

دوگانگی طبیعت بشری و شرایط اجتماعی آن

نوشته امیل دورکیم

ترجمه مسعود گلچین*

چکیده:

در این مقاله، مهم‌ترین اندیشه‌های اجتماعی و روان‌شناختی امیل دورکیم و نیز پیوند آن‌ها با یکدیگر تشریح شده است. همچنین از نظریه جامعه‌شناسی معرفتی و دینی او که به منظور تبیین اندیشه جامعه‌گرایی وی فراهم آمده، و اینکه چگونه دوگانگی طبیعت بشری در چهره‌های متفاوتش، مورد و نمونه‌ای از تقسیم امور عالم به دو بخش مقدس و نامقدس است، سخن به میان می‌آید. در ادامه، به نظریه جامعه‌شناختی دورکیم اشاره می‌شود که در پی ارائه تبیین مثبت‌گرا و جامعه‌شناختی در خصوص چگونگی پیدایی دین و کارکردهای خاص آن است؛ نظریه‌ای که همواره در اصلی‌ترین نقطه کانون اندیشه دورکیم قرار داشته و پویا و فعال بوده است.

ادداشت مترجم

مقاله «دوگانگی طبیعت بشری و شرایط اجتماعی آن» که در این جا از نظر خوانندگان محترم می‌گذرد، از آخرین نوشته‌های دورکیم است که نخستین بار در مجله *Scientia*⁽¹⁾ و

عضو هیئت علمی دانشگاه تربیت معلم

1 – Reprinted from "The Dualism of Human Nature And It's Social Conditions", Translated By Charles Blen In *Emile Durkheim*, 1858–1917, Edited By Kurth. Wolff (Columbus: Ohio State University Press, 1960 pp. 325–40); Reprinted As *Essays On Sociology And Philosophy* (New Harper And Row, 1964) Original

بعدها به صورت‌های گوناگون و در منابع مختلف، چاپ و منتشر شده است. این مقاله پس از انتشار آخرین، بزرگ‌ترین و مهم‌ترین کتاب دورکیم، صورت‌های بنیانی حیات دینی، نوشته شده و انتشار یافته است. در این مقاله بطور قابل توجهی می‌توان قدرت شگرف دورکیم در بیان و تلخیص مجموع اندیشه‌هایش دیده می‌شود؛ بطوریکه، مهم‌ترین تفکرات او پیرامون رابطه فرد و جامعه، جامعه‌شناسی و روان‌شناسی و رابطه آن‌ها با یکدیگر و نیز نظریه جامعه‌شناسی معرفتی و دینی او که در جهت تکامل اندیشه جامعه‌گرایی^(۱) وی ارائه شده، در این جا به چشم می‌خورد. از این روست که به اعتقاد نگارنده، مقاله مورد بحث به عنوان یک نوشته رسا، فصیح و در عین حال فشرده درباره اندیشه‌های دورکیم، کاملاً شایسته مطالعه و بررسی تحلیلگران کارهای دورکیم است.

می‌توان گفت در این مقاله، اصول اندیشه دورکیم به قرار گذشته و حداکثر در چهره‌ای تکامل یافته‌تر پابرجا مانده‌اند. لذا نمی‌توان از نوعی تغییر اساسی و چرخشی فوق‌العاده در اصول فکری دورکیم، از کارهای نخستینش تا این مقاله پایانی، دم زد. به عبارت دیگر، به جز تفاوتی که ذکر آن رفت و پختگی و کامل‌تر بودن عبارات دورکیم در مقاله «دوگانگی طبیعت بشری» نسبت به آثار پیشینش، تمایز اساسی دیگری نمی‌توان یافت. در هر حال، موارد بسیاری وجود دارند که همگی آن‌ها را می‌توان اصول و ایده‌های بنیادی تقریباً تثبیت‌شده دورکیم در طی دوره فکریش به‌شمار آورد که حداکثر تغییرشان، تکامل و پختگی طبیعی آن‌ها بوده است: اصول و ایده‌هایی که در جای‌جای این مقاله به نوعی قابل مشاهده‌اند، از قبیل:

- استقلال تبیین‌های جامعه‌شناختی از روان‌شناختی در اساس و در عین حال، توجه اولیه و فرعی یا مقدماتی به برخی از جنبه‌های روان‌شناختی انسان.

- درهم آمیختگی کنش‌های فردی و ترکیب وجدان‌ها، احساسات، روان‌های فردی

۱- منظور، بیان چگونگی تلفیق کنش‌ها، روان‌ها و وجدان‌های فردی و در نتیجه تحلیل نحوه به‌وجود آمدن پدیده‌های اجتماعی (یا همان تصورات، ایده‌ها و باورها و در یک کلام، وجدان یا آگاهی جمعی از طریق تشریح مکانیزم تولید و تثبیت ایده‌ها و باورهای جمعی است.

یعنی خواسته‌ها و نیازها و افکارشان در یکدیگر و پدید آمدن وجدان، آگاهی، احساس و باورهای جمعی با ماهیتی متمایز از خصوصیات تک تک افراد به عنوان محصول زندگی گروهی، - تفوق زمانی یا تاریخی، مادی، مکانی و اخلاقی جامعه بر فرد در عین مشارکت او در ایجاد و به ویژه تداوم حیات جمعی، - قبول سهم افراد از حیث دخالت طبیعت و روان‌های آن‌ها در پدید آمدن معجون حیات اجتماعی، - قبول این‌که افراد به نوعی خصایل اجتماعی یا محتوای وجدان‌های جمعی (ارزش‌ها، هنجارها، احساسات، باورها یا به گفته خود دورکیم، شیوه‌های احساس، اندیشه و عمل جمعی) را فردی می‌کنند و مهر شخصیت خود را بر آن‌ها می‌زنند، - قبول این‌که اگر افراد نبودند، هم برای ایجاد وجدان جمعی و هم برای حفظ و ادامه آن، زمینه فراهم نمی‌شد. زیرا جز آگاهی‌های افراد، محل ذی شعور و در عین حال، این دنیایی و مادی دیگری برای ذخیره و حفظ محتوای وجدان‌های جمعی وجود نداشت، - این‌که در همه حال، جامعه سزاوار احترام و تبعیت است (هر چند در آغاز کار شاید ابراز می‌داشت که تفوق جامعه بر افراد بیش‌تر خودبه‌خودی و قهری رخ می‌دهد و شاید بعدها می‌گفت که برای حفظ سلطه جامعه در جهت دلخواه باید کوشش کرد).

در اینجا شایسته است که نکته بسیار مهمی را یاد آوری نمایم. دست‌کم به اعتقاد من، یکی از جنبه‌های تکامل یافته فکر دورکیم در جهت به کرسی نشاندن و تثبیت هرچه بیش‌تر نظریه اجتماعی بنیادیش، یافتن یا به عبارت بهتر، تشریح دقیق‌تر مکانیزم‌های تولید ایده‌ها، باورها و احساسات جمعی، به‌خصوص در چارچوب جامعه‌شناسی دینی و معرفتی آن است. زیرا دورکیم در گذشته نیز به چگونگی درهم آمیختگی و ترکیب وجدان‌ها و روان‌های فردی و پدید آمدن آثار حیات یا محتوای وجدان جمعی (هم بر اساس اصل فلسفی ترکیب پدیده‌های عالم و هم تا حدی به روش مشاهده استقرایی) اشارات زیادی کرده بود. ولی در آخرین کتاب خود، صورت‌های بنیانی حیات دینی و پس از آن در این مقاله، بیش‌تر و بهتر از گذشته، مکانیزم‌های مزبور را در چارچوب‌هایی که گفتیم، یافته و تحلیل کرده است. البته باید اعتراف کرد که با وجود تکامل مورد بحث، هنوز هم نوعی اجمال و ابهام و جای تردید در این‌که واقعاً همه آن‌چه دورکیم می‌خواسته است ثابت کند که از حیات جمعی ناشی شده‌اند (یعنی در استدلال‌های او برای اثبات

این امر) دیده می‌شود.

به اعتقاد من، این مقاله به جز در یک مورد که آن هم عمدتاً مربوط به کاربرد نظریه پیشین دورکیم در مورد تبیین جامعه‌شناسانه پدیده دوگانگی طبیعت بشری است، مخصوصاً در حد آنچه در چارچوب نظریه شناخت و جامعه‌شناسی دین و کتاب صورت‌های بنیانی حیات دینی آمده است، یعنی نشان دادن این‌که چگونه دوگانگی طبیعت بشری در چهره‌های متفاوتش، مورد و نمونه‌ای است از تقسیم امور عالم به دو بخش مقدس و نامقدس و در نهایت تکرار، تحکیم و تثبیت هرچه بیش‌تر آن نظریه قبلاً طرح شده، حاوی مطالب تازه دیگری نیست. البته همین کار اخیر، خود، از جهاتی تازه و بدیع می‌نماید: طرح پرسشی نو درباره طبیعت بشری و کوشش برای یافتن پاسخی بدیع و جامعه‌شناسانه برای آن-آن چنان که دورکیم می‌پسندید- و در این مسیر، به نقد کشیدن برخی از نظریات فلسفی بسیار مهم پیرامون وجود دوگانگی در انسان. با این همه دورکیم در پایان مقاله، همان‌طور که اشاره شد، بار دیگر نظریه دینی و معرفتی و در یک کلام، نظریه اجتماعی خود را در حالتی تثبیت‌شده و غیرقابل انکار می‌یابد و بحث خود را تا رسیدن به همین نتیجه که به گفته خودش مایه و هدف اصلی کتاب صورت‌های بنیانی حیات دینی بوده است، ادامه می‌دهد: مایه و هدفی که باز هم به گفته خودش، آن چنان که باید، درک نشده است. در این مقاله، یک بار دیگر نظریه جامعه‌شناسی دورکیم طرح شده است: نظریه‌ای که در پی ارائه تبیین مثبت‌گرا و جامعه‌شناختی درباره چگونگی پیدایش و کارکردهای دین است. همین نظریه است که همواره در کانون اندیشه دورکیم زنده و در حال جوشش بوده است. هرچند که چنین نظریه‌ای به اعتقاد آرون، در نهایت نه تنها به تثبیت موضوع جامعه‌شناسی دین نمی‌انجامد، بلکه در حکم از میان بردن آن است؛ او می‌نویسد: «خلاصه، به نظر من قابل قبول نیست که ذات دین را همان پرستش فرد نسبت به گروه بدانیم. زیرا دست‌کم به نظر من، پرستش نظم اجتماعی درست همان ذات ناپاک است. طرح این قضیه که موضوع احساسات دینی همان جامعه است که چهره دیگری پیدا کرده، در حکم نجات تجربه بشری که موضوع مطالعه جامعه‌شناسی است، نیست، بل در حکم تباه کردن آن است» (آرون: ۱۳۷۰، ۳۹۰-۳۹۱).

اگر چه جامعه‌شناسی را علم مطالعهٔ جوامع تعریف می‌کنند، اما این علم قادر نیست به گروه‌های انسانی به عنوان موضوعات بلافصل (درجهٔ اول) پژوهشی خویش بپردازد. بی‌آن‌که با فرد به عنوان عنصر بنیادی آن‌چه این‌گونه گروه‌ها از آن ترکیب می‌شوند، تماس حاصل کند. از آن رو که جامعه به این دلیل می‌تواند وجود داشته باشد که در آگاهی افراد نفوذ می‌کند و آن را شکل می‌دهد، «آن‌چنان‌که گویی آگاهی فرد، تصویری همانند از جامعه است.» بنابراین، ما با اطمینان و بدون گرفتار شدن در نوعی تعصب (دگماتیسم) می‌توانیم بگوییم تعداد قابل ملاحظه‌ای از حالت‌های روانی و از جمله، برخی از مهم‌ترین آن‌ها، منشأ اجتماعی دارند. پس در این مورد، این کل است که اجزاء یا جزء را در سطحی وسیع به وجود می‌آورد. در نتیجه، غیر ممکن است که ما کل را تبیین کنیم، بدون آن‌که اجزاء را دست‌کم به عنوان نتیجه‌ای از کل تبیین کرده باشیم. نتیجهٔ نهایی و متعالی فعالیت جمعی، انباشت یا تجمع محصولات اخلاقی و فکری (intellectual and moral goods) است که ما آن را تمدن می‌نامیم. به همین دلیل بوده که آگوست کنت (Auguste conte) جامعه‌شناسی را علم تمدن (science of civilization) تلقی می‌کرده است. در هر صورت، این تمدن است که انسان را، به شکلی که اینک وجود دارد، ساخته است. تمدن همان چیزی است که انسان را از حیوان متمایز می‌کند. انسان فقط به این دلیل که متمدن است، انسان است. در نتیجه، جستجو کردن علل و شرایطی که تمدن به آن‌ها وابستگی دارد، کاوشی است در مورد علل و شرایط آن‌چه که به مشخص‌ترین یا بارزترین وجه در بشر، انسانیت خوانده می‌شود و به همین دلیل است که جامعه‌شناسی از روان‌شناسی بهره می‌گیرد و بدون آن نمی‌تواند عمل کند. جامعه‌شناسی نیز متقابلاً به روان‌شناسی چیزهایی را عرضه می‌کند، کمکی که برابر است با اثر روان‌شناسی در جامعه‌شناسی، یا از حیث اهمیت از آن فراتر می‌رود. صرفاً با تحلیل تاریخی است که می‌توانیم در بایام انسانیت انسان از چه چیز تشکیل شده است. زیرا او تنها در جریان تاریخ شکل گرفته است.

کاری که اخیراً تحت عناضورت‌های بنیانی حیات دینی (the elementary forms of the religious life) انتشار دادیم، نمونه‌ای از این حقیقت کلی را ارائه می‌نماید. در تلاش برای تحلیل پدیده‌های دینی از دیدگاه جامعه‌شناختی ما به شیوه‌ای از تبیین علمی نسبت به

یکی از برجسته‌ترین خصوصیات شگفت‌انگیز طبیعت‌مان دست یافتیم. از آنجا که منتقدانی که تاکنون درباره این کتاب بحث کرده‌اند، با کمال تعجب، اصل زیربنایی این تبیین را در نیافته‌اند، به نظر ما رسید که ارائه طرحدی مختصر از آن می‌تواند برای خوانندگان *Scientia* تا اندازه‌ای جالب توجه و مفید باشد.

خصیصه شگفت‌انگیزی که بدان اشاره شد، دوگانگی نهادی یا ذاتی طبیعت بشری (*the constitutional duality of human nature*) است. در هر عصری، بشر از این دوگانگی آگاه بوده است. او در حقیقت، همیشه و همه جا خود را موجودی تصور می‌کرده که به صورتی ریشه‌ای از دو هستی یا دو موجودی نامتجانس (*heterogeneous beings*)، یعنی روح و بدن، تشکل یافته است. حتی وقتی روح تجلی مادی پیدا می‌کند (ذات آن) از چیزی همانند ماده تشکیل دهنده بدن تصور نمی‌شود. گفته می‌شود، روح بیش از آن آسمانی و لطیف است، بیش از آن دقیق و بیش از آن انعطاف‌پذیر است که حواس را همچون سایر پدیده‌ها (*objects*) که بر آن‌ها اثر می‌گذارند و حواس در برابرشان واکنش نشان می‌دهد، تحت تأثیر قرار نمی‌دهد و نه تنها این دو موجود اساساً با یکدیگر متفاوتند، بلکه تا اندازه زیادی از یکدیگر مستقل و اغلب در ستیز و کشمکش هستند. قرن‌ها، این اعتقاد وجود داشت که روح پس از این زندگی، از بدن رهایی جسته، در نوعی هستی قائم به ذات (*autonomous existence*) فراتر از جسم به سر می‌برد. این استقلال و جدایی هنگام مرگ متجلی می‌شود: وقتی که بدن از بین می‌رود و ناپدید می‌گردد و روح باقی می‌ماند در مسیر سرنوشت خویش، تحت شرایط جدید و در محدوده‌های زمانی متفاوت به زندگی خود ادامه می‌دهد. حتی می‌توان گفت اگر چه روح و بدن به شدت با یکدیگر پیوند دارند اما متعلق به جهانی همسان نیستند. بدن جزئی تمام‌عیار و جدایی‌ناپذیر از دنیای مادی ماست که برای ما از طریق تجربه حسی شناخته می‌شود. منزلگاه روح، جای دیگری است و روح بی‌وقفه تمایل دارد به آن‌جا باز گردد. این منزلگاه روح، جهان مقدس (*the world of the sacred*) است [روح در عالم قدس (برتر از این عالم ماده) خانه دارد]. به همین دلیل، روح آکنده از احترامی است که همواره از بدن دریغ داشته شده است. بدن یا جسم اساساً نامقدس (*profane*) تلقی می‌گردد و روح الهام‌بخش آن دسته از احساساتی است که ملکوتی (*divine*) هستند. روح

از همان جوهره‌ای که موجودات مقدس از آن به وجود آمده‌اند، ساخته شده است. تنها تفاوت روح با موجودات مقدس دیگر در درجه تقدسشان نهفته است، به این معنی که فقط از حیث مرتبه یا رتبه با آن‌ها تفاوت دارد. اعتقادی که تا این اندازه پایدار و جهانی است، نمی‌تواند مطلقاً غیرواقعی باشد. باید چیزی در انسان وجود داشته باشد که احساس دوگانگی در ذات او را برانگیزد، احساسی که بشر در همه تمدن‌های شناخته شده، تجربه کرده است. در حقیقت، تحلیل روان‌شناختی بر وجود این دوگانگی صحه گذاشته است. تحلیل روان‌شناختی از این حقیقت، درست در بطن زندگی ما تحقق می‌یابد.

هوش ما، همچون سایر فعالیت‌هایمان، صور گوناگونی به خود می‌گیرد: از یک سو احساسات (sensations) و تمایلات حسی (sensory tendencies) و از سوی دیگر، تفکر مفهومی (conceptual thought) و فعالیت اخلاقی (moral activity). هر یک از این دو بخش وجودی ما، معرف یک قطب مجزا از هستی ما است و این دو قطب نه تنها از هم متمایزند، بلکه در جهت مخالف یکدیگر نیز هستند. خواسته‌های حسی ما (sensory appetite)، ضرورتاً خودخواهانه‌اند. این تمایلات و خواسته‌ها حاصل فردیت ما هستند و تنها همین فردیت است که موضوع (object) آن‌هاست (یعنی به آن‌ها موضوعیت می‌بخشد). وقتی ما گرسنگی، تشنگی و تمایلات دیگرمان را ارضا می‌کنیم، بدون این‌که هرگونه تمایلات دیگری را در کارمان وارد ساخته باشیم، خودمان و تنها خودمان را ارضا می‌کنیم. بر عکس، تفکر مفهومی و فعالیت اخلاقی، با توجه به این حقیقت از تمایلات حسی متمایز و مشخص می‌شوند که قواعد عملی که تفکر مفهومی و فعالیت اخلاقی از آن پیروی می‌کنند، قابل‌تعمیم و جهانی شدن هستند. بنابراین، بر حسب تعریف، اعمال اخلاقی و تفکر مفهومی، اهداف غیر شخصی را تعقیب می‌کنند. اخلاق (رفتار اخلاقی) با بی‌میلی به خود، با علاقه‌مندی به چیزهای دیگر به جای دلبستگی به خودمان، آغاز می‌شود. ادراک رنگ و صدا به شدت به ارگانیزم فردی من بستگی دارد و من نمی‌توانم این احساس را از ارگانیزم خود جدا سازم. به علاوه، برای من غیرممکن است که احساس و ادراک (awareness) خود را به دیگری منتقل کنم. البته، من می‌توانم شخص دیگری را برای مواجه شدن با چنین موضوعی و این‌که او خود را در معرض اثر

آن موضوع قرار دهد، دعوت نمایم. اما، درکی که او از آن پدیده پیدا خواهد کرد، متعلق به خودش خواهد بود، همان‌گونه که ادراک من، به خودم اختصاص دارد. بر عکس، مفاهیم همواره بین عده‌ای از افراد، مشترک هستند و به واسطه کلمات، شکل می‌گیرند و رسمیت می‌یابند. نه واژگان یک زبان، کار یا محصول یک فرد خاص است، و نه قواعد زبان. در عوض، نتیجه کار استادانه و دقیق جمعی هستند. کلمات، بیانگر جمع نامشخصی هستند که آن‌ها را به کار می‌گیرند. اندیشه‌هایی که درباره انسان و حیوان وجود دارد، شخصی نیستند و تنها به من محدود نمی‌شوند. من با سایر افرادی که به گروه اجتماعی من تعلق دارند، تا اندازه زیادی، در این اندیشه‌ها سهیم هستم؛ زیرا این مفاهیم و اندیشه‌ها مشترک هستند. مفاهیم، ابزار نهایی و متعالی مبادله ذهنی و فکری به‌شمار می‌روند و به کمک این‌هاست که ذهن‌ها با هم ارتباط برقرار می‌کنند. بدون شک، هنگامی که شخص از خلال مفاهیمی که از اجتماع دریافت داشته می‌اندیشد، آن‌ها را فردی می‌کند و مهر شخصیت فردی خود را بر آن‌ها می‌زند. اما هیچ‌گونه بُعد یا جنبه شخصی که مستعد این‌گونه از فردی شدن نباشد، وجود ندارد.

بنابراین، این دو جنبه از حیات روانی، همانند جنبه شخصی و غیرشخصی، مخالف یکدیگرند. در ما موجودی قرار دارد که هر چیزی را در ارتباط با خودش معرفی می‌کند او از دید خودش، در هر کاری که انجام می‌دهد، هدف یا موضوعی به‌جز خود ندارد. اما در ما موجود دیگری نیز هست که چیزها را می‌شناسد. این موجود در اندیشه‌هایی که متعلق به او نیستند، مشارکت می‌کند و در کاری که انجام می‌دهد، بر آن است که با اهدافی که فراتر از مقاصد او هستند، برسد. بنابراین، فرمول قدیمی انسان دو جنبه‌ای یا دوبعدی را می‌توان به کمک واقعیات تأیید کرد. بدون این که مطلب را ساده کرده باشیم می‌توانیم بگوییم: زندگی درونی ما، دارای چیزی همانند دو کانون جاذبه است. از یک سو، فردیت ما و به‌طور خاص تر یا دقیق تر بدن ماست که فردیتمان به آن متکی است و از سوی دیگر، در ما، چیزهایی است که امور دیگری، غیر از خودمان را بیان می‌کند.

این دو گروه از حالت‌های آگاهی و وجدان نه فقط در خاستگاه (origins) و خصوصیاتشان با یکدیگر متفاوتند، بلکه یک جدال و تعارض (ontagonism) حقیقی می‌آید. آن‌ها وجود دارد. این دو متقابلاً با یکدیگر جدال کرده، به یکدیگر پشت می‌کنند. ما قادر

یستیم بدون ایجاد شکاف در درونمان و بدون زیر پا گذاشتن غرایز و تمایلاتی که عمیق‌ترین ریشه‌ها را در جسممان دارند اهداف اخلاقی را دنبال کنیم. هیچ کنش اخلاقی وجود ندارد که حاکی از نوعی قربانی کردن یا از خودگذشتگی، (sacrifice) نباشد. همان‌طور که کانت (Kant) نیز نشان داده است، قانون و وظیفه یا تکلیف (law of duty) بدون زیر پا گذاشتن (humiliating) فردیت ما یا به تعبیر او، حساسیت تجربی ما قابل تبعیت است. ما قادریم این قربانی کردن را بدون مقاومت و حتی با اشتیاق بپذیریم، اما حتی وقتی این امر (از خودگذشتن، enthusiasm) در اوج شادمانی و رضایت خاطر انجام می‌شود، قربانی کردن یا از خودگذشتن، واجد حقیقت کم‌تری نیست. با این همه، رنجی که مرتاض به خود هموار می‌کند، باز واقعاً رنج است و این تناقض چندان عمیق و یسه‌دار است که هرگز نمی‌توان آن را کاملاً حل یا برطرف کرد. چگونه ما می‌توانیم، مزمان، هم به خود متعلق باشیم، هم به‌طور کامل به دیگران؟ خود (ego) نمی‌تواند تماماً چیزی غیر خودش باشد، زیرا در این صورت از میان می‌رود یا زایل می‌شود. این تیزی است که در حالت جذبه (ecstasy) اتفاق می‌افتد. برای این‌که بتوانیم بیندیشیم باید جود داشته باشیم، باید دارای فردیت باشیم. اما از سوی دیگر، خود نمی‌تواند تماماً و شدت، محدود به خودش باشد؛ زیرا در این صورت از هر محتوایی تهی خواهد شد. اگر ما برای فکر کردن لازم باشد که وجود داشته باشیم، بنابراین باید چیزی داشته باشیم که به آن فکر کنیم. تا چه حد، آگاهی تنزل می‌یافت، اگر هیچ چیزی به جز بدن و حالات، برای اندیشیدن و بیان کردن، وجود نمی‌داشت؟ ما نمی‌توانیم بدون آن‌که جهان را مومنمان و همه‌اشیا را از هر نوع که آن را پرکرده است، به خود باز نمایانیم زندگی کنیم. چون وقتی ما جهان را به خود می‌شناسانیم، جهان به درون ما می‌آید و تبدیل به شئی از وجود ما می‌شود؛ در نتیجه ما برای جهان ارزش و اعتبار قایل می‌شویم (یعنی، را واقعی می‌دانیم و می‌پذیریم-م). و بدان اتصال می‌یابیم، درست به همان صورت که خود، وابستگی و پیوند داریم. در ما علاوه بر خودمان چیزی دیگری هم وجود دارد، ما را به عمل بر می‌انگیزد. اشتباه است که تصور کنیم به عنوان افرادی خودخواه، می‌توانیم به سادگی زندگی کنیم. خودخواهی یا خودگرایی مطلق (absolute egoism) همچون دیگرخواهی مطلق (absolute altruism) یک حد آرمانی است که هرگز در

واقعیت قابل دسترس نیست. هر دو حالاتی هستند که می‌توانیم به صورتی نامعین یا غیر قطعی به آن‌ها نزدیک شویم، بی آن‌که هرگز کاملاً آن‌ها را متحقق سازیم.

آن‌چه گفتیم (وجود دوگانگی در انسان) در مورد حوزه معرفتی ما نیز صادق است. ما فقط وقتی می‌فهمیم که در قالب مفاهیم، می‌اندیشیم. اما، واقعیت محسوس به گونه‌ای ساخته نشده است که به خودی خود و فی‌نفسه وارد چارچوب مفاهیم ما شود. واقعیت محسوس، مقاومت می‌کند و برای این‌که ما آن‌را به صورتی هم‌نوا در خودمان در آوریم، باید با سختی، نیرویی را بر آن وارد سازیم و آن را در معرض همه انواع عملیات دشواری که آن را دگرگون می‌سازند، قرار دهیم، چندان‌که ذهن بتواند آن‌را جذب (assimilate) کند. اما هرگز کاملاً موفق نمی‌شویم بر مقاومت آن غلبه کنیم. مفاهیم ما هرگز در غلبه بر احساسات یا ادراکات حسی ما و نیز در برگرداندن کامل آن‌ها به واژگان معقول موفق نیستند. این مفاهیم تنها با از دست دادن ملموس‌ترین و جهشان، شکل مفهومی به خود می‌گیرند: وجهی که باعث می‌شود ما با وجود حسمان از آن‌ها سخن بگوییم و در عمل ب آن‌ها درگیر شویم؛ به این ترتیب، مفاهیم مزبور تبدیل به چیزی ثابت، قالب‌ریزی شده بی‌جان و مرده می‌شوند. بنابراین، ما نمی‌توانیم اشیا را درک کنیم، بدون آن‌که تا حدی از احساس زنده بودن آن‌ها چشم‌پوشیم. نیز نمی‌توانیم آن زندگی را احساس کنیم، بدون آن‌که از ادراک آن‌ها صرف‌نظر نماییم. بدون شک، همه ما گاهی در رؤیای علمی سیه می‌کنیم که می‌تواند همه واقعیت را به صورت کافی بیان کند. اما این، ایده‌آلی است که می‌توانیم بی‌وقفه به آن نزدیک شویم، هر چند که دست یافتن به آن غیر ممکن است.

این تعارض درونی، یکی از خصلت‌های درونی طبیعت ما است. بر اساس قاعده‌ای که پاسکال (Pascal's formula) مطرح کرده، بشر هم فرشته است و هم حیوان و البته منحصرأ، این یا آن نیست. نتیجه این‌که، ما هرگز کاملاً با خودمان سازگاری نداریم، زیرا نمی‌توانیم یکی از دو جنبه طبیعتمان را بدون رنجاندن جنبه دیگر خشنود سازیم. لذا ما، هرگز خالص یا مطلق نیستند. همیشه مقداری رنج در آن‌ها آمیخته است. زیرا ما قادر نیستیم، به‌طور هم‌زمان، دو موجودی را که در درون ما هستند، ارضا نماییم. این عد توافق، و این تقسیم همیشگی و دائمی ما علیه خودمان، چیزی است که هم عظم و هم بدبختی ما را موجب می‌شود: بدبختی از آن رو که برای ما مقدر شده است که د

رنج، زندگی کنیم و عظمت از این بابت که این تقسیم وجودی، ما را از همه موجودات دیگر متمایز می‌سازد. حیوان لذت خود را در حرکتی تنها و بدون دخالت عامل دیگر می‌جوید؛ تنها بشر است که طبیعتاً ناچار است برای رنج بردن نیز در زندگی‌ش جایی باز کند.

بنابراین، دو ضد دیرین، جسم و روح (body and soul)، یک مفهوم اسطوره‌ای عبث نیست که هیچ بنیادی در واقعیت نداشته باشد. واقعیت این است که ما دوگانه‌ایم و تحقق یا تجلی یک تناقض هستیم. اما در خصوص این حقیقت، پرسشی سر بر می‌آورد که فلسفه و حتی روان‌شناسی اثباتی یا پوزیتیویستی نمی‌تواند از آن اجتناب کند: این دوگانگی و تناقض از کجا می‌آید؟ بر اساس عبارات دیگری از پاسکال می‌توان پرسید: چگونه است که هر یک از ما نمونه‌ی شگفت‌انگیزی از تعارضات هستیم و هرگز نمی‌توانیم خود را کاملاً ارضا کنیم و مطمئناً، اگر این وضعیت دشوار و گیج‌کننده، یکی از ویژگی‌های متمایز کننده انسانیت باشد، انسان‌شناسی یا علمی که انسان را مطالعه می‌کند باید بکوشد تا آن را تشریح کند.

راه‌حل‌های در نظر گرفته‌شده برای این مشکل، متعدد و متنوع نیستند. دو نظریه‌ای (عقیده‌ای) که در تاریخ اندیشه و تفکر، جایگاه مهمی را اشغال کرده‌اند، بر آن بوده‌اند که می‌توان مشکل مزبور را از طریق نادیده گرفتن آن برطرف ساخت؛ به این ترتیب که دوگانگی بشر را غیر واقعی قلمداد کرد. این نظریه‌ها عبارتند از تجربه‌گرایی یک‌سویه یا مطلق (empirical monism) و آرمان‌گرایی یک‌سویه یا مطلق (idealistic monism).

بر اساس نظریه اول، کم و بیش، مفاهیم مورد نظر صرفاً عبارتند از احساسات یا دراکات حسی ساخته و پرداخته شده. این مفاهیم تماماً شامل گروه‌هایی از تصاویر حسی یکسانند: گروه‌هایی که واجد نوعی از فردیت هستند. از همین روست که هر جموعه از این تصاویر که شامل تعدادی ادراک حسی مشابه است، از طریق واژه‌ای یکسان معرفی می‌شود. اما بیرون از تصاویر و ادراک حسی که مفاهیم مزبور به کمک آنها بسط یافته‌اند، خود مفاهیم، واجد هیچ‌گونه واقعیتی نیستند. به همین نحو، این عقیده بر آن است که فعالیت اخلاقی صرفاً جنبه دیگری از فعالیت خودخواهانه (فعالیت بتنی بر علایق شخصی، self-interested activity) است. بر این اساس، انسانی که به حکم

وظیفه عمل می‌کند، صرفاً علایق شخصی خود را آن‌گونه که خود درک می‌کند، دنبال می‌نماید. وقتی طبیعت ما به این شکل دیده می‌شود، مشکل دوگانگی طبیعت ما ناپدید می‌شود: بشر یک‌بعدی یا دارای یک جنبه است و اگر در درون ما، کشمکش‌ها و فشارهای جدی وجود دارد، از آن روست که این جنبه مطابق طبیعت عمل نمی‌کند. اگر به درستی تفسیر کرده باشیم، می‌توان گفت (براساس این مکتب-م.) یک مفهوم نمی‌تواند با ادراکات حسی یا احساسات که وجودش را به آن‌ها مدیون است، متضاد (مخالف) باشد و کنش اخلاقی نیز نمی‌تواند در تضاد با کنش خودخواهانه به سر برد. زیرا اساس کنش اخلاقی از انگیزه‌های سودجویانه یا فایده‌باورانه نشأت می‌گیرد.

با این وجود، متأسفانه واقعیاتی که پرسش مذکور را در نخستین گام مطرح کرده بودند، هنوز هم در جای خود باقی‌اند. هنوز هم این امر که انسان همیشه ناآرام و ناخشنود یا کم‌تر خشنود بوده، واقعیت دارد. انسان همیشه احساس می‌کرده که از همه گسیخته می‌شود و علیه خودش تقسیم می‌گردد. اعتقادات و اعمالی که انسان در همه جوامع و تمدن‌ها بیش‌ترین ارزش و بها را برایشان قایل بوده است، در پی آن نبوده‌اند که این تقسیمات اجتناب‌ناپذیر را پس زنند یا سرکوب کنند، بلکه مقصود این بوده است که نتایج آن‌را تخفیف دهند و به این گسیختگی یا تقسیم‌شدگی، معنی و هدف ببخشند و هر چه بیش‌تر آنها را قایل تحمل سازند یا دست‌کم انسان را برای داشتن این‌گونه زندگانی تسلی ببخشند. نمی‌توان پذیرفت که این حالت بی‌قراری یا بیماری که جنبه جهانی و مزمن دارد، محصول یک خطا یا انحراف (aberration) ساده بشری است، به این معنی که او آفریننده زجر خویش است و نیز نمی‌توان پذیرفت که او با بلاهت بر این کار اصرار ورزیده باشد، در حالی که پیشاپیش، طبیعتش حقیقتاً او را برای یک موزون آماد، کرده باشد. تجربه می‌بایست خیلی پیش‌تر، چنین اشتباه رقت‌انگیزی را تصحیح کرده باشد یا دست‌کم قادر باشد منشأ چنین تاریکی‌بینی غیر قابل تصور inconceivable blindness را تبیین کند. علاوه بر این‌ها، انتقادات جدی مطرح شده در خصوص فرضیه تجربه‌گرایی مطلق (تجربه‌گرایی افراطی) به آن اندازه که باید، شناخته شده هستند تجربه‌گرایی مطلق (تجربه‌گرایی افراطی) هرگز نتوانسته این امر را که «پست» (فرو دست inferior) چگونه می‌تواند عالی (فرداست، superior) شود یا این‌که احساسات یا ادراکات

حسی فردی که خود مبهم و سرگردان (obscure and confused) (غیر روشن و فاقد هدف) هستند، چگونه می‌توانند به مفاهیم غیر شخصی واضح و متمایز تبدیل شوند، یا این‌که ملاقه به خویشتن چگونه می‌تواند بدل به بی‌علاقگی شود، تبیین کند.

آن‌چه گفتیم در مورد (یک فرد) ایده‌آلیست یا ذهن‌گرای مطلق نیز صادق است. از نظر او (ایده‌آلیست مطلق) واقعیت، یکی است. اما برای ذهن‌گرای مطلق، واقعیت تماماً از مفاهیم، ساخته شده است. حال آن‌که از دید تجربه‌گرا، واقعیت، تمام و کمال، ساخته حساس یا ادراک حسی است. مطابق نظر ذهن‌گرایان، یک ذهن مطلق (absolute intelligence) اشیا را همان‌گونه که امکان داشت دریافت شوند، درک می‌کند. به طوری که از نظر اینان جهان، نظامی است از ایده‌های معین و مشخص که در روابطی که به اندازهٔ سمان ایده‌ها معین و مشخص هستند، با یکدیگر ارتباط و اتصال دارند. از نظر ذهن‌گرایان، احساسات یا ادراکات حسی به خودی خود، واقعیت ندارند، بلکه تنها فاهیمی هستند که روشن نیستند و درهم آمیخته‌اند. ادراکات حسی در جریان تجربه، جنبهٔ خاصی به خود می‌گیرند که از آن طریق برای ما مکشوف می‌شوند، آن هم فقط از آن رو که نمی‌دانیم چگونه عناصرشان را از هم متمایز سازیم. اگر می‌دانستیم که چگونه بن کار میسر است، دیگر تخلفی بنیادی میان جهان و ما یا بین بخش‌های متفاوت سستی ما وجود نداشت. تخلفی که ما تصور می‌کنیم در ما وجود دارد، ناشی از اشتباهی مده در دیدگاه ماست که فقط نیازمند تصحیح است. اما اگر این مطلب درست بود، ما می‌بایست می‌توانستیم این خطای در تصور را چنان کاهش دهیم که حوزهٔ اندیشهٔ ففومی گسترش یابد و بیاموزیم که کم‌تر با احساس بیندیشیم و بیش‌تر با مفاهیم فکر کنیم تا آن حد که علم توسعه یابد و به عاملی مهم در حیات ذهنی و روانی ما تبدیل شود. ما متأسفانه، تاریخ از تأیید و ابرام چنین امیدهای خوش‌بینانه‌ای بسیار دور است. بر کس، به نظر می‌رسد احساس فزایندهٔ بی‌قراری انسان تداوم داشته است. ادیان بزرگ شر امروزی همان‌هایی هستند که بیش‌ترین تأکید را بر وجود تعارضی که ما در مرکز آن در حال درگیری و مبارزه هستیم، دارند. (ادیان مزبور) پیوسته ما را به عنوان موجودی مکنجه‌دیده و رنج‌کشیده (tormented and suffering) ترسیم می‌کنند. این در حالی است که فقط آیین‌های مذهبی خام در جوامع پست (ابتدایی) اعتماد شادی بخشی را (در

انسان) القا می‌کنند. زیرا آنچه مذاهب اظهار می‌کنند، تجربه‌ای است که بشریت تا کنون داشته و بسیار تعجب آور می‌بود اگر طبیعت ما یگانه و متوازن می‌شد در حالی که ما احساس می‌کنیم تعارض‌هایمان رو به افزایش است. علاوه بر این، حتی اگر فرض کنیم که این تعارضات صرفاً سطحی و آشکار هستند، باز هم لازم است تا این ظهور و تجلی را مورد ملاحظه قرار دهیم. اگر ادراکات حسی، خارج از مفاهیم، هیچ باشند باز هم ضروری است که تعیین کنیم چرا این مفاهیم برای ما آن‌گونه که واقعاً هستند، آشکار نمی‌شوند، بلکه مخلوط و مبهم به نظر می‌آیند؟ چه چیزی عدم روشنی و وضوح را به‌رغم ماهیتشان به آن‌ها تحمیل کرده است؟ دیدگاه ایده‌آلیسم (ذهن‌گرایی) با مشکل قابل ملاحظه‌ای در جهت کوشش برای حل این مسائل مواجه است و شکستش در انجام دادن این کار موجب اعتراضاتی شده است که دقیقاً نقطه مقابل اعتراضاتی است که مکرراً و موجهاً علیه تجربه‌گرایی ساخته و پرداخته شده است. تجربه‌گرایی هرگز توضیح نداده است که چگونه امری پست یا فرودست می‌تواند امری عالی یا برتر شود؛ بدین معنا که روشن نکرده است چگونه یک ادراک حسی بدون آن‌که تغییر یابد، می‌تواند تا حد اعتبار یک مفهوم ارتقا یابد. ایده‌آلیسم (ذهن‌گرایی) با مشکلی مشابه در تبیین این که چگونه «امر عالی یا برتر» می‌تواند به «امر پست یا فرودست» تبدیل شود، مواجه است؛ با این مشکل که چگونه یک مفهوم به گونه‌ای تضعیف و تقلیل می‌یابد و منحط می‌شود که به ادراک حسی بدل می‌گردد؟ این تنزل و انحطاط نمی‌تواند خودبه‌خودی باشد، بلکه می‌بایست به کمک اصل متعارض (contradictory principle) تعیین گردد. اما جایی برای اصلی از این نوع، در نظریه‌ای که اساساً یک‌گرا (یا مطلق monistic) است، وجود ندارد.

اگر ما نظریه‌هایی را که مشکل را به جای آن‌که حل کنند، حذف می‌نمایند، کنار بگذاریم، تنها نظریاتی معتبر و شایسته آزمون باقی می‌مانند که خود را به تأیید این واقعیت (وجود دوگانگی‌های مزبور در طبیعت بشر-م.) محدود می‌کنند: واقعیتی که باید تبیین شود، اما نظریه‌های برشمرده قادر به این کار نیستند.

نخستین آن‌ها، تبیین هستی‌شناسانه‌ای (ontological explanation) است که افلاطون برای آن فرمول یا قاعده‌ای را ارائه داده است. بشر، دوگانه است زیرا در او دو جهان باهم

تلاقی دارند: از یک سو، جهانی که ناهوشیار (non-intelligent) و غیر اخلاقی (amoral) است و از سوی دیگر، جهان ایده‌ها (مثل یا نمونه‌های اعلا)، ارواح و نیکان (the spirit and the good). از آنجایی که این دو جهان، ماهیتاً با یکدیگر متعارضند، در درون ما باهم در نبرد و رویارویی هستند و چون ما بخشی از این دو هستیم ضرورتاً، با خودمان در ستیزیم. اما اگر این پاسخ کاملاً متافیزیکی است - که واقعاً هم هست - با این همه در حد تأیید واقعیت مذکور است، واقعیتی که می‌بایست بدون آن که تضعیف شود، تفسیر گردد. با این وجود، این پاسخ، خود را به شدت به متمایز ساختن دو جنبه طبیعت بشری محدود می‌سازد، اما آن‌ها را تشریح یا تبیین نمی‌کند. گفتن این که ما دوگانه هستیم به خاطر آن که دو نیروی متعارض در ما وجود دارد، در واقع همان تکرار مشکل به زبان دیگر است و مسئله را حل نمی‌کند. هنوز هم ضروری است تا تعارض یا تخالف میان آن نیروهای متعارض را تبیین کنیم. بدون تردید انسان می‌تواند بپذیرد که جهان ایده‌ها و خوبی‌ها به خاطر تعالی یا مقام برتری که بدان منسوب است، دلیل وجود داشتنش را در خود دارد، اما چگونه می‌شود که خارج از آن جهان، اصل بدی و شر، تاریکی و نیستی وجود داشته باشد و کارکرد یا نقش این اصل چیست؟

ما حتی چندان در نیافته‌ایم چگونه این دو جهان که کلاً با هم در تضاد هستند و در نتیجه می‌بایست یکدیگر را دفع و حذف کنند، مایلند به گونه‌ای متحد شوند و در هم نفوذ کنند که موجودی مخلوط و متعارض یعنی انسان، به وجود آید. زیرا به نظر می‌رسد که تعارضشان باید آن‌ها را جدای از هم نگه‌دارد و اتحاد و پیوندشان را غیر ممکن سازد. به تعبیر افلاطون، ایده بر حسب تعریف، کامل و از حیث وجود، غنی است و در نتیجه خودکفا است و برای وجود داشتن فقط به خودش نیازمند است. پس چرا باید خودش را تا سطح ماده پایین آورد، آن‌هم وقتی که تماس با عالم ماده فقط می‌تواند ماهیتش را دگرگون سازد و آن را به سطحی پایین‌تر از آنچه بوده است، تنزل دهد؟ اما از سوی دیگر، چرا باید ماده به اصلی متخالف اصلی که آن (ماده) را رد می‌کند و خودش می‌پذیرد از طریق آن اصل مورد نفوذ قرار گیرد، اشتیاق ورزد و سرانجام انسان است که بهترین جلوه‌گاه نبرد است که ما توصیف کرده‌ایم: نبردی که بر اساس این فرض، در سایر موجودات یافت نمی‌شود. اما انسان تنها موجودی نیست که این دو جهان باید در او

با هم تلاقی کنند.

نظریه‌ای که در حال حاضر بیش‌ترین مقبولیت را یافته، تبیینی را ارائه می‌دهد که حتی کم‌تر از تبیین نظریه افلاطون، رضایت‌بخش است: این نظریه، دوگانگی بشر را بر پایه دو اصل متافیزیکی که مبنای همه واقعیت است، استوار نمی‌کند، بلکه آن را بر وجود دو توانایی غیرمطلق (two antithetical faculties) در درون ما متکی می‌سازد. ما هم دارای توانایی اندیشیدن به عنوان فرد یا افراد و هم دارای توانایی اندیشیدن بر حسب واژگان یا اصطلاحات جهانی و غیرشخصی هستیم. نخستین توانایی، حساسیت (sensitivity) و دومین توانایی، خرد (reason) نامیده می‌شود. بنابراین، فعالیت ما می‌تواند دو دسته خصوصیات کاملاً متعارض را بر حسب این‌که آیا عمل ما بر انگیزه‌های احساسی (sensory motives) یا انگیزه‌های عقلانی (rational motives) استوار است، آشکار سازد. کانت بیش از هر کس دیگری بر تقابل میان عقل و حساسیت، میان فعالیت عقلانی و فعالیت احساسی اصرار ورزیده است. اما حتی اگر این طبقه‌بندی کاملاً موجه باشد، راه‌حلی برای مشکلی که در این‌جا ما را به خود مشغول ساخته، ارائه نمی‌دهد. زیرا مسئله مهم در مورد این واقعیت که ما دارای استعداد و آمادگی زندگی کردن، هم به صورت شخصی و هم به صورت غیرشخصی هستیم، این نیست که چه نامی به این استعدادها، متخالف داده شود، بلکه آن‌چه باید تعیین و در نظر گرفته شود، این است که چگونه به رغم تعارض میان این استعدادها، موجودی منفرد و مشخص در آن‌ها مشترک است. چگونه می‌توانیم به‌طور هم‌زمان در این دو نوع هستی مشارکت جویم؟ ما چگونه از دو نیمه‌ای که به نظر می‌رسد به دو موجود متفاوت تعلق دارند، ساخته شده‌ایم؟ صرفاً دادن یک نام به هر یک از این موجودات، کمکی به پاسخ پرسش بنیادین مطرح‌شده نمی‌کند.

اگر ما بسیاری وقت‌ها با این پاسخ صرفاً لفظی خشنود می‌شویم، به‌خاطر آن است که عموماً طبیعت ذهنی یا روانی بشر را به‌عنوان یک نوع نهایی معین که نیازمند تشریح یا توضیح نیست، در نظر می‌گیریم. از این روست که مایلم باور کنیم که همه چیز درباره این یا آن واقعیتی که اینک ما در جستجوی دلایلش هستیم و به توانایی انسان نسبت داده می‌شود، گفته یا انجام شده است. اما چرا باید روح انسان را که به‌طور خلاصه صرفاً

عبارت است از نظامی از پدیده‌ها که از همهٔ جوانب با دیگر پدیده‌های قابل مشاهده مقایسه‌شدنی است، خارج و برتر از تبیین و تفسیر نشاند. می‌دانیم که ارگانیسم ما نتیجه و محصول تکوین (تکامل تدریجی، the product of a genesis) است. اما چرا باید این ارگانیسم با تشکل یا ساختار روانی ما متفاوت باشد؟ و اگر در ما چیزی باشد که به فوریت نیازمند تفسیر است، آن چیز دقیقاً همین برابر نهاد (آنتی‌تز) ناشناخته‌ای است که درگیر این ساختار است.

عبارتی که قبلاً در این باره گفته شده که دوگرایی نسبت به انسان همیشه خود را در شکل مذهبی اظهار کرده است، کافی است تا ثابت کند که باید پاسخ این پرسش را در جبهی کاملاً متفاوت جستجو کرد. همان‌طور که گفتیم روح همواره به‌عنوان امری مقدس، به‌عنوان پاره‌ای از مقام الوهیت (divinity) که فقط زندگی زمینی کوتاهی دارد، آن‌چنان که گویی مایل است به پای خود، به منشأ یا جایگاه اصلی خویش باز گردد، در نظر گرفته شده است. از این رو، روح مخالف بدن است که به‌عنوان امری نامقدس (فاقد حرمت) در نظر گرفته می‌شود و به این ترتیب، هر چیزی در حیات روانی ما که با بدن ارتباط دارد، مانند ادراک حسی و تمایلات حسی، همین خصوصیت را داراست. به همین دلیل است که ما تصور می‌کنیم ادراکات حسی، اشکال پست فعالیت ما هستند و ما احترام بیش‌تری برای خرد و فعالیت اخلاقی یا معنوی که عبارتند از امکاناتی که ما به‌وسیلهٔ آن‌ها با خدا ارتباط برقرار می‌کنیم، قایل هستیم. حتی کسی که از لحاظ آزادی عقیده و ابراز پیش‌داوری از بیش‌ترین آزادی برخوردار است، قایل به تفاوتی از این دست است و به فعالیت‌های (کارکردهای) متنوع روانی ما ارزشی متفاوت (نامساوی) نسبت می‌دهد و به هر یک از آن‌ها بر اساس ارزش نسبی‌ای که دارند، جایی را در سلسله‌مراتب ارزش‌ها می‌بخشد. در این سلسله‌مراتب آن چیزهایی که بیش‌ترین ارتباط و پیوند را با جسم و بدن دارند در مراتب زیرین جای می‌گیرند. به علاوه، همان‌طور که نشان دادیم، هیچ‌گونه امر اخلاقی وجود ندارد که آکنده از تدین یا تعصب مذهبی نباشد. حتی برای یک ذهن عامی (secular mind) تکلیف، فرمانی اخلاقی است که باعظمت و مقدس است و خرد، طبیعتاً به‌عنوان متحد یا یار ضروری فعالیت معنوی یا اخلاقی، احساسات مشابهی را بر می‌انگیزد. بنابراین، دوگانگی طبیعت ما صرفاً مورد خاصی از

اصل انقسام اشیا (چیزها) به دو پاره «مقدس و نامقدس» است: اصلی که بنیاد همه مذاهب را شکل می‌دهد و این امر (دوگانگی طبیعت بشری) باید بر پایه همین اصل، تبیین و تفسیر گردد.

این دقیقاً همان تبیینی است که ما قبلاً در اثری که از آن یاد کردیم صورت‌های بنیانی حیات دینی، هم خود را بدان مصروف داشتیم، آن‌جا که کوشیدیم نشان دهیم چیزها یا امور مقدس صرفاً ایده‌آل‌های جمعی هستند که خود را با موضوعات یا اشیای مادی تطبیق می‌دهند: ایده‌آل‌ها و احساساتی که به وسیله جمع یا تجمع (collectivity) انسان‌ها هر اندازه که باشند، ساخته و پرداخته می‌شوند و به استناد منشأ خود (جمع یا تجمع انسان‌ها) با تسلط و اقتداری همراه می‌شوند که باعث می‌شود افراد خاصی که بدان‌ها می‌اندیشند و نسبت به آن‌ها اعتقاد دارند، آن‌ها (ایده‌ها و احساسات) را در قالب نیروهای اخلاقی که به این ایده‌ها و احساسات، قدرت نفوذ و تحکم می‌بخشد و آن‌ها را برحق جلوه می‌دهد، معرفی کنند. هنگامی که این ایده‌ها (امور مقدس و مطلوب یا ارزش‌ها-م)، عزم و اراده ما را به حرکت در می‌آورد احساس می‌کنیم که به وسیله نیروهای واحدی به سمت و جهت خاصی هدایت و کشیده می‌شویم؛ به این ترتیب، آشکار می‌شود که (این نیروها) از ما بر نمی‌خیزند بلکه از بیرون بر ما تحمیل می‌شوند. احساس ما نسبت به نیروهای مزبور، همان احترام و ترس مؤدبانه (خشوع) و نیز تقدیری است، در مقابل راحتی یا آسایشی که از آن‌ها به دست می‌آوریم، زیرا این نیروها نمی‌توانند خودشان را با ما بدون آن‌که نیروی حیاتی ما را افزون‌تر سازند، مرتبط کنند و فضایل خاصی که ما به این ایده‌آل‌ها (ارزش‌ها-م)، نسبت می‌دهیم، نتیجه عمل اسرارآمیز یک عامل یا کارگزار بیرونی نیست، بلکه صرفاً ناشی از عملیاتی روانی، منحصر به فرد، زایا و خلاق است که از نظر علمی، قابل تحلیل است و از طریق آن، تعدادی از وجدان‌های فردی (individual consciousnesses) درهم می‌آمیزند و در یک وجدان مشترک (common consciousness)، ترکیب می‌شوند. اما از یک دیدگاه دیگر، تجلیات یا نمودهای جمعی (collective representations) (ارزش‌ها و ایده‌آل) صرفاً وقتی پدیدار می‌شوند که در موضوعات مادی، اشیا (چیزها) یا موجوداتی از هر قبیل - اشکال، حرکات، صداها، کلمات و غیره مجسم - یا متبلور می‌شوند، به طوری که این

امور، آن‌ها (ایده‌آل‌ها و باورهای جمعی) را در هر تجلی خارجی‌شان حکایت و ترسیم می‌کنند. به همین دلیل است که صرفاً با اظهار احساساتشان از طریق برگرداندن آن‌ها به نشان‌ها و نمادین و متجلی ساختن آن‌ها در بیرون است که آگاهی‌ها یا وجدان‌های فردی که بر حسب طبیعتشان با یکدیگر نزدیکی دارند، می‌توانند احساس کنند که با هم ارتباط داشته، در یک اتحاد یا همبستگی قرار دارند. اشیائی (چیزهایی) که پدیده‌ها یا نمودهای جمعی را متبلور می‌کنند، همان احساساتی را که حالت‌های ذهنی برمی‌انگیزند، پدید می‌آورند: حالت‌هایی که (به نوبه خود) توسط اشیای مذکور متجلی شده، به سخنی، مادی (maternalize) می‌شوند. نیز همین (اشیا یا چیزها) مورد احترام و خضوع قرار می‌گیرند و سپس، به عنوان نیروهایی یاری‌بخش یا کمک‌کننده، طلب می‌شوند. در نتیجه صرفاً در همان سطح یا مقام اشیا پست (متعارف) که فقط فردیت جسمانی ما را جلب می‌کند، قرار نمی‌گیرند، بلکه از آن‌ها مجزا می‌شوند. به این ترتیب، جایگاهی کاملاً متفاوت در مجموعه واقعیت برایشان در نظر می‌گیریم و آن‌ها را متمایز می‌سازیم و درست همین جدایی ریشه‌ای (radical separation) اساس خصوصیت مقدسشان را تشکیل می‌دهد. این نظام تصورات (system of conceptions) مطلقاً تخیلی و وهمی نیست، زیرا نیروهای اخلاقی که این اشیا را در ما بیدار می‌کنند کاملاً واقعی هستند و به اندازه ایده‌هایی که به کمک واژه‌ها در ما احیا و احضار می‌شوند، واقعیت دارند: واژه‌هایی که خود، در شکل گرفتن ایده‌ها مؤثر بوده‌اند. این‌گونه نفوذ (یا تأثیری که به افزایش فعالیت عصبی و روانی شخصی می‌انجامد) تأثیری است که مذاهب همواره بر انسان‌ها اعمال می‌کرده‌اند. با این همه، ایده‌آل‌ها (ارزش‌ها)، این محصولات زندگی گروهی، نمی‌توانند پدیدار شوند تا چه رسد به آن‌که پایدار بمانند، مگر آن‌که در آگاهی یا وجدان افراد، یعنی جایی که در آن، در یک حالت با دوام سازمان می‌یابند، نفوذ کنند. همین که گروه از هم می‌پاشد (پراکنده می‌شود) اشتراک اجتماعی کارش را انجام می‌دهد. افراد تصورات مذهبی، اخلاقی و ذهنی مهمی را که جوامع (اجتماعات) در خلاق‌ترین دوره‌ها از قلب خود بیرون می‌دهند، با خود همراه می‌برند. بدون شک هرگاه خلاقیت (جوشش جامعه) فروکش می‌کند یا متوقف می‌شود و هر فرد دوباره، راه زندگانی خصوصی‌اش (his private existence) را پیش می‌گیرد و در نتیجه از منبع الهامش دور می‌شود، این

تصورات (باورهای جمعی) به همان شدت باقی نمی‌مانند. با این وجود، جوشش و خلاقیت گروه خاموش نمی‌شود زیرا عمل گروه، تماماً متوقف نمی‌گردد: همیشه و بطور مداوم، گروه، نیروی کمی را که تمایلات خودخواهانه (the egoistic passions) و اشتغالات شخصی روزمره (personal preoccupations) می‌خواهند از ارزش‌های عمده (تصورات و باورهای عمده) (the great ideals) برگیرند، به آن‌ها (ارزشهای عمده) پس می‌دهد. این تجدید قوای [ایده‌ها و ارزش‌های جمعی در گروه-م.] نتیجه انواع جشن‌های عمومی و تشریفات و مناسک است. اما این ایده‌آل‌های متنوع (جمعی) خود، به این ترتیب، یعنی از طریق درآمیختگی با زندگی‌های افراد، فردی می‌شوند، زیرا در پیوند تنگاتنگ با دیگر نمودهای ما هماهنگ می‌شوند و نیز با خلیقات، خصوصیات، عادات ما و نظایر آن، هم‌نواپی پیدا می‌کنند و هر یک از ما، مهر یا نقش خود را بر آن‌ها می‌زند که این نکته تبیین‌کننده این واقعیت است که هر یک از ما دارای شیوه‌ای خاص در اندیشیدن درباره اعتقادات کلیسایمان (مذهبان)، قواعد اخلاق مشترکمان و مفاهیم اساسی که به عنوان چارچوب تفکر مفهومی ما کاربرد دارند، هستیم. اما حتی هنگامی که این ایده‌آل‌ها یا باورهای جمعی [چیزها یا موجوداتی] فردی می‌شوند و در نتیجه عنصری از شخصیت ما می‌گردند، تصورات جمعی، خصوصیت مشخص و خاص خود، یعنی اعتباری را که با آن پوشانده می‌شوند، حفظ می‌نمایند. اگر چه این لهجه‌ها متعلق به خود ما هستند، اما با لهجه و زیر و بمی در ما سخن می‌گویند؛ از همین رو، کاملاً با آن‌چه مربوط به دیگر حالات و وجدان ما است، تفاوت دارند. آن‌ها بر ما فرمان می‌رانند و ما را وادار به احترام گذاشتن به خودشان می‌کنند و ما خود را با آن‌ها در یک سطح (در یک موقعیت هم‌تراز) احساس نمی‌کنیم. ما در می‌یابیم که این ایده‌آل‌ها و باورهای جمعی در درون ما چیزی را معرفی می‌کنند که از ما برتر است. بنابراین، بی‌دلیل نیست که بشر خود را دوگانه احساس می‌کند: او واقعاً دوگانه است. در او دو دسته از حالات آگاهی یا وجدانی وجود دارد که در منشأ و ماهیت و نیز در اهداف یا سرانجامی که به سوی آن می‌روند، از هم متفاوت هستند. دسته‌ای از این حالات وجدانی، صرفاً ارگانیسم ما و موضوعاتی را که با مستقیم‌ترین وجه با آن ارتباط دارند، بیان می‌کنند. از نظر فردی، حالت‌های آگاهی یا وجدانی دسته اول، ما را فقط با خودمان متصل و مرتبط می‌سازند و ما همان‌طور که

نمی‌توانیم خودمان را از بدن‌هایمان جدا سازیم، قادر نیستیم این‌گونه حالت‌ها را از خود دور کنیم. بر عکس، حالات آگاهی یا وجدانی دسته دوم، از جامعه بر ما وارد می‌شوند. این حالات جامعه را به درون ما منتقل می‌کنند و ما را با چیزی که بر ما تفوق و برتری دارد، متصل می‌سازند. حالات مذکور از آن جهت که جمعی هستند، غیر شخصی‌اند، و ما را به سوی اهدافی که ما را با سایر افراد مرتبط می‌سازند، سوق می‌دهند. از طریق این حالات و فقط به وسیله همین‌هاست که می‌توانیم با دیگران ارتباط برقرار سازیم. بنابراین، کاملاً حقیقت دارد که از دو بخش ساخته شده‌ایم و مانند دو موجود (two beings) هستیم که اگر چه به شدت به یکدیگر پیوسته‌اند، اما از عناصری کاملاً متفاوت ترکیب شده‌اند که ما را در مسیرهایی متخالف، جهت می‌دهند.

به‌طور خلاصه، این دوگانگی (حالت‌های دوگانه و وجدانی انسان) همان هستی دوگانه‌ای است که به‌طور همزمان در آن به سر می‌بریم، به این ترتیب که یکی از آن‌ها فردی بودن مطلق (purely individual) و ریشه گرفته از ارگانیسم و دیگری، هستی یا بعد اجتماعی ماست که هیچ چیز نیست، مگر توسعه و گسترش جامعه. منشأ تعارضی که آن را تشریح کرده‌ایم، از اصل ماهیت عناصری که در آن (تعارض) درگیرند، نمود می‌یابد. کشمکش‌هایی که نمونه‌هایی از آن را ارائه دادیم، میان ادراکات و خواهش‌ها یا خواسته‌های حسی از یک سو و زندگی اخلاقی (معنوی) و ذهنی از دیگر سو به چشم می‌خورند و مشخص است که تمایلات خودخواهانه و نفسانی شدید از ساختمان فردی ما ناشی می‌شوند. در حالی که فعالیت عقلانی ما (rational activity) - خواه جنبه نظری داشته باشد، خواه جنبه عملی - به علل اجتماعی وابستگی دارد. ما اغلب، این فرصت را داشته‌ایم که ثابت کنیم قواعد اخلاق (rules of morality) هنجارهایی هستند که توسط جامعه ساخته و پرداخته می‌شوند و خصیصه تکلیفی یا اجباری بودن (obligatory character) با آن‌ها همراه است، چیزی نیست مگر اقتدار جامعه (authority of society). قننداری که خود را با هر چه از جامعه بر می‌خیزد، همراه می‌کند. در کتابی که اینک مورد مطالعه ماست، اما در این جا فقط می‌توانیم از آن یاد کنیم، کوشیده‌ایم تا نشان دهیم که فاهیم، یعنی ماده تمام یا همه اندیشه منطقی (the material of all logical thought) به‌طور یسه‌ای (originally) نموده‌ها و تجلیات جمعی (collective) هستند. ویژگی غیر شخصی که

آن‌ها را متمایز می‌سازد، ثابت می‌کند که مفاهیم، محصول نوعی کنش غیر شخصی و بی‌نام‌ونشان (غیرمتعلق به فردی خاص) هستند. [در این کتاب] حتی مبنایی را یافتیم که بر اساس آن می‌توانیم فرض کنیم مفاهیم عالی و اساسی که مقولات (categories) نامیده می‌شوند، بر اساس مدل یا الگوی پدیده‌های اجتماعی (یا همانند آن‌ها) شکل می‌گیرند.

ویژگی دردناک یا رنج‌آور دوگانگی طبیعت بشری را می‌توان از طریق این فرضیه تبیین کرد. تردیدی نیست که اگر جامعه صرفاً هم‌ارز توسعه یا گسترش طبیعی و خودبه‌خودی فرد باشد، این دو بخش وجود ما با یکدیگر بدون آن‌که برخورد یا اصطکاک‌کی داشته باشند، به هماهنگی و سازگاری می‌گیرند؛ زیرا به این ترتیب، بخش نخست، صرفاً گسترش و به نوعی مکمل دومی است که در این صورت می‌باید بدون مقاومت از سوی دیگری استقبال شود. اما در واقع جامعه، طبیعت (و ماهیت) خود را دار است و در نتیجه، در خواست‌ها یا نیازهایش کاملاً با خواسته‌های طبیعت ما به‌عنوان افراد، تفاوت دارد: علایق یا منافع کل (interests of the whole) لزوماً همان علایق یا منافع جزء (interests of the part) نیستند. در نتیجه، جامعه نمی‌تواند شکل گیرد یا تداوم یابد، مگر آن‌که ملزم باشیم فداکاری‌ها و از خودگذشتگی‌های دائمی و گرانبهایی انجام دهیم. از آنجا که جامعه بر ما تفوق دارد، ما را وادار می‌سازد که بر خودمان فائق آییم و برای این‌که موجودی بر خود تفوق جوید، می‌بایست تا اندازه‌ی معینی از طبیعت خود فاصله گیرد: فاصله یا جدایی‌ای که بدون ایجاد تنش‌های کم و بیش دردناک تحقق‌یافتنی نیست. می‌دانیم که فقط عمل جامعه است که ما را برمی‌انگیزاند تا به‌طور ارادی، توجه خود را به این مسئله (یعنی فاصله گرفتن از طبیعت خود و تن دادن به خواسته‌های جامعه) معطوف داریم. این توجه، کوششی را از پیش مفروض می‌دارد؛ به این معنی که، برای متمرکز بودن (عطف توجه به مسئله از خودگذشتن) باید سیر خودبه‌خودی نمادها یا تجلیاتمان را موقتاً متوقف سازیم و آگاهیمان را از تعقیب حرکت پراکنده که لازمه سیر طبیعی آن (آگاهیمان) است، باز داریم. باید در یک کلام، برخی از قوی‌ترین تمایلات معین خود را به شدت کنترل نماییم. بنابراین از آنجایی که تاریخ به پیش می‌رود، نقش موجود اجتماعی (role of the social being) در چارچوب هر یک از ما، همواره مهم‌تر خواهد شد. کاملاً غیرممکن است که در آینده، دوره‌ای فرارسد که در آن از بشر

خواسته شود که کم‌تر در برابر خویش مقاومت نماید، دوره‌ای که طی آن بتواند در زندگی خود آسان‌تر و با تراکم کم‌تری از نقش‌ها به سربرد. بر عکس، همه شواهد، ما را وادار می‌سازند که انتظار داشته باشیم کوشش ما در کشمکش و هم‌آوردی میان این دو موجود نهفته در دورنمان، بارشد تمدن، رو به افزایش گذارد.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پروشکاه علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی