

فلسفه از دیدگاه فیلسوفان گفتاری

از: دکتر میرعبدالحسین نقیب زاده

به نام خداوند جان و خرد
کزین برتر اندیشه بر نگذرد
این پرسش که فلسفه چیست، پاسخ های گوناگون دارد: پاسخ هایی
به گوناگونی دیدگاه های فلسفی. از اینروست که با آنکه همه
فیلسوفان به طرح این پرسش پرداخته اند، با اینحال می توانیم در
گفته های همه آنان پاسخی برای این پرسش بیابیم.

اگر به آغاز فلسفه برگردیم، شوری، شوقی و کوششی می بینیم
برای رسیدن به شناسایی، بی آنکه این شور و شوق و کوشش، در یک
جهت مشخص باشد و یا با مرزی کاملاً متمایز از آنچه بعدها عرفان و
یا دین می نامیم. نوشته های دانایان هند- یعنی اپانیشادها- سخنان
لائوتسه- فیلسوف چینی- و سرودهای آسمانی زرتشت، نمونه های
شایسته چنین کوششی هستند. همه اینها از بینشی ژرف بی
می خیزند؛ بینشی که به زبان تمثیل و رمز در می آید و به صورت
سخنان کوتاه گفته می شود. چنانکه گفته شد در اینجا مرز دقیقی
میان دین و عرفان و فلسفه نمی بینیم.

چون به یونان می رسیم با آنکه در اینجا نیز همین چگونگی ها کم
یا بیش در کار است، ولی با تفاوتی هم روبرو می شویم. اگر نگاه
شرقی، بیشتر نگاهی است به درون، و آنچه درباره جهان و هستی
گفته می شود بر بنیاد نگرش و آزمون درونی و همچنین نام ها و
مفهوم هایی است که از این چگونگی های درونی سرچشمه می گیرد؛
نگاه یونانی به بیرون است. او چه بسا آنچه را از نگرش بیرونی به

دست آورده است، به سراسر پهنه هستی می گسترده.

نخستین کسی که این روند را دگرگون می کند یعنی بیش از اندیشه ها، به چگونگی اندیشیدن می پردازد، سقراط است. پیش از سقراط، اندیشه های ژرف داریم؛ اندیشه هایی که بیشتر بینش اند. بیان تمثیلی داریم، نظر داریم؛ ولی پرسش دقیق مفهومی نداریم و از آن میان، این پرسش را که فلسفه چیست.

چون به سقراط می رسیم دگرگونی بزرگی می بینیم. سقراط نظر نمی دهد، اندیشه هایی عرضه نمی کند، عقایدی پدید نمی آورد؛ ولی می پرسد، می اندیشد، پرسش های خود را به صورتی در می آورد که - اگر به زبان فردوسی بگوییم- در اندیشه سخنه می گنجد. کسانی که برنظرها و عقاید تکیه می کنند، چه بسا در فیلسوف نامیدن سقراط با دشواری روبرو می شوند. چنانکه می دانید سقراط برای ما معمایی است چرا که تصویرهای گوناگونی از او داده شده است. هستند کسانی که برای سقراط هم، عقاید و نظریاتی می پذیرند. اینان بسیاری از اندیشه هایی را که افلاطون از زبان سقراط گفته است، از سقراط می دانند. و هستند کسانی که سقراط را همانا ساخته و پرداخته افلاطون می شمرند.

نظر دیگر- که به گمان من درست تر است- اینست که مایک سقراط تاریخی داریم که چگونگی های او را در برخی از کتاب های افلاطون- کتاب هایی که در آغاز نوشته است- می یابیم؛ و سقراطی داریم که دیگر سقراط نیست بلکه افلاطون است که در کتاب های بعدی افلاطون با او روبرو می شویم.

سقراطی که در کتاب های نخست افلاطون است، هماهنگ با سقراطی است که کسنوفون و ارسطو درباره او گزارش می دهند. یعنی مردی که می پرسد و دیگران را بر می انگیزد ولی خود پاسخی نمی دهد. اگر این نظر سوم را بپذیریم می توانیم بگوییم که اگر کسی را فیلسوف می شماریم که نظریات و عقاید دقیق و مشخصی درباره چیزها و کارها دارد، نمی توانیم سقراط را فیلسوف بدانیم. اما اگر فلسفه را نتیجه توجه دقیق و ژرف به چیزها و کارها، اندیشیدن دقیق و بنیادی بشماریم، سقراط فیلسوف است؛ فیلسوفی متفاوت با

پیشینیان و نیز با همه کسانی که پس از او هستند. در این معنی، فیلسوف بودن یعنی سنجیدن و ژرف اندیشیدن و به بنیاد و نتیجه هر اندیشه ای توجه داشتن. و این تصویری است از فلسفه که با سقراط پدید می آید.

و چون به افلاطون می رسیم این دو چگونگی - یعنی بینش و سنجش - به هم می آمیزد. این نکته در خور توجه است که افلاطون همه کتاب های خود را به شیوه گفتگو می نویسد. در خور توجه است که در کتاب «سوفیست» می گوید اندیشیدن، گفتگوی خاموش روان است باخود. و این نشانه آنست که گفتگوی سقراطی برای او همانا اندیشیدن و ذات اندیشیدن است. و باز در خور توجه است که فلسفه را همانا دیالکتیک می شمارد. یعنی دیالکتیک، در گام نخست همانا اندیشیدن است و در گام بعد، همانا فلسفه. این نکته که افلاطون فلسفه را دیالکتیک نامیده، نکته ای است که چنانکه باید به آن توجه نشده است. نه از سوی مخالفان افلاطون و نه - شگفت انگیز اینکه - حتی از سوی پیروان او. یعنی چه بسا پیروان افلاطون هم چون به فلسفه او می نگرند، در آن نظریه ها و اندیشه های گوناگون را می بینند، می پذیرند و پی می گیرند ولی به این نکته که او بر دیالکتیک تکیه کرده توجهی نمی کنند. و این غفلت به گمان من بسیار مهم است. شاید بتوانیم بگوییم غفلت و حتی خطایی است که هم از زمان ارسطو و با ارسطو آغاز شده و ادامه یافته است. بدین سان با آنکه نام افلاطون نظریه ایده ها، اندیشه های اخلاقی و سیاسی و آنچه را در متافیزیک و دانش شناسی گفته است به اندیشه می آورد، به این نکته که او فلسفه را همان دیالکتیک شمرده است توجه نمی شود.

دیالکتیک برای افلاطون یعنی چه؟ یعنی سیر یعنی حرکت، یعنی گذر از مرحله ای به مرحله برتر. سیری مدام که در هیچ جا باز نمی ایستد. باز ایستادن ما، نشانه پایان راه نیست بلکه نشانه بازماندن ماست. چون به تمثیل غار که در دفتر هفتم کتاب پولیتیا آمده است. می نگریم می بینیم که این سیر در روی گردانیدن و رو کردن است. روی گردانیدن از مرحله ای و رو کردن به مرتبه ای برتر و تا آنگاه که

ما دريك مرحله متوقف باشيم همان مرحله برای ما اصل و حقيقت شمرده می شود. بدین سان حقيقت، چنانکه هایدگر نیز در تفسیر همین تمثيل گفته است، درست همانست که در همان مرحله برما گشوده است. اما اگر اوج بگیريم و از آن فراتر رويم و به مرتبه ای برتر رسيم، آنچه را که پیشتر حقيقت می شمرديم، دیگر حقيقت نخواهيم دانست. توجه به این نکته روشن می کند که چرا افلاطون، حتی در يك زمينه، گاه اندیشه هایی را بیان کرده است که نه تنها متفاوت بلکه حتی ناسازگارند. برای نمونه نظريه ایده ها را نخست در کتاب فدون می بينيم. در این کتاب، سقراط این نظريه را به دقيق ترين صورت بیان واستوار می کند. هم مخالفان و هم پیروان افلاطون، آنچه درباره نظريه ایده ها می گویند چه بسا همین است. يعنی آنچه را افلاطون در این مرحله سنجیده، اصل گرفتند و کافی شمردند و پایان پنداشتند. اما می دانيم افلاطون در کتاب های بعدی پرسش های تازه ای را به میان می آورد. این پرسش ها گاه چنانند و این نقادی به گونه ای است که خواننده را به شگفت می آورد. در کتاب «پارمنید» چنان به نظريه ایده ها- بدان سان که پیشتر عرضه کرده بود- می تازد که گویی این بررسی انتقادی از کسی جز خود اوست. پرسش هایی مطرح می کند که تا حد معما پیش می روند ولی پاسخی نمی دهد.

نمونه دیگر، سخنان اودرباره خداست. از سویی همواره بر میتولوژی یونانی تکیه می کند. مدام از خدایان سخن می گوید و حتی در همین کتاب پولیتیا، به هم، از آن نظر که سخنانش بنیان دین را ویران می کند تاخته می گوید او نسبت هایی را به خدایان داده که یا دین را از میان می برد و یا اخلاق را. و حال آنکه چون به همین تمثيل غار می نگریم، در تفسیری که خود افلاطون از این تمثيل می کند، می بينيم که درباره نيك چنان سخن می گوید که در برترین معنای ممکن، همانا خداست. بدین سان با این پرسش روبرو می شويم که آیا نظراو درباره خدا در بخش هایی است که از دین و از خدایان سخن می گوید و یا در آن بخش که از ایده نيك چون بنیاد هرگونه بودن و ذات، یاد می کند. اما با نظر داشتن به ذات دیالکتیک می توانيم

در پاسخ این پرسش بگوییم افلاطون حقیقتی را در يك مرتبه می بیند، از آن می گذرد، در مرتبه ای بالاتر آن را روشن تر و بگونه ای برتر می بیند.

در این حال، می تواند مرتبه پیشین را، حتی خطابش مرد، ولی او چنین نمی کند. چرا، برای اینکه آدمیان در سطوح متفاوت، می توانند در يك راه باشند. از اینروست که با آنکه افلاطون به برترین اوج فلسفی و حتی عرفانی می رسد ولی هیچگاه با دین یونانی نمی ستیزد و حتی چنانکه گفتم آنرا محترم می شمارد.

بدین سان، دریافت معنای این چگونگی تنها آنگاه ممکن است که به این نکته توجه کنیم که فلسفه برای افلاطون يك دستگاه بسته، ثابت و پایان یافته نیست بلکه سیر و حرکت است؛ حرکتی که نه تنها برای آدمیان متفاوت، متفاوت است بلکه برای يك فرد هم در لحظه های گوناگون، متفاوت خواهد بود. به سخن کوتاه تکیه افلاطون بر دیالکتیک چون فلسفیدن است و نه چون فلسفه یعنی گزاره های متفاوتی که در يك دستگاه اندیشه به هم پیوند یافته باشند. یکی از نمونه هایی که افلاطون برای دیالکتیک می آورد، دیالکتیک زیبایی است که در کتاب مهمانی، به صورت آموزشی است که یکی از زنان يك پرستشگاه -دیوتیما- به سقراط می دهد. خود زیبایی، مفهوم نیست و از اینرو تکیه افلاطون بر دریافت زیبایی - چون نمونه ای از يك سیر دیالکتیکی - خود گواه این است که افلاطون دیالکتیک را، چنانکه گفتم، مساوی با فلسفه به معنی يك دستگاه فقط مفهومی و منطقی، نمی گیرد. بدین سان، آنجا که در نامه هفتم - که به خویشان دیون نوشته است - می گوید حقیقت فلسفه من گفتنی نیست، سخنی را می گوید که با همه این نکته ها سازگار و در هماهنگی کامل است.

چون به ارسطو می رسیم با تصویر تازه ای از فلسفه روبرو می شویم. ارسطو مرد منطقی است. راهی که در پیش می گیرد راه تحلیل مفهومی است. از کل فلسفه افلاطون، که چنانست که گویی يك موجود زنده است، بخش هایی را جدا می کند و چنانست که گویی به کالبد شکافی آن می پردازد و بدین سان به مفهوم های گوناگونی که در سنت فلسفه از زمان او تاکنون با آنها آشنا هستیم، می رسد. تکیه

ارسطو بر استدلال است؛ استدلال فردی. یعنی دیالکتیک که دوسویه است و گفتگو است- حتی فردی هم که در تنهایی می اندیشد از دیدگاه افلاطون با خود در گفتگو است- جای خود را به استدلال فردی می دهد. ارسطو واژه دیالکتیک را، حتی برای نامیدن یکی از گونه های استدلال به کار می برد. افلاطون هر جا که بتواند به زبان منطقی سخن بگوید، منطقی سخن می گوید؛ هر جا که بتواند چون یک عالم سخن بگوید، چنین می کند. از اینرو آنگاه که می بینیم به میتولوژی پناه می برد، داستان می گوید و چنانست که گویی به شعر روی آورده است، باید دریابیم که سخن درپایه ای دیگر و بر سر نکته هایی دیگرگون و متفاوت است.

از این دیدگاه، هر سخنی را در هر سطحی، به هر زبانی و به هر روشی نمی توان گفت. ولی چون به ارسطو می رسیم، فقط و فقط با یک سطح سروکار داریم: سطح فهم. بجای فهم گاه خرد گفته می شود ولی اگر بخواهیم دقیق تر سخن بگوییم با نظر داشتن به تفکیکی که از زمان کانت صورت می گیرد و یا سپرس هم بر آن تاکید می کند، باید بگوییم کار ارسطو، همانا در قلمرو فهم است و بس. سروکار او با مفهوم های جداگانه ای است که از راه تحلیل به دست آورده است؛ مفهوم هایی که آنها را در یک دستگاه منطقی به یکدیگر می پیوندد.

بدین سان، با ارسطو فلسفه در راه تازه ای گام می گذارد؛ راهی که چه بسا و برای بسیاری، تنها راه فلسفه شمرده می شود. از این دیدگاه، فلسفه یعنی دانش برهانی، یعنی سنجش مفهومی، یعنی نظام عقلانی. و این، تصویری است که ارسطو رسم می کند. البته خود او چندان در بند تحلیل است که به برپایی یک نظام سیستماتیک نمی پردازد ولی به هر حال، پیشرو همه فیلسوفان سیستم ساز است. تاثیر این روش چنان است که حتی پیروان افلاطون هم چه بسا به آن رو می آورند. یعنی اندیشه های افلاطونی را هم، بسا به زبان و روش ارسطویی بیان می کنند.

چون به پلوتینوس می رسیم با فیلسوفی روبرو می شویم که بر آنست تا فلسفه یونانی را با آیین ها و دین های شرقی به هم برنهد. او از ارسطو، از رواقیان و از دین های شرقی، بسانکته ها گرفته

است ولی نگاهش همواره به سوی افلاطون و توجهش به روشنگری فلسفه اوست. اندیشه افلاطون که سرشار است و در جهات گوناگون، در کار پلوتینوس تنها در جهت عرفانی گسترش می یابد. با آنکه در افلاطون نکته های عرفانی بسیار داریم ولی افلاطون همواره فیلسوف باقی می ماند زیرا هم به بیان خردمندان توجه دارد و هم به محدودیت آدمی. پلوتینوس چنین نیست. در کار او فلسفه و عرفان به هم می آمیزند- و حتی دین؛ زیرا برای او شناسایی، رهایی بخش و برای رستگاری است.

در گام بعد باکسانی روبرو می شویم که دینی را پذیرفته اند و برآنند تا فلسفه را با دین خود سازگار کنند. اگوستین قدیس برآنست که در نوشته های افلاطون آیات انجیل را خوانده است. یعنی با آنکه تکیه و تاکید او بر ایمان است- نکته تازه ای که پیشتر و بویژه برای یونانیان مطرح نبود- ولی او ایمان را به هیچ روبا بینش خردمندان ناسازگار نمی داند. این چگونگی در کسان دیگر ادامه می یابد و همین توجهی را که اگوستین به فلسفه افلاطون و نوافلاطونیان دارد، توماس آکوئیناس قدیس به ارسطو دارد و برآنست تا باورهای دینی را در يك دستگاه عقلانی که فراهم آمده از مفهوم های ارسطویی است، سازمان دهد.

برای فیلسوفان مسلمان نیز چنین است. برای اینان آنچه فلسفه یا حکمت نامیده می شود نه تنها باورهای بنیادی دین بلکه چه بسا نکته های عرفانی رانیز در بر می گیرد. از اینروست که این فیلسوفان فلسفه و فلسفیدن را چون راهی می نگرند بسوی شناخت ذات هستی و تکامل معنوی و به همان سان که افلاطون فلسفیدن را خدا مانند شدن می شمرد، اینان نیز از تشبیه به خدا سخن می گویند. از اینروست که با آنکه فیلسوفانی چون فارابی و بوعلی سینا را از دیرباز فیلسوفان مشائی یعنی ارسطویی شمرده اند اما چون نیک بنگریم این فیلسوفان با ارسطو تفاوت های آشکاری دارند. شاید بنیاد این چگونگی، گذشته از علت های تاریخی (یعنی اینکه اینان ارسطو را چه بسا از دیدگاه نوافلاطونیان دیده و کتابی به نام اثولوجیا را که برگرفته از بخش هایی از کتاب انشاد پلوتینوس است از ارسطو

می پنداشته اند) این است که طبع این فیلسوفان با آن چگونگی های عرفانی و شرقی که از سر چشمه های کار پلوتینوس است، از بنیاد، خویشاوندی دارد. و این نکته ای است که در حکمت اشراق آشکارتر است؛ حکمتی که به گفته سهروردی نتیجه فیض خداوندی، فیض روح القدس است؛ فیضی که نخست اندیشه بینایانی از شرق را روشن کرد؛ بینایانی چون زرتشت.

اما با آنکه بنیاد اندیشه سهروردی بر دریافت ذوقی و بینش معنوی است، صورت بیان کتاب اصلی او «حکمت الاشراق» همان روال منطقی و ارسطوئی است.

یکی از نکته های درخور توجه این است که به رغم نزدیکی و همانندی فلسفه و کلام، فیلسوفان مسلمان - دست کم تا زمان ملاصدرا - از آمیختن آنها خودداری می کنند. و کسی مانند خواجه نصیر که هم متکلم است و هم فیلسوف مشائی در کتاب های جداگانه، به آنها می پردازد. در اروپای سده های میانه چنین نیست تا آنجا که می توانیم بگوییم آنچه در این دوره فلسفه نامیده می شود بیشتر تنولوژی یا علم کلام است. اگر فیلسوفی باورهایی را که بر بنیاد ایمان است با فلسفه هماهنگ کند نتیجه کار او فلسفه هست؛ ولی اگر فلسفه، فقط به خدمتکاری گرفته شود تا عقاید مذهبی در پوششی فلسفی عرضه شود، چنین فلسفه ای براسستی فلسفه نیست. این چگونگی است که در اروپای قرون وسطی کاملاً آشکار است. از اینرو آنچه در این دوره به نام فلسفه عرضه می شود چه بسا فلسفه نیست.

درست توجه به همین نکته است که علت ناخوشنودی کسانی مانند بیکن و دکارت را برای ما روشن می کند. این فیلسوفان می کوشند تا فلسفه را بر بنیاد خود آن یعنی خرد استوار کنند. اینان تصویر تازه ای از فلسفه به ما نمی دهند؛ آنچه در باره فلسفه می گویند و تصویری که از آن دارند همان است که ارسطو گفته است. می دانیم که افلاطون میان علم و فلسفه تفاوتی بنیادی نهاد. با ارسطو این تفاوت از میان رفت. به گفته افلاطون فلسفه یا دیالکتیک در پی شناختن ذات چیزها و کارهاست و از هرگونه فرضیه یا زیرنهادی می گذرد؛ در حالی که هر علمی بر زیرنهادی استوار است. زیرنهاد یعنی آنچه

پذیرفته ایم بی آنکه به شناخت ذات آن رسیده باشیم. پس به گفته افلاطون میان تکنه *techne* و دیالکتیک یا علم و فلسفه تفاوتی هست. ولی ارسطو بطور کلی از دانش سخن گفت و آن را به نظری و عملی و سازنده بخش کرد. دانش نظری را هم بخش کرد به دانش نخست (متافیزیک) دانش ریاضی و دانش طبیعی. همین چگونگی پس از او نیز ادامه یافت.

بدین سان چون به کسانی مانند دکارت می‌رسیم بر رویهم با فلسفه ای روبرو می‌شویم که کم یا بیش بر زمینه تصویری است از فلسفه که ارسطو به ما داده است. یعنی نظامی عقلانی که دارای موضوع های متفاوت است. زیرا ارسطو تفاوت دانش ها را به تفاوت موضوع آنها بر می‌گرداند: هر علمی موضوع ویژه ای دارد و مهم ترین بخش فلسفه یعنی متافیزیک (که خود او متافیزیک نامید بلکه دانش نخست و حتی خداشناسی نامید) بررسی بودن است چون بودن.

در دوران نو، نخستین تصویر تازه فلسفه را در کار نمایندگان دوره روشنگری می‌بینیم. در کار اینان، فلسفه دیگر نظام متافیزیکی نیست بلکه بنیاد آگاهی اجتماعی و آنگونه آگاهی است که می‌تواند زمینه پیشرفت آدمیان باشد. از این دیدگاه، تکیه بر فهم ویا به گفته خود آنان، خرد است و پیشرفت اجتماعی به اعتبار پیشرفت در فهم، در اندیشیدن و در روشن اندیشی است. بدین سان، کار فلسفه همانا روشنگری است. از اینروست که نمایندگان دوره روشنگری بویژه در فرانسه، جنبه های متافیزیکی فلسفه را به کنار می‌نهند و فلسفه را چون نیرویی می‌گیرند برای روشن کردن اندیشه آدمیان در زمینه های اجتماعی و سیاسی.

چون به کانت می‌رسیم تصویر فلسفه دگرگون نمی‌شود یعنی کانت هم در همان چارچوب برجای مانده از گذشته و سنت، به فلسفه می‌نگرد ولی او ناکافی بودن کوشش هایی را که در این راه صورت گرفته است، در می‌یابد. ناتوانی آدمیان رادر بر پا کردن نظام هایی که دعوی شناخت و بیان حقیقت را داشته اند، نشان می‌دهد. از اینروست که فلسفه برای او بیشتر نقادی است. با آنکه نقادی، تنها جنبه فلسفه نیست، پایه و سرآغاز آن است.

درباره کانت دوگونه تفسیر درکار بوده است که به نظر می آید درست نباشد. یکی این است که کانت را مخالف متافیزیک بطور کلی شمرده، تصویری از فلسفه اوبه دست داده اند که گویی یک دید پوزیتیویستی است. تصویر دیگر این است که کانت فلسفه را در دو بخش بررسی کرده است. یکی در قلمرو نظری و یکی در قلمرو عملی و اخلاق و آنچه را در قلمرو نظری انکار کرده بود یا اثباتش را ممکن نیافته بود، در قلمرو عمل و اخلاق اثبات کرده است. اما هیچیک از این دو، درست به نظر نمی آید. زیرا کانت از یکسو، متافیزیک را معشوق خود می داند- البته معشوقی که لطفی به او نکرده است- و از سوی دیگر همواره یادآوری می کند که گفته های او درباره ایده هایی چون نامیرندگی روان و خدا در نقد خرد عملی، «اثبات» شمرده نمی شود.

نکته تازه ای که در کانت می بینیم اینست که او دو مفهوم فلسفه را از یکدیگر متمایز می کند. مفهوم مدرسی یا دانشگاهی و مفهوم جهانی که در واقع با سرنوشت انسان چون انسان سروکار دارد. کانت بر آنست که معنای ژرف فلسفه همانا در مفهوم جهانی آن است زیرا فلسفه دانشگاهی چه بسا از بستگی لازم با ذات و سرنوشت انسان بی بهره است. او در تاکید بر همین نکته است که می گوید اگر من بدانم که کوشش های من به انسان یاری نمی دهد تا راه خود را بهتر بشناسد و در راه درست تری گام بگذارد، همه آنها را بیهوده خواهم شمرد. از این دیدگاه، فلسفه از یک دستگاه منسجم عقلانی دانشگاهی و مدرسی فراتر می رود و جنبه ای عام می یابد؛ کم یا بیش به همان سان که فیلسوفان دوره روشنگری تصور کرده بودند با این تفاوت که آنها این تصور و تصویر را ساده گرفتند و در سطح ماندند و حال آنکه اندیشه کانت به ژرفا راه می یابد.

کانت کار خود را چه بسا، در آمدی به فلسفه شمرد. فیلسوفانی که ایدالیسم آلمانی را پدید آوردند یعنی فیثسته، شلینگ و بویژه هگل بر آن شدند تا فلسفه ای را که کانت در نظر داشت، پدید آورند اینان در حالی که کار خود را چون پیروان کانت آغاز کردند ولی بنیادی ترین نکته های اندیشه او را یا نادیده گرفتند و یا انکار کردند. کانت بر آن

بود تا حد توانایی شناسایی آدمی را روشن کند ولی چون به هگل می‌نگریم می‌بینیم که او آنچه را بیش از هرچیز نادیده می‌گیرد همین حد و محدودیت است. او تا جایی می‌رود که حتی مرزی میان انسان و خدا نمی‌گذارد. برای او فلسفه شناخت مطلق است. دانش مطلق است. دانشی است که فیلسوف به آن می‌رسد و دانشی است که مطلق از خود می‌یابد. نکته تازه‌ای که در هگل می‌بینیم دیدتاریخی است که در کانت نبود و در پیشینیان او هم نبود. برای هگل همه چیز در پرتو تحول تاریخی نگریسته می‌شود. خود خرد، دانش و فلسفه هم در پرتو همین تحول نگریسته می‌شود و فلسفه کمال این تحول است. فلسفه نظامی است که در آن، کل «بودن» به خودآگاهی می‌رسد.

تأثیر هگل عظیم بود و واکنش‌هایی هم که در برابر او صورت گرفت، بسیار. از آن میان، یکی واکنش مارکس است که می‌گوید هگل واقعیت را به کنار نهاده و تنها به یک سیستم مفهومی پرداخته است. و این همان نکته‌ای است که پیش از مارکس، شلینگ به آن پرداخته و گفته بود فلسفه هگل منفی است زیرا با هستی سروکار ندارد و تنها در شبکه‌ای از مفهوم‌ها مانده است. برای مارکس، فلسفه آن قسم آگاهی است که می‌تواند به صورت یک نیروی اجتماعی در آید. به گفته او فلسفه همانند سر است و پرولتاریا همانند دل. فلسفه است که پرولتاریا را روشن می‌کند و از ارتباطی که بدینسان پدید می‌آید، نیرومی‌گیرد. یعنی نیروی فلسفه از مردم و یا دقیقتر و به زبان خود او، از پرولتاریاست. بدین سان با آنکه فلسفه در جریان تحول تاریخی پدید آمده و از زمینه‌های اجتماعی و اقتصادی برخاسته است، می‌تواند در همان زمینه‌ها موثر باشد. از این نظر بود که آن سخن معروف را گفت که فیلسوفان همواره بر آن بودند تا جهان را بشناسند ولی سخن بر سر دگرگون کردن جهان است. از این دیدگاه، فلسفه معنای گسترده خود را از دست می‌دهد و در معنی محدودی به کار گرفته می‌شود که کم یا بیش در همان راستای کار فیلسوفان دوره روشنگری است.

از واکنش‌های دیگری که رویاروی نظام هگلی پدید آمدند می‌توانیم از یکسو اشاره کنیم به کی‌یرکه‌گر که راهی در پیش گرفت که

به فلسفه اگزیستانس (فلسفه هستی) انجامید و از سوی دیگر به کار فیلسوفانی که حتی کم یا بیش به انکار فلسفه یا بخش بزرگی از آن برآمدند. برای نمونه، نظام هگلی در پایان سده نوزدهم به وسیله فیلسوفان انگلیسی مانند بوزانکیت و برادلی تأثیر و گسترش بسیاری بویژه در انگلستان یافت و کسانی مانند مور و راسل در واکنش به اینگونه ایدالیسم، به اندیشه ای رسیدند که از راه تحلیل مفهوم ها، بسیاری از ابهام هایی را که در نظام های ایدالیستی و متافیزیکی هست، از میان بردارند. کم یا بیش همین چگونگی را در کار پیشروان پراگماتیسم هم می بینیم. برای نمونه پیرس فیلسوف آمریکایی همین روش را در پیش گرفت. برای تعریف هر مفهومی، به کاربردهای آن توجه کرد و گفت که هر مفهومی را باید به زبان عمل و آزمون برگرداند. خود پیرس، در آغاز کار چندان شناخته نبود تا اینکه ویلیام جیمز، نظریه او را به نام پراگماتیسم، عمومی کرد و به حوزه دیگری گسترش داد. جیمز بر آن بود که نه تنها مفهوم ها بلکه حتی حقیقت اندیشه ها را هم باید به میزان عمل سنجید (پیرس برای نشان دادن تفاوت اندیشه خود با اندیشه جیمز، اندیشه خود را پراگماتیسیسم Pragmaticism نامید تا از Pragmatism متمایز شود). این چگونگی را به گونه ای دقیق تر در جان دیوئی می بینیم که در تکیه بر عمل و واقعیت عملی، همه چیز را وابسته به وضعیت situation می داند یعنی می گوید فیلسوفان درباره مفهوم های بسیار کلی سخن می گویند در حالی که سخن باید بر سر انسان معین، جامعه معین و وضعیت معین باشد. ما همواره در وضعیت خاصی هستیم و فلسفه باید بتواند زندگانی ما را در اینجا و اکنون بهتر کند. یعنی تکیه بر اینجا و اکنون است و این متفاوت است با آن دید بسیار کلی که گاه ما را به جایی می رساند که حتی از زمان فراتر می رویم و آن را واقعی نمی شماریم. از دیدگاه دیوئی، اندیشه برخاسته از شرایط ویژه ماست یعنی بازتاب این شرایط است. آن اندیشه ای که بازتاب شرایط و وابسته به وضعیت نباشد به گفته دیوئی برآستی اندیشه و اندیشیدن نیست. این دید، درست رویاروی دید و اندیشه فیلسوفانی چون پارمنید و اسپینوزا است که از بودن جاودانی و فراسوی زمان

سخن می گویند. در اینجا سخن بر سر بودن نیست؛ بر سر باشنده معین است: باشنده ای که همواره در شرایط ویژه ای است. بدین سان آدمی همواره با پرسش هایی روبرو می شود، به آن پرسش ها پاسخ هایی می دهد و همانا کارایی است که ارزش پاسخ های او را تعیین می کند. اگر از عهده گشودن مشکل ها برآمد، آن پاسخ و اندیشه درست است و اگر برنیامد، نادرست.

بدین سان نظری را که پیرس، تنها درباره تعریف مفهوم ها به کاربرده بود، جیمز گسترش داد و بیشتر در حوزه های دینی و اخلاقی به کاربرد و دیوئی در زمینه تعلیم و تربیت، فلسفه سیاسی و وضعیت های اجتماعی.

از سوی دیگر، همچنانکه گفتیم، با کار کسانی مانند براتد راسل جنبش تازه ای پدیدآمد و تصویر تازه ای از فلسفه به دست داده شد. تکیه اینان، همانند پیرس، بر تعریف مفهوم هاست به وسیله برگرداندن آنها به چگونگی های تجربی با اینحال، همه اینان مخالف متافزیک نیستند بلکه برآنند که چه بسا اندیشه های متافزیکی دستخوش ابهامند و این ابهام از زبان نادقیق بر می خیزد. چنین بود که برتراند راسل کوشید تا زبان دقیقی برای فلسفه و اندیشه پدید آورد. مور هم همین کوشش را داشت ولی بر آن بود تا با تحلیل زبان عادی به این کار بپردازد. تکیه راسل بر زبانی است همانند زبان ریاضی. او در کتاب اصول ریاضی که با همکاری وایتهد نوشت کوشید تا چنین زبانی پدید آورد. راسل بر آن بود که با داشتن یک زبان دقیق حتی می توانیم درباره واقعیت هم قضاوت کنیم. یعنی زبان ما، در واقع تصویری است از واقعیت و مفردات زبان مانشانگر مفردات واقعیت. این اندیشه که «اتمیسم منطقی» نامیده می شود بویژه با انتشار رساله فلسفی- منطقی ویتگنشتاین اهمیت بیشتری یافت و ویتگنشتاین زبان را آینه واقعیت شمرد.

ادامه این حرکت به پوزیتیویسم منطقی انجامید. پیشروان پوزیتیویسم منطقی با آنکه همواره به اندیشه های راسل و ویتگنشتاین نظر داشتند با اینهمه توجهی را که راسل به جنبه های دیگر و حتی چنانکه خود گفته است کم یا بیش به متافزیک داشت،

نداشتند. اینان بر آن بودند که تنها علم است که می تواند اندیشه تازه ای به ما بدهد. فلسفه موضوعی برای اندیشیدن ندارد. اگر موضوعی داشته باشد، آن موضوع، واقعی نیست. علم است که به بررسی جهان واقعی و موضوع های واقعی می پردازد. اگر فلسفه چیزی برای بررسی داشته باشد همانا زبان است و گزاره ها. اینان کوشیدند تا چنان معیاری بیابند که متافزیک را از میدان شناسایی بیرون بگذارد و تنها قضاوت های علمی را قضاوت دقیق بشمارد. در پی این کوشش بود که به اصل معروف سنجش پذیری رسیدند که صورت ساده آن چنین است که، هر گزاره با معنایی یا تحلیلی است یا ترکیبی. اگر تحلیلی باشد از نوع منطقی و ریاضی است و تنها با تکیه بر اصول اندیشه می توانیم به درستی یا نادرستی آن پی ببریم و اگر ترکیبی باشد باید بتوانیم از راه بررسی تجربی به تأکید آن برآیم. گزاره ای که بیرون از این دو باشد، از دید این فیلسوفان بی معنی است. بدین سان نه تنها متافزیک بلکه بسیاری از جنبه های فرهنگ انسانی، چون با این دید نگریسته شود بی معنی خواهد بود. البته تحول همین نظریه و توجه بیشتر همین فیلسوفان نشان داد که این چگونگی به این سادگی که می پنداشتند نبود و حتی خود همین اصل سنجش پذیری با اصل سنجش پذیری سنجیدنی نیست. به هر حال، تصویری که در اینجا داریم اینست که فلسفه قلمروی برای شناخت و قضاوت ندارد و کارش فقط و فقط تحلیل مفهوم ها و سنجش گزاره های علمی است.

جریان دیگری که تصویری متفاوت از فلسفه به ما می دهد فلسفه هستی است که چنانکه گفته شد بگونه ای با کار کی برکه گر آغاز می شود. تکیه کی برکه گر بر فرد است. تکیه او هم بر واقعیت است ولی واقعیتی که او به آن توجه دارد، فرد انسان و تجربه های ژرف انسانی است و این چیزی است که به گفته اودرسیستم نمی گنجد. از اینرو خود وجود شخص کی بر که گر نفی سیستم هگل است. زیرا اقتضای سیستم آنست که فرد به جزئی از اجزاء يك کل بدل شود و در آن گم و محو گردد. در اندیشه کی بر که گر نه تنها تکیه بر يك بیان سیستماتیک عقلانی نیست بلکه حتی تکیه بر چیزهایی است که

دقیقاً بیان ناشدنی هستند، زیرا به صورت مفهوم در نمی آیند. اما با آنکه بیان مفهومی آنها ممکن نیست، آزمودن آنها در زندگی ممکن است و مهم ترین چیزی که برای انسان در مهم ترین لحظه هایش هست، همین آزمون هاست. از اینرو به همان سان که در فیلسوفانی چون جان دیوئی که بر علم تکیه می کنند، تکیه و تأکید بر واقعیت و تجربه است، در فلسفه هستی نیز چنین است اما با این تفاوت بنیادی که در اینجا سخن بر سر هرگونه تجربه ای نیست بلکه بر سر تجربه های ژرف و هستی اساس است. این چگونگی را نخست در نیچه می یابیم. نیچه کسی است که تصویر فلسفه را پاک دگرگون می کند. زیرا آن را چون جنبه ای از زندگانی و چون زندگانی می بیند. از این دیدگاه فلسفه بسی برتر از آموزش های مدرسی و دانشگاهی است زیرا تکیه اش بر دانش کلی نیست بلکه بر ارزش ها و فرد و زندگانی است.

با نظر داشتن به این نکته است که می توان فهمید چگونه ممکن است یا سپرس کسانی چون نیچه و کی یر که گر را که از یک نظر، درست در دو سو ایستاده و رویا روی یکدیگرند، در یک راستا ببینند، یعنی کسی را که گفته است «خدا مرده است» و کسی را که گفته است «من تنها آنگاه بر هستی دارم که روبروی «دیگر مطلق» یعنی خدا ایستاده باشم. به رغم این تفاوت عظیم و آشکار، از دید یاسپرس اینها دو استثنا هستند و شباهتشان در اینست که تکیه شان بر زندگانی و بر آزمون های ژرف انسان هستی دار است. و همین تکیه، نکته بنیادی فلسفه هستی است که به گمان من بهترین نماینده آن در سده بیستم یا سپرس است. ما هایدگر را هم داریم ولی بهر حال چنانکه بردیایف نیز گفته است هایدگر با گونه ای بودن شناسی سروکار دارد- گوانگه بودنی که هایدگر در پی آنست، از دیدگاه انسان هستی دار نگریسته می شود. از اینرو این گفتار را با اشاره ای به یاسپرس به پایان می بریم.

اندیشه یاسپرس از سویی بر زمینه کار کانت است و از سویی دیگر بر زمینه نگرش این دو فیلسوف استثنائی و یا به گفته خود او این دو استثنا یعنی کی یر که گر و نیچه. یاسپرس از سه آزمون ژرف و بنیادی سخن می گوید: آزمون هایی که در آن به جستجوی

خود، جهان و خدا برمی آیم ولی سرانجام همه آنها شکست است و این نکته همان است که کانت به زبانی دیگر بیان کرده است: شناخت خدا، جهان و خود برای ما ممکن نیست. یا سپرس می گوید حتی تصور اینها نیز برای ما ممکن نیست. اینها به صورت موضوع در نمی آیند. از اینرو تصویری که عالمان و علم‌ها به ما می دهند، چه بسا گمراه کننده است. زیرا چه بسا با این گمان همراه است که علم می تواند هم درباره جهان و هم درباره خود به شناخت دقیقی برسد و ذات اینها را بشناسد یعنی به آنچه فیلسوفان سنتی به روش عقلانی در پی آن بودند، دست یابد و این چیزی است که یاسپرس خرافه علمی می نامد یعنی خواستن چیزی از علم که از توان آن بیرون است. از اینروست که می گوید دانستن چیزهایی درباره جهان یا خود، شناخت جهان یا خود نیست.

چون به کانت می نگریم، فیلسوفی را می بینیم که هنوز با دید دانشگاهی به جهان می نگرد ولی چون به یاسپرس می رسیم به برکت وجود کسانی چون کی یرکه گر و نیچه با کسی روبرو می شویم که همه اندیشه هایش گرداگرد آزمون های زندگانی است. شکستی که از آن سخن می گوید نیز از اینگونه آزمون هاست؛ آزمونی بیدار کننده. آنکس که از این آزمون بی بهره است در غفلت است. از اینرو آزمون شکست پایان راه نیست بلکه آغاز بیداری و زمینه به خود آمدن است. نه تنها شکست بلکه همه وضعیت های سامانی چنین اند. وضعیت هایی چون رویارویی بامرگ، بارنج، باعشق. در چنین وضعیت هایی است که هستی شکفته می شود و ما خود را باز می یابیم و درمی یابیم که برآستی کیستیم.

یاسپرس در یکی از نوشته هایش (خرد و هستی) برخرد و هستی تکیه کرده می گوید این دو مفهوم یکی کانتی است و دیگری برگرفته از کی یر که گر. کانت بود که خرد را سنجید و درعین نقادی آن، آن را برترین توانایی ما شمرد و کی یرکه گر بود که توجه ما را بسوی ژرفای هستی کشاند. این دو رویاروی یکدیگر نیستند. آن خردی که از هستی نیرو نگیرد، نیرومند نیست و آن هستی که به روشنی خرد روشن نشود، چه بسا به بیراهه می رود. از اینرو انسان اصیل و

فیلسوف بدان سان که یاسپرس می بیند کسی است که از سویی حد خرد را می شناسد و از سوی دیگر به انکار آن بر نمی آید بلکه آن را راهنمای خود می گیرد. اما نکته ای که یاسپرس بر آن تاکید می کند اینست که بنیاد خرد و کوشش های آن را باید در هستی جست. زیرا آن نیرویی که خرد از آن سرچشمه می گیرد، همانا هستی است و اینست معنی سخن او آنجا که می گوید: کانت اینهمه درباره خرد سخن گفت ولی این نکته را در نیافت که خرد، به يك معنی، همانا عشق است.

چنین است که برای یاسپرس - کمابیش چون دیگر فیلسوفان هستی - سخن بیش از آنکه برسر فلسفه باشد بر سر فلسفیدن است و فلسفه بیش از آنکه يك نظام خردمندانه از دانش کلی باشد، جنبه و جلوه ای است از لحظه های بیداری و سرشاری و کارحقیقی آن همانا روشنگری و بیدار کردن است. فلسفیدن در راه بودن است و فلسفه همواره در راه .