

صورتی که به عنوان تمایز بین دو نوع امری در نظر گرفته شوند که جیمز «چیز» می نامد از میان می برد. در نتیجه کسانی که با جیمز در این خصوص موافقت طرفدار نظریه ای هستند که آن را «توحیدختی» می نامند، و بر طبق آن آنچه جهان را تشکیل می دهد نه روح است و نه ماده، بلکه چیزی است بین این دو. خود جیمز این مفهوم ضمنی نظریه اش را استنتاج نکرده است. بلکه به عکس استعمال عبارت «تجربه محض» شاید حاکی از نوعی ایده آلیسم از قماش بار کلسی باشد. کلمه «تجربه» را فلاسفه مکرر به کار می برند، اما به ندرت آن را تعریف می کنند. بد نیست لحظه ای این مسئله را مورد بررسی قرار دهیم که این کلمه چه معنایی می تواند داشته باشد.

فهم عادی می گوید بسیاری چیزها که روی می دهند به «تجربه» در نمی آیند، مانند وقایعی که در آن روی ناپیدای ماه اتفاق می افتد. بار کلی و هگل هر دو به دلایل متفاوت این نکته را منکر شدند، و گفتند که آنچه به تجربه در نیاید هیچ است. براهین آنها را اکنون اکثر فلاسفه بی اعتبار می دانند - و به عقیده من حق همین است. اگر به این نظر معتقد شویم، که «جنس» («stuff») جهان تجربه است، لازم خواهد بود که توضیحات دقیق و غیر قابل قبولی اختراع کنیم که مراد ما از چیزهایی مانند آن روی ناپیدای ماه چیست. و اگر نتوانیم چیزهای تجربه نشده را از چیزهای تجربه شده استنباط کنیم، برای یافتن مبانی اعتقاد به چیزی جز خودمان دچار اشکال خواهیم شد. درست است که جیمز این را منکر است، اما دلایل او چندان قانع کننده نیست.

منظور ما از «تجربه» چیست؟ بهترین راه یافتن جواب این است

که پرسیم: چه فرق است بین رویدادی که تجربه نشده و آن که شده؟ بارانی که دیده یا لمس شود تجربه شده است، اما بارانی که در بیابانی بیبارد که هیچ موجود زنده‌ای در آن نباشد تجربه نشده است. بدین ترتیب به نکته اول خود می‌رسیم، یعنی: تجربه وجود ندارد مگر در جایی که زندگی باشد. اما زندگی با تجربه ملازم نیست: بسیاری چیزها بر من اتفاق می‌افتد که من متوجه آنها نمی‌شوم. این چیزها را مشکل بتوان گفت که من تجربه می‌کنم. واضح است آنچه را من به یاد دارم تجربه می‌کنم، اما بعضی چیزها که من صراحتاً به یاد ندارم ممکن است عاداتی را باعث شده باشند که هنوز باقی باشند. کودک سوخته از آتش می‌ترسد، حتی اگر از واقعه سوختن خود خاطره‌ای نداشته باشد. من فکر می‌کنم می‌توانیم بگوییم یک رویداد وقتی «تجربه» شده است که عادت‌های را باعث شود. (حافظه یک نوع عادت است.) به طور کلی، عادت فقط در دستگاه‌های زنده پدید می‌آید. سیخ بخاری هرچند هم به کرات از حرارت تقه‌تقه باشد، از آتش نمی‌ترسد. پس بنا بر مبنای فهم عادی خواهیم گفت که «جنس» جهان با «تجربه» ملازم نیست. من شخصاً دلیلی نمی‌بینم که در این نقطه از فهم عادی جدا شویم.

جز در این موضوع «تجربه»، من با «تجربیت اساسی» جیمز موافقم.

اما در مورد نظریه پراگماتیسم و «اراده اعتقاد» او قضیه از قرار دیگر است. به خصوص موضوع اخیر به نظر من برای تحصیل دلیل قابل قبول ولی سفسطه آمیزی برای بعضی از احکام جزمی دین طرح ریزی شده است. آن‌هم دلیلی که برای هیچ مؤمنی که ایمانش

از صمیم قلب باشد قابل قبول نخواهد بود.

«اراده اعتقاد» *The Will to Believe* در ۱۸۹۶ انتشار یافت ،
 «پراگماتیسم، نامی نو برای برخی شیوه‌های فکر کهن» *Pragmatism*،
 «*a New Name for Some Old Ways of Thinking*» در ۱۹۰۷ منتشر شد.
 نظریه کتاب اخیر بسط و تفصیل نظریه کتاب سابق است.

«اراده اعتقاد» چنین استدلال می‌کند که ما غالباً در عمل مجبور
 می‌شویم در جایی که مبانی نظری کافی برای خذ تصمیم وجود ندارد
 تصمیم بگیریم، زیرا که هیچ نکردن باز خود تصمیمی است. جیمز
 می‌گوید موضوعات دینی هم تحت این قاعده قرار می‌گیرند. می‌گوید
 ما حق داریم روش اعتقاد در پیش بگیریم، ولو اینکه «عقل صرفاً
 منطقی ما مطیع نشده باشد». این اساساً همان روش کشیش ساوآیی
 است، منتها پرورشی که جیمز بدان داده است تازگی دارد.

جیمز می‌گوید که وظیفه اخلاقی راستی از دو دستور معادل
 تشکیل شده: «حقیقت را باور کن» و «از خطا پرهیز». شاکلن اشتباهاً
 فقط دستور دوم را گوش می‌کنند، و بدین ترتیب از باور کردن
 حقایق مختلفی که مردم کم احتیاط‌تر باور می‌کنند باز می‌مانند.
 اگر باور کردن حقیقت و پرهیز از خطادارای اهمیت مساوی باشند،
 پس اگر شقوق امری را به من عرضه کنند بهتر آن است که من
 بنا بر اراده خود یکی از شقوق ممکن را باور کنم، زیرا که در این
 صورت من احتمال مساوی برای اعتقاد به حقیقت خواهم داشت، در
 صورتی که اگر حکم خود را معلق نگه دارم هیچ احتمالی نخواهم
 داشت.

اخلاقی که در صورت جدی گرفتن این نظریه نتیجه می‌شود

اخلاق غریبی است. فرض کنید که من در قطار راه آهن با ناشناسی برخورد کنم و از خود بپرسم: «آیا اسم این شخص حسن علی جعفر است؟» اگر اعتراف کنم که نمی‌دانم، مسلم است در باره نام او اعتقاد صحیحی پیدا کرده‌ام؛ در صورتی که اگر تصمیم بگیرم که معتقد شوم نام او همان حسن علی جعفر است احتمال می‌رود که عقیده‌ام صحیح باشد. جیمز می‌گوید شکا کان از فریب خوردن بیم دارند و به واسطه همین بیم خود ممکن است حقایق مهمی را از دست بدهند؛ و اضافه می‌کند: «چه دلیلی دارد که فریب به واسطه امید از فریب به واسطه بیم اینقدر بدتر باشد؟» ظاهراً از این مقدمه چنین نتیجه می‌شود که اگر من سالها امیدوار بوده باشم که با شخصی موسوم به حسن علی جعفر برخورد کنم، راستکاری مثبت به جای منفی مرا وادار می‌کند معتقد گردم با هر شخص ناشناسی برخورد کنم نامش حسن علی جعفر خواهد بود، مگر خلاف آن ثابت شود.

خواهید گفت: «اما این مورد پرت و بی‌معنی است، زیرا درست است که نام شخص ناشناس را نمی‌دانید، ولی این را می‌دانید که تعداد بسیار کمی از افراد بشر نامشان حسن علی جعفر است. پس آنطور که فرض می‌گیرید در مورد انتخاب طریق جهل مطلق ندارید.» اما شگفت این است که جیمز در سراسر مقاله خود هیچ‌ذکری از احتمال نمی‌کند، و حال آنکه تقریباً همیشه در مورد هر مسئله‌ای ملاحظه قابل اکتشافی از احتمال وجود دارد. بگذارید قبول کنیم (گرچه هیچ متدین مؤمنی قبول نمی‌کند)، که در این جهان هیچ دلیلی نه بر له و نه بر علیه هیچیک از ادیان وجود ندارد. فرض کنید که شما یک نفر چینی هستید و با ادیان کنفوسیوسی و بودایی و مسیحی تماس پیدا

کرده‌اید. قانون منطق مانع از این است که هر سه دین را صحیح انگارید. فرض کنیم که دین بودایی و مسیحیت دارای احتمال صحت مساوی هستند. در این صورت، با مسلم گرفتن اینکه هر دو دین نمی‌توانند در عین حال صحیح باشند، لابد یکی از آنها باید صحیح باشد. ولذا دین کتوسیسوسی باید باطل باشد. اما اگر هر سه دارای احتمال صحت مساوی باشند، پس يك يك آنها بیشتر احتمال بطلان دارند تا احتمال صحت. بدین طریق به مجرد آنکه ملاحظه احتمال را دخالت دهیم اصل جیمز فرو می‌ریزد.

غریب اینجاست که جیمز، با آنکه روانشناس برجسته‌ای بود، در این رهگذر خامی کم نظیری از خود نشان داده است. وی چنان سخن می‌گوید که گویا تنها شقوق ممکن عبارتند از اعتقاد مطلق یا بی‌اعتقادی مطلق، و هر گونه سایه‌شکی را نادیده می‌گیرد. مثلاً فرض کنید من در قفسه‌های کتابخانه‌ام در پی کتابی می‌گردم. با خود می‌اندیشم: «شاید در این قفسه باشد» و به جستجو می‌پردازم، اما نمی‌اندیشم که: «در این قفسه هست.» مگر وقتی که کتاب را بینم. ما عادتاً بر اساس فرضیات عمل می‌کنیم، اما نه عیناً بر اساس آنچه به عنوان ایقانات می‌شناسیم؛ زیرا وقتی که بر اساس فرضیه‌ای عمل می‌کنیم چشمانمان را برای شواهد تازه باز نگه می‌داریم.

به گمان من دستور راستکاری چنان نیست که جیمز می‌پندارد. به نظر من این دستور چنین است: «به هر فرضیه‌ای که به زحمت بررسی بریزد درست همان قدر اعتقاد داشته باش که دلیل مؤید آن مجاز می‌دارد.» و اگر فرضیه به قدر کافی اهمیت داشته باشد، وظیفه تحصیل دلایل دیگر نیز علاوه می‌شود. این فهم عادی صاف و ساده

است، و با طرز عمل محاکم عدلیه نیز هماهنگ است؛ اما با طرز عملی که جیمز توصیه می کند فرق بسیار دارد.

اما اگر اراده اعتقاد جیمز را به طور مجزا مورد بحث قرار دهیم شرط انصاف را در حق او رعایت نکرده ایم. این نظریه عبارت بود از يك نظریه انتقالی که با يك بسط طبیعی به پراگماتیسم منجر شد. پراگماتیسم، چنانکه در فلسفه جیمز دیده می شود، در وهله اول تعریف جدیدی است از «حقیقت». پراگماتیسم دو مدافع دیگر نیز داشت: اف. سی. اس. شیلر F. C. S. Schiller و دکتر جان دیویی John Dewey. من دکتر دیویی را در فصل بعد مورد بحث قرار خواهم داد. شیلر از جیمز و دیویی کمتر اهمیت دارد. میان جیمز و دکتر دیویی از لحاظ نقاط تأکید تفاوت هست. جهان بینی دکتر دیویی علمی است و براهینش بیشتر از بررسی روش علمی اخذ شده اند؛ اما جیمز در درجه اول با دین و اخلاق سرو کار دارد. به تقریب می توان گفت که جیمز حاضر است از هر نظریه ای که به تأمین تقوی و سعادت مردم منجر شود طرفداری کند. اگر چنین کاری از نظریه ای ساخته باشد، آن نظریه «صحیح» است، بدان معنی که جیمز این کلمه را به کار می برد.

بنا بر قول جیمز اصل پراگماتیسم نخستین بار به وسیله سی. اس. پیرس C. S. Peirce اعلام شد که معتقد بود برای آنکه در افکار خود راجع به يك شیء وضوح حاصل کنیم کافی است که ببینیم چه اثرات قابل تصور عملی بر آن شیء مترتب است. جیمز در توضیح و تشریح مطلب می گوید وظیفه فلسفه این است که معلوم سازد اگر فلان نظریه جهانی صحیح باشد یا بهمان نظریه چه فرقی به حال من

و تو می کند. بدین طریق نظریه به صورت ابرازکار درمی آید، و نه راه حل معضل.

جیمز می گوید اندیشه‌ها در آنجا که ما را یاری می دهند تا با اجزای دیگر تجربه خود روابط رضایت بخش برقرار کنیم صحیح می شوند: «یک اندیشه مادام که اعتقاد بدان برای زندگی ما مفید باشد، صحیح است.» حقیقت نوعی از انواع خوبی است و مقوله جداگانه‌ای نیست. حقیقت بر اندیشه واقع می شود، یعنی وقایع اندیشه را صحیح می سازند. قول عقلمان که می گویند اندیشه صحیح باید با واقعیت توافق داشته باشد درست است؛ اما معنی «توافق» «تطابق» نیست. «توافق داشتن به وسیعترین معنی با واقعیت، معنی اش فقط می تواند عبارت باشد از هدایت شدن به سوی آن واقعیت، یا به حدود آن، یا واقع شدن در چنان تماس مؤثری با آن که یا با خود واقعیت سروکار پیدا کنیم یا با چیزی مربوط به آن؛ به طوری که بهتر از وقتی باشد که هر آینه توافق نمی داشتیم.» جیمز علاوه می کند که: «صحیح... به عبارت اخری و من حیث المجموع عبارت است از همان صلاح نحوه تفکر ما.» به عبارت دیگر «تمام اجبار ما به جستجوی حقیقت جزو اجبار ماست به عمل کردن آنچه فایده دارد.»

در فصلی راجع به پراگماتیسم و دین، جیمز کشته‌ها را درو می کند: «ما نمی توانیم هیچ فرضیه‌ای را که از آن نتایج مفیدی بر زندگی مرتب باشد رد کنیم.» «فرضیه خدا، اگر به وسیعترین معنای کلام به طور رضایت بخش عمل کند، صحیح است.» «به استناد دلایلی که تجربه دینی به دست می دهد، به خوبی می توانیم معتقد شویم که قدرتهای عالیتر وجود دارند و طبق مشیات کامل و مطلوبی نظیر

مشیات خود ما در کار نجات بخشیدن جهان هستند.

من در این نظریه اشکالات عقلی بزرگی می بینم. این نظریه چنین فرض می کند که هر عقیده ای وقتی «صحیح» است که اثرات آن خوب باشند. اگر این نظریه مفید باشد - و اگر نباشد به حکم خود پراگماتیستها مردود خواهد بود - ما باید بدانیم که: (الف) چه چیز خوب است، (ب) اثرات فلان یا بهمان نظریه چیستند. و این مطالب را باید قبل از آن که بر «صحت» چیزی حکم کرده باشیم بدانیم؛ زیرا فقط پس از آنکه به خوب بودن اثرات عقیده ای حکم کرده باشیم حق داریم آن را «صحیح» بنامیم. نتیجه عبارت است از پیچیدگی و بفرنجی غیر قابل تصور قضایا. فرض کنید می خواهید بدانید که آیا کریستف کلمب در ۱۴۹۲ از اقیانوس اطلس گذشت یا نه. با این تفصیل نباید مانند سایر مردم این امر را در کنایه تحقیق کنید. اول باید جویا شوید که اثرات این عقیده چیستند و فرقتان با اثرات این عقیده که کریستف کلمب در ۱۴۹۱ یا ۱۴۹۳ اقیانوس را پیمود چگونه است. خود این امر به قدر کافی دشوار است؛ اما اگر اثرات را از نقطه نظر اخلاقی بسنجیم، موضوع از این هم دشوارتر می شود. ممکن است بگویید پیدا است که ۱۴۹۲ بهترین اثرات را دارد، زیرا در امتحان تاریخ عالیترین نمره را می گیرد. اما رقیبان شما، که اگر شما سال سفر کلمب را ۱۴۹۱ یا ۱۴۹۳ ذکر کنید نمره ای بهتر از شما خواهند گرفت، ممکن است توفیق شما را به جای توفیق خودشان اخلاقاً قابل تأسف بدانند. قطع نظر از امتحانات، من جز در مورد تاریخ - نویسان اثر عملی دیگری از این قضیه به نظر نمی رسد.

اما این پایان گرفتاری نیست. شما باید معتقد باشید که

ارزیابینان از نتایج يك عقیده، چه اخلاقاً و چه واقعاً، صحیح است؛ زیرا که اگر غلط باشد برهان شما دال بر صحت عقیده تان اشتباه خواهد بود. اما این قول که عقیده شما در خصوص نتایج صحیح است بر طبق نظر جیمز عین همان است که بگوییم این عقیده دارای نتایج خوب است، و هکذا الی غیر النهایه. پیداست که این نمی شود.

اشکال دیگری نیز هست. فرض کنید من بگویم شخصی موسوم به کریستف کلمب وجود داشته است. همه با من موافقت می کنند که آنچه می گویم صحیح است. اما چرا صحیح است؟ به علت مردی متشکل از گوشت و خون که ۴۵۰ سال پیش می زیست - خلاصه به علت عقیده من، و نه به علت اثرات آن. بنا بر تعریف جیمز ممکن است اتفاق بیفتد که قضیه «الف وجود دارد» صحیح باشد، گو اینکه در واقع «الف» وجود نداشته باشد. من همیشه چنین دیده ام که فرضیه با بانوئل «به وسیعترین معنای کلام به طور رضایت بخش عمل می کند.» پس قضیه «با بانوئل وجود دارد» صحیح است، گو اینکه با بانوئل وجود ندارد. جیمز می گوید (تکرار می کنم): «فرضیه خدا، اگر به وسیعترین معنای کلام به طور رضایت بخش عمل کند، صحیح است.» این گفته اصولاً این مسئله را که آیا خدا در ملکوت آسمانی اش وجود دارد یا نه به عنوان مسئله بی اهمیت طرد می کند. اگر خدا فرضیه مفیدی باشد، همین کفایت می کند. خدای صانع کائنات فراموش می شود؛ تمام آنچه به یاد می ماند عبارت است از اعتقاد به خدا و اثرات آن بر ساکنان سیاره محقر ما. جای تعجب نیست که پاپ دفاع پراگماتیستها از دین را محکوم کرده است.

در اینجا می رسیم به يك فرق اساسی میان جهان بینی دینی

جیمز و جهان بینی دینی گذشتگان. جیمز به دیانت به نام يك پدیده انسانی علاقه‌مند است، اما به موضوعاتی که دین در باره آنها می‌اندیشد علاقه‌ای نشان نمی‌دهد. جیمز می‌خواهد مردم سعادتمند باشند، و اگر اعتقاد به خدا آنها را سعادتمند می‌سازد پس بگذار به خدا معتقد باشند. اما این مطلب، تا اینجا، فقط نیکخواهی است نه فلسفه؛ وقتی فلسفه می‌گردد که گفته می‌شود عقیده اگر موجب سعادت مردم شود «صحیح» است. برای کسی که خواهان چیزی باشد تا آن را بپرستند، این رضایت‌بخش نیست. آن کس نمی‌خواهد بگوید: «اگر به خدا عقیده داشته باشم سعادتمند می‌شوم»، بلکه می‌خواهد بگوید: «من به خدا عقیده دارم و بنابراین سعادتمندم.» و وقتی که به خدا عقیده دارد، به او همان طور عقیده دارد که به وجود روزولت یا چرچیل یا هیتلر. در نظر او خدا يك وجود واقعی است نه فقط يك اندیشه بشری که دارای اثرات خوب باشد، نه جانشین محو و ضعیفی که جیمز برای خدا ساخته است. پیداست وقتی که من می‌گویم «هیتلر وجود دارد» منظورم چیزی است غیر از «اثراتی که بر اعتقاد به وجود هیتلر مترتب است.» برای مؤمن حقیقی همین مطلب در مورد خدا نیز صادق است.

نظریه ویلیام جیمز کوششی است برای ساختن روبنای اعتقاد بر شالوده شک، و مانند همه این قبیل کوششها متکی بر سفسطه و مغالطه است. در مورد جیمز سفسطه ناشی است از کوشش برای تجاهل نسبت به همه امور واقعی غیر بشری. ایده آلیسم بار کلی به همراه شکاکیت باعث می‌شود که جیمز عقیده به خدا را به جای خود خدا

قرار دهد، و چنین وانمود کند که همین کافی است. اما این فقط شکلی است از آن جنون ذهنیت که غالب فلاسفه جدید گرفتارش هستند.

فصل سی ام

جان دیویی

جان دیویی را که در ۱۸۵۹ متولد شد عموماً به عنوان پیشوای فلاسفه زنده امریکا می‌شناسند.^۱ با این ارزیابی من کاملاً موافقم. دیویی نه تنها در میان فلاسفه، بلکه در بین طلاب علوم تربیتی و زیبایی شناسی و علم سیاست هم نفوذ عمیقی داشته است. دیویی مردی است دارای عالیت‌ترین خصائل و سجایا، در جهان بینی آزادخواه، در روابط شخصی سخی و مهربان، در کار خستگی ناپذیر. من با غالب عقاید او

توافق تقریباً تام دارم. به مناسبت ارادتی که به او می‌ورزم، و نیز به جهت لطف و مرحمتی که شخصاً از او دیده‌ام، آرزو می‌کنم که کاش با او توافق کامل می‌داشتم؛ ولی مناسفم که در مورد بارزترین نظریه فلسفی او، یعنی قرار دادن «تحقیق» به جای «حقیقت» به عنوان تصور اساسی منطق و نظریه معرفت، ناچارم که اختلاف نظر خود را با او ابراز کنم.

دیویی مانند ویلیام جیمز اهل نیوانگلند و ادامه دهنده سنت لیبرالیسم نیوانگلند است که صد سال پیش برخی از اخلاف رجال بزرگ نیوانگلند آن را رها کردند. دیویی هرگز کسی که بتوان فیلسوف «محض» اش نامید نبوده است. به خصوص تعلیم و تربیت در صف اول علائق او قرار داشته و تأثیر او در تعلیم و تربیت امریکا عمیق بوده است. من به سهم کوچکتر خود کوشیده‌ام تا در امر تعلیم و تربیت نفوذی بسیار مشابه نفوذ دیویی داشته باشم. شاید او هم مانند من هرگز از طرز عمل کسانی که مدعی پیروی از تعالیم او هستند راضی نبوده است؛ اما هر نظریه جدیدی در عمل ناچار دچار افراط و تفریط خواهد شد. این موضوع چندان که ممکن است پنداشته شود اهمیت ندارد؛ زیرا که معایب چیزهای تازه بسیار آسانتر از معایب چیزهای کهنه دیده می‌شود.

وقتی که دیویی در ۱۸۹۴ در شیکاگو استاد فلسفه شد، علم تعلیم و تربیت نیز جزو موضوعات تدریس او قرار گرفت. دیویی یک مکتب مترقی بنا نهاد و آثار فراوانی در باب تعلیم و تربیت نوشت. آنچه وی در این هنگام نوشت در کتاب «مدرسه و اجتماع» (۱۸۹۹) *The School and Society* خلاصه شد. دیویی در سراسر عمر خود در باب

(significant) باشند، و مفید معنی بودن بسته به زبانی است که به کار می‌رود. اگر شما مشغول ترجمه شرحی دربارهٔ به کریستف کلمب به زبان عربی باشید، باید «۱۴۹۲» را به سال هجری مقارن آن تبدیل کنید. جملات در زبانهای مختلف ممکن است يك معنی داشته باشند، و آنچه «صدق» یا «کذب» جمله‌ای را معین می‌کند معنای کلام است، نه خود کلام. وقتی که جمله‌ای را اظهار می‌کنید، «عقیده» ای را بیان می‌کنید که ممکن است به زبان دیگر نیز به همان اندازه درست بیان شود. آن «عقیده» هرچه باشد، چیزی است که یا «صادق» است یا «کاذب»، یا «کما بیش صادق». بدین ترتیب ما به مسئلهٔ تحقیق «عقیده» رانده می‌شویم.

و اما عقیده اگر به قدر کافی ساده باشد ممکن است بی آنکه به صورت کلمات بیان شود وجود داشته باشد. بدون استعمال کلمات مشکل بتوان عقیده داشت که نسبت محیط دایره به قطر آن تقریباً $3/14158$ است؛ یا اینکه یولیوس قيصر وقتی که تصمیم گرفت از رودخانهٔ روبیکون بگذرد سر نوشت جمهوری روم را معین کرد. اما در موارد ساده عقایدی که به قالب کلام در نیامده فراوان است. مثلاً فرض کنید که هنگام فرود آمدن از پلکانی در تشخیص زمان رسیدن به کف اشتباه کنید: قدم را طوری بر می‌دارد که مناسب زمین مسطح است، و ناگهان فرود می‌آید. نتیجه عبارت است از يك تکان و تعجب ناگهانی شدید.

طبعاً خواهید گفت «فکر می‌کردم به کف رسیده‌ام!» اما در حقیقت راجع به پلکان فکر نمی‌کردید، و گر نه مرتکب اشتباه نمی‌شدید. عضلات شما طوری تنظیم شده بودند که مناسب رسیدن به کف

تعلیم و تربیت تقریباً به اندازه فلسفه به نوشتن پرداخته است. مسائل اجتماعی و سیاسی دیگر نیز سهم بزرگی در افکار دیویی داشته‌اند. دیویی هم مانند خود من از سفر روسیه و چین در مورد روسیه به طور متفی و در مورد چین به طور مثبت بسیار متأثر شد. از جنگ جهانی اول به اکراه پشتیبانی کرد. دیویی سهم مهمی در تحقیق راجع به جرم ادعایی تروتسکی داشت، و در حالی که یقین می‌دانست اتهامات منتسبه بی اساس است، عقیده نداشت که اگر تروتسکی جانشین لنین می‌شد رژیم شوروی رضایت بخش می‌بود. دیویی معتقد شد که انقلاب توأم با جبر و قهر که منجر به دیکتاتوری شود راه رسیدن به جامعه خوب نیست. وی در همه مسائل اقتصادی نظریات بسیار آزادیخواهانه داشته، اما هرگز پیرو مارکس نبوده است. من یکبار از زبان او شنیدم که چون با قدری اشکال خود را از قید مذهب رسمی قدیم‌رها ساخته است، قصد ندارد خود را در قید مذهب دیگری گرفتار کند. در تمام این موضوعات، نقطه نظر او تقریباً عین نقطه نظر خود من است.

از لحاظ فلسفه محض، اهمیت عمده کار دیویی انتقاد اوست از مفهوم قدیم «حقیقت» که در نظریه‌ای که خود او آن را «ابرازگرایی» می‌نامد بیان شده است. حقیقت، چنانکه اکثر فلاسفه رسمی آن را تصور می‌کنند، ایستا و نهایی و کامل و ابدی است. در اصطلاح دینی می‌توان آن را با افکار خدا و آن افکاری که موجودات ذیعقل در آنها با خدا مشترکند یکی دانست. نمونه کامل حقیقت جدول ضرب است، که چیزی است دقیق و متیقن و عاری از هر گونه غل و غش دنیوی. از زمان فیثاغورس، و بیشتر از زمان افلاطون، تا کنون

ریاضیات با الهیات بستگی پیدا کرده است، و نظریه معرفت غالب فلاسفه رسمی را عمیقاً تحت تأثیر قرار داده است. علائق دیویی بیشتر متوجه زیست‌شناسی است تا ریاضیات، و او فکر را به عنوان يك فراگرد متكامل تصور می‌کند. رأی قدیم البته می‌پذیرد که به تدریج بر معارف انسان افزوده می‌شود؛ اما این رأی هر معرفتی را، همینکه حاصل شد، به عنوان يك امر نهائی می‌شناسد. البته هگل معرفت بشری را چنین در نظر نمی‌گیرد. هگل معرفت بشری را به عنوان يك کل انداموار (اورگانیک) تصور می‌کند که همه اجزایش به تدریج رشد می‌کنند، و هیچیک از آن اجزا کامل نیست تا آنکه کل کامل شود. چیزی که هستند، فلسفه هگل، هر چند دیویی را هم در جوانی تحت تأثیر قرار داد، باز چیزی به نام مطلق دارد و عالم ابدی آن واقعی‌تر از فراگرد دنیوی است. این چیزها در افکار دیویی - که در آن همه امور دنیوی است و فراگرد با آنکه متكامل است برخلاف نظر هگل انبساط يك مثال ابدی نیست - نمی‌توانند جایی داشته باشند.

تا اینجا من با دیویی موافقم. و موافقت من به همینجا نیز ختم نمی‌شود. پیش از شروع به بحث در نکاتی که من با دیویی اختلاف نظر دارم، چند کلمه‌ای از عقیده خودم در باره «حقیقت» سخن خواهم گفت.

نخستین مسئله این است که: چه نوع امری «صادق» یا «کاذب» است؟ ساده‌ترین چیز عبارت خواهد بود از يك جمله. «کریستف کلمب در ۱۴۹۲ اقیانوس را پیمود» صادق است، و «کریستف کلمب در ۱۷۷۶ اقیانوس را پیمود» کاذب است. این جواب درساست، ولی کامل نیست. جملات، بسته به مورد، در صورتی صادق یا کاذبند که «معنی»

(significant) باشند، و مفید معنی بودن بسته به زبانی است که به کار می‌رود. اگر شما مشغول ترجمه شرحی دربارهٔ به کریستف کلمب به زبان عربی باشید، باید «۱۴۹۲» را به سال هجری مقارن آن تبدیل کنید. جملات در زبانهای مختلف ممکن است يك معنی داشته باشند، و آنچه «صدق» یا «کذب» جمله‌ای را معین می‌کند معنای کلام است، نه خود کلام. وقتی که جمله‌ای را اظهار می‌کنید، «عقیده» ای را بیان می‌کنید که ممکن است به زبان دیگر نیز به همان اندازه درست بیان شود. آن «عقیده» هرچه باشد، چیزی است که یا «صادق» است یا «کاذب»، یا «کما بیش صادق». بدین ترتیب ما به مسئلهٔ تحقیق «عقیده» رانده می‌شویم.

و اما عقیده اگر به قدر کافی ساده باشد ممکن است بی آنکه به صورت کلمات بیان شود وجود داشته باشد. بدون استعمال کلمات مشکل بتوان عقیده داشت که نسبت محیط دایره به قطر آن تقریباً $3/14158$ است؛ یا اینکه یولیوس قیصر وقتی که تصمیم گرفت از رودخانهٔ روبیکون بگذرد سرنوشت جمهوری روم را معین کرد. اما در موارد ساده عقایدی که به قالب کلام در نیامده فراوان است. مثلاً فرض کنید که هنگام فرود آمدن از پلکانی در تشخیص زمان رسیدن به کف اشتباه کنید: قدم را طوری بر می‌دارد که مناسب زمین مسطح است، و ناگهان فرود می‌آید. نتیجه عبارت است از يك تکان و تعجب ناگهانی شدید.

طبعاً خواهید گفت «فکر می‌کردم به کف رسیده‌ام!» اما در حقیقت راجع به پلکان فکر نمی‌کردید، و گرنه مرتکب اشتباه نمی‌شدید. عضلات شما طوری تنظیم شده بودند که مناسب رسیدن به کف

بودند، در حالی که در واقع هنوز به کف نرسیده بودید. چیزی که مرتکب اشتباه شد بدن شما بود، نه ذهن شما - یا لا اقل این بیان طبیعی آن امری است که رخ داده است. اما در واقع تمایز بین بدن و ذهن تمایز مشکوکی است. بهتر آن خواهد بود که از یک «اورگانسم» سخن بگوییم و تقسیم فعالیت‌های آن را بین ذهن و بدن نامعین باقی گذاریم. پس می‌توان گفت: اورگانسم شما طوری تنظیم شده بود که اگر به کف رسیده بودید مناسب می‌بود، اما در واقع مناسب نبود. همین عدم توفیق در تنظیم اشتباه شما را تشکیل داده است، و می‌توان گفت که شما دارای عقیده کاذبی بوده‌اید.

آزمون اشتباه در مثال بالا عبارت است از تعجب. به نظر من همین نکته در مورد عقاید قابل آزمایش کلیتاً صادق است. عقیده کاذب عقیده‌ای است که، در شرایط مناسب، باعث شود دارنده آن تعجب را تجربه کند؛ در حالی که عقیده صادق چنین اثری نخواهد داشت. اما تعجب با آنکه در مواردی که قابل انطباق باشد آزمون خوبی است، معنی کلمات «صادق» و «کاذب» را به دست نمی‌دهد؛ و همیشه هم قابل انطباق نیست. فرض کنید که شما دارید میان رعد و برق قدم می‌زنید و به خود می‌گویید: «احتمال نمی‌رود صاعقه به من اصابت کند.» از قضا لحظه بعد صاعقه به شما اصابت می‌کند؛ اما شما هیچ تعجبی را تجربه نمی‌کنید، زیرا که مرده‌اید. اگر روزی، چنانکه گویا سر جیمز جینز Sir James Jeans انتظار دارد، خورشید متفجر شود همه ما فی الحال نابود خواهیم شد و لذا دچار تعجب نخواهیم شد؛ معیناً اگر منتظر این سانحه نبوده باشیم همه ما دچار اشتباه بوده خواهیم بود. این امثله عینیت صدق و کذب را نشان می‌دهند؛ یعنی آنچه صادق (یا کاذب)

است عبارت است از وضعی از اور گانیسم. اما صدق (یا کذب) آن به طور کلی به حکم رویدادهای خارج از اور گانیسم است. گاهی آزمون های تجربی برای تعیین صدق و کذب ممکن است؛ گاهی نیز ممکن نیست؛ اما وقتی که ممکن نیست باز شق اصلی به جای خود باقی می ماند، و مفید معنی است.

من بیش از این نظر خود را درباره صدق و کذب بسط نخواهم داد و به بررسی نظر دیوئی خواهم پرداخت.

دیوئی در پی احکامی نیست که مطلقاً «صادق» باشند، و نیز احکام متناقض با آنها را به عنوان مطلقاً «کاذب» محکوم نمی کند. به عقیده او فراگردی وجود دارد به نام «تحقیق» که عبارت است از شکلی از انطباق میان اور گانیسم و محیط آن. من اگر خواسته باشم، از نقطه نظر خودم، حتی الامکان با دیوئی موافقت کنم باید از تحلیل «معنی» آغاز کنم. مثلاً فرض کنید که در باغ وحش هستید و از بلند گو می شنوید که: «هم اکنون یک شیر فرار کرده است.» در این صورت طوری عمل خواهید کرد که هر آینه شیر را دیده بودید عمل می کردید - یعنی هر چه زودتر فرار خواهید کرد. جمله «یک شیر فرار کرده است» یعنی یک رویداد معین، بدان معنی که باعث همان رفتاری می شود که آن رویداد در صورت دیده شدن باعث می شد. به طور کلی: جمله الف «یعنی» رویداد ب، اگر باعث رفتاری شود که ب باعث می شد. اگر در واقع چنین رویدادی وجود نداشته باشد، جمله کاذب است. عین همین امر در مورد عقیده ای که به صورت کلمات بیان نشده باشد صادق است. می توان گفت: عقیده عبارت است از وضعی از یک اور گانیسم که باعث چنان رفتاری شود که رویداد معینی، اگر حاضر بر حواس می بود،

باعث می‌شد. آن رویدادی که باعث این رفتار می‌شد «معنی» آن عقیده است. این بیان بیش از حد ساده شده است، اما می‌تواند برای نشان دادن نظریه مورد مدافعه من مفید باشد. تا اینجا گمان نمی‌کنم من و دیویسی چندان اختلاف نظر داشته باشیم. با پرورشهای بعدی او، من خود را بسیار مخالف می‌بینم.

دیویسی «تحقیق» را اساس منطق قرار می‌دهد، و نه حقیقت یا معرفت را. تحقیق را از این قرار تعریف می‌کند: «تحقیق عبارت است از تغییر شکل مضبوط یا رهبری شدهٔ يك وضع غیر معین به وضعی که از لحاظ تمایزات و روابط مشکلهٔ خود چنان معین باشد که عناصر وضع اولیه را به يك کل متحد مبدل سازد.» و علاوه می‌کند که «تحقیق با تغییر شکلهای عینی موضوعات عینی سروکار دارد.» این تعریف آشکارا قاصر است. مثلاً اعمالی را که يك گروه بان میدان مشق با يك دسته سرباز جدید انجام می‌دهد، یا اعمال يك بنا را با يك تودهٔ آجر در نظر بگیرید. این دو عیناً همان تعریف دیویسی را از «تحقیق» انجام می‌دهند. چون واضح است که دیویسی این دو مورد را مشمول تعریف خود نمی‌داند، پس در مفهوم وی از «تحقیق» باید عنصری وجود داشته باشد که وی ذکر آن را در تعریف خود فراموش کرده است. اینکه این عنصر چیست، من لحظه‌ای بعد خواهم کوشید معین سازم. ابتدا بگذارید ببینیم که از این تعریف، به شکل فعلی، چه برمی‌خیزد. واضح است که «تحقیق»، چنانکه دیویسی تصور می‌کند، جزو فراگرد کلی کوشش برای اورگانیک‌تر ساختن جهان است. «کلهای متحد» باید محصول تحقیقات باشند. علاقهٔ دیویسی به چیزهای اورگانیک پاره‌ای به واسطهٔ زیست‌شناسی است و پاره‌ای به واسطهٔ باقیماندهٔ نفوذ

هگل. اگر بر اساس يك مابعدالطبیعه ناآگاهانه هگلی نباشد، دیگر من نمی فهم چرا باید انتظار داشت که تحقیق به «کلهای متحد» منتج شود. هر گاه يك دسته ورق نامرتب به من بدهند و از من بخواهند که در ترتیب آنها تحقیق کنم، اگر از دستور دیویی پیروی کنم اول آن را مرتب خواهم کرد و سپس خواهم گفت که این ترتیبی است که از تحقیق نتیجه شده است. درست است که هنگامی که من مشغول مرتب کردن ورقها هستم «تغییر شکل عینی موضوع عینی» صورت خواهد گرفت؛ اما خود تعریف این را به حساب می آوردم. هر آینه آخر سر به من بگویند: «ما می خواستیم ترتیب ورقها را وقتی به تو داده شدند بدانیم، نه پس از آنکه آنها را از نو ترتیب دادی»، اگر من پیرو دیویی باشم در پاسخ خواهم گفت: «افکار شما روی هم رفته بیش از اندازه ایستا (استاتیک) است. من يك شخص پویا (دینامیک) هستم و وقتی که در موضوعی تحقیق کنم ابتدا آن را چنان تغییر می دهم که امر تحقیق آسان شود.» این تصور که چنین طرز عملی صحیح و مجاز است، فقط به وسیله تمایز هگلی بین نمود و بود قابل توجیه است. نمود ممکن است مغشوش و پاره پاره باشد، اما بود همیشه مرتب و اورگانیک است. پس وقتی که من ورقها را مرتب می کنم، فقط ماهیت ابدی و حقیقی آنها را آشکار می سازم. اما این قسمت از نظریه دیویی هرگز تصریح نشده است. اساس نظریات دیویی را مابعدالطبیعه اورگانیک تشکیل می دهد؛ اما من نمی دانم که خود او تا چه حد بر این نکته وقوف دارد.

اکنون بکوشیم آن تکمله تعریف دیویی را که برای متمایز ساختن تحقیق از انواع دیگر فعالیت های سازمان دهنده - مانند

فعالیت‌های گروه‌بان میدان مشق و بنا - لازم است پیدا کنیم. قبلاً گفته می‌شد که تحقیق به واسطه غرض خود، که معلوم ساختن حقیقت است، متمایز می‌شود. اما در نظر دیویی خود «حقیقت» باید به عنوان «تحقیق» تعریف شود، نه به عکس. دیویی تعریف پرس را با نظر موافق نقل می‌کند که می‌گوید: «حقیقت» عبارت است از «عقیده‌ای که سرنوشتش این باشد که همه کسانی که آن را تحقیق می‌کنند با آن موافقت کنند». این تعریف در خصوص اینکه آن تحقیق کنندگان چه عملی انجام می‌دهند ما را پاك بی‌خبر می‌گذارد؛ زیرا ما نمی‌توانیم بدون وارد شدن به دور بگوییم که آنها می‌کوشند حقیقت را معلوم کنند.

به نظر من نظریه دکتر دیویی را می‌توان به قرار زیر بیان کرد: روابط يك اور گانیسم با محیطش گاهی برای آن اور گانیسم رضایت بخش است و گاهی نارضایت بخش. وقتی که نارضایت بخش باشد، وضع را با انطباق متقابل می‌توان بهتر ساخت. وقتی که تغییراتی که به وسیله آنها وضع بهتر می‌شود بیشتر از جانب اور گانیسم صورت بگیرد، - این تغییرات هرگز تماماً در یکی از طرفین صورت نمی‌گیرد - فراگردی که واقع می‌شود «تحقیق» نام دارد. مثلاً: در جنگ انسان بیشتر سرگرم تغییر محیط است، یعنی سرگرم دشمن است؛ اما در دوره بازدید قبل از شروع جنگ انسان بیشتر می‌پردازد به اینکه نیروهای خود را با مواضع دشمن تطبیق دهد. این دوره قبلی عبارتست از دوره «تحقیق».

اشکال این نظریه، به گمان من، این است که رابطه میان عقیده و واقعیت یا واقعیاتی را که معمولاً می‌گویند آن عقیده را «تأیید»

می کند متقطع می سازد. بگذارید همان مثال ژنرال را که مشغول کشیدن نقشه جنگ است دنبال کنیم. هواپیماهای اکتشافی ژنرال به او گزارش می دهند که دشمن فلان تدارکات را دیده است و او هم متقابلاً تدارکاتی می بیند، فهم عادی می گوید که اگر دشمن حرکاتی را که گفته می شود انجام داده فی الواقع انجام داده باشد، گزارشهایی که ژنرال طبق آنها عمل می کند «صادق» است؛ و در این صورت حتی اگر ژنرال در جنگ شکست هم بخورد آن گزارشها صادق باقی می ماند. دکتر دیوی این را قبول ندارد. وی عقاید را به «صادق» و «کاذب» تقسیم نمی کند، ولی باز به دو نوع عقیده قائل است که در صورت پیروزی ژنرال آن را «رضایت بخش» و در صورت شکست ژنرال آن را «نارضایت بخش» می نامیم. تا جنگ صورت نگرفته باشد، ژنرال نمی داند نظرش نسبت به گزارشهای پیشاهنگان خود چه باید باشد.

اگر موضوع را تعمیم دهیم می توانیم بگوییم که دکتر دیوی، مانند هر کس دیگری، عقاید را به دو طبقه تقسیم می کند که یکی خوب و دیگری بد است. منتها او عقیده دارد که یک عقیده ممکن است در یک زمان خوب و در زمان دیگر بد باشد. این امر در مورد نظریات ناقصی که از اسلاف خود بهتر و از اخلاف خود بدترند مصداق دارد. اینکه آیا عقیده ای خوب است یا بد بستگی دارد به اینکه آیا فعالیتهایی که آن عقیده در اورگانسمی که پذیرنده آن است ایجاد می کند نتایجی به بار آورد که برای آن اورگانسم رضایت بخش باشد یا نارضایت بخش. بدین ترتیب یک عقیده راجع به رویدادی در گذشته باید نه بر حسب آنکه رویداد واقعاً روی داده است یا نه، بلکه

بر حسب اثرات آینده آن عقیده، در شمار عقاید «خوب» یا «بد» طبقه بندی شود. نتایج قضیه شنیدنی است. فرض کنید شخصی به من بگوید: «آیا امروز صبح با صبحانه ات قهوه هم نوشیدی؟» اگر من يك آدم عادی باشم، می گویم به یاد بیاورم. اما اگر پیرو دکتور دیویی باشم، خواهم گفت: «کمی صبر کنید. من باید دو آزمایش را انجام دهم تا بتوانم جواب شما را بدهم.» و بعد ابتدا خود را معتقد می سازم که قهوه نوشیده ام؛ و نتایج این عقیده را، اگر نتایجی داشته باشد، بررسی می کنم. سپس خود را معتقد می سازم که قهوه ننوشیده ام؛ و باز نتایج را با یکدیگر می سنجم تا ببینم کدامیک رضایت بخش تر است. اگر يك طرف چربید تصمیم به جواب دادن می گیرم؛ والا ناچار خواهم بود اعتراف کنم که نمی توانم به این سؤال جواب بدهم.

اما این تازه پایان گرفتاریهای من نیست. نتایج این عقیده را که من با صبحانه قهوه نوشیده ام از کجا بدانم؟ اگر بگویم «نتایج عبارتند از فلان و بهمان»، خود این هم باید قبلا به وسیله نتایج خود امتحان شود تا من بتوانم بدانم آنچه گفتم «خوب» بوده است یا «بد». و اگر بر این مشکل هم فائق آمدم، از کجا بدانم که کدام دسته از نتایج رضایت بخش تر است؟ يك حکم در خصوص اینکه آیا من قهوه نوشیده ام یا نه ممکن است مرا از رضایت سرشار کند، و حکم دیگر از تصمیم به پیش بردن سیاست صرفه جویی زمان جنگ. هر دوی اینها را می توان گفت که خوب است؛ اما تا حکم نکرده ام که کدام بهتر است نمی توانم بگویم که با صبحانه قهوه نوشیده ام یا نه. این البته مهم است.

انحراف دیویی از آنچه تا کنون به عنوان فهم عادی در نظر

گرفته شده، معلول طرد «امور واقع» از ما بعد الطبیعه او است؛ بدین معنی که «امور واقع» سرسختند و نمی توان آنها را به میل خود تغییر داد. در این مسئله ممکن است فهم عادی در حال تغییر باشد، و شاید نظر دیوئی در آینده با آنچه به صورت فهم عادی در خواهد آمد تناقض نداشته باشد.

فرق عمده میان دکتر دیوئی و من این است که دیوئی نسبت به عقیده به اعتبار اثرات آن حکم می کند، در صورتی که من درجایی که يك رویداد گذشته مورد بحث باشد، آن را بر حسب عللش مورد قضاوت قرار می دهم. من آنچه آن عقیده ای را «صادق» یا تا آنجا که میسر است نزدیک به «صدق» می دانم که نوع خاصی مناسبت (گاه بسیار پیچیده) با علل خود داشته باشد. دکتر دیوئی معتقد است عقیده ای دارای «جواز قابلیت اظهار» است - و دیوئی این را به جای «صدق» قرار می دهد - که نوع خاصی اثرات بر آن مترتب باشد. این اختلاف به تفاوت جهان بینی بستگی دارد. گذشته نمی تواند از اعمال ما متأثر شود، و بنابراین اگر حقیقت به استناد آنچه واقع شده است معین شود از خواهشهای فعلی یا آتی مستقل است. به صورت منطقی، نماینده محدودیت قدرت بشر است. اما اگر حقیقت - یا به عبارت بهتر «جواز قابلیت اظهار» - به آینده وابسته باشد، در این صورت تا آنجا که تغییر آینده در ید قدرت ماست می توانیم آنچه را باید اظهار شود تغییر دهیم. این امر معنی قدرت بشر و اختیار او را وسعت می دهد. آیا یولیوس قيصر از رودخانه روبیکون گذشت؟ به نظر من جواب مثبت را يك رویداد گذشته به طرز غیر قابل تغییری ایجاب می کند. دکتر دیوئی اتخاذ تصمیم به دادن جواب مثبت یا منفی را به