

دیش پاك نیست. می گوید دموکراسی ناچار همان استبداد است، زیرا در این نوع حکومت قوه مقننه حاکم است.

«آنها که در اصطلاح «همه مردم» نامیده می شوند و خواسته خود را انجام می دهند، در واقع همه نیستند بلکه فقط اکثریتی هستند. بنابراین اداره کلی با نفس خود و یا اصل اختیار تناقض پیدا می کند.» اصطلاحاتی که کانت در اینجا به کار برده است، تأثیر روسو را نشان می دهد، اما اندیشه مهم اتحادیه جهانی به عنوان تأمین کننده صلح از روسو نیست.

این رساله باعث شده است که کانت از ۱۹۳۳ به بعد در کشور خود مغضوب باشد.

(ج) نظریه کانت درباره زمان و مکان

مهمترین بخش «انتقاد عقل محض» را نظریه زمان و مکان تشکیل می دهد. من در نظر دارم در این قسمت از فصل حاضر این نظریه را مورد بحث و انتقاد قرار دهم.

تشریح نظریه کانت راجع به زمان و مکان به طور روشن، آسان نیست. زیرا خود این نظریه روشن نیست. این نظریه در «انتقاد عقل محض» و «مقدمه» *Prolegomena* طرح شده است. در رساله اخیر شکل آن آسانتر است، اما از لحاظ تمامیت و کمال به پای روایت «انتقاد» نمی رسد. من نخست می گویم خود نظریه را تشریح کنم و تا آنجا که ممکن است قابل همضم سازم؛ پس از توضیح و تشریح، به انتقادش خواهم پرداخت.

کانت معتقد است که موضوعات بلاواسطه ادراک، پاره ای منبعث

از چیزهای خارجیند و پاره‌ای منبعث از دستگاه درک خود ما. لاک جهانیان را به این اندیشه خو داده بود که کیفیات ثانوی - رنگ و صوت و بو و غیره - ذهنیند و به چیز، چنان که در خود هست، تعلق ندارند. کانت مانند بارکلی و هیوم - ولی البته نه عین آنها - قدم را فراتر می‌گذارد و کیفیات اول را هم ذهنی می‌داند. کانت غالباً در این نکته تردید نمی‌کند که احساسات ما علت‌هایی دارند، و خود وی این علتها را «چیزهای در خود» (اشیای فی نفسه) یا «Noumena» می‌نامد. آنچه ضمن احساس بر ما ظاهر می‌شود، و کانت آن را «نمود» می‌خواند، از دو جزء تشکیل شده است. جزء منبعث از چیز، که آن را «احساس» نام می‌گذارد؛ و جزء منبعث از دستگاه ذهن ما، که به قول کانت نموده‌های متعدد را با روابط معینی تنظیم می‌کند. جزء اخیر را کانت «صورت» نمود می‌نامد. این جزء خودش احساس نیست، و لذا بستگی به محیط عرضی خود ندارد. همیشه همان است که بوده، زیرا که ما آن را با خود حمل می‌کنیم. «آزیشی» است، بدین معنی که وابسته به تجربه نیست. صورت محض احساسات «دید محض» نامیده می‌شود. احساس دو صورت محض دارد، و آن دو عبارتند از زمان و مکان: یکی مربوط به حس درونی است؛ و دیگری مربوط به حس بیرونی.

برای اثبات این مدعا که زمان و مکان صور از پیشی هستند، کانت دو نوع برهان می‌آورد؛ یکی برهان ما بعد طبیعی، دیگری برهان معرفتشناختی، یا در اصطلاح خود وی برهان «فرا تری» (Transcendental). بر همین نوع اول مستقیماً از ماهیت زمان و مکان گرفته شده‌اند، و بر همین نوع دوم به طور غیر مستقیم از امکان ریاضیات

محض. براهین راجع به مکان کاملتر از براهین راجع به زمان ذکر شده‌اند، زیرا کانت چنین انگاشته است که براهین اخیر اساساً نظیر همان براهین مکانیند.

(۱) مکان يك تصور تجربی مشتق از تجربه‌های بیرونی نیست. زیرا که فرض مکان مقدم است بر رجوع به احساسات منبث از يك چیز بیرونی؛ و تجربه بیرونی فقط به واسطه نمایش مکان امکان دارد. (۲) مکان يك نمایش ضروری از پیشی است، که پایه ادراکات تجربی را تشکیل می‌دهد؛ زیرا ما نمی‌توانیم تصور کنیم که مکان نباشد، حال آنکه می‌توانیم تصور کنیم که هیچ چیزی در مکان نباشد. (۳) مکان يك تصور پراکنده یا عمومی از روابط عموم چیزها نیست؛ زیرا فقط يك مکان وجود دارد، و آنچه ما «مکانها» می‌نامیم اجزای آن مکان است، نه مصداقهای آن.

(۴) مکان به شکل مقداری بینهایت معین جلوه می‌کند، که تمام اجزای مکان را دربر می‌گیرد. این رابطه، غیر از رابطه يك تصور با مصداقهای آن است، و لذا مکان تصور نیست، بلکه «دید» است.

برهان فراتری راجع به مکان از هندسه گرفته شده است. کانت عقیده دارد که علم ما به هندسه اوقلیدسی از پیشی است، هر چند این هندسه ترکیبی است، یعنی از منطق محض قابل استنتاج نیست. می‌گوید که براهین هندسه متکی بر شکلند؛ مثلاً ما می‌توانیم ببینیم که اگر دو خط مستقیم متقاطع داشته باشیم که یکدیگر را با زاویه قائمه قطع کنند فقط يك خط مستقیم می‌توان از نقطه تقاطع آنها عبور داد که بر هر دو خط عمود باشد. به نظر کانت، این علم مأخوذ از تجربه

نیست. اما تنها راهی که مطابق آن «دید» من می‌تواند پیشبینی کند که در چیز (شیء) چه یافت خواهد شد این است که ذهن من حاوی صورت حس من باشد؛ و این صورت در ذهن من مقدم بر همه تأثیرات فعلی باشد. موضوعات حس باید تابع هندسه باشند؛ زیرا هندسه به نحوه‌های ادراک ما مربوط است، و بنابراین ما نمی‌توانیم به نحو دیگری ادراک کنیم. این نکته توضیح می‌دهد که چرا هندسه، با آنکه ترکیبی است، از پیشی و مبرهن (apodeictic) است.

براهین مربوط به زمان، اساساً مانند همین براهین است؛ با این تفاوت که به موجب این اعتقاد که در عمل شمارش زمان صرف می‌شود حساب جای هندسه را می‌گیرد.

اکنون بگذارید این براهین را یکایک بررسی کنیم.

نخستین برهان ما بعدطبیعی راجع به مکان می‌گوید: «مکان یک تصور تجربی مشتق از تجربه‌های بیرونی نیست. زیرا برای آنکه احساسات معینی بتوانند به چیزی بیرون از من [یعنی چیزی که در یک وضع مکانی غیر از وضع مکانی من قرار داد] نسبت داده شوند، و نیز برای آنکه من بتوانم آن احساسات را در بیرون، و در کنار یکدیگر، و لذا نه فقط به طور متفاوت بلکه در مکانهای متفاوت، ادراک کنم، نمایش مکان باید از پیش زمینه را تشکیل داده باشد [zum Grundeliegen].» بنابراین تجربه بیرونی فقط به واسطه نمایش مکان امکان پذیر است.

تعبیر «بیرون از من» (یعنی چیزی که در یک وضع مکانی غیر از وضع مکانی من قرار دارد) تعبیر بفرنجی است. من، به عنوان یک چیز در خود، در جایی قرار ندارم و هیچ چیزی مکاناً بیرون از

من نیست. منظور از «من» در اینجا فقط می‌تواند تن من به عنوان يك نمود باشد. پس معنی حقیقی جمله همان است که از قسمت اخیر عاید می‌شود، و آن اینکه من چیزهای متفاوت را به عنوان چیزهای واقع در مکانهای متفاوت ادراک می‌کنم. تصویری که از مکان در ذهن انسان تشکیل می‌شود مانند تصویر اتاق رخت کن در ذهن شخص جامهدار است که جامه‌های متفاوت را به چنگکهای متفاوت می‌آویزد. چنگکها باید از پیش وجود داشته باشند، اما ذهن شخص جامهدار است که جامه‌ها را به ترتیب می‌چیند.

در اینجا نیز، مانند سراسر نظریه کانت دایر بر ذهنی بودن زمان و مکان، اشکالی وجود دارد که به نظر می‌رسد خود کانت آن را دریافته باشد. چه چیز باعث می‌شود که من موضوعات ادراک را این‌طور بچینم که می‌چینم، و نه‌طور دیگر؟ مثلاً چرا من چشمهای مردم را بالای دهان‌شان می‌بینم و نه زیر آن؟ مطابق نظر کانت چشم و دهان به‌عنوان چیزهای در خود وجود دارند و ادراکهای جداگانه مرا باعث می‌شوند، اما چیزی در آنها وجود ندارد که با ترتیب مکانی چشم و دهان در ادراک من تطبیق کند. نظریه فیزیکی رنگها را در برابر این موضوع قرار دهید. ما نمی‌انگاریم که رنگها در ماده به همان معنی وجود دارند که در ادراکهای ما هستند؛ ولی عقیده داریم که رنگهای مختلف با طولهای مختلف امواج نور تطبیق می‌کنند. اما چون موج متضمن زمان و مکان است، پس، طبق نظر کانت، در علل ادراکهای ما امواج نمی‌توانند وجود داشته باشند. وانگهی، اگر، چنانکه در فیزیک فرض می‌شود، زمان و مکان ادراکهای ما دارای قرینه‌هایی در جهان مادی باشند، پس هندسه با این قرینه‌ها قابل

انطباق خواهد بود، و براهین کانت باطل است. کانت معتقد است که ذهن ماده خام احساس را تنظیم می کند، اما هرگز لازم نمی بیند که توضیح دهد چرا ذهن ماده خام را این طور تنظیم می کند که می کند، و نه طور دیگر.

در مورد زمان، این اشکال بازم بزرگتر می شود؛ زیرا که در اینجا علیت هم دخالت دارد. من برق را پیش از رعد ادراک می کنم. فلان شیء فی نفسه ادراک مرا از برق باعث شده است، و بهمان شیء فی نفسه ادراک مرا از رعد؛ اما فلان مقدم بر بهمان نبوده است؛ زیرا زمان فقط در روابط ادراکها وجود دارد. پس چرا دو امر بیزمان فلان و بهمان آثاری در زمانهای متفاوت پدید می آورند؛ اگر نظر کانت درست باشد، این امر باید کاملاً دلخواه باشد، و میان فلان و بهمان هیچ رابطه ای منطبق با این حقیقت که ادراک منبعث از فلان مقدم بر ادراک منبعث از بهمان است موجود نباشد.

برهان ما بعد طبیعی دوم می گوید که ممکن است مکانی را خالی تصور کرد، ولی ممکن نیست خود مکان را تصور نکرد. به نظر من هیچ برهان جدیدی نمی تواند مبتنی باشد بر چیزهایی که ما می توانیم یا نمی توانیم تصور کنیم. و اما این دعوی را که ما می توانیم مکان را خالی تصور کنیم، من قویاً منکرم. شما می توانید تصور کنید که در شبی تاریک و ابری به آسمان می نگرید؛ اما در همین موقع خود شما در مکان هستید و ابرهایی را که نمی توانید ببینید تصور می کنید. بنا به قول وای هینگر *Vaihinger* مکان کانت مانند مکان نیوتون مکان مطلق است، و فقط منظومه ای از روابط نیست. ولی بازم من ملتفت نمی شوم که چگونه مکان خالی مطلق را می توان تصور کرد.

برهان ما بعد طبیعی سوم می گوید: «مکان يك تصور پراکنده، یا به قولی يك تصور عمومی از روابط عموم چیزها، نیست؛ بلکه دید محض است. زیرا اولاً ما فقط يك مکان واحد را می توانیم تصور (sich vorstellen) کنیم، و اگر از «مکانها» سخن بگوییم مرادمان اجزای همان مکان واحد است، و این اجزا نمی توانند به عنوان اجزای کل مقدم بر آن کل باشند... بلکه فقط به عنوان واقع در کل می توانند در نظر گرفته شوند. مکان ذاتاً واحد است و تکررات آن صرفاً مبتنی بر حدود است.» کانت از این مقدمه چنین نتیجه گرفته است که مکان يك دید از پیشی است.

لب این برهان عبارت است از نفی تکرر مکان در خود. آنچه ما «مکانها» می نامیم نه مصداقهای يك تصور کلی هستند، و نه اجزای يك مجموعه. من نمی دانم که مطابق عقیده کانت مقام منطقی «مکانها» دقیقاً چیست؛ اما در هر صورت «مکانها» منطقیاً مؤخر بر «مکان» است. برای کسانی که، مانند همه متفکران متجدد کمابیش، مکان را به طور نسبی در نظر می گیرند، این برهان قدرت خود را از دست می دهد؛ زیرا که نه «مکان» و نه «مکانها» هیچکدام نمی توانند به عنوان اسم باقی بمانند.

برهان ما بعد طبیعی چهارم عمده مقصودش اثبات این مدعاست که مکان «دید» است، نه تصور. مقدمه برهان می گوید: «مکان به شکل يك مقدار بینهایت معین تصور می شود. [یا جلوه می کند. [vorstellt] این عقیده برارزنده شخصی است که در سرزمین سطحی مانند کونیگسبرک (زادگاه کانت) زیسته باشد. من نمی دانم ساکنان دره های آلپ چگونه می توانند چنین عقیده ای اتخاذ کنند. اما

به دشواری می‌توان فهمید که چگونه چیز بینهایت می‌تواند «معین» باشد. به نظر من آشکار است که قسمت معین مکان قسمتی است که از موضوعات ادراک پر شده است؛ و در مورد سایر قسمت‌های مکان ما فقط احساسی از امکان حرکت داریم. تازه اگر چنین برهان سستی را بتوان داخل در بحث کرد، باید گفت که به نظر ستاره‌شناسان جدید مکان در حقیقت بینهایت نیست، بلکه مانند سطح کره مدور است.

برهان فراتری (یا معرفتشناختی)، که به بهترین نحو در رساله «مقدمه» آمده است، قاطعتر از برهانهای ما بعد طبیعی است، و رد آن نیز به نحو قطعی‌تری ممکن است. «هندسه»، چنانکه ما امروز می‌شناسیم، نام دو رشته مختلف است. از یک طرف هندسه محض است که به استنتاج از اصول مسلم می‌پردازد، بی آنکه در پی «صحت» اصول مسلم باشد. در این هندسه هیچ مطلبی که از منطق نتیجه نشود وجود ندارد؛ این هندسه «ترکیبی» نیست و به آن اشکالی که در کتابهای درسی هندسه به کار می‌برند نیازی ندارد. از طرف دیگر هندسه‌ای است که شاخه‌ای از علم فیزیک است، چنانکه مثلاً در نظریه نسبیت عمومی دیده می‌شود. این هندسه یک علم تجربی است که در آن اصول مسلم از راه اندازه‌گیری به دست می‌آیند، و معلوم شده است که این اصول با اصول مسلم اوقلیدس تفاوت دارند. بنابراین، از این دو نوع هندسه یکی از پیشی است اما ترکیبی نیست، و دیگری ترکیبی است ولی از پیشی نیست. با این موضوع کار برهان فراتری ساخته می‌شود.

اکنون بیا باید بکوشیم مسائلی را بررسی کنیم که کانت به شکل کلی‌تری راجع به مکان طرح کرده است. اگر ما این نظر را که در

فیزیک مسلم انگاشته می شود اتخاذ کنیم که ادراکهای ما دارای علل بیرونی هستند که (به یک معنی) مادیت دارند، به این نتیجه می رسیم که همه کیفیات موجود در تصورات با کیفیات موجود در علت های غیر مدرك خود متفاوتند. اما شباهت ساختمانی خاصی میان منظومه ادراکها و منظومه علتها وجود دارد. مثلاً بین رنگها (چنانکه ادراک می شوند) و رنگها (چنانکه علم فیزیک استنباط می کند) ارتباطی وجود دارد. به همین ترتیب میان مکان، به نام جزئی از ادراکها، و مکان به نام جزئی از منظومه غیر مدرك علل ادراکها، باید رابطه ای برقرار باشد. همه این مطالب مبتنی است بر این اصل مسلم که می گوید: معلول های مختلف ناشی از علت های مختلفند. پس فی المثل وقتی که ادراک بصری فلان طرف چپ ادراک بصری بهمان جلوه کند، ما خواهیم انگاشت که رابطه متناظری بین علت باستار و علت بیستار وجود دارد. مطابق این نظر ما دو مکان داریم: یکی ذهنی، دیگری عینی؛ یکی به تجربه معلوم می شود، دیگری فقط استنباط می شود. ولی از این لحاظ بین مکان و سایر صورتهای ادراک، از قبیل رنگ و صوت، تفاوتی وجود ندارد. همه به یکسان در صورت ذهنی خود به تجربه معلوم می شوند، و باز همه به یکسان در صورت عینی خود به وسیله اصل مسلم علیت استنباط می شوند. به هیچ وجه داعی ندارد که ما علم خود را از مکان به نحوی از انحاء متفاوت با علم خود از رنگ و صوت و بو در نظر بگیریم.

در مورد زمان قضیه طور دیگر است؛ زیرا که اگر ما اعتقاد به علت های غیر مدرك ادراکات را در این مورد ننگه داریم، زمان عینی باید عین زمان ذهنی باشد. در غیر این صورت دچار اشکالاتی خواهیم شد

که در بالاراجع به رعد و برق گذشت. یا از آنها گذشته، مورد زیر را در نظر بگیرید: شما می‌شنوید که مردی سخن می‌گوید؛ جوابش می‌دهید؛ و او صدای شما را می‌شنود. سخن گفتن او و شنیده شدن سخن شما به وسیلهٔ او، هر دو، تا آنجا که مربوط به شماست، در دنیای غیر مدرك قرار دارند؛ و در این دنیا رویداد سابق مقدم بر رویداد اخیر است. به علاوه، سخن گفتن او در دنیای عینی فیزیکی مقدم بر شنیدن شماست. شنیدن شما در دنیای ذهنی ادراکها مقدم بر پاسخ گفتن شماست؛ و پاسخ شما در دنیای عینی فیزیکی مقدم بر شنیدن او است. واضح است که رابطهٔ «تقدم» باید در همهٔ این قضایا یکسان باشد. بنابراین يك معنی مهم وجود دارد که بدان معنی مکان ادراکی است ذهنی؛ حال آنکه معنی مهمی وجود ندارد که بدان معنی زمان ادراک ذهنی باشد.

در براهین بالا، مانند فلسفهٔ کانت، فرض این است که ادراکها معلول چیزهای در خود هستند، یا به قول خودمان از وقایع جهان مادی منبعثند. اما این فرض به هیچ وجه ضرورت منطقی ندارد. اگر این فرض را ترك کنیم، آن وقت دیگر ادراکها به هیچ معنی مهمی «ذهنی» نخواهند بود؛ زیرا چیزی که در برابر آنها قرار بگیرد وجود نخواهد داشت.

«چیز در خود» در فلسفهٔ کانت عنصر نارنگی بود و اخلاف بلافصل کانت آن را به دور انداختند، و در نتیجه در ورطه‌ای بسیار شبیه به «اصالت من» (solipsism) افتادند. تناقضات فلسفهٔ کانت طوری بود که این امر را اجتناب ناپذیر می‌ساخت. فلاسفه‌ای که از کانت متأثر می‌شدند بایستی به سرعت یا به سوی تجربه پیش‌روند یا به سوی

مطلق. و حقیقت این است که تا پس از مرگ هگل فلسفه آلمانی در جهت اخیر پیش می‌رفت.

خلف بلا فصل کانت، یعنی فیخته (۱۸۱۴-۱۷۶۲)، «چیزهای درخود» را رها کرد و اعتقاد به اصالت ذهن را به حدی رساند که جنون آمیز به نظر می‌رسد. وی می‌گوید که «من» (Ego) یگانه واقعیت نهائی است، و بدان سبب وجود دارد که خود مبنای وجود خود است. «جز من» که دارای واقعیت فرعی است نیز وجود دارد، زیرا که «من» مبنای وجود آن است. فیخته به عنوان فیلسوف محض اهمیتی ندارد؛ اهمیت او به واسطه «گفتارهایی خطاب به ملت آلمان» است که به قصد برانگیختن مردم آلمان برای مقاومت در برابر ناپلئون پس از جنگ ینا Jena نوشته شد، و به سبب این کتاب باید او را بنیان‌گذار نظری ناسیونالیسم آلمان دانست. «من» به عنوان یک تصور مابعد طبیعی به آسانی با جنبه تجربی فلسفه فیخته در آمیخت. چون «من» آلمانی بود، پس چنین انگاشته شد که ملت آلمان برتر از همه ملت‌هاست. فیخته می‌گوید: «شخصیت داشتن و آلمانی بودن بیشک به یک معنی است.» بر این اساس، فیخته فلسفه حکومت مطلق کاملی پدید آورد که تأثیر فراوانی در آلمان کرد.

خلف بلا فصل فیخته، شلینگ Schelling (۱۸۵۴-۱۷۷۵)، از او دوست داشتنی‌تر است؛ اما در ذهنیت دست کمی از او ندارد. شلینگ با رومانیک‌های آلمانی همبستگی نزدیک داشت و در عصر خود صاحب شهرت بود، ولی چندان اهمیتی ندارد. نتیجه مهم فلسفه کانت عبارت است از فلسفه هگل.

فصل بیست و یکم

جریانهای فکری در قرن نوزدهم

حیات فکری قرن نوزدهم بغرنجتر از همه قرنهای گذشته بود. این امر چند علت داشت : نخست ، میدان جولان فکر از هر زمانی وسیعتر بود ؛ امریکا و روسیه سهام مهمی بر سرمایه فکری مزید کردند ، و اروپا بیش از سابق از فلسفههای هندی قدیم و جدید آگاهی یافت . دوم ، علم که از قرن هفدهم به بعد یکی از منابع عمده نوآوری شده بود به فتوحات بزرگی ، به خصوص در زمین شناسی و زیست شناسی و شیمی آلی ، نائل آمد . سوم ، تولید ماشینی ساختمان

اجتماعی را عمیقاً دگرگون ساخت و به افراد بشر تصور تازه‌ای از نیروهای آنها در ارتباط با محیط مادی خود بخشید. چهارم، طغیان عمیقی که هم فلسفی بود و هم سیاسی بر ضد دستگاههای فکری و سیاسی و اقتصادی کهن پدید آمد و حملاتی را بر ضد بسیاری عقاید و سازمانها برانگیخت که تا آن زمان حمله به ساختشان غیر ممکن می نمود.

این طغیان دو شکل کاملاً متفاوت داشت: یکی رومانتيك، دیگری عقلانی (من این کلمات را به معنای آزاد به کار می‌برم). طغیان رومانتيك از بايرون و شوپنهاور و نیچه به موسولینی و هیتلر می‌رسد؛ طغیان عقلانی با فلاسفه فرانسوی انقلاب کبیر آغاز می‌شود، و به شکلی نرمتر به رادیکالهای انگلستان می‌رسد، و سپس نزد مارکس شکل عمیقتری به خود می‌گیرد و به روسیه شوروی منتقل می‌شود.

استیلای فکری آلمان عامل جدیدی است که با کانت آغاز می‌شود. لایب‌نیتس گرچه آلمانی بود، کما بیش همیشه به زبانهای لاتینی و فرانسوی می‌نوشت، و تأثیر آلمان در فلسفه او بسیار ناچیز است. ایده آلیسم آلمانی پس از کانت، مانند فلسفه اخیر آلمانی، به عکس، عمیقاً از تاریخ آلمان متأثر است. بسیاری از مطالبی که در تفکرات فلسفی آلمانی غریب می‌نماید انعکاس حالت روحی ملت نیرومندی است که به واسطه تصادفات تاریخی از سهم طبیعی قدرت محروم مانده است. آلمان موقع جهانی خود را مدیون «امپراتوری مقدس روم» بود، اما امپراتور به تدریج تسلط خود را بر تبعه اسمی امپراتوری از دست داد. آخرین امپراتور قدرتمند کارل پنجم بود که قدرتش به واسطه مستملکاتش در اسپانیا و هلند بود. نهضت اصلاح

دین و جنگ سی ساله آنچه را از وحدت آلمان باقی مانده بود از میان برد، و چند امیر نشین کوچک بر جای گذاشت که طوق عبودیت فرانسه را به گردن داشتند. در قرن هجدهم فقط يك دولت آلمانی، یعنی پروس، توانست در برابر فرانسه مقاومت کند؛ و به همین جهت بود که فردريك را کبير نامیدند. اما خود پروس هم پس از شکست سختی که در جنگ یناخورد نتوانست در برابر ناپلئون ایستادگی کند. رستاخیز پروس به رهبری بیزمارک به صورت تجدید گذشته قهرمانی آلاریک و شارلمانی و بارباروسا تظاهر کرد. (در نظر آلمانیها شارلمانی آلمانی است، نه فرانسوی.) بیزمارک هنگامی که گفت «ما به کانوسا Canossa نخواهیم رفت»، حس تاریخ خود را نشان داد.

اما پروس با آنکه از لحاظ سیاسی مسلط بود، از جهت فرهنگ کمتر از بسیاری از نواحی آلمان غربی پیشرفته بود. این امر توضیح می دهد که چرا بسیاری از آلمانیهای برجسته، از جمله گوته، از پیروزی ناپلئون در ینا متأسف نشدند. آلمان در ابتدای قرن نوزدهم چند گونگی شگرفی در فرهنگ و اقتصاد نشان داد. در پروس شرقی سرواژ هنوز برقرار بود؛ اشراف ده نشین بیشتر در جهل روستایی عرقه و کارگران حتی از الفبای تربیت عاری بودند. از طرف دیگر قسمتی از آلمان غربی در قدیم تحت حکومت رم بود، و از قرن هفدهم به بعد تحت نفوذ فرانسه قرار گرفت. سپاهیان انقلابی فرانسوی این قسمت را اشغال کرده بودند، و این سرزمین سازمانهایی پیدا کرده بود که به اندازه سازمانهای فرانسه آزادیخواهانه بود. برخی از امیران آنجا مردمان با هوشی بودند و از هنرها حمایت می کردند

و در دربارهای خود از امیران عصر رنسانس تقلید می‌کردند. بهترین نمونه این امر سرزمین وایمار بود که امیرش حامی گوته بود. این امیران طبیعتاً با وحدت آلمان مخالف بودند، زیرا که این وحدت استقلال آنها را از میان می‌برد. به همین جهت این امیران «ضد وطن پرست» بودند و بسیاری از رجال برجسته‌ای که در ظل حمایت آنها بودند نیز همین حال را داشتند، و ناپلئون در نظر آنها به صورت مبلغ فرهنگی عالتر از فرهنگ آلمان جلوه گر شد.

در طول قرن نوزدهم فرهنگ آلمان پروتستان رفته رفته بررسی شد. فردریک کبیر، به عنوان فردی آزاد اندیش و هواخواه فلسفه فرانسوی، تلاش کرده بود که برلن را به صورت یک مرکز فرهنگی در آورد. فرهنگستان برلن یک رجل برجسته فرانسوی را به عنوان رئیس دائمی خود برگزیده بود؛ اما این شخص، یعنی موپرتویی Maupertuis، بدبختانه آماج هجو و لتر قرار گرفت. کوششهای فردریک، مانند کوششهای سایر حکام روشن اندیش آن زمان، اصلاحات اقتصادی و سیاسی را شامل نبود؛ تنها کاری که در حقیقت صورت گرفت عبارت بود از گرد آمدن گروهی از مداحان روشنفکر مزدور. پس از مرگ فردریک، سراغ اهل فرهنگ را بایستی باز در آلمان غربی گرفت.

فلسفه آلمانی بیش از هنر و ادب آلمانی با پروس بستگی داشت. کانت از تبعه فردریک کبیر بود؛ فیخته و هگل از استادان دانشگاه برلن بودند. کانت کمتر تحت تأثیر پروس قرار داشت، و در حقیقت به مناسبت الهیات آزادانه‌اش از ناحیه حکومت پروس دچار زحمت شد. اما فیخته و هگل هر دو سخنگویان فلسفی پروس

بودند و در هموار ساختن راه برای وحدت وطن پرستی آلمانی و پرستش پروس کار فراوانی صورت دادند. کار آنان در این زمینه، به وسیله مورخان بزرگ آلمانی، مومسن Mommsen و تسرایچکه Treitschke ادامه یافت. بیزمارک سر انجام ملت آلمان را متقاعد ساخت که وحدت آلمان را تحت رهبری پروس بپذیرند، و بدین ترتیب پیروزی را نصیب آن عناصری در فرهنگ آلمان کرد که طرز تفکرشان کمتر جهانی بود.

در سراسر دوره پس از مرگ هگل، قسمت اعظم فلسفه دانشگاهی به شکل کهن خود باقی ماند، و لذا اهمیت فراوانی نداشت. فلسفه تجربی انگلیسی در انگلستان تا حدود پایان قرن و در فرانسه تا کمی پیش از آن برتری خود را حفظ کرد؛ آنگاه، تا حدی که به مدرسان فلسفه رسمی مربوط می شد، به تدریج کانت و هگل دانشگاههای فرانسه و انگلستان را تسخیر کردند. اما تأثیر این نهضت که در میان اهل علم چندان پیروی نداشت، در مردم درس خوانده به طور کلی بسیار ناچیز بود. نویسندگانی که سنت دانشگاه را ادامه دادند - جان استوارت میل در جانب تجربیان، ولوتسه Lotze و سیگوارت Sigwart و برادلی Bradley و بوزانکه Bosanquet در جانب ایده آلیسم آلمانی هیچ کدام کاملاً در تراز اول قرار نداشتند؛ یعنی در حد صاحبان دستگاههای مورد قبول خود نبودند. فلسفه دانشگاهی در غالب اوقات با قویترین فکر زمان قطع تماس داشته است؛ مثلاً در قرن شانزدهم و هفدهم که فلسفه دانشگاهی هنوز بیشتر مدرسی بود این نکته صدق می کرد. هر گاه که این قطع تماس پیش آید، مورخ فلسفه با رافضیان غیر حرفه‌ای بیش از استادان

بودند و در هموار ساختن راه برای وحدت وطن پرستی آلمانی و پرستش پروس کار فراوانی صورت دادند. کار آنان در این زمینه، به وسیله مورخان بزرگ آلمانی، مومسن Mommsen و تراپچکه Treitschke ادامه یافت. بیزمارک سر انجام ملت آلمان را متقاعد ساخت که وحدت آلمان را تحت رهبری پروس بپذیرند، و بدین ترتیب پیروزی را نصیب آن عناصری در فرهنگ آلمان کرد که طرز تفکرشان کمتر جهانی بود.

در سراسر دوره پس از مرگ هگل، قسمت اعظم فلسفه دانشگاهی به شکل کهن خود باقی ماند، و لذا اهمیت فراوانی نداشت. فلسفه تجربی انگلیسی در انگلستان تا حدود پایان قرن و در فرانسه تا کمی پیش از آن برتری خود را حفظ کرد؛ آنگاه، تا حدی که به مدرسان فلسفه رسمی مربوط می شد، به تدریج کانت و هگل دانشگاههای فرانسه و انگلستان را تسخیر کردند. اما تأثیر این نهضت که در میان اهل علم چندان پیروی نداشت، در مردم درس خوانده به طور کلی بسیار ناچیز بود. نویسندگانی که سنت دانشگاه را ادامه دادند - جان استوارت میل در جانب تجربیان، ولوتسه Lotze و سیگوارت Sigwart و برادلی Bradley و بوزانکه Bosanquet در جانب ایده آلیسم آلمانی هیچ کدام کاملاً در تراز اول قرار نداشتند؛ یعنی در حد صاحبان دستگاههای مورد قبول خود نبودند. فلسفه دانشگاهی در غالب اوقات با قویترین فکر زمان قطع تماس داشته است؛ مثلاً در قرن شانزدهم و هفدهم که فلسفه دانشگاهی هنوز بیشتر مددسی بود این نکته صدق می کرد. هر گاه که این قطع تماس پیش آید، مورخ فلسفه با رافضیان غیر حرفه‌ای بیش از اسنادان

فلسفه سرو کار پیدا می کند .

اغلب فلاسفه انقلاب فرانسه ، علم را با اعتقادات مربوط به روسو به هم آمیخته بودند . هلوسیوس Helvetius و کندورسه Condorcet را می توان نمونه آمیزش عقل و عشق دانست .

هلوسیوس (۱۷۱۵-۷۱) این افتخار را داشت که کتابش تحت عنوان «در باره روح» *De l'Esprit* (۱۷۵۸) به وسیله دانشگاه سوربون محکوم و ممنوع شد و به دست جلاد سوزانده شد . بنام در ۱۷۶۹ کتاب او را مطالعه کرد و بلافاصله مصمم شد که عمر خود را وقف اصول قانونگذاری سازد ، و گفت : «هلوسیوس در عالم اخلاق همان بود که بیکن در عالم ماده . پس عالم اخلاق هم بیکن خود را یافته است . اما نیوتون آن هنوز نیامده است .» جیمز میل برای تربیت فرزندش، جان استوارت ، هلوسیوس را راهنمای خود قرار داد .

هلوسیوس به پیروی از نظریه کانت دائر بر اینکه ذهن «لوح ساده» است ، تفاوت های افراد را تماماً معلول تفاوت های تعلیم و تربیت می دانست و می گفت که استعدادها و فضائل هر فردی معلول آموزش اوست . وی معتقد بود که نبوغ غالباً نتیجه تصادف است : شکسپیر ، اگر به جرم دزدیدن گاو نگرفته بودندش ، تاجر پشم می شد . علاقه هلوسیوس به قانونگذاری از این عقیده سرچشمه می گیرد که سازمان دولتی و آداب و رسوم حاصل از آن آموزگاران اصلی مردم بالغ هستند . انسان نادان به دنیا می آید نه احمق ؛ اما تعلیم و تربیت او را احمق می سازد .

در اخلاق ، هلوسیوس معتقد به بهره جویی بود و لذت را خوبی می دانست . در دیانت ، خدا پرست و به شدت ضد کلیسا بود . در

نظریه معرفت، روایت ساده شده‌ای از نظریه لاک را پذیرفته بود: «ما که به وسیله لاک روشن شده‌ایم، می‌دانیم که اندیشه‌ها و نتیجتاً ذهن خود را از قبل آلات حاسه مان داریم.» وی می‌گوید که حساسیت جسمانی یگانه علت اعمال و افکار و عواطف و اجتماعیت ماست. در مورد ارزش معرفت با روسو، که آن را بسیار گران می‌داند، سخت مخالف است.

نظریه هلوسیوس خوش‌بینانه است؛ زیرا که می‌گوید فقط تعلیم و تربیت کامل لازم است تا انسان را کامل سازد. می‌گوید که اگر کشیشان رفع زحمت می‌کردند یافتن تعلیم و تربیت کامل آسان می‌بود.

کندورسه (۱۷۴۳-۹۴) هم عقایدی نظیر عقاید هلوسیوس دارد، منتها از روسو بیشتر متأثر است؛ می‌گوید که حقوق بشر همگی از این حقیقت واحد نتیجه می‌شوند که انسان موجودی است حساس و قادر به استدلال و کسب اندیشه‌های اخلاقی؛ و از این مقدمه چنین نتیجه می‌شود که دیگر افراد بشر را نمی‌توان به دو دسته حاکم و محکوم و فریب زن و فریب خور تقسیم کرد. «این اصول که سیدنی Sidney بزرگوار جان خود را در راه آنها نهاد و لاک اهمیت نام خود را بدانها بخشید، بعدها به دقت بیشتر به وسیله روسو پرورده شدند.» می‌گوید که لاک ابتدا حدود معرفت بشری را نشان داد. «روش او به زودی از آن همه فلاسفه شد، و به واسطه انطباق آن با اخلاق و سیاست و اقتصاد است که توانسته‌اند در این علوم راهی درپیش بگیرند که تقریباً دارای همان ایقان و اطمینان راه علوم طبیعی است.» کندورسه انقلاب امریکا را بسیار می‌ستاید. «عقل سلیم ساده

به ساکنان مستعمرات انگلستان آموخت که انگلیسیانی که در آن سوی اقیانوس اطلس به دنیا آمده‌اند درست دارای همان حقوق انگلیسیانی هستند که روی مدار گرینویچ متولد شده‌اند. می‌گوید قانون اساسی ایالات متحده مبتنی بر حقوق طبیعی است، و انقلاب امریکا حقوق بشر را در سراسر اروپا، از نوا Neva تا گوادی‌الکویر، شناساند. اما اصول انقلاب فرانسه «خالصتر و دقیقتر و عمیقتر» از اصولی که امریکاییان را هدایت کردند. این کلمات هنگامی نوشته شده است که کندورسه از دست روبسپیر پنهان می‌زیست. کمی بعد او را گرفتند و زندانی کردند. کندورسه در زندان در گذشت، اما کیفیت مرگش نامعلوم است.

کندورسه معتقد به تساوی حقوق نسوان بود. مبدع نظریه جمعیت مالتوس Malthus هم او بود؛ منتها این نظریه در نظر او نتایج غم‌انگیزی را که مالتوس بدانها رسید نداشت؛ زیرا کندورسه آن را با لزوم نظارت بر موالید همراه می‌کرد. پسند مالتوس از پیروان کندورسه بود، و بدین طریق بود که مالتوس با این نظریه آشنا شد. کندورسه حتی از هلوسیوس نیز پرشورتر و خوشبین‌تر است. وی عقیده دارد که به واسطه اشاعه اصول انقلاب فرانسه، کلیه مضرات اجتماعی مهم به زودی ناپدید خواهند شد. شاید از بخت خوش فرجام بود که وی پس از سال ۱۷۹۴ زنده نماند.

نظریات فلاسفه انقلابی فرانسه، در حالی که از جنبه شور و جذبه آن کاسته و بر دقت آن بسیار افزوده شده بود، به دست رادیکالهای انگلیسی که بنام به نام اهم آنها مورد قبول عموم است به انگلستان آورده شد. بنام در ابتدا کمابیش منحصرأ به حقوق

علاقه‌مند بود؛ اما رفته رفته چون پیرتر شد دامنهٔ علاقه‌اش گسترده شد و عقایدش بیشتر جنبهٔ تخریبی پیدا کرد. پس از ۱۸۰۸ جمهوریخواه بود و معتقد به تساوی نسوان و دموکرات سازش‌ناپذیر و دشمن امپریالیسم. بنام برخی از این عقاید را از جمیز میل گرفته بود. هر دوی آنها به قدرت مطلق تعلیم و تسریت اعتقاد داشتند. اتخاذ اصل «بیشترین سعادت برای بیشترین تعداد»، از طرف بنام بیشک به واسطهٔ احساسات دموکراتی او بود؛ اما این اصل منضمین مخالفت با حقوق بشر بود که بنام صراحتاً آن را «مهمل» می‌نامید.

رادیکالهای فلسفی از بسیاری جهات با مردانی مانند هلوسوس و کندورسه فرق داشتند. از لحاظ مشرب صبور بودند و دوست می‌داشتند که نظریات خود را بر حسب جزئیات عملی طرح ریزی کنند. برای اقتصاد اهمیت فراوانی قائل بودند و معتقد بودند که آن را به صورت علم در آورده‌اند. تمایل به شوق و انجذاب که در بنام و جان استوارت میل - اما نه در مالتوس یا جیمز میل - وجود داشت، به وسیلهٔ این «علم»، و به خصوص به وسیلهٔ روایت بدینانهٔ مالتوس از نظریهٔ جمعیت (که می‌گوید اکثر مزدوران جز در دوره‌های پس از ناخوشی و مرگ و میر عمومی باید حداقل قوت لایموت خود و خانوادهٔ خود را به دست بیاورند) اکیداً ممنوع شده بود. یک فرق بزرگ دیگر میان پیروان بنام و اسلاف فرانسوی‌شان این بود که در انگلستان صنعتی مبارزهٔ شدیدی میان کارفرمایان و مزدوران وجود داشت که باعث ظهور اتحادیه‌های صفتی و سوسیالیسم می‌شد. در این مبارزه پیروان بنام، به طور کلی، بر ضد طبقهٔ کارگر جانب کارفرمایان را می‌گرفتند. اما آخرین نمایندهٔ آنان، جان استوارت میل، به تدریج از عقاید

غلیظ پدرش دست کشید و همچنانکه پا به سن گذاشت دشمنیش با سوسیالیسم رو به کاهش نهاد و اطمینانش به صحت ابدی اقتصاد کلاسیک کمتر و کمتر شد. به قراری که در شرح حال خود می گوید جریان این نرمی در او با خواندن آثار شعرای رومانتیک آغاز شده است. پیروان بتنام گرچه ابتدا کمی انقلابی بودند رفته رفته این خصیصه را از دست دادند - پاره‌ای به واسطه توفیق در ساختن دولت انگلستان بر طبق بعضی از آرای خویش، پاره‌ای به سبب مخالفت با قدرت روز افزون سوسیالیسم و اتحادیه‌های صنفی. چنانکه قبلاً اشاره شد، مردانی که بر ضد رسوم کهن سرطغان برداشته بودند دو سنخ بودند: عقلانی و رومانتیک - هر چند کسانی هم چون کندورسه هر دو جنبه را در خود آمیخته داشتند. پیروان بتنام کمابیش یکسره عقلانی بودند، و حال سوسیالیستها نیز که هم بر ضد آنها و هم بر ضد نظام اقتصادی موجود می‌شوریدند از همین قرار بود. این نهضت تا ظهور مارکس، که در یکی از فصول آینده مورد بحث قرار خواهد گرفت، فلسفه کاملی به دست نمی‌آورد.

صورت رومانتیک طغیان و صورت عقلانی آن، گرچه هر دو از انقلاب فرانسه و فلسفه بلا فصل پیش از آن مأخوذند، با یکدیگر تفاوت دارند. صورت رومانتیک طغیان را در جامعه غیر فلسفی می‌توان در بایرون مشاهده کرد. اما این طغیان در شوپنهاور و نیچه زبان فلسفه را آموخته است. این صورت مایل است به اینکه اراده را به قیمت عقل مؤکد سازد و از سلسله استدلال اظهار بی‌تابی کند، و برخی از انواع شدت عمل را بتناید. در سیاست عملی به عنوان متحد ناسیو-نالیسم حائز اهمیت است. از لحاظ تمایل، هر چند در واقع نمی‌توان

گفت همیشه، با آنچه عموماً عقل نامیده می‌شود قطعاً دشمنی دارد و ضد علمی است. بعضی از مفرط‌ترین اشکال آن نزد آنارشیستهای روسی دیده می‌شود، اما در روسیه آنچه سرانجام چیره شد صورت عقلانی طغیان بود. کشوری که مجال تظاهر حکومنی فلسفه ضد عقلانی اراده عریان را فراهم کرد کشور آلمان بود - کشوری که همواره بیش از کشورهای دیگر برای قبول مسلك رومانتيك آمادگی داشته است.

تا اینجا فلسفه‌هایی که ما مورد بررسی قرار داده‌ایم ملهم از سنت ادب یا سیاست بوده‌اند، اما دو منشأ دیگر هم برای عقاید فلسفی وجود داشت که عبارت بودند از علم و تولید ماشینی. منشأ اخیر نفوذ نظری خود را با ما را کس آغاز کرد، و از آن هنگام تا کنون به تدریج بر اهمیت آن افزوده شده است. منشأ سابق در قرن هفدهم اهمیت داشت، اما در قرن نوزدهم اشکال تازه‌ای پیدا کرد.

داروین در قرن نوزدهم همان مقامی را داشت که گالیله و نیوتون در قرن هفدهم داشتند. نظریه داروین دو جزء داشت: از يك طرف نظریه تکامل بود که می‌گفت اشکال مختلف حیات به تدریج از مبدأ واحدی تکامل یافته‌اند. این نظریه که اکنون قبول عام یافته است نظریه جدیدی نبود. قطع نظر از انکسیمند، لامارک و اراسموس و جد خود داروین هم به همین نظریه اعتقاد داشتند. داروین توده عظیمی از دلایل و شواهد برای این نظریه فراهم ساخت، و در جزء دوم نظریه خود پنداشت که علت تکامل را یافته است؛ و بدین ترتیب به این نظریه معروفیت و نیروی علمی بخشید که سابقاً نداشت؛ اما به هیچ وجه آن را ابداع نکرد.

جزء دوم نظریه داروین عبارت بود از تنازع بقا و بقای انساب. همه جانوران و گیاهان سریعتر از آن که طبیعت می تواند وسیله زیست برایشان فراهم کند افزایش می یابند؛ بنابراین در هر نسل عدده زیادی پیش از آنکه به سن تولید مثل برسند از میان می روند. چه عاملی تعیین می کند که کدام افراد باقی بمانند؟ بیشک تا حدی تصادف صرف؛ اما علت دیگری هم وجود دارد که دارای اهمیت بیشتری است. قاعدتاً حیوانات و گیاهان عیناً شبیه به والدین خود نیستند بلکه، بر حسب شدت یا ضعف در هر یک از خصایص قابل اندازه گیری خود، تفاوت مختصری با والدینشان دارند. در محیط معین افراد نوع واحد برای بقای خود با هم رقابت می کنند، و آنهایی که به نحو احسن با محیط انطباق دارند دارای بهترین امکان هستند. پس در میان تغییر امکانات، آنهایی که انبند در هر نسلی بین افراد بالغ برتری حاصل می کنند. بدین ترتیب دوره به دوره گوزنها سریعتر می دوند و گربهها شکار خود را بی صدا تر کمین می کنند و گردن زرافه درازتر می شود؛ و داروین معتقد بود که با منظور داشتن زمان کافی این جریان می تواند سراسر تاریخ طولانی تکامل را، از آغازیان (protozoa) تا انسان، توضیح دهد.

این جزء از نظریه داروین مورد بحث و اختلاف فراوان واقع شده و بیشتر زیست شناسان آن را محتاج به اصلاحات مهم فراوان می دانند. اما آنچه بیش از هر چیز علاقه مورخ افکار قرن نوزدهم را به خود جلب می کند این نکته نیست. از نظر تاریخی نکته جالب عبارت است از بسط نظریات داروین در سراسر حیات اقتصادی، که نفت مشخص را دیکالهای فلسفی است. طبق نظر داروین نیروی

محرکه تکامل عبارت است از نوعی اقتصاد زیست شناختی در دنیای رقابت آزاد. بسط نظریه جمعیت مالتوس در جهان جانوران و گیاهان بود که تنازع حیات و بقا و بقای انبساط را در نظر داروین به صورت انگیزه تکامل جلوه داد.

خود داروین لیبرال بود، اما نظریاتش نتایجی داشت که تا حدی مضر به حال لیبرالیزم قدیم درآمد. این نظریه که همه افراد بشر مساوی متولد می شوند و تفاوت های میان افراد بالغ تماماً معلول تعلیم و تربیت است، با تأکید داروین بر تفاوت های فطری بین افراد نوع واحد سازگار نبود. اگر، چنانکه لامارک عقیده داشت و داروین هم تا حدی می پذیرفت، خصائص اکتسابی به ارث برسند، مخالفت با نظریاتی از قبیل نظریات هلوسوس ممکن بود قدری تخفیف یابد؛ اما قطع نظر از بعضی استثنائات که اهمیت چندانی ندارند، تاکنون چنین به نظر رسیده است که فقط خصائص فطری به ارث می رسند. بدین ترتیب تفاوت های فطری میان افراد بشر حائز اهمیت اساسی می شوند. نظریه تکامل نتیجه دیگری هم دارد، مستقل از جریان خاصی که داروین عنوان می کند. اگر انسان و حیوان دارای جد واحدی باشند، و اگر مراحل تکامل انسان چنان کند بوده که جانورانی هم موجود بوده باشند که ما ندانیم آنها را باید انسان بشماریم یا حیوان، در این صورت این سوال پیش می آید که آیا درچه مرحله ای از تکامل افراد انسان، یا اجداد شبه انسان او، تساوی آغاز شد؟ آیا «پیتکانتروپوس ارکتوس» *Pithecanthropus erectus* اگر تعلیم و تربیت مناسب می یافت می توانست آثاری به خوبی آثار نیوتون پدید آورد؟ آیا اگر کسی می بود که انسان پیلت داون *Piltdown* را به