

کانت و شاگردانش به حیات خود ادامه داد.

در اخلاق هم نظیر این اختلاف، میان این دو مکتب موجود است.

چنانکه دیدیم لاک لذت را خوبی می‌دانست و این رأی در سراسر قرون هجدهم و نوزدهم در میان تجربیان رایج بود. مخالفان آنها به عکس لذت را پست می‌دانستند و به همین جهت آن را تحقیر می‌کردند و دستگاہهای اخلاقی گوناگونی داشتند که به نظر والاتر می‌رسید. هابز بر رأی قدوت ارزش قائل بود، و اسپینوزا تا حدی با هابز توافق داشت. در عقاید اسپینوزا دو رأی سازش نیافته وجود دارد: یکی رأی هابز، و دیگری این که خوبی ملحق شدن به ذات حق است. لایب-نیتس سهم مهمی بر اخلاق نیفزود؛ اما کانت مقام اعلا را به اخلاق داد و ما بعد الطبیعه خود را از مقدمات اخلاقی استنتاج کرد. اخلاق کانت از این لحاظ حائز اهمیت است که اخلاقی است ضد بهره جویی، و از پیشی (*a priori*) و به اصطلاح «نجیبانه».

کانت می‌گوید که اگر شما بدان سبب نسبت به برادر خود مهربانید که او را دوست می‌دارید، در این صورت دارای حسن اخلاقی نیستید: عمل فقط وقتی دارای حسن اخلاقی است که قانون اخلاقی بدان حکم کرده باشد. گرچه خوبی لذت نیست، معیذاً - به عقیده کانت - خلاف عدالت است که اشخاص بسا تقوا رنج بکشند. و چون در این دنیا صاحبان تقوا غالباً رنج می‌کشند، پس باید دنیای دیگری نیز باشد که پس از مرگ در آنجا بدانها پاداش داده شود؛ و باید خدایی باشد که عدالت را در حیات اخروی تأمین کند. کانت همهٔ براهین کهنهٔ ما بعد طبیعی را در اثبات خدا و بقای روح مردود

می‌شناسد، اما برهان اخلاقی جدید خود را غیر قابل رد می‌داند. خودکانت مردی بود که جهان بینی‌اش در امور عملی مهر آمیز و بشر دوستانه بود؛ اما این نکته در باره همه کسانی که خوشی را به عنوان خوبی مردود می‌دانستند صادق نیست. آن نوع اخلاقی که «نجیبانه» نامیده می‌شود کمتر از این رأی دنیوی که می‌گوید ما باید در جستجوی افزایش خوشی مردمان باشیم با سعی و اهتمام به بهتر ساختن جهان بستگی دارد. عجیب هم نیست. وقتی که خوشی متعلق به دیگران باشد تحقیر آن آسانتر است از وقتی که به خود ما مربوط باشد. معمولاً جانسین خوشی شکلی از قهرمانیگری است. قهرمانیگری فرصتهای نا به خود برای بروز غریزه قدرت طلبی و معاذیر فراوان برای خشونت و بیرحمی در بر دارد. یا آنکه ممکن است در این مسلک آنچه برایش ارزش قائل می‌شوند عواطف تند باشد - چنانکه در مورد رومانیکها هست. این امر به مجاز شناختن شهواتی از قبیل نفرت و انتقامجویی منجر شد. قهرمانان بایرون نمونه این نکته‌اند و هرگز کسانی نیستند که رفتارشان بتواند سرمشق مردمان قرار گیرد. کسانی که مهمترین سهم را در افزایش سعادت بشری داشته‌اند - چنانکه خلاف انتظار هم نیست - کسانی بوده‌اند که سعادت و خوشی را مهم می‌دانسته‌اند، نه کسانی که آن را در قیاس بایک چیز «والا تر» تحقیر می‌کرده‌اند. به علاوه، اخلاق هر فردی معمولاً آینه سیرت اوست، و نیکخواهی باعث می‌شود که شخص خوشی و سعادت همگان را آرزو کند. پس کسانی که سعادت را هدف زندگی می‌دانستند تمایل بیشتری به نیکخواهی داشتند؛ حال آنکه مدعیان هدفهای دیگر برای زندگی غالباً به طور نا به خود در چنگال قساوت و قدرت طلبی گرفتار

بودند .

این اختلافات اخلاقی معمولاً - گرچه نه همیشه - با اختلافات سیاسی همراه بوده است. لاک، چنانکه دیدیم، در عقاید خود جزمی نیست بلکه آنها را از باب امتحان طرح می‌کند؛ هیچ به مرشد و مرجع عقیده ندارد و می‌خواهد که هر مسئله‌ای با مباحثه آزاد حل و فصل شود. نتیجه این امر، هم در مورد خود لاک و هم در مورد پیروانش، این شد که اعتقاد به اصلاح - منها نوعی اصلاح تدریجی - در آنها پدید آید. چون دستگاههای تفکر آنان جزء به جزء و نتیجه تحقیقات مجزا در باره مسائل متفاوت متعدد بود، طبعاً عقاید سیاسیشان هم به همین صفات تمایل داشت. از برنامه‌های بزرگ و یکپارچه گریزان بودند و ترجیح می‌دادند که هر مسئله‌ای را در حدود ارزشهای خود آن در نظر بگیرند. در سیاست نیز مانند فلسفه غیر جزمی و تجربی بودند. از طرف دیگر مخالفان آنها که می‌اندیشیدند می‌توانند «این اوضاع اسف‌آور» را تماماً در دست بگیرند بیش از آنان میل داشتند که «آن را از هم بپاشند و مجدداً در قالبی که بیشتر باب طبع باشد» بریزند. انجام دهندگان چنین کاری ممکن بود یا انقلابی باشند یا طرفدار افزایش حاکمیت قدرتهای موجود، و در هر صورت از شدت عمل و دنبال کردن هدفهای غول‌آسا روگردان نبودند، و عشق به صلح و سلم را به عنوان یک چیز پست محکوم می‌کردند.

عیب سیاسی بزرگ لاک و پیروانش، از نقطه نظر امروزی، پرستش مالکیت بود. اما کسانی که از آنها انتقاد می‌کردند این انتقاد را به نفع طبقاتی می‌کردند که مضرتر از سرمایه‌داران بودند؛ مانند سلاطین و اشراف و نظامیان. آن مالک اشرافی که نابرده رنج و

به حکم يك رسم دیرینه گنج نصیث می شود خود را پول اندوز نمی داند و نیز کسانی که نمی بینند آنچه در بالاست صورتی هم در زیر دارد در حق وی چنین گمانی نمی برند. اما به عکس مردکاسب آگاهانه در پی ثروت است، در زمانی که فعالیت او کم و بیش تازگی داشت خشمی را برمی انگیزد که بهره کشیهای بزرگوارانه مالک بر نمی انگیزد. البته قضیه برای نویسندگان طبقه متوسط و خوانندگان آنها از این قرار بود؛ در مورد دهقانان، چنانکه در انقلاب فرانسه و روسیه معلوم شد، چنین نبود. چیزی که هست دهقانان زبان گویایی ندارند.

غالب مخالفان مکتب لاک جنگ را به نام يك امر قهرمانی و تحقیر کننده راحت و آسایش دوست می داشتند. به عکس، آنهایی که اخلاق بهره جویی را در پیش گرفته بودند بیشتر جنگها را حماقت می دانستند. این نکته نیز، حد اقل در قرن نوزدهم، آنها را با سرمایه داران متحد ساخت، زیرا که سرمایه داران هم از جنگ که مانع تجارت می شد بیزار بودند. البته انگیزه سرمایه داران نفع شخصی محض بود؛ اما همین انگیزه منجر به عقایدی می شد که بیش از عقاید نظامیان و هواداران ادیب آنان با نفع و صلاح عمومی سازش داشت. البته اکنون روش سرمایه داران در مورد جنگ دیگر گسون شده است. جنگهای انگلستان در قرن نوزدهم، جز از جنگ با امریکا، سودآور بودند و بازرگانان از آنها حمایت می کردند؛ اما همین بازرگانان در سراسر قرن نوزدهم تا سالهای آخر طرفدار صلح بودند. در عصر جدید تجارت عمده در همه جا روابطش با دولت ملی چنان نزدیک شده که وضع را تغییر فراوان داده است. اما امروز هم تجار عمده هم در انگلستان و هم در امریکا از جنگ بیزارند.

البته سود جویی روشن بینانه عالیترین هدفها نیست، اما کسانی که آنرا محکوم می کنند غالباً بر حسب تصادف یا به عمد انگیزه‌هایی را به جای آن قرار می دهند که از آن بسیار بدترند؛ مانند بغض و حسد و عشق به قدرت. روی هم رفته مکتبی که از عقاید لاک سرچشمه می گرفت و سود جویی روشن بینانه را تبلیغ می کرد، از مکاتبی که سود جویی را به نام قهرمانی و از خود گذشتگی محکوم می کردند بیشتر به افزایش خوشی بشر خدمت کرده کمتر از آنها به افزایش بدبختی او کوشید. من وحشتهای ابتدای نظام صنعتی را فراموش نمی کنم؛ اما آخر این وحشها در خود این نظام تخفیف یافت. در برابر آن من سراژ روسیه و مضرات جنگ و ترس و کینه ناشی از آن و تیره اندیشی ناگزیر حامیان نظامهای کهنه و مرده را در نظر می آورم.

فصل شانزدهم بارکلی

جورج بارکلی George Berkeley (۱۶۸۵ - ۱۷۵۳) در فلسفه بدین سبب اهمیت دارد که وجود ماده را انکار کرد و در اثبات این انکار چند برهان زیرکانه آورد. بارکلی مدعی بود که اشیای مادی فقط به واسطه ادراک شدن وجود دارند. در جواب این ایراد که : در این صورت مثلاً يك درخت اگر هیچکس بدان نگاه نکند دیگر وجود نخواهد داشت، وی می گفت که خدا همیشه همه چیز را ادراک می کند. اگر خدایی نمی بود آنچه ما اشیای مادی می پنداریم، زندگی

پر جست و خیزی می‌داشتند، بدین معنی که هر گاه بدانها نگاه می‌افکندیم، ناگهان به عالم وجود می‌جستند؛ اما اکنون به واسطه ادراک خدا وجود درخت و صخره و سنگ همان قدر که شعور عادی می‌پندارد مداوم است. به نظر بار کلی این موضوع برهان محکمی در اثبات وجود خداست. رونالد نا کس Ronald Knox در دو قطعه زیر نظریه بار کلی را درباره اشای مادی تشریح کرده است..

جوانی گفت که به نظر خدا
 بیگمان بسیار عجیب خواهد نمود
 که ببیند درخت
 هنگامی که هیچکس در میدان نیست
 به وجود خود ادامه می‌دهد.

جواب

آقای عزیز،
 تعجب شما عجیب است.
 من همیشه در میدان هستم،
 و این است که درخت
 به وجود خود ادامه می‌دهد
 زیرا پوشیده نیست از نظر
 ارادتمند شما،
 خدا.

بارکلی ایرلندی بود و در بیست و دو سالگی دانشجوی ترینیتی کالج دوبلین شد. سوئیفت Swift او را به دربار معرفی کرد و وانسا Vanessa ی سوئیفت نیمی از دارایی خود را برای او به ارث گذاشت. بارکلی نقشه‌ای برای تشکیل مدرسه‌ای در جزایر برمودا طرح کرد و به همین منظور به آمریکا رفت، اما پس از گذراندن سه سال (۳۱- ۱۷۲۸) در رود آیلند به وطن خود بازگشت و از نقشه دست کشید. وی گوینده این جمله معروف است که:

امپراتوری به سوی غرب می‌رود.^۱

و به‌مناسبت همین جمله شهر بارکلی در کالیفرنیا به نام او نامیده شد. در ۱۷۳۴ وی اسقف کلوین Cloyne شد. در اواخر عمر فلسفه را کنار گذاشت و به آب قطران که برای آن خواص طبی معجز آسایی قائل بود پرداخت؛ و در باره همین آب قطران بود که نوشت «این شرابی است که حال می‌آورد، امامستی نمی‌آورد.» این احساسی است که بعدها کاپر Cowper آن را به‌چای نسبت داد، و بدین صورت به‌ذهن ما آشناتر است.

همه آثار درجه اول بارکلی در زمانی که وی هنوز کاملاً جوان بود نوشته شد. «نظریه جدید رؤیت» *A New Theory of Vision* در ۱۷۰۹، «اصول معرفت انسانی» *The Principles of Human Knowledge* در ۱۷۱۰، مکالمات هیلاس و فیلونوس *The Dialogues of Hylas and Philonous* در ۱۷۱۳ انتشار یافت. آنچه بارکلی پس از بیست و هشت سالگی نوشت کمتر اهمیت دارد. بارکلی قلمی جذاب و نثری شیوا دارد. بر همین وی برضد ماده به قوی‌ترین صورت خود در «مکالمات

^۱ در اینجا مقصود از امپراتوری، امپراتوری بریتانیا و مقصود از غرب امریکاست. م.

هیلاس و فیلونوس، تشریح شده است. از این مکالمات من می‌خواهم مکالمه اول و سر آغاز مکالمه دوم را مورد بررسی قرار دهم. زیرا بعد از اینها هر چه گفته شده به نظر من چندان اهمیتی ندارد. در آن قسمت از رساله‌ای که من مورد بحث قرار خواهم داد، بار کلی بر این معتبری برای اثبات نتیجه مهمی می‌آورد، گو اینکه این بر این نتیجه‌ای را که خود می‌پندارد به اثبات آن مشغول است کاملاً اثبات نمی‌کند. وی به گمان خود اثبات می‌کند که واقعیت امری است سراسر ذهنی؛ اما آنچه حقیقتاً اثبات می‌کند این است که آنچه ما ادراک می‌کنیم کیفیات است و نه اشیا، و کیفیات به ادراک کننده بستگی دارند.

من بحث خود را با آوردن یک شرح غیر انتقادی از آنچه در مکالمات به نظر مهم می‌آید آغاز می‌کنم، و سپس به انتقاد آن می‌پردازم، و سرانجام مسائلی را که به نظر می‌رسند پیش خواهم کشید.

اشخاص «مکالمات» دو تن هستند: هیلاس، نماینده فهم عادی که تعلیم و تربیت علمی یافته باشد، و فیلونوس که خود بارکلی است. هیلاس پس از قدیمی تعارف می‌گوید که از عقاید فیلونوس داستانهای شگفتی شنیده است؛ بدین معنی که فیلونوس به جوهر مادی عقیده ندارد؛ و با تعجب می‌گوید که «آیا چیزی از این سخيفتر و برای عقل سلیم بیزاری آورتر، و شکار کپتی بازتر از این هست که معتقد باشیم چیزی به نام ماده وجود ندارد؟» فیلونوس در جواب می‌گوید که وی واقعیت اشیا محسوس را، یعنی آنچه را به وسیله حواس بی واسطه ادراک می‌شود منکر نیست؛ بلکه می‌گوید که ما

مسببهای رنگها و مسببهای صداها را نمی‌توانیم ببینیم و بشنویم. هر دو طرف در این نکته توافق می‌کنند که حواس استنباط ندارند. فیلونوس خاطر نشان می‌کند که ما به وسیله حس بینایی فقط نور و رنگ و شکل، و به وسیله حس شنوایی فقط اصوات را ادراک می‌کنیم و هکذا. نتیجه اینکه جز از کیفیات محسوسه، هیچ چیزی محسوس نیست، و اشیای محسوسه چیزی جز کیفیات محسوسه یا ترکیبات کیفیات محسوسه نیستند.

در اینجا فیلونوس می‌پردازد به اثبات اینکه «واقعیت اشیای محسوسه همان ادراک شدن آنهاست؛» و این رأی را در مقابل این عقیده هیلاس می‌آورد که «وجود داشتن یک چیز است و ادراک شدن چیز دیگر.» ذهنی بودن معلومات حسی مدعایی است که فیلونوس با بررسی مفصل حواس مختلف به اثبات آن می‌پردازد. وی بحث خود را با گرما و سرما شروع می‌کند. می‌گوید گرمای شدید رنج‌است، و باید در ذهن باشد؛ پس گرما امری ذهنی است. در مورد سرما نیز قضیه از همین قرار است. این استدلال با برهان معروف آب ولرم تقویت می‌شود. وقتی که یکی از دستهای شما گرم و دیگری سرد باشد و هر دو را در آب ولرم بگذارید، یک دست آن آب را سرد و دیگری گرم احساس خواهد کرد؛ و حال آنکه آب نمی‌تواند در آن واحد هم گرم و هم سرد باشد. این برهان غائله هیلاس را ختم می‌کند و او را مقرر می‌آورد که «گرما و سرما فقط احساسهایی هستند که در ذهن ما موجودند.» اما هیلاس با امیدواری می‌گوید که کیفیات محسوسه دیگری نیز باقی هستند.

فیلونوس سپس مزه‌ها را مورد بحث قرار می‌دهد. می‌گوید مزه

شیرین لذت است، چنانکه مزه تلخ رنج است، و لذت و رنج امور ذهنی هستند. در مورد بوها نیز قضیه از همین قرار است؛ چون آنها هم خوش و ناخوش دارند.

هیلاس تلاش سختی می کند تا صوت را نجات دهد؛ می گوید که صوت حرکت هواست، چنانکه از این حقیقت معلوم می شود که در خلا صوت وجود ندارد. و می گوید که ما باید میان صوت چنانکه به وسیله ما ادراک می شود و چنانکه در نفس الامر هست، یا صوتی که ما بی واسطه ادراک می کنیم و صوتی که بی ما وجود دارد، قائل به تمایز شویم. «فیلونوس می گوید که آنچه هیلاس آن را صوت «واقعی» می نامد، چون حرکت است ممکن است آن را دید یا لمس کرد، اما مسلماً قابل شنیدن نیست؛ پس صدا، بدان معنی که ما در ادراک خود آن را می شناسیم، وجود ندارد. در برابر این برهان هم هیلاس تسلیم می شود که «اصوات خارج از ذهن وجود واقعی ندارند.»

سپس به رنگها می پردازند و هیلاس با اطمینان خاطر چنین آغاز می کند: «ببخشید: قضیه در مورد رنگها خیلی فرق می کند. آیا آشکارتر از این چیزی هست که ما رنگهارا در اشیا می بینیم؟» وی می گوید موادی که در خارج از ذهن وجود دارند دارای آن رنگهایی هستند که ما در آنها می بینیم. اما فیلونوس در رد این نظر با اشکال فراوانی رو به رو نمی شود. از ابرهای هنگام غروب شروع می کند که سرخ و طلایی است و می گوید که قطعه ابر وقتی که انسان بدان نزدیک باشد چنین رنگهایی ندارد. سپس به ذکر تفاوتی که میکروسکوپ پدید می آورد و زرد بودن همه چیز در نظر شخصی که یسرقان دارد می پردازد. و می گوید که حشرات بسیار کوچک باید بتوانند چیزهایی

بسیار کوچکتر از آنچه ما می بینیم ببینند. بحث که به اینجا می رسد هیلاس می گوید که رنگ درشی نیست بلکه در نور است و خود ماده رقیق سیالی است. فیلونوس همچنانکه که در مورد صوت گفته بود می گوید که بنا بر عقیده هیلاس رنگهای «واقعی» چیزی غیر از آن آبی یا سرخی است که ما می بینیم، و این جور در نمی آید.

در اینجا هیلاس در مورد همه کیفیات ثانی تسلیم می شود، ولی ادامه می دهد که کیفیات اول، به خصوص شکل و حرکت، ذاتی اشیای غیر ذیعقل هستند. در مقابل این گفته فیلونوس جواب می دهد که اشیا وقتی که ما بدانها نزدیک هستیم بزرگ و وقتی که از آنها دوریم کوچک می نمایند، و حرکت هم ممکن است به نظر یک نفر تند و به نظر دیگری کند بیاید.

سخن که بدینجا می رسد هیلاس می کوشد بحث را از مبدأ جدیدی آغاز کند. می گوید اشتباه کرده که بین «شیء» و «احساس» تمایز قائل نشده است و به ذهنی بودن عمل ادراک اذعان می کند، اما ذهنی بودن چیزهای ادراک شونده را نمی پذیرد؛ مثلاً رنگها در خارج از ذهن، در یک ماده غیر ذیعقل دارای وجود واقعی هستند. «فیلونوس در جواب می گوید: «اینکه هر یک از موضوعات حواس یعنی هر اندیشه یا ترکیبی از اندیشهها - در یک ماده غیر ذیعقل یا خارج از جمیع اذهان وجود داشته باشد، فی نفسه تناقض آشکاری است.» خوانندگان ملاحظه می کنند که در اینجا استدلال منطقی است و دیگر تجربی نیست. چند صفحه بعد فیلونوس می گوید: «هر آنچه بلاواسطه ادراک شود اندیشه است؛ و آیا هیچ اندیشه ای می تواند خارج از ذهن وجود داشته باشد؟»

پس از يك بحث ما بعدطبیعی در بسارۀ جوهر، هیلاس به بحث راجع به احساسات بصری باز می گردد - با این برهان که وی اشیا را از مقداری فاصله می بیند. در مقابل این برهان فیلونوس جواب می دهد که این امر در رؤیا هم صادق است، و حال آنکه همه اذعان دارند که رؤیا امری است ذهنی. به علاوه، فاصله به وسیله حس بینایی ادراک نمی شود بلکه در نتیجه تجربه تشخیص داده می شود؛ و اگر کورمادرزادی اکنون بینایی یافته باشد فاصله اشیا را تشخیص نخواهد داد.

در آغاز «مکالمه» دوم، هیلاس می گوید که شیارهای خاصی در مغز موجب احساس می شوند؛ اما فیلونوس پاسخ می دهد که «مغز چون يك شیء محسوس است فقط در ذهن وجود دارد».

باقی «مکالمات» چندان جالب نیست و بررسی آن لزومی ندارد. اکنون به تحلیل انتقادی عقاید بارکلی بپردازیم.

استدلال بارکلی دو قسمت دارد. از يك طرف بارکلی استدلال می کند که ما اشیای مادی را ادراک نمی کنیم، بلکه مددکات ما محدودند به الوان و اصوات و هکذا؛ و از طرف دیگر می گوید که این مددکات «ذهنی» یا «واقع در ذهن» هستند. در مورد نکته اول استدلال وی کاملاً قانع کننده است. اما در خصوص نکته دوم این عیب را دارد که هیچگونه تعریفی از لفظ «ذهنی» در آن دیده نمی شود. بارکلی در حقیقت متکی به این رأی معروف است که هر چیزی باید یا مادی باشد یا ذهنی، و هیچ چیز دارای هر دوی این صفات نیست.

وقتی که وی می گوید آنچه ما ادراک می کنیم کیفیات است نه «اشیا» یا «جواهر مادی» و دلیلی ندارد بپذیریم کیفیات مختلفی که

فهم عادی آنها را متعلق به يك «شیء» می‌داند مکنون در جوهری هستند که از هر يك از آنها و همه آنها متمایز است، استدلالش را می‌توان پذیرفت. اما چون ادامه می‌دهد که کیفیات محسوس - از جمله کیفیات اول - «ذهنی» هستند، براهین وی از انواع دیگری است و درجات اعتبارشان نیز بسیار فرق می‌کند. بعضی از آنها در صد اثبات و جوب منطقی قضیه هستند، در حالی که بعضی دیگر بیشتر جنبه تجربی دارند. بگذارید ابتدا نوع اول را مورد بحث قرار دهیم.

فیلولوس می‌گوید «آنچه بلاواسطه ادراک می‌شود اندیشه است؛ و آیا هیچ اندیشه‌ای می‌تواند خارج از ذهن وجود داشته باشد؟» این مطلب بحث درازی را درباره لفظ «اندیشه» لازم می‌آورد. اگر فرض کنیم که اندیشه و ادراک عبارتند از رابطه بین «ذهنی» و «عینی» در آن صورت می‌توانیم «ذهن» و «ذهنی» را یکی بدانیم و معتقد شویم که هیچ چیزی «واقع در» ذهن نیست، بلکه اشیا فقط «در برابر» ذهنند. باز کلی این عقیده را مورد بحث قرار می‌دهد که: ما باید بین عمل ادراک و شیء ادراک شونده قائل به تمیز شویم؛ و عمل ادراک امری ذهنی است در حالی که شیء ادراک شونده ذهنی نیست. استدلال بار کلی بر ضد این عقیده مبهم است، و ابهام آن هم ناگزیر است، زیرا برای کسی که مانند بار کلی معتقد به جوهر ذهنی باشد وسیله معتبری برای رد این عقیده وجود ندارد. وی می‌گوید: «اینکه هر يك از موضوعات حواس در يك ماده غیر ذیعقل یا خارج از جمیع اذهان وجود داشته باشد فی نفسه تناقض آشکاری است.» در این قضیه مغالطه‌ای وجود دارد که نظیر مثال زیر است: «برادر زاده ممکن نیست بی عمو وجود داشته باشد؛ عمرو برادر زاده است، پس منطقاً لازم است که عمرو

عمومی داشته باشد. « البته با فرض اینکه عمرو برادر زاده باشد این نتیجه منطقاً لازم است؛ اما از هیچک از کشفیاتی که از تحلیل عمرو عاید می‌شود چنین نتیجه‌ای بر نمی‌آید. بر همین قیاس اگر چیزی موضوع احساس واقع شود، لابد ذهنی با آن ارتباط دارد؛ اما از این مقدمه چنین بر نمی‌آید که آن چیز بی آنکه موضوع احساس واقع شود نمی‌تواند وجود داشته باشد.

نظیر همین مغلطه در مورد تصورات نیز وجود دارد. هیلاس مدعی است که می‌تواند خانه‌ای را تصور کند که هیچکس آن را ادراک نکند و در هیچ ذهنی نباشد. فیلونوس در جواب می‌گوید که آنچه هیلاس تصور می‌کند در ذهن خود او است، و لذا آن خانه فرضی هم بالاخره ذهنی است. هیلاس می‌توانست در جواب بگوید: «منظور من این نیست که تصویر خانه‌ای را در ذهن دارم؛ وقتی می‌گویم من می‌توانم خانه‌ای را تصور کنم که هیچکس ادراک نکند، مقصودم در حقیقت این است که من می‌توانم این قضیه را بفهمم که: خانه‌ای هست که هیچکس آن را ادراک نمی‌کند؛ یا به عبارت بهتر: خانه‌ای هست که هیچکس آن را نه ادراک می‌کند و نه تصور.» این قضیه تماماً از کلمات قابل فهم تشکیل شده و ترکیب آنها نیز صحیح است. حقیقت و بطلان این قضیه را من نمی‌دانم، ولی یقین دارم نمی‌توان اثبات کرد که فی نفسه تناقض دارد. اثبات بعضی قضایای بسیار شبیه به این قضیه ممکن است؛ مانند این قضیه: تعداد حاصل ضربهای ممکن زوجهای اعداد صحیح بی‌نهایت است، بنابراین حاصل ضربهایی هست که هرگز به تصور در نیامده‌اند. برهان بارکلی در صورت اعتبار داشتن بایستی ثابت کند که این امر غیر ممکن است.

مغلطه این برهان مغلطه معروفی است. ما می توانیم به وسیله تصوراتی که از تجربه به دست آورده ایم بیاناتی بسازیم درباره انواعی که برخی یا همه افراد آن مجرب نیستند. یک تصور کاملاً عادی، مثلاً «ریگ»، را در نظر بگیرید: این یک تصور تجربی مأخوذ از ادراک است. اما از آن نتیجه نمی شود که همه ریگها ادراک شده اند؛ مگر اینکه به تعریف خود از «ریگ» موضوع «مدرك بودن آن را نیز اضافه کنیم. مادام که چنین نکنیم، تصور «ریگ غیر مدرك» از لحاظ منطقی محل ایراد ندارد. بهرغم این نکته که منطقیاً ممکن نیست موردی از آن را ادراک کنیم.

شکل کلی برهان از این قرار است: بار کلی می گوید: «اشیای محسوس باید محسوس باشند. الف شیء محسوس است، لذا الف محسوس است.» اما اگر «باید» دال بر وجوب منطقی باشد، این برهان فقط در صورتی اعتبار دارد که الف باید شیء محسوس باشد. این برهان اثبات نمی کند که، به حکم صفات الف قطع نظر از محسوس بودن آن می توان نتیجه گرفت که الف محسوس است. مثلاً اثبات نمی کند که رنگهایی که ذاتاً از رنگهایی که ما می بینیم غیر قابل تمیزند می توانند به حال نادیده وجود داشته باشند. ممکن است ما بنا بر دلایل فیزیولوژیک معتقد باشیم که این امر حادث نمی شود؛ اما این قبیل دلایل تجربی هستند؛ تا آنجا که پای منطق در میان است دلیلی نیست که در جایی که چشم و مغز وجود ندارند رنگی هم موجود نباشد.

اکنون می پردازیم به براهین تجربی بار کلی. اولاً ترکیب براهین تجربی و منطقی نشانه ضعف است؛ زیرا دلایل اخیر در صورت

اعتبار دلایل قبلی را زائد می‌سازند.^۱ اگر من ادعا کنم که مربع نمی‌تواند مستدیر باشد، متوسل به این حقیقت نخواهم شد که «چهار سوق» هیچ شهری دایره نیست. اما چون براهین منطقی بار کلی را رد کرده‌ایم، لازم می‌آید که براهین تجربی وی را نیز هر يك به اعتبار خود مورد بحث قرار دهیم.

نخستین برهان تجربی او برهان غریبی است؛ بدین معنی که گرما نمی‌تواند در شیء باشد زیرا «درجه حرارت بسیار شدید رنجی عظیم [است.]» و ما نمی‌توانیم «هیچ چیز لایدرکی را قادر به [ادراك] رنج یا لذت» بپنداریم. در کلمه «رنج» ابهامی هست که بار کلی از آن استفاده کرده است. این کلمه ممکن است به معنی کیفیت رنجناك يك احساس باشد، یا ممکن است به معنی خود آن احساسی که دارای این کیفیت است باشد. ما می‌توانیم بگوییم پای شکسته دردناك است، بی آنکه این گفته متضمن این معنی باشد که پای شکسته موجود در ذهن است. بر همین قیاس ممکن است گرما «باعث» رنج باشد، و وقتی که می‌گوییم «گرما رنج است» آنچه از این گفته بر می‌آید جز این نخواهد بود. پس این برهان، برهان ضعیفی است.

برهان فرو بردن دستهای گرم و سرد در آب ولرم، اگر دقت کنیم، فقط اثبات می‌کند که آنچه ما در این تجربه ادراك می‌کنیم گرما و سرما نیست، بلکه گرمتر و سردتر است. و هیچ دلیلی وجود ندارد که اثبات کند این کیفیات ذهنی هستند.

در مورد مزه‌ها، برهان لذت و رنج تکرار می‌شود؛ یعنی شیرینی

۱. مثلاً، «من دیشب مست نبودم، چون دویاله بیشتر ننوشیدم؛ وانگهی، همه می‌دانند که من لب به می نمی‌زنم.»

لذت و تلخی رنج است و لذا هر دو ذهنی هستند. همچنین گفته می شود که چیزی که هر گاه من سالم هستم مزه شیرین دارد ممکن است وقتی که من بیمارم مزه تلخ داشته باشد. در باره بوها نیز براهینی بسیار مشابه با همین برهان اقامه می شود. یعنی چون بوها خوش و ناخوشند، پس نمی توانند در چیزی جز در يك جوهر ذیعقل، یا ذهن، وجود داشته باشند. بار کلی در اینجا و همه جا فرض این است که آنچه مکنون در ماده نیست باید مکنون در يك جوهر ذهنی باشد؛ و هیچ چیزی نمی تواند هم ذهنی و هم مادی باشد.

برهان مربوط به صوت تشبیهی است. هیلاس می گوید که اصوات «فی الواقع» حرکات هوا هستند، و فیلونوس جواب می دهد که حرکات را می توان دید یا لمس کرد، اما نمی توان شنید، و لذا اصوات «واقعی» غیر قابل شنیدن هستند. این برهان را مشکل می توان خالی از دغلی دانست، چون مطابق عقیده بار کلی دریافتیهای حرکت نیز درست به اندازه سایر دریافتها ذهنی هستند. حرکاتی که هیلاس می گوید باید ادراک نشده و غیر قابل ادراک باشند تا برهان بار کلی صدق کند. معذک این برهان تا آنجا که می گوید صدای مسموع را نمی توان با حرکت هوا که علم فیزیک آن را علت صدا می نامد یکی دانست حائز اعتبار است.

هیلاس پس از دست شستن از کیفیات ثانی، هنوز برای رها کردن کیفیات اول، یعنی بسط و شکل و غلظت و ثقل و حرکت و سکون، آماده نیست. استدلال طبعاً بر بسط و حرکت دور می زند. فیلونوس می گوید که اگر اشیا دارای اندازه های واقعی باشند، شیء واحد نمی تواند در آن واحد دارای اندازه های متفاوت باشد؛ و حال

آنکه اشیا از نزدیک بزرگ و از دور کوچکند. و اگر حرکت واقعاً در خود اشیاست، پس چگونه است که حرکت واحد ممکن است به نظر يك نفر تند و به نظر دیگری کند بنماید؟ به نظر من این گونه براهین را باید اثبات کننده ذهنی بودن مکان مدرک دانست. اما این ذهنیت، ذهنیت فیزیکی است و در مورد دور بین عکاسی هم به همین اندازه صدق می کند، و لذا ثبت «ذهنیت» مشکل نیست. در مکالمه دوم فیلونوس بحث را تا آنجا که پیش رفته است چنین خلاصه می کند:

«قطع نظر از ارواح، همه آنچه ما می دانیم، یا تصور می کنیم، اندیشه های خود ما هستند.» البته او نبایستی ارواح را مستثنی کند، زیرا که حصول معرفت بر ارواح نیز درست به اندازه حصول معرفت بر اشیا غیر ممکن است. براهین این حکم در هر دو مورد تقریباً عین یکدیگرند. اکنون ببینیم از آن نوع استدلالی که به وسیله بارکلی باب شده است چه نتایج مثبتی می توان گرفت.

اشیا، مطابق معرفتی که ما از آنها داریم، عبارتند از مجموعه هایی از کیفیات محسوس؛ یعنی فی المثل يك ميز عبارت است از شکل مرئی آن و سفتی آن و صدای کشوهای آن در موقع باز و بسته شدن و بوی آن (اگر بویی داشته باشد). این کیفیات مختلف در تجربه بایکدیگر تماسهایی دارند که باعث می شود فهم عادی آنها را متعلق به يك «چیز» بپندارد، اما تصور «چیز» یا «جوهر» چیزی بر کیفیات مدرک نمی افزاید و غیر لازم است. تا اینجا مبنای استدلال محکم است.

اما اکنون باید از خود پرسیم که منظورمان از «ادراک» چیست؟ فیلونوس مدعی است که واقعیت اشیا محسوس همانا ادراک شدن آنهاست؛ اما نمی گوید که منظورش از ادراک چیست. يك نظریه، که

فیلونوس آن را مردود می‌داند، می‌گوید ادراک عبارت است از رابطه بین یک تصور ذهنی و یک درک. فیلونوس چون نفس را یک جوهر می‌دانت، ممکن بود این نظریه را بپذیرد، اما نپذیرفت. برای کسانی که به جوهریت نفس قائل نیستند این نظریه غیر ممکن است. پس آیا وقتی چیزی «درک» نامیده می‌شود منظور چیست؟ آیا منظور بیش از این است که آن چیز روی می‌دهد؟ آیا می‌توانیم حکم بار کلی را وارونه کرده به جای اینکه بگوییم واقعی بودن عبارت از ادراک شدن است حکم کنیم که ادراک شدن عبارت از واقعی بودن است؟ در هر صورت بار کلی منطقاً وجود اشیاى غیر «مدرك» را ممکن می‌داند؛ زیرا که وی عقیده دارد بعضی اشیاى واقعی، یعنی جواهر روحانى، غیر مدركند. و پیداست که وقتی می‌گوییم واقعه‌ای ادراک می‌شود منظورمان بیش از این است که آن واقعه روی می‌دهد.

اما این بیشی چیست؟ یک تفاوت آشکار بین وقایع مدرك و وقایع غیر مدرك این است که وقایع سابق قابل به یاد داشتن هستند و وقایع اخیر چنین نیستند. آیا تفاوت دیگری هم هست؟

خاطره یکی از جمله آثار کم و بیش خاص پدیده‌هایی است که بالطبع «ذهنی» نامیده می‌شوند. این آثار با عادت بستگی دارند. کودکی که یک بار سوخته باشد از آتش می‌ترسد، و حال آنکه سیخ بخاری سوخته نمی‌ترسد. اما فیزیولوژیستها عادت و موضوعات وابسته به آن را به نام یکی از خواص نسج عصبی مورد بحث قرار می‌دهند، که هیچ احتیاجی ندارد که از محدوده تعبیر فیزیکیالیستی پا را فراتر بگذارد. به اصطلاح فیزیکیالیستی وقتی می‌توانیم بگوییم فلان رویداد «ادراک» شده است که نوع خاصی از آثار بر آن مترتب باشد و به

این معنی تقریباً می‌توانیم بگوییم که جوی آب بارانی را که باعث عمیقتر شدن آن می‌شود، «ادراک» می‌کند، و رودخانه کوهستانی «خاطره» ای از بارشهای گذشته است. عادت و خاطره وقتی که به اصطلاح فیزیکالیستی توصیف شوند، در ماده بیجان کاملاً مفقود نیستند؛ و از این لحاظ تفاوت ماده جاندار و بیجان تفاوت کمی است.

مطابق این نظر وقتی گفته شود که فلان رویداد «ادراک» می‌شود، یعنی آثار خاصی بر آن مترتب است، و دلیلی ندارد که بپنداریم همه رویدادها دارای این قبیل آثار نیستند.

نظریه معرفت نقطه نظر دیگری را پیشنهاد می‌کند. ما در اینجا نقطه حرکت خود را علم کامل قرار نمی‌دهیم، بلکه از آن مقدار معرفتی که اساس اعتقاد ما را به علم تشکیل می‌دهد حرکت خود را آغاز می‌کنیم. این همان کاری است که بارکلی می‌کند. در اینجا لازم نیست که از پیش «درک» را تعریف کنیم. روش مورد بحث به طور خلاصه از این قرار است: ما قضایایی را که احساس می‌کنیم بی استنباط بر آنها علم داریم فراهم می‌کنیم، و می‌بینیم که اکثر این قضایا به وقایع مورخ خاصی مربوط هستند. این وقایع را ما به نام «ادراکات» تعریف می‌کنیم. پس ادراکات آن وقایعی هستند که ما بی عمل استنباط بر آنها علم حاصل می‌کنیم؛ یا حد اقل برای اینکه خاطره را نیز به حساب آورده باشیم، این قبیل وقایع زمانی ادراک بوده‌اند. در این صورت با این مسئله مواجه می‌شویم که: آیا ما می‌توانیم از ادراکات خود وقایع دیگری را استنباط کنیم؟ اینجا چهار موضع ممکن است داشته باشیم، که سه تای اول آن اشکال مختلف ایده آلیسم است.

(۱) می‌توانیم اعتبار همه استنباطاتی را که من از ادراکات و

خاطرات حاضر خود به صورت وقایع دیگر می‌کنم، یکسره منکر شویم. هر کس که استنباط را به استنتاج قیاسی منحصر می‌سازد باید این نظر را اتخاذ کند. هر واقعه یا هر گروهی از وقایع منطقاً می‌توانند قائم به نفس خود باشند؛ و بنابراین هیچ گروهی از وقایع نمی‌توانند برهان استدلالی دائر بر وجود سایر وقایع به دست بدهند. پس اگر ما استنباط را به استنتاج منحصر سازیم، جهان معلوم منحصر خواهد بود به آن وقایعی از سرگذشت ما که ما ادراک می‌کنیم - یا، اگر به خاطره قائل باشیم، ادراک کرده‌ایم.

(۲) موضع دوم، که همان سولیپسیسم (Solipsism) متعارفی است، به مقداری استنباط از ادراکات من قائل است، منتها می‌گوید که این استنباط فقط به شکل وقایع دیگری از سرگذشت خود من خواهد بود. مثلاً این رأی را در نظر بگیرید که در هر لحظه از بیداری اشیا محسوسی وجود دارند که ما متوجه آنها نیستیم. ما چیزهای بسیاری را می‌بینیم، بی آنکه به خود بگوییم که آن چیزها را می‌بینیم؛ یا حد اقل چنین به نظر می‌رسد. وقتی که چشمهای خود را به محیطی که حرکتی در آن نمی‌بینیم بسدوزیم، چیزهای مختلفی را بترتیب می‌بینیم، و به یقین احساس می‌کنیم که این چیزها قبل از آنکه ما آنها را ببینیم وجود داشته‌اند؛ اما پیش از آنکه ما آنها را ببینیم، برای نظریه معرفت معلوماتی نبوده‌اند. این درجه از استنباط را همه کس، بی آنکه خود توجه داشته باشد، می‌کند - حتی کسانی که بسیار مایلند از بسط معرفت خود به ماورای تجربه احتراز کنند.

(۳) موضع سوم - که مثلاً ادینگتن باید آن را اتخاذ کند - آن است که می‌گوید استنباط وقایع دیگری که مشابه وقایع تجربه

خود ما باشند غیر ممکن است؛ و لذا ما حق داریم معتقد باشیم که مثلاً رنگهایی وجود دارند که دیگران می بینند ولی ما نمی بینیم، دندان دردهایی هست که دیگران احساس می کنند، لذاتی هست که دیگران می برند، رنجهایی هست که دیگران می کشند، و هکذا؛ ولی ما حق نداریم وقایعی را استنباط کنیم که به تجربه هیچکس در نیامده اند و جزو هیچ «ذهنی» نیستند. از این نظر می توان بر اساس این دلیل مدافعه کرد که استنباط هر وقایعی که خارج از مشاهده من قرار دارند، از طریق تشابه است، و وقایعی که به تجربه هیچکس در نمی آیند، آنقدر با معلومات من مشابهت ندارند که استنباطات مبتنی بر تشابه را تجویز کنند.

(۴) موضع چهارم مبتنی بر فهم عادی و فیزیکی قدیم است که مطابق آن علاوه بر تجارب خود من و دیگران، وقایعی وجود دارند که به تجربه هیچکس در نمی آیند. مانند اثاثه اتاق خواب من، وقتی که من در خوابم و تاریکی مطلق در اتاق حکمفرما است. جی. ای. مور. G. E. Moore زمانی ایسده آلیستها را متهم بدین اعتقاد ساخت که قطار راه آهن فقط وقتی که در ایستگاه است چرخ دارد، به این دلیل که مسافران وقتی که درون قطار هستند نمی توانند چرخهای آن را ببینند. فهم عادی این حرف را قبول نمی کند که چرخها وقتی کسی بدانها نظر می اندازد ناگهان به وجود می آیند ولی وقتی که هیچکس متوجه آنها نیست زحمت وجود را بر خود هموار نمی کنند. این نقطه نظر وقتی که علمی باشد، استنباط وقایع غیر مدرك را بر اساس قوانین علیت قرار می دهد.

من فعلاً قصد آن ندارم که میان این چهار نقطه نظر حکم کنم.

این حکم اگر اصولاً ممکن باشد فقط می تواند از راه تحقیق دقیق در استنباط غیر استدلالی و نظریه احتمالات صادر شود. قصد من نشان دادن خطاهای منطقی کسانی است که در باره این مسائل بحث کرده اند.

بارکلی، چنانکه دیدیم، می پندارد که دلایل منطقی وجود دارد. دائر بر اینکه فقط اذهان و وقایع ذهنی می توانند وجود داشته باشند. هگل و پیروانش نیز بر اساس دلایل دیگری به همین رأی معتقدند. من این رأی را کاملاً باطل می دانم. بیانی از قبیل اینکه «زمانی بود که هنوز در این سیاره حیات وجود نداشت،» صحیح یا سقیم، نمی تواند بیش از این بیان که «حاصل ضرر بهایی وجود دارد که هیچکس هرگز آنها را حساب نخواهد کرد،» بر اساس دلایل منطقی محکوم شود. مشهود واقع شدن یا مدرك بودن، یعنی فقط دارای آثار معینی بودن، و هیچ دلیل منطقی ایجاب نمی کند که همه وقایع دارای این قبیل آثار باشند.

اما يك نوع استدلال دیگر هم وجود دارد که ایده آلیسم را به عنوان ما بعد الطبیعه اثبات نمی کند، در صورت اعتبار، آن را بعنوان يك مشی عملی اثبات می کند. می گویند که قضیه ای که غیر قابل تحقیق باشد فاقد معنی است؛ و تحقیق به ادراکات بستگی دارد؛ و بنابراین قضیه ای که به چیزی جز ادراکات فعلی یا ممکن راجع باشد مهمل است. به نظر من اگر این نظر را بطور دقیق و محدود تفسیر کنیم ما را در همان نظریه اول از چهار نظریه بالا محدود و محصور خواهد ساخت و اجازه نخواهد داد که جز درباره چیزهایی که به وضوح بدانها توجه حاصل کرده ایم سخن بگوییم. در این صورت این نظریه است که

هیچکس نمی تواند در عمل بدان معتقد باشد، و این برای نظریه ای که بر مبانی عملی قرار دارد عیب است. مسئله تحقیق و رابطه آن با معرفت تماماً غامض و دشوار است، بنابراین من فعلاً آن را کنار می گذارم.

نظریه چهارم از چهار نظریه بالا، که به وجود وقایعی که هیچکس آنها را ادراک نکند قائل است، ممکن است به وسیله براهین بی اعتباری نیز مورد مدافعه قرار گیرد. ممکن است گفته شود که علیت به طور از پیشی معلوم است و قوانین علی غیر ممکنند، مگر اینکه وقایع غیر مدرکی وجود داشته باشند. در مقابل این برهان می توان گفت که قوانین علی از پیشی نیستند، و هر نظمی که مشاهده شود، باید مربوط به ادراکات باشد. پس چنین به نظر می رسد که هر دلیلی برای قبول قوانین فیزیکی وجود داشته باشد باید قابل این باشد که به زبان ادراکات بیان شود. ممکن است چنین بیانی غریب و غامض باشد؛ ممکن است آن خصیصه تداوم را، که تا ایام اخیر از قانون فیزیکی انتظار می رفت، فاقد باشد؛ اما مشکل می توان گفت که غیر ممکن است.

از آنچه گذشت نتیجه می گیریم که هیچ ایراد از پیشی به هیچیک از چهار نظریه ما وارد نیست. ولی ممکن است گفت که حقیقت امری است عملی، و میان این چهار نظریه هیچ تفاوت عملی موجود نیست. اگر این گفته صحیح باشد، می توانیم هر کدام را پسند خاطرمان افتد انتخاب کنیم و تفاوت بین آنها فقط تفاوت لفظی خواهد بود. من نمی توانم چنین نظری را بپذیرم، اما این مطلب نیز از مطالبی است که باید در یکی از فصول بعدی مورد بحث قرار گیرد.

اکنون این سؤال باقی می ماند که آیا می توان به الفاظ «ذهن»