



دانشگاه بین‌المللی امام خمینی



IMAM KHOMEINI
INTERNATIONAL UNIVERSITY

فصلنامه علمی فلسفه غرب
دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)

سال چهارم، شماره دوم (پیاپی ۱۴)، تابستان ۱۴۰۴

فصلنامه علمی فلسفه غرب

نشریه گروه فلسفه دانشگاه بین‌المللی امام خمینی^(ره) - قزوین

صاحب امتیاز: دانشگاه بین‌المللی امام خمینی^(ره) - قزوین

فاصله انتشار: فصلنامه

مدیرمسئول: دکتر علی فتح طاهری

سر دبیر: دکتر عبدالرزاق حسامی‌فر

مدیر داخلی: دکتر محمد رعایت جهرمی

ویراستاران: دکتر علی‌نقی باقرشاهی (ویراستار انگلیسی)؛ مهدی سلطانی گازار (ویراستار فارسی)

صفحه‌آرایی و تدوین: مهدی سلطانی گازار

ناظر فنی و امور چاپ: الهام قیصری

چاپ: قزوین

نشانی: قزوین، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی^(ره)، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دفتر فصلنامه، صندوق

پستی ۳۴۱۴۹-۵۵۹۹

آدرس سایت اختصاصی: <https://wp.journals.ikiu.ac.ir>

آدرس الکترونیکی نشریه: wp@journals.ikiu.ac.ir

تلفکس: ۰۲۸-۳۳۹۰۱۶۳۴-۹۸+

اعضای هیئت تحریریه فصلنامه علمی فلسفه غرب

- احمدی افرمجانی، علی اکبر؛ دانشیار گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران
- اصغری، محمد؛ استاد گروه فلسفه دانشگاه تبریز، تبریز، ایران
- باقرشاهی، علی نقی؛ دانشیار گروه فلسفه دانشگاه بین المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران
- پایا، علی؛ استاد فلسفه کالج اسلامی، لندن، انگلستان؛ استاد وابسته مرکز تحقیقات سیاست علمی کشور، تهران، ایران
- حسامی فر، عبدالرزاق؛ استاد گروه فلسفه دانشگاه بین المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران
- حاکاک قزوینی، سید محمد؛ دانشیار گروه فلسفه دانشگاه بین المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران
- سوسا، دیوید؛ استاد دانشگاه تگزاس، آستین، امریکا
- فتح طاهری، علی؛ دانشیار گروه فلسفه دانشگاه بین المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران
- کاوندی، سحر؛ استاد گروه فلسفه دانشگاه زنجان، زنجان، ایران
- مصلح، علی اصغر؛ استاد گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران

مشاوران علمی این شماره

اسماعیلی، زهرا؛ بیات، محمدرضا؛ پیکانی، جلال؛ حسامی فر، عبدالرزاق؛ رحیم نصیریان، ایمان؛ رستمی، یداله؛ سیف، سیدمسعود؛ شکورزاده، پریسا؛ صادقی، مسعود؛ صمدیه، مریم؛ طالقانی، شهاب الدین؛ عرب، مریم؛ عروسی موفق، اکبر؛ فتح زاده، حسن؛ کاوندی، سحر؛ موانیه‌ئی، حامد؛ نیکورزم، سعید

محور و اهداف فصلنامه

- مباحث مربوط به تاریخ فلسفه غرب (فلسفه یونان و روم، فلسفه قرون وسطی، فلسفه جدید و معاصر)
- مباحث مربوط به شاخه‌های مختلف معرفت‌شناسی در فلسفه غرب (فلسفه زبان، فلسفه ذهن، فلسفه اخلاق، فلسفه هنر، فلسفه علوم اجتماعی و...)
- مباحث مربوط به مکاتب مختلف فلسفی در غرب (اگزیستانسیالیسم، فلسفه تحلیلی، پدیدارشناسی، هرمنوتیک، پسامدرنیسم و...)
- مباحث مربوط به منطق قدیم و جدید در فلسفه غرب، به‌ویژه فلسفه منطق و فلسفه ریاضیات
- مباحث فلسفه تطبیقی در مقایسه اندیشه‌های فیلسوفان غربی با سایر فلاسفه، به‌ویژه فیلسوفان اسلامی

شیوه‌نامه نگارش مقاله‌ها در فصلنامه علمی فلسفه غرب

۱- زبان نشریه

زبان نشریه به ترتیب فارسی و انگلیسی است؛ چکیده مقاله‌های فارسی به زبان انگلیسی و چکیده مقاله‌های انگلیسی به زبان فارسی ترجمه خواهد شد.

۲- شرایط علمی

الف) مقاله باید نتیجه کاوش‌ها و پژوهش‌های علمی نویسنده/ نویسندگان باشد.

ب) مقاله باید دارای اصالت و نوآوری باشد.

ج) در نگارش مقاله باید روش تحقیق علمی رعایت شده و از منابع معتبر و دست اول استفاده شود.

د) مقاله باید از نوع تحلیل و نقد اصیل باشد و آثار ترجمه و گردآوری شده در این فصلنامه پذیرفته نمی‌شوند.

۳- نحوه بررسی مقاله‌ها

مقاله‌های رسیده، نخست توسط هیئت تحریریه مورد بررسی قرار گرفته و در صورتی که مناسب تشخیص داده شوند، به‌منظور ارزیابی برای داوران متخصص و صاحب‌نظر فرستاده خواهند شد. برای حفظ بی‌طرفی، نام نویسندگان از مقاله‌ها حذف می‌گردد. پس از وصول دیدگاه‌های داوران، نتیجه ارزیابی در هیئت تحریریه مطرح شده و در صورت کسب امتیازات کافی، مقاله گواهی پذیرش دریافت خواهد کرد.

۴- شرایط نگارش مقاله

- مطالب منتشر شده در فصلنامه فلسفه غرب بیانگر نظر نویسندگان بوده و هیچ مسئولیتی متوجه فصلنامه نخواهد بود.

- رویکرد مجله، پذیرش مقاله‌های تدوین شده با یکی از رویکردهای تطبیقی، تحلیلی و نوآورانه بوده و مقاله‌های توصیفی، ترجمه یا گردآوری پذیرفته نخواهند شد.

- مجله در قبول، رد، اصلاح و ویرایش مقاله‌های دریافتی آزاد است.

- محتوای مقاله باید با زمینه موضوعی مجله مرتبط باشد.

- مقاله نباید پیش‌تر یا هم‌زمان برای هیچ‌یک از نشریات داخلی و خارجی ارسال، یا چاپ شده باشد.

- ضرورت دارد مقاله‌های علمی، دارای این ساختار کلی باشد: عنوان، نام کامل نویسنده/گان و وابستگی سازمانی آنها، چکیده فارسی و انگلیسی، کلیدواژه‌ها، مقدمه (طرح مسئله)، بخش تبیین و تحلیل، نتیجه‌گیری، منابع، چکیده مبسوط انگلیسی بین ۱۰۰۰ تا ۱۱۰۰ واژه، به‌همراه فهرست همه منابع به انگلیسی (منابع غیرلاتین نیز به انگلیسی آوانویسی شوند).

- مقاله دست‌کم در قالب دو فایل ارسال شود. در فایل اول مشخصات نویسنده/گان، شامل عنوان مقاله، نام و نام خانوادگی نویسنده/گان، رتبه یا درجه علمی و وابستگی سازمانی آنها، نشانی پستی، پست الکترونیکی و شماره تماس، آورده شود. در صورتی که نویسنده به سازمان خاصی وابسته نیست، مدرک تحصیلی و دانشگاه محل تحصیل وی بیان شود. فایل دوم حاوی متن اصلی مقاله بدون ذکر نام نویسنده/گان باشد.

- در متن، پاورقی یا اسم فایل مقاله، از اشاره مستقیم یا غیرمستقیم به نام نویسنده/گان، مقاله خودداری نمایید.

- ترتیب نوشتن نام پدیدآورندگان به میزان همکاری آنان بستگی دارد. در صورتی که میزان فعالیت همه پدیدآورندگان به یک اندازه باشد، نام آنها به ترتیب حروف الفبا نوشته می‌شود. ضرورت دارد از عنوان‌هایی مانند دکتر، پروفسور، مهندس، و موارد مشابه استفاده نشود.

- کمیت چکیده (به دو زبان فارسی و انگلیسی) بین ۱۵۰ تا ۲۵۰ واژه باشد.

- تعداد واژگان کلیدی (به دو زبان فارسی و انگلیسی) بین ۵ تا ۷ واژه باشد که به‌طور عمده از متن چکیده استخراج شده و به مفاهیم موضوعی اصلی اشاره کنند.

- حجم مقاله از ۶۰۰۰ کلمه تا ۸۰۰۰ کلمه باشد و در اندازه کاغذ A4، با فاصله تقریبی میان سطور ۱ سانتی‌متر، ترجیحاً با قلم لوتوس ۱۳ (واژگان فارسی) و Times New Roman 12 (واژگان انگلیسی) در برنامه Word حروف‌نگاری شود.

- ارجاعات مقاله‌ها به صورت ارجاع در متن و به شیوه ارجاع APA باشد: (نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار: صفحه/حات مورد نظر)؛ مثال: (جهانگیری، ۱۳۶۶: ۲۱۰).

- در مورد منابع غیرفارسی، اطلاعات داخل پرانتز به زبان اصلی نوشته شود؛ مثال: (Kant, 2003: 115).

- در صورت چند جلدی بودن منبع، ابتدا شماره جلد و سپس با درج / شماره صفحه بیاید؛ مثال: (کاپلستون، ۱۳۷۸: ۱/ ۲۲۰؛ Aristotle, 1984: 2/ 154).

- اگر از یک نویسنده در یک سال بیش از یک اثر منتشر شده باشد، این آثار با ذکر حروف الف، ب، ... یا a و b و ... پس از سال انتشار، از هم متمایز شوند؛ مثال: (الف/ ۱۳۹۸ / 1994a).

- ارجاع پیاپی به یک مأخذ به صورت همان/ Ibid: شماره جلد و صفحات، به همان شماره صفحات به صورت همانجا/ Ibid، و منبعی دیگری از همان نویسنده به صورت همو/ Idem، سال نشر: شماره جلد/ شماره صفحات، نوشته شوند.

- معادل واژه‌های تخصصی و اسامی خاص به زبان اصلی یل انگلیسی، کنار واژه (داخل پرانتز) در خود متن بیاید.

- فهرست منابع: در پایان مقاله ابتدا منابع فارسی و سپس منابع لاتین، به ترتیب حروف الفبا و بر اساس نام خانوادگی نویسنده مرتب شوند؛ مطابق الگوی زیر:

- کتاب: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده (تاریخ انتشار) نام کتاب به ایتالیک، نام مترجم، محل انتشار: نام ناشر.

- مقاله: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده (تاریخ انتشار) «عنوان مقاله»، نام مترجم، نام نشریه به ایتالیک، شماره نشریه، شماره صفحات مربوط به مقاله.

- منابع اینترنتی: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده، (تاریخ دسترسی)، «عنوان مقاله».

۵- شرایط پذیرش اولیه

- مقاله باید دارای شرایط علمی مندرج در بند دوم بوده و بر اساس شیوه نگارش مندرج در بند چهارم تنظیم شوند و از طریق سامانه مجله به نشانی <https://wp.journals.ikiu.ac.ir> ارسال گردد.

- مقالات مستخرج از پایان نامه باید تأیید استاد راهنما را به همراه داشته باشد و نام وی نیز در مقاله ذکر شود.

- نویسنده باید تعهد نماید که تمام یا بخش مؤثری از مقاله پیش تر منتشر نشده یا هم زمان برای هیچ مجله دیگری ارسال نشده باشد و تا زمانی که تکلیف آن در فصلنامه فلسفه غرب مشخص نشده، آن را برای دیگر مجلات ارسال نکند.

مقتضی است هنگام ارسال مقاله از طریق سامانه، در قسمت ارسال مقاله بدون مشخصات نویسنده حتماً فایل بدون مشخصات نویسنده/گان ثبت گردد، در غیر این صورت عواقب آن متوجه نویسنده خواهد بود.

فهرست مطالب

- ۱ اخلاق کمینه‌گرا در تفسیر رالز و دکارت
آرام، علیرضا؛ عاطفه سادات میرفاطمی
- ۲۱ نقد جان مک داول بر طبیعت‌گرایی اخلاقی فیلیپا فوت
افلاطونی، حمیده؛ مجید ملایوسفی
- بررسی تطبیقی نسبت بین دترمینیسم و اراده اختیاری
- ۴۳ در اندیشه تکامل فیزیکالیستی دانیل دنت و صدرالمتألهین
رئوف مقدم، وحید؛ احمد فاضلی
- ۶۱ معنای امر ویرچوال در ساختار زمان برگسون به‌روایت ژیل دلوز
زهدی صحت، حسین؛ سیدمسعود سیف؛ علینقی باقرشاهی
- ۸۱ هستی‌شناسی به‌مثابه رهیافتی اساسی در خوانش بنیادی-موسیقایی نیچه از تراژدی
سالاری، هادی
- ۱۰۱ رهیافت انتقادی بر مسئله «همه روان‌دارانگاری» بر مبنای انسان‌شناسی صدرایی
علی‌حسینی، صنوبر؛ رضا رسولی شریانی؛ مرضیه اخلاقی؛ غلامحسین خدیری
- ۱۲۳ تحلیل فلسفی نل نادینگز از رابطه بین تعلیم و تربیت و دموکراسی
محجل، ندا
- ۱۴۱ اخلاق روانکاوی لکان از نگاه مارک دی کزل
موسوی، حمزه؛ مریم اردشیر لاریجانی



Moral Minimalism in Rawls and Descartes's Interpretation

Alireza Aram^{1*}, Atefeh Mirfatemi²

1 PhD in Ethics, Department of Ethics, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Qom, Qom, Iran.

2 MA in Ethics, Department of Ethics, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Qom, Qom, Iran.

Article Info	ABSTRACT
Article type: Research Article	This article analyzes John Rawls’s moral foundations and compares them with Descartes’ Provisional Ethics. The basis and consequence of these two moral theories are inclined, in the case of Rawls, to develop gradually. In the case of Descartes, they initially avoid lengthy philosophical assumptions and reciprocally settle for minimal intuitions or presuppositions in the field of ethics. Suppose Rawlsian liberal justice, as a whole, is regarded as a common denominator between law and morality and can be affirmed without attention to a particular school of thought. In that case, its more private aspect returns to the public sphere in the form of citizenship by a moral viewpoint, with the aim of interactions between individuals. It regulates, regardless of their intellectual orientation and behavioral tendencies. However, Rawls's theory, backed by Descartes's position, sees morality as a simultaneous right and obligation for citizens of a liberal society; A right that its provisional aspect does not preclude its generalization, but which is essential in the realm of the task of caring for its minimum character.
Received: 2024/09/25	
Accepted: 2025/02/04	
Keywords: Descartes, methodic doubt, political liberalism, provisional ethics, Rawls, theory of justice.	

Cite this article: Aram, Alireza & Mirfatemi, Atefeh (2025). Moral Minimalism in Rawls and Descartes's Interpretation. *The Quarterly Journal of Western Philosophy*. Vol. 4, No. 2, pp. 1-20.

DOI: 10.30479/wp.2025.20979.1115

© The Author(s).

Publisher: Imam Khomeini International University



* Corresponding Author; **E-mail:** alirezaaram1980@gmail.com

Extended Abstract

Introduction

The present article proceeds based on this question: In the dialogue between Rawls's theory of justice and Descartes' theory of Provisional Ethics, which of them will be able to present a more efficient plan bound by the constraint of brevity in theoretical foundations? The second question, and a continuation of the first question, can be raised: Is it possible to combine the two theories, or to interact between the two, in order to present the expected theory? In fact, if neither of the theories can provide the morally desirable (with the constraint of brevity in theoretical foundations), what will be the result of the exchange of opinions between these two positions?

We will acknowledge the importance of the research topic by reviewing the relationship between theory and practice in the field of ethics. According to the familiar view, the strength of the theoretical support of norms intensifies moral motivation and consequently, facilitates the performance of moral acts. However, it is also acceptable to state that less controversial theoretical foundations will have a greater capacity for development and, before that, a capacity for generating moral motivations, in order to establish those foundations in practice. There is a direct relationship between theoretical clarity, psychological motivation, and practical action in favor of that theory. Therefore, given this direct relationship, we are looking for a theory that, while being content with minimal assumptions, is constructive of psychological motivation and, of course, also fruitful in practice. Considering the history of contemporary philosophy, Rawls's Political Liberalism, which has been proposed in the continuation of his Theory of Justice and in the direction of developing and restoring justice in the public sphere, can be recognized as one of the last points in the realization of the above-mentioned desirable. However, this theory has faced certain moral challenges due to the reduction of intellectual foundations and double attention to the practical aspect of justice. Given these challenges and in order to adapt earlier theories in the history of philosophy, Descartes' theory of Provisional Ethics will be useful. In a way, by adopting points from Descartes' theory to restate Rawls's position, a kind of minimal ethics can be acknowledged as a condition for the moral continuity of Liberalism.

Regarding the background of the research, the intention of publications in recent decades on Rawls's works and the examination of his moral theory is visible, along with the relatively recent attention to Descartes' Provisional Ethics. However, a comparison between these two views and obtaining a better explanation of the role of ethics in a liberal society by combining these two views, which is the result of interaction between Rawls' and Descartes' positions, has not been done before.

Results

In Rawls' Liberalism and the path of developing justice, what enters human life under the name of ethics does not necessarily need a determined theoretical support. Rather, it is sufficient (and perhaps necessary) to show a desire to live in the shadow of morality without relying on a specific philosophical system. In other words, morality without Ontology is possible, advisable, and even preferable. In contrast to this decisive statement of Rawls, his critics worry about the unintended or hidden consequences that indifference to theoretical foundations (which is driven by profit) may also harm the enduring moral commitment; and as a result, public justice, lacking epistemic justification, is emptied of motivational-psychological support and remains abandoned in practice. But while Rawls has provided convincing answers, by referring to Descartes' Provisional Ethics, one can find a perspective in repairing and strengthening Rawls's position.

In the Cartesian interpretation that precedes Rawls, Provisional Ethics considers a kind of inevitable coexistence to be assumed and necessary. Therefore, considering the continuity of ethics with human life and assuming the lack or difficulty of understanding a philosophical system for the life of the human individual, we still need ethics as a basis for individual relief

and the creation of public responsibility. If there is no ethics, the interaction of individuals will not be organized, and the kindness that is necessary for a happy and successful life will not be possible. Ethics is considered a practical necessity in human life, and the temporary restriction (Provisional Ethics) does not mean reducing the value of ethics, but rather this restriction refers to the description of philosophical doubt and is exclusively conditional on the persistence of this doubt. Living in the shadow of ethics causes the persistence of excellent qualities and, consequently, is necessary for human social life. Provisional Ethics has also recognized this necessity from the perspective of Descartes' Methodological Skepticism and his systematic doubt.

Conclusion

Returning to Rawls's position, Cartesian ethics is a right that is compatible with other rights, in a liberal society that is acceptable to the audience and inhabitants of this lifestyle. At the same time, because the continuation of life is conditional on the observance of public rights, Cartesian ethics is also recognized as a duty. A duty that, to prevent a return to controversial and theoretical foundations, must be interpreted with the clause "minimum", so that liberal morality remains within the limits of minimal conditions for strengthening common human principles. Liberalism remains moral, if regarded minimality in its expectations of humans.

References

- Baggini, Julian & Fosl, Peter S. (2007) *The Philosopher's Toolkit*, Oxford: Blackwell Publishing.
- Bagley, P. J. (1996) "On the Moral Philosophy of Rene Descartes: Or, How Morals are derived from Method", *Tijdschrift Voor Filosofie*, Vol. 58, No. 4, pp. 673-693.
- Clarke, Desmond (2005) *Descartes's Theory of Mind*, Oxford University Press.
- Curzer, Howard J. (1999) *Ethical Theory and Moral Problems*, Belmont: Wadsworth Publishing Company.
- Descartes, René (2014) *Objections and Replies*, translated and explained by Ali Afzali, Tehran: Elmi-Farhangi [in Persian].
- Descartes, René (2015) *Meditations on First Philosophy*, translated by Ahmad Ahmadi, Tehran: Samt. in Persian].
- Descartes, René (2016) *Discourse on the Method*, translated by Mohammad Ali Foroughi, Tehran: Niloufar [in Persian].
- Freeman, Samuel (ed.) (2003) *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge University Press.
- Hoffman, Paul (2009) *Essays on Descartes*, Oxford University Press.
- Hume, David (2016) *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, translated by Morteza Mardiha, Tehran: Mino Kherad [in Persian].
- Kant, Immanuel (2015) *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, translated by Hamid Enayat and Ali Qaysari, Tehran: Kharazmi [in Persian].
- MacIntyre, Al-Sadeer (2011) *After Virtue*, translated by Hamid Shahriari and Mohammad Ali Shomali, Tehran: Samt [In Persian].
- Mill, John Stuart (2018) *Utilitarianism*, translated by Morteza Mardiha, Tehran: Ney [in Persian].
- Nagel, Thomas, (2019) *Equality and Partiality*, translated by Javad Heidari, Tehran: Farhang Nashr No [in Persian].
- Nozick, Robert (2017) *Anarchy, State, and Utopia*, translated by Mohsen Ranjbar, Tehran: Nashr Markaz [in Persian].
- Pogge, Thomas (2007) *John Rawls; His Life and Theory of Justice*, translated by Michelle Kosch, Oxford University Press.
- Putnam, Hilary (2017) *Ethics without Ontology*, translated by Masoud Olia, Tehran: Serat [in Persian].

- Rawls, John (1980) "Kantian Constructivism in Moral Theory", *The Journal of Philosophy*, Vol. LXXVII.
- Rawls, John (1999) *Collected Papers*, edited by S. Freeman, Cambridge: Harvard University Press.
- Rawls, John (2000a) *Lectures on the History of Moral Philosophy*, edited by B. Herman, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Rawls, John (2000b) *The Law of Peoples*, Cambridge: Harvard University Press.
- Rawls, John (2007) *Lectures on the History of Political Philosophy*, edited by Samuel Freeman, Harvard University Press.
- Rawls, John (2015) *Justice as Fairness*, translated by Erfan Sabeti, Tehran: Qoqnus [in Persian].
- Rawls, John (2018) *A Theory of Justice*, translated by Morteza Nouri, Tehran: Nashr Markaz [in Persian].
- Rawls, John (2018) *Political Liberalism*, translated by Musa Akrami, Tehran: Sales [in Persian].
- Reuter, Martina & Svensson, Frans (eds.) (2019) *Mind, Body, and Morality, New Perspectives on Descartes and Spinoza*, Routledge.
- Ritter, Joachim and Others (2015) *Historical Dictionary of Philosophy Concepts*, Volume 3: *Ethics*, edited by Seyyed Mohammad Reza Hosseini Beheshti and Bahman Pazuki, Tehran: Iranian Philosophy and Wisdom Research Institute and Navarghun Cultural Research Institute [in Persian].
- Rorty, Richard (2014) *Philosophy and the Mirror of Nature*, translated by Morteza Nouri, Tehran: Nashr Markaz [in Persian].
- Rorty, Richard (2018) *Ethics for Today's Life*, translated by Ali Sayah, Tehran: Cheshme [in Persian].
- Sandel, Michael (2018) *Morality in Politics*, translated by Afshin Khakbaz, Tehran: Nashre No [in Persian].
- Singer, Peter (2010) *One World: The Ethics of Globalization*, translated by Mohammad Azadeh, Tehran: Ney [in Persian].
- Skirry, Justin (2006) *Descartes and the Metaphysics of Human Nature*, Continuum.

اخلاق کمینه‌گرا در تفسیر رالز و دکارت

علیرضا آرام^{۱*}، عاطفه‌سادات میرفاطمی^۲

۱ دانش‌آموخته دکتری فلسفه اخلاق، دانشگاه قم، قم، ایران.

۲ دانش‌آموخته کارشناسی ارشد فلسفه اخلاق، دانشگاه قم، قم، ایران.

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	این مقاله با تحلیل مبانی اخلاقی جان رالز، آنرا با «اخلاق موقت» دکارت مقایسه می‌کند. مبنا و پیامدی که این دو نظریه اخلاقی بدان متمایل‌اند در مورد رالز به تدریج و در مورد دکارت از آغاز-از مفروضات فلسفی مطوک پرهیز کرده و به شهودات یا تجویزات حداقلی در حوزه اخلاق قناعت می‌ورزد. اگر عدالت لیبرال رالزی در کلیت این مفهوم، جزء مشترک میان حقوق و اخلاق تلقی شود و فارغ از مسلک فکری خاص، قابل تصدیق باشد، وجه خصوصی‌تر آن، ضمن پیرایش خُلقیات فردی، در قامت اخلاق شهروندی به عرصه عمومی بازمی‌گردد و تعاملات افراد را صرف‌نظر از گرایش فکری و تمایل رفتاری‌شان، سامان می‌بخشد. با این وصف، نظریه رالز به‌پشتوانه موضع دکارت، اخلاق را حق و تکلیفی توأمان برای شهروندان جامعه لیبرال می‌شمارد؛ حقی که قید «موقت»ش مانع تعمیم آن نیست، اما در حوزه تکلیف، مراقبت از خصلت «کمینه» آن ضروری است.
دریافت: ۱۴۰۳/۷/۴ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۱۶	کلمات کلیدی: اخلاق موقت، دکارت، رالز، شک دستوری، لیبرالیسم سیاسی، نظریه عدالت.

استناد: آرام، علیرضا؛ میرفاطمی، عاطفه‌سادات (۱۴۰۴). «اخلاق کمینه‌گرا در تفسیر رالز و دکارت». فصلنامه علمی فلسفه غرب. سال چهارم، شماره دوم (پیاپی ۱۴)، ص ۱-۲۰.

DOI: 10.30479/wp.2025.20979.1115



ناشر: دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) حق مؤلف © نویسندگان.

* نویسنده مسئول؛ نشانی پست الکترونیک: a.r.aram1359@gmail.com

مقدمه

مقاله حاضر بر محور این پرسش پیش می‌رود: در گفت‌وگوی نظریه عدالت رالز و نظریه اخلاق موقت دکارت، کدام یک از این دو قادر به ارائه طرح کارآمدتر منضم به قید اختصار در مبانی نظری خواهد بود؟ پرسش ثانوی و در ادامه پرسش نخست این است: آیا امکانی برای ترکیب دو نظریه، یا تعامل میان این دو، در راستای ارائه نظریه مورد انتظار فراهم است؟ درواقع اگر هیچ یک از دو نظریه قادر به تأمین مطلوب اخلاقی (با قید اختصار در مبانی نظری) نباشد، از تبادل رأی این دو موضع چه نتیجه‌ای حاصل خواهد شد؟ اهمیت موضوع تحقیق را ذیل بازخوانی رابطه نظریه و عمل در حوزه اخلاق تصدیق خواهیم کرد. مطابق با تلقی مأنوس، استحکام در پشتوانه نظری هنجارها، انگیزش اخلاقی را تشدید و در نتیجه انجام فعل اخلاقی را تسهیل می‌نماید. با این حال، این گزاره نیز مقبول است که مبانی نظری کمتر مناقشه‌پذیر، قابلیت بیشتری برای توسعه و پیش از آن، ظرفیتی برای زایش انگیزش‌های اخلاقی در راستای تثبیت آن مبانی در مقام عمل خواهند داشت. درواقع، رابطه مستقیمی است میان بدهات نظری، انگیزش روانی و کنش عملی به سود آن نظر. از این رو و با توجه به همین رابطه مستقیم، در جستجوی نظریه‌ای هستیم که ضمن قناعت به مفروضات کمینه^۱، انگیزه روانی ایجاد کند و البته در مقام عمل نیز گره‌گشا باشد. با نظر به تاریخ فلسفه معاصر، می‌توان لیبرالیسم سیاسی رالز را -که در امتداد نظریه عدالت او و در راستای توسعه و ترمیم عدالت در عرصه عمومی مطرح شده است- به عنوان یکی از نقاط واپسین در تحقق مطلوب فوق دانست. با این حال، این نظریه به سبب کاستن از مبانی فکری و توجه مضاعف به وجه عملی عدالت، با چالش‌های اخلاقی خاصی مواجه شده است. ضمن توجه به این چالش‌ها و برای اقتباس از نظریه‌های متقدم در تاریخ فلسفه، نظریه «اخلاق موقت» دکارت کارآمد خواهد بود؛ به نحوی که می‌توان با اقتباس نکاتی از این نظریه در راستای بازتقریر موضع رالز، نوعی از اخلاق حداقلی (کمینه) را به عنوان «شرط تداوم اخلاقی لیبرالیسمی» تصدیق کرد.

در مورد پیشینه تحقیق، کثرت تألیفات دهه‌های اخیر درباره آثار رالز و بررسی نظریه اخلاقی او، در کنار توجهی نسبتاً تازه به اخلاق موقت دکارت آشکار است. با این حال، مقایسه میان این دو نظر و اخذ تبیین بهتر از نقش اخلاق در جامعه لیبرال با ترکیب این دو نگاه، که نتیجه دادوستد میان مواضع رالز و دکارت باشد، پیش از این انجام نشده است.

عدالت و شهروندی در لیبرالیسم رالز

رالز در تشریح اهمیت عدالت، شرط تداوم جامعه را رضایت عمومی از وضع موجود دانسته است. به بیان او، «جامعه به سامان به این دلیل با ثبات است که شهروندان، با در نظر گرفتن همه جوانب، از ساختار اساسی جامعه خود راضی هستند» (رالز، ۱۳۹۴: ۳۳۱). تأکید او بر مفهوم رفاه و رضایت شهروندی در حالی است که تلاش‌های فلاسفه پیش از او، در راستای تقریر عدالت به عنوان مفهومی دینی، اخلاقی، یا ترکیبی از این دو،

بوده است (همو، ۱۳۹۷: ۴۹۴). رالز با این مواضع مقید به مبانی دینی و فلسفی به مخالفت برخاسته و می‌گوید:

آزادی برابر در زمینه عقیده تنها اصلی است که افراد مستقر در وضعیت آغازین [موقعیتی که انسان‌ها بدون ملاحظه موقعیت فعلی خود و صرفاً به‌عنوان «انسان»، به عدالت بیندیشند و به مصادیق آن حکم کنند] می‌توانند بر آن صحه بگذارند. آنها نمی‌توانند آزادی خود را به‌مخاطره افکنند و اجازه دهند آموزه دینی یا اخلاقی غالب، هرگاه که بخواهد دیگران را بیازارد یا سرکوب کند. (همو، ۱۳۹۶: ۲۲۹)

آن‌گونه که رالز در شرح و نقد موضع جان استوارت میل بیان کرده، آزادی به‌عنوان یک شرط حداقلی برای برقراری گفتگو در جامعه دموکرات قابل طرح است؛ اصلی که می‌تواند ضامن اخلاقی برای تأمین عدالت باشد و البته پایه‌ای قابل اعتماد برای زیستن ما در این جهان فارغ از مضمون اعتقادی خاص- فراهم آورد (Rawls, 2007: 289).

بنابراین، آنچه در کلام رالز صراحت دارد و درکی نسبتاً سراسر است از مواضع او به‌حساب می‌آید، استقلال نظریه اخلاقی-سیاسی از مفروضات و باورهای فلسفی-متافیزیکی است. هرچند او اهمیت مباحثه در موضوعات متافیزیکی و معرفت‌شناختی (همچون اراده آزاد، حقیقت اخلاق، اعتبار معرفت اخلاقی و...) را انکار نمی‌کند، اما نظریه عدالت و اخلاق متصل به آن را معطل مبانی فلسفی نمی‌یابد. طبق روش‌شناسی نظری رالز، نتایجی که در نظریه‌های اخلاقی و سیاسی به‌دست می‌آید، باعث پیشرفت دانش ما در حوزه‌هایی همچون فرااخلاق خواهد بود، نه برعکس (Idem, 1999: 286-302). با این وصف، در تعبیری وفادار به سرفصل‌های رایج در فلسفه اخلاق معاصر، نظریه‌های «اخلاق هنجاری»، وضوح معنایی، شأن معرفتی و مبنای وجودی خود را از مباحث متقدم «فرااخلاق» ستانده و بدان وابسته‌اند. اما رالز این وابستگی را معکوس ساخته و حق تقدم را به مباحث هنجاری اخلاق سپرده است. درواقع، آنجا که فضیلت عدالت به‌نجوی همگانی و فارغ از هر گرایش فلسفی-الهیاتی تقریر شود، اولاً، اقبال عمومی به عدالت گسترده می‌شود؛ ثانیاً، مباحث معناشناختی، معرفت‌شناختی و وجودشناختی در تبیین حقیقت عدالت، مجالی بروز فراخ‌تر در محافل فلسفی-الهیاتی خواهند یافت.

از نگاه رالز، با تصور وضعیت آغازین به‌عنوان یک آزمایش فکری، می‌توان به پاسخ‌هایی معقول و معتبر درباره عدالت دست یافت. این وضعیت، لحظه‌ای است که انسان‌ها بدون ملاحظه موقعیت فعلی و گرایش فکری خود، صرفاً به‌عنوان «انسان» به عدالت بیندیشند، تا منصفانه بر مصادیق آن حکم کنند. در این وضعیت که شباهتی به «قاعده زرین» یا تشبیه «انسان معلق در فضا» دارد- انسان به خوب و بد (یا وجوه عادلانه و ظالمانه) یک رفتار می‌اندیشد؛ بی‌آنکه موقعیت فعلی خود، یا سود و زیان نقد حاصل از تصمیم خود را

حساب کند. این چنین، تصدیق عدالت، معطل مبانی فلسفی مطول نمی‌ماند و آنچه در عمل مورد توافق قرار می‌گیرد، سایشی با باورهای فکری-ایدئولوژیک جهت‌دار نخواهد داشت. به باور رالز، اگر همین وضعیت آغازین را در روابط آدم‌ها توسعه دهیم، قضاوت اخلاقی آسان‌تر خواهد شد. آن‌گاه مردمی که با قضاوتی آسان، خوب و بد رفتار خود، هم‌نوعان و مهم‌تر از همه، حاکمان خود را رصد کرده‌اند، با رأی و نظری که در یک جامعه دموکرات ابراز می‌کنند، ساختار سیاسی و اجتماعی را به‌سوی عدالت، توقف جنگ و قطع خشونت سوق می‌دهند. بنابراین، هدف از «قانون مردم»، عمل به همین شهودات اخلاقی پایه و عدالت‌ساز است، تا نقایص موجود در روابط آدمیان به شکاف ادراکی و کدورت عاطفی نرسد، آنها را به عملکرد فاجعه‌بار در برابر یکدیگر نکشانند، و جنگ، ویرانی، قحطی و بلا را فراگیر نسازد. بنابراین، می‌توان و بلکه بهتر است- با فاصله گرفتن از مسابقه قدرت، زیست انسان به سمت بهزیستی مایل شود و به عدالتی که شهود اخلاقی هر یک از ما تصدیق نموده نزدیک‌تر باشد. در همین نقطه است که رالز وضعیت فعلی جوامع و ارتباط میان آدم‌ها را قابل پیشرفت دانسته، آن‌را در پیوند با یک آرمان‌شهر واقع‌گرایانه، و به‌سوی وضعی مطلوب اما ممکن از همزیستی انسان‌ها، تشریح می‌کند (Idem, 2000b: 128).

می‌توان این تعبیر رالز را در پیوند با ایده «مملکت غایات» در نظام اخلاقی کانت تفسیر کرد؛ به تعبیر کانت، افقی برای پیوستگی ذوات خردمند با قوانین خردمندانه مشترک (کانت، ۱۳۹۴: ۱۰۱ و ۱۵۶). رالز در مقاله‌ای که در شرح موضع کانت نگاشته، همین پیوند فکری را تأیید کرده است. به بیان رالز، آنچه به‌عنوان قاعده رفتار وضع می‌کنیم، باید با اوضاع و احوال زندگی ما سازگار افتد و متناسب با زیست مطلوب انسان‌ها به‌مثابه موجودات عاقلی باشد که در مملکت غایات، شریک و در آن مقیم‌اند (Rawls, 1980: 240).

اگر مطلوب رالز نوعی هم‌نشینی خردمندانه باشد، آن را از محفل فیلسوفان فراتر برده است. او با طرح وضعیت آغازینی که در حجاب جهل انسانی مثبت و مبرا از سود و زیان شخصی، حکم می‌کند، عقل روزمره مشترک را ضامن تصدیق حیات اخلاقی-سیاسی دانسته است. درواقع، اگر «غایتی» را که رالز از آزادی و عدالت و اخلاق طلب می‌کند، با طنین کانتی قرائت کنیم، «مسیری» که او برای تصدیق این غایت سراغ می‌گیرد، از «نقد»های مطول کانتی فاصله خواهد داشت.

به‌رغم فاصله رالز از مسیر کانت، یکی از مهم‌ترین پشتوانه‌ها برای گرایش اخلاقی او را می‌توان در آراء نخستین متفکران مدرن جستجو کرد. هرچند در امتداد تکوین فلسفه مدرن، به مفروضات فلسفی این بحث افزوده شده و دست‌آخر نظریه مطلوب رالز توسط خودش و با تأکیدی دوباره بر مبانی نظری حداقلی قوام یافته است، اما پیشینه این نگاه و توجه به فایده عملی عدالت و اخلاق برای نوع بشر، در نخستین تأملات عصر مدرن مورد توجه بوده است. هیوم در فصل سوم از کتاب *کاوش در مبانی اخلاق*، و در مقام تحلیل عدالت، با نفی ذاتی-غریزی بودن عدالت در نهاد انسان، و حتی انکار تأثیر تعلیم و تربیت در پدیدار شدن عدالت به‌عنوان یک آموزه اکتسابی پایدار، به این نتیجه رسیده است که «عدالت به مردم فایده می‌رساند و

فقط از همین جاست که سزاواری و الزام اخلاقی آن مایه می‌گیرد» (هیوم، ۱۳۹۵: ۳۵). وی با تمایزی که میان عدالت و خرافات قائل شده است، وجه امتیاز عدالت را سودمندی آن شمرده و آورده است: «باید اذعان کنیم که تمامی ارزش و احترام حق مالکیت، درست مثل احمقانه‌ترین و عامیانه‌ترین خرافات، به کلی بی‌مبنا به نظر می‌آید؛ وقتی پای منافع اجتماعی از میانه به‌در رود» (همان: ۵۲). به این ترتیب، آنچه به جامعه سود می‌رساند، برقراری عدالت و قائل شدن به سهم برابر برای شهروندان، صرف نظر از گرایش‌های فردی و اصول اعتقادی آنها است. رالز در گفتارهایی درباره تاریخ فلسفه اخلاق می‌گوید: امروزه رأی هیوم را چنین می‌فهمیم که از نظر وی عدالت پدیده مصنوعی و در مقابل فضیلت طبیعی است (Rawls, 2000a: 51)؛ همچنان که اخلاقیات در پیوند با ذوقیات و جمالیات، صرفاً به سبب خوشایندی آنها مورد تقدیر بشر هستند (Ibid). درواقع، موضع هیوم که به تقریری دیگر در تعبیر رالز راه یافته، این است که: عدالت گوهری مطلوب در فطرت بشر نیست، بلکه مطلوبی اینک مفید است، که شرط برقرار ماندن هم‌زیستی ما و به سامان شدن اجتماع انسان‌ها تلقی می‌شود.

جان استوارت میل با صراحتی بیشتر نسبت به هیوم، می‌نویسد:

من با اینکه به انکار مدعیات هر نظریه‌ای برمی‌خیزم که معیاری تخیلی برای عدالت پیش می‌نهد که مبتنی بر فایده نیست، ولی بر این باورم که عدالتی که مبتنی بر فایده باشد مهم‌ترین و به شکلی غیرقابل قیاس، مقدس‌ترین و تعهدآورترین بخش تمامی اخلاقیات است... عدالت نامی است که بر آن حقوقی می‌گذاریم که به شدت نسبت به آن حساسیم. (میل، ۱۳۹۷: ۱۵۳)

او در تشریح همین احساس آورده است:

ایده عدالت دو چیز را مفروض می‌گیرد: قاعده‌ای برای رفتار و احساسی که رعایت آن قاعده را الزام کند. مورد اول (قاعده‌مندی رفتار) بایستی چنین فرض شود که میان تمامی افراد بشر مشترک است و در جهت خیر آنها عمل می‌کند؛ دیگری (احساس) تمایلی است به کیفر دیدن کسانی که قاعده را نقض می‌کنند. (همان: ۱۴۲)

درواقع می‌توان گفت موضع رالز در امتداد همین نگرش‌های فایده‌گرا و البته با تقریری روزآمد از فحوای کلام فلاسفه پیشین قابل درک است. او با تقریر حداقلی از مفروضات تصدیق عدالت، عزت و احترام به خویشتن انسانی و کسب فایده عمومی از آن را به عنوان مبنای تصدیق فوری آزادی انسان و گرایش به عدالت در موقعیت حجاب جهل (یا همان انسان معلق از سنجش سود و زیان) می‌شمارد. درواقع، سودجویی عمومی در انسان‌ها آنان را به عدالت و بهزیستی متمایل می‌کند. رالز از مفروضات حداقلی خود و با سکوت

در برابر داده‌های فلسفی سهمگین، به نقطه‌ای می‌رسد که این مطالبه عمومی را با وجه و صبغه فایده عملی آن، مسلم انگارد. او در موقعیت اولیه‌ای که ترسیم کرده است، به خیر عمومی نظر دارد و این خیر عمومی را نیز بدون اتکا به پشتوانه اعتقادی مطول می‌پذیرد. مبانی مذکور، هرچند از حیث مبنا عاری از مفروضات کمینه (از جمله اتکا به خوشبختی این جهانی به عنوان بهترین معیار همزیستی) نیست، اما به همین وجه کمینه از مفروضات قناعت می‌کند و از راه دادن به مبانی تفصیلی در طرح مسائلی همون عدالت و اخلاق ابا دارد. همین رویکرد در پراگماتیسم معاصر نیز برجسته است و صرف نظر از تعیین مرزهای دقیق شباهت و تمایز میان رالز و این گروه از فیلسوفان، اصل همسویی این دو مشرب فکری در اکتفا به مرزهای کمینه برای اخلاق قابل تصدیق است. ریچارد رورتی در اثر کلاسیک خود، *فلسفه و آینه طبیعت*، به تفاوت دو فلسفه اخلاقی پرداخته است که: «یکی معتقد است «حق» و «مسئولیت» در واقع بسته به آن چیزی است که جامعه به ما ارزانی می‌دارد و دیگری بر آن است که در درون انسان چیزی هست که جامعه نگام ارزانی داشتن حق‌ها و مسئولیت‌ها، در واقع، آن را فقط تأیید می‌کند» (رورتی، ۱۳۹۳: ۲۵۳). او با تکرار مبناهای فلسفی خاص خود به این حکم می‌رسد:

برای کسی که در حوزه اخلاقیات پراگماتیست باشد، این ادعا که آداب و رسوم یک جامعه مشخص «ریشه در طبیعت بشر» دارد، ادعایی نیست که او بداند چگونه باید در موردش بحث کرد. او درست بدین خاطر پراگماتیست شده است که ریشه داشتن یک رسم اجتماعی در طبیعت بشر برایش قابل فهم نیست. (همان: ۲۵۴)

رورتی در تعیین موضع نهایی بحثش، به این تقریر می‌رسد: فیلسوفان پراگماتیست از اینکه چیزی را قطعی بدانند، پرهیز می‌کنند؛ چراکه به باور آنها هر چه به عنوان موضوع نظرورزی فلسفی یا پرستش دینی مطرح می‌شود، محصول تخیل انسان است و روزی ممکن است با موضوعی دیگر عوض شود. بنابراین، هیچ گوهر یا حقیقت «از پیش موجود»ی وجود ندارد که اعتقادات اخلاقی ما باید با آن مطابقت داشته باشد. این رویکرد برای رورتی معادل با گشودگی نسبت به امکان‌های تازه و میل به ملاحظه تمام دیدگاه‌هایی است که می‌توانند موجب افزایش سعادت انسان شوند. رورتی می‌گوید: «ما بر این باوریم که گشوده بودن رو به دگرگونی‌های عقیدتی یگانه راه پرهیز از مصائب گذشتگان است» (همو، ۱۳۹۷: ۲۳-۳۳).

با نظر به همین اصل فایده و سودرسانی عمومی است که رالز در همراهی با پراگماتیسم، به وضع و افتراض حقوق برابر افراد و حتی به ملاحظه حقوق خاص افراد کمتر برخوردار، اندیشیده است؛ رویکردی که در آن لیبرالیسم با نیم‌نگاهی به عدالت محوری چپ‌گرایان، بخشی از نابسامانی منسوب به مناسبات بازار را ترمیم کرده است. رالز می‌گوید با آنکه همه باید از آزادی برابر برخوردار باشند، اما باید به ارزش کمتر

آزادی بعضی از افراد (مانند معلولان و محرومان) هم توجه کرد و راهی را برای جبران آن برگزید (رالز، ۱۳۹۶: ۲۲۷). به تقریر رالز، محدودیت‌های گنجانده شده در اصل عدالت، آزادی برابر را برای همگان تضمین می‌کند تا به ما اطمینان دهد که مطالبات مان در راستای ایفای منفعت عمومی و تعیین سهم برای حاشیه‌نشینان جهت می‌یابد (همان: ۴۸۹). ترسیم حجاب جهل به عنوان یک آزمایش فکری، فرصتی است برای گسترش مرزهای عدالت به سود هم نوعانی که در جامعه‌ای متراکم و متشتت مجال شنیدن صدایشان کمتر فراهم است. به رغم مراقبت رالز نسبت به استیفای حقوق برابر افراد در جامعه لیبرال، مواضع اخلاقی او با تردیدها و پرسش‌هایی همراه شده است؛ به نحوی که نوعی مراقبت مضاعف را از رالز طلب کرده‌اند. یکی از این موارد از سوی مایکل سندل و در راستای تردید در امکان فراغت از مبانی دینی در عدالت اجتماعی و در اخلاق عمومی وارد شده است. به بیان سندل، در درک لیبرال، با نادیده گرفتن باورهای اخلاقی و دینی سایر شهروندان (به دلایل سیاسی)، با آزرده خاطر نکردن آنها، یا با بحث سیاسی بدون اشاره به این باورها، به آنها احترام می‌گذاریم. سندل می‌گوید شاید این تنها یا بهترین راه درک احترام متقابل نباشد که شهروندی دموکرات به آن وابسته است. درک متفاوتی از احترام هم وجود دارد که ضمن تبادل نظر، با برقراری ارتباط، به ضمیمه التفات به باورهای اخلاقی و دینی شهروندان، گاهی با به چالش کشیدن و پرسش از این باورها، و زمانی با گوش دادن و آموختن از آنها، فضای اندیشه گشوده‌تر می‌شود. به باور سندل، احترام برخاسته از تبادل نظر و توجه به باورهای دیگران، فضایی را برای خرد عمومی فراهم می‌سازد که بسیار وسیع‌تر از مطلوبی خواهد بود که لیبرالیسم رالزی وعده داده است. مطابق با مفروضات سندل، اگر اختلاف نظرهای اخلاقی و دینی ما نمایانگر تکثر خیرهای انسانی باشد، احترام مبتنی بر تبادل نظر به ما امکان می‌دهد تا خیرهای بیشتر را بهتر درک کنیم (سندل، ۱۳۹۷: ۳۰۶-۳۰۷).

خلاصه ایراد سندل این است که او نگران «اتمیزه شدن» جامعه لیبرال و بی تفاوتی آن نسبت به افراد در موقعیت‌های خارج از حیطه نظم عمومی است. در واقع کنار نهادن مفروضات و اعتقادات در راستای تصدیق عدالت همگانی، به معنی محروم ماندن از دادوستد فکری است؛ که نتیجه آن لزوماً و همیشه به سود اجتماع انسانی نخواهد بود. از منظر همین اشکال وارد بر موضع رالز، سندل با ترغیب به اخذ و اقتباس و گفت‌و شنود در حوزه باورهای دینی و فلسفی، به امکانی برای تجمیع خیرات سنن و فرهنگ‌های مختلف می‌اندیشد تا به این ترتیب جامعه لیبرال، اخلاقی‌تر از جامعه موعود رالزی باشد.

اما به نظر می‌رسد رالز پیش‌تر به این موضوعات اندیشیده و با تکیه حداقلی بر مبانی فکری و با کنار زدن مفروضات دینی و فلسفی از رویکرد عدالت‌نگرانه خود، مسیر مورد نظرش را تثبیت کرده است. تربیت عمومی شهروندان نه تنها از سوی رالز، که حتی از فردی همچون رابرت نوزیک، که از رالز لیبرال‌تر است، تصدیق می‌شود، به نحوی که به نوشته نوزیک: «استفاده از ابزار پالایشی که به تصمیم‌های فردی انسان‌ها برای زیستن در اجتماع‌هایی مشخص یا ترک کردن آنها وابسته باشد کار بسیار مناسبی است، چون هدف بنیادین

آفرینش آرمان‌شهری دست یافتن به اجتماع‌هایی است که انسان‌ها دوست بدارند در آنها زندگی کنند و به میل خود تصمیم بگیرند چنین کنند» (نوزیک، ۱۳۹۶: ۴۰۸). اما نهایتاً باید گفت: عدالت انصافی رالز، نگرش سیاسی لیبرال است؛ نگرشی که قرار است مقبول شهروندان چونان اشخاص معقول، آزاد و برابر قرار گیرد و البته بر عقل عمومی آنان استوار باشد. گسترش این آموزه‌های معقول یکی از ویژگی‌های فرهنگ عمومی است که لیبرالیسم رالز از آن حمایت می‌کند (رالز، ۱۳۹۷: ۲۳۹-۲۳۸). لیبرالیسم رالزی نسبت به تربیت عمومی بی‌اعتنا نیست، اما برای این نوع از تربیت نیز حداقلی از مفروضات را لازم یافته و از طرح مباحث مورد علاقه سندل پرهیز دارد. دلیل این پرهیز می‌تواند چنین تقریر شود که هرچند سندل در آغاز، خود را جویای حقیقت والا تر و زمینه‌ای برای تبادل نظر در راه انعکاس همان حقیقت برتر و خوشامدگویی به رنگین‌کمانی از خیرات اخلاقی معرفی می‌کند، اما در ادامه می‌توان وضعی را مشاهده و درواقع پیش‌بینی کرد که در آن صاحبان عقاید جزم‌گرا، متاع خود را با دعوی حقیقت به بازار مناقشات فکری روانه کرده‌اند. در چنین وضعی است که اصحاب نظر بیش از سودرسانی به اجتماع، بر طبل اختلاف و چنددستگی، و نهایتاً فرقه و نزاع فکری-مذهبی کوبیده‌اند.

اما به تعبیر مارتا نوسبام، فقدان عاطفه‌گرایی مطلوب فمینیست‌ها نیز از ایرادات اخلاقی وارد بر مواضع رالز است. همچنین است مفهوم مراقبت که در اندیشه رالز جایگاه مناسبی نیافته است (Freeman, 2003: 489). از نگاه این منتقدان، رالز بنیان عدالت را بر مدار روابط رسمی و اجتماعی سامان داده و از توجه به روابط درونی و عاطفی میان انسان‌ها روی گردانده است. یعنی اگر موضع سندل را به معنی ورود دوباره و نامطلوب فلسفه‌الهیات به منازعه عدالت بدانیم و این موضع را طرد کنیم، فقدان نگاه حمایتی و مراقبت‌محور در عدالت رالزی ایرادی تازه و کمتر دیده شده است. با این حال، مدافعان رالز معتقدند او به خیرات پایه‌ای توجه دارد، که در بستر آزادی اجتماعی و بیش از همه، در قامت عزت نفس (self-respect) و احترام به خویشتن قابل تعریف است (Pogge, 2007: 73). پیگیری این خیرات پایه و تمرکز بر وجوه تعاملی منضم به این خیرات، البته فرصتی برای ملاطفت و مراقبت، به مفهوم اخلاقی آن، نیز خواهد بود. اما با اینه دفاعیه‌های رالز را می‌توان مقبول یافت، همچنان به نظر می‌رسد تضمین روابط اخلاقی در لیبرالیسم رالزی نیازمند الحاق ضمیمه به اندیشه او، یا دست‌کم ارائه تقریری دوباره از این رویکرد لیبرال، نسبت به مناسبات انسان‌ها باشد.

از منظر همین بازخوانی و بازتقریر، با ارجاع به ایده اخلاق موقت دکارت، تمهیدی مضاعف برای تقویت موضع رالز مهیا می‌گردد؛ چرا که در اخلاق موقت دکارت و به شرحی که در ادامه خواهد آمد، اولاً، بر قطع رابطه میان اندیشه فلسفی و کنش اخلاقی تأکید می‌شود؛ ثانیاً، اخذ باورهای کمنه در اخلاق بر اساس دستوری خاص توصیه می‌شود، که این باورها برای جامعه لیبرال رالزی همچنان کارآمد هستند و برخی از کاستی‌های نگاه رالز را جبران می‌کنند.

تردید و مراقبت در اخلاق موقت دکارت

دکارت در دوره تردید فکری-معرفتی خود که به شک دستوری و روشمند شهرت دارد، برای رفع حیرت از ساحت عمل و در راستای رعایت حداقلی از فرامین اخلاقی که شرط دوام زندگی انسانی هستند، اصولی را تحت عنوان اخلاق موقت برگزید. او با ارجاع به تشبیهی رسا، مقصود خود را از افتراض اخلاق موقت در عصر تردید بیان کرده است:

همچنان که هر گاه کسی خانه‌ای دارد و می‌خواهد آن را نو کند، پیش از دست بردن به این کار هرآینه آن را می‌کوبد، و مصالح فراهم می‌سازد و معمار می‌یابد، یا خود فن معماری می‌آموزد و با دقت تمام طرح می‌ریزد، اما با این همه نمی‌تواند قانع شود بلکه ناچار از پیش خانه‌ای آماده می‌کند که هنگام ساختمان، بتواند در آن به آسایش زیست نماید، بر همین سان، چون مرا عقل بر آن داشت که در عقاید خود مردد باشم، برای اینکه در اعمالم باری در تردید نمانم و بتوانم تا ممکن است به خوشی زندگی کنم، یک دستور اخلاقی موقت برای خود برگزیدم؛ و آن مبنی بر سه چهار اصل بود.

(دکارت، ۱۳۸۵: ۶۱۸)

مقصود دکارت این بوده که با گزینش اصولی ساده به عنوان سرپناهی موقت، دوره تردید را پشت سر نهد. به بیان دیگر و به حکم عقل، او ضرورتاً دریافته که شک روشی-معرفتی خود را با سرگردانی در عمل نیامیزد. پیداست که مفروضی مستتر نیز در همین موضع دکارت حضور داشته است؛ اینکه اصول مورد نظر او باید به مفروضات کمینه در حوزه اخلاق قناعت کند و از انشاء گزاره‌های مفصل و آمیخته به مفروضات فکری چندلایه، پرهیز نماید. این اصول کمینه را دکارت در رساله مشهور *گفتار در روش*، در چهار بند مدون کرده است:

الف) پیرو قوانین و آداب کشور خود باشم و دیانتی را که خدا به من داده، پیوسته نگاه دارم. در امور دیگری که دین سکوت کرده، پیرو عقاید معتدل و دور از افراط/تفریط باشم، که عقاید معتدل در عمل آسان‌تر و بر حسب ظاهر، بهترند.

ب) هر قدر که می‌توانم در کار خود استوار باشم؛ چنان‌چه شک و تردید را جدی نگیرم. مانند مسافری که میان بیشه‌زار حیران مانده و حرکت نوسانی به این طرف و آن طرف او را حیران‌تر می‌کند، من نیز نباید هر دم تغییر مسیر دهم. بلکه بهتر است که یک راه را برای خودم برگزینم و در آن استوار بمانم. این مسیر اگر هم به مقصد نرسد، دست‌کم از سرگردانی و ماندن در بیشه‌ای با احتمال فراوان خطر، بهتر است. در هر صورت باید دانست که این شجاعت در طی طریق، بهتر از سستی و ضعف در انتخاب مسیر است، که پشیمانی حاصل از آن هم به مراتب کمتر از حیرانی پایدار ضعیفان است.

ج) همواره به غلبه بر نفس خویش بیشتر بکوشم تا به غلبه بر روزگار؛ یا به تبدیل آرزوهای خود بیشتر بکوشم تا به تغییر در گیتی. درواقع اگر ضرورت‌شناسی و تمکین از قوانین طبیعت را فضیلت بدانیم، آن‌گاه از اینکه مثل مرغان بال و پری برای پرواز نداریم، یا مانند الماس، پیکره‌ای مانا و فسادناپذیر نیافته‌ایم، در حسرت نخواهیم نشست.

د) در متمم اصول فوق و به‌عنوان نتیجه حاصل از آن مقدمات، لازم است از میان کارهای متعارف مردم، با رجوع به عقل و معرفت خویش، بهترین را برگزینم، به‌نحوی که مثلاً موقع کشف اختلاف میان آداب و رسوم ملت‌ها، آنچه را که به فرهنگ موروثی خود نزدیک‌تر می‌یابم، ترجیح دهم (همان: ۶۲۱-۶۱۸).

اینکه دکارت با عبور از دوره تردید به کدام جزء از بندهای چهارگانه فوق متعهد مانده است، مورد بحث این مقاله نیست، بلکه توجه به این نکته ضرورت دارد که دکارت موقت بودن را «در اتصال به روش خودش» و برای سازگار کردن پیشرفت علمی-معرفتی با کنش اخلاقی معطوف به خیر ترتیب داده است (Bagley, 1996: 673).^۲ درواقع آنچه در پژوهاک واژه موقت برای دکارت اهمیت دارد، موقعیت آمیخته به تردید است، نه حیث زمانی کوتاه یا بلند آن. به این ترتیب، در جایی که مبنای فکری فاقد وصف یقین است، اخلاق می‌تواند همچنان به وصف موقت باشد؛ حتی اگر قید موقت، ملازم با یقین مفقود، دائمی شود، یا اساساً اخذ تفاهم در حوزه یقینیات، آسان به دست نیاید، چراکه در تمام این وضعیت‌ها، مطابق با تلقی دکارت: «پیروی از آنچه محتمل است، نه تنها به احتمال، بلکه به یقین درست است» (ریتر و دیگران، ۱۳۹۴: ۱۳۳). در این موقعیت، با تنزل از یقین به احتمال، ضمن کاستن از آثار فردی و اجتماعی مناقشات، رویکردی یقیناً درست (و نه لزوماً محتوایی برتر) برگزیده شده است.

با نظر به کارایی اخلاق موقت دکارت، با اخذ عناوین کوتاه‌تر از اصولی که توسط دکارت خلاصه شده است، و البته ضمن خوانش امروزی‌تر از این اصول، می‌توان گفت: اخلاق موقت یعنی: الف) مراقبت از فرهنگ عمومی؛ ب) توجه به عمل کارآمد؛ ج) پذیرش مرزها و محدودیت‌های انسانی؛ د) رعایت اعتدال در رفتار.

با ورود این اصول دکارتی در جهت تفسیر موضع رالزی، به نظر می‌رسد موضع رالز مقبول‌تر از قبل خواهد شد، چراکه به کمک این اصول موقت اخلاقی که از حیث داوری ارزشی و تعلق به مبانی فلسفی در منتهی‌الیه کمینگی هستند، اخلاقی متناسب با جامعه لیبرال قابل استخراج است؛ اخلاقی که با انضمام به موضع رالز، نظریه او را موجه‌تر خواهد ساخت.

کمینه‌گرایی اخلاقی و تضمین آزادی

چنانکه اشاره شد، رالز وابستگی عدالت به دین یا هر گونه مرام فلسفی را غیرضروری دانسته، بلکه اساساً برای تصدیق سریع و بی‌مناقصه عدالت، مخرب می‌داند. او زیست عادلانه را سهم برابر هر فرد معرفی

می‌کند و از این حیث می‌توان گفت اخلاق موقت دکارت، که اخلاق را صرف نظر از ایده و اندیشه خاص به مخاطب خود توصیه می‌کند، می‌تواند زمینه‌ای برای پذیرش رأی رالز باشد. بنابراین، می‌توان گفت نگاه دکارتی به اخلاق و توصیه‌های حداقلی او به رعایت اصول اساسی در عصر تردید، همچنان و در وضع لیبرال نیز طرفدار دارد. درواقع، اگر هم در کلمات دکارت توصیه‌ای به پشتوانه دینی یا تعلیمی این نوع از اخلاق شود، همچنان باید بر نکته‌ای مشترک، که همان فراغت اخلاق دکارتی از گرایش نظری خاص است، انگشت نهاد؛ با این نکته تکمیلی که مقصود دکارت از دین را می‌توان در کلیتی که همان فرهنگ و مفروضات فکری-موروثی، که در هر زمانه‌ای برقرار است، تفسیر کرد. با ترکیب و بازتفسیر این دو مفروض رالزی و دکارتی، می‌توان نتیجه گرفت: اجتماع مطلوب زمانی محقق می‌شود که اخلاق به‌عنوان رکن و معیار برقراری رابطه میان انسان‌ها ترویج شود و این رابطه با پذیرش یا دست‌کم با سکوت نسبت به کثرت باورها و اصول فلسفی گسترش یابد. در هر دو موضع دکارت و رالز، با فاعل اخلاقی یا طالب عدالت‌خواهی مواجه می‌شویم که اصول فکری بیشینه را به‌پای تفاهم با هم‌نوعان و تصدیق عمومی مطالبات، کمینه ساخته است.

البته یک تفاوت نسبتاً صریح هم میان عدالت رالزی و اندیشه دکارتی اخلاق موقت برقرار است که حاجت اندیشه رالز برای نقب زدن به موضع دکارت را آشکار می‌سازد. در اخلاق موقت، نوعی از ملاطفت و مدارا نسبت به هم‌نوعان را می‌یابیم، به نحوی که دکارت همزمان با تعهد به بحث فلسفی و علاقه برای تعیین تکلیف مباحث معرفتی مورد نظرش، همچنان به اخلاق پایبند است و در نتیجه، نوعی از اخلاق مراقبتی را حتی به‌نحو موقت، توصیه کرده است، اما در لیبرالیسم به قرائت رالز، گویی خبری از دستگیری و مراقبت عمومی نیست، بلکه صرفاً بر حق عمومی تأکید شده است. درواقع محرکی که دکارت در اخلاق موقت خود جای داده است، در نظریه رالز برجسته نیست؛ با این توضیح که تأسیس «اخلاق مراقبت» (Ethics of Care) بر اساس رویکرد تفاوت‌نگرانه دهه اخیر بسط یافته است (Baggini, 2007:13). در این رویکرد، با تأکید ویژه بر موقعیت‌محوری، جانبداری و عاطفه‌گرایی در کنش و واکنش اخلاقی (Curzer, 1999: 278)، از عقل‌باوری و تکلیف‌گرایی یک سویه و مطلق پرهیز شده است. تابعان نظریه مراقبت، در عوض انشاء قواعد پایدار، با توجه خاص به شهود یا وجدان اخلاقی، تیمار هم‌نوعان و ترجیح رفتاری که قویاً در تجانس با وضع طرف مقابل باشد را در پیش گرفته‌اند. درواقع علاوه بر قطع مناسبات میان کنش اخلاقی و مبانی فلسفی-الهیاتی، کنش اخلاقی را از مرز عدالت مطلوب رالز فراتر برده و تعهد به مراقبت از هم‌نوع را لازمه همزیستی یافته‌اند. اگر مواضع رالز و دکارت را مقایسه کنیم، رغبت دکارت به اخلاق مراقبت را پررنگ می‌یابیم، اما در مورد رالز و لیبرالیسم او، جای تردید باقی است.

شاید هشدار که از مایکل سندل نقل کردیم و بر رابطه متقابل اندیشه دینی و اخلاقی برای تضمین حیات اخلاقی تأکید داشت، به همین خونسردی رایج در سنت‌هایی شبه‌اندیشه رالز دلالت داشته باشد. اگر ایراد سندل را مردود بدانیم و موضع او را در حکم راه دادن دوباره به مناقشات فکری، این بار از پنجره پستی

بینگاریم، نسبت به ایراد عاطفه‌گرایانه مارتا نوسبام، ملزم به رعایت احتیاط هستیم. پیش‌تر بیان شد که نوسبام فقدان عاطفه‌گرایی مطلوب فمینیست‌ها نیز از ایرادات اخلاقی وارد بر مواضع رالز دانسته است؛ چرا که مفهوم مراقبت در این موضع جایگاه مناسبی نیافته است (Freeman, 2003: 489). در لیبرالیسم رالز نوعی از بی‌تفاوتی نسبت به ایجاد محرک اخلاقی مشهود است، که گویی شأن فیلسوف را بیش از توصیف و تجویز حو کلی نمی‌داند و از درگیری انضمامی با مخاطب، یا از دعوت صریح او به پاسداشت حیات اخلاقی، رویگردان است. در این نقطه به نظر می‌رسد اخلاق موقت دکارتی در تمایز با تقریر لیبرال‌های متمایل به پراگماتیسم، مخاطب اخلاقی بیشتری دارد.

با نظر به همین خصیصه اخلاقی‌تر در اندیشه دکارت، که در مقایسه با ادبیات سیاسی-حقوقی رالز بر جنبه‌های شخصی‌تر زندگی انسان تأکید دارد، می‌توان ایده اخلاق موقت دکارت را برای ترمیم و توسعه موضع رالز برگزید. دکارت معتقد بود: «کردار نیک بسته است به فهم درست» (دکارت، ۱۳۸۵: ۶۲۱). از سویی، رالز نیز بر لزوم فهم و فضیلت شهروندی برای تأسیس و تداوم جامعه‌ای آزاد تأکید داشت؛ «شهروندان، برخوردار از فضیلت سیاسی طبیعی ویژه‌ای تلقی می‌شوند که بدون آن شاید هرگونه امید برای حکومت آزادی ناواقع‌بینانه باشد» (رالز، ۱۳۹۷: ۴۹۶). از ترکیب دو موضع فوق می‌توان به وجهی از رعایت اصول کمینه در اخلاق اندیشید که با تداوم آنها افرادی مناسب برای حیات اجتماعی، البته با مراقبت از قید کمینه اخلاق، تربیت خواهند شد؛ با این توضیح دوباره که قید کمینه به معنای قناعت به کمترین مفروضات پیشااخلاقی (اعم از گرایش فلسفی، مذهبی، قومی و...) است.

البته یکی از وجوه تمایز میان این اخلاق کمینه با اندیشه‌های پیشین سیاسی-اخلاقی را در موضع ارسطویی فضیلت‌گرایانه باز خواهیم شناخت. از منظری که ارسطو به تقویت فضایل و راهیابی به مرتبه سعادت فردی در جهت ورود به حوزه شهر و شهروندی اخلاقی ارائه کرده است، رعایت اصول اخلاقی توقف‌ناپذیر است. مک‌ایتایر با ارجاع به سنت ارسطویی در باب نسبت انسان و جامعه او، نوعی از زندگی مبتنی بر فضیلت را به عنوان راه بازگشت انسان به آرامش و صفا و خلوص عالم سنت معرفی می‌کند. به بیان او، برای اینکه انسان‌ها به جزایر پراکنده تبدیل نشوند و حیات اجتماعی آنان بر اثر غلبه منافع شخصی به زندگی سرد و بی‌روح (آنچنان‌که وصف جوامع مدرن است) گرفتار نشود، باید به نگرش غایت‌اندیشانه‌ای بازگشت که بهترین صورت خود را در فلسفه ارسطو یافته است: «برای آنکه حیات بشر را دارای وحدتی روایی بدانیم، باید آن را به نحوی تصویر کنیم که مغایر با انحای فردگرایانه و دیوان‌سالارانه حاکم بر فرهنگ عصر جدید باشد» (مک‌ایتایر، ۱۳۹۰: ۳۸۰).

اما در موضع رالزی-دکارتی مورد بحث، که مناسب برای جامعه لیبرال است، اولویت آزادی و نیز فایده بی‌طرفی در انجام وظایف شهروندی، مانع از آن است که اصول اخلاق با قید بیشینه تجویز شوند. به عبارت دیگر، مراعات حداقلی از اصول اخلاق برای شهروندان جوامع لیبرال یک تکلیف است، اما مراقبت به تداوم

این اصول و پیگیری رشد اخلاقی در مفهومی فضیلت‌گرایانه یا در هر مفهوم گسترده‌ای از این دست، به شرط عدم تراحم با حقوق «دیگری» و صرفاً به عنوان یک انتخاب فردی و خصوصی مطرح خواهد شد. ترغیب شهروندان به ترجیح این انتخاب‌های خصوصی در راستای تأمین غایت زندگی، نمی‌تواند مجوزی برای ورود حداکثری باورهای فردی به حوزه عمومی باشد، چراکه ورود این باورها نقطه آغازی برای نزاع فکری و قومی و تاریخی خواهد شد.

تامس نیگل با تأکید بر آموزش شهروندی می‌گوید: «جوامع لیبرال به آن میزانی موفق شده‌اند که توانسته‌اند نهادها و عرف و قراردادهای خود را به لحاظ روان‌شناختی عادت‌پذیر و آسایش‌بخش کنند» (نیگل، ۱۳۹۹: ۱۷۶). به نظر می‌رسد اکتفا به همین مرزهای حداقلی - که صرفاً پاسدار حریم امن جامعه باشد و از ترویج یک‌جانبه، یا سوگیری صاحبان قدرت نسبت به مشرب فکری خاص مراقبت کند و اساساً نبودن چنین وضع وخیمی را مطالبه کند - از اقتضائات یک اخلاق لیبرال خواهد بود؛ اخلاقی که نسخه کمینه دکارت در جهت ترغیب به آن، کارآمد است. در اخلاق موقتی که دکارت ارائه کرده، اهمیت میهن‌دوستی به عنوان مفروض مسلّم پذیرفته شده است؛ اصلی که البته با مبانی فکری رالز نیز سازگار است. همچنین بازیابی مسئولیت اجتماعی به عنوان مفروض دکارتی - رالزی مشترک و در ارتباط نزدیک با میهن‌دوستی قابل طرح است. با این همه، لازم به تأکید است که با اخلاق موقت دکارت، مراقبت از جامعه لیبرال آسان‌تر می‌شود. البته با این قید که رعایت اخلاق در حریم خصوصی و به نحو حداقلی و صرفاً در جهت ترغیب به حضور اجتماعی و مراقبت از هم‌نوعان، با اوصافی همچون میهن‌دوستی و مسئولیت اجتماعی قابل طرح است. در واقع، اخلاقی بودن لیبرالیسم در همین کمینه دانستن اخلاق و روان ساختن مناسبات بدون توقع مضاعف از شهروندان است.

البته در رعایت همین اصول کمینه نیز اخذ جانب افراط ناکارآمد است و باید به توصیه واپسین دکارت، یعنی حرکت در مرزهای اعتدال، جامعه عمل پوشاند. به عنوان نمونه و هشدار، همین بحث میهن‌دوستی اگر فراخ‌تر شود، علاوه بر سویه وطن‌پرستی مفرط، با چالش‌هایی از این دست همراه خواهد بود که: «جهان باید، به مثابه جامعه‌ای واحد، مجمع قانون‌گذاری‌ای برای خود داشته باشد، مجمعی [بین‌المللی و] متشکل از کسانی که مردم جهان مستقیماً انتخابشان کرده‌اند» (سینگر، ۱۳۸۸: ۲۷۰). از این رو، ضمن تعادل بخشیدن به مطالبات و ترتیبات اخلاقی، مراقبت از مرزهای این اخلاقیات کمینه نیز ضروری است. با این مراقبت است که اخلاق منزلت‌فاصله خود را پیدا می‌کند. به تعبیر هیلاری پاتنم، در جهت تداوم روابط انسانی، یگانه طریق، گشایش اخلاق و راه دادن هوایی تازه در اقلیم آن است (پاتنم، ۱۳۹۶: ۱۲۵). اما اصرار بر سالم‌سازی اجتماع با تزریق دوزهای مضاعف اخلاق، ترجیحات فردی را به تجویزات مدنی کشانده، نفس‌های زیست عمومی را تنگ‌تر می‌سازد. رالز در اثر تکمیلی خود، به نام *قانون مردمان* (*The Law of Peoples*)، می‌پرسد: «در تعمیم قانون مردمان به مردمان غیرلیبرال [اما نجیب]، وظیفه اصلی تعیین این مسئله است که رواداری (toleration) مردمان لیبرال نسبت به مردمان غیرلیبرال تا کجاست؟» او پاسخ می‌دهد: معنی رواداری فقط

این نیست که از اعمال تحریم‌های سیاسی، اقتصادی نظامی و... نسبت به غیرلیبرال‌ها خوداری کنیم، بلکه وجه ایجابی آن در این آموزه است که آنان را اعضای برابر در جامعه ببینیم و تعامل با آنان را بر مدار استدلال و عقلانیت عمومی و توسعه مناسبات اجتماعی سامان دهیم (Rawls, 2000b: 59).

نتیجه

در لیبرالیسم رالز و در مسیر توسعه عدالت، آنچه به حیات انسان تحت نام اخلاق وارد شود، لزوماً محتاج به پشتوانه نظری پایدار نیست، بلکه کافی (و ای بسا الزامی) است که بدون اتکا به نظام فلسفی معین، به زندگی در سایه اخلاق رغبت نشان دهیم. به عبارت دیگر، اخلاق بدون هستی‌شناسی ممکن، قابل توصیه و حتی مرجح است. در مقابل این تقریر قاطع رالزی، منتقدان او نگران این پیامد ناخواسته یا مستتر هستند که بی تفاوتی نسبت به مبانی نظری (که نظرها را به سودجویی خیره کند)، چه بسا آسیب به تعهد پایدار اخلاقی را هم در پی داشته باشد؛ و در نتیجه، عدالت عمومی با فقدان توجیه معرفتی، از پشتوانه انگیزشی-روانی تهی شده، در عمل مهجور بماند. اما ضمن اینکه رالز پاسخ‌های قانع‌کننده‌ای را ترتیب داده است، با ارجاع به اخلاق موقت دکارت می‌توان چشم‌اندازی را در ترمیم و تقویت موضع رالز سراغ گرفت.

در تفسیر دکارتی و مقدم بر رالز، اخلاق موقت نوعی هم‌زیستی اجتناب‌ناپذیر را مفروض و ضروری دانسته است. از این رو، عطف به پیوستگی اخلاق با زندگی انسان و در فرض فقدان یا صعوبت تفاهم بر یک نظام فلسفی برای حیات فرد انسانی، همچنان به اخلاق به عنوان بستر تسکین فردی و سازنده مسئولیت عمومی نیازمندیم. اگر اخلاق نباشد، تعامل افراد به سامان نخواهد بود و ملاحظتی که لازمه یک زندگی خوش و کامیاب است، میسر نخواهد شد. در واقع، اینجا اخلاق به عنوان یک لازمه عملی در زندگی انسان ملاحظه می‌شود و قید موقت آن هم به معنای کاستن از ارزش اخلاق نیست، بلکه این قید به وصف تردید فلسفی نظر دارد و منحصرأ مشروط به دوام این تردید است. زیستن در سایه اخلاق باعث دوام صفات فردی ممتاز شده و در نتیجه برای زندگی اجتماعی انسان ضروری است؛ اخلاق موقت نیز این ضرورت را از منظر تعلیق روش‌شناختی دکارت و شک دستوری او تشخیص داده است. با این حساب و در بازگشت به موضع رالز، اخلاق دکارتی حقی است در ردیف حقوق دیگر در جامعه لیبرال که مقبول مخاطبان و ساکنان این سبک زندگی است. در عین حال، به سبب اینکه دوام زندگی مشروط به رعایت حقوق عمومی است، این اخلاق به عنوان یک تکلیف نیز شناخته می‌شود؛ تکلیفی که برای پیشگیری از رجعت دوباره به مبانی نظری پرمناقشه، باید آن را با قید «کمیته» تفسیر کرد، تا اخلاق لیبرال در محدوده شروط حداقلی برای تقویت اصول انسانی مشترک باقی باشد و لیبرالیسم با همین کمینگی انتظاراتش از انسان‌ها، اخلاقی بماند.

یادداشت‌ها

۱. مقصود نگارنده از کمیته (minimal)، که از واژگان کهن فارسی و حاوی بسامدی از معانی (شامل کمتر و کمترین،

فرومایه و پست، فروتن و خاضع و...) است، در معنایی متضاد با بیشینه، و معادل با «دست‌کم» یا «حداقل» است؛ چنانکه در شعر نظامی بازتاب می‌یابد: کرد زندانیم به رنج و وبال / وین سخن را کمینه رفت دو سوال.

۲. بخش‌هایی از اخلاق دکارتی متأخر در پیوند با اندیشه‌ی فلسفی مختار او در دوره پساشک قابل تفسیر است. به‌عنوان نمونه، بر همان سیاق که تفکیک میان فعل روح و فعل جسم در اخلاق دکارتی اهمیت یافته (Hoffman, 2009: 185) و این تفکیک، به تفاوت بنیادین میان روح و جسم در تفکر دکارتی بازمی‌گردد (Skirry, 2006: 162)، در اخلاق‌شناسی دکارتی نیز افعال و تمایلات پست، لایق ساحت جسمانی دانسته شده‌اند (Clarke, 2005: 110-120). همچنین نقش نیت (در تعبیری نزدیک به موضع فضیلت‌گرایانه) در هنجارشناسی دکارتی برجسته است (Reuter and Frans Svensson, 2009: 200). اهمیت نیت در پیوند پایدار دین و اخلاق نیز امتداد یافته، که در بیان صریح او در تأملات: «هرگز نمی‌توان ملحدان را به هیچ دینی و درواقع می‌توان گفت به هیچ فضیلت اخلاقی، معتقد ساخت» (دکارت، ۱۳۸۴: ۱۳). این همه را می‌توان به معنی جهش فکری دکارت از اخلاق موقت کمینه‌گرا، به اخلاقی مطول، با وصف تعلق به مبانی فکری متأخر این فیلسوف تلقی کرد. اما اگر قید موقت را به معنی دوام معرفتی، نه زمانی، تفسیر کنیم، در شرایطی مشابه با تردید دکارتی و حتی بدون تعهد فکری به کلیات فلسفه دکارت نیز می‌توان دستور اخلاق موقت او را برگزید.

۳. دکارت در جهت تحکیم همین بیان آورده است: «هر قدر، امر خیر و صحیح را با وضوح بیشتری ادراک کند، آن را با میل و رغبت بیشتر و در نتیجه با آزادی بیشتری انتخاب می‌کند و [اراده او] فقط موقعی در حالت تساوی است که نمی‌داند کدام امر صحیح‌تر یا بهتر است» (دکارت، ۱۳۹۳: ۴۹۹).

منابع

- پاتنم، هیلاری (۱۳۹۶) اخلاق بدون هستی‌شناسی، ترجمه مسعود علیا. تهران: صراط.
- دکارت، رنه (۱۳۸۴) تأملات در فلسفه اولی، ترجمه احمد احمدی، تهران: سمت.
- دکارت، رنه (۱۳۸۵) گفتار در روش راه بردن عقل (ضمیمه کتاب سیر حکمت در اروپا)، ترجمه محمدعلی فروغی، تهران: نیلوفر.
- دکارت، رنه (۱۳۹۳) اعتراضات و پاسخها، ترجمه و توضیح علی افضلی، تهران: علمی و فرهنگی.
- رالز، جان (۱۳۹۴) عدالت به مثابه انصاف، ترجمه عرفان ثابتی، تهران: ققنوس.
- رالز، جان (۱۳۹۶) نظریه عدالت، ترجمه مرتضی نوری، تهران: نشر مرکز.
- رالز، جان (۱۳۹۷) لیبرالیسم سیاسی، ترجمه موسی اکرمی، تهران: ثالث.
- رورتی، ریچارد (۱۳۹۳) فلسفه و آینه طبیعت، ترجمه مرتضی نوری، تهران: نشر مرکز.
- رورتی، ریچارد (۱۳۹۷) اخلاقی برای زندگی امروز، ترجمه علی سیاح. تهران: چشمه.
- ریتز، یواخیم و دیگران (۱۳۹۴) فرهنگنامه تاریخی مفاهیم فلسفه، جلد سوم: اخلاق، ویراستار ترجمه سیدمحمد رضا حسینی بهشتی و بهمن پازوکی، تهران: موسسه حکمت و فلسفه ایران و موسسه فرهنگی نوارغنون.

- سندل، مایکل (۱۳۹۷) اخلاق در سیاست، ترجمه افشین خاکباز. تهران: نشر نو.
- سینگر، پیتر (۱۳۸۸) یک جهان؛ اخلاق جهانی شدن، ترجمه محمد آزاده، تهران: نی.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۹۴) بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق، ترجمه حمید عنایت و علی قیصری، تهران: خوارزمی.
- مکایتایر، السدیر (۱۳۹۰) در پی فضیلت، ترجمه حمید شهریاری و محمدعلی شمالی، تهران: سمت.
- میل، جان استوارت (۱۳۹۷) فایده گرایی، ترجمه مرتضی مردیها، تهران: نی.
- نوزیک، رابرت (۱۳۹۶) بی دولتی، دولت، آرمان شهر، ترجمه محسن رنجبر، تهران: نشر مرکز.
- نیگل، تامس (۱۳۹۹) برابری و جانبداری، ترجمه جواد حیدری، تهران: نشر نو.
- هیوم، دیوید (۱۳۹۵) کاوش در مبانی اخلاق، ترجمه مرتضی مردیها، تهران: مینوی خرد.
- Baggini, Julian & Fosl, Peter S. (2007) *The Philosopher's Toolkit*, Oxford: Blackwell Publishing.
- Bagley, P. J. (1996) "On the Moral Philosophy of Rene Descartes: Or, How Morals are derived from Method", *Tijdschrift Voor Filosofie*, Vol. 58, No. 4, pp. 673-693.
- Clarke, Desmond (2005) *Descartes's Theory of Mind*, Oxford University Press.
- Curzer, Howard J. (1999) *Ethical Theory and Moral Problems*, Belmont: Wadsworth Publishing Company.
- Freeman, Samuel (ed.) (2003) *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge University Press.
- Hoffman, Paul (2009) *Essays on Descartes*, Oxford University Press.
- Pogge, Thomas (2007) *John Rawls; His Life and Theory of Justice*, translated by Michelle Kosch, Oxford University Press.
- Rawls, John (1980) "Kantian Constructivism in Moral Theory", *The Journal of Philosophy*, Vol. LXXVII.
- Rawls, John (1999) *Collected Papers*, edited by S. Freeman, Cambridge: Harvard University Press.
- Rawls, John (2000a) *Lectures on the History of Moral Philosophy*, edited by B. Herman, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Rawls, John (2000b) *The Law of Peoples*, Cambridge: Harvard University Press.
- Rawls, John (2007) *Lectures on the History of Political Philosophy*, edited by Samuel Freeman, Harvard University Press.
- Reuter, Martina & Svensson, Frans (eds.) (2019) *Mind, Body, and Morality, New Perspectives on Descartes and Spinoza*, Routledge.
- Skirry, Justin (2006) *Descartes and the Metaphysics of Human Nature*, Continuum.



John McDowell's Critique of Philippa Foot's Creative Naturalism

Hamideh Aflatouni^{1*}, Majid Mollayousefi²

1 PhD in Ethics, University of Qom, Qom, Iran.

2 Associate Professor, Faculty of Theology, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran.

Article Info	ABSTRACT
--------------	----------

Article type: Research Article	In his critique of Philippa Foot's moral naturalism, John McDowell critically examines nature-based ethical approaches. Moral naturalism attempts to explain moral values and principles in terms of characteristics derived from human nature. Inspired by Aristotelian philosophy, Foot believes that moral values are rooted in the natural functioning of living beings and should not be considered in isolation from the natural world. He emphasizes the role of the specific function (organ) of man in the formation of moral values. McDowell, influenced by the Aristotelian moral tradition, also considers the origin of moral values to be rooted in human nature, with the difference that he does not overlook the role of human reason in shaping moral values. McDowell, by distinguishing between primary and secondary nature in humans, believes that moral values are rooted in human secondary nature, not human primary nature, as is implied by Foot's statement. McDowell takes a position between Kantian rationalism and Foot's extreme naturalism.
Received: 2024/11/15	
Accepted: 2025/02/12	

Keywords: Philippa Foot, John McDowell, Moral realism, Moral naturalism.

Cite this article: Aflatouni, Hamideh & Mollayousefi, Majid (2025). John McDowell's Critique of Philippa Foot's Creative Naturalism. *The Quarterly Journal of Western Philosophy*. Vol. 4, No. 2, pp. 21-42.

DOI: 10.30479/wp.2025.21127.1128

© The Author(s).

Publisher: Imam Khomeini International University



* Corresponding Author; **E-mail:** aflatouni.hamide@gmail.com

Extended Abstract

Neo-Aristotelian naturalism elucidates morality as a representation of the natural actualization of inherent human endowments; whereby, if a human being acts following their intrinsic nature, they live well both individually (possessing virtue) and socially (participating in the realization of collective interests). Consequently, morality in this perspective is not merely a system of conventional rules but a system that emanates from the core of nature and the inherent characteristics of humanity.

John McDowell intervenes as a critical critique of Foot's viewpoint, arguing that Foot's conception of nature concerning humans is subject to errors. McDowell posits that humans possess two distinct natures: a primary nature that encompasses characteristics shared with other animals (such as biological and sensory needs), and a secondary nature that is the domain of practical rationality and moral attributes unique to humans.

a) Distinction between Primary and Secondary Nature

McDowell argues that one cannot simply infer moral needs and desires from natural facts, such as the possession of a certain number of teeth or biological capabilities. He believes that practical reason, which is indicative of human secondary nature, shapes moral processes. Consequently, moral attributes must be elucidated through an approach based on reflection and moral cultivation, rather than solely on the characteristics of animal life.

b) Critique of the Naïve Conception of Nature as the Source of Morality

McDowell points out that in Foot's view, morality is regarded as a set of natural rules that arise from vital structures. However, he believes that this approach cannot fully explain the distinction between humans and animals. From McDowell's perspective, humans, despite sharing certain biological characteristics with animals, possess a rational and critical dimension that distinguishes them from other creatures. In other words, human practical rationality enables them to arrive at moral decisions by evaluating moral situations that transcend purely natural patterns.

c) The Significance of Practical Reason and Moral Sensitivity

McDowell emphasizes that to possess a satisfactory understanding of moral values, it is necessary to refer to the moral sensitivity of the individual, in the sense that a human being, by utilizing practical reason and through their emotional and cognitive experiences, attains a comprehension of moral reality. He states that just as secondary qualities (such as colors) are discerned through sensory responses, moral values also arise through the interaction between the mind and reality. This point demonstrates that moral values are not entirely dependent on the human mind but rather necessitate a harmony between experience and rationality.

d) Critique of the Reductionist Approach

McDowell, arguing that if virtue is considered merely as an instrument for attaining happiness or improving living conditions, its intrinsic value will no longer be preserved, attempts to demonstrate that virtue must be valuable for its own sake. He opposes the view that confines morality solely to matters of survival and natural functioning, and believes that moral values necessitate the recognition of a rational and reflective dimension. In his view, the distinction between fact and value is acceptable solely due to the distinction between primary and secondary attributes; however, these two should not be considered entirely separate from one another.

e) The Role of Experience and Cognition in Moral Perception

McDowell also emphasizes the point that human experience and cognition, which

encompass direct interaction with the environment and the evaluation of moral situations, are effective in the formation of moral knowledge and moral sensitivity. In other words, the process of recognizing moral values simultaneously includes objective evaluations and subjective perceptions that together lead to an integrated understanding of moral reality.

f) Commonalities and Differences between the Two Perspectives

Although both approaches, whether Foot's neo-Aristotelian naturalism or McDowell's critique, emphasize the significance of the connection between morality and nature and human flourishing, fundamental differences exist between them: Foot considers moral values to originate from natural characteristics and inherent human functions; whereas McDowell emphasizes that moral values cannot be determined solely based on biological characteristics and that the rational dimension and moral sensitivity must be considered in their analysis. Furthermore, while Foot seeks to elucidate natural human functioning based on innate duties, McDowell emphasizes the point that human practical reason plays a decisive role in the formation of moral virtues, and this enables humans to react differently from other animals in moral situations.

Conclusion

Ultimately, the article demonstrates that the discussion concerning moral naturalism invariably necessitates contemplation of the various dimensions of human nature. Foot's neo-Aristotelian approach, seeking a return to the Aristotelian ethical tradition and relying on the natural functioning of beings, regards morality as the inherent actualization of virtue. On the other hand, John McDowell, by emphasizing the dual nature of humans—primary nature and secondary nature—critiques simplistic and reductionist conceptions of morality and emphasizes the role of practical reason, moral sensitivity, and the intrinsic value of virtue. Although both perspectives share certain points in common, including the acceptance that morality must be defined based on natural realities and the characteristics of beings, McDowell, by adding a rational and empirical dimension, attempts to respond to the genuine complexities of human morality. He demonstrates that to attain a comprehensive understanding of moral values, one must utilize a perspective that encompasses both the natural and the mental and rational characteristics of humans. In this regard, McDowell's critique of Foot's naturalism invites us to a deeper contemplation of moral principles, the manner of virtue formation, and the relationship between nature and practical reason. He argues that sole reliance on biological and natural characteristics cannot account for all dimensions of human morality, and that attention must also be paid to cognitive, emotional, and experiential dynamics.

References

- Anscombe, G. E. M. (1958) "Modern Moral Philosophy", *Philosophy*, Vol. 33, No. 124, pp. 1-19.
- Broadbent, Paul (2013) *McDowell's Realism*, University of Otago.
- Dancy, J. (1993) *Moral Reasons*, Blackwell.
- Dancy, Jonathan & Hookway, Christopher (1986) "Two Conceptions of Moral Realism", *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. 6, pp. 167-187 + 189-205.
- Davidson, D. (1980) *Essays on Actions and Events*, Oxford University Press.
- Finlay, Stephan (2007) "Four Faces of Moral Realism", *Philosophy Compass*, Vol. 2, Issue 6, pp. 820-849.
- Fodor, J. A. (1987) *Psychosemantics: The Problem of Meaning in the Philosophy of Mind*, MIT Press.

- Foot, Philippa (2001) *Natural Goodness*, Oxford University Press.
- Geach, P. T. (1956) "Good and Evil", *Analysis*, Vol. 17, No. 2, pp. 33-42. Reprinted in Foot, P. (ed.), *Theories of Ethics*, Oxford University Press, pp. 64-73.
- Hosseini Ghal'eh Bahman, Seyyed Akbar (2004) *Moral Realism in the Second Half of the Twentieth Century*, Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute [in Persian].
- Hursthouse, Rosalind (1999) *On Virtue Ethics*, Oxford: Clarendon Press.
- Lara, Amy (2008) "Virtue Theory and Moral Facts", *Journal of Value Inquiry*, Vol. 42, pp. 331-352.
- Lutz, Matthew & Lenman, James (2018) "Moral Naturalism", <https://plato.stanford.edu/entries/naturalism-moral/>
- McDowell, John (1994) *Mind and World*, Cambridge: Harvard University Press.
- McDowell, John (1998) "Two Sorts of Naturalism", *Mind, Valu and Reality*, Harvard University Press.
- McDowell, John (2009) "Response to Dreyfus", *Inquiry*, Vol. 50, No. 4, pp. 366-370; DOI: 10.1080/00201740701489351.
- McNaughton, David (2004) *Moral Vision*, translated by Hassan Miyandari, Tehran: SAMT Publication [in Persian].
- Miller, R. W. (1992) "Moral Realism", *The Encyclopedia of Ethics*, ed. by Lawrence C. Becker; New York and London: Garland Publishing.
- Miyandari, Hassan (2007) "A Critique of Kant's Moral Philosophy from the Perspective of McDowell's Moral Realism", *Nameh-ye Hekmat*, Vol. 5, No. 2, pp. 120-139 [in Persian].
- Mollayousefi, Majid & Aflatouni, Hamideh (2012) "Human Flourishing from Philippa Foot's Perspective, with Reference to Aristotle's Views", *Philosophical Researches*, Issue 9, pp. 161-176 [in Persian].
- Mollayousefi, Majid & Sadeghi, Masoud (2010) "Philippa Foot and Neo-Aristotelian Moral Realism", *Ethical Research*, Issue 1, pp. 83-102 [in Persian].
- Mollayousefi, Majid (2005) "John McDowell and Moral Realism", *Nameh-ye Hekmat*, Issue 6, pp. 5-20 [in Persian].
- Parfit, Derek (2011) *On What Matters*, Vol. 2, Oxford: Oxford University Press.
- Thomson, Judith Jarvis (1996) "Moral Objectivity", *Moral Realism and Moral Objectivity*, ed. by Gilbert Harman and Judith Jarvis Thomson, Cambridge: Blackwell, pp. 65-154.
- Thomson, Judith Jarvis (1997) "The Right and the Good", *Journal of Philosophy*, Vol. 94, pp. 273-298.
- Thomson, Judith Jarvis (2008) *Normativity*, Chicago: Open Court.
- Thornton, Tim (2018) John McDowell: Mind and World, translated by Mohammad Hossein Khalaj. Tehran: Zendegi-ye Rouzaneh Publications [in Persian].
- Vogler, C. (2002) *Reasonably Vicious*, Harvard University Press.

اخلاق کمینه‌گرا در تفسیر رالز و دکارت

علیرضا آرام^{۱*}، عاطفه‌سادات میرفاطمی^۲

۱ دانش‌آموخته دکتری فلسفه اخلاق، دانشگاه قم، قم، ایران.

۲ دانش‌آموخته کارشناسی ارشد فلسفه اخلاق، دانشگاه قم، قم، ایران.

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	این مقاله با تحلیل مبانی اخلاقی جان رالز، آنرا با «اخلاق موقت» دکارت مقایسه می‌کند. مبنا و پیامدی که این دو نظریه اخلاقی بدان متمایل‌اند در مورد رالز به تدریج و در مورد دکارت از آغاز- از مفروضات فلسفی مطوک پرهیز کرده و به شهودات یا تجویزات حداقلی در حوزه اخلاق قناعت می‌ورزد. اگر عدالت لیبرال رالزی در کلیت این مفهوم، جزء مشترک میان حقوق و اخلاق تلقی شود و فارغ از مسلک فکری خاص، قابل تصدیق باشد، وجه خصوصی‌تر آن، ضمن پیرایش خُلقیات فردی، در قامت اخلاق شهروندی به عرصه عمومی باز می‌گردد و تعاملات افراد را صرف‌نظر از گرایش فکری و تمایل رفتاری‌شان، سامان می‌بخشد. با این وصف، نظریه رالز به‌پشتوانه موضع دکارت، اخلاق را حق و تکلیفی توأمان برای شهروندان جامعه لیبرال می‌شمارد؛ حقی که قید «موقت»‌ش مانع تعمیم آن نیست، اما در حوزه تکلیف، مراقبت از خصلت «کمینه» آن ضروری است.
دریافت: ۱۴۰۳/۷/۴ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۱۶	
کلمات کلیدی: اخلاق موقت، دکارت، رالز، شک دستوری، لیبرالیسم سیاسی، نظریه عدالت.	

استناد: آرام، علیرضا؛ میرفاطمی، عاطفه‌سادات (۱۴۰۴). «اخلاق کمینه‌گرا در تفسیر رالز و دکارت». فصلنامه علمی فلسفه غرب. سال چهارم، شماره دوم (پیاپی ۱۴)، ص ۱-۲۰.

DOI: 10.30479/wp.2025.20979.1115



ناشر: دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) حق مؤلف © نویسندگان.

* نویسنده مسئول؛ نشانی پست الکترونیک: a.r.aram1359@gmail.com

مقدمه

«طبیعت‌گرایی اخلاقی» (Moral Naturalism) شاخه‌ای از «واقع‌گرایی اخلاقی» (Moral Realism) است. البته مشخص کردن مرز بین رئالیسم یا واقع‌گرایی و ناواقع‌گرایی در حوزه فلسفه اخلاق، به‌سادگی ممکن نیست، چراکه منشأ و خاستگاه احکام اخلاقی، کاملاً مشخص نیست. بعضی فیلسوفان خاستگاه اخلاقیات را در احساسات، عواطف و هیجانات گذرا یا حتی حاصل تکامل و قراردادهای اجتماعی و... می‌دانند. این دیدگاه‌های ناواقع‌گرایانه، در نیمه اول قرن بیستم بسیار مورد توجه قرار گرفته بودند، اما واقع‌گرایی هم در آن زمان و هم بعد از آن، به‌ویژه در نیمه دوم قرن بیستم، همچنان دیدگاهی مطرح و پرطرفدار در فلسفه اخلاق بوده است. واقع‌گرایان معتقدند احکام اخلاقی بخشی از طبیعت بشر هستند و بنابراین، از امور ذاتی انسان محسوب می‌شوند.

بیشترین آثار نوشته‌شده در حوزه واقع‌گرایی اخلاقی مربوط به بحث‌های آکادمیک عصر حاضر است، اما بررسی آثار فیلسوفان پیشین نشان می‌دهد که بعضی نظریه‌پردازان اخلاقی معتقدند نخستین واقع‌گرای اخلاقی افلاطون بوده، به‌طوری‌که برخی واقع‌گرایی را افلاطونی‌گرایی اخلاقی (Moral Platonism) نامیده‌اند. بعد از افلاطون، ارسطو، کانت، پرایس (Price)، هاجسن (Hutcheson)، سجویک (Sedgwick) و میل (Mill) را واقع‌گرا می‌دانند، و سپس در قرن بیستم، مور (Moor) و نگل (Nagel) شهود گرا و واقع‌گرا بوده‌اند. مور و نگل معتقدند چون به منشأ امور اخلاقی دسترسی نداریم، شناخت احکام اخلاقی و واقعیت آنها، از طریق شهود و درک بی‌واسطه است، اما بعضی دیگر از واقع‌گرایان مانند دیوید برینک (David Brink)، پیتر ریلتن (Peter Railton)، ریچارد بوید (Richard Boyd) و نیکلاس استراجن (Sturgeon) که همگی در دهه هشتم قرن بیستم در دانشگاه کرنل تحصیل یا تدریس می‌کردند و واقع‌گرایی کرنل (Cornell Realism) را مطرح کرده و توسعه دادند، معتقدند احکام اخلاقی احکامی هستند که به‌شکل وسیع، به‌صورت تجربی و علمی قابل بررسی هستند. فوت (Philippa Foot) و جان مک‌داول (John McDowell) نیز از جمله واقع‌گرایان طبیعت‌گرا هستند که معتقدند منشأ احکام و گزاره‌های اخلاقی در طبیعت انسان است و با مراجعه به طبیعت و ذات انسان می‌توان به حکم اخلاقی وضعیت مورد نظر دست یافت.

واقع‌گرایی اخلاقی و انواع آن

در مباحث فلسفی سخن گفتن از واقع‌گرایی، گفتگو درباره واقعیت اشیاء و امور خاص است؛ واقع‌گرایی اخلاقی، مربوط به واقعیت و منشأ واقعی امور اخلاقی است. برای واقع‌گرایی اخلاقی تعاریف زیادی ارائه شده است: در دایرةالمعارف فلسفه اخلاق استنفورد، واقع‌گرایی این‌گونه تبیین شده است:

واقع‌گرایان اخلاقی بر این باورند که احکام و گزاره‌های اخلاقی صادق‌اند.

آنان مدعی‌اند که آدمیان اغلب در مقام ارائه و بیان احکام اخلاقی هستند.

بعلاوه، واقع‌گرایان اخلاقی این عقیده که گزاره‌ها و احکام اخلاقی یا توجیه آنها به باورها و احساسات اظهارکننده آن احکام، و نیز آداب و رسوم جاری در فرهنگ آنان وابسته است، را نمی‌پذیرند. (Miller, 1992: 847-848)

مک کورد نیز در تعریف واقع‌گرایی آورده است: «واقع‌گرایی مستلزم پذیرش دو رأی است: یکی اینکه دعاوی مورد بحث، هنگامی که تحت‌اللفظی تعبیر شوند، صادق یا کاذب باشند و دوم اینکه برخی از دعاوی در حقیقت صادق باشند». طبق تعریف مک کورد از واقع‌گرایی، واقع‌گرایی اخلاقی شامل دو مؤلفه اصلی است: یکی اینکه جملات یا احکام اخلاقی ارزش صدق و کذب دارند، و دیگر اینکه برخی از جملات یا احکام اخلاقی به واسطه وجود ویژگی‌های اخلاقی صادق‌اند (ملائیوسفی، ۱۳۸۴). دیوید مکنون‌تن در کتاب نگاه اخلاقی می‌نویسد:

واقع‌گرایی اخلاقی اصرار دارد که واقعیات اخلاقی، مستقل از باورهای اخلاقی ما وجود دارند و تعیین می‌کنند که آن باورها صادق‌اند یا کاذب. این دیدگاه قائل است که صفات اخلاقی، صفات حقیقی چیزها یا کارها و به تعبیری، این صفات جزو اثاثیه و اجزای عالم هستند؛ ممکن است ما نسبت به برخی صفات حساس باشیم یا نباشیم، اما وجود یا عدم آن صفات، بستگی به اینکه ما چه فکر می‌کنیم، ندارد. (مکنون‌تن، ۱۳۸۳: ۲۵)

واقع‌گرا ادعا می‌کند که واقعیات اخلاقی وجود دارند، بنابراین، نظریه‌ای در هستی‌شناسی است. همچنین با وجود واقع‌گرایی اخلاقی، حل اختلافات اخلاقی ممکن می‌شود، زیرا اگر دو باور اخلاقی با یکدیگر مخالف باشند، واقع‌گرای اخلاقی بر خلاف برخی دیدگاه‌های ذهن‌گرایانه اخلاقی (Moral Subjectivism) می‌گوید آنها هر دو نمی‌توانند درست باشند و بنابراین باید راهی برای حل این مشکل وجود داشته باشد. مطابق واقع‌گرایی اخلاقی، بعضی گزاره‌های اخلاقی ممکن است تا حدی درست باشند (Finlay, 2007).

واقع‌گرایان اخلاقی همچنین تفکیک قاطع و مهم میان واقع و ارزش را انکار می‌کنند. در نگرش واقع‌گرایان، نظرات اخلاقی باورهایی هستند نظیر باورهای دیگر که با چگونگی امور در جهان، صدق یا کذبشان معلوم می‌شود. نتیجه این می‌شود که مسائل اخلاقی به همان اندازه واقعی‌اند که هر مسئله دیگر. واقع‌گرایان با رد تفکیک میان واقع و ارزش، تفکیک‌های دیگر نشئت گرفته از آن اختلاف اساسی، مانند تفکیک میان باورها و طرز تلقی‌ها، یا میان معنای توصیفی و معنای ارزیابانه، را هم رد می‌کنند. آنها همچنین برآنند که ساختار تفکر اخلاقی معمولی ما پشتوانه قول آنهاست و اظهارات اخلاقی، گزاره‌هایی کاملاً معمولی به نظر می‌رسند که قابلیت صدق یا کذب دارند. مطابق باور واقع‌گرایان، برخی نگرش‌های اخلاقی صحیح‌اند و برخی اشتباه، و در اخلاق نیز مانند حوزه‌های دیگر زندگی، ممکن است اشتباه کنیم

که چه چیز درست است و چه چیز نادرست (Dancy & Hookway, 1986).

از واقع‌گرایی بطور کلی، و واقع‌گرایی اخلاقی بطور خاص، تقسیم‌بندی‌هایی ارائه شده است؛ یکی از مهم‌ترین این تقسیم‌بندی‌ها، طبیعت‌گرایی اخلاقی (Moral Naturalism) و ناطبیعت‌گرایی اخلاقی (Moral Non-naturalism) است. واقع‌گرایی ناطبیعت‌گرایانه (Non-Naturalistic Realism) یا «شهودگرایی اخلاقی» (moral intuition) که با دیدگاه‌های مور آغاز شد، معتقد است گزاره‌ها و احکام اخلاقی، غیرقابل درک و دریافت هستند و اصولاً تعریف «خوب» با هر مفهوم طبیعی، نوعی مغالطه است و درک «خوب» به هر چیزی که نسبت داده شود، نوعی ادراک شهودی و در عین حال، واقعی خواهد بود. این دیدگاه‌های مور باعث این پرسش شد که اساساً ادراکات اخلاقی ما قابل شناختن هستند یا نه؟ برخی از فیلسوفان اخلاق که عمدتاً واقع‌گرا هستند، پاسخ مثبت به این پرسش دادند؛ واقع‌گرایی اخلاقی شکلی از شناخت‌گرایی اخلاقی (Moral Cognitivism) است که می‌پذیرد که گزاره‌های اخلاقی قضایایی را بیان می‌کنند و بنابراین، می‌توانند با عنوان درست یا غلط ارزیابی شوند.

بعضی دیگر از فیلسوفان اخلاق معتقدند ادراکات اخلاقی ما قابل شناسایی نیستند. اینان دیدگاه‌هایشان ناشناخت‌گرایی (non-cognitivism) اخلاقی نامیده می‌شود که نظریات ضدواقع‌گرایانه - که منکر آن‌اند که گزاره‌های اخلاقی به حقایق عینی اشاره می‌کنند؛ شامل ذهنیت‌گرایی اخلاقی (Moral Subjectivism) با انواع خود، مثل عاطفه‌گرایی (Emotionalism)، توصیه‌گرایی (Prescriptivism) و ابرازگرایی (Expressivism) - شکاکیت اخلاقی (Moral Skepticism) - که انکار می‌کند جملات اخلاقی، اصلاً قضایایی را بیان می‌کنند - و نظریه خطای مکی - که انکار می‌کند هر گونه حکم اخلاقی، درست است - را در بر می‌گیرد.

ناطبیعت‌گرایی اخلاقی دارای دو مدعا است: یکی مدعای معناشناختی، مبنی بر اینکه: مفاهیم اخلاقی نمی‌توانند به مفاهیم طبیعی فروکاسته شوند، و دیگری اینکه مفاهیم و خاصه‌های اخلاقی از حیث معناشناختی و مابعدالطبیعی مستقل و قائم به خود هستند. ناطبیعت‌گراها معتقدند حقایق اخلاقی حقایق غیرطبیعی هستند. این آموزه (که مدافع اصلی آن، مور است) معتقد است اظهارات اخلاقی قضایایی را بیان می‌کنند که نمی‌توانند به اظهارات غیراخلاقی فروکاسته شوند؛ مثلاً «خیر» نامشخص است، زیرا نمی‌تواند بر حسب هیچ اصطلاح دیگری تعریف شود. به نظر مور یک هر کس بخواهد یک ادعای اخلاقی را به واسطه تعریف بر حسب یک یا چند ویژگی طبیعی، اثبات کند، دچار یک مغالطه طبیعی شده است؛ مثلاً «خوب» را نمی‌توان بر حسب «دلپذیر»، «تکامل یافته»، «مطلوب و... تعریف کرد. شهودگرایی اخلاقی، نوعی ناطبیعت‌گرایی اخلاقی است که ادعا می‌کند ما گاهی اوقات، آگاهی شهودی از ویژگی‌های اخلاقی یا حقایق اخلاقی داریم که به نهادهای قابل مشاهده (مانند رفاه) ارجاع داده می‌شود. در مقابل، طبیعت‌گراها معتقدند حقایق اخلاقی یا حقایق طبیعی هستند یا ترکیبی از حقایق طبیعی. می‌توان «خوب» را با عنوان «دلپذیر»، «رضایت»، یک «میل» یا به عنوان «سازگاری با قوانین موجود در جامعه» یا «ارتقاء گونه‌ها

« تعریف کرد. هر یک از این تعاریف پیشنهاد شده، نشان می‌دهد که این حقایق، واقعی‌اند، چون مطابق با طبیعت و منافع بشر هستند.

طبیعت‌گرایی اخلاقی

واقع‌گرایی طبیعت‌گرایانه (Naturalistic Realism) معتقد است این واقعیت‌های اخلاقی عینی و مستقل از ذهن، واقعیت‌های برخاسته از ذات و طبیعت بشر هستند. امروز با پیشرفت علوم تجربی، بسیاری تنها چیزهایی را واقعی و حقیقی می‌دانند که علم می‌تواند در مورد آنها، چیزی بگوید. این نگرش متداول فزاینده، یک آموزه متافیزیکی - که تنها چیزهایی که طبیعی هستند، وجود دارند - را با یک آموزه معرفت‌شناختی ترکیب می‌کند؛ اینکه ما با استفاده از آزمایش و روش‌های تجربی، جهان را می‌شناسیم. با این وصف، طبیعت‌گرایی اخلاقی به هر نسخه‌ای از واقع‌گرایی اخلاقی اطلاق می‌شود که با طبیعت‌گرایی فلسفی عام سازگار باشد؛ در نتیجه، مطابق واقع‌گرایی اخلاقی، حقایق اخلاقی عینی و مستقل از ذهن وجود دارند. طبیعت‌گرایی همچنین می‌تواند به عنوان برچسبی برای دیدگاه‌هایی در اخلاق هنجاری استفاده شود که معتقدند فقط چیزهای طبیعی، خوب هستند. طبیعت‌گرایی اخلاقی برای بسیاری جذابیت دارد، زیرا مزایای طبیعت‌گرایی و واقع‌گرایی را با هم ترکیب می‌کند. بدین ترتیب، طبیعت‌گرای اخلاقی معتقد است به‌طور کلی می‌توان یک گزارش کامل فلسفی از اخلاق را با عباراتی ارائه داد که کاملاً با موضع طبیعت‌گرایانه در تحقیقات فلسفی سازگار باشد.

بنابراین، برای طبیعت‌گرای اخلاقی، حقایق اخلاقی عینی (objective) وجود دارند. این حقایق مربوط به چیزهای طبیعی هستند و ما با استفاده از روش‌های تجربی در مورد آنها به شناخت می‌رسیم. طبیعت‌گرایی در این معنا با کسانی مخالفت می‌کند که متافیزیک طبیعت‌گرایانه را رد می‌کنند و مایل‌اند به حوزه‌ای از حقایق غیرطبیعی یا فراطبیعی اجازه دهند نقش اساسی در درک ما از اخلاق داشته باشند. با این وصف، طبیعت‌گرایی، مخالف همه «ض واقع‌گرایان»، از جمله نظریه‌پردازان خطا (Error theorists)، بر ساخت‌گرایان (constructivists) نسبی‌گرایان (relativists) و ابرازگرایان (expressivists) است. از نظر نظریه‌پردازان خطا، هیچ نوع واقعیت اخلاقی وجود ندارد و از نظر بر ساخت‌گرایان، نسبی‌گرایان و ابرازگرایان، واقعیت‌های اخلاقی وجود دارند، اما این واقعیت‌ها ذهنی هستند، نه عینی. ضدواقع‌گرایان (anti-realists) معتقدند اگر حقایق اخلاقی وجود داشته باشند، این واقعیت‌ها صرفاً محصول نگرش‌های احتمالی ما هستند.

درواقع، طبیعت‌گرایی اخلاقی ترکیبی از سه ادعا است: الف) واقع‌گرایی اخلاقی: حقایق اخلاقی عینی و مستقل از ذهن وجود دارد. ب) طبیعت‌گرایی متافیزیکی (Metaphysical Naturalism): حقایق اخلاقی واقعیات طبیعی هستند. ج) طبیعت‌گرایی معرفتی (Epistemic Naturalism): ما می‌دانیم که ادعاهای اخلاقی درست‌اند، به همان صورتی که در مورد گزاره‌ها در علوم طبیعی می‌دانیم. اما طبیعت‌گرایی اخلاقی

گاهی با چهارمین ادعای زبانی در مورد ماهیت زبان اخلاقی همراه است. آن ادعا طبیعت‌گرایی تحلیلی (Analytic Naturalism) است: ادعاهای اخلاقی ما مترادف با ادعاهای معین در علوم طبیعی هستند.

از میان این چهار ادعا، طبیعت‌گرایی متافیزیکی اغلب به‌عنوان ادعایی در نظر گرفته می‌شود که بیشترین اهمیت را در آموزه طبیعت‌گرایی اخلاقی دارد. بحث بین طبیعت‌گرایان و غیرطبیعت‌گرایان معمولاً به‌عنوان بحثی در مورد ماهیت ویژگی‌های اخلاقی در نظر گرفته می‌شود. آیا این خصوصیات طبیعی هستند یا غیرطبیعی؟ به نظر می‌رسد این یک سؤال متافیزیکی ساده است. دشواری تعریف یک ویژگی «طبیعی»، که اغلب با شک و تردید هیومی یا کانتی در مورد توانایی فیلسوفان برای بررسی معناداری هرگونه سؤال متافیزیکی ترکیب می‌شود، باعث شده بسیاری از فیلسوفان، درمورد بحث مستقیم درباره طبیعت‌گرایی متافیزیکی احتیاط کنند.

بر این اساس، بسیاری طبیعت‌گرایی اخلاقی را از درجه طبیعت‌گرایی تحلیلی یا طبیعت‌گرایی معرفتی تعریف می‌کنند. ممکن است یک «واقعیت طبیعی» را نه بر اساس اصطلاحات متافیزیکی، بلکه بیشتر در قالب زبان‌شناختی تعریف کنیم؛ همانند نوع واقعی که در مورد آن ادعاهایی طبیعی یا توصیفی- داریم. ادعاها بسته به نوع اصطلاحی که استفاده می‌کنند، «طبیعی» هستند یا نیستند. ادعاهایی که از اصطلاحات هنجاری مانند «خوب»، «بد»، «درست»، «نادرست» و غیره استفاده می‌کنند، ادعاهای هنجاری هستند. ادعاهای طبیعی، ادعاهایی هستند که از استفاده از این اصطلاحات (به‌عنوان محمول قضیه)، و نیز از ارزیابی، اجتناب می‌کنند و در عوض، از اصطلاحات رایج در علوم طبیعی استفاده می‌کنند. اگر ادعاهای اخلاقی و ادعاهای طبیعی مترادف باشند، همان‌طور که طبیعت‌گرایان تحلیلی معتقدند، آنگاه ادعاهای اخلاقی و طبیعی باید به واقعیت‌های یکسان اشاره کنند (Lutz & Lenman, 2018). اگر ادعاهای اخلاقی ناظر به همان حقایقی باشد که ادعاهای طبیعی به آن اشاره می‌کنند، نتیجه این خواهد بود که دعاوی اخلاقی ناظر به حقایق طبیعی‌اند.

بنابراین، طبیعت‌گرایی تحلیلی می‌تواند توضیحی معقول در مورد اینکه چگونه حقایق اخلاقی می‌توانند واقعیت‌های «طبیعی» باشند به ما ارائه دهد (Parfit, 2011: ch. 24-25). از طرف دیگر، می‌توانیم «واقعیت‌های طبیعی» را براساس اصطلاح معرفتی به عنوان واقعیت‌هایی تعریف کنیم که فقط از طریق روش‌های تجربی قابل بررسی هستند. بنابراین، اگر ما طبیعت‌گرایی متافیزیکی را بپذیریم و معتقد باشیم که حقایق اخلاقی «طبیعی» هستند، این مستلزم طبیعت‌گرایی معرفتی است؛ که براساس آن حقایق اخلاقی انواع واقعیت‌هایی هستند که ما با استفاده از روش‌های تجربی آنها را می‌شناسیم. بدین ترتیب، طبیعت‌گرایی اخلاقی، به‌عنوان شکلی از واقع‌گرایی، مفهومی قوی از عینیت اخلاقی و دانش اخلاقی ایجاد می‌کند و اجازه می‌دهد برخی از گفته‌های اخلاقی به‌روش مستقیم صادق باشند و به‌عنوان شکلی از طبیعت‌گرایی، به‌طور گسترده به‌شکل‌های رقیب واقع‌گرایی اخلاقی ترجیح داده شوند. رئالیسم اخلاقی و

طبیعت‌گرایی فلسفی عام، هر دو در نوع خود دیدگاه‌هایی جذاب هستند. واقع‌گرایی اخلاقی به‌شکلی منصفانه برای درک درست و نادرست بودن یک موضوع یا عقیده، ضروری است، و طبیعت‌گرایی فلسفی اثبات کرده که تا به حال موفق‌ترین پروژه برای پیشبرد دانش و درک بشر بوده است. همچنین، درحالی‌که ناواقع‌گرایان و ناطبیعت‌گرایان، به‌ترتیب با واقع‌گرایی و طبیعت‌گرایی مخالفت می‌کنند، طبیعت‌گرایی اخلاقی ترکیبی قابل قبول از دو دیدگاه قابل قبول است (Lutz & Lenman, 2018).

طبیعت‌گرایی نوارسطویی فوت

ارسطو را نخستین طبیعت‌گرای اخلاقی می‌دانند که در نظریه اخلاقی خود «بر هماهنگی با طبیعت» بسیار تأکید داشته است. طبیعت‌گرایی اخلاقی ارسطویی، در فلسفه اخلاق غرب، در نظریه اخلاقی توماس آکویناس به بهترین نحو پرورش یافته و بار دیگر در قرن بیستم، بعد از انتشار مقاله الیزابت آنسکومب با عنوان «فلسفه اخلاق مدرن» (Anscombe, 1958)، فیلسوفان اخلاق غربی به اهمیت سنت طبیعت‌گرایی ارسطویی در اخلاق پی بردند و به آن بازگشتند؛ تاجایی که این نسخه‌های معاصر طبیعت‌گرایی را نسخه‌های نوارسطویی می‌نامند. بازگشت به تفکر ارسطویی در نوشته‌های الیزابت آنسکومب (Elizabeth Anscombe; 1919-2001) و پتر گیچ (Peter Geach; 1916-2013) مطرح شد؛ دیگر نمایندگان معاصر این دیدگاه عبارت‌اند از: فیلیپا فوت (Philippa Foot; 1920-2010)، روزالیند هرست‌هاوس (Rosalind Hursthouse; 1943-)، مارتا نوسبام (Martha Nussbaum; 1947-) و جودیت جارویس تامسون (Judith Jarvis Thomson; 1929-2020). همانطور که این فهرست نشان می‌دهد، این نظریه بسیار رسمی فرااخلاقی، در میان بسیاری از طرفداران اخلاق فضیلت‌محور معاصر محبوبیت دارد.

بر اساس اخلاق فضیلت (نو) ارسطویی، مفهوم اخلاقی اولیه، فضیلت است. فضیلت خاصیت مردم است؛ افراد بافضیلت انسان‌هایی خوب هستند. در پاسخ به این سؤال که: برای اینکه کسی آدم خوبی باشد، چه چیزی لازم است؟ ارسطو این پاسخ تأثیرگذار را می‌دهد: برای خوب بودن لازم است که آن چیز، عملکرد خوبی داشته باشد یا وظیفه خود را با موفقیت انجام دهد. ارسطو استدلال می‌کرد که همه موجودات زنده دارای عملکردی مناسبی هستند که طبیعت آنها تعیین می‌کند. همان‌طور که چکش و میخ کارکردهای متفاوت دارند که از طبیعت آن چیزها سرچشمه می‌گیرد، موجودات زنده نیز عملکردهایی دارند که براساس آن عملکرد، طبیعت آنها نیز تعیین می‌شود.

فیلیپا فوت پیش و بیش از سایر فیلسوفان اخلاق، بر این تعریف طبیعت‌گرایانه از خوبی یا خیر تأکید می‌کند. به‌عقیده وی، زنبورهای کارگر قرار است عسل جمع‌آوری کنند؛ زنبورهای کارگری که این کار را به‌خوبی انجام می‌دهند، زنبورهای خوب هستند. مگس‌گیرها قرار است مگس‌ها را شکار کنند؛ آنهایی که این کار را به‌خوبی انجام می‌دهند، مگس‌گیرهای خوب هستند. ارزیابی‌هایی از این نوع به ما این امکان را می‌دهد که بگوییم که گرگ آزاد که به‌تنهایی برای شکار اقدام می‌کند، یا زنبور سرگردانی که منبعی از

شاهد می‌یابد اما زنبورهای دیگر را نسبت به آن آگاه نمی‌کند، معیوب هستند (Foot, 2001: 96). بر همین قیاس، یوزپلنگ‌های نر که به جفت‌های باردار خود برای شکار غذا کمک می‌کنند، یا خرس‌های قطبی نر که بچه‌های خود را پرورش می‌دهند، هم به‌عنوان ناقص طبقه‌بندی می‌شوند (Hursthouse, 1999: 220-221). با توجه به ویژگی‌های طبیعت گونه‌های آنها، نقص در این زمینه یک موضوع کاملاً واقعی است.

تصور می‌شود که یک مشکل بزرگ در اینجا، تا حد زیادی زیست‌شناسی باشد. اخلاق ارسطویی دربرگیرنده مفهومی ذات‌گرایانه و غایت‌شناسانه از ماهیت یک گونه است که با علم مدرن هم‌خوانی ندارد و براساس دورنمای پایه‌گذاری اخلاق در زیست‌شناسی مدرن پساداروینی، ناامیدکننده به نظر می‌رسد: زیست‌شناسی تکاملی چیزی (مثبت) درباره فرااخلاق به ما نمی‌دهد. نوسبام ادعا می‌کند که درک بیرونی از طبیعت انسان، در واقع چیز کمی در مورد اخلاق به ما می‌گوید. بر اساس طبیعت‌گرایی اخلاقی نوارسطویی، انسان‌ها اگر کارکرد خود را، آن‌طور که طبیعتشان دیکته می‌کند، دنبال کنند، خوبند؛ پس یک انسان خوب، انسانی است که دارای ویژگی‌هایی باشد که به‌روشنای مشخصاً انسانی، در جهت منافع جمعی، یعنی بقا، تولید مثل، کسب لذت و رهایی از درد و رنج، عملکرد خوب داشته باشد و در سطح فردی، فقط فضیلت‌مند باشد. اما انسان‌ها خاص هستند و یکی از ویژگی‌های بارز انسان، عقلانیت است. عقلانیت باعث می‌شود ارزیابی رفتار انسان با یوزپلنگ یا خرس قطبی بسیار متفاوت باشد. یک راه متمایز و مشخصاً انسانی برای بقا، استفاده از روش عقلانی است که ما خود را ملزم به دنبال کردن این روش می‌کنیم (Ibid).

فیلسوف اخلاق دیگر، جودیت تامسون از گیچ پیروی می‌کند که اصرار دارد «خوب» یک صفت اسنادی است، نه یک صفت اعتباری (Geach, 1956). برای توضیح مقصود وی باید گفت: «قهوه‌ای» اعتباری است، زیرا «هکتور یک موش قهوه‌ای است»، به‌طور مستقیم به‌عنوان «هکتور یک موش است و او قهوه‌ای است» تحلیل می‌شود. این اثر خنثی کردن استدلال «پرسش گشوده» (open question) باز است. در مورد خوبی هم، اگر چیزی به‌نام خوبی وجود نداشته باشد، بلکه فقط یک نوع خیر وجود داشته باشد، مسلماً نمی‌توانیم تحلیلی از خوبی یا خیر ارائه دهیم. شرح خوب تامسون را اگر از دریچه مفهوم «توستر خوب» در نظر بگیریم، بسیار منطقی است. توستر نوعی ابزار کاربردی است؛ خوبی یک توستر خوب، به‌هیچ‌وجه مرموز نیست؛ این کاملاً به این بستگی دارد که توستر به‌گونه‌ای ساخته و سازماندهی شود که عملکرد مشخص خود را به‌طور مؤثر و مفید انجام دهد؛ و اگر این ایده که برخی از توسترها خوب هستند و برخی دیگر بد، درست باشد، پس این ایده که چیزهای دیگر نیز می‌توانند خوب یا بد باشند، درست است (Thomson, 2008: 21).

با توجه به گزارش تامسون و نیز با در دست داشتن گزارشی از فضیلت، اکنون می‌توانیم تعریف اصطلاحات اخلاقی را آغاز کنیم. تامسون یک نظریه‌پرداز فضیلت است؛ در نظر او، اخلاقی بودن یعنی فضیلت‌مند بودن.

همان‌طور که چیزی به نام لکه خوب وجود ندارد، بلکه فقط لکه‌هایی وجود دارد که از برخی جهات خوب هستند (مثلاً برای استفاده در آزمون‌های رورشاخ)، چیزی به نام عمل خوب هم وجود ندارد، بلکه فقط اعمال از برخی جهات خوب هستند. اعمال زمانی از نظر اخلاقی خوب هستند که از صفات اخلاقی یک فاعل بافضیلت سرچشمه بگیرند، و یک فرد ممکن است آن فضیلت را داشته باشد یا نداشته باشد (Ibid, 79). خوبی اخلاقی، با مفاهیم فضیلت و رذیلت اخلاقی تبیین می‌شود. چیزی به نام خوبی اخلاقی وجود ندارد، بلکه خوب بودن از نظر اخلاقی فقط با شجاع بودن، سخاوتمند بودن، عادل بودن، محتاط بودن و... سنجیده می‌شود. داشتن فضیلت اخلاقی یک راه خوب بودن است، اما این یک راه «درجه دوم» برای خوب بودن است، زیرا خوبی اخلاقی بر حسب انواع دیگری از خوبی‌ها نیز تعریف می‌شود. چنانکه نمونه‌های توستر خوب و چاقوی خوب نشان می‌دهند، نزد تامسون، خوب اخلاقی فقط یک طبقه فرعی از چیزهای خوب است (و این یک طبقه فرعی خاص نیست؛ چیزهایی که به دلایل غیراخلاقی خوب‌اند، بسیار بیشتر از چیزهای اخلاقاً خوب هستند).

علاوه بر خوبی اخلاقی، چهار طبقه فرعی دیگر از خوبی وجود دارد: مفید بودن، ماهر بودن، لذت‌بخش بودن و سودمند بودن (Idem, 1996: 131-133). تامسون پیشنهاد می‌کند که فضیلت ویژگی‌ای است شبیه هر ویژگی دیگری که در میان کسانی که با آنها زندگی می‌کنیم، به شکل صادقانه یک فضیلت است و بهتر است آن را داشته باشیم. برای مثال، سخاوت یک فضیلت اخلاقی است، زیرا افراد سخاوتمند به گونه‌ای عمل می‌کنند که برای دیگران مفید است. این گزارشی زیبا و صریح است که تلاشی شجاعانه برای بازنمایی ادعاهای اخلاقی و درواقع، ادعاهای ارزشی و هنجاری به‌طور کلی‌تر، موضوعاتی ساده از واقعیت طبیعت‌اند (Idem, 1997: 282). البته هنوز این پرسش مطرح است که آیا می‌توان روایت طبیعی تامسون از «خوب بودن»، آن‌طور که برای توسترهای خوب به‌کار می‌رود را می‌توان برای افراد خوب به‌کار برد؟ (Lutz & Lenman, 2018). برخی فیلسوفان اخلاق نیز به نقش عملکرد (function) در ذات یا طبیعت تأکید دارند و شرح طبیعت‌گرایانه تامسون از «خوبی» را برای خوبی اخلاقی در انسان‌ها تاحدی قابل قبول می‌دانند.

فوت در نظریه اخلاقی طبیعت‌گرایانه خود، خوبی یا درستی یک عمل را به‌واسطه مفهوم فضیلت توضیح می‌دهد. او تلاش می‌کند الزامات فاعل‌محور را بر اساس نظریه‌های فضیلت‌محور توضیح دهد. او نشان می‌دهد چطور ما می‌توانیم یک فاعل فضیلت‌مند را تصور کنیم که در حال انجام عمل بر مبنای ادراک صحیح از موقعیت اخلاقی خاص است، بدون اینکه گرایشی به انجام عمل غیراخلاقی داشته باشد. اگر در یک نظریه فضیلت، زمینه‌هایی برای ادراک صحیح از طرف فاعل اخلاقی وجود داشته باشد، این پرسش پیش می‌آید که آن زمینه‌ها کدام‌اند؟ کدام دسته از ویژگی‌های اختصاصی هستند که ما را قادر می‌سازند بگوییم صاحب آن ویژگی‌ها، وقتی فعلی را انجام می‌دهد، درست عمل می‌کند؟ اگر بخواهیم درکی از عمل انجام شده داشته باشیم، بنا بر نظر فوت، باید از الگوهایی شروع کنیم که عمل ارادی را

شکل می‌دهند و همچنین شرایطی که باید با آنها مواجه شویم؛ ضمن اینکه از نظر فوت، عقلانیت احکام، با خوبی احکام گره خورده است (Vogler, 1998).

این گفته بدین معناست که فوت بیشتر بر منشأ نیروی هنجاریت طبیعی احکام اخلاقی تکیه می‌کند و درنهایت، وی منشأ این هنجاریت طبیعی را به مفهوم شکوفندگی بشری بازمی‌گرداند (ملایوسفی و صادقی، ۱۳۸۹). ما می‌توانیم درمورد شکوفندگی (flourishing) اعضای گونه‌ها، احکام هنجاری صادر کنیم و این احکام می‌توانند بطور عینی و واقعی، از منظری عملی مورد تحقیق و بررسی قرار گیرند. فوت بیان می‌دارد که احکام طبیعی با همان ساختار و مبنا می‌توانند در مورد یک تئوری فضیلت استفاده شوند، زیرا «هیچ تفاوتی وجود ندارد بین معنای «خوب» آن‌طور که این واژه در مورد «ریشه‌های خوب» ظاهر می‌شود و آن‌طور که در مورد موقعیت‌هایی که برای اراده بشری «خوب» است، ظاهر می‌شود (Foot, 2001: 39). فضیلت‌ها موقعیت‌های ارادی هستند که ما را قادر به شکوفا شدن می‌کنند، یا ما را قادر می‌سازند شکوفندگیمان را به‌عنوان موجود انسانی شکل دهیم. این احکام از این لحاظ که عامل شکوفایی موجود انسانی محسوب می‌شوند، یعنی از منظر طبیعت‌گرایانه، مشابه احکامی هستند که ما در مورد گونه‌های دیگر صادر می‌کنیم (ملایوسفی و افلاطونی، ۱۳۹۰).

فوت طبیعت‌گرا، دیدگاهی از فضیلت را پیشنهاد می‌کند که بر «گونه‌ها» (species) متمرکز است. او استدلال می‌کند که ما به‌طور مکرر احکامی را در مورد گونه‌های دیگر صادر می‌کنیم، که مبتنی بر احکامی در مورد شکل زندگی گونه‌هاست. این شیوه ارزیابی، به‌واسطه چیزهایی که برای رشد، بقا و تولید مثل نیاز است، یک «باید» فردی تعیین‌شده در اختیار ما قرار می‌دهد (Foot, 2001: 33). این تأکید بر واژه «باید» به این معنا اشاره دارد که احکام، هنجاری هستند، نه توصیفی. با این حال، این احکام می‌توانند به‌طور عینی صادق یا کاذب ارزیابی شوند، چراکه مبتنی بر واقعیت‌های طبیعی‌اند؛ مانند این واقعیت که مثلاً جغد در تاریکی نمی‌تواند ببیند (Ibid, 24). ممکن است این رویکرد به فضایل را رئالیسم سخت (واقع‌گرایی افراطی؛ Hard Realism) بنامیم. چنین رویکردی، حقایق طبیعی خاصی در مورد موجودات انسانی را فرض می‌گیرد تا به‌عنوان موجود انسانی، خوب زندگی کنیم. آنها حقایقی سخت هستند، زیرا هنجاریتشان به‌همان شیوه ارزیابی می‌شود که ما احکام را در مورد گونه‌های دیگر ارزیابی می‌کنیم و می‌گوییم اعضای گونه‌ها همانطوری هستند که باید باشند (Lara, 2008).

قوت و استحکام چنین دیدگاهی به این است که یک دلیل خوب برای اعتقاد به درستی اعمالی خاص ارائه می‌کند. این تصادفی نیست که شکوفندگی اعضای گونه‌های انسانی که وفای به عهد می‌کنند، جداً بیشتر است، زیرا انسان‌ها اجتماعی زندگی می‌کنند و نمی‌توانند بدون یک اصل حقوقی مانند احترام گذاشتن به حقوق دیگران یا وفای به عهد، خوب زندگی کنند. به‌نظر فوت، اخلاق در طبیعت اولیه انسان، یعنی طبیعت عقلانی او، ریشه دارد؛ احکام اخلاقی برای ادامه حیات نوع انسان ضروری‌اند و در واقع داشتن فضایل

اخلاقی نوعی توانایی برای انسان محسوب می‌شود که همانند توانایی شکار کردن برای گرگ‌ها، ضروری و مهم است. به نظر فوت و همفکرانش، خوبی اخلاقی باید در مقایسه با سلامت جسمانی فهم شود. می‌دانیم که بدن سالم این توانایی را دارد که به صورتی موفقیت‌آمیز، با کفایت و کارایی کافی، عملکردهای طبیعی خود را داشته باشد. همانطور که بدن سالم می‌تواند اهداف طبیعت که برای بدن سالم قرار داده شده را محقق سازد، خوبی طبیعی هم ویژگی واقعی برای انسان است که اگر انسان آن را دارا باشد، می‌تواند قوای ذهنی و بدنی خود را برای محقق کردن آن اهداف عالی به کار گیرد (Foot, 2001: 22-25).

فوت انسان خوب را انسانی می‌داند که مطابق قواعد اخلاقی عمل می‌کند، همانطور که زنبور خوب را زنبوری می‌داند که در کندو مطابق وظیفه معین خود عمل می‌کند؛ یا گرگ خوب که توانایی شکار کردن دارد، یا بلوط خوب، بلوطی است که ریشه‌های قوی دارد و... در همه این گونه‌ها، این ویژگی‌ای که موجب خوب شدن یک فرد از اعضای گونه می‌شود، همان ویژگی‌ای است که برای بقا و ادامه حیات فرد ضروری است. به نظر فوت به لحاظ اخلاقی، خوب بودن برای انسان ضروری است و به واسطه عقل (عملی) این ضرورت را درک می‌کنیم که رعایت قواعد اخلاقی برای حیات اجتماعی ما ضروری است. عقل ما می‌گوید ما نمی‌توانیم بدون رعایت قواعد اخلاقی، حیات اجتماعی خوب داشته باشیم، پس همانطور که خوب شکار کردن، یا ریشه‌های قوی داشتن، ویژگی‌هایی «واقعی» در موجودات هستند، راستگو بودن، درستکار بودن، داشتن روحیه همکاری و همه ویژگی‌های اخلاقی دیگر که ارزشها و احکام اخلاقی را می‌سازند، نیز «طبیعی» و «واقعی» هستند.

طبیعت‌گرایی اخلاقی مک‌داول

دیدگاه فوت از زوایای مختلف و توسط فلاسفه اخلاق مورد بررسی و نقد قرار گرفته است. یکی از کسانی که نقد جدی و قابل توجه به فوت وارد کرده، جان مک‌داول است. بر اساس نظر وی، درست همان‌طور که نمی‌توان از این حکم مطلق ارسطویی که «انسان‌ها دارای سی‌ودو دندان هستند» نتیجه گرفت که برای مثال «من سی‌ودو دندان دارم»، از احکام مطلق ارسطویی در باب نیازهای یک گونه یا نوع نیز نمی‌توان نیازهای یک فرد از آن نوع را استنتاج کرد. درواقع، مک‌داول به برداشت فوت از طبیعت اشکال وارد می‌کند. به نظر او، فوت مفهوم طبیعت را از عالم حیوانات، بدون هیچ تغییری، به عالم انسان‌ها آورده و این اشتباه است. از نظر مک‌داول، ما انسان‌ها دارای دو گونه طبیعت هستیم، یکی طبیعت اولیه که در آن با حیوانات مشترکیم و دیگری طبیعت ثانویه که محل عقلانیت عملی ما انسان‌ها است. این عقلانیت که خالی از قوه نقد نیست، ما را از طبیعت اولیه‌مان دور می‌سازد. از نظر او، عقلانی شدن موضوع طبیعت ثانویه ما است. این طبیعت ثانویه در انسان‌ها مستلزم تربیت اخلاقی است که به واسطه آن، ملاحظات اخلاقی به عنوان اعمال اخلاقی شخص مطرح می‌شوند.

البته به نظر مک‌داول، میان طبیعت اولیه و طبیعت ثانویه ارتباطی تنگاتنگ وجود دارد. طبیعت اولیه نه تنها در شکل‌گیری طبیعت ثانویه، حدود و تعینات خودش را تحمیل می‌کند، بلکه واقعیت‌های طبیعی اولیه می‌توانند بخشی از آن چیزی باشند که تأملات انسانی در ارائه دلایل افعال منظور می‌دارند. ظاهراً موضع مک‌داول در اینجا به یک معنا هم کانتی است و هم غیرکانتی (میانداری، ۱۳۸۶). توضیح اینکه مک‌داول به پیروی از کانت، عقل را از اینکه صرفاً به واسطه طبیعت محض تعین یابد رها کرده و آن را چیزی قلمداد می‌کند که نیازمند تأیید بیرونی نیست؛ اما از سوی دیگر، بر خلاف کانت بر این باور است که لزومی ندارد عقل عملی را چیزی خارج از طبیعت در نظر بگیریم (ملایوسفی، ۱۳۸۴). مک‌داول طبیعت‌گرایی فوت را متهم می‌کند که تعبیر و برداشتی نادرست از ارسطو ارائه می‌دهد که طبق آن، عقلانیت عملی ما انسان‌ها در حوزه اخلاق، ناشی از طبیعت اولیه ماست که در آن با حیوان‌ها مشترکیم. او این ادعای فوت را نمی‌پذیرد که فضایل، ویژگی‌هایی هستند که برای سعادت و خیر انسان ضروری‌اند، زیرا فضایل برای خودشان اهمیت دارند و اگر گفته می‌شود فضایل برای رسیدن به سعادت و خیر انسان‌اند، بدین معنا درست است که سعادت فعالیت مطابق با فضایل است.

درواقع اگر دلیل اینکه ما فضیلت‌مند هستیم این باشد که فضایل در سعادت ما یا به معنایی، در بهتر زیستن ما دخیل هستند، در این صورت اگر به کارگیری فضایل مستلزم به خطر افتادن حیات ما باشد، دیگر دلیلی بر فضیلت‌مند بودن خود نخواهیم داشت. تنها در صورتی که فضایل را به‌خاطر خودشان مهم بدانیم می‌توانیم بفهمیم که چگونه می‌توان به‌خاطر فضایل حتی با خطرهای مواجه شد (McDowell, 1998: 170-172).

مک‌داول حتی مدعی است که در ارسطو مفهوم «ضرورت» در بحث از فضایل نیامده است. او نوعی طبیعت‌گرایی اخلاقی را می‌پذیرد که معتقد است از دیدگاه ارسطو قابل استنتاج است. طبق این نوع طبیعت‌گرایی، می‌توان عقل عملی را به طبیعت برگرداند، اما آنچه را که ما به طبیعت بر می‌گردانیم گونه‌ای عقل عملی است که تا حدی به شیوه‌ای کانتی لحاظ شده است، یعنی چیزی که نیازمند آن نیست که از بیرون از خودش مورد تأیید قرار گیرد. عقل عملی در ما انسان‌ها، مستلزم شکل‌گیری تمایلات انگیزشی و ارزش‌گذارانه در ماست، پس چیزی متمایز از منش و شخصیت شکل گرفته ما انسان‌ها نیست که بخواهد از بیرون بر ما حکم براند (Ibib, 190).

درواقع، دیدگاه مک‌داول، پاسخی به نظریه خطای مکی هم هست. او در کتاب *اخلاق، جعل درست و نادرست*، معتقد بود ارزش‌های اخلاقی عینی در عالم وجود ندارند. به نظر مکی، وجود اختلافات اخلاقی دلیلی علیه واقعی بودن احکام اخلاقی است. مکی استدلال می‌کند که اگر ارزش‌های عینی اخلاقی در عالم وجود داشت، اختلافات اخلاقی نباید وجود می‌داشت، درحالی‌که وجود این اختلافات، بدیهی و پذیرفته شده است. پس ارزش‌های اخلاقی عینی در عالم وجود ندارند. همچنین به نظر مکی، ارزش‌های اخلاقی چون دارای عنصر توصیه‌اند، از سایر حقایق عالم متمایزند، زیرا چیزی در عالم وجود ندارد که

دارای عنصر توصیه باشد. بنابراین، گزاره‌های اخلاقی از حیث هستی‌شناختی و متافیزیکی عجیب‌اند. مکی با آوردن این دو استدلال (عجیب بودن ارزش‌های اخلاقی، و وجود اختلافات اخلاقی) منکر وجود ارزش‌های عینی اخلاقی می‌شود که سرانجام منجر به نسبیت اخلاقی می‌گردد (قلعه بهمن، ۱۳۸۳).

مک‌داول برای پاسخ به انتقاد مکی در مورد وجود اختلافات اخلاقی و دفاع از واقع‌گرایی، نظریه عدم اولویت (no-priority) را مطرح کرده و بر مبنای آن استدلال می‌کند که اگر ما ظرفیت‌های عصبی و حسی ادراکی مخصوص و متمایز نداشتیم، رنگ‌ها را به‌شکل متمایز ادراک نمی‌کردیم و هنگام مشاهده چیزها، هیچ رنگی بر رنگ دیگر اولویت نداشت. بر همین اساس، تصمیم و قضاوت اخلاقی ما در مورد هر موضوع، وابسته به وضعیت ادراک عاطفی ما نسبت به آن موضوع است؛ به‌همین سبب افراد در موقعیت اخلاقی واحد، قضاوت اخلاقی متفاوت می‌کنند.

مطابق یک دیدگاه، حالات ذهنی به باورها و امیال، یا به‌طور عام‌تر، حالات توصیفی و تجویزی تقسیم‌بندی شده‌اند. مک‌داول ادعا می‌کند این تقسیم‌بندی بر اساس تمایز اشتباه هیومی بین واقعیت و ارزش، بنا شده و باید کنار گذاشته شود. او برای توضیح این ادعا به مقایسه مفهوم ارزش و کیفیات ثانویه مثل رنگ می‌پردازد و استدلال می‌کند که ویژگی‌هایی واقعی همانند رنگ‌ها در جهان وجود دارند که فقط می‌تواند با توجه به تأثیر آنها بر روی مُدرک فهمیده شوند، و توضیح می‌دهد که تأثیر روش زندگی ما روی داوری‌های ارزشی ما، ممکن است درست مثل تأثیر داشتن ظرفیت‌های حسی خاص، روی داوری در مورد کیفیت ثانویه ما باشد. همه افراد در مورد احکام مربوط به کیفیت ثانویه یکسان نیستند، زیرا برخی از مردم فاقد برخی از ظرفیت‌های حسی خاص هستند. به همین ترتیب، همه افراد قضاوت ارزش یکسانی ندارند، زیرا مردم روش‌های زندگی مختلف دارند، اما این بدین معنی این نیست که آنها خواص واقعی جهان را تشخیص نمی‌دهند.

همچنین، پاسخ مک‌داول به استدلال عجیب بودن متافیزیکی گزاره‌های اخلاقی نیز شامل دیدگاه عدم اولویت و قیاس با رنگ‌ها است. اگر دیدگاه عدم اولویت، تبیینی صحیح از رنگ‌ها باشد، پس پاسخ‌های ذهنی ما به رنگ‌ها داشتن یک تجربه خاص- یک بخش اساسی از درک ما از چیزی است، برای اینکه آن چیز، یک رنگ خاص باشد. اگر رنگ‌ها جنبه‌های واقعی جهان هستند، پس جنبه‌های واقعی جهان وجود دارند که تنها می‌توانند با استناد به اینکه درک‌کننده‌ها چگونه پاسخ‌هایی به آنها اختصاص می‌دهند، فهمیده شوند. مکی استدلال کرد که حقایق ارزشی عجیب هستند، زیرا به‌گونه‌ای هستند که وقتی تشخیص داده می‌شوند که ذاتاً برای ادراک‌کننده‌های عاقل برانگیزاننده‌اند، اما مک‌داول قبلاً نشان داده که هیچ مشکلی با وجود واقعی ویژگی‌های جهان ندارد که بتواند تنها با توجه به تأثیر آنها بر ادراک‌کننده‌های عاقل فهمیده شود؛ رنگ‌ها ذاتاً به‌گونه‌ای هستند که باعث می‌شوند تجربه بصری خاص داشته باشیم. بنابراین، ما نباید گمان کنیم ارزش‌ها عجیب هستند، فقط به این دلیل که آنها ذاتاً برانگیزاننده‌اند.

در مورد دسترسی ما به حقایق اخلاقی، تصویر معرفت‌شناختی مک‌داول، استفاده از حساس بودن ما به دلایل را پیشنهاد می‌کند. به نظر مکی غیرقابل قبول است که فاعل فضیلت‌مند اخلاقی نه تنها می‌داند که عملی خوب یا بد است، بلکه همچنین می‌تواند بداند که چرا آن عمل خوب یا بد است. اما اگر تبیین مک‌داول از معرفت‌شناسی ارزش‌ها صحیح باشد، پس پاسخ به این مسئله سر راست و ساده است، زیرا این یک بخش اساسی برای ارزیابی منطقی، «حساسیت اخلاقی» (moral sensibility) است که ما می‌توانیم هر عمل خاص را در نظر بگیریم و دلائلمان را برای قضاوت در مورد اینکه آن خوب یا بد است، ارزیابی کنیم (Broadbent, 2013: 164-166).

مک‌داول کیفیات ثانویه را چنین تعریف می‌کند: «یک کیفیت ثانویه، خاصه‌ای است که اسناد آن به یک شیء در صورت صادق بودن، آن‌طور که باید و شاید، صدقش فهم نمی‌شود، مگر از طریق گرایش شیء به ارائه نوعی خاص از نمود ادراکی» (McDowell, 1998: 133). از نظر مک‌داول کیفیات ثانویه خاصه‌هایی از اشیاء هستند که اساساً پدیداری (phenomenal) هستند. البته مک‌داول بر این باور است که این امر منافاتی با تبیین مکی از کیفیات ثانویه ندارد: «شکی در این نیست که یک شیء خاص به واسطه یک خاصه ذره‌بینی مربوط به بافت سطح آن شیء، قرمز رنگ است، اما اسنادی که صرفاً از طریق اصطلاحاتی این چنین فهم شود، نه از این طریق که چگونه آن شیء به نظر می‌آید، اسناد کیفیت ثانویه قرمزی نیست» (Ibid, 134). در این دیدگاه، کیفیات اولیه، اوصاف و اموری‌اند که با ماهیت و ذات اشیاء سروکار دارند و در حاق ذات شی قرار گرفته‌اند؛ به‌طوری‌که اگر هیچ مشاهده‌گری در عالم وجود نداشته باشد، آن اوصاف در عالم وجود دارند. به عبارت دیگر، کیفیات اولیه اوصافی هستند که بدون لحاظ کردن حالات ذهنی خاص، قابل درک‌اند.

در مقابل، کیفیات ثانویه کیفیاتی هستند که از ارتباط حواس ما با ماهیت و طبیعت اشیاء حاصل می‌شوند (Dancy, 1993: 156). بنابراین ثانویه بودن به معنای وابسته به ذهن بودن و در ذهن محقق شدن است؛ به عبارت بهتر، کیفیات ثانویه، علاوه بر وجود شیء مورد ادراک، نیازمند شخص مُدرک و فاعل شناسا هم هست. یعنی کیفیات ثانویه از تعامل میان شیء مورد شناسایی و فاعل شناسا پدید می‌آیند؛ به‌گونه‌ای که اگر هر کدام از دو طرف وجود نداشته باشند، ادراک آن صفت محقق نخواهد شد. مک‌داول در تبیین وجود حقایق اخلاقی، آنها را شبیه کیفیات ثانویه معرفی می‌کند. او معتقد است ارزش‌های اخلاقی، همانند کیفیات اولیه نیستند و عینیت آنها را ندارند، زیرا این ارزش‌ها ذاتاً توصیه‌ای‌اند و به‌گونه‌ای به ذهن انسان مرتبط‌اند؛ هم کیفیات ثانویه و هم ارزش‌های اخلاقی، حالاتی هستند که در ما واکنش‌هایی خاص به وجود می‌آورند. از نظر مک‌داول نه تنها تبیین علی مکی از کیفیات ثانویه در مورد رنگ‌ها کارساز نیست، بلکه اساساً چنین تبیینی، تبیینی رضایت‌بخش نیست و از مصادیق تبیین دوری و در نتیجه، خطاست. نتیجه اینکه، هرچند طبق نظر مکی ما می‌توانیم تبیینی علی از تجربه رنگ‌ها داشته باشیم، این تبیین نمی‌تواند

واقعی بودن تجربه رنگ‌ها را تضمین کند. به عبارت دیگر، از نظر مک‌داول اصولاً برداشت مکی از تجربه‌ای که ما را به واقعیت عینی می‌رساند، خطاست. مک‌داول بر این باور است که «اگر قرار باشد ما به فهمی رضایت‌بخش از گشودگی تجربه به واقعیت عینی دست یابیم، باید درباره ذهنیت ذاتی (essential subjectivity) تجربه، تعبیری اساسی‌تر ارائه دهیم» (McDowell, 1998: 141).

مک‌داول معتقد است خطای مکی در این بوده که میان دو معنا از «ذهنی» (subjective) که در برابر اصطلاح «عینی» (objective) قرار می‌گیرد، خلط کرده است. گاهی ما واژه «ذهنی» را برای اشاره به چیزی که غیرواقعی و صرف یک تصور است، به کار می‌بریم و گاهی «ذهنی» را به کار می‌بریم تا بیان داریم که متعلق برخی از تجاربمان را جز با ارجاع به ذهنیت‌مان، فهم نمی‌کنیم. مک‌داول بر این باور است که کیفیات ثانویه به معنای دوم، ذهنی و وابسته به واکنش (response-dependenc) ما هستند و این امر نافی واقعی بودن آنها نیست. خطای مکی در این است که میان این دو معنا از «ذهنی» تمییز قائل نمی‌شود. بنابراین، از نظر مکی برای اینکه تجربه ما از واقعیت، تجربه واقعی باشد، باید بدون ارجاع به هیچ حالت ذهنی، قابل تبیین باشد. به عبارت دیگر، برای اینکه چیزی واقعی و عینی باشد، باید بتواند آزمون تبیین علی را از سر بگذراند (ملايوسفی، ۱۳۸۴). بنابراین، تفاوت کیفیات اولیه و ثانویه، معرفت‌شناختی است و از این رو در واقعی بودن این کیفیات، شک و شبهه‌ای وجود ندارد. مک‌داول همچنین تصریح می‌کند که در طرح خود برای نشان دادن تصویری از انسان که به سبب داشتن طبیعت ثانوی قابلیت شناخت واقعیات را دارد، به اندیشه ارسطویی رجوع کرده است. او می‌نویسد: «لازم است ما این ایده ارسطویی را دوباره طرح کنیم که انسان طبیعی بالغ، حیوانی عقلانی است، بدون اینکه این ایده کانتی را کنار بگذاریم که عقلانیت در حوزه خود آزادانه عمل میکند» (McDowell, 1998: 85).

پس مک‌داول معتقد است اگرچه انسان‌ها حیوان صرف متولد می‌شوند، در جریان بلوغ و کمال، به فاعل‌های عقلانی و متفکر تبدیل می‌شوند. او در بیان طبیعی دانستن تفکر و شناختن تأکید می‌کند که تفکر و شناخت، شئون حیات ما هستند. مفهوم حیات همان مفهوم حیات و احوال شیء زنده و در نتیجه، همان مفهوم شیء طبیعی است. البته توصیف بعضی جنبه‌های حیات ما مستلزم مفاهیمی است که متعلق به حوزه دلایل‌اند، اما از آنجا که ما حیوانات عقلانی‌ایم، می‌توانیم تفکر و شناختن را متعلق به نحوه حیات خود و در واقع، یکی از شئون حیوان بودن خود بدانیم (Idem, 2009: 261). بنابراین، به عقیده مک‌داول، این واقعیت که ما شناسنده و متفکریم، سبب نمی‌شود موجوداتی باشیم که به نحوی عجیب دو شاخه‌ایم؛ بدین معنا که از طرفی دارای موقعیتی محکم در قلمرو حیوانی باشیم و از طرف دیگر، یک نقش اسرارآمیز مجزا در حوزه فراطبیعی روابط عقلانی داشته باشیم.

مک‌داول همچنین در کتاب ذهن و جهان (۱۹۹۴) از تعبیر قلمرو و قانون استفاده کرده تا این نوع از عقلانیت را که در علوم طبیعت یافت می‌شود توصیف کند، علومی که در آنها رویدادها با گنجانده شدن

ذیل قوانین طبیعت توضیح داده می‌شوند. او این ایده را مطرح می‌کند که در این تصویر علمی-متافیزیکی و «سطحی» طبیعت صرفاً با قلمرو قانون یکی شمرده می‌شود و این از یک تنش حکایت دارد؛ اگر قلمرو قانون، طبیعت را به تمامی موشکافی کند، به کارگیری مفاهیم به‌وسیله قوه خودانگیختگی که از ساحت دلایل ریشه می‌گیرد، غیرطبیعی به نظر می‌رسد، اما این سبب می‌شود که جایگاه ما در طبیعت به‌عنوان سوژه‌هایی که قادریم از حکم مفهومی استفاده کنیم، به جایگاهی مرموز بدل شود.

مک‌داول مدعی است سه نوع پاسخ به این مشکل وجود دارد: الف) طبیعت‌گرایی صریح که قصد دارد نشان دهد چگونه ممکن است ساحت دلایل از مفاهیمی که به قلمرو قانون تعلق دارند، ساخته شود (Fodor, 1987; McDowell, 1994: 73). ب) موضعی که افزون بر تأیید تمایز حقیقی قلمرو و قانون و ساحت دلایل، مدعی است که چیزهای یکسانی هر دوی این مفاهیم را برآورده می‌کنند. یگانه‌انگاری نامتعارف و غیر تقلیلی دیویدسون چنین موضعی است (Davidson, 1980). ج) موضع مطلوب مک‌داول که تمایز حقیقی قلمرو به قانون و ساحت دلایل را تأیید می‌کند و «در برابر این برداشت مشخصاً مدرن که بر اساس آن، راه طبیعی بودن یک چیز آن است که جایگاهی در قلمرو قانون داشته باشد، مقاومت می‌کند» (McDowell, 1994: 74). اما او در همان حال از یک نظریه این‌همانی مصداقی درباره مولفه‌هایی که هر دو این مجموعه مفاهیم را متمثل می‌کنند، جانبداری می‌کند. بنابراین، هر رویداد ذهنی صرفاً رویدادی فیزیکی است (تورنتون، ۱۳۹: ۴۵-۴۶).

نقد و بررسی دو دیدگاه

واقع‌گرایی از چالش‌برانگیزترین بحث‌های مربوط به فلسفه اخلاق در عصر حاضر بوده و طیف وسیعی از بحث‌های آکادمیک و غیرآکادمیک در اخلاق، مربوط به این حوزه است. زمانی فیلسوفانی مانند ایر، استیونسون و هیر، با اطمینان کامل از واقعی نبودن اخلاقیات صحبت می‌کردند و خاستگاه امور اخلاقی را به امیال و عواطف و ذهنیات بشر بر می‌گردانند و نظریه‌هایی مانند عاطفه‌گرایی، ابرازگرایی و توصیه‌گرایی را مطرح کردند. این نظریه‌ها با غیر واقعی دانستن اخلاق، آن را به امور ذهنی و ابراز عواطف فروکاستند و اخلاق در معرض تهدید جدی قرار گرفت. در چنین شرایطی، فیلسوفانی سعی کردند منشأ واقعی برای خاصه‌های اخلاقی پیدا کنند و اعتبار اخلاق را به آن بازگردانند.

این دسته از فیلسوفان، با بازگشت به سنت ارسطویی، منشأ و خاستگاه اخلاقیات را در طبیعت انسان که قاعداً واقعی است، دانستند. فیلیپا فوت، یکی از این فیلسوفان، با نوشتن کتاب *خوبی طبیعی* (Natural Goodness) نخستین و محکم‌ترین گام را در این زمینه برداشت و نظریه‌ای جالب توجه در این‌باره ارائه داد که مورد توجه بسیاری از متفکران و فیلسوفان معاصر قرار گرفت. فوت با تمرکز بر مفهوم هنجاریت طبیعت در مورد حیات «گونه‌ها»، بیان کرد که مفهوم «خوبی» همان معنایی را برای انسان دارد که در مورد سایر

جانداران دارد. پس با تأکید بر طبیعت عقلانی انسان، می‌توان تبیینی صحیح از واقعیت امور اخلاقی ارائه داد. مک‌داول این نقد را به دیدگاه فوت وارد کرد که انسان علاوه بر طبیعت اولیه که همان طبیعت عقلانی انسان است، دارای یک طبیعت ثانویه هم هست و این طبیعت ثانویه برای عواطف و احساسات بشری، جایگاهی بیشتر از آنچه ذهن‌گرایان در نظر داشتند، دارد. مک‌داول به‌درستی بر فقدان یک جایگاه مناسب برای عواطف و احساسات در دیدگاه فوت اشاره می‌کند، اما با توجه به اینکه طبیعت‌گرایی، دیدگاهی واقع‌گرایانه تلقی می‌شود، و امور واقعی باید قابلیت صدق و کذب داشته باشند، نمی‌توان ادراک عاطفی را مانند ادراک عقلانی از جهت صدق یا کذب، مورد ارزیابی قرار داد. این شاید مهمترین نقدی است که می‌توان به دیدگاه واقع‌گرایانه مک‌داول وارد کرد. همانطور که اشاره شد، مک‌داول ادراک اخلاقی را نوعی ادراک زیبایی‌شناسانه می‌داند و امور اخلاقی را مانند رنگ‌ها، از جنس کیفیات ثانویه و وابسته به فاعل شناسا و سوژه قلمداد می‌کند. این نوع ادراک، نوعی ادراک شهودی بر مبنای عقل عملی است؛ درحالی‌که ادراک امور واقعی در فلسفه، بر مبنای ادراک نظری است و به نظر می‌رسد دیدگاه مک‌داول نتوانسته تبیین فلسفی صحیحی از واقعی بودن ادراک اخلاقی ارائه دهد.

منابع

- تورنتون، تیم (۱۳۹۷) جان مک‌داول: ذهن و جهان، ترجمه محمدحسین خلیج، تهران: زندگی روزانه.
- حسینی قلعه بهمن، سیداکبر (۱۳۸۳) واقع‌گرایی اخلاقی در نیمه دوم قرن بیستم، قم: مؤسسه امام خمینی.
- مک‌ناتون، دیوید (۱۳۸۳) نگاه اخلاقی، ترجمه حسن میان‌داری، تهران: سمت.
- ملایوسفی، مجید (۱۳۸۴) «جان مک‌داول و واقع‌گرایی اخلاقی»، نامه حکمت، شماره ۶، ص ۵-۲۰.
- ملایوسفی، مجید؛ افلاطونی، حمیده (۱۳۹۰) «شکوفندگی انسانی از دیدگاه فوت، با نظر به آراء ارسطو»، پژوهش‌های فلسفی، شماره ۹، ص ۱۷۶-۱۶۱.
- ملایوسفی، مجید؛ صادقی، مسعود (۱۳۸۹) «فیلیپا فوت و واقع‌گرایی اخلاقی نوارسطویی»، پژوهش‌های اخلاقی، شماره ۱، ص ۸۳-۱۰۲.
- میان‌داری، حسن (۱۳۸۶) «نقد فلسفه اخلاق کانت، از منظر واقع‌گرایی اخلاقی مک‌داول»، نامه حکمت، سال ۵، شماره ۲، ص ۱۳۹-۱۲۰.
- Anscombe, G. E. M. (1958) "Modern Moral Philosophy", *Philosophy*, Vol. 33, No. 124, pp. 1-19.
- Broadbent, Paul (2013) *McDowell's Realism*, University of Otago.
- Dancy, J. (1993) *Moral Reasons*, Blackwell.
- Dancy, Jonathan & Hookway, Christopher (1986) "Two Conceptions of Moral Realism", *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. 6, pp. 167-187 + 189-205.
- Davidson, D. (1980) *Essays on Actions and Events*, Oxford University Press.
- Finlay, Stephan (2007) "Four Faces of Moral Realism", *Philosophy Compass*, Vol. 2, Issue 6, pp. 820-849.

- Fodor, J. A. (1987) *Psychosemantics: The Problem of Meaning in the Philosophy of Mind*, MIT Press.
- Foot, Philippa (2001) *Natural Goodness*, Oxford University Press.
- Geach, P. T. (1956) "Good and Evil", *Analysis*, Vol. 17, No. 2, pp. 33-42. Reprinted in Foot, P. (ed.), *Theories of Ethics*, Oxford University Press, pp. 64-73.
- Hursthouse, Rosalind (1999) *On Virtue Ethics*, Oxford: Clarendon Press.
- Lara, Amy (2008) "Virtue Theory and Moral Facts", *Journal of Value Inquiry*, Vol. 42, pp. 331-352.
- Lutz, Matthew & Lenman, James (2018) "Moral Naturalism", <https://plato.stanford.edu/entries/naturalism-moral/>
- McDowell, John (1994) *Mind and World*, Cambridge: Harvard University Press.
- McDowell, John (1998) "Two Sorts of Naturalism", *Mind, Value and Reality*, Harvard University Press.
- McDowell, John (2009) "Response to Dreyfus", *Inquiry*, Vol. 50, No. 4, pp. 366-370; DOI: 10.1080/00201740701489351.
- Miller, R. W. (1992) "Moral Realism", *The Encyclopedia of Ethics*, ed. by Lawrence C. Becker; New York and London: Garland Publishing.
- Parfit, Derek (2011) *On What Matters*, Vol. 2, Oxford: Oxford University Press.
- Thomson, Judith Jarvis (1996) "Moral Objectivity", *Moral Realism and Moral Objectivity*, ed. by Gilbert Harman and Judith Jarvis Thomson, Cambridge: Blackwell, pp. 65-154.
- Thomson, Judith Jarvis (1997) "The Right and the Good", *Journal of Philosophy*, Vol. 94, pp. 273-298.
- Thomson, Judith Jarvis (2008) *Normativity*, Chicago: Open Court.
- Vogler, C. (2002) *Reasonably Vicious*, Harvard University Press.



A Comparative Study of the Relationship between Determinism and Free Will in the Physicalist Evolutionary Thoughts of Daniel Dennett and Mulla Sadra

Vahid Raouf Muqaddam^{1*}, Seyyed Ahmad Fazeli²

1 PhD Student in Ethics, Department of Ethics, University of Qom, Qom, Iran.

2 Associate Professor, Department of Ethics, University of Qom, Qom, Iran.

Article Info	ABSTRACT
Article type: Research Article	Even though Mulla Sadra believes in the soul and Daniel Dennett is a physicalist, they have a significant analytical similarity regarding the permissibility of voluntary behavior within the scope of necessity arising from monopoly. By accepting knowledge and necessity as the real attributes of the soul, Mulla Sadra builds the initial foundation of his thought. Among the types of agency, he considers manifestative agency to be appropriate for the issuance of the will itself. Daniel Dennett, a neuroscientist and evolutionary physicist who justifies all human activities based on the information hidden in DNA, the human genome, and the electrochemical processes in the fractal chain of the brain and nerves, introduces freedom of will, awareness, love, and other similar internal matters as part of a purely physical identity. Unlike Mulla Sadra, in line with his evolutionary thought, he negates the description of science as a necessary attribute of a moral agent, and then by proposing the law of the Evolution Theory, that is, the rule of “natural selection”, he explains science as a valuable gift of natural selection and an accidental attribute for man and introduces it as a condition for the issuance of the will – which in his opinion is one of the other products of natural selection – although the steps of its formation cannot be accurately identified. The critical point in Dennett’s idea is his belief in the gradual formation of mental qualities and agency based on natural selection. According to Mulla Sadra’s approach, free will is an existential attribute arising from within self-awareness. Extending the subtleties of the evolutionary process proposed by Dennett to the Sadrian integrated body-soul analysis will add to the richness of Mulla Sadra’s theory.
Received: 2024/09/22	
Accepted: 2024/12/14	

Keywords: agent mediation, natural selection, manifestative agency, physicalism.

Cite this article: Raouf Muqaddam, Vahid & Fazeli, Seyyed Ahmad (2025). A Comparative Study of the Relationship between Determinism and Free Will in the Physicalist Evolutionary Thoughts of Daniel Dennett and Mulla Sadra. *The Quarterly Journal of Western Philosophy*. Vol. 4, No. 2, pp. 43-60.

DOI: 10.30479/wp.2025.20967.1113

© The Author(s).

Publisher: Imam Khomeini International University



* Corresponding Author; **E-mail:** v0322619181@gmail.com

Extended Abstract

A harmony between a radical reading of physicalism and immateriality separate from the material body is impossible because, on one hand, radical physicalists do not believe in a separate causal role for the will, and, on the other hand, the Peripatetic unattached and immaterial soul is limited to rational absolute immateriality and does not accept immaterial imaginal representative mediation. However, in the physicalism of Dennett, who accepts the causality of mental qualities, the path of dialogue is open regarding Sadrian immateriality as he considers the soul to be susceptible to materiality. Dennett, who accepts the agency of the will after being formed by natural selection, makes an analysis similar to the Sadrian belief in the soul in terms of consequences with the difference that Dennett considers the mental quality of the will to have a physical identity and an accidental attribute; however, Mulla Sadra considers the will and all aspects of imagination and sensation to be immaterial and real attributes of the soul. Mulla Sadra begins his moderate idea by opposing Peripatetic philosophers regarding the analysis of the way the soul was created. Due to the lack of a precedent, he considers the ruling on the permissibility of issuing an unattached soul to the body to be invalid. The immaterial cause of existence (the active intellect) does not have an opening through which the soul can be sent towards the body in an immanent manner (i.e. separate from the immaterial realm and actually enter the material realm, which is impossible).

In contrast to the Peripatetics, Mulla Sadra considers the soul to be selfsame as the body initially; a body that is congruent with the subsequent levels of the flourishing of the soul. To increase the existential capacity of the soul, the immaterial factors play a serious role. Despite the effect of the immaterial aspect and body on each other, they do not have a creational role in relation to one another. In the two theories, the stages of advancement proceed step by step and at the beginning, a human being only possesses a vegetative life; however, Dennett believes the stages proceed through natural selection and after certain stages, the mind and mental outputs such as the will arise through natural selection. In Sadrian thought, the soul goes beyond the vegetative stage through substantial motion, obtains the senses and voluntary motion, and through the continuation of motion, obtains human reason. His analysis does not refute Dennett's natural selection; however, in Dennett's thought regarding advancement, all the elements, from beginning to end, possess a physical identity and there is no kind of encroachment beyond the limits of the physical. Mulla Sadra, in contrast, considers everything from beginning to end as the continuous and connected reality of the soul. Having acquired capacity, the soul obtains the lowest aspect of immateriality with the first imagination and with reasoning, obtains the next levels of immateriality.

Dennett considers the will to be a physical matter and uses it in the same familiar meaning; however, Mulla Sadra uses it in the three areas of the affecting will, the affected will, and the emerging will.

Dennett considers mental qualities such as the will and knowledge as gifts of the element of natural selection and, in an innovative analysis, regards the involuntariness of the will as a solution to the contradiction in the domain of the will; however, he does not provide an analysis of how the will is issued in a human being. Mulla Sadra, however, explains how the will is issued through the manifestation of the human soul. Dennett considers the existence of mental fluctuations such as reflection and regret as the difference between the agency of the soul and other coercive factors of nature; however, in contrast to Robert Keane, he certainly does not regard the existence of the possibility of alternatives as a necessary or sufficient condition for free will. Similarly, since Mulla Sadra considers the will to be among existential realities, he regards the issuance of the will without necessity to be impossible and considers the dependence of freedom of will on the existence of Ash'arite choices null and void. Dennett believes the formation of language, culture, and other products of human civilization occurs through natural selection, but does not provide any explanation regarding the certain harmony between the products of natural selection and logical and mathematical beliefs. However,

Mulla Sadra does not consider the necessity that governs rational and mathematical concomitants to negate freedom of will because the voluntary breaking of any certain rational bond is impossible and can never cause the will to be limited. Dennett considers the effect of the will on one's own or others' decisions as one of the qualities of rational human beings, and in this sense, he believes in a clear distinction between a rational and mature individual and non-rational beings.

Conclusion and suggestions

The author believes that there is no conflict between the stages of the formation of human reality around the body and soul from Mulla Sadra's point of view and the cerebral processes and natural selection according to Dennett. Despite the mutual relationship between the body and soul, each choice of the soul can occur as a result of natural selection because Sadrian free will is an existential attribute and possesses a suitable position to motivate the limbs, and the effect of each, free will and natural selection, does not negate the effect of the other. The harmony of the will and biological factors can be observed in an ill person: a person consumes medicine by choice, and the cells of the immune system start defending. With the suitable combination of Dennett's idea and Sadrian theory, it is possible to reach a maximal body-soul explanation for free will in which both the freedom of specific wills is ensured and the soul's "single-dependent" management concerning bodily actions is justified.

References

- Aristotle (1980) *On the Soul and the Subsequent Treatises on Nature, Sense, the Sensible, and Plants (Fī al-Nafs wa Yalīhi al-Ārā' al-Ṭabī'iyya wa al-Ḥāss wa al-Maḥsūs wa al-Nabāt)*, Beirut: Dār al-Qalam [in Arabic].
- Coleman, William (2003) *Biology in the Nineteenth Century: Problem of Form, Function, and Transformation*, Cambridge University Press.
- Darwin, C. R. (1859) *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favored Races in the Struggle for Life*. London: John Murray.
- Dennett, D. C. (1984) "I Could not have Done Otherwise-So What?", *The Journal of Philosophy*, Vol. 81, No. 10, pp. 553-565.
- Dennett, D. C. (1991) *Consciousness Explained*, New York: Back Bay Books.
- Dennett, D. C. (1995) *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life*, New York: Simon Schuster Paperbacks.
- Dennett, D. C. (2003) *Freedom Evolves*. New York: Viking Press.
- Dennett, D. C. (2009) "Intentional Systems Theory", *The Oxford Handbook of Philosophy of Mind*, edited by B. P. McLaughlin, A. Beckerman, and S. Walter, pp. 339-349, Oxford: Oxford University Press.
- Dennett, D. C. (2016) "Reflections on Sam Harris' 'Free Will'", *Rivista Internazionale Di Filosofia e Psicologia*, Vol. 8, No. 3, pp. 214-230.
- Dennett, D. C. (2017) "Mental Evolution: A Review of Daniel Dennett's 'From Bacteria to Bach and Back'", *Rivista Internazionale Di Filosofia e Psicologia*, Vol.8, No. 3.
- Ḥā'irī Yazdī, Maḥdī (1967) *General Science*. Tehran: Hikmat Publishing [in Persian].
- Ḥasan-Zāda Āmulī, Ḥasan (2006) *Lessons on the Knowledge of the Self (Durus-i Ma'rifat al-Nafs)*, Qom: Alif Lām Mīm Publishing [in Persian].
- Hempel, C. (1949) "The Logical Analysis of Psychology", *Readings in Philosophy of Psychology*, Vol. 1, edited by Ned Block. Cambridge: Harvard University Press.
- Hilgard, Ernest (2000) *Introduction to Psychology*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn 'Abd Allāh (1996) *The Soul from The Book of Healing (Al-Nafs min Kitāb al-Shifā')*, Qom: Daftar Tablighāt Eslami Publishing [in Arabic].

- Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh (1997) *Theology from The Book of Healing (Al-Ilāhiyyāt min Kitāb al-Shifā’)*, Qom: Daftar Tabliḡhāt Eslami Publishing [in Arabic].
- Jayasekera, Marie Y. (2010) *The will in the Descartes’ Thought*, PhD Dissertation, University of Michigan.
- Kane, Robert (2005) *A Contemporary Introduction to Free Will*, New York: Oxford University Press.
- Lloyd, Genevieve (ed.) (2001) *Spinoza: Critical Assessments*. London and New York: Routledge.
- Mullā Ṣadrā, Muḥammad Ibn Ibarahim (1989) *The Metaphysical Philosophy in the Four Intellectual Travels (Al-Ḥikmat al-Muta‘āliyah fī al-Asfār al-‘Aqliyyah al-Arba‘ah)*, Qom: Muṣṭafavī Publishing [in Arabic].
- Rāzī, Muḥammad (No Date) *Eastern Investigations (Al-Mabāḥith al-Mashriqiyya)*, Qom: Bidār [in Arabic].
- Reżā-Nezhād, Gholām-Ḥosayn (2003) *Divine Visions (Mashāhid al-Ilāhiyya)*, Qom: Āyat-e Eshrāq Publishing [in Arabic].
- Sapp, Jan (2003) *Genesis: The Evolution of Biology*, Oxford University Press.
- Shahābī, Maḥmūd (1976) *A Precise View on the Principle of the Simple Reality (Al-Naẓrah al-Daqīqah fī Qā‘idat Basīṭ al-Ḥaqīqah)*, Qom: Iranian Philosophy Association [in Persian].
- Suhrawardī, Shihāb al-Dīn (1994) *The Philosophy of Illumination (Ḥikmat al-Ishrāq)*, Tehran: Institute for Cultural Studies and Research Publishing [in Arabic].
- Ṭabāṭabā‘ī, Muḥammad Ḥusayn (1995) *The Ultimate Wisdom (Nihāyat al-Ḥikmah)*, Qom: Jāmi‘at al-Mudarrisīn Publishing [in Arabic].
- Taliaferro, C. & Gotez, S. (2008) *The Prospects of Christian Materialism*, New York: Oxford University Press.

تحلیل فلسفی نل نادینگز از رابطه دموکراسی و تعلیم و تربیت

ندا محجل*

استادیار گروه علوم تربیتی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران.

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	در این مقاله سعی داریم نشان دهیم که دموکراسی و تعلیم و تربیت در اندیشه نل نادینگز دو روی یک سکه‌اند و نمی‌توان آنها را از هم جدا کرد. برای نشان دادن پیوند تنگاتنگ بین این دو مفهوم باید به سراغ مفاهیمی مثل اخلاق مراقبت، مدرسه، برابری در برنامه درسی و... در فلسفه تربیتی نادینگز رفت و نقش آنها را از طریق مسیر تعلیم و تربیت در ایجاد یک جامعه دموکراتیک نشان داد. از نظر این فیلسوف، تعلیم و تربیت به مثابه شیوه زیستی است که در آن همکاری بر رقابت تقدم می‌یابد و از این‌رو دموکراسی مبتنی بر همکاری و مراقبت و مشارکت، از بستر تعلیم و تربیت برمی‌خیزد. برای نشان دادن پیوند دموکراسی و تعلیم و تربیت در اندیشه نادینگز از آثار اصلی او، از جمله کتاب تعلیم و تربیت و دموکراسی در قرن ۲۱ بهره برده‌ایم. در انتها نشان می‌دهیم که ترکیب آموزش اخلاق مراقبت در مدارس با نظریه دموکراسی در اندیشه نل نادینگز، بر روابط، پاسخ‌پذیری و وابستگی اخلاقی متقابل به عنوان ارکان حیاتی جوامع دموکراتیک تأکید دارد. نادینگز به ما یادآور می‌شود که سلامت دموکراسی، نه فقط به ساختارهای حقوقی، بلکه به کیفیت روابط انسانی‌ای وابسته است که زندگی جمعی ما را ممکن می‌سازند و این از مسیر تعلیم و تربیت می‌گذرد.
دریافت: ۱۴۰۴/۳/۱۱ پذیرش: ۱۴۰۴/۴/۵	کلمات کلیدی: تعلیم و تربیت، دموکراسی، اخلاق مراقبت، جان دیویی، نادینگز.

استاد: محجل، ندا (۱۴۰۴). «تحلیل فلسفی نل نادینگز از رابطه دموکراسی و تعلیم و تربیت». فصلنامه علمی فلسفه غرب. سال چهارم، شماره دوم (پیاپی ۱۴)، ص ۱۴۰-۱۲۳.

DOI: 10.30479/wp.2025.22157.1172



ناشر: دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) حق مؤلف © نویسندگان.

مقدمه

با اینکه تاکنون پژوهش‌هایی جامع و خوب در تطبیی میان اندیشمندان غربی و ایرانی و غیرتطبیقی، در مورد هماهنگی رفتار اختیاری و ضرورت علمی یا علمی انجام شده، اما پژوهشی با تمرکز بر نظریه دو اندیشمند مد نظر در این مقاله نشد. دنت از فلاسفه مشهور دانشگاه هاروارد است که سعی می‌نماید تقریری جدید از نظریه تکامل عرضه نماید. صدرالمآلهین از اندیشه‌ورزان تأثیرگذار در تاریخ اندیشه اسلامی است که با ابداع مبانی کارآمد فلسفی، نقشی مؤثر در حل مسائل گوناگون ایفا نموده است. روش مطالعه و تحقیق حاضر، به‌طور کامل، کتابخانه‌ای است که به‌نحو تحلیلی-توصیفی فراهم آمده است.

دستیابی به سازگاری میان اراده آزاد و ضرورت علمی و علمی در هر یک از اندیشمندان، به‌روش اختصاصی انجام پذیرفته است. انتخاب این دو اندیشمند از میان انبوه نظریه‌پردازان سازگارگرا، به این دلیل بود که از سوئی دنت تحلیلی نسبتاً جامع فیزیکی در این باره ارائه داده است و همچنین بر تکامل تدریجی انسان تأکید می‌ورزد که همسو با حرکت جوهری تلقی می‌شود. از سوی دیگر، تحلیل صدرایی از هویت انسانی، در پیدایش، کاملاً طبیعی و جسمانی است و در نهایت به ابعاد فرامادی می‌رسد. بر همین اساس، باید دید که آیا می‌توان با تحلیل تفصیلی‌تر فیزیکی دنت، تبیین را شروع نمود و آن را با تحلیل صدرایی تکمیل و ارتقا داد؟

ابتکار این نوشتار تلاش در این جهت است که هر یک از دو دیدگاه را در چارچوب اختصاصی مورد ادعای خود، به‌میزان کشش دلایل‌شان، پرورانده تا به یک توجیه همه‌جانبه نفسانی-فیزیکی نسبت به سازگاری اراده اختیاری و دترمینیسم علمی یا علمی دست یازد. براینده فهم نگارنده از تحلیل فیزیکیستی و عصب‌شناسانه دنت نسبت به مقوله اختیار، این است که وی اختیار را به‌عنوان یک عامل تأثیرگذار درونی پذیرفته و نباید با توجه محض به تحلیل‌های زیست‌شناسانه تکاملش، اندیشه او را به ایده فیزیکیالیستی رادیکال تقلیل داد، چراکه او در برخی از آثارش، سخنانی صریح در ردّ این خوانش افراطی دارد. البته او اراده را هرگز یک واقعیت متافیزیکی نمی‌دانست و صرفاً یک عامل اثرگذار ذهنی بر رفتارهای اختیاری تلقی می‌کرد، یعنی مغز و دستگاه اعصاب بشری نظیر یک IC قابل برنامه‌گذاری با رایانه (قطعات programmable نظیر PLC) است که اراده و آگاهی و دیگر کیفیات ذهنی، برنامه عملکرد آن هستند که خود آن برنامه عاملیت دارد. بر این اساس، بنا بر ایده وی، مجموعه عوامل اثربخش برای رفتارهای اختیاری انسان در حوزه واقعیات محض فیزیکی برقرار است. ذکر این نکته نیز مفید است که موضوع این نوشتار ارتباطی به باورهای دیگر دنت، نظیر بی‌نیازی جهان در حال تکامل از خالق هستی یا انکار علم صانع نسبت به جهان، نداشته و در اینجا بررسی نخواهند شد.

از دیرباز بحث پر اهمیت اراده اختیاری، در امتداد افکار اندیشمندان فرازنشینی فراوان را پشت سر گذاشته است. اندیشمندان اشعری گمان نمودند که اگر تأثیر و تأثر پدیده‌ها نسبت به یکدیگر را ابطال

نمایند (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۶/۳۳۰-۳۲۰)، راه برای اثبات اختیار در دو ساحت اراده الاهی و اختیار و مسئولیت بشری گشوده می‌گردد. دانشمندان اختیارگرا با کشف پدیده‌های کوانتومی گمان نمودند شاهی برای ابطال دترمینیسم علمی حاکم بر پدیده‌های جهان پیدا شده و این را به مثابه اثبات اراده‌ای که کاملاً آسوده از قید و بندهای علمی بود، دانستند. اندیشمندان معتزلی نیز هرگونه تأثیر اراده فرامادی را در اعمال ارادی انسان، منافی با اختیاری بودن اراده بشر قلمداد نموده و برای اراده اختیاری یک حوزه استقلالی نفوذناپذیر در نظر گرفتند (رضانژاد، ۱۳۷۸: ۱/۲۹۶). مشابه همین حوزه استقلالی اراده را اندیشمندی نظیر دکارت، البته نسبت به اسباب و علل فیزیکی برای اراده و دیگر پدیده‌های نفسانی باور دارد. او اراده آزاد را از امور فرافیزیکی که متأثر از عوامل مادی نمی‌شود، می‌داند (Jayasekera, 2010: 10). تحلیل باز دکارت از اراده نظام‌گریز و تعیین‌ناپذیر به حدی افراطی بود که مورد اعتراض جدی باروخ اسپینوزا قرار گرفت (Lloyd, 2001: 15).

یک سؤال که در آثار ابن‌سینا برای طرح بحث آمده است، تمایز نظریه صدرالمتألهین را بیشتر می‌نمایاند؛ اینکه چطور اراده بشری، در میان این تعداد عوامل انبوه اثرگذار بر یکدیگر در فاعل شناسا، احاطه شده، اما به‌طور مستقل از هر رویدادی عمل نماید؟ (ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۴۸۵). اما صدرالمتألهین در عین اینکه اختیار را صفت ذاتی واجب‌الوجود می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۶/۳۳۵) - برخلاف برخی اندیشمندان معاصر که اراده را منحصر در صفت فعل الاهی می‌دانند (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۳۰۰) - وسائط فیض‌رسان را قبول داشته و اختیار بشری را به‌عنوان یک باور ابطال‌ناپذیر مطرح می‌نماید (ملاصدرا، بی‌تا: ۵۶).

دانیل دنت بر این باور است که با پیشرفت شناخت فیزیولوژیکی انسان، مؤلفه‌های ذهن‌شناسانه، نظیر اراده، (Dennett, 2003: 8) اندیشه و میل نیز کالبدشناسی معرفتی خواهند شد (Idem, 2016: 217). چنانکه حیات از شکلی ساده و ابتدایی به این حد از حیات پیشرفته و پیچیده انسانی رسید، ذهن و عملگرهایش و تاروپود مفهومی آن نیز باید گام‌به‌گام و با تمرین، در فضای درونی ذهنی بارگذاری گردند (Idem, 2000: 1995). یافته‌های ذهن، به‌شکل کمی و یک‌به‌یک در ذهن استقرار نمی‌یابد (Idem, 2017: 4-8). البته با توجه به شکل‌یابی تدریجی آناتومی همسان در سلسله مغز و اعصاب در جمیع افراد انسانی، گام‌های تنیده شدن تاروپود ذهن، قابل تعقیب خواهد بود. اراده یکی از این عناصر قابل پژوهش است که در عداد عوامل تأثیرگذار ذهنی به شمار می‌رود. اراده، تعاملی دوطرفه با بدن دارد، یعنی هم تحت تأثیر پدیده‌های فیزیکیال دستگاه اعصاب است (Ibid, 2) و هم تسلط و کنترل بر حرکات بدنی دارد (Idem, 2016: 226). به باور وی، کیفیات پدید آمده در ذهن، تمامیت هویتشان ذهنی است و خودشان، قابلیت آشکارسازی کامل در خارج از ذهن را ندارند. اما از جایی که افراد، هویت خود را مساوی با یک مکانیسم بی‌روح و سیستماتیک نمی‌دانند، این مؤلفه‌های ذهنی را به‌عنوان واقعیت بیرونی در نظر می‌گیرند (Idem, 1991: 383). دنت با تحقیق در شناخت این کیفیات، رفتارهای بشر را مورد کالبدشناسی قرار می‌دهد و آن را تحت

عنوان «موضع عمدی» (intentional systems) نام‌گذاری می‌نماید. به ادعای او، «موضع عمدی» یک راه برای پژوهش در کیفیات ذهنی جانداران باشعور است (Idem, 2009: 344). در این میان، ابناء بشر از ظرفیت تولیدکنندگی نسبت به این کیفیات درونی برخوردار هستند (Ibid, 342).

۱. مؤلفه‌های مبنایی ایده فیزیکالیست‌ها

قبل از ورود به تبیین نظریه دنت، برخی اصطلاحات را به‌طور مختصر توضیح می‌دهیم.

۱-۱. نظریه تکاملی حیات

نظریه تکامل حیات در اواسط قرن نوزدهم توسط چارلز داروین پیشنهاد شد. بر اساس این دیدگاه، حیات از یک تک‌سلولی آغاز شد و به‌تدریج با تقسیم سلولی و عامل انتخاب طبیعی، گونه‌ها و اصناف حیات پدید آمد و واجد ابزارهای پیچیده‌تر شد و از طریق ژن‌ها، خصوصیات از نسلی به نسل دیگر منتقل گردید. البته علم ژنتیک در زمان داروین ناشناخته بود و پس از کشفیات ژنتیک، نظریه وی جانی تازه گرفت (Idem, 2017: 72). ژن از اجزاء مقوم DNA بوده که جمیع خصوصیات جانور بر طبق الگوی آن شکل می‌یابد. DNA در شکل کروموزوم وجود داشته و در مجموعه‌ای از کروموزوم‌ها در یک سلول، خصوصیات وراثتی گنجانده شده است. از مجموع اطلاعات وراثتی نهفته در بخش‌های مختلف سلول با تعبیر ژنوم یاد می‌شود (Darwin, 1859: 11; Sapp, 2003: 10; Coleman, 2003: 5). بنا بر ایده دنت، انتخاب طبیعی در دو حیطه اثر خواهد گذاشت: اول سبب ایجاد نمونه‌ها در حیات جانداران می‌گردد (نمونه‌ها به‌جای واژه «انواع» طبق نظر دنت، معادلی درست است). دوم سبب شکل‌گیری ذهنیت‌ها و محصولات آن است (Dennett, 2017: 2). چنانکه خصوصیات بدنی افراد، ظرفیت انتقال از طریق وراثت را دارند، ذهنیت‌ها و مؤلفه‌های ذهنی نیز می‌توانند از طریق ژن به نسل‌های بعدی به ارث برسند (Ibid). در اینجا تبیین دنت از مؤلفه‌های ذهنی به‌گونه‌ای است که گویا او کیفیات ذهنی را نظیر واقعیات خارجی، مورد مطالعه قرار داده است (Idem, 1991: 401).

۲-۱. فیزیکالیسم

مبدأ فیزیکالیسم به برخی افراد برجسته ابداع‌کننده نظریه پوزیتیویسم برمی‌گردد (Hempe, 1949: 36-38). البته برخلاف آغاز پیدایش این رویکرد تجربی که مورد قبول خداباوران نبود، امروزه بسیاری از خداباوران غربی نیز فیزیکالیست هستند (Taliaferro & Gotez, 2008: 25-32)؛ نظیر نرسی مورفی که هویت انسانی را از منظر فیزیکالیسم تبیین می‌نماید. فیزیکالیسم نگاهی است که تمام حالاتی نظیر تفکر، اراده و ادراک را حاصل فعالیت‌های مغزی تلقی می‌نماید (Hilgard, 2000: 5). خوانش‌های افراطی این رویکرد، ادراک، اراده و... را عیناً همان فعالیت‌های الکتروشیمیایی مغز می‌دانند و با تئوری «این‌همانی» از

آن یاد می‌کنند. با این تحلیل، مطالعه آثار انسان، تک ساحتی خواهد شد. فیزیکیسم دنت به‌رغم اینکه تک ساحتی است، اما به جبری شدن رفتارهای انسان نمی‌انجامد (Dennett, 2016: 227)؛ از دید او ترابط بین جسم و ذهن دو طرفه هست. البته اینکه چگونه ذهن و کیفیات ذهنی از تکرار سلول‌ها پدید می‌آید، معمایی است که باید حل شود و این نحو از گسترش حیات به‌کمک انتخاب طبیعی از نقاط حساس نظریه وی محسوب می‌شود (Idem, 2017: 2).

۳-۱. ایده دنت

دنت موافق با داروین، تقدم علم پیشین بر مکانیسم پیشرفته بدن انسان را ضروری نمی‌داند (Ibid, 6). او فعالیت‌های گوناگون بدنی و ذهنی را در امتداد فعالیت‌های الکتروشیمیایی مغز و در اطلاعات ضمنی موجود در DNA جانداران می‌داند (Ibid, 7) البته او افعال آگاهانه عامل اختیاری را همان امواج مغزی نمی‌داند (Idem, 2016: 222)، یعنی اختیار ارادی نظیر برنامه‌ریزی یک IC توسط یک رایانه است و یک عملیات جداگانه و توسط یک متخصص کامپیوتر انجام می‌شود و غیر از تغذیه و بایاس نمودن این قطعه الکترونیکی است که نظیر امواج مغزی انسان است که توسط مهندس الکترونیک انجام می‌گردد. وی به‌رغم پذیرش نقش عاملی اراده، آن را به‌طور مطلق تعیین‌ناپذیر نمی‌داند (Ibid; Idem, 1984: 143). دنت آگاهی و اختیار را از هویت فیزیکی فاعل شناسا که از مجموعه‌ای از فرایندهای غیرهوشمند برمی‌آید، دانسته و آن را موخر و مبتنی بر انتخاب طبیعی به‌حساب می‌آورد (Idem, 2017: 2)؛ همچنین او آنها را دو وصف عارضی می‌داند.

دنت کیفیات درک شده توسط ذهن را نظیر پارامترهای فیزیکی چون طول و حجم و... نمی‌داند و معتقد است وقتی درباره این ویژگی‌های کیفی یا احساسی صحبت می‌شود، آنچه درک می‌شود، چیزی جدید نیست، بلکه صرفاً یادآوری ادراکات قبلی است (Idem, 1991: 10). اما برخی عاطفه‌گراها پایه تمام اخلاق را همین احساسات و کیفیات ذهنی می‌دانند (Ibid, 449).

وی در تأکید مجدد بر نقش عاملی کیفیات ذهنی نظیر اختیار، اظهار می‌نماید که انسان‌های عاقل، صاحب اختیار هستند. بر همین اساس، باور کسانی که بین عاملین آگاه و زیست‌مندان غیرناتق فرقی نمی‌نهند را نمی‌پذیرد (Idem, 2016: 223). فراروی قدرت انتخاب و اختیار با ازدیاد سن و افزایش تجارب و دانش را همگان تجربه می‌کنند (Ibid, 217)؛ انکار نقش عاملی کیفیات ذهنی، نوعی تقلیل‌گرایی نسبت به عوامل مؤثر درونی است (Ibid, 226)؛ عواملی که برای بشر به‌طور مستقیم قابل لمس و در دسترس همگان است. با وجود این، چنین عواملی نظیر دیگر اعضای فیزیولوژیک نیستند که دارای وجودی جداگانه باشند (Idem, 1991: 382-384).

به باور او، انسان همین بدن است، و پدیده‌ای به‌نام نفس مجرد برای انسان قائل نیست (Idem, 2016: 227)؛ چراکه انسان، واجد آثار فیزیکی است و در نتیجه باید صاحب هویت همان سنجی باشد. او هرگز

ذهن انسان را تافته جدا بافته از مغز و اوصاف فیزیکی قلمداد نکرده و شکل گرفته از همان‌ها می‌داند (Idem, 1995: 190-200). البته این مؤلفه‌های صریح فیزیکی‌لیستی از او نیست بلکه از لوازم لاینفک این ایده از آغاز پیدایش بوده است (Hempe, 1949: 37). امروزه مؤلفه‌های این دیدگاه، با حفظ هویت فیزیکی‌لیستی خود، از نتایج کاملاً متفاوتی برخوردارند (Taliaferro & Gotez, 2008: 26). دنت در مورد تحلیل نوین خود از عملیات ذهن می‌گوید: وقتی می‌شود از دیدگاه غیراستعلایی آن را تبیین نمود، نیازی به استفاده از تحلیل‌های استعلایی نیست (Dennett, 2017: 4). البته به‌رغم دیدگاه غیراستعلایی، او بر نقش زاینده انسان نسبت به ایجاد این حالات ذهنی تأکید دارد (Idem, 2009: 340-344).

۲. مؤلفه‌های مورد توجه نفس‌شناسان

۲-۱. مقایسه تاریخی

مشائیان از همان آغاز، نفس را صاحب قوا می‌دانستند (ارسطو، ۱۹۸۰: ۱۵۹)، حتی قبل از ارسطو، پیشاسقراطیانی نظیر فیثاغورث و دموکریتوس و پس از آنها نیز افلاطون، قائل به قوای نفس بودند (همان، ۱۶۰). ابن‌سینای مشائی بر خلاف برخی اندیشمندان معاصر خویش، خود نفس را به طور مباشر، فاعل افعال نفسانی نمی‌داند (رازی، بی‌تا: ۳۸۱-۳۸۰)؛ به باور او، نفس دارای قوای متعدد ادراکی و تحریکی است و این تعدد قوا به سبب اختلاف آثار کشف می‌گردد؛ چراکه بر اساس قاعده الواحد، نمی‌شود از یک واحد بسیط، آثار متعدد و مختلف از جهت اشدّ و اضعف و... صادر گردد. او قوای انسانی نفس را به دو قوه عقل نظری و عملی تقسیم می‌نماید، که اولی به دنبال کشف واقعیات است و دومی، خیر و شر را باور نموده و جوارح را به انجام آن برمی‌انگیزاند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۲۲، ۴۷، ۵۲). اغلب حکمای مشاء، به‌غیر از ادراک عقلی، انواع ادراک را مادی می‌دانستند و حتی محلّ آن ادراکات را در سر مشخص می‌نمودند. اما سهروردی، قوای بدنی نفس را از تابش مراتب عالیه نفس یا انوار اسفهبیدیه (حسن‌زاده، ۱۳۸۵: ۴۰۶) بر بدن می‌داند (سهروردی، ۱۳۷۳: ۲۰۴-۲۰۳). به‌عقیده وی، نفس ناطقه به سبب واجدیت کمال بقا، قوه مولده را پدید می‌آورد (همان، ۲۰۴). در همین راستا، صدرالمتألهین قوای گوناگون نباتی و حیوانی و انسانی نفسانی را مراتب مختلف همان نفس جامع می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۱۶/۸، ۵۱). البته او این قانون را در مورد هر امر بسیط الحقیقه‌ای (شهابی، ۱۳۵۵: ۵۳)، از جمله نفس انسانی، ساری می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۳۰۷/۳، ۲۲۱، ۱۳۴۱). او در این مورد از قاعده الواحد برای اثبات قوا استفاده ننموده (همان، ۱۶/۸؛ سهروردی، ۱۳۷۳: ۲۰۳) و همچون سهروردی، الواحد را مختص واحدهای حقیقی می‌داند و برای قوا و نفس، واقعیت واحدی در نظر می‌گیرد که از هر شأنی از آن، قوه‌ای انتزاع می‌گردد. وی صراحتاً پیدایش دفعی نفسانی انسان همراه با بدن را باور ندارد. پدید آمدن نفس همراه بدن، مستلزم تمامیت نفس از آغاز است که با افعال هم نفس ثابت می‌ماند؛ او همه این لوازم را نمی‌پذیرد، چراکه نسبت

نفس مجرد به تمام اشیاء، یکسان بوده و دلیلی بر اختصاص بدن معین به هر یک از نفوس وجود نخواهد داشت (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۸/ ۱۲).

۲-۲. ایده صدرالمتهلین

از مطالعه پیچیدگی آثار حیاتی بشر به دست می آید که بر خلاف گمان فیزیکالیست‌ها، انسان واجد هویت یکپارچه نیست بلکه یک حقیقت واحد دارای مراتب مختلف است (همان، ۹/ ۹۳؛ همان، ۸/ ۱۳۶). در ایده صدرایی، تکوّن انسان در ابتدا با هویت ساده مادی آغاز و با تحول نهادین این خمیره ابتدایی، به تدریج رشد نموده و گام به گام به شکوفایی‌های جدید می‌رسد. با اولین تخیل، هویت جدیدی دریافت می‌نماید، و به تدریج واجد فعلیت‌هایی تازه، یکی پس از دیگری می‌گردد. برجستگی ایده ملاصدرا در اینجا است که اولاً، تحلیل‌های نفس‌شناسانه وی وجودشناسانه است (همان، ۸/ ۱۱)، ثانیاً، او با دستیابی به یک ایده ابتکاری، انسان را یک حقیقت سیلانی و نوبه‌نو، با حفظ هویت واحده می‌داند و دارایی‌های جدید را برای انسان موجب سعه وجودی و به نحو لایه‌ای‌روی‌لایه‌ای بیان می‌نماید. او از منکران نفس که حتی کلی مفهومی انسان را نمی‌پذیرند، می‌پرسد: هویت واحده انسان به عنوان یک واحد واجد مسئولیت چه می‌شود؟

صدرالمتهلین برای تمام صفات حقیقی ذات اضافه نوعی وحدت قائل است، بین عقل و عاقل و معقول، حبّ و محبّ و محبوب و... همان‌طور که اگر معلوم حقیقی (معلوم بالذات) جدای از عالم باشد، هر گونه حکایتی در علم ابطال می‌شود و شأنیت صدق و کذب از بین می‌رود، اگر پیوند بین اراده و مراد قطع شود، در اینجا نیز دیگر این همانی بین‌شان برقرار نخواهد ماند؛ همچنین پس از صدور اراده یک رفتار معین، اگر کمالی حاصل شود، وحدت هویت فرد در قبل از حصول کمال و بعد از آن، قابل اثبات نخواهد بود. به اقتضای اتحاد اراده و مرید و مراد، وی سهمب بسزا برای اعمال ارادی و باورها در شکل‌یابی هویت واحده انسانی قائل است (همان، ۹/ ۳۷۸، ۲۹۳). در اینجا صدرالمتهلین تقابلی آشکار با فیزیکالیست‌های رادیکال دارد؛ اگر اراده، امر ثالثی مغایر با مرید و مراد باشد، فعل حقیقی صاحب اراده نیست و چنین امر بیگانه‌ای موجب تحوّل نهادین شخصیت فاعل ارادی نمی‌شود. خاطر نشان می‌گردد که به‌رغم بیانات متداول دنت از پدیده روان‌شناسانه اراده، او برای آن همان معنای آشنا را تبیین می‌نماید (Dennett, 2016: 223)، ولی از منظر صدرا، اراده در سه حوزه ایجاد اعمال و اثرپذیری ارادی در رفتار و اظهار اراده در قالب ایجاد کیفیات نفسانی درونی مطرح می‌باشد (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۹/ ۳۷۵-۳۵۰).

۳. ارتباط اختیار و عامل هوشیاری در پزشکی

فیزیکالیست‌های افراطی جبرگرایی رقیب می‌گویند: چه تفاوتی بین فعل رفتار اختیاری و دیگر فعالیت‌هایی بدنی مثل هضم غذای غیرمفید وجود دارد، که هضم غذا را اختیاری غیراخلاقی نمی‌دانید؟ چراکه هر دو هویت فیزیکی محض دارند! دنت برای تبیین تمایز، از اصطلاح حالات علی مغز استفاده

می‌کند و برای توضیح از یک مثال بهره می‌برد: وقتی شخصی خواب است، تمام علائم حیاتی از قبیل دمای طبیعی بدن، فشار خون ناشی از تپش قلب، تعداد تنفس در دقیقه، نبض رگ‌ها و... همه برقرار است، اما کسی نسبت به بی‌اختیاری فرد خواب، شکی ندارد. سؤال اینکه چه تفاوتی بین دراز کردن پای شخص خواب با بیدار است؟ فرد دیگری که پس از طی دوره‌ای بیهوشی، هوشیار شده، اما فاقد واکنش‌های شناختی نسبت به محرک‌های پیش رو بوده، چرا فاقد اختیار است؟ این پرسش‌ها به درستی نشان‌گر این است که به روشنی تفاوت بین فعالیت‌های اختیاری و شناختی با فعالیت‌های طبیعی زیستی آشکار است. فرد هوشیار با اعمال علیت همین عزم آگاهانه تصمیم می‌گیرد که خود را کنترل نماید (Dennett, 2016: 226).

۴. بررسی دیدگاه دو اندیشمند در مورد فاعل اراده و فعل اخلاقی

به نظر می‌رسد نظم و تناسبات اکتشافی دانشمندان از سرتاسر جهان، منحصر به نظم‌های مکانیکی موجود بین اجزای یک سازه عظیم صنعتی نیست و نظم ارگانیکی فراگیری بر تمام پدیده‌های طبیعی حکمفرماست. تناسب گرما و جو و خاک زمین با حیات گیاهان و جانوران، از بین سیارات منظومه شمسی؛ تناسب جهازات بدنی گیاهان و جانوران آبری و خشکی با محیط زندگی خویش؛ تأثیر ریزگردهای بیابانی در حاصلخیزی جنگل‌های انبوه استوایی، تأثیر شگفت‌انگیز انواع گوناگون گیاهان و جانوران بر بقاء یکدیگر و تخریب شدید شیء خارجی نسبت به بدن جانداران و... ایده ارتباط ارگانیکی بین اجزای محیط زیست را تقویت می‌نماید. به راستی اگر جهان با این قطعات همگن و هماهنگ، یک ارگانیسم پویا و در تعامل با یکدیگر باشد، انسان به عنوان یک پدیده، با چه هویتی از آن متولد شده و رشد می‌نماید؟ در ایده تکاملی دانیل دنت، انسان به عنوان یک ارگانیسم زنده به طرز اثبات‌پذیری از نهاد این ارگانیسم عظیم پدید آمده است (Dennett, 1995: 200). به باور او، انتخاب طبیعی پس از طی مراحل فراوان تکاملی، به این حد از ظرافت رسیده که انسانی با این قابلیت‌های بدنی و ذهنی، نظیر اراده اختیاری، از نهاد آن متولد گشته است. همان طور که H₂O واجد آثار تازه‌ای است که در هر یک از H₂ و O به نحو مستقل، این آثار وجود ندارد و هر کدام از آن دو خواص جداگانه‌ای دارند و این واحد جدید یعنی آب، فقط دارای این آثار جدید است، سلول‌ها، DNA و دیگر اجزای فیزیکی بدن جانداران نیز پس از طی مراحل و پدید آمدن ذهن، برای انسان قابلیت دریافت علم و اراده اختیاری به‌ارمغان می‌آورد (Idem, 2016: 226). وی بر خلاف رقیبان فیزیکیالیست افراطی خود، ذهن و اختیار را محصول محصور و مجبور سلول‌ها و دستگاه اعصاب بدنی ندانسته، بلکه این مؤلفه‌ها را صاحب نقش تأثیرگذار بر اندام بدنی قلمداد می‌نماید و معتقد است همه ابناء بشر توانایی تولید این عوامل ذهنی را دارند (Idem, 2009: 341-342).

در ایده صدرالمآلهین نیز در مقام نخست، باید دانست که نفس در عین اینکه از هویت یکپارچه‌ای برخوردار است، واجد خواص گوناگون در ساحت اوصاف و افعال است (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۸/۶). نفس

باید از مرتبه بدنی از دیدگاه علوم طبیعی که در احوال ماده و خواص آن است، بررسی شود، اما حقیقت نفس را باید با توجه به مبادی تجردی آن بررسی نمود. از دیدگاه وی، نفس و بدن موجود به وجود واحد هستند (همان، ۹۸-۹۹/۹)، یعنی در افعال اخلاقی انسان، باید عامل واحد باشد. هنگامی که فاعل قصد می کند امر مورد آگاهی را انجام دهد، نیت و قصد او علت فاعلیت عامل اخلاقی است. نفس، فاعل اصلی جمیع کارهای بدنی و تمام افعال قواست (همان، ۸۶-۸۷، ۹۱-۹۲).

۴-۱. دنت: ذهنیت‌ها و اراده، علل مستقل و غیرقابل انکار برای افعال بدن

از دیدگاه دنت، انسان یک قطعه الکترونیکی نظیر آی سی (Integrated Circuit) شماره ۵۵۵ نیست که پس از تغذیه شدن، به نحو اتوماتیک تولید پالس‌های منظم نماید، بلکه عامل اخلاقی است که با هوش و عقل رفتار می نماید؛ به همین دلیل است که انسان دانا و خویشن دار، در ابراز باورها و عواطف موفق تر عمل می نماید و اعمالش پیش‌بینی پذیرتر است؛ این تصمیمات است که موب تعیین به یک رفتار خاص می گردد (Dennett, 2016: 227)، یعنی مؤلفه‌ها و کیفیات ذهنی نقشی مؤثر در شکل‌گیری رفتار اختیاری عامل اخلاقی دارند. اگر یک فکر ناشایست می تواند تولید رفتاری نادرست نماید، چرا فرد صاحب کمال عقل با قصد خود نتواند رفتاری را ایجاد نموده و به آن شکل و حالت دلخواه بدهد؟ (Ibid, 225) انسان گاهی با طیب خاطر و گاهی با کراهت، رفتار خاصی را انجام می دهد و گاهی منصرف می شود (Ibid, 226). بر اساس تجارب متداول در ارتباطات روزمره، برای همگان آشکار است که بر یکدیگر تأثیر می گذارند، بر اختیار خود تأثیر می گذارند (Ibid, 216)، همین اثربخشی است که آن را قابل ارزیابی می نماید و با ایفای همین نقش فاعلی و اثرپذیری است که تربیت امکان پذیر می شود (Ibid, 226). به سبب همین ظرفیت کنترل بر رفتار است که عامل‌های انسانی باید نسبت به رفتار خود، پاسخگو باشند، (Ibid, 227). همچنین با همین جهت دهی بر رفتار است که خوش رفتاری یک نفر از رفتار ناجوانمردانه دیگری تفکیک می شود (Ibid, 228).

چنانکه عقل گرایان می گویند: برای معارضه با عقل، به اضطراب باید به نیروی استدلال عقلی پناه برد! دنت نیز به جبرگراها می گوید: منکرین اراده اختیاری، باید با اراده، ارادی بودن آن را انکار نمایند که یک تعارض آشکار محسوب می شود (Ibid, 224). راهیابی تناقض در ساحت اندیشه و اراده امکان پذیر است و تلاش ارادی برای زیر سؤال بردن اراده با اراده، از مصادیق تناقض در ساحت اراده است.

۴-۲. نحوه فاعلیت نفس نسبت به اراده از دیدگاه صدرایی

هرگز ارتباط بین نفس و بدن تصادفی نیست و از نظر صدر المتألهین، بین هر نفس و بدنی مصاحبت برقرار نمی شود و از نقطه نظر فلسفی لابد تناسبی بین نفس و بدن وجود دارد؛ «مثل ذلك التركيب يمتنع أن يكون يحصل من أمرين ليس بينهما علاقة» (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۸/۳۸۲)؛ چراکه نفس صورت کمالیه برای بدن

محسوب می‌گردد. او حتی نمی‌پذیرد که بدن به مثابه ابزار صرف برای نفس قلمداد شود (همان، ۳۸۴)، بلکه نحوه ارتباط بین آنها را به شکل تناسب بین ماده و صورتی ترسیم می‌نماید که هر یک به دیگری وابسته است؛ این نحوه احتیاج دور باطل فلسفی نیست (همان، ۲/ ۱۰۶، ۳۸۲). بر همین اساس، تولد جسمانی را با هر جسمی قبول ندارد، بلکه می‌گوید انسان با جسمی متولد می‌گردد که در آینده قرار است محل پذیرش نفس و استعدادهای متناسب با تعالی آن است، قرار گیرد (همانجا). نحوه ارتباط بین نفس و بدن هرگز به شکل علّیت بدن برای نفس نیست (همان، ۸/ ۳۸۳)، همچنین به شکل علّیت نفس برای بدن نیست (همانجا). نفس برای صدور افعال تعالی بخش نیازمند بدن است؛ البته بدن قابلیت پذیرش نفس را دارد (همان، ۳۸۹)، کما اینکه قابلیت پذیرش حالات و فعلیات مختلف و متعدد را داراست و به همراه نفس ترقّی می‌یابد. نفس از مرتبه فعلی، مادی بوده، بعد از بدن پدید می‌آید و لذا آن را جسم آمد می‌داند (همان، ۳۹۲).

دقیق‌ترین مناط در هر احتیاجی از منظر صدرالمتهلین، فقر ذاتی و تکوینی محتاج است (همان، ۶/ ۳۲۳). اراده و تصور و تصمیم به تمامه از نفس بر می‌آیند و از خود استقلالی ندارند و تحت کنترل و فاعلیت فراگیر نفس هستند؛ ملاصدرا این شدّت بستگی افعال جوانحی به نفس را به صراحت بیان می‌نماید (همان، ۳۷۹). با توجه به احاطه‌ای که نفس نسبت به جمیع ساحات درونی انسانی دارد، اما نحوه ایجاد اراده توسط نفس به طرز ظریفی در آثار صدرایی به دست می‌آید؛ او ایجاد اراده را به گونه تابشی از جانب نفس قلمداد می‌نماید و آن را به عنوان نمونه و شاهدهی که صریح و پیش روی همگان است، برای شناخت کیفیت ایجاد و آفرینش تابشی حضرت حق متعال معرفی می‌کند (حائری، ۱۳۴۶: ۱۴۴).

۳-۴. ایجاد حالات قبل از اراده، حین اراده و نوسانات بعد از تصمیم

در وقایع طبیعت، از عوامل در ابعاد نانو ذرات و ابعاد اتمی گرفته تا ابعاد عظیم الجثه نجومی که وقایع فراتر از حد محاسبه کامپیوترها را رقم می‌زنند، تمام عوامل به شکل خودکار عمل نموده و اثری از هیجان و پشیمانی و دیگر کیفیات ذهنی نیست. رفتار انسانی اگر از این الگو بود، باید به نحوی ملایم و طبیعی، اراده هر امری پس از فرایندهای مغزی متناسب با آن ایجاد می‌شد، کما اینکه در فصل بهار، ملکول کلروفیل بدون کراحت، به کمک جذب انرژی نور خورشید و مصرف کربن دی اکسید و آب، هم تولید سبزی و طراوت برای درخت نموده و هم تولید اکسیژن می‌نماید (Dennett, 2016: 223). این خود شاهدهی جدی بر نقش ایجادکنندگی انسان نسبت به این کیفیات است (Idem, 2009: 342). گزارش پزشکی واقع‌بینانه تأیید می‌کند که دست‌کم در برخی تصمیمات، بشر منصرف می‌گردد (Idem, 2016: 223).

۵. صدرالمتهلین و دنت: تردد بین گزینه‌ها در تصمیم‌گیری، شرط اختیاری بودن اراده نیست

در ایده اندیشمندان اشعری، «وجوب» در تنافی با «اختیار» بود (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۶/ ۳۲۰). اختیار برای فاعل اختیاری فقط هنگام تردید و انتخاب حاصل می‌شود (همان، ۳۲۱). صدرالمتهلیندر نقد اولویت می‌گوید:

لزوم وجود گزینه‌های متعدد هنگام اختیار، باوری باطل است (همان، ۳۱۷)، چراکه از نظر او، تا انسان به عزم و جزم نرسد، اختیار نمی‌نماید (همان، ۳۲۳). وجود تردید فقط باعث نمایاندن نقش اختیار است.

ایده گزینه‌های متعدد در تحلیل دنت جایگاهی ندارد (Dennett, 1984: 1) و او وجود این تعدد را از شرایط حصول اختیار، برای انتخاب اختیاری نمی‌داند (Idem, 2003: 25). اما برخلاف دنت، رابرت کین (اختیارگرا و نافی دترمینیسم) وجود گزینه‌های متعدد را شرط لازم برای اعمال اراده اختیاری می‌دانست (Kane, 2005: 5)؛ او هرگونه ضرورت و تک گزینه بودن را نافی امکان انتخاب‌های جایگزین PAP (Principle Of Alternatives Possibilities) و در نتیجه، نافی اختیار می‌دانست. البته دنت این راه‌حل را در حد تاکتیک یافتن فرض مشترک، برای حل مسئله اختیار می‌داند (Dennett, 1984: 553)، اما وجود تردید و دودلی در لحظه اعمال اراده را نه شرط لازم دانسته و نه شرط کافی برای اختیار می‌داند (Idem, 2003: 56) و تصمیم اختیاری را حتی در صورت وجود یک حالت محتمل، برای فاعل اراده امکان‌پذیر می‌شمارد (همانجا).

درست است که دنت وجود احتمالات جایگزین را برای اثبات اختیار لازم نمی‌داند، ولی نافی آن نیست، اما ملاصدرا با استناد به قوانین ابداعی خود درباره وجود می‌گوید: همان‌گونه که شخص خارجی سینا، شخص دانیال نیست، علم به سینا، علم به دانیال نیست. هر واقعیت عینی یا امر علمی باید متعین بوده و خودش، قطعاً خودش باشد؛ برای صدور اراده اختیاری باید امر اراده شده متعین شود تا مورد اراده قرار گیرد. بر همین اساس، به‌خاطر حاکمیت احکام جهان‌شمول وجود نظیر مساوقت وجود با ضرورت بر جمیع ساحات عینی و علمی و ارادی- هر گونه لحاظ تردید و دودلی مانع صدور اراده بوده و اراده اختیاری وقتی محقق خواهد شد که متعین شود (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۲۲۳/۱).

نتیجه

دانیل دنت پس از تحقیق و تلاش‌های مستمر در مورد تحلیل پزشکی مغز و اعصاب و نظریه تکامل و آثار آن، به نوعی اندیشه متمایز در انسان‌شناسی نسبت به فیزیکیسم رادیکال رسیده است. او تلاش می‌کند ذهن و محصولات ذهنی، ازجمله اراده را به‌عنوان یک هویت تمام فیزیکیال پزشکی مورد تفتن قرار دهد. وی در این راه به‌نحوی گام‌به‌گام از مطالعه ژن و کروموزم و ژنوم سلولی آغاز می‌نماید، سپس عملکرد نوروها و مغز و دیگر عوامل دخیل در فرایند تولید اراده و اندیشه و مابقی محصولات ذهنی را مورد کاوش قرار می‌دهد. او بر خلاف ایده فیزیکیالستی افراطی که حالات ذهنی را به طور کامل نادیده می‌گیرند، صراحتاً از حالات علی مغز سخن می‌گوید و اراده را از عواملی می‌داند که از یک‌سو از محصولات فرایندهای فیزیکیال هستند که در اثر سال‌ها تکامل و انتخاب طبیعی حاصل شده‌اند، اما از سوی دیگر، همین اراده اعمال علیّت بر اعضاء و جوارح دارد که طی گذران مراحل از آنها متولد شده‌اند.

حالات ذهنی و عوامل زیستی به نحو طرفینی بر یکدیگر اثربخشی و اثرپذیری دارند. به رغم تفاوت بنیادین ایده صدرالمتألهین با دنت، اندیشه ملاصدرا بر خلاف تفکر مشائی، از جهت دیگری شباهت به تفکر دنت دارد. صدرالمتألهین انسان را موجودی جسم آمد می داند، نفس ابتدا فقط بدن است و هر دو به یک وجود موجود هستند. در حقیقت او با این چینش نفس در امتداد حرکت بدن، به گونه ای جلوی مفصل بندی ضخیم میان بخش مادی و مجرد را کم رنگ می نماید؛ باید مراحل نمو از نطفه را گام به گام طی نمود تا به ظرفیت واجدیت علم و اراده دست یافت. تا زمانی که مراحل تکوین بدن یکی پس از دیگری انجام نشود، واجدیت علم و اراده نفسانی میسور نخواهد شد، چراکه طفره محال پیش خواهد آمد.

پس از بلوغ بدن به ظرفیت واجدیت نفس مجرد، حقیقتی به نام نفس به او افزوده می گردد که با آن، هویت شخصی منحصر به فرد خود را ادراک می نماید؛ با اینکه هنوز باورها و خلیقات و آدابی تحصیل نموده تا گفته شود هویت شخصی همان باورهای اوست، فقط واجد یک آگاهی نسبت به خویش است که آن را تحت سلطه کامل خویش می یابد، همان خودآگاهی که با مرور زمان ثابت است و هرگز تبدیل به دیگرآگاهی نمی شود. همچنین هرگز تبدیل به یک ادراک غائبانه نخواهد شد، یعنی از جنس معلومات پراکنده ذخیره شده نیست که با فراخوانی، مورد توجه قرار گیرد. هنوز مفهومی یاد نگرفته که این خودآگاهی از جنس مفهوم باشد. هویت شخصی ادراکی انسان به رغم پیوستگی شدید با ارگانیسم پیچیده اندام بدنی و ارتباط طرفینی با بدن، هرگز یک امر دارای پراکندگی اجزاء و امتداد نیست، بلکه حقیقتی از جنس وجود جمعی است. این هویت خودآگاه با اظهار قصد و اختیار خویش و ارتکاب اعمال اختیاری و استمرار آن و کسب ملکات و باورها به تدریج شاکله یافته و بارور می گردد و برای هر فرد تعینی ویژه پیدا می نماید، هر چند ممکن است این تعین با حفظ هویت اول شخص، دستخوش تحول گردد.

بنا بر رهیافت نفسانی و وحدت گرای صدرایی، نفس در آغاز پیدایش، حقیقتاً و فقط دارای پویایی جسمانی است؛ هر چند استعداد یافت ابعاد فرامادی را از همان آغاز باید داشته باشد، وگرنه هرگز به آن دست نمی یافت. همان طور که حرکت جوهری نفس، در بستر جسم و همواره با تحولات بدنی آغاز می گردد؛ تک تک مراحل چنین تحولی در هماهنگی کامل با انتخاب طبیعی رقم می خورد، تاجایی که نفس، ابعاد جدید فرامادی را با اولین ادراک یا اراده، به طور متمایز درک می نماید. از این مرحله به بعد، نفس با دریافت هر مؤلفه ای از ابعاد متعالی خویش، از جهت وجودی کامل تر و پویاتر می گردد و یکی از دو مؤلفه مهم هویت بخش نفس، اراده ورزی خواهد بود. تکامل ابعاد فرامادی نفس، با ارتقاء وجودی، همگام و متناسب با تحول جوهری بدن است. بر همین اساس نتیجه می شود که هر دو ساحت بدنی و فرابدنی، توأمان در حال رشد هستند. تحول بدنی با انتخاب طبیعی پیش می رود و بستر مناسب و آماده را برای دستیابی نفس به آگاهی و اراده ورزی فراهم می نماید. تکامل هویت فرامادی نفس، در سنخیت کامل با انتخاب طبیعی بر مدار حرکت جوهری بدن خواهد بود. البته پس از دستیابی به اراده ورزی، دنت راه خود

را جدا نموده و تک تک اراده‌های جزئی را فقط به عنوان حالات علی نفس پذیرفته و بر کنترل اعضای بدن توسط آن حالات علی تأکید دارد. اما در دید صدرایی، تک تک اراده‌های جزئی در اثر تابش‌ها و توجهات مکرر نفسانی ایجاد گشته و نفس با هر اراده‌ای از اراده‌های جزئی، بر دارایی فرامادی خویش می‌افزاید. با این ایده تلفیقی به‌خوبی روشن می‌شود که چگونه انتخاب طبیعی مسیر هر دو نظریه را هموار می‌نماید و پس از اراده‌ورزی، اراده نقش عاملی خود را در هر دو نظریه به‌صراحت ایفا خواهد نمود؛ با این تفاوت که در دید دنت، هویت اراده کاملاً ذهنی و فیزیکال است، اما در دید صدرایی، از ابعاد متعالی نفس بوده و با هر اراده جدید، نفس فربه‌تر خواهد شد.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵) النفس من کتاب الشفاء، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۶) الاهیات من کتاب الشفاء، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ارسطو (۱۹۸۰م) فی النفس و یلیه الآراء الطبيعية و الحاس و المحسوس و النبات، بیروت: دار القلم.
- حائری یزدی، مهدی (۱۳۴۶) علم کلی، تهران: حکمت.
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۸۵) دروس معرفت نفس، قم: الف.لام.میم.
- رازی، فخرالدین محمد (بی تا) المباحث المشرقیة، قم: بیدار.
- رضانژاد، غلامحسین (۱۳۷۸) مشاهد الالوهیة، قم: آیت اشراق.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۷۳) حکمة الاشراق، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شهابی، محمود (۱۳۵۵) النظرة الدقيقة فی قاعدة بسیط الحقیقة، تهران: انجمن فلسفه ایران.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۶ق) نهاية الحکمة، قم: نشر جامعه مدرسين.
- ملاصدرا، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۸) الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، قم: مصطفوی.
- Coleman, William (2003) *Biology in the Nineteenth Century: Problem of Form, Function, and Transformation*, Cambridge University Press.
- Darwin, C. R. (1859) *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favored Races in the Struggle for Life*. London: John Murray.
- Dennett, D. C. (1984) "I Could not have Done Otherwise-So What?", *The Journal of Philosophy*, Vol. 81, No. 10, pp. 553-565.
- Dennett, D. C. (1991) *Consciousness Explained*, New York: Back Bay Books.
- Dennett, D. C. (1995) *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life*, New York: Simon Schuster Paperbacks.
- Dennett, D. C. (2003) *Freedom Evolves*. New York: Viking Press.
- Dennett, D. C. (2009) "Intentional Systems Theory", *The Oxford Handbook of Philosophy of Mind*, edited by B. P. McLaughlin, A. Beckerman, and S. Walter, pp. 339-349, Oxford: Oxford University Press.
- Dennett, D. C. (2016) "Reflections on Sam Harris' 'Free Will'", *Rivista Internazionale Di Filosofia e Psicologia*, Vol. 8, No. 3, pp. 214-230.
- Dennett, D. C. (2017) "Mental Evolution: A Review of Daniel Dennett's 'From Bacteria to Bach and Back'", *Rivista Internazionale Di Filosofia e Psicologia*, Vol. 8, No. 3.

- Hempel, C. (1949) "The Logical Analysis of Psychology", *Readings in Philosophy of Psychology*, Vol. 1, edited by Ned Block. Cambridge: Harvard University Press.
- Hilgard, Ernest (2000) *Introduction to Psychology*, Cambridge University Press.
- Jayasekera, Marie Y. (2010) *The will in the Descartes' Thought*, PhD Dissertation, University of Michigan.
- Kane, Robert (2005) *A Contemporary Introduction to Free Will*, New York: Oxford University Press.
- Lloyd, Genevieve (ed.) (2001) *Spinoza: Critical Assessments*. London and New York: Routledge.
- Sapp, Jan (2003) *Genesis: The Evolution of Biology*, Oxford University Press.
- Taliaferro, C. & Gotez, S. (2008) *The Prospects of Christian Materialism*, New York: Oxford University Press.



The Meaning of the Virtual in Bergson's Structure of Time according to Gilles Deleuze

Hossein Zohdi Sehat^{1*}, Seyed Masoud Seyf², Ali Naqi Baqershahi³

1 PhD. in Contemporary Philosophy, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran.

2 Associate Professor, Department of Philosophy, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran.

3 Associate Professor, Department of Philosophy, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran.

Article Info

ABSTRACT

Article type:
**Research
Article**

Received:
2025/01/27
Accepted:
2025/02/21

In his reading of Spinoza, Deleuze encounters the key concept of "expression" and finds it as a folding, a repeated unfolding. Still, to fully understand this concept, he needs Bergson's philosophy of time. In the philosophical structure of Deleuze-Bergson, the past-present, virtual-actual dualities are co-existence and twin; both are real but with "different" realities that become in a constant, continuous, aimless, and completely random flow. Meanwhile, the virtual is a special reality that is always present but not an active reality; the virtuality of reality is related to the past, in that the past is real in the sense of being virtual. The virtual is not the image of the actual, it is not the image of anything at all, and it is not like the image; it is not even the actual minus the feature of actuality; the virtual is neither the spirit of the actual nor a kind of transcendence above it; it is only a part of reality; Just as actuality is a part of reality, no more, no less; but the virtual is real in the same way that actuality is real.

Keywords: virtual, actual, time, Bergson, Deleuze.

Cite this article: Zohdi Sehat, Hossein; Seyf, Seyed Masoud & Baqershahi, Ali Naqi (2025). The Meaning of the Virtual in Bergson's Structure of Time according to Gilles Deleuze. *The Quarterly Journal of Western Philosophy*. Vol. 4, No. 2, pp. 61-80.

DOI: 10.30479/wp.2025.21515.1147

© The Author(s).

Publisher: Imam Khomeini International University



* Corresponding Author; **E-mail:** h.zohdi5911@yahoo.com

Extended Abstract

Deleuze's philosophical project would be incomplete without the man he calls the father of philosophers. Deleuze's studies of Bergson are carried out in two distinct periods: one in the mid-1950s, the other in the mid-1960s. While many thinkers consider Spinoza's influence on Deleuze to be more pronounced in some ways, and others consider Nietzsche's influence to be heavier in Deleuze's philosophy, some, such as Alain Badiou, believe that Deleuze's true master is Bergson, not Spinoza or Nietzsche. Deleuze's encounter with Bergson was not accidental; Rather, after Deleuze's immersion and contemplation in the sea of Spinoza's philosophy and his intoxication with his theory of the single essence, which provides a suitable answer for Deleuze with its expression (express) and provides a shortcut to overcome the problem of transcendence and duality, a new question arises for him, which is "how the single essence is expressed." Since he finds the expression of essence to be a fluid matter, he seeks a fluid matter that will allow this expression of essence to become a reality in this context; since he does not find the answer to this question in Spinoza, he turns to Bergson's philosophy and his special theory of time; where time is neither linear nor circular or cyclical, nor even existential.

Bergson is the one who can make possible, with the theory of Derrida, along with its branches, how Spinoza's "expression" is possible; a concept that Spinoza had mostly described as what it is. Bergson, as a modern philosopher, has a special interest in the issue of time, and among modern philosophers of time, he is perhaps the first and most important. In his reading of Spinoza, Deleuze encounters the key concept of "expression" and finds it to be a folding, unfolding, and repeated unfolding; but to fully understand this concept, he finds himself in need of Bergson's philosophy of time. In the philosophical chronology of Deleuze-Bergson, the past-present, potential-actual dualities are both real but with "different" realities that come into being in a perpetual, continuous, aimless, and completely random flow. Between these dualities in Bergson's philosophy, there is neither a causal relationship, nor a relationship of transcendence, nor even a relationship of succession. There is no causal relationship because neither is, in the strict sense, the cause of the other; rather, both are different types of reality. This relationship is not of the transcendental type either, because neither is superior to the other; rather, their relationship is fundamentally not valuable. Nor is the relationship of the sequential type in the common sense; in the sense that one ends before the other begins; rather, both are present simultaneously in different real spheres. In other words, they are co-existence and co-evolution.

In Bergson, a clear distinction must be made between the concept of the possible and the Bergsonian concept of the potential. Unlike the possible, which is opposed to the real, the potential is real, although not actual. Both the potential and the actual are real; one is contained within the other, but with a different presence and reality. The potential, as a productive difference, separates itself from itself, differentiates itself, and the actual is produced; as a result, something new occurs. The potential is therefore nothing more limited than the actual, nor is it similar to it. The potential can be introduced by two negative attributes of limitation and similarity (which are found in the possible); and two positive attributes of difference and creation. This type of difference between the possible and the potential is expressed in similar terms in difference and repetition and Bergsonism.

What is important for Deleuze is the acceptance of a type of reality that is latent but exists. That is, he wants to make us aware of the existence of a layer of reality whose lateness is its essence. What is important for Deleuze is not the latent reality, but the reality of the latent, which is called the virtual; virtual is undoubtedly the original name for "being" in Deleuze's work, or rather, the two nouns virtual/actual complementing the meaning of being and becoming, respectively. There are latent things that are not illusory and unreal; they are real but in a special way. They are not simply traces that indicate the passage of things in the past; they are really present but in a virtual way.

Therefore, we must know that the distinction between the virtual and the actual is not like the distinction between the possible and the real. There are several differences between them: one is that the possible does not exist, but the virtual does; that is, the virtual is real. Of course, the virtual is real as long as it is virtual. The possible is also that which may become real but has not yet happened. But the virtual is already real and does not need anything added to it to become real. Another difference is that the possible is the image of reality, while the virtual is not the image of reality [but is the real itself]. The structure of the possible is like the structure of the real, but it lacks the real characteristic. The third difference is that the possible is that which is either realized or not; but the virtual is not realized, but becomes actual. Another difference is that the rules for the actualization of the virtual - as seen in the possible - are not of the type of similarity or goal-setting, but of the type of difference or divergence and creation. Virtuality shows the type and manner of existence of the past, because the past is real and present, but the type of reality and its presence is virtual; one of the most important characteristics of this type of reality is being latent and not exposed.

Before Bergson, time was a collection of *anat* (moments) that could be divided into past, present, and future; real time was also the present. But in Bergson, the smallest unit of real time is: past-present-(a shadow of the future); and in Deleuze: past-present-future. In other words, in Bergson, the past and present and a shadow of the future coexist and exist together, and in Deleuze, this neighborhood and twinning is more pronounced, especially in the case of the future. Therefore, the role of Bergsonian concepts in Deleuze's scenario, as a complementary reflection of Spinoza's concepts - especially the concept of how to express - is quite prominent and prominent; although in the meantime, the place of "future" is still empty.

References

- Badiou, Alain (1999) *Deleuze, the Clamor of Being*, translated by Luise Barchill, London: University of Minnesota Press.
- Bogue, Ronald (2003) *Deleuze on Cinema*, London and New York: Routledge.
- Boundas, Constantin V. (2006): *Deleuze and Philosophy; Deleuze Connections*, Edinburgh University Press.
- Bucanan, Ian & Lamberg, Gregg (2005) *Deleuze Connections: Deleuze and Space*, Edinburgh University Press.
- Colebrook, Claire (2002) *Gilles Deleuze*, London: Taylor and Francis e-library.
- Colebrook, Claire (2019) *Gilles Deleuze*, translated by Reza Sirvan, Tehran: Nashre Markaz [in Persian].
- Craig, Lundy (2018) *Deleuze's Bergsonism*, Edinburgh University Press.
- Deleuze, Gilles (1989) *Cinema 2: The Time-Image*, translated by Hugh Tomlinson & Robert Galeta, University of Minnesota Press.
- Deleuze, Gilles (2014) *Bergsonism*, translated by Zohreh Aksiri & Peyman Gholami, Tehran: Roozbahan Publishing House [in Persian].
- Deleuze, Gilles (2019) *The Brain is a Screen*, translated by Pouya Gholami, Tehran: Ban Publishing House [in Persian].
- Deleuze, Gilles (2022) *Spinoza's World, Lessons of Gilles Deleuze's Discourses on Spinoza*, translated by Hamed Movahedi, Tehran: Ney Publishing House [in Persian].
- Deu, Ridar (2017) *Deleuze*, translated by Fariborz Majidi, Tehran: Scientific and Cultural Publishing House [in Persian].
- Hallward, Peter (2006) *Out of This World, Deleuze and the Philosophy of Creation*, London and New York: Verso.
- Hughes, Joe (2009) *Deleuze's Difference and Repetition: A Reader's Guide*, London: Continuum.
- Kukuljevic, Alexi (2005) "Deleuze's Metaphysics and the Reality of the Virtual", *Philosophy*

- Today, Vol. 49, Issue Supplement, pp. 145-152.
- Lecercle, Jean-Jacques (2002) *Deleuze and Language*, Palgrave Macmillan.
- May, Todd (2005) *Gilles Deleuze, An Introduction*, Cambridge University Press.
- Morar, Nicolae; Nail, Thomas & Smith, Daniel W. (2016) *Between Deleuze and Foucault*, Edinburgh University Press.
- Moulard-Leonard, Valentine (2008) *Bergson-Deleuze Encounters: Transcendental Experience and the Thought of the Virtual*, State University of New York Press.
- Patton, Paul & Protevi, John (2003) *Between Deleuze and Derrida*, London: Continuum.
- Patton, Paul (2010) *Deleuzian Concepts*, Stanford University Press.
- Patton, Paul (2022) *Critical Reading of Interpretation and Interpretation of the Works of Gilles Deleuze*, translated by Abdol-Ali Dastgheib, Tehran: Mahris Publishing House [in Persian].
- Roffe, Jon & Stark, Hannah (2015) *Deleuze and the Non/Human*, Palgrave Macmillan.
- Roffe, Jon (2012) *Badiou's Deleuze*, Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Roffe, Jon (2020) *The Works of Gilles Deleuze*, National Library of Australia.
- Smith, Daniel W. (2009) "Deleuze's Concept of the Virtual and the Critique of the Possible", *Journal of Philosophy: A Cross-Disciplinary Inquiry*, Vol. 4, No. 9.
- Somers-Hall, Henry (2012) *Hegel, Deleuze, and the Critique of Representation: Dialectics of Negative and Difference*, Edinburgh University Press.
- Smith, Daniel W. (2010) *Deleuze's Philosophy*, translated by Seyyed Mohammad Javad Seyyidi, Tehran: Scientific and Cultural Publishing House [in Persian].
- Williams, James (2005) *The Transversal Thought of Gilles Deleuze: Encounters and Influences*, Clinamen Press.
- Williams, James (2013) *Gilles Deleuze's Difference and Repetition: A Critical Introduction and Guide*, Edinburgh University Press.
- Zizek, Slavoj (2004) *Organs without Bodies: Deleuze and Consequences*, New York and London: Routledge.



فصلنامه علمی

فلسفه غرب

سال چهارم، شماره دوم (پیاپی ۱۴)، تابستان ۱۴۰۴

شاپا چاپی: ۲۸۲۱-۱۱۶۴

شاپا الکترونیک: ۲۸۲۱-۱۱۵۴



معنای امر ویرچوال در ساختار زمان برگسون به روایت ژیل دلوز

حسین زهدی صحت^{۱*}، سیدمسعود سیف^۲، علی نقی باقرشاهی^۳

۱ دانش آموخته دکتری فلسفه معاصر، دانشگاه بین المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران.

۲ دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه بین المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران.

۳ دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه بین المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران.

اطلاعات مقاله چکیده

نوع مقاله: دلوز در خوانش خود از اسپینوزا، با مفهوم کلیدی «بیان» برخورد می کند و آن را به منزله «تا شدن» و «باز شدن های مکرر» می یابد؛ اما برای درک کامل این مفهوم، خود را نیازمند فلسفه زمان برگسون می بیند. در ساختار فلسفی دلوز-برگسون، دو گانه های گذشته-حال، ویرچوال-اکچوال، همبود و همزادند؛ هر دو واقعی هستند اما با واقعیت هایی «متفاوت» که در جریانی همیشگی، پیوسته، بی هدف و کاملاً تصادفی، صبرورت می پذیرند. در این میان، امر ویرچوال واقعیت ویژه ای است که همیشه حاضر است اما واقعیتی فعال نیست؛ ویرچوالیتی واقعیت مربوط به زمان گذشته است، یعنی گذشته به معنای ویرچوال، واقعی است. ویرچوال تصویر اکچوال نیست، اصلاً تصویر هیچ چیزی نیست، و مانند تصویر هم نیست، حتی اکچوال منهای ویژگی اکچوالیتی هم نیست؛ ویرچوال نه روح اکچوال است و نه نوعی تعالی بر بالای آن؛ تنها بخشی از واقعیت است؛ همانطور که اکچوالیتی بخشی از واقعیت است، نه بیشتر و نه کمتر. اما ویرچوال به همان نحوی که اکچوال، واقعی است، واقعی نیست.

دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۸

پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۳

کلمات کلیدی: امر ویرچوال، امر اکچوال، زمان، برگسون، دلوز.

استناد: زهدی صحت، حسین؛ سیف، سیدمسعود؛ باقرشاهی، علی نقی (۱۴۰۴). «معنای امر ویرچوال در ساختار زمان برگسون به روایت ژیل دلوز». *فصلنامه علمی فلسفه غرب*. سال چهارم، شماره دوم (پیاپی ۱۴)، ص ۸۰-۶۱.

DOI: 10.30479/wp.2025.21515.1147



ناشر: دانشگاه بین المللی امام خمینی (ره) حق مؤلف © نویسندگان.

* نویسنده مسئول؛ نشانی پست الکترونیک: h.zohdi5911@yahoo.com

مقدمه

درحالی که بسیاری از اندیشمندان از جهاتی تأثیر اسپینوزا بر دلوز را پررنگ تر می دانند و گروهی دیگر، وزن نیچه را در فلسفه دلوز سنگین تر ارزیابی می کنند، به اعتقاد برخی مانند آلن بدیو، استاد واقعی دلوز، برگسون است؛ نه اسپینوزا و نه حتی نیچه (Badiou, 1999: 39).

مطالعات دلوز درباره برگسون با سیری تکاملی در دو دوره مجزا انجام می گیرد: یکی در اواسط دهه ۱۹۵۰ و دیگری در اواسط دهه ۱۹۶۰. اساساً برگسونیسم دلوز دارای ویژگی هایی است که بار دیگر او را به عنوان یک فیلسوف مدرنیست می شناساند. مواجهه دلوز با برگسون تصادفی نبوده است؛ بلکه پس از غوص و غور دلوز در دریای فلسفه اسپینوزا و سرمستی از نظریه جوهر واحد او که با بیان (expersion) خود پاسخی درخور برای دلوز ارایه می کند و میانبری برای عبور از مسئله تعالی و دوگانگی فراهم می نماید، پرسش جدیدی برای وی پیش می آید و آن «چگونگی بیان شدن جوهر واحد» است. او چون بیان جوهر را امری سیال می یابد به دنبال امر سیالی می گردد که بیان شدن جوهر در این بستر ضرورت بپذیرد؛ از آنجا که پاسخ این سؤال را در اسپینوزا پیدا نمی کند، سراغ فلسفه برگسون و نظریه ویژه او در باب زمان می رود؛ جایی که زمان، نه خطی است، نه دایره ای یا چرخه ای، و نه حتی وجودی.

دلوز در یکی از بازسازی های فلسفی اش، سراغ دیدگاه برگسون درباره زندگی رفته و آن را ترکیبی از لایه های واقعیت قلمداد می کند. یکی از این لایه های واقعی که جنبه نهفتگی دارد، «ویرچوال» (virtual)^۱ نامیده می شود که شامل اصول نظم دهنده ای است که واقعیت را از درون تعیین می بخشد. این اصول سازمان دهنده در ذات واقعیت جای دارند اما مشهود نیستند (دیو، ۱۳۹۶: ۵۹). آنچه برای دلوز اهمیت دارد، پذیرش سنجی از واقعیت است که نهفته است اما واقعاً هست؛ یعنی می خواهد ما را متوجه وجود لایه ای از واقعیت کند که نهفتگی، ذاتی آن است. به قول ژیزک، آنچه برای دلوز مهم است، نه واقعیت نهفته، بلکه واقعیت امر نهفته است (Zizek, 2004: 3). دلوز در پس گفتاری که در سال ۱۹۸۸ با عنوان برگسونیسم نوشت، توجه را به سه موضوع کار برگسون جلب کرد که معتقد است اگر می خواهیم به تمرین متافیزیک ادامه دهیم، باید دنبال شوند (Somers, 2012: 91)؛ شهود، رابطه علم و متافیزیک، و نظریه کثرت ها. با در نظر گرفتن این مضامین به ترتیب معکوس، مضمون کثرت در اندیشه برگسون است که در پروژه دلوز، برای تجدید متافیزیک بسیار اساسی است. در دل مسئله کثرت، دلوز به یکی از مهم ترین تمایزها اشاره می کند: تمایز بین مکان و زمان. در ایجاد این تمایز، دلوز ادعا می کند که برگسون به سمت تمایز بین دو نوع اصلی از کثرت حرکت می کند، یکی گسسته یا ناپیوسته، دیگری پیوسته؛ یکی مکانی و دیگری زمانی؛ یکی اکچوال (actual) و دیگری ویرچوال. اولین مورد از این کثرت مربوط به ارسطو و راسل است و با منطق این همانی، نفی و تناقض، عمل می کند، دومی که مطابق با دیرند در اندیشه برگسون است، از اصول تفاوت استفاده می کند (Ibid, 92). درواقع در مواجهه دلوز با برگسونیسم است که اصطلاح ویرچوال ریشه می دواند.

امر ویرچوال (هستی در سایه / حاضر غایب)

دلوز مفهوم ویرچوال را مستقیماً از برگسون استخراج می‌کند و در تعدادی از مقالات اولیه (۱۹۵۶) استدلال می‌کند که برگسون مفهوم ویرچوال را با مسئله‌مند کردن مفهوم ممکن، ساخته است. دلوز این مفهوم را در سال ۱۹۶۸ در *تفاوت و تکرار* توسعه می‌دهد، که در آن به پیروی از برگسون، به نقد مفهوم ممکن می‌پردازد؛ بنابراین قرار است زوج ویرچوال-اکچوال جایگزین تقابل ممکن-واقعی شود که قادر به محاسبه تفاوت یا تولید چیزهای جدید نیست (Smith, 2009: 34). دلیل اینکه برگسون تلاش می‌کند انگاره امر ویرچوال را جایگزین امر ممکن کند این است که امر ممکن هم خود یک انگاره کاذب است و هم سرچشمه انگاره‌های کاذب؛ زیرا امر واقعی با امر ممکن مشتبه می‌گردد. درواقع امر ممکن امر واقعی را از قبل پیش‌بینی می‌کند؛ گویا امر واقعی پیشاپیش وجود دارد (دلوز، ۱۳۹۳: ۱۲۱).

دلوز همیشه درباره اشتباهی که ممکن است هنگام فکر کردن درباره ویرچوال رخ دهد، هشدار می‌دهد. از این رو باید بدانیم که تمایز میان ویرچوال و اکچوال، مانند تمایز میان ممکن و واقعی نیست. چند تفاوت میان آنها وجود دارد: یکی اینکه امکان، وجود ندارد، ولی ویرچوال وجود دارد؛ یعنی ویرچوال واقعی است. البته ویرچوال واقعی است تازمانی که ویرچوال است. ممکن هم آن چیزی است که محتمل است واقعی شود ولی هنوز نشده است. اما ویرچوال از قبل واقعی است و نیازی ندارد چیزی به آن اضافه شود تا واقعی شود. تفاوت دیگر اینکه امکان تصویر واقعیت است، درحالی که ویرچوال تصویر واقعی نیست، بلکه خود واقعی است. ساختار امکان مانند ساختار واقعی است، ولی فاقد خصلت واقعی است (May, 2005: 48).

تفاوت سوم اینکه امر ممکن همان چیزی است که یا تحقق می‌یابد (realize) یا نمی‌یابد؛ اما امر ویرچوال محقق نمی‌شود، بلکه بالفعل می‌شود. تفاوت دیگر این است که قواعد فعلیت یافتن امر ویرچوال -چنانکه در امر ممکن دیده می‌شود- از جنس قواعد شباهت یا حدگذاری نیست، بلکه از جنس تفاوت یا واگرایی و آفرینش است. امر نهفته برای فعلیت یافتن نمی‌تواند با حذف کردن یا حدگذاری پیش برود، بلکه باید افق فعلیت یافتن خود را در رویکردی ایجابی بیافریند؛ زیرا درحالی که امر واقعی در تصویر و شباهت امر ممکن است که آن را محقق می‌کند، امر بالفعل به نهفتگی‌ای که آن را متجسد می‌کند، شباهتی ندارد. خلاصه اینکه مشخصه ویرچوالیتی، وجود داشتن به شیوه‌ای است که با متفاوت شدن فعلیت می‌یابد و مجبور است خودش را متفاوت کند، مجبور است خطوط متفاوت شدنش را در راستای فعلیت یافتنش بیافریند. اما امر ممکن یک انگاره کاذب و سرچشمه مسائل کاذب است. امر واقعی و امر ممکن شبیه پنداشته می‌شوند. به بیان دیگر، واقعیتی را به خود می‌بخشد که حاضر آماده و اجرا شده، و نسبت به خودش از پیش موجود است و بر اساس نظمی از هدف‌گذاری‌های متوالی به وجود خواهد آمد (دلوز، ۱۳۹۳: ۱۲۱). به‌طور کلی ساخت امر ویرچوال باید شرط تجربه واقعی باشد نه تجربه ممکن (Kukuljevic, 2005: 145).

برگسون، به طور خلاصه، مفهوم ممکن را به نفع امر ویرچوال به چالش می کشد؛ دقیقاً به این دلیل که ممکن، یک تصور نادرست است و منشأ مسائل کاذب (Smith, 2009: 35). ویرچوال در واقع نوع و چگونگی هستی گذشته را نشان می دهد، زیرا گذشته واقعی و حاضر است، اما نوع واقعیت و حضور آن ویرچوال است. یکی از مهم ترین شاخصه های این نوع از واقعیت، نهفته بودن و در معرض نبودن است. ویرچوال سطحی از نظم است که هم اندیشه و هم هستی را مشروط می کند و نیز اندیشه را امکان پذیر می سازد، زیرا اندیشه فرایندی است که نظم و در نتیجه، تفکیک و تمایزگذاری را ایجاد می کند. ویرچوال واقعیت را به عنوان حوزه تفکیک شده ای از وجود نیز امکان پذیر می کند. دلوز در تفاوت و تکرار به چگونگی شرحی تکوینی درباره تعیین می پردازد که از بند نظام تشخیص هویت و طبقه بندی ای که او بازنمایی می نامد، آزاد باشد. هدف از این شرح تکوینی، نشان دادن این نکته است که فرایندی که ماهیت و هویت چیزی را معین می کند، اصل تکوینی نهفته ای است که در عین حال، مبین چیزی است که با هر چیز دیگری تفاوت دارد، اما این تفاوت را بیرون از حیطه هر گونه نظام طبقه بندی، به منزله تفاوت ناب تبیین می کند (دیو، ۱۳۹۶: ۶۰).

واژه ویرچوال در فلسفه دلوز بحث و جدل های گوناگونی را ایجاد کرده است؛ گویا راز این مسئله این است که در هستی شناسی دلوز، ویرچوال و اکچوال دو ویژگی منحصر به فرد و در عین حال مشترک و کافی از امر واقعی هستند. ویرچوال چیزی است که بدون شبیه بودن به یک شیء بالفعل، ظرفیت آن را دارد که آن شیء را به وجود آورد، بدون اینکه در فرایند بالفعل شدن، خود را با آن منطبق کند. معنای ویرچوال، در پایان یک واکنش زنجیره ای قابل درک است، زنجیره ای که از تأثیر و تأثر (affect) شروع می شود (Boundas, 2006: 5).

به دنبال چنین بحث هایی است که خصلت زمانی جوهر اسپینوزایی کم کم خود را نشان می دهد. از نظر برگسون، جوهر دیرند است و آن ویرچوالی است که همیشه در همه حالاتش وجود دارد. بالفعل شدن همان جهت دار شدن ویرچوال است که عین تا شدن، باز شدن، و دوباره تا خوردن است (May, 2005: 52). این تا شدن، باز شدن و دوباره تا شدن های جوهر واحد که منجر به تعیین های متعدد و مکرر می گردد، بستر خودبیانگری امر ویرچوال را فراهم می کند تا واقعیت پنهان خود را آشکار سازد و دوباره در پس پرده ای دیگر، مترصد سیلان جوهر که منجر به تعیین موجودات می شود. بماند تا به صورت واقعیتی دیگر جلوه کند. البته این جلوه گری ها به صورت دائمی و متصل (نه موقتی و منقطع) صورت می گیرند؛ بنابراین، امر ویرچوال همیشه با ویژگی حاضر غایب، واقعیتی انکارناپذیر است.

ویرچوال بدون شک، نام اصلی «بودن» در آثار دلوز است، یا بهتر است بگوییم دو اسمی ویرچوال - اکچوال به ترتیب، معنای بودن و شدن را تکمیل می کنند (Badiou, 1999: 43)؛ در واقع اموری نهفته وجود دارند که توهمی و غیر واقعی نیستند، بلکه واقعیت دارند اما به نحوی خاص. آنها صرفاً رد پاهایی

نیستند که حاکی از عبور اموری در گذشته باشند، بلکه آنها واقعا حضور دارند، اما به نحو ویرچوال. به عنوان مثال، در باب معنای ویرچوال، توجه کنیم به اطلاعات ژنتیک. ژن ما اطلاعاتی را درباره ما ذخیره می کند و پژوهشگران آن اطلاعات را در فرایند رشد به ما می دهند، اما خود اطلاعات به صورت بالفعل در ژن ما نیست. نمی توان ژن های کسی را با میکروسکوپ دید. همانطور که وقتی ژن ها باز شدند، اطلاعات بالفعل ما آشکار می شوند و شخص تبدیل می شود به آنچه اطلاعات شکل داده است، اما خود آنها حتی اگر وجود داشته باشند، بالفعل وجود ندارند، بلکه فقط به صورت ویرچوال در ساختار ژن ها وجود دارند (Colebrook, 2002: 53). درباره ویرچوالیتی هم می توانیم چنین فکر کنیم، یعنی به صورت چیزی که وجود دارد و واقعی است، اما نه به صورت بالفعل. به نظر دلوز ویرچوال خودش را بالفعل می نماید (اطلاعات ژنتیکی به صورت یک شخص باز می شوند).

از نظر دلوز ویرچوالیتی که جایگاهی محوری در فلسفه برگسون دارد، به قلمروی غیر از قلمرو گفته ها تعلق دارد؛ واقعی بودن ویرچوال، خاص است به گونه ای که زبان که به معنای رایج به بازنمایی جهان می پردازد، قادر به بازنمایی و فراچنگ آوردن معنای امر ویرچوال نیست (Lecercle, 2002: 253). در واقع امر ویرچوال به گونه ای واقعی است که زبان نمی تواند به بازنمایی آن پردازد. به عبارت دیگر، دلوز به دنبال برگسون، از قلمروی ویژه از واقعیت پرده برمی دارد که معنای رایج از زبان نمی تواند آن را بازنمایی کند؛ به همین دلیل دلوز با این «معنای رایج» (doxa) زبان مخالف است و به دنبال وارونه کردن تصویری از اندیشه است که چنین موضعی را پیش فرض می گیرد (Ibid, 247). این به دلیل ناتوانی زبان نیست بلکه اساساً این نوع از واقعیت (ویرچوالیتی) لمس کردنی است. همیشه بیش از آنچه می گوئیم و می بینیم، وجود دارد؛ یعنی وجود هر چیزی فراتر است از آنچه دیده می شود و درباره آنها گفته می شود (May, 2005: 110). دلوز در تصویر جدید خود از زبان، لمس کردن (palpate) را جایگزین بازنمایی می کند تا با هستی شناسی او سازگار شود.

برای رابطه امر ویرچوال و اکچوال مثال هایی از قبیل ژنوم انسانی و چگونگی بیان هر ژن یا ملودی و ارتباط نت های آن بیان شده است. مثلاً، دیرند یک ملودی موسیقی در نظر گرفته می شود؛ ملودی یک کثرت تقسیم ناپذیر است، کل توالی نت ها یک فرایند واحد را تشکیل می دهند، به گونه ای که هر نت در نت بعدی نفوذ می کند و موجب می شود پیکره واحد ملودی که در آن همه نت ها حضور دارند، شکل بگیرد (Bogue, 2003: 14). در اینجا برای درک بیشتر این مفاهیم به ویژه مفهوم امر ویرچوال- مثال دیگری بیان می کنیم: می دانیم که جریان الکتریکی می تواند به دو صورت متناوب و متوالی باشد؛ در جریان متناوب، جریان الکتریسته پیوستگی کامل ندارد، اما روشنایی یک لامپ خاص از آن به رغم وجود جریان متناوب در آن و روشن و خاموش شدن هایش- پیوستگی و استمرار دائم دارد، زیرا هر بار که لامپ روشن می شود، پیش از آنکه اثر روشنایی آن از بین برود، روشنایی بعدی رخ می دهد و این، زنجیره پیوسته ای از

روشنایی را شکل می‌دهد تا ما متوجه متناوب بودن جریان الکتریسیته و روشنایی متناوب ناشی از آن نشویم و آن را بصورت پیوسته حس کنیم. این پدیده اصطلاحاً ماندگاری دید یا تداوم دید (persistence of vision) نامیده شده که از «پدیده فی» (Phi phenomenon) ناشی می‌شود.

برخی نیز امر ویرچوال را مانند امر ناخودآگاه می‌دانند (Moulard-Leonard, 2008: 1)، به این معنا که امر ویرچوال، حقیقتاً واقعی و منشأ اثر است، اما به حسب ظاهر، مشهود و مؤثر نیست، ولی وقتی همه آنچه را که بصورت خودآگاه (در اینجا امر اکچوال) انجام می‌پذیرد با دقت بیشتر بررسی می‌کنیم، حضور امر ناخودآگاه را قطعی می‌یابیم؛ امری که واقعاً هست اما به نحوی دیگر.

اساس فلسفه دلوز، تفاوت است و فلسفه تفاوت بر لحظه ویرچوال اصرار [و تکیه] دارد نه بر برتری «همان» و [نه] امر مشابه (Morar, Nail & Smith, 2016: 175). نکته این است که دنیای واقعی یا درک شده ما، از تفاوت ویرچوال ناشی می‌شود؛ جریانی از تفاوت‌ها (ی ویرچوال) وجود دارد که فقط برخی از آنها توسط «ما» (به عنوان واقعیت) درک می‌شوند. این بدان معنا است که کل زندگی یا کل، ویرچوال است، نه بالفعل، زیرا ما نمی‌توانیم آینده را از قبل بدانیم و همچنین نمی‌توانیم تأثیرات گذشته را تعیین کنیم؛ این کل ویرچوال مجموعه‌ای از موجودات نیست، بلکه پتانسیل‌ها یا امکاناتی برای شدن است (Colebrook, 2002: 57).

آلن بدیو با عباراتی شاعرانه برای امر ویرچوال در دلوز ویژگی‌هایی را برمی‌شمارد (Badiou, 1999: 47-52): الف) بزرگ‌ترین خطری که دیدگاه دلوز درباره امر ویرچوال را به خطر می‌اندازد، خلط آن با امر ممکن است. ب) امر ویرچوال کاملاً واقعی است؛ مهم‌تر از همه، ما نباید آن را به عنوان شبه واقعیت یا شبیحی (ghost) از واقعیت نمایش دهیم. ج) به همان اندازه اشتباه است که امر ویرچوال را نوعی عدم تعین و مخزنی از احتمالات تصور کنیم که فقط موجودات واقعی آن را شناسایی می‌کنند. د) امر ویرچوال به عنوان زمینه (the ground) شیء، نباید جدا از خود شیء اندیشیده شود. ه) ویرچوالیتی واقعیت زمان گذشته است؛ در مقابل اکچوالیتی که واقعیت زمان حال است. ما به راحتی می‌توانیم امر اکچوال را در گذر زمان حال و امر ویرچوال را در حفظ یکپارچه گذشته تشخیص دهیم.

راف این دیدگاه بدیو را با ترتیبی دیگر مطرح کرده که در فهم درست آن مدد رسان است (Roffe, 2012: 44-45): ۱- ویرچوال به مثابه زمینه، وجود موجودات یا قدرت درونی آنها است. به این ترتیب، موجودات یا همان موجودات اکچوال، [به نوعی] محصولات یا مخلوقات [امر ویرچوال] هستند؛ در واقع، آنها (موجودات اکچوال) «شبه‌سازی» امر ویرچوال هستند. ۲- ویرچوال را نباید با ممکن اشتباه گرفت، زیرا کاملاً واقعی است؛ واقعیت آن در عاملیت پویای آن است. ۳- ویرچوال به هیچ وجه نامتعین نیست، بلکه کاملاً متعین است و همچنین تعیین‌کننده؛ یک بار با توجه به امر بالفعل، و یک بار با توجه به خود. ۴- ویرچوال و اکچوال را نمی‌توان به طور بنیادی از هم جدا کرد. آنها دو روی یک سکه‌اند؛ بلکه دو

تصویر ترکیبی از هر تصویر. در اینجا بدیو «سنگ مانع برای تئوری امر ویرچوال» را می‌بیند: ویرچوال نمی‌تواند یک تصویر باشد، بلکه نیروی تولیدی است که تصاویر را به وجود می‌آورد. ۵- امر ویرچوال و اکچوال در واقع غیرقابل تشخیص‌اند. در نتیجه، این واقعیت که امر ویرچوال کاملاً معین است، به این معنی است که امر اکچوال اساساً نامعین است. هر چه دلوز بیشتر تلاش می‌کند ویرچوال را از غیرواقعی بودن، نامعین بودن و غیرعینی بودن بیرون بکشد، غیرواقعی‌تر، نامعین‌تر و در نهایت، غیرعینی‌تر می‌شود.

می‌توان گفت ویرچوال همیشه [واقعی] سوژکتیو است، همچنانکه اکچوال همیشه ابژکتیو است (دلوز، ۱۳۹۳: ۵۸-۵۹). توضیح اینکه، وقتی زمان را زمانی تصور کنیم، آنگاه این زمان تعینی درونی خواهد داشت، یا به عبارتی، دارای واقعیتهای درونی خواهد بود که همان امر ویرچوال است، اما اگر آن را صرفاً امری بیرونی تصور کنیم، آنگاه آن را امری فعال خواهیم یافت که مهم‌ترین ویژگی امر اکچوال است. به عبارت دیگر، از نظر برگسون، امر ابژکتیو یعنی آن چیزی که نهفته نیست (محقق شده باشد یا نشده باشد؛ ممکن باشد یا واقعی). پس در امر ابژکتیو همه چیز بالفعل است و هر نوع نهفتگی با آن ناسازگار است (همان، ۵۸).

این نظریه وجود ویرچوال بیشتر به این معنی است که لحظه حال، گویی خود منشعب است: از یک سو، یک زمان حال - که اکنون است - و از سوی دیگر، یک حرکت در حال گذر و در درون (همو، ۱۴۰۱: ۴۷). یا می‌توان گفت این حرکت از سویی حال، به معنای اکنون است و از سوی دیگر، حرکتی است در جهت عبور از اکنون و نیست شدن آن. حرکت دوم برای این است که حال متعلق به گذشته باشد وگرنه رشته پیوند حال و گذشته گسسته می‌شود. بنابراین، حال عملاً هم حاضر است و هم در حال گذر (دیو، ۱۳۹۶: ۷۳-۷۴).

دلوز ساختاری تعریف می‌کند که در آن، رابطه ویژه‌ای بین امر ویرچوال و اکچوال برقرار است. این ساختار واقعیت را به عنوان یک رابطه پویا بین امر ویرچوال و اکچوال توصیف می‌کند. با توجه به این تعریف از واقعیت، توضیح کامل یک رویداد باید شامل در نظر گرفتن واقعیت ویرچوال و اکچوال و مهم‌تر از آن، روش‌هایی باشد که رویدادهای اکچوال با رویدادهای ویرچوال ارتباط برقرار می‌کنند (Williams, 2013: 8, 9).

منظور دلوز این است که سنتز گذشته ویرچوال ناب شرط لازم برای سنتز یک حال فعال است؛ بنابراین، یک عنصر زمانی ویژه (گذشته‌ای که هرگز حاضر نبوده است) وجود دارد که نقش زمینه را بازی می‌کند. این زمینه همان چیزی است که به یک عمل در زمان حال اجازه می‌دهد از نظر چگونگی بازآرایی کل گذشته و همچنین از نظر چگونگی کسب اهمیت، تعیین و ارزش در رابطه با حال تعیین شود؛ البته خود حال نیز ناقص است مگر اینکه در رابطه با «کل» در نظر گرفته شود (Idem, 2005: 86-87). مهم است تأکید شود که ژیل دلوز این کار را انجام می‌دهد تا واقعیت را با حضور در فضای ویرچوال به آن

بازگرداند. کاری که او انجام می‌دهد، تضعیف معادله «واقعی = حال» است.

به‌طور خلاصه، برخی از ویژگی‌های مؤلفه‌ای که دلوز به ویرچوال اختصاص می‌دهد، عبارت‌اند از:

- ۱- امری تکوینی است، نه ثابت و کلی. ۲- شرط تجربه ممکن نیست بلکه عنصر تکوینی تجربه واقعی است. ۳- اگرچه ویرچوال به‌خودی خود بالفعل نیست، اما دارای واقعیتی است که به‌طور کامل توسط عناصر، روابط، تکنیکی‌ها و غیره، تعیین می‌شود. ۴- تکوین، حرکت از یک حد (term) واقعی به حد واقعی دیگر نیست، بلکه از حالت ویرچوال به اکچوال است. ۵- درحالی‌که ممکن بر اساس شرط شباهت تحقق می‌یابد، امر ویرچوال با تمایز خود در جهت‌های متغیر بالفعل می‌شود؛ یعنی به‌صورت روابط مکانی-زمانی متنوع به فعلیت می‌رسد و عناصر در انواع و اقسام عبارات و اشکال بالفعل تجسم می‌یابند. ۶- این کیفیت‌های مکانی-زمانی به روابط افتراقی (differential) که تجسم می‌دهند، شباهتی ندارند. ۷- امر ویرچوال با حضور امر اکچوال به پایان نمی‌رسد، بلکه امر ویرچوال از جهات گوناگون پتانسیل فعلیت‌پذیری‌های جدید را دارد (Smith, 2009: 41).

امر اکچوال

از نظر دلوز هر شیئی مضاعف یا دوسویه است؛ دارای یک جزء اکچوال و یک بخش ویرچوال (Badiou, 1999: 85). ویرچوال در مقابل اکچوال است نه در مقابل واقعی؛ بنابراین، به‌عنوان یک قاعده، هیچ‌وقت نباید ویرچوال و اکچوال با هم اشتباه گرفته شوند (Hallward, 2006: 37). امور اکچوال واجد هویت هستند، اما امور ویرچوال هویت ندارند، بلکه دگرگونی‌های ناب هستند. شیء اکچوال، برای تجلی یک چیز باید دگرگون شود و به چیزی متفاوت تبدیل شود، درحالی‌که شیء ویرچوال تجلی یافته تغییر نمی‌کند و تنها رابطه آن با سایر اشیاء ویرچوال، یعنی سایر شدت‌ها و سایر صورت‌های مثالی، دگرگون می‌شود. اساساً هر شدنی و هر دیگر شدنی، کاملاً تصادفی و بدون هدف است و هیچ جهت‌دهی آماده از قبل وجود ندارد. بنابراین، راه دیگری جز شدن‌های امر ویرچوال (کل) نمی‌تواند باشد، زیرا «کل» تنها همیشه ویرچوال است و خود را با بالفعل کردن تقسیم می‌کند (Roffe & Stark, 2015: 94). پدیده‌های موسیقایی، روان‌شناختی، انسان‌شناختی و سایر پدیده‌ها نیز نمونه‌هایی از انواع مختلف رابطه بین رویدادها و فرایندهای ویرچوال و اکچوال را ارائه می‌دهند (Patton, 2010: 99). تمایز بین امر اکچوال و ویرچوال کاملاً بر آثار دلوز حاکم است؛ تمایزی که دلوز در آثار گوناگون خود به روش‌های دیگری ترسیم می‌کند. هستی‌شناسی رویدادها در منطق معنا، هستی‌شناسی ایده‌های متعالی ناب در تفاوت و تکرار، و هستی‌شناسی ماشینی در ضد/ادیپ و هزار فلات (Ibid, 131-13).

در یک تفکر رایج فلسفی، یک دنیای واقعی (اکچوال) وجود دارد و سپس نسخه مجازی یا ویرچوال، که جایگاه و اهمیت ثانویه دارد، اما دلوز می‌خواهد این نگاه را تضعیف کند یا تغییر داده و بلکه معکوس سازد. از نظر وی، هم اکچوال و هم ویرچوال، واقعی بوده و ویرچوال دیگر تابع اکچوال نیست، بلکه

به عنوان یک کل باز، مجموع گذشته، حال و حتی آینده است. به عبارت دیگر، مجموع هر آنچه بوده، هست و خواهد بود؛ واقعیتی که با شکل های گوناگون می تواند به فعلیت برسد (Colebrook, 2002: 1). برای فهم بیشتر مفاهیم اکچوال و ویرچوال، دست کم مفهوم دوگانه دیگری نیز باید بررسی شود: گذشته-حال. گذشته به عنوان زمانی که حقیقتی ویرچوال دارد، و حال به عنوان زمانی که ذاتاً اکچوال است.

گذشته-حال

از زمان یونانی ها تا کانت، انقلابی در فلسفه رخ داد؛ انقیاد زمان و حرکت واژگون شد؛ زمان، دیگر سنجه حرکت نرمال نبود، زمان بیش از پیش برای خودش پدیدار شد و حرکت هایی متناقض نما آفرید. به عبارت دیگر، زمان از جا یا از لولا در رفته است (دلوز، ۱۳۹۸: ۱۹). به عقیده دلوز، باور رایج از زمان که آن را مجموعه حال های پی در پی ای می داند که یکی پس از دیگری می آیند و می روند، شبیه دروغی است که آنقدر تکرار شده و جدی گرفته شده است که همه آن را باور کرده اند. بنابراین از نظر وی، زمان صرفاً مونتاژ آنات و نقاط مجزای لحظات نیست؛ به عبارت دیگر، زمان از جنس هستن و بودن نیست، بلکه «شدن» است. زمان به جای آنکه چسبی برای پیوند و یکپارچگی نقاط متمایز تجربه باشد، نیرویی انفجاری است. زمان، قدرت حیات برای حرکت کردن و صیورورت پذیرفتن است (کولبروک، ۱۳۹۸: ۷۰ و ۷۱).

به باور دلوز، سرشت زمان شیوه ای را تبیین می کند که حیات در آن می تواند علیه خود واکنش نشان دهد. زمان، توهم های درونی می آفریند. دلوز در فصل دوم از *تفاوت و تکرار*، متأثر از کانت، هایدگر و به ویژه هوسرل، سه سنتز از زمان را مورد بررسی قرار می دهد. این سه چهره، همگی نقش اساسی در آنچه در ادامه خواهد آمد، ایفا می کنند. درواقع، با بررسی این سه شکل، پیشاپیش با مضامین و ساختار کلی زمان مندی فلسفه دلوز روبه رو شده ایم. او ساختار کلی سنتز را از کانت وام گرفته، ویژگی زمان ساز سنتز را از هایدگر و بالاخره، مفهوم سنتز منفعل هوسرل را پذیرفته است (Hughes, 2009: 99).

اولین سنتز منفعل، که توسط یک تخیل فی نفسه انجام می شود، چیزی جز گردآوری لحظه های گذرای حس نیست؛ با انجام این کار، زمان «حال» تولید می شود. پس سنتز نخست، سنتز اکنون است؛ سنتز زمان به منزله اکنون های متوالی، اکنونی که می گذرد. باید توجه داشت که هیچ یک از لحظه های ناپیوسته به تنهایی «اکنون» را تشکیل نمی دهند، زیرا لحظه های متوالی صرفاً سقط دائمی زمان های تولد یافته را نشان می دهند؛ بنابراین، اکنون به طور کلی نه یک لحظه، بلکه بسته ای از اثرهای منقبض است. اولین سنتز با تجربه تخیل از یک ماده ناپیوسته آغاز می شود، بر اساس این تفکر، اولین سنتز، اولین بُعد زمان، یعنی حال را تولید می کند (Ibid, 105-106). وقتی می گوئیم حال بسته ای از اثرهای منقبض است، یعنی در زمان هرچه به گذشته برگردیم، با احتمال های شاخه شاخه شونده بیشتری مواجه خواهیم شد؛ یعنی زمان دچار انبساط بیشتری خواهد بود. از نظر دلوز عبور از هریک از این شاخه ها کاملاً تصادفی و بی هدف است؛ بنابراین، این احتمال ها رفته رفته در زمان حال انقباض می یابند و اکنون را به بسته ای انقباض یافته بدل می کنند.

دلوز این سنتز را به عنوان «سنتز تولید مثل» (reproductive synthesis) توصیف می‌کند. تولید مثل است، زیرا خود، به معنای واقعی کلمه همان چیزی می‌شود که سنتز می‌کند. به همین دلیل دلوز نفس سنتز اول را «خودشیفته» (narcissistic) نیز توصیف می‌کند: خود را در چیزی می‌بیند که به آن می‌اندیشد (Ibid, 107-108).

طی سنتز دوم که گذشته رخ می‌نماید، پس از آنکه تخیل، لحظه‌های ناپیوسته‌ای را که حس به دست می‌دهد ترکیب کرد، خاطره که توسط سنتز منفعل دوم تشکیل و ترکیب یافته است، بسط می‌یابد. سنتز منفعل دوم ترکیبی از محصول سنتز منفعل اول است؛ آنچه توسط تخیل فهمیده شد با حافظه بازتولید می‌شود. برای مشاهده این موضوع، باید توصیفات دلوز از ترکیب اول و دوم را در نظر بگیریم. دلوز اولین ترکیب را به عنوان ترکیبی توصیف می‌کند که تفاوت را نشان می‌دهد؛ تفاوتی که تخیل در روایت فلسفی ایجاد می‌کند، تفاوت بین لحظه‌های ناپیوسته است. می‌توان گفت خود ناپیوستگی را از بین می‌برد و بنابراین لحظه‌های متوالی را در یک حال پیوسته گرد می‌آورد و جفت می‌کند. درواقع سنتز دوم نوعی رزونانس (resonance) است؛ این رزونانس دقیقاً ترکیبی از تفاوت‌هایی است که قبلاً از بین رفته بودند. دلوز می‌گوید رزونانس، تفاوت‌ها را به تفاوت‌های دیگر، یا تفاوت‌های درجه اول را با یکدیگر مرتبط می‌کند. تفاوت‌های درجه اول، تفاوت‌هایی هستند که در سنتز اول ایجاد می‌شوند. از این منظر روشن می‌شود که سنتز دوم، سنتز سنتز اول است (Ibid, 106-107).

نظرات دلوز در مورد سنتز سوم یکی از مهم‌ترین نظرات است؛ یکی از دلایلی که دنبال کردن این لحظه خاص بسیار دشوار است این است که خود دلوز به اندازه کافی تمایز قائل نمی‌شود و اطلاعات بیش از حد و اشارات بسیار مفصل را در سطرهای بسیار کم می‌آورد. برای کنار آمدن با سنتز سوم، باید از توصیه خود دلوز پیروی کنیم: مفسر باید تمایزات را چند برابر کند. علاوه بر ایجاد تمایز، به بیان آنچه در این مرحله از پیدایش اندیشه انتظار داریم نیز کمک می‌کند. سنتز سوم باید دو سنتز دیگر را در ترکیبی از شناخت متحد کند؛ آنچه شناخته می‌شود دقیقاً سازگاری سنتز اول و سنتز دوم است. درواقع سنتز سوم دو مورد دیگر را هماهنگ می‌کند و از این منظر آینده‌ای متعالی را تشکیل می‌دهد (Ibid, 114-115). با این اوصاف، سنتز سوم در کل «شکل خالی زمان» نامیده می‌شود.

بررسی سنتزهای سه گانه به خواننده کمک خواهد کرد دیدگاه دلوز درباره زمان‌های سه گانه حال، گذشته و آینده، ارتباط آنها با یکدیگر و جایگاه هر یک را در فلسفه وی به ویژه در تفاوت و تکرار-بهرتر درک گردد. «در نظریه تکرار دلوز (سنتز زمانی)، اکنون، نقش بنیان را ایفا می‌کند؛ گذشته ناب، نقش بستر را، ولی آینده نقش امر بی بنیان یا نامشروط را؛ یعنی شرط امر نو» (وارن اسمیت، ۱۳۹۹: ۴۸۲).

ترهای اصلی برگسون در مورد زمان به شرح زیر است: گذشته با حالی همزیستی دارد که بوده است. گذشته به خودی خود حفظ می‌شود، مانند گذشته به طور کلی (غیر زمانی). در هر لحظه، زمان خود را به

حال و گذشته تقسیم می‌کند، حال که می‌گذرد و گذشته که حفظ می‌شود. دلوز همنوا با پروست می‌گوید: زمان درونی ما نیست، بلکه ما درونی زمان هستیم، [زمانی] که خود را به دو قسمت می‌کند: خود را گم می‌کند و خود را در خود کشف می‌کند؛ این باعث می‌شود حال بگذرد و گذشته حفظ شود (Deleuze, 1989: 82). گذشته هست به معنای واقعی؛ البته به صورت ویرچوال. بنابراین، برای دلوز هرکجا و هرکس که گذشته را امری از دست رفته یا موهوم بداند، محکوم است به عدم درک لایه‌ای از واقعیت به نام امر ویرچوال.

حرکت زمان حال به دو جهت کاملاً متقارن تقسیم می‌شود که یکی از آنها به گذشته برمی‌گردد و دیگری به سمت آینده جلو می‌رود. به عبارت دیگر، گذشته تکرار زمان حال است. اگر هر گذشته با حالی که بوده، مقارن یا معاصر باشد، پس تمام گذشته با حال جدیدی که در رابطه با آن اکنون گذشته است، همزیستی دارد؛ بنابراین ما باید گذشته را به عنوان یک خاطره عظیم در نظر بگیریم، خاطره‌ای که هر لحظه رشد می‌کند، تغییر می‌کند و خاطراتی جدید به آن افزوده می‌شود. به عبارت دیگر، گذشته تکرار جدایی‌ناپذیر هر حال گذشته است. گذشته گورستانی برای حال پیشین نیست، بلکه زمینه گذر زمان و وجود خاطره است؛ پس درباره گذشته نمی‌توان گفت که بوده است، زیرا گذشته نمی‌گذرد بلکه تقرر دارد. این یک دیدگاه هستی‌شناختی از گذشته است، این نتیجه چیزی است که دلوز آن را سنتز غیرفعال استعلایی حافظه می‌نامد (Roffe, 2020: 224).

با توجه به توصیف دلوز از سنتز دوم زمان، حافظه یک لحظه گذشته خاص، به ترکیب غیرفعال گذشته ویرچوالی بستگی دارد که به لحظه‌های گذشته تقلیل‌ناپذیر است؛ تنها با توجه به گذشته به معنای کلی است که یک خاطره می‌تواند به عنوان یک خاطره، برجسته شود (Patton & Protevi, 2003: 33-34).

گذشته (هستی‌شناسانه نه روان‌شناختی) به صورت ویرچوال «وجود» دارد و به هیچ وجه، عدم نیست. گذشته به صورت مفهوم خطی از زمان وجود ندارد، گذشته یک لحظه یا یک چیز نیست، شکی نیست که وجود دارد ولی به نحوی دیگر، یعنی نه آن‌طور که زمان حال وجود دارد (May, 2005: 47-48). درواقع دقیق‌تر است که زمان حال را به عنوان یک تبدیل یا شدن توصیف کنیم؛ چیزی که پیوسته در حال اصلاح است. اگر زمان حال، در حال تبدیل شدن باشد، پس از آن نتیجه می‌شود که گذشته وجود دارد (Craig & Lundy, 2018: 75). مثلاً وقتی شخصی غزلی برای ما می‌خواند، لحظه به لحظه، واژه به واژه این شعر شنیده می‌شود اما درک ما از یک شعر، به صورت آنات و واژگان منفرد نیست، بلکه ما با یک هماهنگی منسجم معنادار مواجه می‌شویم که در نهایت، اندیشه ما را درگیر کرده و درباره آن به داوری می‌پردازیم. حال، اگر تک تک واژگانی که منطبق با هر لحظه بیان می‌شوند را گذشته به معنای از دست رفته و از دسترس خارج شده قلمداد کنیم، پیوند معنایی رخ نخواهد داد و زیبایی یک دست و یک صدای شعر، جای خود را به تکرار واژگانی گسسته از هم خواهد داد. پس مسئله این است که هیچ‌یک از این معانی منفرد

به همراه زمان‌شان عبور نمی‌کنند و نمی‌گذرند، بلکه واقعا هستند، اما به نحوی دیگر؛ به نحو ویرچوال. دلوز در سینما ۲ با لحنی نقادانه و اعتراض گونه می‌نویسد: زمان را معمولاً توالی اکنون‌ها تلقی می‌کنیم، اکنون کنونی جایش را به اکنون جدید می‌دهد تا این اکنون جدید با سپردن جای خود به اکنونی دیگر، سپری شود و به گذشته بپیوندد؛ درحالی که اگر در همان زمان، حال گذشته نبود، زمان حال هرگز نمی‌گذشت. گذشته از حالی که دیگر نیست پیروی نمی‌کند، بلکه با حالی که هست همزیستی دارد. حال تصویر اکچوال است و گذشته تصویر ویرچوال، تصویر در یک آینده. به گفته برگسون (توهم دژاوو یا «قبلاً آنجا بوده‌ام») این نکته بدیهی را به سادگی قابل درک می‌کند: خاطره‌ای از زمان حال وجود دارد، همزمان با زمان حال (Deleuze, 1989: 78-79).

توهم دژاوو یا آشناپنداری همانی است که انسان احساس می‌کند حادثه‌ای که در حال رخ دادن است، برایش آشناست، یا حتی آن را قبلاً تجربه کرده است؛ این حس از نظر دلوز، مرز میان حال-گذشته و امر اکچوال-ویرچوال است. تحیری رخ می‌دهد میان حالی که اکچوال است و گذشته‌ای که ویرچوال است. این حال نیست که از طریق خاطره به گذشته راه می‌یابد، بلکه این گذشته است که در لباس خاطره، در حال رخ می‌نمایاند. به عبارت دیگر، گذشته نمی‌گذرد و به نحوی در حال اسقرار دارد؛ نحوه‌ای که دلوز آن را ویرچوال می‌نامد. به عبارت دیگر، گذشته به نحوی در حال نهفته است.

اما زمان حال جایی است که گذشته و آینده در آن به هم می‌رسند، یعنی زمان حال محل تلاقی آنها است. به طور کلی، مفهوم خطی زمان امتیازی خاص به زمان حال می‌دهد، زیرا زمان حال را تنها نقطه واقعی زمان می‌داند؛ حتی اگر زمان حال بسیار کوتاه باشد و قابل تصور نباشد. می‌توان گفت در این رویکرد زمان حال مدلی است برای واحد واقعی زمان. این زمان یک لحظه آرمانی است، زیرا همراه است با لحظاتی که دیگر نیستند (گذشته) و لحظاتی که قرار است وجود پیدا کنند (آینده). در دیدگاه وجودی از زمان، اگر کشش آینده و سنگینی گذشته در میان نباشد، زمان حال تهی است. پس زمان حال به هیچ وجه آینده و گذشته را تعریف نمی‌کند، بر عکس، آنها زمان حال را تعریف می‌کنند (May, 2005: 43).

با بی‌نهایت کوچک شدن تفاوت اکنون کنونی و اکنون گذشته، زمان ناب به منزله یک نسبت یا هیئت تألیفی جدید، اکنون‌ها را به شیوه‌ای جدید پدیدار می‌کند و با تحقق یافتن دلیل اکنون‌ها، تقویم یا گاه‌شماری جدید می‌آفریند. تبارشناسی به منزله تاریخ اکنون، نه اکنون‌های گذشته، بلکه گذشته همبود با اکنون را به منزله همزاد بالقوه اکنون، جستجو می‌کند؛ این یکی از مهم‌ترین لحظه‌های برگسونی فلسفه دلوز است. او امر هستی‌شناختی بسیار مهم‌تری را نیز مطرح می‌کند: وقتی گذشته با حال همبود می‌شود، یعنی گذشته در سطوح متعدد انقباض با خودش همبود می‌شود، باید بدانیم که حال، منقبض‌ترین سطح گذشته است. در واقع تفاوت حال ناب و گذشته ناب، ادراک ناب و خاطره ناب به ماهو، یا به طور کلی ماده ناب و حافظه ناب، تنها در درجات انبساط و انقباض است و این حاکی از نوعی یگانگی هستی‌شناسانه است (دلوز، ۱۳۹۳: ۹۴).

توضیح اینکه، انقباض و انبساط کاملاً به نحوه ارتباط انسان با جهان بستگی دارد؛ هرچه توجه و ارتباط بیشتر باشد، انقباض بیشتری در زمان به معنای کلی (شامل گذشته و حال) رخ می‌دهد، و بالعکس. براین اساس، زمان حال شامل بیشترین ارتباط است، پس منقبض‌ترین سطح زمان خواهد بود؛ هر چه این ارتباط کمرنگ‌تر باشد، انبساط بیشتری در زمان خواهیم داشت، به این معنا زمان دارای انقباض و انبساط است در درجات مختلف. مثلاً امروز ما راه‌های بسیاری تا فردا داریم (منبسط‌ترین نقطه زمانی)، اما هر چه به نقطه خاصی از زمان نزدیک می‌شویم، تعداد این راه‌ها کمتر می‌شود (منقبض‌تر می‌شود) و لحظه‌ای که به نقطه مد نظر فردا می‌رسیم، در واقع همه آن راه‌هایی که دیروز پیش رو داشتیم، اکنون به یک نقطه (منقبض‌ترین نقطه زمانی) رسیده‌اند. بنابراین، هرچه از زمان حال (جایی که همه راه‌ها به این نقطه تقلیل خواهند یافت) به سمت گذشته دورتر می‌شویم، زمان منبسط‌تر می‌شود.

دلوز می‌گوید، همیشه باید سه چیز را بخاطر سپرد: ۱- هر زمان حالی تحقق گذشته است، ۲- در هر لحظه، کل گذشته بالفعل می‌شود، ۳- گذشته‌ای که بالفعل شده است، وجود دارد. تحقق گذشته توسط یک فرد در واقع یک لحظه روان‌شناختی است، ولی گذشته ویرچوالی که تحقق پیدا کرده است یک لحظه هستی‌شناسانه است (May, 2005: 52). مثلاً مجموعه‌ای از هزاران تار نخ را در نظر بگیرید که در هم تنیده و نخی را تشکیل داده‌اند، و هزاران نخ نیز در هم تنیده و طنابی را ساخته‌اند، و هزاران طناب نیز طنابی ضخیم‌تر را و... در این مثال، هر نخی تحقق هزاران تار نخ است، هر طناب نیز تحقق هزاران نخ؛ از سوی دیگر، در هر نخ، کل تارها و در هر طناب کل نخ‌ها بالفعل می‌شود، و بالأخره اینکه، تارهایی که به صورت نخ و نخ‌هایی که به شکل طناب تحقق یافته یا بالفعل شده‌اند، هنوز واقعا وجود دارند اما به نحوی دیگر. از نظر دلوز لحظات در هم فرو رفته‌اند، یا به عبارتی حاضران غایب‌اند.

به عقیده دلوز، گذشته همیشه حاضر است؛ این گذشته، گذشته‌ای غیرشخصی است که از هر روایتی از یک مجموعه هویتی قابل تشخیص، فراتر می‌رود (Bucanan & Lamberg, 2005: 171). این خاصیت گذشته به گونه‌ای است که حتی دلوز در تعریف خود از سیاست نیز ریشه آن را در دوره‌ای می‌داند که گذشته است. البته سیاست دو مسئله را تصدیق می‌کند: ابتدا دوره تاریخی که گذشته است؛ سپس، خطوط پرواز آینده.

پیتون از زبان باشلار نقدی را بر این چینش زمانی برگسون وارد می‌کند؛ به این مضمون که: فلسفه برگسون لبریز و پر است از حال و گذشته، به گونه‌ای که عرصه را بر آینده کاملاً تنگ کرده و موجب شده است جای آن در این فلسفه، خالی یا کمرنگ باشد. از سوی دیگر، وقتی حال و گذشته از جنس بودن باشند، آنگاه آینده نمی‌تواند هم‌ارز و هم‌سطح آنها باشد و نقشی طفیلی خواهد داشت (پیتون، ۱۴۰۱: ۱۵۳-۱۵۲)؛ هر چند به عقیده پیتون، این اشکال بر برگسون وارد است، اما دلوز توانسته با تمسک به بازگشت ابدی نیچه، جایگاه آینده را مستحکم‌تر ساخته و آن را از پس پرده غربت بیرون کشد (همان، ۱۵۷-۱۵۶).

توضیح اینکه، درست است، برگسون به خوبی قادر به بیان جایگاه آینده در جورچین فلسفه زمان خود نیست، و در نتیجه آینده را به نوعی نادیده می‌انگارد؛ بنابراین، نسبت امر ویرچوال با آینده نیز مبهم و معلق باقی می‌ماند. مسئله اساسی اینجاست که دلوز به دنبال تفسیری هستی‌شناسانه (نه روان‌شناختی) از زمان است، اما در برگسون، گرچه گذشته و حال جنبه هستی‌شناختی دارند ولی آینده تبیینی روان‌شناسانه دارد؛ بنابراین دلوز نیز که فلسفه را ساختن مفاهیم می‌داند و معتقد است در شرح آراء هر فیلسوفی باید «آنچه او می‌توانسته بگوید» را بیان کنیم نه «آنچه را که گفته است» و نه حتی «آنچه می‌خواسته بگوید»، نمی‌تواند جایگاه آینده را در فلسفه برگسون احیا کند و نقش پررنگ‌تری برای آن تعریف کند؛ پس دست به دامن نیچه می‌شود و با استمداد از نظریه بازگشت جاودان، تلاش می‌کند روحی تازه بر کالبد آینده بدمد و اضلاع مثلث گذشته-حال-آینده را تکمیل نماید.

چنانکه دیده شد، برگسون با تمرکز بر گذشته و حال، توجه خاصی به آینده نشان نمی‌دهد؛ به عبارت دیگر، آینده در فلسفه برگسون دست‌کم در خوانش دلوزی و در مقایسه با دو زمان دیگر- تهی به نظر می‌رسد. اما اگر بخواهیم با ادبیات برگسون آن را تعریف کنیم، می‌توانیم بگوییم دنیای آینده، دنیایی است که تصویر، ویرچوال و اکچوال با زایش کریستال‌هایی از زمان و مکان در هم آمیخته‌اند (Bucanan & Lamberg, 2005: 156).

نتیجه

زمان، پیش از برگسون مجموعه‌ای از آنات تلقی می‌شد که می‌شد آن را به صورت گذشته، حال و آینده تقطیع کرد؛ زمان واقعی نیز همان زمان حال بود. اما در برگسون، کوچک‌ترین واحد زمان واقعی عبارت است از: گذشته-حال-شبحی از آینده» و در دلوز: گذشته-حال-آینده. به عبارت دیگر، در برگسون گذشته و حال و سابه‌ای از آینده، همبودند و توأمان وجود و حضور دارند، و در دلوز این همسایگی و همزادی، پررنگ‌تر است، به ویژه در مورد آینده. بنابراین نقش مفاهیم برگسونی در سناریوی دلوز، به عنوان نقش مکمل برای مفاهیم اسپینوزایی به ویژه چگونگی مفهوم بیان- کاملاً برجسته و پررنگ است؛ هرچند در این میان، جای آینده همچنان خالی است

در فهم دلوز-برگسون، زمان دو جزء ناگسستگی حال و گذشته دارد که هر دوی آنها واقعی بوده و در هم فرورفته‌اند؛ گذشته‌ای که نمی‌میرد، نمی‌رود، نمی‌گذرد و همیشه حضوری ویرچوال دارد، و حال که حاضری است اکچوال، و تنها بُعد واقعی یا حتی واقعی‌ترین بعد زمان نیست. گذشته و حال تاروپود زمان در معنای «کل» آن هستند و تنها نحوه حضور و نوع واقعیت آنها متفاوت است؛ به این معنا که زمان به نحو ویرچوال، گذشته نام دارد و زمان به نحو اکچوال، حال. در واقع همه اشیاء دو سویه‌اند: جزئی اکچوال و جزئی ویرچوال، که تحقق امر اکچوال به آن وابسته است. البته بین این دوگانه‌ها در فلسفه برگسون، نه

رابطه علی وجود دارد، نه رابطه تعالی و نه حتی رابطه توالی. رابطه علی وجود ندارد، زیرا هیچ یک به معنای دقیق، علتی برای دیگری نیست، بلکه هر دو نوعی متفاوت از واقعیت اند. این رابطه از نوع تعالی هم نیست، زیرا هیچ یک بر دیگری برتری ندارد، بلکه اساساً رابطه آنها قابل ارزش گذاری نیست. رابطه از نوع توالی به معنای رایج هم نیست، به این معنا که یکی پایان بپذیرد تا دیگری آغاز شود، بلکه هر دو توأمان حضور دارند در ساحت های واقعی متفاوت. به عبارت دیگر، آنها همبود و همزادند.

ابهاماتی نیز قابل مشاهده است: اولین ابهام به رابطه علی امر ویرچوال با امر اکچوال مربوط می شود؛ برگسون تحقق امر اکچوال را به امر ویرچوال پیوند می زند، به این معنا که امر ویرچوال که نهفته است، بالفعل «می شود»، آن هم شدنی کاملاً تصادفی و بی هدف. تصادفی دانستن این رابطه منجر می شود به پذیرش رابطه علی-معلولی تصادفی؛ آنگاه هر علتی می تواند هر معلولی را ایجاد کند، درحالی که این مسئله حتی با مثال هایی که دلوز برای شرح این رابطه زده نیز سازگار نیست. مثلاً در مثال ژنوم که می خواهد ویرچوالیتی را شرح دهد، اینگونه نیست که روشن شدن یا آشکارگی ژن ها مطلقاً تصادفی باشد، بلکه حدودی مشخص برای آن وجود دارد.

نکته دوم اینکه، به نظر می رسد مسئله «توهم دژاوو» اگر توهم باشد، فرض وجود رابطه گذشته-حال نیز توهمی بیش نخواهد بود، زیرا واقعیت داشتن گذشته با فرض توهمی بودن، قابل جمع نیست، اما اگر منظور، واقعاً توهم نباشد، باید گفت در این صورت نیز این مسئله حاکی از رابطه تنگاتنگ گذشته-حال نیست، بلکه نشانگر رابطه منسجم و واقعی حال-گذشته-آینده است. بنابراین دلوز می توانست با همین مثال، پای آینده را نیز به میان آورد و سه گانه گذشته-حال-آینده را تکمیل کند و آینده را از زیر خاک فراموشی بیرون بکشد.

یادداشت

۱. ترجمه ویرچوال به مجازی، اینجا در ادبیات فلسفی دلوز دقیق نیست، زیرا مجازی معمولاً در مقابل واقعی است، درحالی که ویرچوال خودش امری واقعی است. از سوی دیگر، «امر بالقوه» و «امر نهفته» که گاهی در ترجمه ها دیده می شود نیز معادل های دقیقی برای امر ویرچوال نیستند؛ هرچند بالقوه گی و نهفتگی مهم ترین ویژگی های امر ویرچوال اند اما معادل آن نیستند. در مقابل، «بالفعل» نیز معادل مناسبی برای اکچوال نیست، زیرا فعلیت، مهم ترین شاخصه امر اکچوال است نه معادل آن. بنابراین، واژه ای مناسب که معادل ویرچوال و اکچوال بوده و حاوی حقیقت معنای آنها باشد، نیافتیم. در نتیجه در این نوشتار از خود واژه های ویرچوال و اکچوال استفاده شده است.

منابع

پیتون، پل (۱۴۰۱) خوانش انتقادی تفسیر و تاویل آثار ژیل دلوز، ترجمه عبدالعلی دستغیب. تهران: نشر ماهریس.
دلوز، ژیل (۱۳۹۳) برگسونیسم، ترجمه زهره اکسیری و پیمان غلامی، تهران: روزبهان.

- دلوز، ژیل (۱۳۹۸) مغز یک صفحه نمایش است ترجمه پویا غلامی، تهران: بان.
- دلوز، ژیل (۱۴۰۱) جهان اسپینوزا، درس گفتارهای ژیل دلوز درباره اسپینوزا، ترجمه حامد موحدی، تهران: نشر نی.
- دیو، ریدار (۱۳۹۶) دلوز، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران: علمی و فرهنگی.
- کولبروک، کلر (۱۳۹۸) ژیل دلوز، ترجمه رضا سیروان، تهران: نشر مرکز.
- وارن اسمیت، دنیل (۱۳۹۹) فلسفه دلوز، ترجمه سیدمحمدجواد سیدی، تهران: علمی و فرهنگی.
- Badiou, Alain (1999) *Deleuze, the Clamor of Being*, translated by Luise Barchill, London: University of Minnesota Press.
- Bogue, Ronald (2003) *Deleuze on Cinema*, London and New York: Routledge.
- Boundas, Constantin V. (2006): *Deleuze and Philosophy; Deleuze Connections*, Edinburgh University Press.
- Bucanan, Lan & Lamberg, Gregg (2005) *Deleuze Connections: Deleuze and Space*, Edinburgh University Press.
- Colebrook, Claire (2002) *Gilles Deleuze*, London: Taylor and Francis e-library.
- Craig, Lundy (2018) *Deleuz's Bergsonism*, Edinburgh University Press.
- Deleuze, Gilles (1989) *Cinema 2: The Time-Image*, translated by Hugh Tomlinson & Robert Galeta, University of Minnesota Press.
- Hallward, Peter (2006) *Out of This World, Deleuze and the Philosophy of Creation*, London and New York: Verso.
- Hughes, Joe (2009) *Deleuze's Difference and Repetition: A Reader's Guide*, London: Continuum.
- Kukuljevic, Alexi (2005) "Deleuze's Metaphysics and the Reality of the Virtual", *Philosophy Today*, Vol. 49, Issue Supplement, pp. 145-152.
- Lecerle, Jean-Jacques (2002) *Deleuze and Language*, Palgrave Macmillan.
- May, Todd (2005) *Gills Deleuze, An Introduction*, Cambridge University Press.
- Morar, Nicolae; Nail, Thomas & Smith, Daniel W. (2016) *Between Deleuze and Foucault*, Edinburgh University Press.
- Moulard-Leonard, Valentine (2008) *Bergson-Deleuze Encounters: Transcendental Experience and the Thought of the Virtual*, State University of New York Press.
- Patton, Paul & Protevi, John (2003) *Between Deleuze and Derrida*, London: Continuum.
- Patton, Paul (2010) *Deleuzian Concepts*, Stanford University Press.
- Roffe, Jon & Stark, Hannah (2015) *Deleuze and the Non/Human*, Palgrave Macmillan.
- Roffe, Jon (2012) *Badiou's Deleuze*, Montreal: McGill-Queen's University Press
- Roffe, Jon (2020) *The Works of Gilles Deleuze*, National Library of Australia.
- Smith, Daniel W. (2009) "Deleuze's Concept of the Virtual and the Critique of the Possible", *Journal of Philosophy: A Cross-Disciplinary Inquiry*, Vol. 4, No. 9.
- Somers-Hall, Henry (2012) *Hegel, Deleuze, and the Critique of Representation: Dialectics of Negative and Difference*, Edinburgh University Press.
- Williams, James (2005) *The Transversal Thought of Gilles Deleuze: Encounters and Influences*, Clinamen Press.
- Williams, James (2013) *Gilles Deleuze's Difference and Repetition: A Critical Introduction and Guide*, Edinburgh University Press.
- Zizek, Slavoj (2004) *Organs without Bodies: Deleuze and Consequences*, New York and London: Routledge.



Ontology as a Basic Approach in Nietzsche's Fundamental Musical Reading of Tragedy

Hadi Salari*

PhD in Philosophy of Art, Bu-Ali Sina University, Hamedan, Iran.

Article Info ABSTRACT

Article type:
**Research
Article**

Received:
2024/10/25
Accepted:
2025/03/06

In this paper, we attempt to show that Nietzsche in his first work is an ontologist; therefore, his work on Tragedy is not only an investigation of Tragedy in Greece, but also his work is an ontology. He begins thinking in his first work with basic criticism of the entire history of metaphysics, as the permanence of presence. Therefore, first in this paper, we deal with the background of Nietzsche's thought and his transgression of it. Then we pose elements of Nietzsche's thought in Birth of Tragedy and attempt that clarify the path of ontology through musical confrontation based on Nietzsche's thought. His intention from the ontology is to again see life of human as a tragic life in which the human stands concerning a frightful and fearful abyss, and art as a saving and healing thing calls us to the will of life. The relation that existed in the Greek Tragedy was ontological life and was covered with the appearance of Socratic man.

Keywords: Tragedy, Dionysos, Apollo, Ontology, culture, music.

Cite this article: Salari, Hadi (2025). Ontology as a Basic Approach in Nietzsche's Fundamental Musical Reading of Tragedy. *The Quarterly Journal of Western Philosophy*. Vol. 4, No. 2, pp. 81-100.

DOI: 10.30479/wp.2025.21112.1122

© The Author(s).

Publisher: Imam Khomeini International University



* **E-mail:** salarihadisarv@gmail.com

Extended Abstract

Introduction

Greek culture has always influenced philosophers and artists; as the Middle Ages and the Modern Period are related to Greece, Nietzsche also started his thinking with Greek culture. We know that although the Middle Ages and the Modern period are related to Greek culture, each of them has issues, and in this sense, they are independent. At the beginning of his work, Nietzsche rereads the Greek tragedy, but this reading for him, as he says in the introduction of the second edition, is a profoundly personal question; at the same time, the issue is related to human culture and way of life.

Aesthetics

In the modern period, or more precisely in the 18th century, aesthetics began as a philosophical branch. It started with Baumgarten in the framework of Leibniz-Wolf philosophy; he sought to establish the science of sense, that is, the science of the connection between sense and beauty, which shows the concept of perfection of sense. Kant criticizes Baumgarten's approach in the Critique of Pure Reason (B35), and in the third critique, he seeks the a priori foundation of aesthetics. In general, aesthetics in Kant's philosophy is based on subjectivity. Nietzsche's thought is formed in such a context, but he overcomes this context.

Dionysos-Apollo

Aesthetics in the sense intended by Nietzsche, as he puts forward in the beginning of the book *The Birth of Tragedy out of the Spirit of Music*, is related to the understanding of the connection between Dionysos and Apollo. Nietzsche adapts these two from the two deities of Greek mythology; these two deities, like two deities of art, are in parallel conflict and war, which finally became one and created a tragedy. Apollonian art is the embodiment of image, dream, and individuality, and Dionysian art is a symbol of intoxication and passion.

Lyrical poetry and its emergence from the spirit of music

This discussion is related to the formation process of tragedy; Nietzsche believes that the answer to this question can be obtained in the context of the ancient Greek world; by studying ancient Greek poetry, especially Archilochus, we understand that tragedy has roots in Lyrical poetry. According to the ancient poetic experience, Nietzsche shows that Lyrical poetry is rooted in a musical mood.

Tragedy as ontology

Nietzsche finally speaks of the death of tragedy, which occurs through Euripides and the appearance of Socratic man. His motivation for reinterpreting this situation is to think about the tragic life of man. Nietzsche's fundamental question in the book *The Birth of Tragedy out of the Spirit of Music* is: What is Dionysos? For Nietzsche, Dionysos is the foundation of tragedy, and tragedy is related to the way of human life. In the *Birth of Tragedy*, Nietzsche criticizes the Socratic approach and thereby criticizes the history of metaphysics. Heidegger interprets Nietzsche in terms of the Greeks' view; they defined being as the permanence of presence, while Nietzsche criticizes the history of metaphysics from Socrates to Hegel and thus precedes Heidegger. By returning to the tragic approach and criticizing the metaphysical view, being is revealed as a fearful abyss; this frightful revelation of being is the encounter with the ontological abyss of Dionysos. The Greeks made this encounter bearable through Apollonian consciousness. Nietzsche's intention in rereading Greek tragedy is not simply to research tragedy as a subject for research, but to contemplate the possibility of tragic life as a way of human life. Such an encounter with being seems very frightening and difficult, but in

Nietzsche's view, what can make this encounter bearable is art. Based on such an ontology, art, as something that saves and soothes (heals), calls us to the will of life. Therefore, based on this ontology and the emphasis on artistic life and tragic life, life is like a work of art.

References

- Burnham D. (2015) *The Nietzsche Dictionary*, Bloomsbury Publishers.
- Burnham, D & Jesinghausen, M. (2010) *Nietzsche's the Birth of Tragedy*, Continuum.
- Caygill, H. (1995) *A Kant Dictionary*, Blackwell.
- Guyer, P. (2014) *A History of Modern Aesthetics*, Volume I, Cambridge University Press,
- Heidegger, M. (1991) *Nietzsche*, translated from the German by Joan Stambaugh, David Farrell Krell & Frank A. Capuzzi , edited with Notes and an analysis by David Farrell Krell, Volume III: *The Will to Power as Knowledge and as Metaphysics*, Harper San Francisco.
- Inwood, M. (2000) *A Heidegger Dictionary*, Blackwell.
- Kant, I. (1983) *Critique of Pure Reason*, translated by M.S. Adib-Soltani, Tehran: Amir Kabir Publisher [in Persian].
- Nietzsche, F. (1910) *The Joyful Wisdom*, translated by Thomas Common with poetry rendered by Paul V. Cohn & Maude D. Petre, Edinburgh: Darin Press.
- Nietzsche, F. (1999) *The Birth of Tragedy and Other Writings*, translated by Ronald Speirs, edited by Raymond Geuss & Ronald Speirs, Cambridge University Press.
- Ritter, Joachim & Others (2010) *Historical Philosophy Dictionary*, translated & edited by M. R. Beheshti & B. Pazuki, Tehran: Iranian Institute of Philosophy [in Persian].
- Schopenhauer, A. (1958/ 1969) *The World as Will and Representation*, translated from the German by E. F. J. Payne, Volume II, New York: Dover Publications.
- Silk, M. S. & Stern, J. P. (1981) *Nietzsche on Tragedy*, Cambridge University Press.

هستی‌شناسی: رهیافتی اساسی در خوانش بنیادی-موسیقایی نیچه از تراژدی

هادی سالاری*

دانش‌آموخته دکتری فلسفه هنر، دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران.

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	کوشش ما در این مقاله نشان دادن این امر است که نیچه چگونه از نخستین کار خود در مقام هستی‌شناس است و از این‌رو کار او درباره تراژدی، صرفاً پژوهشی در باب تراژدی یونان نیست، بلکه یک هستی‌شناسی است؛ و اینکه او از همان ابتدای کار خود، به‌نحو بنیادی تمام تاریخ متافیزیک در باب هستی را چونان ثبات حضور، نقد می‌کند. در این مقاله نخست به زمینه‌های اندیشه او و نیز فراروی او از آنها می‌پردازیم و سپس با مطرح کردن عناصر اندیشه او در زایش تراژدی، اندکی مسیر این هستی‌شناسی از طریق مواجهه موسیقایی مورد نظر او را آشکار می‌نماییم. قصد او از چنین هستی‌شناسی‌ای، اندیشیدن به امکان زیست دوباره انسان چونان زیست تراژیک است که در آن انسان در نسبت مغاک هولناک و هراسناک هستی ایستاده است و هنر همچون امری نجات‌بخش و شفادهنده (تسکین‌دهنده)، او را به خواست زندگی فرامی‌خواند؛ نسبتی که در تراژدی یونان به‌مثابه زیستی هستی‌شناختی وجود داشت و با ظهور انسان سقراطی، پوشیده گشت.
دریافت: ۱۴۰۳/۸/۴ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۱۶	کلمات کلیدی: تراژدی، دیونوسوس، آپولون، هستی‌شناسی، فرهنگ، موسیقی.

استاد: سالاری، هادی (۱۴۰۴). «هستی‌شناسی: رهیافتی اساسی در خوانش بنیادی-موسیقایی نیچه از تراژدی».

فصلنامه علمی فلسفه غرب. سال چهارم، شماره دوم (پیاپی ۱۴)، ص ۱۰۰-۸۱.

DOI: 10.30479/wp.2025.21112.1122



ناشر: دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) حق مؤلف © نویسندگان.

مقدمه

یونان در نظر فیلسوفان و هنرمندان و دیگر اندیشمندان، همواره مورد توجه بوده، از این رو همچون امری مؤثر، محل تأمل و بحث قرار گرفته است؛ حتی هنگامی که منشأ بودن آن مورد غفلت قرار گرفته، اثرات آن با اندکی تأمل پیدا و هویدا می‌شود. یکی از مقومات دوره جدید نیز توجه و بازگشت به فهم و نگاه یونانی به هستی است. همانطور که قرون وسطی در نسبتی که تفکر مسیحی با یونان داشت، مسیر و مسائل خود را داشت، دوره جدید نیز اساساً روند و فرایند خود را در پرتو نگاه سوژکتیو بنیاد نهاد. بازگشتی دیگر به یونان در اندیشه نیچه اتفاق افتاد و آن از طریق بازخوانی تراژدی یونان صورت گرفت. برای نیچه اما اهمیت این امر پاسخ به کدام نیاز و پرسش است؟ پرسش و نیازی که نیچه در ابتدای مقدمه بر ویراست دوم *زایش تراژدی*^۱، آن را پرسشی عمیقاً شخصی (a profoundly personal one) می‌داند و در عین حال برای او مسئله‌ای مربوط به فرهنگ و نحوه زیست انسان است. به عبارتی، می‌توان گفت این امر (از منظر این مقاله) به مثابه امری هستی‌شناختی قابل فهم است.

مسئله این مقاله نحوه خوانش نیچه از تراژدی یونان است و پرسش اصلی نیز مشخصاً از مقصد و مقصودی است که نیچه از چنین خوانشی در نظر دارد. ما برای ورود به این بحث و فهم عناصر خوانش نیچه از تراژدی، نیازمند آنیم که نخست به پیش‌زمینه‌های فکری-فرهنگی او بپردازیم؛ اینکه نیچه تا چه حد از فضای زیباشناسی دوره جدید متأثر است؟ آیا او از این فضا فراتر می‌رود؟ یا اینکه تا کجا با عوامل مؤثری چون اندیشه شوپنهاور و واگنر، همراهی می‌کند؟ جدایی اندیشه او از عوامل مؤخر، او را به کدام سو هدایت می‌کند؟ بر این اساس، نخست به طور مختصر به شکل‌گیری زیباشناسی به عنوان یکی از مقومات دوره جدید اشاره‌ای می‌کنیم و همچنین ملاحظه‌ای اجمالی به زمینه دیگر اندیشه نیچه، یعنی بحث بدبینی و مسئله فرهنگ خواهیم داشت و سپس به عناصر خوانش نیچه از تراژدی یونان در راستای مقصد و مقصودی که او دارد، خواهیم پرداخت.

زیباشناسی (استتیک)

نیچه در بند نخست *زایش تراژدی* بحث خود را از دوگانه دیونوسوس-آپولون (Dionysos-Apollo) آغاز می‌کند. او معتقد است از طریق فهمی بی‌واسطه (anschauung) درمی‌یابیم که تکامل پیوسته هنر، به این دوگانه وابسته است. او مدعی است که اگر این امر را دریابیم، آنگاه «بطور قابل ملاحظه‌ای در علم زیباشناسی پیشرفت کرده‌ایم» (Nietzsche, 1999: 14). وی در اینجا از علم زیباشناسی (science of aesthetics) سخن می‌گوید اما آیا به‌واقع منظور نیچه از علم (دانش) زیباشناسی، همان استتیکی است که در دوره مدرن آغاز شده است؟ اگر این‌گونه نیست، ما چگونه این امر را در چارچوب اندیشه نیچه (دست‌کم در مسیر بحث این مقاله) می‌توانیم بفهمیم؟ برای این امر نیازمند آنیم که به‌نحو اجمالی به شکل‌گیری استتیک مدرن و روند آن اشاره کنیم.

به طور معمول، سابقه شکل‌گیری استتیک به تلاشی که بوم گارتن وجهه همت خود قرار داد، برمی‌گردد.^۲ از دیرباز و از زمان آغاز متافیزیک، چنانکه در تلقی افلاطون رقم خورد، حس و امر محسوس جایگاهی فرودست داشت. اگرچه شاگرد او ارسطو در اشکال مشهور خود، یعنی خوریسموس، جایگاه اعلائی حقایق را به مرتبه فروتری تنزل داد، اما همچنان ساحت امر عقلانی معیار دانش بود و امر محسوس و حس در موضع فرودست و در بهترین حالت، مقدمه‌ای برای امر عقلانی بود. باید گفت aesthetic برآمده از aithesis یونانی، مربوط به امر حسی است. همان‌طور که کانت aesthetic را به قوه لذت و الم مرتبط کرد، پیش از او افلاطون aithesis را به لذت و الم مربوط دانست (Caygill, 1995: 53). از این رو تلاش بوم گارتن معطوف به برپایی یک علم حس است.

البته باید یادآور شد که اگرچه او «این اصطلاح یونانی را دوباره رواج داد [اما] یکسان گرفتن هنر و دانش محسوس، پیشینه کلاسیک ندارد» (Ibid). به همین سان، بحث کانت در نقد سوم و ارتباط مطرح شده در تیمائوس افلاطون را نمی‌توان به یک معنا فهمید. زمینه بحث بوم گارتن در این باره، فلسفه لایبنیتس-ولف است که از این منظر، همچون سابقه طولانی آن، حس و امر محسوس ساحت فرودین امر عقلانی است و تلاش بوم گارتن معطوف به فراهم کردن و به سامان کردن شرایط شناخت حسی است. او در صدد است «شناختی محسوس از کمال (perfection) که خوشایند است را اضافه کند» (Guyer, 2014: 326). از این منظر، زیبایی به کمال پیوند می‌خورد؛ بدین معنی که «زیبایی کمالی است [که] از طریق حواس دریافت شده، به جای اینکه از طریق عقل محض» (Guyer, 2014: 326).

بنابراین بوم گارتن در پی برپایی دانش محسوس به مثابه دانش زیبا (استتیک) است؛ بنابراین «با طرح دانش استتیک، شناخت حسی غیرقابل تحویل به منطق را وارد نظام فلسفه کرد» (ریتر، ۱۳۸۹: ۴۴). اگرچه این شناخت از نظر بوم گارتن ممکن است، اما همچنان ذیل امر عقلانی قرار دارد. درواقع «ادراک حسی و احساس تحت راهبری عقل و فاهمه‌اند (عقل و فاهمه... راهبر تمام شناخت‌های زیبا هستند)» (همانجا). در این صورت، شناخت زیبا به مثابه کمال، با حس پیوند می‌خورد، از این‌روست که اصطلاح aesthetic گویای طنین همزمان این دو وجه است. هنگامی که این طنین دو گانه معنای استتیک در حال تثبیت خود بود، کانت در پا نوشت بخشی از نقد عقل محض بدان واکنش نشان داد. او ضمن اشاره به طنین دوگانه معنای Ästhetik در آلمان آن زمان، به نقد آن به مثابه یک علم مربوط به تجربه می‌پردازد و می‌نویسد:

در اینجا یک امید واهی در بن قرار دارد که آناکاو برجسته، باوم گارتن بانی آن است، و آن امید این است که داوری سنجشگرانه آنچه زیباست تحت اصل‌های خرد آورده شود و قاعده‌های زیبایی به حد دانش ارتقا یابد. ولی این تلاش، بیهوده است، زیرا چنین قاعده‌ها یا سنجیدارها در

«اولین» سرچشمه‌های خود، صرفاً آروینی (تجربی)‌اند و بنابراین هرگز نمی‌توانند به‌مثابه قانون‌های «معین» پرتوم (پیشین) عمل کنند، که داوری پسند (Geschmacksurteil/ judgment of taste) ما باید خود را بر پایه آنها تنظیم کنند. (کانت: ۱۳۶۲: B 35)

کانت در ادامه کار خود، در نقد سوم، در جستجوی بنیاد پیشین استتیک است. او استتیک را به‌مثابه علم، مورد نظر قرار نمی‌دهد، علمی که کار آن به نحو قوام‌بخش، معرفت به‌بار می‌آورد. باید تأکید کرد که آنچه در اینجا کانت از معرفت و علم مورد نظر دارد، معرفت و علم ابژکتیو است؛ یعنی آنچه در نقد عقل محض مبانی آن را اندیشیده است. اما به‌هر روی، به‌نحوی استتیک در نظام کامل اندیشه کانت، به‌مثابه نظام کامل دانش، قابل فهم است؛ اگرچه همان‌طور که اشاره شد، دانشی نیست که بیانگر معرفتی ابژکتیو است. استتیک در فلسفه کانت، یعنی در نظام کامل فلسفه‌اش، بر مبنای نقطه مرکزی قوه حکم، یعنی غایت‌مندی فهمیده می‌شود. ما در اینجا قصد نداریم مفصل به این بحث پردازیم؛ غرض فهم و شکل‌گیری استتیک یکی از عناصر مهم دوره مدرن است، در جهت این امر که نیچه تا چه حد در این فضا قرار داشته است؟ از این رو می‌توان گفت کار کانت به این امر منجر شد که استتیک در دوره مدرن بر بنیاد سوژکتیویته شکل گرفت و این شکل‌گیری منجر به مناقشات فراوانی بعد از وی گردید. به تعبیر دیگر، این بنیادگذاری اندیشه تمام اندیشمندان پس از کانت را در این‌باره به خود معطوف داشته است. شلینگ، شیلر، هگل و شوپنهاور از جمله کسانی هستند که ناظر به این بنیادگذاری و البته در جهت بحث خود، به این امر پرداخته‌اند. همچنان‌که می‌دانیم، بازار این مباحث تا روزگار کنونی نیز پر رونق بوده است.

غرض اینکه، نیچه نیز در متن و بطن این مباحث اندیشه‌اش بالیدن آغاز گرفت و شکل‌گیری این فضا به‌ویژه به تأثیرات اندیشه کانت برمی‌گردد؛ چنان‌که کایگیل نیز تصریح می‌کند: «تقریباً نیم قرن بعد از هگل، نیچه جوان از مطالعه نقد سوم با برنامه‌ای برای نوسازی فرهنگی فارغ شد که در آن ما [انسان] بالاترین جایگاه را در اهمیت‌مان در مقام کارهای هنری داریم» (Caygill, 1995: 56). نیچه اگرچه در این بستر اندیشه‌اش آغاز شد، اما به فراروی از آن اندیشید و کوشش خود را از طریق بازخوانی تراژدی یونانی در مسیری متفاوت قرار داد.

شوپنهاور، واگنر، بدبینی و مسئله فرهنگ

یکی از ایده‌های بنیادی رنسانس ایده پیشرفت بود. اصحاب دوره جدید خوشبینی و شادمانی از این امر را می‌فهمیدند که به‌تدریج دوره‌ای را تجربه می‌کنند که گذار از تاریکی (Dark ages) به‌سوی روشنائی است. به‌تدریج این احساس شادمانه از تصور یک اوتوپیا یا آرمان‌شهر در حال شکل گرفتن بود؛ آرمان‌شهری که انسان معیار آن است. وجوه این آرمان‌شهر در قرن هجدهم پرونق‌تر از پیش در فلسفه،

در علم و در هنر درخشید. یکی از مهم‌ترین چهره‌های فلسفه در قرن هجدهم که به‌طور بنیادی این تلقی را صورت‌بندی کرد، کانت بود و در ادامه در اواخر قرن هجدهم و آغاز قرن نوزدهم، فیلسوفانی چون فیشته، شلینگ و هگل با تأکید بر مفهوم مطلق و بر مبنای فلسفه کانت با صورت‌بندی دیگر این مسیر را ادامه دادند. از سوی دیگر، توجه به فرهنگ‌های دیگر در این زمان رونق گرفته بود. یکی شاید به‌دلیل اینکه مدرنیته همه فرهنگ‌های دیگر را نسبت به خود، مقدمه و چیزی مربوط به گذشته تلقی می‌کرد (و بنابراین باید آن مقدمه شناخته می‌شد). به‌طور خاص این تلقی در هگل خیلی بارز و برجسته بود. دیگر اینکه توجه به فرهنگ‌های دیگر به‌طور کلی به‌ویژه شرق حاصل توجه رمانتیک‌ها بود.

غرض از مطرح کردن این، پس‌زمینه شکل‌گیری تفکر شوپنهاور است که به‌عنوان یکی از زمینه‌های اندیشه نیچه مطرح است. شوپنهاور در این پس‌زمینه، در واکنشی که به ایدئالیسم پساکانتی داشت، اندیشه خود را از سویی بر مبنای فلسفه کانت و از سویی دیگر، تحت تأثیر اندیشه‌های هندی صورت‌بندی کرد. در فلسفه او از جهتی که به کانت نزدیک است، نخست فهم جهان همچون یک تصور با تأکید بر فهم شأن پدیداری جهان شکل می‌گیرد. او در ابتدای کار اصلی خود، جهان همچون اراده و تصور، می‌گوید: «جهان تصور من است» (Schopenhauer, 1969: 3). می‌دانیم شوپنهاور اصل دلیل کافی با صور چهارگانه آن را نیز ناظر به جهان پدیداری و تصویری که مبنای فهم و معرفت ماست، مطرح می‌کند. از سوی دیگر، او قائل به اراده است و این در نظر شوپنهاور از طریق توجه به جسم فرد مدرک یا سوژه شناسنده فهمیده می‌شود که علاوه بر اینکه به‌عنوان تصور به ما داده می‌شود، «همچنین به‌طریقی کاملاً متفاوت داده می‌شود، یعنی همچون چیزی که بی‌واسطه برای هر کسی شناخته می‌شود و با واژه اراده (خواست) مشخص می‌گردد» (Ibid, 100).

مسئله ما در اینجا توضیح اندیشه شوپنهاور نیست، بلکه آنچه در اینجا مورد نظر است فضای اندیشه اوست به‌مثابه بستری که اندیشه نیچه بدان توجه داشته است. از این‌رو به‌طور کلی می‌توان گفت شوپنهاور با توجه به عناصر پیش‌گفته و همچنین تأثیر اندیشه هندی، به‌ویژه بودا، بر اندیشه‌اش، بیانگر رنج و ملالی است که حاصل کوشش کورکورانه اراده در جهان است. در نظر او «هر چیزی در زندگی بیانگر این است که شادی زمینی مقدر است تا بیهوده یا همچون یک وهم (فریب / illusion) شناخته شود» (Idem, 1958: 573). بر همین سیاق، می‌توان که ماحصل اندیشه شوپنهاور درنهایت و در کل فلسفه‌اش، با توجه به اشاراتی که شد، بیانگر بدبینی به زندگی و هستی است.

واگنر نیز ناظر به اندیشه شوپنهاور و نقشی که او برای هنر، به‌ویژه موسیقی قائل بود، اندیشه‌های خود را پی می‌گیرد. واگنر با تمرکز بر موسیقی به‌مثابه عنصری اساسی و جایگاهی ویژه که در تبیین اندیشه خود برای آن قائل است، در تعمیمی فراگیرتر، هنر (با تأکید بر تراژدی یونان) را به‌مثابه امری اجتماعی و مؤثر در نظام بشری توصیف می‌کند. او

چشم انتظار تجدید هنر از طریق انقلابی در بشریت است؛ انتظاری که امروزه همان‌قدر مورد توجه فراوان است که دیر زمانی مورد مناقشه بود؛ «آینده هنر» در «هماهنگی با پیشرفت نسل بشر به‌سوی آزادی واقعی» قرار دارد. غایت مشترک هنر و «جنبش اجتماعی»، «انسانی قوی و زیباست». «انقلاب به او قدرت و هنر به او زیبایی می‌بخشد». (ریتز، ۱۳۸۹: ۱۲۶)

زمینه اجتماعی مورد اشاره در اندیشه واگنر و نسبتی که اندیشه‌های نیچه، در مواجهه مستقیم با آن مورد تفسیر قرار گرفته، سبب شده است بعضی زمینه اجتماعی‌ای را مورد تأکید قرار دهند که اندیشه نیچه مستقیماً و در واکنش به این زمینه‌های اجتماعی، به بیان درآمده است. به عبارت دیگر، نیچه خود را در جبهه مشترک با واگنر می‌داند که در پیکاری فرهنگی، در پی پاسخ‌گویی به وضعیت فرهنگی-سیاسی آن روزگار آلمان است. درواقع بر این نکته تأکید می‌شود که «این پیکار، نقطه کانونی (مرکزی) این کتاب [تراژدی] است. این پیکار برای انقلاب فرهنگی درون آلمان (یا به‌طور عمومی‌تر، درون فرهنگ اروپایی) است» (Jesinghousen, 2010: 25 Burnham &).

این امر ناظر به تلاش اوتو فون بیسمارک (Otto von Bismark) است که در آن زمان کوشش او معطوف به یکپارچگی آلمان یا آلمان متحد و امپراطوری آلمان بود. از این منظر، تلاش نیچه پاسخ‌گویی فرهنگی به این امر است. او «تلاش می‌کند به طور فرهنگی درباره آنچه این کشور جدید باید باشد، وارد گفتگو شود، به‌ویژه [اینکه] می‌کوشد آن را به ورای آنچه او آن را همچون یک ملی‌گرایی و نظامی‌گرایی زمخت نمایان شده در [حکومت] بیسمارک می‌فهمید، هدایت کند» (Ibid).

به هر حال، این رویکرد نمی‌تواند تماماً بر خطا باشد، چراکه انسان اساساً به‌مثابه یک موجود اجتماعی زندگی می‌کند و موجودی در خلأ نیست، بلکه در یک فرهنگ و سنت و تاریخ برآمده است و هر واکنش او در جریان اجتماعی و فرهنگی صورت می‌گیرد. اما پرسش این است که آیا نیچه برای این منظور از آنچه فرهنگ نامیده می‌شود، می‌اندیشد؟ یا در سطح ژرف‌تر و بنیادی‌تر، یعنی آنچه کارویژه اندیشه فلسفی (متفکرانه) و در لایه ژرف‌تر است؟ به عبارتی، اندیشیدن در باب امکان آنچه فرهنگ نامیده می‌شود؛ یعنی در وضعی هستی-شناسانه، همان چیزی که این مقاله در پی آن است، و آن فهم این لایه بنیادی اندیشه نیچه است.

کوشش این مقاله تأمل در اندیشه نیچه به‌مثابه هستی‌شناسی در باب امکان زیستی فرهنگی چونان زیستی تراژیک است. چنین نگاهی به تراژدی مدعی است که بر عنصر دیونوسوسی به‌مثابه رویکردی هستی‌شناختی تأکید کند، همان‌طور که نیچه در مقدمه بر ویراست جدید تراژدی، این عنصر را برجسته می‌کند. او در نگاهی انتقادی مضمون قابل دفاع کتاب را از دل بیانات شوپنهاوری-واگنری و کانتی بیرون می‌کشد و از این طریق عنصر اساسی در تفکرات بعدی او نیز نمایان می‌شود. نیچه در آنجا می‌نویسد:

اکنون بسیار زیاد افسوس می‌خورم در آن زمان دلیری (یا جسارت) به خرج ندادم تا زبان بسیار خاص خود را برای چنین دیدگاه‌های شخصی و اعمال جسورانه میسر سازم. در عوض کوشیدم تا ارزیابی‌های نو و ناآشنا را در صورت‌بندی شوپنهاور و کانتی بیان کنم؛ چیزهایی که به‌نحو بنیادی با روح و ذائقه کانت و شوپنهاور در تقابل بودند. (Nietzsche, 1999: 10)

نیچه در مقدمه انتقادی خود تلاش می‌کند مضامین اصلی کار خود را بازشناسی کند که همچنان زنده و قابل دفاع‌اند؛ مضامینی که می‌توانند مورد بازکاوی قرار گیرند، اما دیگر نه در بیان شوپنهاوری-واگنری یا کانتی. در واقع تلاش ما در این مجال و مقال، کوتاه‌اندیشیدن درباره امر دیونوسوسی و مواجهه‌ای است که نیچه (ورای بیان شوپنهاوری و کانتی) در آغاز کار خود داشته؛ به عبارتی دیگر، نزدیک شدن به‌اندیشه امر دیونوسوسی، آنچنان‌که او اشاره می‌کند که «[در آن زمان] دیونوسوس چقدر متفاوت با من سخن گفت» (Ibid).

دوگانه دیونوسوس-آپولون^۳

نیچه تکامل پیوسته هنر را به فهم دوگانه دیونوسوس-آپولون مرتبط دانسته است. او می‌گوید: «ما این دو نام را از یونانیان اقتباس کرده‌ایم که رازهای ژرف دیدگاهشان درباره هنر را بی‌تردید با بینش نه با مفاهیم فقط از طریق پیکره‌های زنده نافذ خدایانشان آشکار می‌کنند» (Ibid, 14). این دو خدا (Deity) در مقام دو خدای هنر، به موازات هم و در تعارض و هم‌آوردی مدام قرار دارند و در این هم‌آوردی و برانگیختن مدام یکدیگر، نهایتاً بر اثر اراده یونانی در یک یگانگی (آمیزش)، تراژدی را سبب شدند. نیچه برای اینکه ظهور تراژدی را روشن‌تر بیان کند، به توضیح این‌دو جهان متمایز هنر به‌مثابه دو نماد رؤیا (dream) و مستی (intoxication) -چونان دو پدیدار زیست‌شناختی- می‌پردازد. هنر آپولونی مظهر رؤیا و خواب، نمود و فردیت است. هنر آپولونی مربوط به تصویر است «[هنر] آپولونی منشأ صورت‌های فرهنگی‌ای است که زیبایی و روشنی صورت را مورد تأکید قرار می‌دهند (مثل شعر حماسی، معماری و مجسمه‌سازی)» (Burnham, 2015: 24). خدای آپولونی منشأ جهان هنر آپولونی است. در نظر نیچه، این جهان همچون جهان نمود است. این نمود همچون پرده‌ای است که هولناکی هستی را می‌پوشاند. هنر آپولونی به‌مثابه هنر تصویرگر، مربوط به جهان رؤیاست. درواقع «هر انسانی به‌طور کامل هنرمند است، هنگامی‌که جهان‌های رؤیا (خواب) را می‌آفریند و نمود دلپذیر رؤیا پیش‌شرط تمامی هنرهای تصویرساخت (image-making) است» (Nietzsche, 1999: 15). در نظر نیچه فهم همه امور همچون یک نمود، در یک حساسیت هنری (artistic sensibility) قابل درک‌تر است. همان‌طور که اشاره می‌کند، در نظر شوپنهاور نیز توانایی فلسفی یک شخص در این‌است که همه امور را گاهی همچون تصاویری

مربوط به رؤیا و خواب یا خواب-تصویرها (dream-images) بفهمد. نیچه با توجه به ریشه‌شناسی نام آپولون، به معنای روشنی یعنی خدای روشنی (luminous/ der scheinende) و نور (light)، معتقد است «او همچنین حکمران نمودهای دلپذیر است که به واسطه دنیای خیال درون‌ساخته شده‌اند» (Ibid, 16).

بنابراین، جهان آپولونی به مثابه جهان رؤیا در مقام هنر آپولونی بنیاد هنرهای تصویری است.

در برابر جهان هنر آپولونی، جهان هنر دیونوسوسی قرار دارد. جهان هنر دیونوسوسی جهان شور و سرمستی است. در نظر نیچه دو سمبل فراخوان انسان به جهان دیونوسوس (مستی و بیخودی) است: یکی آغاز نوبهار (The dive of spring) و دو دیگر، نوشیدن شراب مستی‌آور (narcotic drink). این هر دو و «تأثیراتشان در پیکره دیونوسوس [به صورت] نمادین پرداخت شده» (Ibid, 120). قدرت امر دیونوسوسی نه فقط به مثابه مستی و شوریدگی، بلکه چونان نیروی مهارناپذیر در بن طبیعت است؛ نیرویی که قدرت شکوفایی را در پیوند قدرت برهم‌زندگی همه مرزهای محدودیت دارد. «دیونوسوس دوباره پیوستگی (bond) طبیعی میان انسان‌ها را برقرار می‌کند» (Burnham & Jesinghousen, 2010: 43).

امر دیونوسوسی همچون نیرویی طوفانی، گویی هنر را متبلور می‌سازد؛ چنانکه انسان در نسبت امر دیونوسوسی دیگر هنرمند نیست، بلکه تبلور امر دیونوسوسی است و خود در مقام اثر هنری قرار دارد. دیونوسوس همچون نیرویی طوفانی در دل طبیعت، انسان را شکل می‌دهد؛ «انسانی که دیونوسوس هنرمند شکل بخشیده است، در همان نسبتی با طبیعت قرار دارد که پیکره‌ای با هنرمند آپولونی» (Nietzsche, 1999: 121). هنر دیونوسوسی آمیزه‌ای از مستی و روشن‌روانی (سرخوشی / clear-mindedness)^۴ یا حالتی از وجد (خلسه / state of ecstasy) است.

در نظر نیچه جهان هنر دیونوسوسی از طریق هنر موسیقی قابل فهم است. به عبارت دیگر، موسیقی، هنر دیونوسوسی است؛ یعنی هنری که نماد هنر بی‌تصویر است، آن هنری که هولناکی امر دیونوسوسی را می‌نماید. اگرچه همان‌طور که نیچه اشاره می‌کند، یونانیان پیش‌تر موسیقی را هنری آپولونی می‌پنداشتند، اما تلقی آنان از موسیقی ناظر است به ریتمی موج‌وار (wave-like) که آن نیز با قدرتی تصویرساخت (ویژگی هنر آپولونی) در خدمت حالات آپولونی است. این امر به منزله بی‌توجهی به عنصر اساسی هر نوع موسیقی، یا به عبارتی مطلق موسیقی و در اینجا، موسیقی دیونوسوسی است و آن عنصر «قدرت صدای موسیقایی [است] که ما را با هسته (core) و جهان کاملاً بی‌مانند هارمونی به لرزه درمی‌آورد» (Ibid, 122). این نشان‌دهنده توانایی بیانگر موسیقی دیونوسوسی است برای مواجهه با آن امری که هیچ چیز توان به بیان درآوردن آن را از طریق مواجهه با آن ندارد و این تنها ویژگی هنر موسیقی است.

شعر غنایی و ظهور آن از دل موسیقی

نیچه با شرح و توصیف خود و بررسی دو جهان (از طریق وصف دو وجه زیست‌شناختی مستی و

رؤیا) به هنر دیونوسوسی و آپولونی پرداخت، برای اینکه سویه‌های شکل‌گیری تراژدی نمایان گردند و روشن شود ما از چه طریق با امر دیونوسوسی مواجه می‌شویم، تا بتوانیم از طریق آن به امکان تراژدی یونانی بیندیشیم؛ و آن امر چیزی نیست مگر مواجهه موسیقایی با امر دیونوسوسی. در این صورت، ما می‌توانیم از این طریق به امکان این آمیزش یا یگانگی رازآمیز (mysterious unity) بیندیشیم. اما مسئله‌ای وجود دارد و آن اینکه نمی‌توانیم دفعه‌ای به این امر پرداخت که چگونه تراژدی شکل گرفته است، بلکه باید نخست از ریشه‌های شکل‌گیری آن پرسش کرد. همان‌طور که نیچه اشاره می‌کند، پاسخ این پرسش در زمینه جهان کهن یونانی نمایان است و آن رجوع به هُمر (Homer) و آرخیلوخُس (Archilochus) در مقام نیاکان شعر یونانی است. برای اینکه نشان داده شود که «تراژدی یونانی در شعر غنایی منشأ دارد [و شعر] غنایی یونانی همچون گونه ادبی به واسطه آرخیلوخُس بنا شده است» (Silk & Stern, 1981: 67). بنابراین می‌نماید که آرخیلوخُس از طریق تجربه شخصی یا ذهنیت (subjectivity) خود و مواجهه مستقیم خود، ما را به گذرگاه امر دیونوسوسی هدایت می‌کند. آرخیلوخُس «همواره از من سخن می‌گوید، کسی که در حضور ما گام کروماتیک^۵ کامل هیجانات و خواست‌هایش را می‌سراید» (Nietzsche, 1999: 29). البته باید تأکید شود که این من و وجه شخصی به مثابه ذهنیت به معنای محدودی که همواره از آن به ذهن متبادر می‌شود، نیست، بلکه تجربه مواجهه موسیقایی با امر دیونوسوسی و هولناک هستی است. نیچه با بیان تجربه شاعرانه شیلر، تلاش می‌کند این معنا را روشن‌تر سازد. درواقع شیلر بر این تجربه شاعرانه چنین «اقرار می‌کند که او در حالت مقدماتی ذهنی کنش نوشتن شعر [یعنی] آنچه او پیش‌تر و درون خودش داشته، بیان رشته‌ای از تصاویر با اندیشه‌های سامان‌یافته‌اش در تسلسلی علی نبوده، بلکه بیشتر حالی موسیقایی (musical mood) بوده» (Ibid, 29). در نظر نیچه در کل فضای شعر غنایی یونان باستان، هویت واحد شاعر غنایی و موسیقیدان امری طبیعی و بدیهی قلمداد می‌شده است و این تأکید مکرر نیچه بر مواجهه موسیقایی به مثابه امکان شعر غنایی و از طریق تراژدی است و البته امری شخصی و ذهنی به معنای محدود آن نیست، بلکه چنانکه نیچه بیان می‌کند، شاعر غنایی در مقام هنرمند دیونوسوسی با درد و تناقض (contradiction) یگانگی نخستین (primordial unity) پیوند می‌یابد و از این طریق با مغاک هستی مرتبط می‌شود و به بازتولید موسیقایی آن می‌پردازد. همچنین این بازتولید موسیقایی تحت تأثیر رؤیای آپولونی برایش چونان رؤیا-تصویری نمادین پدیدار می‌شود. به این ترتیب،

این هنرمند پیش‌تر از ذهنیت [شخصی] خود در فرآیند دیونوسوسی دست برداشته است. تصویری که اکنون یگانگی او را با قلب جهان را به نمایش می‌گذارد، چشم‌اندازی رؤیایی [خواب‌وار] است که بیانی حسی با تناقض و درد نخستین را تنها با شهوت نخستین برای [آن] و لذت در نمایش (semblance) [آن]، ارائه می‌دهد. بنابراین، من شاعر غنایی از ژرف‌ترین

مغاک هستی می‌خروشد (sounds out). (Ibid, 30)

نیچه بحث خود را پی می‌گیرد و بر اهمیت وجه موسیقایی و دیونوسوسی ترانه‌های محلی (folk song) (از طریق آرخیلوخُس) و جایگاه و عنصر موسیقایی آن تأکید می‌کند. در نظر نیچه این بیانگر جایگاه بنیادی موسیقی به مثابه امکان شعر غنایی و در اینجا، ترانه محلی است. از این منظر نیچه تأکید می‌کند که «ملودی شعر را متولد می‌کند» (Ibid, 33). او همچنین از همسرایان (Chorus) به مثابه یکی دیگر از سرچشمه‌های ظهور تراژدی سخن می‌گوید. به عبارت دیگر، تراژدی از میان همسرایان نمایان شده است. نیچه ضمن این بحث، نقد خود را به خوانش‌های اخلاقی-سیاسی این موضوع مطرح می‌کند؛ آنان که تلاش دارند همسرایان را به جلوه‌ای از روحیه دموکراتیک آنتیان در مواجهه با مسائل اجتماعی یا به تماشاگر ایده‌آل (Ideal (idealich) spectator) فرو کاهند. نیچه با تأکید بر همسرایان و ساتیرها، یعنی دسته همسرایان به مثابه منبع دیگر تراژدی، بر عنصر موسیقایی و از این طریق، بر وضع هستی‌شناختی *زایش تراژدی* و جایگاه شفا‌هنده (تسکین‌دهنده) و نجات‌بخش هنر تأکید می‌کند؛ چراکه «تنها هنر می‌تواند افکار پس‌زنده درباره طبیعت (ماهیت) دهشتناک یا بی‌معنی وجود را به‌سوی تصوراتی که با آن بتوان زیست را دوباره برگرداند» سوق دهد (Ibid, 40).

تراژدی به مثابه هستی‌شناسی

همانطور که پیش‌تر اشاره شد، نیچه در مقدمه بازنگرانه خود بر ویراست جدید *زایش تراژدی*، از مضمون اصلی کتابش دفاع می‌کند که آن مضمون اصلی، دیونوسوس است. نیچه بر آن است که در آنجا حداقل در مقام یک فیلولوژیست می‌توانست به این کار بپردازد یا فراتر از آن، می‌توانست آن را همچون یک شعر بسراید. اما به هر حال، برای او یک مسئله بنیادی وجود دارد که با هر بیانی، این مسئله همچنان پرسش اصلی و مسئله بنیادی است. او افسوس می‌خورد که چرا نتوانسته بیانی در خور آن به‌کار بندد. اما به هر روی، این از اهمیت مسئله و پرسش اصلی او نمی‌کاهد و همچنین تلاش برای پاسخ به آن پرسش که «[امر] دیونوسوسی چیست؟ این کتاب *زایش تراژدی*» پاسخی به این پرسش را در برمی‌گیرد» (Ibid, 6). برای نیچه دیونوسوس بنیاد تراژدی است و تراژدی نحوه زیست انسان است؛ زیستی که انسان در آن در مواجهه با هولناکی و هراسناکی هستی قرار گرفته است. این از طریق مواجهه موسیقایی با امر دیونوسوسی به مثابه بنیاد هولناک هستی قابل فهم است. هنگامی که «انسان در دیتی رامپ (dity ramp) [آوازه‌ای کرال] دیونوسوسی با بالاترین افزایش نیروهای نمادینش برانگیخته می‌شود، چیزی که او پیش از این هرگز احساس نکرده است، که ضرورتاً بخواهد بیان شود» (Ibid, 21) و مواجهه آپولونی با آن، به مثابه حجابی (veil) برای تحمل این مواجهه هولناک و هراسناک با مغاک هستی‌شناختی دیونوسوس است. از این‌رو یونانیان از طریق آگاهی آپولونی خود، این مواجهه را تحمل‌پذیر می‌کنند. در واقع یونانیان با «آگاهی آپولونی‌شان تنها این جهان دیونوسوسی را از آنها مثل حجابی می‌پوشاند» (Ibid). البته چنانکه

نیچه اشاره می‌کند، با در نظر گرفتن این امر که دهشت (horror) و شگفتی (astonishment) یونانی آپولونی در برابر آن مغاک دیونوسوسی، امری بیرونی (foreign) نیست.

به عبارتی می‌توان این اشاره نیچه را این‌گونه تعبیر کرد که این مواجهه واجد نوعی آگاهی پیشین با مغاک هولناک هستی است. این را می‌توان با تعبیر هایدگر، نوعی کشف حجاب و پرده برداشتن از حقیقت نامید. هایدگر واژه یونانی aletheia را به پرده‌برداری و کشف حجاب از حقیقت تفسیر می‌کند. این کشف از طریق دازاین است که گشودگی به روی هستی است و شامل هستنده‌ها و جهان به‌مثابه کل نیز هست. در نظر هایدگر، «حقیقت به اظهارات واضح و [امور] ذهنی مجرد و رویکردهای اصولاً نظری، از قبیل حکم‌ها، باورها و بازنمودها منحصر نیست. جهان همچون یک کل، نه فقط موجودات درون آن ناپوشیده است [بلکه] همان قدر که با فهم که توسط احوال [حالت‌ها] (mood) ناپوشیده است» (Inwood, 2000: 13). بحث هایدگر از وجوه این پوشیدگی حقیقت و به ناپوشیدگی در آمدن و اختفای هستی در ادوار متفاوت اندیشه او، درباره هستی مفصل است. قصد ما اینجا بحث در این‌باره نیست، بلکه سیر از ناپوشیدگی جهان و امور، رسیدن به فهم (مواجهه با) امکان این امور به‌مثابه هستی است؛ در نسبت مشترکی که دیونوسوس در اندیشه نیچه و مواجهه با مغاک هولناک هستی به‌مثابه امکان و بنیاد امر آپولونی و نیز به‌مثابه امکان و بنیاد تراژدی است، به‌ویژه از این منظر که در نظر هایدگر هستی، هستنده نیست؛ اساساً هیچ هستنده‌ای نیست و در اینجا با عدم گره می‌خورد. و مواجهه با عدم از طریق حال ترس‌آگاهی رخ می‌دهد.

اما آیا این با بررسی احکام نظری و تعیین اصول (فهم مقولاتی) برای تشخیص اصول انتزاعی مجرد ممکن می‌گردد؟ بی‌گمان این، آن چیزی است که هایدگر کمر به نقد بنیادی آن بسته است. پس بی‌گمان هنگام سخن از چنین مواجهه‌ای، هم در نظر هایدگر و هم نیچه، امری هستی‌شناختی مورد نظر است و این نشان می‌دهد که بر خلاف تفسیر هایدگر از نیچه به‌مثابه آخرین متافیزیسن، تا چه حد از نیچه متأثر است. هایدگر معتقد است «نیچه درباره (حقیقت یا ذات) هستی (the truth or essence of being) نمی‌پرسد بلکه به معنای واقعی کلمه، درباره طبیعت (ماهیت) هستنده‌ها یا [درباره آنها] همچون یک کل می‌پرسد» (Ibid, 140).^۶ اما نیچه چونان یک هستی‌شناس، نخستین کسی است که کل تاریخ فلسفه را به بنیادی‌ترین شکل، به تیغ نقد می‌کشد و در مقام آغازگر، کمر به نقد این تاریخ طولانی امر حاضر یا ثبات حضور به‌مثابه هستی بسته است. این، درواقع نقد تاریخ متافیزیک است، به این معنا که تاریخ متافیزیک بر بنیاد و بسط هستی به‌مثابه ثبات (دوام) حضور تقرر پیدا کرده است؛ اگرچه تاریخ ثبات حضور یعنی تاریخ متافیزیک، به صور متفاوت در روند خود بسط و گسترش یافته است، اما این، در نظر نیچه، همه بر بنیاد اندیشه سقراط به‌مثابه آغازگر اندیشه متافیزیکی شکل گرفته است. نیچه می‌گوید: «بگذارید اکنون چرخش تک چشم بزرگ سیکلویی (Cyclopiian) سقراط به‌سوی تراژدی را تصور کنیم؛ چشمی که هرگز جنون عاشقانه شورمندی هنری در آن نتابید. بگذارید به یاد بیاوریم چطور چشم [او] همواره از نگریستن

با لذت به مفاک‌های دیونوسوسی بازداشته شده‌اند» (Nietzsche, 1999: 67-68). نگاه و نقد نیچه به سقراط در مقام آغازگر است؛ اگرچه بسط این نگاه سقراط در هگل به اوج خود می‌رسد.^۷

مرگ تراژدی و ظهور انسان سقراطی

نیچه همچنان‌که از تراژدی و زایش مرحله‌به‌مرحله آن از دل (روح) موسیقی سخن می‌گوید، از مرگ تراژدی نیز سخن می‌گوید. همانطور که بارها از تراژدی چونان زیست انسان و وضع هستی‌شناختی انسان سخن رفت، مرگ تراژدی نیز آغاز دوره‌ای برای انسان است که مشخصه اصلی آن، شناخت است. نیچه از ائوریپیدس (Euripides) در میانه مرگ تراژدی چونان عامل مؤثر این امر نام می‌برد، چراکه معتقد است تراژدی در تقدیر مرگی چاره‌ناپذیر افتاده بود. ائوریپیدس در میانه مرگ تقدیری تراژدی، عَلم به دست در میانه این کارزار ایستاده بود. او در کار خود آرام‌آرام زمینه‌های دانش و شناخت را فراهم کرد. می‌توان گفت ائوریپیدس به نوعی تراژدی را با مردم پیوند داد. او «تماشاگر را بر روی صحنه آورد. قهرمانانش هیچ‌یک شکوه سنتی و در خور نیمه‌خدایان را نداشتند و از این‌رو او زبان پر طمطراق [پر شکوه] (high) مرسوم آن گونه را فروکاست» (Silk & Stern, 1981: 73). این آغاز تلاش ائوریپیدس برای دگرگونی تراژدی است.

در نظر نیچه ائوریپیدس با پیوند دادن تراژدی به مردم، ظاهراً در پی آن است که تراژدی محل درس‌آموزی آنان شود و اینکه مردم در مشارکت این‌گونه، خود را در تراژدی می‌دیدند و می‌آموختند که چگونه بحث و سخن کنند. نیچه تأکید می‌کند که ایجاد کمدی جدید یونان نیز ریشه در تغییر بنیادی در نحوه سخن گفتن دارد که آن هم به‌واسطه ائوریپیدس پدید آمده بود و این‌همه در برابر شکوه پیشین بود که «منش (شخصیت) زبان در تراژدی، به‌واسطه نیمه‌خدا (demy-god) و در کمدی، به‌واسطه ساتیر یا نیمه‌انسان (half-man) مست معین شده بود» (Nietzsche, 1999: 56).

این تغییر در زبان، خود آغاز تغییر در تراژدی و زیست تراژیک انسان یونانی بود. در نظر نیچه، توجه ائوریپیدس به تماشاگر، ظاهری است، چراکه توجه هنرمند به عموم (public) برای او شکستی زود هنگام را در پی خواهد داشت؛ «عموم صرفاً واژه‌ای است که به‌هیچ طریقی نشانه نهادی واحد و همیشگی نیست» (Ibid, 57). بنابراین، نگاه ائوریپیدس به تماشاگران نیست؛ یعنی کسانی که او تراژدی را با آنان پیوند داد. نیچه معتقد است توجه ائوریپیدس به تماشاگر تنها به خودش در مقام اندیشمند، و نیز سقراط دانا معطوف است. توجه به خود در مقام اندیشمند مربوط می‌شود به نگاه موشکافانه و انتقادی‌ای که او به پیشینیانش دارد، و نیز اذعان به قابل درک نبودن و ناعاقلانه بودن آثار آنان. او در پی آن است «که عنصر دیونوسوسی نخستین و پرتوان را از تراژدی خارج کند و تراژدی را در صورتی تازه و محض بر بنیادهای هنر، اخلاقیات و دیدگاه غیردیونوسوسی از جهان، بازسازی کند» (Ibid, 59). این تقابلی دیگر است که به‌واسطه ائوریپیدس عیان می‌شود، تقابل سقراط با دیونوسوس. از این‌رو او تلاش می‌کند تراژدی را عقلانی کند؛ همانطور که سقراط (در مقام تماشاگر دوم) درباره امور می‌اندیشید. از اینجا نظر ائوریپیدس که «هر چیزی

برای اینکه زیبا باشد، باید معرفت (شناخت‌پذیر، شناخت‌بخش، آگاهانه) (conscious) باشد» با این بیان سقراط برابر است که «هر چیزی برای اینکه خیر (خوب) باشد، باید معرفت (شناخت‌پذیر، شناخت‌بخش، آگاهانه) باشد» (Ibid, 64).

بنابراین در نظر نیچه؛ از طریق اتوریپیدس مقدمه ظهور انسان سقراطی فراهم می‌شود و سقراط نیز به واسطه دانش و شناخت، به انتقاد از میراث فرهنگ یونان پرداخت. «سقراط باور داشت که برای هستی درست (correct existence)، او مجبور بوده از این نقطه واحد [یعنی انتقاد به پیشینیان] به واسطه دانش و شناخت [شروع کند]» (Ibid, 66).

نتیجه

اگرچه اندیشه نیچه در بطن و متن فرهنگ مدرن شکل گرفت، اما با خوانش خود از تراژدی یونانی، از چارچوب زیباشناسی (استتیک) زمانه خود که بر بنیاد سوژکتیویته شکل گرفته بود، فراتر رفت. همچنین اگرچه اندیشه‌اش در *زایش تراژدی* در برخی موارد با اشتراک مفاهیم و همچنین بیان شوپنهاور، واگنر و حتی کانت، ابراز شده است، اما به‌واقع با نگاه دقیق‌تر می‌توان مبانی اندیشگی که نیچه آنها را در دوره‌های بعدی (به‌ویژه دوره آخر اندیشه خود) مورد بازاندیشی قرار داد را تشخیص داد. از این‌رو می‌توان گفت نیچه با توجه به دانش وسیع خود در اسطوره‌شناسی، زبان‌شناسی تاریخی (فیلولوژی) و نیز فهم بنیادی‌ای که از فلسفه داشت، و همچنین فهم بی‌بدیل خود از موسیقی، در همان نخستین اثر خود، *زایش تراژدی*، از طریق بازخوانی تراژدی یونانی به‌مثابه یک هستی‌شناسی، به نقد بنیادی تاریخ متافیزیک دست یازید؛ تاریخی طولانی که در آن هستی‌شناسی، در همه ادوار همچون هستی‌شناسی امر حاضر یا ثبات (دوام) حضور، به اندیشه درآمده است. بنابراین، کار نیچه در بازخوانی تراژدی یونانی کاری صرفاً پژوهشگرانه و بی‌غرض نبود، بلکه قصد او در چنین خوانشی، اندیشیدن به امکان زیستی تراژیک است. انسان در چنین زیست و فرهنگ تراژیکی نیازمند آن است که نسبت خود را با هستی بازاندیشی کند. نیچه با بازخوانی اسطوره‌های یونانی در پی بازاندیشی این نسبت است.

پرسش بنیادی نیچه، چنانکه خود او در مقدمه بر *ویراست جدید زایش تراژدی* می‌گوید، این است که دیونوسوس یا امر دیونوسوسی چیست؟ آیا ما می‌توانیم در فهمی جسارت‌آمیز، این پرسش را این‌گونه بفهمیم که هستی چیست؟ کاری که این مقاله (با تمرکز بر *زایش تراژدی*) تا حدودی در پی آن بود. اما نیچه تیزبین‌تر و هوشیارتر از آن است که این چنین سراسرست بپرسد. او با جان خود می‌اندیشد، در ژرفا ژرف مواجهه (موسیقایی) خود با مفاک هولناک و هراسناک هستی. از این‌رو پرسش نیچه، پرسشی عمیقاً شخصی است؛ چنانکه خود بدان اشاره می‌کند، اما عمیق‌ترین پرسش اندیشمند، به یقین، عمیق‌ترین پرسش یک فرهنگ نیز می‌تواند باشد و نیز این چنین است. بی‌گمان یک زیست تراژیک بر چنین نسبتی بنا شده است و در آن هنر همچون امری نجات‌دهنده و تسکین‌بخش، انسان را به خواست زندگی فرامی‌خواند؛

هنری که خود در نسبت و بنیاد هستی‌شناسی دیونوسوسی قرار دارد. همچنین از این منظر، با تأکید بر زیست هنری و زیست تراژیک، زندگی، خود همچون یک اثر هنری است.

یادداشت‌ها

۱. منظور ما همان کتاب زایش تراژدی از روح موسیقی (The Birth of Tragedy out of the Spirit of Music) است که در ویرایش و ترجمه انگلیسی مورد استفاده در این مقاله، با چند اثر دیگر نیچه، تحت عنوان زایش تراژدی و نوشته‌های دیگر (The Birth of Tragedy and Other Writings) به چاپ رسیده است. در مقاله به‌اختصار از همین عنوان زایش تراژدی برای اشاره به کتاب اصلی نیچه استفاده می‌شود.

۲. البته می‌توان از کسان دیگر که به موازات و قبل از او، درباب عناصر و چگونگی داوری درباره امر زیبا کوشیده‌اند، بسیار سخن می‌توان گفت، اما سودای این علم با عنوان aesthetic از اندیشه او رقم خورد.

۳. چه بسا لازم بود پیش از ورود به بحث اصلی، بخش مختصری را به بحث اساطیر در یونان اختصاص می‌دادیم، چراکه خوانش نیچه مبتنی بر بازگشت او به یونان است؛ اما اینجا منظور از یونان، اساطیر یونان است، با تأکید بر اینکه کار نیچه اسطوره‌شناسی نیست و با رجوع به اساطیر یونان اهداف خود را دنبال می‌کند. ناگفته پیداست که نیچه با منابع متفاوت روایت اسطوره‌های یونان آشنا بوده است. به عبارت دیگر، می‌توان گفت نیچه بر روایت‌های اسطوره‌های یونان مسلط بوده، اما اهمیت کار آن در زایش تراژدی، در مقام یک فیلسوف، خوانش هستی‌شناختی بوده است نه اینکه او در مقام یک پژوهشگر اسطوره‌شناس باشد.

۴. چنان‌که می‌دانیم نیچه در برخی موارد توجه و ستایشی نسبت به حافظ دارد. بی‌جا نخواهد بود اگر در این معنی بیتی از حافظ نقل کنیم: «به غفلت عمر شد حافظ بیا با ما به میخانه/ که شنگولان سرمست بیاموزند کاری خوش».

۵. نیچه هنگامی که گویی به‌نحو پدیدارشناختی به سمت امکان تراژدی نزدیک می‌شود، زبانش نیز تماماً در خدمت آن مضمون قرار می‌گیرد. او در اینجا هنگامی که تلاش می‌کند سرچشمه تراژدی، یعنی شعر غنایی، و نحوه شکل‌گیری شعر غنایی از طریق مواجهه موسیقایی (به واسطه آرخیلوخُس) را بیان کند، از واژگان موسیقایی استفاده می‌کند. درواقع گام کروماتیک که متشکل از نیم‌پرده‌های پیایی است، اشلی در موسیقی غربی است و هنگامی استفاده می‌شود که به‌نوعی بیانگر اضطراب و دلهره است. این خود نشان‌دهنده آن مواجهه اضطراب‌آور با امر دیونوسوسی است. گفتنی است که گام کروماتیک در آثار واگنر نیز مورد استفاده قرار گرفته است، اما در اوایل سده بیستم با تأکیدی که بر برابری همه درجات گام کروماتیک در نسبت عناصر دیگر، مثل تأکید بر نامطبوع بودن فواصل نامطبوع و انقلاب در اصول هارمونی و غیره، سبب شکل‌گیری دوره‌ای شد که آن را دوره موسیقی مدرن (در برابر کلاسیک دوره مدرن) نامیدند. یکی از سرشناس‌ترین آغازگران آن، آرنولد شوئنبرگ بود و آثار او تحت عنوان سریال (آن‌طور که خود می‌نامید) یا موسیقی اتونال، سبب مباحث فراوانی از سوی تئودور آدورنو شد که به‌نحو نقادانه از این طریق به ارزیابی فرهنگ پرداخت. غرض نشان دادن جایگاه موسیقی در اندیشه معاصر است که می‌توان آن را نیز از تأثیرات اندیشه نیچه در دوره معاصر دانست.

۶. گفتنی است که این قضاوت هایدگر ناظر به کل اندیشه نیچه (با محوریت کتاب اراده معطوف به قدرت یا خواست توان) است. او معتقد است که «در راه تفکر نیچه به اراده به قدرت (خواست توان)، نه تنها متافیزیک مدرن، بلکه متافیزیک غرب چونان یک کل، به تمامیت می‌رسد. پرسش [نیچه] از همان آغاز [این] بود که هستنده‌ها

چه هستند؟ (هستنده چیست؟) یونانیان هستی هستند‌ها را چونان ثبات حضور (the permanence of presence) تعریف کرده‌اند. این تعریف هستی [به‌طرز] تزلزل‌ناپذیر در طول تاریخ کامل متافیزیک، به‌قوت خود باقی مانده است» (Heidegger, 1991: 155). متفکران فرانسوی (دولوز، دریدا و...) تلاش کرده‌اند نیچه را از تفسیر هایدگر بیرون آورند. این بحث مجال مفصلی می‌طلبد. در اینجا به‌طور کلی می‌توان گفت نیچه پدر پست‌مدرن‌هاست، اگرچه این واژه پست‌مدرن را می‌توان همچون بسیاری از مطلق‌سازی‌های تاریخ فلسفه، مورد تشکیک و پرسش قرار داد؛ چراکه هر یک از این متفکران، اگرچه در وجوهی اشتراک دارند (که از آن می‌توان به تلاش برای به چالش کشیدن و بنیان‌فکنی سوژگی مطلق و کلی اشاره کرد)، اما هر یک به‌شیوه خود و با وجوه تفاوت از دیگری می‌اندیشند و از این منظر، نیچه را مورد بازتفسیر قرار می‌دهند.

۷. شاید هر فیلسوفی، فیلسوف یا فیلسوفان پیش از خود را مورد نقد قرار دهد، اما به هر روی، در مسیر همان اندیشه و بنیاد حرکت می‌کند، اما نیچه بنیاد را نشانه گرفته است. نیچه (و در مسیر نیچه، هایدگر و...) فیلسوف آینده است؛ او خود بارها به این مسئله اشاره کرده است. تیغ نقد او دو دم دارد: هم بنیاد را نشانه گرفته است و هم اوج را؛ یعنی هم سقراط (افلاطون) و هم هگل را. برای او هگل فیلسوف گذشته است، چراکه در نظر او همه چیز در مدرنیته به‌تمامه بروز کرده است. در اینجا قد علم کردن نیهیلیسم را با توجه به دانه‌ای که سقراط کاشته و در هگل به ثمر رسیده، می‌توان به عیان دید. نقد نیچه نقدی پیچیده و چندلایه است؛ لایه‌های هستی‌شناختی، روان‌شناختی و... البته نقد روان‌شناختی او نیز چونان یک نقد هستی‌شناختی مؤثر است. می‌دانیم که هگل کار خود را همچون کار جغد مینروا (Minerva) می‌دانست. جغد آن پرنده‌ای که شباهنگام، در آن دم که همه امور در سکوت فرو رفته است، بیرون می‌آید و هگل شأن فیلسوف را این می‌داند، یعنی جغد مینروا نماد خرد است که در پایان، همه چیز را دیده و صورت‌بندی می‌کند و آن راه رفته تا مقصد، آنجا که خودش ایستاده، را توصیف می‌کند و بنظر می‌رسد این شأن را تنها از آن خود می‌داند. نیچه در قطعه‌ای که به‌نظر می‌رسد ناظر به هگل است، او را (با نقد روان‌شناختی) چنین کنایه‌وار می‌نوازد: «ترسو و غمناکی انسان که نگاهت را به پسا پشت فرو برده‌ای/ امیدوای به آینده تا آنجا که به خودت امیدواری/ تو آیا عقابی! آن پرنده بلند؟! یا دوستدار جغد محبوب مینروا؟» (Nietzsche, 1910: 26). در اینجا ما قصد نداریم اندیشه نیچه را در آثار بعدی او پی بگیریم؛ این تنها اشاره‌ای است به لایه‌ای بودن اندیشه نیچه. البته این نقد نشان‌دهنده نفوذ و تأثیر اندیشه هگل به‌مثابه اوج متافیزیک است و تیغ نقد نیچه ریشه را نشانه رفته تا اوج را به زیر بکشانند.

منابع

ریتر، یواخیم و دیگران (۱۳۸۹) فرهنگ‌نامه تاریخی مفاهیم فلسفه (فلسفه هنر)، ترجمه محمدرضا حسینی بهشتی و بهمن پازوکی، تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران و مؤسسه نوارغنون.
کانت، ایمانوئل (۱۳۶۲) سنجش خرد ناب، ترجمه میرشمس‌الدین ادیب سلطانی، تهران: امیرکبیر.

Burnham D. (2015) *The Nietzsche Dictionary*, Bloomsbury Publishers.
Burnham, D & Jesinghausen, M. (2010) *Nietzsche's the Birth of Tragedy*, Continuum.
Caygill, H. (1995) *A Kant Dictionary*, Blackwell.
Guyer, P. (2014) *A History of Modern Aesthetics*, Volume I, Cambridge University Press.

- Heidegger, M. (1991) *Nietzsche*, translated from the German by Joan Stambaugh, David Farrell Krell & Frank A. Capuzzi, edited with Notes and an analysis by David Farrell Krell, Volume III: *The Will to Power as Knowledge and as Metaphysics*, Harper San Francisco.
- Inwood, M. (2000) *A Heidegger Dictionary*, Blackwell.
- Nietzsche, F. (1910) *The Joyful Wisdom*, translated by Thomas Common with poetry rendered by Paul V. Cohn & Maude D. Petre, Edinburgh: Darin Press.
- Nietzsche, F. (1999) *The Birth of Tragedy and Other Writings*, translated by Ronald Speirs, edited by Raymond Geuss & Ronald Speirs, Cambridge University Press.
- Schopenhauer, A. (1958/ 1969) *The World as Will and Representation*, translated from the German by E. F. J. Payne, Volume II, New York: Dover Publications.
- Silk, M. S. & Stern, J. P. (1981) *Nietzsche on Tragedy*, Cambridge University Press.



A Critical Approach to the Problem of Panpsychism based on Sadra's Anthropology

Senobar Alihosseini¹, Reza Rasooly Sharabeiani^{2*}, Marzieh Akhlaghi³, Gholamhosein Khedri⁴

1 PhD Student, Payame Noor University, Tehran, Iran.

2 Associate Professor, Payame Noor University, Tehran, Iran.

3 Associate Professor, Payame Noor University, Tehran, Iran.

4 Associate Professor, Payame Noor University, Tehran, Iran.

Article Info ABSTRACT

Article type:
**Research
Article**

Received:
2021/10/26
Accepted:
2024/12/21

Consciousness and the way of emerging from the material brain have always been fundamental questions in the philosophy of mind and significant challenges in cognitive sciences. This field, composed of philosophers, psychologists, experimental scientists, and neuroscientists, seeks to explain the connection between mind and body and the fundamental question of how the physical neurons of the brain produce non-physical conscious experiences. One of the prominent theories in this area is "Panpsychism," which addresses this challenge as a conceptual approach. This historical question has not been overlooked by Islamic philosophers and logicians and has been discussed and analyzed in various ways. In the realm of consciousness studies, direct awareness of the self and its states can lead to comparisons among different theories. This research aims to pose the fundamental question of panpsychism and compare it with the findings of Islamic thinkers, particularly Mulla Sadra. This study employs a descriptive, analytical, and critical method to examine the strengths and weaknesses, as well as the commonalities and differences in the aforementioned viewpoints.

Keywords: consciousness, mind, body, panpsychism, Mulla Sadra.

Cite this article: Alihosseini, Senobar; Rasooly Sharabeiani, Reza; Akhlaghi, Marzieh & Khedri, Gholamhosein (2025). A Critical Approach to the Problem of Panpsychism based on Sadra's Anthropology. *The Quarterly Journal of Western Philosophy*. Vol. 4, No. 2, pp. 101-122.

DOI: 10.30479/wp.2025.21103.1124

© The Author(s).

Publisher: Imam Khomeini International University



* Corresponding Author; **E-mail:** rasooly51@gmail.com

Extended Abstract

Consciousness and how it emerges from the material brain have always been fundamental questions in the philosophy of mind and significant challenges in cognitive sciences. Cognitive sciences, composed of philosophers, psychologists, scientists, and neuroscientists, seeks to explain the connection between mind and body and the fundamental question of how the physical neurons of the brain produce non-physical consciousness. One of the prominent theories in this area is "Panpsychism," which addresses this challenge as a conceptual approach.

The aim of this research is to pose the fundamental question of panpsychism and compare it with the findings of Islamic thinkers, particularly Mulla Sadra.

This study employs a descriptive, analytical, and critical method to examine the strengths and weaknesses, as well as the commonalities and differences in the aforementioned viewpoints.

What is Consciousness?

What Panpsychism says about Consciousness, human understanding, and acceptance of the sweetness of a chocolate, toothache, feeling sleepy, smelling the smell and fragrance of roses, fear, etc, are perceived directly. It is the direct presence of that sense for humans or the way the brain receives and perceives it.

Panpsychism suggests that "the fundamental particles of the universe are intelligent and aware." Therefore, some fundamental particles of the brain are also conscious. Some physicalist panpsychists, such as Glenn Strawson and Christoph Koch, try to trace psychics out of nature. but some of them, like David Chalmers, consider consciousness to be non-physical.

Physicalist panpsychism believes as physics accepts body, motion, acceleration, space, etc., we should add consciousness to them as fundamental particles.

The awareness of the fundamental particles of the world does not come from another world, like the spiritual world; it is one of the characteristics of this world, but it is non-physical and does not conflict with physics.

This initial statement of panpsychism faced many challenges, which inevitably forced its proponents to present a more complete version of their theory.

In 2016, David Chalmers proposed a new version of Panpsychism that avoids the previous pitfalls by stating that consciousness in fundamental particles is potential, not actual.

It is the micro-phenomena that bring together the macro-phenomena, not any combination, so consciousness emerges in the macro-phenomena.

Consciousness is potential in micro-phenomena; it is actualized in macro-phenomena with a special combination.

With this approach, although Panpsychism has escaped from some bugs but it has accepted Emergentism.

This historical question has not been overlooked by Islamic philosophers and logicians and has been discussed and analyzed in various ways. In the realm of consciousness studies, direct awareness of the self and its states can lead to comparisons among different theories

According to Islamic philosophers, my awareness of myself is a simple and indivisible perception. my awareness of my mental states, such as fear, is direct and immediate when I am afraid. When I love someone or something, I find this inner attraction in myself. when I decide on something, I am directly aware of my decision and will. When I directly find my hunger, pleasure, and pain, it is all through the (*ilme hozuri*).

According to Islamic philosophers, the relationship between "mind and body" or the difficult problem of consciousness was previously discussed as the relationship between "soul and body". The brain or mind is not all human, but it is a power of human faculties

Islamic philosophers do not consider consciousness to be exclusively created from the brain. Powers such as the heart, external and internal senses, and supernatural forces are involved in consciousness.

Based on his philosophy, Mulla Sadra believes that although all parts of existence are conscious, he considers consciousness to be unique to living beings.

Having a soul and a body is the main condition for consciousness. If a being does not have a body, consciousness does not arise; if it does not have a soul, consciousness does not arise either.

Bug of panpsychism

1- One of the important paradoxes of panpsychism is that, on the one hand, it considers existence to be rational, and on the other hand, it ignores the soul of a person in the explanation of consciousness.

2- One of the other problems of panpsychism is that in its initial question, it considers consciousness as a property or state or qualia and asks how it arises from the brain. But in response, he leans towards the Substance of consciousness and considers it as one of the fundamental particles of the world

3- There is a confusion between human consciousness and the awareness of non-rational and non-human beings. The human conscious mind can create various sciences and their branches, but fundamental particles cannot do such a thing.

4- By accepting the intelligent fundamental particles of the world, Panpsychism is not able to solve how to issue consciousness from the brain.

As much as science advances, it can create rational beings, such as Cloned humans and animals, etc., that have a soul and can have consciousness, but "soulless" creatures or "artificial intelligence" will not be able to.

References

- Aristotle (2014) *On the Soul*, translated by Alimorad Davoodi, Tehran: Hekmat Pub. [in Persian].
- Block, N. (1994) "Concepts of Consciousness", in A. Guttenplan (ed.), *A Companion to Philosophy of Mind*, Oxford: Blackwell.
- Chalmers. David J. (1996) *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, Oxford University Press.
- Chalmers. David J. (2003) "Consciousness and Its Place in Nature", in Warfield, Ted, *The Blackwell Guide to the Philosophy of Mind*, pp. 102-142, Oxford: Blackwell.
- Chalmers. David J. (2016) *Panpsychism and Panprotopsychism*, New York: Oxford University Press.
- Copleston, Ch. Fredrick (2001) *A History of Philosophy*, Vol. 1, translated by Jalaloddin Mojtavavi; Vol. 4, translated by Gholamreza Aavan, Tehran: Soroush Pub. [in Persian].
- Damasio, Antonio (1999) *The Feeling of What Happens*, Houghton Mifflin Harcourt.
- Dennett, Daniel (2023) "Interview", *Philosophy of Mind*; telegram.me/PhiMind
- Helli, Hasn ibn Yosef (1984) *al-Johar al-Nazid*, Qom: Bidar Pub. [in Arabic].
- Ibn Sina. H. A (1996) *al-Esharat va al-Tanbihat*, translated by Hassan Malekshahi, Tehran: Soroush Pub. [in Persian].
- Javadi Amoli, Abdullah (2021) *Raheeq-e Makhtoum, in Explanation of Hikmat al-Motaaliyeh*, Qom: Esra Publishing Center [in Persian].
- Kim, J. (2005) "Supervenience, Emergence, Realization, Reduction", in Michael J. Loux & Dean W. Zimmerman (eds.), *The Oxford Handbook of Metaphysics*, Oxford University Press.
- Koch, Christof (2023) "Interview", *Philosophy of Mind*; telegram.me/PhiMind

- Kripke, Saul A. (1972) *Naming and Necessity*, Lectures Given to the Princeton University Philosophy Colloquium.
- Levine, Joseph (1983) "Materialism and Qualia: The Explanatory Gap", *Pacific Philosophical Quarterly*, Vol. 64, No. 4.
- Mesbah Yazdi, Mohanad Taghi (2012) *Teaching Philosophy*, Tehran: International Printing and Publishing co. [in Persian].
- Mullasadra, Muhammad ibn Ibrahim (1981) *al-Asfar al-Arbaa*, Beirut: Arab Heritage Revival House [in Arabic].
- Nagel, T. (1974) "What Is It Like to Be a Bat", in John Heil, *Philosophy of Mind: A Guide and Anthology*, New York: Oxford University Press.
- Putnam, Hilary (1967) *The Nature of Mental States*, Oxford: Blackwell.
- Searle, John (2018) *The Mystery of Consciousness*, translated by Mostafa Hosseini, Tehran: Center Pub. [in Persian].
- Strawson, Galen. (2006) Realistic Monism, Why Physicalism Entails Panpsychism", *Journal of Consciousness Studies*, Vol. 13, No. 10-11, pp. 3-31.

رهیافتی انتقادی به مسئله «همه‌روان‌دارانگاری» بر مبنای انسان‌شناسی صدرایی

صنوبر علی حسینی^۱، رضا رسولی شریانی^{۲*}، مرضیه اخلاقی^۳، غلامحسین خدری^۴

۱ دانشجوی دکتری دانشگاه پیام نور، مرکز تهران جنوب، تهران، ایران.

۲ دانشیار دانشگاه پیام نور، مرکز تهران جنوب، تهران، ایران.

۳ دانشیار دانشگاه پیام نور، مرکز تهران جنوب، تهران، ایران.

۴ دانشیار دانشگاه پیام نور، مرکز تهران جنوب، تهران، ایران.

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله:	تجربه آگاهانه و چگونگی صدور آن از مغز مادی، همواره یکی از سؤال‌های اساسی فلسفه ذهن و چالش‌های جدی علوم شناختی بوده است. این علوم، متشکل از فیلسوفان، روان‌شناسان، دانشمندان علوم تجربی و عصب‌شناسی، در پی تبیین ارتباط بین ذهن و بدن و سؤال بنیادی اینکه چگونه نورون‌های فیزیکی مغز موجب تولید تجربه آگاهانه غیریکی می‌شوند، هستند. یکی از نظریات مطرح در این زمینه، «همه‌روان‌دارانگاری» است که به‌عنوان یک رویکرد فکری به این چالش پاسخ می‌دهد. این سؤال تاریخی از دیدگاه فیلسوفان اسلامی و منطقدانان نیز مغفول نمانده و به‌طور متنوعی مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. در زمینه وجدانیات، دریافت مستقیم نفس و حالات خود می‌تواند به مقایسه میان نظریات مختلف منجر شود. هدف این تحقیق، طرح سؤال اساسی «همه‌روان‌دارانگاری» و مقایسه آن با یافته‌های متفکران اسلامی، به‌ویژه صدرالمآلهین است. این مطالعه با روش توصیفی، تحلیلی و انتقادی به بررسی نقاط قوت و ضعف، و وجوه اشتراک و اختلاف دیدگاه‌های مذکور می‌پردازد.
دریافت:	
۱۴۰۳/۸/۵	
پذیرش:	
۱۴۰۳/۱۰/۱	

کلمات کلیدی: تجربه آگاهانه، ذهن، بدن، همه‌روان‌دارانگاری، ملاصدرا.

استناد: علی حسینی، صنوبر؛ رسولی شریانی، رضا؛ اخلاقی، مرضیه؛ خدری، غلامحسین (۱۴۰۴). «رهیافتی انتقادی به مسئله «همه‌روان‌دارانگاری» بر مبنای انسان‌شناسی صدرایی». فصلنامه علمی فلسفه غرب. سال چهارم، شماره دوم (پیاپی ۱۴)، ص ۱۰۱-۱۲۲.

DOI: 10.30479/wp.2025.21103.1124



ناشر: دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) حق مؤلف © نویسندگان.

* نویسنده مسئول؛ نشانی پست الکترونیک: rasooly51@gmail.com

مقدمه

امروزه تبیین ماهیت آگاهی و چگونگی صدور آن از مغز مادی، جدی‌تر از قبل مطرح‌شده و حتی گاهی به شرط‌بندی^۱ بین متفکران غربی انجامیده است. از دیرباز فیلسوفان، متکلمان و دانشمندان علوم تجربی بیانات ارزش‌مندی در این زمینه داشته‌اند و به‌زعم خودشان تا حدی توانسته‌اند مشکل را حل کنند، اما چالش‌های جدید و پرداخت مجدد، با این‌همه گستردگی، نشان می‌دهد که هنوز استدلال عقلی قانع‌کننده در ماهیت آگاهی و نحوه صدور آن از مغز و نورون‌های مغزی وجود ندارد. وقتی از «ذهن و بدن» صحبت می‌شود، منظور بخش خاصی از انسان نیست، بلکه تمام وجود انسان شامل «نفس و بدن» است. علوم شناختی به‌عنوان علم بین‌رشته‌ای نسبتاً جدید، همه‌قوای فکری فیلسوفان، روان‌شناسان، متخصصان عصب‌شناختی، هوش مصنوعی و... را به‌کار گرفته است تا این چالش را با همه‌زوایای آن مطالعه و حل کند.

در این مقاله قصد داریم به بازخوانی آگاهی و آگاهی‌پدیداری و دستاوردهای همه‌روان‌دارانگاری (panpsychism) بپردازیم و چالش‌ها، گفتگوها و راه‌حل‌های جدید را مطرح کنیم. همچنین نظر صدرالمتألهین که بر مبنای آیات شریفه قرآن و دیدگاه عرفا شکل گرفته و با مبانی فلسفی او سازگار است، با این دستاوردها مقایسه خواهد شد. بنابراین همه‌روان‌دارانگاری و راه‌حل آن در تبیین و جایگاه تجربه آگاهانه و دستاوردهای فلسفه اسلامی، به‌ویژه نظر صدرالمتألهین محور بحث ما خواهد بود. در ادامه نقاط ضعف و قوت، وجوه اشتراک و اختلاف آنها و راه حل حکمت متعالیه بیان می‌شود.

همه‌روان‌دارانگاری برای حل مسئله دشوار آگاهی، به ذرات بنیادین عالم متوسل می‌شود. با این بیان، چنانکه علم فیزیک ذراتی مانند جرم، شتاب، حرکت و... در جهان را بنیادین می‌داند، باید آگاهی را نیز به آنها اضافه کنیم.

ملاصدرا با تکیه بر اصالت وجود و تشکیک حقیقت وجود، در عین شعورمند دانستن همه اجزاء هستی، تجربه آگاهانه را مختص موجودات زنده می‌داند. داشتن نفس و بدن اعم از نفس نباتی و حیوانی و انسانی، شرط اصلی چنین دریافتی است.

معنای لغوی و اصطلاحی همه‌روان‌دارانگاری

از نظر لغوی، panpsychism از ترکیب سه بخش pan به معنی همه، psyche به معنی روان یا روح، و ism به معنی آموزه یا نظریه، به‌معنای همه‌روان‌دارانگاری است. از نظر اصطلاحی و معرفتی، این نظریه بیان می‌کند که همه موجودات دارای روح یا روان هستند، یا به تعبیر فلسفه ذهن، همه موجودات ذهنمند هستند. همه‌روان‌دارانگاری، همچنین می‌تواند همه‌جاندارانگاری ترجمه شود.

مسئله اصلی همه‌روان‌دارانگاری

سؤال اصلی همه‌روان‌دارانگاری چگونگی صدور تجربه آگاهانه (consciousness) از مغز و نورون‌های مغزی است. در ترجمه فارسی consciousness، معادل تجربه آگاهانه، آگاهی‌پدیداری، به دریافت مستقیم

انسان از خود و حالات خود اشاره دارد. رشته‌های مختلف انسان‌شناسی به نوبه خود با مبانی فکری‌شان، پاسخ‌هایی به این سؤال قدیمی فلسفه ذهن داده‌اند، اما بیشتر این پاسخ‌ها و تحقیقات در مورد حقیقت آگاهی و نحوه صدور آن از مغز نبوده است. آنتونیو داماسیو، عصب‌شناس آمریکایی می‌گوید: «همکاران ما در مورد حقیقت آگاهی تحقیق نمی‌کنند، بلکه در مورد بنیان‌های بیولوژیکی و معماری عصبی که آگاهی را پشتیبانی می‌کند تحقیق می‌کنند» (Damasio, 1999: 11, 15). اما در این میان همه‌روان‌دارانگاری ادعا می‌کند که توانسته است تا حدی پرده از این حقیقت بردارد و موفقیت‌هایی در ربط آگاهی غیرمادی به مغز مادی و فیزیکی به دست آورد.

همه‌روان‌دارانگاری برای تبیین ماهیت آگاهی و پاسخ به چگونگی صدور آن از مغز مادی و فیزیکال، آگاهی و شعورمندی همه اجزاء هستی را پیشنهاد می‌کند؛ به این معنا که ما ناگزیریم بگوئیم برخی ذرات عالم ذاتاً شعورمند هستند. بنابراین، نورون‌های مغزی یا بخشی از آنها نیز ذاتاً دارای آگاهی و شعور هستند و تجربه آگاهانه با این عملکرد مغز رخ می‌دهد.

آنچه از آگاهی برای ما روشن است، مصادیق آن است. به عنوان مثال، ما از وجود خودمان، محیط اطرافمان، از محل زندگی‌مان، از خویشاوندانمان و بسیاری چیزهای دیگر آگاه هستیم و در آگاهی به آن آگاهی‌ها هم تردیدی نداریم و گرنه با محذور تسلسل روبه‌رو خواهیم شد؛ بدین معنا که هر آگاهی وابسته به آگاهی دیگری خواهد بود و این وابستگی ادامه خواهد داشت که باطل است، یا اصلاً آگاهی به وجود نمی‌آید. با این حال، دریافت ما از مفهوم آگاهی کم‌وبیش با ابهاماتی روبه‌رو است.

از نظر فیلسوفان جدید حالت‌های ذهنی دو گونه‌اند: برخی از آنها کوالیا (qualia) نامیده می‌شوند و بعضی دیگر، گرایش‌های گزاره‌ای (proposition attitude). کوالیا حالت‌های ذهنی شخصی است که مختص شخص است و به دیگران منتقل نمی‌شود؛ مانند احساس درد، لذت، محبت، ترس، خارش و... اگر کسی تا الآن دندان‌درد تجربه نکرده باشد، هرگز نمی‌توانی به او بفهمانی دندان‌درد چیست؟ تامس نیگل مقاله‌ای تحت عنوان «خفاش بودن چه حسی دارد؟» (Nagel, 1974) منتشر کرد که تأثیر زیادی در فلسفه ذهن گذاشت. گرایش‌های گزاره‌ای حالات دیگر ذهن هستند که در شخص حس خاصی ایجاد نمی‌کند؛ مانند باورها، میل، اراده و... به عنوان مثال باور به اینکه زمین گرد است، احساس خاصی ایجاد نمی‌کند ولی محتوا دارد. اگر بگوئیم باور دارم که... زمین گرد است محتوایی که بعد از باور دارم می‌آید «گرد بودن زمین» است.

بحث در مورد شعورمند بودن موجودات از گذشته تا الان وجود داشته، اما نسبت آن با «آگاهی پدیداری» یکی از چالش‌های مهم همه‌روان‌دارانگاری است.

تاریخچه فرضیه روان‌دارانگاری موجودات

باور به روحمند بودن جهان و موجودات آن، از همان ابتدای خلقت با دوگانه‌انگاری و یگانه‌انگاری

قرین بوده است. فرض دو جوهر مادی و غیرمادی برای جهان، یا یک جوهر غیرمادی، در اصل پذیرش جنبه روحی و روانی برای موجودات است. ارسطو در بخشی از کتاب درباره نفس بیان کرده است که «اکنون برخی نیز می‌گویند نفس با تمام اشیا درآمیخته و احتمالاً به‌همین دلیل تالس به این اندیشه نائل شده که همه اشیاء مملو از خدایان هستند» (ارسطو، ۱۳۹۳: ۷۴۱۱). ارسطو موجودات را دارای شوقی می‌داند که خداوند در موجودات ایجاد می‌کند و موجب حرکت و تکاپوی آنها به‌سوی مبدأ اول است (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۱/ ۳۶۰). اما تعریف نفس به «کمال اول برای جسم طبیعی آلی» موجب شد نزد فلاسفه بعدی نفس و روحمند بودن جهان به فراموشی سپرده شود.

در قرن هفدهم و هیجدهم اسپینوزا و لایبنیتس ذهنمندی همه موجودات را مجدداً مطرح کرده و از آن دفاع کردند. از نظر اسپینوزا، خدا یا طبیعت تنها جوهر قائم‌به‌ذات در جهان است؛ بقیه موجودات صفات و تعینات آن جوهرند. به بیان اسپینوزا اگر فقط یک نظام طبیعت موجود باشد، لازم می‌آید سخن از اینکه ذهن انسان به یک نظام و بدن انسان به نظام دیگر تعلق داشته باشد، مجاز نیست. وجود انسان وجودی واحد است. درست است که انسان شامل نفس و بدن است و نفس انسان با بدن او متحد است، اما بدن انسان همان انسان است که به‌عنوان صفتی از امتداد لحاظ شده و نفس انسان همان انسان است که به‌عنوان حالتی از صفت فکر اعتبار شده است؛ پس آنها دو جنبه شیء واحدند (همان، ۲۸۲/ ۴).

لایبنیتس، جهان هستی را متشکل از موناها (جوهر فرد) می‌دانست که امور ذاتاً روحانی هستند. او ادراک را به‌عنوان حالت درونی جوهر فرد که بازنماینده اشیاء بیرونی است تعریف می‌کند. اما تعامل میان جواهر فرد، تبدل از یک ادراک به ادراک دیگر، باید ناشی از یک اصل درونی باشد که عمل این اصل را لایبنیتس شوق می‌نامد. از این‌رو همه جواهر فرد دارای ادراک و شوق‌اند (همان، ۳۹۴).

نوزایی همه‌روان‌دارانگاری

در فلسفه ذهن تحلیلی معاصر، همه‌روان‌دارانگاری توسط تامس نیگل به فلسفه تحلیلی معرفی شد، اما نوزایی آن در فلسفه ذهن معاصر توسط دیوید چالمرز انجام گرفت. چالمرز همه‌روان‌دارانگاری را چنین تعریف می‌کند: همه‌روان‌دارانگاری این برنهاد است که برخی از هویات بنیادین فیزیکی، آگاه هستند، یعنی کیفیتی خاص برای کوآرک یا فوتون بودن.... وجود دارد» (Chalmers, 2016: 20).

همه‌روان‌دارانگاری دو قرائت قوی و ضعیف دارد. در شکل قوی، هر چیزی -حتی حقایق انتزاعی، مثل اعداد و اشیاء غیرزنده‌ای مانند سنگ‌ها- ذهنمند هستند. به عبارت دیگر، هر چیز مادی دقیقاً از احساسات تشکیل شده است. طبیعتاً کمتر کسی به این نوع همه‌روان‌دارانگاری باور دارد. در شکل ضعیف همه‌روان‌دارانگاری که چالمرز معتقد است، تنها برخی از انواع اشیاء بنیادین فیزیکی، مثل کوآرک‌ها و فوتون‌ها، دارای حالت‌های ذهنی هستند. برخی از حامیان همه‌روان‌دارانگاری با دیدگاه فیزیکالیستی از

شعورمندی ذرات بنیادین جهان صحبت می‌کنند. گلن استراوسون و کریستف کوخ تلاش می‌کنند روان‌داری را از دل ذرات فیزیکی در لایه‌های زیرین موجودات بیرون بکشند. برخی مانند دیوید چالمرز آگاهی را غیرفیزیکی می‌داند.

گلن استراوسون، به تبع راسل و دیگران، می‌گوید: ممکن است پتانسیل بنیادین جهان همان ذرات بنیادین، دارای یک جنبه احساسات باشد و یک جنبه دیگر غیراحساسی که با فضا، زمان و فیزیک سازگار است. ما چیزی درباره ماهیت درونی اشیا نمی‌دانیم؛ شاید ماهیت درونی نوروها خودشان همان احساسات باشد یا ماهیت مادی می‌تواند تجربه پدیداری را در درون خودش داشته باشد. این همان نتیجه‌ای است که از ادینگتون راسل و وایتهد می‌توان گرفت. ما هیچ‌چیز درباره ماهیت درونی مغز نمی‌دانیم، مگر در مواردی که رویداد ذهنی را تجربه می‌کنیم. بنابراین، داشتن تجربه ادراک قرمزی دقیقاً همان تجربه ماهیت درونی مغز است. اما من می‌گویم مختصرترین، ظریف‌ترین و ساده‌ترین تئوری، احساسات را در پایین‌ترین لایه اشیا قرار می‌دهد. آنها دارنده احساسات به‌عنوان پدیده‌ای نوحاسته و برآمده در فرایند تکامل نیستند (Strawson, 2006).

کریستف کوخ، عصب‌شناس معاصر در مصاحبه اخیر خود می‌گوید: یک شکاف عظیم تبیینی بین فعالیت فیزیکی یون‌های سدیم و پتاسیم در مغز که منجر به احساسات آگاهانه می‌شود، با خود این احساسات وجود دارد. چطور فیزیک محض می‌تواند احساسات و عواطف را ایجاد کند؟ این اساس مسئله ذهن و بدن است. یک‌راه برای حل آن این است که بگوییم فضا و زمان و انرژی و جرم را به‌عنوان حقایق بنیادین پذیرفتیم و حالا تجربه آگاهانه را هم اضافه کنیم؛ یعنی آگاهی هم یک خصیصه بنیادین در جهان است که به‌نحوی کاملاً قانونمند، به حالات خاصی از برخی انواع سیستم‌ها متصل شده است. بنابراین، آگاهی از سنخ روح نیست، بلکه دارای زیرلایه‌هایی است و اگر آن زیرلایه‌ها از بین برود، آگاهی هم از بین خواهد رفت. آگاهی به آن زیرلایه‌ها اتصال دارد اما همان زیرلایه‌ها نیست و چیزی علاوه بر آنهاست. ما فعلاً نمی‌دانیم آگاهی بخشی از معادلات بنیادین فیزیک نیست، بخشی از نسبیت عمومی نیست، بخشی از مکانیک کوانتوم نیست، بخشی از جدول تناوبی شیمی کشف نشده، جزو خصیصه کشف‌شده در ژن‌ها نیست، بلکه به‌نحوی از آنها برمی‌آید... الان چگونگی برآمدن آگاهی به‌کلی نامشخص است (Koch, 2023).

از نظر فیلیپ گوف همه‌روان‌دارانگاری چنانکه در علم و فلسفه معاصر از آن دفاع شده است، آگاهی امر بنیادین و همه‌جا حاضر است. بر اساس این تعاریف، می‌توان گفت حداقل برخی از هویت بنیادین فیزیکی، مانند کوارک‌ها یا فوتون‌ها، دارای شعور و آگاهی هستند (Chalmers, 2016: 20).

اشکال‌های همه‌روان‌دارانگاری فیزیکالستی

چالش‌هایی وجود دارد که بیرون کشیدن آگاهی از فعل‌وانفعالات مغزی و فیزیکی را با مشکلات جدی مواجه کرده و به ضعف آن دامن می‌زند.

یکی از مهم‌ترین اشکال‌های وارده بر فیزیکی‌انگاری ذهن و جستجوی آگاهی در نورون‌ها، «شکاف تبیینی» است که دیوید چالمرز از آن به مسئله «دشوار آگاهی» یاد می‌کند. اولین بار جوزف لوین در مقاله «آگاهی و کوالیا» (Levine, 1983) آن را مطرح کرد؛ با این بیان که چگونه امور فیزیکی غیرآگاه مثل نورون‌های عصبی، می‌توانند سبب ایجاد آگاهی پدیداری شوند؟ امور فیزیکی فاقد ویژگی‌هایی منظر فاعلی و احساس کیفی هستند؛ چگونه می‌توانند سبب آگاهی پدیداری شوند که دارای منظر فاعلی و احساس کیفی هستند؟ (Chalmers, 1996: 25). چنانکه هاگسلی می‌گوید، پدید آمدن آگاهی از بافت‌های عصبی و نورون‌های مغزی شبیه بیرون آمدن علاءالدین از چراغ جادوست. ند بلاک می‌گوید: چرا پایه‌های نورونی یک حالت آگاهانه پایه‌های نورونی آن حالت خاص است؟ مثلاً پایه ادراک قرمزی است، نه پایه ادراک سبزی یا اصلاً هیچ رنگی؟ این صراحتاً به فردیت اشخاص و تجربه درونی آنها اشاره می‌کند (Block, 1994: 206, 217).

«شکاف تبیینی» دو نسخه ضعیف و قوی دارد؛ نسخه ضعیف آن می‌گوید: دانش فعلی بشر قادر به تبیین آگاهی نیست؛ ممکن است با پیشرفت علوم در آینده توضیح قانع‌کننده‌تری پیدا شود، مانند دیدگاه راسلی که «نقص علم و شناخت در مغز و بدن» را عامل بقا این شکاف می‌داند؛ با دقیق‌تر شدن فیزیک، احتمال رفع این چالش وجود دارد. اما نسخه قوی آن پر شدن چنین شکافی را غیرممکن می‌داند، زیرا بشر هرگز نخواهد فهمید چگونه آگاهی از مغز بیرون می‌آید؛ مانند اینکه یک حیوان قادر به یادگیری ریاضی شود، به‌همین میزان بعید و محال است (Chalmers, 1996: 25).

«استدلال تصوری‌پذیری یا استدلال زامبی» یکی دیگر از اشکال‌هایی است که دیدگاه فیزیکی‌الیستی آگاهی پدیداری را تضعیف می‌کند. استدلال زامبی، تصور موجودی شبیه انسان‌ها، با همه ویژگی‌های فیزیکی با همان کارکرد، اما منهای آگاهی است. استدلال زامبی برای اولین بار توسط دیوید چالمرز ارائه شد. وجود چنین موجودی از نظر منطقی ممکن است. به بیان چالمرز، زامبی او موجودی است که از لحاظ فیزیکی و کارکرد، این‌همان با خود اوست؛ بیدار است، از محتوای درونی خود گزارش می‌دهد، به یک نقطه توجه می‌کند و... اما از هیچ‌کدام از این امور آگاهی ندارد. احساس زامبی بودن در او نیست. چالمرز این‌همان با زامبی خود است، به‌اضافه آگاهی پدیداری. زامبی چالمرز این‌همان با چالمرز است، منهای آگاهی پدیداری. پس آگاهی علاوه بر وجود فیزیکی است (Idem, 2003: 249).

قبل از چالمرز، سول کریپکی در کتاب *نام‌گذاری و ضرورت این‌همانی* حالت ذهنی و حالت مغزی را رد می‌کند و می‌گوید: خدا را در حال خلق جهان فرض کنیم. برای خلق گرما فقط لازم است جنبش مولکولی را بیافریند؛ یعنی جنبش مولکولی همان ایجاد گرماست. اما در مورد این‌همانی تحریک عصب c با درد، خدا علاوه بر خلق رشته‌های عصبی مناسب برای تحریک شدن، کار اضافه‌ای باید انجام دهد؛ خدا باید کاری کند که موجودات زنده تحریک رشته عصب c را به‌صورت درد احساس کنند (Kripke, 1972: 153).

اشکال دیگری که به یگانه‌انگاری فیزیکی یا این‌همانی ذهن و بدن، وارد می‌شود «تحقق‌پذیری چندگانه ذهن» است. به‌عنوان مثال، اگر درد دندان به‌خاطر شلیک عصب c باشد، همیشه، در همه افراد، باید یکی باشد، در صورتی‌که در فرد دیگر به‌خاطر شلیک عصب b است؛ پس درد با دو چیز محقق شده است. بنابراین چون حالات ذهنی با عصب‌های مختلف محقق می‌شوند، این‌همانی حالت مغزی و حالت ذهنی غلط است (Putnam, 1967: 7).

آزمایش دیگری که جان سرل با عنوان «اتاق چینی» در مورد هوش مصنوعی بیان کرد، به‌نوعی غیرفیزیکی بودن آگاهی را اثبات می‌کند. اگرچه در زمان خود با انتقادهای زیادی روبه‌رو شد، ولی سرل همه آنها را حمل بر متوجه نشدن مرکز سخن خویش قلمداد کرد. سرل می‌گوید: ادراک زبانی غیر از ادراک پدیداری است. من جان سرل، زبان مادری‌ام انگلیسی است و هیچ‌چیز از زبان چینی نمی‌دانم. اگر در اتاقی مورد آزمایش قرار بگیرم؛ درون اتاق یک دفترچه هست که نوشته اگر این نمادها را داخل اتاق دیدی در پاسخ، این نمادها را بیرون بده. مثلاً وقتی به چینی می‌گوید سلام چطوری؟ من نمادهایی می‌فرستم که می‌گوید: خوبم، ممنون. کسی که خارج از اتاق است، می‌گوید او اتاق چینی بلد است، درحالی‌که من چینی بلد نیستم. اگر در اتاق دیگری، شخصی چینی باشد، خروجی‌های من با او یکی است. خروجی‌های ما هیچ تفاوتی ندارد، ولی من تفکر چینی ندارم (Searle, 1980: 491).

سرل در کتاب *راز آگاهی دوباره استدلال اتاق چینی* را بازنویسی کرد. این استدلال سه گزاره دارد. تفاوت ذهن با کامپیوتر در این است که (۱) برنامه‌ها بر اساس نحو هستند، (۲) ذهن‌ها محتوا را می‌فهمند، نه کامپیوترها، (۳) برنامه‌ها و نمادها نه با معنا یکی است نه برای معنا کافی است. بنا بر توضیح سرل، نمادها چه زمانی فهمیده می‌شوند؟ زمانی که تفسیر شوند. به‌عنوان مثال، ما نماد درخت را وضع کرده‌ایم که بر یک شیء خارجی دلالت می‌کند. کسی که زبان کامپیوتر را با صفر و یک‌ها نوشته، تفسیری برای نمادها ندارد؛ اگر هم وجود داشته باشد، نماد دیگری است که آن هم نیازمند تفسیر است و همین‌طور این روند ادامه می‌یابد. تفسیر نمادها با ذهن آگاه است نه با نمادهای فاقد آگاهی (سرل، ۱۳۹۷: ۱۱).

دیدگاه چالمرز

چالمرز آگاهی را غیرفیزیکی می‌داند؛ دست‌کم آگاهی به‌عنوان جزئی از ذرات بنیادین عالم، غیرفیزیکی است. او می‌گوید: وقتی اولین بار همه‌روان‌دارانگاری را در سال ۲۰۱۵ در مقاله خود ارائه دادم، سؤالات و اشکالات زیادی برای مخاطبان به‌وجود آمد؛ مثلاً برج ایفل شعور دارد؟ یا عدد ۲ شعور دارد؟ ما همیشه شعورمندی را به موجودات زنده و حیات‌دار نسبت می‌دهیم، چنین باوری احمقانه به نظر می‌رسد. طرفداران همه‌روان‌دارانگاری پاسخ‌های نقضی برای متقاعد کردن معترضان داشتند؛ مانند اینکه نظریه نسبیت انیشتین، نظریه داروین، نظریه اصل عدم قطعیت هایزنبرگ و... در ابتدای امر مورد اعتراض قرار

گرفت اما بعدها به‌عنوان اصول علمی پذیرفته شدند. پس این نظریه هم نیازمند گذر زمان و تحقیقات زیادی است تا مورد پذیرش قرار گیرد. آنچه بیان شده تلقی ابتدایی از همه‌روان‌دارانگاری است. به‌طور خلاصه می‌توان گفت برخی ویژگی‌های پایه‌ای اشیاء بیرونی هستند همانند جرم، شتاب، حرکت و... که فیزیک به آنها می‌پردازد. علاوه بر ویژگی‌های بیرونی، ویژگی‌های پایه‌ای درونی نیز در اشیاء وجود دارد، که آگاهی از این قبیل است. آگاهی ذرات بنیادین جهان از جهان دیگری مثل جهان روحانی نمی‌آید؛ از ویژگی‌های همین عالم است، ولی غیرفیزیکی است. با فیزیک هم تعارضی ندارد. به‌تعبیر چالمرز، ما به دوئالیسم طبیعت‌گرایانه قائل هستیم.

اما اشکال جدی «مسئله ترکیب» بر همه‌روان‌دارانگاری، طرفداران آن را وادار کرد نسخه جدید از نظریه خود ارائه دهند. اشکال این است: وقتی تجربه بی‌شماری از یک شیء واحد دارید، چگونه توسط فاعل واحد ادراک می‌شود؟ هر تجربه‌ای یک تجربه‌کننده و مُدرک دارد بی‌نهایت تجربه در ذرات بنیادین، نیازمند بی‌نهایت فاعل است. چگونه این‌ها در یک فاعل واحد جمع می‌شود؛ مثلاً درد یا لذت را تجربه می‌کنیم؟ دیوید چالمرز در سال ۲۰۱۶ نسخه جدیدی از همه‌روان‌دارانگاری ارائه داد که با اشکال ترکیب مواجه نشود؛ با این بیان که آگاهی در ذرات بنیادی بالفعل نیست؛ این خُرد پدیده‌هاست که از کنار هم قرار گرفتن خاصی نه هر ترکیبی - کلان پدیده‌ها را به‌وجود می‌آورد. بنابراین آگاهی در کلان پدیده‌ها ظهور می‌کند. در خُرد پدیده‌ها آگاهی بالقوه است و با ترکیبی خاص، در کلان پدیده‌ها به فعلیت می‌رسد. با این رویکرد اگرچه همه‌روان‌دارانگاری از اشکال ترکیب فرار کرده، ولی به نوظهورگرایی متوسل شده است.

در نوظهورگرایی (Emergentism)، آگاهی، اندیشه و عقلانیت در اثر آرایش ویژگی‌های سطح بالا و پیچیده موجود زنده به‌وجود می‌آید؛ به این شرح که اشیاء و ویژگی‌های موجود در جهان، در یک نظام سلسله‌مراتبی قرار دارند و در این نظام ویژگی‌های سطح بالا بر پایه ویژگی‌های سطح پایین ظهور پیدا می‌کنند؛ چنانچه ذرات بنیادین فیزیکی به‌شکل متناسبی آرایش بگیرند، اتم‌ها و مولکول‌ها پدیدار می‌شوند و هنگامی که اتم‌ها و مولکول‌ها به‌شکلی خاص در کنار هم سازمان‌دهی شوند و به سطح خاصی از پیچیدگی برسند، ارگانیسم‌های زنده با ویژگی‌های حیاتی‌شان ظاهر می‌شوند. بالا رفتن سطح پیچیدگی در انواع خاصی از ارگانیسم‌ها سبب ظهور احساسات و آگاهی می‌شود و در سطح خاص‌تری از پیچیدگی‌ها در ارگانیسم زنده، اندیشه و عقلانیت ظهور می‌کند که در سطح زیرین، علم فیزیک، در سطح مولکول‌ها، علم شیمی، در سطح سلولی، علم زیست‌شناسی، در سطح پیچیده آگاهی و عقل، روان‌شناسی، متولی مطالعه آنهاست (Kim, 2005: 565-566). اگرچه منتقدان لایه‌لایه فرض کردن موجودات را قبول نمی‌کنند بلکه آنها را درهم‌تنیده و یکپارچه می‌دانند و نوظهورگرایی را با اشکالات جدی مواجه می‌کنند، با وجود این، نسخه اخیر همه‌روان‌دارانگاری به‌ناچار به نوظهورگرایی متوسل می‌شود.

به‌طور خلاصه، در این دیدگاه آگاهی را باید در لایه‌های بالاتر پدیده‌ها جستجو کرد نه در لایه‌های

زیرین؛ اگرچه لایه‌های زیرین مقدمه پیدایش آگاهی است، ولی خودآگاه نیستند.

تجربه آگاهانه نزد حکمای اسلامی

آنچه همه روان‌دارانگاری از تجربه آگاهانه بیان می‌کند، درک و دریافت انسان از شیرینی یک شکلات، دندان درد، احساس خواب‌آلودگی، استشمام بو و عطر گل سرخ، ترس و... بی‌واسطه ادراک می‌شوند؛ حضور مستقیم آن حس برای انسان یا نحوه دریافت و ادراک مغز از آنها است.

در فلسفه اسلامی اصطلاح و معادلی که در مقابل consciousness وجود دارد، در آثار منطقدانان یا فیلسوفان یافت می‌شود، تعریف علامه حلی از وجدانیات در جوهر/النضید، بیان ابن‌سینا در اشارات، بیان آقای مصباح یزدی از علم حضوری در آموزش فلسفه، نمونه‌هایی از این معادل‌ها هستند. علامه حلی در باب برهان، می‌گوید: مقدماتی که مواد برهان از آنها تشکیل شده و قبول کردن آنها واجب است، واجب‌القبول است. قسم دوم آن عبارتند از محسوسات، که به محسوسات ظاهر و محسوسات باطن تقسیم می‌شوند. محسوسات ظاهر، مانند علم به اینکه خورشید نورانی است؛ محسوسات باطن که به آنها وجدانیات نیز گفته می‌شود، مانند علم به اینکه دارای فکر هستیم، علم به اینکه دارای ترس، لذت و الم و شادی هستیم (حلی، ۱۳۶۳: ۲۰۰).

اما بر اساس آنچه از سخن علامه حلی دریافت می‌شود، علم ما به اینکه ما دارای لذت هستیم یا ترس هستیم، غیر از لذت بردن در هنگام دریافت آن است، یا غیر از حالت ترس همان زمانی که ترس را با تمام وجودم درمی‌یابیم، زیرا علم ما با اینکه «درد دارم»، «ترس دارم» و هر زمان ارده کنیم می‌توانیم آن را نزد خود حاضر کنیم، متفاوت است از زمانی است که موقع درد کشیدن آن را تجربه می‌کنیم، زیرا وقتی درد و لذت تمام می‌شود تجربه آگاهانه مخصوص آن نیز از بین می‌رود. ما در لحظه خوردن شکلات، طعم شیرین آن را می‌چشیم یا موقع دندان‌درد آن درد را حس می‌کنیم. درواقع هنگام خوردن غذای مطلوبیمان هم طعم آن را می‌چشیم، هم عطر آن را درک می‌کنیم، هم رنگ آن را مشاهده می‌کنیم، هم گرم و سرد بودن آن را حس می‌کنیم و... علاوه بر آن، بین همه آنها تمییز قائل می‌شویم، طعم شیرینی برایمان همان رنگ سیاهی نیست یا تجربه سردی و گرمی نیست. پس تجربه آگاهانه مد نظر همه روان‌دارانگاری این بیان از علم که وجدانیات نامیده می‌شود، نیست یا این تعریف از وجدانیات با آن مطابقت ندارد.

ابن‌سینا می‌گوید: قسم دوم واجب‌القبول‌ها محسوسات‌اند. مشاهدات یا محسوسات بر سه قسم‌اند: قسم اول، آنچه ما با حواس ظاهر می‌یابیم، مانند حکم به اینکه آتش گرم است؛ دوم آن چیز است که با حواس باطن می‌یابیم و این‌ها قضایای اعتباری است که به مشاهده قوه‌ای غیر از حس ظاهر صورت می‌گیرد، مانند علم به اینکه «ما دارای فکر هستیم»؛ سوم آنچه که ما به نفوس‌مان در می‌یابیم، آن‌هم نه به آلت و ابزار نفس، مانند شعور و درک مان از خودمان و افعال خودمان (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۲۱۶).

در بیان ابن‌سینا، قسم دوم، همان وجدانیات در سخن علامه حلی است. اشکال این قول و یکی نبودن آن با تجربه آگاهانه بیان شد. اما قسم سوم تقسیم‌بندی ابن‌سینا که به دریافت نفس اشاره می‌کند، به مقصود نزدیک‌تر است. وجود نفس در این دریافت حضوری و مستقیم، لازم و ضروری است؛ چه بسا موجودات فاقد نفس درکی از شیرینی، رنگ، ترس و... ندارند. پس قسمتی از بیانات ابن‌سینا با آگاهی‌پدیداری یکی است؛ اما اینکه بدون آلت دریافت می‌شود، مثل درک خود و افعال خود، دایره را محدود کرده و بخشی از تجربه آگاهانه را در بر می‌گیرد نه همه آن را. به زبان منطق، می‌توانیم بگوییم: نسبت عام و خاص مطلق بین آنها وجود دارد؛ دایره علم به خود و حالات خود بدون آلت و ابزار، کوچک‌تر و خاص‌تر است، درحالی‌که دایره تجربه آگاهانه عام‌تر و بزرگ‌تر است، زیرا تجربه آگاهانه اعم از دریافت نفس یا مغز با آلت و بدون آلت است و همه دریافت‌های حسی را هنگام تجربه کردن، و همه عواطف و احساسات را هنگام درک کردن شامل می‌شود.

از سوی دیگر، سخن برخی از حکمای اسلامی و بیان مصباح یزدی در کتاب *آموزش فلسفه* درباره تقسیم علم حصولی و حضوری، نزدیک‌ترین بیان به بحث ماست. او می‌نویسد:

آگاهی من از خودم همان دریافت بسیط و تجزیه‌ناپذیر است. آگاهی من از حالات روانی خود، مانند ترس هنگامی که می‌ترسم، مستقیم و بی‌واسطه است. وقتی به کسی یا چیزی محبت می‌کنم، این جذب و انجذاب درونی را در خودم می‌یابم، هنگامی که تصمیم بر کاری می‌گیرم، از تصمیم و اراده خودم بی‌واسطه آگاهم، هنگامی که گرسنگی، لذت و الم خود را بی‌واسطه می‌یابم، همه از طریق علم حضوری است. منظوم مفهوم کلی آنها نیست که در قالب جمله «من می‌ترسم» یا «من گرسنه‌ام» و... ادا کنم؛ که این همراهی علم حضوری با علم حصولی است نه علم حضوری، بلکه منظور ادراک مستقیم و همان لحظه از درد، لذت، گرسنگی و... است. (مصباح

یزدی، ۱۳۹۱: ۱۷۷-۱۷۶)

راز خطاناپذیری علم حضوری نیز در اینجاست که خود معلوم در عالم حاضر است؛ خود معلوم خواه درد باشد یا لذت یا ترس یا خود صورت‌های ذهنی، برای عالم که انسان باشد یا نفس، در همان لحظه تجربه کردن حضور دارد. در علم حضوری مُدرک با مُدرک متحد است؛ دو چیز وجود ندارد که مطابقت بین آنها حاصل شود یا نه، یک چیز بیشتر نیست که همان عالم و دریافت‌های بی‌واسطه و مستقیم اوست؛ ضرورتاً عالم همان معلوم است.

پس تجربه آگاهانه در همه‌روان‌دارانگاری با این تبیین از علم حضوری مطابقت کامل دارد و معادل است. برمی‌گردیم به عنوان کتاب *خفاش بودن چه حسی دارد؟* فقط خفاش می‌داند که خفاش بودن چگونه

است و می‌تواند این حس را دریابد. هر توضیح و تبیینی در مورد دریافت خفاش برای ما حصولی و غیر مستقیم خواهد بود.

همه‌روان‌دارانگاری صدرایی

صدرالمتألهین با تکیه بر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، معتقد است حقیقت وجود بسیط است و اجزایی ندارد، زیرا غیر وجود چیزی نیست که جزء وجود شود. در نتیجه، هر کمالی به وجود بازگشت کند، جزء وجود نیست، بلکه مساوق وجود است. علم نیز کمال واقعی است و عین وجود و مساوق با وجود است. از آنجایی که وجود حقیقت مشکک و ذومراتب است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۸/ ۱۵)، از وجود حق تعالی گرفته که شدیدترین مرتبه وجودی را داراست، تا ضعیف‌ترین عنصر و موجود که هیولاست، یا هر موجود دیگر، بهره و حظی از وجود دارند. پس شعور و ادراک، ذاتی وجود است و در تمام مراتب آن جریان و جریان دارد. بر این اساس، هیچ موجود فاقد شعوری وجود ندارد.

جوادی آملی با اصل تشکیک وجود، علم را بر تمام مراتب هستی ساری و جاری می‌داند و می‌گوید: بعضی مراتب علم در نهایت شدت و بعضی مراتب آن در نهایت ضعف است. مرتبه قوی علم برای وجود قوی و مرتبه ضعیف آن برای وجود ضعیف است (جوادی آملی، ۱۴۰۰: ۳۸۸). حکما شوق را به طلب کمال و خیر مفقود تعریف کرده‌اند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۸/ ۲۳۷)؛ البته این کمال نمی‌تواند معدوم و مفقود مطلق باشد، زیرا آنچه اشتیاق به آن وجود دارد باید حداقل به وجود علمی برای مشتاق معلوم باشد (جوادی آملی، ۱۴۰۰: ۱۶۴). بنابراین، اشتیاق و حرکت موجودات به سوی کمال، حاکی از محرک ذاتی، یعنی علم و شعور آنهاست.

فلاسفه اثبات می‌کنند که بر مبنای سنخیت بین علت و معلول و سرایت کمال از علت به معلول، ذات مقدس الهی، کمال مطلق و دارنده همه صفات کمالی و علم است؛ مخلوقات همه مظاهر و مجالی ذات و صفات خداوند هستند، بنابراین، همه موجودات بهره‌ای از کمالات علت را دارند. بر این اساس، علم در همه هستی با شدت و ضعف، جریان دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۸/ ۲۸۳). ملاصدرا در جای دیگر، وجود علم در ماده و جسمانیات را به دلیل غیبت هر جز از اجزای دیگر و وجود مشوب به عدم اجزای مادی، منتفی می‌داند. برای فرشتگان (عقول) نیز به خاطر تجرد تام و عاری از بدن بودن، چنین ادراکی (consciousness) قابل اثبات نیست. چنین علمی فقط انسان و موجوداتی شبیه انسان که حیات دارند، نفس دارند و در عین مادی بودن، مجردند و در عین مجرد بودن، مادی هستند، قابل اثبات است.

این بیان حکما از شعور ذاتی موجودات با راه حل همه‌روان‌دارانگاری و برگرداندن شعور به ذرات بنیادین عالم، نزدیک است، زیرا هر دو شعور و آگاهی را به همه موجودات روا می‌دانند. اما در فلسفه اسلامی، به ویژه در حکمت متعالیه، ارتباط ضروری بین حیات موجودات و تجربه آگاهانه وجود دارد؛ موجوداتی چنین تجربه‌ای را دریافت می‌کنند که زنده باشند. اگر موجودی حیات نداشته باشد، حتی

موجودات زنده‌ای که بمیرند، دیگر این تجربه برایشان بوجد نمی‌آید، زیرا داشتن بدن مادی - حتی بسیار ریز و کوچک - برای دریافت چنین تجربه‌ای شرط لازم و ضروری است. ممکن است بعد از مرگ نیز تجربه آگاهانه وجود داشته باشد، اما متفاوت از consciousness یا یک مرحله کامل‌تر و با بدن مثالی باشد. بعضی فلاسفه فیزیکالیست غربی نیز ظهور همه‌روان‌دارانگاری را تولد دوباره «اصالت حیات» قلمداد کرده‌اند. دنیل دنت می‌گوید:

دیوید چالمرز مسئله «دشوار آگاهی» را مطرح می‌کند. به نظر من مسئله دشوار در اینجا وجود ندارد. فقط چالمرز این مسئله دشوار را تقدیس و مردم را به آن قانع کرد. وقتی بار اول این مسئله را مطرح کرد، گفتم تولد دوباره مسئله حیات است. اما او نپذیرفت. مسئله دشوار این است که چرا چیزی زنده است؟ به آن موجود نگاه کن، هنوز حیاتش را اثبات نکرده‌اید، شاید او یک ربات باشد یا حتی یک زامبی، شاید هم زنده نباشد... مرز میان حیات و عدم حیات، یک مسیر تئوریک جذاب نیست... هیچ جوهر (موجود) اضافه‌تری لازم نیست تا حیات را از عدم حیات تمایز ببخشد.

(Dennett, 2023)

حکمای اسلامی بین «شعور ذاتی» موجودات با «ادراک موجود زنده از حالات خود» فرق قائل‌اند. آنها موجودات زنده را دارای نفس می‌دانند؛ اعم از نفس نباتی، نفس حیوانی و نفس انسانی. تنها و تنها موجود زنده و دارای حیات و نفس می‌تواند تجربه آگاهانه داشته باشد، اما در مراتب متفاوت. قطعاً دریافت انسان و حیوان و گیاه در این مسئله یکسان نیست، زیرا مرتبه ضعیف و قوی نفس ادراکشان به نسبت ضعف و قوت نفس یا وجودشان است (بنا بر اصالت وجود).

ملاصدرا در آغاز باب علم‌النفس، درباب نحوه پیدایش نفوس در قوس نزول، اذعان می‌کند که وقتی صدور موجودات از ذات حق تعالی از اشرف به اخس می‌رسد، در ماده که پایین‌ترین موجود است، فیض وجود قطع نمی‌شود و زمینه پیدایش موجودات زنده فراهم می‌شود. این همان چیزی است که به آن نفس می‌گویند. نفس قوه‌ای است که به جسم تعلق می‌گیرد و منشا آثار مختلف و متعدد می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۸/۴).

تجربه آگاهانه در فلسفه ملاصدرا

اصالت وجود و تشکیک حقیقت وجود، این امکان را می‌دهد که آگاهی را به تمام مراتب هستی با شدت و ضعف نسبت دهیم و انسان را نیز موجود واحد ذو مراتب بدانیم که آغازش از ماده و جسم است اما در سیر و حرکتش به سوی کمال، حالات دیگری نیز که مادی محض نیست، تجربه می‌کند. بدن و جسم، مرتبه نازله انسان و نفس و عقل، مرتبه متوسط و عالی اوست.

از نظر ملاصدرا در سایه حرکت جوهری، انسان با انعقاد نطفه و سیر تکاملی، مرتبه‌ای بعد از مرتبه‌ای (لبس بعد لبس) را تجربه می‌کند. هر مرتبه در عین داشتن کمالات خود، واجد کمالات قبلی و مستعد پیدایش کمالات بعدی است. در هر مرتبه استعدادها و قوایی در انسان ظاهر می‌شود که آثار و عملکرد مخصوص به خود دارند. احساس، ادراک، تخیل و... همه فعالیت‌های انسان واحد یکپارچه است که در مراتب مختلف سیر تکاملی ظهور و بروز پیدا می‌کند.

اعتقاد به اتحاد نفس و بدن و پذیرفتن وجود ممتد، متصل و سیال انسان، لوازمی دارد که می‌تواند تبیین بهتری برای بحث تجربه آگاهانه باشد. در توضیح ادراک، اتحاد عالم و معلوم، در سایه علم حضوری، با اثبات خیال منفصل و خیال متصل، حالت انسان یا حالت پدیداری مغز به این صورت طرح می‌شود: عالم مثال (خیال منفصل) عالمی است بین عقول مجرد و طبیعت، که بهره‌ای از مجردات دارد و بهره‌ای از ماده. عقول مجرد به واسطه خیال منفصل در ماده و طبیعت تدبیر و تصرف می‌کنند. از این رو همه موجودات مادی، دارای ظاهر و باطن‌اند؛ ظاهر آن چیزی است که مشاهده می‌کنیم، حتی با چشم مسلح، اما باطن آنها برای انسان قابل مشاهده نیست، در عین حال، می‌توان آن را با شهود باطنی یا عقل اثبات کرد. در خیال منفصل این امکان برای عقول یا ارواح وجود دارد که تجسم یابند و صورت جسمانی به خود بگیرند، چنانکه اجسام نیز می‌توانند روحانی شده، از عالم طبیعت به عالم مثال سیر کنند. عالم مثال یا خیال منفصل در مقابل خیال متصل است.

هم‌چنانکه عالم باطنی دارد، انسان و قوای او نیز باطنی دارند که از آن به خیال متصل تعبیر می‌کنند. خیال متصل قائم به نفس انسانی است؛ برخلاف خیال منفصل که خود عالمی مستقل از نفس انسان است. اما خیال منفصل می‌تواند با خیال متصل متحد شود، زیرا سنخیت بین آنها در جوهر و ویژگی‌ها وجود دارد. صدرالمتألهین اثبات کرد که قوای ادراکی نفس، اعم از باطنی و ظاهری، غیرجسمانی است و در محل مادی حلول نمی‌کند. البته وجود اندام‌های حسی مانند چشم، گوش و... برای حواس ظاهری و بخش‌های مختلف مغز برای حواس باطنی لازم است اما آنها برای تحقق ادراک حسی به منزله وجود دوربین یا عینک است که اگر چشم‌های کسی آسیب دیده باشد، با استفاده از عینک می‌توان اختلال را برطرف کرد، نه اینکه این ابزار عمل ادراک را تحقق ببخشد (همان، ۱۹۱).

ملاصدرا انسان را جوهری واحد می‌داند که در هر مرتبه‌ای واجد شعور و آگاهی است. با حدوث جسمانی انسان که واجد شعور ضعیف‌تری است، به تدریج کمالاتی بعد کمالاتی کسب می‌کند و شعور و آگاهی او از قوه به فعلیت درمی‌آید. عبور از هر مرتبه زمینه و قوه مرتبه بالاتر است؛ انسانی که شایستگی دریافت کمالات بیشتری دارد تا عقل بالفعل و عقل بالمستفاد پیش می‌رود.

به‌طور کلی، در ادراک انسان از اشیای خارجی، باطن یا جنبه مثالی و ملکوتی انسان، با باطن و جنبه مثالی اشیاء متحد شده و علم به غیر حاصل می‌شود که حکمای اسلامی از آن به علم حصولی یاد می‌کنند.

به عبارت دیگر، انعکاس صورت شیء خارجی در ذهن موجب می‌شود علم به اشیای خارجی حاصل شود. این نوع اتحاد عالم و معلوم مورد اختلاف ملاصدرا و حکمای پیشین، به‌ویژه ابن‌سیناست. اما علم به خود و حالات خود که از آن به آگاهی (consciousness) تعبیر می‌شود، از طریق علم حضوری است؛ همان جنبه باطنی عالم که با جنبه باطنی خود متحد شده است. این نوع اتحاد عالم و معلوم مورد اتفاق ملاصدرا و حکمای پیشین، به‌ویژه ابن‌سیناست.

از نظر حکمای اسلامی مغز یا ذهن، تمام حقیقت انسان نیست، بلکه یکی از قوای نفس است. انسان قوای دیگری نیز دارد که برخی از علوم و ادراکات انسان به آنها نسبت داده می‌شود. دریافت‌های قلبی و عواطف و احساسات باطنی قلب، نیروهای فرامادی در ادراکات انسان نقش دارند؛ اگرچه همه‌روان‌دارانگاری همه آنها را ناشی از فعالیت مغز می‌داند.

جدا کردن فعالیت‌های انسان - که برخی آثار بدن یا مغز است، چنانکه فیزیکیست‌ها به آن اعتقاد دارند و برخی ابعاد و آثار نفس و روح یا ذهن هستند - کاری بسیار دشوار و شاید غیرممکن است. هیچ‌کدام از فعالیت‌های انسان زنده و در دسترس مطالعه را نمی‌توان منحصراً بدنی یا منحصراً روحی دانست. احساس درد با همه انواعش، احساس لذت با همه انواعش، تفکر، تخیل، ادراک حسی با حواس پنج‌گانه، همه و همه با دخالت «نفس و بدن» یا «ذهن و بدن» یا با حقیقت مشککی به‌نام «انسان» انجام می‌پذیرد.

نقد و بررسی

پارادکس همه‌روان‌دارانگاری: یکی از پارادکس‌های مهم همه‌روان‌دارانگاری این است که از یک طرف به روانمند بودن هستی قائل می‌شود اما از طرف دیگر، روان و نفس آدمی را در تبیین تجربه آگاهانه نادیده می‌گیرد. هرچند همه‌روان‌دارانگاری به دنبال کشف چگونگی ارتباط ذهن و بدن است که ریشه در ارتباط نفس و بدن دارد، شاید بیان ملاصدرا در ارتباط نفس و بدن به حل مسئله «دشوار آگاهی» کمک کند.

سؤال اولیه همه‌روان‌دارانگاری: از مشکلات دیگر همه‌روان‌دارانگاری این است که در سؤال اولیه خود، آگاهی را کیف نفسانی یا حالت یا کوالیا در نظر می‌گیرد و می‌پرسد که چگونه از مغز صادر می‌شود؟ اما در پاسخ، به جوهر بودن آگاهی متمایل شده و آن را جزو ذرات بنیادین جهان قلمداد می‌کند.

مسئله مرگ و آگاهی: با توجه به نظریه اولیه همه‌روان‌دارانگاری، با مرگ انسان و از بین رفتن اجزای شعورمند او و تبدیل شدن نورون‌های مغزی که مسئول آگاهی هستند، به خاک یا خاکستر یا هر ماده و عنصر دیگر، سطح شعور و آگاهی انسان کاهش پیدا می‌کند؟ یا نه؟ چرا آن اجزای تبدیل‌شده نمی‌توانند مثل سابق تفکر کنند و احساس و آگاهی داشته باشند؟ آیا غیر از این است که فعالیت نورون‌های مغزی در موجود زنده کارآمد هستند نه در موجود غیرزنده؟

خلط آگاهی: به نظر می‌رسد خلطی بین آگاهی انسان و شعور و آگاهی موجودات غیرعقل و غیرانسان

صورت گرفته است. ذهن آگاه انسان می‌تواند علوم مختلف و شاخه‌های گوناگون را به وجود آورد اما ذرات بنیادین نمی‌توانند چنین کاری انجام دهند. به نظر می‌رسد لفظ آگاهی در همه‌روان‌دارانگاری مشترک لفظی گرفته شده است، درحالی‌که با توجه به دیدگاه صدرالمآلهین می‌تواند مشترک معنوی تلقی شود؛ با این معنا که، همان‌طور که مرتبه شدید وجود تمام کمالات مرتبه ضعیف را دارد، مرتبه عالی آگاهی هم که مختص انسان است، واجد کمالات مرتبه پایین آگاهی است که در ذرات بنیادین عالم وجود دارد. تنها تشکیک وجود صدرالمآلهین می‌تواند این‌ها را به هم نزدیک کند.

منشأ روح و روان: همه‌روان‌دارانگاری روح و روان داشتن را برای برخی از ذرات بنیادین عالم می‌پذیرد اما منشأ آن را در همین عالم طبیعت جستجو می‌کنند نه در ورای آن؛ پس خواسته یا ناخواسته، به بُعد غیرمادی معتقد شده است.

حل مسئله تجربه آگاهانه: همه‌روان‌دارانگاری با پذیرفتن روان‌داری عالم و ذرات بنیادین آن، قادر به حل چگونگی صدور تجربه آگاهانه از مغز نیست، زیرا آنچه به‌طور مستقیم با علم حضوری دریافت شده، به علم حصولی در نمی‌آید. هرچه قدر علم پیشرفت کند، می‌تواند موجودات روانمند خلق کند، مانند شبیه‌سازی انسان و حیوان و.... که واجد نفس باشند و بتوانند تجربه آگاهانه داشته باشند، ولی موجودات «فاقد نفس» یا «هوش مصنوعی» قادر نخواهد بود تجربه آگاهانه داشته باشند.

تجربه نزدیک به مرگ: یکی از تجاربی که نظر چالمرز را تضعیف کرد و با بدن مثالی ملاصدرا قابل تبیین است، تجربه نزدیک به مرگ (Near Death Experience, NDE) است. افرادی که حالت نزدیک به مرگ را تجربه کرده‌اند، گزارش‌هایی می‌دهند که حاکی از نوعی آگاهی در حالت کُماست که هوشیاری وجود ندارد. حتی این گزارش‌ها شفاف‌تر از زمان سلامتی‌شان است. گزارش از نابینایان مادرزادی است که از داخل و بیرون بیمارستان توصیف می‌کنند یا ناشنوایانی که از گفتگوی اتاق عمل بیان می‌کنند، یا افرادی که از آینده خبر داده‌اند؛ این در حالی است که فعالیت نورون مغزی به صفر رسیده و نبض هم نمی‌زند و هیچ فعالیت فیزیکی در مغز وجود ندارد. اما آگاهی به آن واقعیت‌ها حاصل شده است. فرد به آگاهی و خاطرات خود نیز آگاه است. یکی از راه‌حل‌هایی که می‌تواند تجربیات NDE را توجیه کند، دیدگاه فلسفی یا عرفانی و دیدگاه ملاصدراست که عالم مثال و بدن مثالی را پیش می‌کشند؛ درحقیقت تجربه کنندگان نزدیک به مرگ از چنین عالم و بدنی گزارش می‌دهند که محدودیت مکانی و زمانی برای آن وجود ندارد، یا موانع جسم مادی برای ادراک آن نیست؛ در عین اینکه ویژگی‌های ماده وجود دارد ولی از خود ماده خبری نیست.

وجوه اشتراک

سلسله مراتب موجودات: وجه اشتراک دیدگاه تشکیک وجود و حدوث جسمانی نفس صدرایی با

نظر نخواستگی راسلی و نسخه اخیر همه‌روان‌دارانگاری، در این است که سلسله مراتبی متصل و ممتد برای موجودات جهان اثبات می‌کنند و آگاهی را برخاسته از سطح فیزیولوژیکی موجودات می‌دانند، خواه در ویژگی‌های باشد و خواه در امتداد جوهری ظهور کند.

بُعد فیزیک و آگاهی: در هر دو دیدگاه ملاصدرا و همه‌روان‌دارانگاری، بُعد فیزیکی (بدن یا مغز) شرط اصلی در پیدایش آگاهی پدیداری تلقی می‌شود.

روان‌دار بودن و تجربه آگاهانه: «روان‌دار بودن» یا «داشتن نفس» یا «ذی‌حیات بودن» یک معنا دارد و نتیجه‌ای که از آن حاصل می‌شود، همان تجربه آگاهانه است.

وجوه اختلاف

منبع صدور آگاهی: همه‌روان‌دارانگاری صدور آگاهی را تنها در مغز و نوروهای مغزی جستجو می‌کند، درحالی‌که ملاصدرا مغز را از قوای انسان می‌داند و به تأثیر قوای دیگر، مانند قلب یا نیروهای فراطبیعی بر آگاهی اعتقاد دارد.

رابطه ماده و غیر ماده: صدرالمألهین با قبول خیال متصل و منفصل، واسطه‌ای در ربط ماده به غیرماده در نظر می‌گیرد. همه‌روان‌دارانگاری چنین تفکیکی قائل نیست و جنبه روانی موجودات را صرفاً در ورای ماده می‌داند.

ماهیت آگاهی: همه‌روان‌دارانگاری آگاهی پدیداری را به‌عنوان ویژگی‌ها معرفی می‌کند، درحالی‌که ملاصدرا با تکیه بر اصالت وجود، علم و آگاهی را مرتبه‌ای از وجود به‌شمار می‌آورد که قابل جمع با کیف نفسانی است.

نتیجه

همه‌روان‌دارانگاری با نادیده گرفتن نفس و جایگزینی مغز و ذهن به‌جای آن، مسئله آگاهی را دشوارتر کرده است. درحقیقت، وجود نفس شرط اصلی تجربه آگاهانه است. ملاصدرا با تبیین ارتباط نفس و بدن و تلقی آن به‌عنوان یک واحد با مراتب مختلف، به سؤال‌های معرفت‌شناختی آینده پاسخ می‌دهد. حقیقت مشکک انسان از زمان شکل‌گیری، دوران جنینی و به‌دست آوردن حیات، تجربه آگاهانه را در مراتب مختلف حرکت تکاملی‌اش به‌صورت نباتی، حیوانی و انسانی شامل می‌شود. اگر تلاش متفکران برای مشخص کردن آگاهی به‌صورت بالذات باشد و بر علم حضوری و حصولی تکیه کند، این امر غیرممکن به نظر می‌رسد. هر موفقیتی در این زمینه تنها می‌تواند به تعیین جایگاه آگاهی در مغز و نوروها و فعالیت‌های الکتروشیمیایی آن محدود شود، نه اینکه آدمی روزی به‌عنوان مثال «حس خفاش بودن» را بالذات تجربه کند. هر آنچه از خارج فهمیده شود، بالعرض خواهد بود.

یادداشت

۱. بعضی دانشمندان حل معضل صدور آگاهی از مغز مادی را غیرممکن و دست‌نیافتنی می‌دانند، مانند اینکه هرگز یک حیوان قادر به یادگیری ریاضی نخواهد شد؛ حتی اگر سالیان سال بگذرد و پیشرفت‌های بسیار زیادی در علم صورت بگیرد. در مقابل، برخی دیگر حل این مسئله را به‌مرور زمان ممکن می‌دانند، چنانکه چالمرز (فیلسوف) و کریستف کوخ (عصب‌شناس) در کنفرانس سال ۱۹۹۸ شرط‌بندی کردند که طی بیست‌وپنج سال آینده پرسش از تبیین تجربی آگاهی حل خواهد شد. با وجود اینکه کریستف کوخ، با گذشت ۲۵ سال شکست‌خورده و هنوز این مسئله حل‌نشده باقی مانده است، اما او شرطی مجدد می‌بندد که تا سال ۲۰۴۸ پاسخ داده خواهد شد و رابطه ذهن و بدن مشخص خواهد گردید. چالمرز نیز تمایل دارد در شرط‌بندی شکست بخورد، ولی معضل آگاهی و نحوه صدور آن از مغز مادی حل شود، آن‌هم نه همه مغز، بلکه بخشی از مغز، زیرا اگر بخشی از مخ و مخچه آسیب ببیند، آگاهی همچنان وجود خواهد داشت. کوخ امیدوار است با پیشرفت علوم عصب‌شناختی و فعالیت شرکت‌های قوی در این مسئله، ما را به پاسخ قانع‌کننده برساند. می‌خواهیم بدانیم کدام بخش مغز، بلکه کدام نورن‌ها برای داشتن تجربه آگاهی کافی است، زیرا نورون‌ها بسیار متنوع‌اند و نورون‌ها اتم‌های آگاهی هستند. به عبارت دیگر، اگر بخشی از مغز آسیب ببیند که انسان حتی نتواند بالا برود و حرکت کند و... باز خودآگاهی وجود دارد. پس نورون‌های آگاهی در همه قسمت‌های مغز نیست، بلکه برخی از آن است.

منابع

- ابن‌سینا، حسین‌بن عبدالله (۱۳۷۵) اشارات و تنبیهات، ترجمه حسن ملکشاهی، تهران: سروش.
- ارسطو (۱۳۹۳) درباره نفس، ترجمه علیم‌راد داوودی، تهران: حکمت.
- جواد آملی، عبدالله (۱۴۰۰) ریح مختوم، شرح حکمت متعالیه قم: اسراء.
- حلی، حسن‌بن یوسف (۱۳۶۳) جوهر النضید، قم: بیدار.
- سرل، جان (۱۳۹۷) راز آگاهی، ترجمه سیدمصطفی حسینی، تهران: مهریستا.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۰) تاریخ فلسفه، تهران: سروش.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱) آموزش فلسفه، ج ۲، تهران: چاپ و نشر بین‌الملل.
- ملاصدرا، محمدبن ابراهیم (۱۹۸۱م) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الاربعة، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- Block, N. (1994) "Concepts of Consciousness", in A. Guttenplan (ed.), *A Companion to Philosophy of Mind*, Oxford: Blackwell.
- Chalmers. David J. (1996) *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, Oxford University Press.
- Chalmers. David J. (2003) "Consciousness and Its Place in Nature", in Warfield, Ted, *The Blackwell Guide to the Philosophy of Mind*, pp. 102-142, Oxford: Blackwell.
- Chalmers. David J. (2016) *Panpsychism and Panprotopsychism*, New York: Oxford University Press.
- Damasio, Antonio (1999) *The Feeling of What Happens*, Houghton Mifflin Harcourt.
- Dennett, Daniel (2023) "Interview", *Philosophy of Mind*; telegram.me/PhiMind

- Kim, J. (2005) "Supervenience, Emergence, Realization, Reduction", in Michael J. Loux & Dean W. Zimmerman (eds.), *The Oxford Handbook of Metaphysics*, Oxford University Press.
- Koch, Christof (2023) "Interview", *Philosophy of Mind*; telegram.me/PhiMind
- Kripke, Saul A. (1972) *Naming and Necessity*, Lectures Given to the Princeton University Philosophy Colloquium.
- Levine, Joseph (1983) "Materialism and Qualia: The Explanatory Gap", *Pacific Philosophical Quarterly*, Vol. 64, No. 4.
- Nagel, T. (1974) "What Is It Like to Be a Bat", in John Heil, *Philosophy of Mind: A Guide and Anthology*, New York: Oxford University Press.
- Putnam, Hilary (1967) *The Nature of Mental States*, Oxford: Blackwell.
- Strawson, Galen. (2006) Realistic Monism, Why Physicalism Entails Panpsychism", *Journal of Consciousness Studies*, Vol. 13, No. 10-11, pp. 3-31.



Nel Noddings' Philosophical Analysis of the Relationship between Democracy and Education

Neda Mohajel*

Assistant Professor, Department of Educational Sciences, Farhangian University, Tehran, Iran.

Article Info ABSTRACT

Article type:
Research
Article

Received:
2025/06/01
Accepted:
2025/06/26

This article attempts to show that democracy and education are two sides of the same coin in Nel Noddings's thought and cannot be separated. In order to show the close connection between these two concepts, we must go to concepts such as the ethics of care, school, equality in the curriculum, etc., in Noddings' educational philosophy, and show their role through the path of education in creating a democratic society. In the view of this philosopher, education is a way of life in which cooperation takes precedence over competition, and therefore, democracy based on cooperation, care, and participation arises from the context of education. To show the connection between democracy and education in Noddings's thought, we have used his main works, including his book *Education and Democracy in the 21st Century*. Finally, we show that combining the teaching of the ethics of care in schools with the theory of democracy in the thought of Noddings emphasizes relationships, accountability, and moral interdependence as vital elements of democratic societies. Finally, Noddings reminds us that the health of democracy depends not only on legal structures but also on the quality of human relationships that make our collective life possible, and this is through education.

Keywords: Education, Democracy, Ethics of Care, John Dewey, Noddings.

Cite this article: Mohajel, Neda (2025). Nel Noddings' Philosophical Analysis of the Relationship between Democracy and Education. *The Quarterly Journal of Western Philosophy*. Vol. 4, No. 2, pp. 123-140.

DOI: 10.30479/wp.2025.22157.1172

© The Author(s).

Publisher: Imam Khomeini International University



* **E-mail:** n.mohajjel@cfu.ac.ir

Extended Abstract

Introduction

Our hypothesis in this article is that the relationship between democracy and education in the thought of Nel Noddings, a contemporary educational philosopher, is founded on the concepts of the ethics of care, democratic participation, and the nurturing of responsible and empathetic citizens. Noddings, by criticizing traditional educational systems that emphasize competition, individualism, and standardization, offers a humanistic, relational, and feminist perspective that views democracy not merely as a political structure but as a way of life based on care, participation, and dialogue.

Based on this, the question arises: Does she mean democracy merely as a form of government? In her works, particularly in *Educating Moral People* and *Philosophy of Education*, Nel Noddings analyzes democracy not just as a political system but as a "way of life" grounded in the ethics of care and human relationships. From her viewpoint, democracy in the educational context should be based on participation, mutual respect, and responsiveness to individual and collective needs.

To begin the discussion, we will first examine the relationship between democracy and education, then consider the school as a model of a democratic society, and finally refer to Noddings' critiques of traditional or conventional educational systems to show how she has sought to establish a close connection between democracy and education.

Education, Care, and Democracy

In Noddings' philosophical thought, the concepts of education, care, and democracy are deeply interconnected and thus cannot be examined independently; the reader is compelled to explore the relationships among these concepts. In other words, Noddings' philosophy of education is closely tied to her understanding of democracy and her ethics of care. This American philosopher views democracy as dependent on the cultivation of caring relationships within the context of education, where individuals, rather than competing or imposing their views on one another, engage in active listening to understand differences and commit to cooperative interaction. Noddings writes that this approach in educational settings should be reinforced through a focus on students' needs and the creation of an open dialogue environment. The creation of such an open dialogue is something American thinkers such as Richard Rorty also emphasize, as creativity and self-creation arise from within such a space.

School and democracy

According to Nel Noddings, schools should be spaces where students can become competent, caring, and responsible citizens who actively participate in a democratic society. She emphasizes the importance of students' choice and autonomy, rejects standardized tests, and focuses on practical skills related to different forms of action and behavior and honest relationships. Noddings argues that a democratic education should recognize students' diverse talents and interests, foster an understanding of interdependence, and prepare them for active participation in a complex world. Regarding the role of the school as a microcosm of a democratic society, Noddings emphasizes that schools should function as microcosms of a democratic society, where students not only learn about the principles of democracy but also internalize it as part of everyday life through direct experience of participating in decision-making, conflict resolution, and accountability (Noddings, 2016: 45). Therefore, this thinker suggests that schools should become "moral communities" in which students participate in the development of classroom rules. Disputes are resolved through dialogue and mediation. Group activities replace individual competition, which is the priority of cooperation over competition in Noddings' educational philosophy. In this case, more attention is paid to the emotional and social needs of students. For example, by allocating time for informal conversations, they try to develop a space for dialogue and cooperation among individuals. Obviously, these practical

experiences prepare students for participation in the larger society. For this reason, we see that Noddings considers hierarchical and one-sided educational structures as an obstacle to democracy and calls for their replacement with participatory models in which teachers and students are involved in the learning process collaboratively (Noddings, 2002).

Conclusion

We have seen that in Nel Noddings' thought, democracy and education are two sides of the same coin. Democracy cannot endure without the education of caring, responsible, and critical citizens. Likewise, education cannot lead to the full development of individuals without adherence to democratic principles—such as participation, equality, and respect for differences.

For Noddings, democratic education is a process through which students learn not only to be caregivers but also to be active citizens who strive for social justice. Broadly speaking, the relationship between education and democracy in her philosophy can be summarized in four key points:

a) According to Noddings, democracy is realized through the channel or context of education, particularly through what she calls the *ethics of care*. This theory is deeply connected with teaching and schooling, and as such, it logically encourages empathy and cooperation. This opens a pathway for nurturing democratic individuals. Education and the ethics of care are the foundation from which democratic, well-educated individuals emerge.

b) Noddings considers the school as a microcosm and model for the development of democracy in society. However, this must be a school where collaboration and participation are prioritized over competition. She presents schools as centers for democratic growth. For Noddings, schools are not merely institutions for developing intellectual capacities but should also teach caregiving—a notion rooted in the feminist spirit of her ethics of care, which draws on the mother's role in nurturing a child.

c) Noddings identifies a major flaw in traditional education as its neglect of diverse student talents and abilities through the imposition of a uniform curriculum. Influenced by John Dewey's educational philosophy, she advocates for a flexible curriculum tailored to each individual's lived experience. In her view, curriculum is not a sacred, unchangeable text but something that must adapt to varying talents and developmental stages.

d) Noddings challenges the application of the principle of equality in curriculum design, arguing that it can become an obstacle to developing democratic individuals if it ignores children's intellectual and emotional development. She believes that the principle of equality should give way to a *principle of appropriateness*—curricula must be tailored to students' capacities and stages of growth. She also acknowledges the practical difficulties and challenges of implementing this approach.

In the end, it must be said that for Noddings, education is undoubtedly the primary tool of democracy. Education enables us to live better lives and builds an effective democratic society grounded in moral values. Noddings believes that John Dewey's approach to democracy remains applicable today—with some modifications.

References

- Lees, H. E. & Noddings, Nel (ed.) (2016) *The Palgrave International Handbook of Alternative Education*, London: Macmillan Ltd.
- Mohajel, N. & Asghari, M. (2024) "Richard Rorty's Neopragmatist Analysis of 'Self-creation' in the Philosophy of Education", *Philosophical Meditations*, Vol. 13, Issue 31; <https://doi.org/10.30470/phm.2023.1986173.2342> [in Persian].
- Noddings, Nel (1984) *Caring: A Feminine Approach to ethics and Moral Education*, University of California Press.

- Noddings, Nel (1992) *The Challenge to Care in Schools: an Alternative Approach to Education*, Teachers College Press.
- Noddings, Nel (1998) *Philosophy of Education*, Routledge.
- Noddings, Nel (1999) "Renewing Democracy in Schools", *Phi Delta Kappan*, Vol. 80, No. 8, pp. 579-583. Retrieved April 15, 2008, from Research Library Core database. (Document ID: 40279362).
- Noddings, Nel (2002) *Starting at Home: Caring and Social Policy*, University of California Press.
- Noddings, Nel (2002b) *Educating Moral People; a Caring Alternative to Character Education-Teachers*, College Press.
- Noddings, Nel (2010) "Moral Education in an Age of Globalization", *Educational Philosophy and Theory*, Vol. 42, No. 4, pp.390-396; <https://doi.org/10.1111/j.1469-5812.2008.00487.x>
- Noddings, Nel (2011) "Schooling for Democracy", *Democracy & Education*, Vol. 19, No. 1, Article 11; <https://democracyeducationjournal.org/home/vol19/iss1/1>
- Noddings, Nel (2013) *Education and Democracy in the 21st Century*, Cambridge University Press.
- Noddings, Nel (2015) *Perspectives on the Philosophy of Education*, translated by Ramezan Barkhordari, Tehran: First Publication [in Persian].
- Rosenow, C. & Hamington, M. (2025) "Caring Space-Time Travel through Poetry", *Journal of Philosophical Investigations*, Vol. 19, Issue 51, pp. 163-179. <https://doi.org/10.22034/jpiut.2025.66942.4080>.



فصلنامه علمی فلسفه غرب

سال چهارم، شماره دوم (پیاپی ۱۴)، تابستان ۱۴۰۴
شاپا چاپی: ۲۸۲۱-۱۱۶۴
شاپا الکترونیک: ۲۸۲۱-۱۱۵۴



تحلیل فلسفی نل نادینگز از رابطه دموکراسی و تعلیم و تربیت

ندا محجل*

استادیار گروه آموزشی علوم تربیتی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران.

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله:	در این مقاله سعی داریم نشان دهیم که دموکراسی و تعلیم و تربیت در اندیشه نل نادینگز دو روی یک سکه‌اند و نمی‌توان آنها را از هم جدا کرد. برای نشان دادن پیوند تنگاتنگ بین این دو مفهوم باید به سراغ مفاهیمی مثل اخلاق مراقبت، مدرسه، برابری در برنامه درسی و... در فلسفه تربیتی نادینگز رفت و نقش آنها را از طریق مسیر تعلیم و تربیت در ایجاد یک جامعه دموکراتیک نشان داد. از نظر این فیلسوف، تعلیم و تربیت به مثابه شیوه زیستی است که در آن همکاری بر رقابت تقدم می‌یابد و از این رو دموکراسی مبتنی بر همکاری و مراقبت و مشارکت، از بستر تعلیم و تربیت برمی‌خیزد. برای نشان دادن پیوند دموکراسی و تعلیم و تربیت در اندیشه نادینگز از آثار اصلی او، از جمله کتاب <i>تعلیم و تربیت و دموکراسی</i> در قرن ۲۱ بهره برده‌ایم. در انتها نشان می‌دهیم که ترکیب آموزش اخلاق مراقبت در مدارس با نظریه دموکراسی در اندیشه نل نادینگز، بر روابط، پاسخ‌پذیری و وابستگی اخلاقی متقابل به عنوان ارکان حیاتی جوامع دموکراتیک تأکید دارد. نادینگز به ما یادآور می‌شود که سلامت دموکراسی، نه فقط به ساختارهای حقوقی، بلکه به کیفیت روابط انسانی‌ای وابسته است که زندگی جمعی ما را ممکن می‌سازند و این از مسیر تعلیم و تربیت می‌گذرد.
دریافت:	
۱۴۰۴/۳/۱۱	
پذیرش:	
۱۴۰۴/۴/۵	
کلمات کلیدی: تعلیم و تربیت، دموکراسی، اخلاق مراقبت، جان دیویی، نادینگز.	

استاد: محجل، ندا (۱۴۰۴). «تحلیل فلسفی نل نادینگز از رابطه دموکراسی و تعلیم و تربیت». *فصلنامه علمی فلسفه غرب*. سال چهارم، شماره دوم (پیاپی ۱۴)، ص ۱۴۰-۱۲۳.

DOI: 10.30479/wp.2025.22157.1172



ناشر: دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) حق مؤلف © نویسندگان.

*نشانی پست الکترونیک: n.mohajjel@cfu.ac.ir

دموکراسی شکلی از حکومت نیست بلکه شیوه‌ای از زندگی با تجربه مشترک همگانی است.

جان دیویی

مقدمه

وقتی بر این جمله قصار از جان دیویی درباره دموکراسی تمرکز می‌کنیم، می‌بینیم که دموکراسی به شیوه زیست ما مربوط است و شیوه زیست یا زندگی ما از دوره کودکی در بستر تعلیم و تربیت معنا پیدا می‌کند. اگر بگوییم دموکراسی و تعلیم و تربیت در اندیشه نادینگز همانند اندیشه دیویی، دو روی یک سکه هستند، شاید چندان بیراهه نرفته‌ایم، چون در هیچ جایی از اندیشه این فیلسوف، حتی یک مورد هم نمی‌توان یافت که به استقلال آنها قائل باشد. همه ما می‌دانیم که در تعلیم و تربیت یاد می‌گیریم که مثلاً به حقوق دیگران احترام بگذاریم، از افراد ضعیف و ناتوان حمایت کنیم، با مردم مهربان باشیم و غیره.

رابطه تعلیم و تربیت با دموکراسی بین متفکران همواره محل بحث بوده، چنانکه این امر به‌وضوح در فلسفه جان دیویی در قرن ۲۰ دیده می‌شود و این نقطه آغاز تحلیل فلسفی نل نادینگز درباره رابطه تعلیم و تربیت و دموکراسی در قرن ۲۱ است. به سخن دیگر، نادینگز اندیشه تربیتی دیویی را بروزرسانی کرده است. در این نوشته سعی داریم با استناد به آثار نادینگز، به‌ویژه کتاب *تعلیم و تربیت و دموکراسی در قرن ۲۱* (Noddings, 2013)، به بررسی رابطه تعلیم و تربیت و دموکراسی در اندیشه نل نادینگز بپردازیم.

فرضیه ما در این مقاله این است که رابطه دموکراسی و تعلیم و تربیت در اندیشه نل نادینگز، فیلسوف تربیتی معاصر، بر پایه مفاهیم اخلاق مراقبت، مشارکت دموکراتیک، و پرورش شهروندانی مسئول و همدل استوار است. نادینگز با نقد نظام‌های آموزشی سنتی که بر رقابت، فردگرایی، و استانداردسازی تأکید دارند، دیدگاهی انسان‌گرایانه، رابطه‌محور و فمینیستی ارائه می‌کند که دموکراسی را نه صرفاً به‌عنوان ساختار سیاسی، بلکه شیوه‌ای از زندگی مبتنی بر مراقبت، مشارکت و گفتگو می‌داند. بر این اساس، این سؤال مطرح می‌شود که آیا مراد او از دموکراسی شیوه‌ای از حکومت است؟ نل نادینگز در آثار خود، به‌ویژه در کتاب *آموزش افراد/اخلاقی* و نیز در کتاب *فلسفه تعلیم و تربیت* (۱۹۹۸)، دموکراسی را نه صرفاً به‌عنوان یک نظام سیاسی، بلکه به‌مثابه یک «شیوه زندگی» مبتنی بر اخلاق مراقبت و روابط انسانی تحلیل می‌کند. از دیدگاه او، دموکراسی در بستر تربیتی باید بر پایه مشارکت، احترام متقابل و پاسخ‌گویی به نیازهای فردی و جمعی استوار باشد.

اجازه دهید برای ورود به بحث، ابتدا به بررسی رابطه دموکراسی و تربیت اشاره کنیم؛ سپس مدرسه را به‌عنوان الگویی از جامعه دموکراتیک مورد بررسی قرار می‌دهیم و در ادامه به نقدهای نادینگز از نظام آموزشی سنتی یا رایج اشاره می‌کنیم تا نشان دهیم که او چگونه تلاش کرده پیوندی تنگاتنگ میان دموکراسی و تعلیم و تربیت برقرار نماید.

دموکراسی، آموزش و اخلاق مراقبت

در تفکر فلسفی نادینگز مفاهیم آموزش، مراقبت و دموکراسی پیوندی تنگاتنگ با هم دارند، بنابراین نمی‌توان این مفاهیم را مستقل مورد بررسی قرار داد و خواننده مجبور است ارتباط این مفاهیم را بررسی نماید. به سخن دیگر، فلسفه تعلیم و تربیت نادینگز با مفهوم دموکراسی و آموزش و نظریه مراقبت او گره خورده است. این فیلسوف آمریکایی دموکراسی را در گرو پرورش روابط مراقبتی در بستر تعلیم و تربیت می‌داند که در آن افراد به جای رقابت یا تحمیل دیدگاه‌ها به همدیگر، به گوش دادن فعالانه برای درک و فهم تفاوت‌ها و همکاری متعهدانه روی می‌آورند. نادینگز می‌نویسد: «این رویکرد در محیط‌های آموزشی باید از طریق تمرکز بر نیازهای دانش آموزان و ایجاد فضای گفتگوی باز تقویت شود» (Idem, 2002a: 23). ایجاد فضای گفتگوی باز چیزی است که متفکران آمریکایی از قبیل رورتی نیز بر آن تأکید دارند و خلاقیت و خودآفرینی (self-creation) از بطن چنین فضایی به وجود می‌آید (محجل و اصغری ۱۴۰۲: ۵۱).

از دیگر سو، تفکر اخلاقی نادینگز چنان بر تفکر تربیتی او سایه افکنده که می‌توان گفت نظام آموزشی و نظام دموکراتیک در اندیشه وی، با مسئله اخلاق مراقبت او نیز پیوندی عمیق دارد. حتی می‌توان گفت در اندیشه این فیلسوف تعلیم و تربیت، رابطه بین دموکراسی و تعلیم و تربیت یک «رابطه اخلاقی» است. رویکرد نادینگز به اخلاق، «مراقبت» (care) را در مرکز زندگی اخلاقی قرار می‌دهد و با تأکید بر روابط بین فردی و پاسخ‌پذیری، به چالش با اخلاق سستی مبتنی بر اصول برمی‌خیزد. او در اثر بنیادین خود، مراقبت: رویکردی زنانه به اخلاق و آموزش اخلاقی، مراقبت را به مثابه «غرق شدن» (engrossment) در دیگری (other) تعریف می‌کند؛ حالتی که در آن «فرد مراقبت‌کننده» تمام‌قد به «فرد مورد مراقبت» توجه می‌کند و به نمایندگی از او عمل می‌نماید؛ امری که امکان پاسخ‌گویی متقابل را فراهم می‌سازد، بی‌آنکه در قالبی خشک و مبتنی بر قواعد فرو ریزد (Noddings, 1984: 61). در این رابطه غرق‌شدگی، من دیگری را در خودم دریافت می‌کنم و من او را می‌بینم و با او احساس همدلی می‌کنم و این ما را به همدلی با دیگران در جامعه دموکراتیک سوق می‌دهد. اما این همدلی نباید صرفاً به احساس و عاطفه ختم شود، بلکه به گفته موریس همینگتون، باید با دانش و آموزش نیز هماهنگ باشد (Rosenow & Hamington, 2025: 170).

این نگرش رابطه‌محور و اخلاقی و مراقبتی، مبنای دیدگاه نادینگز از دموکراسی را نیز شکل می‌دهد؛ دموکراسی‌ای که او صرفاً به مثابه سیستم نهادی و دولتی نمی‌بیند، بلکه به عنوان کنشی زیسته، زنده و مبتنی بر مناسبات مراقبتی درک می‌کند.

وی دو نوع مراقبت را مطرح می‌کند: مراقبت طبیعی و مراقبت اخلاقی. مراقبت طبیعی به شکل خودجوش پدید می‌آید (مثلاً دل‌نگرانی مادر برای فرزند) و با «جابه‌جایی انگیزشی» همراه است؛ یعنی فرد مراقبت‌کننده منافع شخصی خویش را کنار می‌گذارد تا به نیازهای دیگری بپردازد (Noddings, 1984: 67). مراقبت اخلاقی «زمانی شکل می‌گیرد که فرد با تأمل و آگاهی، تصمیم می‌گیرد دایره مراقبت طبیعی

را به ورای روابط شخصی گسترش دهد و آن را به سطحی از ایده‌آل اخلاقی ارتقا بخشد» (Ibid, 192). چنانکه اشاره شد، ذوب شدن در دیگری مبنای مراقبت در اندیشه نادینگز است. غرق شدن یا فرورفتگی، حالت گشودگی تمام‌عیار آگاهی نسبت به دیگری است؛ آگاهی می‌تواند «تصمیم بگیرد که کنترل همیشگی‌اش را به اشکال دیگر سوژگی بسپارد» (Ibid, 142). توجه داشته باشید که در فلسفه تعلیم و تربیت نادینگز، غرق شدن در دیگری از بستر آموزش برای کودکان تعلیم داده می‌شود. توجه به دیگری مساوی ورود کودک به جامعه و ورود او به جامعه، همزمان است با ورود او به قلمرو اخلاقی قوانین و آداب و رسوم اجتماعی و سیاسی. اگر از منظر هگلی نگاه کنیم، خانواده به‌عنوان نهاد نخستین پرورش کودک، زمانی تکامل می‌یابد که کودک وارد جامعه مدنی شود و ارتباط با دیگران را تجربه نماید. در نهایت، جامعه مدنی مبنایی برای ورود به جامعه سیاسی است. بنابراین، جامعه سیاسی نیز نه چیزی جدا از خانواده یا جامعه مدنی، بلکه بخشی از زندگی افراد است.

بر همین اساس، نادینگز با وام‌گیری از جان دیویی، دموکراسی را صرفاً یک نهاد سیاسی، یعنی شکلی از حکومت نمی‌داند، بلکه آن را «شیوه‌ای از زیست همراهانه» می‌داند که در آن مراقبت از یکدیگر، تعامل متقابل و مسئولیت مشترک، اساس زندگی است (Idem, 2013: 133). از نظر نادینگز، اخلاق مراقبت مکمل این فهم، یا بهتر بگوییم تلقی دیویی از دموکراسی است، چراکه در آن، فرد نه به‌عنوان سوژه‌ای منزوی یا گوشه‌گیر دارای حق و حقوق انتزاعی، بلکه به‌عنوان کنشگری اخلاقاً درهم‌تنیده با دیگران ظاهر می‌شود (Ibid, 143). نادینگز در مقاله «تجدید دموکراسی در مدارس»، پیشنهاد می‌دهد که مدارس دموکراتیک باید روابط مراقبتی میان دانش‌آموزان، معلمان و مدیران را پرورش دهند تا شهروندی با مشارکتی واقعی محقق شود. به‌زعم او، روابط مراقبتی بستری معنادار برای آموزش اخلاقی فراهم می‌سازد که تکیه بر آزمون‌های رسمی را کاهش داده و مشارکت دموکراتیک راستین را تقویت می‌کند (Idem, 1999: 579). در اینجا شاهدیم که نادینگز جامعه‌ای را تصویر می‌کند که در آن افراد مسئولیت‌های جدی‌تری بر عهده دارند و در فرآیند تصمیم‌گیری مشارکت می‌کنند. در این الگو، هر فرد در حوزه‌ای «مراقبت‌کننده» قرار دارد و به خیر و نفع همگانی یاری می‌رساند. نادینگز در این مقاله به‌صراحت پیوند میان اخلاق مراقبت و آرمان‌های دموکراتیک را بیان می‌کند؛ به باور او، تعلیم و تربیت باید با ایجاد محیط‌هایی که بر پایه رابطه مراقبتی استوار است، به «زیست مشترک» مدد رساند (Ibid, 577).

ترکیب اخلاق مراقبت با نظریه دموکراسی در اندیشه این فیلسوف تعلیم و تربیت معاصر آمریکایی، بر روابط، پاسخ‌پذیری و وابستگی اخلاقی متقابل به‌عنوان ارکان حیاتی جوامع دموکراتیک تأکید دارد. با انتقال تمرکز از اصول انتزاعی به روابط عینی مراقبتی، خواه در خانواده، مدرسه یا زندگی مدنی، نادینگز دموکراسی را به‌عنوان کنشی مستمر در گوش سپردن، مسئولیت مشترک و تصمیم‌گیری مشارکتی بازتصور می‌کند. آثار او نظیر *مراقبت: رویکردی زنانه*، *فلسفه تعلیم و تربیت* و سایر آثار او، هم بنیان‌های نظری و

هم الگوهای عملی برای پرورش ظرفیت‌های دموکراتیک از طریق روابط مراقبتی را ارائه می‌دهند. در نهایت، وی به ما یادآور می‌شود که سلامت دموکراسی، نه فقط به ساختارهای حقوقی یا رویه‌ای، بلکه به کیفیت روابط انسانی‌ای وابسته است که زندگی جمعی ما را ممکن می‌سازند.

بنابراین، رابطه اخلاق مراقبت با دموکراسی در اندیشه نادینگز از طریق تأکید بر اهمیت روابط انسانی، مسئولیت‌پذیری مبتنی بر مراقبت، و توجه به نیازهای خاص در بستر نظام‌های سیاسی بررسی می‌شود. نادینگز در چارچوب اخلاق مراقبت (Care Ethics)، که یک نظریه فمینیستی است، استدلال می‌کند که اخلاق نباید صرفاً مبتنی بر قواعد کلی یا عدالت انتزاعی باشد. آن‌طور که در اخلاق وظیفه‌گرای کانتی دیده می‌شود. بلکه باید بر پایه تعاملات عینی و وابستگی‌های متقابل میان افراد شکل گیرد. این دیدگاه پیامدهای مهمی برای مفهوم دموکراسی دارد، به‌ویژه در نحوه طراحی نهادهای سیاسی و تربیت شهروندان. نادینگز در کتاب *مراقبت* (۱۹۸۴) اخلاق مراقبت را به‌عنوان جایگزینی برای رویکردهای مردانه‌تر (مانند اخلاق کانتی یا فایده‌گرایی) مطرح می‌کند. از نظر او، مراقبت نه یک وظیفه انتزاعی، بلکه پاسخ‌گویی عاطفی و عملی به نیازهای دیگران است. این ایده در بستر دموکراسی به‌معنای ایجاد ساختارهایی است که امکان شنیدن صدای گروه‌های حاشیه‌ای و توجه به نیازهای خاص آنها را فراهم کند. برای مثال، نادینگز در مقاله‌ای با عنوان «آموزش اخلاقی در عصر جهانی شدن» اشاره می‌کند که دموکراسی‌های واقعی باید از طریق آموزش، شهروندان را به حساسیت اخلاقی و توانایی مراقبت از دیگران مجهز کنند (Idem, 2010).

او بر این باور است که تحقق دموکراسی مبتنی بر مراقبت، نیازمند آموزش اخلاقی است که شهروندان را به‌جای تمرکز بر منافع فردی، به مسئولیت‌پذیری در قبال دیگران ترغیب کند (Ibid). او پیشنهاد می‌کند که مدارس باید به محیط‌هایی تبدیل شوند که در آنها دانش‌آموزان یاد می‌گیرند چگونه به نیازهای همکلاسی‌ها، معلمان و جامعه پاسخ دهند. این نوع تربیت، پایه‌های یک دموکراسی مشارکتی را تقویت می‌کند که در آن شهروندان نه تنها به حقوق خود، بلکه به تعهدات اجتماعی خود نیز آگاه‌اند.

اگرچه نادینگز اخلاق مراقبت را در تقابل با اخلاق عدالت قرار نمی‌دهد، اما معتقد است این دو باید مکمل یکدیگر باشند. او در مقاله «مراقبت و عدالت» توضیح می‌دهد که دموکراسی‌ها به قوانین عادلانه نیاز دارند، اما این قوانین باید با شنیدن روایت‌های شخصی و توجه به زمینه‌ها خاص افراد تعدیل شوند. به عبارت دیگر، نظام دموکراتیک باید ترکیبی از ساختارهای عدالت‌محور و رویه‌های مراقبتی باشد. از دید نادینگز، دموکراسی بدون عدالت آموزشی ممکن نیست (Idem, 1999: 78). او بر این باور است که دسترسی عادلانه به منابع آموزشی باکیفیت، حق همه دانش‌آموزان است. مدارس باید به نیازهای خاص گروه‌های محروم (مانند کودکان کم‌درآمد، مهاجران، یا دانش‌آموزان با نیازهای ویژه) پاسخ دهند. برنامه‌های درسی باید انعطاف‌پذیر و چندفرهنگی باشند تا تنوع تجربیات انسانی را منعکس کنند (Ibid).

البته نادینگز به چالش‌های عملی پیاده‌سازی اخلاق مراقبت در مقیاس کلان سیاسی اذعان دارد. برای

مثال، چگونه می‌توان در سطح ملی، مراقبت را به‌عنوان یک اصل راهنما در سیاست‌گذاری‌ها گنجانده؟ پاسخ او به این پرسش، تمرکز بر نهادهای میانی مانند خانواده، مدارس و سازمان‌های محلی است که امکان مراقبت مستقیم و پاسخ‌گویی به نیازها را فراهم می‌کنند. این نهادها می‌توانند به‌عنوان پلی بین فرد و دولت عمل کنند. بنابراین می‌توان چنین استنباط کرد که در اندیشه نل نادینگز، دموکراسی زمانی به کمال می‌رسد که ارزش‌های مراقبت مانند همدلی، مسئولیت‌پذیری، و توجه به تفاوت‌ها را در خود بگنجانند. این رویکرد، دموکراسی را از یک سیستم صرفاً حقوقی، به یک پروژه اخلاقی تبدیل می‌کند که هدف آن پرورش شهروندانی است که نه تنها آزاد، بلکه مراقب و متعهد به بهبود زندگی دیگران هستند. درست است که آزادی مفهوم مرکزی دموکراسی است، ولی به نظر فیلسوفانی مثل رورتی، می‌توان از طریق اجتماعی کردن افراد توسط آموزش، به آزادی رسید (مجل و اصغری ۱۴۰۲: ۵۹).

برخی منتقدان استدلال می‌کنند که تأکید افراطی بر مراقبت ممکن است به بی‌اعتنایی به عدالت ساختاری بینجامد یا نقش دانش و مهارت‌های فنی را در آموزش کمرنگ کند. نادینگز پاسخ می‌دهد که مراقبت و عدالت باید در کنار هم قرار گیرند و آموزش دموکراتیک نمی‌تواند از هیچ‌یک از این دو غافل شود.

مدرسه به‌مثابه جامعه دموکراتیک

از نظر نل نادینگز، مدارس باید فضاهایی باشند که در آنها دانش‌آموزان به شهروندانی شایسته، دلسوز و مسئول تبدیل شوند و به‌طور فعال، در یک جامعه دموکراتیک مشارکت کنند. او بر اهمیت حق انتخاب و استقلال دانش‌آموزان تأکید می‌کند، در کنار آن آزمون‌های استاندارد را رد می‌کند و بر مهارت‌های عملی مرتبط با اشکال مختلف اعمال و رفتارها و روابط صادقانه تمرکز دارد. نادینگز استدلال می‌کند که یک آموزش دموکراتیک باید استعدادها و علایق متنوع دانش‌آموزان را به‌رسمیت بشناسد، درک وابستگی متقابل را پرورش دهد و آنها را برای مشارکت فعال در یک دنیای پیچیده آماده کند. او درباره نقش مدرسه به‌عنوان مصداقی کوچک از جامعه دموکراتیک، تأکید می‌کند که مدارس باید همچون جوامع کوچک دموکراتیک عمل کنند، یعنی در آنجا دانش‌آموزان نه تنها درباره اصول دموکراسی می‌آموزند بلکه از طریق تجربه مستقیم مشارکت در تصمیم‌گیری‌ها، حل اختلافات و مسئولیت‌پذیری، آن را به‌عنوان بخشی از زندگی روزمره، درونی‌سازی می‌کنند (Lees & Noddings, 2016: 45). از این رو پیشنهاد می‌کند که مدارس باید به «اجتماعات اخلاقی» تبدیل شوند که در آنها دانش‌آموزان در تدوین قوانین کلاسی مشارکت دارند. اختلافات از طریق گفتگو و میانجی‌گری حل و فصل می‌شوند. فعالیت‌های گروهی جایگزین رقابت‌های فردی می‌شوند و این همان تقدم همکاری بر رقابت در فلسفه تعلیم و تربیت نادینگز محسوب می‌شود. در این حالت به نیازهای عاطفی و اجتماعی دانش‌آموزان توجه بیشتری می‌شود؛ مثلاً با اختصاص زمان به گفتگوهای غیررسمی، سعی می‌کنند فضای گفتگو و همکاری در بین افراد رشد کند. بدیهی است که این تجربیات عملی، دانش‌آموزان

را برای مشارکت در جامعه بزرگتر آماده می‌کند. نادینگز ساختارهای آموزشی سلسله مراتبی و یک‌سویه را مانعی برای دموکراسی می‌داند و خواستار جایگزینی آنها با مدل‌های مشارکتی است که در آن معلمان و دانش‌آموزان به‌صورت همکارانه در فرآیند یادگیری درگیر می‌شوند (Noddings, 2002a).

نادینگز در مقاله «تحصیل برای دموکراسی» به نقش مدارس در تکوین جامعه دموکراتیک اشاره می‌کند و می‌نویسد:

همان‌طور که در مورد شکل‌دهی مدارس مان برای ترویج دموکراسی واقعی فکر می‌کنیم، می‌توانیم مدارس حرفه‌ای مشابه مدارس آلمان و کشورهای اسکانديناوی را در نظر بگیریم. دموکراسی چیزی بیش از مجموعه‌ای از رویه‌ها است، همان‌طور که دیویی و ویتمن اشاره کرده‌اند. بهترین دبیرستان‌های جامع کوچک در قرن بیستم آمریکا فرصت‌های واقعی را برای دانش‌آموزان از برنامه‌های مختلف فراهم می‌کردند تا در موسیقی، هنر، باشگاه‌ها، ورزش و مدیریت دانش‌آموزی با هم همکاری کنند. ساخت و نگهداری چنین مدرسی امروزه احتمالاً غیرعملی است. با این حال، می‌توانیم از زمان‌ها و مکان‌های مختلف ایده بگیریم، بدون اینکه سعی کنیم دقیقاً همان کاری را که دیگران انجام داده‌اند، تکرار کنیم. راه پیش رو به‌ندرت پشت سر ماست. سؤال برای ما این است که چگونه مدرسی ایجاد کنیم که به‌عنوان مراکز رشد دموکراسی عمل کنند. (Idem, 2011: 5)

مسلم است که وی قصد دارد مدارس را به‌عنوان مراکز رشد دموکراسی معرفی کند، نه صرفاً مراکزی برای کسب تخصص و دانش.

نادینگز با نقد مدارس کنونی که در آن بر برنامه درسی یکسان تأکید بیشتری می‌شود و به انتخاب‌ها و استعدادهای گوناگون دانش‌آموزان توجه چندانی ندارند، انتقاد وارد می‌کند و می‌گوید:

مدارس امروز ادعا می‌کنند که با مجبور کردن همه دانش‌آموزان، صرف‌نظر از علایق، به یک برنامه درسی، فرصت‌های برابر ارائه می‌دهند. این با معیار دموکراتیک برای فرصت‌های برابر مطابقت ندارد. در یک دموکراسی واقعی، انتخاب، اساسی است و آموزش دموکراتیک باید فرصت‌هایی را برای انتخاب هوشمندانه و هدایت‌شده فراهم کند. (Ibid, 4)

چیزی که وی در اینجا مدنظر دارد بیشتر توجه به روابط و همکاری بین دانش‌آموزان، با توجه به استعدادهای متفاوت آنها و ارزش قائل شدن مدیران مدارس به این موضوع است. لازمه این امر آن است که به جای رقابت بر همکاری تأکید کنیم.

الگوی مشارکت جایگزین الگوی رقابت

مسئله همکاری افراد نقشی مهم در ایجاد دموکراسی دارد. نل نادینگز، بیان می‌کند که ارزش‌های دموکراتیک از طریق شیوه‌های آموزشی مبتنی بر مراقبت، گفتگو و مشارکت و همکاری پرورش می‌یابند. آثار او تأکید می‌کنند که تقویت شهروندی دموکراتیک نیازمند بازاندیشی در روش‌های آموزشی است تا تعهد اخلاقی، احترام متقابل و حل مشارکتی مسئله در اولویت قرار گیرند. می‌دانیم که محور اصلی چارچوب فکری نادینگز، مفهوم «اخلاق مراقبت» است که آن را به عنوان عملی مبتنی بر روابط تعریف می‌کند، که نیازمند توجه، پاسخ‌گویی و گفتگو است (Idem, 1984). او در کتاب *مراقبت: رویکردی زنانه به اخلاق و تربیت/اخلاقی، مدل‌های سنتی آموزش را که بر رقابت و فردگرایی تأکید دارند، نقد می‌کند و در عوض، از کلاس‌هایی دفاع می‌کند که در آن دانش‌آموزان می‌آموزند «با دیگری به عنوان یک مراقبت‌گر روبه‌رو شوند»* (Ibid, 24). به باور او، چنین محیط‌هایی با ارج نهادن به دیدگاه‌های متنوع و تقویت همدلی، که برای مشارکت مدنی ضروری است، آرمان‌های دموکراتیک را الگوسازی می‌کنند.

نادینگز معتقد است مشارکت در فرایند تصمیم‌گیری در مدارس، دانش‌آموزان را برای شهروندی دموکراتیک فعال آماده می‌کند. او در کتاب *چالش مراقبت در مدارس*، از آن دسته از برنامه‌های درسی حمایت می‌کند که صدای دانش‌آموزان را در خود جای داده و به آنها امکان می‌دهد مسائل واقعی جهان را به صورت مشارکتی حل کنند. برای مثال، او «حلقه‌های مراقبت» را پیشنهاد می‌دهد؛ جایی که دانش‌آموزان و معلمان به بحث جمعی درباره معضلات اخلاقی می‌پردازند و بدین ترتیب «عادت‌های دموکراتیک گوش دادن و تبادل نظر و گفتگو» را تمرین می‌کنند (Idem, 1992: 108). این رویکرد مشارکتی، به باور او، ساختارهای سلسله‌مراتبی را فرو می‌ریزد و فراگیران را توانمند می‌سازد تا خود را فاعلانی برای تغییر اجتماعی بدانند نه منفعلانی در برابر تغییر اجتماعی.

همچنین نادینگز آموزش مبتنی بر مراقبت را به پرورش تفکر انتقادی، که سنگ بنای جوامع دموکراتیک است، مرتبط می‌داند. او در کتاب *تعلیم و تربیت و دموکراسی در قرن بیست و یکم* (۲۰۱۳) هشدار می‌دهد که «آموزش استاندارد شده، خلاقیت (creativity) را سرکوب می‌کند و در عوض از روش‌های آموزشی دفاع می‌کند که دانش‌آموزان را به پرسشگری، تأمل و مشارکت در «گفتگوی باز» تشویق می‌کنند» (Ibid, 76). با درگیری در مسائل پیچیده اخلاقی در محیطی حمایتی، دانش‌آموزان می‌آموزند که چگونه با دیدگاه‌های کثرت‌گرایانه تعامل کنند؛ یعنی مهارتی که برای حفظ گفتمان دموکراتیک حیاتی است (Ibid).

اگر از منظر سود و منفعت شخصی و جمعی به این مسئله بنگریم، می‌بینیم که مسئله رابطه تعلیم و تربیت و دموکراسی نیز حائز اهمیت است. از نظر نادینگز، دموکراسی به شهروندانی وابسته است که «رفاه جمعی» را بر «رفاه فردی» اولویت می‌دهند. او در کتاب *آموزش/فرد اخلاقی* تأکید می‌کند که آموزش و تربیت اخلاقی منبعث از مراقبت، حس مسئولیت نسبت به دیگران را تقویت می‌کند. وقتی دانش‌آموزان در پروژه‌های مبتنی بر جامعه مانند ابتکارات محیط زیستی یا عدالت‌خواهی شرکت می‌کنند، آنها را درونی می‌کند و این درونی‌سازی باعث می‌شود زندگی دموکراتیک مبتنی بر وابستگی متقابل باشد (Idem, 2002b: 117). به باور او، این یادگیری تجربی، شکاف میان تئوری کلاس درس و کنش مدنی را پر می‌کند (Ibid, 119).

با توجه به اهمیت مشارکت و همکاری در فلسفه تعلیم و تربیت نادینگز، می‌بینیم که وی برخلاف فیلسوفان گذشته، بر مشارکت در آموزش مبتنی بر مراقبت تأکید می‌کند و آن را به مثابه محرکی برای دموکراسی قرار می‌دهد. با اولویت بخشیدن به اخلاق ارتباطی، حل مسئله مشارکتی و تعامل انتقادی، مدارس به آزمایشگاه‌هایی برای تمرین دموکراسی تبدیل می‌شوند. همان‌طور که او می‌نویسد: «دموکراسی صرفاً شکلی از حکومت نیست؛ بلکه شیوه‌ای از زندگی مشترک است» (Idem, 2013: 6). در چشم‌انداز او، آموزش از حافظه‌محوری فراتر می‌رود و شهروندانی پرورش می‌دهد که قادر به حفظ جوامعی عادلانه و فراگیر هستند. از نگاه او، «دموکراسی واقعی مستلزم توجه به تفاوت‌های فرهنگی، جنسیتی و فردی است و نظام تربیتی باید به جای استانداردسازی، به پرورش شهروندانی بپردازد که قادر به درک پیچیدگی‌های اخلاقی و اجتماعی هستند» (Lees & Noddings, 2016: 89).

چنان‌که دیدیم، نادینگز دموکراسی را فراتر از یک سیستم حکومتی، به عنوان سبکی از زندگی تعریف می‌کند که در آن مراقبت، گفتگو و مسئولیت‌پذیری نقشی محوری دارند. از نظر او، تحقق این ایده‌آل در گرو بازسازی نظام‌های تربیتی بر پایه اصول اخلاقی غیرسلسله مراتبی و توجه به صدای همه اعضای جامعه است. بنابراین، او دموکراسی را فراتر از انتخابات و نهادهای سیاسی تعریف می‌کند و آن را به عنوان فرایندی اخلاقی و ارتباطی در نظر می‌گیرد که در روابط روزمره افراد تجلی می‌یابد.

نادینگز پرسش‌های فلسفی مهمی را در مورد آموزش و تحصیل برای ما مطرح می‌کند. او درحالی‌که اهداف آموزش و پرورش برای دموکراسی جهانی در قرن بیست و یکم را مدنظر دارد، در مورد امکانات تحصیلی برای دستیابی به این اهداف آموزشی بحث می‌کند. از نظر او آموزش در قرن بیست و یکم به طور ذاتی با آموزش در قرن بیستم یک تفاوت مهم دارد و آن این است که ما بیش از «رقابت» نیاز به پذیرش «همکاری» داریم (Noddings, 2013). او می‌نویسد:

به جای پاسخ‌گویی، به مسئولیت فکر کنید و به جای تفکیک و تخصصی کردن بیش از حد رشته‌ها و حوزه‌های مختلف زندگی، ارتباط متقابل بین آنها را تشخیص دهید. من مطالعه این کتاب را به معلمان دوره متوسطه،

معلمان پیش از خدمت، و دانشجو-معلم توصیه می‌کنم تا به‌عنوان نقطه شروعی برای اندیشیدن در مورد اهداف آموزشی بزرگ و کشف راه‌های تحقق آنها در برنامه‌های درسی و آموزشی خود بپردازند. (Ibid, 73)

چنانکه قبلاً نیز اشاره کردیم، اولویت همکاری بر رقابت در کنه فلسفه تعلیم و تربیت نادینگز قرار دارد و به‌همین دلیل سعی دارد این مسئله را با طرح ارتباط دموکراسی و آموزش، بیشتر ارزش‌گذاری کند و جایگاه آن را ترفیع بخشد. او با استناد به گفته‌های جان دیویی، درباره اهمیت همکاری می‌نویسد: «جان دیویی بر اهمیت مشارکت یادگیرنده در تعیین اهداف یادگیری تأکید کرده است. او معتقد است این مشارکت یکی از مهم‌ترین اصول آموزش پیشرو است. به گفته دیویی، بزرگ‌ترین نقص آموزش سنتی، عدم موفقیت آن در جلب همکاری فعال دانش‌آموز در تعریف اهداف و مقاصد یادگیری است» (Ibid, 29).

نقد نادینگز به تعلیم و تربیت رایج

تعهدات فلسفی نادینگز او را به درگیر شدن با سیاست‌های آموزشی معاصر سوق می‌دهد و او از دیدن ساختار تعلیم و تربیت معاصر آمریکا به‌طور خاص، و تعلیم و تربیت رایج در جهان معاصر در سایر نقاط جهان، به‌طور عام، بسیار ناراحت بود. او اغلب هشدار می‌دهد که رویکرد یا نگاه از بالا به پایین، آزمون‌محور برای اصلاح تحصیل در مدارس، کاملاً نادرست است. او می‌گوید بدترین ویژگی تعلیم و تربیت فعلی رفتن به سمت استانداردسازی است؛ یعنی بر این امر اصرار دارد که همه بچه‌ها «باید» صرف نظر از علایق و استعدادهایشان، استانداردهای یکسانی را رعایت کنند و ادعای تعلیم و تربیت کنونی این است که این اصرار موجب برابری و تساوی آموزشی است. اما نادینگز معتقد است درواقع این امر نشانه نادیده گرفتن و حتی تحقیر طیف وسیعی از استعدادهای انسانی بسیاری از شهروندان است (Ibid, 11). می‌دانیم که هسته مرکزی آموزش در مدارس همان برنامه درسی (curriculum) است که دانش‌آموزان و معلمان باید تابع آن باشند. نادینگز چنین رویکردی را نقد می‌کند. ایراد آن چیست؟ در پاسخ می‌نویسد:

چرا باید برنامه درسی سنتی را کنار بگذاریم؟ این برنامه از بسیاری جهات منسوخ، کسل‌کننده و بریده از زندگی واقعی است. اما کنار گذاشتن آن و از نقطه صفر شروع کردن کار مناسبی نیست و این کار به‌سادگی قابل انجام هم نیست. ما باید در چارچوب واقعیت‌ها عمل کنیم. این خوب است که در مورد آرمان‌ها و جوامع آرمانی فکر کنیم، اما در حین انجام این کار، باید مدام به دنیای واقعی برگردیم و از خود بپرسیم چگونه این آرمان می‌تواند وضعیت کنونی ما را هدایت نماید و بهبود ببخشد. نظریه‌پردازان بازتولید اجتماعی و نظریه‌پردازان انتقادی حق دارند که

بگویند این فرهنگ غالب، مدارس را کنترل می‌کند و قدرت آن را دارد که از آنها برای بازتولید خودش استفاده کند. این بدین معنا نیست که ما نمی‌توانیم هیچ‌کاری برای ایجاد تغییرات در تحصیل انجام دهیم که به یک جامعه دموکراتیک‌تر، پایدارتر و عادلانه‌تر منجر شود. ممکن است مجبور شویم با استقامت تدریجی در انجام کارهایی که می‌دانیم باید به‌نحوی انجام شوند، با استقامتی مسالمت‌آمیز پیش برویم. (Ibid, 16)

چیزی که نادینگز در تعلیم و تربیت به‌دنبال آن است این‌است که برنامه درسی را به متن زندگی روزمره وصل کند تا آموزش بریده از واقعیت مملوس زندگی نباشد. به سخن ساده‌تر، او می‌کوشد ساحت نظر را به ساحت عمل وصل کند، چون در برنامه‌های درسی دانش‌آموزان عمدتاً با نظریه‌ها و مفاهیم انتقادی آشنا می‌شوند بی‌آنکه رابطه آنها با واقعیت عملی زندگی را درک کنند. ازاین‌رو مدرسه نماد علم و ساحت نظر باید با جامعه و زیست‌جهان نماد عمل ارتباط داشته باشد. افزون بر این، از نظر نادینگز در برنامه درسی سنتی در نظام آموزشی مسئله مشارکت فرد در خانه و زندگی خانوادگی و فرزندپروری و نیز ارتباط فرد با اطرافیان در بیرون از خانه، گنجانده نشده است (Ibid, ix). به‌نظر وی جای فرزندپروری و زندگی خانوادگی و آموزش دانش‌آموز در این حیطه در نظام آموزشی خالی است. او می‌نویسد:

وقتی در اوایل قرن بیستم، پیشنهاد شد که عضویت شایسته در خانواده به‌عنوان بخشی از آموزش مطرح شود، بسیاری آن را ضد روشنفکری خواندند. حتی امروز نیز، مقاومت‌هایی در برابر آموزش این مباحث در مدارس وجود دارد. برخی معتقدند آموزش خانه‌داری و فرزندپروری نباید به مدارس دولتی سپرده شود، بلکه باید در خانه آموخته شود، درحالی‌که واقعیت این‌است که اغلب این آموزش‌ها در خانه انجام نمی‌شود. (Ibid, 24)

نادینگز در ادامه با رویکرد زنانه یا فمینیستی به آموزش، می‌افزاید:

برنامه درسی از زمان یونان باستان توسط مردان طراحی شده بود تا مردان را برای زندگی عمومی آماده کند. این هدف با تأکید مستمر بر تفکیک زندگی خصوصی و عمومی و همچنین با تفکر بوروکراتیک بیشتر تقویت شده است. گفته می‌شد که مدرسه باید ذهن را پرورش دهد. مسائل دیگر، مانند فرزندپروری، باید در خانه آموخته شود. امروزه، ما به اهمیت زندگی خانوادگی در پیشرفت یا پسرفت تحصیلی کودکان آگاه هستیم و حتی از والدین دعوت می‌کنیم تا در امور مدرسه مشارکت کنند. پس چرا ما نباید

زندگی خانوادگی و فرزندپروری را در برنامه درسی مان قرار دهیم؟ (Ibid, 10)

یکی از اصول بدیهی دموکراسی، اصل برابری (equality) برای همه است. او این اصل را در بستر آموزش یا تعلیم و تربیت مطرح می‌کند و کاستی‌های آن را عیان می‌سازد. درباره این اصل نظرات مختلفی مطرح شده است و نادینگز ضمن اشاره اجمالی به آنها می‌نویسد: برخی معتقدند برابری دموکراتیک ایجاب می‌کند همه کودکان از مهدکودک تا پایان دبیرستان، دقیقاً یک برنامه درسی واحد داشته باشند. گاهی نیز ادعا می‌شود که برنامه درسی یکسان می‌تواند به برابری بیشتر در جامعه کمک کند. عده‌ای دیگر، بدون اصرار بر برنامه درسی سنتی که افرادی چون هاتچینز و ادلر پیشنهاد داده‌اند، بر لزوم برنامه درسی عمومی و آکادمیک تأکید می‌کنند که همه دانش‌آموزان را برای ورود به دانشگاه آماده کند. استدلال آنها عمدتاً اقتصادی است: آماده‌سازی برای دانشگاه به همه دانش‌آموزان فرصت اقتصادی برابر می‌دهد. در عین حال، گروهی دیگر معتقدند همه کودکان باید فرصت رشد فکری را داشته باشند، صرف‌نظر از عوامل اقتصادی، و مدارس نباید با اهدافی نظیر آماده‌سازی برای زندگی شخصی رضایت‌بخش، از وظیفه اصلی خود یعنی رشد فکری منحرف شوند (Ibid, 15).

البته این تنها نقد او به برنامه درسی نیست. چرا باید برنامه درسی واحد باشد؟ از نظر نادینگز برخی معتقدند برنامه درسی واحد برای دموکراسی ضروری است، زیرا برابری را رواج می‌دهد. اما این ادعا جای سؤال دارد. او می‌پرسد آیا برنامه درسی واحد واقعاً به برابری در دموکراسی منجر می‌شود؟ در پاسخ می‌گوید: حتی اگر این ادعا درست باشد، آیا این ضرورتاً به این معناست که باید محتوای برنامه درسی همان چیزی باشد که افرادی چون ادلر یا هاتچینز پیشنهاد داده‌اند؟ (Ibid, 28).

او با رویکردی انتقادی به این موضوع، معتقد است برنامه درسی سنتی بر اساس این اصل دموکراتیک تنظیم شده که برنامه درسی برای همه «یکسان» و «برابر» باشد و این برابری برآمده از اصول دموکراسی است. او معتقد است برابری یکی از مفاهیم اصلی در دموکراسی است، اما تحقق آن در عمل به‌اندازه کلام، همواره چالش‌برانگیز بوده است. امروزه، اگرچه ما به برابری در مقابل قانون نزدیک‌تر شده‌ایم، اما در این زمینه در ایالات متحده همچنان اختلاف‌نظرهای زیادی وجود دارد (Ibid, 13). نادینگز اصل برابری در تعلیم و تربیت را به چالش می‌کشد. او تحت تأثیر فلسفه تربیتی جان دیویی، بر انعطاف‌پذیری برنامه درسی متناسب با شرایط زیست‌جهان هر فرد در زمانه خودش تأکید دارد. به سخن دیگر، برای نادینگز برنامه درسی وحی منزل نیست که تغییرناپذیر نباشد. او می‌نویسد: «دیویی می‌خواست برنامه درسی به حد کافی غنی و انعطاف‌پذیر باشد تا به کودکان کمک کند آنچه را نیاز دارند در زندگی برآورده سازند، به‌دست آورند» (Ibid, 17). نادینگز برنامه درسی را به‌مثابه یک کل می‌بیند که باید کودک و محیط و خانه را در بر داشته باشد (نادینگز، ۱۳۹۴).

نتیجه

در اندیشه نل نادینگز، دموکراسی و تعلیم و تربیت دو روی یک سکه‌اند. دموکراسی بدون آموزش شهروندانی مراقب، مسئول و منتقد نمی‌تواند پایدار بماند. تعلیم و تربیت نیز بدون پایبندی به اصول دموکراتیک (مشارکت، برابری، احترام به تفاوت‌ها) نمی‌تواند به رشد کامل انسان‌ها بینجامد. آموزش دموکراتیک از نظر او، فرایندی است که در آن دانش‌آموزان می‌آموزند هم مراقبت‌کننده باشند و هم شهروندانی فعال که برای عدالت اجتماعی مبارزه می‌کنند. به‌طور اجمالی، می‌توان در چهار محور رابطه تعلیم و تربیت و دموکراسی را در اندیشه نل نادینگز بیان کرد:

الف) از نظر نادینگز دموکراسی از کانال یا بستر تعلیم و تربیت به‌واسطه چیزی که وی نظریه مراقبت می‌نامد، تحقق می‌یابد و این نظریه لاجرم با آموزش یا تعلیم و تربیت در مدرسه پیوند عمیقی دارد. از این‌رو نظریه مراقبت او منطقاً افراد را به‌سمت همدلی و همکاری سوق می‌دهد و این مسیری را به‌روی پرورش افراد دموکراتیک می‌گشاید. تعلیم و تربیت و نظریه مراقبت مقدمه‌ای هستند که نتیجه آن ظهور یا بهتر بگوییم، پرورش افراد تحصیل‌کرده دموکراتیک خواهد بود.

ب) از نظر نادینگز مدرسه مصداق و الگویی کوچک برای رشد دموکراسی در یک جامعه تلقی می‌شود؛ اما مدرسه‌ای که در آن اولویت با همکاری و مشارکت است تا رقابت. وی مدارس را به‌عنوان مراکز رشد دموکراسی معرفی می‌کند؛ مدرسه فقط برای پرورش قوای فکری و ذهنی دانش‌آموزان تأسیس نشده، بلکه از دید نادینگز، حتی در مدرسه باید فرزندپروری نیز آموزش داده شد و این همان روح فمینیستی نظریه مراقبت اوست که به نقش مادر در مراقبت فرزند اشاره دارد.

ج) نادینگز کاستی بزرگ تعلیم و تربیت سنتی را کنار گذاشتن استعدادها و توانایی‌های متفاوت دانش‌آموزان و ارائه برنامه درسی واحد می‌داند. او تحت تأثیر فلسفه تربیتی جان دیویی، به انعطاف‌پذیری برنامه درسی متناسب با شرایط زیست‌جهان هر فرد در زمانه خودش قائل است. می‌توان گفت از دید این او، برنامه درسی وحی منزل نیست که تغییرناپذیر نباشد. او بر انعطاف‌پذیری برنامه درسی با توجه به استعدادهای متفاوت افراد، تأکید دارد.

د) نادینگز اصل برابری یا تساوی در دموکراسی را در حیطه آموزش به چالش می‌کشد و معتقد است اصل برابری در برنامه‌ریزی درسی بدون توجه به رشد توانایی فکری و عاطفی کودکان، مانع بزرگی در پرورش افراد دموکراتیک خواهد بود. گویی از نظر نادینگز، اصل برابری باید جای خود به اصلی تناسب بدهد؛ یعنی متناسب با استعداد رشد دانش‌آموزان، برنامه‌های درسی تدوین شوند. البته به چالش‌ها و دشواری‌های این کار نیز اذعان دارد.

در نهایت باید گفت بی‌شک ابزار دموکراسی از نظر این متفکر، تعلیم و تربیت است. تعلیم و تربیت بیشتر ما را قادر می‌سازد تا زندگی خوبی داشته باشیم و جامعه دموکراتیک کارآمدی را به‌وجود می‌آورد

که دارای اهداف اخلاقی است. نادینگز بر این باور است که رویکرد دیویی به دموکراسی هنوز هم با اندکی اصلاح، قابل استفاده است.

منابع

- نادینگز، نل (۱۳۹۴) چشم‌اندازهای فلسفه تعلیم و تربیت، ترجمه رمضان برخوردار، تهران: نشر نخستین.
- مجله، ندا و اصغری، محمد (۱۴۰۲) «تحلیل نوپراگماتیستی ریچارد رورتی از «خودآفرینی» در فلسفه تعلیم و تربیت»، تأملات فلسفی، شماره ۳۱، ص ۴۹-۶۶؛ <https://doi.org/10.30470/phm.2023.1986173.2342>
- Lees, H. E. & Noddings, Nel (ed.) (2016) *The Palgrave International Handbook of Alternative Education*, London: Macmillan Ltd.
- Noddings, Nel (1984) *Caring: A Feminine Approach to ethics and Moral Education*, University of California Press.
- Noddings, Nel (1992) *The Challenge to Care in Schools: an Alternative Approach to Education*, Teachers College Press.
- Noddings, Nel (1998) *Philosophy of Education*, Routledge.
- Noddings, Nel (1999) "Renewing Democracy in Schools", *Phi Delta Kappan*, Vol. 80, No. 8, pp. 579-583. Retrieved April 15, 2008, from Research Library Core database. (Document ID: 40279362).
- Noddings, Nel (2002a) *Starting at Home: Caring and Social Policy*, University of California Press.
- Noddings, Nel (2002b) *Educating Moral People; a Caring Alternative to Character Education-Teachers*, College Press.
- Noddings, Nel (2010) "Moral Education in an Age of Globalization", *Educational Philosophy and Theory*, Vol. 42, No. 4, pp.390-396; <https://doi.org/10.1111/j.1469-5812.2008.00487.x>
- Noddings, Nel (2011) "Schooling for Democracy", *Democracy & Education*, Vol. 19, No. 1, Article 11; <https://democracyeducationjournal.org/home/vol19/iss1/1>.
- Noddings, Nel (2013) *Education and Democracy in the 21st Century*, Cambridge University Press.
- Rosenow, C. & Hamington, M. (2025) "Caring Space-Time Travel through Poetry", *Journal of Philosophical Investigations*, Vol. 19, Issue 51, pp. 163-179. <https://doi.org/10.22034/jpiut.2025.66942.4080>.



Lacan's Psychoanalytic Ethics from the Perspective of Marc De Kesel

Hamze Mousavi¹, Maryam Ardeshir Larijani^{2*}

1 PhD Student in Ethics, University of Qom, Qom, Iran.

2 Assistant Professor, Department of Ethics, University of Qom, Qom, Iran.

Article Info	ABSTRACT
Article type: Research Article	Jacques Lacan's seminar or assembly on psychoanalytic ethics contains the insights and achievements of the psychoanalytic tradition in the field of ethics. According to Marc De Kesel, Lacan's main thesis is that ethics arises from the desire for goodness. Therefore, Lacan's main emphasis in ethics is on the category of desire. Lacan believes that the axis of psychoanalytic theory and practice is a purely ethical matter. Ethics is at the center of psychoanalytic work from two perspectives: both from the psychoanalyst's perspective and from the perspective of the patient or psychoanalyst. The patient is grappling with the issue of guilt and the unsatisfactory nature of morality arising from civilization, as formulated by Freud in <i>Civilization and Its Discontents</i> . On the other hand, the psychoanalyst is also faced with the issue of how to deal with the patient's unconscious guilt and take this feeling seriously. In this research, we have examined Marc de Kesel's report on his encounter with Lacan's seminar on psychoanalytic ethics. Our research has focused specifically on the first chapter of Marc de Kesel's book, because we believe that in this section of his book, De Kesel has well formulated and outlined the general outlines of psychoanalytic ethics clearly and coherently.
Received: 2024/12/14 Accepted: 2025/02/04	
	Keywords: Lacan, Discourse, ethics, desire, good, De Kesel, Freud, Psychoanalysis.

Cite this article: Mousavi, Hamze & Ardeshir Larijani, Maryam (2025). Lacan's Psychoanalytic Ethics from the Perspective of Marc De Kesel. *The Quarterly Journal of Western Philosophy*. Vol. 4, No. 2, pp. 141-162.

DOI: 10.30479/wp.2025.21324.1136

© The Author(s).

Publisher: Imam Khomeini International University



* Corresponding Author; **E-mail:** m.larijani@qom.ac.ir

Extended Abstract

Ethics psychoanalytic is the result of how the method and rules of psychoanalysis are implemented in practice. But its requirements are not limited to the psychoanalytic clinic. The goal of psychoanalysis is not the adaptation of the individual to his environment. In other words, psychoanalysis is not in the service of the common good but in the search for truth. When Freud advised his colleagues not to give in to the expressions of love of their patients, it was more the voice of psychoanalytic ethics than the voice of conventional morality. By engaging in transference love, that is, the patient's emotional reactions to the psychoanalyst and vice versa, the patient intends to reduce the analyst to a lover, but the psychoanalyst wants to thwart the analyst's love in order to be able to analyze it. At this point, moral motives become one with psychoanalytic technique. According to Freud, the story of man is the story of satisfying inner desires, which are mainly sexual, and in this way, he encounters many problems and sometimes suppresses them, sometimes denies them, sometimes exalts them, etc. Psychoanalysts after Freud tried to strengthen this aspect of his personality in their treatments by strengthening the "patient's ego" against the other two aspects, the id and the superego, so that by managing inner instincts and desires, as well as considering internalized social and moral values and norms, the patient can make the best decision in different situations in his life. However, Lacan, in a different position, does not consider the story of man as the story of satisfying inner needs and desires, but rather seeks the goal of man in the desire of the other. The desire of the other means that man is always in front of a big other in different situations and desires his desire. This desire for the other forms the foundations of the human personality.

For this reason, Lacan first tries to show in his studies that man does not seek to satisfy his own needs in everyday life, but rather that his actions are directed towards the "other". First, by proposing the mirror stage and the imaginary, Lacan shows that the emphasis on the self-conscious and autonomous actor who dominates his actions and behavior is concealing and ignoring the true and original essence of man, which is rooted in the "symbolic order". In discussing the symbolic, he discusses how the "other" is formed and shows how the other and the laws derived from it guide the actions of the individual, and finally speaks of the "real" that is not available to man. Lacan's Psychoanalytic Ethics Seminar contains the insights and achievements of the psychoanalytic tradition in the field of ethics. According to Marc De Kesel, Lacan's main thesis is that morality arises from the desire for goodness. Therefore, Lacan's main emphasis in ethics is on the category of desire. Since Plato and Aristotle, morality has always been based on desire, and desire itself has been based on its object or end, that is, good or happiness. I desire good because good makes me feel good. In short, this is the classical ontological theory of desire and morality. Therefore, morality is based on desire and only desire, and no other foundation. Contrary to the perspective of the philosophical tradition, psychoanalysis considers man not as a rational substance, but as a libidinal subject, that is, a desiring subject. Desire is not something spontaneous but originates from the other and in this sense is something given in advance, that is, something before the existence of the subject. The other, including family and society, shapes and directs our desire. This dependence of our desire on the other and his desire causes desire to always manifest itself in the form of a law. In other words, we must desire. And of course, a desire that is never satisfied. On the one hand, the subject's desire for the good is never satisfied, and on the other hand, man, as a desiring subject, is fundamentally incapable of complete satisfaction and achievement. Of course, the experience of complete satisfaction is possible in a sense; the Lacanian name for this moment of estrangement is *jouissance*. Of course, this moment can never be real because the moment of its realization is the moment of the subject's death or collapse as a subject. In other words,

where jouissance is, the subject is not present. In reality, the subject loses himself in the moment of jouissance. Ethics is at the center of psychoanalytic work from two perspectives: both from the analyst's perspective and from the perspective of the patient or analysand. The patient is grappling with the issue of guilt and the unsatisfactory nature of morality derived from civilization. On the other hand, the psychoanalyst is also faced with the issue of how to deal with the patient's unconscious guilt and take this feeling seriously. In this study, we have discussed Marc De Kesel's report on his encounter with Lacan's seminar on psychoanalytic ethics. Our research has focused specifically on the first chapter of Marc De Kesel's book- *Eros and Ethics*- because we believe that De Kesel has well formulated and outlined the general outlines of psychoanalytic ethics in this section of his book clearly and coherently.

References

- Bailly, Lionel (2009) *Lacan: a Beginner's Guide*, translated by Reza Sooizi & Toraj Bani Rostam, Tehran: Nashre Gostare [in Persian].
- Bateman, Anthony & Holmes, Jeremy (2003) *Introduction to Psychoanalysis*, translated by Alireza Tahmasb, Tehran: Nashr No [in Persian].
- Benyamini, Itzhak (2023) *Lacan and the Biblical Ethics of Psychoanalysis*, the Palgrave Lacan series.
- Crawford, Ryan (2010) "Review *Eros and Ethics*", *UMBR (a) A journal of the unconscious*, The Center for the Study of Psychoanalysis & Culture, Suny/ Buffalo.
- De Kesel, Marc (2009) *Eros and Ethics*, translated by Sigi Jottkandt, Albany: State university of New York Press.
- Evans, Dylan (1996) *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*, translated by Mehdi Parsa and Mehdi Rafi, Tehran: Game now [in Persian].
- Fink, Bruce (1995) *The Lacanian Subject: between Language and Jouissance*, translated by Ali Hasanazade, Tehran: Nashre Ban [in Persian].
- Foucault, Michel (2007) *Nietzsche, Freud, Marx*, translated by Afshin Jahandide, Tehran: Hermes [in Persian].
- Homer, Sean (2005) *Jacques Lacan*, translated by Mohammad Ali Jafari & Seyed Ebrahim Tahai, Tehran: Qoqnoos [in Persian].
- Johnston, Adrian (2013) *Jacques Lacan*, translated by Himan Barin, Tehran: Qoqnoos [in Persian].
- Kadivar, Mitra (2015) *Lacanian School: Psychoanalysis in Twenty One Century*, Tehran: Etelaat [in Persian].
- Lacan, Jacques (1977) *Ecrits, A Selection*, translated by Alan Sheridan, London: Tavistock publication.
- Lacan, Jacques (1992) *The Ethics of Psychoanalysis (1959-1960)*, translated by Dennis Porter, W.W. Norton & Company.
- Lacan, Jacques (1993) *The Seminar, Book III, psychoses, 1955- 56*, translated by Russell Grigg, London: Routledge.
- Nobus, Dany (2012) *Lacan with Antigone: On Tragedy and Desire in the Ethics of Psychoanalysis*, Ebook.
- Sigmund, Freud (1966) *Project for a Scientific Psychology*, J. Strachey Standard Edition, 1: 281-397.
- Sigmund, Freud (1991) *Totem and Taboo, in the origins of Religion*, Penguin Freud Library.
- Stavrakakis, Yannis (1999) *Lacan and the Political*, translated by Mohammad Ali Jafari, Tehran: Qoqnoos [in Persian].
- Wicks, Rabert (2003) *Modern French Philosophy*, translated by Pirouz Eizadi, Tehran, Nashre Saless [in Persian].

- Zizek, Slavoj (2002) *Selected Papers*, translated by Morad Farhadpour, Mazyar Eslami, and Omid Mehregan, Tehran: Game No [in Persian].
- Zizek, Slavoj (2004) *Conversation with Zizek*, by Glyn Daly, translated by Mojtaba Golmohammadi, Tehran: Game No [in Persian].
- Zizek, Slavoj (2007) *How to Read Lacan*, translated by Fattah Mohammadi, Zanjan: Hezare Sevom [in Persian].

اخلاق روانکاوی لکان از نگاه مارک دی کزل

حمزه موسوی^۱، مریم اردشیر لاریجانی^{۲*}

۱ دانشجوی دکتری فلسفه اخلاق، دانشگاه قم، قم، ایران.

۲ استادیار گروه فلسفه اخلاق، دانشگاه قم، قم، ایران.

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	سمینار یا مجلس اخلاق روانکاوی ژاک لکان دربردارنده بینش‌ها و دستاوردهای سنت روانکاوی در زمینه اخلاق است. بنا بر شرح مارک دی کزل، ایده اصلی لکان این است که اخلاق از میل به خیر برمی‌خیزد. بنابراین، تأکید اصلی لکان در اخلاق بر مقوله میل است. اساساً لکان معتقد است محور نظریه و عمل روانکاوی، امری سراپا اخلاقی است. اخلاقیات از دو جهت در مرکز کار روانکاوی است: هم از سمت روانکاو و هم از سمت بیمار یا روانکاو می‌شوند. بیمار با مسئله احساس گناه و سرشت ناخرسند کننده اخلاق برآمده از تمدن، آن طور که فروید در تمدن و ملالت‌های آن صورت‌بندی کرده، دست به گریبان است. از دیگر سو، روانکاو نیز با مسئله چگونه برخورد کردن با احساس گناه ناخودآگاه بیمار و جدی گرفتن این احساس مواجه است. ما در این پژوهش، به گزارش مواجهه مارک دی کزل با سمینار اخلاق روانکاوی لکان پرداخته‌ایم. پژوهش ما به‌طور ویژه بر فصل نخست کتاب مارک دی کزل متمرکز بوده است، چراکه معتقدیم دی کزل در این بخش از کتاب به‌شیوه‌ای روشن و منسجم، خطوط کلی اخلاق روانکاوی را به‌خوبی صورت‌بندی و ترسیم کرده است.
دریافت: ۱۴۰۳/۹/۲۴	
پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۱۶	
کلمات کلیدی: لکان، گفتمان، اخلاق، میل، خیر، دی کزل، فروید، روانکاوی.	

استناد: موسوی، حمزه؛ اردشیر لاریجانی، مریم (۱۴۰۴). «اخلاق روانکاوی لکان از نگاه مارک دی کزل».

فصلنامه علمی فلسفه غرب. سال چهارم، شماره دوم (پیاپی ۱۴)، ص ۱۶۲-۱۴۱.

DOI: 10.30479/wp.2025.21324.1136



ناشر: دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) حق مؤلف © نویسندگان.

مقدمه

لکان^۱ عقیده دارد که کار فروید و اساساً خود روانکاوی، پدیده‌ای عمیقاً اخلاقی است. با این حال، اخلاق روانکاوی (Ethics of psychoanalysis) به‌رغم رویکرد تاریخی-تبارشناسانه لکان نسبت به تاریخ نظریه‌های اخلاق فلسفی، ادامه اخلاق ارسطویی یا کانتی نیست، چراکه اخلاق روانکاوی، نه اخلاقی مبتنی بر حکم و وظیفه (duty) کانتی است؛ و نه سودای یودایمونیا و سعادت (eudaimonia & happiness) ارسطویی را دارد. این اخلاق مبتنی بر میل (Desire) آدمی است. کسی که بر مبنای حکم و وظیفه عمل می‌کند، به دیگری پاسخ‌گو بوده و در پی برآوردن یا خرسند ساختن میل دیگری است، اما آن که بر مبنای میل خود عمل می‌کند تنها به خود پاسخ‌گو است. البته منظور این نیست، که اخلاق روانکاوی در پی تولید سوژه‌های هرج و مرج طلب و خودمحور است؛ سوژه‌هایی که همه ارزش‌ها را به دیده تحقیر بنگرند و پوچ بدانند.

آرمان و هدف گفتارهای درمانی، خوب زیستن و به‌عبارت دیگر، خوشبخت بودن است و از این منظر، تفاوتی در هدف این گفتارها با جریان غالب اندیشه اخلاقی که عمدتاً خوشبختی یا بهروزی به‌معنای بهره بردن هر چه بیشتر از کالاها و خدمات و در یک کلام، لذت بردن- را افق غایی حیات سوژه می‌انگارند، وجود ندارد. خوب زیستن ایده‌آلی است که بر اساس معیارها و آموزش‌های گفتار اربابی (Discourse of Master) تعیین می‌شود و درواقع نوعی روش همسان و استانداردسازی افراد است. منظور از گفتار اربابی، گفتارهایی است که در هر دوران افق‌های معنایی و ارزش‌های اساسی یک دوران را تعیین می‌کنند و زندگی خوب و اخلاقی، معادل با معیارهایی می‌شود که این گفتارها تعیین می‌کنند. گفتار اربابی در قالب پاره‌ای «دال»^۲ سوژه را مورد خطاب قرار می‌دهد. «یک نمونه آن، ژنرال یک ارتش است که دستورات صریح را به گروه سربازان انتقال می‌دهد: ژنرال نه در قالب یک فرد خاص بلکه در قالب دال‌های اصلی‌اش سخن می‌گوید؛ دال‌هایی همچون روم، بریتانیا، سرزمین مادری و...» (بیلی، ۱۳۹۹: ۱۹۱). ارباب خود را دانا و دارای حقیقت می‌پندارد، از این‌رو به‌دنبال نوعی برتری‌طلبی و تحمیل یک‌طرفه خواست خود بر دیگری است. اما بصیرت روانکاوی این است که جایگاه ارباب سرپا تصادفی است و دال‌هایی نیز که از این جایگاه صادر می‌شود، سرپا تصادفی و در نتیجه تهی و بی‌معنا هستند.

در گفتمان ارباب، موضع مسلط یا فرمان‌دهنده را دال یاوه و بی‌معنی، دالی بی‌خود و بی‌جهت، در یک کلام، دال ارباب، پر می‌کند. از ارباب باید اطاعت کرد، نه به این دلیل که در این صورت همگی حال و روز خوبی خواهیم داشت یا به‌سبب دلیل منطقی دیگری از این دست، بلکه چون او چنین می‌گوید. هیچ دلیل موجهی برای قدرت وی داده نمی‌شود: ارباب همین‌طوری، بی‌هیچ دلیلی، قدرتمند است. (فینک، ۱۳۹۷: ۲۵۸)

روانکاوی گفتاری است که خود را صاحب و دانای حقیقت نمی‌داند و از این حیث آگاهی روانکاو

همچون آگاهی سقراط، آگاهی به جهل خویش است. روانکاوی نیز نوعی گفتار یا گفتمان^۳ است و ویژگی اساسی این گفتار این است که ادعای تمامیت ندارد، به این معنا که مدعی نیست تمامیت حقیقت را در دست دارد. «روانکاوی لکانی یک گفتمان است، و بدین اعتبار، اثراتی بر جهان می‌گذارد. فقط یک گفتمان در میان دیگر گفتمان‌هاست، نه یگانه گفتمان نهایی و غایی» (همان: ۲۵۵). این در حالی است که هدف روانکاوی نه تولید سوژه‌های همسان و هم‌رنگ با جماعت، بلکه تولد آن است؛ تولد سوژه‌ای که نه خوشبختی، آرمان اوست و نه موجودی تک‌رو و هرچ‌ومرج‌طلب است، بلکه در پی دستیابی به تفاوت مطلق خویش است. این تفاوتی کوچک، اما اساسی است؛ تفاوتی که ناشی از خواست و اراده سوژه برای مواجه شدن با حقیقت میل ناخودآگاه خویش است (در مقایسه با نبود چنین اراده و خواستی). فرد تحت روانکاوی ترجیح می‌دهد با حقیقت میل خویش مواجه نشود، چراکه این حقیقت امری ناخوشایند و آزاردهنده است.

اهمیت میل در روانکاوی چنان است که از نظر لکان یگانه پرسش اخلاقی را باید این‌گونه صورت‌بندی کرد: «آیا بر مبنای میلی که در تو هست عمل کرده‌ای؟» (Lacan, 1992: 314). در عین حال، مدعای اصلی لکان در سمینار اخلاق روانکاوی این است که این پرسش به‌هیچ‌وجه پیش پا افتاده نیست؛ از این رو می‌گوید: «من، در واقع، مدعی هستم که پرسش میل به این وضوح در هیچ جای دیگر مطرح نشده است، و فقط در متن تجربه روانکاوی چنین امری ممکن است» (Ibid). به عبارت دیگر، لکان مدعی است سوژه برای ماندن در ساحت اخلاق باید بر مبنای میل‌اش عمل کند. اما عمل بر مبنای میل یعنی چه؟ یعنی عمل بر مبنای هر آنچه خوشایند ماست؟ یعنی پیروی از اصل لذت (pleasure principle)؟ به‌هیچ‌وجه، و درواقع کاملاً برعکس.

وقتی لکان اصل اخلاقی روانکاوانه‌اش را بدین صورت تقریر می‌کند: *ne pas ceder sur son desir*، یعنی سازش نکن، از میل کوتاه میا! میلی که در این جا مد نظر است دیگر آن میل تخطی‌گری نیست که زائیده قانون منع‌کننده [سوپرایگو] است، بلکه، از آن بیش، این وفاداری به خود میل است که به مرتبه وظیفه اخلاقی ارتقا می‌یابد، چنان‌که *ne pas ceder sur son desir* شیوه دیگری خواهد بود برای گفتن «وظیفه‌ات را انجام بده!» (ژیرک، ۱۳۸۴: ۲۴۰).

از سوی دیگر، در روانکاوی، حقیقت امری پیشاپیش کامل و شکل یافته نیست که در انتظار این باشد که روانکاو آن را برای فرد تحت روانکاوی آشکار سازد. در اینجا حقیقت به تدریج در فرایند درمان ساخته می‌شود. همچنین لکان، در تقابل با سنت‌های فلسفه کلاسیک معتقد است حقیقت امری زیبا و خوشایند نیست و پی بردن به آن ضرورتاً سودمند نمی‌باشد. در روانکاوی خبری از حقایق کلی و جهان شمول نیست، بلکه حقیقت مد نظر روانکاوی حقیقتی مطلقاً خاص است که برای هر سوژه‌ای منحصر به فرد است (اونز، ۱۳۸۶: ۲۱۲). از این رو لکان مدعی است که گفتار روانکاوی، تنها گفتاری است که توانایی ایستادگی در مقابل گفتارهای اربابی را دارد و مهم‌ترین گفتار اربابی جهان ما، گفتار سرمایه‌داری یا کاپیتالیستی است که دیگر

گفتارهای اربابی را در خود ادغام کرده است. روانکاوی، از وجهی از وجود سوژه سخن می‌گوید که همه دیگر گفتارها سعی در سرکوب یا نادیده گرفتن آن داشته‌اند. فروید این عنصر مرموز را لیبیدو (Libido) می‌نامید و لکان به آن میل ناخودآگاه (unconscious desire) می‌گوید. برخی ادعا کرده‌اند که این ماهی گریزپا که در واژه‌ها و عبارت‌ها نمی‌گنجد، همان چیزی است که در سنت عرفانی ما به آن عشق گفته‌اند (کدیور، ۱۳۹۴). روشن است که سنجش این ادعا، پژوهش دیگری می‌طلبد و در این مقال نمی‌گنجد.

سمینار یا مجلس اخلاق روانکاوی به دو دلیل، جایگاهی ویژه و منحصر به فرد در بین دیگر سمینارهای لکان دارد. نخست اینکه لکان برخلاف مشی شفاهی مطلوب‌اش، علاقه‌مند بود این سمینار به صورت کتاب به چاپ برسد. «لکان در سمینار تکرار (Encor) اظهار می‌کند که سمینار اخلاق تنها سمیناری بود که دلش می‌خواست از نو بنویسد و به صورت یک متن منتشر کند» (استاوراکاکیس، ۱۳۹۴: ۲۲۲). دیگر اینکه سمینار اخلاق، نخستین سمینار از مجموعه آثار لکان بود که پس از مرگ او به چاپ رسید (Nobus, 2012: 1).

سمینار اخلاق روانکاوی در عین اینکه پژوهشی درباره جایگاه خاص اخلاق در نظریه و کاربری روانکاوی است؛^۴ مسئله اخلاق را نیز آن‌طور که در گفتار و سنت فلسفی بسط یافته، به پرسش می‌کشد. به عبارت دیگر، اخلاق روانکاوی لکان، صرفاً نوعی اخلاق حرفه‌ای (professional ethics) مربوط به روانکاوان به مثابه مجموعه کدها و قواعدی که باید طبق آن عمل کنند نیست؛ برخلاف برداشت اولیه و عامیانه، اخلاق روانکاوی در عین اینکه در تضاد با وجدان معذب و احساس گناه برآمده از اخلاق مسیحی است، اما هرگز به قطب مخالف آن، یعنی لذت‌گرایی و خوش‌باشی و آزادی و بی‌قیدی جنسی تن در نمی‌دهد.

بنا بر نظریه روانکاوی، کودک در ابتدا به طور مطلق به مادر وابسته و برای برطرف کردن نیازهایش به او کاملاً نیازمند است. لکان معتقد است پدر، یا آن‌طور که او دوست داشت بگوید «نام پدر»^۵ این وابستگی مطلق یا حضور و مداخله‌اش را درهم می‌شکند. شاید بتوان ادعا کرد که مهم‌ترین دغدغه یا هدف اخلاقی مستتر در روانکاوی لکانی، گذار از توهم یگانگی خیالی با مادر و بازشناسی پدر به مثابه کارکردی نمادین و سمبولیک است نه آن‌طور که فروید در توتم و تابو (۱۹۹۱) می‌پنداشت، به مثابه فیگوری تاریخی- و همچنین بازشناسی میل است، به مثابه بعدی اخلاقی که از نظم یا ساخت خیالی (Imaginary) درمیگذرد تا به درکی از امر واقع (the real) موجود در میل دست یابیم؛

لکان به دنبال بنیان نهادن موضع روانکاوانه‌ای است که در آن، اراده به بازگردادن توجه سوژه/بیمار به جایگاهش درون یک نظم نمادین زبانی، وی را با شکاف و ناهماهنگی درونش مواجه می‌سازد بازگرداندنی که به سوژه این توان را می‌دهد که از توهم بازگشت به وضع هماهنگ عشقی جهان‌شمول رها شود- یعنی سوژه/بیمار را متوجه ناخودآگاهی می‌سازد، که سراپا نسبت به او، دیگری و غیر است. (Benyamini, 2023: 228)

در این پژوهش ابتدا به اختصار بعضی ایده‌های اساسی لکان را -که برای انجام هر تحقیقی درباره اندیشه او ضروری هستند- معرفی کرده و سپس به معرفی دیدگاه‌های مارک دی کزل^۶ که مبسوط و موشکافانه به شرح سمینار اخلاق روانکاوی لکان همت گمارده، می‌پردازیم.

فروید، لکان و نظریه ساحت‌های سه‌گانه

لکان پروژه فکری خود را نوعی «بازگشت به فروید» می‌داند. این بازگشت چنان اساسی است که گاهی از لکان به عنوان «فروید فرانسوی» یاد کرده‌اند (جانستون، ۱۳۹۴: ۱۱). با این حال باید به این نکته حیاتی توجه داشت که این «بازگشت به فروید» صرفاً به معنای تکرار آنچه فروید گفته بود نیست، بلکه «بصیرت‌های مهم فروید، از دریچه چشم لکان -آنچه وی بازگشت به فروید می‌نامید- سرانجام در بعد حقیقی‌شان ظاهر می‌شوند. از نظر لکان این بازگشت، نه بازگشت به آنچه فروید گفته بود، بلکه بازگشت به هسته انقلاب فرویدی‌ای است که خود فروید آگاهی کاملی از آن نداشت (ژیرک، ۱۳۹۰: ۷).

دست‌آورد اصلی روانکاوی فروید یا هسته اصلی انقلاب فکری او، کشف ناخودآگاه بود. کشف ناخودآگاه توسط فروید، در کنار اکتشافات کوپرنیک و داروین، آدمی را از خواب جزمی درباره حقیقت وجودش بیدار کرد. کوپرنیک نشان داد که زمین به دور خورشید می‌گردد، نه برعکس، پس آدمی مرکز کائنات نیست. همچنین تحقیقات داروین ظهور انسان را از بطن یک تطور یا جهش کور نشان داد و از آن پس دیگر انسان جایگاه خود به عنوان اشرف مخلوقات را از دست داد (فوکو، ۱۳۹۴: ۶). اما کشف ناخودآگاه به یک معنا حتی دست‌آوردی براندازتر و سهمگین‌تر بود، چراکه «سرانجام، وقتی فروید نقش مسلط ناخودآگاه در فرایندهای روانی را آشکار ساخت، معلوم شد خود یا ایگوی ما حتی در خانه خودش هم حکمروا نیست» (ژیرک، ۱۳۹۰: ۷).

در اینجا فرصتی برای پرداختن به ماهیت ناخودآگاه نداریم. به‌طور خلاصه، رویاها، لغزش‌های زبانی، لطیفه‌ها و تپق‌ها، محل ظهور ناخودآگاه‌اند؛ جایی که ضمیر آگاه آدمی در حداقل هوشیاری به سر می‌برد، ناخودآگاه فعالیت خود را آغاز می‌کند. اما نکته بسیار اساسی درباره ناخودآگاه این است که برخلاف تصور عامیانه، ناخودآگاه قلمرو آشوبناک و درهم‌ریخته رانه‌های غیرعقلانی نیست، بلکه از نظر لکان، کشف انقلابی فروید این است که ناخودآگاه، منطق و زبان و گرامر خاص خود را دارد. ناخودآگاه به‌شبهه خاص خود سخن می‌گوید و فکر می‌کند. لکان این اندیشه را در یکی از مشهورترین عبارات خود، این‌گونه صورت‌بندی کرده است: «ناخودآگاه به‌صورت یک زبان ساختار یافته است» (Lacan, 1993: 167).

گفته شد که شعار «بازگشت به فروید» لکان، شعاری سرسری و ساده‌انگارانه به این معنا که لکان به فروید بازگشت و هر آنچه را او گفته بود، تکرار کرد- نبود، بلکه این بازگشت کاری خلافانه و با استفاده از طیفی وسیع و متنوع از متون و نظریه‌ها در حوزه‌های مختلف علوم انسانی و حتی ریاضی بود.

لکان برای گشودن گنجینه سری فروید خیلی متنوع و گوناگون از نظریه‌ها، از

زبان‌شناسی فردینان دوسوسور (Ferdinand de Saussure) تا انسان‌شناسی

ساختاری کلود لوی استروس (Claude Levi Strauss)، تا نظریه مجموعه‌ها

که از ریاضیات می‌آید و فلسفه‌های افلاطون، کانت، هگل و هایدگر را

فهرست می‌کند. (ژیژک، ۱۳۹۰: ۹).

هر مقدمه‌ای بر تفکر لکان، به‌ناچار باید با بحث در نظریه ساحت‌ها یا نظم‌های سه گانه لکانی آغاز کند؛ ساحتی که مابازایی در تفکر فروید ندارند، ساحت‌های خیالی، نمادین و واقعی. شرح دقیق و مبسوط این سه ساحت خارج از حوصله این نوشتار است، به‌علاوه اینکه ساحت سوم -یعنی ساحت امر واقع یا رئال- اساساً چندان شرح و توصیف‌پذیر نیست. اما برای امکان ادامه بحث، ناچار از اشاره‌هایی گذرا به آنها، با توجه به شروع تفکر لکان، هستیم.

در قاموس تفکر لکان، سوژه موجودیتی حاضر و آماده نیست که خوش‌باورانه مثل دکارت با تکرار ورد جادویی «می‌اندیشم پس هستم»، تمام و کمال حاضر شود، بلکه، شکل سوژه بشری یک فرایند است. «نظریه لکان درباره روند تکون سوژه بر مدار سه مفهوم بنیادی می‌گردد که ناظر به سه وجه اساسی نفس آدمی‌اند: نمادین، خیالی و واقعی» (همو، ۱۳۸۶: ۲۵).

نظریه ساحت چارچوب و چشم‌انداز کلی کار لکان را نشان می‌دهد، به این معنا که او بیشتر مقولات فکری خود را با توجه به این ساحت و در پرتو آنها تعریف می‌کند. نظریه ساحت مانند دیگر مقولات لکانی، در طول سال‌های فعالیت فکری او مدام از جانب او دستخوش دگرگونی شدند. مسامحتاً می‌توان اظهار داشت، لکان در هر یک از دوره‌های فکری خود، یکی از ساحت را بر دو ساحت دیگر مقدم می‌داشت. سه ساحت امر خیالی، امر نمادین و امر واقع، برساننده سوژکتیویته روانی ما هستند. امر خیالی به مرحله‌ای از زندگی کودک اشاره دارد که او در گیرودار رابطه با جسم خویش و تلاش برای تسلط بر آن است؛ جسمی که هنوز ثبات کافی ندارد و کودک ناتوان از کنترل آن است. امر خیالی رابطه‌ای نزدیک با مرحله آینه‌ای^۷ دارد. «مرحله آینه‌ای تقریباً بین شش تا هجده ماهگی رخ می‌دهد و با مرحله خودشیفتگی آغازین فروید نسبت دارد. خودشیفتگی آغازین، مرحله‌ای از رشد بشر است که سوژه به تصویر بدن خود عشق می‌ورزد و پیش از مرحله عشق به دیگران قرار دارد» (هومر، ۱۳۹۰: ۲۵).

با این حال، باید به این نکته اساسی توجه داشت که امر خیالی مرحله‌ای گذرا از رشد کودک نیست که او پس از چندی از آن عبور کند؛ «امر خیالی یک مرحله رشد نیست -یعنی چیزی نیست که به انجام برسد یا کنار گذاشته شود- بلکه در مرکز تجربه ما باقی می‌ماند» (همان: ۵۳).

امر نمادین اشاره به ساحت زبان و حوزه دال و دلالت (signifier & signification) دارد. این ساحت دربردارنده همه اموری است که به‌نحوی زبان در آنها دخیل است؛ عرف‌ها، نهادها، رسوم، هنجارها، آیین‌ها، قواعد و سنت‌ها و... ایدرین جانستون به زیبایی اشاره می‌کند که

عبارت لکانی نظم نمادین را می‌توان با مسامحه همسنگ آن چیزی دانست

که هگل «روح عینی» می خواند. این جهان غیرطبیعی مجموعه ساخته و پرداخته‌ای از زمینه‌های بیناسوژگانی و فراسوژگانی است که افراد بشر هنگام تولد به درون آن پرتاب می شوند (همسو با پرتاب شدگی هایدگری). نظم از پیش موجودی که جایگاه‌ها را برای آنها آماده می کند و فرازونشیب‌های ادامه زندگی آنها را تحت تأثیر قرار می دهد. (جانستون، ۱۳۹۴: ۳۱)

به امر واقع لکانی که می رسیم قلم از پیش رفتن باز می ماند، چراکه زبان به مرزهای خود نزدیک می شود.

خلاصه کردن [و صورت بندی] ساحت امر واقع، کاری دشوار است و این ساحت، به جامه تنگ تعاریف مختصر تن نمی دهد. تا حدی اظهار نظرهای متعدد و متغیر لکان درباره امر واقع، باعث این فقدان سراسستی است. اما این فقدان، به جای اینکه مانعی برای درک امر واقع باشد، خود مبین این ساحت است. (همان: ۳۲)

پیش از هر چیز باید توجه داشت که امر واقع لکانی به هیچ وجه برابر با واقعیت نیست. گستره واقعیت در قاموس لکان، حاصل جمع دو ساحت امر خیالی و نمادین است. به تعبیر اسلاوی ژیژک، «امر واقعی نه یک چیز بیرونی که تن به ماندن در شبکه نمادین نمی دهد، بلکه شکافی در خود شبکه نمادین است» (ژیژک، ۱۳۹۰: ۱۰۰).

لکان، بعدها برای اینکه بر پیوستگی این سه بعد تأکید کند، مفهوم گره برومئویی (Borromean Knot) را مطرح کرد؛ گرهی متشکل از سه حلقه که طوری به هم وصل شده اند که با باز شدن یکی از آنها، هر سه حلقه از هم جدا می شوند.

لکان گره برومئویی را علاوه بر موارد دیگر، به منزله روشی برای نشان دادن وابستگی متقابل سه نظم واقع و نمادین و خیالی به کار گرفت و به این ترتیب سعی کرد به کاوشی در وجوه مشترک این سه نظم بپردازد. هر حلقه بازنمایان گر یکی از سه نظم است و بنابراین عناصر معینی می توانند در فصل مشترک این سه حلقه جای داده شوند. (اونز، ۱۳۸۶: ۴۱۲)

بعد از این مقدمات، به طور مختصر به معرفی و گزارش شرح دی کزل از سمینار اخلاق روانکاوی می پردازیم.

نامأنوس بودن درمان روانکاوانه

درمان روانکاوانه (psychoanalytic cure) کار و باری غریب و متفاوت از دیگر شیوه‌های درمانی است. چندین بار در هفته به مدت چند سال، دو نفر اتفاقی را با هم شریک می شوند درحالی که یکی شان بر

کاناپه‌ای لم می‌دهد و عمداً به دیگری نگاه نمی‌کند و آزادانه هر آنچه به ذهنش می‌رسد برون می‌ریزد، و دیگری با دقت به هر وقفه‌ای در روایت او توجه می‌کند؛ در ظاهر، صرفاً با این هدف که او را حتی گیج‌تر کند. این واقعیت که این تشریفات، عموماً سال‌های زیادی به‌درازا می‌کشد و تقلای عاطفی زیادی از هر دو طرف می‌گیرد، هیچ کدامشان روانکاوی شونده و روانکاو-را از اینکه این فرایند را درست، خوب و سلامت‌بخش بینگارند، باز نمی‌دارد.

درواقع و به‌رغم ظاهر تا حدودی نامتعارف آن، درمان روانکاوانه، تحت نام خیر و در جستجوی آن انجام می‌شود. روانکاوی شونده خود را به تحلیل [روانکاوانه] می‌سپارد، چراکه اوضاع خوب نیست؛ او در درونش احساس ناخوشنودی می‌کند و بنابراین نزد کسی می‌رود که گمان می‌کند قادر است به او کمک، یاری و فهم بدهد. روانکاو، روانکاوی شونده را می‌پذیرد، چراکه فرض بر این است و خودش هم چنین فرض می‌کند- که او کارشناس یاری کردن مردم در دشواری‌های روان شناختی است. یک طرف، امید دارد که بزودی حالش بهتر شود، طرف دیگر، بر این امید است که همه مهارت‌هایش بدین غایت راه می‌برد. از این جنبه، روانکاو و روانکاوی شونده با اکثریت عظیم بیماران و متخصصان درمان (Care professionals)، که جوامع مدرن از آنها پر است، تفاوت ندارند. متخصصان بهداشت روان و درمانگران نیز متتلاً تلاش‌شان را می‌کنند تا رانه مشترک ما برای سلامت ذهنی، خوشبختی و بهروزی را یاری دهند.

با این حال، چرا روانکاوی اصرار دارد چنین صحنه غریبی را به‌روی پرده آورد؟ چرا اجازه نمی‌دهد هر دو طرف راحت روبه‌روی هم و چهره به چهره بنشینند و سخن بگویند؟ بی‌تردید چنین چیزی (راحت و سراسر است روبه‌روی هم نشستن) در درمان روانکاوانه روی نخواهد داد. روانکاو به‌ندرت به پرسش‌های روانکاوی شونده پاسخ سراسر می‌دهد، و از آن نادرتر، آناتی است که بیمار احساس می‌کند کاملاً شریف‌فهم شده است. در روانکاوی، از همدلی خودانگیخته بین بیمار و درمان‌گر-یعنی نقطه آغاز دیگر درمان‌های «به‌هنجار»- تا حد ممکن اجتناب می‌شود.

یقیناً در درمان روانکاوانه، ارتباط درمانی سراسر است، محلی از اعراب ندارد. ممکن است روانکاو، برداشت خودش را از مشکلات روانکاوی شونده داشته باشد، اما او هرگز این برداشت را مستقیماً برای روانکاوی شونده بیان نمی‌کند. با این حال، این دقیقاً همان چیزی است که روانکاوی شونده درخواست می‌کند: کسی که دست آخر به او بگوید، مشکلش چیست، چرا چنین پریشان و ناخوشنود است، چرا باید «زندگی خوب» که در اشتیاق آن می‌سوزد، چنین به تلخی از او بگریزد. بیمار، مددجو یا روانکاوی شونده، گرفتار چرخه‌ای پوچ و ملال‌آور و نومیدکننده است؛ چرخه‌ای که در ظاهر میل دارد از آن بگریزد و رها شود، اما نمی‌داند چگونه؟ اما پرسش بنیادی روانکاوی لکانی این است «که آیا افراد حقیقتاً میل دارند از فضای مانوس روانی‌شان فاصله بگیرند؟»

نسبت روانکاوی و اخلاق

نیازی به گفتن نیست که «زندگی خوبی» که روانکاوی شونده در آرزوی آن است، امری اخلاقی (ethical)

است؛ همان‌طور که دلایل روانکاو برای کمک به روانکاو شونده اخلاقی است. هم هدف روانکاو و هم روانکاو شونده، خیر در اخلاقی‌ترین معنای کلمه- است. حتی سر باز زدن روانکاو از سرزنش نمودن روانکاو شونده-اینکه او باید کمتر خودخواه باشد و کمتر به خوشبختی شخصی‌اش بچسبد-انتخابی اخلاقی است. روانکاو، حق بیمار برای شاد بودن و خواستن آن شادی را به رسمیت می‌شناسد. تا اینجای کار، روانکاو مانند دیگر درمانگران حرفه‌ای مدرن است. اما روانکاو با روانکاو شونده مخالفت می‌کند یا گاه او را سرخورده و دل‌سرد می‌نماید، نه به این دلیل که روانکاو شونده را خودخواه می‌یابد، حتی گاه این مخالفت زمانی رخ می‌دهد که «خیری» که روانکاو شونده بی‌صبرانه عطش آن را دارد، «خیری» است که او آن را صرفاً برای خود خیر می‌خواهد. بنابراین چرا روانکاو با روانکاو شونده مخالفت و او را ناامید می‌کند؟ چرا رویه‌روی روانکاو شونده نمی‌نشیند و اجازه نمی‌دهد او سوالاتش را بپرسد؟ چرا روانکاو، از سر حرفه‌ای‌گری، از این کار سر باز می‌زند که سراسر به درخواست بیمار پاسخ دهد؟ چرا اجازه می‌دهد روانکاو شونده، در تور خودتپیده و با داستان‌های بن بستش، به دام افتد؟ چرا مدام درخواست‌های بیمار را به رخ او می‌کشد، بی‌آنکه هرگز در برآوردن آنها بکوشد؟ صرفاً به این دلیل که آنها «درخواست» (demand) هستند. این است پاسخ کوتاه و مرموز لکان در نخستین صفحه سمینارش، که به «اخلاق روانکاو» (Ethics of psychoanalysis) اختصاص داده شده است؛ پاسخی که دست‌کم، برای ما مرموز و کوتاه به نظر می‌رسد.

البته برای مخاطبان لکان در چهارشنبه ۱۸ نوامبر ۱۹۵۹، ماجرا فرق می‌کرد. وقتی لکان از «درخواست» صحبت می‌کرد، مخاطبان این واژه را به‌مثابه مفهومی نظری که لکان در سمینارهای پیشین بسط داده بود، بازمی‌شناختند. بخش عمده این مخاطبان از قبل به‌مدت شش سال در سمینارهای لکان شرکت کرده بودند و کاملاً با جمله‌های معمولاً طولانی و متکلفانه وی مأنوس بودند. لکان در سال‌های پیش مکرر توضیح داده بود که چطور همواره در درخواست روانکاو شونده به‌معنای دقیق کلمه مشکلی وجود دارد. درخواست مذکور مشکل‌دارتر از آنچه می‌نماید است چراکه به‌خودی‌خود پیشاپیش راه‌حلی زیرکانه برای مشکل است. روانکاو شونده با مراجعه به روانکاو صرفاً با یک درخواست، روانکاو را به کسی بدل می‌کند که پاسخ مشکل او را در چنته دارد. این یعنی حداقل از نظر بیمار، مشکل اساساً حل شده، چراکه در روانکاو «تخلیه» (discharged) شده است. و مسئله دقیقاً همین است. روانکاو، در هر صورت، قانع شده است که روانکاو شونده نه می‌تواند و نه می‌خواهد از مشکل‌اش رهایی یابد. دشواری‌هایی که روانکاو شونده با آنها دست و پنجه نرم می‌کند، دشواری‌هایی که برای سهولت، «مشکلات روانشناختی» می‌نامیم، شامل «خود» بیمار به معنی دقیق کلمه است. خود بیمار با خودش درگیر است؛ و روانکاو کشف کرده که این «خویشتن» صرفاً چیزی نیست که بخش‌های معیوب آن بتواند جایگزین شود، یا به‌صورت تکی تعمیر گردد. یک شخص بیش از آنکه خویشتن باشد، «میلی» برای خویشتن است. انسان در مقام مایل بودن- هرگز کارش با میل به پایان نمی‌رسد، زیرا اگر چنین می‌شد او نیز به پایان می‌رسید. بدین سان، آدمی بنا بر میلی دائماً «ناراضی» زیست می‌کند، میلی که بنا بر این دلیل، اندکی دردناک و آزاردهنده است، چراکه هیچ ابژه خاصی آن را ارضا و خرسند نمی‌کند و مدام به او فقدان بنیادین را یادآور می‌شود که در قلب هستی او خانه دارد.

میل، درخواست، نیاز

لکان میان سه مقوله تفاوت می‌نهد: میل، درخواست و نیاز. از نظر لکان، این تمایزی اساسی در فهم حقیقت سوژه انسانی و همچنین در نظریه و عمل روانکاوی است. به‌طور خلاصه، نیاز به چیزی، جز غریزه‌ای زیست‌شناختی نیست که در آن با سایر حیوانات مشترک‌ایم. نیازهایی همچون گرسنگی و تشنگی و نیاز به سرپناه و... که با برآورده شدن، برطرف می‌شوند. منتهی تفاوتی اساسی میان نوزاد انسان و بچه دیگر حیوانات درکار است. دوره طولانی وابستگی نوزاد به مادر برای برطرف شدن نیازهایش، او را به دیگری وابسته می‌کند. کودک ناچار است نیازهای خود را از راه آواها بیان کند و نیاز زیستی را به‌صورت درخواست، صورت‌بندی و بیان کند. گریه (آوای نوزاد)، دیگری (مادر / M(O)ther) را فرامی‌خواند و کم‌کم خود حضور این دیگری، اهمیت پیدا می‌کند، چراکه کودک، حضور «دیگری» را تعبیر به عشق می‌کند و از این پس هر درخواستی از جانب نوزاد، در عین حال، درخواست عشق دیگری نیز هست. با این حال، روشن است که دیگری، اگرچه می‌تواند پاره‌ای از ابژه‌هایی را که نوزاد به آن نیاز دارد، برای او مهیا کند، اما قادر نیست عشق بی‌قید و شرطی را که نوزاد می‌طلبد، به او اهدا نماید. «بنابراین حتی پس از آنکه نیازهای سامان‌بندی شده در درخواست، ارضا شدند، وجه دیگر درخواست، یعنی طلب عشق، ارضاننده باقی می‌ماند، و این ته‌مانده، همان میل است» (اونز، ۱۳۸۶: ۴۶۱). به زبان موجز و مختصر و قصارگونه خود لکان، «میل، نه کششی برای ارضا، و نه درخواستی برای عشق است، بلکه تفاوتی است که نتیجه کسر اولی از دومی است» (Lacan, 1977: 287).

همین میل است که از راه ساختار صوری درخواست کمک، سرکوب شده و به دیگری (بهار یا روانکاو) متوجه و تحمیل می‌شود. درخواست روانکاوی شونده، در واقع [یافتن] راهی است که از این میل خلاص شود. روانکاوی شونده، به‌شیوه‌ای ناخودآگاه، می‌خواهد به ناخرسند بودنش پایان دهد، از این‌رو به درمانگر روی می‌آورد، با این امید که او قادر به شفای درد اوست و فقدانی که عذابش می‌دهد را از میان برمی‌دارد. اما مشکل این است که این راه‌حل در درازمدت بی‌اثر است. روانکاو، هرگز نمی‌تواند به روانکاوی شونده، چیزی را که به آن میل می‌ورزد، بدهد؛ تنها چیزی که می‌تواند به او بدهد، میل به معنای دقیق کلمه است. به عبارت دیگر، روانکاو تنها می‌تواند تا این حد به بیمار کمک کند که درخواست او را به‌طرزی دردناک بی‌پاسخ بگذارد. این چیزی است که لکان، با مستقیم خطاب قرار دادن خود به‌مثابه مخاطب روانکاو، در سمینار اخلاق می‌گوید:

میل انسانی که نیت خوب دارد، این است که عمل خیر و کار درست انجام دهد، و کسی که به جستجوی شما آمده است، از این‌روی آمده که می‌خواهد احساس خوب بودن نماید، در وفاق با خویشتن باشد، با معیارها و هنجارهایی یکی شود یا از در توافق درآید. سوژه در لبه تقلیل‌ناپذیر و همچنین در محدوده خیر خودش، خود را به راز طبیعت میلش که هرگز به‌طور کامل گشوده نمی‌شود، آشکار می‌کند. (Lacan, 1992: 237)

در قالب اصطلاح‌شناسی لکان، این متن گویای آن است که رابطه خیالی (imaginary relation) پنهان در درخواست روانکاوی شونده، باید به رابطه‌ای نمادین (symbolic relation) تغییر کند. روانکاوی شونده باید بر رابطه آئینه‌ای دوگانه‌ای که او را مجبور به چسبیدن به روانکاو می‌کند و خیال می‌کند فقدان‌ی که از آن رنج می‌برد با تیمار روانکاو التیام خواهد یافت، غلبه کند. او باید درخواستش را به میلی تصدیق و پذیرفته‌شده تغییر دهد: او باید خود را با این واقعیت آشتی دهد که تنها با مراجعه به عامل سومی به نام «جهان نمادین» است که می‌تواند از رابطه دوگانه خیالی-آئینه‌ای گذر کند، چراکه میل صرفاً از راه دال‌های جهان نمادین می‌تواند بروز نماید. جهان نمادین، متشکل از «دال‌ها» بی (signifiers) است که پیوسته به دال‌های دیگر ارجاع می‌دهند، و بدین‌سان محیطی مطلوب برای میل فراهم می‌کنند. پس نباید تعجب کرد که روانکاو، درخواست بیمار را به دال‌ها حواله می‌کند، یعنی این درخواست‌ها باید در پاره‌ای دال‌ها صورت‌بندی شود تا بیمار معنای ناخودآگاه درخواست و در نهایت، میلش را درک کند. تنها از این راه است که میل اشتباه گرفته شده، (اشتباه گرفته شده با خود «درخواست») امکان فراچنگ آمدن می‌یابد. از این‌رو مسئله، بر سر نقاب برگرفتن از درخواستی خیالی است که در پس آن، میلی نمادین پنهان شده است. هرچه روانکاوی شونده، آشکارتر درخواست چیزی دارد، روشن‌تر می‌شود که او میل موثر در درخواستش را انکار می‌کند. در هر صورت، صرفاً بنا بر دلایل روش‌شناختی نیز برای روانکاو و به‌همین منوال، برای هر درمان‌گری-بهرتر است از انکاری که پیشاپیش در سطح خود درخواست اثرگذار است، آغاز کند. لکان این شکل از انکار یا «سوء شناخت» را به مفهومی کاملاً پرداخت شده مبدل می‌کند، مفهومی که پدیداری را توصیف می‌کند که به هسته ساختاری درمان روانکاوانه تعلق دارد.

نقطه آغاز درمان نامتعارف روانکاوی الزاماتی دامن‌دار برای اخلاق دارد. زین پس، «خیری» که روانکاوی شونده درخواست می‌کند، به معنای ارضای میل اوست. اما از آنجا که ما چیزی بجز میلان نیستیم؛ از آنجا که میل، ذات هستی ماست، درخواست ما در واقع در پی فرو خواباندن میل ماست و به عبارت دیگر، درخواست ما در پی مرگ ماست. این چیزی است که پیشتر مفهوم «رانه مرگ» (death drive) فروید بر آن پرتو انداخته بود. لکان به این نتیجه می‌رسد که آنچه ما به آن میل داریم، خواه آن را «بهروزی» (well-being) بنامیم و خواه «خیر»، یا «بالاترین خیر»، درواقع، در تحلیل نهایی چیزی به‌جز مرگ نیست. آنچه را که سنت کهن و معتبر فلسفه اخلاق «خیر» می‌نامد یعنی آنچه نوع بشر برای آن ساخته شده و میل ما طبیعتاً در پی آن است- حقیقتاً، اگر تحقق یابد، ما را می‌کشد و شرّ محض خواهد بود. لکان می‌گوید آنچه فرد، ناخودآگاه در درمان روانکاوانه درخواست می‌کند، درواقع شری است که ما را نابود می‌کند، و فرد صرفاً به لطف این واقعیت که درخواستش هرگز به‌طور کامل اجابت نمی‌شود، زنده است. «خیری» هم که روانکاوی شونده، مصرانه می‌خواهد و مشتاقانه می‌جوید، یک توهم است؛ ارضای کامل، حقیقتاً مرگ‌بار خواهد بود.

بنابراین، اگر روانکاو هرگز به روانکاوی شونده، «خیری» را که می‌طلبد، نمی‌دهد، به دلایل اخلاقی است. به عبارت دیگر، چون روانکاو، خیر و خوبی روانکاوی شونده را می‌خواهد، نباید به او «خیری» را که به آن

میل دارد، اعطا کند. تنها چیزی که اینجا منحصرأ و صرفأ اعطا می‌شود، میل خود روانکاوی شونده است. همان‌طور که در نقل قول‌های پیشین ذکر شد، به اعتقاد لکان، لازمه این امر، رعایت انضباطی سفت و سخت از جانب روانکاو است. با وجود این، روانکاو دائم وسوسه می‌شود تا به روانکاوی شونده «خیری» را بدهد که او می‌طلبد، احتمالاً به این دلیل که بیمارانش با ارزیابی مثبت به او پاداش می‌دهند و بدین‌سان، شأن حرفه‌ای او را تصدیق می‌کنند. اما اگر روانکاو تسلیم شود، چارچوبی را که روانکاوی شونده برای مواجهه با میلش نیاز دارد، از بین می‌برد و این، او را از وظیفه اصلی‌اش باز می‌دارد: یعنی نقاب برگرفتن از حقه‌های ناخود آگاه پنهان در درخواست روانکاوی شونده و بازگرداندن آن درخواست، به میلی که در آن پنهان است. هر دو سوی یک نشست روانکاوانه، هم روانکاو و هم روانکاوی شونده، درگیر مواجهه‌ای با میل‌اند؛ همان‌طور که لکان در شش سمینار قبلی بر آن پای می‌فشارد (۱۹۵۹-۱۹۵۳) و در سراسر سمینار هفتم نیز بر آن تأکید می‌کند. برای مثال، اینجا، در یکی از درس‌های پایانی این سمینار، آشکارا می‌گوید: «هدایت یک تحلیل به پایان آن، چیزی جز مواجهه با آن حد و مرزی نیست که در آن مسئله میل مطرح می‌شود» (Lacan, 1992: 300).

این همه آن چیزی است که موضوع «اخلاق روانکاوی» است: به جای دادن «خیری» که سوژه به آن میل دارد، باید «خود میل» را به وی بدهد؛ به عبارت دیگر، باید سوژه را با میلش مواجه سازد. این نتیجه‌گیری همه شیوه‌های پذیرفته‌شده اندیشیدن درباره خیر و شر را تکان می‌دهد و بازبینی سراسری اندیشه اخلاقی سنتی را ضروری می‌سازد. دست‌کم باید این بینشی باشد که لکان را برانگیخته تا سمیناری کامل را منحصرأ به پژوهشی در مسئله اخلاقیات روانکاوی و نتایج آن برای اخلاق به‌طور کلی، اختصاص دهد. لکان در سمینار اخلاق می‌کوشد تا سرحد ممکن، مشکافانه به این موضوع بیندیشد و وجوه اخلاقی آن را، هم در سطح خرد روانکاوی و هم در سطح کلان اخلاق، بیرون بکشد. حداقل چیزی که می‌توان گفت این است که لکان از تصدیق هرگونه بنیاد دینی یا انسان‌مدار برای اخلاق، سر باز می‌زند.

وظیفه اخلاقی روانکاو لکانی

پیشاپیش روشن است که لکان علیه اخلاق به معنی دقیق کلمه، موضع نمی‌گیرد. برعکس، این اندیشه که خوبی طبیعی ذاتی‌ای در کار نیست، از نظر او، یگانه نقطه آغاز ممکن برای هر اخلاق مدرن است. دقیقاً چنین است، چرا که روانکاو بیش از این، «خیر» یا دیگر «بشارت»‌های بشری را به روانکاوی شونده‌اش موعظه نمی‌کند و به او در نقطه‌ای که تمامی سنت‌ها به او آسیب زده‌اند، یعنی در رابطه با میلش، یاری می‌رساند. دقیقاً این بی‌اعتمادی ما به «خوبی» طبیعی بشر و تردید ما در باب امکان اعطای خیری که فرد درخواست می‌کند، بنا بر نظر لکان، ما را به مداخله‌ای اصیل در اخلاق می‌کشاند. روانکاو ما را از سخن گفتن و عمل کردن به نام «خوبی» باز می‌دارند. وظیفه اخلاقی روانکاوی دیگر وظیفه اخلاقی یک مرجع اخلاقی نیست. وظیفه اخلاقی آن دیگر مبتنی بر این نیست که به فرد بگوید چه باید و نباید بکند. همه آنچه از روانکاوی برمی‌آید این است که روانکاوی شونده را با چیزی مواجه کند که به معنایی، او پیشاپیش

می‌شناسد اما نمی‌تواند بپذیرد، چراکه او ناتوان از بازشناسی میل خویش است. از همین روی است که فردی که با میلش مواجه می‌شود، ضرورتاً قانونی جدید که با آن به سر برد، کشف نمی‌کند؛ او صرفاً می‌تواند همچنان با همان قواعدی زندگی کند که همواره داشته است، اما اکنون کمی آزادانه‌تر چنین خواهد کرد و همدلی بیشتری با میلی که در این قواعد عمل‌گر است، خواهد داشت.

از نظر لکان این جستن میل در اخلاق، به این معنا است که رابطه ما با اخلاقیات پیش از هر چیز، اساساً رابطه‌ای لیبیدیویی (Libidinal) است. به این معنا، رابطه ما با قانون اخلاقی عمیقاً «اروتیک» (erotic) است، و از جانب این رابطه اروتیک است که روانکاوی مشکلات اساساً اخلاقی روانکاوی شونده را پی می‌گیرد. لکان، در سمینار اخلاق‌اش، حتی این امر را می‌کاود که آیا اروتیسمی پرورده، این امکان را ایجاد می‌کند که رابطه لیبیدیویی و ناخودآگاه فرد با قانون به قلمرو فرهنگ عمومی و آگاه بسط یابد؟ اگرچه از نظر لکان همه انواع متفاوت والایش (sublimation) چنین می‌کنند، ناگزیر از توجه به نوع ویژه‌ای از والایش هستیم که لکان ترجیح می‌داد؛ والایشی که آشکارا حول امر اروتیک می‌چرخد، یعنی عشق سلحشورانه (courtly love). از این روی است که می‌توان مضمون اصلی سمینار را به‌مثابه تأملی بر رابطه ذاتی میان «اروس و اخلاق» (Eros and Ethics) یا میل و اخلاق خلاصه کرد.

درباره ساختار پژوهش دی کزل

بعد از این توضیحات، اکنون بهتر می‌توان ساختار کتاب دی کزل را درک نمود. این کتاب خوانشی از سمینار ۱۹۵۹-۱۹۶۰ لکان (اخلاق روانکاوی) ارائه می‌دهد؛ هفتمین سمینار از مجموع بیست‌وهفت سمیناری که بین سال‌های ۱۹۵۳ تا ۱۹۷۹ برگزار شدند. چیزی که به‌مثابه ابتکاری غیر رسمی در خانه لکان در ۱۹۵۱ آغاز شد، در ۱۹۵۳، ماهیت رسمی سمینار به خود گرفت و این سمینارها، ماهیت مرکزی چیزی را شکل داد که بدل به مکتب روانکاوی لکان در ۱۹۶۷ شد.

به‌رغم انبوه نوشته‌ها درباره نظریه لکانی، پژوهش‌های دانشگاهی درباره پروژه سمینارهای لکان هنوز در ابتدای راه خویش است. از این رو خوانشی که در کتاب دی کزل طرح شده، هنوز نمی‌تواند مضامین عمده و اصلی این سمینار را در پرتو سلسله‌اندیشه‌های بسط یافته در دیگر سمینارها روشن سازد. به‌همین دلیل، خوانش او مشخصاً به خطوط اندیشه‌های بسط یافته در این سمینار محدود شده است. «تحلیل مارک دی کزل، روشی کلاسیک [و با تمرکز بر متن] است. به‌نوعی تحلیل او بیشتر نوعی توضیح متن است تا خوانشی فرهنگی که لکان را از دریچه فرهنگ عامیانه برانداز کند» (Crawford, 2010: 6).

بدنامی سمینارهای لکان از لحاظ قابل فهم نبودن شهره آفاق است. این موضوع تا حدودی انعکاس مستقیم شیوه آموزش شفاهی است که خطوط استدلال‌های فرد، دائم با انواع گریز از موضوع‌ها و الهام‌های آنی، گسسته می‌شود. با این حال، عمده‌ترین علت دسترس‌ناپذیری نسبی سمینارها به خود لکان برمی‌گردد، به اینکه او به‌ندرت منظورش را صاف و پوست‌کنده بیان می‌کند. لکان آشکارا ترجیح می‌داد، چندین رشته

اندیشه را با هم مطرح کند؛ اغلب هم بدون اینکه آنها را به‌طور کامل شرح دهد. نتیجه این می‌شود که خواننده باید منت‌های کوشش خود را به‌کار بندد تا صرفاً استدلال اساسی کلی را پی بگیرد. براین بیفزایید علاقه لکان به جمله‌های متکلف و طولانی را، تا درکی از این واقعیت داشته باشید که مخاطبان او با چه مشقتی (و مسلماً هربار تعداد بیشتری از آنها) ناچار بودند در آن سال‌ها به او گوش فرادهند.

دلیل نهایی و در عین حال مهم برای دشوار بودن سمینارهای لکان، ویراست بسیار غیراستانداردی است که به‌دست ژاک آلن میلر (Jacques Alain Miller / داماد لکان) منتشر شده‌اند. میلر در هر پاراگراف، از طریق کوتاه کردن و جابه‌جا کردن جملات، تغییر نظم قطعات، افزودن واژه‌ها و بیرون گذاشتن آنها، دست برده است. عناوین و عناوین فرعی که او به هر بخش سمینار افزوده، بعلاوه تقسیمات سه یا چهار بخشی، کمترین سوء استفاده‌هایی است که در ویراست او به‌چشم می‌خورد. اینکه او در ویراستش به‌عمد، از ارائه هرگونه یادداشت متنی و ویرایشی خودداری می‌کند، نابخشودنی است. برای نمونه، سمیناری همچون «اخلاق روانکاوی»، سرشار از تأملات درباره انواع مشکلات فلسفی است، اما حتی یک پانویست هم در کار نیست تا خواننده را به متن‌های مربوطه در ارسطو، کانت، بتام، هایدگر، فروید و دیگران، رهنمون شود، درحالی‌که این قطعات، برای خوانا کردن ابتدایی متن لکان ناگزیرند. این مسئله، درباره ارجاعات لکان به جستارهای روانکاوانه متعددی که او اغلب آنها را بسیار موشکافانه شرح می‌دهد نیز صادق است، اما خواننده ناچار است بدون کوچک‌ترین اشاره‌ای به این متون، پیش رود. به‌علاوه، میلر در ویراست رسمی، به‌راحتی، مباحث سخنرانان میهمان را که لکان به منظور روشن کردن پاره‌ای موضوعات یا حتی بسط موضوعات طولانی سمینار، دعوت کرده بود- کنار می‌گذارد؛ بدین سان، صفحاتی که لکان در سمینارش به این مباحث اختصاص داده بود، در ویراست «رسمی» تقریباً نامفهوم هستند.

با این حال، از نظر دی کزل، منظور این نیست که متن سمینار لکان سراسر ناخواناست. او می‌گوید: نقص‌هایی که در اینجا برشمرده شد، فهم متن را دشوارتر، نه ناممکن، کرده‌اند، امیدوارم بتوانم این را در خوانش از سمینار اخلاق لکان نشان دهم. از این‌رو هدف من در وهله نخست، «باستان‌شناختی» (archeological) است؛ می‌خواهم به کاوش در سلسله افکار لکان بپردازم و آنها را آشکار کنم (De Kesel, 2009: 8). از نظر دی کزل، این یگانه شیوه‌ای است که ادعاهای تحریک‌کننده لکان را می‌توان در بافت مناسب خودشان قرار داد. این شیوه همچنین به روشن شدن تنش‌ها و گره‌های مسئله‌ساز نظریه او کمک می‌کند. این روشن‌سازی حاکی از هدف دوم پژوهش دی کزل است؛ کوششی اولیه برای روشن کردن بن‌بست‌های منطقی اندیشه لکان در این سمینار.

نمی‌توان به پیگیری رشته اندیشه‌های مطرح در سمینار هفتم پرداخت، بی‌آنکه تا حدودی اندیشه‌های مطرح شده در سمینارهای پیشین را پی گرفت. این موضوع به‌ویژه درباره سمینار ششم صدق می‌کند. لکان سمینار «میل و تفسیر آن» (Desire and its interpretation / ۱۹۵۸-۱۹۵۹) را ناتمام می‌انگاشت. او بارها در سمینار اخلاق، تصریح می‌کند که صرفاً در پی بسط سمینار پیشین خویش است و سرنخ‌هایی را

که در آنجا آغاز کرده بود، دنبال می‌کند. در ابتدای درس نخست می‌گوید:

اعلام کرده بودم که امسال عنوان سمینار من، اخلاق روان کاوی است. فکر نمی‌کنم این موضوعی باشد که انتخاب آن به خودی خود تعجب‌برانگیز باشد، اگرچه ممکن است برای بعضی از شما این پرسش را ایجاد کند که منظور من چیست؟ با قدری تردید و حتی آشفتگی، تصمیم گرفتم سر وقت این موضوع بروم. درواقع تصمیم گرفتم به این موضوع بپردازم، چراکه این موضوع بی‌واسطه سمینار سال قبل را پی می‌گرفت، اگرچه می‌توانیم سمینار سال قبل را نیز کاری تمام‌شده لحاظ کنیم. (Lacan, 1992: 1)

لکان گاه‌گاه به این اندیشه در طول سمینارش بازمی‌گردد، همان‌طورکه، برای نمونه، در درس ۴ می‌۱۹۶۰ چنین می‌کند:

مدعی نیستم که امسال کاری بیش از آنچه در سال‌های پیش در قالب بسطی پیش‌رونده کرده‌ام، انجام دهم؛ از نخستین ارجاع به سخن و به زبان گرفته، تا تلاش سال گذشته برای تعریف کارکرد میل در اقتصاد، تجربه ما ملهم از اندیشه فرویدی بوده است. (Ibid)

مارک دی کزل در فصل نخست پژوهشش، شرحی مختصر از راهی که لکان پیش از سمینار اخلاق‌اش پیموده، تدارک می‌بیند. در این فصل فحوای کلی مفهوم‌پردازی خاص لکان از روانکاوی در زمینه آنچه آن روزها به شدت محبوب بود، یعنی «نظریه روابط ابژه» (object relations theory) بررسی شده است. لکان به شدت به نقد این نظریه می‌پردازد، با این حال، «ابژه» در نظریه خود او جایگاه مرکزی دارد. مفهوم «داس دینگ» (Das Ding) که لکان به مثابه مفهومی تازه در سمینار اخلاق برجسته می‌کند، درواقع نسخه اخیر تأکیدی است که او همواره بر «ابژه» می‌نهاد. ازاین‌رو کاملاً مفیده فایده است که خوانش سمینار هفتم لکان با بازبینی کوتاهی از نظریه او تا آن زمان آغاز شود. دی کزل در پایان فصل نخست به طور خاص بر سمینار ششم لکان (میل و تفسیر آن) متمرکز شده است. او در این سمینار آشکارا به مسئله «ابژه غایی میل» می‌پردازد. این سمینار به بن‌بستی نظری منتهی می‌شود که نیازمند تمرکزی آشکارتر و راه‌حلی مقدماتی در سمینار بعدی، یعنی سمینار اخلاق، است. نه گره‌ها و نه محتواهای سمینار اخلاق، فهم‌پذیر نیست اگر به‌طور خاص برحسب مسئله بسط‌یافته طی سمینار ششم قرائت نشوند.

فصل دوم، به طور مختصر، پاره‌ای از مسائل اصلی سمینار/اخلاق لکان را برمی‌شمارد. فصل سوم، به طرزی ژرف‌تر و گسترده‌تر، به خوانش لکان از ارسطو و بتنام می‌پردازد. لکان، از راه متن «فراروان‌شناختی» (metapsychological) اولیه فروید (Freud, 1966: 281-397)، سلسله‌اندیشه‌هایی را آغاز می‌کند که او را قادر می‌سازد پرتو انتقادی تازه‌ای هم بر اخلاق سعادت‌محور ارسطویی و هم اخلاق فایده‌گرایی جرمی بتنام بیفکند.

از این متن اولیه فرویدی است که لکان مفهوم «داس دینگ» را استخراج می‌کند؛ مفهومی که مفهوم مرکزی سمینار اخلاق روانکاوی می‌شود. بحثی همه‌جانبه درباره «چیز» (thing)، محتوای فصل چهارم را تشکیل می‌دهد. از آنجا که داس دینگ، نه تنها مفهومی فرویدی است، بلکه سرچشمه‌ای کانتی دارد، فصل پنجم، تفسیر لکان از کانت را به ما عرضه می‌کند. اگرچه لکان کاملاً تأثیر «انقلاب کپرنیکی» کانت بر اخلاق را تصدیق می‌کند، اما یقین دارد که ما باید گامی دیگر و قاطع برداریم. لکان کشف می‌کند که تفاوت اساسی میان «اخلاق روانکاوی» و الزام اخلاقی کانت، در مفهوم لذت (enjoyment؛ ژوئیسانس / jouissance) قرار دارد.

لذت (pleasure) موضوع فصل ششم است که در آن ادعای تحریک کننده لکان پی گرفته شده است؛ مبنی بر اینکه حقیقت اخلاق کانتی را باید در فانتزی‌های مارکی دو ساد (Marquis de Sade) یافت. در آنجا درمی‌یابیم که چطور کوشش لکان برای طرح موشکافانه اخلاقی مبتنی بر لذت، او را به «اخلاق تفرد» (ethics of the singular) می‌کشانند؛ اخلاقی که مبتنی بر قواعد جهان‌شمول معتبر نیست، بلکه مبتنی بر لذتی «یکه» است که بنا بر تعریف، از هر گونه کلیت و جهان‌شمولی دست می‌کشد.

با این حال، اینکه چگونه اخلاق تفرد می‌تواند در فرهنگی گسترده‌تر نقش بازی کند - که لکان می‌کوشد در نظریه والایش خود توضیح دهد - موضوع فصل هفتم است. در فصل هفتم، جایگاه مسئله امر خیالی کاملاً روشن می‌شود. کارکرد/اخلاقی که لکان به زیبایی‌شناسی نسبت می‌دهد، دورنمای مفهوم‌پردازی او از روانکاوی را آشکار می‌سازد. در عین حال، این موضوع ما را دوباره با بن‌بست‌های منطقی اندیشه لکانی مواجه می‌کند. لکان این موضوع را در شرحش بر آنتیگونه (Antigone) سوفکل، فصل هشتم، به بحث گذاشته است. در فصل پایانی (نهم)، دی کزل پیامدهای آتی منتج از کاوش لکان در «اخلاق روانکاوی» را بیرون کشیده است. در این فصل روشن می‌شود که اگرچه استنتاج کلی لکان صرفاً پاره‌ای بصیرت‌ها را به دست می‌دهد، به ما فرصت جمع‌بندی استدلال‌های اساسی کل سمینار را نیز عرضه می‌کند.

نتیجه

هدف در این پژوهش معرفی مختصر یکی از شروح جدی درباره سمینار اخلاق روانکاوی ژاک لکان، روانکاو و متفکر فرانسوی، بود. سعی شد تا حد ممکن، به متن پژوهش مارک دی کزل وفادار بوده و نحوه مواجهه او با متن لکان - که مواجهه‌ای موشکافانه و با توجه به بسترهای اندیشه لکان درباره اخلاق است - توضیح داده شود. سمینار اخلاق روانکاوی لکان، حاوی بسیاری مباحث فلسفی و فرهنگی و تاریخی است که لکان با زبان شاعرانه و نامأنوس خویش، هیچ سعی‌ای در روشن کردن آنها ندارد. متن مارک دی کزل این ویژگی منحصر به فرد را دارد که برای تبیین ایده‌های لکان درباره اخلاق، این زمینه‌های گنگ و ناگفته و مبهم را تا حد زیادی روشنی ببخشد. مارک دی کزل با دانشی گسترده و ژرف، زمینه مباحث پیچیده لکان درباره اندیشه‌هایی همچون اخلاق سعادت ارسطو؛ کانت و چرایی اهمیت او برای اخلاق انسان مدرن و پساروشنگری؛ قرابت صوری عجیب تفکر اخلاقی کانت با ایده‌های متفکر بدنامی همچون مارکی دو ساد؛ تفاوت والایش از منظر فروید و لکان و قرائت خاص لکان از تراژدی آنتیگونه

سوفوکل را روشن می‌سازد. با توجه به اهمیت یافتن روزافزون مباحث لکانی در ساحات مختلف علوم انسانی، شرح‌های روشنگری از این‌دست، می‌تواند راهگشای ما در هزارتوهای اندیشه لکان باشد.

یادداشت‌ها

۱. Jacques Marie Emile Lacan، روانکاو و متفکر فرانسوی (۱۹۰۱-۱۹۸۱)، مهم‌ترین روانکاو پس از فروید است. لکان با طرح شعار «بازگشت به فروید» و صورت‌بندی نظریه‌های او در پرتو زبان‌شناسی و قوم‌شناسی ساختارگرا، و پیوند زدن متقابل فلسفه و روانکاوی، انقلابی در روانکاوی و نظریه‌های علوم انسانی به پا کرده است.

۲. Signifier یا دال، نشانه‌ای است که اندیشه یا ایده‌ای را برای ساخت یک واژه در بر دارد.

۳. لکان به چهار شکل گفتار یا چهار شکل ارتباط با دیگری قائل بود: گفتار ارباب (Master discourse)، گفتار دانشگاهی (Academic discourse)، گفتار هیستریک (Hysteric discourse) و گفتار روانکاو (Analyst discourse). ارباب و گفتار دانشگاهی، هر دو شکلی از تلاش در جهت انقیاد و تسلط بر سوژه، و از این‌رو هر دو شکلی از اعمال قدرت بر او هستند. گفتار ارباب، همان‌طور که از نام آن برمی‌آید، در پی تمامیت‌خواهی و سلطه است و گفتار دانشگاهی نیز در پس انتقال دانشی به‌ظاهر خنثی و بی‌طرف، در پی شکل دادن به ذهنیت و جهان سوژه و در یک کلام، در دست داشتن اوست. گفتار هیستریک نیز به‌رغم ظاهر اعتراضی‌اش، گفتاری است که در پی کینه‌جویی و درواقع، سلطه است. در این میان تنها گفتار روانکاو است که می‌تواند جایگاه قدرت را ترک کرده و از جبر گفتارهای دانشگاهی و اربابی رها شود. گفتار روانکاو به‌نوعی وارونه گفتارهای اربابی و دانشگاهی است، گفتاری که به حقیقت فرد تحت روانکاوی اجازه بروز و ظهور می‌دهد (اونز، ۱۳۸۶). هر کدام از گفتارها، دارای چهار جایگاه هستند: گوینده، فاعل یا عاملی که چیزی را می‌گوید (agent)؛ شنونده‌ای که پیام گوینده را می‌گیرد (other)؛ حقیقت بیان‌شده (truth) و نتیجه این گفته و پیام (product).

۴. منظور از نظریه روانکاوی نظریه‌ای است که توسط فروید شکل گرفت و سپس به دست شاگردان او همچون یونگ و لکان و دیگران، با گرایش‌ها و رویکردهای متفاوت و با نسبت‌ها و فاصله‌های متفاوت از فروید، گسترش یافت. روانکاوی طی حیات صد ساله‌اش، بالیده و از رویدادی میان‌مایه و محدود به اروپای مرکزی، به پدیده‌ای درمانی و فرهنگی در سراسر جهان بدل شده است (بیتمن و هلمز، ۱۳۹۹: ۲۳).

۵. Name of the Father. پدر و نام او اهمیت زیادی در روانکاوی لکانی دارد و از وجوه تمایز کار او با سایر مکاتب روانکاوی که بیشتر بر رابطه مادر-کودک متمرکز هستند، قلمداد می‌شود. «در نام پدر است که ما باید پایگان عمل کرد نمادین را بازشناسیم که از سپیده دم تاریخ، هیئت خود را با شکل قانون یکی کرده است» (اونز، ۱۳۸۶: ۴۷۵).

۶. Marck De Kesel؛ استاد الهیات، مدرنیت و عرفان در دانشگاه رادبو (Radboud) هلند است.

۷. Mirror stage یا مرحله آینه‌ای، مرحله‌ای است که کودک در شش تا هجده ماهگی، توانایی واکنش به تصویر خود در آینه یا دیگر انعکاس‌های رفتاری مشابه را پیدا می‌کند و به این باور می‌رسد که تصویر او را بازنمایی می‌کند. نتیجه این فرایند، شکل‌گیری خود یا ego به‌مثابه برساخته‌ای خیالی-تصویری است (ویکس، ۱۳۹۷: ۲۱۹).

منابع

- استاوراکاکیس، یانیس (۱۳۹۴) لکان و امر سیاسی، ترجمه محمدعلی جعفری، تهران: ققنوس.
- اونز، دیلن (۱۳۸۶) فرهنگ مقدماتی اصطلاحات روانکاوی لکانی، ترجمه مهدی رفیع و مهدی پارسا، تهران: گام نو.
- بیتمن آتونی؛ هولمز، جرمی (۱۳۹۹) درآمدی نو بر روانکاوی، ترجمه علیرضا طهماسب، تهران: نشر نو.
- بیلی، لیونل (۱۳۹۹) لکان، راهنمایی برای مبتدیان، ترجمه رضا سوییژی و تورج بنی‌رستم، تهران: گستره.
- جانستون، ایدرین (۱۳۹۴) ژاک لکان، ترجمه هیمن برین، تهران: ققنوس.
- ژیژک، اسلاوی (۱۳۸۴) گزیده مقالات: نظریه، سیاست، دین، گزینش و ویرایش مراد فرهادپور، مازیار اسلامی و امید مهرگان، تهران: گام نو.
- ژیژک، اسلاوی (۱۳۸۶) گشودن فضای فلسفه، ترجمه مجتبی گل محمدی، تهران: گام نو.
- ژیژک، اسلاوی (۱۳۹۰) لکان به‌روایت ژیک، ترجمه فتاح محمدی، زنجان: هزاره سوم.
- فوکو، میشل (۱۳۹۴) نیچه، فروید، مارکس، ترجمه افشین جهان‌دیده و دیگران، تهران: هرمس.
- فینک، بروس (۱۳۹۷) سوژه لاکانی میان زبان و ژوئیسانس، ترجمه علی حسن‌زاده، تهران: بان.
- کدیور، میترا (۱۳۹۴) مکتب لکان، روانکاوی در قرن بیستم، تهران: اطلاعات.
- هومر، شون (۱۳۹۰) ژاک لکان، ترجمه محمدعلی جعفری و سیدابراهیم طاهانی، تهران: ققنوس.
- ویکس، رابرت (۱۳۹۷) فلسفه مدرن فرانسه، ترجمه پیروز ایزدی، تهران: ثالث.
- Benyamini, Itzhak (2023) *Lacan and the Biblical Ethics of Psychoanalysis*, the Palgrave Lacan series.
- Crawford, Ryan (2010) "Review *Eros and Ethics*", *UMBR (a) A journal of the unconscious*, The Center for the Study of Psychoanalysis & Culture, SUNY/ Buffalo.
- De Kesel, Marc (2009) *Eros and Ethics*, translated by Sigi Jottkandt, Albany: State university of New York Press.
- Lacan, Jacques (1977) *Ecrits, A Selection*, translated by Alan Sheridan, London: Tavistock publication.
- Lacan, Jacques (1992) *The Ethics of Psychoanalysis (1959-1960)*, translated by Dennis Porter, W.W. Norton & Company.
- Lacan, Jacques (1993) *The Seminar, Book III, psychoses, 1955- 56*, translated by Russell Grigg, London: Routledge.
- Nobus, Dany (2012) *Lacan with Antigone: On Tragedy and Desire in the Ethics of Psychoanalysis*, EBook.
- Sigmund, Freud (1966) *Project for a Scientific Psychology*, J. Strachey Standard Edition, 1: 281-397.
- Sigmund, Freud (1991) *Totem and Taboo, in the origins of Religion*, Penguin Freud Library.