

دکتر داوری: از تشریف فرمایی استادان محترم و شرکت ایشان در این مجلس تشکر می‌کنم. بیشتر مطالب و مقالات مجله نامه فرهنگ فلسفه است هر چند که عنوان مقالات فلسفی نباشد این بار می‌خواهیم فلسفه را در عنوان مجله بیاوریم و بحث اصلی ما درباره فلسفه معاصر باشد. ظاهراً فلسفه معاصر هر چیزی است که در زمان ما به نام فلسفه گفته شده است. اما گاهی از خود می‌پرسیم که آیا این کلمه معاصر فقط یک صفت عرضی برای فلسفه معاصر است یا فلسفه و زمان نسبتی با هم دارند. اگر بخواهم نظر خود را بیان بکنم عرض می‌کنم که من پیرو پارمینیدس هستم که می‌گفت تفکر وجود است، اما این را هم به آن می‌افزایم که وجود زمان است. و یک نتیجه پارمینیدس هراکلیتسی جدید از آن می‌گیرم.

در این صورت فلسفه معاصر معنی دیگری پیدا می‌کند و معاصر دیگر یک صفت عرضی نیست یا با شرایط اجتماعی و فرهنگی زمان اخیر اشتباه نمی‌شود، اما مشکل این است که نسبت میان زمان و فلسفه را دریابیم. کسانی می‌گویند فلسفه تعلق به زمان و تاریخ ندارد و امری و رای تاریخ و زمان است و جمعی آن را از جمله محصولات زمان و تابع شرایط و مقتضیات زمان می‌دانند. آیا واقعاً چیزی به نام فلسفه معاصر داریم یا فلسفه، فلسفه است و تعلق به زمان ندارد. اگر فلسفه تعلق به زمان دارد آیا زمانها با هم متفاوتند یعنی زمان قرون وسطا، زمان یونانی، زمان هندی، زمان ایرانی و زمان تجدد داریم و این زمانها با هم متفاوتند؟ من که نظرم را عرض کردم و جوابم روشن است. می‌گویم این زمانها متفاوتند. نمی‌دانم استادان گرامی چه نظری دارند.

دکتر مجتهدی: تصور می‌کنم که آقای دکتر داوری در ضمن طرح مسأله و موضوعی که در این جلسه به مورد بحث گذاشته‌اند، از ابتدا هم موضع خود را مشخص کردند و هم نحوه کاری کا ما در پیش داریم. می‌خواهیم راجع به فلسفه معاصر بحث کنیم و الزاماً به معنای متداول کلمه کاری با تاریخ نداریم. گویا باید مفهوم زمان را به معنای وجودی آن تلقی بکنیم نه به معنای دقایق گذران و اجتماعی امروزی. به نظر می‌رسد که کلاً از لحاظی در عنوان «فلسفه معاصر» نوعی تناقض و یا در هر صورت اشکال بتوان تشخیص داد. مثلاً می‌توان گفت «فنون

معاصر»، «وضع سیاسی معاصر» یا حتی «وضع فرهنگی معاصر» ولی در مورد فلسفه لفظ معاصر را به سهولت نمی‌توان به کار برد. فلاسفه بزرگ گذشته که دو نفر از آنها را آقای دکتر نام بردند، مثل پارمینیدس و هراکلیتس به نحوی نه فقط با ما معاصراند، بلکه نسبت به ما آتی نیز هستند. فلسفه همیشه یک جنبه آتی دارد، یعنی همیشه با آینده در ارتباط است تا با گذشته و زمان حال. فلاسفه بزرگ گذشته در زمان حال ما را دعوت به تأمل و تفکر می‌کنند؛ طرح مسأله از آنهاست و جواب احتمالی از ما، البته یان جواب تا حدودی به «بعد» احاله داده می‌شود، ولی همین «بعد» است که حیات تفکر و استمرار فعلیت آن را تأمین می‌کند؛ مثل این است که از این رهگذر انسان به طور عام و فیلسوف به نحو خاص بتواند فرصت بیشتری برای تعمق به دست آورد. اهل فن فرصت ندارند، آنها خواه ناخواه عجول هستند. اصلاً شتاب‌زدگی جزو ماهیت کار فی است، چه هدف بهره‌برداری و سود و انتفاع در کوتاه مدت است، شاید در سیاست هم چنین باشد، در کل علوم خاص با توجه به جنبه عملی آنها باز تا حدودی وضع به همین منوال است.

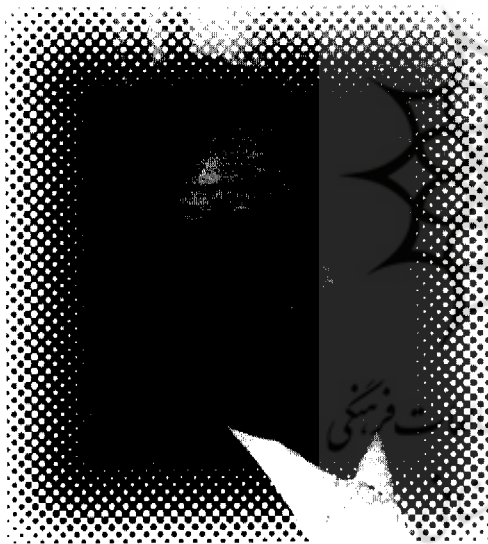
اگر دقت بفرمایید در محاورات افلاطون، معمولاً غیر از سقراط همه عجول هستند، هیچکس گویا وقت کافی برای تأمل ندارد و در هر صورت سقراط همین وقت را می‌طلبد تا ب فراغت و دقت آنچه را که می‌توان حریت ذهن انسان و اشراف به امور دانست مطرح سازد. منظور اینکه در فلسفه قید گذشته و معاصر چندان مطلوب نیست، همیشه جنبه آتی نفس تأمل مورد نظر است.

دکتر ضیمران: از فرمایشات حضرات استفاده کردم، در اینجا، وقتی با واژه فلسفه معاصر آشنا می‌شویم در واقع نوعی پارادوکس را احساس می‌کنیم با توجه به کل جریان فلسفی که در دوران یونان شکل گرفت و آقای دکتر داوری هم اشاره فرمودند به پارمینیدس و هراکلیتس که در واقع پایه‌گذاران فلسفه به معنای دقیق کلمه هستند. اما واژه «فلسفه معاصر» به هر حال به عنوان وصفی در مقابل فلسفه قرار گرفته و ما را در تحلیل تاریخی خاصی قرار می‌دهد. ما الان با واژه معاصر روبه‌رو هستیم و این معاصر در واقع از موقعی شروع شد که بشر خودش را زمانمند احساس کرد و عامل زمان به عنوان یک عامل

اساسی در کل حیات بشر نقش پیدا کرد و در حقیقت تبلور این زمانمند بودن را در اندیشه‌های هگل دیده می‌شود و فلسفه هم از این تقدیر برکنار نیست که همواره زمانمند می‌شود و به همین دلیل هم هست که امروزه بحث دیگری تحت عنوان پایان فلسفه یا نهایت فلسفه یا کمال فلسفه مطرح می‌شود. این ریشه در همان نگاهی دارد که ما در واقع به فلسفه به گونه‌ای تاریخی نگاه می‌کنیم. وقتی فلسفه را همچون سایر حوزه‌ها، سایر گفتمان‌ها ماهیت زمانی برایش قابل شدیم، بنابراین در چنین شرایطی ضرورتاً و قهراً طرح پایان فلسفه هم نوعی پیامد وصفی است که در کنار فلسفه تحت عنوان فلسفه معاصر مطرح می‌شود.

دکتر ریخته‌گران: آقای دکتر داوری به پارمنیدس و

مغربی بشر است. این تاریخ، تنها تاریخی است که با افتادگی در زمان آفاقی مناسبت دارد. برخلاف نوع تاریخی که در تمدن‌های شرقی، در هند، در چین و در ژاپن بوده، این تاریخ بر مدار هستی استوار است و در ذیل همین تاریخ است که «معاصر» و «معاصره» معنا پیدا می‌کند. اما درباره «فلسفه معاصر»، وصف معاصر و معاصرت که سؤال است وصف عَرَضی نیست و کاملاً ذاتی است. فلسفه معاصر در واقع توجه به میزان بسط و گسترش نسبت یونانی است که با پارمنیدس آغاز شده و در دوره ما به این حد از بسط رسیده است و تفکر یا درست بگوییم تفکر اصیل فلسفی، اصلاً تفکر در فلسفه معاصر است. این امر نه به معنای متابعت از فیلسوفان معاصر، بلکه به نحو معاصر



دکتر مجتهدی:

«فلسفه تحصّلی» با اینکه

قائل به تحول سه‌گانه معروف خود است
ولی علم جدید را ازلی و ابدی و فوق‌صیورت
قرار می‌دهد و فعالیت ذهن انسان را
به نحوی مهر و موم می‌کند

رتال جامع علوم

تفکر کردن است. یعنی مطابق با مرتبه‌نهایی بسط آن نسبت یونانی اندیشه کردن است. مطابق با مرتبه‌ای از بسط و گسترش آن که به روزگار ما رسیده است. خلاصه کنم، به نظر من بنده معاصرت چیزی است اصیل در فلسفه، یک افقی در فلسفه هست، یعنی همیشه در فلسفه بوده و هست و این افق امروز در مرتبه معاصرتش مطرح می‌شود و در مرتبه معاصرتش سخن از پایان آن می‌رود. این پایان هیچ‌گاه در قرون وسطا و در یونان که عصر صدر فلسفه بوده مطرح نشده. تنها در دوره معاصر است که سخن از پایان فلسفه به میان می‌آید.

دکتر داوری: بحث در این است که آیا فلسفه معاصر با

هراکلیتس اشاره فرمودند. به نظر من این آغاز خوبی است برای بحث. اما بنده می‌خواستم از زاویه دیگری به پارمنیدس نگاه کنم. پارمنیدس فیلسوفی است که همه حرفهایش را می‌شود در یک کلمه خلاصه کرد. نمی‌گویم در یک جمله، بلکه در یک کلمه؛ و آن این است که؛ «هست»؛ و جز هست هیچ نیست. با همین یک کلمه در حقیقت پارمنیدس میان ظهور و خفاء؛ وجود و عدم؛ نامستوری و مستوری، جانب ظهور و نامستوری را رجحان داده و در واقع با پارمنیدس و تفکر او تاریخی آغاز می‌شود که بر مدار هستی دوران می‌کند و فلسفه بر این تاریخ استوار می‌شود. این تاریخ، تاریخ غربی یا تاریخ

فلسفه قدیم و گذشته و جدید تفاوت دارد و این صفت معاصر، صفت ذاتی فلسفه است یا صفت عرضی است. ما اکنون می‌دانیم که مثلاً برگسون متعلق به زمان ماست و افلاطون به زمان گذشته تعلق داشته است. به عبارت دیگر، برگسون را معاصر و افلاطون را غیرمعاصر، می‌دانیم. آیا اختلاف میان این دو صرفاً در این است که دو هزار و چندصد سال زمان نجومی میان این دو فاصله انداخته است یا زمان چیزی غیر از حرکت زمین و عقربه ساعت و... است اوصاف این فلسفه‌ها چیست؟ آیا فلسفه معاصر به علوم انسانی نزدیک شده است و مسائلی نظیر گفتار و قدرت و متن و حاشیه و... در آن مطرح می‌شود. **دکتر مجتهدی:** شاید بهتر باشد به جای این که فهرست‌وار فیلسوفان را نام ببریم از یک یا چند سنت فائق فکری صحبت بکنیم، یعنی از سنت‌هایی که در قرن بیستم بیشتر مطرح بوده‌اند.

دکتر داوری: ببینید خطوط اصلی فلسفه معاصر یکی خط پوزیتیویسم و نئوپوزیتیویسم است. خط دیگر نئوتومیسیم است. شارحان مارکسیسم هم آناری دارند نیچه هم در فلسفه معاصر حضور دارد و پدیدارشناسی هم جریان مهمی است که بحث گذشته فلسفه و پایان فلسفه هم به این خط مربوط می‌شود. فلسفه تحلیلی هم هست که پیوندی هم با فلسفه کتینانتال پیدا کرده. نمی‌دانم آیا حوزه فرانکفورت را در خط مارکسیسم قرار می‌دهید؟ به هر حال اینها مؤثر بودند. الان هابرماس در فلسفه معاصر نفوذ دارد.

دکتر مجتهدی: از لحاظ روش‌شناسی می‌توانم اندکی دربارۀ وضع «فلسفه تحصّلی» (پوزیتیویسم - نئوپوزیتیویسم) بحث کنم، البته به دیگر مطالبی که گفته شد بی‌توجه نیستم، یعنی اینکه فلسفه ناچار زمان را - به خصوص در سنت یونانی - در خود جذب می‌کند و این درست برخلاف گفته پارمنیدس است.

یکی از نحله‌های متکی به علوم جدید، بدون اینکه خود الزاماً علم باشد، «فلسفه تحصّلی» است. در این نحله با وجود جنبه جدید آن اتفاقاً ما به نحوی شاهد انکار زمان هستیم، چه عملاً در این نظرگاه قوانین علم جدید خواه‌ناخواه فوق زمان تلقی می‌شوند. توجه به فرمولهای نیوتن می‌شود که دیگر گویی مشمول مرور زمان قرار نمی‌گیرند. زمان و مکان مطلق است، یعنی فرمولی که قانون را بیان می‌کند، آن را تمام شده و ثابت تصور می‌کند. «فلسفه تحصّلی» با اینکه قائل به تحول سه‌گانه معروف خود است ولی علم جدید را ازلی و ابدی و فوق

صیوروت قرار می‌دهد و فعالیت ذهن انسان را به نحوی مهر و موم می‌کند. چنین موضعی که عملاً تا حدودی در علوم جدید سیطره دارد، حتی در نزد دکارت نیز وجود داشته است. دکارت از لحاظی بحث خاصی در مورد زمان ندارد. او اشاره به حقایق ازلی و ابدی کرده که البته مخلوقند، ولی به سبب رحمت خداوند دیگر ثابت نگه داشته می‌شوند. خداوند صحت و استمرار این قوانین را در سیر زمان تضمین می‌کند و در نتیجه علم با قوانین محرز می‌گردد که به تصور خود کسب کرده دیگر در جایگاهی قرار می‌گیرد که به سهولت عذر زمان را می‌خواهد و ذهن در جزمیت خود محصور می‌گردد. این نکته را تا حدودی در نزد نویسندگان دائرةالمعارف فرانسه در قرن هیجدهم میلادی نیز می‌توان دید. در این زمینه باید مقدمه دالامبر را برای دایرةالمعارف فرانسه در آن عصر خوانند. می‌بایستی این مقدمه به زبان فارسی ترجمه می‌شد و حداقل خلاصه دقیقی از آن تهیه می‌گردید. اگر اشتباه نکنم این متن درست در سال ۱۷۵۰م منتشر شده است و تا حدودی جنبه «مانیفست» علوم جدید را دارد، یعنی نوعی اعلامیه‌ای که فایده آمدن اصول علم جدید و آغاز عصر علمی را اعلام می‌دارد، چنین اعتقادی متضمن روح دایرةالمعارف نویسی نیز می‌باشد. یعنی دیگر بحث اصولی درباره علم لزومی ندارد، چه روش کاربردی به دست آمده است، آنچه باقی می‌ماند، کوشش دائمی برای بسط و گسترش این اصول در تمام زمینه‌هاست.

دکتر داوری: ظاهراً به این ترتیب وارد تاریخ می‌شویم. **دکتر مجتهدی:** حرفی ندارم، زمان‌مندی را در همه چیز می‌توان تصور کرد ولی مثل این است که در نزد این اشخاص اصول علم، دیگر ورای زمان قرار دارند و در مورد آنها چون و چند نمی‌توان کرد. همان طوری که قبلاً اشاره کردم چنین روحیه‌ای تا حدودی نیز قبل از قرن هیجدهم در فلسفه دکارت دیده می‌شد، حتی می‌توان نشان داد که او نظرگاه جزئی کلام سنتی را به علوم جدید انتقال داده است. در گرایش علمی فلسفه تحصّلی اگوست، کنت، به کانت هم توجه شده است ولی در واقع برداشت عمیقی از نظرگاه استعلایی کانت، به عمل نیامده است. اصلاً فلسفه تحصّلی به سبک فرانسوی سطحی است. **دکتر داوری:** آقای دکتر در مارکسیسم هم تاریخ‌شان بزرگی دارد.

دکتر مجتهدی: حق با شماست، ولی می‌خواستم در اینجا اول در زمینه‌ای بحث کنم که هنوز تحت تأثیر سنت هگلی نبوده است.

دکتر پورجوادی: ولی خوب می‌شود به یک امور ماوراء زمان اعتقاد داشت. ولی این چیز دیگری است و این که فیلسوف بالاخره در زمان و عصر خودش است. یعنی حتی تمام کسانی که دارند راجع به همین علوم و همین حقایق فوق زمانی تفکر می‌کنند به هر حال اینها فرزند زمان خودشان هستند. به هر حال این گفته آقای دکتر ریخته‌گران به نظر من آن را نقض نمی‌کند.

دکتر مجتهدی: بله، یعنی روح زمان است.

دکتر پورجوادی: یعنی تفکر کردن، اما متعلق تفکر چیست و متفکران راجع به چه تفکر می‌کنند. به هر حال تفکر کردن نمی‌تواند بیرون از زمان و عصر خود باشد.

دکتر داوری: شما فکر می‌کنید در عصر ما می‌توان همدم و همزبان محی‌الدین بن عربی و غزالی بود و در عین حال با تجدد دمسازی داشت. آیا ممکن است کسی امروز از موضع احمد غزالی و محی‌الدین بن عربی با فلاسفه امروز جهان بحث بکند و با آنها دیالوگ داشته باشد. آیا می‌شود امروزی و معاصر بود و با ابویزید بسطامی همزبان بود.

دکتر پورجوادی: بله خوب به هر حال اشخاص به صرف پذیرفتن فلسفه‌ای که در گذشته بوده فیلسوف نمی‌شوند مثلاً فرض کنید آدم بیاید تومیسث باشد، یا مثلاً حتی محی‌الدینی باشد، یا اکبری باشد. این در واقع تفکر فلسفی نیست یعنی معتقد بودن به یک نظام فکری فلسفی تفکر نیست. چون تفکر یعنی چون و چرا کردن. شما اگر آمدید با یک چون و چرایی و سبک و سنگین کردنی به یک نتایجی رسیدید که حالا تصادفاً با نتایجی که سن توماس یا ملاصدرا هم رسیده بود یا غزالی و ابن‌سینا رسیده بود، مطابقت داشت اشکالی ندارد، ولی این که شما بیاید درست محفوظاتی را قبول بکنید این فلسفه نمی‌شود. بنابراین وقتی که بنده عرض می‌کنم که تفکر کردن مستلزم این است که انسان در عصر خودش باشد، معنی‌اش این است که اصلاً نمی‌شود انسان متفکر باشد و در عصر خودش نباشد مگر آنکه خواب ببیند. بنابراین عرض من این است که ممکن است آدم به یک اصول و مبانی که قبلاً کسان دیگری به آن قائل بودند به شرط آن که باز در زمان باشد، فکر کند و به آنها برسد و آن نتایج را هم قبول کند.

دکتر داوری: آقای دکتر پورجوادی چنان که می‌دانید کی برکنگارد می‌خواست معاصر مسیح باشد، او چگونه می‌توانست معاصر مسیح باشد؟ آیا نمی‌خواست قرن نوزدهمی باشد.

دکتر پورجوادی: نه، او می‌خواست در قرن نوزدهم هم یک تذکری پیدا کند.

دکتر ریخته‌گران: بنده مجدداً می‌خواهم تأکید کنم بر نسبتی که میان تفکر و زمان برقرار است. معتقدم زمان از آن نظر در دکارت طرح نشده که تجربه کوچیتو اصلاً خود زمان است. یعنی در لحظه کوچیتو، شأن زمانی و به اصطلاح تمپورالیتی هست، همه فلسفه دکارت قائم به «آن» یا لحظه Moment کوچیتو است. طوری که می‌توان گفت فلسفه دکارت فلسفه لحظه است. اگر چه متعرض بحث علی‌حده مثل کانت و هگل راجع به زمان نشده است. برگسون نیز حقیقت نفس را زمان می‌گیرد و هایدگر وجود را با زمان یکی می‌گیرد و تفکر را فکری می‌داند که ناظر به وجود است و به خطاب وجود پاسخ می‌دهد و در افق زمان است. همه اینها مربوط به سنت فلسفه غرب است، به آن سنت آن نسبتی که با پارمنیدس آغاز شده و همه فلاسفه شاگردی و متابعت کرده‌اند.

محی‌الدین چنین نیست. معارف محی‌الدین بر نشأه بعد از موت نیز ناظر است، در واقع همه عرفان چنین است. عرفان در زمان نیست بلکه محیط بر زمان است و زمان را نیز در برمی‌گیرد.

تفکری که با یونان آغاز می‌شود مبتنی بر ثنوریا است، مبتنی بر نظری است که با چشم مغربی بشر آغاز می‌شود. در حالی که در تفکر عرفانی، تفکر شرقی، تفکر هندی، چینی و اسلامی به طور کلی در تفکر عرفانی، آغاز تفکر وقتی است که همه این نظرها و همه این خیالات به پایان می‌رسد. و به بیان مولانا در مثنوی شریف:

شخص بی حس و بی‌گوش و بی فکر می‌شود
تا خطاب ارجعی را بشنود؛

اینجا دیگر فلسفه پایان گرفته و باز به قول مولانا ضمیر و چشم و گوش از طوفان بیداری و هوش وارهیده است:

تا از این طوفان بیداری و هوش

و ارهانید این ضمیر و چشم و گوش

در عرفان، متفکران از فلسفه و ثنوریا و از آنچه اصطلاحاً نظر فلسفی می‌گوییم خود را وارهانیده‌اند و در آن مقامی که از این طوفان حصول و نظر برگزیده‌اند، در آن سو که می‌توان اسم آن را دیار مشرقی گذارد، تفکر عرفانی آغاز می‌شود. در آن مقام متفکر آینه‌ای است، که حقیقت در آن به ظهور می‌رسد.

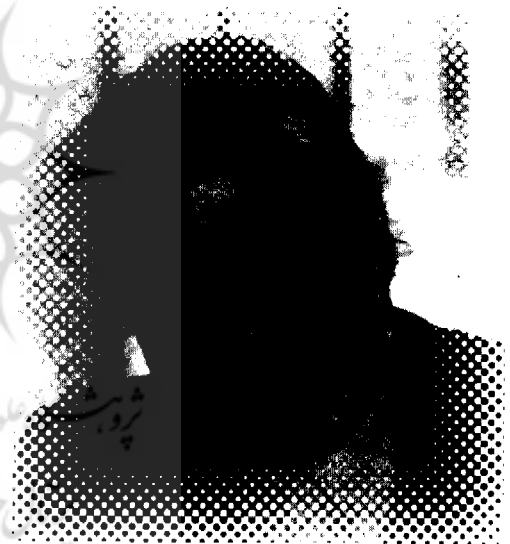
دکتر داوری: من بحث را برمی‌گردانم به جای اولش. در گفته‌های شما نشانه سوء تفاهمی بود، آقای دکتر مجتهدی

وقتی از دکارت و فلسفه قبل از هگل بحث کردند، تعارضی دیدند اما نگفتند که این فلسفه‌ها زمان ندارد یا تاریخی نیست. من استنباطم این بود که ایشان می‌گویند وقتی روش می‌آید و غالب می‌شود یقین هم با آن می‌آید و حکم یقینی فردا و دیروز ندارد. آن وقت شما منطوق را ملاک می‌گیرید؟ منطوق را که ملاک می‌گیرید می‌گویید فلان حکم با اصول و قوانین منطوق موافق است یا موافق نیست. اگر موافق است چه دیروزی باشد و چه امروزی هیچ فرقی نمی‌کند. به نظر من آقای دکتر ریخته‌گران خواستند این مانع و این تعارض و دیالکتیک را در تاریخ غرب بیان کنند و این مشکل را متذکر شوند که در تاریخ فلسفه، فلسفه نمی‌تواند خودش را تاریخی بداند و اگر بداند خودش را نفی کرده است.

درآمده است. دکارت در مورد ریشه درخت دانش با اثبات وجود خداوند و محال دانستن فرض هر نوع روح خبیثه، حقایق عقلی را تضمین کرده است. خداوند کامل و مهربان است و حقایقی که خلق کرده تغییر نخواهد داد. **دکتر داوری:** در نامه‌ای که دکارت به استادان سوربن می‌نویسد مدعی اقامه و برهان‌هایی می‌شود که هیچ مشککی نمی‌تواند در آن خدشه وارد کند. **دکتر مجتهدی:** نظر من هم این است که دکارت خاص قرن هفدهم است و کاملاً از آن دوره‌ای است که «کلاسیسیسم» نامیده می‌شود. البته در اینجا نمی‌خواهم بحث تخصصی درباره تاریخ فلسفه قرن هفدهم بکنم، فقط می‌گویم که به طور کلی در نزد این فلاسفه مفهوم زمان هیچ اولییتی پیدا نمی‌کند و حقایق مثل این است که

دکتر پورجوادی:

اشخاص به صرف پذیرفتن فلسفه‌ای که در گذشته بوده فیلسوف نمی‌شوند مثلاً فرض کنید آدم بیاید تومیست باشد یا مثلاً حتی محی‌الدینی باشد، یا اکبری باشد. این در واقع تفکر فلسفی نیست یعنی معتقد بودن به یک نظام فکری فلسفی تفکر نیست چون تفکر یعنی چون و چرا کردن



دکتر مجتهدی: همین طور است که می‌فرمایید، البته فکر نمی‌کنم منافاتی با گفته‌های آقای دکتر ریخته‌گران داشته باشد، ولی کلاً در عصر جدید، سه متفکر را اگر شاخص قرار دهیم، دکارت، اسپینوزا و حتی لایبنیتس، خواهیم دید که نزد آنها مسأله زمان به معنای اصلی کلمه طرح نشده است و مثلاً در نزد اسپینوزا، جوهر واحد است و فکر و امتداد و صنعت بارز آن، در صورتی که اگر قایل به امتداد بشویم، به ناچار می‌بایستی از زمان یکن صحبت بکنیم. در فلسفه دکارت نوعی استفاده از کلام سنتی شده است ولی در واقع این کلام درست در جهت مخالف قرون وسطی به خدمت فلسفه و علم جدید

دور از خطر اضمحلال در زمان، قرار گرفته‌اند و از این لحاظ مصون هستند. بر این نوع نظرگاه کاملاً روح جزئی به سبک جدید حاکم است. البته با شما موافقم که به هر ترتیب هر عصری روحی دارد.

دکتر داوری: بگذارید دو سؤال را در یک سؤال بگنجانیم. اگر از ما پرسیده شود کدام فلسفه معاصر اهمیت بیشتری دارد هر پاسخی بدهیم آیا پاسخ نداده‌ایم که این فلسفه با زمان بیشتر مناسبت دارد. اگر کسی بگوید فلان بزرگ‌ترین فیلسوف قرن است چنان که مرحوم آقای بزرگمهر مقاله‌ای نوشت تحت عنوان «راسل بزرگ‌ترین فیلسوف قرن بیستم» خوب این معنی‌اش این بود که

راسل با قرن بیستم بیشتر از هر فیلسوف دیگری مناسب دارد یعنی او مظهر قرن بیستم است. وقتی ما جواب می‌دهیم که کدام فلسفه مهم‌تر است آیا در حقیقت نگفته‌ایم که این فلسفه‌ای که ما مهم می‌دانیم مظهر زمان ماست.

دکتر ضیمران: خیلی استفاده کردم. معمولاً پژوهندگان تاریخ فلسفه معاصر به طول کلی این فلسفه جاری را به دو دسته یا مکتب اساسی تقسیم می‌کنند. یکی فلسفه قاره‌ای Continental Philosophy که در اروپا گسترش یافت. باید گفت بعضی فلسفه قاره‌ای را معادل پس‌پدیدارشناسی phenomenology می‌دانند. واژه پدیدارشناسی در گستره ایده‌آلیسم آلمانی متولد شد و در فلسفه هوسرل به اوج خود رسید. بعدها واژه فلسفه

دکتر ضیمران:

در نظر هوسرل غایت فلسفه آماده نمودن

دانشجویان برای صورتی اصیل از زیست فلسفی است و هر کس که در این مسیر گام گذارد در پرتو عقل خویش قادر خواهد بود زندگیش را معنا کند. از دوران رنسانس به بعد فلاسفه کوشیده‌اند به این هدف جامه عمل بپوشانند اما به نظر هوسرل علت ناکامی آنها در این بود که نتوانستند روش فلسفی صحیح و مطلوب را کشف کنند

قاره‌ای به طیف وسیعی از اندیشه‌های فلسفی در اروپای قاره‌ای اطلاق شد و حتی کسانی چون ماکس شلر، فیلولاهارتمان، الکساندر فاندنر Alexander Pfander و کنراد مارتیوس Conrad Martius را در بر گرفت. در نظر هوسرل غایت فلسفه آماده نمودن دانشجویان برای صورتی اصیل از زیست فلسفی است و هر کس که در این مسیر گام گذارد در پرتو عقل خویش قادر خواهد بود زندگیش را معنا کند. از دوران رنسانس به بعد فلاسفه کوشیده‌اند به این هدف جامه عمل بپوشانند اما به نظر هوسرل علت ناکامی آنها در این بود که نتوانستند روش فلسفی صحیح و مطلوب را کشف کنند - هوسرل مدعی است که پدیدارشناسی چنین راهبردی را در اختیار

جویندگان راه فلسفه قرار داده است. در میان کسانی که عمیقاً از این راهبرد متأثر شدند اگزیستانسیالیست‌ها را باید نام برد. در اینجا مراد کسانی چون سارتر و سیمون دوبوار، گابریل مارسل و هیدگر و مرلوپوتتی هستند. فلسفه آنها را پدیدارشناسی اگزیستانسیالیسم نامیده‌اند Existential Philosophy. وقتی فلسفه هیدگر در امریکا متداول شد فلسفه قاره‌ای معنایی تازه پیدا کرد. به خصوص با انتشار کتاب «هستی و زمان» مفهوم پدیدارشناسی معنایی تازه پیدا کرد و از رویکرد هوسرل در این مورد فاصله گرفت. از این زمان بود که واژه «پس‌پدیدارشناسی هرمنوتیک» hermeneutic phenomenology متداول شد. هیدگر برای روشن نمودن معنای پدیدارشناسی به ریشه یونانی پدیدار phenomenon پرداخت و گفت پدیدارشناسی عبارت است از آن که به امور و پدیده‌ها امکان دهیم تا خود را به معرض نمایش گذارند و آن طور که بایسته است مورد نظر قرار گیرند. هیدگر این راهبرد را در مورد شیوه هستی انسان اعمال کرد و در سایه آن معنای هستی ناب را مورد توجه قرار داد از جمله فلاسفه‌ای که از شیوه هیدگر در فلسفه خود مستقیماً بهره گرفتند باید از گادامر و پل ریکور نام برده. جنبش ساختارگرایی فرانسه نیز بعد دیگری بود که در دهه ۱۹۶۰ به فلسفه قاره‌ای ملحق شد. ساختارگرایی structuralism ترنند و شیوه‌ای بود که به نحوه دانایی، زبان‌آوری، اندیشه زیبایی و هنر، حیات ذهنی و نظام ارزشی می‌پرداخت و در حوزه‌هایی چون زبان‌شناسی، زیبایی‌شناسی، روانکاوی، انسان‌شناسی، ریاضیات، فلسفه، علم و حتی خود فلسفه به کار رفت. ساختارگرایی در بین سال‌های دهه ۶۰ و ۷۰ در میان زبان‌شناسان و انسان‌شناسان و روان‌شناسان فرانسوی متداول شد و بعدها کسانی چون فوکو، رولان بارت، ژاک دریدا و آلتوسر آن را در تحقیق‌های خود به کار گرفتند. بعدها رویکرد نیچهای روش ساختارگرایی را با ایرادات متعددی رویه‌رو کرد و مکتب پس‌ساختارگرایی poststructuralism متولد شد. در این قلمرو کسانی چون ژیل دولوز، فرانسوا لیوتایر و لوس اریگاری Luce Irigaray و ژولیا کریستوا روش‌های پس‌ساختارگرایی را در نوشته‌های خود به کار گرفتند. در چارچوب فلسفه پس‌ساختارگرایی بود که روش بن‌فکنی یا واسازی Deconstruction متولد شد و دریدا را بر آن داشت تا اعلام کند که فلسفه از دیرباز همواره دامن خود را از لوث زبان و خطابه یا Rhetoric برکنار داشته است و حال آن که بن‌فکنی بر آن است تا این گستره مورد

غفلت را مدنظر قرار داده و می‌کوشد تا واقعیت را در ذیل متن text یا به تعبیری بافتار تبیین کند اما در قلمرو فلسفه قاره‌ای رهیافت دیگری هم رشد کرد و آن نظریه انتقادی مکتب فرانکفورت و به خصوص اندیشه‌های یورگن هابرماس است. این فلسفه‌ای التقاطی که از عناصر گوناگون از جمله فلسفه کانت، مارکسیسم، ایده‌آلیسم آلمانی و رشته‌هایی چون جامعه‌شناسی معرفت و به طور کلی علوم اجتماعی بهره گرفت. و اما در تقابل با فلسفه اروپایی قاره‌ای فلسفه آنالیتیک Analytic در انگلستان، آمریکا و کانادا و استرالیا متداول شد. فلسفه آنالیتیک به گرایش‌های فلسفی خاصی اطلاق می‌شود. بعضی فلسفه آنالیتیک را فلسفه آکسفورد و فلسفه زبانی هم نام داده‌اند. فلسفه آنالیتیک را نمی‌توان یک مکتب و یا آیین فلسفی

دکتر ضمیران:

ساختارگرایی در بین سال‌های

دهه ۶۰ و ۷۰ در میان زبان‌شناسان و انسان‌شناسان

و روان‌شناسان فرانسوی متداول شد و بعدها

کسانی چون فوکو، رولان بارت، ژاک دریدا و

آلتوسر آن را در تحقیق‌های خود به کار گرفتند

قلمداد کرد. به طور کلی فیلسوفان آنالیتیک عمدتاً دانشگاهیان جهان انگلیسی زبان را در برمی‌گیرد. آنها تحلیل یا Analysis را در حوزه زبان به کار بردند. اما کسانی چون راسل و مور تحلیل را به زبان محدود نکردند بلکه مفاهیم و گزاره‌های منطقی را هم موضوع تحلیل قرار دادند. ویتگنشتاین در رساله منطقی - فلسفی خود مدعی شد که ساختار زبان نمود و نماد ساختار جهان واقع است. این ادعای ویتگنشتاین در اندیشه فلاسفه حلقه دین تأثیری عمیق به جای گذاشت. از جمله کسانی چون کارناب و آیر Ayer که هر دو از منادیان پوزیتیویسم بودند ادعا کردند که وظیفه فلسفه مکشوف نمودن حقایق متافیزیکی نیست بلکه مستلزم تحلیل جملات و

گزاره‌های علمی است. به زعم آنها سایر گزاره‌ها مثلاً جملات و قضایای اخلاقی فاقد بعد شناختی و معرفتی هستند. آنها گزاره‌های انشایی را خارج از قلمرو فلسفه قلمداد کردند و مدعی شدند که این گزاره‌ها به هیچ روی مؤدی به معرفت نیست. بعدها فلسفه زبان روزمره از سوی ویتگنشتاین مورد توجه قرار گرفت. وی و طرفدارانش به نقش واژه‌ها در زندگی مردم عادی اشاره کردند و گفتند در چارچوب ترکیب این واژه‌هاست که مسائل مهم فلسفی را می‌توان کشف و در حل آنها کوشید به گمان آنها فلسفه باید خود را از گستره علوم تجربی و ریاضی دور ندانسته و در شفافیت بخشیدن به مفاهیم و واژه‌ها مهم علوم جدید کوشش کنند. کسانی چون گیلبرت رایل Gilbert Ryle، جان ویزدام John Wisdom، نورمن مالکوم Norman Malcom و آستین Austin را می‌توان در این گرایش قرار داد. آنچه که در فلسفه‌های تحلیلی مهم است زبان ریاضی است. یعنی زبانی که از قلمرو امور زمانمند به دور است. آنها قضایای منطقی را مهم‌ترین و برجسته‌ترین قضایای شایسته بحث فلسفی معرفی کردند.

بنابراین آن چیزی که اساسی است: ۱. ریاضیات است

که فرد اجزای ریاضیات آریتماتیک arithmetic است و ۲.

به طور کلی منطقی است که روابط ضروری موجود بین

حقایق را ثابت می‌کند. بنابراین آنها معتقدند که حتی

اپیستمولوژی نباید وارد زمان بشود، چون تمپورالیتی

temporality اصلاً بحث اپیستمولوژی نیست. به همین

دلیل کسانی که در سنت آنالیتیک مطالعه می‌کنند به هیچ

وجه بحث زمان را از مقولات اساسی بحث فلسفی

خودشان نمی‌دانند و در چارچوب خودشان به طور کلی

معتقدند که زمان باید تنها در علوم طبیعی مد نظر قرار

بگیرد. یعنی زندگی طبیعی روزمره و به طور کلی

چیزهایی که قابل آزمایش و تجربه است در بستر طبیعت

که زمان هم یک عامل اساسی آن است مد نظر قرار

می‌گیرد.

بنابراین در چارچوب بحث فلسفی باید تمام مقولات

ریاضی به خصوص منطق مدنظر قرار بگیرد. بنابراین

درست است که آنها هم در زمان این بحث را مطرح

می‌کنند ولی ادعا دارند که بحث temp تا به زمان به طور

کلی مقوله آنها نیست چون بحث زمان در منطق به

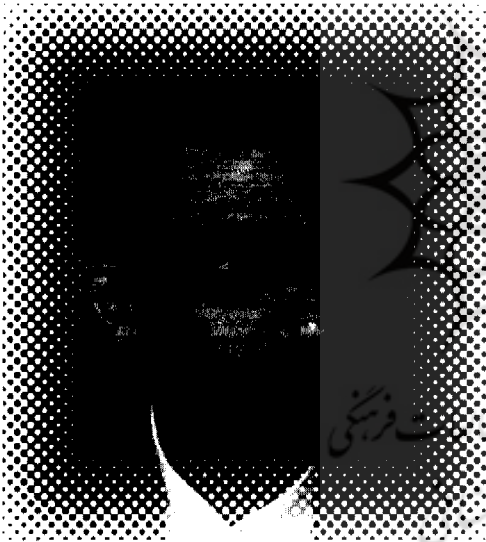
خصوص منطق سمبلیک و در ریاضیات به طور اخص

نمی‌تواند برای فهم وجود به اصطلاح ملاک زیربنایی

باشد.

دکتر پورجوادی: حالا این هم نمی‌شود گفت خیلی مدرن است چون ریشه چنین تفکری برمی‌گردد به قرون وسطا و افلاطون. یعنی ببینید من مثالی را می‌آورم، دیشب داشتم استدلال‌های غزالی در مقاصد را می‌خواندم و با یک کار دیگر غزالی داشتم این را مقایسه می‌کردم. یکی از مواردی که غزالی تکفیر می‌کند فلاسفه را، می‌گوید اینها معتقدند که خداوند به جزئیات علم ندارد. علم خدا فقط به کلیات است و وقتی که این را شرح و بسط می‌دهد اولین چیزی که می‌گوید، می‌گوید که خداوند به چیزهایی که در زمان حادث می‌شود و اتفاق می‌افتد نمی‌تواند علم داشته باشد، زیرا اگر بخواهد به این مواردی که در زمان حادث می‌شود علم داشته باشد آن وقت تغییر در ذات خداوند لازم می‌شود پس او علم دارد به کلیات.

فراتر برود و بتواند به یک حقایق کلی ورای این چیزها برسد. این نوع تفکر را به هر حال ما به یک نحوی در قرون و در طول تاریخ می‌بینیم.
دکتر داوری: فکر نمی‌کنید زمان در زبان دانشمندان با زمانی که فیلسوف و عارف می‌گویند متفاوت باشد؟ زمان منحصر به یک زمان مکانیکی و آفاقی که فلاسفه آن را زمان موهوم می‌گویند نیست، زمان نجومی و مکانیکی فرع و سایه زمان حقیقی و زمان وجودی است. فلسفه نسبت به زمان مکانیکی بی‌تفاوت است ولی خورست بیندیشیم که با زمان حقیقی چه نسبت دارد و از میان این همه فلسفه که در زمان کنونی وجود دارد کدامها لایق عنوان معاصرند.
دکتر ریخته‌گران: اگر اجازه بفرمایید اشاره‌ای به مطلب



دکتر ریخته‌گران:

اگر دکارت فرضاً در زمان توماس قرار می‌گرفت تومایی فکر می‌کرد. یک مرحله‌ای از سیر و بسط آن نسبت یونانی باید پیش می‌آمد تا مجالی برای تفکر دکارت پیدا شود. به خصوص ژیلسون خوب نشان داده که چرا دکارت فقط بعد از قرون وسطا و بعد از آن مسایلی که نومینالیست‌ها مطرح کرده بودند، می‌توانست پدید آید

در یک کتاب دیگر این قسمت اول را حذف می‌کند، فقط قسمت دوم را می‌آورد که علم به کلیات است و آنجا توضیح می‌دهد که آن علم به کلیات در واقع تمام آن جزئیات را به یک نحوی در برمی‌گیرد. بنابراین در حقیقت نفی آنها نیست.

من می‌خواهم این را عرض بکنم که این مسئله خیلی از نظر فلسفی به نظر من قابل توجه است. ما وقتی داریم درباره‌ی ذات خداوند در قرون وسطا، مسیحی، اسلامی بحث می‌کنیم در واقع آن ایده‌آلی است که می‌خواهیم به آن برسیم. انسان می‌خواهد تشبه بکند به خدا. یعنی فیلسوف شدن در واقع رسیدن به آن مرتبه‌ای است که انسان اصلاً از زمان و چیزهایی که در زمان حادث می‌شود

قبلی بکنم. بنده اولاً درباره‌ی فلسفه سخن می‌گویم؛ درباره‌ی آن نسبتی که خاصاً در یونان آغاز شده و سیری داشته تا به روزگار ما رسیده. بنابراین افرادی مثل غزالی و محی‌الدین که از آنها صحبت شد، حکم متفاوتی دارند. در این سیر که از یونان آغاز شده و تا این زمان رسیده نیز میان متفکری که در ساحت وجود تفکر می‌کند با تکنسین‌هایی که فقط تکنسین مفهوم‌پردازی conceptualize هستند فرق می‌گذارم. مثلاً ژاک مارتین را فیلسوف نمی‌دانم، حتی با این که ژیلسون برای من عزیز است و همین دیشب کتابش را می‌خواندم او را فیلسوف نمی‌دانم؛ زیرا اینها کسانی نیستند که در افق زمان تفکر کنند. همان چیزی که بارها ما شنیدیم: افلاطون، ارسطو، افلوپین، دکارت، کانت و

هگل تا برسد به هایدگر، اینها در زمره بزرگترین فلاسفه‌ای هستند که در افق زمان حرکت کرده‌اند. طوری که جای دکارت را نمی‌توانیم با توماس عوض کنیم. یعنی اگر دکارت فرضاً در زمان توماس قرار می‌گرفت تومایی فکر می‌کرد. یک مرحله‌ای از سیر و بسط آن نسبت یونانی باید پیش می‌آمد تا مجالی برای تفکر دکارت پیدا شود. به خصوص ژیلسون خوب نشان داده که چرا دکارت فقط بعد از قرون وسطا و بعد از آن مسایلی که نومیالیست‌ها مطرح کرده بودند، می‌توانست پدید آید.

دکتر داوری: آیا ژیلسون فیلسوف نیست؟

دکتر ریخته‌گران: می‌گویم ژیلسون در حدی است که نباید بی‌انصافی کرد و او را مثلاً با کاسیرر و ماریتن و ... یکی کرد. ولی به هر حال او در عداد کانت و هگل و هایدگر نیست. نسبتی که در یونان و با تفکر حکمایی چون هراکلیتس و پارمنیدس آغاز شده ذاتاً شأن زمانی و تاریخی، یعنی به اصطلاح هستوریکالیته دارد. این شأن تاریخی عین فلسفه است، مثل چیزی که دائم باز می‌شود و به روزگار ما به نهایت بسط خود می‌رسد. و این مطلبی که تحت عنوان پایان فلسفه مطرح شده و صورت‌های مختلف تئوری‌های پایان، پایان مدرنیته، پایان تاریخ، پایان متافیزیک، را پیش آورده که بسیار جدی است. اما این که فرمودید کدام نحله را در قرن بیستم مهم‌تر می‌دانم، معتقدم پدیدارشناسی مهم‌ترین نحله قرن بیستم است و تفکر هایدگر و هرمنوتیک او را هم در ذیل پدیدارشناسی قرار می‌دهم. مستحضرید که هایدگر خود را یک فنومنولوژیست هرمنوتیک می‌داند، یعنی خود را از دایره فنومنولوژی بیرون نمی‌داند.

دکتر داوری: خوب، آیا نظراتان این است که فنومنولوژی

با زمان و با عصر حاضر بیشتر مناسبت دارد؟

دکتر ریخته‌گران: پدیدارشناسی اقتضای آن سیری است که بعد از کانت و هگل پدید آمد و به دنبال آن بن‌بست و منازعه‌ای که میان رئالیسم و ایده‌آلیسم در تفکر غربی بیش از صد سال طول کشید. این فلسفه همان طور که شما فرمودید فلسفه زمان است و در همین فلسفه و از طریق هایدگر است که یکی از جدی‌ترین نظریات مربوط به پایان فلسفه مطرح شده است.

دکتر داوری: آن وقت یأس و حرمان بنیان‌گذار پدیدارشناسی را چگونه تفسیر می‌کنید؟ هوسرل در بعضی یادداشت‌ها به شکست طرح اولیه خود اشاره کرده و در سخنرانی «بحران و فلسفه» از ضعف فلسفه اظهار نگرانی کرده و حتی گفته است که با پایان یافتن فلسفه

اروپا در معرض نابودی قرار می‌گیرد.

دکتر ریخته‌گران: آقای دکتر اگر اجازه بفرمائید ابتدا ببینیم که در تعبیر «پایان فلسفه» مقصود از پایان چیست؟ مقصود از پایان این نیست که مثلاً دپارتمان‌های فلسفه را در آینده می‌بندند و دیگر کسی تفکر فلسفی نمی‌کند و کتاب‌های فلسفه را چاپ نمی‌کنند. بلکه مقصود این است که بنای آن نسبتی که در یونان گذارده شده و دو هزار و چند صد سال طول کشیده بیشتر بر علم حصولی و تفکر انتزاعی و مفهومی است. این سیر مفهومی و این تفکر حصولی سرانجام در ساحلی لنگر انداخت که دیگر قلمرو حصول نبود. یعنی تفکر حصولی و انتزاعی سرانجام به نحله‌هایی مثل پدیدارشناسی رسید؛ رسید به آن‌جا که همه تئوری‌ها و مفهوم‌ها، conceptها را باید دور بریزیم و به آنچه که در این لحظه در وجود خودمان آزمون می‌کنیم، یعنی به ادراک زنده و حضوری و بی‌واسطه خودمان و بنا بر اصطلاحی که هوسرل وضع کرد به *erlebnis* یعنی به تجربه مستقیم زنده‌ای که در ما جریان پیدا می‌کند، روی آوریم. پدیدارشناسی هیچ نیست جز توصیف این حضور در این لحظه برگسون نیز از طریق دیگری به این نتیجه رسید. برگسون وقتی عقل متافیزیسین‌ها را مبتنی بر منطق جماد و عقل جمادی تلقی کرد و سخن از اینتیوشن *intuition* به میان آورد خود به طریق دیگری علم حضوری را مطرح کرد. هایدگر هم از راهی دیگر علم حضوری را مطرح کرده بود. در فلسفه‌های حیات مسئله علم حضوری مطرح شد. فیلسوفان اگزیستانس نیز هر یک بر ضد روحیه انتزاع و سیستم‌سازی فلسفه برآشفتنند حتی در ویتگنشتاین بارقه‌ای بود که رو به تفکر حضوری داشت. خوب، این یعنی آن سیری که از یونان آغاز شد و در زمانه ما در ساحل حضور لنگر انداخت و کسی که می‌خواهد در ساحت زمان تفکر بکند باید بدین نکته پایبند باشد.

دکتر داوری: یعنی می‌فرمائید زمانی است چون لازمه حضور، زمان است؟

دکتر ریخته‌گران: بله، اجازه بفرمایید مطلب را با عبارت دیگری بیان کنم: اگر بنای فلسفه بر اثبات است چنان که مثلاً دکارت شک نداشت که هست. می‌دانست که هست، می‌دانست که دست دارد و می‌دانست کنار بخاری نشسته، اما می‌خواست اثبات کند. اگر بنای فلسفه بر اثبات بوده و هست دو هزار و چندصد سال اثبات، سرانجام در ساحل ثبوت به زمین می‌نشیند. دیگر فلسفه‌های پدیدارشناسی، فلسفه‌های اگزیستانس و

فلسفه‌های حیات بحثشان بحث ثبوت است نه اثبات. پس می‌توانیم بگوییم که فلسفه که بنایش بر اثبات و حصول و بر مفهوم بوده پایان گرفته و ساحت توجه به علم حضوری و تفکر قلبی گشوده شده است.

دکتر داوری: اگر اثبات در مقابل تاریخ قرار می‌گیرد، ثبوت با تاریخ چه نسبت دارد؟

دکتر ریخته‌گران: ثبوت عین تاریخ است، ثبوت همان تحقق تاریخی است و تفکر همانا متذکرشدن این ثبوت است. در برابر این ثبوت گشایش داشتن است؛ این معنای فتوح و گشایشی است opennes که هایدگر می‌گوید.

دکتر ضمیمران: بنده درخصوص اندیشه‌های هوسرل باید بگویم که او برای آنکه بحث خود را روشن کند گفت فلسفه و یا پدیدارشناسی باید دامن خود را از لوث وجود امور زمانی و یا تجربی به دور دارد. او این امور را مفروضات *Presuppositions* نام داد و گفت که کوشش او به جانب پدیدارشناسی رها از مفروضات *Presuppositional Philosophy* معطوف است. به زعم او مفروضات زیادند. اما یک چیز در همه آنها مشترک است و آن اینکه همه آنها از سرچشمه‌های واقعیت سیراب می‌شود. وظیفه اصلی پدیدارشناسی عبارت است از تعلیق نمودن همه احکام و قضایایی که راجع به امور تجربی و واقعی است، او مهم‌ترین مفروض را عبارت می‌داند از رویکرد و یا رهیافت طبیعی *natural attitude* می‌داند و می‌گوید باید این رهیافت را مورد عزل نظر یا *epoche* قرار داد. واژه *اپوخه* را اولین بار رواقیون به کار بردند و مراد آنها تعلیق کلیه پندارها و باورهای رایج است. هوسرل می‌گوید در سایه همین عزل نظر و تعلیق مفروضات است که می‌توان ماهیت شعور را تبیین نمود. یکی از کسانی که این بعد از فلسفه هوسرل را شفافیت بخشیده اندیشمندی است که ماروین فاربر *Marvin Farber* نام دارد. او مدعی است که عزل نظر پدیدارشناسانه فلسفه را از قید مفروضات رها نموده و گوهر آگاهی را بر ما مکشوف می‌دارد او در اینجا در پاسخ به پرسش ماهیت مفروضات می‌گوید آنچه از دستبرد ساخت زمانی - مکانی *Spatio-temporal* به دور باشد. او اموری چون جهان آگزیستانس، آگزیستانس متداوم و یا مستقل، خود انسان‌ها و حتی وجود جسمی و تجربی را در زمره مفروضات محسوب می‌دارد. هوسرل می‌گوید هدف اصلی فلسفه باید در تعلیق نمودن مسائل اخیر و عنایت محض به محتوای شعور خلاصه شود. بدین معنا که فلسفه باید به ماهیت پدیده شعور پردازد. در اینجا

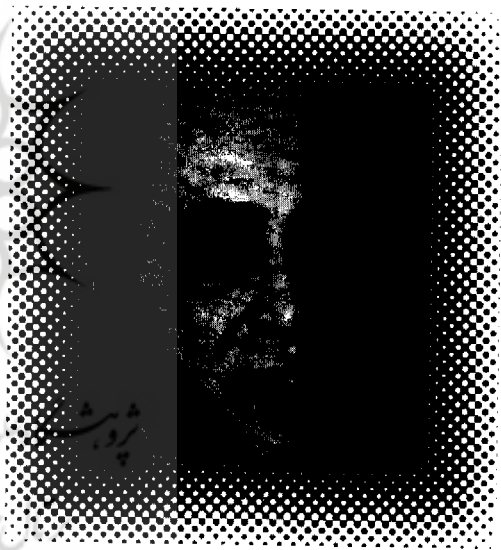
که از شعور محض یا ناب یاد می‌کند و می‌گوید روش پدیدارشناسی ایجاب می‌کند که ما خود را از قید کلیه باورها، نظریه‌ها و مفروضات رها کرده و به عنوان مشاهده‌گری بی‌طرف و مستقل تجربه معرفتی یا ذهنی را دریافت کنیم. او این فعالیت را در میان قلاب قرار دادن *Bracketing* نام داده است. بدین معنا که شعور از قید همه زمانیات رها شده و در این صورت است که ما می‌توانیم از واژه پدیده *Phenomenon* بهره بگیریم. هوسرل می‌گوید شعور چیزی نیست جز ساختار کلی و ضروری *apodictical* خود *ego*. مراد او از اصطلاح «کلی و ضروری» همان مفهوم منطقی - ریاضی امور است. در اینجا است که او از واژه *intentionality* سخن می‌گوید و مدعی است که شعور و آگاهی همواره و همیشه به چیزی معطوف و متوجه است. او در بحث از فعالیت شعور از واژه *Noesis* نام برده است. اما وقتی موضوع و متعلق شعور مدنظر قرار گیرد به نظر او واژه *noema* در مورد آن مناسب به نظر می‌رسد. بدیهی است که فراگرد *Noesis* که خود وجهی کنش و فعالیت ذهنی است به هیچ وجه جریانی روان‌شناختی نیست بلکه فراگردی است منحصراً ریاضی، منطقی. بنابراین هوسرل کوشیده است که حوزه‌های روانی تجربی را از موضوع شعور جدا کند. هوسرل می‌گوید وقتی که ما «رهیافت‌های طبیعی» را داخل قلاب قرار دهیم در این صورت است که می‌توانیم شعور را از دستبرد مفروضات روان‌شناسی و طبیعت باورانه محفوظ نگاهداریم. هوسرل می‌گوید شعور را باید از منظر ترانسندنتال *transcendental* مورد توجه قرار داد و مراد او از متعالی یا ترانسندنتال چیزی نیست جز شرط ضروری تجربه شعوری. هوسرل برای هر چه بیشتر روشن شدن مقصود خود از واژه یونانی *eidōs* بهره می‌جوید و می‌گوید وحدت معرفت‌پذیری جهان را باید صرفاً در ذات و ماهیت پدیده‌ها جستجو کرد. او این ذات و ماهیت را با اصطلاح *eidōs* تشریح می‌کند و می‌گوید ایدوس عبارت است از ماهیت و ذات یک چیز. به زعم او هر تجربه‌ای را می‌توان به تجربه‌ای ماهوی *eidetic* تبدیل کرد. او این جریان را شعور ماهوی *eidetic intuition* نام داده است. به طور کلی موضوع و متعلق چنین شهودی ماهیت یا ایدوس *eidōs* است. هوسرل حتی تا آنجا پیش رفت که پدیدارشناسی را علم ماهیات *eidōs* و یا علم ماهوی *eidetic Science* نامید. او در یکی از آثار متأخر خود موسوم به «تجربه و حکم» گفت برای رسیدن به ماهیت پدیده‌ها باید به تعلیق ماهوی *eidetic reductions*

دست زد. مراد او از تعلیق ماهوی رها شدن از قید حالات طبیعی، تجربی و زمانمند و مکانمند است بدین معنا که ما با به کارگیری این تعلیق می‌توانیم آگاهی را به ضروریات آن (به معنای منطقی) تنزیل دهیم. به زعم او این ماهیات اموری مقدم بر تجربه *apriori* هستند. یعنی باید آنها را مقدم بر تجربه مدنظر قرار دهیم. با این تفصیل به نظر بنده معرفت و شعور مورد بحث هوسرل به هیچ وجه دارای ابعاد و جنبه‌های عرفانی نیست. یعنی به هیچ روی ما نمی‌توانیم نظرات او را با رویکرد کسانی چون اکارت و یا ابن عربی و ملاصدرا و یا سهروردی قیاس کنیم. آنچه او بحث کرده است بیشتر به ماهیت ریاضی - منطقی ذهن بازمی‌گردد.

دکتر داوری: چنان که می‌دانید هیذگر از شهود بحث

«تأملات دکارت» نوشته مطالعه کرد - یعنی فقط باید ماهیت اصلی و ثابت را قصد معنی کنیم و به توصیف آن بپردازیم.

دکتر ضیمران: یک بحثی را من که شاید لازم باشد اینجا اشاره‌ای بکنم این است که اصلاً دغدغه شخصی مثل هوسرل به هیچ وجه شناخت تجربه طبیعی نیست اصلاً علاقه‌ای به این مسأله نداشته، به دلیل این که ایشان ریاضی‌دان بوده و چیزی را که می‌خواست اثبات کند این که چگونه ما می‌توانیم آگاهی خودمان را جوری واژگون کنیم که خودش را بشناسد. آگاهی باید مثل فوتوگرافی، مثل یک جریان عکاسی بتواند از خودش عکسبرداری کند و مقولات ریاضی که در آن شکل می‌گیرد تبدیل می‌شوند به ماهیات ریاضی، ذهن اگر بیاید وارد زمان



دکتر ضیمران:

هوسرل کوشیده است که حوزه‌های روانی - تجربی را از موضوع شعور جدا کند هوسرل می‌گوید وقتی که ما «رهیافت‌های طبیعی» را داخل قلاب قرار دهیم در این صورت است که می‌توانیم شعور را از دستبرد مفروضات روان‌شناسی و طبیعت باورانه محفوظ نگاهداریم

بشود آن وقت نمی‌تواند این کار را انجام بدهد و بنابراین تمام کسانی که سعی می‌کنند از دیدگاه هگلی یعنی هیستوریکالبنه در واقع هگلی‌هایی را که می‌خواهند شعور را درک کنند این‌ها را وارد چیزی می‌کنند به روان‌شناسی‌زدگی معروف است و این محکوم است از دیدگاه هوسرل و هوسرلی‌ها هم همه معتقدند که در واقع انحرافی که هایدگر ایجاد کرده در تفکر هوسرلی، وارد شدن در ساحتی است که این ساحت ما را به تجربه عینی نزدیک می‌کند و از تفکر ریاضی و ماهیات ریاضی فاصله می‌گیریم.

همان طور که گفتم هوسرل واژه *eidos* را در بحث از بنیاد و ساختار و معنای جهان تجربی به کار برد. ماهیات

نکرده و اصلاً وارد بحث شهود ماهیات نشده است.

دکتر مجتهدی: نه وارد نشده، او برای اینکه وارد شهود بشود، باید ماهیت را وضع کند، قصد معنی کند. او نمی‌خواهد با وجود روبه‌رو شود، چه در این صورت شهود نمی‌تواند داشته باشد. مطالبی که همه بزرگواران گفتند قابل تأمل است ولی در هر صورت باید دانست که روش پدیدارشناسی هوسرل، توصیفی است. منظور هوسرل این است که آن جنبه را که نمی‌شود با یک تعریف منطقی دقیق و یا در یک تعریف عقلی بیان داشت، باید بین‌الهلاین قرار داد، یعنی جنبه زمانی و تاریخی مسأله را به سبب ضرورت روش، کنار گذاشت، بدون اینکه آن را انکار کرد. از این لحاظ باید کتابی که هوسرل در مورد

eidos ساختار جهان تجربی را به وجود می‌آورند. مثلاً ماهیت حرکت عین پدیده حرکت کننده نیست. با این حال حرکت را می‌توان امکان ضروری شئی به حساب آورد. مثلاً امکان Contingency را می‌توان به عنوان جنبه‌ای از جهان تجربی تلقی کرد اما خود امکان را نباید عین شئی امکانی محسوب داشت. به دیگر سخن ماهیات eidos عبارتند از برداشتی که ما از طریق تأمل در اجزای جهان تجربی به دست می‌آوریم. اما جهان تجربی را باید صرفاً شرط این برداشت به شمار آورد. به تعبیر دیگر ایدوس همانا ماهیت تجربه محسوب می‌شود. به تعبیری تنزیل ماهوی eidetic reduction عبارت است از جنبه اصلی روش پدیدارشناسی. این جنبه از فکر هوسرل همان چیزی است که هیدگر و سایر پیروان هوسرل مورد غفلت

سپهرزیست lebenswelt و رویکرد طبیعی و حیث التفاطی توجه کردند و از این رهگذر از پروژه هوسرلی جدا شدند.

دکتر داوری: آقای دکتر ضیمران ما یک زمان‌زدگی داریم که با تفکر تاریخی تفاوت دارد. این دو در بسیاری موارد با هم اشتباه می‌شوند. آیا هوسرل که با تاریخ‌نگاری میانه‌ای نداشت با تفکر تاریخی هم مخالف بود؟ یا صرفاً زمان‌زدگی را آفت تفکر می‌دانست. زمان‌زدگی به نظر می‌رسد که ضدعلم و ضد تفکر است.

دکتر ضیمران: من اعتقاد دارم که هوسرل نمی‌توانسته تاریخ را نفی کند به هر حال عنصر تاریخ قابل نفی هم نیست ولی کاری که می‌خواسته بکند این است که اگر زمان‌زدگی را وارد مقوله فنومنولوژی کنیم در واقع خدشه

دکتر ضیمران:

تا قبل از مسئله پست آنالیتیک بحث ادبیات در فلسفه واقعاً مثل کفر ابلیس بود و مورد انتقاد قرار می‌گرفت. دپارتمان‌های فلسفه دنیای آنگلوساکسون به خصوص انگلیس و امریکا به هیچ وجه اجازه نمی‌دادند که بحث رتوریک Rhetoric مطرح بشود و معتقد بودند جای رتوریک جای دیگری یعنی در دانشکده ادبیات است

دکتر ضیمران:

من اعتقاد دارم که هوسرل نمی‌توانسته تاریخ را نفی کند به هر حال عنصر تاریخ قابل نفی هم نیست ولی کاری که می‌خواسته بکند این است که اگر زمان‌زدگی را وارد مقوله فنومنولوژی کنیم در واقع خدشه به این رهبرد زده‌ایم و نمی‌توانیم به مقاصدی که در دل فنومنولوژی از دیدگاه هوسرل پیش‌بینی شده برسیم

قرار داده‌اند. در اینجا باید توجه کرد که شهود هوسرل دارای دو گونه است یکی شهود حسی Sensuous و دیگر شهود مقولی Categorial. شهود حسی به معنای حسی مرجوع می‌گردد و حال آنکه شهود مقولی عبارت است از دریافت بلاواسطه و غیرتجربی نوع و جنس و یا بنیاد تجربه روزمره. به تعبیر دیگر شهود مقولی به ماهیت و ایدوس امور عینی و ذهنی مربوط می‌شود. بدیهی است که شهود مقولی از شهود حسی آغاز می‌شود. به طور کلی شاگردان هوسرل به دو دسته عمده تقسیم شدند یکی آنها که بر تنزیل ماهیتی تکیه کردند و ریاضیات و منطق را محور کار خود قرار دادند. اما بقیه چون هایدگر و گادامر و ریکور بیشتر به شگردهای دیگر پدیدارشناسی مثل

به این رهبرد زده‌ایم و نمی‌توانیم به مقاصدی که در دل فنومنولوژی از دیدگاه هوسرل پیش‌بینی شده برسیم. بنابراین او به هیچ وجه مخالف جریان تاریخ نبوده. به هر حال بحث همین «بحران علوم اروپایی» هم در بستر تاریخ مدنظر قرار گرفته. اما وقتی وارد بحث منطق پدیدارشناسی می‌شویم باید نسبت به عامل زمان محتاط باشیم و در واقع عامل زمان را جای خودش قرار بدهیم. نه این که همه چیز را مشحون از زمان کنیم اگر این کار را کردیم در واقع نمی‌توانیم به ماهیات برسیم. یعنی بحث شناخت از بین می‌رود چون شناخت از لحاظ او ماهیتاً یک چیزی است که در حوزه ریاضیات به فرد اجلی تحقق پیدا می‌کند و هر چه از ریاضیات پایین‌تر بیاییم از شعور

«پور» pure Consciousness (خودش واژه خالص را به کار می‌برد) دور می‌شویم. می‌شود شعور امپریکال، این شعور بحثی است که خیلی باید در آن تحقیق کرد و کار شعور امپریکال کار علوم طبیعی است.

دکتر مجتهدی: در بحث راجع به هوسرل آنچه درباره‌اش کمتر صحبت شد همین «قصد معنی» است (انسانسینالیت) - موضع هوسرل بر علیه زمان زدگی و زمان تاریخی است. تا حدودی هم گفته‌های او جنبه افلاطونی دارد، او از لحاظی توجه به نمونه مثالی مفهوم دارد و با حذف اموری که به نظر او زاید می‌آیند به توصیف آن می‌پردازد. «قصد معنی» در سنت هوسرل سهم به سزایی دارد.

دکتر داوری: در این بحث ظاهراً در فلسفه هوسرل و پدیدارشناسی قدری بیشتر درنگ کردیم، آیا مثل آقای دکتر ریخته‌گران فکر می‌کنید که مهم‌ترین فلسفه قرن بیستم پدیدارشناسی است.

دکتر مجتهدی: چیزی که در این جلسه اصلاً اشاره‌ای به آن نکردیم و بسیار مهم است، رابطه فلسفه با علوم انسانی است نه الزاماً با علوم تجربی که خاصی در مورد هوسرل مهم‌ترین قسمت بحث همین می‌توانست باشد. هوسرل از لحاظی از فلسفه در مقابل علوم انسانی که برای اثبات خود دائماً افکار فلاسفه را مورد انتقاد قرار می‌دهند، دفاع می‌کند. منظور او این است که امور انسانی را فقط با علوم تجربی نمی‌توان فهم کرد. پدیدارشناسی هوسرل فهم و همدردی با این امور را مهم‌تر و برتر از تبیین آنها می‌داند.

دکتر داوری: خوب اگر پدیدارشناسی در این کار سهم بیشتری دارد و در حقیقت علوم انسانی را بنیان‌گذاری یا تحکیم کرده است باید اهمیت خاصی به آن داده شود.

دکتر مجتهدی: درست است ولی به سبک خودش و با روشی غیر از روش متداول در نزد متخصصان علوم انسانی.

دکتر داوری: این روش در سیر علوم انسانی، و مخصوصاً در سرنوشت جامعه‌شناسی و انسان‌شناسی تأثیر داشته است.

دکتر ضمیران: فرمایشات جناب آقای دکتر مجتهدی واقعاً من را روشن کرد. این را فقط بگویم که فلسفه کانت همین طور که حضرات می‌دانند دو بعد اساسی داشته یعنی در واقع سه بعد که دو بعد آن اساسی است. یکی «من استعلایی» و یکی «من تجربی» است. دو گروه در واقع وارد این مقوله شدند، یکی کسانی که «من استعلایی» را دغدغه اساسی فلسفه می‌دانستند و یکی که

کسانی که «من تجربی» را معتقد بودند کانت مدنظرش بوده. فیخته، شیلینگ و شیلر که شاگردهای بلافضل او بودند اعتقاد داشتند که کانت کل فلسفه‌اش را به خاطر «من تجربی» طراحی کرده، یعنی نقد دوم و همین طور نقد سوم. و حال آن که کسانی مثل هوسرل معتقد بودند که در حقیقت تمام رسالت فلسفی کانت در کتاب اول یعنی بحثی که درخصوص من استعلایی می‌شود مدنظر قرار گرفته. هوسرل تصادفاً همین را تحقیق کرد و این «من استعلایی» را در بحث‌هایی که از تحلیل دکارتیش قرار داد می‌خواست که کوگیتو را مرتبط کند با ترانستنتال یعنی علت این که می‌گوید من می‌اندیشم این اندیشه من اندیشه من تجربی نیست این اندیشه من شرف استعلایی دارد به همین دلیل شاگردان کانت دو گروه شدند، رمانتیک‌ها رفتند سمت امپریکال empirical و در واقع فنومنولوژی هم دو شاخه‌اساسی شده. الان اگر شما در غرب ببینید که تألیفات فنومنولوژیک را می‌بینید هر دو پا به پای هم با هم بحث می‌کنند و هر دو هم فکر می‌کنند که درست می‌اندیشند. هر دو هم خودشان را فرزندان خلف کانت می‌دانند.

آنهايي که معتقدند نه، تجربه زیستی اساس موضوع پدیدارشناسی است و آنهايي که فکر می‌کنند نه، برای این که ما بتوانیم به علم پیور یا ناب دسترسی پیدا کنیم باید ماهیات را بشناسیم و این ماهیات در منطق و در ریاضیات است. تصادفاً همین گرایش وقتی در دنیای آنگلساکسون می‌آید که تفکر آنالیتیک دارد. آنها وقتی هوسرل را می‌خوانند خیلی مورد توجه‌شان قرار می‌گیرد. کسانی مثل کواین و دیگران وقتی با هوسرل مواجه می‌شوند می‌بینند بحث‌هایی که آنها مطرح می‌کردند هوسرل هم به قسمی در کارهایش به آنها توجه کرده با این فرض که هوسرل جامع‌تر به موضوع نگاه کرده و حال آن که آنها بیشتر فقط دغدغه زبانی را مدنظر داشتند. به همین دلیل کسانی مثل رورتی، برن اشتاین Bernstein و خود کواین مسائل را مطرح می‌کنن که مشابهت زیادی با بحث‌های هوسرل دارد. به خصوص دانال دیویدسن Donald Davidson تحت عنوان «فلسفه پسا آنالیتیک» از آن یاد کرد و این فلسفه پسا آنالیتیک تصادفاً کسانی را مثل دریدا می‌تواند بپذیرد، بحث‌های ادبیات را وارد کرده - تا قبل از مسئله پست آنالیتیک بحث ادبیات در فلسفه واقعاً مثل کفر ابلیس بود و مورد انتقاد قرار می‌گرفت. دپارتمان‌های فلسفه دنیای آنگلساکسون به خصوص انگلیس و امریکا به هیچ وجه اجازه نمی‌دادند که بحث رتوریک Rhetoric

مطرح بشود و معتقد بودند جای رتوریک جای دیگری یعنی در دانشکده ادبیات است و نباید بیاید داخل فلسفه. کار فلسفه در واقع تحلیل ریاضی علم است و نباید خودش را آغشته به بحث‌های تجربی بکند و حال آن که امروزه همان نگاه‌های هوسرلی در دنیای آنگلو ساکسون هم تأثیر گذاشته و به همین دلیل کسانی مثل دریدا هم در امریکا بین آنالیتیک‌ها یک مقدار طرفدار پیدا کردند.

دکتر داوری: خوب، فلسفه آنالیتیک نیز با مطالعه هوسرل شروع شده بود، یعنی مؤسس فلسفه آنالیتیک (گیلبرت رایل) در ابتدا هوسرلی بود. اما بعد از آن حوزه دور شد.

دکتر ضیمران: حال وقتی که پرسش از فنومنولوژی می‌شود، بلافاصله این مسئله مدنظر است که چه نوع

دکتر مجتهدی:

ولی هیدگر و هوسرل هر دو سعی دارند از نظام هگلی فاصله بگیرند. این میل در نزد این نوع فلاسفه به قدری زیاد است که هیدگر سعی کرده حتی از کانت نیز دیالکتیک‌زدایی کند البته در به وجود آوردن فلسفه هیدگر هوسرل خیلی مؤثر بوده است

فنومنولوژی؟ من نمی‌دانم آیا فنومنولوژی که تأکیدش بر ترانساندانس است یا فنومنولوژی که تأکیدش بر امپرسیسته است. این دو نوع فنومنولوژی است که در واقع دو مکتب مجزا هستند که پیامدهای بحثشان کاملاً متفاوت است.

دکتر داوری: آقای دکتر به هر حال پدیدارشناسی یک رشته‌ای بوده و این رشته ادامه پیدا کرده است، شما می‌بینید که در فرانسه کسانی که امروز نامدار هستند زنده یا مرده اینها کارهای اولیه‌شان را با فنومنولوژی شروع کردند. لیوتار کتابی نوشت در مورد فنومنولوژی و با این که جوان بود کتابش معروف شد و مورد توجه قرار گرفت. دریدا نیز کتاب پدیدارشناسی نوشت و بعضی از اینها خودشان را هنوز به نحوی منتسب به پدیدارشناسی می‌دانند این هم حق فیلسوف است که پدیدارشناسی را خودش تفسیر کند. هر کدام از اینها راهی در فنومنولوژی دارند. ظاهراً هیچ کدام مثل هیدگر درباره راه خود در پدیدارشناسی چیزی نوشتند، ولی آنها هم حقیقتاً راهی

در پدیدارشناسی دارند. من رورتی را هم که با فلسفه میانه چندان خوبی ندارد پدیدارشناس می‌دانم.

دکتر ریخته‌گران: پدیدارشناسی را نمی‌شود در حد یک روش تقلیل داد. جنبه روشی به طور کلی می‌توان نشان داد دارد ولی فقط روش نیست که چرا در راهی که از دکارت تا هایدگر امتداد می‌یابد هوسرل بسیار مهم است. سخن هوسرل این است که اگر بخواهیم در راه تأسیس یک نظام متافیزیکی قدم برداریم، قدم اول ما همان تجربه کوگیتو است. قدم اول همانا توجه به این است که من آگاهم، استشعار دارم به خودم. تا اینجا مطلب هوسرل صرف تکرار سخن دکارت است؛ اما از همان ابتدا راه خودش را از دکارت جدا می‌کند و به این نکته التفات می‌کند که آگاهی آدمی و همه پدیدارهای ذهنی *mental* حقایق ذات اضافه است؛ یعنی هیچ وقت آگاهی، آگاهی صرف نیست بلکه مضاف به غیر است. آگاهی همیشه آگاهی از چیزی است. همه پدیدارهای ذهنی چنین است. یعنی مثلاً احساس هم همواره احساس چیزی است، تخیل هم تخیل چیزی است، عشق هم عشق به چیزی است، نفرت هم نفرت از چیزی است.

اصلاً ذهن آدمی در مقام ذات عین التفات به غیر است. خوب، بنابراین ما اصلاً احتیاج نداریم به شیوه دکارت عمل کنیم تا مجبور به اثبات وجود عالم بشویم. عالم در آگاهی ما مأخوذ است. آگاهی یعنی آگاهی به عالم. اگر کسی گفت من آگاهی دارم اما نه به چیزی یا به کسی، فقط صرف آگاهی دارم؛ چنین چیزی نمی‌شود. اینجاست که همه چیز برای هایدگر آماده است تا بگوید حقیقت وجود ما که دازاین است عالم را با خودش دارد. گون ماکون فی‌العالم است، هستی ما اصلاً هستی در عالم است، عالم از ما جدا نمی‌شود.

توجه به حیث التفاتی (*intentionality*) هوسرل نیز به زمان کاملاً توجه داشته ولی طریق زمان تاریخی و دیالکتیک هگلی را نمی‌خواسته برود. ایشان در عنوان یکی از کتاب‌های خود تعبیر *internal time* *consciousness* را به کار می‌برد، یعنی آگاهی به زمان درونی و می‌خواهد به زمان انفسی توجه بکند یا مجالی فراهم کند برای هایدگر و هرمنوتیک هایدگری که در آنجا زمان، زمان انفسی است.

دکتر مجتهدی: شاید یک کمی از بحث خارج شدیم، به عنوان یک معلم تاریخ فلسفه این مطلب را می‌گویم. مطالبی که می‌فرمایید درست است ولی هیدگر و هوسرل هر دو سعی دارند از نظام هگلی فاصله بگیرند. این میل

در نزد این نوع فلاسفه به قدری زیاد است که هیدگر سعی کرده حتی از کانت نیز دیالکتیک‌زدایی کند. البته در به وجود آوردن فلسفه هیدگر، هوسرل خیلی مؤثر بوده است، ولی اینکه گفته شد که هر شعوری، شعور به چیزی است که در نزد هوسرل صراحت دارد، کاملاً درست است ولی همین مطلب در نزد کانت قبل از هوسرل عنوان شده است. کانت در تحلیلی که از «فکر می‌کنم» دکارت می‌کند، نشان می‌دهد که پی بردن به هویت و وحدت خود، مستلزم آگاهی از غیر خود است، یعنی ما فقط در این جهان و در مقابل اشیاء است که نسبت به خود، خودآگاهی پیدا می‌کنیم.

دکتر داوری: سؤال این است که کدام حوزه از حوزه‌های فلسفه معاصر مهم‌تر است؟ کدام فلسفه شایسته‌تر است

دکتر پورجوادی:

این برای من یک سؤال اساسی است که ممکن است ما بگوییم تاریخ تفکر اروپا به سر آمده و به طور کلی برای بشریت این پرسش دکارتی دیگر مطرح نباشد. یعنی دوباره برگردیم به اصل یعنی ما بتوانیم بیاییم بیرون از این چارچوبی که فلسفه اروپایی برای ما تعیین می‌کند

که عنوان معاصر داشته باشد. اگر در فلسفه معاصر دقت کنید تقریباً فلسفه‌های معاصر بدون استثنا دکارت را نقد می‌کنند. آیا فلسفه معاصر با نقد دکارت ملازمت دارد؟ اگر چنین است وضع پست مدرن تا حدی موجه می‌شود؟ آیا فلسفه معاصر همان فلسفه پست مدرن است؟

دکتر پورجوادی: من گمان می‌کنم که ما در تمام این مدتی که داریم اینجا بحث می‌کنیم در داخل یک سنت تفکر فلسفی خاص داریم بحث می‌کنیم و آن سنت فلسفی اروپایی است که از زمان دکارت شروع شده و تا امروز هم ادامه دارد و تمام بحثهایی که اینجا شد ناظر به این فلسفه است. ولی خوب سؤال را می‌توان کمی ریشه‌دارتر کرد. یعنی این که ما انتظارمان از فلسفه چیست؟ یعنی چه تعریفی از فلسفه می‌کنیم. آیا واقعاً فلسفه منحصر به این است. تازه در خود غرب هم این برداشت از فلسفه که داریم در مورد آن بحث می‌کنیم از دکارت به این طرف است. یعنی قبل از دکارت یک تفاوت

فاحشی بین برداشتی که قدما (و هنوز هم تا حدودی در بین بعضی‌ها) از فلسفه داشتند با آن چیزی که در اروپا بعد از دکارت و در سنت دکارتی از فلسفه دارند وجود دارد.

قبل از دکارت همان طور که می‌دانید فلسفه یک امر کاملاً شخصی بوده یعنی برای این بوده که انسان واقعاً با این فلسفه یک تحول و دگرگونی در وجود خودش پیدا بشود. یعنی شناخت همان طور که آقای دکتر ریخته‌گران گفتند و اشاره کردند مسئله صرفاً حصول نبوده و مسئله شناخت مفهومی اشیاء نبوده، بلکه با یک حضوری توأم بوده که این حضور باعث یک تحول و دگرگونی در وجود خود شخص می‌شده به قسمی که می‌توان گفت تشبه به اله بوده که در واقع یک جور سیر و حرکت است و اسم این را بعضی‌ها دیالکتیک می‌گذاشتند، و البته این دیالکتیک با دیالکتیکی که امروز می‌گویند فرق دارد. حالا ما وقتی می‌پرسیم که فلسفه معاصر چه اوصافی دارد؟ آیا ما داریم از کدام فلسفه بحث می‌کنیم اگر داریم راجع به پایان فلسفه بحث می‌کنیم کدام فلسفه؟ منظور ما از آن فلسفه‌ای که از پاناش می‌گوییم چیست؟ این برای من یک سؤال اساسی است که ممکن است ما بگوییم تاریخ تفکر اروپا به سر آمده و به طور کلی برای بشریت این پرسش دکارتی دیگر مطرح نباشد. یعنی دوباره برگردیم به اصل یعنی ما بتوانیم بیاییم بیرون از این چارچوبی که فلسفه اروپایی برای ما تعیین می‌کند (فلسفه باید کارش این باشد) و ما دوباره یک نگاه تازه‌ای بیاندازیم و یک قرب دیگری پیدا بکنیم.

دکتر داوری: سؤال این است یا باید این باشد که چگونه می‌شود از دایره بیرون آمد، چون این مسیری که بشر در آن قرار گرفته مسیر ساده‌ای نیست و گمان نشود که می‌توان همان‌طور که از این خیابان به خیابان دیگر می‌رویم راه خود را عوض کنیم. البته در ظاهر به نظر نمی‌رسد که این کار صعب و دشوار باشد ولی در حقیقت بسیار دشوار است که بحث شرق و غرب و فلسفه دو هزار و چند صد ساله را کنار بگذاریم (آن را از بین که نمی‌توان برد) و طرح تازه دراندازیم. این کار لوازم و شرایط سنگین می‌خواهد.

دکتر پورجوادی: تعبیر دیگر این است که حالا بعضی‌ها می‌گویند خود آن حقیقت، یعنی قرب پیدا کردن به آن حقیقت این طور نیست که دست ما که از حقیقت دوریم باشد. از آن طرف باید آن حقیقت از مستوری درآید و خودش را بنماید. یعنی فلسفه جایی است که آن ظهور صورت می‌گیرد، فلسفه جایی شروع می‌شود که خود آن

ظهور حقیقت در کل وجود انسان تحقق پیدا می‌کند. آیا این امر تا چه اندازه به کوشش انسان ربط دارد؟

دکتر داوری: آقای دکتر پورجوادی مطلب را به جای خوبی کشاندند که اکنون می‌توانیم سؤال آخر را به این صورت مطرح کنیم که فلسفه آینده چیست؟ و ما چه می‌توانیم راجع به آینده فلسفه بگوییم و فلسفه آینده چگونه بنیاد گذاشته می‌شود. قبلاً هم عرض کردم که اگر یک وجه مشترکی میان فلسفه‌های معاصر وجود داشته باشد این است که همه دکارت را نقد می‌کنند. آنالیتیک‌ها دکارت را نقد می‌کنند، فنومنولوگها و پست‌مدرن‌ها نیز دکارت را نقد می‌کنند.

دکتر مجتهدی: این دلایل این است که آن زبان مشترک همشان است. آنها با این زبان مشترک باهم صحبت می‌کنند.

دکتر مجتهدی:

آنچه ما را واقعاً تهدید می‌کند، فلسفه و فکر نیست بلکه سطحی‌اندیشی است. این بزرگترین خطری است که متوجه ماست. سطحی‌اندیشی گاهی بسیار نزدیک به جهل مرکب است و فلسفه از هر نوعی که باشد چه در سنت ابن‌سینا و فارابی و چه در سنت دکارت و کانت و غیره... بهترین وسیله برای مقابله با سطحی‌اندیشی است

دکتر داوری: چرا نقد می‌کنند؟ ببینید قرن نوزدهم این کار را نمی‌کند، هگل اصل گوگیتو را رد نمی‌کند.

دکتر مجتهدی: برای این که خودشان را اثبات کنند.
دکتر ضیمران: یکی از دلایلی که واقعاً دکارت مورد نقد قرار می‌گیرد این است که دکارت اولین فیلسوفی است که «من» را به عنوان اساس فلسفه مطرح می‌کند «من اندیشنده» در واقع همواره موضوع فلسفه بوده در عصر حاضر و اگر یک مشخصه برای فلسفه مدرن بخواهیم پیش بکشیم «من» است. یعنی دغدغه «من» از دکارت شروع می‌شود و این در کانت به اوج خودش می‌رسد، هگل هم این دغدغه من را دارد ولی این من را تاریخی می‌کند، مارکس هم این «من» را در چارچوب توقعات می‌گذارد و همین طور تا زمان حاضر.

در واقع فلسفه پست مدرن که نقدی بر بینش فلسفه دکارتی در حقیقت این «من» را می‌خواهد از مرکزیت بیاندازد، یعنی محورش را از انفس به آفاق بیاورد. به

طوری که در واقع این سوژکتیویسم را تا یک حدی مورد بنیان‌فکنی قرار بدهد.

دکتر داوری: سؤال من هم این است که آیا موضع‌گیری در برابر متفکر حاکی از یک وضع تاریخی خاص نیست و ربطی به تاریخ معاصر ندارد و این یک امر اتفاقی است که با «من» دکارتی این طور برخورد می‌شود.

دکتر ریخته‌گران: به نظرم انتقادهایی که به دکارت می‌کنند صورتی است از انتقادهایی که به مدرنیته می‌کنند. و این نشانه‌ای است از فرارسیدن روزگار پست‌مدرن. و بالاخره این هوشیاری دکارتی مادامی که برپاست و باقی است بنیادهای مدرنیته هم برپا است. روزگار ما، روزگار ظهور بحران‌های مدرنیته است و اگر باید بر این وضع کریتیکال و بحرانی غلبه کرد، باید بر کل نسبتی که با دکارت آغاز شده غلبه کرد.

دکتر مجتهدی: در انتهاب بحث امروز، با اجازه شما به عنوان یک معلم فلسفه غرب می‌خواهم چند کلمه‌ای به عرایض قبلی‌ام اضافه کنم. صادقانه فکر می‌کنم که تدریس فلسفه و آموزش دقیق آن به نحو اصولی و تخصصی از لحاظ ارتقای فرهنگی ما بسیار مفید است. منظور البته الزاماً قبول متفکران غربی نیست ولی محاوره با آنهاست. باید آنچه در آنجا گذشته، شناسایی کرد و همچنین توجه به چیزی داشت که می‌بایستی در نزد ما به وجود آید. به ناچار باید وجوه تفارق روحی خود را با غربیان بشناسیم. تدریس فلسفه غرب را بدون اینکه آن را کافی بدانیم، به هر طریق باید بسیار مفید تلقی بکنیم، حتی اگر دلالت بر بحران داشته باشد باز هم بسیار مفید است. فلسفه احتمالاً در بهتر شناختن ارزش‌های ملی و بومی فرهنگ خودمان نیز می‌تواند کار داشته باشد و در خودشناسی و خودآگاهی ما مؤثر واقع شود. آنچه ما را واقعاً تهدید می‌کند، فلسفه و فکر نیست بلکه سطحی‌اندیشی است. این بزرگترین خطری است که متوجه ماست. سطحی‌اندیشی گاهی بسیار نزدیک به جهل مرکب است و فلسفه از هر نوعی که باشد چه در سنت ابن‌سینا و فارابی و چه در سنت دکارت و کانت و غیره... بهترین وسیله برای مقابله با سطحی‌اندیشی است. مادامی که به این مرحله نرسیده‌ایم از علوم جدید غربی نیز بهره واقعی نخواهیم برد.

دکتر پورجوادی: دقیقاً تأیید می‌کنم فرمایش آقای دکتر مجتهدی را، مطلب ایشان درست است. یعنی ببینید الان واقعاً حیات فکری جامعه ما، حیات ما، جنب و جوش ما وابسته به تفکر فلسفی است. اگر ما تفکر نداشته باشیم،

جامعه ما تبدیل به یک جامعه مرده، مصرفی می‌شود. من این قدرها هم مایوس نیستم. من چند وقت پیش در حدود یک ماه پیش در مالزی بودم، در مالزی در کتاب فروشی‌هایش گشتم، آنها هم کتاب فروشی‌های بزرگ و مجهز به سبک آن کتابخانه‌هایی که در امریکا، انگلیس و فرانسه می‌بینید دارند. همه جور کتاب در قفسه‌های کتابخانه بود (به زبان اصلی انگلیسی) ولی کتابی در مورد فلسفه وجود نداشت. شما همه جور کتابی می‌بینید، اینها حتی اسلام‌شان بسته است. اسلام برای مالزی، یک اسلام ابزاری است، یعنی می‌خواهند مسلمان‌ها در آنجا هویت اسلامی خودشان را در مقابل به خصوص چینی‌ها و هندی‌هایی که در آنجا هستند حفظ بکنند و اگر کوچک‌ترین تغییر و تحولی در آن تعریف‌هایی که از هویت اسلامی خودشان می‌کنند رخ دهد احساس می‌کنند که هویتشان در خطر است. بنابراین چیز جدید نمی‌خواهند، تفکر فلسفی در آنجا جایی ندارد و اصلاً محیط به نظر من آنجا (البته با یک هفته اقامت در یک کشور نمی‌توان درباره آن کشور حکم کرد) ولی آن امپرسیون اولی که داشتم این بود. حالا شما در ایران می‌بینید چقدر کتاب فلسفی دارند. در این مملکت کتاب‌های فلسفه بلعیده می‌شود. چقدر کتاب فلسفه چاپ می‌شود. من قبول می‌کنم دانشگاه‌های ما آفت کرده و یکی از دلایل آن این بوده که ما ارتباط مان با اروپا کمتر شده یک فکر غلطی که برای ما پیش آمده این بود که بعضی در اوایل انقلاب فکر کردند که ما خودمان همه چیز اینجا داریم و احتیاجی نیست که به خارج رجوع کنیم و اگر هم بخواهیم ما دانشجو بفرستیم در زمینه‌های مهندسی و علوم طبیعی باید باشد در صورتی که علوم انسانی و فلسفه چیزی است که اصلاً باید برای تحقیق در آنها ارتباط داشته باشیم با دانشگاه‌های غرب با جریان‌های فکری غرب و دانشجو مستقیماً در آنجا پرورش پیدا بکند. به هر حال من گمان می‌کنم که ما در میان تمام کشورهای اسلامی، مستعدترین کشور از لحاظ فلسفی هستیم. در اینجا بیش از هر جایی تفکر هست، عمیق‌تر از جاهای دیگر ولی این واقعاً انتظارات ما را برآورده نمی‌کند و این آن چیزی نیست که ما می‌خواهیم و باید داشته باشیم. باید یک فکری کرد و کاری کرد که واقعاً دانشجویان، به خصوص نسل‌های آینده ما جدی‌تر و عمیق‌تر بشوند. از این سطحی‌نگری‌هایی که مدام داریم به طرفش می‌رویم بیرون بیاییم و باید همان طور که اشاره کردم واقعاً ارتباط ما با مراکز فکری و با متفکران غربی، با

مکاتب و دانشگاه‌ها با عمق بیشتری باشد.

دکتر داوری: چون آقای دکتر پورجوادی به انتشار کتب فلسفه اشاره کردند بد نیست اشاره شود که در سال‌های اخیر کتاب فلسفه در ایران وضع نسبتاً خوبی داشته است، من نمی‌خواهم بگویم که این وضع کمال مطلوب است یا کافی است، اما در سال‌های اخیر تعدادی کتاب خوب فلسفه چاپ شده است. بهتر شده، بنابراین این نشانه توجه به فلسفه است. مع هذا به نظر می‌رسد که هر چند ما به فلسفه رو می‌کنیم و به آن نزدیک می‌شویم، ظاهراً فلسفه از ما می‌گریزد. نمی‌دانم آقایان حس نمی‌کنند که با وجود کوشش‌های چندسال اخیر ما به فلسفه و تفکر نزدیک‌تر نشده‌ایم، مع هذا ما باید فلسفه را به جد بیاموزیم. من هم همان بیتی را به یادتان می‌آورم که آقای دکتر پورجوادی خواندند:

گر چه وصالش نه به کوشش دهند
آن قدر ای دل که توانی بکوش

دکتر مجتهدی: ما باید حوصله و همت بیشتری داشته باشیم. ساده‌تر می‌گویم، بگذارید فلسفه از ما بگریزد؛ اگر در طلب خود ثابت قدم باشیم، شاید روزی برسد که آن دیگر از ما نگریزد. از خداوند متعال می‌خواهم که در این مورد هر چه بیشتر بر نیاز ما بیافزاید.

دکتر داوری: بحث خیلی خوبی بود، مخصوصاً ختام خوبی داشت؛ دعوت از تفکر و دعوت به تفکر که نیاز اصلی ما و زمان ماست.



علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
مجمع علوم انسانی