

پراگماتیسٹ

ترجمہ عبدالکریم رشیدیان

ویلیام جیمز



ویلیام جیمز

پراگماتیسزم

ترجمهٔ عبدالکریم رشیدیان



تهران ۱۳۷۰

https://telegram.me/philosophic_books

This is a Persian translation of
PRAGMATISM AND OTHER ESSAYS (PART 1)

Written by William James

Published by Washington Square Press
(a division of Simon & Schuster, Inc.), 1963

Tehran 1991

انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی
(شرکت سهامی)



نام کتاب	پراگماتیسم
نویسنده	ویلیام جیمز
مترجم	عبدالکریم رشیدیان
ویراستار	دکتر فریدون بدره‌ای
چاپ اول	۱۳۷۰
تیراژ	۳,۰۰۰
حروفچینی	زمانی
لیتوگرافی	مهران
چاپ	شیرین

طرح و اجرای جلد: علیرضا اسماعیلی فریدونی
حق چاپ محفوظ است.

دفتر مرکزی و فروشگاه شماره ۱: تهران، خیابان افریقا، چهارراه شهید حقانی
(جهان کودک)، کدپستی ۱۵۱۸۷؛ تلفن: ۷۰-۶۸۴۵۶۹
فروشگاه شماره ۲: خیابان انقلاب، جنب دبیرخانه دانشگاه تهران.

فهرست مطالب

۱	۱. پیشگفتار
۱۳	۲. پیشگفتار نویسنده بر پراگماتیسم
۱۵	۳. سخنرانی اول: معضل کنونی فلسفه
۳۹	۴. سخنرانی دوم: معنی پراگماتیسم
۶۲	۵. سخنرانی سوم: برخی مسائل مابعدالطبیعی از دیدگاه پراگماتیسم
۸۷	۶. سخنرانی چهارم: واحد و کثیر
۱۰۹	۷. سخنرانی پنجم: پراگماتیسم و عقل سلیم
۱۲۸	۸. سخنرانی ششم: درک پراگماتیسم از حقیقت
۱۵۴	۹. سخنرانی هفتم: پراگماتیسم و انسانگرایی
۱۷۵	۱۰. سخنرانی هشتم: پراگماتیسم و مذهب
۱۹۵	۱۱. گفتار مؤلف دربارهٔ معنای حقیقت
۲۰۵	کتابنامه
۲۰۷	فهرست راهنما (نمایه)



پیشگفتار

در اواخر قرن نوزدهم، ذهن انسان متفکر به دو بخش تقسیم شده بود. از نظر عقلی، این ذهن زیر سلطهٔ جهان‌بینی علمی قرار داشت. مفاهیم فیزیکیش همان مفاهیم مربوط به جهان متشکل از ذرات اتمی در حرکت جبری بود— یعنی همان چیزی که در فیزیک قرن نوزدهم از آن به عنوان «جهانی متشکل از میلیاردها توپ» یاد می‌شود. نظریاتش دربارهٔ حیات و علوم زیستی نیز زیر تأثیر اندیشهٔ تکامل، که در نظریهٔ داروین به قلهٔ خود رسید، به همین سو کشیده می‌شد. اما از نظر عاطفی، این ذهن هنوز در جهانی ماقبل علمی زندگی می‌کرد که در آن انسان آفریدهٔ ویژهٔ خداوندی مهربان دانسته می‌شد که عنایت و توجهش به مخلوقات چنان بود که در صورت لزوم، قوانین طبیعت را کنار می‌گذاشت و به خاطر مخلوقات محبوبش به معجزه دست می‌زد. سخت‌اندیشان^۱ تأکید می‌ورزیدند که موجودات انسانی در جهانی زندگی می‌کنند که نتایج، علی‌رغم امیدها، آرزوها، و آرمانهای انسان، با نظم و ترتیب سرسختانه‌ای مقدمات خود را تعقیب می‌کنند. و نرم‌اندیشان^۱ اصرار می‌کردند که خواستها و جد و جهد انسان می‌تواند روال امور و اتفاقات را تغییر دهد.

وجه تمایز ویلیام جیمز (۱۸۴۲—۱۹۱۰)، به عنوان یک فیلسوف، برای

(۱) برای درک مفهومی که از این واژه‌ها مورد نظر نویسنده است به مقاله اول این کتاب و پانوشت ص ۲۰ مراجعه شود. — م.

مردم آن دوره در این بود که توانست بخوبی و روشنی، و معلومات بسیار، دیدگاهی راعرضه دارد که سخت‌اندیشی و نرم‌اندیشی را بایکدیگر آشتی دهد. فلاسفه حرفه‌ای همواره به جیمز بدگمان بوده‌اند. او زیاده از حد خوب می‌نوشت؛ منظور خود را روشنتر از آن بیان می‌کرد که بتوان عمیق دانست؛ و هر قدر هم مسیر دست یافتن خود او به یک موضع ممکن بود مشکل باشد، اما سبکش هرگز با تبدیل شدن به سبکی پیچیده به او خیانت نکرد. او کاری کرد که اندیشه فلسفی بیش از اندازه ساده و در دسترس همگان جلوه کند. پرسشهایی که ذهنش را مشغول می‌داشت همانهایی بود که بر اذهان معاصرینش چیره بود، نه پرسشهای خاص فنی محافل فلسفی. در تمام سالهای آخر زندگیش، همواره به خود وعده می‌داد شرحی فنی درباره موضع فلسفیش جهت استفاده برادران حرفه‌ایش بنگارد، اما هنگام مرگ، تنها قطعاتی از این نوشته را برجای گذاشت. مع‌هذا از میان فلاسفه امریکایی آثار هیچ فیلسوف دیگری، بجز رلف والدو امرسن^۲، با این گستردگی در امریکا و اروپا مورد مطالعه قرار نگرفته است و از هیچ کس دیگر، به مثابه سخنگوی طرز فکر ویژه امریکایی، اینچنین صمیمانه استقبال نشده است.

هرچند آثاری که ویلیام جیمز به واسطه آنها عمدتاً یک فیلسوف به شمار می‌آمد در دهه آخر زندگیش نگارش یافتند، آشنایش با فلسفه پیش از آن صورت گرفت. پدرش، هنری جیمز ارشد، مردی با درآمد مستقل بود که بخش اعظم زندگیش را وقف بسط دادن نوعی الاهیات فلسفی عمیق، اما غیرعادی و عجیب، نمود. بر سر میز شام جیمز همیشه بحث بر سر مسائل و راههای فلسفی متمرکز بود. ظاهراً پدر دوست داشت گفتگو را دامن زند و آنگاه عقب بنشیند و به تلاش فرزندان برای حل مسائلی که متفکران برجسته جهان را نسلها، اگر نه قرن‌ها، به تکاپو انداخته بود گوش فرا دهد. از این زمان به بعد، در ویلیام جیمز علاقه‌ای پایدار به فلسفه به وجود آمد و همراه دوستانش با اشتیاق به گفتگوهای غیررسمی درباره مسائل «ما بعد الطبیعه»

می‌پرداخت. درواقع دیدگاهی که بعدها به خاطر آن مشهور شد در یکی از همین محافل بحث، به سرپرستی چارلز ساندرز پیرس^۳ و در حدود سال ۱۸۷۰، شکل گرفت. ویلیام جیمز طی دهه‌های ۱۸۷۰ و ۱۸۸۰ معدودی مقاله با محتوای فلسفی نگاشت که بذریه‌های موضع بعدی او در آنها کاشته شده بود. اما فقط از سال ۱۸۹۷ بود که علاقه‌اش را به‌طور حرفه‌ای به فلسفه معطوف کرد.

جیمز و برادرانش به شکلی بسیار نامنظم آموزش دیدند. پدرش همان‌قدر در اروپا به سر می‌برد که در آمریکا، و تحرک او الگویی از زندگی شد برای کل خانواده. ویلیام قادر نبود درباره شغلی که می‌بایستی پیشه کند تصمیم بگیرد. تصور می‌کرد باید یک هنرمند شود اما به اشتغال در زمینه علوم هم کشیده می‌شد. پدرش، بنا به روحیه‌ای که داشت، به او این فرصت را داد تا هر دو امکان را بسنجد. سرانجام، پزشکی شد و در سال ۱۸۷۲ در کالج هاروارد به تدریس زیست‌شناسی گمارده شد. چهار سال بعد، مسئولیت ایجاد یک آزمایشگاه کوچک و نه چندان مجهز روانشناسی در هاروارد به او واگذار شد. او تحت تأثیر رشته جدید روانشناسی زیست‌شناختی، که در آزمایشگاه‌های زیست‌شناسی دانشگاه‌های آلمان پا گرفته بود، قرار گرفت و امیدوار بود به مطالعات مشابهی در آمریکا دست زند. خود جیمز بندرت از آزمایشگاه استفاده می‌کرد. از مطالعات تجربی او در زمینه سرگیجه در آنجا سابقه‌ای باقی مانده است، اما جیمز بطور اخص یک دانشمند آزمایشگاهی نبود. اهمیت آزمایشگاه هاروارد در این است که، علی‌رغم محدودیت‌هایش، برخی از دانشجویانی را که در آن تربیت شدند به پیشرفت در مطالعات بعدیشان هدایت کرد.

در این زمان، جیمز به زمینه عمومی روانشناسی بیشتر علاقه‌مند بود تا به زمینه خاصی که در آن روانشناسی و زیست‌شناسی با هم تلاقی می‌یافتند. او در وهله اول به بخش فلسفه رفت تا دریافت خویش را از روانشناسی

تعلیم دهد. او آثار نویسندگان فرانسوی، بریتانیایی، و آلمانی را درباره روانشناسی فراوان می‌خواند، و از این‌رو، درس و نظامش گزیده‌ای از موضوعاتی را دربرداشت که در نظام‌های اروپایی نوعاً مورد تأکید بود. به دلیل همین سعه رهیافتش قادر شد از آن نوع روانشناسی که بشدت بر الگوهای بریتانیایی متکی بود و در آن زمان در دانشکده‌های امریکایی سلطه داشت بگسلد. بیش از یک قرن، روانشناسی بریتانیایی به دلیل یک نظریه شناخت، که بر نوعی ثنویت اکید میان ذهن و ماده متکی بود و اصرار داشت که ذهن دریافت‌کننده منفعل تأثرات بسیط یک جهان خارجی است، به بن‌بست دچار بود. این تأثرات ساده خودشان تأثرات اشیاء نبودند، بلکه تأثراتی ناشی از کیفیاتی نامرتب بودند. به منظور ایجاد تصوراتی از اشیاء، این ذهن تاکنون منفعل می‌بایستی انبوهی از کیفیات را با یکدیگر مرتبط کند. ذهن این کار را از طریق تداعی تصورات مشابه انجام می‌داد. جیمز به جای این روانشناسی «مبتنی بر تداعی»، تحلیلی از ذهن را به‌مثابه نوعی رفتار در ارتباط با جهان خارجی جایگزین کرد. ذهن در نظر او یک فعالیت و یک فرایند پویا بود. او، تاحدی در پرتو زیست‌شناسی تکاملی، به ذهن به مثابه یکی از فرایندهایی می‌نگریست که به کمک آنها ارگانیسم انسانی خود را با محیط سازگار کرده و در آن ادغام می‌سازد.

در سال ۱۸۹۰، پس از حدود یازده سال کار، جیمز رساله دو جلدی قابل توجهی درباره «اصول روانشناسی»^۴ منتشر کرد. اغلب بررسی‌کنندگان بلافاصله اهمیت این اثر را درک کردند. اما معدودی نیز با آن چندان مهربان نبودند. یکی از شکایات این بود که نگارش کتاب بیش از حد خوب است. این مهمترین نکته‌ای بود که جیمز سالی^۵ در نشریه «ذهن»^۶ بر آن تکیه کرد. انتقاد موجه‌تر دیگر به ساختمان زیاده از حد غیرمنتظم و لحن بیش از اندازه شخصی کتاب جیمز بود. شاید دوست قدیمی جیمز، یعنی ج. استانلی هال^۷، در بازنگریش به کتاب «اصول» این انتقاد را بهتر از همه

4) *The Principles of Psychology* 5) James Sully 6) *Mind*

7) G. Stanley Hall

توضیح می‌دهد: «با ملاحظه کتاب به‌طور کلی می‌توان نویسنده را یک امپرسیونیست (تأثرگرا) در روانشناسی توصیف کرد. در کیف او همه‌گونه طرح‌های کهنه و نو، اخلاقی، ادبی، علمی، و مابعدالطبیعی یافت می‌شود که برخی نفیس و در جزئیات و حتی رنگ‌آمیزی گیرا، و برخی دیگر طرح‌هایی زمختند، اما رویهمرفته مهیج و الهام‌برانگیز و نشانه‌چیره‌دستی و ذوقی عظیمند... مؤلف یک مرغ طوفان واقعی است که مسائلی که حلشان از همه نامحتملتر است او را وسوسه می‌کند، و در جایی که متخصصان و خبرگان رشته او بیش از همه به شک و تردید گرفتارند و پرداختن به مهمترین موضوعات مسائل، اگر بتوان آنها را معین و بر سرشان توافق کرد، و حتی بیان صحیح آنها را دشوار می‌دانند، او از همه مطمئنتر است.»^۸ حال از اصل تداعی و دیگر آموزه‌های سنتی روانشناسی آن دوره در مقابل حملات جیمز دفاع می‌کند؛ مع‌هذا، در پایان، این اندازه تفاهم نشان می‌دهد که بگوید: «در مجموع و گذشته از همه چیز، این بهترین اثر در هر زبانی است و ما جداً به هر کس که کوچکترین علاقه‌ای به روانشناسی دارد داشتن و مطالعه آن را توصیه می‌کنیم».

اگر انتقادی را که از سبک کتاب شده کنار بگذاریم — زیرا لازم نیست یک کتاب خوب حتماً خسته‌کننده باشد — برجسته‌ترین خصلت «اصول» جیمز پیش‌بینی جهانی است که روانشناسی قرن بیستم بایستی در مسیر آنها حرکت کند. محتملاً امروزه فقط اندکی از نظریات جاس این اثر در جزئیات مورد پذیرش است، اما رهیافت کلی آن بیشتر از رهیافت روانکاوان و مکتب گشتالت^۹ رهگشاست تا رهیافت روانشناسی تجربی سنتی بریتانیایی و روانشناسی مابعدالطبیعی آلمانی (مقدم بر تکامل آزمون‌گرایی^{۱۰}). شاید تکان‌دهنده‌ترین جنبه «مدرن» روانشناسی جیمز گنجاندن عوامل غیرعقلی در تحلیلهایش بود. از نظر او، عواطف و فرایندهای ناخودآگاه و نیمه‌خودآگاه به اندازه فرایندهای آگاهانه مهم، و بمراتب از

آنها جالبترند. موثرترین بحث او درباره «جریان آگاهی»^{۱۰} از تعبیر بدیع رفتارگرایانه و عملکردگرایانه او از روانشناسی سرچشمه گرفت و برای فلسفه او، و نیز ادبیات قرن بیستم، نتایج مهمی دربرداشت.

قبل از جیمز، در سنت تجربه گرایی بریتانیایی، آگاهی، نوعی توالی تأثرات ذهنی جدا و نامرتبط تلقی می شد. جیمز می گفت که گهگاه، جهت بهسازی «درک مفهومی»^{۱۱}. ما از تجربه، شاید مفید باشد به گونه ای سخن بگوییم که گویی این دریافتها و تصورات به طور جدا از هم در آگاهی وجود دارند. اما در واقع چنین تقسیمات متمایزی وجود ندارد. نباید فرض کنیم که این جداسازی دلبخواهانه که ما برای تسهیل کار خودمان به آن تحمیل می کنیم واقعیت آگاهی را توصیف می دهد. برعکس، او تأکید می کند که آگاهی یک جریان پیوسته و سیلانی از تصورات، ادراکات، و روابط است. در هر زمان معین بخشی از این جریان در مرکز توجه ما قرار دارد؛ اما حتی وقتی هم توجه ما معطوف این مرکز است، باز هم نوعی آگاهی نسبت به سایه روشنی از احساسها و تأثرات گریزان وجود دارد. به علاوه، جیمز می اندیشد که «هیچ کس هرگز یک احساس فی نفسه بسیط نداشته است. آگاهی از همان روز تولد کثرتی سرشار از اعیان و روابط است و آنچه را که ما احساسهای ساده می نامیم، نتایج توجه تبعیض گذار ما، در نهایت درجه آن است.» در نتیجه این تأکید، هر اندیشه ای، چون در اثر توجه انتخابگر ما یک جزء از جریان مداوم آگاهی را مشخص می سازد، «تمایل دارد جزئی از یک آگاهی شخصی گردد» که انتخاب درون آن صورت می گیرد. برای روشنتر کردن این نکته می توان گفت آگاهی به خود نتیجه تمرکز توجه بر حالات موقتی جریان آگاهی است.

از دیدگاه فلسفه بعدی او، که آن را «تجربه گرایی رادیکال» می نامد، مهمترین جنبه بحث روانشناسانه وی پیرامون جریان آگاهی تکیه بر این بود که آگاهی نسبت به روابط، جزئی از همین جریان است، نه ساختمانی از

10) stream of consciousness

11) conceptual handling

ذهن که بر اتمهای احساس تحمیل شده باشد. «اگر اصلاً چیزی به نام احساس وجود داشته باشد، در این صورت با همان اطمینانی که روابط میان اشیاء در قلمرو طبیعت^{۱۲} وجود دارند، با همان اطمینان، و با اطمینان بیشتر، احساسها وجود دارند که این روابط بر آنها معلوم اند» وقتی جیمز این حکم را به زبان فلسفه خودش ترجمه می‌کند، به این قضیه واقعی تبدیل می‌شود که «روابط میان اشیاء، چه اتصالی و چه انفعالی، درست به اندازه خود اشیاء، نه کمتر و نه بیشتر، موضوع تجربه خاص و مستقیمند.» همراه با این فرض اولیه که مواد و مصالح راستین مباحثه فلسفی «باید اشیاء تعریف پذیر در قالب اصطلاحات مستخرج از تجربه باشد»، قضیه او درباره روابط منجر می‌شود به این «نتیجه کلی... که بنابراین اجزای تجربه به وسیله روابطی، که خود اجزاء تجربه‌اند، پهلوه پهلوی یکدیگر نگاه داشته می‌شوند.» لازم نیست از قلمرو ماوراء طبیعت یا از طبیعت متعالی خود ذهن توضیحی برای پیوستگی عالم تجربه خویش طلب کنیم. «جهان مستقیماً مُدرک... به خودی خود دارای نوعی ساختار متصل یا پیوسته است.» روابط بطور عینی در جهان حاضرند؛ و بطور ذهنی در تجربه ما از جهان حضور دارند.

بطور کلی، روانشناسی جیمز و فلسفه او سخت درهم تنیده شده بود. وی در پیشگفتارش بر «اصول روانشناسی» ادعا کرد که تصورات مابعدالطبیعی را از این اثر طرد کرده است؛ اما منتقدانش باور نداشتند که او در این کار چندان موفق شده باشد. در نوشته‌های فلسفیش، به ویژه آنهایی که در این مجلد گردآوری شده‌اند، جهتگیری روانشناسانه او بیشتر مؤدی به علاقه فرایندها به شروط ذهنی اعتقاد شد تا توجه به ملاکهای عینی حقیقت. این همان تفاوت بنیادی میان جیمز و دوستش، چارلز ساندرز پیرس، مبتکر اصطلاح «پراگماتیسم» است که جیمز آن را رواج داد. از نظر پیرس پراگماتیسم یک نظریه معنا^{۱۳} است که با رویه‌های کار دانشمند آزمایشگاهی، از یک سنخ است. برای پیرس، معنای هریانی به وسیله

مجموعه نتایج تحقیق پذیر^{۱۴} آن معین می شود. طریق دیگر اظهار این مطلب آن است که از هر بیانی یک سلسله قضایا قابل استنتاج است که برخی از آنها را می توان بوسیله روشهای آزمایشگاهی یا نظایر آن آزمود، در حالی که برخی دیگر را نمی توان بدین طریق مورد آزمون قرار داد. معنای بیان اولیه را می توان با فهرست کاملی از قضایای آزمون پذیر که از آن ناشی می شود به دست داد. اما حقیقت^{۱۵} آن بیان مطلب دیگری است و از نظر پیرس عبارت است از مطابقت مدعای آن بیان با اجماعی که از اجتماع بیشمار پژوهشگران صاحب صلاحیت و عینی گرا حاصل آید، به شرط آنکه پژوهشهایشان بقدر کافی ادامه یافته باشد. تعاریف پیرس از حقیقت و از معنا به رویه های همگانی وابسته بود، اما تعاریف جیمز، چه از حقیقت و چه از معنا، جنبه بسیار ذهنیتر و و شخصیتی داشت.

جیمز نیز مانند پیرس معنای یک بیان را به نتایج آن مرتبط می نمود، زیرا در کلیه صور پراگماتیسم، معنا و حقیقت بیشتر در آینده قرار دارند تا در گذشته. اما نتایجی که جیمز در جستجوی معنی بدانها بازگشت، بیشتر شخصی بودند تا اجتماعی، خصوصی بودند تا عمومی. معنای یک بیان برای من باید در نتایج عملی آن در تجربه عملی آینده من جستجو شود، درست همانطور که معنای آن برای شما در تجربه آینده تان پدیدار خواهد شد. می توان منظور جیمز را در اینجا چنین ترجمه کرد که معنی را باید در سیلان پیوسته جریان آگاهی هر شخص جستجو کرد. معنای یک بیان استفاده ای است که از آن به من می رسد. جیمز به طرزی مشابه نظریه خویش در باب حقیقت را نیز جنبه ای شخصی می بخشد؛ یعنی یک بیان حقیقی بیانی است که مرا در تجربه آینده ام به نیل به نتایجی که پیش بینی کرده ام هدایت کند، و در نتیجه انتظارات مرا برآورده سازد، در حالی که یک بیان باطل به نتایجی که پیش بینی کرده ام منجر نمی شود. جیمز می گوید به هنگام جستجوی حقیقت یا بطلان یک بیان، پرسشی که مطرح می کنیم این است

که «از حقیقی بودن آن چه تفاوت مشخصی در زندگی بالفعل شخص ایجاد می‌شود؟» اگر معنی حقیقت این باشد، در این صورت روشن است که یک بیان را در لحظهٔ ایرادش نمی‌توان حقیقی خواند؛ بلکه فقط پس از اینکه نتایج خاص آن در تجربه آینده شخص رخ داد می‌توان آن را حقیقی نامید. این همان چیزی است که باید از این تأکید جیمز بفهمیم که «حقیقت یک تصور، خاصیتی ایستا نیست که ذاتی آن باشد. حقیقت برای یک تصور رخ می‌دهد. به وسیلهٔ رخدادها یک تصور حقیقی شده است، یا حقیقی می‌شود.» بنابراین حقیقت یک فرایند کشف است.

تا جایی که سخن بر سر تصورات علمی است، تفاوت مهمی میان پرس و جیمز در بین نیست، زیرا برای جیمز، یکی از معیارهای بیانهای حقیقی، به عنوان رهنمودهای رضایتبخش، معیار اجتماعی بود. او می‌گفت: «تصورات حقیقی موجب استحکام، ثبات، و جریان مراودات انسانی می‌شوند؛ و ما را از گوشه‌گیری و انزوا، و از تفکر عقیم و سترون دور می‌کنند.» تفاوت میان این دو فقط وقتی پدیدار می‌شود که شخص نوعی از بیان را در نظر بگیرد که نتایجی با ماهیت اجتماعی و مستقیماً تحقیق‌پذیر نداشته باشد. درقبال چنین بیانهایی جیمز حاضر بود نتایج «اعتقاد» به این بیان را، بجای نتایج خود بیان، امتحان کند. اگر اعتقاد به چنین بیانی سبب ایجاد تفاوتی در تجارب زندگی معتقدان آن می‌شد جیمز میل داشت به این بیان آنچه را که «ارزش حقیقت»^{۱۶} می‌نامید عطا کند. جیمز به عنوان روانشناس حتی تا تذکر این نکته پیش رفت که لحظاتی وجود دارد که «اعتقاد به یک واقعیت می‌تواند به ایجاد آن یاری کند.» جیمز در رساله مشهورش به نام «ارادهٔ معطوف به اعتقاد»^{۱۷} می‌گوید در مواردی که ما دلیل عقلی معتبری برای انتخاب میان قضایای متعارض نداریم، حق داریم به آن شقی (الترناتیوی) معتقد شویم که اعتقاد به آن، در درازمدت و تا جایی که می‌توانیم نتایج را پیش‌بینی

(۱۶) truth value منظور این است که این بیان دارای ارزشی معادل حقیقت است. — م.

(17) The Will to Believe

کنیم، رضایتبخش‌ترین نتایج را به بار خواهد آورد. در نظریهٔ جیمز حقیقت و سودمندی کاملاً به یکدیگر آمیخته‌اند. از این رو، در حالی که نظرگاه جیمز دربارهٔ حقیقت بر پایهٔ رهیافتی علمی تکامل یافته بود که سخت‌اندیشان زمان او را کاملاً راضی می‌کرد، با طرح «ارادهٔ معطوف به اعتقاد» جایی نیز برای نیازهای نرم‌اندیشان باز می‌نمود.

جیمز در جمع‌بندی نهاییش از «مفهوم حقیقت»^{۱۸} اظهار داشت که «به‌طور خلاصه، در طرز تفکر ما، حقیقی همان مصلحتی^{۱۹} است، درست همان‌طور که در سلوک ما «صواب» همان مصلحتی است». این انکار حقیقت مطلق نزد همشاگردی جوانتر جیمز در بخش فلسفه هاروارد، یعنی جوسایا رویس^{۲۰}، مقبول نیفتاد، و وی در شگفت بود که آیا جیمز حاضر است شاهی را در دادگاه در جایگاه شهود بایستاند و او را به ادای سوگند وادار نماید که بگوید «مصلحت، تمام مصلحت و نه چیزی جز مصلحت، باشد که تجربهٔ آینده به او کمک کند.»^{*} و مسلماً حتی آن روحانیانی هم که از جیمز، به خاطر کمکی که نظریهٔ «ارادهٔ معطوف به اعتقاد» او به آموزهٔ وجود خدا می‌رساند، قدردانی می‌کردند از تلقی جیمز از «صواب» به‌عنوان رفتار صرفاً مصلحت‌آمیز انسان، و نه مطابقت با یک معیار مطلق اخلاقی، خشنود نبودند. خود جیمز هرگز منکر امکان وجود یک معیار اخلاقی نبود؛ اما دریافت که همهٔ کوششها برای تعریف چنین معیاری فاقد اطلاق کلی هستند. مع هذا، او در تمام آنها خصوصیتی مشترک یافت. یعنی این که همگی کوششهایی بودند برای ارضای تقاضاهای یک موجود ذی‌شعور، و او ارضای تقاضاها را معیار اخلاقی خویش تعریف کرد. به‌طور

18) notion of truth

۱۹) expedient به معنی مصلحتی و مقتضی. — م.

• اشاره است به سوگند شاهد در دادگاههای امریکا که از او خواسته می‌شود به قید سوگند بگوید که حقیقت، تمام حقیقت را می‌گوید و چیزی جز حقیقت نمی‌گوید. در اینجا رویس منظور آن است که اگر به نظر جیمز «حقیقت» همان «مصلحت» است، آیا حاضر است شاهی را در دادگاه چنین سوگند دهد. — ویراستار.

20) Josiah Royce

آرامانی، تمامی تقاضاهای هر شخص باید از جنبه نظری به کمک همان عمل ارضا شود؛ اما در عمل، تقاضاها همواره با هم در تنازند. برای حل این مشکل، جیمز عملاً ناچار به بیان مجدد اصل «سعادت اکثر»^{۲۱} منفعت‌گرایان^{۲۲} گردید؛ یعنی: آن روالی خوب است، یا باید انتخاب شود، که پاسخگوی بیشترین نیازهای بیشترین افراد باشد. خلاصه، این همان «مصلحت در سلوک ما» است.

بسیاری از فیلسوفان از وحدتی که در جهان یافته‌اند (یا به آن تحمیل کرده‌اند) عمیقاً تحت تأثیر قرار گرفته‌اند. اما جیمز عمیقتر از هر چیز تحت تأثیر تنوع و تکثر آن بود. او زمانی نوشت «واژه (یا، دال بر یک واقعیت اصیل است.» او به «جهان متکثر»^{۲۳}ش تا حدی مطابق الگوی «جریان آگاهی» می‌اندیشید. اساس غایی واقعیت نه وحدتی ساده است ز نه کثرتی ناپیوسته، بلکه یک به هم پیوستگی «وفاق یافته» است. «هر جزء، هر چند در پیوند بالفعل یا بیواسطه نباشد، باز هم در نوعی ارتباط ممکن یا با واسطه با هر کدام از اجزای دیگر است، ولو این اجزاء دور باشند، به این دلیل که هر جزء با اجزاء مجاور خویش در یک درهمتیدگی ناگسستنی قرار دارد.» او می‌دانست که چنین توصیفی از جهان وابسته است به بحثهای قبلیش درباره «همروی»^{۲۴} هر دقیقه گذرای تجربه مشخصاً حس شده با همسایگان بلاواسطه مجاورش. «دیدگاه تکثری او از یک سو با دیدگاه اصحاب اصالت تصور، نظیر رويس، که معتقدند مطلق هر نوع تکثری را می‌بلعد، در تعارض بود؛ و از سوی دیگر، با جهان تکه پاره شده در نظریه معمول تجربه‌گرایی»^{۲۵} که «تجربه را به احساسهای اتم گونه‌ای ریزریز می‌کرد که از وحدت با یکدیگر ناتوان بودند تا زمانی که یک اصل عقلی ناب از آسمان بر سر آنها فرود آید و آنها را در قالب مقولات متصل کننده خویش بریزد.»

21) greatest happiness

22) Utilitarians

23) Pluralistic univers

24) confluence

25) empiricism

او این گونه تفاوتها در جهانبینی را به تفاوت طبع نسبت می داد. «یک فلسفه بیان خصلت درونی و ضمیمانه یک شخص است و کلیه تعاریف درباره جهان چیزی نیستند جزء واکنشهای سنجیده اختیار شده خصلتهای انسانی در قبال آن.» بنابراین، ما مجازیم به خود فلسفه جیمز بنگریم و آن را گواه نوع شخصیت او بدانیم، زیرا یک فیلسوف گرچه برای نتیجه گیریهایش دلایل غیر شخصی عرضه می کند، اما «طبع او واقعاً میلی نیرومندتر از هر یک از مقدمات دقیقاً عینیش در او ایجاد می کند.»

ویلیام جیمز چگونه انسانی بود؟ او انسانی بود که تربیتش در سخت اندیشی علمی هرگز این اعتقاد نرم ندیشانه او را که انسانها صرفاً ماشینهای خودکاری نیستند که در جهانی مکانیکی دقیقاً تعین پذیرفته باشند، بلکه لااقل تاحدودی سازنده و شکل دهنده جهان خویشند، منقاد نکرد. او انسانی بود که نرم اندیشیش او را به احتجاج پوچ برضد شواهد واقعی هدایت کرد، زیرا سخت اندیشانه اصرار می کرد زمینه هایی وجود دارد که در آنها شناخت دقیق علمی میسر است. ضمناً او انسانی بود که همواره آماده بود با همدلی به سرکشترین نظریه ها گوش فرادهد، زیرا تمامی عقل و خرد را در انحصار مدرسه نمی دانست و نمی پذیرفت که فقط یک راه کاملاً مشخص به سوی حقیقت وجود دارد. او بیشتر به نو علاقه مند بود تا به کهنه؛ به «می تواند صحیح باشد» تا به «صحیح بوده است»؛ به آینده تا به گذشته. جهانی که او در آن می زیست به هر سو گشوده بود. شاید یکی از شاخص ترین اظهاراتش اظهار علاقه به خانه تابستانیش با چهارده در بود که همگی به خارج باز می شدند. زیرا، همان طور که جروم ناتانسن^{۲۶} بدرستی گفته است، «درهای روح او نیز به سوی تجارب گونه گون جهان پرجنبشی گشوده بود که در آن هیچ چیز فیصله نیافته و بسیار چیزها انجام نشده باقی مانده بود.»

جوزف ل. بلا^{۲۷}



پیشگفتار نویسنده بر پراگماتیسم

سخنرانی‌هایی که در پی می‌آید در مؤسسه لول^۱ در بوستون طی ماههای نوامبر و دسامبر ۱۹۰۶، و در ژانویه ۱۹۰۷ در دانشگاه کلمبیا، در نیویورک، ایراد شده‌اند. این سخنرانی‌ها به همان صورتی که ایراد شدند و بدون بسط یا یادداشتی به چاپ رسیده‌اند. جنبش موسوم به پراگماتیسم — هرچند من این نام را دوست ندارم، اما ظاهراً برای تغییر آن دیر شده است — بیشتر به نظر می‌رسد که ناگهان از آسمان به زمین افتاده باشد. شماری از گرایش‌هایی که همواره در فلسفه وجود داشته‌اند، همگی یکباره و به‌طور دستجمعی از خود و از رسالت مشترکشان آگاه شده‌اند؛ و این امر در آنچنان تعداد کثیری از کشورها و از دیدگاه‌هایی چنان متفاوت صورت گرفته است که به بروز اظهارات ناهماهنگ فراوان منجر شده است. من کوشیده‌ام تا این تصویر را آن گونه که به چشم من می‌آید وحدت بخشم، به خصوصیات کلی آن پردازم، و از مجادلات خرد و ریز احتراز کنم. اعتقاد دارم اگر منتقدان ما تأمل می‌کردند تا ما پیام خود را به تمامی ابلاغ کنیم، از بسیاری مجادلات احتراز می‌شد.

اگر سخنرانی‌های من توجه خواننده را به موضوع کلی بحث برانگیزد، مسلماً مایل به مطالعه بیشتر در این زمینه خواهد شد. به این سبب چند کتاب مرجع را ذکر می‌کنم.

1) Lowell Institute

در امریکا «مطالعاتی در نظریه منطقی» جان دیویی^۲ اساسی است. همچنین مقالاتش را در «مجله فلسفه»، جلد پانزده، صفحات ۱۱۳ و ۴۶۵؛ در نشریه «ذهن»، جلد پانزده، صفحه ۲۹۳؛ و در «نشریه فلسفه»، جلد چهار، ص ۱۹۷ بخوانید.

مع هذا شاید بهترین گفتارهایی که می توان با آنها شروع کرد از آن اف. سی. اس. شیلر^۳ در اثرش به نام «مطالعاتی در انسانگرایی»، باشد، به ویژه مقالات شماره یک، پنج، شش، هفت، هشت، هیجده، و نوزده. وی در پانوشتهایش به مقالات قبلی خود و به طور کلی به نوشته های جدلی مربوط به این موضوع ارجاع داده است.

گذشته از آن، نگاه کنید به اثر ژ. میلو^۴ به نام *Le Rationnel*، ۱۸۹۸، و مقالات جالب لو روا^۵ در نشریه «ما بعد الطبیعه»^۶، مجله های ۷، ۸، و ۹. و نیز مقالات بلوندل^۷ و دو سیلی^۸ در سالنامه «فلسفه مسیحی»^۹، سری چهارم، جلد ۲ و ۳. پاپینی^{۱۰} اعلام کرده است بزودی کتابی را به زبان فرانسه درباره پراگماتیسم به چاپ می رساند.

برای اجتناب از لاقابل یک سوء تفاهم، بگذارید بگویم میان پراگماتیسم، آن گونه که من آن را درک می کنم، و آموزه ای که اخیراً به نام «تجربه گرایی رادیکال»^{۱۱} مطرح کرده ام ارتباطی منطقی وجود ندارد. آموزه اخیر مستقلاً روی پای خود ایستاده است. شخص می تواند آنرا تماماً تکذیب کند و با این همه هنوز یک پراگماتیست باشد.

دانشگاه هاروارد، آوریل ۱۹۰۷

2) John Dewey 3) F.C.S. Schiller 4) J. Milhaud

5) Le Roy 6) *Revue de Métaphysique* 7) Blondel

8) De Sillay 9) *Annales de philosophie chuietienne*

10) Papini 11) radical empiricism



معضل کنونی فلسفه

آقای چسترتون^۱ در مقدمه بر مجموعه مقالات تحسین انگیزش به نام «بدعتگزاران»^۲ چنین می نویسد: «برخی از مردم — که من نیز یکی از آنان هستم — فکر می کنند هنوز هم عملیترین و مهمترین چیز دربارهٔ یک انسان نگرش او دربارهٔ عالم است. ما تصور می کنیم از نظر یک صاحبخانه اطلاع از درآمد مستأجرش مهم است، اما مهمتر از آن اطلاع از فلسفه اوست. ما تصور می کنیم برای یک فرمانده در شرف جنگ اطلاع از شماره افراد دشمن مهم است، اما مهمتر از آن دانستن فلسفه دشمن است. ما فکر می کنیم مسئله این نیست که آیا نظریهٔ جهانشناسی بر امور تأثیر می گذارد یا نه، بلکه این است که آیا در درازمدت چیز دیگری بر آنها مؤثر است؟»

من هم با آقای چسترتون در این باره همعقیده ام. من می دانم شما خانمها و آقایان، هر کدام و همگی، فلسفه ای دارید و مهمترین و جالبترین نکته دربارهٔ شما نحوه ایی است که این فلسفه چشم انداز شما را در دنیاها و مختلفتان تعیین می کند. شما نیز همین را در مورد من صادق می دانید. مع هذا، من تا حدی با ترس و لرزه گستاخانه بودن کاری که در شرف آغاز آن هستم اذعان می کنم. زیرا آن فلسفه ای که در هر کدام از ما تا این حد مهم است یک موضوع فنی نیست؛ بلکه احساس کمابیش گنگ ما از معنی صادقانه و عمیق زندگی است. این احساس فقط تا حدودی از کتابها به دست

1) Chesterton 2) *Heretics*

آمده است؛ این همان طریقه فردی مشاهده و احساس تمامی زور و فشار جهان است. من حق ندارم فرض کنم که بسیاری از شما مثل شاگردان مدرسه به کلاس درس جهانشناسی آمده‌اید، مع الوصف بودن من در اینجا به این آرزوست که شما را به فلسفه‌ای علاقمند سازم که ناچار باید، تاحدودی نه‌چندان اندک، به شیوه‌ای فنی بررسی شود. میل دارم شما را از علاقه به گرایش معاصری که عمیقاً به آن باور دارم سرشار کنم، مع هذا ناچارم مانند یک استاد با شما، که شاگرد نیستید، سخن بگویم. هر عالمی که یک استاد به آن باور داشته باشد در هر صورت باید عالمی باشد که خود را به دست خطابه‌ای طولانی بسپارد. جهانی که در دو جمله تعریف‌پذیر باشد جهانی است که به درد عقل استاد مآبانه نمی‌خورد. به چنین چیزی بی‌ارزشی اصلاً نمی‌توان عقیده داشت! من در همین تالار شاهد کوشش دوستان و همقطارانم جهت عامه‌فهم کردن فلسفه بوده‌ام، اما این تلاشها بزودی به سردی گرایید و سپس جنبه فنی به خود گرفت و نتایج فقط تاحدودی دلگرم‌کننده بود. بنابراین، کاری که من به‌عهده گرفته‌ام کاری جسورانه است. خود بنیانگذار پراگماتیسم اخیراً یک دوره سخنرانی در مؤسسه لول ایراد نمود و همین واژه را در عنوان آن به کار برد. اینها بارقه‌هایی از نور درخشان علیه تاریکی ظلمات بود. خیال می‌کنم هیچ‌یک از ما همه آنچه را که او گفت نفهمیدیم — با وجود این من در اینجا ایستاده‌ام و به مخاطره‌ای کاملاً مشابه دست زده‌ام.

من به این مخاطره تن می‌دهم، زیرا همان سخنرانها هم با استقبال روبه‌رو شدند و شنوندگان قابل ملاحظه‌ای را جلب کردند. باید اقرار کرد که شنیدن گفتگواز چیزهای عمیق، حتی اگر نه، آنها را درک کنیم و نه منازعین ما، نوعی جاذبه و افسون غریب همراه دارد. ما به هیجان ناشی از آن مسئله غامض دچار می‌شویم و حضور نامتناهی را احساس می‌کنیم. کافی است در یک اطاق پر دود مشاجره‌ای بر سر مسائلی نظیر آزادی اراده، یا علم کامله خداوند، یا خیر و شر آغاز شود آنگاه خواهید دید چطور همه گوشه‌ایشان را تیز می‌کنند. نتایج فلسفی به حیاتیترین وجه به

همه ما مربوط می‌شوند و غریب‌ترین استدلالات فلسفی حس باریک بینی و ابتکار ما را به طرزی خوشایند تحریک می‌کنند.

از آنجا که من خود صمیمانه به فلسفه باور دارم، و همچنین معتقدم فجر تازه‌ای بر فراز سر ما فلاسفه در حال طلوع است، ناچار حس می‌کنم، هر طور شده، باید اخباری از این وضعیت را به گوش شما برسانم.

فلسفه در عین حال، هم والاترین و هم ناچیزترین جستجوهای انسانی است. هم در خردترین درزها فعالیت می‌کند و هم گسترده‌ترین چشم‌اندازها را می‌گشاید. همان‌طور که می‌گویند «نانی از آن به دست نمی‌آید»، اما می‌تواند روح ما را جرئت بخشد. هرچند روشهایش، یعنی تردید و تشکیک‌ش، و خرده‌گیری و جدلش، اغلب برای عامه مردم بیزارکننده است، باز هم هیچ کدام از ما نمی‌تواند از فروغ انوار دورگستری که بر افق جهان می‌تاباند بینواز باشد. لااقل این اشراقات، و سایه روشنهایی از تاریکی و رمز و راز که با آنها همراه است، به آنچه فلسفه می‌گوید «فایده‌ای» بس فراتر از یک فایده حرفه‌ای می‌بخشد.

تاریخ فلسفه تا حدود زیادی تاریخ نوعی تصادم میان طبایع انسانی است. هرچند چنین برداشتی ممکن است از نظر برخی همقطارانم ناشایست جلوه کند، اما من ناچارم این تصادم را به حساب آورم و بسیاری از انشقاقهای فلاسفه را به کمک آن توضیح دهم. یک فیلسوف حرفه‌ای، از هر طبع و مزاجی که باشد، می‌کوشد هنگام پرداختن به فلسفه طبع خود را دخالت ندهد. طبع دلیلی نیست که عرفاً به رسمیت شناخته شده باشد و بنابراین فیلسوف برای نتیجه‌گیریهایش فقط ادله غیرشخصی را طلب می‌کند. با این همه طبع او، بیش از هر یک از مقدمات دقیقاً عینیش جانبگیری در او ایجاد می‌کند. کفه شواهدش را به این یا آن سو متمایل می‌کند و به ایجاد یک جهان‌نگری احساساتیت‌تر یا یک جهان‌نگری سنگدلانه‌تر کمک می‌کند، درست همان‌طور که فلان امر واقع (فاکت) یا فلان اصل چنین می‌کند. فیلسوف به طبعش اعتماد می‌کند. و چون در طلب جهانی است که با طبعش سازگار باشد، به هر نمایی از جهان که با آن سازگار باشد معتقد می‌شود.

وی احساس می‌کند اشخاص دارای طبع مخالف او با سرشت عالم خوانایی ندارند و در ته قلبش آنها را فاقد صلاحیت و در کار فلسفه «پرت از مرحله» تلقی می‌نماید، حتی اگر قدرت استدلال و احتجاج آنها از او بسی برتر باشد.

مع هذا او نمی‌تواند در هیچ محکمه‌ای، صرفاً به دلیل طبع و مزاج، مدعی قوه تشخیص یا مرجعیت برتر گردد. بنابراین، نوعی عدم صداقت در مباحثات فلسفی ما بروز می‌کند: یعنی از تواناترین مقدمه در میان مقدماتمان هرگز ذکری به میان نمی‌آید. اطمینان دارم اگر در این سخنرانیها این قاعده را بشکنیم و این مقدمه را ذکر نماییم، به روشنتر شدن مطلب یاری رسانده‌ایم، و از این رو من خود را به انجام چنین کاری مجاز می‌دانم.

البته در اینجا مردان بسیار شاخص منظور من هستند، مردانی با طرز فکری کاملاً خاص^۳ که مهر و نشان خود را بر فلسفه زدند و در تاریخ آن جای گرفتند. افلاطون، لاک، هگل، و اسپنسر چنین متفکران صاحب طبعی هستند. البته اغلب ما طبع عقلانی معینی نداریم، بلکه مخلوطی از اجزای متضاد به میزانی معتدل از هر کدام، هستیم. ما در مسائل و موضوعات مجرد بزحمت از ارجحیتهای خود آگاهیم. برخی از ما بسادگی مجاب و از آنها منصرف می‌شویم و دست آخر به تقلید از عقاید رایج می‌پردازیم، یا از عقاید ذینفوذ ترین فیلسوف مجاورمان، هر که باشد، پیروی می‌کنیم. اما آن چیزی که همیشه در فلسفه حائز اهمیت بوده این است که انسان باید اشیاء را «بیند»، آنها را درست به شیوه خاص خویش «بیند»، از دیدن آنها به هر شیوه مخالفی ناخشنود باشد. هیچ دلیلی ندارد تصور کنیم که این بینش قدرتمند ناشی از طبع از این پس دیگر در تاریخ اعتقادات انسان نقشی ندارد.

اما آن تفاوت طبع خاصی که در ذکر این نکات مقصود من است آن است که در ادبیات، هنر، حکومت، و آداب و رسوم نیز، همچون فلسفه، حائز اهمیت بوده است. در آداب و رسوم، مبادی آدابها و اشخاص بی‌قید

وجود دارند؛ در حکومت، اقتدارطلبان و هرج و مرج گرایان؛ در ادبیات، ناب گرایان یا آکادمیسین ها و واقع گرایان؛ در هنر، پیروان سنت کلاسیک و رمانتیکها. شما با این تضادها آشناید. خوب، در فلسفه نیز با تضادی کاملاً مشابه روبه رو هستیم که با دو اصطلاح «عقل گرا»^۴ (راسیونالیست) و تجربه گرا^۵ (آمپیریکست) بیان می شود. «تجربه گرا» یعنی دوستدار امور واقع در تمام تنوع خامشان؛ «عقل گرا» یعنی مرید اصول مجرد و ابدی. اما هیچ کس نمی تواند حتی ساعتی بدون هر دوی اینها، چه امور واقع و چه اصول انتزاعی به سربرد. پس تفاوت این دو بیشتر در تأکید است؛ مع هذا، همین تفاوت زنده ترین احساس انزجار متقابل را بین کسانی که بر یکی از این دو نهج تأکید می ورزند می پرورد. فوق العاده مناسب خواهد بود که، تضادی را که در شیوه های تلقی انسانها از عالمشان وجود دارد، با صحبت از طبع «تجربه گرا» و طبع «عقل گرا»، بیان کنیم. این اصطلاحات این تضاد را ساده و خلاصه می کنند.

معمولاً ساده تر و برجسته تر از این مردانی هستند که این اصطلاحات بر آنها دلالت می کند. چون در طبیعت انسانی هر تبدیل و ترکیبی ممکن است، و اگر اکنون من بر آنم که منظور خود را از عقل گرایان و تجربه گرایان با افزودن برخی خصوصیات توصیفی فرعی به هریک از این دو بهتر بیان کنم، از شما تقاضا می کنم این عمل مرا تا حدودی اختیاری تلقی کنید. من گونه هایی از ترکیب را انتخاب می کنم که طبیعت بکرات، اما نه به شیوه یکنواخت، عرضه می کند؛ و آنها را منحصراً از این جهت انتخاب می کنم که برای کمک به مقصود بعدی من، که بیان ویژگیهای پراگماتیسم است، مناسبترند. از نظر تاریخی مشاهده می کنیم اصطلاحات «تعقل گرایی»^۶ و «حس گرایی»^۷ مترادف با «عقل گرایی» (راسیونالیسم) و «تجربه گرایی» (آمپیریکسم) به کار رفته اند. اما به نظر می رسد طبیعت در اغلب موارد

4) rationalist 5) empiricist 6) intellectualism

7) sensationalism

یک گرایش ایدئالیستی و خوشبینانه را به تعقل گرایی اضافه می‌کند، در حالی که تجربه گرایان معمولاً ماتریالیست هستند و خوشبینی آنها به طور قطع امری مشروط و متزلزل است. عقل گرایی همیشه یگانه گرا^۸ است. از کلها و کلیها شروع می‌کند و هرچه بیشتر بر وحدت اشیاء تکیه می‌کند. تجربه گرایی از اجزاء شروع می‌کند و کل را به مجموعه‌ای از اجزاء تبدیل می‌کند — و بنابراین از این که خود را چند گانه گرا^۹ بخواند رویگردان نیست. عقل گرایی اغلب خود را مذهبیت از تجربه گرایی تلقی می‌کند — اما چون درباره این ادعا سخنان زیادی توان گفت، من اینجا صرفاً به اشاره‌ای اکتفا می‌کنم. این ادعا وقتی درست است که فرد عقل گرا آن چیزی باشد که انسان صاحب احساس خوانده می‌شود و وقتی که فرد تجربه گرا به سخت‌اندیش بودن افتخار کند. در چنین حالتی عقل گرا اغلب طرفدار آزادی اراده هم هست و تجربه گرا نیز یک جبری^{۱۰} خواهد بود (من رایجترین اصطلاحات بین مردم را به کار می‌برم). و بالاخره، عقل گرا در اظهاراتش خلق و خوئی جزئی دارد،^{۱۱} در حالی که تجربه گرا ممکن است شکاکتر و بیشتر پذیرای بحث و گفتگو باشد.

من این ویژگیها را در دو ستون می‌نویسم. گمان می‌کنم اگر به این دو ستون به ترتیب عنوان «نرم‌اندیشان»^{۱۲} و «سخت‌اندیشان»^{۱۳} بدهم شما عملاً دو سنخ آرایش فکری مورد نظرم را تشخیص خواهید داد.^{۱۴}

- 8) monistic 9) pluralistic 10) fatalist 11) dogmatic
12) tender-minded 13) tough-minded

(۱۴) همانطور که ملاحظه می‌شود جیمز از دو اصطلاح انگلیسی فوق معنای مصطلح آنها را مورد نظر ندارد، بلکه او از این دو واژه به صورت دو عنوان قراردادی برای دو نوع طرز فکر مختلف با مختصات معین و جداگانه که در دو ستون فوق آمده‌اند استفاده می‌کند. ما هم در ترجمه فارسی دو عنوان «سخت‌اندیشان» و «نرم‌اندیشان» را به طور قراردادی برای هر کدام از این دو طرز فکر برگزیدیم. — م.

نرم اندیش	سخت اندیش
عقل گرا (به وسیله «اصول» هدایت می شود)	تجربه گرا (به وسیله «امور واقع» هدایت می شود)
تعقل گرا	حس گرا
ایدئالیست	ماتریالیست
خوشبین	بدبین
مذهبی	غیرمذهبی
اختیارگرا	تقدیرگرا
یگانه گرا	چندگانه گرا
جزمی	شکاک

تقاضا می‌کنم این سؤال را که آیا هریک از این دو آمیزه مخالف را که نوشته‌ام از پیوستگی و انسجام درونی برخوردار است یا نه اندکی به تأخیر اندازید — زیرا بزودی مطالب زیادی در این باره خواهم گفت. برای مقصود فعلی ما همین کافی است که اشخاص نرم‌اندیش و سخت‌اندیش، متصف به خصائلی که برای آنها برشمردم، هر دو واقعاً وجود دارند. محتملاً هریک از شما نمونه‌های شاخصی از هر دو سنخ را می‌شناسید و می‌دانید هر نمونه درباره نمونه دیگری که در آن سوی خط قرار دارد چگونه فکر می‌کند. آنها نسبت به هم نظر خوبی ندارند. تعارض آنها، هرگاه طبایع تند داشته‌اند، در همه اعصار بخشی از جَو فلسفی زمان را شکل بخشیده است. امروز هم بخشی از جَو فلسفی را شکل می‌بخشد. سخت‌اندیش، نرم‌اندیش را احساساتی و نازکدل می‌داند. نرم‌اندیش سخت‌اندیش را نامهذب، زمخت، یا بی‌رحم تلقی می‌کند. واکنش آنها نسبت به هم شبیه واکنشی است که هنگام اختلاط تورستهای بوستونی با جمعیتی نظیر اهالی کریپل کریک^{۱۵} بروز می‌کند. هر کدام دیگری را دون

خود می‌داند. اما این تحقیر در یک مورد با سرگرمی و تفریح همراه است و در مورد دیگر با سایه‌ای از ترس.

حال، همانطور که قبلاً به تأکید گفتم در فلسفه اندکی از ما بوستونیان نوپای صاف و ساده هستیم و اندکی از سنخ مردمان خشن و آزموده کوه «راکی»^{۱۶}. اغلب ما نسبت به چیزهای خوب در دو سوی این خط کشتی در خود حس می‌کنیم. البته واقعیات خوبند—هر قدر می‌توانید به ما از امور واقع بدهید. اصول هم خوبند—هر قدر می‌توانید به ما اصول بدهید. اگر به یکی از این طرق به جهان بنگرید، جهان بدون شک واحد است؛ اما اگر به طریق دیگر به آن بنگرید، البته کثیر است. بیایید نوعی وحدت در کثرت را اختیار کنیم و بگوییم جهان هم واحدست هم کثیر. هر چیز بالضرورة مقدر است و مع هذا اراده‌های ما آزادند: پس نوعی جبرگرایی توأم با اختیار همانا فلسفه حقیقی است. شر اجزاء انکارناپذیر است، اما کل نمی‌تواند شر باشد: پس بدبینی عملی می‌تواند با خوشبینی مابعدالطبیعی تلفیق گردد. وقس علی هذا. شخص عامی عادی در فلسفه چون هرگز بر عقیده خود جازم نیست هرگز دستگاه فلسفی خود را نظم و ترتیب نمی‌بخشد، بلکه با ابهام در بخشهای به ظاهر موجهی از آن به سر می‌برد تا بتواند خود را با وسوسه‌های پی‌دربی وفق دهد.

اما برخی از ما چیزی بیش از یک فرد عامی صرف در فلسفه هستیم. ما شایستگی داریم که ورزشکاران آماتور خوانده شویم، و از این همه بی‌ثباتی و نوسان در اعتقادمان رنج می‌کشیم. و تا وقتی که عناصر ناسازگار دو سوی متقابل خط را به هم می‌آمیزیم، نمی‌توانیم از ضمیر عقلانی شایسته‌ای برخوردار باشیم.

اکنون به نخستین نکته تحقیقاً مهم که مایل به ذکر آنم می‌رسم. هیچ‌گاه مثل امروز این همه افراد با تمایلات قاطع تجربه‌گرایانه وجود نداشته است. می‌توان گفت کودکان ما تقریباً با روحیه علمی به دنیا می‌آیند. اما

احترام ما به امور واقع دینداری را به کلی در ما خنثی نکرده است. خود این تقریباً جنبه‌ای مذهبی دارد. خلق و خوی علمی ما صبغهٔ دینی دارد. اکنون مردی از این سنخ را در نظر بگیرید و فرض کنید یک آماتور در فلسفه نیز باشد که مایل نیست مانند یک فرد عامی نظام «درهم و برهمی» از فلسفه برای خود درست کند، در این صورت اکنون، در این سال مسعود ۱۹۰۶ میلادی، او موقعیت خود را چگونه خواهد دید؟ او خواهان حقایق است: خواهان دانش است؛ اما در عین حال خواهان یک مذهب نیز هست. و از آنجا که در فلسفه نه یک مبتکر مستقل، بلکه یک آماتور است، طبیعتاً در طلب راهنمایی متخصصان و افراد حرفه‌ای است که در این زمینه سراغ دارد. بسیاری از شما حاضران، و شاید اکثر شما، آماتورهایی دقیقاً از همین گونه‌اید.

در حال حاضر واقعاً کدام یک از فلسفه‌های عرضه شده را می‌باید که به نیازتان پاسخ دهد؟ شما یک فلسفه تجربه‌گرا را می‌باید که به قدر کافی مذهبی نیست، و یک فلسفه مذهبی را که بقدر کافی تجربه‌گرا نیست تا مقصود شما را برآورد. اگر به محافلی که در آنها امور واقع بیش از هر چیز مورد عنایتند توجه کنید، تمامی برنامهٔ سخت‌اندیشان را در فعالیت و «نزاع میان دانش و مذهب» را گرم می‌بینید. خواه این، سخت‌اندیشی از کوه راکی نظیر هاگل^{۱۷} با یگانه‌گرایی مادیش، خدای اثیریش، و طعنه‌اش به خدای شما به عنوان یک «ستون فقرات گازی شکل» باشد و خواه اسپنسر^{۱۸} باتلقیش از تاریخ جهان به مثابه تجدید توزیع صرف ماده و حرکت و بیرون راندن محترمانهٔ مذهب — که البته می‌تواند به حیات خود ادامه دهد، اما هرگز نباید سر و کله‌اش درون معبد پیدا شود.

ظی صد و پنجاه سال گذشته، به نظر می‌رسد پیشرفت علم به معنای گسترش جهان مادی و تقلیل اهمیت انسان بوده است. نتیجه این جریان را می‌توان رشد احساس طبیعت‌گرایانه یا مثبت‌گرایانه نامید. انسان دهندهٔ

قانون به طبیعت نیست، بلکه گیرنده آن است. آنکه استوار می‌ایستد طبیعت است؛ آنکه باید خود را تطبیق دهد انسان است. انسان باید حقیقت را، هر قدر هم غیرانسانی باشد، ثبت کند و از آن تبعیت نماید! خودجوشی و دلیری رمانتیکی سپری گشته‌اند و منظره موجود ماتریالیستی و ملال آور است. آرمانها همچون فرآورده‌های فرعی و بیروح زیست‌شناسی به نظر می‌آیند. عالی بوسیله دانی تبیین می‌شود و برای همیشه به عنوان موردی از «هیچ چیز جز» تلقی می‌گردد. هیچ چیز جز گونه دیگری از یک نوع کاملاً پست‌تر. در یک کلام با عالمی مادی روبه‌رو هستید که فقط سخت‌اندیشان با آن تجانس روحی دارند و خودشان را در خانه خویش احساس می‌کنند.

حال اگر به سمت مقابل به محفل مذهبی همدردی و تسلا روی کنید و با فیلسوفان نرم‌اندیش به رایزنی پردازید، چه می‌یابید؟

فلسفه مذهبی در این عصر و نسل و در میان ما مردم انگلیسی زبان، به دو گونه اصلی وجود دارد — یکی از این دو رادیکالتر و تهاجمی‌تر است، و گونه دیگر بیشتر به نظر می‌رسد به جنگ در حال عقب‌نشینی آهسته مشغول است. منظوم از جناح رادیکالتر فلسفه مذهبی همان فلسفه موسوم به ایدئالیسم استعلایی^{۱۹} مکتب انگلیسی-هگلی است، یعنی فلسفه مردانی نظیر گرین^{۲۰}، کردز^{۲۱}، بوزنکت^{۲۲}، و رویس^{۲۳}. این فلسفه بر ساعیترین اعضای روحانیت پروتستانی ما تأثیری عظیم داشته است. این فلسفه‌ای است وحدت وجودی^{۲۴} و بدون شک تیغه خداپرستی سنتی را در پروتستانتیسم تاحدود زیادی کند کرده است.

مع الوصف این خداپرستی باقی مانده است. این خداپرستی فرزند خلف همان خداپرستی جزمی مدرسی است که پس از طی مراحل پیاپی اعطای امتیاز هنوز با سختگیری در مدارس دینی کلیسای کاتولیک تدریس می‌شود. تا مدتها در میان ما رسم بر این بود که آن را فلسفه مکتب اسکاتلندی

بنامیم. و مراد من از فلسفه‌ای که در حال جنگ آهسته عقب‌نشینی می‌کند همین فلسفه است. در میان دست‌اندازیهای تدریجی هگلیان و سایر فلاسفه معتقد به «مطلق»^{۲۵} از یک سو، و پیروان تکامل‌گرایی علمی^{۲۶} و لادریون از سوی دیگر، کسانی که چنین فلسفه‌ای را به ما عرضه می‌کنند، یعنی جیمز مارتینو^{۲۷}، پروفیسور باون^{۲۸}، پروفیسور لاد^{۲۹}، و سایرین، باید خود را سخت در فشار احساس کنند. این فلسفه، که تا دلتان بخواهد بی‌غل و غش و ساده است، از طبعی رادیکال برخوردار نیست. بلکه التقاطی و سازشکارانه است، و بالاتر از هر چیز در جستجوی یک «شیوه همزیستی»^{۳۰} است. این فلسفه حقایق داروینسم و حقایق مربوط به زیستشناسی مغز را می‌پذیرد، اما با آنها هیچ عمل فعال و پرشوری انجام نمی‌دهد. این فلسفه لحن قاهر و پیروزمندانه ندارد، و در نتیجه فاقد «حیثیت و اعتبار» است. در حالی که مطلق‌گرایی، به خاطر سبک رادیکالترش، تاحدودی از «حیثیت و اعتبار» برخوردار است.

اگر بخواهید به مکتب نرم‌اندیشی روی آورید، ناچار باید یکی از این دو نظام را برگزینید. و اگر آنگونه که من تصور کرده‌ام دوستدار امور واقع باشید، ردپای عقل‌گرایی یا تعقل‌گرایی را بر روی هر چیز در طرف دیگر خط پیدا می‌کنید. البته شما از ماتریالیسمی که ملازم تجربه‌گرایی حاکم است می‌گریزید، اما بهای فرارتان را با از دست دادن ارتباط با بخشهای ملموس زندگی می‌پردازید. فلاسفه‌ای که مطلق‌گراترند در چنان سطح مرتفعی از تجربه به سر می‌برند که هرگز حتی کوششی هم برای فرود آمدن از خود نشان نمی‌دهند. ذهن مطلقی که اینها به ما عرضه می‌دارند، ذهنی که عالم ما را از طریق اندیشیدن آن ایجاد می‌کند، می‌تواند — تا وقتی خلاف آن ثابت نشده باشد — هر یک از میلیونها عالم دیگر را بخوبی این یکی ایجاد کرده باشد. شما نمی‌توانید حتی یک چیز خاص واقعی از مفهوم آن استنتاج کنید. این با هر حالتی از اشیاء، که به هر صورتی در عالم ناسوت حقیقت

داشته باشد، سازگار است. و خدای «تئیستی» نیز اصلی است که تقریباً همان اندازه عقیم است. شما باید به سراغ جهانی که آفریده است بروید تا بتوانید اطلاعی از خصلت واقعی او به دست آورید؛ وی چنان خدایی است که یک بار و برای همیشه آن چنان جهانی را ساخته است. خدای نویسندگان تئیست در ارتفاعاتی به همان اندازه مجرد زندگی می‌کند که «مطلق» به سر می‌برد. مطلق‌گرایی تا حدی از خود جنب و جوش نشان می‌دهد، ولی تئیسم رایج بیروحترو ملال‌آورتر است، اما هر دو به یک اندازه پرت و میان تهی‌اند. آنچه «شما» طالبید فلسفه‌ای است که نه تنها قدرت تجرید فکریتان را به کار اندازد، بلکه پیوند مثبتی نیز با جهان واقعی زندگیهای متناهی انسانی برقرار نماید.

شما نظامی را می‌خواهید که این هر دو چیز را با هم تلفیق کند، یعنی وفاداری علمی به امور واقع و رغبت به حساب آوردن آنها — خلاصه، روحیه تطبیق و سازش — اما همچنین اعتماد قدیمی به ارزشهای انسانی و خودجوشی ناشی از آن خواه از سنخ مذهبی یا از سنخ رمانتیک را داشته باشد. پس این است معما و معضل شما: شما دو جزء مطلوبتان^{۳۱} را به طرزی گریزناپذیر جدا از یکدیگر می‌بینید. شما تجربه‌گرایی را فاقد خوی انسانی و همراه با لامذهبی می‌یابید؛ و یا با یک فلسفه عقل‌گرا روبروید که هرچند ممکن است خود را مذهبی بخواند، اما فاقد هرگونه تماس معینی با واقعیت‌های ملموس و غمها و شادبهاست.

من به یقین نمی‌دانم چه تعداد از شما آن قدر با فلسفه محسوس هستید که منظور مرا از این سرزنش آخر کاملاً درک کنید، بنابراین اندکی بیشتر بر خصوصیت غیرواقعی تمام نظامهای عقل‌گرا، که معتقدان جدی به امور واقع در میان شما اینچنین از آن بیزارند، درنگ می‌کنم.

ایکاش دو صفحه نخست رساله‌ای را که دانشجویی یکی دو سال پیش به من سپرد حفظ کرده بودم. این دو صفحه نظر مرا با چنان وضوحی بیان

می‌کردند که از اینکه اکنون نمی‌توانم آنها را برایتان بخوانم متأسفم. این مرد جوان، که فارغ‌التحصیل یکی از کالجهای غرب بود، سخنش را چنین آغاز می‌کرد که از نظر او همیشه مسلم فرض می‌شد که هر وقت شما به یک کلاس فلسفه وارد می‌شوید ناچارید با عالمی رابطه برقرار کنید که یکسره متفاوت از جهانی است که در پشت سرتان در کوچه ترک کرده‌اید. می‌گفت فرض می‌شد این دو آنقدر به هم بی‌شباهتند که محتملاً نمی‌توانید ذهنتان را در آن واحد به هر دوی آنها معطوف دارید. جهان تجارب شخصی واقعی که کوچه به آن تعلق دارد بیش از حد تصور متکثر، آشفته، گل‌آلود، دردناک، و سردرگم است. اما جهانی که استاد فلسفه به شما عرضه می‌دارد ساده، تمیز، و والاگهر است. تضادهای زندگی واقعی در آن وجود ندارد. معماری آن کلاسیک است. اصول عقلی طرحهای کلی آن را ترسیم می‌کند و ضروریات منطقی اجزایش را به هم می‌چسباند. پاکی و والایی بارزترین جلوه‌های آنند. نوعی معبد مرمین است که بر تارک کوهی می‌درخشد.

اما درواقع امر، این امر بیش از آنکه تصویری از این جهان واقعی باشد چیزی است کاملاً اضافی که بر روی آن ساخته شده است، محرابی است کلاسیک که تخیل عقل‌گرا می‌تواند از دست خصلت بیش از حد آشفته و گوتیک واقعیت‌های صرف به درون آن پناه برد. تبیینی از جهان ملموس و واقعی ما نیست، بلکه یکسره چیز دیگری است، جایگزین آن است، یک مرهم و یک راه‌گریز است.

طبع آن، اگر بتوان واژه طبع را در اینجا به کار برد، یکسره با طبع هستی در شکل عینی آن بیگانه است. پالودگی^{۳۲} مشخصه فلسفه‌های تعقل‌گرای ماست. آنها به طرزی لطیف اشتیاق به موضوعات پالوده تفکر و تأمل را، که خواهش ذهنی بس نیرومندی است، سیراب می‌کنند. اما من به جد از شما می‌خواهم به بیرون و به این جهان عظیم واقعیت‌های ملموس، به آشفتگی هراس‌آورشان، به شگفتیها و بیرحمیشان، و به سرکشی که از خود نشان

می دهند بنگرید و آنگاه بمن بگوئید آیا واقعاً واژه «پالوده» همان صفت توصیفی اجتناب ناپذیری است که بر زبان شما جاری می شود؟ البته درست است که پالودگی جایگاه خودش را در اشیاء دارد. اما فلسفه ای که فقط از پالودگی دم زند هرگز ذهنی با طبع تجربه گرا را راضی نخواهد کرد. بلکه بیشتر بنایی مصنوعی به نظر خواهد آمد. به همین دلیل برخی مردان اهل دانش را مشاهده می کنیم که ترجیح می دهند به مابعدالطبیعه به عنوان چیزی یکسره تارک دنیا و وهمی پشت کنند، و مردان اهل عمل هم غبار فلسفه را از پاهایشان می تکانند و آوای وحش را دنبال می کنند.

در احساس رضایتی که یک نظام ناب، ولی غیر واقعی، یک ذهن عقل گرا را پر می کند حقیقتاً چیزی اندکی مخوف وجود دارد. لاینیتز ذهنی عقل گرا بود که از اغلب اذهان عقل گرا به امور واقع علاقه بیشتری داشت. با این حال اگر می خواهید تصنع مجسم را مشاهده کنید، کافی است فقط نوشته جذاب او یعنی «عدل الهی»^{۳۳} را بخوانید که در آن می کوشد مشبتهای الهی را نسبت به انسان توجیه نماید و اثبات کند جهانی که در آن زندگی می کنیم بهترین جهان ممکن است. بگذارید نمونه ای از آنچه را که منظور من است بازگو کنم.

از جمله موانع دیگری که بر سر راه فلسفه خوشبینانه لاینیتز قرار دارد، شمار لعنت شدگان ابدی است. او این مطلب را، که شمار لعنت شدگان در مورد ما انسانها بینهایت بیشتر از شمار رستگاران است، به مثابه مقدمه ای از علمای الهی می گیرد، و آنگاه بدین طریق در رد آن به استدلال می پردازد:

«اگر عظمت واقعی شهر خدا را در نظر بگیریم، شر در قیاس با خیر تقریباً هیچ به نظر خواهد رسید. کوئلیوس سکوندوس کوریو^{۳۴} کتاب کوچکی به نام «عظمت قلمرو آسمانی»^{۳۵} نگاشته است که چندی پیش مجدداً به

33) *Théodicée* 34) *Coelius Secundus Curio*

35) *De Amplitudine Regni Coelestis*

طبع رسید، اما او نتوانست گستردگی قلمرو آسمانی را احصا کند. قدامت تصورات ناچیزی از آثار خداوند داشتند... چنین می‌پنداشتند که فقط زمین ما مسکون است و حتی تصور وجود ساکنینی در طرف مقابل ما در روی کره زمین آنها را به تعجب وامی‌داشت. بقیه جهان از نظر آنها در تعدادی گوی درخشان و چند کره بلورین خلاصه می‌شد. اما امروزه، صرف‌نظر از هر حدودی که برای عالم قائل باشیم، باید بپذیریم که تعداد بشمارای از کرات به بزرگی کره خودمان یا بزرگتر، در آن وجود دارند. این کرات حق دارند که مثل زمین مسکنه ذی‌شعور داشته باشند. اما از این گفته ضرورتاً نتیجه نمی‌شود که آنها انسان باشند. زمین ما تنها یکی از شش قمر اصلی خورشید ماست. از آنجا که همه ثوابت خورشیدند، می‌توان مشاهده کرد زمین ما چه جای کوچکی را در میان جهان قابل رؤیت اشغال می‌کند، زیرا فقط قمری از یکی از آنهاست، حال، ممکن است در همه این خورشیدها جز مخلوقات سعادت‌مند نباشند؛ و هیچ چیز ما را وادار به این اعتقاد نمی‌کند که شمار لعنت‌شدگان بسیار زیاد است. «زیرا برای فایده‌ای که خیر از شر به دست می‌آورد نمونه‌ها و سرمشقهای اندک هم کافی است». به علاوه از آنجا که هیچ دلیلی برای این فرض نیست که ستارگان همه جا وجود داشته باشند، آیا ممکن نیست در آن سوی منطقه ستارگان فضای عظیمی وجود داشته باشد؟ و آیا ممکن نیست آن فضای عظیم، که همه این منطقه را احاطه می‌کند انباشته از خوشبختی و شکوهمندی باشد؟... اکنون زمین ما و ساکنانش چه وضعی پیدا می‌کند؟ آیا به چیزی بینهایت کوچکتر از یک نقطه فیزیکی تقلیل نیافته است؟ زیرا زمین ما در قیاس با فاصله ثوابت نقطه‌ای بیش نیست. بنابراین بخشی از هستی که بر ما معلوم است، در مقایسه با بخشی از آن که بر ما مجهول است، ولی ناچاریم آن را بپذیریم، تقریباً هیچ است. و تمام شروری که می‌شناسیم در این تقریباً هیچ جای گرفته‌اند؛ پس این نتیجه به دست می‌آید که، در قیاس با خیراتی که جهان دربردارد، شرور تقریباً هیچ‌اند.

لایبنتز در حایی دیگر چنین ادامه می‌دهد:

«نوعی عدل موجود است که نه طالب اصلاح مجرم است، نه در پی ایجاد سرمشقی برای دیگران، و نه ترمیم صدمه و آسیب. این عدل بر تناسب صرف متکی است که در جبران کار شر نوعی رضایت پیدا می‌کند. طرفداران سوسینوس^{۳۶} و هابز^{۳۷} به این عدل کیفری، که در حقیقت عدلی تلافی جویانه است و خداوند در موقعیتهای بسیار برای خود محفوظ داشته است، ایراد کرده‌اند... این عدل همواره بر تناسب اشیاء متکی است و نه فقط طرف مظلوم، بلکه همه صاحبان بصیرت را نیز راضی می‌کند، همان‌طور که یک قطعه موسیقی زیبا یا بنایی با معماری ظریف یک ذهن سالم را راضی می‌کند. از این‌روست که عذاب لعنت‌شدگان ادامه می‌یابد، حتی اگر دیگر باعث رویگردانی هیچ‌کس از گناه نشود، و پاداش آمرزیدگان ادامه می‌یابد، حتی اگر یک نفر را هم در طریق ثواب ثابت‌قدم ننماید. لعنت‌شدگان، به خاطر استمرار در گناه، همواره عقابهای جدیدی را متوجه خویش می‌سازند و آمرزیدگان، به واسطه پیشرفت بیوقفه در طریق ثواب، شادمانیهای تازه‌ای را نصیب خود می‌نمایند. هر دوی این واقعیتهای بر اصل تناسب متکی است... زیرا، همان‌طور که گفته شد، خداوند همه چیز را به حد کمال در هماهنگی آفریده است».

درک ضعیف لایبنتیز از واقعیت چنان واضح است که نیازی به تفسیر من ندارد. روشن است که هرگز تصویر واقع‌گرایانه‌ای از تجربه یک روح لعنت‌شده حتی به آستانه مغز او هم خطور نکرده است. و نیز درک نکرده است که هرچه شمار «نمونه‌های» دسته «گمراه»، که چون باجی است که خداوند به تناسب ابدی می‌پردازد، کمتر باشد، به همان اندازه هم فخرآمرزیدگان از انصاف دورتر است. آنچه او ارائه می‌کند تمرین ادبی خنکی است که ذات خنکش را آتش دوزخ نیز گرم نمی‌کند. و به من ایراد نگیرید که برای نشان دادن کم‌مایگی تفلسف عقل‌گرایانه

۳۶) Sucinians، طرفداران دکترین فاوستوس سوسینوس Faustus Sosinus که منکر الوهیت مسیح و تثلیث بودند و گناه و رستگاری را بطریقی عقلانی تبیین می‌کردند. — م. ۳۷) Hobbes

ناچار به عصر کم‌مایه کلاه‌گیس مصنوعی بازگشته‌ام. به چشم یک ذهن دوستدار امور واقع، خوشبینی عقل‌گرایانه امروز نیز همین قدر کم‌مایه و سطحی است. جهان کنونی چیزی است کاملاً باز، ولی عقل‌گرایی نظام‌ساز است، و نظامها باید بسته باشند. برای مردان درگیر در زندگی عملی، کمال چیزی است به غایت دوردست و هنوز در روند انجام شدن. اما عقل‌گرایی این تلقی از کمال را فقط توهمی درباره متناهی و نسبی می‌داند: از دیدگاه عقل‌گرایی زمینه مطلق اشیاء کمالی جاودانه کامل است.

من در نوشته‌ای از نویسنده دلیر آنارشیت، موريسن آى. سويفت^{۳۸}، با نمونه جالبی از شورش علیه خوشبینی‌گرایی سطحی و کم‌مایه فلسفه رایج مذهبی روبه‌رو می‌شوم. آنارشيسم آقای سويفت اندکی از آنارشيسم من فراتر می‌رود، اما اقرار می‌کنم که به میزان قابل ملاحظه‌ای با عدم رضایتش از خوشبینی‌گراییهای ایدئالیستی رایج امروزی همدردم، و می‌دانم که برخی از شما نیز از ته قلب با آن همدردی می‌کنید. او جزوه‌اش، به نام «انقیاد انسان»^{۳۹}، را با یک سلسله از اخبار شهر از روزنامه‌ها (خودکشی، مرگ و میر در اثر گرسنگی، و نظایر آن) به عنوان نمونه‌هایی از حکومت متمدن ما آغاز می‌کند. برای مثال:

«امروز جان کارکرن^{۴۰} دفتردار، پس از یک راهپیمایی دشوار میان برف از یک سوی شهر تا سوی دیگر، به امید عبث یافتن کار، و در حالی که با زن و شش فرزندش چیزی برای خوردن نداشتند و دستور تخلیه منزلشان به دلیل عدم پرداخت اجاره صادر شده بود با نوشیدن اسید کربولیک به زندگی خود خاتمه داد. کارکرن سه هفته پیش به علت بیماری شغل خویش را از دست داده و طی مدت بیماری اندوخته ناچیزش به پایان رسیده بود. دیروز در دسته برف روبان شهر کاری به دست آورد، اما به علت ضعف شدید ناشی از بیماری، ناچار پس از یک ساعت تلاش با پاروها کار را ترک

38) Morrison I. Swift 39) *Human Submission*

40) John Corcoran

گفت. آن گاه کار خسته کننده جستجوی شغل از نو آغاز شد. شب گذشته کارکن کاملاً نومید به خانه بازگشت و با زن و فرزندان گرسنه و یادداشت تخلیه روی در خانه مواجه شد. او صبح امروز با زهر خودکشی کرد.

«[آقای سویت ادامه می دهد] نمونه های متعدد دیگری از این قبیل پیش روی من است و بآسانی می توان دایرة المعارفی را از آنها پر کرد. این چند نمونه اندک را هم من به عنوان تعبیری از عالم نقل می کنم. نویسنده ای در یک مجله جدید انگلیسی می گوید (ما از حضور خدا در جهاناش آگاهیم).

پروفسور رویس می نویسد: حضور بدی در نظم زمانی شرط کمال نظم ابدی است. («جهان و فرد»^{۴۱}، جلد دوم، ص ۳۸۵). اف. اچ. برادلی^{۴۲} می گوید: (مطلق از هر ناموزونی و از همه کثرتی که دربر دارد غنیر می شود) («نمود و واقعیت»^{۴۳}، ص ۲۰۴). منظور او این است که این آدمهای نابوده شده جهان را غنیر می سازند، و این فلسفه است. اما در حالی که پروفسور رویس و پروفسور برادلی و لشکری از اندیشه مندان بی شبه پیلۀ شکم سیر به نشان دادن واقعیت و مطلق و توجیه شر و رنج می پردازند، این است وضعیّت تنها موجودات دارای آگاهی پیشرفته از چیستی جهان در هر جای عالم که ما بر آن وقوف داریم. واقعیت آن چیزی است که این مردم تجربه می کنند و مرحله ای مطلق از جهان را نشان می دهد. این تجربه شخصی شایسته ترین افراد در محفل معرفت ماست که تجربه کنند و به ما بگویند حاصل تجربه شان چیست. اما تفکر این اشخاص پیرامون تجربه در مقایسه با لمس مستقیم و شخصی جهان توسط آنان که خودشان آن را احساس می کنند، به کجا می رسد؟ فلاسفه با سایه ها سروکار دارند، در حالی که کسانی که زندگی و حس می کنند حقیقت را می دانند. و اینک ذهن نوع بشر — و نه هنوز ذهن فلاسفه و طبقات ممتاز — بلکه ذهن توده های

41) *The World and The Individual* 42) F.H. Bradley

43) *Appearance and Reality*

عظیم انسانهایی که در سکوت می اندیشند و احساس می کنند به این عقیده می رسد. آنها دارند درباره جهان قضاوت می کنند، همان گونه که تاکنون به مفسران مذهب و علم اجازه داده اند درباره آنها قضاوت کنند....»

«این کارگر کلیوندی که خود و فرزندانش را به قتل رسانده است [یکی دیگر از موارد نقل شده] یکی از بهت آورترین واقعیتهای عنصری این دنیای جدید و این عالم است؛ و نمی تواند با تمام رسالات درباب خدا؛ عشق، و هستی، که در خلأ و پوچی تاریخی خود با بیچارگی به موجودیتشان ادامه می دهند، پرده پوشی یا کوچک انگاشته شود. این یکی از عناصر بسیط تقلیل ناپذیر حیات این جهان، پس از میلیونها سال عمر و بیست قرن از زمان مسیح است. موقعیت آن در جهان ذهنی مثل موقعیت اتمها یا زیر-اتمها در جهان فیزیکی است، یعنی اولیه و فنا ناپذیر است. و آنچه را که برای انسان آشکار می کند دورویی هر فلسفه ای است که در این رخدادها عامل نهایی هر تجربه آگاهانه را مشاهده نکند. این واقعیات به طرزی قاطعانه پوچی مذهب را ثابت می کنند. انسان باز هم به مذهب دوهزار قرن یا بیست قرن دیگر فرصت نخواهد داد تا خود را از نو بیازماید و وقت بشر را ضایع کند. مهلت آن تمام شده و آزمایشش به پایان رسیده است. کارنامه خودش آن را پایان داده است. بشر نمی تواند اعصار متمادی را تا ابد برای آزمایش نظامهای بی اعتبار تلف کند.»^{۴۴}

چنین است واکنش یک ذهن تجربه گرا در مقابل صورت غذای عقل گرایانه. پاسخ او یک «نه، متشکرم» قاطع است. آقای سویت می گوید «مذهب همانند خوابگردی است که اشیاء واقعی برایش تهی اند»، و چنین است امروز حکم هر متذوق جلدی و جستجوگر فلسفه — یحتمل با احساساتی اندکی خفیفتر — که به استادان فلسفه روی می آورد تا بدین وسیله نیازهای طبیعت خود را به طور کامل ارضا کند. نویسندگان تجربه گرا به او نوعی ماتریالیسم می دهند و عقل گرایان به او چیزی مذهبی می بخشند، اما برای

این نوع مذهب «چیزهای واقعی تهی اند». بنابراین او به صورت داور ما فلاسفه درمی آید. چه بخواهیم و چه نخواهیم ما را محتاج می بیند. هیچ کدام از ما نمی تواند حکم او را خوار شمارد، زیرا گذشته از همه چیز، ذهن او همان ذهن نوعاً کامل است، ذهنی که جمع تقاضاهایش از همه بیشتر است و انتقادهای و نارضایتیهایش در درازمدت مرگبارند.

در اینجاست که راه حل خاص من پدیدار می شود. من آن چیزی را که نام عجیب پراگماتیسم به خود گرفته است به مثابه فلسفه ای پیشنهاد می کنم که می تواند هر دو گونه تقاضا را برآورد. این فلسفه می تواند همانند فلسفه های عقل گرا مذهبی بماند، اما در عین حال، همانند فلسفه های تجربه گرا غنیترین تماس را با واقعیتهای حفظ کند. امیدوارم بتوانم بسیاری از شما را در حالی ترک کنم که همان نظر مساعد مرا نسبت به آن پیدا کرده باشید. از آنجا که وقت من روبه اتمام است به معرفی خود پراگماتیسم نخواهم پرداخت. این کار را به جلسه آینده موکول می کنم. اکنون ترجیح می دهم اندکی به آنچه که گفتم بازگردم.

اگر کسانی از شما فیلسوفان حرفه ای باشند، و می دانم که برخی از شما چنینند، بدون شک سخنرانی مرا تا حد غیرقابل بخشایش و حتی فوق العاده ای خام و ناپخته حس خواهید کرد. خواهید گفت: نرم اندیش و سخت اندیش، چه تفکیک خشنی! و به طور کلی، در حالی که فلسفه پر از تعقالات ظریف و لطایف و باریک بینیهاست، و در حالی که هر نوع ترکیب و گذار ممکن در محدوده آن حاصل می شود، نمایش صحنه جدال آن به مثابه نوعی مبارزه لجام گسیخته میان دو طبع متخاصم چیزی نیست جز کاریکاتوری خشن و تقلیل چیزهای والا به پست ترین نوع بیان ممکن! چه دیدگاه کودکانه نامربوطی! و نیز چقدر احمقانه است که انتزاعی بودن نظامهای عقل گرا را جنایتی تلقی کنیم و آنها را، به خاطر اینکه خود را همچون محرابها و گریزگاههایی به ما عرضه می کنند تا ادامه جهان واقعیات، طرد کنیم. آیا همه تئوریهای ما صرفاً چاره و گریزگاه نیستند؟ و اگر فلسفه قرار است مذهبی باشد چگونه می تواند چیزی جز مأمنی برای گریز از

خشونت سطح واقعیت باشد؟ از فلسفه چه کاری از این بهتر ساخته است که ما را از چنگال احساسهای حیوانی خود فراتر کشد و در آن چارچوب عظیم اصول ایدئالی و محیط بر هر واقعیت، که دست عقل بدان می رسد، مأوای دیگر و والاتری برای اذهانمان نشان دهد؟ اصول و نظریات عام چگونه می توانند چیزی جز طرحهایی مجرد باشند؟ آیا کلیسای جامع کلن بدون طرح یک معمار ساخته شد؟ آیا ظرافت فی نفسه زشت و مکروه است؟ آیا زمختی واقعی تنها چیز حقیقی است؟

باور کنید من تمام سنگینی این ادعاینامه را احساس می کنم. تصویری که من ارائه کردم البته بی اندازه ساده شده و خام است. اما، همانند همه انتزاعات، فایده خویش را اثبات خواهد کرد. اگر فلاسفه حق دارند حیات جهان را به طور مجرد بررسی کنند نباید از بررسی انتزاعی حیات خود فلسفه شکوه ای داشته باشند. درواقع تصویری که من به دست داده ام، گرچه پرداخت نشده و خلاصه است، اما دقیقاً صحیح است. طبایع با اشتیاقها و اکراههایشان فلسفه انسانها را معین می کنند و همواره چنین خواهند کرد. جزئیات نظامها را می توان خرد خرد مستدل کرد و وقتی شاگردی روی یک نظام کار می کند اغلب ممکن است جنگل را به خاطر یک درخت فراموش کند. لذا وقتی کار به پایان رسید ذهن همیشه عمل بزرگ جمع بندی خود را انجام می دهد، و نظام بی درنگ همچون موجودی زنده، با آن نشان عجیب و ساده فردیت که در خاطره مان جای کرده است درمقابل شخص می ایستد، درست همانند شبیح انسانی، آن گاه که دوستی یا دشمنی از ما می میرد.

تنها والت ویتمن نبود که می توانست بنویسد: «آن کس که این کتاب را لمس کند انسانی را لمس کرده است.» کتب همه فلاسفه بزرگ به انسانها می مانند. احساس ما از وجود یک چاشنی شخصی اساسی در هر یک از آنها، که ویژه اما توصیف ناپذیر است، لطیفترین میوه تربیت کامل فلسفی خود ماست. هر نظامی وانمود می کند که تصویر عالم بزرگی خداست. اما آنچه که درواقع هست — و چه عیان! — افشای این است که تا چه میزان غریبی سلیقه شخصی برخی از هم نوعان خود ماست. همین که

نظامهای فلسفی به این صورت تقلیل یافتند (و در اذهانی که را اثر تربیت خصلت انتقادی یافته‌اند همه فلسفه‌های ما به این عبارات تحویل پذیراند) مراده ما با آنها به نوعی واکنش انسانی غریزی و غیررسمی رضایت یا بی‌زاری از آنها تبدیل می‌شود. ما همانطور به رد یا قبول بی‌چون و چرای نظامها می‌رسیم که وقتی شخصی خود را به‌عنوان خواستار محبت ما عرضه می‌کند: احکام ما با صفتهای ساده‌تسین یا نکوهش همراهند. ما کل خصلت جهان را آن‌گونه که احساس می‌کنیم با طعم فلسفه‌ای که به ما عرضه شده قیاس می‌کنیم و بنابراین یک کلمه کافی است.

ما می‌گوییم «جایگاه طبیعت جاندار (را) که خدا انسان‌ها را در آن آفریده است»^{۴۵} — آن سرهم‌بندی غبارآلود، آن چیز چوبین، آن چیز مستقیم و سرراست، آن مصنوع عبوس و ترش‌رو، آن محصول کپک‌زده کلاس درس، آن رؤیای آدم بیمار را رها کنید! همه آنها را رها کنید! غیرممکن است! غیرممکن است!

البته کار ما بر روی جزئیات نظام فیلسوف است که احساس نهایی ما را درباره‌ او ایجاد می‌کند. اما ما بر همان احساس نهایی هم تأثیر می‌گذاریم. خبرگی در فلسفه به‌وسیله قطعیت واکنشهای جمعبندی‌کننده‌ ما، و به وسیله عنوان فوری هوشمندانه‌ای که فرد خبره به چنین مجموعه‌ مرکبی از اشیاء تطبیق می‌دهد سنجیده می‌شود. اما دادن عنوان، خبرگی زیادی لازم ندارد. افرادی که فلسفه‌های خاص خودشان را «شسته و رفته» ساخته و پرداخته باشند اندکند. اما تقریباً هر یک احساس ویژه خود را از نوعی خصلت کلی در عالم، و نیز از نقص سازگار کردن کامل آن با نظامهای خاصی که می‌شناسد، داراست. جهان او بخوبی در این نظامها نمی‌گنجد. یک نظام زیاده از حد شسته رفته است، دیگری زیاده از حد فضل‌فروشانه، سومی مجموعه‌ای است از عقاید مختلف، چهارمی زیاده از حد ناخوش احوال، و پنجمی بیش از حد مصنوعی است. در هر صورت، او و ما بدون مقدمه

می دانیم چنن فلسفه‌هایی نادرست، ناجور، و بی‌قواره‌اند و حق ندارند به نام جهان سخن بگویند. من مطمئنم که برای بسیاری از شما شنوندگان، نام‌هایی نظیر افلاطون، لاک، اسپینوزا، میل، کرد، هگل [من محتاطانه از ذکر نام همسانه‌های نزدیکتر اجتناب می‌کنم] بزحمت یادآور چیزی بیش از شیوه‌های ناموفق عجیب شخصی است. پوچی محض بود اگر چنن برداشتهایی از عالم واقعاً صحیح می‌بود.

ما فلاسفه ناچاریم این احساس‌های شما را به حساب آوریم. تکرار می‌کنم در آخرین تحلیل همین احساس‌ها هستند که سرانجام درباره همه فلسفه‌های ما داوری خواهند کرد. آن شیوه نگرشی به اشیاء نهایتاً پیروز می‌شود که به طریقی مؤثرتر از همه بر سیر عادی اذهان «تأثیر بگذارد».

یک کلمه دیگر نیز درباره این اعتراض که فلسفه‌ها ضرورتاً باید طرح‌هایی مجرد باشند اضافه کنم. طرح داریم تا طرح. برخی نظیر طرح ساختمان‌هایی هستند که «فربه» هستند و به وسیله طراحان در یک تجسم سه‌بعدی ارائه شده‌اند، و برخی طرح‌هایی ساختمانی هستند که به‌طور مسطح بر صفحه کاغذ به کمک خط‌کش و پرگار کشیده شده‌اند. این طرح‌ها حتی وقتی در سنگ و ساروج پیاده شوند لاغر و نحیف باقی می‌مانند و طرح از قبل بر این نتیجه دلالت دارد. درست است که یک طرح به خودی خود نحیف است، اما ضرورتاً دال بر یک چیز نحیف نیست. آنچه سبب انزجار تجربه‌گرایان می‌شود نحیفی ذاتی چیزی است که فلسفه‌های عقل‌گرایانه رایج عرضه می‌دارند. نظام فلسفی هربرت اسپنسر مثال بسیار بجایی در اینجا تواند بود. عقل‌گرایان صف ترسناک کاستی‌های او را احساس می‌کنند. آن خشک طبعی معلم مدرسه‌ایش، آهنگ یکنواختش، علاقه‌اش به چاره‌های موقتی کم‌ارزش در استدلال، فقدان آموزش حتی در اصول مکانیکی، و به‌طور کلی ابهام در تمامی ایده‌های بنیادیش، و تمامی نظام چوبینش، که گویی با شتاب از تخته‌پارهایی سرهم‌بندی شده است. — مع‌هذا نیمی از انگلستان خواستار دفن او در کلیسای وست‌مینستر است.

چرا؟ چرا اسپنسر، علی‌رغم ضعفش در دیده عقل‌گرایان، از چنن ارجی

برخوردار است؟ چرا باید این همه آدمهای فرهیخته که این ضعف را احساس می‌کنند، و شاید من و شما، باز هم طالب باشند او را در کلیسای مزبور ببینند؟ به این دلیل ساده که احساس می‌کنیم از نظر فلسفی قلبش در جای درستی قرار دارد. شاید اصول او همگی جز پوست و استخوان نباشند اما به هر تقدیر کتابهای او تلاش می‌کنند متناسب با شکل خاص این پیکر خاص جهان قالب بگیرند. زمزمه واقعیات در همه فصول کتابهایش طنین انداز است، نقل از واقعیات هیچ‌گاه متوقف نمی‌شود، او بر امور واقع تأکید می‌کند و رویش را به سوی محفل آنان برمی‌گرداند، و همین کافی است. و این از نظر یک ذهن تجربه‌گرا همان‌گونه راستین فلسفه است.

فلسفه پراگماتیستی که امیدوارم در خطابه بعدی از آن سخن بگویم همین روابط دوستانه را با امور واقع حفظ می‌کند، اما، برخلاف فلسفه اسپنسر، کار را با بیرون کردن ساختمانهای مثبت مذهبی آغاز یا ختم نمی‌کند، بلکه با آنها نیز دوستانه رفتار می‌کند.

امیدوارم بتوانم شما را به راهی هدایت کنم که همان راه وسط در تفکر باشد که در جستجوی آنید.



معنی پراگماتیسم

چند سال پیش، که در یک اردوی کوهستانی میهمان بودم، پس از بازگشت از یک پیاده روی تنها، همه را در حال نزاع متافیزیکی شدیدی یافتم. موضوع اصلی دعوا یک سنجاب بود. فرض می شد که یک سنجاب زنده به تنه درختی چسبیده و در سمت مقابل آن آدمی ایستاده باشد. این آدم می کوشد با حرکت سریع به دور درخت سنجاب را ببیند، اما هر قدر سریع می چرخد سنجاب هم در جهت مخالف او با همان سرعت حرکت می کند و همواره درخت را میان خودش و آن مرد حائل نگاه می دارد، به نحوی که نگاه مرد بر او نمی افتد. مسئله متافیزیکی ناشی از این وضع چنین بود: «آیا مرد به دور سنجاب می چرخد یا خیر؟» البته او دور درخت می چرخد و سنجاب هم به درخت چسبیده است، اما آیا دور سنجاب هم می چرخد؟ در فراغت نامحدود آن محیط طبیعی مباحثه بی نتیجه مانده بود. همه در آن شرکت کرده و بر عقیده خود پافشاری می کردند و شمار دو طرف نزاع مساوی بود. بنابراین، وقتی که من از راه رسیدم هر کدام از آنها همفکری مرا می خواستند تا اکثریت را به دست آورند. در حالی که در اندیشه این مثل اسکولاستیکی بودم که هر وقت با تضادی روبه رو می شوید باید تمایزی بگذارید، بلافاصله به جستجو پرداخته و تمایز را به صورت زیر یافتم و گفتم: «این که کدام طرف حق دارد به این بستگی دارد که (منظور واقعی شما) از (چرخیدن به دور) سنجاب چیست. اگر منظور شما عبور مرد از شمال سنجاب به شرق، بعد به جنوب، بعد به غرب، و بعد مجدداً به شمال آن است، آشکار است که

مرد به دور سنجاب می چرخد، زیرا این موقعیتهای پایایی را اشغال می کند. اما برعکس، اگر منظورتان این باشد که اول روبه روی آن باشید، بعد در سمت راست آن، بعد پشت سر آن، بعد سمت چپ آن، و سرانجام مجدداً روبه روی آن، به همان اندازه آشکار است که مرد نمی تواند به دور آن بچرخد، زیرا سنجاب هم با حرکت پایا پای خود همواره شکمش را روبه مرد و پشت خود را دور از او نگاه می دارد. این تمایز را بگذارید دیگر جایی برای نزاع بیشتر نیست. شما هر دو، بسته به این که فعل به دور چرخیدن را به کدام یک از دو شکل معنی کنید، هم درست می گوید هم غلط».

گرچه تنی چند از نزاع کنندگان آتشین مزاج سخن مرا طفره ای توأم با مغلطه دانستند و گفتند که آنها را بالفاظی و موشکافیهای اصحاب مدرسه کاری نیست و منظورشان همان «دور» بمعنای رک و راست آن است، اما به نظر می رسید به عقیده اکثریت آنان این تمایز نزاع را فرونشاند است.

من این حکایت کوچک را به این دلیل نقل کردم که نمونه بسیار ساده ایست از آنچه که می خواهم تحت عنوان «روش پراگماتیکی» از آن صحبت کنم. روش پراگماتیکی قبل از هر چیز روشی است برای حل نزاعهای متافیزیکی، که در غیر این صورت می توانند پایان ناپذیر باشند. آیا جهان واحد است یا کثیر؟ مقدر است یا آزاد؟ مادی است یا روحی؟ اینها مفاهیمی هستند که هر کدام ممکن است درباره جهان صادق باشد یا نباشد؛ و نزاع بر سر چنین مفاهیمی پایان ناپذیر است. روش پراگماتیکی در چنین مواردی عبارت است از کوشش برای تفسیر هر مفهومی به کمک ردگیری پیامدهای عملی مربوط به آن. اگر این یا آن مفهوم صحیح باشد چه تفاوت عملی در بین خواهد بود؟ اگر هیچ گونه تفاوت عملی یافت نشود در این صورت شقها (آلترناتیوها)ی مختلف عملاً دارای یک معنی هستند و هر نزاعی بیهوده است. هرگاه نزاعی جدی باشد ما باید قادر باشیم تفاوت عملی را که در اثر محقق بودن این یا آن طرف نزاع حاصل می شود نشان دهیم.

نگاهی به تاریخ این اندیشه معنای پراگماتیسم را باز هم بهتر به شما

نشان می دهد. این اصطلاح از واژه یونانی پراگما (πραγμα) به معنی عمل (Action) مشتق شده است. این اصطلاح را نخست آقای چارلز پیرس در سال ۱۸۷۸ وارد فلسفه کرد. آقای پیرس در ژانویه همانسال در مقاله‌ای با عنوان «چگونه افکارمان را روشن کنیم»^۱ که در نشریه «ماهنامه دانش عامه»^۲ انتشار داد، پس از خاطرنشان کردن این نکته که عقاید ما واقعاً قواعدی برای عمل هستند، اظهار داشت که برای بسط دادن یک مفهوم ذهنی فقط لازم است معین کنیم این مفهوم برای ایجاد چگونه رفتاری به کار می آید، و آن رفتار برای ما یگانه معنای آن است، و واقعیت ملموسی که در ریشه همه تمایزات ذهنی ما، هر قدر هم ظریف باشند، وجود دارد این است که این تمایزات چندان کوچک نیستند که به تفاوت عملی ممکن منجر نشوند. پس برای کسب وضوح کامل در افکارمان درباره یک موضوع، فقط لازم است توجه کنیم آن موضوع حاوی چه نتایج عملی متصور می تواند باشد — چه تأثیراتی می توانیم از آن انتظار داشته باشیم، و کدام واکنشها را باید تدارک ببینیم. پس درک ما از این نتایج بلاواسطه یا دور تمام درک ما از آن شیئی است، البته تا جایی که آن درک معنای مثبتی داشته باشد.

این است اصل پیرس، یعنی اصل پراگماتیسم، این اصل حدود بیست سال از چشم همه دور ماند تا اینکه من در خطابه‌ای در مقابل اتحادیه فلسفی پرفسور هاویسن^۳ در دانشگاه کالیفرنیا آن را مجدداً پیش کشیدم و کاربرد خاص آن را در مورد مذهب نشان دادم. در آن تاریخ (۱۸۹۸) به نظر می رسید اوضاع و احوال برای پذیرش آن آماده باشد. واژه «پراگماتیسم» اشاعه یافت و در حال حاضر صفحات نشریات فلسفی را زینت می بخشد. از «جنبش پراگماتیکی» به صور مختلف یاد شده است، گاهی با احترام، گاهی با اهانت، و بندرت با درک روشنی از آن. آشکار است که این اصطلاح خود را بخوبی بر شماری از گرایشهایی که تا به حال فاقد نام مشترکی بوده‌اند

1) How to Make Our Ideas Clear 2) *Popular Science Monthly*

3) Howison

اطلاق می‌نماید. و اصطلاحی است که «برای ماندن آمده است».

برای درک اهمیت اصل پیرس شخص باید عادت کند آن را در موارد مشخص به کار بندد. چند سال قبل دریافتیم که استوالد^۴، شیمیدان نامی اهل لاپیزیک، در خطابه‌هایش درباره فلسفه علم، استفاده کاملاً مشخصی از اصل پراگماتیسم کرده است، هرچند آنرا به این نام نخوانده است».

او به من نوشت: «همه واقعیتهای بر عمل ما تأثیر می‌گذارند و این تأثیر همان معنی آنها برای ماست. من عادت دارم سئوالات را این گونه در کلاسهایم مطرح کنم: با صحت این یا آن شق (آلترناتیو)، جهان از چه نظر متفاوت خواهد بود؟ اگر نتوانم چیزی پیدا کنم که تفاوت کند در این صورت وجود شقهای مختلف معنایی نخواهد داشت.»

یعنی در این حالت نظریات متخالف عملاً یک معنا می‌دهند، و معنایی هم غیر از معنای عملی، از نظر ما وجود ندارد. استوالد در یک خطابه منتشر شده منظورش را با این مثال روشن می‌کند: شیمیدانها مدت‌ها بر سر ساختمان درونی اجسامی به نام «تاتومروس»^۵ نزاع کرده‌اند. به نظر می‌رسید خواص آنها هم با این عقیده که یک اتم هیدروژن ناپایدار در درون این اجسام در نوسان است سازگار است، و هم با این تصور که مخلوطهای ناپایداری از دو جسم هستند. نزاع گرم بود، اما هرگز به نتیجه نرسید. استوالد می‌گوید: «اگر این جنگجویان از خودشان پرسیده بودند که بر اثر صحیح بودن این یا آن نظریه کدام واقعیت تجربی خاص دستخوش تفاوت می‌شود، این نزاع هرگز آغاز نمی‌شد. زیرا احتمالاً معلوم می‌شد هیچ تفاوتی در واقعیتهای پیدا نمی‌شود؛ و جدال همان قدر غیرواقعی بود که اگر درباره درآمد خمیر در اثر مایه خمیر در دورانه‌های ابتدایی، به نظریه‌سازی می‌پرداختند و از یک طرف اجنه و از طرف دیگر پریان را علت حقیقی این پدیده می‌دانستند.»^۶

با شگفتی بسیار می‌توان دید که چقدر از نزاعهای فلسفی بیمعنا

4) Ostwald 5) tautomerous 6) «Teorie und Praxis», Zeitsch. des Oesterreichischen Ingenieur u. Architekten- Vereines, 1905, Nr. 4u. 6.

می‌شوند، اگر آنها را تحت آزمون ساده ردیابی نتیجه عملیشان قرار دهید. در هیچ جا نمی‌تواند تفاوتی وجود داشته باشد که تفاوتی دیگر را در جای دیگر ایجاد نکند. هیچ تفاوتی نمی‌تواند در حقیقت مجرد باشد که خودش را در تفاوتی در واقعیت ملموس و عینی، و در رفتار حاصله در قبال آن واقعیت که بر کسی، به گونه‌ای، در جایی، و در وقتی تحمیل می‌شود، متبلور نسازد. تمام وظیفه فلسفه باید کشف این مطلب باشد که اگر فلان قاعده درباره جهان یا قاعده دیگر صحیح باشد از نظر من و شما، و در لحظه معینی از زندگیمان چه تفاوت معینی پیدا خواهد شد.

در روش پراگماتیکی مطلقاً هیچ چیز تازه‌ای وجود ندارد. سقراط یکی از متبحران آن بود. ارسطو آن را از روی اسلوب^۸ به کار می‌برد. لاک، برکلی، و هیوم به یاری آن کمکهای ارزشمندی به روشن ساختن حقیقت کردند. شادورت هاجسن^۹ اصرار می‌ورزد که واقعیات چیزی جز همان که «تلقیات» نیستند. اما این پیشگامان پراگماتیسم آن را تکه تکه به کار می‌بستند: آنها فقط پیشاهنگ بودند. پراگماتیسم تنها در زمان ماست که خود را تعمیم بخشیده، از رسالتی جهانشمول آگاهی یافته، و خواهان سرنوشتی پروزمندانه است. من به چنین سرنوشتی اعتقاد دارم و امیدوارم در پایان این سخنرانیها بتوانم این اعتقاد خودم را به شما القاء کنم.

پراگماتیسم بیانگر رویکردی^{۱۰} کاملاً آشنا در فلسفه، یعنی همان رویکرد تجربه‌گرایانه، است اما به نظر من آن را در شکلی هم رادیکالتر و هم بی‌ایرادتر از آنچه که تاکنون بوده عرضه می‌کند. یک پراگماتیست قاطعانه و به یکباره به بسیاری از عادات محبوب فلاسفه حرفه‌ای پشت می‌کند. او به تجرید و عدم کفایت، به راه‌لهای لفظی، به دلایل سقیم پیشینی، به اصول ثابت، به نظامهای بسته، و به باصطلاح مطلقها و سرمشاءها پشت می‌کند. او به امور انضمامی و کافی، به امور واقع، به

7) world-formula 8) methodic 9) Shadworth Hodgson

10) attitude

عمل، و به قدرت روی می آورد. این یعنی حاکمیت طبع تجربه گرایانه و تسلیم صادقانه طبع عقل گرایانه. این یعنی هوای تازه و امکانات طبیعت در برابر جزئیات، تصنع، و ادعای غایت در حقیقت.

در عین حال این رویکرد منتظر هیچ نتیجه بخصوصی نیست، بلکه فقط یک روش است. اما پیروزی عمومی این روش به معنای تحول عظیم در چیزی است که در خطابه قبلی ام «طبع»^{۱۱} فلسفه نامیدم. معلمانی از سنخ عقل گرایان افراطی از صحنه خارج خواهند شد، همانطور که سنخهای درباری در حکومتهای جمهوری، و کشیهای افراطی معتقد به حکومت مطلق پاپ در سرزمینهای پروتستان از صحنه خارج شدند. دانش و مابعدالطبیعه به همدیگر بسی نزدیکتر خواهند شد و درواقع کاملاً دست در دست هم کار خواهند کرد.

مابعدالطبیعه اغلب نوعی بدوی از تحقیق را دنبال کرده است. شما می دانید انسانها همواره تا چه حد مشتاق جادوگری غیرمشروع بوده اند و نیز می دانید واژه ها چه نقش عظیمی را در جادو ایفا کرده اند. اگر نام یا رمز طلسم روح، جن، غفریت، یا هر قدرت دیگری را بدانید، می توانید آن را زیر سیطره خود درآورید. سلیمان نام همه جنیان را می دانست و با دانستن نامشان آنها را تابع اراده خود کرد. جهان نیز همواره چونان معمایی درمقابل ذهن طبیعی جلوه کرده که کلیدش را باید در شکل یک واژه یا نامی روشنگر یا قدرتبخش جستجو کرد. این واژه، «اصل»^{۱۲} جهان را نام می برد، و در اختیار داشتن آن، عسراً، به معنی تسلط بر خود جهان است. «خدا»، «ماده»، «عقل»، «مطلق»، و «نیرو» از این نامهای مشکل گشا هستند. وقتی آنها را در اختیار داشته باشید، می توانید آرام بگیرید. شما در پایان تحقیق مابعدالطبیعی خود هستید.

اما اگر روش پراگماتیکی را دنبال کنید، نمی توانید به هیچ یک از چنین واژه هایی به مثابه پایان تحقیق خود بنگرید. شما باید از هر واژه ارزش

عملی آن را بیرون بکشید و در درون سیلان تجربه‌تان به کار اندازید. در این حال، کمتر به صورت یک راه حل ظاهر می شود تا برنامه ای برای کار بیشتر و بویژه دلالتی بر طرقی که واقعیتهای موجود می توانند دگرگون شوند.

«بنابراین، نظریه‌ها به ابزارها تبدیل می شوند، نه پاسخی به معماهایی که به ما آرامش بخشند.» ما به عقب بر روی آنها لم نمی دهیم، بلکه به جلو حرکت می کنیم و گهگاه به کمک آنها طبیعت را دوباره می سازیم. پراگماتیسم همه نظریه‌های ما را نرم می کند، آنها را انعطاف پذیر می سازد و هر کدام را به کار و امی دارد. پراگماتیسم که چیز ذاتاً تازه ای نیست، با بسیاری گرایشهای فلسفی کهن هماهنگی دارد. مثلاً با اصالت تسمیه^{۱۳}، به دلیل توجه همیشگی به امور خاص؛ با منفعت گرایی، به دلیل تأکیدش بر جوانب عملی؛ و با مثبت گرایی، به دلیل تحقیر راه‌حلهای لفظی، سؤالات بیفایده، و تجربدهای مابعدالطبیعی سازگار است.

می بینید که همه اینها گرایشهای ضد تعقلی^{۱۴} اند. در مقابل عقل گرایی، به عنوان یک ادعا و یک روش، پراگماتیسم کاملاً مسلح و مبارزه جوست. اما لااقل در ابتدای کار منتظر نتایج بخصوصی نیست. او نه عقاید جزمی دارد و نه اصول اعتقادی خاص، بلکه فقط روش خویش را دارد. همانطور که پراگماتیست جوان ایتالیایی، پاپینی، گفته است، پراگماتیسم در وسط نظریه‌های ما قرار دارد. مثل راهرویی در یک هتل که درهای اتاقهای بیشماری به آن باز می شوند: در یک اتاق کسی را می یابید که کتابی الحادی می نویسد؛ در دیگری مردی را که زانوزده و در طلب ایمان و قدرت دعا می کند؛ در سومی شیمیدانی که درباره خواص یک جسم پژوهش می کند؛ در چهارمی نظامی از مابعدالطبیعه ایدئالیستی در حال ابداع شدن است؛ و در پنجمی عدم امکان مابعدالطبیعه نشان داده می شود. اما راهرو از آن همه آنهاست و اگر ساکنان این اتاقها خواهان راهی عملی برای ورود به اتاقهایشان یا خروج از آنها هستند، باید از آن بگذرند.

پس روش پراگماتیستی تا اینجا نه به معنای نتایجی خاص، بلکه فقط به معنای یک شیوه جهت گیری است. «شیوه روی گرداندن از اولیات، اصول، «مقولات»، و ضروریات تصویری؛ و روی کردن به سوی چیزهای آخرین، ثمرات، نتایج، و امور واقع».

این بود مطالبی درباره روش پراگماتیکی! ممکن است بگویید من بیشتر به ستایش از این روش پرداختم تا توضیح آن برای شما؛ اما اکنون، با نشان دادن چگونگی تأثیرش بر برخی مسائل آشنا، آن را به قدر کافی برایتان توضیح می دهم. در عین حال واژه پراگماتیسم به معنای باز هم وسیعتری، به معنای نوعی «نظریه حقیقت»، هم به کار رفته است. قصدم این است که پس از مساعد کردن زمینه، خطابه کاملی را به بیان این نظریه اختصاص دهم. بنابراین فعلاً فقط می توانم به اختصار از آن سخن گویم. اما دنبال کردن مطالبی که به اختصار بیان شود دشوار است. پس از شما می خواهم برای یک ربع ساعت توجه خودتان را مضاعف کنید. اگر مطالب زیادی مبهم باقی ماند امیدوارم در سخنرانیهای بعدی آنها را روشن کنم.

یکی از توسعه یافته ترین شاخه های فلسفه در زمان ما منطق استقرایی است، یعنی مطالعه شریاطی که دانشهای ما در آن تکامل یافته اند. نویسندگانی که درباره این موضوع مطلبی نوشته اند، اتفاق رأی چشمگیری را درباره معنای قوانین طبیعت و عناصر واقعیت به صورتی که به وسیله ریاضیدانان، فیزیکدانان، و شیمیدانان فرمول بندی شده است از خود نشان می دهند. وقتی نخستین همسانیهای ریاضی، منطقی، و طبیعی، یعنی نخستین قوانین، کشف شد بشر چنان از روشنی، زیبایی، و ساده سازی حاصل از آنها از خود بیخود شد که گمان کرد اندیشه های ابدی قادر متعال را واقعاً کشف کرده است. ذهن خداوند در قیاسها نیز ظنن و پژواک یافت. او همچنین به زبان مقاطع مخروطی، مجذورها، ریشه ها، و کسرها اندیشید و مثل اقلیدس به هندسه بافی پرداخت. قوانین کپلر را وضع کرد تا ستارگان از آنها تبعیت کنند؛ او ترتیبی داد تا سرعت در اجسام در حال سقوط متناسب با زمان افزایش یابد؛ او قوانین سینوسی را برای نور برقرار کرد

تا به هنگام انکسار از آن پیروی کند. او طبقات، نظامات، خانواده‌ها، و انواع گیاهان و حیوانات را ایجاد کرد و فواصل میان آنها را تثبیت کرد. او صور نوعیه همه اشیاء را اندیشید و تنوعات آنها را تدبیر نمود؛ و وقتی که ما هر یک از این نهادهای شکفت‌انگیز او را از نو کشف می‌کنیم به مقصود دقیق ذهن او پی می‌بریم.

اما با تکامل بیشتر علوم این عقیده پا گرفته که اغلب، و شاید همه قوانین ما تقریبی است. به علاوه خود قوانین هم آنچنان زیاد شده‌اند که به حساب نمی‌آیند. و در تمام شاخه‌های دانش تعداد فرمول‌بندیهای رقیب چنان زیاد است که پژوهشگران به این مفهوم عادت کرده‌اند که هیچ نظریه‌ای رونوشت کامل واقعیت نیست بلکه هر یک از جهتی می‌تواند مفید باشد. فایده بزرگ آنها همانا تلخیص واقعیه‌های قدیم و رهنمون شدن به واقعیه‌های جدید است؛ آنها صرفاً زبانی انسان ساخته و به گفته برخی نوعی تندنویسی مفهومی‌اند که ما گزارش‌هایمان درباره طبیعت را در قالب آنها می‌نویسیم؛ و همانطور که همه می‌دانیم زبانها نحوه‌های گوناگون بیان و لهجه‌های متعدد را تحمل می‌کنند.

پس، اختیار انسان ضرورت الهی را از منطق علمی بیرون رانده است. اگر نامهایی چون زیگوارت^{۱۶}، ماخ^{۱۷}، استوالد^{۱۸}، پیرسن^{۱۹}، میلون^{۲۰}، پوانکاره^{۲۱}، دوهم^{۲۲}، رویسن^{۲۳} را ذکر کنم، کسانی از شما که دانشجو باشند بسادگی گرایشی را که درباره‌اش سخن می‌گویم باز می‌شناسند و نامهای دیگری نیز به خاطرشان خواهد آمد.

الکنون آقایان شیلر^{۲۴} و دیوبی همراه با شرح و بیان پراگماتیستی خود از معنی حقیقت در همه جا، پیشاپیش این موج منطقی علمی در حرکتند. این آموزگاران می‌گویند در همه جا، «حقیقت» در تصورات و عقاید ما به همان

- | | | | |
|----------------|--------------|--------------|-------------|
| 15) archetypes | 16) Sigwart | 17) Mach | 18) Ostwald |
| 19) Pearson | 20) Milhaud | 21) Poincaré | 22) Duhem |
| 23) Royssen | 24) Schiller | | |

معنایی است که در علم می‌باشد. و می‌گویند معنی آن چیزی جز این نیست که «تصورات (که خود فقط اجزائی از تجربه ما هستند) فقط تا آنجا صحیحند که به ما کمک کنند روابط رضایتبخشی با دیگر اجزای تجربه خود برقرار کنیم»، به جای تعقیب توالی پایان‌ناپذیر پدیده‌های خاص، آنها را به کمک میان‌برهای مفهومی، جمع‌بندی کنیم و در آنها سیر کنیم. به عبارت دیگر هر تصویری که به اصطلاح بتوانیم بر آن سوار شویم؛ هر تصویری که با موفقیت ما را از یک جزء تجربه‌مان به جزء دیگر آن منتقل کند، اشیاء را به نحو رضایتبخشی پیوند دهد، به طریزی مطمئن کار کند، ساده کند، و در کار صرفه‌جویی کند؛ به همان اندازه صحیح است، تا همانجا صحیح است، و «به مثابه یک ابزار» صحیح است. این همان دیدگاه «ابزاری» درباره حقیقت است که با چنین توفیقی در شیکاگو آموخته می‌شود. همان دیدگاهی است که به طریزی چنین درخشان در اکسفرّد ساخته و پرداخته شده و معتقد است حقیقت تصورات ما همان قدرت «عمل» آنهاست.

آقایان دیویی، شیلر، و متحدانشان، در نیل به چنین مفهومی کلی درباره حقیقت، صرفاً زمین‌شناسان، زیست‌شناسان، و زبان‌شناسان را سرمشق قرار داده‌اند. در تأسیس این علوم ضربه موفقیت‌آمیز همواره عبارت بود از اینکه یک فرایند ساده را که در عمل واقعاً قابل مشاهده است نظیر فرسایش در اثر هوا، یا انحراف از تیپ والدین، یا تغییر گویش در اثر اخذ واژه‌ها و تلفظ‌های جدید— بگیزند و سپس به تعمیم آن پردازند، و به صورتی بیرونش آورند که قابل اطلاق در همه زمانها باشد و با جمع‌بندی اثرات آن در طی اعصار، نتایج عظیمی به بار آورند.

فرایند مشاهده‌پذیری که شیلر و دیویی بویژه جهت تعمیم برگزیدند همان فرایند آشنایی است که هر فرد به کمکش به عقاید نوین دست پیدا می‌کند. در اینجا نیز فرایند همواره همانست. فرد از پیش دارای ذخیره‌ای از عقاید کهنه است اما با تجربه تازه‌ای برخورد می‌کند که آنها را در معرض تردید قرار می‌دهد. کسی نقیض آنها را می‌گوید؛ یا در یک لحظه تأمل کشف می‌کند

که خودشان یکدیگر را نقض می‌کنند؛ یا واقعیهایی را می‌شنود که با این عقاید ناسازگارند؛ یا در وی تمایلاتی برانگیخته می‌شود که این عقاید از ارضای آنها ناتوانند. نتیجه کار یک آشفته‌گی درونی است که ذهنش تا آنگاه با آن بیگانه بوده است و وی می‌کوشد تا با اصلاح انبوه عقاید قبلیش از آن بگریزد. او سعی می‌کند هر قدر از این عقاید را که بتواند نجات دهد، زیرا وقتی پای عقیده در بین باشد همه ما محافظه‌کارانی افراطی هستیم. بنابراین می‌کوشد عقایدش را یکی یکی تغییر دهد (زیرا این عقاید در مقابل تغییر به طرز بی‌سابقه مقاومت می‌کنند) تا سرانجام تصور نوینی سر برمی‌آرد که او می‌تواند آن را با ایجاد کمترین آشفته‌گی در ذخیره قدیمی عقایدش با آنها پیوند زند، تصویری که میان ذخیره قدیمی و تجربه جدید میانجی می‌شود و تداخل این دو را به بهترین و مقتضی‌ترین وجه میسر می‌سازد.

آنگاه این تصور جدید به عنوان تصور صحیح اختیار می‌شود. این تصور ذخیره قدیمتر حقایق را با حداقل حک و اصلاح حفظ می‌کند و آنها را فقط همان قدر کش می‌دهد که وادار به پذیرش نوآوری شوند، اما آن را تا آنجا که هر مورد اجازه می‌دهد به همان طرق آشنا دریافت کنند یک تبیین غریب که همه مفاهیم قبلی ما را نقض کند هرگز به عنوان بیان صحیحی از یک چیز نو پذیرفته نخواهد شد. باید با جدیت در اطراف کنکاش کنیم تا بتوانیم چیزی با غرابت کمتر پیدا کنیم. شدیدترین انقلابات در اعتقادات یک فرد بخش اعظم نظام قدیمی او را سرپا نگاه می‌دارد. زمان و مکان، علت و معلول، طبیعت و تاریخ، و زندگینامه شخص دست نخورده می‌مانند. حقیقت نوین همواره یک مرحله گذار میانجی و هموارکننده است. عقیده کهنه را با واقعیت نو پیوند می‌دهد تا حداقل تلاطم و حداکثر تداوم را نشان دهد. ما یک نظریه را به همان نسبت توفیقش در حل این «مسئله حداقل و حداکثر» صحیح می‌دانیم. اما توفیق در حل این مسئله به طور بارز امری تقریبی است. ما می‌گوییم این نظریه رویهمرفته رضایتبخش‌تر از نظریه دیگر این مسئله را حل می‌کند. اما این یعنی رضایتبخش‌تر از نظر ما، و افراد بر

نکات مورد رضایت خود به طرق متفاوتی تأکید می‌گذارند. بنابراین در اینجا هر چیزی تا درجه‌ای، نرمش‌پذیر است.

نکته‌ای که اکنون خواهش می‌کنم به طور خاص به آن توجه کنید نقشی است که حقایق قدیم‌تر ایفا می‌کنند. قصور در به حساب آوردن آنها منشأ بسیاری از انتقادات ناعادلانه علیه پراگماتیسم است. این حقایق تأثیری مطلقاً کنترل‌کننده دارند. وفاداری به آنها اصل اول و در اغلب موارد یگانه اصل است؛ زیرا حتی المقدور عادی‌ترین طریقهٔ پرداختن به پدیده‌هایی آن چنان نو که تجدید آرایش جدی مفاهیم قبلی ما را اقتضاء کنند یا به‌طور کلی نادیده گرفتن آنها است، یا تخطئهٔ کسانی که بر آنها شهادت می‌دهند.

شما بدون شک طالب مثالهایی دربارهٔ این فرایند رشد حقیقت هستید و مشکل فقط کثرت خارق‌العادهٔ آنهاست. ساده‌ترین مثال حقیقت جدید همان افزایش صرف شمارهٔ انواع جدید واقعیات، یا امور واقع منفرد جدید از نوع قدیم، به تجربه ماست — افزایشی که هیچ تغییری در اعتقادات کهنه را دربر ندارد. هر روز از پس روز دیگر می‌آید و محتویاتش صرفاً اضافه می‌شود. محتویات جدید به خودی خود حقیقی نیستند بلکه فقط «می‌آیند» و «هستند». حقیقت «آن چیزی است که ما دربارهٔ آنها» می‌گوییم و وقتی می‌گوییم آنها آمده‌اند حقیقت به فرمول افزایشی ساده‌ای قناعت کرده است. اما محتویات روز اغلب تجدید آرائشی (در عقایدمان) را ایجاب می‌کند.

اگر من اکنون فریادهایی دلخراش برآورم و مثل یک مجنون روی این سکو رفتار کنم این کار بسیاری از شما را به تجدید نظر دربارهٔ ارزش احتمالی فلسفهٔ من وادار خواهد کرد. یک روز هم «رادیوم» به مثابه بخشی از محتوای روز فرارسید و لحظه‌ای چنین به نظر آمد که با تصوراتمان دربارهٔ کل نظم طبیعت، نظمی که با اصل بقای انرژی شناخته می‌شود، در تناقض است. به نظر می‌رسید منظره صرف رادیوم، که به‌طور نامحدود از خود گرما صادر می‌کند، اصل بقای انرژی را نقض می‌کند. چه چاره‌ای باید اندیشید؟ اگر تشعشعاتش چیزی جز فرار یک انرژی «پتانسیل» ناشناخته ولی از پیش نهفته در اتمها نبود، در این صورت اصل بقای انرژی نجات یافته بود. کشف

«هلیوم» به عنوان محصول تشعشع راهی به این اعتقاد باز کرد. بنابراین نظریه رمزی^{۲۵} به طور کلی صحیح تلقی می شود، زیرا گرچه تصورات قدیمی ما دربارهٔ انرژی را گسترش می دهد اما حداقل تغییر در ماهیت آنها را سبب می شود.

نیازی به مثالهای دیگر نیست. یک عقیده تازه به همان نسبتی «صحیح» شمرده می شود که خواست انسان را برای جذب چیزهای نو مورد تجربه اش در گنجینهٔ اعتقاداتش ارضاء کند. چنین عقیده ای باید هم به حقیقت کهنه تکیه کند و هم به واقعیت نو چنگ زند؛ و موفقیتش (همان طور که لحظه ای پیش گفتم) در انجام این کار به ارزیابی فرد بستگی دارد. پس وقتی حقیقت کهنه در اثر افزایش حقیقت نو رشد می کند، به خاطر دلایل ذهنی است ما در این فرایند قرار داریم و از این دلایل تبعیت می کنیم. تصور جدیدی از همه حقیقتیتر است که با توفیق بیشتری نقش خود را در ارضای این نیاز دوگانهٔ ما ایفا کند. چنین تصویری از طریق طرز کارش خودش را صحیح می کند، یعنی خودش را به مثابه صحیح طبقه بندی می نماید: بنابراین خودش را بر پیکر کهن حقیقت پیوند می زند و به این ترتیب، مانند درختی که در اثر فعالیت یک لایهٔ جدید از «لایهٔ زاینده» (کامبیوم)^{۲۶} نمو می کند، رشد می کند.

اکنون دیویی و شیلر اقدام به تعمیم این مشاهده و اطلاق آن به عتیقترین اجزای حقیقت کرده اند. این اجزاء عتیق هم به نوبهٔ خود زمانی قابل انعطاف بوده اند. آنها هم به دلایل انسانی حقیقت نامیده شده اند. آنها هم میان حقایق باز هم قبلیتر و آنچه که در آن زمان مشاهدات نو به شمار می رفته میانجیگری کرده اند. حقیقت مطلقاً عینی، یعنی حقیقتی که در استقرارش ارضای انسان در تزویج اجزاء قبلی تجربه با اجزاء جدیدتر هیچ گونه نقشی ایفا نکرده باشد، در هیچ جا یافت نمی شود. دلایلی که به واسطهٔ آنها ما چیزها را حقیقی می خوانیم دلیل حقیقی بودن آنهاست، زیرا «حقیقی بودن»

فقط به معنی ایفای این نقش تزویجی است.

بنابراین جای پای انسان بر هر چیز پیداست. حقیقت مستقل؛ حقیقتی که ما صرفاً حاضر و آماده بیابیم؛ حقیقتی که دیگر برطبق نیاز انسان قابل انعطاف نباشد؛ و در یک کلام حقیقت تصحیح‌ناپذیر، چنین حقیقتی البته با وفور خارق‌العاده‌ای وجود دارد—یا متفکران دارای طرز فکر عقل‌گرایانه فرض می‌کنند که وجود دارد؛ اما در این صورت فقط به معنی مغز مرده درخت زنده است و بودنش در آنجا فقط به معنی آن است که حقیقت هم دیرینشناسی خود و «تقدیر» خود را داراست و ممکن است به واسطه سالها خدمت متمادی سفت و جامد شده و در اثر قدمت صرف در چشم انسانها متحجر جلوه کند. اما اینکه حتی کهنسالترین حقایق هم واقعاً تا اندازه زیادی انعطاف‌پذیرند در زمان ما به طرزی زنده به وسیله دگرگون شدن تصورات منطقی و ریاضی نشان داده شده است؛ دگرگونی که به نظر می‌رسد حتی فیزیک را هم مورد تهاجم قرار داده است. فرمولهای کهنه به مثابه بیانهای خاص از اصولی به مراتب وسیعتر مورد تعبیر مجدد قرار گرفته‌اند، اصولی که پیشینیان ما هرگز تصویری از شکل و فرمولبندی کنونی آنها نداشتند.

آقای شیلر به همه این دیدگاه از حقیقت نام «انسانگرایی» می‌دهد، اما به نظر می‌رسد برای همین آموزه نیز نام پراگماتیسم بخوبی در حال چیرگی باشد. از این رو، من در این سخنرانی آن را تحت نام پراگماتیسم بررسی می‌کنم.

بنابراین افق پراگماتیسم چنین است—نخست یک روش؛ سپس یک نظریه تکوینی^{۲۷} درباره معنای حقیقت. این دو مطلب سرفصلهای بعدی ما خواهند بود.

مطمئنم آنچه درباره نظریه حقیقت گفتم به دلیل اختصارش به نظر اغلب شما مبهم و غیررضایتبخش خواهد آمد. از این پس به اصلاح آن خواهم پرداخت. در خطابه‌ای درباره «عقل سلیم»^{۲۸} خواهم کوشید منظوم

را از متحجر شدن حقیقت در اثر قدمت روشن سازم. در خطابه دیگری بتفصیل در این باره سخن خواهم گفت که اندیشه‌های ما به نسبتی که نقش میانجیگرانه خود را با موفقیت ایفا کنند حقیقی می‌شوند. و در خطابه سوم نشان خواهم داد تمایز قائل شدن میان عوامل ذهنی و عوامل عینی در تکامل حقیقت چقدر دشوار است. ممکن است شما مرا کاملاً در این خطابه‌ها دنبال نکنید و اگر هم بکنید ممکن است کاملاً با من موافق نباشید. اما می‌دانم که مرا جدی تلقی خواهید کرد و به کوشش من با احترام خواهید نگرست.

شاید تعجب کنید اگر بدانید نظریه‌های شیلر و دیویی با طوفانی از تحقیر و تمسخر روبه‌رو شد. عقل‌گرایان یکپارچه علیه‌شان قد برافراشتند. در محافل ذی‌نفوذ، بخصوص با آقای شیلر، به گونه‌ی شاگرد مدرسه گستاخی رفتار می‌شد که مستحق تنبیه است. این را فقط به این خاطر ذکر کردم که بر آن طبع عقل‌گرا، که من طبع پراگماتیستی را در مقابل آن قرار داده‌ام، پرتو جانی بسیاری می‌افکند. پراگماتیسم دور از واقعیتها ناراحت است. عقل‌گرایی فقط در حضور تجربیات راحت است. این گفتگوی پراگماتیستی درباره‌ی حقایق در صیغه جمع آن، درباره‌ی سودمندی و رضایتبخشی‌شان، درباره‌ی میزان موفقیتشان در «کار» و غیره، از نظریک ذهن تعقل‌گرای نوعی، مقالاتی است زمخت، درجه‌ی دوم و نارسا و برای رفع تکلیف درباره‌ی حقیقت. چنین حقایقی حقیقت واقعی نیستند. چنین آزمونهایی صرفاً ذهنی هستند. برعکس، حقیقت عینی باید چیزی غیرمنفعت‌گرا، مغرور، ناب، دوردست، والا، و متعالی باشد. باید تطابق مطلق اندیشه‌های ما با واقعیتی به همان اندازه مطلق باشد. بایستی آن چیزی باشد که ما «ناچار باشیم» بدون قید و شرط ببیندیشیم. طرق مشروطی که ما در آنها اندیشه می‌کنیم بسیار نامربوط و موضوع روانشناسی‌اند. در همه این مسائل، نابود باد روانشناسی، زنده باد منطق!

تضاد شدید سنخهای مختلف ذهن را مشاهده کنید! پراگماتیست به امور واقع و عینیت می‌چسبد و حقیقت را به هنگام عمل آن در موارد خاص

مشاهده می‌کند و تعمیم می‌دهد. برای او حقیقت نام طبقه همه انواع معین ارزشهای کارا در تجربه است. برای عقل‌گرا، حقیقت تجریدی خالص باقی می‌ماند که ما باید به نام صرفش احترام و تمکین کنیم. در حالی که پراگماتیست درصدد برمی‌آید که به تفصیل نشان دهد چرا ما باید احترام و تمکین کنیم، عقل‌گرا قادر به شناخت عینیاتی که صورت انتزاعی خود را از آنها گرفته است، نیست. او ما را متهم به انکار حقیقت می‌کند. در حالی که ما فقط خواسته‌ایم بدقت نشان دهیم چرا مردم از آن پیروی می‌کنند و همواره باید از آن پیروی کنند. تجریدگرای افراطی نوعی شما از عینیت مشمئز است: در شرایط برابر، محققاً چیزهای رنگ پریده و شبح‌آسا را ترجیح می‌دهد. اگر دو جهان به وی عرضه شده بود همواره طرح لاغر و استخوانی را بر درختزار غنی واقعیت ترجیح می‌داد. برای او آن نابتر، شفافتر و اصیلتر است.

امیدوارم همچنان که این خطابه‌ها ادامه می‌یابد، عینیت و نزدیکی به واقعیات پراگماتیسم — که این خطابه‌ها مدافع آنند، همان چیزی باشد که خودش را به عنوان رضایت‌بخشترین ویژگی آن برای شما اثبات کند. پراگماتیسم در اینجا فقط از سرمشق علوم خویشاوند پیروی می‌کند و نامشهود را به کمک مشهود تعبیر می‌کند. کهنه و نورا به طرزی هماهنگ با هم آشتی می‌دهد. او مفهوم مطلقاً میان‌تهی یک رابطه ساکن «تطابق» (معنی آن را باید بعداً سؤال کنیم) میان اذهان ما و واقعیت را به مفهومی از داد و ستد غنی و فعال (که هر کس می‌تواند آن را به تفصیل دنبال و درک کند)، میان اندیشه‌های خاص ما و جهان عظیم سایر تجارب، که در آن این اندیشه‌ها نقش‌های خود را ایفا کرده و کاربردهای خویش را دارند، تبدیل می‌نماید.

صحبت در این باره اکنون دیگر کافی است؟ توجیه آنچه می‌گوییم باید به تأخیر انداخته شود. اکنون مایلیم کلمه‌ای در توضیح بیشتر مدعای خود در نشست قبلی اضافه کنم که گفتم پراگماتیسم می‌تواند هماهنگ‌کننده موفقی میان طرز فکرهای تجربه‌گرا با تقاضاهای مذهبیت‌انسانها باشد.

شاید به یاد بیاورید که گفتم کسانی که دارای طبعی شدیداً واقعیت‌دوست هستند به دلیل علاقهٔ ناچیز فلسفهٔ ایدئالیستی رایج امروزی به واقعیتها ناچار به دوری‌گزیدن از آن هستند. این فلسفه بیش از حد تعقلی است. خداپرستی به شیوهٔ کهن، بامفهومی که از خدا به عنوان سلطانی متعال و آراسته به انبوهی از «صفات» غیرقابل فهم یا نامعقول داشت، به قدر کافی نامتناسب بود. اما مادام که بشدت به برهان صنع^{۲۹} چسبیده بود نوعی تماس با واقعیات عینی را حفظ می‌کرد. ولی از وقتی که داروینسم یک بار برای همیشه صنع را از مغزهای «علمی» بیرون راند، خداپرستی آن نقطهٔ اتکا را هم از دست داد و خدای آن به صورت خدایی حلولی^{۳۰} یا وحدت وجودی^{۳۱}، که بیشتر در درون اشیاء عمل می‌کرد تا در ورا و فوق آنها، بر تخیل و اذهان معاصر ما توصیه شد. این روزها طالبان یک مذهب فلسفی علی القاعده با امید بیشتری به سمت وحدت وجود ایدئالیستی روی می‌آورند تا به سمت خداپرستی ثنوی کهنه‌تر، علی‌رغم این واقعیت که مذهب ثنوی هنوز از مدافعان قابلی برخوردار است.

اما، همان‌طور که در خطابهٔ اول گفتم، هضم داغ وحدت وجودی برای آنها، اگر دوستدار واقعیتها یا دارای ذهنی تجربه‌گرا باشند، دشوار است. این داغی مطلق گراست که بر خاک لگد می‌کوبد و بر گردهٔ منطق ناب پرورش یافته است. هیچ‌گونه ارتباطی با عینیت ندارد. او با تصدیق ذهن مطلق، که جایگزین خدا کرده است، به عنوان پیشفرض عقلی همهٔ واقعیتهای خاص، هرچه که می‌خواهند باشند، نسبت به اینکه واقعیتهای خاص در جهان ما حقیقتاً چگونه‌اند فوق‌العاده بیتفاوت باقی می‌ماند. آنها هرچه می‌خواهند باشند، مطلق بر آنها پدری خواهد کرد. مثل شیر بیمار در افسانه ازوپ،^{۳۲} همه جای پاها به لانهٔ او منتهی می‌شوند، اما هیچ چیز از آن برنمی‌گردد.^{۳۳} شما نمی‌توانید به یاری مطلق از نو به عالم جزئیات فرود آیید،

29) argument from design 30) immanent 31) pantheistic

32) Esop 33) nulla vestigia retrorsum

یا هرگونه نتیجه ضروری که در زندگی شما حائز اهمیت می باشد از تصور خود درباره ماهیت آن استنتاج نمایید. مطلق به شما اطمینان می دهد که با قبول او و شیوه ابدی اندیشیدنش، همه چیز برایتان روبه راه خواهد بود، اما بی درنگ رهایتان می کند تا به کمک تدابیر دنیوی به نجات محدود خویش پردازید.

دور باد از من اگر بخواهم عظمت این مفهوم یا توانایی آن را در بخشیدن آرامش مذهبی به قابل احترامترین طبقه از اذهان انکار کنم. اما از نظرگاه انسانی، هیچ کس نمی تواند وانمود کند که این مفهوم از نقیصه های دوری و تجرد رنج نمی برد. این مفهوم به طرزی بارز محصول چیزی است که من خطر کرده و طبع عقل گرایانه نامیده ام. مفهومی که نیازهای تجربه گرایی را تحقیر می کند، طرحی رنگ پریده را جانشین غنای واقعی جهان می سازد؛ به معنای بد، کلمه ترو تمیز و اصیل است، اصیل به معنای ناتوان از خدمت متواضعانه. در این جهان واقعی عرق و آرایش به نظم می رسد وقتی نظرگاهی درباره اشیاء «اصیل» باشد این صفت را باید به عنوان پیشفرضی علیه حقیقت آن و به مثابه نوعی عدم صلاحیت فلسفی به حساب آورد. شاهزاده تاریکیها، آنگونه که به ما گفته شده است، ممکن است یک نجیبزاده باشد، اما خدای زمین و آسمانها هرچه باشد حتماً یک نجیبزاده نیست. حتی به خدمات خاکسارانه او در گرد و غبار کاروانهای انسانی ما بیشتر نیاز است تا به جلال او در عرش.

اما پراگماتیسم، هر قدر هم شیفته امور واقع باشد، چنان تعصب ماده گرایانه ای که تجربه گرایی معمولی از آن رنج می برد، ندارد. مضاف بر این، هیچ گونه اعتراضی هم به تحقق تجربیات، مادام که به کمکشان در میان جزئیات به گردش پردازید و شما را واقعاً به جایی برسانند، ندارد. پراگماتیسم که به هیچ نتیجه ای غیر از آنچه اذهان ما و تجارب ما به کمک یکدیگر می سازند و می پردازند علاقه مند نیست، از پیشداوریهای پیشین^{۳۴}

علیه الهیات به دور است. «اگر اندیشه‌های کلامی ثابت کنند برای زندگی عینی ما با ارزشند از نظر پراگماتیسم صحیح خواهند بود، به این معنی که تا همان اندازه سودمندند. زیرا میزان صحت بیشتر آنها تماماً به روابطشان با سایر حقایق بستگی دارد که باید تصدیق شوند.»

آنچه هم اکنون درباره «مطلق» ایدئالیسم استعلایی گفتم مصداق بارزی است. نخست آن را با عظمت نامیدم و گفتم به یک طبقه از اذهان آرامش مذهبی می‌بخشد و سپس آن را به دور بودگی و سترونی متهم ساختم. اما مادام که چنین آرامشی می‌بخشد مسلماً عقیم و سترون نیست، بلکه از همان مقدار ارزش برخوردار است و نقش معینی را ایفا می‌کند. پس خود من به عنوان یک پراگماتیست واقعی ناچارم مطلق را «تا همان اندازه» حقیقی بخوانم و بی‌درنگ چنین می‌کنم.

اما «تا همان اندازه حقیقی» در این مورد به چه معنی است؟ برای پاسخ فقط کافی است روش پراگماتیستی را به کار بندیم. منظور معتقدان به مطلق از گفتن اینکه اعتقادشان به آنان آرامش می‌بخشد چیست؟ منظورشان این است که چون در مطلق شر محدود دیگر «منقاد»^{۳۵} شده است، پس ما می‌توانیم هر وقت بخواهیم موقتی را چنان تلقی کنیم که گویی بالقوه ابدی است، مطمئن باشیم که می‌توانیم به پیامدش اعتماد کنیم و بدون معصیت ترس را از خویش دور کنیم و نگران مسئولیت محدود خود نباشیم. خلاصه منظورشان این است که ما اکنون و همیشه حق داریم فارغ البال^{۳۶} باشیم و جهان را بگذاریم به راه خویش رود و احساس کنیم مسائل آن در دستهای بهتر از دستهای ما قرار دارد و ما را با آنها کاری نیست.

عالم نظامی است که تک‌تک اعضای آن می‌توانند گهگاه تشویشهایشان را آرام کنند، و در آن خلق و خوی آسانگیری حق مردمان است و فارغ البال بودن امری مرسوم — و اگر اشتباه نکنم، این لااقل جزئی

از طرز «تلقی» مطلق است، و این همان تفاوت عظیمی است که در اثر حقیقی بودن مطلق در تجارب خاص ما پیدا می‌شود، و این همانا ارزش اصلی مطلق است، وقتی که از جنبه پراگماتیکی مورد تعبیر قرار گیرد. از این حد فراتر خواننده معمولی فلسفه که نظر مساعدی نسبت به ایدئالیسم مطلق دارد، برای تشحیذ دریافتهای خود تن به خطر نخواهد داد. او می‌تواند از «مطلق» تا همین اندازه فایده برد و همین اندازه هم بسیار گرانبهاست. بنابراین از اینکه می‌بیند شما با ناباوری از مطلق سخن می‌گویید رنج می‌برد و به انتقادات شما اعتنائی نمی‌کند، زیرا این انتقادات با جوانبی از این مفهوم سروکار دارند که او قادر به درکشان نیست.

اگر معنای «مطلق» این است و چیزی بیش از این نیست، چه کسی ممکن است حقیقت آن را انکار کند؟ انکارش به معنی اصرار بر این است که انسانها هرگز آرامش نداشته و فراغت روحی هرگز وجود نداشته باشد. می‌دانم برای برخی از شما چقدر عجیب است که از من بشنوید یک تصور مادامی «حقیقی» است که معتقد باشیم برای زندگی ما نافع است. البته شما با کمال میل خواهید پذیرفت که یک تصور همان اندازه که نفع می‌رساند سودمند است. اگر کاری که به کمک آن انجام می‌دهیم سودمند باشد، به خود آن تصور هم اجازه خواهید داد تا به همان اندازه سودمند باشد. زیرا با داشتن چنین تصویری ما در وضع بهتری هستیم. اما خواهید گفت اگر تصورات را نیز «حقیقی» به این دلیل بخوانیم آیا از واژه حقیقت سوءاستفاده غریبی به عمل نیاورده‌ایم؟

پاسخ کامل به این مشکل در این مرحله از گزارش من غیرممکن است. شما با این سؤال روی نکته مرکزی آموزه شیلر، دیویی، و خود من درباره حقیقت انگشت گذاشته‌اید که نمی‌توانم قبل از سخنرانی ششم به تفصیل به آن بپردازم. اکنون بگذارید فقط به ذکر این نکته اکتفا کنم که حقیقت «نوعی از سودمندی»^{۳۷} است، نه آن گونه که اغلب فرض می‌شود مقوله‌ای

متمایز از سودمندی و هم‌رتبه با آن. «حقیقی نام هر آن چیزی است که ثابت کند اعتقاد به آن سودمند است، آن هم سودمند به دلایل معین و معلوم». مطمئناً باید قبول کنید که اگر در تصورات حقیقی هیچ سودی برای زندگی وجود نداشت یا اگر معرفت به آنها واقعاً بی‌فایده بود و تصورات باطل تنها تصورات مفید بودند در این صورت این مفهوم رایج که حقیقت امری الهی و گرانبه‌است و جستجویش یک وظیفه است هرگز نمی‌توانست رشد کند یا به یک عقیده‌ی جازم مبدل گردد. در اینچنین جهانی وظیفه ما بیشتر پرهیز از حقیقت بود. اما در این جهان، همان‌طور که برخی غذاها نه فقط از نظر ذائقه ما مطبوعند بلکه برای دندانها، معده، و بافت‌های بدنمان هم نافعند، همین‌طور هم برخی تصورات نه تنها تفکر درباره‌ی آنها مطبوع است، یا از این نظر مطبوعند که از سایر تصورات مورد علاقه ما پشتیبانی می‌کنند، بلکه از این جهت هم که در مبارزه‌ی عملی زندگی به ما یاری می‌رسانند دلپسندند. اگر در این جهان زندگی واقعاً بهتری وجود داشته باشد، باید بدان روی کنیم، و اگر تصویری وجود داشته باشد که اعتقاد بدان ما را در رسیدن به آن زندگی کمک کند در این صورت برای ما واقعاً «بهتر است» که به آن تصور اعتقاد ورزیم «مگر اینکه اعتقاد به آن حقیقتاً با دیگر منافع حیاتی بزرگتر تصادم پیدا کند».

«اعتقاد به چه چیزی برای ما بهتر خواهد بود!» این بسیار شبیه نوعی تعریف از حقیقت است. و خیلی شبیه این است که بگوییم. «چه چیزی را باید باور کنیم». در این تعریف هیچ‌یک از شما غرابتی نخواهید یافت. آیا ما نباید همیشه چیزی را باور کنیم که باورداشتنش «برای ما بهتر» است؟ و بنابراین آیا می‌توانیم مفهوم آنچه را که برای ما بهتر است و آنچه را که برای ما حقیقی است همواره جدا از یکدیگر نگهداریم؟

پراگماتیسم پاسخ می‌دهد نه. و منهم کاملاً با آن موافقم. احتمالاً شما هم تاجایی که این قضیه به شکلی انتزاعی بیان شود با آن موافقید، منتها با این سوءظن که اگر ما عملاً به هر چیزی که در زندگی شخصی خود ما فایده‌ای داشته باشد معتقد شویم خود را به دست انواع خیالبافیها درباره‌ی امور این

جهان و انواع خرافه‌های احساساتی دربارهٔ جهان پس از این سپرده‌ایم. این بدگمانی شما بدون شک متین است و روشن است که وقتی از عام به خاص گذر کنید چیزی اتفاق می‌افتد که اوضاع را پیچیده می‌کند.

هم اکنون گفتم چیزی که اعتقاد بدان برای ما بهتر باشد حقیقت دارد «مگر اینکه این اعتقاد ناگهان با منفعت حیاتی دیگری تصادم کند». حال بینم در زندگی واقعی کدام عقیدهٔ خاص ما با کدام منافع حیاتی بیشتر احتمال دارد که تصادم پیدا کند؟ آیا با چیزی جز منافع حیاتی حاصل از «سایر اعتقادات»، وقتی خود را با منافع اولی ناسازگار نشان دهند؟ به عبارت دیگر، بزرگترین دشمن هر کدام از حقایق ما بقیه حقایق ماست. حقایق همواره از گزینه نومیدانه صیانت از خود و اشتیاق به از میان بردن هر آنچه ناقض آنهاست برخوردار بوده‌اند. اعتقاد من به «مطلق»، براساس فایده‌اش برای من، با همه اعتقادات دیگر من به مبارزه برمی‌خیزد. قبول دارم که این اعتقاد می‌تواند با دادن یک فراغت روحی به من حقیقی باشد. مع‌هذا تصور می‌کنم — و بگذارید فقط در مورد شخص خودم اکنون با اطمینان بگویم — با سایر حقایق من، که نمی‌توانم از منافع آنها به‌خاطر این اعتقاد صرف‌نظر کنم، تصادم پیدا می‌کند. این اعتقاد گاه با نوعی منطق پیوسته است که من دشمن آنم، و می‌بینم که مرا در معماهای مابعدالطبیعی غیرقابل قبول سردرگم می‌کند، و غیره و غیره. و از آنجا که من در زندگی بدون اضافه شدن این تناقضهای فکری، به قدر کافی درد سر دارم شخصاً از مفهوم مطلق دست برمی‌دارم. من فقط فراغت روحی خودم را نگاه می‌دارم، یا در غیر این صورت به عنوان یک فیلسوف حرفه‌ای سعی می‌کنم آنها را با اصل دیگری توجیه نمایم.

اگر می‌توانستم مفهوم خودم را از مطلق صرفاً به ارزش فراغت بخش آن محدود کنم، با هیچ‌یک از حقایق دیگر تصادم پیدا نمی‌کرد، اما نمی‌توانیم به این سادگی فرضیه‌های خود را محدود کنیم. آنها خصوصیات بیشمار را با خود حمل می‌کنند و اینها همان چیزهایی هستند که تصادم می‌کنند. پس عدم اعتقاد من به مطلق به معنای عدم اعتقاد من به آن خصوصیات بیشمار دیگر

است، زیرا من کاملاً به مشروعیت برخورداری از فراغت روحی اعتقاد دارم. از روی این می‌توانید منظوم را، وقتی که پراگماتیسم را نوعی واسطه و میانجی نامیدم و با عاریه گرفتن اصطلاح پاپینی گفتم که پراگماتیسم نظریه‌های ما را نرم و قابل انعطاف^{۳۸} می‌کند، درک کنید. پراگماتیسم درواقع هیچ‌گونه پیشداوری و تعصب، هیچ جزم‌ممانعت‌کننده، و هیچ قانون جامدی که دلیل به حساب آید ندارد. او کاملاً خوش‌مشرب است. از هر فرضیه‌ای پذیرایی خواهد کرد و هر مدرکی را ملاحظه خواهد نمود. و در نتیجه در زمینه مذهب از امتیاز بزرگی هم نسبت به تجربه‌گرایی تحصلی^{۳۹} با تعصب ضدالاهیاتی‌ش، و هم نسبت به عقل‌گرایی مذهبی با علاقه صرفش به طرق بعید، والا، بسیط، و مجرد ادراک برخورددار است.

خلاصه او میدان جستجو به دنبال خداوند را گسترش می‌دهد. عقل‌گرایی به منطق و عرش و افلاک می‌چسبد. تجربه‌گرایی به حواس خارجی می‌چسبد. پراگماتیسم خواستار حفظ همه چیز است، هم خواستار پیروی از منطق است، هم از حواس، و هم به حساب آوردن متواضعانه‌ترین و شخصیت‌ترین تجارب. او تجارب عرفانی و رازورانه را، اگر نتایج عملی داشته باشند، به حساب می‌آورد. او خدایی را قبول دارد که در خاکی‌ترین واقعیت حیات خصوصی — اگر چنین جایی مکان محتمل یافتن او باشد وجود دارد.

از نظر پراگماتیسم تنها آزمون حقیقت محتمل این است که باید چیزی باشد که ما را بهتر هدایت کند، چیزی که بهتر از همه با هر جزء زندگی جور درآید و با مجموعه مقتضیات تجربه بدون حذف چیزی از آن تلفیق شود. اگر تصورات الاهیاتی این کار را نکنند، بخصوص اگر مفهوم خدا بتواند این کار را انجام دهد، چگونه ممکن است پراگماتیسم وجود خدا را انکار کند؟ او «غیرحقیقی» دانستن مفهومی را که از نظر پراگماتیکی این‌گونه موفق بوده است بیمعنا می‌داند. برای او چه نوع حقیقت دیگری جز این‌همه توافق با

واقعیت عینی می تواند وجود داشته باشد؟

در آخرین سخنرانی خویش بار دیگر به رابطه پراگماتیسم با مذهب برخوادم گشت. اما تا همین جا هم می بینید که پراگماتیسم چقدر آزادمنش است. روشهای آن به اندازه روشهای مادر طبیعت، متنوع و نرمش پذیر، منابعش به همان اندازه غنی و بیپایان، و نتیجه گیریهایش همان قدر دوستانه است.



برخی مسائل مابعدالطبیعی از دیدگاه پراگماتیسم

اکنون درصدمد روش پراگماتیکی را از طریق ارائه برخی توضیحات درباره کاربردش در مسائل خاص برای شما روشنتر سازم. با خشکترین آنها شروع می‌کنم و اولین چیزی که به آن می‌پردازم مسئلهٔ جوهر^۱ است. هر کسی تمایز قدیمی میان جوهر و عرض^۲ را به کار می‌گیرد، تمایزی که در ساخت زبان انسان به صورت تفاوت میان موضوع و محمول در دستور حفظ شده است. این یک تکه گچ است. حالات، صفات، خواص، اعراض، یا تأثیرات آن — هر اصطلاحی را که می‌خواهید به کار ببرید — عبارتند از سفیدی، تردی، شکل استوانه‌ای، انحلال‌ناپذیری در آب، و غیره و غیره. اما محمل همه این صفات «گچ» است و از این رو جوهر نامیده می‌شود زیرا این صفات بر آن حمل شده‌اند.

همین‌طور هم صفات این میز در جوهر «چوب»؛ صفات کت من در جوهر «پشم» نهفته‌اند و قس علی‌هذا. گچ، چوب، و پشم به‌نوبهٔ خود، علی‌رغم تفاوت‌هایشان، خواص مشترکی از خود نشان می‌دهند و تا همان اندازه هم به‌عنوان حالاتی از یک جوهر باز هم اولیه‌تر یعنی «ماده» به حساب می‌آیند که صفات آن تحیز در مکان و تداخل‌ناپذیری است. به همین نحو نیز اندیشه‌ها و احساس‌های ما انفعالات یا خواص نفوس^۳ متعدد ما هستند که جوهرند اما نه تماماً به‌واسطهٔ خودشان، زیرا آنها نیز حالاتی از

1) substance 2) attribute 3) souls

یک جوهر ژرفتر، یعنی «روح»^۴ به شمار می روند. خیلی زود دانسته شد که تمام چیزی که «ما» از گچ «می دانیم» همان سفیدی، تردی، و صفات دیگر آن است؛ و تمام چیزی که «ما» از چوپ «می دانیم» اشتعال پذیری و ساختمان الیافی آن است. هر جوهری همان گروه صفاتی است که با آنها شناخته می شود و این صفات تنها ارزش نقدی آن را برای تجربه عملی ما تشکیل می دهند. جوهر در هر موردی از طریق «آنها» آشکار می شود و اگر ما از «آنها» منفک بودیم، هرگز ظنی به وجود جوهر نمی بردیم، و اگر خداوند این صفات را همواره با نظمی لایتغیر به سوی ما می فرستاد و معجزه آسا در لحظه ای معین جوهری را که این صفات قائم بدان هستند نابود می کرد، ما هرگز نمی توانیم آن لحظه را دریابیم زیرا خود تجارب ما بدون تغییر باقی می ماندند. به همین دلیل اصحاب تسمیه^۵ این عقیده را اختیار کرده اند که جوهر یک تصور مجعول و ناشی از ترسند دیرینه انسان در تبدیل نامها به اشیاء است. پدیده ها به صورت گروهی ظاهر می شوند — گروه گچ، گروه چوب، و غیره — و هر گروهی نام خودش را پیدا می کند. آنگاه ما این نام را به عنوان قیوم آن گروه از پدیده ها تلقی می کنیم. مثلاً امروزه فرض می شود دمای پایین در اثر چیزی باشد که «آب و هوا» نام دارد. «آب و هوا» در واقع فقط نامی است برای گروه معینی از روزها؛ اما به گونه ای تلقی می شود که گویی در «پشت روز» قرار دارد و به طور کلی ما نام را، به گونه ای که گویا یک موجود است، در پشت امور واقعی که آن نام را دارند قرار می دهیم. اما اصحاب تسمیه می گویند مطمئناً خواص پدیده ای اشیاء واقعاً در نامها نهفته نیستند. و اگر در نامها نهفته نباشند در این صورت در هیچ چیز دیگری هم نهفته نیستند. این خواص بیشتر به «همدیگر» چسبیده و ملتطقد و ما باید مفهوم یک جوهر دسترس ناپذیر را که تصویری کنیم برای نگهداری چنین پیوندی مثل سیمان در نگهداری قطعات موزائیک لازم است فراموش کنیم. تمام آن چیزی که از

مفهوم جوهر مستفاد می شود همانا واقعیت به هم چسبیدگی صرف آن است، و
ورای این واقعیت هیچ چیز دیگری وجود ندارد.

فلسفه مدرسی^۶ مفهوم جوهر را از عقل سلیم اخذ کرده و به آن جنبه‌ای
بسیار فنی و منسجم بخشیده است. چون ما از هر تماسی با جوهرها
به دوریم، به نظر می رسد معدودی اشیاء باشند که نتایج عملی کمتری از
جواهر برای ما داشته باشند. مع هذا در یک مورد فلسفه اهل مدرسه، اهمیت
تصور جوهر را با پرداختن بدان به شیوه‌ای پراگماتیکی اثبات کرده است.
اشاره من به برخی از منازعات مربوط معمای عشای ربانی است. در این
مورد معلوم می شود جوهر از ارزش پراگماتیکی خطیری برخوردار است. از
آنجا که أعراض نان فطیر در شام مسیح تغییر نمی کند، در حالی که نان به
جسم مسیح تبدیل شده است، بنابراین می بایستی این تغییر فقط در جوهر
صورت گرفته باشد. یعنی جوهر نان باید خارج شده و به طریقی معجزه آسا
جوهر الاهی به جای آن نشسته باشد بدون اینکه خواص محسوس بلاواسطه را
تغییر داده باشد. پس گرچه أعراض تغییر نکرده اند اما تفاوتی شگرف حاصل
گشته است، تفاوتی نه کمتر از این تفاوت که ما که این آیین مقدس را
به جا می آوریم، اکنون از همان جوهر الاهی تغذیه می کنیم. بدین ترتیب
مفهوم جوهر با تأثیری شگرف در درون حیات پخش می شود، اگر اجازه
دهید جواهر بتوانند از أعراضشان جدا شوند و آنها را متبادل کنند.

این تنها کاربرد پراگماتیکی مفهوم جوهر است که می شناسم و پیداست
که فقط کسانی آنرا جدی خواهند گرفت که قبلاً به دلایل مستقل دیگری به
«حضور واقعی» خداوند در عشاء ربانی معتقد گشته باشند.

«جوهر مادی» را برکلی^۷ با چنان تأثیر برجسته‌ای به نقادی کشید که
نام او در تمام فلسفه بعدی طنین انداز شد. بررسی برکلی درباره مفهوم ماده
چنان معروف است که تنها اشاره‌ای بدان کافی است. برکلی نه تنها جهان
خارجی را که می شناسیم انکار نمی کند، بلکه آنرا تأیید می نماید. برکلی

صرفاً این مفهوم فلاسفه اهل مدرسه از جوهر مادی را که آن از جهت ما امری تقرب ناپذیر، ماوراء جهان خارجی، عمیقتر و واقعیتر از آن می دانستند، و برای تقوم این عالم آن را لازم می شمردند، به عنوان مؤثرترین عامل تقلیل جهان خارجی به جهانی غیرواقعی پذیرفت. او می گفت این جوهر را از میان بردارید و باور کنید که خداوند، آن خدایی که می توانید درک کنید و به او تقرب جوید جهان محسوس را مستقیماً به سوی شما می فرستد. در این صورت این جهان را تأیید و با اقتدار الاهی پشتیبانی نموده اید. در نتیجه، انتقاد برکلی از «ماده» مطلقاً پراگماتیستی بود. ماده همان احساسهای ما از رنگ، شکل، سختی، و نظایر آن دانسته می شود. آنها ارزش نقدی این اصطلاحند. تفاوتی که در اثر حقیقی بودن ماده برای ما ایجاد می شود این است که می توانیم چنین احساسهایی داشته باشیم، و در اثر حقیقی نبودن ماده فاقد آنهایم. بنابراین احساسها تنها معنی ماده هستند. پس برکلی ماده را انکار نمی کند، بلکه فقط به ما می گوید از چه تشکیل شده است. ماده نامی است که درست تا همین قدر در رابطه با احساسها حقیقی است.

لاک و بعدها هیوم نقادی عملی مشابهی از مفهوم جوهر روحی به عمل آوردند. من فقط برخورد لاک به «هویت شخصی»^۸ مان را ذکر می کنم. او فوراً این مفهوم را به ارزش پراگماتیکش برحسب تجربه تقلیل می دهد. او می گوید معنی آن همان «شعور» (آگاهی)^۹ است، یعنی این حقیقت که ما در یک لحظه از زندگی لحظات دیگر را به خاطر می آوریم و همه آنها را به مثابه اجزای یک تاریخ شخصی واحد احساس می کنیم. عقل گرایی این تداوم عملی در حیاطمان را به کمک وحدت جوهر نفسانی ما توضیح داده است. اما لاک می گوید: فرض کنید خدا شعور را از ما سلب کند، آیا باز به خاطر دارا بودن اصل نفسانی، وضع ماذره ای بهتر است؟ فرض کنید او همین شعور را به نفوس مختلف ملحق کرده باشد، آیا ما که خودمان را درک

۸) Personal identity منظور اینهمانی شخصی یا برخورداری شخص از یک هویت یکسان در سراسر زندگی است. — م.

می‌کنیم، وضعمان ذره‌ای بدتر می‌شود؟ در زمان لاک نفس عمدتاً چیزی بود که باید پاداش یا جزا می‌دید. حال ببینید لاک در بحث پیرامون آن از این نظر چگونه دیدگاه پراگماتیکی را حفظ می‌کند:

او می‌گوید: «کسی را فرض کنید که خودش را همان نفسی بداند که قبلاً نستور^{۱۰} یا ترزیتس^{۱۱} بوده است. آیا می‌تواند اعمال آنها را، بیش از اعمال هر انسان دیگری که تاکنون وجود داشته، اعمال خودش بداند؟ اما همینکه خود را آگاه از هر یک از اعمال نستور یافت، در این صورت خود را با نستور شخص واحدی می‌یابد... بر این هویت شخصی است که بر حق بودن و عادلانه بودن پاداش و جزا متکی است. بنابراین معقول تواند بود اگر بیندیشیم که کسی را نمی‌توان وادار به جوابگویی در برابر چیزی کرد که از آن هیچ نمی‌داند، اما اگر شعورش (چیزی را) متهم یا تبرئه کند جزای خود را دریافت خواهد کرد. فرض کنید انسانی اکنون به‌خاطر کاری که در یک زندگی دیگر کرده مجازات شود، در حالی که هیچ‌گونه آگاهی نسبت به آن نداشته باشد، در این صورت چه تفاوتی است میان آن مجازات و خلق شدن از اول به‌صورت یک موجود سیه‌روز؟»

بنابراین از نظر لاک هویت شخصی ما منحصرأً مشتمل است بر خصوصیتی که از جنبهٔ پراگماتیکی قابل تعریف باشد. اینکه این هویت، غیر از این واقعیتهای تحقیق‌پذیر، در یک اصل روحی هم وجود داشته باشد صرفاً یک خیالبافی غریب است. لاک که فیلسوفی سازشکار بود اعتقاد به یک نفس جوهری را در ورای آگاهی ما منفعلانه پذیرفت. اما جانشین او هیوم و اغلب روانشناسان تجربی پس از وی نفس را جز به مثابه نامی برای پیوستگیهای قابل اثبات در حیات درونی ما انکار کردند. آنها همراه نفس از نوبه درون جریان تجربه فرود آمدند و آن را به ارزشهای خرد بسیاری که همان «تصورات» و همبستگیهای خاصشان باشد تبدیل کردند. همان‌طور

(۱۰) Nestor مشاور کهنسال و خردمندی که با یونانیها در تروا جنگید. — م.

(۱۱) Thersites سرباز یونانی زشترو، بلندآوا و بدزبان در جنگ تروا. — م.

که دربارهٔ مادهٔ برکلی گفتم، نفس هم فقط تا «همین اندازه» سودمند یا «حقیقی» است، نه بیشتر.

ذکر جوهر مادی طبعاً دال بر آموزهٔ «ماتریالیسم» است، اما ماتریالیسم فلسفی ضرورتاً با اعتقاد به «ماده» به مثابه یک اصل مابعدالطبیعی گره نمی‌خورد. شخص می‌تواند ماده به این معنا را با همان حدت و شدت برکلی انکار کند، یا می‌تواند یک پدیده‌گرا نظیر هاکسلی^{۱۲} باشد، مع هذا هنوز در معنایی وسیع‌تر یک ماتریالیست باقی بماند، یعنی پدیده‌های عالیه‌تر را با پدیده‌های دانیتر تبیین کند و سرنوشت جهان را در دست اجزاء و نیروهای کور آن رها نماید. در این معنای وسیع‌تر کلمه است که ماتریالیسم با روح‌گرایی^{۱۳} یا خداپرستی در تضاد است. ماتریالیسم می‌گوید آنچه که اشیاء را اداره می‌کند همان قوانین طبیعت فیزیکی است. عالیه‌ترین فرآورده‌های نبوغ انسانی را کسی که آشنایی کاملی با واقعیتها داشته باشد می‌تواند از روی شرایط فیزیولوژیکی‌شان محاسبه کند، صرف‌نظر از اینکه آنگونه که ایدئالیست‌ها گمان می‌کنند طبیعت فقط برای اذهان ما موجود باشد یا نه. اذهان ما در هر صورت ناچارند آن نوع طبیعتی را که هست ضبط کنند و به مثابه چیزی که از طریق قوانین کور فیزیک عمل می‌کند ثبت نمایند. این است خصلت ماتریالیسم امروزی که بهتر است طبیعت‌گرایی نامیده شود. در نقطهٔ مقابل آن خداپرستی، یا آنچه که به معنایی وسیع‌تر روح‌گرایی نامیده می‌شود، ایستاده است. روح‌گرایی می‌گوید ذهن نه تنها شاهد و ضابط اشیاء، بلکه مدیر و گردانندهٔ آنها نیز هست؛ بنابراین جهان هستی نه به وسیلهٔ عنصر دانیتر خود، بلکه به وسیلهٔ عنصر عالیه‌تر خود رهبری می‌شود.

این مسئله، در شکلی که معمولاً بررسی می‌شود، بزحمت از جدالی میان رجحانهای زیباشناختی فراتر می‌رود. ماده درشت، زمخت، کودن، و پرآلایش است؛ روح ناب، متعالی، و والاست، و چون با شأن عالم

سازگارتر است، که آنچه در آن عالیت به نظر می رسد تفوق داشته باشد، پس روح باید به عنوان اصل حاکم شناخته شود. تلقی اصول مجرد به مثابه غایات، که در مقابل آنها عقول ما باید در حالتی از تعمق توأم با ستایش به آرامش رسند، ضعف بزرگ عقل گرایی است. روح گرایی، همان طور که اغلب عقیده بر این است، فقط می تواند حالتی از ستایش یک نوع تجرید و بیزاری از نوع دیگر آن باشد. من یک استاد ارجمند روح گرا را به خاطر می آورم که همواره به «ماتریالیسم» به عنوان «فلسفه گل آلود» اشاره می کرد و بدین ترتیب آن را باطل می انگاشت.

برای این گونه روح گرایی پاسخ ساده ای وجود دارد و آقای اسپنسر به نحو مؤثری آن را بیان کرده است. وی در چند صفحه جالب در پایان جلد اول کتاب روانشناسیش نشان می دهد که «ماده» ای با این ظرافت نامتناهی که حرکاتی با چنان سرعت درنیافتنی و ظریف که علم جدید در تبیینهایش فرض می کند انجام دهد، هیچ اثری از زمختی در خود ندارد، او نشان می دهد که خود مفهوم روح، آنگونه که ما میرندگان تاکنون تصور کرده ایم، برای منطبق شدن بر لطافت عالی واقعیتهای طبیعت زیاده از حد زمخت است. او می گوید هر دو اصطلاح چیزی جز نمادهایی دال بر آن واقعیت ناشناختنی واحد نیستند که در آن تقابلهایشان از میان می رود.

به اعتراضی مجرد پاسخی مجرد کافی است؛ و مادام که ضدیت شخص با ماتریالیسم ناشی از تنفر او نسبت به ماده به عنوان چیزی «زمخت» است پاسخ آقای اسپنسر زیر آب آن را می زند. ماده واقعاً لطافتی بی اندازه و باورنکردنی دارد. هر کس که یکبار به چهره یک فرزند یا والد مرده ای نگریسته باشد، صرف این واقعیت که ماده «توانسته است» برای مدتی چنان صورت ارزشمندی به خود بگیرد باید او را از آن پس به تقدیس ماده وادار سازد. فرق نمی کند که «اصل» حیات مادی باشد یا غیرمادی، ماده در هر صورت مشارکت دارد و به درد همه مقاصد زندگی می خورد. آن تجسم محبوب در زمره امکانات ماده قرار داشت.

اما اکنون به جای اینکه به این شیوه تعقل گریانه راکد بر روی اصول

درجا بزнім، بگذارید روش پراگماتیکی را در مورد این مسئله به کار بندیم. «منظور» ما از ماده چیست؟ اگر جهان به وسیله ماده یا به وسیله روح اداره شود چه تفاوت عملی در کار خواهد بود؟ گمان می‌کنم به این ترتیب مسئله خصلتی متفاوت به خود می‌گیرد.

قبل از هر چیز توجه شما را به واقعیت عجیبی جلب می‌کنم. تا جایی که به گذشته جهان مربوط می‌شود ذره‌ای تفاوت نمی‌کند که آن را کار ماده بینداریه یا روح الاهی را صانع آن تلقی کنیم.

درواقع. فرض کنید تمام محتویات جهان یک بار برای همیشه به طریزی برگشت‌ناپذیر داده شده باشد. فرض کنید که در همین لحظه این جهانی که گفتیم به پایان می‌رسد و هیچ آینده‌ای هم نخواهد داشت، آنگاه اجازه دهید یک خداپرست و یک ماده‌گرا تبیینهای متضادشان را درباره تاریخ (گذشته) آن به کار بندند. خداپرست نشان می‌دهد که چگونه یک خدا آن را ساخته است، و ماده‌گرا، نیز تصور می‌کنیم با همان توفیق، نشان می‌دهد که چگونه از نیروهای کور فیزیکی نشأت گرفته است. حال از یک پراگماتیست بخواهید میان این دو نظریه یکی را انتخاب کند. اما وی چگونه می‌تواند آزمون خود را درباره جهانی که اکنون دیگر کامل شده است به کار بندد؟ مفاهیم برای او چیزهایی هستند که باید با آنها دوباره به درون تجربه بازگشت، چیزهایی هستند که ما را به جستجوی تفاوت‌ها وادار می‌سازند. اما بنا بر فرضی که ما درباره جهان داشتیم دیگر نباید هیچ تجربه‌ای در کار باشد، و دیگر نباید به جستجوی هیچ تفاوت ممکن برآمد. هر دو نظریه همه نتایج خود را بروز داده‌اند، و بنا به فرضی که اختیار کردیم، این دو یکسانند. در نتیجه پراگماتیست باید بگوید که هر دو نظریه علی‌رغم نامهای متفاوتشان دقیقاً به یک معنی هستند و نزاع جنبه‌ای صرفاً لفظی دارد. [البته فرض می‌کنم این نظریه‌ها در تبیینهای خودشان از موضوع به یک اندازه موفق بوده‌اند.]

زیرا کافیست صادقانه به موضوع بنگرید و بگویید ارزش خدایی که اگر هم در جهان بوده کارش را به انجام رسانده و جهانش به آخر رسیده چقدر

است. او دقیقاً چیزی بیش از ارزش جهان آفریده خویش ارزش نخواهد داشت. قدرت خلاقه‌اش می‌تواند به همان مقدار نتیجه، با شایستگیها و نقائص درهم آمیخته‌اش، دست یابد، اما نمی‌تواند از آن فراتر رود. و چون قرار است آینده‌ای در کار نباشد؛ چون تمام ارزش و معنای جهان تاکنون به شکل احساسهایی که در گذرش با آن همراه بوده‌اند و اکنون با آن به سوی پایان می‌روند پرداخت شده و فعلیت یافته است؛ چون هیچ معنای تکمیلی از نقشش در تدارک چیزهایی که به وجود خواهد آمد استنتاج نمی‌کند (از قبیل آنچه که جهان واقعی ما استنتاج می‌کند)؛ پس ما قدر خداوند را به همان اندازه قدر آفریده‌اش می‌دانیم. او وجودی است که توانسته است یک بار برای همیشه آن کار را انجام دهد. و ما به همین اندازه از او سپاسگزاریم، اما نه بیشتر. ولی بنا بر فرضیه مخالف، یعنی این فرضیه که ذرات ماده با پیروی از قوانین خودشان می‌توانند آن جهان را به همان خوبی بسازند، آیا نباید همانقدر سپاسگزار آنها باشیم؟ پس اگر خدا را به عنوان یک فرضیه رها کنیم و تنها ماده را مسئول بدانیم، چه چیزی را از دست خواهیم داد؟ کدام وقفه یا نارسایی خاص رخ خواهد داد؟ و اگر تجربه همیشه همان یکبار باشد و بس، آیا حضور خداوند در آن زنده‌تر و غنی‌تر خواهد ساخت؟

بیریا بگوییم که دادن هر گونه پاسخی به این سؤال غیرممکن است. تصور بر این است که جهانی که عملاً به تجربه درمی‌آید در جزئیات در هر دو فرضیه همانند و بقول برانینگ^{۱۴} در مقابل ستایش یا عتاب ما یکسان است. جهانی است پابرجا: و این پابرجایی عطیه‌ای است که از آن نمی‌تواند باز پس گرفته شود. نه نامیدن ماده به عنوان علتش از اقلام متشکله آن می‌کاهد و نه نامیدن خدا به عنوان خالقش بر این اقلام خواهد افزود. آنها به ترتیب خدا یا اتمهای دقیقاً همان جهان، و نه جهان دیگر، هستند. خدا، اگر باشد، دقیقاً همان کاری را انجام داده است که اتمها می‌توانسته‌اند انجام دهند — به عبارت دیگر انگار خدا در جامه اتمها ظاهر شده است — و

سزاوار همان سپاسی است که اتمها سزاواراند، نه بیشتر. اگر حضور او اسباب هیچ گونه تغییر در گردش و عاقبت امور نشود مطمئناً بر شأن جهان چیزی نخواهد افزود. و نیز اگر خدا غایب باشد و اتمها تنها بازیگران صحنه باقی بمانند از شأن جهان چیزی کاسته نخواهد شد. وقتی نمایشی برای همیشه به پایان رسیده و پرده فروافتاده است با ادعای نبوغی ممتاز برای نویسنده اش نمایش را بهتر نخواهید کرد، همان طور که با میرزا بنویس خواندن نویسنده آن را بدتر نخواهید نمود.

بنابراین اگر دیگر هیچ گونه تجربه یا سلوک خاصی که نمودی به آینده باشد، نتوان از فرضیه های ما استنتاج نمود، مباحثه میان ماده گرایی و خداپرستی کاملاً پوچ و بیمعنی خواهد گردید. ماده و خدا در این مورد دقیقاً به یک معنی است، یعنی قدرت، قدرتی که نه بیشتر و نه کمتر بتواند عیناً همین جهان کامل شده را بسازد؛ و خردمند کسی است که در این حالت از چنین مباحثه زائدی احتراز کند. به همین جهت اغلب مردم از روی غریزه و تحصیلیان و دانشمندان آگاهانه از این قبیل مباحثه های فلسفی که هیچ نتیجه آتی معینی از آنها تصور نمی رود به دست آید اجتناب می کنند. ترزبانی و توخالی بودن فلسفه مطمئناً سرزنی است که برای مابیش از حد آشناست. اگر پراگماتیسم حقیقت داشته باشد، این سرزنش کاملاً متین است، مگر اینکه نظریه هایی که زیر آتش حمله قرار دارند بتوانند نشان دهند دارای پیامدهای عملی دیگری، هر چند ظریف و مستبعد هستند. مردم عادی و دانشمندان می گویند چنین پیامدهایی را مشاهده نمی کنند و اگر عالم مابعد الطبیعه هم قادر به درک چنین نتایجی نباشد مسلماً دیگران در مخالفتشان با او ذی حقند؛ در این صورت علم او چیزی جز «هیاهوی بسیار برای هیچ» نخواهد بود و اعطای درجه استادی به چنین موجودی احمقانه است.

بدین جهت در هر مباحثه مابعد الطبیعی اصیل نوعی نتیجه عملی، حتی اگر حدسی و مستبعد هم باشد، نهفته است. برای درک این مطلب همراه من به سؤال خودمان باز گردید و این بار خودتان را در جهانی که در آن زندگی می کنیم، در جهانی که آینده ای «دارد» و اکنون که داریم سخن می گویم

هنوز ناکامل است، قرار دهید. در این جهان ناتمام، انتخاب میان «ماده‌گرایی یا خداپرستی» قویاً دارای جنبه‌ای عملی است و ارزش دارد که دقایقی از اوقات خود را صرف کنیم تا ببینیم واقعاً چنین است.

واقعاً چه تفاوتی در برنامه ما رخ خواهد داد برحسب اینکه فرض کنیم واقعیت‌های تجربه تا این تاریخ شکل‌بندی‌های بیمقصد اتم‌های کوری هستند که مطابق قوانینی ابدی حرکت می‌کنند، یا اینکه برعکس وابسته به مشیت الاهیند؟ البته تا جایی که مسئله مربوط به واقعیت‌های گذشته می‌شود تفاوتی نمی‌کند. این واقعیت‌ها رخ داده‌اند، بسته بندی شده‌اند، توقیف شده‌اند، و فایده‌ای که در آنها بوده حاصل گشته است، خواه اتم‌ها علت آنها باشند و خواه خدا. از این رو امروزه ماتریالیست‌های بسیاری در اطراف هستند که با نادیده گرفتن کامل آینده و جوانب عملی مسئله درصددند بدنامی وابسته به واژه ماتریالیسم و حتی خود این واژه را حذف کنند، به این طریق که نشان دهند اگر ماده توانسته باشد این همه دستاوردها را بیافریند، از نظر عملکردش آن نیز مانند خداوند یک ذات الوهی است، و درحقیقت با آن یکی است و همان چیزی است که شما از خدا مستفاد می‌کنید. این اشخاص ما را نصیحت می‌کنند که از استعمال هر دوی این اصطلاحات با تضاد بیش از حدشان دست برداریم و اصطلاحی را به کار بریم که از یک سواز دلالات ضمنی روحانی‌مآبانه و از سوی دیگر از دلالت زمخت، درشتناک، و زشت آزاد باشد: به جای اینکه بگوییم یا خدا یا ماده، از راز نخستین، از انرژی شناخت‌ناپذیر، از قدرت منحصر به فرد و یگانه سخن بگوییم. این چیز است که آقای اسپنسر مصرانه از ما طلب می‌کند، و اگر فلسفه تنها گذشته‌نگر بود او می‌توانست خود را یک پراگماتیست برجسته اعلام نماید.

اما فلسفه آینده‌نگر نیز هست، و پس از اینکه فهمید جهان چه بوده، چه کرده، و چه حاصلی آورده است، سؤال دیگری را هم طرح می‌کند که «جهان چه چیزی را نوید می‌دهد؟» به ما ماده‌ای بدهید که نوید موفقیت بدهد، که در اثر قوانین خود ناچار باشد جهان ما را همواره به کمال نزدیکتر کند، در این صورت هر آدم عاقلی این ماده را با همان طیب خاطری خواهد

پرستید که آقای اسپنسر قدرت شناخت ناپذیرش را می پرستد. چنین ماده‌ای نه تنها تا امروز در جهت حق و عدل عمل کرده، بلکه برای همیشه در همین جهت عمل خواهد کرد، و این تمام آن چیزی است که ما احتیاج داریم. چنین ماده‌ای که عملاً هر آنچه را که یک خدا می تواند انجام دهد انجام می دهد، همسنگ خداست، عملکردش عملکرد یک خداست، در جهانی که خدا در آن زاید خواهد بود. از چنین جهانی خدا هرگز نمی تواند مشروعاً کم شود. در اینجا «عاطفه کیهانی»^{۱۵} نام صحیح مذهب خواهد بود.

اما آیا ماده‌ای که روند تحول کیهانی آقای اسپنسر به کمک آن ادامه یافته چنین اصل تکامل پایان ناپذیری است؟ البته که نه، زیرا علوم پیش بینی کرده اند که پایان آتی هر شیئی یا هر نظامی از اشیاء که در کیهان تحول یافته باشد همان تراژدی مرگ است؛ و آقای اسپنسر با محدود کردن خود به جنبه زیباشناختی و نادیده گرفتن جنبه عملی نزاع واقعاً هیچ سهم جدی در فرونشاندن آن ایفا نکرده است. اما اکنون اصل نتایج عملی خودمان را به کار بندیم تا ببینیم مسئله ماده گرایی یا خداپرستی چه اهمیت حیاتی کسب می کنند.

خداپرستی و ماده گرایی که وقتی در رابطه با گذشته در نظر گرفته شوند این گونه علی السویه اند، اگر در رابطه با آینده در نظر گرفته شوند دو دیدگاه به کلی متفاوت درباره تجربه را نشان می دهند. زیرا برطبق نظریه تحول مکانیکی هرچند باید از قوانین تجدید توزیع ماده و حرکت، به خاطر آنهمه اوقات خوبی که ارگانسیمهایمان همواره به ما ارزانی داشته اند و به خاطر همه آرمانهایی که اذهان ما تصویر می کنند، سپاسگزار باشیم باز هم تقدیر مسلم آنها تخریب دوباره ساخته خویش و انحلال مجدد هر آن چیزی است که قبلاً تکامل داده اند. همه شما با تصویر وضعیت نهایی جهان که دانش تکاملی پیش بینی می کند آشنایید. من نمی توانم آن را با کلماتی بهتر از

کلمات آقای بالفور^{۱۶} توصیف کنم: «انرژیهای نظام ما به انحطاط کشیده می شوند، شکوه خورشید به تیرگی خواهد گرایید، و زمین لخت و وارفته دیگر نژادی را که برای لحظه ای عزلت او را آشفته کرده بود تحمل نمی کند. انسان به اعماق چاه فرو خواهد رفت و همه اندیشه هایش نابود خواهند شد. شعور ناآرامی که در این گوشه تاریک برای لمحّه ای سکوت عالم را شکسته است آرام خواهد گرفت. ماده دیگر خودش را نخواهد شناخت. «یادگارهای زوال ناپذیر» و «اعمال نامیرا»، خود مرگ، و عشق قویتر از مرگ چنان خواهند شد که گویی هرگز نبوده اند. و نیز همین است سرنوشت هر آنچه که کار، نبوغ، ایثار، و رنج انسان طی اعصار بشمار برای تحقق آن تلاش کرده است»^{۱۷}

نیشدار آن است که در تغییرات عظیم هوای کیهانی، گرچه بسیار سواحل مرصع و آراسته پدیدار می شوند و بسیار کناره های ابری سحرآمیز شناکنان دور می شوند، در حالی که قبل از زوال مدتها درنگ می ورزید — همچنان که جهان ما اینک به خاطر شادی ما درنگ می کند — مع هذا وقتی این پدیده های گذرا نیز از میان بروند هیچ چیز، مطلقاً هیچ چیز باقی نمی ماند که آن کیفیات ویژه و آن عناصر گرانیابی را که در خود داشتند عرضه بدارد. آنها مرده و رفته اند، و دایره و عرصه وجود را یکسره ترک گفته اند. بدون هیچ پژواکی، بدون خاطره ای، بدون تأثیر بر چیزی که ممکن است بعدها بیاید، تا توجه آن را به آرمانهای مشابه برانگیزد. این فروپاشی و تراژدی نهایی کامل از سرشت ماتریالیسم علمی، آن گونه که اکنون درک می شود، برمی خیزد. نیروهای دانیتر، نه عالیتر، نیروهای جاودانی یا واپسین نیروهای بازمانده در تنها حلقه تحولی که می توانیم به طور قطع مشاهده کنیم، هستند. آقای اسپنسر هم به اندازه هر کس دیگری به این مطلب اعتقاد دارد، بنابراین چرا باید با ما مشاجره کند که گویا به «زمختی ماده و حرکت» یعنی اصول فلسفه او ایرادات زیباشناختی احمقانه وارد کرده ایم. در حالی

که چیزی که واقعاً ما را بیمناک کرده است تسلا بخش نبودن نتایج عملی بعدی آن است.

خیر، ایراد حقیقی به ماتریالیسم نه ایجابی، بلکه سلبی است. امروزه مضحک است از ماتریالیسم به خاطر آنچه «هست» یعنی به خاطر «زمختی» آن شکایت کنیم. امروزه این را می‌دانیم که از زمختی جز زمختی «برنمی‌آید». برعکس، ما از آن [ماتریالیسم] به خاطر آنچه «نیست» شکایت می‌کنیم، یعنی به خاطر اینکه ضامن دائمی منافع آرمانیتر ما یا پاسخگوی دوردست‌ترین امیدهای ما نیست.

درمقابل، مفهوم خدا، هرچند هم از مفاهیم ریاضی رایج در فلسفه مکانیکی روشنی کمتری داشته باشد، دست کم از این برتری عملی نسبت به آنها برخوردار است که نظمی آرمانی را که باید دائماً حفظ شود تضمین می‌کند. جهانی با خدایی در آن که کلام آخر را بگوید، البته می‌تواند مشتعل شود یا منجمد گردد، اما در این حال باز ما خدا را در فکر خود مجسم می‌سازیم که در اندیشه آرمانهای قدیمی است و مطمئنیم آنها را در جای دیگری به وجود خواهد آورد. از این رو هر جا که او باشد تراژدی فقط موقتی و جزئی است و فروپاشی و اضمحلال امور مطلقاً نهایی نیستند. نیاز به یک نظم اخلاقی ابدی یکی از عمیق‌ترین نیازهای ضمیر ماست، و شاعرانی چون دانته^{۱۸} و وردزورث^{۱۹} که با اعتقاد به چنین نظامی زندگی می‌کنند نیروبخشی خارق‌العاده و قدرت تسلی بخش اشعارشان را مدیون آن هستند. پس در اینجا، در این کششها و جذابیتهای عاطفی و عملی متفاوت، در این سازوار کردنهای طرز تلقیهایمان به‌طور عینی از امید و انتظار، و تمام پیامدهای ظریف ناشی از تفاوت‌های آنهاست که معانی واقعی ماده‌گرایی و روح‌گرایی نهفته است، نه در تجربدهای موشکافانه آنها از جوهر درونی ماده یا صفات ما بعدالطبیعی خدا. ماده‌گرایی صرفاً یعنی انکار ابدی بودن نظم اخلاقی و بریدن از امیدهای غایی. روح‌گرایی یعنی تصدیق یک نظم

اخلاقی ابدی و آزاد گذاشتن عنان امید. مطمئناً این یک مسئله مورد اختلاف واقعی برای هر کسی است که آن را حس کند، و مادام که انسان انسان است مایهٔ یک مباحثهٔ جدی فلسفی را فراهم خواهد کرد.

اما ممکن است باز بعضی از شما به هواداری از آنها^{۲۰} اقدام کنید. حتی ضمن قبول اینکه روح گرایی و ماده گرایی پیش گوییهای متفاوتی از آیندهٔ جهان به عمل می آورند، خود شما ممکن است این تفاوت را همچون چیزی بینهایت مستبعد که از نظر یک ذهن سالم هیچ معنایی ندارد به مسخره بگیرید. ممکن است بگویید ذات یک ذهن سالم اختیار کردن نگرشهای کوتاهتر و بیعلاقگی به پندارهایی واهی نظیر پایان غایی جهان است. بسیار خوب، من فقط می توانم بگویم اگر شما چنین می گوید، به طبیعت انسانی ستم روا داشته اید. از دست سودازدگی^{۲۱} مذهبی صرفاً با تلقی آن به عنوان جنون نمی توان خلاص شد. چیزهای مطلق، چیزهای غایی، و چیزهای متداخل^{۲۲} چیزهایی هستند که واقعاً مورد توجه فلسفه اند: همه اذهان عالیترا آنها را جدی می گیرند و ذهنی که کوتاهترین نگرشها را دارد ذهن انسان صرفاً سطحیتر است.

البته ما در حال حاضر از پیامدهای مسئلهٔ مورد بحث تصور مبهمی داریم. اما ایمان ناشی از اعتقاد به اصالت روح در کلیهٔ صورش با جهانی از نوید سروکار دارد، در حالی که خورشید ماده گرایی در دریایی از نومیدی غروب می کند. آنچه را که دربارهٔ مطلق گفتم به خاطر بیاورید: گفتم که به ما فراغت و آرامش روحی می بخشد. هر نگرش مذهبی هم همین کار را می کند. نه تنها پرتلاشترین لحظات را در ما برمی انگیزد بلکه لحظات شاد، بیدغدغه، و پراعتقاد ما را نیز در برمی گیرد و آنها را توجیه می نماید. البته ادلهٔ توجیه را با رنگامیزی مبهمی می پوشانند. خصوصیات دقیق واقعیات نجاتبخش آینده، که اعتقاد ما به خدا تضمینشان می کند، باید به کمک

(۲۰) یعنی دوافع از کسانی که تفاوت ماده گرایی و روح گرایی را بی اهمیت می پندارند. — م.

21) melancholy 22) over apping

روشهای ملالت‌آور علم کشف شود. ما خدای خود را فقط از طریق مطالعه آفریده‌های او می‌توانیم مطالعه کنیم. اما می‌توانیم از خدای خود، اگر به خدایی معتقد باشیم، پیش از آنکه این رنج را متحمل شویم «لذت ببریم». من خود معتقدم که دلیل وجود خدا در اساس در تجارب درونی شخصی نهفته است. پس از اینکه این تجارب خدایتان را به شما دادند، از آن پس همان صرف نامش به معنای بهره‌مندی از فراغت روحی خواهد بود. شما آنچه را که دیروز درباره چگونگی تصادم حقایق و کوششان برای «ساقط» کردن یکدیگر گفتم به خاطر آورید. حقیقت «خدا» نیز ناچار همه حقایق دیگر ما را به مبارزه می‌طلبد. او آنها را می‌آزماید و آنها او را امتحان می‌کنند. عقیده نهایی ما درباره خدا فقط پس از آنکه همه حقایق حساب خودشان را با یکدیگر تسویه کردند به دست می‌آید. بیایید آرزو کنیم به نوعی همزیستی^{۲۳} و توافق دست یابند!

بگذارید از این مسئله بگذریم و به یک مسئله فلسفی دیگر که قرابت بسیاری با مسئله فوق دارد بپردازیم، یعنی به مسئله صنع در طبیعت. از دیرزمان بر این عقیده بودند که وجود خدا را از روی برخی واقعیتهای طبیعی می‌توان ثابت کرد. بسیاری از واقعیتهای چنان به نظر می‌آید که آشکارا با توجه با یکدیگر طراحی شده‌اند. مثلاً منقار، زبان، پاها، دم، و اعضاء دیگر دارکوب او را به طرز شگفت‌انگیزی با جهان درختان سازگار می‌کنند تا بتواند از حشرات پنهان در پوست درخت تغذیه کند. اجزای چشم ما کاملاً با قوانین نور سازگارند و شعاعهای آن را به ایجاد تصویر واضحی روی شبکیه هدایت می‌کنند. عقیده بر این بود که این سازگاری متقابل میان اشیاء مختلف المنشاء اثبات صنع است، و صانع همواره خداوندی انساندوست تلقی می‌گردید.

نخستین گام در این براهین اثبات این بود که صنعی وجود داشته است. طبیعت برای پیدا کردن نتایجی که از همساز بودن اشیاء جداگانه به دست

می آمد کاویده می شد. مثلاً چشمان ما در تاریکی زهدان شکل می گیرند و نور از خورشید منشاء می گیرد، اما می بینید چگونه با هم سازگار می شوند. آنها آشکارا «برای» همدیگر ساخته شده اند. بینایی هدف غایی است، و نور و چشمها وسایل جداگانه ای هستند که برای نیل به آن تدبیر شده اند.

با توجه به این نکته که پیشینیان ما با چه اتفاق قوی به قدرت این برهان اذعان داشتند عجیب است ببینیم از زمان پیروزی نظریه داروین تا این حد از اهمیت آن کاسته شده است. داروین ذهن ما را متوجه قدرت رخدادهای تصادفی در ایجاد نتایج «سازگار» نمود، البته اگر از فرصت کافی برای انباشت شدن برخوردار باشند. او ضایعات عظیم طبیعت را در تولید نتایجی که به دلیل عدم سازگاریشان نابود شده اند نشان داد. او همچنین بر شماری از تطبیقها تأکید کرد که اگر از روی صنع بوده باشند دال بر وجود یک صانع شیریند، نه یک صانع خیر. در اینجا همه چیز به نظرگاه مربوط می شود. از نظر حشره زیر پوست درخت سازگاری عالی ارگانسیم دارکوب برای بیرون کشیدنش مسلماً بر وجود صانعی خبیث دلالت می کند.

در این زمان الاهیون ذهن خود را تا جایی کش دادند که واقعیات داروینی را دربرگیرد، اما آنها را طوری تعبیر کند که باز هم قصد الاهی را نشان دهد. عادت بر این بود که قصد در نقطه مخالف مکانیسم قرار داده شود، یا این یا آن. به این می مانست که کسی بگوید «کفشهای من از قرار معلوم طراحی شده اند تا متناسب با پاهای من درآیند، بنابراین غیرممکن است به وسیله ماشین ساخته شده باشند.» اما ما می دانیم که هر دو مطلب صحیح است و کفشها به وسیله دستگاهی ساخته شده اند که برای سازگار کردن کفشها با پاها طراحی شده است. الاهیات فقط لازم است صناعات خدا را به طرز مشابه کش دهد. اما همانطور که هدف یک تیم فوتبال صرفاً وارد کردن توپ به درون یک دروازه نیست (اگر چنین بود بسادگی می توانستند با استفاده از تاریکی شب توپ را درون دروازه جا دهند) بلکه وارد کردن آن به کمک نظامی از شرایط معین، یعنی قواعد بازی

و بازیگران حریف است، همین‌طور هم هدف خداوند صرفاً خلق انسانها و نجات آنها نیست، بلکه انجام این کار از طریق عامل یگانه دستگاه عظیم طبیعت است. بدون قوانین و نیروهای مخالف حیرت‌آور طبیعت می‌توانیم فرض کنیم خلقت انسان و کمال بخشیدن او برای خداوند کسالت‌بارتر از آن بود که درصدد آن برآید.

به این ترتیب صورت برهان صنع با به کنار گذاشتن محتوای انسانی ساده قدیمیش حفظ می‌شود. صانع دیگر آن خداوند انسان مانند قدیم نیست. صناعاتش آن چنان گسترش یافته‌اند که برای ما انسانها غیرقابل درک است. «چیستی» آنها چنان ما را در خود غرق کرده که تعیین صرف یک صانع برای آنها نتیجه بسیار ناچیزی در قیاس با آن دارد. ما بزحمت می‌توانیم «خصلت» یک ذهن کیهانی را درک کنیم که مقاصدش کلاً به وسیله آمیزه عجیب خیرات و شروری که در امور جزئیة واقعی این جهان می‌یابیم تجلی یافته‌اند. یا حتی نمی‌توانیم با هیچ امکانی به درک آن نایل آییم. صرف واژه «صنع» به خودی خود نتایجی دربر ندارد، و هیچ چیز را تبیین نمی‌کند. بلکه سترونترین اصول است. این سؤال کهنه که «آیا» صنعتی در کار است بیهوده است. سؤال واقعی این است که جهان «چیست»؟ خواه طراح و صانعی داشته باشد یا نه، و پاسخش فقط به کمک مطالعه تمام امور خاص طبیعت می‌تواند معلوم شود.

به‌خاطر داشته باشید که مهم نیست که طبیعت چه چیزی را تولید کرده باشد یا تولید کند، آنچه مهم است این است که وسایل ضرورتاً باید کافی و متناسب با آن تولید باشد. در نتیجه، خصلت محصول هر چه باشد اثبات صنع از روی تناسب همیشه ممکن است. مثلاً فوران اخیر آتشفشان مونپله^{۲۴} محتاج تمام تاریخ قبلی بود تا بتواند آن ترکیب دقیق خانه‌های ویران، اجساد انسانی و حیوانی، کشتیهای غرق شده، خاکستر آتشفشانی، و غیره را درست در همان صورتبندی منحصربه‌فرد و مهیب موقعیتها ایجاد کند. یعنی لازم بود

فرانسه یک کشور بوده و مارتینیک را مستعمره کرده باشد. لازم بود کشور ما وجود داشته و کشتی‌های ما را به آنجا فرستاده باشد. «اگر» خدا دقیقاً خواستار همان نتیجه بوده است، وسایلی که قرون به کمکشان تأثیرات خود را به سمت این نتیجه سوق داده‌اند از ذکاوتی عالی حکایت می‌کند. و همین مطلب درباره هر وضعی از اشیاء، چه در طبیعت و چه در تاریخ، که بالفعل متحقق می‌یابیم صدق می‌کند. زیرا عملکردهای اشیاء باید همواره نوعی برآیند معین خواه بینظم و خواه هماهنگ را ایجاد کند. وقتی به چیزی که بالفعل به وجود آمده است نگاه کنیم شرایط باید همیشه چنان به نظر آیند که گویی دقیقاً به خاطر تحقق آن چیز طراحی شده‌اند. بنابراین درباره هر دنیای تصورپذیری و یا هر خصلت قابل تصویری همیشه قادریم بگوییم که تمام دستگاه کیهانی «می‌تواند» برای ایجاد آن طراحی شده باشد.

پس، از نظر پراگماتیکی واژه مجرد «صنع» یک فشنگ توخالی است. هیچ نتیجه‌ای به بار نمی‌آورد و هیچ کس را به قتل نمی‌رساند. تنها سؤالات جدی عبارتند از صنع چیست؟ و صانع کیست؟ و مطالعه واقعیات تنها راه نیل به پاسخهایی، آن هم حتی تقریبی است. در عین حال، تا وقتی که پاسخ به کندی از واقعیات به دست آید، هر کس که اصرار می‌ورزد صانعی «هست» و مطمئن است که این صانع، صانعی الهی است نوعی فایده عملی از این اصطلاح نصیبش می‌شود که در حقیقت همان‌طور که دیدیم نظیر فایده‌ای است که از اصطلاحات خدا، روح، یا مطلق برایمان حاصل می‌شود. «صنع»، هر چند به عنوان یک اصل عقل‌گرایانه صرف که فوق یا ورای اشیاء نشسته و مورد تحسین ماست بی ارزش است اما، اگر ایمان ما آن را در چیزی خدایی تشخیص بخشد به مقوله‌ای از «نوید» تبدیل می‌شود. اگر با آن به درون تجربه بازگردیم چشم انداز اطمینانبخشتری از آینده کسب می‌کنیم. اگر نیرویی بینا، و نه یک نیروی کور امور را اداره کند، معقول است که ما منتظر عواقب بهتری باشیم. این اعتماد مبهم به آینده تنها معنای عملی است که در حال حاضر در اصطلاحات صنع و صانع قابل تشخیص است. اما اگر اعتماد کیهانی، صحیح باشد و نه غلط، بهتر باشد و نه بدتر،

در این صورت مهمترین معناهاست. و لاقلاً به همین اندازه این اصطلاحات از «حقیقت» ممکن برخوردار خواهند بود.

حال به یک نزاع بسیار کهنه دیگر یعنی به مسئله آزادی اراده بپردازیم. اغلب اشخاصی که به آنچه آزادی اراده‌شان نامیده می‌شود باور دارند، به پیروی از مشرب عقل‌گرایی چنین می‌کنند. آزادی اراده یک اصل، یک قوه، یا فضیلت مثبت است که به انسان اضافه شده و به واسطه آن بر عزت و کرامت او به طریقی معماگونه افزوده شده است. به این دلیل او باید به آن باور داشته باشد. جبریون^{۲۵} که این اصل را منکرند و می‌گویند افراد انسانی متکر هیچ چیز نیستند بلکه فقط همه فشار جهان گذشته را، که آنها بیان بسیار کوچکی از آن هستند، به آینده منتقل می‌کنند انسان را تنزل می‌دهند. انسان چون از این اصل خلاق عاری گردد کمتر قابل ستایش است. گمان می‌کنم بیش از نیمی از شما در اعتقاد غریزی ما به آزادی اراده سهیمید و ستایش از آن به عنوان اصل عزت و کرامت (انسان) تا حدود زیادی با ایمان شما سروکار دارد.

اما آزادی اراده به شیوه پراگماتیکی نیز مورد بحث واقع شده است و عجیب آنکه طرفین نزاع تعبیر پراگماتیکی واحدی از آن عرضه داشته‌اند. شما می‌دانید که بخشی از مسائل مربوط به «مسئولیت» چه نقش بزرگی را در منازعات اخلاقی بازی کرده‌اند. اگر حرف بعضی اشخاص را باور کنیم باید فرض کنیم یگانه غایت علم اخلاق همانا تنظیم نظام‌نامه‌ای برای استحقاقها و عدم استحقاقهاست. از این‌رو خمیرمایه حقوقی و الاهیاتی قدیم یعنی علاقه به جنایت و گناه و مجازات با ما باقی می‌ماند. «چه کسی را باید مقصر دانست؟ چه کسی را ما می‌توانیم مجازات کنیم؟ چه کسی را خدا مجازات خواهد کرد؟» این اشتغالات فکری همچون کابوسی بر تاریخ مذهبی انسان سایه افکنده‌اند.

بنابراین هم آزادی اراده و هم جبر هر دو در معرض حمله قرار گرفته و

پوچ خوانده شده‌اند، زیرا هر یک در چشم دشمنانش مانع از «انتساب» اعمال نیک یا بد به فاعلان آنها می‌شود. چه ضدیت غریبی! آزادی اراده به معنی نوآوری است و پیوند زدن چیزی به گذشته که در آن موجود نبوده است. طرفداران آزادی اراده می‌گویند اگر اعمال ما از پیش تعیین شده باشد؛ اگر ما صرفاً ناقل فشار تمام گذشته باشیم، چگونه می‌توان ما را به خاطر چیزی مورد تحسین یا عتاب قرار داد؟ ما باید فقط «عامل» به‌شمار آییم نه «آمر» و در این صورت مسئولیت و حساب پس دادن گرانبار ما از کجاست.

اما جبریون هم می‌گویند برآستی اگر ما آزادی اراده می‌داشتیم سرنوشت مسئولیت و امکان انتساب اعمال چه می‌شد؟ اگر یک عمل «آزادانه» یک نوآوری مطلق و محض باشد که نه از من، و نه از من قبلی، بلکه از هیچ^{۲۶} سرزند و فقط خود را به من بچسباند چگونه من، من قبلی، می‌توانم مسئول آن باشم؟ چگونه من می‌توانم شخصیتی پایدار داشته باشم که آنقدر یکسان بماند که پاداشش را به‌صورت تحسین یا عتاب دریافت کند؟ همینکه ریسمان ضرورت درونی به‌وسیله آموزه نامعقول آزادی اراده بیرون کشیده شد، تسبیح روزهای ما به صورت مهره‌هایی از هم گسیخته پراکنده می‌شود. آقایان فولرتون^{۲۷} و مک تاگرت^{۲۸} اخیراً با این استدلال بیباکانه به جنگ آنان رفته‌اند.

این (پاسخ) ممکن است یک‌بدل^{۲۹} ماهرانه باشد اما در غیر این صورت رقت‌انگیز است. زیرا صرف‌نظر از دلایل دیگر، از شما می‌پرسم آیا هیچ مرد، زن، یا کودکی که دارای درکی از واقعیات باشد نباید از دفاع از اصولی نظیر عزت انسان یا انتساب‌پذیری شرمنده باشد؟ به‌غریزه و سودرسانی متقابل می‌توان با اطمینان به‌عنوان مبنای کارکرد اجتماعی پاداش و کیفر اطمینان کرد. اگر کسی اعمال شایسته‌ای انجام داد باید از او ستایش کنیم و اگر اعمال بدی مرتکب شد باید او را عقاب نماییم — سوای این نظریه‌ها که آیا

26) ex nihilo 27) Fullerton 28) Metagart

۲۹) ad hominem ، استفاده از سخن حریف برای به اشتباه افکندن او. — م.

اعمال انسان ناشی از چیز نیست که از قبل در او وجود داشته و یا نوآوری به معنی دقیق کلمه باشند. اخلاقیات انسانی خودمان را برمدار مسئله «استحقاق» به گردش افکندن عدم واقعیتی رقت بار است — فقط خدا می تواند بر استحقاقهای ما، آن هم اگر داشته باشیم، عالم باشد. زمینه واقعی فرض آزادی اراده در حقیقت امری پراگماتیکی است، اما به هیچ وجه ارتباطی با حق درخور نکوهش مجازات که چنین سر و صدایی در مباحثات گذشته پیرامون این موضوع به راه انداخته است ندارد.

اراده آزاد از نظر پراگماتیکی یعنی وجود «چیزهای نو در جهان»، یعنی داشتن این حق که متوقع باشیم آینده، چه در ژرفترین عناصرش و چه در پدیده‌های سطحی، گذشته را به طرز ی یکسان تکرار و تقلید نخواهد کرد. البته چه کسی می تواند انکار کند که تقلید همه جا^{۳۰} وجود دارد؟ «یکنواختی کلی طبیعت» را حتی کوچکترین قوانین نیز پیش فرض گرفته اند. اما طبیعت فقط می تواند به طور تقریبی یکنواخت باشد، و اشخاصی که معرفت بر گذشته جهان در آنان بدبینی به وجود آورده است (و یا تردید نسبت به خصلت نیک جهان، و در صورتی که فرض شود این خصلت جاودانه ثابت است تردید به یقین مبدل می شود) طبعاً ممکن است از آزادی اراده به عنوان آموزه‌ای بهبود گرایانه استقبال کنند. این آموزه اقلأً بهبود را به عنوان امری ممکن حفظ می کند، در حالی که جبرگرایی ما را مطمئن می کند که کل تعبیر ما از امکان زاده جهالت انسان است، به ما می گوید که ضرورت و عدم امکان میان آنان بر سرنوشت‌های جهان حکومت می کنند.

از این رو اراده آزاد یک نظریه عمومی جهان‌شناختی مربوط به مقوله «نوید» است، درست مانند مطلق، خدا، روح، یا صنع. در جهانی که خصلتش از همان آغاز کامل باشد هیچ یک از این اصطلاحات به طور مجرد مضمونی ذاتی ندارد، هیچ یک از آنها تصویری به ما ارائه نمی دهد و

هیچ یک کمترین ارزش پراگماتیکی را حفظ نمی‌کند. اگر جهان چیزی جز سرزمین سعادت نبود به نظر من سرمستی از صرف هستی و هیجان و لذت کیهانی خالص آتش هر میل و رغبتی به آن گونه تفکرات را خاموش می‌کرد. علاقه مابه مابعدالطبیعه مذهبی در واقع از این ناشی می‌شود که حس می‌کنیم آینده تجربی ما نامطمئن است و محتاج تضمین عالیتری است. اگر گذشته و حال یکسره خوب بودند، چه کسی می‌توانست آرزو کند آینده شبیه آنها نباشد؟ چه کسی خواهان اراده آزاد بود؟ چه کسی می‌توانست همراه ها کسلی نگوید «برای اینکه قهراً درست کار کنم بگذارید هر روز مثل یک ساعت کوک شوم، و آزادی بیشتری را طلب نمی‌کنم.» در جهانی هم اکنون کامل، «آزادی» فقط می‌تواند به معنای آزادی برای «بدتر شدن» باشد، و چه کسی آنقدر دیوانه است که این را آرزو کند؟ ضرورت وجود جهان به همان صورت که هست و عدم امکان وجود آن به صورت هیچ چیز دیگر آخرین مُهر کمال را بر عالم خوشبینی می‌زند. مسلماً تنها «امکانی» که می‌توان عقلاً مطالبه کرد این امکان است که چیزها «بتر» شوند. اما به زحمت نیاز به ذکر است که این امکان همان است که با ادامه سیر جهان واقعی دلایل وافی برای آرزو کردنش داریم.

پس آزادی اراده معنایی جز اینکه یک آموزه «تسکین‌بخش» باشد ندارد. و به این ترتیب، در ردیف سایر آموزه‌های مذهبی قرار می‌گیرد. آنها پیش خودشان زمینهای متروکه را می‌سازند و خرابه‌ها را تعمیر می‌کنند. روح ما، که در حصار تجربه حسی اسیر است، مدام به عقل که بر فراز برج ایستاده می‌گوید: «دیده‌بان، از شب برایمان بگو، اگر نویدی دربردارد» و آنگاه عقل این اصطلاحات نویدبخش را به آنها می‌دهد.

واژه‌های خدا، آزادی اراده، صنع، و غیره سوای این معنای عملی معنای دیگری ندارند. آنها هر قدر هم به خودی خود، تاریک باشند یا اگر آنها را به معنای تعقل‌گرایانه بگیریم وقتی آنها را با خودمان به بیشه‌زار زندگی بیاوریم، تاریکی «آنجا» جایش را به روشنی در اطراف ما می‌دهد. اگر در سروکارتان با چنین واژه‌هایی به تعریف آنها بسنده کنید و آن را غایتی

تعقلی فرض کنید، در چه وضعی قرار دارید؟ احمقانه به خدعه‌ای پردعا خیره شده‌اید! «خدا واحدست، بذاته موجود است، فوق و برتر از هر جنس است، ضروری است، یکی است، کمال نامتناهی است، بسیط است، تبدل‌ناپذیر است، عظیم است، سرمدی است، هوشمند است» و غیره. کجای چنین تعریفی واقعاً آموزنده است؟ و علی‌رغم جامه‌باشکوهی که از صفات متعدد به تن دارد از هیچ هم معنای کمتری دارد. تنها پراگماتیسم می‌تواند معنایی مثبت را در آن بخواند و برای این کار به نظرگاه تعقل‌گرایانه بکلی پشت می‌کند. «خدا در ملکوت خویش است، و کار جهان هم یکسره روبه‌راه است!» این است لب واقعی الاهیات شما و برای آن به هیچ تعریف عقل‌گرایانه‌ای محتاج نیستید.

چرا نباید همگی ما چه عقل‌گرا و چه پراگماتیست به این مطلب اقرار کنیم؟ پراگماتیسم که از خیره‌شدن به نزدیکترین پیش‌صحنه عملی، که بدان متهمش می‌کنند، بری است، همان قدر نیز به دوردست‌ترین افقهای جهان می‌نگرد.

پس ببینید همه این سؤالات غایی چگونه، گویی بر روی پاشنه خودشان، می‌چرخند و ببینید پراگماتیسم چگونه تأکید را از نگرستن قهقرای به اصول، به یک من مربوط به نظریه شناخت^{۳۱}، به یک خدا، به یک اصل علیت^{۳۲}، به یک صنع، یک اراده آزاد که فی‌نفسه همچون چیزی متعالی و فوق واقعیات تلقی می‌شوند برمی‌گرداند و روبه پیش و به درون خود واقعیات می‌نگرد. سؤال واقعاً حیاتی برای همگی ما این است که این جهان می‌رود که به چه شکلی درآید؟ حیات مآلاً باید خود را به چه صورتی درآورد؟ مرکز ثقل فلسفه باید جایش را عوض کند. زمین اشیاء، که مدت‌ها در اثر شکوه عالم اثیری بالا به محاق افکنده شده بود، باید حقوق خود را از نو اعاده کند. تغییر تأکید به این شیوه بدین معناست که سؤالات فلسفی به وسیله اذهانی با تجرید‌گرایی کمتر نسبت به قبل بررسی نخواهد شد؛ بلکه

به وسیله اذهانی علمیتز و دارای حالتی فرد گرایانه تر هستند، بی آنکه غیر مذهبی باشند مورد بررسی قرار خواهند گرفت. نوعی جابه جایی در «مسند اقتدار» صورت خواهد گرفت که تقریباً اصلاح دینی پروتستانی را به خاطر می آورد. و همان طور که از نظر اذهان معتقد به مرجعیت پاپ، پروتستانتیسم همواره ملغمه ای از هرج و مرج و سردرگمی تلقی شده است بدون شک پراگماتیسم نیز اغلب از نظر اذهان عقل گرای افراطی در فلسفه چنین جلوه خواهد کرد و از نظر فلسفی یاوه و مهمل محض به نظر خواهد رسید. با این همه در کشورهای پروتستان زندگی در جنبش است و به اهداف خود دست می یابد. من جرأت کرده می گویم که پروتستانتیسم فلسفی نیز به رونق و پیشرفت مشابهی دست خواهد یافت.



واحد و کثیر

در سخنرانی قبل دیدیم که روش پراگماتیکی در سر و کارش با برخی مفاهیم به جای اکتفا به تعمق ستایش‌آمیز، خود را همراه با این مفاهیم به جلو و در رودخانه تجربه غوطه‌ور می‌سازد و به کمک آنها افق را گسترش می‌دهد. صنع، آزادی اراده، ذهن مطلق، روح به جای ماده، تنها معنایی که دارند نوید بهتر دادن از عاقبت جهان است. چه کاذب باشند و چه صادق، معنی آنها همین بهبودگرایی^۱ است. گهگاه اندیشیده‌ام که پدیده‌ای که در نورشناسی «بازتاب کلی» نامیده می‌شود نماد خوبی است از رابطه میان تصورات مجرد و واقعیات مشخص، به نحوی که پراگماتیسم آن را درک می‌کند. لیوان آبی را کمی بالای چشم بگیرید و از درون آب به سطح آن نگاه کنید— یا بهتر از آن، از طریق دیواره صاف آکواریوم به سطح آن بنگرید. در این صورت تصویر بازتاب یافته فوق‌العاده درخشانی از یک شعله شمع یا هر شیئی روشنی که در آن سوی ظرف قرار دارد مشاهده می‌کنید. در این حالات هیچ‌گونه اشعه‌ای از سطح آب فراتر نمی‌رود، یعنی هر شعاع دوباره به‌طور کامل به عمق آب باز می‌تابد. حال فرض کنیم آب جهان واقعیات محسوس را نمایش دهد و هوای بالای آن جهان اندیشه‌های مجرد را به نمایش گذارد. هر دو جهان البته واقعی هستند و برهم اثر می‌گذارند، اما تأثیر متقابلشان فقط در مرز مشترک آنها صورت می‌گیرد و مکان هندسی هر

1) meliorism

چیزی که زنده است و برای ما رخ می‌دهد، تا جایی که تجربه کامل نشان می‌دهد، آب است. ما مثل ماهیانی هستیم که در دریایی از حسیات شناوریم و از بالا با یک عنصر عالیت‌ر محدود می‌شویم، اما نمی‌توانیم آن را به طور خالص تنفس یا به داخل آن نفوذ کنیم. مع‌هذا اکسیژن خود را از آن به دست می‌آوریم و به طور مدام گاه یک جزء و گاه جزء دیگر آن را لمس می‌کنیم و هر بار که با آن تماس می‌گیریم عزم و انرژی جدیدی کسب کرده به درون آب برمی‌گردیم. اندیشه‌های مجردی که هوا از آنها تشکیل شده است برای حیات ما اجتناب‌ناپذیر، اما به‌خودی خود غیرقابل تنفسند و فقط در نقش ایجاد تغییر جهت فعالند. هرچند همه تشبیه‌ها می‌لنگند، اما من به این تشبیه علاقه دارم زیرا نشان می‌دهد چگونه چیزی که به‌خودی خود برای حیات کافی نیست می‌تواند در جای دیگر یک عامل تعیین‌کننده مؤثر حیات باشد.

در این ساعت مایلم روش پراگماتیکی را از طریق کاربرد دیگری توضیح دهم. مایلم پرتوآن را بر مسئله قدیمی «واحد و کثیر» بیفکنم. گمان دارم این مسئله فقط در عدهٔ خیلی از شما شبهای بیخوابی را سبب شده باشد و نباید تعجب می‌کردم اگر برخی از شما می‌گفتید این مسئله اصلاً شما را ناراحت نکرده است. من خود با اندیشهٔ طولانی دربارهٔ آن به این نتیجه رسیده‌ام که آن را مرکزیت‌ترین مسائل فلسفه بدانم. مرکزی است زیرا اینچنین بارور است. منظوم از این گفته این است که اگر بدانید شخصی یک یگانه‌گرای مصمم است یا یک چندگانه‌گرای مصمم، احتمالاً مطالب بیشتری دربارهٔ باقی عقایدش می‌دانید تا اینکه به او نام دیگری، با هر پسوند «گرا»ی دیگر، بدهید. اعتقاد داشتن به واحد یا به کثیر طبقه‌بندی است که از آن حداکثر نتایج به دست می‌آید. بنابراین یک ساعت را با من سر کنید تا بگویم علاقه خود را به این مسئله به شما هم القا کنم.

فلسفه اغلب به مثابهٔ جستجو یا رؤیای وحدت جهان تعریف شده است. کمتر کسی با این تعریف به مخالفت برخاسته است؛ این تعریفی است که در حد خود صحیح است، زیرا فلسفه مسلماً بیش از هر چیز علاقه‌اش را به

وحدت نمایان ساخته است. اما دربارهٔ تنوع در اشیاء چه می‌گویید؟ آیا موضوعی نامربوط است؟ اگر به جای به کار بردن اصطلاح فلسفه از عقل خودمان و نیازهای آن سخن بگوییم، بسرعت مشاهده می‌کنیم وحدت فقط یکی از آنهاست. شناخت جزئیات واقعیت نیز همراه تقلیل آنها به یک نظام همواره به مشابه علامتی اجتناب‌ناپذیری از عظمت ذهن ملحوظ شده است. ذهن «محققانه» از نوعی که جامع‌العلوم و فقه‌اللغوی و ادیب باشد، و یا اصولاً انسان دانشمند هیچ‌گاه در کنار فیلسوف از ستایش و تحسین بی‌بهره نمانده است. آنچه تعقل ما واقعاً خواهان آن است تنوع یا وحدت به‌طور منفرد نیست بلکه کلیت^۲ است، که در آن شناخت تنوعات واقعیت همان‌قدر مهم است که درک رابطهٔ آنها، کنجکاوی شانه به شانهٔ عشق به نظام‌سازی حرکت می‌کند.

علی‌رغم این واقعیت بدیهی، وحدت اشیاء همواره از تنوع آنها «ممتازتر» تلقی شده است. وقتی یک مرد جوان برای نخستین بار با این مفهوم روبه‌رو می‌شود که کل جهان یک واقعیت بزرگ واحد را می‌سازد که همهٔ اجزایش پهلوی به پهلوی هم در حرکتند و درهم قفل شده‌اند احساس می‌کند از بصیرتی عظیم برخوردار است و به کسانی که هنوز از درک این مفهوم والا عاجزند به دیده تحقیر می‌نگرد. نگرش یگانه‌گرا اگر آن‌طور که اول بار به نظر شخص می‌رسد، یعنی به‌طور مجرد، در نظر گرفته شود چنان مبهم است که به نظر می‌رسد عقلاً به زحمت قابل دفاع باشد. مع هذا شاید هر یک از مستمعین حاضر در جلسه به نوعی آن را عزیز بدارند. نوعی یگانه‌گرایی مجرد، نوعی واکنش عاطفی به صفت احدیت^۳ که گویی خصلتی از جهان است که با کثرت^۴ آن سازگار نبوده بلکه بسی عالیت‌ر و برجسته است، چنان در محافل فرهیخته شایع است که شاید بتوانیم آن را جزئی از عقل سلیم فلسفی بخوانیم. ما می‌گوییم جهان «البتّه» واحد است. در غیر این صورت اصلاً چگونه می‌توانست یک جهان باشد؟ تجربه‌گرایان

نیز علی القاعده در این نوع یگانه گرایی مجرد همان قدر استوارند که عقل گرایان.

اما تفاوت اینجاست که تجربه گرایان کمتر مبهوت این موضوع شده اند. وحدت، چشم آنها را بر همه چیز نبسته و کنجکاویشان را نسبت به واقعیتهای خاص فرونشانده است، در حالی که نوعی آدم عقل گرا داریم که وحدت مجرد را تعبیری رازآمیز می کند و هر چیز دیگر را به فراموشی می سپارد. آن را همچون یک اصل تلقی می کند، تحسین و پرستش می کند، و در نتیجه از نظر عقلی به نقطه پایان می رسد.

«جهان واحد است!» — این عبارت می تواند به نوعی پرستش اعداد تبدیل شود. می دانیم که اعداد «سه» و «هفت» اعداد مقدس شمرده شده اند، اما به طور انتزاعی چرا عدد «یک» باید از عدد «چهل و سه» یا «دومیلیون و ده» ممتازتر باشد. در این نخستین اعتقاد مبهم به وحدت جهان چنان اندک مایه چیزی که قابل تمسک باشد نهفته است که بزحمت می توانیم بفهمیم معنای آن چیست.

تنها راه پیش رفتن با این مفهوم برخورد با آن به شیوه ای پراگماتیکی است. اگر فرض کنیم وحدت وجود داشته باشد در نتیجه آن کدام واقعیتهای تغییر خواهند کرد؟ وحدت جهان به چه معنی است؟ جهان واحد است، بسیار خوب، اما «چگونه» واحد است؟ ارزش عملی واحد بودن جهان برای «ما» چیست؟

ما با طرح چنین سؤالاتی از مبهم به معین و از مجرد به مشخص می رسیم. راههای متمایز بسیاری به نظر می رسد که در آنها حمل وحدت به جهان می تواند به نتایج متفاوتی منجر شود. من اکنون به ترتیب به ذکر آشکارترین این راهها می پردازم.

۱- نخست آنکه جهان دست کم «یک موضوع گفتار»^۵ است. اگر کثرت آن چنان لاعلاج بود که «هیچ گونه» وحدتی میان اجزایش را اجازه

نمی‌داد حتی اذهان ما هم قادر نبودند یکباره کل آن را «افاده کنند»، یعنی شبیه چشمهایی بودند که می‌کوشند به جهات مخالف بنگرند. اما درواقع قصد ما این است که کل آن را با اصطلاح مجرد «جهان» یا «عالم»^۶ بپوشانیم که آشکارا مراد آن است که هیچ جزئی نباید خارج از آن باقی بماند. چنین وحدت گفتاری آشکارا حاوی خصیصه‌های یگانه‌گرایی بیشتری نیست. یک «هرج و مرج»^۷ هم همینکه به این نام خوانده شده همان قدر از وحدت گفتاری برخوردارست که یک گیتی^۸. واقعیت عجیبی است که بسیاری از یگانه‌گرایان وقتی چندگانه‌گرایان می‌گویند «عالم، [یونیورث] کثیر است» این گفته آنها را امتیازی بنفع خودشان تلقی می‌کنند. آنها در دل می‌خندند و می‌گویند: «یونیورث! (عالم) حتی همین کلامش هم او را لوم می‌دهد. او با زبان خودش به یگانه‌گرا بودن اقرار می‌کند.» بسیار خوب، فرض کنید اشیاء تا همین حد واحد باشند! در این صورت شما می‌توانید واژه‌ای نظیر عالم را بر کل مجموعه آنها بیفکنید، اما این کار چه اهمیتی دارد؟ هنوز باید مطمئن شد که اشیاء به معنای بیشتر یا معتبرتری واحد هستند یا نه؟

۲- مثلاً اینکه آیا اشیاء «پیوسته» هستند؟ آیا می‌توانید از یکی به دیگری گذار کنید در حالی که خودتان را همواره در همان جهان واحد نگاهدارید. بدون اینکه خطر افتادن به خارج آن موجود باشد؟ به عبارت دیگر آیا اجزای عالم ما، به جای اینکه همانند دانه‌های پراکنده شن باشند، «به یکدیگر آویخته‌اند»؟

حتی دانه‌های شن هم از طریق فضایی که در آن جای گرفته‌اند به هم آویخته‌اند و اگر بتوانید به طریقی درون چنین فضایی حرکت کنید می‌توانید به طرزی پیوسته از دانه شماره یک به دانه شماره دو عبور کنید. بنابراین فضا و زمان محملهای پیوستگی‌اند که به کمکشان اجزاء عالم به هم می‌آویزند.

۶) واژه Universe به معنی جهان (World)، عالم از واژه Uni به معنی واحد ساخته شده است و از نظر لغوی دلالت بر وحدت کل هستیهای موجود دارد. م.

7) chaos 8) Cosmos

تفاوت عملی ناشی از این صور وحدت برای ما عظیم است. و تمام موتور زندگی ما بر آنها متکی است.

۳- راههای بیشمار دیگری از پیوستگی عملی میان اشیاء وجود دارد. خطوط «تأثیر»^۹ متعددی را که به وسیله آنها اشیاء به هم می‌آویزند می‌توان ردیابی کرد. با تعقیب هر کدام از این خطوط از یک شیئی به شیئی دیگر گذار می‌کنید تا جایی که بتوانید بخش قابل ملاحظه‌ای از گستره عالم را زیر پوشش آورید. تا جایی که جهان فیزیکی وجود دارد ثقل و القای گرمایی از این قبیل تأثیرات هستند که «همه چیز» را متحد می‌کنند. تأثیرات الکتریکی، تابشی، و شیمیایی خطوط تأثیر مشابهی را تعقیب می‌کنند. اما در این موارد هم اجسام کدر و هم اجسام ساکن پیوستگی را منقطع می‌کنند، به نحوی که مجبورید آنها دور بزنید یا اگر بخواهید باز هم جلوتر بروید مجبورید شیوه پیشروی خود را عوض کنید. در این صورت عملاً وحدت عالمتان را، «تا جایی که این وحدت به وسیله آن نخستین خطوط تأثیر بنا شده بود»، از دست داده‌اید.

انواع بیشماری از ارتباط اشیاء خاص با اشیاء خاص دیگر وجود دارد، و مجموعه هر یک از این ارتباطات یک نوع نظام از به هم پیوستگی اشیاء را می‌سازد. مثلاً آدمها در شبکه وسیعی از رابطه آشنایی^{۱۰} به هم پیوسته‌اند. براون جونز را می‌شناسد. جونز رابینسون را می‌شناسد و قس علی‌هذا، و شما می‌توانید «با انتخاب صحیح واسطه‌های دیگر» پیغامی را از جونز به ملکه چین، یا رئیس کوتوله‌های افریقا، یا هر کس دیگری در جهان مسکون برسانید. اما اگر یک نفر را در این آزمایش به اشتباه انتخاب کنید، گویی به وسیله یک جسم غیرهادی متوقف می‌شوید. آنچه را که می‌توان نظامهای محبت نامید بر نظامهای آشنایی پیوند خورده‌اند. A، B را دوست دارد (یا از او متنفر است)، B، C را دوست دارد (یا از او متنفر است) و قس علی‌هذا. اما این نظامها از نظامهای بزرگ آشنایی که مستلزم آنها هستند

کوچک‌ترند.

تلاشهای انسان هر روز بیش از پیش جهان را به راههای نظام مند معینی متحد می‌کند. ما نظامهای مستعمراتی، پستی، کنسولی، و تجارتی را می‌بینیم که همه اجزایشان از تأثیرهای معینی که خودشان را در چارچوب نظام گسترش می‌دهند، اما به واقعیت‌های خارج از نظام کاری ندارند تبعیت می‌کنند. حاصل کار قرار گرفتن به هم آمیختگیهای بشمار و کوچک اجزای جهان در دل به هم آویختگیهای وسیع‌تر است، یعنی جهانهای کوچک، نه فقط از گفتمان بلکه از عمل، در دل عالم پهناورتر. هر نظام نمونه‌ای از یک سنخ یا درجه از اتحاد است و اجزایش متناسب با آن رابطه خاص به رشته کشیده شده‌اند و یک جزء واحد می‌تواند در چندین نظام مختلف ظاهر شود، همان‌طور که یک انسان می‌تواند وظایف متعددی به عهده داشته و عضو چند باشگاه مختلف باشد. بنابراین از این دیدگاه «نظام‌مند» ارزش پراگماتیکی وحدت جهان این است که همه این شبکه‌های معین واقعاً و عملاً وجود دارند. برخی از آنها فراگیرتر و گسترده‌ترند و برخی کمتر چنینند، آنها بر روی یکدیگر جفت شده‌اند و اجازه نمی‌دهند حتی یک عنصر منفرد عالم از میانشان بگریزد. هر چند میزان ناپیوستگی میان اشیاء عظیم جلوه کند (زیرا این تأثیرات و به هم پیوستگیهای نظام‌مند با سرسختی مسیرهای منحصر به فردی را تعقیب می‌کنند) هر چیزی که وجود دارد «به نحوی» از چیز دیگری متأثر است، به شرط آنکه بتوانید نحوه آن را بدرستی مشخص کنید. می‌توان بی‌تکلف و به‌طور کلی گفت که همه اشیاء به نحوی با هم پیوسته و ملتصقند و عالم عملاً به شکل صورتهای شبکه‌بندی شده و به هم پیوسته‌ای وجود دارد که آن را به صورت واقعیتی پیوسته و مدغم^{۱۱} درمی‌آورند. هرگونه تأثیری مادام که بتوانید آن را از یک همسایه به همسایه دیگر تعقیب کنید به وحدت جهان کمک می‌کند. بنابراین از این جنبه‌ها و تا همان جایی که معتبرند می‌توانید بگویید «جهان واحد است» اما جایی که معتبر نباشند با همان

قطعیّت جهان واحد نیست، و هیچ نوع ارتباطی نیست که اگر برایش به جای رساناها نارساناها را انتخاب کنید گسسته نشود. در این صورت در همان گام نخست متوقف می‌شوید و ناچارید جهان را از آن نقطه نظر خاص به صورت یک کثیر محض ثبت کنید. اگر قوه تعقل شما همان قدر به روابط منفصل علاقه داشت که به روابط متصل، فلسفه با توفیقی مشابه «عدم وحدت»^{۱۲} جهان را جشن گرفته بود.

نکته عمده‌ای که باید مورد توجه قرار گیرد این است که در اینجا واحد بودن و کثیر بودن کاملاً با یکدیگر هماهنگند. هیچ‌یک از این دو نخستینتر، اساسی‌تر یا عالی‌تر از دیگری نیست. درست همانند فضا که نقشش در جدا کردن اشیاء دقیقاً هم‌رتبه نقشش در متحد کردن آنها به نظر می‌رسد، اما گاهی این نقش و گاهی آن دیگری برای ما برجستگی بیشتری می‌یابد؛ همین‌طور هم در سروکارمان با جهان تأثیرات گاه به رساناها و گاه به نارساناها احتیاج پیدا می‌کنیم و شرط عقل انتخاب درست آنها در لحظه مناسب است.

۴- همه این نظامهای تأثیر یا عدم تأثیر را می‌توان زیر مسئله کلی «وحدت علی» جهان فهرست کرد. اگر تأثیرات علی کوچک میان اشیاء به سوی یک منشاء علی مشترک واحد در گذشته همگرا باشند، یعنی به سوی یک علت بزرگ نخستین واحد برای هر چه که هست، در این صورت می‌توان از وحدت علی مطلق جهان سخن گفت. در فلسفه سنتی «امر الهی» در روز آفرینش به مشابه چنین علت یا منشاء مطلق تصویر شده است. ایدئالیسم استعلایی با ترجمه «خلیقت» به «اندیشیدن» (یا «اراده» به اندیشیدن) فعل الهی را بیشتر «ابدی» می‌داند تا «ازلی»، اما در اینجا وحدت کثیر جنبه مطلق گرفته و دقیقاً به همین شکل کثیر نمی‌تواند جز برای واحد باشد. در مقابل این مفهوم از وحدت منشاء همه اشیاء، همواره مفهوم تکثری یک کثیر جاودانه قائم به ذات در شکل اتمها یا حتی نوعی

واحد‌های روحی وجود داشته است. این راه‌حل بدون شک دارای معنایی پراگماتیکی است، اما شاید در محدوده این سخنرانیها بهتر باشد مسئله وحدت منشاء را لاینحل باقی بگذاریم.

۵- مهمترین قسم وحدتی که میان اشیاء حاکم است از نظر پراگماتیکی «وحدت نوعی»^{۱۳} آنهاست. اشیاء در گونه‌های مختلف وجود دارند و در هر گونه، نمونه‌های بسیاری موجود است و آنچه که از «گونه» برای یک نمونه مستفاد می‌شود، برای هر نمونه دیگری از آن گونه نیز صادق است. می‌توان بسهولة دریافت که هر واقعیتی در جهان می‌تواند مفرد باشد، یعنی غیرمشابه با هر واقعیت دیگر و در نوع خود یگانه. در چنین جهانی از مفردات منطق ما بیفایده است، زیرا کار منطق حمل آن چیزی که برای کل «گونه» صادق است بر یک نمونه مفرد می‌باشد. بدون وجود دو چیز مشابه در جهان قادر نیستیم از روی تجارب گذشته خود درباره تجارب آینده استدلال کنیم. بنابراین وجود این همه وحدت نوعی میان اشیاء شاید مهمترین خصیصه پراگماتیکی معناییست که می‌تواند از گفتن «جهان واحد است» گرفته شود. اما وحدت نوعی مطلق در صورتی صادق است که یک نوع کلی^{۱۴}، که همه اشیاء بدون استثنا ملاً تابع آن باشد، وجود داشته باشد. «موجودات»، «معقولات»، یا «تجارب» می‌توانند داوطلبان چنین مقامی باشند. اما اینکه آیا شقوق (الترناتیو) ارائه شده به وسیله چنین کلماتی اصلاً معنا و مفهومی پراگماتیکی دارند یا خیر سؤال دیگری است که ترجیح می‌دهم فعلاً آن را بدون پاسخ باقی بگذارم.

۶- یکی دیگر از خصیصه‌هایی که می‌تواند از عبارت «جهان واحد است» مستفاد شود «وحدت قصد»^{۱۵} است. شمار عظیمی از اشیاء در جهان تابع مقصود مشترکی هستند. همه نظامهای ساخته بشر، چه اداری، چه صنعتی، و چه نظامی هر یک به‌خاطر مقصودی که آن را کنترل می‌کند وجود دارد. هر موجود زنده‌ای مقاصد خاص خویش را دنبال می‌کند. آنها موافق

درجهٔ تکاملشان به خاطر مقاصد جمعی یا قبیله‌ای، یعنی اهداف وسیعتری که اهداف کوچکتر را دربرمی‌گیرند، همکاری می‌کنند تا احتمالاً یک مقصود مطلقاً منحصر به فرد، نهایی، و بحرانی که همه اشیاء بدون استثنا از آن تبعیت کنند، بتواند حاصل آید. نیازی به گفتن نیست که نمودها با چنین دیدگاهی در تعارضند. همان‌طور که در سخنرانی سوم گفتم هر نتیجه‌ای «ممکن است» از قبل قصد شده باشد، اما هیچ کدام از نتایجی که ما اکنون در این جهان می‌شناسیم در واقع امر از قبل با تمام جزئیاتشان قصد نشده‌اند. انسانها و ملتها کار خود را با درک مبهمی از ثروتمند بودن، بزرگ بودن، یا شایسته بودن آغاز می‌کنند. هر گامی که برمی‌دارند اتفاقات پیش‌بینی نشده‌ای را برایشان آشکار می‌کند و در را بر چشم اندازهای قدیمی می‌بندد و ویژگیهای مقصود کلی قبلی باید به‌طور روزمره تغییر کنند. آنچه که در پایان بدان نایل می‌شوند ممکن است بهتر یا بدتر از چیزی باشد که مقصود بوده است، اما همواره متفاوت و پیچیده‌تر است.

مقاصد متفاوت ما نیز با یکدیگر در ستیزند. وقتی که یکی نتواند دیگری را درهم بشکند، با هم سازش می‌کنند؛ و باز نتیجه متفاوت از آن چیزی است که هر کسی از قبل به‌طور متمایز مقصود می‌داشته است. مقدار معتناهی از آنچه مقصود بوده به‌طور مبهم و کلی می‌تواند حاصل شده باشد، اما همه چیز این نظر را تقویت می‌کند که جهان ما از جنبهٔ غایت^{۱۶} وحدتی ناقص دارد، و هنوز می‌کوشد به وحدت خود سازمان بهتری دهد.)

هر کسی که ادعای وحدت غایت مطلق را داشته باشد و بگوید مقصود واحدی وجود دارد که هر جزء عالم از آن تبعیت می‌کند، در معرض خطر جزمیت قرار می‌گیرد. الاهیونی که چنین جزمیتی را از خود نشان می‌دهند، با رشد عینی‌تر آشنایی ما با علایق متنازع اجزای جهان، تصور این را که یک مقصود بحرانی واحد چگونه چیزی می‌تواند باشد بیش از پیش غیرممکن می‌یابند. البته مشاهده می‌کنیم برخی شرور به خیرات بعدی خدمت می‌کنند

و تنخی، طعم کوکتل را بهتر می‌کند و اندکی خطر یا دشواری ما را به نحوی خوشایند به حداکثر تلاش وامی‌دارد. می‌توانیم به طرزی مبهم این امر را تا این آموزه که همه شرور در عالم چیزی جز وسیله‌ای برای کمال بیشتر آن نیستند تعمیم دهیم. اما مقیاس کنونی شر از مرز همه شکیباییهای انسان فراتر می‌رود و ایدئالیسم استعلایی نوشته‌های اشخاصی چون برادلی یا رویس ما را از «کتاب ایوب»^{۱۷} گاهی فراتر نمی‌برد. راههای خدا راههای ما نیستند پس بگذارید سکوت اختصار کنیم. خدایی که بتواند از چنین وحشتهای وافری لذت برد خدایی نیست که نوع بشر بتواند به آن توسل جوید. روحیات بهیمی او زیاده از حد نیرومندند. به عبارت دیگر، «مطلق» با مقصود واحدش همان خدای انسان‌وار عامه مردم نیست.

۷- وحدت زیباشناختی^{۱۸} میان اشیاء نیز صادق است و با وحدت غایت شباهت بسیار دارد. اشیاء قصه می‌گویند. اجزایشان به هم می‌آویزند تا نقطه‌ای را بسازند. به طرزی گویا به هم نان قرض می‌دهند. با نگاهی به عقب می‌توانیم مشاهده کنیم که هرچند هیچ مقصود معینی بر سلسله‌ای از رخدادها حاکم نبوده، مع‌هذا رویدادها در شکلی دراماتیک رخ داده‌اند یعنی دارای نوعی آغاز، میانه، و پایان هستند. در واقع امر همه قصه‌ها به پایان می‌رسند و در اینجا نیز انتخاب منظر تکه‌تری طبیعت از همه به نظر می‌رسد. جهان مملو از قصه‌های جزئی است که موازی یکدیگر پیش می‌روند و در مواقع عجیبی آغاز گشته و به پایان می‌رسند. آنها در نقاطی متقابلاً در هم بافته یا متداخل می‌شوند؛ اما نمی‌توانیم آنها را در اذهان خویش کاملاً متحد کنیم. برای تعقیب قصه زندگی شما من باید موقتاً توجهم را از قصه زندگی خودم سلب کنم. حتی زندگینامه‌نویس دوقلوها هم ناچار است آنها را بطور متناوب در معرض توجه خواننده قرار دهد. پس هر کس بگوید تمام جهان یک قصه را می‌گوید یکی دیگر از همان

(۱۷) یکی از کتابهای «عهد عتیق» که به صورت مکالماتی میان ایوب و یاران او درباره‌ی خیر و شر در این جهان است؛ «دایرة المعارف فارسی». - م.

جزئیات یگانه‌گرا را به زبان آورده که انسان با اعتقاد بدان خود را به مخاطره می‌اندازد. مشاهده تاریخ جهان از منظری تکثری، به مثابه ریسمانی که هر رشته‌اش داستانی جداگانه را می‌گوید آسان است، اما هر مقطع از ریسمان را یک واقعیت مطلقاً منفرد دانستن و کل سلسله طولی آن را در یک موجود واحد با حیاتی تقسیم‌ناپذیر خلاصه کردن دشوارتر است. می‌توان از قیاس با جنین‌شناسی مدد گرفت. کسی که با میکروسکپ کار می‌کند از یک جنین صدها برش مسطح به دست می‌آورد و در ذهن خود آنها را در یک کل منسجم متحد می‌کند. اما به نظر می‌رسد اجزای متشکله جهان بزرگ، تا جایی که موجودات باشند، شبیه رشته‌های ریسمان هستند که ناپیوسته، متقاطع، و تنها در جهت طولی به هم پیوسته‌اند. اگر در این جهت دنبال شوند کثیرند. حتی جنین‌شناس وقتی «تکامل» موجود مورد بررسی را دنبال می‌کند ناچار است تاریخ هر عضو منفرد را متناوباً بررسی کند. از این رو وحدت زیباشناختی «مطلق»، صرفاً آرمان مجرد دیگری است. جهان چیزی بیشتر حماسی به نظر می‌رسد تا دراماتیک.

پس می‌بینیم جهان تا کجا از طریق نظامها، گونه‌ها، مقصودها، و درامهای بسیارش وحدت یافته است. و این امر که در این طرق، وحدتی بیش از آنچه آشکارا به چشم می‌خورد نهفته است یقیناً درست است، و لذا فرضیه مشروع این تواند بود که احتمالاً یک مقصود، یک نظام، یک گونه، و یک قصه واحد حاکم وجود دارد. اما من فقط می‌گویم تصدیق این امر به‌طور جزئی، بدون داشتن مدارکی بهتر از آنچه اکنون در اختیار داریم، عملی شتابزده است.

۸- طی صد ساله گذشته مهمترین ابزار اندیشه^{۱۹} فرد یکتاپرست همانا مفهوم «شناسنده یگانه»^{۲۰} بوده است. کثیر فقط به صورت موضوعات اندیشه او وجود دارد- گویی در رؤیای او وجود دارد، و چون او «بر آنها عالم

۱۹) denkmittel، آلمانیگاه مفاهیم را ابزار اندیشه می‌گویند و مقصودجیمز در اینجا همان «مفهوم» است. -م.

اسب» دارای مقصودی واحدند، یک نظام واحد را می‌سازند، و یک داستان واحد را برای او باز می‌گویند. این مفهوم، یعنی مفهوم یک «وحدت فراگیر عقلانی»^{۲۱} در اشیاء عالیت‌ترین دستاورد فلسفه تعقل‌گرا است. همه آنهایی که به مطلق، که نامی است برای شناسنده همه‌دان، معتقدند اغلب می‌گویند این اعتقادشان به دلایلی اجباری اسب که روشن‌اندیشان نمی‌توانند از آنها طفره روند. مطلق دارای نتایج عملی دوربرد است که در سخنرانی دوم توجه شما را به برخی از آنها جلب کردم. و مسلماً حقیقت داشتن آن تفاوت‌های گوناگون بسیاری را که برای ما حائز اهمیتند باعث خواهد شد. نمی‌توانم در اینجا به بحث درباره همه ادله منطقی دال بر هستی چنین «وجودی» بپردازم. فقط می‌توانم بگویم هیچ کدام از این دلایل به‌نظم متین نمی‌آید. بنابراین باید مفهوم یک شناسنده همه‌دان را صرفاً به‌عنوان یک فرضیه تلقی کنم و آن را منطقاً با این مفهوم در نزد شخص چندگانه‌گرا برابر بدانم که هیچ نظرگاه و هیچ کانون اطلاعاتی وجود ندارد که از آن جا تمام محتوای عالم یکباره مشهود باشد. پرفسور رویس می‌گوید: «ضمیر خداوند در کلیت خود یک لحظه آگاه بساط شفاف را می‌سازد»^{۲۲} — این از همان سنخ وحدت عقلانی اسب که عقل‌گرایی بر آن اصرار می‌ورزد. اما تجربه‌گرایی در مقابل به نوعی از وحدت عقلانی رضا می‌دهد که مأنوسیتی انسانی دارد. هر چیزی به وسیله شناسنده‌ای و همراه با چیز دیگری شناخته می‌شود. اما شناسنده‌ها می‌توانند در نهایت به طرزی غیرقابل تقلیل کثیر باشند و بزرگترین شناسنده در میان همه آنها ممکن است هنوز کل هر چیز را نشناسد یا حتی چیزی را بشناسد که دفعه‌تاً واحده می‌شناسد — و ممکن است فراموشکار هم باشد. هر کدام از این دو سنخ هم که صادق باشد جهان باز هم یک عالم (یونیورس) عقلی خواهد بود. اجزاء آن به وسیله شناخت^{۲۳} به هم می‌پیوندند، اما در یک مورد، شناخت

21) all envelopping noetic unity
New York. p. 292.

22) *The Conception of God*,
23) knowledge

مطلقاً وحدت یافته است و در مورد دیگر، به هم پیوسته و متداخل است. مفهوم یک شناسنده آتی یا ابدی — هر دو صف در اینجا معنای واحدی دارند — همان طور که گفته دستاورد بزرگ تعقل گرایانه زمان ماس. این مفهوم عملاً مفهوم «جوهر» را که فلاسفه پیشین چنان ارج می نهادند و عادت بر این بود که اعمال متحد کننده بسیاری به وسیله آن صورت گیرد، یعنی جوهر کلی را که دارای هستی بالذات و فی الذات است و همه تجارب خاص فقط صوری از آن هستند که او مقوم آنهاست، از میدان به در کرده است. جوهر در مقابل نقادیهای پراگماتیکی مکتب انگلیسی از پای درآمده است. و اکنون فقط نام دیگری است برای این واقعیت که پدیده ها در بروز خود عملاً به شکل گروهی و در صوری به هم پیوسته ظاهر می شوند. یعنی همان صوری که ما شناسندگان محدود آنها را تجربه یا با هم به اندیشه درمی آوریم. این صور پیوستگی همان قدر اجزائی از بافت تجربه اند که فقره هایی که به هم متصل می نمایند. و این دستاورد پراگماتیکی عظیمی برای ایدئالیسم جدید است که جهان را به این طرق که مستقیماً قابل نمایش است الفت بخشیده است، به جای اینکه وحدت آن را از «ذاتیت» اجزایش — به هر معنایی که باشد — در یک اصل غیرقابل تصور در پشت پرده استخراج نماید.

پس «جهان واحد است»، درست تا همانجایی که در تجربه ما خود را متصل نشان دهد، و واحد است دقیقاً به واسطه همان میزان پیوستگیهایی که ظاهر می شوند. و برعکس، واحد «نیست»، درست به اندازه ناپیوستگیهایی که در آن می یابیم. بنابراین واحد بودن و کثیر بودن جهان از جهاتی که می توانند جداگانه نام برده شوند صادقند. جهان نه یک یونیورث (عالم واحد) محض است و نه یک مولتی ورث^{۲۴} (عالم کثیر) محض. و شیوه های متنوع واحد بودنش برای اثبات دقتشان نیازمند برنامه های مختلف کار علمی اند. بنابراین، این سؤال پراگماتیکی که «واحد بودن جهان به چه معنی است؟ و

چه تفاوت‌های عملی از آن ناشی خواهد شد؟» ما را از همه هیجانهای تب‌آلود درباره آن به‌عنوان یک اصل متعال^{۲۵} نجات می‌دهد و با خاطری آرام درون رودخانه تجربه هدایت می‌کند. این رود البته می‌تواند پیوستگی و وحدت بس بیشتری از آنچه که اینک ظن می‌بریم، آشکار سازد، اما از نظر اصول پراگماتیکی ما مجاز نیستیم پیشاپیش و از هیچ احتیاطی مدعی وحدت مطلق باشیم.

بسیار دشوار است به‌طور قطع بگوییم وحدت مطلق چه معنایی می‌تواند داشته باشد، و احتمالاً اکثر شما از موضع^{۲۶} متینی که بدان دست یافته‌ایم راضی هستید. مع‌هذا شاید نفوس یگانه‌گرا سرسختی درمیان شما باشند که از هم‌رتبه کردن واحد و کثیر ناخشنودند. وحدت درجات متنوع، وحدت سنخهای مختلف، وحدتی که در برخورد با نارساها متوقف می‌شود، وحدتی که فقط از مجاور به مجاور می‌رود، و در بسیاری موارد فقط به معنی مجاورت خارجی است نه یک پیوند درونیتر، و خلاصه وحدتی ناشی از تسلسل؛ این چنین چیزی در نظر شما اندیشه‌ای نیمه‌کاره جلوه می‌کند. شما فکر می‌کنید چون واحد بودن اشیاء برتر از کثرت آنهاست پس باید به طرزی عمیقتر هم صادق باشد، باید جنبه واقعیت‌ر جهان را تشکیل دهد. شما مطمئنید دیدگاه پراگماتیستی به ما عالمی را ارائه می‌کند که به‌طور ناقص عقلانی است. عالم [یونیورث] واقعی باید یک واحد نامشروط از وجود، به مثابه چیزی منسجم با اجزایی ژرف‌آرurf در یکدیگر پیچیده شده باشد. فقط در چنین حالتی است که می‌توانیم وضعیت خود را کاملاً عقلایی بدانیم.

هیچ شکی وجود ندارد که این طرز فکر یگانه‌گرای افراطی برای بسیاری اذهان حائز اهمیت بسیار است. «یک زندگی، یک حقیقت، یک عشق، یک اصل، یک خدا» — این را از روی یک جزوه «علوم مسیحی» که پست روزانه برابم می‌آورد نقل کردم — بدون شک چنین اقرار ایمانی از نظر پراگماتیکی دارای ارزشی عاطفی است، و بدون شک واژه «یک» به اندازه کلمات

دیگر در ارزش آن سهم دارد. اما اگر بکوشیم از «نظر عقلانی» درک کنیم که «منظور» از وحدتی چنین مشیع چیست، دوباره به سوی همان تصمیمات پراگماتیکی خودمان پرتاب می شویم. معنی آن یا عبارت است از نام صرف «واحد»، یعنی عالم گفتار؛ یا مجموعه کل پیوستگیها و تسلسلهای قابل اثبات؛ یا سرانجام یک محمل پیوستگی که همه شمول تلقی می شود، نظیر یک منشاء، یک مقصود، یا یک شناسنده. در واقع [این وحدت] از نظر کسانی که امروز از دیدگاه عقل گرایی به آن می مگردند همواره به معنای یک «شناسنده» است. به عقیده آنها یک شناسنده متضمن سایر صور پیوستگی هم هست. اجزای جهان او باید در یک تصویر منطقی - زیباشناختی - غایب شناختی واحد که رؤیای ابدی اوست در یکدیگر تنیده شوند.

اما نشان دادن سبب تصویر شناسنده مطلق به روشنی برای ما آن قدر غیرممکن است که بدرستی می توان فرض کرد اقتداری که یگانه گرایی مطلق بیشک دارد و احتمالاً همیشه روی برخی از افراد خواهد داشت، بیش از آنکه از زمینه ها و اسباب عقلانی کسب کرده باشد از زمینه های عرفانی [رازورانه] به دست می آورد. برای آنکه بتوانی یگانه گرایی مطلق را به نحو شایسته ای تعبیر کنی باید یک عارف باشی. تاریخ نشان می دهد که حالات عرفانی ذهن در هر مقامی اغلب، گرچه نه همیشه، بینش یگانه گرایی را تقویت کرده اند. اکنون وقت مناسبی برای ورود به موضع کلی عرفان نیست، اما یک بیان عرفانی را نقل می کنم تا منظورم را دقیقاً نشان دهم. معیار کامل همه نظام های یگانه گرا، فلسفه ودانتای^{۲۷} هندوستان است و مثل اعلا ی مبلغین ودانتایی، مرحوم سوامی ویوکاناندا^{۲۸} بود که چند سال قبل از سرزمین ما بازدید کرد. روش ودانتایی روشی عرفانی است. شخص تعقل نمی کند بلکه پس از طی تربیت خاصی می بیند و پس از دیدن می تواند از حقیقت خبر دهد. ویوکاناندا در یکی از سخنرانیهایش چنین از حقیقت خبر می دهد:

«برای کسی که این وحدت را در جهان، این وحدت را در حیات، این وحدت را در همه چیز می‌بیند دیگر چه جایی برای بدبختی وجود دارد؟ ... این جدایی میان مرد و مرد، مرد و زن، مرد و کودک، جدایی ملت از ملت، زمین از ماه، ماه از خورشید، این جدایی میان اتم و اتم واقعاً علت تمامی بدبختیهاست و ودانتا می‌گوید که این جدایی وجود ندارد و واقعی نیست. این جدایی صرفاً ظاهری است و فقط در سطح وجود دارد. در قلب اشیاء وحدت وجود دارد. اگر به درون بروید میان مرد و مرد، زنان و کودکان، نژادها و نژادها، بلند و پست، ثروتمند و فقیر، خدایان و انسانها وحدت می‌یابید: همه آنها یکی هستند، و اگر به قدر کافی تعمق کنید حیوانات هم در این زمره‌اند و کسی که بدین وحدت دست یافته باشد دیگر دستخوش توهم و پندار نیست... دیگر چه جای توهم برای اوست؟ چه چیزی می‌تواند او را به توهم دچار کند؟ او واقعیت هر چیز و سر هر چیز را می‌داند. دیگر چه بدبختی برایش وجود دارد؟ چه چیزی را طالب است؟ او واقعیت هر چیز را تا خدا ردیابی کرده است، تا مرکز، تا آن وحدت همه چیزها، و این همان سعادت ابدی، علم ابدی، و وجود ابدی است. در آنجا دیگر نه مرگ، نه بیماری، نه اندوه راهی ندارد... در «مرکز»، در واقعیت، هیچ کسی نیست که در عزایش لابه کنیم یا به خاطرش اندوهناک باشیم. او در هر چیز نفوذ کرده است، او که واحد محض است، بی‌صورت و بی‌پیکر و بی‌زن‌گار است، او که شناسنده است، که شاعر بزرگ است، که موجود بالذات اسب، او که به هر کس آنچه را که مستحق آن است می‌بخشد.»

می‌بینید که یگانه‌گرایی در اینجا چه خصلت قاطعی به خود گرفته است. جدایی نه تنها به وسیله واحد مغلوب شده، بلکه وجودش بالمره انکار شده است. کثیر وجود ندارد. ما اجزاء واحد نیستیم؛ واحد اجزایی ندارد؛ و چون ما به یک معنی به طرزی انکارناپذیر «هستیم» پس باید هر کدام از ما به طرزی تقسیم‌ناپذیر و به تمامی همان «واحد باشیم». «یک واحد مطلق هست و من همان واحد»، پس اینجا البته با مذهبی روبه‌رویم که اگر از

نظر احساسات به آن بنگریم از ارزش پراگماتیکی والایی برخوردار است و نوعی احساس امنیت بسیار باشکوه را افافه می‌کند همان‌طور که سوامی در جای دیگری می‌گوید:

«وقتی انسان خودش را با وجود نامتناهی عالم یگانه می‌بیند، وقتی همه جداییها متوقف شده‌اند، وقتی همه مردان، همه زنان، همه فرشتگان، همه خدایان، همه حیوانات، همه گیاهان، همه عالم در آن وحدت ذوب شده باشند، آن‌گاه هر ترسی ناپدید می‌شود. از چه کسی باید ترسید؟ آیا من می‌توانم به خودم آسیب رسانم؟ می‌توانم خودم را بکشم؟ می‌توانم خودم را مجروح کنم؟ آیا شما از خودتان می‌ترسید؟ در این حال هر اندوهی ناپدید می‌شود. چه چیزی می‌تواند علت اندوه من باشد؟ من همان «هستی واحد» عالم هستم. پس هر رشکی ناپدید می‌شود. به چه کسی باید رشک برد؟ به خودم؟ پس تمام احساسهای مذموم ناپدید می‌شوند. علیه چه کسی باید چنین احساسهای مذمومی داشته باشم؟ علیه خودم؟ هیچ‌کس جز من در عالم نیست... این تمایز را نابود کنید، این خرافه را که کثرت وجود دارد نابود کنید. کسی که در این جهان کثیر واحد را می‌بیند، کسی که در این انبوه بدون ادراک آن وجود واحد درآک را ببیند، کسی که در این جهان سایه‌ها بدان «واقعیت» دست یابد، آرامش جاودان به او تعلق دارد و نه به هیچ‌کس دیگر، به هیچ‌کس.»

همه ما تا حدی به این موسیقی یگانه‌گرا دل می‌دهیم زیرا علو و اطمینان می‌بخشد. همه ما لاقلاً مایه‌ای از عرفان را در خود داریم و وقتی که ایدئالیستهای ما براهین خود را درباب مطلق نقل می‌کنند و می‌گویند پذیرش کمترین وحدتی در هر جا منطقاً به وحدت مطلق منتهی می‌شود و پذیرش کمترین افتراقی در هر جا منطقاً به تفرقه کامل و لاعلاج منتهی می‌گردد، من نمی‌توانم از این ظن خودداری کنم که نقاط ضعف استدلالات عقلیشان به دلیل این احساس عرفانی (خواه منطقی خواه غیرمنطقی) که وحدت مطلق باید به نوعی و بهر قیمتی حقیقت داشته باشد از نقادی به‌وسيله خود آنها درامان می‌ماند. به هر حال وحدت بر افتراق اخلاقی غلبه می‌کند.

در شور عشق، ما نطفه عرفانی آنچه را که ممکن است وحدت تام همه حیات ذیشعور معنا دهد در خود داریم. این نطفه عرفانی در ما با شنیدن سخنان یگانه گرا بیدار می شود، سندیت و حجیت آنها را تصدیق می کند و برای تأملات عقلانی مقامی ثانوی قائل می شود.

من در این سخنرانی بیش از این بر جنبه های مذهبی و اخلاقی مسئله توقف نخواهم کرد. وقتی به سخنرانی آخر برسم مطالب بیشتری برای گفتن خواهم داشت.

پس فعلاً سندیتی را که گمان می رود بینش عرفانی مآلاً از آن برخوردار باشد کار می گذاریم و مسئله «واحد» و «کثیر» را به طریقه صرفاً عقلی بررسی می کنیم؛ در این صورت بروشنی خواهیم دید که پراگماتیسم کجا ایستاده است. خواهیم دید به واسطه تکیه اش بر معیار تفاوت های عملی ناشی از نظریه ها باید هم یگانه گرایی مطلق و هم چندگانه گرایی مطلق را انکار کند. جهان واحد است، درست تا جایی که اجزایش به واسطه ارتباط معینی به هم پیوسته است. کثیر است، درست تا جایی که ارتباط معینی در آن موجود نباشد. و سرانجام لا اقل به کمک آن نظام های ارتباطی که انرژی انسانها به مرور زمان شکل می دهد بیش از پیش وحدت می یابد.

ممکن است به جای عالمی که اکنون می شناسیم عوالم دیگری را تخیل کنیم که انواع مختلف و درجات مختلف از وحدت در آنها تبلور یافته باشد. در این صورت نازلترین درجه وحدت عالم جهانی صرفاً از معیت (با هم بودگی)^{۲۹} خواهد بود جهانی که اجزایش فقط به کمک حرف ربط «و» به هم متصل باشند. همین حالا نیز مجموعه زندگهای درونی متعدد ما چنین عالمی را می سازند، زمانها و مکانهای تخیل شما و وقایع رؤیاهای روزانه شما نه تنها کم و بیش فاقد پیوستگی فی مابین^{۳۰} هستند بلکه تماماً فاقد ربط معینی با مضامین مشابه در ذهن هر شخص دیگرند. خیالات مختلف ما هم اکنون که اینجا نشسته ایم بدون هیچ تأثیر یا دخالتی با تنبلی

در یکدیگر می‌لولند. آنها با هم همزیستی می‌کنند، اما بدون هیچ نظمی و بدون هیچ ظرفی، بلکه در نزدیکترین حالت به یک «کثیر» مطلق که برایمان قابل تصور باشد. ما حتی نمی‌توانیم هیچ دلیلی برای اینکه چرا آنها «باید» همگی با هم معلوم باشند تصور کنیم، و حتی برایمان کمتر تصوّرپذیر است که اگر با هم معلوم می‌بودند چگونه می‌توانستند به مثابه یک کل نظام‌مند معلوم باشند.

اما اگر احساسها و افعال جسمی خودمان را به آن اضافه کنیم، در این صورت وحدت به درجه بالاتری ارتقا خواهد یافت. شنوایی و بینایی ما و افعال ما در آن ظرفهای زمان و مکان قرار می‌گیرند که در آنها هر واقعه‌ای تاریخ و مکان خویش را پیدا می‌کند. آنها «اشیاء» را می‌سازند و نیز بر «انواع» مختلف اند، و می‌توانند طبقه‌بندی گردند. یا می‌توانیم جهانی از اشیاء و از گونه‌ها تصور کنیم که در آن واکنشهای علی که اینچنین به آنها خو کرده‌ایم وجود نداشته باشد، و در آن هر چیزی بتواند در قبال هر چیز دیگر بیتفاوت باشد و از پخش تأثیر آن امتناع کند؛ یا تأثیرات عمده مکانیکی موجود باشد اما از کنشهای شیمیایی اثری نباشد. چنین جهانهایی بمراتب کمتر از جهان ما از وحدت برخوردار خواهند بود. و یا ممکن است واکنش کامل فیزیکی-شیمیایی در بین باشد. اما از ذهن خبری نباشد؛ یا اذهان باشند اما بالجملة اذهان خصوصی و فاقد حیاتی اجتماعی باشند؛ یا حیات اجتماعی باشد اما منحصر به آشنایی و فاقد عشق باشد؛ یا عشق باشد ولی از عادات و نهادهایی که به آن نظام بخشند اثری نباشد. هیچ‌یک از این مراتب عالم مطلقاً غیرعقلایی یا از هم گسیخته نیست، هرچند ممکن است وقتی از مراتب بالا تر بدان بنگریم پست‌تر جلوه کند. به عنوان مثال اگر فرض کنیم اذهان ما روزی بتوانند به طریق «تله‌پاتی» به هم مرتبط شوند، به نحوی که فوراً به آنچه که دیگری می‌اندیشد پی ببریم یا بتوانیم تحت شرایط معینی فوراً پی ببریم، در این صورت جهانی که اکنون در آن زندگی می‌کنیم در چشم متفکران آن جهان، دارای مرتبه پست‌تری خواهد بود.

با توجه به اینکه تمام ابدیت گذشته بر روی پرواز حدسیات ما گشوده است، شاید بحق بتوان پرسید که آیا گونه‌های مختلف وحدتی که تاکنون در عالمی که ما در آن ساکن هستیم متحقق شده‌اند احتمالاً یکی پس از دیگری به همان شیوه تحول نپذیرفته‌اند که نظامهای انسانی در اثر نیازهای انسان تحول یافته‌اند؟ اگر چنین فرضیه‌ای صحیح باشد وحدت تام در پایان چیزها نه در آغاز آنها ظاهر می‌شود. به عبارت دیگر باید مفهوم «غائی» را به جای مفهوم «مطلق» قرار داد. این دو مفهوم مضمون یکسانی خواهند داشت — یعنی محتوای واقعیت که تا بیشترین حد ممکن وحدت یافته باشد — اما رولبط زمانی آنها محققاً معکوس خواهد بود.

پس از گفتگو دربارهٔ وحدت عالم به این طریق پراگماتیستی اکنون باید متوجه شوید چرا در سخنرانی دوم، با به عاریت گرفتن کلام دوستم ج. پاپینی، گفتم پراگماتیسم مایل به نرم کردن کلیه نظریه‌های ماست. واحد بودن جهان عموماً فقط به‌طور انتزاعی تصدیق شده است و گویی اگر کسی در آن تشکیک کند باید ابله باشد. طبع یگانه‌گرایان چنان تند و پرحرارت بوده که گهگاه به حالتی تشنج‌آمیز رسیده است و این شیوه اعتقاد داشتن به یک آموزه چندان با مباحثه عقلایی و ترسیم تمایزات سازگار نیست. بخصوص نظریه مطلق بناچار می‌بایست به مقوله‌ای ایمانی تبدیل گردد و به‌طرزی جزمی و انحصاری تصدیق شود. «واحد» و «همه»، نخستین مرتبه در مراتب وجود و شناخت، دارای ضرورت منطقی، و متحد‌کنندهٔ همه اشیاء نازلترین در قیود ضرورت متقابل، چگونه می‌تواند کمترین تخفیف در استحکام درونی خود را مجاز بدارد؟ کمترین گمان چندگانه‌گرایی، کوچکترین تکان مستقل هر جزء آن، خارج از کنترل کل، آن را ویران خواهد ساخت. وحدت مطلق درجات را تحمل نمی‌کند، درست همان‌طور که نمی‌توانید برای لیوانی از آب که حتی یک میکرب کوچک و بادر خود داشته باشد ادعای خلوص مطلق کنید. استقلال یک جزء ناچیز، هرچند کوچک باشد، برای «مطلق» به اندازه همان میکرب و با مرگبار است.

برعکس، چندگانه‌گرایی نیازی به این خشک طبعی جزمی ندارد. در صورتی که شما وجود نوعی از جدایی میان اشیاء، نوعی تکان مستقل، نوعی عمل آزادانه اجزاء بر یکدیگر، نوعی نوآوری یا صُدفه واقعی را هر قدر هم کوچک باشد تصدیق کنید، او کاملاً راضی می‌شود و به شما اجازه می‌دهد هر مقدار از وحدت واقعی را، هر قدر هم بزرگ باشد، قبول داشته باشید. این که چه مقدار وحدت ممکن است وجود داشته باشد مسئله‌ای است که از نظر چندگانه‌گرایی باید به طریق تجربی معلوم شود. این مقدار ممکن است عظیم و غول‌آسا باشد؛ و حال آنکه یگانه‌گرایی مطلق اگر ناچار باشیم همراه با آن همه وحدت، سبک‌ترین مقدار، ابتدایی‌ترین نقطه، یا حقیرترین بقایای نوعی جدایی را که «مغلوب‌نشده» تصدیق نماییم، از هم خواهد پاشید.

پراگماتیسم، تا زمانی که موازنه دقیق وحدت و افتراق میان اشیاء به طریق تجربی معلوم نشود، آشکارا باید خود را در صف چندگانه‌گرایی قرار دهد. پراگماتیسم می‌پذیرد که ممکن است روزی حتی وحدت تام، با یک شناسنده واحد، یک منشاء واحد، و عالمی که از هر جهت تحکیم یافته باشد به صورت قابل قبول‌ترین فرضیه‌ها درآید. در عین حال فرضیه مخالف، یعنی فرضیه جهانی که هنوز به طور ناقص متحد است و شاید همیشه چنین باقی بماند باید صادقانه گرامی داشته شود. این فرضیه اخیر همان آموزه چندگانه‌گرایی است. و چون یگانه‌گرایی مطلق حتی توجه جدی به این آموزه را هم ممنوع می‌کند و از همان آغاز داغ عدم معقولیت را بر آن می‌زند، روشن است که پراگماتیسم باید به یگانه‌گرایی مطلق پشت کند و مسیر تجربی‌تر چندگانه‌گرایی را دنبال نماید.

و این ما را به جهان عقل سلیم می‌رساند، که در آن اشیاء بخشی پیوسته و بخشی ناپیوسته است. پس «اشیاء» و «پیوستگیها»یشان — و اینکه معنی این کلمات اگر به شیوه‌ای پراگماتیستی بررسی شوند چیست؟ مبحث دیگر ما خواهد بود، و من در سخنرانی بعدی خود روش پراگماتیکی را درباره مرحله‌ای از تفلسف که به نام عقل سلیم معروف است، به کار خواهم بست.



پراگماتیسم و عقل سلیم

در سخنرانی آخر، راه خود را از طریقه رایج گفتگو دربارهٔ واحد بودن جهان به مثابهٔ یک اصل، اصلی که با همهٔ تخی بودنش متعالی است، به سوی مطالعهٔ گونه‌های خاص وحدت که عالم دربردارد برگردانیدیم. دریافتیم که بسیاری از این گونه‌ها با گونه‌های افتراق، که به همان اندازه واقعی هستند، همزیستی دارند. این سؤال که «من تا کجا صدق می‌کنم؟» سؤالی است که هر یک از گونه‌های وحدت و هر یک از گونه‌های افتراق در اینجا از ما می‌پرسند و ما به عنوان پراگماتیستهای خوب ناچاریم به سوی تجربه، به سوی «امور واقع» روی آوریم.

واحد بودن مطلق باقی می‌ماند، اما فقط به عنوان یک فرضیه و این فرضیه این روزها به فرضیه‌ای درباب یک شناسندهٔ همه‌دان تقلیل یافته است که در چشم او همهٔ چیزها بدون استثناء یک واقعیت نظام‌مند واحد را می‌سازند. اما این شناسندهٔ مورد بحث را هنوز می‌توان هم به صورت یک «مطلق» در نظر گرفت و هم به صورت یک امر غایی تصور کرد؛ و در مقابل فرضیهٔ مربوط به او، تحت هر یک از این دو شکل، می‌توان این فرضیهٔ را فائل شد که پهن‌اورترین عرصهٔ شناختی که تاکنون موجود بوده یا خواهد بود باز هم حاوی نوعی جهل است. زیرا همواره ممکن است بعضی از ذرات اطلاعات فرار کنند. این فرضیهٔ چندگانه گرای عقلانی^۱ است که یگانه‌گرایان آن را پوچ تلقی می‌کنند. و چون ما ناچاریم تا وقتی که حقایق شاهین ترازو را به

1) noetic pluralism

یک سو متمایل نساخته‌اند برای آن همان احترامی را قائل شویم که برای یگانه‌گرایی عقلانی، درمی‌یابیم که پراگماتیسم ما هرچند در اصل چیزی جز یک روش نیست، ما را مجبور ساخته است با دیدگاه چندگانه‌گرا روشی دوستانه داشته باشیم. «ممکن» است اجزایی از جهان با برخی اجزاء دیگر ارتباطی چنان سست داشته باشند که گویی جز با حرف ربط «و» به هم مرتبط نیستند. آنها حتی ممکن است بیایند و بروند بی آنکه اجزاء دیگر متحمل کمترین تغییر درونی گردند. این نظر چندگانه‌گرا دربارهٔ جهانی با ساختمانی «افزایشی»^۲ نظری است که پراگماتیسم نمی‌تواند از توجه جدی به آن جلوگیری کند اما این نظر، شخص را به این فرضیهٔ دیگر هدایت می‌کند که شاید جهان واقعی، به جای این که آن‌طور که یگانه‌گرایان به ما اطمینان می‌دهند «جاودانه» کامل است، ممکن است جاودانه ناکامل و همواره در معرض افزایش یا دستخوش کاهش باشد.

جهان در هر حال از یک جنبه «ناکامل است» و به عیان چنین است. همین واقعیت که ما دربارهٔ این مسئله بحث می‌کنیم نشان می‌دهد که «شناخت ما» در حال حاضر ناکامل و دستخوش افزایش است. پس جهان از جنبهٔ دانشی که دربردارد واقعاً تغییر و رشد می‌کند. برخی ملاحظات کلی دربارهٔ طریقی که شناخت ما خود را تکمیل می‌کند – البته وقتی که خودش را واقعاً کامل کند – به طرزی بسیار مطلوب ما را به موضوع این سخنرانی که «عقل سلیم» باشد هدایت می‌کند.

ابتدا باید گفت دانش ما تکه تکه و گاهگاهی رشد می‌کند. این تکه‌ها ممکن است بزرگ یا کوچک باشند، اما شناخت هرگز سرتاسر رشد نمی‌کند و بعضی از شناخت‌های کهنه همیشه همان‌طور که بوده‌اند باقی می‌مانند. فرض کنیم شناخت شما از پراگماتیسم اکنون در حال افزایش است. بعد ممکن است رشد آن متضمن جرح و تعدیلهای قابل ملاحظه‌ای در عقایدی باشد که پیشتر صحیح می‌دانستید. اما چنین جرح و تعدیلهایی احتمال دارد

که تدریجی باشند. نزدیکترین مثال ممکن همین سخنرانیهای من است. آنچه که شما در بدو امر از آنها به دست می‌آورد احتمالاً مقدار کمی اطلاعات جدید، تعداد اندکی تعاریف، یا تمایزات، یا نقطه‌نظرهای تازه است. اما در حالی که این تصورات خاص به هم افزوده می‌شوند، بقیه شناخت شما ثابت می‌ماند و فقط به‌طور تدریجی است که عقاید قبلی خودتان را با نوآوری‌هایی که من سعی می‌کنم آهسته آهسته القا کنم («جور») می‌کنید و توده آنها را اندکی جرح و تعدیل می‌نمایید.

فرض کنیم شما اکنون با نوعی احساس موافق یا مخالف درباره صلاحیت من به سخن من گوش می‌دهید و این بر دریافت شما از گفته‌های من تأثیر می‌گذارد؛ اما اگر من یکباره سخنرانی را قطع و با صدای رسای باریتون^۳ شروع به خواندن تصنیف «تا فردا صبح به خانه نخواهیم رفت» کنم نه تنها این واقعیت تازه به گنجینه دانش شما افزوده می‌شود، بلکه وادارتان می‌سازد برداشت دیگری از من بنمایید و می‌تواند حتی عقیده شما را درباره فلسفه پراگماتیکی تغییر دهد، و به‌طور کلی آرایشی تازه در شماری از تصوراتتان را باعث گردد. در چنین فرایندهایی، ذهن شما در میان عقاید قدیمیتش و عقاید جدیدی که تجربه به بار می‌آورد به کشاکشی گرفتار می‌شود که گاه بسیار دردناک است.

پس اذهان ما تکه تکه و ذره ذره رشد می‌کنند، و این تکه‌ها مثل تکه‌ها و ذرات چربی پخش می‌شوند. اما ما تا سرحد امکان نمی‌گذاریم زیاد پخش شوند و تا جایی که بتوانیم مقدار بیشتری از شناخت قدیمی و اعتقادات و پیشداوریهای کهنه خود را دست نخورده نگه می‌داریم. ما بیشتر وصله پینه می‌کنیم تا نوسازی. نوآورده‌ها خیس می‌خورند و به انبوه کهنه رنگ می‌دهند، اما در عین حال از آنچه که جذباتشان می‌کند رنگ می‌گیرند. گذشته ما دریافت و مشارکت می‌کند: و در تعادل جدیدی که در آن هر گام به پیش در فرایند یادگیری به انتها می‌رسد، تقریباً بندرت اتفاق می‌افتد که

(۳) صدای متوسط مرد در موسیقی، بین باس و تنور-م.

واقعیت جدیدی به‌طور «خام» بر دانش، اضافه شود. می‌توان گفت اغلب به شکل پخته یا آغشته به چاشنی کهنه در این تعادل جای می‌گیرد.

بنابراین حقایق تازه برآیند تلفیق تجارب تازه و حقایق قدیمی اند که متقابلاً یکدیگر را جرح و تعدیل می‌کنند. و از جایی که امروزه تغییر عقاید بدین‌صورت انجام می‌گیرد دلیلی وجود ندارد که در همه ایام به همین صورت تغییر نکرده باشند. پس این نتیجه به دست می‌آید که شاید شیوه‌های بسیار عتیق تفکر در طی تمام تغییراتی که در عقاید انسانها صورت گرفته به حیات خود ادامه داده باشند. بدویترین طرق اندیشیدن ممکن است هنوز کاملاً محو نشده باشند. ممکن است همانند پنج انگشتان، استخوانهای گوشمان، زائده‌های رشدنیافته‌مان، یا خصوصیات «به‌جامانده» دیگرمان به‌مثابه یادگارهای پاک‌نشده‌ی حوادث در تاریخ نژاد ما باقی بمانند. ممکن است در لحظات معینی طرقی از تفکر تصادفاً به ذهن اسلاف ما خطور کرده باشد که یافتن آنها احتمالاً برایشان متصور نبوده اسب اما پس از اینکه این کار را انجام دادند، و پس از وقوع آن، از طریق وراثت ادامه می‌یابند. وقتی قطعه‌ای موسیقی را در یک کلید معین شروع به نواختن کردید باید همان کلید را تا آخر حفظ کنید. شما ممکن است در خانه خودتان «به دلخواه خود» تغییراتی ایجاد کنید، اما نقشه‌ی پی معمار اول دست‌نخوره می‌ماند— شما می‌توانید تغییرات بزرگی را به‌وجود آورید اما نمی‌توانید یک کلیسای گوتیک را به یک معبد سبک دوریایی تبدیل نمایید. می‌توانید یک بطری را بارها و بارها آب بکشید اما نمی‌توانید طعم دارو یا مشروبی را که از اول در آن بوده است کاملاً زایل کنید.

تزمن اکنون این است که «طرق بنیادی تفکر ما درباره‌ی اشیاء کشفیات اسلاف بغایت دور ما هستند که توانسته‌اند خود را در طول تجربه‌ی همه‌ی زمانهای بعد حفظ کنند.» این طرق یک مرحله بزرگ از تعادل را در تکامل ذهن انسانی به‌وجود می‌آورند که همان مرحله «عقل سلیم» است. سایر مراحل خود را به این مرحله پیوند زده‌اند اما هرگز قادر به جایگزین کردن آن نبوده‌اند. بگذارید نخست این مرحله عقل سلیم را، که گویی می‌تواند مرحله

نهایی باشد، ملاحظه کنیم.

در محاوره معمولی، عقل سلیم انسان به معنی حسن قضاوت او، آزادیش از غرایب و بیقاعدگی، و به اصطلاح عام همان هوش و فراست^۴ او معنی می‌دهد. اما در فلسفه معنایی یکسره متفاوت دارد و به معنی به کارگیری صور عقلی یا مقولات فکری معینی است. اگر ما خرچنگ یا زنبور می‌بودیم شاید ساختمان جسمی ما باعث به کار بردن شیوه‌هایی متفاوت از شیوه‌های کنونی درک تجاربمان می‌شد. همچنین ممکن می‌بود (نمی‌توانیم این را به طور جزمی انکار کنیم) که چنین مقولاتی، که امروز برایمان غیرقابل تصورند، در مجموع همان اندازه برای بررسی ذهنی تجاربمان کارآمد می‌بودند که مقولاتی که اکنون به کار می‌بریم.

اگر این امر به نظر کسی مهمل و خلاف جلوه کند کافی است به هندسه تحلیلی بیندیشد. اشکال مشابهی را که اقلیدس به کمک روابط ذاتیشان تعریف کرد، ذکارت به کمک روابط نقاط آنها با محورهای مختصات خارجی تعریف کرد و نتیجه کار شیوه‌ای مطلقاً متفاوت و بسیار کارآتر در بررسی منحنیها بود. همه مفاهیم ما آن چیزی هستند که آلمانها «ابزار اندیشه»^۵ می‌نامند، یعنی وسایلی که به کمک آنها به بررسی و به کار گرفتن واقعیات از طریق اندیشیدن آنها می‌پردازیم. تجربه به خودی خود از همان اول با علامت و برچسب خاصی پیش نمی‌آید، بلکه این ما هستیم که نخست باید کشف کنیم آن چیست. کانت تجربه را در نخستین افاده آن نوعی «ازدحام نموده‌ها»^۶، نوعی «رأپسودی دریافتها»^۷ و ملغمه‌ای که ناچاریم با ذکاوت خود به آن وحدت بخشیم می‌داند. کاری که ما اغلب انجام می‌دهیم نخست تعیین نظامی از مفاهیم است که از نظر ذهنی طبقه‌بندی، ردیف، یا به طریقی عقلی به هم مرتبط شده باشند و سپس به کار بردن این نظام به مثابه چوبخطی برای «نگهداشتن حساب» تأثراتی که خود

4) gumption 5) denkmittel 6) gewühl der erscheinungen

7) rhapsodie der wahrnehmungen

را عرضه می‌کنند. وقتی هر کدام از این تأثرات به مکان معینی در نظام مفاهیم ارجاع گردید، بدانوسیله «درک شده است». این مفهوم «چندگانه‌های» موازی، با عناصری که در «روابط یک به یک» متقابل قرار دارند امروزه خود را در ریاضیات و منطق چنان سودمند نشان داده است که مفاهیم طبقه‌بندی‌کننده قدیمتر را بیش از پیش پشت سر می‌گذارد. نظامهای مفهومی بسیاری از این نوع وجود دارد، و حواس چندگانه نیز چنین نظامی است. برای تأثرات حسی خودتان رابطه‌ای یک به یک را جایی در میان مفاهیم پیدا کنید، در این صورت با این کارتان این تأثرات را معقول گردانیده‌اید. اما البته می‌توانید با به کار بردن نظامهای مفهومی مختلف آنها را معقول گردانید.

طریقه قدیمی عقل سلیم برای معقول گرداندن آنها متکی بر مجموعه‌ای از مفاهیم است که مهمترین آنها عبارتند از:

شیء

همان یا غیر

گونه‌ها

اذهان

ابدان

زمان واحد

مکان واحد

موضوع و محمول

تأثیرات علی

وهمی

واقعی

اکنون ما چنان به نظامی که این مفاهیم از آب و هوای دائمی ادراکاتمان برای ما ساخته‌اند خو کرده‌ایم که دشوار می‌توانیم باور کنیم ادراکات، اگر به خودی خود در نظر گرفته شوند، تا چه میزان اندکی روال ثابتی را دنبال می‌کنند. واژه آب و هوا را در اینجا بخوبی می‌توان به کار برد. مثلاً در بوستون

آب و هوا تقریباً روال ثابتی ندارد و تنها قانونش این است که اگر طی دو روز متوالی یک آب و هوای معینی داشته باشید روز سوم احتمالاً، ولی نه یقیناً، آب و هوای دیگری خواهید داشت. بنابراین تجربه آب و هوایی آن گونه که در بوستون صورت می‌گیرد ناپیوسته و پرهرج و مرج است و از نظر حرارت، باد، باران، یا آفتاب «ممکن است» در روز سه بار تغییر کند. اما اداره هواشناسی واشینگتن این بینظمی را با تبدیل هر جزء متوالی از آب و هوای بوستون به فقره‌ای از یک رخداد^۸ به صورت امری عقلایی بیرون می‌آورد. این اداره هر لحظه از آب و هوا را به مکان و لحظه خاص آن در یک گردباد قاره‌ای ارجاع می‌دهد که تغییرات محلی در همه جا مطابق تاریخچه^۹ آن به رشته کشیده شده است، همان‌طور که دانه‌های تسبیح به یک نخ کشیده شده‌اند.

اکنون تقریباً مسلم به نظر می‌رسد که کودکان کم‌سال و حیوانات پست‌تر همه تجاربشان را تقریباً همان‌گونه تلقی می‌کنند که بوستونیهای آموزش ندیده آب و هوایشان را. آنها از زمان، یا مکان، به مثابه ظرف‌های جهان، یا از موضوعهای دائمی و محمولهای متغیر، یا از علل، یا گونه‌ها، یا اندیشه‌ها، یا اشیاء چیزی بیش از آنچه که مردم عادی درباره گردباد قاره‌ای می‌دانند نمی‌دانند. جفجغه کودک از دستش می‌افتد اما کودک به جستجوی آن بر نمی‌آید. در نظر او جفجغه «رفته است»، همان‌گونه که شعله شمع تمام می‌شود؛ و اگر دوباره آن را در دستش بگذارید برمی‌گردد، همان‌طور که اگر شمع را دوباره روشن کنید شعله برمی‌گردد. تصور وجود آن به عنوان یک «شیئی» که وجود دائمی بالذات آن را کودک باید به پدیدارشدن‌های متوالیش حمل کند آشکارا به ذهن او خطور نکرده است. سگها هم همین‌طورند. برای آنها آنچه از جلوی چشم برود از ذهن هم می‌رود. کاملاً روشن است که آنها هیچ تمایل کلی به اندراج «اشیاء» در یکدیگر ندارند. بگذارید اکنون به نقل قطعه‌ای از کتاب همکارم،

ج. سانتایانا^۹، پردازیم.

«اگر سگی در حالی که با رضایت در اطراف بومی‌کشد اربابش را ببیند که پس از یک غیبت طولانی باز می‌گردد... جانور بیچاره به هیچ وجه نمی‌پرسد چرا اربابش رفته است، یا اینکه چرا دوباره بازگشته است، یا چرا باید اربابش را دوست داشته باشد، یا چرا اکنون که جلوپاهایش لمیده او را فراموش کرده و شروع به خرخر کرده و در رؤیای شکار فرو رفته است — همه اینها برای او کاملاً یک معما و کاملاً دور از توجه او است. چنین تجربه‌ای دارای تنوع، صحنه‌آرایی، و نوعی ضرباهنگ (ریتم) حیاتی است؛ داستان آن را می‌توان در اشعار پر شور غنایی^{۱۰} نقل کرد. این تجربه تماماً در اثر الهام حرکت می‌کند، هر واقعه‌ای ناشی از مشیت و هر فعلی پیش نیندیشیده است. آزادی مطلق و عجز مطلق با هم تلاقی کرده‌اند: شما تماماً به مرحمت الهی وابسته‌اید مع هذا آن عامل ژرفاناسنجیدنی از حیات خودتان تمیزپذیر نیست... [اما] حتی اشخاص آن درام آشفته ورود و خروج خاص خود را دارند و اشارات آنها را به تدریج موجودی که قادر به تمرکز حواس و درک نظم و ترتیب وقایع باشد می‌تواند کشف کند... به نسبتی که چنین درکی پیشرفت می‌کند، هر لحظه از تجربه منتج و پیامد و پیشگویی کننده لحظات بعدی می‌شود. نقاط آرام در زندگی سرشار از قدرت و هیجان‌اتش مملو از تدبیر آن است. هیچ هیجانی نمی‌تواند بر ذهن سیطره یابد، زیرا منشاء و عاقبت هیچ کدام کاملاً مخفی نیست. هیچ واقعه‌ای نمی‌تواند آن را یکسره مشوش کند زیرا ذهن فراتر را می‌بیند. همیشه می‌توان وسایلی برای خروج از بدترین محاصره جستجو کرد: و در حالی که هر لحظه قبلاً حاوی هیچ چیزی جز ماجراها و هیجان‌ات خاص خویش نبوده است، اکنون هر کدام جا را برای درس‌گیری از آنچه که قبلاً گذشته و حدس زدن در این باره که نقشه

9) G. Santayana

۱۰) dithyramb، نوعی ترانه که در یونان باستان برای ستایش دیونوسوس ساخته و خوانده می‌شد. «دایره‌المعارف فارسی». — م.

کلی چیست باز می‌کند.»^{۱۱}

حتی امروزه هم علم و فلسفه به تکلف می‌کوشند تا تخیلات و واقعیات را در تجربه ما از یکدیگر جدا کنند، و در اعصار اولیه فقط بدویترین تمایزات را در این مسیر معین نمودند. انسانها هر چیزی را که در اندیشه‌شان نوعی حالت زنده به خود می‌گرفت باور می‌کردند و رؤیاهای خودشان را به طرزی انفکاک‌ناپذیر با واقعیات به هم می‌آمیختند. [اما] مقوله‌های «اندیشه» و «اشیاء» در اینجا اجتناب‌ناپذیرند — ما اینک برخی از تجارب را به جای اینکه واقعیات بخوانیم فقط «اندیشه‌ها» می‌نامیم. در میان مقولاتی که برشمردیم حتی یکی هم نیست که نتوانیم تصور کنیم استعمالش این چنین نشأت تاریخی داشته و فقط به‌طور تدریجی اشاعه یافته است.

زمان واحدی که همگی به آن باور داریم، و در آن هر واقعه‌ای تاریخ خویش را داراست، مکان واحدی که در آن هر شیئی جایگاه خویش را دارد، آری این مفاهیم مجرد به‌نحوی قیاس‌ناپذیر جهان را متحد می‌کنند؛ اما در شکل تکمیل‌شده‌شان، به‌عنوان مفاهیم، چقدر از تجارب بی‌انسجام و بی‌نظم و ترتیب انسانهای اولیه از «زمان-و-مکان» متفاوتند! هر چیزی که برای ما رخ می‌دهد دیرند^{۱۲} و امتداد^{۱۳} خاص خویش را به همراه دارد و هر دو اینها به طرزی مبهم به‌وسیله یک «بیشتر» حاشیه‌ای حصر شده‌اند که بادیرند و امتداد شیئی بعدی که می‌آید تداخل پیدا می‌کند. اما ما خیلی زود موقعیت خاص خودمان را بکلی گم می‌کنیم؛ و نه فقط کودکان ما هیچ‌گونه تمایزی میان دیروز و پریروز قائل نمی‌شوند، زیرا کل گذشته را درهم می‌آمیزند، بلکه ما بزرگسالان هم هرگاه زمان طولانی باشد همین کار را می‌کنیم. در مورد مکان هم همین‌طور است. روی یک نقشه جغرافیا من می‌توانم رابطه لندن، قسطنطنیه، و پکن را با نقطه‌ای که در آن هستم بروشنی مشاهده کنم: اما در عالم واقع به هیچ‌وجه نمی‌توانم واقعیاتی را که

11) *The Life of Reason: Reason in Common Sense*, 1905, p.59.

12) duration 13) extension

نقشه نشان می دهد لمس کنم. جهات و فواصل مبهم، مشوش و درهمند. فضای کیهانی و زمان کیهانی به هیچ وجه آن شهودهای سی نیستند که کانت گمان می کرد، بلکه ساختمانهایی همان قدر آشکارا مصنوعی اند که هر ساختمان دیگری که علم بتواند نشان دهد. اکثریت عظیم نژاد بشری هرگز این مفاهیم را استعمال نمی کند، بلکه در زمانها و مکانها — به صورت جمع — زندگی می کند که درهم نفوذ کرده و بهم آمیخته اند.^{۱۴}

و اما «اشیاء» دائمی: «همان» شیئی و «نمودها» و «تغییرات» مختلفش، «گونه های» متفاوت شیئی، «گونه» ای که نهایتاً به مثابه «محمولی» به کار می رود که شیئی «موضوع» آن باقی می ماند — این فهرست اصطلاحات چه نوع نظم و ترتیبی را در آشفتگی سیلان بلا واسطه تجربه ما و تنوع محسوس آن پیشنهاد می کند! هر شخصی عملاً فقط می تواند کوچکترین جزء سیلان تجربه اش را با به کار بردن این ابزارهای مفهومی منظم نماید. پست ترین اسلاف ما جملگی احتمالاً از میان همه این مفاهیم فقط مفهوم «بازهم همان» را، آن هم به طوری مبهم و نادقیق، به کار می بردند. اما حتی در آن حال هم اگر از آنان می پرسیدید آیا منظور از «همان» یک «شیئی» است که در تمام طول یک مدت نامعلوم دوام آورده است یا نه، احتمالاً از جواب عاجز می ماندند و به شما می گفتند هرگز این سؤال را نکرده یا موضوع را از این زاویه ننگریسته اند.

گونه ها، و اینهمانی گونه — چه ابزار اندیشه^{۱۵} بسیار سودمندی برای یافتن راهمان در میان کثرت! اگر فرض کنیم کثرت مطلق، و تجارب همگی مفرد بوده و هیچ کدام از آنها دو بار رخ نداده باشد در چنین جهانی منطق نمی تواند کاربردی داشته باشد. زیرا گونه و اینهمانی گونه یگانه ابزارهای منطقتند. همینکه بدانیم چیزی که به یک گونه تعلق دارد، به گونه همان گونه نیز متعلق خواهد بود، می توانیم در عالم، در حالی که گویی کشفهای بادپیما به پا داریم، سفر کنیم. جانوران مطمئناً هرگز از چنین

تجربیداتی استفاده نمی‌کنند و انسانهای متمدن نیز آنها را به مقادیر بسیار مختلف به کار می‌برند.

و اما تأثیر علی! این مفهوم، اگر هم چیزی باشد، به نظر می‌رسد متعلق به عهد پیش از طوفان است؛ زیرا می‌بینیم انسانهای اولیه فکر می‌کردند تقریباً هر چیزی دارای اهمیت است و می‌تواند نوعی تأثیر اعمال کند. به نظر می‌رسد جستجوی تأثیرات مشخصتر در وقوع بیماری، یا مصیبت، یا هر چیز ناخوشایند با این سؤال آغاز شده باشد: «چه کسی، یا چه چیزی را باید مقصر دانست؟» از این کانون است که جستجو به دنبال تأثیرات علی‌اشاعه یافته است. هیوم و «علم» با هم کوشیدند تا کل مفهوم تأثیرات علی را حذف کنند و به جایش «ابزار اندیشه» بکلی متفاوتی، یعنی «قانون» را قرار دهند. اما قانون، اختراعی نسبتاً متأخر است و تأثیرات علی، در قلمرو قدیمتر عقل سلیم، از قدرت فائقه برخوردارند.

یکی دیگر از این مفاهیم فائق عقل سلیم مفهوم «ممکن»، به عنوان چیزی کمتر از بالفعل و بیشتر از بالکل غیرواقعی است. هرطور که می‌خواهید این مفاهیم را به نقد بکشید اما باز دوام می‌آورند، و به محض این که فشار انتقاد برداشته شود باز به سوی آنان پر می‌کشیم. «نفس»، «بدن» در معنای جوهری یا مابعدالطبیعی — هیچ کس نمی‌تواند از تبعیت از «این اشکال» اندیشه بگریزد. در عمل، «ابزارهای اندیشه» عقل سلیم همواره پیروزند. هر کس هر قدر هم تعلیم دیده باشد باز هم یک «شیء» را به همان روش عقل سلیم، یعنی به مثابه یک موضوع واحد پایدار که مقوم اعراض و صفات متبادل خود می‌باشد، مجسم می‌کند. هیچ کس به طور ثابت یا صمیمانه از مفهوم انتقادیتر [شیء به مثابه] گروهی از کیفیات حسی که به وسیله یک قانون وحدت یافته باشند استفاده نمی‌کند. ما به کمک این مقولات طرح و نقشه می‌ریزیم و کلیه اجزاء بعیدتر تجربه را با آنچه در مقابل ما قرار دارد مرتبط می‌سازیم. فلسفه‌های متأخرتر و انتقادیتر، در قیاس با این زبان مادری طبیعی اندیشه، مدهای زودگذر و تفننهایی بیش نیستند.

بنابراین عقل سلیم به مثابه یک مرحله کاملاً مشخص در ادراک ما از

اشیاء پدیدار می‌شود، مرحله‌ای که به طرزی فوق‌العاده موفق مقاصدی را که به خاطرشان تفکر می‌کنیم برآورده می‌سازد. «اشیاء»، حتی وقتی آنها را نمی‌بینیم موجودند. «گونه‌ها» ی اشیاء نیز وجود دارند. «کیفیات» آنها همان چیزهایی هستند که با آنها عمل می‌کنند و همان چیزهایی که ما بر پایه آنها عمل می‌کنیم؛ و لذا این کیفیات نیز وجود دارند. این چراغها کیفیت نوری خودشان را بر هر شیئی در این اطاق می‌افکنند. اگر پرده تیره‌ای را در مسیر این نور بگیریم راه آن را قطع کرده‌ایم صدایی که به گوش شما می‌رسد همان است که لبهای من پخش می‌کنند. این حرارت محسوس آتش است که به آبی که در آن تخم مرغی را می‌جوشانیم منتقل می‌شود؛ و ما می‌توانیم گرما را با افزودن قطعه‌ای یخ در آن به سرما تبدیل کنیم. در این مرحله از فلسفه است که همه انسانهای غیروپایی بدون استثنا درجا زده‌اند. این مرحله برای کلیه اهداف عملی ضروری زندگی کفایت می‌کند؛ و حتی در بین نژاد ما فقط آنها بسیار پیچیده، یعنی اذهانی که به قول برکلی علم تباهشان ساخته است، در صحت مطلق عقل سلیم مردد مانده‌اند.

اما وقتی به گذشته بنگریم و در این باره تعمق کنیم که مقولات عقل سلیم چگونه تفوق شکفت‌آورشان را کسب کرده‌اند، دلیلی به چشم نمی‌خورد که این تفوق به همان روال پیروزی عقاید دموکریتوس، برکلی، یا داروین در زمانهای متأخرتر صورت نگرفته باشد. به عبارت دیگر مقولات عقل سلیم ممکن است با موفقیت به وسیله نوابغ ماقبل تاریخ، که نامشان را تاریکی عهد باستان پوشانیده است، «کشف» شده باشند؛ و ممکن است صحت آنها را واقعیات بلاواسطه تجربی، که در آغاز با آنها متناسب بوده‌اند، تأیید کرده باشند؛ و سپس از یک واقعیت به واقعیت دیگر و از یک انسان به انسانی دیگر سرایت یافته باشند تا جایی که زبان تماماً بر آنها متکی شده و اکنون ما به‌طور طبیعی دیگر نمی‌توانیم در قالب هیچ اصطلاحی غیر از آنها فکر کنیم. این نظریه فقط از همان قاعده‌ای تبعیت می‌کند که در جای دیگری خود را آنهمه سودمند نشان داد، یعنی از این قاعده که فرض می‌کنیم

امور و رویدادهای بزرگ و دوردست تابع همان قوانین تشکلی هستند که در امور کوچک و قریب در کار می باشند.

این مقولات برای کلیه مقاصد عملی سودبخش کاملاً کفایت می کنند؛ اما این امر که از بعضی از نقاط و مراحل اکتشاف آغاز شده و فقط بتدریج از شیئی به شیئی دیگر سرایت یافته باشند به نظر می رسد از روی محدودیتهای فوق العاده تردیدآمیز اطلاق و کاربرد آنها در روزگار ما اثبات می شود. ما برای برخی مقاصد خویش زمان «عینی» واحدی را به صورت یک «جریان همگذر»^{۱۶} فرض می کنیم، ولی به طور واقعی چنین جریان همگذری^{۱۷} را نه باور داریم و نه می توانیم تجسم کنیم. مفهوم «مکان» ابهامش کمتر است؛ اما «اشیاء»؟ آنها چه هستند؟ آیا یک کهکشان واقعاً یک شیئی است؟ یک ارتش چگونه؟ و یا یک وجود معقول^{۱۸} نظیر مکان یا عدالت یک «شیئی» است؟ آیا کاردی که دسته و تیغه آن تعویض شده باشند «همان» است؟ آیا کودکانی که پریان به جای بچه آدمیزاد می گذارند، و لاک چنان به جد درباره آنان سخن گفته است، از «گونه» بشرند؟ آیا «تله پاتی» یک «وهم» است یا یک «واقعیت»؟ به محض این که از مرز استفاده عملی این مقولات فراتر روید (استفاده عملی از هر مقوله را معمولاً شرایط و اوضاع و احوال برای هر مورد تعیین می کنند) و شیوه تفکر کنجکاوانه یا نظری را درپیش گیرید، دیگر ممکن نیست بتوانید بگویید که هر یک از این مقولات دقیقاً در کدام محدوده واقعیت کاربرد دارد.

فلسفه مشایی^{۱۹} با تبعیت از گرایشهای عقلانی کوشیده است مقولات عقل سلیم را با بررسی بسیار فنی و روشن آنها ابدی سازد. به عنوان مثال یک «شیئی» یک وجود^{۲۰} است. وجود موضوعی است که اعراض «ذاتی آند». یک موضوع یک جوهر است. جوهر دارای اقسام اند و این اقسام شمارشان معین و از هم مجزا هستند. این تمایزات بنیادی و ابدی اند.

16) *aequabiliter fluit* 17) *equally flowing* 18) *ens rationis*
19) *peripatetic* 20) *ens*

اینها به عنوان اصطلاحات قول یا گفتمان البته فوق العاده سودمندند اما، صرفنظر از فایده‌ای که برای هدایت قول یا گفتمان ما به نتایج مفید دارند، معنی دیگری از خود نشان نمی‌دهند. اگر از یک فیلسوف مدرسی پرسید خود یک جوهر، صرفنظر از اینکه مقوم صفات یا اعراض است چیست، بسادگی پاسخ می‌دهد که عقل شما معنای این واژه را کاملاً می‌داند.

اما چیزی که عقل به روشنی می‌شناسد فقط خود این واژه و نقش هدایت‌کننده آن است. پس چنین پیش می‌آید که، عقول بی‌عنان^{۲۱}، عقولی صرفاً کنجکاو و غیرفعال تراز^{۲۲} عقل سلیم را به خاطر آنچه که می‌توان به زبان عمومی تر از «انتقادی» اندیشه نامید به فراموشی سپردند. نه فقط چنین عقولی — عقولی نظیر هیوم، برکلی، و هگل — بلکه ناظران تجربت‌گرایی واقعیتها مانند گالیله، دالتن، و فاراده نیز قادر نبوده‌اند اکتضای ساده لوحانه عقل سلیم به حواس را واقعیت نهایی تلقی کنند. همان‌طور که عقل سلیم «اشیاء» ثابتش را در میان احساسهای متناوب ما درج می‌کند، دانش نیز جهان کیفیات «اولیه» اش، اتمهایش، اثیرش، میدان‌های مغناطیسیش، و نظایر آن را به خارج از محدوده جهان عقل سلیم می‌کشاند. حالا دیگر «اشیاء» اشیا غیر محسوس و نامرئی‌اند؛ و فرض می‌شود اشیا مرئی قدیمی عقل سلیم از مخلوط این نامرئیها حاصل می‌شوند. همچنین کل مفهوم «ساده» شیئی ملغی و نام یک شیئی صرفاً معرف قانون یا «قاعده پیوندی»^{۲۳} شناخته می‌شود، که مطابق آن برخی از احساسهای ما عادتاً به دنبال هم می‌آیند یا همزیستی دارند.

بنابراین علم و فلسفه انتقادی مرزهای عقل سلیم را درهم می‌شکنند. با علم، واقع‌گرایی ساده لوحانه متوقف می‌شود، کیفیات «ثانویه» غیر واقعی می‌شوند و فقط کیفیات اولیه باقی می‌مانند. با فلسفه انتقادی همه چیز ویران می‌شود. مقولات عقل سلیم دیگر نمایانگر هیچ چیز در طریق وجود نیستند؛ آنها چیزی جز تدبیرهای ماهرانه اندیشه انسان و راههای گریز از

سردرگمی در میانهٔ سیلان علاج‌ناپذیر احساس نیستند. اما گرایش علمی در تفکر انتقادی هرچند در آغاز ملهم از انگیزه‌های صرفاً عقلی بود، افق کاملاً غیرمنتظره‌ای از فواید عملی را پیش چشم حیرت‌زده ما باز کرده است. گاليله ساعت‌های دقیق و عملیات دقیق توپخانه را به ما ارزانی داشت؛ شیمیدانها ما را در دریایی از داروها و مواد رنگی جدید غرق کردند؛ آمپر و فاراده به ما راه‌آهن زیرزمینی نیویورک و تلگراف مارکونی را بخشیدند. اشیاء فرضییی که این مردان ابداع نموده‌اند، و به گونه‌ای تعین یافته‌اند که آنها تعیین کرده‌اند، ثمربخشی فوق‌العاده‌ای در نتایج که تحقیق‌پذیر از طریق حواسند از خود نشان می‌دهند. منطق ما می‌تواند تحت شرایط معین نتیجه‌ای مقتضی را از آنها استنباط کند، سپس، اگر آن شرایط را مهیا سازیم، نتیجه بفوریت پیش چشم ما حاصل می‌شود. افق کنترل عملی طبیعت که بتازگی در اثر شیوه‌های علمی اندیشیدن در دسترس ما قرار گرفته است، از افق قدیمی کنترل که بر عقل سلیم متکی بود بسی فراتر می‌رود. نرخ رشد آن با چنان شتابی افزایش می‌یابد که هیچ کس قادر به تشخیص حدود آن نیست. حتی می‌توان بیم آن داشت که «وجود» انسان به وسیلهٔ تواناییهای خود او درهم شکسته شود، و ماهیت ثابت او به مثابه یک ارگانیسم در مقابل فشار فزاینده و سرسام‌آور کارکردهایش، که تقریباً همان کارکردهای خلاقهٔ الهی است و عقلش او را بیش از پیش به انجام آنها توانا می‌سازد تاب تحمل نیاورد. ممکن است در ثروت خویش غرق شود، همانند کودکی در وان حمام که شیر آب را باز کرده ولی قادر به بستن آن نیست.

مرحلهٔ فلسفی نقادگیری. هرچند تمامتر و کاملتر از مرحلهٔ علمی به نفی همه چیز پرداخت، اما هیچ پهنهٔ نوینی از توانایی عملی را به روی ما نگشود. لاک، هیوم، برکلی، کانت، و هگل، از نظر پرتوافکندن بر جزئیات طبیعت، همگی بکلی عقیم بوده‌اند و من نمی‌توانم هیچ اختراع یا اکتشافی را به خاطر آورم که بتوان آن را مستیماً به اندیشه‌های خاص آنها ردیابی کرد، زیرا نه مایع قطران برکلی و نه فرضیه سحابی کانت هیچ ربطی به انگاره‌های فلسفی این دو نداشته‌اند. رضایتی که اینان به پیروان خود

می‌بخشند رضایتی عقلی است نه عملی؛ و حتی در این حال هم باید اعتراف کنیم صورت حساب با کسری فراوان روبه‌روست.

بنابراین لااقل سه تراز، مرحله، یا سنخ کاملاً مشخص فکری پیرامون جهانی که در آن زندگی می‌کنیم وجود دارد و مفاهیم یک مرحله یک نوع شایستگی، و مفاهیم مرحله دیگر نوع دیگری از شایستگی را دارند. در هر صورت غیرممکن است بگوییم کدام یک از این مراحل که در پیش رو داریم از مراحل دیگر مطلقاً «حقیقتر» است. عقل سلیم منسجم‌ترین مرحله است، زیرا نخست قدرت را او به دست آورد و زبان را تماماً همپیمان خود ساخت. اینکه عقل سلیم یا علم کدام یک مرحله‌ای فخیم‌تر است، باید به قضاوت شخصی وا گذاشته شود. اما نه انسجام و نه فخامت هیچ کدام نشانه‌های قطعی حقیقت نیستند. اگر عقل سلیم حقیقت می‌داشت چرا باید علم ناچار می‌شد بر کیفیات ثانویه، که دنیای ما همه جذایت زنده خود را مدیون آن است، مهر بطلان بزند و به جای آن جهانی نامرئی از نقاط و منحنیها و معادلات ریاضی را ابداع کند؟ چه احتیاجی داشت علل و فعالیتها را به قوانین «تغییرات توابع» تبدیل کند؟ اسکولاستیسم یا فلسفه اهل مدرسه، که خواهر جوانتر و مدرسه رفته عقل سلیم محسوب می‌شود، بیهوده کوشید اشکالی را که بشر همیشه با آنها سخن گفته بود یکنواخت کند و بدانها قطعیت و ثبات همیشگی بدهد. صور جوهری (به عبارت دیگر کیفیات ثانویه ما) بزحمت تا قرن ۱۶ مسیحی دوام آوردند. مردم دیگر از آنها خسته شده بودند؛ و گالیله، و دکارت با «فلسفه جدید»ش، فقط اندکی بعد «ضربه نهایی» را به آنها وارد ساختند.

اما اگر گونه‌های جدید «شیئ» علمی، جهان ذره مانند و اثیری، اساساً «صحیح» تر بودند چرا باید در پیکره خود علم به این همه انتقاد دامن زده باشند. منطق‌دانان علمی از هر سو می‌گویند که این ذوات و تعیناتشان، هر قدر هم قطعی تصور شوند، نباید تماماً حقیقی تلقی شوند. چنین است که «گویی» وجود دارند، اما در واقع شبیه محورهای مختصات یا لگاریتم فقط میانبرهایی برای رساندن ما از یک جزء به جزء دیگر سیلان تجربه‌اند.

می‌توانیم به کمک آنها به نحوی ثمربخش به حل مسائل پردازیم و آنها به طرزی شگفت‌انگیزی به ما خدمت می‌کنند؛ اما نباید گولشان را بخوریم. وقتی این نوع اندیشه‌ها را به منظور اینکه کدام یک مطلقاً حقیقت‌تر است، مقایسه کنیم رسیدن به یک نتیجه قطعی^{۲۴} ممکن نیست. طبیعی بودنشان، صرفه عقلیشان، و ثمربخشیشان برای عمل، همگی بعنوان آزمونهای مختلف صحت آنها یکباره خودنمایی می‌کنند و در نتیجه ما سردرگم می‌شویم. در یک حیطه از حیات عقل سلیم «بهتر» است، در حیطه دیگر علم، و در حیطه سوم نقاد دیگری فلسفی؛ اما این را که کدامیک «به‌طور مطلق» «صحیح‌تر» است فقط خدا می‌داند. اگر مطلب را درست درک کرده باشیم باید بگوییم همین حالا ما شاهد نوعی رجعت غریب به شیوه نگرش عقل سلیم به طبیعت فیزیکی در فلسفه اشخاصی نظیر ماکس، استوالد و دوهم هستیم. به نظر این آموزگاران هیچ فرضیه‌ای بدین معنا که رونوشت دقیق‌تری از واقعیت است از فرضیه‌های دیگر صحیح‌تر نیست. همه آنها چیزی جز طرقي که ما درباره جهان سخن می‌گوییم نبوده و باید منحصرأ از نقطه نظر «فایده» شان مقایسه شوند. تنها چیز دقیقاً حقیقی همان «واقعیت» است؛ و تنها واقعیتی که می‌شناسیم از نظر این منطق‌دانان همان واقعیت محسوس و سیلان گذران احساسها و انفعالات ماست. «انرژی» (به نظر استوالد) نام مشترکی است برای احساسها به همان صورت که خود را عرضه می‌دارند (حرکت، حرارت، کشش مغناطیسی، یا نور، یا هر آن چیز دیگر) وقتی که به طرق معینی اندازه‌گیری شوند. اندازه‌گیری آنها به این طریق به ما توانایی می‌دهد که تغییرات مرتبطی را که به ما نشان می‌دهند در فرمولهایی که از نظر سادگی و ثمربخشی برای مصرف انسان بی‌همتا هستند توضیح دهیم. آنها پروزیهای فائق صرفه‌جویی در اندیشه‌اند.^{۲۵}

هیچ کس نمی‌تواند از ستایش فلسفه «انرژتیک» خودداری ورزد. اما

علی رغم کشش و جذابیت این فلسفه، فیزیکدانان و شیمیدانان همچنان به ذوات فوق العاده حساس، ذرات و ارتعاشات تعلق خاطر دارند. به نظر می رسد کافی مطلق^{۲۶} بودن زیاده از حد صرفه جویانه است. از همه گذشته شاید اسراف^{۲۷} و نه صرفه جویی مفتاح واقعیت باشد.

من در اینجا با موضوعاتی بسیار فنی سرو کار دارم که برای خطابه ای عمومی مناسب نیستند، و در این زمینه، صلاحیت خود من نیز اندک است. چه بهتر برای نتیجه گیری من، که در این جا این است: کل مفهوم حقیقت که ما، بطور طبیعی و بدون تعمق، آن را به معنی نسخه برداری صرف ذهن از یک واقعیت حاضر و آماده فرض می کنیم نشان می دهد که درک آن به طور روشن، دشوار است. آزمون سهل و ساده ای وجود ندارد که با آن بتوان بی تأمل میان اندیشه های مختلفی که داعیه در دست داشتن حقیقت را دارند، داوری کرد. عقل سلیم، علم عمومی یا فلسفه ذره ای، علم انتقادی افراطی، یا علم شناخت نیروها، و فلسفه انتقادی یا ایدئالیستی همگی از جهاتی دارای صحت کافی نیستند و نارضایتیهای برجا می گذارند. روشن است که نزاع نظامهایی چنین متفاوت ما را وامی دارد که به بررسی دقیق خود مفهوم حقیقت بپردازیم، زیرا در حال حاضر هیچ درک قاطعی از معنای این واژه نداریم. من به این کار خطیر در سخنرانی بعدی خواهم پرداخت و اکنون با افزودن چند کلمه ای به سخنرانی فعلیم خاتمه می دهم.

آرزو می کنم فقط دو نکته را از سخنرانی حاضر در ذهن نگاه دارید. نکته اول به عقل سلیم مربوط است. دیدیم که دلایلی برای سوءظن درباره آن وجود دارد، سوءظن بر اینکه مقولات عقل سلیم، علی رغم احترام انگیز بودنشان و کاربرد عامشان، و جا افتادنشان در ساخت زبان تواند بود که تنها مجموعه ای از فرضیات فوق العاده موفق (که از لحاظ تاریخی مردانی منفرد آنها را کشف یا ابداع کرده اما بتدریج انتقال یافته و همه کس آنها را به کار برده باشد) بوده باشند که نیاکان ما از زمانی به یاد نیامدنی، به وسیله

آنها ناپیوستگی تجارب بلاواسطه خویش را وحدت و سامان بخشیده و خود را در وضع متعادلی با سطح طبیعت قرار داده‌اند، و این وضعیّت برای مقاصد عملی چنان رضایتبخش بوده که اگر به خاطر سرزندگی اندیشه‌های مردانی چون دموکریتوس، ارشمیدس، گالیله، برکلی، و دیگر نوابغ عجیبی که سرمشقشان چنین مردانی بوده‌اند، نبود یقیناً برای همیشه پایدار می‌ماند. از شما درخواست می‌کنم این سوءظن به عقل سلیم را نگاه دارید.

نکته دیگر این است: آیا وجود انواع مختلف اندیشیدن، که مرور کردیم و هر کدام برای برخی مقاصد فوق‌العاده عالی هستند و در عین حال با هم در تعارضند و هیچ کدام از آنها نمی‌تواند مدعی صحت مطلق باشد، این ظنّ را در تأیید نگرش پراگماتیسی بر نمی‌انگیزد که همه نظریه‌های ما «ابزارها» و شیوه‌های ذهنی «تطبیق» با واقعیت هستند، نه الهامات یا پاسخهای عارفانه به معمایی جهانی از جانب خداوند؟ من این نظر را تا جایی که توانستم در سخنرانی دوم بروشنی بیان کردم. مسلماً ناآرامی وضعیّت نظری کنونی، ارزش برخی مقاصد را در هر تراز فکری، و ناتوانی هر یک در طرد قطعی ترازهای دیگر این نگرش پراگماتیسی را پیشنهاد می‌کند که امیدوارم سخنرانی بعدی آن را کاملاً متقاعدکننده نماید. از همه چیز گذشته، آیا ممکن است در حقیقت ابهامی وجود نداشته باشد؟



درک پراگماتیسم از حقیقت

می نویسند کلرک ماکسول در کودکی شیفته آن بود که همه چیز برایش تبیین شود، و وقتی دیگران با توضیحات شفاهی گنگ درباره یک پدیده او را سر می دواندند با بیصبری سخن آنها را قطع کرده و می گفت: «درست: اما از شما می خواهم «ویژگی» آن را به من بگویید!» اگر سؤال او درباره حقیقت می بود فقط یک پراگماتیست می توانست ویژگی آن را به وی بگوید. به عقیده من فقط پراگماتیستهای معاصر، بوژه آقایان شیلر و دیویی، یگانه توضیح قابل دفاع از این موضوع را به دست داده اند. این موضوعی بسیار حساس است که ریشه های ظریفش را به درون شکافهای مختلف می فرستد و به دشواری می توان آن را به طور اجمال که فقط مناسب یک سخنرانی عمومی است، مورد بررسی قرارداد. اما فیلسوفان عقل گرا با چنان شدتی نظر شیلر-دیویی را درباره حقیقت مورد حمله قرار داده اند و چنان بد مورد سوء تعبیر قرار گرفته است که در این جا لازم است بیان روشن و ساده ای از آن ارائه گردد.

من کاملاً انتظار دارم نظر پراگماتیستی درباره حقیقت را ببینم که مراحل کلاسیک مسیر یک نظریه را طی کند. می دانید که یک نظریه جدید در وهله اول به عنوان چیزی پوچ مورد حمله واقع می شود؛ در مرحله بعد صحت آن پذیرفته می شود، اما چیزی بدیهی و پیش پا افتاده وانمود می شود؛ و سرانجام چنان اهمیتی کسب می کند که مخالفانش ادعا می کنند آنها خودشان آن را کشف کرده اند. آموزه ما درباره حقیقت اکنون در اولین مرحله

دانسته می شود.

این تر همان است که باید از آن دفاع کنم. حقیقت یک تصور خاصیتی را کد که ذاتی آن باشد نیست. حقیقت برای یک تصور «رخ می دهد». بر اثر رخدادهاست که تصور حقیقی «می شود». حقیقت بودن آن در واقع یک رویداد، یک فرایند، است: یعنی فرایند اثبات خودش؛ فرایند تحقیق پذیری^۳. اعتبار آن، همان فرایند اعتبار یافتن^۴ آن است.

اما معنای خود واژه های تحقیق و اعتبار از نظر پراگماتیکی چیست؟ آنها نیز به معنی نتایج عملی تصورات محقق و مصدق هستند. دشوار بتوان هیچ عبارتی بهتر از فرمول رایج توافق یافت که بتواند این نتایج را توصیف کند— هر وقت می گویم تصورات ما با واقعیت «توافق» دارند درست چنین نتایجی را در مدنظر داریم. یعنی آنها از طریق افعال و دیگر تصوراتی که برمی انگیزند ما را به درون، به سوی، به جانب بخشهای دیگری از تجربه رهنمون می شوند که مدام احساس می کنیم با تصورات اولیه موافق باقی می مانند (چنین احساسی در زمره قابلیت های ماست). این ارتباطها و انتقالها که از اینجا و آنجا به ما می رسند، به نظر مستمر، هماهنگ، و رضایتبخش می آیند. منظور ما از صحت یک تصور همین نقش هدایت سازگار است. این توضیح مبهم است و در وهله اول کاملاً پیش پا افتاده جلوه می کند، اما نتایجی دربردارد که بقیه مدت سخنرانی مرا می گیرد تا آن را توضیح دهم.

بگذارید با یادآوری این واقعیت شروع کنم که در اختیار داشتن اندیشه های صحیح همه جا به معنی در اختیار داشتن ابزارهای گرانها برای عمل است، و وظیفه ما برای کسب حقیقت نه دستوری خشک و بیروح است که از آسمان فرود آمده باشد و نه امری که عقل ما به ما تحمیل کرده باشد، بلکه می تواند با دلایل عالی عملی توجیه شود.

اهمیت داشتن عقاید صحیح درباره امور واقع در زندگی انسان نیازی به

توضیح ندارد. ما در جهانی از واقعیتها زندگی می‌کنیم که می‌توانند بینهایت سودمند یا بینهایت زیانبار باشند. تصوّراتی که به ما می‌گویند باید منتظر کدام یک باشیم، در کل این حوزه اولیّه تحقیق در زمره تصورات صحیح به شمار می‌روند و تعقیب چنین تصوّراتی یک وظیفه اولیّه انسانی است. در اختیار داشتن حقیقت، که در اینجا به هیچ وجه غایتی فی نفسه نیست، فقط وسیله‌ای مقدماتی به سوی سایر رضایتهای حیاتی است. اگر در جنگلی گم شده و گرسنه باشم و چیزی شبیه جای پای گاوپیدا کنم به منتها درجه مهم است که به وجود یک سکونتگاه انسانی در انتهای این ردپا فکر کنم، زیرا اگر چنین کنم و ردپا را تعقیب کنم خود را نجات داده‌ام. تفکر صحیح در اینجا مفید است، زیرا خانه، که موضوع آن است مفید است، بنابراین ارزش عملی تصورات صحیح نخست از اهمیت عملی موضوعات آنها سرچشمه می‌گیرد. البته موضوعات تصوّرهایی ما در همه اوقات حائز اهمیت نیستند؛ ممکن است در موقعیت دیگری خانه هیچ سودی برای من نداشته باشد، در این صورت تصور من از آن هرچند تحقیق‌پذیر باشد عملاً نامربوط خواهد بود و بهتر است در حالت کمون باقی بماند. مع‌هذا چون تقریباً هر موضوعی ممکن است روزی موقتاً اهمیت کسب کند، امتیاز داشتن گنجینه‌ای عام از حقایق «اضافی»، از تصوّراتی که در شرایطی صرفاً محتمل صحیح خواهند بود، آشکار است. ما این حقایق اضافی را در حافظه خود ذخیره کرده و با مازاد آنها کتب مرجع خود را پر می‌کنیم. هر وقت که یک چنین حقیقت اضافی عملاً با یکی از نیازهای فوری ما ربط پیدا کند، از سردخانه به در می‌آید تا در جهان به عمل پردازد و اعتقاد ما بدان فعال می‌شود. در این صورت شما می‌توانید بگویید که آن حقیقت «سودمند است، زیرا صحیح است» و یا «صحیح است، زیرا سودمند است». هر دو عبارت دقیقاً به یک معنی هستند، یعنی در اینجا ما با تصویری سروکار داریم که انجام می‌پذیرد و می‌تواند حقیقت آن اثبات شود. صحیح نامی است برای هر تصویری که فرایند تحقیق را آغاز می‌کند، سودمند نام نقش تکمیل شده آن در تجربه است. تصورات صحیح هرگز بدین عنوان برگزیده نمی‌شدند و هرگز نام

یک طبقه را نمی‌گرفتند، و یا دست کم نامی را که دال بر ارزش آنها باشد نمی‌یافتند، مگر آنکه در این راه از همان آغاز سودمند می‌بودند.

پراگماتیسم از این اشاره ساده مفهوم کلی خویش را از حقیقت، به عنوان چیزی اساساً وابسته به طریقی که در آن یک لحظه از تجربه ما می‌تواند ما را به لحظات دیگری رهنمون شود که ره یافتن به آنها سودمند باشد، به دست می‌آورد. مقلماً، و در تراز عقل سلیم، حقیقت یک حالت ذهنی به معنای همین نقش «رهنمونی سودمند» است. وقتی یک لحظه در تجربه ما، از هر گونه که باشد، به ما اندیشه‌ای را الهام می‌کند که صحیح است، این به معنی آن است که دیر یا زود ما، با هدایت آن اندیشه، مجدداً در تجارب خاص غوطه‌ور می‌شویم و ارتباطات سودمندی با آنها برقرار می‌کنیم. این یک اظهار نظر مبهم است اما از شما درخواست می‌کنم آن را نگهدارید زیرا اساسی است.

در عین حال تجربه ما سر تا پا پر است از قاعده‌مندبها. یک ذره از آن می‌تواند به ما هشدار دهد که برای ذره دیگر آماده باشیم. می‌تواند «حاکمی از» یا «دال بر» آن شیئی دوردست تر باشد. ظهور شیئی به معنای تحقیق آن دلالت است. در این موارد، حقیقت که چیزی جز تحقیق پذیری آتی معنی نمی‌دهند، آشکارا با خودسری از جانب ماناسازگار است. بدابه حال کسی که اعتقاداتش ترتیبی را که واقعیات در تجربه او دنبال می‌کنند سرسری بگیرد: این اعتقادات او را به هیچ جا هدایت نمی‌کنند و یا ارتباطات کاذبی به وجود می‌آورند.

در اینجا منظور ما از «واقعیات» یا «اشیاء» همان چیزهای عقل سلیم است که به طور محسوس حاضرند، و یا روابط عقل سلیم اند نظیر زمانها، مکانها، فواصل، گونه‌ها و فعالیتها. با تعقیب تصویر ذهنی خویش از یک خانه در پایان رد پای گاو عملاً به مشاهده خانه می‌رسیم؛ ما به تحقق کامل آن تصویر نائل می‌شویم. «چنین رهنمودهای ساده و کاملاً صادقی مسلماً نسخه‌های اصلی و صور نوعی^۵ فرایند حقیقتند». البته تجربه صور دیگری از

فرایند حقیقت عرضه می‌کند، اما همگی آنها را می‌توان همان تحقیق‌های اولیه‌ای تصور کرد که یکی دیگری را متوقف و تکثیر کرده است یا جایگزین آن شده است.

به عنوان مثال آن شیئی روی دیوار را در نظر بگیرید. شما و من آن را یک «ساعت دیواری» می‌دانیم، هرچند هیچ یک از ما کارهای پنهانش که آن را یک ساعت می‌کند ندیده است. ما تصور خودمان را صحیح تلقی می‌کنیم بدون این که بکوشیم آن را تحقیق کنیم. اما اگر حقیقت اساساً به معنای روند تحقیق باشد، آیا حقایق تحقیق نشده‌ای نظیر این را باید عقیم و بی‌ثمر بدانیم؟ نه، زیرا آنها اکثریت معتناهی از حقایقی را تشکیل می‌دهند که به کمکشان زندگی می‌کنیم. تحقیق‌های غیرمستقیم همان قدر قابل قبولند که تحقیق‌های مستقیم. وقتی شواهد و قرائن کافی باشند به شهادت چشم نیازی نداریم. درست همان‌طور که ما در اینجا فرض می‌کنیم که ژاپن وجود دارد بدون این که هرگز در آنجا بوده باشیم، زیرا همه چیز در جهت این اعتقاد عمل می‌کند، و همه چیزهایی که می‌دانیم با این عقیده سازگار است و هیچ چیز مختل آن نیست، همین‌طور هم فرض می‌کنیم که آن چیز که روی دیوار است یک ساعت است. ما آن را به عنوان یک ساعت دیواری «به کار می‌بریم» و به کمک آن مدت سخنرانی خود را تنظیم می‌کنیم. در اینجا تحقق فرض ما، یعنی منجر نشدنش به بی‌نتیجگی یا تناقض. تحقیق‌پذیری چرخ دندانه‌ها، وزنه‌ها، و پاندول هم مثل تحقیق تصور ساعت درست است. در مقابل هر فرایند تکمیل شده حقیقت، میلیون‌ها فرایند نارس در زندگی ما وجود دارد. آنها ما را «به سمت» تحقیق مستقیم برمی‌گردانند، مارا به درون اوضاع و شرایط اشیائی که با آنها مواجه‌اند هدایت می‌کنند: و آنگاه اگر همه چیز هماهنگ پیش رود ما چنان از ممکن بودن تحقیق مطمئن می‌شویم که حنقش می‌کنیم و معمولاً همه آنچه رخ می‌دهد عمل ما را تأیید می‌کند.

درواقع، حقیقت بیشتر به لطف یک نظام اعتباری زنده است. اندیشه‌ها و اعتقادات ما مادام که چیزی بر آنها ایراد وارد نیاورده است «قابل قبولند»

درست همانطور که یک اسکناس مادام که کسی از قبول آن امتناع نکند قابل قبول است. اما همه آنها به تحقیقهای رودررو و مستقیم که در جایی صورت گرفته اشاره دارند که بدون آنها تاروپود حقیقت درست مانند یک نظام مالی بدون پشتوانه فرومی ریزد. شما تحقیق مرا از یک چیز می پذیرید و من تحقیق شما را از چیز دیگر. ما حقایقمان را با هم معامله می کنیم. اما اعتقاداتی که به طور عینی به وسیله «کسی» تحقیق شده باشند پایه های کل ساختمان را تشکیل می دهند.

دلیل بزرگ دیگر — علاوه بر صرفه جویی در وقت — برای چشمپوشی از تحقیق کامل در امور عادی زندگی این است که همه چیزها، به صورت انواع وجود دارند نه به صورت منفرد. جهان ما یک بار و برای همیشه دارای این خصیصه است. بنابراین وقتی که ما یک بار تصورات خود را درباره یک نمونه از یک نوع مستقیماً تحقیق کردیم، خویشتن را مجاز می دانیم که آنها را بدون تحقیق به سایر نمونه ها هم اطلاق کنیم. ذهنی که عادتاً نوع چیزی را که پیش رویش قرار دارد تمیز می دهد و بلافاصله برطبق قانون آن نوع عمل می کند، بدون اینکه معطل تحقیق کردن صحت آن شود، در نود و نه درصد موارد عملش «صحیح» از آب بیرون می آید، و این از روی رفتارش، که با چیزهایی که با آنها برخورد می کند سازگار درمی آید و مورد تکذیب قرار نمی گیرد، اثبات می شود.

«بنابراین فرایندهای غیرمستقیم یا صرفاً بالقوه تحقیق هم می توانند مثل روندهای کامل تحقیق صحیح باشند.» آنها هم مانند فرایندهای حقیقی کار می کنند و همان فواید را به ما می رسانند، و به همان دلایل خواهان تصدیق ما هستند. همه اینها مطالبی بود مربوط به امور واقع در تراز عقل سلیم که مورد نظر ماست.

اما امور واقع تنها کالای ما در معامله نیستند. «روابط میان تصورات ذهنی محض» هم حیطه دیگری را تشکیل می دهند که در آن اعتقادات صحیح و غلط موجود است و در اینجا اعتقادات مطلق یا غیرمشروط هستند.

وقتی صحیح باشند یا تعاریف نامیده می‌شوند یا اصول. این که یک به علاوه یک می‌شود دو، یا دو به علاوه یک می‌شود سه، و قس علی هذا یا یک اصل است یا یک تعریف؛ این که سفید از خاکستری کمتر متفاوت است تا از سیاه، و این که وقتی علت شروع به عمل می‌کند معلول هم شروع می‌کند، نیز مشمول همان قاعده است. چنین قضایایی برای همه «یکها» برای همه «سفیدها»، «خاکستریها» و «علتها» قابل تصور صادقند. در اینجا موضوعات، موضوعات ذهنی اند. روابط آنها با یک نگاه قابل درک است و هیچ گونه تصدیق حسی در اینجا لزومی ندارد. به علاوه این موضوعات ذهنی اگر یک بار صحیح باشند همیشه صحیحند. حقیقت در اینجا خصلتی «همیشگی» دارد. اگر بتوانید چیزی متعین هر جا پیدا کنید که «یک»، یا «سفید» یا «خاکستری» یا یک «معلول» باشد، اصول شما برای همیشه بر آن قابل اطلاق خواهند بود. این چیزی نیست جز موردی از محقق ساختن یک نوع و آنگاه اطلاق قانون آن نوع بر یک موضوع خاص. شما مطمئنید که اگر بتوانید نوع را بدرستی معین کنید بر حقیقت دست یافته‌اید، زیرا روابط ذهنی شما درباره هر چیزی که متعلق به آن نوع باشد بدون استثنا صادقند. با وجود این، اگر در این حال موفق نشوید که به طور عینی بر حقیقت دست یابید خواهید گفت موضوعات واقعی خود را نادرست طبقه‌بندی کرده‌اید.

در این قلمرو روابط ذهنی، حقیقت باز هم امری است مربوط به هدایت و راهنمایی. ما یک تصور انتزاعی را به تصور دیگری ربط می‌دهیم و در آخر نظامهای بزرگی از حقایق منطقی و ریاضی می‌سازیم که در قالب اصطلاحات هر یک از آنها واقعیات محسوس تجربه ملاً خود را سامان می‌بخشند، به نحوی که حقایق ابدی ما در مورد واقعیتهای هم صادق از آب درمی‌آیند. این تزویج واقعیت و نظر بینهایت ثمربخش است. آنچه در این جا می‌گوییم قبل از هر تحقیق خاصی صحیح است «به شرط اینکه موضوعات خود را بدرستی رده‌بندی کرده باشیم». چارچوب ساخته و پرداخته و کمال مطلوب ما برای همه اقسام موضوعات ممکن از ذات ساختمان فکری ما ناشی می‌شود. ما دیگر نمی‌توانیم این روابط انتزاعی را

سرسری بگیریم، همان‌طور که در مورد تجارب حسی خودمان قادر به این کار نیستیم. آنها ما را ملزم می‌کنند، و ما باید با آنها رفتاری منسجم و یکنواخت داشته باشیم، صرف‌نظر از اینکه نتایج حاصله را دوست داشته یا نداشته باشیم. قواعد جمع با همان دقت در رسیدگی به دیون ما به کار می‌رود که در مورد عواید ما. صدم اعشاری عدد π ، یعنی نسبت محیط دایره به قطر آن، اکنون به صورت کمال مطلوب از قبل تعیین شده است هرچند ممکن است هیچ کس آنرا محاسبه نکرده باشد. اگر در سر و کارمان با یک دایره واقعی به آن احتیاج پیدا کنیم لازم است آن را بطور دقیق به کمک قواعد معمول معلوم و محاسبه کنیم؛ زیرا از گونه همان حقیقتی است که آن قواعد جای دیگر محاسبه می‌کنند.

میان التزام ناشی از نظم محسوس و التزام ناشی از نظم‌های کمال مطلوب، ذهن ما سخت‌گیر افتاده است. تصورات ما باید با واقعیتها وفق دهند، خواه این واقعیتها عینی باشند یا مجرد و ذهنی، خواه امور واقع باشند یا اصول، و گرنه تاوانش عدم ثبات و سترونی است. تا اینجا تعقل‌گرایان نمی‌توانند به ما اعتراضی کنند. فقط می‌توانند بگویند ما بزحمت پوسته موضوع را لمس کرده‌ایم.

پس واقعیات اولاً به معنی امور واقع عینی هستند، ثانیاً به معنی اقسام چیزهای انتزاعی و روابطی که میان آنها وجود دارد و به‌طور شهودی قابل درک است، و ثالثاً به معنی چیزهایی که تصورات جدید ما با توجه به کل پیکره حقیقی که اکنون در اختیار ماست نباید آنها را نادیده بگیرند. خوب، اکنون — اگر باز به تعاریف جاری بازگردیم — معنای توافق با چنین واقعیات سه‌گانه‌ای چه می‌تواند باشد؟

اینجاست که پراگماتیسم و تعقل‌گرایی از هم جدا می‌شوند. بدون شک توافق داشتن و تطبیق کردن در اصل به معنای نسخه برداشتن است. اما دیدیم که صرف واژه «ساعت دیواری» می‌تواند به جای یک تصویر ذهنی از کارهای آن به کار رود و تصورات ما از بسیاری از واقعیات فقط می‌توانند

نمادهای^۶ آنها باشند و نه نسخه بدل آنها. ذهن ما چگونه می تواند از واقعیاتی نظیر «زمان گذشته»، «قدرت» و «خودجوشی» نسخه برداری کند؟

«توافق» داشتن یا مطابقت کردن با یک واقعیت در وسیعترین معنای آن «فقط می تواند به معنای هدایت شدن یا مستقیماً به سوی آن یا به حول و حوش آن باشد، و یا به معنای قرار گرفتن در چنان تماس کارآمدی با آن که بتوان آن را یا چیزی مرتبط با آن را بهتر از وقتی که با آن توافق نداشته باشیم» به ضابطه آورد. و مراد ما از بهتر هم از نظر عقلی و هم از نظر عملی است! و توافق اغلب به معنی این امر سلبی خواهد بود که هیچ چیز متناقضی از ناحیه آن واقعیت در مسیری که تصوراتمان ما را در آن به جای دیگری هدایت می کنند اختلال ایجاد نکند. نسخه برداری از یک واقعیت البته یکی از راههای بسیار مهم توافق با آن است، اما به هیچ وجه اساسی نیست. امر اصلی همان فرایند هدایت شدن است. هر تصویری که به ما، چه از نظر عملی و چه از نظر عقلی کمک کند که با واقعیت و یا با متعلقات آن ارتباط یابیم، و پیشرفت ما را عقیم نگذارد، و زندگی ما را به طور واقعی با کل مقام واقعیت «متناسب» و سازگار نماید به حد کافی با آنچه لازم است توافق خواهد داشت. چنین تصویری درباره آن واقعیت صادق است.

بنابراین نامها همان قدر «صادق» یا «کاذب» اند که تصاویر ذهنی معین. آنها فرایندهای تحقیق مشابهی را آغاز می کنند و به نتایج عملی کاملاً هم ارزی می رسند.

همه تفکر انسانی به صورت گفتاری بلند با موضوعات مختلف بیرون می آید. ما تصورات را مبادله می کنیم. ما تحقیق هایمان را به عاریت می دهیم و به عاریت می گیریم، به کمک مرادوات اجتماعی آنها را از همدیگر می گیریم. به این ترتیب تمام حقیقت ساختمانی لفظی و زبانی پیدا می کند، بر روی هم انباشته می شود، و در دسترس همه کس قرار

می‌گیرد. بنابراین ما باید بیتناقض «سخن بگویم»، درست همان‌طور که باید بی‌تناقض «فکر کنیم»: زیرا هم در گفتار هم در تفکر با نوعها سروکار داریم. نامها اختیاری هستند، اما پس از اینکه اختیار شدند باید به آنها پایبند ماند. ما نباید اکنون هابیل را «قابیل» یا قابیل را «هابیل» بنامیم. اگر چنین کنیم خودمان را از همه «کتاب پیدایش» و همه ارتباطات آن با عالم سخن و واقعیت تا عصر حاضر جدا ساخته‌ایم. ما خویش را از هر حقیقتی که کل آن نظام سخن و واقعیت می‌تواند دربرداشته باشد به بیرون پرتاب کرده‌ایم.

اکثریت معتنا بهی از تصورات صحیح ما پذیرای هیچ تحقیق مستقیم یا رودررویی نیستند، نظیر تصورات ما از تاریخ گذشته، مثلاً درباره هابیل و قابیل. رود زمان تنها در لفظ می‌تواند دوباره به عقب بازگردد، و یا به‌طور غیرمستقیم از طریق ادامه‌ها یا اثرات کنونی آنچه از گذشته حفظ کرده است تحقیق شود. مع‌هذا اگر با این لفظیات و اثرات توافق داشته باشند می‌توانیم بفهمیم که تصورات ما درباره گذشته صحیحند. «همان‌قدر که زمان گذشته خود حقیقی بود» یولیوس قیصر هم حقیقی بود، همین‌طور جانوران ماقبل طوفان نوح هم حقیقی بودند و همگی تاریخ و جایگاه خاص خود را داشته‌اند. اینکه زمان گذشته خود وجود داشته است از روی پیوستگیش به چیزهای حاضر تضمین می‌شود. همان‌طور که زمان حال حقیقی «است» گذشته هم حقیقی «بود».

پس توافق اساساً به صورت موضوعی از مقوله هدایت درمی‌آید — هدایتی که سودمند است زیرا به جاهایی منتهی می‌شود که دربردارنده موضوعات حائز اهمیتند. تصورات صحیح ما را به مکانهای لفظی و تصویری مفید، و همچنین مستقیماً به پایانه‌های محسوس سودمند، هدایت می‌کنند. آنها ما را به سوی انسجام، ثبات، و جریان مراوده انسانی هدایت می‌کنند، و از غرابت و عزلت، و تفکر عقیم و بی‌ثمر دور می‌نمایند. جریان بدون مانع فرایند هدایت، آزادی کلیش از تصادم و تناقض؛ تحقیق غیرمستقیم آن محسوب می‌شود؛ اما همچنانکه همه راهها به رم ختم می‌شود، در پایان و مآلاً همه

فرایندهای حقیقی و صادق باید «درجایی» با تجارب حسی مستقیماً تحقیق شده روبه‌رو شوند که تصورات کسی از واقعیت نسخه‌برداری کرده باشد.

با یک چنین شیوهٔ گل و گشادی است که شخص پراگماتیست واژهٔ توافق را تعبیر می‌کند. او رویهم‌رفته با آن از جنبهٔ عملی برخورد می‌کند. به آن اجازه می‌دهد هر فرایند انتقالی را از یک تصور کنونی به یک پایانهٔ آتی دربرگیرد. تنها به شرط آن که با کامیابی جریان یابد. فقط بدین‌صورت است که می‌توان گفت تصورات «علمی»، که گویی در ورای عقل سلیم در پروازند، با واقعیت‌هایشان توافق پیدا می‌کنند. همان‌طور که قبلاً گفتیم واقعیات «گویی» باید از اتر، اتمها، و الکترون‌ها ساخته شده باشند اما نباید چنین خشک بیندیشیم. اصطلاح «انرژی» حتی وانمود نمی‌کند که بیانگر چیزی «عینی» باشد. بلکه فقط طریقی برای اندازه‌گیری رُویهٔ پدیده‌هاست، به نحوی که بتوان تغییراتشان را در فرمول ساده‌ای به نظم کشید.

اما با انتخاب این فرمولهای انسان ساخته نمی‌توانیم بیش از موردی که با تراز عملی عقل سلیم سروکار داریم در سودای معافیت از زیان باشیم. ما باید نظریه‌ای پیدا کنیم که «کار» کند؛ و این کاری بینهایت دشوار است؛ زیرا نظریهٔ ما باید میانجی کلیهٔ حقایق پیشین و برخی تجارب نو گردد. باید عقل سلیم و اعتقادات پیشین را تا حد ممکن کمتر مختل سازد، و باید به یک پایانهٔ محسوس یا چیز دیگری که دقیقاً بتواند تحقیق شود منجر گردد. «کار» کردن به معنی این هر دو چیز است؛ و فشار چنان شدید است که هیچ فرضیه‌ای جای زیادی برای طفره رفتن ندارد. نظریه‌های ما بیش از هر چیز دیگری زیر فشار و تحت کنترلند. مع‌هذا گاه فرمولهای نظری بدیل به همان اندازه با همه حقایقی که می‌شناسیم سازگارند، در چنین حالتی ملاک انتخاب ما دلایل ذهنی است. ما آن نظریه‌ای را انتخاب می‌کنیم که تاکنون از آن طرفداری می‌کرده‌ایم؛ یا از ملاک «زیبایی» یا «صرفه‌جویی» تبعیت می‌کنیم. کلرک ماکسول در جایی می‌گوید از میان دو مفهوم که به‌طور مساوی کاملاً مستند باشند برگزیدن مفهوم پیچیده‌تر نشانهٔ «فقر

سلیقه علمی» است؛ و همه شما با او موافقت. حقیقت در علوم چیزی است که به ما بیشترین مقدار رضایتهای ممکن را می‌بخشد، رضایت سلیقه نیز از آن جمله است، اما سازگاری هم با حقیقت پیشین و هم با واقعیت نوهمواره مبرمترین مطالبه باقی می‌ماند.

من شما را از میان بیابانی شنزار گذرانیدم. اما اگر اجازه داشته باشم اصطلاح عامیانه‌ای را به کار برم، باید بگویم اکنون کم کم داریم طعم شیر را در نارگیل می‌چشیم. در این جا منتقدین عقل‌گرای ما فشنگهایشان را روی ما خالی می‌کنند و پاسخ دادن به آنها ما را از این صحرای خشک بیرون می‌برد، و منظره کامل یک فلسفه دیگر را به روی ما خواهد گشود.

توصیف ما از حقیقت توصیف از حقیقتها، در صیغه جمع، از فرایندهای هدایت است که در نمودارها و تصاویر تحقق یافته‌اند^۷ و همه فقط در این کیفیت مشترک‌اند که نتیجه‌بخش هستند. ثمر بخشی آنها از طریق راهنمایی ما به درون یا به سمت جزئی از یک نظام است که در نقاط بیشمار به درون دریافتهای حسی فرو رفته است، که ما ممکن است به‌طور ذهنی از آن نسخه‌برداری کنیم یا نکنیم، اما در هر حال، اکنون با آن در نوعی معامله‌ایم که به‌طور مبهم به مثابه تحقیق تلقی می‌شود. حقیقت از نظر ما فقط نام مشترکی است برای فرایندهای تحقیق، درست همان‌طور که سلامت، ثروت، قدرت، و غیره نامهایی برای دیگر فرایندهای مرتبط با حیاتند، که آنها هم تعقیب می‌شوند زیرا تعقیب آنها نتیجه‌بخش است. حقیقت در طی تجربه «ساخته» می‌شود، درست همان‌طور که سلامت، ثروت، و قدرت در طی تجربه ساخته می‌شوند.

در این جاست که تعقل‌گرایی دفعتهاً با سلاح در مقابل ما قد علم می‌کند. می‌توانم یک عقل‌گرا را تصور کنم که چنین می‌گوید:
«حقیقت ساخته نمی‌شود بلکه کاملاً موجود و مستقر است به صورت رابطه

(۷) in rebus نمایش واژه‌ها به کمک تصاویر؛ علائم استعاری؛ کنایه؛ معمای مصور—م.

یگانه ای که منتظر هیچ فرایندی نمی ماند بلکه مستقیماً از بالای سر تجربه تیر خود را رها می کند و هر بار درست به واقعیت آن می زند. این اعتقاد ما که آن شیئی روی دیوار یک ساعت است صحیح است، حتی اگر هیچ کس در تمام تاریخ جهان آن را تصدیق نکند. کیفیت صرف قرار گرفتن در آن رابطه استعلایی^۸ چیز است که هر اندیشه ای را که از این کیفیت برخوردار باشد صحیح می کند، خواه تحقیقی در کار باشد یا نباشد. شما پراگماتیستها با تابع قرار دادن حقیقت در فرایندهای تحقیق گاری را جلوی اسب می بندید. و حال آنکه این فرایندها صرفاً علائمی از وجود آنند، صرفاً طرق دست و پا شکسته ای برای مطمئن شدن از این واقعیتند که تصورات ما هم اکنون از این کیفیت شگفت انگیز برخوردارند. خود این کیفیت، مانند همه ذوات و ماهیات، زمانمند نیست، اندیشه ها مستقیماً از آن برخوردارند همان طور که از کذب یا مغایرت برخوردار هستند. این کیفیت نمی تواند به نتایج پراگماتیکی تجزیه شود».

همه باورپذیر بودن این درازگویی تعقل گرایانه مدیون همان واقعیتی است که اندکی قبل این همه به آن توجه کردیم. یعنی در جهان ما به علت وفور انواع اشیاء مشابه و پیوند یافته به طور مشابه، تحقیق صحت یک نمونه برای دیگر نمونه های همگونه اش هم صادق است و یک فایده بزرگ شناختن اشیاء این است که همان اندازه به آنها راه ببریم که به چیزهای مرتبط با آنها بویژه به سخن انسان درباره آنها. پس صفت حقیقت^۹ که از پیش برای شیئی تحصیل می شود از نظر پراگماتیکی یعنی این واقعیت که در جهانی این چنین، تصورات بیشماری از طریق تحقیق غیرمستقیم یا احتمالی شان بهتر کار می کنند تا تحقیق مستقیم و بالفعلشان. پس حقیقت از پیش موجود شیئی فقط به معنی تحقیق پذیری آن است، و در غیر این صورت موردی است از نیرنگهای عقل گرایان که نام یک واقعیت نمودی عینی را به عنوان ذاتی مستقل و از قبل موجود قلمداد می کنند و آن را به عنوان تبیین واقعیت آن قرار می دهد.

پرفسور ماخ در جایی این لطیفه را از لسینگ^{۱۰} نقل می‌کند:
 هنشن شلا از پسر عمو فریتس پرسید،
 «چطور است ای پسر عمو که در دنیا
 درست آنها که از همه ثروتمندترند
 از همه بیشتر پول دارند؟»^{۱۱}

در این جا هنشن شلا اصل «ثروت» را به مثابه چیزی متمایز از واقعیاتی که متمول بودن انسان دال بر آنهاست وانمود می‌کند. و این اصل را از لحاظ زمانی مقدم بر آنها قرار می‌دهد و در نتیجه واقعیات مذکور صرفاً به صورت امری ثانوی بیرون می‌آیند که با ماهیت ذاتی مرد ثروتمند متقارن است. در مورد «ثروت» همه ما ملاحظه می‌کنیم که این یک نوع مغالطه است. ما می‌دانیم که ثروت فقط نامی است برای فرایندهای معینی که زندگی برخی از آدمها در آنها نقشی دارد. نه امتیازی طبیعی که فقط در آقایان را کفلر و کارنگی وجود داشته باشد، و در بقیه ما یافت نشود. سلامت نیز مانند ثروت در نمودارها و تصاویر زنده است. آن نیز فقط نامی است برای فرایندهایی نظیر گوارش، گردش خون، خواب، و مانند اینها که بخوبی جریان داشته باشند، هرچند در این مورد ما بیشتر مایلیم که آن را به مثابه یک اصل تلقی کنیم و بگوییم انسان «به این دلیل» خوب هضم می‌کند و خوب می‌خوابد که «سالم» است. در مورد «قدرت» گمان می‌کنم ما از این هم عقل‌گراتر هستیم و سخت تمایل داریم که آن را فضیلتی از پیش موجود در انسان بدانیم که تبیین‌کننده کارهای هرکول وار عضلانی اوست. در مورد «حقیقت» اغلب مردم به کلی پارا از حد فراتر می‌گذارند و شرح و

10) Lessing 11) Sagt Hänschen Schlau Zu Vetter Fritz. «Wie Kommtes, Vetter Fritz. Dass grad' die Reichsten in der Welt Das meiste Geld besitzen?»

توصیف عقل گریانه از آن را امری بدیهی فرض می‌کنند. اما درواقع، همه این واژه‌هایی که به «ت»^{۱۲} ختم می‌شوند دقیقاً مشابه‌اند. حقیقت کم یا بیش همانقدر به صورت امری پیشین و «متقدم» وجود دارد که بقیه چیزها. اسکولاستیکها به تبع ارسطو تمایز بیش از حدی میان عادت^{۱۳} و فعل^{۱۴} قایل می‌شدند. سلامتی «بالفعل» علاوه بر معانی دیگر به معنای خوب خوابیدن و خوب هضم کردن است. اما یک انسان سالم لازم نیست همیشه خواب، یا همیشه مشغول هضم کردن باشد، همان‌طور که یک مرد ثروتمند لازم نیست همیشه با پول سروکار داشته باشد، یا یک مرد ثروتمند همیشه وزنه بلند کند. چنین کیفیاتی جملگی در غیر زمان فعالیتشان به مرتبه عادت تنزل می‌کنند؛ و به همین ترتیب حقیقت هم به صورت خو و خصلت برخی از تصورات و اعتقادات ما در زمانهای فراغت از فعالیت‌های تحقیق‌کننده‌شان درمی‌آید. اما آن فعالیتها ریشه همه قضیه‌اند و شرط وجود هر خوی و عادتی در آن فواصل.

به‌طور خیلی خلاصه «حقیقی فقط همان چیزی است که در طرز تفکر ما مصلحت^{۱۵} است، درست همان‌طور که صحیح^{۱۶} فقط همان چیزی است که در شیوه سلوک ما مصلحت است.» مقتضی البته تقریباً به هر شکلی، و در نهایت و در طی تمام مسیر: زیرا آنچه با همه تجربه حاضر ما مقتضی و به مصلحت می‌آید الزاماً با همه تجارب دورتر به همان اندازه رضایتبخش نخواهد بود. همان‌طور که می‌دانیم تجربه راههای «فراجوشی»^{۱۷} خود را داراست و ما را به تصحیح فرمولهای موجودمان وادار می‌کند. «مطلقاً حقیقی، به معنی چیزی که هیچ تجربه دیگری هرگز تغییرش نخواهد داد، همان نقطه ناپدیداری^{۱۸} کمال مطلوبی است که به تصور ما تمام حقایق حاضر ما روزی در آن نقطه به هم خواهند رسید، و این دقیقاً

(۱۲) در انگلیس هم این واژه‌ها به (th) ختم می‌شوند:

— truth, strength, health, wealth.

13) habit 14) act 15) expedient 16) The right

17) boiling over 18) vanishing-point

منوط است به وجود انسانی فرزانه و به تجربه مطلقاً کامل؛ و اگر روزی این آرمانها تحقق یابند، همگی با هم تحقق خواهند یافت. اما امروز ناچاریم به حقایقی که امروز می‌توانیم کسب کنیم زندگی کنیم و آماده باشیم فردا آن را باطل بخوانیم. اخترشناسی بطلمیوسی، فضای اقلیدسی، منطق ارسطویی، مابعدالطبیعه فلاسفه اهل مدرسه قرن‌ها مناسب و مقتضی بودند، اما تجربه انسانی از این حدود فراتر رفت و ما اکنون این چیزها را فقط به‌طور نسبی صحیح می‌دانیم، یا در آن محدوده‌ها از تجربه صحیح می‌دانیم. «به‌طور مطلق» آنها باطلند، زیرا می‌دانیم که آن محدوده‌ها اتفاقی بودند و می‌بایست نظریه‌سازان گذشته از آنها فراتر روند، همان‌طور که متفکران کنونی نیز از آنها برتر می‌روند.

وقتی تجارب نو ما را به قضاوت‌های قهقرایی رهنمون می‌شوند، آنچه این قضاوت‌ها با به کار بردن صیغه ماضی اظهار می‌کنند صحیح «بوده»، حتی اگر هیچ متفکری در گذشته به آن نرسیده باشد، یک متفکر دانمارکی گفته است ما روبه پیش زندگی می‌کنیم اما روبه پس درک می‌کنیم. زمان حال نوری از پس بر فرایندهای پیشین جهان می‌افکند. اینها شاید برای بازیگرانی که در آنها بوده‌اند فرایندهای حقیقت بوده باشند اما برای کسی که باقی داستان را می‌داند چنین نیستند.

این مفهوم تعدیلی^{۱۹} از یک حقیقت بالقوه بهتر که باید بعداً مستقر شود، و شاید روزی باید مطلقاً مستقر شود، و دارای قدرت قانونگذاری با عطف به ماسبق باشد، همانند کلیه مفاهیم پراگماتیستی به سوی عینیت واقعیت و به سوی آینده روی می‌کند. حقیقت مطلق هم همانند نیمه - حقیقتها باید «ساخته شود»، به مثابه رابطه‌ای که نسبت به رشد توده‌ای از تحقیق - تجربه صورت فرعی و عرضی دارد و تصورات نیمه حقیقی در تمام مدت سهم خود را به آن ادا می‌کنند، ساخته شود.

اندکی قبل بر این حقیقت اصرار کردم که حقیقت عمده از حقایق قبلی

ساخته می‌شود. اعتقادات انسانها در هر زمان تا آن حد ریشه در تجربه دارند. اما اعتقادات خود بخشهایی از مجموع کل تجربه جهان هستند و در نتیجه به نوبه خود به مصالح عملیات تغذیه روز بعد تبدیل می‌شوند. تا جایی که واقعیت به معنای واقعیت تجربه‌پذیر باشد هم آن و هم حقایقی که انسانها درباره آن کسب می‌کنند مدام در فرایند جهش^{۲۰} هستند — ممکن است این جهش به سمت یک هدف معین باشد — اما در هر صورت یک جهش است.

ریاضیدانان قادرند مسائلی با دو متغیر را حل کنند. مثلاً در نظریه نیوتن شتاب با فاصله تغییر می‌کند اما فاصله هم با شتاب تغییر می‌کند. در قلمرو فرایندهای حقیقت، واقعیتها مستقلاً ظاهر می‌شوند و اعتقادات ما را به طور موقت تعیین می‌کنند. اما این اعتقادات ما را به عمل وامی‌دارند و با همان سرعتی که چنین می‌کنند واقعیتهای جدیدی را که به نوبه خود اعتقادات را از نو تعیین می‌کنند در دیدرس یا تجربه قرار می‌دهند. بنابراین گُل بوبین و کلاف گلوله حقیقت به هنگام پیچیده شدنش محصول تأثیر دوگانه‌ای است. حقایق از واقعیتها نشئت می‌گیرند؛ اما از نوبه سوی واقعیتها سرازیر و به آنها افزوده می‌شوند؛ و این واقعیتها مجدداً حقیقت تازه‌ای را خلق یا آشکار (واژه فرقی نمی‌کند) سازد و همین‌طور تا بی‌نهایت. در عین حال خود «واقعیتها» حقیقی نیستند. آنها فقط «هستند». حقیقت عملکرد اعتقاداتی است که در میان واقعیتها آغاز و تمام می‌شوند.

این شبیه بزرگ شدن یک گلوله برفی است که از یک سوبه پراکندگی برف و از سوی دیگر به هل دادن‌های پیاپی کودکان بستگی دارد و به نقش تعیین‌کننده مداوم این عوامل در یکدیگر.

مهمترین نقطه تفاوت میان یک عقل‌گرا و یک پراگماتیست اکنون کاملاً در جلو چشم ماست. تجربه در حال جهش است و یقینیات

روانشناختی ما درباره حقیقت در حال جهشند — عقل‌گرایی تا اینجا را اجازه می‌دهد؛ اما این را که خود واقعیت یا خود حقیقت جهش‌پذیر باشد هرگز مجاز نمی‌دارد. عقل‌گرایی اصرار دارد که واقعیت از ازل به صورت کامل و پرداخته وجود داشته است و توافق تصورات ما با آن همان فضیلت یگانه غیرقابل تجزیه‌ای است که در آنها وجود دارد، و از قبل با ما درباره آن سخن گفته است. حقیقت تصورات ما همانند آن فضیلت ذاتی، هیچ ربطی به تجارب ما ندارد. چیزی به محتوای تجربه اضافه نمی‌کند و هیچ تفاوتی هم در خود واقعیت به وجود نمی‌آورد؛ بلکه غیرمترقبه، لخت، ساکن، و یک بازتاب صرف است. «وجود» ندارد بلکه صادق یا حاصل است، و به بُعد دیگری غیر از بُعد واقعیتها یا روابط واقعیتها تعلق دارد، خلاصه به بُعد معرفت شناختی تعلق دارد — و با این واژه بزرگ، عقل‌گرایی به بحث خاتمه می‌دهد.

بنابراین همانطور که پراگماتیسم به پیش و به آینده می‌نگرد عقل‌گرایی در اینجا هم بار دیگر به پس و به ازلیت گذشته نگاه می‌کند. عقل‌گرایی وفادار به عادت دیرینه خود به سوی «اصول» رجعت می‌کند و تصور می‌کند وقتی انتزاعی صورت گرفت به راه‌حلی غیبی دست یافته‌ایم.

بارآوری فوق‌العاده این تفاوت نگرش، از نظر نتایجی که برای زندگی دربردارد فقط در سخنرانیهای بعدی من روشن خواهد شد. مع هذا مایلم سخنرانی فعلی را با نشان دادن این مطلب به پایان برسانم که علوم‌مقام عقل‌گرایی آن را از پوچی نجات نخواهد داد.

اگر از عقل‌گرایان بخواهید به جای متهم کردن پراگماتیسم به هتک حرمت مفهوم حقیقت، خودشان آن را تعریف کنند و دقیقاً بگویند «آنها» از آن چه می‌فهمند تنها پاسخهای مثبتی که می‌توانم ببیندیشم، این دو خواهد بود:

۱ — «حقیقت نظامی از قضایاست که این ادعای بی‌قید و شرط را دارند که به عنوان امور معتبر شناخته شوند»^{۲۱}.

۲- حقیقت نامی است برای تمام آن قضاوت‌هایی که به واسطه نوعی وظیفه اجباری خود را ملزم به رعایت آن می‌یابیم.^{۲۲}

نخستین چیزی که در چنین تعاریفی به چشم می‌زند حقارت ناگفتنی آنهاست. آنها البته مطلقاً صحیح اما مطلقاً بی‌معنا هستند، مگر وقتی که آنها را به طرزی پراگماتیکی به کار گیرید. منظور آن از «ادعا» در اینجا چیست و منظور آن از «وظیفه» چیست؟ اگر «ادعا» و «وظیفه» را به عنوان نام‌هایی اختصاری برای آن دلایل عینی که چرا فکر کردن به طرق صحیح برای انسان‌های فانی بسیار مقتضی و مفید است، به کار ببریم کاملاً صحیح است که از ادعاها از جانب واقعیت، برای این که با آن توافق شود، و از الزامات از ناحیه ما، برای توافق کردن با آن، سخن بگوییم. زیرا ما هم ادعاها و هم الزامات را حس می‌کنیم، و آنها را درست به خاطر همان دلایل [یعنی مقتضی بودن و سودمند بودنشان برای انسانها] حس می‌کنیم.

اما عقل‌گرایان در گفتگویشان از ادعا و الزام «علناً اظهار می‌کنند که اینها هیچ ارتباطی با علایق عملی یا دلایل شخصی ما ندارند». آنها می‌گویند دلایل ما برای توافق کردن واقعیات روانشناختی هستند که به هر متفکر و حوادث زندگی او مربوط می‌شوند. آنها فقط بر خود او مشهودند، اما جزئی از حیات خود حقیقت نیستند. آن حیات فقط در بُعدی صرفاً منطقی یا معرفتشناختی، و متمایز از بُعد روانشناختی، عمل می‌کند و ادعاهایش بر هر گونه انگیزه شخصی مقدم و از آن برتر است. هرچند نه انسان و نه خدا هیچ کدام هرگز حقیقت را معین و معلوم نکرده‌اند، باز این واژه «باید» به صورت چیزی که بایستی محقق و مصدق شمرده شود، تعریف گردد.

برای تصویری که از همه واقعیات تجربه منتزع شده، و سپس در ضدیت و نفی آنچه از آن انتزاع یافته است به کار رود، مثالی عالیت‌ر از این هرگز یافت نمی‌شود.

فلسفه و زندگی معمولی سرشار از نمونه‌هایی از این گونه‌اند. «مغلطه

22) H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, chapter on «Die Urtheilskraft und die Notwendigkeit».

احساساتی گرا» بر عدالت مجرد و سخاوت و زیبایی و غیره اشک می ریزد، ولی این کیفیات را وقتی در خیابان با آنها برخورد می‌کنند، نمی‌شناسد، زیرا که اوضاع و احوال آنها را پیش پا افتاده می‌سازد. در زندگینامه یک ذهن عقل‌گرای برجسته، که به‌طور خصوصی چاپ شده من چنین می‌خوانم: «عجیب بود که برادرم با چنان ستایشی برای زیبایی در شکل مجردش هیچ اشتیاقی به معماری ظریف، نقاشی زیبا، یا به گلها نشان نمی‌داد.» و در تقریباً آخرین اثر فلسفی که خوانده‌ام چنین قطعه‌ای را یافتم: «عدالت کمال مطلوب است، منحصراً کمال مطلوب. عقل تصور می‌کند که باید وجود داشته باشد، اما تجربه نشان می‌دهد که نمی‌تواند... حقیقت، که باید باشد نمی‌تواند باشد... عقل به وسیله تجربه قلب شده است. به محض این که عقل به تجربه وارد می‌شود، خلاف عقل می‌شود.»

در اینجا مغلطه عقل‌گرایان کاملاً شبیه مغلطه احساسات‌گرایان است. هر دوی آنها کیفیتی را از اجزاء گل‌آلود تجربه استخراج می‌کنند و پس از استخراج چنان خالصش می‌یابند که آن را به‌عنوان این که ماهیتی برتر و متضاد دارد در ضدیت با هر یک و تمام مصادیق گل‌آلود آن قرار می‌دهند. در حالی که این ماهیت «همیشگی و همگی آنها» ست. این در ماهیت حقایق است که تصدیق و تحقیق شوند. به نفع تصورات ماست که اعتبارشان معلوم شود. الزام ما به جستجوی حقیقت جزئی از الزام کلی ما به انجام هر آن چیزی است که نافع باشد. منافع‌ی که تصورات صحیح به بار می‌آورند یگانه دلیل وظیفه ما در پیروی از آنهاست. دلایل مشابهی برای موارد ثروت و سلامت وجود دارد.

حقیقت مدعی هیچ گونه ادعای دیگری یا تحمیل‌کننده هیچ گونه تفکر دیگری غیر از آنهایی که سلامت و ثروت ادعا و تحمیل می‌کنند نیست. همه این ادعاها مشروطند؛ به خاطر منافع عینی حاصل از آنها برای ماست که تعقیب تصورات صحیح را یک وظیفه می‌خوانیم. در مورد حقیقت، اعتقادات ناصحیح در درازمدت همان قدر زیانبارند که اعتقادات صحیح سودمندند. اگر به‌طور انتزاعی سخن بگوییم توانیم گفت که صفت «صحیح» به صورت

مطلقاً ارزشمند و صفت «ناصحیح» به صورت مطلقاً «نکوهیده» درمی آید، یعنی به طور بی قید و شرط یکی را می توان خوب و دیگری را بد دانست. ما باید به طور اساسی به صحیح فکر کنیم و از غلط اجتناب نماییم. اما اگر با این انتزاع به صورت قشری و اغراق آمیز رفتار کنیم و آن را با خاستگاهش در تجربه در تضاد قرار دهیم، ببینید خودمان را به چه وضع نامعقولی دچار می کنیم.

در این حالت نمی توانیم در تفکر بالفعل خود قدمی به پیش برداریم. من نمی دانم چه وقت باید این حقیقت را تصدیق کنم و چه وقت آن حقیقت را؟ آیا این تصدیق باید با سروصدا باشد؟ یا با سکوت؟ اگر باید گاهی با سروصدا و گاهی با سکوت باشد، «حالا» با کدام یک باید باشد؟ چه هنگام یک حقیقت می تواند به سردخانه دایرة المعارف برود؟ و چه هنگام باید برای مبارزه بیرون بیاید؟ آیا من باید حقیقت «دو ضرب در دو مساوی است با چهار» را به خاطر ادعای همیشگیش جهت مورد تصدیق قرار گرفتن مدام تکرار کنم؟ یا گاهی این کار نامربوط است؟ آیا باید افکارم شب و روز متوجه گناهان و عیوب شخصیم باشند، به این دلیل که حقیقتاً آنها را دارم؟ و یا می توانم آنها فروگذارم و نادیده بگیرم تا یکی از آحاد شایسته اجتماع باشم، و نه توده ای از اعتذار و غم و غصه بیمارگونه.

کاملاً بدیهی است که اجبار ما به تصدیق حقیقت نه تنها به هیچ وجه بی قید و شرط نیست، بلکه بشدت مشروط است. حقیقت بر اطلاق، البته خواهان تصدیق مطلق است، اما حقایق عینی فقط وقتی لزوم به تصدیقشان هست، که تصدیقشان مقتضی و متضمن نفعی باشد. وقتی حقیقت و بطلان هر دو به اوضاع مربوط باشند باید همواره حقیقت را بر بطلان ترجیح داد. اما وقتی هیچ یک به اوضاع و احوال ربط ندارند [رجحان] حقیقت همان قدر از وظیفه به دور است که بطلان. اگر از من بپرسید ساعت چند است و من به شما بگویم که در خانه شماره ۹۵ خیابان ابروینک زندگی می کنم جواب من می تواند حقیقتاً صحیح باشد اما بر شما معلوم نیست چرا من وظیفه دارم این جواب را بدهم. دادن نشانی دروغ نیز همان اندازه از مقصود به دور است که

این پاسخ.

با قبول اینکه شرایطی وجود دارد که اطلاق امر انتزاعی را محدود می‌کند « نحوه تلقی پراگماتیسم از حقیقت، به طور کامل دوباره بر ما چیره می‌شود». و پی می‌بریم که وظیفه ما در توافق با واقعیت بر انبوهی از مقتضیات و مصلحت‌های عینی متکی است.

وقتی برکلی توضیح داد که مقصود مردم از ماده چیست مردم تصور کردند وی وجود ماده را انکار می‌کند. اکنون نیز وقتی آقایان شیلر و دیویی توضیح می‌دهند مقصود مردم از حقیقت چیست به انکار وجود «آن» متهم می‌شوند. ناقدان می‌گویند این پراگماتیستها همه معیارهای عینی را نابود کرده و حماقت و خرد را در یک تراز قرار داده‌اند. یک فرمول محبوب آنها برای توصیف آموزه‌های آقای شیلر و من این است که ما آدمهایی هستیم که تصور می‌کنیم با گفتن هر چیزی که گفتنش را خوشایند می‌دانید و حقیقت خواندن آن همه نیازهای پراگماتیکی را برآورده‌اید.

قضاوت درباره این افترای گستاخانه را به شما وامی‌گذارم. چه کسی به خوبی یک پراگماتیست، که خود را بیش از هر کس دیگری میان کل پیکره حقایق ذخیره و فشرده شده گذشته و اجبارهای جهان‌حسی پیرامونش مقید می‌بیند، فشار عظیم کنترل عینی را که اذهان ما تحت آن اعمال خودشان را انجام می‌دهند حس می‌کند؟ امرسن می‌گوید اگر کسی تصور می‌کند این قانون شل و ول است بگذارید یک روز از آن اطاعت کند. ما از دیرباز از کاربرد تخیل در علوم بسیار شنیده‌ایم. اکنون وقت مناسبی است که کمی هم کاربرد تخیل در فلسفه را طلب کنیم. عدم علاقه برخی از ناقدان ما به استنباط چیز دیگری جز احمقانه‌ترین معانی ممکن از بیانات ما همان قدر اسباب بی‌اعتباری قوه تخیل آنهاست که هر چیز دیگری که در تاریخ فلسفه متأخر می‌شناسم. شیلر می‌گوید حقیقت چیزی است که «کار کند و مؤثر باشد». از این رو همچون کسی قلمداد می‌شود که تحقیق را به نازل‌ترین سودمندیهایی مادی محدود کرده است. دیویی می‌گوید حقیقت چیزی است که «رضایت» ایجاد کند، از این رو همچون کسی نموده می‌شود که معتقد

است چیزی را باید صحیح نامید که خوشایند باشد. ناقدان ما مسلماً به قوهٔ تخیل بیشتری دربارهٔ واقعیات نیاز دارند. من صادقانه کوشیدم قوهٔ تخیل خود را بسط دهم و از مفهومی که عقل‌گرایان [از واقعیت] دارند بهترین معنی ممکن را بیرون بکشم، اما ناچارم اعتراف کنم که هنوز هم چیزی از آن نمی‌فهمم. عقل‌گرایان می‌گویند مفهوم یک واقعیت ما را به توافق با خود می‌خواند یا ملزم می‌کند، آن هم فقط به این دلیل که ادعایش «بی‌قید و شرط» یا «متعالی» است، و این چیزی است که من نمی‌توانم از آن سر درآورم. می‌کوشم تا خودم را به‌عنوان یگانه واقعیت در جهان تصور کنم و سپس خیال کنم اگر مجاز بودم چه چیز بیشتری را «ادعا» می‌کردم. اگر فرض کنید ادعای من بدین‌صورت امکانپذیر باشد که از درون خلاء پوچ ذهنی به وجود آید و بایستد و از من نسخه‌برداری کند، البته می‌توانم تصور کنم نسخه‌برداری چه معنایی دارد اما نمی‌توانم هیچ انگیزه‌ای [برای این کار] تصور نمایم. اگر نتایج دیگر و بیشتر به‌عنوان انگیزه‌های این ادعا صریحاً و در اساس کنار گذاشته شود (همچنانکه فلاسفهٔ عقل‌گرای ما آنها را کنار گذاشته‌اند) نمی‌توانم بفهمم مورد نسخه‌برداری قرار گرفتن برای من چه سودی می‌تواند داشته باشد و یا از نسخه برداشتن از من چه سودی برای آن ذهن حاصل می‌شود. من به عمق این مطلب نمی‌توانم برسم. وقتی ستایشگران آن مرد ایرلندی او را در تخت روانی بدون کف تا محل ضیافت دواندند، او گفت. «ایمان داشته باشید اگر به احترام قضیه نبود من هم می‌توانستم پیاده بیایم.» اینجا هم همین‌طور است: جز به خاطر احترام قضیه من هم می‌توانستم همچنان نسخه‌برداری نشده باقی بمانم. نسخه‌برداری یک شیوهٔ اصیل شناختن است (که به نظر می‌رسد به دلیل غریبی معتقدان به اصالت مطلق معاصر به همدیگر می‌پزند تا آن را انکار کنند): اما وقتی از نسخه‌برداری فراتر برویم و به صور بینامی از توافق برگردیم، که آشکارا انکار می‌شود گرده‌ها یا راهنماها یا مناسبات^{۲۳} و یا هر فرایند دیگری

باشند که عملاً قابل تعریف باشد، «چسبیتی» «توافق» ادعا شده مانند چرایی آن غیرقابل فهم می شود. نه محتوایی می توان برایش تصور کرد نه انگیزه ای. این یک تجرید مطلقاً بی معنی است.^{۲۴}

مسئله در این میدان حقیقت، این پراگماتیستها هستند، و نه عقل گرایان، که مدافعان اصیلتر معقولیت عالمند.

(۲۴) فراموش نمی کنم که پرفسور ریکرت مدتها قبل، از این عقیده که حقیقت براساس توافق با واقعیت بنا نهاده شده است دست کشید. از نظر او واقعیت همان چیزی است که با حقیقت وفق یابد، و حقیقت فقط بر وظیفه اصلی ما مبتنی است. این گریز شگفت انگیز، همراه با اعتراف به شکست صریح آقای جواکیم در کتابش، به نام «طبیعت حقیقت»، به نظر من نشانه ورشکستگی عقل گرایی در ارتباط با این موضوع است. ریکرت به بخشی از موضع پراگماتیستی، تحت عنوانی که «نسبیت» می خواند، استناد می کند. من در اینجا نمی توانم درباره این متن بحث کنم. فقط کافی است بگویم که استدلال او در آن فصل به قدری سست است که اسباب بی اعتباری چنین نویسنده توانایی می شود.



پراگماتیسم و انسانگرایی

آنچه قلب هریک از شما را در قبال دیدگاهی از حقیقت کسه در سخنرانی آخرم ترسیم کردم سخت می‌کند همان بت قبیله‌ای^۱ نوعی است، یعنی مفهوم «حقیقت» است به مثابه یگانه پاسخ معین و کامل به یگانه معمای ثابت که گویا جهان مطرح می‌کند. از نظر سنت عامه چه بهتر که پاسخ غیبی باشد تا خود آن پاسخ به مثابه معمایی از مرتبه دوم بتواند شگفتی برانگیزد تا آنچه را که تصور می‌شود اعماق آن متضمن است به جای آنکه مکشوف کند، بپوشاند. همه پاسخهای تک کلمه‌ای بزرگ به چیستان جهان، نظیر خدا، واحد، عقل، قانون، روح، ماده، طبیعت، قطبیت، فرایند دیالکتیکی، ایده، خود، و نفس کلی، تحسین وافر انسانها در قبالشان را مدیون همین نقش غیبی هستند. متذوقان فلسفه و حرفه‌ایهای آن همانند عالم را به مثابه ابوالهول سنگشده عجیبی نشان می‌دهند که جذابیتش برای انسانها در به مبارزه طلبیدن یکنواختش آنها را با قدرتهای پیشگویش قرار دارد. «حقیقت»: چه بت کاملی برای ذهن عقل‌گرا! من در نامه‌ای قدیمی — متعلق به دوستی با استعداد که بسیار جوان مرد — این کلمات را می‌خوانم: «در هر چیز، در علم، هنر، اخلاقیات، و مذهب، باید یک نظام وجود داشته باشد که صحیح باشد و بقیه همگی غلط باشند». این سخن چه خوب شور و شوق مرحله معینی از جوانی را مشخص می‌کند! در بیست و

(۱) اشاره به مفهوم نوعی از بت در فلسفه فرانیس بیکن. — م.

یکسالگی به چنین چالشی برمی خیزیم و توقع داریم این نظام را پیدا کنیم. حتی بعدها هم برای اغلب ما پیش نمی آید که فکر کنیم که این پرسش که «حقیقت» چیست؟ سؤالی واقعی نیست (و در همه شرایط سؤالی نامربوط است) و اینکه کل مفهوم «حقیقت» فقط تجربیدی است از واقعیت حقیقتها (در صیغه جمع)، و صرفاً عبارت ملخص سودمندی است نظیر زبان لاتین و حقوق به طور کلی.

گاهی قضات حقوق عمومی درباره حقوق و استادان درباره زبان لاتین بنحوی سخن می گویند که شنندگانشان را چنان به اندیشه وادارند که مراد آنها از این نامها ذاتی است که وجودشان مقدم است بر فتاوی و قضاوتها یا لغات و علم نحو، و بدون ایهام تعیین کننده اینها و خواهان تبعیت اینهاست. اما اگر اندکی به خود زحمت تفکر بدهیم می بینیم که حقوق و زبان لاتین به جای اینکه اصولی از این گونه باشند هر دو نتایجی بیش نیستند. تمایزات میان مشروع و نامشروع در رفتار، یا میان درست و نادرست در گفتار به طور ضمنی در اثنای تأثیر و تأثرات تجارب جزئی انسانها رشد کرده اند، تمایزات میان صدق و کذب در اعتقادات هم هرگز جز به همین طریق رشد نکرده اند. حقیقت خود را بر حقیقت پیشین پیوند می زند و در این فرایند آن را اصلاح می کند، همان طور که یک اصطلاح خود را بر اصطلاح پیشین و یک قانون خود را بر قانون پیشین پیوند می زند. وقتی یک قانون پیشین و یک قضیه حقوقی جدید در برابر قاضی قرار می گیرد، وی آنها را درهم ادغام می کند و یک قانون جدید به وجود می آورد. همین که یک اصطلاح پیشین، یک واژه عامیانه نو یا استعاره ای یا کلام عجیبی به مذاق عامه خوش می آید، فوریت از آنها یک اصطلاح جدید ساخته می شود. ذهن ما حقیقت پیشین و واقعیات جدید را می گیرد، و از ترکیب آنها بر حقیقت تازه ای دست می یابد.

اما ما باز هم وانمود می کنیم که آن امر ابدی مانند طوماری باز می شود و عدالت، دستور زبان، یا حقیقت که همه از پیش موجود بوده اند، از آن ساطع می شوند، و ساخته نمی شوند. اما جوانی را در دادگاه تصور کنید که

می‌کوشد پرونده‌های قضایی را با مفهوم مجرد قانون بررسی کند، یا یک بازرس مطبوعات را که با تصویری که از زبان مادری به‌عنوان یک امر مطلق دارد به بررسی نمایشنامه‌ها پردازد، یا یک استاد دانشگاه را که با مفهوم عقلی‌گرایانه‌ای که از «حقیقت» به معنای مطلق آن دارد، دربارهٔ عالم واقعی داد سخن دهد و اینکه به‌راستی چه پیشرفتی حاصل می‌کنند؟ حقیقت، قانون و زبان در اثر کمترین تماس با واقعیت نوبه آسانی از کف این اشخاص محو می‌شود. این چیزها همپای پیشرفت ما «خودشان را می‌سازند». حقه‌ها، باطلها، حرمتها، مجازاتها، کلمات، صور، اصطلاحات و اعتقادات ما همگی آفرینشهای جدیدی هستند که همپای سرعت پیشرفت تاریخ افزوده می‌شوند. قانون، زبان، حقیقت نه تنها اصول از پیش موجودی نیستند که به فرایند حرکت جان بخشند، بلکه صرفاً نامهایی انتزاعی برای نتایج حاصل از این فرایندند.

پس می‌بینیم که قوانین و زبانها در هر صورت چیزهایی مصنوع انسانند. آقای شیلر همین قیاس را در مورد اعتقادات به کار می‌گیرد و نام «انسانگرایی»^۲ را برای این آموزه پیشنهاد می‌کند که حقایق ما نیز تا حدود نامعلومی محصولاتی ساخته انسانند. انگیزه‌های انسانی به همه پرسشهای ما حذت می‌بخشند، رضایتهای انسانی در تمامی پاسخهای ما نهفته‌اند، همه فرمولهای ما گرایش و صبغه‌ای انسانی دارند. این عنصر چنان با این محصولات ممزوج شده که گاه تقریباً به نظر می‌رسد آقای شیلر این مطلب را که آیا اصلاً چیز دیگری در آنها وجود دارد یا نه پرسشی می‌داند که بدان پاسخی داده نشده است. او می‌گوید «جهان اساساً یک موم»^۳ است، همانی است که ما می‌سازیم. بیهوده است که آن را به کمک آنچه در اصل بوده یا آنچه که جدای از ماست تعریف کنیم؛ «همانی است» که ساخته می‌شود. از این رو... جهان شکلپذیر [پلاستیک] است.^۴ او اضافه می‌کند که ما می‌توانیم حدود شکلپذیری را فقط به کمک امتحان بیاموزیم و باید

چنان آغاز کنیم که گویی [جهان] کاملاً شکلپذیر است. و به روش منظم طبق این فرض کار کنیم، و فقط وقتی توقف کنیم که قاطعانه گوشمالی شویم.

این است نامأنوسترین بیان آقای شیلر دربارهٔ موضع انسانگرایانه که او را در معرض حملات شدید قرار داده است. من قصد دارم در این سخنرانی از موضع انسانگرایانه دفاع کنم بنابراین در این جا به ملاحظات چند اشاره می‌کنم.

آقای شیلر مانند هر کس دیگر و با تأکید حضور عوامل مقاومت‌کننده در هر تجربهٔ عملی حقیقت‌سازی را تصدیق می‌کند، که هر حقیقت خاص تازه ساخته شده‌ای باید آنها را به حساب آورد و ناگزیر از «توافق» با آنهاست. همه حقایق ما اعتقاداتی دربارهٔ «واقعیت» اند؛ و در هر اعتقادی، واقعیت به‌عنوان چیزی مستقل، «چیزی یافته‌شده»، و نه مصنوع، عمل می‌کند. بگذارید در اینجا تکه‌ای از سخنرانی آخرم را یادآوری کنم.

«(واقعیت) به‌طورکلی چیزی است که حقایق ناچارند به‌حسابش آورند»، و نخستین جزء واقعیت از این نقطه نظر سیلان احساسهای ماست. احساسها به ما تحمیل می‌شوند و ما نمی‌دانیم از کجا می‌آیند. ما بر ماهیت، ترتیب، و کمیت آنها هم هیچ کنترلی نداریم. «آنها» نه صادقند نه کاذب، بلکه فقط «هستند». تنها چیزهایی که ما دربارهٔ آنها می‌گوییم، نامهایی که به آنها می‌دهیم، نظریه‌های ما درباره منشأ، ماهیت، یا روابط دور آنها می‌توانند صحیح باشند یا نباشند.

جزء «دوم» واقعیت، به مثابه چیزی که اعتقادات ما باید مطیعانه آن را هم به حساب آورند روابطی است که میان احساسهای ما یا میان گرده‌های آنها در اذهان ما وجود دارد. این جزء خود به دو جزء فرعی تقسیم می‌شود. (۱) روابطی که تغییرپذیر و عارضی هستند، نظیر روابط زمانی و مکانی. (۲) روابطی که ثابت و ذاتی هستند، زیرا بر ماهیت درونی طرف‌های رابطه متکی اند. هر دو قسم رابطه موضوع ادراک بلاواسطه اند. هر دو از امور واقع هستند. اما امور واقع قسم اخیر است که جزء فرعی مهمتر واقعیت را برای

نظریه‌های شناخت ما تشکیل می‌دهد. یعنی روابط درونی «همیشگی» هستند، و هر وقت طرفهای محسوسشان مقایسه شوند درک می‌گردند؛ و اندیشه ما — به اصطلاح اندیشه ریاضی و منطقی — باید همیشه آنها را به حساب آورد.

جزء «سوم» واقعیت، اضافه بر این ادراکات (هرچند وسیعاً متکی بر آنها) عبارتست از «حقایق قبلی» که هر پژوهش جدیدی آنها را به حساب می‌آورد. این جزء سوم عاملی است که مقاومت سرسختانه کمتری دارد، و اغلب کار را با تسلیم شدن خاتمه می‌دهد. با گفتگو از این سه بخش از واقعیت به عنوان عواملی که در همه حال تشکل عقیده ما را در ضبط خود دارند فقط آنچه را که در ساعت آخر شنیدیم به یاد شما آوردم.

اما این عناصر واقعیت هر قدر هم ثابت باشند باز در سر و کارمان با آنها از نوعی اختیار برخورداریم برای مثال احساس‌هایمان را در نظر بگیرید. اینکه آنها هستند بی شک خارج از کنترل ماست: اما اینکه ما در نتیجه گیریهایمان کدام را بیشتر مورد توجه، ملاحظه و تأکید قرار دهیم به علایق ما بستگی دارد؛ و در نتیجه برحسب این که ما تأکید را بر چه چیزی بگذاریم فرمولبندیهای کاملاً متفاوتی از حقیقت حاصل می‌شود. ما واقعیات واحدی را به شیوه‌های مختلف تعبیر می‌کنیم. «واترلو» با همان جزئیات ثابت برای یک انگلیسی به معنای «پیروزی» است و برای یک فرانسوی به معنای «شکست». به همین ترتیب برای یک فیلسوف خوشبین عالم به معنای پیروزی است و برای بدبین به معنای شکست.

پس آنچه درباره واقعیت می‌گوییم به افقی وابسته است که آن را در آن قرار می‌دهیم. بودنش از آن خودش است، اما «چیستی» آن به «کدام» بودنش بستگی دارد، و کدام بودنش به «ما» وابسته است. هم اجزای حسی و هم اجزای رابطه‌ای واقعیت صامتند؛ آنها مطلقاً هیچ چیز درباره خودشان نمی‌گویند. این ماییم که باید به جای آنها حرف بزنیم. همین صامت بودن احساس‌هاست که تعقل‌گرایانی نظیر تی. اچ. گرین و ادوارد کرد را وادار کرده است که آنها را تقریباً به ماورای قلمرو شناسایی فلسفی پرتاب کنند،

اما پراگماتیستها از این که تا این حد پیش روند امتناع می‌کنند. یک احساس بیشتر شبیه موکلی است که دعایش را به وکیلی واگذار کرده و سپس در دادگاه منفعلانه به هر داستان خوشایند یا ناخوشایندی که وکیلش مقتضیتر بداند و درباره کارهای او بگوید گوش می‌دهد.

از این رو حتی در میدان احساس هم اذهان ما نوعی گزینش اختیاری اعمال می‌کنند. ما با دخل و تصرف‌هایمان گستره این میدان را رسم می‌کنیم؛ با تأکیدهایمان پیش صحنه و پس صحنه آن را مشخص می‌کنیم؛ به فرمان خویش آن را در این جهت یا جهت دیگری می‌خوانیم. خلاصه ما تخته سنگ مرمر را دریافت می‌کنیم اما خودمان مجسمه را می‌تراشیم.

این امر در مورد اجزای «همیشگی» واقعیت هم صادق است: ما ادراکاتمان از روابط ذاتی را درهم می‌آمیزیم و آنها را همانگونه آزادانه آرایش می‌دهیم. ما آنها را برطبق این یا آن ترتیب پیانند می‌خوانیم، آنها را به این یا آن ترتیب طبقه‌بندی می‌کنیم، و این یا آن یک را بمثابة اساسیتر تلقی می‌کنیم، تا اینکه اعتقادتمان درباره آنها آن پیکره‌های حقیقت را به وجود آورند که به نام منطق، هندسه، یا حساب شناخته می‌شوند که در هر یک و همه آنها صورت و ترتیبی که کُل در قالب آن می‌ریزد آشکارا ساخته انسان است.

بنابراین اگر از امور واقع جدیدی که انسانها به کمک اعمالشان در زندگی به مایه واقعیت می‌افزایند سخنی به میان نیاوریم آنها خود از قبل صور ذهنی خویش را بر کل آن ثلث واقعیت که «حقایق قبلی» نامیدم نقش کرده‌اند. هر ساعتی مدرکات جدید و واقعیات حسی و روابط خاص خویش را به وجود می‌آورد که باید به طرزی صحیح به حساب آیند؛ اما تمام سروکار «گذشته» ما با این واقعیات بر حقایق قبلی مبتنی است. بنابراین فقط کوچکترین و جدیدترین بخش از دو جزء اول واقعیت است که بدون تماس انسانی به ما می‌رسند، و این بخش هم ناچار است بلافاصله صبغه انسانی پذیرد، بدین معنا که با توده واقعیت انسانی شده قبلی سازگار یا در آن جذب شده و یا به نوعی با آن تطبیق یابد. درواقع امر بدون داشتن پیش

دریافتی از این که چه تأثراتی امکان‌پذیرند، اصلاً برحمت می‌توانیم تأثری را بپذیریم.

پس وقتی که ما از واقعیت «مستقل» از تفکر انسانی سخن می‌گوییم به نظر چیزی می‌رسد که یافتنش بسیار دشوار است. به مفهوم آنچه که هم اکنون به تجربه راه یافته است و حالا باید نامگذاری شود تقلیل می‌یابد، و یا به نوعی حضور بومی فرضی در تجربه، قبل از آنکه اعتقادی درباره‌ی این حضور به وجود آمده، و پیش از آنکه مفهومی انسانی بر آن اطلاق شده باشد. این همان چیز است که مطلقاً صامت و گریزنده است، و حد صرفاً آرمانی اذهان ماست. ممکن است بتوانیم آن را یک نظر مشاهده کنیم، اما هرگز به چنگش نمی‌آوریم. آنچه فراچنگ می‌آوریم همیشه نوعی بدل برای آن است که تفکر قبلی انسان برای مصرف ما آماده و طبع کرده است. اگر اجازه دهید که یک اصطلاح عامیانه را به کار ببریم می‌توان گفت هر جا پیدایش کنیم «جعلی» است. منظور آقای شیلر هم وقتی واقعیت مستقل را صرفاً مسمومی غیرمقاوم می‌داند که فقط برای این «هست» که به وسیله‌ی ما تغییر شکل داده شود همین است.

این است عقیده آقای شیلر درباره‌ی هسته‌ی محسوس واقعیت. ما با آن «مواجه می‌شویم» (به اصطلاح آقای برادلی) اما آن را تصاحب نمی‌کنیم. به صورت ظاهر این شبیه نظر کانت است؛ اما میان مقولاتی که قبل از آغاز طبیعت برق‌آسا به وجود آمده باشند و مقولاتی که خود را تدریجاً در حضور طبیعت شکل داده باشند تمامی شکاف میان عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی دهان باز می‌کند. از نظریک «کانتی» اصیل، نسبت شیلر به کانت همواره مثل نسبت یک ساتیره^۵ به هوپریون^۶ خواهد بود. پراگماتیستهای دیگر ممکن است به عقاید مثبت‌تری درباره‌ی هسته

(۵) Satyr گروهی از خدایان جنگل در اساطیر یونانی که گوشهای تیز، شاخ و پاهایی همانند بز دارند. — م.

(۶) Hyperion یکی از تیتانها، فرزند اورانوس و گایا و پدر خدای خورشید هلیوس. به معنی خود هلیوس نیز می‌باشد. — م.

محسوس واقعیت برسند. آنها ممکن است فکر کنند با کردن پوسته‌های انسان ساخته متوالی آن به ماهیت مستقل آن دست یابند. آنها ممکن است نظریه‌هایی بسازند که بگویند [این هسته محسوس] از کجا می‌آید و همه چیز را درباره آن بیان کنند. «اگر این نظریه‌ها به طرز رضایتبخش کار کنند صحیح خواهند بود». ایدئالیست‌های استعلایی می‌گویند هسته‌ای وجود ندارد و پوسته کامل شده نهایی این است که واقعیت و حقیقت یکی است. فلسفه اهل مدرسه هنوز تعلیم می‌دهد که هسته «ماده» است. پروفور برگسون^۷، هایمانس^۸، استرانگ، و دیگران به هسته معتقدند و شجاعانه می‌کوشند آن را تعریف کنند. آقایان دیویی و شیلر آن را به عنوان یک «حد» تلقی می‌کنند. کدام یک از این شرح و توصیفها متغایر یا شرح و توصیفهای دیگری که با آنها قابل مقایسه باشد حقیقت است، جز آن شرح و توصیفی که سرانجام خود را از همه رضایتبخشتر نشان دهد؟ در یک سو واقعیت خواهد ایستاد و در سوی دیگر شرحی از آن که ثابت می‌کند که بهتر کردن یا تغییرش غیرممکن است. اگر این عدم امکان ثابت شود که همیشگی است، حقیقت آن شرح مطلق خواهد بود. من محتوای دیگر یا معنای دیگری غیر از این نمی‌توانم در هیچ جای دیگر برای حقیقت پیدا کنم. اگر ضد پراگماتیستها عقیده‌ای غیر از این دارند. به خاطر خدا آن را فاش کنند و بگذارند به آن دست یابیم!

وقتی [حقیقت]، خود واقعیت «نباشد» بلکه فقط اعتقاد ما «درباره» واقعیت باشد، حاوی عناصر انسانی خواهد بود. اما این عناصر عنصر غیرانسانی را، به تنها معنایی که شناخت چیزی می‌تواند میسر باشد خواهند شناخت. آیا رود کناره‌هایش را می‌سازد یا کناره‌ها رود را؟ آیا انسان عمدتاً با پای راستش راه می‌رود یا با پای چپش؟ تفکیک عوامل واقعی از عوامل انسانی در رشد تجربه شناختی ما به همین اندازه غیرممکن است. بگذارید این را به مثابه اشاره مقدماتی مختصری به موضع انسانگرایانه

به شمار آوریم. آیا [موضوعی] متناقض نما و مهمل به نظر می رسد؟ اگر چنین است می‌کوشم تا به کمک برخی توضیحات که منجر به آشنایی بیشتری با موضوع می‌شود آن را روشنتر کنم.

هر کس می‌تواند در بسیاری چیزهای مأنوس وجود عنصر انسانی را تصدیق کند. ما یک واقعیت معین را متناسب با مقصودمان به این یا آن طریق تلقی می‌کنیم و واقعیت منفعلانه از تلقی ما تبعیت می‌کند. می‌توانید عدد ۲۷ را مربع ۳، یا حاصلضرب ۳ در ۹، یا ۲۶ به علاوه ۱، یا ۱۰۰ نهایی ۷۳، یا اشکال بی‌شمار دیگری بدانید که هر کدام به اندازه دیگری صحیح است. می‌توانید صفحه شطرنج را به صورت مربعات سیاه بر زمینه سفید یا مربعات سفید بر زمینه سیاه تصور کنید و هیچ کدام از این دو تلقی غلط نیست.

می‌توانید شکل  را یک ستاره، یا دو مثلث بزرگ که همدیگر را قطع می‌کنند، یا شش‌گوشی که ساقهایی روی زوایایش قرار گرفته باشند، یا شش مثلث که از رأس زوایایشان به هم چسبیده باشند، و غیره تلقی کنید همه این تلقیها تلقیهای صحیحند— آن شکل محسوس روی صفحه کاغذ درمقابل هیچ یک از این تلقیها مقاومت نمی‌کند. می‌توانید درباره یک خط بگویید که به سمت شرق می‌رود، یا می‌توانید بگویید به سمت غرب می‌رود، و خط «به خودی خود» هردو توصیف را، بدون اینکه علیه این تناقض شورش کند، می‌پذیرد.

ما گروههایی از ستارگان آسمان را جدا می‌کنیم و آنها را صور فلکی می‌نامیم و ستارگان صبورانه این کار ما را تحمل می‌کنند، هرچند اگر می‌دانستند چه می‌کنیم برخی از آنها ممکن بود از همراهانی که برایشان تعیین کرده‌ایم بسیار متعجب شوند. ما یک صورت فلکی واحد را بنامهای مختلفی نظیر «عرابه داوود»^۹ یا «دب اکبر»، یا «ملاقه»^{۱۰} می‌خوانیم. هیچ کدام از این نامها غلط نیست و هر یک همان قدر صحیح است که

سایرین، زیرا همه آنها قابل اطلاقند.

در همه این موارد ما از لحاظ انسانی به یک واقعیت محسوس چیزی «اضافه» می‌کنیم و آن واقعیت این اضافه را تحمل می‌کند. همه این اضافات با واقعیت «توافق» دارند. با آن متناسبند، در حالی که آن را می‌سازند. هیچ یک از آنها غلط نیست. این که کدام یک ممکن است صحیح‌تر تلقی شود در مجموع به استفاده انسان از آن وابسته است. اگر ۲۷ تعداد دلارهایی باشد که من در کشویی که در آن ۲۸ دلار گذاشته‌ام می‌یابم این ۲۸ منهای یک معنی می‌دهد. و اگر تعداد اینچهای طول تخته‌ای باشد که خیال دارم به عنوان طبقه‌ای در یک قفسه به عرض ۲۶ اینچ جای دهم به معنای ۲۶ به علاوه یک است. اگر بخواهم از آسمانها به کمک صور فلکی که در آن می‌بینم تجلیل کنم نام عرابه داوود از ملاقه صادقتر است. دوستم فردریک میرز^{۱۱} به طرزی طنزآمیز از این رنجیده‌خاطر بود که این گروه شگفت‌انگیز از ستارگان چیزی جز یک وسیله آشپزخانه را در ذهن ما امریکاییها تداعی نکند.

بالاخره ما چه را باید یک «چیز» بخوانیم؟ این امری کاملاً اختیاری جلوه می‌کند، زیرا ما هر چیزی را که با مقاصد انسانی ما متناسب باشد جدا می‌کنیم، همان‌طور که صور فلکی را جدا کردیم. برای من کل این «مجلس» حاضر یک چیز واحد را تشکیل می‌دهد که گاه شلوغ می‌کند و گاه با دقت گوش می‌دهد. در حال حاضر آحاد منفرد آن به هیچ درد من نمی‌خورند. بنابراین آنها را به حساب نمی‌آورم. همین‌طور است در رابطه با یک «ارتش» یا یک «ملت». اما از دید خود شما خانمها و آقایان، «مجلس» نامیدن شما طریقی عارضی برای به حساب آوردن شماست. برای شما چیزهای ثابت واقعی همان شخصیهای منفرد شماست و باز از نظر یک کالبدشناس این اشخاص چیزی جز اعضاء و جوارح نیستند و چیزهای واقعی همان اعضاء و جوارحند. اما بافت‌شناسان هم به نوبه خود می‌گویند آنها

بیشتر یاخته هستند تا اعضا؛ و شیمیدانها هم به نوبه خود می‌گویند آنها بیشتر ملکول هستند تا یاخته.

بنابراین ما جریان واقعیت محسوس را به میل خود به صورت چیزها خرد می‌کنیم. ما موضوعات قضایای صادق و نیز موضوعات قضایای کاذب خودمان را خلق می‌کنیم.

ما محمولها را نیز خلق می‌کنیم. بسیاری از محمولهای چیزها فقط بیان‌کننده روابط چیزها با ما و با احساسهای ما هستند. چنین محمولهایی البته ملحقات انسانی اند سزار از رویکون^{۱۲} گذشت و به صورت تهدیدی برای آزادی رم درآمد. او بلا و آفتی برای مدارس امریکایی هم هست که واکنش دانش‌آموزانمان نسبت به نوشته‌های او وی را بدین صورت درآورده است. این محمول اضافی همان قدر برای او صحیح است که محمولهای قبلی. می‌بینید که شخص چگونه به طور طبیعی به اصل انسان‌گرایانه می‌رسد: شما نمی‌توانید سهم انسانی را از ریشه برکنید. اسماء و صفات همگی ما ترک‌هایی انسانی شده‌اند. و ما آنها را در نظریه‌هایی بنا می‌کنیم که نظم و ترتیب درونیشان تماماً به وسیله ملاحظات انسانی ما، که عدم تناقض عقلی یکی از آنهاست، دیکته می‌شود. خود ریاضیات و منطق در اثر بازآراییهای انسانی به جنبش درآمده‌اند؛ فیزیک، ستاره‌شناسی، و زیست‌شناسی از انبوه اشارات منبعث از امیال و سلیقه‌های ما پیروی می‌کنند. ما به یاری اعتقاداتی که پیشینیان ما و خودمان تاکنون ساخته‌ایم در میدان تجارب تازه به پیش می‌تازیم؛ این عقاید معین می‌کنند که ما به چه چیزی توجه کنیم؛ آنچه به آن توجه می‌کنیم معین‌کننده عملی است که انجام می‌دهیم؛ و عملی که انجام می‌دهیم به نوبه خود معین‌کننده چیزی است که تجربه می‌کنیم؛ همین‌طور از یک چیز به چیز دیگر، هرچند این واقعیت سرسخت باقی می‌ماند که یک سیلان محسوس «وجود دارد» که آنچه حقیقت آن است به نظر می‌رسد از آغاز تا پایان کلاً وابسته به خلاقیت خود ما می‌باشد. ۴

ما ناگزیر این سیلان را بازسازی می‌کنیم. سؤال بزرگ این است که آیا «ارزش آن» در اثر اضافات ما «افزوده می‌شود یا کاسته می‌گردد؟» آیا این اضافات شایسته‌اند یا ناشایست؟ جهانی را تصور کنید از هفت ستاره تشکیل شده باشد و چیز دیگری در آن نباشد، جز سه شاهد انسانی و منتقد آنها. یک شاهد ستارگان را «دب‌اکبر»، دومی آنها را «عرب‌ه داوود» و سومی آنها را «ملاقه» می‌خواند. کدام افزوده انسانی بهتر از همه جهان متشکل از این ستارگان را تجسم می‌بخشد؟ اگر آن منتقد کسی جز فردریک میرز نبود کمترین درنگی در رد نظر شاهد امریکایی نمی‌کرد.

لوتسه^{۱۳} در مناسبت‌های متعدد نظر عمیقی را طرح کرده است. او می‌گوید ما ساده‌لوحانه میان واقعیت و اذهان خودمان رابطه‌ای را فرض می‌کنیم که می‌تواند درست مخالف رابطه حقیقی باشد. ما طبیعتاً فکر می‌کنیم که واقعیت به طریزی حاضر و آماده و کامل وجود دارد و عقول ما فقط وظیفه دارند آن را همان‌طور که هست توضیح دهند. اما لوتسه می‌پرسد آیا ممکن نیست توصیف‌های ما به نوبه خود اضافه‌های مهمی بر واقعیت باشند؟ و آیا ممکن نیست حضور واقعیت قبلی در آنجا نه به این خاطر باشد که در دانش ما از نوبدون تغییر ظاهر شود، بلکه به خاطر آنکه اذهان ما را به چنین اضافه‌هایی، که ارزش کلی عالم را تقویت خواهند کرد برانگیزد. «ارتقا وجود پیش‌یافته»^{۱۴} عبارتی است که پرفسور اویکن^{۱۵} در جایی به کار برده است که همانا اظهار نظر لوتسه بزرگ را تداعی می‌کند.

این عیناً همان درک پراگماتیستی ماست. ما در زندگی اندیشه‌ای و نیز در حیات فعال خویش خلاقیم. ما هم به جزء موضوع و هم به جزء محمول واقعیت «اضافه می‌کنیم». جهان واقعاً شکل‌پذیر است و منتظر است واپسین دست‌کاری و پردازش را در دست‌های ما بیابد. همانند ملکوت آسمان خشونت انسان را به طیب خاطر می‌پذیرد. انسان حقایق بر روی آن را «ایجاد

13) Lotze
15) Eucken

14) Die erhöhung des vorgefundenen daseins.

می‌کند».

هیچ کس نمی‌تواند انکار کند که چنین نقشی هم بر عزت و هم بر مسئولیت ما به‌عنوان متفکر خواهد افزود. برای برخی از ما این معنا از همه چیز الهام‌انگیزتر است. آقای پاپینی، رهبر پراگماتیسم ایتالیا بخاطر افقی که این مفهوم برای نقشهای خلاقه خداگونه انسان می‌گشاید از شادی در پوستش نمی‌گنجد.

اهمیت تفاوت میان پراگماتیسم و عقل‌گرایی اکنون با تمام گستردگی‌اش پیش چشم ماست. تضاد اصلی این است که «از نظر عقل‌گرایی واقعیت چیزی حاضر و آماده و جاودانه کامل است، در حالی که از نظر پراگماتیسم هنوز در حال ساخته شدن است و منتظر است بخشی از کمالش را آینده تحقق بخشد». در یک جانب، عالم مطلقاً امن و امان است، و در جانب دیگر هنوز در تعقیب ماجراهای خویش.

ما با این نظر انسان‌گرایانه به درون آب ژرفی گام نهاده‌ایم و تعجبی ندارد اگر سوءتفاهماتی پیرامونش ایجاد شود. این نظر را متهم می‌کنند که آموزه‌ای بوالهوسانه است. مثلاً آقای برادلی می‌گوید که یک انسان‌گرا، اگر خودش معنای آموزه خویش را درک کند. باید «هر سرانجامی را، هر قدر هم منحرف باشد، اگر من شخصاً بر آن اصرار کنم معقول بدانم، و هر تصویری، هر قدر جنون‌آمیز را، اگر فقط کسی به داشتن آن بدین گونه مضر باشد حقیقت بشمارد». نظر انسان‌گرا درباره «واقعیت» به مثابه چیزی مقاوم، و در عین حال شکل‌پذیر، که به مثابه نیروئی که باید بیوقفه «مد نظر» قرار گیرد (هرچند لازم نیست فقط گرده‌برداری شود) تفکر ما را کنترل می‌کند نظری است که ظاهراً معرفیش به تازه کاران مشکل است. این وضعیت مرا به یاد وضعیتی می‌اندازد که خود شخصاً بدان دچار شده بودم. یک بار مقاله‌ای درباره حق ما به اعتقاد ورزیدن نوشتم که بدبختانه آن را «اراده معطوف به اعتقاد»^{۱۶} نامیدم. همه منتقدان با نادیده گرفتن خود مقاله به‌عنوان آن حمله

کردند. و آن را از نظر روانشناسی غیرممکن و از نظر اخلاقی غیرمنصفانه خواندند. و به کنایه عناوین «اراده معطوف به تزویر» و «اراده معطوف به باوراندن» را به جای آن پیشنهاد کردند.

«انتخاب یکی از دو شق پراگماتیسم و عقل گرایی، در شکلی که اکنون پیش چشم داریم، دیگر مسئله‌ای در محدوده نظریه شناخت نیست، بلکه به ساختار خود عالم مربوط می‌شود».

در جانب پراگماتیسم ما فقط یک تحریر از عالم در اختیار داریم که ناتمام است و در جاهای مختلف، بویژه در جاهایی که موجودات متفکر در فعالیتند، در حال رشد است.

در جانب عقل گرایی با عالمی در تحریرهای متعدد روبه‌رویم که یکی تحریر واقعی است، یا اوراق نامتناهی، یا «چاپ اعلا» و جاودانه کامل؛ و سپس تحریرهای متنوع متناهی، مملو از تقریرات کذب که هر کدام به طریق خاص خود جعل و تحریف شده است.

بنابراین در اینجا باز فرضیه‌های متغایر مابعدالطبیعی چندگانه گرایی و یگانه گرایی به سراغمان می‌آیند. من در باقیمانده وقت این سخنرانی به بسط تفاوت‌های آنها می‌پردازم.

نخست بگذارید بگویم در انتخاب میان این دو جانب غیرممکن است تفاوت خلق و خورا مشاهده نکرد. ذهن عقل‌گرا در شکل قاطعش چهره‌ای اصولی مآب^{۱۷} و اقتدارمنش دارد: عبارت «باید باشد» همیشه بر لبانش جاری است. تنگ عالم او باید محکم باشد. اما یک پراگماتیست قاطع برعکس مخلوقی بی‌قید و بند از نوع آنارشیست است. اگر قرار است مثل دیوژن در بشکه‌ای زندگی کند اصلاً برایش مهم نیست که تسمه‌هایش شل باشند و آفتاب از لای تخته‌های بشکه به درون بتابد.

اما تصور این عالم شل و ول عقل‌گرایان نوعی را همان‌طور متقلب و متأثر می‌کند که «آزادی مطبوعات» می‌تواند یک کارمند قدیمی اداره سانسور

روسیه را تحت تأثیر قرار دهد؛ و یا «روش ساده هجی کردن» می تواند یک معلمه سالخورده مدرسه را متأثر نماید. این تصور او را همان طور تحت تأثیر قرار می دهد که ازدحام فرقه های پروتستان یک ناظر کاتولیک را. این تصور همان قدر بی پشتوانه و عاری از اصول به نظر می آید که «فرصت طلبی» در سیاست از نظر یک مشروعه طلب^{۱۸} کهنه کار فرانسوی یا یک معتقد متعصب به حق الهی مردم.

از نظر پراگماتیسم چندگانه گرا حقیقت در درون همه تجارب متناهی رشد می کند. این تجارب به همدیگر تکیه می کنند. اما کل آنها، اگر کلی بتواند در کار باشد، به هیچ چیز تکیه ندارد. همه «خانه ها» در تجربه متناهی قرار دارند. اما خود تجربه متناهی بی خانه است. هیچ چیزی بیرون از سیلان تجربه سرانجام آن را تضمین نمی کند. و تجربه فقط می تواند رستگاریش را از امیدها و قوای ذاتی خودش انتظار داشته باشد.

از نظر عقل گرایان اینها توصیفی است از یک جهان آواره و دربه در که در فضا سرگردان است و نه فیلی دارد و نه لاکپشتی تا کف پایش را روی آن بگذارد. مجموعه ای از ستارگان است که بدون داشتن حتی یک مرکز ثقل که بدانسو کشیده شوند در فضا پرتاب شده اند. البته در حیطه های دیگر زندگی، ما به زندگی در ناامنی نسبی عادت کرده ایم. اقتدار «دولت» و اقتدار یک «قانون اخلاقی» مطلق خود را تا حد امور مصلحتی تقلیل داده اند و کلیسای مقدس خود را به «خانه هایی برای گردهم آیی» تجزیه کرده است. اما هنوز در کلاسهای فلسفه چنین نیست. عالمی با چنین «ما»یی که در خلق حقیقت آن دست داریم جهانی است که به فرصت طلبیهای «ما» و به قضاوت های خصوصی ما سپرده شده است. در مقایسه، حکومت داخلی برای ایرلند یک هزاره طول خواهد کشید. ما همانقدر برای ایفای چنین نقشی مناسبیم که فیلیپینی ها «برای حکومت بر خویش». چنین جهانی از نظر فلسفی «شایسته احترام» نخواهد بود. و در چشم اکثر استادان فلسفه مانند

چیزی بیصاحب یا سگی بدون قلاده است.

پس به زعم این استادان چه چیزی این عالم شل و ول را استحکام می بخشد؟

چیزی که نگهدارنده کثرت متناهی باشد، که بتوان آن را بدان محکم بست، که متحدش کند، و لنگر آن باشد. چیزی که در معرض حادثه «نباشد»، چیزی ابدی و غیرقابل تغییر. آنچه را که در تجربه تغییرپذیر است باید بر آنچه تغییرناپذیر است بنیاد نهاد. پشت جهان بالفعل^{۱۹} ما، جهان در حال عمل ما، باید یک المثنای بالاستحقاق^{۲۰} ثابت و قدیم وجود داشته باشد که هر چیز که می تواند در اینجا رخ دهد از قبل «بالقوه»^{۲۱} در آنجا موجود باشد، هر قطره خون، هر چیز کوچکی، بدون هیچ احتمال تغییری، در آن تعیین شده و فراهم گشته و مهر و نشان خورده باشد. عوامل منفی که آرمانهای ما را در این عالم ناسوت به بازی می گیرند، باید خود در واقعی^{۲۲} مطلق نفی شوند. تنها این به عالم استحکام می بخشد. این همان ژرفای آرام است. ما بر روی سطح طوفانی زندگی می کنیم؛ اما لنگر ما به آن گیر می کند، زیرا با صخره های کف قلاب می شود. این همان «آرامش ابدی در قلب آشوب بی پایان» وردزورث است. این همان واحد مرموز و یوکاناندا است که برایتان قرائت کردم. این همان واقعیت بالاطلاق است، واقعیتی که داعیه بی زمانی دارد، واقعیتی که شکست برایش معنایی ندارد. این همان چیزی است که مردان اصول گرا، و به طور کلی همه کسانی که در سخنرانی اولم نرم اندیشان خواندم فرض آن را بر خود واجب می دانند.

و این دقیقاً همان چیز است که سخت اندیشان آن سخنرانی خود را ناچار می بینند نمایشی از ستایش منحنی تجرید بنامند. سخت اندیشان مردانی هستند که مهمترین چیز برای آنها «واقعیتها» هستند. پشت این واقعیتهای ظاهری محض، همان طور که دوست قدیمی سخت اندیشم چانسی رایت^{۲۳}، تجربه گرای بزرگ هاروارد، در دوره جوانی من عادت داشت بگوید، «هیچ

19) de facto 20) de jure 21) in posse 22) Real

23) Chauncey Wright

چیز» وجود ندارد. وقتی یک عقل گرا اصرار می‌ورزد که پشت واقعیتها «دلیل» واقعیتها، و «امکان» واقعیتها نهفته است، تجربه گرایان خشن‌تر متهمش می‌کنند که صرفاً نام و ماهیت یک واقعیت را می‌گیرد و در پشت آن واقعیت به مثابه‌الثنائی از آن به صدا درمی‌آورد تا آن را ممکن سازد. اینکه اغلب به دلایلی قلابی از این نوع توسل جسته می‌شود بر همه معلوم است. روزی هنگام یک عمل جراحی شنیدم که ناظری از یک پزشک پرسید چرا بیمار چنین عمیق نفس می‌کشد. پزشک پاسخ داد «زیرا اتریک محرک تنفسی است» و سؤال کننده گفت «آهان!» آنهم به گونه‌ای که گویی توضیح خوبی دریافت کرده است. در حالی که این به این می‌ماند که بگوییم سیانید پتاسیم می‌کشد زیرا یک «سم» است، یا امشب خیلی سرد است زیرا «زمستان» است. یا ما پنج انگشت داریم زیرا از «پنج انگشتیان» هستیم. اینها چیزی نیستند جز نامهایی برای واقعیتها، که از خود واقعیت‌ها اخذ و سپس به مثابه قدیم و تبیین‌گر تلقی شده‌اند. مفهومی که یک نرم‌اندیش از واقعیت مطلق دارد برای یک فیلسوف کاملاً سخت‌اندیش دقیقاً برطبق همین الگو ساخته شده است. و چیزی نیست جز نامی ملخص برای کل انبوه پراکنده و به هم زنجیر شده پدیده‌ها که چنان تلقی می‌شود که گویی ذاتی غیر از آنهاست که هم واحد است و هم قدیم.

می‌بینید مردم چه برداشتهای متفاوتی از اشیاء دارند. جهانی که در آن زندگی می‌کنیم به صورتی منتشر و پراکنده وجود دارد، به صورت شماری نامتناهی از «یککانها» که به طرق و درجات گوناگون انسجام یافته‌اند؛ و سخت‌اندیشان کاملاً مایلند آنها را به همین صورت قبول کنند. آنها می‌توانند جهانی این گونه را تحمل کنند زیرا طبع آنها با ناامنی آن بخوبی سازگار است. اما گروه نرم‌اندیشان این گونه نیستند. آنها باید جهانی را که در آن متولد می‌شویم با جهان «دیگر و بهتری» پشتیبانی کنند که در آن هریکها یک «همه»^{۲۴} و «همه»^{۲۵} یکی را تشکیل دهند که منطقاً و بدون استثنا پیش

فرض هر «هریک» باشد و آنرا تضمین می‌کند.

آیا ما به عنوان پراگماتیست باید «قاطعانه» سخت‌اندیش باشیم؟ یا مجازیم نسخه‌ی مطلق جهان را به مثابه فرضیه‌ای مشروع تلقی کنیم؟ مسلماً مشروع است زیرا چه آن‌را در شکل مجرد یا در شکل مشخص در نظر بگیریم قابل تصور است.

منظورم از در نظر گرفتن آن به شکل مجرد قرارداد آن پشت زندگی متناهی ما به همان طریقی است که واژه «زمستان» را پشت هوای سرد امشب قرار می‌دهیم «زمستان» فقط نامی است برای شمار معینی از روزها که عموماً با هوای سرد مشخص می‌شوند؛ اما این نام هیچ چیز را در این مسیر تضمین نمی‌کند زیرا گرماسنج ما فردا ممکن است تا ۷۰ درجه صعود کند. مع هذا این واژه واژه‌ای سودمند است که به کمک آن می‌توانیم در رود تجربه‌مان به پیش شنا کنیم. این واژه برخی احتمالات را منتفی و برخی دیگر را مستقر می‌سازد. می‌توانید کلاه‌های حصیریتان را کنار بگذارید؛ می‌توانید لباس‌های زمستانی‌تان را از چمدان خارج کنید. این واژه مجموعه‌ای از چیزهاست که باید انتظارشان را داشت. معرف بخشی از عادات طبیعت است و شما را برای تداوم یافتنشان آماده می‌کند، ابزار معینی است که از تجربه تجرید شده، و واقعیتی مفهومی است که باید به حسابش آورید، و شما را تماماً به درون واقعیت محسوس بازمی‌گرداند. پراگماتیست آخرین کسی است که واقعیت چنین تجریداتی را انکار کند. زیرا آنها هم به همین اندازه از تجربه گذشته تغذیه شده‌اند.

اما نسخه یا تحریر مطلق جهان را امری عینی گرفتن به معنی فرضیه دیگری است. عقل‌گرایان این تحریر را عینی می‌گیرند و آن را در مقابل تحریرهای متناهی جهان قرار می‌دهند. آنها به آن ماهیتی خاص می‌بخشند. [این تحریر] کامل و تمام است. هر چیز معلومی در آن همراه با چیزهای دیگری معلوم است: در اینجا، یعنی جایی که جهل حاکم است، وضع کاملاً به گونه دیگر است. اگر در آنجا نیازی هست ارضای آن هم پیش‌بینی

شده است. اینجا همه چیز فرایند است. آن جهان بی زمان است. جهان ما جهان امکان است؛ در جهان مطلق، جایی که آنچه که «نیست» از ازل ناممکن است، و آنچه که «هست» ضروری است؛ مقوله امکان هیچ مصداقی ندارد. در این جهان جنایات و وحشتها باعث تأسفند. در آن جهان جامع تأسف جایی ندارد، زیرا «وجود بدی در نظم زمانی همان شرط کمال نظم ابدی است».

بار دیگر هر دو این فرضیه‌ها در چشم یک پراگماتیست مشروعدند، زیرا هر یک کاربردهای خود را دارد. مفهوم جهان مطلق اگر به‌طور مجرد یا نظیر واژه زمستان، به مثابه تذکاری از تجربه گذشته که ما را به سمت آینده جهت دهد در نظر گرفته شود، اجتناب‌ناپذیر است. اگر به‌طور عینی هم در نظر گرفته شود باز هم اجتناب‌ناپذیر است، لااقل برای برخی اذهان، چون مثل مذهب بر رفتارشان اثر می‌گذارد زیرا غالباً وسیله‌ای است برای دگرگون کردن زندگیشان، و با دگرگون کردن زندگیشان وسیله‌ای است برای دگرگونی هر چیزی که در نظم خارجی به آنها وابسته است.

بنابراین ما نمی‌توانیم از جنبه روش شناختی به صف سخت‌اندیشان. در رد کردن کل مفهوم جهانی ماوراء تجربه متناهی ما بپیوندیم. یکی از سوء برداشتها از پراگماتیسم یکی و یکسان گرفتن آن با سخت‌اندیشی تحصیلی است و این تصور که گویا پراگماتیسم هر مفهوم عقل‌گرایانه را به مثابه سخنی لغو و نامفهوم تمسخر می‌نماید، که گویا فی‌نفسه عاشق هرج و مرج فکری است، و جهانی وحشی و مطلقاً بی‌قید و بی‌صاحب را بر دستاورد هر مکتب فلسفی ترجیح می‌دهد. من در این سخنرانیها آن قدر علیه صور بیش از حد ملایم^{۲۶} عقل‌گرایی سخن گفته‌ام که در اینجا برای روبه‌رو شدن با نوعی سوء تفاهم آماده باشم، اما اقرار می‌کنم میزان سوء تفاهمی که در همین اجلاس با آن روبه‌رو شدم مرا به تعجب واداشت، زیرا من همپای آن از فرضیه‌های عقل‌گرایانه نیز، تا جایی که دوباره شما را به طرزی ثمربخش

در تجربه هدایت کنند، دفاع کرده‌ام.

مثلاً امروز صبح این سؤال را روی یک کارت پستی دریافت کردم: «آیا یک پراگماتیست ضرورتاً یک ماده‌گرا و لادری کامل است؟» یکی از قدیمیترین دوستانم که قاعدتاً بایستی مرا بهتر می‌شناخت نامه‌ای نوشته و پراگماتیسمی را که من توصیه می‌کنم به فروگذاشتن کلیه نظریات فلسفی وسعتر و محکوم کردن ما به عوامانه‌ترین نوع طبیعت‌گرایی^{۲۷} متهم می‌کند. بگذارید تکه‌هایی از آن را برایتان بخوانم. دوستم می‌نویسد:

«به نظرم می‌رسد ایراد پراگماتیکی به پراگماتیسم در این واقعیت نهفته است که ممکن است تنگ‌نظری اذهان تنگ‌نظر را تشدید کند.»

«دعوت شما به طرد مسایل بی‌روح و ساختگی و سست‌مایه البته الهام‌انگیز است. اما گرچه سودمند و انگیزش‌بخش است که گفته شود هر کس باید مسئول نتایج و ثمرات بلاواسطه گفته‌ها و اندیشه‌های خود باشد، اما من از اینکه از لذت و سود نتایج و ثمرات دوردست‌تر محروم گردم امتناع می‌ورزم و حال آنکه گرایش پراگماتیسم بر آن است که از دادن این امتیاز مضایقه کند.»

«به‌طور خلاصه به‌نظرم می‌رسد محدودیتها یا، بهتر بگویم، مخاطرات گرایش پراگماتیکی مشابه مخاطراتی است که پیروان بی‌حزم «علوم طبیعی» را احاطه می‌کند. شیمی و فیزیک عمده پراگماتیکی هستند؛ و بسیاری از شیفتگان این علوم که با کوتاه‌نظری به داده‌هایی که اوزان و مقادیرشان فراهم می‌کند دلخوشند نسبت به تمام دانشجویان فلسفه و مابعدالطبیعه، هر که باشند، ترحم و تحقیر وافری در خود احساس می‌کنند. و البته هر چیزی را می‌توان — مطابق مد رایج و «به‌طور نظری» — در قالب اصطلاحات شیمی و فیزیک توضیح داد، «یعنی هر چیزی به استثنای اصل حیاتی کل» را، که به‌زعم آنها توضیحش فایده‌ای پراگماتیکی ندارد؛ برای «آنها» این کار هیچ ثمری ندارد. اما من به سهم خود نمی‌توانم متقاعد شوم

که ما نمی‌توانیم به فراسوی چندگانه‌گرایی طبیعت‌گرایان و پراگماتیست‌ها به وحدتی منطقی، که اینها هیچ علاقه‌ای به آن ندارند نظر کنیم.»

چگونه ممکنست از پراگماتیسمی که من مدافع آنم پس از سخنرانیهای اول و دوم چنین برداشتی صورت گیرد؟ من در تمام این مدت آن را آشکارا به مثابه میانجی بین سخت‌اندیشی و نرم‌اندیشی معرفی کرده‌ام. اگر مفهومی از یک جهان از پیش موجود خواه بطور مجرد در نظر گرفته شود، مثل واژه زمستان، یا بطور عینی، مثل فرضیه وجود یک مطلق، ثابت کند که دارای نوعی پیامد برای زندگی ماست در این صورت واجد معنی است. و اگر این معنی کارآمد باشد واجد «نوعی» حقیقت است که از نظر پراگماتیسم باید طی تمام فرمولبندیهای مجدد به آن پایبند ماند.

فرضیه مطلق‌گرا که کمال را جاودانی، ازلی^{۲۸} و واقعیت‌تر از هر چیز می‌داند دارای معنایی کاملاً معین بوده و از لحاظ مذهبی اثربخش است. بررسی چگونگی این امر، موضوع سخنرانی بعدی و آخر من خواهد بود.



پراگماتیسم و مذهب

در خاتمه سخنرانی گذشته شما را به یاد سخنرانی اول انداختم که در آن سخت‌اندیشی را با نرم‌اندیشی در تضاد قرار دادم و پراگماتیسم را به مثابه میانجی این دو توصیه کردم. سخت‌اندیشی فرضیهٔ نرم‌اندیشی را دربارهٔ وجود تحریر جاودانی کامل از عالم که همزیست تجربهٔ ما باشد مردود می‌شمارد. [اما] ما مطابق اصول پراگماتیکی نمی‌توانیم هیچ فرضیه‌ای را اگر منشاء نتایجی مفید برای زندگی باشد رد کنیم. مفاهیم کلی به مثابه چیزهایی که باید به حساب آیند از نظر پراگماتیسم می‌توانند همان‌قدر واقعی باشند که احساسهای خاص. البته اگر هیچ کاربردی نداشته باشند، هیچ معنا و هیچ واقعیتی هم ندارند. اما اگر کاربردی داشته باشند به همان اندازه از معنی برخوردارند. و این معنی صحیح خواهد بود اگر این کاربرد با کاربردهای دیگر زندگی به خوبی وفق دهد.

اما سودمندی مطلق به وسیله کل جریان تاریخ مذهبی انسان به اثبات رسیده است. به صورت بازوانی جاودانی که تکیه گاه اشیاء است. استفاده و یوکاناندا را از مفهوم آتمن به خاطر آورد که البته استفاده‌ای علمی نیست زیرا نمی‌توانیم استنتاج خاصی از آن به عمل آوریم، بلکه استفاده‌ای معنوی است. همیشه بهتر است در بحث از چیزها از مثالهای عینی کمک گرفت. پس بگذارید یکی از اشعار والت ویتمن^۱ به نام «به تو» را برایتان بخوانم—

1) Walt Whitman

البته منظور از «تو» هر کسی است که خواننده یا شنونده این شعر باشد.
«تو هر که هستی اکنون دستم را بر تو می‌گذارم تا شعرم باشی؛
من با لبانم نزدیک گوش تو زمزمه می‌کنم،
من بسیاری مردان و زنان و مردان را دوست داشته‌ام، اما هیچ‌یک را
بہتر از تو دوست نداشته‌ام.

آه من چه کند و گنگ بوده‌ام؛
می‌بایست مدتها پیش را هم را به سوی می‌گشودم؛
بایستی جز تو از چیزی بسیار نمی‌گفتم، چیزی جز تو را نمی‌سرودم.

همه چیز را ترک خواهم گفت و می‌آیم و سرودها از تو می‌سازم؛
هیچ کس ترا درک نکرد، اما من ترا درک می‌کنم؛
هیچ کس به تو عدالت روا نداشت — تو به خودت عدالت روا نداشتی؛
کسی نبود که ترا ناقص نیابد — تنها من هیچ نقصی در تو نمی‌یابم.
آه من می‌توانستم چه ترانه‌هایی از شکوه و عظمت تو بسرایم؛
تو ندانسته‌ای که چيستی — در تمام عمرت درباره‌ی خویشتن به خواب
بوده‌ای.
آنچه انجام داده‌ای اکنون دیگر مسخره شده است.

اما مسخرگیها تو نیستند:
در زیرشان و در درونشان تو را که مخفی شده‌ای می‌بینم؛
ترا در جایی تعقیب می‌کنم که هیچ کس به تعقیب نیامده است.
اگر سکوت، میز، سخنان زشت، شب، و عادات یکنواخت از دیگران یا
از خودت، پنهان می‌کنند، اما از من پنهان نخواهند کرد؛
اگر صورت تراشیده، چشم نگران و عقده‌های ناپاک دیگران را بفریبند

مرا فریب نخواهند داد؛
لباسهای جلف، بینش کژومر، مستی، آرز، مرگ پیشرس، اینها همه را
کنار می زنم.

موهبتی نیست که در مرد یا زنی باشد و با توسازگار نیاید؛
فضیلتی، یا زیبایی نیست که در مرد یا زنی باشد و در تو نباشد؛
شهامت یا شکیبایی نیست که در دیگران باشد و در تو نباشد؛
لذتی نیست که منتظر دیگران باشد اما لذتی همسانش تو را انتظار
نکشد.

هر که هستی! خودت را در هر مخاطره طلب کن!
این نمایشهای شرق و غرب در قیاس با تو بیروند؛
این علفزارهای عظیم — این رودهای پایان ناپذیر — تو همانند آنها عظیم و
پایان ناپذیری؛
تو همان مرد یا زنی هستی که آقا یا بانوی آنانی،
تو به سزاواری آقا یا بانوی طبیعت، عناصر، رنج، عاطفه، و
ازهم گسیختگی هستی.

قیدها از قوزکهایت می افتند — و تو کفایتی تمام نشدنی را می یابی؛
پیر یا جوان، مونث یا مذکر، خام، پست، مطرود دیگران، هر چه هستی
همان ترویج می شود؛
با تولد، حیات، مرگ، تدفین، وسایل فراهمند و چیزی کم نیست؛
با خشمها، باختها، بلندپروازی، جهل، ملال، آنچه که هستی راهش را
باز می کند.

در هر صورت این شعری براستی زیبا و هیجان انگیز است اما به دو
طریق می توان آن را معنی کرد که هر دو هم مفیدند.

یکی طریق یگانه گرایانه است یا شیوه رازآمیز هیجان ناب کیهانی. شکوهمندیها و عظمتها مطلقاً از آن تواند، حتی با همه ضایع شدن هایت. هرچه بر سرت بیاید، هرچه به نظر آبی که هستی در درونت ایمنی. به عقب بنگر، به عقب «لم بده»، بر اصل حقیقی وجود خودت! این همان طریق مشهور تسلیم و رضا و بی تفاوتی است که دشمنانش با تریاک روحی مقایسه اش می کنند. مع هذا پراگماتیسم باید این طریقه را محترم بدارد زیرا دارای حق عظیم تاریخی است.

اما پراگماتیسم طریقه دیگری را نیز می بیند که آن هم باید محترم شمرده شود و این همان طریقه تعبیر چندگانه گرایانه از شعر است. آن «تو» بی که چنین تکریم گشته و شعر خطاب به او سروده شده است می تواند به معنای امکانات بهتر تو باشد که جلوه ای شگفت انگیز یافته است؛ یا اثرات رستگاری بخش حتی نارساییها بر خودت یا دیگران. می تواند به معنای وفاداریت به امکانات دیگرانی باشد که تحسین می کنی و دوست داری، آنچه آن که مایلی زندگی فقیرانه خودت را پذیری زیرا انباز همان شکوه است. لا اقل می توانی چنین جهان عالی جامعی را تحسین و تمجید کنی و مخاطبان را با آن مجهز سازی. فرودستی خودت را فراموش کن، فقط به بالا بیندیش. زندگی را با آن همانند کن: در این صورت در میانه خشمها، باختها، جهل و ملال هرچه خود از خویش بسازی، هرچه که عمیقترین هستی تو است راهش را باز می کند.

شعر در هر یک از دو شیوه تلقیش وفاداری به خودمان را تشویق می کند: هر دوی آنها سیلان انسانی را تقدیس می کنند. هر دوی آنها تصویر «تو» را بر زمینه ای زرین نقاشی می کنند. اما زمینه طریقه اول همان «واحد» ساکن است، در حالی که در طریقه دوم معنای آن امکانات، یعنی امکانات اصیل است و همه ناآرامی آن مفهوم را دربردارد.

هر دو طریقه قرائت شعر به قدر کافی اصیلند؛ اما طریقه چندگانه گرا آشکارا با طبع پراگماتیستی سازگارتر است. زیرا بلافاصله شمار بینهایت بیشتری از جزئیات تجربه آینده را به ذهن ما عرضه می کند. این طریقه

فعالتهای معینی را در ما به کار می‌اندازد. هرچند این طریقه دوم در قیاس با طریقه اول خالی از لطف و خاکسار جلوه می‌کند، با این حال هیچ کس نمی‌تواند آن را به سخت‌اندیشی به معنایی خشن از این اصطلاح، متهم سازد. مع‌هذا اگر شما به عنوان یک پراگماتیست طریقه دوم را به طور قطعی در برابر طریقه اول قرار دهید به احتمال بسیار مورد سوء تفاهم واقع می‌شوید. متهم خواهید شد که مفاهیم اصیلتر را انکار می‌کنید و متحد سخت‌اندیشی در بدترین معنای آن هستید.

شما نامه یکی از مستمعین حاضر را که تکه‌هایی از آن را در نشست قبلی برایتان خواندم به خاطر می‌آوردید. بگذارید اکنون تکه دیگری از آن را برایتان بخوانم که نشان می‌دهد نویسنده آن در تشخیص شقهای مختلفی که در برابر ما قرار دارد دچار ابهام و سردرگمی گشته است که به عقیده من امری بسیار شایع است. دوستم و نگارنده نامه می‌نویسد:

«من به چندگانه‌گرایی معتقدم؛ معتقدم که در جستجویمان به دنبال حقیقت، بر روی دریایی نامتناهی از روی یک قطعه شناورینخ به روی قطعه دیگر می‌جهیم، و با هر عمل خود حقایق نوینی را ممکن و حقایق کهنه‌ای را ناممکن می‌سازیم؛ معتقدم که هر انسانی مسئول بهتر کردن عالم است و اگر چنین نکند به همان اندازه این کار انجام نشده باقی خواهد ماند».

«اما در عین حال راضیم تحمل کنم که فرزندانم به طرزی لاعلاج مریض و رنجور باشند (البته آنها این طور نیستند) و خودم احمق باشم و مع‌هذا عقل کافی برای مشاهده حماقت خود داشته باشم فقط به یک شرط که از طریق به وجود آوردن یک وحدت عقلایی میان همه چیزها، در خیال و از طریق استدلال بتوانم افعال و افکار و آلام را به وسیله همه پدیده‌های دیگر عالم تکمیل شده بیابم — و چون چنین تکمیل شدند — طرحی را تشکیل دهند که آن را به مثابه طرح خودم تایید و اختیار کنم؛ و به سهم خود از پذیرش این امر امتناع می‌کنم که ما نمی‌توانیم در فراسوی چندگانه‌گرایی آشکار طبیعت‌گرایی و پراگماتیسم، به وحدتی منطقی چشم

داشته باشیم که اینها هیچ علاقه و توجهی به آن ندارند.» چنین بیان لطیفی از اعتقاد شخصی قلب شنونده را گرمی می بخشد. اما ذهن فلسفی او را تا چه اندازه روشن می سازد؟ آیا نویسنده پیگیرانه طرفدار تعبیری یگانه گرا یا چندگانه گرا از شعر جهان است؟ او می گوید آلامش «پس از تکمیل شدن» جبران می شوند، یعنی به وسیله همه درمانهایی که «سایر پدیده ها» می توانند فراهم کنند جبران می شوند. نویسنده در این جا آشکارا به پیش و به تجارب خاص جزئی که به طریقی چندگانه گرایانه-بهبودگرایانه تعبیرشان می کند روی می کند.

اما خودش گمان می کند که روی به عقب دارد. از چیزی سخن می گوید که «وحدت» عقلایی چیزها می نامد در حالی که منظور واقعیش «اتحاد» ممکن تجربی آنهاست. در عین حال می پندارد که شخص پراگماتیست به خاطر انتقادش از «واحد» مجرد عقل گرایی خود را از تسلاي باور به امکانات نجات بخش کثرت عینی محروم کرده است. خلاصه موفق نمی شود میان تلقی کمال جهان به مثابه اصلی ضروری و تلقی آن فقط به مثابه یک «مقصد نهایی»^۲ تمایز بگذارد.

من نویسنده این نامه را یک پراگماتیست اصیل می دانم اما پراگماتیستی که از پراگماتیست بودنش باخبر نیست. به نظر من او یکی از افراد بیشمار طبقه متذوقان فلسفه است که در سخنرانی اولم از آنها گفتگو کردم. اینها مایلند همه چیزهای خوب را به کار گیرند بدون اینکه چندان توجهی به سازگاری یا ناسازگاری آنها داشته باشند. «وحدت عقلایی همه چیزها» چنان عبارت الهام انگیزی است که او فوراً آن را علم می کند و چندگانه گرایی را به طور انتزاعی به تعارض با آن متهم می سازد (زیرا به صرف نامها واقعاً با هم معارضند) هرچند مقصود واقعیش از آن درست همان جهانی است که به طور پراگماتیکی اتحاد و بهبود یافته است. اغلب ما در این حالت سردرگمی ذاتی باقی هستیم و خوب است که باشیم؛ اما

به خاطر روشنی ذهن هم که شده بهتر است برخی از ما از آن فراتر رویم، بنابراین اکنون می‌کوشم سخنم را روی این نکته خاص مذهبی بیشتر تمرکز دهم.

پس آیا باید این توی توها^۳، این جهان مطلقاً واقعی، این وحدتی که الهام اخلاقی می‌بخشد و دارای ارزشی مذهبی است به طریقی یگانه گرا یا چندگانه گرا تلقی شود؟ آیا جهان امری از پیش موجود است یا شکلی نمودارگونه؟ یک اصل است یا یک هدف، یک مطلق است یا یک غایت، اول است یا آخر؟ شما را وادار می‌کند به پیش بنگرید یا به عقب تکیه زنید؟ مسلماً مهم است که این دو چیز را مخلوط نکنیم زیرا اگر از هم متمایز شوند قطعاً معانی متفاوتی برای زندگی خواهند داشت.

لطفاً توجه داشته باشید که کل معضل از نظر پراگماتیکی حول مفهوم امکانات جهان دور می‌زند. از نظر عقلی، عقل‌گرایی اصل مطلقه وحدت را به مثابه دلیل امکان واقعیتهای کثیر عَلم می‌کند. از نظر عاطفی، آن را به مثابه دربرگیرنده و تحدیدکننده امکانات و تضمین حسن عاقبت کار تلقی می‌کند. مطلق، اگر بدینگونه در نظر گرفته شود، همه چیزهای خوب را مسلم و همه چیزهای بد را ممتنع می‌سازد (آن هم الی‌الابد) و می‌توان گفت کل مقوله امکان را به مقولاتی مطمئن‌تر تبدیل می‌کند. در این نقطه می‌توان دید که میان آدمهایی که مصرند که جهان باید نجات یابد و نجات خواهد یافت و کسانی که به این اعتقاد اکتفا می‌کنند که جهان ممکن است نجات یابد تفاوت‌های مذهبی عظیمی وجود دارد. بنابراین همه مجادله و کشمکش میان مذهب عقل‌گرایانه و تجربه‌گرایانه بر سر اعتبار امکان است. پس لازم است با تمرکز روی این واژه کار را آغاز کنیم. واژه «ممکن» بطور قطعی به چه معنی می‌تواند باشد؟ برای اشخاص فاقد تأمل به معنای نوعی وضعیت ثالث از وجود است که واقعیت کمتری از وجود و واقعیت بیشتری از عدم دارد، قسرو گسرگ و میش، وضعیتی مخلوط، برزخی که در آن و از آن واقعیات

همواره و بیدرنگ ساخته و سپری می‌گردند.

چنین مفهومی البته بیش از آن مبهم و غیر گویاست که بتواند ما را راضی کند. اینجا هم مثل هر جای دیگر تنها طریقه استخراج معنای یک واژه به کار بستن روش پراگماتیکی درباره آن است. وقتی می‌گویید فلان چیز ممکن است، چه تفاوتی از آن ناشی می‌شود؟ دست کم این تفاوت را ایجاد می‌کند که اگر شخص دیگری آن چیزی را ناممکن بخواند می‌توانید با او مخالفت کنید، اگر کسی آن را بالفعل بخواند می‌توانید با او هم مخالفت کنید، و اگر کسی آن را ضروری بخواند با او نیز می‌توانید مخالفت کنید.

اما این امتیازات حاصل از مخالفت به چیزی بالغ نمی‌شود. آیا وقتی می‌گویید فلان چیز ممکن است، از لحاظ واقعیات عملی تفاوت بیشتری ایجاد نمی‌شود؟

لااقل این تفاوت سلبی را ایجاد می‌کند که اگر این بیان صحیح باشد از آن چنین نتیجه می‌شود که «هیچ چیزی موجود نیست که قادر باشد» از چیز ممکن «ممانعت کند». پس می‌توان گفت فقدان دلایل واقعی مداخله، چیزها را «غیر ناممکن»، و بنابراین، به معنایی «صرف» یا انتزاعی، ممکن می‌سازد.

اما اغلب ممکنات جنبه امکان صرف ندارند بلکه دارای دلایل مشخص یا همان‌طور که می‌گوییم دارای پایه محکمند. این از نظر پراگماتیکی یعنی چه؟ یعنی نه فقط شرایط ممانعت کننده‌ای وجود ندارد بلکه برخی از شرایط ایجاد آن شیئی ممکن بالفعل حاضرند. پس یک جوجه مشخصاً ممکن به معنای این است که: (۱) تصور جوجه دارای هیچ تناقض ذاتی با خودش نیست؛ (۲) هیچ کودک، راسو، یا دشمن دیگری در آن اطراف نیست؛ و (۳) لااقل یک تخم مرغ واقعی وجود دارد. جوجه ممکن یعنی تخم مرغ واقعی — به علاوه مرغی واقعی که روی آن خوابیده، یا ماشین جوجه کشی و امثال آن. همان قدر که شروط واقعی به کمال خود نزدیک شوند جوجه هم به یک امکان محکمتر و محکمتر تبدیل می‌شود و وقتی شرایط لازم تماماً تکمیل شدند جوجه دیگر یک امکان نیست، بلکه به صورت یک واقعیت

بالفعل درمی آید.

بگذارید این مفهوم را دربارهٔ رستگاری جهان به کار بندیم، ممکن بودن این رستگاری و نجات از نظر پراگماتیکی به چه معنی است؟ به این معنی است که برخی از شروط رستگاری جهان واقعاً به طور بالفعل وجود دارند. هرچه تعداد بیشتری از آنها موجود باشد و تعداد کمتری شروط ممانعت کننده پیدا کنید امکان رستگاری جدیتر شده و واقعیت رستگاری محتملتر می شود. تا همین جا به عنوان نگاهی مقدماتی به مسئلهٔ امکان کافی است.

اما گفتن اینکه اذهان ما باید در مسائلی نظیر رستگاری جهان بیتفاوت و بیطرف باشند با روح زندگی ناسازگار است. هر کس وانمود کند بیتفاوت است نام خویش را در زمرهٔ آدمهای احمق و شاید ثبت می کند. همه ما آرزو داریم نایمنی عالم را به حداقل برسانیم و وقتی می بینیم عالم در معرض خطر دشمنان گوناگون و طرحهای زندگی برانداز است باید ناخشنود باشیم. مع هذا آدمهای ناخشنودی وجود دارند که رستگاری جهان را غیر ممکن می دانند. این همان آموزه ای است که به نام بدبینی گرایي^۴ شناخته می شود. به عکس، خوشبینی گرایي آموزه ای است که رستگاری جهان را ناگزیر می داند.

در میانهٔ این دو همان چیزی قرار دارد که می توان آموزهٔ بهبود گرایی نامید، هر چند تا کنون بیشتر به مثابه نوعی طرز تلقی از امور انسانی نمایان شده است تا یک آموزه خوشبینی گرایي همواره آموزهٔ حاکم در فلسفه اروپایی بوده است. بدبینی گرایي فقط این اواخر به وسیلهٔ شوپنهاور معرفی گردید و هنوز هم معدودی مدافع اصولی دارد. بهبود گرایی رستگاری را نه ضروری می داند و نه ناممکن، بلکه به آن به مثابه یک امکان می نگرد که هرچه بر شمار شرایط بالفعل رستگاری افزوده شود محتملتر می گردد.

روشن است که پراگماتیسم باید به سمت بهبود گرایی متمایل گردد. برخی از شرایط رستگاری جهان بالفعل موجودند، و پراگماتیسم نمی تواند

چشم خود را بر این واقعیت بربندد، و اگر باقی شرایط هم فراهم آیند رستگاری به یک واقعیت تکمیل شده تبدیل می شود. طبیعتاً اصطلاحاتی که من در اینجا به کار می برم بیش از اندازه خلاصه اند. شما می توانید واژه «رستگاری» را به هر طریقی که مایل باشید تعبیر و مطابق سلیقه تان به پدیده ای انتشاری^۵ و توزیعی^۶ یا پدیده ای بحرانی^۷ و جامع^۸ تبدیل کنید.

به عنوان مثال هر کدام از ما را در این اطاق همراه با آرمانهایی که عزیز می دارد و مایل است برای آنها زندگی و کار کند در نظر بگیرید. هر کدام از این آرمانها در صورت تحقق دقیقه ای از رستگاری جهان را تشکیل خواهد داد. اما این آرمانهای خاص امکاناتی صرفاً مجرد نیستند، بلکه دارای اساس جدی و به صورت امکاناتی «زنده» اند زیرا ما مدافعان و ضمانت کنندگان زنده آنها هستیم و اگر شرایط تکمیلی فرارسند و بر شرایط قبلی اضافه شوند آرمانهای ما به چیزهایی واقعی تبدیل می شوند. اما شرایط تکمیلی کدامند؟ نخست آمیزه ای از چیزهاست که چون زمانش فرارسد برای ما شانس فراهم خواهد ساخت، رخنه ای که بتوانیم به آن نفوذ کنیم، و سرانجام، «عمل خود ما».

آیا عمل ما تا جایی که راه خودش را باز می کند، تا جایی که به درون رخنه نفوذ می کند رستگاری جهان را «خلق» می کند؟ آیا عمل ما نه تمامی رستگاری جهان را، بلکه رستگاری آن پهنه ای از جهان را که در بر می گیرد خلق می کند؟

در اینجا من به امر خطیری اقدام می کنم و علی رغم تمامی خیل عقل گرایان و یگانه گرایان از هر مکتبی که باشند می پرسم «چرا نه؟» اعمال ما و نقاط عطف ما، یعنی جایی که به نظرمان می رسد خودمان را می سازیم و رشد می کنیم اجزایی از جهان هستند که به آنها از همه نزدیکتریم، اجزایی که شناخت ما از آنها دقیقتر و کاملتر است. چرا نباید برای آنها ارزش واقعی شان را قائل شویم؟ چرا نتوانند نقاط عطف و نقاط

رشد واقعی جهان باشند که به نظر می آید هستند— چرا نباید کارگاه هستی باشند، جایی که ما بر واقعیت در حین ساختن دست می اندازیم، به نحوی که در هیچ جای دیگری جهان به هیچ طریق دیگری جز این طریق نتواند رشد کند؟

به ما جواب خواهند داد که این معقول نیست! موجود جدید چگونه می تواند در لکه ها و وصله هایی موضعی پدید آید که خودشان را تصادفاً و مستقل از باقی به هم می افزایند یا جدا باقی می مانند؟ باید دلیلی برای اعمال ما وجود داشته باشد و در آخرین تحلیل در کجا جز در فشار مادی یا در الزام منطقی کل ماهیت جهان می توان دلیلی یافت؟ در همه جا فقط یک عامل واقعی رشد، یا به ظاهر رشد، می تواند وجود داشته باشد؛ و آن عامل همان جهان جامع است. جهان ممکن است در همه جایش رشد کند، البته اگر رشدی در کار باشد، اما این که اجزاء منفرد بنفسه^۱ رشد کنند غیرمعقول است.

اما اگر کسی از عقلانیت و از دلایل اشیاء صحبت کند و اصرار ورزد که اشیاء نمی توانند تکه تکه پدیدار شوند باید پرسید دلیل نهایی این که اصلاً اشیاء باید پدید آیند چگونه دلیلی می تواند باشد؟ هر طور می خواهید از منطق و ضرورت و مقولات و مطلق و همه محتویات کارخانه فلسفه صحبت کنید، اما تنها دلیل «واقعی» که من می توانم برای پیدایش هر چیزی تصور کنم این است که «کسی میل دارد آن چیز پدید آید». آن چیز «طلب شده» است، طلب شده است، شاید، تا به کسری هرچند کوچک از توده جهان آرامش بخشد. این همان «دلیل زنده» است و در قیاس با آن علل مادی و ضرورتهای منطقی اشباحی بیش نیستند.

«خلاصه جهان یکپارچه معقول تنها می تواند جهان چراغ جادو و علاءالدین^۱، جهان تله پاتی باشد که در آن هر آرزویی بفوریت برآورده

می‌شود، بدون این که اجباری به ملاحظه یا میانجیگری محیط یا نیروهای واسطه باشد. این همان جهان خاصه «مطلق» است. او جهان پدیدار را به بودن فرامی‌خواند و آن «به‌وجود می‌آید»، دقیقاً همان‌گونه که آن را طلب می‌کند و به هیچ شرط دیگری نیاز ندارد. اما در جهان ما آرزوهای فرد فقط یکی از شروط است. افراد دیگری با آرزوهای دیگری وجود دارند و اول باید اینها را برآورده ساخت. پس در این جهان کثرت، هستی تحت انواع مقاومتها، و از سازشی به سازشی دیگر رشد می‌کند و فقط بتدریج به صورتی سازمان می‌یابد که می‌توان شکل معقول ثانویه نامید. ما به سازمانی از نوع چراغ جادوی علاءالدین فقط در حوزه‌های معدودی از زندگی دست یافته‌ایم. آب می‌خواهیم، کافی است شیری را بچرخانیم؛ یک عکس می‌خواهیم، کافی است تکه‌ای را فشار دهیم؛ اطلاعات می‌خواهیم، کافی است تلفن بزنیم؛ می‌خواهیم سفر کنیم، کافی است بلیطی خریداری کنیم. در این موارد و مواردی مشابه ما بزحمت به چیزی بیش از آرزو کردن نیاز داریم — و سازمان جهان آنقدر عقلانی هست که بقیه این کارها را انجام دهد.

اما این گفتگو دربارهٔ عقلانیت یک پرانتز و یک جمله معترضه است. آنچه داشتیم درباره‌اش بحث می‌کردیم تصور جهانی بود با رشدی نه همه‌جانبه و جامع، بلکه خُرد خُرد و ناشی از دخالت اجزای متعددش. این فرضیه را به‌طور جدی و به مثابه فرضیه‌ای زنده در نظر بگیرید و فرض کنید صانع جهان قبل از شروع آفرینش مسئله را با شما در میان بگذارد و بگوید: «من می‌خواهم جهانی بسازم که نجاتش مسلم نیست، جهانی که کمالش صرفاً مشروط است و شرطش این است که هر یک از عوامل متعدد «حداکثر تلاش» خود را انجام دهد. من به شما این شانس را می‌دهم که در چنین جهانی شرکت کنید. همان‌طور که می‌بینید ایمنیش تضمین نشده است. یک ماجرای واقعی با خطری واقعی است، اما کاملاً امکان دارد به پیروزی منتهی شود. درحقیقت یک طرح اجتماعی از کار توأم با تشریک مساعی است که باید پیاده شود. آیا حاضرید به این حرکت دسته‌جمعی پیوندید؟ آیا

به خود و به عوامل دیگر به قدر کافی اعتماد دارید که با این مخاطره روبه‌رو شوید؟»

اگر مشارکت در چنین جهانی به شما پیشنهاد شده بود آیا شما جداً خود را مجبور می‌دیدید به دلیل اینکه فاقد تأمین کافی است آن را رد کنید؟ آیا می‌گفتید به جای اینکه جزء و ذره‌ای از چنین عالم اساساً چندگانه گرا و غیرعقلانی باشید ترجیح می‌دهید دوباره به همان خواب لاجورد که با این صدای وسوسه‌گر برای لحظه‌ای از آن بیدار شده بودید عودت داده شوید؟ مسلماً اگر آدمی بهنجار باشد هرگز چنین کاری نمی‌کند. در اغلب ما سلامت روحی شادمانه‌ای هست که با چنین عالمی دقیقاً جور درمی‌آید. بنابراین این پیشنهاد را می‌پذیریم و می‌گوییم «هرچه پیش آید خوش آید». این درست شبیه جهانی خواهد بود که اکنون عملاً در آن زندگی می‌کنیم. و وفاداری به مادر طبیعت که سالمان مانع آن می‌شود که بگوییم نه. برای ما این جهان پیشنهاد شده به زنده‌ترین طریق ممکن «عقلانی» به نظر می‌رسد. من می‌گویم بنابراین اغلب ما از این پیشنهاد استقبال خواهیم کرد و امر^{۱۱} خودمان را به امر خالق خواهیم افزود. مع‌هذا هنوز ممکن است برخی این کار را نکنند، زیرا در هر مجموعه انسانی اذهان ناسالمی وجود دارد که منظره عالمی که در آن ایمنی شانس است که در اثر مبارزه به دست می‌آید برایشان هیچ کششی ندارد. برای هر کدام از ما وقتی به ناتوانی دچار می‌شویم یا از تلاش بیهوده خسته می‌شویم، لحظاتی از ناامیدی فرامی‌رسد، حیاتمان فرومی‌پاشد، و بینش بچه عزیز دردانه^{۱۲} ای را پیدا می‌کنیم. ما به شانس چیزها بی‌اعتقاد می‌شویم. عالمی را طلب می‌کنیم که در آن فقط بتوانیم تسلیم شویم، به گردن پدرمان بیاویزیم، و در حیات مطلق جذب شویم، آنگونه که قطره آبی در رودخانه یا دریا محو می‌شود. صلح و آرامش، یعنی امنیت آرزو شده در چنین لحظاتی عبارت است از

11) fiat

12) prodigal son بچه عزیز دردانه‌ای که با پشیمانی به خانه بازگشته و مورد استقبال واقع شده است. اشاره به «انجیل لوقا»، باب پانزدهم، آیات ۱۱-۳۲. م.

امنیت در مقابل رخدادهای پر آشوب تجربه‌ای چنین متناهی. نیروانا^{۱۳} یعنی ایمنی از گردش دائمی ماجراها و حوادث که جهان حسی را تشکیل می‌دهند. هندوها و بوداییها، چون اساساً بینش آنها چنین است به سادگی می‌ترسند، از تجربه بیشتر، از زندگی می‌ترسند.

و برای انسانهایی با این خصلت، یگانه‌گرایی مذهبی یا کلمات تسلی‌بخش فرامی‌رسد که: «همه چیز لازم و اساسی است— حتی توبای قلب و روح بیمار. با خدا همه یکی هستند و با خدا همه چیز خوبست. بازوان ابدی چیزها را از زیر نگاه می‌دارد، صرف نظر از اینکه در جهان تجربه متناهی شکست بخوری یا موفق شوی» هیچ شکی نیست وقتی انسانها به انتها درجه ضعف و بیماریشان تنزل یابند مطلق‌گرایی شدید تنها الگوی نجاتبخش است اخلاق‌گرایی تکثری فقط سبب به هم خوردن دندانهایشان می‌شود و حتی قلب را در درون سینه‌هایشان سرد و منجمد می‌کند.

بنابراین به‌طور عینی دو نوع مذهب را در مغایرت کامل با یکدیگر مشاهده می‌کنیم. اگر اصطلاحات سنجشی قدیمیمان را به کار ببریم می‌توانیم بگوییم الگوی مطلق‌گرا نرم‌اندیش را جذب می‌کند، در حالی که الگوی چندگانه‌گرا سخت‌اندیش را جذب می‌کند. بسیاری از مردم اصلاً از اینکه الگوی چندگانه‌گرا را مذهبی بخوانند امتناع می‌کنند، آنها آن را اخلاق‌گرا می‌نامند و واژه مذهبی را فقط به الگوی یگانه‌گرا اختصاص می‌دهند. مذهب در معنای تسلیم خویش، و اخلاق‌گرایی در معنای بسندگی به خویش^{۱۴} کراراً در تاریخ اندیشه انسانی به مثابه [دو امر] سازش‌ناپذیر در مقابل یکدیگر در گود مبارزه قرار گرفته‌اند.

در اینجا ما در مقابل واپسین پرسش فلسفه قرار داریم. در سخنرانی چهارم گفتم که معتمد مسئله انتخاب یکی از دو شق یگانه‌گرایی-چندگانه‌گرایی عمیق‌ترین و بارورترین پرسشی است که اذهان ما قادر به طرح آنند. آیا امکان دارد که این انفصال انفصالی نهایی باشد؟ که فقط یک سو حقیقت

داشته باشد؟ آیا چندگانه‌گرایی و یگانه‌گرایی از اصل سازش ناپذیرند، به نحوی که اگر جهان واقعاً به‌طرزی چندگانه‌گرایانه بنا شده باشد، اگر واقعاً به‌صورت پراکنده موجود و متشکل از یکانهای متعددی باشد، فقط بتواند اندک اندک و «در عمل»^{۱۵} در نتیجه رفتار آنها نجات یابد، و تاریخ حماسیش به هیچ‌رو به وسیله نوعی واحدیت ذاتی که در آن تعدد از قبل «مرتفع» و برای همیشه مغلوب گردیده باشد به قطع و اختلال دچار نشود؟ اگر چنین باشد ما می‌بایستی یکی از دو فلسفه را برگزینیم. نمی‌توانیم به هر دو شق «بله، بله» بگوییم، باید فقط یک «نه» در روابط ما با شق ممکن وجود داشته باشد. بایستی یک نوعی نهمیدی نهایی را اقرار کنیم، نمی‌توانیم در یک عمل تجزیه‌ناپذیر هم سلامت عقل داشته باشیم و هم ناخوشی عقل.

البته به‌عنوان موجودات انسانی می‌توانیم یک روز دارای عقل سالم و روز دیگر دارای روحی بیمار باشیم؛ و به‌عنوان متفکن در فلسفه شاید مجاز باشیم خودمان را چندگانه‌گرایان وحدت‌گرا یا جبریون مختار بنامیم، و یا هر نوع دیگر از این گونه‌های آشتی‌جویانه که به عقلمان برسد. اما به مثابه فیلسوفانی طالب وضوح و عدم تناقض، و با احساس نیاز پراگماتیکی وفق دادن حقیقت با حقیقت، این مسئله به ما فشار می‌آورد که رک و پوست‌کنده یکی از دوشیوه ملایم یا خشن تفکر را اختیار کنیم. بویژه که این سؤال همیشه برای من پیش آمده است؛ که آیا ممکن نیست ادعاهای نرم‌اندیشی به افراط کشیده شده باشند؟ ممکن نیست مفهوم جهانی که دیگر بالکل^{۱۶} نجات یافته باشد شیرینتر از آن باشد که بتوان تحمل کرد؟ ممکن نیست خوشبینی مذهبی زناده از حد خوشباورانه باشد؟ آیا «همه چیز» باید نجات داده شود؟ آیا برای رستگاری «هیچ» بهایی نباید پرداخت؟ آیا آخرین کلام شیرین است، آیا در عالم فقط «بله، بله» وجود دارد؟ آیا واقعیت «نه» در قلب زندگی نایستاده است؟ آیا «جدی بودنی» که به حیات نسبت می‌دهیم، به معنای این نیست که همان‌ها و زیانها بخشی از

آن را تشکیل می دهند، و در جایی قربانیهای واقعی باید وجود داشته باشد، و چیزی همواره ناملازم و تلخ همیشه در ته فنجانی آن باقی می ماند؟

من نمی توانم در اینجا به عنوان یک پراگماتیست رسماً سخن بگویم، همه آن چیزی که می توانم بگویم این است که پراگماتیسم خود من بهیچوجه معارض جانبداری من از این دیدگاه که اخلاقی تر است و دست کشیدن از ادعای آشتی کامل نیست. امکانپذیر بودن این امر در این تمایل پراگماتیستی نهفته است که چندانگانه گرایی را یک فرضیه جدی تلقی می کند. دست آخر این اعتقاد ماست که درباره چنین مسائلی تصمیم می گیرد نه منطق ما؛ و من حق هر باصطلاح منطقی را در وتو کردن اعتقاد رد می کنم. من در خودم این تمایل را می یابم که عالم را واقعاً خطرناک و پرماجرا تلقی کنم، بدون اینکه واپس بکشم و فریاد برآورم که «بازی موقوف». چنان می اندیشم که رفتار فرزند عزیز دردانه، که در بسیاری از پیچ و خمهای زندگی با آن مواجه می شویم، رفتاری درست و نهایی در قبال کل حیات نیست. دوست دارم باختهای واقعی و بازنده های واقعی وجود داشته باشد و نه حفظ کامل هرآنچه که هست. من می توانم به امر آرمانی به مثابه یک غایت و نه یک منشاء، به مثابه یک جزء و نه یک کل معتقد باشم. وقتی فنجان خالی شود دُردها برای همیشه به جا می مانند اما امکان اینکه آنچه در فنجان است خالی می شود به قدر کافی شیرین هست که پذیرفته شود.

درواقع امر تخیلات انسانی بیشمار در یک چنین جهان اخلاقی و حماسی زندگی می کنند، و موفقیت های گسترده و پیوسته آن را برای رفع حوائج معقول خود کافی می دانند. در ادبیات یونانی قطعه ای وجود دارد که به طرزی تحسین انگیز این حالت روحی، این پذیرشِ باختِ بدونِ انتظارِ جبران را بیان می کند، حتی اگر عنصر از دست رفته خود شخص باشد:

ملاح کشتی شکسته ای که در این ساحل مدفون است

دعوتان می کند که بادبان برافرازد

زیرا همان گاه که ما از پا درآمدیم کشتیهای راهوار بسیاری

آن پیرایشگرانی^{۱۷} که به سؤال «آیا حاضرید به خاطر عظمت خداوند لعن شوید؟» پاسخ «آری» دادند در این حالت روحی عینی و بزرگ منشانه بودند. راه خلاصی از شر در این نظام تلقی آن به مثابه امری «رفع شده»^{۱۸} یا امری که به طور کلی به صورت عنصری اساسی حفظ شده اما «مغلوب» نیست. «بلکه راه خلاصی از شر در این نظام بیرون انداختن بالجملة آن است، از عرشه به دریا انداختن آن و فراتر رفتن از آن است، و کمک به ساختن عالمی که نام و نشان آن را هم فراموش کند».

پس کاملاً امکان دارد که صمیمانه جهانی خشن و نامالایم را بپذیریم که عنصر «جدی بودن» از آن بیرون انداخته نشود، به نظر من هر کسی که چنین کند یک پراگماتیست اصیل است. او مایل است بر طبق طرحی از امکانات تضمین نشده که به آنها اعتماد می‌کند زندگی کند؛ مایل است برای تحقق آرمانهایی که در ذهن می‌پرورد، اگر لازم باشد شخص خود را مایه بگذارد.

اما نیروهای دیگری که او در چنین عالمی اعتماد می‌کند که به همکاریشان بپردازد عملاً «کدامند»؟ آنها، در مرحله‌ای از هستی که عالم کنونی ما بدان نایل شده است، لااقل همان هم‌نوعان او هستند. اما آیا نیروهای فوق بشری نیز وجود ندارد، نیروهایی از آن قبیل که انسانهای مذهبی از نوع چندگانه‌گرا که ملاحظه کردیم، همواره به آنها اعتماد داشته‌اند؟ وقتی اینها می‌گفتند «خدایی نیست جز خدا»^{۱۹} کلامشان می‌توانست طنینی یگانه‌گرایانه داشته باشد. اما چندگانه‌پرستی^{۲۰} اولیه نوع بشر فقط به طور ناقص و مبهم به یکتاپرستی^{۲۱} اعتلا یافته است و خود

17) puritans 18) aufgehoben

۱۹) منظور خدای واحد است. -م.

20) polytheism 21) monotheism

یکتاپرستی نیز تا آنجا که جنبه مذهبی داشت، و نه طرحی جهت تعلیم در کلاس درس برای علمای مابعدالطبیعه، همواره به خدا به صورت یک یاری‌رسان، شخص اول در میان همتایان^{۲۲} و در میان تمامی شکل‌دهندگان سرنوشت جهان بزرگ نگریسته است.

می‌ترسم سخنرانیهای قبلیم که به انسان و جنبه‌های انسان‌گرایانه محدود گشته بودند در بسیاری از شما این احساس را ایجاد کرده باشند که پراگماتیسم منظم‌اً می‌کوشد فوق بشر^{۲۳} را حذف کند. البته من احترام ناچیزی نسبت به مطلق از خود نشان داده‌ام و تا این لحظه از هیچ فرضیه فوق بشری دیگری جز آن صحبت نکرده‌ام. اما مطمئنم شما بخوبی مشاهده می‌کنید که مطلق جز فوق بشری بودنش هیچ وجه مشترکی با خدای خداپرستان ندارد. طبق اصول پراگماتیستی اگر فرض وجود یک خدا به‌طور رضایتبخش، در معنی وسیع کلمه، کار کند فرضی صحیح است. اکنون صرف نظر از دیگر مشکلاتش، تجربه نشان می‌دهد که این فرضیه مسلماً کارآمد است و مشکل آن است که به نحوی این فرضیه را بسازیم و تعیین بخشیم که با همه حقایق کارآمد دیگر به طریقی رضایتبخش ترکیب پذیرد. من نمی‌توانم در پایان این آخرین سخنرانی بحثی را پیرامون الاهیات باز کنم؛ اما اگر به شما بگویم که من کتابی درباره تجربه مذهبی انسانها نوشته‌ام که رویهمرفته به عنوان تلاشی در اثبات واقعیت خدا تلقی شده است شاید پراگماتیسم خاص مرا از اتهام الحاد تبرئه کنید. من خودم قاطعانه انکار می‌کنم که تجربه انسانی ما عالیت‌ترین شکل تجربه موجود در عالم باشد. بلکه بیشتر معتقدم که ما در همان رابطه‌ای با کل عالم قرار داریم که سگ و گربه اهلی ما با کل حیات انسانی قرار دارند. آنها در اطاقهای پذیرایی و کتابخانه‌های ما سکنا می‌کنند. آنها در صحنه‌هایی شرکت می‌کنند که هیچ اطلاعی از معنای آن ندارند. آنها صرفاً مماسه‌هایی هستند بر منحنی‌های تاریخ که آغازها و پایانه‌ها و اشکال آن تماماً در ماورای بصیرت

آنها می‌گذرد. همین‌طور هم ما بر حیات گسترده‌تر چیزها مماسیم. اما درست همان‌طور که بسیاری از آرمانهای سگها و گربه‌ها با آرمانهای ما تلاقی می‌کنند و سگها و گربه‌ها هم دلایل روزمره زنده‌ای درباره واقعیت دارند همین‌طور ما هم برپایه دلایلی که تجربه مذهبی عرضه می‌کند بخوبی می‌توانیم معتقد باشیم که قدرتهای عالیتري وجود دارند و در فعالیتند تا جهان را در مسیر همان خطوط آرمانی که مشابه آرمانهای ماست نجات بخشند.

پس می‌بینید که پراگماتیسم می‌تواند مذهبی خوانده شود، به شرط آنکه اجازه دهید مذهب از سنخ چندگانه گرا یا صرفاً بهبودگرایانه باشد. اما اینکه شما سرانجام بتوانید با آن سنخ از مذهب تا کنید یا نه سؤالی است که فقط خودتان می‌توانید درباره‌اش تصمیم بگیرید. پراگماتیسم باید پاسخ جزئی را به تعویق اندازد، زیرا هنوز به یقین نمی‌دانیم کدام نوع از مذهب در درازمدت بهتر کار خواهد کرد. کثرت اعتقادات متنوع انسانها و ماجراهای ایمانی متعددشان درواقع همان چیزی هستند که برای فراهم کردن مدارک لازمند. شما احتمالاً بارها به ماجراهای خاص خودتان دست خواهید زد. اگر شدیداً خشن باشید غوغای واقعیات محسوس طبیعت برایتان کافیت و اصلاً به هیچ مذهبی نیاز ندارید. اگر شدیداً ملایم و نرم‌خو باشید شکل یگانه‌گرتری از مذهب را اختیار می‌کنید زیرا شکل چندگانه گرا با اعتمادش به امکانات، که ضروری نیستند، به نظر نمی‌رسد به شما امنیت کافی ببخشد.

اما اگر نه خشن افراطی و نه ملایم افراطی باشید، بلکه مثل اغلب ما مخلوطی از این دو باشید شاید به نظرتان بیاید که نوع چندگانه گرا و اخلاق‌گرای مذهب که من پیشنهاد کردم همان ترکیب مذهبی مناسبی است که دوست دارید بیابید. در بین دو قطب افراطی طبیعت‌گرایی زمخت از یکسو، و مطلق‌گرایی متعالی از سوی دیگر، ممکن است دریابید آنچه که من نوع پراگماتیکی یا بهبودگرایانه خداپرستی نامیدم دقیقاً همان چیز است که در جستجوی آنید.



گفتار مؤلف دربارهٔ معنای حقیقت

«وقتی تصورات ما نتوانند موضوع خود را به طور دقیق گرده برداری کنند توافق با آن موضوع به چه معنی است؟ ... پراگماتیسم سؤال همیشگی خودش را می پرسد: به فرض هم یک تصور یا عقیده صحیح باشد، چه تفاوت مشخصی در اثر صحیح بودن آن در زندگی عملی شخصی پیدا می شود؟ کدام تجارب از تجربه هایی که در صورت باطل بودن آن اعتقاد به دست می آوردیم متفاوت خواهند بود؟ حقیقت چگونه تحقق می یابد؟ خلاصه اینکه ارزش نقدی حقیقت از لحاظ تجربی چیست؟ همان لحظه که پراگماتیسم چنین سؤالی را طرح می کند این پاسخ را مشاهده می کند: «تصورات صحیح آنهایی هستند که ما می توانیم جذب، تصدیق، تأیید و تحقیق کنیم، تصورات غلط آنهایی هستند که نمی توانیم». یعنی داشتن تصورات صحیح برای ما یک تفاوت عملی ایجاد می کند. پس معنای حقیقت همین است زیرا تمام آن چیزی است که از حقیقت دانسته می شود.»

«حقیقت یک تصور خاصیتی را که ذاتی آن باشد نیست. حقیقت برای یک تصور رخ می دهد. بر اثر رخدادهاست که تصور حقیقی «می شود». حقیقت بودن آن در واقع یک رویداد، یک فرایند، است. یعنی فرایند اثبات خودش؛ فرایند تحقیق پذیری. اعتبار آن، همان فرایند اعتبار یافتن آن است.»

«(توافق) داشتن یا مطابقت کردن با یک واقعیت در وسیعترین معنای آن «فقط می تواند به معنای هدایت شدن یا مستقیماً به سوی آن یا به حول و

حوش آن باشد، و یا به معنای قرار گرفتن در چنان تماس کارآمدی با آن که بتوان آن را یا چیزی مرتبط با آن را بهتر از وقتی که با آن توافق نداشته باشیم» به ضابطه آورد. و مراد ما از بهتر هم از نظر عقلی و هم از نظر عملی است!... هر تصویری که به ما، چه از نظر عملی و چه از نظر عقلی کمک کند که با واقعیت و یا با متعلقات آن ارتباط یابیم، و پیشرفت ما را عقیم نگذارد، و زندگی ما را به طور واقعی با کل مقام واقعیت «متناسب» و سازگار نماید به حد کافی با آنچه لازم است توافق خواهد داشت. چنین تصویری درباره آن واقعیت صادق است.»

«به طور خیلی خلاصه حقیقی فقط همان چیزی است که در طرز تفکر ما مصلحت است، درست همان طور که صحیح فقط همان چیزی است که در شیوه سلوک ما مصلحت است. مقتضی البته تقریباً به هر شکلی، و در نهایت و در طی تمام مسیر: زیرا آنچه با همه تجربه حاضر ما مقتضی و به مصلحت می آید الزاماً با همه تجارب دورتر به همان اندازه رضایتبخش نخواهد بود. همان طور که می دانیم تجربه راههای فراجوشی خود را داراست و ما را به تصحیح فرمولهای موجودمان وادار می کند.»

این بیان از حقیقت، به دنبال بیاناتی مشابهی که آقایان دیویی و شیلر ارائه داده اند گرمترین مباحثات را دامن زده است. ناقدان معدودی از آن دفاع کردند و بیشتر آنها با استهزاء مردودش دانستند. روشن به نظر می رسد که درک این موضوع تحت ظاهر ساده اش دشوار است، و نیز به عقیده من روشن است که تشبیت قطعی آن به مثابه نقطه عطفی در تاریخ شناخت شناسی و در نتیجه در تاریخ فلسفه عمومی به شمار خواهد آمد...^۱

یکی از اتهاماتی که من اغلب ناچار بوده ام با آن روبه رو شوم این است که حقیقت اعتقادات مذهبیان را در «مطلوب بودن» شان برای خودمان دانسته ام و نه در چیز دیگر. متأسفم که خودم در کتاب پراگماتیسم با زبانی

(۱) در اینجا چند سطر وجود دارد که به مقالاتی اشاره دارند که در این اثر نیامده اند و دلیل چاپ آنها را توضیح می دهند که به علت عدم ارتباط با موضوع از ترجمه آنها خودداری شد. — م.

بپیروا از حقیقت اعتقاد فلاسفه معینی به مطلق سخن گفته‌ام و برای این حمله بهانه فراهم کرده‌ام. در آنجا با توضیح اینکه چرا خودم به مطلق باور ندارم و مع‌هذا می‌بینم می‌تواند برای کسانی که به «فراغت روحی» نیازمندند آن را فراهم کند و بنابراین تا همین اندازه صحیح است (به شرط اینکه برخورداری از فراغت روحی مفید باشد)، این را به‌عنوان شاخهٔ زیتونی برای آشتی به دشمنانم تقدیم کردم. اما آنها، همان‌طور که در مورد چنین هدایایی بسیار رایج است، هدیهٔ مرا زیرپایشان له کردند و به اهداکننده‌اش برگرداندند. من بیش از حد روی حسن‌نیت آنها حساب کرده بودم — امان از این کمیابی مهر و محبت مسیحی زیر این آسمان! امان از این کمیابی ذکاوت دنیایی معمولی! گمان می‌کردم با مشاهدهٔ عادی هم می‌توان فهمید که از دو نظر رقیب دربارهٔ عالم، که از هر جهت برابرند اما یکی از آنها یکی از نیازهای حیاتی انسان را انکار می‌کند در حالی که دیگری آن را ارضا می‌نماید، عقول سالم دومی را ترجیح خواهند داد به این دلیل ساده که جهان را عقلاتیر جلوه می‌دهد. انتخاب نظر اول در چنین شرایطی عملی مرتاضانه خواهد بود، یعنی عمل ناشی از خود-انکاری^۲ فلسفی که هیچ موجود انسانی بهنجاری گناهِش را به گردن نمی‌گیرد. من با به کار بستن آزمون پراگماتیکی معنای مفاهیم نشان داده‌ام که مفهوم مطلق هیچ «معنایی» ندارد جز بخشندهٔ آرامش و دورکنندهٔ ترس کیهانی. نشان دادم که رستگاری عینی شخص وقتی بگوید «مطلق وجود دارد» فقط به این معناست که «توجهی برای نوعی احساس امنیت در حضور عالم» وجود دارد، و امتناع منظم از ترویج نوعی احساس امنیت به مثابهٔ اعمال خشونت بر گرایش است در حیات عاطفی شخص که بخوبی می‌تواند به‌عنوان امری پیشگویانه محترم شمرده شود.

ظاهراً ناقدان مطلق‌گرای من از مشاهدهٔ فعالیت‌های اذهان خویش در چنین تصویری عاجزند، بنابراین تنها کاری که از من برآید عذرخواهی و پس

گرفتن هدیه خویش است. در این صورت مطلق به هیچ طریقی صحیح نیست، و کمتر از همه، بنا به حکم ناقدان، به طریقی که من تعیین کردم! برخورد من با «خدا»، «اختیار» و «صنع» هم به همین گونه بود. من با تقلیل معنای هر کدام از این مفاهیم به کمک آزمون پراگماتیکی به کارکرد مثبت تجربه پذیرش نشان دادم که معنای همه آنها همان است، یعنی حضور «نوید» در جهان. «خدا یا نبود خدا» یعنی «نوید یا نبود نوید؟» به نظرم می رسد که این آلترناتیو، چون سؤال بر سر این است که آیا جهان دارای این خصلت است یا آن خصلت، به قدر کافی از جنبه ای عینی برخوردار است، حتی اگر پاسخ موقتی خود ما بر دلایل ذهنی متکی باشد. مع هذا ناقدان مسیحی و غیرمسیحی به یکسان مرا متهم می کنند که از مردم دعوت می کنم بگویند «خدا وجود دارد»، «حتی وقتی وجود نداشته باشد»، زیرا درواقع در فلسفه من، «حقیقت» این گفته واقعاً به معنای این نیست که خدا به هر شکلی که می خواهد باشد وجود دارد، بلکه فقط بدین معناست که اظهار آن مطلوب است.

بیشترین ستیز پراگماتیسم و ضدپراگماتیسم بر سر معنای واژه «حقیقت» است و نه بر سر هیچ یک از واقعیات مجسم در موقعیت های حقیقت^۳؛ زیرا هم پراگماتیستها و هم ضدپراگماتیستها به اشیاء^۴ موجود معتقدند، همان طور که به تصورات ما از آنها معتقدند. تفاوت در این است که وقتی پراگماتیستها از حقیقت سخن می گویند منظورشان منحصرأ چیزی راجع به تصورات است یعنی «کارکنندگی»^۵ آنها؛ در حالی که وقتی ضدپراگماتیستها از حقیقت سخن می گویند به نظر می رسد اغلب منظورشان چیزی راجع به خود اشیاء باشد. از آنجا که پراگماتیست اگر بپذیرد یک تصور «واقعاً» صحیح است، با هرچه که این تصور درباره موضوعش بیان کند هم موافق است؛ و از آنجا که اغلب ضدپراگماتیستها به این نتیجه

3) truth-situation

۴) object در اینجا منظور از شیء همان موضوع یا متملّق تصور است. — م.

5) workableness

رسیده‌اند که بپذیرند اگر متعلق تصور وجود داشته باشد تصویری که چیزی درباره آن بیان کند کارکن است، به نظر می‌رسد مطلب مهمی برای نزاع باقی نمانده باشد، و می‌توان از من پرسید چرا به جای درج مجدد سهم خودم در این همه زورآزمایی لفظی درک خودم را از «ارزشها» با روشن کردن کامل آن نشان نمی‌دهم.

من سؤال را درک می‌کنم و پاسخ خودم را خواهم داد. من به آموزه دیگری در فلسفه علاقه‌مندم که نام «تجربه‌گرایی رادیکال»^۶ را به آن بخشیده‌ام، و به نظرم می‌رسد اثبات نظریه پراگماتیستی حقیقت گامی با اهمیت درجه اول در غلبه دادن به تجربه‌گرایی رادیکال است. تجربه‌گرایی رادیکال نخست مشتمل بر یک فرض موضوعه^۷، سپس یک بیان واقع^۸، و سرانجام یک نتیجه‌گیری تعمیم‌یافته^۹ است.

فرض موضوعه این است که تنها چیزهای قابل بحث میان فلاسفه باید چیزهایی تعریف‌پذیر در قالب عبارات مستخرج از تجربه باشد. [چیزهایی با ماهیتی تجربه‌ناپذیر شاید «به دلخواه»^{۱۰} موجود باشند، اما جزئی از مواد و مصالح مباحثه فلسفی را تشکیل نمی‌دهند].

بیان واقع این است که روابط میان چیزها، چه روابط متصله و چه روابط منفصله، نیز درست به اندازه خود چیزها مواد تجربه خاص مستقیمند. نتیجه‌گیری تعمیم‌یافته این است که بنابراین اجزای تجربه به وسیله روابطی پهلوه پهلوی یکدیگر نگهداشته شده‌اند که خودشان اجزایی از تجربه‌اند. خلاصه اینکه عالم مستقیماً مدرک به هیچ تکیه گاه خارجی ماوراء تجربی پیوند دهنده‌ای نیاز ندارد، بلکه خود دارای ساختاری متصل و پیوسته است.

بزرگترین مانع تجربه‌گرایی رادیکال در ذهن معاصر، این اعتقاد عقل‌گرایانه ریشه دار است که تجربه بلاواسطه یکسره منفصل و غیرمتصل

6) radical empiricism

7) postulate

۸) statement of fact ، گزاره واقعیتی. — م.

9) generalized conclusion

10) ad libitum

است و برای اینکه از این افتراق جهانی ساخته شود عامل متحد‌کننده عالیت‌ری باید در کار باشد. در ایدئالیسم شایع، این عامل همان شاهد همه بین مطلق‌ی معرفی می‌شود که اشیاء را با افکندن «مقولات» مثل تورهایی بر آنها «مرتبط می‌سازد». شاید عجیب‌ترین و منحصربه‌فردترین همه این مقولات همان رابطه حقیقت^{۱۱} باشد که اجزای واقعیت را به صورت زوج‌هایی به هم متصل می‌کند، یعنی یکی از آنها را عالم^{۱۲} و دیگری را معلوم^{۱۳} می‌کند؛ مع‌هذا خودش فاقد محتوای تجربی است، و نه توصیف‌پذیر است و نه توضیح‌پذیر و نه تقلیل‌پذیر به عبارت ذاتی‌تر و فقط با ادای نام «حقیقت» مشخص می‌شود.

برعکس، نظر پراگماتیستی درباره رابطه حقیقت این است که این رابطه دارای محتوایی معین است و همه چیز آن تجربه‌پذیر است. تمام ماهیت آن را می‌توان در عبارات ایجابی بیان کرد. «کارکنندگی»یی که تصورات باید دارا باشند تا صحیح باشند به معنی فعالیت‌های خاص فیزیکی یا فکری، بالفعل یا ممکن، است که این تصورات می‌توانند درون تجربه مشخص ترتیب دهند. وقتی این داعیه پراگماتیکی پذیرفته شود امتیاز بزرگی به نفع پیروزی تجربه‌گرایی رادیکال ثبت می‌شود، زیرا رابطه میان یک شیئی^{۱۴} و تصویری که حقیقتاً به آن عالم است از نظر عقل‌گرایان از نوع چیزهایی نیست که بدینگونه توصیف‌پذیر باشد، بلکه در خارج از هر تجربه موقتی ممکن قرار دارد؛ و بر چنین تعبیری از این رابطه است که عقل‌گرایی عادت دارد آخرین تجدید قوای سرسختانه خود را سازمان دهد.

اما مجادلات ضدپراگماتیکی که می‌کوشم در این کتاب با آنها روبه‌رو شوم با چنان سهولتی می‌توانند بوسیله عقل‌گرایان به عنوان سلاجهایی برای مقاومت، نه فقط در مقابل پراگماتیسم بلکه همچنین در مقابل تجربه‌گرایی رادیکال (زیرا اگر رابطه حقیقت متعالی^{۱۵} باشد بقیه [روابط] هم

11) truth-relation 12) knower 13) thing known

(۱۴) متعلق تصور، عین - م.

15) transcendent

می‌توانند چنین باشند) به کار روند که من بشدت احساس می‌کنم رویارویی قطعی با آنها و کنارزدنشان از سر راه دارای اهمیتی استراتژیکی است. مطلبی که ناقدان ما مصرانه‌تر از هر چیز تکرار می‌کنند این است که فعالیتها گرچه همراه حقیقتند، اما آن را تشکیل نمی‌دهند. حقیقت عدداً بر آنها اضافه می‌شود، بر آنها مقدم است، تبیین‌کننده آنهاست، و بی‌وقفه به ما گفته می‌شود که به هیچ وجه «به‌وسیلهٔ» آنها تبیین نمی‌شود. پس اولین نکته‌ای که دشمنان ما باید اثبات کنند این است که چیزی مضاف و مقدم بر فعالیتها در حقیقت یک تصور نهفته است. چون «شیئی»^{۱۶} مضاف و همیشه مقدم است اغلب عقل‌گرایان از آن دفاع می‌کنند و با تهور ما را به انکار آن متهم می‌نمایند. این سبب می‌شود در انظار این احساس (زیرا عقلاً ما نمی‌توانیم وجود شیئی را انکار کنیم) ایجاد شود که بیان ما از حقیقت فرومی‌پاشد و منتقدانمان ما را از صحنه بیرون رانده‌اند. هرچند در موارد مختلفی در این کتاب می‌کوشم این اتهام افتراآمیز را که ما وجود واقعی شیئی را انکار می‌کنیم تکذیب کنم، در اینجا بار دیگر محض تأکید می‌گویم که وجود شیئی، هر وقت تصور آن را «بدرستی» بیان کند، در موارد بیشمار تنها دلیل کار کرد موفقیت‌آمیز آن تصور است، البته اگر اصلاً کار کند؛ و به نظر می‌رسد انتقال واژه «حقیقت» از تصور به وجود شیئی، وقتی کذب تصووراتی که کار نمی‌کنند هم مثل صدق تصووراتی که کار می‌کنند به‌وسیلهٔ همان وجود تبیین می‌شود، لااقل سوءاستفاده‌ای از زبان باشد.

من این سوءاستفاده را نزد فاضلترین رقیبانم شایع می‌بینم. اما یک بار هم که شده شیوه بیانی صحیح را به کار برید و اجازه دهید واژه «حقیقت» معرف خاصیتی از یک تصور باشد و آن را به چیزی که به طرزی مرموز با خود شیئی معلوم مربوط باشد تبدیل نکنید، در اینصورت به اعتقاد من راه برای بحث از شایستگیهای تجربه‌گرایی رادیکال کاملاً باز و هموار می‌شود. در این صورت حقیقت یک تصور فقط به معنی کارکردهای آن است یا آنچه در

آن که به کمک قوانین معمول روانشناختی آن کارکردها را ترتیب می‌دهد؛ نه به معنی متعلق تصور است و نه هیچ چیز «جهنده» ای درون تصور که عبارات مستخرج از تجربه قادر به توصیفش نباشند.

یک کلمه دیگر قبل از اینکه این مقدمه را به پایان برسانم. گاه میان دیویی، شیلر، و من تمایزی بدینصورت گذاشته می‌شود که گویا من با فرض وجود عین به پیشداوری عامه امتیازی می‌دهم که آنها از دادن آن خودداری می‌کنند. آن‌طور که من این نویسندگان را درک کرده‌ام، هر سه ما در قبول تعالی عین^{۱۷} نسبت به ذهن (فرض کنید آن یک عین تجربه‌پذیر باشد) در رابطه حقیقت مطلقاً همعقیده‌ام. بویژه دیویی تقریباً تا حد تهوع‌آوری^{۱۸} اصرار کرده است که کل معنای حالات و روندهای شناختی ما در نحوه مداخله آنها برای کنترل و تجدید ارزیابی هستیها و واقعیت‌های مستقل نهفته است. بیلان او از معرفت نه فقط پوچ، بلکه بیمعنی است، مگر اینکه هستیهای مستقلی در کار باشد که تصورات ما آنها را به حساب آورند و برای دگرگون کردنشان کار کنند. اما چون او و شیلر از گفتگو درباره «تعالی» اعیان و روابط به این معنا که به کلی فراتجربی^{۱۹} باشند امتناع می‌ورزند ناقدانشان با تمسک به جملاتی در نوشته‌های آنها با این مضمون می‌کوشند نشان دهند که آنان وجود اعیان خارج از تصورات را «در قلمرو تجربه» منکرند. باورنکردنی به نظر می‌رسد که ناقدان تحصیلکرده و ظاهراً صادق نتوانند نظرگاه حریفشان را درک کنند.

شاید آنچه سبب گمراهی بسیاری از آنان شده این واقعیت باشد که عوالم سخن شیلر، دیویی، و من چشم اندازهایی با وسعت متفاوتند، و اینکه آنچه یکی از ما علناً فرض می‌کند دیگری موقتاً در حالتی ضمنی رها می‌کند، در حالی که خواننده تصور می‌کند انکار شده است. عالم شیلر از همه کوچکتر است و عالمی روانشناسانه است. او فقط با یک نوع چیز شروع می‌کند، یعنی با دواعی حقیقت، اما سرانجام به واقعیت‌های عینی مستقل

(۱۷) Transcendency، در اینجا به معنی مستقل از تصور ما. -م.

(18) ad nauseum

(19) altogether transexperiential

هدایت می‌شود که آنها اظهار می‌کنند، تا جایی که این داعیه بهتر از همه اعتبار یافته که چنین واقعیهایی حضور دارند. عالم من دارای جنبه شناخت‌شناسانه ذاتی‌تری است. من با دو چیز یعنی واقعیهای عینی و دواعی شروع می‌کنم و نشان می‌دهم کدام دواعی، در حضور واقعیت‌ها، با موفقیت به مثابه جایگزینهای آنها کار می‌کنند و کدام کار نمی‌کنند. من دواعی اول را صحیح می‌نامم. چشم‌انداز دیویی، اگر این همکار رادری کرده باشم، از دوتای دیگر وسیعتر است اما من از ارائه بیان خودم از پیچیدگی چشم‌انداز او خودداری می‌کنم. فقط کافی است بگویم او هم به همان قوت من به اشیاء مستقل از قضاوت‌های ما پایبند است. اگر در اظهار این مطلب اشتباه می‌کنم او باید مرا تصحیح کند. در این مورد دوست ندارم به طریق دست دوم تصحیح شوم.

در صفحات بعدی وانمود نکرده‌ام که به همه منقدان بیان خودم از حقیقت نظیر آقایان تیلر^{۲۰}، لاجوی^{۲۱}، گاردنر^{۲۲}، بیسکول^{۲۳}، کریتن^{۲۴}، هیبن^{۲۵}، پارودی^{۲۶}، سالتر^{۲۷}، کاروس^{۲۸}، لالاند^{۲۹}، منتره^{۳۰}، مک‌تاگرت^{۳۱} ج. ا. مور^{۳۲}، لاد^{۳۳}، و سایرین پرداخته‌ام، و کمتر از همه به پروفیسور شینتز^{۳۴} که تحت عنوان «ضدپراگماتیسم»^{۳۵} رمان جامعه‌شناسانه سرگرم‌کننده‌ای منتشر کرده است. به‌نظر می‌رسد برخی از این ناقدان زحمت عاجزانه و تقریباً رقت‌انگیزی را برای درک تزهایی که به انکارشان برآمده‌اند بر خود هموار کرده‌اند. گمان می‌کنم به اغلب مشکلات آنها پیشاپیش در جای دیگری در این مجلد پاسخ گفته باشم و مطمئنم خوانندگان از اینکه بر حجم ترسناک کنونی تکرار مکررات چیزی نمی‌افزایم از من سپاسگزار خواهند بود.

□
کیمبریج، ماساچوست، اوت ۱۹۰۹

- | | | | |
|----------------|-------------|--------------|----------------------|
| 20) Taylor | 21) Lovejoy | 22) Gardiner | 23) Bakewell |
| 24) Creighton | 25) Hibben | 26) Parodi | 27) Salter |
| 28) Carus | 29) Laland | 30) Mentré | 31) Mc Taggart |
| 32) G.E. Moore | 33) Ladd | 34) Schinz | 35) Anti-pragmatisme |

کتابنامه

الف. آثار ویلیام جیمز (تنظیم شده براساس تاریخ)

- The Literary Remains of the Late Henry James*, William James, ed., Boston, J. R. V. Osgood, 1885.
- Principles of Psychology*, New York, Henry Holt & Co., 1890, 2 vols.
- Psychology, Briefer Course*, New York, Henry Holt & Co., 1892.
- The Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy*, New York, Longmans, Green & Co., 1897.
- Human Immortality: Two Supposed Objections to the Doctrine*, Boston, Houghton, Mifflin & Co., 1898.
- Talks to Teachers on Psychology: and to Students on Some of Life's Ideals*, New York, Henry Holt & Co., 1900.
- The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, New York, Longmans, Green & Co., 1902.
- Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*, New York, Longmans, Green & Co., 1907.
- The Meaning of Truth, A Sequel to "Pragmatism,"* New York, Longmans, Green & Co., 1909.
- A Pluralistic Universe: Hibbert Lectures on the Present Situation in Philosophy*, New York, Longmans, Green & Co., 1909.
- Some Problems of Philosophy: A Beginning of an Introduction to Philosophy*, New York, Longmans, Green & Co., 1911. (posthumous)
- Memories and Studies*, New York, Longmans, Green & Co., 1911. (posthumous)
- Essays in Radical Empiricism*, New York, Longmans, Green & Co., 1912. (posthumous)

- Collected Essays and Reviews*, New York, Longmans, Green & Co., 1920. (posthumous)
Letters of William James, edited by his son, Henry James, Boston, The Atlantic Monthly Press, 1920.

ب. آثار نوشته شده دربارهٔ ویلیام جیمز

- Blau, Joseph L., "Pragmatic Perspectives," in *Men and Movements in American Philosophy*, New York, Prentice Hall, 1952, Chap. 7.
 Nathanson, Jerome, "William James: The Possibilities of Effort," in *Forerunners of Freedom*, Washington, American Council on Public Affairs, 1941, Chap. 3.
 Otto, M.C. et. al. *In Commemoration of William James, 1842-1892*, Madison, Wisconsin, The University of Madison, 1942.
 Perry, Ralph Barton, *The Thought and Character of William James*, Boston, Little Brown & Co., 1935. 2 vols. (also abridged in one vol.)
 Schneider, Herbert W., "Radical Empiricism," in *A History of American Philosophy*, New York, Columbia University Press, 1946. Part VIII.
William James, the Man and the Thinker, New York, Columbia University Press, 1942.



فهرست راهنما (نمایه)*

اسپینوزا، باروخ: ۳۷	آ
استرانگ: ۱۶۲	آزادی اراده: ۸۲-۸۷؛ و بهبود گرایی:
استوالد، ویلهلم: ۴۲، ۴۷، ۱۲۶	۸۴؛ پراگماتیسم و-: ۸۴؛
اسکاتلندی، مکتب: ۲۴، ۲۵	۸۵-۸۷؛ عقل گرایی و-: ۲۰،
اسکولاستیسم - مدرسی، فلسفه	۸۲
اصالت تسمیه / اصحاب تسمیه: ۴۵،	آگاهی: جیمز و-: ۶، ۷
۶۴	آمبر، آندره ماری: ۱۲۴
«اصول روانشناسی»، ویلیام جیمز:	
۷، ۵، ۴	
افلاطون: ۱۸، ۳۷	الف
اقلیدس: ۴۶، ۱۱۴	احساسات گرایان: ۱۵۰
امرسن، رلف والدو: ۲، ۱۵۲	اخلاق گرایی: ۱۸۹
امکان: ۱۷۳، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴	«اراده معطوف به اعتقاد»، جیمز: ۹،
انسان گرایی: ۵۲؛ برادلی و-: ۱۶۷	۱۶۷
پراگماتیسم و-: ۱۵۵-۱۷۵؛	ارسطو: ۴۳، ۱۴۵
شیلر و-: ۵۲، ۱۵۷، ۱۵۸؛ و	ارشمیدس: ۱۲۸
واقعیت: ۱۶۷	اسپینسر، هربرت: ۱۸؛ عقل گرایان و
«انقیاد انسان»، موريسن آی.	-: ۳۷، ۳۸؛ و ماده: ۲۳،
سويفت: ۳۱	۶۹، ۷۳-۷۵

انگلیسی - هگلی، مکتب: ۲۴
 اویکن، رودولف کریستوف: ۱۶۶
 ایدئالیسم / ایدئالیستها: ۲۰۰؛ —
 استعمالی: ۲۴، ۵۷، ۹۵، ۹۸،
 ۱۶۲؛ — مطلق: ۵۸

ب

بالفور: ۷۵
 باون، بوردن پارکر: ۲۵
 بدینی / بدینی گرای: ۲۱، ۲۲؛ —
 و رستگاری جهان: ۱۸۴
 «بدعتگزاران»، چسترتن: ۱۵
 برادلی، فرانسیس هربرت: ۳۲، ۹۸،
 ۱۶۱، ۱۶۷
 برانینگ، رابرت: ۷۱
 برکلی، جورج: ۶۵، ۶۸، ۱۲۱، ۱۲۳،
 ۱۲۴، ۱۲۸، ۱۵۲
 برگسون، هانری: ۱۶۲
 بلوندل، موریس: ۱۴
 بودایها: ۱۸۹
 بوزنکت، برنارد: ۲۴
 بهبودگرایی: ۱۸۴، ۱۹۴؛ پراگماتیسم و
 —: ۱۸۵، ۱۸۴؛ — و رستگاری
 جهان: ۱۸۴
 بیکن، فرانسیس: پا ۱۵۵
 بیکول: ۲۰۳

پ

پاپینی، جووانی: ۱۴، ۴۵، ۶۱، ۱۰۸،

پارودی، دومینیک: ۲۰۳
 پراگماتیسم / پراگماتیستها: — و
 آزادی اراده: ۸۴، ۸۵؛ — و
 اصالت تسمیه: ۴۵؛ اصل: —
 ۴۱، ۴۲؛ و انسان‌گرایی:
 ۱۵۵-۱۷۵؛ پیرس و: ۷-۹،
 ۴۱؛ پیشگامان — ۴۳؛ — و
 تجربه‌گرایی: ۴۳، ۴۴
 جهان‌شناسی: ۱۱، ۱۲، ۱۱۱،
 ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۸۵-۱۸۷؛ — و
 چندگان‌گرایی: ۱۱۱، ۱۶۹،
 ۱۷۹، ۱۹۱؛ — و حقیقت: ۴۷،
 ۴۸-۵۴، ۵۸-۶۱، ۱۲۷، ۱۲۸،
 ۱۲۹-۱۵۴، ۱۶۲، ۱۹۵-۲۰۳
 — و خدا: ۶۱، ۷۰، ۷۱، ۷۶،
 ۷۸، ۱۹۳، ۱۹۸؛ — و
 سخت‌اندیشی: ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۵،
 ۱۷۶؛ — و صنع: ۸۱، ۱۹۸؛ —
 و عقل‌گرایی: ۴۵، ۱۶۷؛ — و
 ماتریالیسم: ۷۶؛ — و ماده: ۷۰،
 ۷۱؛ — و مثبت‌گرایی: ۴۵؛ — و
 مذهب: ۶۱، ۷۷، ۷۸،
 ۱۷۶-۱۹۴؛ — و مطلق‌گرایی:
 ۵۵-۶۱؛ معنی: ۳۹-۶۲؛
 — و منفعت‌گرایی: ۴۵؛ — و
 نرم‌اندیشی: ۱۷۵، ۱۷۶؛ — و
 وحدت و کثرت: ۸۹-۱۰۹؛ — و
 واقعیت: ۳۸، ۱۶۷؛ — و
 یگانه‌گرایی: ۱۷۹

۱۲۲؛ کاربرد پراگماتیکی —
 ۶۵، ۱۰۱؛ — مادی: ۶۵، ۶۶،
 ۶۸
 جهان‌شناسی: ۱۵، ۱۶؛ —
 پراگماتیکی: ۱۱۱، ۱۶۸، ۱۶۹،
 ۱۸۵-۱۸۷؛ — جیمز: ۱۱، ۱۲؛
 — شیلر: ۱۵۷، ۱۵۸، ۲۰۲؛ —
 عقل‌گرایانه: ۱۶۸-۱۷۳
 «جهان و فرد»، رويس: ۳۲
 جیمز، ویلیام: ۱-۱۲

ج

چسترن، گیلبرت کیث: ۱۵
 «چگونه افکارمان را روشن کنیم»
 چارلز پیرس: ۴۱
 چندگانه‌پرستی: ۱۹۲
 چندگانه‌گرایی / چندگانه‌گرایان: ۹۲،
 ۱۰۹، ۱۸۰، ۱۹۰؛ پراگماتیسم و
 —: ۱۱۱، ۱۶۹، ۱۷۹، ۱۹۱؛ —
 عقلانی: ۱۱۰

ح

حس‌گرایی: ۱۹
 حقیقت: ایدئالیستها و —: ۱۳۱؛
 پراگماتیسم و —: ۴۷-۵۴، ۵۸،
 ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹-۱۵۴، ۱۶۲،
 ۱۹۵-۲۰۳؛ پیرس و —: ۸؛
 تعریف: ۱۳۰، ۱۹۵؛
 تعقل‌گرایان و —: ۱۵۲؛ جیمز و

پراگماتیکی، روش: ۴۰، ۴۳-۴۶،
 ۵۷، ۶۳
 پروتستان‌تسیم: ۲۴، ۸۷
 پوانکاره، هانری: ۴۷
 پیرایشگران: ۱۹۲
 پیرس، چارلز ساندروز: ۳، ۷-۹، ۴۱
 پیرسن، کارل: ۴۷

ت

تجربه‌گرایی / تجربه‌گرایان: ۶، ۱۱،
 ۱۹، ۲۰، ۲۳، ۲۵، ۲۶، ۹۰، ۹۱،
 ۱۱۴، ۱۳۴، ۱۶۱، ۱۶۹؛ — و
 پالودگی: ۲۸؛ — و
 چندگانه‌گرایی: ۲۰؛ — تحلیلی:
 ۶۱؛ مقایسه — و عقل‌گرایی:
 ۱۹-۲۱؛ — و یگانه‌گرایی: ۹۱
 تجربه‌گرایی رادیکال: ۶، ۱۴، ۱۹۹،
 ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲
 تعقل‌گرایی / تعقل‌گرایان: ۱۹، ۲۰،
 ۲۵، ۲۷، ۱۰۰، ۱۳۰، ۱۳۱
 تیلر، آ. ای.: ۲۰۳

ج

جبرگرایی / جبریون: ۲۰، ۲۲، ۸۲،
 ۸۴
 جواکیم: پا ۱۵۴
 جوهر: ۶۳-۶۵؛ وحی: ۶۶؛ — و
 عرض: ۶۳؛ فلسفه‌مدرسی و —:
 ۶۵، ۱۲۳؛ فلسفه‌مشایی و —:

دیویی، جان: ۱۴؛ جهان‌شناسی —: ۲۰۳؛
و حقیقت: ۴۷، ۴۸، ۵۱، ۵۸، ۱۲۹، ۱۵۲، ۱۹۶، ۲۰۳؛
عقل‌گرایان و —: ۵۳

ذ

«ذهن»، نشریه: ۴

ر

رایت، چانسی: ۱۷۰
رمزی، ویلیام: ۵۱
روانشناسی: جیمز و —: ۷-۳
روح‌گرایی: ۶۸، ۶۹، ۷۶، ۷۷
رویس، جوسایا: ۱۰، ۱۱، ۲۴، ۳۲، ۹۸، ۱۰۰
رویسن: ۴۷
ریکرت، هاینریش: پا ۱۵۴

ز

زیگوارت، کریستوف: ۴۷

س

سالتر: ۲۰۳
سالی، جیمز: ۴
سانتایانا، جورج: ۱۱۷
سخت‌اندیشی / سخت‌اندیشان: ۱، ۲، ۱۰، ۲۰، ۲۱؛ پراگماتیسم و —:
۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۵، ۱۷۶؛ —تحصلی:

—: ۸-۱۰؛ دیویی و —: ۴۷، ۴۸، ۵۱، ۵۸، ۱۲۹، ۱۹۶، ۲۰۳؛
رابطه —: ۲۰۱، ۲۰۰؛ و
روابط ذهنی: ۱۳۶، ۱۳۷؛ ریکرت
و —: پا ۱۵۴؛ شیلر و —: ۴۷، ۴۸، ۵۱، ۵۸، ۱۲۹، ۱۵۲، ۱۵۶، ۱۵۸، ۱۹۶؛
عقل‌گرایی و —: ۵۴، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۵، ۲۰۱؛
و واقعیت: ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۵۸، ۱۶۲

خ

خدا: پراگماتیسم و —: ۶۱، ۷۰، ۷۱، ۷۶، ۷۸، ۱۹۳، ۱۹۸؛
تئستی: ۲۶؛
هاکل و —: ۲۳
خداپرستی: ۲۴، ۵۵، ۶۸
خوشبینی‌گرایی: ۲۲، ۳۱، ۱۸۴
خیر و شر: ۲۸-۳۰

د

داروین، چارلز رابرت / داروینیسم:
۱، ۲۵، ۵۵، ۷۹، ۱۲۱
دالتن، جان: ۱۲۳
دانت: ۷۶
دکارت، رنه: ۱۱۴، ۱۲۵
دموکریتوس: ۱۲۱، ۱۲۸
دو سلی: ۱۴
دوهم، پیر موریس ماری: ۴۷، ۱۲۶
دیوژن: ۱۶۸

۱۷۵، ۱۸۰، ۱۹۴

ع

عاطفه کیهانی: ۷۴

«عدل الهی»، لایبنتز: ۲۸

عرفان: ۱۰۵، ۱۰۶

عشای ربانی: ۶۵

«عظمت قلمرو آسمانی»، کوریو: ۲۸

عقل سلیم: ۵۲، ۱۰۸، ۱۱۰-۱۲۸،

۱۳۴، ۱۳۶، ۱۴۱

عقل گرای / عقل گرایان: ۱۹، ۲۵،

۲۶، ۲۸، ۳۴، ۳۷، ۶۹، ۸۲،

۱۴۷-۱۵۰، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۶۱،

۱۶۸، ۱۷۳؛ — و آزادی اراده:

۲۰؛ پراگماتیسم و—: ۴۵، ۱۶۷

جهانشناسی —: ۱۶۸-۱۷۳؛ —

و حقیقت: ۵۴، ۱۲۹، ۱۴۲، ۱۴۳،

۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۵، ۲۰۰، ۲۰۱؛

— و مذهب: ۲۰، ۳۳-۳۵، ۶۱

مقایسه — و تجربه گرای:

۱۹-۲۱؛ — و واقعیت: ۱۴۸،

۱۶۷؛ — و یگانه گرایی: ۲۰، ۹۱

ف

فاراده، مایکل: ۱۲۳، ۱۲۴

فلسفه: ۱۹-۳۸؛ تعریف —: ۸۹،

۹۰؛ طبایع انسانی و—: ۱۷، ۱۸،

۴۴؛ وظیفه —: ۴۳

فولرتن: ۸۳

۱۷۳؛ — و فلسفه مذهبی: ۲۳،

۲۴؛ — و مطلق گرایی: ۱۸۹؛

مقایسه — و نرم اندیشی: ۲۰، ۲۱؛

— و واقعیت: ۱۷۰، ۱۷۱

سقراط: ۴۳

سودمندی: ۱۰، ۱۷۶

سوسینوس، فاوستوس: ۳۰

سویفت، موريسن آی.: ۳۱-۳۳

ش

شوپنهاور، آرتور: ۱۸۴

شیلر، فردینند کنینگ اسکات: ۱۴،

۲۰۲؛ — و انسان گرایی: ۵۲،

۱۵۷، ۱۵۸؛ جهان شناسی —:

۲۰۲؛ — و حقیقت: ۴۷، ۴۸،

۵۱، ۵۸، ۱۲۹، ۱۵۲، ۱۵۶،

۱۵۸، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۹۶؛

عقل گرایان و—: ۵۳، ۱۲۹

شینتز، پروفور: ۲۰۳

ص و ض

صنع: ۷۸-۸۰؛ پراگماتیسم و—:

۸۱، ۱۹۸

«ضد پراگماتیسم»، پروفور شینتز:

۲۰۳

ط

«طبیعت حقیقت»، جواکیم: پا ۱۵۴

طبیعت گرایی / طبیعت گرایان: ۱۷۴،

ک

- کاتولیک، کلیسای: ۲۴
 کاروس، پال: ۲۰۳
 کانت، ایمانوئل: ۱۱۴، ۱۱۹، ۱۲۴، ۱۶۱
 کپلر، یوهانس: ۴۶
 کرد، ادوارد: ۲۴، ۳۷، ۱۵۹
 کریتن، جیمز ادوین: ۲۰۳
 کوریو، کوئلیوس سکوندوس: ۲۸

گ

- گاردنر: ۲۰۳
 گالیله: ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۸
 گرین، تامس هیل: ۲۴، ۱۵۹
 گشتالت، مکتب: ۵

ل

- لا ادریون: ۲۵
 لاد، جورج ترامبل: ۲۵، ۲۰۳
 لاک، جان: ۱۸، ۳۷، ۴۳، ۱۲۲، ۱۲۴؛ — و هویت شخصی: ۶۶، ۶۷

- لالاند، آندره: ۲۰۳
 لاجوی، آرثر اونکن: ۲۰۳
 لایبنیتز، گوتفرید ویلهلم: ۲۸-۳۰
 لسینگ، گوتهولد افرائیم: ۱۴۴
 لوتسه، رودولف هرمان: ۱۶۶
 لوروا، ادوارد: ۱۴

م

- مابعدالطبیعه: پراگماتیسم و—:
 ۶۳-۸۷؛ تحقیق: —: ۴۴
 ماخ، ارنست: ۴۷، ۱۲۶، ۱۴۴
 ماتریالیسم / ماده‌گرایی: تجربه‌گرایی
 و—: ۳۳، ۳۵؛ پراگماتیسم و—:
 ۶۸-۷۸؛ ونیز: — ماده
 ماده: ۶۸-۷۸؛ اسپنسر و—: ۲۳، ۶۹، ۷۳-۷۵؛ برکلی و—: ۶۶
 ماتریالیسم فلسفی و—: ۶۸
 مارتینو، جیمز: ۲۵
 مارکونی: ۱۲۴
 ماکسول، کلرک: ۱۲۹، ۱۴۱
 مثبت‌گرایی: پراگماتیسم و—: ۴۵
 مدرسی، فلسفه / اسکولاستیسم: ۶۵، ۱۲۳، ۱۲۵، ۱۴۵، ۱۶۲
 مذهب: — و اخلاق‌گرایی: ۱۸۹؛
 اسپنسر و—: ۲۳؛ پراگماتیسم و
 —: ۶۱، ۷۷، ۷۸، ۱۷۶-۱۹۴؛
 سوفیت و—: ۳۳؛ عقل‌گرایی
 و—: ۲۰، ۳۳-۳۵، ۶۱
 مشایی، فلسفه: ۱۲۲
 «مطالعاتی در انسان‌گرایی»، شیلر: ۱۴
 مطلق‌گرایی / مطلق‌گرایان: ۲۵، ۲۶، ۵۵، ۱۷۵، ۱۸۹، ۱۹۴؛
 پراگماتیسم و—: ۵۵-۶۱، ۱۹۷؛
 سخت‌اندیشی و—: ۱۸۹
 نرم‌اندیشی و—: ۱۸۹
 معنا: پیرس و—: ۷، ۸؛ جیمز و—: ۸

اجزای —: ۱۵۸-۱۶۰؛ اسپنسر و
—: ۳۸؛ انسانگرایی و —: ۱۶۷؛
پراگماتیسم و —: ۳۸،
۱۵۸-۱۷۵؛ توافق با —:
۱۳۸-۱۴۱، ۱۶۴، ۱۹۵؛ حقیقت
و —: ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۵۸، ۱۶۲؛
سخت‌اندیشان و —: ۱۷۰، ۱۷۱؛
شیلر و —: ۱۶۱؛ لایبنیتز و —:
۳۰؛ عقل‌گرایی و —: ۱۴۸،
۱۶۷؛ لوتسه و —: ۱۶۶؛
نرم‌اندیشان و —: ۱۷۰، ۱۷۱؛

هاجسن و —: ۴۳

وحدت: زیباشناختی: —: ۹۸ —
علی: ۹۵، ۹۶ — غایت: ۹۷،
۹۸ — فراگیر عقلانی: ۱۰۰ —
قصد: ۹۶، ۹۷ — مطلق:
۱۰۲ — ۱۰۵، ۱۱۰ — نوعی:

۹۶؛ و نیز: — واحد و کثیر

وحدت وجود، فلسفه: ۲۴، ۵۵

ودانتا، فلسفه: ۱۰۳، ۱۰۴

وردزورث، ویلیام: ۷۶، ۱۷۰

ویتمن، والت: ۳۵، ۱۷۶

ویوکاناندا، سوامی: ۱۰۳، ۱۰۵، ۱۷۰،

۱۷۶

ه

هابز، تامس: ۳۰

هاجسن، شادورت: ۴۳

هاکسلی، تامس هنری: ۶۸، ۸۵

مک تاگرت، جان: ۸۳، ۲۰۳

منتره: ۲۰۳

منطق استقرایی: ۴۶

منفعت‌گرایی / منفعت‌گرایان: ۱۱؛

پراگماتیسم و —: ۴۵

مور، جورج ادوارد: ۲۰۳

میرز، فردریک: ۱۶۴، ۱۶۶

میل، جان استوارت: ۳۷

میلو، گاستون: ۱۴، ۴۷

ن

ناتانسن، جروم: ۱۲

نرم‌اندیشی / نرم‌اندیشان: ۱، ۲، ۲۰،

۲۱، ۲۵؛ پراگماتیسم و —: ۱۷۵،

۱۷۶؛ — و فلسفه مذهبی: ۲۴؛ —

و مطلق‌گرایی: ۱۸۹؛ مقایسه — و

سخت‌اندیشان: ۲۰، ۲۱؛ — و

نظریات جیمز: ۱۰؛ — و واقعیت:

۱۷۰، ۱۷۱

نفس: ۶۷

نقادگیری فلسفی: ۱۲۴، ۱۲۶

«نمود و واقعیت»، برادلی: ۳۲

نیروانا: ۱۸۹

نیوتن، آیزک: ۱۴۷

و

واحد و کثیر: ۲۲؛ پراگماتیسم و —:

۸۹-۱۰۹، ۱۸۱

واقعیت: ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۵۸-۱۷۵؛

هاکل، ارنست هاینریش فیلیپ
اوگوست: ۲۳

هال، ج. استانلی: ۴، ۵

هاوینسن، پروفیسور: ۴۱

هایمانس، کورنی ژان فرانسوا: ۱۶۲

هگل، گئورگ ویلهلم فریدریش /

هگلین: ۱۸، ۲۵، ۳۷، ۱۲۳،

۱۲۴

هندوها: ۱۸۹

هین: ۲۰۳

هیوم، دیوید: ۴۳، ۶۶، ۱۲۰، ۱۲۳،
۱۲۴

ی

یکتاپرستی: ۱۹۲، ۱۹۳

یگانه گرایی / یگانه گرایان: ۹۰، ۹۱،

۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۹، ۱۹۰؛

پراگماتیسم و—: ۱۷۹؛ — عقلانی:

۱۱۱؛ — در فلسفه و داننا: ۱۰۳ —

۱۰۵؛ و نیز: — وحدت