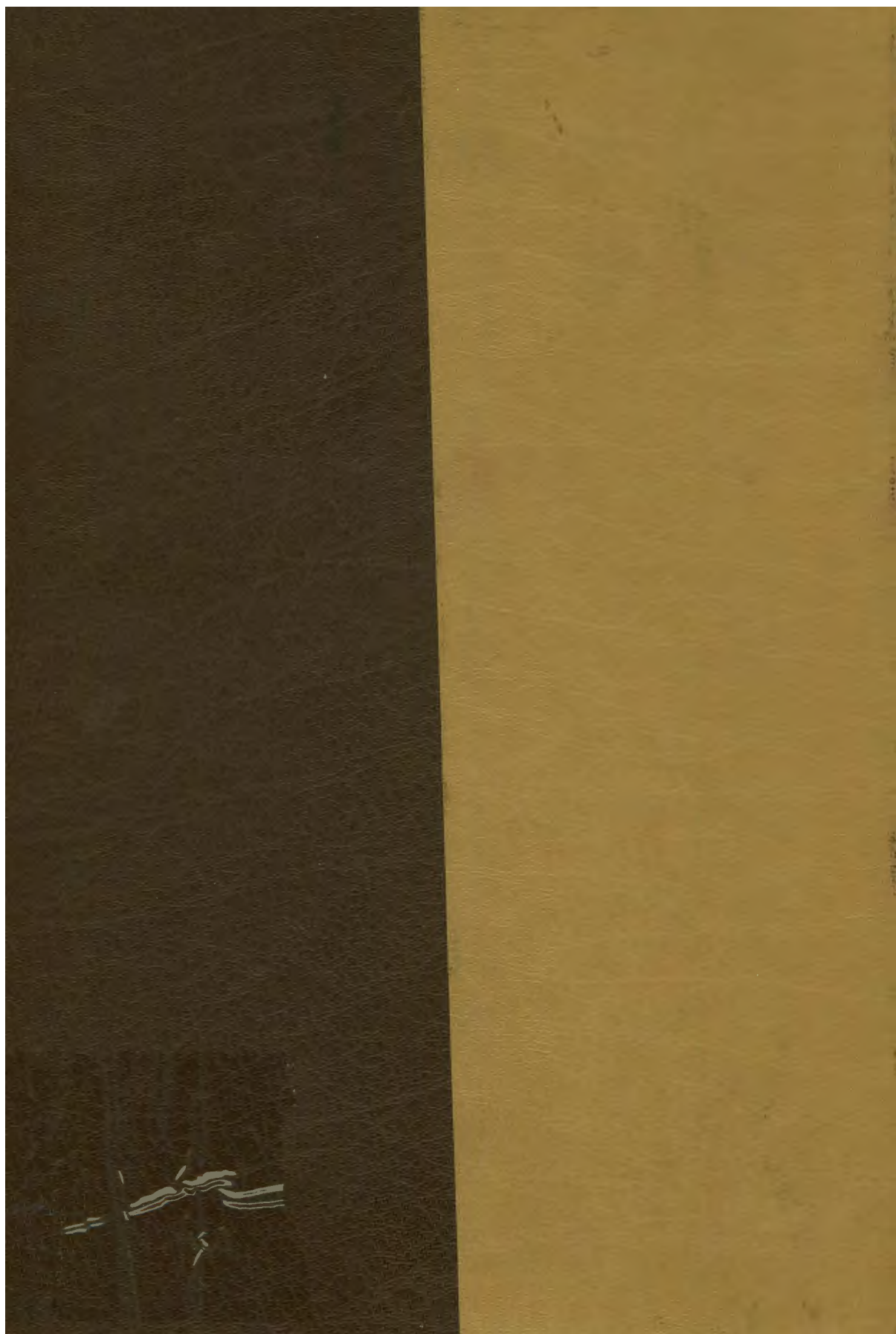






عقود و عرفان ایران ۲۰

مجموعه کتب خطی
مخطوطات
مخطوطات

۲

تاریخ بنیاد فرهنگ ایران

۱۰۰

۴۹

کتابخانه
موزه و مرکز اسناد
سازمان اسناد و کتابخانه ملی
جمهوری اسلامی ایران



برقوان

ایحضرت همایون محمد رضا پهلوی
شاهشاه آریامهر

بنیاد فرهنگ ایران

رباط انفرادی
علیه حضرت فرج پهلوی شهبانوی ایران
نیابت یاست
والا حضرت شاهدخت اشرف پهلوی

از جهات آمار محمد بن و اندیشه ایرانی فلسفه و عرفان است. سهم بزرگی که ایرانیان در تاریخ
فلسفه اسلامی داشته اند بر اهل تحقیق پوشیده نیست. در این باب بسیاری از دانشمندان
و محققان ایرانی و غیر ایرانی مطالب و مقالات فراوان نوشته اند. اما شاید به ندرت
این معنی چنانکه باید دانسته و باشد. بیشتر حکیمان و عارفان بزرگ ایرانی اندیشه های خود را
به زبان فلسفی و شکیلی زمان خود، یعنی عربی نوشته اند و به این سبب غالباً به خطا، از جمله
متفکران عرب شمرده شده اند.

بسیاری از آثار این بزرگان که به زبان فارسی نوشته شده نیز هنوز صورت چاپ و
انتشار نیافته است. و تحقیق و قیاس در باره خصوصیات اندیشه ایشان و آنچه در فرهنگ
جهان اسلامی و خلاص ایرانیان بوده است نیز هنوز از جمله کارهای ناکرده است.
به این سبب بنیادهای فرهنگ ایران می گویند که تا می تواند آثار متفکران ایران را از
تیمم و عاریت. آنچه به فلسفه می است و منتشر شده یا نشده کامل و دقیق از آن فراهم
نیامده است. و تحقیق بهر پیشتر تفهیم کند و در دسترس پژوهندگان بگذارد، و دوباره
آنچه به زبان عربی است، اگر چه هم باشد متن را به فارسی نقل کند، یا دوباره حاصل
اندیشه های ایشان و خدمتی که به شناخت هستی و جهان کرده اند تحقیق و قیاس انجام دهد
و در دسترس فارسی زبانان بگذارد. سلسله کتاب های فلسفه و عرفان ایران، این
منظور به وجود آمده است.

دیرعلی بنیاد فرهنگ ایران
دکتر پرویز فاضلی

مذار
گسترش پذیری مسلمانان
حقیقت
جلد دوم
بُوی شناختی عینی
ترجمه
احمد آرام



از این کتاب
۱۲۰۰ نسخه در سال ۱۳۵۴ در چاپخانه زر
چاپ شد

فهرست مطالب

به سوی شناخت عینی

آغازپیدایش نظریه شناخت ۹ - مونتئی ۱۰ - بیکن ۴ - پیروزی
عقل عملی بر عقل محض ۲۷ - بارکلی ۳۳ - مثالگیری بارکلی ۳۶ -
ممتنع بودن ماده در نزد بارکلی ۴۳ - جان لاک ۵۰ - اصالت تجربه در نزد لاک
۵۱ - مقایسه جان لاک و بارکلی ۶۰ - دیوید هیوم ۶۱ - ادراکات در نظر
هیوم ۶۳ - شک هیوم ۶۷ - استنتاج هیوم در اینکه منافذ وجود ندارد ۷۲ -
کانت ۷۴ - مثالگیری نقدی کانت ۷۶ - شرایط امکان شناخت در نظر کانت
۷۸ - بارکلی و کانت ۷۹ - داده های شهودی در نظر کانت ۸۲ - دکارت و
کانت ۸۵ - عینیت در نظر کانت ۹۱ - عمل شناختن در نظر کانت ۹۶ - قانونیت
به تعبیر کانت ۹۷ - شهود کانتی ۱۰۳ - کانت ولاینیتس ۱۰۷ - سهم قلیات
در نظریه شناخت ۱۱۰ - فاهمه و نظریه شناخت ۱۱۳ - جوهر مقوله ای از فاهمه
است ۱۱۶ - اشاره ای به برگسون ۱۱۷ - حدود عقل ۱۱۹ - تعریف کانتی
طبیعت ۱۲۲ - علیت در نظر کانت ۱۲۵ - ریاضیات مثال کامل شناخت ترکیبی
۱۳۶

ترازنامه ای موقت

اثر نقد کانتی در تعیین ارزش علم ۱۴۳ - داوریه ای پس از کانت درباره

- وی ۱۴۵- بحثی تازه در آراء دکارت ۱۴۷- تعریف سنتی مطلق ۱۵۲-
 فیشته ۱۵۳- اهمیت «من» در نظر فیشته ۱۵۴- وحدت شخصی وشیء در نزد
 فیشته ۱۵۷- پیروایه‌های دیالکتیک فیشته. ۱۵۹- واقعیت رؤیایی در رؤیا است ۱۶۲-
 مقایسه کانت و فیشته ۱۶۳- همانی فاعل باشیء ۱۶۷- خودآگاهی اخلاقی فیشته
 ۱۷۲- وجودیگری سارتر ۱۷۵- سارتر و فیشته ۱۷۶- اشاره ای به دکارت
 ۱۸۵- بازگشت به کانت ۱۸۵.

از بنیانها و علتهای هزار چیز آگاهی که هرگز
نبوده‌اند؛ و جهان در باره هزار مسئله مشاجره
می‌کند که له و علیه آنها باطل است.

میشل دو مونتینی

همهٔ پیشداوریهای ما دربارهٔ حقیقت از فکری سرچشمه می‌گیرد که زمان را هیچ دستی بر آن نیست، و این فکر باطل است. حتی اگر این مطلب درست باشد که حقیقت جز با تغییر انسانها دگرگونه نمی‌شود، کافی است يك یا دو کتاب تاریخ علوم را باز کنیم تا بدانیم تاچه حد از نسلی به نسل دیگر، بلکه از دانشمندی به دانشمند دیگر، انسان و ذهن انسان دانشمند، و، همراه با آن، معنی و ارزش حقیقت تغییر می‌پذیرد. ولی حقایق بشری تنها تغییر نمی‌کند، بلکه تنزل رتبه نیز پیدا می‌کند، که گاهی بسیار عمیق و درمان ناپذیر است. کافی است دو کتاب اساسی فیزیک را، یکی از قرن گذشته و یکی از روزگار حاضر، ورق بزنیم تا معلوم شود که حقیقت علمی که در طول قرن‌ها به آن همچون داده‌ای معتبر و ضروری و خارج از عقل و برتر از آن نظر می‌کردند، به صورت قطعی از این شهرت و مزیت افتاده و در ردیف مفاهیم معیاری و لفظی در آمده است، و این نه به جهت عامل قاهر و مقاومت ناپذیری بوده است

که حقیقت سابق بر این داشته است، بلکه به علت قراردادهایی است
- بدیهیات و اصول موضوعه - که بنابر استلزامات صوری يك نظریه
یا اقتضاهای ضروری تجربه فراهم آمده بوده است.

هر کس که در آثار عمدهٔ دکارتیان بزرگ و از جمله اسپینوزا،
و در مراتب و عرفان صوفیانه حقیقت زیسته باشد، و سپس، از طریق نوشته-
های نظریه سازان بزرگ نسبیتی و کوانتومی، زندگی عقلی نیمه قرن
حاضر را مورد تحقیق قرار دهد، به این احساس دردناک و مایوس
کننده می رسد که مردان علم، در تلاش پیگیر خود که به صورت روز-
افزون در جستجوی حقیقت بوده اند، سرانجام ایمان خود را به اینکه
چیزی که در پی یافتن آن هستند حقیقتاً وجود داشته باشد، از کف داده اند.
هر کس از سکوتها و درنگها و محافظه کاریهای آفرینندگان حقیقی فیزیک
در باره نکات اصلی نظریه شناخت آگاه باشد، و هنوز ایمانیگری
دانشمندان و فیلسوفان دیروز و پریروز را که خود را عقلانی محض
می خواستند، و جز میگری ایشان را که بنابر آن خود را تجربی تصور
می کردند به خاطر داشته باشد، باید به این امر اعتراف کند: آن نود محض
که سابق بر این آن همه عقول برتر را روشنی می بخشید خاموش شده
است؛ و آن ندای محض که با ایشان سخن می گفت فرو مرده است، و
تصور آرامبخش حقیقت که حتی کسانی هم که مخصوصاً پاس فلسفه
ایشان را نمی داشتند از ایشان به ارث می بردند، دیگر صحت و اعتباری
ندارد. تحول پیوسته و تبدلات پیاپی اندیشه حق و حقیقت، اعتقاد

به وجود چیزی را که، در آن سوی واقعیت ظاهری، و در آن سوی جهان فیزیکی که در آن آشکارا احتمال و امکان قانون قانونها است، مطلق و مطلقاً ضروری باشد، ضعیف کرده و حتی غالباً آن را از بین برده است.

البته شك در باره حقیقت و در موضوع وجود اشياء به خود تجلّی تازه‌ای از اندیشه فلسفی نیست، بلکه یکی از سیماهای آن را تشکیل می‌دهد. تنها، آنچه مدت درازی يك نگرانی متافیزیکی مزمن یا يك آموزه پیش‌پا افتاده «مدرسه» را می‌ساخت، از يك قرن به این طرف چهره عوض کرده و به صورت يك ایستار عقلی مورد توجه و خودآگاهانه و حتّی غالباً ضروری درآمده است. امروز که فیزیکدان پیش‌تاز اندیشه پژوهشی است، و غم آن ندارد که خود را در نزاعی وارد کند که به نظر او آشکارا نتیجه‌ای ندارد و، به لحاظی، بی‌اهمیت است، رفته رفته هر چه بیشتر به حقیقت، به عنوان معیاری که از پیش به فعالیت خود آگاهانه عقل تحمیل شده باشد، بی‌علاقه می‌شود یا خود را به بی‌علاقگی می‌زند. ولی فلسفه، که هر اندازه هم امید موفقیتش در این راه مشکوک باشد، نمی‌تواند چنین کند، چه این کار از همان آغاز دست برداشتن فلسفه از حق خویش است، و دلیل وجودی فلسفه همین است که جرأت آن را داشته باشد که این نزاع مشکوک را سرپا نگاه دارد و آن را تا پایان دنبال کند. و این کار را درست با توجه کامل به

ایستاد دانشمندان فیزیک و ریاضی که در این مورد غالباً منفی است انجام دهد، در عین آنکه می‌داند، لااقل در زمان حاضر، این دانشمندان بدان جهت که راهبر علم هستند، در باره ارزش شناخت و حقیقت آن تصمیم می‌گیرند.

پس بحث بر سر دانستن این مطلب نیست که آیا مسئله حقیقت هنوز هم معنی و مفهومی دارد، بلکه بر سر آن است که چگونه می‌توان این مسئله را مطرح کرد که، با در نظر گرفتن مقتضیات اندیشه علمی، کلمه حقیقت بر چیزی بیش از کارایی تجربی، یا ناز و نیازهای ذهنی که نتیجه منطقی و عدم تناقض لفظی هستند، دلالت داشته باشد.

به سوی شناختی عینی

منشأ ناپدید شدن تقریباً کلی کلمه حقیقت از مباحث اصلی اندیشه علمی، چیزی جز حوادث خاصی از قبیل زیاد شدن شماره هندسه‌های اوقلیدسی، طرد قضیه شهودی بودن محض مفاهیم زمان و مکان، یا پیروزی نظریه‌های جدید فیزیکی نیست. این امور که در چارچوب روی هم رفته محدود علمی که از آنها بهره‌برداری می‌کند اساسی است، ولی، لااقل در نظر اول، تأثیری بر سطح پیمنایت گسترده سرنوشت بشری ندارد، تنها بدان جهت از يك نظریه به نظریه دیگر به صورتی شگفت‌انگیز انعکاس پیدا کرده و سرانجام به نظریه کلی شناخت رسیده است که، با صعود ناگهانی فرهنگ آلمانی و نوسازی کلی معیارهای اندیشه فلسفی به میانجیگری افکار کانت و هگل^۱، ذهن و عقل طبیعتاً به آنجا کشیده شده است که در تصورات خود نسبت به پیدایش مفاهیم

۱- و همه کسانی که، از انگلس و مارکس تا مادیگری دیالکتیکی، و شوپنهاور و نیچه تا اثباتیگری منطقی، خود را له یا علیه آنان نشان داده‌اند.

نخستین شناخت و نسبت به نقش انسان در پروردن و تکمیل مفاهیم جهان معقول تجدید نظر کند. بر اثر این عوامل، عقل آماده آن شده بود که بعضی از تناقضات را قبول کند، و حتی، علی رغم خودش، آماده آن بود که دگرگون شدن مقیاس ارزشها را بپذیرد که نتیجه آن گسیختگی و پریشانی دید قدیمی آن نسبت به جهان عقلی و اخلاقی است. و این دگرگونی بیشتر کار فیلسوفان آنکلو ساکسون و آلمانی بوده است.

تا زمانی که در اروپا نفوذ فرهنگی و عقلی تعیین کننده فرانسه قاطعیت داشت، گرایش عمومی اندیشه پژوهشی به جانب خوشبینی میراثی لاتینیان بسود. شك روشی و اسلوبی - یعنی هنوز و همیشه جزمی - پیروان دکارت و شکا کیگری سطحی اصحاب دایرة المعارف، تنها وجود خود حقیقت را در معرض تردید قرار نداد، بلکه اعتقادی را که مردمان دیگری که نمیخواستند پیرو ایشان باشند، یا همچون ایشان بیندیشند، نسبت به وجود حقیقت داشتند، متزلزل کرد. به هر صورت، خرده گیران بر این يك یا بر آن يك، به ندرت توانسته اند به آن حد از درستی وحدت برسند که فصل دوازدهم از مقالات مونتنی، با آن غنا و گیرندگی خود و، علی رغم غفلتهایی که پاسکال در آن می یابد، بسیار آگاهانه و هوشمندانه به آن رسیده است؛ این فصل ادعا نامه ای حقیقی و استوار است علیه آنچه خود وی «مستی شگفت انگیز عقل» نامیده، و علیه ادعای بیش از اندازه «عقل کودن» و کوری جز میگران، که مدعی آن هستند که «به صورت ضنی دست ما را می گیرند و به تصمیم بی-

تصمیم می‌کنند. شك مونتینی، با آنکه ملایم‌تر و پخته‌تر است، و از شك پر تظاهر د کارت صادقانه‌تر و محسوس‌تر است، هنوز غالباً در نزد بعضی از فیلسوفان قرن هفدهم آشکارا است و عمل می‌کند. مخصوصاً در اثر پاسکال، هر جا که این پیرو د کارت عتلم مخالفت بر ضد او و جزم عقل خطاناپذیر او بر می‌افرازد، به‌خوبی زنده است. چه مصنف اندیشه‌ها بیهوده نوشته است: «آنچه در خود می‌بینم در خودم است نه در مونتینی»، و درست در مقالات است که همه جنبه منفی و مخالف رأی عمومی و نقادانه اندیشه خود را یافته است با همه آنچه را که، امروز هم، به‌اثر او ارزش بمانند و سحرانگیز می‌بخشد. و نیز در همان جا است که حتی اندیشه شرط‌بندی خود را یافته است که مونتینی پیش از او، به‌روش خاص خود، طرح کرده بود، ولی کار وی برای آن نبود که این مطلب را تأیید کند، بلکه برای آن بود که سخافت آن را آشکار سازد. مونتینی سرمد علم و تکنیک علمی نبود، و در ریاضیات و فیزیک چندان دست نداشت؛ ولی با اعلام اینکه خود - اگاهی حق حفظ آزادی خود را دارد: حق نظر کردن در اشياء بدون تعهد و بردگی، و برخورداری از مزیت‌هایی از ضرورتی که بر دیگران لگام می‌زند، توانست برای وجدان رادمردی چون خودش، همه آنچه را درد کارنی - گری برای همیشه مایه افتخار مردی چون د کارت شده بود، مطالبه کند. و حتی در آنجا که، مصنف تأملات، با تسلیم به وسوسه عقل خاص خودش، اصلاً شك نمی‌کند تا بهتر معتقد شود، مونتینی منطقی‌تر می‌داند

که باید شك كند، و خود دليل آن را می آورد:

جهلی که از خود خبر دارد و در باره خود داوری می کند و خود را محکوم می سازد، جهل کامل نیست: برای آنکه چنین باشد، باید از خود بیخبر باشد. چرا آنجا که یکی از جزئیگران می تواند بگوید سبز، و دیگری بگوید زرد. براهل شك روا نباشد که شك کنند؟

آیا چیزی هست که بتواند به شما پیشنهاد کنند تا آن را بپذیرید یا رد کنید، چیزی که نتوان در باره آن دو دل ماند؟ و در آنجا که کسان دیگر، بنا بر عادات سرزمین خود، یا به تعلیم والدین، یا بنا بر تصادف، بدون داوری و بدون اختیار، همچون در برابر طوفان، رانده می شوند، و حتی پیش از سن تمیز به فلان عقیده یا فلان عقیده چندان دلباخته و بسته و چسبیده می شوند که گویی گرفتار دامی شده اند که نمی توانند بندهای آن را بگسلند: چرا به اینان نیز نباید این حق داده شود که آزادی خود را حفظ کنند و چیزها را بدون الزام و بردگی بنگرند؟ آیا بهتر آن نیست که از اقناع خود صرف نظر کنیم و خویشتن را به این تفرقه ها آلوده نسازیم؟... چه چیز را انتخاب خواهیم کرد؟ آن چیز را که خاطر پسند شما باشد، به شرط آنکه انتخاب کنید. و این است يك جواب ابلهانه: كذا ظاهراً همه جزئیگران به آن می رسند: جوابی که به ما اجازه آن نمی دهد که نسبت به آنچه نمی دانیم نادان بمانیم^۱.

عقل نیرومند و کم نظیر پاسکال مکرر و به شدت به طرف این

۱- مونتینی بدین ترتیب از پیش تهمتی را که بعدها کانت به شکاکیتگری می زند، و می گوید که هیچ چیز، حتی آدامش پلث نادانی مجاز را وعده نمی دهد، رد می کند.

راه حل تمایل پیدا می‌کند^۱. ولی، در نزد اونیز، ایمان سرانجام بر شك پیروزمی‌شود، و با رسیدن به این نتیجه که آرام گرفتن در این نادانی امری اهریمنی است، در صدد برمی‌آید که آرامش را در فراموش کردن جهان و همه چیز، جز خدا، بیابد - وشك^۲ - مونتنی، شکتی که خودش خودش را تکان می‌دهد، در خوشبینی کتاب خدا شناسی لاینیتس نابود خواهد شد که مخصوصاً برای رد کردن شكوك آخرین کس از شکاکان بزرگ مکتب قدیم یعنی بیل تألیف شده بود.

پس از مرگ این شك، شك^۳ دیگری، با جنبه انفعالی و احتیاطی کمتر، در اثربیکن بروز و رشد می‌کند، و این شك دیگر در باره امکان علم یا قابلیت فهم شگفت‌انگیز آدمی نیست، بلکه شك^۴ در کارایی منطق استدلالی و میراثی ارسطو است که از اساس لفظی، و در تسلسل روابط^۵ صوری، و در استنتاجات^۶ جزمی و امری است، در صورتیکه منحصرأ بر روی کلمات می‌چرخد و جز به معانی این کلمات به چیز دیگری توجه ندارد - آن هم کلماتی که غالباً چندان دقیق نیستند که نتیجه يك عمل فکری و ذهنی که منحصرأ در آن به کار می‌افتند، بتواند متقاعد کننده و معیاری باشد.

۱ - چه لا اقل به نظر من چنین می‌رسد که جمله مشهور وی ای عقل ناتوان، سر از شرمساری به زیر افکن، و ای طبیعت سبکسرهاوش باش، هنوز بسیار منفی‌تر از چه می‌دانم مونتنی است.

اگر بیکن در صدد آن برمی آید که به جای منطق استنتاجی، که آن را غیر کافی و جنبه ارزشی آن را اجحافی می داند، منطق استقرایی جدیدی را جانشین کند که کم ادعاتر و تفسیری است، از آن جهت است که، به نظر وی، اصول موضوعه بنیادی و مفاهیم شالوده ای فلسفه زمان او خود چندان مورد تردید است که از آنها چیزی جز یک شناخت پنداری نمی توان به دست آورد. از طرف دیگر، به دلیل آنکه منشأ بعضی از این اصول موضوعه و این مفاهیم، در آخرین تحلیل به تجربه ابتدایی و مبتدل، و منشأ بعضی دیگر به واژه نامه مشکوک و غیر دقیق زبان عامه باز می گردد: باید گفت که جز به سطح اشیاء مربوط نمی شود، و نمی تواند جز خیالبافی آزاد کسانی را که تخیلات خود را - بیکن می گوید - بتهای خود را - به جای افکار، و سفسطه های خود را به جای حقایق ابدی می گیرند، به خود مشغول کند.

احیای بزرگ علوم که بیکن در خاطر خود می پرورد، مبتنی بر این اعتقاد استوار بود که همه خطاها و سرگردانیهای اندیشه بشری، از آن زمان که بسیاری از خواب و خیالهای میانه را به جای حقایق تغییر ناپذیر و بسیاری از جزئیات مخالف عقل را به جای قوانین نهایی طبیعت گرفته است، همه از هوسها و پیشداوریهای نژادها برخاسته است؛ خیالبافی و هوسهای افراد؛ براهین باسماهی همگانی و افکار دریافت شده؛ و، بالاخره، فصاحت فریبده خطابه ها و مواعظ منبری و تألیفات یاهوای که از آنها فراهم آمده (بتهای نمایشی)، مغزها را مسخر کرده و

تنها موضوع فلسفه شده است.^۱

همان گونه که می‌بایستی انتظار داشت، در نظر بیکسن نیز مسئول بزرگ انحطاط کمال مطلوب علم ارسطو بوده است.^۲ و لسی مؤلف

۱- ازغون جدید، کلمات قسار xliv - xxxix: «چهار گونه بت بر عقل آدمیان مستولی است. برای تمایز آنها از یکدیگر نامهایی به آنها داده‌ام. - اولی را بت قبیله نامیده‌ام؛ دومی بت غار؛ سومی بت بازار؛ چهارمی بت نمایش. «ریشه بت‌های قبیله در خود طبیعت آدمی، و در قبیله یا نژاد بشری است. چه این يك حکم باطلی است که حس آدمی مقیاس اشیاء است...»

«بت‌های غار بت‌های فرد انسان است. چه هر کس (علاوه بر خطاهای متمارفی طبیعت بشری به صورت کلی) غاری مخصوص به خود دارد که نور طبیعت را منکسر می‌کند و به آن تغییر رنگ می‌دهد؛ و این کار یا نتیجه طبیعت خاص متعلق به او است، یا نتیجه تعلیم و تربیت او است...»

«و نیز بت‌هایی است که در نتیجه معاشرت و همکاری انسانها با یکدیگر ساخته می‌شود، و من آنها را بت‌های بازاری می‌نامم...»

«بالاخره، بت‌های دیگری نیز هست که از جزئیات گوناگون فلسفه، و همچنین از قوانین غلط استدلال در ذهن آدمی رسوخ کرده است. من اینها را بت‌های نمایشی (تئاتری) می‌خوانم؛ چه به نظر من، همه دستگاه‌های فلسفی که به ما رسیده، چیزی جز صحنه‌های نمایش نیست که جهانهای آفریده خود را به صورتی غیر واقعی و نمایشی به ما عرضه می‌دارند...»

لحن موثنی نیز درست همین گونه است. رجوع کنید به آنچه در فقره مذکور در فوق از مقالات او آوردیم: «و در آنجا که کسان دیگر، نیز بر عادات سرزمین خود یا به تعلیم والدین، یا بنا بر تصادف، بدون دآوری و بدون اختیار، همچون در برابر طوفان، رانده می‌شوند، و حتی پیش از سن تمیز به فلان یا فلان عقیده چندان دل‌باخته و بسته و چسبیده می‌شوند که گویی گرفتار دامی شده‌اند که نمی‌توانند بندهای آن را بگسلند...»

۲- ازغون جدید، کلمات قسار lxiii: آشکارترین نمونه از طبقه اول ←

احیاء کبیر تنها منطق ارسطو را طرد می‌کند که در آن، از روی بی‌انصافی، نمی‌خواهد چیزی غیر از آلتسی ببیند که مخصوصاً برای ابدی کردن متداولات عامه و استنتاجاتی که از آنها سرچشمه می‌گیرد ساخته شده است؛ انکار و سرزنش او به هر چه از منطق منشعب می‌شود نیز سرایت می‌کند که تمام علم زمان او است که آن را پیر و نادرست و ناقص می‌شمارد؛ به گفته او: ما هنوز يك فلسفه طبیعی که خالص باشد نداریم؛ همه چیز آلوده و فاسد شده است: در مکتب ارسطو با منطق، در مکتب افلاطون با الاهیات طبیعی، در مکتب دوم افلاطونیان همچون پروکلو و دیگران با ریاضیات.

عیبجویی از اثر ارسطو، در آغاز قرن هفدهم، کاری آسان و حتی تا حدی عادی بود. در قرن پیش از آن، پس از بسیاری از نویسندگان و فیلسوفان دیگر رونسانس که هر چه در بدی مشائیگری می‌شد گفت گفته بودند، راموس بر سند محکومیتی مهر تسجیل نهاده بود که، علاوه بر ارسطو و اثرش، همگی يك فرهنگ و گذشته آن را شامل می‌شد. همگی يك جهان و روحیه و طرز دید آن نسبت به اشیاء و پندارها و حتی شایستگیهای غیر قابل آن را. بیکن کاری بیش از ویران کنندگان دیگر دنیای قدیم کرد: يك نسل پیش از دکارت، در آن کوشید

→ (از تفاوت فلسفی) ارسطو بود که فلسفه طبیعی را با منطق خود خراب کرد.

تا ثابت کند که علم حقیقتی طبیعت هنوز ساخته نشده است، و برای ساختن آن نخستین چیزی که باید دوباره سازی شود روش شناختن است. و این کار با رهایی از آن جدال لفظی حقیقی میسر می شود که اساس استدلال استنتاجی و لفظی و یاوه را تشکیل می دهد؛ با خلاص شدن از الاهیّات نقابداری که از افلاطون به میراث برده ایم، و در آن معقول صورت طبیعت را دگرگون می کند؛ و نیز با رهایی از بند ریاضیّات که وسیله و هدف، زبان و اندیشه، آلت و موضوع حقیقی شناخت علمی را با یکدیگر اشتباه می کند. کوتاه سخن آنکه، این کار با روگردان شدن از هر چیزی است که، حتّی با وجود کلّیّت آن، چیزی را جز ظرافت طبع آدمی نشان نمی دهد، و رو کردن به طرف خصوصیات و فردیّات و به طرف اشیاء است، - چیزهایی که تنها می توانند آدمی را به آن وادارند که لحظه ای افکار خود را، که مانع دیدن و فهمیدن عنصر اساسی یعنی خود واقعیّات است، فراموش کند.

عیبی که بیکن به شناخت بحثی می گیرد، خواه متکی بر داده های تجربی بوده باشد خواه نباشد، ممکن است در نظر اوّل بی اهمیت جلوه گر شود، زیرا تقریباً تمام آنچه وی می گوید امروز جزئی از امور متعارفی اندیشه انتقادی است؛ ولی نباید فراموش کرد که بیش از سه قرن لازم بوده است تا صحّت و حقّانیّت افکار او بتواند بر نیرومندی دلایل فرضی منطقی غالب شود که مدّتی بیش از بیست قرن مایه حیات خود اصول استدلال و معیارهای فعّالیّت آن بوده است. حتّی لازم

بوده است، تا زمان تشنجات درونی جدیدِ علوم فیزیک و ریاضی صبر کنند تا درصدد آن برآیند که در این افکار، علاوه بر مشاجرهٔ دایمی دربارهٔ منشأ عقلی یا تجربی شناخت علمی، به جستجوی راه حلی برای مسئلهٔ بسیار مهمتر و ضروریتِ حدود و معنای عینیت در علم بپردازند. مدت درازی نیست که حقیقتاً به اهمیت عظیم - مقصودم توجه تمام به قصد پذیرفتن همهٔ محتویات و تحمل همهٔ نتایج آن است - این کلمات بیکن پی برده‌اند: هر قیاس، یعنی هر استدلال استنتاجی صحیح، از قضایا تشکیل می‌شود؛ قضایا - صورتهای لفظی ساده و بدون پیشداوری از نتیجهٔ استدلال - چیزی جز دسته‌ای از الفاظ نیست؛ و الفاظ (علامات یا اصوات) نمادهایی هستند که، در همان حال علمی را نیز تثبیت می‌کنند. پس اگر - و این مطلبی اساسی است - افکار و مفاهیم اوّلی دانش به صورت مبهم یا عجولانه از واقعیّات تجرید و استخراج شده باشد، جستجوی استحکام در علم که رو بنای این افکار است، در عین آنکه خود ساختمان استدلال متزلزل و غیر یقینی است، کار عبثی است. ولی، در مفاهیم منطقی یا فیزیکی ما هیچ صحّت و اعتبار وجود ندارد. جوهر و کیفیت و فعل و حسی ماهیّت، هیچ کدام از افکار معتبر نیستند، و بنیان آنها به صورتی غیر قابل تردید استقرار پیدا نکرده است. حقّانیّت و مشروعیّت مفاهیمی همچون وزن و نور و کون و فساد و تغییر و جاذبه و

دافعه و عنصر و ماده و صورت و مانده‌های اینها که همه آمیخته با خیالبافی و بد تعریف شده است^۱، همان اندازه قابل تردید و تشکیک است. و سهم هوس و رؤیا در انتخاب اصل موضوعها کمتر از سهم آن در ساختن مفاهیم پایه نیست. ولی بیکن از این راه خود را به تنگنای بنبستی که شکاکان گرفتار آن می‌شوند نمی‌اندازد. و نیز جهلی که درباره خود دآوری می‌کند و حکم محکومیت می‌دهد، او را راضی نمی‌کند. به کسانی که مدعی آنند که هیچ چیز را نمی‌توان به صورت یقینی شناخت، چنین جواب می‌دهد: تا زمانی که از بیراهه‌های قدیمی می‌روید، چیز زیادی نخواهید دانست، پس روش خود را عوض کنید. و به کسانی که ترجیح می‌دهند که قضاوت خود را مسکوت گذارند و هیچ اظهار عقیده نکنند، می‌گویید که ریشه فساد در خود ایستار ایشان است، و دشواری از عقل ایشان سرچشمه می‌گیرد که، به جای اینکه درصدد آن برآید که خود را بهتر بشناسد و از نیرومندی و امکانات خود که بسیار بزرگ و واقعی است بهره برداری کامل کند با پناه بردن به انتظار و بی‌اعتنایی، از کار حقیقی خود استعفا می‌کند.

تغییر دادن روش، تغییر دادن منطق، تلاش برای آزمودن دو باره همه چیز از روی نقشه‌ای بهتر. دوباره سازی علم، و تهیه مجدد پایه.

۱ — می‌بایستی سه قرن منتظر بمانند تا علم هادز همچون بیکن معترف شود که «مفهوم ماده يك مفهوم حدی و به خودی خود از معنی تهی است» (لویی دو بروی)

های محکم و موضع مناسبی برای سراسر شناخت بشری، بسی آنکه با پیوند زدن افکار جدید به افکار قدیمی، برای آینده تعهدی ایجاد شود. کوتاه سخن، همه چیز را، همراه با خود پایه‌ها، از نو آغاز کردن، طرحی است که مصنف احیاء کبیر^۱ پیشنهاد کرده و وسیله‌ای را که برای تحقق آن باید به کاربرد نشان داده است.

قبل از هر چیز - و این اهمیت اساسی دارد - به جای یقین یکپارچه و قالبی که شناختهای استنتاجی و شهودی به خود نسبت می‌دهند، علم استقرائی، بدان صورت که بیکن آن را تصور می‌کند، معتقد به درجه درجه بودن یقین است، و این یقین جز مرحله به مرحله و به تدریج حاصل نمی‌شود. و اما وضوح و روشنی که ملاک دکارت در باره حقیقتی است که آن را به خودش و، از طریق وضوحی که در آن مشاهده می‌کنند و بدون دلیل دیگر ما را متقاعد می‌کند^۲، می‌شناسند، این وضوح، جز در صورتی که محسوس و دریافت شده با حواس و در عین حال تحت نظارت و رهبری عمل تصحیح کننده ذهن باشد، هیچ دخالتی در منطق بیکن ندارد. فعالیت کاملاً عقلی ذهن وقتی مشروع و درست است که، به محض آنکه ذهن با يك دریافت حسّی به کار افتاد، شانه‌از

۱- احیاء کبیر، مقدمه: بنابراین تنها يك راه باقی می‌ماند، - اینکه همه چیز را از روی نقشه بپازماییم، و نوسازی کامل علم و هنر و سراسر معرفت بشری را که باید بر شالوده‌های مناسب ساختمان شود آغاز کنیم.

۲- منطق پود - دواپال

زیر بار دستورات تجربه تهی نکند و به راه جدال انگیز استدلال استنتاجی نیفتد. ولی ممکن است کسی چنین بگوید: چون منطق کاملاً برای این ساخته شده است که از تجاوزهای استنتاجی ذهن جلوگیری کند، اگر ذهن و عقل دقیقاً از قوانینی که منطق برای آن وضع کرده است پیروی کند، و اگر، علاوه بر این، استدلال استنتاجی بر پایه داده‌های حواس که همه‌لزام آن را می‌پذیرد بنا شده باشد، ذهن کاملاً آزاد است که خود را به استدلال محض که وظیفه معمولی آن است مشغول کند، بدون آنکه بی‌اندازه از همکاری حواس نگران باشد که دخالت آنها در قلمرو خاص ذهن دخالت مزاحم و از طرف دیگر زاید است. بیکن می‌گوید که این اعتراض وقتی وارد است که منطق ارسطو همان چیزی بوده باشد که وی ادعا می‌کرده است: قانون تغییر ناپذیر استدلال محض، و آلت بدون نقص اکتشاف حقیقت ابدی و یگانه. ولی منطق اودگانون (اَدِغَنون)، بدان صورت که هست، بیشتر برای این ساخته شده است که خطا و اشتباه را با جلای حقانیت عقلی به آن دادن، سامان بخشد، تا برای آنکه میان فرآورده‌های ذهن با فرآورده‌های طبیعت توافقی تأمین کند، که، از طرف دیگر، هر اندازه که این اندیشه دقیق و لطیف باشد باز هم از ذهن لطیفتر و دقیقتر است، و اگر ذهن به خود وا گذاشته شده باشد این اندیشه برای آن غیر قابل اکتشاف می‌ماند. بدان سان که سرانجام، هنگامی که بنا بر فهم طبیعت و بیان آن است، همه تحقیقات و همه وسایل خاص و همه شرحها و تأویلهای درخشان استخراج شده از عقل محض، در صورتیکه عقل

تماس مستقیم و دایمی خود را با نمودها و اشیاء قطع کرده باشد، به هیچ دردی نمی خورد.

به شناخت طبیعت از دو راه می توان پرداخت. نخست آن است که کار خود را از گواهی حواس و مشاهده محدود واقعیتهای یا اشیاء جزئی آغاز کنیم؛ و از این راه مرتجلاً به میانجیگری اراده تصمیم گیرنده ذهن، چند اصل موضوع را استخراج کنیم؛ و این اصل موضوعها را بنیادی و همچون اصولی بدانیم که حقانیت آنها بدون تشکیک و بدون خطر خطا و دروغ يك بار برای همیشه تثبیت شده است، - بدانسان که قوه فاهمه می تواند با آرامش، از طریق استدلال استنتاجی از آنها اصل موضوعهای فرعی متوسط و حقایق ثانوی و هر چیز دیگری را که در پی اینها می آید، استخراج کند. و این کاری است که معمولاً عقلی که در سراشیب اندیشه تحقیقی به حال خود وا گذاشته شده، انجام می دهد، و گمان دارد که در این راه از ترتیب طبیعی پیروی می کند، در صورتیکه جز از ترتیب منطقی یعنی ترتیبی که ازان خود اواست پیروی نمی کند.

راه دیگر آن است که باز هم با شروع کار از گواهی حواس و آزمودن واقعیتهای منفرد باشد، ولی این بار به تدریج و به صورتی پیوسته از يك اصل موضوع به اصل موضوع دیگر بالا رویم، و در این صعود از پله های بالا رونده و پیچیدگی طبیعی گام به گام ترقی کنیم،

تا در پایان کار که همه چیز شناخته شده است، به کلیت‌ترین اصل موضوع برسیم. این همان روشی است که بیکسن در وصف آن سخن گفته و کوشیده است تا مراحل آن و اختلاف آن را با روش دیگر نشان دهد.^۱ با آنکه در هر دو راه آغاز کار از جزئی و فردی - واقعیتهای جدا از یکدیگر و اشیاء خاص - و غرض رسیدن به کلی در کلیت آن است، تفاوت میان این دو بزرگ و حتی بسیار بزرگ است. یکی، در حال گذر نظری به جهانی که او را احاطه کرده است می‌اندازد، تا فرصتی به دست آورد که به او امکان بحث کردن در باره آن، چنانکه منطق او خواستار آن است، بدهد؛ دیگری که همّت به فهم طبیعت بسته است، و نمی‌خواهد آن را اختراع کند، جز با تجربه پیش نمی‌رود که، در عین آنکه او را تأیید می‌کند، راه او را روشن می‌کند و او را در راه راست نگاه می‌دارد. یکی، یکبار به کلیات مجسّد و غالباً بی‌حاصل صعود می‌کند؛^۲ دیگری، به تدریج و منزل به منزل پیش می‌رود، و از آنچه در ترتیب طبیعی بیشتر بیواسطه و بهتر شناخته شده است به آنچه کمتر چنین است می‌رسد. عقلی که به خود و گذشته شده باشد، از نظم و ترتیب منطقی تبعیت می‌کند، و از آن جهت که آرامش خاطر وی در پیروی از این ترتیب بیشتر و وسوسه شکوه و جلال بحثهای منطقی بر ذهن او زیادتر است، آسانتر به کلیات برتر و سازگارتر با طبع

۱ - ارغنون جدید xix

۲ - ارغنون جدید xix

خود می‌رسد. ولی این سبب آن نیز هست که، هنگامی که هیچ چیز ذهن را در پرواز مقاومت ناپذیر آن به طرف مستی حاصل از افکار مجرد و کلتی مهار نمی‌کند، دیگر ذهن برای مأموریت خود شایستگی نداشته باشد و نتواند بر پیچیدگی و تاریکی اشیاء طبیعت چیره شود.

پایان سخن اینکه، اعتقادنامه فلسفی مردی که هرگز وظیفه و ترقی و پیشرفت علم را از کارایی عملی^۱ آن تفکیک نمی‌کند، همان است که به صورت صریح در سطور اول کتابی آمده است که اندیشه زندگی او بوده است:

انسان، که خدمتگزار و مفسر طبیعت است، تنها آن اندازه می‌تواند بفهمد که بد صورت واقعی یا در فکر^۲ سیر طبیعت را مشاهده کند: در ماورای این، نه چیزی می‌تواند بداند و نه کاری می‌تواند بکند.^۳

بدین ترتیب، در برابر فرهنگی که نماینده بسیار برجسته آن هنوز

- ۱- کلمات قصار، I، 111 : معرفت بشری و قدرت بشری در يك جا به هم می‌رسند؛ چه هر جا که علت ناشناخته باشد، معلول نمی‌تواند حاصل شود. برای فرمان راندن بر طبیعت باید از آن فرمانبرداری کرد...
- جای دیگر II، 17 : ... راههای رسیدن به قدرت بشری و معرفت بشری نزدیک به یکدیگر و تقریباً یکی است.
- ۲- این گفته شبیه است به جمله‌ای از ذیل تمهیدات که اعتقادنامه مثالگیری کانتی را خلاصه می‌کند: هر شناخت از اشیاء که منحصر از ماهیه محض یا از عقل محض نتیجه شده باشد، چیزی جز پندار نیست : حقیقت جز در تجربه نیست.

می‌گوید: اما اگر دید ما در آنجا متوقف شود، تخیل به آن سوخواهدگذشت، فرهنگ دیگری، با تهوّر پژوهشی کمتر، قد علم می‌کند و اظهار می‌دارد که انسان، که در آن واحد برده و شارح طبیعت است، آن اندازه و تنها آن اندازه می‌تواند بفهمد و عمل کند که با جریان طبیعت، در اندیشه یا در عمل، زیسته باشد، و از این به بعد نه چیزی می‌داند و نه کاری می‌تواند کرد.

دکارت، فیلسوف آزادی معنوی، می‌کوشد تا با قدرت تنهای عقلش، که جز در بیابان آزادی وی یعنی آنجا که سوای عقل چیزی به حساب نمی‌آید کارآمد نیست، صاحب و مالک طبیعت شود.^۱ بیکن فیلسوف کارایی عملی معرفت، این اندازه برادعا نیست. به نظر او چون انسان برده طبیعت و معرفت تصویر هستی است^۲، طبیعت جز تا آن حد که بتواند بر آورنده حاجات هستی باشد، معنایی ندارد. به همین جهت است که بیکن همه آنچه را که وی تقلید بوزینه وار و ساختمانهای ابلهانه و مجرد محض دستگاههای فلسفی می‌نامد، به باد می‌دهد، برای آنکه علم و عمل را توأم کند، و بدین صورت است که در اثر او دانستن و عمل کردن با یکدیگر تلاقی می‌کند و جریان تازه‌ای از اندیشه را می‌آفریند که در آن، با جستجوی آنچه سودمند است، در آن سوی آنچه

۱- این جنبه فریبنده بشری دکارت، بدون نقاب در صداقت حزن انگیز بعضی از جمله‌های آخرین نامه‌های او آشکار می‌شود.

۲- کلمات قصار، I ، CCX .

حقّ و خیر است، سرانجام به این نتیجه تا حدّی دور از انتظار می‌رسد که: از آن لحظه که شناختها و اعمال بشری متوجه يك هدف می‌شوند، ملاك صحّت شناخت همان چیزی خواهد بود که دلیل شایستگی عمل است، یعنی که در پایان محاسبه حقیقت و سودمندی چیز واحدی است، و کارها، بیش از آنکه از لحاظ كوك کردن به آسایش زندگی ارزش داشته باشند از این لحاظ که نشانه و ملاك حقیقت هستند ارزش دارند^۱.

بدین ترتیب، در همان حال که جنبهٔ اختیاری فرهنگ انگلیسی توسعه و استقرار پیدا می‌کند، - که پیش از آن، در قرن دوازدهم، راجریکن، با بیان این مطلب که شناخت تجربی اصل است و علوم دیگر بندگان آن هستند، این جنبه را شناسانده بود، - این اهتمام و وسواس که بازهم مخصوصاً انگلیسی است پیدا می‌شود که قابلیت استعمال فکر از موافقت عمل با آن تفکیک ناپذیر است. آنچه برای فرانسیس بیکن اهمیت دارد، این مطلب نیست که آیا انسان روح است یا جسم؛ و نیز دانستن این مطلب نیست که آیا آدمی برای آن ساخته شده است که معرفت پیدا کند یا عمل کند؛ در اینجا هستی انسان واقعیتی است که تلاش مشترك علم و عمل را بر او واجب کرده است تا ضمن زندگی و حقوق آن باشد، و محكّ صحّت آن دیگر خدا و عنایت الاهی نیست، بلکه کارایی است، - کارایی علم و عمل که با سودمندی آنها ثابت می‌شود

که آن هم آشکارا عملی است. و، در انتظار آن که يك آلمانی از اصل اِکُوسی، یعنی کانت، اخلاق عملی را برتر از فعالیت محض عقل معرفی کند، فرانسیس بیکن اخلاق را از فعالیت کلی انسان، همچون حیوان ساده - یعنی حیوانی که برای زیستن و بودن مبارزه می کند - و همچون حیوان سیاسی و قابل معاشرت و اجتماعی جدا نمی داند. و همین انسان است که در مقابل انسان عقل محض دکارت قد علم می کند که از آن لاف می زد که دست هزاران کارگر ماهر نمی تواند به آنجا که استدلال وی رسیده است برسد^۱، و چنان به نظر می رسد که این انسان در روزگار ما پیروز شده است، چه حتی در نزد کسانی که آشکارا در نفس خود دکارتی مانده اند، اندیشه و وسواس کارایی بیواسطه صنعتی و افزاری شناخت - که خود آن رفته رفته بیشتر با فن و فناوری یکی می شود - هر روز بیش از روز پیش جایگزین تحقیق محض می شود.

پیروزی عقل عملی بر عقل محض پیروزی تازه رُم بر آتن است چه باردیگر شادکامی هدف برتر زندگی می شود که همه چیز دیگر - و از جمله حقیقت و خیر که چیزهایی جز وسیله نیستند - در زیر آن قرار می گیرد. شادی حاصل از معرفت دیگر تنها سعادت خالص^۲ نیست، بلکه

۱- در نامه ۱۲ مارس ۱۶۴۰ دکارت به کونستانتین هویگنس چنین آمده است: گمان می کنید که من از این بابت غمگین باشم؟ و قسم می خورم که، برخلاف، من به این افتخار می کنم که...

۲- دکارت، قواعد برای ذهنی عقل، I.

یکی از لذت‌ها است که آسان به دست می‌آیند - و بیشتر قابل اعتماد است - بدون آن که نیاز به شادکامی را در آدمی تمام کنند یا غایت آرزوی او باشند، به او اجازه می‌دهند به آن هدف که زندگی همراه با شادکامی است برسد^۱. ولی افتخار نبوغ نوساز بیکن، که به اندازه دکارت و بیش از او معمار تجدید بنای روح و روش علمی است، تنها منحصر به این نیست. بیکن، با توأم کردن ارزشهای عقلی و سودمند فعالیت عملی انسان، توانست گریزگاهی برای خلاصی از این دشواری مزاحم و ظاهراً چاره ناپذیر پیدا کند که از اندیشه تعیین کردن ملاکی کاملاً عقلی یا شهودی و معتبر برای همه کس و درهمه جا برخاسته بود. از این هم بهتر آن که توانست، در آن واحد، هم از جز میگران و هم از شکاکان جدا شود، بی آنکه به شایستگیهای يك دسته پشت کند، یا در زیر لوای دسته دیگر در آید؛ يك دسته را به عدم کفایت آشکار تلاشهایشان حواله داد، و دسته دیگر را به بیحاصلی هویدای ایستارشان. به جز میگران، که می‌گویند: هر چه هست و به آدمی مربوط می‌شود مستقیماً یا غیر مستقیم در زیر قانون عقل قرار می‌گیرد و در صلاحیت آن است و عقل از دریافت

۱ - رجوع کنید به کتاب فلسفه انگلیسی از بیکن تا هیل، تألیف ادوین ا. بریت صفحه xv: لذت معرفت به این شادیهای قابل اعتماد تعلق دارد، ولی همه آنها نیست، پس آنها به خودی خود خیر غایی بشری نیستند که هر چیز دیگر باید برای رسیدن به آن عنوان وسیله پیدا کند. آسایش زندگی به خاطر معرفت وجود ندارد؛ بلکه، معرفت برای رسیدن به زندگی همراه با شادکامی است.

آن عاجز نمی‌ماند، و از طرف دیگر این عقل به وضوح از یقینی خبر دارد که آن را حتی از بحث کردن در ماهیت و وجود حقیقت بی‌نیاز می‌کند، بیکن چنین جواب می‌دهد: چون وضوح شما با وضوح من یکی نیست، و در یقین شما، بی آن که منکر قابلیت عقل برای فهمیدن حقیقت باشم، نمی‌توانم با شما شریک باشم، در حقانیت آنچه بیان می‌کنید شك دارم. و به شكك كه می‌گوید: من منکر تأثیر نموده‌های محسوس که مانند هر کس دیگر اثر آنها را تحمل می‌کنم نیستم، ولی چون علامتی قطعی بر له و علیه واقعیت آنها وجود ندارد، از اینکه حکم بدهم متوقف می‌مانم، و هیچ چیز را تصدیق نمی‌کنم، و حتی از جستجوی راه حل قطعی برای مسئله حقیقت خودداری می‌ورزم، بیکن چنین جواب می‌دهد: اگر گواهی حواس قاطع است و لسی در عین حال برای تصمیم گرفتن در باره صحّت يك حکم کافی نیست، چرا نباید از فعالیت عقلی انسان، نه به خاطر یقین و وضوح بلکه به خاطر بازرسی و تحقیق مدد بگیریم، و از این راه برای هر داوری متکی به علّت و قابل اثبات مزیت حقانیت آن را در چار چوب محدود شناخته‌های بشری فراهم آوریم؟ بیکن، که نه جزمی است و نه شكك، بدین ترتیب از داوری کردن باز نمی‌ایستد و آن را تعلیل می‌کند؛ از ارزش قدرت عقل نمی‌کاهد، بلکه می‌خواهد آن را با محك تجربه عینی مهار کند؛ با تجربه‌ای که در آن تحقیق پیشینی‌های او جوابگوی صحّت نظر او خواهد شد، و در عین حال سودمندی عملی آنها حقانیت تلاش‌های او را به اثبات

خواهد رسانید.

بیکن، همچون يك انگلیسی واقعیِ حریص به آزادی وجدان خود و طرفدار آزادی فردی، که پناهگاه اعلای ارزشهای روحی و اخلاقی است، همانند لاک که پس از وی آمد، قبل از هر چیز به مخالفت برضد دشمن بزرگ فردیگری و تسامح یعنی جزمی بودن آدمی در عقاید خود برخاست؛ آن جزمیگری که در آن نه تنها شخص چنان می‌خواهد که دیگران حتماً عقاید او را محترم شمارند، بلکه خواستار آن است که برای ملازمات این عقاید یقین و قطعیت مطلق و غیر قابل تردید قائل شوند.

پس از بیکن، و با الهام گرفتن از اندیشه انگلیسی خاص، بدین ترتیب يك جریان فلسفی غیرشکاکانه، ولی محتاط و محافظه‌کار پیدا شد، که، بدون لاف زدن به اینکه همه چیز را می‌فهمد، و بدون دلخوش بودن به اینکه درباره هیچ چیز تصمیم نمی‌گیرد، در این تلاش می‌کند که آنچه را عملاً ممکن و فهم آن سودمند است، خوب دریافت کند^۱. علاوه بر این، نباید هرگز این مطلب آشکار شده از تجربه را فراموش کنیم که از آن جهت که ذهن ما نمی‌تواند به هیچ طریقه و در هیچ لحظه سراسر طبیعت را در کلیت غامض آن فراگیرد، بنابراین شناخت طبیعت

۱- ارغنون جدید، I، cxxvi: بلکه در واقع آنچه در باره آن می - اندیشم و آن را مطرح می‌کنم، عدم امکان معرفت نیست بلکه خوب فهمیدن است.

ناگزیر غیر کامل و جزئی است، و دانش ما نسبت به آن کوششی برای تفسیر و تعبیر است و نباید آن را همچون عملی قطعی و جزمی بگیریم. مسائل متافیزیکی واقعی از قبیل وجود فردیت خاص که برای عقل نفوذ نا پذیرند، پیوسته مطرح و قابل بحث است، و این بحث و تفحص همچون عملی احتمالی است که در آن انسان، همچون عنکبوت، آنچه را می‌تند از جوهر خاص خود مصرف می‌کند.

در صورتی که عصیان دکارت بر ضد لفظاتی اصحاب مدرسه و حجیت قدما او را بر آن داشت که سر به لاك خود فرو برد تا در خود و تنها در اندیشه خود به این اطمینان دست یابد که همه چیزهایی که دزدی او وارد شده بیش از پندارهای رؤیاهایش حقیقت ندارد، عصیان بیکن بر ضد همان گزافکاریها او را بر آن داشت که به جهان خارجی متوجه شود که وجود آن را بیرون از خودش احساس می‌کرد، و در آنجا و از طریق داده‌های بیواسطه حواس، پایگاه مستحکمی برای داوریهای خود و دلیلی برای صحت اشتغالات نظری علم بیا بد.

مثالگیری مطلق که دکارت و مالبرانش نخواستند یا جرأت نکرده بودند از آن دفاع کنند، ولسی در آثار ایشان به صورت مخفی وجود دارد، این دفعه در انگلستان مدافعی پیدا کرد که درخشندگی و مهارت خاص داشت. بارکلی، برای آنکه مانعی در برابر پیشرفت

ماد یگری کلتی که اختباریگری فرانسیس بیکن و جسمیگری محض و ساده هابز^۱ و شکوک جان لاک نسبت به صحت عینی افکار^۲ در باره آن تبلیغ می کردند فراهم آورد، توانست به نوبه خود با ورق مثالگری کلتی بازی کند، و به صورتی جالب توجه ارزش ذهنیت - این بار از لحاظ فکر - هر شناخت و اهمیت نمودها را در تشکیل آن و سرانجام حتی بی حاصلی مفهوم ماده را که واقعیت و قوامی بیش از مفهوم دیگر ندارد و مانند باقی مفاهیم شکننده و قابل تشکیک است، آشکار سازد. بار کلی بدین ترتیب راه را برای جوابگویی عاقلانه هیوم و راه حل تأملی مثالگری کانتی، که خود را از پیروان این راه می داند، هموار کرد.

۱- لویاتان، بخش I، فصل I: ... هیچ تصویری در ذهن انسان نیست که در آغاز، به صورت کلتی یا جزئی در اعضای حس تولید نشده باشد... علت متأثر شدن حواس جسم یا موضوع خارجی است که در عضو حسی مخصوص به خود تأثیر می کند ... احساس عبارت از حرکتی در اعضا و اجزای درونی جسم انسان است که از عمل چیزهایی که می بینیم یا می شنویم یا ... حاصل می شود.

۲- تحقیق درباره فهم بشری، کتاب IV، فصل IV: شما می گوید که «معرفت تنها دریافت توافق یا عدم توافق افکار ما است»؛ ولی آیا می دانیم که آن افکار چیست؟ ... اگر این درست باشد که هر معرفت تنها در دریافت توافق یا عدم توافق افکار ما نهفته باشد، طرز دید یک مجذوب دیوانه و استدلالهای یک مرد هوشیار باید به یک اندازه یقینی باشد. این که اشیاء چگونه هستند مهم نیست: تمام حقیقت و یقین در توافقی است که شخص در تخیلات خود مشاهده می کند و بنا بر آنها سخن می گوید. نقشهای فکر بر آب روان سریع همانند براهین اوقلیدس از استحکامات حقیقت خواهد بود....

قرن هفدهم هرگز جوهر را از متافیزیک خود طرد نکرده است؛ در نظر این قرن، آنچه می‌اندیشد، جوهر اندیشنده است، همان گونه که موضوع فیزیک جوهر بسیط است. ماهیت و جوهر آن هرچه باشد انبساط و امتداد در طول و عرض و عمق، یا مجموعه به هم پیوسته اتمهای قلابدار در نظر دکارت همچون در نظر گاستندی، چیزی است که وجود دارد و فکر ماده را در برمی‌گیرد بی آنکه ضرورت آن را توجیه کند. و همین توجیه است که بار کلی، هنگام طرح این سؤال که همه متافیزیک وی برگرد آن می‌چرخد، خواستار آن است: ماده‌ای که از آن هیچ نمی‌دانیم و محتملاً هیچ چیز نمی‌توانیم بدانیم، چه حاصلی دارد؟^۱ آیا این برای آن است که علتی برای دریافت‌های حسی خود نتراشیم؟ ولی یک علت چیزی است که عمل می‌کند و بنابراین نمی‌تواند ماده‌ی محض یعنی لغت و بیعمل باشد؛ برای آن چیزی همچون روحی که به ما جان می‌بخشد ضرورت دارد؛ بنابراین ماده به خودی خود به عنوان عامل معرفت هیچ سودی ندارد. و از طرف دیگر، بدان صورت که آن را در نظر می‌گیرند، غیرممکن است. معنای تاریک و نا معین کلمه ماده در واقع متضمن هیچ فکری نیست، و هر جا که فکری نباشد تناقضی پیدا نمی‌شود، و اگر منکر ماده

۱- رجوع کنید به سه گفتگو میان هبلاس و فیلونوس، چاپ ۱۷۵۰، ص ۸۶: بنا بر این، چنان به نظر من می‌رسد که شما مطلقاً هیچ فکری، مثبت یا نسبی، از ماده ندارید. درحقیقت نمی‌دانید که به خودی خود چیست و چه رابطه‌ای با حوادث دارد؛ در صورتیکه تنها حوادث آن است که برای ما وسیله نامیدن آن را فراهم آورده است.

شویم، خلاف قوانین منطق عمل نکرده و از اصول عقلی تخطی نورزیده‌ایم، بلکه تنها خود را از شرّ اعتراف به يك وجود ادّعایی که در آخرین تحلیل هیچ چیز از آن نمی‌دانیم، خلاص کرده‌ایم: وجودی که نمی‌دانیم کجا است و چگونه است و چیست، - و از این گذشته، بدان جهت که خودش مطلقاً ناشناخته و غیر قابل تعریف است، برای بیان واقعی هیچ چیز به کار نمی‌آید.

ممکن است گفته شود که اگر شخص در حالتی باشد که نتواند وجود چیزی را دریافت کند، این نمی‌تواند دلیل کافی برای آنکه منکر وجود آن شود باشد. بار کلی نیز این مطلب را قبول دارد. وی گفته است که اگر از يك علت یا معلول یا عمل یا علامت بتوانند به حق به وجود چیزی که مستقیماً دریافت نمی‌شود اشاره کنند، امری است که صحّت آن مسلم است. ولی هنگامی که سخن از آن در میان است که ضرورت و استحکام مفهوم ماده به اثبات برسد که مفهوم نهایی است، و همه صفات اشیاء محسوس، همه خواصّ فیزیکی یا ذهنی، هر تغییر یا حرکت و، به يك کلمه، خود هستی و همه تغییرات آن را به آن نسبت می‌دهند، - هنگامی که بنا است چنین حکم کنند که هیچ چیز وجود ندارد که ماده یا حرکت در ماده نباشد، البته باید سختگیری و دقت بیشتر داشت. هنگامی که در تلاش برای ساختن فکری، حتی نسبی، از این ماده هستیم که باید همه چیز را بیان کند، لازم است که آن کس را که دریافت می‌کند و آنچه را که دریافت

می‌شود، و روح و فکر را کنار بگذاریم، برای آنکه به مفهوم مبهمی برسیم که نمایندهٔ چیز ناشناخته‌ای است که نمی‌توان گفت به خودی خود چیست - چیزی که در واقعیت نهایی که به آن نسبت می‌دهند از هر آزمایشی گریزان است -، ناچار باید باور کنیم که این چیز جز اختراعی از تخیل نیست که در واقع غیر ممکن است، - و تصور آن، بدان جهت که ساختگی و بدون موضوع است، بی‌حاصل است. بار کلی به دنبال این مطلب می‌گوید: شاید شما چنان تصور کنید که اگر فرض وجود ماده را کنار بگذارید، اشیاء واقعیت خود را از دست می‌دهند، ولی دلیل حقیقی واقعیت اشیاء خود وجود آنها است. آنچه واقعیت شیء را می‌سازد، این است که می‌توانید آن را ببینید و لمس کنید و بردارید و آن را به کار برید. بدون این دلایل ملموس، برای حصول اطمینان از واقعیت لباسی که بر تن دارید، از این فرض که چیزی ناشناخته که هرگز آن را ندیده‌اید و هرگز نخواهید دید، و آن را ماده می‌نامید، وجود دارد و واقعیت لباس را می‌سازد، چه حاصلی به دست می‌آید؟ چگونه فرض واقعیت داشتن چیزی که مطلقاً از تصرف حواس خارج است، می‌تواند دلیلی بر وجود واقعی یک شیء ملموس باشد. چگونه فرض واقعیت داشتن چیزی که نامرئی است می‌تواند دلیل آن باشد که چیزی مرئی قطعاً وجود دارد. و بار کلی، در ضمن نتیجه‌گیری خطر می‌کند و چیزی می‌گوید که دکارت جرأت گفتن آن را نداشت، و مالبرانش محتملاً نمی‌توانست به معارضه با آن برخیزد: جهان جز در

ذهن دروحي که آن را دریافت می‌کند وجود ندارد، و روح را با ماده هکاري نیست. اشیاء جسماني در روحي که آنها را دریافت می‌کند وجود واقعي دارند، و روح جز افکار را تصوّر نمی‌کند، بنابر این ملاک اطمینان در باره واقعيّت اشیاء را باید در روح جستجو کنیم.

جستجوی از حقيقت وجود در يك وجود به خود، و جستجوی از واقعيّت مادّي در پس پرده ظواهر محسوس، به آن می‌ماند که منشأ صوت را در پژواك آن جستجو کنیم. اگر صفات و حوادث و رنگ و شکل و قوام و باقی چیزهای دیگر که با حواس دریافت می‌شود، ماهيّت واقعي اشیاء را نسازد، همین چیز را در باره همه چیزهای دیگر که واقعي می‌نامند می‌توان گفت، و همین سخن را در باره همه جوهرهای جسماني که جهان را می‌سازند و وجود مطلق ندارند می‌توان تکرار کرد. علمی که، در شناخت اشیاء، خود را به تنها ظواهر محسوس محدود می‌کند، و در واری آنها منبع حقيقي وجودشان را در وجود مطلق و به‌خود يك ماده نامرئي می‌داند، همیشه نسبت به ماهيّت حقيقي اشیاء جاهل خواهد ماند، و حتّی نسبت به این امر که اصلاً ماهيّت‌های حقيقي وجود دارد یا نه نیز جاهل خواهد ماند.

مثالی‌گیری بارکلی، با ارجاع بدون ابهام هر هستی به روح، از این تناقض خالی نیست که در نخستین مرحله شناخت واقعيّت ظواهر محسوس را منکر نمی‌شود. برخلاف آنچه کانت تصوّر می‌کند،

بار کلی «چیزهایی را که در فضا وجود دارند همچون امور مجازی» نمی‌شمرد، و افکارش در باره هستی بسیار جامع‌تر از این بود. بار کلی که هرگز منکر واقعیت عملی و قطعی جهان حواس نبود، به آن آغاز کرد که واقعیت اشیاء را به وجود فعلی و جسمانی و محسوس آنها محدود کند. و این کار را به صورتی واضح و دقیق چنین بیان کرده است:

من اعلام می‌کنم که همان اندازه یقین دارم که اجسام یا جوهرهای جسمانی وجود دارد (مقصودم چیزهایی است که با حواس خودم آنها را ادراک می‌کنم) که در باره وجود خاص خویش یقین دارم. هر چیزی که می‌بینم یا می‌شنویم یا به هر صورت که باشد با حواس خود آن را ادراک می‌کنیم، واقعاً، بنا بر اصولی که به آنها معتقدم، یک هستی واقعی است.^۲

در نظر بار کلی، هستیهای حقیقی همان چیزها هستند که می‌بینیم یا لمس می‌کنیم یا با حواس خود دریافت می‌کنیم. اشیائی که، به گفته او، آنها را خوب می‌شناسیم، و جوابگوی نیازمندیهای ما هستند، ما را از آن ببنیاز می‌کنند که واقعیت را در جای دیگری جز در آنجا که آن را دریافت می‌کنیم جستجو کنیم. بار کلی، با رها کردن خود از

۱- نقد عقل محض، چاپ نشریات دانشگاهی فرانسه، ۱۹۴۴، ص ۲۰۵

۲- سه گفتگو میان هیلاس و فیلونوس، آمستردام، ۱۷۵۰.

چنگ ماده، برای آنکه عقل و اراده الهی را سرچشمه ابدی عینیت وجود قرار دهد، هدفش آن نبوده است که با اشیاء به خود، که بر وجود فعلی^۱ يك وجود مطلق می افزاید، و در توجیه و تأویل هستی ثنویستی را وارد می کند که توضیح آن بسیار دشوارتر از مفهومی است که می خواهد آن را توضیح دهد، بار خود را سنگینتر کند. قصد وی آن بوده است که بدون مانعی از اشیاء به افکار صعود کند: به «موضوعات بیواسطه قوه فاهمه، که بدون ادراک شدن نمی توانند وجود داشته باشند»، و از افکار به روح، و از روح به سلسله پیوسته و ابدی ارواح، و از آنجا به روح اعلایی برسد که از ازل بر همه ارواح حکومت می کند، و با اراده عاقلانه خود واقعیت عینی جهان را می سازد. بنابراین بیراهه رفتن از طریق اشیاء به خود در نظر او زاید می نماید:

چون اشیائی که می بینم و لمس می کنم کاملاً جوابگوی هدف فعلی من است، هیچ دلیلی بر آن ندارم که برای ذهن خودم سرباری فراهم کنم، یا با چیزی ناشناخته خود را مشغول دارم. مثلاً پاره نان محسوسی ده هزار بار بیشتر از آن نان حقیقی نا محسوس و غیرقابل تعقل که با من از آن سخن می گوید، درد گرسنگی معده مرا از میان می برد. و نیز نظر من آن است که رنگها و دیگر کیفیات محسوس، هرگز از اشیاء و موضوعات خود جدا نیستند. به خاطر زندگی هرگز نمی توانم از این اندیشه خودم که برف سفید است عدول کنم... همان گونه که در باره ماهیت اشیائی که آنها را لمس می کنم هیچ شکتی ندارم، ناگزیرم همان گونه بیندیشم که عامه مردم می اندیشند...

حال که چنین است، آیا عاقلانه تر آن نیست که به طبیعت توجه کنیم و با

حواس خود با آن مربوط شویم... و با ساده دلی همچون عامه مردم، هر چیز را که حواس ما دریافت می کند وجود حقیقی بدانیم؟ چه نیازی به آنکه از هستی بیش از این بدانیم؟ این دانه گیلان را می بینم؛ آن را با لامسه خود ادراک می کنم؛ مزه های در آن می یابم که در آن واحد ترش و شیرین است، و اطمینان دارم که نیست و نیستی نه دیده می شود و نه می توان آن را لمس کرد و نه مزه ای دارد. به همین جهت است که، در آن هنگام که گیلان را می بینم و لمس می کنم و مزه آن را می چشم، از ترکیب این واسطه هایی که با یکدیگر اختلاف دارند و همه یقینی هستند، اطمینان پیدا می کنم که گیلان وجود دارد و حقیقی است. ولی اگر مقصود شما از گیلان ماهیتی ناشناخته و متمایز از همه کیفیتهای محسوس باشد... و وجود آن را چیزی متمایز از کیفیت محسوس شدن بدانید، من حقاً اعتراف می کنم که نه من و نه شما و نه هیچ کس دیگر در آن صورت بتواند یقین حاصل کند که گیلان وجود دارد.^۱

ولی همه آنچه گفتیم هنوز وجود شناسی بار کلی را خلاصه نمی کند. این مرحله اول استدلال او است، مرحله ای که به او اجازه می دهد از اشیاء به فکر آنها در ذهن برسد، بی آنکه تشویشی از بابت اشیاء به خود را سربار خود که قبول آنها مزیت اعلائی را که وی برای خدای خود قائل است، و عبارت از این است که خدا با روح خود، عقلی است که به همه ارواح شکل می دهد، و اراده ای است که خود همان سرچشمه حقیقت وجود است، از او سلب کند.^۲ تا اندازه ای

۱- سه گفتگو، چاپ ۱۷۵۰، صفحه ۱۸۴، و ۲۳۴ و ۲۴۲.

۲- افکار برخاسته از حواس نتیجه فعالیت خود ما نیست، و بنابر این ←

قهقرايي و حتّی ارتجاعی، متافیزیک بارکلی از آن جهت دفاع از تقدّم روح بر اندیشه و بر وجود را شعار خود می‌سازد و هر واقعیت را از ماده سلب می‌کند که می‌خواهد همه چیز را به سرچشمه یگانه اراده عقل الاهی بازگرداند. با آنکه بارکلی خود منکر آن است، آموزه او که پهلوی به پهلوی آموزه مالبرانش پیش می‌رود، سرانجام به خدای تأملات فلسفی می‌انجامد^۱.

بارکلی، از مثالیگری دکارت، اولویت اساسی روح، و ضرورت غیرقابل اجتناب یک اندیشه خودگواهانه را برای توجه به وجود خود وجود و اثبات آن پذیرفته است. و نیز از دکارت یقین بیواسطه و شهودی وجود خود را قبول کرده است^۲. ولی در آنجا که مؤلف

→ لازم است که به وسیله اراده دیگری تولید شده باشد - به وسیله عقل الاهی. بدین ترتیب، آزمایش حسّی عبارت از عمل مداوم عقل فعال اعلی بر روی ارواح ما است، و نتیجه ماده مرده لخت نیست. پس چنان به نظر می‌رسد که اشیاء محسوس یک وجود عینی در روح خدا دارند.

۱- سه گفتگو : من بسیاری از این اعتقاد به دورم که اشیاء را در خدا می بینم.

رساله در باره اصول معرفت بشری : بنا بر این، روح، هم در اندیشه و هم در وجود، تقدّم دارد؛ اشیاء خارجی به اراده عقل الاهی تولید شده اند.

۲- سه گفتگو : من که روح یا یک جوهر اندیشنده هستم، وجود دارم، و از این وجود با همان یقینی آگاهی که از وجود افکار خود باخبرم.

و نیز می‌دانم که مقصودم از من چیست، و این را بیواسطه یا به شهود می‌دانم، هر چند که آن را به همان صورت دریافت نمی‌کنم که مثلی یا رنگی یا صوتی را دریافت می‌کنم.

تأملات، با اعتقاد فطری بودن افکار و اطمینان به اینکه در شناخت هیچ چیز از خارج وارد نمی شود که المثنایی در روح نداشته باشد، چنین اظهار نظر می کند که «هنگامی که در کودکی نخستین بار با شکل مثلثی رو به رو شویم که بر روی کاغذ ترسیم شده، فکر حقیقی مثلث پیش از آن در ما وجود داشته است»، بار کلی می گوید: «چوب، سنگها، آتش، آب... چیزهایی هستند که من می شناسم، و بدون آنها هرگز نمی توانستم ببیندیشم، و اگر آنها را با حواس خود ادراک نمی کردم، هرگز نمی توانستم آنها را بشناسم.» و در آنجا که دکارت، با نداشتن دلیل حقیقی، جرأت می کند بنویسد: ممکن نیست چنان شود که من اشتباه کنم، چه ممکن نیست که خدا ما را به اشتباه بیندازد، بار کلی، با آنکه اسقف است به حق چنین می گوید:

چه اندازه کار فیلسوفی کبود کانه است که وجود چیزهای محسوس را مشکوک بداند، و وقتی به وجود آنها یقین حاصل کند که این وجود را از طریق حقایق خدا به ثبوت برساند^۱.

در طریق تبیین عینی جهان، این اشاره يك پیشرفت واقعی را می رساند، ولی هنوز چیزی بیش از يك اشاره نیست، چه گوینده آن نمی تواند خود را از آن کود کانگی که در نوشته دیگرش می بینیم برهاند.

۱- سه گفتگو، چاپ ۱۷۵۰، صفحه ۱۸۶.

با آنکه بار کلی دلیل واقعیت وجود را در خدا جستجو نمی‌کند، باز هم خدا را ضامن اعلای این واقعیت می‌داند^۱. بار کلی آشکارا دیده‌است که تناقض کلی همه دستگاه‌های فلسفی و عدم کفایت‌های آنها، قبل از هر چیز، از آنجا پیدا شده است که می‌خواهند اصل واقعیت اشیاء جسمانی را در وجودی مطلق و برتر و بیرون از این اشیاء جستجو کنند. ولی، اگر توانسته است، با نیروی بیش از ارسطو، دو گونه کردن افراطی هستی را توسط فیلسوفان برملا کند؛ و اگر توانسته است، بهتر از همه اثبات‌گران، من‌عندی و بیدلیل بودن تمایز میان واقعیت قابل تعقل اشیاء و تجلیات حسّی آنها را بر ملا کند:

شما بر این عقیده‌اید که افکاری که از طریق حواس دریافت می‌کنیم، هرگز هستیهای واقعی نیستند؛ بلکه چیزی جز تصاویر و عکس برگردانی از هستیهای واقعی نیستند. از آن جهت که اصل این عکسها که شما فرض می‌کنید از جانب دیگری است و به خودی خود ناشناخته است، و به همین سبب کشف این مطلب غیرممکن است که تا چه حد افکار ما به آنها شباهت دارد، یا اصلاً به آنها

۱- سه گفتگو؛ واضح است که چیزی جز افکار خود را ملاحظه نمی‌کنم... وضوح این امر که این افکار یا این چیزها که من ملاحظه می‌کنم یا مثالهای آنها مستقل از روح من وجود داشته باشد، از آن کمتر نیست؛ چون می‌دانم که خود مبدع آنها نیستم... بنا بر این لازم است که این افکار در روح دیگری وجود داشته باشد، که به اراده او بر من نمودار می‌شود. از اینجا چنان نتیجه می‌گیرم که روحی وجود دارد که در هر لحظه مرا از تأثیرات حسّی که بر من وارد می‌شود متأثر می‌سازد.

شبيه است...، نمی توانیم به هیچ شناخت واقعی یقین حاصل کنیم...
و اما در باره وجود مطلق، آیا هرگز شنیده شده است که از مفهومی
بیش از این تهی از معنی و بؤك سخن گفته شده باشد؟^۱

این را نخواسته است ببیند که خدای او نیز يك وجود مطلق است. و
از آن جهت این را نخواسته است که معیار اندیشه او، که هنوز گونه
دیگری از معیار اندیشه دکارت است، و این یکی خود از پارمنیدس
سرچشمه گرفته است، این کار را به او اجازه نمی داده است. این معیار
که در نزد یونانی به صورت «آن چیز باید باشد که بتواند اندیشیده شود»
بود، و در نزد فرانسوی به صورت «می اندیشم، پس هستم» در آمد، در نزد
بارکلی تغییر شکل تازه ای یافت و به این صورت در آمد: «جز آن چه
اندیشیده می شود و با فکر و روح دریافت می شود، هیچ چیز واقعی نیست و به
صورت حقیقی وجود ندارد». ولی این متن تازه معیار قدیمی هیچ تغییری را
در وجودشناسی قدیمی سبب نشده است. بارکلی بیهوده حکم کرده
است که ماده از ممنوعات است، و کاری جز متقاعد کردن متقاعد شدگان
نکرده است. بیخود نوشته است که جهان جز در روحی که آن را
مشاهده می کند وجود ندارد، و خود نیز به این مطلب اشاره کرده است:^۲
مشکل اساسی میان او و معتقدان به واقعیت ذاتی ماده دانستن این امر

۱- سه گفتگو، چاپ ۱۷۵۰، صفحات ۲۳۲ و ۲۶۷.

۲- سه گفتگو، چاپ ۱۷۵۰، صفحه ۱۹۵.

نیست که آیا اشیاء در خارج روح و ذهن فلان یا فلان کس وجود واقعی دارند، بلکه در این است که آیا آنها وجود مطلق متمایز از کیفیت دریافت شدن دارند. و چون بار کلی، در آغاز کار، عالم‌عامداً، واقعیت ملموس و ظاهر محسوس را که در ذهن به حودت فکر درمی‌آید، با هم مخلوط می‌کند، تا سرانجام در آن چیز واحدی را ببیند، سؤال فرعی واقعیت ماده در خارج هر روح که در نظر مادی‌گران جنبه اساسی دارد، در دستگاه فلسفی او جوابی پیدا می‌کند که جز مؤمنان به خود او را خرسند نمی‌سازد. مثال‌گیری ذهنی بار کلی، با توجه کامل به اصول فلسفه وی، مسئله شناخت را به انسان و تنها به روح و ذهن انسان ارجاع می‌دهد که، بدون آن، آشکارساز شناخت هیچ معنایی نخواهد داشت. چیزی که هست، به جای آنکه نظر خود را که یکی از منطقی‌ترین نظرهای قابل‌تصور است، به شناخت تنها و محتوی آن از دیدگاه کاملاً ذهنی روحی که می‌اندیشد محدود کند، آن را به جهان خارجی در واقعیت آن خارج از روح گسترش می‌دهد. از احساس شخصی خود، که برای هر کس که می‌اندیشد، تازمانی که به آنچه احساس می‌کند که در خود او و در روح او می‌گذرد پایبند است، صحبت دارد، احساسی که حق دارد آن را تعمیم دهد و به همه همانندان خود نسبت دهد که درباره جهان با همان معیارهای منطقی و دیالکتیکی و اخلاقی دآوری می‌کنند، به‌گراف تعریفی برای يك واقعیت استخراج می‌کند که قبول اصول خود او به صراحت آن را رد می‌کند. بار کلی نمی‌خواهد طبیعت را جز به وسیله روح و برای روح

تصوّر کنند، و این حقّ او و نظر اساسی او است. ولی این نظر اساسی درست نیست و نمی‌تواند درست باشد، مگر برای کسی که این مطلب را بپذیرد. و تازمانی که بپذیرد - که در آغاز روح بوده است، یعنی برای کسی که آنچه را که هنوز به اثبات نرسیده است انتخاب کرده و پذیرفته باشد. نظر بار کلی وقتی مطلقاً درست خواهد بود که این امر مطلقاً به اثبات رسیده باشد که وجود غیر قابل انفکاک از روح است. این که وجود خود آگاه لاینفک از روح است، و این که هر شناختی مستلزم يك من اندیشنده است، به نظر من، چیزی است که هیچ کس در آن شك ندارد. ولی، اینکه وجود بتواند بدون بار کلی و بدون من و تو ادامه پیدا کند، و اینکه جهان بتواند پس از هر من خود آگاه و هر عقل استدلالگر و جوینده و شناسنده، و پس از هر داوری کننده و هر روح و هر علم برجای بماند، انکار این دیگر چرا؟

توجه داشته باشید که سخن از آن نیست که یکباره نظر رد شده یا قابل ردّ اشیاء به خود را بپذیریم. سخن از آن است که بدانیم آیا جهان نمی‌تواند بدون عمرو و زید و همه همانندان ایشان وجود داشته باشد. سخن از جدا کردن چیزی است که پارمنیدس آن را پیوسته است، مقصود جدا کردن بودن و اندیشیدن از یکدیگر است: راندن اندیشه به آخرین حدّ صلاحیت آن، و تصوّر امکان مطلق اینکه خود اندیشه نابود شود، بی آنکه در عین حال هستی نیز نیست شود. دکارت در جایی اعتراف کرده است که برای اندیشیدن باید بود.

خوب است توجه کنیم که عکس این حقیقت پیش پا افتاده مسلم نیست. هیچ چیز، و مطلقاً هیچ چیز، به ما این اجازه را نمی‌دهد که بگوییم برای بودن، باید اندیشید. برای آنکه علم و شناخت وجود داشته باشد، برای آنکه خود اگاهی از هستی وجود داشته باشد، برای آنکه موجود بداند که وجود دارد، اندیشه و روحی ضرورت دارد. ولی توأم کردن اندیشیدن و بودن کار انسانهاست، و باید بتوانیم از انسان بگذریم تا این مطلب را بفهمیم که هستی خام، در لختی بیحسی ناخودآگاه و بیداری خود، می‌تواند بدون روح وجود بیخبر و کودن خود را ادامه دهد.

هر کس درستی نظر بار کلی را به آسانی تا آنجا قبول دارد که وی می‌گوید: اشیائی که حواس آنها را ادراک می‌کنند، بیواسطه ادراک می‌شوند، و هر چیز که بیواسطه ادراک شود یک فکر است، و فکر نمی‌تواند در خارج ذهن و روح وجود داشته باشد. ولی آنچه وی از این نظر استنتاج می‌کند، به آسانی پذیرفتنی نیست. از آنجا که روح از اشیاء جز فکر آنها را نمی‌داند، و این فکر جز در ذهن و روح نمی‌تواند وجود داشته باشد، بار کلی وجود خارج از ذهن اشیاء محسوس و وجود مستقل از اندیشه آنها را منکر است، - از اندیشه‌ای ابدی و جهانی، پیوسته حاضر، پیوسته فعال، که در واقعیت خاص خود وجود عینی هر شیء از جهان محسوس را فرا می‌گیرد؛ و در اراده عقل خاص خود هر روح را، از گذشته و آینده، احاطه می‌کند و در هر

لحظه آن را زیر نفوذ خود دارد و بر آن فرمان می‌راند.
با آنکه بار کلی وجود را در اندیشه خلاصه نمی‌کند، نمی‌تواند
هیچ وجود را جز در اندیشه ببیند:

حقایق چندان نزدیک به ما و چندان آشکار هست که برای دیدن آنها
تنها این کفایت می‌کند که چشمان خود را باز کنیم. و از آن زمره است این
حقیقت مهم که: همه ستارگان که آسمانها را پر کرده‌اند، همه آنچه بر زمین است، همه
این اجسام که بنای با شکوه جهان را می‌سازند، هیچ جوهری در خارج از روح
ندارند. و چون ذات آنها این است که ادراک یا شناخته شوند، تا زمانی که توسط
من ادراک نشده‌اند، یعنی تا زمانی که در ذهن و روح من یا عقل آفریده دیگری
وجود ندارند، یا این است که اصلاً وجود ندارند، یا اینکه در روح عقلی ابدی
وجود دارند^۱.

با نوشتن این مطلب و از سر گرفتن نظر قدیمی مورد پسند
مثالیگران همه اعصار، بار کلی، علی رغم شایستگیهای عظیم خود،
راه را گم کرده است. می‌خواهد درباره خود واقعیت وجود تصمیم
بگیرد، و در این راه چه می‌کند؟ سوزنی خیالی به انگشت خود فرو
می‌برد، و چون مادیگران به او می‌گویند: «بدون سوزن هیچ چیز
احساس نمی‌کردی، تنها سوزن است که به حساب می‌آید، ماده همه چیز
است»، به آنان جواب می‌دهد: «من از سوزن جز یک چیز نمی‌دانم، و

آن دردی است که درمن تولید می‌کند، به عبارت دیگر، احساس درونی یا خودآگاهی است که درمن بیدار می‌کند؛ و اگر کسی به من بگوید که دردی که احساس می‌کنم چیزی است در درون سوزن، به این سخن ابلهانه می‌خندم». آری، امّامیان انگشت سوزن خورده و سوزنی که به آن خلیده، چه بسیار واقعیت‌های گوناگون، و چه بسیار چیزهای مهمتر از دردی وجود دارد که با سوزن حاصل شده است. بدین ترتیب سود اصلی متافیزیک بارکلی در بخش نهایی و استنتاجی آن نیست. بارکلی، با انکار شدید و ماهرانه ماده توانسته است به صورتی جدی توجه فیلسوفان را به نمودها معطوف دارد، که در میان آنها تنها یکی را نمی‌توان یافت که در پایان محاسبه مبتنی بر فرض وجود واقعی ماده نبوده باشد. با پافشاری در باره دو واقعیت غیر قابل تردید: یکی اینکه هیچ نظریه شناختی هنوز نتوانسته است حقیقتاً مددی را که ماده به تشکیل افکار در ذهن می‌رساند بیان کند، و دیگری آنکه جهان محسوس چون از زاویه نسبی محض علم بشری مورد نظر واقع شود، غیر قابل تفکیک از ذهن است، و شناخت خود وجود تابع وجود عقل آگاه از وجود خاص خود می‌باشد، بارکلی فلسفه را به آنجا کشانده است که برای فهم اینکه چگونه آدمی به میانجیگری حواس به افکار می‌رسد، و چگونه از احساس فردی به عقل کلی و جهانی می‌رسد، تلاش کند. وی بدین ترتیب راه را برای نمودشناسی که هسته همه نظریه‌های نوین شناخت است هموار کرده است.

استنتاج منفی بار کلی در باره خود امکان ماده، و اطمینانوی به اینکه امور جسمانی در خارج از ذهن قابل اندیشیدن نیستند، پیروان مستقیم او را بر آن داشته است تا در فهم این مطلب تلاش کنند که چگونه ذهن که نمی تواند اندازه های بیواسطه خود را گاهی فراتر رود که در آخرین تحلیل هر کلمه و هر فکر و هر مفهوم و هر معیار منطقی به آنها ارجاع می شود، توانسته است از این داده ها عناصر بنیادی شناخت خود را نسبت به اشیاء انتزاع کند: علت، جوهر، ماده، زمان، مکان و چیزهای دیگر. همین داده های بیواسطه دو مرد صاحب روح های نقّاد یعنی هیوم و کانت را بر آن داشته اند که از خود پرسند که ایسن کلمات و مفاهیم و افکار در حقیقت چه معنایی دارند؛ و ما بازای آنها بیرون از ذهن چه می تواند باشد، و حضور آنها در خود را گاهی چگونه و از چه منبعی حاصل می شود. اگر روح يك چیز است، و ماده چیزی دیگر، و اگر، به گفته لایبنیتس، اولی روزهایی ندارد که آثار دومی در آن نفوذ کند: آیا این گونه اندیشیدن که محتوی اندیشه از ذهن لبریز می شود تا به صورت مطلق در خارج عقل که منبع آن است وجود پیدا کند، تناقضی در بر ندارد؟

به گفته کانت، هر اندازه در تاریخ متافیزیک به عقب باز گردیم، خواهیم دید که «هیچ چیز بر آن نگذشته است که برای سر نوشت این

علم کارگر تر از جمله‌ای باشد که از جانب دیوید هیوم تحمّل کرده است». این ستایش نمایان متوجه اثری است که، با کمال سادگی، از پیش به هر بحث وجودشناختی پشت پا زده است، برای آنکه به صورتی جدّی‌تر به ماهیت دلیلی پردازد که، در ماورای گواهی حواس و مستقل از خاطرات حافظه، ما را هر روز به حقیقت قطعی ماده و واقعیات متقاعد می‌کند. هیوم با ادامه دادن به بحثی که توسط بیکن و لاک در باره اهمیت اساسی استدالهای استقرائی در تکامل شناخت علمی باز شده بود، می‌خواهد بداند ارزش واقعی یقین پیوسته به این استدالها در چیست که لاک، علی‌رغم اختیاریگری اصولی خود، باز هم آن را به وضوح شهودی نسبت می‌دهد.

با آنکه طبیعت بسیار عملی و دقیق روح جان لاک، و اظهار قاطعش به اینکه قصد آن ندارد که چیزی را که فهم آن دشوار است با ملاحظات بغرنج‌تر بیش از پیش آشفته کند، سبب آن شده است که تحقیق در باره فهم بشری به طرف راه حل‌های آسان کشانده شود، در همین اثر است که نظریه تازه شناخت تولّد یافته است که آن را به حق به اثر دیوید هیوم که دنباله ضروری آن است ارتباط می‌دهد.

تعمّد لاک در اینکه از تحقیق در آنچه خودوی ملاحظه فیزیکی روح نامیده است پرهیز کند: از يك طرف، او را بر آن داشته است که از مطالعه درون‌نگرانه ملکات فهم، این مطلب را بیان کند که کارایی و صلاحیت عقل بشری تا کجا گسترش پیدا می‌کند و، از طرف دیگر،

به آموزه حقایق اولی او انجامیده است که بنا بر آن، ذهن همچون لوحه نانوشته‌ای است و هیچ افکار فطری و جبلّی ندارد.

لاک، برخلاف دکارت، بر این عقیده است که هر فکر، هر اندازه پیچیده و مجرد و عالی باشد - و از جمله زمان و مکان و جوهر و همانی و علت - ، در آخرین تحلیل از تجربه متفرّع می‌شود.

و نیز برخلاف دکارت، لاک معتقد است که افکار نه درست هستند نه نادرست: بلکه چیزی جز بیان و ترجمه لفظی ذهن و محتوی و ظواهر محسوس نیستند. پس خود فکر چیزی جز ظاهر محض نیست، و با حقیقت و خلاف آن رابطه‌ای ندارد، و درستی و نادرستی افکار جز در تفسیر و تعبیر آنها بنا بر روابطی که ذهن برای آنها اکتشاف می‌کند ظاهر نمی‌شود. بدین ترتیب حقیقت استخراج شده از افکار که چیزی جز نشانه دوم ظواهر در ذهن نیستند - و نشانه اول آنها احساساتی است که ذهن دریافت کرده است - حقیقتی است که فقط در داوریه‌ای در باره شناخت حاصل شده در حین کوشش برای دانستن این امر که آیا ارتباطات منطقی افکار ضروری است یا نه، معنایی دارد، حقیقتی که فقط وقتی معنی دارد که شناخت واقعی باشد، و به محض آنکه ذهن روابط افکار را با آنچه واقعی است اکتشاف کند، بر آن تحمیل می‌شود! برای چه؟ برای آنکه، به گفته لاک، در این اوضاع و احوال شناخت حقیقتاً واقعی است: شناخت واقعی تشخیص روابط افکار است با آنچه واقعی است.

این نتیجه خالی از امید از آنجا حاصل می‌شود که لاک، درعین آنکه در بیان این حکم تناقضی نمی‌بیند که دریافته‌ای ما را از اشیاء جز پندارهایی نداند، نمی‌تواند در واقعیت قطعی این اشیاء شك کند. و نیز این نتیجه از آنجا حاصل می‌شود که لاک، که به هیچ وجه شكّ نیست و به خوبی می‌داند که اگر مناسبت یا عدم مناسبت افکار را معیار قطعی حقیقت قرار دهد، رؤیاهای يك مرد رؤیایی باید به اندازه استدلالهای بسیار محکم قطعیت داشته باشد، پس از آنکه نظریه افکار روشن و متمایز دکارت را مورد انتقاد قرار داده و آنها را رد کرده است، با وجود این ملاك دکارتی وضوح شهودی و نتیجه آن را که ضرورت منطقی^۱ است می‌پذیرد، و بنابر آن چنین نظری می‌دهد که هنگامی که اطمینان داریم که افکار با واقعیت اشیاء موافقت دارد، شناخت قطعی و یقینی است. و این بار، دکارتی‌تر از خود دکارت چنین می‌نویسد:

شناخت شهودی روشنترین و یقین‌ترین شناختی است که ضعف بشری می‌تواند به آن دست یابد. این شناخت به صورتی غیر قابل مقاومت عمل می‌کند. برسان روشنی يك روز درخشان، خود را بیواسطه همچون با نیرویی جلوه‌گر

۱- در بعضی از موارد رابطه شناخته شده به خودی خود آشکار است، همچون در آن هنگام که به صورت شهودی حکم می‌کنیم که دایره نمی‌تواند مثلث باشد، یا ۳ بزرگتر از ۲ است. در حالات دیگر، رابطه شناخته شده، به میانجیگری مقدمات منطقی، ضرورت عقلی پیدا می‌کند، چنانکه در اثبات قضایای ریاضی چنین است. همه آنچه شناخت به معنی واقعی کلمه است از این دو راه حاصل می‌شود.

می‌سازد، و این به محض آن است که ذهن به آن نظر کند، که بی آنکه به ذهن اجازه درنگ و شك یا پرداختن به امتحانی بدهد، با نور خود در آن نفوذ می‌کند. بر همین نظر کردن و دیدن است که همه یقین و همه وضوح شناخت پناشده است... هر کس که خواستار یقینی بیش از این باشد، نمی‌داند که خواستار چه چیز است^۱

چنان به نظر می‌رسد که لاک، در ضمن نوشتن این سطور، فراموش می‌کند که در جای دیگر از نوشته‌هایش چه افق گسترده‌ای برای ذهن گشوده بوده است، مثلاً در آنجا که نوشته است: آنچه درباره اشیاء — موجود در خارج ذهن تصدیق یا نفی می‌کنیم، بیش از آنکه مستلزم یقین و شناخت حقیقی باشد، مبنی بر تصادف و فرض است، مخصوصاً هدف تحقیق خود را فراموش کرده است که عبارت از اثبات این مطلب بوده است که شناخت عقلی محض طبیعت غیر ممکن است، و اینکه هر علم نظری بیش از آنکه مشتمل بر یقینیات حقیقی بوده باشد، مشتمل بر احتمالات معقول است.

اگر اختیاریگری منطقی لاک به دفاع از شناخت شهودی دکارت می‌انجامد که هم اکنون سخن از آن بود، بدان جهت است که وی، علی‌رغم آنکه اظهار می‌کند که هر شناخت، همچون هر فکر، همیشه از تجربه متفرع می‌شود، هنوز يك مثال‌گراست که نمی‌تواند در واقعیت وجوديك شیء که فکر آن در ذهن حضور دارد، شك کند. چون واقعیت

۱ — تحقیق درباره فهم بشری، چاپ ۱۷۰۰، صفحه ۶۷۴.

و وجود به صورت فکر بار دیگر با هم یکی فرض شده، دریافت يك فكر طبيعاً مستلزم پیدایش این یقین می‌شود که آن فکر شیئی واقعی را می‌پوشاند، و شناخت واقعیّت، به ناحق، به دریافت روابط میان افکار ادراک شده یعنی واقعی منجر می‌شود.^۱

جهان اشیاء از نو تغییر جا می‌دهد و به اندیشه آدمی منتقل می‌شود. به اندیشه‌ای که قوانین خاص و معیارها و حقیقت و یقینیات او را بروی تحمیل یا برای او اکتشاف کرده است؛ دایره نافرجام قیاس دوری که ذهن، از آن زمان که واقعیّت افکار را با اشیاء تجربه، و واقعیّت اشیاء تجربه را با وجود افکار آنها در قوه فاهمه توجیه می‌کرده در آن می‌چرخیده است، بار دیگر به روی خود بسته می‌شود. این دایره و جادوی آن سرانجام، در آن هنگام خود به خود شکسته می‌شود که هیوم، برخلاف همه افکار مورد قبول، جرأت گفتن این مطلب را پیدامی‌کند، که چون همه چیز را خوب بسنجیم، نه ماده وجود دارد نه روح.

این موضع گرفتن منفی، و این طرد دو عنصر اساسی بحث فلسفی اجازه داد که بار دیگر، به صورتی دقیق، مسئله خود شناخت که تا آن زمان پیوسته با بحثهای مربوط به حقیقت محتوای آن در هم آمیخته

۱- تحقیق درباره فهم بشری، چاپ ۱۷۵۵، صفحه ۶۶۵؛ هر جا که دریافت ارتباط میان افکار موجود باشد، شناخت وجود دارد.

بود، مطرح شود.

از آن زمان که روح و ماده مغز آدمی را به خود مشغول داشته بودند، دو رشته مسائل فلسفی طرح شده بود که می‌بایستی حل شود. نخستین آنها مربوط می‌شد به خط سیرها و سلوکه‌های مختلف آدمی - و از جمله ایمان که، به گفته پاسکال، آخرین گام عقل است - به طرف تعقل اینکه هستی چیست و وجود چه معنایی دارد؛ و اینکه واقعیت اشیاء و زنده‌ها از چیست؛ و اینکه پیوستگی و دوام زندگی از چه تأمین می‌شود؛ و اینکه در پشت ظواهر و افکار چه چیز وجود دارد؛ و به طور خلاصه، به طرف تعقل اینکه چه چیز واقعیت نهفته جهان افکار و حواس را مکتوم می‌دارد. این مسائل بحثی و فحوصی هنگامی طرح شده بود که هنوز مسئله شایستگی طرح یا استحکام اساس آنها مورد بحث قرار نگرفته بود؛ و جوابهای آنها، حقیقی یا مجازی، یافته شده یا فرض شده، سبب پیدایش دستگاههای فلسفی و دینی بیشماری شد که چون همه آنها در اطراف مرکز هستی و منشأ و سرنوشت نهایی آن - و بنابراین بر مبنای داده‌های اصولاً وجود شناختی - دور می‌زد، در آنها هیچ‌به‌نیازمندیها و حدود آنچه مدت‌ها بعد عقل محض نامیده شد، توجه نمی‌شد. سپس گسترش قدرت این دستگاهها و جزمها، سودای اینکه خود را بر کرسی بنشانند و از خود دفاع کنند، و مشاجرات بیپایان میان وجدان و عقل، فیلسوف را بران واداشت که موضوع جستجوی خود را به صورت دقیق معین کند، و بگوید که مقصودش از فهمیدن و شناختن

ودانستن چیست، و حدود آنچه را که در صدد یافتن آن است، و آنچه را که به تصوّر خود می‌تواند در شناخت جستجو کند، محدود سازد. و چنین است که، در کنار شناخت واقعی يك آموزهٔ ضمنی شناخت، یعنی معرفتشناسی تشکیل شد.

این دو خط سیر مجزای ذهن و روح - یکی به‌جانب اندیشیدن و دیگری به‌جانب بودن - که نتیجه و وابستهٔ یکدیگرند و حتی آنها را نمی‌توان از یکدیگر تفکیک کرد، ولی چون نمی‌توان مطلقاً آنها را با هم یکی شمرد متمایز از یکدیگرند، چندان درهم آمیخته شده است که در نزد بعضی از سازندگان بسیار آگاه دو گانگی مسئلهٔ شناخت که سخت در بند نشان دادن اجزاء آن هستند، در نزد افلاطون ثنایتوس، در نزد دکارت، و در نزد لاک نیز، اصول معیاری شناخت، یعنی بدیهیات و اصول موضوعها و فرضیه‌ها و دیگر عواملی که امکان شناخت را مشروط می‌کنند، هنوز در همان ترازو انداخته می‌شوند که مجموع حقایقی که از قبول ضمنی این اصول به‌دست می‌آید توزین می‌شود. جان و تن؛ روح و ماده؛ عقل و حس؛ همهٔ آنچه که شخص احساس می‌کند که ریشهٔ آن در خود او است، و همهٔ آنچه او نیست و جزئی از بدن مادی و قلمرو قوهٔ فاعلهٔ او را نمی‌سازد: دو جهان، یکی در درون او، یکی در بیرون، با بدنی که میان آن دو همچون فصل مشترکی است و در عین اینکه آدمی را در جهان غوطه‌ور می‌سازد وی را از آن جدا می‌کند؛ کوتاه سخن، دو جهان، با قوانین و احتمالات آنها، که یکدیگر را

مشروط می‌کنند و برای امکان شناخت شرایطی فراهم می‌آورند که از برخوردها و توافقه‌های آنها حاصل می‌شود، به‌صورتی درهم و برهم در کفه‌های ترازو ریخته شده‌اند تا میان آنها تعادل برقرار کنند، - و اساس کار را که عبارت از آن است که چیز توزین‌کردنی را باوزنه‌ها و وزنه‌ها را با پارسنگها اشتباه نکنند، فراموش شده است. با آنکه تقابل من‌اندیشنده و جهانی که آن را احاطه می‌کند، غالباً فلاسفه را بر آن داشته است که قلمرو خاصّ هر يك از این دو جهان را تعیین و تحدید کنند، روی هم قرار گرفتن این دو قلمرو در ذهن فیلسوف مانع آن شده است که وی بتواند این مطلب را بفهمد که آیا یکی از این دو می‌تواند بدون دیگری زنده و باقی بماند و سرچشمه نهایی هرو وجود و هرتعقل باشد. عده کوچکی از متفکران توانسته‌اند به‌قبول این امر گردن نهند که اگر وجود ماده بتواند همه چیز وحتّی اگر بخوانند روح را نیز توضیح دهد، باز هم نمی‌تواند وجود غیر قابل بیان يك اتوم فرضی ابتدایی را توضیح دهد. در میان کسانی که سخت در بند رسیدن به حقیقت بوده‌اند، گروه کوچکی توانسته‌اند این مطلب را بفهمند که اگر وجود ابدی روح بتواند چیز همه را تعلیل و توضیح کند، از توضیح معمای وجود خاصّ خود عاجز است و پایش می‌لنگد. عقل، که از يك سو روح واز سوی دیگر ماده آن را به‌قوت می‌کشد، توانسته است یا خواسته است این را بفهمد که انتخاب میان دو امر که هر دو ارزش و قابلیت و ضرورت و کارایی برابر دارند، برای اینکه یکی را علت دیگری و

سرچشمه نهایی هر وجود بدانند، در لحظه‌ای که نمی‌دانم کدام ساعت نخستین ثانیه را بر صفحه زمان نشان می‌داد، کاری است به همان اندازه غریب و عبث و ابلهانه که نسبت دادن آغازی به زمان.

جان لاک که این لغزشگاه را بر سر راه خود دیده است، تلاش می‌کند تا هر چه می‌تواند از آن کناره‌گیرد، و جهان افکار و جهان اشیاء را، با دو نتیجه اجتناب ناپذیر آنها یعنی روح و ماده، بکمر و دست نخورده در مقابل یکدیگر به حال خود رها کند؛ روح و ماده‌ای که وی آنها را داده‌های غیر قابل تشکیک و بنیادی هر بحث درباره شناخت می‌داندست - داده‌هایی که به هیچ توضیحی سرفروود نمی‌آورند. بنابراین، وی خود را برای تحقیق در معنای این يك يا آن يك معطل نمی‌کند، بلکه می‌خواهد معلوم کند که چگونه افکار، به میانجیگری حواس، محفظه ذهن و روح را زینت می‌کنند که مخصوص قبول آنها ساخته شده، ولی در آغاز مطلقاً خالی و از آن افکار تهی است، - و نیز در صدد آن برمی‌آید که قلمرو و مرز قوه فاعله بشری را تعیین کند^۱.

۱- جان لاک، تحقیق در باره فهم بشری : می‌خواهم در باره منشأ آن افکار و مفاهیم یا هر چه دیگر که می‌خواهید بنامید، تحقیق کنم که آدمی در نظر دارد و از این امر آگاه است که آنها را در ذهن خود دارد، و نیز تحقیق در راههایی که از آن راهها فهم آنها حاصل می‌شود. و دیگر اینکه می‌کوشم تا معلوم دارم که قوه فاعله از آن افکار به چه شناختی می‌رسد و یقین و وضوح و وسعت دامنۀ این شناخت چه اندازه است.

باز هم در دیباچه همین کتاب، ولی در ترجمه کُوست، چاپ ۱۷۰۰: «این -»

مصنّف تحقیق در باره فهم بشری همچنین میان علم و نظریه علم تفاوت قائل است، ولی چون اختیاریگری روانشناختی که وی در تحلیل ساخت این مردو به کار می برد، از همان ابتدا متضمن تقسیم کردن واقعیت اندیشیده و آزموده در میان دو جهان است، یکی ذهنی و از قلمرو قوه فاهمه و دیگری عینی و متضمن وجودهای فعلی و حقیقی، بدون آنکه بخواهیم در باره اساس ارتباط محکمی که نظریه شناخت او میان این دو جهان برقرار می کند پیشداوری کنیم - ارتباطی که، اگر، همانند لاک فطری بودن افکار را طرد کنیم، باید لااقل برای آن دلیلی بیاوریم -، آموزه شناخت او سطحی و مخصوصاً مبهم است، چه، در عین آنکه به

→ تحقیق ممکن است برای تنظیم فعالیتهای از حد اعتدال خارج شده ما سودمند باشد، و ما را بر آن دارد که با احتیاطی بیش از آنچه به آن خو کرده ایم، از پرداختن به چیزهایی که از حد فهم ما بیرون است خودداری کنیم... و چون در جستجوی خود به بلندترین جایی که می توان رسید رسیدیم، همانجا متوقف شویم؛ و به جهل خود نسبت به چیزی که فهم آن از تصوّر ما برتر است، پس از امتحان و تحقیق کافی، راضی باشیم. و چون چنین کنیم، دیگر این اندازه با شهوت شناختن همه چیز شتابزده نمی شویم که پیوسته مسائل جدیدی مطرح سازیم، و برای خود و دیگران از بابت بحث کردن در باره چیزهایی که نامتناسب با فهم ما است و نمی توانیم فکر متمايز و روشن از آنها پیدا کنیم، یا حتی - چنانکه غالباً اتفاق افتاده است - مطلقاً هیچ فکری نداریم، دردسرفراهم نمی آوریم. پس اگر بتوانیم کشف کنیم که قوه فاهمه ما تا کجا میدان دید دارد؛ تا کجا می تواند از ملکات خود برای شناختن یقینی اشیاء مدد گیرد؛ و در کدام موارد جز از طریق حدس و تخمین نمی تواند داوری کند، آن وقت به این خرسند می شویم که به شناخت اشیاء در آنجا که ذهن و روح می تواند، و در حالتی که خود را در این جهان می یابیم، قناعت ورزیم...»

ستایش تجربه و داده‌های آن می‌پردازد، جز بر روی افکار عمل نمی‌کند و جز به آنها، و ارتباطاتشان، که در نظر وی همسنگ حقیقت است، اشتغال نمی‌ورزد.

جورج بار کلی، که باید گفت جانب روح را گرفته است - که آن را با خدا یکی شمرده است - و این کار را بیش از آنکه برای نشان دادن شناخت برپایه‌های محکمی انجام داده باشد برای مبارزه با الحاد انجام داده است، با انتقال دادن مسئله شناخت به محیط ذهن، خود را از این دشواری و ابهام درونی آن کنار کشیده، ولی نه یکی را حل کرده و نه دیگری را از میان برده است. مصنف سه گفتگو بدون شك نخستین کسی است که به این مطلب توجه کرده است که با تصدیق به اینکه «بدون روح هیچ چیز را نمی‌توانستیم بدانم، تنها روح به حساب می‌آید، ماده وجود ندارد»، يك جانب را اختیار کرده و از اینکه بی-طرف و عینی باشد خارج شده است. از طرف دیگر، بار کلی، با نوشتن این جمله که: يك واحد يا يك لحظة تجربه، همیشه روح يا ذهن خودآگاهی است که به دریافت شیء یا موضوعی نایل می‌شود، این را قبول کرده است که در خارج روح و ذهن خودآگاه، چیز دیگری وجود دارد: همین شیء و موضوعی که دریافت می‌کنیم، و برای اینکه همیشه از آن خلاص شویم، تنها این کافی نیست که پس از این اقرار منکر آن شویم.

این ابهامات و نیز این تناقضات آثار لاک و بارکلی، به تنهایی معلوم می‌دارند که چرا جانشین ییواسطه آنان، دیوید هیوم، خود را ناگزیر از تصدیق این امر دانست که، چون هر تلاشی برای بیان و توضیح عقلانی جهان بی‌حاصل مانده است، پس هر عمل عقلی محض همیشه محکوم به شکست است. و به عقیده او این شکست تا زمانی ادامه خواهد داشت که فیلسوف، به جای آنکه داده‌های نخستین نظریه شناخت را در فعالیت عقلی انسان و در نمود هایی که عقل به آنها آگاهی دارد جستجو کند، آنها را در مباحثات پایان ناپذیر خود درباره ماده و روح، که در آخرین تحلیل از هیچ کدام آنها چیزی نمی‌داند، بجوید.

دیوید هیوم، با خودداری از پذیرفتن محفظه‌ای برای افکار در ماورای آنچه به ذهن می‌رسد، و پذیرفتن يك شیء مادی در ماورای شیء محسوس و شیء حس شده، می‌خواست استقلال خود را در برابر دو حزب رقیب در سراسر قرون نشان دهد که نزاعها و اعتراضات ایشان سراسر تاریخ را پر کرده بود: یکی آنکه معتقد به این است که پیش از هر تجربه عناصر اصلی شناخت در دماغ بشری وجود دارد؛ و دیگری آنکه عمومیت مطلق را مخصوص حقیقتی می‌داند که سرچشمه آن در تجربه است. و با جدا شدن از آنان، هیوم ذکر این مطلب را فراموش نکرد که هر دو دسته آنچه را اساسی است از یاد برده‌اند: و این همان چیزی

است که بعدها برگسون اوموفابِر *homo faber* (انسان سازنده) نامید، انسانی که نه تنها اشیاء و ادواتی را می‌سازد که در زندگی پیشه‌ورانه و اجتماعی مددکار اوست، بلکه انسانی که خودش را از لحاظ اخلاقی و فرهنگی، و نیز جهان‌ش و دیدی را که از این جهان دارد «برای خود می‌سازد». دیوید هیوم، برای آنکه از عقل و ماده فراتر رود، در آن سوی خود شناخت انسان، که در آن واحد از سهم لاک و افکار بارکلی نیرو گرفته بود، بر آن بود که در موضوع يك شیء که در آن حال که ادراك نشده است وجود دارد، و نیز در موضوع يك روح که بیش از يك رشته ادراکات است، مسئله‌ای که می‌تواند طرح شود این نیست که آنها چگونه وجود دارند، بلکه تنها این است که چگونه ممکن است که وجود آنها را فرض کنند. بر ادراکات نشانه مبدأ آنها تثبیت نشده است، و اگر بتوانند گواهی بر قطعیت واقعیت خاص خود باشند، نمی‌توانند ضامن واقعیت وجودی جز وجود خاص خود باشند. يك ادراك ممکن است احتمال يك وجود را القا کند، و این احتمال می‌تواند يك اعتقاد را موجب شود نه يك یقین را.

فیلسوف که خود را از چنگ ماده و روح و حتی یقین رها نیده است، دیگر جز در بند آن نیست که ماهیت ادراکات را بیان کند که در نظر او، در آن واحد، اندیشه‌ها و افکار و ادراکات حسّی حقیقی و

احساسات و حتی هیجانات و عواطف را نیز فرا می‌گیرد^۱.
 هیوم که نقطهٔ عزیمت خود را ادراک به عنوان عنصر بنیادی شناخت قرار داده، و معتقد بوده است که ادراک همیشه از تجربه حاصل می‌شود، خاطر جمع بوده است که مسئلهٔ شناخت، پیوسته به شناخت طبیعت انسان، وقتی به صورت کارآمد قابل بحث و رسیدگی است که پیش از آن مسئله متفرّع از آن یعنی صحت و اعتبار تجربهٔ ذهنی و عقلی حل شده باشد. چه، به گفتهٔ او، اگر مجموعهٔ اشیائی که آنها را واقعی فرض می‌کنند، و تجربهٔ ذهنی به آنها مربوط است، دارای رابطهٔ علیتی با این تجربه در نظر گرفته شود: یعنی اگر داوریهای ما در بارهٔ اشیاء و موضوعاتی باشد که خود سبب همین داوریهای ما می‌شوند، گسترش دادن محتوی مفاهیم ذهنی به آنکه در ذهن نیست، - گسترش دادن محتوی مفاهیم در جهان اشیاء به خود دیگر متوجه نیست.

بدین ترتیب مسئلهٔ شناخت منجر می‌شود به تجزیه و تحلیل وابستگی دو طرفی روح و جهان اشیاء محسوس، و این نه برای آن است که واقعیّت قطعی این يك یا آن يك اثبات شود، بلکه برای آنکه آگاهی بر این وابستگی دو طرفی مشخص و اثبات و تعیین شود: شناسایی باطنی و مسلط بر ذهنی که آدمی از آن دارد، و داوریهای او

۱ - مقصود از تأثرات همهٔ ادراکات نیرومندی است که از شنیدن و دیدن و لمس کردن یا دوست داشتن برای ما حاصل می‌شود. آنچه نیرومندی و شدت کمتر دارد، معمولاً به نام اندیشه‌ها یا افکار خوانده می‌شود.

هنگامی معنی‌پیدامی کند و به ثبوت می‌رسد و مورد قبول می‌شود که این امر را پذیرفته باشیم که میان اندیشه او با جهانی که وی را احاطه کرده است، ارتباطی وجود دارد، - همان ارتباطی که با احساس غیر قابل انتقال او از فعلیت قطعی هستی خاص خود وی همراه است.

اگر این احساس يك پندار نا زدودنی و ابدی نیست، - که چنین پنداری را دیگر نمی‌شود پندار گفت، - و اگر فرض عمل متقابل میان من و نا من، که با آن همراه است و از آن الهام می‌گیرد، واهی نیست، باید این امکان وجود داشته باشد که بتوان برای این فرض دلیلی جز این الهام اقامه کرد، که بر پایه داده‌هایی جز خود این رابطه طرفینی که مقصود بیان و توضیح آن است بنا شده باشد. و اگر فرض هیچ دلیل وجودی جز خودش نداشته باشد، باز هم توضیح این مطلب باقی می‌ماند که چگونه عقل فردی و دماغ عمرو و زید واقعیتهای را می‌فهمد و رویدادها را به رشته می‌کشد و از آن‌تایجی به دست می‌آورد که، چون از حالت های خاصی که سبب حصول آنها شده‌اند جدا شوند، عنوان وسیله‌ای برای پیشبینی نمودها و شناخت اشیاء پیدا می‌کنند. هنوز بیان و توضیح رفتار روانی و عقلی انسان در فهم و تعقل اشیاء باقی است: در این نمودهای گاه ارادی و گاه غیر ارادی، گاه خودی و گاه غیر خودی که آدمی را احاطه می‌کند و یقینها و شکها و باورهای وی را در باره آنچه هست و آنچه نیست، و در باره آنچه اختراع می‌کند، و در باره آنچه به علت وجود داشتن از وجودهای دیگر تحمل یا احساس می‌کند،

تغییر می‌دهند یا می‌افزایند. این برنامه واضح و دقیق بود، ولی اجرای آن کمترچنین بود. از آن جهت کمتر که چون هیوم، همانند لاک، آگاهی بر خود و دریافت خوداگاهانه وجود را داده و واقعیتی متعلق به روانشناسی می‌دانست که برطبق قواعد خاص^۱ این علم قابل تحلیل است، مسئله شناخت را، بدان صورت که طرح شد به مسئله‌ای عملاً حل شده منجر کرد. ولی چون قبول این خط^۲ مشی مستلزم آن نیز بود که از پیش بعضی از معیارهای منطق لاک نیز پذیرفته شده باشد که با سازگار کردن آن با مقتضیات نقد شناخت بسیار جدی او دشوار بود، آموزه وی سرانجام به بنیست رسید. هیوم درواقع دریک راه حل^۳ منفی متوقف شد که، روی هم رفته، کاری جز آشکار کردن تضادهای استدلال خاص^۴ اواز آن بر نمی‌آید. هیوم، که درضمن تشبیه کردن مسائل عقلی به مسائل روانشناختی، بر آن است که نمودهای روانشناختی تصویر مطابق با اصل رفتار اندیشه را دربردارند و باید تعیین درست منشأ و شرایط سیر و تکامل تجربه خوداگاهانه را که منبع فعالیت عقلی است روا دارند، خود را ایجابی و حتی جزمی^۵ نشان می‌دهد، آنجا که تصدیق می‌کند

۱- ترجمه نوشته خود هیوم در یک جا چنین است: «افکار ما چیزی جز نسخه بدل تأثرات ما نیست، به عبارت دیگر، غیر ممکن است که در باره چیزی بیندیشیم که پیش از آن با حواس^۶ بیرونی یا درونی خود، آن را حس نکرده باشیم» که جزمی بودن کامل او را نشان می‌دهد؛ سپس دیوید هیوم برای دلایل شهودی و اثباتی همان استحکام مطلق را قائل می‌شود که دکارت برای آنها می‌شناخته است؛ ←

که چون هر شناخت ترکیبی از داده‌های برخاسته از تجربه است، صحت و اعتبار نتایج هر يك از این ترکیبها از صحت و اعتبار خاص خود این ترکیب بیشتر نیست، يك شكاك است. از آن جهت شكاك است که این تصدیق، که داوری را، با ممنوع ساختن آن از هرپیشینی، از هر قدرت معیاری محروم می‌کند، حق و قدرت قانونگذاری در موضوع شناخت را نیز از آن سلب می‌کند. و این تا آن حد است که دیوید هیوم، که نمی‌خواهد از دو قلمرو روح و ماده جز عمل طرفینی آنها را نگاه دارد، ادراك این عمل طرفینی را شرط لازم هر وجود خوداگاهانه می‌داند، در صورتیکه خاطر جمع است که انسان اساساً برای دریافت ارتباط حقیقی میان دو وجود ناتوان است. وی که میان دو اصل گیر کرده است که سخت به هر دو تائید آنها پایبند است، و

→ «همه آنچه را موضوع استدلال یا تحقیق آدمی می‌شود، به صورت طبیعی می‌توان به دو نوع تقسیم کرد که یکی به افکار مربوط می‌شود و دیگری به واقعیت. علوم هندسه و جبر و حساب و به صورت خلاصه، هر تصدیقی که خواه از طریق شیود و خواه از طریق اثبات^۱ یقینی است، از نوع اول است. قضایایی از این نوع تنها از عمل اندیشه و بدون توجه به اینکه چیزی در جایی از جهان وجود داشته باشد، قابل اکتشاف است. اگر هرگز دایره یا مثلثی در طبیعت وجود نمی‌داشت، حقایقی که اوقلیدس اثبات کرده است، یقین و وضوح خود را از دست نمی‌داد.»

۱- لااقل به معنی انگلیسی این کلمه. رجوع کنید به لالاند: «در زبان انگلیسی این کلمه، بدون هیچ تخصیص، غالباً برای اشاره به فلسفه هیوم، و مخصوصاً آموزه‌ای به کار می‌رود که بنا بر آن همه استدلالهای ما درباره علتها و معلولها منبع دیگری جز عادت ندارد (اصول روانشناسی، بخش چهارم، قسمت ۱).

بنابریکی: هر دریافت روشن و متمایز مستلزم يك وجود معین است، و بنابر دیگری: ذهن هرگز نمی تواند به دریافت يك ارتباط حقیقی نایل شود، - و این يك خود با اصل موضوع منطق وی که شناخت را با عمل طرفینی میان شیء و اندیشه یکی می داند ناسازگار است، - بالاخره این فریاد ناتوانی خود را بلند می کند: کوتاه سخن، دو اصل وجود دارد که من نمی توانم آنها را با یکدیگر سازگار کنم، و نیز از عهده من خارج است که از یکی از آنها دست بردارم: اینکه همه ادراکات متمایز با وجود های متمایزند، و اینکه ذهن هرگز هیچ ارتباط حقیقی میان وجود های حقیقی را دریافت نمی کند. ولی این هرگز نمی خواهد بگوید که دیوید هیوم، پس از آنکه تصدیق کرد که اگر هیچ تصویرهندسی واقعاً وجود نمی داشت، بازهم حقایق اثبات شده درباره آنها توسط اوقلیدس آشکار و یقینی بود، منکر امکان يك علم حقیقی شده است. شك هیوم، که جز به صحت و اعتبار اصول موضوع معینیگرانه ای مربوط نمی شود که بنابر آن، در شرایط مساوی در پی علت واحد همیشه و بالضروره معلول واحدی حاصل می شود، اعتبار علوم ریاضی و فیزیکی را مخدوش نمی کند، - بدان شرط که جز به وجود فعلی نمودها به چیز دیگر نپردازند. هیوم، با اعتقاد به اینکه هر شناخت حقیقی عبارت از ادراك روابطی میان افکار یا بیان واقعیتها است، چنان می اندیشد که در آن هنگام که این ادراك تنها به افکار مربوط باشد - علوم ریاضی - عمل متعارفی اندیشه و وضوح شهودی یا برهانی، برای اثبات حقیقت آن کفایت می کند. در این حالت استمداد

از جهان خارجی ضرورت ندارد، و حتی لازم نیست که چنین جهانی وجود داشته باشد تا محتوی يك استدلال استنتاجی راست باشد. به همین جهت است که هیوم که هنوز نسبت به حیثیت ریاضیات حساسیت دارد، در این قسمت از معرفت چیزی بر میراث افلاطون نمی افزاید و از آن نمی کاهد، و تنها جایی در برابر افکار مورد قبول علم مخالفت بر- می افرازد که پای واقعیتهای ملموس در میان باشد، در آنجا که شناخت مستقیماً تجربی و عبارت از ادراك روابط نمودی و از زمره واقعیتهای فیزیکی محض بوده باشد. این بار هیوم، با خاطر جمعی به اینکه عقل و دلیل نیست که ما را بر آن می دارد که آینده را مشابه با گذشته فرض کنیم، بلکه عمل به صورت عادت در آمده است که سبب چنین تصویری می شود، مدعی است که علم حق ندارد آنچه را که اکنون و بالفعل صحت دارد، به آنچه هنوز نیست گسترش دهد؛ حق ندارد آینده را در عمل گذشته وارد کند، و به خاطر آنچه دیروز صورت گرفته و امروز هم تکرار شده - حتی اگر بر آمدن خورشید بوده باشد - در باره آنچه فردا صورت خواهد گرفت حکم صادر کند. دلایلی که این اعتقاد را تأیید می کند، فراوان و محکم است. هیوم می گوید: چنان به نظرمی رسد که استدلالهای مربوط به واقعیتهای همه بر پایه ارتباط علت و معلول بنا شده است. ولی، علت و معلول با تجربه قابل تشخیص است نه با عقل، - قوانین طبیعت و اعمال اجسام، همه، بی استثناء، از طریق تجربه آشکار می شود، - و از اطلاعات گسسته و ناپیوسته در باره عوامل

مجزاً از یکدیگر در لحظات خاص، که از تجربه فراهم می‌شود، هیچ حکم قاطعی در خصوص آینده به دست نمی‌آید، و هیچ دلیلی که به ما اجازه بدهد این معلومات را گسترش دهیم و اشیاء دیگر را در زمانی که هنوز نیامده است مشمول آنها بدانیم، وجود ندارد. از تجربه چیزی جز «ابط ترتیبی» و روابط تسلسلی که بنا بر آن رویدادها و واقعیتها در پی یکدیگر اتفاق می‌افتند، آشکار نمی‌شود، و این داده که به جهت خارجی بودن احتمالی است، نمی‌تواند در باره ارتباط درونیتر و عمیقتر علت با معلول هیچ حکمی صادر کند. تنها رابطه حقیقتاً ضروری که فیلسوف می‌تواند از تجربه بیرون آورد، عدم تناقض است، - و آن دلالت صوری محض است بر امکان تصور نقیض آنچه در این تجربه اکتشاف کرده است. بادر نظر گرفتن این مطلب، و اینکه علم مجموع تجربه‌های آگاهانه است، آشکار می‌شود که شناخت امری است که در آن موشکافیهای تخیل به صورتی تمام ناشدنی کار می‌کند بی‌آنکه مسئله حقیقت به پایان برسد، و بی‌آنکه آدمی حقیقتاً از خود بیخود شود و به حقیقت برسد. علم می‌تواند آسمان و زمین را شامل شود، ولی آنچه علاوه بر محتوی بیواسطه هر نوع تجربه به ما می‌فهماند، ذهنی و شخصی و احتمالی است، - و علی‌رغم کلیتی که از اعتقاد دسته جمعی نسلها و قرن‌ها برای آن حاصل می‌شود، باز چنین است. برای تسجیل این حکم، که منکر هر ارزش عینی برای قسمت پیشینانه علم معینی‌گرانه است، هیوم از این علم می‌خواهد که توضیحی

برای مفهوم علت، که کلید منطق آن است، بیاورد، و ثابت کند چگونگی ممکن است هنگام معلوم بودن يك فكر از آن تجاوز کنند و فكر تازه دیگری را که در آن مندرج نیست - و اگر چنین نباشد تازه نخواهد بود و چیزی به ما نخواهد آموخت - به آن چنان پیوندند که گویی بالضروره به آن تعلق دارد؛ از علم توضیح این مطلب را می خواهد که، «چرا يك شیء نمی تواند چنان باشد که چون يك باد مستقر شود، لزوماً نتیجه استقرار شیء دیگر بوده باشد». هیوم نخستین فیلسوفی نیست که خود - آگاهی عقلی را در برابر یکی از مسائل لاینحل منطق استنتاجی قرار داده و از آن راه حل درست مسئله علت را خواستار شده است. بلافاصله پیش از او، عقلیگری دکارتی و مکانیکیگری نیوتونی برای حل این دشواری تلاش کرده بودند، ولی چون هر دو آنها توضیحات مقدّماتی نظریه های خود را، به صورت صریح یا غیر صریح با دخالت کمابیش پنهانی خدایی که مراقب سیر صریح ماشین جهان است به هم آمیخته بودند، بر خود روا می داشتند که، هر جا لازم باشد، از قدرت و اراده الهی برای توضیح ارتباط علت با معلول مدد بگیرند^۱. ولی هیوم، یکباره و به صورتی قطعی عنصر الهی را کنار می گذارد که، اگر يك بار

۱- دکارت در پنجمین جواب به اعتراضات بر ضد تأملات، این ایستار را چنین خلاصه می کند: «خدا علت همه اشیاء است، و این نه تنها از جهت به وجود آمدن آنها است، بلکه بقاء و دوام آنها در جهان هستی نیز به همین علت است. به همین جهت که خدا پیوسته بر معلول خود به يك هیچ عمل می کند، تا آن را در نخستین هستی که به آن داده است باقی بدارد.»

آن را بپذیریم، همه چیز را توضیح می‌دهد و هر جستجوی فلسفی رادر باره مسئله‌ای چون مسئله علیّت به صورت کارزاید و بیحاصلی درمی‌آورد. به گفته کانت، وی به طریقی تردیدناپذیر، ثابت می‌کند که: «برای عقل غیرممکن است که به صورت قبلی (پیش از تجربه) و به میانجیگری تصورات، بتواند در باره رابطه‌ای همچون رابطه علیّت با معلول بیندیشد، چه این رابطه محتوی يك ضرورت است؛ و تصورات این امرممکن نیست که چگونه، بدان جهت که چیزی هست، چیز دیگری نیز باید بالضروره باشد، و بنابراین چگونه می‌توان به صورت قبلی مفهوم و تصورات چنین ارتباطی را معرفی کرد». پس اگر عقل فکرعلّت را از متعلقات خاص خود بداند، در باره خود به گزاف رفته و دچارپندار شده است. فکرعلّت، که مستلزم يك ضرورت منطقی نیست و در چارچوب اصول مقبول عقل قرار نمی‌گیرد، به هیچ وجه در زیر قوانین عقل و استدلال واقع نمی‌شود، و به هیچ وجه در جزو داده‌های اوّلی و آشکارشناخت عقلی به حساب نمی‌آید. آدمی که شاهد تسلسل ابدی نموده‌هاست، از آنجا که ضرورت ذهنی را با ضرورت عینی اشتباه کرده است، انتظاری از ذهن خود را که در نتیجه تکرار مقاومت ناپذیر شده است، به جای قانونی از طبیعت قرار می‌دهد؛ آنچه را که چیزی جز يك عادت مکتسب از طریق تداعی نیست، به جای يك شناخت قبلی و اوّلی می‌گذارد. منشأ ضرورت مقاومت ناپذیری که در فکرعلّت و رابطه علیّت با معلول فرض می‌شود، در تعمیمهایی است که در نتایج

تجربه‌ها صورت می‌گیرد. در موضوع علت و معلول، همچون در هر موضوع دیگر، هیچ شناخت قبلی وجود ندارد. و چون چنین شناختی غیر ممکن است متافیزیک وجود ندارد و نمی‌تواند وجود داشته باشد. این نتیجه اندیشه هیوم است، نتیجه‌ای که کانت آن را شتایزده و نادرست می‌شمارد.

منطق هیوم که در زیر استیلای این اعتقاد است که هر شناخت حقیقی قضاوتی در باره ارتباط خصوصیات خارجی همچون همزیستی و توالی و تناظر است که در تجربه مشاهده می‌شود، نمی‌توانسته است به آموزه‌ای واقعی در خصوص شناخت بینجامد - به آموزه‌ای که امکان علم را بپذیرد و به اثبات برساند - مگر آنکه به صراحت به امری اعتراف کند که این منطق به صورت ضمنی به آن معترف بوده، ولی دیوید هیوم هرگز نخواسته است آن را بپذیرد، و آن اینکه: در هر ادراک ارتباطی وجود دارد، - واقعیتی که پذیرفتن این ارتباط به عنوان عامل شناخت به صورت قطعی آن را تأیید می‌کند.

اینکه واقعیت همان چیزی باشد که، به میانجیگری نمودگذران و فرآر، به عنوان جوهر حقیقی و با دوام آن در مقابل عقل کشف شده باشد، از همان زمان که اندیشه امکان و احتمال جهان گذران روزانه را در مقابل امور تغییرناپذیر يك جهان اندیشه‌ای و مثالی، و گواهی حواس را در مقابل حدس و مکاشفه و یادآوری و شهود بیواسطه یا تفکری قرار داده، به صورت یکی از متعارفات و امور پیش پا افتاده درآمده

است. ولی در صورتی که، پیش از هیوم، این تقابلها، بدان جهت که بحث اصلی در بارهٔ دو گانگی ذاتی روح و ماده بود، پایهٔ هر بحث و پژوهش فلسفی را تشکیل می‌داد، در نزد هیوم، دیگر این تقابلها هیچ معنایی نداشت، و چون نتیجهٔ بحث نمی‌توانست به ماده یا روح خاتمه پیدا کند، این تقابلها به دردی نمی‌خورد. هیوم، که برای طبیعت تنها نمود را نگاه داشت، و برای آنکه انسان این طبیعت را بشناسد تنها نمودی از نمودها یعنی ادراک و دریافت را قائل بود، نگرش دو گانه و ثنوی کهن جهان را کنار گذاشت، و از شناخت^۱ هر معنای مکتوم و هر محتوی حدسی و هر عامل متعالی را که از بیواسطگی تجربه بالاتر باشد حذف کرد. کانت که پس از وی آمد و بیش از هر فیلسوف دیگر به وی ارج نهاد^۲، چون معتقد بود که راه حل^۳ هیوم، علی‌رغم روشنی و درستی استوار او غیر کافی است، و دلیل این عدم کفایت آن است که همهٔ نیازمندیهای ذهن و روح را برنمی‌آورد، باردیگر با مثالگیری تجدید مطلع کرد، ولی این کار را نه از طریق افکار فطری بلکه از طریق صورت قبلی شهود به انجام رسانید، - و این اختراعی از او است که بار دیگر چهرهٔ دو گانهٔ فلسفه را به آن باز گردانید.

۱- تمپیداتی پر هر متافیزیک. مقدمه: از پس از رساله‌های لاک ولاینیتس، یا حتی از پس از آغاز متافیزیک، تا هر جا که تاریخ آن به پیش‌رود، هرگز حادثه‌ای اتفاق نیفتاده است که در سرنوشت این علم تأثیری قطعیتر از آن داشته باشد که این علم از حملهٔ دیوید هیوم متحمل شده است...

کانت که در ۱۷۲۴ به دنیا آمد، فلسفه را در نزد استادی فراگرفت که اخلاق لایبنتس و منطق کریستیان وُلف یعنی خوشبینی و کمال و یقین را به او آموخت. فهمید که قلمرو عقل نا محدود است، و اصل همانی کلید همهٔ معماها است. شنیده بود که هر چه بتواند به طریق قبلی یا از طریق عقل محض به اثبات برسد، قابل فهم است. از ریاضیات محض در برابر اوستایش شده بود که ددان هر چیز به نظم است، و باتأمل و تفکر صحیح همه چیز دمی توان در آن روشن کرد. ولی دسالهٔ طبیعت انسان هیوم منتشر شد، و کانت در آن چه یافت؟ بدبینی، شك، خسرده گیری سختی بر هر ادعای عقل برای رسیدن به حقیقت، و حکم به اینکه تنها معرفت و شناختی که شایستهٔ این نام باشد، شناختی است که از تجربه حاصل شود.

با آنکه نظر هیوم اعتمادی را که کانت به قدرت کامل عقل بنا بر طرز تصور مثالگیری سنتی داشت متزلزل کرد، سبب آن نشد که مؤلف آیندهٔ نقد عقل محض به هیوم بپیوندد و پیرو او شود. پذیرفتن نتیجهٔ منفی دسالهٔ طبیعت انسان، یعنی اینکه: عقل، که آلت تنظیم کنندهٔ تجربهٔ حسّی است، نمی تواند به آدمی اطلاعاتی در بارهٔ واقعیت مندرج در ذیل نموده بدهد، مستلزم آن بود که يك بار برای همیشه کانت این مطلب را قبول کند که بدون کومك اساسی و ملموس تجربه، و محروم از آگاهیهایی که از این راه به دست می آید، اندیشه بیهوده به کار برمی خیزد. ذهن پژوهشگر عمقی کانت از پیوستن بدون تحقیق شخصی به چنین حکمی که

آنرا نابهنگام می‌دانست، خودداری کرد؛ از این جهت آن را نابهنگام می‌دانست که، به نظر او، خرده‌گیری و نقد هیوم، که همهٔ مسائل شناخت را در بر نمی‌گیرد، و جز به یکی از اجزاء آن نظر ندارد که آن يك نیز نمی‌تواند، بدون در نظر گرفتن مجموع مسئله، اطلاع ارزنده‌ای به دست دهد، به هیچ وجه نمی‌تواند نتیجه بخش باشد^۱. کانت با اطمینان به اینکه، هیوم از يك اندیشه با اساس محکم، به علت اینکه به اندازه کافی در آن بحث و تحقیق نشده، جز يك راه حل ناکافی به دست نیاورده است، بر خود چنان گرفت که، با گستردن بحث بدان صورت که سراسر عقل محض را فرا گیرد، و حدود و محتوای آن را بشناساند، به جایی دورتر از آنجا که هیوم رفته بود بروید: چون توفیق حاصل کردم که مسئله هیوم را، نه تنها برای حالت خاص، بلکه برای تمام ملکهٔ عقل محض حل کنم، می‌توانستم، همچون همیشه، باکندی پیش (روم)، بدین منظور که سرانجام تمام وسعت عقل محض و حدود و محتوای آن را به صورت کامل و برطبق اصول کلتی تعیین کنم...^۲ و این همان هدفی است که در

۱- تمهیدات، پیشگفتار: صریحاً اعتراف می‌کنم که هشدار دیوید هیوم بود که، چند سال پیش، مرا از خواب جز میگری بیدار کرد و تحقیقات فلسفی مرا به جهت دیگری انداخت. از اینکه استنتاجات او را بپذیرم، که فقط بدان جهت به آنها رسیده بود که مسئله را در تمام وسعت آن مورد مطالعه قرار نداده و تنها از يك جهت آن را در نظر گرفته بود که، چون اگر به صورت مجموع در نظر گرفته شود هیچ چیز را نمی‌تواند توضیح دهد، بسیار دور بودم.

۲- تمهیدات، مقدمه.

نقد عقل محض، مثالگیری کانتی با مثالگیری نقدی برای خود تعیین کرده است. اگر کانت آموزه خود را مثالگیری نقدی می نامد، این بدان معنی نیست که خود را به مثالگیری سنتی منسوب می کند. بلکه درست مدعی خلاف آن است. کانت می گوید که مثالگیری سنتی، از پارمنیدس و افلاطون تادکارت و بار کلی، به شکلی یا به شکلی دیگر، از رأیی دفاع کرده که صورت آن چنین است: هرشناخت محسوس، یا تجربی، چیزی بیش از ظاهری نیست، و حقیقت جز دافکار قوه فاهمه و عقل محض وجود ندارد^۱. در مقابل این صورت بیانی که مثالگیری سنتی را بدان شکل که در تصور کانت بوده است خلاصه می کند، مؤلف تمهیدات، این صورت بیانی را قرار می دهد که درست لنگه مخالف و معکوس آن است: هرشناخت اشیاء که تنها از قوه فاهمه محض یا عقل محض به دست آمده باشد، چیزی بیش از ظاهری نیست، و حقیقت جز در تجربه وجود ندارد^۲. به همین جهت حق آن است که قبل از هر چیز این را بدانیم که کلمه متعالی، جدایی ناپذیر از دیالکتیک کانتی، همچون فاهمه محض و عقل محض که پـژواک آن هستند، از آن جهت در منطق او وارد نمی شود که توضیحی برای شناخت چیزهای ماوراء تجربه باشد - شناختی که وی غیر ممکن می داند - بلکه برای نمایاندن چیزی است که، به گفته او: مقدم بر تجربه است، تنها بدین منظور

۱- تمهیدات، ضمیمه.

۲- تمهیدات، ضمیمه.

که شناخت آن را ممکن سازد. و این جمله ای است که اهمیت آنچه را که اندیشه کانت در ماهیت شناخت وابسته به عنایت و مشیت ربّانی دانسته است فاش می کند.

شایستگی اندیشه کانتی در این امر است که مؤلف نقد توانسته است نقطه پایان تحقیق هیوم را، که بنا بر آن حقیقت جز در تجربه وجود ندارد، نقطه آغاز تحقیقات فلسفی خود قرار دهد، و در عین حال که اختیاریگری شکاکانه رساله طبیعت انسان را طرد کرده بود، خود را حقیقتاً يك مثالگر معرفی کند. ولی نیز، همان گونه که خود کانت می گوید، مثالگری او از نوعی خاص^۱ است: بنابرین مثالگری ادعایی - و درست بگویم نقدی - من از نوع خاص^۲ است چه، مثالگری متعارفی را واژگون می کند و، به وسیله آن، هر شناخت قبلی، حتی شناخت هندسه، برای نخستین بار دارای يك واقعیت عینی می شود که، بدون مثالیت مکان و زمان که اثبات کرده ام، ممکن نیست حتی توسط واقعیتگران بسیار سرسخت مورد تأیید قرار گیرد.^۱

کانت به حق مطمئن^۳ است که مثالگری، و با آن آموزه شناخت را زیر و زیر کرده و در آن انقلابی پدید آورده است، چه به جای آنکه بی مقدمه، و بنا بر آن رایگان و واهی، امکان يك شناخت قبلی (پیش از تجربه) را تصدیق کند، نخست کوشیده است تا شرایط امکان چنین

۱ - تهیدات، ضمیمه .

شناختی را بشناسد. و این کار وقتی برای وی میسر شد که توانست آموزه جدیدی در باره تصور زمان و مکان عرضه کند. تا کانت، و حتی پس از کانت، در نظر مثال‌گر سنتی، زمان و مکان نه‌اشیاء به خود هستند و نه‌خواص^۱ به خودی از این اشياء، بلکه فقط خصوصیات ثانوی هستند که در جریان رویدادها و محصور در اشیا^۲ند، و ذهن آنها را برای حقیقت مثالی و جهان اشياء به خود کشف یا فرض می‌کند.^۱ طرز تفکر کانت نیز چنین است.^۲ ولی با آنکه، بر اثر نفوذ کارهای لاک، بعضی از فیلسوفان برانند که فکر مکان یکی از آن افکار است که بدون تجربه حسّی که این فکر را به ما القا می‌کند، هرگز نمی‌توانستیم آن را بشناسیم، و با آنکه فیلسوفان دیگر، به پیروی از بارکلی چنان می‌اندیشند که بدون خودآگاهی که ماده اشياء محسوس را ادراک می‌کند، ماده هیچ است و اشياء محسوس از آن هم کمتر، و بنابراین مکان که چیزی جز خاصیتی از مجموع اجسام متحدشده نیست، نمی‌تواند نسخه بدلی در ذهن داشته باشد، و به طریق اولی، مستقل از ادراک حسّی وابسته به اندیشه خودآگاهانه، نمی‌تواند نظیری در جهان

۱- لالاند، ص ۲۹۸: ... مکان، که در مجموع خود و همچون محیط در نظر گرفته شود، نه يك شیء است و نه يك احساس، بلکه محصول یا ساختمانی از ذهن است.

۲- کانت، تمهیدات، ضمیمه، ۳۷۴: مکان و زمان و محتویات آنها، نه اشياء به خود است و نه خواص^۳ به خود این اشياء، و جز به نموده‌های آنها تعلق ندارد؛ تا اینجا همان اعتقاد را دارم که مثال‌گران دارند.

اشیاء مادی داشته باشد، کانت مطلبی را نوشته است که، در عین حال که مثالگیری را به راهی تازه می‌اندازد، يك بار برای همیشه استخوان-بندی منطقی نقد را تثبیت می‌کند:

من، نخست ثابت می‌کنم که مکان - با همه تعینات آن -، همانند زمان، می‌تواند توسط ما به صورت قبلی (پیش از تجربه) شناخته شود، چه، پیش از هر دریافت و هر تجربه، همچون صورت محض حساسیت ما، هست و در ما جا دارد، و بدین ترتیب شهودهای این حساسیت و بنابر آن همه نمودها را ممکن می‌سازد.^۱

بارکلی، با طرد هر واقعیت اساسی از موضوعهای تجربه، هم از ماده و هم از نمودها، برای آنکه عقل و اراده الهی را سرچشمه جاودانی و نهایی واقعیت هر چیز قرار دهد، يك بار مسئله شناخت را بر کشیده و به تراز الهی رسانیده است که در آن تنها ملاک ممکن حقیقت^۲ ایمان است: آن احساس درونی که از هر استدلال و هر ملاک بیناز است^۳، - ایمان به اینکه خدایی وجود دارد که همه چیز را در هر

۱- تمهیدات، ۳۷۵.

۲- م. بلوندل، در گفتنامه فلسفه، صفحه ۳۶۵: «اگر ایمان بر شناخت ما می‌افزاید، در درجه اول و اصولاً بدان جهت نیست که بعضی از حقایق عینی را، از طریق گواهی معتبر، بر ما معلوم می‌کند، بلکه از آن جهت است که ما را واقعاً و عمیقاً با يك هستی همساز می‌کند... بر پایه دلایلی بنا شده است که چنانند که چون در باره آنها از عقل سؤال شود، با چنان اعتمادی آنها را می‌پذیرد که»

لحظه هدایت می‌کند و به راه می‌اندازد، و نمی‌گذارد که حواس ما را به اشتباه بیندازند، و ایمان به اینکه جهان محسوس که ظاهری بیش نیست، در عین حال حقیقتی را برای ما آشکار می‌سازد که فکر آن از خدا منبعث شده است. ولی چون حقیقتی که از ایمان متفرع می‌شود قابل انتقال نیست، و خود ذات هردانش مستلزم این است که قابل انتقال بوده باشد، علمی که از حقایقی ساخته باشد که جز از طریق ایمان نتوان آنها را توضیح داد، علم نیست. ایمان شاید، و حتی یقیناً، «نه ضد معقول است، نه نا معقول» (م. بلوندل)، بلکه بر هر علم مقدم است، به هر منطق و هر معیار، و به همه چیزهایی که بدون آنها علم که کار مطابق قاعده عقل است معنی خود را از دست می‌دهد، بی اعتنا است. برای آنکه علم يك شناخت آشفته نباشد، برای آنکه عمل مبتنی بر تصادف و اتفاق ذهن نباشد، لازم است که همه روشهای آن محکوم به قبول بعضی از قوانین بوده باشد: قوانین کلی، اگر چنین قوانینی پیدا شود؛ قوانین قراردادی، اگر کلی جز کلمه‌ای نباشد که برای نمودن تعمیم فکری بینشهای دسته جمعی وضع شده است.

اگر کانت توانست - لااقل در آثارش - به اندیشه پژوهشی جاه و مقامی را بدهد که پیش از جهش علوم فیزیک و ریاضی مخصوص آن بود، مطمئناً به آن جهت است که توانست برای آن ملاک عینیستی

→ فکر اثبات آنها از طریق استدلال‌های منطقی و تقریباً مایه انزجار است.

بیابد که سبب خلاص شدن آن از من‌عندی جز میگری و هرج و مرج
 اختیاریگری محض شد، و این کار را از این طریق به انجام رسانید که
 زمان و مکان را که تجربه در آنها صورت می‌گیرد و گسترش پیدا
 می‌کند - تجربه‌ای که کانت آن را یگانه سرچشمه حقیقت می‌داند - ،
 همچون نمودهایی در نظر بگیرد که امکان آنها مبتنی بر ارتباط محتویات
 دو جهان است، که یکی از آنها اشیاء شناختنی را در بر می‌گیرد، و
 دیگری همه آنچه را که امکان این شناختن را فراهم می‌آورد. کانت
 با خاطر جمعی از اینکه قوانینی کلی و ضروری وجود دارد که، در
 آن واحد، امکان علم عینی و واقعیت آن هر دو به آنها وابسته است،
 چنان می‌اندیشد که اگر بار کلی در جهان محسوس جز ظواهری ندیده،
 از آن جهت بوده است که برای نمود ها يك شالوده قبلی (پیش از
 تجربه) و برای حقیقت تجربی ملاک‌هایی قائل نشده است که او یعنی
 کانت، این ملاک‌ها را در مثالیت^۱ زمان و مکان یافته است که، در اندیشه
 او، پیوسته به مفاهیم محض قوه فاعله، به صورت قبلی ، برای هر تجربه
 ممکن قانون آن را وضع می‌کند، و این قانون به نوبه خود، در تجربه
 ملاکی می‌شود برای آنکه پندار و حقیقت را از یکدیگر تمیز دهند. و
 این بدان معنی است که کانت برای اندیشه‌های مکان و زمان همان نقشی

۱ - رجوع شود به لالاند، صفحه ۴۴۴، که در آن مثالیت (idéalité)
 بدان معنی که کانت به کار برده، چنین تعریف شده است: «صفت آنچه تنها در ذهن
 است، یا لااقل شناختن آن جز از این لحاظ که نمودی از ذهن است میسر نیست».

را قائل است که دکارت مخصوص اندیشه خدا می دانسته است. هیچ چیز بهتر از تصورات دکارت و کانت در باره حقیقت و ملاکی که برای شناختن آن قرار می دهند، اختلاف فاحشی را که میان مثالگریِ هنوز سنتی دکارت و مثالگری نقدی وجود دارد، نمایان نمی سازد. برای دکارت عارف مشرب - اگر نگوئیم صوفی - که برای شناختن حقیقت طبیعت هیچ قاعده حقیقی جز نورطبیعی قائل نبود، در تعریف حقیقت تنها وضوح شهودی اندیشه های روشن و متمایز کفایت می کرد.^۱ کانت سختگیرتر و بسیار سختگیر بود.

یکی از شرایط نخستین و اصلی که کانت برای امکان شناخت عینی اشیاء قائل می شود، این است که آن اشیاء برای ما حالت داده - های شهودی داشته باشند.^۲ شهود، در نظر کانت، برخلاف نظر دکارت غریزی نیست؛ و نیز عقلی محض نیست، - و نه عمل اصلی ذهن و غیر قابل تبدیل به شناخت عقلی (برگسون)؛ شهود کانت محسوس است و

۱- در اینجا بار دیگر نامه قاطع ۱۶ اکتوبر ۱۶۳۹ او را به مرسن نقل می کنم: «وی در این امر تحقیق می کند که حقیقت چیست؛ از لحاظ خودم، هرگز در آن شك نکرده ام، و به نظرم حقیقت مفهومی چندان به صورت متعالی روشن است که شناختن آن غیر ممکن است؛ برای آزمودن يك ترازو پیش از به کار بردن آن وسایلی در دست هست؛ ولی برای فهمیدن اینکه حقیقت چیست، در صورتیکه ماهیت آن را نشانند، هیچ وسیله ای نداریم. چه اگر ندانیم که آن کس که می خواهد حقیقت را به ما بیاموزد، از روی حقیقت سخن می گوید، یعنی حقیقت را نشانیم، چگونه می توانیم به آنچه او به ما تعلیم می دهد راضی شویم؟»

۲- تمهیدات، تبصره ۲.

از طریق حواس حاصل می‌شود. در منطق نقدی، کار قوه فاهمه جز فکر کردن نیست، شهود ندارد، و عمل شناختن کار او نیست، بلکه کار حواس^۱ است. ولی چنانکه هر کس به آن معترف است، حواس نه خود اشیاء بلکه نمودهای آنها را به ما می‌شناسانند؛ اشیاء به خود را، چنانکه به خودی خود چنانند، به ما نمی‌شناسانند، بلکه بدان صورت می‌شناسانند که در شهود محسوس ما ظاهر می‌شوند، که شالوده امکان همه نمودها را برای ما فراهم می‌آورد، - نمودهایی که در نظر کانت چیزی جز نمودارهای محض حساسیت نیست. آیا، با وجود این باید این مطلب را قبول کرد که اشیاء همانند مکان جز در اندیشه وجود ندارد، و اینکه کانت، با وجود آنکه مثالگیری بار کلی را رؤیایی می‌شمرد، خود معتقد به این نتیجه فلسفه او بوده است که: همه موضوعهای شناخت من اندیشه‌هایی در ذهن خاص^۲ من هستند؟

کانت از پیش این طرز تصور را رد می‌کند. می‌گوید: «مثالگیری تصدیق این مطلب است که هستی‌هایی جز هستی‌های اندیشنده وجود ندارد، و باقی چیزهایی که در شهود (به آلمانی *Anschauung*) دریافت می‌کنیم، چیزی جز نمودارها و تجسماتی در موجودات اندیشنده

۱- این کلمه در نزد کانت هر نمودار و نمایش و تجسمی را معرفی می‌کند که بلافاصله از حضورش حاصل می‌شود. این نمودار ممکن است عقلی باشد یا حسی؛ ممکن است قبلی محض باشد یا اختباری که در آن صورت بعدی (پس از تجربه) می‌شود؛ نیز ممکن است باطنی باشد.

نیست، و در خارج از این موجودات هیچ چیزی در واقع متناظر با آنها نیست... من، برخلاف، می‌گویم، اشیاء، یعنی اشیاء بیرون از ما و موضوع احساس حواس^۱ ما، برای ما معلوم و داده است. آنچه به آن دسترس نداریم این است که آن اشیاء در خود چه هستند؛ از این بابت جز نمودهایی را نمی‌شناسیم، یعنی نمودارهایی که اشیاء، از طریق اثر گذاشتن بر حواس، در ما پدید می‌آورند. بنابراین بدون شرط و تردید این را می‌پذیرم که بیرون از ما اجسامی وجود دارد، یعنی چیز-هایی هست که، علی‌رغم آنکه چگونگی به‌خود بودن آنها بر ما ناشناخته است، از طریق نموداری که تأثیر آنها بر حساسیت ما تولید می‌کند، بر ما شناخته است، و همین چیزها است که آنها را اجسام می‌نامیم، - کلمه‌ای که بدین ترتیب جز نمودی (جنبه تجربی^۲) از چیزی نیست که با وجود ناشناخته بودن^۳ واقعیت دارد. آیا می‌توان این را مثال‌گیری خواند؟ آیا درست مخالف این درست نیست؟^۴ به این سؤال اخیر جز نه نمی‌توان پاسخ داد، و این کاری است که خود کانت نیز، با نام‌گذاری فلسفه‌اش به نام مثال‌گیری نقدی، کرده است!

کانت کمی از روی شتاب، و تنها با توجه به اسم، مثال‌گیری-

۱- در نظر کانت، هرچه موضوع و ماده تجربه باشد، نمود است.

۲- تمهیدات، تبصره II.

هایی را محکوم کرده است که مطلقاً متقابل با مثالگیری خود او نیستند، مگر اینکه تنها فلان یا فلان فقره از نوشته‌های فیلسوفان پیش از او را در نظر بگیریم و باقی ایشان را فراموش کنیم. مثالگیرهای دکارت و بارکلی، که کانت مخصوصاً آنها را نمی‌پسندد، درحقیقت، جز در آنجا که برای بیان و توضیح شناخت اشیاء تلاش می‌کنند تا هر وجود را به اندیشه بازگردانند، تبارینی با مثالگیری کانت ندارد^۱. سوای این، به همان اندازه که کانت به واقعیت اشیاء خارجی اعتقاد دارد، آن دو

۱- رجوع کنید به دکارت در تأملات؛ «ولی سرانجام به صورتی نامحسوس به آنجا رسیدم که می‌خواستم؛ چه از آنجا که این چیزی است که اکنون برای من مشهود است، که خود اجسام واقعاً با حواس یا ملکه تخیل شناخته نمی‌شوند، بلکه با قوه فاهمه شناخته می‌شوند، و اینکه از آن جهت که دیده یا لمس شده‌اند نیست که شناخته می‌شوند، بلکه تنها بدان جهت است که مفهوم اندیشه شده‌اند...» (پایان تأمل دوم).

دکارت هرگز مدعی نشده است «که هستیهای دیگر جز هستیهای اندیشیده وجود ندارد»، تنها بر این نظر بوده است که من او کاملاً متمایز از جسم است، و اینکه اندیشه‌های او از متعلقات طبیعت روحانی و غیر جسمانی او است؛ «... از آنجا دانستم که من جوهری هستم که تمام ماهیت یا طبیعت آن جز اندیشیدن نیست و برای بودن نیازی به هیچ مکان ندارد و وابسته به هیچ شیء مادی نیست؛ بدان سان که این من، یعنی نفسی که با آن من چیزی هستم که هستم، کاملاً متمایز از بدن است... و در باره اندیشه‌هایی که نسبت به بسیار چیزهای بیرون از خود داشتم ...، می‌توانم این را باور کنم که اگر آنها حقیقی باشند، وابسته‌های طبیعت من هستند...» گفتار، بخش چهارم.

و اما بارکلی، نگفته است که اشیاء طبیعت چیزهایی جز افکار ذهن او نیستند، وی در باره موضوعات شناخت خود چنین حکمی کرده است.

نیز به آن معتقدند، که از سوی دیگر، بدان جهت که معجزه آفرینش را قبول دارند. ناگزیر از قبول این واقعیت هستند. در جای دیگر بعضی از نوشته‌های بارکلی را نقل کرده‌ام که به‌خوبی ثابت می‌کند که وی به اندازه يك فرد پیرومادیگری معتقد به واقعیت جهان‌جسمانی است، و اینك فقره‌ای از دکارت را نقل می‌کنم که نشان می‌دهد که وی نیز از همانجا گذشته است که پس‌ازوی کانت از همانجا خواهد گذشت:

و یقیناً، با در نظر گرفتن این امر که افکار وابسته به همه این کیفیاتی را که در برابر اندیشه من نمودار می‌شود، و تنها آنها را واقعاً و بیواسطه احساس می‌کنم، بیجهت نبوده است که باورداشته‌ام که چیزهایی را کاملاً متفاوت با اندیشه خود احساس می‌کنم، یعنی اجسامی که این افکار از آنها پیدا شده است... و چون افکاری که از طریق حواس دریافت می‌کردم، بسیار زنده‌تر و صریح‌تر، و حتی به‌طریقه خود بسیار متمایزتر از هر يك از افکاری است که من خود می‌توانم با تأمل تخیل کنم، چنان به‌نظر می‌رسد که این افکار نمی‌تواند از روح و ذهن من برخاسته باشد؛ بدان‌سان که ضرورت داشته است که پیدا شدن آنها در من معلول چیزهای دیگری بوده باشد. چیزهایی که چون از آنها هیچ شناختی جز آنچه همین افکار به من می‌دهند ندارم، بنابراین از آنها چیز دیگری غیر از این به‌ذهن من راه نمی‌یابد که آن چیزها به افکاری که معلول آنها هستند شباهت دارند...، و پس از تجربه‌های بسیار رفته رفته همه اعتباری را که من به حواس خود افزوده بودم از میان برده‌اند... ولی اکنون که به آن آغاز کرده‌ام که خودم را بهتر بشناسم و آشکارا سازنده منشأ خودم را اکتشاف کنم، دیگر به این حقیقت نمی‌اندیشم که باید بپروا و بی‌ملاحظه همه چیزهایی را که حواس ظاهراً به مامی آموزد بپذیرم،

ولی نیز خیال نمی‌کنم که باید همه آنها را کلاً در معرض شك قرار دهم. و در درجه اول برای آنکه می‌دانم که همه چیزهایی که آنها را به صورت روشن و متمایز ادراک می‌کنم، ممکن است به همان صورت که آنها را ادراک می‌کنم، توسط خدا تولید شده باشد...^۱

این روشن است، دکارت در واقعیت اشياء بیرون از ذهنش شك نمی‌کند، آنها را، به محض آنکه روشن و متمایز ادراک می‌کند، محصولات خدا می‌داند. و در اینجا است که مثال‌گیری کانتی با مثال‌گیری دکارتی اختلاف اساسی پیدا می‌کند.

در نظر دکارت، در ماورای افکار روشن و متمایز، خدا وجود دارد؛ خدایی که چون «هرگز فریب نمی‌دهد»، این افکار را به «میان‌جی‌گری مخلوقی که در آن واقعیتش به شکل صوری مندرج است»^۲ نازل می‌کند. سندیّت فکر روشن و متمایز^۳ غیر قابل تردید و قطعی است. ذهن

۱- دکارت، تأملات فیزیکی، پایان تأمل ششم.

۲- تأمل ششم: «بعلاوه نمی‌توانم در این شك کنم که درمن ملکه انفعالی احساس کردن یعنی پذیرفتن و بازشناختن افکار اشياء محسوس وجود دارد. ولی اگر نیز درمن، یا در چیزی دیگر، يك ملکه فاعل و قابل ساختن این افکار نبود، آن ملکه انفعالی برای من سودی نداشت و نمی‌توانستم آن را به هیچ وجه به کار برم. اما، این ملکه فاعل، از آن جهت که من چیزی جز شیئی نیستم که می‌اندیشد، نمی‌تواند در من وجود داشته باشد... پس لزوماً باید در جوهری متفاوت با من باشد، که در آن همه واقعیتی که به صورت عینی در افکاری وجود دارد که با این ملکه تولید شده، به شکل صوری یا کامل مندرج باشد، و این جوهر یا يك جسم است... یا خود خدا است...»

و روح آن را تسجیل می‌کند، و از داوری^۱ کاری له و علیه آن بر نمی‌آید^۱

در نظر کانت، تفاوت منطقی روشنی و تاریکی چیزی از حقیقت عینی را تغییر نمی‌دهد که قوه^۲ فاهمه پس از تفکر در یک نمود اکتشاف می‌کند یا منکر آن می‌شود. وضوح شهودی افکار روشن و متمایز مستلزم یک حتمیت منطقی است که نقد آن را نمی‌پذیرد. با اتکای بر این اصل که شناخت محسوس به هیچ وجه نماینده^۳ اشیاء بدان صورت که می‌توانند باشند نیست، بلکه نماینده^۴ کیفیت تأثیری است که آن اشیاء در حواس^۵ ما می‌کنند، کانت در مقابل نموده‌ها، خود را آزاد می‌بیند که بنا بر همین نموده‌ها به هر طور که خاطر پسند او باشد داوری کند.^۶ در نظری، چون نموده‌ها در صلاحیت حواس و داوری کار قوه^۷ فاهمه است، حقیقت را نمی‌توان به ماهیت روشن یا تاریک نمودارهای^۸

۱- تأملات: ... این افکار غالباً، بی آنکه خودم در پیدا شدن آنها سهیم باشم، و حتی غالباً علی رغم خواسته^۹ من، نمودار می‌شود.

۲- تمهیدات، تبصره^{۱۰} ۲: هنگامی که نمود برای ما معلوم است، هنوز آزادی کامل داریم که در باره^{۱۱} شیء و موضوع، به هر صورت که بخواهیم داوری کنیم.

۳- به آلمانی *vorstellungen*. در باره^{۱۲} این کلمه و کلمات دیگری از دیالکتیک کانتی، بهتر آن است که به اشارات لاشلیه در *لغتنامه^{۱۳} لالاند* رجوع کنیم؛ «بنا بر این من احتمال می‌دهم که ما خود کلمه^{۱۴} [فرانسوی] *représentation* (نمودار) را از مصدر *se représenter* (برای خود مجسم و نمودار ساختن) نگرفته‌ایم، بلکه کویپه‌ای از *vorstellung* برای ترجمه کردن آن برداشته‌ایم. امروز مجبوریم که استعمال این کلمه را مجاز بشماریم؛ ولی به نظر من این کلمه فرانسوی^{۱۵}»

ما منسوب کرد، بلکه به ارتباط و تسلسل این نمودارها برحسب آنکه بتوانند در يك تجربه ممکن در کنار یکدیگر وجود داشته باشند یا نه، مربوط می‌شود.^۱ تا زمانی که انسان در نمود تنها چیزی را می‌بیند که در حواس تأثیر می‌کند و هیچ داوری در باره ماهیت عینی آنچه این اثر از آن صادر شده نمی‌کند، نه حقیقتی وجود دارد نه خطایی. خود ظاهر و نمایش ظاهری نباید به حساب حواس

درست نیست».

به نظر من، کلمه *idée* در این جمله مالبرانش، «مقصودم از *idée* (مثال، فکر) در اینجا چیزی جز آنچه موضوع بیواسطه یا بسیار نزدیک ذهن در حین ادراک يك موضوع باشد نیست»، بهتر معنی کلی کلمه آلمانی *vorstellung* را می‌رساند که در واژه نامه فلسفی چنین معنی شده است: تصویری که از يك شیء یا حادثه دنیای بیرونی در ضمیر ناخودآگاه تشکیل می‌شود، بی آنکه شیء یا حادثه مورد نظر حضور عینی داشته باشد.

۱- دکارت همین چیز را در آخرین صفحه تأملات متافیزیکی نوشته است. ولی آنچه در نزد کانت اصل و مقدمه‌ای است که از آن داوری در باره حقیقت عینی اشیاء می‌شود، در نزد دکارت نتیجه‌ای است که به همه تأملات او پایان می‌دهد: «... اما چون می‌دانم که همه حواس من معمولاً بیش از آنکه نشانه باطل باشند نشانه حقیقتند... باید همه شکهای روزهای گذشته را کنار بگذارم، و آنها را مبالغ آمیز و مایه تمسخر بدانم، مخصوصاً این شك بسیار عمومی مربوط به خواب که نمی‌توانستم آن را بابتداری از یکدیگر تمیز دهم؛ چه اکنون در آن اختلاف فاحشی می‌بینم، از آن جهت که حافظه ما هرگز نمی‌تواند رؤیاهای ما را به یکدیگر و با رشته زندگی ما به همان صورت پیوند دهد که چیزهایی را که در بیداری ما صورت می‌گیرد به یکدیگر پیوند می‌دهد.» و کانت می‌نویسد: تفاوت میان حقیقت و رؤیا از راه تسلسل نمودارها... پیدا می‌شود... نه از راه تمیز آنها...

گذاشته شود، بلکه مخصوص قوه فاعله است که این امتیاز را دارد که از روی نمودها برای هر يك از آنها حکمی عینی صادر می کند که برای آن ضروری و معتبر است. بنابراین، برای آنکه حقیقت عینی از ظاهر تشخیص داده شود، این امر ضرورت مطلق ندارد که در باره منشأ نمودارهای خودمان به تفکر پردازیم، بلکه کافی است که شهودهای حسّی که وابسته به آنها است، مستقلّ از ماهیّت محتوی آنها، بر طبق قوانین تسلسل هر شناخت در يك تجربه، در زمان و مکان به یکدیگر ارتباط داده شود. و این کار، به نظر کانت، تنها به استفاده از نمودارهای محسوس در قوه فاعله وابسته است، نه به چیزی دیگر. در اینجا باید به خاطر بیاوریم که اگر نقد برای همه داوریهای تجربه يك منشأ اختبّاری قائل است، و اساس آنها را در ادراکات بیواسطه حواس می داند، به این اصل نیز معتقد است - و همین امر است که میان تصوّر آن از جهان خارجی با تصوّر اسلاف اختبّاری آن تفاوت ایجاد می کند - که بر عنصر اختبّاری، و به صورت کلیّتر بر هر چه بازتابی در شهود محسوس ما پیدامی کند، مفاهیم خاصّ از منشأ قبلی افزوده می شود که سرچشمه آنها در حسّاسیّت ما نیست، بلکه در عقل و فهم محض است.

به نظر کانت، هر آنچه در تجربه قابل اندازه گیری و بیان شدن با ارقام و شمارش پذیر - به معنای معاصران ما : علمی - است، جز این معنایی ندارد که می توانیم مقادیر اندازه گرفته را زیر لوای کمیّت ببریم. به عبارت بهتر: از آن جهت است که این مفهوم و تصوّر را با خود

همراه داریم که عمل اندازه گرفتن، که یکی از اساسیترین اعمال شناخت علمی است، معنای درست و دقیقی دارد. هرچه در زمان و مکان موضوع علم است، جز از آن جهت چنین نیست که تغییرات مجموع اشیاء و موضوعهای تجربه، به صورت شکل یا دیرش (دوام زمانی)، به میانجیگری مفهوم کمیّت، تعبیر مناسبی در قوّه فاعله پیدا می کنند. برای آنکه حکمی در باره داده های حواس بتواند مدّعی عینیت شود، لازم است در عین حال که این داده ها در ما که موجودات حسّاسی هستیم، صورتهای شهودی متناظر با خود را می یابند، این صورتهای بتوانند با چیزی که در خود ما وجود دارد و مربوط به خارج نیست تعبیر شوند. در نظر کانت، داوری ادراکی ساده که هیوم آن را شناخت نامیده است هنوز چیزی جز يك نمودار ذهنی نیست که تنها برای آن کس که احساس متناظر با آن را ادراك می کند معتبر است. برای آنکه يك داوری به مقام شناخت و علم برسد، لازم است که عینی شود یعنی به صورت داوری تجربه در آید، که با داوری ادراکی ساده از آن جهت تفاوت دارد که با يك شیء و موضوع معتبر در هر لحظه و برای هر کس ارتباط دارد، بدانسان که چون يك داوری با شیء توافق پیدا کند، همه داوریهای در باره همان شیء نیز با یکدیگر توافق پیدا کنند. بنابراین، اعتبار عینی داوری تجربه، از يك طرف مستلزم صحّت و اعتبار کلیّ و ضروری آن است و، از طرف دیگر، مستلزم وجود شیئی معین که این داوری و همه داوریهای که در باره این شیء با یکدیگر توافق دارند به آن تعلّق

گیرد، - که بدون آن کلیت ضروری هیچ معنایی ندارد. نتیجه ناگزیری این قاعده آن است که در آنجا که يك داورى را بالضروره و به شکل کلتى معتبر مى دانيم، بايد آن را عینى بدانيم، يعنى حکمى بدانيم که نه تنها يك ادراك ساده مربوط به شخصى باشد که آن را دریافت مى کند، بلکه نیز خاصيتى از شىء دریافت شده باشد، - ولو آنکه این شىء به خود ناشناخته بوده باشد. بدین ترتیب، همان گونه که خود کانت با صورت بیانی مشهوری گفته است: صحت و اعتبار عینی و صحت و اعتبار کلتى، مفاهیمی قابل تبدیل به یکدیگرند^۱

عینیت که بدین صورت تعریف شده باشد، معنایی را که اندیشه علمی امروز به این کلمه نسبت مى دهد، تثبیت مى کند. باید توجه داشت که این عینیت در ملتقای دو جریان فلسفى اصلی قرارداد که، از آغاز پیدایش اندیشه پژوهشی، خود اگاهی عقلی میان آن دو تقسیم شده بوده است. کانت، با قبول این اصل که ادراك وقتى شناخت مى شود که، به مدد يك تصور ذهنی قوه فاهمه، کلیت ضروری کسب کند، در واقع به آن دسته پیوسته است که از پارمنیدس و سخن معروف او: آن چیز باید موجود باشد که قابل اندیشیدن است، به راه افتاده، و با بار کلی سرانجام همصدا شده و ندا مى دهند که وجود حقیقی قابل تصور نیست مگر اینکه

۱- تمهیدات، بخش II، ۱۹: بنابراین، اعتبار عینی و اعتبار کلتی ضروری (برای هر کس) مفاهیم قابل تبدیل به یکدیگرند.

مورد تأیید ذهن و روحی واقع شود، و تا آنجا که این تأیید مایه توافق و قبول هرذهنی باشد که می‌اندیشد. ولی کانت، با تصدیق به این امر نیز که عینیت يك ادراك آنگاه قطعی است که منطبق با قاعده تولید دوباره نا مشروط در يك تجربه ممکن بوده باشد، هم‌رأی با کسانی می‌شود که، از ایوانیان تاهیوم، همانند ارسطو چنان می‌اندیشیده‌اند که هر شناخت از تجربه، و تنها از تجربه، حاصل می‌شود. نیز باید توجه داشت که ضمان حتمیت و یقینی که در حقیقت دکارتی، که قبل از هر چیز شهودی است، از وضوح افکار روشن و متمایز و از یقینی بودن حقایق است، الهی سرچشمه می‌گرفته: در حقیقت کانتی، که اساساً تجربی است، از توافق و رضای عمومی و کلی سرچشمه می‌گیرد. و چون فکر و مفهوم کلی مستلزم ضرورتی است که تجربه نمی‌تواند آن را فراهم کند (نتایج تجربه ممکن را فرا می‌گیرد نه ضروری را)، کانت دشواری را به این ترتیب از پیش پای خود بر می‌دارد که امکان تجربه را بر مفاهیم محض قبلی قوه فاهمه قرار می‌دهد که، چون مشترك میان تمام کسانی است که می‌اندیشند، برای حقیقت عینی ضرورت کلی آن را تأمین می‌کند. و این بدان معنی نیست که کانت برای داوری عینی مدعی مطلقیتی است که شهود گران بزرگ، دکارت و پس از وی برگسون، برای شناخت حقیقی معتقد به آن بوده‌اند.^۱ این بار نیز، در نیمه راه میان کسانی

۱- برگسون: «بنابر این، به شرط آنکه از فیزیک جز شکل کلی آن را در»

که نمی‌خواهند در ورای ظاهر محسوس به هیچ چیز گمان برند، و کسانی که خاطر جمعند که شناخت، علمی یا متافیزیکی همیشه ممکن، ممکن است به واقعیت مطلق برسد که ایشان هیچ شکّی در وجود آن ندارند^۱، کانت، با وجود استمدادش از شهود، وعده شناخت مطلق نمی‌دهد:

به‌خود، شیء همیشه ناشناخته می‌ماند؛ ولی هنگامی که، از برکت تصوّر قوّه فاهمه، ارتباط نمودارهایی که حساسیت ما از این شیء می‌گیرد تعیین شود و صحت و اعتبار کلی داشته باشد، آنگاه این شیء از طریق این ارتباط شناخته شده و داوری عینی است.^۲

آنچه باقی می‌ماند تعریف دقیق و جامع تجربه است برای آنکه بدانیم، در داوری عینی، داده‌های حواس و داده‌های قوّه فاهمه هر کدام چه اندازه سهمند، و چگونه داوری تجربه امکانپذیر است.

→ نظر‌نگیریم، و به‌جزئیات تحقق آن توجه نداشته باشیم، می‌توانیم بگوییم که با مطلق تماس پیدا می‌کند» (تکامل خلاق، فصل III).

۱- برگسون، در اندیشه و متحرک: «ما باور داریم که آنها (علم و متافیزیک) هر دو می‌توانند به عمق واقعیت برسند. ما این نظر را که فیلسوفان، درباره نسبیت شناخت و عدم امکان رسیدن به مطلق، تأیید می‌کنند و دانشمندان آن را پذیرفته‌اند رد می‌کنیم.»

۲- تمهیدات، ۱۹.

همه آنچه تا کنون درباره مثالگیری نقدی دیدیم - لاقلاً در نزد واضع آن - وارد کردن يك شهود خودا گاهانه و يك ادراك خاص^۱ حواس را در پایه تجربه روا می‌دارد، که بر آن يك داوری مختص^۲ به ذهن افزوده می‌شود، و این داوری، بنا بر ماهیت خود، قابل آن است که ادراکات را با عاملی از اساس نامشروط به یکدیگر پیوندد و آنها را از خصوصیت ذهنی برهاند. مقایسه ادراکات و ارتباط منطقی آنها در يك ضمیر خودا گاه هنوز کلیت و ضرورتی را که اعتبار و صحت عینی به آنها می‌بخشد، و آنها را به مقام تجربه بالا می‌برد، به آنها نمی‌دهد. برای آنکه چنین چیزی ممکن شود، و برای آنکه ادراك به صورت تجربه درآید، دخالت يك داوری متقدم و مقدم بر تجربه لازم است. می‌بایستی که شهود متناظر «بخته» شود: یعنی «در ذیل يك مفهوم که صورت داوری را به شکل کلی نسبت به شهود تحدید می‌کند، و برای داوریهای اختباری، از طریق ارتباط دادن خودا گاهی اختباری هر شهود به يك خودا گاهی کلی، صحت و اعتبار کلی فراهم می‌آورد»، اندیشیده شود. چنین مفهومی، که دخالت آن جز برای تثبیت کلی این امر نیست که چگونه شهود می‌تواند در خدمت داوریها درآید، و ماهیت و حدود يك نمودار که هنوز نسبت به داوری به صورت کلی اختباری است چگونه است، همان است که کانت آن را مفهوم قبلی محض فاهمه نامیده است.^۱ مفهوم علت ، «مطلقاً متفاوت با هر ادراك ممکن»، یکی از این

۱ - مفاهیم متعارفی از شهود انتزاع پیدا می‌کنند.

قبلیات است؛ مفهوم کمیّت ، « که قطعاً چیزی جز يك شهود ساده است»، یکی دیگر است.

آنچه پس از این می‌آید کند و طولانی، دقیق و، اگر نگوئیم تاریک، آمیخته به وسواس و خرده بینی است؛ ولی درست به همین صورت و با نهایت کندی است که کانت، هنگامی که تلاش می‌کند تا خودِ عمل شناختن را توضیح دهد، پیش می‌رود و قدم به قدم جای پای خود را محکم می‌کند^۱: با تعیین دقیق کلمات و اصطلاحات منطقی؛ با عرضه کردن مفاهیم و اصول و هزار خصوصیت دیگر دیالکتیکش؛ و این هر دو – منطقی و دیالکتیک کانت – مخصوصاً به صورتی تصوّر شده است که استخوانبندی شناختی که توسط آنها بیان می‌شود جوابگوی خواسته‌های ذهن باشد و با امکان تجربه موافقت کند و، با اتکای بر این امکان برای برآوردن نیازمندیهایش، نارساییهای آشکار علم را نیز بگیرد، و درعین حال بداند که این شناخت هرگز به صورت کامل به

۱- اگر، همان‌گونه که بعضی از دیالکتیکها – و بالخاصه مادیگری مارکسی – خواستار آنند، نخستین اصل هر فلسفه «موضع گرفتن و انتخاب جبهه» است، نقد کانتی، به اندازه اعتراف ایمانی پاسکال و بیش از آن، به اندازه همه آموزه‌هایی که خود را «متعهد» می‌خواهند و بیش از آن، يك موضعگیری آشتی ناپذیر و صریح و مستدل^۲ است. از طرف دیگر، هراندیشه فلسفی شایسته چنین نامی، همیشه موضعگیری بوده و چنین خواهد بود: نمایش دادن يك نگرش خاص از جهان افکار و اشیاء و دفاع از آن.

مقصود خود نمی‌رسد، چه کنجکاوی نگرانِ ذهنِ مرزی نمی‌شناسد، و میدان تجربه محدود و جزئی و نسبی است - و همین است که دلیل وجود خلاءها و حتی ناتوانیهای علم است. اگر بخواهیم نظریات کانت را ساده کنیم و خلاصه آنها را در چند صفحه یا چند سطر بیاوریم - چنانکه غالباً بیرحمانه و بیشرمانه چنین کرده‌اند، در واقع بدان می‌ماند که از اهتمام اساسی و ثابت اندیشه کانت چشم‌پوشیم که، با زیر پا نهادن عمل کودکان کسانانی که رنج ظرف به ظرف کردن هیچ‌دا از خلاء در خلاء^۱ به خود هموار می‌کنند، می‌خواسته است بفهمد و بیان کند که آنچه را که می‌فهمد چگونه می‌فهمد و تا کجا می‌تواند بفهمد.

در اندیشه کانت، امکان تجربه، همچون امکان هر شناخت که به صورت کلی معتبر باشد، دقیقاً توسط تعریفی معین می‌شود که وی از کلمه طبیعت می‌دهد، که در آن، جز در محدوده بسیار دقیق یک قانونیت جهانی، نه معنایی دارد و نه قابل تصور است، - قانونی که خود تعبیر منطقی و عقلی جهان قابل تعقل و مستقیماً در دسترس حواس یا تنها گشوده در برابرشهودهای حواس است. کانت که نسبت به قانونیت عزیز در نظر یونانیان وفادار بود که نمی‌خواستند در طبیعت جز چیزی را ببینند که، با نظم ضروری و با توافق دقیق آن با یک نظام استقرار یافته، در مقابل عَرْضی و در مقابل مین‌عندی و خود به خودی بی‌بند

۱- آنتوان جنوف، روح جنگلها.

و بارِ بخت و تصادف قرار می گیرد،^۱ این مقابله و تضاد را قانون اعلای جهان معقول خود قرار می دهد، و می گوید که طبیعت همان وجود اشیاء است تا آن اندازه که این وجود بنا بر قوانین کلی و جهانی معین شده باشد،^۲ - و این البته بدان شرط که کلمه وجود مشتمل بر چیزی در باره به خود اشیاء نبوده باشد، چه ورود کلمه به خود که با اطلاق خود جنبه محدود کننده دارد، آنچه را این به خود نباشد یا با آن یکی شمرده نشود، از میدان قضاوت و داوری خارج می کند. ولی حتی این تصورِ بالنسبه محدود و بی ادعای کلمه طبیعت، که در گذشته حتی خالق جهان را در شمول خود متضمن می شد، دیگر مجموع آفرینش را فرا نمی گیرد، و از این پس معنایی جز توافق یا قوانین تعیین اشیاء به صورت کلی ندارد، هنوز در نظر کانت گزاف می نماید. وی چنان ترجیح می دهد که سرانجام در طبیعت چیزی جز کل اشیاء و موضوعات تجربه را که در مجموع به حساب آمده باشند در نظر نگیرد، و از پیش این قاعده را بر خود تحمیل کند که هرگز جز با این اشیاء و تنها با این اشیاء سروکار نخواهد داشت. پس، از لحاظ صوری، یعنی در فعلیت قطعی

۱- کلمه یونانی کوسموس (cosmos)، پیش از آنکه به معنی جهان همچون منظومه ای دارای نظم درست در آید، به معنی نظم و ترتیب بوده است.

۲- تمهیدات، سؤال متعالی اصلی، بخش دوم.

۳- این جمله کتاب اخلاق اسپینوزا؛ هرچه هست خداست... در پنج کلمه اعتقاد نامه سراسریک جهان، و آغاز و انجام یکی از دو شاهراه اندیشه جهانی را خلاصه می کند.

آن، و در معنای محدودی که کانت به آن می‌دهد، کلمهٔ طبیعت منحصرأ توافق موضوعها و اشیاء تجربه فعلی یا ممکن - و در حالت اخیر، توافق ضروری - را با قوانین معرفتی می‌کند. بنابراین، پیش از آنکه درصدد دریافت خودشناخت طبیعت برآید، فیلسوف عالماً عامداً، و يك بار برای همیشه، میدان تحقیق و پژوهش و قلمرو صلاحیت خود را محدود می‌کند: می‌گوید که آنچه نتواند موضوع تجربه باشد، فیزیکی (طبیعی) نیست، - به طبیعت در تعبیر نمودی و قابل ادراك آن ربطی ندارد، - و وی را با آن کاری نیست، بلکه تنها به چیزی متوجه است که واقعیت آن در تجربه تحمیل می‌شود، - حتی اگر امکان شناخت آن بتواند قبلی یعنی پیش از تجربه امکانپذیر باشد^۱.

درست است که جملهٔ بیانی اخیر فرصتی برای کانت فراهم می‌آورد که، هر وقت بخواهد، از تجربه به مثالگیری محض و ساده بالا رود؛ ولی در انتظار این ماجرا، که از سوی دیگر هیچ تغییری در نظریهٔ شناخت او نمی‌دهد، کانت برای آغاز کردن کار خود جز چیزهایی را نمی‌خواهد که طبیعی (فیزیکی) به معنای جزئی کلمه بوده باشند، یعنی

۱- تمپیدات، سؤال متعالی اصلی، بخش دوم، چگونه علم محض طبیعت امکانپذیر است؟ فصل ۱۶، فقره ۲۹۶: «شناخت آنچه نتواند موضوع تجربه واقع شود ماورای فیزیکی است؛ در اینجا نیازی به بحث در بارهٔ آن نداریم، بلکه باید به آن شناخت طبیعت بپردازیم که واقعیت آن با تجربه قابل تأیید باشد، هر چند به صورت قبلی و مقدّم بر هر تجربه امکانپذیر باشد».

اشیاء و موضوعات تجربه ممکن، و اشیائی را که به این صورت تعریف شده باشند طبیعت می‌نامد. از برکت این تعریف و نیرومندی اطمینان - اطمینان ذهنی و شخصی محض - وی بر آن است که قوانین طبیعت، موضوع کلی هر تجربه ممکن، نمی‌تواند به صورت قبلی شناخته شده باشد مگر آنکه مجموعه‌ای که طبیعت را می‌سازد نسبت به يك تجربه ممکن در نظر گرفته شده باشد؛ و از همین جا است که کانت می‌تواند نخستین سؤال اساسی آموزه علم خود را طرح کند، و در آن اساس فلسفه اولای خود را مندرج سازد که نگرش وی نسبت به جهان و فلسفه طبیعت و نظریه شناخت کانت بر روی آن بنا شده است: چگونه ممکن است به صورت قبلی توافق ضروری اشیاء یعنی موضوعات تجربه را با قوانین^۱ باز شناخت؟ و این، با آن فرض - باید غالباً عبارت (با آن فرض) را، همچون خود کانت، تکرار کرد - که قوانینی که در چارچوب آنها يك شناخت تجربی اشیاء امکانپذیر است، قوانین ذهنی^۲ است، یعنی تنها از آن جهت برای این اشیاء معتبر است که موضوعات يك تجربه ممکن باشند، بی آنکه درباره آنچه می‌توانند به خود باشند پیشداوری کند. از این پس، در این راه، که راه شناخت تابع امکان

۱ - تمهیدات، ۱۷.

۲ - تمهیدات، ۱۷: چه قوانین شخصی و ذهنی، که تنها به وسیله آنها شناخت تجربی اشیاء امکانپذیر می‌شود، برای اشیاء، از آن جهت که موضوعات يك تجربه ممکن واقع می‌شوند، نیز اعتبار دارند.

تجربه و مشروط به داده‌های آن است، نخستین وظیفه‌ای که فیلسوف برای خود اکتشاف می‌کند، جستجوی شرایط و قوانین درعین ذهنی بودن کلتی است که در ذیل آنها شناخت تجربی اشیاء امکانپذیر می‌شود. بدین معنی که کانت، برخلاف دکارت، مقصودش وضع قواعدی برای مشاهده طبیعتی نیست که معلوم و داده است - طبیعتی که واقعیت آن متفرع از ارتباط محکمی است که دکارت میان اندیشیدن و بودن فرض می‌کند که از پیش مستلزم قبول امکان تجربه می‌شود -، و نیز مقصود کانت بیان این مطلب نیست که چگونه می‌توان، در جریان تجربه، قوانین طبیعت را اکتشاف کرد: هدف وی توضیح این امر است که چگونه شرایط قبلی امکان تجربه درعین حال منابعی هستند که مجموع قوانین طبیعت باید از آنها استخراج شود. در نزد دکارت، اندیشه برهان آشکار و نیز کافی وجود است؛ در نزد کانت، این وجود از طریق قوانینی که اندیشه بر وجود تحمیل می‌کند، آشکار می‌شود. و این بدان معنی نیست که، همان گونه که برگسون به صورت قطعی و بتی و البته با جانبداری گفته است: «سراسر نقد عقل محض بر این اصل موضوع بنا شده است که اندیشه ما از هر کار دیگر جز افلاطونیدن، یعنی ریختن هر تجربه ممکن در قالبهای از پیش ساخته، عاجز است»^۱. و نیز بدان معنی نیست که قبول نتایج کانت، که پذیرفتن آنها مستلزم پیروی از آموزه‌ای

۱ - اندیشه و منجر، مقدمه بر متافیزیک.

از شناخت است که از قوانین انتخابی و با محدودیتِ خواسته شده ترکیب شده است، بلکه به معنی قبول این امر است که «اندیشه ما بر روی ماده‌ای اعمال می‌شود که از پیش در مکان و زمان گسترده شده، و بدین ترتیب مخصوصاً برای آدمی آماده شده است».^۱ بیشترین چیزی که می‌تواند بگوید این است که، از آنچه برای ما در مکان و زمان داده و معلوم است، تنها آن چیز را می‌توانیم بشناسیم که انسان، به همان صورت که هست، با قوه فاعله و عقل و شهودها و حواسش آمادگی آن را دارد که هنگام استفاده از آن محصول حس و شهود که تجربه نام دارد، به شناخت برسد: این سرگذشت که در آن واحد اندیشیده و احساس شده است، و در آن عقل به تمامی، و فاعله به یاری عقل، دخالت می‌کند و به صورتی بر روی ادراک عمل می‌کند که این ادراک بتواند در آن چیزی را دریابد، یا به گفته کانت بخواند، که عملاً در تجربه خواهد یافت. و، بهتر از هر فورمول دیگر، این ادراک خوانده شده به صورت تجربه نقش ذهن را آشکار می‌کند که دخالتش در اینجا برای دریافت و ادراک نیست - چه این کار حواس است -، بلکه برای

۱ - اندیشه و متحرک، کانتیگری تداعیگری است. این «ماده» که مخصوصاً برای آدمی آماده شده، بسیار کم کانتی است. آن کس که می‌نویسد: فکر و مفهوم یک شیء که به خود هدفی از طبیعت باشد، در واقع به قوه فاعله و عقل تعلق ندارد؛ آن کس که چنین می‌نویسد، در صورتیکه فلسفه خود را بر روی نقش اساسی قوه فاعله و عقل در تشکیل معرفت عینی متمرکز کرده است، هرگز هذیان هدفی‌گرانه فورمول «مخصوصاً آماده شده برای آدمی» را قبول نداشته است.

این است که آنچه در يك وجود خود آگاه دریافت شده و در بند عقل افتاده و از این طریق در وحدت وجدان خود آگاه رخنه کرده است، تأویل شود. آنچه دانستن آن باقی می ماند این است که چگونه حلقه زنجیر خود آگاهی اختباری يك شهود منفرد و شخصی جای خود را در زنجیر خود آگاهی جهانی می یابد.

کانت در شالوده تجربه شهود، شهود خود آگاهانه را - به معنی کانتی این کلمه، یعنی ادراکی منحصرأ محسوس که خود آگاهی اختباری آن با احساسی همراه است - قرار می دهد که سپس داوری بر آن افزوده می شود که کار انحصاری فاهمه است، درست همان گونه که شهود اختصاصاً به حواس^۱ تعلق دارد.

تا زمانی که داوری به يك مقایسه ساده ادراکات در خود آگاهی واحدی منجر می شود، هنوز شخصی و ذهنی است: جز برای بدنی که احساس کرده، و دماغی که داوری کرده است، آن هم در لحظه معین، ارزشی ندارد. این يك داوری ادراکی است، که به صورت داوری تجربه - در نزد کانت، بنا بر تعریف، عینی - در نمی آید، مگر وقتی که صحت و اعتبار آن دیگر تابع اوضاع و احوال خاص نباشد و کلی شود: در اوضاع و احوال مشابه، در آن واحد برای هرکس و برای همه معتبر باشد. يك داوری را که جز برای برقرار کردن ارتباطی میان دو حالت ذهنی

وابسته به دو ادراك فرعى و عَرَاضى صورت نگرفته، نباید به جای عنصرى از شناخت حقیقى و عینى گرفت. کلیت ضرورى، که علامت و شرط ضرورى عینیت يك شناخت است، مقتضى آن است که تجربه به که، تکرار مى کنم، اگر عینى نباشد وجود ندارد - چیزى بیش از ارتباط خودا گاهانه ای باشد که، درروحى با خبر از وجود خود، میان داوریهائى ساده ای وجود دارد که از مقایسه بعضی از ادراکات احساس شده با جسم پیوسته به این روح حاصل مى شود. برای آنکه تجربه باشد و به صورت قطعى وجود داشته باشد، تنها مقایسه این ادراکات و پیوستن منطقی آنها به یکدیگر کفایت نمى کند؛ بلکه مخصوصاً لازم است اعتبار وصحت و ضرورت کلی داورى نیز اثبات شود، چه تنها اینها هستند که به ارتباط منطقی ادراکات اعتبار غیرشخصى و عینى مى دهند. برای آنکه ادراك عنوان تجربه پیدا کند، لازم است که در باره آن بتوانند به يك داورى کاملاً دیگرى مراجعه کنند که این ادراك را در جایگاهی برتر از تصادفات گواهی حواس فردى قرار دهد. لازم است که شهود حسى که در شالوده هر تجربه قرار دارد، در ذیل يك فکر کلی طبقه بندى شود، و به گفته کانت: «درذیل مفهومی که، با تعیین صورت کلی داورى نسبت به شهود، خودا گاهى اختباری این شهود را در وحدت خودا گاهى عام داخل کند و از این راه برای داوریهائى اختباری اعتبار کلی فراهم آورد»^۱.

۱- تمجیدات، ۲۵: شهود معلوم باید در زیر مفهومی داخل شود که شکل ←

يك چنین فکری: مزیت خاص اندیشه محض و اولین و آخرین تعبیر آن، بدون اتّصالی به حواس و داده‌های آنها، که، در نظر خود کانت جز به درد این کار نمی‌خورد که روشی را معین کند که به صورت کلیّ يك شهود می‌تواند در خدمت داورها در آید، چنین فکری همان است که کانت آن را يك مفهوم محض و قبلی فاهمه نامیده است.^۱ در اینجا سؤالی پیش می‌آید که در آن واحد هم حقوقی است و هم منطقی: چگونه این ابتر فکرها و ابتر مفهوما و حضور آنها را در شالوده منطقی توجیه کنیم که به این امر اعتراف می‌کند که حقیقت جز در تجربه نیست، در صورتیکه این مفاهیم محض و قبلی و تنها مختص به قوه فاهمه، یکسره و بنا بر طرز تصوّری که از آنها داریم در خارج و آن سوی تجربه و حق قضاوت آن قرار دارند؟ بدون آنکه بخواهم در اینجا به جبهه خاصی له یا علیه مثالگیری نقدی بپیوندم، گمان می‌کنم که پاسخ این سؤال چنین است: این مفاهیم را می‌توان به همان صورت و با همان روح و به همان دلایلی وارد کار کرد و پذیرفت که هندسه رسمی اصل موضوع اوقلیدس را وارد کار کرده و پذیرفته است؛ اصل موضوعی که چون قابل اثبات نیست، فرضی بیش نیست، و فرضی که حتّی این امتیاز

داوری را به صورت کلیّ نسبت به شهود معین می‌کند، و خوداگاهی اختباری این شهود را به يك شهود عام می‌پیوندد، و بدین طریق برای داوری اختباری يك اعتبار وصحت کلیّ فراهم می‌آورد.

۱- تمهیدات، بخش III. چگونه علم طبیعی محض امکانپذیر است؟ ۲۰.

را ندارد که تنها فرض ممکن باشد، چه اگر فقط منطق محض را در نظر بگیریم، دلیلی نداریم که آن را بر فرض مخالف آن ترجیح نهمیم، ولی در عین حال فرضی است که کارایی و موافقت آشکار آن با ضرورت‌های تجربه مشهود، آن را پیش از هر فرض دیگر بر منطق ما تحمیل می‌کند، و این منطق آن را همچون امری واجب می‌پذیرد، چه با قبول آن می‌تواند يك هندسه بسازد که واقعاً به تجربه می‌چسبد. کانت از آن جهت این مفاهیم قبلی را وارد کار می‌کند که با آنها، لااقل در منطق خودش، شناخت و عمل شناختن دیگر معماً نخواهد بود.

نباید تصوّر کرد که کانت می‌خواهد از این راه امکان تجربه و، به میانجیگری آن، خود ماهیت حقیقت عینی شناخت را که، به نظر وی، در آن علامت مشخصه و ملاک تعیین‌کننده ارزش آن را می‌یابد، توضیح دهد. کانت، در نقد شناخت و بالخاصه نقد آنچه به قوه فاعله مربوط است، کاری به منشأ تجربه ندارد، و جز به محتوی^۱ آن نمی‌پردازد که در آن، چنانکه گفتیم، از يك طرف شهودهایی را تشخیص می‌دهد که به حواس تعلّق دارد، و از طرف دیگر داوریهایی که به فاعله مربوط می‌شود و از قلمرو آن است، و برتر و بالاتر از هر دو: «چیزی را» باز می‌شناسد که به آنچه از شهود فردی حاصل می‌شود، تعمیم لازم را می‌بخشد

۱- تمهیدات، ۲۱، ۳۵۴: برای اینکه همه آنچه را که گفته شد در مفهوم واحد جمع کنیم، نخست باید به خاطر خوانندگان بیاوریم که در اینجا بحث در باره منشأ تجربه نیست، بلکه در باره محتوی آن است.

تا از این راه به وحدت شناخت عینی برسد. تجربه، تجربه واقعی، سرچشمه حقیقت علمی، از شهود و داوری ساخته شده، ولی نه از هر داوری. داوریهایی که قوه فاعله درباره شهودهای حسّی ساده می کند از آن به دورند که داوریهای تجربی بسازند. يك داوری که به داده های شهود حسّی محدود باشد، هنوز داوری ادراکی و بنابراین ذهنی است است. وقتی از این حالت بیرون می آید که برپاردهای از آن کل که تجربه به صورت کلی است مشتمل باشد، و محتوی آن را به ما تسلیم کند. برای آنکه داوری ادراکی به مرتبه داوری تجربی برسد، لازم است که بر شهود حسّی و ارتباط منطقی آن، پس از تعمیم آن از طریق مقایسه، چیزی افزوده شود که داوری را، که از این پس ترکیبی است، ضروری سازد و در نتیجه به آن اعتبار کلی بدهد. این چیز نمی تواند جز تصویری باشد که از يك شهود نا مشخص شهودی بسازد که به خودی خود نسبت به يك صورت معین، معین باشد، - نمی تواند چیزی جز تصویری از يك وحدت ترکیبی شهودها باشد که، تنها، يك ارتباط منطقی معین داوریهایی می تواند نمودار آن باشد.

لایبنتس پیش از آن به این مطلب اشاره کرده بود که «به هر طریق که فکر کنند، همیشه گفتن این مطلب باطل است که همه مفاهیم و تصوّرات ما از حواسّی که آنها را خارجی می نامند حاصل می شود»، - کانت بسیار صریحتر عمق اندیشه خود را در باره دوگانگی منابع شناخت چنین بیان کرده است: «شهود به حواس تعلّق دارد؛ اندیشیدن

به قوّه فاهمه». و اندیشیدن عبارت از متحد کردن افکار^۱ است در يك خودا گاهی. تا زمانی که این اتحاد جز به خودا گاهی تنهای آن کس که می اندیشد توجه ندارد و چیز دیگر را به حساب نمی آورد، این اتحاد و داوری نتیجه شده از آن احتمالی و ذهنی است، چه، چون لحظات منطقی داوریهای فردی یعنی مراحل تشکیل آنها و آن کس که درباره آن تصمیم می گیرد به روشهایی برای این متحد کردن افکار در يك خودا گاهی عمل می کند که امکان آنها با یکدیگر برابر است، خود تکتّر داوریهای ممکن^۲ هر يك از این داوریها را غیر یقینی و محتوی آن را احتمالی می سازد. ولی، هنگامی که اتحاد افکار و تصاویر، نه در خودا گاهی يك فرد و برای نمودارهای خاص^۳ وی، بلکه از اتصال مفاهیم در يك خودا گاهی کلی صورت بگیرد، این مفاهیم در آن صورت از اتحاد ضروری افکار و تصاویر در خودا گاهی حاصل می شود، و بنا بر آن به صورت اصول داوریهای در می آید که صحت و اعتبار عینی دارد.

کانت که به اینجا می رسد، می تواند تجربه را، با پیوستن آن به ارتباط ترکیبی نمودها - یعنی ملاحظه شده از ناحیه شخص اندیشنده،

۱ - کلمه آلمانی مقابل افکار *vorstellungen* است به معنی مثالها و تصاویر که غالباً آنرا [در زبان فرانسه] به نمودارها *représentations* ترجمه می کنند تا احتمالاً هر مسیگری (مرموز بودن) ادعایی فکر آلمانی را مراعات کرده باشند.

یعنی ادراکات -، در صورتیکه این ارتباط ضروری باشد، درست در يك خوداگاهی قرار دهد؛ مخصوصاً می تواند، به صورتی کلی، مفاهیم محض فاهمه را معین کند که، در نظر او، هر ادراک باید در ذیل آنها تصور شود، تا پس از آن بتواند در يك داوری تجربی که در آن وحدت ترکیبی ادراکات همچون ضروری و دارای اعتبار کلی نمودار می شود، مورد استفاده قرار گیرد.^۱ البته کانت از این غافل نیست که ممکن است در اینجا به او اعتراض شود که میان تصدیق وی به اینکه داوریهای تجربی باید مشتمل بر ضرورتی باشد که به ترکیب ادراکات ملحق می شود، و آن حکم کلی نقد، که بنابر آن از تجربه، به عنوان شناخت بعدی، نمی تواند جز داوریهای احتمالی - و حتی رایگان - نتیجه شود، تناقضی وجود دارد.^۲ کانت کسانی را که در این دشواری متوقفشان می کند، به نقد و به تحلیل متعالی خود احواله می دهد، یعنی کسانی را

۱- تمهیدات، ۲۲، ۳۰۵: تجربه عبارت است از پیوند ترکیبی نمونها (ادراکات) در يك خوداگاهی تا آن حد که این پیوند ضروری باشد. بنابراین مفاهیم محض فاهمه آنها هستند که باید همه ادراکات در آنها مندرج شوند، و این عمل پیش از آن است که بتوانند در خدمت داوریهای تجربه ای قرار گیرند که در آن وحدت ترکیبی ادراکات همچون ضروری و دارای اعتبار کلی نمودار می شود.

۲- باید در نظر داشت که، بنابر نظر کانت، تجربه ای که از اتکای به آنچه وی تصور محض قوه فاهمه نامیده است محروم باشد، چیزی جز روی هم انباشته شدن ادراکات دنبال هم آمده نیست، و به همین جهت عدم کفایتی که در اینها است در آن نیز وجود دارد.

که نمی‌توانند نگرش او را نسبت به اشیاء بپذیرند، به جز میگری کانتی حواله می‌دهد که آشکارتر و یقین‌تر از جز میگری دیگری نیست. استعمال کلمه جز میگری در باره فلسفه نقدی ممکن است عجیب بنماید، چه با روح مثال‌گیری کانتی مخالف است، ولی این استعمال درست است. کانت یهوده جز میگری قدیمی را پوشیده شمرده، و بیهوده تصور مثال‌گرانه کهن را، جز در فصل متافیزیک، تحقیر کرده است، چه خود نسبت به آن وفادار مانده است. از آن جهت وفادار است که همه ادعا‌های خود را از لحاظ علم محض و قبلی، که حتی در امکان آن هم شك نمی‌کند و در واقعیت قطعی آن تردید روا نمی‌دارد، به آن می‌دهد. و نیز از آن جهت وفادار است که، نقد عقل محض، برسان هر منظومه نظری که اساساً جنبه عقلانی دارد: مبتنی بر آموزه حقایق نخستین است که، هرچند مدعی آن نیست که به میان‌جیگری عقل می‌تواند به حقیقت مطلق برسد، در عین حال در امکان این حقیقت تصمیم می‌گیرد. و نیز از آن جهت وفادار است که کانت، همانند هر مدافع يك خط سیر فکری که يك بار برای همیشه تعیین و تثبیت شده، حقانیت بعضی از اصول قبلی را می‌پذیرد که از برکت آنها می‌تواند يك نظریه شناخت کامل و دقیق بسازد که انسجام جالب توجه و نظم منطقی و حقانیت آن درست از پذیرفتن صریح این اصول نتیجه می‌شود، که برای همه کس درست نیست و نمی‌تواند باشد، چه این اصول نتیجه انتخاب آزاد و تصمیم سازنده آنها است که، هرچند مستدل و حتی توجیه شده است، ولی

به هیچ وجه قطعی و بتّی نیست. در حقیقت، فلسفه کانت، بیش از آنکه از خواندن آثار دیوید هیوم الهام گرفته باشد، برخاسته از ایمان و اعتقاد او به این امر بوده است که ریاضیات محض و فیزیک محض شناختهای ترکیبی قبلی، «حقیقی و معلوم» هستند که حقایق آنها، مستقل از تجربه، یا عقلانی و بنا بر آن واجد یقین ضروری است، و یا «خوداگاهانه» و بنا بر آن مبتنی بر یکنواختی اعتقاد عمومی است. نقد جز با این فرض به کار نمی آید که همچون کانت قبول داشته باشیم که شناخت مشتمل بر یک جزء ترکیبی قبلی تردید ناپذیر است که حق پرسش از خود را در باره امکان آن نداریم - چه بدون تردید چنین فرض می کنیم که حقیقی و واقعی است - بلکه تنها این سؤال را می توانیم بکنیم که چگونه ممکن است. از همین «چگونه» است که کانت امکان هر شناخت حقیقی را در باره اینکه طبیعت چیست و روح و ذهن چه می تواند بکند، استخراج می کند. و این از پیش مستلزم آن است که جزیک علم و جزیک تصویر ممکن از طبیعت در دماغ و خوداگاهی انسان وجود نداشته باشد، و اینکه راهی که از هر جزء یکی به هر جزء دیگری می رود و همیشه یکسان و قابل انطباق بر راه واحدی باشد که از پیش در خود ساختمان اندیشه بشری ترسیم شده بوده است. بدون شك برای پرهیز از راه حل منفی هیوم بوده است که کانت به این راه حل افراطی کشیده شده است. در واقع، همان گونه که هیوم گفته است، اگر منظومه اشیاّی که آنها را حقیقی می خوانند، و تجربه عقلی به آنها

استناد می‌کند، همچون دارای رابطه علیّتی با این تجربه در نظر گرفته شود: اگر داوریه‌ای ما در بارهٔ اشیائی باشد که انگیزهٔ این داوریه‌ها بوده است، گستردن محتوی مفاهیم عقلی بر آنچه در ذهن نیست، خود به‌خود قابل اثبات نیست. این اثبات را، که دیوید هیوم از دست یافتن به آن نومید شده بود، کانت از این راه برای خود محقق گرفت که فرض کرد شهود صوریِ مکان خاصیت اساسی حسّاسیت ما است که تنها به وسیلهٔ آن اشیاء بر ما معلوم می‌شود. اگر، چنانکه کانت خواسته است، این شهود حسّی به‌صورت قبلی در ما وجود داشته باشد، و محتوی شالودهٔ امکان همهٔ نمودهای خارج از ذهن از لحاظ صورت آنها باشد، از یاری بخت ملاک عینیّتی در اختیار داریم که میان جهان مادی و جهان ذهن پل می‌زند، و فیلسوف می‌تواند، بدون اینکه هرگز از تجربه که منبع یگانهٔ حقیقت است دست بردارد، از این پل بگذرد و از يك جهان به جهان دیگر برود. با این فرض که مرد علم قضایای اساسی نظریه‌های خود را در بارهٔ نمودهای خارجی، از شالودهٔ ذهنی آنها که با خود دارد استخراج می‌کند، کانت دلیل توافق فکر و تصویر حقیقی موضوع آن را به خود بخشیده است. با تصوّر کردن نسخه بدلی ذهنی در شهودهای محض زمان و مکان برای همهٔ نمودارهای خارجی، یعنی به معنای کانتی این کلمات، در صور محض حسّاسیت، کانت در شخص اندیشنده عنصری را قرار داده است که در آن واحد ذهنی و کلی است که، به علت همان کلیّتش، و به‌علت آنکه پیوسته

در هر فرد مقدّمه و شرط ظهور اشیاء و تأثیراتی است که به وسیله آنها این اشیاء شخص اندیشنده را متأثر می‌کند، منبع خود عینیت شناخت اشیائی می‌شود که ظهور آنها را ممکن می‌سازد. چون چنین است، و بنا بر آنکه کانت در هر شناخت، علاوه بر ماده آن که داده بیواسطه احساس است چیزی را تشخیص می‌دهد که خود وی صورت اندیشه می‌نامد، یعنی چارچوب ماورای محسوس که قوانینی در آن جای می‌گیرد که میان داده‌های مختلف حواس روابطی برقرار می‌کند و سبب فهم آنها می‌شود؛ و علاوه بر این، در مورد آنچه به امکان تجربه ارتباط پیدا می‌کند، چون کانت نمی‌خواهد جز صورت اندیشه را به حساب بیاورد، و زمان را صورت حس درونی و مکان را صورت حس بیرونی و، در مرحله پژوهشی، مقولات را همچون صور فاهمه، افکار و تصاویر را همچون صور عقل و استدلال در نظر می‌گیرد: همان گونه که خود کانت اعتراف کرده است، هر اندازه این امر عجیب و خلاف عقل بنماید، در نظریه شناخت او این خود فاهمه است که بالاخره سرچشمه قوانین طبیعت و اصل وحدت صوری طبیعت می‌شود که برای شناختن طبیعت جنبه اساسی دارد. و این بدان جهت است که وی برای قوه فاهمه این امتیاز عالی را قائل است که می‌تواند شرایط امکان تجربه را از صور اندیشه استخراج کند، و اعتقاد کانت بر آن است که از لحظه‌ای که دیگر شرایطی برای داوریهای تجربی برتر از شرایطی وجود ندارد که نموده‌ها را، بر حسب اشکال مختلف شهود آنها، در زیر مفاهیم قوه

فاهمه قرار می‌دهد، همین شرایط درست اصول قبلی يك تجربه ممکن را تشکیل می‌دهند.^۱ و چون نقد به صورت صریح چنین فرض می‌کند که اصول يك تجربه ممکن همان قوانین کلی طبیعت هستند که می‌توان آنها را به صورت قبلی شناخت، مسئله‌ای که در سؤال دوم وی طرح شده، یعنی: چگونه يك علم محض طبیعت ممکن است؟^۲ حل می‌شود. جواب کانت به این سؤال چنین است: از طریق ترکیب، یعنی از مخلوط کردن و برهم افزودن نموده‌های مختلف با یکدیگر درچارچوب مفهوم محض قوه فاهمه، مفهومی که این ترکیب را ضروری و بنا برآن عینی می‌کند. کانت حتی چنان تصوّر می‌کند که چون علم طبیعت بدین صورت تعریف شود، بینقص و حقیقتاً کلی است، چه همه شرایطی را که برای کامل بودن صورت منطقی علم ضرورت دارد، واجد است. زیرا، از آن جهت که تمام شرایط صوری جدایی ناپذیر همه داورها در آن جمع است، يك منظومه

۱- تمهیدات، ۲۳، ۳۰۶، ولی، چون از لحاظ امکان هر تجربه، اگر جز صورت اندیشه در نظر گرفته نشود، شرایط دآوری تجربه‌ای برتر از آنها نیست که نموده‌ها را، بنا بر اشکال مختلف شهود آنها، در زیر مفاهیم محض فاهمه - مفاهیمی که داورهای اختباری را از لحاظ عینی معتبر می‌سازد - مرتب می‌کنند، اینها درست مبادی قبلی يك تجربه ممکن خواهند بود.

۲- چگونه يك علم محض طبیعت ممکن است؟ این شکل بیان که امروز مورد قبول و ستایش است، از شوپنهاور است. آنچه کانت نوشته بود به صورت Vernunftwissenschaft است به معنی علم عقل که بهتر بود همان در متن حفظ شود.

منطقی می‌سازد. و چون باید موافق با قواعد قبلی همه داوریهای ترکیبی و ضروری باشد، بر منظومه‌ای متعالی از مفاهیم ساخته می‌شود که کلیت آن را تأمین می‌کند. و بالاخره چون تابع اصولی فیزیولوژیایی است که به وسیله آنها همه نمودها در ذیل مفاهیم متعالی قرار می‌گیرند، و اولی آنها آن یکی است که همه نمودها را، از آن جهت که شهودهایی در مکان و زمان هستند، در ذیل مفهوم کمیّت فرا می‌گیرد، حق آن را دارد که از روشهای ریاضی بهره‌برداری کند. علم طبیعت که منطقی و کلی و ریاضی است، علم کاملی خواهد بود.

تنها نشانه کمالی که کانت از وارد کردن آن در تصوّر چنین علمی خودداری می‌کند که آن را علم محض و عقلانی می‌داند، و به علت خود ذهنی بودن آن که بر پایه یک شهود کلی و ضروری بنا شده آن را عینی می‌شمارد، مطلقیت^۱ است. چه اگر در ذهن کانت این علم ممکن و حتی حقیقی و کامل است، هنوز صحت و اعتبار آن از مرزهای قابلیت تطبیق تجربی تجاوز نمی‌کند. و دلیل آن این است که در مفهوم نقد محتوی علم به نمودهایی که جدا از یکدیگر در نظر گرفته شده باشد مربوط نمی‌شود، بلکه به روابط میان آنها در یک تجربه ممکن ارتباط دارد، و هنگامی که مقصود تعیین پیوند نمودها بدون توجه به وجود

۱- و چیز عجیب آن است که برگسون، هر جا که فرصت پیدا کند، از این خودداری کانت را ملامت می‌کند. (رجوع کنید به صفحه ۱۳۷، حاشیه ۱)

آنها است، داده‌های مسئله ریاضی نیستند که به کمیّت بستگی داشته و بنا بر آن قابل اندازه گرفتن باشند، بلکه پویان (دینامیک) یعنی وابسته به حرکت و متغیر هستند، - و آنچه به وسیله چنین داده‌ها معین و شناخته شود، نمی‌تواند عینی و دارای اعتبار کلی و موضوع يك تجربه ممکن باشد، مگر آنکه به اصول قبلی وابسته باشد که يك شناخت تجربی را نسبت به آن امکان‌پذیر سازد. مثلاً، هنگامی که بحث بر سر وجود شیء است، نمودهایی که این وجود را القا و تثبیت می‌کنند، باید به مفهوم جوهر که مقوله‌ای^۱ از فاهمه است بازگشت داده شوند، و این کار با قبول این امر میسر است که برای هر نمود، در کنار آنچه در تعیین و شکل بودن آن متغیر است، به چیزی ثابت معتقد باشیم که به شهودهای حسّی وحدتی را می‌بخشد که بدون آن اندیشیدن و داوری غیر ممکن است. بدین ترتیب شالوده هر تعیین وجود يك مفهوم است که تنها در صلاحیت اندیشه است، همان‌گونه که شالوده شناختن يك دویداد مفهوم دیگر یعنی مفهوم علت است، - و همین اصول قبلی هستند که، از آن جهت که آخرین شرایط اتحاد ضروری افکار و تصاویر در يك خود-آگاهی می‌باشند، اعتبار و صحت عینی داورها را اختباری می‌سازند؛

۱- بنا بر این، به مفهوم کانتی کلمه مقوله، یکی از مفاهیم اساسی فاهمه محض، که، از آن جهت که صور قبلی هر شناخت می‌باشند، اعمال ساده‌ای از اندیشه هستند که به میانجیگری آنها هیچ شیئی بر ما معلوم نمی‌شود، بلکه به وسیله آنها هر چه در شهود معلوم است اندیشیده می‌شود.

امکان تجربه تا آنجا که باید در طبیعت^۱ اشیاء را در ذیل رابطه وجود به یکدیگر پیوندد، به همین اصول وابسته است. به همین جهت است که کانت، در عین آنکه به کمال روش نقدی خود می‌بالد و آن را از آنچه از طریق جزئی شناخت که یقین آن به آنچه حکم می‌کند جز به آن علت نیست که چنین حکمی می‌کند برتر و والاتر می‌شمارد، قصد آن ندارد که ماهیت اساساً نسبی یقین آموزه خود را مخفی بدارد که از اصل مشروط به این امر است که برهانی که وی از آن امکان شناخت قبلی را استنتاج می‌کند، خود اصول قبلی شناخت را محدود به شرطی می‌کند که نباید حذف یا از آن تجاوز شود، و این شرط^۲ آن است که اصول قبلی شناخت هنگامی شرایط یک تجربه ممکن به صورت کلی را بیان می‌کنند که این تجربه از قوانین قبلی پیروی کرده باشد. کانت، با بیان این حکم که مغز آدمی، به میانجیگری مقولات، در خود صور قبلی را می‌یابد که اندیشیدن در باره آنچه را با شهود حسی بر وی آشکار شده ممکن می‌سازد، نمی‌خواهد، مانند دکارت، این را بگوید که در آن هنگام که برای نخستین بار با یک شکل مثلث روبه‌رو می‌شویم، ذکر و تصویر حقیقی مثلث پیش از آن در ما وجود داشته است. و نیز نمی‌خواهد، همانند برگسون، این مطلب را تأیید کند که انسان، با تلاش همخوانی عقلی (الف عقلی) می‌تواند «به درون یک شیء منتقل شود و بر آنچه در آن یگانه و بنابراین غیر قابل بیان است منطبق شود»^۳. در

اینجا نظر کانت بیشتر به آنچه ارسطو در متافیزیک (XII و ۷، b ۱۰۷۲) نوشته نزدیک است که در آن چنین می‌خوانیم: جایگاه معقول و ذات، عقل فعال است، و عقل فعال تملک معقول است. کانت به فکر و تصویر حقیقی و غیر قابل بیان توجهی ندارد. زیرا خاطر از آن جمع دارد که شناخت طبیعت مطلق اشیاء، که از هر سو آن را بنگرند، به علت آنکه خارج از حدود دسترس استعدادهای بشری است، امکانپذیر نیست؛ و نیز مطمئن از آنکه شناخت نسبی اشیاء جز ترکیبی نمادی و اجمالی نیست که عقل و ذهن از داده‌های شهود حسّی می‌سازد، و این ترکیب خود از پیش مشروط به ساختمان اندیشه و هیئت ذهن است، کانت هرگز خود را جز به آنچه معقول محض است، و به آنچه در ذیل حواس قرار می‌گیرد، مشغول نمی‌دارد. متأسفانه، با استعمال کلمه معقول برای نمایاندن نومنهای قابل ایراد خود، یعنی مجموع اشیائی که جز از طریق قوه فاهمه نمی‌توانند نمودار شوند، و هیچ شهود حسّی به آنها ارتباط پیدا نمی‌کند و پژواکی از آنها نمی‌شود، کانت مرتکب يك تعبیر لفظی

۱- تمهیدات، بخش II، ۳۴، ۳۱۷-۳۱۶: ... از اینجا نتیجه می‌شود که همه نومنهای و نیز مجموع آنها، یعنی جهان معقول، چیزی جز نمودارهایی از يك مسئله نیستند که موضوع آن به خود بسیار ممکن است، ولی راه حل آن، نظر به طبیعت عقل ما، کاملاً غیر ممکن است، بدان جهت که عقل ما يك ملکه شهود نیست، بلکه ملکه به هم پیوستن شهودهای معین و داده شده در يك تجربه است، و نیز بدان جهت که این تجربه باید، در نتیجه، مشتمل بر همه موضوعهای مفاهیم ما باشد، ولی در خارج آن همه مفاهیم بیمعنی می‌شوند، چه هیچ شهودی نمی‌تواند به عنوان شالوده و اساس به خدمت آنها برخیزد.

غلط شده است که، چون از عالم لفظ به عالم ذهن انتقال یافته، چندان آموزه‌وی را آلوده کرده است که یکی از استادان بزرگ فلسفه فرانسوی قرن نوزدهم، ژ. لاشلیه، توانسته است به جدّ «از این خلاف عقل زبان کانت که معقول، یعنی امر مختص به عقل ما، درست همان چیزی شده است که از تسلط عقل ما بیرون است!» سخن بگوید. ولی خلاف عقلی در آموزه شناخت کانتی وجود ندارد مگر آنکه این امر را بپذیریم - و این خود خطای بزرگی است - که معقول در دیا لکتیک کانتی به صورت منظم متفرّع از عقل به معنای ذهن و روحی باشد که دریافت می‌کند، و علاوه بر این پیشداوری دکارتی (که برگسون بر شیوه خود از آن دفاع کرده است) نیز بر آن بدین صورت بار شده باشد که: نیازی به آن نیست که حدودی بر ذهن تحمیل کنیم؛ در صورتیکه این نیاز یکی از قواعد اساسی و قطعی اندیشه کانتی است. در نقد هیچ بیانی دیده نمی‌شود که بنابر آن بتوان معتقد شد که در نظر مؤلف آن «امر مختص به عقل ما درست همان چیزی است که از تسلط عقل ما بیرون است.» حکم کلیتر و بیان‌کننده‌تر نقد این است که شناخت عقل به وسیله عقل این امر را بر ما ثابت می‌کند که عقل حدودی دارد که اگر از آنها تجاوز کند کارش به سرگردانی می‌کشد، و اینکه، در آن هنگام که مفاهیم محض فاهمه از اشیاء تجربه تجاوز می‌کند و به اشیاء به خود می‌رسد، دیگر هیچ معنایی ندارد. و از آن جهت هیچ معنایی ندارد که، بنابر نظر کانت، عقل يك ملکه شهودی نیست، بلکه ملکه و استعداد به هم پیوستن شهودهای به

دست آمده در يك تجربه^۱ است، که در خارج آن تجربه این مفاهیم معانی خود را از دست می دهند، چه با نبودن تجربه، تکیه گاه هر شاهد و بنا بر آن هر معنی از میان می رود.

محققاً منطق نقد به تمامی بر این اطمینان بنا شده است که کمیت و جوهر و مقولات دیگر همان شالوده های شناخت اشیاء است که جز از طریق این مقولات قابل اندیشیده شدن نیستند، ولی کانت نمی خواهد این را بگوید که اشیاء در حقیقت نهایی خود، کمیتی دارند، و حتی این را نمی داند که حقیقت درجه ای داشته باشد. از آن جهت این را نمی گوید که، برخلاف دکارت، حقیقت به طبع را نمی شناسد بلکه آن را در تجربه می شناسد، و تجربه او به چیزهایی که در شهود بر او معلوم شده منحصر است، و ثابت نشده است که آنچه در باره شیء معلوم در شهود حقیقت دارد در باره شیء به خود نیز حقیقت داشته باشد، یعنی شئی که بیرون هر شهود و مستقل از هر حس و هر حساسیت در نظر گرفته شده باشد. چون شهود حسی يك شیء به خود بیمعنی است، پیوستن آن به يك تجربه ممکن نا معقول و بیمعنی است. نتیجه اساسی مجموع این ملاحظات آن است که اشیاء لزوماً و به صورت قبلی تابع شرایطی که بنا بر آنها شناخت تجربی امکان پذیر می شود نیستند، مگر تا آن حد که اشیاء و موضوعات تجربه باشند. ولی، از تجربه ای که، از

برکت وحدت محض قوّه فاهمه که به صورت قبلی بر آن تقدّم دارد، محتوی بیشتری از مجموع دریافتهای ساده حسّی است، چه از آن است که صحّت و اعتبار کلیّ که ضامن عینیت داوریهای اختباری است نتیجه می شود.

جمله معروف «نا مفهومترین چیز در جهان این است که جهان مفهوم است» که غالباً از اینشتین نقل می شود، نکته لطیفی است که نشان می دهد فیزیکدان به علم خود ایمان دارد و نمی خواهد فلسفه را چندان جدّی بگیرد. ولی، در عین حال، این مطلب را نشان می دهد که وی فراموش کرده است که فهمیدن بدون دانستن اینکه چگونه فهم حاصل می شود، هنوز فهمیدن نیست. به این اظهار عقیده اینشتین معتقد شدن، قبول این امر است که آنچه فیزیکدانان بر آن نام جهان می نهند، وجودی کاملاً معلوم و معین است: شیئی حقیقی، عینی، واجد فردیتی خاص و متمایز از فردیت آن کس که آن را می فهمد، کلّ محدود و تحلیل شده و دریافت شده توسط گروه مردانی که علم را می سازند، - ولی، در راه شناخت آنچه فیزیکدانان آن را جهان می نامند، این فیزیکدانان هنوز به آنجا نرسیده اند. اگر نظریه کانتی شناخت شایسته مقام افتخاری در رشته آموزه های بیان کننده علم است، پیش از هر چیز بدان جهت است که این نظریه راه حل واقعی - اگر بخواهند قابل اعتراض ولی در عین حال حقیقی - مسئله دانستن را در بردارد. این درست است که کانت نیز

برای لحظه‌ای و تقریباً در همان آغاز کارش، با غفلت کردن از مقتضیات جدّی منطق خود، بدون هیچ بحثی به تصدیق این امر دلخوش می‌کند که علم محض یگانه و تغییرناپذیر، از آن جهت که واقعی است امکان پذیر است، ولی لا اقل در صد آن برمی آید که بفهمد چگونه ممکن است و صلاحیت آن تا کجا پیش می‌رود. با «اثبات»، و به عبارت درستر با عرضه کردن این فرضیه متهورانه که فضا، که چیزی جز صورت همه نمودهای خارجی نیست، با همه تعینات آن، در انسان همچون صورت محض حساسیت وجود دارد و شهودهای حسی و بنا بر آن نمودها یعنی هر چه را که می‌توانیم بشناسیم ممکن می‌سازد، کانت میان انسان به عنوان نوع، و طبیعت به عنوان مجموعه اشیاء تجربه، یک تفاهم و سازش قانونی ایجاد کرده است تا چنان شود که طبیعت در برابر عقل آدمی گشوده باشد و عقل بتواند طبیعت را فهم کند.

نخستین تعریف کانتی طبیعت یک تعریف قانونی است: طبیعت عبارت از وجود اشیاء است از آن لحاظ که این وجود بنا بر قوانین کلی تعیین شده باشد.^۱ و این تعریفی است که، همان گونه که خود کانت گفته است، با فرض توافق و هماهنگی این تعینات وجود اشیاء به صورت کلی با قوانین همراه است. ولی خود این تعینات در صورتی معتبرند و به شناخت به عنوان علم تعلق دارند که از تجربه برخاسته باشند، و «مثالیت» مکان

۱- تمهیدات، ۱۴، سؤال اصلی متعالی، ۱۴.

وزمان است که، در ارتباط با مفاهیم محض قوه فاعله، برای هر تجربه قوانین آن را وضع می کند. شرایط امکان تجربه منابعی هستند که از آنها باید مجموع قوانین طبیعت استخراج شود، ولی به مدد مفاهیم قوه فاعله است که داده های تجربه واجد کلیتی میشوند که برای هر شناخت حقیقی ضرورت دارد؛ وحدت قوه فاعله و اتحاد قوای فاعله در وحدت قانونی قوه فاعله کلی و جهانی، برای اینکه آنچه توسط خود اگاهی دریافت و تصور شده به عقل به صورت کلی آن متصل شود و در بوه خود اگاهی جهانی و کلی گذاشته شود، همان عاملی است که به شناخت عینیت نهایی آن را می بخشد. و این عینیت هنوز تا زمانی که این امر پذیرفته نشده باشد که اعمال و تصمیمهای ذهن که نه تصادفی و نه من عندی است، از قوانین پیروی می کند، هیچ معنایی ندارد. بنابراین، همان گونه که برگسون به آن متوجه شده است، جهان کانت سرانجام به منظومه ای از قوانین بازمی گردد، ولی این منظومه قوانین «اگر نموده از صافی عقل نگذرد»^۱ وجود پیدا نخواهد کرد.

۱- برگسون اضافه می کند: «در نظر لایبنیتس و اسپینوزا، این عقل همان عقل خدا است، ولی کانت به عقل آدمی بس می کند. «راست است که هنگامی که وی از عقل بشری سخن می گوید، مقصودش عقل من و عقل تو نیست. وحدت طبیعت از قوه فاعله بشری پیدا می شود که عامل یگانگی است، ولی عمل یگانگی بخشیدنی که در اینجا در کار است غیر شخصی است. به خود اگاهیهای فردی ما منتقل می شود، ولی از آن فراتر نمی رود. جزئی از آدمی نیست، بلکه آدمی در آن است، همچون در جوئی از عقلانیت که خود اگاهی وی از آن تنفس می کند، و این، اگر بخواهند، یک خدای صوری است... که هنوز در نزد»

اینکه تبعیّت تعقل جهان از قوانین فاهمه ماهیّت دیالکتیکی محض دارد، و اینکه تعادل میان صور اندیشه و وجود خارجی اشیاء - تعادلی که مقتضی فرض يك تعادل و برابری کامل میان قوانین حاکم بر ساختمان منطقی یکی با ساختمان‌هایی است که از نمایش شهودی دیگران نتیجه می‌شود - کار عقل باشد و به هیچ مکملی در خارج آن نیاز نداشته باشد، امری است که کانت آشکارا به آن معتقد است؛ و این از آنجا معلوم می‌شود که وی در نظریّه شناخت خود بر آن است که اصول قبلی - امکان هر تجربه به عنوان شناخت اختیاری و از لحاظ عینی معتبر - چیزی جز قضایایی نیستند که، بنابر بعضی از قوانین کلیّ شهود، هر ادراک را در زیر یکی از مفاهیم محض فاهمه قرار می‌دهند، - و این نیز وقتی مشروع و قانونی است که این را بپذیریم که این اصول تا آنجا شرایط يك تجربه ممکن را در بردارند که این تجربه تابع قوانین قبلی بوده باشد، و علاوه بر آن این امر را قبول داشته باشیم که این اصول، که با نمودها ارتباط مستقیم ندارند، و حتی در پیدایش شهودها عملی نمی‌کنند، بلکه تنها با تسلسل وجودی آنها در يك تجربه سر و کار دارند، و

→ کانت جنبه الوهیّت ندارد ولی گرایش به چنین شدن دارد... اندیشه و متحرک . کانت هنگام بحث از قوه فاهمه بدان صورت که خود آن را تصوّر کرده است، با بیانی صریحتر چنین می‌نویسد: «قوه فاهمه محض از هر عنصر اختیاری بلکه از هر حسّاسیّت متمایز است. بنابراین وحدتی است که به خود وجود دارد، و خود به خود کافی است و با افزودن هیچ عنصر خارجی قابل افزایش نیست» (منطق منطالی، بخش اول). علمای الهی هرگز تعریفی بهتر از این از خدا نیاورده‌اند.

این کار بنا بر قوانینی ضروری صورت می‌گیرد که تنها با تبعیت از آنها تجربه اعتبار عینی پیدا می‌کند و لایق نام تجربه می‌شود. بدان سان که می‌توان گفت که اصول قبلی امکان تجربه سروکاری با «وحدت ترکیبی در تسلسل اشیاء به خود ندارد»، بلکه این کار را با تسلسل ادراکات حسّی می‌کند، و این نیز نه در آن صورت است که محتوای ادراکات مورد نظر نباشد، بلکه وجود آنها در زمان بر وفق قوانینی کلیّ چنین باشد.

در دایره محدود تجربه که بدین صورت تعیین شده است، و همان دایره قانونیت کلیّ رسم شده به وسیله فیلسوف است، مفهوم علت کمتر از گذشته اسرار آمیز می‌شود، و دیگر مفهوم علیّت برای عقل قبول این فرض را ضروری نمی‌داند که میان دو وجود متمایز، می‌تواند ارتباطی بدان صورت برقرار باشد که اگر یکی از آن دو پیدا شود بالضروره دیگری هم باید از آن نتیجه شود. در دنیای دکارت، که در آن واقعیت عینی يك فکر با وجود شیء نموده شده با آن فکری می‌شود، علت هنوز و همیشه کلید مشکل گشا است: مفهوم می‌است که بدون آن، از زمان ارسطو^۱ به بعد، هیچ شناختی حقیقی نیست؛ مفهومی

۱- متافیزیک A، ۳، ۲۵: «بنا بر این علمی که باید تحصیل شود علم علل نخستین است - چه وقتی می‌گوییم که چیزی را می‌شناسیم که تصوّر کنیم علت نخستین آن را شناخته‌ایم... به يك معنی، از علت مقصود ما همان جوهر است...
۲۰۰ واقع علت وجودی يك شیء به صورت قطعی به مفهوم این شیء منجر می‌شود، و ←

است که وجود و دوام آن را در زمان و حتی پیوستگی زمان را توجیه و بیان می‌کند؛ مفهومی است که هر واقعیت و هر کمال و، طبعاً، خودِ واقعیت عینی که به معنای ارسطویی هستی یا وجود است، به آن باز می‌گردد^۱. در جهان بی تکلف کانت که در آن معجزه آفرینش در هر لحظه تجدید نمی‌شود تا پیوستگی زمان و وجود هر موجود تأمین شود، علیت چیزی جز اصل توالی در زمان نیست، - و این اصلی است که

→ علت وجودی ابتدایی همان علت و اصل است...»

در ملاحظاتی در باره يك نامه آرنو، لایبنتیس چنین نوشته است: «چه هر چیز باید با علت آن بیان شود...»

۱- دکارت در دومین جوابها به اعتراضات، چنان خواسته است که احکام ذیل را از وی به عنوان بدیهات قبول کنند، و این خود نشان می‌دهد که اندیشه علت چه مقامی در متافیزیک او داشته است:

«I. هیچ شیئی نیست که وجود داشته باشد و نتوان پرسید که برای چه وجود دارد. چه این را حتی در باره خدا هم می‌توان پرسید...»

«II. زمان حال به هیچ وجه وابسته به زمان بلافاصله پیش از آن نیست؛ به همین جهت است که برای دوام يك چیز علنی لازم است که به هیچ وجه کمتر از علتی که برای ایجاد کردن نخستین آن لازم بوده است نیست.

«III. هیچ شیء، و هیچ کمالی از این شیء نمی‌تواند عدم یا شیء غیر موجود را به عنوان علت وجود داشته باشد.

«IV. هر حقیقت یا کمال در شیئی وجود دارد، به شکل صوری یا عالی در علت نخستین و کلی آن وجود دارد.

«V. از اینجا نتیجه می‌شود که واقعیت عینی افکار ما مستلزم علت است که در آن خود این واقعیت مندرج باشد... و باید توجه داشت که این اصل بدیهی را باید با چنان ضرورتی پذیرفت که شناخت همه اشیاء، خواه محسوس خواه غیر محسوس، تنها بدان وابسته است...»

با در نظر گرفتن نظریهٔ کانتی شناخت، یعنی توجه به این امر که اصول بنیادی این نظریهٔ ارتباطی با اشیاء و با نمودها و حتی با پیدایش شهودها ندارد، بلکه تنها به تسلسل و بنابر آن به توالی شهودها در يك تجربه وابسته است که آن نیز خود چیزی جز تعیین وجود در زمان نیست، دیگر غامض و اسرارآمیز نیست. و زمان، در مفهوم چند شکلی کانتی آن، که بر همهٔ سرچشمه‌های شناخت گسترش پیدا می‌کند و هر چه را بتوان شناخت شامل می‌شود،^۱ برای بیان همین توالی است. بدان‌سان که مفهوم زمان در نظر کانت دیگر اساسی‌ترین مفهوم نیست، بلکه مفهومی است همچون مفاهیم دیگر: مفهومی که نمایندهٔ ترکیبی خاص^۲ است که در آن بر شیء مفروض A، بنابر قاعده‌ای، شیء دیگر B که مطلقاً با A متفاوت است، افزوده می‌شود.

بُرنده‌ترین سلاح شکاک‌گیری هیوم علیه کاوشهای عقلی از این برهان به دست وی افتاده است که، چون ذهن هرگز نمی‌تواند ارتباط واقعی را در تسلسل وجودها ادراک کند، بنابراین: علت و معلول برای

۱- در واقع، زمان کانتی، از دیدگاه انسانی که می‌اندیشد، يك شهود محض و قبلی است که برای شهودهای دیگر حکم شالوده را دارد؛ و از دیدگاه انسانی که حس می‌کند، نوع خاصی از حساسیت است که بر ادراک اشیاء تقدم دارد؛ و از دیدگاه انسانی که استدلال می‌کند، مفهوم ابتدایی محض حساسیت است؛ و بالاخره از دیدگاه شیء اندیشیده شده، صورت محض نمود است.

عقل قابل تشخیص نیست، بلکه از تجربه دریافت می‌شود، و مرد علم حق ندارد که آنچه را جز در لحظه فعلی و برای وجود فعلی حقیقت ندارد بر آنچه هنوز موجود نیست گسترش دهد؛ و مخصوصاً حق ندارد که يك توالی را که جز ممکن و محتمل نیست، ضروری بداند. کانت این برهان را بدین صورت رد می‌کند که می‌گوید: با آنکه مفهوم علت را همچون تعمیم ساده‌ای از نتایج تجربه نمی‌دانم، و مخصوصاً با آنکه ضرورتی را که باطنی و درونی آن است به حساب تخیل نمی‌گذارم، نمی‌توانم در عینیت یا صحت آن شك کنم^۱. البته مؤلف نقد خود معترف است که چنین نظری ندارد که بتوان از حالت شیء در باره اشیاء خارج از آن تصمیمی گرفت. و بیشتر از این، معترف است که کوچکترین فکری درباره چنین ارتباطی در میان اشیاء ندارد. و چون در نظر وی مفهوم علت مشتمل بر هیچ چیزی نیست که در نمود باشد، بلکه تنها نماینده چیزی است که فیلسوف در آن می‌اندیشد، از پذیرفتن این امر خودداری می‌کند که ارتباطات مشابهی میان نمودها، از آن جهت که نموده‌ستند و مستقل از ذهنی که به آنها اشتغال دارد، وجود داشته باشد.

به گفته کانت، با آنکه نسبت به تسلسل علیتی میان اشیاء به خود، و به طریق اولی میان نمودها جاهلیم، که، چون چیزی جز نمودارهای شهود حسی ما نیستند نمی‌توانند در خارج آن معنایی داشته باشند،

فکر چنین تسلسل نمودارها را در فاهمه خود، که ملکه تنظیم کننده ذهن است، داریم. تعقل تسلسل علیتی به فاهمه محض و به این وحدتی که خود بسته است و عنصر خارجی اختباری نمی تواند چیزی بر آن بیفزاید، تعلق دارد. کانت می گوید که خمیرمایه مفهوم علت، که هیچ پیوندی با داده های تجربه ای ندارد که در آن ظاهر می شود و گسترش پیدا می کند ولی در حقیقت بر آن مقدم است و آن را ممکن می سازد، در ذهن از پیش آماده است و در میان آن دسته از ملکات عقلی و ذهنی جای دارد که از برکت آنها شناخت ممکن می شود و صورت می پذیرد. مفهوم علت از آنچه حواس اکتشاف و القا می کند نتیجه نمی شود، بلکه از وظیفه اساسی روح و ذهن نتیجه می شود که عبارت از باز گرداندن تنوع و تکرر تجربه به وحدت تعقل است: بر پایه وحدت فعلی متکی است که نمودارهای مختلف شهودی را در زیر يك نمودار عقلی و ذهنی مشرك جای می دهد، - از خود کاری اندیشه طلوع می کند، که، با تجاوز از تأثرات حسّی، می اندیشد، یعنی به مدد مفاهیمی که مقدم بر هر تأثر و هر شهود است می شناسد. ولی نیز، چون تنها شهود وابسته به حضور بیواسطه شیء می تواند به شیء ارتباط پیدا کند: مفهوم علت، که چیزی جز وسیله داوری به فاهمه نمی دهد - و هر داوری چیزی جز يك شناخت با واسطه نیست -، هنگامی در شالوده يك شناخت حقیقی قرار می گیرد که، در آن داوری که این مفهوم به عنوان عنصر تصمیم گیرنده دخالت می کند، بر نخستین نمودار بیواسطه و شهودی شیء يك نمودار تازه

«برتری» افزوده شده باشد که در عین حال هم نمودار نخستین و هم نمودارهای دیگر را فرا گیرد، و بدین ترتیب چندین شناخت در شناخت واحد با هم یکی شود تا ترکیب وجود پیدا کند، البته ترکیب بدان معنی که کانت به این کلمه داده است، و آن پیوند چند نمودار بایکدیگر است تا از آن تنوع در خصوصیت کلی کننده يك شناخت وحدانی فهمیده شود.

آنچه باقی می ماند دشواری اساسی است، دشواری متافیزیکی ابدی: چگونه و برای چه يك امر عقلی، که ذاتاً ذهنی است، با واقعیت مادی شیء توافق پیدا می کند، که چیزی به آن مدیون نیست: و برای آن هیچ نیست، و مطلقاً از تسلط آن خارج است؟ چگونه می توان قبول کرد که شرایط ذهنی اندیشه چندان ارزش عینی داشته باشند که بتوانند شرایط امکان هر شناخت اشیاء را فراهم آورند، در صورتی که آشکار است که بدون کارهای فاهمه و بدون اندیشیدن و داوری، نمودها می توانند بی تردید در شهود معلوم و دریافت شوند؟ کانت که به اینجا می رسد، صد و پنجاه سال پیش از هایزنبرگ متوجه امکان نامعینیتگری می شود؛ و حتی، بسیار صریحتر و بسیار روشنتر از آنچه نظریه سازان فیزیک معینگیرانه گفته اند، اصل آن را چنین تعریف می کند:

کاملاً ممکن است که نمودهایی چنان وجود داشته باشد که فاهمه آنها

را به هیچ وجه موافق با شرایط وحدت خود نیابد، و همه چیز چنان آشفته شود که مثلاً در سلسلهٔ نمودها، هیچ چیزی چنان عرضه نشود که قاعده‌ای برای ترکیب فراهم کند و در نتیجه با مفهوم علت و معلول توافق داشته باشد، تا آنجا که این مفهوم کاملاً خالی و هیچ و بی‌معنی شود. در این حالت هم نمودها از آوردن موضوعها به نزد شهود ما باز نمی‌مانند، چه شهود به هیچ وجه نیازی به کارهای اندیشه ندارد.^۱

گفتن اینکه تجربه پیوسته نمونه‌هایی با چنان نظم و قاعده در تسلسل نمودها به دست ما می‌دهد که می‌توانیم نخست مفهوم علت را از آنها استخراج کنیم تا سپس صحت و اعتبار عینی آن را به اثبات برسانیم، جوابی نیست که برای قانع کردن مؤلف نقد عقل محض کافی باشد. و حقیقت این امر از آنجا بیشتر آشکار می‌شود که، مفهوم علت مستلزم آن است که یک شیء A چنان باشد که از آن شیء دیگر B لزوماً نتیجه شود، و این چیزی است که بنا بر یک قاعدهٔ مطلقاً کلی صورت می‌گیرد، و هیچ داوری جدی نمی‌تواند به این نتیجه برسد که تجربه می‌تواند در بارهٔ ضرورت کلی یک تسلسل علیتی تصمیم بگیرد. دخالت مشیت در منطق، که به محض آنکه در اندیشهٔ فهم آن بر آیند که چگونه «عقل منفعل» اشیاء مادی را می‌شناسد» وارد کار می‌شود، در اینجا در پناه مفهوم علت پیدا می‌شود، و این همان مفهوم

۱- نقد عقل محض، ۱۳. اصول یک استنتاج متعالی به صورت عام.

است که کانت، این دشمن سوگند خوردهٔ امر نامعقول، معلوم نیست به چه سبب آن را با نظر توقیر خاص^۱ می‌نگرد:

نمودها حالات فراوانی را نمایش می‌دهند که از روی آن‌هایی توان قاعده‌ای را استخراج کرد که بنابر آن امری عادتاً اتفاق می‌افتد، ولی هرگز از آن نمی‌توان چنین استنتاج کرد که این توالی ضروری باشد؛ بنابراین به ترکیب علت و معلول تشخیص پیوسته است که به هیچ وجه نمی‌توان آن را به صورت اختبالی بیان کرد، بدین معنی که معلول فقط بر علت افزوده نمی‌شود، بلکه به وسیلهٔ آن طرح و از آن نتیجه می‌شود^۲.

در نظر کانت، حل^۳ مسائلی که از فکر تسلسل علیّتی برمی‌خیزد، در مسئله کلیّتر توافق اندیشه با موضوعهای خود، از طریق ترکیب ذهنی و مستقل^۴ از هر تجربه، مندرج می‌شود. برای رسیدن به راه حل^۵ مسئله، فیلسوف از خود می‌پرسد که آیا، همان گونه که توانسته است دریافت حسّی اشیاء را از این طریق توجیه کند که زمان و مکان را، به عنوان صورتهای محض احساس، جزئی از وجود محسوسی بداند که اشیاء در شهود به وی داده‌اند، نباید این را نیز قبول کند که، چون مفاهیم قبلی جزئی از موجود اندیشنده هستند، همین سبب می‌شود که اشیاء قابل اندیشیدن باشند. سؤالی که بدین صورت طرح شده بود، خود

۱- نقد عقل محض، پایان بند ۱۳.

محتوی جوابی نیز بود، - البته جواب برای کسی که آموزهٔ قبلی نظریهٔ شناخت‌کانتی را قبول داشته باشد که در آن امکان شناخت يك شیء مستلزم تحقق توأم دو شرط می شود: یکی اینکه شهود وجود دارد و به وسیلهٔ آن شیء به عنوان نمود معلوم است، و دیگر آنکه در عین حال مفهوم نیز وجود دارد که به میانجیگری آن شیء متناظر با این شهود می‌تواند اندیشیده شود. ولی، در نظر کانت، همچون در نظر هر فیلسوف دیگر، برای يك اندیشه، و به عبارت درست‌تر برای «يك نمودار ترکیبی» جز دوراه ممکن تطابق و توافق ضروری و، به عبارت دیگر، تلاقی با این اشیاء وجود ندارد:

- ۱- این شیء است که نمودار را ممکن می‌سازد (ارسطو).
- ۲- این نمودار است که شیء را به عنوان نمود ممکن می‌سازد (بارکلی).

قبول اینکه نمودار، یعنی وجودِ در فکریك شیء همیشه مستلزم وجود قطعی است، - و این چیزی است که با وجود صحت آن دربارهٔ قسمت محسوس‌نمودها، دربارهٔ تمام وظایف ذهن آشکار نیست - به معنی قبول این امر است که نمودار هرگز قبلی نیست. و این هرگز، که عین نفی و انکار افکار توجیه‌کنندهٔ منطق‌کانتی است، و متناقض با آموزهٔ قبلی امکان تملک عقلی اشیاء است، فرض اول را باطل می‌کند و آن را کنار می‌گذارد. پس جز این باقی نمی‌ماند که قبول کنیم که نمودار

است که شیء را ممکن می سازد. و تازمانی که کسی متهورانه اداده عاقل را علت وجود مادی جهان فیزیکی نداند، - یعنی تا زمانی که هر موجود اندیشنده را به عنوان يك خالق، و هر فکر را به جای يك كُنْ قَيِّكون تازه نداند، - این سخن معنایی جز آن ندارد که: نمودار به صورت قبلی نسبت به شیء تعیین کننده است، بدین معنی که به میانجیگری آن، و تنها به میانجیگری آن است که شناختن چیزی به عنوان شیء و موضوع امکانپذیر می شود. به طور خلاصه، پس از آنکه در اولین گام آموزه قبلی شناخت خود فرض کرده بود که این شناخت ممکن نیست مگر وقتی که شهود، که به وسیله آن شیء معلوم می شود، وجود داشته باشد و به صورت قبلی، در ذهن، شالوده صورت^۱ اشیاء را بسازد، کانت، با استفاده از تقارنی که وی میان وظایف عقل و حواس قائل است، چنان حکم می کند که شیء نمی تواند اندیشیده شود مگر آنگاه که مفاهیم قبلی و مقولات اندیشه که اندیشیدن آن را ممکن می سازد وجود داشته باشد. ولی این اندیشه قطعاً هست، پس آن مقولات نیز وجود دارد. و چون به میانجیگری مقولات است که موضوع تجربه قابل اندیشیدن می شود، بنابراین مقولات ارزش عینی دارند، و این ارزش مبتنی بر این واقعیت

۱- يك بار دیگر باید به خاطر آورد که کانت در شناخت به يك ماده معتقد است که محتوی بیواسطه احساس را معرفی می کند، و يك صورت که قوانین اندیشه را معرفی می کند که از برکت آنها داده های حس به رشته کشیده می شود برای آنکه قابل تعقل شود.

است که، چون مفاهیم قبلی هستند، تجربه را امکانپذیر می‌سازند. بدین ترتیب منطق کانت امکان تجربه - و بنا بر این امکان هر شناخت واقعاً عینی - را تابع دخالت فاهمه می‌داند، که، با معلوم کردن مکان معینی در نردبان زمان برای هر نمود، وجود آن را تابع قاعده‌ای قرار می‌دهد، و با تعیین ارتباط ضروری آن با وجودهای دیگر، آن را قابل تشخیص و قابل شناختن می‌کند. اصل دلیل کافی: «هر گز چیزی اتفاق نمی‌افتد مگر آنکه چیز دیگری نیز اتفاق افتاده باشد»، که لاینیتس به آن بسیار دلبسته بود، بار دیگر - و این بار از راه مفهوم قبلی - شالوده تجربه می‌شود، که همه چیز، یعنی علم و امکان آن را توضیح می‌دهد؛ همه چیز جز يك چیز را که خود بیان‌کننده بسیار چیزها است، یعنی خود مفهوم قبلی! چه کانت، که نمی‌خواهد ماهیت تجربه را توضیح و تشریح کند - که با وجود این هر علم و هر دانستی از آن آغاز می‌شود و به آن پایان می‌پذیرد -، در باره مفاهیم که ادعای فهمیدن ذات آنها را ندارد و تنها به استعمال آنها می‌پردازد نیز چنین اندیشه‌ای ندارد. در اندیشه او، مفاهیم در واقع چیزی جز افزارهای شناختی نیستند که از پیش داده شده‌اند و خودمشمول بر شناخت نیستند بلکه آن را امکانپذیر می‌سازند. اصولی که از رابطه آنها با جهان حس نتیجه می‌شود، معنایی جز برای فاهمه در حدود تجربه ندارند، و مفاهیم در خارج تجربه هر واقعیت عینی را ازدست می‌دهند و از قابلیت تعقل می‌افتند، چه هر مفهوم مستلزم شیئی است که به آن وابسته باشد، و در خارج تجربه دیگر هیچ شیئی وجود

ندارد. باید به خاطر بسپاریم که: استنتاج نقدی اصولاً وجود اشیاء به خود را طرد نمی‌کند؛ بلکه بیشتر، تقریباً از طریق تعریف، نام شیء را برای چیزی محفوظ می‌دارد که در حدود يك تجربه ممکن در زیر قوانین اندیشه واقع می‌شود، - که اصول زیباییشناسی او و تعریفات وی از صور قبلی احساس در واقع از جهان بسیار وسیعتری که از حدود تجربه تجاوز می‌کند بیرون کشیده‌اند.

کانت، با اعتقاد به اینکه ریاضیات محض مثال کامل يك شناخت ترکیبی قبلی را نمایش می‌دهد که می‌تواند نمونه واقع شود و شرایط امکان هر شناخت علمی را به دست دهد، مسئله اساسی را که همه مسائل دیگر به آن وابستگی پیدا می‌کند، این مسئله قرار داده است:

چگونه قضایای ترکیبی قبلی امکان‌پذیر است؟

جواب کانت به این سؤال، همان‌گونه که پیش از این دیدیم، چنین است: به عنوان شناخت ترکیبی قبلی، ریاضیات محض جز بدان جهت ممکن نیست که این ریاضیات چیزی سوای موضوعات و اشیاء حواس را شامل نمی‌شود، اشیائی که شهود اختباری آنها، به صورت قبلی بر شهود محض زمان و مکان بنا می‌شود، - و این ممکن نیست مگر بدان جهت که شهود محض زمان یا مکان چیزی جز صورت احساس نیست، که، چون مقدم بر ظهور قطعی اشیاء است، آن را امکان‌پذیر می‌سازد، و از آنجا کانت حکمی صادر می‌کند - حکمی که نتیجه تعیین‌کننده و قطعی

نظریه کانتی شناخت است، و غالباً پیروان يك شناخت مطلق، و بالخاصه برگسون^۱، از این جهت بر او خرده گرفته اند - که صورت آن چنین است:

All Synthetischen Grundsätze a Priori Sind nichts weiter als Prinzipien Möglicher Erfahrung

و این بدان معنی است که در ماده دانش: همه قضایای اساسی، ترکیبی و قبلی، چیزی بیش از اصول تجربه نیستند که در حدود تجربه برای نمودها اعتبار دارند. و به همین جهت است که در ریاضیات و فیزیک محض هم

۱- ماده و حافظه، پیشگفتار: «پس از آن وجود نقد کانتی ضروری شد تا دلیل این نظم ریاضی را بیان کند و به فیزیک ما شالوده ای مستحکم بازگرداند... و این کاری است که وی، جز با محدود کردن قلمرو حواس* و فاهمه ما، به آن موفق نشد. اگر به آن قانع می شدند که ماده را در نیمه راه میان نقطه ای که دکارت آن را بدان می راند و نقطه ای که بارکلی به سوی آن می کشید در نظر بگیرند... که خود ما (برگسون) می کوشیم تا آن را در آنجا بنگریم، نقد کانتی، لاقل در این مورد، ضرورت پیدا نمی کرد؛ و ذهن بشری، لاقل در این جهت، بدانجا کشیده نمی شد که قلمرو خود را محدود کند، و متافیزیک خدای فیزیک نمی شده... ولی، متأسفانه، مثالی که برگسون (اندیشه و متحرك، صفحه ۲۱) از حالی می آورد که در آن واقعیت ممکن است در صفای طبیعی خود شناخته شود، به خوبی نشان می دهد که این خود برگسون است که دچار اشتباه شده است، و ببینید که تاجه اندازه: «از تحلیل ما معلوم می شود که لاقل جزئی از واقعیت، یعنی شخص خود ما را می توان در صفای طبیعی آن باز یافت. در اینجا، به هر صورت، مواد* و مصالح شناخت ما توسط روح شریری آفریده یا دستکاری نشده و تغییر شکل پیدا نکرده است... شخص ما، در نظر ما، چنان نمایان می شود که «به خود» هست. شخص ما در نظر ما چنان نمایان می شود که «به خود» هست! و این برگسون است که چنین می گوید.

نباید چیزی بیش از آنچه در يك تجربه ممکن نمودار می شود، ببینیم.

محدود کردن قلمرو شناخت یقینی کار کانت نیست، و خود وی هم چنین ادعایی نکرده است و نیز تصدیق به این امر که واقعیت عینی جز به موضوعات و اشیاء يك تجربه ممکن تعلق دارد، چیز تازه ای نیست، و تقسیم هستیها به امور ذهنی و اشیاء محسوس به تاریخ بسیار قدیمی اندیشه تعلق دارد: اگر کانت توانسته است مسئله کلی شناخت را، بدان صورت که در زمان وی مطرح بود، تغییر شکل دهد و حتی انقلابی در آن پدید آورد، بدان جهت است که، در چارچوبه يك دستگاه منطقی کاملاً منظم و منسجم، که خود فیلسوفان عادت کرده اند که، به علت گسترده بودن و پر طول و تفصیل بودن و در مجموع دشوار فهم بودن، آن را در پشت پرده احترام مشکوک بدانند، کانت توانسته است این مطلب را ثابت کند که بسیار بیش از مجموع نموده های روحی که به داده های خام تجربه يك صورت معقول می بخشد، اندیشه آدمی سرچشمه فعال و کارگر عناصری است که هر شناخت معتبر و هردانش عینی بر آنها بنا می شود و از آنها فراهم می آید. در نظر کانت، اندیشیدن تنها شك کردن و فهمیدن و تصور کردن و تصدیق کردن و خواستن و حتی حس کردن نیست. و بالاتر از اینها، وجود داشتن و با خبری از وجود هم نیست. در اینجا، اندیشیدن عبارت است از به هم پیوستن نمودارها در يك خوداگاهی، و فهمیدن اینکه چگونه این پیوستگی فراهم می شود. شناخت یکپارچه دکارت که خود

را با چنان نیرویی می‌قبولاند که هر استنتاج و هر تفکر و هر شرکت عقل را از آن بیرون می‌راند، تا با روشنی و با نیروی ادعایی وضوح شهودی^۵ خود را تحمیل کند، قبایی است که به قامت دکارت دوخته شده است: برای ذهن استثنایی و حتی بینظیر او از جهت نیرومندی و بیپروایی، که ملاحظه می‌کند و حکم می‌دهد ولی هیچ چیز را بیان نمی‌کند و به اثبات نمی‌رساند. پس از دکارت، راز شناخت هنوز دست نخورده باقی مانده بود، و بیش از هر زمان دیگر معمای معجزامیز آن ناگشوده و غیرقابل بیان به نظر می‌رسید. کانت خواسته است که مهر این راز را بشکند و حجابی را که اعمال ذهن را در خود می‌پوشانید پاره کند. در نظر مؤلف نقد عقل محض، شناخت، دور از آنکه همان عقل قطعی و ناگهانی اندیشه باشد که، به تصور بسیاری از فیلسوفان، یکباره در حقیقت هستی و واقعیت وجود نفوذ می‌کند و، تمامیت معقول و در عین حال عینی آن را دریافت می‌کند، نتیجه پیمودن راه طولانی و سیر کند و انتظار امیز و گزینشی فاهمه و عقل است، که، به علت ساختمان آنها و مقتضیات فاهمه، نمی‌توانند حقیقت را از ظواهر استخراج کنند مگر اینکه مواد^۶ و مصالح مخصوص به خود را به کاردارند: عناصر ذهنی و عقلی که، در عین آنکه اطلاعات رسیده از خارج را چنان به صورت خاص^۷ تغییر می‌دهند که با امکانات و حدود اندیشه بشری هماهنگ شود، برای همیشه آنچه را که معنی به خود این اطلاعات است براندیشه پوشیده نگاه می‌دارند. بدان‌سان که، سرانجام، در نظر کانت، عمل عقلی

قاطع، یعنی عملی که کار طولانی ذهن را برای صعود از ماده به اصل
نهایی عقل کامل می‌کند و به آن ارج می‌بخشد، نه در يك انطباق محتمل
و مشکوک روح و ماده، بلکه در تلاش عالی عقل است برای آنکه در
جزء مشروط شناخت عقلی^۵ آن نا مشروط را که مایه تکمیل وحدت آن
است تعیین کند.

ترازنامه‌ای موقت

نقد کانتی که آموزه عقلی محض شناخت است، در بحثها و مناظرات حقیقی که در باره ارزش علم صورت می گیرد، افزار ذهنی تازه ای را وارد کرده است که باید فهمیدن آن را یاد بگیریم، همان گونه که فهمیدن تعبیرهای علمی نمودهای فیزیکی یا فیزیولوژیایی را یاد می گیریم.

حق آن است که، همان گونه که يك هندسه بدون تعاریفات و اصول موضوعه آن معتبر نیست، و همان گونه که يك نظریه فیزیکی بدون فرضیه ها و اصول آن اعتبار ندارد، آموزه کانتی شناخت نیز قابل قبول - و از طرف دیگر قابل تعقل کامل - نیست مگر آنکه، پیوسته و در هر لحظه، اصول و تعاریف اندیشه او در نظر باشد، که شالوده ها و مأموریت منطق را تجدید می کنند، و در عین حال، دانسته، قراردادهای معنی شناسی و مقتضیات جاری زبان عامه را به هم می ریزند یا نسبت به آنها تجاهل می کنند . محققاً - و اگر خلاف این باشد عجیب و مخالف

با سیرمعارفی اندیشه است - ، کانت کهنه شده و از رواج افتاده است همان گونه که اینشتین نیز کهنه شده و کسانی دیگر جای او را گرفته اند که، اگر امروز نباشد، فردا دیگران به نوبه خود جای آنان را خواهند گرفت، ولی کانت هنوز زنده است، همان گونه که واضح نظریه نسبیت نیز زنده است. چه این و آن هر دو از آن سنگهای شالوده ای هستند که بنیان رفیع دانش بر آنها بنا شده است. ولی، با مطالعه دقیق آثار مهم و معتبر - و گاه اساسی - که از يك قرن پیش به این طرف در باره ساختن و نو ساختن علم و منطق نوشته شده، و بعضی از آنها از مفهوم کانتی شناخت طرفداری کرده و بعضی دیگر به مخالفت با آن برخاسته است، به زودی به این اعتقاد می رسیم که آنچه کانت پیشینی می کرده صورت وقوع یافته است، و اینکه تقریباً همه کسانی که یکباره آموزه علم او را طرد کرده اند، بدان جهت بوده است که درباره وی از روی چند جمله و قضیه فرعی داوری کرده و بدون اینکه درست^۱

۱- آنچه آلن در نامه هایی در باره کانت نوشته است، به خوبی این امر را نشان می دهد؛ «درباره تمام این مسائل (شناخت خود و مکان و زمان و هندسه و حساب و غیره) مباحثاتی شنیده ام که از روی آنها بر من معلوم شده است که متأسفانه پوانکاره و اینشتین کتاب کانت را نخوانده بوده اند. از آن جهت از این دو نفر نام بردم که اشتباهات بزرگان آموزنده است...»

هراندازه این امر عجیب و مایه تأسف به نظر برسد، باید گفت که اینشتین معتقد بوده است که «فلاسفه با انتقال دادن بعضی از مفاهیم اساسی قلمرو اختیاری - گری، که در آن زیر تسلط ما هستند، به ارتفاعات دور از دسترس قبلینات، بد-»

وی را شناخته باشند به محکوم کردن او پرداخته اند، بدان سبب که در مورد چند کلمه یا تعبیر که در اثر او یافته اند، معنایی که وی در متن کتاب خود به آنها داده است جز معنایی است که در زبان متعارفی و استعمال رایج به آنها داده می شود. و این در صورتی است که بعضی از مفاهیم کلیدی فلسفه او که به همان بی پروایی دور انداخته می شوند که موناذهای لاینیتس یا فلوژبستیک دور انداخته شده اند زیر نامهای دیگر، با آگاهی و مخصوصاً نا آگاهانه، وجدان نسلهایی از دانشمندان را در تسلط خود داشته اند که به صورت قطعی در برابر چهره های اوفلیدسی و نیوتونی

پیشرفت اندیشه علمی زیان رسانده اند، چه حتی اگر معلوم می شد که جهان افکار را نمی توان با وسایل منطقی از تجربه استخراج کرد، و این جهان، به لحاظی، آفریده ای از ذهن بشری بود که بدون آن هیچ علمی امکان پذیر نمی شد، باز هم استقلال آن از طبیعت تجربه های ما همان اندازه کم می بود که استقلال لباسهای ما از شکل بدنمان. و این امر در باره مفاهیم زمان و مکان ما به صورتی خاص صحت دارد، که دانشمندان فیزیک، بر اثر واقعیتها، ناگزیر شده اند که آنها را از اولومپوس قبلیات فرو آورند تا بتوانند آنها را تنظیم کنند و به صورتی قابل استفاده در آورند. معنی نسبت، نشریات دانشگاه پرینستون، ۱۹۴۶، صفحه ۲.

چنانکه می بینید، مردی بامقامی بسیار عالی در قلمرو عقل محض، که می داند چه می گوید، مردی که در فیزیک ریاضی و هندسه عالی نظریه می سازد، به محض آنکه وارد قلمرو فلسفه محض می شود که دیگر در آنجا از فورمولهای جبری او کاری بر نمی آید، همچون «مرد کوچ و خیابان» استدلال می کند. و براهینی که به وسیله آنها می خواهد ثابت کند که فیلسوف اشتباه کرده است، همان براهینی است که این یک برای استقرار آنها تلاش کرده بوده است. چه اگر کسی باشد که از وابستگی دو طرفی فکر و تجربه دفاع کرده باشد، آن کس همان کانت است.

علم چهره‌های دیگری را قرار داده‌اند که در این چهره‌ها آشکارا دیده می‌شود که از طریق رد کردن افکار کانت یا به دفاع برخاستن از آنها است که قرن نوزدهم طرز استدلال آموخته است: افکار مردی که سایه‌اش بر تاریخ اندیشه علمی نوین گسترده شده، و پژواک صدایش هنوز هم در آثار نظریه سازان فیزیک جدیدطنین انداز است. واینک یک مثال:

در نتیجه، قوانین طبیعی که، در نظریه کوانتومها، به آنها صورت ریاضی می‌دهیم، دیگر به ذرات عنصری واقعی کاری ندارند، بلکه به شناختی که از آنها داریم مربوط می‌شوند. بنابراین مسئله دانستن اینکه آیا این ذرات «به خودی خود» در زمان و مکان وجود دارند، دیگر نمی‌تواند به این صورت مطرح شود. درحقیقت نمی‌توانیم جز از رویدادهایی سخن بگوییم که در عمل متقابل ذرات و هر دستگاه فیزیکی دیگر، مثلاً اسبابهای اندازه‌گیری، اتفاق می‌افتد، و از روی آنها می‌خواهیم رفتار ذره را بشناسیم. پس مفهوم واقعیت عینی ذرات عنصری به صورتی عجیب... در روشنی شفاف یک ریاضیات که دیگر نماینده وضع و رفتار ذرات عنصری نیست، بلکه به شناختی که از آنها داریم مربوط می‌شود، منحل شده و ازمیان رفته است. بنابراین پیروان ذریگری باید به این امر واضح تسلیم شوند که علم آنان جز حلقه‌ای از زنجیر بیپایانی از مکالمات بین انسان و طبیعت نیست و این حلقه نمی‌تواند به سادگی و آسانی از یک طبیعت «به خود» سخن گوید.

علوم طبیعت پیوسته مسبوق به فرض وجود انسان است... ماتنها تماشاچی نیستیم بلکه بازیگریم.^۱

۱ - ورنه این نبرک در مجله جدید فرانسه، شماره اول، ژانویه ۱۹۵۹، صفحه ۷۹.

كانت هم چیز دیگری نگفته است. و این يك تصادف نیست، بلکه تأیید کاملی از منطق کانتی است که بدون آن هیچ نظریه توضیحی علم جدید - به استثنای نظریه برگسون که خود هیچ چیز را توضیح نمی‌کند - به صورت واضح قابل تعقل نخواهد بود.

در مقام دیگر دیدیم که یکی از نخستین وظایفی که دکارت از ۱۶۲۹ برای خود در نظر گرفته بود، تلاش برای فهم این مطلب بود که شناخت بشری چیست و تا کجا می‌تواند گسترش پیدا کند. حتی بر این عقیده بود که ثابت کردن این امر که آنچه در صدد یافتن آن هستند از حدود عقل بشری تجاوز می‌کند، خود علمی است که از جهت علمیت کمتر از شناخت هر چیز ممکن دیگر نیست. اما، با وجود اعلام این حقیقت، دکارت از این اصل پیروی کرده است که نیازی به تجدید حدودی برای ذهن نیست، و از همین راه استدلال کرده و نتیجه گرفته است، - همان گونه که سه قرن پس از وی، برگسون نیز، با معیارهای دیگر ولی با همان خاطر جمعی و یا همان روحیه چنین کرده است.

در واقع، دکارت به بانگ بلند اظهار می‌دارد که اگر عقل بشری عموماً محدود است: عقل کامل، یعنی عقل او، چنین نیست. بدون شك بر اثر يك اعتقاد صمیمانه دکارت چنین نوشته است: امکان ندارد که من اشتباه کنم؛ و نیز بر اثر يك اعتقاد عمیق است که وی اظهار می‌دارد که «همه چیزهایی که آنها را به روشنی و تمایز تمام دریافت می‌کنیم همه

حقیقی هستند»، - حقیقی از حقیقی که چون الاهی است گرد شك بر آن نمی‌نشیند، و چون مربوط به واقعیتی است که همیشه یکسان و همیشه یگانه است، دارای مراتب نیست.

این حقیقت مطلق در بارهٔ یادخانهٔ آسمان و زمین، که دکارت تصوّر می‌کند که آن را محکم در دستهای خود دارد؛ این مطلق که برگسون، با اگر و امّاهای فراوان، خیال می‌کند که به این شرط می‌تواند به آن برسد که غریزهٔ بیغرض شده - یعنی، بنا بر نظر برگسون، شهودی که همخوانی و تماس^۱ و حتی تطابق است - با تموجات^۲ امر واقعی منطبق شود، همان چیزی است که کانت آن را غیر ممکن دانسته است. عدم امکانی بدون شرط و درمان ناپذیر و قطعی؛ عدم امکانی افزاری و قطعی که برای همیشه مطلق را از ذهن جدا می‌کند، چه اکتشاف مطلق مستلزم شرایطی است که شرایط امکان شناخت عینی را نابود می‌کند.

مطلق^۳ دسترس ناپذیر و حتی غیر قابل اندیشیدن است، بدان جهت که هر شناخت حقیقی مستلزم دخالت مشترك^۴ حس و عقل بشری است که تنها برای آنها و به میانجیگری آنها اشیاء وجود و معنی دارند. برای آنکه شناختی مطلق شود، لازم است که این دخالت پایان پذیرد، ولی با این عمل ناگهان عناصر اساسی شناخت و با آنها خود شناخت

۱ - امکان دست یافتن به مطلق اصل اعتقادی اندیشهٔ برگسونی است. وی در اندیشه و حافظه نوشته است: مانظریات دانشمندان را در بارهٔ نسبی بودن شناخت و عدم امکان رسیدن به مطلق طرد می‌کنیم.

از بین می‌رود. در حقیقت، روح محض دکارت و عقل کامل لاپلاس که هر دو رؤیایی است، و راه کج کردن برگسون از شناخت به تطابق، که مستلزم از بین رفتن وجود شیء در اندیشه شخص اندیشنده است، دیگر به هیچ درد نمی‌خورد. افلاطون خوب فهمیده بود که نوشت: دست یافتن به مطلق وقتی ممکن است که هر چه بیشتر به خدا شبیه شوند، و آن کس که خدای افلاطون را بشناسد، خوب می‌فهمد که مقصود وی از این سخن چه بوده است.

تا رسیدن به این مرحله، آدمی جهان را چنان می‌بیند که برای دیده شدن ساخته شده است، و چنانکه مغز و حواس وی آن را به نظرش می‌رسانند. از این لحاظ و با این شرایط است که علم امکانپذیر و قطعی و کارآمد است. کارآمدی که در حد روابط اشیاء با انسان متوقف می‌شود و هرگز دورتر نمی‌رود، زیرا که هر علم بر پایه فرض وجود توأم انسان و شیء بنا شده، و از تماس این دو با یکدیگر حاصل می‌شود، و هرگز از شیء تنها به دست نمی‌آید. واقعیت يك وجود مطلق امری است که از دسترس علم بیرون است. شناخت جزء معینی از جهان، به صورت مستقل از عناصر ذهنی کلی که به آن جنبه عینیست می‌بخشد، يك محال منطقی محض است. حقیقت مطلق، اگر وجود داشته باشد، متعلق به وجود مطلق است، به آن شرط که وجود داشته باشد. در این حالت، وجود اندیشه، هستی و خوداگاهی آن، باید با یکدیگر چنان

درامیزد که جزیکی نباشد، بدان سان که وضوح آنها متمایز و منسوب به یکدیگر - و نه قابل انطباق بر یکدیگر، که برگسون چنان می‌خواهد - نباشد، بلکه همانا وعین هم و آن هم بیواسطه و بلافاصله باشد، تا آنکه برای فهمیدن اینکه خودِ شخص وجود دارد، نیازی به آن نباشد که بیندیشند و مخصوصاً به برهان متوسل شوند، و این کاری است که دکارت کرده بوده است.

وضوح شهودی که شالوده آموزه دکارتی شناخت را تشکیل می‌دهد، اساساً به شخص اندیشنده به عنوان ذهن محض تعلق دارد، و آن هم ذهنی که روح است، یعنی اساساً متمایز از جسم و جسمانی است، و تا زمانی که چنین تمایزی وجود دارد، جستجو کردن مطلق کار بسیار بیهوده‌ای است. ولی، درباره علم، این تمایز ناگزیری و ضروری است و همیشه باقی خواهد بود. برگسون، با ادعای اینکه مرد علم، با کوشیدن برای تطابق با آنچه هرشیء از «یگانه و بنابراین قابل بیان» دارد، می‌تواند به مطلق و شناخت کامل آن شیء برسد، خود را با نویدهای پنداری خانه خراب کرده و دعوا را باخته است.

خاصیت علم، و هر شناخت حقیقی، این است که قابل بیان باشد: قابل آنکه به صورت قوانین اندیشه تبدیل شود، و با زبان تعبیری، خواه ریاضی خواه عمومی، قابل تقریر باشد. پس کاری به بیان ناپذیر ندارد که از حوزه آن خارج است و در آن واحد هم از قلمرو داوری ذهن و هم از قلمرو افزارهای بیان اندیشه می‌گریزد. گویا برگسون فراموش

کرده است که همه دشواریهای شناختِ واقعیتِ مطلقِ اشیاء درست از اینجا برمی‌خیزد که انسان نمی‌تواند به داخل اشیاء منتقل شود تا خود را بر آنچه در آنها از یگانه است منطبق کند. بدن او آشکارا با چنین کاری سازگار نیست، و روح و ذهن او نمی‌تواند با يك شیء انطباق حاصل کند، چه اگر چنین کاری از آن برمی‌آمد، دیگر روح نبود و شیء می‌شد. از طرف دیگر، حتی اگر چنین کاری ممکن هم می‌شد، لازم بود این امر به اثبات برسد که روح، در تطابق با آنچه هر شیء از یگانه دارد، می‌تواند به واقعیت‌نهایی و عمیق آن برسد. تطابق برگسونی که، چنانکه باید، دوگانگی روح و ماده و شخص و شیء را دست نخورده باقی می‌گذارد، درباره روحانیت و ذهنیت جز به میانجیگری آنچه تصوّر می‌کند به آن می‌تواند برسد، کنجکاوی و عو شکافی نمی‌کند. طرز تفکری طبیعی‌گرانه است و داهش عارفانه. و به همین جهت است که وی، همانند اسپینوزا، جز تأثیراندکی بر اندیشه علمی محض نداشته، و حتی در فلسفه سازنده مکتبی نشده است. در حقیقت، برای رسیدن به مطلق، اگر به آن بتوان رسید، لازم نبوده است که تطابق آن کس که می‌شناسد با آنچه باید شناخته شود صورت بگیرد، بلکه لازم است همجوشی کلی این دو عامل شناخت واقع شود، و آن هم به صورتی که عارفان و متصوّفان تصوّر می‌کردند و رسیدن به سعادت ابدی را نتیجه اضمحلال و انحلال من خود در وجود اعلی می‌دانستند. ولی این همجوشی، که مستلزم خاموش شدن و زوال عناصر ذهنی

مشو^۲ش کننده است، اگر راهی را بنماید که به مطلق بینجامد، تا آن حد^۳ که این کلمه هنوز معنایی داشته باشد، این را نیز می نماید که این راه راه علم نیست، - علمی که جز در آن حالت معنایی ندارد که دو حد^۴ اساسی شناخت، یعنی جهان و اندیشه^۵ خود آگاه تمامیت فردی خاص^۶ خود را محفوظ دارند، و این چیزی است که خود نفی امر مطلق است. تعریف سنتی مطلق، به معنای متافیزیکی کلمه، چنان که لالاند به نقل از فرانک آورده است چنین است: آنچه در اندیشه همچون در واقعیت به هیچ چیز دیگر وابسته نیست و علت وجود خود را با خود دارد، تجربیدی، و به عبارت درست تر مفهومی حدی است که مخصوصاً ذهن آن را از روی داده های بی واسطه^۷ تجربه ساخته است. همانند عناصر حدی هندسه، همچون نقطه و خط، واقعیت مطلق^۸ امری ساخته و پرداخته خیال و گاه کارامدی است که برسان يك رؤیا، به محض اینکه برای گرفتن آن دست دراز کنند نابود می شود.

کانت، با خارج کردن این واقعیت از بحث، و با اظهار اینکه حس^۹ و فاهمه هیچ کدام را به آن راهی نیست، خوشبختانه به مجادله ای پایان داد که جانشین بی واسطه^{۱۰} او، فیشته، تصور کرد که می بایستی در این بحث را از نو بگشاید، و این کاری بود که بد زیان علم و فلسفه تمام شد که در لفظ بازی *Ich bin Ich* (من منم) ، و در نکته پردازی های پایان ناپذیر اختلافاتی که فیشته میان من (*Ich*) و نه من (*Nicht-Ich*) تصور می کرد، چیزی جز دلیل باطلی بر آن نیافتند که آنها، یعنی علم

و فلسفه، هیچ چیز مشترکی ندارند. و این مایهٔ شگفتی است که فیثته، که کار خود را از تمایز آشکار میان فاهمه و شیء آغاز کرده و در تعیین خود اگاهی نسبت به من^۱ برای شیء اولویت قطعی قائل شده، به فاعل و ذهن محض و مطلق رسیده است که آغاز و انجام واقعیت مطلق است و، به نظر او، به من روحانی فعلیت می بخشد.^۲

برای آنکه این حرکت قهقراپی اندیشه پژوهشی فهمیده شود، لازم است به یاد بیاوریم که نویسنده نقد از رهگذر علم نیوتونی^۳ به فلسفه رسیده است، در صورتی که فیثته کار خود را با تحقیق و مطالعه در باره وحی آغاز کرده است. این امر همچنین معلوم می دارد که چرا کانت، که بیش از هر فیلسوف دیگر سختگیر و جدی بود، هنگامی که سخن از آن به میان آمد که اصول نخستین شناخت را معلوم کند، خود را به قبول این مطلب قانع کرد که شرط اساسی امکان عمل شناختن وجود وحدت ترکیبی خود اگاهی است، بی آنکه ضرورت این وحدت را جز به وجود فعلی آن بر براهین دیگری متکی کند، و در واقع به اثبات اختیاری

۱- اصل اساسی معرفتشناسی، ۱.

۲- اصل اساسی معرفتشناسی، ۳.

۳- در ۱۷۴۶، یعنی هنگامی که کانت ۲۲ سال بیشتر نداشت، کتاب اندیشه هایی در بارهٔ ارزیابی واقعی نیروهای زنده (حاصل ضرب جرم جسم در مجذور سرعت آن)، و در ۱۷۵۵ کتاب تاریخ عمومی طبیعت و نظریهٔ آسمان، که در آن نظام و منشأ مکانیکی جهان بنا بر اصل نیوتون مورد بحث قرار گرفته است را منتشر کرد.

قناعت ورزید. فیثته برضد^۱ این بازمانده^۲ اختباریگری با اتکای به يك مثالگیری مبتنی بر خود^۳ مرکزی قیام کرد که به مثالگیری دکارت پیوست و از آن هم گذشت، و این کار را با قبول این اصل صورت داد که: آنچه شرط خودآگاهی برهرواقعیّت است و وجود هر شیء را تأیید می کند، تصدیق يك شیء و موضوع اندیشه، و اندیشه ای است که، به گفته فیثته، ازان من است. علاوه براین، در صورتی که يك شیء جز برای اندیشه ای که آن را تصوّر و دریافت می کند وجود ندارد، ذهن و فاعل خاص^۴، که وجود هر شیء را تصدیق می کند، خود را فرض و، با این فرض، چنین تعریف می کند: آنچه هستی آن به سادگی در این است که خود را برای خویشتن همچون موجود فرض می کند. بدین ترتیب، در نظر فیثته، در اصل جز يك جوهر وجود ندارد، یعنی من. منی که درست نسخه بدل جوهر است بدان صورت که اسپینوزا آن را تصوّر می کرده است: آنچه به خود هست و برای خود دریافت می شود: یعنی آنچه مفهوم آن نیازی به مفهوم چیز دیگری ندارد تا از آن ساخته شود.^۵ و نیز به اعتقاد فیثته، نمودار شدن چیزهای بیرون از ما در ما جز بدان جهت نیست که من ما واقعیّت خود را در نه من منتقل می کند. بدین ترتیب، در آن حال که مثالگیری کانتی، در عین آنکه هر شناخت را به اندیشه باز می گرداند که به شکلی اشیاء خارجی را به صورت قبلی در خود دارد، واقعیّت وجود^۶.

شناختی این اشیاء را نیز فرض می‌کند و می‌پذیرد و معترف است که ماهیت نهایی آنها را نمی‌توان در یک وجود مستقل از اندیشه شناخت - وجودی که آن را به صراحت قبول دارد -، فی‌شبه خاطر جمع است که خودآگاهی نسبت به ذهن خودمان و هر ذهن دیگر، چیزی جز نتیجه محض ملکه نمودارسازی ما نیست که سرچشمه همه آزادبهای ما است. چون عقل به صورت مطلق از جهان خارجی جدا و مستقل است، جز برای خود، و تنها برای خود، وجود ندارد. جهان جز ماده و شیء نیست که فعالیت آفریننده ما بر روی آن عمل می‌کند. و مطلق یک شیء خارج از اندیشه نیست که اندیشه وجود آن را حدس بزند و در عین حال بداند که از داوری و تسلط آن می‌گریزد، بلکه خود امر مثالی است که روح و در روح است: در ذهن محض، چه شیء، جز نسبت به یک فاعل و ذهن، وجود ندارد و دریافت نمی‌شود، ذهنی که تنها آن شایستگی حاکمیت بر مطلق دارد، و تنها آن می‌تواند قوانینی وضع کند تا از آنها پیروی کند، و تنها آن می‌تواند ادعا کند که با هیچ چیز دیگر جز خودش ارتباطی ندارد.

شرط تحقق ناپذیر امکان شناختن مطلق، که عبارت از انحلال و همجوشی (محوشدن) وجود شیء در اندیشه شخص است بدان‌سان که هستی و اندیشه و وجود و خودآگاهی با یکدیگر یکی می‌شوند و در ذهن شخص چنان با هم درمی‌آمیزند که بیش از یکی نیستند، در صورتی که فکر شناخت اساساً مستلزم رابطه دو حد متمایز از یکدیگر

یعنی شخص و شیء است - تمایزی که مؤلف آموزه علم آن را در درجه اول با بیان خود مختاری بنیادی شخص و آزادی مطلق ذهن اظهار می‌دارد، فاش شده به آن صورت تحقق می‌بخشد، و به عبارت درست‌تر با آن توافق دارد، و تصدیق می‌کند که علاوه بر من اختباری که به وسیله نه من آشکار و محدود می‌شود، یک شخص محض و یک من مطلق وجود دارد که وجود در خود و به خود آن همانی شخص و شیء را واقعی می‌کند! مصنوعی بودن نگرش فاش شده و من عندی بودن ملازم با آن، آشکارا در تسلسل براهین آن دیده می‌شود، که درست همانها است که از گذشته‌های دور به وسیله پارمنیدس و سقراط، افلاطون، سن تو마스، دکارت و اسپینوزا، برای دفاع از استحکام مبانی اساسی متافیزیک عرضه شده است: خدا، طبیعت، روح، حقیقت، و غیره، که از منطق له و علیه آنهاکاری ساخته نیست، و از تجربه نه بیشتر.

با اتکای به این حکم بیپروا که سرچشمه حقیقی هر واقعیت در من روحانی است، فاش شده نمی‌تواند جز به این دلیل متشبث شود که هر ارتباطی با من شخص تثبیت می‌شود، که وی آن را بینهایت می‌داند بدان جهت که، در نظر وی، قدرت تعیین من، که تنها آن است که قابلیت آن را دارد که خود را برای خود فرض کند و خود را بشناسد در صورتی که همه اشبائی که می‌شناسد برای او نسبی هستند، تمام ناشدنی است. و اگر وی قبول من را نخستین اصل هر دیالکتیک، و همانی شخص و شیء را در این من شرطی می‌داند که بدون آن امکان شناخت وجود پیدا نمی‌کند، از

آن جهت است که تنها خوداگاهی نسبت به خویش که مخصوص این من است، می تواند چنین همانی را فراهم آورد.

بنابراین نتیجه می گیرد که نقطه عزیمت هر فلسفه که بخواهد در آن واحد به صورت و محتوای اندیشه هر دو برسد، باید دحدت اصل شخص و شیء بوده باشد، و پیوستن این دو به یکدیگر وقتی میسر است که آنها را در يك واقعیت نخستین متحد بایکدیگر بداند، یعنی در ذهن که در برابر آن هیچ چیز که کار و اثر آن نباشد وجود ندارد:

تو به سرچشمه حقیقی نمودارهای اشیاء دست یافته ای. این نمودار يك ادراك نیست، چه تنها تو هستی که خود را ادراك می کنی؛ و نیز يك اندیشه نیست؛ اشیاء به صورت فراورده ساده اندیشه تو برتو ظاهر نمی شوند. این نمودار واقعی است، و در واقع خوداگاهی مطلقاً بیواسطه يك هستی خارج از خودت، درست همانند ادراك خوداگاهی بیواسطه حالت تو است. — ازان پرهیز که سوفسطائیان و نیمه فیلسوفان ترا گیج کنند. اشیاء هرگز به میانجیگری يك نماینده برتو ظاهر نمی شوند. از شئی که هست و می تواند باشد، تو بیواسطه خوداگاهی داری؛ و جز آنچه از آن خوداگاهی داری، چیز دیگری وجود ندارد. تو خودت همین چیز هستی؛ این خود تویی که، به میانجیگری عمق ذات و طبیعت محدود خود، بدین ترتیب در برابر خود قرار گرفته و به خارج خودت افکنده شده ای، و همه آنچه خارج از خودت ادراك می کنی، پیوسته خودتو هستی. همین خوداگاهی است که آن را به نام شایسته شهود نامیده اند. در هر خوداگاهی، این خود منم که به خود می نگرم؛ چه من منم. برای ذهنی و شخصی، برای آنکه خوداگاهی دارد، شهود است. و عینی، یعنی ماده شهود و خوداگاهی، باز هم من است، همان منی که شهود دارد، ولی به صورت عینی در برابر ذهنی خود را عرضه می دادد. از این لحاظ

این خودآگاهی يك شهود فعال است از آنچه به آن نگاه می‌کنم؛ نگاهی به بیرون خودم افکنده شده؛ انتقالی ازخودم است به بیرون از من به میانجیگری تنها شکلی از عمل که مناسب من است، یعنی عمل دیدن و نظر. من يك نظر زنده‌ام. من می‌بینم، و این خودآگاهی است، من بینش و نظر خود را می‌بینم، و این جنبه عینی خودآگاهی من است.^۱

این فقره، که به نظر می‌رسد از ادبیات رمزی و هرمنی گرفته شده باشد، از آن جهت شایسته نقل بود که کاملاً لحن کلی فلسفه‌ای را نشان می‌دهد که، در اثر فیشته و در همان زمانی تولد یافت که اندیشه علمی می‌کوشید تا از شر تعهد پوچ و بیمعنی و من‌عنیدی یکی شمردن حقیقت با تسلسل منطقی و استنتاجی افکار خلاص شود، در گرداب کالبد شکافی کلماتی که از مدت‌ها پیش مرده بودند، یا در گرداب اثر تئوری و نمایشی گرفتار شد.^۲

- ۱- سرنوشت انسان، در ترجمه م. مولیتور، صفحه ۱۱۹-۱۱۸.
- ۲- و اینك يك مثال؛ «خواهیم دید که از این اصطلاح ترتیب واژه شناسی فنی وجود شناسی بنیادی گسترش پیدا می‌کند. اگر واقعیت بشری يك فرض ساده نیست، اگر هستی آن‌هستی شیئی نیست که در يك زمان حال یکنواخت دوام‌کند، از آن جهت است که، به معنای بسیار «فعال» فعل بودن، این واقعیت حضور آن است؛ به عنوان موضوع دریافت نمی‌کند، بلکه این محمول است: واقعیت بشری واقعیت می‌بخشد، يك حضور واقعی را صورت می‌دهد (*Das Dasein ist sein* Da) = در آنجا بودن (وجود) همان بودن در آنجا است). این حضور، این «Da»، بودن در جهان (*In-der-Welt-sein*) آن است، ولی دامنه وجود شناختی این حکم بدان معنی است که «در جهان» هرگز ظرفی را نمایش نمی‌دهد که محتوی هستی ←

اگر فلسفه فیخته جایگاه مهمی در تاریخ اندیشه جدید پیدا کرده است، که ماده گزافکاریهای خودگراینده و مایه يك دیالکتیک را از آن بیرون می آورد که در آن تاریکی ژرف افکار و تعبیرات بریهودگی راه حلها پرده می کشد، این امر، بیش از آنکه نتیجه اصالت حقیقی افکار او بوده باشد که اغلب آنها به زرادخانه مثالگیری سنتی تعلق دارد، نتیجه پیرواییهای دیالکتیک او است که می تواند و جرأت می کند

→ آن باشد؛ برخلاف، در اینجا، «هستی» نماینده شرط اصلی است که نمود را «در جهان» ممکن می سازد. به همین جهت است که حکم بنیادی این است که «ماهیت واقعیت بشری در وجود آن است» (*Das Wesen des Daseins liegt in seiner Existenz*). مقدمه ها نری کوربن بر کتاب متافیزیک چیست تألیف مارتین هایدگر، گالیمار، چاپ هفتم، صفحه ۱۴.

و این مثال دیگری است که این بار از سارتر گرفته شده است: «امرد بازی انتخاب يك خوداگاهی است، و يك امکان بشری می شود... باید که این منحرف جز يك پاره سنگ نباشد یا که هن باشد.» سپس، کمی دورتر، نظریه فاشتهای خاص در باره تفکیک ناپذیری شخص و شیء: «اگر امید و قصد استوار خود را برای گریختن از این انتخاب ناگزیری حفظ کنیم، و اگر هنوز وقت آن هست که با آخرین تلاش شخص و شیء را با هم آشتی دهیم، لازم است، حتی اگر برای يك بار هم که شده و آن هم در تخیل، به این تنهایی مکمون که افعال و اندیشه های ما را می خورد صورت تحقق بخشیم؛ وقت خود را به آن می گذرانیم که ذهنی را در عینی و عینی را در ذهنی پنهان کنیم: این بازی قایم موشک تنها روزی پایان خواهد گرفت که جرأت آن را داشته باشیم که تا کنار خودمان در آن واحد در هر دو جهت برویم. امروز قرار بر آن است که شخص و فاعل، مقصّر، این دد را که هر لحظه خطر آن هست که چنان بشویم، آشکار سازیم...» سارتر به قلم خودش، نشریات سوی، ۱۹۵۵، صفحات ۱۸۴-۱۸۵.

کلمات را چنان به کار بگیرد که گویی معانی آنها قطعی و تردیدناپذیر، و نتایج ترکیبات آنها از لحاظ دستور زبان درست و مایهٔ تصمیم گرفتن صحیح است. در اثر فیهشته، جادوی کلام بار دیگر به بازی می‌پردازد که از پایان قرون وسطی جرأت چنان بازی را پیدا نکرده بود، و این بازی را چندان پیش می‌برد که به پوچی و سرگیجه و دوار رؤیایی می‌انجامد: نود بیرون من نیست، بلکه در من است، و من خود نودم، عبارتی است که در صفحات نتیجه‌گیری پایان کتاب او دربارهٔ ماهیت علم می‌خوانیم که در آنجا کلمهٔ من تقریباً در هر سطر ظاهر می‌شود، و در هر صفحه خود را می‌نماید، و سراسر نوشته را فرا می‌گیرد، و سرانجام با تصاویر و رؤیاها و دانش خود نابود می‌شود. نیز در آنجا می‌خوانیم که هر خوداگاهی بیواسطه یا با واسطه است؛ بیواسطه خوداگاهی من است، با واسطه خوداگاهی آنکه من نیست، ولی خوداگاهی نسبت به من، به من من، با همهٔ نمودارهای من همراه است و بالتصوره در آنها خود را می‌یابد: من، من، من، و پیوسته من، یعنی من و نه شیء معینی که در این لحظه بیرون از خود می‌اندیشم ... مقصود يك من متغیّر و متحرّك ولی قطعی و همه جا حاضر است که در هر لحظه ناپدید و از نو پدیدار می‌شود. برای هر نمودار نويك من نو، که يك معنی بیشتر ندارد و آن نه شیء است. منی که در آخرین تحلیل چیزی جز رؤیایی نیست که از خواب دیدن رؤیاهای دیگر فراهم آمده است:

همه جا، درمن، بیرون من، هیچ چیز دوام نمی کند، هیچ چیز. همه چیز پیوسته در تغییر است. روی هم رفته، من چیزی از هستی نمی دانم، حتی از هستی خاص خودم.

هستی وجود ندارد. و حتی خودم، نمی دانم، بدون شك، من نیستم. تصاویری هست، جز تصاویر نیست، و آنچه آنها از خود می دانند چیزی جز تصاویر نیست؛ تصاویر فرآرد، بی قوام و ثبات؛ تصاویری که می گذرند و هیچ دریافت نمی شوند، - تصاویری که با یکدیگر هیچ نسبتی جز تصویر بودن و تصویر تصاویرهای دیگر بودن ندارند. تصاویری که هیچ چیز را نمایش نمی دهند، تصاویری بی معنی، بی هدف.

و من خودم، چیزی جز يك تصویر نیستم و کمتر از يك تصویر؛ تصویر مبهم تصاویرهای دیگر^۱.

واقعیت يك رؤیا است، و چیزی جز رؤیا نیست. خوابی شگفت و بیروح و بدون حیات، - بدون روحی که خواب می بیند، و بدون حیات که آن را به خواب می بیند. رؤیایی که خود را در رؤیایی دیگر بازمی یابد.

شهود، رؤیا است؛ و اندیشه، سرچشمه هر هستی و هر واقعیت و سرچشمه هستی من و نیروی من و شهودهای من، رؤیای این رؤیا است...

آنچه از عالم و به مدد علم حاصل می شود جز علم نیست، و دنیای محسوس جز به میانجیگری آن وجود ندارد. ولی علم واقعیت نیست و نظامی که عرضه شد نمی تواند حقیقت را به دست دهد، چه این نظام مطلقاً از معنی تهی است.^۲

۱- برجسته نشان دادن از ما است.

۲- همه رومانیکری آلمانی و کلمه جادویی آن، یعنی «رؤیا»، در آنجا است، و این نتیجه يك تصادف نیست، چه مجسم شده این رؤیا که نووالیس باشد خود شاگرد فیخته است. و نیز بر حسب تصادف نیست که فلسفه ادبی با تعبیر فرانسوی دو دهه اخیر چنان است که هست؛ رهبر آن، ژان پول سارتر، که از همه فرانسویان ←

برای توجیه این فلسفه عجیب، که واقعیت را رؤیایی می‌داند که خود را در رؤیایی بازمی‌یابد، رؤیایی که پیش از آنکه همچون حباب صابونی متلاشی شود، همه صفات يك واقعیت را که شیء و حتی بیش از شیء است به خود ضمیمه و جزو خود می‌کند، فیثته، آن جنبه «ضعیف» و مشکوک و گاه مشوش نقد را برجسته نشان می‌دهد که در آن کانت، در عین حکم کردن به اینکه واقعیت نهایی و ژرف اشیاء به صورتی چاره ناپذیر از ما می‌گریزد، معتقد است که در آن سوی هر وجود محسوس و معقول جهان نموده‌ها، شیئی وجود دارد که به حس در نمی‌آید و باید همچون شیء به خود اندیشیده شود، شیئی که حاوی واقعیت مطلق و تعقل‌پذیر است، - تعقل‌پذیر در عین آنکه دور از دسترس عقل است. کانت که خود به اندازه فیثته به وجود چنین نقصی در دستگاه فلسفی خود توجه داشت، سخت معتقد بود که در قبول این امر که اشیائی وجود دارد که مطلقاً هیچ وسیله‌ای برای نفوذ کردن در ماهیت آنها نداریم، تناقضی وجود ندارد؛ و نیز در قبول این امر که در آن سوی قلمرو نموده‌ها، برای ما، چیزی جز خلاء نیست، تناقضی وجود ندارد. ولی، خلاء است که احتمالاً فاهمه مامی تواند بر آن گسترش پیدا کند،

→ کمتر آلمانی است، بیش از آنکه از استادان [دانشرای عالی] کوچه اولم چیز آموخته باشد، به استادان [مکتب فلسفی] ماربورگ و ینا مدیون است. و نیز نباید منتزلی را که رؤیا و رؤیا پردازی و تخیل شاعرانه در اثر باشلار داشته است، فراموش کنیم.

هرچند قرینه آن را در خود نیابد، - و هرچند این را بداند که هرگز شیئی در خارج میدان شناخت تجربی بر او معلوم نخواهد شد. تا اینجا، بدون شك، حق کاملاً با کانت است: در قبول این امر آشکارا هیچ تناقضی نیست که اشیائی وجود دارد که از آنها هیچ چیز نمی دانیم؛ ولی یکی هست که اساسی است، و آن قبول این امر است که واقعیت نهایی از دسترس ما بیرون است، و در عین حال مدعی آن باشند که این واقعیت وجود دارد، و، علاوه بر این آن را تعقلپذیر (معقول) بنامند. و از آن جهت تناقض هست که اگر، در شناخت اشیاء، مرحله ای باشد که از تملک يك واقعیت نهایی خبر دهد، همان است که يك وجود را تصدیق یا نفی می کند، - که در مقایسه با آن همه چیزهای دیگر از ذات و ماهیت، ماده و خمیره، گذشته و آینده، ناچیز و بیهوده است.

ولی کانت مقصّر، احتمالاً مقصّر است، که خود را از آن تناقض که مایه عظمت و نیز بیچارگی فلسفه است مبرا بداند، چه از روزی که فلسفه ای هست، آنچه وجود فلسفه را توجیه می کند تناقض-هایی است که برانگیخته است، و آنچه حیات آن را شایسته بقا می کند تناقضهایی است که فلسفه در بردارد و هرگز پایان نمی پذیرد و پیوسته تجدید می شود. از طرف دیگر، تناقضی که بالاتر نشان دادیم، چندان کارآمد و در کارآمدی خود چندان دلایز است که خود کانت، که کلمه ذومن (اشیاء به خود) را برای نشان دادن اعتبار و صحت ذهنی و شخصی

- ذهنیتی جمعی، نوعی و نه فردی، مربوط به سراسر نوع بشر - هر شناخت در نتیجه محدودیتهای حساسیت عقلی (Sinnlichkeit) انسان وارد کار کرده^۱، سرانجام پذیرفته است که این کلمه می تواند، یا خواهد توانست، همان چیزی را مجسم کند که وی می بایستی آن را همان گونه که برای حس غیر قابل دریافت است برای ذهن و روح نیز غیر قابل دریافت معرفی کند. و این امر که کانت اظهار می دارد که شهودِ فلان شیء از آن ما نیست، در وضع هیچ تغییری نمی دهد، چه يك شهود یا از آن ما است یا اصلاً وجود ندارد. از شهودِ يك شیء سخن گفتن قبول این امر است که یکی (شیء) وجود دارد و دیگری (شهود) ممکن است، و این همان کاری است که کانت با نامیدن این «شیء» به نام نومن به معنای مثبت^۲ کرده است. بدانسان که، سرانجام، بر حسب آنکه در فلسفه دنبال یافتن نظامی از حقایق پیش پا افتاده باشند که درست بیان شده و هرگز مورد تکذیب قرار نگرفته، یا پایان اینها و پایان نخستین قاعده آن را که انسجام منطقی ابدی و توافق دایمی و پیوسته اندیشه با خود آن است در آن جستجو کنند؛ فیشه حق دارد یا در اشتباه است که بگویند تصدیق قطعی به این امر که از خود اشیاء چیزی نمی دانیم، اگر در عین حال معتقد باشیم که اشیائی، و این بار اشیائی واقعی و

۱- تمهیدات، ۳۲

۲- تمهیدات، ۵۷، در تعیین حدود عقل.

مطلق وجود دارند که اگر بتوانیم آنها را بیابیم و وسیله یافتن آنها را داشته باشیم یافته خواهند شد، هیچ سودی ندارد. و نیز حق دارد یا در اشتباه است که ادعا کند که استدلال کردن بدان گونه که کانت استدلال کرده است، تخیل کردن عضوی برای شناخت است که وجود ندارد، و فرض کردن چیزهایی است که از آنها هیچ نمی‌دانیم. فیثته از آن جهت می‌گوید هیچ که ما واقعاً از وجود اشیاء به‌خود خود آگاهی واقعی نداریم، بلکه تنها خودآگاهی ثانوی ساختگی داریم که از اصل استدلال حاصل شده است، یعنی با خارج شدن از خودآگاهی بیواسطه من خودمان و تعینات آن - آن خودآگاهی که شرط انحصاری هر خودآگاهی دیگر است و بدون آن هیچ نمی‌دانیم - تنها بدان منظور - و این لاقول اعتقاد فیثته است - که تصدیق کنیم اشیائی وجود دارد که آگاهی به آنها به ما ارزانی نشده، ولی در عین حال فرض می‌کنیم که وجود دارند. و این بدان معنی است که، در پایان حساب خود - آگاهی موسوم به آگاهی از اشیاء به‌خود جز از طریق عملی از داده وجود ندارد، و جز بدان جهت بر ما معلوم و شناخته نیست که ما خود سازنده آن هستیم. و این در آن صورت است که واقعاً فراموش کنیم که، چون هر شناخت حقیقی يك شناخت بیواسطه یعنی شناخت خود است، و چون شیء از خود بیخبر است، خودآگاهی با واسطه آن يك شناخت نیست و حتی امکان ندارد. تنها حالتی که در آن، به نظر فیثته، مسئله حقانیت يك شناخت و قطعیت خودآگاهی آن مطرح

نمی‌شود، همان حالت خوداگاهی نسبت به من خود ما است. وی می‌گوید که ما از آن جهت من خود را می‌شناسیم که موجودات هوشمندی هستیم، و این خود نشان می‌دهد که چرا خوداگاهی بر خود یکی ازداده‌ها و معلومات اولیه است که به هیچ اثبات منطقی نیاز ندارد. آنچه ما هستیم، آنچه هر يك از ما هست، از آن جهت که چنان است، نسبت به آن خوداگاهی دارد، و از آن جهت نسبت به آن خوداگاهی بیواسطه دارد که وجود دارد، - و از آن جهت وجود دارد که نسبت به این وجود خوداگاهی دارد و این خوداگاهی بیواسطه است. در خوداگاهی نسبت به خود، برای شناخت من، به پیوند میان شخص و شیء هیچ نیازی نیست. شخص و ذهن است که موضوع و شیء را می‌سازد و خود شیء است. هر موجود عاقل، هر موجود خوداگاه و واقف بر وجود خاص خودش، در آن واحد هم شخص است و هم شیء؛ این پیوند در خود ماهیت و طبیعت موجود عاقل است و همین ذهنیت عینی، «این برگشت شناخت در خودش»، و همین شناختی که خود را می‌شناسد، چیزی است که واقعیت من موجود خوداگاه را می‌سازد. بنابراین، در نظر فیثته، همانی شخص و فاعل با شیء شناخته شده، خود ماهیت موجود عاقل را می‌سازد، و در عین حال امکان خوداگاهی نسبت به من یعنی خوداگاهی حقیقی را توضیح می‌دهد. اما خوداگاهی نسبت به نامن و شیء بیرون از منی که می‌اندیشد، در اینجا چیزی جز محصول فرعی یکی از تجلیات بشمار اراده نیست: به گفته فیثته، نتیجه عملی از ذهن

است که اندیشیدن نام دارد.

اگر، چنانکه فیثته می‌خواهد، درهرشناخت واقعی، همانی فاعلی را که می‌شناسد با شیء شناخته شده قبول کنیم، آنگاه يك سؤال اساسی طرح می‌شود: چون شرط لازم و ضروری هر خودآگاهی تمیز دادن میان فاعلی است که خودآگاهی دارد، و شیئی که این فاعل بر آن خودآگاهی دارد، چگونه موجود خودآگاه می‌تواند نسبت به لحظه معینی خودآگاهی داشته باشد که در آن لحظه این وحدت پیچیده «که نه فاعل است و نه شیء، بلکه شالوده هر دو و سرچشمه مشترك آنها است» به دوپاره تقسیم می‌شود تا قابل فهم شود، و این کاری بسته و بدون انقطاع صورت می‌گیرد؟ فیثته جواب می‌دهد: من عقلم، و خودآگاهی در خود دارم، و این همه چیز را توضیح می‌دهد. اساس تمایز میان شخص و شیء که شرط امکان خودآگاهی به صورت کلی است، در من است. من که فاعل است، به عنوان عقل، شیء و موضوع می‌شود، - موضوع خاص خودش. شیء اندیشیده شده شیئی است که به وسیله اندیشه آفریده شده است. شناخت يك شیء از آن جهت ممکن و بر من معلوم است که این شناخت در آن که شیء است نیست، و از آن صادر نمی‌شود، بلکه در من و از من است که فاعلم. ذهن جز آنچه را که خود تولید می‌کند نمی‌فهمد، و من جز آنچه را که خود می - آفریند دریافت نمی‌کند. فیثته می‌گوید، حال که چنین است، من حق

دارم که این نخستین اصل را وضع کنم که خودآگاهی نسبت به شیء بیرون از ما مطلقاً چیزی بیش از حاصل قدرت خاص نمودار ساختن و تجسم خودما نیست؛ و نیز حق دارم که این اصل دیگر را که متهورانه تر است وضع کنم: در هر چه ما آن را به نام شناخت می نامیم، همیشه و به صورتی ابدی خود ما هستیم که خود را باز می یابیم، و در هر خودآگاهی قطعاً جز خود - آگاهی نسبت به خود نداریم^۱. به همین جهت است که مؤلف سرنوشت انسان نوشته است که، تا زمانی که توانسته بودم باور کنم که شیء اندیشیده بیرون از من و مستقل از من وجود دارد، آن را در تراژدهان موجودی

۱ - ورنه هایزنبرگ، در تصویر طبیعت در فیزیک امروز، آوریل ۱۹۵۸، صفحه ۱۸، زیر این عنوان فصیح: انسان در برابر خود جز خود را ندارد، چنین نوشته است: «بنابراین، هدف پژوهش دیگر شناختن اتوم و حرکت «به خود» آن، یعنی جدا از پرسش تجربی ما نیست، بلکه خود را از آغاز با مواجهه ای میان طبیعت و انسان [انسان به عنوان جنس] آمیخته می بینیم که در آن پژوهنده چیزی جز نوع نیست، بدان سان که تقسیمات معمولی جهان به ذهن و شیء، به جهان درونی و جهان بیرونی، به جسم و جان، دیگر به کار نمی آید و دشواریهایی پیش می آورد. بدین ترتیب، در علم طبیعت، موضوع پژوهش دیگر طبیعت به خود نیست، بلکه طبیعت مورد پرسش قرار گرفته به وسیله انسان است، و بدین لحاظ یک بار دیگر انسان خود را بازمی یابد. بنابراین، یک بار دیگر، انسان که در صدد فهمیدن طبیعت است، خود را همچون در برابر آینده ای می یابد. و اگر این توافق میان فیلسوفی از پایان قرن هفدهم که هرگز مورد توجه فراوان نبوده، و فیزیکدانی از قرن بیستم که یکی از استادان علم معاصر است، غالب توجه به نظر می رسد، بدان جهت نیست که دانشمند و فیلسوف با یکدیگر توافق دارند، بلکه بدان جهت است که چون فیزیک تجربی به آنجا که اکنون هست رسیده است، مرد علم نتیجه یک منظومه مثالی را بازمی یابد که در آن واقعیت همچون آفریده یک اراده آزاد جلوه گرمی شود.

که می اندیشد نهاده بودم، ولی اکنون که میدانم که همه چیز جز درمن و به میانجیگری من وجود ندارد، اکنون که می دانم که جهان بیرون از من ساخته من و آفریده خاص من است، دیگر هیچ ترسی ندارم. این جهان در من ایجاد هراس نمی کند و دیگر مرا به شگفتی نمی اندازد. من اکنون رهیده و آزادم. فبسته می گوید: درست است که من ضرورت را از میان نبرده ام، و آزادی من جز بدان جهت نیست که همه چیز را ویران کرده ام، ولی با این بها، لااقل این را می دانم که بیرون از من هیچ چیز و مطلقاً هیچ چیز جز نمودارهایی وجود ندارد که برای من تصاویری بیش نیست. و دیگر برای من فرقی نمی کند که جهان واقعی و جهانی که مرا احاطه کرده است به سایه ای تبدیل شود، چه واقعیت من به آن بستگی ندارد: در من غریزه يك فعاليت مطلق مستقل و شخصی وجود دارد. هیچ چیز برای من تحمیل ناپذیرتر از این نیست که جز در دیگری د برای دیگری و به میانجیگری دیگری وجود نداشته باشم؛ من می خواهم چیزی برای خودم به وسیله خود باشم و بشوم... باید که من مستقل باشم. من که هستم؟ شخص و شیء در آن واحد: آن کس که، چون همه جا حاضر است، خودآگاهی دارد، و درعین حال حاوی چیزی است که نسبت به آن خودآگاهی دارد؛ آن کس که، در آن واحد، هم شهود دارد و هم آنچه را که شهود آن را دارد، آن کس که اندیشنده و اندیشیده است. با این عنوان مضاعف من باید به وسیله خودم چیزی باشم که هستم... واقعیت جهان محسوس بیرون از من هرچه می خواهد باشد بوده باشد. واقعیت واقعیت چیزی است که درمن است و من مالک آنم: درمن ساکن

است و دامن منزل داد^۱. ولی هنگامی که به این جا می رسد، و هنگامی که چنان می نماید که همه چیز گفته شده و حقیقت آشکار شده است، هنگامی که، با تجاوز از روحیگری سه گفتگوی میان هیلاس و فیلونوس که بدون شك الهامبخش او بوده اند و حقیقت او آشکارا پژوهش آن است، تصدیق به اولویت روحی من گاهگاه به صورت توجه مالیخولیایی و وسواس فکر واحد درمی آید؛ هنگامی که همه چیز انکار یا انکار مجدد می شود و به صورت شیخ در می آید، و به من منجر می شود، آن هم منی که خود جز سایه تصاویر بدون واقعیت و بدون قوام دیگر نیست، فیشته متوقف می شود، و به اشتباه خود پی می برد، و از حکم خود روگردان می شود که، قطعیت از استنتاج منفی هیوم، منکر هر واقعیتی برای جهان بیرون از من می شد، و ریشه دارتر از روحیگری بارکلی، من اندیشنده را مخترع شبهههایی می دانست که در آن واحد هم واقعیت را می سازند و هم نفی آن را:

واقعیتی را که پیش خود تصوّر می کردی که آن را دریافته ای، جهان محسوس که وجودی مستقل از وجود تو دارد... اکنون از برابر چشمان تو ناپدید شده است. با وجود این، چنان که می دانم، به حق در جستجوی آن هستی که چیزی واقعی را در خارج تصویر یابی... اگر اندام دیگری برای دریافت آن در اختیار نداشته باشی، هرگز آن را نخواهی یافت.

۱- سرنوشت انسان، صفحات ۱۴۴-۱۴۲، در ترجمه م. مولیتور.

ولی چنین اندامی را در اختیار داری...

روی هم رفته اگر فیثته از کانت جدا می‌شود، این نه‌بدان‌جهت است که کانت "واقعیت اشياء به خود را پذیرفته است - که وی از طرف دیگر، همچون افلاطون، شهود آنها را برای هستی به خود اختصاص می‌دهد"۱-، بلکه بدان جهت است که مؤلف نقد کوشیده است تا این امر را به اثبات برساند که شناخت حقیقی تنها وقتی حاصل می‌شود که شهودی باشد، و چون در نزد انسان شهود نمی‌تواند جز حسّی باشد، بنابراین: شناخت امر مطلق، که مستلزم يك شهود غیر حسّی و عقلی است، غیرممکن خواهد بود. و برای رد کردن این حکم، فیثته چیزی بهتر از آن نیافته است که از پارمنیدس به بعد، جز الاهیون و طرفداران ایشان، هیچ کس جرأت نکرده بوده است که صریحاً آن را به عنوان منبع شناخت امر واقعی پیشنهاد کند: اعتقاد، که در معادله‌های آلمانی آن *Glaube* و *Glauben*، ایمان را نیز شامل می‌شود. ولی، هر اندازه این امر در نظر اوّل دور از انتظار بنماید، و مخصوصاً هر اندازه این مطلب برای کسانی ناپذیرفتنی باشد که حقیقت، و بالخاصّه حقیقت علمی، مستلزم ضرورتی مادی و عینی است که آن را به صورت قطعی از پیروی از قانون بشری دور نگاه می‌دارد، تحقیق بیطرفانه در قسمتهای بسیار

۱- رجوع کنید به تبسره‌های عمومی زیباشناسی منعالی .

پیشترفته علم معاصر نشان می‌دهد که در آنجا که علم، یعنی شناخت و نه فن، و دانستن و نه استادی، و وصول و نه تصنع، وجود دارد، آنچه اساسی است اعتقاد و طرزنگرش است و چیزی بیش از این نیست.

هنگامی که فیثته اظهار می‌دارد که گرفتن آخرین تصمیم درباره آنچه واقعی است و آنچه چنین نیست، در صلاحیت خوداگاهی اخلاقی است و نه در صلاحیت دانش، روی هم رفته کاری جز این نمی‌کند که به ایمان بولوس مقدس جنبه انسانی بدهد که گفته بود: این ایمان برهان چیزهای نادیده است.^۱

چون احتیاج به «رهانیدن» حقیقت از هر ضرورتی، و از جمله ضرورت الهی، که نشانه برجسته اندیشه یونانی بود، دست از سر فیلسوفان حقیقی که پیش از سقراط می‌زیستند بر نمی‌داشت، و در نزد دموکریتوس زنده بود، و «وسوسه دلنواز» مونتینی به شمار می‌رفت که بهتر، از هر کس دیگر پیش از خودش توانسته بود برای وجدان بی‌اعتماد و بدگمان خود «حق ملاحظه کردن بدون تعهد و بردگی اشیاء، و مزیت‌رهایی از ضرورتی که بر دیگران لگام نهاده است» طلب کند، ممکن است روش فیثته در آزاد شناختن وجدان و خوداگاهی برای تصمیم گرفتن درباره واقعیت^۲ پیش پا افتاده به نظر برسد ولی چنین نیست.

۱ - رساله به عبرانیان، XI، ۱.

از آن جهت چنین نیست که فیشته، که نماینده فلسفه‌ای است که اکنون هیچ کس نمی‌خواهد سخنی درباره آن بشنود، درعین حال نخستین کسی است که توانسته است به صورتی منظم و با قاعده کلمه آزادی - و آزادی دیالکتیکی - را چنان به کاربرد که، از انقلاب کبیر فرانسه به بعد، کسانی به کار می‌بردند که میرابو، از روی ظرافت طبع، آنان را «رهبران تن» نامیده بود؛ نخستین کسی است که توانسته است آزادی را به معنی دو-رگه و خود ویرانگر آن بگیرد، که، با کمابیش تغییری که توسط جانشینان فیشته به آن داده شد، از صد و پنجاه سال به این طرف بهانه آن همه جنگهای سیاسی و اقتصادی یا اجتماعی شد، - و به نام يك آزادی که نخستین قاعده آن همیشه خفه کردن هر آزادی دیگری بود که به قوانین آن گردن نمی‌نهاد، آن همه نبردهای حزبی و طبقاتی و نژادی را به راه انداخت. در اثر فیشته است که، در نتیجه روش بهره‌گیری وی از کلمات آزادی و وجدان، درعین حال که من را مرکز جهان قرار می‌داد، آموزه‌ای انسان‌گرانه شکل گرفت که راه را برای جزمیگری حزبی و سیاسی هموار کرد، یا فقط سبب پیدا شدن عقاید و مکتبهای ادبی شد که، با تأکید عملی بر این امر که هر حقیقت و به هر صورت که بوده باشد، خواه علمی خواه فلسفی خواه سیاسی خواه اجتماعی خواه اخلاقی یا جز آن، نا با اصول يك حزب و توجیهات و مقتضیات و لوازم يك اندیشه‌ورزی، و حتی با ظرافت‌کاریهای يك مکتب ادبی هماهنگ نباشد که مدت پنج یا ده سال با گستاخیهای دیالکتیکی و

واژه‌های مبهم خود بر افکار و معتقدات عمومی چیره می‌شود و به فراورده‌های ادبی، حتی درمورد وجود وهستی، رنگ خاص می‌دهد، نمی‌توان دست یافت، از همه سو ما را در میان گرفته‌اند. باید گفت که هیچ کتاب مارکسیگرانه نیست که این را به خاطر نیاورد که مارکس و انگلز «مغز عقلی‌گرانه دیالکتیک هگل را از آن به‌عاریت گرفته و پوست مثال‌گرانه آن را به دور انداخته‌اند»^۱، و هگل خود ادامه دهنده کار فیثته بوده است. ولی این سلسله به‌همین جا ختم نمی‌شود. هنگامی که سارتر می‌گوید که وجودی‌گری، بدان جهت که انسان را همچون غایت و ارزش برتر در نظر می‌گیرد، یک انسان‌گیری است، در واقع در گفته‌ها و داده‌های فیثته چندان تغییری نداده است. برای فهم این مطلب و متقاعد شدن نسبت به آن، نباید خود را به یادگارهای مدرسه قانع کنیم که در آن فیثته همیشه چهره نحسی دارد؛ باید آثار این هر دورا بلافاصله پشت سرهم خواند، نخست سارتر و پس از آن فیثته و بار دیگر سارتر را، تا پیوستگی‌های میان آنها همچون زخم‌هایی آشکار شود. البته واژه‌نامه وجودی‌گرانه تازه است، و در فیثته هنوز از قهرمانی کلام و دکان ذهنی سخن به میان نیامده است، ولی باقی چیزها و قسمت اساسی وجودی‌گری یعنی شخص-شیء، آزادی-عمل، و سوسه عمل کردن در عین آنکه به پسکوچه‌های کلام پناه می‌برند، انکار، و تعقید و ابهام در کلام در اثر

۱- در اینجا، همچون در جاهای دیگر، ارزش مغز بیش از پوست است.

فیشته وجود داشته است. وهنگامی که سارتر می نویسد که «در نتیجه فقدان آموزه پشستازی همانند اَبَر واقعِگیری، اشخاصی که به هیاهو و جنبش حرِیصند به این فلسفه (وجودِیگری) رو می کنند که، از جانب دیگر، نمی تواند چیزی از آن قبیل چیزها به آنان بدهد؛ چه این آموزه در حقیقت بی هیاهوترین و جدّیترین آموزه است و انحصاراً به اهل فنّ و فیلسوفان اختصاص دارد»^۱: اگروی از جهت تأکید در بساره این مطلب در اشتباه است که فلسفه او نمی تواند چیزی به اشخاص طالب هیاهو ببخشد، از آن جهت که واژه نامه ای در اختیار ایشان می گذارد که، از نابودش تا تعقید، از دایگانی تا انکار، از پوچ تا لزج (لچر) همه از «زرّادخانه دوزخ است»؛ ولی حق دارد بگوید که این آموزه جدّیترین است، از آن جهت که استخوانبندی آن در فیشته وجود داشته است. گفته اند که هدف اساسی کار سارتر «آشتی دادن ذهن وعین (یا شخص و شیء) بوده است»، و سرخوشت انسان فیشته که با کمایش اعتماد تکرار می کند: «من که هستم؟ شخص و شیء در یک چیز و در یک زمان...» نیز جز این هدفی نداشته است. از طرف دیگر، این شخص و شیء در یک چیز فیشته همان تعریف دو دگه ای سارتری است که اثر اساسی سارتر ظاهراً مخصوص تجزیه و تحلیل همان بوده است، - آن دورگه ای که

۱- وجودِیگری یک انسانِیگری است، ص ۱۵.

۲- «لزج (Visqueux) انتقام خود به خود است. «نقل شده توسط ف.

زانسون در سارتر به قلم خودش، صفحه ۱۳۹.

یکی از قهرمانان تاثیر آن را چنین خلاصه کرده است: «من از دو نیمه ساخته شده‌ام که به یکدیگر نمی‌چسبند». برعکس، به نظر من چنان می‌رسد که هیچ چیز نمی‌تواند بهتر از بعضی از فورمولهای ادبیات وجودیگرا نه کارفیشه را معرفی کند، - مثلاً این یکی که با وجود آنکه در باره سارتر نوشته شده، درست خصوصیات اثر فیشه را بیان می‌کند که به حق «نخستین تعهد وجدان دورگه در دیالکتیک ذهنی و عینی است»، و آن هم وجدانی «که خود را محکوم به چرخیدن در خلأ و بازگشت دادیم به سوی خود همچون ماری کرده است که دم خود را به دندان دارد»^۱. و این تصویری است که کاملاً با یکی از جمله‌های فیشه که بیشتر نقل کردم قابل انطباق است: «من، من، من، و پیوسته من، یعنی من و نه چیز معینی که در این لحظه بیرون از خودم می‌اندیشم...»

سارتر در صدد تحقق بخشیدن به آزادی است، و در جستجوی «اتحاد کامل قدرت و وجدان، و هستی سازنده آزادی برای خود و آزادی سازنده هستی برای خود در کارایی يك نهضت آزادیبخش» است، و فیشه چنان باور داشت که آنچه را سارتر هنوز در صدد یافتن آن است یافته بوده است؛ چنان باور داشت که هم به آزادی تحقق بخشیده بوده است و هم به اتحاد قدرت و وجدان، آنجا که نوشته است: «می‌دانم که شیء اندیشیده جز در من و به میانجیگری من وجود

۱- فرانسیس ژانسون، سارتر به قلم خودش، صفحات ۱۴۹-۱۴۷.

ندارد، می‌دانم که آفریده خاص من است، از آن هیچ ترسی ندارم: در برابر چیزی که خود سازنده آنم نمی‌لرزم. من‌رهایی یافته‌ام، آزادم، و با ویران کردن هر چه وجود دارد ضرورت را برانداخته‌ام». سارتر می‌گوید که «نخستین کار وجودی‌گری آن است که هراسان را مالک چیزی کند که هست و مسئولیت کلی وجودش را بر روی آن قرار دهد»، و فیشته: «در من غریزه يك فعالیت مطلق وجود دارد که مستقل و شخصی است. هیچ چیز برای من تحمل ناپذیرتر از آن نیست که جز در دیگری و برای دیگری و به میانجی‌گری دیگری وجود نداشته باشم». سارتر می‌گوید «مانیسم و هیچ نداریم»، و فیشته نیز می‌گوید: «موجودی نیست، و حتی خودم، من نمی‌دانم، بدون شك، من نیستم». خلاصه آنکه هم‌این‌و هم‌آن، فیشته همچون سارتر و پیش از سارتر، از طبیعت و ضرورت آن که آنان را در چنگ خود دارد و خردمی‌کند، با «يك نفی و انکار کلی و تخیلی» انتقام خود را گرفته‌اند. انکار لفظی هر چه بیرون از من است، «طبیعت بر صورت مثالی انکار شده»، انتقام ایشان است؛ و آزادی بدین صورت باز یافته، میوه این پیروزی خیالی است؛ و از سوی دیگر، این پیروزی آنان را خرسند نمی‌سازد، چه یکی از آن دو نفر هنوز در جستجوی «چیزی واقعی و بیرون از تصویر و تصور» است، و دیگری در آن سوی وجود جویای «مطلق است که پوچ و بیمعنی نباشد»، در صورتیکه آخرین وسیله برای یکی اعتقاد و باور

است، و برای دیگری ادبیات، یعنی پیجویی از يك اعتقاد^۱.

فیثته، با پذیرفتن صلاحیتی برای وجدان اخلاقی که منکر داشتن آن صلاحیت برای دانش است، عنصر تازه‌ای را در بحث وارد کرد که پس از وی، به میانجیگری اندیشه فلسفی و اجتماعی آلمان، عنوان يك عنصر قطعی و جزمی پیدا کرد، و این امر از نمونه‌ای که پس از این می‌آوریم، با آنکه وسیله تشخیص تام اردوگاهی نیست که از آنجا می‌آید، ملاحظاتی را که انگیزه تعیین حقیقت در زمان حاضر هستند، به صورت کامل خلاصه می‌کند: «به معنایی ذهنی‌گرانه، وجدان و بالخاصه وجدان طبقه پرولتاریا است که از تاریخ تولد می‌یابد و آن را روشن می‌کند. حقیقت همچون نگرش طبقه کارگر، و در حد همچون حقیقت طبقه تعریف می‌شود. خصوصیت مارکسی‌گرانه یا کمرنگ یا نابود می‌شود. به بینش یا تصوّر جهان پرولتاریا به همان صورت که هست مبدّل می‌شود»^۲. اگر آنچه در اینجا به بانگ بلند اظهار شده، در جای دیگر به صورت ضمنی و مقدّر است، هیچ تغییری در وضع نمی‌دهد.

۱- «ادبیات در آغاز کار برای من وسیله‌ای برای توجیه در آینده و انتقالی در زندگی ابدی بود؛ قبول وجودی محتمل و مبهم در زمان حال، برای شناخته شدن به وسیله اجتماع پس از مرگ... سادتر به قلم خودش. صفحه ۱۷۳.

۲- هانری لوفور، ماترپالسم دیالکتیک، در دایرةالمعارف فرانسه، جلد XIX، ۱۹، ۱۶.

هنگامی که م. بلوندل، که از قطب دیگری از ذهن و روح برخاسته و واژه‌نامه‌ای جز واژه‌نامهٔ هانری لوفور به کار می‌برد، می‌گوید: «باور کردن، به معنایی جدیدتر و قویتر، پذیرفتن دلایلی است که برای تأیید يك رضا و قبول عقلی کفایت می‌کنند، و آن جزئی از اعتقاد است که نه از يك شخص به يك شیء بلکه از يك هستی به هستی دیگر می‌رود؛ که، در نتیجه، از قدرتهای دیگری جز فاهمه برمی‌خیزد و بیش از آنکه به عقل وابسته باشد به فعالیت وابسته است»^۱، کاری جز آن نمی‌کند که تعریفی ضمنی از حقیقت را گسترش دهد، و این در جایی است که حقیقت چیزی جز يك نگرش، و به عبارت درستتر جز يك دیدگاه نیست که ملاحظات یا «شواهدی» جز شواهد عقلی را چنان به ما می‌قبولاند که آن را بر بسیاری از نگرشهای دیگری به همان اندازه ستودنی و پذیرفتنی ترجیح می‌دهیم. و در وضعی که با حقیقت داریم، این تعریف مطمئناً یکی از بهترین تعریفهای ممکن است، - یکی از بهترین تعریفها است بدان شرط که برای دیدگاه یا نگرش^۲ معنای کاملاً نسبی را که مخصوص آن است محفوظ داریم، و نگرش بعضی را قانون حاکم بر بعضی دیگر قرار ندهیم.

برای فهمیدن، و در صورت امکان پذیرفتن این سبقت گرفتن

۱- در لئنامهٔ فلسفه، چاپ ششم، صفحهٔ ۱۹۸.

مایهٔ تعجبِ باور و اعتقاد بر دانستن، و این تغییر وضع ذهن، که، پس از آن همه نبرد برای رهانیدن حقیقت از فرمان اعتقاد اکنون بر آن شده است که حقیقت را، اگر هم در فرمان اراده و من‌عندی قرار ندهد لااقل نتیجهٔ انتخاب از روی دلیل انسان بداند - و آن هم دلایلی که دلایل عقلی نیست، و دلایلی است که در آنها کامیابی در عمل لااقل به همان اندازهٔ مقتضیات عقل به حساب می‌آید، - باید به این امر توجه داشت که این تغییر وضع روی هم رفته چیزی جز يك شجاعت و شرافت عقلی آدمی نیست که سرانجام برای شناختن علت توانسته است خود را از دست لاف و گزاف عقل و تکبر شکست ناپذیری عقلی یا وسواس دست یافتن به کمال مثالی برهاند.

يك بار دیگر به اصول فلسفه دکارت که مشتمل بر ۲۰۷ بند است توجه کنید. پس از آن که دکارت، بنا بر حقیقی که داشته است، توضیح کاملی «از کارخانهٔ آسمان و زمین» با کمال درستی و شرافتمندی آورده، در بند ۲۰۴ گفته است که «این یقینی است که خدایی نهایت اسباب و وسیله در اختیار دارد که با هر يك از آنها می‌توانسته است چنان کند که همهٔ چیزهای جهان به صورتی به نظر برسند که هم اکنون به نظر می‌رسند، بی آنکه برای روح و ذهن آدمی این امکان وجود داشته باشد که بداند خدا کدام يك از وسایل را خواسته بوده است در ساختن جهان به کار برد»^۱. این بیان، به صورت

۱- برجسته نمودن از ما است.

صریح، قبول احتمالی بودن قطعی هر علم طبیعت را که اساساً جنبه توضیحی داشته باشد، نشان می‌دهد. ولی بلافاصله پس از آن، در بند ۲۰۵، دکارت دچار وسواس می‌شود. چون در اینجا نوشته است که یقینی که وی در این باره دارد که اشیاء این جهان به همان صورت هستند که وی توضیح داده است، چیزی جز یقین اخلاقی، «یعنی کافی برای تنظیم وقاعده‌دار کردن آداب و اخلاق» نیست، دکارت از آن بیم دارد که «با فرض کردن یقینی برای حقیقت کمتر از آنچه شایسته آن است، در حق آن قصور کرده باشد». بنابراین در بند ۲۰۶ یقین مشهور بیش از اخلاقی خود را معرفی می‌کند که ایسن بار نه بر روی يك اصل منطقی بلکه بر روی «يك اصل متافیزیکی بسیار مطمئن، یعنی ایسن اصل که خدا خیر اعلی و سرچشمه حقیقت و... است» بنا شده است، و دکارت که می‌داند چگونه از استعدادی که خدا به او ارزانی داشته است بهره برداری کند، نمی‌تواند اشتباه کرده باشد.^۱ بنابراین، بر حسب

۱- کسی که این جمله را از چهارمین تأمل (در باره حق و باطل) ننخوانده باشد: «.. نخست این را می‌دانم که او [خدا] هرگز مرا فریب نمی‌دهد، چه در هر تقلب و فریب نوعی نقص است... و، به طور واضح، ایسن نمی‌تواند در خدا دیده شود...»، هرگز دکارت متافیزیکی را نشناخته است. هنگامی که پاسکال می‌نویسد که «دکارت خواسته بود که در تمام فلسفه خود بتواند از خدا صرف نظر کند؛ ولی نتوانسته بود خود را از آن بازدارد که تلنگر خدا را سبب به حرکت در آمدن جهان بدانند؛ پس از این دیگر نمی‌داند با خدا چه کار دارد»، در آن واحد هم حق دارد و هم حق ندارد. ازان جهت حق دارد که کمال مطلوب دکارت فلسفه‌ای است که در آن اندیشه انسان، و به میانجیگری ایسن اندیشه وجود او، همه چیز و از جمله—

آنکه در بند ۲۰۵ یا ۲۰۵ از اصول فلسفه توقف کنیم، حقیقت مطلق است یا حقیقت مطلق نیست؛ و یقینی که در بند ۲۰۵ هنوز جز اخلاقی و عقلی یعنی باور و اعتقاد نیست، در ۲۰۶ تنها بدان جهت یقین مطلق می شود که دکارت آنرا در زیر باور دیگری می پوشاند که حتی يك عمل ایمانی نیست بلکه تعبیری از غرور و تکبری است که درست هم پنهان نشده است. در واقع، روح دکارت که گول غرور او را خورده، مسئول مشترك و بنا بر آن بنده^۱ اجتماعی است که هنوز مزه میوه ممنوع را بر لب و خاطره این جمله سفر پیدایش (۳، ۲۲) را در خود آگاه یا ناخود آگاه خویش دارد که: همانا انسان مثل یکی از ما شده است که عارف نیک و بد گردیده، که، آشکارا، متصمّن شناخت حق و باطل و در عین حال انتخاب یگانه و بی ابهام و قطعی حقیقت است. بدون شك، انسان دکارت، که بر صورت خدا آفریده شده، علی الاصول همچون خدا آزاد است. ولی این آزادی آزادی دکارتی است که بالضروره مستلزم انتخاب است؛ که مقتضی آدی یا نه است؛ که مستلزم پیوستن به یکی از دو جانب است و در عین حال از پیش راه حل سوم یعنی راه حل بیتفاوتی

→ خدا را بیان و توجیه می کند، چنانکه از جمله «من هستم، پس خدا هست» او بر می آید. از آن جهت حق ندارد که در متافیزیک دکارت عمل خدا به این محدود نمی شود که تلنگری بزند. خدای دکارت که ضامن حقیقت و سازنده یقین دکارتی است، در آخرین تحلیل، بهترین و نهاییترین برهان متافیزیکی او است.

۱- شاهد آن است بند ۲۰۷ اصول که در آن، علی رغم یقین بیش از اخلاقی ۲۰۶، دکارت هنوز لازم می داند که همه چیز فرمانبردار از قدرت کلیسا باشد.

منطقی را نفی می‌کند - راه حل^۱ مونتینی، که نه منکر کنجکاوی و جستجو است و نه منکر گرفتن تصمیم، بلکه منکر یقین و انتخاب صورت گرفته است درجایی که انتخاب، به این دلیل احمقانه که باید انتخاب کرد، غیرممکن است؛ این آزادی که نه اعتراف به نادانی آنچه را که نمی‌دانند روا می‌دارد، و نه اقرار به ناتوانی و عدم صلاحیت را، و در عین حال که کلیتۀ اشتباهات داوری را به اراده نسبت می‌دهد و دلیلش آن است که قوه فاعله، که جز تصاویر و افکاری از اشیاء را تصور نمی‌کند و هرگز نمی‌تواند چیزی را تأکید کند یا منکر آن شود، نمی‌تواند مسئول خطا و اشتباه باشد؛ و بالاخره این آزادی که برپاسکال پیشی گرفته و ادعا می‌کند که «چون برمحمل سواریم و مهار به دست خودمان نیست باید به راه بیفتیم» و اینکه «این امر ارادی نیست»، چنین آزادی، که از الزامات و بندگیها ترکیب شده، از آزادی چیزی جز نام ندارد. و شکوائیه فصیح تأملات در دفاع از این آزادی کاری جز اثبات این امر نمی‌کند که آن آزادی نیست.

دکارت، با فراموش کردن این مطلب که، اگر آزادی به معنی فسحت انتخاب بین تفاوت میان دو چیز نباشد، برای اراده عاقل به معنی حق^۲ انکار انتخاب است در هنگامی که نتواند انتخاب کند، یا در هنگامی که او را در مقابل انتخاب یکی از دو امر قرار دهند که تنها آن دو را ممکن نمی‌داند، چنین می‌نویسد: «چه، برای آنکه من آزاد باشم، لازم نیست که نسبت به انتخاب یکی از دو تقیض بین تفاوت باشم؛ بلکه هر

چه بیشتر نسبت به یکی از آن دو تمایل پیدا کنم، خواه این تمایل به سبب آن باشد که آشکارا بر این امر وقوف دارم که خیر و حق در آن با یکدیگر تلاقی می‌کند، و خواه بدان جهت که خدا درون ذهن مرا چنین آماده کرده باشد، به همان نسبت با آزادی بیشتر انتخاب می‌کنم و به انتخاب خود دلبستگی پیدا می‌کنم. و یقین است که عنایت الاهی و معرفت طبیعی، نه تنها از آزادی من نمی‌کاهد، بلکه سبب افزایش و نیرومندی آن می‌شود. بدان‌سان که این بیتفاوتی که در هنگام نبودن دلیلی وجود دارد و مرا به یک طرف بیش از طرف دیگر متمایل نمی‌کند، نازلترین درجه آزادی است، و بیش از آنکه نشانه کمالی در اراده باشد نشانه نقصی در شناخت است؛ چه اگر من همیشه به وضوح آنچه را که حق و خیر است بشناسم، هرگز در باره حکمی که باید بدهم و انتخابی که باید بکنم دچار زحمت نخواهم شد؛ و بدین ترتیب آزادی کامل دارم بدون آنکه بی‌اعتنا و بیتفاوت بوده باشم. اگر همیشه به وضوح بشناسم... اما چه باید کرد که آنچه را که حق است نمی‌شناسیم؟ جواب این سؤال در کتاب دکارت نیست، بلکه در کتاب کانت است: باید برای انسان آزادی او و برای وجدانش خود مختاری آن، یعنی این امتیاز را که خود قانون خود باشد باقی‌گذاریم. و برای این منظور لازم است که چیزهای کاملاً متمایز از یکدیگر را باهم اشتباه نکنیم: ایمان و دانش، دانش و عمل، یقین منطقی و یقین اخلاقی، صحت و اعتبار

ذهنی اعتقاد و صحّت و اعتبار عینی علم^۱.

آنچه غالباً در بحثهای راجع به کانت فراموش می‌کنند، این است که وی، که قبل از هر چیز فیلسوف آزادی است، سر انجام، به اولویت اساسی اراده بشری و نه به اولویت اساسی عقل محض رسیده، و کتاب نقدوی که نسبت به روح هیوم که الهامبخش او بوده وفادار است، برای آن نوشته نشده است که تفوق عقل محض را در زندگی عقلانی و اخلاقی انسان ثابت کند، بلکه برای آن نوشته شده است که ناتوانی آدمی را در رسیدن به آن هدف مثالی و کمالی روح که حقیقت مطلق است به ثبوت برساند. پشت پا زدن کانت به این پندار کهن و بهبوده‌ترین و گزافترین پندارهای آدمی که شناخت بشری، خواه عرفانی خواه فلسفی خواه علمی، جزء اساسی حقیقت تغییرناپذیری است که مشیت الهی، و به میانجیگری آن روح آدمی، سرچشمه یگانه و حقیقی و نیز هدف یگانه و حقیقی آن است، زیرا که خدا، که سرچشمه هر عقل و مبدع آفرینش است، خواستار حقیقت است و آن را منتشر می‌کند، - پشت پا زدن کانت به این پندار، بدین صورت تجسّم

۱ - نقد عقل محض، قانون عقل محض، پایان بخش سوم، «... من به طور قطع به وجود خدا و زندگی دیگر باور دارم ... ولی هیچ کس نمی‌تواند بر خود از این ببالد که می‌داند خدایی و زندگی دیگری هست ... نه، باور و اعتقاد يك یقین منطقی نیست، بلکه یقینی اخلاقی است، چه بر پایه اصول ذهنی بنا شده است...»

یافته است که، در فلسفه او، طبیعت که دیگر به معنی آفرینش نیست، تنها کلمه‌ای است که برای معرفی کردنِ لااقل دو تعریف بسیار شخصی و قابل بحث به کار می‌رود.

طبیعت عبارت از وجود اشیاء است از آن جهت که این وجود بنا بر قوانینی کلی تعیین پیدا کرده است.

طبیعت مجموعه همه اشیاء و موضوعات تجربه است.^۱

و اینکه کانت دو تعریف تا این حد متفاوت از طبیعت آورده، بدان جهت است که، علی رغم کمی دامنۀ وسعت طبیعت در نزد او، که در مقایسه با طبیعت^۲ آفرینش دکارت یا طبیعت خدای اسپینوزا، چیز بزرگی را شامل نمی‌شود، نخستین تعریف در نظر او هنوز دور از دسترس ذهن آدمی است که نمی‌تواند، خواه به صورت قبلی و خواه به صورت بعدی به آن برسد و آن را بشناسد. بنابراین باقی می‌ماند تعریف دوم که طبیعت را به آن چیز ضعیفی تبدیل می‌کند که عبارت از مجموعه اشیاء تجربه است، - اشیائی که به دلیل تعریفی که حدود آن را محدود می‌کند و به دلیل محدودیتهایی که از لوازم امکان تجربه است، ذهنی و تابع اراده آدمی است - ، و کانت نشان می‌دهد که به تمامی این اندک هم عقل محض نمی‌تواند احاطه پیدا کند. و از آنجا این نتیجه خالی از پندار دوششنامی متعالی به دست می‌آید: «این مایه

۱ - تمهیدات، II علم طبیعی محض چگونه ممکن است؟ ۱۶-۱۴.

سرافکنندگی عقل است که آدمی در استعمال محض عقل به هیچ چیز نمی‌رسد و به علمی نیازمند است که وی را از گمراهیهای عقل برحذر دارد. نتیجه‌ای که در ره‌انیدن از پندار مهمترین اثر کانت یعنی نقد عقل محض را نیز شامل می‌شود: «بزرگترین و شاید یگانه فایده فلسفه عقل محض بدون شك جز فایده منفی نیست؛ جز این شایستگی خاموش را ندارد که از اشتباه جلوگیری کند». ولی کانت بر این شکست درنگ نمی‌کند، وی نه به این نتیجه منفی خرسند است و نه به این شایستگی خاموش. وی همچون دکارت ردای افتخارامیز «تصویر و مشابه» خدا بودن را در بر نمی‌کند تا چنان حکم کند که، در آن هنگام که آدمی خطا می‌کند، فاهمه او نیست که به او خیانت می‌ورزد، بلکه اراده او است که سبب گمراهی او می‌شود و او را می‌فریبد. بلکه برخلاف، کانت در اراده و در خودکاری عقل عملی، همه چیزهایی را که فاهمه از او دریغ می‌دارد می‌یابد. حتی بر اشیائی که مایه شکست فاهمه او می‌شوند پیروز می‌شود، و این پیروزی نتیجه آن است که خود را آزاد اعلام می‌کند، آزاد با آزادی «که چیزی جز فکری نیست که واقعیت آن را به هیچ وجه نمی‌توان با قوانین طبیعت یا با هیچ تجربه ممکنه اثبات رسانید». آزاد با آزادی که جز فرض نیست، آن هم فرضی ضروری از عقل درباره موجودی که به خوداگاهی نسبت به تملک يك اراده، یعنی قدرت تعیین بخشیدن به خود و عمل کردن همچون عقل، باور دارد. این يك تعریف ساده و يك تعریف اضافی برای آزادی نیست. بلکه، چنانکه امیدواریم

آن را در پایان این کتاب (جلد سوم) به اثبات برسانیم، خلاصه‌ای از تاریخ زنده و حقیقی اندیشه است، که، چون در هر يك از مراحل تکامل آن، از اشراق عرفانی تا علم بنده‌کارایی فنّی، در نظر گرفته شود، این امر را ثابت می‌کند که انسان، از جنبهٔ جسمانی، تابع قانون طبیعت و ضرورت آن است و، از جنبهٔ روحانی و عقلانی، به عنوان هدفی به خود وجود دارد و می‌تواند وجود داشته باشد: شایستهٔ به کار بردن اراده‌ای آزاد است که خود قانون خویش است. اراده‌ای که او را به کار و می‌دارد تا بتواند خود را از ضرورت فیزیکی و مادی خلاص کند، ضرورتی که تنها بر جسم او مسلط است و در خود کاری عقل او هیچ تأثیری ندارد. ولی در این امر شکّی نیست، و کانت نخستین کس است که به آن اعتراف کرده است، که آزادی، تا آنجا که عنوان تصدیق و قبول شخصیت اخلاقی و عقلی فرد را در برابر مجموعهٔ انسانها و اشیاء و خود طبیعت و ضرورت فرضی یا حقیقی آن داشته باشد، چیزی جز فکری از عقل نیست که واقعیت عینی آن به خودی خود مشکوک است. پس در آخرین تحلیل و محاسبه، اگر عینیت چیزی جز اتفاق کلمه در ذهنیت نباشد که آن هم کاملاً جنبهٔ نسبی دارد، و قانونیت کلی که هدف نهایی علم است چیزی جز بیان، گاه کلامی و گاه ریاضی، ارادهٔ قانونگذار يك یا چند ارادهٔ نیرومندتر از دیگران نباشد، چه چیز دیگر می‌تواند باشد؟ و اگر علم، که از زمانی که سخن از دانش و دانستن به میان آمده تا کنون، چیزی جز آفریدن مسائل و آفریدن راه‌حلهایی از طرف و برای این

معجزه‌گر بزرگ که ذهن و روح آدمی است و برای او نبوده، پس چه چیز
دیگر بوده است؟.

فہرستا

اسامی خاص

<i>Henry Corbin</i>	کوربن، هانری	<i>Alain</i>	آلن
<i>Coste</i>	کوست	<i>Engels</i>	انگلس
<i>Lalande</i>	لالاند	<i>Bachelard</i>	باشلار
<i>Leibniz</i>	لایبنیتس	<i>Edwin A. Burit</i>	بریت، ادوین ا.
<i>Henri Lefebvre</i>	لوفور، هانری	<i>Bayle</i>	بل
<i>Marx</i>	مارکس	<i>Roger Bacon</i>	بیکن، راجر
<i>Molitore</i>	مولیتور	<i>Francis Bacon</i>	بیکن، فرانسیس
<i>Michel de</i>	مونتنی، میشل دو	<i>Anton Tchekhov</i>	چخوف، انتون
<i>Montaigne</i>		<i>Ramus</i>	راموس
<i>Mirabeau</i>	میرابو	<i>Francis Jeanson</i>	ژانسون، فرانسیس
<i>Novalis</i>	نووالیس	<i>Jean Paul Sartre</i>	سارتر، ژان پول
<i>Christian Wolf</i>	ولف، کریستیان	<i>Franck</i>	فرانک
<i>Hobbes</i>	هابز	<i>Fichte</i>	فیشتہ
<i>David Hume</i>	ھیوم، دیوید		

فهرست نامهای کتابها

- Bacon, *Instauratio magna*. احیاء کبیر (بیکن)
 Spinoza, *Ethica*. اخلاق (اسپینوزا)
 Aristote, *Organon*. ارغنون (ارسطو)
 Bacon, *Novum Organum*. ارغنون جدید (بیکن)
 اصل اساسی معرفتشناسی (فیشته)
 Fichte, *Grrundriss des Eigentümlichen der Wissenschaftlehre*
 Lalande, *Traité de psychologie*. اصول روانشناسی (لالاند)
 Fichte, *Doctrine de la Science*. آموزه علم (فیشته)
 Bergson, *La Pensée et le Mouvant*. اندیشه و متحرک (برگسون)
 اندیشه‌هایی درباره‌ی ارزیابی واقعی نیروهای زنده (کانت)
 Kant, *Pensées sur la véritable estimation des forces vives*.

تاریخ عمومی طبیعت و نظریه آسمان... (کانت)

Kant, *Histoire universelle de la nature et
théorie du ciel...*

تحقیقی درباره فهم بشری (جان لاک)

John Lock, *An Essay Concerning Human
Understanding.*

تصویر طبیعت در فیزیک امروز (ورنر هایزنبرگ)

Werner Heisenberg, *Das Naturbild der
heutigen Physik.*

تمهید مقدماتی بر هر متافیزیک (کانت)

Kant, *Prolégomènes à toute métaphysique
Leibniz, Théodicée.* (لایبنیتس)

رساله‌ای درباره اصول معرفت بشری (بارکلی)

Berkeley, *A Treatise Concerning the Principles of
Human Knowledge.*

رساله طبیعت انسان (دیوید هیوم)

David Hume, *Traité de la nature de l'homme.*

روح جنگلیا (آنتون چخوف)

Anton Tchekhov, *L'Esprit des bois.*

Kant, *l'Esthétique transcendentale* (کانت)

سارتر به قلم خودش (فرانسیس ژانسون)

Francis Jeanson, *Sartre par lui-même.*

Fichte, *La destination de l'homme*, (فیخته) سرنوشت انسان
traduction de M. Molitor.

سه گفتگو میان هیلاس و فیلونوس (بارکلی)

Berkeley, *Trois Dialogues entre Hylas et Philonous*.

فیلسوفان انگلیسی از ییکن تا میل (ادوین ا. بریت)

Edwin, A. Burit, *The English Philosophers From
Bacon To Mill*.

لغتنامه فنی و انتقادی فلسفه (لالاند)

Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la
philosophie*.

Hobbes, *Leviathan*. لویاتان (هابز)

ماتریالیسم دیالکتیک (هانری لوفور)

Henri Lefebvre, *Le matérialisme dialectique*.

Bergson, *Matière et Mémoire*. ماده و حافظه (برگسون)

متافیزیک چیست (مارتین هایدگر)

Martin Heidegger, *Qu'est ce que la Métaphysique*,
traduction de Henry Corbin.

Einstein, *Meaning of Relativity*. معنی نسبیت «اینشتین»

Michl de Montaigne, *Essais* مقالات (میشل دو مونتینی)

ملاحظاتى درباره يك نامه آرنو (لایبنیتس)

Leibniz, *Remarques Sur une lettre d'Arnauld*.

منطق پود - دوايال *Logique du Port - Royal*.

نامه هاىى درباره كانت (آلن) *nlai, Lettres sur Kant*.

پيد عقل محض (كانت)

Kant, *Critique de la raison pure*.

وجوديگرى يك انسانىگرى است (سارتر)

Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*

واژه‌نامه

<i>fatalité loqi que</i>	حتمیت منطقی	<i>hyperidée</i>	ابر فکر
<i>autorité</i>	حجیت	<i>superconcept</i>	ابر مفهوم
<i>égoïste</i>	خودگرایانه	<i>surréalisme</i>	ابرواقع‌گرایی
<i>égocentrisme</i>	خود مرکزی	<i>empirique</i>	اختباری
<i>circularité subjectif</i>	دوران ذهنی	<i>empirisme</i>	اختبار‌گرایی
<i>bâtardise</i>	دورگدای	<i>perceptions</i>	ادراکات
<i>point de vue</i>	دیدگاه	<i>idéologie</i>	اندیشه‌ورزی
<i>subjectiviste</i>	ذهنی‌گرایانه	<i>humaniste</i>	انسان‌گرایانه
<i>gratuité</i>	رایگان	<i>humanisme</i>	انسان‌گرایی
<i>méthodologie</i>	روش‌شناسی	<i>fidéisme</i>	ایمان‌گرایی
<i>le sujet-objet</i>	شخص-شیء	<i>a posteriori</i>	بعدی
<i>intuitionnisme</i>	شهودگرایی	<i>absurde</i>	بوج
<i>phlogistique</i>	فلوژیستیک	<i>associationisme</i>	تداوع‌گرایی
<i>légalité</i>	قانونیت	<i>ambiguïté</i>	تعقید
<i>entendement</i>	قوة فاهمه	<i>nécessité</i>	حتمیت

<i>phénoménologie</i>	نمودشناسی	<i>kantisme</i>	کانتیگری
<i>noumène</i>	نومن	<i>visqueux</i>	لزج (لچر)
<i>conscience</i>	وجدان	<i>engagé</i>	متعهد
<i>ontologique</i>	وجود شناختی	<i>idéalité</i>	مثالیت
<i>ontologie</i>	وجود شناسی	<i>absoluité</i>	مطلقیت
<i>existentialisme</i>	وجودیگری	<i>sémantique</i>	معنیشناسی
<i>téléologique</i>	هدفیگرانه	<i>faculté</i>	ملکه
<i>hermétique</i>	هرمسی	<i>néantisation</i>	نابودش
<i>hermétisme</i>	هرمسیگری	<i>vision</i>	نگرش
<i>fusion</i>	همجوشی	<i>représentation</i>	نمودار
		<i>représentation</i>	نمودارسازی

غلطنامه

صفحه	سطر	درس	صفحه	سطر	درس
۱۵	۸	اشياء	۱۲۴	۷	تيره زائداست
۲۶	۷	اختبارى	۱۲۵	ح ۴	... درواقع
۲۸	۲۱	رجوع كنيد به مقدمه كتاب	۱۲۶	ح ۱۴	يا كمال كه در
		فيلسوفان انگليسى از بيكن	۱۲۶	ح ۱۶	يك علت
		تامل به قلم ادوين ا. بریت	۱۲۹	۱۶	شىء ... شىء
۴۲	۵	اشياء	۱۳۴	ح ۳	كشیده می شود
۴۵	۷	خوداگاه	۱۳۶	۱	اشياء به
۵۳	۷	تيره زايد است	۱۳۷	ح ۸	فداى فيزيك
۵۷	۱۶	بتواند همه چيز را	۱۳۹	۱۰	همان عمل
۵۹	۲۴	متوقف	۱۳۹	۱۲	وتماييت
۶۳	۲	موجبه	۱۴۷	۱۱	تحدید
۶۷	۸ و ۷	وجودهاى	۱۴۷	۱۴	وبا همان
۷۸	۴	اشياء	۱۴۸	۸	امرواقعى
۷۹	۱	اشياء	۱۵۹	ح ۱	نماينده
۸۲	۱۰	اشياء	۱۶۰	۱۷	نه شىء
۸۸	ح ۴	آزادى	۱۶۷	۱۳	شىء
۹۶	۱۳	در نظر بگيرد،	۱۷۶	۸	دايم به سوى
۹۷	ح	انتون چخوف	۱۷۸	ح ۴	لوفور
۱۰۹	۱۱	راكه اين	۱۸۲	۱۰	متضمن
۱۱۱	۲	ومعلوم،	۱۸۶	۱۴	اشياء
۱۱۱	۱۶	مى رود هميشه	۱۸۷	۱۲	همه

از کتاب حاضر ۳۰۰ دوره همراه با اصل
فرانسوی آن در سه مجلد فراهم آمده و
خواستاران می‌توانند سه مجلد را هم به
بهای ۱۴۰۰ ریال از فروشگاه مرکزی
کتابهای بنیاد واقع در خیابان وصال شیرازی
بدست آورند.