

م، نعیم بارز

فرانسه، ۶/۲/۲۰۰۹

خلاصه کتاب «جامعه باز و دشمنانش»**اثر کارل ریموند پوپر.**

مترجم علی اصغر مهاجر.

قسمت نهم

فصل بیست و سوم.

جامعه شناسی معرفت !

در این نکته شک نتوان کرد که فلسفه تاریخ پردازی هگل و مارکس نتایج بارز عصر آن دو فیلسوف است، یعنی عصر تغییر و تحول اجتماعی. فلسفه این دو نیز همانند فلسفه هراکلیتوس و افلاطون، کنت و میل، لامارک و داروین فلسفه تغییر و تحول است و گواه صادق بر این که محیط متغیر اجتماعی بر اذهان انانی که در آن محیط زندگی می کنند، نقشی بس ژرف و تاحدی خوفناک برجای میگذارد.

بازتاب افلاطون در مقابل این وضع جهد او بود در بازداشت همه تغییرات. اما در دوره های جدیدتر، بازتاب فلسفه اجتماعی در برابر وضع متغیر بکلی گونه دیگر است، اینان تغییر و تحول را می پذیرند و حتی از آن استقبال می کنند؛ اما بنظر من عشق اینان به تغییر و تحول اندکی مزورانه است. زیرا که اینان گرچه امید به جلو گیری از تغییر و تحول از دست داده اند، ولی در کسوت تاریخ پرداز، میکوشند تا از تغییرات و تحولات پیشبینی کنند و بدین ترتیب همه تغییرات و تحولات را به مهار عقل در آورند، یعنی تغییرات و تحولات را اهلی و دست آموز خود کنند، پس میتوان گفت که تاریخ پردازان هنوز از تغییر و تحول وحشت دارند.

در عصر خود ما که تغییرات تند تر صورت میگیرند علاوه بر عشق به پیش بینی از تغییرات می بینیم که میخواهند با برنامه ریزی فرا گیر و بسیار متمرکز آنها را به زیر مهار در آورند.

این نظرات کلی گرا (که من آنها را در کتاب فقر تاریخ پردازی به نقد در آورده ام) از قرار معلوم نوعی سازش است بین نظریه های افلاطون و مارکس. اراده افلاطون به توقیف تغییر و تحول با اصل اعتقادی مارکس راجع به حتمیت تغییرات پیوند میخورد و به مثابه یک «نهاد» هگلی داعیه ای از آن پدید می آید که میگوید چون باز داشت تغییر و تحول ممکن نیست پس باید آنرا حد اقل به قالب «برنامه» در آورد و زیر مهار دولت قرار داد و اختیارات آن دولت هم باید بسیار وسیع شود.

معرفت یک مشت پیش کشی نیست که خواس ما آن ها را جمع آورند و در ذهن بگمان آنکه موزه است انبار کنند؛ بلکه معرفت عمدتاً حاصل فعالیت ذهنی خود انسان است و اگر ما به حصول معرفت میل داریم باید توجه بسیار فعال بکار تحقیق و مقایسه و هم شکل سازی و تعمیم پردازیم.

این نظریه را میتوان بنام نظریه معرفت «فعال» موسوم کرد. کانت در تاثیر از همین نظریه بود که آرمان دفاع ناپذیر خود را در باب یک علم فارغ از پیش فرض کنار نهاد.

کانت ثابت کرد که انسان نمیتواند از هیچ شروع کند. کانت به امکان این امر معتقد بود و میگفت میتوان یک افزار تجزیه حقیقی و نامتغیر کشف کرد و آنرا در قالبی نامتغیر بشمار آورد، از برای سامان عقلی آدمی. هگل که مخالف کانت بود و بوحدت بشر اعتقادی نداشت، این بخش از نظریه کانت را رها کرد. او میگفت که سامان عقلی انسان پیوسته در تغییر بوده و جزئی از میراث اجتماعی بشر محسوب است؛ و لذا گسترش عقل آدمی بالضروره باید با گسترش تاریخی جامعه انسانی یعنی ملتی که انسان بدان تعلق دارد، مصادف و قرین باشد.

این نظریه هگل بویژه اصل اعتقادی او در باب « نسبیت » تمامی معرفت و کل حقیقت به مفهوم تعیین آن توسط تاریخ همان است که گاه « تاریخ گری » (متمایز از تاریخ پردازی) که در فصل قبل بدان اشاره شد) نامیده میشود.

جامعه شناسی معرفت با « جامعه شناسی گری » با تاریخ گری در روایت هگلی بر « روح ملی » تاکید میگذارد. و در روایت مارکس تاکید بر این نکته دارد که گسترش تاریخی در درون یک ملت برحسب طبقه طیف اجتماعی یا برحسب زیستگاه اجتماعی کسانی که در آن زندگی میکنند چندین « ایدئولوژی فراگیر » پدید می آورد که انهم گاه متضاد با یکدیگرند.

در مکتب هگل عامل ویرانگر درایت داعیه است که تناقضات را جایز و حتی بارور می شمارد. اما اگر پرهیز از تناقضات لزومی نداشته باشد امکان هر گونه نقد و سنجش همیشه عبارت از نمایاندن تناقضاتی که یا در نفس نظریه مورد نقد نهفته اند یا تناقضات بین آن نظریه و برخی از واقعات تجربی، وضع روان کاوی نیز به همین قرار است: روان کاو میگوید که همه اعتراضات و ایرادات ناشی از سرخوردگی منتقدان است و با این بیان از همه اعتراضات و ایرادات طفره می رود.

فلاسفه اهل معنی نیز کاری ندارند جز آنکه بگویند که هرچه مخالفان میگویند بی معنی است، و این سخن همواره در ست است زیرا که بی معنی بودن را میتوان بوجهی تعریف کرد که بحث در باب آن منحصراً همان تعریف عاری از معنی باشد. هوا داران مارکس نیز به همین روال عادت کرده اند که عدم موافقت مخالفان خود را در قالب یک سونگری طبقاتی آنان متبیین کنند، و ارباب جامعه شناسی معرفت هم مخالفت مخالفان را به ایدئولوژی فراگیر مخالفان نسبت میدهند. اجرای این روش ها برای مجریان آن ها هم آسان است و هم لذت بخش. اما مسلم است که این روش ها بنیاد بحث عقلی را ویران می سازند و مالا به ضد عقل گرائی و به مذهب تصوف منجر می گردد. به زعم همه این ملاحظات هیچ موجهی نیست که من از لذت بحث در این روش ها به کلی چشم بپوشم.

وابستگان هر گروه، گروه خود را فارغ از یکسو نگری و تنها هیئات برگزیده ای می شمارد که میتواند به عینیت دست یابد و گرویدن به این اعتقاد خود اجزای متشکله همه ایدئولوژیهای فراگیر میشود، آیا این نکته بوجه کافی واضح نیست؟ چون اینان همواره صحت نظریه خود را مسلم می گیرند، باید منتظر بود که برای استقرار عینیت نظرات خود دائماً اصلاحاتی بر این نظریه بیفزایند و بدین سان خود را نا آگاهانه فریب میدهند.

همه ما در زیر فشار تمایلات تعصب الوده خود (ایدئولوژیهای فراگیر) خود اگر این اصطلاح مرجح باشد) رنج می بریم؛ همه ما بسیار چیز ها را بدیهی می گیریم و بدون نقادی و حتی با اعتقادی بی پیرایه و بسیار جزمی می پذیریم که نقادی اساساً بی لزوم است. و اهل علم نیز از این قاعده مستثنی نیستند. گرچه ممکن است در رشته علمی اختصاصی خود، ظاهراً دامن از گرد تعصبات پالوده باشند.

یک عالم ممکن است نظریه ای از خود ارائه دهد و بایقین کامل ادعا کند که نظریه اش بی لغزش است و نمیتوان بر آن حمله کرد.

فصل بیست و چهارم

فلسفه غیبی و عصیان علیه عقل!

مارکس عقل گرا بود، مانند سقراط و کانت اعتقاد داشت که خرد پایگاه وحدت بشریت است. اما اصل اعتقادی او در این باب که معتقدات آدمی را منافع طبقاتی متعین می سازند، افول اعتقاد او را به خرد شتاب داد. این اصل اعتقادی همانند اصل اعتقادی هگل که میگوید عامل تعیین کننده اندیشه های ما منافع و سنن ملی اند، پایگاه اعتقادی مارکس را به اصالت خرد ویران کرد.

بهتر است عقل گرائی را برحسب برخورد عملی با اسلوب خود تشریح کنیم در این مفهوم میتوان گفت که عقل گرائی عبارت است از حالت آ مادگی ما برای گوش دادن به استدلال انتقادی و درس گرفتن از تجربه . این برخورد یا اسلوب در اساس یعنی قبول این سخن: « حرف من احتمالاً غلط و حرف تو احتمالاً درست باشد و ما به جد و جهد احتمالاً بتوانیم به حقیقت نزدیکتر شویم .»

افراد بسیار با هوش ممکن است خیلی هم نامعقول باشند، ممکن است که به پیش داوری ها بچسبند و اصلاً به ذهن شان خطور نکند که ممکن است دیگران هم سخنی داشته باشند که ارزش شنیدن دارد .

حالا اگر بین عقل گرائی صادق و عقل گرائی غیر صادق یا عقل گرائی کاذب وجه فارق قابل شویم طریقه استعمال من از اصطلاح « عقل گرائی » روشن تر میشود، بنظر من « عقل گرائی صادق » همان عقل گرائی سقراط است، یعنی آگاهی آدمی بر محدودیتهای خود؛ یعنی اعتدال فکری آن کسانی که میدانند تا چه حد خطا میکنند یعنی میدانند که همین دانستن خطاها تا چه حد بدیگران بستگی دارد؛ به عبارت دیگر عقل گرائی صادق یعنی ادراک بر این نکته که ما نباید از عقل خود خیلی متوقع باشیم . و استدلال به ندرت میتواند مساله ای را حل کند، ولی بهر حال عقل افزار آموختن است . خلاصه آنکه عقل گرائی صادق به معنی روشن دیدن مطلق نیست بلکه بدین معنی است که چیزها را روشن تر از پیش ببینیم .

مراد من از عقل گرائی کاذب همان مکاشفه گرائی فکری افلاطون است یعنی اعتقاد گستاخانه یک فرد به غلو موهبت فکری خود و ادعای این که من محرم رازم و مسلماً میدانم و من منبع موثق هستم.

به نظر افلاطون عقیده - حتی « عقیده صادق » بدان سان که در کتاب تیمائوس آمده - امری است که همه احاد و افراد انسانی در آن شریک اند، اما عقل (یا مکاشفه عقلی) امری است منحصر به خدایان و عده ای معدود انسان ها. « بدینسان هستند کسانی که در مکتب فکری خود، خود کامه اند و معتقدند که خود از برای کشف اسرار افزاری خلل ناپذیر و روشی مصون از خطا دارند؛ اینان نمی فهمند که خود آن چه میدانند و فرا می گیرند دینی است که بدیگران دارند و بین قوای فاهمه آدمی و این دین فرق است، این است عقل گرائی کاذب که اغلب آن را «عقل گرائی» می شمارند ولی این عقل گرائی با آنچه که ما عقل گرائی می نامیم مغایرت دارد.

توضیحی که یک مسیحی خوب و متوسط الحال در برابر « ماده گرایان » و « دهریون » اتخاذ میکنند نمیتواند نسبت به همه احاد و افراد عشق یکسان داشته باشد. ما در حقیقت نمیتوانیم « بوجه انترائی عشق بورزیم ما فقط بکسانی میتوانیم عشق بورزیم که می شناسیم. بنابراین حتی توسل به بهترین عواطف انسانی مانند عشق و شفقت سبب انقسام بشریت به مقولات مختلف میگردد و این انقسام وقتی مصداق حقیقی تر پیدا میکند که ما به عواطف و احساسات حقیرتر متوسل شویم. در این توسل واکنش « طبیعی » ما چنین خواهد بود که بشریت را اساساً به دو دسته دوست و دشمن تقسیم میکنیم ، در صور مختلف : یعنی دسته که به قبیله ما و به جامعه ما تعلق دارد، و دسته ای که از قبیله ما خارج قرار میگیرد، دست ای که ایمان دارد و دسته ای که ایمان ندارد، هم وطنان و بیگانگان، رفیقان هم طبقه ما و دشمنان طبقه ما و بالاخره رهبران و رهبری شوندگان .

چنانکه قبلاً یاد کردیم ، نظریه ای که میگوید افکار و معتقدات ما به وضع طبقاتی ما یا به منافع ملی ما وابسته اند، لامحاله به ناعقل گرائی میشود .

من معتقدم آن کس که درس میدهد و میگوید، عشق باید حکومت کند ، عقل در بروی آن کسان نمی گشاید فقط میخواهند به مدد نفرت فرمان برانند.(به عقیده من سقراط بهمین نکته اشاره دارد، آنجا که میگوید بی اعتمادی به استدلال یانفرت از آن مربوط است به عدم اعتماد برانسان و نفرت از انسان.) البته این استدلال یکی از استدلال ها علیه مساله دولت عشق است. عشق بیک فرد یعنی سعادت او را آرزو کردن(تعریفی است که توماس اکویناس از عشق بدست میدهد.) اما از میان همه آرمانهای

سیاسی، آن آرمانی که می‌خواهد خوشبختی بشر را تامین کند خطرناکترین آرمان است. صاحب این آرمان بدون هیچ تزلزل می‌کوشد تا معیارهای «برتر» خود را بر سایر مردمان بار کند و بدینسان بمردمان بفهماند که در نظر خود او مهمترین عوامل برای تامین سعادت آنان چیست و آنگاه از قرار معلوم به نجات روح خلائق برخیزد. این آرمان ما را به ناکجا آباد و خرابات افسانه‌ها می‌کشاند. خوشبخت ساختن دیگران را نمی‌توان به عنوان وظیفه بر عهده گرفت زیرا که خوشبختی دیگران بدست ما نیست و هرگونه سعی در این راه غالباً منجر میشود بدخول در خلوت همان کسان که ما نسبت بدانها نیت خیر داریم.

مهندسی اجتماعی یا مهندسی خرده‌کاء، در مفهوم نوع دوستی آن لزوماً باید قابلیت عملی داشته باشد و قصد از متوازن ساختن جامعه نیز برنامه ریزی از برای آزادی است تا بتوان جامعه را به زیرمهار در آورد، اما نه آن عقل افلاطونی که می‌خواهد عاقلان کاذب را برجا معه مسلط سازد بلکه عقل سقراطی که بر حد و مرز خود واقف است.

ما باید با زبان عمومی عقل در کمال صراحت و سادگی سخن بگوئیم و آنرا به منزلهٔ افزاری از برای ایجاد ارتباطات معقول و اطلاعات معنی دار و مهم بکارگیریم نه به عنان افزاری از برای «خود ستائی» چنانکه اغلب ارباب تعلیم و تربیت امروزی ما با لفاظی‌های هوسبازانه و چموس خود چنین میکنند.

هرچاکه استدلال نباشد دو حال بیشتر باقی نمی‌ماند: یا قبول صرف یا تحاشی مطلق). انتقاد همیشه با مقداری تصور ملازمه دارد، حال آنکه جزمیت انتقاد را متوقف می‌سازد. بهمین سان کاش علم و ساخت فنی و ابداع و اختراع بدون استفاده از قوهٔ تصور قابل تصور نیست. نگرش عاطفی مستقیم نیست به کل بشریت در مفهوم مجرد آن تقریباً محال است. ما فقط از طریق علاقه و محبت به عده‌ای معین و معلوم از افراد می‌توانیم علاقه مند به بشر شویم. اما استفاده از قوهٔ تفکر و تصور است که برای یاری دادن به آن کسان که محتاج مدد کاری ما هستند آماده می‌شویم. انقلاب «ماجر اجوئی انسانهائی است که امنیت از دست داده‌اند و می‌خواهند بجای قبول واقعیات مسلم در ساحل رویاها لنگر اندازند.»

کار میکانیکی محض و جان‌کندن امری است بی‌معنی و قوهٔ خلاقهٔ کارکنندگان را ویران می‌سازد و این خود یکی از دشواری‌های بزرگ روزگار ماست و من نمی‌خواهم این دشواری را کوچک بشمار آورم، اما رجعت به بردگی و رعیتی‌راه‌رئانی از این دشواریها نیست، بلکه تنها راه عملی و امید بخش اینست که بگوئیم ماشین جای نشین انسان شود و کار پرزحمت میکانیکی را بر عهده ماشین‌الات و اگذاریم.

مارکس حق داشت که میگفت برای انسانی کردن کار و کوتاه ساختن روز کار آنها راه امید بخش و معقول تولید فرآینده است.

«آرمان مکتب مارکس... که مشخصاً صبغهٔ یهودیت دارد، رویائی است مکاشفه‌ای از یک انقلاب قهری که از آن گریزی نیست زیرا فرمان خداوند است، و انقلابی است که در آن نقش قبلی پرولتاریا و نقش اقلیت حاکم... جابجا میشوند و مردم برگزیده با یک جهش از پائینترین جا به رفیع‌ترین مرتبت در قلمرو پادشاهی این جهان ارتقا می‌یابند.

مارکس الههٔ «ضرورت تاریخی» را بجای یهوه بمقام خداوند قادر مطلق می‌گذارد و کارگران دنیای غرب جدید را بجای ملت یهود می‌نشانند و دیکتاتوری پرولتاریا را پادشاهی مسیح مآب تصویر میکند. اما همان مشخصات برجسته مکاشفه سنتی یهود از لابلای این لباس میدل آشکار می‌گردند و این در واقع همان آئین یهود مطالبی ماقبل حاخام هاست که این فیلسوف - هماهنگ کنندهٔ ما می‌خواهد در جامعه جدید غربی بما عرضه کند...»

ادامه دارد