا و نفس قائل شده است. به عبارت دیگر، نظر لوسن به عناصری از فلسفه دکارت است که از زمان مبنی دوییران به بعد از نهضت تفکر محفوظ مانده و توسعه یافته، ولی از سوی پوزیتیویسم (در صور مختلف آن) و جنبه‌های خاصی از تمدن صنعتی در معرض تهدید و خطر واقع شده‌اند. لوسن در مورد آنچه مقوم فلسفه اصیل است به نوعی ارزشداوری دست می‌زند. به نظر او یکی از ویژگیهای فلسفه اصیل این است که چنین فلسفه‌ای از برداشت ابتدایی تجربی عرف عام که «به رئالیسم و حتی ماتریالیسم می‌انجامد»<sup>۳</sup> فراتر می‌رود و نفس را در مقام آنچه به عالم عینی می‌اندیشد و از خویش آگاه است، کشف می‌کند. در این نهضت فکری، گفت‌وگویی بین اصالت ادراک<sup>۴</sup> یا اصالت عقل می‌کند. در این نهضت با تأویل هستی به اندیشه، از سوی دیگر، وجود دارد. ایدئالیستی<sup>۵</sup> از یک سو و مخالفت با تأویل هستی به اندیشه، از سوی دیگر، وجود دارد. او برخلاف دکارت، پاسکال و مالبرانش، لوازم فلسفه دکارت را با الهام آگوستینی

### 1. *La Philosophie de L'esprit*

تفکر فلسفی در فرانسه و ایالات متحده، ویرایسته ماروین فاربر Marvin Farber (بوفالو، N.Y. ۱۹۵۰) ص ۱۰۳ - ۱۲۰. شاید این نکته که در این گزارش آمریکایی، عنوان مقاله لوسن به زبان فرانسه داده شده است، خالی از اهمیت نباشد. واژه [فرانسوی] *esprit* را می‌توان [در انگلیسی] به *mind* ترجمه کرد. ولی هر چند *mind* از جمله معانی *esprit* هم هست ولی *esprit* در این زمینه خاص دلالت ضمی فلسفی و دینی ویژه‌ای دارد که استفاده از آن را مرتعج می‌سازد.

### 2. *Ibid.*, P. 103.

### 3. *Introduction a la Philosophie* (2 nd edition, 1947), P. 7.

### 4. intellectualism

### 5. idealist rationalism

ترکیب می‌کند. من دو بیران ادامه مسیر کوندیاک است ولی نسبت به او عکس العمل نشان می‌دهد. در آغاز این قرن گفت‌وگوی سابق‌الذکر بین هاملن و برگسون ادامه می‌یابد. این دو فیلسوف باوفاداری مشابهی قائل به آن شناخت آرمانی‌ای هستند که در جست‌وجوی دلیل یا منبع یگانه و تجزیه‌ناپذیر چیزهایی است که وجود دارند و به تصور در می‌آیند.<sup>۱</sup> لوسن، چنانکه انتظار می‌رود، قائل به تفاوت بزرگی بین فلسفه دین‌مدار و خوش‌بینانه متفکرانی مانند مارسل، از یک سو، و اگزیستانسیالیسم منفی‌اندیش و بدینانه سارتر از سوی دیگر است.<sup>۲</sup>

همان طور که از یک فیلسوف متاثر از هاملن انتظار می‌رود، در تفکر لوسن عناصری بوضوح ایدئالیستی وجود دارد. مثلاً او می‌گوید که «این قاعدهٔ معروف بارکلی که بودن همان ادراک شدن یا ادراک کردن (Esse est Percipi vel percipere) است نادرست است، آن هم به این دلیل که بسیار محدود است. ادراک حسّی، تفکر انتزاعی، احساس، اراده، عشق ورزیدن، نگران بودن، پشمیمان شدن والی غیرالنهایه [حالات دیگر نفسانی] به نحوی که هیچ تجربه‌ای از تجارت روح از قلم نیفتد، واقعیت و تمامی واقعیت است.»<sup>۳</sup> البته لوسن طی یادداشتی توضیح می‌دهد که او گرچه منکر آن است که مادهٔ فی نفسه چیزی باشد، به این معنی که مستقل از روح وجود داشته باشد، ولی معتقد هم نیست که ابدًا هیچ واقعیتی ندارد. مادهٔ فقط به صورت وابسته به روح وجود دارد. ولی در این وابستگی خود، امری واقعی است و کارکرد آن «در ارتباط با عمل و فکر و تأمل، گاهی به صورت مانع و گاهی به صورت مُعدّ است».<sup>۴</sup> به عبارت دیگر مادهٔ فقط در ارتباط با روح وجود دارد و در ارتباط با روح آدمی می‌تواند به صورت مانع یا معد در تکمیل کار روح عمل کند.

البته جای طرح این سؤال هست که منظور لوسن از روح چیست؟ از روح انسان شروع کنیم. وقتی که من تصدیق می‌کنم که یک روح هستم، منظورم این است که خودم را از اشیا، با آگاهی دوسره‌ای که از آنها و از خود دارم، تمیز می‌دهم و تعینات و صفات

1. *Ibid.*, P. 135.

2. اینجا نمی‌توانیم دربارهٔ کاربرد واژه‌های «اگزیستانسیالیزم» و «اگزیستانسیالیست» بحث کنیم. این مطلب را باید تازمانی که اختصاصاً به بحث دربارهٔ مارسل و سارتر می‌پردازیم به تأخیر افکنیم.

3. *Introduction à La philosophie*, P. 250.

4. *Ibid*, P. 252.

فراوان که زمان و مکان را مملو از آنها می دانم فقط به دلیل وجود محیطی که مرکز آن من هستم، در دسترس [ادرار و آگاهی] ام قرار دارند.<sup>۱</sup> البته این احاطه و حصار خود نوعی ترکیب و تلفیق فعال است. «بنابراین، سخن من درباره روح، به گونه‌ای که آن را در خویش می‌یابم، این خواهد بود که آن وحدتی پویا از به هم پیوستن (Liaison)، به وسیعترین معنی این واژه است که بر اساس آن تمیز دادن و جدا کردن هم نوعی به هم پیوستن است».<sup>۲</sup> ولی به عقیده لوسن، آنچه من در خویش می‌یابم صرفاً دریافت محدود و مشخصی است که روح فی نفسه دارد و می‌توان آن را به صورت «وحدت مؤثّر رابطه‌ای فعال (une relation en exercice) و نهفته در خویش که بین خود، به عنوان روحی خاص و متناهی و مجموعه‌ای از ارواح محدود و معین دیگر برقرار است، تعریف کرد».<sup>۳</sup> به عبارت دیگر، روح مطلق واحد و کثیر است و می‌توان آن را همچون «رابطه بین خود در مقام امری واحد، و بنابراین غیرمقيّد، و خود در مقام امری کثیر دانست؛ مثل وحدت خداوند... و آگاهی متناهی».<sup>۴</sup> روح متناهی با تمیز دادن خود از غیر خود و خودهای دیگر، محدودیتها و موانع را تجربه می‌کند و نمی‌تواند به نوعی تلفیق و ترکیب که جامع و شامل باشد دست یابد. این امر تنها در روح نامتناهی و به واسطه آنکه هم غیر از روح متناهی است و هم جاری و ساری در آن و هم انفکاک ناپذیر از آن، قابل تحقق است. روح به عامترین مفهوم آن عبارت است از رابطه بین دو طرف، خدا و خود متناهی.

به نظر می‌رسد که در فلسفه روح مورد نظر لوسن، بین ایدئالیسم مطلق، و اعتقاد به وجود خدا<sup>۵</sup>، که مسلماً مورد تأیید او هم هست، نوعی کشمکش وجود دارد. به هر ترتیب، مابعدالطبیعه روحگرای او زمینه را برای نظریه‌اش درباره ارزشها فراهم می‌کند. به نظر او روح آدمی به ارزشها گرایش دارد، «جزی که ارزش دارد که در طلبش باشیم همان چیزی است که هر کسی آن را ارزش می‌داند».<sup>۶</sup> این سخن که ارزش همان چیزی است که شایسته طلب است، نشان می‌دهد که ارزش از نظر لوسن صرفاً آفریده اراده آدمی نیست. در عین حال ارزشی که از نظر هیچ کس ارزش نباشد، ارزش نیست. «اگر وجود آن

1. *Ibid*, P. 254.

2. *Ibid*, P. 254.

3. *Ibid*, P. 257.

4. *Ibid*, P. 258.

5. *théisme*

6. *Traité de morale générale* (3rd edition, 1949), P. 693.

وابسته به فاعل شناسایی نیست، در خدمت اوست<sup>۱</sup>. شناخت ارزشها افراد را متحده می‌کند و ارزش «فقط برای آنها می‌تواند معنی دار باشد». <sup>۲</sup> البته از این مطلب به دست نمی‌آید که همه انسانها ارزشداریهای یکسانی دارند و همه انسانها برای ارزش یا ارزش‌های واحدی اولویت قائلند. ممکن است یکی برای ارزش علم الجمالی زیبایی قائل به اولویت باشد، حال آنکه دیگری اولویت را به حقیقت یا ارزش اخلاقی بدهد. ولی تلاش برای دستیابی به ارزشها در ساختار شخصیت فرد نقش محوری ایفا می‌کند و انسانها با شناخت مشترکی که از ارزشها دارند با یکدیگر اتحاد می‌یابند. مثلاً این امر در مورد حقیقت و عشق روش است. چنین شناختی اقضا می‌کند که ارزشها اموری متعالی باشند، به این معنی که آنها صرفاً وابسته به امور دلخواه انسانها نباشند، ولی در خدمت آنها باشند، به این معنی که فقط در صورتی ارزش‌اند که بتوان آنها را به تعبیری به تجربه در آورد و در زندگی تحقق بخشد.

بنابراین، لوسن وجود کثرت در ارزشها را می‌پذیرد. ارزش اخلاقی، که او آن را با مسئله عمل بر طبق وظیفه یا تعهد اخلاقی پیوند می‌دهد، تنها ارزش نیست. حقیقت و زیبایی و عشق نیز ارزش‌اند. مادری را در نظر بیاورید که در مورد فرزندش آنچه را که باید بکند انجام می‌دهد، ولی این کارها را صرفاً و تنها از روی احساس وظیفه انجام می‌دهد. او «مادری اخلاقی است، ولی اینکه بگوییم او به فرزندش عشق می‌ورزد نادرست است». <sup>۳</sup> زیرا عشق قلب را فرا می‌گیرد. هیچ ارزشی را نمی‌توان با شیئی خاص یکی دانست. مثلاً ارزش علم الجمالی زیبایی را نمی‌توان با این یا آن واقعیت تجربی که زیبایش می‌دانیم یکی پنداشت. ولی چنین چیزی این واقعیت را تغییر نمی‌دهد که ارزش‌های مستقلی هستند که نه قابل تحويل به یکدیگرند و نه قابل تحويل به ارزش «اصلی» خاصی، مانند ارزش اخلاقی، یا حقیقت یا زیبایی.

ارزشها علاوه بر جنبه ایجادی، جنبه‌ای سلبی هم دارند. هر ارزش جزئی تنها در قبال یک صدارزش مرتبط با آن وجود می‌یابد. عشق در مقابل نفرت است، شجاعت فقط در قبال جبن معنی دارد، صدق با کذب مرتبط است وقس علی‌هذا. علاوه، ممکن است

1. *Introduction à La Philosophie*, P. 365.

2. *Obstacle et Valeur*, P. 192.

3. *Introduction à la Philosophie*, P. 381.

ارزش جزئی ارزش دیگر را به این صورت طرد کند که یکی از آنها مقدم بر دیگری باشد. البته لوسن در پی آین نیست که با ایجاد نظامی سلسله مراتبی از ارزشها ی خاص، آنها را با یکدیگر متعدد کند. او اصل اتحاد را در ارزش مطلق، «یگانه و نامتناهی»<sup>۱</sup> جست و جو می کند. از نظر او همه ارزشها جزئی، نسبی و ظاهری اند. ارزشها جزئی راههایی اند که ارزش محض یا مطلق خود را با آنها بر آگاهی آدمی پدیدار می کند یا با آنها خود را با ما مرتبط می سازد. ارزش مطلق عالی ترین عضو سلسله مراتب ارزشها نیست. ارزش مطلق از تمامی ارزشها جزئی برتر و در عین حال بنیاد تمامی آنهاست. برای ما [در آگاهی و ادراک ما] ارزشها یا پدیدارها یا ظهورات امر مطلق اند که هم مبدأ آنها و هم جاری و ساری در آنهاست.<sup>۲</sup> تقدیر آدمی و رسالت او «جست و جویی است معطوف به ارزش که با امر مطلق یکی است».<sup>۳</sup> او ارزش را «در یک وضعیت خاص تاریخی»<sup>۴</sup> تجربه می کند، ولی می تواند از آن وضعیت خاص نیز به سوی ارزش مطلق تعالی جوید. چنانکه می تواند از ارزشها جزئی نیز به سوی ارزش مطلق فرا رود، ولی ارزش مطلق را تنها در مظاهر آن و از طریق این مظاهر کشف می کند. بنابراین ارزش ذاتاً «اتحادی نسبی است بین خود و منبع ارزش که مستقل از خود است».<sup>۵</sup> انسان با تحقق ارزشها جزئی، مثل حقیقت یا عشق، در زندگی خویش، به شخصیت اصیل دست می یابد و از ارزش مطلق، به همان مقدار که ارزش مطلق در بطن هر ارزش جزئی حاضر است، بهره مند می شود.

لوسن در جایی می گوید که «ارزش آگاهی از مطلق است».<sup>۶</sup> جایی دیگر از مطلق به عنوان امری که فی نفسه ارزش محض و نامتناهی است، سخن می گوید و از آنجا که ارزش نامتناهی باید، به نحو کاملاً آشکاری، واجد ارزش تشخوص هم باشد، «باید مطلق را خدا نامید».<sup>۷</sup> به همین دلیل است که لوسن می تواند به فصل هشتم کتاب خود درآمدی به فلسفه عنوان «ارزش یا خدا» بدهد که مستلزم یگانگی معنایی آن دو است. البته

1. *Obstacle et Valeur*, P. 180.

2. اشاره لوسن در اینجا به نظریه برادلی (Bradley) درباره امر مطلق است.

3. *Introduction à la Philosophie*, P. 265.

4. *Traité de moral générale*, p. 694.

5. *la destinée personnelle*, P. 210.

6. *Obstacle et Valeur*, P. 181.

7. *Traité de morale générale*, P. 693

هماهنگ بودن یا نبودن این مطالب مختلف با یکدیگر جای بحث دارد. به این گفته لوسن در واقع اشاره کردیم که ارزشی که یکسره فرویسته در خود باشد و کسی آن را ارزش نداند، ارزش نیست. بدین سان، اینکه لوسن در باب ارزش، حتی ارزش مطلق، بر اساس ربط و نسبت سخن می‌گوید قابل فهم خواهد بود. ولی این نوع سخن گفتن با نسبی دانستن خود مطلق، به عنوان امری که هر دو طرف به هم پیوسته نسبت را (روح نامتناهی و روح متناهی) شامل می‌شود، سازگارتر است تا با نظریه تعالی الهی که لوسن مدافع آن هم هست.

نظریه لوسن درباره ارزشها یادآور فلسفه افلاطون است، البته به شرط آنکه بتوانیم خیر مطلق جمهوری را با زیبایی فی نفسه رساله مهمانی و «واحد» رساله پارمنیدس یکی بدانیم؛ تفاوت آنها هم در این است که ارزش مطلق لوسن با خدای شخصی دین مسیحیت یکی است. جز از نظر کسانی که تمامی مابعدالطبیعه را بی معنی می‌دانند، شاید بتوان علی القاعده تصویری از آنچه مورد نظر لوسن است حاصل کرد. مثلاً او مدعی است که حقیقت الهی متعالی وجود دارد که خود را نه فقط در جهان طبیعت، آن گونه که به تجربه آدمی می‌آید، بلکه همچنین در جهان ارزشها اخلاقی هم که جزئی اساسی از تجربه آدمی است آشکار می‌کند. به هر حال، نظریه لوسن درباره ارزشها، گرچه از نظر مذهبی بی تردید تهذیبی است و هر چند می‌توان تصویری کلی از معنی آن حاصل کرد، مع الوصف، پرسش‌های فراوانی هست که پاسخ روشنی برای آنها تمهد نشده است. مثلاً اینکه لوسن ارزشداوری را چگونه تحلیل می‌کند؟ البته روشن است که او تحلیلی را که بر مبنای آن ارزشداوری صرفاً به صورت بیان احساسات یا تلقیات یا خواستهای عاطفی تفسیر می‌شود، نمی‌پذیرد؛ زیرا به عقیده او ارزش نه صرفاً امری روانشناختی است و نه صرفاً امری مابعدالطبیعی، بلکه روانی - مابعدالطبیعی است.<sup>۱</sup> مثلاً شاید ادعای او این باشد که گفتن اینکه چیزی زیباست بدین معنی است که آن چیز از زیبایی بهره‌مند است و ضمناً به این معنی است که آن چیز انعکاسی از امر مطلق به صورتی مقید و محدود است. ولی مابعدالطبیعه بهره‌مندی<sup>۲</sup> خود موحد اشکالاتی است، چنانکه افلاطون هم بخوبی از آنها آگاه بود.

#### ۴. رمون رویه و ژان پوسل

در فلسفه معاصر فرانسه تلاش‌هایی هم صورت گرفته است تا نظریه ارزش را در یک جهان‌بینی کلی ادغام کند. مثلاً می‌توان از رمون رویه<sup>۱</sup> یاد کرد که کتاب آگاهی و جسم<sup>۲</sup> (۱۹۲۷) او میان دیدگاه مکانیستی پیشین او و بسط و توسعه نظریه‌ای است که بنا بر آن هر موجودی جلوه‌ای از فعالیتی غایت شناختی است. به این معنی که شناسایی یا آگاهی در هر موجودی هست، گرچه فقط در مرتبه خاصی است که تمایز بین فاعل شناسایی و متعلق شناسایی ظاهر می‌شود. فعالیت هر موجودی در قلمرو مکان و زمان<sup>۳</sup> معطوف به غایتی است. گرچه فقط در مرتبه انسانی است که آگاهی بالفعل از ارزش‌های متعلق به حوزه اخلاق وجود دارد؛ ارزش‌هایی که از مکان و زمان فراترند. معنی فعالیت هیچ موجودی را نمی‌توان بدون احالة آن به قلمرو ارزشها فهم کرد، ولی فقط در مرتبه آدمی است که چنین فهم ناشی از تأمل به وجود می‌آید.

رویه مطالعات خاصی را به نظریه ارزش اختصاص داد: عالم ارزشها<sup>۴</sup> (۱۹۴۸) و فلسفه ارزش<sup>۵</sup> (۱۹۵۲). وحدت بخشیدن به عالم پدیداری مکانی-زمانی و موضوعیت نفسانی و ارزشها در مفهوم خدا جست‌جو می‌شود، که هم منبع غایی تمامی کنشها در عالم و هم وجودت کیفی تام همه ارزشها و نقطه تلاقی آنهاست.

فلسفه رویه تا حدودی تجدید حیات رگه‌هایی از تفکری است که لایب‌نیتس آن را بسط و توسعه داد. به ژان پوسل<sup>۶</sup>، استاد دانشگاه پواتیه<sup>۷</sup>، که می‌رسیم، رهیافتی به موضوع ارزشها را می‌بینیم که ظاهراً هم عکس‌العملی است به نظریه اگزیستانسیالیستی

۱. Raymond Ruyer در سال ۱۹۰۲ متولد شد. در ۱۹۴۵ به استادی دانشگاه نانسی رسید. در ۱۹۴۶ کتاب عنامر دوان‌شناسی زیستی (*Elements de Psycho-biologie*)، در ۱۹۵۲ نوغایت‌گرانی (Neo-Finalism) و در ۱۹۵۸ منشا گونه‌های جاندار (*La genèse de formes vivantes*) را منتشر کرد.

2. *Conscience et le corps*

۳. رویه عینیت یا قلمرو مکانی-زمانی را امری پدیداری می‌داند. [از نظر او] تمامی فعالیت‌های واقعی و اصیل ریشه در موضوعیت نفسانی (subjectivity) دارند و از آن ناشی می‌شوند.

4. *Le monde des Valeurs*

5. *Philosophie de la valeur*

6. Jean Pucelle

۷. آثار منتشر شده پوسل عبارتند از: منبع ارزشها (*La Source des Valeurs*, 1957) و قلمرو غایات (*Le règne des Fins*, 1959).

ارزشها، که آنها را آفریده افراد و اشخاص<sup>۱</sup> می داند، و هم تمايلی به پرهیز از نظریه عینی که ارزشها را امور موجود در خارج و مستقل از آگاهی تلقی می کند. بعلاوه، پوسل در پی تلفیق مفاهیم ارزش و هنجار با یکدیگر، به جای جدا کردن آنها از هم، است، بر عکس کسانی که هنجارها را موانع پایا و پایدار آزادی می دانند. درست است که هنجارها متعلق به حوزه حقوق اند و اگر رفتار آدمی صرفاً با هنجارها و ضوابط الزام شود به قانون زدگی منحط می انجامد، ولی هنجارها نیز از شناخت ارزشها به وجود می آیند و به صورت شرط یا قالب تحقق آزادی خلاق عمل می کنند.

پوسل تمايز نهادن بین داوری درباره امور واقع و داوری ارزشها را امری ممکن می داند، ولی تأکید می کند که «تنها با انتزاع می توان آنها را باز شناخت». <sup>۲</sup> به عبارت دیگر، به عقیده او هیچ داوری واقعی عینی کاملاً از عناصر ارزشی خالی نیست. او ردپای ارزشداوری را در رابطه ذهن - عین جست وجو می کند؛ به این معنی که ارزشداوری مبتنی بر علاقه به یک چیز و بر منفک دانستن<sup>۳</sup> خود از آن چیز است، که بر اساس آن شخص آنچه را که بالعقل متعلق خواسته و طلب است به امر خواستنی و مطلوب تبدیل می کند. در همین حال، انتقال از احساس طلب به ارزشداوری، از طریق تفکیک خود از شیء، راه را برای ارزشگذاری باز می کند و ارزشها ایدئال در سطح بین الاذهانی به وجود می آیند. مثلاً شناخت ارزش عشق مبتنی بر وجود عشق بالفعل بین افراد است. مسلماً ارزش ایدئال امری موجود در خارج نیست، بلکه در ارزشداوری است که برای آگاهی تعین پیدا می کند. ما باید از یک سو از افراط در ذهن گرایی<sup>۴</sup> و از سوی دیگر از عین گرایی<sup>۵</sup> مادی بپرهیزیم و بدانیم که ارزشها اموری نسبی اند. «صدق رابطه ای انحصاری بین کلمات برای «حدائق» یک ذهن است.»<sup>۶</sup> گرچه این نکته را هم می توان مطرح کرد که صدق صرفاً در سیاقی بین الاذهانی دارای معناست.

به عقیده پوسل، «نسبتهای بین الاذهانی منبع تمامی ارزشها هستند». <sup>۷</sup> او دامنه این

۱. این سخن البته راجع به اگرستانسیالیسم از نوع سارتری آن است.

2. *La Source des Valeurs*, P. 34.

3. dé Tachement

4. subjectivism

5. objectivism

6. *Ibid.*, P. 155.

7. گرچه پوسل بحث خود را با التفات به رابطه ذهن - عین در فرد آغاز می کند، *Ibid.*, P. 164. ولی مقصودش این نیست که می توانیم تمايز کاملی بین آگاهی شخصی و آگاهی بین الاذهانی برقرار کنیم.

مطلوب را تا آنجاگترش می‌دهد که خواست خدا و پاسخ انسان به آن در سنت اخلاقی یهودی- مسیحی را نیز در بر بگیرد. وی بر این نکته تأکید می‌کند که ارزش‌شناسی باید در دل هستی‌شناسی جای داده شود و مسئله حضور هستی<sup>۱</sup> و رضایت به آن را مطرح سازد. به نظر می‌رسد که او در اینکه بنیاد غایبی ارزشها را در رابطه‌ای «خدایی- انسانی»<sup>۲</sup> می‌بیند، به لوسن نزدیک می‌شود. مثلاً، چون ارزش رابطه‌ای بین هستی و هسته است، هر وجودی دارای ارزش است و چون ممکن است حضور هستی، مطلوب آدمی یا مجھول برای او یا مغفول از سوی او واقع شود، قلمرو نگرش ارزشی او هم ممکن است بسیار محدود گردد.

وقتی که (=هستی) با حرف B بزرگ مطرح می‌شود و سخن از حضور هستی و رضایت به آن به میان می‌آید، برخی از فلاسفه تمایلی به بحث نشان نمی‌دهند.<sup>۳</sup> به هر حال، فارغ از این امر و با فرض قبول تفسیر نخستین پوسل از ارزشداری، شاید بتوان پرسید که اصلاً آیا جست‌وجوی بنیادی مابعدالطبيعي برای ارزشها ضرورتی دارد یا نه. یا اینکه مسئله مربوط به ضرورت جست‌وجوی بنیادی خارج از عالم انسانها در روابطشان با یکدیگر و در محیطشان نیست، بلکه مربوط به هماهنگ کردن شناخت ارزشها با نوعی جهان‌نگری مذهبی است که از قبل وجود دارد؟ شاید کسی پاسخ دهد که تأمل در باب نوعی تجربه از ارزشها بالطبع چارچوب یا مکملی دینی و مابعدالطبيعي را پیش می‌آورد، مگر آنکه شخصی بر مبنای دیگر چنین چارچوبی را مردود بداند. ولی ما نمی‌توانیم با این بحثها سخن را به درازا بکشانیم. کتاب پوسل که مطالبی از آن را نقل کردیم یادنامه لوئی لاول و رنه لوسن، بنیانگذاران و پیراستاران مجموعه فلسفه روح است. درباره لوسن، به عنوان فیلسوف اخلاقی، پیشتر مطالبی آورده شد. اکنون می‌توانیم به اختصار به مابعدالطبيعه لاول پردازیم.

### 1. Being

### 2. theandric

۳. شاید استفاده از واژه خدا، در صورتی که منظور همو باشد، ساده‌تر باشد. البته هستی (Being) مابعدالطبيعي تر و هستی شناختی تر به نظر می‌آید. به هر حال یک فرد مذهبی سخن گفتن از حضور خدا و اجابت به خدا را از حیث معنی بسیار سهل‌تر از حضور هستی و رضایت به آن می‌یابد. [به این اشکال] شاید بتوان این گونه پاسخ داد که مفهوم خدا (به عنوان موجودی مشخص) خود تعیینی از هستی است.

## ۵. لوئی لاول و فلسفه عمل

لوئی لاول (۱۸۸۳ - ۱۹۵۱) در لیون شاگرد آرتور هنکن<sup>۱</sup> (۱۸۵۶ - ۱۹۰۵)، مؤلف رساله‌ای معروف درباره فرضیه اتمی<sup>۲</sup> بود که در آن مدعی شده بود که علم فقط آفریده خود را می‌شناسد و همچنین در این رساله مابعدالطبيعه را برای غلبه بر شکگرایی که متضمن دیدگاه ملهم از کانت است، برای آشکار کردن ماهیت واقعیت مورد توجه قرار داده بود. لاول بعدها تحت تأثیر آثار هاملن قرار گرفت. او در اندیشه خویش مجموعه قابل توجهی از تأثیرات را با یکدیگر درآمیخت. البته در این میان نقش سنت روح‌گرای فرانسه بر جسته بود، ولی لاول مسائلی را هم که اگزیستانسیالیستها مطرح کرده بودند مورد توجه قرار می‌داد، گرچه می‌کوشید تا آنها را با روشی متفاوت با روش فیلسفه‌دانی مثل سارتر حل کند. لاول در سال ۱۹۳۲ به استادی فلسفه دانشگاه سورین رسید. از ۱۹۴۱ استاد کولژ دو فرانس شد. او نویسنده‌ای پرکار بود.<sup>۳</sup>

لاول به معنایی به دکارت بازمی‌گردد و مابعدالطبيعه خود را بر مبنای می‌اندیشم پس هستم، بر مبنای آگاهی فردی، بنا می‌کند. آگاهی یک فعل است و من با این فعل به خود هستی می‌بخشم، به این معنی که فعل آگاهی مبنای و مبدأ خود است. مسئله این نیست که از طریق آگاهی به تأمل و مدافعت در باب خویشتني که از قبل موجود است می‌پردازم؛ بلکه مسئله متولد ساختن خود در آگاهی و به وسیله آگاهی، با قرار دادن آن در تقابل با غیر خود، است. به عبارت دیگر، نفس خود را همچون یک فعالیت، فعالیتی که نخست خود را می‌آفریند، درک و دریافت می‌کند. شاید این سخن مهم‌به نظر برسد. می‌توان پرسید که نفس چگونه خود را می‌آفریند؟ لاول بر این نکته تأکید می‌ورزد که ما نمی‌توانیم بین خود در مقام اعطاكننده آگاهی و خود در مقام اخذکننده آن تفاوت بگذاریم. هستی و فعل یکی‌اند. این یگانگی که حقیقت هستی را آشکار می‌کند در خود آگاهی کشف می‌شود. نتیجه اینکه رهیافت معقول به مابعدالطبيعه از طریق موضوعیت نفسانی و به عبارتی، از طریق تأمل در خود در مقام فعالیت صورت می‌گیرد، نه از طریق تأمل در کثرت پدیدارهایی که نفس آنها را در صورت خارجیت [یه عنوان عالم خارج] در

1. Arthur Hannequin

2. *Essai critique sur L'hypothèse*3. در مورد آثار لاول — کتابشناسی (1895) *des atoms dans la science contemporaine*

تقابل با خود قرار می‌دهد، ما باید به جای بیرون، به اصطلاح، به درون بازگردیم، البته در صورتی که مراد از «بیرون» جهان خارج باشد. «مابعدالطبعیه مبتنی است بر تجربه‌ای ممتاز، یعنی همان فعلی که مرا هست می‌کند.»<sup>۱</sup> در فعلِ آگاهی است که من به هستی وقوف می‌یابم، ولی من بی‌گمان کمال هستی نیستم. «هستی افروزن از خود [نفس] و در عین حال ابقاء‌کننده آن است.»<sup>۲</sup> چیزی خارج از هستی، اعم از خودهای دیگر یا اشیای خارجی، نیست و ممکن نیست باشد. هستی یک کل است که من هم از آن بهره‌مندم. واژه Being با حرف B بزرگ، فی نفسه، اشاره به مفهوم واحد مورد نظر پارمنیدس<sup>۳</sup> دارد و تأکید لاؤل هم در کتاب درباره هستی برکلی بودن و متواطی بودن وجود معطوف به دفاع از همین امر است. ولی پیشتر دیدیم که او در کتاب درباره فعل می‌گوید که ما هستی را در خودآگاهی به صورت فعل، که وجه «درون بود»<sup>۴</sup> هستی است، درک می‌کنیم. هستی (Being)، با حرف B بزرگ، همان‌کلی که من وجود خود را از آن می‌گیرم و بهره‌مند از آن هستم، باید فعل (Act) مخصوص و نامتناهی باشد. «هستی همچون شیئی ساکن و آرام در برابر من نیست که در پی دستیابی به آن باشم. وجود، با عملی که سبب می‌شود من به خود هستی بیخشم، در من است»<sup>۵</sup>. هستی فعل<sup>۶</sup> نامتناهی است، روح<sup>۷</sup> نامتناهی است و در عین حال علت ساری و جاری<sup>۸</sup> همه خودهای [نفس] متناهی است و معطی فعلی به آنهاست که با آن خویشن را بنیاد می‌نهند. چنانکه در مورد «نه - خود»<sup>۹</sup> یا واقعیت عالم خارج نیز این امر باید نهایتاً به فعل (Act) مخصوص به متنابه خود نامتناهی مربوط باشد. ولی جهان تنها در صورتی برای من هستی می‌باید و متحقق می‌شود که با من به عنوان فاعل فعال شناسایی مرتبط باشد. بی‌شک من خود را یک جهان می‌یابم، جهانی که برای من امری مسلم و مفروض است. در واقع، وجود جهان شرط وجود کثربت خودهاست. خود تنها در ارتباط با یک جهان، جهانی که خود با تصورات و مفاهیم، ارزشگذاریها و فعالیت

۱. این کتاب دومین جلد کتاب او با عنوان دیالکتیک حال ابدی *De L'act, P. II.* (La dialectique de l'éternel) است، عنوان جلد نخست درباره هستی *Présent* (De l'être) است.

2. *Ibid., P. 59.*

3. Parmenides

4. interiority. <کلی> با یای وحدت و نه یای نسبت. - .

5. *Ibid., P. 72.*

6. Act

7. Spirit

8. immanent

9. non - self

خویش به آنها معنی می‌دهد، به وجود می‌آید. این بدان معنی است که فعل ماضی به من، هم فعلی را که با آن خود می‌شوم و هم جهان را به عنوان امری مسلم و مفروض، اعطا می‌کند. به عبارت دیگر، جهان از نظر لاول باید با یک خود فعال مرتبط باشد. جهانی که بالمره مستقل از هرگونه آگاهی باشد، وجود ندارد. البته نتیجه این نیست که جهان صرف خیال است، بلکه جهان شرط وجود کثیر خودهای متناهی، بستر فعالیت آنها و ابزار واسطه بین آگاهیها و بنابراین بنیاد جامعه انسانی است. آن همچین جهان «فاصیل» بین فعل ماضی و فعل حاصل از بهره‌مندی است. با فرارفتن از حدود و موانع برقرارشده از سوی جهان است که آدمی تقدیر یا رسالت خود را محقق می‌سازد و به اتحاد خود با فعل نامتناهی در مرتبه آگاهی تحقق می‌بخشد.

هر کس که با ایدئالیسم آلمانی به خوبی آشنا باشد، احتمالاً مشابههای بسیاری بین سخنان لاول و فلسفهٔ فیخته می‌بیند. مثلاً نظریات فیخته در مورد «من» ماضی یا مطلق به عنوان فعالیت، «من» محدود و نه - من، جهان به عنوان زمینه و ابزار تحقیق رسالت اخلاقی انسان، و جهان به عنوان مظہر هستی مطلق، همگی به نحوی در تفکر لاول وجود دارند. البته نتیجه این سخن آن نیست که لاول اندیشه‌های خود را از ایدئالیسم آلمانی اقتباس کرده بود. مسئله توجه به برخی مشابههای است، نه تأثیرپذیری مستقیم.

پیشتر، از تأکید لاول در کتاب دربارهٔ هستی بر جنبهٔ کلی و متواتری هستی یاد کردیم، همین مسئله در کتاب دربارهٔ فعل نیز تکرار شده است. «گفتن اینکه هستی کلی و متواتری است به این معنی است که ما همگی بخشی از یک کل<sup>۱</sup> واحد هستیم و همین کل واحد است که به ما همان هستی‌ای را اعطا می‌کند که متعلق به اوست و بیرون از آن چیزی نیست»<sup>۲</sup>. این ترکیب کردن نظریهٔ هستی به عنوان امری متواتری (چه فی نفسه و چه در ارتباط با مخلوقاتش)، با تعبیر «کل و جزء»<sup>۳</sup> آشکارا نوعی اعتقاد به «همه خدایی موحدانه»<sup>۴</sup> است ولی لاول نظریهٔ متواتری مفهوم وجود رادر تأیید این نتیجه گیری خود به کار می‌برد که مطلق نه فقط منبع وجود متشخص است، بلکه خود نیز متشخص است، و در واقع شخصی است «که باید آن را متمایز از همه دیگر شخصها دانست»<sup>۵</sup>: به عبارت دیگر، او

1. Whole

2. *Ibid.*, P. 78.

3. Whole- and - part

4. monistic pantheism

5. *Ibid.*, P. 140.

در پی آن نیست که از اعتقاد به خدای متشخص رها شود، بلکه می‌خواهد بگوید که نقش خدا، فی‌نفسه، با خلق خودهای متناهی [انفوس جزئیه] و جهان به هیچ وجه کم‌رنگ نمی‌شود. او نظریه‌ای مبتنی بر بهره‌مندی را اختیار می‌کند. «بنابراین بهره‌مندی<sup>۱</sup> را ملزم می‌کند که تجانس و عدم تجانس را نه فقط بین بهره‌مند<sup>۲</sup> و امر مورد بهره‌مندی<sup>۳</sup>، بلکه بین امر مورد بهره‌مندی و آنچه قابل بهره‌مندی<sup>۴</sup> است بپذیریم».<sup>۵</sup> لازمه این نظریه درباره بهره‌مندی تفاوت بین فعل (Act) و هستی (Being) و به عبارتی بین فعل الوهی و تمامیت هستی دانسته شده است. «تمامیت همان وحدت فعل (Act) است که در مقام منبع یگانه و تجزیه‌ناپذیر تمامی اتحاده جزئیه در نظر گرفته شده است، منبعی که به نظر می‌رسد که همیشه و به نحوی قابل توجه، و می‌توان گفت به نحوی وافر، در خود ساخته‌ای<sup>۶</sup> که آنها را به وجود می‌آورد و در همان منبعی که همه هستیها بسته به توان خویش از آن بهره‌مندند، منظوی و موجود است». به عبارت دیگر، تمامیت هستی امری محصل، تحقق یافته و ایستا نیست. فرآیند خلاقی از تمامیت یافتنگی، که ظهور فعل محض، منبع و علت ساری و جاری در همه هستیها و در عین حال تمایز از آنهاست، وجود دارد.

فلسفه لاول البته نمونه‌ای از گرایش به مابعدالطبيعه معطوف به دین برای رهاسدن از نوعی اعتقاد به خداست که با تصویریاتصورپردازی خیالی همراه است (اعتقادی که خدا را امری موجود در «خارج» یا در [عالם] «بالا» می‌داند) بی‌آنکه به نوع اعتقاد اسپینوزایی درباره خدا یا قسمی یگانه انگاری فرو افتد که در آن مفهوم خدای شخصی جایی ندارد. این گرایش به نوعی وحدت وجود که برای پرهیز از دو سوی افراط و تغییر طریق شد کاملاً قابل درک است. ولی ارائه این نظریه در قالبی که صورت هماهنگ و منسجم قابل قبول داشته باشد بسیار دشوار است. شاید فردینان آلکیه<sup>۶</sup> مخالف سرسرخت هر نوع

1. participation

2. participant

3. participated

4.·participable

5. *Ibid.*, P. 72.6. *élan*7. *Ibid.*, P. 80.Ferdinand Alquié<sup>۸</sup> در سال ۱۹۰۶ متولد شد. از ۱۹۴۷ تا ۱۹۵۲ استاد دانشگاه مونپلیه و در دانشگاه سورین نیز صاحب کرسی بود. برخی از آثارش عبارت است از حسرت هستی (*La nostalgie de L'être*, 1950)، فلسفه

یگانه‌انگاری و عینیت‌سازی هستی، در اینکه لاول را هم یگانه‌انگار دانسته است، محق‌نباشد. البته مسلم است که لاول از هستی به عنوان یک تمامیت سخن می‌گوید، حتی اگر این تمامیت وكل به مفهوم هگلی و نه پارمنیدسی آن دانسته شود. هرچند که اگر از دیدگاهی خدا باورانه<sup>۱</sup> به مسئله بنگریم می‌بینیم که لاول می‌کوشد تا با تفاوت گذاشتن بین فعل محض و تمامیت وجود، اوّلی را باطن خلاق دومی دانستن، موضع خود را حفظ کند، ولی روشن است که این بحث همچنان باقی است که آیا آراء مختلف او با یکدیگر ناسازگارند یا نه. البته می‌توان ادعا کرد که وقتی می‌کوشیم تا درباره امر مطلق و ارتباط جزئیات با مطلق سخن بگوییم زیان ناگریز ناتوانی خویش را آشکار می‌کند. ولی شاید پاسخ این باشد که در این مورد سکوت بهترین روش است. در واقع، به عقیده آلکیه، هستی، کما هو، از دسترس ما بیرون است،<sup>۲</sup> زیرا هستی گرچه بنیاد تمامی داده‌های تجربه است، ممکن نیست خود یک داده باشد.

## ۶. امانوئل مونیه و مذهب اصالت وجود شخص<sup>۳</sup>

گرچه در فلسفه روح، به بیان لوسن و لوئی لاول، مقدار قابل توجهی مابعد‌الطیعه هست، تأکید قابل ملاحظه‌ای هم بر مسئله تقدیر یا رسالت انسان در مقام شخص وجود دارد. لوسن کتابی با عنوان سرنوشت شخصی<sup>۴</sup> و لاول هم کتابی با عنوان «من» و سرنوشت آن<sup>۵</sup> منتشر کردند. بعلاوه، چنانکه دیدیم، لاول از عمل، که به عقیده او موجود فرد است شروع می‌کند. فلاسفه‌ای هم که نوعاً با عنوان اگزیستانسیالیست شناخته می‌شدند، به شخص پرداخته‌اند. از جمله مارسل در مورد روابط شخصی مطالب بسیاری می‌گوید، سازتر هم بر آزادی خلاق آدمی تأکید می‌کند. توماس‌گرایان، مثل ژاک ماریتن، نیز در تفکر خویش بر عناصر مربوط به اصالت وجود شخص تأکید می‌کنند. عقب‌تر که برویم،

→ سوررئالیسم (Descartes, *L'homme et L'oeuvre*, 1955) زندگی و آثار دکارت (*Philosophie du suréalism*, 1955) و تجربه (L'expérience, 1957) ۱۹۵۶)

1. theistic

3. personalism

5. *Le moi et son destin*

۲. به گفته حکیم سبزواری: کنهه فی غایة الخفاء. - م.

4. *La destinée Personnelle*

می بینیم رنوویه، که در ولیام جیمز تأثیر داشت، عنوان آخرین کتاب خود را اصالت<sup>۱</sup> وجود شخص<sup>۲</sup> گذاشته بود. به عبارت دیگر، تأکید بر ماهیت و ارزش فرد و تأکید بر شخص در ارتباط با تفسیر کلی ما از واقعیت، مخصوص و منحصر به هیچ مکتب یا گروه خاصی در فلسفه متأخر فرانسه نیست. ریشه‌های فردگرایی را می‌توان در سنت عقیده به اصالت روح در فلسفه فرانسه جست و جو کرد. تأکید گسترده و مستقیم بر شخص در تفکر اخیر فرانسه را می‌توان با عکس العمل مشترک در قبال گرایش‌های عقلانی و اجتماعی - سیاسی مربوط کرد که با انسان صرفاً به صورت موضوع پژوهش علمی برخورد می‌کند یا او را تا مرتبه کارکردش در حوزه اقتصادی یا در کلیت اجتماعی - سیاسی پایین می‌آورد. البته در برخی، مثل لوسن و لاول و هم متفکرانی کاملاً متفاوت، مثل مارسل و ماریتن، انگیزه قوی دینی نیز وجود دارد. در نظر آنها انسان بالطبع معطوف و متوجه به غایت یا هدفی فراتجربی است.

آنجا که سخن از اصالت وجود شخص در فلسفه متأخر فرانسه به میان می‌آید، احتمالاً در آغاز به اندیشه امانوئل مونیه (۱۹۰۵ - ۱۹۵۰)، ویراستار مجله روح<sup>۳</sup>، و نویسنده‌گان خاص دیگری همچون دنی دو روژمون<sup>۴</sup>، پروستان اهل سویس و موریس ندونسل<sup>۵</sup> اشاره می‌شود. در این بخش، اصطلاح اصالت وجود شخص را به این مفهوم محدود به کار می‌بریم. البته تأکید بر این مسئله مهم است که نباید این محدودیت را چنان تفسیر کرد که لازمه آن انحصار طرح افکار مربوط به اصالت وجود شخص در فلسفه فرانسه به این فیلسوفان باشد. مونیه در دفاع از مکتب اصالت وجود شخص به معنی دقیق کلمه عملیات و اقدامات خاصی انجام داده است، حال آنکه در خصوص متفکران دیگر، آراء مبتنی بر اصالت وجود شخص غالباً بخشی، هر چند مهم، از فلسفه‌ای را تشکیل می‌دهد که به آن نام دیگری مثل فلسفه روح یا اگزیستانسیالیسم یا توماس‌گرایی داده شده است.

امانوئل مونیه در گرنوبل<sup>۶</sup> متولد شد و فلسفه را ابتدا در زادگاه خویش و سپس در پاریس تحصیل کرد. او متأثر از آثار شارل پگی (۱۸۷۳ - ۱۹۱۴) بود و در ۱۹۳۱ با

1. *Le Personalisme*

2. *Esprit*

3. *Denid de Rougemont*

4. Maurice Nédoncelle

5. Grenoble

همکاری دیگران کتابی درباره اندیشه پگی منتشر کرد.<sup>۱</sup> او همچنین تحت تأثیر فیلسوف معروف روسی، نیکلای بردیایف (۱۸۷۴ - ۱۹۴۸)، بود که از ۱۹۲۴ در پاریس اقامت گزیده بود. مونیه چند سال در دبیرستانهای فلسفه تدریس کرد و در ۱۹۳۲ سروبراستاری نشریه ادواری تازه‌تأسیس روح را بر عهده گرفت و این مسئولیت تا سال ۱۹۴۱، که انتشار نشریه مذکور از سوی حکومت ویشی منوع شد، ادامه داشت.<sup>۲</sup> او بعد از جنگ نشریه روح را به صورت ارگان مکتب عقیده به اصالت وجود شخص دوباره منتشر کرد.

در سال ۱۹۳۵ مونیه کتاب انقلاب شخص‌گرایانه و جمع‌گرایانه<sup>۳</sup> و در ۱۹۳۶ کتابی با عنوان از مالکیت سرمایه‌داری به مالکیت انسانی<sup>۴</sup> و مانیفست اصالت وجود شخص، در خدمت اصالت وجود شخص<sup>۵</sup>، را منتشر کرد. آثارش سبب شد که در برخی مجامع کاتولیک به عنوان یک مارکسیست تمام عیار اشتهر پیدا کند. در ۱۹۴۶ مقدمه‌ای بر فلسفه‌های اگزیستانسیالیستی<sup>۶</sup> و کتابی درباره شخصیت با عنوان رساله درباره شخصیت<sup>۷</sup> را منتشر کرد. در بین آثاری که پس از جنگ منتشر کرد می‌توان به اصالت وجود شخص چیست<sup>۸</sup> (۱۹۴۷) و مکتب اصالت وجود شخص<sup>۹</sup> (۱۹۵۰) اشاره کرد.

مونیه در آغاز کتابش درباره فلسفه‌های اگزیستانسیالیستی اشاره می‌کند که نهضت اگزیستانسیالیستی را به معنی عام می‌توان عکس العمل فلسفه انسان در قبال تندرویهای فلسفه ایده‌ها و فلسفه اشیاء دانست.<sup>۱۰</sup> منظور او از فلسفه ایده‌ها در این خصوص آن نوع فلسفه‌ورزی است که متمرکز بر مفاهیم عام انتزاعی و موقوف بر طبقه‌بندی بر حسب مقولات هر چه شاملتر و جامعتر است، به حدی که جزئیات صرفاً نقشی فرعی داشته باشند و تنها در صورتی موضوع تأمل فلسفی واقع شوند که بتوان، با قراردادن آنها

1. *La pensée de Charles Péguy*

۲. مونیه خود در سال ۱۹۴۲ دستگیر شد و تا زمان آزادی، چند ماهی را در زندان گذراند، او عضو فعال نهضت مقاومت بود.

3. *Revolution Personneliste et Communautaire*

4. *De La Propriété Capitaliste à la Propriété humaine*

5. *manifesto au service du personnalism*

6. *Introduction aux existentialismes*

7. *Traité du Caractère*

8. *Qu'est-ce que le Personalisme*

9. *Le Personalisme*

10. *Existentialist Philosophies*, translated by E. Blow (London, 1948), P. 2.

تحت مقاهم کلی، آنها را از فردیت و در مورد انسان از آزادی، بیرون آورد. بنابر تفسیر کییرکگارد<sup>۱</sup> این مسیر فکری با شروع از یونان قدیم، در ایدئالیسم مطلق هگل به نقطه اوج خود می‌رسد. فلسفه اشیا نیز به معنی نوعی تفکر فلسفی است که با نزدیک کردن خود به علوم طبیعی، انسان را صرفاً به صورت عینی، به عنوان شیئی در بین سایر اشیای جهان طبیعی، مورد توجه قرار می‌دهد. مونیه می‌داند که در عقل باوری از یک سو و پوزیتیویسم از سوی دیگر «تندروبهایی» وجود دارد. ولی به عقیده او عکس العمل اگزیستانسیالیستی، به ویژه در صورت الحادی آن، نیز شریک جرم این تندری است. به نظر او مذهب اصالت وجود شخص از یک سو، به نحوی کلی و به جهت عکس العمل در قبال نظامهای مثل نظامهای اسپینوزا و هگل شبیه اگزیستانسیالیسم است و از سوی دیگر شبیه ماتریالیسم و رفتارگرایی. ولی در اگزیستانسیالیسم نیز «گرایش مضاعفی به کل‌گرایی و بدینی، که وجه فارق آن از اصالت وجود شخص با برداشت ما از آن است»<sup>۲</sup> می‌بینند.

مونیه تأکید می‌کند که مذهب اصالت وجود شخص «یک نظام»<sup>۳</sup> نیست. زیرا تأکید آن بر اشخاص آزاد و خلاق است و این خود اصلی به نام «اصل غیرقابل پیش‌بینی بودن»<sup>۴</sup> را مطرح می‌کند که با نظام‌سازی محدود و مشخص مخالف است. آشکار است که مراد مونیه از «نظام» فلسفه‌ای است که می‌کوشد تمامی رویدادها، از جمله افعال آدمی را به صورت لوازم ضروری مبادی اولی خاص یا آثار ضروری علل غایی، درک و فهم کند. یک «نظام» تمامی آزادی خلاق در افراد را طرد و دفع می‌کند. به هر حال اینکه بگوییم مذهب اصالت وجود شخص یک نظام نیست، به این معنی نیست که بگوییم فلسفه نیست و نمی‌توان آن را در قالب مجموعه‌ای از تصورات و تصدیقات بیان کرد یا صرفاً نوعی تلقی ذهنی است. هم چیزی به عنوان جهان شخص‌گرا وجود دارد و هم چیزی به عنوان فلسفه شخص‌گرایی. به بیان دقیقت، فلسفه شخص‌گرایی ممکن است انواعی

1. Kierkegaard

2. نرس باش، ترجمه انگلیسی از C. Rowland (لندن، ۱۹۵۱) ص ۱۸۴. این جلد مشتمل بر دو اثر از آثار مونیه است و مطلب فوق از بخش دوم آن که ترجمه‌ای است از شخص‌گرایی چیست؟ نقل شده است.

3. Personalism, translated by P. Mairet (London, 1952), P. VII.

4. Ibid., p.VII.

داشته باشد. زیرا ممکن است شخص‌گرایی ای مبتنی بر لادری مذهبی باشد، حال آنکه شخص‌گرایی مونیه دینی و مسیحی است. البته همه اینها را تنها در صورتی می‌توان فلسفه‌های شخص‌گرا دانست که ایده مشترکی داشته باشند و این ایده مشترک هم نوعی دعوت به عمل است. خود مونیه فرد پیکارگر و جنگاوری بود. در مقدمه رساله درباره شخصیت، به صراحة می‌گوید که علم مورد نظر او «یک علم جنگجو»<sup>۱</sup> است. مونیه در پیکارگری شیوه راسل است. با این تفاوت که راسل بین پیکارگر بودن و فیلسوف متخصص بودنش تفاوت می‌گذاشت، ولی تلقی مونیه از اعتقادات فلسفی خودش این بود که آنها خود را طبیعتاً در حوزه عمل نشان می‌دهند.

تلقی شخص‌گرایی مورد نظر مونیه از انسان در تقابل با برداشت ماتریالیسم و فروکاهش انسان صرفاً به یک شئ مرکب مادی است. در عین حال، مخالف هر گونه ایدئالیسم است که ماده، و از جمله جسم انسان، را به صرف انعکاسی از روح و یا امری ظاهری فرو می‌کاهد، و همچنین با عقیده به توازن پدیده‌های روانی - جسمی [او قائل نشدن به رابطه‌ای علیّی بین آنها] نیز تعارض دارد. انسان صرفاً یک موجود مادی نیست، ولی از این سخن چنین نیز بر نمی‌آید که او روح محض است یا اینکه دقیقاً تجزیه به دو جوهر یا دو مجموعه تجربه است. انسان هم «کلّاً جسم و هم کلّاً روح»<sup>۲</sup> است وجود نفسانی وجود مادی هر دو متعلق تجربه واحدی‌اند. وجود انسان وجودی مادی است. او به طبیعت تعلق دارد، ولی می‌تواند از طبیعت هم تعالی بجوید، به این معنی که می‌تواند تدریجیاً بر آن تسلط پیدا کند و یا آن را به اختیار خود در آورد. البته این تسلط بر طبیعت را صرفاً بهره‌برداری نیز می‌توان دانست. ولی از نظر فرد قائل به اصالت وجود شخص، طبیعت برای آدمی مجال تحقیق بخشیدن به رسالت اخلاقی و معنوی او یا انسانی کردن<sup>۳</sup> و شخصی کردن جهان<sup>۴</sup> را فراهم می‌کند. «ارتباط شخص با طبیعت صرفاً خارجی نیست، بلکه دیالکتیکی از دادوستد و تعالی است».<sup>۵</sup>

به این ترتیب، عقیده به اصالت وجود شخص را می‌توان به منزله ابراز وجود دوباره آدمی در برابر استبداد طبیعت، استبدادی که ماتریالیسم هم نشان‌دهنده آن در ساحت

1. *Une science Combattante; Traité de Caractère*, P. 7.

2. *Personalism*, P. 3.

3. *humanizing*

4. *personalizing*

5. *Ibid*, P. 13.

عقل است، دانست. چنانکه می‌توان آن را همچون تأکید مجدد فرد دانست بر آزادی خلاقش در برابر هر گونه نظام استبدادی همه‌گیر که آدمی را تا حد صرفاً سلولی از ارگانیسم اجتماعی فرو می‌کاهد یا او را باکارکرد اقتصادی اش یکی می‌داند. حاصل این سخن به‌هیچ وجه آن نیست که شخص‌گرایی<sup>۱</sup> و فردگرایی<sup>۲</sup> یک چیزند. فرد به معنی تحقیرآمیزی که شخص‌گرایان به کار می‌برند انسان خود محور یعنی فرد مجزای جدا از جامعه است، چنانکه به معنی انسان همچون موجودی عاری از رسالت اخلاقی نیز هست. از اینجاست که دنی دور روزمن نیز فرد را به صورت «انسانی بی‌تقدیر»، انسانی بدون رسالت پا دلیلی برای موجود بودن، انسانی که جهان از او هیچ توقعی ندارد<sup>۳</sup>، توصیف می‌کند. فرد انسانی است متمرکز بر خویش. از نظر مونیه این خودمحوری نشان‌دهنده سقوط و زوال مفهوم شخص است. «شرط نخست عقیده به اصالت وجود شخص، تمرکز زدایی او (انسان) از خویش است»،<sup>۴</sup> به این معنی که خود را به دیگران اعطای کند و در ارتباط با اجتماع برای آنها قابل دستیابی باشد. شخص فقط در ارتباطی جمعی و به منزله عضوی از «ما» وجود پیدا می‌کند. انسان صرفاً در مقام عضو اجتماعی از افراد است که واجد رسالتی اخلاقی می‌شود. دنی دو روزمن رسالت را به معنی کاملاً مسیحی آن تفسیر می‌کند. شخص و رسالت تنها در فعل یگانه خویش در تعیت از فرمان خداوند که محبت به همتونع نامیده شده، ممکن می‌شوند ... فعل، حضور و تسلیم، این سه واژه، شخص را تعریف می‌کنند، بلکه همانها هستند که مسیح از ما می‌خواهد باشیم:<sup>۵</sup> «همتوעת را مثل خودت دوست بدار». مونیه هم کمتر از این پای‌بند مسیحیت نیست.<sup>۶</sup> ولی در باب دیدگاه قائل به اصالت وجود شخص سخن کلی تر و کافی تری دارد. «اهمیت هر شخص چنان است که هیچ چیزی در جهان اشخاص نمی‌تواند جای او را بگیرد».<sup>۷</sup> به عبارت دیگر، هر انسانی در زندگی، در قبال ارزش‌های شناخته شده، رسالت خاص خود را دارد؛ البته این رسالت مبتنی بر وجود جهانی از افراد و روابط بین آنهاست. اگر از

1. personalism

2. individualism

3. *Politique de la personne*, P. 56.

4. *personalism*, P. 19.

5. *Politique de la Personne*, PP. 52-3

6. See for example, *Personnalisme et Christianismem*, reprinted in *Liberté sans Conditions*, (1946)

7. *Personalism*. P. 41.

رسالت انسان جنبه دینی آن (اجابت دعوت الهی) را جدا کنیم، استفاده او از آزادی خلاقش برای تحقق بخشیدن به ارزشها، تنها وجه مشارکت وی در پردازش جهانی از اشخاص و انسانی کردن یا شخصی کردن جهان، خواهد بود.

مونیه در بیانیه<sup>1</sup> مکتب اصالت شخص، که در اکتبر سال ۱۹۳۶ در نشریه روح متشر شد، در عین حال که بر آن بود که نمی‌توان تعریف دقیقی از مفهوم شخص به دست داد، تعریف یا توصیف ذیل را به عنوان تعریفی قابل قبول ارائه کرد. «شخص موجودی روحانی متشکل از تقریر و استقلال در هستی است و این تقریر را با تصدیق سلسله مراتبی از ارزشها یکی که آنها را آزادانه پذیرفته و جذب وجود خود کرده و با آنها زیسته است، و همچنین با تعهد مستولانه و استقامت در اعتقاد به آنها، حفظ می‌کند. به این ترتیب، شخص تمامی فعالیت خود را در آزادی وجود خود کرده و با افعال خلاقهٔ رسالت یگانه و منحصر خویش را بسط می‌دهد.» مفهوم تحول دائم کم و بیش معادل مفهوم تکرار در اندیشه کییرکگارد و فواداری یا دینداری مارسل است. در باب تعهد مستولانه هم مونیه عقیده به اصالت وجود شخص را دارای لوازمی در حوزه‌های اجتماعی و سیاسی می‌دانست. پیشتر هم اشاره شد که مونیه این عقیده را نه صرفاً درک و دریافتی نظری بلکه دعوتی نیز به عمل می‌داند.

بالاتر گفتیم که شخص‌گرایی را می‌توان عکس‌العملی در قبال جمع‌گرایی نظام استبداد جمعی دانست. این توصیف، چنانکه خود مونیه هم آشکارا به آن اشاره می‌کند، البته یک سویه و ناقص است. مسلم است که مکتب اصالت شخص مخالف فروکاستن فرد به حد یاخته‌ای از اندام اجتماعی و تبعیت محض آدمی از دولت (State) است. «دولت برای انسان است نه انسان برای دولت».<sup>2</sup> در نظام استبداد جمعی ارزش شخص نادیده گرفته می‌شود. در واقع، «شخص» به «فرد» فروکاسته می‌شود، هر چند که فرد به یاخته یک کل اندام‌وار تشبيه می‌شود. ولی این اصلاً بدان معنی نیست که مونیه حاضر است که به دفاع از دموکراسی بورژوازی سرمایه‌داری بپردازد. مسئله صرفاً سوءاستفاده‌های وقیحانه‌ای نیست که در نظام سرمایه‌داری صورت می‌گیرد و می‌توان بر آنها غلبه کرد و تا حدودی هم چنین شده است. مونیه بر آن است که نظام رو به گسترش

سرمایه‌داری در درون خود واجد عناصری معطوف به سوسياليسم و مستلزم آن است. البته پیشنهاد طرحهای ايدئالیستی که به موجب آنها اقتدار سیاسی و همه فشارها و الزامها باید به نفع روابط شخصی محدود و مقید شوند، بسیار خوب است. آنارشیسم هم شاید ایدئالیستی باشد، ولی واقعگرایانه نیست و نمی‌فهمد که رشته‌های اتصال افراد به یکدیگر باید در ساختارها و اقتدار سیاسی جلوه کند. مكتب اصالت وجود شخص در پی نوعی تجدید سازمان اجتماعی است که پاسخگوی مقتضیات حیات اقتصادی به تناسب بسط و توسعه آن و در عین حال مبتنی بر بازشناسی طبیعت و حقوق شخص است. سرمایه‌داری از جهات مهمی ضدانسانی است. اما نظام استبداد جمیع نیز همین گونه است. آنارشیسم هم راه حل مسئله نیست. خلاصه مكتب اصالت وجود شخص مستلزم تأمل دوباره در ساختارهای اجتماعی و سیاسی ما همراه با عنایتی به بسط سوسياليسم «شخصی شده<sup>۱</sup>» است.

البته مونیه خود را محصور در بیان کلیات نمی‌کند، ولی ما در اینجا نمی‌توانیم به بحثهای عینی ترا او در این زمینه پردازیم. اشاره به همین نکته کافی است که او به خوبی از تلاشهای صورت گرفته برای بهره‌برداری از مذهب اصالت وجود شخص (دفاع از شخص)، به نفع «تنگ نظرانه‌ترین نوع محافظه‌کاری اجتماعی»<sup>۲</sup>، یا در خدمت دموکراسی بورژوازی، آگاه است. او تأکید می‌کند که کافی نیست که صرفاً از واژه‌هایی چون «فرد» و جامعه استفاده کنیم. برای ابقاء جنبه انتلاقابی مذهب اصالت وجود شخص باید از مسائلی همچون «پاپان جامعه بورژوازی غرب، اشاعه ساختارهای سوسياليستی، نقش کارگر در ابتکار،<sup>۳</sup> نیز سخن به میان آوریم. در عین حال، مونیه از این نکته کاملاً آگاه است که همه جوامع سیاسی یا دینی مستعدند که به جامعه‌ها یا گروههایی بسته تبدیل شوند و سد راه پیشرفت به سوی وحدت انسانیت شوند که، برخلاف نظر سارتر، متقضی طبیعت مشترک آنهاست. بعلاوه، گرچه مونیه در تحلیل سرمایه‌داری تمایل به شیوه تفکری شبیه به شیوه تفکر مارکس دارد، ولی رسالت یا تقدیر آدمی را صرفاً در جامعه‌ای مادی و دنیاگی، حتی از نوع کمال مطلوب آن، قابل تحقق نمی‌داند. ایمان

1. personalized socialism

2. *Personalism*, P. 187.

3. *Ibid*, P. 186.

مسيحي او هميشه باقى است. ولی استفاده از آن را به صورت عذر و بهانه‌اي برای منفعل بودن یا نادideه گرفتن وظایف در قلمرو سیاست و اجتماع مردود می‌داند. به احتمال بسیار، او اگر عمر طولانی تری یافته بود از تلاش برای توسعه گفت‌وگو بین مسيحيان و مارکسيستها درباره دو موضوع انسان و اومانيسم حمایت می‌کرد.

نگرش موريس ندونسل عقلانی تر است. اصالت وجود شخص [در اندیشه او] صورت نوعی پدیدارشناسي و مابعدالطبيعه شخص به خود می‌گيرد و توجه خاصی مصروف ساختار اساسی آگاهی، به گونه‌ای می‌شود که در رابطه من-تو (آگاهی از من یا خود غیرقابل انفكاك از آگاهی از دیگری است) و در بعد و معنی دينی آن بيان شده است.<sup>۱</sup> گرچه نظر ندونسل درباره انسان موافق است اساسی با نظر مونيه دارد، ولی در مورد لوازم سياسی و اجتماعي عقиде به اصالت وجود شخص از خود تردید نشان داده است. او هم قبول دارد که اين عقиде، به معنی عام داراي لوازم اجتماعي است. مثلاً هر گونه سازمان اجتماعي که حقوق شخص به عنوان شخص را به رسميّت نشناسد، يا ارزش فرد را تقليل دهد، به همين مقدار با ديدگاه مبتنی بر قبول اصالت وجود شخص ناسازگار است. ولی او بر استفاده از اين عقиде و در قالب قانوني برای دفاع از «هيچ حزبي»<sup>۲</sup> ص和尚می‌گذارد و در خصوص اميد به حل مسائل اجتماعي و سياسي با انقلاب يا با تحقق سريع برخی ساختارهای آرمانی، به درستی قدری بدبيني نشان می‌دهد. «انتظار بيش از حد از زندگي جمعی داشتن»<sup>۳</sup> خرمدنانه نیست. به عقيدة ندونسل «شاید تبعات عقيدة به اصالت وجود شخص بيش از همه در فلسفه ديني، قابل توجه باشد». <sup>۴</sup> روشن است که نگرش او تا اندازه‌اي با نگرش مونيه متفاوت است.<sup>۵</sup>

۱. به ویژه — رابطه متقابل آگاهی. رساله‌اي در باب ماهيت شخص. *La reciprocite des Consciences sur la nature de la personne* 1942

2. *Vers une Philosophie de L' amour et de la Personne (Towards a Philosophy of Love and of the Person)*, 1957. P. 267.

3. *Ibid.*, P. 266.

4. *Ibid.*, P.259.

۵. مقصودم اين نیست که مونيه خوشبینی کورکرانه داشت. چنین نبود، ولی بالخصوص درگیر حوزه مسائل اجتماعي - سياسي بود.

## فصل پانزدهم

### دو متفکر دینی

#### ۱. تیار دو شاردن

یکی از جالب توجه‌ترین پدیده‌های سالهای اخیر علاقه بسیار گسترده به اندیشه کشیش یسوعی پیرتیار دوشاردن (۱۸۸۱ - ۱۹۵۵) است. این علاقه از آن جهت جالب توجه است که گرچه در بین یسوعیان، اخترشناسان و محققان معروفی بوده‌اند، ولی معمولاً از چنین منبعی توقع [ارائه] جهان‌بینی‌ای کاملاً اصیل و برجسته نمی‌رود، آن هم به حدی که نه فقط مورد توجه خوانندگان متعلق به سنتهای مختلف مسیحی، بلکه حتی کسانی هم که به هیچ عقیده دینی به معنی رایج آن مقید نیستند، قرار بگیرد. درست است که تیار دو شاردن نتوانست از مقامات کلیسا‌ای مافوق خود اجازه نشر آثاری را بگیرد که بالخصوص با نام او منتشر شوند، ولی درست نیست که شهرت او را مربوط به مشکلاتی بدانیم که در راه نشر آثارش متتحمل شد. علاقه‌ای که پس از مرگش به نوشه‌های او نشان داده شد ناشی از محتواهای جهان‌بینی او بود؛ محتواهی که مبتنی بر دیدگاهی تکاملی نسبت به جهان و انسان، آن هم نه با اکراه یا از باب دفاع دینی، بلکه مشتاقانه و پرشور، است و او این دیدگاه را در قالب جهان‌بینی‌ای که نه فقط فلسفی بلکه مسیح‌شناسی

نیز هست، بسط می‌دهد. این آمیختگی نظریه علمی با بینش فلسفی و مسائل و مباحث مسیحی برای گروهی از دانشمندان، فلاسفه و الهی‌دانان، هرچند به ادله مختلف نامطلوب است، به ویژه شاید از آن رو که کل آن به صورت جهان‌بینی اقنانعی مطرح شده است نه در قالب نتایج استدلالهای معقول و منسجم؛ ولی این نوع جهان‌بینی که علم، فلسفه‌ای درباره جهان و اعتقادات مسیحی را در خود جمع دارد و در عین حال به نحو بارزی خوشنیانه است، دقیقاً همان چیزی است که افراد بسیاری در جست‌وجویش بوده و در آرزوی آن بوده‌اند و آن را در جای دیگر نیافته‌اند. این نگرش حتی برای کسانی مثل جولیان هاکسلی<sup>۱</sup> هم، که احساس می‌کند نمی‌تواند تا آخر خط با تیاردو شاردن همراه باشد، خواهایند است. البته روش نوین تیاردو شاردن در باب دفاعیات دینی اگر مورد توجه تفصیلی عقل تحلیلی خشک و بی‌رحم قرار گیرد موفق از آب در نمی‌آید، ولی تردید نیست که پاسخ به نیاز محسوسی است.

تیاردو شاردن در اوورنی<sup>۲</sup>، که فاصله کمی از کلرمون فران<sup>۳</sup> دارد، به دنیا آمد. پس از تحصیل در مدرسه‌ای یسوعی، در سال ۱۸۹۸ به عنوان کشیشی تازه‌کار وارد جامعه یسوعی شد و در جنگ اول جهانی در یگان پزشکی در ارتش فرانسه خدمت کرد. با توجه به علاقه‌ای که پیشتر به زمین‌شناسی داشت، ضمن تدریس در مدرسه‌ای یسوعی در قاهره و پیش از شروع به مطالعات کلامی در اورپلاس<sup>۴</sup>، در نزدیکی هستینگز<sup>۵</sup>، اشتیاق بسیاری به دیرین‌شناسی پیدا کرد و در ۱۹۰۸ مقاله‌ای درباره چینه مربوط به دوره ائوسن<sup>۶</sup> نواحی اطراف مینیه<sup>۷</sup> منتشر کرد. او بعد از جنگ در دانشگاه سورین علوم طبیعی تحصیل کرد و در ۱۹۲۲ از رساله دکتری خود درباره پستانداران دوره ائوسن تحتانی در فرانسه<sup>۸</sup> و رده‌های آنها با موفقیت دفاع کرد. در سالهای ۱۹۲۳-۱۹۲۴ عضو

1. Julian Huxley

2. Auvergne

3. Clermont-Ferrand

4. Ore place

5. Hastings، یسوعیان فرانسوی فرانسه را در سال ۱۹۰۲ به واسطه قوانینی که در حکومت ضد مذهبی کومب (cumbes) تصویب شد، به قصد انگلستان ترک کردند. تیار نیز مطالعات اولیه خویش را، به عنوان یک یسوعی، در جزیره جرسی (Jersey) انجام داد.

6. eocene یکی از تقسیمات چینه‌شناسی دوره سوم زمین‌شناسی است. ائوسن را به سر چینه تحتانی، میانی و فوقانی تقسیم می‌کنند. - م.

7. *L'éocén des environs de Minich*

8. Lower Eocene period France

یک گروه دیرین‌شناسی در چین بود. در این زمان او دیگر به اندیشه خود در باب کیهان‌زایی<sup>۱</sup> دست یافته بود. یعنی اندیشه‌ای که عالم را همچون جنبش پویای تکامل یابنده‌ای می‌داند که در آن دوگانگی بین جسم و روح از میان می‌رود.<sup>۲</sup> جسم امری صرفاً در مقابل روح نیست، بلکه روح از ماده پدید می‌آید و حرکت عالم به سوی بسط افزونتر روح است.<sup>۳</sup> از نظر تیار انسان طبیعتاً حایز جایگاهی محوری در جنبش تکاملی است. ایمان عمیق مسیحی که از آغاز جوانی داشت او را به مفهوم مسیح کیهانی<sup>۴</sup> [یعنی] تکامل در قلمرو مسیح محور<sup>۵</sup>، رهنمون شد.

تیار در ۱۹۲۰ تدریس در انتیتو کاتولیک<sup>۶</sup> را آغاز کرد و پس از دیدار خود از چین به همانجا بازگشت. ولی به واسطه تفنهایی که در خارج از حوزه علم می‌کرد، مثل تلاش برای موافق کردن آموزه‌گناه نخستین با دیدگاه تکاملی خودش، مقامات ارشد دینی از او خواستند که پاریس را ترک گوید و نوشته‌های خود را به مسائل علمی منحصر کند. از ۱۹۲۶ تا ۱۹۲۷ او در چین بود و از آنجا، بعد از توقفی کوتاه در فرانسه، به اتیوپی رفت و پس از آن دوباره به چین، که پژوهش‌های جغرافیایی و دیرین‌شناسی خود را در آنجا ادامه داد، بازگشت. به جز سفرهای کوتاهی که به فرانسه، امریکا، انگلستان، هندوستان و برخی کشورهای دیگر شرق داشت، تا سال ۱۹۴۶ در چین ماند. در ۱۹۲۶ کتاب ساحت الهی<sup>۷</sup> را نوشت، تأملی دینی که در آن وجه مسیح محوری اندیشه او به خوبی نمایان است. حال آنکه پدیداری به نام انسان<sup>۸</sup> در ۱۹۳۸ آغاز شد و در ۱۹۴۰ پایان یافت، ولی او اجازه نشر آثار اصلی خود در زمینه‌های خارج از حوزه علوم تجربی را نیافت. در واقع در ۱۹۴۷ به او گفته شد که از فلسفه دوری کند.

از ۱۹۴۶ تا ۱۹۵۱ تیار در پاریس بود. در ۱۹۴۸ کرسی‌ای در کولژ دوفرانس و به

#### 1. cosmogenesis

۲. تیار آثار برگسون را خوانده و از آنها اثر پذیرفته بود. ولی راههای متفاوت تکامل را که برگسون مطرح کرده بود نمی‌پذیرفت، بلکه به راههای متشابه و متقابله قائل بود.

۳. ظاهراً در سال ۱۹۲۵ بود که تیار ایده حلقة کیهانی (noosphere) را مطرح کرد. اصطلاحی که دوستش لوروا هم، که بعدها استاد کولژ دوفرانس شد، آن را پذیرفت.

#### 4. cosmic christ

6. Institut Catholique

8. *Phénomène humain*

#### 5. christocentric

7. *Le milieu divin*

عنوان جانشین آبه بروی<sup>۱</sup> به او پیشنهاد شد، ولی مقامات دینی به او دستور دادند که از پذیرش آن امتناع کند. به هر حال، در ۱۹۴۷ به عضویت آکادمی علوم فرانسه و در ۱۹۵۰ به عضویت انسیتو دوفرانس درآمد. تیار در ۱۹۵۱ فرانسه را به قصد دیداری از آفریقای جنوبی ترک کرد و پس از آن به نیویورک، که تا زمان مرگ همانجا بود (البته به جز سفر دوم به آفریقا با کمک بنیاد ونرگرن<sup>۲</sup> و سفرهای مختلف در داخل ایالات متحده و سفری به فرانسه در ۱۹۵۴)، رفت. در عید پاک سال ۱۹۵۵ بر اثر حمله قلبی درگذشت. وی به توصیه یکی از دوستان فرانسوی یسوعی خود مبنی بر حفظ دستنوشته‌های آثار منتشر نشده‌اش در محلی امن، عمل کرد و نشر آنها از همان سال وفاتش آغاز شد.

بی‌تر دید این مطلب درست است که تیار دوشاردن از عالم، به همان نحو که در علم مورد نظر است، شروع می‌کند و همان چیزی را که دیدگاه علمی درباره عالم می‌داند به قلمرو تأملات مابعدالطبیعی و عقاید دینی بسط می‌دهد. ولی این بخشی از حقیقت است و ممکن است گمراه‌کننده باشد. زیرا، از همان آغاز، جهان خود را در چشم او به صورت یک کل دارای ارزش، که ما هم اجزای آن هستیم، نمودار می‌کند. البته می‌توان پرسید که این ادعایه که جهان دارای ارزش است دقیقاً به چه معنی است. یافتن پاسخی هم که فیلسوف تحلیلی را اقناع کند دشوار است. اما تردیدی نیست که از نظر تیار جهان صرفاً نظام پیچیده‌ای از پدیدارهای به هم پیوسته نیست، نظامی که اتفاقاً وجود دارد، بلکه یک کل دارای ارزش و معنی است. جهان در وهله نخست به صورت ترکیب پیچیده‌ای از انواع مختلف پدیدارها بر تجربه ظاهر می‌شود. از یک نظر علم موضوعات تجربه را به کانونهای کوچکتر انرژی تجزیه می‌کند، چنانکه در نظریه اتمی چنین است. در عین حال، روابط متقابل بین آنها را هم آشکار می‌کند و نشان می‌دهد که از طریق انتقال انرژی با یکدیگر اتصال یکپارچه دارند و شبکه یا نظام پیچیده‌ای را می‌سازند. بنابراین جهان تشکیل یک تمامیت و یک کل را می‌دهد، نه فقط یک مجموعه را. بعلاوه، این کلیت ایستا نیست، بلکه بسط و تکامل می‌یابد. از نظر تیار تکامل صرفاً نظریه‌ای در باب منشأ انواع زنده یا نظریه‌ای زیست‌شناسختی نیست، بلکه مفهومی است که بر کل جهان یا

عالیم اطلاق می‌شود. روشن است که علم تجربی مبتنی بر آگاهی است، زیرا بدون آگاهی، علم تجربی وجود ندارد. ولی علم تجربی آگاهی را، تا آنجا که ممکن باشد، به حساب نمی‌آورد و بر امور کمیت‌پذیر قابل اندازه‌گیری متمرکز است، به گونه‌ای که قلمرو ذهن، آگاهی و روح به صورت امری مقابل با جهان ماده یا به صورت شبه‌پذیدار<sup>۱</sup> ظاهر می‌شود. به عقیده تیار، حیات و آگاهی به نحو بالقوه و از آغاز در ماده وجود دارند. چنانکه لایب‌نیتس هم می‌گفت، هیچ چیز نیست که جنبه‌ای روحی، یا به تعییری نیرویی درونی نداشته باشد. بنابراین، جهان به صورت تمامیت یا کلی ظاهر می‌شود که به سوی غایتی، [یعنی] تحقق فزاینده روح، بسط می‌یابد. انسانها هم اعضای یک کل اندام‌وار تکامل یابنده، یعنی عالم‌اند که واجد ارزشی روحانی است و به صورت تجلی خداوند ظاهر می‌شود. به عقیده تیار، انسانیت به طور خودانگیخته و طبیعی، تبدیل به «نوعی دین جهانی»<sup>۲</sup> شده است. او می‌تواند بگویید که به ماده یا به عالم معتقد است، مشروط به اینکه اعتقاد معنایی بیش از اعتقاد به وجود ماده یا وجود عالم داشته باشد.

تیار البته فقط این رأی کلی و اجمالی درباره جهان را به ما عرضه نمی‌کند. مثلاً او انرژی را متشکّل از دو جزء می‌داند: انرژی مماسی<sup>۳</sup>، که یک عنصر یا جزء را با اجزا و عناصر دیگر واجد همان درجه از پیچیدگی در عالم مربوط می‌کند، و انرژی پرتوی<sup>۴</sup> که عنصر یا جزء را به سوی پیچیدگی فزاینده و «استمرار»<sup>۵</sup> یا آگاهی سوق می‌دهد. همچنین می‌گویید اگر آنچه را که او به عنوان «مایه عالم»<sup>۶</sup> توصیف می‌کند، به توده‌ای از ذرات تجزیه کنیم، در این مرحله «ماقبل حیاتی»<sup>۷</sup>، «درون» اشیا، نقطه به نقطه مطابق با «بیرون» آنها، یعنی مطابق وجه بیرونی یا بیرونی آنهاست؛ بنابراین، این نظریه که همه عناصر عالم هر یک وجه درونی یا حیاتی‌ای از آن خود دارند، طارد علم مکائیستی ماده نیست. از نظر بیرونی زیستکر<sup>۸</sup> یا سپهر حیات تنها با پیدایش سلول آغاز می‌شود. تیار قائل به این فرض است که پیدایش حیات بر روی زمین رویدادی یگانه و همینکه به

#### 1. epiphenomenon

۲. مطلب فوق از مقاله‌ای که در سال ۱۹۳۳ منتشر شد نقل شده است. *Science et Christ*, P. 151.

#### 3. tangential energy

#### 4. radial energy

#### 5. continuity

#### 6. the stuff of universe

#### 7. pre-vital

#### 8. biosphere

ظهور پیوست، رویدادی تکرارنایذیر، بود. به عبارت دیگر، پیدایش حیات، لحظه‌ای است در فرآیند تکامل که حرکت به سوی یک هدف است. البته تیار کاملاً واقف است که بسیاری از دانشمندان یا اغلب آنها منکر این معنی‌اند یا دلیلی بر تأیید آن نمی‌یابند که فرآیند تکامل به طور کلی، یا فرآیند حیات بالخصوص، رو به سوی هدفی داشته باشد. ولی او معتقد است که می‌تواند در تاریخ طبیعی موجودات زنده حرکتی به سوی پیدایش آگاهی یا حیات را نشان دهد. با ظهور آگاهی و تفکر، حلقة کیهانی در شکل آغازین خویش به وجود می‌آید، ولی از سطح تشخّص به مرحله‌ای فراتر از تشخّص که معطوف و متصرکز بر وحدت است، و تیار آن را نقطه «امگا»<sup>۱</sup> می‌نامد، حرکت می‌کند، یعنی وحدت فرد و جمع در ساحت اندیشه و عشق. علاوه تقرب به نقطه امگا را به عنوان مثال، می‌توان در اتحاد عقلانی رو به رشد نوع بشر مثلاً در علوم تجربی و در فشارهایی که به اتحاد اجتماعی منجر می‌شوند ملاحظه کرد.

نویسنده‌گان بسیاری به قرابت اندیشه تیار دوشاردن با فلسفه هگل توجه کرده‌اند. مثلاً آنچه که تیار می‌گوید انسان همان تکامل است که از خویش آگاه شده است و مفهوم حلقة کیهانی، سپهر اندیشه و معرفت کلی را، که نه به صورت یک هویت منفک و مجزا بلکه در آگاهیهای فردی و به واسطه آنها وجود دارد و آنها را با یکدیگر متحد کرده و نوعی وحدت در کثرت را به وجود می‌آورد، مطرح می‌کند، یادآور رأی هگل در باب بسط و توسعه‌ای است که روح به خویش می‌دهد. روشن است که هگل پیش از داروین می‌زیست و فرضیه تکامل را، با پیوستگی زمانی‌ای که در آن وجود دارد، مربوط به دیالکتیک منطقی فلسفه طبیعی خود نمی‌دانست. البته تیار دوشاردن، در باب تکامل زیست شناختی، قرابت بیشتری با برگسون دارد تا هگل. بعلاوه، او بر آن بود که هگل نوعی دیالکتیک منطقی مقدم بر تجربه را بسط داده است که با تکامل مورد نظر او، که مبنای علمی دارد، متفاوت است. ولی این مسئله این واقعیت را تغییر نمی‌دهد که مفهوم کلی مورد نظر تیار درباره بسط و توسعه عالم یا جهان که در ذهن انسان و از طریق آن به خود آگاهی می‌رسد، و مفهوم حلقة کیهانی که مبنی بر [مفهوم] زیستکره است، و زیستکره که مبنی بر مرحله‌ای است که فیزیک مکانیک در آن ممکن می‌شود، مشابهت

غريبی با رأی هگل در باب خود تحقّق بخشی<sup>۱</sup> روح دارد. البته بستر تاریخی [مباحثت] در فیلسوف با یکدیگر متفاوت است. هگل‌گرایی را باید در بستر بسط و توسعه ایدئالیسم مابعد کاتنتی آلمان ملاحظه کرد، و این البته غیر از بستر تفکر تیار دو شاردن است. ولی درجه تفاوتی که بین دو جریان فکری می‌بینیم تا حدودی بستگی به تفسیر ما از هگل دارد. اگر تفسیر ما از هگل این باشد که او، به اصطلاح هستی پیشین یک ایده منطقی را مفروض می‌گیرد که خود را با ضرورتی دیالکتیکی در تاریخ کیهان و انسان متحقّق می‌سازد، در این صورت احتمالاً می‌خواهیم بر تفاوت رهیافتهای تیار، با توجه به نقطه عزیمت او از علوم تجربی، و هنگل تأکید کیم. اگر بر آن باشیم که هگل به ناروا مخالف علوم تجربی دانسته شده است و اگر متفطن به این واقعیت باشیم که پیدایش کیهان از نظر هر دوی آنها فرآیندی غایت شناختی یا معطوف به غایت است، احتمالاً بر مشابهت آنها تأکید می‌کیم. زیرا اگر تیار جداً تکامل را هدفدار و معطوف به نقطه امگا بداند، این فرآیند احتمالاً باید به معنایی حاصل یک ایده باشد.<sup>۲</sup> البته در این بخشی نیست که تیار چارچوب اندیشه خود را از هگل وام گرفته است. [ولی] به نظر می‌رسد که از فلسفه هگل اطلاع کمی داشته است و در مورد همین اطلاع کم نیز بیشتر بر تفاوتها تأکید می‌کرده است تا مشابهتها؛ البته مشابهت بین خطوط کلی تفکر دو اندیشمند، بدون اینکه یکی از دیگری وام گرفته باشد، هم ممکن است. ممکن است کسی کاملاً منکر این معنی باشد که الف از ب اندیشه‌ای را وام کرده است و در عین حال وجود مشابههای میان خطوط کلی اندیشه آنها را پذیرد.

به هر حال، حتی اگر برخی مشابهتها هم بین اندیشه تیار دو شاردن و فلسفه هگل وجود داشته باشد، این نکته اساسی را باید افزود که تیار حقیقتاً در پی بسط نظامی مابعدالطبیعی نیست.<sup>۳</sup> او به عنوان مسیحی‌ای معتقد مایل است این نکته را اثبات کند که مسیحیت آن قدر حقیر و کهنه نشده است که نتواند به مقتضیات آگاهی جهانی انسان

#### 1. self-actualizing spirit

۱. یعنی فاعل آگاه آن را به عنوان غایت فعل خود در نظر گرفته باشد. -م.

۲. تیار با اشاره به افلاطون، اسپینوزا و هگل می‌گوید که آنها گرچه آرائی را بسط و توسعه دادند که از جهت وسعت با چشم اندازهایی که به واسطه عقیده به تجدس گشوده شده‌اند رقابت می‌کنند، ولی هیچ یک از این نظامهای مابعدالطبیعی از حد یک ایدئولوژی فراتر نرفته‌اند (پدیداری به نام انسان، ص ۲۹۵).

جدید پاسخ دهد. او می‌خواهد تفسیر خود از تکامل کیهانی را با ایمان مسیحی ترکیب کند یا به تعبیر بهتر در پی آن است که شان دهد ایمان مسیحی چگونه می‌تواند با آنچه او «پدیدارشناسی<sup>۱</sup>» می‌خواند، واجد دیدگاهی نسبت به جهان باشد و آن را تعمیق کند. تفسیری معقول از معنی و ارزش انسان به گونه‌ای که در تجربه و علم او بر خودش ظاهر می‌شود. [حتی] برخی از تحسین‌کنندگان تیار هم بالخصوص وجود موضوعات و مباحث مریبوط به مسیحیت را در تفکر او امری زائد و جلوه نوعی ایمان شخصی، می‌دانند که خود را ناتوان از مشارکت در آن می‌بینند. گرچه تیار آگاه است که با مطرح کردن عقیده به تجسس و نقش کیهانی مسیح از «ساحت و سطح پدیدارشناسی»<sup>۲</sup> فراتر می‌رود، ولی بر آن است که عقیده‌اش به مسیح مداری<sup>۳</sup> وجه مکمل کل جهان‌نگری اوست، نگرشی که او می‌کوشد تا در نوشهای خود به طور کلی آن را انتقال دهد.

روش تفکر تیار البته نه فقط برخلاف هر نوع دوگانه‌انگاری حاد و قاطع بین ماده و ذهن یا روح است، بلکه همچنین در تقابل با هر گونه تقسیم دوگانه عالم واقع به قلمروهای طبیعی و فوق طبیعی است که مجزا از یکدیگرند یا ارتباطشان به نحوی است که قلمرو فوق طبیعی کاملاً فائت بر قلمرو طبیعی است. ذهن او چنان درگیر مسئله وحدت اندام‌وار جهان‌گسترش یابنده، همگرایی اش با انسان و آگاهی و شناخت انسان نسبت به جهان به مثابة بازتاب جهان در او و به واسطه او به عنوان بخشی از تمامیت [عالم واقع] است که بعضی از عبارات شاعرانه‌اش در تمجید و ستایش جهان موجد این احساس در برخی از خوانندگان آثارش شده است که از نظر او جهان خود همان خداست و او منکر خدای متعالی است. البته او علی‌رغم احساس ابهت‌آمیزی که نسبت به جهان مادی، به عنوان امری سرشار از روح که خلاقاله به سوی غایتی کمال می‌یابد دارد، بر این امر تأکید می‌ورزد که منبع کل فرآیند اتحاد و «مرکز آن را باید امری سابق الوجود و متعالی دانست»<sup>۴</sup>. بعلاوه، او به عنوان یک مسیحی معتقد بود که خدا در مسیح تجسس یافته است و مسیح عروج یافته را محور و اوج حرکت به سوی نقطه امگا

۱. روشن است که تیار اصطلاح «پدیدارشناسی» را به معنایی متفاوت از معنای متفاوت از معنای مورد نظر هوسرل به کار می‌گیرد.

2. *The Phenomenon of Man*, P. 308, n2.

3. Christocentrism

4. *Ibid.*, P. 309.

تلقی می‌کرد. او بر آن بود که مسیح همان است که همه انسانها را به تدریج در عشق متحد می‌کند، همچنان در پرتو ایمان مسیحی اش نقطه‌امگا را نقطه‌ای می‌دانست که در آن به تعییر پولس قدیس، خدا «کل درکل»<sup>۱</sup> می‌شد. به عقیدهٔ تیار، تکامل، اگر بتوان گفت، خون تازه‌ای در توقعات و آرمانهای مسیحیت تزریق کرده است. «آیا در مقابل، ایمان مسیحی بنا نیست و مستعد آن نیست که تکامل را حفظ کند و حتی جای آن را بگیرد؟»<sup>۲</sup> تکامل در وسیعترین مفهوم نه فقط فرآیند «انسانی شدن» در مسیح عروج یافته و از طریق اوست، که فرآیند خدایی شدن در او و از طریق او نیز می‌باشد.

این دیدگاه خوشبینانه نسبت به فرآیند کیهانی نوعی دفاع پردازی دینی است، البته نه به معنی کهن استدلالهای دفاعی دینی که برای حمایت یا پشتیبانی بیرونی از ایمان به حقایق وحیانی مطرح می‌شد، بلکه به معنایی که تیار امیدوار است که آنچه را که خود می‌بیند به دیگران نشان دهد، یعنی ارتباط مسیحیت با دیدگاهی تکاملی نسبت به جهان و مفهومی که به فرآیند تکامل داده شده است، مشروط بر آنکه فرآیند تکامل در بافت ایمان مسیحی دریافت شود. جهان‌بینی تیار به یک معنی تجدید همان اندیشهٔ قدیمی «صدور»<sup>۳</sup> از خدا و رجوع به اوست. ولی در نظر تیار این رجوع به صورت رجوع فردی پشت کرده به جهانی ناموفق، در جست‌وجوی اتحادی خلسله‌آمیز با احد و به تعییر فلوطین «پرواز [انسانی] یگانه به سوی آن یگانه» نیست. فرآیند تکاملی خود فرآیند رجوع است و به افراد همچون هویاتی نظر می‌شود که، در مسیح و به واسطهٔ او، وحدتی در کثرت پیدا می‌کنند. نیچه از پذیرش این امر ابا داشت که همین انسان موجود نقطه‌ای اوج تکامل باشد [و به همین دلیل] اندیشهٔ انسان برتر، نوع برتری از انسان را مطرح ساخت.<sup>۴</sup> تیار بر آن است که انسان با تبعیت از سیر تکامل به نقطه‌ای نزدیک می‌شود که در آن شخص، در عین حال که همچنان شخص است، با همه شخصهای دیگر در یک کل بزرگتر از خود متحد می‌شود. و این نقطه نهایتاً همان چیزی می‌شود که احتمالاً می‌توانیم

1. *Corinthians*, XV, 28.

2. *The Phenomenon of Man*, P. 297.

3. emanation

4. منظورم این نیست که نیچه معتقد بود که انسان برتر بالضروره، به مثابه حاصل گریزناپذیر تکامل ظهور خواهد کرد. البته او از تکامل سخن گفته است، ولی به نظر من این امر واضح است که مفهوم انسان برتر بیشتر به صورت محرك یا غایب مطرح است تا به عنوان پیش‌بینی چیزی که با عبور از فرآیند ناگزیر تکامل فراخواهد رسید.

آن را به عنوان «سپهر مسیح»<sup>۱</sup> توصیف کنیم. از یک نظرگاه جهان‌چنان است که خود را درونی می‌کند و هر چه بیشتر (از طریق انسان) در «سپهر روح»<sup>۲</sup> صورت تأمل در خود به خود می‌گیرد. از نظر ایمان مسیحی این فرآیند کیهان‌زایی به منزله نوعی فرآیند مسیح‌زایی، یعنی مسیح تام که به تعبیری همان مسیح در جسم اسرارآمیز خود است تلقی می‌شود.

البته به آسانی می‌توان اشکالاتی بر جهان‌بینی تیار وارد آورد. مثلاً می‌توان اشکال کرد که هرچند نظریه تکامل را همه دانشمندان در عمل پذیرفته‌اند، ولی این نظریه همچنان به صورت یک فرضیه باقی مانده است و فرضیه علمی هم تحمل وزن بنایی را که تیار بر روی آن می‌سازد ندارد. این اشکال را هم می‌توان وارد کرد که باید بین فرضیه علمی تکامل و نظر خوشبینانه در مورد پیشرفت، که تیار آن را اختیار کرده و آشکارا مربوط به عقاید دینی اوست، تفاوت قائل شد. بعلاوه، این اشکال هم وارد است که تیار در ترسیم جهان‌بینی خوشبینانه خود جنبه‌های سلبی را کمتر در نظر گرفته است و به مسائل شرّ و رنج و امکان شکست و ناکامی بسیار کم توجه کرده است. برخی از این امر شکوه کرده‌اند که تیار علوم طبیعی، مابعدالطبیعه و ایمان مسیحی را با یکدیگر خلط می‌کند و گاهی اندیشه‌هایی را به عنوان دستاوردهای یک دانشمند مطرح می‌کند که بیشتر حاصل تأمل فلسفی یا عقاید دینی شخصی است. در کل می‌توان اشکال کرد، و غالباً نیز این اشکال وارد شده است، که او آراء و مفاهیمی را به ما عرضه می‌کند که کاملاً تعریف شده و مشخص نیستند. شاید بتوان گفت که تمام مطلب آمیخته‌ای است از علم، شعر و ایمان دینی که تنها کسانی را تحت تأثیر قرار می‌دهد که نمی‌توانند یا نمی‌خواهند دو آرمان دقیق در تفکر و وضوح در زبان را مراعات کنند. جهان‌بینی تیاری، با نگاه خوش‌بینی، شعر تعالی‌بخش و امیدانگیز است و از منظر بدینی ترفند بسیار بزرگی است با ابعاد غول‌آسا که می‌کوشد تا در کسوت و هیئت علم، جهان‌بینی را بقبولاند که ربط چندانی به علم ندارد.

فقط یک مرید پرشور می‌تواند ادعا کند که چنین اعتراضاتی کاملاً بی‌اساس است. ولی دیدگاه تیار درباره عالم واقع، به عنوان دیدگاه کسی که هم دانشمند بود و هم عقیده

به مسیحیت داشت و می‌کوشید تا آنچه را که جهان‌بینی علمی می‌دانست با ایمانی مسیح‌مدار نه فقط ورق دهد، بلکه آنها را با هم بیامیزد، گستره و عظمتی انکارناپذیر دارد که می‌تواند این اشکالها را فضل فروشانه یا بی‌ربط جلوه دهد. ممکن است گفته شود که او فردی بصیر و ژرف‌بین بود که به صورتی اجمالی و کلی و گاهی مبهم و غیردقیق برنامه‌ای به اصطلاح پیامبرانه را مطرح کرد که تفصیل و توضیح و تدقیق و توجیه آن با استدلال قابل قبول، از دیگران خواسته شده است. البته اگر چنین بلاعی بر سر یک جهان‌بینی اصیل و بنیادی بیاید، کاملاً ممکن است که آن جهان‌بینی نشاط و قدرت خود را از دست بدهد.<sup>۱</sup> هگل یک سر و گردن از هگلینها بلندتر بود، نیچه هم از نیچه‌ایها. ولی بسط متهورانه‌ای که تیار به مفهوم تکامل در جهان‌بینی عمیقاً دینی داد، آن هم نه صرفاً با یک سلسله اضافات یا تلفیقات، بلکه از طریق فرآیندی از بسط و گسترش که حدود و ثغور مشخصی را در یک نگرش منسجم و جامع واجد شود، البته می‌تواند الهام‌بخش تأملات بیشتری باشد. برخی تصور کرده‌اند که فرضیه علمی تکامل با عقاید مسیحی ناسازگار است. بعضی آن را هماهنگ یافته‌اند، ولی با برخی قبود و شروط. تیار نگران هماهنگی نیست، مگر زمانی که انتقاد دیگران [از عدم هماهنگی] او را به آن سوق دهد. تکامل را همان چشم‌اندازی دانسته‌اند که اگر انسان نو بخواهد بر حقیقت کار عالم واقف شود، باید از دریچه آن به عالم بینگرد. و تیار می‌کوشد تا نشان دهد که چگونه ممکن است این نحوه نگرش به عالم تا آنجا بسط یابد، یا می‌تواند تا آنجا بسط یابد، که به صورت نگرشی مسیح‌مدارانه نسبت به جهان وجود انسان درآید. او برای عملی کردن این امر خطر را به جان می‌خرد، یعنی جهان‌بینی خود را بر چنان نظریه‌های علمی‌ای بنا می‌کند که آن نظریه‌ها، به لحاظ منطقی و علی‌الاصول، قابل اصلاح و تغییرند. ولی اینکه تصور شود او مدعی است که ایمان دینی به لحاظ منطقی وابسته به صدق فرضیه علمی خاصی است تصور نادرستی است. او در پی آن است که نشان دهد که از، به اصطلاح،

۱. اشاره من در اینجا به تیاربزوی‌هی نیست. تیاربزوی‌هی هم مثل ارس‌طربوژویی و کانت پژوهی شایسته تکریم است، حتی اگر خصوصاً با شوق و هیجان همراه نباشد. بلکه به مریدان پرشوری نظر دارم که با برق و کرنا به آراء استاد چسپیده‌اند ولی فاقد قدرت بصیرت او هستند و نظریاتش را به «صورت اموری جزئی درآورده‌اند». ممکن است آنچه می‌گویند کاملاً معقول باشد، ولی اگر مریدان واقعاً دلمشغول همان مسائلی که محرك تلاش و فعالیت عقلانی استند بوده است نیاشند، گفته‌هایشان بیشتر کسل‌کننده و بی‌روح خواهد بود تا آنکه اصیل و بنیادی باشد.

امتزاج دیدگاه تکاملی نسبت به انسان و ایمان مسیحی، جهان بینی ای حاصل می شود که در آن مسیحیت نه به عنوان امری کوتاه بینانه و کهنه و نه چیزی که این جهان را خوار و حقیر می شمارد و مرکز بر جهان دیگر است، بلکه به عنوان ایمانی مبتنی بر قبول و تأیید این جهان و به مثابه دینی برای انسان حال و آینده، مورد نظر قرار گیرد. گاهی گفته می شود که این نظر که علم و دین با یکدیگر ناسازگارند، رأی منسوبخی است، زیرا امروزه مسیحیان، به جز عده محدودی، متون دینی خود را به گونه ای تفسیر نمی کنند که با علم معارض باشد. اما اگر هم ناسازگاری منطقی ای بین علم و دین نباشد، باز هم آشکارا ممکن است ذهنیتها و نظرگاههایی که از یکدیگر فاصله بسیار دارند وجود داشته باشند. مثلاً ممکن است اعتقاد به خدا، نه به صورت امری که ناسازگاری منطقی با علم دارد، بلکه به صورت امری غیر لازم و نامربوط به نظر آید. تیار، با اعتقاد راسخ به ارزش شناخت و نظریه علمی و ایمان عمیق دینی، می کوشد تاروابط متقابل آنها را در دیدگاهی یکپارچه و متّحد نشان دهد.

## ۲. گابریل مارسل<sup>۱</sup>

به گابریل مارسل که می رسیم با متفکری کاملاً متفاوت مواجهیم. تیار دو شاردن در واقع تأکید بسیار بر انسان داشت، ولی این تأکید در فضای فرآیند کلی پیدایش عالم صورت می گرفت. چشمانتش به جهان، به عالم، دوخته شده بود. گابریل مارسل به کندوکاو در جهان دیگری می پردازد. اینکه بگوییم او به جهان درون توجه دارد گمراه کننده است. زیرا این تعبیر مفهوم مرکز بر خویشتن یا درون نگری را القا می کند، حال آنکه روابط بین الاشخاص عنصری محوری در اندیشه مارسل است. علم به ندرت در اندیشه او مطرح می شود. به همان نحو که تیار با شور و شوق بر اعتقاد خود به علم تأکید می ورزد<sup>۲</sup>، مارسل احتمالاً بر اعتقاد خود به ارزش و اهمیت روابط بین افراد تأکید می کند. شاید

1. Gabriel Marcel

2. شاید بتوان در این تردید کرد که آیا گفتن اینکه 'من' به علم اعتقاد دارم 'روش درست سخن گفتن هست یا نه. البته روشن است که منظور تیار بالخصوص این است که او قاطعه به صحت نظریه تکامل و مفهوم موسعتری از این نظریه معتقد است و در کل دیدگاه علمی نسبت به جهان را، به عنوان نقطه عزیمت، می پذیرد.

مقایسه تیار با متکرانی همچون هگل، برگسون و وايتهد<sup>۱</sup> وجهی داشته باشد، ولی در مورد مارسل این مقایسه به جای توجه به مشابهتها به طرح تفاوت‌های حاد و عمیق می‌انجامد.<sup>۲</sup> بعلاوه، بیان تیار هم گرچه غالباً همراه با ابهام و کلی‌گویی است، ولی به هر ترتیب اجمالاً می‌توان گفت که او به «چه چیزی قائل است»، حال آنکه اندیشه مارسل چنان فرّار است که پرسش درباره اینکه تعالیم او چیست کاملاً معادل با دعوت به سکوت و یا این پاسخ است که سؤال نباید مبتنی بر مفروضات کاذب باشد.<sup>۳</sup>

گابریل مارسل را (سارتر و دیگران) غالباً اگزیستانسیالیست کاتولیک دانسته‌اند، ولی چون او خود منکر این برچسب شد بهتر است که آن را کنار بگذاریم.<sup>۴</sup> بی‌تر دید جست‌وجوی عنوانی در این باب کاملاً طبیعی است، ولی عنوان کلی‌ای که فی الواقع مناسب هم باشد وجود ندارد. گاهی او را تجربه‌گران‌نامیده‌اند و او هم گرچه اندیشه‌های خود را بر تجربه‌بنا می‌کند و نمی‌کوشد تا نظامی از ایده‌ها را به نحو پیشینی استنتاج کند، ولی واژه «تجربه‌گرایی»<sup>۵</sup> آن قادر با تحلیل فروکاهنده‌هیوم و دیگران قرین شده است که هرچه باشد، مسلماً اطلاق آن براندیشه مارسل گمراه‌کننده است. بعلاوه، گرچه مسلماً مارسل چیزی را بسط و توسعه می‌دهد که می‌توان آن را با عنوان تحلیل پدیدارشناختی توصیف کرد، ولی او پیرو هوسرل<sup>۶</sup> یا در واقع هیچ کس دیگر نیست. وی راه خود را رفته است و ممکن نیست او را عضو مکتبی خاص به شمار آورد. خودش می‌گوید که روزی یکی از شاگردانش فلسفه او را نوعی نوسقراط<sup>۷</sup> گرایی دانسته است و مارسل هم پس از تأمل نتیجه گرفته است که ممکن است غیردقیق بودن این لفظ از همه دیگر الفاظی که به

#### 1. Whitehead

۲. ممکن است احیاناً کسی بتواند برخی از افکار مارسل را با بخشی از پدیدارشناسی روح هگل مقایسه کند. ولی فلسفه مارسل در کل مشابه اندکی با ایدئالیسم مطلق دارد.

۳. کنایه از اینکه اصولاً مارسل آموزه خاصی ندارد.<sup>۸</sup>

۴. البته زمانی مارسل عنوان اگزیستانسیالیست را تحمل می‌کرد، اگرچه به افزودن قید «مسیحی» اهمیت نمی‌داد، چون به عقیده او آنها که خود را مسیحی نمی‌دانستند، می‌توانستند خود را اگزیستانسیالیست به معنی مورد نظر او بدانند. او در مقاله‌ای، در شرح احوال خود، به سخنان اگزیستانسیالیستی نخستین من، اشاره می‌کند (The philosophy of Existence, translatrd by Monya Harari, London, 1948, P. 89)؛ به مرحال مارسل به احتمال زیاد از آن رو به صراحت منکر عنوان اگزیستانسیالیست درباره خود شده است تا از خلط آن با فلسفه سارتر پرهیزد. در این مورد بهتر است مانیز از آن استفاده نکیم.

#### 5. empiricism

#### 6. Husserl

#### 7. neo-Socratism

فلسفه او اطلاق شود کمتر باشد، به شرط آنکه نگرش پرسشگرانه او حمل بر شکایت نشود.<sup>۱</sup>

مارسل در سال ۱۸۸۹ در پاریس به دنیا آمد. پدرش که ابتدا کاتولیک بود و سپس لاادری شده بود، مدتها وزیر مختار فرانسه در سویس بود و سپس مدیر کتابخانه ملی<sup>۲</sup> و موزه‌های ملی شد.<sup>۳</sup> مادرش را که از خانواده‌ای یهودی بود در کودکی از دست داد و خاله‌اش، که پروتستان<sup>۴</sup> شده بود و زنی با تقیدات قوی اخلاقی بود، او را بزرگ کرد. وقتی که هشت ساله بود یک سال را با پدرش در استکهلم گذراند و به فاصله نه چندان زیادی، پس از بازگشت به پاریس، به دبیرستان دولتی کارنو فرستاده شد. او محصل ممتازی بود ولی از نظام آموزشی حاکم نفرت داشت و به عالم موسیقی و تحصیل پناه آورد. به این ترتیب، خیلی زود شروع به نوشتن نمایشنامه کرد. پس از تحصیل در دبیرستان به سورین رفت و در سال ۱۹۱۰ به درجه آگرگاسیون در رشته فلسفه دست یافت. پس از آنکه مدت کوتاهی مجدوب ایدئالیسم، به ویژه اندیشه شلینگ شد، به مخالفت با آن پرداخت. فیاخته او را عصبانی می‌کرد و به هگل اعتمادی نداشت، در عین حال که او را می‌ستود. به ف. ه. برادلی تعلق خاطر بسیار داشت، سالها بعد کتابی درباره جوسایا رویس منتشر کرد. اما از نظر او ایدئالیسم با وجود عینی و انضمامی وقی نداشت و اولین بخش یادداشت‌های روزانه مابعد الطیبی<sup>۵</sup> او هم بیانگر انتقادات وی از روش‌های فکری ایدئالیستی، ولی از منظری همچنان متأثر از ایدئالیسم، است. تجربه‌اش از صلیب سرخ فرانسه در جنگ جهانی اول<sup>۶</sup> او را در عقیده به فاصله فلسفه انتزاعی از وجود واقعی انسان راسخ کرد. مارسل چند سالی در دبیرستانهای مختلف دولتی فلسفه تدریس کرد، ولی در بیشتر عمر خود نویسنده‌ای آزاد بود که کتابها و نمایشنامه‌های فلسفی منتشر می‌کرد و به عنوان منتقد ادبیات، تئاتر و موسیقی کار می‌کرد. در سال ۱۹۴۸ به دریافت

۱. ← مقدمه مارسل بر ترجمه انگلیسی یادداشت‌های روزانه مابعد الطیبی اثر خود او. (ترجمه wall, B, لندن، ۱۹۵۲).

2. Bibliothèque Nationale

3. Musées Nationaux

۴. به نظر نمی‌رسد که خاله مارسل هم بیش از آنکه پدرش به تعالیم کاتولیک عقیده داشت، به تعالیم پروتستان معتقد بوده باشد.

5. *Journal métaphysique*

۶. وضع سلامتی مارسل مانع از خدمت کردن او به عنوان سرباز شد و کارش کسب اطلاعات برای خانواده‌های سربازان مجرح و تلاش برای یافتن مفقودان بود.

جایزه بزرگ ادبیات فرهنگستان فرانسه، در ۱۹۵۶ به دریافت جایزه گوته و در ۱۹۵۸ به اخذ جایزه بزرگ ملی ادبیات نائل آمد. در سالهای ۱۹۴۹ - ۱۹۵۰ سخنرانیهای گیفورد را در آبردرین<sup>۱</sup> ایراد کرد. او همچنین عضو انسستیتو دوفرانس بود. در سال ۱۹۷۳ درگذشت. اگر مراد از یک نظام فلسفی فلسفه‌ای باشد که با فرآیند استنتاج، از مبادی‌ای که مسلم فرض می‌شود، بسط و گسترش یابد، چنین چیزی به نام نظام فلسفی مارسل وجود ندارد. او با نظام به این معنی کاری ندارد. کار او بسط و گسترش رشته «رویکردهای عینی» است. این رویکردها البته به یکدیگر نزدیک‌نند، به این معنی که با هم غیرقابل جمع نیستند و می‌توان آنها را در ارائه تفسیری کلی از تجربه آدمی مشترک دانست. ولی اگر تصور کنیم که مارسل این رویکردهای عینی را فراهم آورنده سلسله تتابع یا راه حل‌هایی برای مسائلی می‌داند که می‌توان آنها را با هم پدیدآورنده مجموعه‌ای از آراء اثبات شده دانست، مرتکب اشتباهی بزرگ شده‌ایم. یکی از مثالهای خود او را ذکر کنیم.<sup>۲</sup> اگر شیمیدانی محصول خاصی اختزان کند، بعد از اختزان علی الفرض هر کسی می‌تواند آن را در مغازه‌ای بفروشد. محصول پس از ساخته شدن، بدون [نیاز] به اشاره به ابزارها و وسایلی که نخست سبب کشف آن شدند، قابل خرید و فروش است. نتیجه، به این معنی، از ابزارها و وسایلی که سبب حصول آن بودند، قابل تفکیک است. ولی از نظر مارسل در فلسفه قطعاً چنین نیست. نتیجه، اگر از این واژه استفاده شود، از فرآیند تحقیق یا پژوهشی که به آن انجامیده است قابل تفکیک نیست. تحقیق البته باید از جایی آغاز شود، آن هم با قدری ناآرامی یا اضطرار یا با موقعیتی که منجر به تحقیق شود. ولی برای مارسل پژوهش فلسفی امری کاملاً شخصی است و در آن نتیجه را نمی‌توان بسادگی از پژوهش جدا و آن را [به دیگران] منتقل کرد. انتقال و ارتباط ممکن است، اما این امر در واقع خود نوعی مشارکت در فرآیند واقعی فلسفه‌ورزی است. اگر اشکال شود که در این صورت، فلسفه مدام از نو آغاز می‌کند و به این ترتیب، وجود مجموعه‌ای از تتابع اثبات شده یا محقق که بتوانند مبنای تأملات، بیشتری قرار بگیرند ناممکن می‌شود، پاسخ مارسل این است که «این شروع مکرر و مداوم هم... بخشی اجتناب ناپذیر و محتموم از تلاش اصیل فلسفی است.»<sup>۳</sup>

1. Aberdeen

2. *The Mystery of Being, I, Reflection and Mystery*, translated by G. S. Fraser, London, 1950. PP. 4 f.3. *The Philosophy of existence*, P. 93.

البته در فلسفه‌ورزی مارسل هم آراء جامع و کلی وجود دارند و می‌توان برای مشخص کردن برخی از آنها کوشید. به هر حال، اگر این فرآیند واقعی تفکر است که اهمیت دارد نه نتایج یا پی‌آمدہای آن، هر تلاشی برای جمعبندهٔ تفکر مارسل با مرور مختصراً بر آن مسلمانهٔ غیرقابل قبول است. آنجا که مارسل از کسی یاد می‌کند که از او خواسته بود تا ماهیت فلسفه‌اش را در چند جمله بیان کند، می‌گوید که این پرسش ساده‌لوحانه بود و پاسخ آن فقط شانه بالا انداختن.<sup>۱</sup> به هر حال، اگر مورخی دربارهٔ فلسفه اخیر فرانسه قلم می‌زند، نمی‌تواند تفکر یکی از مشهورترین متفکران را نادیده بگیرد. در عین حال، باید البته به ناکافی بودن مطالب و اظهارات خود نیز تن در دهد.

نکته‌ای هست که در آغاز باید روشن شود. قبل اشاره شد که مارسل را «اگزیستانسیالیست» مسیحی دانسته‌اند. مشهور هم هست که او کاتولیک مؤمنی است. بنابراین، ممکن است این نتیجه گرفته شود که فلسفه‌اش مبتنی بر ایمان مسیحی اوست، ولی این اشتباه است. یادداشت‌های روزانهٔ مابعد‌الطبیعی مارسل در سال ۱۹۲۷ منتشر شد و تاریخ مدخلهای آن از آغاز ۱۹۱۴ تا بهار ۱۹۲۳ است. او در ۱۹۳۹ کاتولیک شد و اینکه گفته شود تغییر مذهب برای او بخشی از پیشرفت و توسعهٔ کلی اندیشه‌اش بود درست‌تر است تا اینکه گفته شود که فلسفه‌اش نتیجهٔ تغییر مذهب بود. در واقع گزارهٔ دوم آشکارا نادرست است. بی‌شک جانبداری او از آئین کاتولیک باعث ثبت این عقیده در او شد که فلسفه باید به موضوعات خاصی توجه کند، ولی تفکر و تأمل در باب ایمان دینی [به طور کلی] جنبهٔ غالب بخش نخست یادداشت‌های روزانه او است.

مارسل در ۱۹۳۳ نمایشنامه‌ای با عنوان جهان در هم شکسته<sup>۲</sup> منتشر کرد. در آخر نمایشنامه مقاله‌ای با عنوان «راز هستی شناختی» بر آن افزود<sup>۳</sup> ز در آن جهان شکسته را جهان کارکردن<sup>۴</sup> شده دانست. «فرد هم برای خود و هم برای دیگران به صورت انباشتی از کارکردها جلوه می‌کند».<sup>۵</sup> کارکردها حیاتی‌اند و اجتماعی. [کارکردهای اجتماعی] مثل مصرف‌کننده، تولیدکننده، شهروند، بازرگان قطار، کارمند بازنیشسته دولت و غیره. می‌توان گفت که آدمی موجودی تجزیه شده است، گاهی اهل کلیسا، گاهی کارمند،

1. *Reflection and Mystery* P. Z.

2. *Le Monde caséé*

3. *Positions et approches concrètes mystère ontologique*

4. functionalized world

5. *Philosophy and Existence*, P. I.

گاهی هم مرد خانواده است. فرد هر از گاهی مورد معاینه طبی قرار می‌گیرد، چنانکه گویا ماشینی است و مرگ پایان همه چیز. از نظر مارسل چنین جهان کارکرده‌ای جهانی تهی یا روح زدایی شده است و در آن فرآیند جداسازی<sup>۱</sup> و مجموعه‌سازی<sup>۲</sup>، که از نظر یک منطق سطحی هیچ طارد یکدیگر نیستند، بلکه دست در دست یکدیگر و دو جنبه اساساً جدایی ناپذیر همان فرآیند روح زدایی<sup>۳</sup>‌اند<sup>۴</sup>. در چنین جهانی، مسائل<sup>۵</sup>، مثل مسائل مربوط به تکنولوژی، جایی دارند، ولی نوعی کوری نسبت به آنچه مارسل «راز»<sup>۶</sup> می‌نامد هم وجود دارد، زیرا راز ارتباط متقابلی با شخص دارد و در جهانی در هم شکسته شخص فرد تجزیه شده می‌شود.

این امر ما را به تفاوتی که مارسل بین مسئله و راز می‌گذارد، و آن را بسیار مهم می‌داند، واقف می‌کند. او می‌پذیرد که تمایز دقیقی [این آن دو] نمی‌توان گذاشت، زیرا که تفکر در باب یک راز و تلاش برای بیان کردنش، ناگزیر آن را تبدیل به مسئله می‌کند. ولی استفاده از این دو اصطلاح بدون آنکه بتوان نشانه‌ای از تفاوت معنایی آنها به دست داد بیهوده است و ما باید بکوشیم تا چنین نشانه‌ای را به دست دهیم؛ خوشبختانه مارسل مثالهایی ارائه کرده است.

مسئله، در اصطلاح مارسل، پرسشی است که می‌توان آن را کاملاً به نحو عینی پاسخ داد، بدون آنکه خود پاسخ دهنده درگیر پاسخ شود. یک مسئله ریاضی را در نظر بگیرید. ممکن است من علاقه‌مند به مسئله‌ای باشم؛ شاید خیلی هم شدید. شاید حل آن برایم مهم باشد. مثل اینکه بخواهم امتحانی بدhem و موفق شدن در آن از نظر شغلی برایم مهم باشد. ولی در تلاش برای حل مسئله آن را در برابر خود می‌یابم، به عبارتی، یکسره به صورتی عینی [وبیرونی] به آن توجه دارم و خود را درگیر آن نمی‌کنم. من فاعل‌شناسایی ام و مسئله متعلق شناسایی و من وارد متعلق شناسایی نمی‌شوم. البته این هم درست است که مسئله را من حل می‌کنم. ولی این کار را در اصل نه فقط هر کس دیگر، بلکه ماشین هم می‌تواند انجام دهد و پاسخ را پس از آنکه به دست آمد می‌توان دست به دست چرخاند. می‌توان گفت که مسئله در ساحت عیتیت حرکت می‌کند. اگر

1. atomization

2. collectivization

3. devitalization

4. *Reflection and Mystery*, P. 27.

5. problems

6. myth

قرار دادن فرد در فضای حل مسئله و دوباره به سلامت بازگردن اندن او اهمیت داشته باشد، روشن است که هر چه افراد صرفاً عینی تر به مسئله پیردازند و خود را برکنارتر از آن نگه دارند، برایشان بهتر خواهد بود.

لفظ «راز» ممکن است گمراه کننده باشد. این لفظ به آن معنایی نیست که متکلمان از آن اراده می‌کنند، یعنی حقایقی که از جانب خداوت وحی شده است و نمی‌توان آنها را با صرف دلیل ثابت کرد و از حد ادراک آدمی برتر است. به معنی چیزی که غیرقابل فهم باشد هم نیست. مارسل در مقاله‌ای که پیشتر یاد کردیم راز را به عنوان «مسئله‌ای توصیف می‌کند که از حد داده‌های خود فراتر می‌رود و گویی از آنها در می‌گذرد و به این ترتیب خود را از حد یک مسئله ساده برتر می‌برد». <sup>1</sup> جای دیگر، در کتاب بودن و داشتن، با آوردن همین توصیف اضافه می‌کند که «راز چیزی است که من خود با آن درگیرم و بنابراین فقط می‌توان آن را ساحتی دانست که در آن تمایز بین من و آنچه در برابر من است، اهمیت و اعتبار اولیه خود را از دست می‌دهد». <sup>2</sup> مثلاً فرض کنیم که پرسیم «من چه هستم؟» و پاسخ بدhem که من نفس یا ذهنی هستم که جسمی دارد. این گونه پاسخ دادن بدین معنی است که من جسم خود را به صورت چیزی در طرف مقابل خود عیتیت می‌دهم، چیزی که می‌توانم آن را داشته باشم یا مالکش باشم، چنانکه می‌توانم چتری داشته باشم. در این صورت بازسازی وحدت شخص ناممکن است. من جسم خودم هستم. ولی روشن است که من با «جسم» به معنایی که اصطلاح «جسم» در مقابل «نفس» دارد و به صورت چیزی تعین می‌یابد که می‌توانم آن را، به تعبیری، از بیرون مورد توجه قرار دهم یکی نیستم. برای دست‌یابی به وحدت شخص آدمی، باید به تجربه زنده وحدت، که بر تجزیه ذهنی به دو عامل مذکور مقدم است بازگردیم. به عبارت دیگر، اگر من خودم را به نفس و جسم تجزیه کنم و آنها را به عنوان داده‌هایی برای حل مسئله‌ای عینیت بخشم و بکوشم تا آنها را به هم مربوط سازم هرگز نخواهم توانست چنین کنم. من فقط از درون می‌توانم به وحدت خویش دست یابم. شخص باید بکوشد تا در ساحت تأمل ثانوی به جست‌وجو از این «معنای غیرمشخص و ابهام‌آمیز تمامی هستی خود» <sup>3</sup> که پیش‌فرض ثنویت حاصل از تأمل اولی است بپردازد.

1. *Philosophy of Existence*, P. 8.

2. *Être et avoir*, P. 169.

3. *Reflection and Mystery* P. 93.

هم اکنون به تأمل اولی و ثانوی اشاره کردیم. این تمایز را می‌توان به این طریق توضیح داد: جان و ماری یکدیگر را دوست دارند. آنها درباره یکدیگر می‌اندیشنند، ولی فرض کنیم که درباره عشق به صورتی انتزاعی می‌اندیشنند و مسائلی درباره آن طرح می‌کنند. اینجا فقط اتحاد یا ارتباط عینی عشقی متقابل در میان است که در آن جان و ماری با هم درگیر آناند. فرض کنیم که جان از تجربه یا عشق ورزی واقعی فاصله بگیرد، آن را به صورت شیء یا پدیده‌ای در برابر خود عینیت دهد و بپرسد «عشق چیست؟». شاید سعی کند که عشق را به عناصر تشکیل‌دهنده آن تجزیه کند یا آن را با چیز دیگر، مثلًا با اراده معطوف به قدرت، تفسیر کند. این فرآیند تحلیلی نمونه‌ای از تأمل اولی است و عشق نیز همچون مسئله‌ای که باید آن را حل کرد، یعنی مسئله ماهیت عشق که به وسیله نوعی تحلیل تأویلی<sup>۱</sup> حل می‌شود. علاوه بر این، فرض کنیم که جان می‌خواهد این تحلیل را از تجربه واقعی عشق ورزیدن، یا از عشق به مثابه ارتباطی زنده بین اشخاص دور کند. او به معیت<sup>۲</sup> واقعی عشق، ارتباط یا اتحادی که پیش‌فرض تفکر اولی است بازمی‌گردد و می‌کوشد تا در تفکر، ولی از درون، و به عنوان یک رابطه شخصی زنده به آن دست یابد و این نمونه‌ای از تأمل ثانوی است.

می‌توان به یاد آوردن که برادری هم تجربه‌ای اساسی از وحدت عالم واقع، از آن واحد یگانه را در ساحت احساس باطنی یا مستقیم مسلم می‌گیرد، وحدتی که تأمل تحلیلی آن را در هم می‌شکند یا تجزیه می‌کند و مابعد الطبیعه می‌کوشد تا آن را به ساحت اندیشه بازگردنده و دوباره به دست آورد. البته مارسل ایدئالیست محض نیست. ولی مسئله تحلیل آنچه ابتدا در احساس و در ساحت حضور وجود داشته و سپس با تأمل تحلیلی قلب شده یا در هم شکسته شده است، جنبه‌ای اساسی از فلسفه ایست، چنانکه جنبه‌ای اساسی از فلسفه برادری نیز هست. مثلًا ارتباط من با جسم خودم ارتباطی که یگانه<sup>۳</sup> و تحويل ناپذیر است، در ساحت «احساس» تجربه می‌شود. وحدت این تجربه باطنی در ساحت تأمل اولی با تأمل تحلیلی در هم شکسته می‌شود. چیزی که فی نفسه تحويل ناپذیر است در معرض تحلیلی تأویلی قرار می‌گیرد و به این ترتیب قلب ماهیت می‌شود. البته این

1. reductive analysis

2. togetherness

3. sui generis

مطلاعًا بدین معنی نیست که تأمل اولی فاقد ارزش است. تأمل اولی می‌تواند در خدمت اهداف عملی قرار بگیرد.<sup>۱</sup> ولی من برای به دست آوردن آن ارتباط یگانه بین خودم و جسمم باید به آن تجربه حسی اولی و اصلی در ساحت تأمل ثانوی بازگردم.

مفهوم کلی بازیافت وحدتی از دست رفته در ساحتی بالاتر مفهومی قابل فهم است. این مفهوم تا حدودی شبیه مفهوم بازیافت مخصوصیت نخستین در ساحتی بالاتر است که مبتنی است بر فقدان آن و بازیافتنش.<sup>۲</sup> البته اجرای این طرح مشکلاتی در بر دارد. شاید به خوبی آشکار باشد که تأمل یا میانجی [واسطه بین ذهن و غایت] ممکن است با بی‌واسطگی ترکیب شود، بلکه این بی‌واسطگی است که بالضروره مبدل به تأمل یا میانجی می‌شود. به عبارت دیگر، آیا تأمل ثانوی یک توهم نیست؟ می‌توان گفت جان یا در بی‌واسطگی عشق درگیر است [مستقیماً درگیر عشق است] یا آنکه می‌خواهد نقش یک تماشاچی را بازی کند و عشق را به صورت موضوعی برای تأمل به صورت امری عینی در آورد. او نمی‌تواند هر دو را در ساحتی بالاتر با هم بیامیزد، هر اندازه هم که احياناً توهم انجام دادن آن را در سر پپرواند.

مارسل از این مشکل آگاه است. او می‌پندرد که ممکن است تأمل ثانوی به سادگی به سطح تأمل اولی سقوط کند. در عین حال، او تأمل ثانوی را به منزله مداعه در باب مفهوم مابعدالطبیعی تجربه تلقی می‌کند. مثلاً عشق را نوعی فعل مربوط به تعالی [در قبال افعال طبیعی] از سوی شخص آدمی و مشارکتی در هستی می‌داند و می‌پرسد، این تجربه به من درباره خودم به عنوان یک انسان، و درباره هستی چه می‌گوید؟ مارسل به نحوی نسبتاً پیچیده و غامض از اصطلاح «هستی» استفاده می‌کند. او تأکید می‌کند که هستی شیء نیست و نمی‌توان آن را تبدیل به شیء کرد، مثلاً شیئی که مستقیماً متعلق شهود واقع شود. فقط به نحو غیرمستقیم می‌توان به آن اشاره کرد. به هر حال، روشن است که او در روابط شخصی مثل عشق و در تجربه‌ها مثل امید، کلیدهایی برای [فهم] ذات عالم

۱. برادری البته می‌دانست که [تحقیق] علم تجربی بدون تفکر تحلیلی ناممکن است، گرچه علم را مظهر حرکتی به سوی وحدت‌بخشیدن می‌دانست که در ساحت علم تجربی کاملاً قابل تحصیل نیست.

۲. این را هم می‌توان به یاد داشت که مارسل در پایان کتاب بودن و داشتن، مقاله‌ای درباره پتر ووست (peter wust. 1884-1940) را به آن ملحظ کرد. این فیلسوف آلمانی درباره «مفهومیت» یا پارسایی ثانوی که نوعی بازیابی ایمان دینی اولیه پس از کار عقل نقاد است، مطالبی نگاشته است.

واقع می‌باید که در سطح تفکر علمی آفاقی قابل دسترسی نیستند. جان به ماری عشق می‌ورزد ولی ماری مرده است و علم نیز یقینی نسبت به ادامه وجود او یا اتحاد دوباره‌اش با جان عرضه نمی‌کند.<sup>۱</sup> برای اتحاد عشق و امید به هر حال یک مراوده معنوی، یک «ما» باقی می‌ماند که جان را قادر می‌سازد تا از حد دلیل و شاهد تجربی تعالی جوید و به تداوم هستی ماری و اتحاد دوباره‌شان در آینده دلگرم باشد. از نظر عقل متعارف این فعل مربوط به استغلال بوضوح مصدق آرزواندیشی است. از نظر مارسل این آرزواندیشی ریشه در حضوری رازآمیز دارد که خود نوعی مشارکت در هستی است. در مرتبه تأمل اولی، شیء را نمی‌توان حاضر برای من دانست، مگر آنکه بنابر معیارهای خاص و مشخصی قابل جاگیری در مکان و زمان باشد. در ساحت بین‌النفسی و ارتباطات شخصی، دیگری حتی پس از مرگ جسم می‌تواند به عنوان یک «تو» برای من حاضر باشد. علقه و الفت در سطح طبیعی از میان می‌رود، ولی در ساحت مابعد‌الطبیعی برای «وفاداری خلاق»<sup>۲</sup> که «استمرار فعال حضور»<sup>۳</sup> است باقی می‌ماند.

نیازی به گفتن نیست که مارسل حاضر نیست خدا را یک شیء بداند، شیئی که وجودش به صورت نتیجه‌ای که مسئله را حل می‌کند مورد تصدیق است. ایمان باورکردن<sup>۴</sup> نیست، بلکه اعتقاد داشتن<sup>۵</sup> است.<sup>۶</sup> و خدا از نظر مارسل، چنانکه از نظر کیرکگارд «تو» مطلق است. به این ترتیب خدا، به جای آنکه اثبات شود، ملاقات می‌شود. به عقیده مارسل آدمی نوعی اضطرار هستی دارد که به زبان دینی همان جهت‌گیری به سمت تو مطلق است. ولی جهت‌گیری به سوی خدا به صور مختلفی قابل تحقق است. به عبارت دیگر رویکردهای عینی مختلفی به سوی خداوند وجود دارد. خدا «حضور مطلق» است و به او از طریق روابط بین‌النفسی، مثل عشق و وفاداری خلاق، که با او تداوم می‌یابند و معطوف به او هستند، می‌توان تقریب حاصل کرد. چنانکه فرد در عبادت و نیز در دعا و انبات هم می‌تواند با خدا مواجه شود. البته راههای مختلف

۱. شاید این نکته را نیز باید افزود که مارسل علاوه‌ای مستمر به تجارب فراروان‌شناسختی داشت. ولی فلسفه او در باب امید مبتنی بر نوعی فراروان‌شناسی نیست. برای تعریفی از امید — پایان مقاله مارسل درباره مابعد‌الطبیعه امید که در انسان سالک (*Homo Viator*) آمده است.

2. creative fidelity

4. believing that

3. *The Philosophy of Existence*, P. 22.

5. believing in

6. متعلق ایمان یک گزاره نیست، بلکه یک واقعیت است. - م.

با یکدیگر تعارض ندارند. همه آنها راههایی برای تجربه حضور الهی اند. اما انسان می‌تواند چشمهای خود را باین حضور بینند. مارسل در بحث درباره روابط شخصی به تکرار از مفهوم قابل دستیابی بودن<sup>۱</sup> استفاده می‌کند. اگر من قابل دستیابی برای دیگری باشم، از خود پرستی ام تعالی یافته‌ام، دیگری هم در ساحت بین‌الانفسی برای من حاضر است. اگر من برای شخصی قابل دستیابی و به روی او گشوده نباشم، گویی در را به رویش بسته‌ام و او برای من، شاید جز به معنی مادی صرف، حاضر نیست. به همین ترتیب، این امکان برای من وجود دارد که در را به روی خدا هم بیندم و او را انکار و از عبادتش خودداری کنم. از نظر مارسل این نوعی انتخاب و کار اراده است.

مارسل برای برخی از خوانندگان نویسنده مضطرب‌کننده‌ای است. تفکر او را، چنانچه از منظر خاصی به آن بنگریم، کاملاً رئالیستی و واقع‌بینانه خواهیم یافت. مثلاً در مورد او مسئله آغاز کردن با یک من فروبسته در خود<sup>۲</sup> و سپس تلاش برای اثبات وجود جهان خارج و اشخاص دیگر مطرح نیست. انسان در این عالم بالذات «جسدانی»<sup>۳</sup>، جسمانی<sup>۴</sup> است. او خود را در این عالم در موقعیتی [خاص] می‌یابد و خودآگاهی در ارتباط با آگاهی‌ای که از دیگران دارد رشد می‌کند. ولی برای بسیاری از خوانندگان، مارسل به تدریج مرموز و دست‌نیافتنی می‌شود. می‌بینیم که او از اصطلاحات مأنوس مثل «داشتن»، «حضور»، «عشق»، «آمید» و «صدقافت» استفاده می‌کند و در جست‌وجوی معنی آنهاست. ما هم، به هر حال، اگر نه برای تحلیلهای زیانی، بلکه برای تحلیلهای پدیدار‌شناختی آماده‌ایم. این تحلیل با آنچه نوعی مابعد‌الطبيعة خاص و فرّار می‌نماید آغاز می‌شود، مابعد‌الطبيعة‌ای که ممکن است در مورد آن متغير و مبهوت شویم، آن هم نه از این جهت که آیا واقعاً مطالب گفته شده را فهمیده‌ایم یا نه، بلکه از این جهت که آیا اصلاً مطلب معقولی گفته شده است یا نه. از اینجا می‌توان فهمید که چرا برخی خوانندگان و سوسه می‌شوند که فلسفه‌ورزی مارسل را نوعی شاعری یا تأملات سطح بالای شخصی بدانند تا فلسفه‌ای همه‌کس فهم.

منکر نمی‌توان شد که تفکر مارسل فرّار و بسیار شخصی است. البته

1. disponibilité

3. incarnate

2. self enclosed

4. embodied

ارزشداری‌هایش بوضوح خود را کافی نشان می‌دهند. مهم است بدانیم که او نمی‌کوشد تا در آنچه فراتر از تمامی تجربیه انسانی است به تحقیق پردازد. توجه او یکسره معطوف به تجربه انسانی است. سعی او مصروف بر آن است که معنی فلسفی نهفته در امور مانوس و مألف، نشانه‌های جاودانگی موجود (به نحوی که او تلقی می‌کند) در روابط شخصی، که ارزش فراوانی هم برای آنها قائل است، و حضوری فraigir و وحدت‌بخش را آشکار یا توجه ما را به آنها جلب کند. محور فلسفه او روابط اشخاص با یکدیگر و رابطه آنها با خداوند است. بی‌شک این مسئله حاوی نکات بسیاری درباره مارسل است. ولی اگر معنی و اهمیت فلسفه‌ورزی او برای ما فقط در این باشد که آن را نشانه‌ای از ارزشمندترین امور در زندگی از نظر او بدانیم، ممکن است توضیح او این باشد که نظرگاه ما چنان مشروط به این «دنیای درهم شکسته» است که نمی‌توانیم بر مقتضیات فلسفی تجربه وقوف حاصل کنیم یا حداقل آن را بسیار دشوار خواهیم یافت. هایدگر از هولدرین<sup>۱</sup> سخن گفته است و مارسل از ریلکه<sup>۲</sup>، به عنوان نمونه یک فرد معنوی.<sup>۳</sup> البته او از مخالفت فرازینده ریلکه با مسیحیت آگاه است و به آن اشاره می‌کند. ولی شاعر [ریلکه] را نسبت به وجود و جوانب هستی ما و جهان، که از بسیاری چشمها مخفی مانده‌اند، مشروح‌الصدور و آگاه می‌داند. مقالات مارسل درباره «تأمل ثانوی» را هم می‌توان تلاشی برای تسهیل درک ما از این وجود و جوانب دانست.

### ۳. تفاوت دیدگاهها

تیار دوشاردن و گابریل مارسل دو متکر مسیحی‌اند، ولی بین آنها تفاوت‌های آشکاری هست. توجه تیار متمرکز بر جهان تکامل‌یابنده است. از نظر او هیچ چیز کاملاً فاقد حیات نیست. ماده سرشار از حیات و روح است، روحی که در انسان ولادت می‌یابد و به سوی نوعی آگاهی فراشخصی پیش می‌رود. کل جریان [عالم] دارای غایت و معطوف به نقطه‌امگاست، همانجا که جهان با وحدت یافتن همه انسانها در مسیح جهانی، به کمال خویش واصل می‌شود. علم جدید و تمدن صنعتی جدید راه را برای نوعی آگاهی برتر

1. Hölderlin

2. Rilke

3. دو سخنرانی مربوط به ریلکه در کتاب انسان سالاک آورده شده‌اند.

هموار می‌کند که در آن انسان – چنانکه ما او را می‌شناسیم – پشت سر نهاده خواهد شد. خلاصه، جهان‌نگری تیار یکسره خوشبینانه است. مارسل درباره جهان، به مفهوم مورد نظر تیار، سخن چندانی ندارد. مسلماً او هم، مثل تیار، بر موقعیت انسان به عنوان یک هستی در جهان تأکید می‌ورزد، ولی توجه خود را بجهان مادی متوجه نمی‌کند. آنجا که از انسان به مثابه سالک سخن می‌گوید، خاطرنشان می‌کند که هر امر مرتبط با تکامل را باید از این بحث کنار گذاشت.<sup>۱</sup> به عبارت دیگر تکامل با «تأمل ثانوی» و جست‌وجوی «راز» او به هم ربطی ندارند. از نظر او فعل تعالی نوعی مرتبط شدن با افراد دیگر و باخداست، نه حرکت از زیستکره یا قلمرو زیست به قلمرو ذهن، و بنابراین به نقطه‌امگا. [در فلسفه او] توجه (به بیانی معماوار) معطوف به ورای درون و به اهمیت آشکار روابط و نسب و جنبه‌های فلسفی آنهاست، روابطی که در هر زمان و برای هر فرد عادی قابل وصول است. مارسل به روابط وحدت‌بخش بین انسانها حساسیت و توجه زیادی نشان می‌دهد، ولی نمی‌توانیم او را، مثل تیار، در حال نیایش با عالم تصوّر کنیم. همچنین، گرچه برخی خوانندگان آثار تیار در تفاوت افکنند بین جهان و خدا [در اندیشه او] با دشواری مواجه‌هند، در مورد مارسل، که خدا در نظرش «تو مطلق» است، چنین برداشته ممکن نیست. بعلاوه، مارسل را نمی‌توان بدین دانست، ولی او از ناپایداری چیزی که آن را ارزشمند می‌داند و از آرامش و قراری که خلع شخصیت<sup>۲</sup> با آن متحقق نمی‌شود، کاملاً آگاه است. دیگری را چون شیء دانستن و با او چون شیء رفتار کردن، هم در حوزه روابط شخصی و هم در حوزه وسیعتر اجتماعی، کاملاً امر مشترکی است. به رأی مارسل جهان «اساساً در هم شکسته»<sup>۳</sup> است و به نظر می‌رسد که او در جهان امروزی نوعی خلع شخصیت فراینده را می‌بیند. به هر حال، مسلماً رأی او این نیست که جهان از خوب به خوبتر سیر می‌کند. وی در سال ۱۹۴۷ با تیار درباره این مسئله به بحث پرداخت که سازماندهی مادی بشر تا چه اندازه او را به بلوغ روحی خواهند رساند؟ تیار البته به این مسئله خوشبین بود ولی مارسل نسبت به آن تردید داشت. او در مجموعه‌سازی و در جامعه مجهر فناوری نوعی روح پرمتهای<sup>۴</sup> می‌دید که خود را در نفی خدا نشان می‌دهد.

1. *Homo Viator*, P. 7.3. *Reflection and Mystery*, P. 34.

2. depersonalization

4. Promethean

البته مارسل به پیروزی نهایی خوبی و خیر معتقد است و می‌پذیرد که بر اساس مبانی دینی، و به عبارتی، در پرتو ایمان، می‌توان دیدگاهی خوشبینانه اتخاذ کرد. ولی از نظر او تسلیم و عصیان همیشه دو امکان در برابر آدمی بوده است و همیشه خواهد بود و اصل ترقی و پیشرفت، اصلی کاملاً تحکمی است<sup>۱</sup>. به عبارت دیگر، در عین حال که به نحو معقولی می‌توان سعی تیار را معطوف به استفاده از دیدگاههای تاریخی هگل و مارکس در خصوص مسیحیت دانست، مارسل کاری با دیدگاهی که، به عقیده او، آزادی آدمی را مستور می‌کند و به زیان دینی از آثار و نتایج هبوط غافل است و نمی‌تواند تبیینی واقع بینانه از شر و رنج ارائه کند، ندارد.

البته در باب اختلاف دیدگاههای آن دو نیز نباید اغراق کرد. مثلاً موضع مارسل مستلزم نفی فرضیه علمی تکامل، فرضیه‌ای که بنا به قوت یا ضعف شواهد تجربی اعتبار می‌یابد و یا از اعتبار ساقط می‌شود، نیست. او نظریه علمی را امری بی‌ارتباط با فلسفه، به معنایی که او از آن می‌فهمد، می‌داند و آنچه مورد اشکال اöst است به زور وارد کردن نظریه‌ای علمی در یک جهان‌بینی مابعدالطبیعی است، جهان‌بینی‌ای که شامل نظریه‌ای درباره پیشرفت است نیز هست، نظریه‌ای که او آن را اثبات نشده تلقی می‌کند. از طرف دیگر، در این هم بحثی نیست که تیار برای آن روابط شخصی که مارسل در آنها ظهور و بروز شخصیت اصیل انسانی را می‌بیند، ارزشی قائل نیست. او [مارسل] در زندگی شخصی اش برای چنین روابطی ارزش بسیار قابل است و حرکت تکون عالم، از نظر او، حرکتی از بیرون به درون، به سمت متحقق ساختن روح است. در عین حال، نظرگاههای این دو نیز، علی‌رغم تعلق خاطر دینی مشترک، بوضوح با یکدیگر تفاوت دارد و آنها به دو نوع ذهنیت مختلف گرایش دارند. این امر را می‌توان در طرز تلقیهای ویژه‌ای که نسبت به متفکران برجسته‌ای همچون مارکس و برگسون دارند ملاحظه کرد. نه تیار و نه مارسل هیچ کدام مارکسیست نیستند. ولی ارزیابی خاص آنها از مارکسیسم هم، چنانکه انتظار می‌رود، متفاوت با یکدیگر است. در مورد برگسون طبیعی است که تیار را ادامه‌دهنده اندیشه او بدانیم. مارسل هم در عین حال که تمایز مورد نظر برگسون بین امر «بسته<sup>۲</sup>» و «گشوده<sup>۳</sup>» را ارزشمند می‌داند، ولی از مفهوم «گشودگی» در جایی استفاده

1. *Faith and Reality*, P. 183.

2. closed

3. open

می‌کند که با نظرگاه و علاقت خودش تناسب داشته باشد. اگر تیار را از نظر روحی و فکری با برگسون مرتبط بدانیم، مارسل را با متفکرانی همچون کییرکگارد و کارل یاسپرس<sup>۱</sup> قرین می‌باییم، هرچند که مارسل اندیشه‌های خود را از کییرکگارد نمی‌گیرد و در مورد فلسفه یاسپرس ملاحظات قابل توجهی دارد. آنچه تیار و مارسل را به هم پیوند می‌دهد ایمان مسیحی آنها و توجهشان به انسان است. أما در حالی که تیار دیدگاه خوشبینانه‌ای نسبت به آینده انسان دارد<sup>۲</sup> و در پرتو فلسفه تکامل خود به آن می‌نگرد، مارسل مانند پاسکال بیشتر متوجه به ابهام، تزلزل و عدم اطمینان است.

#### 1. Karl Jaspers

۲. تیار آماده بیان این امر بود که نمی‌خواهد جزم اندیشه‌انه بگوید که آینده باید درخشان و امیدبخش باشد. در عین حال پیداست که قاطعانه از خوشبینی حمایت می‌کرد.

## فصل شانزدهم

### اگزیستانسیالیسم سارتر (۱)

#### ۱. زندگی و آثار

سارتر در سخنرانی عمومی خود با عنوان اگزیستانسیالیسم و او مانیسم به مخاطبان خوش اعلام کرد که دو دسته اگزیستانسیالیست وجود دارد: مسیحی و ملحد. از «یاسپرس و گابریل مارسل کاتولیک مذهب»<sup>۱</sup> به عنوان نمایندگان اگزیستانسیالیسم مسیحی و از هایدگر و خودش به عنوان نمایندگان اگزیستانسیالیسم ملحد نام برد. در واقع، کارل یاسپرس کاتولیک نبود و بعلاوه عنوانی توصیفی برای فلسفه خود را به جای «فلسفه وجود»<sup>۲</sup> ترجیح می‌داد. گابریل مارسل در واقع کاتولیک بود ولی، چنانکه اشاره کردیم، نهایتاً از پذیرش عنوان «اگزیستانسیالیست» امتناع کرد. هایدگر هم بالصراحت از سارتر تبری می‌جست، زیرا او هم با اینکه مسیحی نبود، ولی نمی‌خواست ملحد نیز خوانده شود. گرچه کتابهای مربوط به اگزیستانسیالیسم عموماً مشتمل بر بررسی آراء همهٔ فلاسفه‌ای که سارتر با این نام از آنها یادکرده و غالباً برخی فلاسفهٔ دیگر نیز هستند، ولی

1. *L'existentialisme est un humanisme*, P. 17 (Paris, 1946).

2. Existenzphilosophie

اگر مراد توافق قطعی بر سر عنوان «اگزیستانسیالیست» باشد، ظاهراً ما می‌مانیم و سارتر که خود را به این نام خوانده است و آنچه را که اصل اساسی اگزیستانسیالیسم می‌داند شرح و بسط داده است.

از این رو، شاید این امر تا حدودی غریب جلوه کند که می‌بینیم سارتر در سالهای اخیر مارکسیسم را تنها فلسفه زندۀ روزگار ما می‌داند. البته این سخن بدین معنی نیست که سارتر قاطعاً به اگزیستانسیالیسم پشت کرده و به جای آن مارکسیسم را پذیرفته است. چنانکه در فصل بعد توضیح داده خواهد شد، او طالب ترکیبی از هر دو است، تجدید حیات مارکسیسم متحجر شده با دمیدن اگزیستانسیالیسم در آن. فصل حاضر اختصاص به ارائه و عرضه اگزیستانسیالیسم سارتری به معنی دقیق کلمه و به همان نحوی دارد که در کتاب هستی و نیستی<sup>۱</sup> و آثار دیگر او، پیش از آنکه به ترکیب و ادغام منسجم اگزیستانسیالیسم و مارکسیسم دست بزند، بسط یافته است.

در عالم فلسفه هم مثل هر جای دیگر مدهایی<sup>۲</sup> هست و اگزیستانسیالیسم از مدد افتداد است. بعلاوه، چون سارتر تعداد قابل توجهی رمان و نمایشنامه (که سبب شهرت او حتی نزد کسانی شده است که علاقه‌ای به آثار فلسفی اش ندارند) منتشر کرده است، گرایشی، که غیرطبیعی هم نیست، به این امر وجود دارد که او را بیشتر شخصیتی ادبی بدانند تا فیلسوفی جدی. در واقع، گاهی هم این مطلب، هرچند نه به صراحت، گفته شده است که او همه آراء فلسفی خود را از متفکران دیگر، به ویژه فیلسوفان آلمانی، اخذ کرده است. سعی طولانی او در خوشایند مارکسیسم واقع شدن، که به ترکیب آن با اگزیستانسیالیسم انجامید، شاید این تلقی را تقویت کرده باشد. در عین حال که ممکن است در گذشته طرفداران پر و پا قرص سارتر فیلسوف درباره اهمیت او مبالغه کرده باشند، این نیز ممکن است که او را کم اهمیت‌تر از آنچه واقعاً هست پنداشیم. اما از این امر که او رمان‌نویس، نمایشنامه‌نویس و مبارزی در راه اهداف و آرمانهای اجتماعی و سیاسی است نمی‌توان نتیجه گرفت که متفکری جدی نیست. شاید [برخی آثار خود را هم] در کافه‌های پاریس نوشته باشد، ولی انسانی فوق العاده هوشمند نیز هست و مطمئناً فلسفه‌اش بی‌اهمیت نیست، ولو اکنون دیگر از آن مقبولیتی که قبلاً در فرانسه داشت

برخوردار نباید. اینجا ما با سارتر به عنوان یک فیلسوف سروکار داریم نه به عنوان نمایشنامه‌نویس یا رمان‌نویس.

ژان پل سارتر<sup>۱</sup> در سال ۱۹۰۵ در پاریس متولد شد.<sup>۲</sup> تحصیلات عالیه را در دارالعلمین عالی پاریس و از ۱۹۲۴ تا ۱۹۲۸ به انجام رساند. بعد از اخذ درجه اگرگاسیون در رشته فلسفه، به تدریس آن در دیپرستانهای دولتی لوهار<sup>۳</sup>، لائون<sup>۴</sup> و سپس پاریس پرداخت. پس از تدریس در دیپرستان دولتی پاریس، از ۱۹۳۳ تا ۱۹۳۵ سپس در برلین و سپس در دانشگاه فراایبورگ دانشجوی محقق<sup>۵</sup> بود. در سال ۱۹۳۹ به ارتش فرانسه پیوست و در ۱۹۴۰ اسیر شد. با آزادی از اسارت در ۱۹۴۱ به تدریس فلسفه بازگشت و در نهضت مقاومت شرکت فعالانه داشت. او هیچگاه صاحب کرسی دانشگاهی نشد.

سارتر نوشتمن را قبل از جنگ [جهانی دوم] آغاز کرد. در ۱۹۳۶ مقاله‌ای درباره خود یا نفس<sup>۶</sup> و کتابی درباره قوه تخیل با عنوان قوه تخیل، مطالعه‌ای انتقادی<sup>۷</sup> منتشر کرد، در حالی که رمان معروفش با عنوان غیان<sup>۸</sup> در ۱۹۳۸ منتشر شد. از او کتابی درباره عواطف با عنوان طرح نظریه‌ای درباره عواطف<sup>۹</sup> و چند داستان کوتاه در مجموعه‌ای با عنوان دیوار<sup>۱۰</sup> در ۱۹۳۹ منتشر شد. سارتر در ضمن جنگ و در سال ۱۹۴۰ جلد دوم کتاب خود درباره قوه تخیل را با عنوان روان‌شناختی<sup>۱۱</sup> قوه تخیل منتشر ساخت و در ۱۹۴۳ مهمترین کتاب فلسفی خود با عنوان هستی و نیستی: مطالعه وجود‌شناختی از لحظه پدیدارشناختی<sup>۱۲</sup> را به چاپ رساند. نمایشنامه‌اش با عنوان مگسها<sup>۱۳</sup> در همان سال اجرا شد.

1. Jean-Paul Sartre

2. خاطرات سارتر از دوران کردکی اش در کتاب کلمات (*Les mots*) آمده است که در سال ۱۹۴۶ منتشر شد. خاطرات سیمون دوبووار (*simone de Beauvoir*) نیز مشتمل بر شرح حال دیگری از اوست.

3. Le Havre

4. Laon

5. research student

6. *La transcendance de l'égo esquisse d'une description phénoménologique*

7. *L'imagination Étude critique*

8. *Lanausée*

9. *Esquisse d'une théorie des émotions*

10. *Le Mur*

11. *L'imaginaire: Psychologie Phénoménologique de l'imagination*

12. *L'être et le néant: essai d'une ontologie phénoménologique*

13. *Les mouches*

جلدهای اول و دوم رمان راههای آزادی<sup>۱</sup> و نمایشنامه معروف درهای بسته<sup>۲</sup> در ۱۹۴۵ انتشار یافت. او دو نمایشنامه دیگر هم در ۱۹۴۶، یعنی همان سالی منتشر کرد که سخنرانی پیشگفته و همچنین کتاب تأملات در باب مسئله یهود<sup>۳</sup> منتشر شد.

سارترا در سالهای بعد تعداد قابل توجهی نمایشنامه منتشر کرده است و مجموعه‌هایی از مقالات او نیز با عنوان موقعیتها<sup>۴</sup> در سالهای ۱۹۴۷، ۱۹۴۸، ۱۹۴۹ و ۱۹۶۴ انتشار یافت. سارترا از بنیانگذاران مجله *Les temps modernes*<sup>۵</sup> بود و برخی از مکتوباتش، مثل مقالات سال ۱۹۵۲ او درباره کمونیسم در آن منتشر می‌شد. تلاش او برای تلفیق اگزیستانسیالیسم و مارکسیسم به تأثیف بخش نخست انتقاد عقل جدالی<sup>۶</sup> انجامید. سارترا بر آثار ژان ژنه<sup>۷</sup> با عنوان قدیس ژنه: طزپرداز و شهید<sup>۸</sup> نیز مقدمه‌ای نوشته است.

## ۲. آگاهی ماقبل تأملی و تأملی<sup>۹</sup>: آگاهی تخیلی و عاطفی

سارترا در یکی از مقالات خود اشاره می‌کند که فرانسویها سه قرن با «آزادی دکارتی» زندگی کرده‌اند، به عبارت دیگر با برداشت روشنفکرانه دکارت از ماهیت آزادی<sup>۱۰</sup>. مبالغه نیست اگر بگوییم که سایه دکارت بر سراسر فلسفه فرانسه گسترده شده است، البته نه به این معنی که فیلسوفان فرانسوی دکارتی‌اند، بلکه به این معنی که در موارد بسیاری، فلسفه‌ورزی شخصی با تأمل در همان مواضعی آغاز می‌شود که موافق آراء فیلسوف معروف فرانسوی یا مخالف آنها هستند. این نوع تأثیر را عملاً در مورد سارترا هم می‌توان ملاحظه کرد. البته او از هگل، هوسرل و هایدگر هم قویاً متأثر است. اینجا هم او بیش از هر فیلسوف آلمانی باز تابع دکارت یا اخلاق اوت است. مثلاً تأثیر هایدگر در کتاب هستی و نیستی به خوبی مشاهده می‌شود، هرچند که فیلسوف آلمانی غالباً مورد نقد سارترا قرار می‌گیرد و خود او هم منکر ارتباطی با اگزیستانسیالیسم سارترا است. از جهت نظری<sup>۱۱</sup>، بخشی از تفکر سارترا با تأمل در روشهای و آراء دکارت، هگل، هوسرل و

1. *Les chemis de la liberté*

2. *Huis clos*

3. *Réflexions sur la question juive*

4. *situations*

5. *Critique de le raison dialectique*

6. Jean Genet

7. *Saint Genet: comedien et martyr*.

8. Pre-reflexive and reflexive consciousness

9. *Literary and Philosophical Essays*, P. 169.

10. به عبارت دیگر مستقل از تجربه او درباره حیات و جهان و تأملاتش در باب آنها.

هایدگر بسط یافته است، حال آنکه تجربه‌گرایی فرانسوی در حوزه نگرش<sup>۱</sup> او داخل نیست و ماتریالیسم، در صور غیر مارکسیستی آن، فلسفه‌ای نیست که چندان مورد استفاده او باشد.

تأثیر پیشینه حاصل از دکارت‌گرایی و پدیدارشناسی نه فقط در مقاله سال ۱۹۳۶ سارتر درباره «خود»، بلکه در کتاب درباره قوهٔ تخیل و عاطفة او، و در توجهی که به مسئله آگاهی در مقدمه وجود و عدم می‌کند، مشهود است. در عین حال، سارتر تفاوت بین موضع خود و مواضع دکارت و هوسرل را به روشنی نشان می‌دهد. از نظر سارتر، داده اصلی همان چیزی است که او آن را آگاهی ماقبل تأملی یا وقوف مقدم بر تأمل مثلاً نسبت به این میز، این کتاب یا آن درخت می‌داند. چیزی که دکارت در «می‌اندیشم، پس هستم» خود با آن آغاز می‌کند، آگاهی مقدم بر تأمل نیست، بلکه آگاهی حاصل از تأمل است و این آگاهی فعلی است که خود به عنوان متعلق آگاهی حاصل آن است. به این ترتیب، او می‌خواهد با گذر از من فروپسته در خود<sup>۲</sup>، به عنوان متعلق آگاهی، به تصدیق بحق وجود اشیای عالم خارج و اشخاص دیگر برسد. ولی اگر به پشت آگاهی تأملی، یعنی آگاهی مقدم بر تأمل که «متعالی» است برویم، چنین مسئله‌ای ایجاد نخواهد شد، متعالی به این معنی که متعلق خود را، به مثابه امری وضع می‌کند که واجد استعلا است و این آگاهی به آن واصل می‌شود.<sup>۳</sup> هر آگاهی‌ای، چنانکه هوسرل گفته است، آگاهی از چیزی است. یعنی آگاهی‌ای وجود ندارد که [در آن] امری استعلایی وضع نشده باشد یا به تعبیر دیگر، آگاهی هیچ «محتوایی» ندارد.<sup>۴</sup> مثلاً فرض کنیم که من از این میز آگاهم. میز به عنوان یک محتوا در آگاهی من نیست. بلکه در مکان است، نزدیک پنجره‌ای است یا نزدیک در یا هر جای دیگر است. وقتی من به آن «التفات» می‌کنم، آن را به عنوان

۱. در وجود و عدم بحث مختصری درباره «هستی همان مدرک شدن است» بارگلی وجود دارد و به هیوم نیز دو مرتبه اشاره شده است. فیلسوفانی که نامشان بیشتر تکرار شده است عبارتند از: دکارت، هگل، هایدگر، هوسرل، کانت و اسپینوزا. سارتر در قوهٔ تجیل هم البته مطالبی از هیوم درباره ایده‌ها به عنوان صور ذهنی نقل می‌کند، ولی صرفاً برای آنکه نظریه او را به عنوان یک توهمند محدود بداند — قوهٔ تجیل، ص ۱۷.

2. self enclosed

۳. روشن است که در این بحث واژه‌های مثل «استعلا» و «تعالی» را نباید به معنی اموری متعالی از عالم تجربه انسانی یا حدود آن دانست. بلکه متعالی دانستن آگاهی به این معنی است که آن منحصر به امور حآل در ذهن، تصورات یا صور ذهنی یا انطباعات اشیاء عالم خارج در ذهن نیست.

4. *L'être et le néant*, P. 17.

امری استعلایی، نه به عنوان حال در آگاهی، لحاظ می‌کنم. در این مورد البته روش هوسرلی در قلب گذاشتن وجود، همه متعلقات آگاهی را حال دانستن و علی‌الاصول حکم درباره متعلق عینی آنها را متعلق نهادن، روش صحیحی نیست. متعلق آگاهی در ادراک حسی<sup>۱</sup>، امری استعلایی و موجود تلقی می‌شود. وقتی که این میز را ادراک می‌کنیم، خود میز، نه صورت ذهنی آن، متعلق فعل التفاتی است و به عنوان امری موجود ملاحظه می‌شود. بنابراین، سارتر در رد این ادعای هوسرل که در قلب نهادن وجود برای پدیدارشناسی امری اساسی است با هایدگر هم رأی است.

البته سارتر مدعی نیست که ما در مورد ماهیت شیء هیچگاه دچار اشتباه نمی‌شویم. مثلاً فرض کنیم که من در گرگ و میش صحیح تصور می‌کنم که کسی را در جنگل می‌بینم و بعد معلوم می‌شود که آن چیز یک تنہ درخت بوده است. روشن است که من مرتكب اشتباهی شده‌ام. ولی اشتباهم ناشی از خلط یک شیء واقعی، یعنی تنہ یک درخت، با یک امر ذهنی، یعنی صورت ذهنی یک انسان که متعلق آگاهی است، نیست. من چیزی را ادراک کردم، آن را استعلایی لحاظ کردم ولی ماهیتش را درست تشخیص ندادم یا آن را درست تفسیر نکردم. به این معنی که در مورد یک شیء واقعی به غلط حکم کردم.

در مورد صور ذهنی یا قوه تخیل امر به چه صورت است؟ تخیل، به مثابه نوعی آگاهی، امری التفاتی است و وزیگیهای خود را دارد. «هر آگاهی‌ای متعلق خود را وضع می‌کند، ولی هر آگاهی‌ای هم این کار را به روش خود انجام می‌دهد».<sup>۲</sup> ادراک حسی متعلق خود را موجود می‌داند، ولی آگاهی تخیلی، که نشان‌دهنده آزادی ذهن است، می‌تواند این کار را به صور مختلف انجام دهد. مثلاً می‌تواند متعلق خود را معدوم بداند. توجه سارتر بیشتر معطوف به این استدلال است که همان طور که ادراک حسی معطوف به شیئی استعلایی دانسته شده است نه به صورت محتوایی ذهنی که به جای شیء خارجی قرار گرفته است، آگاهی تخیلی نیز معطوف است به چیزی غیر از صورت خیالی از آن حیث که صورت خیالی است. البته فرد می‌تواند به تأمل درباره آگاهی تخیلی مرتبه اول بپردازد و بجا یا بیجا بگوید «من نیک صورت خیالی دارم»، ولی در خود آگاهی تخیلی مرتبه اول، صورت خیالی شیء مورد التفات نیست، بلکه رابطه‌ای است بین

آگاهی و متعلق آن. ساده‌ترین مثال مورد نظر سارتر آنجاست که مثلاً دوست خود پیتر را، که الآن نزد ما نیست، به صورت حاضر تصور می‌کنیم. متعلق آگاهی خود پیتر است، پیتر واقعی؛ ولی ما او را حاضر تصور می‌کنیم و صورت یا تصویر ذهنی صرفاً طریقی برای آن است که خود را با پیتر مرتبط کنیم یا او را برای خود حاضر سازیم. البته تأمل می‌تواند بین صورت ذهنی و واقعیت تفاوت بگذارد. ولی آگاهی تخیلی و واقعی مرتبه نخست، معطوف به خود پیتر به عنوان متعلق التفات است یا آن را به عنوان متعلق [ادرارک] دارد. این «آگاهی تخیلی به پیتر»<sup>۱</sup> است. ممکن است اشکال شود که گرچه این نوع تفسیر در خصوص مواردی مثل موارد فوق معتبر است، ولی بر مواردی که در آنها آگاهی تخیلی جهانی غیرواقعی از امور موهوم و خلاف امور عالم واقع را می‌افربیند، که نشانه گریز از عالم واقع است، قابل اطلاق و اعمال نیست.<sup>۲</sup> آیا در چنین مواردی آگاهی معطوف به صورت یا صور ذهنی [خيالي] نیست؟ از نظر سارتر به هر حال این آگاهی مبتنی بر تأمل است که صورت خیالی را از طریق همین تأمل ایجاد می‌کند. برای آگاهی بالفعل تخیلی، صورت خیالی همان چیزی است که آگاهی در آن متعلق غیرواقعی شناسایی را غیرموجود می‌داند. این آگاهی صورت خیالی را به مثابه صورتی خیالی وضع نمی‌کند (این کار تأمل است)، بلکه متعلقات غیرواقعی [آگاهی تخیلی] را وضع می‌کند. سارتر حاضر است بگوید که این «جهان» غیرواقعی «به مثابه امری غیرواقعی و بلا فعل»<sup>۳</sup> موجود است؛ ولی البته آنچه غیر موجود دانسته و وضع شده است تنها به عنوان امری مفروض و موضوع «وجود دارد». اگر به عمل خیال توجه کنیم، می‌توانیم بفهمیم که جهان غیرواقعی آن تنها در فعل وضع و فرض و با آن است که «موجود می‌شود»؛ ولی در آگاهی درجه اول توجه معطوف به این جهان، به گفتار و کردار اشخاص تخیل شده است، نه به صورتهای خیالی از آن جهت که صورت

1. Ibid., P. 17.

2. از نظر سارتر نقی در ضمن تخیل مندرج است. مثلاً وقتی که پیتر غایب را حاضر تصور می‌کنیم، غیبت او را انکار نمی‌کنیم (چون او را واقعی و در عین حال غایب در نظر می‌گیریم)؛ ولی سعی می‌کنیم که با تصویر او به صورت حاضر، بر این غیبت غلبه یا آن را نفی کنیم.

3. L'imaginaire, P. 180 [در اساطیر یونانی، عفریتی با سر شیر، بدن بز و دم اژدها] نه به صورت یک تصویر ذهنی و نه به هیچ صورت دیگری وجود ندارد.

خيالی اند، یا از آن جهت که اموری نفسانی در حوزه ذهن و ضمیرند.<sup>۱</sup>

سارترا در کتابی که درباره عواطف نوشته است بر التفاتی بودن عاطفه یا آگاهی عاطفی تأکید می‌کند. «آگاهی عاطفی اولاً و بالذات آگاهی از جهان است». <sup>۲</sup> آگاهی عاطفی هم مثل آگاهی تخیلی ویژگیهای خاص خود را دارد. مثلاً طریقه عاطفی درک جهان «نوعی تغییر جهان» است، <sup>۳</sup> یعنی جهانی غیرواقعی را جانشین جهان علیّت جبری کردن، البته نه جانشین کردنی بالفعل. اما این جهان نیز همیشه التفاتی است. آنکه می‌ترسد، از چیزی یا کسی می‌ترسد. شاید دیگران فکر کنند که ترس او بنیادی واقعی و عینی ندارد. شاید خود فرد پس از تأمل بگوید که «چیزی برای ترسیدن وجود نداشت». ولی اگر واقعاً احساس ترس کرده باشد آگاهی هیجانی یا عاطفی او مطمئناً معطوف به چیزی یا کسی است، هرچند که به نحوی مبهم درک شده باشد. «عاطفه راه مطمئنی برای درک جهان است». <sup>۴</sup> این هم که کسی احیاناً بر اشیا یا اشخاص لباس اوصافی را که واجد آنها نیستند بپوشاند، یا به تعبیرات یا سخنان یا اعمال کسی معنی نامناسبی بدهد، تأثیری در این امر ندارد. روشن است که لازمه دادن معنی عاطفی به چیزی یا کسی، التفات کردن به آن چیز یا کس به عنوان متعلق آگاهی است. سارترا در کتاب تخلی همین نکته اساسی را تکرار می‌کند. تنفر داشتن از پُل عبارت از «آگاهی یافتن از پُل به عنوان شخصی مورد تنفر است»<sup>۵</sup> و به معنی آگاهی یافتن از امر منفور، که متناسب با آگاهی تأمّلی است، نیست. مسئله عاطفه در بخش‌های مختلفی از کتاب هستی و نیستی نیز مطرح شده است.

دیدیم که سارترا بر تفاوت آگاهی ماقبل تأمّلی و آگاهی تأمّلی تأکید می‌ورزد. مثلاً دوست داشتن پیتر با اندیشیدن من درباره اینکه پیتر را دوست دارم یکی نیست. در مورد اول خود پیتر متعلق التفات است، حال آنکه در مورد دوم محبت من نسبت به پیتر متعلق آن است. پس مسئله این است که آیا سارترا خود آگاهی را منحصر به ساحت تأمّل

۱. سارترا در قوه تخیل در باب آسیب‌شناسی تخیل و در باب رؤیا نسبتاً به تفصیل قلم زده است. ولی ما در اینجا نمی‌توانیم آنها را مطرح کنیم.

2. *Esquissé d'une théorie des émotions*, P. 29.

3. *Ibid.*, P. 33.

4. *Ibid.*, P. 30.

5. *L'imagination*, P. 93.

می‌داند، که در این صورت دیگر آگاهی درجه اول یا آگاهی تأمّلی همراه با خود آگاهی نخواهد بود، یا آنکه چنین نیست. برای پاسخ به این پرسش می‌توانیم به مقالهٔ مورخ ۱۹۳۶ او دربارهٔ استعلای «خود» مراجعه کنیم.

سارتر در این مقاله تأکید می‌کند که «حالت وجودی آگاه بودن، آگاهی از خود است».<sup>1</sup> اگر به خود این گزارهٔ اکتفا کنیم، ممکن است به نظر آید که خود آگاهی متعلق به آگاهی ماقبل تأمّلی است. ولی سارتر بلا فاصلهٔ اضافهٔ می‌کند که آگاهی تا آنجا از خود آگاه است که آگاهی از امری استعلایی باشد. این، در مورد آگاهی ماقبل تأمّلی، بدین معنی است که مثلاً آگاهی از یک میز در واقع از آگاهی از خود انفكاک ناپذیر است (به تعبیر دیگر، آگاهی آگاهی آگاه است و باید باشد)؛ ولی خود آگاهی که وجه ذاتی آگاهی ماقبل تأمّلی است، نسبت به خود، به زبان خاص سارتر غیروضعی<sup>2</sup> یا غیرنهادی<sup>3</sup> است. مطلب ممکن است با مثالی روشن شود. فرض کنیم که من غرق تأمل در [منتظره] یک غروب خورشید بسیار زیبا هستم. در اینجا آگاهی یکسره معطوف به متعلق التفات است؛ در چنین آگاهی‌ای جایی برای «خود» وجود ندارد. بنابراین، خود آگاهی به معنی معمولی این لفظ در کار نیست، زیرا «خود» به مثابهٔ یک متعلق آگاهی وضع نشده است. در اینجا فقط غروب خورشید به مثابهٔ متعلق وضع شده است. وضع «خود» در ساحت تأمل واقع می‌شود. وقتی که آگاهی از غروب خورشید را به یک امر مورد التفات تبدیل می‌کنم، آن گاه «خود» وضع می‌شود، یعنی در «ـم» [متعلق ضمیر متصل در افعال اول شخص مفرد مثل «می‌بینم»، «می‌شنوم» و ...] به عنوان یک متعلق برای آگاهی تأمّلی مطرح می‌شود.

از نظر سارتر دادهٔ اصلی برای پدیدارشناسی، آگاهی ماقبل تأمّلی است که در آن «خود» حاصل از آگاهی پس از تأمل ظهوری ندارد. البته ما نمی‌توانیم در مورد آگاهی ماقبل تأمّلی اندیشه کنیم یا از آن سخن بگوییم، بدون اینکه آن را عینیت بخشیم و به امری متعلق التفات تبدیلش کنیم. خود و جهان در این آگاهی تأمّلی به صورت دو امر مرتبط وضع می‌شوند. خود همان «ـم» است که به عنوان وحدتی وضع و فرض شده

1. *The Transcendence of the Ego*, P. 40.

2. non-positional

3. non-thetic

است که تمامی حالات آگاهی، تجربه و افعال ما به آن منسوب‌اند، و همچنین به مثابه فاعلِ آگاهی، مانند «تخیل کردن من پیتر را» یا «دوست داشتن من او» را وضع و محقق شده است. جهان نیز به مثابه وحدت ایدئال تمامی متعلقات آگاهی وضع شده است. مَن استعلایی هوسرل اینجا کنار گذاشته یا از میان برداشته شده است. سارتر تصور می‌کند که با این روش می‌تواند از دراقتادن به ورطهٔ ایدئالیسم با تبعیت از هوسرل بپرهیزد.<sup>۱</sup> مسیر فکری او همچنین وی را قادر می‌سازد تا از مسئلهٔ دکارت در باب اثبات جهان خارج بپرهیزد. خود و جهان در آگاهی تأملی به صورت دو امر مرتبط با یکدیگر ظهور می‌کنند، شبیه به رابطه‌ای که فاعل‌شناسایی با متعلق استعلایی خود دارد. جدا کردن فاعل‌شناسایی [از متعلق خود] و آن را همچون داده‌ای مستقل اعتبار کردن، نادرست است. ما باید نه جهان را از «خود» استنتاج کنیم و نه «خود» را از جهان؛ آنها در ارتباط متقابل با یکدیگر واقع می‌شوند.

اینها ممکن است با آنچه ما معمولاً مربوط به اگزیستانسیالیسم می‌دانیم بی‌ارتباط جلوه کنند. ولی همین مطالب برای سارتر مبنایی رئالیستی فراهم می‌کند، یعنی «خود» در ارتباط با متعلق استعلایی آن. بعلاوه، هرچند «خود» آفریده متعلق [آگاهی] خویش نیست، چنانکه متعلق نیز آفریده «خود» نیست (زیرا آن دو در ارتباط متقابل با یکدیگر وضع می‌شوند)، خود امری حاصل استنتاج است و فقط برای آگاهی تأملی ظهور می‌کند، برای آگاهی ای که، می‌توان گفت، به تأمل در باب آگاهی ماقبل تأملی می‌پردازد. خود، به مثابه یک قطب آگاهی، از آگاهی درجه اول پدید می‌آید یا وجودش به گونه‌ای است که از آن پدیدار می‌شود. به این ترتیب، راه برای تحلیل سارتر دربارهٔ «خود» به عنوان امری حاصل از تأمل و سریع التغیر باز می‌شود. بعلاوه، از آنجا که خود به مثابه نقطه اتحاد تمامی تجارب، حالات و اعمال فرد و منبع آنها فرانهاده می‌شود، این امر برای آدمی ممکن می‌شود که بکوشید تا آزادی بی‌حد و مرز یا خودجوشی آگاهی را از خود مخفی بدارد و در ورای یک «خود» ثابت، که الگوهای رفتاری منظمی را تضمین و

۱. سارتر بین «من» و -م [me] به عنوان دو جنبه یا دو کارکرد خود تفاوت می‌گذارد. ولی در کتاب استعلای خود، خود و جهان را به عنوان متعلقات «آگاهی مطلق»، که به عقیده او غیرشخصی و بدون یک ذهن [سوژه] است مطرح می‌کند. این تا حدودی مثل آن است که کسی نظریه فیخته درباره ذهن محدود یا متناهی و متعلق آن را پذیرد ولی منکر خود استعلایی باشد.

تکفل می‌کند، پناه بگیرد. آدمی ممکن است به واسطهٔ ترس از آزادی بسیار مرز، بکوشید تا با استناد اعمال خود به علیّت جبری مربوط به گذشته که، به اصطلاح بلا اختیار در خود یا من رسوخ یافته است، از مسئولیت خویش بگریزد. در این صورت، او گرفتار «دغل و دورویی» است، مسئله‌ای که سارتر مایل به تأمل در آن است.

به هر حال، این اندیشه‌ها را در سیاق تحلیل سارتر از فاعل‌شناسایی خود آگاه و هستی [Being] در هستی و نیستی بهتر می‌توان درک کرد. در واقع، هم این تحلیل در کتاب منظومی است. البته با توجه به این واقعیت که سارتر اشتهر به نمایشنامه‌نویسی و رمان‌نویسی بودن دارد، خوب است این نکته نیز روشن شود که او یک فیلسوف روشمند، و نه صرفاً متفنن، نیز هست. البته او خالق نظامی مثل نظام اسپیتوزا، نظامی مبتنی بر یک الگوی ریاضی، نیست. اما فلسفه اگزیستانسیالیستی وی را می‌توان بسط روشمند اندیشه‌های اساسی خاصی دانست. مسلماً این فلسفه صرف کار هم نهادن آرائی مبتنی بر تخیل و احساس نیست.

### ۳. هستی پدیداری و هستی فی‌نفسه

آگاهی از نظر سارتر، چنانکه دیدیم، آگاهی از چیزی، چیزی غیر از خود آگاهی، است و به این معنی استعلایی است. امر استعلایی بر آگاهی یا برای آن ظاهر می‌شود و به این ترتیب می‌توان آن را به عنوان امری پدیداری توصیف کرد. البته اگر این توصیف را بدین معنی بدانیم که امر پدیدار شده ظاهر یک واقعیت یا ذات مخفی است که خود ظاهر نمی‌شود، مرتکب اشتباه شده‌ایم. میزی که هم‌اکنون من بدین صورت از آن آگاهم که پشت آن نشسته‌ام، ظاهر یک نومن<sup>۱</sup> نایپیدا یا واقعیتی مستقل از خود این امر ظاهر نیست. «هستی پدیداری خود را ظاهر می‌کند، هم ذات و هم وجود خود را»<sup>۲</sup> در عین حال، روشن است که میز چیزی بیش از آن است که اینجا و اکنون و از طریق یک فعل معین وقوف یا آگاهی بر من ظاهر می‌شود. اگر واقعیتی پنهان و غیر ظاهر که میز پدیدار شده ظهور آن است وجود ندارد و اگر در عین حال ممکن نیست میز صرفاً با یک پدیدار یا

۱. noumenon جنبه نامشهود اشیای خارجی، از نظر کانت، در مقابل phenomenon که جنبه مکشف و معلوم آنهاست. نومن را به فارسی ناپدید، در مقابل پدیده یا پدیدار، ترجمه کرده‌اند. - م.

2. *L'être et le néant*, P. 12.

ظهور مساوی باشد، پس باید آن را با رشته‌ای از ظهورات آن یکی دانست. ولی این رشته از ظهورات را نمی‌توان به عدد خاصی محدود کرد. به عبارت دیگر، حتی اگر ثبوت بین ظهور واقعیت را هم منکر باشیم و شیء را با مجموعه ظهوراتش یکی بدانیم، بسادگی نمی‌توانیم، همچون بارکلی، بودن را همان ادراک شدن بدانیم. «هستی آنچه ظاهر می‌شود فقط تا زمانی نیست که ظهور دارد.»<sup>۱</sup> این هستی از علمی که ما نسبت به آن داریم فراتر می‌رود و بنابراین، فراپدیداری است. به عقیده سارتر به این ترتیب راه برای تحقیق در مورد هستی فراپدیداری شیء پدیداری هموار می‌شود.

اگر بپرسیم که هستی فی‌نفسه، که خود را بر آگاهی پدیدار می‌کند، چیست، پاسخ سارتر یادآور فلسفه پارمنیدس است: «هستی هست. هستی فی‌نفسه است، هستی همان است که هست». <sup>۲</sup> هستی تار و ناشفاف، پر و تنومند است. فقط هست. چون هستی بنياد وجود [قیام ظهوری] است، نمی‌توان آن را نفی و انکار کرد. شاید این اظهارات به طور مجزا، مغشوش و گیج کننده باشند. به یک میز توجه کنید. میز از این حیث که میز است و نه چیز دیگر—متنااسب با این هدف است و نه آن هدف و غیر اینها—از سایر اشیا متمایز است. البته به دلیل اینکه انسان به آن معنی خاصی می‌دهد، بر آگاهی به صورت یک میز پدیدار می‌شود، به این معنی که آگاهی آن را به صورت یک میز پدیدار می‌کند. اگر بخواهم کتابها یا کاغذهایم را روی آن پهن کنم یا ظروف غذا رویش بچینم، روشن است که در درجه اول به صورت یک میز پدیدار می‌شود، ابزاری برای تحقق اهداف خاص. ممکن است در شرایط دیگری در درجه اول به صورت هیزم یا وسیله‌ای برای شکستن در یا یک شیء جامد که می‌تان زیر آن پنهان گرفت یا مانعی بر سر راه من به هنگام فرار از دست یک مهاجم یا شیئی زیبا یا زشت، بر آگاهی پدیدار گردد. در ارتباط با آگاهی است که معنی و مفهوم خاصی پیدا می‌کند. البته حاصل این نیست که آگاهی شیء را می‌آفریند. شیء بی تردید وجود دارد و هر چه هست همان است. ولی فقط در ارتباط با آگاهی است که معنای ابزاری به خود می‌گیرد و به صورت این نوع از اشیا و نه نوع دیگر، از وضعیت اصلی خویش تعین و تمیز پیدا می‌کند.

به طور کلی جهان که به صورت نظامی از اشیای به هم پیوسته و واجد معنای ابزاری

تلقی می شود، بر آگاهی پدیدار می گردد. رأی سارتر در باب معنی دادن به اشیا بر حسب نظرگاهها و مقاصد، متأثر از رأی مارتین هایدلگر است و برای بسط نظریه خویش در باب نحوه تحقق این امر، دیالکتیک هگلی بین هستی و نیستی را مطرح می سازد. از نظر سارتر هستی فی نفسه تقدم منطقی بر نیستی دارد و نمی توان آنها را عین یکدیگر دانست. ولی به عنوان مثال، میز با یک نفی به صورت یک میز در آمده است. آن یک میز است و نه چیز دیگر. تمامی تمایزات درون هستی ناشی از آگاهی است که با متمایز کردن شیء از وضعیت اصلی آن [مراد شیء فی نفسه است] و به این معنی نفی آن وضع، سبب پدیدار شدن شیء می شود. در باب نسبتهای زمانی و مکانی این مطلب صادق است. برای آگاهی که مقایسه می کند و نسبت برقرار می سازد، یک چیز ممکن است به صورت «نژدیک» یا «دور» پدیدار شود. همچنین برای آگاهی است که این رویداد پس از آن رویداد ظهور می کند. تمایزی هم که ارسطو برای قوه و فعل قائل شده نیز فقط از طریق آگاهی و برای آگاهی صورت می گیرد. در ارتباط با آگاهی است که مثلاً میز بالقوه هیزم است. با قطع نظر از آگاهی، میز همان است که هست.

خلاصه برای آگاهی است که جهان به صورت نظامی معقول از اشیا و امور مجزا و مرتبط پدیدار می شود. اگر هر آنچه را که مربوط به کارکرد آگاهی در پدیدار ساختن جهان است کنار بگذاریم، ما باقی می مانیم و هستی فی نفسه<sup>۱</sup>، تار و ناشفاف، پر و تنومند، نامتعین، بنیاد تیره و تار و مبهمنی که عالم می تواند از آن پدیدار شود. سارتر می گوید که این هستی فی نفسه نهایتاً فقط هست. «بی دلیل، بی علت و بی ضرورت است».<sup>۲</sup> نه اینکه هستی علت خویش<sup>۳</sup> است، زیرا این سخن بی معنی است. هستی فقط هست. از این روست که هستی، به گفته سارتر، در رمان غیتان، زیادی<sup>۴</sup> است.<sup>۵</sup> در این کتاب روکانتن<sup>۶</sup> در حالی که در پارک شهر بونویل<sup>۷</sup> نشسته است، احساسی از زاید بودن خود و اشیای پیرامونش به او دست می دهد، یعنی دلیلی برای بودن آنها وجود ندارد.

1. l'en-soi = the in-itself

2. *Ibid.*, P. 713.

3. causa sui

4. de trop

6. Roquentin

5. هستی و نیستی همان دیدگاه بیان شده در غیتان را به صورتی منظم بیان می کند.

7. Bounville

«وجود داشتن فقط همان بودن<sup>۱</sup> است».<sup>۲</sup> هستی فی نفسه ممکن است و این امکان «ظهور خارجی» ندارد، به این طریق که بتوان با یک وجود واجب آن را تبیین و بر آن غلبه کرد. هستی قابل استنتاج یا قابل تحويل نیست. فقط هست. امکان «همان خود مطلق و در نتیجه کاملاً بی جهت است».<sup>۳</sup> «هستی فی نفسه که غیر مخلوق است و بودنش بی دلیل است و هیچ ارتباطی با هستی دیگر ندارد، الی الابد بی جهت [یا زیادی] است».<sup>۴</sup>

اینکه دیدگاهها مختلفند و چیزها برای افراد مختلف به صور متفاوتی پدیدار می شوند، کاملاً آشکار است. و این مطلب که آگاهی باعث می شود که اشیا به صور خاص یا ابعاد و جهات خاص پدیدار شوند مطلب واضحی است. یک کوه برای کسی که می خواهد از آن بالا برود ویژگیهای خاصی دارد، ولی برای کسی که نمی خواهد از آن بالا برود، بلکه از جهت زیبایی شناختی و از دور در آن تأمل می کند، ویژگیهای دیگری بر جسته می شوند. اگر هم کسی بخواهد این گونه تعبیر کند که هر آگاهی ای با نفی جنبه های دیگر شیء یا تنزل دادن آنها تا حد یک امر بنیادی مبهم و مغشوش، سبب می شود که شیء به نحو خاص یا تحت شرایط خاص پدیدار شود، این نحوه بیان هم هرچند تا حدودی تکلف آمیز است ولی باز قابل فهم است. همچنین به هر اندازه که انسانها علاقه و مقاصد مشترک دارند، اشیا و امور هم برای آنها به صورت مشابهی پدیدار می شوند. اگر بگوییم که انسانها به اشیا و امور معنی می بخشنند، به ویژه اگر معنی ابزاری مورد نظر باشد، سخنی نامعقول نگفته ایم. ولی سارتر این خط سیر فکری را بیش از آن دنبال می کند که افراد بسیاری حاضر به همراهی با او باشند. مثلاً دیدیم که به عقیده او تفاوت های بین اشیا ناشی از آگاهی است، زیرا این تفاوت ها ناشی از فعل تمایز نهادن است (به تعبیر سارتر، ناشی از فعل نفی یا ناشی از فعل انکار این معنی است که این آن است). این مطلب البته به معنایی صحیح است. بدون آگاهی تمایزی وجود ندارد. در عین حال، شاید بسیاری مایل به اظهار این رأی باشند که ذهن مجبور نیست که در آنچه فی نفسه واجد تمایز نیست، تمایزی مشخص کند. بلکه می تواند تمایزات عینی و واقعی را مشخص و معین کند. اگر سارتر مخالف این مطلب باشد، دشوار می توان از این

1. to be there

2. La nausée, p. 171.

3. Ibid., P. 171.

4. L'être et le néat, P. 34.

برداشت خودداری کرد که او به دنبال پیگیری و تعقیب خط سیر اندیشه خویش تا حد ممکن است (بدون فروافتادن در چیزی که آن را ایدئالیسم می‌داند) برای مطرح کردن هستی فی نفسه به همان نحوی که آن را مطرح می‌کند. بی‌شک می‌توانیم بپذیریم که آن نوع احساس یا تجربه‌ای که روکاتن در پارک بونویل واجد آن دانسته شد، ممکن است واقع شود. ولی از چنین چیزی به هیچ وجه نمی‌توان نتیجه گرفت که نتایج هستی‌شناختی‌ای که سارتر در واقع از چنین احساسی استنتاج می‌کند، درست است. او در هستی و نیستی می‌گوید پرسش از اینکه هستی چرا هست، پرسشی بی معنی است، زیرا خود این پرسش مبتنی بر هستی است.<sup>۱</sup> ولی روشن است که او به هنگام بیان این جمله نمی‌تواند به هستیها اشاره کند، زیرا پیشتر گفته است که این آگاهی است که هستیها را به این نحو، یعنی به نحو متمایز، پدیدار می‌کند. قاعده‌تاً استدلال او این است که پرسش از اینکه چرا هستی هست، پرسشی بی معنی است، زیرا هستی همان چیزی است که وی اعلام کرده است، هستی «فقط هست». البته شاید او در مورد پیشفرض ضهایی که استفاده از واژه «چرا» مبتنی بر آنهاست مشکلاتی را مطرح کرده باشد، ولی [در این مورد] پرسش «چرا هستی هست» را از آن رو غیرمجاز می‌شمارد که خود مبتنی بر پیشفرض گرفتن هستی است. دشوار بتوان دانست که چرا پرسش مذکور به علت یاد شده مردود دانسته شده است، مگر آنکه هستی مورد نظر را به مفهوم هستی فراپدیداری و غایی یا همان مطلق بفهمیم. سارتر به احتجاج در مقابل سایر آراء هم می‌پردازد. در باب نقد او بر اعتقاد به خدا بعداً مطالبی گفته خواهد شد. ولی به نظر می‌رسد که دیدگاه خود او هم حاصل جدا کردن یا انتزاع هر آن چیزی در شیء است که او آن را مربوط به آگاهی می‌داند و سپس اعلام اینکه آنچه باقی می‌ماند امر مطلق، فی نفسه ناشفاف و فی نفسه تعقل ناشدنی است.

#### ۴. هستی فی نفسه

مفهوم «فی نفسه» یکی<sup>۲</sup> از دو مفهوم کلیدی هستی و نیستی است. مفهوم کلیدی دیگر،

1. *Ibid.*, P. 713.

2. L'en-sor (the in-itself)

«نفسه»<sup>۱</sup> مربوط به آگاهی است و تعجبی نیست که بخش اعظم این کتاب اختصاص به این مفهوم دارد، زیرا اگر هستی فی نفسه تار و ناشفاف، پر و تنومند و دارای هویتی یگانه باشد، چیز کمی درباره آن می‌توان گفت. بعلاوه، سارتر به عنوان یک اگزیستانسیالیست اولاً و بالذات تعلق خاطر به انسان، یا چنانکه خودش می‌گوید، واقعیت انسانی<sup>۲</sup> دارد. او بر آزادی آدمی، که برای فلسفه او بنیادی است تأکید می‌ورزد و نظریه‌اش در باب آزادی هم مبتنی بر تحلیلش از نفسه است.

باری، هر آگاهی‌ای، آگاهی از چیزی است. از چه چیز؟ از هستی آن‌گونه که پدیدار می‌شود. در این صورت، چنین برمی‌آید که آگاهی باید غیر از هستی، و به تعبیری دیگر «نه-هستی»<sup>۳</sup> باشد و باید از طریق نفی یا انکار هستی لنفسه حاصل شود. نظر سارتر در این باره صریح است. هستی فی نفسه، انبوه، پر و متكائف است. فی نفسه هیچ عدمی در خود نهفته ندارد. آگاهی همانجا است که نفی یا سلب مطرح می‌شود. آگاهی ماهیتاً متضمن تباعد یا انفصل از هستی است یا خود همان تباعد و انفصل از آن است. هر چند اگر پرسیده شود که چه چیزی آن را از هستی منفصل می‌کند، پاسخ فقط این است که «هیچ چیز». زیرا هیچ حائل‌شونده یا جداکننده‌ای در میان نیست. آگاهی خود نه-هستی است و کارکرد آن به عقیده سارتر، فرایندی سلبی است. وقتی که من از این قطعه کاغذ آگاهم، [با آگاهی] خودم را از آن دور می‌کنم، انکار می‌کنم که من آن قطعه کاغذ باشم؛ و با انکار اینکه کاغذ چیز دیگری نیست و با نفی پدیدارهای دیگر آن را از پس زمینه آن متمایز می‌کنم. «هستی‌ای که نیستی با آن قدم به جهان می‌گذارد هستی‌ای است که در آن، یعنی در هستی خود، پرسش از نیستی هستی اش مطرح است: هستی‌ای که با آن هستی قدم به جهان می‌گذارد باید نیستی خود آن باشد».<sup>۴</sup> «انسان هستی‌ای است که با او نیستی به جهان می‌آید».<sup>۵</sup>

زیانی که سارتر به کار می‌برد آشکارا قابل اعتراض است. گفته شده است که آگاهی نیستی خود است. در عین حال از آن به عنوان یک هستی یاد شده است، چه، در حقیقت، اگر بنا باشد که کارکردی به آن نسبت داده شود، باید هستی داشته باشد. البته

1. le pour-soi (the for-itself)

2. human reality

3. not-being

4. *Ibid.*, P. 59.

5. *Ibid.*, P. 60 "L'homme est l'être parqui le néant vient au monde."

بسادگی می‌توان دانست که مراد سارتر از استناد فرآیند نفی و سلب به آگاهی چیست. اگر من حواس خود را متمرکز بر تابلویی در یک نمایشگاه کنم، تابلوهای دیگر را به حد یک پیش‌زمینه نامتعین تنزل داده‌ام. اما ممکن است کسی به همین ترتیب یا بیشتر بر کار و کرد ایجابی مندرج در این فعل التفاتی تأکید کند.<sup>۱</sup> با این همه اگر فرض کنیم که هستی فی‌نفسه همان باشد که سارتر می‌گوید و اگر چنین است که هستی به صورت متعلق آگاهی پدیدار می‌شود، آگاهی از هستی علی‌القاعدہ باید متضمن تبعاد یا جدایی‌ای باشد که او از آن سخن می‌گوید، و به این معنی آگاهی نیستی است. اگر به زبانی که سارتر به کار می‌برد اعتراضی داشته باشیم، چنانکه ممکن است داشته باشیم، بهتر است که به بررسی مقدمه‌هایی بپردازیم که به چنین نتیجه‌ای منجر شده است.

آگاهی چگونه پدید می‌آید؟ فهم این نکته دشوار است که هستی فی‌نفسه، اگر همان گونه باشد که سارتر آن را توصیف می‌کند، چگونه ممکن است اصلاً سبب چیزی، حتی نفی خودش، شود. چنانکه فهم این نکته نیز دشوار است، اگر دشوارتر نباشد، که آگاهی چگونه می‌تواند موجود خود، یعنی علت لنفسه، باشد. چنانکه پیشتر دیدیم، این مسئله در مورد «خود»، به عنوان فاعل شناسایی نه تنها در مرتبه آگاهی ماقبل تأملی، بلکه در مرتبه آگاهی تأملی نیز مطرح می‌شود. آن از طریق تأمل آگاهی در خویشن به وجود می‌آید و بنابراین به صورت متعلق آگاهی پدیدار می‌شود. در این مورد «خود» استعلایی که بتواند موجود آگاهی باشد وجود ندارد. به هر روی اینکه آگاهی پدید آمده است واقعیتی انکارناپذیر است و سارتر حصول آن را از طریق پیدایی گستی یا شکستی در هستی می‌داند که منجر به تبعاد می‌شود، تبعادی که ذاتی آگاهی است.

نگارنده گمان نمی‌کند که سارتر هیچ تبیین واقعاً روشنی از منشأ آگاهی به دست داده باشد. اما چون آگاهی با وقوع گستی یا شکافی در هستی فی‌نفسه تحقیق می‌یابد، علی‌القاعدہ باید به نحوی از اندیشه، حتی از طریق نفی هم که شده است، از هستی پدید آمده باشد و بنابراین چیزی باشد پدید آمده از چیزی دیگر. چنانکه پیشتر دیدیم سارتر سؤال «چرا هستی هست؟» را کنار می‌گذارد، ولی سؤال «چرا آگاهی هست؟» را مجاز

۱. نفی مذکور البته خود نیز فعالیتی ایجابی است. ولی اشاره من به چیزی است که توجه فی الواقع معطوف به آن و متمرکز بر آن است.

می‌داند. بسیار خوب، او فرضیات تبیین‌کننده را به حوزه مابعدالطبیعه فرومی‌افکند و می‌گوید که «هستی‌شناسی» مبتنی بر پدیدارشناسی نمی‌تواند به این پرسش پاسخ دهد. ولی جسارت طرح این بحث را دارد که «همه چیز چنان واقع می‌شود که گویا فی نفسه، در طرحی برای تثیت خود، خویش را به لنفسه تغییر می‌دهد».<sup>۱</sup> اینکه فی نفسه چگونه می‌تواند واجد چنین طرحی باشد چندان روشن نیست. ولی تقریباً چنین است که مطلق یا فی نفسه در معرض فرآیند یا عمل از خودگسیختگی، که آگاهی با آن متولد می‌شود، قرار می‌گیرد. چنانکه گویی هستی فی نفسه می‌کوشد تا در عین استمرار در هستی به صورت آگاهی در آید. ولی این هدف دست‌یافتنی نیست. زیرا آگاهی فقط از طریق تباعد یا انفصلی مداوم از هستی، یعنی ریزش مداوم نیستی، که آن را از متعلقش جدا می‌کند، به وجود می‌آید. هستی فی نفسه و آگاهی ممکن نیست در امر واحدی با یکدیگر متحدد شوند. آنها فقط می‌توانند از طریق لنفسه که به حالت فی نفسه بازمی‌گردند و دیگر لنفسه نمی‌شود، یکی شوند. آگاهی تنها از طریق فرآیندی از سلب و نفی موجود می‌شود. آگاهی رابطه‌ای با هستی است، ولی سوای هستی است. آگاهی با پدید آمدن از هستی فی نفسه از طریق فرآیند از خودگسیختگی، که در هستی رخ می‌دهد، سبب پدیدار شدن موجودات یعنی (جهان) می‌شود.

## ۵. اختیار هستی لنفسه

هستی فی نفسه که پُر و تنومند و تار و ناشفاف و بدون آگاهی است مختار نیست. با این همه، لنفسه چون جدا شده از هستی (حتی اگر از طریق نیستی) است، ممکن نیست با هستی تعین یابد. آن از تعین هستی فی نفسه می‌گریزد و بالذات مختار است. به نظر سارتر، اختیار وصف طبیعت یا ماهیت انسان نیست، بلکه متعلق به ساختار هستی آگاه است. بنابراین، محال است که آنچه را اختیار می‌نامیم از هستی «واقعیت آدمی» جدا کرد.<sup>۲</sup> در واقع آدمی برخلاف چیزهای دیگر، ابتدا وجود دارد و سپس ماهیت خود را می‌سازد. «اختیار انسان بر ماهیت او مقدم است و آن را ممکن می‌کند». <sup>۳</sup> اینجا به

1. *L'être et le néant*, P. 715.

2. *Ibid.*, P. 61.

3. *Ibid.*, P. 61.

عقیده‌ای می‌رسیم که به گفته سارتر بین همه اگزیستانسیالیستها مشترک است، یعنی این عقیده که «وجود مقدم بر ماهیت است».<sup>۱</sup> انسان از قبل ساخته و پرداخته نشده است. او خود را می‌سازد. مسیر او از پیش معین نشده است: مسیر او مثل ریلهای راه‌آهن نیست که از آن نتوان بیرون رفت. البته نه به این معنی که خود را از عدم می‌آفریند، بلکه به این معنی که او هر چه بشود، بستگی به خودش، به انتخاب خودش، دارد.

این طور نیست که مفهوم تقدم وجود بر ماهیت در انسان فقط از نظر قائلان به طبیعت و ماهیات مرموز و مختفی در اشیا دشوار باشد. سارتر در سخنرانی خود درباره اگزیستانسیالیسم و اومنیسم توضیح می‌دهد که به عقیده او خدایی نیست که انسان را مطابق ایده ماهیت انسان آفریده باشد، به قسمی که هر انسانی مصدق ماهیت انسان باشد. بسیار خوب، واضح است که این سخن تمامی منکران وجود خداست. ولی ما در اینجا با خود انسان کار داریم نه با این پرسش که انسان آفریده خدا هست یا نه. سارتر کاملاً با قطع نظر از ارتباط خدا و انسان ادعا می‌کند که در انسان وجود بر ماهیت مقدم است. خوب، با این حساب، آن چیزی که نخست وجود می‌یابد چیست؟ پاسخ این است: واقعیتی که می‌تواند خود را بسازد و می‌تواند به ماهیت خود تشخض بدهد. ولی آیا این واقعیت اوصاف دیگری هم غیر از اختیار دارد؟ اینکه آیا انسان طبیعت یا ماهیتی هم دارد که ثابت، لایتغیر، ایستا و بی‌اعطاف است، مسئله دیگری است. مسئله این است که فرض اینکه طبیعتی به نام طبیعت انسان، متمایز از طبیعت شیر یا گل سرخ [مثلاً] وجود ندارد دشوار است. در واقع، حتی اگر سخنان سارتر را به معنی لفظی آنها هم بگیریم، باز انسانها ماهیت یا طبیعت مشترکی دارند، به این معنی که آنها موجوداتی اند که خود را می‌سازند تا آنچه می‌شوند، بشونند. در هر حال، سارتر می‌تواند درباره «واقعیت انسان» یا درباره موجودات انسانی با این اطمینان سخن بگوید که مردم آنچه را که او درباره آن سخن می‌گوید خواهند فهمید، با این همه، لازم نیست که ما در مورد منطق اظهارات او چندان نگران باشیم. روشن است که اعتقاد اصلی او این است که انسان کاملاً مختار است. آنچه می‌کند حاصل انتخاب آزادانه اوست و آنچه او می‌شود کاملاً بسته به خود اوست.

1. *L'existentialisme est un humanisme*, P. 17.

این مسئله در وهله نخست غیر قابل قبول می‌نماید. البته بحث سارتر در مورد عکس‌العملها، که آنها را به معنی تمام کلمه نمی‌توان افعال انسان دانست نیست. حتی در مورد افعالی هم که می‌توان آنها را متنسب به لنفسه [ایا] آگاهی دانست، باز مختار مطلق بودنِ مانسبت به آنها خلاف واقع به نظر می‌رسد. می‌توان گفت که کاملاً با صرف نظر از نظریهٔ موجبیت علیٰ هم اختیار ما محدود به همهٔ عوامل درونی و بیرونی است. نظر او دربارهٔ تأثیر محدود کننده، اگر نه تعیین‌کنندهٔ عوامل فیزیولوژیکی و روانشناختی، محیط، تربیت، آموزش، فشار اجتماعی که بدون آگاهی عقلانی ما از آن و مدام به نحوی عام اعمال می‌شود، چیست؟ بعلاوه، حتی اگر موجبیت علیٰ را هم نپذیریم و قائل به اختیار باشیم، آیا نباید به این واقعیت توجه داشته باشیم که افراد مایلند متناسب با خصلتهای خویش عمل کنند و ما هم غالباً معتقدیم که می‌توانیم عمل یا عکس‌العملها را در مجموعه‌ای از شرایط خاص پیش‌بینی کنیم؟ البته درست است که افراد گاهی هم به صورت غیرقابل پیش‌بینی عمل می‌کنند. ولی آیا در این صورت ما ترجیح نمی‌دهیم چنین نتیجه بگیریم که آنها را چنانکه فکر می‌کردیم، نشناخته بودیم و اگر بهتر شناخته بودیم، پیش‌بینیهای درست‌تر انجام می‌دادیم؟ مسلماً این امر که انسان به کلی یا مطلقاً مختار است معارض واقعیات تجربی و نحوهٔ اندیشیدن و سخن‌گفتن متعارف ماست.

طبعی است که سارتر بر این گونه اشکالات به خوبی واقف است و پاسخ خود را آماده دارد. او بر آن است که لنفسه هدف غایی خود را مطرح می‌کند و برای تحصیل آن به جد و جهد می‌پردازد. در پرتو این طرح امور خاصی به صورت مانع ظاهر می‌شوند. اما اینکه امور یاد شده به صورت موانعی در این مسیر بر من ظاهر شوند که باید بر آنها غلبه کرد و به تعبیری، به صورت موافقی در مسیر استفاده از اختیار و آزادی ام ظاهر شوند یا به صورت موانعی غلبه‌نپذیر، مسئله‌ای است که بستگی به انتخاب خودم دارد. مثال ساده‌ای را که خود سارتر آورده است ذکر می‌کنیم. من دوست دارم که برای مرخصی به ژاپن بروم. ولی پولش را ندارم. پس نمی‌توانم به ژاپن بروم. پول نداشتنم برایم به صورت مانعی غلبه‌نپذیر ظاهر می‌شود، صرفاً از آن رو که من آزادانه طرح رفتن برای مرخصی به ژاپن را ریخته‌ام. اگر به جای آن رفتن به برایتون<sup>۱</sup> را آزادانه انتخاب کرده

بودم – جایی که پولش را دارم – دیگر وضعیت مالی‌ام اصلاً به صورت یک مانع، چه رسد به یک مانع غلبه‌نایذیر، ظهور نمی‌کرد. یا فرض کنیم که تمایل شدید به فعالیت کردن در راه و روشهایی را دارم که با هدفم، هدفی که آن را برای خود و رفتار خودم طراحی کرده‌ام، ناسازگارند. این خود من هستم که سبب می‌شوم که چنین تمایلاتی به صورت خاصی ظهور کنند. آنها خود قسمی از فی‌نفسه یا یک داده‌اند که معنی یا وضع آنها را خود من به وجود می‌آورم. اگر کاملاً تسلیم‌شان شوم به این جهت است که آنها را به عنوان موافعی غلبه‌نایذیر انتخاب کرده‌ام. این انتخاب به خوبی نشان می‌دهد که طرح واقعی من، کمال مطلوب واقعی عملی من، همان چیزی نبود که خودم گفتم کمال مطلوب من است. من خود را فریب داده بودم. کمال مطلوب واقعی عملی شخص همان است که در اعمالش آشکار می‌شود. این ادعای گارسن<sup>۱</sup> در نمایشنامه درسته<sup>۲</sup>، که او واقعاً آدم ترسویی نبود، کاملاً بجاست. همان طور که اینز<sup>۳</sup> می‌گوید، آنچه فرد می‌کند نشان می‌دهد که او چه هست و انتخاب کرده است که چه باشد. به عقیده سارتر مغلوب هیجان یا احساسی مثل ترس شدن صرفاً نوعی انتخاب است، هرچند که البته روش نسبتاً نیندیشیده‌ای برای رسیدن به موقعیت خاصی است. در باب تأثیر محیط مثلاً نیز می‌توان به چنین نکاتی اشاره کرد. این خود آگاهی است که به محیط معنی می‌دهد. محیط برای کسی به صورت یک موقعیت ظاهر می‌شود و برای دیگری به صورت چیزی که گویی او را به درون می‌کشد و فرومی‌بلغد. در موارد دیگر هم، خود انسان است که سبب می‌شود که محیط به نحو خاصی ظهور کند.

البته سارتر به این واقعیت که ما غالباً نمی‌توانیم عوامل خارجی را تغییر دهیم، به این معنی که از نظر مادی آنها را از میان برداریم یا خود را از مقابل آنها دور کنیم، بی‌توجه نیست. به لحاظ عملی، من ممکن نیست بتوانم موقعیت محیطی و مکانی خودم را تغییر دهم. حتی اگر هم بتوانم در مقام نظر و احیاناً در عمل چنین کنم، باید در مکان و شرایط محیطی خاصی قرار داشته باشم. سخن سارتر این است که معنایی که چنین عواملی برای من دارند، به وسیله خودم انتخاب می‌شوند؛ حتی اگر نتوانم یا نخواهم این واقعیت

1. Garcin

2. *Huis clos*

3. Inez

را تشخیص دهم. همچنین من نمی‌توانم گذشته را تغییر دهم، به این معنی که کاری کنم که آنچه انجام داده‌ام، انجام نگرفته باشد. اگر به کشورم خیانت کرده باشم، این واقعیت ثابت شده است، به نحوی که می‌توان گفت تغییرناپذیر است. این به عنوان چیزی که از پیش ساخته و پرداخته شده است متعلق به خود من است. ولی از نظر سارتر هستی فی‌نفسه، چنانکه دیدیم، زمانی نیست. معنی ندارد که از هستی فی‌نفسه به عنوان چیزی متضمن توالی سخن بگوییم. حیث زمانی داشتن «نحوه‌ای از هستی است که اختصاص به هستی لنفسه دارد». <sup>۱</sup> به عبارت دیگر، لنفسه گریز مدام است از آنچه بود به سوی آنچه خواهد بود، یعنی از خود، به عنوان امری که ساخته شده است، به سوی خود، به عنوان چیزی که باید ساخته شود. در اندیشه و تأمل، این گریز مفاهیم گذشته، حاضر (حاضر برای هستی) و آینده را می‌سازد. به عبارت دیگر، «خود» در ورای گذشته‌اش، ورای آنچه از خوبی ساخته است قرار دارد و بر آن غالب است. اگر پرسیده شود که چه چیزی «خود» را در این گریز از خوبی به عنوان امری که از پیش ساخته شده است، یعنی به عنوان گذشته‌اش، جدا می‌کند، پاسخ این است که «هیچ چیز». این سخن بدین معنی است که «خود» خود را به عنوان امری ساخته شده نفی می‌کند، و بنابراین فائق بر آن و در ورای آن است. خود به مثابه امری از پیش ساخته در شرایط وجود فی‌نفسه فرومی‌افتد و روزی، هنگام مرگ، لنفسه به صورت امری کاملاً از پیش ساخته در می‌آید و می‌تواند به صورتی مطلق و عینی مثلاً مورد ملاحظه روان‌شناس یا مورخ قرار گیرد. ولی مدام که لنفسه است، فراتر از خوبی به عنوان گذشته است و بنابراین نمی‌تواند با خود به عنوان گذشته و به عنوان ماهیت تعیین یابد. <sup>۲</sup> چنانکه پیشتر اشاره شد، خود نمی‌تواند گذشته‌اش را تغییر دهد، یعنی کاری کند که آنچه آن‌اق افتاده است، اتفاق نیفتاده باشد، یا اعمالی که واقع شده‌اند واقع نشده باشند، ولی معنایی که به گذشته‌اش می‌دهد، به انتخاب خودش وابسته است. در تیجه، هر تأثیری که گذشته ایجاد می‌کند به سبب آن است که شخص خود آن را چنین اختیار کرده است. هیچ کس نمی‌تواند

۱. L'etre et le néant, P. 188. حیث زمانی در فصل دوم بخش دوم کتاب مذکور به تفصیل مورد بحث قرار گرفته است. همچنین فصل بعد از آن را نیز که درباره استعلالت، ملاحظه کنید. سارتر قویاً متأثر از هایدگر است، ولی آراء برخی دیگر از فلسفه را هم رد و نقد می‌کند.

۲. سارتر با این گفته هگل که «ماهیت همان است که بوده است» (*wesen ist, was gewesen ist*) تفکن می‌کند.

با گذشته خود یعنی با خود از این جهت که از پیش ساخته شده است تعین یابد. بنابراین به عقیده سارتر اختیار به ساختار لنفسه تعلق دارد. به این معنی، انسان «محکوم است» که آزاد باشد. ما نمی‌توانیم آزاد بودن یا آزاد نبودن را انتخاب کنیم؛ ما صرفاً از آن رو که خود آگاهی هستیم آزادیم. با این همه، می‌توانیم این را اختیار کنیم که بکوشیم خود را فریب دهیم. انسان کاملاً آزاد است، چاره‌ای جز انتخاب کردن و خود را به نحوی متعهد کردن ندارد و به هر نحوی که خود را متعهد کند، دیگری را هم به نحو ایدئال متعهد کرده است.<sup>۱</sup> مسئولیت یکسره مسئولیت اوست. وقوف بر این آزادی و مسئولیت مطلق با «ترس آگاهی»<sup>۲</sup> همراه است، شبیه وضعیت ذهنی کسی که ایستادن بر لبه پرتگاهی را تجربه می‌کند، به نحوی که سراشیب پایین هم برایش جاذبه دارد و هم او را از خود می‌راند. بنابراین، انسان ممکن است بکوشد تا با پذیرفتن نوعی موجیت علی، با انداختن مسئولیت بر چیزی خارج از حوزه انتخاب و اختیار خود، مثلاً خدا یا وراثت یا تربیت یا محیط یا چیزهای دیگر خود را بفریبد. اگر چنین کند از روی سوءنتیت است. یعنی ساختار لنفسه چنان است که شخص، به تعبیری، می‌تواند هم زمان در وضعیتی بین دانستن و ندانستن قرار گیرد. اساساً او از اختیار خود آگاه است، ولی می‌تواند خود را در مقام آنچه نیست (گذشته خود)، مثلاً، ملاحظه کند و سپس اختیار تمام و تمام را که به ترس آگاهی همچون نوعی سرگیجه می‌انجامد، مستور کند یا آن را برویش مخفی سازد.<sup>۳</sup>

شاید چنین به نظر برسد که گویا از نظر سارتر تمامی اعمال انسان مطلقاً پیش‌بینی‌ناپذیرید و گویا ممکن نیست هیچ الگوی معقولی در زندگی او وجود داشته باشد. اینکه منظور او هرگز چنین چیزی نیست، از آنچه در سخنرانی اگزیستانسیالیسم و اوانانیسم درباره مرد جوانی گفته است که در جریان جنگ جهانی دوم در پی کسب توصیه برای این امر بود که آیا باید برای مراقبت از مادرش، که از شوهر خائنش جدا

۱. مثلاً اگر من خود را متعهد به کمونیسم کنم، به نحو ایدئال برای دیگران نیز همان را انتخاب کردم.

2. angosse

۳. از نظر سارتر سوء نیت با دروغ یکی نیست. ممکن است کسی به دیگران دروغ بگوید، [یعنی] به آنها چیزی بگوید که کاملاً از نادرستی آن آگاه است. ولی در سوء نیت یا فریب و دغل، آمیزه‌ای از دانستن و ندانستن در کار است، یعنی امکان همان چیزی که مبنی بر این واقعیت است که لنفسه آنچه هست (گذشته‌اش) نیست و آنچه نیست (امکانات یا آینده‌اش) هست.

شد، و پسر دیگر ش در ۱۹۴۰ کشته شده بود، در فرانسه بماند یا آنکه بکوشد تا برای پیوستن به نیروهای آزادی‌بخش فرانسه به انگلستان برود، به خوبی فهمیده می‌شود. سارتر از پاسخ دادن به این جوان طفره رفت و وقتی که در گفت‌وگوی پس از سخنرانی، م. ناویل گفت که باید این توصیه صورت می‌گرفته است، سارتر پاسخ داد که در این امر نه تنها تصمیم‌گیری بر عهده خود مرد جوان بود و تصمیم‌گیری برای او ممکن نبود بلکه «من می‌دانستم که او چه می‌خواهد بکند و آن همان کاری بود که او کرد».<sup>۱</sup> به عقیده سارتر لنفسه یک انتخاب اساسی و اولی دارد [یعنی] خود ایدئال را طرح می‌کند، طرحی که مستلزم مجموعه‌ای از ارزشهاست و انتخابهای خاص، به تعبیری، با این طرح بنیادین مبتنی بر اختیار صورت می‌پذیرند. البته ممکن است ایدئال واقعی و عملی یک فرد با ایدئالی که اظهار می‌شود، با آنچه گفته می‌شود ایدئال است متفاوت باشد. ولی ایدئال واقعی در عمل آشکار می‌شود. طرح اصلی و اساسی ممکن است تغییر کند، گرچه این تغییر مستلزم تغییر عقیده یا تحولی حادّ است. به هر حال، صرف نظر از این تحول حادّ، افعال خاصّ یک انسان انتخاب یا طرح<sup>۲</sup> اساسی او را متحقّق و آشکار می‌کنند. به این ترتیب، افعال فرد تا آنجا که منظوی در انتخاب اساسی و اولی اوست، اختیاری است. ولی ناظر خارجی هر اندازه که ظهور طرح اساسی فرد را در اعمالش واضح‌تر ببیند، بهتر می‌تواند پیش‌بینی کند که او در موقعیتی خاص چگونه عمل خواهد کرد. بعلاوه اگر کسی از فرد خاصّ توصیه‌ای بخواهد، در واقع پیشتر تصمیم خود را گرفته است، زیرا انتخاب کرده است که چیزی را بشنود که دوست دارد بشنود.

از آنچه درباره امکان تغییر عقیده گفته بوضوح بر می‌آید که افراد مختلف ممکن است طرحهای مختلفی داشته باشند، که خود را در افعال آنها نشان می‌دهند، به عقیده سارتر، در بنیاد همه چنین طرحهایی، طرحی اساسی هست که متعلق به اصل ساختار لنفسه است. لنفسه، چنانکه پیشتر دیدیم، گریزی است از گذشته به آینده، یعنی از «خود» به عنوان امری که پیشتر ساخته شده است، به سوی امکانات همین «خود»، به سوی هستی‌ای که او خواهد شد. پس گریزی است از هستی به هستی. ولی هستی‌ای که

1. *L'existentialisme est un humanisme*, P. 141.

2. project

این «خود» در پی آن و در تلاش برای دستیابی به آن است صرفاً نفسه‌تهی از آگاهی نیست. زیرا به این طریق می‌خواهد خویش یعنی همان نفسه، را حفظ کند. بالآخره، انسان در پی دستیابی به طرح ایدئال فی نفسه لنفسه شدن<sup>۱</sup>، یعنی اجتماع‌هستی و آگاهی در امر واحد، است با این همه، این ایدئال بر مفهوم خدا یعنی بر هستی آگاه قائم بالذات منطبق است. بنابراین می‌توان گفت که «انسان بودن به معنی کوشش برای خدا شدن است، یا بهتر بگوییم، انسان اساساً همان میل به خدا شدن است.»<sup>۲</sup> به این ترتیب اختیار من همان انتخاب خدا شدن است و تمامی افعال من، تمامی طرحهای من، برگردان این انتخاب است و به هزار و یک طریق منعکس‌کننده آن است، زیرا راههای بی‌شمار برای بودن و داشتن وجود دارد.<sup>۳</sup> متأسفانه این تصور از خدا تناقض‌آمیز است. زیرا آگاهی دقیقاً نفسی هستی است. بنابراین سارتر این نتیجه نسبتاً بدینانه را می‌گیرد که «انسان کوششی بی‌وجود است».<sup>۴</sup> لنفسه خواهان خدا شدن<sup>۵</sup> است. ولی بی‌گمان در ناشفافی و تیرگی فی نفسه می‌افتد. گریز آن نه با تحقق طرح اساسی او، بلکه با مرگ پایان می‌یابد.

## ۶. آگاهی از دیگران

تا اینجا به مسئله کثر آگاهیها کمتر پرداخته‌ایم. ما نمی‌توانیم با سارتر در مباحثاتش درباره نظریات دیگر فلاسفه مثل هگل، هوسرل و هایدگر<sup>۶</sup> در خصوص علم ما به وجود دیگران همراهی کنیم، ولی به هر حال باید در باب خط سیر اصلی اندیشه او چیزی بگوییم. بنابراین، می‌توانیم بی‌مقدمه به سراغ انکار او نسبت به این عقیده برویم که وجود اذهان یا آگاهیهای دیگر صرفاً مستخرج از مشاهده تن‌ها و حرکات آنهاست. اگر من تنی را بینم که در خیابان راه می‌رود و نتیجه بگیرم که در آن هم آگاهی‌ای شبیه آگاهی من وجود دارد، این چیزی بیش از حدسى که از سوی خود من صورت می‌گیرد نیست.<sup>۷</sup> اگر

1. ideal Project of becoming the in-itself-for-itself

2. *L'être et le néant*, 653-4.

3. *Ibid.*, P. 689.

4. *Une Passion inutile*, *Ibid.*, P. 708.

5. Deity

6. به عقیده سارتر هوسرل نمی‌تواند از عقیده به اصالت خود (solipsism) بپرهیزد. نظریه هگل گرچه از نظر تاریخی مقدم بر آن است، ولی از آن پیشرفت‌تر است. هایدگر هم پیشرفت بیشتری به آن داده است.

7. در واقع، رفناگرگاری را هم می‌توان پذیرفت، ولی این راه حلی نیست که سارتر حاضر باشد به آن روی خوش نشان دهد.

این «خود» دیگر کاملاً بیرون از تجربه من باشد، من هرگز نمی‌توانم ثابت کنم که آنچه را که انسان دانسته‌ام در واقع یک «روبات» نیست. حداکثر می‌توانم ادعا کنم که چون وجود خود من برایم یقینی است (می‌اندیشم پس هستم) وجود دیگری هم محتمل است. ولی این چیزی نیست که سارتر آن را معقول و پذیرفتنی بداند. او می‌خواهد این نکته را اثبات کند. که می‌اندیشم به معنایی واقعی «حضور عینی و انکارناپذیر این یا آن دیگری عینی را آشکار می‌کند».<sup>1</sup> او در پی دلایل اعتقاد به اینکه «خود»‌های دیگر هم وجود دارند نیست، بلکه در پی دلایل آشکارشدنگی دیگری به عنوان یک فاعل نفسانی است. او می‌خواهد اثبات کند که من با دیگری، مستقیماً به عنوان یک فاعل نفسانی که غیر از خود من است، مواجه‌ام. و این مستلزم نشان دادن رابطه‌ای بین آگاهی من و آگاهی آن دیگری است، در چنین رابطه‌ای، آن دیگری نه به عنوان شیء بلکه به عنوان یک فاعل نفسانی بر من عرضه می‌شود.

پس مسئله استنتاج وجود خودهای دیگر به صورتی پیشینی نیست، بلکه ارائه تحلیلی پدیدارشناختی از آن نوع تجربه است که در آن دیگری به صورت یک فاعل نفسانی بر من آشکار می‌شود. شاید نقل خلاصه یکی از مثالهایی که سارتر عملاً می‌آورد بهترین راه تشریح خط سیر اندیشه او باشد. بعضیها از این شکایت می‌کنند که سارتر برای مدعیات خود برهانی ارائه نمی‌کند. هرچند این شکایتها گاهی هم به جاست، ولی باید به خاطر داشت که در زمینه بحثی مثل بحث حاضر، همین که نظر مقصور بر موقعیتهایی باشد که در آنها دیگری بوضوح همچون یک فاعل شناسایی در آگاهی مشخص و در تجربه‌اش بر او آشکار می‌شود خود «برهانی» کافی است. اگر اشکال شود که افراد دیگر همیشه برای ما متعلق شناسایی‌اند نه فاعل شناسایی، سارتر می‌کوشد تا با ارائه مثالهایی از موقعیتهایی که در آنها این حکم ابطال می‌شود آن را رد کند. [اگر پرسیده شود] که آیا او موفق می‌شود یا نه، به نظر نمی‌رسد که در این روند، مانعی در کار توفیق او وجود داشته باشد، مگر احتمالاً از نظر آنها که فکر می‌کنند فلاسفه فقط باید اموری را پذیرند که به نحو پیشینی از برخی مبادی تردیدناپذیر استنتاج کرده باشند.

1. *L'être et le néant*, P. 308.

فرض کنیم که من در راه رویک هتل چمباتمه زده‌ام و دارم از سوراخ کلیدی [به اتاق] نگاه می‌کنم. من ابدآ به خودم نمی‌اندیشم. توجهم به آنچه در داخل اتاق می‌گذرد جلب شده است. پس در وضعیت آگاهی ماقبل تأملی هستم. ناگهان متوجه می‌شوم که یکی از کارمندان یا میهمانان هتل ایستاده است و به من نگاه می‌کند. من یکباره شرمنده می‌شوم و می‌اندیشم متحقق می‌شود، به این معنی که به نحوی انعکاسی از خودم به عنوان یک شیء، به عنوان متعلق آگاهی، متعلق آگاهی یک فرد دیگر در مقام فاعل شناسایی، آگاه می‌شوم. مرتبه آگاهی دیگری، به اصطلاح، به من هجوم می‌آورد و مراموّل به شیء می‌کند. من دیگری را در مقام یک فاعل شناسایی مختار و از طریق نگاهش تحریه می‌کنم، که با آن مرا متعلق آگاهی دیگری [خودش] می‌کند. دلیل مقاومت سرخтанه فهم عرفی در قبال اصالت خود این است که دیگری به صورت حضوری بین و آشکار، که تردید جدی در آن نمی‌توان کرد، به [آگاهی] من داده می‌شود، حضوری که نمی‌توانم نسبت به خودم همان را تحصیل کنم. البته آگاهی دیگری هم به من داده نمی‌شود، به این معنی که متعلق به خودم باشد، ولی واقعیت [وجود] دیگری به نحوی تردیدناپذیر و با تأویل من به متعلقی برای استعلایی که از آن من نیست داده شده است.

با توجه به روشی که سارتر در مستنله مواجهه شخص با دیگری در پیش می‌گیرد<sup>۱</sup> تعجبی ندارد که این سخن را از او بشنویم که «ستیز مبنای اصلی وجود لغیره<sup>۲</sup> است.»<sup>۳</sup> اگر نگاه دیگری مرا به صورت یک شیء [متعلق آگاهی] در می‌آورد، من نیز می‌توانم سعی کنم که آزادی او را جذب کنم، و در ضمن آن را به حال خود بگذارم، یا دیگری را مبدل به یک شیء کنم. طرح نخست را می‌توان در عشق که نشانه نوعی میل «به داشتن اختیار بماهو اختیار»<sup>۴</sup> است ملاحظه کرد؛ حال آنکه طرح دوم را مثلاً می‌توان در بی‌تفاوتی میل جنسی و در صورت افراطی آن در دیگرآزاری<sup>۵</sup> ملاحظه کرد. البته هر دو طرح محکوم به شکست است. من نمی‌توانم در حالی که آزادی دیگری را به حال خود می‌گذارم آن را جذب کنم؛ دیگری همیشه مرا می‌فریبد، چنانکه او نیز بالضروره از من تعالی می‌جوید و نگاهی که مرا به شیء مبدل می‌کند مدام حیات تازه می‌یابد.<sup>۶</sup>

1. being-for-others

2. *Ibid.*, P. 431.3. *Ibid.*, P. 434.

4. sadism

5. سارتر در ارتباط با این طرح راههای مختلف جذب اختیار دیگران، مثل خودآزاری را مورد بررسی قرار می‌دهد.

تبديل دیگری به شیء [متعلق آگاهی] یا نابودی یا کشتن [او] به نحو کاملی قابل حصول است. ولی این بی اثر کردن و عقیم گذاشتن طرح تبدل فاعل شناسایی به حد متعلق شناسایی است. مادام که لنفسه دیگری هست این تبدل امکان تحقق ندارد و اگر متحقق شود دیگر لنفسه‌ای در کار نیست.

اشتغال خاطر سارتر به تحلیل وجودی پدیدارهایی مثل خودآزاری و دیگرآزاری بالطبع این احساس را پدید که او عشق را محکوم به شکست می‌داند و ارتباط اصیل «ما - آگاهی» را به رسمیت نمی‌شناسد. البته منکر این نیست که چیزی به نام «ما» وجود دارد. مثلاً در ضمن اجرای یک نمایش یا بازی فوتبال چیزی که سارتر آن را «ما - آگاهی» غیرجزمی<sup>1</sup> می‌خواند وجود دارد. به این معنی که گرچه آگاهی‌ای جذب در متعلق خود (نمایش) می‌شود، تماساگران بازی فینال، مثلاً، به یقین تماساگران مشترکند، هر چند که توجه تفصیلی هم به «ما - آگاهی» ندارند. «ما - آگاهی» [آگاهی جمعی]  
غیرمشعور<sup>2</sup> به خود را بوضوح تمام در موجی از کف‌زدن‌های ناگهانی نشان می‌دهد.

در مرتبه آگاهی انعکاسی سارتر بر «ما - ذهن»<sup>3</sup>، که در مواجهه با دیگرگران متحقق می‌شود، تأکید می‌کند. مثلاً موقعیت طبقه ستمدیده را در نظر بگیرید. چنین طبقه‌ای خود را به صورت «ما - شیء» برای ستمگران، به صورت متعلق نگاه آنها تجربه می‌کند یا می‌تواند چنین کند. اگر طبقه ستمدیده بعداً یک طبقه خودآگاه انقلابی شود، «ما - ذهن» که با تبدل کردن ستمگران به یک شیء جای آنها را می‌گیرد، پدید می‌آید. بنابراین کاملاً ممکن است که «ما - آگاهی»‌ای وجود داشته باشد که در آن گروهی در مقابل گروه دیگر قرار گیرد.

در باب انسانیت به عنوان یک کل، مسئله چگونه است؟ به عقیده سارتر، چنانکه انتظار هم می‌رود، نوع بشر به عنوان یک کل ممکن نیست بدون فرض وجود هستی ای که همه افراد را به نحو مؤلف مورد نظر قرار دهد، از خود به عنوان «ما - شیء» [متعلق آگاهی] آگاه شود. انسانیت فقط در حضور مسجّل هستی ای که نگاه می‌کند، ولی هرگز ممکن نیست متعلق نگاه قرار گیرد، می‌تواند به «ما - شیء» تبدل شود. بنابراین، مفهوم محدودکننده انسانیت (به عنوان کلیت ما - شیء) و مفهوم محدودکننده خدا لازم و ملزم یکدیگرند و با هم در تقابل اند؛<sup>4</sup> چنانکه برای تجربه «ما - ذهن» کلی هم سارتر تأکید

1. non-thetic we-consciousness

2. we-subject

3. *L'être et le néant*, P. 495.

می‌کند که این صرفاً رویدادی روان‌شناختی یا رویدادی مربوط به فاعل شناسایی در یک آگاهی متفرد است. ایدئال «ما - ذهن» را، که نشان‌دهنده تمامی انسانیت باشد، می‌توان تصور کرد. ولی این ایدئال از سوی یک آگاهی یا تعدادی از آگاهیها، که همچنان مجزا از یکدیگرند، درک می‌شود. تحقیق کلیتی خودآگاه و بین‌الاذهانی همچنان به صورت رؤیا باقی می‌ماند. بنابراین سارتر می‌تواند نتیجه بگیرد که «ماهیت روابط بین آگاهیهای مبتنی بر معیت<sup>۱</sup> نیست، بلکه مبتنی بر تغایر و تعارض است.»<sup>۲</sup> لنفسه نمی‌تواند این قیاس ذو‌حدّین اساسی را نادیده بگیرد، بلکه باید بکوشید تا دیگری را مبدل به شیء [متعلق آگاهی] کند یا خود برای دیگری به صورت شیء [متعلق آگاهی] در آید. اگر هیچ یک از این دو طرح فی الواقع با موقوفیت صورت نگیرد، دشوار بتوان ادعای کرد که هستی و نیستی بتواند مبنای قابل قبولی برای مفاهیمی مثل نظریه تیار دو شاردن در باب آگاهی فراشخصی فراهم کند.

## ۷. الحاد و [مسئله] ارزشها

دیدیم که بنا به رأی سارتر انسانیت تنها در صورتی ممکن است برای خود به صورت ما-شیء در آید که وجود یک خدای قادر مطلق و بینای کل مسلم باشد. اگر خدایی وجود داشته باشد انسانیت می‌تواند در تلاش مثلاً برای سلطه بر عالم و در قبال خدا، مبدل به ما - ذهن [فاعل شناسایی] شود. ولی سارتر به وجود خدا اعتقاد ندارد. در واقع، او بر آن است که اگر منظور از «خدا» هستی خودآگاه نامتناهی باشد، وجودش ناممکن است.<sup>۳</sup> در واقع، او اعتقاد به خدا را حاصل تعیین بخشیدن<sup>۴</sup> به نگاه<sup>۵</sup> می‌داند، دیدگاهی که در کلمات<sup>۶</sup> و در توضیح تغییر عقیده دانیل در تعلیق و هم در هستی و نیستی، آنجاکه سارتر به

۱. [به معنی] بودن بایا بودن چیزی با [چیز دیگر] است. منظور سارتر این است که Mistein از نظر هایدگر تجربه‌ای روان‌شناختی است که حکایت از نوعی ارتباط هستی‌شناختی اساسی بین آگاهیها ندارد.

2. *Ibid.*, P. 502.

۳. گاهی گفته شده است که سارتر فقط منکر خدا به معنای مورد نظر معتقدان به خدا (theists) است. ولی چنین نکاتی چندان هم که مطرح کنندگان آنها تصور می‌کنند، اهمیت ندارند. مثلاً اگر لنفسه را خدا بدانیم، البته سارتر منکر خدا نیست ولی با توجه استعمال رایج این اصطلاحات در غرب، کاملاً گمراه کننده است که بگوییم سارتر چون وجود لنفسه را مفروض می‌گیرد به خدا معتقد است.

4. hypostatizing

5. Le regard

6. *Words*, (Penguin edition), P. 65.

محاکمه کافکا اشاره و خاطرنشان می‌کند که «در اینجا خدا فقط همان دیگری است که به غایت رسیده است»، بیان می‌شود.<sup>1</sup> این تبیین از منشأ تصور انسان از خدا، فی حد نفسه جایی برای امکان هستی خدا باقی می‌گذارد. زیرا تا آنجا که می‌دانیم وجود یک نگاه مسلط و فraigir امر محتملی است. ولی چنانکه پیشتر دیدیم سارتر می‌گوید که مفهوم خدا مفهومی تناقض آمیز است، زیرا در پی یگانه ساختن دو مفهوم متقابل، یعنی هستی فی نفسه و هستی لنفسه، است. در واقع، کاملاً آشکار است که اگر آگاهی نفی هستی فی نفسه باشد، وجود آگاهی‌ای خودبیناد و نشأت نگرفته [از چیز دیگر]، غیر ممکن است و همچنین مفهوم فی نفسه لنفسه مفهومی تناقض آمیز.

لازم به ذکر نیست که اعتبار این برهان منطقی [در تأیید] الحاد متکی به تحلیل سارتر از آن دو مفهوم اصلی مورد نظر اوست و همین جا دو مشکل بزرگ وجود دارد. زیرا او هر چه بیشتر به آگاهی نقش فعال اعطای معنا به اشیا و ساختن جهانی معقول را می‌دهد، نفی هستی دانستن آگاهی نامعقول‌تر می‌شود. درست است که هستی فی نفسه به عنوان امری یگانه به گونه‌ای تعریف شده است که آگاهی از آن بیرون می‌افتد و بنابراین تحقق آگاهی را می‌توان همان نفی هستی دانست؛ ولی صحت این رأی که هستی با این توصیف همان مطلق، تا آنجا که مطلقی وجود دارد، است وابسته به این رأی دیگر است که نفسه نه تنها مشتمل بر یک نفی یا به تعبیر سارتر «سلب هستی» است، که خودش هم مشتمل بر یک نفی، یک «نیستی» است. اگر آگاهی به همان ترتیبی که سارتر می‌گوید فعال باشد، درک اینکه چنین ادعایی چگونه ممکن است، بسیار دشوار است. به عبارت دیگر، به نظر می‌رسد که قوت استدلال او در باب خود - متناقض بودن طبیعت خداگری مبتنی بر این فرض است که هستی فی نفسه باید بدون آگاهی باشد، فرضی که توجیه آن مستلزم اقامه برهانی در این باره است که آگاهی نه - هستی است. به نظر می‌رسد که سارتر در نهایت اینگونه فرض یا ادعا کند که هستی فروآگاهی<sup>2</sup>، چنانچه از تمامی معقولیتی که آگاهی به آن می‌دهد عاری شود، هستی مطلق است.

با این همه، الحاد چه نقشی در فلسفه سارتر دارد؟ او گاهی می‌گوید که بود و نبود خدا هیچ فرقی نمی‌کند. ولی ظاهراً مقصودش این است که آدمی در هر صورتی [بود یا

1. *L'être et le néant*, P. 324. Cf. *ibid.*, P. 341.

2. infra-conscious being

نبود خدا] مختار است، زیرا او همان اختیار خویش است. زیرا اختیار متعلق به اصل ساختار لنفسه است. در کتاب مکسها<sup>۱</sup> آنجاکه زئوس می‌گوید که اوریستوس<sup>۲</sup> را از آن رو مختار آفریده تا شاید به او (زئوس) خدمت کند، اوریستوس پاسخ می‌دهد که همینکه او مختار آفریده شد دیگر متعلق به زئوس نیست و مستقل است و اگر بخواهد می‌تواند با خدا [زئوس] مخالفت کند. به عقیده سارتر به این معنا فرقی نمی‌کند که خدا باشد یا نباشد. ولی این نه یعنی آنکه الحاد نقش مهمی در اگزیستانسیالیسم سارتر ندارد. در واقع هم خود سارتر بالصراحه گفته است که چنین نقشی دارد. او در سخنرانی مربوط به اگزیستانسیالیسم و اوانانیسم اظهار می‌کند که اگزیستانسیالیسم چیزی جز تلاش برای استخراج کلیه‌ی آثار و نتایج مترتب بر وضعی منسجم، بدون اعتقاد به خدا، نیست.<sup>۳</sup> یکی از نتایجی که ذکر می‌کند این است که اگر خدا وجود نداشته باشد، ارزشها تماماً متکی بر انسان و آفریده او خواهد بود. داستایفسکی نوشت: اگر خدا نباشد هر کاری مجاز است. «همین نقطه عزیمت اگزیستانسیالیسم است». <sup>۴</sup> البته او از نیچه هم می‌توانست یاد کند [زیرا] نیچه هم قبول ندارد که شخص بتواند با نفی اعتقاد به خدا همچنان قائل به ارزش‌های مطلق یا یک قانون عام الزام‌آور اخلاقی باشد.

موضوع سارتر را می‌توان این گونه بیان کرد. انسان مختار است و این بدان معناست که آنچه او از خودش می‌سازد بستگی به خودش دارد.<sup>۵</sup> و آنچه او از خودش می‌سازد مستلزم یک ایدئال عملی، یک طرح اصلی است که مختارانه برای خود انتخاب یا مطرح کرده است. بنابراین مسئله این نیست که انسان برای انتخاب ارزش‌های خود تحت نوعی الزام اخلاقی پیشین باشد، چون به هر حال او خود چنین می‌کند. حتی اگر مجموعه‌ای از ارزشها یا هنجارهای اخلاقی را که از جامعه دریافت می‌کند، به تعبیری، مورد تأیید قرار دهد، این تأیید هم خود فعلی اختیاری است. این ارزشها صرفاً با عمل خود او ارزش‌هایش می‌شوند. پذیرش اوامر و نواهی که شخصی متدين آنها را صادر از ناحیه خدا می‌داند نیز مشمول همین قاعده است. در واقع، خدا می‌تواند فرد را به جهت عصیان [از این

1. *Les mouches*

2. *Orestos*

3. *L'existentialisme est un humanisme*, P. 94.

4. *Ibid.*, P. 36.

5. یک انسان حتی اگر خودکشی کند، چیزی از خودش ساخته است.

اوامر و نواهی] مجازات کند، ولی اگر انسان مختار است، پذیرش فرامین الهی به عنوان هنجرهای اخلاقی یا عدم پذیرش آنها بستگی به خود او دارد. از این جهت است که می‌توانیم بگوییم بود و نبود خدا فرقی نمی‌کند. حتی اگر هم خدا موجود باشد آدمی باید اهدافی را تعقیب کند که خود انتخاب کرده است. در عین حال، روشن است که اگر خدا نباشد تقدیر محظوم الهی هم امکان وجود نخواهد داشت. ایدئال مشترک واحدی هم در خصوص طبیعت انسان که خلقت او برای تحقق بخشیدن به آن است، در کار نخواهد بود. او یکسره متکی به خود است و نمی‌تواند انتخاب یک ایدئال را برای خود با استناد به طرح و تدبیری که خدا برای انسان مقرر کرده است، توجیه کند. به این معنا، بود و نبود خدا فرق می‌کند. درست است که اگر کسی هنجرهایی اخلاقی را که معتقد است خدا آنها را مقرر کرده بپذیرد، بدان معناست که ایدئال خویش را آزادانه مطرح کرده است، چنانکه در مورد شخص خائف از خدا اینگونه است؛ ولی نکته اینجاست که اگر در واقع خدایی که آدمی را برای مقصودی، یعنی برای تحصیل غایت یا هدفی خاص آفریده است، وجود نداشته باشد، دیگر دستور خاص اخلاقی هم که انسان بتواند با استناد به آن انتخاب خود را توجیه کند، وجود نخواهد داشت. وجود ارزشهایی مطلق که در ساحتی علوی و مستقل از علم خدا تقرّر داشته باشند، برای سارتر کاملاً غیرقابل قبول است. شاید هم در واقع این طور است که او به نحوی ساده‌تر و با تفسیر کردن «ارزشها» صرفاً بر اساس عمل ارزشگذاری، به مسئله پرداخته است. اما همچنان اصرار می‌ورزد که اگر خدا وجود نداشته باشد، تعیین ارزش از سوی انسانها هم با استناد به یک ایدئال معین الهی درباره طبیعت آدمی [ایدئالی که خدا وصول به آن را برای بشر مقرر کرده است] که معیار تحقق خود یا تحقق نفس است، موجه و معقول نخواهد بود. مطمئناً خود سارتر انسان را در تلاش برای تحقق بخشیدن به این طرح اصلی یعنی «فی نفسه لنفسه» یا خدا شدن می‌داند، ولی اضافه می‌کند که این طرح محکوم به شکست است، زیرا مفهوم اتحاد هستی فی نفسه و آگاهی مفهومی متناقض است، و به این معنی، نبود (ضروری) خدا فرق می‌کند.

سارتر نگران این مسئله است که تصور شود او در پی حمایت از هرج و مر جا تشویق به انتخاب صرفاً خودسرانه ارزشها و هنجرهای اخلاقی است. استدلال او این است که انتخاب یکی از دو امر الف و ب به معنی اعلام ارزشمند بودن چیزی است که انتخاب

کرده‌ایم (مثلًاً اینکه الف از ب بهتر است) و اینکه «ممکن نیست چیزی برای ما خوب و خیر باشد، مگر آنکه برای همگان چنین باشد».<sup>۱</sup> به این معنی که شخص با انتخاب یک ارزش، آن را برای همه انتخاب می‌کند. اگر من تصویری از خود رسم کنم و انتخاب کنم که چنان باشم، در حقیقت تصویری ایدئال از انسان به معنی حقیقی کلمه رسم کرده‌ام. اگر آزادی خودم را می‌خواهم باید آزادی همه انسانهای دیگر را بخواهم. به عبارت دیگر، قضاوت درباره یک ارزش ذاتاً کلی است، البته نه به این معنی که افراد دیگر هم بالضروره با قضاوت من موافق باشند، بلکه به این معنی که تأکید بر یک ارزش به معنی تأکید بر آن به عنوان ارزشی برای همه است. بنابراین سارتر می‌تواند بگوید که او انتخاب غیرمسئولانه را تشویق نمی‌کند. زیرا «در انتخاب ارزشها و تصمیم گرفتن برای هنجرهای اخلاقی، من مسئول خود و همه‌ام».<sup>۲</sup>

شاید صحت این عقیده که شخص با انتخاب یک ارزش، آن را به نحو ایدئال برای همه انسانها انتخاب می‌کند، چندان هم که سارتر آن را روشن می‌داند چنین نباشد. آیا از جهت منطقی پذیرفته نیست که من روش خاصی را اختیار کنم بدون آنکه مدعی باشم که هر کس دیگر در همان موقعیت باید به همان روش عمل کند؟ شاید چنین باشد، ولی درباره آن باید بیشتر بحث کرد. در واقع، بنا بر مقدمات سارتر، یک [نظام] اخلاق فلسفی باید شامل تحلیلی هم از حکم ارزشی و هم از حکم اخلاقی به معنی حقیقی کلمه باشد. البته درست است که سارتر می‌تواند در چارچوب ارزش‌های منتخب شخصی خود، نوعی فلسفه اخلاق با محتوای عینی و واقعی را بسط و توسعه دهد و هم می‌تواند در این چارچوب در باب برداشتها و اعمال اشخاص دیگر قضاوت کند. ولی ممکن نیست بتوان ثابت کرد که نظام منتخب شخصی او در باب اخلاق لازمه اگزیستانسیالیسم است یعنی اگر اگزیستانسیالیسم امکانات انتخاب را آشکار می‌کند ولی انتخاب بالفعل را یکسره به خود فرد و امی‌گذارد، چیزی را نمی‌توان ثابت کرد. برخی از خوانندگان آثار سارتر تصور کرده‌اند که او واقعاً آزادی را ارزشی مطلق می‌داند و چارچوب دستگاه اخلاقی را می‌توان از مقدمات اگزیستانسیالیستی استنتاج کرد. در این صورت، اگزیستانسیالیسم

1. *L'existentialisme est un humanisme*, PP. 25-6.

2. *Ibid.*, P. 27.

محاج قدری بازنگری است. [زیرا] وجود طبیعت مشترک انسانی دوباره رخ می‌نماید.<sup>۱</sup> شاید جای تعجب نباشد که سارتر منکر این امر است که او آزادی را ارزشی مطلق می‌داند. آزادی خلق یا انتخاب ارزشها را ممکن می‌کند، ولی خود یک ارزش نیست. نمی‌توان گفت که سارتر در پرهیز از به کار بردن قضایایی که لازمه آنها استشعار لنفسه بر ارزش بالذات آزادی تام خویش و تحقق این آزادی در عمل است، کاملاً توفيق دارد.

---

۱. این امر با توجه به تحلیل سارتر از ساختار مشترک و بنیادی لنفسه آشکار می‌شود. روشن است که اقدام او برای دخالت دادن یک شرط کلی (مثل بودن در جهان) در عین انکار وجود طبیعتی کلی برای انسان، قرین توفيق نیست.

## فصل هفدهم

### اگزیستانسیالیسم سارتر (۲)

#### ۱. سارتر و مارکسیسم

اگزیستانسیالیسم سارتری به شرحی که در فصل پیش آمد، به هیچ وجه نافی تعهد شخصی در یک وضعیت خاص تاریخی نیست. اگر سارتر مدعی نبود که ارزش‌های موردن دفاعش به معنایی فلسفی مطلق‌اند، تعارضی بین فلسفه اگزیستانسیالیستی او و حمایتش از نهضت مقاومت در جنگ دوم جهانی نبود. در خصوص دفاع او از مارکسیسم وضعیت از این هم پیچیده‌تر است. اگر مسئله صرفاً همکاری با حزبی سیاسی به قصد تحقق اهداف اجتماعی خاصی بود که مطلوب دانسته شده بودند، از نظر منطقی چنین همکاری‌ای تعارضی با اگزیستانسیالیسم نداشت، هرچند که ما در خردمندانه بودن روش کسی که حامی آزادی بشری و در عین حال رفیق راه حزبی با روشهای معروف مستبدانه است، تردید می‌کردیم. به هر حال مارکسیسم فلسفه‌ای است با آموزه‌هایی، اگر نه با جزمیّاتی، که قابل اجتماع با اگزیستانسیالیسم سارتری نیست. مثلاً در حالی که سارتر لنفسه را منبع تمامی معنی می‌داند، مارکسیسم تاریخ را به صورت هستی فی‌نفسه و همچون فرآیندی عقلانی، فرآیندی قابل درک با توانایی ذهنی آدمی توصیف می‌کند،

که اگر در قالب ماتریالیسم دیالکتیک بیان شود اعطا کننده شناخت علمی به جای شناخت نظری مابعدالطبیعی خواهد بود. اینجا این پرسش مطرح می‌شود که سارتر مارکسیسم را تا چه حد به عنوان یک فلسفه می‌پذیرد و اگر می‌پذیرد آیا اگزیستانسیالیسم را ترک می‌گوید یا آنکه می‌کوشد تا آن را با مارکسیسم ترکیب کند.

سارتر در سال ۱۹۴۶ در مجله زمانهای جدید<sup>۱</sup> مقاله مفصلی درباره ماتریالیسم و انقلاب منتشر کرد.<sup>۲</sup> در این مقاله او نظر مارکس را درباره از خودبیگانگی<sup>۳</sup> و نیاز به انقلاب برای غلبه بر این از خودبیگانگی می‌پذیرد. البته او به ماتریالیسم دیالکتیک اعتراض دارد. در واقع آماده پذیرش این رأی است که ماتریالیسم، به لحاظ تاریخی «با دیدگاه انقلابی پیوستگی دارد».<sup>۴</sup> و اینکه از نظر کوتاهی بین سیاستمدار یا فعال سیاسی، ماتریالیسم «تنها رازی است که بالوزام انقلابیگری تناسب دارد».<sup>۵</sup> در عین حال سارتر بر این مطلب تأکید می‌ورزد که ماتریالیسم دقیقاً همین است، یعنی یک راز نه بیانی از معرفتی علمی یا حقیقتی مطلق. البته ماتریالیسم جزئی، شناخت انسان به عنوان یک فاعل نفسانی استعلایی مختار را ناممکن می‌کند. مسلماً مارکسیستها اعتراض خواهند کرد که ماتریالیسم آنها دیالکتیک است و از ماتریالیسم متحجر جداست. و در عمل هم روشن است که آنها طالب فعالیت آزادانه انسان و متکی بر آن‌اند. این خود بسادگی نشان می‌دهد که حتی اگر ماتریالیسم ارزش عملی عاجل هم داشته باشد، یک فلسفه اصیل انقلاب باید این راز را رها کند. زیرا چنین فلسفه‌ای باید بتواند با حرکت استعلا<sup>۶</sup> هماهنگ شود و آن را تبیین کند، حرکت استعلا به این معنی که آدمی در مقام فاعل نفسانی از نظم موجود اجتماعی به سوی جامعه‌ای که هنوز موجود نشده است تعالی می‌جوید؛ جامعه‌ای که به همین دلیل هنوز به خوبی به تصور در نیامده و انسان در پی ساختن آن است، ولی خود به خود و ناگزیر هم موجود نخواهد شد. این امکان استعلا به سوی یک وضعیت خاص و به چنگ آوردن آن در نظرگاهی که فهم و عمل را با یکدیگر

1. *Les temps modernes*2. Reprinted in *situations III* (1949).3. *alienation*4. *Literary and philosophical Essays*, P. 207.

معنی ضمنی این سخن آن است که اعتقاد به خدا، مثلث، با دیدگاه سرمایه‌داری ارتباط دارد.

5. *Ibid.*, P. 208.6. *movement of transcendence*

متحد می‌کند «دقیقاً همان چیزی است که ما آزادی می‌نامیم».<sup>۱</sup> و این همان است که ماتریالیسم نمی‌تواند آن را تبیین کند.

مقاله اخیر الذکر مسلمًا همچون حمله‌ای جانانه به مارکسیسم و به نحو ضمنی دفاع از اگزیستانسیالیسم است. البته سارتر تأکید می‌کند «حزب کمونیست تنها حزب انقلابی است»<sup>۲</sup>، و در یادداشتی که به آن افزوده است توضیح می‌دهد که انتقاد او آن قدر که متوجه «جزمیت مارکسیستی ۱۹۴۹»<sup>۳</sup> است متوجه خود مارکس نیست. به عبارت دیگر، سارتر حزب کمونیست را پیشتر انقلاب اجتماعی و ابزار تعالی انسان در شرایطی خاص می‌داند. او در مقاله خود درباره کمونیستها و صلح در مجله زمانه‌ای جدید (۱۹۵۲) از حزب دفاع، و کارگران را تشویق به پیوستن به آن می‌کند. البته او خود به آن نپیوست و بر این عقیده باقی ماند که مارکسیسم مبدل به نوعی جزم‌گرایی شده است که نیازمند بازسازی از طریق کشف مجدد انسان به عنوان فاعل نفسانی مختار اهل کار و کنش است. مادام که ماتریالیسم دیالکتیک صورت فعلی خود را محفوظ نگه دارد، اگزیستانسیالیسم باید به عنوان طرز تفکری متمایز از آن باقی بماند. البته اگر مارکسیسم بنای خود را به جای طبیعت بر انسان قرار دهد، اگزیستانسیالیسم دیگر فلسفه‌ای جدا [از آن] نخواهد بود.

این دیدگاه در مقاله مسئله روش<sup>۴</sup>، که در آغاز جلد نخست نقد عقل دیالکتیکی<sup>۵</sup> آمده، بیان شده است. به عقیده سارتر، در هیچ عصری بیش از یک فلسفه زنده وجود ندارد. فلسفه زنده هم ابزاری است که طبقه پیشتر با آن در یک موقعیت تاریخی، بوضوح یا به نحو مبهم و مستقیم یا غیرمستقیم به خودآگاهی می‌رسد.<sup>۶</sup> سارتر در فاصله قرنهای هفدهم تا بیستم تنها سه نقطه عطف خلاقیت فلسفی سراغ می‌کند. «لحظه دکارت و لایک، کانت و هگل و نهایتاً مارکس»<sup>۷</sup>. بنابراین، فلسفه مارکس فلسفه زنده زمانه ماست و

1. *Ibid.*, P. 220.

2. *Ibid.*, P. 238.

3. *Ibid.*, P. 185, nI.

4. *Question de méthode*

5. *Critique de la Raison Dialectique*

به این کتاب در پاورقی با حروف اختصاری C.R.D. اشاره خواهد شد.  
۶. مثلاً می‌گوید که آگاهی بورژوازی به نحو مبهمی در تصور انسان کلی که مفروض کانت‌گرایی است بیان شده است (C. R. D., P. 15).

7. C. R. D., P. 17.

مادام که شرایط بقای آن وجود دارد، این فلسفه هم باقی است.<sup>۱</sup> متأسفانه فلسفه مارکس از پیشرفت بازمانده و دچار تصلب شده است. «مفاهیم باز و گشوده مارکسیسم مسدود شده است و دیگر کلیدها یا چارچوبهای تفسیری نیستند، آنها به صورت شناختی که از قبل تحصیل شده است در [درون] خود مورد تأیید و تصدیق واقع می‌شوند». <sup>۲</sup> به اصطلاح کانت ایده‌های نظام بخش<sup>۳</sup> به ایده‌های قوام‌بخش<sup>۴</sup> تبدیل شده‌اند. چارچوبهای پژوهشی مبدل به جز میاتی شده‌اند که از سوی مراجع اقتدار القا می‌شوند. این بدان معنی است که مارکسیستها با تحمیل چارچوبهای نظری انعطاف‌ناپذیر<sup>۵</sup> بر رویدادهای تاریخی، مثل انقلاب ۱۹۵۶ مجارستان، آنها را نادرست تفسیر کرده‌اند<sup>۶</sup>، و اصل پژوهشی دستیابی به کلی در مصادیق، به اصل ترویریستی «امحاء جزئیت»<sup>۷</sup> تبدیل شده است، امحایی که در حکومت استالینی بوضوح صورتی فیزیکی به خود گرفت.

از نظر سارتر، فلسفه زنده فرآیندی از «یکه‌تازی و شمولیت‌بخشی» است. به این معنی که چنین فلسفه‌ای یک تمامیت یا کل کاملاً ساخته و پرداخته نیست، بلکه فرآیندی وحدت‌بخش یا تألیف‌کننده است که گذشته و حال را جمع و آنها را به سوی آینده‌ای که از قبل تعیین نشده است جهت‌دهی می‌کند. فیلسوف در بحبوحه یک فرآیند در حال تکوین است و نمی‌تواند جای خدا را بگیرد و تمامی تاریخ را به صورت یک کل لحظه کند. این بوضوح همان کاری است که مارکسیستها وقتی که از آینده به صورت امری محظوم یا از سیر تخلف‌ناپذیر تاریخ به سوی هدفی معین سخن می‌گویند، سعی در انجام دادن آن دارند. علاوه، آنها به این ترتیب آزادی و خلاقیت انسان را تهی از معنی می‌کنند، هرچند که عملگرایی سیاسی شان مستلزم آزادی انسان و مبتنی بر آن است.

نتیجه طبیعی انتقاد سارتر این است که مارکسیسم، گرچه ایدئولوژی رسمی یک

۱. به عقیده سارتر هر تلاشی برای فراروی از مارکسیسم به نوبه خود بازگشتی به موقعیت ماقبل مارکسیسم است.

2. C. R. D., P. 28.

3. regulative ideas

4. constitutive ideas

5. rigid

۶. البته درست است که رویدادهایی مثل انقلاب مجارستان و آزادیخواهی رژیم چکسلواکی در زمان دوبچک (Dubcek) از سوی نظریه‌پردازان و سیاستمداران اتحاد شوروی مورد سوء تعبیر قرار گرفت، ولی واضح است که اعمال قدرتمندان شوروی علاوه بر مؤیدات ایدئولوژیک، متأثر از عوامل دیگر هم بود.

7. liquidate Particularity (C. R. D., P. 28).

جنبیش قدر تمدن اجتماعی - سیاسی است، مسلمان فلسفه زنده زمانه ما نیست. البته سارتر نخواهد پذیرفت که تصلب مارکسیسم حاصل سالخوردگی آن است. «مارکسیسم هنوز جوان، تقریباً نوجوان، است و هنوز رشدی نکرده است و به این ترتیب فلسفه زمانه ما باقی خواهد ماند».۱ در واقع، پیام اصلی مارکسیسم از سوی نظریه پردازان حزب کمونیست به فراموشی سپرده شده است. اگر مارکسیستها هم، به تبع انگلს، دیالکتیک را در عمل و در خود طبیعت و کاملاً مستقل از آدمی جست و جو کنند و تاریخ انسان را ادامه فرآیندهایی طبیعی که ناگزیر بسط و تکامل می‌یابند بدانند، در این صورت انسان را به حدّ ابزاری انفعالی برای نوعی دیالکتیک فرضی تنزل داده‌اند. گرچه مارکسیسم قلب و تحریف شده است، ولی می‌تواند پیام اصلی خود و انسانگرایی بنیادین خویش را دوباره بازیابد. سارتر این سخن معروف انگلس در نامه‌ای به مارکس را نقل می‌کند که انسانها خود تاریخ خویش را می‌سازند، هرچند این کار را در شرایط و احوالی انجام می‌دهند که خود آن شرایط تعیین کننده و تقییدکننده فعالیت آنهاست.<sup>۲</sup> او مطالبی از این دست را در حمایت از این رأی خود به کار می‌گیرد که مارکسیسم می‌تواند در درون خویش مفهوم انسان را به همان نحو که در طرح خود او [سارتر] تعریف شده است دوباره کشف کند و این کار را با حرکت استعلا به سوی امکاناتش انجام دهد، یعنی به سوی آینده‌ای که، گرچه مشروط به شرایط فعلی است، فقط با عمل آزاد انسان قابلیت تحقق دارد.

اگر مارکسیسم به پیام اصلی خویش بازگردد و حدود و ساحت انسان را دوباره در خویش کشف کند، «دیگر دلیلی برای وجود اگزیستانسیالیسم در میان نیست».<sup>۳</sup> به این معنی که اگزیستانسیالیسم دیگر طرز تفکر مستقلی نخواهد بود و «جنبیش شمولیّت خواه فلسفه» یگانه فلسفه زنده و مترقبی زمان ما، آن را در خود جذب خواهد کرد، نگاه خواهد داشت و از آن فراتر خواهد رفت.<sup>۴</sup> مارکسیسم تنها فلسفه‌ای است که فی الواقع آگاهی انسان از این امر را نشان می‌دهد که در جهانی از «کمبودها»<sup>۵</sup> زندگی می‌کند، جهانی که در آن ثروتها به طور نابرابر تقسیم شده است و از این رو مشخصه آن تنافع و

1. *Ibid.*, P. 29.

2. *Ibid.*, P. 60.

3. *Ibid.*, P. III.

4. *Ibid.*, p. III.

5. scarcity

مبارة طبقاتی است، و فقط یک مارکسیسم انسانی شده (می‌توان گفت مارکسیسم اگزیستانسیالیستی شده) فلسفه اصول انقلاب است. به هر حال، اگر انقلاب اجتماعی رخداد و جامعه‌ای به وجود بیاید که کمبود و تنابع طبقاتی از آن رخت بریندد، مارکسیسم رسالت خویش را انجام داده است و جای خود را به فلسفه «شمولیت خواه» دیگری، یک فلسفه آزادی، خواهد داد.<sup>۱</sup> به عبارت دیگر، گفتن این سخن که مارکسیسم یگانه فلسفه زندۀ زمان ماست به معنی گفتن این سخن نیست که مارکسیسم فلسفه نهایی همه اعصار آینده است.

## ۲. مقاصد [کتاب] نقد

به مقاله سارتر درباره روش (مسئله روش)، که عنوان آن در ابتدا اگزیستانسیالیسم و مارکسیسم بود، اشاره کردیم. سارتر می‌گوید<sup>۲</sup> که هر چند این مقاله قبل از نقد عقل دیالکتیکی و به عنوان مقدمه‌ای بر آن نوشته شده بوده است ولی از جهت منطقی نقد بر این مقاله تقدم دارد، زیرا مبانی انتقادی مقاله مربوط به روش را تمہید می‌کند. البته این مسئله تغییری در این واقعیت نمی‌دهد که مقاله به نحو قابل ملاحظه‌ای آسانتر است از خود نقد که معضل است و پریشان و مغلق.

سارتر در نقد به این مسئله می‌پردازد که تفکر دیالکتیکی تنها راه فهم تاریخ است. او بین عقلگرایی تحلیلی و عقلگرایی دیالکتیکی فرق می‌گذارد. عقل تحلیلی که در عقلگرایی قرن هجدهم و در پوزیتیویسم ظاهر می‌شود، به شکل یک ناظر و داور خارجی در می‌آید. علاوه بر این می‌کوشد تا واقعیتها را با تأویل آنها به واقعیتها کهن تبیین کند و به همین دلیل قادر به فهم ظهور ناگهانی واقعیتها نو نیست. اما عقل دیالکتیکی، که از مسیر نهاد و برابر نهاد یا نفی و نفی نفی می‌گذرد، واقعیت نو را به واقعیت کهن تأویل نمی‌کند، چنانکه سعی نمی‌کند که کل را با تأویل آن به اجزای سازای آن تبیین کند. عقل دیالکتیکی بیان حرکتی غیرقابل تأویل متوجه به ظهور ناگهانی واقعیتها نو است. سارتر می‌گوید که می‌توان آن را به عنوان «معقولیت مطلق یک

۱. البته منظور سارتر آزادی از اسارت فراورده‌های مادی، به نحوی است که تاکنون تجربه شده است نه آزادی به عنوان ساختار نفس، زیرا آزادی به این معنی دائماً وجود دارد.

واقعیت نوتأولیل ناپذیر از آن حیث که یک واقعیت نوتأولیل ناپذیر است»<sup>۱</sup> توصیف کرد. این نوع عقل «اجزا» را نه به صورت موقعیتهاي متفرد تاریخی و گروههای اجتماعی، و نه در پرتویک تمامیت، به معنی یک کل تام یا کامل، بلکه به صورت فرآیند مستمری از شمولیت بخشی معطوف به امر نو فهم می‌کند.

به این ترتیب، سارتر این سخن مارکسیستها را می‌پذیرد که حرکت تاریخ را تنها با تفکر دیالکتیکی می‌توان فهمید. وی مارکسیستها را به جهت اینکه برای روش دیالکتیکی مبانی ماقبل تجربی [عقلانی] فراهم نمی‌کنند، مورد انتقاد قرار می‌دهد. او خود در صدد اثبات عقلانی «نقش اکتشافی روش دیالکتیکی»، وقتی که از این روش در علوم انسانی استفاده می‌شود، همچنین ضرورت کاربرد آن در تمامیتسازی در حال تکوین<sup>۲</sup> (صرف نظر از اینکه واقعیت مورد نظر چه باشد، به شرط آنکه مربوط به انسان باشد) و فهم آن در این زمینه<sup>۳</sup> است. به عنوان مثال، سارتر می‌خواهد از خودبیگانگی را در از خودبیگانگیهای واقعی تاریخ عینی و از طریق آنها، به صورت یک «امکان مقدم بر تجربه برای پراکسیس<sup>۴</sup> انسانی، درک و دریافت کند».<sup>۵</sup> او در جلد نخست نقد در پی افزایش دانش ما از واقعیتهاي تاریخی یا ایفا کردن نقش یک جامعه‌شناس با بررسی تحول جوامع یا گروههای خاص نیست. بلکه در پی این پرسش است که «شناخت یک تاریخ در چه شرایطی ممکن است؟ روایطی که مشخص شده است در چه حدود و شرایطی ممکن است ضروری شود؟ عقلانیت دیالکتیکی چیست، حدود و حوزه آن کدام است؟»<sup>۶</sup> به همین دلیل است که سارتر عنوان کتاب خود را نقد عقل دیالکتیکی می‌گذارد، اصطلاحی که با استفاده کانت از اصطلاح *Kritik* مطرح شده است. فی الواقع، هم سارتر در جایی، با تعریض بر کانت خاطرنشان می‌کند که هدف او را می‌توان تمهید مبانی «مقدمه‌ای بر هر نوع مردم‌شناسی آینده» دانست.<sup>۷</sup>

البته به میان آوردن نام کانت ممکن است گمراه کننده باشد. زیرا سارتر گرچه به

1. *Ibid.*, P. 147.

2. dans latotalisation en cours

3. *Ibid.*, P. 153.

4. praxis

5. *Ibid.*, P. 154.

منظور سارتر از پراکسیس عمل انسان است. فلسفه هم از آن حیث که معطوف به آینده است خود نوعی عمل است و می‌توان آن را ذیل پراکسیس جای داد.

6. *Ibid.*, P. 135.

7. *Ibid.*, P. 153.

شرایط امکان تاریخ به منزلهٔ فرآیندی معقول، اما نه قطعی، توجه دارد، ولی پژوهش خود را صرفاً صوری و تأملی ذهنی بر الگوی فکری خاصی نمی‌داند، که ذهن آن را بروزگاری فرآیند، که خود فاقد ساختار دیالکتیکی است، تحمیل کند. وی اشاره می‌کند که واژه «دیالکتیک» را به دو طریق می‌توان به کار برد. به معنی یک روش و یک حرکت فکری و یا حرکتی در متعلق فکر. البته او مدعی است که هر دو معنی صرفاً دو جنبه از یک جریان‌اند. در واقع، عقل دیالکتیکی باید به تأمل در خویش بپردازد. زیرا این عقل را فقط با خود آن «می‌توان نقد کرد، نقد به معنایی که مورد نظر کانت بود»، ولی<sup>۱</sup> فهم ساختارهای اساسی تفکر دیالکتیکی فهم ساختارهای اساسی حرکت تاریخ است. به این ترتیب، تأمل عقل دیالکتیکی در خودش را می‌توان همان آگاه شدن تاریخ از خود دانست.

سعی سارتر در جلد نخست نقد این است که بین این رأی که انسان سازندهٔ تاریخ و در نتیجه سازندهٔ دیالکتیک است و آگاهی از این امر که کارکرد آدمی خود تابع شرایط مقدم بآن و محصور در آن است، تا آنجا که شاید خود معروض دیالکتیک باشد نه سازندهٔ آن، وفاق ایجاد کند. به بیان دیگر، سارتر مجبور است که دیدگاه اگزیستانسیالیستی خود درباره انسان را، به عنوان فاعل آزاد (که با آنچه خود طرح می‌کند تعیین و تشخض می‌یابد) حفظ کند، در حالی که ناگزیر از پذیرش و توجیه تفسیر مارکسیستی از تاریخ به عنوان فرآیندی دیالکتیکی نیز هست. الترازم سارتر به اینکه آزادی انسان را عامل بنیادی تاریخ بداند به این معنی است که او نمی‌تواند هیچ گونه تفسیر مکانیستی از تاریخ را که لازمه آن صرف ابزاربودن انسانها در قبال قانونی دیالکتیکی باشد بپذیرد، قانونی که مستقل از آدمی در طبیعت عمل می‌کند و بر تاریخ او حاکم است. به نظر نمی‌رسد که او در کتاب نقد حاضر باشد به صراحت بگوید که سخن گفتن دربارهٔ فرآیند دیالکتیکی در طبیعت فی‌نفسه، مستقل از انسان، بی معنی است. ولی این مطلب را روشن می‌کند که ادعای وجود چنین فرآیندی از نظر او چیزی بیش از فرضیه‌ای اثبات نشده که باید کنار گذاشته شود نیست. او توجه خود را صرفاً معطوف به تاریخ انسان می‌کند و تأکید می‌ورزد که تاریخ ساختهٔ خود انسان است، حال آنکه بوضوح طبیعت [یا همان]

1. *Ibid.*, P. 120.

«فی نفسه» مخلوق انسان نیست. در عین حال التزام او به توجیه عقیده مارکس و انگلش در این باب که فعالیت انسان محکوم شرایط مقدم بر آن است، دلالت بر این دارد که وی باید بر تأثیر موقعیت انسان [در فعالیتش] بیش از آنچه در کتاب هستی و نیستی تأکید کرده است تأکید کند. مثلاً انسان در محیطی مادی وجود دارد و هرچند که در محیط تأثیر می‌بخشد، محیط (یا طبیعت، نه «فی نفسه»، بلکه در ارتباط با انسان) نیز در او تأثیر می‌بخشد و فعالیتش را مقید می‌سازد. انسان در این محدودیتها می‌تواند محیط خود را تغییر دهد، ولی محیط تغییر یافته هم شرایط عینی تازه‌ای را پدید می‌آورد، یعنی مجموعه‌ای از شرایط مقدم که در فعالیت آدمی اثر گذاشته آن را محدود می‌کنند. به عبارت دیگر، بین انسان و طبیعت ارتباط دیالکتیکی متغیری برقرار است. درباره ارتباط انسان با محیط اجتماعی اش نیز چنین مسائلی صدق می‌کند. جوامع و گروهها ساخته آدمی‌اند، ولی هر انسانی هم در یک محیط اجتماعی [خاص] زاده می‌شود و واقعیت اجبار اجتماعی نیز قابل انکار نیست. گرچه انسان، با توجه به هدفی که طرح کرده است می‌تواند از یک وضعیت اجتماعی خاص تعالی بجوید، هدفی که اگر محقق شود، شرایط عینی یا مجموعه‌ای از شرایط مقدم جدید را به وجود می‌آورد.

به عقیده سارتر سازگاری بین این دو رأی، یعنی اینکه انسان تاریخ را می‌سازد و فعالیت او محکوم شرایط پیشین و محصور در آن است، تنها با کشف ریشه‌های کل فرآیند دیالکتیکی تاریخ در پراکسیس یا عمل انسان ممکن است حاصل شود. سارتر می‌گوید که او در جلد نخست نقد «صرفًا در جست و جوی بنیادهای معقول نوعی مردم‌شناسی ساختاری است. [البته] تا آنجا که این ساختارهای ترکیبی، علی‌الفرض، همان شرط یک تمامیت‌سازی متکون باشند که همیشه سمت و سویی خاص دارد.»<sup>۱</sup> او نخست آنچه را که دیالکتیک خلاق می‌خواند مطرح می‌کند. این امر حاصل تأمل در پراکسیس فرد یا همان عمل سازنده اوست و در واقع دیالکتیک کارگر، به عنوان یک فرد، است. پس از آن سارتر می‌کوشد تا اثبات کند که دیالکتیک خلاق چگونه به نفی خود، به ضد دیالکتیک که در آن انسان زندانی محصول خود، زندانی «عمل لخت و بی‌اثر»<sup>۲</sup> خویش می‌شود، می‌انجامد. این همان سپهر از خودیگانگی است، سپهری که در آن

انسانها در «مجموعه‌هایی» به یکدیگر پیوند می‌یابند، مثل آنجا که افرادی برای نگهداری از یک دستگاه خاص در یک جا جمع می‌شوند. در مرتبه سوم با تشکیل گروهی که انسانها در آن با مشارکت در هدف یا طرحی مشترک با یکدیگر اتحاد می‌یابند، انتقال از نفی به نفی‌نفی صورت می‌گیرد. [به این ترتیب آنها] از وضعیت موجود خود به سوی امکاناتی که با عمل جمعی آزاد متحقق می‌شود تعالی می‌جویند. بنابراین، مرحله سوم، که با عنوان دیالکتیک قوام‌یافته توصیف می‌شود، در واقع دیالکتیک گروه است. کل این فرآیند با تمامی مراحلش ریشه در پراکسیس انسان، یعنی عمل سازنده او، دارد. اینکه می‌توانیم بگوییم که با تأمل دیالکتیکی عقل بر خویش، تاریخ از خودآگاه می‌شود، بدین معنی است که پراکسیس انسان از خود و تطورات دیالکتیکی خود، به عنوان فعلیت آزادانه‌ای که مبتنی بر شرایط پیشین است، آگاه می‌شود. بنابراین سارتر در جلد نخست نقد در پی چیزی است که آن را با عنوان روش بازگشتی توصیف می‌کند و به ساختار بنیادین دیالکتیکی روابط بین انسان و طبیعت و بین خود انسانها با یکدیگر می‌پردازد. او به تحقیق در ساختارهای بنیادینی می‌پردازد که امکان این ادعا را به درستی برایش فراهم می‌آورند که انسانها تاریخ را می‌سازند، ولی این کار را از آن حیث که خود آنها مبنای بنیاد شرایط پیشین اند انجام می‌دهند. به هر حال روشن است که اعمال انسانها ممکن است به نتایجی غیر از نتایج مورد نظر فاعل آن اعمال [خودشان] بینجامد. ممکن است گروهی عملی جمعی را انجام دهند که به نظر اعضای گروه موفقیت‌آمیز برسد. هرچند که شاید نتیجه درازمدت، یا به اصطلاح سارتر اثر «زمانی»<sup>۱</sup> آن، غیر از چیزی باشد که گروه می‌خواسته است انجام بدهد یا انجام داده است. مثال ساده آن این است که «پیروزی ۱۹۱۸ در صحنه عمومی اروپا پیروزی ۱۹۴۰ را ممکن کرد».<sup>۲</sup> شاید به نظر بررسد که مسئله در درازمدت ساختن آزادانه تاریخ به وسیله انسانها نیست، بلکه تحمل کردن و تن در دادن به ضرورتی است که فراتر از اختیار آنهاست. از این رو برای ایجاد وحدت در کثرات اعمال انسان یا برای اثبات این امر که اعمال یاد شده چگونه خود را در یک فرآیند عقلانی اما گشوده تاریخی بی‌وقفه تمامیت می‌بخشند، نیازمند استفاده از روش «گذار ترکیبی»<sup>۳</sup> هستیم. سارتر می‌گوید که در

1. diachronic

2. *Ibid.*, P. 635.

3. synthetic progression

جلد دوم نقد «خواهد کوشید تا اثبات کند که یک تاریخ انسانی با یک حقیقت و یک معقولیت وجود دارد».<sup>۱</sup>

از مؤلف هستی و بیستی توقع آن نیست که فلسفه تاریخ جامع و شاملی را بسط و ارائه دهد. اما بهتر آن است که آراء انتقادی راجع به کتاب نقد را تا طرح برخی خطوط فکری موجود در تنها طبع آن به تأخیر اندازیم. فعلًاً کافی است توجه کنیم که سارتر ناگزیر از اثبات یک نظریه است [یعنی] توجیه و تأیید این دیدگاه که مارکسیسم تنها فلسفه زنده زمانه ماست. حتی اگر برای تجدید حیات محتاج تلفیق آن با اگزیستانسیالیسم باشد.

### ۳. پراکسیس فردی

چنانکه پیشتر نشان دادیم، سارتر [یحث خود را] با عطف، توجه به عمل یا پراکسیس فرد آغاز می‌کند. زیرا اگر انسانها تاریخ را می‌سازند و اگر تاریخ تمامیت‌سازی دیالکتیکی اعمال افراد است، لازم است نشان داده شود که عمل انسان واجد نوعی ساختار دیالکتیکی درونی است. «تمامی دیالکتیک تاریخی مبتنی بر پراکسیس فردی<sup>۲</sup> است که آن خود نیز پیشتر دیالکتیکی است، یعنی در حد مرتبه‌ای که در آن عمل فی نفسه استعلای سلبی یک تناقض<sup>۳</sup>، تعین یک تمامیت‌بخشی موجود برای یک تمامیت [دیگر در]<sup>۴</sup> آینده، یک عمل واقعی و مؤثر ماده است».<sup>۵</sup>

این زیان مغلق و ملا آور برای بیان وضعیتها بی‌کاملاً معمولی به کارفته، است. سارتر وجود آدمی را همچون ارگانیسمی زنده در نظر می‌گیرد، به این معنی که می‌توان گفت این موجود ارگانیک نافی موجود غیر ارگانیک است. آدمی نیاز<sup>۶</sup> را تجربه می‌کند. مثلاً نیاز به غذا دارد و این نیاز نفی نفی است، به این معنی که ارگانیسم خود به سوی محیط مادی تعالی می‌جوید. با این کار به محیط خود، به عنوان ساحت امکانات، تمامیت می‌بخشد. به عنوان ساحتی که در آن ارضای نیازهای خود را جست و جو می‌کند و به این ترتیب از خود به عنوان کلیتی ارگانیک در آینده محافظت می‌کند. عملی که از نیاز حاصل می‌شود، نوعی کار ماده است.

1. *Ibid.*, P. 635.

2. individual Praxis

۳. یا به نحو سلبی از یک تناقض تعالی جستن. - ۴.

4. *Ibid.*, P. 165-6.

5. besoin

آدمی با این گونه کلیت بخشیدن به محیط خود آن را به صورت کلیتی کنش‌پذیر درمی‌آورد. «ماده به وسیله موجود ارگانیک، که می‌کوشد تا هستی خود را در آن [ماده] بیابد، به صورت تمامیتی کنش‌پذیر آشکار می‌شود، در اینجا طبیعت در صورت نخستین خویش است».<sup>۱</sup> نهاد طبیعت چنان است که با ظاهر ساختن خویش همچون تهدیدی برای حیات ارگانیسم انسانی، به صورت مانع و خطر مرگ محتمل در می‌آید. به این معنی است که طبیعت انسان را نفی می‌کند. سارتر این دیدگاه مطرح شده در هستی و نیستی را که آگاهی به هستی فی نفسه معنی می‌بخشد حفظ می‌کند. زیرا همین تعالی جستن ارگانیسم به سوی محیط خویش است که آن را به صورت تهدید یا خطر آشکار می‌کند. بنابراین، این که طبیعت انسان را نفی می‌کند به سبب خود است. البته این امر تأثیری در آن واقعیت ندارد که طبیعت به صورت خطری که انسان را به نابودی تهدید می‌کند ظاهر می‌شود. به عقیده سارتر، انسان برای محافظت از خود باید خود را «ماده لخت» کند. به این معنی که باید با ابزاری بر روی ماده کار کند، اعم از اینکه ابزار به معنی رایج کلمه باشد یا آنکه جسم خود او همچون یک ابزار تلقی شود. البته این کار با یک طرح صورت می‌گیرد و بنابراین نقش میانجی بین حال و آینده را دارد. به این معنی که عمل انسان بر ماده محیط خودش معطوف به حفاظت او از خودش به عنوان کلیتی موجود در آینده، است. «پراکسیس در وهله نخست چیزی جز ارتباط ارگانیسم، در مقام آینده‌ای خارجی، با ارگانیسم موجود، در مقام کلیتی تهدیدشده، نیست».<sup>2</sup> به این ترتیب، آدمی با کار مولده خود و از این رو با میانجیگری طبیعت است که به خویش تمامیت می‌بخشد و خود را، به عنوان کلیتی موجود با خود، به عنوان امکانی مربوط به آینده یا هدف حرکت استعلایی خویش، پیوند می‌دهد. پس به نظر سارتر روابط بین انسان و محیط مادی اش به صورت «دُوران دیالکتیکی»<sup>3</sup> در می‌آیند، انسان به همان اندازه از اشیا اثر می‌پذیرد که در آسیا اثر می‌گذارد.

حتی در ساحت پراکسیس فردی هم بوضوح روابطی بین افراد وجود دارد، هرچند که گروه اصلی متعلق به این مرحله از دیالکتیک نیست. مثلاً دو کارگر را که در مورد

1. *Ibid.*, P. 167.

2. *Ibid.*, P. 168.

3. dialectical circularity

مبادله محصولات توافق دارند در نظر بگیرید. هر یک از آن دو در محصول خود و با آن آزادانه مبدل به ابزاری برای دیگری می‌شود و می‌توانیم بگوییم که هر یک بر پراکسیس و طرح دیگری وقف می‌یابد؛ ولی وحدت از این پیشتر نمی‌رود. البته در جهان کمبودها، یک فرد خودن‌شان خطر و تهدیدی برای دیگری است. این وضعیت به جای وحدت واقعی به تنازع می‌انجامد. حتی اگر یکی موفق شود که دیگری را وارد تا در تحصیل هدف خود به او همچون یک ابزار خدمت کند. به عقیده سارتر، «وحدت از بیرون می‌آید»<sup>1</sup> و این مسئله‌ای است که پیشتر در کتاب هستی و نیستی با آن آشنا شده‌ایم. در برخی موارد ایجاد وحدت صرفاً ناشی از آگاهی از وجود شخص ثالث است. مثالی که خود سارتر می‌زند مربوط به یک بورژواست که در تعطیلات به سر می‌برد و از پنجره به دو کارگر نگاه می‌کند که یکی در جاده و دیگری در باغ مشغول کارند. این بیننده با تمایز کردن خود آنها را نفی می‌کند ولی با این کار به آنها با عملشان وحدت می‌بخشد. البته این وحدت بخشی در عالم واقع هم مبنای دارد، از این جهت که هر دو نفر کارگرند، ولی وحدت بخشی در ذهن این بیننده اتفاق می‌افتد، نه در ذهن کارگرها که علی‌الفرض از یکدیگر بی‌خبرند. البته در موارد دیگر، این وحدت بخشی (یا تمامیت‌بخشی) حاصل کتری از آگاهیها با میانجیگری یک طرف سوم است. مثلاً ممکن است در حضور کارفرمای استثمارگر یک «ما - آگاهی»، یعنی «ما - آگاهی» استثمار شده، در ذهن کارگران به وجود آید.

چنانکه اشاره شد، فهم صریح مسائلی همچون استثمار در واقع متعلق به آگاهی از مرحله نخست دیالکتیک نیست. زیرا پراکسیس فردی فی‌نفسه، مشتمل بر استثمار یا مشتمل بر شکل‌گیری گروه نیست. در عین حال از پیش امکان چنین تحولاتی در پراکسیس فردی وجود دارد و سارتر نیز بر همین نکته تأکید می‌کند. او می‌گوید که شرایط امکان دیالکتیک تاریخ، البته بر اساس تفسیر مارکسی از آن [تاریخ]، از آغاز در پراکسیس فردی وجود دارد و بنابراین عمل انسان مبنای کل دیالکتیک است. به بیان دیگر می‌خواهد همان مطلب مذکور در هستی و نیستی درباره لنفسه به عنوان اعطای‌کننده معنی را بگوید. مثلاً می‌گوید که در خود طبیعت کمبود وجود ندارد. کمبود فقط به سبب انسان و در ارتباط با نیازهای او به وجود می‌آید. کمبود، وقتی که در طبیعت ایجاد شد، به صورت تهدیدی برای حیات آدمی ظاهر می‌شود و در نتیجه، به تعبیری، به زیان خود

1. *Ibid.*, P. 197.

انسان تمام می‌شود، به نحوی که همنوعان فرد به صورت یک تهدید برایش ظاهر می‌شوند. این وضعیت به نوبه خود نه فقط تنازع، خشونت و استثمار<sup>۱</sup> را ممکن می‌کند، بلکه گروههای واقعی را هم شکل می‌دهد. به این ترتیب، او در عین حال که جایی برای مفهوم مارکسی قرار گرفتن انسان در رابطهٔ دیالکتیکی با محیط خودش، قبل از بسط و گسترش تنازع و تضاد طبقاتی و البته بر اساس معنی منطقی کلمه «قبل از» می‌یابد، می‌تواند تأکید کند که شرایط امکان دیالکتیک تام تاریخ از پیش در عمل آزادانه آدمی گنجانده شده است و به همین دلیل تاریخ ساخته اöst.

#### ۴. ضد دیالکتیک و سلطه عمل لغت<sup>۲</sup>

هنگامی که سارتر از کمبود سخن می‌گوید اشاره او به کمبود محصولات، کمبود ابزار، کمبود کارگر و کمبود مصرف‌کننده است. البته نظر او در اصل به کمبود کالا و اجنبان مورد نیاز برای ادامهٔ حیات بشر است. کمبود به این معنی ریشهٔ امکان تقسیم جامعه به دارا و ندار یا مصرف‌کننده و خردۀ مصرف‌کننده و به این ترتیب ریشهٔ تقسیم طبقاتی است. این تقسیم ممکن است حاصل جنگ هم باشد؛ هنگامی که جمعیتی مجبور به کار کردن برای جمعیت دیگر شود. ولی آنچه قطعی است این است که در جهانی که در آن کمبود هست، نوعی تقسیم طبقات نیز باید وجود داشته باشد. چنانکه در باب روابط و ساختارهای مشخص اجتماعی هم سارتر این آموزهٔ مارکسی را می‌پذیرد که آنها وابسته به نوع تولیدند.<sup>۳</sup> «کشف اساسی مارکسیسم این است که کار به عنوان واقعیتی تاریخی و به منزله استفاده از ابزارهای خاص در یک محیط اجتماعی و مادی معین متقدم بر آن، مبنای واقعی سازماندهی روابط اجتماعی است. این کشف محل تردید نیست... در محیط کمبود همه ساختارهای یک جامعهٔ خاص بستگی به نوع تولید دارد». در عین حال سارتر تلاش می‌کند تا به ماقبل تقسیم و تنازع اجتماعی یا نفی انسان به وسیلهٔ انسان بازگردد. «مراد از نفی انسان به وسیلهٔ ماده این است که او هستی خود را بیرون از خود و در طبیعت سازماندهی کند».<sup>۴</sup>

مطلوب مورد نظر سارتر را که در این نمونهٔ شاخص زیان مغلق او بیان شده است،

۱. از نظر سارتر خشونت همان کمبود درونی شده است.

2. *practico inert*

3. *Ibid.*, PP. 224-5, notes.

4. *Ibid.*, P. 223.

می‌توان به این طریق توضیح داد. آدمی برای غلبه بر کمبود و عسرت بر روی محیط مادی خویش کار می‌کند و اختراع اشیا هم به همین منظور صورت می‌گیرد. ولی ماده‌ای که انسان بر روی آن کار کرده است،<sup>۱</sup> به معارضه با او برمی‌خیزد و به ضد او مبدل می‌شود. به همین ترتیب بود که کشاورزان چینی با اجرای سیاست جنگل‌زدایی موفق به ایجاد زمین زراعی در «مقابل طبیعت» شدند. نتیجه این امر جاری شدن رشتہ سیلهایی بود که سدی در مقابل آنها وجود نداشت. طبیعت «ضدحمله‌ای»<sup>۲</sup> انجام داد و بر پراکسیس انسان و روابط اجتماعی اثر گذاشت. چنانکه اختراع ماشین و بسط و گسترش صنعتی شدن هم برای غلبه بر کمبود و نایابی ابداع شد ولی در واقع با برده کردن انسانها برای ماشین موجّد فنی دیگری برای انسان گردید. بنابراین، انسان اسیر همان عمل لختی می‌شود که خود آفریده است. انسان ماشین را می‌سازد، ولی ماشین هم در انسان اثر می‌کند و او را به مرتبه عمل لخت، که در آن مبدل به ابزار می‌شود، تنزل می‌دهد. البته واضح است که انسان همچنان لنفسه و بنابراین آزاد باقی می‌ماند. در عین حال مقهور سلطه ماده‌ای می‌شود که خود بر روی آن کار کرده<sup>۳</sup> و ساخته است؛ ماده‌ای که انسان را بیرون از خود و تعین یافته در ماده نشان می‌دهد. به این ترتیب، انسان از خود بیگانه و از خود دور می‌شود.

سارتر بر قدرت ماده‌ای که بر روی آن کار صورت گرفته، در روابط اجتماعی، تأکید بسیار می‌کند. «شیء و فقط شیء» است که در وحدت غیرانسانی خویش تلاش‌های آدمی را به یکدیگر پیوند می‌دهد.<sup>۴</sup> مثلاً این از اقتضائات ماشین [یه عنوان یک شیء] است که کارگران را به ماهر و غیرماهر تقسیم می‌کند. چنانکه این عمل لخت است که لایه‌بندی طبقات را معین می‌کند، طبقه از نظر سارتر یک مجتمع یا مجموعه است. انسانها در یک مجموعه از طریق چیزی بیرون از خود با یکدیگر اتحاد می‌یابند. چنانکه افرادی که منتظر رسیدن یک اتوبوس شلغاند، چنین می‌شوند. آنها تشکیل یک «زنجبیره» می‌دهند، نه به این معنی که همه روی یک خط ایستاده‌اند، بلکه به این معنی که هر کدام یک واحد است که خواهان به دست آوردن جایی در اتوبوس است. واحدی که اعضای دیگر زنجبیره در ارتباط با آن رقیب یا دشمن بالقوه به شمار می‌آیند. به همین ترتیب، هر

1. matière œuvre

2. contra finality

3. matière œuvre

4. *Ibid.*, P. 350.

کارگر کارخانه نگران امداد معاش خود است و آنچه کارگران را در این مجموعه خاص با یکدیگر متعدد می‌کند ماشین یا تعدادی ماشین است. همچنین این ماده کار شده یا عمل لخت است که مبنای تقسیم طبقاتی است.

این سلطه ماده بر انسان نشان دهنده سپهری است که سارتر آن را به عنوان سپهر ضد دیالکتیک توصیف می‌کند.<sup>۱</sup> تأکید وی بر این امر چنان است که برخی از نویسنده‌گان دیدگاه او را نوعی دیدگاه مانوی در باب ماده به عنوان شر یا مبدأ شر دانسته‌اند. به هر حال، باید به خاطر داشت که از نظر سارتر ماده‌ای که بر روی آن کار صورت گرفته همان انسان در ظهور بیرونی خود است و تبعیت انسان از عمل لخت به یک معنی تبعیت او از خویشنست است، هرچند که این تبعیت، به نحوی، متضمن از خود جداسدگی<sup>۲</sup> یا از خود بیگانگی است. انسان در عین حال که اسیر ساخته خود می‌شود همچنان آزاد باقی می‌ماند و همچنانکه دیالکتیک سازنده واجد نوعی امکان ضد دیالکتیک در خود است، ضد دیالکتیک هم در خود واجد امکان دیالکتیک سازنده است. به این ترتیب طبقه فی نفسه می‌تواند مبدل به طبقه لنفسه و زنجیره مبدل به گروه شود.

## ۵. گروه و تقدیر آن

از نظر سارتر این تبدیل به نحو قطعی یا خود به خودی صورت نمی‌گیرد، بلکه متکی بر آزادی انسان است. متکی بر افرادی است که سلطه عمل لخت را نفی می‌کنند و از وضعیت اجتماعی که حاصل همین سلطه است به سوی نوعی صورت تازه اجتماعی تعالی می‌جویند، و توجه دارند که این صورت تازه را برابر «اساس ضد دیالکتیک»<sup>۳</sup> بسازند یا بنا کنند. متعدد ساختن کارگران به عنوان طبقه‌ای اصیل، که با توجه به هدفی مشترک در عمل جمعی شرکت می‌کنند، باید از درون صورت بگیرد. انتقال از زنجیره به گروه یا از طبقه فی نفسه به طبقه لنفسه حاصل ترکیب، یا به تعبیری، تزویج آزادی بنیادینی است که خود را در پراکسیس فردی، در دیالکتیک سازنده نشان می‌دهد، با تمامیت سازی ایجاد

۱. سارتر سپهر یا مرحله ضد دیالکتیک را با عقل تحلیلی قرین می‌کند. این یکی از دلایلی است که وی به استناد آنها روشنفکران بورژوازی را، که عقل دیالکتیکی را کشف کرده، «خائن» به طبقه خود می‌داند. روشن است که واژه خائن در اینجا برای توصیف به کار رفته است نه برای اهانت.

2. self- estrangement

3. C. R. D., P. 376.

شده در خارج، در زنجیرهای که با مرحلهٔ خاصی از دیالکتیک تناسب دارد. ترکیب اولیهٔ گروه نشان‌دهندهٔ غلیان آزادی است، ولی سارتر در مورد استواری<sup>۱</sup> گروه اشتباہ نمی‌کند. وقتی هدف مستقیم گروه حاصل شد، مثلاً شورش باستیل<sup>۲</sup>، گروه متلاشی می‌شود یا از هم می‌پاشد. تهدید تلاشی احیاناً با سوگند موواجه می‌شود، اصطلاحی که باید آن را به معنی سوگندی رسمی یا قراردادی اجتماعی تلقی کرد. بلکه باید آن را به معنی اراده‌ای برای محافظت از گروه فهمید. این اراده ناگزیر با تحمیل اجراء بر آن دسته از افراد گروه که اعمالشان به تلاشی گروه می‌انجامد، همراه است. به عبارت دیگر حفاظت از گروه با بسط و توسعهٔ اقتدار و نهادگرایی<sup>۳</sup> همراه است. پس از آن رهبر یا رهبران گروه وسوسهٔ می‌شوند تا ارادهٔ خود را همچون ارادهٔ «واقعی» همگان بنمایانند که مقوم تمامیتی ارگانیک دانسته شده است. ولی سارتر این امر را نمی‌پذیرد که گروه موجودیت ارگانیکی فراتر از اعضای به هم وابستهٔ خود داشته یا ممکن است داشته باشد. درست است که رهبر ممکن است نه فقط در تحمیل ارادهٔ خود بر اعضای گروه، بلکه در القای این امر به آنها که ارادهٔ او را به عنوان ارادهٔ خود پذیرند موفق شود، ولی در این صورت فرد عضو گروه به حدّ موجودی تقریباً غیرارگانیک تنزل داده می‌شود. و گروه ماشینی است که فرمانروا باعث می‌شود که مانند یک نعش عمل کند.<sup>۴</sup> به این ترتیب، ممکن است گروه شبیهٔ موجودی بی‌جان یا یک ماشین شود، ولی زمانی که فشار بر طرف شود اعضای آن میل به جدایی پیدا می‌کنند و این واقعیت را به منصّهٔ ظهور می‌رسانند که آنها موجوداتی ارگانیک در مقام فرد هستند ولی گروه چنین نیست.

دولت از نظر سارتر گروهی از سازمان‌دهنگان و کارگزاران است که سایر گروههای تشکیل‌دهندهٔ جامعه به آن اقتدار بخشیده‌اند؛ آن هم احتمالاً بیشتر به دلیل ضعف خودشان بوده است که چنین کرده‌اند، نه اینکه به نحو اثباتی و از روی اراده این کار را انجام داده باشند. درست است که وجود دولت سازمان‌یافته برای حفاظت از گروهها

#### 1. stability

۲. باستیل زندانی دولتی در فرانسه بوده است که در حدود سال ۱۳۶۹ میلادی ساخته شد. در ۱۴ ژانویه ۱۷۸۹ جمعی از مردم پاریس که به برکناری نیکر (Necker) اعتراض داشتند به باستیل حمله سختی کردند. این روز، که آغاز انقلاب فرانسه است، روز جشن ملی فرانسه شد (دایرة المعارف فارسی).

#### 3. institutionalism

4. *Ibid.*, P. 601.

لازم است، ولی دولت موجود زنده‌ای واجد تقدس نیست. مشروعيت آن ناشی از قدرتش بر ادغام و ترکیب سایر مجموعه‌ها و گروهها و اداره کردن آنهاست. «اندیشه‌یک حاکمیت عام و تام و مقبول که خود را در فرمانروا متحلی می‌کند فربی بیش نیست. حاکمیت عام و تام وجود ندارد».<sup>1</sup> مشروعيت حاکمیت صرفاً واقعیتی تجربی است، [یعنی] قدرت حکومت کردن. «من تبعیت می‌کنم از آن رو که نمی‌توانم کار دیگری بکنم».<sup>2</sup>

به این ترتیب، سارتر هرگونه تلقی خدایی از حکومت داشتن را رد می‌کند و چنان‌که انتظار می‌رود این دیدگاه مارکسیستی را که در مبارزة طبقاتی دولت به صورت «ابزار استثمار طبقه (یا طبقات) عمل می‌کند»<sup>3</sup> می‌پذیرد. البته او می‌داند که دولت حتی اگر در مقام ابزار طبقه مسلط هم عمل کند، مدعی است که نماینده منافع ملی است و ممکن است در مورد منافع مشترک دیدگاهی «تمامیت‌بخش» داشته باشد و خطمشی واسطه‌گرانه خود را حتی بر طبقه مسلط هم تحمیل کند. این بدان معنی است که گروه تشکیل‌دهنده دولت می‌کوشد تا «با خدمت کردن به منافع طبقه‌ای که از آن برخاسته است، ولو به زیان منافع خودش هم باشد»<sup>4</sup> مقبولیت و مشروعيت خویش را حفظ کند. به بیان ساده، ممکن است دولتی که مرکب از افرادی از طبقه خاصی است، دیدگاهی وسیعتر از آنچه در وهله نخست مقتضای منافع یا امتیاز طبقه خاصی است اتخاذ کند. اگر چنین شود، باید آن را، به تعییر مارکسیسم، شیوه‌ای دقیق و ظریف برای حفظ موقعیت طبقه مسلط دانست که در غیر این صورت ممکن است مورد تهدید قرار گیرد.

انصار این است که سارتر ابابی ندارد از اینکه دولت کمونیستی را هم مشمول نظریه خود درباره دولت کند. به عقیده او منفعت گروه مسلط در این است که گروههای دیگر را به حد مجموعه‌ها یا زنجیره‌هایی تنزل دهد و در عین حال اعضای این مجموعه‌ها یا زنجیزه‌ها را چنان بار آورد که دچار توهمندی تعلق به یک تمامیت واقعی و اصیل شوند. این همان کاری است که حکومت نازی سعی در انجام دادن آن داشت. چنانکه در مورد دیکتاتوری مشهور پرولتاپریا نیز می‌توان همین را گفت. از نظر سارتر بحث اعمال دیکتاتوری از ناحیه پرولتاپریا نوعی «فریب» است. واقعیت آشکار این است که گروه

1. *Ibid.*, P. 609.

2. *Ibid.*, P. 609.

3. *Ibid.*, P. 610.

4. *Ibid.*, P. 612.

سلط کاملاً مواظب است که گروههای واقعی دیگری ایجاد نشوند و فشار و الزام را با شرطی سازی در می‌آمیزد تا این توهمند را محفوظ نگه دارد که منافع خود او منافع کل نیز هست.

## ۶. اشارات انتقادی

فضای هستی و نیستی آشکارا متفاوت با نقد عقل دیالکتیکی است. مرکز ثقل بحث در هستی و نیستی فرد کاملاً آزاد است. فردی که ارزشهاش را خود انتخاب می‌کند و پیوسته در پرتو ایده اصلی عملی‌ای که آزادانه برای خود برگزیده است از خویش به سوی امکانات آینده تعالی می‌جوید. تا آنکه به هنگام مرگ «فی نفسه» را جانشین «النفسه» کند. علی رغم مثالهای باب روزی که در آن هست، این کتاب را می‌توان نوعی تحلیل انتزاعی از دو مفهوم بنیادین «فی نفسه» و «النفسه» دانست و هم اینکه تمامی آن مربوط به انسان است. در کتاب دوم، یعنی کتاب نقد، حرکت عمومی تاریخ اهمیت پیدا می‌کند و تأکید بیشتری بر گروه صورت می‌گیرد و عمل یک گروه، از آن جهت که گروه از وضعیت اجتماعی خاصی به سوی تحقق جامعه‌ای جدید تعالی می‌جوید، مورد توجه واقع می‌شود. بعلاوه تاریخی خاصی موجود می‌شود و عمل می‌کند و استفاده آدمی از آزادی متأثر از عوامل مختلف محیطی، فیزیولوژیکی و روان‌شناسی است، ولی بیش از هر چیز به این امر می‌پردازد که محدودیتهای آزادی آدمی تنها از آن رو محدودیت‌اند که خود فرد به آنها چنین معنی و مفهومی می‌دهد. در کتاب نقد همین دیدگاه مجددًا ظاهر می‌شود، ولی در اینجا بر فشاری که از ناحیه شرایط پیشین بر کارکرد انسان وارد می‌شود تأکید بیشتری صورت می‌گیرد. «مخصوصاً هیچکس نباید رأی ما را این گونه تفسیر کند که ما قائل به آزادی در تمامی وضعیتهایم، چنانکه رواقیان چنین ادعایی داشتند. ما دقیقاً می‌خواهیم عکس آن را ادعا کنیم. یعنی این را که همه انسانها به هر اندازه که تجربه زندگیشان در ساحت عمل لخت بسط و توسعه می‌یابد و دقیقاً به اندازه‌ای که این ساحت با کمبود مقید و محدود می‌شود، بردۀ‌اند». <sup>۱</sup>

توجه به تفاوت‌های هستی و نیستی و نقد عقل دیالکتیکی البته به معنی آن نیست که منکر هرگونه پیوستگی معقولی [بین آنها] باشیم. می‌توان گفت که در کتاب نخست بین «النفسه» و «فی نفسه»، بین آگاهی و هستی، رابطه‌ای دیالکتیکی برقرار است. لفسه [یا آگاهی] از نفی فی نفسه [یا هستی] پدید می‌آید و بنابراین مستلزم و تابع آن است. در عین حال، هستی فی نفسه برای آنکه واحد معنی شود و به صورت جهان ظهور کند، نیاز مند آگاهی [النفسه] است. در نقد، این رابطه دیالکتیکی صورت رابطه انسان و محیط مادی اش را به خود می‌گیرد: انسان وجود یک محیط مادی را مفروض می‌گیرد و بر روی آن کار می‌کند. ولی محیط هم تنها به واسطه انسان است که به صورت طبیعت ظهور می‌کند. بعلاوه، در هستی و نیستی، رابطه‌ای دیالکتیکی بین آگاهیهای مختلف وجود دارد، از آن رو که «النفسه» علی‌الفرض هم نافی دیگری و هم مستلزم آن است. «نگاه» دیگری هم تهدیدکننده خود است و هم او را برای خویش ظاهر و آشکار می‌کند. در نقد تهدیدی که از ناحیه دیگری متوجه خود است با مفهوم کمبود توضیح داده شده است نه با مفهوم نگاه، ولی رابطه دیالکتیکی اصلی همچنان باقی است. همچنین، علی‌رغم اهمیتی که سارتر برای مفهوم گروه قائل می‌شود، تبیین او از منشأ، ماهیت و تلاشی گروه به خوبی نشان می‌دهد که به نظر وی فرد همچنان در مقام فاعل مختار، عامل اصلی است و گرچه در کتاب نقد تأکید بیشتری بر تأثیر الزام آور شرایط مقدم صورت گرفته است، سلطه ماده بر انسان به عنوان تبعیت انسان از خودش در مقام خارجیت، به صورت نوعی از خودجادشدنگی که می‌توان از آن تعالی جست مطرح شده است.

همچنانکه سارتر برای پیوستن به مارکسیسم اگزیستانسیالیسم را یکسره رها نکرد، بلکه کوشید تا با تفسیر مجدد مارکسیسم در پرتو نوعی مردم‌شناسی اگزیستانسیالیستی آن دو را با یکدیگر ترکیب کند، انتظار هم می‌رود که در اندیشه او عناصری از پیوستگی و عدم پیوستگی هر دو وجود داشته باشند. البته نتیجه این امر آن نیست که مارکسیسم اگزیستانسیالیستی شده او از هر نوع ابهامی پیراسته است. چنانکه دیدیم، او می‌کوشد تا هر دو موضع را با هم ترکیب کند. از یک طرف مسئله این است که انسان خود تاریخ را می‌سازد و آن هم به نحوی صورت می‌پذیرد که با قطعیت یافتن یک وضعیت خاص تاریخی در آینده منافات دارد، وضعیتی که حاصل ناگزیر عاملیت یک قانون دیالکتیکی حاکم بر فرآیند تاریخ باشد. از طرف دیگر، مسئله این است که ذهن انسان بسادگی

الگوی دیالکتیکی را بر تاریخ تحمیل نمی‌کند، بلکه تاریخ دارای چنان ساختار دیالکتیکی است که به نحو معنی‌داری می‌توان سخن از اینکه انسان در معرض دیالکتیک قرار می‌گیرد یا آن را تحمل می‌کند به میان آورد. سارتر می‌خواهد مفهوم انسان به عنوان فاعل مختار را محفوظ نگه دارد و در عین حال جایی هم برای تصور انسان به عنوان بردۀ عمل لخت باقی بگذارد. او از یک سو می‌خواهد بگویید که این انسان است که حرکت دیالکتیکی تاریخ را آزادانه ایجاد می‌کند، حال آنکه از سوی دیگر به طرح این مسئله می‌پردازد که تاریخ یک فرآیند معقول بی‌متهاست. اگر منظور سارتر از این ادعاهای تاریخ معقول است صرفاً این باشد که مورخان می‌توانند از رویدادها و حرکتهای تاریخی گزارش‌های معقول بنویسند، مشکلی در بین نیست، به جز اشکالاتی که فیلسوف ممکن است مثلاً در باب رابطهٔ بین بازسازی مورخ در زمان حال [از حوادث] گذشته‌ای که دیگر وجود ندارد مطرح کند. اما وقتی که سارتر ادعا می‌کند که تاریخ معقول است، مرادش صرفاً این نیست که تاریخ‌نگاری امری ممکن است. ادعایی او این است که تاریخ به مثابهٔ یک کل، هرچند کلی پایان نیافته، یعنی نوعی فرآیند «تمامیت بخشی»<sup>۱</sup>، مصدق حرکتی معقول است. هر چه بر این ادعا بیشتر پافشاری شود، سارتر به دیدگاهی غایت‌شناختی دربارهٔ تاریخ نزدیکتر می‌شود. دیدگاهی که حاصل آن همان نتیجه‌ای است که او مایل به پرهیز از آن است، یعنی این نتیجه که تاریخ محکوم قانونی دیالکتیکی است که انسان ابزار آن است.

سارتر در پاسخ مثلاً<sup>۲</sup> می‌تواند بگویید که این گزاره که انسان تاریخ و در نتیجه الگوی دیالکتیکی آن را می‌سازد، منافاتی با این مطلب ندارد که انسان ابداً این الگو را بر تاریخ تحمیل نمی‌کند، بلکه آن را می‌یابد یا مورد شناسایی قرار می‌دهد: زیرا انسان آنچه را که خود ساخته است می‌یابد. اگر او، در تاریخ، از خود بیگانگی خویش و اسارت خود را نسبت به عمل لخت یابد، عنده‌تأمل همان چیزی را که ساخته خود است می‌یابد. البته این بدان معنی نیست که او عمدها سبب اسارت خویش شده است. واقع امر این است که فعالیت آدمی از آغاز مشروط و مقید به وضعیت مقدم بر آن یا وضعیتی خاص است. او آزادانه عمل می‌کند، اما نه در خلا. عمل او نتایجی دارد که موجود شرایط پیشین برای

اعمال دیگران است و غیره. با عنایت به وضعیت اساسی آدمی، مسیر تاریخ او همان است که احتمالاً انتظار آن می‌رود. اما در عین حال حکایت فعالیت فاعلهای مختار هم هست. تاریخ را نباید چیزی غیر از عمل خود انسان که تعیین بخش تاریخ است دانست. تاریخ همان عمل انسان است که معروضین فشارِ اعمال شده از ناحیه شرایط مقدم بر آن است و این فشار ممکن است به حد اسارت هم برسد، ولی آزادی بنیادین انسان و توانایی او بر تعالی جستن از این اسارت را از بین نمی‌برد.

به هر حال، سارتر، گرچه به خوبی از پس ایجاد وفاق بین مواضعی که در وهله نخست متعارض به نظر می‌رسند بر می‌آید، ولی انسان آن را قانع‌کننده نمی‌یابد. چنانکه اشاره کردیم، سارتر در جست‌وجوی شرایط امکان دیالکتیک تاریخ در خود انسان است. همین امر این ادعا را برای او ممکن می‌سازد که خود انسان است که تاریخ و الگوی دیالکتیکی آن را می‌سازد و هیچ قانون دیالکتیکی غیربشری که مستقلأً عمل کند و از انسان همچون یک ابزار استفاده کند وجود ندارد. البته چون انسان همیشه در وضعیتی خاص عمل می‌کند، طبیعی است<sup>۱</sup> که از این مطلب چنین نتیجه بگیریم که حرکت تاریخ صرفاً ظهور یا بسط و توسعه رابطه دیالکتیکی ریشه‌ای یا اساسی انسان و محیط است. به عبارت دیگر، این امر که سارتر ریشه دیالکتیک را در بن وجود آدمی می‌نشاند خالی از ابهام نیست. ممکن است لازمه آن این باشد که اگر انسان به طریق خاصی عمل کرد، بنابر اتفاق و تصادف چنان طریقه‌ای را اختیار کرده است و حال آنکه می‌توانست به طریق دیگری عمل کند. ممکن هم هست این امر از آن لازم آید که حرکت دیالکتیکی تاریخ بسط و توسعه وضعیتی بنیادی است، بسط و توسعه‌ای که اساساً قابل پیش‌بینی است. در این مورد دوم استفاده از تعبیر به جریان افتادن یک قانون معقول به نظر می‌رسد، حتی اگر آن قانون طبیعت خود آدمی از آن حیث باشد که در محیطی خاص وجود می‌یابد. چون جلد دوم نقد تاکنون منتشر نشده است، دشوار بتوان دانست که سارتر دقیقاً چگونه می‌خواهد نظر خود درباره تاریخ انسان، به عنوان امری واحد نوعی حقیقت و معقولیت<sup>۲</sup> را بسط و گسترش دهد، بدون آنکه ضرورت فرآیند تاریخی

۱. به این معنی که سیر طبیعی ذهن می‌تواند چنین باشد، بدون آنکه لزوماً حاصل منطقی مطلب مورد بحث باشد. - م.

2. *Ibid.*, P. 635.

از آن لازم آید. اگر هم او این وظیفه را سخت و دشوار یافته و ناگزیر از بحث درباره ناتوانی تحلیلی عقل در فهم حرکت تفکر دیالکتیکی شده است جای شگفتی نیست. نکات [انتقادی] مذکور صرفاً مربوط به مشکلات خاصی است که پیش می‌آید اگر فیلسوف سعی در ترکیب اگزیستانسیالیسم و مارکسیسم داشته باشد. ولی کاملاً معقول است که بپرسیم چرا سارتر یا هر کس دیگری باید چنین تلاشی بکند. اینکه پاسخ دهیم مارکسیسم مبدل به سنگواره شده و نیازمند تزریق اومانیسم به آن است کافی نیست. البته بسیار ممکن است چنین هم باشد. ولی چرا او مارکسیسم را برای این احیای دوباره انتخاب می‌کند؟ چنانکه دیدیم، پاسخ سارتر این است که مارکسیسم تنها فلسفه زنده زمانه ماست. چرا او چنین فکر می‌کند؟ فرض او البته این است که تاریخ را می‌توان به ادواری تقسیم کرد و در هر دوره‌ای تنها یک فلسفه زنده وجود دارد. ما اگر هم فرض نخست را پذیریم و یا آنکه به هر حال از کنار آن با سکوت عبور کنیم، واضح است که در باب فرض دوم می‌توان مناقشه کرد. فلسفه‌های دیگری هم غیر از مارکسیسم وجود دارند که امروزه زنده‌اند. چه چیزی مارکسیسم را زنده‌تر از دیگران می‌کند؟ نمی‌توان گفت به این دلیل که مارکسیسم دارای نتایج عملی است، حال آنکه فلسفه تحلیل زبانی معروف، مثلاً، معطوف به عمل نیست. زیرا سارتر به ما می‌گوید که «هر فلسفه‌ای عملی است، حتی آنکه در بادی امر بیش از همه نظری می‌نماید».<sup>1</sup>

این پاسخ البته کاملاً ساده است. سارتر فرض می‌کند که در هر دوره یک طبقه پیشناز وجود دارد و فلسفه زنده یک دوره از نظر او فلسفه‌ای است که نیازها، منافع، خواستها و هدف همین طبقه را به طور صریح بیان می‌کند. ضرورتی ندارد که اعضای طبقه مورد نظر به تفکر درباره این فلسفه پردازنند. مارکس و انگلس اعضای طبقه بورژوازی بودند، ولی فلسفه‌ای را بسط و گسترش دادند که پرولتاریا را از طبقه‌ای «فی‌نفسه» به طبقه‌ای «فی‌نفسه» و «لنفسه» تبدیل کرد و آن را، یا بخشی از آن را، از زنجیره‌ای از مجموعه‌ها به یک گروه مبدل ساخت. مارکسیسم آگاهی طبقه پیشناز را به نحو صریح بیان می‌کند و آن را قادر می‌سازد تا از وضعیت موجود اجتماعی خود به سوی آینده‌ای که با عمل انقلابی جمعی تحقق می‌یابد تعالی بجوید. مارکسیسم تنها فلسفه انقلابی اصیل زمانه ماست و به همین دلیل تنها فلسفه زنده زمان ما.

درست است که سارتر گاهی از فلسفه به گونه‌ای سخن می‌گوید که در وهلة نخست چیزی متفاوت با آن به نظر می‌رسد. به عنوان مثال، او به خوانندگان خود می‌گوید که فلسفه «باید خود را در مقام تمامیت بخشی به معرفت زمانه خود عرضه کند. فیلسوف بر متحد ساختن جمیع شعب علوم توفیق می‌یابد.»<sup>۱</sup> این سخن درباره نقش فلسفه فی نفسه، شبیه همان رأی پوزیتیویسم کلاسیک درباره فلسفه، مبنی بر این است که فلسفه ترکیب و تألفی از علوم مختلف است. سارتر ادامه می‌دهد که فیلسوف معرفت زمانه خود را با استفاده از چارچوبهایی سامان‌بخش که می‌بین «تلقیات و روش‌های طبقه پیشتاز در ارتباط با زمانه خود و جهان است»<sup>۲</sup> توحید می‌بخشد. بنابراین، علی‌رغم طرح نقش وحدت‌بخشی [فلسفه] نسبت به علوم، باز هم فلسفه زنده، فلسفه طبقه پیشتاز است.

شاید این مطلب کاملاً درست باشد که هر حکمی در باب ماهیت فلسفه اتخاذ نوعی موضع فلسفی است، احتمالاً جز در موردی که حکم صرفاً در باب کاربرد زیانی آن باشد. با این همه، این امر بوضوح روشن است که مفهوم موردنظر سارتر در باب فلسفه زنده می‌بین آن است که او پیشتر مارکسیسم را پذیرفته است. به این جهت، انتخاب مثالهای تاریخی از سوی او و حتی تعریف یا توصیف او از انسان به عنوان «ارگانیسمی عمل کننده که با کثرتی از ارگانیسمها در فضایی از کمبود زندگی می‌کند»<sup>۳</sup>، نیز محکوم نوعی نگرش مارکسیستی پیشین است. بی‌تر دید انسان همین است که سارتر می‌گوید، حتی اگر این همه آنچه او می‌گوید نباشد. اما انتخاب حیثیات خاصی از انسان و موضع او در باب تأکیدات خاص بوضوح متأثر از این امر است که او قبل از پذیرفته است که مارکسیسم تنها فلسفه زنده زمانه ماست. البته در نهایت ناگزیر از پذیرش این نتیجه‌ایم که تعهدات شخصی اجتماعی و سیاسی سارتر در اساس سبب شده است که او مارکسیسم را به عنوان فلسفه‌ای که قصد احیای آن را دارد انتخاب کند.

اگر فلسفه زنده زمانه‌ای نشان‌دهنده خودآگاهی و آرمانهای طبقه پیشتاز است، نتیجه‌ای که بالطبع باید گرفت این است که این مسئله فقط به معنایی نسبی صادق است، زیرا ادوار دیگری هم با طبقات پیشتاز دیگر و فلسفه‌های زنده دیگر هم وجود داشته‌اند.

1. *Ibid.*, P. 15.3. *Ibid.*, P. 688.2. *Ibid.*, P. 15.

البته سارتر هم نمی‌خواهد مارکسیسم را به نحو انحصاری به طبقهٔ پیشوپیوند بزند. او در نقد بر این نکته تأکید می‌ورزد که مارکسیسم فلسفهٔ انسان از خود بیگانه، و نه فقط فلسفهٔ کارگر از خود بیگانه، است. چنانکه دیدیم او می‌کوشد تا برای مارکسیسم مبنای در نوعی انسان‌شناسی یا در نظریه‌ای دربارهٔ انسان ایجاد کند که امکان اسارت او را نشان می‌دهد، ولی منطقاً مقدم بر تنازع طبقاتی است، زیرا ناشی از وضعیت اساسی انسان فی‌نفسه است. اگر از این منظر به مارکسیسم بنگریم، به نظر می‌رسد که مارکسیسم فقط فلسفهٔ طبقهٔ خاصی نیست، بلکه فلسفهٔ انسان و تاریخ است. شاید هم تا حدودی بتوان بین هر دو نظریه جمع کرد. شاید بتوان ادعا کرد – چنانکه مارکسیستها بی‌تر دید مدعی‌اند – که پیروزی پرولتاریا، دیر یا زود، آزادی انسان را هم به طور کلی با خود خواهد آورد. رستگاری انسان با انقلاب پرولتاریایی حاصل خواهد شد. اما در این صورت مارکسیسم دیگر فلسفهٔ زندهٔ زمانهٔ ما، به معنی مذکور در فوق، نیست، بلکه تنها فلسفهٔ حق خواهد بود که در همهٔ زمانها حق است. شاید سارتر در جلد دوم نقد به این مسئله که در باب احیای مارکسیسم واقعاً چه مدعیات بحقی دارد، بیشتر بپردازد. هرچند که به حسب ظاهر به نظر نمی‌رسد که مسئله را چندان روشن کند.

با این همه، بسیاری چنین نقدی را کم‌ارزش می‌دانند. آنها که می‌توانند این عقیده را به راحتی بپذیرند که مارکسیسم فلسفهٔ زندهٔ زمان ماست، این نوع انتقاد را هم صرفاً نمایش ملال‌آوری می‌دانند که از یک فیلسوف تاریک‌اندیش بورژوا انتظار می‌رود. مع‌الوصف، کسانی که معتقد‌اند که مارکسیسم تنها از آن رو دارای حیات و قدرت است که ایدئولوژی رسمی حزب قدرتمندی، مصراً بر حفظ قدرت خویش و اقتدار طلب شده است و اگر به خود وانهاده شود به همان راه دیگر نظامهای معروف خواهد رفت، ممکن است به دلیل دیگری انتقاد داشته باشد. شاید آنها چنین بیندیشند که سارتر استعداد درخشان خود را صرف دمیدن روح تازه در کالبدی کهنه کرده است و اموری ارزشمندتر از تعارضات و ابهاماتی که او در تلاش برای احیای فلسفه‌ای مربوط به قرن نوزدهم، نه نیمة دوم قرن بیستم، به آنها پرداخته است نیز وجود دارند. شاید چنین باشد، ولی مارکسیسم هنوز جاذبه‌ای قوی دارد و حتی امروز هم از اهمیت بارزی برخوردار است. این امر نیز با اینکه مارکسیسم اسطوره‌ای قدرتمند است، یعنی قدرتمند است در صورتی که مورد اعتقاد واقع شود، متناسب است. می‌توان گفت که سارتر از آن رو شیفتۀ

این اسطوره شده است که آن را ترجمان و ابزار همان عاملی می‌بیند که خود را به آن متعهد کرده است. در عین حال، مارکسیسم اسطوره‌ای است که ممکن است مورد سوء استفاده قرار بگیرد و به ابزاری در دست گروهی ستمگر که در اندیشه حفظ قدرت خویش باشد تبدیل شود. به این ترتیب، تلاش برای دمیدن روح تازه در این اسطوره و حیات تازه به آن بخشیدن، دعوتی انقلابی به خلق جامعه‌ای نو است.

## فصل هجدهم

### پدیدارشناسی مولوپونتی

#### ۱. آلبر کامو: پوچی و فلسفه عصیان

اگر فیلسفی بخواهد به بحث درباره موضوعاتی همچون آزادی انسان، اعتماد، تعهد و روابط شخصی بپردازد، ناگزیر روش او روشن انتزاعی و در قالب اصطلاحاتی عام یا مفاهیمی کلی خواهد بود. مثلاً کارل یاسپرس تفاوت دقیقی بین عینیت‌بخشی علمی به انسان و تلاش فیلسوف برای وضوح بخشیدن به آگاهی درونی آدمی از آزادی اش و روشن ساختن امکانات اساسی او برای استعلای خود قائل شده است.<sup>۱</sup> حتی یاسپرس هم برای نوشتمن درباره انسان می‌بایست از مفاهیم کلی استفاده کند، هرچند که در این خصوص بر مقولات خاصی تأکید می‌ورزید. از اینجا می‌توان فهمید که چرا متفکران خاصی چون سارتر و مارسل علاوه بر آثار تخصصی فلسفی خود نمایشنامه و، در مورد سارتر رمان هم، منتشر کرده‌اند و در آنها توanstه‌اند «مسائل حیات» را بر اساس اعمال،

۱. نظر یاسپرس را این گونه می‌توان توضیح داد. انسان، به عنوان موضوعی برای پژوهش علمی، چیزی است که از قبل ساخته و پرداخته شده است و فیزیولوژیتها و روان‌شناسها و مانند آنها به روش‌های مختلف می‌توانند انسانها را طبقه‌بندی کنند. از نظر فیلسفان «وجود» (Existenz) انسان فاعل مختاری است که خود را می‌سازد: او همیشه «وجود ممکن» است. هر فردی یگانه، یعنی امکان یگانه‌ای از استعلای خود، است.

گرفتاریها، انتخابها و روابط افراد آشکار کنند. چنین آثاری می‌توانند ظهور عینی و شورانگیز به موضوعاتی بیخشند که پیشتر به نحوی انتزاعی‌تر مطرح شده‌اند یا، چنانکه در مورد مارسل واقع شده، بر بیان انتزاعی‌تر و فلسفی‌تر مقدم شوند. البته در مورد این دو، هر دو قسم آثار با یکدیگر ارتباط مشخصی دارند و چنین ارتباطی در آثار نویسنده‌ای که به هنگام نوشتن داستانهای پلیسی عامه‌پسند و برای افزایش درآمد خود فلسفه‌اش را به کناری می‌نهد وجود ندارد.

به هر حال، اگر در بحث از فلسفه فرانسه، اندیشه سارتر هم مورد بحث قرار گرفت به سبب آن دسته از آثار او بود که دعوی فلسفی بودن دارند، و چنین نیز هستند، نه به سبب نمایشنامه‌هایی مثل مگسها یا درسته، گرچه این آثار نیز ارتباط مشخصی با آثار دسته نخست دارند. اینجا این سؤال مطرح می‌شود که آیا آوردن نام شخصیت‌هایی ادبی که معمولاً آنها را از نظر فلسفی مهم می‌دانند ولی خود آنها نه تنها آثار فلسفی، به معنی دانشگاهی آن، منتشر نکرده‌اند، بلکه از هر گونه ادعایی مبنی بر فلسفه بودن هم تحاشی ورزیده‌اند [در زمرة شخصیت‌های فلسفی] درست است یا نه. تعیین ضوابطی برای این کار که از نظر عقلی غیرقابل نقض باشند دشوار است. اگر فلسفه را علمی بدانیم که به اثبات صدق قضایای خاصی می‌پردازد، احتمال ندارد، که مثلاً بحث درباره داستایفسکی را در یک کتاب مربوط به تاریخ فلسفه روسیه بیاوریم. در کتاب ن. ا. لاسکی<sup>۱</sup> درباره فلسفه روسیه<sup>۲</sup> هم گرچه مکرراً از او یاد می‌شود ولی همه آنها فرعی و تبعی است، نه آنکه نام او در ضمن فلاسفه روس آمده باشد. البته می‌توان دیدگاهی موسع‌تر درباره نگارش معنی دار فلسفی هم اتخاذ کرد و [در این صورت] اگر از جنبه‌های مختلف اندیشه داستایفسکی هم بحث شود، چندان خلاف انتظار نیست. در واقع هم دایرة المعارف فلسفه ویراسته پل ادواردز<sup>۳</sup> مقاله‌ای به این رمان‌نویس بزرگ روس اختصاص داده است.

در مورد تفکر متاخر فرانسه نیز چنین سؤالاتی ممکن است در مورد آلبر کامو<sup>۴</sup>

1. N. O. Lossky.

2. *History of Russian Philosophy* (New York, 1951).

3. Paul Eduards.

4. Albert Camus

طرح شود.<sup>۱</sup> او فیلسوف به معنای تخصصی کلمه نبود، اصلاً هم چنین ادعایی نداشت. اما با توجه به موضوعاتی که درباره آن‌ها قلم می‌زد، معمولاً در بحث از اگریستانسیالیسم فرانسه به او هم اشاره می‌شود، هر چند که وی منکر اگریستانسیالیست بودن خود بود.

به نظر می‌رسد طرح نکاتی هم درباره او موجه باشد؛ هر چند الزامی نیست.

آلبر کامو (۱۹۱۳ - ۱۹۶۰) در الجزیره متولد شد و تحصیل کرد. در سال ۱۹۴۰ به پاریس، که در آن فعالانه در نهضت مقاومت شرکت کرد، رفت. در ۱۹۴۲ رمان خود با نام «ییگانه»<sup>۲</sup> و رساله تحقیقی معروفی با نام افسانه سیزیف<sup>۳</sup> را منتشر کرد. بعد از جنگ هم به فعالیت سیاسی خود ادامه داد و تعدادی از مقالات سیاسی او که ابتدا در روزنامه کومبا<sup>۴</sup> و جاهای دیگر منتشر می‌شد در کتاب سه جلدی اکنونی‌ها<sup>۵</sup> تجدید طبع شد. رمان معروف کامو، طاعون<sup>۶</sup>، هم در ۱۹۴۷ منتشر شد و در ۱۹۵۱ رساله انسان عاصی<sup>۷</sup> را که روابط او و سارتر را تیره کرد منتشر ساخت. رمان سقوط<sup>۸</sup> در ۱۹۵۶ منتشر شد. او در سال بعد جایزه نوبل ادبیات را دریافت کرد، ولی در ۱۹۶۰ در یک سانحه اتو میل درگذشت.

یادداشتها<sup>۹</sup> و برخی نمایشنامه‌هایش هم به انگلیسی ترجمه شده است.

کامو به سبب این سخشن اشتهر دارد که «تنها یک مسئله واقعاً جدی فلسفی وجود دارد؛ مسئله خودکشی. قضاوت در این باره که آیا زندگی به زحمت زیستنش می‌ارزد یا نه، این است پاسخ به پرسش بنیادین فلسفه».<sup>۱۰</sup> شاید این سخن به حسب ظاهر دیدگاه غربی نسبت به فلسفه تلقی شود. پیش‌فرض این دیدگاه این است که انسان در جهان و در زندگی خود و در تاریخ به دنبال نوعی معنی است که مبنای آرمانها و ارزش‌هایش باشند و آنها را تقویت و حمایت کند. انسان می‌خواهد مطمئن شود که واقعیت فرآیندی معقول و دارای غایت است و واجد یک قانون اخلاقی عینی. به عبارت دیگر، آدمی

۱. البته شخصیت‌های فرانسوی بسیاری مستند که آثارشان دارای اهمیت فلسفی است، ولی نمی‌توان از همه آنها در یک کتاب تاریخ فلسفه بحث کرد. ژورژ باتای (Gorges Bataille) مژلف تجربه درونی (L'expérience intérieure, 1943) درباره نیجه (sur Nietzsche, 1945) و آثار دیگر، یکی از آنهاست.

2. *L'étranger*

3. *Le mythe de Sisyphe*

4. *combat*

5. *Actualèles*

6. *Le Peste*

7. *L'homme révolté*

8. *La chute*

9. *Cornets*

10. *Le mythe de Sisyphe* (New French edition, 1942), P. 15.

طالب این وثوق فلسفی است که حیاتش بخشی از فرآیندی معقول و معطوف به غایتی آرمانی است و در تلاش برای دستیابی به آرمانهای شخصی اش از پشتیبانی و حمایت عالم یا واقعیت، به منزله یک کل، برخوردار است. رهبران بزرگ دینی و آفرینندگان نظامها و جهان نگریهای مابعدالطبیعی کوشیده‌اند تا این نیاز را بر آورند. ولی تفاسیر آنها درباره جهان هم در قبال نقد تاب نمی‌آورد. عاقبة الامر جهان برای فرد روشن بین بی‌هیچ غایت یا معنی معینی ظاهر می‌شود. جهان معقول نیست. به این ترتیب، احساس پوچی<sup>۱</sup> پیدا می‌شود. به بیان دقیق‌تر، جهان فی نفسه پوج نیست: فقط هست. «پوچی از این تقابل بین خواسته انسان و سکوت غیرعقلانی عالم پیدا می‌شود ... نامعقول، حسرت انسان و پوچی حاصل از تعارض آن دو با یکدیگر سه شخصیت این نمایش‌اند ...»<sup>۲</sup> احساس پوچی ممکن است به طرق مختلفی دست دهد. مثلاً با درک بی‌تفاوتوی طبیعت نسبت به ارزشها و آرمانهای انسان، با فهم این مسئله که مرگ نقطه پایان است یا با ضربه‌ای که حاصل درک ناگهانی بی‌معنایی و بیهودگی روال عادی زندگی است. برخی از اهل فکر این پوچی را درک می‌کنند، ولی پس از این درک، نوعی روش واقعیت‌گریزی را در پیش می‌گیرند. کارل یاسپرس از «ناکامی»<sup>۳</sup> آرزوهای انسان به امر متعال جهش می‌کند، حال آنکه لوث‌چستف<sup>۴</sup> به جهش مشابهی در مورد خدایی که ورای عقل است دست می‌زند. ولی انسانی که، مثل نیجه، می‌تواند با پوچی وجود انسان رو در رو قرار بگیرد، می‌بیند که معنی جهان رخت بر می‌بندد. به این ترتیب مسئله خودکشی مطرح می‌شود، زیرا «زنده‌گی به معنی دیدن یعنی دلیلی برای هستی نداشتن، چیزی است که قابل تحمل نیست. انسان نمی‌تواند بدون معنی زندگی کند.»<sup>۵</sup>

البته خودکشی چیزی نیست که کامو آن را توصیه کند. به عقیده او خودکشی تسلیم شدن به پوچی و انقیاد در برابر آن است. شرف و بزرگی انسان نه در تسلیم شدن است و نه در آن نوع واقعیت‌گریزی که فیلسوفان اگزیستانسیالیست (همچون یاسپرس) به آن تن

1. *Le Sentiment de L'absurde*

2. *Ibid.*, P. 45.

3. shipwreck

کامو بین احساس پوچی و تصور یا عقیده به پوچی فرق می‌گذارد.

4. Leo Chestov

5. از نمایشنامه کالیگولا.

در می‌دهند. بلکه در زیستن با آگاهی از پوچی و در عین حال مبارزه کردن با آن از طریق متعهد کردن خویش و زیستن به کامل ترین وجه ممکن است. در واقع، معیارهای مطلقاً که به ما اجازه دهنده تا فرد را مجبور کنیم که چگونه زندگی کند وجود ندارد. به گفته ایوان کاراما佐وف<sup>۱</sup> همه چیز مجاز است. ولی نتیجه این سخن آن نیست که «پوچی جرم و جنایت را مجاز می‌دارد. این نتیجه‌گیری احمقانه است ... اگر تمامی تجارب یکسان است، وظیفه و تکلیف هم همان قدر مشروع است که هر چیز دیگر. با برالهوسی هم می‌توان اهل فضیلت بود». <sup>۲</sup> پوچگرا<sup>۳</sup> ممکن است انواع مختلف داشته باشد. دون روان<sup>۴</sup>، که به تمام و کمال و تا آنجا که بتواند از لذتها بهره می‌برد، یک نوع آن را تجربه می‌کند، در عین حال که می‌داند هیچ یک از آن لذایذ واجد هیچ معنای غایی نیست. همین طور است کسی که از بی‌معنایی تاریخ و بیهودگی غایی آگاه است ولی در موقعیت تاریخی خویش همچنان خود را ملتزم به یک آرمان اجتماعی یا سیاسی می‌کند. همین گونه است هترمند خلاقی که به خوبی از اینکه خود و عملش در معرض نابودی و فنا هستند آگاه است و در عین حال زندگی خود را وقف خلاقیت هنری می‌کند. کامو در طاعون این مسئله را مطرح می‌کند که آیا قدیس ملحد هم ممکن است وجود داشته باشد یا نه، پوچگرا بی خدادست، ولی نتیجه این سخن هرگز آن نیست که او نمی‌تواند با ایثار و از خودگذشتگی، خویش را وقف آسایش همنوعانش کند. در واقع، اگر بدون چشمداشت پاداشی این کار را انجام دهد و بداند که در درازمدت چگونگی عمل او تأثیر چندانی ندارد، چنین شخصی دقیقاً با همین درآمیختن آگاهی از بیهودگی غایی و زندگی همراه با عشق به ایثار است که عظمت آدمی را به نمایش می‌گذارد؛ پس بسی تردید می‌توان قدیس بود.

کامو در مورد ادعای بی‌معنی بودن جهان و تاریخ انسان (به این معنی که آنها هدف یا غاییتی که مستقل از آدمی باشد ندارند) اساساً با سلتر موافق است؛ گرچه سارتر به اندازه کامو درگیر مسئله «پوچی» نیست. در این مورد کامو اندیشه خود را از سارتر اخذ نکرده است و باید در این مورد به نحوی سخن بگوییم که گویی کامو اندیشه‌های خود را صرفاً از کسی که پیش از او بوده و ام‌گرفته است. البته واضح است که نیچه تأثیر قابل

1. Ivan Karamazov

2. *Le mythe de Sisyphe*, P.49.

3. L'homme absurde

4. Don Juan

توجهی در کامو داشته است. کامو بر آن بود که نیچه به درستی به افول و ظهور نیهیلیسم توجه کرده است و کامو هم مثل فیلسوف آلمانی انسان را تنها موجودی می‌دانست که می‌تواند بر نیهیلیسم غلبه کند. در عین حال کامو را نمی‌توان فیلسوفی کاملاً نیچه‌ای دانست. زیرا هر چه می‌گذشت مسئله بی‌عدالتی و ستم در جامعه انسانی توجه کامو را بیشتر به خود جلب می‌کرد، حال آنکه در مورد نیچه چنین نبود. البته او عقیده خود را مبنی بر اینکه «این جهان معنایی غایی ندارد»<sup>۱</sup> رها نکرد، ولی تأکیدش نه بر طغيان عليه وضعیت انسان چنانکه هست، بلکه بیشتر بر اعتراض بر بی‌عدالتی، ستمگری و بی‌رحمی بود. درواقع او معتقد بود که احساس پوچی، فی‌نفسه، نمی‌تواند توجیه کننده هیچ چیز، از جمله خودکشی، باشد. «اگر کسی به هیچ چیز معتقد نباشد، اگر هیچ چیز معنایی نداشته باشد، اگر بر هیچ ارزشی نتوان انگشت گذاشت، همه چیز محاذ است و هیچ چیز اهمیتی ندارد... فرد مختار است که کوره‌های آدم‌سوزی را شعلهور یا زندگی خویش را وقف خدمت به جذامیان کند.»<sup>۲</sup> عصیان در واقع مبنی بر تصدیق وجود [یک سلسله] ارزشهاست. درست است که ارزشها خود مصنوع آدمی‌اند ولی این امر تاثیری در این واقعیت ندارد که اگر من بر ظلم و بی‌عدالتی عصیان و طغيان کنم، ارزشهاي آزادی و عدالت را مورد تأکید قرار داده‌ام. به عبارت دیگر، از نظر کامو پوچی کیهانی در حال عقب‌نشینی و ضعف و نوعی ایدئالیسم اخلاقی در حال پیشرفت است، ایدئالیسم اخلاقی‌ای که مستلزم ایجاد گروهی نخبه، اشرافیتی از انسانهای برتر به زیان توده مردم نیست. بلکه ایدئالیسمی که بر آزادی و عدالت برای همه تأکید می‌کند، آزادی و عدالت واقعی، نه فساد یا بردگی‌ای که تحت چنین عناوین مقدسی مخفی شده باشد.

کامو دلیستگی‌ای به جامعه بورژوازی نداشت. ولی عمیقاً از این امر که ممکن است عصیان در برابر نظم موجود نهایتاً به تحمیل بردگی بینجامد آگاه بود. «رویداد بزرگ قرن بیست پشت کردن جنبش انقلابی به ارزشهاي مربوط به آزادی، عقب‌نشینی فزاینده سوسياليسیم متکی بر آزادی در مقابل حملات نوعی سوسيالیسم سازاری و نظامی بود.»<sup>۳</sup> انسان نمی‌تواند در مقام تماشاگر کل تاریخ ایفای نقش کند و هیچ عمل تاریخی‌ای نیز چیزی بیش از خطر یا ماجرایی که تا حدودی می‌توان درباره آن قضاوت عقلانی کرد

1. *Resistance, Rebellion and Death*, P. 21.

2. *The Rebel*, P. 13.

3. *Resistance, Rebellion and Death*, P. 67.

نیست. نتیجه اینکه از هیچ اقدام و عمل تاریخی به حق نمی‌توان برای توجیه «هیچ زیاده‌روی یا هیچ وضعیت ظالمانه و استبدادی بهره گرفت».<sup>۱</sup> مثلاً کشتار و ستم به نام حرکت تاریخ یا بهشتی دنیوی که در آینده‌ای نامعلوم حاصل می‌شود ناموجه است. اگر برای توجیه چیزی بتوان از نیهیلیسم مطلق استفاده کرد، از عقلگرایی مطلق هم، که در آن تاریخ جای خدا را گرفته باشد، می‌توان. از جهت تناقض «تفاوتی بین این دو رهیافت نیست. از لحظه‌ای که آنها مورد قبول واقع می‌شوند، زمین بدل به ویرانه می‌شود».<sup>۲</sup> باید از مطلقاًها پرهیزیم و به اعتدال و تحديد روکنیم. «آزادی مطلق، قائل شدن حق تسلط است برای کسی که از همه قوی‌تر است»<sup>۳</sup> و بنابراین بی‌عدالتی تداوم می‌یابد. «عدالت مطلق با امحاء هرگونه مخالفتی حاصل می‌شود. پس آزادی را نابود می‌کند».<sup>۴</sup> برای مصلحت انسان زنده، نه تاریخ یا انسان آینده، است که از ما خواسته شده است که با بی‌عدالتی و ستم موجود، هر جا که باشد، مبارزه کنیم. «گشاده‌دستی واقعی نسبت به آینده، دادن همه چیز به زمان حال است».<sup>۵</sup>

چنانکه گفتیم انتشار کتاب «عصیان» منجر به ایجاد شکافی در روابط کامو و سارتر شد.<sup>۶</sup> سارتر به کمونیسم نزدیکتر شده بود. گرچه به حزب کمونیست نپیوست، پیشتر هم در صدد آمیختن اگزیستانسیالیسم و مارکسیسم برآمده بود. کامو در عین حال که «اگزیستانسیالیست» بودن خود را رد می‌کرد، معتقد بود که این دو با یکدیگر ناسازگارند و مارکسیسم با دنیوی کردن مسیحیت و حرکت تاریخ را به جای خداگذاشتن، مستقیماً به مرگ آزادی و به ارتعاب‌های استالینیسم انجامید. چنانکه مشکل دموکراسی بورژوازی هم که اصول محض عقل را جانشین حقایق ازلی الهی کرد، این بود که آن اصول در عمل به اجرا در نیامد. دموکراسی بورژوازی به نام آزادی از استثمار و بی‌عدالتی چشم‌پوشی می‌کند و این خود تأیید خشونت است. کامو چه چیزی را می‌خواست جانشین کمونیسم، فاشیسم، نازیسم و دموکراسی بورژوازی کند؟ به جز برخی اشارات در باب مزایایی که از طریق تشکل سندیکایی<sup>۷</sup> برای فرد حاصل می‌شود،

1. *The Rebel*, P. 253.

2. *Ibid*, P. 253.

3. *Ibid*, p. 252

4. *Ibid*, P. 251.

5. *Ibid*, P. 268.

6. بررسی انتقادی این کتاب را فرانسیس ژانسون (Francis Jeanson) منتشر کرد و کامو در قالب نامه‌ای به ویراستار، که خود سارتر بود، به آن پاسخ داد و این پاسخ تند و پرخاشگرانه سارتر را در پی داشت.

7. trade unionism

تصویر روش دیگری [[از جانشین آنها]] ارائه نمی‌دهد. سارتر هم او را کسی می‌داند که به انتقاد از جنبش‌های مختلف می‌پردازد ولی تنها ایده‌های مبهم و کلی ارائه می‌کند. البته کامو نمی‌خواهد طرح کلی ارائه کند. فلسفه عصیان از نظر او عمدتاً مربوط به ارزش‌های اخلاقی و بسط و گسترش مسئولیت اخلاقی است و تأکید می‌کند که عصیانگر، گرچه از آن رو که عمل خود را صحیح می‌داند باید عصیان کند، ولی باید با آگاهی از این امر که ممکن است خطای کند، چنین کاری را انجام دهد. فرد کمونیست توجهی به این امر که ممکن است خطای کند ندارد؛ بی‌رحمی او نیز از همین روز است. تنها امید آینده جامعه‌ای باز است که در آن شوق به عصیان و روح اعتدال در کشاکش مدام باشد.<sup>۱</sup>

نتیجه این مطلب آن نیست که کامو، در صورتی که نهادهای بی‌عدالتی از جامعه رخت برپنده، به انسان ایمان بی‌قید و شرط دارد. شخصیت محوری رمان سقوط او به نام کلامانس<sup>۲</sup> به "تفاق اساسی انسانها"<sup>۳</sup> اشاره می‌کند، به نحوی که گویا ریشه شرّ را در خود آدمی جایگیر می‌داند. البته این با آنچه او باید درباره نهادهای اجتماعی بگوید ناهمانگ نیست، زیرا این نهادها ساخته انسان‌اند. در عین حال به نظر می‌رسد که چرخشی در اندیشه وی از تأکید بر پوچی، که حاصل تقابل انسان و جهان است، و از شرور اجتماعی به شر در سرشت انسان صورت گرفته است. اگر مرگ نابهنجامش نبود اندیشه‌اش چه تحولی پیدا می‌کرد، پرسشی است که نمی‌توان به آن پاسخ داد.

کامو کسی بود که می‌دید نمی‌تواند عقاید مسیحی را پذیرد، ولی او نه فقط آرمانهای والای اخلاقی داشت، بلکه شدیداً علاقه‌مند به آزادی انسان، عدالت اجتماعی، صلح و محو خشونت بود. او ضد مسیحی به معنی متعارف آن نبود و به خود مسیحیت چندان اعتراض و اشکالی نداشت (او دوستانی مسیحی داشت که آنها را می‌ستود). اشکال کامو به طرز نگرش سازشگرانه و نامشخص نسبت به شرور اجتماعی و سیاسی بود، که آن را انحراف از الهام اصیل مسیحی می‌دانست. «انسان وقتی که خدا را تابع قضاوت اخلاقی می‌کند، او را در قلب خود می‌کشد.»<sup>۴</sup> اینجا این پرسش مطرح می‌شود که مبنای

۱. کامو به شدت بر کاهش خشونت تأکید می‌ورزد. از نظر او عدم خشونت مستلزم نفی مجازات اعدام نیز هست ← «ملاحظاتی درباره گیوتین» در مقاومت، عصیان و مرگ.

2. Clamence

3. *The Collected Fiction of Albert Camus* (London, 1960). P. 282.

4. *The Rebell*, P. 57.

اخلاق چیست. اگر به نام عدالت منکر خدا شویم، آیا مفهوم عدالت را بدون داشتن تصوری از خدا می‌توان فهمید؟<sup>۱</sup> کامو به فلسفه به معنی تخصصی آن چندان علاوه نداشت که وقت و توان خود را وقف تأملات طولانی در باب چنین مسائلی کند. او پذیرفته بود که انسان نمی‌تواند بدون ارزش زندگی کند. اگر بخواهد زندگی کند، با همین خواستن یک ارزش را قبول کرده است، یعنی این را که زندگی خوب است یا ارزش زیستن دارد یا باید آن را شایسته زیستن کرد. انسان از آن جهت که انسان است می‌تواند بر استثمار، ستم، بی‌عدالتی و خشونت طغیان کند و با همین طغیان ارزشهایی را که به نام آنها طغیان می‌کند، مورد تأیید و تصدیق قرار می‌دهد. بنابراین، فلسفه طغیان مبنای اخلاقی دارد و اگر این مبنای نفی شود، چه به صراحت و چه به نام اموری انتزاعی مثل حرکت تاریخ یا با سیاست مبتنی بر مصلحت، آنچه با انقلاب و به نام آزادی شروع شده بود به استبداد و سرکوب آزادی تبدیل می‌شود. کامو مدعیات خود را به تدریج و بدون هیچ‌گونه تکیه گاه ساخته و پرداخته نظری رها کرد. ولی به شهادت سخنانی که به هنگام اعطای جایزه نوبل به او ایراد کرد، بر مسائل مربوط به انسان در زمانه ما پرتو می‌افکند. او حقیقتاً و عمیقاً درگیر این مسائل بود، و چنانکه شرح حال نویسانش نیز متذکر شده‌اند، نشان داد که نسبت به آنها هم متعهد است و هم بر کنار از جانبداری. بی‌شک او فردی متعهد بود. در عین حال آن قدر بی‌طرف بود که از این گرایش اسف‌انگیز، اگر نه غیرمعمول پرهیزد که اشکالات و مصائب یک نظام سیاسی را تقبیح کند و همان اشکالات یا بدتر از آنها را در یک نظام سیاسی دیگر نادیده بگیرد. به عبارت دیگر، متعهد کامو در اصل سرشتی اخلاقی داشت نه سیاسی.

## ۲. مولوپونتی: جسم - فاعل شناسایی<sup>۲</sup> و جهانش

در چرخش از آلبر کامو به موریس مولوپونتی<sup>۳</sup> (۱۹۰۸ - ۱۹۶۱) ما از یک رساله‌نویس، رمان‌نویس و نمایشنامه‌نویس متعهد اجتماعی و سیاسی به یک متخصص فلسفه رو می‌کنیم. نه اینکه می‌توان مولوپونتی را نامتعهد دانست. زیرا او هم معتقد بود که اخلاق را نمی‌توان از عمل سیاسی تفکیک کرد و خود او نیز تا مدتی طرفدار مارکسیستها بود،

1. *Ibid*, P. 57.

2. body-subject

3. Maurice Merleau-Ponty

هر چند که کمتر جزء گرایی مارکسیستی به کار می‌برد، با این همه، در حالی که نمی‌توانیم تفکر کامو را مستقل از تعهد اجتماعی و سیاسی اش در نظر بگیریم، حوزه‌های وسیعی از فلسفه مارلوپونتی را می‌توان صرفاً از جهت نظری مورد ملاحظه قرار داد.

مارلوپونتی پس از تحصیل در دانشسرای دولتی پاریس و اخذ درجه آگرگاسیون در فلسفه، به تدریس در یک دبیرستان دوره متوسطه و سپس در دانشسرای دولتی پرداخت. پس از جنگ، که او در آن به عنوان افسر خدمت می‌کرد، ابتدا به استادی دانشگاه در لیون و سپس در سورین رسید. در سال ۱۹۵۲ کرسی استادی فلسفه در کولژ دو فرانس به او واگذار شد. مارلوپونتی از بنیانگذاران نشریه «مانهای جدید»<sup>۱</sup> و همراه سارتر ویراستار مشترک آن بود. برخی از او به عنوان «اگزیستانسیالیست»<sup>۲</sup> یاد کرده‌اند و هر چند که انتساب او به اگزیستانسیالیسم الحادی نیز دور از واقعیت نیست، ولی بهتر این است که او را پدیدارشناس<sup>۳</sup> بدانیم. این عنوان به متمایز کردن او از سارتر هم کمک می‌کند. البته سارتر هم تحلیل پدیدارشناختی را بسط و گسترش داد. ولی مسئله این است که عنوان «اگزیستانسیالیست» با توجه به این امر که مارلوپونتی مددی همراه سارتر بود این احساس را القا می‌کند که او دستیار یا شاگرد سارتر بوده است، حال آنکه او در واقع متفکری مستقل و اصلی بود.

اولین اثر مهم مارلوپونتی ساختمار رفار<sup>۴</sup> در سال ۱۹۴۲ در پاریس منتشر شد. پس از آن در ۱۹۴۵ کتاب پدیدارشناسی ادر اک<sup>۵</sup> انتشار یافت. در سال ۱۹۴۷ مارلوپونتی کتاب اومانیسم و خشونت، گفتاری درباره مسئله کمونیسم<sup>۶</sup> را منتشر کرد که در آن به استفاده کمونیستها از خشونت پرداخت. مجموعه‌ای از مقالاتش با عنوان معنی و بی‌معنی<sup>۷</sup> در ۱۹۴۸ منتشر شد. سخنرانی مارلوپونتی در مراسم آغاز به کار او در کولژ دو فرانس با عنوان سنجش فلسفه<sup>۸</sup> در ۱۹۵۳ انتشار یافت. در ۱۹۵۵ کتاب ماجراهای دیالکتیک<sup>۹</sup> را، که در آن به انتقاد از سارتر

#### 1. *Les temps modernes*

۲. مثلاً عنوان کتاب جالب توجهی درباره تفکر او به قلم A. de Waehlens چنین است:

*Une Philosophie de L'ambiguité: L'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty* (Louvain, 1951)

#### 3. *Phenomenologiste*

#### 4. *La structure du Comportement*

#### 5. *Phénoménologie de la Perception*

#### 6. *Humanisme et terreur, essai sur le Problème Communiste*

#### 7. *Sens et non-sens*

#### 8. *L'éloge de la philosophie*

#### 9. *Les aventures de la dialectique*

پرداخته بود، و پس از آن در ۱۹۶۰ کتاب نشانه‌ها<sup>۱</sup> را منتشر کرد. مارلوبونتی پیش از مرگ تألیف کتاب تازه‌ای با عنوان مرثی و نامرثی<sup>۲</sup> را به منظور بیان تازه‌ای از فلسفه خود آغاز کرده بود. بخش نوشتۀ شده این کتاب همراه با یادداشت‌هایی که برای سایر بخشها تهیه کرده بود در ۱۹۶۴ منتشر شد.

مارلوبونتی در یک سخنرانی که در ۱۹۵۵ در جنوا ایراد کرد تأکید می‌کند که قرن بیستم خط فاصل بین جسم و ذهن را از میان برداشته است و حیات انسان را یکسر، هم ذهنی و هم جسمانی می‌بیند که همیشه مبتنی بر جسم و همیشه (حتی در مادی‌ترین انواع آن) معطوف به روابط بین اشخاص است.<sup>۳</sup> این سخن از یک سو اشاره به غلبه ثنویت<sup>۴</sup> دارد و از سوی دیگر بر ماتریالیسمی که همه چیز را به پدیده‌های مادی مؤول می‌کند. خواننده ممکن است این قضاوت را غیردقیق بداند. مثلاً سارتر مسلماً نویسنده‌ای قرن بیستمی است ولی اگر به دو مفهوم «فی نفس» و «لنفسه» او توجه کنیم، می‌بینیم که تمایز بین آن دو به نوعی تقابل حاد و نوعی ثنویت آشکار می‌انجامد. البته مارلوبونتی خود کاملاً از این امر اگاه است. او وقتی که به تفکر قرن بیستم اشاره می‌کند، آشکارا به آنچه مهمترین و معتبرترین جریان آن می‌داند، [یعنی] خودآگاهی کمال یافته‌تر انسان اشاره می‌کند، آگاهی‌ای که در فلسفه خود مارلوبونتی بیان می‌شود، هر چند که منحصر به آن نیست. به عقیده او خط سیر فکری‌ای که در مفهوم «تن - فاعل شناسایی» خود خلاصه می‌کند، از یک طرف بر ثنویت و از طرف دیگر بر ماتریالیسم و رفتارگرایی<sup>۵</sup> غالب می‌شود و به عبارت دیگر از تقابل بین ایدئالیسم و ماتریالیسم فراتر می‌رود. در اگزیستانسیالیسم، انسان اساساً هستی‌ای در این جهان دانسته می‌شود که از جهت دیالکتیکی با جهان ارتباط دارد، به این معنی که انسان را نمی‌توان مستقل از جهان، و مستقل از موقعیت او ادراک کرد، در حالی که آنچه ما آن را «جهان» می‌نامیم بدون معنایی که انسان به آن می‌دهد قابل فهم نیست. چنین برداشتی در اندیشه سارتر نیز وجود دارد و همان طرز تفکر مورد اشاره مارلوبونتی است. ولی تأکید سارتر بر تفاوت بین آگاهی و متعلق آن به گونه‌ای است که احیای دویاره روایت خاصی از ثبوت دکارتی

1. *Signes*2. *Le visible et L'invisible*3. *Signs*, pp. 226-7.

4. dualisme

5. behaviourism

به شمار می آید، یعنی همان چیزی که مولوپوتی شدیداً با آن مخالف است.

مولوپوتی ثبوت را به معنی عقیده به ترکیب انسان از جسم و روح یا ذهن می داند و جسم را در عدد سایر چیزهایی که معروض همان روابط علی بین سایر اشیا قرار می گیرند به شمار می آورد و روح یا ذهن را منشأ تمامی شناخت، آزادی و گشودگی به روی دیگران یا به زبان خود مولوپوتی «وجود»<sup>۱</sup> می داند. البته مولوپوتی انکار نمی کند که جسم آدمی را می توان همچون یک شیء در نظر گرفت و مورد تحقیق و پژوهش علمی قرار داد. ولی به عقیده او این امکان مبتنی بر این پیش فرض است که جسم آدمی در گفت و گو با جهان و با اشخاص دیگر خود یک فاعل شناسایی است. مسئله این نیست که نفس یا روح مستقلی در جسم هست که به واسطه آن می توان مجموع مرکب را فاعل شناسایی دانست. خود جسم است که فاعل شناسایی است. روشن است که لازمه این دیدگاه ما را به این نتیجه می رساند که باید جسم را متفاوت با چیزی بدانیم که، در چارچوب اندیشه مبتنی بر ثبوت، در تقابل با ذهن یا روح می گرد. مولوپوتی هم دقیقاً می خواهد بر همین تقابل غلبه کند و بر آن است که با مفهوم جسم - فاعل شناسایی چنین می کند. اگر از ثبوت شروع کنیم و سپس بکوشیم تا با اولویت بخشیدن به یکی از دو عامل [جسم یا روح] بر آن غلبه کنیم، ناگزیر یا روح را مؤول به جسم کرده ایم یا انسان را با نفس یا روحی غیرمادی یکی دانسته ایم. اما مولوپوتی با چنین قول به تأثیلی مخالف است و بر این امر تأکید می کند که تن انسان واقعیتی است جسمانی و هم روحانی. البته او می داند که در این مورد عواملی دخیل اند که اولاً و بالذات زمینه ساز پذیرش ثبوت اند و هم می داند که اگر بخواهیم از زیانی که لازمه ثبوت است بپرهیزیم با چه مشکل بزرگی مواجه می شویم. به عبارت دیگر او می داند که تبیین مفهوم جسم - فاعل شناسایی دشوار است و برای تبیین آن باید به جست و جوی زیان تازه ای برآید. با این همه، به اعتقاد او این همان چیزی است که فلاسفه باید برای انجام دادن آن بکوشند و خود را همچنان برهوار زندانی قیود و موانع زیانی و مفهومی کهن نکنند.

شاید به نظر برسد که طرح مولوپوتی شباهت آشکاری با اثر گیلبرت رایل<sup>۲</sup> با عنوان مفهوم ذهن<sup>۳</sup> دارد. البته از جهاتی چنین هم هست. هر دو فیلسوف با ثبوت مخالف اند،

1. existence

2. Gilbert Ryle

3. *The Concept of Mind*

هیچ یک نیز نمی‌خواهد انسان را تا حد یک ماشین پایین بیاورد. از نظر هر دو آنها انسان واقعیت واحد «جسمانی» ای است که دارای حیات است، تمایلات دارد، می‌اندیشد، عمل می‌کند و مانند آن. در عین حال تفاوت آشکاری هم بین آن دو وجود دارد. یکی از عقاید رایل این است که همه اعمال ذهنی را باید بر اساس فعالیتهای عامه‌فهم و قابل دفاع و تأیید فهمید.<sup>1</sup> بنابراین طبیعی است که او باید آن پدیده‌های ذهنی را که به خوبی از آنها آگاهیم، مورد توجه قرار دهد. او در مقام مخالفت با ثنویت مدام مثالهایی می‌آورد که نوعاً در زیان روزمره به کار می‌رود، تعبیراتی که مخالف عقیده به وجود فعالیتهای ذهنی شخصی و مخفی و بنابراین مخالف مفهوم «روح در ماشین» است. مولوپوتی در پی اثبات این نکته است که فعالیتهای ذهنی، یعنی فعالیتهای موجود در سطح کم و بیش روش‌آن آگاهی، موجود حیاتی ذهنی، متوجه به جسمی که خود قادر شعور باشد نیستند، بلکه این فعالیتها خود مبتنی بر وجود جسم - فاعل شناسایی‌اند. البته او نمی‌کوشد تا فرآیندهای روانی را به فرآیندهای جسمانی مؤول کند و مدعی است که جسم قبل‌اً در ساحتی مقدم بر آگاهی، خود فاعل شناسایی است. به عبارت دیگر می‌خواهد به جست‌وجو در ساحتی پردازد که شالوده فعالیتهای مختلفی است که به ظهور تعبیرات مبتنی بر ثنویت در زیان روزمره می‌انجامد و از مفروضات آنها به شمار می‌رود. بنابراین، تأکیدش بر نیاز به مقاهم تازه و اتحاد تعبیرات و بیانات قابل فهم است.

حوزه‌ای که مولوپوتی به ویژه برای تحقیق برگزیده است ادراک<sup>2</sup> است. در مقاله‌ای که به مناسبت نامزدی کسب کرسی کولژ دو فرانس نوشت می‌گوید که «دو کتاب نخستینش کوششی برای بازسازی عالم ادراک است».«<sup>3</sup> البته اگر فقط بگوییم که مولوپوتی نوعی پدیدارشناسی ادراک را بسط و توسعه می‌دهد، این سخن ممکن است گمراه‌کننده باشد. زیرا ممکن است واژه ادراک توصیف ساختار ذاتی این نوع فعالیت آگاهی را، در صورتی که خود آن متعلق تأمل و تفکر واقع شود، به ذهن متبدار کند. با این

۱. همین جنبه از تفکر اوست که تهمت رفتارگرایی را متوجه وی کرده است، البته اتهامی که رایل آن را ناوارد می‌داند.

2. perception

3. *The Primacy of Perception and other Essays*, edited by J. M. Edie (North- Western University Press, 1964). P. 3.

همه، مولوپونتی با ادراک، به عنوان آن نحوه از وجود جسم - فاعل شناسایی که در مرتبه‌ای مقدم بر آگاهی واقع است کار دارد، یعنی با دیالوگ بین جسم، به عنوان فاعل شناسایی، و جهانش در مرتبه‌ای که آگاهی خود مبتنی بر آن است. البته در این خصوص، روش پدیدارشناختی، آن گونه که در این سیاق سخن مورد استفاده اوست، توصیف موثقی از داده بلاواسطه‌ای از آگاهی مبتنی بر تأمل یا شعور نیست. بلکه نمونه‌ای از جست‌وجو در قلمروی تاریک و مبهم است و مولوپونتی می‌پذیرد که هیچ گونه تبیین کاملی از این قلمرو ابهام ممکن نیست. شخص فقط می‌تواند در مورد خود این کار را آن هم کورمال کورمال انجام دهد و بکوشید تا آنجا که می‌تواند نوری به درون خود بتاباند. به هر روی او معتقد است که تلاش [در این زمینه] واجد اهمیت است: زیرا «عالَم مُدْرَك» بنیاد مفروض و همیشگی هر عقلانیتی، هر ارزشی و هر وجودی است<sup>۱</sup>. مقصود این نیست که تفکر متشكل از محسوساتی است که تغییر یافته‌اند، بلکه مقصود آن است که تلاش ما معطوف به نفوذ در بنیاد مسلم و مفروض تفکر و هر فعالیت آگاهانه‌ای است و همچنین کوشش برای ایصال ساختار آن است: فیلسوف، بنابر تلقی مولوپونتی، نوعی کاوشگر تام و تمام است.

مولوپونتی در نخستین کتاب مهم خود، ساختار رفتار<sup>۲</sup>، مسئله روابط بین انسان و محیطش را با بررسی نظریه‌های خاص فیزیولوژیکی و روان‌شناختی جدید، مانند رفتارگرایی و روان‌شناسی گشتالت مورد مذاقه قرار می‌دهد. به عبارت دیگر او [فلسفه] خود را همطراز نظریه‌های علمی می‌کند و این نظریات را در مقابل اموری که آنها را واقعیات رفتار ادراکی انسان می‌داند، قرار می‌دهد. مثلاً می‌گوید که ما نمی‌توانیم با تفسیر رابطه جسم انسان و محیطش واقعیت امر را تبیین کنیم. تفسیری که براساس آن جسم ماشینی است با مکانیسمهایی که فقط با عکس العمل در مقابل محركهای بیرونی شروع به حرکت می‌کنند. «محرك حقیقی، محركی نیست که فیزیک و شیمی آن را مشخص می‌کنند، عکس العمل هم این یا آن رشته حرکات خاص نیست و ارتباط بین آن دو نیز تقارن ساده دو رویداد متواالی نیست.»<sup>۳</sup> علم بنا بر مقاصد خویش، حق دارد جسم را شیئی از جمله اشیا بداند، ولی دیدگاه علمی فرآیندی است انتزاعی درباره مرتبه‌ای از

1. *Ibid*, P. 13.

2. *La structure de comportement*

3. *The Structure of Behaviour*, P. 99.

رفتار واقعی، که در آن ارگانیسم نوعی فعالیت معطوف به آینده را از خود بروز می‌دهد و چنان عمل می‌کند که گویی در پی مقاصد و غایات خاصی است. قابلیت ارگانیسم برای واکنش معنی دار فقط در محدوده خاصی و در ارتباط با شرایط محیط ارگانیسم قابل بررسی است و صرفاً مسئله واکنش «کور» نیست. ارگانیسم «موضوعیت نفسانی»<sup>۱</sup> را، هر چند در مرتبه‌ای مقدم بر آگاهی، به منصة ظهور می‌رساند.

طرز تفکر مولوپونتی را می‌توان چنین توضیح داد. تبیین رابطه انسان، به عنوان یک ارگانیسم، و محیطش صرفاً در چارچوب علیّت مکانیستی دوسویه [علت و معلول] ممکن نیست. به این معنی که فعالیت متقابل طرفین رابطه را نمی‌توان به «یک رشته از تعیّنات علیّ یک سویه<sup>۲</sup> فروکاست». <sup>۳</sup> اینجا در واقع اثرگذاری متقابل علیّ در کار است. مثلاً غذا در ارگانیسم اثر می‌گذارد و ارگانیسم با تحلیل بردن غذا در آن تأثیر می‌کند. ولی غذا صرفاً به واسطه ساختار، نیازها و کارکرد ارگانیسم است که غذا است. اثر ایجاد شده به وسیله<sup>۴</sup> را نمی‌توان تنها با استناد به خود<sup>۵</sup> فهمید. اینجا رابطه دیالکتیکی پیچیده‌ای وجود دارد. منظور مولوپونتی این نیست که جسم - فاعل شناسایی جهان مُدرَک (در سطح تجربه مورد نظر) را به منزله یک جهان ادراک می‌کند. ولی تأکید می‌کند که در سطح رفتار ادراکی، محیطی عام و جهانی وجود دارد؛ محیطی که یکی از طرفین رابطه‌ای دیالکتیکی است و با تواناییهای («توانش» یا قدرت) فاعل شناسایی ارتباط متقابل دارد. همچنان که ما در مرتبه تجربه و آگاهی بالا می‌رویم، محیط هم در ارتباط متقابل با فعالیت معنی بخشی فاعل شناسایی [به محیط] صورتها و هیئت‌های جدید به خود می‌گیرد. ولی این صورتها خود مبتنی بر مرتبه‌ای مقدم بر آگاهی‌اند، مرتبه‌ای که در آن انسان، به عنوان یک ارگانیسم، ناآگاهانه به آن معنی می‌دهد و محیط یا پرامونی را بنا می‌کند. البته او به معدوم معنی نمی‌دهد و برای آن [محیط] چیزی از خود خلق نمی‌کند. اگر در سطح آگاهی می‌توانیم از خود و جهان خود سخن بگوییم، در مرتبه مقدم بر آگاهی هم می‌توانیم از جسم - فاعل شناسایی و جهان یا محیط آن سخن به میان آوریم. در این مرحله هنوز تفاوت معرفت‌شناختی بین فاعل شناسایی و متعلق شناسایی به وجود

1. subjectivity

2. uni-directional determinations

3. *Ibid*, P. 161.

نیامده است. در عین حال، رابطهٔ دیالکتیکی زنده‌ای، که بنیاد همیشه مفروض مراتب بالاتر تجربه است، هم وجود دارد. هر چند که مرتبه بالاتر و مرتبه پایین‌تر تفاوت کیفی دارند.

تاکید بر این امر که رابطه‌ای دیالکتیکی بین انسان و محیطش وجود دارد به منزلهٔ تاکید بر این است که انسان از همان آغاز موجودی است در جهان و هر دو سوی این رابطهٔ اموری واقعی‌اند. مولوپوتنی به این معنی رئالیست است. در سطح آگاهی حاصل از تأمل است که فلاسفه می‌توانند نظریاتی که متعلق شناسایی را فرع بر فاعل شناسایی می‌دانند و به تعبیری نظریات رئالیستی [در باب شناسایی] را اظهار کنند. اما این قسم نظریات رابطهٔ اصلی و بنیادی بین رفتار و تجربه را تحریف می‌کند. در عین حال اینکه چنین ارتباطی را ارتباطی دیالکتیکی یا تعاملی مستمر بین انسان و محیطش بدانیم، بدین معنی است که بگوییم فقط متعلق شناسایی تعیین‌کنندهٔ معنی شیء نیست، بلکه فاعل شناسایی نیز در آن دخیل است. مثالی ساده بزیم: اگر آن درخت دور به نظر می‌آید، برای من و در ارتباط با من است که دور به نظر می‌رسد. من در مرکز ارتباطی هستم که یک درخت نسبت به آن نزدیک و درخت دیگر دور به نظر می‌رسد. در حوزهٔ علم شخص می‌تواند آزادانهٔ چارچوب مصدق و متعلقی را که با هدفتش تناسب دارد انتخاب کند، ولی در حوزهٔ رفتار ادراکی نسبتهای مکانی در ارتباط بین ارگانیسم انسانی و محیطش «آشکار می‌شود». به همین ترتیب رنگها هم نه صرفاً عینی‌اند و نه صرفاً ذهنی، آنها در ارتباط زندهٔ جسم - فاعل شناسایی و جهان آشکار می‌شوند. روشن است که محیط یا وضعیت تغییر می‌کند، فاعل شناسایی نیز تغییر می‌کند، آن هم نه فقط از حیث تأثیر محركهای خارجی، بلکه از حیث پاسخهای فعالانهٔ خود آن [به محركهای خارجی] که در تعیین معانی آنها نقش دارد. ارتباط دیالکتیکی ایستا نیست، تعامل فعال دائمی است؛ مادام که فاعل شناسایی موجود است. از دادوستد بین جسم - فاعل شناسایی و محیط آن است که «جهان» ظهور می‌کند، هر چند که ظهرات آن متفاوت است.

چنانکه پیشتر دیدیم، مولوپوتنی در کتاب ساختار رفتار، به نظریات روان‌شناختی خاصی توجه دارد. او می‌کوشد تا اثبات کند که واقعیتهای کشف شده از سوی این روان‌شناسها با یکدیگر متعارضند و با پیشفرضهای خود ایشان و نظرگاههای هستی‌شناختی لازمه آنها توافق ندارند. بر عکس، این واقعیتها نه مستلزم تأثیل

فاعل شناسایی به یک شیء یا عین هستند و نه مستلزم نظریه‌ای ایدئالیستی در باب آگاهی که متعلق آگاهی را ایجاد می‌کند، بلکه بیشتر مستلزم نوعی وقوف از موقعیت بینایدین فاعل شناسایی «جسمانی»‌ای هستند که درگیر با جهان و در دادوستدی دائمی با آن است. او در کتاب بعدی خود، به نام پدیدار ادراک<sup>۱</sup>، از همان ابتدا محور بحث خود را رفتار ادراکی قرار می‌دهد «تا به پی‌گیری تحلیل این رابطه استثنایی بین فاعل شناسایی و جسم خود و محیط خود بپردازد». <sup>۲</sup> همه محتویات این کتاب در خور ملاحظه را نمی‌توانیم اینجا بیاوریم، بنابراین باید به برخی نکات آن بپردازیم.

شاید این مطلب به درستی به خاطر خواننده رسیده باشد که عبارت منقول در بالا، که بین فاعل شناسایی و جسم تفاوت می‌گذارد، با آنچه در خصوص مفهوم مورد نظر مرنوپوتی از جسم - فاعل شناسایی، به عنوان واقعیتی یکتا و منفرد گفته شد، ناسازگار است. ولی باید در این زمینه به تفاوت‌هایی قائل شد. ما می‌توانیم جسم را صرفاً به طور عینی مورد ملاحظه قرار دهیم، که در این صورت طبیعتاً بین جسم، به عنوان متعلق شناسایی، و فاعل شناسایی تفاوت خواهیم گذاشت. با این همه، «جسم عینی»، حقیقت جسم پدیداری - حقیقت جسم از آن حیث که زیستگاه ماست - نیست، بلکه فقط تصویر فقیری از آن است و مسئله روابط بین نفس و جسم مربوط به جسم عینی - که فقط وجودی مفهومی<sup>۳</sup> دارد - نیست، بلکه مربوط به جسم است آن‌گونه که بر ما پدیدار می‌شود.<sup>۴</sup> ملاحظه جسم به صورت امر کاملاً مادی متمایز از فاعل شناسایی امری انتزاعی است که با اهداف مختلفی هم مناسب تام دارد. ولی جسم از آن حیث که زیسته و تجربه می‌شود، نیست. جسمی که زیسته و تجربه می‌شود، جسم - فاعل شناسایی است. در عین حال جسم - فاعل شناسایی دارای حیث زمانی است و از خود تعالی می‌جویند و این امر نیز مراتبی دارد که از یکدیگر قابل تشخیص‌اند. مثلاً فاعل شناسایی یا «من» می‌تواند جسم را در مقام مجموعه‌ای از عادات به صورت «جسم من» که از جسم تعالی یافته است، مورد ملاحظه قرار دهد. «ما نمی‌گوییم که ... فاعل شناسایی خودش را

1. *Phénoménologie de la perception*2. *The primacy of Perception*, PP. 4-5.

۳. مراد این است که جسم عینی یا فی نفسه همان جسم ما یا جسم پدیدار شده بر ما نیست، بلکه چیزی است که ما با مفهوم آن سروکار داریم. - م.

4. *Phenomenologie de la Perception*, P. 493.

مستقل از جسم تصویر می‌کند.<sup>۱</sup> در واقع، مولوپوتی گاهی از «نفس» به عنوان ساحت برتری از خود سازماندهی فاعل شناسایی یاد می‌کند. ولی تأکید می‌ورزد که این تمایزات اشاره به جنبه‌های قابل تشخیص یک واقعیت دارند و باید آنها را به معنایی ثنویتی فهمید. تمامی چنین تمایزاتی درون یک وحدت یعنی جسم - فاعل شناسایی فراهم می‌آیند.

مخالفت مولوپوتی با هرگونه تمایز واقعی بین زبان و تفکر بالطبع همراه با مخالفت او با هرگونه تفسیر ثنویتی از انسان است یا در پی آن می‌آید. البته درست است که تعبیرات زبانی، همینکه به وجود آمدند و به صورت مایملک مشترک جامعه‌ای خاص در آمدند، قابلیت تکرار و انتقال از نسلی به نسل دیگر را پیدا می‌کنند و چون «کلام منطق»<sup>۲</sup>، یعنی زبان از پیش‌ساخته و پرداخته شده، به صورت داده‌ای در می‌آید که انسانها در طول تحصیل و آموزش آن را فرامی‌گیرند و به این ترتیب برای نویسنده‌گان، با وجود این داده، ابداع تعبیرات جدید برای بیان مفاهیم تازه و به این ترتیب افزودن «کلام ناطق»<sup>۳</sup> به «کلام منطق»، ممکن می‌شود، تمایلی طبیعی به این امر وجود دارد که تفکر فعالیتی درونی مستقل از زبان تلقی شود. البته مولوپوتی این تلقی را تفسیر نادرستی از مسئله می‌داند. در «کلام ناطق» معنی در واقع در حال ایجاد شدن است، ولی حاصل این سخن هرگز آن نیست که معنی پیش از آنکه تعبیر نمادین یا زبانی آن صورت بگیرد به وجود می‌آید. مثلاً می‌توان از شاعری یاد کرد که در جست‌وجوی واژه‌هایی برای بیان اندیشه‌های خویش است، ولی اندیشه در ضمن بیان و تعبیر و با آن شکل می‌گیرد. چنین نیست که او اول شعر را در «اندیشه خود» و خارج از عالم تعبیر داشته باشد و سپس آن را بیان کند. زیرا اگر چنین باشد، قبلاً آن را بیان کرده است. تفاوتی هم نمی‌کند که آن را نوشته باشد یا با صدای بلند بخواند. اگر بتوان گفت که شعر در ذهن او حاضر است، پس تعبیر و بیان آن در ذهن او موجود است. دقیقاً در مورد «کلام ناطق» است که ارتباط بین اندیشه و زبان واضح‌تر بروز می‌کند. اندیشه و زبان دو جنبه از یک واقعیت‌اند. اگر آنها را از یکدیگر تفکیک کیم، کلمات صرفاً اموری مادی، یا به اصطلاح قرون وسطی ای آن، «فلاتوس ووکیس»‌اند!<sup>۴</sup>

1. *Ibid*, P. 467.

2. La parole parlée (spoken word)

3. La parole parlante (speaking word)

4. flatus vocis

رأی مولوپونتی در باب ارتباط بین اندیشه و زبان موافق با دیدگاه «تحلیلگران زبانی» است که با فکر انفکاک یا تمايز واقعی بین نوعی فعالیت مستور یا همان اندیشه از یک سو و پدیدهای عمومی به نام زبان از سوی دیگر مخالفاند و پیشتر به آن اشاره شد. مولوپونتی هم، مثل گیلبرت رایل، می‌داند که شکوه از این امر که فقط به سخنان یک فیلسوف، همچون افلاطون یا هگل که در گذشته می‌زیسته‌اند، دسترسی داریم و از دسترسی به افکار یا ذهن او بی‌بهره‌ایم بسی معنی است. زیرا افکار فیلسوف در نوشته‌هایش بیان می‌شود و دسترسی به سخنان او، همان دسترسی به ذهن اوست. البته فیلسوفان زیان متداول، اساساً به چیزی می‌پردازند که مولوپونتی آن را «کلام منطق» می‌نامد. آنها نیز از آنجا که اصل بازنگری در زبان متداول یا ابداع اصطلاحات تازه را متنفسی نمی‌دانند، جایی هم برای «کلام ناطق» باقی می‌گذارند. در عین حال تأکیدشان بیشتر بر «کلام منطق» است، حال آنکه مولوپونتی بر «کلام ناطق» تأکید می‌کند، زیرا او شدیداً علاقه‌مند به نشان دادن روابط بین نظریه‌اش درباره زبان و نظریه دیگرش در مورد جسم - فاعل‌شناسایی است، زیرا قائل به نوعی فهم ماقبل زبانی<sup>۱</sup> برای جسم نسبت به جهان خویش است، یا به تعبیر خودش یک «پراکتوگنوسیس»<sup>۲</sup> که از رفتار جسمانی مورد بحث جدا نیست.<sup>۳</sup> اما اندیشه، به هر معنای صحیحی از کلمه، در ضمن تعبیر زبانی و با آن به وجود می‌آید. البته جنبه‌های اجتماعی موضوع در «کلام منطق» ظاهر می‌شوند. به هر حال، انسان در مقام فاعل‌شناسایی می‌تواند از شرایط و وضعیت معین یا محصل از پیش تعالی جوید و این خصوصیت در کلام ناطق [عنی در خلائق] داشتمدان، شعراء و فلاسفه ظهور می‌کند. ولی در آنها نیز اندیشه و تعبیر با یکدیگر همراه‌اند و این خود نشان می‌دهد که اندیشه، به اصطلاح، در جسم - فاعل‌شناسایی مستقر شده است. آگاهی دارای ساحت مترتب بر یکدیگر است، ولی فاعل‌شناسایی همیشه فاعلی «جسمانی» است و به تدریج که قابلیتها خویش را بسط و گسترش می‌دهد معنای تازه‌ای هم به جهان می‌بخشد. اندیشه یک جنبه از جسم - فاعل‌شناسایی یعنی همان جنبه آگاهی را نشان می‌دهد حال آنکه زبان جنبه دیگر، یعنی جسمانیش را.

#### 1. prelinguistique

۲. Praktognosie. واژه‌ای است که مولوپونتی آن را رایج کرد.

#### 3. Practognosis. Ibid, P. 164.

ولی همان طور که جسم - فاعل شناسایی واقعیتی یگانه و یکتا است، هر چند که حیثیات متمایزی دارد، اندیشه و زبان هم یک واقعیت اند.

از تعامل انسان با محیط سخن گفته‌یم. البته مراد از این محیط صرفاً جهان مادی اشیا و اعیان نیست. انسان در وضعیت تاریخی و فرهنگی خاصی زاده می‌شود. «من فقط جهانی مادی ندارم، من فقط در شرایط آب و هوایی و زمینی خاصی زندگی نمی‌کم، اطراف من جاده‌ها، کشتزارها، روستاهای خیابانها، کلیساها، اسباب و وسائل، یک زنگ، یک قاشق و یک پیپ هست. هر یک از این اشیا مهر آن عمل آدمی را که این ابزار در خدمت آن است بر خود دارد.»<sup>1</sup> انسان گرچه در عالمی از اشیای فرهنگی زاده و پرورده می‌شود، ولی واضح است که وجود اشخاص دیگر را از چنین اشیائی نمی‌توان استنتاج کرد. حداکثر این است که وجود یک فرد غیرمعین را می‌توان از آنها استنتاج کرد. «در یک شیء فرهنگی من حضور نزدیک کسی دیگر را در پوششی از تیرگی و ناروشنی تجربه می‌کنم.»<sup>2</sup> در این صورت، آیا می‌توانیم بگوییم که وجود افراد دیگر را از رفتار ظاهری آنها، از حرکات جسمانی شان استنتاج می‌کنیم؟ اگر منظور از جسم همان معنای مورد نظر ثنویت باشد، دشوار بتوان چیز دیگری گفت. ولی اگر فاعل شناسایی چیزی نهفته در جسم نیست، بلکه همان خود تن، «جسم - فاعل شناسایی» است، می‌توانیم بفهمیم که وجود دیگر فاعلهای شناسایی هم در تعامل مقدم بر اندیشه و تأمل انسان با جهان، به تجربه در می‌آید. طفل وجود مادرش را از لبخندی که بر چهره او می‌بیند یا از حرکات دستش استنتاج نمی‌کند. او از مادر خود ادراک ماقبل تفکری در تعامل رفتارهایشان دارد. البته باید پذیریم که ممکن است تنازعی بین فاعلهای شناسایی مختلف درگیرد و یک فاعل شناسایی دیگری را تبدیل به یک شیء کند. ولی روشن است که چنین تنازعاتی هم مستلزم وجود افراد دیگر است. شاید اعتراض کنند که فقط برای من یا بر من چنین پدیدار می‌شود که اشخاص دیگر در جهان من به وجود می‌آیند. ولی از این مطلب هم لازم نمی‌آید که آنها بر من به صورت فاعلهای شناسایی دیگری پدیدار نمی‌شوند. مسلماً من نمی‌توانم آن دیگر فاعل شناسایی باشم. ارتباط ممکن نیست تام و کامل باشد. «من» همیشه محصور در تنها یک خاصی است. «ولی تنها یک حیات واقعی از

1. *Ibid*, P. 399.2. *Ibid*, P. 400.

نوع تنهایی مذهب اصالت من<sup>۱</sup> نیست. نباید تصور کرد که تنهایی و ارتباط با یکدیگر متعارض‌اند، بلکه آنها دو لحظه از ظهور یک پدیدارند، زیرا، در واقع، افراد دیگر برای من وجود دارند.<sup>۲</sup> وجود داشتن به معنی وجود داشتن در جهانی است که بُعدی اجتماعی دارد. معضلات نظری ای هم که در مقام تأمل ما در باب علم ما به دیگران پیش می‌آید، خود مبتنی بر وجود تعاملی به تجربه در آمده و زیسته با دیگر فاعل‌های شناسایی است.

مارلوبونتی در پدیدارشناسی ادراک نکات قابل توجهی را درباره آزادی مطرح می‌کند. او بحث خود را با جمع‌بندی مختصر نظریه سارتر در «هستی و نیستی آغاز می‌کند. از نظر سارتر آزادی مطلق است. تصمیمهای ما حاصل ناگزیر انگیزه‌ها نیست. زیرا «این انگیزه‌ها تصمیم مرا قطعی نمی‌کند. برعکس، این تصمیم من است که به انگیزه‌ام نیرو می‌بخشد».<sup>۳</sup> بعلاوه، اینکه انسانها را شیء بدانم یا انسان، متعلق شناسایی یا فاعل شناسایی مختار و آزاد، بستگی به خودم دارد. اینکه صخره‌ای در نظرم چنان بیاید که نمی‌توان از آن بالا رفت یا مانع دشوار جلوه کند، بستگی به اراده خودم برای بالا رفتن از آن دارد. مارلوبونتی اشکال می‌کند که اگر آزادی را مطلق و بی حد و مرز بدانیم، واژه «آزادی» را از هر معنی مشخصی تهی کرده‌ایم. «اگر در واقع در همه افعال و حتی اتفاعات ما آزادی به یکسان و یک اندازه وجود داشته باشد ... دیگر نمی‌توان گفت که اصلاً عمل آزادانه‌ای وجود دارد ... آزادی همه جا هست، قبول، ولی هیچ جا هم نیست».<sup>۴</sup> کاملاً درست است که منم که به این پرتگاه معنی «مانع» بودن برای بالا رفتن از کوه مورد نظرم را می‌دهم، اما تعامل ما با جهان که در آن چنین معنایی پیدا می‌شود، یک تعامل دوجانبه<sup>۵</sup> است نه عمل یک‌جانبه؟ ارتباط بین پرتگاه و تن من تنها وابسته به من نیست. وقتی که به پرتگاه معنی مانع بودن را می‌دهم، پیشتر در وضعیتی بوده‌ام. به همین ترتیب، رفتار گذشته‌ام و عاداتی که داشته‌ام مقوم موقعیتی خاص‌اند. حاصل آن نیست که انتخاب فعلی من امری ناگزیر و قطعیت یافته است. حاصل این است که آزادی هرگز

1. solipsism

2. *Ibid*, P. 412.3. *Phénoménologie de la perception*, p. 497.4. *Ibid*, P. 499.

5. dialogue

6. monologue

مطلق نیست، بلکه همیشه «وابسته به موقعیت»<sup>۱</sup> است. نه به این معنی که فعلِ انجام شده به دو بخش تقسیم شود؛ بخشی که آزادانه صورت می‌گیرد و بخشی که قطعیت یافته است، بلکه به این معنی که انسان یک آگاهی محض نیست و سطح آگاهی و آزادی مقید و مشروط به مرتبه‌ای ماقبل آگاهی است. مثالی را که خود مدل پوئیتی آورده است ذکر کنیم.<sup>۲</sup> روشنفکر بورژوا که از طبقه خود جدا می‌شود و به جنبش انقلابی پرولتاپیایی می‌پیوندد این کار را آزادانه انجام می‌دهد، ولی این تصمیم را در مقام یک آگاهی محض، که مستقل از همه طبقات اجتماعی دارای وجود است، نمی‌گیرد. بلکه در مقام کسی چنین تصمیم می‌گیرد که شرایط مادرزادی و تربیتی خاص داشته است. تصمیم او گرچه آزادانه است تصمیم یک روشنفکر بورژواست، او به معنی دقیق کلمه انتخاب می‌کند و در عین حال که در پایان هم ممکن است موفق شود فاصله بین روشنفکر بورژوا و عضوی از طبقه کارگر بودن را پر کند، ولی نمی‌تواند با تصمیمی درونی [مستقل] برای جدا شدن از طبقه خود و حمایت از آرمان طبقه دیگر چنین کند. استفاده او از آزادی خود مشروط و مقید به موقعیت سابق الوجود بر آن است.

مرلوپوتی مدعی نبود که برای مسائلی که به آنها می‌پردازد راه حل‌های مشخصی ارائه کرده است. تفکر او جنبه مقدماتی دارد و او برای خود سهمی در گشودن راهی برای تأمل بیشتر قائل بود. اشتغال خاطر او به طور کلی در هماهنگ‌کردن این دو عقیده است که انسان به جهان خوبیش معنی می‌بخشد و این واقعیت بدیهی، که ما، به عنوان موجوداتی واجد آگاهی، خود را در جهانی می‌باییم که از پیش معنایی خاص دارد. رأی او در باب ادراک و رفتار ادراکی در مرتبه ما قبل آگاهی، مشارکتی در حل این مسئله است. ولی مراد وی این نیست که تمامی مراتب تجربه را می‌توان مؤول به تجربه ماقبل آگاهی کرد یا اینکه ساختارهای ویژه مراتب بالاتر را می‌توان بر حسب ساختارهای ویژه مرتبه ادراک توصیف یا تحلیل کرد. به نظر مرلوپوتی حوزه ادراک، یعنی «زنگی - جهان»، مبنای مراتب دیگر را تشکیل می‌دهد. همه ما در حوزه ادراک زندگی می‌کنیم. در عین حال، مراتب بالاتر منش فرد را معین می‌کنند؛ و مرلوپوتی تصمیم داشت که پس از کتابهای ساختار رفتار و پدیدارشناسی ادراک به موضوعاتی همچون منش‌حقیقت و اهمیت

1. situated

2. Ibid, PP. 509-10.

جامعه‌شناختی ادبیات منتشر بپردازد. در واقع کتابهایی که طرح آنها را ریخته بود به نگارش در نیامد، ولی او به بسط اندیشه‌هایی دربارهٔ چند موضوع در قالب مقالاتی مهم پرداخت. یک نمونه آنها مقالهٔ او دربارهٔ پدیدارشناسی زیان (1951) است که در آن می‌گوید «وقتی که من سخن می‌گویم یا می‌فهمم، آن گونه حضوری از دیگران در خودم یا از خودم در دیگران را تجربه می‌کنم که با نظریهٔ قائل به وجود مفاهیم بین‌الاذهانی [مفاهیم مشترک] منافات دارد».<sup>1</sup> نمونه دیگر رسالهٔ مهمّ چشم و ذهن<sup>2</sup> است که در سال ۱۹۶۱ منتشر شد. این آخرین اثری بود که مارلوپوتنی خود آن را منتشر کرد. او در آن، دیدگاه خود را دربارهٔ علم عملی<sup>3</sup> که ارتباط خود را با «جهان واقعی» از دست داده است، و همچنین دربارهٔ هنر به عنوان تلقیّی از ساختار معنی که علم جدید «ترجیح می‌دهد آن را نادیده بگیرد»<sup>4</sup>، بیان می‌کند. تأمل در باب هنر به منظور حمایت از اندیشه «جسم - فاعل‌شناسایی»، به عنوان واقعیتی مُدرِک و قابل ادراک صورت گرفته است، واقعیتی در عالم که از طریق آن هستی تا حدّی مرئی یا آشکار می‌شود. در این رساله، نویسنده از موسیقی به عنوان امری یاد می‌کند که «زوایای خاصی از هستی، فراز و فرود آن، رویش و بالش و خیزشها و تلاطمات آن»<sup>5</sup> را نشان می‌دهد، ولی توجه خود را متمرکز بر نقاشی می‌کند، به عنوان هنری که مستقیماً واقعیت‌های انضمایی را نشان می‌دهد. بحث مارلوپوتنی این نیست که علم جدید بی‌فایده است یا باید آن را نادیده گرفت، بلکه این است که علم جدید خود را از جهان واقع، که هنرمند به آن دسترسی مستقیم دارد منقطع می‌کند. مراد مارلوپوتنی از هستی چیست؟ پدیدارشناسی او در آخرین آثارش، به ویژه در بخش مرئی و نامرئی که توانست پیش از مرگ آن را به اتمام برساند، صبغهٔ مابعد‌الطبیعی بیشتری پیدا می‌کند و مسئلهٔ [وجود] واقعیتی غایی یا بنیادین اهمیت پیدا می‌کند. انسان واقعیتی درک شدنی است و فی نفسه متعلق به طبیعت یا جهان. همچنین او در تعامل با جهان واقعیتی مدرک است. البته نتیجهٔ این سخن آن نیست که انسان، به عنوان فاعل‌شناسایی، آگاهی‌ای مستقل از جهان خارج است، بلکه سخن این است که جهان با فعل رؤیت انسان برای خویش قابل رؤیت می‌شود. به بیان دیگر، آگاهی انسان از طبیعت

1. *Signs*. P. 97.2. *L'oeil et l'esprit*

3. operational science

4. *The Primacy of Perception*, P. 161.5. *Ibid.*, P. 161.

همان آگاهی طبیعت از خویش است، از آن رو که انسان متعلق به طبیعت است و در آن ریشه دارد. این است معنی مابعدالطبیعی این جمله که انسان واقعیتی است مدرک و درک شدنی. البته گرچه انسان در مقام مدرک است که جهان خویش را می‌سازد (نه به این معنی که آن را خلق می‌کند، بلکه به این معنی که ساختارهای آن را آشکار می‌کند)، ولی واقعیت پیش از آن است که قابل روئیت یا درک باشد. آنچه به روئیت در می‌آید و آنچه مبنای تمایز بین فاعل شناسایی و متعلق شناسایی است هستی است، و هستی فی‌نفسه غیرقابل روئیت است. به تعبیری متناقض‌نما، هستی به عنوان بنیاد ناآشکار آنچه در تعامل بین تن - فاعل شناسا و محیطش آشکار می‌شود ظهر می‌کند. هستی خود ساختاری قابل درک نیست، ولی بنیاد همه ساختارهای است. در انسان و با انسان است که هستی می‌تواند خویشتن را روئیت کند. اما این روئیت تنها در قالب ساختارهای ادراکی صورت می‌گیرد و آنچه مولوپوتی آن را «جسم جهان» می‌نامد هم فاعل شناسایی و هم متعلق شناسایی را شکل می‌دهد و بتایراین مقدم بر آنهاست. بعلاوه، آن خود را در ساختارهای قابل درک و هم در اندیشه متجلی می‌سازد (به این معنی که انسان می‌تواند با قوّه عقل از واقعیت آن آگاه شود)، ولی فی‌نفسه همچنان در اختفا باقی می‌ماند.

کاملاً معقول است که این نظریه درباره هستی را پیشرفت مهمی در اندیشه مولوپوتی به شمار آوریم. این هم قابل فهم است که چرا برخی از کسانی که او را به عنوان فیلسوف می‌ستانند، ولی از مخالفتهای او لیه‌اش با مفاهیمی چون مطلق و خدا ناخشنودند، به فکر نوعی تحوّل فلسفی افتاده‌اند، تحوّلی که یاد آور برداشت شلينگ از «طبیعت» است، که خود را در انسان و از طریق انسان می‌شناسد و همچنین برداشت او از «هستی» که مختصی در خویش است و در عین حال فاعل شناسایی و متعلق شناسایی هر دو در بن وجود خویش به آن وابسته‌اند. با این همه نباید در برداشت مولوپوتی از هستی پیش از آنچه در آن هست بخوانیم. هستی از نظر او جنبه نامرئی امور مرئی است. در حقیقت واقعیت غایی است، به این معنی که در ساختارهای جهان به روئیت در می‌آید، ولی خدای خدای پرستان نیست. حتی اگر این چرخش مابعدالطبیعی در اندیشه او هم یافتن راهی به سوی اعتقاد دینی را برایش ساده‌تر کرده باشد، تلاش برای الحق مولوپوتی به مسیحیت توجیه درستی ندارد.

### ۳. مارکسیسم و مارکسیونتی

شاید از آنچه گفتیم این تصور ایجاد شده باشد که مارکسیونتی از مسائل اجتماعی و سیاسی برکنار بود و خود را محصور در فلسفه انتزاعی کرده بود. اما در واقع او قریباً مجدوب مارکسیسم بود. روشن است که یک دلیل آن تأکید مارکس بر موقعیت اساسی انسان به عنوان یک هستی در جهان و بر تعامل انسان با محیطش بود. ممکن است مارکسیونتی مارکس را هم بر اساس فلسفه خودش تفسیر کرده باشد، ولی عمیقاً متأثر از پیوند نزدیکی بود که مارکسیسم بین آرمانها و واقعیات اجتماعی و اخلاقی و سیاست برقرار کرده بود. او هرگز کسی نبود که یک ایدئولوژی را بر اساس اقتدار یا تسلیم ذهن خویش به مقتضیات یک خط مشی حزبی بپذیرد، و از دیدگاه جبرگرايانه تاریخی استفاده چندانی نمی کرد. اما در او مانیسم و خشونت تأکید کرد که «مارکسیسم»، بیان ساده‌ای از شرایطی است که بدون آنها نه هیچ او مانیسمی در تاریخ وجود دارد ... نه هیچ عقلانیتی<sup>۱</sup>، و برای نقد جامعه موجود و سایر نظریه‌های او مانیستی نمی توان از آن فراتر رفت. او گرچه بیشترین تلاش خود را کرد تا استفاده از خشونت در اتحاد شوروی و تصفیه‌های استالینی را به نحوی همدلانه و طرفدارانه بفهمد، ولی بعدها نه فقط قریباً به نقد سیاست شوروی و جزم‌اندیشی کمونیستی پرداخت، بلکه مهیای پذیرش این رأی شد که عمل کمونیستی نتیجه منطقی نظریه‌ای درباره تاریخ از نظر مارکس است که رهبران کمونیست را بر ادعای شناخت علمی از حرکت و مقتضیات تاریخ و توصیه اعمال و رفتار مستبدانه و سرکوب‌گرانه، قادر می سازد. چنانکه اصحاب تفتیش عقاید نیز اعمال خود را با نام علم به حقیقت الهی و اراده الهی توجیه می کردند.<sup>۲</sup> مارکسیونتی هرگز از تحسین مارکس به عنوان یک متفکر باز نایستاد، ولی از اندیشه فلسفه‌ای که تبدیل به علم شود و بتوان از آن برای توجیه دیکتاتوری استفاده کرد بسیار اندک بهره می گرفت. او قطعاً مدافعان سرمایه‌داری نبود ولی کمونیست هم نبود، می توان گفت که هیچ‌گاه مارکسیست واقعی هم نبود. آنچه در تفکر مارکس مارکسیونتی را جذب خویش می کرد، عناصری بود که با فلسفه خود او سازگاری داشت. گرچه در آغاز کوشید تا شخص مارکس را از تحولاتی که در کمونیسم واقع شده بود ولی مطلوب او [مارکسیونتی] نبود

جدا کند، اما بعدها این تصور برایش پیدا شد که می‌توان ریشه‌های این تحولات را در آراء متاخر خود مارکس یافت.

مرلوپوتی در یکی از مقالاتش خاطرشنان می‌کند که، از زمان نیچه، بی‌استعدادترین کودک دبستانی هم فلسفه‌ای را که به او زیستن تمام و تمام عیار را نیاموزد، مردود می‌داند.<sup>۱</sup> زمینه این مطلب با این بحث فراهم شده است که ما نقاشان مکتب واقعیت‌گریزی<sup>۲</sup> را متهمن نمی‌کنیم، زیرا فلاسفه‌ای هم هستند که مستحق چنین ملامتی‌اند. زمینه بحث هم به کنار، آیا فلسفه مرلوپوتی خدمتی به عنوان یک راهنمای زندگی می‌کند؟ با توجه به اینکه فلسفه او ناتمام باقی ماند، مشکل بتوان چنین چیزی گفت. به حسب ظاهر می‌توان آن را خواهان شناخت متقابل انسانها از یکدیگر، حرمت نهادن به آزادی آنها و نوعی تعهد به آرمان آزادی اجتماعی، بدون ادعای معرفت مطلق و بدون اعمال زور بر انسانها به نام این علم ادعایی، دانست. به عبارت دیگر، فلسفه مرلوپوتی را می‌توان نوعی اومانیسم به شمار آورد. ولی ماندگاری مرلوپوتی احتمالاً به جهت تحقیقات پدیدارشناختی اوست. این تحقیقات را هم می‌توان نه آرائی قطعی (که مرلوپوتی هرگز چنین ادعایی نداشت)، بلکه جست‌وجوهایی انگیزش‌بخش و سرآغازهایی [در پدیدارشناصی] تلقی کرد.

#### ۴. لوی استروس و انسان

یکی از مقالات مرلوپوتی از موس تاکلود لوی - استروس<sup>۳</sup> نام دارد و لوی استروس هم کتاب خود با نام تفکر انسان بدوي<sup>۴</sup> را به یادبود مرلوپوتی، که هم دوره او در کولژ دوفرانس بود، اختصاص داد. لوی استروس در همان سالی متولد شد<sup>۵</sup>، مرلوپوتی پس از اتمام تحصیلاتش برای مدتی شروع به تدریس فلسفه در دیبرستانها کرد، اما در سال ۱۹۳۵ کرسی جامعه‌شناسی دانشگاه سائوپولو<sup>۶</sup> در برزیل را، که تا سال ۱۹۳۹ در آن باقی ماند، پذیرفت. بعد از جنگ رایزن فرهنگی سفارت فرانسه در واشنگتن شد. اما در ۱۹۴۷ به

۱. The Primacy of Perception, P. 161. (مقاله «چشم و ذهن»).

2. escapism

3. From Mauss to chaude Lévi-Strauss, in Signs, PP. 114-125.

4. lapensée sauvage

5. São Paulo

فرانسه بازگشت و مدیر مطالعات در مدرسه مطالعات عالی پاریس، شد و در ۱۹۵۹ کرسی مردم‌شناسی در کولژ دوفرانس به وی سپرده شد. او اولًاً و بالذات مردم‌شناس است<sup>۱</sup> ولی اندیشه‌هایش لوازم فلسفی دارند یا چنین لوازمی از آنها برداشت شده است. ساختارگرایی واجد یا مستلزم دیدگاهی نسبت به انسان دانسته شده است که کاملاً متفاوت با دیدگاه اگزیستانسیالیستی در این باب است. نماینده ساختارگرایی در واقع میشل فوکو<sup>۲</sup> است که «مرگ خدا»<sup>۳</sup> نیچه را با «مرگ انسان» تکمیل کرده است. گرچه راقم این سطور، حتی اگر ملاحظات مجال و فضا نبود، باز هم صلاحیت بحث درباره موضوعات مربوط به مردم‌شناسی را نداشت، ولی فلسفه فرانسه را بدون اشاراتی، هرچند ناکافی، به نهضت ساختارگرایی در تفکر فعلی فرانسه نمی‌توان رها کرد.

لوی استروس در فصول آغاز و پایان کتاب مردم‌شناسی ساختاری به بحث از کاربرد اصطلاحاتی چون قوم‌نگاری<sup>۴</sup>، قوم‌شناسی<sup>۵</sup>، مردم‌شناسی طبیعی، مردم‌شناسی اجتماعی و مردم‌شناسی فرهنگی می‌پردازد. بلکه «سه مرحله یا سه برهه از مسیر مردم‌شناسی سه رشته مختلف علمی نیستند. بلکه «در پی گزارش حتی المقدور صحیحی از تحقیقی واحدی هستند». مثلاً قوم‌نگاری «در پی گزارش حتی المقدور صحیحی از انحصار خاص زندگی گروههای مختلف است»،<sup>۶</sup> و با مشاهده و توصیف سر و کار دارد. بنابراین، حرکت ذهن یکی از [اجزاء] ترکیبی است که قوم‌شناسی هم مرحله‌ای از آن به شمار می‌آید. این ترکیب و تأثیف نخست به روابط بین پدیده‌های اجتماعی می‌پردازد و مردم‌شناسی در پی احراز آن روابط بنیادی ساختاری است که مبنای تمامی حیات اجتماعی انسان و سازمان اجتماعی آن است. از نگاه لوی استروس، جامعه‌شناس با جامعه خود مشاهده گر [جامعه‌شناس] یا با جوامعی از همان دست سروکار دارد. حال آنکه مردم‌شناس در پی صورتیندی نظریه‌هایی است که «نه تنها در مورد هم‌وطنان و معاصران خودش، بلکه در مورد دورترین جماعت‌های بومی هم قابل اطلاق و اعمال

۱. لوی استروس درباره استفاده اصطلاحاتی معمجون قوم‌شناسی، مردم‌شناسی اجتماعی و فرهنگی و جامعه‌شناسی در فصل هفدهم کتاب خود با عنوان مردم‌شناسی ساختاری (*Anthropologie structurale*) بحث می‌کند.

۲. michel Foucault مؤلف کتاب کلمات و اشیا (پاریس ۱۹۶۶).

3. ethnography

4. ethnology

5. *Structural Anthropology*, P. 356.

6. *Ibid.*, P. 2.

باشند». <sup>۱</sup> بعلاوه، مردم‌شناس که از فرآیندهای همراه با آگاهی در انسان غافل نیست، باید از فرآیندهای ناآگاه نیز غافل نباشد و به صورت‌بندی چیزی که همه نهادهای اجتماعی و فرهنگی فرافکنیها و مظاهر آن هستند نیز توجه کند. به عبارت دیگر، مردم‌شناسی به چیزی که مارسل موس<sup>۲</sup> آن را پدیدار کاملاً اجتماعی می‌داند می‌پردازد و در عین حال که نسبت به جوامع کاملاً توسعه یافته، که نشان‌دهنده تلاش آگاهانه انسان‌اند، یا نسبت به فرآیندهای تاریخی‌ای که به توسعه یافتنگی این جوامع انجامیده‌اند، بی‌تفاوت نیست، در پی آن است که به ساحت و رای اندیشه‌ها و اهداف آگاهانه و فرآیندهای تاریخی تا «محدوده کامل امکانات ناآگاه»<sup>۳</sup> نفوذ کند. به عقیده لوی استروس، این امکانات از نظر تعداد محدودند. بنابراین اگر مردم‌شناس هماهنگیها و ناهمانگیهای این امکانات یا قوای مختلف با یکدیگر را مشخص کند، می‌تواند چارچوبی منطقی برای همه تحولات تاریخی - اجتماعی طراحی کند. لوی استروس این سخن مارکس را نقل می‌کند که انسانها در همان حال که تاریخ خویش را می‌سازند نمی‌دانند که دارند آن را می‌سازند و خود توضیح می‌دهد که بخش نخست این سخن تاریخ را توجیه می‌کند و بخش دوم آن مردم‌شناسی را.

نظر لوی استروس، در باب تحلیل ساختاری در مردم‌شناسی، متأثر از زیان‌شناسی بود که به عقیده او علمی اجتماعی و از پیشرفت قابل ملاحظه‌ای برخوردار است. این پیشرفت از تحول و تطویر زیان‌شناسی ساختاری به وسیله ن. ترویتسکوی<sup>۴</sup> و دیگران حاصل آمده است. ترویتسکوی در کتاب روان‌شناسی زبان<sup>۵</sup> چهار طرز کار اساسی برای زیان‌شناسی ساختاری بیان می‌کند: بررسی بیان ناآگاه پدیدارهای زبانی، تمرکز بر روابط و نسبتهای بین اجزا، نشان دادن ساختار نظامهای واجی (نظامهای آواز زبان) و کشف قواعد عمومی‌ای که روابط ضروری بینادی را صورت‌بندی می‌کنند. لوی استروس ادعا نمی‌کند که روش زیان‌شناسی ساختاری را بسادگی می‌توان انتزاع کرد و عیناً در مردم‌شناسی به کار برد. زیرا مردم‌شناس با رفتارها و تلقیات انسان سر و کار دارد و این امور را نمی‌توان به نظامهایی از اصطلاحات مؤول کرد یا نشان داد که چیزی جز عباراتی

1. *Ibid.*, P. 363.

2. Marcel Mauss (1872-1950).

3. *Ibid.*, P. 23.

4. N. Troubetzkoy

5. *Psychologie du Langage* (Paris, 1933).

زبانی نیستند. لوی استروس در عین حال که جامعه را بر اساس نظریه‌ای درباره ارتباط تفسیر می‌کند، ارتباط را محدود به زبان نمی‌کند و انواع دیگر ارتباط را هم برگرفته از زبان نمی‌داند؛ در عین حال که بر همکاری بین زبان‌شناسی و مردم‌شناسی و بر روابط متقابل بین آنها تأکید می‌ورزد و از روش زبان‌شناسی به صورت الگویی برای صورت‌بندی روشی در مردم‌شناسی استفاده می‌کند. او روابط بین پدیده‌های اجتماعی را فراهم کننده مواد و مصالح برای پی‌ریزی الگوهای انتزاعی<sup>۱</sup> می‌داند که واقعیات مشهود را برای آدمی قابل فهم و معقول می‌کنند. مردم‌شناس خواهد کوشید تا به واری الگوهای مبتنی بر آگاهی، یعنی الگوهای ناآگاهانه، راه یابد و با مطالعه روابط بین الگوها، نسبتهاي ضروري را که بر حیات ذهنی، عاطفی، هنری و اجتماعی آدمی حاکم‌اند، روشن کند. بعلاوه، لوی استروس در عین حال که مدعی نیست که پدیده‌های اجتماعی باید کمیت پذیر باشند، امکان استفاده از ریاضیات را، به عنوان ابزاری در تحلیلهای مردم‌شناسخی، مطرح می‌سازد.

این مسئله را تا حدودی می‌توان چنین توضیح داد. لوی استروس در اندیشه بدوي تفاوتی را که مثلاً لوی برول بین ذهنیت منطقی انسان متمدن و ذهنیت ماقبل منطقی انسان بدوي قائل شده است رد می‌کند. «ذهن بدوي هم منطقی است به همان معنی و به همان ترتیب که ذهنِ ما؛ هرچند ذهن او نیز، همچون ذهن ما، فقط در صورتی این وصف را دارد که برای شناخت جهانی به کار برده شود که ذهن در آن اوصاف مادی و معنایی را همزمان درک می‌کند.»<sup>۲</sup> البته در این مورد، منطق اساطیر هم لازم است. لوی استروس در بحث درباره اسطوره‌شناسی در خام و پخته<sup>۳</sup> (۱۹۶۴) چنین استدلال می‌کند که انتخاب صور خیالی یا در طرق ارتباط یا تقابل یا محدودیت آنها نسبت به یکدیگر مبتنی بر بی‌نظمی خود خواسته یا خیال‌پردازی صرف نیست. به این دلیل که اسطوره‌های ساختارهای ذهنی ناآگاه را که برای همه یکسانند نشان می‌دهند. به این معنی که آنها، مثل نموده‌های اصلی<sup>۴</sup>

۱. گفته شده است که الگوی ساختاری باید ویژگهای یک نظام را داشته باشد، به این معنی که تغییر در هیچ یک از اجزای آن بدون ایجاد تغییراتی در اجزای دیگر آن ممکن نباشد. همچنین در موردهای الگویی باید این امکان وجود داشته باشد که با طرح یک سلسله تغییرات بتوان مجموعه‌ای از الگوها را که با همان الگو از یک نوع باشند به دست آورد.

2. *The Savage Mind*, P. 268.

3. *Le crue et le cuit*

4. archetypes

یونگ<sup>۱</sup>، محتوا و ماده فراهم نمی‌کنند، بلکه ساختارها یا چارچوبهایی صوری، که همه صور حیات ذهنی را مقید و محدود می‌کنند، به وجود می‌آورند. علی‌رغم تفاوت‌های آشکار اسطوره و علم، ساختارهای صوری هر دو یکسان‌اند. ساختارهای اساسی به یک معنی با مقولات پیشینی کانت مطابق‌اند. آنها به هیچ «من» یا فاعل‌شناسایی استعلایی ارجاع داده نمی‌شوند. بلکه متعلق به ساحت ناآگاهاند و روشن است که لوی استروس هم‌ریشه آنها را در ورای انسان، اما نه به معنایی مابعدالطبیعی بلکه به معنایی طبیعی مذهبانه می‌داند.

لوی استروس در مورد پاره‌ای موضوعات خاص، همانند خویشاوندی ساختارها (ساختارهای ابتدایی خویشاوندی<sup>۲</sup>)، توتمیسم (توتمیسم در روزگار ما، ۱۹۶۲، و اندیشه بدوى، ۱۹۶۲<sup>۳</sup>). و چنانکه گفتیم اسطوره‌شناسی رساله‌هایی نوشت. او هم از ادبیات مردم‌شناسختی مناسب و هم از کارهای تجربی خود استفاده می‌کرد و به حق خود را مردم‌شناس می‌دانست نه فیلسوف. همچنین به نظر می‌رسد که از نظر او، فسلفه‌ها هم مثل اساطیر، پدیده‌هایی اند که برای مردم‌شناس ماده‌پژوهش فراهم می‌کنند، زیرا تجسم بخش آن ساختارهای صوری اند که خود را در کل حیات و فرهنگ انسان آشکار می‌سازند. در عین حال حوزه مردم‌شناس، از آن رو که به کل پدیدار اجتماعی و کشف مبانی حیات ذهنی انسان می‌پردازد، چنان وسعتی می‌یابد که ترسیم هر گونه خط تمايز دقیقی بین مردم‌شناسی و به عنوان یکی از علوم اجتماعی<sup>۴</sup> و انسان‌شناسی فلسفی، دشوار می‌شود. البته این امر که لوی استروس مدعی فیلسوف بودن نیست، بالضرورة ثابت نمی‌کند که هیچ دیدگاه فلسفی شخصی، که آثار مردم‌شناسختی اش مستلزم آن اند و گاه هم کم و بیش به طور آشکار در این آثار بیان شده است، ندارد.

روشن است که برخی اشارات لوی استروس در فصل نهم کتاب اندیشه بدوى مستلزم فلسفه‌ای درباره انسان است. آنجاکه به بحث درباره مفهوم مورد نظر سارتر از عقل

1. Jung

2. *Les structures élémentaires de la Parenté*, 1949.3. *Le totemisme aujourd'hui*, 1962, *Le Pensée sauvage*, (1962).

۴. لوی استروس توصیف مردم‌شناسی را به عنوان یکی از علوم اجتماعی مجازی می‌شمارد ولی آن را راشته علمی مجزایی نمی‌داند. این علم از طریق مردم‌شناسی فیزیکی با علوم طبیعی ارتباط دارد و از طریق مثلاً زبان‌شناسی و معماری با علوم انسانی.

دیالکتیکی می‌پردازد، می‌پذیرد که به اصطلاح سارتر او را می‌توان «ماتریالیست و زیبایی‌شناس استعلایی دانست».<sup>۱</sup> او ماتریالیست استعلایی است زیرا عقل استعلایی را چیزی جز عقل تحلیلی نمی‌داند، بلکه آن را مضاف به عقل تحلیلی به شمار می‌آورد. «سارتر عقل تحلیلی را عقل خفته می‌داند، من همان را عقل دیالکتیکی می‌دانم، وقتی که وارد اقدام و عمل شده و با کوشش خود از خویش استعلا می‌جوید». تلاش عقل برای استعلا جستن از خویش، تلاش برای وصول به امر متعالی نیست، بلکه تلاشی برای دستیابی به بنیادهای غایی زیان، جامعه و تفکر و یا به بیان جدالی‌تر «التزام به تحلیل انسان به نانسان است».<sup>۲</sup> لوی استروس، در مورد اصطلاح «زیبایی‌شناس»<sup>۳</sup>، می‌گوید که این لفظ تا آنجا درباره او مصدق دارد که سارتر آن را برای توصیف کسی به کار می‌برد که انسانها را چنانکه گویی مورچه‌اند بررسی می‌کند. در واقع، هدف غایی علوم انسانی «نه ساختن انسان بلکه تجزیه<sup>۴</sup> اوست».<sup>۵</sup>

ذکر این مسئله ضرورتی ندارد که لوی استروس منکر وجود انسانها نیست. انسان موضوع مطالعه اوست. واژه «تجزیه» را باید به معنای مؤول کردن فهمید. ولی لوی استروس تأکید می‌کند که مراد او مؤول کردن مرتبه‌ای «برتر» به مرتبه‌ای «فروتر» نیست. مرتبه‌ای که باید بدان مؤول شود باید با تمام صفات و خصوصیات ممیزه‌اش ادراک شود و اگر به مرتبه‌ای دیگر مؤول می‌شود، بخشی از غنا و محتوای آن، به نحو برگشت‌پذیر، به آن مرتبه دیگر انتقال خواهد یافت. مثلاً ما اگر بتوانیم حیات را همچون کارکرد ماده لخت بفهمیم، در می‌یابیم که «این ماده اوصافی دارد کاملاً متفاوت با اوصافی که پیش از این به آن نسبت داده شده است».<sup>۶</sup> این کار، مؤول کردن امر مرکب به بسیط نیست. بلکه امری معقولتر را جانشین امری معقول کردن است. بنابراین تأویل حیات ذهنی، اجتماعی و عاطفی انسان به ساختارها یا قالبهای صوری ناآگاه به معنی انکار ماهیت آن نیست بلکه قابل فهم ساختن پیچیدگی صور پدیدارهای اجتماعی و فرهنگی است، در پرتو ساختاری پیچیده که در این پدیدارها آشکار می‌شود و آنها را با یکدیگر متعدد می‌سازد، ولی پدیدارها را به نحو مقدم بر تجربه نمی‌توان از آن استنتاج کرد. زیرا باید دیالکتیکی بین انسان و محیط و بین انسان و انسان را نیز در نظر داشت.

1. *The Savage Mind*, P. 246.

2. *Ibid.*, P. 246.

3. aesthete

4. dissolve

5. *Ibid.*, P. 247.

6. *Ibid.*, P. 248.

بی‌شک لوی استرووس معتقد است که این مسائل در حوزهٔ مردم‌شناسی جای دارد و اشتباه است که آنها را نظریه‌هایی فلسفی بدانیم. گرچه او این مسائل را در قالب فلسفی مطرح نمی‌کند، ولی کاملاً روشن است که باید آنها را متنضم‌نوعی طبیعت‌گرایی دانست که با تأویل‌گرایی خام برخی فلسفه‌های قرن هجدهم متفاوت است. اگر هم استرووس برچسب سارتری «ماتریالیست استعلایی» را پذیرد، ماتریالیسم او نوع نسبتاً مبهمی از ماتریالیسم دیالکتیک است که در واقع تأثیر خاصی در اندیشه‌اش داشته است. در هر حال، او، در برابر ثنویت سارتری «فی‌نفسه» و «لنفسه» از نظریه بازگشت انسان به درون طبیعت، و در برابر آزادی مطلق مورد تأیید مؤلف هستی و نیستی از نظریه تحديد و تقیید اندیشه و عمل انسانی با ساختارهای صوری نهفته در آگاهی سخن می‌گوید.

ساختارگرایی پیشینه‌هایی مثلاً در روان‌شناسی ساختاری و اخیراً در زبان‌شناسی ساختاری دارد، چنانکه در نظریه‌های دورکم و موس نیز دارای سوابقی است. زمینه اصلی کاربرد آن علوم انسانی است که در آنها ساختارگرایی متمرکز است بر روابط و قوانین ثابت مفروض دربارهٔ ترکیب پدیدارهای مرتبط. ساختارگرایی از تحول تاریخی یا عامل «عدم تقارن»<sup>۱</sup> غافل نیست، ولی تأکیدش بر عامل «تقارن»<sup>۲</sup> است. ساختارهای بنیادین، که به اعتقاد او، مستقل از تحولات تاریخی‌اند. این رهیافت در زمینه‌های مختلفی مثل نقد ادبی، هنر، روان‌شناسی و تفسیر مارکسیسم قابلِ اعمال و اطلاق است و به عنوان روش تحقیق هم مسلماً اشکال اساسی‌ای در مورد کاربرد آن برای آزمون و ارزیابی نتایج حاصله وجود ندارد. این روش با فرضیاتی مرتبط است که به نحو معقولی می‌توان آنها را مستلزم فلسفه‌ای طبیعت‌گرا دانست، فلسفه‌ای که حتی اگر عناصری از اگزیستانسیالیسم و مارکسیسم را هم با یکدیگر بیامیزیم باز با آن دو متفاوت است. بی‌شک اگر روش کشف حقایق [تازه] مطرح باشد، سخن از نظام فلسفه ساختارگرا به میان آوردن ناصواب است. ولی اگر حوزهٔ وسیع کاربرد این روش در علوم انسانی مورد نظر باشد، به نحو موجه‌ی می‌توان سخن از جریان رایجی در تفکر به میان آورد که هم غیر از اگزیستانسیالیسم است و هم غیر از مارکسیسم و شاید بتوان آن را نوع تازهٔ عقیده به احوال طبیعت نامید که مبنی بر تأمل در حوزهٔ مردم‌شناسی اجتماعی و فرهنگی است.

## کتاب‌شناسی مختصر

در کتاب‌شناسی مندرج در انتهای جلد هفتم این مجموعه، به تعدادی از تاریخ‌های عمومی فلسفه اشاره شده بود که عناوین آنها در اینجا تکرار نشده است. دایرةالمعارف‌ها بجز دو مورد تحت عنوان «آثار کلی» فهرست نشده‌اند. ضمناً برای تمام فیلسوفانی که در متن این مجلد نام آنها آمده، هیچ نوع کتاب‌شناسی تهیه نشده است.

### General Works

- Balodi, N. *Les constantes de la pensée française*. Paris, 1948.
- Benrubi, J. *Contemporary Thought of France*. London, 1926. *Les sources et les courants de la philosophie contemporaine en France*. 2 vols. Paris, 1933.
- Boas, G. *French Philosophies of the Romantic Period*. New York, 1925, reissued 1964. *Dominant Themes of Modern Philosophy*. New York, 1957.
- Bréhier, E. *Histoire de la philosophie. La philosophie moderne. Tome 2; deuxième partie, XIXe et XXe siècles*. Paris, 1944. *The History of Philosophy. Vol. VI, The Nineteenth Century, Period of Systems, 1800–1850*, translated by W. Baskin. Chicago, 1968.
- Charlton, D. G. *Positivist Thought in France during the Second Empire, 1852–1870*. Oxford, 1959.
- Collins, J. *A History of Modern European Philosophy*. Milwaukee, 1954. (includes chapters, with bibliographies, on Comte and Bergson).
- Cruickshank, J. (editor). *The Novelist as Philosopher. Studies in French Fiction, 1935–60*. London 1962.
- Edwards, P. (editor). *The Encyclopedia of Philosophy*. 8 vols. New York and London, 1967. (Besides a general article on French philosophy there are articles on distinct movements and on a considerable number of individual philosophers.)
- Enciclopedia Filosofica*. Second edition, 6 vols. Florence, 1967.
- Farber, M. (editor). *Philosophic Thought in France and the United States. Essays representing Major Trends in Contemporary French and American Philosophy*. Buffalo, N.Y., 1950.
- Gouhier, H. *Les grandes avenues de la pensée philosophique en France depuis Descartes*. Paris, 1966.
- Gunn, J. Alexander. *Modern French Philosophy. A study of the Development since Comte*. London 1922.
- Lavelle, L. *La philosophie française entre les deux guerres*. Paris, 1942.
- Lévy-Bruhl, L. *A History of Modern Philosophy in France*. Translated by G. Coblenze. London and Chicago, 1899.

- Mandelbaum, M. *History, Man and Reason. A Study in Nineteenth-Century Thought.* Baltimore and London, 1971. (A general study, but includes a treatment of several French philosophers.)
- Parodi, D. *La philosophie contemporaine en France.* Paris, 1919.
- Pierce, R. *Contemporary French Political Thought.* London, 1966.
- Plamenatz, J. *Man and Society. A Critical Examination of Some Important Social and Political Theories from Machiavelli to Marx.* Vol. 2, London, 1963. (This volume is devoted mainly to Hegel and Marx, but it includes a treatment of the early French socialists.)
- Randall, J. H., Jr. *The Career of Philosophy: Vol. 2, From the German Enlightenment to the Age of Darwin.* New York and London, 1965. (Includes a brief treatment of French philosophy from the Revolution up to Comte.)
- Ravaission, F. *La Philosophie en France au XIX<sup>e</sup> siècle.* Paris 1868.
- Simpson, W. J. S. *Religious Thought in France in the Nineteenth Century.* London, 1935.
- Smith, C. *Contemporary French Philosophy. A Study in Norms and Values.* London, 1964.
- Soltan, R. *French Political Thought in the Nineteenth Century.* New Haven, 1931.
- Trotignon, P. *Les philosophes français d'aujourd'hui.* Paris, 1967.
- Wahl, J. *Tableaux de la philosophie française.* Paris, 1946.

### *Chapter I*

#### 1. General Works relating to Traditionalism

- Boas, G. *French Philosophies of the Romantic Period.* New York, 1925, reissued 1964.
- Ferraz, M. *Histoire de la philosophie en France au XIX<sup>e</sup> siècle: Traditionalisme et ultramontanisme.* Paris, 1880.
- Foucher, L. *La philosophie catholique en France au XIX<sup>e</sup> siècle.* Paris, 1955. (First four chapters.)
- Hocedez, E. *Histoire de la théologie au XIX<sup>e</sup> siècle, I-II.* Brussels and Paris, 1948-52.
- Hötzels, N. *Die Uroffenbarung im französischen Traditionalismus.* Munich, 1962.
- Lacroix, J. *Vocation personnelle et tradition nationale.* Paris, 1942.
- Laski, N. *Authority in the Modern State.* New Haven, 1919.
- Roche, A. V. *Les idées traditionalistes en France.* Urbana, 1937.
- Menzer, B. (editor). *Catholic Political Thought (1789-1848).* Westminster, Maryland, 1952.

#### 2. De Maistre

##### *Texts*

- Oeuvres complètes. 14 vols. 1884-7.*

*The Works of Joseph de Maistre* (Selections), translated by J. Lively.  
New York, 1965.

*Considérations sur la France*. Neuchâtel, 1796.

*Essai sur le principe génératrice des constitutions politiques*. Paris,  
1814 (and Lyons, 1929).

*Du Pape*. 2 vols. Lyons, 1819.

*Soirées de Saint-Pétersbourg*. 2 vols. Paris, 1821.

*Examen de la philosophie de Bacon*. Paris, 1836.

### *Studies*

Bayle, F. *Les idées politiques de Joseph de Maistre*. Paris, 1945.

Brunello, B. *Joseph de Maistre, politico e filosofo*. Bologna, 1967.

Gianturco, E. *Joseph de Maistre and Giambattista Vico*. Washington,  
DC, 1937.

Goyau, G. *La pensée religieuse de Joseph de Maistre*. Paris, 1921.

Huber, M. *Die Staatsphilosophie von Joseph de Maistre im Lichte des  
Thomismus*. Basel and Stuttgart, 1958.

Lecigne, C. *Joseph de Maistre*. Paris, 1914.

Rhoden, P. R. *Joseph de Maistre als politischer Theoretiker*. Munich,  
1929.

## 2. *De Bonald*

### *Texts*

*Oeuvres complètes*. 7 vols. Paris, 1857-75 (3rd edition).

*Oeuvres*, edited by J. P. Migne. 3 vols. Paris, 1859.

*Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile*. 3 vols.  
Constance, 1796. There is an edition by C. Capitan, Paris, 1965.

*Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre social*. Paris, 1800.

*La législation primitive*. 3 vols. Paris, 1802.

*Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances  
morales*. 2 vols. Paris, 1818.

*Démonstration philosophique du principe constitutif de la société*.  
Paris, 1827.

### *Studies*

Adams, A. *Die Philosophie de Bonalds*. Münster, 1923.

Faguet, E. *Politiques et moralistes du XIX<sup>e</sup> siècle*. Series 1, Paris,  
1891.

Moulinié, H. *De Bonald*. Paris, 1915.

Quinlan, M. H. *The Historical Thought of the Vicomte de Bonald*.  
Washington, DC, 1953.

Reinerz, H. W. *Bonald als Politiker, Philosoph und Mensch*. Leipzig,  
1940.

Soreil, A. *Le Vicomte de Bonald*. Brussels, 1942.

### 3. Chateaubriand

#### Texts

*Oeuvres complètes.* 20 vols. Paris, 1858-61.

*Essai historique, politique et moral sur les révolutions.* London, 1797.

*Génie du christianisme.* 5 vols. Paris, 1802.

#### Studies

Bertrin, G. *La sincérité religieuse de Chateaubriand.* Paris, 1899.

Döhner, K. *Zeit und Ewigkeit bei Chateaubriand.* Ghent, 1931.

Giraud, V. *Le christianisme de Chateaubriand.* 2 vols. Paris, 1925-8.

Lemaître, J. *Chateaubriand.* Paris, 1912.

Maurois, A. *Chateaubriand.* Paris, 1938.

Sainte-Beuve, C. A. *Chateaubriand et son groupe littéraire sous l'Empire.* Paris, 1869.

### 4. Lamennais

#### Texts

*Oeuvres complètes.* 12 vols. Paris, 1836-7.

*Oeuvres choisies et philosophiques.* 10 vols. Paris, 1837-41.

*Oeuvres posthumes*, edited by E. D. Forques. 6 vols. Paris, 1855-9.

*Oeuvres inédites*, edited by A. Blaize. 2 vols. Paris, 1866.

*Essai sur l'indifférence en matière de religion.* 4 vols. Paris, 1817-1824.

*Défense de l'Essai sur l'indifférence.* Paris, 1821.

*Paroles d'un croyant.* Paris, 1834.

*Esquisse d'une philosophie.* 4 vols. Paris, 1841-6.

#### Studies

Boutard, C. *Lamennais, sa vie et ses doctrines.* 3 vols. 1905-13.

Derré, J. R. *La Mennais, ses amis et le mouvement des idées à l'époque romantique (1824-34).* Paris, 1962.

Duine, M. *La Mennais, sa vie, ses idées, ses ouvrages.* Evreux, 1922.

Gibson, W. *The Abbé de Lamennais and the Liberal Catholic Movement in France.* London and New York, 1896.

Janet, P. *La philosophie de Lamennais.* Paris, 1890.

Le Guillou, L. *L'évolution de la pensée religieuse de Félicité Lamennais.* Paris, 1966.

Mourre, M. *Lamennais, ou l'hérésie des temps modernes.* Paris, 1955.

Roe, W. G. *Lamennais and England. The Reception of Lamennais' Religious Ideas in England in the Nineteenth Century.* Oxford, 1966.

Verucci, G. F. *Lamennais. Dal cattolicesimo autoritario al radicalismo democratico.* Naples, 1963.

## Chapter II

### 1. The Ideologists

#### Texts

Destutt de Tracy. *Éléments d'idéologie*. 4 vols. Paris, 1801-15.  
*Traité de la volonté et de ses effets*. Paris 1805.  
*Commentaire sur l'esprit des lois de Montesquieu*.  
Liège, 1817. Translated by Thomas Jefferson as  
*A Commentary and Review of Montesquieu's Spirit of Laws*. Philadelphia, 1811.

#### Studies

- Cailliet, E. *La tradition littéraire des idéologues*. Philadelphia, 1943.  
Chinard, J. *Jefferson et les idéologues*. Baltimore, 1925.  
Picavet, F. *Les idéologues*. Paris, 1891. (The standard work).  
Riverso, E. *I problemi della conoscenza et del metodo nel sensismo degli ideologi*. Naples, 1962.  
Van Duzen, C. *The Contributions of the Idéologues to French Revolutionary Thought*. Baltimore, 1935.

### 2. Maine de Biran

#### Texts

- Oeuvres de Maine de Biran*, edited by P. Tisserand and H. Gouhier.  
14 vols. Paris, 1920-9. (This edition entirely supersedes Victor Cousin's four-volume edition of de Biran's *Oeuvres Philosophiques*. Paris, 1841.)  
*Journal intime*, edited by H. Gouhier. Paris, 1954-7.  
The *Mémoire sur l'habitude* (1802) has been translated by M. Boehm as *The Influence of Habit on the Faculty of Thinking*. Baltimore, 1929.  
*De l'appérception immédiate. Mémoire de Berlin* 1807, edited by J. Echeverría, Paris, 1963.

#### Studies

- Ambrosetti, G. *La filosofia sociale di Maine de Biran*. Verona, 1953.  
Antonelli, M. T. *Maine de Biran*. Brescia, 1947.  
Buol, J. *Die Anthropologie Maine de Birans*. Winterthur, 1961.  
Cresson, A. *Maine de Biran*. Paris, 1950.  
De la Valette Monbrun, A. *Maine de Biran. Essai de biographie historique et psychologique*. Paris, 1914.  
Delbos, V. *Maine de Biran et son œuvre philosophique*. Paris, 1931.  
Drevet, A. *Maine de Biran*. Paris, 1968.  
Ghio, M. *Maine de Biran e la tradizione biraniana in Francia*. Turin, 1962.  
Fessard, P. *La méthode de réflexion chez Maine de Biran*. Paris, 1938.

- Funke, H. *Maine de Biran. Philosophisches und politisches Denken zwischen Ancien Régime und Bürgerkönigtum in Frankreich.* Bonn, 1947.
- Gouhier, H. *Les conversions de Maine de Biran.* Paris, 1947. (Highly recommended.)
- Hallie, P. P. *Maine de Biran, Reformer of Empiricism.* Cambridge (Mass.), 1959.
- Henry, M. *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biraniennes.* Paris, 1965.
- Lacroze, R. *Maine de Biran.* Paris, 1970.
- Lassaigne, J. *Maine de Biran, homme politique.* Paris, 1958.
- Lemay, P. *Maine de Biran.* Paris, 1946.
- Le Roy, G. *L'expérience de l'effort et de la grâce chez Maine de Biran.* Paris, 1937.
- Madinier, G. *Conscience et mouvement.* Paris, 1939.
- Monette, A. *La théorie des premiers principes selon Maine de Biran.* Montreal and Paris, 1945.
- Moore, F. C. T. *The Psychology of Maine de Biran.* Oxford, 1970.
- Paliard, J. *La raisonnement selon Maine de Biran.* Paris, 1925.
- Robef, I. *Leibniz et Maine de Biran.* Paris, 1927.
- Thibaud, M. *L'effort chez Maine de Biran et Bergson.* Grenoble, 1939.
- Tisserand, P. *L'anthropologie de Maine de Biran, ou la science de l'homme intérieur.* Paris, 1909.
- Voutsinas, D. *La psychologie de Maine de Biran.* Paris, 1964.
- There are some collections of articles, such as those in the number of the *Revue internationale de Philosophie* dedicated to Maine de Biran on the occasion of the second centenary of his birth (Brussels, 1966).

### Chapter III

#### 1. Royer-Collard

##### Texts

*Les fragments philosophiques de Royer-Collard*, edited by A Schimberg. Paris, 1913.

##### Studies

De Barante, A. *La vie politique de M. Royer-Collard, ses discours et ses écrits.* 2 vols. Paris, 1878 (3rd edition).

Nesmesdesmarests, R. *Les doctrines politiques de Royer-Collard.* Montpellier, 1908.

Spuller, E. *Royer-Collard.* Paris, 1895.

#### 2. Cousin

##### Texts

*Philosophie sensualiste au XVIII<sup>e</sup> siècle.* Paris, 1819.

*Fragments philosophiques.* Paris, 1826.

- Cours de l'histoire de la philosophie.* 3 vols. Paris, 1829.  
*De la métaphysique d'Aristote.* Paris, 1835.  
*Du vrai, du beau et du bien.* Paris, 1837.  
*Cours de l'histoire de la Philosophie moderne.* 5 vols. Paris, 1841.  
*Études sur Pascal.* Paris, 1842.  
*Justice et charité.* Paris, 1848.

#### *Studies*

- Cornelius, A. *Die Geschichtslehre Victor Cousins.* Geneva, 1958.  
Dubois, P. F. *Cousin, Jouffroy, Damiron, souvenirs publiés avec une introduction par Adolphe Lair.* Paris, 1902.  
Janet, P. *Victor Cousin et son œuvre.* Paris, 1885.  
Mastellone, S. *Victor Cousin e il risorgimento italiano.* Florence, 1955.  
Saint-Hilaire, J. B. *Victor Cousin, sa vie, sa correspondance.* 3 vols. Paris, 1895.  
Simon, J. *Victor Cousin.* Paris, 1887. There is an English translation by M. B. and E. P. Anderson, Chicago, 1888.

#### *3. Jouffroy*

##### *Texts*

- Mélanges philosophiques.* Paris, 1833.  
*Nouveaux mélanges philosophiques*, edited by F. Damiron. Paris, 1842.  
*Cours de droit naturel.* 2 vols. Paris, 1834–42.  
*Cours d'esthétique.* Paris, 1843.

#### *Studies*

- Lambert, L. *Der Begriff des Schönen in der Ästhetik Jouffroys.* Giessen, 1909.  
Ollé-Laprune, L. *Théodore Jouffroy.* Paris, 1899.

## *Chapter IV*

#### *I. Fourier*

##### *Texts*

- Oeuvres complètes.* 6 vols. Paris, 1841–5.  
*Théorie des quatre mouvements et des destinées générales.* 2 vols. Lyons, 1808.  
*Théorie de l'unité universelle.* 2 vols. Paris, 1822.  
*Le nouveau monde industriel et sociéttaire.* Besançon, 1829.  
*La fausse industrie morcelée, répugnante, mensongère, et l'antidote: l'industrie naturelle, combinée, attrayante, vérifique, donnant quadruple produit.* 2 vols. Paris, 1835–6.  
(For manuscript work see *Les cahiers manuscrits de Fourier* by E. Poulat, Paris, 1957.)

### *Studies*

- Bourgin, H. Fourier, *Contribution à l'étude du socialisme français.* Paris, 1905.
- Lehouck, E. *Fourier aujourd'hui.* Paris, 1966.
- Manuel, F. E. *The Prophets of Paris.* Cambridge (Mass.), 1962.
- Tosi, V. *Fourier e il suo falansterio.* Savona, 1921.
- Vergez, A. *Fourier.* Paris, 1969.

### *2. Saint-Simon*

#### *Texts*

- Oeuvres complètes de Saint-Simon et Enfantin.* 47 vols. Paris, 1865-76.
- Oeuvres.* 6 vols. Paris, 1966.
- Textes choisis,* edited by J. Dautry. Paris, 1951.
- Selected Writings,* translated with an introduction by F. M. H. Markham. Oxford, 1942.
- Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains.* Geneva, 1802-03.
- Edited by A. Pereire, Paris, 1925.
- Introduction aux travaux scientifiques du XIX<sup>e</sup> siècle.* 2 vols. Paris, 1807-08.
- Esquisse d'une nouvelle Encyclopédie.* Paris, 1810.
- Mémoire sur la science de l'homme.* Paris, 1813.
- Travail sur la gravitation universelle.* Paris, 1813.
- De la réorganisation de la société européenne.* Paris, 1814. (In collaboration with A. Thierry.)
- L'industrie.* Paris, 1818.
- La politique.* Paris, 1819.
- L'organisation.* Paris, 1819-20.
- Catéchisme des industriels.* Paris, 1824.

#### *Studies*

- Charléty, S. *Essai sur l'histoire du saint-simonisme.* Paris, 1896.
- Dondo, M. M. *The French Faust, Henri de Saint-Simon.* New York, 1955.
- Durkheim, E. *Le socialisme, sa définition, ses débuts. La doctrine saint-simonienne.* Edited by M. Mauss. Paris, 1928. Translated into English by C. Sattler as *Socialism and Saint-Simon*, Yellow Springs (Ohio), 1958.
- Fazio, M. F. *Linea di sviluppo del pensiero di Saint-Simon.* Palermo, 1942.
- Gurvitch, G. *Les fondateurs français de la sociologie contemporaine: Saint-Simon et P.-J. Proudhon.* Paris, 1955.
- Leroy, M. *La vie véritable du comte de Saint-Simon.* Paris, 1925.
- Manuel, F. E. *The New World of Henri de Saint-Simon.* Cambridge (Mass.), 1956.

Muckle, F. *Henri de Saint-Simon, Persönlichkeit und Werk.* Jena, 1908.

Vidal, E. *Saint-Simon e la scienza politica.* Milan, 1959.

### 3. *Proudhon*

#### Texts

*Oeuvres complètes.* 26 vols. Paris, 1867-71.

*Correspondance.* 14 vols. Paris, 1875.

*Oeuvres complètes*, edited by C. Bouglé and H. Moysset. 11 vols. Paris, 1920-39 (incomplete).

*Selected Writings of Pierre-Joseph Proudhon*, edited with an introduction by S. Edwards and translated by E. Fraser. London, 1970.

*Qu'est-ce que la propriété?* Paris, 1840. Translated by B. Tucker as *What is Property?* Princeton, 1876.

*De la création de l'ordre dans l'humanité.* Paris, 1843.

*Système des contradictions économiques ou Philosophie de la misère.* Paris, 1846. Translated by B. Tucker as *System of Economic Contradictions*. Boston, 1888.

*Idée générale de la révolution du XIX<sup>e</sup> siècle.* Paris, 1851. Translated by J. B. Robinson as *General Idea of the Revolution in the Nineteenth Century*, London, 1923.

*La justice dans la révolution et dans l'église.* Paris, 1858.

*La guerre et la paix.* Paris, 1861.

*Du principe fédératif et de la nécessité de reconstituer le parti de la révolution.* Paris, 1863.

*De la capacité des classes ouvrières.* Paris, 1865.

#### Studies

Ansart, P. *Sociologie de Proudhon.* Paris, 1967.

Brogan, C. *Proudhon.* London, 1936.

De Lubac, H. *Proudhon et le christianisme.* Paris, 1945. Translated by R. E. Scantlebury as *The Un-Marxian Socialist: A Study of Proudhon.* 2 vols. Paris, 1896.

Diehl, C. *P.-J. Proudhon, seine Lehre und sein Leben.* 3 vols. Jena, 1888-96.

Dolléans, E. *Proudhon.* Paris, 1948 (4th edition).

Gröndahl, B. *P.-J. Proudhon.* Stockholm, 1959.

Heintz, P. *Die Autoritätsproblematik bei Proudhon. Versuch einer immanenten Kritik.* Cologne, 1957.

Jackson, J. H. *Marx, Proudhon and European Socialism.* New York, 1962.

Lu, S. V. *The Political Theories of P.-J. Proudhon.* New York, 1922.

Prion, G. *Proudhon et syndicalisme révolutionnaire.* Paris, 1910.

Saint-Beuve, C. A. *Proudhon, sa vie et sa correspondance.* Paris, 1870.

Woodcock, G. *Pierre-Joseph Proudhon: A Biography*. London, 1956.  
 (Highly recommended.)

Chapters on Proudhon can be found in, for example, *The Anarchists* by J. Joll (London, 1964), *A History of Socialist Thought*, Vol. I by G. D. H. Cole (London, 1953) and *Anarchism* by G. Woodcock (London, 1963).

### *Chapter V*

#### *Comte*

##### *Texts*

*Cours de philosophie positive*. 6 vols. Paris, 1830–42. There is a loose English version (approved by Comte) by H. Martineau, *Cours, The Positive Philosophy of Auguste Comte*. 2 vols, London 1853. *Discours sur l'esprit positif*. Paris, 1849. (This was originally prefixed to the *Traité philosophique d'astronomie populaire*.) Translated by Fr. S. Beesly as *A Discourse on the Positive Spirit*. London, 1903.

*Discours sur l'ensemble du positivism*. Paris, 1848.

*Calendrier positiviste*. Paris, 1849.

*Système de politique positive*. 4 vols. 1851–54. Translated by J. H. Bridges and F. Harrison as *The System of Positive Polity*, 4 vols., London, 1857–77.

*Catéchisme positiviste*. Paris, 1852. Translated by R. Congreve as *The Catechism of Positive Religion*. London, 1858.

*Appel aux conservateurs*. Paris, 1855.

*Synthèse subjective, ou Système universel des conceptions propres à l'état normal de l'humanité*. Vol. I, Paris, 1856.

Rather oddly, there is no complete and critical selection of Comte's works. H. Gouhier however has published *Oeuvres choisies d'Auguste Comte*, Paris, 1943, while C. Le Verrier has published in two volumes the first two lectures of the *Cours de philosophie positive* and the *Discours sur l'esprit positif*, Paris, 1943.

There are several collections of letters. *Lettres d'Auguste Comte à John Stuart Mill*, 1841–6 (Paris 1877), *Lettres à des positivistes anglais* (Paris, 1889), *Correspondance inédite d'Auguste Comte* (4 vols., Paris, 1903–04), *Nouvelles lettres inédites* (Paris, 1939).

#### *Studies*

Arbousse-Bastide, P. *La doctrine de l'éducation universelle dans la philosophie d'Auguste Comte*. 2 vols. Paris, 1957.  
*Auguste Comte*. Paris, 1968.

Caird, E. *The Social Philosophy and Religion of Comte*. Glasgow, 1885.  
 Cresson, A. *Auguste Comte, sa vie, son œuvre*. Paris, 1941.

Defourny, G. *La sociologie positiviste d'Auguste Comte*. Louvain, 1902.

- De Lubac, H. *Le drame de l'humanisme athée*. Paris, 1944. Translated by E. M. Riley as *The Drama of Atheist Humanism*. London, 1950. (Comte is one of the philosophers considered in this work.)
- Devolvé, J. *Réflexions sur la pensée comtienne*. Paris, 1932.
- Ducassé, P. *Méthode et intuition chez Auguste Comte*. Paris, 1939.
- Dumas, G. *Psychologie de deux Messies positivistes: Saint-Simon et Auguste Comte*. Paris, 1905.
- Gouhier, H. *La vie d'Auguste Comte*. Paris, 1931.
- La jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme*. 3 vols. Paris, 1933-41. (Highly recommended.)
- Gould, F. J. *Auguste Comte*. London, 1920.
- Gruber, H. *Comte, der Begründer des Positivismus*. Freiburg i/B., 1889.
- Hawkins, R. L. *Auguste Comte and the United States (1816-53)*. Cambridge (Mass.), 1936.
- Lacroix, J. *La sociologie d'Auguste Comte*. Paris, 1956.
- Lévy-Bruhl, L. *La philosophie d'Auguste Comte*. Paris, 1900. Translated by K. de Beaumont-Klein as *The Philosophy of Auguste Comte*. New York, 1903.
- Littré, E. *Auguste Comte et la philosophie positive*. Paris, 1863.
- Auguste Comte et Stuart Mill*. Paris, 1867.
- Marvin, F. S. *Comte: The Founder of Sociology*. London, 1936.
- Mill, J. S. *Auguste Comte and Positivism*. London, 1865.
- Moschetti, A. M. *Auguste Comte e la pedagogia positiva*. Milan, 1953.
- Negt, O. *Strukturbeziehungen zwischen den Gesellschaftslehren Comtes und Hegels*. Frankfort, 1964.
- Peter, J. *Auguste Comte. Bild vom Menschen*. Stuttgart, 1936.
- Whittaker, T. *Comte and Mill*. London, 1908.

## Part II: Chapter VI

### 1. Littré

#### Texts

- De la philosophie positive*. Paris, 1845.
- Application de la philosophie positive au gouvernement des sociétés*. Paris, 1849.
- Conservation, révolution et positivism*. Paris, 1852 (2nd edition, 1879).
- Paroles de philosophie positive*. Paris, 1859 (2nd edition, 1863).
- Auguste Comte et la philosophie positive*. Paris, 1863.
- Auguste Comte et Stuart Mill*. Paris, 1867.
- Principes de philosophie positive*. Paris, 1868.
- La science au point de vue philosophique*. Paris, 1873.
- Fragments de philosophie positive et de sociologie contemporaine*. Paris 1876. (The articles published in *De la philosophie positive* are reprinted in this work.)

### Studies

- Aquarone, S. *The Life and Works of Emile Littré*. Leyden, 1958.  
Caro, E. *Littré et le positivisme*. Paris, 1883.  
Charlton, D. G. See under General Works.  
Six, L. *Littré devant Dieu*. Paris, 1962.

### 2. Bernard

#### Texts

- Introduction à la médecine expérimentale*. Paris, 1865. Translated by N. C. Green as *An Introduction to the Study of Experimental Medicine*. New York, 1927.  
*La science expérimentale*. Paris, 1878.  
*Pensées. Notes détachées*, edited by L. Delhoume. Paris, 1937.  
*Philosophie*, edited by J. Chevalier. Paris, 1938.  
*Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux animaux et aux végétaux*. Paris, 1966.

#### Studies

- Clarke, R. *Claude Bernard et la médecine expérimentale*. Paris, 1961.  
Cotard, H. *La pensée de Claude Bernard*. Grenoble, 1945.  
Foulquié, P. *Claude Bernard*. Paris (undated).  
Lamy, P. *Claude Bernard et le matérialisme*. Paris, 1939.  
Mauriac, P. *Claude Bernard*. Paris, 1941 (2nd edition 1954).  
Olmsted, J. M. D. and E. H. *Claude Bernard and the Experimental Method in Medicine*. New York, 1952.  
Sertillanges, A. D. *La philosophie de Claude Bernard*. Paris, 1944.  
Virtanen, R. *Claude Bernard and his Place in the History of Ideas*. Lincoln (Nebraska), 1960.  
Various Authors. *Philosophie et méthodologie scientifique de Claude Bernard*. Paris, 1966.

### 3. Taine

#### Texts

- Les philosophes français du dix-neuvième siècle*. Paris, 1857.  
*Essais de critique et d'histoire*. Paris, 1858.  
*Histoire de la littérature anglaise*. 4 vols. Paris, 1863–4. Translated by H. van Laun as *History of English Literature*, 2 vols, Edinburgh, 1873.  
*Nouveaux essais de critique et d'histoire*. Paris, 1865.  
*Philosophie de l'art*. Paris, 1865. Translated by J. Durand as *The Philosophy of Art*. New York, 1865. (Second French edition 1880.)  
*De l'intelligence*. 2 vols. Paris, 1870. Translated by T. D. Hayes as *Intelligence*. London 1871.

*Les origines de la France contemporaine.* 5 vols. Paris, 1875-93.  
*Derniers essais de critique et d'histoire.* Paris, 1894.

#### *Studies*

- Aulard, A. *Taine, historien de la révolution française.* Paris, 1907.  
Barzelotti, G. *Ippolito Taine.* Rome, 1896.  
Boosten, J. P. *Taine et Renan et l'idée de Dieu.* Maastricht, 1936.  
Castiglioni, G. *Taine.* Brescia, 1945.  
Cresson, A. *Hippolyte Taine.* Paris, 1951.  
Giraud, V. *Essai sur Taine: son œuvre et son influence.* Paris, 1901.  
*Hippolyte Taine: Études et documents.* Paris, 1928.  
Ippolito, F. G. *Taine e la filosofia dell'arte.* Roma, 1911.  
Kahn, S. J. *Science and Aesthetic Judgment: A Study in Taine's Critical Method.* New York, 1953.  
Lacombe, P. *La Psychologie des individus et des sociétés chez Taine.* Paris, 1906.  
*Taine, historien et sociologue.* Paris, 1909.  
La Ferla, G. *Ippolito Taine.* Rome, 1937.  
Mongardini, C. *Storia e sociologia nell'opera di Hippolyte Taine.* Milan, 1965.  
Relevant aspects of Taine's thought are discussed in such works as Benedetto Croce's *Estetica* and *Teoria e storia della storiografia* and H. Séé's *Science et philosophie de l'histoire* (2nd edition, Paris, 1933).

#### *4. Durkheim*

##### *Texts*

- De la division du travail social.* Paris, 1893. Translated by G. Simpson as *The Division of Labour in Society*, New York, 1952.  
*Les règles de la méthode sociologique.* Paris, 1895. Translated by S. A. Solovay and J. H. Mueller as *The Rules of Sociological Method*, Chicago, 1938 (republished at Glencoe, Illinois, 1950).  
*Le suicide. Étude de sociologie.* Paris, 1897. Translated by J. A. Spaulding and G. Simpson as *Suicide: A Study in Sociology*, Glencoe, Illinois, 1951.  
*Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie.* Paris, 1912. Translated by J. W. Swain as *The Elementary Forms of the Religious Life: A Study in Religious Sociology*, London and New York, 1915.  
*Education et sociologie.* Paris, 1922. Translated by J. D. Fox as *Education and Sociology*, Glencoe, Illinois, 1956.  
*Sociologie et philosophie.* Paris, 1924. Translated by D. F. Pocock as *Sociology and Philosophy*, London and Glencoe, Illinois, 1953.

*L'éducation morale.* Paris, 1925, Translated by E. K. Wilson and H. Schnurer as *Moral Education: A Study in the Theory and Application of the Sociology of Education*, New York, 1961.

*Le socialisme.* Paris, 1928.

*L'évolution pédagogique en France.* France, 1938.

*Leçons de sociologie: physique des mœurs et du droit.* Paris, 1950. Translated by C. Brookfield as *Professional Ethics and Civic Morals*, London, 1957.

*Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la sociologie.* Paris, 1953.

*La science sociale et l'action.* Introduction et présentation de J. C. Filloux. Paris, 1970.

There are various collections of articles by Durkheim, such as *Journal sociologique*, edited by J. Duvignaud, Paris, 1969. In English there is *Emile Durkheim, 1858-1917: A Collection of Essays, with Translations and a Bibliography*, edited by K. H. Wolff, Columbus, Ohio, 1960. This work also contains essays on Durkheim by various authors.

### *Studies*

Aimard, G. *Durkheim et la science économique.* Paris, 1962.

Alpert, H. *Emile Durkheim and His Sociology.* New York, 1939.

Bierstedt, R. *Emile Durkheim.* New York and London, 1966.

Coser, L. A. *Masters of Sociological Thought.* New York, 1971. (Contains a chapter on Durkheim.)

Davy, G. *Durkheim, choix de textes avec étude du système sociologique.* Paris, 1911.

Duvignard, J. *Durkheim: sa vie, son œuvre, avec un exposé de sa philosophie.* Paris, 1965.

Fletcher, R. *The Making of Sociology*, Vol. 2. London, 1971.

Gehlke, C. E. *Emile Durkheim's Contributions to Sociological Theory.* New York, 1915.

La Capra, D. *Emile Durkheim: Sociologist and Philosopher.* Ithaca and London, 1972.

Lukes, S. *Emile Durkheim. His Life and Work. A Historical and Critical Study.* London, 1973. (Highly recommended. Includes a comprehensive bibliography.)

Nisbet, R. A. *Emile Durkheim.* Englewood Cliffs, N.J., 1965.

Parsons, T. *The Structure of Social Action.* New York, 1937, and Glencoe, Illinois, 1949.

Seger, I. *Durkheim and his Critics on the Sociology of Religion.* New York, 1957.

Vialatoux, J. *De Durkheim à Bergson.* Paris, 1939.

Wolff, K. H. (editor). See above under Texts.

### 5. Lévy-Bruhl

#### Texts

*Histoire de la philosophie moderne en France.* Paris. Translated by G. Coblenz, London and Chicago, 1899.

*La Philosophie de Jacobi.* Paris, 1894.

*La philosophie d' Auguste Comte.* Paris, 1900. Translated by K. de Beaumont-Klein as *The Philosophy of Auguste Comte*, London, 1903.

*Les fonctions fondamentales dans les sociétés inférieures.* Paris, 1910. Translated by L. A. Clare as *How Natives Think*, London and New York, 1923.

*La mentalité primitive.* Paris, 1921. Translated by L. A. Clare as *Primitive Mentality*, London, 1928.

*L'âme primitive.* Paris, 1921. Translated by L. A. Clare as *The 'Soul' of the Primitive*, London, 1928.

*Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive.* Paris, 1931. Translated by L. A. Clare as *Primitives and the Supernatural*, London, 1936.

*La mythologie primitive. Le monde mythique des Australiens et des Papous.* Paris, 1935.

*L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs.* Paris, 1938.

*Les carnets de Lucien Lévy-Bruhl.* Paris, 1949.

#### Studies

Cailliet, E. *Mysticisme et 'mentalité mystique'. Étude d'un problème posé par les travaux de M. Lévy-Bruhl sur la mentalité primitive.* Paris, 1938.

Cazeneuve, J. *Lévy-Bruhl. Sa vie, son œuvre, avec un exposé de sa philosophie.* Paris, 1963.

Evans-Pritchard, E. *Lévy-Bruhl's Theory of Primitive Mentality.* Oxford, 1934.

Leroy, O. *La raison primitive. Essai de réfutation de la théorie du prélogisme.* Paris, 1927.

## Chapter VII

### I. Cournot

#### Texts

*Recherches sur les principes mathématiques de la théorie des richesses.*

Paris, 1938. Translated by N. I. Bacon as *Researches into the Mathematical Principles of the Theory of Wealth*, London, 1877.

*Exposition de la théorie des chances et des probabilités.* Paris, 1843.

*Essai sur les fondements de nos connaissances et sur les caractères de la critique philosophique.* 2 vols. Paris, 1851. Translated by M. H.

Moore as *An Essay on the Foundations of all Knowledge*, New York, 1956.

- Traité de l'enchaînement dans les idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire.* 2 vols. Paris, 1861. (The 2nd and 3rd editions, 1911 and 1922, are each comprised in one volume.)
- Principes de la théorie des richesses.* Paris, 1863.
- Des institutions d'instruction publique en France.* Paris, 1864.
- Considérations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes.* 2 vols. Paris, 1872. (Reissued Paris, 1934).
- Matiérialisme, vitalisme, nationalisme: Études sur l'emploi des données de la science en philosophie.* Paris, 1875.
- Souvenirs: 1760 à 1860,* edited by E. P. Bottinelli. Paris, 1913.
- There are some other writings in the fields of mathematics and economics which are not mentioned above.

### *Studies*

- Bottinelli, E. P. A. Cournot, métaphysicien de la connaissance. Paris, 1913.
- Caizzi, B. *La filosofia di A. Cournot.* Bari, 1942.
- Callot, E. *La philosophie biologique de Cournot.* Paris, 1959.
- Darbon, A. *Le concept du hasard dans la philosophie de Cournot.* Paris, 1911.
- De la Harpe, J. *De l'ordre et du hasard. Le réalisme critique d'Antoine Augustin Cournot.* Neuchatel, 1936.
- Mentré, F. *Cournot et la renaissance du probabilisme au XIX<sup>e</sup> siècle.* Paris, 1908.
- Milhaud, G. *Études sur Cournot.* Paris, 1927.
- Ruyer, R. *L'humanité de l'avenir d'après Cournot.* Paris, 1930.
- Segond, J. *Cournot et la psychologie vitaliste.* Paris, 1911.
- An issue of the *Revue de métaphysique et de morale* (1905, vol. 13, is devoted to articles on Cournot by various authors.

### 2. Renouvier

#### *Texts*

- Manuel de philosophie moderne.* Paris, 1842.
- Manuel de philosophie ancienne.* Paris, 1844.
- Manuel républicain de l'homme et du citoyen.* Paris, 1848.
- Essais de critique générale.* 4 vols. Paris, 1854-64. (The four volumes treat respectively of logic, national psychology, the principles of Nature, and philosophy of history.)
- La science de la morale.* 2 vols. Paris, 1869.
- Uchronie, l'utopie dans l'histoire. Esquisse historique du développement de la civilisation européenne, tel qu'il n'a pas été, tel qu'il aurait pu être.* Paris, 1876.
- Esquisse d'une classification systématique des systèmes philosophiques.* 2 vols. Paris, 1885-6.
- La philosophie analytique de l'histoire.* 4 vols. Paris, 1896-7.

- Les dilemmes de la métaphysique pure.* Paris, 1901.  
*Histoire et solution des problèmes métaphysiques.* Paris, 1901.  
*Le personnalisme.* Paris, 1903.  
*Les derniers entretiens*, edited by L. Prat. Paris, 1904.  
*La critique de la doctrine de Kant*, edited by L. Prat. Paris, 1906.

### *Studies*

- Foucher, L. *La jeunesse de Renouvier et sa première philosophie.* Paris, 1927.  
Galli, G. *Prime linee di un idealismo critico e due studi sul Renouvier.* Turin, 1943.  
Hamelin, O. *Le système de Renouvier.* Paris, 1927.  
Lombardi, V. *Lo sviluppo del pensiero di Charles Renouvier.* Naples, 1932.  
Méry, M. *La critique du christianisme chez Renouvier.* 2 vols. Paris, 1953.  
Milhaud, G. *La philosophie de Charles Renouvier.* Paris, 1972.  
Mouy, P. *L'idée de progrès dans la philosophie de Renouvier.* Paris, 1972.  
Prat, L. *Charles Renouvier, philosophe.* Ariège, 1973.  
Séailles, G. *La philosophie de Charles Renouvier.* Paris, 1905.  
Verneau, R. *L'idéalisme de Renouvier.* Paris, 1945. *Esquisse d'une théorie de la connaissance. Critique du néocriticisme.* Paris, 1954.

### 3. Hamelin

#### *Texts*

- Essai sur les éléments principaux de la représentation.* Paris, 1907.  
*Le système de Descartes*, edited by L. Robin. Paris, 1910.  
*Le système d'Aristote*, edited by L. Robin. Paris, 1920.  
*Le système de Renouvier*, edited by P. Mary. Paris, 1927.  
*La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs*, edited by E. Barbotin. Paris, 1953.  
*Le système du savoir*, selections edited by L. Millet. Paris, 1956.

#### *Studies*

- Beck, L. J. *La méthode synthétique de Hamelin.* Paris, 1935.  
Carbonara, C. *L'idealismo di Octave Hamelin.* Naples, 1927.  
Deregibus, A. *La metafisica critica di Octave Hamelin.* Turin, 1968.  
Sesmat, A. *Dialectique. Hamelin et la philosophie chrétienne.* Paris, 1955.

### 4. Brunschvicg

#### *Texts*

- Spinoza.* Paris, 1894. (Later edition, with additional material, *Spinoza et ses contemporains*, Paris, 1923.)

- La modalité du jugement.* Paris, 1897. (Third edition, with a French translation of Brunschvicg's 1897 Latin thesis, Paris, 1964.)
- L'idéalisme contemporain.* Paris, 1905.
- Les étapes de la philosophie des mathématiques.* Paris, 1912.
- Introduction à la vie de l'esprit.* Paris, 1920.
- L'expérience humaine et la causalité physique.* Paris, 1922.
- Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale.* 2 vols. Paris, 1927.
- La raison et la religion.* Paris, 1939.
- Descartes et Pascal, lecteurs de Montaigne.* Neuchâtel, 1942.
- Héritage de mots, héritage d'idées.* Paris, 1945.
- Écrits philosophiques*, edited by A. R. Weill-Brunschvicg and C. Lehec. 3 vols. Paris, 1951-8.

### *Studies*

- Boriel, R. *Brunschvicg.* Paris, 1964.
- Carbonara, C. *léon Brunschvicg.* Naples, 1931.
- Centineo, E. *La filosofia dello spirito di Léon Brunschvicg.* Palermo, 1950.
- Cochet, M. A. *Commentaire sur la conversion spirituelle dans la philosophie de Léon Brunschvicg.* Brussels, 1937.
- Deschoux, M. *La philosophie de Léon Brunschvicg.* Paris, 1949. (includes a full bibliography.)
- Mersaut, J. *La philosophie de Léon Brunschvicg.* Paris, 1938.

## *Chapter VIII*

### *I. Ravaïsson*

#### *Texts*

- Essai sur la métaphysique d'Aristote.* 2 vols. Paris, 1837-46.
- L'habitude.* Paris, 1839. (With an introduction by J. Baruzi, Paris, 1957.)
- Rapport sur la philosophie en France au XIX<sup>e</sup> siècle.* Paris, 1867.
- Testament philosophique et fragments*, edited by C. Devivaise, Paris, 1932.

#### *Studies*

- Bergson, H. *Notice sur la vie et les œuvres de M. Félix Ravaïsson-Mollien.* Reprinted in Bergson's *La pensée et le mouvant* (Paris, 1934) from *Comptes-rendus de l'Académie des sciences morales et politiques* (Paris, 1904). Also contained in *Testament philosophique et fragments*.
- Dopp, J. *Félix Ravaïsson, la formation de sa pensée d'après des documents inédits.* Louvain, 1933.

Valerio, C. *Ravaission et l'idealismo romantico in Francia*. Naples, 1936.

## 2. Lachelier

### Texts

Oeuvres. 2 vols. Paris, 1933.

*De nature syllogismi*. Paris, 1871.

*Du fondement de l'induction*. Paris, 1871. (The second edition, 1896, includes *Psychologie et métaphysique*, while the 1901 *Notes sur le pari de Pascal* are added in the fifth edition.)

*Études sur le syllogisme*. Paris, 1907.

*Lachelier, la nature, l'esprit, Dieu*, edited by L. Millet. Paris, 1955.

*The Philosophy of Jules Lachelier*, edited by E. G. Ballard. The Hague, 1960. This work contains translations of *Du fondement de l'induction*, *Psychologie et métaphysique* and *Pari de Pascal*, with an introduction by the editor.

### Studies

Agosti, V. *La filosofia di Jules Lachelier*. Turin 1952.

Giglio, P. *L'ideale della libertà nella filosofia di Lachelier*. Rome, 1946.

Jolivet, R. *De Rosmini à Lachelier*. Paris, 1953.

Mauchassat, G. *L'idéalisme de Lachelier*. Paris, 1961.

Millet, L. *Le symbolisme dans la philosophie de Jules Lachelier*. Paris, 1959.

Séailles, G. *La philosophie de Jules Lachelier*. Paris, 1921.

Mention can also be made of G. Devivaise's article *La philosophie religieuse de Jules Lachelier* in the *Revue des sciences philosophiques et théologiques* (139, pp. 435-64).

## 3. Boutroux

### Texts

*De la contingence des lois de la nature*. Paris, 1874. Translated by F. Rothwell as *The Contingency of the Laws of Nature*, London and Chicago, 1916.

*De l'idée de loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaines*. Paris, 1895. Translated by F. Rothwell as *Natural Law in Science and Philosophy*, London, 1914.

*Études d'histoire de la philosophie*. Paris, 1897. Translated by F. Rothwell as *Historical Studies in Philosophy*, London, 1912.

*La science et la religion dans la philosophie contemporaine*. Paris, 1908. Translated by J. Nield as *Science and Religion in Contemporary Philosophy*, London, 1909.

*La nature et l'esprit*. Paris, 1926. (This posthumous publication includes the programme for Boutroux's Gifford Lectures.)

### *Studies*

- Baillot, A. *Emile Boutroux et la pensée religieuse*. Paris, 1958.  
 Crawford, L. S. *The Philosophy of Emile Boutroux*. New York, 1929.  
 La Fontaine, A. P. *La philosophie d'Emile Boutroux*. Paris, 1921.  
 Ranzoli, C. *Boutroux. La vita, il pensiero filosofico*. Milan, 1924.  
 Schyns, M. *La philosophie d'Emile Boutroux*. Paris, 1924.

### 4. *Fouillée*

#### *Texts*

- La philosophie de Platon*. Paris, 1869.  
*La liberté et le déterminisme*. Paris, 1872.  
*La philosophie de Socrate*. Paris, 1874.  
*La science sociale contemporaine*. Paris, 1880.  
*Critique des systèmes de morale contemporains*. Paris, 1883.  
*L'avenir de la métaphysique*. Paris, 1889  
*L'évolutionnisme des idées-forces*. Paris, 1890.  
*Psychologie des idées-forces*. 2 vols. Paris, 1893.  
*Le mouvement idéaliste et la réaction contre la science positive*. Paris, 1896.  
*Les éléments sociologiques de la morale*. Paris, 1905.  
*Morale des idées-forces*. Paris, 1908.  
*La pensée et les nouvelles écoles anti-intellectualistes*. Paris, 1911.  
*Esquisse d'une interprétation du monde*. Paris, 1913.

#### *Studies*

- Ganne de Beaucoudrey, E. *La psychologie et la métaphysique des idées-forces chez Alfred Fouillée*. Paris, 1936.  
 Guyau, A. *La philosophie et la sociologie d'Alfred Fouillée*. Paris, 1913.  
 Moretti Costanzi, T. *Il pensiero di Alfred Fouillée*. Naples, 1936.  
 Pawlicky, A. *Alfred Fouillée's neue Theorie der Ideenkräfte*. Vienna, 1893.

### 5. *Guyau*

#### *Texts*

- La morale d'Épicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines*. Paris, 1878.  
*La morale anglaise contemporaine*. Paris, 1879.  
*Les problèmes de l'esthétique contemporaine*. Paris, 1884.  
*Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*. Paris, 1885. Translated by G. Kapteyn as *A Sketch of Morality Independent of Obligation or Sanction*, London, 1898.  
*L'irreligion de l'avenir*. Paris, 1887. Translated at *The Non-Religion of the Future*, London, 1897 (reprinted at New York, 1962).

*L'art au point de vue sociologique.* Paris, 1889.  
*Éducation et héritéité.* Paris, 1889. Translated by W. J. Greenstreet  
as *Education and Heredity*, London, 1891.  
*La genèse de l'idée de temps.* Paris, 1890.

### *Studies*

Aslan, G. *La morale selon Guyau.* Paris, 1906.  
Fouillée, A. *La morale, l'art et la religion d'après Guyau.* Paris, 1889  
(new edition 1901).  
Royce, J. 'J. M. Guyau' in *Studies of Good and Evil.* New York,  
1925.  
Tisbe, A. *L'arte, la morale, la religione nel J.-M. Guyau.* Rome, 1938.

### *Chapters IX-X*

#### *Bergson*

#### *Texts*

*Oeuvres. Édition du centenaire.* Paris, 1959. Introduction by H. Gouhier, with notes by A. Robinet.  
*Quid Aristoteles de loco senserit.* Paris, 1889. (Doctorate thesis, translated by R. Mossé-Bastide as *L'Idée de lieu chez Aristote* and published in *Les études Bergsoniennes*, Vol. 2, Paris, 1949.)  
*Essai sur les données immédiates de la conscience.* Paris, 1889. Translated by F. L. Pogson as *Time and Free Will: an Essay on the Immediate Data of Consciousness*, London and New York, 1910.  
*Matière et mémoire.* Paris, 1896. Translated by N. M. Paul and W. S. Palmer as *Matter and Memory*, London and New York, 1911.  
*Le rire.* Paris, 1900. Translated by G. C. Brereton and F. Rothwell as *Laughter, An Essay on the Meaning of the Comic*, New York, 1910.  
*Introduction à la métaphysique.* Paris, 1903 (in the *Revue de la métaphysique. et de morale*, Vol. II). Translated by T. E. Hulme as *An Introduction to Metaphysics*, London and New York, 1912.  
*L'évolution créatrice.* Paris, 1907. Translated by A. Mitchell as *Creative Evolution*, London and New York, 1911.  
*L'énergie spirituelle.* Paris, 1919. Translated by H. Wildon Carr as *Mind-Energy*, London and New York, 1935.  
*Durée et simultanéité.* Paris, 1922. (Second edition, with three appendices, Paris, 1923.)  
*Les deux sources de la morale et de la religion.* Paris, 1932. Translated by R. A. Audra and C. Brereton, with the assistance of W. Horsfall-Carter, as *The Two Sources of Morality and Religion*, London and New York, 1935.

*La pensée et le mouvant.* Paris, 1934. Translated by M. L. Andison as  
*The Creative Mind*, New York, 1946.

*Écrits et paroles*, edited by R. M. Mossé-Bastide. 3 vols. Paris,  
 1957-9.

### Studies

Adolphe, L. *La philosophie religieuse de Bergson*. Paris, 1946.

*La dialectique des images chez Bergson*. Paris, 1951.

Alexander, I. W. *Bergson: Philosopher of Reflection*. London, 1957.

Barthelemy-Madaule, M. *Bergson*. Paris, 1968.

Benda, J. *Le bergsonisme*. Paris, 1912.

*Sur le succès du bergsonisme*. Paris, 1914.

Carr, H. W. *The Philosophy of Change*. London and New York, 1912.

Chevalier, A. *Bergson*. Paris, 1926. Translated by L. A. Clare as  
*Henri Bergson*, New York, 1928. (New French edition, revised  
 by Bergson himself, Paris, 1948.)

*Entretiens avec Bergson*. Paris, 1959.

Copleston, F. C. *Bergson and Morality*. London, 1955. (Proceedings  
 of the British Academy, vol. 41.)

Cresson, A. *Bergson*. Paris, 1955.

Cunningham, G. W. *A Study in the Philosophy of Bergson*. New York,  
 1916.

Delhomme, J. *Vie et conscience de la vie: Essai sur Bergson*. Paris,  
 1954.

Fabris, M. *La filosofia sociale di Henri Bergson*. Bari, 1966.

Fressin, A. *La perception chez Bergson et chez Merleau-Ponty*. Paris,  
 1967.

Giusso, L. *Bergson*. Milan, 1949.

Gouhier, H. *Bergson et le Christ des évangiles*. Paris, 1961.

Guitton, J. *La vocation de Bergson*. Paris, 1960.

Hanna, T. (editor). *The Bergsonian Heritage*. New York and London,  
 1962. (Articles by various authors.)

Heidsieck, F. *Henri Bergson et la notion d'espace*. Paris, 1961.

Husson, L. *L'intellectualisme de Bergson*. Paris, 1947.

Jankélévitch, V. *Henri Bergson*. Paris, 1959.

Lacombe, R. E. *La psychologie Bergsonienne*. Paris, 1933.

Le Roy, E. *Une philosophie nouvelle: Henri Bergson*. Paris, 1912.  
 Translated by V. Benson as *The New Philosophy of Henri  
 Bergson*. New York, 1913.

Lindsay, A. D. *The Philosophy of Henri Bergson*. London, 1911.

McKellan Stewart, J. *A Critical Exposition of Bergson's Philosophy*.  
 London, 1911.

Marietti, A. *Les formes du mouvement chez Bergson*. Paris, 1953.

Maritain, J. *La philosophie bergsonienne*. Paris, 1930.

Mathieu, V. *Bergson: 'Il profondo e la sua espressione.'* Turin, 1954.

- Metz, A. *Bergson et le bergsonisme*. Paris, 1933.
- Mossé-Bastide, R. M. *Bergson, éducateur*. Paris, 1955.
- Moore, J. M. *Theories of Religious Experience, with special reference to James, Otto and Bergson*. New York, 1938.
- Mousélos, G. *Bergson et les niveaux de réalité*. Paris, 1964.
- Olgiate, F. *La filosofia di Enrico Bergson*. Turin, 1914. (second edition, 1922.)
- Pflug, G. *Henri Bergson. Quellen und Konsequenzen einer induktiven Metaphysik*. Berlin, 1959.
- Rideau, E. *Les rapports de la matière et de l'esprit dans le bergsonisme*. Paris, 1932.
- Ruhe, A. *Henri Bergson*. London, 1914.
- Russell, B. *The Philosophy of Bergson*. London, 1914.
- Scharfstein, B. A. *Roots of Bergson's Philosophy*. New York, 1943.
- Segond, J. *L'intuition bergsonienne*. Paris, 1913.
- Sertillanges, A. D. *Henri Bergson et le Catholicisme*. Paris, 1941.
- Stallknecht, N. P. *Studies in the Philosophy of Creation, with especial reference to Bergson and Whitehead*. Princeton, 1934.
- Stephen, K. *The Misuse of Mind. A Study of Bergson's Attack on Intellectualism*. London, 1922.
- Sundin, H. *La théorie bergsonienne de la religion*. Paris, 1948.
- Thibaudet, A. *Le bergsonisme*. 2 vols. Paris, 1924.
- Trotignon, P. *L'idée de vie chez Bergson et la critique de la métaphysique*. Paris, 1968.
- There are several collections of articles by various authors. Mention should be made of *Etudes bergsoniennes*, 6 vols., Paris, 1948–61, which also contain some writings of Bergson himself. Another collection is *Pour le centenaire de Bergson*, Paris, 1959. Also *Bergson et nous*, 2 vols., Paris, 1959–60, and *Hommage à Henri Bergson*, Brussels, 1959.

## Chapter XI

### i. Ollé-Laprune

#### Texts

- La philosophie de Malebranche*. Paris, 1870.
- De la certitude morale*. Paris, 1880.
- Essai sur la morale d'Aristote*. Paris, 1881.
- La philosophie et le temps présent*. Paris, 1890.
- Les sources de la paix intellectuelle*. Paris, 1892.
- Le Prix de la vie*. Paris, 1894.
- La vitalité chrétienne*. Paris, 1901.
- La raison et le rationalisme*. Paris, 1906.
- Croyance religieuse et croyance intellectuelle*. Paris, 1908.

### *Studies*

- Acutis, G. *Un grande maestro: Ollé-Laprune*. Turin, 1947.  
 Blondel, M. *Ollé-Laprune*. Paris, 1925.  
 Crippa, R. *Il pensiero di Léon Ollé-Laprune*. Brescia, 1947.  
 Fonsegrive, G. *Léon Ollé-Laprune. L'homme et le penseur*. Paris, 1912.  
 There is an article on Ollé-Laprune by E. Boutroux in the *Revue philosophique* for 1903. See also G. Goyau's introduction (*Un philosophe chrétien*) to *La vitalité chrétienne*.

### *2. Blondel*

#### *Texts*

- L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique.*  
 Paris, 1893. (Revised edition, Paris, 1950, in *Premiers écrits*.)  
*De vinculo substantiali et de substantia composita apud Leibnitium.*  
 Paris, 1893. (A French version, *Une énigme historique: le 'Vinculum substantiale' d'après Leibniz*, was published at Paris in 1930.)  
*La pensée*. 2 vols. Paris, 1934.  
*L'être et les êtres*. Paris, 1935.  
*Action*. 2 vols. Paris, 1936-7. (Not to be confused with the original *L'Action*.)  
*La philosophie et l'esprit chrétien*. 2 vols. Paris, 1944-6.  
*Exigences philosophiques du christianisme*. Paris, 1950.  
*Premiers écrits*. Paris, 1956.  
*Carnets intimes*. 2 vols. Paris, 1901-66.  
 Blondel published a considerable number of essays. His *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique* (1896, and included in *Premiers écrits*) and his *Histoire et dogme* (1904, also in *Premiers écrits*) have been translated into English, with an introduction, by A. Dru and I. Trethowan as *Maurice Blondel: The Letter on Apologetics and History and Dogma*. London, 1914.  
 As for letters, *Lettres philosophiques* appeared at Paris in 1961, while Blondel's correspondence with Auguste Valensin was published in three volumes at Paris, 1957-65, and his *Correspondance philosophique avec Laberthonnière* appeared at Paris in 1962.  
*Etudes blondéliennes* has been published from time to time, from 1951, by the *Société des amis de Maurice Blondel*.

### *Studies*

- Archambault, P. *Vers un réalisme intégral. L'œuvre philosophique de Maurice Blondel*. Paris, 1928.  
*Initiation à la philosophie blondélienne, en forme de court traité de métaphysique*. Paris, 1946.

- (Archambault and Others). *Hommage à Maurice Blondel*. Paris, 1946.
- Bouillard, H. *Bergson et le christianisme*. Paris, 1961.
- Buonaiuti, E. *Blondel*. Milan, 1926.
- Cartier, A. *Existence et vérité. Philosophie blondélienne de l'action et problématique existentielle*. Paris, 1955.
- Cramer, T. *Le problème religieux dans la philosophie de l'Action*. Paris, 1912.
- Crippa, R. *Il realismo integrale di Maurice Blondel*. Milan, 1954.
- Duméry, H. *La philosophie de l'action. Essai sur l'intellectualisme blondélien*. Paris, 1948.
- Raison et religion dans la philosophie de l'action*. Paris, 1963.
- École, J. *La métaphysique dans la philosophie de Blondel*. Paris and Louvain, 1959.
- Giordano, V. *La scienza della practica in Maurice Blondel*. Palermo, 1955.
- Hayen, A. *Bibliographie blondélienne (1888-1951)*. Paris and Louvain, 1953.
- Henrici, P. *Hegel und Blondel. Eine Untersuchung über Form und Sinn der Dialektik in der 'Phänomenologie des Geistes' und der ersten 'Action'* Pullach (Munich), 1958.
- Lacroix, J. *Maurice Blondel. Sa vie, son oeuvre*. Paris, 1963.
- La Via, V. *Blondel e la logica dell'azione*. Catania, 1964.
- Lefèvre, F. *L'itinéraire philosophique de Maurice Blondel*. Paris, 1928.
- McNeill, J. J. *The Blondelian Synthesis. A Study of the Influence of German Philosophical Sources on the Formation of Blondel's Method and Thought*. Leiden, 1966.
- Paliard, J. *Maurice Blondel, ou le dépassement chrétien*. Paris, 1950.
- Polato, F. *Blondel e il problema della filosofia come scienza*. Bologna, 1965.
- Renault, M. *Déterminisme et liberté dans 'l'Action' de Maurice Blondel*. Lyons, 1965.
- Romeyer, B. *La philosophie religieuse de Maurice Blondel. Origine, évolution, maturité et son achèvement*. Paris, 1943.
- Saint-Jean, R. *Genèse de l'Action, 1882-93*. Paris, 1965.
- Sartori, L. *Blondel e il cristianesimo*. Padua, 1953.
- Sciacca, M. F. *Dialogo con Maurice Blondel*. Milan, 1962.
- Somerville, J. M. *Total Commitment. Blondel's L'Action*. Washington, D.C., 1968.
- Tayman's d'Eypermon, F. *Le blondélisme*. Louvain, 1935.
- Tresmontant, C. *Introduction à la métaphysique de Maurice Blondel*. Paris, 1963.
- Valensin, A. (with Y. de Montcheuil). *Maurice Blondel*. Paris, 1934.
- Valori, P. *Maurice Blondel e il problema d'una filosofia cattolica*. Rome, 1950.

### 3. Laberthonnière

#### Texts

*Oeuvres.* 2 vols. Paris, 1948–55.

*Essais de philosophie religieuse.* Paris, 1903.

*Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec.* Paris, 1904.

*Positivisme et catholicisme.* Paris, 1911.

*Le témoignage des martyrs.* Paris, 1912.

*Sur le chemin du catholicisme.* Paris, 1913.

As stated in the text, in 1913 Laberthonnière was prohibited from publishing. One or two works, pretty well written by him, were published by friends. But the bulk of his writings had to await posthumous publication, edited by L. Canet. Among these are:

*Études sur Descartes.* 2 vols. Paris, 1935.

*Études de philosophie cartésienne et premiers écrits philosophiques.* Paris, 1938.

*Esquisse d'une philosophie personneliste.* Paris, 1942.

A volume of philosophical correspondence between Blondel and Laberthonnière appeared at Paris in 1961, edited by C. Tressmontant.

#### Studies

Abauzit, F. *La pensée du père Laberthonnière.* Paris, 1934.

Ballarò, R. *La filosofia di Lucien Laberthonnière.* Rome, 1927.

Bonafede, G. *Lucien Laberthonnière, studio critico con pagine scelte.* Palermo, 1958.

Castelli, F. *Laberthonnière.* Milan, 1927.

D'Hendercourt, M. M. *Essai sur la philosophie du père Laberthonnière.* Paris, 1948.

Golinas, J. P. *La restauration du Thomisme sous Léon XIII et les philosophies nouvelles. Études de la pensée de M. Blondel et du père Laberthonnière.* Washington, D.C., 1959.

## Chapter XII

### I. Maritain

#### Texts

*La philosophie bergsonienne.* Paris, 1914 (3rd edition 1948). Translated by M. L. and J. G. Andison as *Bergsonian Philosophy and Thomism*, New York, 1955.

*Art et scolastique.* Paris, 1920 (and subsequent editions). Translated by J. F. Scanlan as *Art and Scholasticism, with Other Essays*, London, 1930.

*Éléments de philosophie.* I, *Introduction générale à la philosophie.* Paris, 1920. II, *L'ordre des concepts.* Paris, 1923.

- Théonas*. Paris, 1921. Translated by F. J. Sheed as *Theonas: Conversations of a Sage*, London and New York, 1933.
- Introduction à la philosophie*. Paris, 1925. Translated as *Introduction to Philosophy*, London, 1930.
- Trois réformateurs*. Paris, 1925. Translated as *Three Reformers: Luther, Descartes, Rousseau*, London, 1928.
- Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre*. Paris, 1924.
- La primauté du spirituel*. Paris, 1927. Translated by J. F. Scanlan as *The Things That are not Caesar's*, London, 1930.
- Le Docteur angélique*. Paris, 1929. Translated by J. F. Scanlan as *St Thomas Aquinas, Angel of the Schools*, London, 1942.
- Distinguer pour unir, ou les degrés du savoir*. Paris, 1932 (4th edition, Paris, 1946). Translated by G. B. Phelan as *The Degrees of Knowledge*, New York and London, 1959.
- Le songe de Descartes*. Paris, 1932. Translated by M. L. Andison as *The Dream of Descartes*, New York, 1944, and London, 1946.
- De la philosophie chrétienne*. Paris, 1933. Translated by E. H. Flannery as *An Essay on Christian Philosophy*, New York, 1955.
- Du régime temporel et de la liberté*. Paris, 1933. Translated by R. O'Sullivan as *Freedom in the Modern World*, London, 1935.
- Sept leçons sur l'être et les premiers principes de la raison spéculative*. Paris, 1934. Translated as *A Preface to Metaphysics: Seven Lectures on Being*, London and New York, 1939.
- Frontières de la poésie et autres essais*. Paris, 1935. Translated by J. W. Evans as *Art and Scholasticism and the Frontiers of Poetry*, New York, 1962. (The earlier translation, mentioned above, of *Art et scolastique* also contains a translation of the essay on the frontiers of poetry.)
- Science et sagesse*. Paris, 1935. Translated by B. Wall as *Science and Wisdom*, London and New York, 1940.
- Humanisme intégral*. Paris, 1936. Translated by M. R. Adamson as *True Humanism*, London and New York, 1938.
- Situation de la poésie*. Paris, 1938. Translated by M. Suther as *The Situation of Poetry*, New York, 1955.
- Scholasticism and Politics*, edited by M. J. Adler. London, 1940.
- Les droits de l'homme et la loi naturelle*. New York, 1942.
- Christianisme et démocratie*. New York, 1943.
- Redeeming the Time*. Various essays translated by H. L. Binsse. London, 1943.
- Education at the Crossroads*. New Haven, 1943.
- De Bergson à Thomas d'Aquin*. New York, 1944, and Paris, 1947.

- Court traité de l'existence et de l'existant.* Paris, 1947. Translated by L. Galantière and G. B. Phelan as *Existence and the Existent*, New York, 1948.
- La personne et le bien commun.* Paris, 1947. Translated by J. J. Fitzgerald as *The Person and the Common Good*, London, 1948.
- Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale.* Paris, 1951.
- Man and The State.* Chicago, 1951.
- The Range of Reason.* New York, 1952.
- Approches de Dieu.* Paris, 1953. Translated by P. O'Reilly as *Approaches to God*, New York, 1954.
- Creative Intuition in Art and Poetry.* New York, 1953.
- On the Philosophy of History.* New York, 1957, London, 1959.
- La philosophie morale: Vol. I, Examen historique et critique des grands systèmes.* Paris, 1960. Translated by M. Suther and Others as *Moral Philosophy: An Historical and Critical Survey of the Great Systems*, London, 1964.
- The Responsibility of the Artist.* New York, 1960.
- Dieu et la permission du mal.* Paris, 1963. Translated by J. W. Evans as *God and the Permission of Evil*, Milwaukee, 1966.
- Carnet de Notes.* Paris, 1964.
- For a fuller bibliography see *The Achievement of Jacques and Raïssa Maritain: A Bibliography, 1906-61* by D. and I. Gallagher. New York, 1962.

### Studies

- Bars, H. *Maritain en notre temps.* Paris, 1959.  
*La politique selon Jacques Maritain.* Paris, 1961.
- Cassata, M. L. *La pedagogia di Jacques Maritain.* Palermo, 1953.
- Croteau, J. *Les fondements thomistes du personnalisme de Maritain.* Ottawa, 1955.
- Evans, J. W. (editor). *Jacques Maritain: The Man and his Achievement.* New York, 1965.
- Fecher, C. A. *The Philosophy of Jacques Maritain.* Westminster, Maryland, 1953.
- Forni, G. *La filosofia della storia nel pensiero politico di Jacques Maritain.* Bologna, 1965.
- Lundgaard Simonsen, V. *L'esthétique de Jacques Maritain.* Paris, 1956.
- Maritain, Raïssa. *Les grandes amitiés.* 2 vols. New York 1941. Translated by J. Kernan as (Vol. 1) *We have been Friends Together* and (Vol. 2) *Adventures in Grace*, New York, 1942 and 1945.
- Michener, N. W. *Maritain on the Nature of Man in a Christian Democracy.* Hull (Canada), 1955.

Pavan, A. *La formazione del pensiero di Jacques Maritain*. Padua, 1967.

Phelan, G. B. *Jacques Maritain*. New York, 1937.

Timosaitis, A. *Church and State in Maritain's Thought*. Chicago, 1959.

Volume V of *The Thomist* (1943), devoted to the thought of Maritain, has been published separately as *The Maritain Volume of the Thomist*, New York, 1943.

## 2. Gilson

### Texts

*Index scolastico-cartésien*. Paris, 1913.

*La liberté chez Descartes et la théologie*. Paris, 1913.

*Le Thomisme. Introduction à l'étude de S. Thomas d'Aquin*. Strasbourg, 1919. There have been a number of revised and enlarged editions. The English version, *The Christian Philosophy of St Thomas Aquinas* (New York, 1956) is really a work on its own.

*La philosophie au moyen-âge*. Paris, 1922. A revised and enlarged edition appeared at Paris in 1944.

*La philosophie de S. Bonaventure*. Paris, 1924. Translated by I. Trethowan as *The Philosophy of St Bonaventure*, London, 1938. Second French edition, Paris, 1943.

*Introduction à l'étude de S. Augustin*. Paris, 1929. Second edition, Paris, 1943. Translated by L. E. M. Lynch as *The Christian Philosophy of Saint Augustin*, New York, 1960; London, 1961.

*Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. Paris, 1930.

*L'esprit de la philosophie médiévale*. 2 vols. Paris, 1932. Second edition, Paris, 1944; in one volume, 1948. Translated by A. H. C. Downes as *The Spirit of Medieval Philosophy*, London, 1950.

*La théologie mystique de S. Bernard*. Paris, 1934. Translated by A. H. C. Downes as *The Mystical Theology of St Bernard*, London, 1940. Second French edition, Paris, 1947.

*Héloïse et Abélard*. Paris, 1938 (new edition, 1964). Translated by L. K. Shook as *Heloise and Abelard*, London, 1953.

*Dante et la philosophie*. Paris, 1939. Translated by D. Moore as *Dante the Philosopher*, New York, 1949. Second French edition, Paris, 1953.

*The Unity of Philosophical Experience*. New York, 1937; London, 1955.

*Réalisme thomiste et critique de la connaissance*. Paris, 1939.

*L'être et l'essence*. Paris, 1948. English revision, *Being and Some Philosophers*, Toronto, 1949. Second French edition, Paris, 1962.

*Les métamorphoses de la Cité de Dieu*. Louvain, 1952.

- Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales.* Paris, 1952.
- Christian Philosophy in the Middle Ages.* London, 1955.
- Peinture et réalité.* Paris, 1958. English version, *Painting and Reality*, New York, 1958.
- Éléments de philosophie chrétienne.* Paris, 1960. English version, *Elements of Christian Philosophy*, New York, 1960.
- Le philosophe et la théologie.* Paris, 1960. Translated by E. Gilson as *The Philosopher and Theology*, New York, 1962.
- Modern Philosophy, Descartes to Kant.* New York, 1962. (In collaboration with T. Langan.)
- Introduction aux arts de beau.* Paris, 1963.
- The Spirit of Thomism.* New York, 1964.
- Recent Philosophy, Hegel to the Present.* New York, 1966. (In collaboration with A. Maurer.)

### *Studies*

- Edie, C. J. (editor). *Mélanges offerts à Étienne Gilson.* Paris and Toronto, 1959. (This volume includes a bibliography of books and articles by Gilson up to the date of printing.)
- Quinn, J. M. *The Thomism of Étienne Gilson: A Critical Study*, Villanova, Pa., 1971.

### *3. Maréchal*

#### *Texts*

- Le point de départ de la métaphysique. Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance.* 5 vols. Vols. 1, 2 and 3, Bruges and Paris, 1922-3; Vol. 4, Brussels, 1947; Vol. 5, Louvain and Paris, 1926.

- Études sur la psychologie des mystiques.* 2 vols. Vol. 1, Bruges and Paris, 1924; Vol. 2, Brussels, 1937. Translated (in part) by A. Thorold as *Studies in the Psychology of the Mystics*, London, 1927.

- Précis d'histoire de la philosophie moderne.* Vol. 1, *De la Renaissance à Kant.* Louvain, 1933. (This is the only volume.)

- Mélanges Maréchal.* Vol. 1, *Oeuvres.* Brussels, 1950. (A collection of articles, with a bibliography.)

#### *Studies*

- Casula, M. *Maréchal e Kant.* Rome, 1955.

- Mélanges Maréchal*, Vol. 2. Paris, 1950.

- Muck, O. *Die transzendentale Methode in der scholastischen Philosophie der Gegenwart.* Innsbruck, 1964. Translated by W. J. Seidensticker as *The Transcendental Method*, New York, 1968.

### Chapter XIII

#### 1. Poincaré

##### Texts

*Oeuvres de Jules Henri Poincaré.* II vols. Paris, 1928–56. (Vol. 2 contains a biography by G. Darboux, while Vol. 1 contains centenary lectures on Poincaré.)

*La science et l'hypothèse.* Paris, 1902. Translated by W. J. Greenstreet as *Science and Hypothesis*, London, 1905; New York, Dover Publications, 1952.

*La valeur de la science.* Paris, 1905. Translated by G. B. Halsted as *The Value of Science*, London, 1907.

*Science et méthode.* Paris, 1908. Translated by F. Maitland as *Science and Method*, London, 1914.

*Dernières Pensées.* Paris, 1912. Translated by J. W. Bolduc as *Mathematics and Science: Last Essays*, New York, 1963.

##### Studies

Bellivier, A. *Henri Poincaré, ou la vocation souveraine.* Paris, 1956.

Frank, P. *Modern Science and Its Philosophy.* Cambridge, Mass., 1949.

Hadamard, J. S. *The Early Scientific Work of Henri Poincaré.* Houston, Texas, 1922.

*The Later Scientific Work of Henri Poincaré.* Houston, Texas, 1933.

(Both of the above are Rice Institute Pamphlets.)

Popper, K. R. *The Logic of Scientific Discovery.* London, 1959.

*Revue de métaphysique et de morale.* Vol. 211 (1913), pp. 585–718.

#### 2. Duhem

##### Texts

*Le potentiel thermodynamique et ses applications à la mécanique chimique et à la théorie des phénomènes électriques.* Paris, 1886.

*Le mixte et la combination chimique. Essai sur l'évolution d'une idée.* Paris, 1902.

*Les théories électriques de J. Clerk Maxwell. Étude historique et critique.* Paris, 1902.

*L'évolution de la mécanique.* Paris, 1903.

*Les origines de la statique.* 2 vols. Paris, 1905–06.

*La théorie physique, son objet et sa structure.* Paris, 1906. The second edition (1914) has been translated by P. P. Wiener as *The Aim and Structure of Physical Theory*, Princeton, 1954.

*Études sur Léonard de Vinci; ceux qu'il a lus et ceux qui l'ont lu.* 3 vols. Paris, 1906–13.

*Essai sur la notion de théorie physique de Platon à Galilée.* Paris, 1908.

*Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic.* 8 vols. Paris, 1913–58.

### Studies

Duhem, H. P. *Un savant français: P. Duhem.* Paris, 1936.

Frank, P. *Modern Science and its Philosophy.* Cambridge, Mass., 1949.

Humbert, P. *Pierre Duhem.* Paris, 1923.

Mieli, A. *L'opera di Pierre Duhem come storico della scienza.* Grottareferrata, 1917.

Picard, E. *La vie et l'œuvre de Pierre Duhem.* Paris, 1922.

Popper, K. R. *The Logic of Scientific Discovery.* London, 1959.

There are several notable articles on Duhem, such as "La philosophie-scientifique de M. Duhem" by A. Rey in the *Revue de métaphysique et morale* (vol. 12, 1904, pp. 699–744) and 'Duhem versus Galilée' in *The British Journal for the Philosophy of Science* (1957, pp. 237–248).

### 3. Milhaud

#### Texts

*Leçons sur l'origine de la science grecque.* Paris, 1893.

*Essai sur les conditions et les limites de la certitude logique.* Paris, 1894.

*Le rationnel.* Paris, 1898.

*Les philosophes-géomètres de la Grèce. Platon et ses prédecesseurs.* Paris, 1900.

*Le positivisme et le progrès de l'esprit. Étude critique sur Auguste Comte.* Paris, 1902.

*Études sur la pensée scientifique chez les Grecs et chez les modernes.* Paris, 1906.

*Nouvelles études sur l'histoire de la pensée scientifique.* Paris, 1911.

*Descartes, savant.* Paris, 1923.

*Études sur Carnot.* Paris, 1927.

*La philosophie de Charles Renouvier.* Paris, 1927.

(The last three works were published posthumously.)

#### Studies

Nadal, A. *Gaston Milhaud* in *Revue d'histoire des sciences* (Vol. 12, 1959, pp. 1–14).

See also the *Bulletin de la société française de philosophie* of 1961 for articles by various authors on *Emile Meyerson and Gaston Milhaud*.

#### 4. Meyerson

##### Texts

- Identité et réalité.* Paris, 1908. Translated by K. Loewenberg as *Identity and Reality*, London and New York, 1930.  
*De l'explication dans les sciences.* 2 vols. Paris, 1921.  
*La déduction relativiste.* Paris, 1925.  
*Du cheminement de la pensée.* 3 vols. Paris, 1931.  
*Réel et déterminisme dans la physique quantique.* Paris, 1933.  
*Essais.* (posthumous.) Paris, 1936.

##### Studies

- Abagnano, N. *La filosofia di Emile Meyerson e la logica dell'identità.* Naples, 1929.  
Boas, G. *A Critical Analysis of the Philosophy of Emile Meyerson.* Baltimore, 1930.  
Kelly, T. R. *Explanation and Reality in the Philosophy of Emile Meyerson.* Princeton, N.J., 1937.  
La Lumia, J. *The Ways of Reason: A Critical Study of the Ideas of Emile Meyerson.* London, 1967.  
Metz, A. *Meyerson, une nouvelle philosophie de la connaissance.* Paris, 1932; 2nd edition, 1934.  
Stumpfer, S. *L'explication scientifique selon Emile Meyerson.* Luxembourg, 1929.  
See also the essays by various authors under the general title *Emile Meyerson et Gaston Milhaud* in the *Bulletin de la société française de philosophie* for 1961.

#### 5. Lalande

##### Texts

- Lectures sur la philosophie des sciences.* Paris, 1893.  
*L'idée directrice de la dissolution opposée à celle de l'évolution dans la méthode des sciences physiques et morales.* Paris, 1898.  
A revised edition appeared in 1930 with the title *Les illusions évolutionnistes.*  
*Quid de mathematica vel rationali vel naturali senserit Baconus Verulamius.* Paris, 1899. (Lalande's Latin thesis.)  
*Précis raisonné de morale pratique.* Paris, 1907.  
*Vocabulaire technique et critique de la philosophie.* 2 vols. Paris, 1926.  
Publication of this work was begun in 1902 in the *Bulletin de la société française de la philosophie.* The work was published in one volume.  
*Précis raisonné de morale pratique.* Paris, 1907.

*Vocabulaire technique et critique de la philosophie.* 2 vols. Paris, 1926.

(This work, which originally appeared in fascicles of the *Bulletin de la société française de philosophie*, from 1902 onwards, was later published in one volume, as in the 8th edition, 1962.)

*Les théories de l'induction et de l'expérimentation.* Paris, 1929.

*La psychologie des jugements de valeur.* Cairo, 1929.

*La raison et les normes. Essai sur le principe et sur la logique des jugements de valeur.* Paris, 1948.

### *Studies*

Bertoni, I. *Il neo-illuminismo etico di André Lalande.* Milan, 1965.

Lacroix, J. *L'épistémologie de l'identité d'André Lalande.* In *Panorama de la philosophie française contemporaine*, pp. 185-191. Paris, 1966.

Lalande, W. (editor). *André Lalande par lui-même.* Paris, 1967. (With a bibliography.)

## 6. Bachelard

### *Texts*

*Essai sur la connaissance approchée.* Paris, 1928.

*L'intuition de l'instant.* Paris, 1932.

*Le pluralisme cohérent de la chimie moderne.* Paris, 1932.

*Les intuitions atomistiques.* Paris, 1933.

*Le nouvel esprit scientifique.* Paris, 1934.

*La continuité et la multiplicité temporelles.* Paris, 1937.

*L'expérience de l'espace dans la physique contemporaine.* Paris, 1973.

*La formation de l'esprit scientifique.* Paris, 1938.

*Le psychanalyse du feu.* Paris, 1938.

*La philosophie du non. Essai d'une philosophie du nouvel esprit scientifique.* Paris, 1940.

*L'eau et les rêves. Essai sur l'imagination de la matière.* Paris, 1942.

*L'air et les songes.* Paris, 1943.

*La terre et les rêveries de la volonté.* Paris, 1945.

*La terre et les rêveries du repos.* Paris, 1945.

*Le rationalisme appliqué.* Paris, 1949.

*L'activité rationaliste de la physique contemporaine.* Paris, 1951.

*Le matérialisme rationnel.* Paris, 1953.

*La poétique de l'espace.* Paris, 1957.

*La poétique de la rêverie.* Paris, 1960.

*La flamme d'une chandelle.* Paris, 1961.

### *Studies*

*Hommage à Gaston Bachelard.* Paris, 1957.

Dagognet, F. *Gaston Bachelard. Sa vie, son œuvre, avec un exposé de sa philosophie.* Paris, 1965.

Quillet, P. *Gaston Bachelard*. Paris, 1964.

The *Revue internationale de philosophie* (Vol. 19, 1964) contains a bibliography of Bachelard's works and of articles on him.

#### Chapter XIV

##### 1. Polin

###### Texts

*La création des valeurs*. Paris, 1944.

*La compréhension des valeurs*. Paris, 1945.

*Du laid, du mal, du faux*. Paris, 1948.

*Philosophie et politique chez Thomas Hobbes*. Paris, 1953.

*La politique morale de John Locke*. Paris, 1960.

*Le bonheur considéré comme l'un des beaux-arts*. Paris, 1965.

*Éthique et politique*. Paris, 1968.

##### 2. Le Senne

###### Texts

*Introduction à la philosophie*. Paris, 1925 (revised editions, 1939 and 1947.)

*Le devoir*. Paris, 1930.

*Le mensonge et le caractère*. Paris, 1930.

*Obstacle et valeur*. Paris, 1934.

*Traité de morale générale*. Paris, 1942.

*Traité de caractérologie*. Paris, 1945.

*La destinée personnelle*. Paris, 1951.

*La découverte de Dieu*. Paris, 1955.

###### Studies

Berger, G. *Notice sur la vie et les travaux de René Le Senne*. Paris, 1956.

Centineo, E. *René Le Senne*. Palermo, 1953.

*Caratterologia e vita morale. La caratterologia del Le Senne*. Bologna, 1955.

Gutierrez, M. *Estudio del carácter según Le Senne*. Madrid, 1964.

Guzzo, A. and Others. *René Le Senne*. Turin, 1951.

Paumen, J. *Le spiritualisme existentiel de René Le Senne*. Paris, 1949.

Pirlot, J. *Destinée et valeur. La philosophie de René Le Senne*. Namur, 1953.

The third numbers of *Etudes philosophiques* and of the *Giornale di metafisica* for 1955 contain articles on Le Senne by various authors.

##### 3. Ruyer

###### Texts

*Esquisse d'une philosophie de la structure*. Paris, 1930.

- La conscience et le corps.* Paris, 1937.  
*Éléments de psycho-biologie.* Paris, 1946.  
*Le monde de valeurs.* Paris, 1948.  
*Néo-finalisme.* Paris, 1952.  
*Philosophie de la valeur.* Paris, 1952.  
*La cybernétique et l'origine de l'information.* Paris, 1954.  
*La genèse des formes vivantes.* Paris, 1958.

#### 4. Pucelle

##### Texts

- L'idéalisme en Angleterre.* Neuchâtel, 1955.  
*Le Temps.* Paris, 1955.  
*La source des valeurs.* Paris, 1957.  
*Le règne des fins.* Paris, 1959.  
*La nature et l'esprit dans la philosophie de T. H. Green. I, Méta-physique-Morale.* Louvain, 1961.

#### 5. Lavelle

##### Texts

- La dialectique du monde sensible.* Strasbourg, 1921.  
*La perception visuelle de la profondeur.* Strasbourg, 1921.  
*La dialectique de l'éternel présent.* 3 vols, Paris. Vol. 1, *De l'être*, 1928; Vol. 2, *De l'acte*, 1937; Vol. 3, *Du temps et de l'éternité*, 1945.  
*La conscience de soi.* Paris, 1933.  
*La présence totale.* Paris, 1934.  
*Le moi et son destin.* Paris, 1936.  
*L'erreur de Narcisse.* Paris, 1939. Translated by William Gairdner as *The Dilemma of Narcissus*. London, 1973.  
*Les puissances du moi.* Paris, 1939.  
*Le mal et la souffrance.* Paris, 1940.  
*La philosophie française entre les deux guerres.* Paris, 1942.  
*La parole et l'écriture.*  
*Introduction à l'ontologie.* Paris, 1947.  
*Traité des valeurs.* 2 vols., Paris. Vol. 1, *Théorie générale de la valeur*, 1951; Vol. 2, *Le système de différentes valeurs*, 1955.  
*L'intimité spirituelle.* Paris, 1955.  
*Conduite à l'égard d'autrui.* Paris, 1957.  
*Manuel de méthodologie dialectique.* Paris, 1962.

##### Studies

- Andrés, M. *El problema del absoluto-relativo en la filosofía de Louis Lavelle.* Buenos Aires, 1957.  
Beschin, G. *Il tempo e la libertà in Louis Lavelle.* Milan, 1964.

- Centineo, E. *Il problema della persona nella filosofia di Lavelle.* Palermo, 1944.
- D'Ainval, C. *Une doctrine de la présence spirituelle. La philosophie de Louis Lavelle.* Louvain and Paris, 1967.
- Delfgaauw, B. M. I. *Het spiritualistische Existentialisme van Louis Lavelle.* Amsterdam, 1947.
- École, J. *La métaphysique de l'être dans la philosophie de Louis Lavelle.* Louvain and Paris, 1957.
- Grasso, P. G. *Louis Lavelle.* Brescia, 1948.
- Nobile, O. M. *La filosofia di Louis Lavelle.* Florence, 1943.
- Sargi, B. *La participation à l'être dans la philosophie de Louis Lavelle.* Paris, 1957.
- Truc, G. *De Jean-Paul Sartre à Louis Lavelle, ou désagrégation et réintégration.* Paris, 1946.

## 6. Mounier

### Texts

- Oeuvres, edited by P. Mounier, 4 vols. Paris, 1961-3.
- La pensée de Charles Péguy.* Paris, 1931. (Written in collaboration with M. Péguy and G. Izard.)
- Révolution personneliste et communautaire.* Paris, 1935.
- De la propriété capitaliste à la propriété humaine.* Paris, 1936.
- Manifesto au service du personnalisme.* Paris, 1936.
- L'affrontement chrétien.* Paris, 1944.
- Liberté sous conditions.* Paris, 1946.
- Traité du caractère.* Paris, 1946. Translated by C. Rowland as *The Character of Man.* London, 1956.
- Introduction aux existentialismes.* Paris, 1946. Translated by E. Blow as *Existentialist Philosophies,* London, 1948.
- Qu'est-ce que le personnalisme?* Paris, 1947. Translated by C. Rowland in *Be Not Afraid,* London, 1951.
- La petite peur du XX<sup>e</sup> siècle.* Paris and Neuchâtel, 1948. Translated by C. Rowland in *Be Not Afraid,* London, 1951.
- Le personnalisme.* Paris, 1949. Translated by C. Mairet as *Personalism,* London, 1952.
- Carnets de route.* 3 vols. Paris, 1950-3.
- Les certitudes difficiles.* Paris, 1951.
- Communisme, anarchie et personnalisme.* Paris, 1966. (Published by the *Bulletin des amis d'Emmanuel Mounier.*)

### Studies

- Amato, C. *Il personalismo rivoluzionario di E. Mounier.* Messina, 1966.
- Campanini, G. *La rivoluzione cristiana. Il pensiero politico di Emmanuel Mounier.* Brescia, 1967.

- Carpentreau, J. and L. Rocher. *L'esthétique personneliste d'Emmanuel Mounier*. Paris, 1966.
- Conihl, J. *Emmanuel Mounier: sa vie, son œuvre, avec un exposé de sa philosophie*. Paris, 1966.
- Guissard, L. *Mounier*. Paris, 1962.
- Moix, C. *La pensée d'Emmanuel Mounier*. Paris, 1960.
- Rigobello, A. *Il contributo filosofico di Emmanuel Mounier*. Rome, 1955.
- Esprit* for December 1950 is devoted to Mounier. See also the Bulletin published by the Association des amis d'Emmanuel Mounier.

### Chapter XV

#### 1. Teilhard de Chardin

##### Texts

*Oeuvres*, edited by C. Cuénot. 10 vols. (to date). Paris, 1955- .

*Le phénomène humain*. Paris, 1955. Translated by B. Wall, with a preface by Sir Julian Huxley, as *The Phenomenon of Man*, London and New York, 1959.

*L'apparition de l'homme*. Paris, 1956. Translated by J. M. Cohen as *The Appearance of Man*, London, 1965.

*Le groupe zoologique humain*. Paris, 1956. Later editions entitled *La place de l'homme dans la nature*. Translated by R. Hague as *Man's Place in Nature. The Human Zoological Group*, London and New York, 1966.

*Le milieu divin*. Paris, 1957. Translated by B. Wall and Others as *Le Milieu Divin: An Essay on the Interior Life*, London, 1960.

*La vision du passé*. Paris, 1957. Translated by J. M. Cohen as *The Vision of the Past*, London, 1966.

*L'avenir de l'homme*. Paris, 1959. Translated by N. Denny as *The Future of Man*, London, 1964.

*Hymne de l'univers*. Paris, 1961. Translated by G. Vann as *Hymn of the Universe*, London, 1965.

*L'énergie humaine*. Paris, 1962. Translated by J. M. Cohen as *Human Energy*, London, 1969.

*L'activation de l'énergie*. Paris, 1963.

*Science et Christ*. Paris, 1965. Translated by R. Hague as *Science and Christ*, London, 1968.

*Comment je crois*. Paris, 1969. The essay with the title translated by R. Hague as *How I believe*, London and New York, 1969. The other essays translated as *Christianity and Evolution*, London, 1971.

Of the various volumes of correspondence which have been published some are available in English translations. For example, *Lettres de voyages* (Paris, 1956) has been translated by R. Hague and Others as *Letters from a Traveller* (London, 1962), while the correspondence with Blondel, with commentary by H. de Lubac (Paris, 1965) has been translated by W. Whitman (New York, 1967).

From 1958 the Fondation Teilhard de Chardin has published at Paris a number of Cahiers containing hitherto unpublished material.

For further bibliographical material see C. Cuénot's *Teilhard de Chardin* (as mentioned below) and the *Internationale Teilhard-Bibliographie, 1955-1965* edited by L. Polgar (Munich, 1965). For an annual list of publications of more recent date see the *Archivum Historicum Societatis Jesu*, published at Rome.

### *Studies*

Barjon, L. and Leroy, P. *La carrière scientifique de Pierre Teilhard de Chardin*. Monaco, 1964.

Barral, L. *Éléments du bâti scientifique teilhardien*. Monaco, 1964.

Barthélémy-Madaule, M. *Bergson et Teilhard de Chardin*. Paris, 1963.

*La personne et le drame humain chez Teilhard de Chardin*.  
Paris, 1967.

Blanchard, J. P. *Méthode et principes du père Teilhard de Chardin*.  
Paris, 1961.

Chauchard, P. *Man and Cosmos. Scientific Phenomenology in Teilhard de Chardin*. New York, 1965.

Cognet, L. *Le père Teilhard de Chardin et la pensée contemporaine*.  
Paris, 1952.

Corbishley, T. *The Spirituality of Teilhard de Chardin*. London, 1971.

Corte, N. *La vie et l'âme de Teilhard de Chardin*. Paris, 1957. Translated by M. Jarrett-Kerr as *Pierre Teilhard de Chardin: his Life and Spirit*, London, 1960.

Crespy, C. *La pensée théologique de Teilhard de Chardin*. Paris, 1961.

Cuénot, C. *Pierre Teilhard de Chardin: les grandes étapes de son évolution*. Paris, 1958 (second edition, 1962). Translated by V. Colimore and edited by R. Hague as *Teilhard de Chardin: A Biographical Study*, Baltimore and London, 1965. (This work includes a complete bibliography of Teilhard's writings.)

Delfgaauw, B. *Teilhard de Chardin*, Baarn, 1961. Translated by H. Hoskins as *Evolution: The Theory of Teilhard de Chardin*, London and New York, 1969.

De Lubac, H. *La pensée religieuse du père Teilhard de Chardin*. Paris, 1962. Translated by R. Hague as *The Religion of Teilhard de Chardin*, London, 1967.

- La prière du père Teilhard de Chardin.* Paris, 1964.  
 Translated by R. Hague as *The Faith of Teilhard de Chardin*, London, 1965.
- Teilhard, missionnaire et apologiste.* Toulouse, 1966.  
 Translated by A. Buono as *Teilhard Explained*, New York, 1968.
- L'éternel féminin.* Paris, 1968. Translated by R. Hague as *The Eternal Feminine*, London, 1971.
- De Terra, H. *Mein Weg mit Teilhard de Chardin.* Munich, 1962.  
 Translated by J. Maxwell Brownjohn as *Memories of Teilhard de Chardin*, London and New York, 1969.
- D'Ounce, R. *Un prophète en procès: Teilhard de Chardin dans l'église de son temps.* Paris, 1970.
- Francoeur, R. T. (editor). *The World of Teilhard.* Baltimore, 1961.
- Frenaud, G. and Others. *Gli errori di Teilhard de Chardin.* Turin, 1963.
- Grenet, P. B. *Pierre Teilhard de Chardin, ou le philosophe malgré lui.* Paris, 1960.
- Haguette, A. *Panthéisme, action, Oméga chez Teilhard de Chardin.* Paris, 1967.
- Hanson, A. (editor). *Teilhard Reassessed.* London, 1970.
- Monestier, A. *Teilhard ou Marx?* Paris, 1965.
- Müller, A. *Das Naturphilosophische Werk Teilhard de Chardins. Seine naturwissenschaftlichen Grundlagen und seine Bedeutung für eine natürliche Offenbarung.* Munich, 1964.
- North, R. *Teilhard de Chardin and the Creation of the Soul.* Milwaukee, 1967.
- Philippe de la Trinité. *Teilhard et teilhardisme.* Rome, 1962.
- Rabut, O. *Dialogue avec Teilhard de Chardin.* Translated as *Dialogue with Teilhard de Chardin.* London and New York, 1961.
- Raven, C. E. *Teilhard de Chardin: Scientist and Seer.* London, 1962.
- Rideau, E. *La pensée du père Teilhard de Chardin.* Paris, 1965.  
 Translated by R. Hague as *Teilhard de Chardin: A Guide to His Thought*, London, 1967.
- Smulders, P. *La vision de Teilhard de Chardin. Essai de réflexion théologique.* Paris, 1964.
- Soucy, C. *Pensée logique et pensée politique chez Teilhard de Chardin.* Paris, 1967.
- Speaight, R. *Teilhard de Chardin. A Biography.* London, 1967.
- Thys, A. *Conscience, réflexion, collectivisation chez Teilhard.* Paris, 1964.
- Towers, B. *Teilhard de Chardin.* London, 1966.
- Tresmontant, C. *Introduction à la pensée de Teilhard de Chardin.* Paris, 1956.
- Vernet, M. *La grande illusion de Teilhard de Chardin.* Paris, 1964.

Vigorelli, G. *Il gesuita proibito. Vita e opere del Padre Teilhard de Chardin.* Milan, 1963.

Wildiers, N. M. *Teilhard de Chardin.* Paris, 1960 (revised edition, 1964). Translated by H. Hoskins as *An Introduction to Teilhard de Chardin*, London and New York, 1968.

Zaehner, R. C. *Evolution in Religion. A Study in Sri Aurobindo and Pierre Teilhard de Chardin.* Oxford, 1971.

Of the books listed above some are concerned with showing the religious orthodoxy of Teilhard de Chardin, while a few (such as those listed under Frenaud, Philippe and Vernet) are frankly polemical. For a much more extensive bibliography of writing on Teilhard see the work by J. E. Jarque: *Bibliographie générale des œuvres et articles sur le père Teilhard de Chardin, parus jusqu'à fin décembre 1969.* Fribourg (Switzerland), 1970.

## 2. Marcel

### Texts

*Journal métaphysique.* Paris, 1927. Translated by B. Wall as *Metaphysical Journal*, London and Chicago, 1952.

*Être et avoir.* Paris, 1935. Translated by K. Farrer as *Being and Having*, London, 1949.

*Du refus à l'invocation.* Paris, 1940. Translated by R. Rosthal as *Creative Fidelity*, New York, 1964.

*Homo Viator.* Paris, 1945. Translated by E. Craufurd, London and Chicago, 1951.

*La métaphysique de Royce.* Paris, 1945. Translated by V. and G. Ringer as *Royce's Metaphysics*, Chicago, 1956.

*Positions et approches concrètes du mystère ontologique.* Louvain and Paris, 1949 (with an introduction by M. De Corte). This essay was originally published with the play *Le Monde cassé* (Paris, 1933). An English translation by M. Harari is included in *Philosophy of Existence*, London, 1948; New York, 1949. This collection of essays was republished at New York in 1961 under the title *Philosophy of Existentialism*.

*The Mystery of Being.* 2 vols. I, *Reflection and Mystery*, translated by G. S. Fraser, London and Chicago, 1950; II, *Faith and Reality*, translated by R. Hague, London and Chicago, 1951. This work consists of Marcel's Gifford Lectures. The French version, *Le mystère de l'être*, was published in two volumes at Paris in 1951.

*Les hommes contre l'humain.* Paris, 1951. Translated by G. S. Fraser as *Man against Humanity*, London, 1952, and *Man against Mass Society*, Chicago, 1952. (This work consists of articles and lectures, 1945-50.)

- Le déclin de la sagesse.* Paris, 1954. Translated by M. Harari as *The Decline of Wisdom*, London, 1954; Chicago, 1955.
- L'homme problématique.* Paris, 1955. Translated by B. Thompson as *Problematic Man*, New York, 1967.
- Présence et immortalité.* Paris, 1959. Translated by M. A. Machado (and revised by A. J. Koren) as *Presence and Immortality*, Pittsburgh, 1967.
- Fragments philosophiques*, 1909–14. Louvain, 1962.
- The Existential Background of Human Dignity.* Cambridge, Mass., 1963. This volume contains Marcel's Williams James Lectures for 1961. The French version, *La dignité humaine et ses assises existentielles*, was published at Paris in 1964.
- (Marcel's plays have not been listed above, except for the incidental reference to *Le monde cassé*.)

### *Studies*

- Ariotti, A. M. *L'"homo viator" nel pensiero di Gabriel Marcel*. Turin, 1966.
- Bagot, J. P. *Connaissance et amour: Essai sur la philosophie de Gabriel Marcel*. Paris, 1958.
- Bernard, M. *La philosophie religieuse de Gabriel Marcel* (with an appendix by Marcel). Paris, 1952.
- Cain, *Gabriel Marcel*. London and New York, 1963.
- Chaigne, L. *Vies et œuvres d'écrivains. Tome 4*. Paris, 1954.
- Chenu, J. *Le théâtre de Gabriel Marcel et sa signification métaphysique*. Paris, 1948.
- Davy, M. M. *Un philosophie itinérant: Gabriel Marcel*. Paris, 1959.
- De Corte, M. *La philosophie de Gabriel Marcel*. Paris, 1938. (Compare De Corte's introduction to *Positions et approches*, as mentioned above.)
- Fessard, G. *Théâtre et mystère*. (Introduction to Marcel's play *La soif*, Paris, 1938.)
- Gallagher, K. T. *The Philosophy of Gabriel Marcel* (with a Foreword by Marcel). New York, 1962.
- Hoefeld, F. *Der christliche Existenzialismus Gabriel Marcells*. Zürich, 1956.
- O'Malley, J. B. *The Fellowship of Being. An Essay on the Concept of Person in the Philosophy of Gabriel Marcel*. The Hague, 1966.
- Parainvial, J. *Gabriel Marcel*. Paris, 1966.
- Prini, P. *Gabriel Marcel et la méthodologie de l'in vérifiable*. Paris, 1953.
- Ralston, Z. T. *Gabriel Marcel's Paradoxical Expression of Mystery*. Washington, 1961.
- Rebollo Pena, A. *Critica de la objectividad en el existencialismo de Gabriel Marcel*. Burgos, 1954.

- Ricoeur, P. *Gabriel Marcel et Karl Jaspers*. Paris, 1947.
- Schaldenbrand, M. A. *Phenomenologies of Freedom. An Essay on the Philosophies of J. P. Sartre and Gabriel Marcel*. Washington, 1960.
- Scivoletto, A. *L'esistenzialismo di Marcel*. Bologna, 1951.
- Sottiaux, E. *Gabriel Marcel, philosophe et dramaturge*. Louvain, 1956.
- Troisfontaines, R. *De l'existence à l'être*. 2 vols. Paris, 1953. (With a preface by Marcel. Contains a bibliography up to 1953.)
- Widmer, C. *Gabriel Marcel et le théisme existential*. Paris, 1971.

### Chapters XVI-XVII

#### Sartre

#### Texts

- La transcendance de l'égo. Esquisse d'une description phénoménologique*. Paris, *Recherches philosophiques*, (6, pp. 85-123), 1936-37. Translated by F. Williams and R. Kirkpatrick as *The Transcendence of the Ego*, New York, 1957.
- L'imagination. Étude critique*. Paris, 1936. Translated by F. Williams as *Imagination: A Psychological Critique*, Ann Arbor, Mich., 1962.
- La Nausée*. Paris, 1938. Translated by L. Alexander as *The Diary of Antoine Roquentin*, London, 1949, and as *Nausea*, New York, 1949. Translated by R. Baldick as *Nausea*, Harmondsworth, 1965.
- Esquisse d'une théorie des émotions*. Paris, 1939. Translated by B. Frechtman as *Outline of a theory of the Emotions*, New York, 1948, and by P. Mairet as *Sketch for a Theory of the Emotions*, London, 1962.
- Le Mur*. Paris, 1939. Translated by L. Alexander as *Intimacy*, London, 1949; New York, 1952. (Panther Books edition, London, 1960.)
- L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*. Paris, 1940. Translated by B. Frechtman as *The Psychology of the Imagination*, London, 1949.
- L'Être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris, 1943. Translated by H. Barnes as *Being and Nothingness*, New York, 1956; London, 1957.
- Les Mouches*. Paris, 1943. Translated by S. Gilbert as *The Flies in Two Plays*, London, 1946.
- Les chemins de la liberté*; I. *L'Âge de raison*. Paris, 1945. Translated by E. Sutton as *The Age of Reason*, London, 1947. The second volume, *Le Sursis* (Paris, 1945), was translated by E. Sutton as *The Reprieve*, London, 1947. And the third volume, *La mort dans l'âme* (Paris, 1949), was translated by G. Hopkins as *Iron in the Soul*, London, 1950.

- Huis Clos.* Paris, 1945. Translated by S. Gilbert as *In Camera in Two Plays*, London, 1946.
- L'existentialisme est un humanisme.* Paris, 1946. Translated by B. Frechtman as *Existentialism*, New York, 1947 and by P. Mairet as *Existentialism and Humanism*, London, 1948.
- Réflexions sur la question juive.* Paris, 1946 (reissued, Paris, 1954). Translated by E. de Mauny as *Portrait of the Anti-Semite*, London, 1948; and by J. Becker as *Anti-Semite and Jew*, New York, 1948.
- Baudelaire.* Paris, 1947. Translated by M. Turnell as *Baudelaire*, London, 1949.
- Situations:* 1, Paris, 1947; 2, Paris, 1948; 3, Paris, 1949; 4–5, Paris, 1964. These are collections of essays. Some of the essays contained in *Situations* 1–3 have been translated by A. Michelson as *Literary and Philosophical Essays*, London, 1955. An essay from *Situations* 2 has been translated by B. Frechtman as *What is Literature?* New York, 1949, and London, 1951.
- Entretiens sur la politique* (with D. Rousset and G. Rosenthal). Paris, 1949.
- Saint Genet: comédien et martyr.* (Vol. 1 of the *Oeuvres complètes* of Jean Genet.) Translated by B. Frechtman as *Saint Genet*, New York, 1963.
- Critique de la raison dialectique. Tome 1: Théorie des ensembles pratiques.* Paris, 1960. The *Question de méthode*, which forms the first part of this volume, has been translated by H. Barnes as *Search for a Method*, New York, 1963.
- Les Mots.* Paris, 1964. Translated by I. Clephane as *Words. Reminiscences of Jean-Paul Sartre*, London, 1964, and by B. Frechtman as *The Words: The Autobiography of Jean-Paul Sartre*, New York, 1964.
- The Philosophy of Jean-Paul Sartre*, edited by R. D. Cumming (London, 1968), contains extensive selections in English from Sartre's writings.
- Only those plays and stories by Sartre which are mentioned in the text of this volume have been listed above. And no attempt has been made to list the multitudinous essays which Sartre has published, especially in *Les Temps Modernes*. For details of Sartre's life during the period not covered by *Words* see the three volumes of Simone de Beauvoir's memoirs which have been published at London in English translations in 1959, 1960 and 1965 (Deutsch, Weidenfeld and Nicolson).

#### *Studies*

Albérès, R. M. *Jean-Paul Sartre*. Paris, 1953.

Ayer, A. J. 'Novelist-Philosophers: J.P. Sartre' in *Horizon*, vol. 12 (1945).

- Campbell, R. *Jean-Paul Sartre, ou une Littérature philosophique*, Paris, 1945.
- Cera, G. *Sartre tra ideologia e storia*. Brescia, 1972.
- Champigny, R. *Stages on Sartre's Way*. Bloomington, Indiana, 1959.
- Chiodi, P. *Sartre e il marxismo*. Milan, 1965.
- Contat, M. and Rybalka, M. *Les écrits de Sartre*. Paris, 1970.
- Cranston, M. *Sartre*. London, 1962.
- Dempsey, P. J. R. *The Psychology of Sartre*. Cork and Oxford, 1950.
- Desan, W. *The Tragic Finale. An Essay on the Philosophy of Jean-Paul Sartre*. Cambridge, Mass., 1954.
- The Marxism of Jean-Paul Sartre. New York, 1965.  
(Both these books are careful and critical expositions.)
- Fell, J. P. III. *Emotion in the Thought of Sartre*. New York and London, 1965.
- Greene, N. N. *Jean-Paul Sartre: The Existentialist Ethic*. Ann Arbor, Mich., 1960.
- Green, M. *Dreadful Freedom*. London and Chicago, 1948.
- Hartman, K. *Grundzüge der Ontologie Sartre's*. Berlin, 1963.
- Haug, W. F. *Jean-Paul Sartre und die Konstruktion des Absurden*. Frankfurt, 1967.
- Sartre's Sozialphilosophie. Eine Untersuchung zur 'Critique de la raison dialectique'. Berlin, 1966.
- Holz, H. H. *Jean-Paul Sartre: Darstellung und Kritik seiner Philosophie*. Meisenheim, 1951.
- Jameson, F. R. *Sartre. The Origins of a Style*. New Haven, 1961.
- Jeanson, F. *Le problème morale et la pensée de Sartre*. Paris, 1947.  
(With a preface by Sartre.)
- Sartre par lui-même. Paris, 1958.
- Jolivet, R. *Sartre ou la théologie de l'absurde*. Paris, 1965.
- Kuhn, H. *Encounter with Nothingness*. Hinsdale, Illinois, 1949.
- Lafarge, R. *La philosophie de Jean-Paul Sartre*. Toulouse, 1967.
- Laing, R. D. and Cooper, D. G. *Reason and Violence: A Decade of Sartre's Philosophy, 1950-1960*. London, 1964. (This work includes a treatment of the Critique de la raison dialectique. There is a Foreword by Sartre.)
- Manno, A. *L'esistenzialismo di Jean-Paul Sartre*. Naples, 1958.
- Manser, A. *Sartre: A Philosophic Study*. London, 1966. (Examines Sartre's thought as expressed in his writings as a whole.)
- Möller, J. *Absurdes Sein? Eine Auseinandersetzung mit der Ontologie Jean-Paul Sartres*. Stuttgart, 1959.
- Murdoch, I. *Sartre: Romantic Rationalist*. Cambridge and New Haven, 1953.
- Natanson, M. A. *A Critique of Jean-Paul Sartre's Ontology*. Lincoln, Nebraska, 1951.

- Palumbo, G. *La filosofia existenziale di Jean-Paul Sartre*. Palermo, 1953.
- Pressault, J. *L'être-pour-autrui dans la philosophie de Jean-Paul Sartre*. Rome, 1969. (Dissertation.)
- Schaldenbrand, M. A. *Phenomenologies of Freedom. An Essay on the Philosophies of Jean-Paul Sartre and Gabriel Marcel*. Washington, 1960.
- Spiegelberg, H. *The Phenomenological Movement*. 2 vols. The Hague, 1960. (Ch. 10 of Vol. 2 is devoted to Sartre.)
- Stern, A. *Sartre: His Philosophy and Psychoanalysis*. New York, 1953.
- Strelle, J. *Jean-Paul Sartre: To Freedom Condemned*. New York, 1960.
- Thody, P. *Jean-Paul Sartre: A Literary and Political Study*. London, 1960.
- Troisfontaines, R. *Le choix de Jean-Paul Sartre*. Paris, 1945.
- Truc, G. *De Jean-Paul Sartre à Louis Lavelle, ou désagrégation et réintégration*. Paris, 1946.
- Varet, G. *L'ontologie de Sartre*. Paris, 1948.
- Warnock, M. *The Philosophy of Sartre*. London, 1965.
- All general studies of existentialism include a treatment of Sartre. Among such studies by French philosophers we can mention the following:
- Jolivet, R. *Les doctrines existentialistes de Kierkegaard à Jean-Paul Sartre*. Paris, 1948.
- Mounier, E. *Introduction aux existentialismes*. Paris, 1946. Translated by E. Blow as *Existentialist Philosophies*. London, 1948.
- Wahl, J. *Les philosophies de l'existence*. Paris, 1959. Translated by F. M. Lory as *Philosophies of Existence. An Introduction to the Basic Thought of Kierkegaard, Heidegger, Jaspers, Marcel and Sartre*. London, 1969.

### *Chapter XVIII*

#### *I. Camus*

##### *Texts*

*Oeuvres Complètes*. 6 vols. Paris, 1962.

*L'étranger*. Paris, 1942. Translated by S. Gilbert as *The Stranger*, New York, 1946; London, 1946, *The Outsider*.

*Le Mythe de Sisyphe*. Paris, 1942. Translated by J. O'Brien as *The Myth of Sisyphus and Other Essays*, New York and London, 1955.

*Lettres à un ami allemand*. Paris, 1945. Translated by J. O'Brien in *Resistance, Rebellion and Death*, New York and London, 1961.

*La Peste*. Paris, 1947. Translated by S. Gilbert as *The Plague*, London, 1948.

*Actuelles*. 3 vols. Paris, 1950–58. A selection of the articles collected in these volumes have been published in English translation in *Resistance, Rebellion and Death* (see above).

*L'homme révolté*. Paris, 1951. Translated by A. Bower as *The Rebel*, London, 1953. (Revised version, New York, 1956.)

*La chute*. Paris, 1956. Translated by J. O'Brien as *The Fall*, London and New York, 1957.

*L'exil et le royaume*. Paris, 1957. Translated by J. O'Brien as *Exile and the Kingdom*, London and New York, 1957.

*Réflexions sur la peine capitale*. Paris, 1960. Translated as 'Reflections on the Guillotine' in *Resistance, Rebellion and Death* (see above).

*Carnets*. Paris, 1962. Translated by P. Thody, as *Notebooks 1935–42* and by J. O'Brien as *Notebooks 1942–51*, New York and London, 1963 and 1965.

R. Ruillot has edited Camus' published writings in two volumes: *Théâtre, récits, nouvelles* (Paris, 1962) and *Essais* (Paris, 1965).

*The Collected Fiction of Albert Camus* (London, 1960) contains *The Outsider* (*L'Etranger*), *The Plague*, *The Fall*, and *Exile and the Kingdom*.

*Caligula and Three Other Plays* (New York, 1958) contains translations of Camus' plays translated by S. Gilbert.

### Studies

Bonnier, H. *Albert Camus ou la force d'être*. Lyons, 1959.

Brée, G. *Camus*. New Brunswick, 1961.

(editor). *Camus: A Collection of Critical Essays*. Englewood Cliffs, N.J., 1962.

Brisville, J. C. *Camus*. Paris, 1959.

Cruickshank, J. *Albert Camus and the Literature of Revolt*. London, 1959.

Durand, A. *Le cas Albert Camus*. Paris, 1961.

Gélinas, G. P. *La liberté dans la pensée de Camus*. Fribourg, 1965.

Ginestier, P. *Pour connaître la pensée de Camus*. Paris, 1964.

Hanna, T. *The Thought and Art of Albert Camus*. Chicago, 1958.

Hourdin, G. *Camus le juste*. Paris, 1960.

Lebesque, M. *Camus par lui-même*. Paris, 1963.

Majault, J. *Camus*. Paris, 1965.

Nicolas, A. *Une philosophie de l'existence; Albert Camus*. Paris, 1964.

Onimus, J. *Camus*. Paris, 1965. Translated by E. Parker as *Albert Camus and Christianity*, Dublin and London, 1970.

Papamalamis, D. *Albert Camus et la pensée grecque*. Nancy, 1965.

Passeri Pignoni, V. *Albert Camus, uomo in rivolta*. Bologna, 1965.

- Parker, E. *Albert Camus: The Artist in the Arena*. Madison, Wisc., 1965.
- Quillot, R. *La mer et les prisons*. Paris, 1956 (revised edition, 1970.)
- Rigobello, A. *Albert Camus*. Naples, 1963.
- Roeming, R. F. *Camus: A Bibliography*. Madison, Wisc., 1968. (Complete bibliography of writings by and on Camus.)
- Sarocchi, J. *Camus*. Paris, 1968.
- Schaub, K. *Albert Camus und der Tod*. Zürich, 1968.
- Simon, P. H. *Présence de Camus*. Paris, 1962.
- Stuby, G. *Recht und Solidarität im Denken von Albert Camus*. Frankfurt, 1965.
- Thody, P. *Albert Camus: A Study of His Work*. London, 1957. *Albert Camus, 1913-1960*. London and New York, 1961.
- Van-Huy, N. P. *La métaphysique du bonheur chez Albert Camus*. Neu-châtel, 1964.
- In 1960 special numbers of *La table ronde* (February), of *La nouvelle revue française* (March) and of *Yale French Studies* (Spring) were devoted to Camus.

## 2. Merleau-Ponty

### Texts

- La structure du comportement*. Paris, 1942 (2nd edition, 1949). Translated by A. L. Fisher as *The Structure of Behaviour*, Boston, 1963; London, 1965.
- Phénoménologie de la perception*. Paris, 1945. Translated by C. Smith as *Phenomenology of Perception*, London and New York, 1962.
- Humanisme et terreur*. Paris, 1947. Translated in part by N. Metzel and J. Flodstrom in *The Primacy of Perception and Other Essays*, edited by J. M. Edie, Evanston, Illinois, 1964.
- Sens et non-sens*. Paris, 1948. Translated by H. L. and P. A. Dreyfus as *Sense and Nonsense*, Evanston, Illinois, 1964.
- Les relations avec autrui chez l'enfant*. Paris, 1951. Translated by W. Cobb in *The Primacy of Perception* (see above).
- Les sciences de l'homme et la phénoménologie: Introduction*. Paris, 1951. Translated by J. Wild in *The Primacy of Perception* (see above).
- Éloge de la philosophie*. Paris, 1953. Translated by J. M. Edie and J. Wild as *In Praise of Philosophy*, Evanston, Illinois, 1963.
- Les aventures de la dialectique*. Paris, 1955. Translated in part by N. Metzel and J. Flodstrom in *The Primacy of Perception* (see above).
- Signes*. Paris, 1960. Translated by R. C. McCleary as *Signs*, Evanston, Illinois, 1964.

*L'œil et l'esprit.* Paris, 1961. Translated by C. Dallery in *The Primacy of Perception* (see above).

*Le visible et l'invisible suivi de notes de travail.* Paris, 1964. This work, edited by C. Lefort, contains the part of a book which Merleau-Ponty had written before his death, together with notes for the projected parts.

For a list of the writings of Merleau-Ponty, including articles, see A. Rabil's work, listed below.

### *Studies*

Barral, M. E. *Merleau-Ponty: The Role of the Body—Subject in Interpersonal Relations.* Pittsburgh and Louvain, 1965.

Centineo, E. *Una fenomenologia della storia. L'esistenzialismo di Merleau-Ponty.* Palermo, 1959.

Derossi, G. *Maurice Merleau-Ponty.* Turin, 1965.

De Waehlens, A. *Une philosophie de l'ambiguité: l'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty.* Louvain, 1951 (2nd edition, 1967).

Fressin, A. *La perception chez Bergson et chez Merleau-Ponty.* Paris, 1969.

Halda, B. *Merleau-Ponty ou la philosophie de l'ambiguité.* Paris, 1966.

Heidsieck, F. *L'ontologie de Merleau-Ponty.* Paris, 1971.

Hippolite, J. *Sens et existence. La philosophie de Maurice Merleau-Ponty.* Oxford, 1963 (Zaharoff Lecture).

Kaelin, E. *An Existentialist Aesthetic: The Theories of Sartre and Merleau-Ponty.* Madison, Wisc., 1962.

Kwant, R. C. *The Phenomenological Philosophy of Merleau-Ponty.* Pittsburgh and Louvain, 1963.

*From Phenomenology to Metaphysics. An Inquiry into the Last Period of Merleau-Ponty's Philosophical Life.* Pittsburgh and Louvain, 1966.

Langan, T. *Merleau-Ponty's Critique of Reason.* New Haven and London, 1966.

Maier, W. *Das Problem der Leiblichkeit bei Jean-Paul Sartre und Maurice Merleau-Ponty.* Tübingen, 1964.

Rabil, A., Jr. *Merleau-Ponty: Existentialist of the Social World.* New York and London, 1967. (With bibliographies.)

Robinet, A. *Merleau-Ponty: Sa vie, son œuvre, avec un exposé de sa philosophie.* Paris, 1963.

Semerari, G. *Da Schelling a Merleau-Ponty. Studi sulla filosofia contemporanea.* Bologna, 1962.

Speigelberg, H. *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction.* 2 vols. The Hague, 1960. (Ch. II of Vol. 2 is devoted to Merleau-Ponty.)

Strasser, S. *Phenomenology and the Human Sciences.* Translated by H. J. Koren, Pittsburgh, 1963.

- Tilliette, X. *Philosophes contemporains* (pp. 49–86). Paris, 1962.  
*Le corps et le temps dans la 'Phénoménologie de la perception'*. Basle, 1964.
- Touron del Pie, E. *El hombre, el mundo en la fenomenología de Merleau-Ponty*. Madrid, 1961.
- See also *Maurice Merleau-Ponty*, a volume of articles by various authors, Paris, 1961.

## نمایه موضوعی

آ

- آرمان‌شناسان (ایدئولوگها) ۲۶ - ۲۸، ۲۸ - ۳۳، ۲۸ - ۳۳
- آزادی ۶۴ - ۶۳، ۳۵
- آرمان‌شناسی، عینی و ذهنی ۳۳ - ۳۴
- آرمانگرایی ۶۵، ۷۸، ۸۶ - ۸۳، ۱۰۶ - ۱۰۷
- آزادی / اختیار: ۹۸۸
- بی‌وجه ۲۲۳
- وجدان ۱۹ - ۲۰
- آزادیخواهی ۱۹
- آزمایش، قاطع ۳۲۸
- آزمون‌پذیری ۷۰ - ۷۱، ۹۲ - ۹۳، ۹۳ - ۱۰۱
- آزمون‌پذیری ۱۱۵، ۱۱۶ - ۱۱۹، ۱۲۱، ۱۲۶ - ۱۲۶
- روان‌شناسی ۵ - ۶، ۲۱، ۳۳، ۴۱
- سیاسی ۵۶ - ۵۷، ۸۳ - ۹۶، ۹۶ - ۱۴۹
- آزمون تجربی نگاه کنید به تکذیب‌پذیری، آزمون‌پذیری ۱۷۲
- آکویناس، سنت توomas (۱۲۲۵ - ۱۲۷۴) ۴۶۰ - ۴۸۷، ۴۷۱ - ۴۶۸، ۴۶۲، ۴۶۲ - ۴۸۷
- آزادی / اختیار: ۹۸۸
- پراکنده و نک توomas‌گرایی ۲۹۷ - ۳۲۰
- پردازش ۲۲
- پرسنل ۲۹۰ - ۲۸۷، ۲۷۷، ۲۶۹، ۹۵، ۱۸۴، ۱۸۴

- آگاهی ۱۷۳ - ۱۷۶، ۱۷۸، ۱۷۹ - ۱۸۱، ۱۸۴ -  
 فراتر از تشخیص / فراشخصی ۳۸۱ -  
 ۴۳۱، ۴۳۰ - ۳۸۳  
 قبول ۲۱۶ - ۲۱۵  
 ماقبلِ تأمیلی و تأمیلی ۴۰۷ - ۴۱۳،  
 ۴۱۹ - ۴۱۷  
 مذهبی ۲۴۰ - ۲۳۹  
 مشترک ۲۰ - ۱۶  
 معرفتی ۳۵۲  
 و نک هستی (نفسه)، ساحت مقدم  
 بر آگاهی، مادون آگاهی  
 آلکیه، فردینان (متولد ۱۹۰۶) ۳۶۸ - ۳۶۷  
 آمپر، آندره ماری (۱۸۳۶ - ۱۷۷۵)  
 آملن / هاملن، اوکتاو (۱۸۵۶ - ۱۹۰۷) ۱۷۲ -  
 ۳۵۶، ۳۵۵، ۳۶۴، ۱۸۹، ۱۸۴، ۱۷۷  
 آموزش عمومی نک تعلیم و تربیت  
 آنارشیسم ۳۷۵ - ۷۸  
 آنتروپی ۳۳۹  
 آنسلم، سنت (۱۰۳۳ - ۱۱۰۹) ۲۷۹  
 آنفانتن، بارتلمی پروسپه (۱۸۶۴ - ۱۷۹۶)  
 ۷۸ - ۷۷
- اتحاد نک وحدت / وحدت بخشی  
 اثر زمانی: ۴۴۶  
 احتمال ۱۶۰ - ۱۶۲، ۱۸۰، ۲۶۲  
 احساس ۲۷ - ۲۸، ۱۰۸، ۱۰۹ - ۱۲۴، ۱۲۰، ۴۱۳ - ۴۰۸، ۳۹۵، ۳۴۰  
 ابتدایی و علمی ۳۴۴ - ۳۴۳  
 اخلاقی ۱۴ - ۱۵، ۱۲۸، ۱۲۹ - ۱۲۸، ۱۴۸، ۲۴۱، ۲۰۷، ۱۷۰ - ۱۶۹  
 ۲۷۴، ۲۴۱، ۲۰۷، ۱۷۰ - ۱۶۹  
 ۲۷۵ - ۳۸۰، ۳۷۵، ۲۹۴  
 ۲۷۵  
 ارزشی ۳۴۹ - ۳۵۰  
 التفاتی: ۳۱۵ - ۳۱۷، ۳۵۰، ۴۰۶ به  
 بعد، ۴۱۹ - ۴۱۷  
 بین افراد ۲۰۵  
 پدیدارشناسی ۴۵ - ۳۲، ۲۷  
 تخلیلی ۴۱۰ - ۴۰۷  
 جسربیان ۲۲۰ - ۲۲۱، ۲۴۰ - ۲۳۹  
 ۲۵۴ - ۲۵۲  
 جمعی ۱۴۶ - ۱۵۰، ۱۵۰ - ۱۷۵  
 ۳۴۹، ۱۷۷  
 داده‌های ۳۹ - ۴۱، ۵۹ - ۵۸، ۴۱ - ۶۱  
 ۱۹۳، ۱۶۹ - ۱۹۵ - ۲۳۹  
 ۳۵۲ - ۳۴۸، ۲۴۰  
 دیگر ۲۰۴ - ۴۲۶، ۴۲۱ - ۴۷۳  
 ۴۸۶ - ۴۸۵، ۴۸۲ - ۴۸۳  
 عاطفی ۴۰۹ - ۴۱۰  
 به عنوان بنیادگذار خود ۳۶۶ - ۳۶۳  
 به عنوان نفی ۴۱۸ - ۴۲۷، ۴۲۰ - ۴۲۷  
 ۴۳۲، ۴۲۸

- احساس نک حس ۳۶۳ - ۳۵۹، ۳۵۰ - ۳۴۸، ۲۰۱ - ۱۹۹
- احساسگرایی / حسگرایی: ۱۰، ۴۹ - ۵۹
- اختیار نک آزادی ۳۴۷، ۳۴۰، ۲۰۸، ۱۰۱، ۷۷، ۴۱ - ۳۴۷
- اخلاق به عنوان پدیده اجتماعی؛ دورکم ۱۴۵
- نسبی بودن: ۳۶۲
- ارسطو: ۱۰، پا، ۱۲، ۹۲، ۴۸، ۱۰۲، پا - ۱۰۶
- از خود بگانگی، ۶۷، ۴۴۳، ۴۳۸ - ۴۵۹، ۴۵۲
- اسپنسر، هربرت (۱۹۰۳ - ۱۸۲۰) پا، ۹۶
- اسپوزیپوس ۱۸۵
- اسپینوزا، باروخ (۱۶۷۷ - ۱۶۳۲) ۱۳۳ - ۱۳۳
- استالین، یوزف، ۴۴۰، ۴۶۹ - ۴۸۷
- استثمار / بهره‌گیری ۸۷ - ۸۱، ۲۸۴، ۲۱۹، ۱۷۸، ۲۳۸، ۲۶۸، ۲۷۸، ۱۴۰
- استقرار، محسن ۲۱۹ - ۲۲۳
- استمرار، محسن ۲۳۰ - ۲۲۶
- استوارت، داگلد (۱۸۲۸ - ۱۷۵۳) ۶۰
- اسطوره‌شناسی ۴۹۱ - ۴۹۲
- اسلام ۷۳
- اشیای فی نفسه ۳۵ - ۳۶، ۱۲۲، ۱۶۶، پا
- ارزش، مطلق ۲۵۹ - ۲۶۳
- ارزش داوری / داوری‌های ارزشی ۹۸، ۷۲
- باز / گشوده ۲۴۵ - ۴۰۱، ۲۴۶ - ۴۰۲
- بسنے ۴۰۲ - ۴۰۱، ۲۴۶ - ۲۴۵
- ادران / درک ۳۴، ۶۱، ۳۸ - ۳۷
- ادران، قوه ۱۹۳، ۲۱۶ - ۲۲۵
- و توجه به عمل ۲۲۶ - ۲۲۹
- و داوری درباره واقعیت خارجی ۵۲ - ۵۱
- و فعالیت جسم - فاعل شناسایی ۴۸۵ - ۴۸۴، ۴۸۰ - ۴۷۵
- و وضع امر استعلابی ۴۰۸ - ۴۰۷
- ادواردز، پل ۴۶۴
- اراده ۳۴، ۳۷، ۵۷ - ۱۸۴
- به زندگی ۲۰۶ - ۲۸۴
- مرید و مراد ۲۷۱
- معطوف به اعتقاد ۱۶۸ - ۲۰۸، ۱۷۰
- واقعی ۴۵۳
- و نک موجیت علی، کوشش (ارادی)، آزادی، اختیار (بی‌وجه)، خود (و علت فعال)

- کمال پذیری ۲۶ - ۲۵ ۱۷۵، ۱۶۹
- نیکی طبیعی ۳۱ اصحاب دایرة المعارف ۱۳، ۶۹ و نک
- و نک آزادی، شخص گرایی، الامبر، دیدرو
- روان شناسی افلاطون ۹، ۹، ۱۱۲، ۱۰۶، ۵۴، ۴۵ - ۴۳، ۲۲۸، ۱۱۲، ۱۰۶، ۵۴، ۴۵
- انسان ابزار ساز ۲۳۴ ۴۸۱، ۳۰۶
- انسان شناسی پا ۳۲، ۸۴، ۳۰۰، ۱۵۴، ۴۴۵، ۴۰۵، ۳۰۰ اقتصاد ۲۸، ۸۰، ۹۶، ۱۵۸
- ۴۶۱، ۴۵۷ - ۴۵۶، ۴۴۶ اگزیستنسیالیسم / فلسفہ وجودی ۲۱۳
- انسان گرایی نک او مانیسم ۲۲۴، ۲۹۰، ۳۱۲، ۳۴۴ - ۳۵۶
- انسانی شدن ۳۸۵، ۴۶۹ - ۴۶۵، ۴۶۰، ۳۶۹، ۳۶۴
- انفساخ ۳۳۹ - ۳۴۱، ۴۹۴، ۴۸۹، ۴۷۵ - ۴۷۱
- انقلاب انگلیسی ۵۶ الامبر، ران لوروند د، (۱۷۱۷ - ۱۷۸۳)، ۲۵، ۶۹ - ۶۸
- فرانسہ ۳ - ۲۳ پر اکنده، ۴۹، ۲۵، ۵۶، ۴۹، ۲۵، ۸۳ - ۸۲، ۷۰، ۶۹ - ۶۴، ۴۳، ۱۱۲ الہی، مرحلہ نک دینی، مرحلہ التقطگری / التقطگرایی ۶۲ - ۴۸، ۶۴، ۳۱۶، ۲۹۸، ۱۸۴ - ۱۸۳، ۱۴۱
- انگلیس، فریدریش (۱۸۲۰ - ۱۸۹۵)، ۷۸، ۸۶ الحاد / بی خدایی، ۸، ۵۸ - ۵۶، ۲۳ - ۱۶، ۹۹
- ۴۴۱ - ۴۴۵، ۴۰۹، ۸۸ - ۴۰۴ - ۴۰۳، ۳۰۸، پا ۲۵۹ - ۲۵۷، ۱۲۹
- انیشتین، آلبرت (۱۸۷۹ - ۱۹۵۵)، ۱۸۲، ۳۳۷، ۴۲۷، ۲۶۷ او گوستینوس، قدیس (۳۵۴ - ۳۵۰) پا ۴۷۲، ۴۶۸ - ۴۳۶، ۴۰۰، ۳۸۵ - ۳۹۹
- ۳۵۶ - ۳۵۵، ۲۸۹ - ۲۸۸، ۲۸۱ امگا، نقطہ ۳۸۲ - ۳۸۲، ۲۷۵ - ۲۷۴
- اویلہ لاپرون، لئون (۱۸۹۸ - ۱۸۳۹)، ۴۵، ۲۰۹، ۲۶۸ - ۲۶۹، ۲۹۵، ۲۶۴ انتخاب ۳۹۸، ۲۸۰، ۲۷۵ - ۲۷۴
- او مانیسم / انسان گرایی پا ۹۱، ۳۷۶ - ۳۷۵، ۴۳۳ انتزاعی / تجربی ۱۰۲، ۳۶ - ۱۳۴، ۱۳۹
- ۴۸۸ - ۴۸۷، ۴۳۳ اندرھیل، او لین (۱۹۴۱ - ۱۸۷۵) ۳۶۲، ۳۰۶، ۲۲۱ - ۲۲۰
- ایڈئالیسم / ذہنی گرایی ۵۲، ۵۵، ۱۸۹، ۲۰۲، ۲۲۸، ۲۰۳ - ۲۰۲، ۱۹۶ ۲۷۸ - ۲۷۷ اندیشہ کیهانی
- ۳۴۵، ۳۴۲، ۲۰۳ - ۲۰۲، ۲۲۸، ۲۰۳ - ۲۰۲، ۱۹۶ انسان:
- ۳۵۵ - ۳۵۶، ۳۷۲ - ۳۷۱، ۳۹۰، ۴۱۲، ۳۷۱، ۳۵۶ - ۳۵۵ علم دریارة ۳۱، ۷۰ - ۷۳، پا ۷۴، ۷۴، ۸۹ - ۸۹
- ۴۷۵ - ۴۷۳ ۱۲۲ - ۱۲۱، ۱۰۴، ۹۰

- آملن ۱۷۲ - ۱۷۷؛ برونشویگ ۱۷۹ - ۱۸۴ (۱۹۴۸ - ۱۸۷۴) بردیاف، نیکولای - ۳۷۰ ۱۸۲
- اخلاقی ۲۰۸ - ۲۰۹ (۱۷۹۷ - ۱۷۲۹) برک، ادموند - ۱۸۲
- ذهنی ۲۶۸ - ۲۷۰ (۱۹۴۱ - ۱۸۵۹) برگسون، هانری - ۱۶۳
- عینی ۱۹۴ (۱۸۷۸ - ۱۷۷) برسنار، کلود (۱۸۱۳ - ۱۲۵) برترنار، کلود - ۳۸۲
- مابعدالطبيعة آلمانی پا ۱۲۹ (۱۷۲ - ۲۰۹) برگسون، هانری - ۱۶۳
- ۱۳۵ (۱۴۰ - ۱۷۰) مابعدالطبيعة آلمانی پا ۱۲۹
- ۲۶۸ - ۲۷۳ (۲۷۲ - ۳۶۶) برسنار، کلود (۱۸۱۳ - ۱۲۵) برترنار، کلود - ۳۸۲
- ۳۵۷ (۳۹۱ - ۳۹۰) مطلق ایستادی شناسی اجتماعی ۱۰۵ - ۱۰۶
- اینهمانی، اصل ۳۴۱ - ۳۳۶
- ب**
- باتای، ژورژ پا ۴۶۵  
بارکلی، جورج (۱۶۸۵ - ۱۷۵۳) پا ۹۵، ۱۸۴
- بازار، سن - آمان (۱۷۹۱ - ۱۷۳۲) پا ۴۱۴، ۳۵۶
- باشلار، گاستون (۱۸۸۴ - ۱۹۶۲) پا ۳۴۶
- باکونین، میخائیل (۱۸۱۴ - ۱۸۷۶) پا ۸۵، ۸۰
- بتپرستی ۹۷ - ۹۴
- بدینی ۳۷۶، ۳۷۱
- بد و خوب نک نیک / خوب و بد ۴۰۰
- برادلی، فرانسیس هربرت پا ۳۹۵، ۳۹۰
- برتلوا، مارسلن پیر اوژن (۱۸۷ - ۱۸۰۷) پا ۲۹۳
- بوئونایوتی، ارنستو (۱۸۸۱ - ۱۹۴۶) پا ۲۹۱
- بوترو، امیل (۱۸۴۵ - ۱۹۲۱) پا ۱۹۵

- پارمنیدس ۳۳۶ - ۳۳۸، ۳۶۰، ۳۶۵، ۳۶۸  
بوتن، لویی - اوژن - ماری (۱۷۹۶ - ۱۸۶۷) ۲۰۲
- پاسکال، بلز (۱۶۶۲ - ۱۶۲۳) ۱۷۸، ۱۸۹  
بودن همان ادراکشدن یا ادراک کردن است پا ۲۲
- پاشندی، منشور (اعلامیه پاپ بیوس دهم)  
بوسوئه، راک بنینی (۱۶۲۷ - ۱۶۰۴) ۱۳۵
- پدیدارشناسی ۳۳ - ۳۴، ۴۷، ۴۸، ۲۱۳، ۴۷، ۳۴  
بومه، یاکوب (۱۵۷۵ - ۱۶۲۴) ۳۵۶
- پدیدارگرایی ۱۸۷  
بونال، لویی گابریل آمبرواز (۱۷۵۴ - ۱۸۴۰) ۸
- پدیدهواری / پدیدار شانویه / پدیدارواری /  
بوناوتوره، قدیس (۱۲۷۴ - ۱۲۲۱/۱۲۱۷) ۲۵۸
- شیوه پدیدار (نظریه اثر تبعی) ۲۰۲  
بونتی، اگوستن (۱۷۹۸ - ۱۸۷۹) ۲۲
- پدیدهها، اجتماعی ۱۰۰، ۱۱۶ - ۱۴۱  
بونزن، رویرت ویلهلم (۱۸۱۱ - ۱۸۹۹) پا ۳۳۱
- پر، لویی ۱۶۶  
بونه، شارل (۱۷۹۳ - ۱۷۲۰) ۳۸ - ۳۱
- پرآکتوگنوسیس ۴۸۱  
بوی خدایی نک الحاد ۲۲ - ۱۵
- پرآکسیس ۴۵۰ - ۴۴۳  
بیران من دو نک من دو بیران ۲۲ - ۳۲۸، ۳۲۸، ۱۳۵، ۳۸
- پرآگماتیسم نک عمل گرایی  
بیکن، فرانسیس ۷ - ۹
- پرودون، پیر - ژوزف (۱۸۰۹ - ۱۸۶۵) ۷۸  
بیل، پیر (۱۶۴۷ - ۱۷۰۶) ۴۳۰ - ۴۳۰
- پروست، مارسل (۱۸۷۱ - ۱۹۲۲) پا ۲۱۱  
بین الاذهانی / بین الانفسی ۳۶۰ - ۳۶۲
- پروکلوس ۵۴  
بینه، آلفرد (۱۸۵۷ - ۱۹۱۱) ۴۳۱ - ۴۸۵
- پگی، شارل پیر (۱۸۷۳ - ۱۸۱۴) ۲۵۴، ۳۶۹  
بینه، آلفرد (۱۸۵۷ - ۱۹۱۱) ۱۴۱ - ۱۴۰
- پوانکاره، رمون (۱۸۶۰ - ۱۹۳۴) پا ۲۶۴  
پاپ، ۸، ۱۹ - ۲۰ و نک حکومت جهانی پاپ
- پ
- ۳۲۱

- پانکاره، ژول هانری (۱۸۵۴-۱۹۱۲) ۱۵۶-۱۱۹، ۱۱۶-۸۹، ۷۶، ۶۴  
 - ۲۸۷، ۲۰۹، ۲۰۴، ۱۸۵، ۱۷۰، ۱۶۶  
 ۳۵۵، ۳۴۵، ۳۳۳ - ۳۲۹، ۲۹۹، ۲۸۸  
 ۴۴۲، ۳۷۲-۳۷۱
- تحلیل:  
 تأویلی ۳۹۵  
 تنزیلی / فروکاهنده ۳ - ۵۲، ۳۳، ۴  
 - ۲۶۰، ۲۱۵-۲۱۴، ۱۸۷، ۱۳۷  
 ۴۹۳، ۳۸۹، ۲۶۱  
 ریاضی پا ۳۰۵، ۳۲  
 زبانی ۴۸۱-۴۸۰، ۴۵۹  
 فلسفی پا ۳۲  
 منطقی ۲۱۳  
 نظری / مفهومی ۱۳۲-۱۳۳، ۱۳۳-۲۱۳  
 و نک ارزش داوری  
 تحويل نابذیری ۱۹۸-۲۰۰ - ۳۴۴-۳۴۳
- تختیل:  
 اصحاب ۹-۱۰  
 شعری ۲۴۵-۲۴۴  
 ترس آگاهی ۴۲۵، ۲۷۴  
 ترویتسکوی، نیکولای (۱۸۹۰-۱۹۳۸)  
 ۴۹۰  
 تصادف ۱۶۳-۱۶۱  
 تصور نیرو ۲۰۵-۲۰۳  
 تطور / تکامل ۱۲، ۱۴۳-۱۶۳، ۱۴۴-۱۶۴  
 ۲۰۸-۲۰۶، ۲۰۲-۲۰۰ - ۱۷۶-۱۷۵  
 - ۳۳۹، ۲۹۵-۲۹۴، ۲۱۹ به بعد، ۲۲۷
- پانکاره، ژول هانری (۱۹۱۲-۱۸۵۴) - ۳۲۱  
 ۳۴۶-۳۴۵، ۳۳۰ - ۳۲۸، ۳۲۶  
 ۴۶۹، ۳۴۳-۴۶۴  
 پوزیتیویسم نک تحصل گرایی  
 پوسل، ران ۳۶۱-۳۶۳  
 پولس، قدیس ۳۸۵  
 پویا بی شناسی اجتماعی ۱۰۵-۱۰۶  
 پیرس، چارلز ساندرز (۱۸۳۹-۱۹۱۴)  
 پا ۱۶۲
- پیش بینی پذیری نک قانون  
 (پیش بینی پذیری)  
 پیشرفت، مفهوم ۱۳-۱۴، ۱۴-۸۴، ۸۴-۱۰۶، ۱۰۷-۱۰۸  
 ۴۰۱، ۳۴۰-۳۳۹، ۳۳۰-۱۲۵  
 پیو، فرانسو-توما (۱۹۱۴-۱۸۳۰)  
 پیوس دهم، پاپ ۲۷۶  
 پیوس یازدهم، پاپ ۲۳
- ت  
 تاریخ، فرایند ۵-۷، ۱۳-۱۴، ۲۶، ۷۰، ۸۷-۸۸، ۸۸، ۹۸-۹۹، ۱۱۹، ۱۱۲-۱۱۱  
 - ۱۴۳، ۱۷۱، ۱۷۰-۱۷۱، ۴۰۲-۴۰۱، ۴۳۷-۴۴۰، ۴۴۰ به بعد، ۴۵۹-۴۶۷  
 ۴۸۸-۴۸۶، ۴۶۸  
 تأمل اولی و ثانوی ۴۰۲-۳۹۴  
 تجربه گرایی ۱۰، ۱۴۱-۱۳۵، ۹۳، ۲۸، ۲۹۹، ۱۴۲-۱۳۵  
 ۴۰۷-۴۰۶، ۳۸۹، ۳۵۵، ۳۴۶  
 تحصل گرایی / مشتبه گرایی / پوزیتیویسم

- تئن کارشناسی (فیریولوژی)، اجتماعی ۷۰  
۱۰۱، ۸۷
- توانایی اسطوره‌آفرینی ۲۰۹  
۴۹۲
- تورگو، آن رویر ژاک (۱۷۲۷ - ۱۷۸۱)  
۹۰، ۷۲
- تولید، نوع ۴۵۰
- توماس گرایی پا ۲۶۹، ۲۸۲، ۲۸۷، پا ۲۹۲،  
۳۶۹، ۳۲۰ - ۲۹۷
- استعلایی ۳۲۰ - ۳۱۶
- تیار دو شاردن، پیر (۱۸۸۱ - ۱۹۰۵)  
۴۳۱، ۴۰۲ - ۳۹۹، ۳۸۸ - ۳۷۷، ۲۵۴
- تیری، اوگوستن ۶۹
- تبول، جورج (۱۸۶۱ - ۱۹۰۹)  
۲۹۴، پا ۲۹۱، ۲۹۰ - ۳۴۹
- ج**
- جامعه، سیاسی ۶، ۹ - ۴۹، ۱۳ - ۵۴  
- ۳۷۵، ۳۴۱ - ۳۳۹، ۱۷۰، ۸۸ - ۶۳، ۵۶  
۳۵۳ - ۴۵۲، ۴۲۹ - ۴۳۷، ۳۷۶  
باز ۲۴۶
- بسته ۳۷۶ - ۳۷۵، ۲۴۶
- جامعه‌شناسی ۹۷ - ۱۰۱، ۱۰۹ - ۱۲۲ - ۱۲۱،  
۱۴۱ - ۱۵۶، ۲۴۰، ۱۹۸ - ۱۹۷ - ۴۸۹
- جامعة صنعتی ۶۹ - ۷۰، ۷۵، ۸۵ - ۸۱، ۷۰ - ۹۶
- جسم - فاعل شناسایی ۴۷۱ - ۴۷۳، ۴۸۵
- پراکنده ۳۴۰ - ۳۷۷، ۳۸۸
- تعارض احکام ۳۱۶، ۱۶۶
- تعلیم و تربیت / آموزش عمومی ۳ - ۲۵، ۴ - ۲۶  
۶۳ - ۶۴، پا ۱۵۸، ۱۶۵، ۱۷۱، ۲۹۰، ۲۹۸ - ۲۸۵، ۲۸۱، ۴۳۹ - ۳۷۶، ۴۷۱
- تعهد ۳۹۰ - ۴۷۱، ۴۳۹ - ۳۷۶
- تغییر ۲۱۶ - ۲۱۵
- تفتیش عقاید ۴۸۷
- تقرد، مبدأ/اصل ۳۰۷ - ۳۰۶، ۲۹۰، ۲۷۸
- تقدیرگرایی ۱۲۶
- تقرر (ارزشها) ۳۴۹ و نک ارزشها ۳۴۸ - ۳۶۳ - ۳۵۹
- تکامل نک تطور
- تکذیب‌پذیری / ابطال ۷۲، ۱۱۰ - ۱۰۹
- تکرار ۳۷۴
- تكلیف، اخلاقی: بیران ۴۱ - ۴۲، دورکم ۱۴۷ - ۱۵۶، رنوویه ۱۶۸ - ۱۷۲، گویو ۲۰۶ - ۲۰۷، برگسون ۲۴۰ - ۲۴۲
- اوله‌لپرون ۲۶۱ - ۲۶۲، بلوندل ۲۷۱
- ۲۷۲، لاپرتونیر ۲۸۶ - ۲۸۷، لوسن ۳۵۶ - ۳۵۷ و نک فلسفه اخلاق، اخلاق، ارزشها
- تمامیت‌بخشی / تمامیت‌سازی نک شمولیت‌بخشی
- تن، ابولیت آدولف (۱۸۹۳ - ۱۸۲۸) ۱۳۳ -
- ۳۲۱، ۲۰۴، ۱۴۱

- |   |  |
|---|--|
| حکم نک داوری<br>حکومت جهانی پاپ، ۸، ۲۱-۱۹، ۵۰، ۶۳<br>حلول:<br>اصل ۲۹۵-۲۹۴، ۲۷۰<br>روش ۲۹۴، ۲۷۶-۲۷۵، ۲۷۳، ۲۷۰<br>۲۹۵-  | جفرسن، تامس (۱۷۴۳-۱۸۲۶)<br>جماعات ۷۳<br>جمع‌گرایی ۶، ۶۰، ۳۷۴-۳۷۵، ۳۹۳ و نک<br>خودکامگی<br>جهان خارج، شناخت ۲۸، ۵۲-۵۳، ۹۲-<br>۴۰۸-۴۰۷، ۳۰۵-۳۰۴، ۹۳<br>جهان شخصها نک شخصها، جهان<br>جیمز، ولیام (۱۹۱۰-۱۶۵-۱۶۸)   |
| <b>خ</b>  | <b>ج</b>   |
| خدا ۳۰، ۲۶۰-۲۵۷، ۲۰۸، ۱۹۵، ۱۸۱<br>۳۶۳، ۳۵۴-۳۱۵-۳۱۴، ۲۹۰-۲۸۹<br>۴۲۸، ۴۲۱، ۳۹۴، ۳۸۵-۳۸۴<br>-۳۰، ۴۸۵-۴۸۶؛ بیتران ۴۷۱-۴۶۷<br>-۶۶، ۳۱، ۴۵-۴۰، کوزن ۵۸، فوریه<br>-۹۳، سن سیمون ۷۶-۷۷، کنت ۶۷<br>-۱۲۷، رنان ۹۶، ۹۸-۹۹-۱۱۳، ۱۱۶-۱۱۳<br>-۱۳۳، آملن ۱۷۶-۱۷۷، راوسون ۱۸۷<br>۱۸۸، برگسون ۲۳۶-۲۳۸، ۲۳۸-۲۴۸، ۲۴۸-۲۵۰<br>بـلـونـدـلـ ۲۶۸-۲۷۰، ۲۷۰-۲۷۳-۲۸۱<br>لاـبـرـتـوـنـیـرـ ۲۸۵-۲۹۰، لوسـنـ ۳۰۵<br>۳۶۰-۳۶۵، لاـولـ ۳۶-۳۶۸<br>۳۵۸-۳۵۹، و ارزش مطلق<br>۱۵۰، و بیان نظر جمعی<br>۵، و تاریخ<br>۴۰۰، و «تو مطلق»، ۳۹۷<br>۳۹۷، و حضور مطلق<br>۳۰۸، شناخت صمنی | حافظه ۲۷-۲۷، ۲۲۹-۲۲۵، ۲۲۵-۲۲۹<br>حاکمیت ۸، ۱۲-۱۲، ۱۳-۱۸<br>حاکمیت مردم / حکومت مردم نک<br>دموکراسی<br>حساسیت ۵۶-۵۸<br>حس احساس ۱۰، ۰۵-۰۳، ۳۵-۲۷، ۰۵-۱۹۰<br>۳۳۱-۳۲۹، ۳۲۶-۳۲۴، ۳۲۹-۳۲۷، ۱۹۳-پا<br>۳۴-۳۸، درونی<br>۵۵، حسن گرایی نک احساس گرایی<br>۱۰۱-۱۱۲، ۴۱، ۱۱۴-۱۱۲، حقوق و وظایف |

و مقوله شخصی ۱۷۱ - ۱۷۲، ۱۷۲	خودکشی ۴۶۶ - ۴۶۷
۳۶۲	خودگرایی / مذهب اصالت خود / مذهب
و منبع قدرت ۱۲ - ۱۳	اصالت من ۱۷۵ - ۱۷۸، ۴۲۹، پا، ۴۳۷
۱۸ - ۱۷، ۱۲ - ۱۱	۴۸۲ - ۴۸۳
وجود ۱۱ - ۱۲	خوشبینی ۳۷۵، ۳۸۴ - ۳۸۶، ۴۰۰، پا
۲۵۷، ۲۳ - ۱۷، ۲۸۱ - ۲۸۰، ۲۷۵ - ۲۷۴، ۲۵۸	۴۰۲
۳۱۶، ۲۹۴ - ۲۹۳، ۲۸۹ - ۲۸۸	خیزش حیاتی نک شورزیستی
۳۱۷	
و نک مطلق، همه‌خدایی،	۵
چندخدایی	داده‌های حسی ۳۳۳، ۹۳
خداپرستی طبیعی نک دئیسم	داروینیسم ۲۲۹ - ۲۳۰ و نک تطور
خردگرایی نک عقل‌گرایی	داستایفسکی، فیودور میخایلوویچ (۱۸۲۱ -
خشونت پا ۴۵۰، پا ۴۷۰	۴۶۴، ۴۳۳ (۱۸۸۱)
خود / نفس ۴۳ - ۴۴، ۱۳۸، ۴۴، ۳۵۵، ۳۵۵ - ۳۶۳	دانته ۱۴
۴۰۵، ۳۹۷ - ۳۹۳، ۳۶۶	داوری / حکم ۲۷، ۱۸۱ - ۱۸۰، ۱۸۱ - ۲۶۰، ۲۶۱ - ۲۶۱
۵۷	۳۲۰، ۳۱۷ - ۳۱۶
وجوه ۳۲ - ۳۲	وجودی ۳۲ - ۳۳، ۵۱ - ۵۲، و نک
ظاهری و عمیقت	ارزش‌داوری
و علت فعل ۳۲ - ۳۲، ۴۱ - ۵۱	دئیسم / خداپرستی طبیعی ۱۶ - ۱۷، ۱۷ - ۲۵۷
۳۵۱ - ۳۵۰، ۶۲ - ۶۱	درست و غلط ۳۱
و فاعل شناسایی ۳۲ - ۳۲، ۳۳ - ۳۶، ۳۷ - ۳۶	دریش، هانس (۱۹۴۱ - ۱۸۶۷)
۴۱۹ - ۴۱۸، ۲۷۲ - ۲۷۱، ۴۲	دژراندو، ماری - ژوزف (۱۷۷۲ - ۱۸۴۲)
۴۷۹ - ۴۷۸، ۴۷۶ - ۴۷۳	۳۷ -
و نک آگاهی، آزادی، اراده	دستوت دو تراسی (۱۷۵۴ - ۱۷۳۶)
خودآزاری ۴۳۰	۹۰، ۳۵ - ۳۲، ۲۸
خودکامگی / سوتالیتاریانیسم / نظام استبداد	دستور زبان ۲۷
جمعی ۳۷۶ - ۳۷۵، ۳۴۱، ۳۰۹، ۲۸۵	دغل و دورویی / فریفتمن از روی سوءنت

- نماینده منافع طبقه ۴۰۲ - ۴۰۵  
نه یک فرد ۱۷۰
- و نک جمیع گرایی، دموکراسی،  
جامعه (سیاسی)، سوسیالیسم،  
خودکامگی ۹
- دیدرو، دنی (۱۷۸۴ - ۱۷۱۳)  
دیگرآزاری ۴۲۹
- دین / مذهب ۵ - ۵۴، ۲۳ - ۶۲، پا ۷۳، پا ۸۰  
- ۳۷۷، ۲۷۰ - ۲۶۸، پا ۹۹، ۸۱  
پراکنده، ۴۶۶، ۴۸۵ - ۴۸۶؛ رنان ۴۰۲
- برونشویگ ۱۸۱ - ۱۸۲، لاشلیه ۱۹۴  
بوترو ۱۹۹ - ۲۰۰، گویو ۲۰۸  
برگسون ۲۰۹، ۲۴۲ - ۲۴۱، ۲۴۵ - ۲۴۰
- اولهلاپرون ۲۶۰ - ۲۶۸، و علم ۱۹۹  
- ۳۹۱، ۲۰۲
- انسانیت ۹۱ - ۱۱۲، ۹۳ - ۱۱۶  
۱۲۵ - ۱۲۴، ۱۲۱  
ایستا ۱۵۵ - ۲۴۷، ۱۵۶
- بنیادی اجتماعی ۹، ۱۷ - ۱۸  
پویا ۲۴۷ - ۲۵۲
- و نک دفاعیه‌ها، الحاد، مسیحیت،  
دیسم، خدا، عرفان، همه‌خدابی،  
وحی (اویه)
- دینی / الاهی / ریانی، مرحله ۷۳ - ۷۹، ۸۹ - ۸۹
- ۱۱۶ - ۱۱۵، ۹۵
- ۴۲۵، ۴۱۳  
دفاعیه‌ها / دفاعیات ۱۴ به بعد، ۴۴ - ۴۵  
دکارت، رنه (۱۵۹۶ - ۱۶۵۰)  
- ۳۸، ۳۴، ۱۰  
- ۲۸۷، ۲۸۴، ۲۶۰، ۱۸۴، ۱۶۸، ۵۴، ۳۹  
- ۳۲۰، ۳۱۵، ۳۰۴ - ۳۰۳، ۲۹۰  
- ۴۳۹، ۴۰۷، ۴۰۶، ۳۶۴، ۳۵۵، ۳۴۷  
- ۴۷۴ - ۴۷۳، ۴۴۰
- دلبوس، ویکتور (۱۸۶۲ - ۱۹۱۶)  
- ۲۶۴  
- ۲۷۲
- «دلهره» نک ترس آگاهی  
دموکراسی / حاکمیت مردم / مردم‌سالاری  
- ۳۷۵، ۲۸۶ - ۲۸۵، ۱۱۲، ۷۲، ۱۸، ۸  
- ۴۶۹
- دوئم، پیر موریس ماری (۱۸۶۱ - ۱۹۱۶)  
- ۳۴۵، ۳۳۷، ۳۳۱ - ۳۳۰
- دوبچک، آلكساندر ۴۴۰  
دوبانلو، فلیکس آنتوان فیلیپرت (۲ - ۱۸۰۲)  
- ۱۲۰ (۱۸۷۸)
- دورکم، امیل (۱۹۱۷ - ۱۸۵۸)  
- ۱۵۶  
- ۴۹۴، ۳۴۹، ۲۴۰، ۱۹۵
- دوشن، لوئی (۱۸۴۳ - ۱۸۲۲)  
- ۲۹۲
- دوگرایی / دوگانه‌انگاری / ثنویت ۱۹۶  
- ۲۲۲
- به بعد، ۲۵۳  
- ۳۹۶ - ۳۹۴، ۳۸۴
- دولت: امحای / الغای تدریجی ۷۹، ۸۲ - ۸۲
- برای انسان ۳۱۰

- ذ**
- رواقی، فلسفه ۴۱-۴۵  
روانشناسی ۲۶-۴۲، ۳۴-۴۷، ۴۳-۵۸، ۴۷، ۴۳-۵۸  
روانشناسی ۱۰۱، ۱۲۲، ۱۴۱-۱۳۷، ۶۲، ۱۸۴  
روانشناسی ۱۹۷-۲۰۱، ۲۸۵، ۱۹۳-۲۸۵  
بازتابی / انعکاسی ۴۴، ۳۵-۷۱  
بازتابی / انعکاسی ۲۱۵-۲۱۶، ۲۲۲-۲۱۶، پا-۷۲  
تجربی ۴۴، ۲۹۹، ۱۴۰-۳۱۵  
درون‌نگر ۱۰۱ و نک خود  
روانشناسی مکتب تداعی ۲۰۵-۲۲۱، ۲۲۲-۲۲۲  
روایه - کولار، پیر - زان ۳۶-۳۷، ۳۷-۵۰  
روبسپیر ۵-۵۳  
روح باوری، جنبش / فلسفه روحی ۵۶  
روح باوری، جنبش / فلسفه روحی ۱۷۷-۲۰۹، ۱۷۷-۳۶۳  
روژمون، دنی دو ۳۶۹-۳۷۳  
روسlo، پیر ۱۸۷۸-۳۱۴ (۱۹۱۵)  
روسو، زان - زاک (۱۷۷۸-۱۷۱۲) ۹-۳۰  
روش ۴۳-۱۰۱، ۹۲-۸۹، ۴۴-۱۲۱، ۱۰۳-۱۰۱  
روش ۱۲۷-۱۳۸، ۱۴۱، ۱۴۵-۱۴۴  
استعلایی ۳۱۸-۳۱۹  
و نک آزمون‌پذیری، تکذیب‌پذیری  
روش جدید نقادی ۱۰۷-۱۸۲، ۱۸۲-۱۸۹  
روشنگری، فرانسه ۴-۲۱، ۱۳، ۸-۲۳، ۲۳-۲۵  
روشنگری، فرانسه ۲۶-۳۴۸، ۴۳، ۹۷، ۸۸، ۲۵۷، ۲۴۷-۳۴۸
- ر**
- رئالیسم / واقعگرایی ۲۹۹-۳۱۱، ۳۰۱-۴۱۱  
رایل، گیلبرت (متولد ۱۹۰۰) ۴۸۱  
ربانی، مرحله نک دینی، مرحله ۳۷۲-۳۲۵  
راوسون - مولین، زان گاسپار فلیکس ۴۵-۴۷۹، ۴۱۲  
مذهبی ۱۲۴  
راسل، برتراند پا ۱۲۳-۳۲۵  
راوسون - مولین، زان گاسپار فلیکس ۴۵-۴۷۹، ۴۱۲  
رایل، گیلبرت (متولد ۱۹۰۰) ۴۸۱  
ربانی، مرحله نک دینی، مرحله ۳۷۲-۳۲۵  
رُزمیینی - سرباتی، آنتونیو (۱۸۰۵-۱۷۹۷) ۱۸۴  
رفتارگرایی پا ۴۲۷-۴۷۳  
رمانتیسم، نهضت ۲۵۷  
رنان، ژوزف ارنست (۱۸۹۲-۱۸۲۳) ۱۳۴  
رنوویه، شارل برنار (۱۸۱۵-۱۸۰۳) ۱۵۷  
روابط شخصی ۳۶۸-۳۸۸، ۳۸۹-۳۹۵  
روابط من و تو، رابطه ۴۰۲-۴۷۳

- |                                    |                                 |
|------------------------------------|---------------------------------|
| رویس، جوسایا                       | ۳۹۰                             |
| رویه، رمون                         | ۳۶۲ - ۳۶۱                       |
| ریاضیات                            | ۱۰۱، ۹۷ - ۱۵۸، ۱۲۴، ۱۰۴         |
|                                    | ۲۷۲، ۲۶۲، ۱۹۸، ۱۸۰، ۱۶۲         |
| شناخت (شعری)                       | ۳۴۴، ۳۳۸، ۳۲۵، ۳۲۱، ۳۰۵         |
| زیستکره                            | - ۳۸۳ - ۳۸۲                     |
| ژ                                  | ۴۶۹                             |
| ژانسون، فرانسیس                    | پا                              |
| ژان، پیر                           | (۱۸۰۹ - ۱۴۱) (۱۹۴۷ - ۱۴۰)       |
| ژنه، ژان                           | ۴۰۶                             |
| ژوفروا، شودور سیمون                | (۱۷۹۶ - ۵۹) (۱۸۴۲ - ۵۹)         |
| ژیلسون، اتین هانری (متولد ۱۸۸۴) پا | ۲۹۲                             |
| س                                  | ۳۱۴ - ۳۱۰، ۳۰۴ - ۳۰۲            |
| ساحت مقدم بر آگاهی                 | ۴۷۵، ۴۷۸، ۴۹۰                   |
| ساخترگرایی                         | ۴۸۹ - ۴۹۴                       |
| سارتر، ژان پل (متولد ۱۹۰۵)         | ۲۷۴ - ۳۵۲                       |
| سازو کار نک مکانیسم                | ۴۶۴ - ۴۶۳، ۴۶۲ - ۴۰۳، ۳۶۴ - ۳۵۶ |
| سپهر روح                           | ۳۸۶ - ۳۸۲                       |
| سرتیلانث، آستون دالماس             | (۱۸۶۳ - ۱۹۴۸)                   |
| سرمایه داری                        | ۴۸۷، ۴۷۴                        |
| صنعتی                              | ۳۰۱ - ۳۰۲                       |
| سفراط                              | ۳۸۹ - ۳۹۰                       |
| زنان، رهایی                        | ۶۶                              |
| زندگی، فلسفه                       | ۲۰۶ - ۲۰۸، ۲۲۴، ۲۱۴، ۲۰۹        |
| زیبایی شناس                        | ۴۹۲ - ۴۹۳                       |
| زیبایی شناسی                       | ۱۴، ۰۹، ۱۳۴، ۲۰۶، ۳۱۳           |

شعری، تخیل نک تخیل، شعری	سلب ۴۱۵ - ۴۲۰
شعری، شناخت نک شناخت، شعری	سنتگرایی ۴ - ۲۳، ۴۷ - ۴۵، ۵۲ - ۵۸،
شکاندیشی / شکگرایی ۱۷، ۶۱ - ۶۰، ۹۳	۲۷ - ۴۵، ۶۳ - ۷۸، ۱۱۴، ۸۸، ۶۴ - ۲۰۸
۳۲۰ - ۳۸۹	سن سیر، مارشال ۱۵۸
شلو، ماکس (۱۸۷۴ - ۱۹۲۸)	سن سیمون، کلود - هانری دو رووروا، کنت
شلينگ، فریدریش ویلهلم (۱۸۰۴ - ۱۷۷۵)	دو (۱۸۲۵ - ۱۷۶۰) ۷۸ - ۶۸، ۷۹ - ۸۶
۵۴ - ۱۷۶، ۱۸۴ - ۱۷۷، ۱۸۸ - ۲۳۷، پا	۱۶۵، ۱۴۲، ۱۲۱، ۹۱
۴۸۶، ۳۹۰، ۲۷۲، ۲۶۸	سن مارتین، لویی کلود دو (۱۸۰۳ - ۱۷۴۳) ۵
شمولیت بخشی / تمامیت بخشی / کلیت بخشی، فلسفه ۴۴۲ - ۴۴۳، ۴۴۵ - ۴۴۹	سودگرایی ۱۴۹ - ۲۰۷، ۱۵۱
۴۵۱ - ۴۵۹	سورل، ژرژ (۱۹۲۲ - ۱۸۴۷) ۲۵۴
۴۶۱ - ۴۶۰	سوسیالیسم ۶۰ - ۶۴، ۶۱ - ۸۸ پر اکنده، ۳۷۴
شناخت:	۴۶۸، ۳۷۵ -
جهان خارج نک جهان خارج،	علمی - ۸۱
شناخت	و نک مارکسیسم
دیگران نک آگاهی دیگران	سوگند ۴۵۳
سرشتی ۳۰۸	سیاسی، جامعه نک جامعه، سیاسی
شعری ۳۰۸	
و نک مسئله نقدی	ش
شناسایی، طرق ۳۰۴ به بعد	شاتوبیریان، فرانسوا - رنه، ویکن دو (۱۷۶۸)
شوپنهاور، آرتور (۱۸۶۰ - ۱۷۸۸)	۲۵۷، ۱۶ - ۱۳ (۱۸۴۸)
شورزیستی / خیزش حیاتی ۲۱۹، ۲۱۹	شخصگرایی / مذهب اصالت شخص ۱۶۶، ۳۷۶ - ۳۶۸، ۲۹۰، ۱۷۲
۲۲۶، ۲۳۷، ۲۳۷	
شهود ۳۶ - ۳۸، ۵۳، ۱۸۸ - ۱۸۷	شخصها، جهان ۲۸۴
۲۵۲ - ۲۵۱، ۲۲۷ - ۲۲۸	شخصیت / فردیت ۳۴، ۴۲، ۱۶۸، ۱۷۱
۲۹۴	۳۰۹ - ۳۰۸
۳۵۸ - ۳۵۶	شخصیت شناسی ۳۷۰
	شر، مسئله ۳۰۲

- |   |  |
|---|--|
| صدور ۳۸۵<br>صنعتی، جامعه نک جامعه صنعتی<br>تحلیلی و دیالکتیکی ۴۴۳ - ۴۴۴<br>۴۰۸ - ۴۶۹، ۳۷۱، ۳۵۵، ۳۴۶ - ۳۳۷<br>۴۹۲ - ۴۹۳، ۴۰۹<br>عقل مشترک ۵۱ - ۵۲<br>۳۳۳ - ۳۳۵، ۱۸۰، ۶۲ - ۵۱<br>۳۴۲ - ۳۴۶، ۳۵۵<br>علل / علتها، غایی ۹۹، ۱۲۲، ۱۲۸ -<br>۵۲، ۳۷۰، ۱۲۱<br>علم، فلسفه ۲۰۱ - ۲۰۰، ۳۲۰، ۳۲۱ - ۳۴۶<br>پیشفرضهای ۳۳۳ - ۳۳۴<br>و نک تکذیب‌پذیری، قانون،<br>آزمون‌پذیری<br>علوم: جامعه انسان ۷۱ - و نک<br>جامعه‌شناسی<br>اتحاد ۷۰ - ۹۹، ۹۲، ۷۱ - ۱۰۶<br>۴۶۰، ۱۳۱ - ۱۳۲، ۱۲۵ -<br>۲۰۲ - ۲۰۳، ۱۹۰، ۱۵۴، ۱۳۹ -<br>علیت ۵۲<br>اصل ۱۳۵ - ۱۴۵، ۱۳۶ - ۱۹۲<br>۳۳۳ - ۳۳۸، ۱۹۷ - ۱۹۸<br>ثانویه ۲۷۸ - ۲۷۹<br>غایی ۱۹۲ - ۲۵۰، ۲۳۰، ۱۹۰ - ۲۵۱<br>عمل، فلسفه ۲۷۱ - ۲۸۳، ۳۵۱<br>علم ارادی / فعالیت ارادی ۲۸، ۳۴ و نک<br>کوشش (ارادی)، آزادی، اراده<br>عمل فضیلتمند ۱۸۶<br>عمل فرانسوی / عمل فرانسه ۲۲، ۲۷۶<br>عمل گرایی / پرآگماتیسم ۱۶ - ۲۵۸<br>عقل، دیالکتیکی ۴۴۱ - ۴۴۴<br>عقل گرایی / خردگرایی / مکتب اصالت عقل | ص<br>طبقات:<br>تضاد ۷۳ - ۷۹، ۸۶ - ۸۷، ۴۴۱، ۴۵۰<br>به عنوان «زنجریه» ۴۰۱<br>«نفسه» و «فی نفسه» ۴۰۲ - ۴۰۴<br>۴۰۹<br>طبیعت، فلسفه ۳۰۴ - ۳۰۶، ۳۳۷ - ۳۴۱<br>۴۸۲<br>ع<br>عادات ۲۸ - ۲۶، ۱۸۶ - ۱۸۸، ۲۰۱، ۱۸۸ - ۲۱۷<br>۲۲۵ - ۲۲۸، ۲۶۴ - ۲۶۳، ۴۷۹ - ۴۸۰<br>۴۸۳ - ۴۸۴<br>عدم ۴۱۶ - ۴۱۸<br>عرفان ۴۱ - ۴۲، ۴۵ - ۵۵، ۲۰۱ - ۲۰۲<br>۲۳۹ - ۲۴۰، ۲۴۵، ۲۴۷ - ۲۴۷، ۲۱۵، ۲۱۳<br>۴۸۳ - ۴۸۴<br>۲۵۱<br>عصیان، فلسفه ۴۶۸ - ۴۷۱<br>عقاید طبیعی ۵۱ - ۵۳<br>عقل / هوش ۲۱۷ - ۲۲۱، ۲۳۱ به بعد، ۲۴۷<br>۲۵۴ - ۲۹۴، ۲۹۵<br>عقل، دیالکتیکی ۴۴۱ - ۴۴۴<br>عقل گرایی / خردگرایی / مکتب اصالت عقل |
|---|--|

وجود پا ۳۱۲ - ۳۱۱، ۲۶۸	۳۰۵، ۲۹۵ - ۲۸۹، ۲۶۳ - ۲۵۹
و نک فلسفه عمل، زندگی، طبیعت، عصیان	عمل لخت ۴۱۵، ۴۵۰، ۴۵۵ - ۴۵۸
فلاسفه اجتماعی ۱۲ - ۳۰۹، ۸۸ - ۶۳، ۱۳ -	عواطف ۶۷ - ۶۶
۴۶۱، ۳۱۲ - ۴۳۷، ۳۷۱، ۳۷۵ - ۳۷۱	غ
فلسفه اخلاق ۱۵؛ ژوفروا ۶۲، سن سیمون ۷۶، کنت ۱۰۱ - ۱۰۲، لیتره ۱۲۲ - ۱۲۳	غریزه ۳۱ - ۳۲، ۲۴۴ - ۲۴۳، ۲۳۵ - ۲۳۲، ۳۲ - ۳۱
رنسوویه ۱۶۷ - ۱۷۲، برونشویگ ۱۷۹، گویو ۲۰۵ - ۲۰۶، برگسون ۲۳۹ - ۲۴۶	۲۵۱
اوله‌لابرون ۲۵۹، بلوندل ۲۷۱ - ۲۷۶	فاشیسم ۴۶۹، ۲۸۵
ماریتن ۳۰۷؛ ۳۱۹، ۳۴۰ - ۳۴۷، ۳۴۷	فلانژ ۶۷
بیراکنده، سارتر ۴۳۱ - ۴۳۶، کامو ۳۷۶	فراروان‌شناسی پا ۳۹۷
و نک اخلاق، ارزش‌داوری، ارزشها	فرد (و شخص) ۳۰۸ - ۳۷۲، ۳۰۹ - ۳۷۳
فلسفه التقاطی نک التقاطگری	فردیت نک تفرّد، مبدأ / شخصیت ۴۱، ۲۲ - ۲۱
فلسفه تحصلی نک تحصل گرایی	فضیلت و بدی ۴۱، ۲۲ - ۲۱
فلسفه رواتی نک رواقی، فلسفه	فعالیت ارادی / اختیاری / عمل ارادی ۲۸
فلسفه روحی نک روح باوری، جنبش	۲۷۵، ۱۸۷ - ۱۸۶
فلسفه طبیعت نک طبیعت، فلسفه	فعل، محض ۳۶۸ - ۳۶۳
فلسفه عصیان نک عصیان، فلسفه	فلسفه: مسیحی؛ بلوندل ۲۶۵ به بعد، لابرتونیر ۲۸۳ - ۲۹۰، ژیلسون ۳۱۱ - ۳۱۲؛ طبیعت: بونال ۱۰ - ۱۱، کورنو ۱۵۸ - ۱۵۹، برونشویگ ۱۷۷ به بعد، برگومن ۲۱۲ - ۲۲۰، لابرتونیر ۲۸۴ - ۲۸۷، لوسن ۳۵۵ - ۳۵۶، مارسل ۴۶۳ - ۴۶۴، سارتر ۴۳۹ - ۴۴۲، ۴۶۰، ۴۶۲ - ۴۶۴
فلسفه عمل نک عمل، فلسفه	مروپوتی ۴۸۶
فلسفه وجودی نک اگریستانسیالیسم	ماهیت پا ۳۱۲ - ۳۱۱، ۲۶۸ - ۳۱۲
فلوطین ۲۳۸، ۲۳۸	
فتلون، فرانسوا دو سالینیاک دو لاموت ۱۶۵۱ - ۱۷۱۵	
فوره، امه (متولد ۱۸۹۸) ۳۱۴ - ۳۱۵	
فوریه، فرانسوا ماری شارل (۱۸۳۷ - ۱۷۷۲)	

- |  |   |
|--|---|
| ،۱۶۱، ۱۳۸ - ۱۳۹<br>- ۱۹۷، ۱۹۳ - ۱۹۲، ۱۶۷ - ۱۶۶<br>،۳۲۷ - ۳۲۶، ۲۸۷ - ۲۸۶، ۲۰۰<br>۴۹۴، ۳۴۵ - ۳۳۲<br>قانون اساسی، انگلیس ۷ - ۶<br>قرارداد اجتماعی / ميثاق اجتماعی ۶ - ۸<br>۳۱ - ۳۰، ۱۲<br>قراردادگرایی ۳۴۵ - ۳۲۲<br>قرون وسطی ۵۶، ۵۷، ۷۸ - ۷۳<br>۳۱۲، ۲۸۸ - ۲۸۷، ۲۶۸، ۱۲۳، ۱۱۵ -<br>قضایا / گزاره‌ها: حقیقی بدیهی ۱۶ - ۱۷<br>۲۱۹ - ۲۱۸، ۱۹۶ - ۱۹۱، ۶۱<br>ترکیبی پیشین / مقدم ۱۹۷، پا ۱۹۹ -<br>۳۲۵ | ۸۸ - ۸۵، ۷۸، ۶۸ - ۶۵<br>فوکو، میشل ۴۸۹<br>فویه، آلفرد (۱۹۱۲ - ۱۸۳۸) ۴۵، پا ۱۵۰<br>۲۰۹، پا ۲۰۵ - ۲۰۲، ۱۸۴<br>فیشتہ / فیخته، یوهان گوتلیب (۱۷۵۲) -<br>(۱۸۱۴، ۵۷، ۱۸۲، ۲۷۲، ۳۱۷ - ۳۱۸)<br>۴۱۲، پا ۳۹۰، ۳۶۶<br>فینанс، ژاک ادوار ژوزف دو (متولد ۱۹۰۴) ۳۲۰ - ۳۱۹ |
| <b>ق</b>   |   |
| قابل دستیابی بودن ۳۹۸<br>قانون: ۳۹۸  | اجتماعی ۱۰۸ - ۱۱۱<br>پیاپی ۷۹<br>پیش‌بینی پذیری ۹۳، ۹۴ - ۱۰۱<br>۳۲۷، ۳۲۴، ۱۱۰ - ۱۰۹، ۱۰۲<br>۳۲۲ - ۳۲۲، ۳۲۸  |
| <b>ک</b>   |   |
| کابانیس، پیر ژان ژرژ (۱۸۰۸ - ۱۷۵۷)<br>۱۰۱، ۹۰، ۷۰، ۳۳، ۳۲<br>کافکا، فرانس (۱۸۸۳ - ۱۹۲۴)<br>کامو، آلبر (۱۹۶۰ - ۱۹۱۳)<br>کانت، ایمانوئل (۱۸۰۴ - ۱۷۲۴)<br>- ۱۶۶، ۱۰۷، ۱۵۰ - ۱۴۹، ۸۹، ۴۵<br>۲۲۴ - ۲۲۳، ۲۰۰، ۱۸۰ - ۱۷۹، ۱۷۲<br>،۲۸۱، ۲۷۳ - ۲۶۸، ۲۶۲، ۲۴۱، ۲۲۸   | پیشگویانه بودن ۱۹۹<br>تبیین‌کننده ۳۳۷ - ۳۳۴<br>توصیفی ۹۲ - ۹۱، ۹۴ - ۱۰۹<br>۲۴۲ - ۲۴۱، ۱۹۷<br>طبیعی ۶۱ - ۶۰<br>مراحل سه‌گانه ۹۲ - ۱۰۹، ۱۰۰ - ۱۰۹<br>۱۴۴ - ۱۴۳، ۱۲۸ - ۱۲۷، ۱۱۲<br>ممکن بودن ۱۹۹ به بعد<br>ماهانگ‌کننده پدیده‌ها ۱۰۴ - ۱۱۱                     |

۱۳۸، ۱۰۱، ۵۲، ۳۸ - ۲۶	۳۲۵، ۳۱۹ - ۳۱۵، ۳۰۰ - ۲۹۹
کونسیدران، ویکتور پرروسپه (۱۸۰۸ - ۶۸)	پا ۴۰۷، پا ۴۳۹ - ۴۴۰، پا ۳۳۵
کیهان‌زایی ۳۷۹ - ۳۸۷	کانگریو، ریچارد (۱۸۹۹ - ۱۸۱۸) پا ۱۱۹
کی‌یرک‌گارد / کیرک‌گارد، سورن اویو (۱۸۱۳ - ۴۰۲)	کلام، منطق و ناطق ۴۸۳ - ۴۸۰
کمبود ۳۲۲ - ۳۲۳، ۴۵۲ - ۴۴۹، ۴۵۶	کلیسا و دولت، جدایی ۱۹ - ۱۸
کمونیسم ۸۰ - ۸۶، ۸۸ - ۸۷، ۱۱۹	۴۶۰ - ۴۶۱

**گ**

گارو، آدولف پا ۱۳۰	- ۴۰۹، ۴۰۴، ۴۴۳، ۴۳۹، ۲۹۸ - ۱۷۲
گاریگولاگرانش، رژینالد (۱۸۷۷ - ۱۹۶۴)	- ۴۸۸ و نک ۴۶۱
گالیکانیسم ۱۸ - ۶۳، ۱۹	انگلیس، مارکس، مارکسیسم، استالین ۵۴ - ۴۸۷
گراتری، آلفونس (۱۸۰۵ - ۱۸۷۲)	کلت، اوگوست (۱۷۹۸ - ۱۸۵۷) ۲۶
گرگوریوس شانزدهم، پاپ ۱۹ - ۲۰	- ۵۴
گروه ۴۵۹ - ۴۴۶، ۴۵۵ - ۴۵۲	- ۱۴۳، ۱۱۶ - ۸۹، ۸۶، ۷۸، ۷۳ - ۶۹
گزینش طبیعی ۲۲۹ - ۲۳۰	- ۳۳۰، ۳۲۱، ۲۹۳، ۱۷۲، ۱۶۶ - ۱۴۵
گشتالت، روان‌شناسی ۴۷۶	- ۳۴۶، ۳۳۲
گویو، اوگوستن ۲۰۵	کورت، امریش ۳۱۸
گویو، ماری ژان (۱۸۸۸ - ۱۸۵۴)	کورنو، آنتوان اوگوستن (۱۸۰۱ - ۱۸۷۷) ۵۷
گویه، هانری (متولد ۱۸۹۸)	- ۳۲۱، ۲۶۲، ۲۰۴، ۱۶۹ - ۱۶۴
لادریگری ۳۱، ۵۸، ۳۱۷، ۳۱۶	کوزن، ویکتور (۱۷۹۲ - ۱۷۹۲) ۴۷
لابرتوئن، لوسین (۱۹۳۲ - ۱۸۶۰)	- ۱۴۱، ۱۳۴، ۶۰ - ۵۳
لابرتونیر، لوسین (۱۹۳۲ - ۱۸۶۰)	کوشش: ارادی ۳۴ - ۳۹، ۵۷، ۱۸۶، ۲۰۳

**ل**

لادریگری ۳۱، ۵۸، ۳۱۷، ۳۱۶	کولپه، اوزوالد (۱۸۶۲ - ۱۹۱۵) ۲۹۹
لابرتونیر، لوسین (۱۹۳۲ - ۱۸۶۰)	کوندورسه، ماری ژان آنستون (۱۷۴۳ - ۱۷۴۳)
لابرتونیر، لوسین (۱۹۳۲ - ۱۸۶۰)	- ۱۴۲، ۱۰۷، ۹۰، ۷۲، ۲۶ - ۲۵ (۱۷۹۴)
لابرتونیر، لوسین (۱۹۳۲ - ۱۸۶۰)	کوندیاک، اتین بونو دو (۱۷۸۰ - ۱۷۱۵) ۹

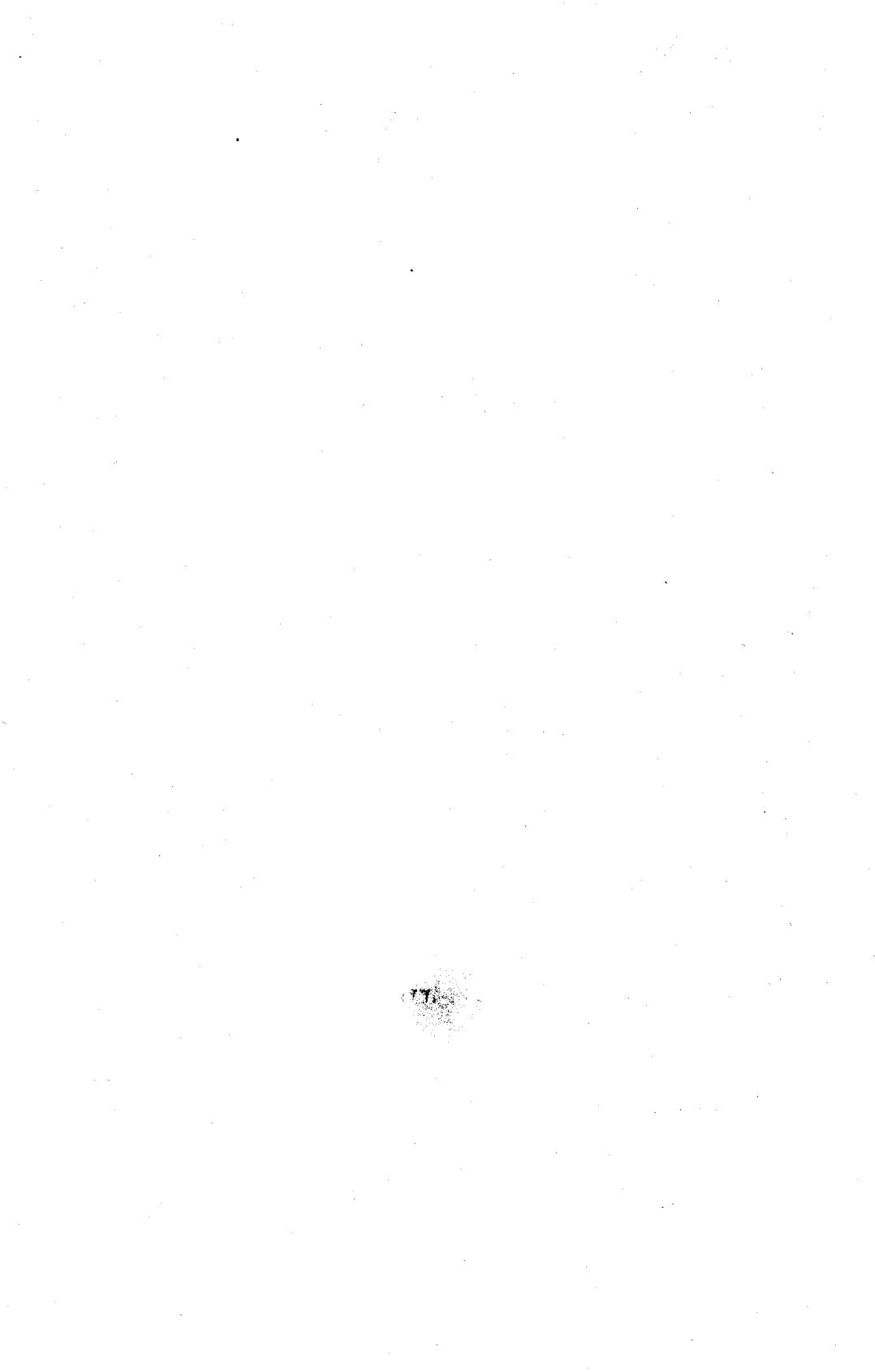
لارومیگیر، پیر (۱۷۵۶ - ۱۸۳۷)	۳۲۰
لاسکی، نیکولای اونیفریویچ (۱۸۷۰ - ۱۸۸۲)	لوسن، رنه (۱۹۵۴ - ۱۸۸۲)
۴۶۴ (۱۹۶۵)	۳۶۰
لاشلیه، ژول (۱۸۳۲ - ۱۸۴۱)	لوبی استروس، کلود (متولد ۱۹۰۸)
۳۲۱، ۱۹۵	- ۴۸۸
لافیت، پیر (۱۸۲۵ - ۱۸۰۳)	لوبی ببرول، لوسین (۱۸۵۷ - ۱۹۳۹)
۱۱۹ (۱۹۰۳ - ۱۸۲۵)	۴۹۱، ۳۱۰، ۲۴۰
لاک، جان (۱۷۰۴ - ۱۶۳۲)	۱۵۶
۴۴۰، ۳۵۰ - ۴۳۹	لوبی چهاردهم، پادشاه ۱۹
لاکوردر، هانری دومینیک (۱۸۶۱ - ۱۸۰۲)	لوبی - فیلیپ، پادشاه ۵۴
۲۵۸	لیتره، امیل (۱۸۸۱ - ۱۱۹)
لالاند، آندره (۱۸۶۴ - ۱۸۶۷)	۱۲۵ - ۱۱۹
لامتابیلی، فرمان ۲۹۱	۴۴۹ - ۴۴۸، ۴۳۱ - ۴۳۰
لامنه، فلیسیته روبردو (۱۷۸۲ - ۱۸۵۴)	۵۸، ۴۱ - ۴۰، ۳۷، ۳۶ - ۳۵
۲۵۸، ۲۲	مابعدالطبيعه ۱۲۷ - ۱۲۶
لاول، لوبی (۱۸۸۳ - ۱۸۰۱)	۱۲۰، ۹۷ - ۸۹، ۷۱
۳۶۴، ۳۵۴	- ۱۷۷
۳۶۸	- ۱۶۸ - ۱۶۴ به بعد، ۱۶۴ - ۱۳۱
لوبی سیزدهم، پاپ ۲۹۷	- ۲۱۶، ۲۰۱ - ۱۹۵
لایبنتیس، گوتفرید ویلهلم (۱۷۱۶ - ۱۶۴۶)	۱۹۲، ۱۷۹
۲۸۱ - ۲۷۸، ۲۶۵، ۲۳۸، ۲۰۲	۲۷۳، ۲۵۹ - ۲۵۸
لذتگرایی ۲۰۷	۲۲۷، ۲۱۹
لروا / لوروا، ادوار (۱۸۷۰ - ۱۹۵۴)	۳۰۰ - ۲۹۹
۲۱۳ (۱۹۵۴ - ۱۸۷۰)	۲۸۸ - ۲۸۶
۲۶۸ (۱۵۴۶ - ۱۴۸۳)	۲۸۱ - ۲۸۰
لوازی، آلفرد (۱۹۴۰ - ۱۸۵۷)	۳۲۴ - ۳۲۶
۲۶۸ (۱۵۴۶ - ۱۴۸۳) پا	۳۱۵، ۳۰۹ - ۳۰۶
لوتر، مارتین (۱۴۸۳ - ۱۴۴۶)	۳۷۵، ۳۶۷ - ۳۶۰
لوتسن، یوهان باپتیست (متولد ۱۹۰۳) پا	۳۴۹ - ۳۴۷
	۳۸۶
	۴۶۶ - ۴۱۹
	۳۹۵ - ۳۹۹
	۴۸۵ - ۴۸۶ و نک هستی شناسی
	۵۶
	۵۰ - ۴۹
	۱۰، ۱۱
	۱۲۲، ۱۸۴، ۱۹۲
	۲۲۵، ۲۰۲، پا
	۴۳۷، ۴۰۷، ۳۷۱
	۳۴۵، ۳۵۵
	۲۸۶
	۴۷۳، ۴۲۸
	۴۹۴ - ۴۷۳

- مaterیالیسم دیالکتیکی نک مارکسیسم ۳۲۶ - ۳۲۵  
ماخ، ارنست ۳۱، ۱۱، ۱۰ - ۳۶ -
- مادون آگاهی / ذهن ناهشیار ۲۲۶، ۲۰۶  
مادون آگاهی / ذهن ناهشیار ۴۸۹ - ۴۹۰ و نک ساحت مقدم بر آگاهی
- مارسل، گابریل (۱۸۸۹ - ۱۹۷۲) ۳۵۶، ۳۶۸  
۴۰۳، ۴۰۲ - ۳۸۸، ۳۷۴  
مارشال، ژوزف (۱۸۸۹ - ۱۹۷۳) پا ۲۶۹  
۳۰۰ - ۳۱۵ مارک، آندره (۱۸۹۲ - ۱۹۶۱)
- مارکس، کارل ۶۴، ۶۲ - ۷۳، ۸۲ - ۸۶  
۴۰۱، ۳۷۵ ۴۶۲ - ۴۶۲ پر اکنده، ۴۸۷  
مارکسیسم ۶۴، ۸۵، ۸۰، پا ۱۱۱  
۴۰۱، ۳۷۶ ۴۰۶ - ۴۳۷  
پر اکنده، ۴۷۱ ۴۷۲ - ۴۸۷  
مارکوس آورلیوس آنتونیوس (۱۲۱ - ۱۸۰) ۴۱
- ماریتن (اومناسوف)، رئیسا ۳۰۳  
ماریتن، ژاک (۱۸۸۲ - ۱۹۷۳) ۲۵۴ - ۳۰۲  
۳۱۰، ۳۱۵ - ۳۱۴، ۳۱۰ ۳۶۹، ۳۲۰  
مالبرانش، نیکولا (۱۶۳۸ - ۱۷۱۵) ۳۵۵ - ۳۵۵
- مالکیت، ۸۰ - ۸۱  
مانسل، هانری لانگوویل (۱۸۲۰ - ۱۸۷۱) ۲۶۲
- ماوراء طبیعت / مافق طبیعت: و طبیعت ۳۸۷، ۲۷۶، ۲۸۹ - ۲۸۸
- معین و نامعین ۲۷۵  
مئل / تصورات، فطری ۱۰ - ۱۱، ۳۱، ۳۶ -
- منشاً ۲۶ - ۲۷  
مجازات اعدام پا ۴۷۰
- مدرسى، فلسفه ۲۲، ۱۳۷، ۲۷۰ - ۲۶۹  
۲۷۸، ۲۷۰ - ۲۶۹
- مدرنیسم ۲۹۵ - ۲۹۱، ۲۷۶، ۲۶۳  
۲۹۱ - ۲۹۰
- مذهب اصالت خود / مذهب اصالت من نک خودگرایی ۳۱۹
- مذهب اصالت شخص نک شخصگرایی ۴۹۱ - ۴۰۱  
مرحله دینی نک دینی، مرحله
- مرحله مابعد الطبیعه ۷۱، ۷۹، ۸۹ - ۸۹  
۱۱۲، ۹۶ - ۹۶
- مردمسالاری نک دموکراسی ۴۹۴  
مرسیه، دزیره ژوزف (۱۸۵۱ - ۱۹۲۶) ۴۹۷
- مرلوپونتی، موریس (۱۹۰۸ - ۱۹۶۱) ۴۷۱  
۴۷۱ - ۴۷۱
- مسائل کاذب ۲۱۹  
مسئله نقدی ۳۰۳ - ۳۰۴
- مسئله و راز ۳۹۹، ۳۹۵ - ۳۸۸  
۴۰۰ - ۳۹۹
- مستر، ژوزف دو (۱۷۵۳ - ۱۸۲۱) ۲۲، ۸ - ۴
- مسیح، کیهانی / جهانی ۳۷۷ - ۳۷۸  
۳۸۳ - ۳۸۲
- مسیحیت ۶ - ۷، ۱۳ - ۱۵، ۴۵، ۶۰، ۷۵

- مورا، شارل (۱۸۶۸-۱۹۵۲) ۲۲، ۲۳، ۲۷۶  
موس، مارسل (۱۹۰۰-۱۸۷۲) ۴۹۴  
مونتالامبر، شارل - رنه دو (۱۸۷۰-۱۸۱۰) ۱۹  
موتسکیو، شارل سکوندا دو (۱۶۸۹-) ۱۴۲، ۱۰۷، ۷۹، ۲۸ (۱۷۵۵)  
مونیه، امانوئل (۱۹۰۵-۱۹۰۰) ۳۶۹، ۳۰۹  
میانیشم، پس هستم ۳۸-۳۹، ۱۶۸، ۳۹، ۳۶۴  
میرسون، امیل (۱۹۳۳-۱۸۵۹) ۳۰۵-۳۰۴  
میشورت، آلبادوار (۱۸۸۱-۱۹۶۵) ۲۹۹  
میکل آنجلو ۱۴  
میل، جان استوارت (۱۸۰۶-۱۸۷۳) ۱۱۴  
میلو، گاستون (۱۹۱۸-۱۸۵۸) ۳۲۱-۳۲۹  
ن
- ناپلشون ۹، ۱۲، ۲۹، ۴۹، ۵۱  
ناپلشون سوم ۸۰، ۵۵، ۲۰  
نازیسم ۴۶۹-۴۷۰  
نامعقول ۳۷۲، ۳۴۶، ۳۴۳-۳۷۳  
ندونسل، موریس (متولد ۱۹۰۵) ۳۶۹، ۳۷۶
- مورا، شارل (۱۸۶۸-۱۹۵۲) ۲۴۹-۲۴۸  
پراکنده، پرآکنده ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۹۵-۲۹۳، ۲۸۰-۳۷۰  
پرآکنده، پرآکنده ۴۶۹-۴۷۱، ۳۷۶  
مشارکت / بهرهمندی ۱۸۱، ۲۷۸، ۳۴۰، ۳۶۸-۳۶۵، ۳۶  
مطلق [مفهوم و اصول] ۴۲-۴۲، ۱۳۰  
مقولات ۱۳۲-۱۷۰، ۱۶۸، ۱۷۷-۳۵۹، ۳۱۷، ۲۷۳، ۳۱۶-۳۰۹  
معیت ۴۳۱ و نک آگاهی (دیگر) ۴۱۷، ۳۶۳-۴۲۰، ۱۳۰  
مقولات ۱۷۹-۱۷۵، ۱۶۸، ۱۳۲-۱۷۷  
مکان ۲۲۳، ۲۲۹، ۲۲۳-۲۲۰، ۲۱۴، ۱۸۶-۲۲۳  
مکانیسم / سازوکار ۱۹۲-۱۹۶، ۱۸۶، ۱۶۳-۱۹۶  
من - تو، رابطة ۴۷۷، ۴۷۶، ۴۴۴-۴۷۸  
من دو بیران، فرانسو - پیر (۱۷۶۶-۱۸۲۴) ۲۱۶، ۲۱۵، پا ۲۰۳-۲۲۹  
منطق ۲۷۷-۲۷۶، ۳۷۶-۳۹۷، ۳۹۷-۳۹۸  
موجبیت علی / جبرگرایی ۱۶۹، ۱۴۵، ۱۲۶-۱۷۲  
منطق ۲۷۳، ۳۲۵، ۱۲۴، ۲۷-۳۳۷  
موجبیت علی / جبرگرایی ۱۶۹، ۱۴۵، ۱۲۶-۱۷۲  
منطق ۲۸۶، ۴۲۶، ۴۲۲، ۴۱۲-۴۰۸، ۲۷۳، ۲۵۱-۲۵۰، ۲۲۲-۲۲۱  
منطق ۲۸۶، ۴۲۶، ۴۲۲، ۴۱۲-۴۰۸، ۲۷۳، ۲۵۱-۲۵۰، ۲۲۲-۲۲۱

نظام استبداد جمعی نک خودکامگی	۳۸۹
نفس نک خود	۴۰۶
نفی - ۴۱۶، ۴۲۰، ۴۲۲، ۴۲۴، ۴۴۲، ۴۴۷ - وجود:	۴۴۷
در قلاب گذاشتن ۴۰۸	۴۰۸
و ماهیت ۳۱۲	۳۱۲
متاصل و نامتاصل ۲۵۹، ۲۲۴	۲۵۹
مقدم بودن بر ماهیت ۴۲۱	۴۲۱
وحدت / وحدت بخشی / اتحاد، ۱۸۱، ۲۴۶، ۲۸۵، ۳۴۱ - ۳۴۵، ۳۴۲ - ۳۷۵ و نک علوم (اتحاد)	۱۸۱، ۲۴۶، ۲۸۵، ۳۴۱ - ۳۴۵، ۳۴۲ - ۳۷۵ و نک علوم (اتحاد)
وحدت وجود نک همه خدایی ۲۵۸، ۲۱، ۱۲، ۸	۲۵۸، ۲۱، ۱۲، ۸
وحی، اولیه ۲۰۹ - ۲۰۵، ۳۴۸، ۲۲۴، ۲۰۹	۲۰۹ - ۲۰۵، ۳۴۸، ۲۲۴، ۲۰۹
وظایف نک حقوق و وظایف ۳۸۵	۳۸۵
وفادرانی ۳۷۲ - ۳۷۳، ۳۷۳ - ۳۹۷	۳۷۲ - ۳۷۳، ۳۷۳ - ۳۹۷
ولانسن، اوگوست ۲۶۵	۲۶۵
ولتر، فرانسوا ماری آروئه دو (۱۶۹۴ - ۱۷۷۸)	۱۶۹۴ - ۱۷۷۸
ولف، کریستیان (۱۶۷۹ - ۱۷۵۴)	۱۶۷۹ - ۱۷۵۴
ولنی، کنستانسین فرانسوا دو شاسبوف، کنت دو (۱۸۲۰ - ۱۷۵۷)	۱۸۲۰ - ۱۷۵۷
ووست، پتر (۱۸۸۴ - ۱۸۸۰) پا ۳۹۶	۱۸۸۴ - ۱۸۸۰) پا ۳۹۶
وونت، ویلهلم (۱۸۲۲ - ۱۹۲۰)	۱۸۲۲ - ۱۹۲۰)
وین، حلقة ۳۰۵	۳۰۵
وکلوتید دو ۹۱	۹۱
واتیکان، شورای اول، ۸	۸
واتیکان، شورای دوم ۲۸۶، ۲۸۰	۲۸۶، ۲۸۰
واشرو، اتین ۱۳۰ - ۱۳۱	۱۳۰ - ۱۳۱
واقعگرایی نک رئالیسم	۴۶۸ - ۴۶۷
وایتهد، آلفرد نورث (۱۸۶۱ - ۱۹۴۷) (۱۹۴۷ - ۳۸۸)	۱۸۶۱ - ۱۹۴۷) (۱۹۴۷ - ۳۸۸
هابز، تامس (۱۶۷۹ - ۱۵۸۸)	۱۶۷۹ - ۱۵۸۸

- هلوسیوس، کلود آدرین (۱۷۱۵ - ۱۷۷۱) ۹
- همانگوئی‌ها ۱۱۴ - ۱۱۵، ۱۱۷، ۱۹۷
- همه‌خدایی / وحدت وجود، ۵۸، ۵۸ - ۶۶، ۷۷
- ۳۶۶، ۹۸، ۱۲۴، ۱۹۴ - ۱۹۵، پا، ۲۶۸
- هنغارها، اخلاقی ۲۴۴، ۲۵۲ - ۳۵۲، ۳۵۳
- هنر نک زیبایی‌شناسی ۴۳۴ - ۴۳۳
- هنکن، آرتور (۱۸۵۶ - ۱۹۰۵) ۳۶۴
- هوسول، ادموند (۱۸۵۹ - ۱۹۲۸) ۳۲۰
- ۴۲۷، ۴۰۸ - ۴۰۶، ۳۸۴، پا، ۳۸۹
- هوش نک عقل ۹۳ (۱۷۸۹ - ۱۷۲۳)
- هولباخ، پاول هاینریش ۳۹۹ (۱۸۴۳ - ۱۷۷۰)
- هولدرین، فریدریش (۱۷۱۱ - ۱۷۷۶) ۵۱ - ۵۱
- هیوم، دیوید (۱۶۶۲، ۹۳ - ۹۰، پا، ۳۸۹)
- یاسپرس، کارل (۱۸۸۳ - ۱۹۶۹) ۴۰۲، ۲۲۴
- یاکوبی، فریدریش هاینریش (۱۷۴۳ - ۱۷۴۳) ۴۶۶، ۴۶۳، ۴۰۳
- یقین ۱۶ - ۱۷
- یکسانی فردی ۳۴ و نک فرد (و شخص)، خود
- یونگ، کارل گوستاو (۱۸۷۰ - ۱۹۶۱) ۴۹۱ - ۴۹۱
- هارتمن، ادوارد فون پا ۲۵۳
- هاکسلی، تامس هنری ۱۱۴ - ۲۰۲
- هاکسلی، جولیان (متولد ۱۸۸۷) ۳۷۸
- هامیلتون، سر ویلیام (۱۸۵۶ - ۱۷۸۸) ۲۶۲
- هایدلگر، مارتین (متولد ۱۸۸۹) ۳۱۸، ۳۰۰
- هایزنبیرگ، ورنر (متولد ۱۱۹۰) ۱۹۹
- هبوط، کیهانی ۱۸۸
- هرتس، هاینریش رودولف (۱۸۹۴ - ۱۸۵۷) ۳۲۶ - ۳۲۵
- هرتسن، آلکساندر ایوانسویچ (۱۸۱۲ - ۱۸۷۰)
- هستی / وجود ۱۹۳، ۲۷۹، ۲۷۴، ۲۶۷، ۳۱۹، ۳۱۴، ۳۰۷، ۲۸۵ - ۳۶۴ به بعد
- استعلایی و پدیداری ۴۱۴ - ۴۱۳
- امکان ۴۱۷ - ۴۱۶
- رضادادن به ۳۱۴ - ۴۱۵
- نفسه ۴۰۵، ۴۴۹، ۴۲۰ - ۴۵۵
- هستی شناسی ۵۸، ۶۲، ۳۳۱، ۳۴۵ - ۳۴۶
- هگل، گئورگ ویلهلم فریدریش (۱۷۷۰ - ۱۷۴۷) ۴۹۴، ۴۷۲، ۴۵۶
- یکسانی فردی ۳۴ و نک فرد (و شخص)، خود
- یونگ، کارل گوستاو (۱۸۷۰ - ۱۹۶۱) ۴۹۱ - ۴۹۱
- هگل، گئورگ ویلهلم فریدریش (۱۷۷۰ - ۱۷۴۷) ۱۷۷۰ - ۱۷۴۷
- یکسانی فردی ۳۴ و نک فرد (و شخص)، خود
- یونگ، کارل گوستاو (۱۸۷۰ - ۱۹۶۱) ۴۹۱ - ۴۹۱
- هگل، گئورگ ویلهلم فریدریش (۱۷۷۰ - ۱۷۴۷) ۱۳۹، ۱۳۶ - ۱۳۳، ۸۰، ۵۴، ۴۸ (۱۸۳۱)
- یونگ، کارل گوستاو (۱۸۷۰ - ۱۹۶۱) ۲۶۸، ۲۶۷، پا، ۱۸۴، ۱۷۷ - ۱۷۶، ۱۴۰ - ۱۴۰
- هگل، گئورگ ویلهلم فریدریش (۱۷۷۰ - ۱۷۴۷) ۴۰۶، ۴۰۱، ۳۹۰ - ۳۸۲، ۳۷۱، ۳۳۷
- یونگ، کارل گوستاو (۱۸۷۰ - ۱۹۶۱) ۴۸۱، ۴۴۰ - ۴۳۹، ۴۲۴، ۴۱۵، ۴۰۷



FREDERICK CHARLES COPLESTON  
A HISTORY OF PHILOSOPHY  
VOLUME 9

دوره نهم جلدی تاریخ فلسفه، به قلم چارلز کاپلستون، که به همت عده‌ای از مترجمان زیبده به فارسی ترجمه شده است، مجموعه‌ای را در دسترس خوانندگان فارسی زبان قرار می‌دهد که تا حد زیادی می‌تواند آنان را از متن‌های دیگر بی‌نیاز سازد، زیرا هدف نگارنده این بوده است که سیر تحول فلسفه را از آغاز تا اواخر قرن بیستم با زبانی ساده و روان برای خواننده تحصیل کرده معمولی بیان کند.

MAIN DE BIRAN TO SARTRE  
TRANSLATED INTO PERSIAN BY  
ABDOLHOSEIN AZARANG  
SEYYED MAHMOOD YOUSEFSANI

جلد نهم این مجموعه، که اینک در برابر خواننده قرار دارد، به شرح فلسفه‌هایی از زمان من دو بیران تا سارتر مربوط می‌شود. برخی از عنوان‌های مطرح شده در این جلد بدین قرارند: از انقلاب تا اوگوست کنت؛ واکنش سنت‌گرايانه در برابر انقلاب؛ من دو بیران؛ التقاطگرایی؛ فلسفه اجتماعی در فرانسه (فوریه، سن سیمون، پرودون)؛ از اوگوست کنت تا هائزی برگسون؛ روش جدید نقادی و ذهن‌گرایی؛ جنبش روح‌باوری؛ از برگسون تا سارتر؛ فلسفه علم؛ فلسفه ارزش؛ دو متفکر دینی (تیار دو شاردن، گابریل مارسل)؛ اکزیستانسیالیسم سارتر؛ پدیدارشناسی مارلوپونتی.

Elmi Farhangi Publishing company  
T E H R A N 2 0 1 0

ISBN: 978-964-445-707-4  
ISBN: 978-964-445-705-0



قیمت شومبز: ۱۰۰۰۰ ریال

قیمت دوره گالستگر: ۱۰۵۰۰۰ ریال

قیمت دوره شومبز: ۸۸۰۰۰ ریال

9 789644 457050