

نقش قول به تاریخیت و مساله فرهنگ (بیلدونگ)^۱ در تکوین تلقی آلمانی از علم^۲

مهدی معین زاده*

چکیده

نیمه دوم قرن نوزدهم و دهه‌های آغازین قرن بیستم دوران شکوفایی علوم ریاضی - طبیعی در آلمان است. کیرشهف^۳، هلمهولتز^۴، ککوله^۵، فیشر^۶، هابر^۷، ریمان^۸، پلانک^۹، اینشتین^{۱۰}، شرویدینگر^{۱۱} و ... صرفاً تعدادی از شهیرترین دانشمندان این دوره در آلمان هستند. با وجود پیشتازی آلمان در این دوره از سایر کشورهای اروپایی (خاصه انگلستان و فرانسه) در عرصه علوم ریاضی - طبیعی (Hofstetter, 2001: 56)^{۱۲}، یاسپرس در همان سالهای اوج شکوفایی فیزیک در آلمان اظهار می‌دارد که Wissenschaft (معادل آلمانی واژه Science) امریست ناظر بر یک کل لایتجزا و فردی که دارای wissenschaft است در عین حال فردی فلسفی، فرهیخته و آشنا با فرهنگ و تمدن و ارزش‌های فرهنگی نیز هست (Jaspers quoted in Ringer, 1969: 10). ویندلبانند - فیلسوف شهیر نئوکانتی همین دوره - نیز ضمن اشاره به توسع مفهوم wissenschaft نسبت به science، اعلام می‌دارد که این دو فرق فارق با یکدیگر دارند چرا که "wissenschaft بنا بر ماهیت خود در کنش گرانش نوعی فهم ناظر بر ربط و نسبت دانش‌رشته تخصصی خود آنها با تمامیت بدنه معرفت و کلیت فرهنگ (Bildung = Kultur) بوجود می‌آورد. بدین ترتیب Wissenschaft بر خلاف Science متفطن تعلق خود به کلیت فرهنگ است، کلیتی که هنر، ادبیات، تاریخ، عرف، ذوق، اخلاق، دین و ... پاره‌های دیگر آن هستند" (Windelband quoted in Ibid: 103)^{۱۳}.

مدعای اصلی این مقاله آنست که تفاوت قلمرو Wissenschaft, science در درک خاص زیست‌جهان آلمانی از مفهوم تاریخیت و مفهوم فرهنگ (بیلدونگ) که هر دو

* استادیار گروه فلسفه علم، پژوهشگاه علوم انسانی، dr_moinzadeh@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۵/۱۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۸/۱۰

میراث تفکر رمانتیک اواخر قرن هجده و اوائل قرن نوزده هستند، بنیاد دارد. این میراث البته از جهات مهمی در تغایر با سنت دکارتی - که از آن عموماً بعنوان بنیاد علم بطور اخص و جهان مدرن بطور اعم یاد می‌شود - قرار می‌گیرد.

کلیدواژه‌ها: علم آلمانی، بیلدونگ، تاریخ‌گرایی، تاریخ‌مندی، رمانتیسیسم.

۱. مقدمه

اندیشه رنه دکارت^{۱۴} را از جهات عدیده‌ای می‌توان نقطه آغاز جهان مدرن محسوب داشت؛ جهانی که علم مدرن از مهمترین مقومات آن است و به همین اعتبار، دکارت مؤسس علم مدرن نیز تواند بود. رویکرد مکانیستی به عالم، قول به ثنویت سوژه - ابژه، انکار تضمن سنت و تاریخ بر معرفت و علم و تاکید بر اپیستمولوژی بجای انتولوژی - که از ضابطه کوژیتوی او قابل استنتاج است - از مهمترین مولفه‌های تفکر دکارتی و در عین حال از اساسی‌ترین مقومات عالم و علم مدرن محسوب می‌شوند. ما در این مقاله مستقیماً با مولفه "تاکید بر اپیستمولوژی بجای انتولوژی" که از فرع‌قراردادن هستی بر اندیشه درضمن ضابطه کوژیتو منتج می‌شود سروکار پیدا نمی‌کنیم لیکن آن سه مولفه دیگر را، بنحوی صریح یا مضمیر متضمن انزوای امفرط و مطلق سوژه از جهان خارج (شامل تاریخ، سنت، فرهنگ و ...) و حتی جهان درونی سوژه (احساسات، عواطف، انفعالات و ...) هستند. بنظر می‌رسد بخش قابل توجهی از متفکرین آلمانی در چالش با مولفه‌های اصلی اندیشه دکارت بوده‌اند و ضمن تقریری متفاوت از مساله فردیت - تقریری که به انفراد و انعزال مفرط سوژه از جهان برون و درون منتهی نمی‌شود - تاریخ و سنت و فرهنگ را برغم قول دکارت متضمن حقیقت، حتی حقیقتی که علم ناظر بدان است دانسته‌اند و به جهت همین عنایت به عدم انزوای سوژه از جهان و نقش تاریخ و فرهنگ و فرهیختگی (تعلیم و تربیت = Bildung) به تلقی‌ای از علم دست یافته‌اند که موسع از تلقی منظوی در کلمه science است؛ تلقی‌ای که علم را wissenschaft می‌شمرد که ناظر بر کلیت فرهنگ است و البته به تعبیر ویندلبانند مشتمل بر تاریخ و هنر و ادبیات و عرف و ذوق و دین و اخلاق (Ibid).

انزوای سوژه دکارتی

در تامل دوم از "تاملات در فلسفه اولی" دکارت قطعه مومی را که بر روی میز تحریرش قرار دارد مورد بررسی قرار می‌دهد. (Descartes, 1988a: 76-77).^{۱۵} او فهرستی از

کیفیات موم را که بر حواسش عرضه می شود ارائه می کند: این موم سفید است، بوی عسل می دهد، وقتی بدن ضربه زده می شود صدای خاصی برمی خیزد، شکل ویژه ای دارد و ... سپس می افزاید که هر کدام از این کیفیت‌ها می توانند از موم زائل شوند یا تغییراتی در آنها بوجود آید لیکن موم کماکان موم باقی بماند. تنها یک کیفیت وجود دارد که اگر از موم زائل شود، آن موم دیگر موم نیست. این کیفیت همان امتداد موم است و نتیجه گیری می کند که جهان همان شیء ممتد است (Ibid:92). اما آنچه از بحث دکارت در باره جوهریت امتداد مد نظر ماست آنست که وی معتقد است که

امتداد نه از طریق حس بلکه از طریق عقل و انتزاع عقلی است که کشف می گردد. این تنها عقل است که می تواند ایده های واضح و متمایزی را از امتداد فضائی شیء فراهم آورد. صفت ایده های امتداد مکشوف عقل آنست که اولاً از آنجا که مکشوف عقل اند نمی توان در آنها تشکیک ورزید و ثانیاً این ایده ها متعلق یا موضوع مفاهیم و براین ریاضی اند (Ibid:98).

از منظر دکارت

قوای دیگر ذهن غیر از عقل، همچون ادراک حسی، تخیل، اراده و ... قابل اعتماد نیستند. احساسات و انفعالات از اتحاد ذهن و بدن ناشی می شوند و لذا بازنمائی های کدری از جهان بیرون ایجاد می کنند. این بازنمائی ها صرفاً اطلاعاتی در باره تاثیر شیء بر بدن انسان فراهم می آورند، مثلاً اینکه آیا شیء موجب صدمه و رنج بدن می گردد یا اینکه مطبوع است. ما هنگامی به معرفت صائب از اشیا نائل می شویم که هم از انفعالات و احساسات و هم از مفاهیمی که از گذشته به ما رسیده اند به نفع بازنمائی های خالص اشیا که مبتنی بر امتداد فضائی است صرف نظر کنیم (Ibid:110).

وقتی دکارت عواطف و انفعالات را صرفاً آشفنگی ها و اعوجاجات معرفت می شمرد بدیهی است که متعاقب آن باید از این آشفنگی ها و اعوجاجات اجتناب کرد. به عبارت دیگر باید در برابر موجودات موقفی نظری اتخاذ نمود و اشیا را صرفاً با عنایت به آن کیفیت عینی مورد توجه قرارداد که در باره آنها نیل به یقین امکان پذیر است. این پیش شرط محدود کننده نسبت ما با اشیا را صرفاً آنچه می تواند بطور بیواسطه در برابر آگاهی ما حاضر شود برآورده می سازد و این یعنی داده های حسی حواس آنها بصورت بازنمائی های درونی آگاهی، یگانه نسبت با موجودات را رقم می زنند. لذا آنچه ما حقیقتاً از آن آگاهییم عبارتست از بازنمائی های درونی یا تصوراتمان از اشیا. بدین ترتیب متعلق حقیقی

آگاهی کاملاً حال (درون ماندگار) (immanent) است و هر رابطه ضروری و ذاتی یا تقویم کننده (constitutive) با موجوداتی که از آگاهی ما فرتر می روند، غیر ممکن است. سوژه دکارتی مستغرق در بازنمایی های درونی خویشتن است و هیچ رابطه ضروری با جهان ندارد. یکی از مواضع نشات گیری فردگرایی متافیزیکی دکارت و انزوای سوژه نزد او همین جاست.

اما انزوای سوژه دکارتی علاوه بر مساله کیفیات و جوهریت امتداد و کژنمایی احساس و تخیل و انفعال - که ذکر مختصر آنها گذشت -، ریشه دیگری نیز دارد؛ ثنویت دکارتی بین سوژه و ابژه. از منظر دکارت دو جوهر کاملاً متمایز و منفک از یکدیگر وجود دارند: جوهر جسمانی که وصف حقیقی آن امتداد است (res corporea) و جوهر یا من اندیشنده (ego cogito). (Descartes, 1988b:35).^{۱۶} این دو در مفارقت تام از یکدیگر قرار دارند. افتراق بین این دو جوهر پس از دکارت بصورت های گوناگونی چون افتراق روح و جسم، روح و طبیعت، تاریخ و طبیعت و ... نقش تعیین کننده ای در فلسفه و علم مدرن ایفا می کند. ثنویت البته از افلاطون آغاز گردیده بود و در مسیحیت امتداد یافته اما در دکارت بود که به اوج خود رسید. بسیاری از مسائل فلسفی مدرن متعاقب همین قول به ثنویت بین سوژه و ابژه بوجود آمدند و چه بسا دیدگاههای فلسفی که سعی کردند بر شکاف دکارتی بین فاعل شناسا و متعلق شناخت فائق آیند.

معنای دیگر هم از فرد گرایی متافیزیکی دکارت می توان مراد کرد که این معنا ما را به یکی دیگر از محوری ترین عناصر اندیشه دکارت (و مالا فلسفه و علم مدرن) رهنمون می شود یعنی به انکار نقش تاریخ، سنت، فرهنگ و ... در معرفت حقیقی. دکارت علاوه بر اینکه در حواس شک می کند، با شک بنیادین و دستوری خویش، هرگونه معرفتی را نیز که از طریق سنت و تاریخ و فرهنگ به فرد می رسد مشمول شک خود قرار می دهد. بدین ترتیب سوژه دکارتی که از لحاظ هستی شناختی منزوی و تک افتاده است ضرورتاً بیرون از تاریخ نیز قرار می گیرد. سوژه دکارتی که در پی معرفت یقینی از جهان مادی متوجه بازنمایی های درونی آگاهی می شود، گذشته اش را بدور افکنده، زندگی نامه خودنگاشتش را حذف کرده، از سنت ها قدم به بیرون نهاده و روابط خویش را افراد دیگر می گسلد. این شک اغراق آمیز که cogito را از جایگاهش در تاریخ و سنت و فرهنگ بیرون می کشد و برای آن موقعیتی استعلائی قائل می شود چیزی را خلق می کند که ریکور آن را " سوژه بی تکیه گاه " نامیده؛ " سوژه بی تکیه گاه هیچ ربطی به آنچه ما در فهم و زبان

متعارف خویش، شخص یا عامل می گوئیم و متعلق انتساب هیجانها، عواطف، باورها و شخصیت قرارش می دهیم، ندارد.... انزوای cogito کامل و بنیادین است."^{۱۷} (Ricoeur, 1996:60).

این مواضع دکارت البته بی دلیل و سائقی نیست و علت آن را باید در تاریخ‌نگاری و فلسفه‌ورزی زمانه وی جست. دکارت وقتی اعلام می دارد که "من تقریباً هر چیزی را که صرفاً محتمل است نادرست تلقی کرده و از حوزه معرفت حقیقی خارج می‌کنم" (Descartes, 1988c: 167)^{۱۸}، با توجه به تصویری که او از معرفت یقینی دارد، می‌توان گفت که هرگونه نقش تاریخ و سنت در نیل به معرفت مورد انکار قرار داده‌است. این انکار نقش تاریخ را البته می‌توان واکنشی طبیعی به تاریخ‌نگاری آن عصر نیز دانست. با عنایت به تاریخ‌نگاری آن عصر طبیعی بود که دکارت بخش اعظم تاریخ را صرفاً داستانسرای و اغراق در نقش مردان و زنان بینگارد. از نظر او حتی دقیق‌ترین تاریخ‌نگاری‌ها نیز چیزی جز آئینه تمایلات موزخان نیستند (Ibid: 185). اما گذشته از این حتی اگر فرض کنیم که سرگذشت افراد و ملتها بر اساس تحقیقی روشمند و انتقادی نیز صورت گرفته است باز عقلگرایی دکارت مانع از پذیرش هر آن چیزی می‌شود که نتوان آن را به صورت حقیقت علمی و به نحوی روشن و صریح به اثبات رساند.

اما اینکه دکارت برای تاریخ و سنت نقشی در نیل به معرفت حقیقی قائل نمی‌شود بنظر می‌رسد تا حدود زیادی حمله ایست به روشهایی که مدرسیان برای رسیدن به حقیقت مزعوم خویش بکار می‌بستند یعنی تکیه بر تفاسیر سنتی ارسطو و بخصوص تفسیری که توماس آکوئیناس از ارسطو ارائه می‌دهد. به عبارت دیگر احتمالاً موضع دکارت بیش از آنکه انکار هرگونه نقش معرفت بخشی برای تاریخ سنت بوده باشد مقابله با رویکرد کلیسا و فاسفه مدرسی به تاریخ و سنت است؛ رویکردی که ضمن آن تاریخ و سنت بعنوان یگانه منشا معرفت تلقی می‌شود. با اینهمه نتیجه‌ای که عملاً از انکار تاریخ و سنت توسط دکارت ببار آمد و زمینه ساز عقلگرایی متصلب قرون بعدی گردید زدوده شدن هرگونه نشان تاریخ و سنت و فرهنگ از انسان بمثابه فاعل شناسائی بود.

در آلمان خاصه تحت تاثیر نهضت رمانتیک که اقوال و آرمان‌های روشنگری را به چالش می‌کشید اما بنظر می‌رسد مولفه‌های اساسی اندیشه دکارت بگونه‌ای متفاوت تاویل و تفسیر شدند. آلمان نه فقط با تاخیر به قافله مدرنیته پیوست (به این مساله مجدداً اشاره

خواهیم کرد) بلکه در این پیوستن تاویل خاص خود از بنیان های مدرنیته - و نه الزاما تقریر فرانسوی - انگلیسی از آن - را سرلوحه قرارداد.

آلمان در واقع مبانی اندیشه دکارتی را با مقتضیات خاص ویژه خود تاویل کرد. متفکرین قرن هجده و نوزده آلمان اغلب بسیار متباعد تر و متشتت تر از آن بودند که تحت عنوان واحد " اندیشه آلمانی " قابل درج باشند و هرگز نمی توان آنها را به گفتمان واحد و مشترکی تقلیل داد اما چندان غیر دقیق و من عندی نخواهد بود اگر بگوئیم مضامین عمده ای وجود دارند که در برابر روشنگری فرانسه و انگلستان می توانستند چیزی همچون اندیشه آلمانی را قوام دهند و وحدت بخشند (Beiser, 2011: 37).^{۱۹}

ما به این مضامین تحت سه عنوان " تقریر آلمانی از فردیت دکارتی "، " واکنش آلمانی به مساله انزوای سوژه و نقد انکار تضمن تاریخ و سنت بر معرفت و سرانجام " مساله بیلدونگ (فرهیختگی، تعلیم و تربیت، فرهنگ) " خواهیم پرداخت. نهایتا تلاش خواهیم کرد از رهگذر این مضامین، درکی واضح تر از whssenschaft که نمایانگر همان تلقی آلمانی از علم است بدست آوریم.

۲. تقریر آلمانی از فردیت دکارتی

متفکران آلمانی در برابر فردگرایی افراطی سنت انگلیسی فرانسوی مفهومی خاص از فردیت را بسط دادند. مفهوم آلمانی فردیت (individualität) هر چند همانند مفهوم فرد در سنت فرانسوی - انگلیسی بر واقعیت منفرد و مجزای موجودات خاص دلالت می کرد لیکن بر سرشت یگانه و تکرار ناپذیر آن موجودات خاص آنگونه که در جریان مداوم و پیوسته تاریخ ظهور و بروز می کنند تاکید بلیغ داشت. به عبارت دیگر در مفهوم آلمانی فردیت، فرد صرفا مصداق یک کلی نبود. در سنت فرانسوی - انگلیسی فردیت فرد از طریق انزوای او از تاریخ، سنت و حتی دیگران (جامعه) تقویم می شد. درست بهمین سبب بود که پس از چنین تقویمی، مسائلی همچون مساله " اذهان دیگر یا " دیگران "، مساله نسبت بین فرد و جامعه (فردگرایی یا جامعه گرایی)، مساله ارتباط ذهن با جهان خارج و ... بعنوان مسائلی فلسفی، جامعه شناختی یا روان شناختی برمی آمدند. مفهوم فردیت آلمانی دقیقا در تقابل با چنین مفهومی قرار می گرفت و در واقع فرد آلمانی نه واحدی تک افتاده از کلیت و تاریخ و جهان خارج بلکه لمحه ای از تاریخ و سنت و فرهنگ و ... بود. فردیت آلمانی نقطه

سکونی بود در جریان هر دم نوشونده و در سیلان تاریخ. فرد اینجا لحظه ای بود که موجودی در برابر سیلان وجود تاریخی سینه سپر می کند و برای لحظه ای این جریان را متوقف می سازد. شاید با اشاره ای به اندیشه نیچه بعنوان یک متفکر آلمانی قرن نوزدهمی بتوان مفهوم آلمانی فردیت را بهتر درک کرد. از نظر نیچه قول هراکلیتوس مبنی بر اینکه جهان سراسر صیرورتی است دائم و بی حد و مرز صحیح است. زندگی در جهان نیز خود گشودگی ای است به این صیرورت، به این خائوس (chaos)، به این تشتت محض، به این هاویه. از نظر نیچه "موجودی که زنده است باید خود را درون این صیرورت محض، درون این کائوس، استقرار بخشد. موجود بودن مستلزم مقاومت تثبیت کننده ای در برابر سیلان محض است. فرد پیش از هر چیز با یک بدن مشخص می شود. بدن از منظر نیچه پیش از هر چیز نوعی شکل دهی تثبیت کننده به خائوس است" (Nietzsche, 1967:278).^{۲۰}

بدلیل همین تلقی ویژه از مفهوم فردیت است که متفکران آلمانی نه فقط فرد انسانی بلکه هر آنچه را که بتوان به مثابه کانون پایداری نسبی در ب ابداع رابر سیلان تاریخ تلقی کرد، بعنوان فرد در نظر گرفتند همچون نهاد ها، فرهنگ ها و حتی دوران های تاریخی (epoch).

دیلتای^{۲۱} نیز با پیش کشیدن مفهوم "تجربه زیسته" (erlebnis= lived experience) بجای تجربه حسی کانت تصویری از فردیت و سوژه ارائه می کند که نه امری فروبیسته در خود که گشوده به زندگی (leben) و استلزامات آن - تاریخ، سنت، فرهنگ، ارزش ها، عواطف و انفعالات و ... - است. ابداع واژه تجربه زیسته در واقع مبین نقد عقلگرائی روشنگری بود که برمفهوم حیات (تجربه زیسته در اندیشه دیلتای همان جایگاهی را دارد که حس در اندیشه کانت داشت؛ هر دو داده اند. داده هائی که ذهن آنها را متعاقبا تبدیل به مفهوم و معرفت می سازد. داده های حسی به مفاهیم و معرفت طبیعی منجر می شوند و داده تجربه زیسته به مفهوم و معرفت تاریخی اجتماعی. اساسا تجربه زیسته موجد نوعی معرفت است که در پیوندی ذاتی با زندگی قرار دارد؛ معرفتی انضمامی که نه توسط فاعل شناسائی صرف - که به تعبیر دیلتای در خصوص فاعل شناسای هیوم و کانت خون در رگ های آن جاری نیست بلکه از طریق انسانی واقع بوده در متن و بطن تاریخ و سنت و فرهنگ تاکید داشت (Dilthey, 2002:53-55).^{۲۲}

بعلاوه ریکرت (Heinrich Rickert (1863-1936) در کتاب "محدودیت های مفهوم سازی در علوم طبیعی" تاکید می کند که واقعیت آنچه در علوم طبیعی ابژه تلقی

می‌شود بطور کامل در مفاهیم برساخته‌شده توسط این علوم منعکس نمی‌گردد و تخلیه نمی‌شود" (Rickert, 1986:69)^{۳۳}. او همچنین می‌افزاید "اگر بپذیریم که علوم طبیعی از " ادراک تجربی " آغاز می‌شوند، ادراک تجربی واقعیت نمی‌تواند توسط هیچ علمی بازنمایی شود چرا که تحت هر شرایطی متکثر و نامحدود باقی می‌ماند (Ibid:78). صرفنظر از نقد ریکرت بر مفهوم‌سازی در علوم طبیعی - که مستقیماً موضوع این نوشتار نیست - آنچه در فقرات مذکور از او برای موضوع ما اهمیت دارد اشاره و تأکید او بر "شرایط متکثر و نامحدود واقعیت" است. نقد ریکرت بر علوم طبیعی در واقع نقد او بر فرآیند انتزاع است که در روش علوم طبیعی رخ می‌دهد. در واقع، واقعیت از نظر ریکرت مفهومی است موسع‌تر از آنچه از طریق مفهوم‌سازی حاصل از انتزاع و تعمیم که بدست می‌آید. "واقعیت از تعمیم می‌گریزد" (Ibid:61). واقعیت از طریق منتزع و منعزل کردن ابژه از شرایط نامحدود و متکثری که ابژه در آن واقع شده‌است بدست نمی‌آید. این شرایط متکثر چیزی جز همان تاریخ و سنت و فرهنگ و ارزش‌های فرهنگی نیستند و این مساله بحدی جدی است که ریکرت از "علوم فرهنگی" (Kulturwissenschaft) دم می‌زند. این اصطلاح نخستین بار توسط ریکرت بکار رفت (Rickert, 1924:31,38,39)^{۳۴} و او در حقیقت آن را جایگزین علوم روحی (Geisteswissenschaft) دیلتای ساخت. ریکرت در تعلق‌دادن فردیت به شرایط تاریخی و ارزش‌های فرهنگی تا آنجا پیش‌رفت که اعلام کرد بجای مفهوم ابژه باید از ساختار ابژه-ارزش (object-value) سخن بگوئیم (Rickert, 1986:98, 100, 103, 121, ...). به عبارت دیگر ابژه - مثلاً فرد فرید انسانی در علوم فرهنگی - به تنهایی در عالم واقع یافت نمی‌شود بلکه ارزش همواره در ساختار آن مدخلیت دارد؛ ارزشی که توسط تاریخ و سنت و فرهنگ تقویم یافته‌است.

ساختار ابژه - ارزش از نظر ریکرت پیوند وثیقی با مفهوم تاریخ دارد. از نظر او "تاریخ نه همه افراد بلکه فقط آنهایی را که برای ارجاع به یک "ارزش عمومی" ذاتی هستند، بازنمایی می‌کند ... تاریخ، بجای منزوی کردن افراد، آنها را در یک پیوند عمومی قرار دهند (Ibid:63). ریکرت تأکید دارد که فردیت تاریخی صرفاً به معنای واحد، خاص و شاخص بودن یک فرد یا یک چیز یا یک واقعه نیست بلکه مراد از فردیت تاریخی، "بخش ناپذیر بودن" (indivisibility) آن نیز هست. بنابراین "فرد" یا "فردی". هم معنای تکینه‌گی را می‌رساند و هم انسجام. این ارتباط بین تکینه‌گی و وحدت یک کثرت (که ریکرت با آوردن خط فاصله در کلمه in-dividual یعنی غیر قابل تقسیم بر آن تأکید دارد) (Ibid:84) در

نقش قول به تاریخت و مساله فرهنگ (بیلدونگ) در تکوین ... ۱۹۳

فهم مراد ریکرت از فرد تاریخی مدد رسان است. کثرت در عین وحدت فرد تاریخی مد نظر ریکرت تنها هنگامی قابل طرح است که فردیت فرد یعنی تکینه گی آن به یک ارزش الحاق و الصاق شده باشد.

ارنست ترولیچ^{۲۵} مورخ در باره تقریر خاص آلمانی از فردیت می نویسد:

در مفهوم آلمانی از فردیت آنچه اهمیت قاطعی دارد جنبه عرفانی متافیزیکی این مفهوم فردیت است، نوعی انضمامیت یافتن روح الهی در افراد یا نهاد های عمومی فراشخصی. اجزای بنیادین سازنده حقیقت در این مفهوم، نه ماده یکسان و اتم های اجتماعی و قوانین عام بلکه شخصیت های بیهمتا و متمایز و نیز نیروهای شکل دهنده فردیت بخش هستند. این مفهوم از فردیت به تصویر متفاوتی از اجتماع منجر می شود. دولت و جامعه از طریق قرارداد ها و ساخت های عملگرایانه توسط افراد نیست که ایجاد می شوند بلکه ناشی از نیروهای فراشخصی هستند که از خلاق ترین افراد، روح قومی یا ایده زیباشناختی دینی است که نشأت می گیرند (Troeltsch, 1925:13)^{۲۶}

به عنوان نتیجه گیری می توان گفت که

متفکران آلمانی در مواجهه با فردگرایی دکارتی، تاویل خاص خود از فرد و فرد گرایی را توسعه دادند. تاویلی که هر چند در تاکید بر شان و منزلت فرد انسانی با دیدگاه همتایان فرانسوی-انگلیسی اشتراک داشت اما این حقیقت را هرگز کتمان نمود که فرد انسانی غوطه ور در جهان تاریخی، اجتماعی، فرهنگی است و توسط آن تقویم می یابد (Beiser, 2011:17)^{۲۷}.

در این میان تاریخ از آنجا که حامل سنت و ارزش های فرهنگی است اهمیت ویژه ای پیدا می کند که ما ذیلا بدان می پردازیم.

واکنش آلمانی به انزوای سوژه دکارتی و انکار نقش تاریخ در معرفت تلقی دکارتی از انسان بمتابیه فاعل شناسا(سوژه) ای منزوی و معتزل از تاریخ اما واکنشی شدید در متفکرین آلمانی برانگیخت. چنانکه ذکر آن گذشت دکارت تاریخ و سنت و فرهنگ را همانند احساسات و انفعالات حجاب هائی بر سر راه نیل به حقیقت می دید. حجاب هائی که فاعل شناسا برای رسیدن به شناختی قرین صواب باید از هرگونه آغشتگی به آنها بپرهیزد. سوژه اساسا نزد عبارت از موجودی انسانی بود بدون تاریخ، بی سنت، جدا از فرهنگ، و فارغ از هرگونه احساسات و انفعال. می توان موضع دکارت و با تاسی از او موضع مدرنیسم در برابر تاریخ را در یک جمله خلاصه کرد: تاریخ مانع نیل به حقیقت

است. متفکرین آلمانی دقیقا در نقطه مقابل این موضع، قرارداداشتند. مکتب تاریخی آلمان اساسا بعنوان واکنشی در برابر این ادعای مدرنیسم بوجود آمد که شناخت علمی یک موضوع هر گونه تعلق آن موضوع به تاریخ را بی ربط به روند شناخت علمی می شمرد. ما واکنش آلمانی به انزوای سوژه را که خود منبعث از انکار نقش تاریخ در حصول معرفت می تواند قلمداد شود به دو سطح ملایم و رادیکال (بنیادین) تقسیم بندی کرده و بر این اساس وارد بحث می شویم. سطح ملایم از نظر ما معادل همان است که با اصطلاحاتی همچون تاریخی گری یا تاریخ گرایی (Historicism) از آن یاد می شود و البته "مکتب تاریخی آلمان" (مرکب از متفکرانی چون رانکه، درویزن، دیلتای و ...) نماینده آن است. مراد ما از سطح رادیکال یا بنیادین، تاریخمندی (Historicity) است که با متفکرانی چون هامان، گادامر و هایدگر به اوج خود نائل آمد. ما البته به هیچ روی قصد پرداختن به جزئیات آراء این متفکران را نداریم و به ترسیم خطوط کلی اندیشه برخی از آنها برای نشان دادن تاریخ گرایی و تاریخمندی بسنده خواهیم کرد تا مدلل سازیم که چگونه قول به نقش تاریخ در تقویم معرفت، سوژه را از انزوا به در آورده و بدین ترتیب تلقی خاص آلمانی از علم را رقم می زند.

الف) سطح ملایم (تاریخ گرایی، مکتب تاریخی)

گادامر معتقد است که مکتب تاریخی آلمان از شلایرماخر و هرمنوتیک رماتیک تاثیر پذیرفته است (Gadamer, 1989, 198)^{۲۸}. هرمنوتیک رماتیک بر آن است که

معنای متن یا معنای واقعه ای تاریخی - اجتماعی، از طریق بازسازی شرایط تاریخی، اجتماعی، فرهنگی، روانشناختی و ... مولف یا کنشگر اجتماعی - تاریخی بدست می آید. بدین ترتیب مولف یا عامل تاریخی اجتماعی نه در انزوا که در شبکه ای از ارتباطات و شرایط روانی - که وظیفه مفسر بازسازی آنهاست، قرار دارد (Schleiermacher, 1977: 173)^{۲۹}.

از نظر درویزن نیز افراد به اعتبار فردیت شان نیست که جایی در تاریخ دارند. به اعتقاد او افراد فقط در صورتی می توانند بخشی از فرآیند تاریخی باشند که در اجتماعات و اعمال اخلاقی ای همچون ازدواج، خانواده، ملت و... مشارکت جویند. این نظام های اخلاقی محملی را تشکیل می دهند که در آن افراد می بالند و به بلوغ می رسند. آن ها در زمان فرهنگ خاصی متولد می شوند، در ارزشها و مفاهیم جمعی سهیم می گردند. در مجامع مختلف شرکت می جویند. فرد، چنانکه درویزن می گوید، مستغرق است در از پیش دادگی

نقش قول به تاریخت و مساله فرهنگ (بیلدونگ) در تکوین ... ۱۹۵

تاریخی ملتش، زبانش، دین و دولتش، نظام نشانگانش و در تفسیری از مفاهیم که پیش از او شده است. این همه، اساس افکار، امیال، اعمال و طرح‌های او را تشکیل می‌دهند. (Droysen, 1960: 15)

باور رانکه نیز آن بود که

سنت آلمانی از محدودیت های عقل آدمی که ناشی از قراردادن آن در سیلان زمان است، آگاه شده است. قول دکارتی به انزوای سوژه با استدلال غیر تاریخی و انتزاعی خود، وجود چنین محدودیت هائی را برای عقل رد می‌کند (Ranke, 2011: 21).^{۳۰}

لذا می‌توان گفت که سنت آلمانی در حال پرورش مفهوم جامعتری از پژوهش علمی بود که طی آن موضوع مورد مطالعه در زمینه سنت، تاریخ و فرهنگ آن باید ملحوظ گردد. حیطه تاریخ، حیطه معنا و قصد انسان است و تنها روش فهم اعمال گذشته، فهم باورها، امیال و خواسته‌های کنشگران یکتاست. بدینگونه در تحقیق تاریخی ما به فهم و شهود همدلانه بیش از درک مفهومی و مفهوم ساز نیاز داریم.

توصیه مشهور رانکه مبنی بر لزوم مطالعه هر رویداد تاریخی بدان صورت که واقعا اتفاق افتاده است، توصیه ای بود به فهم رویداد در زمینه بافتی تاریخی که در آن معنا دار بوده و متعلق خواست و اراده قرار می‌گیرد (Ranke quoted in Igger, 1968: 42).^{۳۱} از طرف دیگر هرمنوتیک رمانتیک آلمان نیز فهم متن را در گرو فهم شرایط تاریخی زیست مولف، قصد و اراده او، احوال روانشناختی ناخودآگاه او و در یک کلمه همدلی با مولف دانست. (Ibid: 77).

دیلتای موضع رادیکالتری نسبت به درویزن و رانکه در خصوص تضمن تاریخ و سنت و فرهنگ بر معرفت‌دارد بنحوی که برخی فقرات از اقوال او را می‌توان حمل بر تاریخمندی - و نه صرفا تاریخ‌گرایی - کرد. دیلتای وظیفه خود دید که به نقد عقل تاریخی دست یازد چنانکه کانت به نقد عقل تاریخی پرداخته بود... البته او نمی‌خواست در همان چارچوب نقد کانتی به چنین نقدی پردازد چرا که بر آن بود کانت نه تنها مسئله نظام‌های فرهنگی و تاریخی را مغفول نهاده بلکه در سنجش ساختار محض عقل نیز، تاریخمندی خود عقل را از نظر دور داشته است (Dilthey, 1989: 223).^{۳۲} کار وی تا بدان پایه بنیادی بود که تجربه را ذاتا زمانمند می‌دانست. تجربه از نظر او - برغم آنچه کانت می‌گفت - امری نیست که زمان و مکان بعنوان شهودهای محض فاهمه، منفک از آن بوده و سپس

بدان اضافه شوند. بلکه تجربه از منظر دیلتای ذاتا زمانمند است یعنی زمان. جزئی است لاینفک از تجربه (Ibid:342).

ب) سطح رادیکال (تاریخمندی)

سطح دوم واکنش آلمانی به انکار دکارتی نقش معرفت بخش تاریخ اما مدعیاتی رادیکال تر و عمیق از مکتب تاریخی آلمان دارد. ما هامان^{۳۳} را بعنوان نماینده این سطح واکنش آلمانی مورد توجه قرار می دهیم. هامان متفکری است کمتر شناخته شده که می توان او را بحق آینه تمام نمای تفکر آلمانی بدان معنا دانست که ما در این نوشته مراد کرده ایم. هامان تنها پدر معنوی رمانتیسیسم و تاریخمندی آلمانی است.

هامان نه فقط تاریخ را حائز نقشی در نیل به حقیقت می داند بلکه اصولا منشائی جز تاریخ برای حقیقت قائل نیست. هامان پیش از هر چیز یک مسیحی معتقد است و بهمین جهت تجسد (Incarnation) مسیح یگانه الگوئی است که او از حقیقت مدنظر دارد؛ حقیقت اولاً و بالذات یک ایده یا تعدادی از واژگان مکتوب یا ملفوظ نیست بلکه یک حیات انضمامی و تاریخی است. "یهودیان اعتقاد دارند که متون مکتوب و حیانی متضمن حقیقت و حیات ابدی هستند اما در مقابل مسیحیان معتقدند که خود مسیح، تجسد و حیات او بر روی زمین و در کالبدی از گوشت و خون یگانه محمل حقیقت است." برای هامان حقیقت، واقعیتی است که فقط در گذر زمان تظاهر پیدا می کند. حقیقا امری دفعتی و یکباره نیست که در قالب یک مفهوم یا یک ایده بنحو مستوفا آرام و قرار یابد. حقیقت همواره از قالب هر ایده و مفهومی بیرون می زند و طفره می رود. حقیقت بمثابة امری متعین همچون یک ایده، صرفا نحوی اشتقاقی (derivative) از حقیقت است.^{۳۴} حقیقت واقعیتی است که در زمان امتداد می یابد. هامان در نامه به ژاکوبی نوشت که "حقیقت دختر زمان است."

ایده آل دکارتی "ایده واضح و متمایز" که یکبار و برای همیشه محل و محمل حقیقت می گردد مکررا مورد استهزای هامان قرار می گیرد. مخالفت هامان با ایده آل "ایده" ریشه در خصومت او با تمایزی دارد که وی آن را "ابلیس ثنویت" می نامد. او در واکنش به "عصر عقل" می گوید که همه خطاها و یاوه سرانی ها و اوهام اندیشه از افکندن تمایزی ماهوی بین "امر ضرور" از یک سو و "امر ممکن خاص" از سوی دیگر برمی خیزد. امر ضرور شامل، کلیت، جوهر، ماهیت، بنیاد، قاعده یا هر چیز دیگری از این نسق است که طنین ثبات، عدم تحول و تکوین، کلیت و ... از آن استماع می

شود. حقیقت یک ایده یعنی امری ضروری و کلی که بمثابة نقطه اتکا و ثباتی در سیلان امور ممکن و جزئی و بی ثبات قرارداد و از آنها انتزاع می شود، نیست. اساسا تمایز بین ضرور و ممکن، بین کلی و جزئی، جوهر و عرض، ماهیت و وجود، انتزاعی و انضمامی، عقلانیت و خود حیات و ... تمایزی موهوم است. در تلقی عصر عقل (روشنگری، مدرنیسم) از حقیقت که بنظر هامان همان تلقی علم طبیعی و الهیات نظام مند از حقیقت نیز هست، حقیقت آن امر خارج از دستبرد تحول و تغییر پنداشته می شود که تنوع سرشار، خود جوشی و خود زائی، امکان های لایزال، خلاقیت و خلاصه هرآنچه را که به زندگی غنا می بخشد همه را در پای یک ایده متعین قربانی می کند. حقیقت از منظر هامان اساسا چیزی که که هستنیست بلکه چیزی است که می شود، حقیقت، از جنس شدن است نه بودن. بهمین دلیل حقیقت امری ذاتا زمانمند و تاریخی است.

اگر حقیقت اولاً و بالذات در زندگی تاریخی است که ماوا دارد آنگاه نمی تواند در نوعی موجود انتزاعی بدون ریشه و شرایط تاریخی تصور شود. حقیقت، حقیقت است در Vortage (تحویل=Delivery) آن در واژه آلمانی Vortage دو عنصر معنایی وجود دارد: یکی تحویل (delivery) و آن دگر اجرا (performance). هامان می گوید هر حقیقتی همانند رویانی است نامرئی که ابتدا مفهوم سازی و زمینه آن باید بوجود آید و بعد حقیقت به این زمینه و بافت تحویل داده شود یا در آن اجرا گردد. (Alexander, 1966:166)^{۳۵} حقیقت فقط زمانی که به زمان تحویل داده شود و در آن اجرا گردد یا به عبارت دیگر هنگام که در زمان بسط و تفصیل پیدا کند، حقیقت است. جهان از نظر هامان چیزی جز اشخاص، اشیاء و روابط بالفعل نبود. قوانین علمی و متافیزیکی درست همانند مفاهیم الهیاتی با فر رفتن از امور بالفعل، ایده هائی ثابت خلق می کردند- امور ازلی و ابدی که با نسب منطقی یا پیوندهای وجودی به یکدیگر اتصال یافته اند. علق و الهیات نظام مند مرتکب بزرگترین اشتباه ممکن می گردند و آن اینکه الفاظ را بجای مفاهیم و مفاهیم را به جای چیزهای واقعی می گیرند. حاصل این چشم بندی بروی امور واقعی و بالفعل، برافراشتن کاخهای پوشالی علم و دستگاههای فلسفی و نظام های الهیاتی است.

شاید بتوان چنین توضیح داد که هامان برای حقیقت قائل به یک نحوه وجود اجمالی و یک نحوه وجود تفصیلی است. نحوه وجود اجمالی که غیرزمانمند است صرفاً وقتی به تفصیل در آید یعنی زمانمند شود یا با وام گرفتن عبارات خود هامان، تحویل و اجرا شود، می تواند با آدمی مواجهه پیدا کند. به عبارت دیگر آدمی بعنوان موجودی که خود بالفعل و

زمانمند و تاریخمند است صرفاً با نحوی از حقیقت که زمانمند و تاریخمند است می تواند مواجهه داشته باشد یعنی حقیقت تفصیل یافته در زمان. حقیقت اجمالی از آن جهت که زمانمند نیست از منظر هامان اصولاً موجود نیست. دو قرنی بعد از هامان، گادامر در قولی مشابه گفت که " اثر هنری فقط در اجرای آن وجود دارد." (Gadamer, 1989: 223).

گفتیم که تجسد مدل هامان برای حقیقت است. گوشت و خون یافتنی که تجسد متضمن آنست به اعتقاد هامان همان معنای بالفعل شدن، اجرا شدن، انضمامی شدن و تاریخی شدن است. هامان در مورد زمانمند بودن و تاریخی بودن حقیقت می گوید:

بعد از آنکه خداوند از طریق طبیعت و متون مقدس، از طریق خلقت و بعث رسل، ماده را مستهلک کرد، در غروب آن روز او از طریق پسرش با ما حرف زد. او این کار را دیروز کرد و امروز هم می کند تا زمانیکه وعده فردا محقق گردد. ... حقیقت به به افعال گذشته، ایده های حال و هوس های آینده تقسیم نمی شود. حقیقت یک امر واحد است که در گذشته اتفاق افتاده، خود را در حال متظاهر ساخته و با این وجود در آینده است که بطور کامل محقق خواهد شد. (Alexander: 167).

۳. نقش مفهوم فرهنگ، فرهیختگی و تعلیم و تربیت (بیلدونگ) در فهم آلمانی از علم

مفهوم بیلدونگ (Bildung) تحت تاثیر جنبش رمانتیک آلمان به یکی از واژه‌ها و مفاهیم کلیدی تفکر و حتی آموزش و پژوهش علمی آلمان از اواخر سده هجدهم تبدیل گردید بحدی که حتی در برنامه‌ریزی‌های درسی دوره ژیمنازیوم (دبیرستان آلمانی) (Phillips, 2010: 17)^{۳۶} و دانشگاه فون هومبولت (دانشگاهی پیشرو در آلمان که بعد ها الهام‌بخش بسیاری از دانشگاهها در فرانسه و انگلستان و سایر نقاط اروپا نیز گردید) (Konrad, 110: 2012)^{۳۷} مورد عنایت جدی قرار می گرفت. "بیلدونگ در کاربرد آن در قرون وسطی بیشتر بمعنای مسیحی Imago Dei یعنی " به تصویر خدا در آمدن " یا " تشبه به خداوند " بود" (Schwenk, 1996: 210)^{۳۸}. پس از قرون وسطی مفهوم بیلدونگ صرفاً در بافت الهیاتی معنا پیدا نمی کند. بنا بر تقریر گادامر "بیلدونگ بتدریج به شکل گرفتن و شدن حتی طبیعی (همانند شکل گرفتن آرنج در جنین) اطلاق می گردد... نزد کانت و هگل این واژه طنین فرهیختگی و فرهنگ دارد که خود نوعی شدن و تکوین روحی آدمی است. در واقع بیلدونگ ناظر بر فرآیندی می گردد که فرد طی آن از امیال بلاواسطه خود فاصله گرفته و با

بدست آوردن مهار کنترل انها، بدل به فردی دارای فرهنگ و فرهیخته می شود (cultivation)... نزد رمانتیک ها این واژه به مطلق فرهنگ (culture) اطلاق می گردد" (Gadamer,1989:20). یابد بر این نکته نیز تاکید بلیغ نمائیم که فرآیند بودن بیلدونگ، نشانگر تضمین و پیوند وثیق آن با زمان و تاریخ است چنانکه گادامر نیز بر تضایفی بین مفهوم بیلدونگ و مفهوم روح (Geist) که در اندیشه آلمانی مفهومی قویا تاریخی است تاکید دارد (Ibid:11). اما ریشه لغوی واژه Bildung نیز از اهمیت برخوردار است. NahBild بعنای تصویر و نسخه است و VorBild به معنای الگو و مدل (Ibid:10). پس بیلدونگ یعنی فرآیندی زمانی و تاریخی که طی آن فرد یا قومی خود را چنان تعیم و تربیت و تهذیب می کند که به نسخه و تصویری که الگوی اوست ، تقرب یابد.

در آلمان تحت تاثیر ایده های جنبش رمانتیک (از جمله ایده بیلدونگ) از اوایل قرن نوزده، آموزش و پرورش در دوره ژیمنازیوم از تعلیم علوم طبیعی به تعلیم آنچه فرد را صاحب فرهنگ و بطور خلاصه فردی فرهیخته و مهذب می کند تغییر جهت می دهد (Phillips,2010:18). از این رو مقرر گردید بجای علوم طبیعی، ادبیات و هنر و فلسفه و تاریخ و ... در دوره دوم ژیمنازیوم آموزش داده شود تا افرادی فرهیخته وارد دانشگاه گردند. بعلاوه چنانکه می دانیم آلمان بر خلاف انگلستان و فرانسه از آنچه تبعیت از یک دولت مرکزی نامیده می شود برخوردار نبود و این بیسمارک بود که در سال ۱۸۷۰ دوک نشین های متعدد آلمانی را تحت لوای کشوری واحد درآورد. دانشگاه های آلمانی پیش از نهضت رمانتیک که نهایتا به تاسیس دانشگاه فون هومبولت منتج شد، بیشتر کارگزاران و برآوردندگان نیاز های این دوک نشین ها بود. " دانشگاهها از اواسط قرن هجدهم دیگر تقریبا صبغه مذهبی و اعتقادی خود را از دست داده بودند و به نهادی تبدیل شده بودند که برای دولت ها و ایالتها، کارگزاران مدنی و برای جوانان کعبه آمالی جهت رسیدن به توفیقات مادی و اجتماعی محسوب می شدند. این پوست اندازی دانشگاهها را می توان در سیمای شخصیتی جوانانی که برای تحصیل عازم دانشگاهها می شدند آشکارا مشاهده کرد. تا پایان قرن هجدهم دانشجویان حتی به اندازه یک فرد عامی نیز از فرهنگ و اخلاق برخوردار نبودند" (Hofstetter,2001:7). وقتی در نیمه دوم قرن نوزده ایده رمانتیک دانشگاه - ایده موسس بر اساس مفهوم Bildung- از سوی متفکرین آلمانی مطرح می شد، دانشگاههای آلمان مراکزی بودند که نیازهای دوک نشین ها و امیر نشین ها را مرتفع می کردند. این خصلت بنیادین دانشگاه همان بود که متفکرین رمانتیک با آن در افتادند. نیمه دوم قرن

نوزدهم، خاصه سالهای پس از انقلاب ۱۷۸۹ فرانسه تمهیدی بر آن دگرگونی اساسی در نظام دانشگاهی آلمان بود که با نام فون هومبولت و تاسیس دانشگاه برلین عجین است. آلمانی ها هنوز با غرور به تاسیس دانشگاه برلین می نگرند. هاینریش اشتفنز آن را " یکی از مهمترین جنبش ها در تاریخ آلمان مدرن " می نامد. (quoted in Hofstetter, 2001:86). حتی بیرون از آلمان هم بسیاری تاسیس دانشگاه برلین را لحظه تولد دانشگاه مدرن می شمارند. (Ibid:87). در نیمه قرن نوزدهم، برلین به دانشگاه اصلی آلمان و البته الگویی برای دانشگاهها و موسسات تحقیقاتی سراسر دنیا تبدیل شد. تاسیس دانشگاه برلین (۱۸۰۷-۱۸۱۰) البته مسبوق به سابقه چند دهه ای تاملات متفکرین آلمانی در باره نهاد دانشگاه بود. ایده اصلی دانشگاه فون هومبولت آن بود که دانشگاه نه فقط با آموزش ارباب حرف و نه فقط با علم موجود، بلکه با علمی که باید از طریق پژوهش بر بدنه علم موجود افزوده شود، سروکار دارد. بعلاوه university برای آنکه بتواند واقعا uni-versity (وحدت بخش تباعد و تشتت) باشد باید حول محور فلسفه بازاری و سازماندهی گردد.

انقلاب فرانسه نقش مهمی در تکوین تلقی خاص آلمانی از علم - که خود متأثر از جنبش رمانتیک بود - داشت. رمانتیک های جوان آلمان در دهه ۱۷۹۰ که دهه تغییرات و تحولات متعاقب انقلاب فرانسه بود، قلم می زدند. اینان نیز همانند بسیاری از هم نسلان خود سخت تحت تاثیر انقلاب فرانسه قرار گرفته بودند. نوالیس، شلایرماخر، شلینگ، هولدرلین، برادران اشلگل و ... ماجرای باستیل را بعنوان طلوع عصر جدید جشن گرفتند... آنها قسم خوردند که انسانیت فقط در جمهوری محقق می شود. (Beiser, 1998:284)^{۳۹}. این جوانان هرچند برغم رمانتیک های سالخورده تری همچون شیلر هر در حتی بعد از حوادثی چون اعدام لوءی شانزدهم و قتل خانواده سلطنتی، قتل عام سپتامبر و دوره ترور نیز اعتقاد خود به آرمانهای انقلاب را تا حدی حفظ کرده بودند، لیکن در اواخر دهه ۱۷۹۰ و اوائل قرن نوزده تب و تاب آنها نیز رو به افول نهاد. هرج و مرج و بی ثباتی دائم در فرانسه پس از انقلاب که آن را مستعد مورد هجوم قرار گرفتن و اشغال شدن می ساخت، آغاز دیکتاتوری نظامی ناپلئون و رخدادهایی از این قبیل روشنفکران آلمانی را سرخورده کرد. اینان بخصوص ناهنجاری ها، اباحه گری ها، خود محوری، طبیعت گرایی و ماتریالیسم جامعه جدید فرانسوی را که بنظر می رسید تمام ارزش های فرهنگی، تربیتی، اخلاقی و دینی را کنار نهاده است، برنمی تافتند. بدینگونه در واپسین سالهای قرن هجدهم دیدگاه سیاسی اهل اندیشه آلمان باصطلاح محافظه کارانه تر شد و به

سمت و سوی طلب شکلی از حکومت نخبگان که در ان طبقه تحصیلکرده ، امیال ، سلائق و سوائق روحی عامه مردم را کنترل و هدایت می کند، سوق پیدا کرد.

چنین بود که اهمیت بیلدونگ (فرهنگ، فرهیختگی، تربیت) در نظام آموزشی و علمی المان و فراتر از ان در تلقی آلمانی از علم اندک اندک هویدا گردید. رمانتیک‌ها سرانجام بدین نتیجه رسیدند که جمهوری حتی اگر به لحاظ سیاسی استقرار نیز پیدا کند ، بدون برخورداری از مردمی فرهیخته و تربیت شده ، نخواهد توانست به اهداف والای خود دست پیدا کند. نظام آموزشی و بلکه علم نمی تواند نسبت به فرهنگ و تاریخ و سنت و تربیت مردمی فرهیخته بی اعتنا باشد.

۴. تلقی آلمانی از علم

بهر دلیلی که متفکران آلمانی از پذیرفتن سوژه منزوی از تاریخ و فرهنگ دکارتی و مالا انکار نقش مقوم معرفت برای تاریخ تن زده باشند نتیجه منطقی این می شود که تقریر و تلقی ای ویژه از علم نزد آلمانی ها بوجود آید. در سنت دکارتی ، علم به مجموعه معرفت هائی اطلاق می شد که پس از شک دستوریِ متهپی به زدودن هر گونه نقش تاریخ و سنت و فرهنگ و احساسات و عواطف از فاعل شناسا ، متعلق بازنمائی های ذهن آن فاعل شناسا باقی می ماندند. اگر سوژه یا فاعل شناسا نه چنان است که بتوان نقش تاریخ و سنت و انفعالات را از او زدود و اصولاً قوام سوژه بهمین هاست پس نتیجه می شود مدلول علم نیز بازنمائی های فارغ از تاریخ و سنت و عواطف سوژه نباشد. اینجا دیگر علم معرفتی می شود که اولاً پدیدارها را در انضمامیت تاریخی و فرهنگی آنها مورد بررسی قرار می دهد، ثانیاً برای انفعالات و عواطف سوژه نقش مقوم معرفت قائل است و ثالثاً خود چنین علمی نیز در ربطی وثیق و عمیق با تاریخ و سنت و فرهنگ قرار می گیرد. ایده آلمانی Wissenschaft همه این ویژگیها را دارد. بواقع نیز تفکر آلمانی در تمایز با ایده Science ایده Wissenschaft را بسط داد.

برای اشاره به مفهوم Wissenschaft شاید مناسب باشد به نقل قولی از ویندلبانند – فیلسوف نئوکانتیسمکتببادن – اشاره کنیم: " Philosophia ی یونانی دقیقاً بمعنای آن چیزی است که ما با واژه آلمانی Wissenschaft توصیف می کنیم . خوشبختانه این واژه از Science انگلیسی و فرانسوی محتوای بیشتری را شامل می شود." (quoted in Ringer, 1969: 103). بنا بر عرف دانشگاهیان آلمان، Wissenschaft با Science فرق فارقی دارد چرا که بنا بر ماهیت

خود در کنش گرانش نوعی فهم ناظر بر ربط و نسبت دانشرشته تخصصی خود آنها با تمامیت بدنه معرفت و کلیت فرهنگ (Bildung= Kultur) بوجود می آورد. بدین ترتیب Wissenschaft بر خلاف Science متفطن تعلق خود به کلیت فرهنگ است، کلیتی که هنر، ادبیات، تاریخ، عرف، ذوق، اخلاق، دین و ... پاره های دیگر آن هستند. بدین ترتیب مطابق تفسیری که متفکران آلمانی از پدیدار علم کردند، چنین پدیداری متضمن کلیت فرهنگ نیز می شد. مفهوم علم از همان قرن هجدهم در آلمان با مفهوم فرهنگ، تاریخ، سنت، ارزش، پرورش فرهیختگان بعنوان غایت علم و ... پیوند یافت.

تاریخیت (اعم از تاریخ گرائی و تاریخمندی) در تقابل با طبیعت گرائی، در آلمان نقش بسیار برجسته تری در تکوین تلقی از علم نسبت به سایر نقاط اروپا داشته است.

در تاریخیت، نه ماهیت و امر کلی بلکه امر جزئی انضمامی زمانمند است که در واقع وجود دارد. ماهیت و امر کلی بنا بر این موضع نه یک موجود (entity) بلکه صرفاً یک انتزاع عقلی است. ما در جهان با امر و زید مواجهیم نه با انسانیت.

به جهت همین انکار وجود واقعی برای کلیات و ماهیات است که افرادی چون بیزر، نسب تاریخیت را به نومیالیسم قرون وسطا می رسانند.

ایده محوری تاریخ گرای، یک سنت فلسفی قدیمی قرار دارد، که به ویلیام اوکامی^{۴۰} و قرن چهاردهم برمی گردد: نومیالیسم. اهمیت نومیالیسم برای برخی از پیش قراولان علوم مدرن اولیه -مانندیکن^{۴۱}، هابز^{۴۲}، لاک^{۴۳}، گلائویل^{۴۴}، هیوم^{۴۵}- به خوبی جا افتاده بود. همچنین نومیالیسم نقشی محوری در تفکر تاریخ گرایان اصلی مخصوصاً، کلادنیوس^{۴۶}، هردر^{۴۷}، رانکه^{۴۸}، ریکرت^{۴۹}، زیمل^{۵۰} و وبر^{۵۱} بازی می کرد که به انحاء مختلف آن را تایید می کردند. نومیالیست معتقد است آنچه وجود دارد معین و خاص است، و این که کل ها صرفاً برساخته فعالیت ذهنی ما هستند و نه در جهان خارج. (Beiser, 2011: 12).

بیزرقول متفکرین آلمانی به تاریخیت و نومیالیسم قرون وسطا را از چند جهت بسیار اساسی مطابق با یکدیگر می داند. (Ibid: 13). یکی از این جهات عدیده که به موضوع مورد بررسی ما (مساله ماهیت یا طبیعت ثابت) مربوط می شود آن است که تاریخیت و نومیالیسم هر دو منکر وجود واقعی هر امری همچون طبیعت، ماهیت، ذات، جوهر و هر آن مفهومی که طنین ثبات و عدم تغییر و تحول می دهد، برای اعیان می باشند و این خود متضمن قول به یک تغییر و تحول دائم در اعیان است. قول به تغییر و تحول در ماهیت و

طبیعت اعیان آیا چیزی غیر از قول به تاریخت آنهاست؟ رای بیزر مشعر بر انتساب تاریخت به نومالیسم (موضع ضد ذات گرائی) با انکار ذات لایتغیر اعیان توسط برخی از مهمترین قائلین به تاریخت تائید می گردد. هایدگر که خود تنسیقی بسیار بنیادین و وجود شناسانه از تاریخت ارائه کرد در انکار ذات ثابت و ماهیت تا آنجا پیشرفت که در افادات به فلسفه اصطلاح تذوت را بجای ذات جعل کرد تا دلالت بر خصلت رویدادگی و وقوع - بجای وجود و سکون - برای ذات بوده باشد.

در افادات به فلسفه، هایدگر اعلام می دارد که متافیزیک، هستی را بر بنیاد مفهوم ثبات درک کرده است. امر هستنده، موجود (Entity)، آن است که در زمان ماندگاری دارد. متافیزیک استمرار هستی و هستندگان را - که البته تمایزی بین آنها هم قائل نیست - بر اساس مفهوم ماندگاری و ثبات می فهمد. ماندگاری و ثبات نیز به وجود جوهر، ماهیت، ذات، نوع و ... ثابت و لایتغیر در هستندگان احاله می شود. هایدگر اما مدلی دیگر در برابر این مدل متافیزیکی پیش می کشد. هایدگر بجای مفهوم ذات (Wesen) مفهوم تذوت (Wesung) را قرار می دهد که حالت مصدری کلمه است تا نشان دهد ذات، نه یک امر ایستا بل امری در حال تکوین است. موجود هر لحظه، هر لمحہ عدم می شود و بوجود می آید. هایدگر برای اینکه چنین تلقی ای از وجود را از تلقی متافیزیکی متمایز کند، کلمه *sein* آلمانی را که بمعنای وجود است بصورت *Seyn* می نویسد. مترجمان انگلیسی برگردانی گویا از *Seyn* کرده اند: *Be-ing*. آنان با خط تیره ای که بین *be* و *ing* می گذارند خصلت رویدادگی وجود را برجسته می سازند. وجود از منظر هایدگر رویدادگی است، وقوع است، او آن را رویداد از آن خود کننده (Ereignis=Enowning) اصطلاح می کند (Heidegger, 1999:23,35,43,51,...)^{۵۲}. مفهوم "انقلاب به سازه هنری" نزد یکی دیگر از قائلین به تاریخت در قرن بیستم یعنی گادامر نیز تکامل یافته همان موضع ضد ذات گرائی قائلین به تاریخت قرن نوزده آلمان می تواند محسوب شود. گادامر برای معرفی مفهوم "انقلاب به سازه هنری" نخست تفاوت بین انقلاب و تحول را پیش می کشد. در تحول گوئی یک امر ثابت پیش و پس از تحول وجود دارد که همان جوهر، ماهیت، ذات و ... است. اما در انقلاب شیء کاملاً در کام عدم فرو می رود و سپس دوباره در وجود می آید.

انقلاب یک تحول نیست ... تحول همواره در یک عَرَض رخ می دهد { جوهر، ثابت باقی می ماند } . در انقلاب اما ما با یک تحول رو برو نیستیم که طی آن یک شیء به شیء

دیگر منجر می گردد. در انقلاب، وجود چیز قبل و بعد از انقلاب، نافی یکدیگرند. مقصود از انقلاب به سازه هنری هم آنست که آنچه قبلاً موجود بود، رهسپار عدم گردد و چیزی جدید بوجود آید. این چیز جدید در گسست و پیوست با آن چیز قبلی است. (Gadamer, 1989: 110-11). بعلاوه چنانکه می دانیم گادامر اساساً بر رخداد و واقعه بودن هر گونه فهمی - از جمله فهم علمی - تاکید می نهد و رخداد خود متضمن زمان و تاریخ است.

تضمن Wissenschaft بر تاریخ و سنت و فرهنگ و هنر و ادب و ... ملائم با انکار ذات و ماهیت ثابت اعیان و من جمله انسان از سوی رای به تاریخت است. اما چگونه؟ انکار ذات و ماهیت ثابت برای انسان مستلزم آنست که بگوئیم چنین ذات و ماهیتی قائم بالذات و خود کفا نیست و دائم دستخوش تغییر و تحول قرار می گیرد. پیداست که چنین تغییر و تحولی در بستر تاریخ و زمان صورت می بندد و لذا علم به تاریخ چیزی جزئی لاینفک از علم هویت آن چیز می شود. Whssenschaft به همین اعتبار معرفتی است به اعیان چنانکه تاریخ اعیان را نیز در برمی گیرد. مراد از تاریخ اینجا هر آن چیزی است که غیر از طبیعت است، تاریخ اینجا یعنی اموری که به جهت حضور انسان در جهان بوجود آمده اند اعم از فرهنگ و ادبیات و هنر و آداب و رسوم و تکنولوژی و دولت و دین و ... این همه بنابراین در Wissenschaft مندرج هستند در حالیکه بیرون از حیطه science می مانند. در پایان شاید اشاره به قولی از کارل یاسپرس بتواند در نیل به فهمی از wissenschaft یاریگر افتد:

"Wissenschaft تنها در نسبت با یک کل است که می تواند وجود داشته باشد. بعلاوه، هر دانشرشته خاص نیز فقط در نسبت با کل معرفت wissenschaft می تواند تحقق داشته باشد. بنا براین هدف دانشگاه، القاء ایده بمتابه یک کل بودن معرفت در دانشجویان است. بدین جهت هر فردی که wissenschaft فرامی گیرد در عین حال فردی فلسفی نیز هست چرا که فلسفه و wissenschaft در ویژگی ناظر بر کل بودن با یکدیگر مشترک هستند. Wissenschaft در صورتی تحقق می یابد که اولاً فعالیت عقلی خود را از خدمت محض به اهداف زندگی رها سازد بطوریکه معرفت به هدفی فی نفسه تبدیل شود و ثانیاً در صورتیکه امر عقلانی متجزی به بخش های مجزا نگردد. wissenschaft هنگامی محقق می شود که هر معرفت عقلانی بواسطه ارتباطی درونی به یک کل نظام مند ارتباط داشته باشد. (quoted in Ringer, 1969: 10) " (تاکید از من است).

۵. نتیجه گیری

واژه Wissenschaft که معادل المانی کلمه Science بوده و حتی آن به این و این بدان ترجمه می گردند، بنا بر قول و رای بسیار کسان از جمله کارل یاسپرس - که خود با علوم طبیعی بیگانه نیز نبوده است - بر مفهومی موسع تر از science دلالت دارد؛ مفهومی که تاریخ، سنت، فرهنگ، ادبیات، هنر، اخلاق و ... را نیز مشتمل است. ما در این مقاله به ریشه یابی این توسع مفهوم علم در زیست جهان آلمانی پرداختیم. به زعم ما ریشه این توسع اطلاق را باید در انکار انزوای مطلق سوژه دکارتی و تقریر خاص آلمانی از فردیت جست. تحت تاثیر متفکرین نهضت رمانتیک سوژه نه امری در خود فرورفته و در پیچیده، بلکه گشوده به سنت و تاریخ و فرهنگ است و اگر از فردیت سخن می رود، مراد فردیتی است که در اینها غوطه ور است. قول به تاریخت - چه به شکل تاریخ گرائی و چه به صورت تاریخمندی - فرد بطور اخص و ابژه - حتی ابژه علم طبیعی - بطور اعم را بخشی از فرآیند تحقق تدریجی تاریخ می شمرد. بعلاوه نهضت رمانتیک بر لزوم عجبین گشتن علم با تربیت روحی و معنوی و در یک کلام فرهیختگی (بیلدونگ) تاکید بلیغ دارد و چنین تاکید همواره و هنوز بر تلقی آلمانی از علم و توسع اطلاق آن نسبت به science تاثیر نهاده است. همین تاثیرات علاوه بر علم در نهادهای متولی علم در آلمان از قبیل ژیمنازیوم و حتی دانشگاه نیز قابل ردیابی است. دانشگاه فون هومبولت که بر اساس همین ایده رمانتیک بنا نهاده شد مدتها بعنوان الگوی سایر کشورهای اروپائی قرار گرفت.

پی نوشتها

1. Bildung

۲. این مقاله مستخرج از طرح پژوهشی نگارنده با عنوان "تلائم نظر و عمل در تلقی از علوم انسانی به مثابه فرونیسیس" ذیل طرح جامع اعتلای علوم انسانی معطوف به پیشرفت کشور است.

3. Gustav Kirchhoff (1824-1887)

4. Hermann Von Helmholtz (1821-1894)

5. August Kekule (1829-1934)

6. Hermann Emil Fischer (1852-1919)

7. Fritz Haber (1868-1934)

8. Bernhard Riemann (1826-1866)
9. Max Planck (1858-1947)
10. Albert Einstein(1879-1955)
11. Erwin Schrödinger(1887-1961)
12. Hofstetter,M.J (2001), *The Romantic Idea of University*, Palgrave Publication.
- Droysen, J.G .(1960). *Historik, Vorlesungen Uber Enzyklopedie und Methodologie der Geschichte*.ed. Rudolph Huebner: Munchen
13. Ringer, F, (1969), *The Decline of the German Mandarins: The German Academic Community, 1890- 1933*. Cambridge: Harvard University Press.
14. Rene Descartes(1596-1650)
15. Descartes, Rene(1988a). *Meditations on First Philosophy. Selected Philosophical Writings*, trans. John Cottingham, Robert Stoothoff, and Dugald Murdoch. Cambridge: Cambridge University Press.
16. Descartes, Rene(1988b). *Principles of Philosophy. Selected Philosophical Writings*, trans. John Cottingham,Robert Stoothoff, and Dugald Murdoch. Cambridge:Cambridge University Press.
17. Ricoeur,P (1996), The Crisis of Cogito, in *Synthese* 106 (1) , Pp: 57-66.
18. Descartes, Rene(1988c). *Discourse on Method. SelectedPhilosophical Writings*, trans. John Cottingham,Robert Stoothoff, and Dugald Murdoch. Cambridge:Cambridge University Press.
19. Beiser, F.(2011),*German Historosist Tradition*, Oxford University Press.
20. Nietzsche,F,(1967), *Will to Power*. Trans Kaufman.W & Holingdale R.J.Vintage Books.
21. Wilhelm Dilthey(1833-1911)
22. Dilthey,W (2002), *The Formation of the Historical World in the Human Sciences*, tr& ed R.A. Makkreel and F. Rodi , Princeton University Press.
23. Rickert,H(1986), *The Limits of Concept Formation in Natural Science*, tr Oakes,G, Cambridge University Press.
24. Rickert,H (1924),*Die Problem der Geschichtphilosophie*, Dritte Auflage.
25. Ernest Troeltsch(1865-1923)
26. Troeltsch,E, (1923), *Deutscher Geist und Westeuropa*, ed , Baron,H, Tübingen: Mohr.

نقش قول به تاریخت و مساله فرهنگ (بیلدونگ) در تکوین ... ۲۰۷

27. Beiser, F. C.(2011), *German Historisist Tradition*, Oxford University Press .
28. Gadamer,H.G (1989), *Truth and Method* , Continuum.
29. Schleiermacher,F (1977), *Hrrmeneutik und Kritik*, ed Manfred Frank, Frankfurt: Suhrkamp.
30. Ranke,L (2011),*The Theory and Practice of History*, tr , Igger,G, Routledge.
31. Iggers, G (1968), *The German Conception of History: The National Tradition of HistoricalThought from Herder to the Present*, Wesleyan University Press.
32. Dilthey,W (1989), *Introduction to the Human Sciences*, tr, Makkreel,R.F & Rodi,F, Princeton University Press.
33. Hamann
34. در قول هایدگر در بند ۳۳ وجود و زمان مشعر بر اینکه گزاره (=aussage/urteil statement/judgment) حالت اشتقاقی تفسیر (auslegung=interpretation) است (SZ:154)، بنظر می رسد که طنین این آموزه هامان مسموع است.
35. Alexander,W.M (1966), *Johann George Hamann Philosophy and Faith*, Martinus Nijhoff /The Hauge.
36. Phillips,D (2010), *Epistemological Distinction and Cultural Politics: Educational Reform and the Naturwissenschaft/Geisteswissenschaft Distinction in Nineteenth- Century Germany* , in *Historical Perspectives on Erklären and Verstehen*, ed,Feest,U, Springer, Pp15-37.
37. Konrad,F.M(2012), *Wilhelm Von Humboldt's Contribution to the Theory of Building*, in *Theories of Building and Growth*, eds, Siljander,P & Kivela,A& Sutinen,A, Sense Publishers, Pp: 107-125.
38. Schwenk,B.(1996), *Bildung* , in Lonzen .D *Pädagogische Grundbegriffe*, Band I, Hamburg: Rowohlt Taschebbuch Verlag.
39. Beiser, F. C. (1998). "A romantic education: The concept of bildung in early German romanticism." In A. O. Rorty (Ed.), *Philosophers on Education*, Rotledge. Pp. 284–299.
40. Ockham
41. Bacon
42. Hobbes
43. Locke
44. Glanvill

45. Hume
46. Chladenus
47. Herder
48. Ranke
49. Rickert
50. Simmel
51. Weber
52. Heidegger, M., *Contributions to Philosophy (From Enowning)*, Trans, Emad, P & Maly, K., Indiana University Press, 1999.

کتابنامه

- Hofstetter, M.J (2001), *The Romantic Idea of University*, Palgrave Publication.
- Droysen, J.G. (1960). *Historik, Vorlesungen Uber Enzyklopedie und Methodologie der Geschichte*. ed. Rudolph Huebner: Munchen
- Ringer, F. (1969), *The Decline of the German Mandarins: The German Academic Community, 1890- 1933*. Cambridge: Harvard University Press.
- Descartes, Rene (1988a). *Meditations on First Philosophy. Selected Philosophical Writings*, trans. John Cottingham, Robert Stoothoff, and Dugald Murdoch. Cambridge: Cambridge University Press.
- Descartes, Rene (1988b). *Principles of Philosophy. Selected Philosophical Writings*, trans. John Cottingham, Robert Stoothoff, and Dugald Murdoch. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ricoeur, P (1996), The Crisis of Cogito, in *Synthese* 106 (1) , Pp: 57-66.
- Descartes, Rene (1988c). *Discourse on Method. Selected Philosophical Writings*, trans. John Cottingham, Robert Stoothoff, and Dugald Murdoch. Cambridge: Cambridge University Press.
- Beiser, F. (2011), *German Historosist Tradition*, Oxford University Press.
- Nietzsche, F. (1967), *Will to Power*. Trans Kaufman. W & Holingdale R.J. Vintage Books.
- Dilthey, W (2002), *The Formation of the Historical World in the Human Sciences*, tr & ed R.A. Makkreel and F. Rodi , Princeton University Press.
- Rickert, H (1986), *The Limits of Concept Formation in Natural Science*, tr Oakes, G., Cambridge University Press.
- Rickert, H (1924), *Die Problem der Geschichtphilosophie*, Dritte Auflage.
- Troeltsch, E. (1923), *Deutscher Geist und Westeuropa*, ed , Baron, H., Tubingen: Mohr.

نقش قول به تاریخت و مساله فرهنگ (بیلدونگ) در تکوین ... ۲۰۹

- Beiser, F. C. (2011), *German Historisist Tradition*, Oxford University Press .
- Gadamer, H.G (1989), *Truth and Method* , Continuum.
- Schleiermacher, F (1977), *Hrrmeneutik und Kritik*, ed Manfred Frank, Frankfurt: Suhrkamp.
- Ranke, L (2011), *The Theory and Practice of History*, tr , Igger, G, Routledge.
- Iggers, G (1968), *The German Conception of History: The National Tradition of Historical Thought from Herder to the Present*, Wesleyan University Press.
- Dilthey, W (1989), *Introduction to the Human Sciences*, tr, Makkreel, R.F & Rodi, F, Princeton University Press.
- Alexander, W.M (1966), *Johann George Hamann Philosophy and Faith*, Martinus Nijhoff /The Hauge.
- Pillips, D (2010), *Epistemological Distinction and Cultural Politics: Educational Reform and the Naturwissenschaft/Geisteswissenschaft Distinction in Nineteenth- Century Germany* , in *Historical Perspectives on Erklären and Verstehen*, ed, Feest, U, Springer, Pp15-37.
- Konrad, F.M (2012), *Wilhelm Von Humboldt's Contribution to the Theory of Building*, in *Theories of Bildung and Growth*, eds, Siljander, P & Kivela, A & Sutinen, A, Sense Publishers, Pp: 107-125.
- Schwenk, B. (1996), *Bildung* , in Lonzen .D *Pädagogische Grundbegriffe*, Band I, Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.
- Beiser, F. C. (1998). "A romantic education: The concept of bildung in early German romanticism." In A. O. Rorty (Ed.), *Philosophers on Education*, Rotledge. Pp. 284-299.
- Heidegger, M., *Contributions to Philosophy (From Enovning)*, Trans, Emad, P & Maly, K., Indiana University Press, 1999.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی