

بنیاد فلسفه بر اساس تفکر هگل

سید محمدتقی چاوشی

تاریخ دریافت: ۸۶/۰۷/۱۰

دانشجوی دکتری موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

تاریخ تایید: ۸۶/۰۸/۲۸

چکیده

در این نوشتار سخن از بنیاد فلسفه می‌رود. از منظر هگل، فلسفه همان تاریخ فلسفه است که با پارمنیدس آغاز شد. با توجه به آثار هگل از ذات فلسفه بحث می‌شود. دیدگاهی که سعی در ارائه آن شده، می‌کوشد نشان دهد بنیاد فلسفه، سویزکتیویته است اگرچه هگل به طور صریح تبیینی از این بنیاد در آثار خود بدست نداده است. این نوشتار از پی آن نیست تا تصویر جامعی از فلسفه در نگاه هگل ارائه دهد. بلکه سعی دارد به ذات و خاستگاه فلسفه بمانور بپردازد. بنابراین، پیداست که روش مناسب و کارآمد در اینجا پدیدارشناسانه است.

کلید واژگان: فلسفه، بنیاد، سویزکتیویته، حقیقت

مقدمه

بحث از بنیاد فلسفه، پرسش از چیستی فلسفه است. بنابراین، باید روشن سازیم که مراد از این پرسش چیست و با (فلسفه چیست)، از چه می‌پرسیم؟ پرسش از «چیستی» و ماهیت امور، بی‌شک پرسشی فلسفی است. زیرا این فلسفه است که از ماهیت و ذات امور می‌پرسد. از سوی دیگر می‌دانیم که «تعریف بالماهیه و للماهیه» است و به یقین فلسفه از سنخ مفاهیم ماهوی نیست. پس جای این پرسش است که مراد از «چیستی» در این مقام چیست؟ در آغاز و برای آنکه گام نخست را بلند برداشته، می‌توانیم این پرسش را پرسشی از خاستگاه فلسفه بدانیم؛ یعنی از ذات آن - و دقیق‌تر - از برآمدگی ذات آن. (زیرا خاستگاه هر چیزی، برآمدگی ذات آن است) (هایدگر، ۱۳۷۹: ۱). به هر حال، در اینجا از فلسفه، تمامیت آن خواسته شده، نه فلسفه‌ای خاص. فلسفه در کلیت و تمامیت آن یعنی «فلسفه بمانو». لذا پرسش از فلسفه در این معنا، «پرسش از برآمدگی ذات فلسفه بمانو» است. در نتیجه، بحث حاضر، تعیین حدود و ثغور معرفتی، در کنار سایر معارف نیست و قصد ندارد تا با بررسی موضوع فلسفه - به عنوان یکی از رئوس ثمانیه - آن را از سایر علوم متمایز سازد. بنابراین اگرچه از موضوع فلسفه سخن رود اما هدفی جز رسیدن به «بنیاد»^۲ آن مدنظر نیست. از این‌رو، و در این بستر: ذات^۳، خاستگاه^۴ و بنیاد، در پیوند با یکدیگر ظهور می‌یابند.

1. Wesensherkunft.

2. Grund.

3. Wesen.

4. Ursprung.

هایدگر در آغاز رساله «فلسفه چیست؟»، چنین آورده است: «این پرسش ما را در قلمرو وسیعی وارد می‌کند و چون دامنه‌ی مطلب وسعت دارد، نامتعیین می‌نماید و چون نامتعیین است، از وجهه نظرهای گوناگون به آن می‌توان پرداخت» (هایدگر، ۱۳۷۵: ۲۰۲).

در واقع هر پرسشی به طریق (یا طرقی) رهنمون است، که اگر با دقت در آن (ها) بنگریم و از تعجیل بپرهیزیم، به پاسخی مناسب، خواهیم رسید. پس، می‌کوشیم تا با امعان نظر در این پرسش (فلسفه چیست؟) و دوری از هر گونه شتابزدگی، در طرقی که بر ما می‌گشاید وارد شویم.

خاستگاه منطق به مثابه ذات فلسفه

پرسش از چه بود فلسفه را می‌توان چنین مطرح کرد: «ذات فلسفه چیست؟» آنچه در بدو امر از این پرسش به ذهن خطور می‌کند آن است که خاستگاه، و اصل (= $\alpha\rho\chi\eta$) فلسفه چیست؟ اما این «اصل»، کدام است؟ و مراد از آن چیست؟ به این ترتیب، اکنون، با نخستین مسیری که پرسش «فلسفه چیست؟»، به روی ما می‌گشاید، مواجه می‌شویم، یعنی، حرکت به سوی «خاستگاه فلسفه به مثابه آرخه» (یا خاستگاه به عنوان اصل فلسفه).

در اوائل «دانش منطق»، با این پرسش روبرو می‌شویم که نقطه آغازین فلسفه کدام است و از کجا باید شروع شود؟ هگل در پاسخ، فلاسفه را به دو دسته تقسیم کرده، مدعی می‌شود برخی از ایشان، خاستگاه «دانش» (= فلسفه) را امری یا واسطه و بعضی بی‌واسطه دانسته‌اند. «خاستگاه»، برای برخی ابزکتیف است و امری متعین؛ نظیر آب، مناد و ... برای برخی دیگر معیار دانش است و لذا به صورت حساسیت، من، شهود و ... ظهور می‌کند. اما از نظر هگل، خاستگاه «دانش» نه این است و نه آن (Hegel, 1963: 51).

نکته قابل ذکر آنکه، فلسفه از پی «شناخت مطلق» است، که همانا شناخت حقیقت انحاء آگاهی است و این شناخت، با منطق و طی مراحل آن آغاز می‌گردد. بدین سان، عزیزگاه منطق، همان اصل نخستین فلسفه است به عنوان دانش حقیقت. حال، چنین می‌نماید پی جویی اصل آغازین منطق، ما را به خاستگاه فلسفه برساند!

هگل بر این باور است که «آغازگاه منطق، هستی ناب است» (Ibid. 54). اما توجه داشته باشیم که «هستی ناب»، امری پوزیتیف نیست، به همین جهت، این هستی، هم هنگام نیستی است: «خاستگاه، نیستی ناب نیست بلکه نوعی نیستی است که از آن چیزی ناشی می‌شود، از این رو هستی، پیشاپیش عبارت است از همین خاستگاه، لذا خاستگاه، هر دو را در بر گرفته (هم هستی و هم نیستی را) وحدت هستی و نیستی است، یا «نا - هستی» که هم هنگام هستی است و هستی که هم هنگام نا - هستی است» (Ibid. 58)

لازم است در اینجا اندکی درنگ کرده، بررسی کنیم که مراد از این «خاستگاه» چیست و هگل، چگونه به آن رسیده است؟ عبارتی از «دانش منطق»، تصریح دارد به اینکه، در ذات و سرشت خود «خاستگاه»، وحدت هستی و نیستی یا متمایز بودن و متمایز نبودن و یا وحدت «این همانی و این نه آتی» نهفته است (Ibid, 57). اما ذات و سرشت خاستگاه، دارای کدام ویژگی است که هگل می‌تواند با تحلیل آن و از طریق آن به چنین بهره‌ای برسد؟

طبق گزارش GLS، اولین بار در تاریخ فلسفه، با آناکسیماندروس، «آرخه» به عنوان اصطلاحی فلسفی و به معنی ماده اولی (= اصل نخستین و منشاء آغازین عالم) مطرح شد. این اصطلاح در لاتین به (Principium) ترجمه شد. و اما معادل دقیق آن در زبان آلمانی، (Ursprung) است. Sprung به معنی «جهش» و «به پیش راندن» است و «Ur-» ناظر به آغاز. (شاید به همین جهت بود که هایدگر، از آن به «جهش بنیادی» تعبیر می‌کرد). به هر حال، «Ur-Sprung» یعنی؛ چیزی را با «جهش به پیش راندن» و یا «اجازه ظهور و بروز دادن». بنابراین، کلام هگل که، «خاستگاه ... نوعی نیستی است که از آن چیزی ناشی می‌شود»، بر اساس این تحلیل، چنین صورتی به خود می‌گیرد؛ «خاستگاه، نوعی «نیستی» است، و هم‌هنگام متضمن جهشی است که اجازه حضور، پیدایی و ظهور می‌دهد». این جهش، نشانه آن است که خاستگاه منطق بر هیچ پیش فرضی مبتنی نیست. لذا هگل حق داشت بگوید فلسفه‌اش (نظام دانش) بدون پیش فرض است. بر این اساس در بند ۱۷ دانشنامه خاطر نشان می‌کند که، «بدین‌سان دیده می‌شود فلسفه، خصلت دایره‌ای را دارد که به خود باز می‌گردد، دایره‌ای که در تفاوت با دیگر علوم، فاقد سر آغاز است» (Hegel:1969: 72). مراد از «فقد سر آغاز»، نفی هرگونه خاستگاهی است که به صورت محصل (پوزیتیف) لحاظ شود. لذا نیستی همان هستی است و هستی همان نیستی است (در نهایت انتزاعی بودن)، بدین‌سان، نقطه عزیمت دانش منطق که همان شناخت ناب است، از انتزاعی‌ترین مفاهیم، آغاز می‌شود.

با این بیان - و به همین اندازه - می‌توانیم خرسند بود که پاسخی برای پرسش خود یافته، کار را فیصله دهیم. اما «می‌ترسم، رسیدنم، جتونی بیش نباشد».

زیرا ناکفته پیداست که این مسیر ما را به خاستگاه فلسفه «بما هو» نرسانید، بلکه بیشتر ناظر و در ارتباط با سوژه‌ای است که عزم فلسفیدن می‌کند (Ibid, 73).

بنابراین بار دیگر، پرسش خود را از سر می‌گیریم «فلسفه چیست؟» از چه می‌پرسد، و ما را به چه می‌خواند؟ بدین‌سان و با تکرار این پرسش، از راهی که رفته‌ایم به ناچار باید بازگردیم. البته تردیدی نداریم که طی این مسیر و پیمودن این راه، گرچه به مقصد نرسید اما جستجوی ما را دقیق‌تر ساخته، پرتویی بر آن تابانید. از این‌رو به اول راه باز نگشته‌ایم بلکه راهی تازه در مقابلمان گشوده شد.

حیرت (شک) به عنوان بنیاد فلسفه

دکارت، در نامه‌ای که به مترجم^۱ فرانسوی کتاب خود (اصول فلسفه) نوشت، در مورد متافیزیک چنین آورد: «کلیت فلسفه مانند یک درخت است که ریشه‌های آن، مابعدالطبیعه، تنه آن طبیعیات و شاخه‌های آن که از تنه روییده، تمام علوم دیگر است» (دکارت، ۱۳۷۶: ۲۱۷).

هایدگر، ما را به تأمل در این کلام دکارت فرا می‌خواند. او می‌پرسد: «ریشه درخت فلسفه موقف خود را در کدامین خاک می‌یابد؟» هایدگر، خود، در پاسخ به این پرسش می‌گوید که: «متافیزیک، خاک خود را فراموش کرده است. ریشه در خاک گم می‌شود و خود را فراموش می‌کند و خاک که بالتدگی ریشه از اوست، با آنکه ریشه را فراگرفته است از تیررس آن مخفی می‌ماند» (به نظر هایدگر - از آنجا که فلسفه از موجود بماهو موجود می‌پرسد - در «هستی» آرمیده است. خاک درخت معرفت، «هستی» است). اما «تا آنجا که متافیزیک تنها به باز نمود موجود بماهو موجود می‌پردازد، تفکر و تذکر در خود هستی را وا می‌نهد - فلسفه، همواره بنیاد خود را از دست می‌دهد و از طریق متافیزیک است که چنین می‌کند» (هایدگر، ۱۳۸۳: ۱۳۴). از این رو، هایدگر از «تخریب تاریخ متافیزیک» سخن می‌گوید. او معتقد بود که تفکر در ذات و حقیقت هستی تنها با چیرگی بر متافیزیک، امکان‌پذیر است و متذکر شد مقصود از چیرگی بر متافیزیک، چیزی نیست جز، «یادآوری خود هستی».

در پرتو این کلام، پرسش ما وضوح بیشتری می‌یابد، می‌پذیریم که بنیاد فلسفه، به جهت پرسشی که از موجود بماهو موجود می‌کند، هستی است. اما این بنیاد از طریق متافیزیک فراموش می‌شود. وقتی هستی به عنوان بنیاد فلسفه به محاق رفت فلسفه (متافیزیک) بر چه قرار گرفت؟ به یاد داشته باشیم که هگل با نسیان بنیاد، موافق نیست و بنا بر این نقل کلام هایدگر تنها به جهت وضوح پرسش است و نه نقد بنیاد متافیزیک. چنانکه خواهد آمد هگل نه تنها بر بنیاد متافیزیک نقدی ندارد بلکه این بنیاد را می‌ستاید! اکنون روشن است که پرسش از فلسفه، در اینجا، پرسش از متافیزیک است. در واقع پرسش از ذات فلسفه، هم‌هنگام پرسش از بنیادی است که متافیزیک، بر آن بنا می‌شود. پس، پرسش ما از خاکی است که ریشه‌های متافیزیک در آن قرار می‌گیرد و از طریق آن رشد می‌کند.

هگل در مقدمه «تاریخ فلسفه» بیان می‌دارد: «ذات فلسفه و ماهیت آن، غربی^۲ است» (Hegel: 1986: 121). او بر این باور است که «شرق»، سرزمینی است بغایت نامناسب برای نضج و پایگیری فلسفه، زیرا ریشه فلسفه، اندیشه^۳ است و ذات اندیشه، آزادی^۴. لذا فقط اندیشه آزاد،

1. Abbe Claude Picot.
2. okzident.
3. das Denken.
4. Freiheit.

سر آغاز^۱ فلسفه است (Ibid. 116). اما تمدن شرق، تمدنی است فلسفه سوز، که به هیچ وجه تفکر فلسفی قادر نیست در آن پا گرفته و رشد کند. زیرا ذات شرق، «خوف و هراس» است و این نقطه مقابل «آزادی» است. هراس، ریشه «درخت معرفت» را می خشکاند و مانع حیات آن است.

دقت کنیم که با نکته‌ای مهم، مواجهیم. افلاطون در *تئوس گفت*: خاستگاه (آرخه) فلسفه، حیرت^۲ است (279 a). توضیحی نمی‌خواهد - و فهم آن دشوار نیست - که حیرت با هراس، فرق دارد. حیرت، شگفتی^۳ است. این واژه‌ای بود که به جای Pathos به «متافیزیک ارسطو» راه یافت: «کسی که دچار سردرگمی است و شگفتی می‌کند، خود را نادان می‌انگارد و ... بدین سان چون انسان‌ها برای گریز از نادانی تفلسف می‌کنند، آشکار است که به خاطر خود معرفت بدنیاال دانش بوده‌اند و نه هدفی سودمند» (Meta 982 b 17-20).

چنانکه ملاحظه می‌شود، حیرت قرین نادانی^۴ است. به همین جهت پولس رسول می‌توانست بگوید: «خدا حکمت جهان را جهالت گردانیده است» (رساله اول پولس به قرنتیان: باب ۱، آیه ۲۰). از منظر پولس، حکمت خدا - در مقابل حکمت یونان - «مسیح» است. در نتیجه جایی برای شگفتی و حیرت (= نادانی) نمی‌ماند.

اما هگل چگونه می‌اندیشید و حیرت را چطور می‌دید؟ او در تفسیر فرمایشی از مزامیر داوود - اساس حکمت، مخافت خداست - می‌گوید: «حکمت - که البته از منظر هگل همان متافیزیک است - با مخافت می‌آغازد اما باید بر آن غلبه کرد زیرا در تفوق بر مخافت است که مسیر تحقق شناخت مطلق هموار می‌شود» (Hegel, 1986: 83). در واقع تاریخ متافیزیک تاریخ تفوق بر حیرت (شک) است.

اکنون مسیر خود را با این پرسش پی می‌گیریم: اینکه «حکمت با مخافت می‌آغازد» آیا متناظر با کلام افلاطون است که «سر آغاز حکمت، حیرت است؟» آیا مخافت و حیرت از منظر هگل یک چیزند؟ اما دیدیم که هگل، هراس (مخافت) را ذات تفکر شرق دانست و مغایر با فلسفه. پس جایگاه هراس در اندیشه هگل کجاست؟

در مقدمه پدیدار شناسی، هراس را، کوره راه شک^۵ می‌نامد (Hegel: 1988: 61). به طور یقین هگل، قصد لفاظی نداشت و اساساً شأن فیلسوف، ورود در این گونه امور نیست. پس وقتی هراس را به کوره راه تعبیر می‌کند از آنچه می‌خواهد؟

1. der Anfang.

5. Pathos

- پاتوس، حال است در مقابل مقام (اتوس)، اتوس، ملکه است و پایدار. حیرت قسمی حال است اما در مورد فلسفه، حال چیزی جز حیرت نیست.

6. Thaumazein

4. agnoein

5. der Weg./pathway.

«کوره راه» لزوماً «بیراهه» نیست، گرچه خروج از آن لازم است. زیرا کوره راه، مسیر «هراس و نومیدی»^۲ است. در اینجا هگل از دوگونه شناخت، سخن می‌گوید: «شناخت پدیداری»^۳ و «شناخت واقعی»^۴. «کوره راه» شک، بینشی آگاهانه از ناحقیقی بودن «شناخت پدیداری» است، که صرفاً مفهوم (یا ذات) نامتحقق^۵ را واقعی می‌داند. مفهوم، در مسیر «شک»، فعلیت و واقعیت می‌یابد (Ibid. 60) لذا مفهوم نامتحقق، مفهومی است که سیر تاریخی را پشت سر نگذاشته است. به عبارت دیگر، مفهوم نامتحقق، در از خود بیگانگی (بی‌خویشی) روح ظاهر می‌شود و عبور از آن، ایصال به مفهوم متحقق است. از اینرو، کوره راه شک، از منظر هگل، همان مراحل از خود بیگانگی روح است. در نتیجه، هراس در ترادف با شک و از خود بیگانگی روح، معنا و ظهور می‌یابد. در واقع، «چه بود»^۶ حقیقت، با حرکت در مسیر همین کوره راه (و نفی هرگونه فرافکنی و از خود بیگانگی) و عبور از شناخت نمودی، آشکار می‌شود.

به هر حال از نکته‌ای نباید غفلت کرد. اساساً، حیرت امری نیست که در آغاز فلسفه به عنوان خط شروع بماند. به طوری که صرفاً برای نخستین فیلسوفان یونان، حیرتی رخ داده باشد. با عنایت به تفسیری که هگل از خوف می‌آورد روشن می‌شود که حیرت در تمام مراحل تحقق حقیقت و بسط روح، حضور دارد (به عنوان شروعی دیگر) و درست همین حضور است که موجب بالندگی و بی‌قراری^۷ روح است. قرارگاه و قرقگاه روح، خودآگاهی است و تا روح به این قلمرو در نیامد، سرگردان و بی‌قرار است. این جنب و جوش، در مسیر آزادی و تحقق آن شکل می‌گیرد. این مسیر را با عنوان «حیرت»^۸ و در نسبت با «شک و مخافت»، مشاهده کردیم. اینک می‌کوشیم تا حیرت را در ارتباط با «بی‌قراری روح» نیز در نظر آوریم.

آنچه باید در اینجا بررسی کنیم، مثال (آیده) به طور کلی و به ویژه تجلی آن از راه انسانی است. دقیق‌تر بگوئیم، مثال (یعنی مجردترین صورت)، آزادی انسانی است (هگل، ۱۳۷۹: ۵۶).

آزادی انسانی، مثال و نمونه‌اعلایی است که هم مسیر حرکت انسان را معین می‌کند و هم غایت آن را. هگل، همواره با این نظر که «طبیعت انسانی را چیزی ثابت و همیشگی» دانسته و «ذات آدمی را در تمام جلوه‌هایش یگانه و یکسان» دیده است، مخالفت ورزیده. حیات انسانی را در حرکت و تکاپو، و تنافس و تنازع می‌داند و بر این باور است که، «زیر آفتاب، همه چیز تازه است!» (همان، ۵۴). باروری و سرسبزی مزرعه آدمی، به فعالیت اوست. انسان‌هایی که در این روند وارد

1. unrichtig.
2. der Verzweiflung.
3. erscheinende.
4. reale Wissen.
5. nichtrealisierte.
6. wesen.
7. Unruhe
8. pathos

نمی‌شوند و به نحوی محصول فعالیت خویشتن خود نیستند. به مرتبه شیئیت تنزل می‌یابند و آنا انسان از آن جهت که محط تجلی روح است، ذاتاً بی‌قرار است و حیات آن، بسته به تحقق آزادی است. زیرا ذات روح و گوهر آن، آزادی است.

روح، در خود است و با خود یکی است. برعکس گوهر ماده بیرون از آن است ولی روح به خود استوار است و آزادی همین است، زیرا اگر من وابسته باشم معنی آن، این است که به چیزی دیگر پیوسته‌ام و نمی‌توانم بی‌آن چیز بیرونی، وجود داشته باشم. من هنگامی آزادم که به خود استوار باشم ... آزادی روح در هستی آرام و آسوده نیست بلکه در نفی پیوسته هر آن چیزی است که این آزادی را به خطر اندازد (همان، ۵۸).

روح «به خود استوار» است. «به خود استوار بودن» معادلی است که مرحوم عنایت برای واژه (Beisichselbstsein) مناسب دیدند. به خود - استوار بودن، همان آزادی است. (Bei - sichselbst - sein) یعنی «با - خویشتن خود - بودن». هم‌هنگام با آزادی روح، یعنی «با - خویشتن خود - بودن»، آزادی من نیز در گرو «با - خودم - بودن» است. اما پوشیده نیست که «با - خودم - بودن» من همان «با - خویشتن خود - بودن» است و این هر دو به یکسان گوهر آزادی را آشکار می‌سازند و از این رو هیچ‌گونه جدایی و انفکاک‌ای از هم ندارند. «روح» و «من» در همین «با - خویشتن خود - بودن» تحقق می‌یابند. در نتیجه گوهر روح و من در آزادی و آزادی در «با - خویشتن خود - بودن» است. اگر کمی دقیق‌تر شویم، «با - خویشتن خود - بودن» یعنی «بر - بنیاد خود - ایستادن» و «دو آن مقام گزیدن». در اینجا باید متذکر شویم که کلام هگل به هیچ وجه نفی برون نیست. شاید یادآوری این نکته ضرورتی نداشته باشد که هگل در بخش چهارم پدیدارشناسی از همین برداشت از آزادی با عنوان «آزادی سوژکتیو» عبور می‌کند. لذا بحث بر سر فائق آمدن بر «واقعی انگاشتن» «غیر» به صورت «بیگانه» است و در نهایت دیدن و بازیافتن خود در آن؛ یعنی (Beisichselbetsein in einem Anderen)، «با خویشتن خود بودن در غیر» و یا به تعبیری که در دائره‌المعارف آمده است (In seinem Anderen bei sich selbst Zu sein)، «در غیر خود - با خویشتن خود - بودن».

«بر - بنیاد خود - ایستادن» نحوه حضور انسان در عالم است گرچه از آن بی‌خبر باشد. انسان از این گوهر خویش غافل است (Hegel, 1988: 164). لذا در طول تاریخ و در ضمن تکامل و پیشرفت خود، پی‌درپی در معرض نومیدی و امید قرار می‌گیرد و البته این برخاسته از تصور تار و مبهمی است که از ماهیت خود دارد. با تقرب به حقیقت یعنی پیشرفت انسان به سمت خودآگاهی و وقوف بر خویشتن خود، آدمی به کنام خود باز می‌گردد. تاریخ، مراحل بازجویی انسان است. این مراحل، به

صورت «بی‌خویشتن خود - باغیر بودن» و «در غیر - مقام کردن» ظهور می‌یابد. به تعبیر دیگر، تاریخ در راه وصول به آزادی (به عنوان ذات حقیقت) در قالب برهه‌های «نه - هنوز»^۱ آشکار می‌شود. هر برهه‌ای در درون خود، به جهت نابسندگی، نویدبخش دوره‌ای جدید است. همانطور که ملاحظه می‌شود، ذات حیات، به صورت مرگ ظاهر می‌شود؛ «نه - هنوز» به صورت عنصری گذرا، اوراق آزادی را از مرحله‌ای به مرحله دیگر ورق می‌زند. در واقع، این «نه - هنوز»، حقیقت را در مراحل تاریخی، جلوه‌گر می‌سازد، لذا چنین نیست که حقیقت در برهه‌ای رخ داده باشد و سایر برهه‌ها عاری از آن باشند. «حقیقت» ذاتاً سیال است و پویا؛ «حقیقت، کل است» و چون انسان، همانطور که بیان شد تصویری هرچند مبهم، از آزادی مطلق دارد، دچار درد^۲ بی‌وطنی و غربت می‌شود، «بیقراری» روح درست در همین جاست که خودنمایی می‌کند. به یاد داشته باشیم که آزادی مطلق چیزی غیر از شناخت مطلق نیست. پس بیقراری روح تا ایصال به این شناخت استمرار می‌یابد؛ شناخت در خود و برای خود. اکنون نسبت Entfremdung (از خود بیگانگی؛ بی‌خویشتنی) با Pathos و Unruhe آشکار می‌شود؛ «بی‌خویشتنی، درد غربتی است که روح ناآرام با یادآوری وطن خویش؛ «با - خویشتن خود - بودن»، در خود می‌یابد و با آن به سوی حقیقت^۳ تقرب می‌جوید». لکن، ذات شرق، هراس است بدون حیرت (شک). در تفکر شرقی مهمترین پرسش فلسفه (چرا وجود و نه عدم؟) پیشاپیش پاسخ دارد. لذا جایی برای حیرت (شک) نمی‌ماند. در اینجا هراس و خشیت است در مقابل موجودی ماورائی.

اما ممکن است چنین بگویند که در «فلسفه تاریخ»، هگل، تاریخ جهان را از چین و امپراتوری آن، به بحث می‌گذارد و از آنجا که معتقد است فلسفه، اندیشه درباره اندیشه است و «در هر جا که اندیشه سیاسی وجود دارد پس باید فلسفه‌ای رشد کند». ناگریز باید نتیجه گرفت که تفکر فلسفی از شرق، آغاز شده است.

در مقدمه «فلسفه تاریخ» تحت عنوان «عقل در تاریخ» چنین می‌خوانیم: «تاریخ جهانی از شرق به غرب سیر می‌کند، زیرا اروپا غایت مطلق تاریخ است همچنانکه آسیا سرآغاز آن است ... نخستین هیئتی که روح در تحت آن نمودار می‌شود، شرق است. بنیاد جهان شرق بر آگاهی بی‌میانجی و روحانیت گوه‌ری است؛ دانش در اینجا دیگر خصلت تحکم فردی ندارد بلکه (در حکم اشراق و) برآمدن آفتاب است، دانشی است آفریده اراده‌ای اساسی و مستقل و به خود استوار که خواست ذهنی (افراد در برابرش) رابطه‌ای آمیخته به ایمان و اعتقاد و (فرمانبرداری) است» (هگل: ۱۳۷۹؛ ۲۶۸ - ۲۶۷).

پس، با استناد به همین کلام، باید گفت آغاز فلسفه از شرق عالم است. ممکن است گفته شود در عبارت فوق، سخن از فلسفه نیست بلکه هگل می‌گوید: تاریخ عالم از شرق آغاز می‌شود؛ و این چه دخلی به آغاز فلسفه دارد؟ اما باید به یاد داشته باشیم که از منظر هگل، قوم بدون فلسفه فاقد تاریخ است. از طرفی هگل می‌گفت خاستگاه فلسفه، غرب است و از سوی دیگر تاریخ عالم را از شرق می‌آغازد.

می‌دانیم که در مقدمه فلسفه تاریخ از سه گونه تاریخ‌نویسی سخن رفته است. از میان این سه قسم و شقوق متعدد آن، آنچه برای هگل حائز اهمیت است و مخاطبان خود را به تأمل در آن دعوت می‌کند تاریخ فلسفی جهان است. این تاریخ در واقع ثبت و ضبط برهه‌های تحقق آزادی است. به همین جهت گرچه تاریخ جهان از شرق آغاز می‌شود اما هیچ‌گاه، در شرق، «آزادی انضمامی» وجود نداشته است. آنچه در نهایت در شرق قابل تشخیص است، «آزادی انتزاعی» است، حال آنکه فلسفه با آزادی انضمامی سروکار دارد و لذا سرزمین مناسبی که فلسفه می‌تواند در آن رشد کند، غرب است.

در جهان شرقی، بی‌گمان آنچه ما کشور می‌نامیم وجود دارد، ولی در درون این کشورها هیچ‌گونه قصد و غایتی که بتوان آن را قصد و غایت سیاسی خواند در کار نیست ... (همان، ۲۷۳).

با این حال آیا تعقیب ذات فلسفه (و پرسش فلسفه چیست؟) با رسیدن به چنین خاستگاهی، پاسخ خود را یافته، تلاش جدی تری نمی‌طلبد؟ همانطور که دیدیم، هگل حیرت و شگفتی را به شک تفسیر کرده و مسیر حقیقت و طریق تحقق آن را با عبور از این خاستگاه ممکن دانست. اما با تکیه بر این ادعا که خاستگاه فلسفه و سراغاز متافیزیک، شک است، آیا پرسش از «برآمدگی ذات»، فیصله می‌یابد یا کماکان پرسش به روی ما گشوده است؟ به نظر می‌رسد بحث را باید از سر گرفت.

ملاحظه می‌شود که پرسش به ظاهر ساده «فلسفه چیست؟» چگونه باعث سردرگمی شده است. زیرا هنوز نمی‌دانیم که چه می‌خواهیم. به یاد توماس مان می‌افتم وقتی می‌گفت: «بهار پلیدترین فصل‌ها است... چونکه انسان باید بداند که چه می‌خواهد» (مان: ۱۳۷۸، ۵۲). از این رو و برای آنکه دقیق‌تر بدانیم که چه می‌خواهیم، پرسشمان را چنین مطرح می‌کنیم - گرچه پیش از این نیز با عبارت‌های متفاوت سعی در ایضاح آن داشتیم - بر چه اساس و بر کدام بنیاد، فلسفه «با» می‌گیرد؟ بدون آزادی، تردیدی نماند که فلسفه، تاب ماندن ندارد. اما باز این پرسش باقی می‌ماند که ذات این «آزادی» بر کدام بنیاد غنوده است؟

سویرکتیویته، بنیاد فلسفه

شاید بهتر باشد از موضوع (ob - ject) فلسفه آغاز کنیم. ارسطو می‌گفت: موضوع فلسفه «موجود بما هو موجود است»: دانشی وجود دارد که به پژوهش در موجود بماهو موجود می‌پردازد: (Meta:1003a21).^۱

«بماهو» که در ترجمه‌ها می‌آید، معادل واژه یونانی hei است. «hei» شکل مفرد مؤنث و حالت داتیف hos (لاتین: qua) است به معنی (تحت سیما و در ارتباط با)، حال، برای مثال مطالعه و بررسی «الف» بماهو «ب» (theorei α hei β) بررسی الف است در ارتباط با و تحت سیمای «ب» که همین «سیما» اجازه ظهور و حضور به آن می‌دهد. لذا بحث از موجود بماهو موجود متکفل بحث از ظهور و بروز موجود است. یعنی بحث از وجود از آن حیث که ظاهر می‌شود، که این ظهور به صورت اوسیا است. پس اوسیا هم حاکی از غنای موجود و ذات آن است و هم از ظهور آن. «و در واقع، پرسشی که از دیر باز و اکنون و همیشه، جستجو شده و همواره معماوار بوده است که موجود چیست که درست این پرسش است که جوهر چیست؟ زیرا این همان چیزی است که برخی گفته‌اند واحد است و دیگران، بیش از واحد و برخی منحصر در اعداد دانسته‌اند» (Meta:1028 b 3)

در این عبارت، بلافاصله بعد از «موجود چیست؟» (ti to on) و در ترادف با آن، «جوهر چیست؟» (ti he ousia) آمده است و مشیر به آن است که پرسش از موجودیت موجود همانا پرسش از ذات موجود است و گوهر آن و لذا موجود بماهو موجود اشاره به ذات موجود دارد.

با حفظ این مقدمه، اینک آماده‌ایم تا سخن هگل را در باب موضوع فلسفه، بشنویم: «فلسفه با دین بر خاکی یکسان^۲ می‌ایستند و برابر ایستا (یا متعلقی) واحد دارند: کل: عقل در خود و برای خود» (Hegel, 1986: 83). فلسفه موضوعی، یگانه دارد. عقل عام که گوهر مطلق در خود و برای خود است. در نتیجه اگر از پی ذات مطلق (یا حقیقت) برآئیم، «چه بود»^۳ فلسفه را، دریافته‌ایم و این مسیر تازه‌ای است که با «پرسش فلسفه چیست؟» به رویمان گشوده می‌شود.

هگل از خواست و اراده مطلق سخن می‌گفت و اینکه مطلق اراده کرده است تا برای ما و در حضور ما باشد. مطلق می‌خواهد^۴ که در خود^۵ و برای خود^۶ «برای ما باشد» (Bei uns sein) این «برای - ما - بودن»، عین حضور مطلق است. فلسفه، حقیقت را در کلیت آن می‌کاود به عبارت دیگر در پی «مطلقیت مطلق» است.

1. estin episteme tis he theorei to on hei on
2. goleichem Boden.
3. wesen.
4. wolte.
5. in sich.
6. für sich.

اما اراده مطلق و برای ما بودن آن به چه معناست؟ قبل از هر پاسخی، عبارتی از «تاریخ فلسفه» را مرور کنیم: «من در آغاز سعی ندارم چیزی بیش از این در شما ایجاد نمایم، اتکال به فلسفه و خودتان؛ و شرط اول تفلسف شجاعت برای حقیقت است^۱ و ایمان آوردن به توان روح، و از آنجا که انسان، روح است، پس سزد که خود را شایسته کمالات سازد و انسان، توان آن دارد تا از میزان عظمت روح و قدرت آن آگاه شود و وقتی از چنین ایمانی برخوردار شد بر پیچیدگی‌های تمام امور فائق می‌آید. ماهیت عالم، پوشیده و مخفی است اما در برابر این شجاعت»، نه، از این رو، پس، این ماهیت، ناگزیر است در برابر چنین شجاعتی، عیان گردیده، ژرفای وجود خود را جلوه‌گر سازد» (Ibid. 13).

اراده مطلق، شجاعت برای حقیقت است و حقیقت چیزی جز شناخت مطلق نیست، زیرا جدا دانستن مطلق و شناخت، موجب هراس از خطاست که خود باعث عدم اعتماد به دانش است و انسداد باب حقیقت. این هراس از خطا، به صورت هراس از حقیقت ظاهر می‌شود. پس «اراده مطلق، اراده به دانستن است» و «حقیقت» در سایه همین شجاعت برای دانستن و عدم هراس از حقیقت و وقوع در خطا، بروز می‌کند.

پس اینکه، مطلق اراده کرده است تا برای ما باشد و به نزدیک ما مقام کند عین اراده به دانستن است. اراده به دانستن به صورت ذات فلسفه عیان می‌گردد و این خود ریشه در سوژکتیویته سوژه دارد. در نتیجه برآمدگی ذات فلسفه، سوژکتیویته سوژه است و با سوژکتیویته بنیاد فلسفه (متافیزیک) را می‌خوانیم. درست به همین جهت بود که هگل می‌گفت: «خسود آگاهی، فرقیگاه حقیقت است» البته منظور، ارتباط افراد خود - آگاه است که در پیوند شهروندی - اخلاقی با یکدیگرند و در بیگانگی اجتماعی نیستند.

از این رو هگل در تمجید از دکارت و تجلیل از فلسفه او گفت: «رنه دکارت، روح متهوری است که تمام تحقیق خود را از آغازگاهی راستین، آغازید و زمینه‌ای تازه فراهم آورد که برآن، فلسفه بنا شده و پس از هزار سال به موطن خود برگشته است» (Hegel, 1986: 220-3). این زمینه تازه چیزی جز سوژکتیویته نبود و درست به همین جهت اذعان نمود که، «امر حقیقی^۲ نه تنها بسان جوهر، بلکه همهنگام باید همانند سوژه نیز اخذ و بیان شود» (Hegel, 1988: 14). در واقع این ادعای هگل و توصیه او بیانگر پایان تفکر جوهر - محور نبود. دقیق تر بگوییم، «نیز»، در این عبارت، یکسان بودن جوهر و سوژه را بیان می‌دارد و در مقام اخذ جوهر به مثابه سوژه، جوهر زنده، همان سوژه (فاعل و عامل) است.

منابع

- ۱ - ژان لاکوست، *فلسفه در قرن بیستم*، رضا داوری اردکانی، انتشارات سمت، ۱۳۷۵.
- ۲ - مارتین هایدگر، *سر آغاز کار هنری*، پرویز ضیاء شهابی، هرمس، ۱۳۷۹.
- ۳ - مارتین هایدگر، *مثنویزیک چیست؟*، سیاوش جمادی، ققنوس، ۱۳۸۳.
- ۴ - مان، توماس، *تونیکر و گور*، رضا سید حسینی، چاپ چهارم، ۱۳۷۸.
- ۵ - ک.و. هگل، *عقل در تاریخ*، حمید عنایت، ۱۳۷۹.
- ۶ - منوچهر صانعی دره بیدی، *فلسفه دکارت*، انتشارات حکمت، ۱۳۷۶.
- ۷ - ارسطو، *مثنویزیک*، دکتر شرف الدین خراسانی، حکمت، ۱۳۷۹.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی