



آینده فلسفه

مجتبی سامع



پژوهش‌های مطالعات فرهنگی
مؤلف: مجتبی سامع



از آینده فلسفه^۱ می‌پرسیم و از جایگاه آن در دنیای پیش روی. اما بهتر است پیش از پاسخ‌یابی برای این سؤال، پرسش دیگری را که در باطن آن جای گرفته است، آشکار کنیم: آیا فلسفه تن به پیشگویی درمی‌دهد؟ مطابق با نظرگاهمان به هر دو مفهوم «فلسفه» و «آینده» پاسخ هم می‌تواند مثبت باشد و هم منفی.

نیچه جایی گفته است: «به فلسفه باید همچون ستاره‌بینی نگرست: یعنی به منزله تلاشی برای گره زدن سرنوشت جهان به سرنوشت انسان، یا تلاشی برای تفسیر نقطهٔ اوج تکامل انسان به مثابه نقطهٔ اوج تکامل جهان.»^۲ این کلام که خود دربردارنده بصیرت‌هایی ژرف نسبت به ذات فلسفه است، می‌تواند رأی مختار این نوشته محسوب شود و در صورتی دیگر این گونه بیان شود که: فلسفه بیشتر از آن‌که پیش‌بینی‌پذیر باشد، خودش پیشگویی می‌کند.

البته این‌جا ظاهراً شایسته است که بنا بر ساده‌ترین و عام‌ترین نظر، فلسفه و فیلسوفان را یکی و همان بینگاریم، و این اندیشه را با آن قول که معتقد است فیلسوفان نمایانگران ذات فلسفه‌اند در هر زمان، تعدیل کنیم.

اکنون با توجه به این تمهیدات که می‌کشند تا ما را از گام نهادن غیرمحتاطانه در وادی احتمالات بر حذر دارند، باز مُصرانه می‌پرسیم که آیا می‌توان چشم‌اندازی از آینده فلسفه ترسیم کرد؟

این پرسش، همانندی بسیار به دلهره‌های متافیزیکی دارد و شاید معقولانه‌ترین پاسخ هم بدان، مثل پاسخ کانت باشد به همان سؤالات و دلشوره‌های مابعدالطبیعی.

اما این قول را هم نباید فروگذار کرد که اگر چه کانت، هم پرسش‌های متافیزیکی را تأیید کرد و هم پاسخ معقول بدانها را غیرممکن دانست، از زمان خودش به بعد تا مثلاً زمان هایدگر، چقدر انسان توانسته است این سؤالات و تلاش برای پاسخ‌گویی به آنها را معطل گذارد؟ با این همه اگر نمی‌توان با قطعیت آینده‌ای را برای فلسفه نمایاند، دست کم می‌توان بر وضعیت کنونی آن تأملی کرد و شاید هم راهی جست.

در نتیجه شاید این بررسی جایگاه کنونی، خود به خود، سررشته پاره‌ای از احتمالات آینده را هم در کف نهد.

اما حتی همین ارزیابی هم بی‌نیاز از مبدأ و روش نیست؛ پس می‌پرسیم که بهترین روش و نقطهٔ شروع کدام است؟ و در پاسخ می‌گوییم که شاید تحلیل تاریخی دگردیسی‌های فلسفه مطمئن‌ترین طریق باشد.

فلسفه به معنای عشق به دانایی است، این اصطلاح را فیثاغورس (با هراکلیت) ساخت و همو برای اولین بار خود را فیلسوف خواند.^۳ این احتمالاً تمام آن معرفتی است که همیشه با شنیدن واژهٔ فلسفه در ذهن اهل فرهنگ تداعی می‌شود.

اما همیشه جای آن هست که از حقیقت و معنای فلسفه پرسش کنیم. با این پرسش است که قادر می‌شویم راهی به فهم سیر آن بکشاییم. بنا بر آنچه از گزارش مورخان اندیشه به ما رسیده است، معارف باطنی و تجربه‌های عرفانی آن عناصری بود که در اندیشهٔ فیثاغورس حقیقت فلسفه مشتمل بر آنها بود.^۴

بعد از فیثاغورس، سقراط تا حد امکان به این تعریف از فلسفه و عمل مبتنی بر آن، وفادار ماند، گرچه البته اخلاقیات نقطهٔ کانونی نظرورزی او را می‌ساخت و آن رنگ و بوی عارفانه - رازورانه بیش و کم در حاشیه افتاد. اما با این همه، همین سقراط یکی از مهم‌ترین و مؤثرترین چهره‌های تاریخ فلسفه است. چون با اوست که ماهیت فلسفه و عمل فلسفی دستخوش «چرخش» می‌شود. سقراط، مؤلفهٔ «حیرت»^۵ را که شاید مهم‌ترین خصیصهٔ همهٔ تعاریف باستانی فلسفه باشد، وارد حقیقت این مفهوم کرد.

فیلسوف راستین در برابر نظام عالم و حتی در برابر یک پرسش ظاهراً ساده مثل اینکه عدالت چیست، حیرت می‌کند.

در رسالهٔ ته‌ئه تتوس افلاطون، سقراط به ته‌ئه تتوس می‌گوید: «حیرت، خاص جویندگان دانش است و فلسفه با همین حیرت آغاز می‌گردد.»^۶ در اندیشهٔ سقراط و حتی بنا بر عمل خود فلسفه از حیرت آغاز می‌شود و در بیشتر اوقات هم به همان حیرت ختم می‌شود.

بی‌شک در این جا می‌توان به فلاسفه پیش از سقراط اشاره کرد و عمل و تفکر آنان را لبریز از حیرت نشان داد، به ویژه آن‌جا که تفکر، خود را در کلام هراکلیتوس پدیدار می‌کند، اما آنچه در این جا منظور نظر است چرخش عام و

فلسفه در دوره رنسانس بیشتر از آنکه نمایانگر عصری با ثبات و یک‌دست باشد، دوره‌ای متلون، بی‌ثبات و در حال گذار را می‌نمایاند

رسمی تعریف فلسفه و کارکرد مبتنی بر آن است. به تعبیر دیگر آن‌جا که فلسفه آیین تمام‌نمای یک جنبش فرهنگی فراگیر می‌شود. اما البته حق آن است که اصالت و ابتکار فلاسفه پیش - سقراطی از چشم هیچ مورخی پوشیده نماند.^۷

بعد از سقراط، افلاطون کوشید تا به این معنای سقراطی فلسفه مقید بماند، گرچه البته در کل دستگاه فکری او یافتن نشانه‌هایی مبنی بر بازگشت وی به عناصر پیش - سقراطی فلسفه، کار چندان دشواری نیست.^۸ خداگونه شدن^۹، تمرین مردن^{۱۰} و حیرت، مهم‌ترین ویژگی‌های سازنده یک فلسفه و فیلسوف حقیقی‌اند، آن گونه که افلاطون تصور می‌کرد.

گر چه بی‌گمان در این جا نمی‌توان بر تمایلات و اندیشه‌های سیاسی او چشم بست، چون در اندیشه افلاطون فیلسوف می‌بایست حتی نیمی از اوقات عمرش را صرف امور سیاسی کند.^{۱۱} این جاست که باز ما شاهد یک دگردیسی در ذات فلسفه می‌شویم چرا که پیوند فلسفه و سیاست امری نیست که بتوان آن را نادیده انگاشت. پس چنان که ملاحظه می‌کنیم فلسفه در نظر افلاطون ترکیبی بود از تحیر، تاله و سیاست.

اما اگر ما در این پیگیری تطورات فلسفه در تاریخ، آرای افلاطون را مرحله چشمگیری می‌یابیم، از آن شگفت‌آورتر و مؤثرتر اندیشه‌های ارسطو بود در این باب. اگر با افلاطون شاهد گونه‌ای تلاش هم برای حفظ میراث سقراطی و هم بازگشت به پشت سر هستیم، با ارسطوست که می‌توانیم جهش مبتکرانه‌ای را در ماهیت فلسفه ببینیم.

فلسفه در اندیشه ارسطو به دانش عقلانی (episteme) تبدیل می‌شود و به مقدار قابل توجهی آن صبغه‌های عرفانی - رازورانه خود را از دست می‌دهد. اما در عوض، این تجربه‌گرایی و احتیاط علمی و واقع‌نگری است که جایگزین آن عناصر قبلی می‌شود.^{۱۲}

البته درست است که ارسطو در فصل دوم رساله «آقای بزرگ» از کتاب «متافیزیک» نوشت: «انسان‌ها از آغاز، و هم اکنون از راه حیرت تفلسف آغاز کردند و می‌کنند؛ نخست درباره دشواری‌های فراویشان شگفتی می‌کردند و سپس اندک اندک پیش می‌رفتند و پیرامون مسائل بزرگ‌تر پرسش می‌کردند. کسی که دچار حیرت است و شگفتی می‌کند، خود را نادان می‌انگارد»^{۱۳} و درست است که وی در اخلاق نیکو ماخوسی، بهترین و سعادتمندانه‌ترین زندگی را برای انسان، شبیه خداوند شدن حتی برای لحظاتی در عمر، تصویر کرد^{۱۴}، و تقسیم عمر بین نظر (theoria) و عمل (praxis) را شایسته‌ترین طریق حیات دانست، اما با نگرش کلی به تمام آثار بر جای مانده از وی، به نظر می‌رسد که این اندیشه‌ها، تفکراتی افلاطونی است که شاگرد می‌کوشد تا جایی که ممکن است به آنها وفادار بماند؛ اما تجربه‌گرایی و بینش عقلانی او جای چندان برای همدلی تام و تمام با آن اندیشه‌ها نمی‌گذارد.

در این جا شاید حق با برتراند راسل باشد که در جایی نوشت: «هنگامی که انسان می‌کوشد فلسفه ارسطو را بفهمد، گاه می‌پندارد که وی نظریات عادی شخصی را بیان می‌کند که روحش از فلسفه بی‌خبر است؛ و گاه می‌اندیشد که ارسطو، فلسفه افلاطون را به زبان جدیدی تشریح می‌کند»^{۱۵} اما شاید بارزترین گواه جهش ارسطویی ذات فلسفه، مسئله «عرفی‌سازی حیرت»^{۱۶} باشد.

یعنی درست است که وی در همان جمله نقل شده در بالا بر اهمیت مؤلفه تحیر برای فلسفه راستین تأکید می‌کند، اما با نظر به سایر آثار او به نظر می‌رسد که ارسطو کوشیده است تا به این عنصر سقراطی و حتی پیش - سقراطی وفادار بماند، اما در ضمن تا جایی که ممکن است آن را متعارف کند یعنی حیرت روحی تبدیل شود به روشی برای تفکر و هم چنین به روشی برای آموزش فلسفه به دیگران. پس ملاحظه می‌کنیم که حیرت از امری روحی - جوششی و حتی نادر به ابزاری برای فهم بیشتر و به‌کارگیری اذهان دیگران تغییر چهره می‌دهد.

البته پیش از ارسطو افلاطون بیش و کم راه را برای جهش ارسطویی هموار کرده بود و حتی خود سقراط هم برای آموزش و گسترش آگاهی دیگران از آن استفاده ابزاری می‌کرد، اما به نظر می‌رسد که نزد آن دو، صورت روحی - جوششی آن غالب‌تر از صورت ارادیش بود.

بعد از آن، دوره یک هزار ساله قرون وسطی اگر چه ظاهراً وام‌دار و دنباله‌رو اندیشه‌های ارسطو ماند، اما به هر حال تلقی متفکران این دوره از مسائل هم خالی از ابتکار و التقاط نبود.^{۱۷}

درست است که نوشته‌های ارسطو و به ویژه آثار

اگر با افلاطون شاهد گونه‌ای تلاش هم برای حفظ میراث سقراطی و هم بازگشت به پشت سر هستیم، با ارسطوست که می‌توانیم جهش مبتکرانه‌ای را در ماهیت فلسفه ببینیم

توماس اکوئینی از آن در نظر داشتند متفاوت و دور بود. اما با در نظر گرفتن همه این تمایزات و تفاوت‌های احتمالی دیگر، یک مسئله تقریباً مسلم است و آن این‌که اندیشه‌وران آن دوره در طرز تلقی‌شان از فلسفه به معدلی از میراث گذشتگان پایبند ماندند، که فی‌المثل یک نمونه آن آرائی نظیر تشبه فیلسوف به خداوند و معرفی حیات فلسفی به عنوان والاترین حیات برای بشر است که آنها را نزد آلبرت کبیر،^{۱۹} استاد توماس می‌یابیم.

سخن آخر هم این‌که مرزهای اندیشه فلسفی در قرون وسطی تا جایی گسترده می‌شد که با حقایق مسیحیت تعارضی پیدا نکنند، و حتی «فلسفه کنیزک الهیات بود» اما اگر در قرون وسطی برای فلسفه این ارزش بود که در کنار دین باشد و حتی تا حد نوعی کلام تغییر چهره دهد، در دوران بعد از رنسانس، درست برعکس آن کم‌کم تحولات به جایی رسید که برای فلسفه ارزش در این بود که در مقابل دین عرض اندام کند؛ اما می‌گوییم کم‌کم و این قید خود نشان از سیری درازآهنگ و منطقی و پیوسته دارد که بی‌نگرش علی - معلولی به حوادث آن دوران و حتی نیم‌نگاهی فراتاریخی به آن، قادر نخواهیم بود که فهم صحیحی از آنچه فلسفه را از خدمت دین به مقابل آن کشاند، به دست بیاوریم؛ پس بهتر است که این سیر را با دوره رنسانس^{۲۰} شروع کنیم.

فلسفه در دوره رنسانس^{۲۱} بیشتر از آن‌که نمایانگر عصری با ثبات و یکدست باشد، دوره‌ای متلون، بی‌ثبات و در حال گذار را می‌نمایاند.

پاره مهمی از زمان که یک‌جا، هم دربردارنده پایان است و هم آغاز، پایانی که خود را در ارتباط مداوم با تفکر مدرسی و با استمرار بخشیدن به سنت ارسطویی متجلی می‌کند و آغازی که با کشف دوباره افلاطون و تفکرات نو افلاطونی، رشد بینش ریاضی نسبت به جهان و تحول نجوم چهره می‌نماید. به همین جهت دوره رنسانس، از این حیث قابل توجه و حتی منحصر به فرد است که این آغاز و پایان را همزمان در خود دارد؛ یا به تعبیر دیگر در

منطقی او متون پایه تعلیم و تفکر را تشکیل می‌داد، اما به نظر می‌رسد که استفاده از منطق ارسطویی، بیشتر از آن‌که غایت مباحث فیلسوفان این دوره باشد، به مثابه ابزاری بود برای تأملات و موشکافی‌های کلامی - مابعدالطبیعی. در واقع روح غالب اندیشه‌های متفکران آن زمان، روحی کلامی - عرفانی - دینی بود؛ و شاید هم صدای پنهان فلسفه قرون وسطی صدای افلاطون، فلوطین و مسیحیت بود که در ظاهری ارسطویی متجلی می‌شد. به همین جهت انتساب تمام اندیشه‌های آن زمان به مکتب ارسطو، نمی‌تواند نظر چندان صائبی باشد.

حتی اگر نزاع چند صد ساله متفکران قرون وسطایی در باب کلیات از نظرگاه لوازم و تبعات آن نگریسته شود، ارزش انگیزه‌های کلامی - مابعدالطبیعی این مباحث برای ما روشن‌تر خواهد شد.

به هر حال این نوشته که بنای آن بر پیگیری مسیر دگردیسی‌های تاریخی فلسفه است نمی‌تواند چشم خود را بر خلاقیت‌ها و نوآوری‌هایی که این‌جا و آن‌جا نزد متفکران آن زمان پدید می‌آید و نشان از برداشتی متفاوت از فلسفه داشت، ببندد؛ هم‌چنان که نمی‌تواند فلسفه را در آن زمان واجد آن اندازه تبدیل و تطور بداند که مثلاً قابل مقایسه با ارسطو باشد. فلسفه در قرون وسطی بیشتر از آن که فلسفه‌ای ناب باشد، تلفیقی بود از حقایق مسیحی و اندیشه‌های یونانی؛ به همین جهت حاصل این ترکیب نه فلسفه بود نه کلام و نه عرفان یکدست بلکه نوعی کلام فلسفی بود.

البته این‌جا منصفانه خواهد بود که از اظهار نظر کلی و جزئی به نفع احتیاط علمی چشم‌پوشیم و همه این دوره و متفکران را یک‌گونه ننگریم. چون این یکدست‌سازی و تعمیم‌های نابجا ما را از رسیدن به درک روشنی از سیر فلسفه در این مرحله تاریخ محروم می‌سازد.

چنان که مثلاً فلسفه آن‌گونه که ژان اسکات اریژن و بونا وتوره^{۱۸} آن را می‌دیدند بسیار به عرفان و اندیشه‌های گنوستیکی نزدیک بود و در عوض با آنچه اکام و حتی

حذف علت غایی از حوزه تأملات نظری، راه را برای پژوهش‌های کمی و «دقیق» و تبیین طبیعی پدیده‌ها می‌گشاید و به همان نسبت زوال نگرش الهی به جهان را آشکار می‌کند

بود که همزمان یکدیگر را نفی و اثبات می‌کردند، و اگر گفتار غالب متفکران، مخالفت با ارسطو و تلاش برای به پی‌افکنی فلسفه‌ای نو و یافتن روشی جدید برای تفکر و پژوهش طبیعت بود، این قرن هفدهم^{۲۲} بود که با نگرش مکانیکی و روش دکارتی ثبات و یکدستی چشمگیری را در واکنش به تحولات رنسانس به ارمغان آورد. از این جاست که فلسفه به تدریج شاخه شاخه می‌شود و تقریباً به کندی به جای دین، خود را با علم تجربی هم‌صدا می‌کند.

حذف علت غایی از حوزه تأملات نظری، راه را برای پژوهش‌های کمی و «دقیق» و تبیین طبیعی پدیده‌ها می‌گشاید و به همان نسبت زوال نگرش الهی به جهان را آشکار می‌کند.

قرن هفدهم، دوره جست‌وجو و استقرار روش بود، و زمان تبدیل کیفیت به کمیت؛ و از همین جاست که اساسی‌ترین وظیفه فلسفه، پی‌ریزی بنیان‌های نظری نگاه هندسی - تجربی به عالم می‌شود.

اما اگر فلسفه در این زمان، این‌گونه منظم و روشمند، راهی جدید به آینده می‌گشاید، به موازات آن میان خود و گذشته‌اش فاصله می‌اندازد و در نتیجه با زوال اندیشه‌هایی چون عالم صغیر و عالم کبیر و پیوند میان آن‌دو، انسانی که خود را جزئی از طبیعت می‌دید و کمال را در هماهنگی با نظام عالم می‌دانست، به سوژه خودبنیادی تبدیل می‌شود که به جای هماهنگی با جهان، آن را به گرد «من» خویش چرخ زنان می‌بیند و سعادت را در جایی دیگر می‌بیند؛ در پاسخ‌گویی به خواست‌ها و سلطه بر طبیعت.

این‌که گفته شد فلسفه، بهای راه‌گشایی آینده را با قطع ارتباط با پیشینه پرداخت، ممکن است سخنی به نظر آید که محل تأمل و مناقشه باشد.

درست است که امثال ژیلسون^{۲۳}، ریشه‌های تفکرات این دوره را در اندیشه‌های فیلسوفان قرون وسطی نظیر اوگوستینوس و آنسلم نشان داده‌اند، اما آنچه اینان بر آن

این مرحله از تاریخ پایان گذشته و آغاز آینده «در عرض هم» می‌ایستند. به همین سبب وضع فلسفه در این دوره، به گونه قابل توجهی، متمایز از ادوار پیش و پس می‌شود؛ و اگر بکشیم که تصویری جامع از آن نشان دهیم، احتمال نقصان دید و ناپختگی نظر وجود خواهد داشت.

اما به هر حال چاره‌ای نیست جز این‌که مسلمات مورخان را مفروض گرفت، یا اینکه مفروضات اهل نظر را مسلم پنداشت و مبتنی بر آن به نگاهی کلی رسید. فلسفه در دوره رنسانس یکپارچه نیست، چند تکه است؛ این‌جا و آن‌جا صداهای متفاوتی از آن به گوش می‌رسد که هم مشتمل است بر منطق و هم عرفان، هم ریاضیات و هم سیاست و سرانجام هم اومانیزم و هم خرافات و جادو. درست است که کشفیات اعجاب‌برانگیز نجومی، شکاکیت، بینش ریاضی به جهان و اصالت انسان ما را وامی‌دارد تا فوراً فلسفه این زمان را علمی، تجربی و حتی روشنگر بدانیم اما این تنها زمانی میسر است که صبغه افلاطونی و حتی دینی - رازورانه تفکر این دوره را نادیده بگیریم.

در واقع فلسفه رنسانس، فلسفه‌ای آرام نیست، مضطرب است و متنوع؛ یک پایش در آینده است و پای دیگرش در گذشته؛ و شاید به همین جهت باشد که این مرحله از تاریخ، نسبت به دوران قبل و بعد از خود، از داشتن چهره‌ای بزرگ در فلسفه که مثلاً بتواند هم‌تراز ارسطو و دکارت و کانت باشد بی‌بهره ماند.

اما اگر در دوره رنسانس این‌جا و آن‌جا زمزمه‌های بینش ریاضی و تجربی به گوش می‌رسید، قرن هفدهم بود که این زمزمه‌ها را به صداهایی رعدآسا تبدیل کرد و کفه ترازو را به نفع نگرش هندسی - علمی سنگین کرد.

راستی برای یک پژوهنده اندیشه‌ها و دنبال‌کننده سیر تاریخی دگرگونی‌های فلسفه، کدام قرن دیگر می‌تواند در اهمیت و تأثیر برآینده و تحولات ژرف با قرن هفدهم برابری کند؟

اگر عصر رنسانس، دوره صداهای متعدد و متفاوتی

انگشت نهاده‌اند، فقط نمایاندن موارد اخذ و اقتباس مثلاً دکارت است از پیشینیان؛ بی‌نگرشی انتقادی نسبت به دستاوردها و تبعات آن اخذ و اقتباس‌ها.

در واقع حق با ژیلسون است که سرچشمه افکار دکارت را در قرون وسطی جست‌وجو می‌کند، اما نباید به این مسئله بی‌توجه ماند که دکارت آن فقراتی از اندیشه‌های قرون وسطی‌ان را که برای دستگاه فلسفی خود مناسب می‌بیند، به‌سان عضوی از پیکری دیگر جدا می‌کند و به بدنه اندیشه‌های خود پیوند می‌زند و با این عمل، روح اندیشه‌های خود را در آن عضو می‌دمد. گرچه حتی می‌توان آشکارتر از آن به این امر اشاره کرد که در نظر بعضی از دکارت‌شناسان^{۲۴} معاصر، همان اجزای پیوندی دستگاه فکری وی اکنون بی‌فایده‌ترین و زایدترین عضو آن فلسفه‌اند.

پس با این تمهید باز به کلام پیشین باز می‌گردیم که نظریه محوری آن ناظر بود به این‌که: فلسفه در قرن هفدهم چرخش می‌کند، استحاله می‌یابد، خادم علم می‌شود و از تبار خود می‌برد. اما سوای آنچه گفته شد، فلسفه قرن هفدهم و دوره رنسانس یک تفاوت ظریف دیگر هم دارند. اگر عصر رنسانس از داشتن فیلسوفان طراز اول محروم ماند، در عوض قرن هفدهم از این لحاظ پر بهره بود. اما چون ایجاز، ساخت این نوشته را تشکیل می‌دهد، پس بهتر است که در این روایت تاریخی به برجسته‌ترین چهره این زمان نظر کنیم.

این‌که دکارت را پدر فلسفه نو خوانده‌اند، سخنی نیست که محل نزاع باشد، بلکه اجماع بر آن، اهمیت تاریخی این چهره را آشکار می‌سازد. با دکارت است که یکی از عظیم‌ترین تبدلات و دگردیسی‌ها در ماهیت فلسفه روی می‌دهد.

تلفی جدید این فیلسوف از فلسفه، آن را به فعالیتی منظم، متوالی و روشمند تبدیل می‌کند که با ابزار عقل، متفکر را بر دست‌یابی به معرفت محصل از طبیعت قادر می‌سازد.

افزون بر آن، در نظام فلسفی دکارت، عنصر شک دستوری، جایگزین حیرت روحی می‌شود و به این ترتیب فلسفه عصر جدید بر ستون «اراده» و شک تجویزی بنا می‌شود و ستون باستانی حیرت خودجوش ویران می‌شود.

به همین جهت فیلسوف مطلوب دکارت، بیشتر شبیه دستگاهی است که مطابق با برنامه داده شده می‌اندیشد و فلسفه او هم به جای این‌که طبیعی باشد، مکانیکی است. آیا نگرش دکارت به فلسفه از آن روی نبود که وی جهان را هم همچون ماشینی عظیم می‌دید؟!!

به هر حال در باب فلسفه در قرن هفدهم آنچه مسلم

فلسفه در قرن هفدهم

چرخش می‌کند، استحاله می‌یابد

خادم علم می‌شود

و از تبار خود می‌برد

است این است که اگر قرار باشد تنها دو ویژگی مهم تفکر این دوره را برشماریم آن دو عبارت خواهند بود از موضوع روش نو و نگرش هندسی به عالم.

بی‌گمان این حکم بر کل فلسفه غرب در آن زمان صادق است و حتی به رغم اختلافات قابل توجه نظام فلسفی هابز با دکارت و حتی راه ظاهراً متفاوت لاک در مکتب اصالت تجربه، باز هم یافتن وجوه اشتراک اساسی کار چندان دشواری نیست.

با این همه، روش هندسی دکارتی، بسیار بیشتر از آنچه بتواند در انگلستان مؤثر باشد، قاره اروپا و تقدیر تفکر آینده آن را رقم زد.

چنان‌که فی‌المثل حتی اسپینوزا هم که جان کلام نظام فلسفی او بیشتر از آن‌که تجربی و علمی باشد، عرفانی و دینی است، همان خدای آزاد و بی‌نهایتی را که حقیقت کانونی فلسفه اوست، در قالب هندسی به بند می‌کشد و گرمای عرفان را با روش دکارتی منجمد می‌کند.^{۲۵}

به هر تقدیر فلسفه در قرن هفدهم راهی را پیمود پر از دگرگونی، پر از تأثیر و در همان حال یکدست. اما اگر برای این دوره عنوان خاصی وضع نشد، پایانش مصادف بود با آغاز عصری که روشنگری خوانده شد.

روشنگری^{۲۶} به یک معنا واکنش طردکننده بود و به یک معنا کنش تمام‌کننده. کانت در پاسخ به پرسش روشنگری چیست نوشت: «روشن‌نگری، خروج آدمی است از نابالغی به تقصیر خویشتن خود و نابالغی، ناتوانی در به کارگرفتن فهم خویشتن است بدون هدایت دیگری؛ به تقصیر خویشتن است این نابالغی، وقتی که علت آن نه کمبود فهم، بلکه کمبود اراده و دلیری در به کارگرفتن آن باشد، بدون هدایت دیگری؛ دلیر باش در به کارگرفتن فهم خویش؛ این است شعار روشن‌نگری»^{۲۷}

این صدای فلسفه است و بلکه صدای قرن و صدای عقل آزاد و ضد اسطوره و افسون‌زدایی که از قضا قرار بود خودش اسطوره شود. در این دوره عقل ثابت و یگانه در همه مکان‌ها و زمان‌ها، تنها مرجع تفکر فلسفی

که پایه‌های تنزل فیلسوف به نظریه پرداز و روشنفکر نهاده می‌شود؛ همان روشنفکری که بعدها، فیلسوف «برج عاج‌نشین» و بی‌اعتنا را مسخره می‌کند.

اکنون با نگاه دقیق به این حقایق، می‌توان پرسید که اگر حوزه کار فلسفه پدیده‌های طبیعی و امور انسانی است، آیا باز هم خداوند و مجردات می‌توانند موضوع تأمل فلسفی بمانند؟! بی تردید اعتقاد به دئیسم نزد برجستگی چون ولتر و حتی تبدیل آن به الحاد و انکار خداوند نزد دانشمندانی نظیر دیدرو و لامتری نشانه‌های دنیوی شدن فلسفه‌اند.

در واقع ستایش از عقل و اعتماد به مرجعیت آن، مبارزه با جزمیات دینی - سیاسی، و شکاکیت آن گونه که در افکار هیوم متجلی شد، رشته پیونده دهنده تفکرات قرن هجدهم است. اما اگر چه می‌توان در فلسفه روشنگری رشته واحدی را نشان داد، این اشتباه خواهد بود که تفکر آن دوره را کاملاً یک‌دست بدانیم، این قضاوت موجب می‌شود که مخالف خوانی‌های یاکوبی، هردر و هامان^{۲۹} را نادیده بگیریم، و از آنچه اینان در نقد عقل یکه‌تاز روشنگر گفته‌اند، بی‌بهره بمانیم.

باری اگر آنچه تاکنون ذکر شد، گزارشی اجمالی از خطوط کلی فلسفه در قرن هجدهم بود، اکنون بجاست که جایگاه فلسفه را نزد نام‌آورترین چهره آن عصر، یعنی ایمانوئل کانت باز نماییم. اما بی‌گمان پیش از پرداختن به این مبحث، پرسش از انگیزه‌های کانت در تدوین نظام فلسفی‌اش، راهگشای جست و جوی ما خواهد بود. این کلام حقی است، که تناقضات بین موجبت طبیعی حاصل از جهان‌نگری مکانیکی و اراده آزاد و اختیار انسان را مهم‌ترین محرک این فیلسوف در نظام سازی بدانیم. این‌که وی می‌خواهد تا با کنار زدن علم، راهی برای ایمان باز کند و این‌که نیمی از کل حجم کارهای فلسفی او مصروف اخلاق شده است، نشانه‌های آشکار این مدعاست. اما عجالتاً اگر بخواهیم راهی به درون دستگاه یکبارچه وی بجویم باید از جایی شروع کنیم.

کانت^{۳۰} متعلق به آن دسته از فیلسوفانی است که با ساختن اصطلاحات جدید، فلسفه خود را در قالب همان اصطلاحات خود - ساخته می‌ریزند، به همین جهت بهترین راه برای دست‌یابی به ماهیت فلسفه در نظام فکری وی، یافتن مهم‌ترین اصطلاح است. از این روی، مطابق با جهت خاصی که این نوشته در باز نمایاندن تبدلات فلسفه پیموده، به نظر می‌رسد که اصطلاح متعالی (transcendent) و استعلایی (transcendental) کلیدی‌ترین واژه‌های تمام دستگاه فکری کانت باشند.

در فلسفه کانت، متعالی و استعلایی به دو معنای کاملاً متفاوت به کار می‌روند، اما شاید وجه اشتراک این،

در واقع ستایش از عقل و اعتماد به مرجعیت آن، مبارزه با جزمیات دینی - سیاسی، و شکاکیت آن گونه که در افکار هیوم متجلی شد، رشته پیونده دهنده تفکرات قرن هجدهم است

است.

این امر یکی از مهم‌ترین حلقه‌های اتصال روشنگری با دستاوردهای قرن هفدهم است؛ اما در مقابل آن، از این عقل، استفاده چندانی برای تأسیس نظام‌های فلسفی بزرگ نمی‌شود.

نظام‌هایی که می‌باید بر طبق سرمشق‌های قرن هفدهمی، مبتنی بر برهان‌ها و استنتاج‌های زنجیره‌ای باشند و به یقین و دانش محصل در باب عالم دست یابند. در عوض، فلسفه روشنگری در پژوهش و تأمل به الگوی علوم طبیعی اقتدا می‌کند.

اگر پارادایم قرن هفدهم روش دکارتی بود، فلسفه روشنگری در بیشتر مواقع از آن عدول می‌کند و قواعد تفکر نیوتن را سرمشق خود می‌کند؛ و اگر تفکر قرن هفدهم با واسطه اصول ثابت عقل، به جست‌وجو می‌پرداخت، قرن هجدهم برعکس آن از مشاهده تجربی پدیده‌ها به اصول ثابت دست پیدا می‌کند.

اضافه بر آن، هم‌چنان که کاسیرر هم خاطر نشان کرده است^{۳۱}، انتقال محل تأکید از کلی به جزئی و از اصول به طرف پدیده‌ها را می‌توان وصف خاص روشنگری دانست؛ خصوصیتی که در واقع ادامه منطقی تفکر قرن هفدهم هم هست.

لاجرم مبتنی بر این تمهیدات، فلسفه عصر روشنگری بسیار بیشتر از پیش زمینی می‌شود و به تبع آن الهیات و مجردات را از حوزه تأمل خود حذف می‌کند.

فلسفه در این دوره، همراه با سیر بر روی زمین و پایبند پدیده‌ها شدن، با سبک و بیان ادبی به میان مردم راه می‌یابد و از طریق توسعه آگاهی آنان، راه استقلال اندیشه را نشان می‌دهد. فلسفه این زمان حتی توانایی آن را دارد که عاملی مؤثر در واقعه‌ای مانند انقلاب فرانسه باشد. آیا از همین جا نیست که مفهوم «روشنفکری» متولد می‌شود و فیلسوف تا حد یک پیشوای فکری تغییر چهره می‌دهد؟ اگر پاسخ مثبت باشد، ما باید بر اهمیت قرن هجدهم در دگردیسی فلسفه تأکید کنیم؛ چرا که از همین دوره است

آنچه برای ما ایده‌آل [عقل محض] است نزد افلاطون عبارت بود از ایده فاهمه الهی چیزی منفرد در شهود ناب آن فاهمه خدایی کامل‌ترین نوع هرگونه از موجودات ممکن

تفاوت آن را با ایده در تفکر افلاطون، به طور مبسوط شرح می‌دهد.

اضافه بر آن، جایی دیگری، هنگام بحث درباره ایده‌آل عقل محض می‌نویسد: «آنچه برای ما ایده‌آل [عقل محض] است نزد افلاطون عبارت بود از ایده فاهمه الهی، چیزی منفرد در شهود ناب آن فاهمه خدایی، کامل‌ترین نوع هرگونه از موجودات ممکن»^{۳۱}

بنابراین در دستگاه فکری کانت، فلسفه به تماشای خود می‌نشیند. آیا فلسفه در این جایگاه، مهم‌ترین گام را برای لائیسیتته برنداشته است؟ افزون بر آن، آیا کل نظام فکری کانت فلسفه استعلایی است، یا فلسفه بحران امر «متعالی»؟!

بنا بر نظرگاه‌های مختلف، پاسخ هم می‌تواند متعدد باشد؛ اما پیگیری تاریخ دگرگونی‌های فلسفه، ناگزیر ما را به عرصه تطبیق و مقایسه می‌کشاند؛ لذا از چنین قضاوت‌هایی هم چاره‌ای نیست.

به همین سبب اکنون بهتر است که در این جا، دنبال کردن سیر تاریخی را رها کنیم و به نگرش تمایزات فلسفه باستان با تفکر بعد از رنسانس پردازیم.

رهایی آنها باشد از هر نوع تجربه. در این جا به ویژه باید بر «متعالی» تأکید کرد؛ امر بی‌زمان، فارغ از تجربه و ثابتی که از فراز آسمان‌ها و از رأس هرم هستی به درون ذهن انسان منتقل می‌شود و در ظاهر ایده‌آل عقل محض و یا مفاهیم عقل محض، پدیدار می‌شود. به همین سبب کار فلسفه اکنون آن است که یک قدم از خاستگاه خود، ذهن انسان فاصله بگیرد و به شناسایی شناخت بپردازد.

در این جاست که متعلق نظاره فیلسوف (theoria) به جای مُثُل و اصول ثابت هستی، ذهن خود انسان می‌شود. آیا مبتنی بر این تحول، این مُثُل افلاطونی نیست که اکنون در ظاهر مفاهیم عقل محض کانت چهره می‌نمایند؟!

در این جا ممکن است نسبت به این نظریه و این مقایسه افلاطون و کانت، تردیدهایی باشد؛ لذا باید یادآوری کرد که خوشبختانه خود کانت پایه درستی چنین تفسیری را بنا نهاده است.

وی یک جا در بخش جدل استعلایی کتاب «نقد عقل محض»، هنگام بحث از مفاهیم عقل محض، دین خود را به افلاطون ادا می‌کند و در ضمن، معنای جدیدی را که او از اصطلاح ایده (idea) در نظام فلسفی اش در نظر دارد، و



فلسفه در قرن نوزدهم بسیار بیشتر از آن‌که کنش تکمیل‌کننده فلسفه‌های قبلی باشد، واکنشی است به عقل محوری قرن هجدهم

آیا این قول پذیرفتنی است که تمثیل غار در رساله «جمهور» افلاطون، خلاصه تمام دستگاه فکری این فیلسوف را باز می‌نماید؟ اگر نتوان چنین حکمی را پذیرفت، دست کم می‌توان آن را صورت ساده شده یا سمبولیک بعضی از اندیشه‌های او دانست. اما آنچه در خود این تمثیل، مهم‌ترین نقش پیغام‌گذاری را دارد، استعاره «نور» است.

نور در اندیشه افلاطون شأن وجودی دارد، امری است نادیدنی که سبب ظهور پدیده‌ها می‌شود و در تمثیل غار، شهود عقلانی به توسط آن میسر می‌شود. اما همین نور در فلسفه دکارت شأن متافیزیکی خود را از دست می‌دهد و با نزول به مقام ذهن، به نور فطرت تبدیل می‌شود.^{۳۲} نور در این‌جا ابزاری است که فیلسوف به واسطه آن امور و مفاهیم صادق را از کاذب تمییز می‌دهد و به «یقین» می‌رسد. به غیر از این موضوع، مسئله کارکرد و وظیفه فلسفه در دوران باستان و مقایسه آن با عصر جدید هم قابل ملاحظه است.

اگر در جهان باستان و قرون وسطایی وظیفه فلسفه این بود که انسان را به تعالی و تکامل روحی - اخلاقی برساند و او را پله‌پله تا جایگاه شهود عقلی مثل و خیر مطلق راهبری کند؛ در عصر جدید این خدا و زیبایی مطلق است که پله پله مراحل نزول را طی می‌کند تا این‌که سرانجام در ذهن انسان به صورت «مفهوم» پدیدار می‌شود و اکنون کار فلسفه این است که با شک روشمند این خدای سرگردان را به جایگاه حقیقی‌اش بازگرداند. هم‌چنان که علاوه بر اینها اگر در فلسفه کلاسیک، متعلق نظاره فیلسوف، حقایق جاودان و اصول ثابت وجود بود که البته همین طرز تلقی راه را برای تولد حکمت خالده گشوده بود، در مقابل آن در دوره بعد از رنسانس با رشد تاریخ‌نگری و جایگزینی برداشت خطی از تاریخ به عوض برداشت حلقوی از آن، موضوع نظاره فیلسوف، زمان و امور زمان‌مند و انسانی به ویژه تاریخ و اجتماع می‌شود و

این سیر تا جایی پیش می‌رود که حتی خود فلسفه هم گرفتار همین قفس زمان می‌شود و به خصوص در قرن بیستم، در بیشتر اشکالی که ظهور می‌یابد، مثل سایر دستاوردهای مدرنیته، سر از مُد روز درمی‌آورد و با روزآمد کردن خودش و هم‌پایی با علم تجربی، دم به دم می‌میرد و دوباره با صورتی دیگر سر برمی‌آورد. پس لاجرم فلسفه که این‌گونه محصور بند زمان می‌شود، چاره‌ای ندارد جز آن‌که کار خود را از تفسیرگری واقعیت به تغییر دهندگی آن تبدیل کند و «صاحب رسالت» شود.

جورج لوکاج در اثر معروف خود، «تاریخ و آگاهی طبقاتی» نوشت: «در هر بررسی متافیزیکی، موضوع بررسی دست نخورده و تغییر نکرده می‌ماند و در نتیجه، بررسی در چشم‌اندازی کاملاً «نظاره‌گرانه» باقی می‌ماند و جنبه عملی پیدا نمی‌کند؛ و این در حالی است که مسئله اصلی برای روش دیالکتیکی همانا تغییر واقعیت است.»^{۳۳}

باری سخن در باب تطبیق فلسفه قدیم و جدید بسیار است. در این‌جا مناسب است که به گفتار اصلی بازگردیم طریق تحول فلسفه را پی‌گیریم.

فلسفه در قرن نوزدهم بسیار بیشتر از آن‌که کنش تکمیل‌کننده فلسفه‌های قبلی باشد، واکنشی است به عقل محوری قرن هجدهم. اما به نظر می‌رسد که نباید چنین حکمی را متقن و جامع بدانیم، چون مثلاً در همین قرن در فرانسه اوگوست کنت با انتشار دوره فلسفه تحصلی، دستاوردهای عقل روشنگری را به اوج رساند.

در واقع اگر چه ذات واحد فلسفه به معنای دانش مفهومی و نظری از واقعیت (و حقیقت) اصل مفروض این نوشته است، اما چنین به نظر می‌آید که در قرن نوزدهم، کمتر می‌توان از چنین وحدتی سخن گفت یا دست کم در این عصر از این ذات واحد صدای یگانه‌ای به گوش نمی‌رسد. اگر در دوره رنسانس می‌شد کثرت ذات یگانه فلسفه را به وحدت زمان برگرداند، در قرن نوزدهم گویی چاره‌ای نیست از این‌که آن کثرت را مطابق با تنوع جغرافیایی قاره و ملل آن بدانیم.

گو این‌که در این دوره، در هر بخشی از اروپا، فلسفه، روح خاص خود را دارد، یا این‌که ساحت‌های مختلف خود را آشکار می‌کند؛ این امر به ویژه راه تفکر آلمان را از بقیه ملل متمایز می‌کند.

به هر حال اگر چه این حکم چندان دقیق به نظر نمی‌رسد، لاقلاً می‌توان بر تمایز روشن ایده‌آلیسم با سایر نظام‌های فلسفی آن عصر تأکید کرد. اما این ایده‌آلیسم چه سخن تازه‌ای داشت و چه عکس‌العملی را در برابر تفکر قرن هجدهم نشان داد؟ اگر قرن هجدهم، میراث دکارتی تقابل ذهن و عین را به حداکثر شکوفایی رساند، اکنون در

ایده‌آلیسم دوپارگی انسان و جهان را نمی‌پذیرد یا آن را نادیده می‌گیرد و در عوض بر آن است تا در برابر این ثنویت شناخت شناسانه و حتی هستی‌شناسانه دکارتی بر وحدت آگاهی و یگانگی وجود تأکید کند

این زمان در قرن نوزدهم پادزهر آن با کوشش برای رفع این تقابل، ساخته می‌شود.

ایده‌آلیسم دوپارگی انسان و جهان را نمی‌پذیرد، یا آن را نادیده می‌گیرد و در عوض بر آن است تا در برابر این ثنویت شناخت شناسانه و حتی هستی‌شناسانه دکارتی بر وحدت آگاهی و یگانگی وجود تأکید کند.

این جنبش در آلمان است که به کامل‌ترین شکل خود، پدیدار می‌شود و شاید از همین جاست که تقدیر تاریخی تفکر این ملت شکوفا می‌شود؛ می‌گوییم شکوفا می‌شود چون منصفانه است که ریشه‌های این مکتب را در اندیشه‌های لایب‌نیتس نادیده نگیریم.

به هر جهت، اندیشه و نگرش غالب این دوره، ایده‌آلیسم و رمانتیسم است، و مهم‌ترین ویژگی آن، عرض اندام در برابر عقل‌ستایی و نگاه هندسی عصر روشنگری است. برای نمونه تغییر چهره «من استعلایی» کانت از صورت شناخت شناسانه آن به ظاهر «من» وجودشناسانه فیخته، و اکنش وحدت وجودی ایده‌آلیسم آلمان است به عقل محوری قرن هجدهمی^{۳۲}؛ که البته در این جا طبعاً به همان اندازه که کانت همدلانه پذیرفته می‌شود، دکارت بیگانه‌وار طرد می‌شود.

این‌که هنگام سخن از تطور فلسفه در اندیشه ارسطو از آن با عنوان عرفی‌سازی حیرت یاد شد ممکن است منتقدی را بر آن دارد که با ذکر اقوالی از مونتینی که می‌گوید: «حیرت، بنیان همه فلسفه‌هاست»^{۳۶} و وایتهد که می‌نویسد: «فلسفه حاصل حیرت است»^{۳۷} بر استمرار این مؤلفه به عنوان ژرف ساخت فلسفه استدلال کند.

لکن باید در پاسخ گفت که فرق است بین حیرتی که به قول شوپنهاور در برابر نظام عالم باعث سردرگمی فیلسوف و آغاز فلسفه می‌شود و حیرتی که چونان یک روش برای آموزش فلسفه به دیگران یا تحلیل یک مفهوم و یا تبیین یک پدیده طبیعی، به گونه‌ای ارادی و آگاهانه به کار گرفته می‌شود؛ هر چه حیرت در جایگاه اول طبیعی است، در برابر آن در موقعیت دوم عرفی است.^{۳۸}

بنا بر مقدمات و تمهیداتی که تاکنون درباره خطوط بنیادین فلسفه این دوره گفته شد، اکنون جای آن است که بپرسیم آیا فلسفه در این عصر دارای صبغه عرفانی - دینی نبود؟ پاسخ قاطع و روشنی برای این پرسش وجود ندارد و اگر هم باشد موارد استثنا و ناقض آن کم نیست. اما آنچه روشن است این که مکتب ایده‌آلیسم و رمانتیسم پیوند عمیقی با عرفان و آنچه امروزه تجربه‌های عرفانی خوانده می‌شود، دارد.

اما نکته شگفت‌آور درخصوص کانت این‌که، اگر چه پوزیتیویسم خود را در ظاهر پاسخ اجابت‌کننده به دعوت او نشان داد، ایده‌آلیست‌های آلمان هم تمام دستگاه‌های فلسفی خودشان را پیامد منطقی نظام فکری آن فیلسوف می‌دانستند.

باری اگر چه در این قرن، در آلمان تقریباً با گونه‌ای هماهنگی و وحدت نظر نسبت به ذات و کارکرد فلسفه روبه‌رویم، یک مورد نقض‌کننده آن اندیشه‌های شوپنهاور است. نزد شوپنهاور است که دوباره عنصر حیرت اعتبار خود را بازمی‌یابد. وی که شأن حیرت و موضوع آن را تا حد معیاری برای تشخیص فیلسوف راستین از فیلسوف غیراصیل، ارتقا می‌دهد، در جایی می‌نویسد: «فرق فیلسوف حقیقی با فیلسوف غیراصیل در این است که

این نکته بسیار حائز اهمیت است، چون برای ما چهره‌ای را از فیلسوف ترسیم می‌کند و تطوری را در فلسفه نشان می‌دهد که در قرون هفدهم و هجدهم کمتر می‌توان نمونه‌ای را مشابه با آن یافت.

فلسفه این دوره آلمان، شهود و درک بی‌واسطه قلبی

فلسفه در قرن بیستم، خود را در مقام وارث تمام سنت فلسفه غرب می‌یابد. به همین سبب، این دوره هم پر است از پژوهش و تأمل درباره آن میراث که یک نمونه آن جنبش نومدرسی است و هم پر است از نوآوری و البته هم پر از انتقاد

هفدهم و هجدهم مطرح شد، ویژگی مهم این دوران شاید آن بود که میراث دکارتی دو پارگی ذهن و عین، تأمل بر آن و کوشش برای رفع تناقضات حاصل از پذیرش چنین اندیشه‌ای، مهم‌ترین دست‌مایه تفکرات فلاسفه آن زمان را شامل می‌شد.

شقاقتی که دکارت بین انسان و جهان از یک طرف و بین روح انسان و بدنش از طرف دیگر انداخت، ابهامات و تبعاتی داشت که اذهان حساس نمی‌توانستند به سادگی آن را نادیده بگیرند.

لذا قرن نوزدهم به ویژه در آلمان، به جای این‌که دنباله مساعی متفکران پیشین باشد، واکنشی منکرانه بود در برابر آن کوشش‌ها. پس این کاملاً طبیعی است که در بادی امر هگل را گرفتار چنین انشقاقی ببینیم. اما درست برعکس آنچه در ابتدا نظرمان را جلب می‌کند، کل نظام فکری او تلاشی بود برای برجستن از این دوگانگی، تلاشی برای ویران‌سازی دیوار بین ذهن و عین.

از این‌جاست که «مطلق» (absolute) و «آزادی» (freedom) مفاهیم کانونی تمام اندیشه‌های فلسفی او می‌شوند؛ دو مفهومی که در ارتباط با هم، یکدیگر را معنی می‌کنند و مهم‌ترین پیامشان برای روح فلسفی، آن است که دو پارگی ذهن و عین و بیگانگی انسان و خدا، اعتباری است نه حقیقی. این‌جا به جهت مبحث پیش آمده، می‌توان پرسید که آیا این مطلق، حقیقتاً چقدر دینی است؟ آیا مطلق هگل صورت تغییر شکل داده لوگوس یونانی - هراکلیتوسی نبود که وی می‌کوشید تا آن را با خدای ادیان ابراهیمی یکی بینگارد؟ اگر او در این یکسان‌سازی توفیق یافت، پس به چه جهت دستگاه فکریش با واکنش‌های تند کیرکگارد مواجه شد؟ آیا انتقادات کیرکگارد، عکس‌العمل تفکر و ایمان ادیان ابراهیمی به نظام متافیزیکی هگل نبود؟ حتی تأمل برانگیزتر از همه اینها می‌توان پرسید که آیا هگل در برجستن از ثنویت دکارتی، دوباره سر از همان نظام فکری درنیاورد، و ذهن و سوژه خود بنیاد را اصل و مبدأ همه

از حقیقت را جدی می‌گیرد و حتی فیلسوف می‌کوشد تا دستگاه فلسفی خود را مبتنی بر همان شهود بنا کند، کاری که نیچه آن را به حد اعلای خود رساند و به قول هایدگر کوشید تا از شهود، نظریه بسازد.

این‌جا انسان به یاد کلام طنزگونه و نیش‌دار برتراند راسل می‌افتد که در باب هگل، در جایی نوشت: «هگل در جوانی سخت مجذوب عرفان شد و نظریات بعدیش را می‌توان تا حدی صورت عقلانی مطالبی دانست که وی در جوانی از راه اشراق دریافته بود.»^{۳۹}

اما به هر حال سخن در باب تحولات فلسفه در قرن نوزدهم، بدون نگاهی به اندیشه‌های مؤثرترین چهره آن دوره، ناتمام خواهد بود. اگر ایده‌آلیسم با آن حال و هوایی که توصیف شد، شکل گرفت، این فلسفه هگل بود که دستاوردهای آن را به نقطه اوج بالندگیش رساند. وی در جایی فلسفه را «خدمت‌گزاری به خداوند»^{۴۰} توصیف می‌کند و می‌نویسد: «وظیفه خاص فلسفه این است که محتوای موجود در تصور دینی را تا حد صورت اندیشگی ارتقا دهد»^{۴۱} و در جای دیگری می‌نویسد: «فلسفه مطالعه متفکرانه چیزهاست»^{۴۲} محتوای فلسفه در اندیشه هگل، همان محتوای دین و هنر است، منتها در صورتی متفاوت از آن دو؛ به همین سبب است که وی حوزه تفکر فلسفی را از حوزه تجربه و علوم تجربی متمایز می‌کند.

وی در جایی بر اهمیت خصیصه متأملانه فلسفه تأکید می‌کند و فلسفه را به این جهت که قادر است حتی درباره دین تفکر کند می‌ستاید؛ این در حالی است که از نظر او دین توانایی چنین کاری را ندارد.

در نگاه اول، به نظر می‌آید که این فیلسوف بین امر متعالی و جهان اشیای مادی در رفت و آمد است، چون بنا بر یکی از تعاریف او از فلسفه که قبلاً نقل شد، قلمرو این فعالیت ذهنی، همه چیزهاست. اما اتفاقاً همین تناقض است که سر اصلی تلاش‌های نظری هگل و دستگاه عظیم فلسفی اوست.^{۴۳} هم‌چنان که هنگام سخن درباره قرون

چیز ندانست؟ آیا سوژه دکارتی را به اوج بالندگی خود نرساند؟!

به هر حال، پاسخ این پرسش‌ها هر چه باشد، بر این قضاوت ایرادی وارد نیست که نظام فلسفی هگل را، آخرین تلاش عظیمی بدانیم که می‌خواست مسیحیت را با میراث یونانیان جمع کند و در نتیجه دین را به هیئت فلسفه درآورد و خدا را نه با احساس، که با واسطه عقل درک کند. باری، از ذکر این نکات چاره‌ای نیست تا بلکه ما را در درک سیر فلسفه و جایگاه آن در اندیشه هگل یاری رسانند. اما افزون بر آنچه گفته شد، سخن دیگری در باب ماهیت فلسفه نزد هگل مانده است که نقل آن ضروری است.

مهم‌ترین خصوصیتی که هگل آن را داخل در ذات فلسفه کرد، این شرط بود که فلسفه حقیقی هر عصر می‌بایست حاصل همه فلسفه‌های قبل از خود باشد. اگر ارسطو اندیشه‌های خود را نتیجه منطقی و اوج تمام تفکرات فلسفی قبل از خود می‌دانست، قرن‌ها بعد از او، هگل هم درباره فلسفه خودش به چنین نظری رسید و اضافه بر آن این جامعیت را شرط ضروری هر فلسفه‌ای هم دانست.

اما چرا همواره جدیدترین فلسفه، والاترین فلسفه هم هست؟ هگل می‌گفت دلیل عمده‌اش آن است که آخرین فلسفه همواره قادر است تا درباره فلسفه‌های قبل از خود تأمل کند، در صورتی که فلسفه‌های گذشته از چنین امکانی محروم‌اند.^{۴۲} بعد از هگل، فوئرباخ و مارکس به درک کاملاً متفاوتی از ماهیت و کارکرد فلسفه رسیدند.

فوئرباخ با انتشار تزهایی مقدماتی در باب اصلاح فلسفه، واکنشی انکارآمیز را در مقابل برداشت هگلی از فلسفه در پیش گرفت و کوشید تا فلسفه را کاملاً زمینی و غیردینی کند.

مارکس هم با نقد ماهیت فلسفه، آن گونه که تاکنون بوده است و با نقد سیر فلسفه تا زمان خود، برای فیلسوف شأنی پیامبرانه و انقلابی قائل شد و لذا فلسفه را از مقام تماشای تاریخ به جایگاه موتور محرک آن تبدیل کرد. اکنون در پایان این بررسی کلی تطورات فلسفه در قرن نوزدهم، گو اینکه قادریم تا با مقایسه مقام فلسفه در این دوره و نسبتش با قرون هفدهم و هجدهم به درکی منصفانه از سیر آن نایل شویم.

این احتمال همواره هست که اندیشه‌ورانی ما به‌های عرفانی - شهردی، فلسفه را آن گونه که در قرن نوزدهم در آلمان پدیدار شد و به ویژه دستاوردهای چشمگیر آن را در مکاتب ایده‌آلیسم و رمانتیسم، بیشتر با مذاق خود سازگار ببایند و به همین جهت چشمشان را بر روی ثمرات تفکر فلسفی قرون هفدهم و هجدهم ببندند

مهم‌ترین خصوصیتی که هگل آن را داخل در ذات فلسفه کرد، این شرط بود که فلسفه حقیقی هر عصر می‌بایست حاصل همه فلسفه‌های قبل از خود باشد

و کوشش‌های قابل ستایش فیلسوفان آن دو قرن را به خصوص در حوزه‌های فلسفه سیاسی و حقوق، آن گونه که مثلاً آثار لاک نمایانگر آنهاست، در خور اعتنا نینند. در طرف مقابل اینان، همیشه این امکان هست که متفکرانی عقل‌ستا و علم‌باور، دستاوردهای ایده‌آلیسم و رمانتیسم را تا حد اوهام و خیالات شاعرانه و واهی تنزل دهند و فلسفه را در قرن نوزدهم، فاقد اندیشه اصیل و دقیق بدانند. اما این تبدلات و تفاوت‌ها، داستان حیات فلسفه‌اند و داستان حیات انسان.

اینها ساحت‌های مختلف و متنوع فکر انسان‌اند که در هر زمان به گونه‌ای ظاهر می‌شوند؛ پس بی‌گمان‌گزینه‌ش متعصبانه یکی و تحقیر و تمسخر دیگری فقط می‌تواند نشانی از کودکی ذهن و فقدان جامع‌نگری باشد.

باری اکنون پس از این نیم نگاه سنجش‌گرانه، بهتر است که به موضوع محوری این نوشتار بازگردیم و صورت‌های جدید فلسفه را در قرن بیستم^{۴۵} از نظر بگذرانیم. به راستی که سرعت ظهور و افول مکاتب‌های فلسفی قرن بیستم حیرت‌آور است. هنگامی که با این دوره روبه‌رو می‌شویم، انبوهی از مکاتب فلسفی و شخصیت‌های خلاق در برابرمان چهره می‌نمایند.

پدیدارشناسی، آگزیستانسیالیسم (یا فلسفه‌های آگزیستانس)، پوزیتیویسم منطقی، مکتب‌نومانی، مکتب فرانکفورت، فلسفه تحلیلی، تجربه‌گرایی، حلقه مونیخ، حلقه وین، ناتورالیسم، ساختارگرایی، پساساختارگرایی و پست‌مدرنیسم.

این همه مکتب و جنبش فلسفی و آن همه متفکر و نظریه‌پرداز مبتکر و پیرو آن مکاتب، این قرن را به معرکه‌ای از اندیشه‌ها تبدیل می‌کند که در سنت فلسفه غرب نظیری ندارد. فلسفه در قرن بیستم، خود را در مقام وارث تمام سنت فلسفه غرب می‌یابد. به همین سبب، این دوره هم پر است از پژوهش و تأمل درباره آن میراث که یک نمونه آن جنبش نومدرنیسم است و هم پر است از نوآوری و البته هم پر از انتقاد.

«فلسفه سراسر سنجش زبان است؛
فلسفه هیچ یک از دانش‌های طبیعی نیست؛
فلسفه یک آموزه نیست، بلکه یک فعالیت است؛
هدف فلسفه، روشن سازی منطقی اندیشه‌هاست.»

به جای ادامه سازندگی، باید از بنیان آنچه تاکنون برپا شده است پرسش کرد، از عقلانیت، از روشنگری از روش و از تکنولوژی. پس اکنون دیگر این واسازی است که گفتار غالب است نه بازسازی. اما آیا این واسازی، خودش بازسازی دیگری را در پی نخواهد داشت؟ یا اینکه به تعبیر دیگر آیا روی دیگر واسازی، بازسازی نیست؟
آوای برتر و رساتر قرن بیستم، آوای پایان فلسفه و گذر از متافیزیک است. اما شگفت آن‌که چنین گزاره‌ای در بیان متفکرانی ظاهر می‌شود که هیچ قرابت و اتفاق نظری با هم ندارند.

هایدگر، کارناب، لنین و روز تسواپگ، چهره‌های برجسته این دعوت به گذرند؛ گرچه البته هر کدام راهی کاملاً متفاوت و متغایر را برای آینده فلسفه پیشنهاد می‌کند. مثلاً برای هایدگر گذر از متافیزیک به معنی بازگشت به پرسش بنیادین وجود است، نزد او پایان متافیزیک، پایان اندیشه نیست. در حالی که برای کارناب گذر از متافیزیک، بدین معنی است که اکنون، مبتنی بر آرای مکتب پوزیتیویسم منطقی، تمام سنت متافیزیک غربی، چیزی مهم است که باید آن را به دور افکند. سوی اینها، اندیشه‌وران دیگری هم بودند که از نظر گاهی نسبتاً تازه به فلسفه می‌نگریستند. فی‌المثل، هوراکهایمر^{۴۶} که متأثر از اندیشه‌های مارکسیستی بود، همگامی فلسفه و علوم اجتماعی را بهترین راه جلوگیری از زوال آن می‌دید. در نظر وی، تنها با این تغییر چهره است که فلسفه می‌تواند، پدیده اجتماعی و مسائل اندیشه بشری را بفهمد. آدرنو^{۴۷} هم با برداشتی ماتریالیستی - مارکسیستی از تاریخ و اجتماع کوشید تا با نزدیک ساختن فلسفه به علوم اجتماعی، حیثیتی نقادانه برای فلاسفه دست و پا کند.

در تصور او، فلسفه باید به جای بازگشت تفسیرگرانه و غیر دیالکتیکی به سرچشمه‌ها و مسائل اصلی، با ابزار دیالکتیک، پدیده‌های اجتماعی را نقد کند. آیا از همین جا نیست که متفکر و جامعه‌شناس در یک جا به هم می‌رسند

ابتکارات این دوره، در بیشتر مواقع بر بنیان همان سنت بازمانده ظهور می‌یابند و البته گاهی هم به کلی از هر آنچه مربوط به گذشته است جدا می‌شوند. به غیر از مکتب فراگیر اگزیستانسیالیسم که می‌کوشد تا ثبات و جامعیت را صفت ذاتی خود سازد، و حتی از طریق ادبیات نوعی رسالت پیامبرانه را برعهده گیرد، آن دسته از متفکرانی که اندیشه‌هایشان به نحوی از انحا به علم تجربی و تحولات آن گره خورده، به سان شهاب در آسمان فرهنگ غرب پیدا می‌شوند و بعد از نورافشانی خیره‌کننده، محو می‌شوند.

اگر نگاه هندسی - علمی قرن هفدهم و عقل روشنگری به جهان، نهال علمی شدن فلسفه را در آن زمان کاشت، در این دوره، در قرن بیستم، آن نهال درخت پهناوری می‌شود که هر شاخه‌اش نشان از تخصصی دارد و وظیفه‌ای و ظرافتی. فلسفه علم، فلسفه زبان، فلسفه ذهن، فلسفه ریاضیات، فلسفه روان‌شناسی، و انواع دیگر این فلسفه‌ها به منتهای شکوفایی و استقلال می‌رسند و فلسفه، به ویژه در انگلستان می‌کوشد تا با توسل به منطق ریاضی، تا آن‌جا که می‌تواند «دقیق» و «روشن» باشد.
در این‌جاست که میراث دکارتی - هیومی روشن‌نویسی تقریباً ضروری و فراگیر می‌شود و اگر متفکران انگلوساکسون بیش و کم می‌کوشند تا با تحلیل و روشن کردن مفاهیم، روش «اکنونی» فلسفه را تثبیت کنند و دستاوردهای با ارزش آن را به فرهنگ جهانی عرضه کنند، روشی که افراط در به‌کارگیری آن نشان از نوعی وسواس ذهنی دارد، در آلمان و فرانسه و ایتالیا و ارشاد فلسفه فاره‌ای می‌کوشند تا وجود، حیات، قدرت، هنر و تاریخ و اجتماع را موضوع اصلی تأملاتشان کنند. نزد اکثر اینان است که حتی خود فلسفه غرب و عقل روشنگری هم از تن به نقد دادن مستثنا نمی‌شوند و کار فیلسوف، اکنون (به ویژه در آخر قرن بیستم) آن است که ویران کند، دیگر سخن از ساختن و ساختار و سنت متافیزیکی و امثال آن بیهوده است.

و متفکر فاقد دید جامعه‌شناسانه، تقریباً بی‌اصالت و بی‌فایده شمرده می‌شود؟ اگر فلسفه در اروپا چنین شلوغ و درهم برهم است، ثبات نسبی آن در آمریکا، قابل ملاحظه است. اگر چه البته نظرگاه متفکران آمریکایی، چندان هم متفاوت با اروپاییان نبود. مثلاً جان دیویی، که البته باید او را با اندکی تسامح، قرن بیستمی شمرد، خصلت جاودان‌نگری^{۲۸} فلسفه را مردود می‌داند.

وی بر این عقیده ارسطو که: قلمرو فلسفه امور ثابت نظری است و حیات فیلسوف، سعادت‌مندانه‌ترین نوع زندگی است، می‌تازد و آن را نظریه‌ای ناکارآمد و بی‌فایده می‌داند.

در اندیشه دیویی، فلسفه عمل است؛ فعالیتی که این‌جا، در همین جهان، لابه‌لای حوادث متغیر آن اتفاق می‌افتد و بهتر است که ناظر به همین عمل دنیایی باشد. آیا این طرز تلقی دیویی از فلسفه، نمایانگر روح تفکر فلسفی آمریکا نیست؟ به هر روی، این تصویر کلی و پاره پاره فلسفه قرن بیستم است، تصویری که بی‌شبهت به جدول کلمات متقاطع نیست، و تا همه مکاتب فکری در کنار هم، نگرسته نشوند، ترسیم چشم‌انداز این دوره، تقریباً غیرممکن است؛ و به جهت همین تنوع است، که هنگام رویارویی با این عصر، انسان وسوسه می‌شود که تسلیم اندیشه‌های هیوم و یا فلاسفه تحلیل‌زبانی شود، و به جای اعتقاد به ذات واحد فلسفه، از مفهوم یگانه ذهنی - زبانی آن سخن راند. اما اگر چه این قرن، شاهد این همه گوناگونی است، به نظر می‌رسد که صدای رسای آن، صدای ویتگنشتاین و هایدگر است.

گروهی از محققان کوشیده‌اند تا با نشان دادن همانندی‌های اندیشه‌های این دو متفکر بزرگ، تا جایی که ممکن است آنان را حمل^{۲۹} بدانند. اما حتی اگر بسیاری از آن اشتراکات، جای مناقشه داشته باشند، در این تشابه دو فیلسوف تردیدی نیست که هر دو در برابر تمام سنت بیست و چند قرن متافیزیک غربی، سخن منتقدانه گفتند و از «راه» و «روش» فلسفه پرسش کردند. در تفکر ویتگنشتاین، فلسفه نه معرفت است و نه توانایی دست‌یابی به دانش محصل را دارد؛ بنابراین تمام کوشش‌های فیلسوفان هم، برای بنا کردن نظامی متافیزیکی که در بردارنده دانش از امور واقع باشد، بیهوده است.

وی در رساله منطقی - فلسفی می‌نویسد: «بیشتر گزاره‌ها و پرسش‌هایی که درباره امرهای فلسفی نوشته شده‌اند، دروغین نیستند، بلکه مهمل‌اند. از این روی ما اصلاً نمی‌توانیم به پرسش‌هایی از این نوع پاسخ گوئیم».^{۵۰}

با توجه به چنین عقیده‌ای، او در پاسخ به پرسش

آوای برتر و رساتر قرن بیستم،
آوای پایان فلسفه و گذر از متافیزیک است.

اما شگفت آن‌که چنین گزاره‌ای در بیان
متفکرانی ظاهر می‌شود که هیچ قرابت و
اتفاق نظری با هم ندارند

پنهان: پس فلسفه چیست؟ این گونه می‌نویسد: «فلسفه سراسر سنجش زبان است؛ فلسفه هیچ یک از دانش‌های طبیعی نیست؛ فلسفه یک آموزه نیست، بلکه یک فعالیت است؛ هدف فلسفه، روشن‌سازی منطقی اندیشه‌هاست».^{۵۱}

کسی که با تاریخ فلسفه غرب آشنا باشد، کاملاً تصدیق خواهد کرد که گفتار ویتگنشتاین درباره ماهیت و کارکرد فلسفه، کاملاً مبتکرانه، بی‌سابقه و دگرگون‌کننده است.

این فیلسوف، اگر چه تمام ادعاهای متفکران پیشین را لاف و گزافی بیهوده می‌داند که موجب سردرگمی بشر شده‌اند؛ کلام خودش هم خالی از ادعاهای بزرگ نیست؛ ادعاهایی که قرار است از تمام سنت تفکر غربی پرسش کنند و تا جایی که ممکن است، فلسفه را متواضع، ابزاری و این جهانی کنند.

با این همه، کلام او، کلامی مؤثر بود و همین مسئله راه را برای تغییر چهره فلسفه گشود، تغییر چهره‌ای که دست‌کم در کشورهای انگلو ساکسون پذیرفته شد، و زبان و معنا را موضوع تأمل قرار داد.

بی‌گمان، به تبع همین چرخش فلسفی است که فیلسوف و زبان‌شناس در کنار هم و هم شأن یکدیگر قرار می‌گیرند و حتی برای فیلسوف بهتر است که زبان‌شناس هم باشد. البته ویتگنشتاین، در دوره دوم تفکر فلسفی‌اش از بسیاری از آرای خود بازگشت، که ماهیت و به ویژه کارکرد فلسفه هم مشمول همین تغییر نگرش واقع شد؛ اما این تغییر نظر به هیچ وجه باعث نشد که وی، سوای وظیفه روشنگرانه و زبان - معناشناختی، کار دیگری را برای فلسفه در نظر گیرد؛ چنان که در تحقیقات فلسفی دیگر وظیفه فلسفه را این نمی‌داند که به تصحیح و کشف منطقی «واحد» زبان بپردازد، بلکه کار آن ایضاح و تفسیر جملات است. ایضاحی که ریشه خطاهای ما را نشان می‌دهد.^{۵۲} باری، چنان که خاطر نشان شد، نگرش منتقدانه و پرسشگرانه، نقطه اشتراک مسیر فلسفی

ماهیت و وظیفه فلسفه می‌پردازد و در آن گفتار کوتاه، ابتدا تفاوت تفکر فلسفی را با ایمان مسیحی، روشن می‌کند. در نظر هایدگر، پرسشی نظیر این‌که: چرا موجودات هستند، به جای آن‌که نباشند؟ از نظرگاه ایمان مسیحی، گواه نادانی و بی‌خردی است، چون در کتاب مقدس آمده است که خداوند موجودات را آفرید؛ اما اتفاقاً فلسفه از همین نادانی است که آغاز می‌شود، و مبتنی بر همین جهالت است.

وی در ادامه می‌نویسد: «در فلسفه، همه پرسش‌گری‌های اساسی، ضرورتاً نابهنگام‌اند، چون فلسفه، یا از زمان خود پیشی می‌گیرد و بیرون از آن می‌ایستد، یا این‌که عصر خودش را به پیشینه و نقطه آغازین آن پیوند می‌زند. فلسفه‌اندیشی، همواره آن نوع از دانایی است که نه تنها از بهنگام شدن، ابا دارد، بلکه برعکس، مقیاس خودش را بر روزگاران تحمیل می‌کند. فلسفه، ذاتاً نابهنگام است، چون یکی از آن معدود اموری است که تقدیرشان به گونه‌ای است که هرگز نمی‌توانند، طنینی رسا در زمانه خودشان داشته باشند، و هرگز هم اجازه نمی‌یابند که چنین پژواکی پیدا کنند؛ موقعی هم که علی‌الظاهر چنین اتفاقی می‌افتد، یعنی زمانی که فلسفه‌ای رایج (مد) می‌شود، یا آن فلسفه حقیقی نیست، یا این‌که غلط فهمیده می‌شود، و به سبب نیاتی مغایر با آن، در جهت نیازهای روز، از آن استفاده نابجا می‌شود.

پس فلسفه، معرفتی نیست که مثل مهارت‌های فنی و حرفه‌ای، بتوان مستقیماً آموخت، و مثل دانش اقتصادی و به‌طور کلی دانش حرفه‌ای، بتوان آن را آشکارا به کار برد و در هر وضعیتی متناسب با سودمندیش، آن را ارزیابی کرد. با این همه، آنچه بی‌فایده است، می‌تواند یک توانایی محسوب شود؛ توانایی به معنی درست کلمه. آنچه هیچ طنین آشکاری در اتفاقات روزمره ندارد، قادر است تا با رویداد حقیقی تاریخ یک ملت، در ژرف‌ترین هماهنگی قرار بگیرد؛ حتی می‌تواند مقدمه آن [واقعه] باشد. آنچه نابهنگام است، روزگاران خودش را خواهد داشت؛ این [حکم] برای فلسفه صادق است.

به همین جهت نمی‌توان وظیفه فلسفه را، چه در حد ذات خویش و چه به وجه عام، معین کرد؛ هم‌چنان که نمی‌توان آنچه را قرار است طبق همان وظیفه از فلسفه مطالبه کنیم، مشخص کرد؛... فقط می‌توان گفت که فلسفه چه چیزی نمی‌تواند باشد و به چه دستاوردهایی نمی‌تواند برسد.^{۵۵} این گفتار، اگر چه کوتاه است، لکن دربردارنده خطوط اصلی اندیشه هایدگر در باب حقیقت و وظیفه فلسفه است.

هایدگر از دهه ۱۹۳۰ به بعد، دیگر فلسفه و

بنابراین تفکر آینده

غیرمتافیزیکی خواهد بود

تفکری که مهم‌ترین نشانه آن

حالت انتظار است

ویتگنشتاین و هایدگر بود.

اما اگر ویتگنشتاین، علاج بی‌اعتباری متافیزیک را در روش جدید می‌جست، و مرزهای مشروع فلسفه را تا حد گونه‌ای فعالیت تصحیح‌کننده^{۵۲} و روشنگر مفاهیم و گزاره‌ها می‌دید، هایدگر علاج واقعه را در چرخش راه فلسفه نشان می‌داد؛ در عبور از متافیزیک و بازگشت به زمینه آغازین آن.

برای یکی فلسفه آینده می‌بایست تا حد یک روش تنزل یابد، و برای دیگری تفکر بعدی باید در مسیری دیگر بیفتد؛ در راه گذر و بازگشت و هم‌سخنی.

اصل اساسی تفکر هایدگر این است که تمام تاریخ مابعدالطبیعه غرب، تاریخ فراموشی وجود است. وی با بررسی اندیشه‌های فلاسفه قدر اولی مثل افلاطون، ارسطو، دکارت، هگل و نیچه، چگونگی فرایند این فراموشی و چگونگی شکل‌گیری سوژکتیویته را نشان می‌دهد؛ بنابراین کاملاً طبیعی است که نگاه او به فلسفه و وظیفه آن هم، مبتنی بر همین مسئله وجود و انکشاف و استتار آن باشد. این‌که چقدر نظریات او در تفسیر تاریخ فلسفه غرب، صائب است، محل بحث و مناقشه فراوان بوده، چنان‌که مثلاً گادامر، شاگرد نزدیک او با بسیاری از تفاسیر استاد، در باب فلسفه افلاطون مخالف است.

با این حال، نظام فکری هایدگر^{۵۴} چنان‌گیرا، ژرف و تأثیرگذار است که هر قضاوتی را حتی در کلی‌ترین صورت آن نیازمند تأمل و پژوهش جدی می‌کند. لذا سخن از نفی و اثبات غیرتمندانه اندیشه‌های او، بیشتر می‌تواند حاکی از گونه‌ای شور و هیجان ارادتمندانه و یا غرض‌ورزانه باشد تا تفکری سنجش‌گراند. آرای هایدگر درباره تکنولوژی، مدرنیته و وضع کنونی انسان، دربردارنده پرسش‌ها و تحلیل‌هایی است که نشان از متفکری نگران و ریشه‌یاب دارد. اما میان همه موضوعات مورد تأمل این فیلسوف، حقیقت فلسفه، راه طی شده آن و آینده‌اش، از اساسی‌ترین مسائل بود. وی یک جا، در اوایل کتاب «مقدمه بر مابعدالطبیعه»، به بحث درباره

برای یکی فلسفه آینده می‌بایست تا حد یک روش تنزل یابد، و برای دیگری تفکر بعدی باید در مسیری دیگر بیفتد؛ در راه گذر و بازگشت و هم‌سخنی

می‌گوید، باز ارزش‌گذاری ارزش‌ها و به طور کلی تمام اندیشه‌های نیچه مدت‌ها بود که افسوس‌ناشان کرده بود؛ همان‌ها که به متفکران^{۵۷} پست مدرن مشهور شدند.

این‌که نیچه و هایدگر را پیامبران تفکر پست‌مدرن خوانده‌اند، سخن نابجایی نیست؛ گر چه البته خود آن دو متفکر را پست مدرن نامیدن، چندان هم خالی از خطا نیست؛ هم‌چنان که همه متفکران پست مدرن را هایدگری و نیچه‌ای محسوب کردن هم قضاوت صحیحی نمی‌تواند باشد. پرسش از مشروعیت، پرسش از امر متعالی و استعلاء، پرسش از وجودشناسی غالب و یگانه، پرسش از عقل، پرسش از نگاه واحد به جهان و پرسش از حضوری غایب که بنیان متافیزیک بیست و چند قرن غرب است، آوای مشترک متفکران پست‌مدرن است. آوایی که اگر چه به صورت متکثر از این‌جا و آن‌جا شنیده می‌شود و حتی در بعضی موارد ناهمخوانی‌های آن بسیار بیشتر از همخوانی‌هایش است؛ و با نقد کلان - روایت‌ها و فرا - روایت‌ها، کثرت را بر وحدت ترجیح می‌دهد؛ خودش کلان - روایت عصر کنونی شده است.

درست است که «پست مدرن» وصف واحدی است که به جنبش‌های متعدد شاخه‌های مختلف فرهنگ، اعم از معماری و موسیقی و نقاشی و ادبیات و سینما و روان‌کاوی و فلسفه و علوم اجتماعی اطلاق می‌شود، و در هر زمینه‌ای هم نظریه‌پردازان برجسته‌ای پیش‌تاز آن جنبش بوده‌اند؛ اما به جهت موضوع این نوشته، به نظر می‌رسد که مهم‌ترین و مؤثرترین چهره در بین آنان ژاک دریدا است؛ و در بین تمام اصطلاحات مرتبط با نظام فکری او، شالوده‌شکنی (یا پی‌افکنی)^{۵۸} (deconstruction) است که جایگاه کانونی را دارد.

اریک ماتیوز در گفتار روشن و کوتاهی، شالوده‌شکنی، یا ساختارشکنی را این‌گونه تعریف کرده است! «تصوری که با خواندن واژه «ساختارشکنی» به ذهن می‌آید، در واقع تصویری است منفی؛ تصویر «پیاده کردن» قطعات یک ساختمان یا ساختار. این تصویر به طور کلی،

مابعدالطبیعه را دو امر متفاوت در نظر نمی‌گرفت، بلکه در اندیشه او متافیزیک، بنیان فلسفه غرب محسوب می‌شد؛ همان بنیانی که ثمره آن فراموشی وجود و نیهیلیسم بوده است. تاریخی که با افلاطون آغاز شده است و در نیچه پایان گرفته است. به همین دلیل، بخش اعظم تأملات این فیلسوف، صرف فهم وضعیت کنونی و آینده تفکر می‌شود. اگر ذات فلسفه تا زمان نیچه، متافیزیکی بوده است، تفکر آینده می‌بایست نسبت به این وضع، تغییر ماهوی پیدا کند.

بنابراین تفکر آینده، غیرمتافیزیکی خواهد بود، تفکری که مهم‌ترین نشانه آن، حالت انتظار است. اکنون می‌پرسیم که اگر تفکر آینده قرار است، واجد آن‌گونه از دگرگونی‌های ذاتی باشد، که حتی به شعر بیشتر همانند باشد تا به منطق، پس برای چنین مقصدی وظیفه تفکر کنونی چیست؟ هایدگر اندیشه کنونی را، تفکر «گذر از متافیزیک» می‌داند، توصیفی که شاید، اساسی‌ترین نظریه او در باب وضعیت کنونی و آینده فلسفه باشد. اما در تصور هایدگر، این گذر به هیچ وجه به معنای پشت سر نهادن و ترک ناگهانی و یک‌باره تمام سنت فلسفه غرب نیست؛ همان‌گونه که مثلاً انسان شیء مستعملی را به دور می‌اندازد، بلکه گذری است همراه با «تذکار» و عبوری همراه با «هم‌سخنی».

البته در نظام فکری هایدگر، همان‌طور که واتیمو^{۵۶} هم خاطرات نشان کرده است، بین دو واژه (verwindung=getting over) به معنای عبور کردن و گذشتن و (uberwindung=overcoming) به معنی غلبه کردن و برطرف کردن، تفاوت ظریفی وجود دارد که بی‌توجهی به آن، ما را از درک درست معنی عبور یا گذر بی‌بهره می‌سازد.

به هر حال، گفتار هایدگر درباره فلسفه، گذشته و آینده‌اش، آن قدر مؤثر بود که بتواند اکثر متفکران نسبتاً جوان اواسط قرن بیستم را مجذوب خود کند. همان‌ها که مرگ خداوند، رجعت ابدی همان، نیهیلیسمی که بر در

اگر ساختارشکنی یک متن را، راهی برای خواندن آن به قصد بیرون کشیدن محتوای پنهانش بدانیم آن‌گاه این واژه بسیار مثبت به نظر می‌آید...

جای طرح چنین پرسش تیزبینانه‌ای هست که: آیا تحلیل گذشته پدیده‌ای مانند فلسفه می‌تواند مؤدی به پیش‌بینی آینده آن شود؟! اگر پاسخ مثبت باشد پس بی‌تردید، حدس زدن و تحلیل کردن، فقط کار این نوشته نیست؛ کار خواننده صاحب اندیشه، منتقد و خلاق آن هم هست. پس بنا بر چنین معاهده‌ای، این نوشته فقط آنچه را می‌گوید که خود اندیشیده است.

اگر گذر از متافیزیک و گشودن راه تفکر آینده، هم‌زمان، هم مستلزم واسازی و تخریب و عبور است و هم مستلزم بازگشت و یادآوری و هم‌سخنی و سازندگی، آیا نه این‌که تفکر پست مدرن، بسیار بیشتر از آنچه سازنده باشد، ویرانگر است، و به جای هم‌سخنی، مخالف خوان است؟ اگر این تلقی درست باشد، پس بی‌تردید این تفکر آینده است که می‌بایست در مقابل وضع کنونی، و یا حتی به مثابه دنباله منطقی آن، بیشتر سازنده و نوآور باشد تا مخرب، نوآوری‌هایی که احتمالاً چندان هم بی‌ارتباط با همان سنت تخریب شده نیست. اکنون بهتر است که نظرگاه را تغییر دهیم و از منظری دیگر به این پرسش نگاه کنیم.

اگر این نظریه فوکو، باشلار و کویره را بپذیریم که اندیشه، تحول و سیر گسسته دارد، می‌توانیم مبتنی بر چنین عقیده‌ای، گذر از متافیزیک را یک گسست عمده بدانیم و تفکر آینده را که مبتنی بر همان گسست است، مهم‌ترین چرخش و دگردیسی در تمام تاریخ فلسفه غرب محسوب کنیم.

هم‌چنان که اگر به جای آن نظریه، این فرض را بپذیریم که فلسفه دوره بعد از رنسانس، بر خط مستقیم پیشرفت و همگام با علم تجربی سیر کرده و مسیری «پیوسته» داشته است؛ نظری که مثلاً معایر با اندیشه‌های کوهن است، باز هم به این نتیجه می‌رسیم که بنا بر شواهد و قرائنی که از تفکر پست مدرن برمی‌آید، این سیر بر خط مستقیم به نهایت خود رسیده و لاجرم فلسفه باید به جای آن طریق، در مسیر دوری یا حلقوی بیفتد. آیا این تغییر

حاوی هیچ چیزی نیست که نشان دهد این پیاده کردن ساختار ممکن است چیز جدیدی را در خود این ساختار آشکار سازد که قبلاً پنهان بوده است.

اما اگر ساختارشکنی یک متن را، راهی برای خواندن آن، به قصد بیرون کشیدن محتوای پنهانش بدانیم، آن‌گاه این واژه بسیار مثبت به نظر می‌آید... آنچه ساختارشکنی می‌تواند به فلسفه بیفزاید، نوع جدیدی از پرسش و پاسخ‌های فلسفی خواهد بود، چیزی که بیشتر به عنوان روشنگر مسائل ارائه خواهد شد تا به عنوان «پاسخ درست»ی که باید بر شواهد و استدلال منطقی متکی باشد. افزون بر این، ساختارشکنی امکانی پیش رو می‌نهد که بیش از راهی برای خواندن متون دیگران است، امکان راه‌های نوی اندیشیدن، نه از طریق استدلال صوری و منطقی، بل به یاری اکتشاف ماهرانه استعاره‌ها و تصویر پردازی‌ها^{۵۹} مبتنی بر این تعریفی که ذکر شد، به نظر می‌رسد که شالوده‌شکنی روشی است دو چهره که هم ویران می‌کند و هم می‌سازد.

آیا از همین جا نیست که در اندیشه بعضی از متفکران، پست مدرنیته، در ظاهر پدیده‌ای دو رویه ظاهر می‌شود که نوستالژی محافظه کارانه را با خواست گسست از گذشته درهم می‌آمیزد؟

آیا اگر چنین باشد، یعنی پایان گذشته و آغاز آینده‌ای کاملاً متفاوت، اکنون «در عرض هم» ایستاده باشند، این دوره شباهت‌هایی به عصر رنسانس ندارد؛ البته رنسانسی واژگونه، چرا که تفکر پست مدرن آینده‌اش را در هم سخنی، تخریب و بازسازی گذشته می‌جوید.

اکنون جای آن است که پس از این تمهید و دیباچه نسبتاً طولانی به پرسش آغازین این نوشته بازگردیم و از آینده فلسفه پرسش کنیم. اما حق آن است که این پرسش، بدون هیچ پاسخ قطعی و رضایت‌بخشی به همان صورت اولیه خود باقی بماند. در واقع این نوشته کوشید تا با تحلیل چرخش‌های پیشین فلسفه، راه را برای حدس‌هایی صایب در باب آینده آن بگشاید؛ گر چه بی‌گمان همیشه

مسیر نمی‌تواند عظیم‌ترین چرخش، گسست و یا دگردیسی، دست کم از دوره رنسانس به بعد، برای فلسفه محسوب شود؟ آیا فلسفه می‌تواند به پرسش آغازین معنای وجود، احیای تفکرات مدرسی و میراث عرفانی - معنوی گذشتگان، خواه شرقی و یا غربی نظر کند و آن را طریق اصلی سیر خود کند، و هم‌چنان بر همان مسیر مستقیم حرکت کند؟ آیا ممکن است که تفکر به پشت سر و سرچشمه‌ها نگاه کند و حتی بازگردد بی‌آنکه حرکت مستقیم رو به جلو را رها کند و بر مسیر دوری بیفتد؟ ویتگنشتاین در یکی از آثار خود نوشت: «هنگامی که ما آینده جهان را تصور می‌کنیم، همیشه مقصدی را در نظر می‌آوریم که اگر جهان به راه کنونی سیر خود ادامه دهد به آن خواهد رسید، همان راهی که ما سیر کنونی جهان را بر آن می‌بینیم؛ اما غافلیم از اینکه مسیر جهان نه خط مستقیم، بلکه منحنی است؛ راهی که دم به دم تغییر می‌کند.»^۶

این گفتار ژرف و تکان دهنده ویتگنشتاین، اگر به فلسفه و آینده آن تعمیم داده شود، هم به یک معنا می‌تواند مؤید مطالب این نوشته باشد و هم به معنایی دیگر می‌تواند لبخندی تمسخرآمیز بر کل تلاش‌های آن محسوب شود.

یادداشت‌ها

۱. موضوع اصلی این نوشته، تحلیل تاریخی دگردیسی‌های فلسفه غرب است؛ (در حد یک مقاله) اما آنچه از کار درآمده است، خودش نگاهی است فلسفی به فلسفه.
- این امر باعث شده است تا این نوشته، عوامل اجتماعی - روان‌شناختی موضوع را نادیده بگیرد؛ دلیل عمده‌اش آن است که اگر قرار بود عوامل مذکور هم وارد حوزه پژوهش شوند، جای آن داشت که این پژوهش از یک مقاله به یک رساله تبدیل شود؛ اما باید اذعان کرد که همین نادیده‌نگاری آن عوامل، موجب شده است تا این مقاله از همه جانبه‌نگری و دست‌یابی به بینش‌های عمیق محروم بماند.
۲. نیچه، ف. فلسفه، معرفت و حقیقت، ترجمه م. فرهادپور، هرمس، تهران، ۱۳۸۰، ص ۱۰۷.
۳. درباره تعریف فلسفه از دیدگاه فیلسوفان پیش - سقراطی از منابع زیر استفاده فراوان شده:
1. Guthrie, W. K. C. (1962), *History of Greek philosophy*, vol.I. cambridge; Cambridge university press.
2. Guthrie, W. K. C. (1965), *History of Greek philosophy*, vol.II. cambridge; Cambridge university press.
3. Jordan, W. (1992), *Ancient concepts of philosophy*, Routledge.
۴. بهترین منبع برای اطلاع از جایگاه فلسفه در نظر فیثاغورس، همان کتاب تاریخ فلسفه یونان پروفیسورگاتری است که در بالا معرفی شد.
۵. برای پژوهش در باب «حیرت» در اندیشه سقراط، از اثری که معرفی می‌شود، بهره زیاد برده شده:
- Matthews, G. B. (1999), *Socratic perplexity*, oxford: oxford university press.
۶. افلاطون، ته‌ته تتوس، دوره آثار افلاطون، ترجمه م.ح. لطفی،

- ج سوم، خوارزمی، تهران، ۱۳۶۷، ص ۱۳۸۳.
۷. درباره فلسفه از دیدگاه هراکلیتوس و پارمنیدس، آرای هایدگر در اثری که ذکر می‌شود، در بردارنده نظریات بدیعی است:
- Heidegger, M. (1984), *Early greek thinking*, tr. by: D. F. Krell and F. A. Capuzzi, Harpersan Francisco.
۸. برای آگاهی از تعریف فلسفه در اندیشه افلاطون نک:
- Jordan, W (1992), pp 70-105.
۹. برای اطلاع از توصیف افلاطون درباره فلسفه با وصف «تشبه به خداوند»، مقاله‌ای که معرفی می‌شود، حاوی اطلاعاتی قابل ملاحظه است:
- Sedly, D. (1999), "The Ideal of Godlikeness" in, G. Fine (ed.), plato 2, oxford: oxford university press, pp 307-328.
۱۰. برای آگاهی از تعریف فلسفه با عنوان «تمرین مردن» نک: گواردینی، ر. سرگ سقراط (تفسیر چهار رساله افلاطون)، ترجمه م.ح. لطفی، طرح نو، تهران، ۱۳۷۶، صص: ۲۸۴-۱۵۰.
۱۱. برای آشنایی با نظرات افلاطون در باب پیوند فلسفه و سیاست نک: فاستر، م. ب. خداوندان اندیشه سیاسی، ترجمه ج شیخ‌الاسلامی، میرکبیر، تهران، ۱۳۷۶، صص: ۲۷-۱۹۷.
۱۲. برای آشنایی با دیدگاه‌های نو در باب تحولات فلسفه و کارکرد آن از سقراط تا ارسطو، دو اثر زیر بسیار با اهمیت است:
1. Gadamer, H-G. (1986), *The Idea of good in platonio-Aristotelian philosophy*, tr. by: p. c. smith, yale university press.
2. Gadamer, H-G. (2000), *The beginning of philosophy*, tr. by: R. Colman, continium.
۱۳. ارسطو، متافیزیک، ترجمه ش. خراسانی، گفتار، تهران، ۱۳۶۷، ص ۸
۱۴. ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه م.ح. لطفی، طرح نو، تهران، ۱۳۷۸، صص ۴۰۳ - ۳۸۹.
۱۵. راسل، ب. تاریخ فلسفه غرب، ترجمه ن. دریابندری، کتاب پرواز، تهران، ۱۳۶۵، ج اول، ص ۲۴۵.
۱۶. نظریه «عرفی‌سازی حیرت» از اثر زیر الهام گرفته شده است: این اثر در شماره ۵ یادداشت‌ها معرفی کامل شده.
- Matthews, G. B. (1999)
۱۷. مأخذ اصلی تحقیق درباره فلسفه قرون وسطی در این مقاله عبارت‌اند از:
1. Marenbon, j. (1998), (ed), *Medieval philosophy*, in Routledge history of philosophy, vol III, Routledge.
2. Copleston, f. (1999), *A Histroy of Philosophy*, vol 2 and vol 3, burns and oates.
۱۸. برای آشنایی با اندیشه‌های این دو فیلسوف، همان کتاب «تاریخ

- فلسفه کاپلستون» که در بالا معرفی شد سودمند است.
۱۹. برای آگاهی از تعریف فلسفه و عمل فلسفی در نظر آلبرت کبیر نک:
- Libera, A. D. (1998), *Albert the Great*, in E. Craig, (ed) *Routledge encyclopedia of philosophy*, vol 1, pp 150-151.
۲۰. یکی از بهترین آثار درباره فرهنگ عمومی دوره رنسانس اثر زیر است: بورکهارت، ی. فرهنگ رنسانس در ایتالیا، ترجمه م. ح. لطفی، طرح نو، تهران، ۱۳۷۶.
۲۱. منبع اصلی این مقاله در بررسی فلسفه دوره رنسانس، اثر زیر بوده است:
- Ashworth, E. J. (1998), "Renaissance philosophy" in E. Craig, (ed) *Routledge encyclopedia of philosophy*, vol 8, pp 264-267.
۲۲. اثری که معرفی می شود، مأخذ عمده این مقاله در نگاه به فلسفه قرن هفدهم است. این اثر شاید بهترین کتاب در این زمینه باشد و در زبان انگلیسی نیز کم نظیر است:
- Garber, D. and Ayers, M. (1998), (eds.) *The Cambridge seventeenth - century philosophy*, two vol.
- از همین انتشارات دو اثر دیگر هم درباره تاریخ فلسفه در قرون وسطی و دوره رنسانس منتشر شده که آنها هم بسیار سودمندند.
۲۳. زیلسون، ا. روح فلسفه قرون وسطی، ترجمه ع. داوودی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی و انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۰، صص ۱۹ - ۲۵.
۲۴. ویلیامز، ب. «دکارت» در ب. مگی، فلاسفه بزرگ، ترجمه ع. فولادوند، خوارزمی، تهران، ۱۳۷۲، صص: ۱۴۷-۱۴۶.
۲۵. در این جا می توان با اشاره به روش ترکیبی اسپینوزا و تفاوت آن با روش تحلیلی دکارت، تفاوت بارز آن دو را نشان داد؛ اما مسلم است که روح اندیشه های دکارت در آثار اسپینوزا نمایان است. برای آشنایی با روش اسپینوزا مقاله ای که معرفی می شود، دارای اطلاعات باارزشی است:
- جهانگیری، م. «روش های اسپینوزا» در فصلنامه فلسفه، ضمیمه مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، سال اول، شماره اول، پاییز ۱۳۷۰، صص ۹ - ۲۴.
۲۶. منبع اصلی پژوهش درباره فرهنگ دوره روشنگری اثر زیر بوده است: کاسیرر، ا. فلسفه روشن اندیشی، ترجمه ن. دریابندری، خوارزمی، تهران، ۱۳۷۲.
۲۷. کانت، ا. «در پاسخ به پرسش روشن نگری چیست»، در ا. بار، روشن نگری چیست (نظریه ها و تعریف ها)، ترجمه س. آرین پور، آگه، تهران، ۱۳۷۶، صص ۲۷-۱۵.
۲۸. کاسیرر، ا. فلسفه روشن اندیشی، ص ۶۳.
۲۹. برای آگاهی از مخالفت های این سه متفکر با عقل روشنگری نک: کاپلستون، ف. تاریخ فلسفه، از ولف تا کانت، ترجمه ا. سعادت، م. بزرگمهر، انتشارات علمی و فرهنگی سروش، تهران، ۱۳۷۲، ج ششم، صص ۱۵۱ - ۱۶۵.
۳۰. در پژوهش معنای فلسفه در نظام فکری کانت، بیشترین استفاده از اثر زیر شده است:
- Gaygill, H. (2000), *Akant Dictionary*, Blakwell publishers.
- 31- Kant, I. (1998), *critique of pure reason*, tr. by: P. Guyer and A. W. wood, cambridge: cambridge university press. p 551.
۳۲. مقایسه بین نور در فلسفه افلاطون و نور در فلسفه دکارت مبتنی بر اثری که ذکر می شود انجام شده:
- Vasseleu, c. (1998), *Textures of light*, Routledge.
۳۳. لوکاج، ج. تاریخ و آگاهی طبقاتی، ترجمه م. ح. پوینده، تجربه، تهران، ۱۳۷۸، ص ۹۳.
۳۴. برای آگاهی از تغییر چهره «من استعلایی» کانت در فلسفه فیشه نک: کاپلستون، ف. تاریخ فلسفه، از فیشه تا نیچه، ترجمه د. آشوری، ج هشتم، سروش، تهران، ۱۳۷۵، ص ۱۷.
35. Magee, B. (1997), *The philosophy of schopenhauer*, oxford: oxford university press, p 49.
36. op. cit. p 49.
37. ibid. p 49.
۳۸. اگر منتقدی بگوید که چه دلیلی هست بر اینکه حیرت مثلاً در یک فیلسوف قرن بیستمی، یا اصلاً نیست، و یا ارادی است، و چه معیاری برای تشخیص حیرت ارادی از حیرت خودجوش در دست داریم؟ در پاسخ می گوئیم درست است، هیچ معیار و دلیل روشنی برای این امر وجود ندارد، فقط آنچه مسلم است، این که بعد از تأسیس آکادمی افلاطون و لوکتیوم ارسطو، و استمرار آن تا زمان حاضر به صورت دانشگاه، آن گاه که قرار شد فلسفه به گونه یک رشته تحصیلی آموخته شود، حیرت هم به سان ابزاری در خدمت این تعلیم و تربیت فیلسوفان قرار گرفت و متعارف شد.
- به همین جهت فرق است بین حیرت قبل از تحصیلات دانشگاهی که شخص را به پژوهش و جست و جو وامی دارد و حیرت بعد از تحصیلات و خواندن آثار فلاسفه که در دانشجو، به صورت برنامه ریزی شده، برانگیخته می شود.
- مبنتی بر این نظر، کاملاً روشن است که چقدر تفاوت است بین آن فلسوفی که همیشه حیران است و حتی از نظام دانشگاهی منتفر است (مثل نیچه و ریتگنشتاین) و آن فلسفه دانی که تربیت شده دانشگاه است و مسائل فلسفه را آموخته است به جای این که زیسته باشد.
- آیا این که اکثر فلاسفه بزرگ و اصیل، حتی از دوران رنسانس به بعد هم، چهره هایی غیردانشگاهی اند گواه این مطلب نیست؟ آیا دانشگاه مهم ترین عامل متعارف و ابزاری شدن حیرت نبوده است؟ پس این که گفته شد ارسطو حیرت را معرفی کرد، چندان هم بی جا نیست، مگر نه این که او «معلم اول» بود؟ و این که گفته شد دکارت حتی همان حیرت معرفی شده را هم از برنامه حذف کرد، نمی تواند غیرمعقول باشد، چون مگر نه این که او فلسفه اش را با شک ارادی شروع کرد؟!
۳۹. راسل، ب. تاریخ فلسفه غرب، ترجمه ن. دریابندری، ج ۲، ص ۹۹۶.
۴۰. گارودی، ر. در شناخت اندیشه هگل، ترجمه ب. پرهام، آگاه، تهران، ۱۳۶۲، ص ۲۳۳.
۴۱. همان کتاب، ص ۲۳۳.
42. Inwood, M. (1999), *A hegel dictionary*, black well, p 220.
۴۳. برای پژوهش در باب جایگاه فلسفه در تفکر هگل از دو اثر زیر استفاده فراوان شده:
1. Taylor, C. (1996), *Hegel*, cambridge: cambridge university press. pp 510-533.
۲. مجتهدی، ک. درباره هگل و فلسفه او، امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۰.
۴۴. برای آشنایی با این نظرات هگل نک:
- Inwood, M. (1999), *A Hegel Dictionary*, pp 219-221.
۴۵. برای دست یابی به نگرشی کلی درباره فلسفه قرن بیستم، منابع زیر سودمندند.
1. Kearney, R. (1994), (ed), *Twentieth - Century Continental Philosophy*, in *Routledge history of philosophy*, vol VIII, Routledge.
۲. بوخنسکی، ا. م. فلسفه معاصر اروپایی، ترجمه ش. خراسانی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۹.
۳. لاکوست، ژ. فلسفه در قرن بیستم، ترجمه ر. داوری اردکانی،

- سمت، تهران، ۱۳۷۵.
۴. دولا کامپانی، ک، تاریخ فلسفه در قرن بیستم، ترجمه ب، پرهام، آگه، تهران، ۱۳۸۰.
۵. مانیوز، ا. فلسفه فرانسه در قرن بیستم، ترجمه م. حکیمی، قفوس، تهران، ۱۳۷۸.
۴۶. برای آشنایی با اندیشه‌های هورکهایمر، نک: احمدی، ب، خاطرات ظلمت، مرکز، تهران، ۱۳۷۶، صص ۱۰۲-۱۷۳.
۴۷. در باب دیدگاه آدورنو نسبت به فلسفه، مقاله‌ای که از خود او معرفی می‌شود در بردارنده خطوط اصلی اندیشه اوست: Adorno, T. (1931), "The Actuality of philosophy" tr. by: B. snow, in B. o'connor, (2000), The Adorno Reader, Blackwell, pp 23-39.
۴۸. برای آگاهی از دیدگاه دیویی درباره فلسفه نک: کاپلستون، ف. تاریخ فلسفه، از بنتام تا راسل، ترجمه ب، خرمشاهی، سروش، تهران ۱۳۷۰، صص ۳۹۲-۳۹۶.
۴۹. مقاله‌ای که معرفی می‌شود، به وجوه اشتراک اندیشه‌های هایدگر و ویتگنشتاین اشاره می‌کند: Apel, K. o. (1967), Wittgenstein and Heidegger: Language Games and Life, tr. by c, macann, inc. macann, (ed), critical heidegger, Routledge, (1996).
۵۰. ل، ویتگنشتاین، رساله منطقی - فلسفی، ترجمه م، ش، ادیب سلطانی، امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۱، ص ۳۲.
۵۱. همان کتاب، ص ۳۲ و ص ۴۱.
۵۲. برای پژوهش در باب موقعیت فلسفه در تفکر ویتگنشتاین، از آثار زیر استفاده شده است:
1. Glock, H - j. (2000), A Wittgenstein Dictionary, Blackwell, pp 292- 298.
۲. هارت ناک، ی، ویتگنشتاین، ترجمه م، بزرگمهر، خوارزمی، تهران، ۱۳۵۶.
۳. هادسون، و. د، لودویگ ویتگنشتاین، ترجمه م، ملکیان، گروس، تهران، ۱۳۷۸.
۵۳. منظور دوره اول تفکر فلسفی ویتگنشتاین است.
۵۴. برای دست‌یابی به نگرشی کلی در باب فلسفه از دیدگاه هایدگر نک:
1. Inwood, m. (1999), A Heidegger Dictionary, Blackwell, pp 126-128, and pp 164-166.
۲. ابادری، ی، «هایدگر و علم» در فصلنامه ارغنون، سال سوم، شماره ۱۱ و ۱۲، پاییز و زمستان ۱۳۷۵، صص ۲۱-۵۸.
3. Pattison, G. (2000), The Later Heidegger, Routledge.
۵۵. مطلب نقل شده از منبع زیر ترجمه شده: Heidegger, M. (2000), Introduction to Metaphysics, tr by G. fried, and, R. polt, Yale University, pp 9-10.
- این چاپ کتاب مقدمه بر مابعدالطبیعه، جدیدترین ترجمه آن اثر است.
۵۶. نظر واتیمو در اثر زیر آمده: vattimo, G. (1994), The End of Modernity, tr. by: J. R. Snyder, Polity Press, pp 164-181.
۵۷. برای پژوهش درباره تفکر پست مدرن از منابع زیر استفاده شده است.
1. Taylor, V. E (2001) (ed), Encyclopedia of Postmodernism, Routledge.
2. Bertens, H. (1995), The Idea of the Postmodernism, Routledge.
۳. نوذری، ح، پست مدرنیته و پست مدرنیسم، نقش جهان، تهران، ۱۳۷۹.
۵۸. برای آگاهی از معنا و کاربرد اصطلاح «شالوده شکنی»، اثری که ذکر می‌شود، دارای اطلاعات و دیدگاه قابل توجهی است: نوریس، ک، شالوده شکنی، ترجمه ب، یزدانجو، شیرازه، تهران، ۱۳۸۰.
۵۹. مانیوز، ا. فلسفه فرانسه در قرن بیستم، ترجمه م، حکیمی، قفوس، تهران، ۱۳۷۸، صص ۲۵۰-۲۵۱.
۶۰. گفتار ویتگنشتاین از اثر زیر نقل شده است: Lea man, o. (1998), "The Future of Philosophy" in, O. Leaman, (ed), The Future of philosophy, Routledge, p2.
- منابع:
- این فهرست مشتمل بر آن دسته از منابعی است، که هنگام پژوهش، از آنها استفاده‌های غیرمستقیم شده و عنوانشان در بخش یادداشت ذکر نشده است.
۱. ابادری، ی، خرد جامعه شناسی، طرح نو، تهران، ۱۳۷۷.
۲. اسمیت، گ. ب. نیچه، هایدگر و گذار به پسا مدرنیته، ترجمه ع. سید احمدیان، پرسش، آبادان، ۱۳۸۰.
۳. داوری اردکانی، ر، و دیگران، فلسفه و بحران غرب، هرمس، تهران، ۱۳۷۸.
۴. داوری اردکانی، ر، فلسفه چیست، پژوهشگاه علوم انسانی، تهران، ۱۳۷۴.
۵. شایگان، د، افسون زدگی جدید، فرزانه، تهران، ۱۳۸۰.
۶. ضیمران، م، گذر از جهان اسطور به فلسفه، هرمس، تهران، ۱۳۷۹.
۷. فرهادپور، م، عقل افسرده، طرح نو، تهران، ۱۳۷۸.
8. Leaman, O. (1998), The Future of Philosophy, Routledge.