



نشر بیگل
Bidgol Publishing



سرشناسه: دیویی، جان، ۱۹۵۲ - ۱۸۵۹ م. Dewey, John

عنوان و نام پدیدآور: تجربه و طبیعت / جان دیویی : [ترجمه] یاسر پوراسماعیل

مشخصات نشر: تهران: بیدگل، ۱۴۰۱

مشخصات ظاهری: ۵۲۰ ص.

شابک: ۹۷۸-۶۲۲-۷۵۵۴-۹۱-۵

وضعیت فهرست نویسی: فیپا

یادداشت: عنوان اصلی: Experience and Nature

یادداشت: کتابنامه

موضوع: تجربه

موضوع: Experience

موضوع: فلسفه

موضوع: Philosophy

شناسه افزوده: پوراسماعیل، یاسر، ۱۳۶۰ - ، مترجم

رده‌بندی کنگره: B۹۴۵

رده‌بندی دیویی: ۱۹۱

شماره کتاب‌شناسی ملی: ۸۶۷۷۲۴۹



تجربه و طبیعت

| جان دیوی | یاسر پوراسماعیل |

EXPERIENCE & NATURE

| John Dewey | Yasser Poursmaeil |

به روایت فیلسوف

-۷-

مجموعه
به روایت فیلسوف
زیرنظر مسعود علیا



تجربه و طبیعت

جان دیویی

ترجمه یاسر پوراسماعیل

نسخه پردازی: میترا سلیمانی

مدیر هنری و طراح گرافیک: سیاوش تصاعدیان

چاپ اول، پاییز ۱۴۰۲ تهران، ۵۰۰ نسخه

شابک: ۹۷۸ - ۶۲۲ - ۷۵۵۴ - ۹۱ - ۵

نشر بیدگل | Bidgol Publishing co. |

تلفن فروشگاه: ۶۶۴۶۳۵۴۵، ۶۶۹۶۳۶۱۷

نشانی فروشگاه: تهران، خیابان انقلاب، بین ۱۲ فروردین و فخر رازی، پلاک ۱۲۷۴

همه حقوق چاپ و نشر برای ناشر محفوظ است.

bidgol.ir

فهرست

۷	پیشگفتار مترجم
۲۵	بنیاد پال کرس
۲۹	پیشگفتار نویسنده
۳۹	۱. تجربه و روش فلسفی
۸۷	۲. وجود به مثابه امری متزلزل و امری ثابت
۱۲۷	۳. طبیعت، غایات و تاریخچه‌ها
۱۷۵	۴. طبیعت، وسیله و دانش
۲۲۳	۵. طبیعت، مفاهمه و معنا
۲۶۷	۶. طبیعت، ذهن و سوژه
۳۱۱	۷. طبیعت، حیات و بدن-ذهن
۳۶۵	۸. وجود، ایده‌ها و آگاهی
۴۲۵	۹. تجربه، طبیعت و هنر
۴۶۹	۱۰. وجود، ارزش و نقد
۵۱۷	نمایه

پیشگفتار مترجم

مسئله اصلی جان دیویی در این کتاب پیوند میان تجربه آگاهانه و جهان طبیعت است. تفاوتی بنیادی وجود دارد میان جمادات (و گیاهان) که صرفاً هستند و هیچ آگاهی و ادراکی از درون یا بیرونشان ندارند و انسان‌ها و حیواناتی که تا حدودی از محیط اطرافشان آگاه و باخبرند. مقصود از «آگاهی» یا «تجربه آگاهانه» این است که چیزی درون این موجودات روشن است؛ گویی صفحه نمایش یا تماشاخانه‌ای در درونشان وجود دارد که تصاویری را از رخداد‌های درونی و محیط پیرامونشان به نمایش می‌گذارد. وانگهی، این تصاویر صرفاً بصری نیستند؛ «تصاویری» شنیداری یا متعلق به بویایی و بساوایی و چشایی نیز از محیط اطراف و تصاویری از حالات درونی مان (مثل احساس اضطراب و عشق و ترس و گرسنگی) داریم. بی‌گمان تجربه‌های غنی و پراز جزئیات انسان به او قدرت آن را داده است که از محیط اطراف و جهان زندگی‌اش سر درآورد، این درک را در قالب معانی و مفاهیم و مقولاتی بریزد، و از این رهگذر جهان را مستخر خویش سازد. بی‌دلیل نبوده است که فیلسوفان در سرتاسر تاریخ فلسفه

غالباً آگاهی و طبیعت را در مقابل هم قرار داده‌اند؛ و بشر را به دلیل برخورداری‌اش از حیات آگاهانه تافته‌ای جدا بافته از طبیعت قلمداد کرده‌اند.

در بحث‌های گذشته و معاصر درباره آگاهی در فلسفه ذهن نیز، که خود من سال‌ها درگیرشان بوده‌ام، مسئله پیوند میان آگاهی و جهان فیزیکی مطرح است، اما این بحث از سنخی متافیزیکی و وجودشناسانه است: آیا باید آگاهی را به امری فیزیکی، مثل رخدادی در دستگاه عصبی مرکزی، فروکاست؟ یا اینکه آگاهی امری و رای رخدادهای فیزیکی است، چنان‌که برخی از فیلسوفان معاصر ذهن استدلال می‌کنند؟ دیویی در این کتاب می‌گوید نزد بسیاری از فیلسوفان مادی‌انگار، «دستگاه عصبی به مثابه جایگاه رخدادهای ذهنی به مغز و سپس به قشر مخ محدود می‌شود؛ در حالی که بسیاری از پژوهشگران فیزیولوژی بی‌شک احساس آسایش عظیمی خواهند کرد اگر بتوان معلوم کرد که بخش معینی از قشر مخ یگانه جایگاه آگاهی است»، اما او معتقد است چنین نگرشی تفاوت بنیادینی با اعتقاد به نفس بسیط و مجرد ندارد و کل آن نظام فکری را حفظ می‌کند، جز اینکه به جای نفس بسیط، مغز و دستگاه عصبی را نشانده است: «حال دستگاه عصبی جایگزینی تصور می‌شود که به شکل رازآمیزی درون بدن قرار دارد». آنچه برای خود من جالب است این است که دیویی دغدغه مسئله ذهن-بدن و فروکاست‌پذیری یا فروکاست‌ناپذیری ذهن آگاه به امری فیزیکی/طبیعی را ندارد و با اشاراتی گذرا از کنار آن عبور می‌کند. در همین اشارات کوتاه به دیدگاهی اشاره می‌کند که (چنان‌که در ادامه می‌بینیم) امروزه به «یگانه‌انگاری خنثی» معروف است و طرف‌دارانی هم پیدا کرده است (البته برتراند راسل، یکی از هم‌روزگاران دیویی، نیز چنین دیدگاهی را مطرح کرده بود): چیز واحدی در طبیعت هست که آن را از جهتی «آگاه/آگاهانه» و از جهت دیگری

«فیزیکی» توصیف می‌کنیم. اما از این هم جالب‌تر اینکه این هم مسئله اصلی دیویی نیست؛ او در این کتاب نمی‌خواهد استدلالی مبسوط برای «یگانه‌انگاری خنثی» به دست دهد، بلکه صرفاً آن را مفروض می‌گیرد.

پس، از طرفی مسئله اصلی دیویی عبارت است از رابطه و پیوند میان آگاهی و جهان طبیعت (و نه لزوماً جهان «فیزیکی» به معنای جهان آن‌طور که از طریق آخرین یافته‌های دانش فیزیک شناخته می‌شود) و از طرف دیگر مسئله سنتی ذهن-بدن دغدغه او نیست. دیویی با مفروض گرفتن اینکه «تجربه و طبیعت» دو جنبه یک چیز واحدند (که فی‌نفسه نه آگاهانه است نه طبیعی) و در واقع با مفروض گرفتن پیوستگی کامل میان این دو، می‌خواهد نقش آگاهی را در طبیعت نشان دهد. اگر بخواهیم کمی رنگین و استعاری صحبت کنیم، می‌توانیم بگوییم که آگاهی به مثابه یکی از نمودهای طبیعت، همانند حیات زیستی، خصوصیت و قابلیت است که طبیعت در روند تکاملی‌اش در خود پرورانده است تا از طریق آن به تماشای خودش بنشیند و در خود تغییراتی ایجاد کند (خواه آن تغییرات رو به سوی بهبود داشته باشند خواه ابلهانه و خودویرانگر باشند). پس نه تنها در نظر دیویی آگاهی (و، در نتیجه، انسان آگاه) تافته‌ای جدا بافته از طبیعت نیست، بلکه پاره و حتی نمودی تکامل یافته از روند طبیعت است.

از دکتر مسعود علیا سپاسگزارم که ترجمه این اثر ارزشمند را به من پیشنهاد کرد، متن ترجمه را از بدو تا ختم خواند و تغییرات سودمندی در آن اعمال کرد. سعیم در ترجمه بر آن بوده که، حتی الامکان و با رعایت ملاحظات مربوط به دقت، نمودگار زبان و بیان دیویی در متن اصلی باشد. در ادامه این پیشگفتار، با اقتباس و ترجمه آزاد مطالبی از منابع گوناگون، خلاصه‌ای از زندگی جان دیویی و سپس

ساختار فلسفه او و طرح این کتاب را از زبان دیویی شناسان گزارش می‌کنم. امیدوارم خواندن این مطالب (چه پیش از خواندن متن اصلی کتاب و چه پس از آن، بنا به سلیقه خواننده) به یافتن تصویری زنده‌تر و پویاتر و واضح‌تر از اندیشه‌های دیویی در تجربه و طبیعت کمک کند، با این تذکره که این کتاب صرفاً برای متخصصان نوشته نشده و هر خواننده‌ای با دانش عمومی می‌تواند آن را (بدون کمک گرفتن از هر شرح و تفسیری) بفهمد و دنبال کند. تجربه و طبیعت حاوی دست‌مایه‌های فراوانی برای تأمل عمیق‌تر دربارهٔ بنیادی‌ترین مسائل فکری بشر است که امیدوارم خوانندگان فارسی‌زبان از آنها بی‌نصیب نمانند.

زندگی و سیر فکری دیویی

جان دیویی (زادهٔ ۲۰ اکتبر ۱۸۵۹ در ورمانت و درگذشتهٔ ۱ ژوئن ۱۹۵۲ در نیویورک) فیلسوف برجستهٔ آمریکایی و، در کنار ویلیام جیمز، بنیان‌گذار جنبش فلسفی پراگماتیسم (عمل‌گرایی) بود. علاوه بر این، او از نظریه‌پردازان دموکراسی و از رهبران جنبش ترقی‌خواه در آموزش و پرورش بود.

دیویی مدرک کارشناسی‌اش را در سال ۱۸۷۹ از دانشگاه ورمانت دریافت کرد. در همین دانشگاه بود که از طریق کلاس‌های پرکینز و کتابی از هاگسلی با عنوان درس‌هایی در فیزیولوژی پایه با نظریهٔ تکامل آشنا شد. نظریهٔ انتخاب طبیعی تا پایان عمر دیویی بر اندیشهٔ او اثر گذاشت؛ در نتیجهٔ این نظریه بود که مدل‌های ایستا از طبیعت را بی‌ثمر می‌دانست و در پژوهش‌هایش دربارهٔ روان‌شناسی و نظریهٔ شناخت بر تعامل میان ارگانیسم انسانی و محیطش متمرکز بود. کلاس‌های رسمی فلسفه در دانشگاه ورمانت عمدتاً به مکتب واقع‌گرایی اسکاتلندی محدود بودند — اندیشه‌ای که دیویی خیلی زود مردود شمرد — اما

ارتباط نزدیک او با استادش توری^۱، که علایق فلسفی گسترده‌تری داشت، به اذعان خود دیویی، تأثیری «سرنوشت‌ساز» بر مسیر فلسفی او گذاشت. دیویی پس از فراغت از تحصیل در سال ۱۸۷۹ به مدت دو سال در دبیرستان تدریس می‌کرد و در همین دوره بود که اندیشه اشتغال حرفه‌ای به فلسفه در ذهنش جوانه زد. او مقاله‌ای فلسفی برای ویلیام ت. هریس فرستاد؛ هریس در آن زمان سردبیر نشریه فلسفه نظری^۲ و برجسته‌ترین هگلی در سنت لوئیس بود. وقتی هریس مقاله را پذیرفت، دیویی به مؤیدی که برای اشتغال به حرفه فلسفه نیاز داشت دست یافت. او با این دلگرمی به بالتیمور رفت و تحصیل در مقطع دکتری فلسفه را در دانشگاه جانز هاپکینز شروع کرد.

در دانشگاه جانز هاپکینز بخت شاگردی نزد دو تن از برجسته‌ترین فیلسوفان آن روزگار آمریکا نصیب او شد: جرج سیلوستر موریس^۳، فیلسوفی هگلی، که در آلمان تحصیل کرده بود و دیویی را با مدلی ارگانیک از طبیعت آشنا کرد که از خصیصه‌های ایدئالیسم آلمانی است؛ و گزنویل استنلی هال^۴، از برجسته‌ترین روان‌شناسان تجربی در آمریکای آن زمان، که به دیویی درک و بینشی داد از قدرت روش‌شناسی علمی در صورت کار بست در مورد علوم انسانی.

دیویی پس از گرفتن دکتری فلسفه از دانشگاه جانز هاپکینز در سال ۱۸۸۴، در دانشگاه میشیگان شروع به تدریس فلسفه و روان‌شناسی کرد. رفته‌رفته علاقه او به فلسفه هگل کم‌رنگ شد و به روان‌شناسی تجربی جدید روی آورد. روان‌شناسی‌ای که به دست استنلی هال و ویلیام جیمز در ایالات متحده پدید آمده بود. پژوهش درباره

1. Henry Augustus Pearson Torrey
2. *Journal of Speculative Philosophy*
3. George Sylvester Morris
4. Granville Stanley Hall

روان‌شناسی کودک دیویی را بر آن داشت که فلسفه آموزش و پرورش خودش را پیروراند، فلسفه‌ای که بنا بود نیازهای جامعه دموکراتیک در حال تغییر را برآورد. او در سال ۱۸۹۴ به گروه فلسفه دانشگاه شیکاگو پیوست. در این دانشگاه مدرسه‌ای آزمایشگاهی تأسیس کرد و علم آموزش و پرورش خودش را در آن به کار بست و آزمون. همین تجربه بود که دست‌مایه‌های نخستین کتاب مهم او را در باب آموزش و پرورش فراهم ساخت: مدرسه و جامعه. اختلافات دیویی با مدیر دانشگاه بر سر این مدرسه آزمایشگاهی موجب شد که او در سال ۱۹۰۴ از سمتش در دانشگاه شیکاگو استعفا دهد، و به اعتبار شهرت فلسفی‌ای که به دست آورده بود دیری نگذشت که دعوت‌نامه‌ای از دانشگاه کلمبیا، واقع در شهر نیویورک، دریافت کرد. دیویی بخش اعظم دوران حرفه‌اش را در این شهر گذراند و معروف‌ترین اثر فلسفی‌اش، تجربه و طبیعت، را در آنجا نوشت. نوشته‌های بعدی او درباره موضوعاتی در زیبایی‌شناسی، سیاست و مذهب بوده‌اند. درون‌مایه مشترک در آثار فلسفی دیویی این عقیده او بود که جامعه‌ای دموکراتیک متشکل از پژوهشگران آگاه و فعال بهترین راه پیشبرد منافع بشری است.

دیویی در سال‌های فعالیتش در دانشگاه کلمبیا هم در جایگاه فیلسوفی برجسته و نظریه‌پرداز آموزش و پرورش به شهرت چشمگیری رسید هم در جایگاه چهره‌ای عمومی که درباره موضوعات آن روزگار نظر می‌داد، مخصوصاً با توجه به نوشته‌های دائمی‌اش در نشریات عمومی و فعالیت‌های سیاسی مستمرش در جنبش حق رأی زنان و تشکیل اتحادیه صنفی معلمان. در نتیجه همین شهرت بود که از او برای سخنرانی در محافل دانشگاهی و عمومی دعوت می‌شد. بسیاری

از تأثیرگذارترین نوشته‌های دیویی حاصل همین سخنرانی‌ها بوده‌اند، مثل بازسازی در فلسفه^۱، سرشت و سلوک بشری^۲، تجربه و طبیعت^۳ (کتاب حاضر)، امر عمومی و مسائلش^۴ و جست‌وجوی یقین^۵.

دیویی در سال ۱۹۳۰ از تدریس بازنشسته شد، اما فعالیت‌هایش در جایگاه چهره‌ای عمومی یا فیلسوفی پرکار کاهش نیافت. از جمله فعالیت‌های شاخص او در عرصه عمومی مشارکتش در کمیسیون پژوهش درباره اتهامات علیه لئون تروتسکی در محاکمه مسکو بود (که با عنوان «کمیسیون دیویی» هم شناخته می‌شود). در این پژوهش، دسیسه‌های استالین در پس محاکمه‌های مسکو در اواسط دهه ۱۹۳۰ برملا شدند. همچنین، دیویی از برتراند راسل در مقابل تلاش محافظه‌کاران برای برکناری او از کرسی‌اش در کالج شهر نیویورک در سال ۱۹۴۰ دفاع کرد. او در دهه ۱۹۳۰ بر تدوین صورت‌بندی‌ای نهایی از نظریه منطقی متمرکز بود که نهایتاً در سال ۱۹۳۸ در قالب کتاب منطقی: نظریه تحقیق^۶ انتشار یافت. دیویی تا پایان عمرش در سال ۱۹۵۲ همچنان به اندیشه‌ورزی فلسفی مشغول بود و آثار مهم دیگری نیز به رشته تحریر درآورد.

نظام فلسفی دیویی

دیویی برای پی‌ریزی نظام فلسفی‌اش ابتدا لازم دید که ایرادهای سنت فلسفی موجود را آشکار کند. در نظر او، بارزترین خصوصیت فلسفه غرب این فرض بود که وجود یا هستی حقیقی (وجودی کاملاً

1. *Reconstruction in Philosophy*
2. *Human Nature and Conduct*
3. *Experience and Nature*
4. *The Public and its Problems*
5. *The Quest for Certainty*
6. *Logic: The Theory of Inquiry*

واقعی یا کاملاً قابل شناخت) امری لایتغیر و کامل و ازلی و ابدی است و در واقع هر واقعیتی که عالم تجربه دارد از چنین وجودی نشئت می‌گیرد. دو نمونه از چنین وجود ایستا و محض و متعالی‌ای عبارت‌اند از ایده‌ها یا مُثُل افلاطونی و خدا بنا بر تلقی مسیحی. طبق این دیدگاه‌ها، هر چیز متغیری در قیاس با چنین وجود محضی ناقص است و واقعیت کمتری دارد. نمونه‌ای مدرن از چنین تلقی‌ای این دیدگاه رنه دکارت است که تجربه پدیده‌ای کاملاً ذهنی است و نمی‌تواند شاهدهی برای وجود جهان فیزیکی به دست دهد. با این حساب، سنت غربی تمایزی قاطع میان واقعیت راستین، از یک سو، و تغییرات و تنوعات تجربه بشری، از سوی دیگر، ترسیم می‌کند.

دیویی با مردود شمردن هرگونه دوگانگی‌ای میان هستی و تجربه، این دیدگاه را مطرح کرد که همه چیزها دستخوش تغییرند. اساساً هیچ موجود ایستایی در کار نیست و طبیعتی بی‌تغییر وجود ندارد. وانگهی، در نظر او، تجربه صرفاً امری ذهنی و سوپزکتیو نیست، زیرا خود ذهن بشری بخش لاینفکی از طبیعت است. تجربه‌های بشری حاصل گستره‌ای از فرایندهای تعاملی و، در نتیجه، رخدادهایی متعلق به همین جهان‌اند. پس چالشی که حیات بشری با آن روبه‌روست مشخص کردن شیوه‌کنار آمدن با فرایندهای تغییر است، نه فائق آمدن بر آنها و تعالی جستن از آنها.

متافیزیک دیویی به بررسی خصوصیات از طبیعت می‌پردازد که تجربه بشری را نیز در بر می‌گیرند، اما فیلسوفان سنتی یا این خصوصیات را نادیده می‌انگاشتند یا تصویر نادرستی از آنها به دست می‌دادند. سه خصوصیت از این سنخ در قلب طرح فلسفی او قرار دارند: «امر متزلزل»، «تاریخچه‌ها» و «غایات».

الف. امر متزلزل: رخداد متزلزل رخدادی است که مسئله‌ای در تجربه جاری ایجاد می‌کند؛ پس، هر نوع مانع، خلل، خطر یا امر شگفت‌آوری متزلزل محسوب می‌شود. از آنجا که در فلسفه دیویی، انسان بخشی از طبیعت است، همه چیزهایی که انسان‌ها در تجربه روزانه‌شان با آنها مواجه می‌شوند، از جمله انسان‌های دیگر و نهادهای اجتماعی‌شان، همه و همه رخدادهایی طبیعی‌اند. بی‌رحمی حاکمی مستبد یا مهربانی فردی غریبه همان قدر طبیعی و متزلزل است که ویرانی ناشی از سیل یا رنگ غروب آفتاب. به اندیشه‌های بشری و هنجارهای اخلاقی نیز باید چنین نگاهی داشت. دانش بشری کاملاً با طبیعت متزلزل و دائماً متغیر گره خورده است.

ب. تاریخچه‌ها: دائمی بودن تغییر به این معنا نیست که هیچ پیوستگی‌ای میان مراحل قبلی و بعدی فرایندهای طبیعی وجود ندارد. مقصود دیویی از تاریخچه فرایندی از تغییر است که حاصلش را می‌توان مشخص کرد. وقتی فرایندهای تقووم‌بخش یک تاریخچه شناسایی می‌شوند، در معرض جرح و تعدیل قرار می‌گیرند و می‌توان محصولشان را به شکلی حساب شده تغییر داد یا تضمین کرد. بر اساس تلقی دیویی از تاریخچه، سرنوشت هیچ‌کسی پیشاپیش با طبیعت بشری، خلق و خو، شخصیت، استعداد یا نقش اجتماعی رقم نخورده است. برای همین است که دیویی این اندازه دل‌مشغول شرح و بسط فلسفه‌ای درباره آموزش و پرورش است. هر کسی با داشتن دانش مناسب درباره شرایط لازم برای رشد انسانی می‌تواند از جهات گوناگون شکوفا شود. پس هدف آموزش و پرورش این است که نوع مشخصی از تاریخچه‌ای پرتکاپو، یعنی تاریخچه‌ای انسانی، به ثمر بنشیند.

ج. غایات (و خیرها): از روزگار ارسطو، بسیاری از فیلسوفان غربی از انگاره غایت یا علت غایی (علتی که به مثابه هدفی طبیعی

تصور می‌شود) استفاده کرده‌اند. در علم اخلاق، غایات اهداف کنش‌های اخلاقی‌اند، خواه اهدافی طبیعی خواه اهدافی که آگاهانه مشخص شده‌اند. در واقع غایات عبارت‌اند از امور مطلق اخلاقی مثل سعادت یا «خیر» که اعمال انسان باید آنها را به وجود آورند. اما قبل از دستیابی کامل به چنین غایاتی، ابتدا باید آنها را تشخیص داد. از نظر دیویی، هر غایتی محصول تاریخچه‌ای است و به شکل حساب شده و برنامه‌ریزی شده‌ای برساخته شده است. کسی که با مداخله طبیعی جهان متزلزل در روند ظاهراً آرام زندگی‌اش مواجه می‌شود مؤلفه‌های موقعیت خاص خودش را شناسایی و تحلیل می‌کند و سپس در این امر تأمل می‌کند که خودش چه تغییراتی می‌تواند به وجود بیاورد تا، به قول دیویی، به غایتی «کمالی/کمالمند» برسد. چنین غایتی تحقق همین شرایط خاص و منحصر به آنهاست. همچنین، چیزی تحت عنوان خیر مطلق وجود ندارد تا بتوان کنش‌ها و اعمال را بر اساس آن ارزیابی کرد، بلکه هر غایت «برساخته‌ای» که موجب شکوفایی بشری می‌شود و امر متزلزل را نیز در نظر می‌گیرد خیر است.

دیویی از پیروان و پیشگامان پراگماتیسم آمریکایی است؛ مکتبی فکری که چارلز سندرز پرس در نیمه قرن نوزدهم بنیان نهاد و ویلیام جیمز و اندیشمندانی دیگر آن را تا قرن بیستم ادامه دادند. جیمز، پیش از دیویی، بر این عقیده پای می‌فشرد که واقعیت مجموعه‌ای از داده‌های ایستا و ثابت نیست و تمایز میان تجربه ذهنی و جهان فیزیکی را تمایزی «مغشوش» می‌دانست. یکی دیگر از درون‌مایه‌های پراگماتیسم اولیه، که دیویی نیز آن را پذیرفت و برگرفت، اهمیت پژوهش آزمایشی یا تجربی بود. برای مثال، پرس آزمون‌پذیری و قابلیت بازنگری روش علمی را می‌ستود و معتقد بود هیچ اندیشه‌ای را نباید

خطاناپذیر دانست. در کل پراگماتیست‌ها تحت تأثیر پیشرفت‌های خیره‌کننده علم و فناوری در قرن نوزدهم قرار داشتند و اساساً بسیاری از آنها تحصیلات علمی رسمی داشتند و آزمایش‌هایی در علوم طبیعی، فیزیکی یا اجتماعی انجام داده بودند.

بر اساس پراگماتیسم خاص دیویی که آن را «ابزارانگاری» می‌نامید، دانش حاصل تشخیص همبستگی‌ها و تناظرهایی میان رخدادها یا فرایندهای تغییر است. لازمه پژوهش یا تحقیق این است که در چنین فرایندهایی فعالانه مشارکت کنیم: پژوهشگر تغییرات مشخصی در این فرایندها پدید می‌آورد تا مشخص کند که از این رهگذر چه تفاوت‌هایی در فرایندهای مربوط ایجاد می‌شود و نحوه تغییر هر رخداد مشخصی را در نسبت با آن تغییرات بسنجد. برای مثال، پژوهش آزمایشی یا تجربی می‌تواند این موضوع را بررسی کند که امراض ارگانیکسم انسانی در نسبت با تغییراتی در درمان‌های خاص دستخوش چه دگرگونی‌هایی می‌شوند یا وقتی روش‌های خاصی از آموزش و پرورش اعمال می‌شوند، چه بهبودی در یادگیری دانش‌آموزان رخ می‌دهد.

دیویی اندیشه‌ها را ابزارهایی می‌دانست که انسان‌ها با استفاده از آنها به درک بهتری از جهان می‌رسند. مشخصاً اندیشه‌ها نقشه‌هایی برای عمل و وسیله‌هایی برای پیش‌بینی رخدادهای آینده‌اند. وقتی می‌گوییم کسی اندیشه‌ای دارد، منظور این است که آمادگی استفاده از شیء خاصی را دارد تا از این طریق نتیجه‌ای قابل پیش‌بینی پدید آورد. مثلاً می‌گوییم کسی اندیشه‌ای از چکش دارد، یعنی آمادگی استفاده از چکش را دارد تا با آن میخ را در چوب فرو کند. یا در پزشکی اندیشه می‌تواند پیش‌بینی کند که استفاده از یک واکسن خاص جلوی شیوع نوع خاصی از بیماری را خواهد گرفت.

اندیشه‌ها پیش‌بینی می‌کنند که رفتار خاصی در شرایطی مشخص نتیجه مشخصی در پی خواهد داشت. بی‌گمان، بعضی از اندیشه‌ها اشتباهند. اندیشه‌ها را باید در بوتهٔ آزمون گذاشت تا معلوم شود که پیش‌بینی‌هایشان مبنایی دارند یا نه. خودآزمایش هم خطاپذیر است، اما احتمال خطا با پژوهش بیشتر و دقیق‌تر کاهش می‌یابد. مقدمهٔ کاربردی ابزارانگاری این است که اندیشه‌ها به انسان این قدرت را می‌دهند که رخدادهای طبیعی، از جمله فرایندها و نهادهای اجتماعی، را به سمت فایده و منفعت بشری هدایت کنند.

طرح دیویی در تجربه و طبیعت

تجربه و طبیعت (ویراست اول: ۱۹۲۵، ویراست دوم: ۱۹۲۹) از طرح‌های دورهٔ پختگی فکری جان دیویی است. این کتاب حاصل ده جلسه سخنرانی دیویی در بنیاد پال کرس است. همان‌طور که دیدیم، دیویی ابتدا تحت تأثیر هگل و «هگلی‌های سنت لوتیس» به سنت فلسفی ایدئالیسم گرایش داشت، اما بعدها متأثر از دوران فعالیت حرفه‌ای اش در دانشگاه شیکاگو و نیز در نتیجهٔ مطالعهٔ اصول روان‌شناسی ویلیام جیمز به نگرشی طبیعت‌گرایانه‌تر روی آورد. کتاب تجربه و طبیعت بیان تکامل یافته‌ای از همین چرخش فکری است. دیویی به تبع جیمز و سایر پراگماتیست‌ها معتقد بود که باید بر رابطه میان اندیشه و عمل تمرکز کرد. بر این اساس، باید «باور» را برحسب آثاری که بر شکل‌گیری عادات رفتاری دارد فهمید، رویکردی که پیامدهای چشمگیری برای دیدگاه‌های ما دربارهٔ توجیه باور، صدق و سایر مباحث معرفت‌شناختی دارد. جنبهٔ تجربه‌گرایانهٔ چنین رویکردی پوشیده نیست، گرچه تصویر روان‌شناسانهٔ تجربه‌گرایی سنتی را کنار می‌گذارد، زیرا چنین تصویری به علم وفادار نیست. دیویی تجربه‌گرایی را از این هم گسترده‌تر می‌کند: دو نوع رابطه

میان شناخت و محیط وجود دارد. اولاً، اندیشه پاسخی است به جنبه‌های متغیر و بی‌ثبات طبیعت، یعنی همان «امر متزلزل» که در بالا به آن اشاره شد. این همان چیزی است که انگیزه‌بخش پژوهش و تحقیق می‌شود. ثانیاً، هرچند سایر پراگماتیست‌ها تأکید می‌کردند که باورها در کنش‌ها جلوه‌گر می‌شوند، دیویی این را هم اضافه می‌کند که این کنش‌ها محیط زندگی فاعل را درگون می‌سازند. بعضی از کنش‌ها نسبت ما را با محیط تغییر می‌دهند، اما ساختار محیط را عوض نمی‌کنند، مثل اینکه از این اتاق خارج شوید و به اتاق دیگری بروید. بعضی از کنش‌ها ساختار فیزیکی دیرپای محیط را تغییر می‌دهند، مثل اینکه به جای خارج شدن از اتاق، آن را بازآرایی کنید، آن را متلاشی کنید یا چیز جدیدی به جای آن بسازید. کنش‌هایی که با هوش هدایت می‌شوند عوامل منجر به مسئله‌ناشی از محیط را درگون می‌کنند و در طول زمان (در عرض چند دقیقه یا چند سال) تجربه ما را در مراحل بعدی تغییر می‌دهند. این نکته واقعی‌تری پیش پا افتاده است، نه کشفی فلسفی. الگوی کلی‌اش هم به شکل این چرخه است:

- از تعامل فیزیکی ما با محیط تجربه‌ای پدید می‌آید.
 - در پاسخ به تجربه، اندیشه‌ای پدید می‌آید.
 - اندیشه موجب کنش می‌شود.
 - کنش به تغییری در محیط می‌انجامد.
 - تغییر در محیط موجب پیدایش تجربه‌ای دیگر می‌شود.
- معمولاً این واقعیت‌ها در بحث‌های فلسفی درباره ذهن و دانش و واقعیت اهمیت خاصی ندارند. مباحثی که حول «واقع‌گرایی» شکل می‌گیرند عمدتاً به این معطوفند که آیا جهان مستقل از اندیشه وجود دارد یا نه. از یک جهت، واضح است که جهان مستقل از اندیشه وجود ندارد، زیرا انسان‌ها جهان را با باورها و اندیشه‌ها و خواسته‌هایشان

تغییر می دهند. اما این نکته در بحث های فعلی درباره واقع گرایی محل بحث نیست و چندان اهمیتی به آن داده نمی شود. باین همه، دیویی می خواهد نقش فلسفی قابل توجهی به این واقعیت ها بدهد. همان طور که اشاره شد، از نظر دیویی بدیهی است که طبیعت آمیزه ای است از عناصر «متزلزل» و «ثابت». عناصر متزلزل برای ما مسئله می آفرینند اما عناصر ثابت هیچ مسئله ای برایمان به وجود نمی آورند. در عین حال، عناصر ثابت به ما امکاناتی برای دست و پنجه نرم کردن با عناصر بی ثبات می دهند. «پژوهش» و اساساً هر کنشی در واقع تلاشی است برای پرداختن به مسائل ناشی از جنبه های متغیر و بی ثبات طبیعت. دیویی در سایر آثارش پا را از این فراتر می گذارد: نه فقط پژوهش و کنش پاسخ هایی اند به مسائل ناشی از بی ثباتی، بلکه هدفشان برقرار ساختن یا بازگرداندن ثبات در موقعیت مورد نظر است. اما این نکته در فلسفه دیویی اهمیت اساسی ندارد. آنچه اهمیت دارد این است که حیات بشری ترکیبی از انفعال و فعالیت را به نمایش می گذارد؛ از یک سو، پذیرای اموری است و از سوی دیگر، ساختاری را بر محیط پیرامونش تحمیل می کند. این ترکیب به واسطه کنش و آثار آن، ادراک، اندیشه و نظریه پردازی وجود دارد. اگر اندیشه را مجزا از کنش در نظر بگیریم، چنین ترکیبی بی معنی خواهد بود و هر تلاشی برای دستیابی به چنین ترکیبی یا به تناقض و ناسازگاری می انجامد یا به جادواندیشی. و به نظر دیویی، این دقیقاً همان اتفاقی است که برای فلسفه سنتی افتاده است. بسیاری از فیلسوفان می خواهند نقش فعال اندیشه را در نظر بگیرند، یعنی اینکه ذهن صرفاً ناظری منفعل و ضبط کننده نیست بلکه آثار و پیامدهایی هم دارد، اما این کار را در دل دیدگاهی انجام می دهند که اندیشه را از جهان

جدای می‌کند. نتیجه این کار دیدگاهی است که جهان را وابسته به ذهن می‌داند به گونه‌ای که کنش هیچ نقش عملی‌ای در آن نخواهد داشت، یعنی همان سنت فلسفی ایدئالیسم. چنین دیدگاهی به این ادعای عجیب و باورنکردنی ختم می‌شود که اندیشه از طریق عملیات درونی پنهان، و نه از طریق کنش‌های بیرونی، اشیای جهان خارج را می‌سازد. به نظر دیویی، حق با واقع‌گرایان است که ساختار محیط زندگی ما (که به اندیشه محض ما وابسته نیست) پیامدهای کنش‌های ما را مشخص می‌کند. از آن طرف هم حق با ایدئالیست‌هاست که کنش مؤثر تغییراتی در این شرایط پدید می‌آورد و نحوه چینش چیزها را تغییر می‌دهد. اشاره شد که واقع‌گرایان بر استقلال جهان از ذهن تأکید می‌کنند و از کنار تأییراتی که ذهن بر جهان می‌گذارد بابتی اعتنایی می‌گذرند. این از نظر دیویی عجیب است، زیرا ذهن بخشی از فرایند طبیعی جهان است؛ ذهن «روشی ابزاری برای جهت‌دهی به تغییرات طبیعی» است. اگر باقی طبیعت «مستقل» از ذهن پیش می‌رود، پس چرا اصلاً ذهن به وجود آمده است؟ تکامل ذهن را بی‌جهت پدید نیاورده است. اگر ذهن بخشی از طبیعت است، در پیوندی علی با هر چیز دیگری قرار می‌گیرد. آیا این بدان معناست که دیویی «مادی‌انگار» است و ذهن را امری مادی می‌داند؟ اساساً برای او مسئله فروکاستن ذهن به ماده یا ماده به ذهن مطرح نیست. به نظر دیویی، «ماده» واژه‌ای است که برای اشاره به جنبه خاصی از سازوکار جهان به کار می‌رود (بخشی قاعده‌مند و یکنواخت که هدف‌محور نیست) و «ذهن» واژه‌ای است که برای اشاره به بخش دیگری از این سازوکار به کار می‌رود. قسمتی میانی هم بین این دو هست که دیویی با تعبیر «روان‌فیزیکی» به آن اشاره می‌کند. دیویی مسئله ذهن-بدن را مسئله‌ای واقعی نمی‌داند؛ این شبه مسئله حاصل آن

است که دو جنبه از فرایندهای طبیعی را به اشتباه شیئیت بخشیده‌ایم یا عینی کرده‌ایم، یعنی شیء یا جوهر تلقی کرده‌ایم. دیویی دیدگاه خودش دربارهٔ ذهن را «نوپدیدگرایی»^۱ می‌نامد، اما طبق اصطلاحات امروزی می‌توان آن را «یگانه‌انگاری خنثی»^۲ نامید: آن چیزهایی که «ذهنی» یا «فیزیکی / مادی» می‌نامیم در واقع بخش‌های مختلفی از یک فرایند یا رخدادند. او به‌رغم همهٔ تأکیدی که بر کنش‌ها می‌کند «رفتارگرا» نیست، یعنی حالات ذهنی را به رفتار یا استعدادها یا تمایلات رفتاری (به عبارت دیگر، به رفتارهای بالفعل و بالقوه) فرو نمی‌کاهد. آری، دیویی معتقد است که ذهن فقط در بافت و بستری وجود دارد که در آن کنشگرها به رفتار مبتنی بر کاربرد نمادها (رفتارهای مفاهمه‌ای و زبانی) اشتغال می‌ورزند، رفتاری که از نظر دیویی امری اجتماعی است. با این حال، دیویی نمی‌خواهد سوپرتیویتهٔ شخصی و خصوصی را با فروکاستن به چنین رفتارهایی انکار کند. هرچند اجتماعی متشکل از کاربران زبان شرط لازم وجود ذهن است، قابلیت‌های مفاهمه‌ای و ارتباطی ما می‌توانند درونی شوند؛ ذهن پس از به وجود آمدنش می‌تواند به امری خصوصی و درونی بدل شود. دیویی معتقد است سایر فیلسوفان نسبت به نقش روان‌شناختی «تکلم درونی» یا «حدیث نفس» بی‌اعتنا بوده‌اند. هیوم معتقد بود که در خودش خویشتن واحد و یکپارچه‌ای نمی‌یابد، بلکه فقط زنجیره‌ای از انطباعات و ایده‌ها (یا تصورات) می‌یابد. دیویی در پاسخ به او می‌گوید به احتمال زیاد این ایده‌هایی که هیوم در خودش می‌یافت زنجیرهٔ کلماتی بودند که در سکوت ابراز و بیان می‌شده‌اند. این قلمرو خصوصی و شخصی حاصل از درونی‌سازی زبان به حیطة‌ای از خلاقیت خودانگیخته بدل می‌شود. این حیات درونی

1. emergentism

2. neutral monism

حیطه‌ای زیبایی‌شناسانه خواهد بود که به طرز بی‌فصل در دسترس ما قرار دارد و با کمترین هزینه‌ای می‌توانیم از آن لذت ببریم، حیطه‌ای برای تخیل و داستان‌پردازی. پس دیویی خصوصیات ارزشمند سوپزکتیویته فردی را حاصل حیات اجتماعی می‌داند؛ به لطف ارتباط اجتماعیمان با دیگران است که می‌توانیم در درون خودمان با خود سخن بگوئیم. به لطف حیات اجتماعی است که می‌توانیم حیاتی ذهنی داشته باشیم.

همان‌طور که اشاره شد، دیویی بسیاری از نظریه‌های فلسفی را، از دوره یونان باستان تا دوره مدرن، تلاش‌هایی برای جمع میان امر لایتغیر و امر متغیر می‌داند، وفق دادن امر ثابت با امر متزلزل؛ و در واقع تلاش‌هایی برای حل مسائل ناشی از امور متزلزل و متغیر. در روزگار باستان، انسان‌ها که توان محدودی در ضبط و مهار طبیعت داشتند، به خشنود کردن خدایان و توجیه رخدادها روی می‌آوردند. در فلسفه آن روزگار نیز سعی می‌شد تغییرات و ناپایداری‌ها اموری غیرواقعی و موهوم قلمداد شوند. در روزگار مدرن، که بشر کنترل بیشتری بر طبیعت دارد و آن را تا حد قابل توجهی به تسخیر خویش درآورده است، در فلسفه همچنان بر همان پاشنه می‌چرخد. فلسفه با پیشرفت‌های بشری همراه نشده است، بلکه هنوز در پی دستیابی به امر ثابت و طرد امر متزلزل است. دیویی می‌نویسد: «محافظت جادویی ما در برابر ماهیت نامطمئن جهان انکار وجود صدفه است، اشاره زیرلب به قانون کلی و ضروری، فراگیر بودن علت و معلول، یکنواختی طبیعت، پیشرفت جهان شمول و عقلانیت پنهان عالم.»^۱ وانگهی، به نظر دیویی، یکی از عناصر اصلی هر کار نظری‌ای «گزینش» یا «تأکید‌گزینشی» است، به این معنا که ما بیشتر آنچه را در نظامی وجود دارد نادیده می‌گیریم تا بر آنچه از نظرمان مهم و مربوط است تمرکز کنیم: تأکید‌گزینشی، که با حذف و طرد همراه

است، نبض حیات ذهنی است. خرده گرفتن بر این فرایند به معنای دور انداختن هر تفکری است. اما در موضوعات متعارف و در پژوهش‌های علمی، همیشه این حس را داریم که ماده انتخاب شده برای هدف خاصی گزینش شده است؛ این ایده را نداریم که آنچه را از قلم افتاده است انکار کنیم، زیرا آنچه حذف شده صرفاً چیزی است که به این مسئله خاص و هدف مورد بحث مربوط نیست. پس، اصل چنین گزینشی از نظر دیویی امر مطلوب و لازمی است، اما مشکلی که در نظروزی‌های فلسفی به چشم می‌خورد این است که ساختارهای نظری حاصل از این فرایند در آثار فلسفی معمولاً در معرض آزمون تجربی قرار نمی‌گیرند. پس فیلسوفان بخش زیادی از محتوای موضوع مطالعه‌شان را کنار می‌گذارند (همان تأکید گزینشی که کار خوبی هم هست) و به بخش باقی مانده نظریه‌ای می‌پردازند، اما نهایتاً نتیجه می‌گیرند که محتواهای حذف شده اصلاً وجود ندارند. زمینه‌های فرهنگی متفاوتی که فیلسوفان در آنها قرار داشته‌اند بر انتخاب‌های گوناگون آنها در مورد حفظ و حذف محتواهای مورد نظر تأثیرگذار بوده‌اند.

در پایان بر ماست که خاطرنشان کنیم «بی تردید برخی از اندیشه‌های دیویی همچون انکار ماورای طبیعت، خالق هستی و پدیده‌های مطلق و تغییرناپذیر و هرآنچه تجربه‌ناپذیر است، نادرست بوده و با نقدهای جدی روبه‌روست.»

یاسر پوراسماعیل

پاییز ۱۴۰۰

بنیاد پال کرس

دکتر پال کرس در سال ۱۸۵۲ در ایلزنبورگ آلمان متولد شد. او در دانشگاه‌های اشتراسبورگ و توینگن تحصیل کرد و در سال ۱۸۷۶ از توینگن، مدرک دکتری فلسفه گرفت. اما فعالیت عمده زندگی‌اش در ایالات متحده، که اندکی بعد بدان جا نقل مکان کرد، صورت گرفت. در سال ۱۸۸۸ سردبیر اپن کورت^۱ شد و بعدها دِ مونیس^۲ را تأسیس کرد و در سرتاسر دوره کاری‌اش سردبیر این دو نشریه ادواری و مدیر سیاست‌های سردبیری شرکت اپن کورت باقی ماند. او در فوریه ۱۹۱۹ در لاسال ایلینوی درگذشت.

علاقه اولیه‌ای که فعالیت عمده زندگی دکتر کرس را رقم زدند در حیطه فلسفه قرار داشتند، و با وزنی تقریباً برابر به دو دوره از بزرگ‌ترین دوره‌های دغدغه نظری مدرن مربوط می‌شدند، دوره‌هایی که فلسفه علم و دین تطبیقی نماینده آنها بودند. او پژوهش‌های متعدد ویژه‌ای به هریک از اینها اختصاص داد و نفوذ نشریاتی را که مدیرشان بود در اختیارشان گذاشت. این نفوذ به هیچ وجه محدود یا تخصصی

1. *Open Court*

2. *The Monist*

نبود. دکتر کرس شخصاً اهتمام بسیاری داشت به اینکه آن فهمی را که به نظرش باید بنیاد همهٔ امور ارزشمند در فرهنگ انسانی آیندهٔ ما باشد در همهٔ حیطه‌های فکری گسترش دهد؛ او فلسفه‌اش را هرگز مشغله‌ای در کنج عزلت نمی‌دانست، بلکه همواره آن را جست‌وجویی در پی روشننگری اجتماعی نوع بشر می‌شمرد، جست‌وجویی که امید او به بهبود در آن نهفته بود. در بطن این علاقه، با تعصب، چه به مذهب چه به علم، مبارزه می‌کرد و به دنبال آن بود که روح حقیقت را از همهٔ ردهای ضابطه‌عریان کند، و با چشمانی مشتاق و باز به هر جهتی که در آن نشانه‌ای از روشنایی و هدایت بود رو می‌کرد — به انسان‌ها و به اندیشه‌هایی از هر رنگ و به هر سطحی از اشتغال فعالانهٔ بشری به موضوعات تأمل. دکتر کرس در واقع‌گرایی قویاً سقراطی داشت: آرزو داشت فلسفه را از عرش انتزاع بیش از حد اندیشمندان پایین بیاورد و آن را اهلی‌خانه‌های نفوس انسان‌ها و امواج سرشار و متغیر علایق فرهنگی کند. قطعاً تا جایی که به آمریکا مربوط می‌شود، خدمات او چشمگیرند. در بخش زیادی از زندگانی‌اش تقریباً یگانه فیلسوف خارج از چار دیواری آکادمیک بود، مظهر زندهٔ این واقعیت که فلسفه در جایگاه نوعی نیرو مهم و در جایگاه رشته‌ای تربیتی سودمند است. او پرورش فلسفه را [در پیوند با] روحیه‌ای می‌دانست که باب آن به روی همه، اعم از عوام و خواص، گشوده است، کسانی که باید دریابند آزادی اجتماعی تنها در جایی تأمین می‌شود که تعقل عمومی همدلانه‌ای پرورش یابد.

با در نظر داشتن حال و هوا و مقصود فعالیت عمدهٔ زندگانی دکتر کرس بود که خانواده‌اش به یاد او سخنرانی‌های پال کرس را بنیان نهاده‌اند. در ایالات متحده بنیادهایی که به پرورش فلسفه اختصاص دارند چنان به نهادهای مدرسی محدودند که کل حیطهٔ کار فلسفی معمولاً به شکل رویکرد رشته‌ای محصور و مدرسی درمی‌آید؛ و ناظر

وسوسه می‌شود که بگوید بزرگ‌ترین موهبتی که می‌تواند عاید لیبرالیسم فلسفی شود همانی است که سبب خواهد شد پیروانش شخصیت حرفه‌ای‌شان را فراموش کنند. چنین موهبتی قطعاً وجهی چشمگیرتر با سخنرانی‌ای آشکار می‌شود که با فضایی نهادی همراه نیست و بازی آزادانه ذهن را در همه مراحل زندگی پیش می‌برد. در شرایط حاکم بر سخنرانی‌های کرس، موضوعات سخنرانی‌ها از پیش مشخص نمی‌شوند، زیرا این امر به رسمیت شناخته می‌شود که فلسفه نحوه‌ای رهیافت است نه مجموعه‌ای از مسائل یا نظریه‌ها؛ و انتخاب سخنران‌ها با اینکه به شایستگی بر عهده فلسفه‌ورزان حرفه‌ای گذاشته می‌شود، به هیچ وجه محدودیتی ندارد. [خدمات] این بنیاد رایگان است و از کسانی که از آن منتفع می‌شوند هیچ پاسخی جز روحیه لیبرالیسم طلب نمی‌کند.

شرایط حاکم بر سخنرانی‌ها معدودند. آنها از باب یادبود بنیان نهاده شده‌اند و باید "سخنرانی‌های پال کرس" نامیدشان. سخنران‌ها را کمیته‌های منصوب از طرف شاخه‌های انجمن فلسفه آمریکا باید انتخاب کنند. از سخنران با حق الزحمه‌ای هزار دلاری قدردانی می‌شود و سخنرانی‌ها را شرکت اپن کورت باید در مجموعه‌ای از مجلدات منتشر کند که امید می‌رود در گذر سال‌ها نمونه بهترین دوره‌های اندیشه نظری ما باشد. انتظار می‌رود که سلسله سخنرانی‌ها هر دو سال یک بار برگزار شوند و زمان و مکانشان را کمیته‌هایی که انتخاب سخنرانان را به عهده دارند تعیین می‌کنند. مایه خوشوقتی بسیار است که نخستین مجموعه سخنرانی‌های پال کرس را جان دیویی ایراد کرده است، زیرا هیچ فیلسوف آمریکایی زنده دیگری نیست که به اندازه او درباره‌اش به حق بتوان گفت تأثیرش از همان نوعی است که نمودگار آرمان دکتر کرس است.

هارتری پراگزنر

پیشگفتار نویسنده

انتشار این ویراست جدید امکان بازنویسی کامل فصل نخست و نیز اعمال چند تصحیح جزئی را در سرتاسر این مجلد فراهم کرده است. فصل نخست قرار بود مقدمه باشد اما نتوانست به این هدف برسد؛ روی هم رفته این فصل فنی تر و سخت خوان تر از فصل هایی شد که قرار بود مقدمه شان باشد. همچنین، در نحوه ارائه اش و در یک نقطه مهم از جهت اندیشه، نسبتاً مغشوش بود. امید است که شکل تازه اش هم ساده تر باشد و هم از پیوستگی بیشتری برخوردار باشد. اگر هدف اصلی اکنون بهتر حاصل می شود عمدتاً به سبب کمک ناقدان بامحبت است. می خواهم دین ویژه ام را به پروفیسور م. ک. اوتو در دانشگاه ویسکانسن و آقای جوزف رتنر در دانشگاه کلمبیا در اینجا ثبت کنم.

این ویراست جدید، افزون بر بازنگری کامل در فصل نخست، فرصتی فراهم می آورد که در این مطالب مقدماتی آنچه را در متن قبلی یافت نمی شود مطرح کنم، یعنی خلاصه ای از اندیشه کتاب

1. M. C. Otto
2. Joseph Ratner

به ترتیب شکل‌گیری‌اش. روند این ایده‌ها را با این تمایل رقم می‌خورد که در قلمرو عام‌تر فلسفه اندیشه‌ای را به کار بیندیم که در دست و پنجه نرم کردن با تک‌تک پرسش‌های حقیقی مؤثر است، از مسائل پرشاخ و برگ علم گرفته تا تعمق‌های عملی پیش‌پاافتاده یا خطیر دربارهٔ زندگی روزمره. وظیفهٔ همیشگی چنین اندیشه‌ای برقرار ساختن پیوندهایی کاربردی میان موضوعات قدیم و جدید است. نمی‌توانیم چیز جدید را فراچنگ آوریم، حتی نمی‌توانیم آن را پیش چشمانمان نگاه داریم، چه رسد به اینکه آن را بفهمیم، مگر با استفاده از ایده‌ها و دانشی که از قبل داریم. اما چیز جدید صرفاً از آن رو که جدید است فقط تکرار چیزی که از قبل داشته‌ایم و آن را بلد بوده‌ایم نیست. امر قدیم وقتی برای درک و تفسیر امر جدید به کار گرفته می‌شود رنگ و معنای تازه‌ای می‌گیرد. شکاف یا ناهمخوانی میان آنچه در عداد داشته‌های آشنا درآمده است و خصایصی که در موضوع جدید نمود یافته‌اند هرچه بزرگ‌تر باشد، باری که بر دوش تأمل می‌افتد سنگین‌تر است؛ فاصلهٔ میان قدیم و جدید مقیاس گسترده و ژرفای اندیشهٔ موردنیاز است.

گسست‌ها و ناسازگاری‌ها در فرهنگ جمعی و حیات فردی رخ می‌دهند. علم مدرن، صنعت و سیاست مدرن، میزان عظیمی از دست‌مایه‌هایی را به ما ارائه کرده‌اند که با گران‌مایه‌ترین میراث فکری و اخلاقی جهان غرب بیگانه و معمولاً ناسازگارند. این امر علت سردرگمی‌ها و آشفتگی‌های فکری امروزی ماست، و مسئلهٔ ویژهٔ فلسفهٔ امروز و فلسفهٔ آینده را رقم می‌زند. هر فلسفهٔ مهمی تلاشی است برای دست و پنجه نرم کردن با آن؛ نظریه‌هایی که به نظر می‌رسد این حکم کمتر از بقیه در موردشان صادق است تلاش‌هایی‌اند برای پل زدن روی این شکاف از طریق جست‌وجوی گریزگاه یا پناهگاهی.

در این کتاب برای جمع میان امر جدید و امر قدیم کوششی نکرده‌ام. گمان می‌کنم چنین تقلاهایی به احتمال زیاد به قربانی کردن حسن‌نیت و صداقت می‌انجامند. اما در به‌کارگیری پیکره‌ای از باورها و ایده‌های قدیمی برای درک و فهم امر جدید، که کار لازمی است، جرح و تعدیل‌ها و تبدلاتی را نیز در نظر داشته‌ام که از آن باورهای قدیمی توقع می‌روند. معتقدم که روش طبیعت‌گرایی تجربی، که در این کتاب ارائه می‌شود، راهی، و یگانه راهی، را پیش پا می‌گذارد— گرچه البته هیچ‌و اندیشمندی به سبک واحدی این راه را نخواهند پیمود— برای آنکه بتوان آزادانه منظر و نتایج علم مدرن را پذیرفت: راهی که با پیمودن آن می‌توانیم به راستی طبیعت‌گرا باشیم و در عین حال ارزش‌های گرانبها را حفظ کنیم، مشروط به اینکه به شکلی نقدی ایضاح و تقویت شوند. روش طبیعت‌گرایانه، در صورتی که یک‌دست از آن تبعیت شود، بسیاری از چیزهایی را که روزگاری عزیز می‌داشته‌ایم ویران می‌کند؛ اما آنها را با برملا کردن ناسازگاری‌شان با ماهیت چیزها ویران می‌کند— نقیصه‌ای که همواره ملازمشان بوده است و آنها را از کارایی در مورد هر چیزی جز تسلای عاطفی محروم کرده است. اما مدعای اصلی‌اش ویرانگر نیست؛ طبیعت‌گرایی تجربی یک جور دستگاه بوجاری است. فقط پوسته می‌رود، گرچه شاید این پوسته روزگاری عزیز داشته می‌شد. روش تجربی‌ای که به طبیعت وفادار می‌ماند «نجات نمی‌دهد»؛ نه ابزار تضمین است و نه گندزدای مکانیکی. اما شجاعت و شور آفرینش آرمان‌ها و ارزش‌های جدید را، با وجود سردرگمی‌های جهانی جدید، در ذهن پدید می‌آورد.

فصل مقدماتی جدید (فصل ۱) بر همین اساس به مسئله روش می‌پردازد، مخصوصاً از جهت رابطه‌ای که میان تجربه و طبیعت

وجود دارد. این فصل به ایمان به تجربه، در صورت استفاده معقول از آن، در نقش ابزاری برای مکشوف کردن واقعیت‌های طبیعت اشاره می‌کند. در این فصل پی می‌بریم به اینکه طبیعت و تجربه باهم دشمن یا بیگانه نیستند. تجربه نقابی نیست که چشم آدمی را به روی طبیعت بپوشاند؛ وسیله‌ای است برای رخنه دائمی بیشتر در قلب طبیعت. در ماهیت تجربه بشری هیچ دست‌اشارتی به سوی نتایج ندانم‌گرایانه در کار نیست، بلکه خودافشایی فزاینده و پیش‌رونده خود طبیعت در کار است. ناکامی‌های فلسفه ناشی از عدم اطمینان به قوای جهت‌بخش نهفته در تجربه بوده‌اند؛ ای‌کاش آدمیان را درایت و جرئت تبعیت از این قوا بود.

فصل ۲ نقطه شروع ما را توضیح می‌دهد: یعنی اینکه امور مربوط به تجربه متعارف مشتمل‌اند بر آمیزه امور خطیر و غیرقطعی با امور فیصله‌یافته و یکنواخت. نیاز به خاطرجمعی انسان‌ها را به تمسک به امور منظم سوق می‌دهد تا امور متزلزل و پرنوسان را به حداقل برسانند و مهار کنند. در تجربه بالفعل، این امر طرحی عملی است که با دانستن امور پرتکرار و ثابت و دانستن واقعیت‌ها و قوانین امکان می‌یابد. فلسفه‌ها در اغلب موارد با پی‌ریزی خاطرجمعی و یقین صرفاً نظری سعی کرده‌اند از کار بالفعلی که لازمه تعمق در ماهیت راستین تجربه است صرف‌نظر کنند. در این فصل، به تأثیر این تلاش بر ترجیح فلسفی سنتی وحدت، پایداری و کلی‌ها بر کثرت، تغییر و جزئی‌ها و نیز تأثیر آن در آفرینش انگاره سنتی جوهر، که امروزه با علم فیزیکی تضعیف شده است، اشاره می‌کنم. نشان می‌دهم که گرایش علم مدرن به اینکه رخدادهای کیفی را، که با برخی ویژگی‌های مشابه و با تکرارها مشخص می‌شوند، به جای انگاره

قدیمی‌تر جوهرهای ثابت بنشانند با نگرش تجربه‌خام تطابق دارد، درحالی‌که هردو به ایده‌ماده و ذهن به‌مثابه خصوصیات دلالت‌مند رخ داده‌ها اشاره می‌کنند که در زمینه‌های گوناگون نمود می‌یابند، نه جوهرهایی زیربنایی و نهایی.

فصول ۳ و ۴ یکی از مسائل برجسته در فلسفه را به بحث می‌گذارند — یعنی مسئله قوانین و یکنواختی‌های مکانیکی از یک سو، و غایات، اهداف، کاربردها و التذاذها از سوی دیگر. در این فصول خاطر نشان می‌شود که در تجربه بالفعل، این دسته اخیر پیامدهای رشته‌تغییراتی را نشان می‌دهند که تبعات یا غایات در آنها ارزش نقطه‌اوج و تحقق را دارند؛ و به سبب این ارزش، گرایشی به تداوم بخشیدن به آنها، ثابت نگه داشتن و تکرارشان وجود دارد. سپس نشان داده می‌شود که شالوده ارزش و تلاش برای محقق ساختن آن در طبیعت یافت می‌شود، زیرا هنگامی که طبیعت را متشکل از رخ داده‌ها، و نه جوهرها، در نظر می‌گیریم، با تاریخچه‌ها تشخیص می‌یابد، یعنی با استمرار تغییر که از آغازها به سوی انجام‌ها می‌رود. در نتیجه، طبیعی است که آغازها و اوج‌های حقیقی در تجربه رخ دهند. به سبب وجود عوامل غیرقطعی و متزلزل در این تاریخچه‌ها، دستیابی به غایات یا خیرها امری بی‌ثبات و ناپایدار است. تنها راه درمان داشتن افزون‌تر آنها توانایی مهار تغییراتی است که میان آغاز و انجام فرایند وساطت می‌کنند. این حدود واسطه هنگامی که به مهار درمی‌آیند، به معنی حقیقی و کاربردی کلمه وسیله‌اند. وقتی در تجربه بالفعل بر آنها مسلط می‌شویم، آلات، تکنیک‌ها، سازوکارها و غیره را تشکیل می‌دهند. آنها به جای اینکه خصم اهداف باشند، وسیله‌های اجرایی؛ همچنین آزمون‌هایی اند برای اینکه میان اهداف حقیقی و آرمان‌های صرفاً عاطفی و خیالی فرق بگذاریم.

مأموریت علم فیزیکی کشف آن ویژگی‌ها و روابطی از چیزهاست که به واسطه آنها چیزها می‌توانند در نقش ابزار به کار روند؛ علم فیزیکی دعوی کشف ماهیت درونی چیزها را ندارد، بلکه فقط پیوندهای چیزها را با یکدیگر کشف می‌کند، پیوندهایی که پیامدها را مشخص می‌کنند و، در نتیجه، می‌توان آنها را در نقش وسیله به کار برد. ماهیت درونی رخدادها، در تجربه به صورت کیفیات بی‌واسطه احساس شده چیزها آشکار می‌شود. هماهنگی تنگاتنگ و حتی امتزاج این کیفیات با نظم‌هایی که متعلقات دانش را، در معنی دقیق کلمه «دانش»، شکل می‌دهند مشخصه تجربه‌ای است که هوشمندانه هدایت می‌شود، در مقابل تجربه‌ی علی و غیرنقدی صرف.

این تلقی از ماهیت ابزاری متعلقات دانش، علمی محوری را تشکیل می‌دهد که بحث افزون‌تر حول آن می‌چرخد (فصل ۵). آن خصلتی از تجربه روزمره که فلسفه به نظام‌مندترین وجه نادیده‌اش گرفته است میزان اشباع آن با ماحصل مرادۀ اجتماعی و مفاهمه است. از آنجا که این عامل انکار شده است، معانی یا از کل اعتبار عینی‌شان محروم شده‌اند یا مداخلات فوق طبیعی اعجاز‌آمیزی تلقی شده‌اند. اما اگر زبان، برای مثال، ابزار همکاری اجتماعی و مشارکت دوجانبه قلمداد شود، پیوستگی میان رخداد‌های طبیعی (صدای حیوانی، فریادها و غیره) و خاستگاه و تطور معانی برقرار می‌شود. ذهن به چشم تابعی از تعاملات اجتماعی و خصلتی حقیقی از رخداد‌های طبیعی نگریسته می‌شود آن‌گاه که اینها به جایگاه گسترده‌ترین و پیچیده‌ترین تعامل با یکدیگر می‌رسند. توانایی پاسخ دادن به معانی و به‌کارگیری آنها، به جای واکنش صرف به تماس‌های فیزیکی، موجب تفاوت میان انسان و سایر حیوانات

می‌شود؛ این همان واسطهٔ برکشیدن بشر به قلمرو آن چیزی است که معمولاً امر ایدئال و معنوی نامیده می‌شود. به عبارت دیگر، مشارکت اجتماعی حاصل از مفاهمه، از طریق زبان و سایر ابزارها، همان پیوند طبیعت‌گرایانه‌ای است که ضرورت غالباً ادعاشدهٔ تقسیم موضوعات تجربه به دو جهان فیزیکی و ایدئال را کنار می‌گذارد.

فصل ۶ از این بینش که خصلت اجتماعی معانی محتوای متفن ذهن را تشکیل می‌دهد به تلقی فردی یا «سوپرکتیو» از ذهن گذر می‌کند. یکی از بارزترین خصوصیات اندیشهٔ مدرن در تقابل با اندیشهٔ باستان و قرون وسطا تأکید آن بر ذهن به مثابهٔ امری شخصی یا حتی خصوصی و این همان انگاشتن آن با خویشتن است. پیوند این واقعیت زیربنایی و درعین حال بدتفسیرشده با تجربه از راه نشان دادن این نکته برقرار می‌شود که مشخصهٔ فرهنگ مدرن در مقابل فرهنگ باستان این است که به ابتکار عمل، ابداع و تنوع اهمیت می‌دهد. به این ترتیب نشان داده می‌شود که ذهن، در وجه فردی‌اش، روش تغییر و پیشرفت در دلالت‌ها و ارزش‌هایی است که به چیزها نسبت داده می‌شوند. این خصیصه از طریق عارض شدن مکرر بر کیفیت جزئی، متغیر و امکانی رخدادهای طبیعی با این رخدادها پیوند می‌یابد. این عامل به خودی خود معمابرانگیز است؛ اتفاقات و امور نامعقول را توضیح می‌دهد. این خصیصه در تاریخ نوع بشر مدت‌ها به این صورت تلقی می‌شد؛ خصوصیات فردی ذهن انحرافاتِی از امر عادی و خطرهایی قلمداد می‌شدند که جامعه می‌بایست در مقابلشان از خود محافظت کند. حاکمیت دیرینهٔ آداب و رسوم، محافظه‌کاری سفت و سخت و نظم همچنان موجود هم‌نوایی و یکسان‌سازی فکری از همین جا می‌آیند. تحول علم مدرن هنگامی آغاز شد که در برخی حوزه‌های فنی توان بهره‌گیری از تنوعات به صورت

سرآغاز مشاهدات، فرضیات و آزمایش‌های جدید به رسمیت شناخته شد. گسترش عادت آزمایشگرانه در مقابل عادت جزم‌اندیشانه ذهن ناشی از افزایش توانایی در بهره‌گیری از تنوعات برای غایات سازنده بود، به جای سرکوب اینها.

حیات، به مثابه یکی از خصایص ارگانیسم‌های طبیعی، به طور ضمنی در پیوند با تحولات ابزارها، تحول زبان و تحول تنوعات فردی بررسی شد. ملاحظه آن به مثابه پیوند میان طبیعت فیزیکی و تجربه مبحث مسئله ذهن-بدن را شکل می‌دهد (فصل ۷). جداسازی طبیعت و تجربه از یکدیگر پیوند انکارناپذیر اندیشه و تأثیرگذاری دانش و کنش هدفمند با بدن را به معمایی لاینحل بدل کرده است. نشان داده می‌شود که بازگرداندن این پیوستگی ما را از مسئله ذهن-بدن خلاص می‌کند. در این صورت ارگانیسمی باقی می‌ماند که در آن پاره‌ای رخدادها آن کیفیاتی را دارند که معمولاً احساس نامیده می‌شوند و در رخدادهایی که به چیزهای بی‌جان شکل می‌دهند تحقق نمی‌یابند و وقتی موجودات زنده با یکدیگر مفاهمه می‌کنند تا در اشیای عام و، در نتیجه، کلیت یافته اشتراک یابند، ویژگی‌هایی خصوصاً ذهنی پیدامی‌کنند. نشان داده می‌شود که پیوستگی طبیعت و تجربه حل و فصل‌کننده بسیاری از مسائلی است که وقتی پیوستگی را نادیده می‌گیریم تازه نفس‌گیرتر هم می‌شوند.

سپس خصیصه‌های موجودات زنده را در پیوند با جنبه آگاهانه رفتار و تجربه بررسی می‌کنیم (فصل ۸)، کیفیت بی‌واسطگی‌ای که در صورتی برای رخدادها حاصل می‌شود که به وسیله تعاملات ارگانیک و اجتماعی، در تجربه فعلیت یابند. تفاوت و پیوند ذهن و آگاهی بیان می‌شود. معانی‌ای که به ذهن شکل می‌دهند در صورتی به آگاهی یا ایده‌ها یا انطباعات و غیره تبدیل می‌شوند که چیزی درون معانی یا در کاربستشان مشکوک شود و معنای مورد بحث به

بازسازی احتیاج پیدا کند. این اصل خصیصه‌های کانونی و به سرعت متغیرِ متعلقات آگاهی را به خودی خود را تبیین می‌کند. پس فعالیت ذهنی حساس و پرشور به هوشیاری در مورد پرسش‌ها و مسائل وابسته است؛ وقتی این علاقه زنگ می‌بازد، آگاهی راكد، محدود و محو می‌شود.

والاثرین یکپارچگی نیروها و عملیات طبیعی در تجربه — والاثرین به دلیل کامل‌ترین بودن — در هنر یافت می‌شود (فصل ۹). هنر فرایندی تولیدی است که در آن مواد طبیعی در طرح افکنی‌ای به سوی تحقیق کمالی^۱، از طریق نظم بخشیدن به رشته رخدادهایی که در سطوح پایین‌تر طبیعت به شیوه کمتر منظمی رخ می‌دهند، شکلی دوباره می‌یابند. هنر به درجه‌ای که غایات و حدود نهایی فرایندهای طبیعی غلبه می‌یابند و به شکل برجسته‌ای از آنها بهره‌مند می‌شویم هنر «زیبا» است. همه هنرها در استفاده از تکنیک‌ها و آلات جنبه ابزاری دارند. نشان می‌دهم که تجربه هنری عادی متضمن آن است که مراحل کمالی و ابزاری رخدادها را به توازنی برسائیم بهتر از آنچه در جاهای دیگر، چه در طبیعت چه در تجربه، یافت می‌شود. پس هنر رخداد فرجامین طبیعت و نیز اوج تجربه را بازمی‌نمایاند. در این خصوص تفکیک قاطعی را که معمولاً میان هنر و علم می‌شود نقد می‌کنم؛ استدلال می‌کنم که علم به مثابه روش پایه‌ای‌تر از علم به مثابه موضوع است و اینکه تحقیق علمی قسمی هنر است؛ از جهت ضبط و مهار، امری ابزاری است و هم‌زمان از حیث التذاد محض ذهن، امری غایی است.

این بازگشت به موضوع غایات یا پیامدهای کمالی و موضوع میل و تقلا به خاطر آنها مسئله ماهیت ارزش‌ها را پیش می‌کشد

(فصل ۱۰). ارزش‌ها در نگاه طبیعت‌گرایانه به صورت کیفیات ذاتی رخداده‌ها از جهت کمالی‌شان تفسیر می‌شوند. مسئلهٔ مهار روند رخداده‌ها، برای اینکه بتواند اشیایی را به مثابهٔ غایات یا حدود پایانی به دست دهد که ثابت‌اند و به آفرینش سایر ارزش‌ها می‌گیرند، موضوع ارزش‌داوری‌ها^۱ یا ارزش‌گذاری‌ها^۲ را مطرح می‌کند. اینها چیزی را تشکیل می‌دهند که عموماً به آن نقد می‌گوییم. با تأکید بر اهمیت حیاتی نقد در همهٔ مراحل تجربه به جهت ضبط و مهار هوشمندانه‌اش، به درون مایهٔ فصل نخست بازمی‌گردیم. پس فلسفه نظریهٔ عام نقد است. ارزش‌نهایی آن برای زیست تجربه^۳ این است که دائماً ابزارهایی برای نقد آن ارزش‌هایی — اعم از ارزش‌های باورها، نهادها، کنش‌ها و فرآورده‌ها — به دست می‌دهد که در همهٔ جنبه‌های تجربه یافت می‌شوند. مانع اصلی بر سر راه نقد مؤثرتری بر ارزش‌های کنونی در جدایی سنتی طبیعت و تجربه نهفته است، و هدف این کتاب نشان دادن ایدهٔ پیوستگی به جای آن است.

جان دیویی

ژانویهٔ ۱۹۲۹، شهر نیویورک

1. value-judgments
2. valuations
3. life-experience

تجربه و روش فلسفی

عنوان این کتاب، تجربه و طبیعت، قرار است بر این دلالت کند که می‌توان به فلسفه‌ای که در اینجا ارائه می‌شود یا نام طبیعت‌گرایی تجربی^۱ داد یا نام تجربه‌گرایی طبیعت‌گرایانه^۲، یا اگر «تجربه» را در معنای معمولش در نظر بگیریم، انسان‌گرایی طبیعت‌گرایانه. نزد بسیاری، ترکیب این دو کلمه شبیه سخن گفتن از مربع دایره به نظر می‌رسد؛ تصور جدایی بشر و تجربه از طبیعت تا بدین حد ریشه دوانده است. آنها می‌گویند تجربه برای موجوداتی که واجدش هستند مهم است، اما در وقوعش چنان بی‌قاعده و متشتت است که لوازم مهمی در خصوص ماهیت طبیعت در بر ندارد. از طرف دیگر، گفته می‌شود که طبیعت جدا از تجربه کامل است. در واقع، به نظر برخی از اندیشمندان، وضعیت حتی از این هم بدتر است: تجربه نزد آنها نه تنها چیز بی‌ربطی است که گهگاه روی طبیعت می‌افتد، بلکه نقاب یا حایلی را شکل می‌دهد که پرده‌ای میان ما و طبیعت می‌کشد، مگر اینکه به نحوی بتوان از آن «فراتر رفت».

1. empirical naturalism
2. naturalistic empiricism

پس چیزی غیرطبیعی از جنس عقل یا شهود به میان می‌آید، چیزی فراتجربی. بر اساس مکتب مقابل آن، اوضاع تجربه باز هم خوب نیست، چراکه تصور می‌شود طبیعت به امری کاملاً مادی و مکانیک‌گرایانه دلالت می‌کند؛ بر این اساس، تدوین نظریه‌ای دربارهٔ تجربه در چارچوبی طبیعت‌گرایانه به معنای تنزیل شأن و انکار ارزش‌های شریف و ایدئالی است که مشخصهٔ تجربه‌اند.

هیچ مسیری نمی‌شناسم که با پیمودن آن استدلال دیالکتیکی بتواند به چنین اشکالاتی جواب دهد. این اشکالات از تداعی‌های کلمات ناشی می‌شوند و از طریق استدلال نمی‌توان به آنها پرداخت. تنها می‌توان در روند کل بحث امیدوار به کشف معانی‌ای بود که به «تجربه» و «طبیعت» تعلق می‌گیرند و، در نتیجه، اگر بخت یار ما باشد، به شکل نامحسوسی تغییری در دلالت‌های پیشین این کلمات پدید می‌آورند. با جلب توجه به بافت دیگری که در آن طبیعت و تجربه به شکل هماهنگی باهم کنار می‌آیند می‌توان به این فرایند تغییر سرعت بخشید. بافتی که در آن تجربه خودش را به شکل روشی، یگانه روش، برای دستیابی به طبیعت و راه یافتن به اسرار آن عرضه می‌کند و در آن طبیعتی که به شکل تجربی (با استفاده از روش تجربی در علم طبیعی) مکشوف شده است بسط افزون‌تر تجربه را عمق و غنا می‌بخشد و هدایت می‌کند.

در علوم طبیعی وحدتی میان تجربه و طبیعت وجود دارد که با آن به شکل غول بی‌شاخ‌ودمی برخورد نمی‌شود؛ برعکس، پژوهشگر باید از روش تجربی استفاده کند تا یافته‌هایش حقیقتاً علمی قلمداد شوند. محقق از باب روندی عادی فرض را بر این می‌گذارد که تجربه، تجربه‌ای که از جهات قابل تعیینی کنترل شده است، مسیری است که به واقعیت‌ها و قوانین طبیعت منتهی می‌شود. او آزادانه از

عقل و محاسبه استفاده می‌کند؛ بدون آنها نمی‌تواند سر کند. اما از این امر اطمینان حاصل می‌کند که کارهای مخاطره‌آمیزی از این سنخ نظری، از موضوعی که مستقیماً تجربه می‌شود آغاز و به آن ختم شوند. نظریه می‌تواند در روند طولانی‌ای از عقل‌ورزی مداخله کند، روندی که بسیاری از قسمت‌هایش از آنچه مستقیماً تجربه می‌شود دورند. اما پیچک نظریه‌آویخته، از هر دو سر به ستون‌های موضوع مورد مشاهده وصل است. و این دست‌مایه تجربه‌شده برای دانشمندان و مردمان کوچک و بازار یکی است. مردمان کوچک و بازار بدون آمادگی ویژه نمی‌توانند عقل‌ورزی وساطت‌کننده را دنبال کنند. اما ستاره‌ها، سنگ‌ها، درختان و چیزهای خرنده برای هردوی آنها دست‌مایه‌های یکسانی از تجربه‌اند.

این چیزهای پیش‌پاافتاده هنگامی اهمیت پیدا می‌کنند که رابطه تجربه با شکل‌گیری نظریه‌ای فلسفی درباره طبیعت محل بحث باشد. آنها به این امر اشاره می‌کنند که، اگر پژوهش علمی موجه باشد، تجربه به هیچ‌وجه لایه یا پیش‌زمینه بی‌نهایت نازکی از طبیعت نیست، بلکه در طبیعت رخنه می‌کند و به اعماق آن دست می‌یازد، آن‌هم به شیوه‌ای که دستش قابلیت امتداد دارد؛ به همه جهات نقب می‌زند و با این کار چیزهایی را که در ابتدا پنهان‌اند به سطح می‌آورد — چنان‌که معدن‌کاران گنجینه‌هایی را که از زیر زمین آورده‌اند در سطح زمین روی هم انبار می‌کنند. این واقعیت‌ها ارزشی دارند که در مورد نظریه عام رابطه طبیعت و تجربه نمی‌توان نادیده‌اش گرفت، مگر اینکه حاضر به انکار هرگونه اعتباری برای پژوهش علمی باشیم. برای مثال، گاهی ادعا می‌شود از آنجا که تجربه در تاریخ منظومه شمسی و سیاره ما دیر از راه رسیده است و از آنجا که اینها در نواحی گسترده فضای سماوی جایگاه پیش‌پاافتاده‌ای را اشغال می‌کنند،

تجربه نهایتاً اتفاقی ناچیز و بی اهمیت در طبیعت است. هرکسی که صادقانه برای نتایج علمی احترام قائل است نمی تواند انکار کند که تجربه، به مثابه نوعی وجود، چیزی است که فقط در شرایط بسیار ویژه رخ می دهد، مثل شرایطی که در موجودی بسیار سازمانمند یافت می شوند که خود به محیطی ویژه احتیاج دارد. شاهدی نداریم بر اینکه تجربه در همه جا و همه زمان رخ می دهد. اما احترام خالصانه نسبت به پژوهش علمی ما را به این درک نیز وامی دارد که وقتی تجربه رخ می دهد، فارغ از اینکه در چه قسمت محدودی از زمان و مکان رخ دهد، قسمتی از طبیعت را به تملک درمی آورد، آن هم به شیوه ای که سایر حیطه های آن را دسترس پذیر می سازد.

زمین شناسی که در سال ۱۹۲۸ زندگی می کند به ما درباره رخدادهایی می گوید که نه فقط پیش از تولد او بلکه میلیون ها سال پیش از آنکه انسانی در زمین به وجود آید اتفاق افتاده اند. او این کار را از چیزهایی شروع می کند که امروزه مواد تجربه اند. لایل^۱ با تشخیص اینکه آن نوع چیزی که امروزه می توان در طرزکار آتش، آب و فشار تجربه کرد همان نوع چیزی است که زمین با آن به شکل های ساختاری کنونی اش رسیده است، انقلابی در زمین شناسی پدید آورد. هنگام بازدید از موزه تاریخ طبیعی، چشممان به توده ای از سنگ می افتد و با خواندن برجسبی متوجه می شویم که منشأ آن درختی است که، تأکید می شود، پنج میلیون سال پیش رشد کرده بود. زمین شناس از آنچه می تواند ببیند و لمس کند ناگهان به سمت رخدادی در دوره های قدیم پرش نمی کند؛ او این امر مشاهده شده را با بسیاری چیزهای دیگر از انواع مختلف که در سرتاسر کره زمین یافت می شوند مقایسه کرده است؛ سپس یافته های مقایسه هایش را با داده های سایر تجربه ها،

1. Lyell

مثلاً تجربه‌های اخترشناسان، مورد مقایسه قرار داده است. یعنی همبودی‌های مشاهده‌شده را به صورت زنجیره‌های استنتاج‌شده مشاهده‌نشده بازگو می‌کند. نهایتاً برای شیء موردنظرش تاریخ می‌گذارد و آن را در سلسله‌ای از رخدادها جای می‌دهد. او با همین نوع روش پیش‌بینی می‌کند که در بعضی جاها بعضی چیزهایی که هنوز تجربه نشده‌اند مشاهده خواهند شد و سپس با زحمت آنها را وارد دامنه تجربه می‌کند. به علاوه، وجدان علمی در مورد ضرورت تجربه چنان حساس است که وقتی گذشته را بازسازی می‌کند با استنتاج‌هایی که از توده بزرگ و انباشته شواهد بی‌تناقض به دست می‌آیند کاملاً راضی نمی‌شود؛ دست‌به‌کار می‌شود تا شرایطی مربوط به گرما و فشار و رطوبت و غیره را برقرار سازد تا آنچه را استنتاج کرده است به شکل بالفعلی در تجربه بازتولید کند.

این امور پیش‌پافتاده ثابت می‌کنند که تجربه درباره طبیعت و در طبیعت است. تجربه نیست که تجربه می‌شود، بلکه طبیعت است که تجربه می‌شود — سنگ‌ها، گیاهان، حیوانات، بیماری‌ها، سلامت، دما، الکتریسیته و غیره. چیزهایی که به طرق خاصی باهم تعامل می‌کنند تجربه هستند؛ چیزهایی‌اند که تجربه می‌شوند. آنجا که با شیء طبیعی دیگری — ارگانیسم انسانی — به پاره‌ای انحراف دیگر پیوند می‌یابند، نحوه تجربه شدن چیزها نیز هستند. پس تجربه به طبیعت دست می‌یازد؛ عمق دارد؛ عرض هم دارد، آن‌هم به میزانی بی‌نهایت کشسان. کش می‌آید. این کش آمدن به استنتاج شکل می‌دهد.

شاید در اینجا دشواری‌هایی دیالکتیکی مطرح شوند، سردرگمی‌هایی ناشی از تعاریفی که برای مفاهیم دخیل در بحث عرضه می‌شوند. گفته می‌شود این سخن مهم است که آنچه صرفاً

جزء کوچکی از طبیعت است صلاحیت آن را دارد که گستره‌های وسیع طبیعت را در خویش بگنجاند. اما حتی اگر چنین چیزی منطقاً مهمل بود، ناچار بودیم همچون واقعیتی به آن چنگ بزنیم. اما منطق با مشکل بزرگی دست‌به‌گریبان نیست. این واقعیت که چیزی یک رویداد است مشخص نمی‌کند که چه نوع رویدادی است؛ این موضوع فقط با بررسی معلوم می‌شود. مقدمه قرار دادن نوعی تجربه، «از آن حیث که نوعی تجربه است» برای استنتاج چیزی که آن تجربه تجربه آن و درباره آن است از پشتوانه هیچ منطقی برخوردار نیست، حتی اگر اندیشه مدرن هزاران بار این کار را آزموده باشد. رخداد صرف اصلاً رخداد نیست؛ چیزی اتفاق می‌افتد. اینکه آن چیز چیست با مطالعه بالفعل معلوم می‌شود. این موضوع در مورد دیدن صاعقه صدق می‌کند و درباره رخداد طولانی‌تری هم که تجربه نامیده می‌شود برقرار است. خود وجود علم شاهد آن است که تجربه چنان رویدادی است که در طبیعت رخنه می‌کند و بی هیچ حد و مرزی در دل آن گسترش می‌یابد.

این مطالب قرار نیست چیزی را درباره تجربه و طبیعت، برای آموزه فلسفی اثبات کنند؛ قرار نیست چیزی را درباره اعتبار طبیعت‌گرایی تجربی فیصله دهند. اما این را نشان می‌دهند که در مورد علم طبیعی، از سر عادت تجربه را سرآغاز، یا روشی برای پرداختن به طبیعت و هدفی می‌دانیم که طبیعت در آن چنان‌که هست آشکار می‌شود. درک این واقعیت دست‌کم به معنای سست کردن آن تداعی‌های کلامی‌ای است که سر راه فهم نیروی روش تجربی در فلسفه قرار می‌گیرند.

همین ملاحظات در مورد اشکال دیگری که مطرح شد برقرارند: یعنی اینکه نگاه طبیعت‌گرایانه به تجربه به معنای فروکاستن آن به

چیزی مادی انگارانه و عاری کردن آن از هرگونه دلالت ایدئال [یا آرمانی] است. اگر تجربه واقعاً خصایص زیبایی‌شناسانه و اخلاقی را به نمایش بگذارد، آن‌گاه می‌توان همچنین فرض کرد که این خصیصه‌ها به طبیعت دست می‌یازند و بر امری گواهی می‌دهند همان‌قدر حقیقتاً متعلق به طبیعت که ساختار مکانیکی‌ای که در علم فیزیکی به آن نسبت داده می‌شود به طبیعت تعلق دارد. اگر این امکان را از طریق استدلالی عام کنار بگذاریم، از این نکته غفلت کرده‌ایم که خود معنا و مدعای روش تجربی این است که چیزها باید مستقلاً بررسی شوند تا معلوم شود که وقتی تجربه می‌شوند چه چیزی آشکار می‌شود. خصایصی که موضوعات تجربه واجدشان هستند به اندازه خصوصیات خورشید و الکترون حقیقی‌اند. آنها یافت می‌شوند، تجربه می‌شوند و قرار نیست با شگردی منطقی به بیرون از هستی انداخته شوند. آنها وقتی یافت می‌شوند، کیفیات ایدئالشان همان‌قدر به نظریه فلسفی درباره طبیعت مربوط‌اند که خصایصی که با پژوهش فیزیکی یافت می‌شوند.

هدف این کتاب کشف بعضی از این خصوصیات عام چیزهای تجربه‌شده و تفسیر دلالتشان برای نظریه‌ای فلسفی درباره عالمی است که در آن زندگی می‌کنیم. از منظر دیدگاه مختار ما، نظریه روش تجربی در فلسفه برای موضوع تجربه‌شده در مقیاسی عمومی همان کاری را می‌کند که برای علوم خاص در مقیاسی تخصصی می‌کند. همین جنبه روش است که در فصل حاضر مشخصاً بدان می‌پردازیم. اگر در فلسفه ورزی روش تجربی را به شکلی کلی یا حتی عمومی اختیار می‌کردیم، نیازی به رجوع به تجربه نبود. پژوهشگر علمی درباره رخدادهای کیفیات مشاهده‌شده جزئی، درباره محاسبات و استدلال‌های مشخص، سخن می‌گوید و می‌نویسد. او هیچ اشاره‌ای

به تجربه نمی‌کند؛ به احتمال زیاد باید مدتی طولانی لابه‌لای گزارش‌های پژوهشگران خاص جست‌وجو کنیم تا این کلمه را بیابیم. دلیلش این است که هر چیزی که کلمه «تجربه» بر آن دلالت می‌کند به شکلی چنان کافی در رویه‌ها و موضوع علم جای گرفته است که آوردن اسم تجربه صرفاً تکرار چیزی که از قبل در واژه‌های مشخصی بیان شده است با واژه‌ای عام است.

اما همیشه این طور نبوده است. پیش از آنکه تکنیک روش تجربی شرح و بسط یابد و عموماً در پیش گرفته شود، لازم بود صریحاً بر اهمیت «تجربه» به مثابه نقطه شروع و نقطه پایان، به مثابه طرح‌کننده مسائل و آزمایشنده راه‌حل‌های پیشنهادی، درنگ شود. لازم نیست به اشاره مرسوم به راجر بیکن و فرانسیس بیکن اکتفا کنیم. پیروان نیوتن و پیروان مکتب دکارتی در مورد جایگاهی که تجربه و آزمایش، در مقایسه با مفاهیم شهودی و استدلال از طریق آنها، در علم اشغال می‌کنند، نزاع خاصی داشتند. مکتب دکارتی تجربه را به جایگاهی ثانوی و تقریباً جانبی تنزل می‌داد، و تازه وقتی که روش گالیله‌ای - نیوتنی کاملاً چیره شده بود دیگر لزومی به ذکر اهمیت تجربه نبود؛ اگر چنان‌که باید و شاید امیدوار باشیم، می‌توانیم انتظار نتیجه مشابهی را در فلسفه داشته باشیم. اما به نظر نمی‌آید که این تاریخ به ما نزدیک باشد؛ ما در نظریه فلسفی به روزگار راجر بیکن نزدیک‌تریم تا به روزگار نیوتن.

خلاصه اینکه آنچه بحث از اهمیت روش‌شناسانه «تجربه» را برای فلسفه مربوط و در واقع ناگزیر می‌سازد تقابل روش تجربی است با سایر روش‌هایی که در فلسفه ورزی به کار گرفته می‌شوند، در کنار تفاوت چشمگیر نتایجی که با روش تجربی و روش‌های غیرتجربی علنی حاصل می‌شوند.

این بررسی درباره روش می‌تواند به شکل مناسبی با تقابل میان موضوعات زمخت، کلان و خام در تجربه اولیه و متعلقات منقح و اشتقاقی تأمل آغاز شود. این تمایزی است میان آنچه در نتیجه حداقلی از تأمل جانبی و آنچه به تبع پژوهش متأملانه مستمر و منظم تجربه می‌شود. زیرا فرآورده‌های اشتقاقی و منقح تنها به سبب مداخله تفکر نظام‌مند تجربه می‌شوند. در اصل متعلقات علم و فلسفه هر دو به روشنی به نظام ثانوی و منقح تعلق دارند. اما در این نقطه به واگرایی بارزی میان علم و فلسفه می‌رسیم. زیرا علوم طبیعی گذشته از اینکه موادشان را از تجربه اولیه می‌گیرند، دوباره برای آزمون به آن رجوع می‌کنند. داروین با کبوترها، گاوها و گیاهان دامپروران و باغبانان آغاز کرد. بعضی از نتایجی که بدانها رسید چنان برخلاف باورهای مقبول بودند که به دلایلی چون مهمل بودن و مخالفت با درک عرفی مردود شمرده شدند. اما اهل علم، فارغ از پذیرش یا رد نظریه‌های داروین، از فرضیه‌های او در نقش ایده‌های رهنمایی برای انجام دادن مشاهدات و آزمایش‌های تازه در میان امور مربوط به تجربه خام بهره می‌جستند — درست همان‌طور که متالورژیستی که فلز خالص را از کانسنگ خام استخراج می‌کند ابزارهایی می‌سازد که سپس در مهار و استفاده از سایر مواد خام به کار می‌روند. آینشتاینی که با روش‌های بسیار مفصل تأمل کار می‌کند به شیوه‌ای نظری برخی نتایج را در خمش نور در حضور خورشید محاسبه می‌کند. گروه جست‌وجوگرانی که تجهیزات فنی دارند به آفریقای جنوبی اعزام می‌شوند تا در نتیجه تجربه کردن چیزی — کسوف — در تجربه خام و اولیه، بتوان به مشاهداتی دست یافت که با نتیجه محاسبه شده مقایسه شوند و نظریه مضمحل در آن نتیجه را بیازمایند.

واقعیت‌ها به قدر کافی آشنایند. آنها ذکر می‌شوند تا توجه را به رابطه میان متعلقات تجربه اولیه و تجربه ثانویه یا تأملی جلب کنند. اینکه موضوع تجربه اولیه مسائل را مطرح می‌کند و نخستین داده‌های تأملی را به دست می‌دهد که متعلقات ثانویه را می‌سازد امری بدیهی است؛ این نیز روشن است که آزمون و درستی‌سنجی^۱ مورد اخیر فقط با بازگشت به امور متعلق به تجربه خام یا کلان — خورشید، زمین، گیاهان و حیوانات در زندگی متعارف هرروزه — به دست می‌آید. اما اشیایی که در تأمل حاصل می‌شوند دقیقاً چه نقشی ایفا می‌کنند؟ کجا وارد میدان می‌شوند؟ آنها متعلقات اولیه را تبیین می‌کنند، ما را قادر می‌سازند که آنها را با فاهمه درک کنیم، به جای اینکه صرفاً با آنها تماس حسی داشته باشیم. اما چگونه؟

خب، آنها مسیری را تعریف یا طرح‌ریزی می‌کنند که از طریقش به شکلی به سوی چیزهای تجربه‌شده بازمی‌گردیم که معنا یا محتوای معنادار امر تجربه‌شده به سبب مسیر یا روشی که از طریقش به آن رسیده‌ایم نیرویی غنی شده و گسترش یافته می‌یابد. امر تجربه‌شده مستقیماً و در تماس بی‌واسطه شاید درست همان چیزی باشد که قبلاً بود — سخت، رنگی، بودار و غیره. اما وقتی متعلقات ثانویه، یا متعلقات منقح، از باب روش یا طریقی برای رسیدن به آنها به کار گرفته می‌شوند، این کیفیات دیگر جزئیاتی جدا افتاده نیستند؛ آنها به معنای نهفته در نظام کلی اشیای مرتبط دست می‌یابند؛ آنها با باقی طبیعت پیوستگی پیدا می‌کنند و مفهوم چیزهایی را به دست می‌آورند که اکنون تصور می‌شود با آنها پیوستگی دارند. پدیده‌هایی که در کسوف مشاهده شدند نظریه آینشتاین دربارهٔ خمش نور با جرم را آزمودند و در حد خودشان آن را تأیید کردند. اما این به هیچ وجه کل داستان نیست. خود پدیده‌ها دلالت پر دامنه‌ای یافتند که پیش‌تر

1. verification

نداشتند. شاید اگر این نظریه در نقش راهنما یا طریق مشاهده این پدیده‌ها به کار گرفته نشده بود، حتی به آنها توجه هم نمی‌شد. اما حتی اگر به آنها توجه شده بود، در زمره امور بی‌اهمیت کنار گذاشته می‌شدند، درست همان‌طور که هرروزه صدها مورد از جزئیات ادراک شده را که استفاده‌ای فکری از آنها نمی‌کنیم از دایره توجه بیرون می‌گذاریم. اما وقتی به وسیله نظریه به این خطوط خمش کوچک می‌پردازیم، آنها دلالتی به بزرگی نظریه انقلابی‌ای می‌یابند که به تجربه آنها انجامید.

من این روش تجربی را روش نشانگرانه^۱ خواهم نامید. ناگفته پیداست که فلسفه نحوه‌ای از تأمل است، معمولاً قسمی ظریف و نافذ از تأمل. اتهامی که علیه روش غیرتجربی فلسفه‌ورزی مطرح می‌شود این نیست که به نظریه‌پردازی وابسته است، بلکه ناکامی آن در استفاده از فرآورده‌های منقح و ثانویه در نقش مسیری است که به چیزی در تجربه اولیه اشاره می‌کند و منتهی می‌شود. ناکامی پدیدآمده سه‌لایه است.

اولاً، هیچ‌گونه درستی سنجی و هیچ تلاشی حتی برای آزمودن و واری کردن در کار نیست. ثانیاً، و از آن بدتر، امور مربوط به تجربه متعارف به آن گسترش و غنایی در معنا دست نمی‌یابند که وقتی با وساطت اصول و استدلال‌های علمی به آنها پرداخته می‌شود بدان می‌رسند. ثالثاً، این فقدان کارکرد، به طریقی واکنشی، بر خود موضوع فلسفی تأثیر می‌گذارد. این موضوع، بی‌آنکه از این طریق آزموده شده باشد که آن را به کار بگیریم تا ببینیم که در تجربه متعارف به چه چیزی می‌انجامد و چه معانی تازه‌ای می‌افزاید، موضوعی دلبخواهانه و گسسته است — آنچه «انتزاعی» نامیده می‌شود آن‌گاه که این واژه را در معنی بدی برای اشاره به چیزی به کار می‌بریم که

1. denotative

منحصراً قلمرو خاص خودش را اشغال می‌کند، بدون تماس با امور مربوط به تجربه متعارف.

از باب پیامد نهایی این سه شر، به آن پدیده خارق العاده‌ای پی می‌بریم که سبب انزجار بسیاری از افراد فرهیخته نسبت به هر شکلی از فلسفه بوده است. متعلقات تأمل در فلسفه، که با روش‌هایی حاصل شده‌اند که نزد آن کسانی که به کارشان می‌گیرند عقلاً الزامی به نظر می‌رسند، به خودی خود «واقعی» — و به منتها درجه واقعی — قلمداد می‌شوند. سپس این به مسئله‌ای حل‌نشده بدل می‌شود که چرا امور مربوط به تجربه زمخت و اولیه باید آن چیزهایی باشند که هستند یا در واقع اصلاً چرا باید باشند. اما متعلقات منقح تأمل در علوم طبیعی هرگز با مسئله ساختن موضوعی که از آن به دست آمده‌اند پایان نمی‌یابند، بلکه وقتی با استفاده از آنها مسیری را توصیف می‌کنیم که به هدفی در تجربه اولیه اشاره یا دلالت می‌کند، معماهایی را حل می‌کنند که با آن ماده خام مطرح می‌شوند، گرچه خود این ماده خام نمی‌تواند حل و فصلشان کند. آنها به وسیله‌های ضبط و مهار بدل می‌شود، وسیله‌های استفاده و بهره‌مندی گسترده از چیزهای روزمره. آنها می‌توانند مسائل جدیدی پدید آورند، اما اینها مسائلی از همان قسم‌اند، که باید با کاربرد بیشتر همان روش‌های پژوهش و آزمایش بدانها پرداخت. مسائلی که روش تجربی پیش می‌کشد، در یک کلام، فرصت‌هایی برای تحقیقات بیشتری فراهم می‌کنند که ثمره‌شان در تجربه‌های تازه و غنایافته ظاهر می‌شود. اما مسائلی که روش غیرتجربی در فلسفه پیش می‌کشد موانع پژوهش و بن‌بست‌اند؛ معاینه نه مسئله، و فقط از این طریق حل می‌شوند که دست‌مایه اصلی تجربه اولیه را «پدیداری»، نمود صرف، انطباعات صرف یا به هر نام تحقیق‌آمیز دیگری بخوانیم.