

ادوارد کرگ:

فلسفه

(مقدمه‌ای بسیار کوتاه)

فلسفه: مقدمه‌ای بسیار کوتاه

«این یک مقدمه زنده و جالب درباره فلسفه است. هر چند این مقدمه بسیار کوتاه است ولی به بسیاری از سئوالات مهم فلسفی در قالب سبکی جذاب و تفکرانگیز (متفکرانه) اشاره می‌کند. در عین حال به بعضی از محبوب‌ترین و ماهرترین کارهای فلسفی اشاره نموده و برای کسانی که می‌خواهند کارهای اصلی فلسفه را مطالعه کنند راهنمایی خوبی محسوب می‌شود. ادوارد کرگ در این زمینه شهرت مناسبی دارد چون او ویراستار طولانی‌ترین پروژه فلسفی تا به امروز بوده است (دایرةالمعارف رات‌لج)؛ و حالا شایسته کسب شهرتی جدید به عنوان نویسنده یکی از بهترین کتابهای کوتاه است.»

نیگل واربرتون، دانشگاه اپن

(Nigel Warburton, the Open University)

فهرست

۴	فصل اول : فلسفه
۱۳	فصل دوم : من چه کاری باید انجام دهم؟
۲۳	فصل سوم : از کجا بدانیم؟
۳۲	فصل چهارم : من چه هستم؟
۴۰	فصل پنجم : بعضی از زمینه ها
۵۴	فصل ششم : درباره ایزم ها
۶۵	فصل هفتم : بعضی از مشاهدات مهمتر
۸۶	فصل هشتم : در فلسفه چه چیزی هست و برای کیست؟

فصل اول

فلسفه

مقدمه‌ای بسیار کوتاه

هر کس که این کتاب را مطالعه کند به نوعی یک فیلسوف خواهد بود. در واقع همه ما به یک معنا فیلسوف هستیم چون ارزش‌هایی داریم که بوسیله آنها زندگی می‌کنیم (یا دوست داریم آنطور زندگی نماییم، یا وقتی چنین نمی‌شود احساس خوبی نداریم). و اکثر ما بعضی از اصلی‌ترین تصاویری که جهان واقعی به آن شباهت دارد را دوست داریم و می‌پسندیم. شاید اینطور تصور می‌کنیم که خدایی هست که همه اینها را خلق کرده است و ما نیز بخشی از این خلقت هستیم؛ یا، برعکس شاید می‌کنیم وجود همه چیز تصادفی بوده و انتخاب طبیعی مسبب وجود و بقایای همه چیز است. شاید عقیده داشته باشیم که انسان بخشی غیرمادی و فناپذیر به نام روح یا جان دارد؛ یا دقیقاً برعکس، انسان را به عنوان یک ارگانیسم مرکب از ماده می‌دانیم که پس از مرگ به طور کامل تجزیه می‌شود و از بین می‌رود. پس اکثر ما حتی کسانی که درباره این امور فکر نمی‌کنند، چیزی شبیه پاسخ به این سئوالات اساسی فلسفه در ذهن دارند: ما چه کاری باید انجام دهیم؟ در آنجا چه خبر است؟ و یک سؤال اساسی سوم هم وجود دارد، که باز هم اکثر ما پاسخی برایش داریم که البته وقتی به دو سؤال نخست پاسخ دادیم مطرح می‌شود: از کجا می‌دانیم؟ یا اگر نمی‌دانیم چطور می‌توانیم پاسخ را جستجو کنیم – از چشمان، تفکر و مشورت استفاده کنیم یا از یک دانشمند پرسیم؟ فلسفه به معنای تفکر، مطالعه، پیشرفت، به بن‌بست رسیدن، کسب مهارت و خیلی ساده انعکاس عملی بعضی از این سئوالات و رابطه آنها با هم و آموختن آنچه که تا بحال درباره آنها گفته شده و دلیلشان است. در واقع اجتناب از فلسفه دشوار است، و حتی با یک تلاش هشیارانه هم نمی‌توان از آن طفره رفت. برای مثال شخصی را در نظر بگیرید که فلسفه را رد کرده و آن را بی‌فایده می‌خواند. برای

شروع، اینگونه اشخاص بی‌شک آن را در مقایسه با ارزش یا ارزش‌های دیگری سنجیده و بی‌فایده معرفی می‌کنند. دواماً، لحظه‌ای که آماده می‌شوند بگویند چرا آن را بی‌فایده می‌دانند، هر چقدر هم که خلاصه و از روی تعصب دلیلشان را مطرح کنند، به عدم تأثیرگذاری بعضی از اشکال فلسفی یا تلاش‌های فکری انسانی برای پاسخ به سئوالات اصلی فلسفه اشاره خواهند کرد و در نهایت بجای رد کردن فلسفه خودشان به ندایی از درون آن تبدیل می‌شوند - یک ندای شکاک، که البته عجیب نیست چون فلسفه هرگز در این ندهای مشکوک و شک برانگیز کم نیآورده و از روزگار نخستین تا به امروز چنین ندهایی دارد و دل خود جای داده است. در فصل ۶ به بررسی بعضی از آنها خواهیم پرداخت.

اگر این اشخاص در صف دوم بایستند، شاید به طور ضمنی به این امر هم اعتراف کنند که اگر انسان به بعضی از سئوالات خاص نمی‌تواند پاسخ دهد و شخصاً پاسخ آنها را کشف کند نباید این را یک تجربه با ارزش بیندازد بلکه اگر بجای تنبلی و تظاهر به داشتن همه چیز به روش خود به دنبال کشف حقایق بیشتر باشد تجربه‌ای که بدست می‌آورد تأثیرگذار هم خواهد بود. غیرفعال بودن در زمینه کشف حقیقت غیرممکن است. جهانی را تصور کنید که در آن همگی ما متقاعد شده‌ایم که هیچ انسانی نمی‌تواند درباره وجود یک خدا یا ماهیت او سئوالاتی را مطرح ساخته و با آنها پاسخ دهیم. در چنین دنیایی همه انسانها منکر وجود خدا می‌شدند. تصور کنید که جهان چقدر متفاوت می‌بود اگر همه ما متقاعد می‌شدیم که هیچ پاسخی درباره دلیل اقتدار دولت‌ها بر ملت‌ها وجود ندارد، یا به بیانی دیگر اگر همه ما متقاعد می‌شویم که پاسخ مناسبی به استدلال‌ات هرج و مرج‌گرایان وجود ندارد. شاید نتوان تصور کرد که تغییرات ایجاد شده در صورت متقاعد شدن ما به هر یک از این مقوله‌ها نتایج مثبتی در برخواهد داشت یا منفی؛ ممکن است آنطور هم که به نظر می‌آید تغییر چندانی ایجاد نشود؛ ولی احتمالاً تغییرات بسیاری در جهان پدید خواهد آمد که تصورش هم محال است. طرز فکر مردم است که تغییرات را ایجاد می‌کند و طرز فکر اکثر مردم تغییراتی ایجاد می‌کند که گریبانگیر همه خواهد شد - چه خوب و چه بد. اعتراض بیش از حد به فلسفه برعکس تأثیرپذیری آن را زیاد خواهد کرد: و این بسیار خطرناک است. (نیچه، ر.ک به صفحات ۹۰۳-۹۹، فیلسوف را ماده منفجره‌ای خواند که هیچ چیز از خطر آن در امان نیست - هر چند آن را به عنوان یک اعتراض مطرح نکرد.) ولی مفهوم این جمله معمولاً چنین است که هر فلسفه‌ای خطرناک است مگر فلسفه‌ای که سخنگو از آن صحبت می‌کند، و آنچه که در نظر گرفته می‌شود ترس از اینست که اگر امور تغییر کنند چه اتفاقی خواهد افتاد.

شاید شما گمان کنید، عده‌ای هستند که هرگز حتی نخواستند وارد این مباحث شوند. و البته حق با شماست ولی این امر بدین معنا نیست که آنها هیچ فلسفه‌ای ندارند. شاید بتوان گفت آنها آماده

"فلسفی کردن" عقایدشان نیستند- مطرح ساختن و برهان آوردن برای مباحث و نظریاتشان. ولی این امر بدین معنا نیست که ایشان هیچگونه ارزش پایداری ندارند، یا عقاید خود را شایسته بحث یا اثبات نظام مند نمی دانند. برای مثال آنها ممکن است فکر کنند داشتن تخصص کاربردی در یک زمینه از داشتن دانش تئوری با ارزش تر است. ایده آلی که آنها به دنبالش خواهند بود به اندازه ای تأثیرگذار خواهد بود که کارهایشان تماماً حول محور فعالیت‌هایی می چرخد که به آن ایده آل وجدانشان نزدیک است.

من اینگونه اشخاص را در ذهن خودم ابداع نکرده‌ام، آنها واقعاً وجود دارند: عده زیادی از بودائیان زن (فرقه‌ای از مذهب بودایی که طرفدار تفکر و عبادت و ریاضت هستند) هستند که شدیداً بر ریاضت به من فکر می کنند تا جایی که لاغر و مریض هم می شوند، در واقع بهتر است بگویم آنها عملاً ریاضت را سرمشق زندگیشان قرار می دهند و این ایده آل به نوع خاصی از بی فکری می انجامد که نتیجه تفکرات گذشته است.

اگر فلسفه تا این حد به ما نزدیک است، پس چرا مردم زیادی هستند که فکر می کنند فلسفه عجیب یا غیرقابل فهم است؟ آیا آنها در اشتباه هستند؟ خیر، حق با مردم است چون فلسفه واقعاً عجیب و غیرقابل فهم است، و اکثر فلاسفه مخصوصاً بزرگترین های آنها در طول تاریخ از آنچه به نظر می آید عجیب تر و غیرقابل فهم تر هم هستند. این امر شاید بدین دلیل باشد که بهترین فلسفه را نمی توان خیلی ساده از حقایق جدید کمی که به ذهنمان داخل می شوند استخراج نمود و به مجموعه اطلاعاتمان اضافه کرد، یا نمی توان چند پند و اندرز را بسط داد تا به فهرست کارهایی که باید انجام دهیم و کارهایی که نباید انجام دهیم اضافه کرد، بلکه اینها به عنوان مجموعه ای از ارزش ها در دنیای ما به تصویر کشیده می شوند؛ و هر گاه خود ما شخصاً این مجموعه را تجربه کنیم (به خاطر داشته باشید که همگی ما به نوعی دارای چنین ارزش هایی هستیم، هر چند ممکن است در ما بصورت مبهم و غیرقابل فعال باشند)، برای ما بسیار خاص خواهند شد - اگر این ارزش های ایجاد شده یا زنده شده برای ما خاص به نظر نرسند، هرگز آنها را درک نخواهیم کرد. بعضی از فلسفه ها به ما نزدیک هستیم و اصلاً به این که ما چه کسانی هستیم مربوط نمی شود. امکان دارد فلسفه هایی هم از ما خیلی دور باشند و بعضی هم واقعاً برایمان ناشناخته هستند. اگر اینطور نبود وضعیت انسان بسیار ناامیدکننده می شد، چون اگر چنین می بود به طور ضمنی به نظر می آمد که انسانها به لحاظ عقلانی یکنواخت هستند. ولی نیازی به آغاز کردن از عمیق ترین نقطه نیست؛ ما از نقاط کم عمق آغاز می کنیم، جایی که (همانطور که گفتم) همگی ما تازه به آب داخل شده ایم. به هر حال به خاطر داشته باشید (در اینجا مقایسه با یک استخر ما را به اشتباه می اندازد، همانطور که اغلب مقایسات چنین می کنند) که همه ما الزاماً در یک

نقطه نایستاده‌ایم و از یک محل وارد آب نشده‌ایم: کم‌عمق و آشنا بودن یا عمق و عجیب بودن، می‌تواند به جایی که ما از آن به آب داخل می‌شویم و زمان دخیلیمان بستگی داشته باشد.

شاید ما در آب بایستیم، ولی چرا باید برای شنا کردن تلاش نماییم؟ به بیانی دیگر، فلسفه چه کاربردی دارد؟ فلسفه‌های زیادی وجود دارد و در شرایط متفاوت و گوناگون بسیاری فلاسفه بی‌شماری هم سعی کرده‌اند با نوشته‌هایشان یک جواب عمومی به آن سؤال بدهند. ولی قطعاً می‌توان گفت که فلسفه در اصل به عنوان وسیله‌ای برای کسب نجات و رستگاری انسان بوجود آمده است و درست به همان اندازه‌ای که فلاسفه با هم تفاوت داشته‌اند جنبه‌های متفاوتی داشته است. یک بودایی به شما خواهد گفت که هدف فلسفه تسکین انسان و نجات کشیده و رسیدن به "روشن فکری" است؛ یک هندو حرف مشابهی خواهد زد، هر چند از اصلاحات فنی متفاوتی استفاده می‌کند؛ هر دو از فرار کردن شخص خواهند گفت، فرار از یک چرخه فرضی از مرگ و زندگی دوباره (تناسخ) که در قالب آن زندگی اخلاقی یک شخص تعیین کننده وضعیت زندگی دوباره او در همان چرخه زندگی و مرگ در جهان مادی است. یک اپیکوری (اگر بتوانید امروزه یکی از آنها را پیدا کنید) به تمام اندیشه‌ها و سخنان مربوط به زندگی دوباره نیشخند خواهد زد، ولی نسخه‌ای به دستتان خواهد داد تا در زندگی خود (یعنی تنها زندگی شما به اعتقاد اپیکوریان) کمتر رنج بکشید و بیشتر لذت ببرید.

همه فلاسفه تفکراتشان را حول محور نیاز به راهی برای فرار از چرخه مرگ و زندگی قرار نداده‌اند. بلکه اکثر فلسفه‌هایی که تا به امروز باقی مانده‌اند از انگیزه‌های مهم‌تر یا عقاید عمیق‌تری نشأت گرفته‌اند - در پی حقیقت و حکمت بودن برای خویشتن می‌تواند انگیزه خوبی باشد، ولی تاریخ ثابت کرده که یک انگیزه یا ایده‌آل خوب عمل می‌کند! به همین دلیل است که فلسفه کلاسیک هندی نمایانگر کشمکش داخلی بین مدارس هند و حتی بین آنها و بودایی‌ها برای اثبات برتری ادراک و نیروی عقلانی است؛ در فرهنگ‌های زیادی در جهان در گذشته و حتی امروزه، کشمکش برای ایجاد موازنه بین استدلال‌ات بشری و مکاشفات کتابهای مقدس مذهبی وجود داشته و همچنان دارد؛ نظریه سیاسی معروف هاب (بعداً بیشتر به آن خواهیم پرداخت) سعی می‌کند درسهایی را به ما تعلیم دهد که احساس می‌کرد باید بعد از جنگ داخلی انگلستان به ما تعلیم داده شوند؛ دکارت و بسیاری از فلاسفه معاصر او نظریات پزشکی بسیاری را مطرح ساختند، که ریشه عمیقی به اندازه حدوداً دو هزار سال داشته و به زمان ارسطو برمی‌گشتند و با هدف کنار زدن ادراک سنتی از علم و جایگزین ساختن تفکر مدرن به جایش مطرح شدند؛ کانت در پی ایجاد راهی برای پیشبرد استقلال و آزادی ساکنان سرزمینهایی که حکومت متعصب و استبدادی داشتند بود و مارکس می‌خواست اختلاف موجود میان طبقات مختلف جامعه که به سبب فقیر شدن عده‌ای و ثروتمند شدن عده دیگری می‌شد را بردارد و

فمنیستها هم در پی بالا بردن سطح حقوق زنان در جوامع مختلف هستند. هیچکدام از این اشخاص مشغول چیدن یک پازل کوچک نیستند (هر چند در مسیر خود بعضاً مجبور هستند پازل‌های کوچکی را هم بچینند)؛ آنها وارد مباحث زیادی می‌شوند تا مسیر حرکت تمدن انسان را تغییر دهند.

خواننده دقت خواهد داشت که من هیچ تلاشی برای تعریف کردن فلسفه نمی‌کنم، بلکه فقط بطور ضمنی می‌گویم که فلسفه یک الگوی بسیار گسترده است که مجموعه فعالیت‌های عقلانی زیادی را در بر می‌گیرد، بعضی فکر می‌کنند که تلاش در جهت تعریف کردن فلسفه هیچ فایده‌ای ندارد. من از این نظریه طرفداری می‌کنم چون اکثر تلاشهایی که در این زمینه صورت گرفته‌اند بیشتر بجای مفید واقع شدن، نه تنها تأثیر مثبتی نداشته‌اند بلکه بعضاً بسیار مخرب هم بوده‌اند. ولی من ترجیح می‌دهم حداقل چیزی در وصف فلسفه بگویم؛ حتی اگر آنچه که در اینجا ارائه می‌کنم به وسیله عده‌ای به عنوان تعریفی برای فلسفه تلقی شود، باز هم باید توجه داشت که تعریف آکادمیک فلسفه امری نیست که لازم باشد زیاد بر روی آن تمرکز کنیم یا شاید بهتر است بگویم نباید خودمان را بیش از حد در این زمینه اذیت کنیم.

یکبار، مدتها قبل، اجداد ما حیوانات بودند، و خیلی ساده آنچه را که به لحاظ غریزی احساس می‌کردند باید انجام دهند انجام می‌دادند و برآستی هیچ توجهی به کارهایی که می‌کردند نداشتند. سپس، آنها به شکل توانایی پرسیدن این سؤال که چرا امور اطرافشان اتفاق می‌افتند را پیدا کردند و به خودشان و کارهایشان نگاه کردند. آغاز پرسیدن دلیل اتفاق افتادن امور اطراف، نخستین مرحله هشیار شدن نسبت به رفتار شخص و وجدانشان است. یک حیوان شکارچی که بوی شکارش را دنبال می‌کند چون احساس می‌کند شکارش اخیراً از آن منطقه عبور کرده است - و دلیلش این است که شکار واقعاً از آنجا عبور کرده و بویش را در فضا رها نموده و اغلب شکارچی به همین وسیله در شکارش موفق می‌شود. اینگونه شناخت می‌تواند بسیار مفید باشد. چنین شناختی به ما می‌گوید که باید منتظر چه چیزی باشیم. علاوه بر این، داشتن اینکه الف به دلیل ب اتفاق می‌افتند می‌تواند کنترل ما بر امور و شرایط اطرافمان را بالا ببرد؛ در بعضی از موارد مقوله ب چیزی است که شما باعث آن هستید یا مانعش خواهید شد - که اگر مقوله الف دلخواه شما باشد یا بخواهید از آن جلوگیری کنید بسیار مفید واقع خواهد شد. بسیاری از این روابط حیوانی که انسانها را نیز شامل می‌شوند، بصورت عزیزی و طبیعی ادامه می‌یابند. و اگر شخصی نسبت به عملکرد خود با توجه به این روابط آگاه باشد و هشیارانه عمل کند. می‌تواند به پاسخ‌هایی برای پرستش‌هایش دست یابد.

به هر حال، تضمینی وجود ندارد که این تمایل ارزش همیشه مفید واقع شود، یا خیلی زود جوابش را پس دهد. پرسیدن اینکه چرا میوه‌ها از درخت به پایین سقوط می‌کنند از یک نفر خیلی زود

باعث می‌شود که او درخت را تکان بدهد. پرسیدن اینکه چرا باران می‌بارد، یا چرا نمی‌بارد، ما را به قلمروی متفاوتی می‌برد، مخصوصاً اگر انگیزه اصلی کسی که این سؤال مطرح می‌سازد. به چالش فرا خواندن ما برای پاسخ به این سؤال باشد که آیا ما می‌توانیم در فرآیند بارش باران یا عدم بارش آن تأثیر بگذاریم یا خیر. ما اغلب می‌توانیم بر وقایع اطرافمان تأثیر بگذاریم، و اگر این عادت را پیدا کنیم که دائماً از خود پرسیم آیا اتفاقات بد و اشتباهات در اثر عدم انجام درست وظیفه و سهم ما رخ داده یا خارج از کنترل ما بوده‌اند، نتیجه بسیار خوبی بدست خواهیم آورد. همین عادت خوب و مفید اگر در مسیر درستی هدایت نشود می‌تواند سبب ایجاد شک‌هایی بسیار در ذهن ما و تمرکز بیش از حد بر شکست‌هایمان گردد - این سؤال که ما چه کار اشتباهی انجام داده‌ایم؟ و در چنین لحظاتی است که اغلب این تفکر به ذهنمان راه می‌یابد که دلیل این شکست یا اشتباه در کودکی مان نهفته می‌باشد: والدینی وجود داشته و دارند که کارهایی را که ما قادر به انجامشان نبوده‌ایم برایمان انجام داده‌اند، و اگر ما بچه‌های خوبی بودیم می‌توانستیم انتظار داشته باشیم که آنها با ما رفتار خوبی داشته باشند. پس آیا موجود یا موجوداتی وجود ندارند که می‌توانند باعث بارش باران شوند و آیا ما نباید سعی کنیم با او یا آنها ارتباط درستی برقرار کنیم و رفتار خوبی با ایشان داشته باشیم؟

چیزی که باعث شده انسانها به دنبال تحقیق در طبیعت بوده و امور مافوق طبیعی اعتقاد پیدا کنند همین است. پس اجداد ما همینطور که شاهد پیشرفت قابلیت‌هایشان بودند قدرت خود را هم در پیشرفت می‌دیدند؛ ولی ایشان خود را با انتخابها و اسرار زیادی هم مواجه می‌دیدند - زندگی سئوالات زیادی برای انسانها ایجاد می‌کند، و در گذشته که زندگی انسان ساده‌تر بود، سئوالاتش هم کمتر بودند. به نظر می‌آید که همه این‌ها به طور تدریجی رخ داده‌اند. بعضی از مردم که عمیق‌تر از الگوهای زیست محیطی فکر می‌کنند، شاید دوست داشته باشند بگویند که همین سئوالات ما را به انسان تبدیل ساخته‌اند.

به فلسفه به عنوان ندای انسانی که در تلاش برای بهبود یافتن از این بحران است فکر کنید. تفکر به فلسفه به این شکل شما را از سوءتفاهمات رایج در این زمینه دور می‌کند. یکی از سوءتفاهمات این طرز فکر است که فلسفه فقط یک عملکرد محدود به دانشگاه‌هاست، یا فقط به فرهنگ‌های خاصی مربوط می‌شود؛ طرز فکر اشتباه دیگر که به اولی مربوط می‌باشد اینست که فلسفه نوعی سرگرمی فکری است و نمی‌تواند باعث رفع نیاز مهمی شود. در بهترین حالت، شاید ما انتظار داشته باشیم که تاریخ فلسفه پر از داستانهای جذاب باشد، که البته برآستی هم هست، و اگر ما موضوع خاصی را برای یافتن در قالب آن در ذهن داشته و دنبال کنیم و افعلاً جذاب هم خواهد بود. آیا انسان غارنشین (Homo Sapiens) خمیده می‌تواند فکر کند که چطور شد ستون فقرات عمودی به دست آورد و

راست شد؟ ما هیچ دلیل خوبی نداریم که بر مبنای آن بتوانیم پاسخ این سؤال را بدهیم، بلی یا خیر. آیا همین الان مطمئن هستیم که عمودی در چه جهتی قرار دارد؟ این همان ماجرای بی‌انتهایی است که ما در آن گیر افتاده‌ایم، چه دوست داشته باشیم و چه دوست نداشته باشیم.

ولی آیا همین ماجرا هم به اندازه کافی طولانی نیست؟ آیا فلسفه شامل تمام چیزهایی که به طور ضمنی به مطالب مربوط به آن می‌چیند می‌شود یا خیر؟ خوب، اول از همه، وقتی آن را گسترده و طولانی در نظر می‌گیریم کمتر اذیت می‌شویم. و دوم اینکه وسعت واژه "فلسفه" در طول تاریخ به اشکال متنوعی تغییر کرده، و نیازی به اشاره به این حقیقت وجود ندارد که احتمالاً هرگز زمانی وجود نداشتند که همه یک مفهوم مشترک از آن برداشت کنند. در این اواخر اتفاق بسیار عجیبی برای فلسفه افتاده است. از یک سو به حدی گسترش یافته که تقریباً به پوچی نزدیک شده، و کار به جایی رسیده که همه آگهی‌های بازرگانی هم از شرکت‌های تولید کننده به عنوان مخالفی که برای خودشان فلسفه‌ای دارند صحبت می‌کنند - معمولاً منظور همان سیاست کاری است. فاکتور اصلی در اینجا گسترش علوم طبیعی بوده است. اغلب به این امر توجه شده که وقتی یکی از قلمروهای تحقیق، خود را به صورت نظام‌مند می‌یابد، که در اینصورت واضحاً با روش‌های عملی سازش لازم را پیدا کرده، خیلی زود خود را از آنچه که تحت عنوان فلسفه می‌شناسد جدا کرده و به راه خود می‌رود؛ مثلاً می‌توان به فیزیک، شیمی، ستاره‌شناسی و روان‌شناسی در این زمینه اشاره کرد. پس به این ترتیب تعداد سئوالاتی که فلاسفه مطرح می‌سازند کاهش می‌یابند؛ و علاوه بر این، فلسفه به کناری گذاشته می‌شود تا فقط برای مطرح ساختن سئوالاتی که پاسخ مطمئنی برایشان نداریم مورد استفاده قرار گیرد.

این افزایش روش‌های عملی و نظام‌مند می‌تواند فاکتور دیگری را هم به بازی اضافه کند، که اسماً آن را تخصص در دانشگاه‌ها می‌نامیم، و راه برای تفکر به فلسفه به شکل بسته‌تری هم باز می‌شود. بخش فلسفه در دانشگاه‌ها اکثراً بسیار کوچک هستند و متأسفانه به همین نسبت هم میزان علاقمندان و فعالان در این زمینه هم کم هستند. دروس زیر سطح لیسانس به دلایل روشنی بسیار کوتاه هستند و به همین دلیل خیلی سطحی و کم اثر می‌باشند. پس این فرض طبیعی که فلسفه همان چیز است که در بخش فلسفه دانشگاه‌ها تعلیم داده می‌شود، که قطعاً من آن را اشتباه نمی‌خوانم، تعریفی محدود و گمراه‌کننده است، و باید از آن اجتناب کرد.

این کتاب مقدمه‌ای کوتاه بر فلسفه نامیده شده است. ولی، امیدوارم تا بحال روشن شده باشد که من به چه دلیلی قادر نیستم فلسفه را دقیقاً به شما معرفی کنم، چون خود شما در مقدمه آن قرار دارید و قبلاً فلسفه به شما معرفی شده است. به این دلیل هم نمی‌توانم فلسفه را به معنای واقعی کلمه به شما معرفی کنم که مقدمه فلسفه به خودی خود بسیار گسترده است. من بیش از این نمی‌توانم «لندن

را به شما نشان دهم». می‌توانم بعضی از قسمت‌هایش را به شما نشان دهم و شاید چند محل جالب و جذاب را به شما معرفی کنم و دیگر خودتان هستید که باید نقشه خیابانها را در دست بگیرید و با استفاده از راهنمایی که در راه از دیگران می‌گیرید از شهر بزرگ لندن دیدن کنید. من فلسفه را نیز به همین شکل در نظر می‌گیرم.

در آغاز این باب از سه سؤال فلسفی صحبت کردم، هر چند این سئوالات را بهتر است سه نوع یا طبقه سؤال نامید. فصل‌های ۲-۴ از یک متن کلاسیک، مثالی برای هر نوع می‌آورند. وقتی خوانندگان روش‌های بسیار رایج مورد اول را مطالعه می‌کنند متوجه می‌شوند که با آنها آشنایی دارند ولی وقتی به سومین نوع سئوالات می‌رسند خود را غریبه احساس می‌کنند و (هر چند ممکن است متوجه این عمل نشوند) به نوعی زمینه دیگری از این مقدمه‌ای بر فلسفه را کشف می‌کنند: تازگی و میزان نوظهور بودن باید مورد تشویق قرار گیرد. من در این کتاب کوچک همچنین سعی دارم از اینکه خیلی فلسفی صحبت کنم اجتناب بورزم. ولی به هر ترتیب انتظار دارم که به هر جایی از آن نگاه می‌کنیم نوعی فلسفه استخراج گردد. برای تمرکز بر اهدافمان، نخستین مثال از یونان قرن چهارم قبل از میلاد آمده، و دومین مثال از اسکاتلند و قرن هجدهم میلادی، و سومی از هندوستان، که بوسیله یک بودایی ناشناس در تاریخی نامعلوم بین ۱۰۰ قبل از میلاد تا ۱۰۰ میلادی نوشته شده است.

این سه متن را به راحتی می‌توان خواند درک کرد، مخصوصاً دو تای اول. این کتاب را می‌توان به سادگی بدون در نظر گرفتن آن متون هم خواند ولی من دلایل خوبی دارم که شما را تشویق کنم آنها را از منابع اصلی که در انتهای کتاب معرفی شده استخراج کرده و مطالعه نمایید. شاید خیلی هم جذب شیوه نگارش این متون شوید. اکثر کارهای فلسفی بسیار ماهرانه و خوب نگارش شده‌اند، و من شما را شدیداً تشویق می‌کنم در حین مطالعه آن هم از مباحث و نظریات فیلسوفانی که آنها را نوشته‌اند لذت ببرید و هم از سبک نگارش فوق‌العاده‌ای که بکار برده‌اند. ولی دلیل اصلی مطالعه این کارها اینست که شما قادر باشید اگر می‌خواهید به آنها پیوندید. به یاد داشته باشید که فلسفه یک کشور کاملاً غریب برایتان نیست: شما به نوعی در حال حاضر یک فیلسوف محسوب می‌شوید، و نیروی عقلانی‌تان در اینجا اجازه فعالیت فلسفی پیدا خواهد کرد - اصلاً لازم نیست که برای کسب مجوز فکر کردن تمرینات محرمانه و خاصی انجام دهید! پس نترسید، و در حالی که این کتاب را مطالعه می‌نمایید شروع کنید به پرسیدن سئوالات و سازمان‌دهی نتایجی که می‌گیرید.

ولی توجه داشته باشید، که اینکار را فقط به این شرط انجام دهید که اصلاً به آن گفته مشهور آدم‌های تنبل توجه نکنید که می‌گویند، «هر کس حق دارد نظرش را برای خودش نگاه دارد.» به دست آوردن حق به این سادگی‌ها هم نیست. بلکه تفسیر جورج برکلی (۱۶۸۵-۱۷۵۳) را به خاطر بسپارید:

«عده کمی از مردم هستند که فکر می کنند، ولی همه مردم نظریاتی دارند.» متأسفانه این جمله درست است؛ عده بسیاری هستند که فکر کردن را یک سرگرمی می دانند.

بالاخره، لطفاً این کتاب را به آهستگی (خیلی کند) بخوانید. این کتاب بسیار کوچکی است ولی موضوع بسیار طولانی و بزرگی دارد. من سعی کرده ام تا مطلب بسیاری را در قالب این کتاب کوچک بگنجانم.

من چه کاری باید انجام دهم؟

کریتوی افلاطون

افلاطون در حوالی سال ۴۲۷ قبل از میلاد به دنیا آمد و در سال ۳۴۷ قبل از میلاد چشم از جهان فرو بست، و هر چند نخستین فیلسوف مهم در تمدن یونان کهن نبود، ولی او نخستین کسی بوده که بدنه اصلی کارهایش به دستمان رسیده است. در سنت هند، وداها و آپانیشادها قدمت بیشتری دارند؛ ولی درباره نویسندگان و چگونگی نگارششان چیزی نمی‌دانیم. بودا قبل از افلاطون می‌زیست، و این دو نظریات بسیار متفاوتی هم با یکدیگر دارند؛ ولی نخستین نوشته‌های مربوط به زندگی بودا صدها سال پس از مرگش نوشته شده است. در چین، کنفوسیوس نیز تاریخی متأخرتر از افلاطون دارد و حدود یک قرن قبل از افلاطون می‌زیسته است؛ باز هم ما نمی‌دانیم خود او چه چیزی شخصاً نوشته است - قطعات ادبی معروف یک گردآوری است که بعداً تألیف شده است.

کارهای افلاطون همگی به شکل گفتگوها ثبت شده‌اند. اکثر این کارها، گفتگوهایی هستند که خیلی زود سراغ اصل مطلب می‌روند، هر چند بعضی وقت‌ها سخنگویان اصلی اجازه پیدا کرده‌اند تا گفتگوهای طولانی‌تری را داشته باشند. در حدود ۲۴ نوشته به این سبک از افلاطون بر جای مانده و تعداد زیادی هم در دست است که شاید کار او باشند. قطعاً کتابهایی که در گروه کارهای مطمئن (کارهایی که قطعاً بوسیله افلاطون نوشته شده‌اند) قرار دارند حجم طولانی‌تری دارند، و بهتر است این کارها را به عنوان کتابهایی با گفتگوهایی که ترتیب خاصی دارند در نظر بگیریم. (این کتابها جمهوری و قوانین هستند، که هر دو به منظور یافتن یک ساختار سیاسی ایده‌آل نوشته شده‌اند). پس کارهای زیادی از افلاطون در دست ماست که می‌توانیم مطالعه کنیم، و درک آنها بسیار آسان است و ترجمه‌های خوب و قیمت‌های ارزانی دارند. اگر بخواهیم میزان دشواری این کارها را بدانیم، باید بگوییم در کل کتابهای دشواری هستند. از یک سو گفتگوهایی را داریم که بسیار شبیه گفتگویی هستند

که در این بخش بررسی می‌کنیم. در کارهای دیگر مثل سوفسطایی، حتی با تجربه‌ترین خوانندگان و متخصصین هم لازم است بارها آن را مطالعه کنند و معمولاً بعد از اینکار باز هم سرهایشان را پایین انداخته و ذهنشان خالی و سفید می‌شود.

یکی از ویژگی‌های کارهای افلاطون، حضور سقراط است، هر چند همیشه به عنوان رهبر گفتگوها مطرح نیست. از آنجا که عنوان این گفتگو، کریتو انتخاب شده پس نه تنها بوسیله سقراط هدایت می‌شود بلکه درباره این موضوع نیز هست که او شخصاً در شرایط خاصی چه کاری انجام خواهد داد، پس لازم است که ما کمی درباره او و اینکه در آن شرایط یعنی ابتدای گفتگوها چه می‌کند و در چه وضعیتی قرار دارد بدانیم - اینطور که در کریتو گفته شده، سقراط در آغاز گفتگو در زندانی در آتن نشسته و منتظر اعدام است.

سقراط از ۴۶۹ تا ۳۹۹ قبل از میلاد زندگی می‌کرد. او شخصیتی کریزماتیک بود و زندگی بسیار عجیبی داشت. او فقر را در زندگی خویش برگزید و تمام وقتش را به بحث کردن به صورت مجانی با هر کس که تمایل داشت در بحث به او بیبوند و گذراند که اغلب جوانان تحصیل کرده و نخبگان آتن بودند. افلاطون هم جزء این اشخاص بود که احترامش به سقراط باعث انگیزه‌بخشی به هر دویشان برای ثبت کارهای جاودانه‌ای شد.

تمام شواهدی که از افکار سقراط داریم به وسیله افلاطون به دست ما نرسیده‌اند، بلکه بخش اعظم آن از طریق افلاطون ثبت شده و تشخیص بین نظریات این دو کارچندان آسانی نیست. شک کمی در این مورد وجود دارد که افلاطون بعضی وقتها سعی کرده سقراط تاریخی را به تصویر بکشد؛ شک کمی هم در این مورد وجود دارد که او از سقراط به عنوان یک تشبیه برای انتقال فلسفه خودش استفاده کرده است. اینکه خط آغاز این ماجرا باید از کجا ترسیم شود هرگز کاملاً روشن نبوده است، ولی اکثر محققین در این مورد با هم توافق نظر دارند که سقراط واقعی بر سئوالات وابسته به امور اخلاقی می‌پرداخته و به اموری مثل عدالت و پرهیزکاری علاقه داشته است («من چطور باید زندگی کنم؟» همان چیزی است که آن را "سئوال سقراط" نامیده‌اند)؛ و اینکه او دائماً نگران این امر بود که آیا فلاسفه یونان همانطور که ادعا می‌کردند نتایجی که از این مباحث گرفته می‌شد را درک کرده و پذیرفته‌اند یا خیر. او خودش هم هرگز ادعا نمی‌کرد که امور مربوط به این مسائل (اخلاقیات، عدالت و پرهیزکاری) را درک کرده باشد.

این امر باعث دشمن‌تراشی برای سقراط می‌شد و به همین دلیل ثبت فعالیت‌های سقراط به طرز مناسبی با داستان بعدی سازگار است؛ سه شهروند، که از دشمنان سرسخت او هستند، او را به تمام گمراه ساختن جوانان آتن تحت پیگرد قانونی قرار می‌دهند. به رأی اکثریت او مجرم شناخته شده و به

مرگ محکوم می‌گردد. در مدافعه سقراط می‌توانید آنچه که او قبل و بعد از شنیدن حکمش در دفاع از خود گفته را از زبان افلاطون بشنوید.

سقراط را بلافاصله اعدام نکردند. در زمان محاکمه او یک رسم سنتی آغاز شده بود و یک کشتی دولتی داشت جزیره دلوس (Debs) به آتن می‌آمد و تا قبل از رسیدن آن کشتی امکان اعدام کردن سقراط وجود نداشت. پس سقراط باید تا قبل از اجرای حکم در زندان می‌ماند - پس زمان مناسبی برای دوستانش فراهم شد تا به زندان رفته، با چند نفر از زندانیان آشنا شده و نقشه فراری برای او طرح‌ریزی کنند. وقتی زمان اجرای حکم نزدیک گشت، قرار بر این شد که کریتو نقشه فرار سقراط را عملی سازد: آنها تصمیم گرفتند به زندانبانان رشوه بدهند تا سقراط فرصت فرار از آتن و رفتن به محل دیگری، شاید تسالی (Thessaly) را پیدا کند یعنی محلی که کریتو دوستانی را داشت که می‌شد روی مهمان‌نوازی و محافظت ایشان از سقراط حساب کرد.

گفتگوی کریتو، بحثی است که بین کریتو و سقراط رد و بدل شد. این متن در حدود ۲۴۰۰ سال قدمت دارد و یک از عجیب‌ترین ویژگی‌های این کتاب نیز همین است. شاید شما با تمام نظرات سقراط در این مکالمه موافق نباشید - برای مثال، بسیاری از خوانندگان احساس خواهند کرد که ادعای او مبنی بر اینکه دولت در هر مملکتی می‌تواند یک فرد باشد، اغراق‌آمیز است. ولی تقریباً تمام نکاتی که در گفتگوی کریتو از سقراط ثبت شده برای کسانی که در شرایط سختی در تصمیم‌گیری قرار دارند قابل درک است. وقتی افلاطون درباره عشق می‌نویسد همه ما متوجه می‌شویم که چشم‌انداز او با همه ما تفاوت دارد؛ وقتی نظریات او درباره فلسفه انتظام گیتی (کیهان‌شناسی) را می‌خوانیم به دوران کاملاً متفاوتی در گذشته بر می‌گردیم؛ ولی وقتی به یک امر مشخص اخلاقی می‌رسیم، «من در این مورد خاص باید چه کاری انجام دهم؟»، احساس می‌کنیم این بحث همین دیروز شکل گرفته است. من در فصل اول گفتم که همه ما به نوعی فیلسوف هستیم، و به همین دلیل بعضی از فلسفه‌ها خیلی برایمان قابل درک هستند. در اینجا مثالی از یکی از این فلسفه‌های آشنا را شاهد هستیم - از یونان باستان.

قبل از اینکه شروع کنیم فقط یک سخن کوتاه را از من بشنوید. یک شیوه رایج برای اشاره به متون مختلفی که از متن افلاطون نقل قول شده وجود دارد، که با هم ویرایش و ترجمه‌ای که شما در دست دارید سازگار است. این شیوه عملاً به صفحه‌گذاری یک از ویرایشهای زمان رنسانس باز می‌گردد که در سال ۱۵۷۸ به چاپ رسید و با عنوان شمارش‌گذاری استفانوس (برگرفته شده از اسم لاتین ویراستار، هنری استین) شناخته می‌شود. در تمام چاپ‌های ویرایشهای جدید از کارهای

افلاطون، این شمارش قدیمی هم نشان داده شده است. من هم از همین شیوه برای اشاره به متون افلاطون در این بخش استفاده می‌کنم.

در نخستین صفحه این کار، صحنه ماجرا به تصویر کشیده می‌شود (۴۳ الف - ۴۴ ب). کریتو می‌گوید که با زندانیان را بطه خوبی دارد. سقراط می‌گوید که مردی به سن و سال او نباید زیاد نگران مرگ باشد. ولی بعد از این، کریتو ترغیبات و اصرارهایش را آغاز می‌کند. او از اینجا شروع می‌کند - همانطور که انتظار می‌رود - که دوستان سقراط چقدر برایش ارزش قائل هستند و به طور مخفی به سقراط می‌گوید که او هم در مقابل باید به خواسته ایشان مبنی بر فرارش از زندان جامعه عمل بپوشاند. آبرو و اعتبار دوستان سقراط هم در خطر بود - اگر او در زندان می‌ماند و می‌مرد مردم فکر می‌کردند که پول جمع‌آوری شده برای آزادی او کافی نبوده است.

حالا نکات دشوار بسیار زیادی به سرعت مطرح می‌شوند (و به شکل ناقص به آنها رسیدگی می‌شود) - کریتو مثل یک گفتگوی ثبت شده به شکل رسمی و با ساختاری منظم نوشته نشده، بلکه بیشتر به یک مکالمه واقعی میان طرفین شبیه است). سقراط با گفتن اینکه انسان نباید نگران فکر و نظر دیگران باشد پاسخ می‌دهد؛ نظری که باید برای ما مهم باشد می‌تواند نظر افراد منطقی و بزرگی باشد که حقایق اثبات شده را به فصوص بیان می‌کنند. کریتو می‌گوید: «ما نمی‌توانیم این را بپذیریم چون نظر اکثریت قوی‌ترین نظر است.» سقراط پاسخ می‌دهد: «آنچه که واقعاً اهمیت دارد هیچ ربطی به نظر اکثریت ندارد و اکثریت در زمینه رسیدن به حقیقت هیچ قدرتی ندارد.» و آنچه که واقعاً اهمیت دارد اینست که یک نفر حکیم است یا احمق (۴۴ ت).

احساس می‌کنم که این گفتگو برای بسیاری از خوانندگان عجیب باشد. منظور سقراط از حکمت چیست که گفت آنچه که واقعاً اهمیت دارد است؟ ما باید این سؤال را به خاطر بسپاریم، و چشمانمان را نیز باز نگاه داریم تا در این گفتگو هر چیزی که ما را به پاسخ آن سؤال نزدیک می‌سازد را استخراج نماییم. کریتو از این بحث می‌گذرد و به مسئله شرایط دوستان سقراط باز می‌گردد. آیا سقراط فکر می‌کند که دوستانش در صورت عدم فرار او از سوی مردم در خطر انتقام قرار خواهند گرفت؟ بله، به نظر می‌آید که او چنین فکر می‌کند (و او به تأکید خود مبنی بر خطری که ایشان را تهدید می‌کند باز هم در ۵۳ الف/ب می‌پردازد). البته این امر باعث خنثی شدن بحث کریتو شد. اگر تو کاری انجام ندهی نمی‌توانی انتظار داشته باشی که تأکید بدی روی دوستانت گذاشته‌ای، فقط زمانی می‌توانی به ضرر ایشان کاری کرده باشی که عملاً حداقل تأثیر بدی را برایشان گذاشته باشی.

کریتو، همانطور که انتظار می‌رود در اینجا کمی ناراحت شده و بحث طولانی‌تری (۴۵ الف - ۴۶ ب) را آغاز می‌کند که بوسیله آن تمام نیرویش را در مباحثه به شکلی احساسی بکار می‌گیرد.

سقراط نمی‌توانست به دوستانش یا رشوه‌ای که برای آزادسازی‌اش جمع‌آوری شده بود فکر کند - به هر حال، این رشوه به اندازه کافی هم نبود. در ضمن فرار و تبعید اختیاری هم نمی‌توانست به معنای بازگشت به اموری که در محکمه‌اش گفت باشد. (ما به زودی در ۴۶ ب - ۴۶ ت و ۵۲ پ مشاهده خواهیم کرد که سقراط به چنین اموری اصلاً توجه ندارد چون معتقد است کسی که در راهی که می‌رود استوار و نسبت به خودش و استدلال‌ات و کارهایش صادق است، ارزش بسیار زیادی را به دست آورده است.)

سپس کریتو ادامه می‌دهد و ادعا می‌کند که چون سقراط فرصت نجات جانش را دارد ولی نمی‌خواهد از آن استفاده کند پس در اشتباه است، و افتادن به دست دشمنانش کار درستی نیست. کریتو به ما نمی‌گوید که فکر می‌کند اگر سقراط جانش را از دست داده و آن را نجات ندهد فقط به این دلیل اشتباه کرده که به دشمنانش مجال انتقام را داده است، بلکه یا ذات این عمل سقراط را اشتباه می‌داند - همانطور که بعضی فکر می‌کنند خودکشی یک کار اشتباه است - یا شاید دلیل دیگری دارد. هر کدام از این‌ها را که او در فکر داشته باشد، عملاً منظورش از آنچه می‌گوید تغییر می‌کند، ولی او در شرایطی نبود که خیلی دقیق و مشخص صحبت کند. حالا او خیلی جدی احساساتی می‌شود و سقراط را به اتهام عدم توجه به فرزندانش سرزنش می‌کند و کمی بعد بخاطر کمبود شجاعت (۴۵ ت). (در مورد شجاعت، با توجه که سقراط داشت انجام می‌داد، ادعای کریتو خیلی بی‌اساس به نظر می‌آید - اتهام دیگر او مبنی بر عدم توجه به فرزندانش بعداً بوسیله سقراط پی‌گیری شد.) کریتو که به نظر می‌آید رشته کلام را از دست داده به بحث خود مبنی بر ضربه‌ای که اعدام سقراط به آبروی دوستانش خواهد زد می‌پردازد و از او می‌خواهد تا با او موافقت کند.

کریتو در اضطراب و تشویق، اشتباهات فاحشی در پارگرافهای پایانی‌اش مرتکب شد. ولی سقراط از این امر طفره می‌رود، و با اشاره به احساسات گرم کریتو، کنترل بحث را به دست می‌گیرد. تفکر بحث فوراً آرام‌تر، کندتر و منظم‌تر می‌شود. او به نخستین نکته‌ای که کریتو بدان اشاره کرده بود می‌پردازد - درباره آبروی دوستانش - و این سؤال را مطرح می‌سازد که ما باید به نظر چه کسانی احترام بگذاریم، احمقان یا حکیمان، اکثریت یا اقلیت؟ کریتو فوراً جواب‌های متفاوتی را ارائه می‌دهد. پس در این مورد ما نباید به نظر اکثریت گوش دهیم، بلکه به کسانی که عدالت؛ راستی و شیوه درست زندگی را می‌شناسند. در غیر اینصورت به جانهای خود آسیب می‌رسانیم، همانطور که ممکن است با گوش دادن به نظر اکثریت بجای گوش دادن به نظر دکتر به سلامت جسمانی‌مان لطمه بزنیم. سؤال اساسی این است که آیا سقراط در صورت تلاش برای فرار کار درستی انجام خواهد داد - شما این مسائل درباره

پول، آبرو، و فرزندان، پی آمدهای همین امر بوده و به هیچ وجه یک نتیجه واقعی محسوب نمی‌شوند (۴۸ پ).

بیاید برای چند لحظه تفکر کنیم. کاری که نباید انجام دهیم اینست: هرگز فلسفه را بدون انتقاد مطالعه نکنید. آیا سخنان سقراط بوی تعصب اخلاق‌گرایی نمی‌دهند؟ او دقیقاً به چه لطمه‌ای بر جانش اشاره می‌کند؟ و اصلاً چرا باید از این لطمه به جانش بترسد؟ و حتی اگر هم لطمه‌ای به جانش (لطمه درونی) مطرح باشد، آیا او بخاطر دوستان و فرزندان نباید چنین چیزی را تحمل کند؟ بالاخره، منظور او نمی‌توانست از لطمه به جان یک لطمه فیزیکی باشد. قطعاً به ما گفته شده (۴۷ ث - ۴۸ الف) که جان، یا اگر بخواهیم بهتر منظور سقراط را توصیف کنیم، «بخشی از وجود ما که امور عدالت و ناعدالتی سروکار دارد»، بسیار با ارزش‌تر از بدن است. ولی به ما گفته نشده است که چرا و چگونه؛ و هیچ توضیحی وجود ندارد که ما بر طبق آن بدانیم که چرا باید جان (نقد) با ارزش باشد که لطمه خوردن به آن جنبه از وجود انسان مهمتر از اموری مثل آبروی دوستان یا سلامت فرزندان است. به علاوه، اگر انسان از فرزندان بخوبی محافظت نکند، آیا همین کوتاهی باعث لطمه خوردن به «آن بخش از وجود انسان که با امر عدالت و ناعدالتی سروکار دارد»، نمی‌شود؟ به نظر می‌آید که سقراط به یک طرف دیگر برای بحث نیاز دارد، کسی که بتواند پاسخ بعضی از این سئوالات را از او پرسد.

ولی بیاید از سقراط بشنویم، و کل تصویر را در ذهن مجسم کنیم، یعنی تصویر صحنه‌ای که او برای عدم درست بودن فرارش دلیل می‌آورد. نخست او از کرتیو می‌خواهد تأیید کند که بدی کردن به یک شخص همیشه عمل اشتباهی است، حتی اگر در پاسخ به عمل بد شخصی باشد (۴۹ الف - ۴۹ ث). شاید انتقام شیرین باشد ولی نمی‌توان آن را مجاز شمرد. مشاهده اهمیت این موضوع کار ساده‌ای است؛ اگر این مورد پذیرش قرار گیرد، پس هر کس که به سقراط بدی کرده است - دولت، قضات یا شاکیان - عمل اشتباه را مرتکب شده است؛ پس این سؤال باقی می‌ماند که آیا او هم با پیروی از نقشه کرتیو همان کار را انجام خواهد داد یا خیر. قطعاً سقراط انتظار نداشته که این گفتگوها ثبت شده و در همه جا پخش شوند. او خیلی خوب می‌دانست که عده زیادی هستند که مخالف انتقام به هر شکلی هستند، حتی اگر به عنوان عملی در پاسخ به بدی دیگران صورت گیرد. ولی در اینجا او قصد داشت کرتیو را قانع سازد و هر دوی آنها واضحاً قبل از این در مورد این مسئله با هم بحث کرده‌اند - او آن را "نظر قبلی ما" می‌خواند. و کرتیو تأییدی می‌کند: "آن را قبول دارم".

حالا سقراط دو فرضیه متضاد را پیش می‌کشد: ضربه زدن به مردم عمل اشتباهی (۴۹ پ)، و شکستن پیمانی عادلانه هم عمل اشتباهی است (۴۹ ث). حالا او آماده است تا این بحث را مطرح سازد که اگر سعی به فرار کند هر دوی این اعمال اشتباه را انجام داده است. گروههایی که ضربه

می‌خورند، دولت آتن و قوانین آن خواهند بود؛ او با جان بخشی به این گروهها بحث خود را ادامه می‌دهد.

اول از همه، او با اینکار به ایشان ضربه خواهد زد (۵۰ الف - ۵۰ ب)، و براستی با اینکار به "منظور نابودی" این دو عمل خواهد کرد. این کمی عجیب به نظر می‌رسد - قطعاً تنها منظور سقراط از فرار می‌تواند فرار از مجازات اعدام باشد. ولی جمله بعدی منظور سقراط را به ما نشان می‌دهد: اگر کاری که او به انجامش ترغیب می‌شد را انجام می‌داد، عملش به عنوان نمونه‌ای برای دیگران مورد پیروی قرار می‌گرفت، و نتیجه آن فروپاشی قانون و در نهایت دولت می‌بود، و اگر هر یک از افراد در جامعه تصمیم می‌گرفتند تصمیمات دادگاه‌ها را نادیده بگیرند، نه قوانین و نه دولت هیچکدام جان سالم بدر نخواهد برد. آنچه که ما در اینجا داریم یک بحث اخلاقی معروف است: «اگر همه مثل این و آن رفتار کنند چه خواهد شود؟» وقتی من کاری را انجام می‌دهم، مثل اینست که به دیگران هم اجازه انجام عمل مشابهی را می‌دهم، و باید نتایج کاری که انجام داده‌ام را بشناسم و فقط خودم را در نظر نگیرم. اما نوتل کانت آلمانی (۱۷۲۴ - ۱۸۰۴)، که به عقیده بعضی، تأثیرگذارترین فیلسوف عصر نوین است، این اصل اساس اخلاقی را مطرح ساخت (هر چند از روش بسیار پیچیده‌تری برای توصیفش استفاده کرد). همه ما در این زمینه چیزهای زیادی شنیده‌ایم، و همه ما آن را تجربه هم کرده‌ایم، و در اینجا شاهد انعکاس آن، ۴۰۰ سال قبل از میلاد هستیم.

در وهله دوم، آنها موضوع را مطرح می‌ساختند (۵۰ پ)، که سقراط پیمانش را شکسته است. ولی از اینجا تا ۵۱ ت آنچه که قوانین و دولت می‌گویند اصلاً به نظر نمی‌آید درباره پیمان باشد - به هیچگونه رضایت داوطلبانه‌ای از سوی سقراط اشاره نشده است. شاید بهتر باشد این بخش را به عنوان التزام قدردانی، یا دفاعیه مخلوقات در برابر خالقانشان، یا هر دوی اینها بررسی کنیم. بار این پاراگراف اینست که دولت آتن، که به یک پدر و مادر تشبیه شده، سقراط را به آن کسی که هست تبدیل ساخته بود؛ و او از عملکرد این دولت اظهار نارضایتی نمی‌کند. پس سقراط تسلیم تصمیمات دولت آتن است و به هیچ وجه دوست ندارد، عملی از روی انتقام و تلافی علیه دولتش انجام دهد.

بیان نکته آخر واقعاً ضرورت ندارد، چون سقراط قبل از این گفته بود که انتقام به هر شکلی اشتباه است. ولی او هر دو موضوع را در نظر گرفته است: حتی اگر بعضی وقتها انتقام را بشود درست در نظر گرفت، همانطور که بسیاری می‌پندارند، باز هم وقتی دولتی که شبیه پدر و مادر برای او بوده، در جانب مقابل است، عمل متقابل نمی‌تواند درست باشد. درست مثل احساس التزام قدردانی که او نسبت به دولت و خواسته‌هایش داشت، این درک نظریات قدرتهای دولتی و اقتدار پدری و مادرانه دولت در این متن هم دشوار بوده و شاید بسیار احمقانه به نظر برسد. به هر حال این عجیب نیست،

چون با توجه به نقشی که دولت در زندگی افراد در هر جامعه‌ای ایفا می‌کند خیلی ساده نمی‌تواند از این نظریه گذشت. شاید دولتی برای شهروندانش کارهای زیادی انجام دهد، ولی آیا می‌تواند بیش از چیزی که افراد آن جامعه به دولتشان اجازه می‌دهند عمل کند؟ هر گاه درک کنیم که اگر سقراط می‌توانست اجازه دهد بعضی از اهدافش که مستقل از خواست آتن بود بر همه چیز ارجحیت یابد (اگر چنین می‌خواست)، آیا یکی از این اهداف شخصی نمی‌توانست زنده ماندن یکی از این دو (سقراط یا دولت و قوانین) باشد؟ اگر کریتو یک آدم بله‌بله‌گوی کامل نبود، می‌توانست چیزهای بیشتری در این مرحله بگوید.

به هر حال، در ۵۱ ت مخالفان فرضی سقراط به نکته‌ای اشاره می‌کنند که اگر درست باشد تفاوت بزرگی بوجود خواهد آمد: سقراط باید اراده آزادش را در جهت احترام و اطاعت از قوانین با اراده آنها متحد می‌ساخت. نه به این دلیل که یک حکم یا برگه رسمی را امضاء کرده است؛ بلکه او با رفتارشان نشان می‌داد که اراده آزادش با اراده این مخالفان فرضی متحد است. قانون به او اجازه داده بود که وقتی به سن قانونی رسید تمام اموالش را برداشته و بدون هیچ ممانعتی از آتن برود. او ماند و حتی در این هفتاد سال زندگی‌اش به طور موقت هم از آتن خارج نشد، به غیر از روزهایی که به سربازی رفته بود. او در محاکمه‌اش گفته بود که هیچ علاقه‌ای به حکم تبعید به عنوان جایگزینی در صورت امکان بجای اعدام ندارد. پس اگر همه اینها را در کنار هم قرار دهیم به این نتیجه خواهیم رسید که خود سقراط قصد ماندن در آتن را داشته و در این امر مصمم بوده است. آیا او حالا (برخلاف آنچه که در ۴۹ ت اعتراف کرده بود) قصد دارد پیمانش را بشکند؟

اکثر مباحث سقراط حول محور امور بسیار سطح بالایی می‌چرخد - او گفته بود که در مقایسه با آبروی دوستان و رسیدن به خواسته شخصی، انجام کار درست بسیار مهم‌تر است. ولی در صفحات پایانی کریتو، بین ۵۲ پ و صفحه آخر، نشانه‌هایی از دفاع از خویشتن به چشم می‌خورد. چه او می‌خواست از متقاعد ساختن کسانی که عقاید اصلیش را نپذیرفته بودند اطمینان حاصل کند، یا عدم رضایت خود را از عقایدشان نشان دهد، حقیقت اینست که وضعیت و آبروی دوستان، چشم‌اندازش از تبعید و تحصیلات فرزندانش حالا در شکل تازه‌ای ظاهر می‌شوند.

در همین چند صفحه قبلی بود که سقراط داشت به کریتو می‌گفت نباید خود را به خاطر نظر اکثریت اذیت کند. ولی "قوانین و دولت" فکر می‌کنند که حداقل معرفی او به عنوان خطری برای جامعه (۵۳ الف) کار درستی بوده و هیئت منصفه هم به این نتیجه می‌رسید که تصمیم درستی گرفته است (۵۳ ب/پ). (نکته مهم‌تری که سقراط به آن اشاره می‌کرد این بود که اگر قرار بود به آن چیزهایی که در محاکمه‌اش با افتخار گفته بود باز گردد خیلی شرمنده می‌شد [۵۲ پ] - صداقت

سقراط برایش از همه چیز مهمتر بود.) او باید به نتایج عملی هر کاری فکر می‌کرد: اگر فرار می‌کرد دوستانش در خطر می‌افتادند (۵۳ ب)، و زندگیش در تبعید بی‌ثمر و بی‌مفهوم خواهد بود (۵۳ ب - ۵۳ ث). بالاخره (۵۴ الف)، اینکار چه نفعی برای فرزندان داشت؟ آیا او می‌خواست آنها را به تسالی ببرد (تسالی همه جا!)؟ آیا او می‌خواست همه را با خود به تبعید ببرد؟ و اگر آنها قصد ماندن در آتن را داشته باشند، اگر او مرده یا غایب باشد چه تأثیری به حالشان خواهد داشت؟ دوستانش از طریق دیگری به تحصیلاتشان ادامه خواهند داد.

قوانین یک ورق دیگر برای بازی داشتند، که اخلاق‌گرایان از روزگار کهن آن را به خوبی می‌شناخته‌اند: همان حکم آتش و گوگرد. اگر سقراط از زیر حکمش فرار می‌کرد، آنها ادعا می‌کردند که او می‌تواند در زندگی پس از مرگش منتظر شرایط نامساعدی باشد. قوانین عالم اموات برادران آنها بوده و از ایشان انتقام می‌کشیدند.

بالاخره، سقراط دوباره لب سخن باز می‌کند (۵۴ ت). سخنان پایانی‌اش یک موضوع همیشگی را برای نخستین بار به بحث وارد می‌سازند: ارتباط بین اخلاقیات و مذهب. بعضی اعتقاد دارند (و عده بسیاری هم ندارند) که وجود اخلاقیات بدون ایمان به یک خدا امکان‌پذیر نیست. هیچ دلیلی وجود ندارد که این عقیده را به عقاید سقراط تحمیل کنیم. بلکه به نظر می‌آید که او با اشاره به الهام الهی اخلاقیات سعی دارد پاسخ مناسبی به حقه قدیمی آتش و گوگرد بدهد. «سخنانی که به گوشم می‌رسند کزیتو ... و این کلماتی که در گوشم صدا می‌دهند، دیگر علاقه‌ای به شنیدنشان ندارم ... بهتر است به همین راه برویم، چون این همان راهی است که خدا نشان می‌دهد.»

گفتگو به پایان رسید؛ امیدوارم از مطالعه آن لذت برده باشید. مشکلات اخلاقی را به سختی می‌توان حل و فصل کرد، و نظریات مردم در مورد آنها بسیار متنوع است ولی حتی وقتی آنها سعی می‌کنند ذهنهای خود را متحد سازند باز هم به سختی در مورد اینگونه مسائل اخلاقی با هم به توافق می‌رسند. با هم خیلی کوتاه به دلیل این امر نگاه کردیم: هر چند دلایل بسیار زیاد متنوعی در این میان دخیل هستند. آیا شما باید الف را انجام دهید یا خیر؟ خوب، اگر شما الف را انجام دهید چه نتایجی پدید خواهد آمد؟ شاید نتایجی برای دوستان، خانواده، و دیگران یا خودتان بوجود آید. و اگر الف را انجام ندهید چه خواهد شد؟ چطور می‌توان نتایج انجام عمل الف را قبل از وقوع مقایسه کرد؟ بعضی وقتها بهتر است برای لحظه‌ای نتایج را فراموش کرد، و فقط از خود پرسید که آیا انجام عمل الف امکان‌پذیر است یا خیر؟ آیا انجام آن با ارزش‌های شخصی یا اصول عقاید شما در تضاد نیست؟ پس از انجام آن چه احساسی خواهید داشت؟ یا باز هم اگر این عمل الف انجام شود، شما کاری برخلاف وظایف خود انجام داده‌اید یا موجب ایجاد خسارت یا لطمه‌ای خواهید شد؟ خسارت به چه کسی؟

انجام وظیفه نسبت به چه کسی؟ - و اگر آن را انجام ندهید، آیا در انجام وظیفه شخص دیگری هم اختلال ایجاد می‌شود؟ آیا احساس التزام و تعهد نسبت به دوستان و خانواده بر انجام وظایف و تعهد نسبت به دولت و قوانین ارجعیت دارد یا برعکس؟ و اگر شما مذهبی دارید، آن مذهب درباره انتخابی که می‌خواهید انجام دهید چه می‌گوید؟

بعضی از فلسفه انتظار دارند که به ما درباره مشکلات اخلاقی پاسخ بدهد. ولی اگر فلسفه نتواند به امور پیچیده‌ای که ما به آنها نگاه می‌کنیم سادگی را تزریق کند، چشم اندازهایش چندان مناسب به نظر نخواهد آمد. چون فلسفه باید به ما نشان دهد که فقط یک راه درست برای موازنه تمام امور متنوع وجود دارد. وقتی سقراط سعی می‌کرد همه چیز را در یک موضوع خلاصه کند (که در ۴۸ پ آغاز شد) دقیقاً داشت همین کار را انجام می‌داد یعنی امور پیچیده اخلاقی را با استفاده از فلسفه ساده می‌کرد. کانت، که قبلاً به اسمش اشاره کردم. سعی کرد اساس اخلاقیات را در یک اصل مفرد در ارتباط با سؤال مشهور «اگر همه کاری که من می‌کنم را انجام دهند چه اتفاقی خواهد افتاد؟» ساده کند. بعضی هم سعی می‌کنند به روش دیگری این امور را ساده کنند و به ما پیشنهاد می‌دهند که به وظایف و تعهدات گوش ندهیم بلکه به نتایجی که شخصاً فکر می‌کنیم کارهایمان برای خودمان و دیگران بوجود خواهد آورد فکر کنیم. در فصل ۵ بیشتر به این مقوله خواهیم پرداخت.

از کجا بدانیم؟

هیوم معجزات

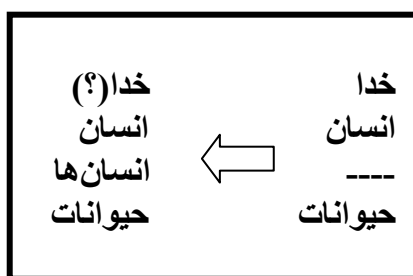
بسیاری - از جمله خود من - دیوید هیوم (۱۷۱۱-۱۷۷۶)، فیلسوف فرانسوی را بزرگترین نویسنده‌ای که به زبان انگلیسی کتاب، نوشته می‌دانند. او منطق بسیار وسیعی داشت: کتاب فلسفی او به نام تاریخ انگلستان به حدی تأثیرگذار بود که او در زمانه خویش به شهرت یک تاریخ‌دان در آمد و مقالاتی هم در مورد امور سیاسی و اقتصادی نوشت.

او همه این فعالیتها را در مسیر پروژه گسترده‌تری انجام داد، یعنی بررسی طبیعت بشر. قطعه ادبی او در سال ۱۷۳۹-۱۷۴۰ به نام شرح طبیعت بشر چاپ و منتشر شد؛ او در سه کتاب به عقاید، احساسات و قضاوت‌های اخلاقی بشر پرداخت. اینها چه هستند و از کجا می‌آیند؟

نوشتجات هیوم در مورد این امور در مسیر رسیدن به پاسخی برای ماهیت وجود انسان بودند. اینکه ما به عنوان انسان چه چیزی نیستیم هم به همین اندازه برای او مهم بود. او سعی داشت به این وسیله از اینکه خرافات یا چیزی غیر از حقیقت ذهن ما را فریب دهد جلوگیری کند. به خاطر داشته باشید که فلسفه‌های بزرگ صرفاً یک یا دو حقیقت را از عقاید قبلی ما کم و زیاد نمی‌کنند؛ بعضی از فلسفه‌ها شیوه تفکر ذهن ما را کاملاً پاک کرده و شیوه تفکر دیگری را بجایش قرار می‌دهند. شاید در نگاه اول این مسئله بزرگی به نظر نیاید، اما فقط چند لحظه به آن فکر کنید و مشاهده خواهید نمود که این یک امر بسیار گسترده و مهم است.

زمینه‌ای که هیوم می‌خواست ریشه‌یابی کند، اعتقاد مذهبی بود. زیاد جدی گرفتن این گفته که خدا ما را به شباهت خود آفریده، ما انسانها را به عنوان موجوداتی دورگه که کاملاً به این جهان تعلق نداریم می‌سازد. بخشی از وجود ما، بدنهایمان، بخش مادی و وابسته به طبیعت بوده و به همین دلیل به قوانین طبیعی و روندهای آن وابسته هستند؛ ولی ما ارواح فناپذیر هم داریم، که قابلیت درک و استدلال امور اخلاقی را دارند - این جنبه از انسان است که او را شبیه خدا می‌سازد. حیوانات کمی

متفاوت هستند. آنها روح ندارند، بلکه فقط ارگانیزم بسیار پیچیده‌ای هستند، همین و بس. بین ما و آنها ارتباط واقعاً چشمگیری وجود دارد، ولی آنها در رابطه ما با خدا سهمی به این شکل ندارند. هیوم قصد داشت این طرز فکر را برگرداند؛ او می‌خواست این طرز فکر را در ما بوجود آورد که انسان‌ها خدایان کوچک نیستند بلکه حیواناتی برتر با جثه‌ای متوسط هستند.



به علامت سؤال در سمت چپ جدول دقت کنید. سمت راست جدول از ما دعوت می‌کند تا استدلال انسانی را خیلی دست بالا بگیریم. هر گاه این استدلال را از چشم‌انداز مناسبی ببینیم متوجه خواهیم شد که تلاش برای بالاتر رفتن به شکست خواهد انجامید: از نقطه نظر استدلال انسانی ما نمی‌توانیم در آنجا باشیم.

پس هیوم چیزهای زیادی برای گفتن درباره زندگی ما داشت؛ او می‌گفت که ما به آن اندازه که فکر می‌کنیم بزرگ نیستیم. هیوم این تفکر را به حدی گسترده ساخت که امروزه می‌توانیم حاصل دانش و تفکرات او را در این زمینه در قالب نظریه بسیطی شاهد باشیم. ولی وقتی هیوم مستقیماً درباره عقیده مذهبی سخن می‌گفت (از آنجا که او زیاد از گفته‌های مذهبی نقل قول می‌کرد) نظریه اصلی را کنار می‌گذاشت و بیشتر به عواطف و امور روزمره انسان می‌پرداخت. پس در مقاله درباره معجزات شاهد یکی دیگر از قطعات ادبی کلاسیک فلسفی هستیم که اگر عملاً از اتاق پذیرایی خانه شما آغاز نشود، قطعاً از در ورودی منزلتان آغاز می‌گردد.

به هر حال، ما نباید فرض کنیم که همه چیز در اینجا کاملاً درست یا با ذهن ما آشنا باشد. هیوم می‌خواهد این بحث را مطرح سازد که اگر ما اعتقاد داریم که معجزه‌ای رخ داده، و این صرفاً بخاطر شنیدن گزارشی است که دیگران در این مورد ارائه کرده‌اند (که تقریباً همیشه چنین بوده است)، پس برخلاف اصل استدلال به این اعتقاد رسیده‌ایم، چون دلیل ما برای باور کردن و اعتقاد داشتن به اینکه معجزه‌ای رخ داده یا نداده باید حداقل به اندازه استدلال‌اتمان برای اثباتش قوی باشد؛ در واقع او فکر می‌کند، اعتقادات ما همیشه از استدلال‌اتمان قوی‌تر هستند. او به دو دلیل باید به این موضوع با دقت زیادی نزدیک می‌شد. فقط بیست سال از زمانی می‌گذشت که توماس ولستون چند سال پایانی

عمرش را به این دلیل در زندان سپری کرد که گفته بود گزارش کتاب مقدس از رستاخیز مسیح واقعه معتبری نمی‌تواند باشد؛ چیزی که هیوم قصد داشت در مقاله درباره معجزات بگوید هم تفاوت چندانی با آن نداشت. دوم اینکه هیوم واقعاً می‌خواست تفکر معاصران خود را درباره مذهب تغییر دهد. اگر آنها کتاب‌ها و مقالاتش را نمی‌خواندند، و به هدفش نمی‌رسید پس لازم بود آنها را به آرامی هدایت کند.

به "ارتباط تیلوتسون" در نخستین پاراگراف هیوم توجه کنید. چه چیزی بهتر از این است که شخص قادر باشد بگوید که نظریات شما فقط شکل گسترش یافته نظریات یک اسقف اعظم است؟ البته شاید این که شخص قادر باشد حتی بگوید آن نظریه (بحث) اسقف اعظم نیز از یک آموزه خاص و مشخص از میان آموزه‌های کلیسای کاتولیک رومی نشأت گرفته، بهتر باشد. نوشته‌های هیوم، که اکثراً مذهب، کاتولیک را زیر سؤال می‌بردند، جذابیت خاصی داشتند که باعث می‌شدند خواننده خود را برای ادامه مطالعه راحت احساس کند.

قبل از اینکه به خود بحث نگاهی بیندازیم، یک سؤال دیگر را مطرح می‌کنیم: چرا هیوم نوشتن درباره واقعه معجزات را مهم می‌دانست؟ این بخشی از طرح او برای تفسیر تفکر مردم معاصرش درباره عقاید مذهبی بود، و ارتباط خاصی بین طرز فکر مردم درباره معجزات و طرز فکر ایشان درباره مذهب وجود داشت. در یک طرفه قضیه، کسانی قرار داشتند که بر پایه تجربیات شخصی و استدلال‌ات نشأت گرفته از آن تجربیات درباره مذهب می‌اندیشیدند. در طرف دیگر، کسانی که استدلال‌اتشان از مکاشفه نشأت گرفته بود یعنی یک متن مقدس یا مرجع اقتدار دیگری شبیه به این. ولی همین امر موجب ایجاد مشکلات بیشتری می‌شد، چون ممکن بود متون استفاده شده توسط اشخاص دسته دوم، جعلی بوده یا مرجع اقتدار آنها مرجع درستی نبوده باشد؛ پس چطور باید نسخه‌ها و مراجع اصیل را شناخت؟ پاسخ هیوم این بود که مکاشفات اصیل را در ارتباط با وقوع معجزات باید شناخت: به اهمیت آنها به عنوان سند رسمی اقتدار مذهبی نگاه کنید. (در نهایت، معجزات بوسیله بالاترین مرجع اقتدار ممکن ترتیب داده شده‌اند؛ نظری که هیوم در اینجا ارائه می‌دهد یعنی اینکه معجزات قوانین طبیعی را می‌شکنند، نظر مشترک همه مردم دیگر است، پس فقط خدا یا کسانی که بوسیله قدرتهای آسمانی یا الهی تجهیز شده‌اند می‌توانند باعث آن وقایع باشند.) پس هیچ دلیل قانع‌کننده‌ای برای باور کردن معجزات وجود ندارد مگر یک ادعای عجیب. می‌توان گفت که استدلال انسانی نمی‌تواند اصیل یا جعلی بودن اینگونه مکاشفات را در شرایطی که این ادعای عجیب ایجاد می‌کند تعیین کند.

حال برسیم به بحث هیوم. این بحث از نقطه‌ای آغاز می‌شود که همه ما بخوبی آن را می‌شناسیم، چون همه ما اغلب به اموری اعتقاد داریم که دیگران به ما گفته‌اند. اکثراً در این مورد مشکلی ایجاد نمی‌شود، ولی بعضی وقتها هم متوجه می‌شویم که گفته دیگران درست نبوده است. اغلب اتفاق می‌افتد که ما درباره یک موضوع واحد از دو شخص مختلف سخنان متضادی می‌شنویم، پس نتیجه‌گیری می‌کنیم که حداقل یکی از طرفین در اشتباه است حتی اگر هرگز متوجه نشویم که کدامیک بوده‌اند. و معمولاً درباره آنچه که ما را به شنیدن گزارشات اشتباه‌کنندگان هم اطلاعی نداریم: علائق شخصی، محافظت از دیگران، دفاع از خود درباره موضوعی خاص، پیدا کردن داستانی مناسب برای گفتن به شخص یا مرجعی خاص، یک اشتباه ساده، گزارشات قبلی و یک عقیده عاری از انتقاد، راهنمایی‌های غلط، و غیره. اکثر ما به یک چند مورد از اینها در زندگیمان بارها بر می‌خوریم، پس تنها راه رسیدن به عقاید ما، از طریق شنیدن سخنان مستقیم دیگران نیست (برخلاف آنچه که اغلب از بعضی سخنان هیوم برداشت می‌شود). همه ما می‌دانیم که شهادت‌های انسانها را باید با احتیاط بررسی کرد، و در شرایط خاصی هم با احتیاط بسیار زیاد.

فرض کنید به شما بگویم که هفته قبل در یکی از روزهای هفته در میانه روز مشغول رانندگی در لندن و در مسیر شمال به جنوب بوده‌ام، و هیچ اتومبیل و شخصی را سر راهم ندیدم - نه حتی یک اتومبیل، دوچرخه، یا عابر پیاده! به نظر می‌آمد که همه در جای دیگری هستند و من به تنهایی در این مسیر قرار دارم. شاید شما نتوانید تشخیص دهید که آیا من دارم با استفاده از آرایه اغراق، سکوت و خالی بودن جاده‌ها را برایتان گزارش می‌کنم یا می‌خواهم زود باورتان را مورد آزمایش قرار دهم یا حتی شاید می‌خواهم خوابی را برایتان تعریف کنم، یا اصلاً دیوانه شده‌ام ولی تنها امکانی که احتمالاً ذهنتان را مشغول نخواهد کرد این است که آنچه که من می‌گویم عین حقیقت است. هر کدام از احتمالات را که در نظر بگیرید به نوعی بیشتر به حقیقت شبیه است تا آن مورد آخر.

این امر خیلی برایتان منطقی خواهد بود. حتی اگر آنچه که گفتم عین حقیقت هم باشد (تا حد زیادی هم امکانپذیر است، چون هیچ کس در مسیر من قرار نداشته تا بتواند گفته‌هایم را رد یا تأیید کند) شما باز هم منطقی‌مناسبی که بر پایه آن بتوانید حرف‌هایم را باور کنید ندارید. آیا شما در حینی که من جاده‌ها را پشت سر می‌گذاشتم با من بوده‌اید؟ اگر شما با چشمان خودتان شاهد خیابانهای خالی بودید قضیه فرق می‌کرد؛ ولی ما درباره موردی حرف می‌زنیم که شما فقط بر پایه شهادت من می‌توانید آن را بپذیرید یا رد کنید.

شاید شما بتوانید شکل بحث هیوم که به تدریج دارد آشکار می‌شود را ببیند. بحث هیوم درباره معجزات مذهبی اینست که هر واقعه‌ای باید با تجربیات خود ما قابل مقایسه و تأیید باشد، چون اگر

اینطور نباشد، هر شارلاتانی می‌تواند با کمی خوش‌شانسی خود را صاحب اقتدار آسمانی یا الهی معرفی کند. پس آنطور که هیوم به ما می‌گوید، حکیمان باید دست به انتخاب درست بزنند و شواهدی را بپذیرند که قابل آزمایش در شرایط مختلف باشند. پس نظر هیوم اینست که با دقت بیشتری دربارهٔ چنین شهادتهایی تحقیق کنیم و به ارتباط آن معجزات با عقاید مذهبی وابسته دقت نماییم. براستی اکثر وقایع گفته شده بسیار غیر محتمل هستند.

حال این امر به طور کامل امکان‌پذیر است که شواهد بسیار محکمی در مورد یک نظریه در اختیار داشته باشیم. ولی همین داشته‌ها نیز به ما کمک می‌کنند تا شک‌های بیشتری در مورد وضوح اموری مثل معجزات و اصلالت آنها داشته باشیم. می‌دانیم که یک شاهد عینی می‌تواند مرتکب اشتباه شود یا به قصد فریب دیگران عمداً دروغ بگوید. بسیاری از ما خود را در شرایطی یافته‌ایم که با شاهد عینی دیگری از یک واقعهٔ واحد در گزارش ماجرا اختلاف عقیده داشته‌ایم. اکثر گزارشاتی که از وقایع معجزآسا به گوش، می‌رسند از طریق شاهدان عینی نیستند، و سالها بعد از وقوعشان، مردم دربارهٔ آنها سخن گفته یا مطلب می‌نویسند. اکثر این وقایع معجزآسا هم از جانب پیروان مذاهبی که معجزات را به عنوان دلیلی برای اثبات حقانیت و اصالت مذهبشان مطرح می‌کنند گزارش می‌شوند. دادگاههای قانونی معمولاً امکان وقوع چنین حوادث فوق‌العاده را بطور جدی پایین فرض می‌کند - در بعضی موارد هم حتی از شنیدن آنها امتناع می‌ورزد.

آیا معجزه‌ای هست که از چنین شک‌هایی در امان بماند؟ برای پاسخ به این پرسش لازم است قلاب خود را در دریای تاریخ ثبت شدهٔ جهان بیندازیم. ولی هیوم فکر می‌کند انجام این کار ضرورتی ندارد. چون مسئله فقط بر سر امکان‌پذیر نبودن معجزه نیست، با توجه به قوانین طبیعی، معجزهٔ امکان‌پذیر نیست. این نظر هیوم بود، نظری که انتظار داشت همهٔ شنوندگانش بپذیرند. و همین امر او را قادر می‌ساخت تا بحث خود را بار دیگر در قالب متفاوتی بیان کند و آن را به شکل قاطع‌تری اعلام نماید - شکلی که خود هیوم بیشتر می‌پسندید.

ما گزارش واقعه‌ای را دریافت می‌کنیم - البته اگر بشود اسمش را واقعه گذاشت - و فرض می‌کنیم که آن یک واقعهٔ معجزآسا بوده است. پس از ما خواسته می‌شود که وقوع آن را باور کنیم، و این واقعه با قوانین طبیعت در تضاد است. دلیل ما برای باور کردن اینکه آن واقعه برخلاف قوانین طبیعی می‌باشد اینست که واقعهٔ مورد نظر با تجربهٔ ما از شرایط مشابه متفاوت صورت گرفته و با نظریات قطعی ما دربارهٔ چگونگی کار طبیعت در تضاد قرار دارد. پس اگر اینطور باشد ما باید یک دلیل بسیار قوی و منطقی داشته باشیم که بر اساس آن باور کنیم که آن واقعه رخ نداده است - در واقع منطقی‌ترین و قوی‌ترین دلیمان برای وقوع هر اتفاقی همین بوده است.

پس ما چه دلیلی دیگری در سوی دیگر قضیه داریم - برای باور کردن اینکه آن واقعه حقیقتاً رخ داده است؟ پاسخ: گزارش - به بیانی دیگر این حقیقت که گفته شده است چنین واقعه‌ای رخ داده است. آیا این دلیل می‌تواند آنقدر قوی باشد که بر دلایل متضاد (مثل قوانین طبیعی) ارجحیت یابد؟ هیوم می‌گوید خیر، ممکن است قدرت این دو (در قالب نظریه) برابر باشد، ولی هرگز قدرت گزارش نمی‌تواند بیشتر از قوانین طبیعی باشد. ممکن است چیزی شبیه به یک شهادت وجود داشته باشد که شاهدان عینی معتبری آن را بازگو کنند و بتوان واقعه مورد نظر را در شرایط درستی به عنوان یک امر طبیعی (روانشناختی) در نظر گرفت ولی در اینصورت باز هم دلایل پذیرش اصالت آن واقعه درست به اندازه دلایل رد کردن اصالتش قدرت دارند.

به کلماتی که بالاتر در داخل پراکنش نوشته شده دقت کنید: در قالب نظریه. به عقیده هیوم ما هرگز نمی‌توانیم این شرایط را عملاً شاهد باشیم و دلایل زیادی هم برای این ادعا داشت. اگر هیوم در روزگار ما زندگی می‌کرد می‌توانست دلایل اثبات شده روانشناسی مرا هم به دلایلش اضافه کند، دلایلی که نشان می‌دهند حافظه و شهادت‌های انسانی زیاد قابل اطمینان نیستند.

این جوهره بحث هیوم بود. عجیب نیست که این بحث، مباحث دیگری را هم بوجود آورده و هنوز هم در حال گسترش است. در اینجا به چند نکته در این زمینه اشاره می‌کنیم. این نکات، دو ویژگی اساسی که در مباحث فلسفی دائماً تکرار می‌شوند را به تصویر می‌کشند، پس بررسی آنها در این بخش مناسب به نظر می‌رسد: انتقاداتی به این نکات شده که هر چند حقایقی را در خود دارند، اما اصل ماجرا مورد غفلت قرار گرفته است؛ و این اعتراض هم وجود دارد که یک بحث "باید مطالب زیادی را اثبات کند".

شاید گفته شود که هیوم بحثش را بر پایه این تفکر ترتیب داده که یک معجزه باید (حداقل) عملی کاملاً غیرممکن باشد. ولی آیا مخالفانش این را رد نمی‌کنند؟ هر چه که باشد مخالفان او را ایمانداران به خدا تشکیل می‌دهند. پس هر چند آنها گزارشی که - برای استفاده از مثال خود هیوم - از رستاخیز ملکه الیزابت اول صحبت می‌کند را جدی نگیرند، ولی گزارشی که از معجزه رستاخیز مسیح صحبت می‌کند را به هیچ وجه غیرممکن تلقی نمی‌کنند. پس هیوم این سؤال را از ایشان مطرح می‌سازد - آیا این امر برای اثبات اشتباهتان کافی نیست؟

ولی ما می‌توانیم پاسخ او را در اینجا بدهیم. در واقع، هدف هیوم چیزی نیست که در نگاه اول معلوم شود. او نخست می‌خواست بداند که چه دلایلی باعث ایجاد عقاید مذهبی در مردم می‌شوند؟ در اینکه بعد از شکل‌گیری این مباحث و عقاید بوسیله یک شخص جهان فاقد آنها بسیار متفاوت و غیرقابل تصور خواهد بود هیچ شکی نیست. هیوم هم نمی‌خواست در این مورد بحث کند: این بحث

هیچ ربطی به موضوع اصلی نداشت که آیا می‌توان امکان وجود معجزه را ثابت کرد، «یعنی همان اصلی که به عنوان اساس یک نظام مذهبی معرفی می‌شود.»

پس این اعتراض کاملاً بی‌اساس است. دومین اعتراض نمی‌تواند زیاد هم بی‌اساس باشد، و هیوم را با مشکلات زیادی مواجه می‌کند. آیا بحث او نشان نمی‌دهد که ما هرگز نمی‌توانیم نظریاتمان درباره‌ی قوانین طبیعی را مورد بازبینی قرار دهیم؟ ولی این روش اصلی پیشرفت علم است؛ پس اگر بازبینی نظریات بشر درباره‌ی قوانین طبیعی از نظر هیوم غیرمنطقی باشد، اعتقاد به معجزه به طور کامل غیرمنطقی خواهد بود و به هیچ وجه نمی‌شود به طور جدی به آن نگاه کرد. در اینصورت شخص ایماندار پاسخ خواهد داد: «تا جایی که از نیوتون و انیشتن و دانشمندان دیگر بدتر نیستم، با این گفته‌ها زیاد مشکل ندارم.»

چرا باید فکر کنیم که بحث هیوم به این شکل و با این هدف بوده است؟ خوب، فرض کنید که ما دلیل خوبی داریم که فکر کنیم چیزی را باید به عنوان یک قانون طبیعی بشناسیم. تمام تجربیات ما تا زمان حال با آن سازگار است، و بهترین نظریات علمی زمان هم آن را تأیید می‌کنند. حالا فرض کنید که بعضی از دانشمندان گزارش می‌دهند که آزمایشاتی ترتیب داده‌اند که نتایجی در تضاد با بحث‌های مربوط به این نظریه (قانون طبیعی) از آن بدست آورده‌اند. آیا بحث هیوم در این زمینه بطور ضمنی به ما نمی‌گوید که باید گزارش آنها را نادیده بگیریم؟ دلیل ما برای اثبات اینکه گزارش آنها نمی‌تواند درست باشد این خواهد بود که هیچ دلیلی بهتر از دلایلی که ما در دست داریم نمی‌تواند وجود داشته باشد؛ از طرف دیگر، ما فقط شهادت آنها را داریم. آیا این دقیقاً همان شرایطی نیست که ما درباره‌ی گزارش معجزات متصور شدیم؟

به نظر می‌آید هیوم قصد داشته به نوعی از بحث خود در برابر اعتراضات دفاع کند و به همین دلیل چنین نوشته است: «تا جایی که به معجزات به عنوان اساس شکل‌گیری حقایق مذهبی نگاه نشود، مشکلی با امکان‌پذیر بودن وقوعشان نیست، چون یک معجزه و خارج از مفهوم مذهبی می‌تواند اختلال در قوانین طبیعی قلمداد شود که بوسیله‌ی شهادت‌های انسانی هم امکان دارد بتوان آنرا تأیید کرد...» و او ادامه می‌دهد تا به توصیف یک شرایط فرضی می‌رسد (فلاسفه اکثراً از شرایط فرضی برای جلو بردن بحثشان استفاده می‌کنند) که در آن همه‌ی جوامع انسانی یک تاریکی ۸ روزه را گزارش می‌کنند، و گزارش‌هایشان دقیقاً با یکدیگر سازگار است. سپس می‌گوید واضح است که ما باید این گزارش (گزارشات) را بپذیریم، و تلاشمان برای رسیدن به دلایل وقوع چنین رخداد خارق‌العاده‌ای را آغاز نماییم. ولی او به ما نگفت که دقیقاً این مثال چه چیزی را عوض می‌کند. و همین امر دقیقاً چیزیست که ما باید بدانیم.

نظر من اینست که هیوم می‌توانست پاسخ بهتر و واضح‌تری به این اعتراض بدهد. او می‌توانست بگوید که در شرایطی مثل آنچه که در بالا گفته شد، جامعه علمی احتمالاً نمی‌تواند گزارشات دانشمندانی که نتایج متفاوتی بدست آورده‌اند را بپذیرند و این کاملاً غیرمنطقی است، تا زمانی که تعداد زیادی از آن آزمایشات دوباره صورت گرفته و دقیقاً همان نتایج را بدهند. پس بعد از آن آزمایشات، باور کردن و پذیرفتن آن گزارشات نمی‌تواند تنها به دلیل شنیدن شهادت دیگران صورت گرفته باشد، بلکه دلیل محکم دیگری هم برای اثبات حقانیتشان وجود دارد. ما می‌خواهیم که آزمایشات علمی بارها و بارها در شرایط گوناگون تکرار شوند و این کار را هم انجام می‌دهیم. ما نمی‌توانیم یک معجزه را تکرار کنیم. پس در جایی که نمی‌توان یک معجزه را تکرار کرد، امکان برای سوءاستفاده بسیاری از اشخاص وجود دارد و ما باید به همان اندازه‌ای که در مورد پذیرش امور علمی محتاط هستیم در مورد پذیرش امور مذهبی مثل معجزات هم باشیم.

شاید این همان چیزی بود که هیوم قصد داشته بگوید، هر چند کاملاً از این مطمئن نیستیم. در تصویر فرضی ۸ روز تاریکی که او توصیف کرد، گزارش مربوط در تمام فرهنگها به طور یکسان و سازگار با یکدیگر بیان شده بود. در دوره‌ای که ارتباطات به شکل پیشرفته‌ای امکانپذیر نبود، تمام این اشخاص به احتمال زیاد شخصاً گزارشی از مشاهداتشان ارائه کرده‌اند، پس شرایط طوری بوده که گویا آزمایشات مختلفی در شرایط گوناگون روی شهادتهای این اشخاص صورت گرفته و در تمام دفعات یک نتیجه واحد دست آمده است. همانطور که گفتیم، ما در این مورد نمی‌توانیم مطمئن باشیم که هدف هیوم نیز همین بوده است یا خیر - نه فقط هیوم بلکه حتی نمی‌توانیم مطمئن باشیم که فلاسفه دیگری هم که در این مورد نوشته‌اند چنین هدفی را دنبال کرده‌اند. ولی از یک امر مطمئن هستیم و آن اینست که هیوم چیزهای بیشتری برای گفتن در این زمینه داشته است. چون در پایان پاراگرافی که نقل قول بالا را از آن آوردیم این جملات یافت می‌شوند: «فرآیند تجزیه، فاسد شدن و متلاشی شدن در طبیعت، وقایعی هستند که می‌توانند به دلایل مختلفی ایجاد شده و خودشان باعث ایجاد شرایط مختلفی شوند، و هر پدیده زیست محیطی خاصی که آشکار می‌شود برای انسان در حکم موقعیتی برای تفسیر آن به عنوان یک بلا یا مصیبت به دلیل امور اخلاقی است و این گرایش بشر است و در همینجاست که شهادت انسان‌ها وارد عمل می‌شود، مخصوصاً وقتی شهادت‌های مربوط به آن پدیده بسیار وسیع و یکسان هم باشد.»

یا به بیان دیگر، هشت روز تصور شده می‌تواند براستی فوق‌العاده و غیرعادی بوده باشد، ولی اینکه در طبیعت از این پدیده‌ها مشاهده شود به هیچ وجه نمی‌تواند عجیب باشد. پس ما دلایلی برای اثبات وجود چیزی به نام غیر ممکن نداریم، پس معجزه هم از این قاعده مستثنی نیست. ما می‌توانیم

زمان زیادی را برای درک بهتر جزئیاتی که در مقاله دربارهٔ معجزات هیوم نوشته شده صرف کنیم. بسیاری این کار را مفید یافته‌اند. ولی ما باید سفرمان را همچنان ادامه بدهیم.

من چه هستم؟

بودائی ناشناخته: اربابۀ پادشاه میلیندا

ما چیز زیادی نداریم دربارهٔ کسانی که نوشته‌های فلسفی هندی‌ها را نوشته‌اند نمی‌دانیم. اگر اسامی، محل زندگی و تاریخ تقریبی زندگی و کارهایشان را بدانیم به یک موفقیت بزرگ در عرصهٔ تحقیقات دست پیدا کرده‌ایم. ولی در مورد میلینداپانها (Milindapanha) چنین موفقیتی هرگز بدست نیامده است - ما عملاً دربارهٔ پادشاه میلیندا چیزی نمی‌دانیم. در اینجا یک راهب بودیست به نام ناگاسنا (Nagasena) با یک پادشاه بحث می‌کند و سئوالانش را پاسخ می‌دهد. ناگاسنا احتمالاً یک شخصیت واقعی است که مثل یک اسطوره بزرگ شده است؛ پادشاه میلیندا را اغلب به عنوان مندر (Menander) می‌شناسد یعنی یکی از حاکمان یونانی در شمال غربی هند در زمان اسکندر کبیر. حتی از این هم نمی‌توانیم مطمئن باشیم - پس بیایید مستقیماً سراغ متن برویم.

کافیست فقط چند سطر از این اثر را بخوانیم تا حسابی شکه شویم. مشاهده نمودیم که کریتوی افلاطون از عناصری تشکیل شده بود که اکثر خوانندگان با آنها آشنایی دارند. بحث هیوم دربارهٔ معجزات به ما کمک کرد تا دربارهٔ شهادت‌هایی که انسانها ارائه می‌دهند و در زندگی روزمره ما زیاد با آنها سروکار داریم تفکر کنیم و تعریف رایجی از معجزه ارائه نمود و سپس به یک نتیجه‌گیری جالب رسید و نشان داد که صورت گرفتن معجزه امری اجتناب‌ناپذیر است. ولی بعضی وقتها نویسندگان از روش‌های مختلفی در نوشته‌هایشان استفاده می‌کنند و ما را با تأکیدات مهم خود مستقیماً به گیبی و آشفتنگی می‌کشانند. ما باید با صبوری و با دقت به مطالعه ادامه بدهیم تا ببینیم در نهایت منظور نویسنده واقعاً چه بوده و چه هدفی را دنبال می‌کرده است (شاید منظور نویسنده دقیقاً همانی باشد که از جمله بر می‌آید یا شاید روشی برای گفتن امری دیگر). توجه داشته باشید که "چرا این را می‌گوید" می‌تواند دو مفهوم داشته باشد، که هر دو نیز مهم هستند. استدلال آنها برای درست دانستن یک امر خاص و انگیزه‌های نویسنده از دنبال کردن آن امر که هر دو هدف او را مشخص می‌سازند. تمام این نکات را درمتنی که قصد داریم نگاهی بر آن بیندازیم به چشم می‌خورد.

اول از همه صحنه ماجرا. همه حاضر هستند؛ پادشاه اسم ناگاسنا را می پرسد و ناگاسنا در پاسخ می گوید: «اعلی حضرت، مرا به اسم ناگاسنا می شناسند.» - ولی در ادامه این را هم اضافه می کند که واژه "ناگاسنا" صرفاً یک اسم است زیرا چنین شخصی را نمی توان یافت. منظور او چه می تواند باشد؟ شاید یک نفر فکر کند که ناگاسنا یک شخص بوده، و صرفاً مشغول معرفی خود به میلینداست؛ ولی فوراً معلوم می شود که این اسم فقط یک اسم معمولی نیست. پس ناگاسنا یک شخص نیست، هر چند به پادشاه گفت که راهبان دیگر چطور او را خطاب می کنند. در اینجا چه خبر است؟

پادشاه، که واضح است در این گونه بحث تجربه دارد (و از بودائیزم هم شناخت خوبی دارد)، نکته اصلی پاسخ ناگاسنا را درک می کند. او متوجه می شود که ناگاسنا فقط از طرف خودش سخن نمی گوید، بلکه قصد دارد به نقطه ای برسد که پادشاه درک کند آنچه می گوید به همه به طور مساوی مربوط می شود. او با این مطالب آغاز می کند که از نظر یک راهب چه شرایطی می تواند پوچ و بیهوده تلقی گردد. او یک شرایط کاملاً بی مفهوم را توصیف می کند: شرایطی که در آن هیچکس کاری انجام نمی دهد و هیچ چیز نه درست است و نه غلط. هیچکس هرگز به هیچ نتیجه ای نخواهد رسید و هیچ رنجی هم برای اشخاص وجود نخواهد داشت. چیزی به نام قتل وجود ندارد چون هیچ شخصی برای مردن وجود ندارد. و سپس یک طنز کوتاه درباره مجسمه ناگاسنا: هیچکس او را تعلیم نداده بود و هرگز هم کسی او را تنبیه نکرده بود این روش را در تمام انواع بحث می توان مورد استفاده قرار داد. در اینجا از اموری صحبت می شود که همه ما بدون شک درست می دانیم؛ آیا ناگاسنا واقعاً می گوید که همه اینها غلط هستند؟ یا فقط دارد به این روش به ما می فهماند که نظریه اش در صورتی که درک شود چنین شرایطی را نخواهد داشت (پوچ نخواهد بود)؟ ناگاسنا هرگز به طور مستقیم این را مشخص نمی کند. در پایان فصل یک سرخ به ما داده شده که با استفاده از آن می توانیم آنچه که گفته را به نوعی بازسازی کنیم. ولی تا لحظه ای که پادشاه ادامه می دهد، روش پرسش و پاسخ ما را به یاد مباحث افلاطون می اندازد.

سوالات میلیندا در این بخش از آموزه بودایی "پنج توده" برگرفته شده، یعنی همان اصلی که ما بر طبق آن، انسان را موجودی مرکب از پنج عنصری می دانیم. میلیندا آنها را شکل مادی، احساسات (که بوسیله آن می توانیم لذت، درد و بی تفاوتی بودن را درک کنیم)، قوه درک، اشکال ذهنی (یعنی شخصیت و ویژگیهای ما) و وجدان نامید. لازم نیست برای اینکه بدانیم اینها دقیقاً چه هستند خودمان را اذیت کنیم چون نکته اصلی در اینجا است که یک شخص را بوسیله بررسی هیچکدام از این جنبه ها مورد شناسایی قرار نمی دهند.

شاید این حرفی باشد که اکثر ما قبول داریم. آیا ما احساسات خود هستیم؟ خیر، ما همانی هستیم که احساسات داریم، نه اینکه خودمان احساسات باشیم. آیا ما قوه درک خود هستیم؟ خیر، به همان دلیل. آیا ما شخصیت یا ویژگیهای خودمان هستیم؟ خوب بازهم خیر - چون ویژگیها و شخصیتها تمایل دارند به طرق گوناگون رفتار کنند؛ و ما این گرایشها نیستیم بلکه موجودی که این گرایشها را دارد. به همین شکل، ما وجدان خود نیستیم؛ به هر حال این مورد آخر (که میلیندا عملاً در فهرست خود نخست قرار داده بود) بحثهای بیشتری را در این زمینه ایجاد می‌کند. آیا عنصر مادی یعنی بدن همان بخشی از ما نیست که تمام این حواس، وجدان، ویژگیها و شخصیت ما را در خود نگاه می‌دارد؟ پس وقتی در این مورد از ناگاسنا سؤال شد چرا او به سرعت پاسخ داد که بدن نمی‌تواند به عنوان تمامیت وجود انسان شناخته شود؟

وقتی یک شخص به نکته‌ای اشاره می‌کند که گویی بسیار واضح است ولی برای شما چندان واضح به نظر نمی‌رسد، به دنبال مطلبی بگردید که مخفی بوده و سعی می‌شود از مطرح شدنش بطور مستقیم جلوگیری شود. شاید آنها فرض را بر این گذاشته بودند که یک شخص باید وجودی پاک و عالی باشد - به توصیف علمی و ماهرانه پادشاه از بدن دقت کنید. یا اینکه یک شخص باید یک وجود دائمی و تغییرناپذیر باشد، نه صرفاً بدنی که قابلیت مرگ دارد. هر دوی این فرضیات بر پایه زمینه‌های فکری فلسفی / مذهبی زمان گذشته بوجود آمده‌اند - چند لحظه بعد به این مبحث برخواهیم گشت. یا شاید از زمینه‌های فکری دیگری مثل این: ماده بخودی خود حرکت نمی‌کند (یک تکه سنگ را در جایی قرار دهید و مشاهده کنید تا چه حد حرکت می‌کند)، پس اگر یک حیوان را در جایی قرار می‌دهیم و سپس می‌توانیم شاهد حرکاتش باشیم دلیلش اینست که عنصری غیرمادی در وجود آن حیوان هست که او را قادر به حرکت می‌سازد. یا: اگر ماده خودش هم حرکت کند باز هم حرکاتش نمی‌تواند از روی اراده، عقلانی و منسجم باشد - پس یک بدن به چیزی برای هدایت شدن نیاز دارد.

همه این افکار تا قبل از مطرح شدن سئوالات پادشاه میلیندا به نظر معمولی هستند. اهمیتی که سقراط برای سلامت جان خود در بحث با کریتو قائل شد را به یاد بیاورید؛ یا می‌توانید فاندوی افلاطون را مطالعه کنید - ادامه‌ای برای کریتو، درباره آخرین بحث سقراط درباره مرگ. شما خواهید گفت: «یک لحظه صبر کن، آنجا یونان بود و اینجا در مورد هند صحبت می‌کنیم.» درست می‌گویید، ولی ایده‌های مشابهی در نوشته‌های برهمنی (نوشته‌های مقدس هندوها) یافت می‌شود. شاید همه قبول داشته باشیم که آئین بودا از بطن سنت برهما بیرون آمده است. با اینکه تأکید اصلی از قربانی حیوانات و نظام طبقات اجتماعی کاست (که در آئین بودایی بطور کامل کنار گذاشته شد) برداشته شد ولی هنوز هم پیش‌زمینه سنتی آئین بودا را آئین هندو می‌توان یافت. ایده تولد دوباره در چرخه زندگی و

امید رهایی از رنج کشیدن در دوران‌های چرخه‌ای زندگی و داخل شدن به یک وضعیت آزاد (که در آئین بودایی نیروانا و در هندو موکشا خوانده می‌شود)، در هر دو آئین وجود دارد.

داشتن این امور شاید به ما کمک کند تا پاسخ "خیر، اعلی حضرت" که ناگاسنا با آن به سئوالات پادشاه میلیندا پاسخ می‌داد را بهتر درک کنید. ولی این زمینه به حدی که دوست داریم نمی‌تواند کمکمان کند، چون هیچ اشاره‌ای بر اینکه چرا به سؤال آخر پادشاه هم همین پاسخ را داده نشده است. پس ناگاسنا چیز دیگری باشد، چیز دیگری به غیر از "حواس پنجگانه". این می‌تواند ما را بدین سمت هدایت کند که انتظار داشته باشیم او پاسخ مثبت به سؤال آخر که درباره موضوع بدن بود بدهد ولی او باز هم پاسخ می‌دهد "خیر اعلی حضرت" - پس پازل ما همچنان ناقص باقی می‌ماند. نکته بعدی میلیندا هم مثل یک پازل است: او راهب را متهم می‌کند به اینکه سخنان نادرست می‌گوید و دلیل این امر را هم "عدم وجود داشتن چیزی با ویژگی‌های ناگاسنا" معرفی می‌کند. ولی ناگاسنا هرگز نگفته که بود که ناگاسنا وجود دارد - گفته‌ها کمی ضد و نقیص به نظر می‌رسند، در واقع اینکه "ناگاسنا" اصلاً وجود ندارد همان نکته‌ای بود که از زبان راهب بیان شد و بحث را تا به اینجا کشاند.

ما به یک مطالعه خلاق در این بخش نیاز داریم. آیا باید پادشاه را اینطور ببینیم: شخصی که قاطی کرده و رشته کلام از دستش خارج شده است؟ یا شاید صرفاً باور نمی‌کند که چنین شخصی وجود داشته باشد و انتظار داشت ناگاسنا حداقل به یکی از سئوالاتش پاسخ مثبت بدهد؛ از آنجا که او به تمام سئوالات پادشاه پاسخ منفی داد، حداقل یکی از طرفین بحث باید در اشتباه باشند و با توجه به گفته‌های ناگاسنا در می‌یابیم که پادشاه به عنوان کسی که در اشتباه است معرفی می‌شود. ناگاسنا چنین می‌گوید: «آیا عالیجناب محترم شما، ... در اشتباه نیستید؟» از بین دو احتمال باید درباره پادشاه من دومی را بیشتر می‌پسندم (شاید شما بتوانید احتمال دیگری را هم اضافه کنید) چون با متن بیشتر سازگار است و از کل متن هم بر می‌آید که پادشاه به طور کامل نظر اشتباهی درباره طبیعت شخصی که ناگاسنا به او معرفی می‌کند دارد.

او (بعد از اینکه میلیندا را با پرسیدن سئوالاتی در زمینه زندگی در ناز و نعمت به طور خلاصه سنجید) با پرسیدن سئوالاتی درباره ارابه پادشاه هدفش را دنبال می‌کند. او از تشبیهات، استعارات و قیاس‌های بسیاری در این قسمت استفاده کرده است؛ شنوندگانش وقتی نکته‌ای که درکش دشوار است را در قالب شبیه‌سازی شده به چیزی که با آن آشنایی دارند می‌بینند، آن را بهتر درک می‌کنند. در اینجا امید بر اینست که پادشاه بعد از اینکه به تمام سئوالات ناگاسنا درباره ارابه پاسخ منفی داد به این نتیجه برسد که ناگاسنا هم دقیقاً به سئوالات مشابهی درباره موضوع شخص (بعد غیر مادی انسان) پاسخ منفی داده بود.

و او در پایان فصل بالاخره این را درک می‌کند. ولی نخست اجازه بدهید به نکته‌ای اشاره کنم که هیچگونه بررسی از این متن نمی‌تواند آن را مکشوف سازد، بلکه فقط کسانی که منطق و تحصیلات مشابهی با میلیندا داشته باشند آن را تشخیص خواهند داد. در مقایسهٔ ارابه با یک شخص، ناگاسنا کاری را انجام می‌دهد که قویاً یادآور، و در عین حال شدیداً متضاد، تشبیه معروفی در فرهنگ فلسفی رایج در آن زمان بود.

افلاطون قبلاً شخص را با یک ارابه مقایسه کرده بود. در سنت هندی، کاتها آپانیشاد هم همین کار را انجام داده بود. حالا نوبت ناگاسنا بود، اینطور نیست؟ خوب، نه دقیقاً. به نظر می‌آید نویسنده و ترتیبی داده تا دقیقاً اعتراض ناگاسنا را نسبت به این تشبیه نشان دهد. در نوشتجات افلاطون می‌خوانیم که یک ارابه‌ران سعی می‌کند کنترل اسبان را بوسیلهٔ مطیع نگاه داشتن آنها حفظ کند (استدلال) و یک اسب نامطیع هم در میان آن اسبها هست (میل و رغبت ذاتی) که باید تحت کنترل قرار گیرد؛ کاتها آپانیشاد، شخص را با کسی که در ارابه نشسته مقایسه می‌کند، منطق ارابه‌ران است که اسبان را هدایت می‌کند. ناگاسنا به هیچ اسبی اشاره نکرد. مهم‌تر اینکه او به هیچ ارابه‌رانی هم اشاره نمود. این دقیقاً همان تصویری بود که او نمی‌خواست در ذهن شکل بگیرد. هیچگونه حضور دائمی، هادی یا محافظ از شخص قابل قبول نیست. نویسنده، از تشبیه خاص (مقدس) ارابه استفاده کرده بود ولی به شیوه‌ای متفاوت و نظریه‌اش را با توجه به چرخهٔ فرهنگی خود، در تضاد با این تشبیه، در عین حال در قالب آن، نشان داده است.

اکنون راهب که دقیقاً از همین الگو استفاده کرده است، از پادشاه سؤال می‌کند: «آیا چرخ، ارابه است؟ - آیا محور اتصال ارابه است؟ ...» میلیندا در پاسخ می‌گوید: "خیر". این عجیب نیست. ولی سؤال پایانی ناگاسنا از همهٔ سئوالات عجیب‌تر است. ناگاسنا می‌پرسد که «آیا میله‌ها، چرخ‌ها، محورهای اتصال و ... همه در کنار هم ارابه هستند؟» اکثر ما پاسخ خواهیم داد "بله"؛ تا اینجا ما فرض را بر این گذاشته‌ایم که همهٔ قطعات به روش و ترتیب درست کنار هم قرار گرفته و به یکدیگر متصل شده‌اند، و حاصل این را دقیقاً چیزی می‌دانیم که به آن ارابه می‌گویند. ولی میلیندا پاسخ داد: "خیر، آقای محترم".

احتمال دارد که ما آنچه پشت این پاسخ منفی و البته خاص وجود دارد را خوب تشخیص ندهیم. فعلاً بیایید این را در نظر داشته باشیم که پادشاه به تمام پرسشها پاسخ "نه" داد و خود را دقیقاً در همان وضعیتی دید که ناگاسنا یکبار در گفتگو با او قرار داشت. ناگاسنا فوراً کلمات قبلی میلیندا را در مقابلش قرار داد: «پس ارابه‌ای که از آن صحبت می‌کردیم از کجا آمد؟ شما حرف اشتباه می‌زدید...» - حتی حامیان میلیندا هم در اینجا ناگاسنا را تشویق می‌کنند. ولی پادشاه چندان به شکست

علاقه‌ای نداشت. او می‌گوید: «من حرف اشتباهی نزد، چون بخاطر چرخها، افسار و ... است که "ارابه" وجود دارد.» پس از این سخنان بر می‌آید که به نظر پادشاه "ناگاسنا" نیز به عنوان یک مجموعه وجود دارد، چون پنج "توده" وجود دارند. پس او در ادامه از نان و اجیرا نقل قول می‌کند:

درست همان طور که وقتی بخشهای مختلف به درستی در کنار هم قرار داده می‌شوند

واژه "ارابه" بر زبان می‌آید،

پس وقتی توده‌ها وجود دارند

می‌توانیم شاهد حضور "یک وجود" باشیم.

پادشاه تحت تأثیر قرار گرفته و این فصل با خوشحالی خاتمه می‌یابد. ولی ناگاسنا و پادشاه سرچه مطلبی با هم به توافق رسیدند؟ اینکه "ارابه"، "شخص"، "وجود"، "بودن"، "جان"، و "ناگاسنا" صرفاً الگوهای سنتی و مورد قبول عام هستند؟ ولی آیا تمام الگوهای سنتی با توجه به شرایط جغرافیایی هر منطقه منشأ متفاوتی پیدا نمی‌کنند؟ در انگلیسی به گا می‌گوییم "Cow" و در فرانسوی "Vache"، در زبان لهستانی "Crowa" قطعاً این واژگان حرفهای بیشتری برای گفتن به ما دارند؟

براستی این واژگان در ورای خود حرفهای بیشتری برای زدن دارند. موضوع سر پیروی کردن یا نکردن از سنتهای قدیمی یا الگوهای قدیمی در دستور زبان نیست؛ صحبت سر تمامیت‌ها و بخشها است، و نکته در اینجا است که تمامیت‌ها به یک معنا کمتر واقعی به نظر می‌رسند و بیشتر به الگوهای سنتی و مورد پسند عام شباهت دارند. لازم است به این نکته در اینجا توجه کنیم که بخشها بخودی خود مستقل هستند ولی یک تمامیت مستقل نیست: یک میله می‌تواند بدون ارابه وجود داشته باشد، ولی ارابه بدون میله نمی‌تواند باشد. (همانطور که فیلسوف آلمانی گات فرید ویلهلم لنینز [۱۶۶۱-۱۷۱۶] بعدها گفت، تمامیت‌ها فقط یک واقعیت را فرض گرفته‌اند - از واقعیت بخشهای تشکیل دهنده خود فرض گرفته‌اند.) علاوه بر این آنچه که به عنوان یک تمامیت شناخته می‌شود بطور طبیعی به آن داده نشده است، بلکه به ما و اهدافمان بستگی دارد. اگر ما محور اتصال را از بین چرخها برداریم، مجموعه‌ای که از بخشهای دیگر باقی می‌ماند دیگر مکمل نیست، در حالی که هر کدام از بخشها بخودی خود همچنان وجود و حضور واقعی دارند:

ولی داشتن همه اینها چه اهمیتی دارد؟ چرا ناگاسنا این مکالمه را پیش کشید؟ قطعاً به این دلیل نبود که بخواهد وقت را به شکلی سپری کند. نکته این گفتگو برای او اهمیت بسیاری داشت چون همانطور که می‌گوید آنچه که ما به آن اعتقاد داریم تأثیر مستقیمی بر رفتارهایمان دارد. این امر قطعاً عقلانی و منطقی است: برای مثال، کسانی که واژه "خدا" را به عنوان یک اشاره به وجودی

حقیقی می‌شناسند، رفتار مناسبی نسبت به آنانی دارند که واژه فوق را صرفاً یک اصطلاح اجتماعی می‌دانند. اگر بخواهیم از واژگان تخصصی برای توضیح این مطلب استفاده کنیم: بُعد ماورایی ما (آنچه که فکر می‌کنیم واقعیت اساساً به آن شباهت دارد) می‌تواند بر اخلاقیاتمان تأثیر بگذارد. حال در مورد نظر بودیست، هدف فلسفه (براستی هدف آئین بودایی) کاستن از رنج است؛ اگر این مکتب نتواند به این هدف برسد هیچ فایده‌ای ندارد. و دلیل اصلی رنج نیز برآورد بیش از حد مناسب از نیازها، اهداف و خویشتن (شخص) است؛ همان طور که آن بودایی گفت، «چسبیدن به شخص». پس هر گونه تغییری که اهمیت اضافی شخص را در وجود ما بکاهد مفید خواهد بود. یک متن تبتی به ما می‌گوید: «باور ابدی و جدا بودن نفس (جان)؛ ... این به ناپاکی باعث ایجاد نسلی ناپاک می‌شود؛ نسل ناپاک هم بدبختیهای بسیار را بوجود خواهد آورد ...» به همین دلیل است که توجه به مسئله "شخص" اهمیت دارد.

آیا می‌توانی گفت که ناگاسنا توانست در این فصل بحث خود را اثبات کند؟ آیا او اثبات نمود که هیچ وجود جدایی که بتوان با توجه به تعاریف معمول، "شخص" نامید وجود ندارد؟ قطعاً خیر. حتی اگر ما همه چیزهایی که او و میلیندا درباره‌ی ارابه گفتند را بپذیریم، هنوز هم این بحث مطرح است که اگر تشبیه ارابه در باب امر مشخص درست باشد، باز هم ناگاسنا چیزی در این مورد نمی‌گوید. پس مثل تمام تشبیهات، این هم بعنوان یک تمثیل یا توضیح آموزه‌ای درباره مفهوم شخص مفید است، ولی به عنوان مدرکی برای اثبات کافی نیست. حتی در این متن دلیل پاسخ منفی ("خیر، اعلی حضرت") ناگاسنا به آخرین و حیاتی‌ترین سؤال پاسخ مشخص نشده است، یعنی همان سؤالی که یک طرفدار نظریه وجود شخص قطعاً به آن پاسخ مثبت می‌داد: «آیا ناگاسنا از شکل مادی، احساسات، قوه عقلائی، اشکال ذهنی و وجدان جداست؟»

پس در اینجا نمی‌توانیم چیزی را ثابت کنیم. ولی باید این سؤال را از خود پرسیم: آیا سؤال («آیا ناگاسنا موفق شد بحث خود را ثابت کند؟»)، سؤال مناسبی است؟ شاید اگر ذهنهایمان را بر ماهیت شخص متمرکز کنیم، سؤال بالا مناسب باشد؛ ولی اگر بر آنچه که در این فصل آمده متمرکز شویم، شاید سؤال مناسبی نباشد. به یاد داشته باشید که این یک شاخه سنتی است که به ما گورو (معلم مذهبی در آئین‌های هندو) را داد. از نظر ناگاسنا، اقتدار سخنانش از سخنان خود بودا بود؛ وظیفه او انتقال آموزه درست به روش زنده و به یاد ماندنی بود. مطالبه منطق اجباری را در این متن می‌توان با نوشتجات هیوم مقایسه کرد، چون او نیز پیوسته سعی داشت همه چیز را به بررسی در حیطه منطق وادار سازد.

شاید بعضی از خوانندگان در اینجا کمی احساس نگرانی کنند. بودایی‌ها، درست مثل هندوها، به تولد دوباره در قالب تناسخ اعتقاد دارند - دالای لاما بنا بر اعتقاد بسیاری در چرخهٔ نتایج نقش رهبری را ایفا می‌کند که از گذشته به طور متوالی تناسخ پیدا کرده و وظیفهٔ راهنمای دیگران را بر عهده دارد. ولی اگر هیچ شخصی پشت پنج "توده" وجود ندارد، تناسخ چه معنایی دارد، و مهاجرت چه چیزی از یک بدن به بدن دیگر صورت می‌گیرد؟ چطور می‌توان این دو آموزه را با هم آشتی داد؟ آنچه که در اینجا می‌توانم بگویم اینست که هم ناگاسنا و هم میلیندا از این مشکل آگاهی داشته‌اند. بررسی این مورد به بررسی بیشتری بر عقاید متافیزیکی بودایی‌ها نیاز دارد، که در این سفر کوتاه و خلاصهٔ ما حتی یک اشارهٔ کوتاه هم به آن میسر نیست. ولی اگر شما بتوانید از جایی یک نسخه از کتاب سئالات پادشاه میلیندا را پیدا کنید می‌توانید در صفحات ۵۸-۵۹ بخشی را تحت عنوان "محلول و تناسخ" پیدا کنید - این بخش برای آشنایی با بحث فوق مناسب است.

فصل پنجم

بعضی از زمینه‌ها

سه نمونه‌ای که تا به اینجا هر چند خیلی مختصر بررسی نمودیم، خیلی خوب اهمیت زمینه‌هایی که در ورای متن قرار دارند را بیرون کشیدند. اکنون لازم است تعدادی از این زمینه‌ها را مورد بررسی قرار دهیم. شاید بررسی بعضی از زمینه‌های متون فلسفی به یک زمینه تاریخی خاصی برخورد کنیم که (شاید) پاسخ در آن نهفته باشد یا شاید به یک سؤال فلسفی در آن زمینه برایمان پیش آید، سؤالی که پاسخ دادن به آن چندان هم آسان نخواهد بود؛ من در پایان این فصل به نکاتی در این زمینه اشاره خواهم کرد.

شرایط‌گرایی اخلاقی

از مشاهده این بخش نترسید. این اصطلاح فقط اسم تجاری آموزه‌ای است که می‌گوید چیزی با توجه به شرایط زمینه‌اش چقدر خوب و چقدر بد است. همانطور که در کریتو مشاهده کردیم، سقراط شرایطی که در اثر انجام هر عملی از جانب او پیش می‌آید را می‌سنجید، یعنی نتایجی که هر کدام از اعمالش می‌توانست بر دوستانش، فرزندانش و خودش داشته باشد. ولی بررسی‌هایی هم باید در زمینه آنچه که گذشت رخ داده صورت گیرد، نه فقط شرایطی که قرار است در آینده به وجود آید: رفتار سقراط در گذشته باعث شده بود که او در زمان حال نسبت به دولت وظیفه‌ای داشته باشد، و انجام این وظیفه مستلزم پذیرش مجازات و اعدام بود. در پایان آن فصل، من پیشنهاد کردم که اگر فلاسفه بخواهند ما را در موردی متقاعد سازند باید ابتدا به ما ثابت کنند که امور اخلاقی آنقدر که به نظر می‌آید پیچیده نیست. این یک تلاش شرایط‌گرایانه است: استدلال‌ات اخلاقی وابسته به شرایطی هستند که ما در آنها دست به عمل می‌زنیم.

پس نظر شرایط‌گرایان اینست که اگر شرایط خوب باشد، عمل خوبی از انسان سر خواهد زد و اگر شرایط بد باشد، اعمال او نیز بد خواهد بود. ولی، شما فوراً به این قضیه توجه خواهید کرد که این می‌تواند ایده پوچی باشد چون چیز چندانی درباره حقیقت به ما نمی‌گوید؛ ما هنوز هم نیاز داریم بدانیم که چه شرایطی برای ما خوب محسوب می‌شوند، و به چه شرایطی بد می‌گویند. تکرار فرمول (گفتن اینکه شرایط خوب هستند هرگاه که خودشان هم شرایط خوبی داشته باشند) ما را به هیچ آینده‌ای رهنمون نخواهد ساخت. یک شرایط‌گرا باید قادر باشد امور مشخصی را به ما پیشنهاد داده، بیان کرده و توضیح دهد که بخودی خود خوب باشند. در این مورد، داشتن شرایط خوب شامل خوب بودن چیزی نمی‌شود - اموری هستند که صرفاً خوب محسوب می‌شوند. چیزهای خوب دیگر هم خوب هستند فقط در این حد که ما را به سوی چیزهای خوبی هدایت می‌کنند که بخودی خود خوب هستند.

این گفته‌ها بدین معناست که شرایط‌گرایی یک آموزه اخلاقی منفرد نیست، بلکه یک نمونه عمومی از آموزه‌ای که می‌تواند اشکال گوناگون مشخصی را به آنچه که بخودی خود خوب است نزدیک سازد. اگر فکر می‌کنید تنها چیزی که بخودی خود خوب است لذت می‌باشد، شما نسبت به کسی که فکر می‌کند دانش تنها چیزی است که بخودی خود خوب است بسیار متفاوت زندگی خواهید کرد. پس حتی اگر ما قادر باشیم شرایط‌گرایی را در تفکر اخلاقی‌مان بپذیریم، باز به نتیجه بسیار مثبت و پرثمری نرسیده‌ایم.

شاید شما در اینجا بپرسید که چرا لازم است آنقدر به صورت انحصاری عمل شود: چرا چیزهای زیادی را نمی‌توان بخودی خود خوب دانست: لذت، دانش، زیبایی، تعمق؟ این خیلی منطقی به نظر می‌رسد. ولی اگر آنچه که ما امیدش را داریم یک نظریه اخلاقی باشد که راه تصمیم‌گیری را در باب انجام کار درست بسیار برایمان آسان سازد، پس یک قوم بزرگ در مسیر اشتباه برداشته‌ایم. هرگاه تصمیم بگیریم حتی یک ارزش را غیر از مهمترین ارزش که در زندگی داریم به لیست اصلی اضافه کنیم، متوجه خواهیم شد که ارزشهایمان با هم در تضاد قرار خواهند گرفت. ممکن است من اغلب در شرایطی قرار بگیرم که یک ارزش (یعنی انجام کارهایی که در راستای آن شرایط بخصوص انجام شوند) را بالاتر از همه ارزشهای دیگری که دارم قرار دهم، ولی نمی‌توانم دو ارزش را در یک جایگاه قرار دهم. پس اگر من برای تصمیم در مورد دو ارزش بمانم، چه کاری باید انجام دهم؟ کدامیک را انتخاب کنم؟ اگر سقراط مجبور بود بین در خطر قرار دادن زندگی دوستانش و در خطر قرار دادن شرایط تحصیلی فرزندانش یکی را انتخاب می‌کرد، کدامیک را برمی‌گزید؟ او چقدر خوش‌شانس بود

که مجبور نشد چنین انتخابی را انجام دهد! این چه امتیاز فوق‌العاده‌ای است که ما بتوانیم صرفاً یک ارزش اساسی را برای خود انتخاب و همه چیز را با توجه به آن ارزش بسنجیم.

پس عجیب نیست که سه نظریه اخلاقی مشابه در این زمینه وجود دارد. نخستین نظریه، که خواندنش بسیار مفید است، نظریه اپیکوروس (۳۴۱-۲۷۱ ق.م.) است. برای او و پیروانش، اولین و تنها چیز باارزش خود لذت است. ولی از اپیکوروس انتظار نداشته باشید که شما را به مجالس عیاشی و میگساری و دراز کشیدن در کنار ساحل در جزیره شخصی‌تان دعوت کند. چون منظور اپیکوروس از لذت اصلاً این نبود: منظور او از لذت، غیاب درد، هم جسمانی و هم ذهنی بود. این به طور کامل، بر طبق نظر اپیکوروس، به نفع دولت و ملت بود که از هر چیزی در زندگیشان در این مفهوم لذت ببرند. آنچه که ما درباره لذت می‌اندیشیم بسیار با یکدیگر متفاوت است و چندان هم خوشایند نیست. آنچه که اپیکوروس درباره داشتن یک دولت ایده‌آل در مملکت گفتند به نظر بحثی حکیمانه و ماهرانه می‌آید، می‌گویم "به نظر می‌آید"، چون ما نوشته‌های بسیار کمی در دست داریم که به قلم خود او نوشته شده باشند؛ هر چند او خیلی مختصر و مفید می‌نویسد، اما شناخت ما از او اکثراً از گزارشات حاصل گشته که بعداً ثبت شده‌اند.

یک نظریه جدیدتر و قابل دسترس‌تر از این نمونه بوسیله جان استوارت میل (۱۸۰۶-۱۸۷۳) در مقاله مشهور فایده‌گرایی (Utilitarianism) مطرح شد، یعنی جایی که او اپیکوروس را در آن به عنوان جد فلسفی خود معرفی نمود. میل "لذت و عدم حضور درد" را به عنوان یگانه امری که بخودی خود خوب است معرفی نمود (هر چند برخلاف اپیکوروس که چیزی در این زمینه نگفته بود، او بزرگترین لذت را همان نداشتن درد معرفی کرد). ولی تفاوت فاحشی بین میل و اپیکوروس وجود دارد. چون اپیکوروس وجود دارد. چون اپیکوروس به نظر بر راهنمایی دیگران به چگونگی ایمن‌سازی زندگی و خودشان در برابر جملاتی که به لذت و آسایش خاطرشان می‌شود و متمرکز بود و میل یک اصلاح‌گر اجتماعی بود که اصول اخلاقی‌اش برای پیشرفت زندگی (یعنی خوشحالی) به همه کمک می‌کرد. (همین امر را در تاریخ بودا هم شاهد هستیم: آیا رسیدن یک شخص به نیروانا بالاترین ارزش است، یا آوردن همه بسوی نیروانا به همراه خویشان؟) مکتب اپیکوری می‌گوید: «باشد که همه از درد و رنج آزاد باشند»؛ هر چند بهتر است این هم به آن اضافه شود: «و به دیگران هم کمک کند تا آنها نیز از درد و رنج آزاد شوند، همانطور که دیگران هم به شما برای آزاد شدن از درد و رنج کمک می‌کنند.» برخلاف این ایده، هدف اصلی میل عموماً خوشحالی است؛ پس خوشحالی هر کسی صرفاً وابسته و محدود به هدف اصلی اوست و خوشحالی هر شخص از ارزش برابری با خوشحالی دیگران برخوردار است.

اشتیاق میل فراتر از جامعه خودش رفت - او حتی درباره بهبود وضعیت تمایل نسل بشر می‌نویسد. این صرفاً به بریتانیای شکوهمند و یکتوریا محدود نشد بلکه نقطه اوج آن را میل شخصاً با صرف سی سال وقت در مشرق هند ایجاد کرد. ولی عادلانه نیست که او را یک استعمارطلب اخلاقی بنامیم. او نمی‌خواست به کسی بگوید که چطور خوشحال باشد؛ او فقط می‌گفت که همه باید توانایی و حق داشتن امور اولیه زندگی مثل خوراک، محل زندگی و لباس، تحصیلات مناسب و دلبخواه و آزادی سیاسی و اجتماعی را داشته باشند تا بتوانند خوشحال باشند. عده بسیاری این دانشکده اصول اخلاقی میل را پسندیده‌اند. شاید بعضی این سؤال را مطرح سازند که آیا این خواسته از مردم برای پخش کردن نگرانی اخلاقی‌شان به صورت گسترده و بدون انگیزه منفی می‌تواند واقعی باشد؟ آیا ما قادر به انجامش هستیم؟ و زندگی چطور می‌شد اگر ما واقعاً خسته می‌شدیم؟

این سئوالات، مخصوصاً مورد دوم، بعضی از فلاسفه را به این فکر واداشته که آموزه میل با ارزش دیگری که میلی برای ما حائز اهمیت است در تضاد قرار دارد. در بررسی کار کریتو به این ارزش والا پرداختیم.

راستی

آنچه که سقراط می‌سنجید، حتماً به یاد دارید که مسیری بود که در محاکمه‌اش سپری کرده بود. او چطور می‌توانست تبعید را پس از اینکه در دادگاه، حکم مرگ را برایش صادر کرده بود بپذیرد؟ او به عنوان یک سرباز ترجیح داده بود برای بیان حقیقت با خطر مرگ مواجه شود و آنچه غلط بود را به اثبات برساند و قبل از اینکه دادگاه برود هم فرصت بسیار زیادی داشت تا از کشور خود به کشور دیگری نقل مکان کند ولی خودش نخواست به بود و به دادگاه نیز گفته بود: «من نمی‌توانم به تبعید تن در دهم، حالا که این اشتباه در مورد من شده، و بحث‌های باارزش گذشته من زیر سؤال قرار گرفته‌اند.» او حالا قصد نداشت کاری را انجام دهد که دشمنانش فکر کنند حتماً او در اشتباه و لایق مجازات بوده است.

این افکار یک حوزه محوری از فضیلت راستی را مقابل ما قرار می‌دهند. راستی به معنای کمال و اتحاد در درون و بیرون و با خویشتن است؛ ایده راستی به عنوان یک ارزش بیش از اینکه یک سری فصول مجزا باشد روشی در زندگی به عنوان یک کلیت است. پس این شامل چسبیدن به اصول موجود تا زمانی است که دلایل یا شواهد جدیدی اضافه نشده‌اند. این ایده شامل ارزش پی‌گیری پیوسته پروژه‌هایی هم می‌شود که یک شخص در زندگی به دنبال به سرانجام رساندنشان است. همچنین راستی می‌تواند باعث جلوگیری از روند کار خودفریبی و ریاکاری در ما شود.

پس این ایده‌ی راستی تا چه حد با فایده‌گرایی میل سازگار است؟ بعضی فکر می‌کنند اصلاً. زیرا هر چقدر هم که دلیل شما برای رعایت یا پیروی از یک اصول در گذشته قوی بوده باشد، اما آن حقیقت - اگر ایده‌ی میل را جدی و بطور تحت‌اللفظی در نظر بگیریم - هیچ دلیلی برای ادامه دادن در زمان حال در همان مسیر به ما ارائه نمی‌دهد. اگر در گذشته پیروی شما از یک اصل باعث ایجاد شرایط خوبی برایتان شده (که با میزان خوشحالی افراد سنجیده می‌شود)، پس آن حقیقت نباید شما را به این نتیجه برساند که همواره قرار است در صورت رعایت و پیروی از آن اصل، همان نتایج خوب و مثبت حاصل شود. ولی به هر حال تجربه نشان داده که تعهد شما نسبت به آن اصل، به بخشی از شخصیت شما تبدیل خواهد شد. منتقدین فایده‌گرایی این سؤال را مطرح می‌سازند که آیا ما واقعاً می‌توانیم آنطوری که فکر می‌کنیم زندگی نماییم.

شاید این سؤال در ذهنتان پدید آید که آیا فایده‌گرایان می‌توانند از خودشان در برابر این اتهام دفاع کنند. اگر نتوانند، همه‌ی شرایط نه تنها برای خودشان بد به نظر خواهد رسید بلکه اکثر شرایط‌گرایان هم با مشکلات زیادی مواجه خواهند شد. چون در آخرین پاراگراف، فکر کردن به اهمیت تأثیرات سنجیدن امور با مقیاس خوشحال بودن افراد ضرورت نداشت؛ من تقریباً راجع به هر چیزی می‌توانم در اینجا بنویسم که تأثیری بر بحث نداشته باشد مگر "خوشحالی"! پس این یک حمله‌ی واقعی به شرایط‌گرایی است - که فایده‌گرایی در آن تنها انتخاب محسوب می‌شود. هر کس که احساس می‌کند، کسانی که به فایده‌گرایی حمله می‌کنند باید بپذیرند که شرایط انجام شدن یک عمل صرفاً بخشی از قلمروی ارزش آن عمل محسوب می‌شود و اینکه تصمیم‌گیری در مورد درست یا غلط بودن آن عمل مستلزم یک سازش معقول بین فاکتورهای کاملاً متفاوت و در نظر گرفتن آنها در کنار هم است.

اقتدار سیاسی - نظریه‌ی قراردادی

دولتها از ملت خود می‌خواهند تا عمیقاً نسبت به وظایفشان متعهد باشند. برای مثال، مالیات را در نظر بگیرید. چرا یک دولت اجازه دارد مبلغ مشخصی را تعیین کند تا من مجبور باشم هر ماه آن را بپردازم و اگر اینکار را انجام ندهم حتی به عنوان مجرم شناخته می‌شوم؟ آیا دولت کار اشتباهی می‌کند؟

حال اکثر سیاستمداران این را قبول دارند که دولت واقعاً یک اقتدار قانونی در قلمروی تحت سلطه‌اش دارد، هر چند دربارهٔ میزان این اقتدار و اختیار توافق وجود ندارد - به بیانی دیگر، این سؤال مطرح است که اقتدار دولت تا چه حد می‌توان گسترده شود. نظریات مختلف در این زمینه بسیار متفاوت هستند، وظیفه این نظریات از کسی که فکر می‌کند دولت باید در مورد زندگی‌های افراد اختیار تام داشته باشد تا کسی که فکر می‌کند اقتدار دولت به حدی است که سطح و عدالت در جامعه برقرار شود گسترده است. به غیر از عدهٔ کمی که از این وظیفه خارج شده‌اند («دولت‌ها به هیچ وجه دارای اقتدار و اختیار به زندگی افراد نیستند»)، تقریباً همه با این سؤال مواجه هستند که اقتدار دولت بر افراد تا چه حد است و چطور افزایش می‌یابد؟

یک پاسخ با پیش‌زمینهٔ تاریخی طولانی - در کریتو شاهد نمونه‌ای از این امر بودیم - اینست که این اقتدار به عنوان یک پیمان با قرارداد بین افراد جامعه و دولتی که مردم در آن به شهروندان تبدیل می‌شوند بسته می‌گردد. این یک پاسخ بسیار طبیعی است. شخصی ممکن است اقتدار دیگری را بپذیرد (در یک حوزهٔ خاص فعالیت) چون برای او منافی در پی دارد که اینکار را انجام دهد، و پذیرش اقتدار دیگری (برای خود او) مزایایی در پی داشته باشد. اکثر مردم قبول دارند که چنین قراردادی، اقتدار دیگری را تا حدی که در مفاد آن قرارداد آمده، مشخص نموده و تأیید می‌کند که این یک قرارداد اختیاری بوده است. هر چند این طبیعی است، ولی تنها پاسخ ممکن به سؤال ما نیست. پاسخ دیگر می‌تواند این باشد که قوی‌تر بر ضعیف‌تر اقتدار دارد، و حد این اقتدار به میزان مفید واقع شدن برای طرف ضعیف‌تر بستگی دارد. شاید این را بتوان در اقتداری که والدین بر فرزندان نابالغ خود دارند مشاهده کرد. ولی اگر ما به ضعیف‌تر اجازه بدهیم که تعیین کند آیا شرایط برایش مفید است یا خیر، به گفتن اینکه اقتدار فقط زمانی می‌تواند قانونی قلمداد شود که ضعیف‌ترها آن را بپذیرند بسیار نزدیک خواهیم بود. اگر این را بپذیریم به نظریهٔ "رضای ضمنی" برگشته‌ایم، مثل همان نظریه‌ای که قوانین و دولت آن علیه سقراط بکار می‌گرفت. تا جایی که به قدرت برتر اجازه بدهیم که اقتدارش را اعمال کند ("قدرت اختیار دارد")، یا اینکه بپذیریم خدا به افراد خاصی اقتدار مشخصی داده است ("اختیار الهی پادشاهان")، اجتناب از پذیرش نظریهٔ قراردادی کار چندان آسانی نخواهد بود.

اینها اشکالی از همان نظریه محسوب می‌شوند و این هم بخاطر تعدد پاسخ‌هایی است که به سؤال «چه کسی مشخص می‌کند قرارداد با چه کسی بسته شود؟» می‌توان داد. از آنجا که ما دربارهٔ تعهد همهٔ اشخاص به دولت صحبت می‌کردیم پس شاید فرض می‌کنیم همه باید شخصاً طرفی از قرارداد باشند (این را می‌توان در تغییر مسیر مباحث سقراط در کریتو تشخیص داد)؛ ولی بعضی از

طرفداران استدلال نظری طوری می‌نویسند که گویی صرفاً کافی است که یکی از اجداد شخص، یا بنیانگذار یک جامعه، طرفی از قرارداد محسوب شود. و بدون توجه به آن مسئله، آیا قرارداد با تمام جامعه به عنوان یک کلیت بسته شده است (که در اینصورت مجبور هستید با تصمیمات تمام بدنه جامعه‌ای که شما به عنوان عضوی از آن محسوب می‌شوید سازگار شوید)؟ یا با شخص یا اشخاصی متمایز که شما نسبت به آنها وفادار هستید؟ شما می‌توانید مشاهده کنید که تفاوت‌های ناشی از این پاسخهای متفاوت بسیار فاحش و بزرگ خواهد بود: پاسخها طیف گسترده‌ای از یک دموکرات اجتماعی تا یک روحانی خالص را در بر می‌گیرند.

و این قرارداد چیست؟ شخص در چه شرایطی می‌تواند به شکل مناسبی قرارداد را لغو شده بداند؟ نظریه قراردادی مشهور توماس هابز (۱۵۸۸ - ۱۶۷۹)، که در فصل ۸ به آن خواهیم پرداخت، این مزیت را دارد که طرف ضعیف‌تر قرارداد می‌تواند از سوی طرف قوی‌تر، انتظار داشته باشد برای حفاظت از زندگی‌اش مقدماتی را فراهم کند: دولت حاکم باید جلوی قتل، دزدی و شرایطی که در قرارداد ذکر می‌شود را بگیرد، و از خارج برای جامعه‌ای که رهبری می‌کند مقدماتی برای حفاظت مهیا سازد. اگر دولت نتواند این خواسته ابتدایی را بعمل آورد، تمام معاهدات قرارداد بی‌ارزش خواهد بود؛ در غیر اینصورت، اطاعت از دولت باید از سوی اعضای جامعه اعمال شود.

اپیکوری حرف درستی می‌زد: «او که بهتر از همه می‌داند چطور با ترس حمله دشمنان خارجی و جلوگیری از تهدید خوانده‌ها و اعضای جامعه مقابله کند.» حتی هابز هم برای مقوله خانواده، استثناء قائل شده است چون در لحظات بروز مشکل، خانواده‌ها گروهی هستند که دوست دارند بیش از گروه‌های دیگر در کنار هم بمانند، و بهترین الگو برای وفاداری، مشارکت و همکاری هستند. (شاید بعضی از خوانندگان این طرز فکر را قدیمی یا نادرست بدانند - ولی احتمالاً این به دلیل شرایط زمانی و تجربیات شخصی‌شان باشد.) در نوشته افلاطون درباره یک دولت ایده‌آل (جمهوری) او خانواده را از حالت استثناء و الگو خارج می‌سازد - هیچ شکی نیست که او فساد و کشمکش‌های زیادی را در بین جامعه خانواده محور خود دیده بود. پس اگر الگوی خانواده قرار است مدنظر قرار گیرد، دادن اختیار تام مثل دوران کودکی اشخاص در محیط خانواده بسیار خطرناک است.

بنابراین اگر هم قرار باشد که از الگوی خانواده در این بین استفاده شود باید کلیت یک خانواده به عنوان یک طرف قرارداد - همانطور که اشاره اپیکوروس به طور ضمنی بیان می‌کند - و دولت به عنوان طرف دیگر قرارداد به عنوان والدین با تمام حقوق و البته مسئولیتها (کریتو، صفحه ۵۰ ث را به یاد بیاورید) مدنظر قرار بگیرند.

سند و عقلانیت

اگر شما قابلیت استدلال کردن داشته باشید، عقلانیت را دریافت خواهید کرد: تا حقایق مشخصی را ارائه داده و هر چیزی که در مورد خودتان، دیگران یا هر چیز دیگری درست می‌دانید را بیان نمایید؛ شاید (هر چند برای اینکار شاید به عقلانیت بیشتری نیاز داشته باشید) بتوانید چگونگی این امور را نیز توضیح دهید. وقتی هیوم در مبحث دربارهٔ معجزات گفت که یک فرد حکیم عقایدی متناسب با شواهد و اسنادی که در دست دارد پیدا می‌کند، داشت دربارهٔ کیفیت ذهن سخن می‌گفت. به هر حال، شکل دادن به عقاید درست، با درجهٔ مناسبی از اطمینان، تنها عامل نشان‌دهندهٔ عقلانیت محسوب نمی‌شود. یک شرایط مشابه اینست که شما در آن می‌خواهید بدانید یک مورد خاص، درست است یا خیر. («آیا باتلر این کار را کرد؟» «آیا در خانه نان داریم؟»)، و در اینجا عقلانیت شما که میزان شواهد و اسنادی که در دست دارید را بررسی و تعیین می‌کند. ما در کنار قدرت تجزیه و تحلیل، قابلیت انتخاب عقلانی را هم داریم: انتخاب اعمال و روشهای تحقق امور. و استدلال ما بعضاً، کاربرد بیشتری هم پیدا می‌کند: نه فقط اینکه به ما بگوید که چه کاری بهتر است انجام دهیم، یا چطور به اهدافمان برسیم، بلکه می‌تواند به ما بگوید که چه اهدافی را باید داشته باشیم. یک وزنهٔ سنگین ولی تأثیرگذار در هر دو سوی این پرسش وجود دارد، و کانت اظهار می‌کند که استدلال چنین قدرتی را داراست ولی هیوم آن را رد می‌کند. (به نظر من، هیوم و پیروانش تا حد زیادی درست می‌گویند، ولی به هر حال کشمکش بین این دو نظریه همچنان وجود خواهد داشت.) به ترتیب، ما در اینجا با مسئله اعتقاد و سند سر و کار داریم.

چرا باید داشتن سند برای ما جالب باشد، یا اصلاً قادر باشیم استدلالاتی را ارائه دهیم تا عقایدمان اثبات شوند؟ چون به این طریق به بهترین شکل می‌توانیم از درستی آن عقاید اطمینان حاصل کنیم. هر دو جنبه بسیار مهم هستند. ما می‌خواهیم عقایدمان درست باشند، چون آنها را مستقیماً در اعمال و رفتارهایمان بکار می‌بندیم و موفقیت برای ما در عمل کردن بر طبق عقایدی که درست می‌دانیم خلاصه می‌شود: (اعمال و میزان کسب موفقیت دو نفری که می‌خواهند آبجو بنوشند - یکی به اشتباه گمان می‌کند که آبجو داخل یخچال است و دیگری به درستی معتقد است که آبجو هنوز در ماشین می‌باشد.) و اگر ما عقاید خود را با اطمینان درست بدانیم، می‌دانیم آنها را در اعمال و رفتارمان بکار ببریم و راجع به آنها در شک و تردید باقی نمانیم.

اظهارات بالا برای ما بسیار کاربردی بوده و همگی ما در تمام شرایط از اینها تأثیری می‌پذیریم، شاید موارد تئوری زیادی هم وجود داشته باشند که تصویر شخصی و فلسفی ما سر و کار داشته باشند: ما (بعضی از ما، در دورانهای خاصی از تاریخ) شاید به خود به عنوان موجوداتی الزاماً عقلانی فکر کنیم که استدلال‌ات در دورانهای نقش بسیار مهمی را ایفا می‌کنند. فلاسفه برای یک مدت طولانی، عقلانیت را به عنوان ویژگی اصلی تمایز میان انسانها و حیوانات می‌شناختند. (شما می‌توانید در بخش درباره‌ی استدلال‌ات حیوانات، بخشی که قبل از درباره‌ی معجزات آمده، نظر هیوم را در این زمینه بخوانید.)

این نظریه که استدلال، در زندگی انسان یک عنصر کاملاً محوری است ایده بسیار مبهمی می‌باشد، چون هیچکس هرگز نمی‌تواند آن را به عنوان یک نظریه اثبات یا رد کند و تلاش در جهت این کار هم بی‌فایده خواهد بود. با این حال امور بسیاری به این مسئله مربوط هستند.

فرض کنید شما عقیده‌ای دارید (آنرا **B** می‌نامیم)، و از خود می‌پرسید که به چه دلیل آن عقیده را دارید. پس به چند استدلال (آن را **R** می‌نامیم) فکر می‌کنید. این **R** نمی‌تواند چیزی باشد که شما از خودتان ابداع کرده‌اید یا در خواب دیده‌اید. شما باید دلیلی داشته باشید که بر طبق آن فکر کنید اعتقاد **B** درست است و استدلالتان هم باید درست باشد. این استدلال نمی‌تواند خود **B** یا **R** باشد (یعنی نمی‌توان یک عقیده را به عنوان دلیل خودش مطرح نمود، چون در اینصورت فقط بر آن عقیده پافشاری شده است، و اغلب این کار "پافشاری بر مسئله" می‌نامند)، پس استدلال (**R**) باید از این دو مورد جدا باشد - چون اگر استدلال یکی از این دو مورد باشد همان بحث به شکل بی‌ثمری تکرار شده است. این امر نشان می‌دهد که داشتن استدلال برای عقایدمان فقط یک ظهور وابسته به محل است، که به محض تلاش ما برای نگاه کردن از طریق چشم‌اندازی وسیع‌تر ناپدید می‌گردد: "استدلال‌ات" در ارتباط مشخصی با عقاید دیگرمان قرار خواهند گرفت که استدلال خاصی درباره‌ی آنها نداریم. تلاش برای ارائه پاسخی قانع‌کننده به این بحث، شکل‌دهنده تمام قلمروی فلسفی پرسشی ماست که تحت عنوان معرفت‌شناسی یا نظریه شناخت، می‌شناسیم. این نظریه به طور خاص برای شکاکان یونان باستان آشناست.

به موارد بالا، بعضی از عقاید اساسی خودمان را نیز اضافه کنید، عقایدی که بدون آنها نمی‌توانیم زندگیمان را ادامه بدهیم و پیدا کردن هر گونه دلیل منطقی برایش دشوار است. یکی از مثالهای آشنا، اطمینان ما از این است که همه چیز به همان شکلی که در گذشته انجام شده، در آینده نیز انجام خواهد شد: بازدم شما درست مثل دم هوا درست انجام خواهد شد و هر بار که تنفس می‌کنید انتظار دارید تنفس بعدی هم شما را خفه نکند، زمینی که بر آن راه می‌روید باعث نخواهد شد

که هر قدمی که بر می‌دارید فکر کنید ممکن است فرو بریزد و اموری از این قبیل. ما به کدام دلیل منطقی به این امور اعتقاد داریم؟ این را پاسخ ندهید: که آن نوع اعتقاد همیشه برای ما درست از آب درآمده است. این درست است، اما باز هم فقط یک نمونه دیگر از آن چیزی است که در گذشته رخ داده، و ما می‌خواهیم و انتظار داریم که در آینده نیز به همان صورت رخ دهد.

پس اگر قرار باشد زندگی بشر صرفاً بر پایه استدلال ساخته شده و پیش برود، با موانع سهمگینی مواجه خواهد شد. ولی این مورد باقی می‌ماند که قدرت استدلال بشر و عقاید اکتسابی او ناشی از عقاید گذشته بوده و به معنای واقعی از ریشه چیزهای مورد علاقه خودمان یا آن چیزهایی که شخصاً مهم پنداشته یا کشف کرده باشیم مشتق نشده‌اند. بدون این عقاید چیزی از ما به غیر از یک بدن باقی نمی‌ماند، و چرخه مشهوری که منشأ وجودی ما را تکامل از میمون معرفی می‌کند مجال پیشروی پیدا خواهد کرد.

شخص (خویشتن)

فصل ۴ آموزه بودایی "عدم وجود شخص" را معرفی کرد که بر طبق آن یک شخص صرفاً یک چیز ساده و غیرمستقل نیست بلکه وجودی پیچیده و متشکل از پنج "توده" است. ولی این تنها گفته سنتی نیست که در آن به نظریه‌ای بر می‌خوریم که می‌گوید به یک شخص واقعاً یک تمامیت پیچیده و متشکل از بخشهایی است که به یکدیگر پیوسته‌اند. در جامعه غرب به این نظریه می‌گویند "مجموعه نظریات درباره ذهن" و تقریباً از نظریات هیوم برداشت شده است. (به عقیده بعضی شک داشتن در مورد اینکه هیوم واقعاً چنین نظری داشته طبیعی است، اما من در اینجا به این تضاد نخواهم پرداخت.)

پس فرض کنید که شما یک چیز ساده و غیرمستقل هستند که فقط تا زمانی که زنده هستید، به همین شکل ادامه می‌دهید. این زندگی کجاست؟ به عقلمان رجوع کنید و ببینید که آیا می‌توانید این موضوع را درک کنید یا خیر. چه چیزی در آنجا خواهید یافت؟ اول از همه، به این توجه خواهید داشت که ذهنتان ادراکات متنوعی را تجربه می‌کند. ادراکات بصری که در نتیجه نگاه کردن به اطراف بدست می‌آید؛ ادراکات شنوایی که در نتیجه گوش دادن به صداهای اطراف بدست می‌آید، شاید هم کمی ادراکات بویایی، یا حسی که در اثر تجربه فشار، سختی، گرما و غیره بدست می‌آیند. سپس احساسات کششی که به بعضی از عضلات بدن توانایی حرکت درست را می‌دهند. همه اینها دائماً با تغییر امور اطراف شما، تغییر می‌کنند. شاید شما در پیشانی یا پای خود احساس درد کنید و نسبت به

وجود قطاری از افکار هم آگاه باشید و شاید تصاویر یا سکوتی طولانی را نیز در ذهن دارید. ولی به هر حال در هیچکدام از این تغییرات جورواجور نشانه‌ای که وجود "شخص" را بعنوان بعدی از وجود انسان ثابت کند وجود ندارد.

پس اصلاً چرا باید فرض کنیم که چیزی با ویژگی‌ها و به اسم "شخص" (خویشتن) وجود دارد؟ خوب، ممکن است شخص بگوید، واضح است که همه این تجربیات، تجربیات من، به شکلی به یکدیگر تعلق دارند؛ و تجربیات دیگری هم هست، که تجربیات من محسوب می‌شوند نه تجربیات تو؛ که اگر دقت کنیم آنها هم به یکدیگر تعلق دارند ولی زیاد به تجربیاتی که بین من و تو مشترک هستند تعلق ندارند. پس باید چیزی به نام من، خویشتن یا همان شخص وجود داشته باشد که همه تجربیات من را دارد اما بعضی از تجربیات تو را دارا نیست، و چیزی هم به نام تو، که دارای بعضی تجربیات است که من ندارم.

طرفداران مجموعه نظریات درباره ذهن پاسخ خواهند داد که اگر بعضی از تجربیات ما با یکدیگر تفاوت دارد، دلیل نمی‌شود که این را به وجود چیز دیگری مربوط بدانیم. شاید بتوان گفت که تجربیات هر شخصی در قالب تجربیات دیگرش قرار دارد و نه تجربیات شما. مدل مجموعه نظریات درباره ذهن، آهنربایی را مثال می‌زند که تمام قطعات فلزی اطرافش را به سوی خود می‌کشد.

احتمالاً شما قادر به تشخیص شباهت میان این افکار و آن دسته از افکاری که از نویسنده بودایی در فصل چهارم ثبت شد هستید. ولی تفاوت‌هایی نیز در این میان وجود دارد، یکی از چشمگیرترین روندهایی که آنها به بدن نسبت می‌دهند. شخص بودایی نسبت به در نظر گرفتن بدن ("شکل مادی") بعنوان یکی از پنج توده‌ای که شخص را تشکیل می‌دهند شکی نداشت، در حالی که مدل قرن هیجدهم از همان مثال، نه تنها بدن را در مجموعه پنج توده قرار نداد بلکه به طور کامل انکارش کرد. هیوم نخست از "شخص" می‌نویسد، سپس از "خویشتن یا شخص" و سپس از "ذهن" چنانچه گویی این‌ها واضحاً یک هستند و این سؤال ذهن چیست؟ یا شخص چیست؟ عملاً برای او دو شیوه برای پرسیدن یک سؤال واحد بوده است. این نتیجه قرن‌ها تأکید مذهبی و تأثیر عمیقی بود که افکار فلاسفه‌ای مثل افلاطون و فلسفه نئوافلاطون با تأکید بر روح و جان و غفلت از بدن بر جای گذاشته بود.

یک تفاوت بزرگ دیگر هم وجود دارد. وقتی با یک آموزه فلسفی همراه باشد، پرسیدن این سؤال که «بعد از این چه می‌شود؟» همیشه مفید است - یعنی طرفداران آن تفکر چه خواهند گفت. مشاهده کردیم که بوداییان یک هدف اخلاقی را در ذهن داشتند. نظریه "عدم وجود شخص" شاید به ما کمک کند تا بهتر زندگی کنیم و باعث کسب موفقیت‌های بیشتر و اجتناب از رنج کشیدن شود.

حرکت بعدی هیوم کاملاً متفاوت بود، چون اصلاً با اخلاقیات سر و کار نداشت بلکه به چیزی که امروزه آن را علم شناخت می‌نامیم مربوط بود. پس اگر ما شخصی که درونمان است را مشاهده و درک نمی‌کنیم، چرا باید معتقد باشیم هر روزه همان شخص در درون ماست؟ هیوم یک نظریه روانشناسی را برای اثبات گفته‌هایش آورد. (شاید اگر، معیارهای امروزی سنجیده شود، این نظریه بسیار ساده‌ای باشد، اما این دقیقاً چیزی است که باید از آن انتظار داشت.)

ما این دو شخص را به عنوان دو مبدأ با هم مقایسه نمی‌کنیم. تفکر ناگاسنا بقا بود ولی هیوم در دوران تفکر زندگی می‌کرد و به همین دلیل تفکری علمی داشت. اگر در طرح اصلی چنین تفاوتی موجود باشد، عجیب نیست که یک تفکر مشابه نیز نقش متفاوتی را ایفا کند و همین نکته‌ها را به موضوع بعدی بحثمان رهنمون می‌شود.

فلسفه و زمینه تاریخی

آیا افلاطون و هابز، که ۲۰۰۰ سال با هم اختلاف زمانی دارند، با وجود تمامی تفاوت‌هایی که در شرایط و پیش‌زمینه‌هایشان وجود دارد، می‌توانستند یک بحث واحد را مطرح سازند؟ آیا یک فیلسوف امروزه می‌تواند سئوالات مشابهی را مثل سئوالات هیوم درباره شخص پرسد؟ آیا این ایده که همه ما می‌توانیم بدون اشاره به متفکران و فیلسوفان دیگر درباره زمینه‌های فلسفی صحبت کنیم، آن زمینه‌ها را به زمینه‌هایی فاقد زمان تبدیل نمی‌سازد که هر کس هر موقع بخواهد می‌تواند درباره آنها بحث کند؟ شاید این ایده با ایده بسیاری در روزگار ما در تضاد باشد. همه افکاری که ما دائماً درباره آنها می‌شنویم در قالب شرایط و پیش‌زمینه‌های تاریخی، فرهنگی و اجتماعی متفکرانی شکل گرفته و بسط داده شده‌اند که خود را در آن شرایط بوده‌اند.

من قطعاً دوست ندارم این را عنوان کنم که سئوالاتی ابدی وجود دارند که همچنان منتظر یافتن پاسخ‌هایی برایشان هستیم. ولی این نظریه که هیچ پرسش و پاسخی خارج از چهارچوب وجود شرایط مشخص یا شخصی که آنها را مطرح کند وجود ندارد از اعتقاد نخست بدتر است. یکی از دلایل پرطرفدار بودن نظریاتی شبیه به آنچه که در نخستین جمله این پارگراف آمد اینست که اینگونه نظریات بسیار ساده هستند و با الگوی نمایشی "او، بله، اینطور است - او، خیر، اینطور نیست"، سر و کار دارد. ولی حقیقت اینست که گاهی اوقات پاسخ (حقیقت) در آن میان نهفته و بسیار پیچیده است.

به این موضوع به روش‌های مختلف می‌توان نگاه کرد، ولی من این روش را برگزیده‌ام: آیا درست است!

فکر کسی که مرده را به عنوان یک اصل در بحثی مربوط به زمان وارد سازیم، چنانچه گویی خود او در برابر ما و در زمان ما حاضر شده است؟ من فکر می‌کنم مانعی سر راه این کار وجود ندارد و دلایلی هم دارم که بر طبق آنها می‌گویم لازم است چنین کاری انجام شود. ولی به هر حال اینکار باید با دقت - و مهمتر از همه - چشمانی باز برای مشاهده حقایق صورت گیرد.

هیچ چیز نیست که ما را از بررسی یک متن قدیمی و مشاهده حقیقتی که برای زندگی ما در زمان حال کاربرد دارد منع کند. اگر ما بخواهیم فکری را در آنجا کشف و استخراج کنیم، باید ابتدا تلاش کنیم که بفهمیم آن جمله یا جملات چه مفهومی دارند. اگر برای درک مفهوم اصلی و حقیقی آن جمله تلاش نکنیم، قطعاً نباید انتظار داشته باشیم که چیز زیادی از آن را به درستی برداشت کنیم چون اگر ما خوب روی متنی که می‌خوانیم متمرکز نشده و تحقیق نکنیم، فضیلت نویسنده آن را انکار نموده‌ایم و به همین دلیل چیزی هم از افکار او عایدمان نمی‌شود. بعد از بکار بستن این دقت و تمرکز متوجه خواهیم شد که اغلب جمله‌ای که توجه ما را به خود جلب کرده به توجهات و مشاهدات دیگر ما مربوط است، چون فلسفه نیز تا حد زیادی از حقایقی درباره انسانها و زندگی‌شان که تقریباً ثابت است سرچشمه گرفته - به هر حال بعضی از این حقایق حدود ۳۰۰۰ سال است که ثابت باقی مانده‌اند.

یافتن یک نکته مربوط به یک چیز است، و متقاعد کننده یافتنش چیز دیگر. فرض کنید که ما مباحث افلاطون و هابز را به دلیل عدم کفایت برای توضیح اقتدار دولت کنار می‌گذاریم. ولی نمی‌توانیم حقیقتی که در افکار آنها بود و در نوشته‌هایشان منعکس شده را انکار کنیم: هیچ شکی نیست که مباحث آن کفایت لازم را به دلیل ناقص بودن ندارد. ولی اگر ما بررسی افکار آنها را در زمینه خاصی که بررسی می‌کردیم کنار بگذاریم، ریسک بسیار بزرگی را بر خود خریده‌ایم و آن ریسک ممکن است باعث شود که ما اشتباهات فراوانی را مرتکب شویم.

یکی از این اشتباهات ممکن است این باشد که هر چند امکان دارد ما نوشته آن را درک کنیم ولی خودشان را درک نکرده باشیم - توجهی که آنها به نیاز تفکر فلسفی در جامعه خود داشتند، و شرایطی که آنها را واداشت تا به یک موضوع خاص علاقه‌مند شوند. پس ممکن است ما انسانیت را پشت متن بگذاریم و جنبه مهم یعنی هدفی که فلسفه دنبال می‌کند را فراموش کنیم. اغلب یکی از با ارزش‌ترین وسایل درک منظورشان، پاسخ به این پرسش است که چرا آنها چنین چیزی را گفته‌اند. اگر ما علاقه‌ای نسبت به شناخت و کشف انگیزه نویسندگان نداشته باشیم ممکن است به راحتی درک و

برداشت شخصی خودمان را به متنی که می‌خواهیم تزریق کرده و با استفاده از بیانات آنها، اعتقادات شخصی خود را بیان کنیم.

نکته دوم اینست که قدردانی ما از تلاشهای فلاسفه، در صورت عدم مشاهده و درک شرایط عقلانی، منطقی و فلسفی ایشان که باعث نوشته شدن متون آنها شده بطور جدی متوقف خواهد شد. من قبلاً این را پیشنهاد کردم که به فلسفه به عنوان تلاش بشر برای پیدا کردن راهی بسوی گذشته فکر کنید. فلسفه، داستانی نیست که بتوان بدون در نظر گرفتن شرایطی که متفکرانش خود را در آن یافته‌اند، درکش کرد.

پس «آیا این درست است؟» نباید تنها پرسشی باشد که ما به آن توجه داریم. هنوز هم نمی‌توان از پرسیدن این سؤال که آیا فیلسوفی که ما نوشته‌اش را می‌خوانیم بحث متقاعدکننده و درستی ارائه داده است یا خیر، هر چند هم که مدت زیادی از مرگ او گذشته باشد. بالاخره، درباره افلاطون می‌دانیم که او صرفاً برای خودش و زمانه خویش نوشته است.

امیدوارم تا اینجا توجهتان به نکته تشویق‌آمیز کتاب جلب شده باشد. شاید ادبیات فلسفی به طرز وحشتناکی وسیع باشد، اما تعداد زمینه‌های ممتاز آن چندان زیاد نیست، اما به هر حال به اندازه‌ای هست که در این کتاب کوچک نتوان از آنها صحبت کرد ولی در کل زمینه‌های فلسفه مشخص و محدود هستند. ما ارتباطی را در طول ۲۰۰۰ سال بین اپیکوروس و میل، هیوم و نویسندگان میلیندا، افلاطون و هابز مشاهده کردیم. آشنایی با زمینه‌های فلسفی باعث شباهت تفکر فیلسوف بعدی با فیلسوفی که هزاران سال قبل می‌زیسته نشده است بلکه هر فیلسوفی در پی رسیدن به اهداف مخصوص به خود و با تنوع فکری خاص خود بوده که به نتایجی که ثبت نموده رسیده است. به بیان دیگر، درک یک شخص از فلسفه درکی انباشته و ذخیره شده است، و خیلی سریع هم انباشته و ذخیره می‌گردد. که البته این خبر خوبی است.

درباره "ایزم" ها

از فوتبال گرفته تا باغبانی، در آشپزی، کوهنوردی، و ژنتیک، هر موضوعی که در نظر بگیریم، اصلاحات فنی مخصوص به خود را دارد. فلسفه نیز از این قاعده متشنی نیست، هر چند اصلاحات فنی فلسفه از آنچیزی که واقعاً هستند وحشتناکتر به نظر می‌رسند. در فصل ۴ الگوی "متافیزیک" را مشاهده نمودیم، که مشاهده واقعیت با تمام ویژگی‌های اصلی‌اش بود. در فصل ۵ "شرایط‌گرایی" را داشتیم، یک واژه تخصصی برای اشاره به نظریاتی که به ارزش هر چیز در قالب شرایطی که در آن قرار دارد می‌پردازند نه ماهیت و تاریخچه‌اش؛ پس "شناخت شناسی" شاخه‌ای از فلسفه است که به بررسی و تحقیق در زمینه شناخت، عقیده و استدلال‌ات و ادراکات ما می‌پردازد. حال بیایید به بعضی از این واژگان تخصصی (اصلاحات فنی) که با حروف "ism" به پایان می‌رسند نگاه بیندازیم. در اینجا سعی نمی‌کنیم در مورد خود اصلاحات در مفهوم ادبی بحث کنیم بلکه قصدمان اینست که چیزهای بیشتری را از طریق این اصلاحات فنی از فلسفه درک کنیم.

اکثر واژگان فلسفی که در پایان خود "ism" دارند (مثل "Consequentialism" یا همان شرایط‌گرایی) الگوهای گسترده‌ای هستند که برای آموزه‌ای خاص طراحی شده‌اند. وسعت نظری که در انتخاب این اصلاحات بکار گرفته شده آنها را خیلی انعطاف‌پذیر ساخته، و طوری طراحی شده‌اند که می‌توان از استفاده پیوسته از آنها مطمئن بود، ولی همین اصلاحات باعث بروز خطراتی هم شده است، مخصوصاً این خطر که بیش از وسعت مفهومی این اصطلاحات درباره آنها صحبت شود. هرگز گمان نکنید که می‌توانید یک فیلسوف را در طبقه‌بندی درستی از فلاسفه قرار دهید فقط به این دلیل که قادر هستید بگویید چه "ایزمی" نمایانگر چیست. فلسفه جورج بارکلی (۱۶۸۵-۱۷۵۲) یکی از اشکال ایده‌آل‌گرایست، و می‌توان آن را در طبقه فلسفه هگل (۱۷۷۰-۱۸۳۱) قرارداد؛ ولی من هرگز نشنیده‌ام که کسی بگوید مطالعه آثار یکی از این دو فیلسوف، باعث کمک در درک دیگری شود - افکار آنها فاصله بسیار زیادی با هم دارد. کارل مارکس (۱۸۱۸-۱۸۸۳)، از سوی دیگر، قطعاً ایده‌آل‌گرا نبود (در دایره لغات مارکسیزم، از الگوی ایده‌آل‌گرایی عملاً به شکل منفی یاد می‌شود)، ولی مارکس از

جنبه‌های مختلف شباهت زیادی به هگل دارد، و پیشنهاد به یک دانشجو برای مطالعه آثار مارکس پیش از مطالعه آثار هگل می‌تواند بهترین پیشنهاد ممکن در این زمینه باشد.

پس در حینی که این هشدار و مثال را در ذهن داریم، بیایید با "دوگانه‌انگاری" آغاز کنیم. این الگو را می‌توان در زمینه همه نظریاتی که قواعد و اهدافشان را می‌توان تشخیص داد بکار برد، بنابراین الهیاتی که ادعا می‌کند دو قدرت اصلی در جهان وجود دارد که یکی خیر و دیگر شر است، الگویی "دوگانه‌انگارانه" است. اما تعریف دیگری که از این تعریف رایج دور است می‌گوید، دوگانه‌انگاری، آموزه‌ای است که بر طبق آن، واقعیت به دو امر کاملاً متفاوت تقسیم می‌شود که اسماً به آنها ماده و ذهن می‌گوییم؛ انسان ترکیبی از این دو است. شاید مشهورترین طرفدار دوگانه‌انگاری در این مفهوم را بتوانیم رنه دکارت، دانشمند فرانسوی معرفی کنیم (در فصل بعد به بعضی از آثار او نگاهی خواهیم انداخت). در واقع، بعضی از دشمنان دوگانه‌انگاری، که در روزگار ما کم هم نیستند، به نظر می‌خواهند همه تقصیرات را گردن او بیندازند. نمی‌توان به لحاظ تاریخی دکارت را خدمت کرد، چون او تلاش می‌کرد دلیل قانع‌کننده‌ای برای اثبات یک نظریه بسیار قدیمی ارائه کند).

قطعاً دوگانه‌انگاری مشکلات خاص خود را دارد، مخصوصاً اگر با نظریه علمی مدرن ترکیب شود. یکی از سئوالات نیرنگ‌آمیز اینست: این الگویی که دوگانه‌انگاری، "ذهن" می‌خواستند چه کاری انجام می‌دهند؟ طبیعی است که ما فکر کنیم به هر چیزی که فکر کنیم، هر چیزی را که احساس کنیم، و هر آنچه که از وجودش آگاهی داریم، بر رفتارمان تأثیر می‌گذارد. اگر من فکر کنم که قطار تا پنج دقیقه دیگر حرکت می‌کند، می‌خواهیم که به آن برسیم، و به تابلویی که می‌گویی "ایستگاه قطار" نگاه می‌کنم، و سپس به مسیری که معتقد هستم تابلو به آن اشاره می‌کند می‌روم. این یعنی بدن (جسم) من به جایی می‌رود که اگر فعالیت ذهنی صورت نمی‌گرفت به آنجا نمی‌رفت. ولی آیا نظریه علمی این را پیشنهاد نمی‌کند که وقایع مادی به دلیل وجود دلایل مادی دیگر بوقوع می‌پیوندند؟ در چه موردی می‌توان جایی را برای یک چیز متفاوت در نظر گرفت، که مادی نباشد؟ دوگانه‌انگاری در پاسخ به این سؤال فقط دندانهایشان را بر هم ساییده و خواهند گفت که علم در آن مورد اشتباه می‌کند. چون اگر قبول کنند که علم در آن زمینه درست می‌گوید، و بپذیرند (و عجیب است که این را نمی‌پذیرند) که آنچه ما احساس و فکر می‌کنیم بر آنچه انجام می‌دهیم تأثیر می‌گذارد، پس این را هم باید بپذیرند که تفکر، احساس و هوشیاری نیز بخشی از داراییهای مادی انسان هستند. پس اگر چنین شود. این سؤال پیش می‌آید: این بُعد غیرمادی انسانها، یا همان "ذهن"، عملاً چه کاری انجام می‌دهد؟ ولی دوگانه‌انگاران نمی‌توانند بگویند که علم درباره تمام وقایع مادی که دلایل مادی دارند اشتباه می‌کند. این امر هرگز کسی را در این زمینه قانع نمی‌سازد. آنها به دلایلی نیاز دارند تا بر طبق

آنها بگویند که چیزی در ما هست که نمی‌تواند مادی باشد. وقتی ما نظریات دکارت را بررسی می‌کنیم چیزی را مشاهده می‌کنیم که یک دوگانه‌انگار در چنین شرایطی پیشنهاد خواهد کرد.

بنابراین، شاید شما فکر می‌کنید که اگر دوگانه‌انگاری نظریه‌ای است که در آن دو طبقه کاملاً متفاوت تحت عناوین ذهن و ماده وجود دارد، پس لازم است ما آموزه‌ای را بیابیم که می‌گوید فقط ماده وجود دارد، و در نقطه مقابل آن آموزه دیگری که می‌گوید چیزی غیر از ذهن نمی‌تواند وجود داشته باشد. و شما تقریباً درست می‌گویید. اولین آموزه را ماده‌گرایی (**Materialism**) می‌گویند به آموزه دوم را ایده‌آلیسم (**Idealism**) و هر دوی اینها تاریخی طولانی دارند. پس توجه کنید که بجای ذهن‌گرایی (**Mentalism**) از ایده‌آلیسم (**Idealism**) نام بردیم که متضاد درستی برای ماده‌گرایی (**Materialism**) محسوب می‌شود.

قدیمی‌ترین ماده‌گرایی که می‌شناسیم و نوشته مستند از او در دست داریم، لوکایاتس هندی است که اغلب تحت عنوان چارواکاس شناخته می‌شود (حرف "C" در زبان سانسکریتی، "CH" تلفظ می‌شود). این اسامی را به یاد بسپارید چون در صورتی که در سرایشی اشتباهات رایجی که در تصور فلسفه هند که بر غلط اسرارآمیز، مذهبی و زاهدانه تلقی می‌شود. قرار گرفتید به شما کمک کنند. جان فلسفه هند به شناخت و چیزی که عدم وجودش را نمی‌توان تصور کرد می‌پردازد. آن جان ابدی، که تحت عنوان برهما شناخته می‌شود، و از یک زندگی به زندگی دیگر منتقل می‌شوند یک افسانه است. شما یک زندگی مادی دارید و چنین زندگی را هرگز دوباره تجربه نخواهید کرد - پس از آن لذت ببرید. این جنبش به نظر می‌آید هزاران سال است که باقی مانده ولی متأسفانه همین چند وقت پیش بود که فهمیدیم ریشه آن از نوشته‌های مخالفانشان در زمان ظهور و بعد از آن برگرفته شده است. در آثار دموکریتوس (**Democritus**) یونانی - یکی از معاصران سقراط - نظریه‌ای را پیشنهاد کرد که خیلی مدرن به نظر می‌آید و فیزیک قرن بیستم نیز از آن صحبت می‌کند: جهان از ذرات بسیار کوچکی تشکیل شده که در خلأ و خفا مشغول حرکت هستند. اسم این ذرات بسیار کوچک را "اتم" (از ریشه واژه یونانی که به معنی نامرئی و غیرقابل برش است) گذاشته‌اند؛ پس همه چیز در قالب این اتمها و محل حرکت آنها (خلأ یا خفا) وجود دارد. اپیکوروس از این فرضیه به نفع خودش برداشت کرد (قبلاً به او و نظریه‌اش پرداختیم) ولی قدیمی‌ترین محلی که بخوایم در آن این زمینه را مطالعه کنیم مربوط به اثر یکی از طرفداران اپیکوروس به نام لوکریتوس (**Lucretius**) می‌شود و درباره ماهیت هر چیز نامگذاری شده است (یا "درباره ماهیت جهان" - بسته به ترجمه‌ای که شما از روی آن مطالعه می‌کنید).

شاید شما انتظار داشته باشید که ماده‌گرایی با هر گونه اعتقاد مذهبی در تضاد قرار داشته باشد - همانطور که در مورد لوکایانس به نظر می‌آمد چنین باشد. ولی مراقب باشید که ممکن است فوق‌العاده متعجب شوید! اپیکوروس به وجود خدایان اعتقاد داشت، ولی این را هم معتقد بود که آنها نیز بدنهایی ساخته شده از ماده دارند. (آنها در محلی بسیار دورتر از اینجا و در منطقه‌ای که به غیر از خوشی و لذت اتفاقی نمی‌افتد زندگی می‌کنند - و حتی گوشه نظری به وضعیت انسانها ندارند. مخالفان او می‌گفتند که این فقط روشی برای انکار وجود خدا بدون پذیرش مستقیم انکار است.)

واژه‌ای که هر روز تحت عنوان "ماده‌گرایی" می‌شنویم به طریقه متفاوتی بکار می‌رود. یک "دختر ماده‌گرا" به عنوان کسی که فقط شامل بُعد مادی است شناخته نمی‌شود - هر چند اگر نظر فلاسفه مادی‌گرا درست باشد او صرفاً یک وجود مادی است که در جهان مادی زندگی می‌کند. پس این "ماده‌گرایی" نوین که هر روزه از آن می‌شنویم و عده‌ای از آن نفرت داشته و عده‌ای از آن لذت می‌برند، چندان هم به ماده‌گرایی فلاسفه بی‌ارتباط نیست. دختر ماده‌گرایی که مدونا درباره‌اش می‌خواند، کسی است که تمان لذتهایش را از چیزهای مادی کسب می‌کند. ماده‌گرایی نوین روزگار ما ضمیمه ماهیت ماده و در تضاد به وجود آنچه که روحانی یا عقلانی خوانده می‌شود است. فلسفه مارکس را امروزه بعضاً فلسفه منطقی یا جدایی می‌خوانند، نه به این خاطر که او اعتقاد داشته چیزی به غیر از ماده نمی‌تواند وجود داشته باشد بلکه چون او مهمترین امور زندگی انسان را مادی قلمداد می‌کرد: حقایق مالی که یک جامعه، داراییهای مادی خود را بر طبق آنها بدست آورده و سامان می‌دهد. (در فصل ۷ به مفهوم "منطقی" یا "جدلی"، در حین بررسی کار و عقاید هگل خواهیم پرداخت.)

ایده‌آل‌گرایی هم واژه دیگریست که یک مفهوم کاربردی و یک مفهوم تخصصی در روزگار ما پیدا کرده است. اگر از جنبه تخصصی به آن نگاه کنیم، ایده‌آل‌گرایی به نظریاتی می‌گویند که وجود ماده را انکار نموده و همه چیزهایی که وجود دارند را ذهنی یا روحانی تلقی می‌کنند، مثل آن اسقف ایرلندی، جرج بارکلی، که کمی قبل به او اشاره کردیم. وقتی دکتر جانسون شنید که جرج بارکلی چنین نظری دارد ساکت نشست و چنین پاسخ داد: "من نظر او را قبول ندارم". ولی رد کردن نظر بارکلی به این سادگیها هم نبود. (من از واژه "رد کردن" استفاده کردم تا منظورم را بهتر برسانم، چون باید برای اثبات اشتباه بودن یک امر باید آن را نشان داد، نه فقط اینکه آن را گفت - که البته گفتن راه آسانی است و همه می‌توانند از آن استفاده کنند، مخصوصاً شخصی مثل دکتر جانسون، که استاد بیان امور به روشی به یاد ماندنی بود و در ابراز عقیده به شکل تأثیرگذار کم نمی‌آورد.)

شاید بتوان نظر بارکلی را رد کرد، اما به این منظور باید نخست به چند سؤال رایج در این زمینه پاسخ دهیم. آنچه که من واقعاً از آن آگاه هستم وقتی که یک میز نگاه می‌کنم، خود میز نیست،

بلکه چگونگی تصور من از شکل میز. "چگونگی تصور من از شکل میز" خود میز را توصیف نمی‌کند، بلکه ذهن مرا به تصویر می‌کشد - جنبه‌ای از هوشیاری و آگاهی من که آن وسیله هر چه که هست، با نگاه کردن من در آن مجسم می‌گردد. و این به چگونگی نگاه کردن من به آن میز مربوط نمی‌شود چون از هر زاویه و فاصله‌ای که به آن نگاه کنیم نتیجه مشابه است؛ این نظریه حتی می‌گوید که اگر من آن میز را لمس کنم نیز همان قضیه را تجربه خواهم کرد - لمس میز باعث فعال شدن جنبه‌ای از ذهن من می‌گردد. تا من قادر گردم از حسی که لمس میز به من می‌دهد آگاهی کسب کنم. اگر من به میز لگد بزنم و در اثر آن ضربه‌ای که به میز برخورد می‌کند پام درد بگیرد، باز هم قضیه این است که جنبه دیگری از ذهنم باعث آن شده است. جالب است که این جنبه‌های مختلف هوشیاری و آگاهی ما (ذهن) همگی به طرز مناسبی با هم سازگار هستند. ما می‌توانیم خیلی سریع با مشاهده چند جنبه پیشگویی کنیم که مابقی تا چه حد مناسب عمل خواهند کرد - کافی است یک نگاه بیندازیم، و خواهیم دانست که باید انتظار شکل‌گیری چه تصویری را در ذهن داشته باشیم. ولی خود میز، میز مادی، می‌تواند یک حقیقت ثابت باشد تا از آن به عنوان یک فرضیه برای توضیح تمام جنبه‌های آگاهی هوشیاری‌مان استفاده کنیم. پس شاید این اشتباه باشد - و فرضیات دیگر درست باشند. خود بارکلی دقیقاً اینطور فکر می‌کرد، هر چند یکی از دلایل این طرز فکرش این بود که اعتقاد داشت ثابت کرده است که ایده وجود یک بعد غیرذهنی اشتباه و بی‌ربط است. (من قصد ندارم در اینجا شما را با فرضیه و دلایلی که برای آن می‌آورد گیج کنم.) او که به یک خدای نیکو و قادر منطقی اعتقاد داشت، خواست این خدا را به عنوان دلیل مستقیم عملکرد جنبه‌های آگاهی و هوشیاری ما معرفی نمود و وجود ماده را متناقض، بی‌ربط و اشتباه خواند.

هیوم تفسیر جالبی در این زمینه دارد. او گفت که بحث بارکلی «نه ما را قانع می‌سازد و نه پاسخی به سؤال ما می‌دهد.» به هر حال پیدا کردن کسی که نظر بارکلی را در مورد عدم وجود ماده قبول داشته باشد تقریباً غیرممکن است، و از ارائه دلایلی قانع‌کننده از اینکه او نظر اشتباهی داشته است هم غفلت شده است. خود من اعتقاد ندارم که اصلاً دلیل قانع‌کننده‌ای برای رد نظریات او وجود داشته باشد - هر چند برای همه شما عادی است که بشنوید من واقعاً نظر بارکلی را در این زمینه قبول ندارم.

بعضی از نظام فلسفی (مثل هگل) که در رده ایده‌آل‌گرایی قرار دارند نه به این دلیل که وجود ماده را انکار می‌کنند بلکه چون آن را تابع امور ذهنی و روحانی تلقی می‌کنند و این امور را تعیین‌کننده اصلی ماهیت واقعیت امور می‌دانند نه چیزهای مادی را. کمی قبل مشاهده نمودیم که کاربرد "ایده‌آل‌گرایی" هم شبیه کاربرد "ماده‌گرایی" است و دیدیم که کارل مارکس چطور از آنها در فلسفه

خود استفاده کرد. ولی وقتی به امر کاربرد ایده‌آل‌گرایی در مقایسه با کاربرد ماده‌گرایی در زندگی روزمره نوین می‌رسیم، موضوع فرق می‌کند. توجه یک ماده‌گرا بر چیزهای مادی متمرکز است و در تضاد با امور ذهنی، عقلانی و روحانی قرار دارد؛ در حالی که یک ایده‌آل‌گرا، کسی نیست که همیشه بر امور ذهنی متمرکز باشد و نه چیزهای مادی، بلکه کسی است که خود را وقف ایده‌آل‌ها کرده است. و ایده‌آل‌ها الزاماً امور ذهنی هستند، چون نتیجه افکاری می‌باشند که در شرایط غیر واقعی یافت می‌شوند، و تا جایی که شرایط زندگی به ما اجازه بدهند می‌توانیم به آنها نزدیک شویم. ماهیت ذهنی ایده‌آل‌ها پل ارتباطی بین کاربرد روزمره ما از این واژه و کاربرد تخصصی آن اصطلاح است.

دو "ایزم" دیگری که بیشتر درباره آنها می‌شنویم و اغلب به عنوان دو مورد متضاد بررسی می‌شوند، "تجربه‌گرایی" (Empiricism) و "خردگرایی" (Rationalism) هستند. در حالی که "دوگانه‌نگاری"، "ماده‌گرایی"، و "ایده‌آل‌گرایی" به متافیزیک تعلق دارند، این دو ایزم به معرفت‌شناسی (شناخت‌شناسی) تعلق دارند.

همه ما به نوعی بین درک کردن و فکر کردن تمایزی قائل هستیم. مشاهده دو جسم روی میز و تشخیص اینکه آنها یک مداد و یک کامپیوتر هستند یک امر است؛ و صحبت کردن درباره آنها، و اینکه آیا در حال کار کردن هستند یا خیر امری دیگر. همه می‌دانیم که دانشمندان علوم فضایی باید ساعت‌ها به مشاهده آسمان بپردازند، ولی ریاضیدانان بدون اینکه نیازی به نگاه کردن به چیزی داشته باشند، می‌نشینند و نتایج فکرشان را روی کاغذ می‌آورند. پس اینجا، آیا این دو، روش‌هایی مختلفی از کسب شناخت هستند؟ پاسخ مثبت است. بعضی از فلاسفه یک روش را بیشتر از روشی دیگر می‌پسندند: "تجربه‌گرایی" یک واژه عمومی برای اشاره به آموزه‌هایی است که مشاهده را بر تفکر ترجیح می‌دهند و "خردگرایی" به آموزه‌هایی اشاره دارد که تفکر را بر مشاهده ترجیح می‌دهند.

شاید فلاسفه‌ای وجود داشته باشند که معتقد هستند تنها اموری را می‌توان شناخت که بتوان درکشان کرد، و به همین دلیل به هیچ‌گونه قدرت شناختی برای ورود به حیطة تفکر، استنباط و استدلال اجازه ندهند. چیزی شبیه به این در مورد لوکایانس که در بالا در ارتباط با ماده‌گرایی به آن اشاره شد گزارش شده است.

بر طبق بعضی از گزارشات درباره تفکر ایشان، آنها فراتر از این رفته و حتی می‌گویند که تنها چیزهایی وجود دارند که بتوان آنها را مشاهده نمود. اگر اینطور باشد (فقط بخاطر داشته باشید که تمام گزارشات بوسیله مخالفان آنها نوشته شده است)، قطعاً آنها پا را فراتر از حد نهاده‌اند. هیچکسی نیست که فکر کند دانش تنها محدود به اموریست که بتوان مشاهده نمود و در عین حال بتواند ادعا کند که اموری که مشاهده نمی‌شود بنابر دلایل قانع‌کننده‌ای وجود ندارند، چون آن چیزی که وجودش را

نمی‌توان اثبات کرد قابل مشاهده نیست. (مثل این است که کسی ادعا کند قادر است صدای غیرقابل شنیدنی که وجود دارد را با گوشه‌هایش بشنود).

تجربه‌گرایی که معتقد است مشاهده تنها راه شناخت است نیازی به گفتن این مطلب ندارد که خود همان روند مشاهده مستلزم تفکر است. حتی نگاه کردن به میز و مشاهده اینکه بر روی آن یک خودکار هست مستلزم انجام فرآیندی بیش از برخورد نور با آن خودکار و انعکاس آن نور در چشم من است. لازم است برای درک این که یک خودکار بر روی میز هست، من چیزهایی درباره خودکار بدانم، و حداقل این را بدانم که اصولاً خودکار به چه شکلی است، و سپس این دانش را هر چقدر هم که سطحی و کم باشد بکار ببرم، در غیر اینصورت من خودکار را مثل دوربین عکاسی که از آن خودکار عکس می‌گیرد مشاهده می‌کنم. مشاهده یک امر تفسیری است، در حالی که دوربین‌ها فقط الگوهای نور را ضبط می‌کنند. پس به این نتیجه می‌رسیم که هیچگونه مشاهده فاقد تفکر نمی‌تواند وجود داشته باشد. تمام نتایج کسب شده و دانش بشر در نهایت به این مشاهده ختم می‌شود؛ شاید برای تجربه‌گرایان پا را فراتر از مشاهده نهادن امکان‌پذیر باشد، اما به هر حال نقطه شروع هر کاری که آنها بخواهند انجام بدهند نیز همین مشاهده است.

یک تجربه‌گرا می‌تواند بحث قدرتمندی را بر روی این نظریه پیشنهاد دهد؛ هر خردگرایی هم می‌داند که باید پاسخ ممکن داشته باشد. ما در مشاهده با موضوعات اطراف خود در ارتباط خاصی قرار می‌گیریم؛ آنها بر حواس ما تأثیر می‌گذارند. ولی اگر بخواهیم مستقل از فرآیند مشاهده فکر کنیم، تکلیف ارتباط بین ما و موضوعاتی که سعی می‌کنیم به آنها فکر کنیم چه می‌شود؟ زیرا اگر چنین ارتباطی وجود ندارد، و در عین حال می‌دانیم که جهان وجود دارد، پس ما مشغول فکر کردن به چه چیزی هستیم؟ این بیشتر شبیه یک تخیل اسرارآمیز است. بیایید نگاهی گذرا به نظر سه فیلسوفی بیندازیم که گرایش‌های خردگرایی مشهوری داشته‌اند یعنی افلاطون، کانت و هگل و ببینیم که اینها به این پرسش چه پاسخی داده‌اند.

بر طبق نظر افلاطون، آنچه استدلال می‌تواند به ما بگوید، اصلاً بطور مستقیم به جهان احساسات مربوط نیست، بلکه به القاب ابدی و مافوقی که ایده‌ها یا شکل‌ها خوانده می‌شوند: نیکو، عادل، برابر، زیبا. اموری که ما بوسیله احساساتمان درک می‌کنیم نیکویی، عدالت، برابری و زیبایی هستند. ولی استدلال ما، شناخت خود را چگونه از شکل‌ها می‌گیرد؟ افلاطون (اگر شما به نصیحت من گوش داده و کتاب فائدوی او را خوانده باشید) از اعتقادی استفاده می‌کرد که با تفکر یونان باستان تفاوت زیادی دارد. روح قبل از اینکه داخل بدن شود وجود دارد. روح در چنین موجودیتی با شکل‌ها مواجه می‌شود، او با یک ذهن عقلانی چیزهایی که در گذشته آموخته بود را به یاد می‌آورد.

کانت که بیش از افلاطون یا هگل به دنبال شکست دادن تجربه‌گرایی بود، با روشی منحصر به فرد و متفاوت با این موضوع برخورد کرد. استدلال نمی‌تواند چیزی را جمع به امور غیرقابل مشاهده به ما بگوید - استدلال فقط می‌تواند به ما بگوید که هر چیزی در تجربه ما عموماً چطور باید باشد. و استدلال اینکار را می‌تواند انجام دهد تنها به این دلیل که تجربه ما بوسیله ذهنمان شکل می‌گیرد. استدلال، فقط به ما می‌گوید که ذهنمان چطور کار می‌کند - که همین بررسی دلیلی است برای اینکه چرا استدلال می‌تواند کارش را بدون نیاز به ادراکات دیگر در جهان انجام دهد.

واکنش هگل فرق چندانی با واکنش افلاطون ندارد، چون او هم با نظامی متشکل از افکار یا قواعدی آغاز می‌کند که در مجموع "ایده" خوانده می‌شوند. این نیروی محرکی است که تمام واقعیت را شکل می‌دهد و شامل ذهن ما، الگوهایی که در قالبشان فکر می‌کنیم و خود اموری که به آنها فکر می‌کنیم می‌شود. به همین دلیل است که ما انتظار داریم حتی وقتی استدلال و منطقمان را به طور مستقل بکار می‌بریم، نتیجه ادراکمان با جهان اطراف یکسان باشد. فردی که استدلال می‌کند و موضوع استدلال یک ساختار مشابه را از یک ایده دارند.

این سه مثال به ما نشان می‌دهند که مخالفت بین تجربه‌گرایی و خردگرایی یک کشمکش کوچک نبوده است. آنانی که نظری برخلاف این داشته باشند، ممکن است با مشکلاتی مواجه شوند. البته من به هیچ وجه این را نمی‌گویم که فقط خردگرایان با مشکلات مواجه هستند و تجربه‌گرایان هیچ مشکلی ندارند. خیلی زود خواهیم فهمید که آنها نیز با مشکلاتی مواجه هستند.

یکی از "ایزم"های دیگر که زیاد از آن استفاده می‌شود، شکاکیت (Scepticism) است. شاید یک نفر درباره امور عادی زیادی مثل صداقت کمیته المپیک، وجود داشتن سفینه‌های فضایی، یا سالم بودن غذاهای آماده شک داشته باشد، اما وقتی "شکاکیت" در متون فلسفی ظاهر می‌شود معمولاً به چیزی فراتر از این چیزهای عادی اشاره دارد: رد کردن حجم گسترده‌ای از ادعاهای علمی، یا شک به حجم بزرگی از عقاید. البته منظور از حجم فقط تعداد نیست. اگر جایی برای شک کردن به یک نکته تاریخی در کتابی باشد باید بر عقیده یا عقایدی که بر پایه آن نکته شکل گرفته نیز شک کرد.

این امر بدین معناست که افکار زیادی هستند که در زمانه خود هم مورد شک واقع شده‌اند، ولی در روزگار ما به طریقه متفاوتی نسبت به منشأ خوانده می‌شوند. یک مثال خوب می‌تواند "آن هیچ، شناخته شده است" (Quod Nihil Scitur) نوشته فیلسوف و پزشک پرتغالی، فرانسیسکو سانچز (۱۵۵۱-۱۶۲۳) باشد. شاید شک برانگیزتر از این جمله را خیلی سخت بشود یافت، ولی به نظر می‌آید مفهومی که این جمله برای ما امروز دارد زیاد شکاکانه نیست در حالی که این

جمله عملاً حمله‌ای به نظام فلسفی ارسطو است. وقتی شکاکان به نتیجه دلخواهشان می‌رسند، از نگاه شکاکانه خود دست می‌کشند؛ از این پس آنها مثل منتقدینی نگاه می‌کنند که خود را محق می‌دانند. اشکال دیگر شکاکیت زمان بیشتری را برای ماندن در ذهن طرفداران این "ایزم" دارند. اینها آن دسته از اشکال شکاکیت هستند که به عقاید روزمره یا عقاید چندین ساله بشر یا آنچه که معمولاً تحت عنوان حضور ذهن (عقل سلیم) یا عرف خوانده می‌شود حمله می‌کنند. مشهورترین مثال در این زمینه در دوران ما را در آغاز اندیشه‌های دکارت (Meditations) شاهد هستیم، جایی که با این امکان روبرو می‌شویم که حواس ما نمی‌توانند منابع خوبی برای مشاهده و درک امور جهان باشند. اما قرار است که در فصل بعدی به دکارت پردازیم، پس بیایید در اینجا نگاهی به پایرو (احتمالاً ۳۶۵-۲۷۵ ق.م) بیندازیم، یعنی منبعی که بخش اعظم داشته‌هایمان از فلسفه شکاکیت را مدیونش هستیم. همه این دانسته‌ها را می‌توان در یک جلد کتاب که نوشته سکتوس امپریکوس و عنوانش زمینه‌های پایرونیزم است یافت. ساکتوس، حوالی سال ۲۰۰ میلادی با اشاره به جزئیات مفید باارزش بسیار، مباحث و نتیجه‌گیری نظام پایرو، هر چیزی که ما لازم داریم در این زمینه بدانیم را برایمان گزارش کرده است. جنبش شکاکیت باید از داشتن چنین تاریخ‌نگار ماهر و خوشحال باشد.

طرفداران پایرو در سالهای نخستین بسیار فعال بوده‌اند. آنها ده "استعاره" را طبقه‌بندی کرده‌اند یا بوسیله آنها نشان دهند که ما هیچ دلیل منطقی و کافی نداریم تا بعد از ظاهر شدن چیزی بتوانیم ادعا کنیم که دقیقاً می‌دانیم آن چیز به شکل است. یکی از روش‌های آنها یافتن حیواناتی بود که قادر به تشخیص درست چیزهایی که مشاهده می‌کنند نیستند و چیزها به شکل متفاوتی در نظرشان ظاهر می‌شوند یا انسانهایی که در شرایط مختلف چیزهای یکسانی را به شکل متفاوتی مشاهده کرده‌اند. ساکتوس در یکی از متون خود این بحث را مطرح می‌سازد که نباید از این امر که یک چیز در نظر یک آدم متعصب و یک سگ بطور یکسان ظاهر می‌شود سوءاستفاده کرد. خوانندگان بارها به بحث‌های او در این زمینه برخورد خواهند خورد و طرفداران شکاکیت قطعاً در این متون همان چیزهایی را خواهند خواند که انتظارش را دارند. شاید او و دیگر طرفداران نخستین جنبش پایرو قصد صحبت کردن با ابدیت را نداشته‌اند بلکه صرفاً زمانه خودشان مدنظرشان بوده است - و احساس می‌کردند که آنچه پذیرفته‌اند می‌تواند به لحاظ قانونی بر علیه ایشان مورد استفاده قرار گیرد.

این روزها شاید کسی پرسد اصلاً دلیل وجود یک شکاکیت فراگیر چیست - این یک پرسش وابسته به علم معانی بیان است که پاسخ آن به طور ضمنی در خود پرسش نهفته است، پس بر طبق این گفته هیچ دلیلی برای این شکاکیت فراگیر وجود ندارد. ولی قطعاً طرفداران جنبش پایرو فکر می‌کردند، شکاکیتشان قاعده و هدفی دارد: کسب آرامش ذهنی و آسودگی خیال، آتاراکیسا

(Ataraxia). آنها چیز زیادی درباره آرامش ذهنی نمی دانستند. اگر شما می خواهید بر حقانیت نقطه نظرتان تأکید کنید، به یاد داشته باشید که اینکار بهایی دارد: زندگی یک جنجال دائم است. و اگر این جنجال همچنان عقلانی بماند، شانس با ما خواهد بود؛ مخصوصاً در زمینه مذهب و سیاست، که اغلب به سوخته شدن آدمها و بمبها ختم شده اند. من فکر می کنم آنها چیزهای بیشتری هم برای گفتن داشته اند. گذشتن این مرحله که امور چطور فوراً بر حواس ما ظاهر می شوند و رسیدن به اینکه ماهیت این حواس واقعاً چیست اقدام مهمی بوده که این شکاکان بیشتر از هم عصرانشان به آن پرداخته اند.

طرح مورد علاقه شکاکان پایرو این بود که به ما یادآوری کنند که چگونگی ظاهر شدن یک چیز صرفاً به خود آن چیز وابسته نیست: این به شرایط شخصی که آن چیز بر او ظاهر می شود هم بستگی دارد، و متوسطی که از طریق آن، چیزی به یک شخص ظاهر می گردد. این ما را به آخرین ایزمی که در این فصل به آن می پردازیم رهنمون می شود: "نسبت گرایی" (Relativism).

نسبت گرایی یک آموزه واضح و مشخص نیست، بلکه یک نوع آموزه است - باید این را اضافه کنیم، نوعی آموزه که در روزگار ما بسیار رواج دارد. درک ایده اصلی آن کار زیاد سختی نیست. یک نسبت گرایی اخلاقی این عقیده را خواهد داشت که هیچ چیزی به نام خوب (پاک و خالص) وجود ندارد، بلکه در یک جامعه چیزی خوب محسوب می شود و در جامعه دیگر، چیز دیگری خوب شناخته می شود. یک نسبت گرایی زیبایی شناس با این نظر که چیزی می تواند بخودی خود زیبا باشد مخالف خواهد بود؛ ما باید همیشه از خود پرسیم، «برای چه کسی و به نظر چه کسی زیباست؟» یک نسبت گرایی معتقد به علم نسبی در خوردن غذا برایش مسئله خوب بودن مزه یک آناناس مهم نخواهد بود - باید دید که این میوه در نظر چه کسی، در کجا و در ترکیب با چه چیزی خوش مزه است؟ یک نسبت گرایی ادبی به این اعتقاد ندارد که یک متن مفهوم خاصی دارد - هر متنی به نظر او دارای مفاهیم متعددی است که هر خواننده ای به طور مستقل یکی از آنها را برداشت می کند و این به شرایط خواننده هم بستگی دارد. یک نسبت گرایی عقلانی خواهد گفت که امور عقلانی به فرهنگها و شرایط مرتبط هستند، مثلاً معیارهای علمی "غرب" با عقاید بد سنتی آفریقاییها درباره جادوگری در تضاد است چون آفریقاییها آن عقاید را عقلانی و غربیها همان عقاید را غیرعقلانی می خوانند.

مثالهایی که در بالا مشاهده کردیم فقط تعدادی از نکاتی را شامل می شوند که درباره نسبت گرایی می توان گفت. عده زیادی هستند که نسبت گرایی زیبایی شناسی را خیلی ساده می پذیرند، و عده زیادی هم هستند که آنچه من نسبت گرایی وابسته به علم خوردن غذا خواندم را کاملاً درست تلقی می کنند. آن نسبت گرایی عقلانی از همه دشوارتر است و نسبت گرایی اخلاقی هم آموزه چندان ساده ای نیست. این آموزه ها از چیزی که همه قبول دارند سخن نمی گویند: اینکه مختلف در جوامع

مختلف عقلانی یا غیرعقلانی محسوب می‌شوند، بلکه می‌گویند که این‌ها واقعاً در هر جامعه‌ای می‌توانند با یکدیگر متفاوت باشند، و این واضح‌ترین امریست که شما می‌توانید شاهدش باشید. پس اگر شما شخصی را مشاهده کردید که از نسبت‌گرایی صحبت می‌کند و در عین حال نمی‌گوید که این آموزه دقیقاً از چه چیزی صحبت می‌کند، می‌توانید با خمیازه‌ای به او بگویید که حرفهایش خسته‌کننده هستند.

مثالهای بالا نکته مهم دیگری را هم به تصویر می‌کشند. مسئله فقط درباره ماهیت خاص نسبت‌گرایی نیست، مسئله به چیزی که نسبت در مورد آن مطرح می‌شود هم بستگی دارد: یک فرد، یک جامعه، یک فرهنگ (جوامع فرا فرهنگی زیادی را در جهان وجود دارند)، یک دوران تاریخی، یا غیره. آن دسته از اشکال نسبت‌گرایی مثل دسته وابسته به علم غذا خوردن که می‌توانند بر افراد متمرکز باشند، امتیاز بزرگی دارند. برخلاف جوامع، فرهنگها و دورانها، در این گونه نگرشها روشن است که شروع و پایان یک شخص کجاست. اگر اروپایی‌ها نباید معیارهایی علمی خود را درباره جادوگری به آفریقایی‌ها تحمیل کنند، آیا امکان ندارد در بین آنها یک اروپایی هم یافت شود که آن عقاید آفریقایی را باور داشته باشد؟ آیا شماری از اروپائیان فقط بطور موقتی عقاید آفریقایی‌ها درباره جادوگری را بر معیارهای علمی اروپا ترجیح داده‌اند؟ فرض کنید در یک جامعه زندگی می‌کنید که مردم آن بچه‌های ناخواسته خود را بدون الزام اخلاقی و وجدانی سقط کرده و می‌کشند. (چنین جوامعی واقعاً وجود دارند!) آیا شما فقط این امور را در اطراف خود مشاهده کرده و می‌گویید، «اوه، خوب آنها اینطور فکر می‌کنند، این فرهنگ اخلاقی آنهاست، فرهنگ ما فرق می‌کند» و این را مثل مسئله تفاوت زبانها فرض می‌کنید که یکی به زبان فرانسوی حرف می‌زند و یکی انگلیسی؟ تجربه تلخی نشان می‌دهد که بسیاری از مردم این قضیه را به این سادگی تصور نمی‌کنند.

من راهنمای بدی خواهم بود اگر این را به شما القا کنم که با یک پاراگراف کوتاه می‌توان نسبت‌گرایی عقلانی و اخلاقی را توضیح داد و درک کرد. مراقب باشید، چون در نواحی بسیاری نسبت‌گرایی عملاً راه بسیار دشواری را طی می‌کند. سختی راه در اینجا است که در بعضی نواحی جهان گفتن واضح اینکه نسبت‌گرایی در مورد یک امر خاص چه می‌گوید و نمی‌گوید امکان‌پذیر به نظر نمی‌رسد!

فصل هفتم

بعضی از مشاهدات مهمتر

یک گردآوری شخصی

در فصل ۲، ۳ و ۴ به سه قطعه فلسفی نگاهی انداختیم. در این فصل بطور خلاصه به چند قطعه دیگر که شخصاً علاقه خاصی به آنها دارم اشاره خواهم کرد. انتخاب قطعات فلسفی در اینجا شخصی است - نویسنده دیگری شاید انتخابهای دیگری را ترجیح دهد. و در این کتاب کوتاه نمی‌توان به همه قطعات فلسفی اشاره کرد. ولی مطمئن باشید که قطعات فلسفی زیبای بسیاری وجود دارد و هر چقدر هم که بخوانید باز می‌توانید کتابها و قطعات فلسفی بسیاری را پیدا کنید که هنوز درباره آنها چیزی نشنیده‌اید.

دکارت: بحث درباره روش

در فصل ۲ به این نکته اشاره کردم که هر چند بحث اخلاقی مطرح شده در کریتوی افلاطون می‌توانسته همین دیروز هم شکل گرفته باشد، جهان‌شناسی این اثر ما را به دنیای کاملاً متفاوتی می‌برد. این درست است - اما نیازی نیست زیاد به عقب بازگردیم؛ چهار قرن عقب‌تر کافیهست. در هفدهم (سال ۱۶۰۰) حدود پنجاه سال از زمانی که کوپرنیکوس (Copernicus) نظریه جایگزین خود را برای نظریه ستاره‌شناسی بطلیموس ارائه کرده بود می‌گذشت. کوپرنیکوس زمین را به عنوان مرکز منظومه شمسی رد کرد و خورشید را جایگزینش ساخت. حالا زمین هم مثل یکی دیگر از سیارات به دور خورشید می‌چرخند. ولی عده زیادی حرف او را باور نکردند. گالیله (۱۵۶۴-۱۶۴۲) هنوز اعلام استدلالش را برای عموم آغاز نکرده بود، و زمانی هم که اینکار را انجام داد هیچکس حرفش را باور نکرد.

قرار گرفتن در جایگاهی مثل مرکز منظومه شمسی بر طبق آنچه که امروزه علم فیزیک خوانده می‌شود. اصلاً امتیاز بالایی نیست که کسی بخواهد به آن فخر کند: مرکز منظومه شمسی دقیقاً محلی

بود که اساسی‌ترین مشکلات در آن جمع می‌شد، به بیانی دیگر سطل زباله‌ای برای ناخالصی‌ها و آشغالهای منظومه. به غیر از این دلایل دیگری هم وجود دارد که بسیار مهمتر هستند. متونی در کتاب مقدس یافت می‌شود که مردم از آنها چنین برداشت کرده‌اند که زمین ساکن است؛ در آن زمان یک نفر پیدا شد که بایستد و با علم خود و بدون اشاره به هیچ مرجع اقتداری به برداشت اشتباه از آن متون اعتراض کند و استدلال بیاورد که چرا زمین نمی‌توان ساکن باشد. به علاوه، ادعاهای کوپر نیکوس، گاليله را در جهان تنها می‌کرد، ادعاهایی که در تضاد با فیزیک (نئوارسطویی) و ستاره‌شناسی قرار داشت چون این علوم، زمین را در حال نوسان چرخشی به دور خورشید به تصویر می‌کشند.

برای شخصی که به فلسفه ارسطو معتقد است، انواع اصلی ماده را زمین و آب تشکیل می‌دهند. برخلاف این دو، هوا و آتش، به لحاظ طبیعی در نزدیکی مرکز جهان در حرکت هستند. پس یک توده‌ی کروی متشکل از زمین و آب شکل گرفته و ما به آن زمین می‌گوییم. (به هر حال شما اغلب این را می‌شنوید که در قرون وسطی مردم به این اعتقاد نداشته‌اند که زمین گرد است بلکه آن را یک سطح صاف فرض می‌کرده‌اند!) ولی ماه به خورشید و سیارات و ستارگان دیگر حاوی آن مواد یعنی هوا و آتش نیستند. این سیارات از عنصر پنجم - اتر - ساخته شده‌اند که فسادناپذیر و تغییرناپذیر است و تنها کاری که آنها انجام می‌دهند اینست که با وقار تمام در یک چرخه‌ی ابدی می‌گردند. حالا یک ستاره‌شناسی می‌خواست این تمایز را بردارد: چیزهایی که ما از اینجا می‌بینیم، تصویری شبیه زمینی هستند که بر آن پای می‌گذاریم؛ و اجسام آسمانی کاملاً از یکدیگر متمایز نیستند و درست مثل زمین، می‌توانند اجسامی برای پژوهش و تحقیق باشند.

همه اینها تغییر عقلانی فاجعه‌انگیزی را به بار می‌آورد. اغلب به این تغییر، انقلاب علمی می‌گویند، نامی که دامنه‌ی تاریخی گسترده‌ای را پوشش می‌دهد ولی اغلب به اشتباه از آن برداشت شده و کوتاه فرض می‌شود. عجیب نیست که این انقلاب هم عصر تولد شکاکیت بوده است. چون اگر برترین حکمت دریافت شده، با ۲۰۰۰ سال تاریخ پیروزمندانه، حالا در حال مواجه شدن با شکست باشد، واکنش طبیعی عموم می‌بایست ناامید شدن از شناخت و دانش بشر و ایجاد هرج و مرج باشد.

رنه دکارت (۱۵۹۶-۱۶۵۰)، فلسفه ارسطو را نظامی سرتاسر اشتباه خواند. مثل شکاکان، او هم این نظام فلسفی را مانعی سر راه شناخت بشر از طبیعت دانست و به همین دلیل با تلاش بسیار نقشه‌ای طرح‌ریزی کرد تا این مانع را بردارد. (او نمی‌دانست که اگر در این زمینه تلاش نمی‌کرد چه فاجعه‌ای ممکن بود برای نسل بشر رخ دهد - ما خوشحال هستیم که او تلاشش را ادامه داد.) او به عقب برگشت و طرح خود را طوری تنظیم و ارائه نمود که شکاکان و پیروان فلسفه ارسطو نتوانسته آن را بی‌اعتبار سازند. او توانست ارزش این روند فرار بزرگ قهرمان‌منشانه عقل بشر را بوسیله روندهای

نمایانی در علم نشان دهد: بینش، فیزیک، علم طبیعی، و هواشناسی. اینها موضوعاتی بودند که رنه دکارت برای اثبات ادعاهایش از آنها استفاده کرده و درباره آنها نوشت.

بحث درباره روش درست استفاده از استدلال (۱۶۳۷) مشهورترین اثر دکارت نیست - این لقب را باید به اثر او که تحت عنوان اندیشه‌ها شناخته می‌شود داد (۱۶۴۱). ولی امتیازی که کتاب بحث درباره روش درست استفاده از استدلال دارد اینست که خواننده می‌تواند با مطالعه آن بخش اعظمی از افکار دکارت را درک کند، که این شامل بخش بسیار مهمی از ثبت شرح حال شخصی این دانشمند درباره شرایط و انگیزه‌هایست که سبب آغاز کار این پروژه شده بود.

پس چند ساعتی را به مطالعه این اثر دکارت اختصاص دهید - چند ساعت برای این کار کافیست - و سپس خودتان هم ناامیدی دکارت را درک خواهید کرد که گفت: «بعد از سپری کردن این همه تحصیلات رسمی به نقطه‌ای رسیده‌ام که فکر می‌کنم هیچ چیزی بدست نیاورده‌ام ... بلکه فقط عدم آگاهی خودم را تصدیق کرده‌ام»، و «در جهان آن علمی که من در گذشته آرزویش را داشتم وجود ندارد.» این درست است که تحصیلاتش ارزش خاص خود را داشته و او بهره‌مناسبی از زبانها، تاریخ، ریاضیات، علم سخنرانی و شعر برد ولی نباید فراموش کنیم که دو مورد آخری یعنی علم سخنرانی و شعر بیشتر به استعداد ذاتی مربوط می‌شوند تا قدرت کسب شده از طریق مطالعه. این علوم در مورد فلسفه بطور خاص به او کمک کردند تا قادر باشد درباره موضوع بحث خود بهتر و تأثیرگذارتر صحبت کند و نخبگان زیادی با شنیدن سخنانش او را تحسین کنند. - مخصوصاً محققین طرفدار نظام فلسفی ارسطو. پس درست در لحظه‌ای که به اندازه کافی خود را با تجربه دید سفرهایش را آغاز نمود و به جنگهایی که در اروپا در آن زمان جریان داشت پا گذاشت. شاید مردان عمل نسبت به محققین، حرفهای بیشتری برای گفتن داشتند؛ بالاخره، قضاوت اشتباه آنها واقعاً به خودشان باز می‌گشت، در حالی که اشتباهات محققین هیچگونه شرایط علمی واقعی نداشت و می‌توانست بدون ضرر رساندن به کسی همچنان باقی بمانند.

یکی از چیزهایی که او در سفرهایش آموخت این بود که لباسهای مردم از یک جامعه تا جامعه دیگر چقدر با هم فرق دارد - آنطور که او می‌گوید بین نظریات فلاسفه نیز به همین شکل تنوع و فرق وجود دارد - و او تصمیم گرفت همه دانش جدیدش را بر پایه "تنوع لباسهای مردم" بنا نکند. در این مرحله ممکن است عده بسیاری (و شاید در روزگار ما بیش از قبل) در شکاکیت سرگردان شده یا به نوعی نسبت‌گرایی دچار شوند که آنها را تنبل سازد. ولی دکارت یک شخص معمولی و جزو این عده نبود. واکنش دکارت این بود: اگر قرار است تحت قضاوت‌های اشتباه عقیدتی

قبل زندگی نکنم، باید تمام نظام عقیدتی خود را کنار گذاشته و یک نظام جدید از نو بسازم. این دقیقاً همان کاری بود که او قصد داشت انجام دهد - و خودش به تنهایی.

اگر تلاش دکارت را بررسی کنیم از مشاهده واکنش مثبت او که در تضاد با چیزی بود که همکارانش تجربه می کردند متعجب خواهیم شد. پس از اینجاست که می دانیم او واقعاً قصد داشته همه علم گذشته را کنار بگذارد - و من هیچ دلیل قانع کننده ای ندارم که فکر کنم، او واقعاً چنین قصدی نداشته است. در بخش دوم بحث، تلاش دکارت را شاهد هستیم که می خواهد خوانندگانی را که شاید او را یک اصلاحگر اجتماعی، سیاسی یا الهیاتی فرض کنند از عدم صحت این امر مطمئن سازد: «من هیچ تهدیدی برای موسسات دیگر محسوب نمی شوم. من فقط قصد دارم عقاید شخصی خودم را واژگون سازم.» (یک تلاش محتاطانه و خوب، اما به اندازه کافی متقاعدکننده نیست، مگر نه؟ به هر حال به نظر می آید او تلاش می کند روشن سازد که قصد الغای نظام عقیدتی و تصمیمش را به شخصی دیگر ندارد!) سپس در بخش سوم گامهایی برمی دارد تا ثابت کند که زندگی نشان دهنده ایجاد تغییرات و فروپاشی نظام عقیدتی اش به دست شخص خودش هست و او با این مثال به هدفش اشاره می کند. "پیش از آنکه شما خانه خود را بازسازی کنید باید خود را برای زندگی در خانه جدید آماده سازید و اینکار باید در حین انجام شدن روند بازسازی صورت گیرد." پس او کارش را با کنار گذاشتن نزدیکترین و محبوبترین نظریات و رفتارهایش آغاز کرد. اثر او یک نمونه تعدیل شده از چیزی بود که در گزارش ساکتوس تجربه گرا یافت می شود - کسی که پیوسته با مشکل مشابهی دست و پنجه نرم می کرد، هر چند او و شکاکان قدیم هرگز قصد بازسازی عقایدشان را نداشتند.

انهدام عقاید از کجا می خواست شروع شود، و دکارت عقاید جدیدش را در کجا می خواست پایه گذاری کند؟ در آغاز فصل چهارم او ناگهان وانمود می کند که کاملاً خجالتی شده است: شاید او اینکار را به این دلیل انجام داده تا به "عقاید بیش از حد متافیزیکی و ناشناخته برای دیگران" اشاره کند. البته کمی جلوتر او این قصد را تأیید می کند. آنچه که در فصل ۴ می خوانیم چکیده ای از مشهورترین اثرش، اندیشه های فلسفه نخستین است.

او نخست، هر عقیده ای که می توان به آن شک کرد را بیرون کشید و در صدر لیست قرار داد. (خودتان را برای بررسی اینکه آیا این زمینه ها عملاً می توانند در شما هم احساس شک ایجاد کنند یا خیر اذیت نکنید - اکثر آن زمینه ها در ذهن شما شک ایجاد نخواهد نمود، بلکه یک حقیقت در ذهنتان نقش خواهد بست.) که حواس شما ممکن است مرتکب اشتباه شوند - و برآستی اغلب شما را فریب می دهند - روندی خیالی را هم می توانند در شما ایجاد نمایند. ولی عقایدی که شما در حال حاضر به آنها فکر می کنید چگونه؟ در اینجا شک واقعاً برطرف می شود، چون اگر شما به اینکه دارید فکر

می‌کنید شک کنید خود فرآیند شک کردن یک نوع فکر است - بنابراین شک کردن بر خودش پیروز می‌شود. پس اگر من در حال فکر کردن هستم، بر طبق نظر دکارت، باید وجود داشته باشم - پس ما به گفته مشهور اما در بد آوازه "فکر می‌کنم، پس وجود دارم" (Cogito Ergo Sum) می‌رسیم.

شاید شما در عجب باشید که دکارت چطور می‌خواست همه چیز را به این شکل از نو بازسازی کند. ولی بهتر است بدانید که هیچ چیز در این مسیر نتوانست روحیه او را تضعیف کند. او فهمید که وجود خودش قطعاً قابل اثبات است. ولی درباره امور دیگر مثل بدنش شک داشت. پس او (ذهن، جان و خویشتن) باید چیز دیگری جدا از بدنش باشد، و بدون آن بدن قابلیت وجود داشتن را دارا باشد. بدن یک چیز است، و ذهن چیز دیگری - این یک دوگانه‌انگاری وابسته به فلسفه دکارت است که در فصل ۶ به آن پرداختیم.

گام بعدی دکارت این بود که ایده وجود یک هستی کامل، خدا، را قبول دارد و همین ایده باعث بروز سئوالات زیادی شد: دکارت چطور قابلیت فکر کردن به چنین امری را پیدا کرده است؟ همان طور که در جای دیگر گفته. اگر شما تصویری از یک موتور بسیار پیچیده دستگاهی را در ذهن داشته باشید، احتمالاً باید یک مهندس بوده یا با کسی که مهندس است آشنایی داشته باشید. دکارت که می‌دانست با کامل بودن در مفهوم کمال خدا فاصله زیادی دارد به این نتیجه رسید که ایده یک خدای کامل نمی‌تواند در ذهن خودش پدید آمده باشد آن ایده‌ای که در ذهنش قرار دارد نشانه‌ای است که خالقش در او قرار داده است.

بسیاری از خوانندگان احساس می‌کنند که ایده دکارت از یک وجود کامل بسیار مبهم و ناقص است و برای اثبات درست بودن چنین استدلالی باید از منابع بیشتری نسبت به آنچه که دکارت به آنها اشاره کرد، استفاده کرد. ولی او وجود خدا را فرض شده و اثبات شده در نظر گرفت و گام بعدی را برداشت، وقتی او نسبت به چیزی که به آن اعتقاد دارد مطمئن شود، وجود آن چیز قطعی خواهد بود. پس اگر اینطور نباشد، همه دانسته‌های خدادادی ما، مسیر اشتباهی را برایمان مشخص خواهند کرد و این خدا به نوعی فریبکار خواهد بود (و به همین دلیل دیگر نمی‌توان او را کامل دانست). پس اگر شکاکان می‌گویند که حتی بارزترین تلاشهای ما می‌توانند ما را به اشتباه بکشانند، درست می‌گویند و کاری که لازم است در این مورد انجام داد صرفاً اینست که آن تلاشها را متوقف ساخت.

در فصل ۵ باز هم به شرح حال می‌رسیم، دکارت به کار علمی خود برمی‌گردد. این "ملاحظات" در واقع اتهاماتی هستند که کلیسا به گالیله زد و دکارت در اینجا به شکل واضح‌تری (بدون اشاره به اسامی) آنها را تجزیه و تحلیل می‌کند. او این کار را در فصل ۶ انجام می‌دهد. در اینجا دکارت دلایلی را برای اثبات بحث خود ارائه می‌دهد، و زمینه را برای نتیجه‌گیری از بحث کلی

خود آماده می‌سازد. دلایل او واقعاً پیچیده هستند، و این ظن را در ما ایجاد می‌کنند که قضیه گالیله واقعاً او را ترسانده است.

در این مرحله یکی از آن وقایع کوچک ناراحت‌کننده رخ می‌دهند. دکارت یا ریاضیدان نخبه و فیزیکدانی بی‌نظیر بود. این درست است که کار اسحاق نیوتن (۱۶۴۲-۱۷۲۷) فیزیک رنه دکارت را در اواخر قرن از دور خارج کرد، اما باید توجه داشته باشیم که اسحاق نیوتن اول آثار دکارت را مورد بررسی موشکافانه قرار داد و تا مرز ۴۰ سالگی اش همه آنها را قبول داشت و از طریق همان فیزیک به کار و تحقیقاتش ادامه می‌داد. نمونه اصلی برگزیده او در بخش ۵ نظریه اش درباره چگونگی کار کردن قلب انسانهاست، و این نظریه در روزگار ما بسیار عجیب و رویایی فرض می‌شود - او معتقد بود که قلب از بخشهای دیگر بدن داغتر است، و همین امر باعث می‌شود که مثل یک کارخانه یا محل تقطیر صدا بدهد. (قلب فقط خون را تقطیر می‌کند).

برخلاف (یا شاید بهتر است بگوییم به دلیل) این اشتباه کوچک، بحث او به یک اثر به یاد ماندنی و غنی تبدیل شد. یکی از برجسته‌ترین پایه‌گذاران تفکر نوین با خودش، طرفداران نظام فلسفی ارسطو، شکاکان، واکنش تحصیل‌کردگان، واکنش عموم و نظریات کلیسایی و روحانی، فیزیک، روانشناسی و ستاره‌شناسی فقط در پنجاه صفحه کتاب دست و پنجه نرم می‌کند. کتابی که در اینجا آن را یک ضیافت واقعی می‌نامم.

هگل: مقدمه‌ای بر فلسفه تاریخ

ما در فصل ۶ با جورج و یلهلم فردریش هگل (۱۷۷۰-۱۸۳۱) آشنا شدیم. او شخص بسیار تأثیرگذاری محسوب می‌شود؛ در فصل بعدی و در فصل آخر به دو مورد از آن تأثیرات بزرگ خواهیم پرداخت، اما این موارد هم نمی‌توانند تأثیری که او بر فلسفه دوران بعد از خود گذاشت را به تصویر بکشند. حتی مخالفت با او به پدید آمدن دو جنبش بسیار خاص منجر شد: هستی‌گرایی، از طریق متفکر دانمارکی سورن کیرکگارد، و در انگلستان مکتب تحلیلی از طریق مور، برتراند راسل، و جوانی به نام لودویگ و تیکنستاین. این مکاتب با هدف زدودن تفکرات هگل از ذهن مردم پدید آمدند ولی تأثیرات ایشان فقط برای مدتی کوتاه و بصورت محلی و موقتی بود.

اما من دلیل دیگری هم برای معرفی یکی از آثار هگل در این بخش دارم. تقریباً تمام کارهای فلسفی که در این کتاب به آنها نگاه کرده‌ایم خیلی عادی بوده و مباحث آشنایی را بر می‌گرفتند. (سقراط: اگر من به پیشنهاد دوستانم عمل کنم چه اتفاقی برای بچه‌هایم خواهد افتاد؟ هیوم: شما نمی‌توانید همیشه به چیزی باور داشته باشید که دیگران به شما می‌گویند. دکارت: وقتی بین مراجع قدرت اختلافات زیادی وجود دارد، کاری نمی‌توان کرد مگر اینکه به عقب برگشت و از صفر شروع کرد.) تفکر هگل در فلسفه تاریخ، برخلاف این موارد قبل، از یک رویای بزرگ از حقیقت نشأت گرفته و مستلزم حرکت به معنای واقعی کلمه است - این وظیفه خطیر متافیزیک است.

معمولاً درباره هگل گفته می‌شود که او فلسفه دشواری دارد. من این را قبول دارم - اگر شما یک صفحه از نوشته‌های او را انتخاب و از بالا تا پایین مطالعه کنید احساس خواهید کرد که آن را از پایین به بالا مطالعه کرده‌اید! ولی یکی از بالاترین تجربیات اشخاص که برای اولین بار فلسفه هگل را مطالعه می‌کنند اینست که اگر انسان با داشتن رویایی متافیزیکی در ذهن به متن نزدیک شود مسائل اطرافش چقدر آسانتر از آنچه نشان می‌دادند به نظر خواهند رسید. مشاهده تصویر بزرگ کلید درک هگل است، پس ما باید در آغاز تلاش کنیم تا جایی که امکان دارد این را درک کنیم. به یاد داشته باشید که به شما هشدار داده بودم که ممکن است بعضی از فلسفه‌ها خیلی برایتان عجیب باشند (فصل اول). حتی اگر یکی از حرفهای هگل را هم باور نکنید باز هم فلسفه او برایتان عجیب خواهد بود، و بعد از مطالعه مقدمه‌ای بر فلسفه تاریخی او متوجه منظور من خواهید شد.

ما با مقوله که تحت عنوان "ایده" شناخته می‌شود آغاز می‌کنیم. چیزی شبیه ایده افلاطون - نظامی متشکل از قوای کلی، فراگیر و مطلق که همه وقایع و امور این دنیا شکل و ماهیت خود را از آنها می‌گیرند. ولی این ایده با ایده افلاطون دو تفاوت بسیار مهم دارد. اول اینکه ایده هگل ساختار بسیار منظم و مشخصی دارد و به معنای واقعی کلمه پیشرفته است. من به این دلیل می‌گویم به "معنای واقعی کلمه" که این ایده در قالب زمان رخ نمی‌دهد؛ آموزه هگل طوری ترتیب داده شده که به لحاظ طبیعت آن، حاصل دو تفکر که از دو عنصر مجزا پدید آمده‌اند به تفکر سومی منتقل می‌شوند و در نهایت تمام نظام آن به این ترتیب آشکار می‌گردد.

تفاوت بزرگ دیگر اینست که افلاطون طوری صحبت می‌کرد که انگار ایده‌هایش مستقل از هر چیز دیگری وجود دارند، اما ایده هگل تنها در صورتی می‌تواند وجود داشته باشد که چیز دیگری آن را در برداشته باشد. پس باید "ماهیت" وجود داشته باشد - مجموعه آشنایی از مواد واقعی در اطراف ما. و ماهیت، از آنجا که برای در برگرفتن ایده وجود دارد، منعکس‌کننده تمام ویژگیهای آن ایده است.

"پیشرفت"، که در مورد ایده شکل متافیزیکی داشت، ظهوری لغوی در الگوهای تغییرپذیر ماهیت دارد.

پس ایده و ماهیت ارتباط بسیار نزدیکی با هم دارند: هر کدام از این دو شکلی از دیگری محسوب می‌شوند. ولی در عین حال این دو به حدی با یکدیگر متفاوت هستند که ممکن است شما آنها را متضاد ببینید. ایده موقتی و فضایی نیست بلکه مطلق می‌باشد، هر چند ماهیت تغییرپذیر و موقتی است. ایده از عقاید فراگیر و مفاهیم کلی درست می‌شود، در حالی که ماهیت شامل هزاران مفهوم کلی و هزاران قاعده فراگیر است. و تنها چیزی که با قطعیت می‌توان گفت ماده نیست، همین ایده است. هگل از این شرایط وجود تضادهایی که بی‌شک به یک معنا مشابه هستند - به عنوان نقطه شروعی برای حرکت نهادین خود استفاده کرد.

فرض کنید که می‌خواهید چیزی را درباره خودتان بدانید، پس می‌گویید، که واقعاً در مورد یک مسئله خاص چه نظری دارید. آیا باید در حال اندیشه و تمرکز بنشینید و افکارتان را در مورد آن موضوع متمرکز کنید؟ خیر - شما فقط به چیزی فکر خواهید کرد که قصد مشاهده‌اش را داشته‌اید. شما باید کاری را انجام بدهید، چیزی بسازید، بنویسید، در کل چیزی را تولید کنید که شما را ابراز کند - و به آن نگاه کنید. این فرآیندی است که به شما درباره خودتان چیزهایی خواهد گفت.

یک نصیحت خوب، اما چیز واقعاً جدیدی در آن نیست. ("ما بوسیله کارهایمان می‌توانیم خود را بشناسیم.") اما هگل استفاده بسیار عجیب (و مبهم) و منحصر به فردی از آن به عمل آورد. او معتقد بود که ماهیت، ابراز ذاتی ایده است. بنابراین ایده از روی کارهایش شناخته می‌شود و شرایط به درک ایده کمک می‌کنند. پس به این ترتیب بود که آنچه هگل، گایست (Geist) خواند متولد شد، که البته "روح" نیز ترجمه می‌شود - وجدان، هوشیاری. ذهن بشر حامل خودش است اما آنچه که واقعاً در ذهن رخ می‌دهد اینست که ایده به تدریج به درک کامل از خویشتن نزدیک می‌شود. (درست است، به شما گفته بودم که این به نظر من نمونه برتر متافیزیک است!) نکات بیشتر هم در این زمینه وجود دارد: هگل معتقد بود که هدف اصلی واقعیت دقیقاً همین است. که ایده به شناخت کامل از ماهیت خودش برسد. و این در ما، یعنی در اذهان نسل رخ می‌دهد. هیچ فیلسوفی هرگز ما را تا این حد در یک نقش باکلاس به تصویر نکشیده بود، آیا شما فیلسوفی را سراغ دارید؟ این نشانه نهایت ارزش است که انسان برای خودش قائل است.

خوب، پس تاریخ در اینجا نقش دارد؟ تاریخ تنها زمانی آغاز می‌شود که موجودات هوشیاری وجود داشته باشند و چیزی که ما آن را فرهنگ می‌نامیم یعنی زمانی که ما به مرحله سوم هگل رسیده‌ایم - گایست یا روح - تاریخ بوسیله استدلال پیش می‌رود، یعنی همان ایده: هگل استخوانبندی

خاصی برای اعلام این امر به عنوان یک حقیقت شناخته شده قائل نشد، چیزی که فلسفه (فلسفه خودش) نشان داده بود. در تاریخ، ایده، اهداف عقلانی خود را دنبال می‌کند.

اگر شما این تفکر را عجیب و بیگانه می‌بینید، به یاد بیاورید که اکثر شنوندگان هگل با این تفکر خود را آشنا احساس می‌کنند؛ این تفکر در ارتباط نزدیکی با چیزی قرار دارد که آنها قبول دارند. مشیت الهی وجود دارد، در ورای تمام جزئیات زندگی در این جهان، خدا به اهدافش فکر می‌کند. برخلاف همه چیز، نیکویی به تریج در حال پیروز شدن بر شرارت است. در نهایت همه چیز به نیکویی مطلق و خیریت ختم خواهد شد. این تفکر برای اکثر ما آشناست، حتی برای کسانی که آن را قبول ندارند. آنچه که روش بیان هگل در این زمینه را ناآشنا می‌سازد، اولاً، تعریف او از "مهمترین" (خیریت) است - ایده، نیرویی که همه چیز را به حرکت درمی‌آورد، و به شناخت کامل از ماهیت خودش خواهد رسید - و دوماً، ثبت بسیار منطقی او از آنچه که این حرکت را موجب می‌شود - نه یک خدای شخصی یا انسانی با ذات الهی، بلکه ایده، چیزی شبیه نظامی از اشکال افلاطونی. یک دانشجوی الهیات که فلسفه هگل را بطور کامل بداند خیلی خوب می‌تواند از آن به عنوان موضوعی برای تأیید آموزه‌های راستین مسیحیت استفاده کند (در واقع او می‌تواند موعظه‌اش را با استفاده از این فلسفه بهبود ببخشد)؛ پس مسیحیانی که با فلسفه هگل آشنا باشند می‌توانند نهایت استفاده را در موعظتشان از آن به عمل آوردند، چنانچه در ادامه مشاهده خواهید کرد.

اما تاریخ قطعاً بوسیله کارهای انسانها پیش می‌رود، درست است؟ و آنها علائق، انگیزه‌ها و طرح‌های خود را دارند - تنها چیزی که انسانها سعی نمی‌کنند انجام دهند، تلاش برای کسب اطمینان از ایده‌هاست که به شناخت کامل از خویشان می‌انجامد. (آنها چگونه می‌توانند؟ اکثر ایشان هرگز راجع به آن نشنیده‌اند.) حال به یک آموزه مشهور می‌پردازیم: مکر استدلال. بدون شناخت، ایده (یا استدلال) واقعاً انسانها را به جایی رهنمون خواهد شد که خودش در آن نقطه خاتمه می‌یابد.

پس آیا یک نیروی خارجی، چیزی شبیه سرنوشت وجود دارد که بر زندگی ما تأثیر داشته باشد؟ خیر، نظر هگل بیش از این ماهرانه بوده و کمتر با خرافات سر و کار دارد. به یاد داشته باشید که اذهان ما در طرح بزرگ هگل حامل ایده هستند، هر چند آگاهی کامل و واضحی از آن نداشته باشند. (ژنی را در نظر بگیرید که "شامل" ارگانیزم بلوغ است، اما تنها زمانی خود را نشان می‌دهد که شخص روند رشد لازم را طی کرده باشد - هگل زیاد از استعارات ارگانیک [زیستی] استفاده می‌کرد.) بخاطر وجود این چیز در درون ماست، که ما می‌توانیم اهداف محدود و شخصی خود را دنبال کنیم هر چند واقعاً مشغول دنبال کردن استدلال هستیم.

ایده، گایست یا همان روح، مسیر تاریخی را بوسیله اراده و خواست "اشخاص تاریخی جهان" (مردمان مشهوری که شما در کتب تاریخی درباره آنها می‌خوانید) پیش می‌برد و به آن مسیر می‌دهد. احساس آنها برای مطالبات روح فقط کمی قوی‌تر از معاصرانشان عمل کرد و عدم رضایت آنها از شرایطی که در آن زندگی می‌کردند (زمانی و مکانی) فقط کمی بیشتر از بقیه بود. هگل آنها را توصیف می‌کند (هرگز اجازه ندهید کسی به شما بگوید که او نویسنده قادری نبوده است!): "آنها در نظام عادی زمانه خویش آرامش و ارضای اهداف خود را نیافتند ... آنها الهام خود را از منبع دیگری دریافت کردند، آن روح مخفی که زمان ظهورش نزدیک‌تر می‌شود و همچنان در حال تلاش برای رسیدن به اهدافش است". اینها رهبرانی هستند که دنیا را تغییر می‌دهند، ملتها را با هم متحد می‌سازند، امپراطوریه‌ها را تشکیل می‌دهند و موسسات سیاسی را پایه‌گذاری می‌نمایند. و هرگاه مرحله جدید وقایع فرا برسد، یک جامعه یا ملت با چیزی که خودش تولید نموده روبرو می‌شود - شرایطی که بر درک شخصی از خودش مقدم است، یادآوری - و درباره اشتیاق واقعی خودش چیزهای بیشتری می‌آموزد.

در چنین شرایطی هر جامعه درباره مشکلاتی که دارد حساس‌تر می‌شود. تحولات ایجاد شده در این شرایط از یک مرحله به مرحله دیگر معمولاً در ابتدا زیاد با کشمکش و جنگ و دعوا همراه نیستند ولی این بخاطر عدم صداقت معمول در جریان این تحولات در ابتدای کار است.

به یاد داشته باشید که آن چیز عجیبی که ما از آن آغاز کردیم، ایده، مستلزم پیشرفت است. هر چیزی که وجود دارد و هر اتفاقی که رخ می‌دهد ایده را منعکس می‌سازد، و این شامل تاریخ هم می‌شود، تاریخی که "پیشرفت" را به تصویر می‌کشد ولی اکنون در قالب یک مفهوم لغوی. در صورتی که شما منطق هگل را خوب بشناسید، ایده همیشه از طریق منازعات مفاهیم متضاد در حال پیشرفت است و همین روند تا جایی که کل نظام کامل شود ادامه می‌یابد. بنابراین در حیطه سیاست نیز همین روند در جریان است، منازعه به ترتیب تازه‌ای صورت می‌گیرد، ولی بسیار قبل از ایجاد نشانه‌های تغییر در ترتیب قبلی منازعات؛ بذره‌های منازعه بعدی خود را از همان قبل نشان می‌دهند، و به محض رسیدن - بلوغ کافی خود را نمایان می‌سازند. شاید متافیزیک هگل به نظر شما کمی عجیب، مبهم و افراطی باشد، ولی وقتی آن را به تاریخ بشر مربوط می‌سازد نتیجه قطعاً منطقی است. همین ایده روند پیشرفت از طریق منازعات متضادهاست که تحت عنوان ایده "جدلی" شناخته می‌شود. این تفکر هگل بود که البته مارکس هم از آن استفاده کرد و به همین دلیل است که فلسفه مارکس را اغلب "فلسفه جدلی" می‌خوانند.

توجه داشته باشید که در اینجا برای فرد تسلی کمی وجود دارد. ایده به شناخت خودش دست می‌یابد، و این باید در ذهن انسان انجام شود، که فقط یک ابزار حامل برای ایده محسوب می‌شود، اما ذهن هیچ انسان خاصی مرکز توجه این فرآیند نیست. تاریخ، افراد را بعد از اینکه نقش خود را ایفا کردند کنار می‌گذارند. "وقتی پایان کارشان فرا رسید مثل پوسته‌های خالی بر زمین می‌افتند." جولوس سزار نقش خود را ایفا کرد - و به قتل رسید. ناپلئون سهم خود را داشت - و سپس شکست خورده، دستگیر و به تبعید فرستاده شد تا در سرزمین غریب بمیرد. پس یک فرد صرفاً ابزاری غیر ضروری است. خدا، بر طبق فرض عده بسیاری، همه ما را دوست دارد، اما ایده زیاد - به تک تک ما توجه ندارد؛ البته تا جایی که بعضی از ما به انجام کارهایی که به پیشرفت آن ایده کمک بیشتری کنند نپردازیم. پس مشاهده عامه‌پسند شدن فلسفه هگل و تأثیرات عظیمی که بر فلسفه جهان بر جای گذاشته بسیار عجیب است.

چارلز داروین: منشأ بشر

نخستین چیزی که ما از این کتاب جذاب می‌آموزیم نباید زیاد ما را اذیت کند و باعث شود خطی پر رنگ میان فلسفه و علم ترسیم کنیم. نکته در اینجا نیست که خطمیان این دو باید پر رنگ باشد یا نباشد، هر چند من اعتقاد دارم باید خط پُررنگی باشد. نکته در اینجا است که وجود خط (البته اگر خطی در کار باشد) زیاد برای فلسفه مهم نیست. بر پایه هر روش منطقی که آن خط ترسیم شود، باز هم نباید اثر داروین یک اثر صرفاً فلسفی تلقی گردد چون کتاب منشأ داروین بیشتر نتیجه تحقیقی زیست‌شناختی (علمی) است. اما بخاطر موضوعش، این کتاب بیش از سایر کتب مشابه تأثیر فلسفی داشته است. این اثر به طور ضمنی به قضیه ما و چگونگی تبدیل شدن ما به آنچه امروزه هستیم می‌پردازد. شاید این روزها مطالعه این کتاب زیاد ما را وحشت‌زده نکند، اما زمانی که به چاپ رسید تقریباً تمام کسانی که در آن دوران زندگی می‌کردند را به شدت تحت تأثیر قرار داد؛ حتی امروزه هم هستند کسانی که سعی می‌کنند عمل موازنه‌کننده‌ای را برای رد آن بدون تعصب و نادانی انجام دهند و این کار بسیار دشواری است.

به یک معنا، منشأ بشر چیزی فراتر از بررسی "ضمنی" قضیه شگفت‌انگیز آغاز انسانهاست: این کتاب یک ساختار منظم برای آن بررسی مهیا می‌کند که پشتوانه‌ای غنی از افکاری حاوی شواهد و مدارک از آن حمایت می‌کند. داروین نخستین شخصی نبود که نظریه انتخاب طبیعی را مطرح ساخت

(او در مقدمه کتابش اشاره بسیار مختصری به تاریخچه این موضوع می‌کند)، بلکه او نخستین کسی بود که شواهد زیادی برای اثبات آن فرضیه جمع کرد و با صداقت بسیار با مشکلاتی که آن فرضیه داشت مواجه شد. اگر شما قبل از سال ۱۸۵۹ قصد داشتید این نظریه را رد کنید که می‌گوید انسانها تغییرپذیر و بی‌ثبات بوده و از اشکال دیگری به شکل امروزی تبدیل شده‌اند و ما نیز جزء همین موجودات تبدیل شده هستیم، کارتان آسان بود: کافی بود فقط بگویید، خیر، "اینطور نیست". هیچگونه سند و مدرک معتبری وجود نداشت که بتواند با نظر منفی شما مبارزه کند. پس از سال ۱۸۵۹ گفتن چنین چیزی اصلاً آسان نبود - هر چند اشخاص زیادی هم وجود داشته‌اند که توجه زیادی به این فرضیه نداشته‌اند.

به هر حال، به یک معنا "ضمنی" هم واژه دقیقی برای بحث در این زمینه است: داروین هیچ برتری خاصی برای عقیده خود (در این کتاب) قائل نشد. خوانندگانی که این کتاب را از ابتدا مطالعه کرده و به فصل آخر می‌رسند - یا از همان اول سراغ فصل آخر می‌روند - در آنجا ۲ یا ۳ جمله بسیار درست و علمی می‌یابند که بسیار محتاطانه و ماهرانه در لابلای جملات دیگر قرار داده شده‌اند.

یکی از اشتباهات رایج درباره این کتاب اینست که منشأ بشر فرض را بر این گرفته که ما بشری هستیم که داروین از آن سخن می‌گفت. این قطعاً برداشت اشتباه از عنوان کتاب است: تقریباً در آن کتاب هیچ چیزی درباره ما نوشته نشده است.

تقریباً نیمی از فصل ۱ درباره کبوترهاست. آنها در طرح داروین خوب خودشان را جای دادند: آغاز از موردی که تولید مثل بوسیله انتخاب می‌تواند بدون هیچ شک و شبهه‌ای باعث دگرگونی نسل در آن شود - انتخاب فرآیند تولید مثل در اینکه کدام پرنده اجازه جفت‌گیری با کدام پرنده دیگر را داشته باشد. (مشاهده این انتخاب طبیعی در فرآیند تولید مثل گاوها، گوسفندان و اسبهای مسابقه‌ای اصلاً مورد عجبی نیست.) اما این پاسخگوی هدفی که داروین دنبال می‌کرد نبود چون تغییراتی که در اثر انتخاب طبیعی در این موجودات پدید می‌آید زیاد مشهود نیست و اگر قرار باشد که انسانها در اثر انتخاب طبیعی از نسل موجودات دیگری باشند این موجودات قطعاً نمی‌توانند کبوترها باشند چون باید شباهت بسیاری بین این دو باشد که نیست - انسانها بعدی با پرندگان تفاوت دارند که نمی‌توان فرض کرد که همگی از نسل یک نوع پرنده بوده‌اند. قطعاً اینطور است، مگر نه؟

حالا قضاوت داروین در بهترین شرایطش قرار دارد. او سعی نمی‌کند چیزی را ثابت کند، بلکه فقط نشان می‌دهد که هر کس بخواهد با او مخالفت کند باید حرفهای بیشتری نسبت به او برای گفتن داشته باشد. اگر یک کبوتر دم چتری به عنوان منشأ وجود داشته، الان در جهان وحش کجا می‌توان آن را یافت؟ خوب، شاید منقرض شده باشد، یا در محلی زندگی می‌کند که دسترسی ما به آن امکانپذیر

نیست. پس نسل‌های دیگر این پرنده کجا هستند - خویشاوندان وحش دیگر کجا هستند؟ و این حقیقت چه می‌شود که در بین این نسل‌ها، بعضاً پرندگانی یافت می‌شوند که با رنگ‌های بسیار مرکب در جهان وحش به چشم می‌خورند و حتی در روزگار ما هم وجود دارند؟ پس آیا باید بگوییم همه نسل‌های متمایز امروز اجدادی با رنگ‌های مشابه داشته‌اند (هر چند از انواع متمایزی بوده‌اند)، و در حال حاضر یا منقرض شده یا در جهان وحش در محلی غیرقابل دسترس زندگی می‌کنند؟ خوب، این‌ها بسیار عجیب و غریب به نظر می‌رسند...

پس اگر این احتمال وجود داشته باشد که انتخاب مصنوعی بتواند چنین تأثیراتی را در یک زمان کوتاه بر خویشاوندان نسل‌های قبل ایجاد کند، آیا اصل طبیعی انتخاب نیز ممکن است میزان مشابهی از تغییرات را ایجاد کند (تأثیرات مشابهی بر جای بگذارد؟) پاسخ مثبت است، چون "تلاش برای بقا" (که داروین فصل بسیار جالبی را در مورد آن نوشته است) بسیاری از موجودات را قبل از اینکه فرصت تولید مثل پیدا کنند نابود می‌کند. یک کبوتر دم چتری احتمالاً در صورتی به جفت‌گیری ادامه داده که چشمانش در نسل امروزی دیده شوند؛ یک کبوتر وحشی جفت‌گیری نخواهد کرد مگر اینکه به اندازه کافی در تلاش برای بقا پیروز بوده و به بلوغ رسیده باشد. دو هدف در انتخاب شدن وجود دارد که کاملاً با هم متفاوت هستند. در مورد دوم، این قابلیت مقاومت در برابر شرایط زیست محیطی است و اگر این قابلیت در کار نباشد روند انتخاب طبیعی به شکل بی‌رحمانه‌ای کارآمد خواهد بود.

به محض اینکه افکاری مثل این به ذهن ما خطور کنند تا بوسیله آنها تغییر ذاتی را امکانپذیر بینیم، و هرگاه به یاد بیاوریم که این روندها ممکن است زمان بسیار زیادی را طی کرده باشند قضیه فرق می‌کند. داروین در یکی از جملات معدودی که درباره انسانها نوشته چنین می‌گوید: "ساختار استخوانها در دست یک انسان شبیه ساختار استخوانهای بال یک خفاش، باله‌های خوک دریایی، و پای اسب می‌باشد - تعداد مهره‌های گردن زرافه و فیل نیز برابر است... اینها را می‌توان در قالب نظریه تغییر نسل و تغییر شکل آرام نسل‌ها توضیح داد."

اشتقاق قرن نوزدهم برای پیشرفت، که فلسفه هگل در قالب آن توانست تأثیرگذار باشد، زمینه را برای درک داروین به عنوان بخشی از همان جنبش پیشرفت‌گرا آماده کرد. دانشمند معاصر و جوانتری به نام هربرت اسپنسر (۱۸۲۰-۱۹۰۳)، مردی با گرایش متافیزیکی بیشتر بود که ذهنش به هگل نزدیکتر بود و واقعاً به بخشی از تفکر او تبدیل شد. او مخترع عبارت مشهور "بقای سازگار" بود، که به سادگی قبل درک است مخصوصاً وقتی این موضوع درک شود که به طور ضمنی می‌گوید آنانی که در تلاش برای بقا موفق به بقا می‌شوند برتر از آنانی هستند که منقرض می‌شوند. به نظر می‌آید که

خود او این عبارت را به همین منظور مورد استفاده قرار داده است، چون او در نام پیشرفت با هر چیزی که از تلاش بکاهد مخالفت نمود؛ هر چیزی حتی تدارکات رفاهی جامعه.

اینگونه تفکر خیلی سریع به جنبشی تبدیل شد که آن را دارونینیزم اجتماعی می‌گویند. این اسم به حدی نامناسب بود که از آن استفاده افتراآمیزی می‌شد. داروین هرگز چنین نتیجه‌گیری‌هایی نداشت. در نظام او واژه "سازگار" صرفاً به این معنی است: آنانی که به بهترین شکل با شرایط محیطی خود سازگار شده و برای تولید مثل (بقا) به شکل بهتری با محیط زیست خود هماهنگ هستند. این قضیه اصلاً ربطی به اخلاقیات، یا منطق یا برتری زیبای شناختی ندارد؛ اگر شرایطی محیطی تغییر کند، ممکن است "سازگارهای" دیروز به ناامیدان فردا تبدیل شوند. یکی از مشکلات بسیار کاربرد انتخاب طبیعی برای مقولات اجتماعی مثل عملی که اسپنسر انجام داد این است که تغییر در جامعه انسانی می‌تواند خیلی ساده باعث ایجاد تغییر در شرایطی شود که خود انسانها عاملش محسوب می‌شوند. آیا موتور اتومبیل "سازگارتر" از اسب و گاری بوده است؟ به یک معنا، بله، اما این تا زمانی صادق است که نفت در جهان به اتمام نرسیده است.

این امر بدین معنا نیست که به داروین نباید اجازه داده می‌شد رفتارهای کسی را تغییر دهد - این فیلی از اصل جریان دور است. در اینجا مثالی می‌آورم. الهیدان مسیحی مشهور و منتقد پرطرفدار علم الهی، سی. اس. لوئیز (C.S. Lewis) یکبار (هرچند من اطمینان دارم او اینکار را بیش از یکبار انجام داده است) خود را در شرایطی دید که در حال تأسف خوردن بخاطر گرایشات جنسی ما انسانها بوده است. وقتی او فرصتی یافت در این زمینه نوشت که اکثر ما خیلی زیاد غذا می‌خوریم، اما نه به حد افراط؛ در حالی که اگر یک جوان هر بار که احساس شوانی به او دست می‌دهد خودش را کنترل نکند و هر عملی جنسی او با یک شخص دیگر منجر به تولد یک بچه شود، خیلی زود او می‌تواند به تنهایی پدر اهالی یک دهکده باشد. این نشان می‌دهد که لوئیس به این نتیجه رسیده بود که گرایشات جنسی ما چقدر منحرف شده‌اند.

اما قبل از اینکه خودتان را به عنوان یک گناهکار سرزنش کنید و بخاطر اجداد بی‌گناه خود ماتم بگیرید، به درسی که داروین به ما می‌دهد گوش کنید: آنچه که در اینجا شاهدش هستیم مسئله انحراف اخلاقی یا جنسی نیست؛ مسئله خود طبیعت است، که نگران ساختن جهانی سازگار با معیار اخلاقی ما با هیچکس دیگر نیست. چند عامل هست که در کنار هم بر تعداد فرزندان انسان به عنوان قدرت و میزان انگیزه جنسی تأثیر می‌گذارند؛ پس اگر این بخودی خود چیزی است که بسیاری از فرزندان از پدرشان به ارث می‌برند، می‌توان نتیجه گرفت که این قدرت و انگیزه جنسی یک ویژگی واضح است که انتخاب طبیعی آن را تسهیل می‌کند. اگر اکثر مردان امروزی این قدرت و انگیزه را

دارند، این دقیقاً چیزی است که ما باید انتظارش را داشته باشیم، و قطعاً نیازی نیست که آن را به سقوط انسان، انحراف جنسی، و تباهی اخلاقی مربوط سازیم. یا شاید بعضی آن را گناه اصلی بنامند که در اینصورت منظور از آن همان ویژگی خاصی است که تکامل ایجاد کرده است - و باید هم ایجاد می‌کرد - و البته در تضاد با انسان ایده‌آلی قرار دارد که در نظر کسانی مجسم می‌شود که این گرایش را به انحرافات اخلاقی و جنسی مربوط می‌سازند.

تصادفاً: نگران آن چیزی که دربارهٔ دهکده گفته شد نباشید، هر دهکده‌ای بوسیلهٔ صدها نیمه برادر و خواهر تولید شده است. می‌توان بر طبیعت تا این اندازه اطمینان کرد که اجازه ندهد چنین اتفاقاتی پیش بیاید. تصورات سی.اس لوئیس بیش از حد از حیطة حقیقت فاصله دارد.

آن مثال خیلی مشخص و جزئی است، اما به آسانی می‌توان مشاهده کرد که دارونینیزم چطور می‌تواند تمام یک فلسفه را از درون خرد کند، همانطور که در مورد یکی از این فلسفه‌ها دیدیم. برای دکارت، استدلال بشر یک نیروی ذهنی بود که از طرف خدا به انسان داده شده، و به همین دلیل بود که او می‌توانست از ماهیت ذهن و ماده خیلی ساده با ما سخن بگوید: اگر او بجای این تفکر، به استدلال بشر به عنوان یک ابزار طبیعی نگاه می‌کرد که از شکل ساده به شکل پیچیدهٔ امروزی پیشرفت کرده است چه اتفاقی افتاد؟ آیا در اینصورت او می‌توانست مطمئن باشد که هر چه ما شنیده‌ایم حقیقت است؟ پس اگر چنین بود، او چطور می‌توانست از عقاید ما که در اثر شنیدن ایجاد شده‌اند دفاع کند؟ تفکر به این موضوع که خدا نمی‌تواند فریبکار باشد یک مسئله است؛ اما گفتن اینکه چون نیروی ذهنی استدلال به ما امتیاز خاصی می‌دهد قطعاً آن نیرو از ابتدا به همین شکل و گستردگی بوده، مسئله دیگری. آیا من باید به این معتقد باشم که چون استدلال در کمک کردن به من در بقا مفید واقع شده، حتماً در متافیزیک هم مفید واقع خواهد شد؟ به چه دلیلی باید فکر کنم این درست است؟ اگر دکارت بعد از داروین به دنیا می‌آمد (لطفاً پوچی تاریخ را ببخشید) اساس فلسفه‌اش خیلی متفاوت می‌بود، و اگر آنها با یکدیگر تفاوت زیادی داشتند، آیا امکان داشت ساختار فلسفه‌ی که معرفی می‌کردند شبیه هم باشد؟

نیچه: نسب‌نامه اخلاقیات

"فلسوفی با حملاتی آتشین که هیچکس از دستش در امان نیست" - این تنها تفسیری است که تا بحال درباره فیلسوف آلمان، فردریش نیچه (۱۸۴۴-۱۹۰۰) شنیده‌ایم. او اصلاً قصد نداشت خوانندگانش را با مطالب آرامش بخشی مواجه سازد، و هم عصرانش فقط بوسیله پرهیز از مطالعه کتابهایش می‌توانستند از خودشان دفاع کنند. ولی فقط چند سال از مرگش گذشته بود که ورق برگشت، و او به تأثیرگذارترین فیلسوف بر تفکر قرن بیستم تبدیل شد، مخصوصاً در قاره اروپا.

نسب‌نامه اخلاقیات، برای نخستین بار در سال ۱۸۸۷ منتشر شد، و شامل یک پیشگفتار و سه مقاله می‌شد، که همگی براحتی به بخشهای زیادی تقسیم می‌شوند. از مطالعه پیشگفتار غافل نشوید. و به نخستین جمله خوب توجه کنید: «ما امروزه چقدر می‌دانیم، اما درباره خودمان چقدر کم می‌دانیم.» یک تغییر بزرگ در تفکر اروپا در شرف ایجاد شدن بود. گرایش همه این بود که ما حداقل بعد از سپری کردن این مدت از تاریخ می‌توانیم درباره اینکه چه اتفاقی در ذهنمان رخ می‌دهد چیزی بدانیم؛ ولی در قرن نوزدهم آن گرایش خیلی زود تأثیرش را از دست داد. ما در درکی که هگل از تاریخ داشت فقط اشاره کوچکی به آن را مشاهده کردیم: نیروهای گایست در ما کار می‌کنند، هر چند ما چیز زیادی درباره آنها نمی‌دانیم. کمتر از یک نسل بعد از نیچه بود که سروکله سیگسموند فروید (۱۸۵۶-۱۹۳۹) پیدا شد، کسی که پایه‌گذار روانکاوی بود و آموزه منحصر به فردش را معرفی کرد: اینکه ضمیر ناخودآگاه ما مهمترین استدلالات ذهنی ما را در خود مخفی می‌دارد و ما در زندگی خود از آنها بی‌خبر هستیم. دریافت شناخت شخصی دیگر یک امر وابسته به نگاهی سریع و درون‌نگر نیست. این شناخت مستلزم کار بسیار زیاد و سخت است، و هیچ تضمینی وجود ندارد که از نتیجه بدست آمده خوشتان بیاید.

آیا تا به حال درباره #۳ چیزی شنیده‌اید؟ حتماً پیشگفتار کتاب نیچه را خوب مطالعه کنید. این مفهوم مرا به یاد بخش اول بحث درباره اوش اثر دکارت می‌اندازد: همچنان به عنوان یک نوجوان، فیلسوف آینده در شک و بدگمانی نسبت به عادت منطقی گیر افتاد، عادت که استادانش در او ایجاد کرده بودند. این برای دکارت در حکم مرحله‌ای از نئوارسطویی بعد از دانشگاه بود. برای نیچه این در حکم ارزشهای اخلاقی مسحیت قرن نوزدهم بود. دکارت می‌خواست حقیقت این "حقایقی" که آموخته بود را کشف کند. نیچه فکر می‌کرد که زمانش فرا رسیده تا حقیقت را درباره ارزش واقعی این "ارزشها" کشف کرد. روش او سؤال کردن درباره تاریخ و نسب‌نامه این ارزش بود. این‌ها از کجا

پدید آمدند، و مردم چطور آنها را شناخته و حفظ کرده‌اند؟ اصلاً مردم چرا باید آن ارزشها را حفظ کرده باشند یا حفظ کنند؟ به بیانی دیگر، این ارزشها برای کسانی که آنها را ارزشهای خود می‌دانند چکاری انجام می‌دهند؟

یکی از پاسخهای رایج به این پرسش اینست که ارزش هر چند، به چگونگی موجودیت آن در زمان حال بستگی دارد. اینکه آن ارزش از کجا پدید آمد امر دیگریست. پس نیچه سؤال اشتباهی را می‌پرسید. هر چقدر هم که پاسخ ما به سؤال او خوب و مناسب باشد، دربارهٔ ارزش ارزشهایمان اطلاعاتی عایدمان نخواهد شد. فکر کردن به اینکه پاسخ به آن سؤال اشتباه نیچه می‌تواند دربارهٔ ارزش ارزشهایمان اطلاعاتی به ما بدهد در حکم ارتکاب "اشتباه نسب‌نامه‌ای" است. (این هم یکی دیگر از آن اصطلاحات مبهم برای مجموعهٔ واژگان مبهم فلسفی‌تان که هر چقدر جلوتر بروید افزایش خواهند یافت!

اما آیا این انتقاد به طور کل منصفانه است؟ من اینطور فکر نمی‌کنم. قطعاً مواردی وجود دارد که در آنها نظر ما دربارهٔ ارزش یک چیز بیشتر به عقاید ما دربارهٔ چگونگی آغاز آن وابسته است، و اگر آن عقاید سنجش ما را دربارهٔ امری تغییر می‌دهند پس به امتحانش می‌ارزد. برآستی ما در اینجا یک نمونهٔ بسیار مهم را شاهد بودیم، نمونه‌ای که برای نیچه هم اهمیت بسیاری داشت: تأثیر داروینیزم بر درک ما از خودمان. برای بسیاری از هم عصران داروین، منشأ نسل بشر در خدای خالق که ما را به شکل خود آفرید یافت می‌شد. این ایده که ما از موجودات پست‌تری مثل میمون‌ها و یا روند پیشرفت و تکامل تصادفی پدید آمده‌ایم در تضاد با دانش روز قرار داشت درست مثل فرضیهٔ وجود یک سیارهٔ مسکون دیگر؛ این فرضیه مثل یک سیلی بر صورت مقام انسان و تعریفی که از ارزش خود داشت زده شد - به همین دلیل است که در آن زمان بیش از امروز با آن مخالفت می‌شد. هیچ شکی در این مورد وجود ندارد: در شرایط درست، نسب‌نامه‌ها می‌توانند درست به اندازه‌ای که نیچه تصور می‌کرد قدرت داشته باشند - پس اکنون به امر ارزش‌های اخلاقی باز می‌گردیم.

بسیاری اعتقاد داشتند، و هنوز هم دارند که ارزشهای اخلاقی منشأ مشابهی دارند: این ارزشها از جانب خدا به انسانها عطا شده‌اند. نیچه، کسی که برخلاف پیش‌زمینهٔ محل سکونتش، یکبار خود را شخصی منکر وجود خدا معرفی نمود، هیچ علاقه‌ای به آن داستان نداشت؛ او منشأ ارزشهای انسان را در نیازها و روانشناسی آنها جستجو می‌کرد. (انسان، همه‌اش انسان عنوان یکی از نخستین کتابهای اوست.)

او نخستین شخصی نبود که اینکار را انجام داد، همانطور که در #۴ پیشگفتار آمده است. در واقع، چنین سنتی در زمان او وجود داشت، و نیچه نظریهٔ محوری آن سنت را گرفته، و شجاعانه بیان

می‌کرد: انسانها نمونه‌های مطمئنی از رفتار اجتماعی که به نفع اجتماعشان است را "خوب" می‌خوانند، و به شدت انجامشان را مورد تشویق قرار می‌دهند؛ و اگر رفتاری به ضرر اجتماعشان باشد آن را "بد" می‌نامند. پس به همین سادگی رفتاری که به نفع جمع است تحت عنوان خوب شناخته می‌شود نه رفتاری که یک به نفع فرد است - دیگران هم آن را خوب اعلام می‌کنند، بخاطر نفعی که اجتماعشان از آن می‌برد.

این فرضیهٔ احتمالی است: یک جامعه از چیزی که به نفعش است حمایت می‌کند. ولی نیچه از آن تحت عنوان سخنی که از روی احساسات و فاقد تاریخ برای ستایش از دیگران یاد می‌کند. او بر پایهٔ دانش بسیار بالای خود از زیانهای کهن (او تخصص زیانهای خارجی را بدست آورد، و سپس سراغ تحصیلات آکادمیک رفت)، داستان کاملاً متفاوتی را تعریف می‌کرد. جدا از وجود این قضیه، آنانی که از رفتار دیگرانی که امری را "خوب" می‌خوانند، نفع می‌برند، نخبگان، طبقهٔ اشراف و حاکمان جوامع کهن بوده‌اند و اینها نخستین کسانی بوده‌اند که خود را انسانهای خوب خوانده‌اند و مردم دیگر را بردگان، ملت، اشخاص بد و طبقات پائین‌تر جامعه خوانده‌اند. تمایزات خوب ابد نخستین را شاید بتوان با عناوین "نخبه" و "پست" بهتر درک کرد؛ با عناوینی مثل آزاد و برده، رهبران و پیروان، پاکان و ناپاکان. اینها نخستین عناوینی بودند که سگهای بزرگتر و قوی‌تر تعیین کردند و روش زندگی خودشان و دیگران را بوسیلهٔ آن عناوین رقم زده و شکاف بسیار عمیقی را بین خودشان به عنوان طبقهٔ برتر با ضعیفان و فقیران ایجاد کردند.

این عقیده هم محتمل است - شما می‌توانید وجود چنین اشخاصی را در گذشتهٔ تاریخ متصور شوید. (اگر شما وارد شرکتها و جوامع بشری امروز شوید و از نزدیک رفتارهای رؤسا را با زیردستان مشاهده کنید قطعاً هنوز هم می‌توانید این روند را ببینید.) ولی بر طبق نظر نیچه، این گام بعدی بود که برای مدت ۲۰۰۰ سال اخلاقیات اروپا را تحت تأثیر قرار داد: خزنده رویش را برگرداند، مردم شورش کردند. او دربارهٔ انقلاب‌های خشونت‌آمیز و جنگ‌های مسلح سخن نمی‌گفت که مردم طبقهٔ پایین معمولاً در آنها بسیار تضعیف می‌شدند، چه به لحاظ مادی و چه به لحاظ معنوی، بلکه از چیزی به مراتب مهمتر و ریشه‌ای‌تر سخن می‌گفت. آنها افسردگی و خشم خود را به روشهایی که در اختیار داشتند رها می‌ساختند، که اسماً به آن گسترش نظام ارزش‌ها می‌گویند، ارزشهایی که هر چه با آنها در تضاد بود "بد" تلقی می‌شد و خود آنها و کسانی که به همین شکل (مثبت) دربارهٔ آنها تفکر می‌کردند و برای تحقق آنها تلاش می‌کردند "خوب" محسوب می‌شدند.

پس این نظام ارزشی بر طبق نظر نیچه خدادادی نبود، و نتیجهٔ درک ذاتی ما از حقیقت، حقانیت آن ارزشها یا "عدالت" ذاتی نبود. این نظام یک ابزار انتقامجویانه و کینه‌توزانه بود که در اثر

خشم ضعیفان از قدرتمندان بوجود آمده بود. همه آن عواطف و علائق انسان به صدقه، ترحم و محبت نیرویشان را از نفرت گرفته‌اند. این گونه تفکر کاملاً مختص نیچه است، کسی که دوست داشت آن افکار عامه‌پسند را از ذهن خود دور سازد. درست وقتی که فکر می‌کنید نظام خوبی در منزلتان حکمفرماست سروکله نیچه پیدا می‌شود و سقفتان جایش را با کف خانه عوض می‌کند. این فلسفه چالش‌انگیزترین فلسفه‌ای است که تا بحال شناخته شده اما بت‌شکن‌های خطری علاقه خاصی به آن دارند، و کسی نیست که چهارچوب‌هایش را تحسین نکند.

فقط همین افکار خاص درباره منشأ اخلاقیات محبت و ترحم نبود که نیچه را بیش از آنچه که بود غیرقابل اعتماد ساخت. بالاخره، مردم در تلاش بودند تا آن ایده‌ها را بپذیرند و ترویج دهند، البته به تنها روشی که در اختیار داشتند، یعنی بدست آوردن قدرت و بالاتر رفتن از قدرتمندان، و هیچ چیز مانع این نیست - تمام زندگی، در نظر نیچه، تجسم اراده در قالب قدرت است، و هیچ انسانی اخلاق‌گرایی وجود نداشته که با اظهار عقیده مستقیم درباره زندگی به عنوان یک کلیت سر و کار داشته باشد. چیزی که او بیش از هر چیز دیگری در "اخلاقیات جمعی" از آن متنفر بود اینست که آن اخلاقیات از طریق تصدیق روشی که خودشان برای زندگی معرفی می‌کنند عمل نمی‌نمایند (مثل دستور العمل‌های طبقات بالاتر) بلکه از طریق اتکار روشی که دیگران برای زندگی معرفی می‌کنند: اشخاص که دم از اخلاقیات جمعی می‌زنند به مردم آزاد، قوی، مفتخر، مطمئن و مدعی زمانه خود که تحت حاکمیت ایشان قرار دارند نگاه کرده و با اظهار تنفر از کیفیتهای زندگی آنها به عنوان "بد" با آن ارزشها مخالفت کرده و در چنین شرایطی ویژگیهای خوب و کسانی که این را می‌پذیرند را به عنوان اشخاص خوب معرفی می‌کنند. به گمان نیچه، اخلاقیات جمعی یعنی افکار زندگی.

آنانی که این اخلاقیات را می‌پسندند الان در جایگاه بسیار تیره‌ای (فشرده‌ای) قرار دارند. به عنوان موجودات زنده، آنها همان گرایش غریزی به قدرت به ارث برده‌اند که طبقه حاکم در جهان کهن داشت، اما برخلاف آنها هیچ روزنه طبیعی برایش ندارند. پس وقتی غریزه آنها هدایتشان کند تا به دنبال نوع متفاوتی از قدرت بوسیله اظهار غرایض رئیس‌منشانه اربابانشان به عنوان یک عیب یا گناه باشند در واقع خودشان علیه غرایض خودشان برگشته‌اند. بنابراین، باید به این حقیقت که اینگونه اشخاص قدرت‌طلب بسیار نیازمند و مظلوم بوده‌اند این را هم اضافه کرد که آنها به لحاظ روانی بیمار هم محسوب می‌شوند؛ چون از درون (باطل ذات) دچار گستگی بوده‌اند. و احساس پستی و بدبختی زیادی را با خود حمل می‌کردند.

اما نوعی کمک در دسترس ماست؛ در شکلی که برای هر فرهنگی شناخته شده است: کاهن (کشیش) زاهدی که خود را وقف جمع‌آوری صدقه، خدمت فروتنانه و کمک به فقرا می‌کند و در

بعضی موارد خود را وادار به تحمل شکنجه‌های سختی می‌کند که خودش خویشتن را در آن قرار داده است. این روش، که به منظور رهایی از شرایط جسمانی زندگی و فرار به "ماوراء" انجام می‌شود، زندگی را به مطمئن‌ترین شکل ممکن انکار می‌کند. پس، مثل جماعتی که به دنبال اخلاقیات جمعی هستند، اینگونه اشخاص هم مریض هستند، البته در درجه بالاتری - آنها قدرتی را در خود پرورش می‌دهند که بوسیله آن بتوانند روند زندگیشان را به شکلی که هست متوقف سازند.

این قدرت آنها را قادر می‌سازد تا گله ضعیف‌تر را هدایت کنند. این قدرت درونی وقتی که با دانش اسرارآمیز و محرمانه‌ای ادغام گردد می‌تواند بر بسیاری تأثیر بگذارد. اما باید به این نکته هم توجه داشت که بعد از آزاد شدن این قدرت، آن شخص به این گله ضعیف‌تر خدمت می‌کند. او از شدت رنج‌هایشان می‌کاهد. به یاد داشته باشید که آنها رنج می‌برند چون خود را از غریزهای اساسی و ذاتی خود در زندگی دور ساخته‌اند؛ پس این رهبر به سختی می‌تواند انتظار درمان رنج‌های جماعتش را داشته باشد؛ چون خودش هم از غرایز اساسی خود فاصله گرفته و تنها تفاوتش جماعت اینست که تصمیم دارد برای آن جماعت کاری را از روی تصمیم شخصی‌اش انجام دهد.

یک حقیقت بسیار مهم درباره رنج بشر اینست که اگر مردم دلیل رنج‌هایش را درک می‌کردند خیلی بهتر می‌توانستند با آنها کنار بیایند. آنها رنج می‌کشند تا روحشان را با آسمان (بهشت) سازگار سازند؛ یا بخاطر اجرای عدالت و راستی اینکار را انجام می‌دهد یا ممکن است برای برقراری پادشاهی خدا بر زمین چنین رنجی را متحمل شوند - همه اینها به نظر مردم دلایل خوبی برای رنج کشیدن هستند. کیست که بخاطر رنج کشیدن آنها را سرزنش کند؟ پاسخ: خودشان. اینگونه اشخاص که از سوی رهبرانشان هدایت می‌شوند با رنج‌های بیشتری مواجه می‌گردند و شاید به وضعیتی دچار شوند که به تدریج دچار نابودی موضعی گردند به این معنا که چون رهبرشان تشویق‌کننده رنج کشیدن آنها به دلایلی است که خواندیم یا هر دلیل دیگر، آنها نمی‌توانند هدفشان را از زندگی شخصی (به طور فردی) پیدا کنند. اگر آنها تنها به وجود، اهداف و امیال خود وابسته بودند حداقل می‌توانستند قدرت و انگیزه کافی برای انضباط شخصی و پیشرفت را در جنبه‌های مختلف زندگیشان بدست آورند. مردم به این دلیل حاضر می‌شوند رهبری شخص دیگری را بپذیرند و رنج‌هایی که بخاطر آن رهبری متحمل می‌شوند را نادیده بگیرند که غرایز شخصی خود را فراموش کرده و به یک معنا خود را علیه آن غرایز مجهز سازند. آنها می‌دانند که ریشه چه چیزی را باید از درون بیرون بکشند. هر اثری که در آنها از رفتارها، روحیه و ویژگی‌های وابسته به قدرت وجود دارد.

تحلیل نیچه اینطور بود. هر چیزی دیگری که بخواهیم به آن فکر کنیم، قطعاً پایدارتر از این خواهد بود. اینها فقط بعضی از تفکرات اصلی او را تشکیل می‌دهند. سبک نیچه، ذوقی که موسیقیدانان

برای استفاده از آن دارند؛ انرژی و تنوعی که به راحتی قابل تشخیص است، هوش فوق‌العاده‌ای که در ورای نوشته‌هایش آشکار است، را همه می‌توانند تجربه کنند. و متن کتاب او پر از جزئیات متفکرانه و روشنفکرانه است، مثل گزارش فیلسوف واقعی در #۷ در مقاله سوم. یا می‌توان به مقاله اول، ۹-۷## اشاره کرد. آیا لحن این گفته‌ها را ضد یهودی می‌یابید؟ پس آنها را درباره مطالعه کنید، و مشاهده خواهید نمود که این فقط تاریخ اخلاقی یهودیان است که نقطه اوج لازم برای برخاستن مسیحیت را ساخت - نیچه به شدت به مسیحیانی حمله می‌کرد که خود را بر این پایه ضد یهودی (غیریهودی) می‌خواندند که یهودیان را مسئول مصلوب شدن مسیح می‌دانستند و زمینه یهودی عقاید خود را انکار می‌کردند. بازهم او طبقه تفکر وارونه را که خیلی هم طرفدار دارد پیش می‌کشد: مسیحیان باید به یهودیان احترام بگذارند، چون لازم است از آنها بخاطر موفقیت مسیحیت تشکر کنند. حداقل این تفکر نیچه را می‌توان به آسانی هضم کرد!

فصل هشتم

در فلسفه، چه چیزی هست و برای کیست؟

تفکر درباره فلسفه کار بسیار دشواری است - شاید تا اینجا به این حقیقت رسیده باشید، هر چند اگر تا اینجا کتاب را مطالعه کرده‌اید و خستگی تفکر بر مطالب آن شما را از مطالعه منصرف نکرده است. نوشتن متون فلسفی از تفکر درباره آنها هم دشوارتر است. (این را از من بشنوید.) پس چرا اصلاً مردم دست به این کارهای دشوار می‌زنند؟ خوب، بنا به دلایل زیادی که می‌توان به چند مورد از آنها اشاره کرد. به این امید که بتوان طبیعت را شناخت و کنترل کرد، یا خویشتن را به شکلی تحت کنترل در آورد، به آسمان (بهشت) رفت، و از رفتن به جهنم جلوگیری کرد؛ تا ما قادر باشیم زندگی را آنطور که هست بپذیریم و پیش ببریم، و با تغییر زندگی، آن را قابل تحمل‌تر سازیم؛ تا موسساتی برای پیشرفت اخلاقیات، امور سیاسی یا عقلانی تأسیس شوند و یا چنین موسساتی را تعطیل کنیم؛ برای انتقال علایق نویسنده، و انتقال علایق مردم (بله، این هم در مطالعه، تفکر و نوشتن فلسفه رخ می‌دهد)، حتی انتقال علایق همه؛ چون نمی‌توانیم فلاسفه دیگر را تحمل کنیم؛ چون شغل ما به عنوان متفکر یا نویسنده فلسفی اینست. شاید بعضی وقتها هم به دلیل کنجکاوی شخصی. در همه جهان این تفکر رایج شده است که فلاسفه مردمانی غیردنیوی هستند، که از واقعیت دور شده‌اند. اگر این به سبب زندگی آنها مربوط شود، می‌تواند خیلی وقتها درست باشد، هر چند همیشه نمی‌توان چنین انتظاری داشت. اگر این امر به کار آنها مربوط باشد، پس (من در حال حاضر از فلسفه‌ای سخن می‌گویم که فعال است) معمولاً غلط است - حداقل در این مفهوم که فلاسفه به نیازها و نگرانی‌های واقعی زندگی اشاره می‌کنند و به دنبال یافتن راه‌حلی واقعی هستند.

اگر به آغاز این کتاب بازگردیم مشاهده خواهیم کرد که من از سه مسئله بزرگ صحبت کرده‌ام: من چه کاری باید انجام دهم؟ آنجا چه چیزی هست؟ (یعنی واقعاً شبیه چیست؟) و چطور می‌توانیم بدانیم؟ اینطور به نظر می‌آید که هر فلسفه‌ای به انسانها نشان می‌دهد که هر پیشرفت واقعی باید اساساً به خود آنها مربوط شود و با آنها سازگار باشد. اما این نمی‌تواند درست باشد. اعتقاد به اینکه هر چیزی به چه شکلی وجود دارد می‌تواند به زندگی معنا ببخشد یا احساسات ما را درباره

ارزشی که داریم تحت تأثیری قرار دهد، مثل اعتقاد به اینکه ما به شباهت خدا آفریده شده‌ایم؛ اینگونه عقاید می‌توانند دلایلی عقلانی (یا بهانه‌ای) برای رفتارهای مشخصی محسوب شوند، مثل این اعتقاد که انسانها ارواح خردگرایی دارند و حیوانات ندارند. پاسخ‌هایی که به این سؤال، "از کجا می‌دانیم؟" داده می‌شوند می‌توانند پاسخ‌هایی که به دو سؤال اول و دوم داده می‌شوند را تأیید و تقویت کنند یا سرنخی برای یافتن پاسخهای دیگر برای آن سئوالات در اختیارمان قرار دهند؛ و مهمتر از همه، آن پاسخ‌ها می‌توانند به طور ضمنی به عقایدی دربارهٔ اینکه چه کسی این دانش را دارد تا پاسخ سئوالتمان را بدهد اشاره کنند، و شرایط آشکاری را برای وجهه و قدرت اعضای یک گروه خاص پدید آورند.

پس اکثر فلسفه‌ها سعی می‌کنند کاری را برای کسی انجام دهند. در خاتمه، بیایید به بعضی از فلسفه‌هایی که چنین چشم‌اندازی دارند نگاهی بیندازیم. اگر فلسفه‌ای چنین هدفی را دنبال کند، به یک حوزهٔ انتخاباتی نیاز دارد، گروهی متشکل از فیلسوفان علاقمند به موضوع و هدفی که آن فلسفه در پی تحقیقش است. اگر حوزهٔ انتخاباتی این فلسفه بزرگ باشد، شانس آن فلسفه برای رسیدن به هدفش زیاد است. نخست، تعدادی از فلاسفه خود را وقف فرد می‌کنند. این یعنی یک حوزهٔ انتخاباتی بزرگ - همهٔ ما به خودی خود یک فرد هستیم و در کنار هم افراد.

فردی

فلسفهٔ اپیکوروس (ر.ک به فصل ۵) خطاب به فرد است؛ نسخه‌ای که این فلسفه با حمایت بحث خود می‌پیچد، به منظور داشتن یک زندگی شاد ارائه می‌شود. ترتیبات اجتماعی و سیاسی در صورتی که مانع تلاشهای فرد برای بکار بردن آن نسخه در زندگی شوند ناعادلانه خواهند بود؛ شما می‌توانید به نوعی به دیگران کمک کنید تا زندگی درست‌تری داشته باشند، اما صرفاً به کسانی که در رابطهٔ نزدیکی با شما هستند (اپیکوریزم به شدت از دوستی حمایت می‌کند)؛ هر کس باید نسخه‌ای برای ارائه به دیگری داشته باشد. موفقیت در این مکتب به شرایط مالی (مادی) بستگی ندارد بلکه بر رفتاری که هر فرد نسبت به آن شرایط نشان می‌دهد. و این دقیقاً نکته‌ای است که اپیکوروس قصد داشت معرفی کند، از آنجا که شادی زمانی حاصل می‌شود که ذهن شما از نگرانی نسبت به آنچه که قرار است رخ دهد آزاد شود.

شاید شنیدن این برایتان عجیب باشد که به نظر اپیکوروس تنها نیکویی واقعی، لذت محسوب می‌شود. قطعاً میزان لذتی که ما می‌توانیم از لحظات زندگی‌مان ببریم بوسیله شرایط مادی تعیین می‌شود، درست است؟ اما یک نکته عجیب دیگر هم وجود دارد: او فکر می‌کرد که بالاترین لذت ممکن آزاد شدن از درد جسمانی و اضطراب ذهنی است. لذتهایی که بسیار آسان و راحت بدست می‌آیند نسبت به لذات مرموز و گزاف خوشایندتر نیستند؛ و دلگرم بودن به لذات نوع دوم خودش باعث بروز اضطراب می‌شود: ابزاری که برای رسیدن به آن لذات ضروری هستند ممکن است لذت از لحظاتی که در حال تلاش برای رسیدن به آنها هستید را از شما بگیرند. (این ایده که اپیکوریزم یعنی یک مهمانی شام پیوسته به همراه موسیقی و دخترانی که می‌رقصند که کاملاً غلط است - این ایده از طرف مخالفان این مکتب به ما معرفی شده که البته تعدادشان کم نیست.)

استدلال آشفته‌گی ذهنی بیش از حد یک ترس خرافی است. آن را دور بیندازید. بر طبق نظر اپیکوروس، همه باید این را درک کنند که خدایان در خوشی کامل خود ساکن هستند و اصلاً علاقه‌ای به مداخله در امور انسانها را ندارند. تا جایی که می‌توانید درباره فیزیک، ستاره‌شناسی، و جغرافیا اطلاعات کسب کنید تا به این نتیجه برسید که همه پدیده‌ها توضیحات طبیعی و منطقی دارند - اتفاقات اطراف ما نشانه‌هایی از بدیمن بودن یا فال بدی که درآمده است نمی‌باشند، شگون اصلاً وجود خارجی ندارد، بلایای طبیعی نتیجه غضب خدایا خدایان نیستند. و از مرگ هم نترسید، چون مرگ صرفاً به معنای عدم وجود داشتن است، که در آن هیچ چیزی برای ترس وجود ندارد. این خلاصه نصیحت‌های اپیکوروس به تک‌تک ماست. شما می‌توانید کارهای زیادی را با پیروی از این فلسفه انجام دهید. البته اگر همه از این فلسفه پیروی می‌کردند امروزه هیچ گونه دولت سیاسی وجود نداشت چون کسی سراغ سیاست نمی‌رفت؛ اما شاید ما با وجود سیاست دنیا سازش کنیم تا اینکه از اپیکوریزم پیروی نماییم.

اپیکوروس تعلیم داد که افراد باید برای مواجه شدن با هر اتفاقی از درون (به شکل باطنی) آماده باشند. در حدود ۲۰۰۰ سال بعد جان استوارت میل (John Stvart Mill) دفاعیه تکان‌دهنده‌ای نوشت تا بر حق تک‌تک افراد برای شکل دادن به زندگی‌شان به روش دلخواه تأکید کند. او در مقاله مشهورش درباره آزادی (۱۸۵۹) اصلی را معرفی و بر آن تأکید کرد که تحت عنوان اصل زبان شناخته می‌شود. "تنها هدفی که می‌توان بر طبق آن قدرتی را بر هر یک از اعضای یک جامعه با فرهنگ اعمال کرد... جلوگیری از رسیدن زیان به یک شخص یا مجموعه است." جوامع آمریکایی و اروپا به دلیل نظام دولتی بهتری که دارند (نظام دموکرات) بعتر توانسته‌اند این امر را درک کنند و

خطری که برای آسایش افراد در جامعه وجود دارد را تشخیص داده‌اند: حکومت استبدادی اکثریت بر فرد و گروه‌های کوچکتر جامعه.

مؤلف فلسفه سودجویی (ر.ک به فصل ۵) به حقوق بشر هیچ توجهی نداشت، بلکه قصد داشت به آن زیان برساند، و عقایدش بیشتر بر ارزش شهوت متمرکز بود. کنترل زندگی خویشان برای هر انسانی خوب و بخشی از شادی ماست، پس افراد حتی اگر از کاری که دوست دارند انجام دهند منع شوند شادی خود را از دست می‌دهند. اما تمام جامعه نیز این شادی را از دست خواهد داد. کسانی که اصل زیان به نفعشان است و از ایشان محافظت می‌کند مردمی هستند که منبع ارزش فوق‌العاده‌ای را یافته‌اند و دقیقاً به همین دلیل است که آنها عقاید خلاف عرف (غیر معمول) و سبک زندگی غیرعادی و نامعمولی دارند. اگر عقاید آنها در واقع صحیح باشند، ارزشی که برای جامعه دارند نیز آشکار خواهد بود. اگر این عقاید غلط باشند کمتر مشهود خواهد بود چون معمولاً اکثر عقاید مشترک افراد یک جامعه عقاید غلط هستند اما در اینصورت باز هم واقعی بودن آن عقاید غلط امری حقیقی است: اگر حقیقت تماماً غیرممکن باشد به یک فرمول مرده که صرفاً از روی عادت بر زبان می‌آید تبدیل خواهد شد - مخالفت با آن ایده، ما را از این امر مطمئن می‌سازد که آن ایده (که بعضی آن را حقیقت می‌دانند) هنوز هم در ذهن زنده باقی مانده است. پس مجبور کردن افراد به داشتن یک سبک زندگی مشترک و سازگار با افراد دیگر یا جامعه بصورت کل به همه افراد آن جامعه زیان خواهد زد.

دولت

قبلاً (در فصل ۲، و باز هم بطور خلاصه در فصل ۵) به نظریه پیمان تعهد سیاسی نگاهی انداختیم ما در کریتوی افلاطون مشاهده کردیم که این اصل می‌تواند به اشکال گوناگونی ظاهر شود، و پاسخهای گوناگونی را به این پرسش بدهد: چه کسی با چه کسی پیمان می‌بندد تا چه کاری را در چه شرایطی انجام دهد؟

شاید این از نظریات هابز (۱۶۷۹-۱۵۸۸) عجیب‌تر و در عین حال مشهورتر باشد - و اگر اینطور باشد بخاطر توصیف فوق‌العاده او از "وضعیت طبیعت"، زندگی پیش از شکل‌گیری هر گونه نظام اجتماعی که در آن هیچکس نتواند صاحب چیزی باشد، یا چیزی را ترویج دهد و کاری را بر طبق ساختار و روش خودش انجام دهد و در عین حال بخاطر اینها در ترس از مرگ و غارت شدن نباشد، وجود داشته و در جریان بوده است. "تا زمانی که این جنگ ... جنگ همه انسانها علیه همه انسانها به اتمام نرسد، زندگی منزوی، فقیرانه، کثیف، خشن و کوتاه است". پس چطور می‌توان به

پیشرفت دست یافت؟ از طریق یک همکاری؛ از طریق پذیرش اقتدار یک "حاکم" (شخص یا نهاد) که برای رفع هر نیازی که در افراد و کل جامعه تشخیص می‌دهد بتواند قدرت کافی و لازم را در دست داشته باشد و همه اعضای جامعه حفاظت کند. این حاکم ممکن است عادلانه عمل کند، چون به عنوان نماینده‌ای که جامعه آن را مختار بر همه چیز پذیرفته باید به اجرای مفاد پیمانی که با طرف دیگر (مردم) بسته وفادار باشد. پس تا جایی که این حاکم به این وظیفه به درستی عمل کند پیمان سرچایش است و اگر خود آن حاکم جان و اموال شهروندان جامعه را تهدید کند آنها می‌توانند مقاومت کرده و به تعهداتی که سهم خودشان در پیمان است عمل نکنند - چون بخاطر حفظ جان و اموالشان بوده که آنها حاضر شده‌اند اقتدار یک شخص یا نهاد دیگر را بر خودشان بپذیرند. به یاد می‌آورید که "قوانین و شرایط آتن" (کریستوی افلاطون) به سقراط همان اجازه را هم نمی‌داد که بتواند از جانش دفاع کند، بلکه فقط ادعا می‌کرد مشغول حفاظت از جامعه است.

آیا امکان نداشت که شهروندان هابز پاسخ دهند که فقط بخاطر حفظ جان و اموالشان نیست که حاضر به پذیرش پیمان شده‌اند؟ این پیمان باعث بوجود آمدن آزادی‌هایی شادی بخشی هم می‌شد، مثل تمام آزادی‌هایی که آنها در "وضعیت طبیعی" نمی‌توانستند داشته باشند. این نظریه پیشنهاد می‌کند که حق شهروندان در مقاومت کردن مقدم‌تر از زمانی است که زندگیشان مورد تهدید قرار گیرد. (گذشته از این، بعد از سپردن تمامی قدرت به یک حاکم، آنها چطور می‌توانند از زندگیشان محافظت کنند؟) مثل افلاطون، به نظر می‌آید که هابز از این بحث فراتر رفته است. اما این اصلاً عجیب به نظر نمی‌رسد. دوران جوانی افلاطون با جنگ فجیح آتن علیه اسپارتا همزمان بود. هابز زمانی به دنیا آمد که آرمادای اسپانیایی داشت نزدیک می‌شد، یعنی در اواخر قرنی که جنگها و کشمکش‌های مذهبی به قیمت از دست رفتن جان میلیونها نفر تمام شد، و زمانی به سن بلوغ رسید که در سرتاسر انگلستان جنگ داخلی در جریان بود. عجیب نیست که این دو نفر، هر دو معتقد بودند که نیاز اصلی زندگی سیاسی دولتی بوده که به اندازه کافی برای ایجاد صلح و نظم قدرت داشته باشد. پس آنها معتقد بودند که راه حمایت از افراد سپردن قدرت به حاکمیت دولت است. عجیب نیست که بعضی گمان کرده‌اند که آنها کمی افراط کرده‌اند. جان لاک (۱۶۳۲-۱۷۰۴)، کمتر از پنجاه سال قبل از هابز می‌نوشته اما در شرایطی که کمتر به لحاظ سیاسی تهدیدآمیز محسوب می‌شده، و گفتارش هم کمی طعنه‌آمیز است:

"همچنان که مردم وضعیت طبیعت که به جامعه وارد شده را رد می‌کنند، می‌پذیرند که همه آنها بدون استثناء باید تحت محدودیت قوانین زندگی کنند، اما در عین حال انتظار دارند که آن حاکم همچنان تمام آزادی‌هایی که مردم در وضعیت طبیعی داشتند را برایشان قائل شود و با مصون نگاه داشتن آنها در برابر زیان، از ایشان محافظت کند. اگر اینطور فکر کنیم انگار مردم را احق فرض

می‌کنیم، احمق‌هایی که ترجیح می‌دهند بوسیله شیر کشته شوند تا اینکه مورد تهاجم روباهان یا گربه‌های وحشی قرار گیرند.

کهانت (مقام کشیش)

کشیشان یا کاهنان معمولاً اشخاصی دارای توان مالی با قدرت نظامی نیستند. پس هر چیزی که به آنها امنیت ببخشد، و نه تنها امنیت بلکه قدرت قابل تشخیصی که در داخل گروه یا جامعه مذهبی‌شان به دست می‌آورند، با توان مالی و نظامی فرق دارد. این قدرت و امنیت کشیشان و مقامهای مذهبی از آنچه که مردن دربارهٔ ایشان فکر می‌کنند سرچشمه می‌گیرد، و از ارزشی که آنها به او به عنوان رهبر روحانی می‌بخشند. به بیانی دیگر، قدرت یک کشیش یا کاهن از فلسفه می‌آید. هر چقدر که مزایا و خطرات (نقاط ضعف) برای این اشخاص مخفی‌تر باشند، ابزاری که آنها برای معتقد نگاه داشتن مردم نسبت به خودشان بدانها نیاز دارند قوی‌تر خواهند بود.

این به فریب بین‌المللی ربطی ندارد - هر چند ارائه این پیشنهاد که هیچ چیز هرگز نمی‌تواند امنیت را در جایی تهدید کند هم تصور اشتباه و خنده‌داری است. اصلاً مسئله این هم نیست که آیا طبقهٔ روحانیون ممکن است نفوذ و تأثیری که در میان مردم دارند را از دست بدهند یا خیر. نکته در اینجاست که باید باور کنیم: اگر غیر از این بود، یعنی اگر مردم روحانیون و کشیشان را باور نداشتند دیگر هیچ روحانی یا کشیشی باقی نمی‌ماند. پس نوشته‌های زیادی که دربارهٔ پیشرفت روند کار و تأثیر آنان وجود دارد هم صرفاً گزارشاتی هستند که اگر مردم اقتدارشان را در امور روحانی به آن رهبران روحانی نمی‌سپردند نوشته نمی‌شدند.

مثال در همه جا یافت می‌شود، پس چون در این چند فصل آخر پیمان را از اروپایی غربی بیرون نگذاشته‌ایم بیایید به هندوستان بازگردیم و به نخستین فصل یکی از آپانیشادهای اصلی نگاهی بیندازیم. زمانی که سئالات پادشاه میلیندا نوشته می‌شدند، برها دارانیکا آپانیشاد شاید قدمتی برابر با قدمت داستانهای کتربری داشت. این کتاب به جهان و داهای هند و تعلق داشت، جهانی مملو از آئین‌ها، قربانی‌ها و مناجات‌هایی که فقط در صورت سرانیده شدن درست مفید واقع می‌شوند. اگر شما بخواهید از اجرای درست یک مناجات هند و اطمینان حاصل کنید نیاز به نوازنده یا سرانیده‌ای دارید که به امور و داهای وارد باشد؛ برای اجرای یک آئین بزرگ شما به یک متخصص ماهر نیاز دارید تا امور ویژهٔ مراسم را به درستی اجرا کند. آئین‌های این شکلی مستلزم شرایط خاص و حرمت‌های مرموز و بی‌شماری هستند که باید به امور، اشخاص و اشیای گوناگون گذاشته شود. («ای کاش من هم

می توانستم آنقدر توانا باشم که این آئین‌های مقدس را بجا آورم»، یکی از آرزوهایی رایج حضار است که معمولاً شنیده می‌شود. اجرای این آئین‌ها تخصص ویژه و امتیاز خاصی است که به طبقه مشخصی (کاست) یعنی برهمنیان داده شده است. همانطور که در ۱۱۰۴۰۱ می‌خوانیم در نظام کاست، این ترتیبات وجود دارد و نباید طبقات عادی دست به اجرای این آئین‌ها بزنند - ظاهراً اعتقاد بر این است که خدایان نیز از طریق همین نظام خلق شده و یکدیگر را خلق نموده‌اند. ۱۱۰۴۰۱ را با دقت بخوانید: دقت کنید که این بخش از آپانی‌شاد چه ارجعیتی به طبقه دوم نظام کاست (Ksatriya) قائل می‌شود، طبقه‌ای که جنگجویان و حاکمان در آن قرار می‌گیرند و بعد از برهمنیان رتبه دوم برتری اجتماعی را داراست. قدرت را در "رهم" قدرت حاکمان می‌توان مشاهده کرد - یعنی از همان محلی که قدرت سرچشمه می‌گیرد. پس یک جنگجو نباید به یک کاهن (راهب) حمله کند، چون اگر به او آسیب بزند به منشأ قدرت خویش آسیب و زیان رسانده است. این فلسفه و الهیات هندوست، اما واضحاً سیاست کاربردی خوبی هم در خود دارد.

خواننده‌ای که برای نخستین بار درباره این سنت مطالعه می‌کند آن را بسیار غریبه خواهد یافت. آموزه عجیبی هست که بین بخشهای اسب قربانی و بخشها یا جنبه‌های جهان ارتباط برقرار می‌سازد (این از تمام قربانیهای ودایی و همه بالاتر دارد): سال، آسمان، زمین.

اعتقاد به علم ریشه‌شناسی در اینجا به کمک می‌آید، یعنی علمی که به بررسی واژگانی می‌پردازد که ماهیت درونی متفاوتی نسبت به آنچه که در گذشته پیدا کرده‌اند و آنچه را که واقعاً آن واژه توصیف می‌کند را نمی‌رسانند بلکه در اثر انجام واقعه یا استعمال متفاوت توسط شخصی یا گروهی در تاریخ معنی متفاوتی پیدا کرده است. در این کتاب آپانی‌شاد هم نوعی دانش اسرارآمیز وجود دارد که متن بارها به آن اشاره کرده و تأکید می‌کند که درک آن امتیاز بسیار بزرگی محسوب می‌شود: "فردی که این را بداند به هر جایی که برود استوار خواهد ماند؛" و هر کس این را بداند، ... امکان ندارد بوسیله مرگ منقطع شود ... و به یکی از این خدایان تبدیل می‌شود". پس این متن از خوانندگان می‌خواهد بله این دانش احترام بگذارند و به کسانی که از آن دانش محافظت می‌نمایند نیز احترام بگذارند - راهبان.

مسئله الزاماً کاری نیست که یک کاهن روحانی می‌تواند برای شما انجام دهد - تأکید بیشتر بر کاری است که او می‌تواند در شما انجام دهد. پس مراقب باشید اطراف همسر یک شخص برهمنی پدیدان نشود، همانطور که در ۱۲۰۴۰۶ نصیحت شده است، چون او اجرای آئینی که بوسیله آن بتواند از شما انتقام بگیرد را می‌داند. "فردی که بوسیله یک برهمنی دارای این دانش لغت شود قطعاً از برکت این دنیا محروم شده و خیریت اعمال نیکو را از دست می‌دهد ... هرگز سعی نکنید توجه همسر

یک برهمنی دانا که این دانش را می‌شناسد را جلب کنید، چون اگر اینکار را انجام دهید دشمن بسیار قدرتمندی را برای خود ایجاد کرده‌اید". به شما هشدار داده شد.

البته این فقط کاهنان نیستند که به آنها نیاز داریم. در این نظام نقشهای مهمی به پزشکان، مسئولان جمع‌آوری زباله، مجریان و مشاوران هم محول شده است. و - تقریباً این را فراموش کرده بودم - پروفیسورهای فلسفه. این پروفیسورهای فلسفه بخاطر وجود عقاید، ارزشها، امیدها و ترسهای مردم وجود دارند.

طبقات اجتماعی

صنعتی شدن اروپای غربی باعث شد که عده کمی ثروتمند و عده زیادی فقیر شوند و شرایط زندگی عده بسیاری اسفناک گردد. بسیاری بودند که در کارل مارکس (۱۸۱۸-۱۸۸۳) چهره یک قهرمان را مشاهده کردند، که کارش بدون اغراق چهره سیاسی تمام بخشهای جهان را در جایی که چیزی تحت عنوان سیاست وجود داشت تغییر داد. تنها در دهه آخر بود که تأثیرات کار او کاهش یافت. شاید کار او قربانی موفقیت فوق‌العاده سریع و گسترده‌اش شد - بالاخره، هیچ نوعی آزمون نظری وجود ندارد که عملاً بتواند نتیجه بهتری از امتحان عملی یک مقوله داشته باشد (این اصلی است که قدرت عظیم روش تجربی در علم را آشکار می‌سازد). و هیچ نظریه سیاسی تا بحال آزمایش خود را خوب پس نداده مگر اینکه عده بسیاری از مردم آن را عملاً تجربه کرده و آن را متقاعد کننده یافته باشند.

در اینجا فرصتی وجود دارد تا ما بتوانیم به بعضی از آن ارتباطات پردازیم، ارتباطاتی که در تمام طول تاریخ فلسفه یافت می‌شوند. مارکس شاگرد هگل نبود - او در بعضی از جنبه‌ها شدیداً با هگل مخالف بود. اما هیچکس نیست که واقعاً بعد از مطالعه آثار هگل تحت تأثیر قرار نگرفته باشد. مارکس نیز مانند هگل، توان ذهنی مناسبی در امور اقتصادی داشت: شرایط مادی زندگی. مثل هگل، او هم معتقد بود که روند پیشرفت در این مادیات الزاماً به جنگ و منازعه خواهد انجامید؛ اما او اظهار داشت که این جنگ و منازعه بین علائق اقتصادی فرقه‌های مختلف جامعه صورت می‌گیرد - مثل "کشمکش طبقاتی" مشهوری که کارل مارکس به آن اعتقاد داشت. و او به آموزه‌ای اعتقاد داشت که ما آن را بخش مهمی از آموزه هگل می‌دانیم. ارزش در تماس بودن با "دیگران"، چیزی که همانطور که اغلب می‌گوییم، "چیزی در آن برایمان وجود دارد."

مارکس از این ایده در تحلیل خود از نظام اقتصادی عصر خویش بطور کامل استفاده کرد، و بوسیله نشان دادن کشمکش علائق بین طبقات اجتماعی و سرمایه‌داران، صاحبان "وسایل تولید" (یعنی کارخانه‌داران) به آن ایده جان تازه‌ای بخشید. دل او بشدت برای کارگران می‌سوخت. نکته‌ی حیاتی این بود که آنها، باید برای زندگیشان تلاش می‌کردند و چیزی هم برای فروش نداشتند، هر چند چیزهایی که به فروش می‌رسید حاصل رنج و تلاش آنها بود - آنها در ازای دریافت دستمزد آن محصولات را تولید می‌کردند. البته این دستمزد هرگز کافی نبوده است، چون خریداران آن محصولات علاقه‌ای به پرداخت پولی بیشتر از آنچه که برای ادامه یافتن کار آن کارگران لازم است ندارند. این نظام مالی باعث می‌شود که فقر، ویژگی اصلی و قطعی زندگی کارگران و خانواده آنها باشد.

اما یکی دیگر از ویژگی‌های کارگران هست که فشار بیشتری بر آنان می‌آورد - این حقیقت که کاری که آنها انجام داده‌اند در واقع کار آنها نبوده است: "کار برای کارگران یک عامل خارجی است، و بخشی از هویت او محسوب نمی‌شود ... کار یک کارگر در حکم رفع یک نیاز نیست، بلکه وسیله‌ای برای رفع نیازهای دیگران است ... او در کاری که انجام می‌دهد به خودش تعلق ندارد بلکه به یک شخص دیگر." نیاز رفع نشده نیاز به ابزار یک شخص در کاری است که انجام می‌دهد.

تشخیص یک چیز است، و درمان چیز دیگر. وقتی کار یک شخص مال خودش نیست بلکه یک کار دولتی است امکان تجربه حالت بیگانگی شخص نسبت به کاری که انجام می‌دهد طبیعی است. وقتی شرکت یا موسسه‌ای که شخص برایش کار می‌کند بزرگ و پیچیده باشد سازگاری هویت شخص با علائق محل کارش دشوار خواهد بود. و اگر اینطور شود، تحمل سختی‌های کار آسان‌تر خواهد بود. در این روزها از "ارضای شغلی" صحبت می‌شود. همه ما درباره آن به عنوان چیزی که صاحبش هستیم صحبت نمی‌کنیم - این مشکل هنوز هم با ماست.

زنان

ما از موضوع به موضوع و از شخص به شخص حدود سه هزار سال را با هم پیمودیم، اما هیچکس به غیر از یک گروه خاص نتوانستند مقدمه‌ای بر فلسفه را حداقل در یک موضوع، به شکل عمیق مشاهده و درک کنند. ما به دو اثر مشهور که بوسیله جان استوارت میل درباره سودجویی و آزادی نوشته شده اشاره گذارایی داشتیم. اولین فلسفه به ما گفت که خوبی به معنای شادی است، و

دومی گفت که شادی مستلزم آزادی فردی است. مقاله مشهور او تحت عنوان استیلای زنان (۱۸۶۹) به ما می‌گوید که شادی باید برای همه باشد نه فقط مردان بالغ.

در آثار میل اشاره مشخصی به سوءاستفاده از حق زنان شده است: «فرمانبرداری یک جنس از جنس دیگر کار اشتباهی است، و در حال حاضر به یکی از موانع پیشرفت بشر تبدیل شده است، ... بهترین جایگزین این فرمانبرداری، یک اصل برابری کامل بین مرد و زن می‌باشد.» او بر این امر نیز تأکید می‌کند که قانون خانواده در زمان حال، بهره‌کشی از زنان را یک امر عادی جلوه می‌دهد. او دقیقاً منظورش همانی است که در جملاتش قابل تشخیص است، یعنی درست مثل گزارش وضعیت قانونی در فصل دوم کتابش. به هر ترتیب، چیزی که او قصد داشت تغییر کند کلیت اعمال و عقایدی بود که حق زنان را در استفاده از فرصتهای تحصیلی و سپس پیشرفت مساوی در عرصه‌های شغلی و جایگاه و مناصب دولتی و اجتماعی نسبت به مردان محدود می‌کرد.

هر فلسفه بزرگی به بهره‌برداران دارای استعداد نهانی نیاز دارد، حتی در مواردی که بهره‌برداری (نفع) ممکن است خیالی باشد. او درباره زنان و شرایطی که باعث شده آنها نتوانند بخاطر ناعدالتی از ۵۰ درصد از حقوقشان به عنوان بشر استفاده کنند می‌نویسد. سرکوب استعدادهای زنان، «ظلم بزرگی به زنان و ضرری بزرگ به جامعه است.» تاریخ، گزارش خوبی از آنچه که زنان قادر به انجامش هستند به ما می‌دهد چون زنان واقعاً آن کارها را انجام داده‌اند. تاریخ چیزی درباره کارهایی که زنان قادر به انجامش نیستند نمی‌گوید و چیزی هم نخواهد گفت مگر تا زمانی که از روی عادت فرصت را به زنان بدهند.

میل اعتقاد داشت که مردان به عنوان افراد دچار زیان می‌شوند، اغلب به طریقی که زیاد قابل توجه نیستند (که خودش هم بخشی از زیان است). این اصلاً درست نیست که انسان اعتقاد داشته باشد برتر از دیگران است، مخصوصاً وقتی به ناحق ادعا شود که یک دسته تنها به لحاظ جنسیت برتر از دسته دیگر هستند. از سوی دیگر، تفکر غلطی هم وجود دارد که می‌گوید زندگی یک شخص در کنار شخصی با "توانایی و استعدادهای" کمتر به طرفی که توانایی و استعداد بیشتری دارد بستگی دارد. در عین حال باید بدانیم که اکثر مردان خود را در جایگاه برتر می‌دانند، و با زنانی ازدواج می‌کنند که محدودیت‌هایشان آنها را نسبت به شوهرانشان در سطح پائین‌تری قرار داده است و این صرفاً بخاطر وجود نظام مهلک و بیمار جوامع امروزی است. آن مردان شاید فکر کنند که در حال پیروز شدن هستند اما باید بدانند که همه در حال باختن هستیم.

خدا را شکر که امور از سال ۱۸۶۹ در حال پیشرفت بوده است. البته فقط یک کم بهتر شده و صرفاً در بعضی نقاط جهان.

اگر به عنوان این بخش از کتابمان توجه کنیم، منصفانه نیست که به نوشته‌های یک مرد درباره آن اکتفا کنیم. اما اکنون زمانی کاملاً مناسبی برای ادامه در مسیر تفکر شخصی دیگری است.

جنس دوم (The Secondsex) که در سال ۱۹۴۹ به چاپ رسید، کتاب حجیم سیمون دی بیو (Simon de Beauvoir) است که از آن سال تا به امروز به نویسندگان فمینیست زیادی الهام بخشیده است. احتمال دارد ۲۰۰ سال بعد از آن کتاب عنوان تأثیرگذارترین کتاب قرن بیستم یاد شود.

دی بیو هم مثل میل به امر آزادی زنان توجه خاصی داشت؛ برخلاف میل، او نیز به طور خاص به ارتباطی که بین آزادی و شادی وجود داشت توجه نداشت. او به این امر که جملات رایج جالبی درباره اینکه زنان چگونه‌اند وجود دارد علاقه و توجه چندانی نداشت، چون معتقد بود آنچه که زنان هستند نتیجه شرایطی است (پاسخ به شرایطی است) که در آن قرار دارند، که بعضی اجتماعی و به همین سبب بسیار متنوع هستند. (به نظر می‌آید که تفکر میل این بوده که نوعی اعتقاد عمومی در اثر رد و بدل شدن این جملات رایج درباره زنان در جوامع ایجاد شده که خودش شخصاً دوست نداشت اصلاً آنها را بشنود یا فکر کند که وجود دارند.) به علاوه، دی بیو به نسبت وجودگرایی وفادار مانده و معتقد بود که طریقه واکنش نشان دادن ما به شرایط تصمیم آزادی است که برای هر یک از ما وجود دارد - اعتقاد به اینکه همه تصمیمات را شرایطمان به وجود آورند نمی‌تواند درست باشد، بلکه صرفاً نوعی شانه‌خالی کردن از زیر بار مسئولیت است.

من در این کتاب کوچک فضای کمی برای پرداختن به این موضوع دارم اما به بررسی یکی از زمینه‌های این کتاب زنده، جذاب و طولانی می‌پردازیم. در فصل ۷ از تأثیر عظیمی که هگل بر زمانه خود گذاشت صحبت کردم، و به آموزه خودشناسی او اشاره‌ای داشتم: این وضعیت زمانی پدید می‌آید که یک شخص جنبه‌های خود را در خودش یا شخص دیگری می‌یابد. دی بیو که حقیقت روانی این موضوع را درک کرده بود، و متافیزیک هگل را هم کامل رد می‌نمود، آموزه منحصر به فردش را گسترش داد: زن همان دیگری مرد است، و خودشناسی و درک شخصی هر یک به دیگری بستگی دارد.

وقتی دیگری خودش یک تابع، یک شخص، باشد شرایط پیچیده‌تر شده و امکان ایجاد ضرر و زیان بیشتر خواهد بود. من می‌بینم که تو داری می‌بینی که من دارم می‌بینم ... الف چطور می‌بیند که ب چطور بر الف تأثیر می‌گذارد؟ آنچه که الف در ب یافت می‌کند پاسخ ماست. این درک الف را تغییر می‌دهد، که سپس بر الف تأثیر می‌گذارد، و تأثیر بر چگونگی مشاهده ب بوسیله الف اعمال می‌شود (این ما را یاد آموزه خودشناسی می‌اندازد)... فقط کافیس یکبار اشتباهی در این درک رخ دهد و زن بعنوان برده مجبور شود تفکر مردی را که فکر می‌کند انجام کاری به هر قیمتی که برای زن

تمام شود به نفع خودش است و زن نیز چاره‌ای برای پذیرفتن نداشته باشد، هر نتیجه‌ای که بدست خواهد آمد این است که تمام روابط بین دو جنس در دام اشتباهات و اصول ساختگی و مضر خواهد افتاد. اتفاقی که بعد از تکرار شدن این اشتباهات و اصول ساختگی و مضر رخ خواهد داد اینست که زن احساس کند "هر کاری که انجام می‌دهد ... یا اشتباه او بوده یا اینکه فریب خورده است." عمل متقابل در روابط یعنی هیچکدام از طرفین به تنهایی نمی‌تواند کارش را درست تلقی کند و امور زندگی‌اش را درست کند: دی بیو مردان و زنان را نصیحت می‌کند تا حقیقت برابری زن و مرد را درک کرده و به استقلال هر کدام از جنبها در تصمیم‌گیری و عملکردشان احترام بگذارند و اینکار را بر طبق درک این حقیقت که بدون همدیگر قادر به دریافت شناخت کاملی از خودشان نخواهد بود انجام دهند.

پس درست در صفحه آخر کتاب جمله‌ای ظاهر می‌شود، که هر چند کاملاً ویژگی‌های سبک تفکر و نگارش دی بیو را دارد، اما میل هم می‌توانست آن را بنویسد: "اگر ما بتوانیم بردگی نیمی از جمعیت بشر به همراه نظام ریاکارانه‌ای که در اثر آن ایجاد شده را حذف کنیم، "شقاقی" که بین جوامع بشری ایجاد شده خودش را بهتر نشان داده و انسان فرصت سازماندهی جامعه‌ی درستی را پیدا خواهد کرد. این مرد، که از پیش‌زمینه تجربه‌گرایی و سودجویی آمده و این زن که از پیش‌زمینه کاملاً متفاوتی نسبت به هگل آمده و یک وجودگرا می‌باشد، تقریباً در پایان به حرف یکدیگر می‌رسند. به نظر می‌رسد که نظر آنها در کنار هم حقیقت محض است ...

حیوانات

هر کس که به حیوانات علاقه داشته باشد - حیوانات غیرانسانی - با مشکل خاصی روبرو می‌شود: حیوانات نمی‌توانند مطالعه کنند. پس نویسنده باید شنونده‌اش را جدا از گروهی که در پی نفع رساندن به آنهاست متقاعد سازد و می‌تواند اینکار را با استفاده از یک یا دو روش خاص انجام دهد: یا به طبیعت (ماهیت) برتر آنها اشاره کند، یا این بحث را مطرح سازد که آنها نیز نفعی می‌برند. روش دوم معمولاً به درد کسانی خورده که می‌خواستند حمایت افراد غیرروحانی را به لحاظ مالی نسبت به روحانیون مورد تشویق قرار دهند؛ میل و دی بیو از هر دو روش برای تلاش در جهت بالا بردن ارزش زنان در نظر مردان استفاده کرده‌اند.

این شرایط کمتر امید بخش خواهد بود اگر اکثر کسانی که شما قصد دارید از ایشان نفع ببرید، یا فکر می‌کنند که می‌توانند از شما نفعی ببرند، نفع را در کارهایی ببینند که شما تلاش می‌کنید از میان بردارید. اکثر مردم دوست دارند گوشت بخورند، عده بسیاری از مردم هم معتقد هستند که انسان نفع بسیاری را در آزمایشاتی که روی حیوانات انجام می‌دهد به لحاظ پیشرفت علم پزشکی بدست می‌آورد. طرفداران حقوق زنان (Feminists) هم وقتی در کتابهایشان از مشکلات خود دفاع می‌کنند، سعی دارند از همین مشکل برای تغییر تفکر مردان نسبت به زنان و نظری که آنها دربارهٔ جنس زن دارند استفاده کنند، ولی آنها لاقلاً یک حوزهٔ انتخاباتی و تشکیلات خردگردان دارند؛ "طرفداران حقوق حیوانات" (Animalists) هیچ یک از این امکانات را ندارند.

مکتب بودایی حمایت از حیوانات را مورد تشویق قرار می‌دهد. در واقع، بوداییان به لحاظ "طبیعی" سعی می‌کنند از حیوانات مراقبت کنند. می‌گویم به لحاظ "طبیعی" چون مکتب بودایی این اعتقاد هندو که ارواح بارها به زندگی باز می‌گردند، و امکان دارد از جسم یک انسانی که می‌میرد به جسم انسان یا حیوانی دیگری که به دنیا می‌آید تناسخ پیدا کنند را حفظ کرده است. اما خود بودا فقط یکبار در این کرهٔ خاکی زندگی کرد و بس. مسیحیت چنین متافیزیکی را قبول ندارد، و به همین دلیل وسواسی هم در این زمینه ندارد - از یک گاو هندی سؤال کنید که آیا امور متافیزیکی برایش اهمیت دارند یا خیر! خدا انسان (آدم) را برای مدیریت بر حیوانات خلق کرد، و حیوانات هم برای استفادهٔ انسان آفریده شدند. ما ارواح خردگرایی داریم که حیوانات آنها را ندارند، و همین امر باعث می‌شود که از چرخهٔ نظام اخلاقیات بیرون باشند. (قدیس توماس آکوئیناس [۱۲۲۵-۱۲۷۴] این را برای نخستین بار بطور گسترده مطرح ساخت.) این قضیه همچنان مورد بحث قرار می‌گیرد، هیوم نیم نگاهی به آن داشت ولی همچنان هم با قطعیت دربارهٔ آن سخن گفته نمی‌شود.

جرمی بنتام (۱۷۴۸-۱۸۳۲) به عنوان بنیانگذار فلسفهٔ سودجویی که میل بعدها آن را گسترش داد و از آن حمایت کرد، این رنج را مستقبل شد تا با جرأت دربارهٔ امور اخلاقی و رابطهٔ آن با حیوانات سخن بگوید، سخنانی که بسیار مشهور هستند: "مسئله این نیست که آیا می‌توانند استدلال کنند یا می‌توانند صحبت کنند بلکه مسئله این است که می‌توانند رنج بکشند؟" (آنها البته که قابلیت رنج کشیدن را دارند، و به همین دلیل هم هست که آنها وارد مقولهٔ سودجویی شده‌اند و ما مسئولیتهای اخلاقی بسیاری در قبالتشان داریم.) جالب است بدانید که این متن تصادفاً در کتابی یافت شده که جرمی بنتام (Jeremy Bentham) دربارهٔ رفاه انسان نوشته بود. فقط همین اواخر بود که ما متوجه شدیم کل کتابش صریحاً دربارهٔ اخلاقیات و طرز رفتار درست انسانها با حیوانات است، حقیقتی که

ممکن است منعکس‌کننده شرایط تاکتیکی فریب‌آمیزی باشد که انسانها امروزه بوسیله آنها هر سوءاستفاده‌ای که می‌خواهند از حیوانات بیچاره به عمل می‌آورند.

آموزه‌های ایشان پیشرفت زیادی را در اواخر قرن بیستم یا سی سال اخیر جهان بوجود آورده است - مشکل تاکتیکی و فریب‌آمیز سوءاستفاده‌گران حل نشدنی هم نبوده است. طرفداران حقوق حیوانات توانسته‌اند با توصیف ویژگیهای حیوانات و شباهتهای انسانها و حیوانات تا حدود زیادی در بشر، نسبت به حیوانات احساس ایجاد کنند. پس آنها قادر بوده‌اند با بررسی حقایق بیولوژیک امروزی نشان دهند که رابطه ما با حیوانات بیش از آنکه هیوم یا آکوئیناس تصور می‌کردند نزدیک است. آنها با جرأت و تلاش بسیار بر وجدان انسانها فشار وارد کردند و سئوالی که بتام درباره رنج حیوانات پرسیده بود را از مردم بارها و بارها پرسیدند تا بالاخره موفق شوند عده بسیاری را متقاعد سازند. آنها این سئوال را از همه می‌پرسیدند که آیا رنجاندن حیوانات را می‌توان با این بهانه که کشتن و اذیت آنها به نفع انسان است عادلانه جلوه داد؟ انسان در مقابل این پرسش، راه فراری ندارد. چون قطعاً هر انسان عاقلی می‌تواند تشخیص دهد که بین این دو تفاوت وجود دارد: مرگ یک موش آزمایشی که ممکن است در محیط آزمایشگاه باعث کسب پیشرفتی برای درمان سرطان گردد، یا مرگ سگهای بیچاره در یک مبارزه مهلک که چند دقیقه مسابقه ورزش خوانده می‌شود.

بعضی از جنبه‌های رفاه حیوانات به نگرانی و توجه مفرط وابسته‌اند - یکی از راه‌حلهایی که این طرفداران حقوق حیوانات پیدا کرده‌اند گیاهخواری است. معمولاً این گیاهخواران از این مثال استفاده می‌کنند که استفاده از گیاهان برای تغذیه یک گاو، و سپس خوردن گوشت آن گاو، به معنای استفاده بسیار نادرست از منابع زمین است و با خوردن مستقیم گیاهان و برداشته شدن آن گاو بیچاره می‌توان مشکلات بسیاری را حل کرد. پس امروزه گیاهخواری به عنوان یک الگوی زندگی برای عده بسیاری طرفدار حقوق حیوانات مطرح است. این جنبش خوب و مفیدی است - هر چقدر بیشتر مردم به این سخنان گوش دهند، فایده بیشتری در آن گفته‌ها یافت خواهد شد.

فیلسوفان حرفه‌ای

شاید با کمی تعجب به این نکته دقت کرده باشید که من در این بخش زیاد از فلسفه چیزی ننوشته‌ام. دلیل این امر هم اینست که من شک دارم چیزی که امروز تحت عنوان این فلسفه در کتابها چاپ می‌شود در آینده همچنان هم در کتابها منتشر گردد. شاید به یک یا دو جلد کتاب فلسفی بتوانیم

اشاره کنم که فکر می‌کنم در آینده همچنان به همان شکلی که هستند چاپ می‌شوند؛ یکی از دلایل انتخاب فلسفه‌هایی که در این بخش بیشتر از آنها صحبت کردم این است که این فلسفه‌ها امکان بقای بیشتری را نسبت به فلسفه‌های دیگر دارند، بازهم به این دلیل که چیزهای بیشتری برای گفتن دربارهٔ رفع نیازهای بشر دارند، و ما می‌توانیم اشتیاقی که در آن فلسفه‌ها وجود دارد را در کنار منطقی که معرفی می‌کنند تشخیص دهیم.

هیچ دلیلی وجود ندارد که بر طبق آن بتوانیم پاسخ این سؤال را بدهیم که چرا نوشته‌های فلسفی یا لاقلاً اکثر آنها نمی‌توانند به این شکل در جهت مفید بودن برای نسل بشر نوشته باشند. در عین حال باید به این حقیقت هم توجه داشته باشیم که این متون به وسیلهٔ نویسندگان حرفه‌ای نوشته شده‌اند، کسانی که وسائل امرار معاش و شغلشان حمایت کافی برای نوشتن و منتشر ساختن فلسفه‌ای که به آن اعتقاد داشته‌اند را از آنها به عمل آورده است. البته نباید فراموش کرد که همیشه الزاماً اینطور نبوده است و فلسفه‌هایی که نوشته شده همگی شامل این بحث نمی‌شوند - بالاخره، کانت و هگل هم فیلسوفان حرفه‌ای بوده‌اند. شاید بین استدلال‌ات متنوعی که در بسیاری از کتب فلسفی ثبت و فشرده شده استدلال‌ات اشتباه و ساختگی زیادی هم یافت شود. اگر به فصل اول بازگردیم، مشاهده می‌کنیم که من در آنجا از فلاسفه به عنوان اشخاص سخن گفته‌ام که با حرفه‌ایشان قصد داشتند تغییراتی در فرهنگ اطرافشان ایجاد کنند، نه اینکه صرفاً تکه‌های پازلی را برای سرگرمی کنار هم قرار دهند. ولی در جهان امروز، فلاسفهٔ حرفه‌ای دائماً به دنبال یافتن تکه‌های پازلی هستند که زمان بسیار زیادی برای پیدا کردنشان لازم است صرف شود؛ وسوسه‌ها و فشارهایی که در نوشتن متون فلسفی امروز نویسندگان حرفه‌ای فیلسوف را تهدید می‌کنند، هدف فلسفه را که ایجاد تغییر در فرهنگ اطراف در جهت پیشرفت مثبت بود را به کنار می‌نهد و همین سردرگمی و مشغولیتی که فلاسفهٔ حرفه‌ای با معماها دارند باعث می‌شود که فرهنگ خودش مسیری را که در آن حرکت می‌کند انتخاب کند.

خواهش می‌کنم - مراقب باشید! - من هرگز نگفتم که باید همهٔ کتابهایی که در دانشگاه‌های فلسفهٔ امروزی تدریس می‌شوند را محکوم کرد. این کتابها به نظر من بسیار مفید و در حکم نخستین پله برای رسیدن به فلسفه‌ای هستند که بسیار هم مفید است. بدون کمک آن آثار فلسفی امروز این مقدمهٔ بسیار کوتاه از فلسفه هم در دست ما نمی‌بود. اگر شما مشغول ورق زدن جدیدترین کتاب فلسفی چاپ شده باشید، که از طبقهٔ ناشران حرفه‌ای فلسفی برداشته‌اید، خود را برای مشاهده و درک مطلب آن کتاب ناتوان می‌یابید، واکنش خود را به تمام فلسفه مربوط نکنید. شاید شما مشغول مشاهدهٔ جزئیاتی هستید که خودشان بخشی از یک تصویر بزرگتر هستند که شما نمی‌شناسید یا قادر به تشخیص آن نیستید. یا در بدترین شرایط ممکن است حق با شما باشد و واقعاً شما هم در یک معمای

دشوار و حل نشده نویسنده حرفه‌ای آن کتاب گیر کرده‌اید، یعنی نکته‌ای که از ذهن یک نابغه تراوش نموده اما خود او هم راه‌حلی برای درکش نیافته و حالا در کتابی ثبت نموده و نتیجه این شده که خوانندگان بدون یافتن پاسخی برای آن معما به تفکری فرو می‌روند که ثمر مفیدی هم ندارد. در حینی که مشغول تمییز و تشخیص تواناییهای خود در امور فلسفی هستید، سعی کنید از آثار کهن و کلاسیک فلسفه شروع کرده و در آنها تعمق کنید.

فلاسفه‌ای که در این کتاب به شما معرفی کردم، همگی بدون شک آثار خوب و قابل تعمقی دارند. ما از این امر اطمینان داریم که این فلاسفه به همان میزان که از مغز خود در نوشتن استفاده کرده‌اند از قلبشان هم استفاده نموده‌اند. البته آنها قطعاً در کنار شایستگی‌های فراوانی که داشته و نتایج فوق‌العاده‌ای که کسب کرده‌اند، اشتباهاتی هم داشته‌اند: گمراهی، تعصب، اعتماد به نفس بیش از اندازه، ابهام – اینها فقط بعضی از اشتباهات فلاسفه هستند. اما همانطور که امیدوارم موفق شده باشم به شما نشان دهم، فلسفه به اندازه زندگی گسترده است، و در ادبیات گسترده‌ای که در کتابهای فلسفی ثبت شده همانطور که الگوهای عقلانی و منطقی زیادی یافت می‌شود می‌توان نکات ضد و نقیض بسیاری هم یافت. شاید در لابلای این کتب فلسفی به این آرزو هم برسیم که ای کاش انسانها اصلاً چیزی به نام ذهن نداشتند.