

From Pragmatism to Evolutionary Love: The Role of Ethics and Religion in the Philosophy of Charles Sanders Peirce

Arvin Moradi 

PhD Student in Philosophy, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran

Ghasem Pourhasan *

Associate Professor of Philosophy, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran

Extended Abstract

1. Introduction

Peirce offers conflicting perspectives on the relationship between science, ethics, and religion. On one hand, he considers ethics and religion to be vital realms that can only be grasped through inner feeling and instinct; on the other hand, he occasionally adopts views that run counter to this approach. Ultimately, Peirce argues that logic is founded upon ethics, and ethics, in turn, is based on aesthetics. This paper examines the internal inconsistencies within Peirce's philosophy, demonstrating that his attempt to separate science from ethics and religion is at odds with the overall coherence of his thought. In our analysis, we first explore the role of instinct in reasoning, alongside the concept of self-control as the guiding principle of inquiry. We show that, for Peirce, instinct forms the foundation of all reasoning and thought. However, instinct alone is insufficient—it must be regulated by certain principles. The principle governing inquiry is essentially ethical, and since in Peirce's view, ethics is grounded in aesthetics, the traditional boundaries between these three domains ultimately vanish. Moreover, two additional key concepts in Peirce's philosophy—agapism and synechism—demonstrate how the world is harmonized by the force of love. Peirce envisions the

* Corresponding Author: pourhasan.ghasem@gmail.com

How to Cite: Moradi, A., Pourhasan, Gh. (2025). From Pragmatism to Evolutionary Love: The Role of Ethics and Religion in the Philosophy of Charles Sanders Peirce, *Hekmat va Falsafeh*, 21(83), 243-276. doi: 10.22054/wph.2025.84400.2286

universe as an interconnected whole in which distinctions between mind and matter, reason and emotion, and soul and body become untenable. Finally, we contend that although Peirce's epistemology reasonably incorporates ethics and aesthetics into scientific inquiry, his acceptance of ideas such as evolutionary love introduces a metaphysical element into his philosophy that ultimately undermines its rational foundation.


Keywords: Peirce, Ethics, Religion, Evolutionary Love, Logic.




از پراگماتیسم تا عشق تکاملی: نقش اخلاق و دین در فلسفه‌ی چارلز

سندرز پیرس

دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران

آروین مرادی 

دانشیار فلسفه، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران

قاسم پور حسن *

چکیده

پیرس، دیدگاه‌های ناسازگاری درباره‌ی رابطه‌ی علم با اخلاق و دین ارائه می‌دهد. او از یک‌سو، اخلاق و دین را اموری حیاتی می‌داند که برای شناخت آن‌ها باید به حس درونی و غریزه رجوع کرد. از سوی دیگر، در برخی مواضع، دیدگاه‌هایی مخالف این رویکرد دارد. پیرس در نهایت معتقد است که منطق بر اخلاق و اخلاق بر زیبایی‌شناسی استوار است. این مقاله با بررسی ناسازگاری‌های فلسفه‌ی پیرس، نشان می‌دهد که تفکیک علم از اخلاق و دین در اندیشه‌ی او با کلیت فلسفه‌اش در تضاد است. در این مسیر ابتدا به بررسی جایگاه غریزه در استدلال و نیز مفهوم خودکنترلی به‌عنوان روش کنترل‌گر تحقیق پرداختیم. نشان دادیم که غریزه نزد پیرس پایه‌ی تمام استدلال و تفکر است؛ اما غریزه به‌تنهایی کافی نیست و باید توسط اصولی کنترل شود. اصل کنترل‌گر تحقیق، اصلی اخلاقی است؛ و از آنجا که اخلاق نیز در نظرگاه پیرس مبتنی بر زیبایی‌شناسی است، دیگر مرزی بین این سه حوزه نمی‌ماند. مفهوم کلیدی دیگر در فلسفه پیرس، آگاپیسم (عشق تکاملی) است که بر اساس آن جهان از طریق نیروی عشق پیش رانده و هماهنگ می‌شود. پیرس جهان را کلیتی به‌هم‌پیوسته می‌داند که در آن تمایز بین ذهن و ماده، عقل و احساس و نفس و بدن ناممکن است. در نهایت به تحلیل این موضوع پرداختیم که اگرچه روش‌شناسی پیرس به‌شکل معقولی اخلاق و زیبایی‌شناسی را در روش علمی می‌پذیرد، اما پذیرفتن مفاهیمی مانند عشق تکاملی، متافیزیکی را به فلسفه‌ی او وارد می‌کند که پذیرفتنی نیست.

کلیدواژه‌ها: پیرس، اخلاق، دین، روش علمی، عشق تکاملی، منطق.

* نویسنده مسئول: pourhasan.ghasem@gmail.com

مقدمه

پیرس صراحتاً بین مسائل علمی و امور عملی، یا به عبارتی بین عقل نظری و عقل عملی تمایز قائل می‌شود. این دیدگاه را می‌توان قیاس‌ناپذیری علم با اخلاق و دین خواند. این ایده با یکی از پروژه‌های اصلی پیرس که همواره به آن وفادار ماند همسو است؛ منظور ایده‌ی طبقه‌بندی علوم است که در آن‌ها پیرس علوم را به دقت از یکدیگر تفکیک می‌کند. با این حال، تناقض‌های فاحش و چشم‌گیری در آرای او وجود دارد. پیرس از یک طرف می‌گوید منطق به دنبال حقیقت عینی است که تجربه‌پذیر است و می‌توان آن را به صورت تجربی ارزیابی کرد اما اخلاق و دین اموری شخصی و مربوط به احساس هستند و گوهر آن‌ها عشق است. لذا بین علم که به دنبال حقایق تجربی است با اخلاق و دین که گوهر آن‌ها عشق است و مربوط به امور حیاتی هستند تمایز اساسی وجود دارد.

اما از سوی دیگر پیرس در سرتاسر آثار خود همواره غریزه و احساس و اخلاق و زیبایی‌شناسی را در بطن پراگماتیسم و روش علمی‌اش می‌گنجاند. او اگرچه تا حدی مرز بین عقل و غریزه را جدا می‌کند اما این به معنای بی‌ارتباطی آن‌ها با یکدیگر نیست. در جاهای متعدد پیرس خواستگاه‌های عقل و غریزه و ارتباط و دوامشان را بیان می‌کند. پراگماتیسم که به گفته‌ی خود او چیزی جز روش ابداکشن نیست، در واقع نوعی کاربرد غریزه است که باید با خودکنترلی منطقی و اخلاقی کنترل شود. از طرفی نظریه‌ی هم‌پیوستگی پیرس که در آن نه تنها از ارتباط و نسبت موجودات جهان با یکدیگر سخن می‌راند، بلکه از پیوستگی ماده و ذهن و عقل و غریزه سخن می‌گوید باز با تفکیک عقل نظری و عقل عملی و علم با اخلاق و دین ناسازگار است.

در این مقاله ابتدا نوشته‌هایی را مرور می‌کنیم که در آن‌ها پیرس مرز قاطع و روشنی بین علم و اخلاق و دین می‌کشد. نشان می‌دهیم که پیرس چه تصویری از اخلاق و دین داشت و چرا تأکید می‌کرد که باید بین آن‌ها تمایز نهاد. سپس نشان می‌دهیم که گوهر دین از نظر پیرس عشق است و او به دین‌نهادی و مبتنی بر عقیده، اعتقادی نداشت. سپس در بخش دوم مقاله نشان می‌دهیم که علی‌رغم این مدعیات، پیرس در بطن روش‌شناسی

از پراگماتیسم تا عشق تکاملی: نقش اخلاق و دین در فلسفه‌ی چارلز سندرز پیرس؛ مرادی و پور حسن | ۲۴۷

خود بر اخلاق و نگاه دینی و متافیزیکی تکیه می‌کند؛ و این امتزاج با کلیت فلسفه‌ی او و برخی از کلیدی‌ترین مفاهیم فلسفی‌اش، مانند آگاپیسم^۱ سازگارتر است. در آخر به نقد و بررسی کلی دیدگاه او می‌پردازیم.

۱. جدایی علم از اخلاق و دین

با توجه به تأکید پیرس بر روش علمی و پراگماتیسم و این مسئله که وی اساساً بنیان‌گذار این مکتب است، ممکن است تصور شود که پراگماتیسم مهم‌ترین مسئله نزد پیرس است و برای پاسخ به پرسش‌های حیاتی زندگی باید از پراگماتیسم و روش علمی بهره ببریم. حال آنکه پیرس دقیقاً خلاف این را می‌گوید. نزد پیرس، مسائل حیاتی آن دسته از مسائل اند که مستقیماً با معنا و هدف زندگی انسان مرتبط‌اند. این مسائل نه تنها از حیطه‌ی علم فراتر می‌روند، بلکه مستلزم تأملات اخلاقی و معنوی‌اند. دین و اخلاق، به عنوان ابزارهای مواجهه با این مسائل، جایگاه ویژه‌ای در نگاه پیرس دارند. او معتقد است که علم و دین اهداف و قلمروهای متفاوتی دارند؛ علم به دنبال کشف حقیقت تجربی است، در حالی که دین در پی پاسخ‌گویی به نیازهای وجودی و معنوی انسان است. دین به مسائل بنیادی زندگی، مانند معنای وجود و هدف نهایی حیات، می‌پردازد، مسائلی که نمی‌توان آن‌ها را با روش‌های علمی تحلیل یا حل کرد.

پیرس، در مقاله‌ی موضوعات مهم حیاتی، برای توضیح موضع خود آن را با دیدگاه یونانیان مقایسه می‌کند. چنانکه مشهور است نزد یونانیان فلسفه با زندگی نسبت داشت و این گونه نبود که مسائل زندگی از مسائل علمی، یا نظر از عمل جدا باشد. پیرس ارسطو را استثنایی بر این قاعده می‌داند که به تفکیک علوم دست زد. پیرس می‌نویسد: «به شما اعتراف می‌کنم که در این زمینه یک ارسطویی و فردی علمی هستم که با قاطعیت گرایش هلنی به آمیختن فلسفه با عمل را محکوم می‌کنم»^۲ (CP 1.618) از نظر او پژوهشگر علمی

1. Agapism

۲. در این مقاله همه‌ی ارجاعاتی که به پیرس داده می‌شود به مجموعه آثار اوست و از شیوه‌ی مرسوم ارجاع‌دهی به آثار پیرس استفاده می‌شود.

واقعی، هیچ‌گاه به کاربرد عملی کاری که انجام می‌دهد فکر نمی‌کند (CP 1.619). از نظر او فلسفه و علم باید به جستجوی محض حقیقت برآید و کاری به کاربردهای عملی آن نداشته باشد.

اما صرف بیان اینکه پیرس علم را از دین و اخلاق جدا می‌کند کافی نیست. باید توضیح دهیم که او چرا به این رویکرد رو می‌آورد و چه عوامل فکری در اندیشه‌ی او سبب این موضع‌گیری شده‌اند. دو عامل باعث شده‌اند که پیرس روش پراگماتیستی خود را بر دین اعمال نکند. یکی تفسیری که وی از گوهر دین دارد و بنا به آن اساس دین را عشق می‌داند؛ و دیگری نقش غریزه در زندگی تمام گونه‌ها از جمله انسان. در ادامه این عوامل را بررسی خواهیم کرد.

۱-۱. تفسیر پیرس از گوهر دین و تقابل آن با دین تاریخی

پیرس در قطعه‌ای مشهور از مقاله‌ی یک دین علمی می‌نویسد:

با رشد علم، علم به تدریج کامل‌تر و دقیق‌تر می‌شود و این واقعیتی است که حتی دین‌داران نیز به راحتی نمی‌توانند آن را انکار کنند؛ اما دین در طول تاریخ خود، به ندرت آن قدر زنده و پویا بوده که بتواند حتی از دیدگاه خودش کامل‌تر شود؛ مانند گلی که چیده شده باشد، سرنوشتش پژمردن و از بین رفتن است. احساسی که در آغاز به دین جان بخشید، به مرور خلوص و قدرت اولیه‌اش را از دست می‌دهد تا زمانی که باور جدیدی جایگزین آن شود. به همین دلیل، طبیعی است که افرادی که روحیه‌ی علمی دارند به سوی پیشرفت شتاب کنند، درحالی که کسانی که دغدغه دین دارند، گرایش به عقب‌نشینی داشته باشند (CP 6.430).

این قطعه می‌تواند نقطه آغاز خوبی برای توضیح دیدگاه پیرس نسبت به دین تاریخی باشد. این نگاه منفی پیرس نسبت به دین تاریخی که اوج تبلور آن را می‌توان در کلیسا دید، از همان مقاله‌ی دوره‌ی اول پیرس با عنوان تثبیت باور مشخص است. پیرس در آن مقاله یکی از راه‌هایی را که فرد از طریق آن باور را تثبیت می‌کند، روش اقتدار می‌نامد. در این روش، باورها نه توسط خود افراد، بلکه توسط یک نهاد اجتماعی مانند دولت یا کلیسا

از پراگماتیسم تا عشق تکاملی: نقش اخلاق و دین در فلسفه‌ی چارلز سندرز پیرس؛ مرادی و پور حسن | ۲۴۹

تثبیت می‌شوند. کارکرد این نهادها حفظ باور از طریق سانسور و سرکوب عقاید است. در این روش افراد دیگر نیازی به محافظت از خود در برابر شواهد مخالف ندارند، بلکه این شواهد توسط یک نهاد نظارتی از آنها پنهان می‌شود، از طریق سرکوب، سانسور یا حتی حذف عناصر مخالف. پیرس در مقالات دیگرش نیز برخوردهای کلیسا را مانع پیشرفت می‌دانست، برای مثال در مقاله‌ی *تداوم برخورد کلیسا با بولتزانو* را که مانع از شکوفایی اخلاقی می‌شد نکوهش می‌کند (CP 6.175)؛ اما مسئله فقط این نیست که نهاد کلیسا دست به سرکوب یا سانسور می‌زند. مسئله به نفس الهیات برمی‌گردد. الهیات گوهر دین را که همانا عشق است از بین می‌برد. دین با گذر زمان و تبدیل شدن به مجموعه‌ای از باورهای رسمی و بحث‌های انتزاعی، الهام و جوهر زنده‌ی خود را از دست می‌دهد. پیرس در مقاله‌ی *یک دین علمی می‌گوید که دین با گذر زمان از یک تجربه‌ی زنده به مجموعه‌ای از باورهای خشک و نهادی تبدیل می‌شود که الهام اولیه‌ی خود را از دست می‌دهد* (CP 6.438).

از نظر پیرس «این پوچ است که بگوییم دین یک باور است [...] دین، یک زندگی است و تنها زمانی می‌توان آن را با باور یکسان دانست که باور، یک باور زیسته باشد» (CP 6.439). در دیدگاه پیرس، دین مسیحی نه به‌عنوان سیستمی فلسفی یا نظریه‌ای انتزاعی، بلکه به‌عنوان یک راه زندگی مشخص و عملی در نظر گرفته می‌شود. او معتقد است که آموزه‌های مسیحیت در مرکز خود بر مفهوم «عشق» قرار دارند و به‌عنوان اصول اخلاقی و راهنمای زندگی به هدایت انسان‌ها می‌پردازند. پیرس بر این باور است که ایمان مسیحی بیشتر از آنکه به‌عنوان مجموعه‌ای از اعتقادات نظری مورد توجه قرار گیرد، به‌عنوان راهی برای زندگی در جامعه و با دیگر انسان‌ها است. در این راستا، ایمان به مسیح و آموزه‌های او به معنای پذیرش قانون عشق است: عشق به خدا و محبت به دیگران. پیرس در این دیدگاه، دین را نه به‌عنوان مجموعه‌ای از مسائل انتزاعی فلسفی، بلکه به‌عنوان درک عملی از اصول انسانی و اخلاقی که به انسان‌ها در جهت ساختن یک زندگی درست و معنادار کمک می‌کند، می‌بیند.

دین مسیحی اگر چیزی متمایز از دیگر ادیان داشته باشد به خاطر آموزش دربارہی راه زندگی است [...] در این دین، آموزہی خدا به عنوان راه زندگی در برابر راه مرگ در نظر گرفته می‌شد، نه مجموعه‌ای از مسائل فلسفی. این همان چیزی است که عیسی مسیح آموخت و ایمان به مسیح، یعنی ایمان به آنچه او تعلیم داد [...] اما راه زندگی چیست؟ چیزی جز عشق نیست. اگر بخواهیم آن را به یک قاعده‌ی اخلاقی محدود کنیم این است: خدا را دوست بدار و همسایه‌ات را دوست بدار. ایمان به قانون عشق، همان ایمان مسیحی است (CP 6.441).

علاوه بر این، الهیات، همانند کلیسا مسدودکننده‌ی راه تحقیق است. به نظر پیرس، مهم‌ترین ویژگی علم، روحیه‌ی علمی است. تعریف پیرس از روحیه‌ی علمی این است که فرد دانشمند با استفاده از روش تحقیق مناسب و با استفاده از اصولی که مربوط به روش علمی و ارزیابی و مشاهده‌ی علمی است، به جستجوی حقیقت پردازد و هدفش رسیدن به حقیقت باشد و به نوعی به این حقیقت متعهد باشد، ولو اینکه با باورهای قبلی ما سازگار باشد. در صورت رسیدن به چنین حقیقتی پژوهشگر موظف است باورهای قبلی خود را با باور جدید جایگزین کند. به عبارتی او باید حقیقت را جایگزین باور سازد. پیرس می‌نویسد:

من بر این اعتقادم که آنچه معمولاً باور نامیده می‌شود، هیچ جایی در علم ندارد. ما گزاره‌ای را باور داریم که آماده‌ایم بر اساس آن عمل کنیم. باور کامل یعنی آمادگی برای عمل بر اساس گزاره در بحران‌های حیاتی. حال آنکه عقیده فقط آمادگی برای عمل در امور نسبتاً بی‌اهمیت است (CP 1.635).

پیرس در تحلیل خود از باورهای دینی، تأکید می‌کند که این باورها با سایر باورهای عادی تفاوت عمده‌ای دارند، زیرا در ارتباط با تعهدات شخصی عمیق فرد به وجود می‌آیند. او معتقد است که باورهای دینی با جنبه‌های عملی زندگی افراد پیوند خورده‌اند و از آنجا که با احساسات و تعهدات شخصی فرد ارتباط دارند، نمی‌توان این باورها را به راحتی از جنبه‌های عملی آن جدا کرد (Cantens, 2006: 106). روش الهیاتی مستلزم

از پراگماتیسم تا عشق تکاملی: نقش اخلاق و دین در فلسفه‌ی چارلز سندرز پیرس؛ مرادی و پور حسن | ۲۵۱

استفاده از احساسات و استدلال عملی است و از این رو با روش علمی ناسازگار است؛ به عبارت دیگر، باور دینی نه تنها به عنوان یک اعتقاد نظری، بلکه به عنوان قسمتی از سبک زندگی فردی و اجتماعی فرد مؤمن عمل می‌کند. این مسئله باعث می‌شود که با توجه به ویژگی‌های دینی این باورها، الهی‌دان عملی با چالشی مواجه شود. او ادعا می‌کند که اگرچه ممکن است الهی‌دان دلایل نظری برای باورهای خود داشته باشد، اما در حقیقت این باورها عمدتاً ناشی از تجربه‌های دینی او هستند (CP 6.435)، که این ویژگی آن‌ها را از روحیه‌ی علمی و روش‌های عقلانی که معمولاً در علوم به کار می‌رود، دور می‌سازد.

پیرس در بحث رابطه‌ی اخلاق و علم نیز به تناقضی مشابه اشاره می‌کند. او معتقد است که دانشمند باید صادق و راستگو باشد، زیرا عشق به حقیقت بدون صداقت از بین می‌رود. از نظر او، دانشمندان معمولاً از بهترین افراد جامعه هستند، چرا که روحیه‌ی منصفانه و شفاف دارند؛ اما در عین حال، پیرس، برای مثال در درس‌هایی از تاریخ علم تأکید می‌کند که تأکید بیش از حد بر اخلاقیات می‌تواند به مانعی برای پیشرفت علمی تبدیل شود؛ زیرا اخلاقیات محافظه‌کاری‌ای دارد که با روحیه‌ی علمی چندان سازگار نیست (CP 1.50).

او اخلاقیات را مجموعه‌ای از سنت‌ها و قواعد رفتاری می‌داند که از تجربیات نسل‌های گذشته شکل گرفته و باعث می‌شود افراد به دلایل احساسی یا اجتماعی در چارچوبی محافظه‌کارانه رفتار کنند. این محافظه‌کاری ممکن است از آداب و رسوم فراتر رفته و به عقاید نظری نیز گسترش یابد. از دید پیرس، این محافظه‌کاری اخلاقی به ویژه زمانی مشکل‌ساز می‌شود که جامعه در برابر ایده‌های جدید علمی یا تحقیقات آزاد مقاومت نشان می‌دهد. او برای توضیح این موضوع دو مثال ارائه می‌دهد. نخست، از جامعه‌ی عثمانی یاد می‌کند، جایی که پرسش درباره‌ی طبیعت برای یک مسلمان خوب نامناسب تلقی می‌شد. این نشان‌دهنده‌ی محدودیت‌های فکری‌ای بود که سنت‌ها و اخلاقیات محافظه‌کارانه بر جامعه تحمیل کرده بودند. دوم، به خانواده‌ی تیخو براهه، ستاره‌شناس مشهور دانمارکی، اشاره می‌کند که علاقه‌ی او به ستاره‌شناسی را در شأن یک نجیب‌زاده نمی‌دانستند. این نگاه نیز نمونه‌ای از محدودیت‌هایی است که محافظه‌کاری

اجتماعی می‌تواند بر افراد تحمیل کند.

پیرس در تفکیک میان علم و مسائل حیاتی، تأکید دارد که علم خالص، برخلاف دین و مسائل عملی زندگی، هیچ ارتباطی به عمل ندارد و به‌طور کلی هیچ‌چیز برای علم حیاتی نیست. او می‌گوید که دانشمند علمی هیچ تعلقی به نتیجه‌گیری‌های خود ندارد؛ به این معنا که او هیچ‌چیز را بر اساس آن‌ها ریسک نمی‌کند و همیشه آماده است تا هرگونه یافته‌ای را که با تجربه رد شود، کنار بگذارد. در حقیقت، در دنیای علم، هیچ گزاره‌ای وجود ندارد که به‌طور قطع به‌عنوان یک باور پذیرفته شود، چراکه علم به‌طور مستمر در حال تغییر است و آنچه امروز پذیرفته می‌شود، ممکن است فردا رد شود. برخلاف این رویکرد علمی، در مسائل حیاتی، وضعیت کاملاً متفاوت است. در این مسائل که به‌طور مستقیم با زندگی و تصمیمات انسان درگیرند، ما ناچار به عمل کردن هستیم و بنیادی که بر اساس آن عمل می‌کنیم، یک باور است (CP 1.636). در این حوزه، باور به یک اصل حیاتی می‌تواند تعیین‌کننده باشد، چراکه در چنین مسائلی، عمل‌گرایی و تصمیم‌گیری، بر اساس باورهایی است که به فرد احساس تعهد و مسئولیت می‌دهند.

البته باید تذکر داد که دیدگاه پیرس این نیست که دو حقیقت جدا داریم، یکی حقیقت دینی و یکی حقیقت علمی. پیرس هم در مقاله‌ی یک دین علمی و هم در مقاله‌ی منطق عینی با تأکید بر عدم تناقض میان علم و دین می‌گوید: این که یک چیز در الهیات درست باشد و چیز دیگری در علم، به‌طور مطلق غیرقابل قبول است. (CP 6.216) پیرس می‌گوید که این فرضیه‌های علمی درباره منشأ جهان نباید با باورهای دینی تداخل پیدا کند. دین به‌عنوان یک امر عملی، باورهایی ارائه می‌دهد که افراد بر اساس آن‌ها عمل می‌کنند؛ اما علم، گزاره‌هایی را موقتاً به‌عنوان فرضیه برای آزمودن و تحقیق می‌پذیرد. او تأکید دارد که این دو نوع باور (علمی و دینی) ممکن است در لحظه کنونی با یکدیگر هماهنگ نباشند، هر دوی این موارد در آینده ممکن است اصلاح شوند، اما این که کدام یک به نتیجه نهایی نزدیک‌تر است، در حال حاضر قابل پیش‌بینی نیست (CP 6.216).

۱-۲. استدلال و غریزه

انسان‌ها بسیاری اوقات فکر می‌کنند از روی عقل عمل می‌کنند، درحالی‌که در واقع استدلال‌هایی که به خود نسبت می‌دهند، فقط بهانه‌هایی هستند که غریزه‌ی ناخودآگاه برای پاسخ به پرسش‌های آزاردهنده‌ی «چرا» های خود اختراع کرده است. گستردگی این خودفریبی به حدی است که عقل‌گرایی فلسفی را به یک مضحکه تبدیل کرده است. (CP 1.631).

دلیل دیگری که پیرس به واسطه‌ی آن بین عقل نظری و عقل عملی تمایز می‌گذارد نگاه ویژه‌ی او به غریزه است. در بخش‌های بعد درباره‌ی نگاه پیرس به غریزه بیشتر صحبت خواهیم کرد، اکنون به صورت مختصر به این می‌پردازیم که او چه جایگاهی برای غریزه قائل است و چه نگاهی به رابطه‌ی بین استدلال و غریزه دارد. پیرس گاهی غریزه را از استدلال جدا می‌کند و گاه آن را در ذیل استدلال قرار می‌دهد. در هر حال، قصد پیرس بیان این نکته است که در مسائل مهم و حیاتی به جای تکیه بر استدلال باید بر غریزه تکیه کرد. در نظر پیرس، غریزه به عنوان یک ویژگی تکاملی در موجودات زنده عمل می‌کند که برای پاسخ دادن به نیازهای فوری و شرایط محیطی به طور خودکار فعال می‌شود. این ویژگی از یک فرآیند انتخاب طبیعی ناشی می‌شود که در آن رفتارهای خاصی که برای بقای موجودات مفید هستند، به طور موروثی از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شوند.^۱ به این ترتیب، غریزه به عنوان یک پاسخ بی‌واسطه و خودکار به شرایط محیطی و درگیری‌های بقای موجودات شکل می‌گیرد و به طور ناخودآگاه و بدون نیاز به استدلال پیچیده عمل می‌کند. در نظر پیرس، غریزه یکی از ابزارهای تکاملی است که بر اساس سازگاری با محیط، در موجودات ایجاد می‌شود تا رفتارهایی مؤثر و مناسب در طول زمان به وجود آید.

پیرس معتقد است در مسائل حیاتی زندگی باید به غرایز اعتماد کنیم؛ زیرا در مسائل حیاتی که نیاز به تصمیم عاجل و فوری است فرصت و زمان استدلال و بررسی کامل علمی

۱. پیرس نگاهی لامارکی به تکامل داشت. در ادامه بیشتر در این مورد توضیح خواهیم داد.

نیست. پیرس در واقع بین باور و عقیده مرز می‌گذارد. عقیده باوری است که پس از فرآیند کامل تحقیق که به صورت جمعی انجام می‌شود به آن رسیده باشیم؛ اما باور بنا به پراگماتیسم پیرس یعنی آمادگی کامل برای عمل که نیازی به بررسی استدلالی کامل ندارد. حال پیرس معتقد است «آنچه معمولاً باور نامیده می‌شود جایی در علم ندارد» (CP 1.635). ما در علم زمان تقریباً بی‌نهایتی داریم و هیچ محدودیتی وجود ندارد؛ اما در مسائل حیاتی و بزنگاه‌های مهم زندگی اخلاقی و معنوی نیاز به تصمیم و عمل فوری داریم؛ اما پیرس معتقد نیست که صرف کوتاه‌بودن زمان تصمیم‌گیری در امور حیاتی تکیه بر غرایز را قابل قبول می‌سازد. بلکه هم‌چنین پیرس بر این باور است که خود غریزه منبعی قابل اعتماد است.

پیرس در مقایسه‌ی میان انسان‌ها و سایر حیوانات به این نکته اشاره می‌کند که هر دو گروه از غریزه برای تصمیم‌گیری و سازگاری با محیط استفاده می‌کنند. با این حال، انسان‌ها به دلیل داشتن ظرفیت‌های شناختی پیشرفته‌تر، علاوه بر غریزه، از استدلال‌های پیچیده و تحلیل‌های منطقی نیز بهره می‌برند؛ اما پیرس هم‌چنین تأکید می‌کند که این توانایی در استدلال پیچیده، خود می‌تواند به خطاهای بیشتر منجر شود. برخلاف حیوانات که عمدتاً بر اساس غریزه و به‌طور خودکار واکنش نشان می‌دهند، انسان‌ها با درگیر شدن در فرآیندهای شناختی پیچیده، احتمال اشتباهات و سوگیری‌های شناختی بیشتری دارند. این پیچیدگی‌های ذهنی و تصمیم‌گیری‌های متعدد باعث می‌شود که انسان‌ها نسبت به حیوانات، خطاهای بیشتری مرتکب شوند، چرا که قدرت استدلال آن‌ها در برخی موارد می‌تواند به نتایج نادرست یا اشتباهات تصمیم‌گیری منتهی شود.

پیرس می‌گوید ویژگی‌هایی که بیشتر مورد تحسین قرار می‌گیرند، از جمله ظرافت دخترانه، فداکاری مادرانه، شجاعت مردانه و ویژگی‌هایی دیگر، از موجودات دوپای بی‌زبانی که هنوز سخن نمی‌گفتند به ما منتقل شده‌اند. درحالی‌که ویژگی‌هایی که بیشترین تحقیر را به دنبال دارند، از استدلال ناشی می‌شوند (CP 1.627). به عقیده‌ی پیرس غرایز و احساسات هستند که جوهره‌ی روح را شکل می‌دهند و اگر می‌خواهید پیرس این را اثبات

از پراگماتیسم تا عشق تکاملی: نقش اخلاق و دین در فلسفه‌ی چارلز سندرز پیرس؛ مرادی و پور حسن | ۲۵۵

کند پس شما یک عقل گرا هستید! (CP 1.629).

پیرس سه نوع استدلال را معرفی می‌کند: ضروری، احتمالی و غریزی. استدلال ضروری فقط محدود به فرضیات و مقدمات خود است و از آن فراتر نمی‌رود. استدلال احتمالی وقتی کارآمد است که با تعداد زیادی از امور کم‌اهمیت سروکار داریم (مثل ارزیابی ریسک در بیمه) اما وقتی به تصمیم‌های حیاتی می‌رسیم این نوع استدلال ناکارآمد است. استدلال غریزی همان چیزی است که راه گالیله را روشن کرد (CP 1.630). پیرس در مقاله‌ی *برهان نادیده گرفته شده برای واقعیت خدا* مقصودش از راه گالیله را روشن می‌کند: سادگی غریزی (CP 6.477). در واقع او سادگی غریزی را در برابر سادگی منطقی او کام قرار می‌دهد و می‌گوید وقتی از سادگی بحث می‌شود منظور سادگی ملزومات منطقی و نظریه نیست، بلکه سادگی غریزی است، یعنی آنچه غریزه به سادگی ما را به سوی آن هدایت می‌کند. لذا پیرس می‌گوید «چشم‌ها و قلبت را باز کن که قلب هم یک عضو ادراکی است و خدا را خواهی دید» (CP 6.493).

۲. اخلاق و دین در بطن پراگماتیسم پیرس

۱-۲. مقولات سه‌گانه

پیرس بیش از هر فیلسوفی با فلسفه‌ی کانت و بیش از هر موضوعی در فلسفه‌ی او با فهرست مقولاتش عجین بود و سال‌های زیادی را وقف مطالعه درباره‌ی جدول مقولات کانتی کرده بود؛ اما فهرست مقولات کانت، مشکلات و نابسندگی‌های خاصی داشت که او را به سوی نظریه‌ی مقولات خاص خودش برد. نظریه‌ای که هم کانتی بود هم ارسطویی، زیرا هم حیث هستی‌شناختی داشت و هم حیث معرفت‌شناختی.^۱ پیرس در نهایت سه مقوله را

۱. چه بسا از این جهت بیشتر به هگل نزدیک باشد؛ زیرا هگل ناراضی از نگاه هر دو فیلسوف به مقولات بود و دیدگاه هریک را نابسند می‌دانست و لذا سعی کرد با تکیه بر مفهوم جوهر اول ضمن حفظ روح فلسفه‌ی نقدی دیدگاهی ارائه دهد که نه تنها هر دو رویکرد را در بگردد بلکه هم چنین پویایی و تغییرپذیری جهان را دریابد. برای بحثی در این مورد بنگرید به: ردینگ، پل. (۱۴۰۲). هگل، فلسفه‌ی تحلیلی و پرسش از متافیزیک. ترجمه‌ی: آروین مرادی. تهران: طرح نو.

معرفی می‌کند: اولیت^۱، دومیت^۲ و سومیت^۳. این سه مقوله در کل فلسفه‌ی او حضور دارند و علی‌رغم تغییرات و حتی تناقضات دیدگاه‌های او، هیچ‌گاه از آن‌ها دست نکشید.

مقوله‌ی اولیت به ویژگی‌هایی از پدیده اشاره دارد که به‌طور صرف و بدون ارتباط با دیگران وجود دارند. اولیت به‌طور کلی به ویژگی‌های ناب و اولیه‌ای اشاره دارد که در خود، بدون هیچ نوع ارتباط یا تقابل با دیگران وجود دارند. این مقوله بیشتر به ویژگی‌های تجربی و حسی مربوط می‌شود. برای مثال، احساس اولیه‌ای که فرد از رنگ قرمز یا طعم یک میوه می‌گیرد، بدون اینکه بخواهد آن را با چیزی دیگر مقایسه کند. دومیت به مقوله‌ای اطلاق می‌شود که در آن دو چیز یا دو پدیده در تقابل یا تعامل با یکدیگر قرار دارند. این مقوله به ماهیت عمل، مبارزه و تقابل اشاره دارد. در دومیت، ما با وجود چیزی در مقابل خود مواجه هستیم که برای شناخت آن باید نوعی تعامل یا واکنش با آن داشته باشیم؛ به‌عبارت دیگر، دومیت‌ها همانند تضادها و واکنش‌ها هستند. مثالی از دومیت می‌تواند برخورد یک توپ با دیوار یا مقاومت در برابر یک نیرو باشد. سومیت به روابط میان پدیده‌ها و قوانین یا مفاهیمی که روابط میان آن‌ها را تعریف می‌کند، اشاره دارد. سومیت مربوط به ویژگی‌هایی هستند که میان دو پدیده به‌واسطه‌ی مفهوم یا قانونی مشترک برقرار می‌شود. این مقوله به فرآیندهایی از قبیل عقلانیت، تفسیر، استدلال و روابط معنایی مربوط است؛ به‌عبارت دیگر، سومیت به زمینه‌ها و ساختارهایی اشاره دارد که موجب می‌شود ما روابط و الگوها را درک کنیم. به‌عنوان مثال، یک قانون علمی که رابطه‌ی میان دو پدیده را توضیح می‌دهد، نمونه‌ای از سومیت است. پیرس این سه مقوله را برای تحلیل نشانه‌ها و فرآیندهای شناختی توسعه داد. آن‌ها به‌نوعی به سطوح مختلف تجربه و شناخت انسانی اشاره دارند و به کمک آن‌ها می‌توان مفاهیم پیچیده‌ای مانند نشانه‌ها، روابط و تفسیرهای معنایی را درک کرد.

نکته‌ی بسیار مهم و کلیدی در فلسفه‌ی پیرس این است که همان‌طور که مقوله‌ی

1 Firstness

2 Secondness

3 Thirdness

از پراگماتیسم تا عشق تکاملی: نقش اخلاق و دین در فلسفه‌ی چارلز سندرز پیرس؛ مرادی و پور حسن | ۲۵۷

سومیت بدون مقوله‌ی اولیت وجود ندارد، مقوله‌ی اولیت هم بدون مقوله‌ی سومیت وجود ندارد. برای مثال وقتی چیزی را به صورت جداگانه و محض تصور می‌کنید، در واقع شما هم‌زمان چیز دیگری را نیز تصور می‌کنید، یعنی آنچه را که نیست هم تصور می‌کنید که در رابطه‌ای خاص با آن (رابطه‌ی نفی) قرار دارد.^۱ (Waal, 2022: 106) از این رو، احساس (زیبایی‌شناسی)، عمل (اخلاق) و معنا (منطق) که به ترتیب با مقوله‌های اولیت، دومیت و سومیت متناظر هستند، به یکدیگر پیوند می‌خورند. برای درک این نکته‌ی اخیر باید سری به نشانه‌شناسی پیرس بنزیم. پیرس در نشانه‌شناسی خود کاملاً از این فهرست مقولات استفاده می‌کند. پیرس که معتقد است تفکر جز از طریق نشانه‌ها ممکن نیست فرآیند نشانه‌شناسی را به سه جزء تقسیم می‌کند که هر یک مطابق با یکی از مقولات است: نشانه، متعلق یا ابژه‌ی نشانه و تفسیر. برای مثال هنگامی که فردی به یک جسم داغ دست می‌زند احساس داغی باعث می‌شود او بلافاصله دستش را عقب بکشد و سپس به این نتیجه برسد که آن جسم داغ است. در اینجا داغی، نشانه‌ای است که به جسم داغ اشاره می‌کند. جسم داغ موضوع نشانه است که رفتار یا مقاومتی را در برابر ما برمی‌انگیزد؛ و داغی جسم تفسیری است که در نهایت از این نشانه صورت می‌گیرد. به عنوان مثالی دیگر می‌توان به تابلوی راهنمایی و رانندگی اشاره کرد که وقتی چراغ قرمز را نشان می‌دهد توقف می‌کنیم و سپس این اندیشه که چراغ قرمز به معنای لزوم توقف است شکل می‌گیرد.

نکته‌ی کلیدی این است که پیرس اساساً امکان احساس بی‌واسطه را نمی‌پذیرد. پیرس به عنوان مخالف درون‌نگری معتقد است حتی حالات احساسی ما همواره وساطت شده هستند. پیرس پدیده‌های احساسی را پدیده‌های بنیادین نمی‌داند، بلکه آن‌ها مشتق شده هستند و از این رو نشانه‌اند و همه‌ی نشانه‌ها به شناخت مربوط است. هر هیجان، هر فوران

۱. در اینجا می‌توان به شدت رد پای هگل را در تفکر پیرس دید. هگل در فصل اول پدیدارشناسی ذهن با عنوان یقین حسی بیان می‌دارد که حتی ابتدایی‌ترین و غیرکلامی‌ترین و اشاری‌ترین باورهای ما نیز وساطت شده‌اند. حتی وقتی می‌گوییم «این» و هیچ محمولی را هم بر موضوع حمل نمی‌کنیم، همین کار خود مستلزم جداکردن خودمان از ابژه و تمایز قائل شدن و در عین حال متمایز کردن آن از باقی ابژه‌ها و در عین حال بخشیدن اینهمانی به آن هستیم.

احساسی و هر عمل ارادی مانند یک شناخت است (Beeson, 2008: 144). پیرس حتی قضاوت‌های ادراکی را استنباطی می‌داند و بنابراین حس و عقل را رقیب هم نمی‌داند. بلکه به باور او آن‌ها به‌طور نزدیکی با یکدیگر همکاری می‌کنند (Potter, 1996: 142). پیرس هیچ مرز دقیقی بین احساس، دانش و اراده قائل نیست. ما در هر لحظه‌ی بیداری در حال احساس، دانستن و واکنش به دنیای بیرونی هستیم. نتیجه‌ی این دیدگاه آن است که ما عملاً نمی‌توانیم مرز قاطعی بین منطق، اخلاق و زیبایی‌شناسی بکشیم. پیرس خود متوجه این مسئله شد و خلاف عقاید اولیه‌ی خود که اخلاق را برای علم خطرناک و بیش‌ازحد محافظه‌کارانه می‌دانست به این نتیجه رسید که منطق بر اخلاق مبتنی است و اخلاق بر زیبایی‌شناسی. او در نامه‌ای به ویلیام جیمز می‌نویسد «تا پس از سخنرانی‌های کمبریج در سال ۱۸۹۸ متوجه نشدم که منطق باید بر پایه‌ی اخلاق بنا شود که خود مرحله‌ای بالاتر از آن است. حتی پس از آن، مدتی طول کشید تا بفهمم که اخلاق نیز به همین شکل بر زیباشناسی استوار است (CP 8.255). در واقع پیرس در دوره‌ی دوم خود، خلاف دوره‌ی اول تفکر خود که اخلاق را مانعی در راه تحقیق می‌دید، در دوره‌ی دوم اخلاق را پایه و اساس تفکر منطقی می‌داند و نقشی تنظیمی و هدایتگر برای آن قائل است.

۲-۲. ابداکشن و غریزه

اکنون وقت آن است که به‌صورت جزئی‌تر درهم‌تنیدگی حس، عمل و منطق را در پراگماتیسم پیرس روشن کنیم. پیرس پراگماتیسم خود را معادل ابداکشن می‌داند؛ اما ابداکشن چیست؟^۱ ابداکشن که در فلسفه‌ی معاصر به آن استنتاج بهترین تبیین گفته می‌شود، از نظر پیرس مهم‌ترین روشی است که ما از طریق آن فکر می‌کنیم و علممان را پیش می‌بریم. ابداکشن فرآیندی است که طی آن انسان برای توضیح یک مشاهده یا مجموعه‌ای از مشاهدات، فرضیه‌ای را پیشنهاد می‌دهد. این نوع استدلال که پیرس آن را

۱. پیرس در طول حیات خود چندین تفسیر از ابداکشن ارائه داد. در اینجا ما خود را به تفسیر نهایی پیرس محدود می‌کنیم. برای شرحی از تغییرات دیدگاه پیرس درباره‌ی ابداکشن بنگرید به: (Paavola, 2005).

از پراگماتیسم تا عشق تکاملی: نقش اخلاق و دین در فلسفه‌ی چارلز سندرز پیرس؛ مرادی و پور حسن | ۲۵۹

یکی از سه نوع اصلی استدلال (در کنار قیاس و استقرا) می‌داند، نخستین گام در فرآیند تحقیق علمی است. ابداکشن زمانی رخ می‌دهد که فرد با پدیده‌ای غیرمنتظره مواجه شود و به دنبال تبیین آن، ایده‌ای خلاقانه یا یک حدس را مطرح کند. برخلاف قیاس که از مقدمات به نتیجه‌ای قطعی می‌رسد و استقرا که قوانین کلی را از نمونه‌های خاص تعمیم می‌دهد، ابداکشن ماهیتی خلاقانه دارد و بر اساس شهود و حدس شکل می‌گیرد.

برای مثال، تصور کنید هنگام عبور از یک کوچه، متوجه می‌شوید که زمین کاملاً خیس است، اما بارانی نمی‌بارد. شما ممکن است فرض کنید که احتمالاً لوله‌ی آب ترکیده است یا کسی به تازگی زمین را شسته است. این فرضیات نمونه‌ای از ابداکشن هستند، زیرا به دنبال ارائه‌ی توضیحی اولیه برای مشاهدات شما هستند. در مثالی دیگر، فرض کنید صدای زنگ خانه را می‌شنوید و انتظار کسی را ندارید. باین حال، به این نتیجه می‌رسید که ممکن است پستی یا یکی از همسایه‌ها باشد. در هر دو مورد، شما از طریق ابداکشن تلاش می‌کنید پدیده‌ای غیرمنتظره را توضیح دهید.

فرآیند تحقیق، مشابه نشانه‌شناسی، سه مرحله‌ی اساسی را شامل می‌شود: نخست، مرحله‌ای که در آن جهان به صورت پیش‌انتقادی و بدون تحلیل مشاهده می‌شود. دوم، مواجهه با واقعیتی سخت که بخشی از این درک اولیه را زیر سؤال می‌برد و انگیزه‌ای برای آغاز تحقیق ایجاد می‌کند. سوم، رسیدن به یک باور ارزیابی شده و مبتنی بر تحلیل که پایداری بیشتری دارد؛ بنابراین، این سه مرحله به این معناست که تحقیق ابتدا با ارائه فرضیه یا حدس شروع می‌شود^۱، سپس پیامدهای منطقی آن از طریق استنتاج بررسی می‌شوند و سرانجام، از طریق استقراء صحت آن آزموده می‌گردد.

ابداکشن که پیرس آن را پس‌اندیشی^۲ یا استنتاج از نتیجه به مقدمه می‌داند، پیوند بسیار زیادی با غریزه دارد. پیرس مکرراً بر ارتباط بین علم و غریزه تأکید می‌کند و علم و

۱. البته پیرس معتقد نیست که ابداکشن یک حدس صرف است. بلکه آن را حدسی می‌داند که با باورهای قبلی ما ارتباط دارد.

استدلال را چیزی جز گسترش غریزه نمی‌داند (CP 6.604). پیرس می‌گوید «دو شاخه‌ی بزرگ علم انسانی، یعنی فیزیک و روانشناسی، چیزی جز گسترش همان غریزه‌ی حدس‌زدن نیستند که تحت تأثیر اصلاح‌کننده‌ی روش استقرایی توسعه یافته‌اند (CP 6.531). دلیل پذیرش نتیجه‌ی پس‌اندیشانه این است که انسان ناچار است به توانایی خود در کشف حقیقت اعتماد کند، زیرا این تنها ابزاری است که برای هدایت او وجود دارد. علاوه بر این، وقتی به غرایز موجودات مختلف نگاه می‌کنیم، شگفت‌زده می‌شویم که چگونه این غرایز آن‌ها را به سمت رفتارهای عقلانی هدایت می‌کنند (Paavola, 2005: 142). پیرس به صراحت مخالف این است که سانتی‌مانتالیسم در برابر عقل و منطق قرار داده شود. «او در این دیدگاه تحت تأثیر سانتی‌مانتالیست‌های اخلاقی بریتانیایی‌ها، به‌ویژه فرانسیس هاتچسون و توماس رید بود و اعتقاد داشت که احساسات اخلاقی و حس اخلاقی راهنمای بهتری برای زندگی عملی هستند تا نظریه‌های اخلاقی» (Liszka, 2024: 130). اما مسئله اینجاست که در نشانه‌شناسی اولین واکنش ما همان حدس یا ابداعش است که بر پایه‌ی غریزه صورت می‌گیرد. هنگام مواجهه با نشانه، مثلاً هنگام شنیدن صدا در جنگل، حدس اولیه این است که حیوانی خطرناک دارد نزدیک می‌شود. این حدس بر پایه‌ی غریزه و حس ترس شکل می‌گیرد. پیرس می‌گوید «غریزه منبع عظیم درونی تمام حکمت و دانش است» (CP 6.500). پس می‌بینیم که پیرس خلاف بعضی دیگر از ادعاهای خود که در آنجا بین احساس و کار علمی تمایز می‌گذارد، در بطن روش‌شناسی علمی خود آن را به کار می‌گیرد.

۲-۳. خودکنترلی

پیرس غریزه و حدس را در شناخت مؤثر می‌داند اما آن‌ها را برای دستیابی به حقیقت کافی نمی‌شمارد، بلکه معتقد است که این عناصر باید از طریق خودکنترلی هدایت شوند. اخلاق و زیبایی‌شناسی نقشی هدایتگر و تنظیم‌کننده در فرآیند خودکنترلی دارند. آن‌ها هنجارهایی را معرفی می‌کنند که منطق باید بر اساس آن‌ها بناشده و از آن‌ها پیروی کند. در غیر این صورت منطق کارآمدی‌اش را از دست خواهد داد. منطق از نظر پیرس زمانی

از پراگماتیسم تا عشق تکاملی: نقش اخلاق و دین در فلسفه‌ی چارلز سندرز پیرس؛ مرادی و پور حسن | ۲۶۱

متوقف می‌شود که خودکنترلی متوقف شود (CP 5.149) برای مثال، منطق نیازمند پرهیز از سوگیری و تعصب، گشودگی و رواداری نسبت به نظرات دیگران و شواهد نقیض، صداقت فکری، امید به دسترس‌پذیر بودن آن، تلاش و کوشش برای بررسی جامع نظریه و ... است. همه‌ی این موارد، ارزش‌هایی اخلاقی هستند که بدون وفاداری به آن‌ها منطق در رسیدن به غایت خود که همانا کشف حقیقت است ناکام می‌ماند. پیرس معتقد است یک استدلال‌گر منطقی کسی است که در فرآیندهای فکری خود، خودکنترلی بالایی اعمال می‌کند، بنابراین خوبی منطقی نوعی خوبی اخلاقی است. (CP 5.130) از نظر پیرس استدلال صحیح بیشتر از هر چیزی به اخلاق صحیح بستگی دارد (Herdy, 2014: 3) پیرس ضمن اینکه علوم را به‌هم پیوسته می‌داند (CP 2.119) می‌نویسد «بیم دارم که منطق به‌عنوان یک نظریه‌ی مشخص تا زمانی که هدف اصلی‌اش روشن نباشد، کارآمد نباشد و این همان چیزی است که اخلاق باید آن را مشخص کند.» (CP 2.120).

او استدلال می‌کند که منطق، اخلاق و زیبایی‌شناسی به هم وابسته‌اند: منطق تفکری خودکنترل‌شده است، اخلاق آن را هدایت می‌کند و زیبایی‌شناسی به هم وابسته‌اند: منطق تفکری آن را تعیین می‌کند، اهداف و آرمان‌هایی که به‌خودی‌خود، شایسته‌ی تحسین‌اند (Holmes, 1966: 119). بر این اساس، پیرس نتیجه می‌گیرد که اخلاق، کاربردی از زیبایی‌شناسی است و منطق نیز نوعی کاربرد اخلاق به شمار می‌رود (CP 1.191). او، تحت تأثیر شیلر و سوئدنبِرگ، خودکنترلی را نه تنها عاملی برای تنظیم رفتار فردی، بلکه راهی برای تعالی اخلاقی و اجتماعی می‌داند (Petry, 1992: 667) شیلر آن را ابزاری برای تسلط بر غریزه معرفی می‌کند و پیرس نیز در همین راستا، خودکنترلی را به آزادی و عشق مسیحی پیوند می‌دهد (Ibid: 670).

در نگاه پیرس، خودکنترلی بخشی از فرآیند آفرینش و تحول عقلانی جهان است. او، با الهام از سوئدنبِرگ، انسان را دارای بُعدی روحانی می‌داند که باید از طریق کنترل بعد مادی به کمال نزدیک شود. این مفهوم در منطق و روش‌شناسی علمی نیز نقش مهمی دارد، زیرا پیرس معتقد است که بدون اصول اخلاقی مانند صداقت و پرهیز از تعصب، تفکر

منطقی منحرف خواهد شد. (CP 5.149) او تأکید می‌کند که استدلال صحیح بیش از هر چیز به اخلاق صحیح وابسته است (CP 5.130) و بدون تعیین اهداف آن توسط اخلاق، منطق کارآمدی خود را از دست خواهد داد (CP 2.120).

این نگاه به پیوند اخلاق و علم ریشه در خود پراگماتیسم پیرس دارد. از نظر پیرس «باور قاعده‌ای برای عمل است.» (CP 5.397) انسان موجودی است که می‌خواهد زندگی کند و عمل داشته باشد. پیرس برای اثبات این ادعا به سراغ تحلیل زبان و مسئله‌ی معنا می‌رود. پیرس در مقاله‌ی *چگونه عقاید خود را واضح سازیم؟* برای نشان دادن ارتباط معنا با عمل، از مثال مفهوم «سختی» استفاده می‌کند. او می‌پرسد که سختی چیست و چگونه می‌توان معنای آن را فهمید. به جای تعریف مجرد، پیرس معتقد است که معنای سختی باید از پیامدهای عملی آن استنتاج شود. سختی به طور ساده به این معناست که یک جسم در برابر خراشیدگی مقاومت می‌کند. اگر چیزی سخت باشد، نمی‌توان آن را به آسانی با ابزارهایی مثل ناخن یا چاقوی معمولی خراشید، اما ممکن است با ابزارهایی مثل الماس خراش داده شود. پیرس این تحلیل را به پیامدهای عملی باور به سختی پیوند می‌دهد. مثلاً اگر باور داشته باشیم که سطحی سخت است، رفتار ما با آن تحت تأثیر قرار می‌گیرد؛ به عنوان مثال، هنگام خراشیدن یا شکل‌دهی آن سطح، ابزار مناسب انتخاب می‌کنیم؛ بنابراین، سختی چیزی فراتر از یک تعریف انتزاعی است و معنای آن در نحوه‌ی تعامل عملی ما با آن جسم آشکار می‌شود. پیرس از این مثال برای نشان دادن این اصل استفاده می‌کند که معنای هر واژه یا باور در پیامدهای عملی آن و تأثیرش بر رفتار ما نهفته است. بدون این بررسی‌های عملی و پیامدی، نمی‌توانیم واژه‌ی «سخت» را از متضادش یعنی «نرم» تمیز دهیم.

معنای باورها باید به گونه‌ای باشد که بتواند ما را در تعامل با جهان هدایت کند. اگر معنای یک باور قابل تعبیر به پیامدهای عملی نباشد، آن باور فاقد معناست. به عنوان مثال، جمله‌ی «آب در صد درجه به جوش می‌آید» بدین معناست که «اگر نیاز به آب جوش داری باید آن را تا صد درجه گرم کنی». این باور، قاعده‌ای عملی برای تصمیم‌گیری در

از پراگماتیسم تا عشق تکاملی: نقش اخلاق و دین در فلسفه‌ی چارلز سندرز پیرس؛ مرادی و پور حسن | ۲۶۳

آن موقعیت خاص ایجاد می‌کند؛ اما گزاره‌ای مانند «دو قرمز است» اگرچه از لحاظ نحو دستور زبان صحیح است اما هیچ قاعده‌ای برای عمل به ما نمی‌دهد. در نتیجه، در اندیشه‌ی پیرس، باور و معنا دو وجه از یک واقعیت‌اند: باور قاعده‌ای عملی برای رفتار است و معنا در عمل و پیامدهای مرتبط با باور تجلی می‌یابد. از این رو پیرس گزاره‌های خبری را به گزاره‌های شرطی تبدیل می‌کند که همواره به پیامد عملی یک باور اشاره می‌کنند؛ و از آنجا که پیامد عملی همواره در نسبت با دیگران مطرح می‌شود اخلاق به‌عنوان امری حیاتی باید در نظر گرفته شود. لذا از آنجا که «باور قاعده‌ای برای عمل است»، «اظهار نیز عملی اجتماعی است که فرد را در معرض مسئولیت قرار می‌دهد پیرس در طرح این مسئله بر گفته‌ی معروف آستین تقدم دارد؛ اینکه گفتن «من می‌دانم» نوعی کنش گفتاری است، مشابه با گفتن «من قول می‌دهم» که فرد را در معرض نقد و سرزنش قرار می‌دهد» (Beeson, 2008: 328). با این حال، در مورد مسائل زیبایی‌شناختی، پیرس توضیح چندانی نمی‌دهد که آرمان‌های زیبایی‌شناختی‌ای که باید تنظیم‌گر اصول عقلانی و منطقی باشند چه هستند، اما از باقی دیدگاه‌های او برمی‌آید که حداقل عشق و هماهنگی دو عنصر اساسی در تفکر پیرس هستند. در بخش بعد این دو مفهوم را توضیح می‌دهیم.

۳. عشق و هماهنگی

۳-۱. آگاپه

شرط معتبر بودن نظریات علمی، وجود نوعی یکنواختی در جهان است، زیرا اگر یکنواختی در کار نباشد و هر چیز در حال تغییر و تضاد همیشه‌گی باشد نظریات علمی اعتباری برای آینده نخواهند داشت. پیرس نظم و یکنواختی را شرط دانش می‌داند و معتقد است این نظم را ذهن بر جهان تحمیل نمی‌کند. او معتقد است این تصور که نظم را ذهن بر جهان تحمیل می‌کند منجر به دوآلیسم می‌شود (CP 8.145). پیرس در جمله‌ی آغازین مقاله‌ی نظم طبیعت می‌نویسد: «هر گزاره‌ای که درباره‌ی نظم طبیعت باشد، کمابیش به دین مربوط می‌شود» (CP 6.395). او معتقد است جهانی که در آن همه‌چیز بر اساس تضاد است تفاوت اساسی با جهانی دارد که ما در آن زندگی می‌کنیم. او می‌نویسد: «اینکه آیا جهان

یک شعر دقیق است یا نه، مسئله‌ای دیگر است. هنگامی که شب هنگام به آسمان می‌نگریم، به راحتی درمی‌یابیم که ستارگان به طور ساده و بی‌قاعده بر گنبد آسمان پاشیده نشده‌اند. (CP 6.399). این نظم را آگاپه به جهان می‌دهد.

پیش‌تر اشاره کردیم که پیرس عشق را جوهر حقیقی دین می‌داند. اکنون وقت آن است که جایگاه عشق را هم در روش‌شناسی او و هم در کیهان‌شناسی‌اش بازشناسی کنیم. اهمیت عشق برای پیرس از مفهوم آگاپه می‌آید. ریشه‌ی واژه «آگاپه» از زبان یونانی باستان می‌آید و در اصل به معنای عشق بی‌قید و شرط و بدون انتظار است. در فرهنگ یونانی، عشق به اشکال مختلفی بیان می‌شود؛ به طوری که «اروس» به عشق عاشقانه و شهوانی و «فیلیا» به دوستی و محبت میان افراد اشاره داشت، در حالی که «آگاپه» نوعی عشق فراتر از منافع شخصی و مادی را توصیف می‌کرد که بیشتر به صورت فداکارانه و خالص ابراز می‌شد. این واژه بعدها در متون مسیحی اولیه، برای بیان عشق بی‌قید و شرط خداوند به انسان و دعوت به محبت واقعی میان مردم، اهمیت بیشتری یافت و به عنوان الگوی اصلی عشق اخلاقی و معنوی مورد استفاده قرار گرفت. پیرس آگاپه را محدود به احساسی درونی نکرد. بلکه معتقد بود کل کیهان بر اساس نیروی آگاپه یا عشق بی‌قید و شرط در حال تکامل است.

پیرس آگاپه را بر اساس نظریه‌ی تکامل صورت‌بندی می‌کند اما نه تکامل داروینی. او سه نوع نظریه‌ی تکاملی را معرفی می‌کند: ۱- تکامل تایچستیک^۱ یا تصادفی و بخت‌باورانه، ۲- تکامل آنانکاستیک^۲ یا از طریق ضرورت مکانیکی و ۳- تکامل آگاپاستیک یا از طریق عشق. نقد پیرس به تکامل تایچستیک یا تصادفی که همان نظریه‌ی داروین است نقدی اخلاقی است. او بر اساس تفسیر نسبتاً اشتباهی که از داروینسم داشت، معتقد بود نظریه‌ی داروین نظریه‌ای فردگرایانه است که تنها تنازع برای بقای فردی را مدنظر قرار می‌دهد و به بقای نوع یا عشق به هم‌نوع کاری ندارد.

در اینجا نگاه بسیاری منفی پیرس به فردگرایی قرن ۱۹ ام آشکار است. پیرس در

1 Tychastic

2 Anankastic

از پراگماتیسم تا عشق تکاملی: نقش اخلاق و دین در فلسفه‌ی چارلز سندرز پیرس؛ مرادی و پور حسن | ۲۶۵

مقاله‌ی عشق تکاملی به اقتصاد سیاسی قرن ۱۹ نقد می‌کند که چرا به جای عشق، حرص را عامل اصلی تعالی بشر و تکامل جهان دانسته است. پیرس بدون نام بردن به کتابی اشاره می‌کند که معتقد است «فرد هر چه خسیس‌تر باشد خیر بیشتری انجام می‌دهد» و «عشق را منبع آسیب پایدار می‌داند». CP 6.291 او می‌گوید «اقتصاددان‌ها کسانی را که از بیان جنایات وحشتناک ایشان وحشت می‌کنند، سانتی‌مانتال می‌دانند، من با کمال میل خود را سانتی‌مانتالیست می‌نامم، خدا را شکر!» (CP 6.292). پیرس معتقد بود کتاب منشأ انواع داروین چیزی جز بسط دیدگاه‌های سیاسی _ اقتصادی پیشرفت به تمام موجودات زنده نیست. البته پیرس در بیان این مطلب چندان پربیراه هم نمی‌گوید. نه تنها داروین، بلکه خانواده‌ی سرمایه‌دار او متأثر از آدام اسمیت بودند، مشخصاً متأثر از این ایده‌ی او که دست نامرئی بازار، تلاش‌های خودپرستانه‌ی فرد را به سوی هارمونی و نظم اجتماعی هدایت می‌کند. (Ruse, 2019: 143) پیرس می‌نویسد:

کتاب منشأ انواع داروین صرفاً دیدگاه‌های سیاسی-اقتصادی پیشرفت را به قلمرو حیوانات و گیاهان گسترش می‌دهد [...] در میان حیوانات، این فردگرایی صرفاً مکانیکی به عنوان نیرویی که به نفع خیر عمل می‌کند، به شدت توسط طمع بی‌رحمانه‌ی حیوان تقویت می‌شود. همان‌طور که داروین در عنوان کتاب خود بیان کرده است، این نبرد برای بقاست؛ و او باید به عنوان شعار خود می‌افزود: «هر فرد برای خودش و دیگران به جهنم!» عیسی در موعظه‌ی بالای کوه نظر متفاوتی داشت. [...] پس مسئله اینجاست: انجیل مسیح می‌گوید پیشرفت زمانی حاصل می‌شود که هر فرد با همدلی به دیگران پیوندد و فردیت خود را در این همدلی نادیده بگیرد. در مقابل، باور قرن نوزدهم این است که پیشرفت از تلاش بی‌وقفه‌ی هر فرد برای منافع خودش به دست می‌آید، حتی اگر مجبور شود دیگران را زیر پا بگذارد. این دیدگاه را به درستی می‌توان «انجیل حرص» نامید (CP 6.293 & CP 6.294).

پیرس تکامل تایپجستیک یا تصادفی را کاملاً با مسیحیت منطبق نمی‌داند؛ زیرا نه تنها تصادفی است بلکه ممکن است به ضرر عده‌ای و به سود عده‌ای دیگر باشد، مانند

قماربازانی که تمام پولشان را از دست می‌دهند و این پول به افراد دیگر می‌رسد. (CP 6.304) به عبارتی، در تکامل داروینی، بنا بر تفسیر پیرس، به جای تکیه بر مفهوم عشق به دیگری که در آن همگان قرار است به خیر برسند، فقط خیر فردی مهم است. برکشیدن مفهوم عشق به همسایه که یکی از کلیدی‌ترین مفاهیم مسیحی است و پیرس آن را گوهر دین‌داری می‌داند در همین خصومت با فرد‌گرایی ریشه دارد. پیرس تا حدی با این فرد‌گرایی مشکل داشت که از اساس مفهوم خود (Self) را انکار کرد. پیرس معتقد بود «خود» یک پدیده‌ی مستقل نیست، بلکه محصول تعاملات گسترده با جهان است، ما توهم «خود» را داریم (Beeson, 2008: 160). در واقع این نگاه برخاسته از نشانه‌شناسی پیرس است. پیرس از آنجا که منکر وجود هر نوع درون‌نگری است معتقد است کل فرآیند تفکر وساطت شده است و لذا دانش ما همواره ناشی از تفسیر نشانه‌هاست. شکل‌گیری مفهوم خود نیز از همین جا ناشی می‌شود. او در مقاله‌ای که در نقد پیرسون می‌نویسد ضمن تأکید بر اینکه در داروینیسم فقط بقای فرد و تولیدمثل مهم است می‌نویسد:

باید سفر فکری خود را از خانه‌ای آغاز کنیم که خود را در آن می‌یابیم. اکنون، این خانه محدوده‌ی ادراک‌هاست. این خانه حتی درون مجموعه‌های ما هم نیست، بلکه در فضای باز است. این جهان خارج است که ما مستقیماً مشاهده می‌کنیم. آنچه را که در درون می‌گذرد تنها زمانی می‌شناسیم که در اشیاء خارجی منعکس شده باشد. به یک معنا، چیزی به نام درون‌نگری وجود دارد؛ اما این درون‌نگری شامل تفسیر پدیده‌هایی است که خود را به عنوان ادراک‌های خارجی نشان می‌دهند. ما ابتدا چیزهای آبی و قرمز را می‌بینیم. این یک کشف بزرگ است وقتی می‌فهمیم که چشم ارتباطی با آن‌ها دارد و کشفی حتی پیچیده‌تر زمانی که می‌آموزیم که یک «من» در پشت چشم وجود دارد که این کیفیت‌ها به‌طور صحیح به آن تعلق دارند (CP 8.144).

پیرس تکامل مکانیکی را هم رد می‌کند؛ زیرا علاوه بر عشق با یکی دیگر از ارزش‌های اخلاقی و زیبایی‌شناختی پیرس در تضاد قرار دارد و آن همانا مفهوم آزادی است. او این نظریه را مشابه فلسفه‌ی هگل می‌داند. فلسفه‌ی هگل اگرچه خلاف داروینیسم

از پراگماتیسم تا عشق تکاملی: نقش اخلاق و دین در فلسفه‌ی چارلز سندرز پیرس؛ مرادی و پور حسن | ۲۶۷

تصادفی و بدون غایت و قصد کمال نیست، اما از آنجاکه ما دقیقه‌ای جزئی از فرآیند کیهانی امر مطلق هستیم، چندان جایی برای آزادی و عشق باقی نمی‌ماند.

پیرس در برابر این دو نوع تکامل، تکامل آگاپیستی یا مبتنی بر عشق را معرفی می‌کند. او در این نظریه متأثر از لامارک است که قائل به وراثتی بودن صفات اکتسابی بود. پیرس معتقد است تغییرات ابتدا از طریق عادت رخ می‌دهند و پس از آنکه در فرد نهادینه شدند به نسل‌های بعدی انتقال می‌یابند؛ و این کمک می‌کند که هم صفات مثبت اخلاقی و هم دانسته‌های علمی ما به نسل‌های بعدی منتقل شود و در نتیجه مسیر بشر در راستای تکامل واقعی، به معنای به کمال رسیدن و نه صرفاً تغییرات تصادفی، هموار شود. در واقع این نوعی تکامل تئولوژیک یا غایت‌شناختی است.

۳-۳. آگاپیسم در روش‌شناسی

در بخش قبل اشاره کردیم که پیرس به جای فردگرایی مدرن، بر عشق به همسایه تأکید می‌کند. حال برگردیم به تعریف پیرس از صدق یا حقیقت:

دیدگاهی که مقدر است در نهایت مورد توافق همه‌ی کسانی قرار گیرد که تحقیق می‌کنند، همان چیزی است که ما حقیقت می‌نامیم و چیزی که این دیدگاه آن را بازنمایی می‌کند، واقعیت است. این شیوه‌ی من برای توضیح واقعیت است (CP 5.407).

پیرس در این تعریف به جمعی بودن حقیقت اشاره می‌کند. لذا عشق به همسایه، فقط توصیه‌ای اخلاقی نیست. بلکه برای رسیدن به حقیقت نیز نقشی کلیدی ایفا می‌کند. مسئله فقط این نیست که افراد دچار خطا می‌شوند یا روش‌های متفاوتی را به کار می‌گیرند که نتایج مختلفی به همراه دارد و برای کاهش خطا محققان مختلف باید با استفاده از روش‌های مختلف به بررسی یک موضوع بپردازند و به هم‌گرایی برسند. پیرس مشابه با مثلث معروف مسیحی یعنی همدلی، ایمان و امید که متأثر از گفته‌های پولس است، ۳ حس خاص را برای منطق و استدلال علمی ضروری می‌داند (Beeson, 2008: 302): ۱- عشق به جامعه‌ای بی‌پایان، ۲- اینکه این عشق در اولویت قرار می‌گیرد و ۳- امید به ادامه‌ی نامحدود فعالیت عقلانی.

۱. علاقه به جامعه‌ای بی‌پایان: این اصل به این اشاره دارد که فرد باید علاقه‌مند به جامعه‌ای گسترده، نامحدود و متعالی باشد؛ یعنی، عشق به حقیقت و جستجوی آن باید فراتر از منافع شخصی و محدود، به سود کل بشریت یا جامعه علمی باشد. این مفهوم در مسیحیت به «عشق» شبیه است، زیرا عشق مسیحی به معنای توجه به خیر عمومی و فداکاری برای دیگران است. در مسیحیت، عشق به عنوان فضیلت برتر مطرح می‌شود و به‌طور خاص در آموزه‌های مسیحی، عشق به خدا و انسان‌ها از ارکان اصلی دین است.

۲. شناسایی این که این علاقه می‌تواند برتر از همه چیز قرار گیرد: این اصل بیان می‌کند که فرد باید به این باور برسد که علاقه به حقیقت و جستجو برای آن باید از هر چیز دیگری، حتی از منافع فردی، مهم‌تر باشد. این مشابه با مفهوم «ایمان» در مسیحیت است، زیرا ایمان به این معنا است که فرد به یک حقیقت برتر و نهایی اعتقاد داشته باشد که همگان به آن خواهد رسید، حتی اگر این حقیقت در حال حاضر قابل مشاهده نباشد. در مسیحیت، ایمان به این معنا است که شخص باید به خدا و وعده‌های الهی اعتماد کند، حتی در شرایطی که مشاهده‌ی نتیجه‌ی آن برای فرد سخت باشد.

۳. امید به ادامه‌ی نامحدود فعالیت عقلانی: این اصل تأکید دارد بر این که فعالیت‌های عقلانی و جستجوی حقیقت باید پیوسته و بی‌پایان ادامه یابند و این امید باید به یک فرآیند مستمر و پایدار تبدیل شود. این کاملاً مشابه با مفهوم «امید» در مسیحیت است که به معنای انتظار و باور به آینده‌ای بهتر و پیوسته است. در مسیحیت، امید به این معنا است که انسان‌ها باید به وعده‌های الهی و آینده‌ای روشن باور داشته باشند و از این امید برای پیشرفت و تلاش بیشتر استفاده کنند، حتی در مواجهه با دشواری‌ها.

به نظر پیرس، آگاپیسم، بر پایه‌ی جذابیت ذاتی ایده‌ها و همدلی استوار است. این شیوه از تکامل اندیشه، برخلاف تکامل تصادفی و تکامل ضروری، بر این ایده تأکید دارد که ایده‌های جدید نه به صورت تصادفی و نه تحت اجبار، بلکه از طریق جذابیتی درونی و عمیق پذیرفته می‌شوند. این جذابیت ناشی از تداوم ذهن و ارتباط با یک حقیقت برتر است (CP 6.307).

۴. نقد و بررسی

پیرس علی‌رغم تلاش برای مرز‌گذاری بین اخلاق و دین که به عقیده‌ی او مبتنی بر احساس و غریزه هستند از یک سو و علم که مبتنی بر عقل و استدلال است از سوی دیگر، در بطن روش‌شناسی خود مرز بین آن‌ها را درهم می‌شکند. پیرس برای حل این تناقض‌ها چیز خاصی نمی‌گوید؛ اما برای حل این تناقض می‌توان به تمایزی اشاره کرد که او بین دو نوع از اخلاق قائل می‌شود، اخلاق نظری و اخلاق عملی. آن چیزی که او در مورد اخلاق نظری می‌گوید مشابه فرااخلاق در ادبیات معاصر و اخلاق عملی او مشابه اخلاق کاربردی است. اخلاق محض پیرس قصد نداشت که به سؤالات عملی بپردازد. او تأکید داشت که فرااخلاق هیچ هدفی برای هدایت رفتار انسان‌ها ندارد (Herdy, 2009: 274) با این حال، دشوار است که بتوان این دو گانه را بر اساس فلسفه‌ی خود او حفظ کرد؛ زیرا همان‌طور که توضیح دادیم او هر باوری را دارای پیامدهای عملی می‌داند. در این صورت، از آنجا که اخلاق در بطن هر باور ما حضور دارد در تنظیم رفتارهای عملی نمی‌توان آن اصول محض اخلاقی را که قرار است هدایتگر رفتار و هدایتگر فرآیند خودکنترلی باشند نادیده گرفت. از طرفی، اگرچه دیدگاه پیرس درباره‌ی جمعی بودن فرآیند تحقیق و ملزومات اخلاقی آن دیدگاهی معقول و درست است، دیدگاه او درباره‌ی بعد کیهان‌شناختی آگایه نه تنها متافیزیکی بسیار فربه را به نظریه‌ی او وارد می‌کند که خود او همواره نسبت به آن بدبین بود، بلکه اساساً بر دیدگاهی اشتباه استوار است. همان‌طور که گفتیم پیرس آگاپیسم را بر اساس نظریه‌ی تکامل لامارک استوار می‌کند، اما این کار از سه جهت اشکال دارد. اولاً دیدگاه لامارک امروزه در جهان علم جایی ندارد؛ و دوماً آن دیدگاه صرفاً دیدگاهی درباره‌ی جانوران و موجودات زنده است و نه درباره‌ی کیهان. اینکه پیرس چگونه از دیدگاهی بسیار محدودتر نظریه‌ای بسیار عظیم درباره‌ی کیهان استخراج می‌کند فاقد اصول منطقی است. سوماً پیرس در مقام فیلسوف علم و بنیان‌گذار پراگماتیسم، بارها تأکید می‌کند که روش علمی باید بر مبنای استنتاج ابدکتیو، مشاهده‌ی تجربی، آزمون‌پذیری و استدلال عقلانی باشد. به‌ویژه تأکید می‌کند که علم نباید تحت تأثیر احساسات،

پیش‌داوری‌ها یا باورهای متافیزیکی قرار گیرد؛ اما در جاهایی از فلسفه‌اش (به‌خصوص در نظریه‌ی عشق تکاملی یا آگاپیسم) برای دفاع از نگاه اخلاقی-زیبایی‌شناختی خود نسبت به حقیقت علمی، به نظریه‌ای متافیزیکی متوسل می‌شود که خود از منظر علمی امروزی نه‌تنها غیردقیق، بلکه آشکارا مردود است. این مسئله از آن‌جهت اهمیت دارد که اگر روش‌شناسی علمی به دیدگاهی مبتنی بر «عشق کیهانی» یا «نیروی هماهنگ‌کننده‌ی جهان» وابسته باشد - آن‌هم با پشتوانه‌ی تئوری‌های رده‌ی علمی - آنگاه اعتبار آن روش‌شناسی، از منظر همان علمی که می‌خواهد آن را بنیان بگذارد، دچار تزلزل می‌شود.

این مسئله در واقع ریشه در این دارد که پیرس، خلاف پراگماتیست‌های بعدی، در نهایت نتوانست تماماً از رئالیسم عبور کند؛ و ریشه‌ی این مسئله نیز به نگاه اخلاقی او بازمی‌گردد. پیرس می‌خواست فردگرایی قرن نوزدهم و ریشه‌های آن را یکجا بزند. در این فردگرایی، از آنجا که فرد مبنای تمام حقیقت بود، نتایج سیاسی و اخلاقی فاجعه‌باری حاصل می‌شد. از یاد نبریم قرن نوزدهم فردگرایی را به‌حدی رسانده بود که شکل‌گیری کتابی مانند سرمایه‌ی مارکس را اجتناب‌ناپذیر کرده بود. رقابت بی‌امان چرخ‌دنده‌های صنعت، فشار وحشتناک روی کارگران، عدم وجود قوانین حمایتی، تضعیف پیوندهای اجتماعی و ... همگی در قرن نوزدهم رقم خوردند. در این اثناء، پیرس به ریشه‌های فکری و فلسفی این فردگرایی تاخت. او مکرراً دکارت را نقد می‌کند؛ زیرا این سوپزکتیویسم دکارت بود که فرد و سوژه را مقدم بر جهان دانسته بود. سوژه‌ای جدا و منفک از جهان که با درون‌نگری خود و جهان را می‌شناسد. این سوژه، مبنای نظریه‌ی اقتصادی آدام اسمیت و فردگرایی قرن نوزدهم است. فلسفه‌ی مدرن با دادن جایگاهی محوری به سوژه‌ی فردی، او را به موجودی خود آئین تبدیل کرده بود که، حداقل طبق نظر پیرس، بی‌توجه به دیگری فقط باید امیال خویش را برآورده می‌ساخت.

در مقابل، پیرس، نظریه‌ی تحقیقی ارائه داد که دقیقاً نقطه‌ی مقابل درون‌نگری دکارتی بود. تحقیق فرآیندی جمعی است و تفکر تفسیر نشانه‌های بیرونی. خلاف درون‌نگری که فرآیندی فردی و برخاسته از تأمل محض است، تحقیق از نظر پیرس حاصل

از پراگماتیسم تا عشق تکاملی: نقش اخلاق و دین در فلسفه‌ی چارلز سندرز پیرس؛ مرادی و پور حسن | ۲۷۱

تلاش جمعی محققان در طول زمان است؛ اما پیرس حقیقت یا صدق را با توجیه اجتماعی یا فردی یکسان نمی‌داند. بلکه قائل به این است که حقیقت مستقل از باورهای افراد وجود دارد و تحقیق جمعی محققان صرفاً آن را آشکار می‌کند. بدین ترتیب، به‌زعم پیرس حقیقت تابع امیال شخصی افراد نمی‌شود. در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که چرا باید فراتر از نتیجه‌ی تحقیق پژوهشگران به حقیقتی مستقل باور داشت؟ از کجا معلوم نتیجه‌ی تحقیق جمعی حقیقت مستقلی است که پژوهشگران به آن رسیده‌اند؟ مگر در طول تاریخ نظریاتی موجود نبوده‌اند که علی‌رغم پژوهش بلندمدت و جمعی پژوهشگران رد شده‌اند؟

از نظریات پیرس دو پاسخ را می‌توان استخراج کرد. پاسخ اول این گفته‌ی اوست که ما در علم هیچ محدودیت زمانی نداریم و می‌توانیم تا ابد برای پیداشدن حقیقت صبر کنیم، چراکه از نظر پیرس مسائل علمی، غیر از مسائل حیاتی هستند و خلاف این دسته‌ی اخیر نیاز به پاسخ فوری ندارند. این سخن، دیدگاه عجیبی از سوی پیرس است. چه‌بسا اگر پیرس چندصباحی بیشتر زنده بود و حداقل جنگ جهانی اول را می‌دید (پیرس در سال ۱۹۱۴ از دنیا می‌رود، دقیقاً همان سالی که جنگ جهانی اول شروع می‌شود) چه‌بسا نظرات متفاوتی در این مورد ارائه می‌داد. نمونه‌های واضح این مسئله در بحران‌های زیست‌محیطی، بیماری‌های همه‌گیر و تغییرات اقلیمی دیده می‌شود که نیازمند تصمیم‌گیری سریع بر اساس داده‌های ناقص هستند؛ بنابراین، فرض بی‌نیازی علم از محدودیت زمانی در جهان واقعی بسیار دور از واقعیت است. بعلاوه اگر بپذیریم که کشف حقیقت ممکن است به زمان نامتناهی نیاز داشته باشد، این سؤال پیش می‌آید که چگونه می‌توان پیشرفت علمی یا حتی تصمیمات روزمره را موجه کرد؟ انسان‌ها نمی‌توانند منتظر پاسخ نهایی و قطعی بمانند. علم همواره در بستری از تقریب و خطا عمل می‌کند. در واقع برای آن که تعریف پیرس از حقیقت پذیرفتنی باشد، او ناگزیر به پذیرش سه پیش‌فرض است: نخست، تداوم نامتناهی تحقیق؛ دوم، امکان توافق همگانی در آینده؛ و سوم، قابلیت عقل انسانی برای کشف حقیقت نهایی؛ اما هیچ‌یک از این سه پیش‌فرض، نه تضمین‌شدنی است و نه قابل دفاع بر اساس روش علمی. ما در جهان واقعی با محدودیت‌های زمانی، سیاسی، روانی و معرفتی

مواجهیم که امکان امتداد نامتناهی تحقیق را منتفی می‌سازند. از سوی دیگر، تاریخ علم نشان داده است که نظریات علمی نه فقط همواره در حال تغییرند، بلکه بعضاً پس از قرن‌ها تحقیق جمعی، به کلی کنار گذاشته شده‌اند. به همین ترتیب، این امید که همه‌ی محققان روزی به یک توافق نهایی دست یابند، نه تنها شواهدی در تأیید ندارد، بلکه در پرتو تجربه‌ی تاریخی، گمانه‌ای بعید به نظر می‌رسد.

پاسخ دوم را می‌توان در همان مفهوم امید که در رساله‌ی پولس آمده پیدا کرد. پیش‌تر گفتیم که ایمان به این معنا است که فرد به یک حقیقت برتر و نهایی اعتقاد داشته باشد که همگان به آن خواهد رسید، حتی اگر این حقیقت در حال حاضر قابل مشاهده نباشد. این پاسخ نیز که برخاسته از متافیزیکی خاص است، چندان اقناع‌کننده به نظر نمی‌رسد؛ زیرا که در نهایت یک «ایمان» کور است. بدون پشتوانه‌ی نظری. تاریخ حداقل تا امروز خلاف این را نشان داده که روزی همه‌ی افراد به نظرگاه واحدی برسند. این ایمان در برابر این تاریخ بزرگ باید کمی به خود تردید کند. از همین رو، باور پیرس به وجود یک حقیقت مستقل، در نهایت نه بر مبنای تجربه یا استدلال، بلکه بر پایه‌ی مفاهیمی مانند ایمان، امید و عشق استوار می‌شود. این سه گانه که ریشه‌ای مسیحی دارد و به‌وضوح متأثر از سنت پولس رسول است، در متون پیرس نیز آشکارا حضور دارد. او از «عشق به جامعه‌ی نامتناهی»، «امید به استمرار عقلانیت» و «ایمان به امکان کشف حقیقت» سخن می‌گوید. این عناصر، اگرچه از نظر اخلاقی و زیبایی‌شناختی جذاب‌اند، اما به لحاظ معرفت‌شناختی از جنس باورهای غیر تجربی‌اند و جایگاه خود را در منطق علمی از دست می‌دهند. در واقع، پیرس با اتخاذ این مبانی، خود را به گونه‌ای متافیزیک ناخواسته متعهد می‌کند که با پروژه‌ی پراگماتیستی‌اش در تعارض است؛ پروژه‌ای که در آغاز بنا داشت بر تجربه، تحقیق جمعی و خودکنترلی عقلانی استوار باشد. بدین ترتیب، پارادوکسی در فلسفه‌ی پیرس پدید می‌آید: او حقیقت را مستقل از ذهن و متکی بر تحقیق علمی می‌داند، اما برای توجیه این استقلال، به التزاماتی متافیزیکی و فراعلمی پناه می‌برد. این پارادوکس، نه تنها انسجام درونی پروژه‌ی فلسفی پیرس را زیر سؤال می‌برد، بلکه نشان می‌دهد که در نهایت، رئالیسم

از پراگماتیسم تا عشق تکاملی: نقش اخلاق و دین در فلسفه‌ی چارلز سندرز پیرس؛ مرادی و پور حسن | ۲۷۳

او بدون نوعی ایمان به آینده‌ی تحقیق و خیرخواهی عقل جهانی، قابل حفظ نیست.

نتیجه‌گیری

همان‌طور که نشان دادیم روش‌شناسی علمی پیرس خلاف تمایزهایی که او بین علم با اخلاق و دین وضع می‌کند، پیوندی عمیق بین آن‌ها را نشان می‌دهد. با این حال، این تناقض‌ها قابل آشتی دادن نیستند مگر اینکه بخشی از دیدگاه‌های او را رد کنیم و به نظر و با توجه به کلیت فلسفه‌ی او باید از اساس تمایز بین عقل نظری و عقل عملی، یا بین احساس و عقل و یا علم با اخلاق و دین را کنار بگذاریم؛ زیرا فلسفه‌ی پراگماتیستی او، به گفته‌ی خودش چیزی جز روش ابداع‌کن نیست و ابداع‌کن هم آمیزه‌ای از غریزه با خودکنترلی است. ما بر اساس احساسات و غرایز خود حدس‌هایی می‌زنیم و سپس با استفاده از اصول منطقی و با توجه به قواعد تنظیم‌گر اخلاقی که این اصول را هدایت می‌کنند پیش می‌رویم. از طرفی فهرست مقولات او که برای آن‌ها هم حیث هستی‌شناختی قائل است و هم حیث معرفت‌شناختی، این جدایی‌ها را نمی‌پذیرد. مقولات سه‌گانه‌ی پیرس با یکدیگر پیوند دارند و همان‌طور که سومیت بدون اولیت و دومیت وجود ندارد، اولیت و دومیت هم بدون سومیت وجود ندارند. اولیت معادل زیبایی‌شناسی، دومیت معادل اخلاق و سومیت معادل منطق است. این پویایی مقولات باعث درهم‌تنیدگی زیبایی‌شناسی، اخلاق و منطق می‌شوند و این نکته‌ای است که خود پیرس شدیداً بر آن تأکید می‌کند. در این صورت پیرس ناچار باید دیدگاهش نسبت به جدایی علم از اخلاق و دین را کنار بگذارد.

اما این بدان معنا نیست که این نظریه‌ی بدون تناقض پیرس، به تمامی قابل قبول است. اگرچه پیرس در مسئله‌ی پیوند بین زیبایی‌شناسی، اخلاق و منطق نکات بسیار ارزشمندی را دارد و می‌توان به شکل معقولی از آن‌ها دفاع کرد و از آن‌ها آموخت، پیرس به شکل ناروایی متفاوتی را در کیهان‌شناسی خود وارد می‌کند که با دیدگاه‌های علمی سازگار نیست. هیچ نظریه‌ی علمی‌ای از وجود نیروی عشق در کیهان دفاع نمی‌کند. حتی نظریه‌ی ردشده‌ی لامارک هم محدود به موجودات زنده بود و نه مربوط به کل کیهان. پیرس می‌خواست کیهان‌شناسی‌اش را در مطابقت با روش‌شناسی‌اش بچیند. با این حال، می‌توان

۲۷۴ | فصلنامه علمی حکمت و فلسفه | سال بیست و یکم | شماره ۸۳ | پاییز ۱۴۰۴

قسمت قابل توجهی از روش‌شناسی او را بدون تعهد به کیهان‌شناسی‌اش پذیرفت و از آن استفاده کرد.

تعارض منافع

تعارض منافع ندارد.

ORCID

Arvin Moradi

Ghasem Pourhasan



<https://orcid.org/0009-0007-7677-7755>



<https://orcid.org/0000-0003-3665-6303>



References

- Cantens, B. (2006). *Peirce on science and religion*. International Journal for Philosophy of Religion (2006) 59:93–115.
- Herdy, R. (2014). *The Origin and Growth of Peirce's Ethics: A Categorical Analysis*. European Journal of Pragmatism and American Philosophy VI(2)
- Holmes, L. (1966). *Peirce on Self-Control*. Transactions of the Charles S. Peirce Society, Vol. 2, No. 2 (Fall, 1966), pp. 113-130 Published by: Indiana University Press
- Liszka, J. J. (2024). *Morality and Ethics in the Work of Charles Peirce*. Oxford University Press
- Paavola, s. (2005). *Peircean Abduction: Instinct or Inference? Semiotica*, vol. 2005, no. 153, 2005, pp. 131-154.
- Peirce, C. S. (1877). *The Fixation of Belief*. In C. Hartshorne & P. Weiss (Eds.), *Collected Papers of Charles Sanders Peirce* (Vol. 5, §§ 375–387). Harvard University Press.
- Peirce, C. S. (1878). *How to Make Our Ideas Clear*. In C. Hartshorne & P. Weiss (Eds.), *Collected Papers of Charles Sanders Peirce* (Vol. 5, §§ 388–410). Harvard University Press.
- Peirce, C. S. (1892). *Karl Pearson, The Grammar of Science*. In C. Hartshorne & P. Weiss (Eds.), *Collected Papers of Charles Sanders Peirce* (Vol. 8, §§ 95–138). Harvard University Press.
- Peirce, C. S. (1892). *The Order of Nature*. In C. Hartshorne & P. Weiss (Eds.), *Collected Papers of Charles Sanders Peirce* (Vol. 6, §§ 395–427). Harvard University Press.
- Peirce, C. S. (1893). *A Religion of Science*. In C. Hartshorne & P. Weiss (Eds.), *Collected Papers of Charles Sanders Peirce* (Vol. 6, §§ 1–22). Harvard University Press.
- Peirce, C. S. (1893). *Evolutionary Love*. In C. Hartshorne & P. Weiss (Eds.), *Collected Papers of Charles Sanders Peirce* (Vol. 6, §§ 287–317). Harvard University Press.
- Peirce, C. S. (1893). *Reply to the Necessitarians*. In C. Hartshorne & P. Weiss (Eds.), *Collected Papers of Charles Sanders Peirce* (Vol. 6, §§ 599–622). Harvard University Press.
- Peirce, C. S. (1896). *Lessons from the History of Science*. In C. Hartshorne & P. Weiss (Eds.), *Collected Papers of Charles Sanders Peirce* (Vol. 1, §§ 42–69). Harvard University Press.
- Peirce, C. S. (1898). *Objective Logic*. In A. W. Burks (Ed.), *Collected Papers of Charles Sanders Peirce* (Vol. 4, §§ 60–79). Harvard University Press.
- Peirce, C. S. (1898). *The Continuum*. In A. W. Burks (Ed.), *Collected Papers of Charles Sanders Peirce* (Vol. 6, §§ 86–173). Harvard University Press.
- Peirce, C. S. (1898). *Vital Important Topics*. In C. Hartshorne & P. Weiss

- (Eds.), *Collected Papers of Charles Sanders Peirce* (Vol. 1, §§ 311–350). Harvard University Press.
- Peirce, C. S. (1902). *Why Study Logic?* In C. Hartshorne & P. Weiss (Eds.), *Collected Papers of Charles Sanders Peirce* (Vol. 2, §§ 67–125). Harvard University Press.
- Peirce, C. S. (1903). *The Classification of the Sciences*. In C. Hartshorne & P. Weiss (Eds.), *Collected Papers of Charles Sanders Peirce* (Vol. 1, §§ 1–7). Harvard University Press.
- Peirce, C. S. (1903). *The Three Kinds of Goodness*. In C. Hartshorne & P. Weiss (Eds.), *Collected Papers of Charles Sanders Peirce* (Vol. 6, §§ 367–372). Harvard University Press.
- Peirce, C. S. (1905). *To William James*. In C. Hartshorne & P. Weiss (Eds.), *Collected Papers of Charles Sanders Peirce* (Vol. 8, §§ 257–263). Harvard University Press.
- Peirce, C. S. (1905). *What Pragmatism Is*. In C. Hartshorne & P. Weiss (Eds.), *Collected Papers of Charles Sanders Peirce* (Vol. 5, §§ 8–24). Harvard University Press.
- Peirce, C. S. (1908). *A Neglected Argument for the Reality of God*. In A. W. Burks (Ed.), *Collected Papers of Charles Sanders Peirce* (Vol. 6, §§ 452–485). Harvard University Press.
- Peirce, C. S. (1908). *Answers to questions concerning my belief in God*. In *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce* (Vol. 6, pp. 1-10). Harvard University Press.
- Petry, E. S. (1992). *The Origin and Development of Peirce's Concept of Self-Control*. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, Vol. 28, No. 4 (Fall, 1992), pp. 667-690 Published by: Indiana University Press.
- Potter, V. G. (1996). *Peirce's philosophical perspectives*. Fordham University Press.
- Ruse, M. (2019). *Removing God from Biology*. Printed in: *Science without God? Rethinking the History of Scientific Naturalism*. Edited by: Peter Harrison & John. H. Roberts. New York: Oxford University Press.
- Waal, C. De. (2002). *Introducing Pragmatism: A Tool for Rethinking Philosophy*. Routledge: Taylor & Francis.

استناد به این مقاله: مرادی، آروین، پور حسن، قاسم. (۱۴۰۴). از پراگماتیسم تا عشق تکاملی: نقش اخلاق و دین

در فلسفه‌ی چارلز سندرز پیرس، فصلنامه علمی حکمت و فلسفه، ۲۱(۸۳)، ۲۴۳-۲۷۶. doi:

10.22054/wph.2025.84400.2286



Hekmat va Falsafeh (Wisdom and Philosophy) is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.