

بررسی و نقد کتاب «تاریخ فلسفه غرب از من دویران تا سارتر»*

دکتر محمد شکری**

□ چکیده

جلد نهم از مجموعه مجلدات تاریخ فلسفه کاپلستون، به بررسی افکار و اندیشه‌های برخی از فیلسوفان قرون ۱۸ تا ۲۰ فرانسه اختصاص دارد و به تعبیری می‌توان آن را کتابی درباره فیلسوفان فرانسوی نامید. بحث درباره حجیت و اتقان مطالب این کتاب، مجالی فراخ‌تر می‌طلبد؛ اما در این مقاله کوشش شده است تا ملاحظاتی درباره ترجمه این کتاب هم از حیث اغلاط تایپی و کاستی‌های صوری و هم از جهت ترجمه اصطلاحات و عبارات ارائه شود.

□ کلیدواژه‌ها

دین طبیعی، جامعه مدنی، تصورات فطری، مردم‌سالاری، روشنگری، ایده‌باوری، ماده‌باوری، التقاط‌گرایی، آرمان‌گرایی، سندیکالیسم، دین تحصلی، فلسفه تحصلی، استقرا، روان‌شناسی تأملی، آگاهی تأملی، آگاهی ماقبل تأملی، تن - فاعل‌شنا.

مقدمه

مجموعه مجلدات تاریخ فلسفه کاپلستون که گویا در ابتدا به قصد استفاده محافل فلسفی کلیسای کاتولیک تألیف شده بود و ظاهراً به‌اشارت و تشویق استاد شهید

*. کاپلستون، فردریک؛ ج ۹؛ ترجمه عبدالحسین آذرنگ و سید محمود یوسف ثانی؛ تهران: شرکت انتشارات علمی - فرهنگی و انتشارات سروش؛ ۱۳۸۴.
** استادیار دانشگاه آزاد اسلامی - واحد تهران شمال

مرتضی مطهری، ترجمه آن را مرحوم دکتر سیدجلال‌الدین مجتبوی آغاز کردند و دیگر مترجمان فاضل ادامه دادند، اینک جایگاه شایسته‌ای نزد استادان و دانشجویان فلسفه و نیز علاقه‌مندان به مباحث فلسفی غرب پیدا کرده است. سبب اقبال آشنایان و حتی متوغلان در فلسفه غرب به این اثر، اولاً جامعیت نسبی مباحث مطروح در تاریخ فلسفه غرب است، ثانیاً رعایت بی طرفی نسبی در بررسی موضوعات و اندیشه کسانی است که به‌رغم عدم موافقت شخصی نویسنده با چنین افکاری، جانب انصاف رها نشده و سعی مؤلف بر آن بوده است که افکار و اندیشه‌ها نقل و سپس نقد شود، ثالثاً خلای آثاری مشابه با آن از حیث جامعیت و دقت نظر به زبان فارسی در محافل فلسفی داخل است. باین‌همه باید این نکته را نیز متذکر شد که همه مجلدات این اثر، وزن و اهمیت یکسانی ندارد بلکه بعضی مجلدات آن اهمیت و اصالت بیشتری دارد و برخی دیگر، از جمله مجلد نهم آن، هم از حیث محتوا و هم از جهت اجمال مباحث آن در خصوص بررسی اندیشه‌های برخی فیلسوفان معاصر فرانسوی مانند «لویی لاول»، «گابریل مارسل»، «مرلوپونتی» و... ضعیف به نظر می‌رسد. در این مقاله ابتدا بخش‌های مختلف جلد نهم تاریخ فلسفه کاپلستون با عنوان از من دوپیران تا سارتر به اجمال معرفی و سپس نکاتی در خصوص ترجمه آن و برخی اغلاط تایپی و نگارشی و بعضی مطالب دیگر ارائه می‌شود.

این کتاب حاوی از سه بخش اصلی است که هر بخش آن مشتمل بر فصولی است که مجموعاً بالغ بر هجده فصل می‌شود.

بخش اول: از انقلاب تا اوگوست کنت

عنوان فصل اول این بخش، «واکنش سنت گرایانه در برابر انقلاب» است. کاپلستون در مقدمه این فصل، به واکنش‌های متفاوت در برابر انقلاب فرانسه اشاره می‌کند که بسیاری از مردم نه تنها آن را به‌عنوان یک انقلاب آزادی‌بخش ملی که

جان تازه‌ای در جامعه فرانسه دمیده است، ملاحظه می‌کردند، بلکه آن را به‌سان جنبشی می‌دیدند که می‌تواند روشنی و آزادی را برای سایر ملت‌ها به‌ارمغان آورد. اما در چشم برخی دیگر، انقلاب رویداد مصیبت‌باری بود که بنیاد جامعه را سست می‌کرد و فردگرایی هرج و مرج طلبانه و لجام‌گسیخته را جایگزین ثبات اجتماعی می‌ساخت و مبانی دینی اخلاقی و همبستگی اجتماعی را متزلزل می‌ساخت. در میان گروه اخیر، متفکرانی که «کاپلستون» نام «سنت‌گرا» به آنها می‌دهد، هجمه‌ای فلسفی علیه انقلاب آغاز کردند. وجه مشترک همه سنت‌گرایان این است که از منظر و موقفی دینی و یا حداقل به‌واسطه برخی علقه‌های دینی، به ضدیت با انقلاب پرداختند. شخصیت‌های سنت‌گرایی که در این فصل از آنها سخن به میان آمده است عبارت‌اند از «ژوزف دومستر»، «دوبونال»، «شاتوبریان» و «لامنه».

«دومستر» به‌طور کلی با خردگرایی سده هجدهم که اشتغال آن به امور انتزاعی است و به سنت‌ها بی‌اعتنا است، به‌شدت مخالف است. به عقیده او، سنت‌ها تجلی مشیت الهی است و فلسفه خردگرایانه قرن هجدهم در نظریه حاکمیت مردم و در حکومت مردم (دموکراسی) بیان شده ولیکن دموکراسی فاقد هرگونه مشروعیت بوده و ثمره آن آشوب و هرج و مرج، و علاج آن بازگشت به اقتدار و مرجعیتی است که مبنایی تاریخی دارد و مشیت الهی آن را مستقر ساخته است: یعنی در بعد سیاسی استقرار مجدد سلطنت مسیحی و در بعد دینی پذیرفتن حاکمیت بلامنزاع پاپ مصون از خطا.

«شاتوبریان» در اعراضی آشکار از براهین کلامی در دفاع از مسیحیت، به دفاع

زیباشناختی از دین متوسل می‌شود و می‌نویسد:

همه انواع دیگر دفاعیه‌ها از محتوا تهی است و حتی شاید امروزه بی‌فایده

باشد. حالا مگر کسی اثر کلامی می‌خواند؟ عده‌ای از متدینان که به قانع شدن

نیاز ندارند، عده‌ای از مسیحیان حقیقی که قبلاً متقاعد شده‌اند. (ص ۱۴)

تفاوت اندیشه «لامنه»، با دیگر اندیشه‌هایی که پیش از این از آنها نام برده شد، آن است که او به‌رغم حمله مداومش به آزادیخواهی سیاسی و فردگرایی، به این عقیده رسیده بود که آزادیخواهی حاوی عنصر ارزشمندی است. او تمایل سرکوب-نشدنی به آزادی را ذاتی اقوام مسیحی می‌دانست و انقلاب ۱۸۳۰ فرانسه او را قانع ساخت که برای دمیدن جان تازه‌ای در جامعه نمی‌توان به شاهان اعتماد کرد. برای تأمین تز جدایی کامل کلیسا از دولت و تأکید بر مرجعیت عالی پاپ مصون از خطا در کلیسا، پذیرفتن دولت مردم‌سالارانه ضرورت دارد.

مهم‌ترین اندیشمندی که افکار او با تفصیل بیشتری در فصل دوم بررسی شده، «من دویران» است. به‌نظر نویسنده، من دویران، با تأکیدورزیدن بر فعالیت انسان در برابر روان‌شناسی کوندیاک و اکنش نشان داد:

کسی که حرکت می‌کند، یا اراده می‌کند حرکت کند، من است و نیز من آن کسی هستم که حرکت کرده‌ام. در اینجا برای صدور نخستین حکم ساده درباره کسی که من باشم، دو شرط رابطه لازم است. (ص ۳۳).

بدین ترتیب، من دویران تصور مابعدالطبیعی از جوهر اندیشمند، همانند تصور دکارت از نفس، را رد می‌کند و معتقد است که کوشش عضلانی یا به عبارت دیگر کوشش ارادی، واقعیت اولیه «من» است. وجود واقعی «خود» یا «من» را باید در ادراک کوشش که خود یا من خود را علت آن احساس می‌کند، جست‌وجو کرد. او می‌نویسد:

اگر از من بپرسید چرا و به چه دلیلی به آن اعتقاد دارم، پاسخ می‌دهم که به این ترتیب بارآمده‌ام، که برایم ممکن نیست این عقیده را نداشته باشم و اینکه برای دست‌برداشتن از این عقیده لازم خواهد بود طبیعتم را عوض کنم. (ص

فصل سوم این بخش، «التقاط‌گرایی» نام دارد. کاپلستون التقاط‌گرایان را کسانی می‌داند که از مکتب‌ها یا نظام‌های مختلف، آرای را که قبول دارند انتخاب می‌کنند و سپس آنها را به هم می‌آمیزند. چنین کسانی، آرا و نظریاتی را از مکاتب یا سنت‌های مختلف که البته به‌طور منطقی سازش‌پذیرند، کنار هم قرار می‌دهند بدون آنکه از معیاری که به کار می‌گیرند، درک روشنی داشته باشند.

«روایت - کولار»، در مورد واقعیت آگاهی و احساس، علاوه بر خود اندیشنده، واقعیت خارجی را نیز تأیید می‌کند. او تنها با فرض وجود یک واقعیت خارجی برای احساسات و ادراکات، آنها را قابل توجیه می‌داند. احساسات و تصورات، تجارب ذهنی هستند؛ اما ادراکات، متعلقاتی را به ما عرضه می‌کند که مستقل از احساس وجود دارد. ممکن است شکاک به وجود نفسی ثابت و وجود اشیای خارجی شک کند و همه چیز را به احساس تحویل کند؛ اما او مانند هر کس دیگری، براساس این داوری اولیه و طبیعی عمل می‌کند که نفس ثابت فعال دارای علت وجود دارد و اشیای خارجی وجود واقعی دارند.

«ویکتور کوزن» با تأمل در تاریخ فلسفه درمی‌یابد که چهار نوع نظام اساسی وجود دارد که عناصر بنیادین هر فلسفه‌ای است: اول، حس‌گرایی، یعنی فلسفه‌ای که صرفاً متکی بر حواس است؛ دوم، ذهنی‌گرایی که واقعیت را در قلمرو اندیشه می‌یابد؛ سوم، فلسفه عقل مشترک؛ چهارم، عرفان که از حواس روی می‌گرداند و به درون پناه می‌برد. هر یک از این نظام‌ها بهره‌ای از حقیقت دارند ولیکن هیچ‌یک به تنهایی همه حقیقت را درک نمی‌کنند.

به اعتقاد کوزن، التقاط، نقطه اوج یک روند تاریخی است: «فلسفه یک قرن، از همه عناصری که این قرن از آن تشکیل شده است، سرچشمه می‌گیرد» (ص ۵۶).

«تئودور سیمون ژوفروا»، فیلسوف دیگری است که در این فصل از او نام برده شده است. او نه تنها در اساس نظام‌های فلسفی شک آشکار می‌کرد، بلکه در جوانی پی برد پاسخ‌هایی که شریعت مسیحی درباره زندگی و سرنوشت انسان داده، از نظر او بی اعتبار است و معتقد شد که فلسفه می‌تواند جای شریعت مسیحی را بگیرد. به اعتقاد وی، نظام‌های فلسفی در هر دوره و زمان، بازتاب اوضاع و احوال اجتماعی، تاریخی و نیازهای آن دوره است و حقیقت نسبی را دربر دارد نه حقیقت مطلق را. او با ملاحظه چنین شکاکیتی نسبت به حقانیت نظام‌های فلسفی اعتقاد داشت که اصول عقل مشترک که مقدم بر هر فلسفه‌ای و مبین عقل جمعی نوع بشر است از مرتبه‌ای از حقیقت و یقین برخوردار است که تک‌تک نظام‌های فلسفی از آن بی بهره‌اند.

در فصل چهارم این بخش که به فلسفه اجتماعی فرانسه در قرن نوزده اختصاص دارد، برخی از نظریه پردازان اجتماعی این دوره معرفی شده‌اند؛ از آن جمله:

«سن سیمون» با اذعان به نقش فلسفه روشنگری در تقویت روح علمی و عقلی، معتقد بود که این فلسفه، زمینه را برای تضعیف مرجعیت کلیسا و اعتبار اصول جازم کلامی فراهم کرده است؛ و در ضمن اعتقاد داشت که تعمیم رهیافت علمی به خود انسان است که می‌تواند شالوده تجدید سازمان اجتماعی را فراهم آورد: «شناخت انسان، تنها چیزی است که می‌تواند به کشف راه‌های آشتی دادن مردم بینجامد.» (ص ۷۰) و فقط با رفتار کردن با انسان به عنوان بخشی از طبیعت و تکامل بخشیدن به اندیشه‌ای که قبلاً برخی از نویسندگان روشنگری فراهم ساخته بودند، یعنی آن اندیشه‌ای که روان‌شناسی را رشته‌ای از تن‌کارشناسی می‌داند، شناخت انسان می‌تواند تحصیل شود. با این حال، روان‌شناسی باید بررسی سازواره اجتماعی را نیز دربر گیرد. به عبارت دیگر، وجود علم تازه‌ای که سن سیمون تن‌کارشناسی اجتماعی نامیده، ضروری است.

سن سیمون اعتقاد داشت که جامعه صنعتی هرگاه کاملاً توسعه یابد و صورت مناسب حکومت یا سازمان اداری داشته باشد، جامعه‌ای صلح آمیز خواهد بود. او ضرورت دستیابی به وضعیت مطلوب را انقلابی خشونت‌بار نمی‌داند بلکه معتقد است اگر انتقال به صورت اداری مناسب جامعه صنعتی به صورت مسالمت آمیز انجام یابد (که به زعم وی چنین اتفاقی کاملاً محتمل است)، منافع طبقات مختلف تأمین خواهد شد.

«پیر ژوزف پرودون» به نفی نظام مقتدر متمرکز یعنی حکومت معتقد بود؛ و از این جهت، همفکر سن سیمون و مارکس است. او در اثری با عنوان «دربارهٔ ایجاد نظم در انسانیت»، پیشرفت ذهن انسان را همانند اوگوست کنت در سه مرحلهٔ دینی، فلسفی و علمی تصویر می‌کند؛ و معتقد است که در همین مرحلهٔ سوم است که انسان می‌تواند قوانین پیاپی حاکم بر جهان، چه حاکم بر فرد انسان و چه حاکم بر نوع انسان را کشف کند.

فصل پنجم این بخش، به بررسی اندیشه‌های «اوگوست کنت» اختصاص یافته است. کاپلستون ابتدا دیدگاه اوگوست کنت را در مورد سه مرحله در تکامل انسانی نفی و سپس ویژگی‌های هر یک از این سه دوره را معلوم می‌کند: ۱. دورهٔ ربّانی، مرحله‌ای در تاریخ انسان است که در آن وی در پی یافتن علل نهایی حوادث در اراده‌های موجودات مشخص مافوق انسانی، یا در ارادهٔ موجودی از این نوع است؛ ۲. دورهٔ مابعدالطبیعی، ذهن به جای تبیین پدیده‌ها براساس فعالیت مشیّتی الهی، به مفاهیمی خیالی نظیر اتر و عناصر حیات‌بخش و امثال آنها متوسل می‌شود؛ ۳. در دورهٔ تحصّلی یا علمی، ذهن به پدیده‌ها یا واقعیت‌های مشهود می‌پردازد تا آنها را تحت قوانین توصیفی کلی نظیر قانون گرانش قرار دهد.

به اعتقاد کنت، در مرحله تحصیلی تفکر انسانیت جایی را اشغال می‌کند که خدا در تفکر ربانی داشت؛ و موضوع پرستش تحصیلی «هستی بزرگ» یعنی انسانیت به عنوان اسم خاص است. (ص ۱۱۳)

بخش دوم: از اوگوست کنت تا هانری برگسون

فصل ششم عمدتاً به بررسی اندیشه‌های متفکرانی اختصاص دارد که از جهتی با برخی معتقدات کنت مخالف‌اند. امیل لیتره اگرچه با اندیشه‌هایی که اوگوست کنت در کتاب *دوره فلسفه تحصیلی* بیان کرده بود، موافقت اساسی داشت و بر این موافقت باقی ماند، معتقد بود که او در نوشته‌های بعدی‌اش تا اندازه‌ای از نگرش تحصیلی منحرف شده است. برای مثال، امیل لیتره «روش ذهنی» را قبول نداشت. در این روش، نیازهای انسانی، به وجود آورنده اصل ترکیب کننده است (ص ۱۲۳). مراد امیل لیتره از روش ذهنی، مراحل استنتاجی است که از مقدمات مقدم بر تجربه آغاز شود و به نتایجی برسد که پشتوانه آنها فقط ارتباط‌های منطقی صوری آنها با مقدمات باشد. به نظر او، چنین روشی که در مابعدالطبیعه رایج است، در فلسفه تحصیلی جایی ندارد. کاری که اوگوست کنت انجام داد، این بود که روش ذهنی را به ترتیبی که فیلسوفان مابعدالطبیعی دنبال کرده‌اند، با روش قیاسی به نحوی که در دوره علمی تکوین یافته است، خلط کرد.

امیل لیتره همچنین کنت را به جهت افزودن اخلاقیات به عنوان عضو هفتم به فهرست ششگانه علوم مقصر می‌شناسد؛ زیرا اخلاقیات آن‌طور که علوم ششگانه به ترتیب عینی تعلق دارند، به هیچ وجه به این ترتیب تعلق ندارد. (ص ۱۲۴)

«ارنست رنان»، استنباط خاصی از فلسفه تحصیلی دارد و به نظر می‌رسد که در صورتی می‌توان او را از معتقدان فلسفه تحصیلی دانست که از آن فلسفه چنین

استنباط نشود که همه مسائل مابعدالطبیعی فاقد معنا است. به دیگر سخن، «رنان» درعین آنکه مابعدالطبیعه را «علم رو به پیشرفتی» نمی‌داند به این معنی که این علم نمی‌تواند بر شناخت ما بیفزاید آن را اگر به منزله علم به «امور جاودان» به‌شمار آید، رد نمی‌کند. چرا که در اینجا مقصود آن نیست که مابعدالطبیعه می‌خواهد حقایق جاودان را اثبات کند بلکه فقط قصد تحلیل آن را دارد، همان‌طور که منطوق و ریاضیات محض، واقعیت را تحلیل می‌کنند.

«آدولف تن» که از دیگر متفکران فرانسوی این دوره است، اعتقادات تحصلی را با گرایش آشکار به مابعدالطبیعه در آمیخته است؛ گرایشی که مطالعه آثار اسپینوزا و هگل محرک آن بود. او به شیوه تجربه‌باوران معتقد است که جوهری در کار نیست، بلکه فقط نظام‌های واقعیت وجود دارد. وی مفهوم جوهر را توهمی ذهنی می‌داند و جوهرها را قوه و همه موجودات مابعدالطبیعی متأخر را به منزله بازمانده موجودات فلسفه مدرسی به‌شمار می‌آورد. به گمان او، جز واقعیت‌ها و قوانین، یعنی رویدادها و روابط آنها، چیزی در جهان وجود ندارد. (ص ۱۳۷)

در این فصل، صفحاتی به بررسی اندیشه‌های فلسفی و جامعه‌شناختی «امیل دورکیم» اختصاص یافته است. به نظر دورکیم، جامعه‌شناسی، بررسی تجربی چیزی است که او از آن به‌عنوان پدیده‌های اجتماعی یا واقعیت‌های اجتماعی یاد می‌کند. منظور وی از واقعیت اجتماعی، خصیصه عمومی جامعه‌ای خاص در مرحله معینی از تحول آن است؛ خصیصه یا روش علمی عمومی‌ای که بتواند به منزله اعمال‌کننده اجبار بر افراد به‌شمار آید. شرط امکان جامعه‌شناسی به‌عنوان علم آن است که در هر جامعه معین «باید پدیده‌هایی باشد که اگر این جامعه نباشد، آن پدیده‌ها وجود نتواند داشت و این پدیده‌ها فقط به این دلیل وجود دارد که این جامعه بدین سان که هست، به‌وجود آمده است» (ص ۱۴۳) و کار جامعه‌شناس این است که این گونه پدیده‌های

اجتماعی را با همان روش عینی بررسی کند که طبعیدان پدیده های طبیعی را بررسی می کند.

به نظر دورکیم، زندگی اخلاقی و دینی، ناشی از الزام و اجبار وجدان جمعی است. واقعیت اخلاقی فی الواقع وجود دارد، اما فقط در متن زندگی اجتماعی وجود دارد. «کافی است زندگی اجتماعی یکسره نابود شود تا زندگی اخلاقی همراه آن از بین برود... اخلاق در همه صورت هایش جز در جامعه وجود ندارد و هیچ گاه جز در پیوند با شرایط اجتماعی تغییر نمی کند» (ص ۱۴۷). فرد سرچشمه اخلاق نیست. سرچشمه فرد، جامعه است و اخلاق پدیده ای اجتماعی است و بر فرد تحمیل می شود... دین نیز در نظر دورکیم اساساً بیان «آرمان جمعی» و خدا تجسم وجدان جمعی است.

«کورنو»، «رنوویه»، «آملن» و «برونشویک»، اندیشمندانی هستند که افکار آنها در فصل هفتم بررسی شده است. کورنو اگرچه فلسفه را به عنوان خاص یا ترکیبی از علوم نمی شناخت، قائل به ارتباط میان آنها بود. به زعم وی، فلسفه بدون ارجاع به تکامل علوم به طور سودمند نمی تواند راه مجزای مخصوص خودش را دنبال کند. «فلسفه بدون علم در اندک زمانی روابط واقعی ما را با جهان از دست می دهد» (ص ۱۵۸).

«رنوویه» که به جریان نو-نقادی^۱ فرانسوی تعلق دارد، ضمن به کارگیری اندیشه کانت در بسط و تکمیل فلسفه شخصیت گرای خویش، در مقدمه کتاب رساله های انتقادی عمومی، فلسفه اش را «روش جدید نقادی» می نامد. وی مخصوصاً از دو جهت فلسفه کانت را نقد می کند: اول، به واسطه نظریه شیء فی نفسه؛ دوم، نظریه کانت درباره قضایای جدلی الطرفین. به نظر رنوویه، اعتقاد کانت به شیء فی نفسه ای که غیر قابل شناخت است، به اندازه اعتقاد جان لاک به جواهر، غیر قابل دفاع است.

1. neo-criticism

ایده‌باوری آملن از بعضی جهات شباهتی آشکار به ایده‌باوری هگل دارد؛ ولی آملن ظاهراً مطلق‌هگلی را بیشتر همان‌طور دیده است که خود هگل نظریه مطلق شلینگ را در نظام موسوم به «نظام هوهویه» دیده بود. به عبارت دیگر، آملن نظر هگل را به این ترتیب تفسیر کرد که به اعتقاد هگل نمی‌توان بر مطلق، روابط ایجابی حمل کرد و نتیجه این می‌شود که مطلق تا جایی که به شناخت مربوط می‌شود، فاقد معنا خواهد بود و همان‌طور که هگل به کنایه از نظریه مطلق شلینگ به عنوان نقطه‌ای یاد کرده که همه اختلاف‌ها را از بین برده، در شب همه چیز سیاه است.

برونشوینگ در اثری به نام درباره جهت حکم، دیدگاه ایده‌باورانه خود را به وضوح ابراز می‌کند. از دیدگاه کاملاً فلسفی، «شناخت دیگر عرضی نیست که از خارج بر هستی اضافه شده باشد، بدون آنکه آن را تغییر دهد... شناخت عالمی را می‌سازد که از نظر ما عالم است. ورای این عالم چیزی نیست. چیزی که فراسو باشد، بر حسب تعریف دست‌نیافتنی و نامتعیین است؛ به عبارت دیگر، از نظر ما با نیستی برابر است.» (ص ۱۸۰).

فصل هشتم، به طرز تفکری اختصاص دارد که «روح‌باوری» نامیده شده است. نویسنده در معرفی روح‌باوری می‌گوید این اصطلاح برای دلالت بر جنبشی به کار می‌رود که تأکید من دوپیران در آن بر خودانگیختگی اراده انسان و تفکر او درباره فعالیت روح انسان به عنوان کلید ماهیت، واقعیتی است که به منزله ضد جریان ماده‌باوری و جبرباوری عده‌ای از متفکران روشنگری و به مثابه بازگشت به آن چیزی تلقی می‌شود که سنت‌های اصیل فلسفه فرانسوی شمرده می‌شود. در اینجا فقط به ذکر خلاصه‌ای از آرا و اندیشه‌های امیل بوترو بسنده می‌شود.

بوترو در دیباچه‌اش بر ترجمه انگلیسی امکان قوانین طبیعت می‌نویسد که نظام-های فلسفی به نظر او به سه نوع اصلی تعلق دارند: «ذهنی‌گرا، مادی‌گرا، و انواع

دوگرا (ثنوی) یا توازی گرا؛ و همه آنها یک خاصیت مشترک دارند و آن این است که قوانین طبیعت را ضروری نشان می‌دهند. در نظام‌های فلسفی خردگرا، ذهن سعی دارد واقعیت را از طریق استنتاج منطقی از آنچه آن را قضایای صادق بدیهی بالذات می‌داند، بازسازی کند و هرگاه ذهن این رؤیایها را رها کند و برای اطمینان‌یافتن به قوانین پدیده‌ها به پدیده‌هایی روی آورد که از راه ادراک حسی شناخته شده است، مفهوم ضرورت منطقی را در مفهوم قانون طبیعی وارد می‌کند و عالم را به منزله تنوع بی‌پایان واقعیت‌ها که با چفت و بست‌های لازم و ثابت به یکدیگر مرتبط شده است، ترمیم می‌کند.

بوترو در نظر کلی خود درباره عالم، جهان را به صورت سلسله‌ای از مراحل هستی می‌بیند. مرحله فراتر قابل استنتاج از مرحله فروتر نیست؛ بلکه ظهور تازگی و ظهور اختلاف کیفی در کار است. البته عدم تجانس و عدم تداوم، تنها مشخصات جهان نیست؛ تداوم هم وجود دارد، چراکه سیر غایت‌گرایی خلّاق و تلاشی را به سوی آرمانی می‌توان دید. بنابراین، بوترو بین مراتب جماد و جاندار، به امتیاز سخت و صلبی قائل نیست. (ص ۲۰۱)

در فصل نهم و دهم، اندیشه برگسون معرفی می‌شود. به اعتقاد برگسون، فلسفه مبتنی بر شهود است و متعلق شهود و حرکت، شدن و استمرار است، یعنی آن چیزی که فقط می‌توان از راه آگاهی بی‌واسطه یا شهودی شناخت و نه از طریق تحلیل تنزیلی که آن را تحریف می‌کند یا تداوم آن را از بین می‌برد. معنای این سخن آن است که متعلق شهود واقعیت است. علم و مابعدالطبیعه، متعلقات یا موضوعات متفاوتی دارند. برگسون، ماده را به علم و روح را به مابعدالطبیعه نسبت می‌دهد و بنابراین روشن است که او فلسفه را ترکیبی از علوم جزئی نمی‌داند. در باب دعوی فلسفه که می‌تواند در تعمیم واقعیت‌های مشابه به فراسوی علم برسد، تردید نیست.

متعلقات علم و فلسفه و روش‌های آنها متفاوت است؛ زیرا علم، کار عقل است و موضوعاتی ناشی از تحلیل؛ اما مابعدالطبیعه شهود است یا مبتنی بر شهود است و حیاتش را از شهود کسب می‌کند.

برگسون در دیباچه کتاب *زمان و اختیار*، تصور زمان را به مفهوم مکان پیوند می‌زند. به قول او اشیای طبیعی را به منزله اشیایی می‌دانیم که در «رسانه تهی همگنی» به نام مکان موجود است و مفهوم مکان است که تصور عادی ما را از زمان تعیین می‌کند، به این معنا که به قیاس از خطی نامتناهی که متشکل از آحاد یا لحظاتی خارج از یکدیگر باشد، زمان را در نظر می‌گیریم... این مفهوم زمان، تصور مکانی شده یا ریاضی شده استمرار است: استمرار محض که وقتی می‌توانیم در پرتو آگاهی ذهنی درونی خودمان به طریق شهودی یا بی‌واسطه بدان واقف شویم که به اصطلاح به عمق آن راه یابیم و آن مجموعه‌ای از تغییرات کیفی است که در یکدیگر حل می‌شوند و به یکدیگر نفوذ می‌کنند و هر جزء معرف کل می‌شود که نه در واقعیت بلکه فقط از طریق انتزاع فکری، واحدی مجزا است. استمرار محض، تداوم حرکت است با تفاوت‌های کیفی نه کمی. فکر و زبان استدلالی ایجاب می‌کند که جریان بی‌وقفه آگاهی را به مراحل مجزا و قابل شمارش که یکی پس از دیگری در زمان قرار گیرد و به صورت رسانه همگنی نشان داده شود، بشکنیم. تصور استمرار محض، نشان‌دهنده ماهیت زندگی خودزرف‌تر است اما مفهوم خود به عنوان توالی مراحل، نشان‌دهنده خودسطحی است که عقل مکان اندیش موجد آن است.

به اعتقاد برگسون، اگر زمان با مکان یکسان شمرده شود و مراحل آگاهی بر مبنای مقایسه با اشیای مادی فهمیده شود، موجبیت علی اجتناب‌ناپذیر است. با این حال، اگر زندگی «خود» در تداومش و در جریان بی‌وقفه‌اش دیده شود نیز می‌توان دید که بعضی افعال از کلیت شخصیت کلی سرچشمه می‌گیرد و این افعال آزاد

است. برگسون ضمن انتقاد از کانت به خاطر تلقی اش از زمان، اعمال آزادانه را اعمالی می‌داند که از خود به عنوان استمرار محض سرچشمه می‌گیرد. «آزادانه عمل کردن، بازیافتن تملک نفس و دوباره به چنگ آوردن استمرار محض است.» (ص ۲۲۳).

بخش سوم: از برگسون تا سارتر

در فصل یازدهم که بخش سوم با آن شروع می‌شود و عنوان آن «فلسفه و دفاعیات مسیحی» است، از کسانی مانند «اوله لاپرون»، «بلوندل» و «لابرتونیر» سخن به میان آمده است. لاپرون که ملاحظاتی دینی داشت، از برخی جهات متأثر از فلسفه کانت است. برای مثال، در اینکه تکلیف اخلاقی مستلزم اختیار است، با کانت موافق است. اعتقاد به حیات پس از مرگ را هم با این استدلال می‌پذیرد که وقوف بر قانون اخلاقی، مستلزم این عقیده است که این قاعده غلبه خواهد یافت و غلبه آن مقتضی خلود نفس آدمی است ولیکن از این جهت با کانت موافق نیست که عقاید دینی نه متعلق شناخت نظری بلکه صرفاً متعلق ایمان عملی است و در نهایت نیز عقاید فیلسوفانی مانند کانت، پاسکال، من دوویران، کورنو، هامیلتون، و اسپنسر را که قدرت ذهن برای اثبات حقایق اخلاقی را رد یا شدیداً آن را محدود می‌کنند، نمی‌پذیرد.

در فصل دوازدهم که درباره تفکر توماس گرابی در فرانسه است، درباره افکار مرسیه، لاگرانژ، سرتیلانژ، ژاک ماریتن، اتین ژیلسون، پیر روسلو، امه فوره و ژوزف مارشال بحث شده است.

ژاک ماریتن به همراه ژیلسون، از نوتوماسی‌های معروف قرن ۲۰ فرانسه است. ماریتن در مبحث شناخت، رویکردی رئالیستی دارد و نمی‌خواهد به صورت انتزاعی و مقدم بر تجربه اثبات کند که شناخت ممکن است. او هم به وضوح معتقد است که

اگر خود را در حلقه تصوراتمان محبوس کنیم، همانجا خواهیم ماند. به نظر او، شناخت همانا شناخت جهان است درعین حال نه تنها می‌خواهد جایی برای فلسفه طبیعت به‌طور خاص و مابعدالطبیعه به‌طور عام بازبگذارد، بلکه همچنین خواهان چنین فلسفه‌ای است. او ضمن موافقت با سلسله‌مراتب علوم از نظر ارسطو و آکوئیناس، علوم طبیعی جدید را با این طرز تفکر هماهنگ می‌کند؛ زیرا علوم طبیعی، با توجه به پیشرفت آنها پس از رنسانس، با آنچه ارسطو طبیعیات می‌نامد، یکی نیستند. ماریتن تأکید می‌کند که موافقتش با اصول ارسطو و آکوئیناس به سبب درستی این اصول است نه به سبب آنکه این اصول از چنین اشخاص محترمی به ما رسیده است.

یکی از وجوه دیدگاه فلسفی اتین ژیلسون، انکار تقدم مسئله معروف به «مسئله نقدی» است. اگر همه شناخت فعلی خود را ملغی کنیم و سپس بکوشیم به‌طور پیشینی مشخص کنیم که آیا شناخت ممکن است یا نه، برای خود شبه‌مسئله درست کرده‌ایم؛ زیرا بدون اینکه ابتدا بدانیم شناخت چیست، نمی‌توانیم حتی سؤالی مطرح کنیم و این را هم با دانستن بالفعل چیزی می‌دانیم. یک جنبه دیگر تفکر ژیلسون، امتناع او از استنتاج فلسفه‌ای کاملاً تومیستی و مستقل از کل تفکر آکوئیناس است. او ضمن قبول تمایزی که توماس بین فلسفه و کلام قائل می‌شود، بر تصنعی بودن فلسفه‌ای مستتج از حال و هوای کلامی فلسفه توماس که در آن گزینش و ترتیب موضوعات تابع اهداف کلامی و یا زمینه کلامی آنها باشد، تأکید می‌کند. به‌علاوه، ظاهراً برای ژیلسون این مسئله روشن است که عقاید کلامی‌ای همچون عقیده به خالقیت مختارانه الهی، تأثیر شگرفی در نظرپردازی فلسفی داشته است و پیروان فلسفه توماس به‌رغم ادعای برخی از آنها، درواقع درپرتو عقاید مسیحی فلسفه‌ورزی می‌کنند.

فصل سیزدهم به فلسفه علم اختصاص دارد که ضمن آن برخی از مهم ترین متفکران این حوزه معرفی می شوند؛ از جمله:

۱. هانر پوانکاره: او ریاضیدان است؛ و احتمالاً معروف ترین جنبه فلسفه ریاضیات او، همان عنصر قراردادی آن است. برای مثال، در بحث از هندسه به این نکته اشاره می کند که اصول متعارفه هندسه، نه شهودهای ترکیبی پیشینی اند نه واقعیات تجربی بلکه قراردادنند؛ و این بدان معنا است که آنها تعاریف مبدل اند.

۲. پیردوئم: یکی از اهداف اصلی دوئم، مشخص کردن دقیق مرزهای علوم طبیعی و مابعدالطبیعه است. به عقیده او، «عالم مابعدالطبیعه با تبیین وجود سروکار دارد؛ با بیرون کشیدن واقعیت از زیر ظواهری که چون حجابی آن را پوشانده اند، برای دیدن خود واقعیت عریان». ولی فقط مابعدالطبیعه می پرسد که آیا واقعیتی نهفته در ظواهر محسوس یا متمایز از آنها وجود دارد یا نه. از نظر علوم طبیعی پدیدارها، ظواهر محسوس تنها اموری اند که وجود دارند و بدین جهت این علوم نمی توانند «تبیین» به معنی مذکور را مدنظر قرار دهند.

یکی از فیلسوفانی که درباره اندیشه او در فصل چهاردهم بحث شده، «لوئی لاول» است. لاول به معنایی به دکارت بازمی گردد و مابعدالطبیعه خود را با توجه به «می اندیشم پس هستم»، بر مبنای آگاهی فردی بنا می کند. آگاهی، یک فعل است و من با این فعل به خود هستی می بخشم، به این معنا که فعل آگاهی مبنا و مبدأ خود است. مسئله این نیست که از طریق آگاهی درباب خویشی که از قبل موجود است، تأمل و مذاقه می کنیم، بلکه مسئله متولد ساختن خود در آگاهی و به وسیله آگاهی با قراردادن آن در تقابل با غیر خود است. به عبارت دیگر، نفس خود را همچون یک فعالیت - فعالیت می که نخست خود را می آفریند - درک و دریافت می کند.

۳ و ۴. تیار دو شاردن و گابریل مارسل: دو شخصیت مورد بحث در فصل پانزدهم با عنوان دو متفکر دینی است. به اعتقاد تیار، یک کل یا تمامیت، پویا و در حال بسط و تکامل است. حیات و آگاهی به نحو بالقوه و از آغاز در ماده وجود دارند؛ و همان طور که لایب نیتس هم می گفت، هیچ چیز نیست که جنبه‌ای روحی و یا به تعبیری نیرویی درونی نداشته باشد. بنابراین، جهان به صورت تمامیت یا کلی ظاهر می شود که به سوی غایتی، یعنی تحقق فزاینده روح، بسط می یابد. انسان‌ها هم اعضای یک کل انداموار تکامل یابنده یعنی عالم اند که واجد ارزشی روحانی است و به صورت تجلی خداوند ظاهر می شود.

از نظر گابریل مارسل، پژوهش فلسفی امری کاملاً شخصی است و در آن نتیجه را نمی توان به سادگی از پژوهش جدا و آن را به دیگران منتقل کرد. انتقال و ارتباط ممکن است، اما این امر در واقع خود نوعی مشارکت در فرایند فلسفه‌ورزی است. به اعتقاد مارسل، فرد در دنیای معاصر به صورت گرگ‌گامی از کارکردها درآمده است و هر کس در مشاغل مختلف کار کردهایی دارد. او چنین جهان کارکرده‌ای را روح‌زدایی شده توصیف می کند. در چنین جهانی، مسائلی مثل «مسائل» مربوط به تکنولوژی جایی دارند، ولی درباره آنچه مارسل «راز» می نامد نوعی کوری وجود دارد؛ زیرا راز ارتباطی با شخص دارد و در جهانی درهم شکسته، شخص فرد تجزیه شده می شود.

«مسئله»، پرسشی است که می توان آن را به نحو عینی و آفاقی پاسخ داد بدون آنکه خود پاسخ‌دهنده درگیر پاسخ شود؛ ولی همان طور که مارسل در کتاب بودن و داشتن نوشته، راز چیزی است که من خود با آن درگیرم و بنابراین فقط می توان آن را ساحتی دانست که در آن تمایز بین من و آنچه در برابر من است، اهمیت و اعتبار اولیه خود را از دست می دهد.

موضوع فصل‌های شانزدهم و هفدهم، اگزیزستانسیالیسم سارتر است. کاپلستون بحث خود را در خصوص فلسفه سارتر با تحلیل آگاهی ماقبل تأملی و تأملی آغاز می‌کند. به اعتقاد سارتر، داده اصلی همان چیزی است که او آن را آگاهی ماقبل تأملی مثلاً نسبت به این میز می‌داند. آنچه را که دکارت با «من می‌اندیشم پس هستم» آغاز می‌کند، آگاهی مقدم بر تأمل نیست بلکه آگاهی حاصل از تأمل است. هر آگاهی‌ای (چنان که هوسرل گفته)، آگاهی از چیزی است، یعنی آگاهی‌ای وجود ندارد که در آن امری استعلایی وضع نشده باشد برای مثال، فرض کنید من از این میز آگاهم. میز به عنوان یک محتوا در آگاهی من نیست، بلکه در مکان است، نزدیک پنجره است، و وقتی، به آن نگاه می‌کنم، آن را به عنوان یک امر استعلایی نه به عنوان حال در آگاهی لحاظ می‌کنم. اما سارتر برخلاف هوسرل، تعلیق حکم درباره متعلق عینی آگاهی را روش درستی نمی‌داند؛ متعلق آگاهی در ادراک حسی، امری استعلایی و موجود تلقی می‌شود.

هر آگاهی، آگاهی از چیزی است و متعلق آگاهی هستی‌پدیداری است و بنابراین آگاهی باید غیر از هستی و به تعبیری نه-هستی باشد و باید از طریق نفی یا انکار هستی فی‌نفسه حاصل شود. فی‌نفسه هیچ عدمی در خود ندارد؛ و آگاهی همانجاست که نفی یا سلب مطرح می‌شود. هستی لافسه که آگاهی است، مختار است و چون جدا شده از هستی است، ممکن نیست با هستی تعیین یابد؛ اختیار وصف طبیعت یا ماهیت انسان نیست بلکه به ساختار آگاهی یعنی ساختار هستی آگاه تعلق دارد. بنابراین، محال است که آنچه اختیار نامیده می‌شود، از هستی واقعیت آدمی جدا شود. در واقع، آدمی برخلاف چیزهای دیگر ابتدا وجود دارد و سپس ماهیت خود را می‌سازد. اختیار انسان بر ماهیت او مقدم است و آن را ممکن می‌سازد و در

اینجا به عقیده‌ای می‌رسیم که به گفته سارتر، بین همه آگزیستانسیالیست‌ها مشترک است، یعنی این عقیده که وجود مقدم بر ماهیت است. در فصل هیجدهم - ذیل عنوان «پدیدارشناسی مرلوپونتی» - علاوه بر مولوپونتی، از آلبر کامو و لوی اشتراوس سخن به میان آمده است.

کامو به سبب این سخنش اشتهار دارد که «تنها یک مسئله واقعاً جدی فلسفی وجود دارد: مسئله خودکشی؛ قضاوت در این باره که آیا زندگی به زحمت زیستنش می‌ارزد یا نه؟ این است پاسخ به پرسش بنیادین فلسفه» (ص ۴۶۵). البته خودکشی چیزی نیست که کامو آن را توصیه کند. به عقیده او، خودکشی تسلیم شدن به پوچی و انقیاد در برابر آن است. شرف و بزرگی انسان، نه تسلیم شدن است و نه در آن نوع واقعیت‌گریزی که فیلسوفان آگزیستانسیالیست به آن تن درمی‌دهند. بلکه زیستن با آگاهی از پوچی‌اش و درعین حال مبارزه کردن با آن از طریق متعهد کردن خویش و زیستن به کامل‌ترین وجه ممکن است. در واقع، معیارهای مطلق‌ی که به ما اجازه دهند فرد را مجبور کنیم چگونه زندگی کند، وجود ندارد.

مرلوپونتی، فلسفه خود را غلبه بر ثنویت تن - فاعل‌شناسایی می‌داند فلسفه مرلوپونتی که امتزاجی از آگزیستانسیالیسم و پدیدارشناسی هوسرل است، تلاشی است برای تبیین پدیدارشناسانه آگاهی. او از هوسرل این عقیده را می‌پذیرد که لازمه ادراک، تعلیق هرگونه مفروضات روان‌شناختی و علمی است؛ همچنین، آموزه‌های هوسرل در کتاب *ایده‌ها... II و تأملات دکارتی (II)*، او را بر نقش تن در فرایند ادراک واقف ساخته است. درعین حال، با پروژه هوسرلی اپوخه‌تن از عالم موافق نیست و اصولاً آن را امکان‌ناپذیر می‌داند و بنابراین بیشتر به این دیدگاه هیدگری تمایل دارد که انسان اساساً هستی‌ای در عالم است که رابطه‌ای دیالکتیکی با آن دارد، به این معنا که انسان را نمی‌توان مستقل از جهان و مستقل از موقعیت او

درک کرد. به این ترتیب، در پدیدارشناسی اگزیستانسیالیستی مرلوپونتی، تن صرفاً یک موجود مادی بی‌بهره از توانش ادراکی نیست و انسان نیز موجودی مرکب از دو عنصر تن-فاعل شناسا^۱ نیست بلکه اتحادی از آن دو است.

ملاحظات دربارۀ ترجمۀ کتاب

مجلد نهم تاریخ فلسفه کاپلستون - همان‌طور که پیش از این نیز عنوان شد - از حیث جامعیت و اشمال آن، یکی از متون بی‌بدیل در معرفی فیلسوفان فرانسوی در ادبیات فلسفی کشور ما تاکنون بوده است. نگارنده، ضمن ارج نهادن به مساعی مترجمان فاضل این اثر، نکاتی را متذکر می‌شود.

الف - اغلاط نگارشی

ردیف	صفحه / سطر	غلط	درست	ردیف	صفحه / سطر	غلط	درست
۱	۵/۱۷	دین و حیانی	دین و حیانی	۱۰	۱۵۱/آخر	انگار	انکار
۲	۸/۳۲	مادیگرانه	مادیگرایانه	۱۱	۱/۱۵۶	خطابست	خطابست
۳	۴/۴۸	eclecticism	electicism	۱۲	۱۶/۱۶۱	درجست- وجوویافتن	درجست وجوویافتن
۴	۶۳/آخر	القائادی	القائاتی	۱۳	۴۵/۱۶۵	کتاب درسی	کتاب دستی
۵	۱۷/۱۲۵	سور بودن	سوربون	۱۴	۹/۱۷۸	انتشار دارد	انتشار داد
۶	۱/۱۳۹	عقل	عمل	۱۵	۱۵/۱۸۵	در	از
۷	۶/۱۴۰	آن گونه آن	آن گونه که	۱۶	۳/۱۹۷	همانگویی‌هایی	همانگویی‌ها
۸	۲۱/۱۴۸	نوعی جمعی	نوع جمعی	۱۷	۲۴/۱۹۸	حل وسط	حد وسط
۹	۱۶/۱۵۰	محکم	محکوم	۱۸	۱۱/۲۰۶	حل	حال

ردیف	صفحه / سطر	غلط	درست	ردیف	صفحه / سطر	غلط	درست
۱۹	۱۶/۲۰۶	مرادها	مراد ما	۳۴	۱۷/۳۰۷	متخذ بودن	متخذ بودن
۲۰	۶/۲۱۷	روشن	روش	۳۵	۴/۳۱۲	امر وجود	امر وجود
۲۱	۱۱/۲۲۴	ناظرای	ناظری	۳۶	۱۷/۳۲۳	حرج و تعدیل	حرج و تعدیل
۲۲	۱/۲۳۵	می تون	می توان	۳۷	۱/۳۲۲	۹۳۶	۱۹۳۶
۲۳	۲۳۵/آخر	وراسی	وارسی	۳۸	۱۲/۳۶۸	طالت	اصالت
۲۴	۲۰/۲۴۴	تأثیر آنها را	تأثیر آنها از	۳۹	۳/۳۹۱	آبرلاین	آبردین
۲۵	۱۴/۲۴۶	در	به	۴۰	۱۹/۴۱۴	می تان	می توان
۲۶	۲۶۱/پاورقی	assenfiment	assentiment	۴۱	۴۱۷/پاورقی	L'en-soi thein itself	L'en-soi thein itself
۲۷	۳/۲۷۱	تصو	تصوّر	۴۲	۴/۴۳۰	لنفسهی	لنفسه‌ای
۲۸	۲۷۴/پاورقی	anxiety	anxiety	۴۳	۱۶/۴۳۹	مبنای	معنای
۲۹	۱۲/۲۸۲	بی‌افزاید	بیفزاید	۴۴	۲۱/۴۵۴	زنجیره‌ها	زنجیره‌ها
۳۰	۱۲/۲۸۲	آثارش	آثارشان	۴۵	۲۴/۴۵۴	پرولتاریا	پرولتاریا
۳۱	۵/۲۸۸	دوباره	درباره	۴۶	از ۴۶۵ تا در ۴۹۳ سرصفحه‌ها	پدیدارشناسی برلوپونتی	پدیدارشناسی مرلوپونتی
۳۲	۲۰/۲۹۸	مارکسیسم - نینیسم	مارکسیسم - لنینیسم	۴۷	۲۳/۴۷۴	بره‌وار	برده‌وار
۳۳	۲۰/۳۰۵	تجربه‌بودن	تجربی بودن	۴۸	۵/۴۷۵	طبعی	طبیعی

ب - حروف، کلمات یا علائم زایدی که به متن راه یافته است

- صفحه ۲۲، سطر ۱۲، در عبارت «و فیلسوفان مدرسی به کار هم‌جا آکوئینی
آکوئیناس بردند»، «همان‌جا آکوئینی آکوئیناس» زاید است و باید حذف شود.
- صفحه ۲۵، سطر ۹، بعد از «(۱۷۱۷-۱۷۸۳)» کلمه «بود» زاید است.
- صفحه ۳۹، سطر ۵، در عبارت «خودپدیداری را با خود به ناپدیداری...»، بعد
از «خود»، «به» زاید است و باید حذف شود.

۴. صفحه ۱۳۹، سطر ۱۵، بعد از واژه «نظامی»، «یا» زاید است.
۵. صفحه ۱۶۱، سطر ۲، بعد از کلمه «شناختن»، «از» زاید است.
۶. صفحه ۲۱۶، سطر ۱۳ بعد از واژه «ذهن»، «خود» زاید است.
۷. صفحه ۳۱۲، سطر ۱۰، بعد از کلمه «مشترک»، علامت ویروگول (،) زاید است.
۸. صفحه ۳۲۴، سطر + ۱۸، «و» بعد از «امر» و قبل از «مسلمی» زاید است.
۹. صفحه ۴۰۷، سطر ۵، بعد از «سارتر» علامت نقطه (.) زاید است.

پ - حروف، علائم یا کلماتی که از قلم افتاده‌اند

۱. صفحه ۳۶، سطر ۱۶، در جمله «به عبارت دیگر آگاهی خود یا من ...»، بعد از آگاهی باید «از» بیاید.
۲. در صفحه ۷۹، پاورقی ۷، به جای «ج»، «ع» تایپ شود.
۳. صفحه ۱۳۰، سطر آخر، بعد از «نوشت»، عبارت «اوتأکیدمی کند» از قلم افتاده است.
۴. صفحه ۱۳۹، سطر ۸، بهتر است قبل از «همه جا حاضر...»، عبارت «این علت یا علل اول» افزوده شود.
۵. در صفحه ۱۳۹، سطر ۱۵، بعد از کلمه «عالم»، «معقول» از قلم افتاده است.
۶. صفحه ۱۳۹، سطر ۲۱، در عبارت «این مفروضات بعد از تجربه گرایبی نشده است»، بعد از «تجربه گرایبی»، واژه «اخذ» جا افتاده است.
۷. صفحه ۱۴۳، سطر ۱۶، در عبارت «او در عین آگوست کنت ...»، بعد از واژه «عین» باید «حال» افزوده شود.
۸. صفحه ۱۴۷، سطر ۲۳، بعد از «دریافت» باید نقطه (.) گذاشته شود.
۹. صفحه ۱۵۴، سطر آخر، واژه «در» بعد از «و» قبل از «عین حال» از قلم افتاده است.

۱۰. صفحه ۱۶۷، سطر ۱، در عبارت «این رأی به نکته...»، بعد از «به» و قبل از «نکته»، «این» افزوده شود.
۱۱. صفحه ۱۹۵، سطر ۱۷، در «پس از تحصیلاتش»، بعد از «پس از»، «آنکه» افزوده شود.
۱۲. صفحه ۲۲۰، سطر ۱۰، قبل از «رسانه تهی همگنی»، «در» افزوده شود.
۱۳. صفحه ۲۶۱، سطر ۱۹، بعد از «ارتباط نزدیکی»، «که» افزوده شود.
۱۴. صفحه ۲۹۲، سطر ۴، بعد از «ارسطو»، «و» افزوده شود.

ت - تردید در انتخاب معادل‌ها

۱. در صفحه ۴۸، سطر ۳، واژه eclecticism به «التقاط‌گرایی» و در صفحه ۴۹، سطر ۶ به «التقاط‌گری» ترجمه شده است.
۲. صفحه ۱۳۰، سطر ۸، واژه Idealism به «ذهنی‌گرایی» و در صفحه ۱۳۶ به «تصور‌گرایی» ترجمه شده است.
۳. در صفحه ۳۰۹، سطر ۱۸، واژه Realism به «رئالیسم» و در یک سطر بعد به «واقع‌گرایی» ترجمه شده است.
۴. در صفحه ۳۰۹، سطر ۱۶، واژه Nominalism به «نومینالیسم» و در صفحه ۳۲۳، سطر ۵ به «اصالت تسمیه» ترجمه شده است.
۵. در صفحه ۴۷۱، پاورقی ۲، واژه body-subject به «جسم - فاعل شناسایی» و در صفحه ۴۷۳، سطر ۱۶، به «تن - فاعل شناسایی» ترجمه شده است.
- در همه این موارد و موارد مشابه، لازم است معادل واحدی انتخاب شود.

ث - نارسایی ترجمه

۱. در پاراگراف اول صفحه ۳۴ این عبارت آمده است: «ممکن است این‌طور

به نظر برسد که من دوبیران دست به طرح دوباره برداشت مابعدالطبیعی از نفس به عنوان جوهر شده است؛ جوهر اندیشه دکارت که بهتر است چنین نوشته شود: «ممکن است این طور به نظر برسد که من دوبیران نیز دست به کار تفسیر مابعدالطبیعی جوهر، یعنی جوهر متفکر دکارتی، شده است».

۲. در پاراگراف آخر صفحه ۵۶ چنین آمده است: «... این نوع تعبیر تاریخ تکامل مستلزم فلسفه‌ای است یعنی مستلزم اتخاذ قطعی نسبت به معیارهای صدق و کذب است». از آنجا که ممکن است خواننده متوجه مقصود نویسنده از تعبیر «اتخاذ قطعی» نشود، بهتر است چنین نوشته شود: «... یعنی مستلزم مبنایی مشخص برای معیار صدق و کذب است؛ کماینکه در متن اصلی نیز definite stand معادل «مبنایی مشخص» است.

۳. در صفحه ۱۳۰، سطر ۸ چنین آمده است: «تأثیر کلی ذهنی گرای (ایدئالیسم) آلمانی را تا اندازه‌ای ...». ترجمه Idealism به «ذهنی گرای» از آن جهت محل تردید و تأمل است که تمامی ایدئالیست‌های آلمانی از فیخته تا هگل مکرراً بر اینهمانی عینی و ذهنی، و مثالی و واقعی در فلسفه خویش تأکید کرده و اصل اینهمانی را اصل سیستمی تفکر خویش دانسته‌اند، و بنابراین آشکار است که ترجمه Idealism به «ذهنی گرای»، مقصود آنها را برآورده نمی‌سازد.

۴. در صفحه ۱۴۱، از سطر دوم چنین آمده است: «تن در حوزه‌های ادبی، هنری و تاریخ اجتماعی-سیاسی برای فرضیه‌اش درباره تأثیر شکل دهنده سه عامل نژاد، محیط و زمان در طبیعت انسان، و برای تأکیدش در بررسی ریشه‌های فرانسه معاصر بر آثار تمرکز شدید آن‌گونه که در رژیم پیش از انقلاب فرانسه، در دوره جمهوری و امپراطوری از راه‌های مختلف تجلی کرده است، شهرت دارد». به لحاظ ابهامی که مخصوصاً در فهم قسمت دوم جمله وجود دارد و نیز به سبب آنکه تعبیر old regime

تعبیر رایجی در ادبیات سیاسی است، بهتر است در ترجمه این عبارت چنین نوشته شود: «شهرت تن در حوزه‌های ادبیات، هنر و تاریخ اجتماعی-سیاسی [اولاً] به‌خاطر فرضیه‌اش درباب تأثیر سازنده سه عامل نژاد، محیط و زمان بر طبیعت انسان است و [ثانیاً] در بررسی ریشه‌های فرانسه معاصر، به‌خاطر تأکیدش بر آثار تمرکز شدیدی است که به اشکال مختلف در رژیم سابق و در جمهوری تحت امر امپراتور خودنمایی کرده است.».

۵. در صفحه ۱۹۷، سطر ۳ چنین آمده است: «با چیزی که ما کار داریم، ضرورت مطلق نیست بلکه ضرورت نسبی است» که برای فهم بهتر، شایسته است چنین نوشته شود: «چیزی که ما با آن سروکار داریم، نه ضرورت مطلق بلکه ضرورت نسبی است.».

۶. در صفحه ۴۷۱، پاراگراف آخر، مترجم واژه body-subject را گاهی به «جسم-فاعل شناسایی» و گاه به «تن-فاعل شناسایی» ترجمه کرده است. از آنجا که این واژه از اصطلاحات اساسی پدیدارشناسی مرلوپونتی است، توضیح مختصری درباره آن ضروری به نظر می‌رسد:

به اعتقاد مرلوپونتی، تن، که واسطه حیث درعالم‌بودگی انسان است، موقعیتی بسیار متفاوت از اشیا و اجسام دارد و از طریق آن است که امکان ادراک اشیا و رویدادها برای سوژه فراهم می‌آید و از این رو امکان تقلیل آن درحد موضوع یا متعلق ادراک وجود ندارد. اهمیت آن تا بدانجا است که از آن به سوژه تن‌یافته (embodiment subject) تعبیر می‌شود. بنابراین، در ترجمه body-subject باید «تن - سوژه» یا «تن - فاعل شناسا» گفته شود مشروط بر آنکه از آن ثنویت میان تن و فاعل شناسا قصد نشود.

علاوه بر موارد شش‌گانه فوق:

- در صفحه ۳۰، سطر ۱۳ آمده است: «من دوپیران روحاً به درون بینی و گفت و گو با خود میل شدید داشت» که بهتر است به جای «گفت و گو با خود»، از تعبیر زیباتری مانند «حدیث نفس» استفاده شود.
- در صفحه ۵۸، سطر ۲۱ آمده است: «منتقدان آکادمیک تر او انتقاد کرده اند...». با ملاحظه اینکه افزودن صفت تفضیلی «تر» به واژه‌های لاتین خالی از اشکال نیست، بهتر است به جای «آکادمیک تر»، «دانشگاهی تر» گفته شود.
- در صفحه ۲۴۰، سطر ۱۵ آمده است: «عقل چه نقشی در اخلاق ایفا کرده؟». بهتر است بعد از «کرده»، «است» افزوده شود.
- در صفحه ۱۳۵، سطر ۱۱ چنین آمده است: «ولی رئالیسم این بحث‌ها». به نظر می‌رسد به کار گرفتن واژه «رئالیسم» در اینجا خالی از اشکال نیست و بهتر است به جای آن از واژه‌هایی مانند «واقع گرایی»، «واقع باوری» یا نظایر آنها استفاده شود.
- در صفحه ۳۱۹، سطرهای ۷ و ۱۲، در ترجمه *psychologic reflexive* و *metaphysique reflexive* به ترتیب «روان شناسی انعکاسی» و «مابعدالطبیعه انعکاسی» آمده است. از آنجا که در ادبیات فلسفی فارسی، لفظ *reflexive* معمولاً به «تأملی» ترجمه می‌شود، بهتر است به جای این معادل‌ها از ترکیب‌های «روان شناسی تأملی» و «مابعدالطبیعه تأملی» استفاده شود؛ کمالینکه مترجم در صفحه ۴۰۶، *reflexive* را به «تأملی» ترجمه کرده است.
- در صفحه ۳۴۸، سطر ۱۵ چنین آمده است: «البته اینکه او عشق را ارزش و نفرت را ضدارزش می‌داند...». ذکر این نکته ضروری است که ارزش در زبان فارسی ضد ندارد؛ ارزش، ارج و بهای چیزی است. بنابراین می‌توان از ارزش‌های مثبت و منفی – نه از ارزش و ضدارزش – سخن گفت.

ج - خطاهای سهوی راه یافته در ترجمه

۱. در صفحه ۳۹، سطر ۸ آمده است: «البته کانت با تمایزی که بین من ادراک، یعنی خود پدیداری یا خودی که ...». ظاهراً مترجم واژه apperception را به «ادراک» ترجمه کرده‌اند و معنای آن را با لفظ perception که به معنای «ادراک حسی» است، خلط کرده‌اند؛ در حالی که apperception در فلسفه کانت به معنای «ادراک نفسانی» است، نه مطلق «ادراک».
۲. در صفحه ۴۲، سطر ۱۸ آمده است: «با این همه، مرتبه دوم رو به سوی ...»؛ در حالی که بر اساس متن اصلی، بعد از «با این همه» باید «مرتبه اول» بیاید.
۳. در صفحه ۱۵۹، سطر ۸ آمده است: «او [کورنو] بین عقل و علت فرق می‌گذارد...». واژه «عقل» در برابر reason قرار گرفته، در حالی که در اینجا این واژه به معنای «دلیل» است. دلیل اشیا ناظر است بر «لم اثبات» و علت ناظر بر «لم ثبوت» است؛ کما اینکه در ترجمه عبارت sufficient reason، «جهت کافی» یا «دلیل کافی» آورده‌اند.
۴. در صفحه ۱۶۶، سطر ۱۴، در برابر Locke's substances معادل «ذوات لاک» قرار داده شده است. از آنجا که واژه «ذات» در فلسفه غرب، معانی بسیاری را تداعی می‌کند، بهتر است substance را به لفظ رایج یعنی «جوهر» ترجمه کنیم.
۵. در صفحه ۲۱۹، سطر ۶، در ترجمه عبارت زیر:
 "why is there some thing rather than nothing"
 که به سخن معروف لایب‌نیتس اشاره دارد، آمده است: «چرا کاجی به از هیچی است». ضمن آنکه استفاده از چنین تعابیر عامیانه‌ای در یک متن معتبر فلسفی جایز نیست، ترجمه درستی نیز برای آن محسوب نمی‌شود. ترجمه درست آن این است: «چرا به جای هیچ چیزی است».

۶. در صفحه ۴۱۸، سطر ۹، در مقابل the in itself، «هستی لافسه» قرار گرفته است که باید به «هستی فی نفسه» ترجمه شود.

۷. در صفحه ۴۳۲، از سطر ۱۸ تا ۲۱، به نظر می‌رسد که همه جمله ترجمه نشده است. ترجمه کامل این جمله مطابق با متن اصلی چنین است: «به عبارت دیگر، به نظر می‌رسد قوت استدلال او درباب ناسازگار بودن طبیعت خداگروی مبتنی بر این فرض است که وجود فی نفسه باید فاقد آگاهی باشد؛ فرضیه‌ای که به فرض موجه بودن، دلیلی است بر نا- موجود بودن آگاهی. و این مطلب را نمی‌توان برحسب فرضی که در مقام توجیه مورد استفاده قرار گرفته است، اثبات کرد.».

چ - تحت اللفظی بودن ترجمه برخی از جملات

۱. در صفحه ۲۲، سطر ۵ آمده است: «مردم فهمیدن این نکته را آغاز کردند که کل دین بر سنت استوار است». برای سلیس تر بودن ترجمه می‌توان گفت: «مردم به تدریج دریافتند که کل دین بر سنت استوار است».

۲. در صفحه ۲۵۲، سطر ۵ آمده است: «فقط مطلب این است به این نکته اشاره شود تصویرهای دیگری هم که متضمن دوئینی‌گرایی بر گسونی نباشد، امکان‌پذیر است». به دلیل سابق‌الذکر، کافی است نوشته شود: «فقط باید به این نکته اشاره شود که تصویرهای دیگری هم که متضمن دوئینی‌گرایی بر گسونی نباشد، امکان‌پذیر است».

و سرانجام اینکه:

۱. چرا تا بخش سوم، نقل قول‌ها داخل علامت <> و از آن به بعد داخل علامت « » قرار گرفته است؟

۲. در صفحه ۲۵۹، پاورقی شماره ۱۴ درج نشده است.

۳. چرا نام Hamelin گاهی «آملن» (صص ۱۷۷ - ۱۷۲) و گاهی «هاملن» (ص

۳۶۴) ثبت شده است؟

۴. چرا کتاب فاقد واژه‌نامه است؟



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی