

# فلسفه چیست؟

Kreislauf mit der La-Minierung

## مارتین هایدگر

hier ist (ausgewählte) das was geschrieben wird -

geschrieben: auf die Probe gestellt, ob es der La-Minierung mit Sprache (als Entzogen).

auf der Suche gründlich ist unvollständig ist unvollständig

Andere: ist konzipieren in Selbstkonzipieren.

der Suche ist Entzogen in f. nicht geschrieben X

ist für den Lesenden: in wie fern "Kreislauf"?

rezeptiv? konzipieren, ob es

ist auf keinen, auf die Form u. l.

gegenüber das was man liest.

X am der La-Minierung, der Suche ist der Sucher;

in wie fern kann diese zum Kreislauf werden?

La-Minierung der Suche ist der Sucher, der folgende ist kind-

z. f. der Conception des Konzeptions -

die metaphysischen Fragen der Sprache (der Sprache) = seine Lebensfrage.

## ترجمه مجید مددی

مارتین هایدگر  
**فلسفه چیست؟**

ترجمهٔ مجید مددی

Martin Heidegger  
*What is Philosophy?*  
New Haven, Colledge & Unive.Press,1956

ISBN- 91- 87528- 17- 2



مارتین هایڈگر

فلسفہ چیست؟

ترجمہ : مجید مددی

چاپ و صحافی : موسسہ چاپ و انتشارات آرش - استکهلم

سوئڈ - پابیز ۱۳۶۸ ( ۱۹۸۹ )

ARASH Tryck & Förlag

Bredbyplan 23 , nb

163 71 SPÅNGA - SWEDEN

خدایان برای آنکه آنش مقدس را به ما ارزانی داشتند  
اندوه مقدس را نیز بیشکشان کردند  
چنین بادا  
فرزند زمین را می بینم  
که برای عشق ورزیدن زاده شده  
و رنج بردن...

هولدر لین

## فهرست مطالب

۱۱	مقدمه ترجمه انگلیسی
۲۹	فلسفه چیست؟ پیوستها:
۷۳	افزوده مترجم
۱۴۹	سال شمار زندگی هایدگر
۱۵۵	کتابنامه

## مقدمه ترجمه انگلیسی

سیر اندیشهٔ مارتین هایدگر<sup>۱</sup> نه پدیدهٔ شگفتی است و نه چیزی اصولاً نو. گفتن این مطلب به معنای نفی این حقیقت نیست که اندیشهٔ هایدگر از مهم‌ترین و معنی‌دارترین بازنگری‌های تفکر اروپای غربی است. طبیعت دینی هایدگر از هوای تعلیمات بومه<sup>۲</sup> و مکتب پارساگرایی<sup>۳</sup> تنفس می‌کند و عمیقاً متأثر از آنهاست. شگفت‌آورترین موضوع شباهتی است که میان اندیشهٔ هایدگر و درس‌های شلینگ<sup>۴</sup> وجود دارد، درس‌هایی که وی طی سالهای ۱۸۴۰ - ۱۸۴۱ در دانشگاه برلین ایراد کرد و در آن نشان داد که تأثیر پر قدرت اندیشه‌های شلایرماخر<sup>۵</sup> ریشه‌های هگلی و اسپینوزایی افکار شلینگ را تحت الشعاع

1. Martin Heidegger
3. Pietism
5. Schleiermacher

2. Bohme
4. Schelling

قرار داده است. آنچه بایستی در هر مقدمه‌ای که بر آثار هایدگر نوشته می‌شود روشن گردد اینست که این متفکر سخت زیر نفوذ و تأثیر خصلت بارز اندیشه آلمان از زمان لوتر<sup>۱</sup> تا بومه و مسلك رمانتیسم<sup>۲</sup> و حیات‌گرایی<sup>۳</sup> بوده است. با وجود این، مقام هایدگر منفرد باقی مانده و این فردیت<sup>۴</sup> و موقعیت ویژه است که بایستی توضیح داده شود<sup>۵</sup>.

ترجمه فلسفه چیست؟<sup>۶</sup> ردپایی از بازنگری هایدگر از فلسفه و نیز تلاش وی را در بازگرداندن اندیشه فلسفی در جهاتی پرثمرتر به دست می‌دهد. هایدگر نگران آن است که فلسفه قابلیت<sup>۷</sup> خود را در برابر وجود-وجود<sup>۸</sup> از دست داده

1. Luther

2. Romanticism

3. Vitalism

4. Individuality

۵. بررسی کاملی از موضع هایدگر به وسیله همین مترجمین و با همکاری پروفیسور ویلیام کیممل (*W. Kimmel*) از دانشگاه هانتر فراهم شده که با نام *The search for being* در جست‌وجوی هستی (*The search for being*) به زودی منتشر خواهد شد.

6. *Was ist das - die philosophie?*

7. receptivity

۸. وجود (*Sein*) آن واقعیت پایدار و ثابت در بطن موجود است که دوام آورده باقی می‌ماند و سرانجام ما را در برابر مفهوم موجود (*Seindes*) یا نمود (*appearance*) قرار می‌دهد. از این رو ضرورت تفاوت میان وجود (*Being*) و موجود (*being*) آشکار می‌شود.

است. به دیگر سخن، فلسفه دیگر در جست و جوی زمینه بی-زمینه<sup>۱</sup> وجود که ما را وادارد تا پرسشی معقول از موجود یا «نمود»<sup>۲</sup> های آن بر زبان آوریم، نیست. هایدگر وجود را به مثابه «پرتوی درونی»<sup>۳</sup> به کار می گیرد، نوری که با آن ما نسبت به مفهوم [انسانی] خویش، موجودیت<sup>۴</sup> خویش و خود وجود آگاهی می یابیم. این «پرتو» به ما اجازه خواهد داد تا خود را به عنوان «موجود» بشناسیم و زمینه این شناخت را نیز همین پرتو فراهم می کند. و بدین سان ما به واقعیت بشری<sup>۵</sup> (*Dasein*) تبدیل شده و از آن طریق به خودمان شناسانده می شویم. شیوه هایدگر ما را وامی دارد تا بازگردیم و این مسیر بازگشت منجر به يك همخوانی یا تناظر<sup>۶</sup> با چیزی می شود که منشأ یا ساخت ازلی و آغازین همه موجودهاست، یعنی وجود موجود. انسان بایستی خود را در زمینه زندگی بجوید، در مهلکه (*ungrund*)، در وجود موجودها. در جست و جویی که انسان می کند و تلاش او برای دست یافتن به ماهیت هستی، ساختار مفهوم [انسانی] خود و نیز ماهیت واقعیت بشری روشن تر می شود. انسان «موجودی» (هستنده ای) است که وجود

1. groundless ground

3. inner light

5. human reality

2. appearance

4. existence

6. correspondence

او منشأ خلاقیت و یگانگی و یکتایی<sup>۱</sup> او به عنوان انسان است و واقعیت بشری (*Dasein*) یا موجودیت، آن ساختاری است که در آن انسان خود را به عنوان انسان به خویشتمن می‌نمایاند. او نه می‌تواند عقلایی تبیین شود و نه از لحاظ سیاسی و نه اقتصادی؛ بلکه مفهوم انسانی او در ساخت وجودی<sup>۲</sup> واقعیت او نهفته است.

در این رساله هایدگر، تلاش آن است که توضیح داده شود چگونه برخوردی با فلسفه امکان‌پذیر است. آیا می‌توان به فلسفه به شیوه‌ای که [فی‌المثل] با تاریخ‌نگاری<sup>۳</sup> و زیست‌شناسی برخورد می‌کنیم، برخورد کنیم؟ هایدگر خواهد گفت خیر. فلسفه نیازمند یک تمایل و پذیرفتاری<sup>۴</sup> است، نه تنها آمادگی برای پذیرش، بلکه بودن در حالت و وضعیت پذیرفتاری؛ نیازمند حالتی نه ایستاه<sup>۵</sup> بلکه پویا<sup>۶</sup>. باید فلسفه را شنید چون مخاطب فلسفه انسان است. بنابراین، فلسفه گفتگویی<sup>۷</sup> (همپرسه‌ای) است میان وجود و موجود، زمینه بی‌زمینه و انسان. فلاسفه پیش از سقراط چنین فیلسوفانی بودند و در اینجا

- |                   |                          |
|-------------------|--------------------------|
| 1. singularity    | 2. ontological structure |
| 3. historiography | 4. receptivity           |
| 5. passive        | 6. active                |
| 7. dialogue       |                          |



هایدگمر به ویژه به هراکلیت<sup>۱</sup> و پارمیندس<sup>۲</sup> اشاره می‌کند زیرا زبان آنها، به قول او، واقعیت‌های آشکارشدنی فلسفی را آشکار کرد. امروزه زبان از وظیفه اصلی‌اش که افشاء و آشکار کردن باشد منحرف شده و تلاشش تنها بازنمایی<sup>۳</sup> و طبقه‌بندی کردن است. شاعر، خواه سوفوکل<sup>۴</sup> یا هولدرلین<sup>۵</sup>، افشاگر واقعیت است زیرا زبان او وجود موجود را مسخر می‌کند. زبان شاعر، فی‌المثل هولدرلین یا سوفوکل، می‌گذارد که وجود موجود خود را پدیدار سازد و بنماید. بدین‌سان انسان مخاطب فلسفه می‌شود زیرا فلسفه نگران وجود است و وجود [نیز] واقعیت و ساخت موجود است.

زمانی که فلسفه به وسیله افلاطون و ارسطو از وجود به موجود، یعنی مسئله اساسی و بنیادین متافیزیک<sup>۶</sup> تبدیل شد، بنابر باور هایدگمر وجود از موجود جدا و با آن بیگانه شد.<sup>۷</sup>

- |               |                |
|---------------|----------------|
| 1. Heraclitus | 2. Parmenides  |
| 3. represent  | 4. Sophocles   |
| 5. Holderlin  | 6. metaphysics |

۷. تفسیر هایدگمر از [فلسفه] افلاطون و ارسطو حاکی از گوندایی سوء تعبیر از موضع هر دوی آنهاست. زیرا به عقیده هایدگمر این فلاسفه پیش از سقراط بودند که مفهوم آزادی فلسفی *metaphysical freedom* را کشف کردند، و افلاطون کسی بود که اعلام داشت این آزادی بدتنهایی کافی نیست. آزادی فلسفی

و این ، از نظر های دیگر لحظه تعیین کننده ای در تاریخ فلسفه بود. این علاقه و توجه نسبت به موجود از قرون وسطی تا زمان نیچه<sup>۱</sup> ادامه یافت . تفکیک افلاطونی دو جهان<sup>۲</sup> مثل<sup>۳</sup> و عقیده<sup>۴</sup> موجب شکافی میان وجود و موجود گردید و تجزیه ناپذیری اساسی وجودی وجود موجود را نابود کرد. از نظر های دیگر دوران پیش از سقراط مهمترین دوران تاریخی و فلسفی است. در حالی که اگر ثابت کنیم که مسأله وجودی ماهیت وجود مسأله ای اساسی و بنیادین است، باید گفت دوره افلاطون و ارسطو آغاز زوال و سقوط است.

1. Nietzsche  
3. opinion

2. ideas

برای آنکه به ثمر رسد نیازمند آنست که خود را در ساختارهای اجتماعی / سیاسی و بد زبان عدالت متجلی سازد. افلاطون در افسانه پروتاگوراس (*Protagoras*) نشان می دهد که رهایی انسان وابسته به نظام سیاسی است و اینکه انسان بدون عدالت و حرمت بد انسان خود را نابود می کند. موضع افلاطونی [بنا بر این] موضعی برخلاف مواضع دیگر فلاسفه پیش از سقراط است که [باور داشتند] حیات اجتماعی، سیاسی و اقتصادی است که آزادی فلسفی را امکان پذیر ساخته و آن را به ثمر می رساند. افلاطون و ارسطو شرایط دیگری برای آزادی فلسفی پیش بینی کردند، ولی در این راه آنها به دکارت (*Descartes*) و فلسفه جدید امکان دادند که خود را در چارچوب جهان به مثابه تمثیل و مفهومی ذهنی محدود کرده و زمینه آزادی فلسفی را فراموش کند.

اندیشهٔ هایدگر، با توجه به پیوند عمیق آن با آئین رمز - آمیز دوران پیش از سقراط و مکتب پارساگرایی آلمان، به نظر عجیب و دیرپاب می‌رسد. ما از این سنت آلمانی، به‌ویژه زمانی که ریشه‌های آن در تفکر و تأمل نمایان می‌شود و تازگی و غرابت آن ما را از وحشت به لیرزه در می‌آورد، چیزی دستگیرمان نمی‌شود. با این حال، این تنها مکتب پارساگرایی نیست که بایستی برای شناخت اندیشهٔ هایدگر بدان بازگردیم بلکه باید به بررسی اندیشه‌های اسلاف، بلافصل او، یعنی زیمل<sup>۱</sup> و شلر<sup>۲</sup> و مهمتر از همه، هوسرل<sup>۳</sup> به عنوان وسیلهٔ نیل به افکار هایدگر بپردازیم. (باید توجه داشت که هایدگر پس از هوسرل جانشین او در فلسفه در فرایبورگ شد).

هایدگر اعلام می‌دارد که مقام وی در فلسفه به طور اساسی با فلاسفهٔ معاصرش مانند سارتر<sup>۴</sup> و یاسپرس<sup>۵</sup> متفاوت است. تفاوت در مفهومی است که از آزادی و مکان<sup>۶</sup> در ذهن دارد و تعریف او از اومانیسم<sup>۷</sup> (انسان‌گرایی). اینکه انسان هست (وجود

1. Simmel

2. Scheler

۳. ما در کتاب خود، در جست وجوی هستی، به تشریح افکار هوسرل (*Husserl*) و دیگر فلاسفه‌ای که در اینجا از آنها نام برده‌ایم، خواهیم پرداخت.

4. Sartre

5. Jaspers

6. place

7. humanism

دارد)، همان آزادی اوست. در وجود (هستی) ریشه دارد و بخش تشکیل‌دهنده موجود است. آزادی حقیقت واقعیت بشری است. انسان «اینجاست» یعنی انسان آزاد است، زیرا «اینجا بودن» قداست<sup>۱</sup> مکان را آشکار می‌کند و مکان آن چیزی است که بشر را مجاز می‌دارد که انسان باشد. فقدان مکان مرگ است<sup>۲</sup>.

داشتن مکان [وجود] امکانی است برای «چیزی بودن»<sup>۳</sup> و نه «هیچ بودن»<sup>۴</sup>. مکان آن واقعیتی است که در آن انسان نسبت به خویشتن آگاهی می‌یابد. آن زمینه موجودیت اوست و امکانی برای حصول<sup>۵</sup> او.

تعریف‌صوری<sup>۶</sup> ما از مکان پایان پذیرفت، هرچند تنها در حوزه‌های مشخص سیاسی، اقتصادی و اجتماعی است که مکان

### 1. holiness

۲. این موضوع پیشتر هم در افسانه ادیپ (*Oedipus*) اثر سوفوکل و سنکا (*Seneca*) نشان داده شده است. در آنتیگن (*Antigone*) اثر سوفوکل حق انکارناپذیر [داشتن] مکان دگر باره وسیله آنتیگن، زمانی که برای به خاکسپاری برادرش حق خود را که برتر از قانون کشور می‌پنداشت مطالبه می‌کرد، تصریح شده است. مکان پیشتر از دیگر واقعیت‌ها وجود داشته است. توماس هابز (*Thomas Hobbes*) نیز در دفاع از نظام خودکامه (*absolutism*) آنجا که می‌گوید پادشاه حق ندارد انسانی را وادارد که داوطلبانه زندگی خود را تسلیم کند، متوجه ماهیت تخلف‌ناپذیر مکان شده است.

3. be some - thing

4. not no - thing

5. realization

6. formal definition

انسان تحقق می‌یابد. هر يك از این حوزه‌ها برای فعلیت بخشیدن به آزادی ضروری است. آزادی فلسفی کافی نیست. نساکامی هایدگر در بررسی روی ابعاد مشخص آزادی در هر يك از جنبه‌های اقتصادی، اجتماعی یا سیاسی هستی نشان دهنده محدودیتی جدی است در فهم کامل رابطه دیالکتیک میان این وجوه از هستی و جنبه‌های لاهوتی و ماورای طبیعی آن. هنگامی که می‌گوئیم انسان يك موجود سیاسی<sup>۱</sup> است، می‌دانیم که حفظ آزادی سیاسی حصول و تصدیق<sup>۲</sup> آزادی فلسفی است. معهدا تصدیق آزادی فلسفی مانع جذب صفت «سیاسی» به هستی مطلق و مستقلی که همان انسان باشد، خواهد شد. رابطه میان اسم و صفت بایستی دیالکتیکی باشد. نه صفت می‌تواند جایگزین اسم شود و نه اسم تواناست که در جدایی از صفت خود را متحقق کند. معنا و مفهوم هر يك به وسیله محدودیت‌های دیگری استنباط می‌شود.

بردگی انسان نتیجه آن است که صفت، خواه سیاسی و خواه اقتصادی، اجازه یافته است که واقعیت انسانی را به درون خود جذب کند؛ و از این راه به صورت دیوی جلوه‌گر شود. مارکسیسم نیز دیوسیرت و شیطان صفت است و در نتیجه مخرب،

1. Political being

2. Confirmation

زیرا صفت اقتصادی، اسم، یعنی انسان، را درون خود جذب کرده است و بردگی پی‌آمد آن

۱. در پاسخ به این سوء تعبیر از مارکسیسم که اقتصاد‌تنها عامل تعیین‌کننده در تاریخ است و در اینجا با عبارت «صفت اقتصادی» که «واقعیت انسانی» را نفی و بردگی وی را سبب شده به‌گونه دیگری تفسیر و تعبیر گردیده است، انگلس در نامه‌ای که به بلوخ می‌نویسد (منتخبات مکاتبات مارکس و انگلس: چاپ انگلیسی، صفحه ۴۱۷) به منتقدین و حتی مفسرین [مارکسیست] خام‌اندیش چنین می‌گوید:

«طبق نگرش مادی تاریخ، عنصر تعیین‌کننده در تاریخ سرانجام تولید و بازتولید زندگی واقعی است. بیش از این نه مارکس و نه من هرگز ادعایی نکرده‌ایم. بنابراین، اگر کسی این گفته را قلب کرده و بگوید که عنصر اقتصادی تنها عامل تعیین‌کننده است، در واقع، این موضوع را به عبارتی بی‌معنا، انتزاعی و مهمل تعبیر شکل داده است. وضعیت اقتصادی زیرساخت است، ولی عناصر مختلف دوساخت مانند اشکال سیاسی مبارزه طبقاتی و پی‌آمدهای آن، برای مثال، وضع قوانین به‌وسیله طبقه پیروزمند پس از یک ستیز موفقیت‌آمیز، و غیره، اشکال قضایی، و حتی بازتاب‌های تمامی مبارزات بالفعل در مغز شرکت‌کنندگان آن، تئوری‌های سیاسی، قضایی و فلسفی، نظرات مذهبی و تکامل آتی آنها به یک [سلسله] نظام‌های جزمی، نفوذ و تأثیر خود را روی جریان مبارزات تاریخی بر جای گذاشته و در بسیاری از موارد به‌قوی شکل تعیین‌کننده خود را [نیز] نشان می‌دهد. کنش و تأثیر متقابلی میان تمامی این عناصر وجود دارد که در آن، از میان انبوه بسی‌پایان رویدادها (یعنی چیزها و حوادثی که تسلسل و پیوستگی آنها با یکدیگر چنان جزئی و اثبات‌ناشدنی است که می‌توان به عنوان ناچیز و

موضوع هایدگر تلاش متهورانه او برای حفظ آزادی وجودی (بود. شناسانه) از چنین تغییر شکل و تحریف شیطانی است. هایدگر به زمینه آزادی انسان اشاره کرده است ولی در نشان دادن اینکه این زمینه و اساس تنها به صورت دیالکتیکی در تضاد و یا سازش با «ساخت‌های صفتی»<sup>۱</sup> موجودیت انسان

### 1. adjective structure

حتی ناموجود تلقی‌شان کرد) حرکت اقتصادی سرافجام خود را به عنوان [عاملی] ضروری نشان می‌دهد. والا، کاربرد تئوری برای هر دوره تاریخی آسان‌تر از [یافتن] راه حل يك معادله ساده يك مجهولی است.

ما خودمان تاریخ خود را می‌سازیم، ولی در وهله نخست، تحت شرایط و پیش‌فرض‌های بسیار مشخصی که در بین آنها [عوامل] اقتصادی نهایتاً تعیین‌کننده‌اند. ولی [عوامل] سیاسی و غیره و در واقع، حتی سنت‌ها که ذهن انسان‌ها را در چنبر خود دارند، نیز در این میان نقشی بازی می‌کنند، اگرچه، نه تعیین‌کننده. دولت پروس نیز به وسیله عوامل و انگیزه‌های تاریخی، و نهایتاً اقتصادی، به وجود آمد و توسعه یافت. ولی خام‌اندیشی است که بپذیریم در میان بسیاری از دولت‌های کوچک آلمان شمالی تنها براندنبورگ (*Brandenburg*) بود که توانست به واسطه ضرورت اقتصادی و نه عوامل دیگری (مهمتر از همه، درگیری با لهستان بر سر تصرف پروس و روابط سیاسی بین‌المللی که بعداً پدید آمد که در واقع در به وجود آمدن قدرت پادشاهی اطریش نقش تعیین‌کننده‌ای داشت) به قدرت بزرگی میان دو بخش شمالی و جنوبی تبدیل گردد؛ با اقتصاد و زبان، و پس از اصلاح دینی (*Reformation*) با مذهبی

قابل تحقق و حصول است، ناکام مانده است. آزادی فلسفی بدون آزادی سیاسی، اجتماعی و اقتصادی نمی‌تواند وجود داشته باشد؛ از سوی دیگر، این آزادی‌های مجسم و ملموس نیز تنها به اتکاء آزادی فلسفی می‌توانند وجود داشته باشند. هر، دو واقعیت، چه واقعیت فی‌نفسه<sup>۱</sup> (در خود) و چه واقعیت لئفسه<sup>۲</sup> (برای خود) مخرب هستند. هایدگر راهی به يك

1. in itself

2. for itself

متفاوت.

توضیح در باره دولت‌های کوچک در آلمان، چه در گذشته و چه اکنون، و یا منشأ تغییرات آوایی زبان رسمی آلمانی که موجب گسترش تقسیمات جغرافیایی شد و جدایی طبیعی بخش‌های مختلف را در سراسر آلمان به صورتی منظم در آورده و جنبه قانونی به آن بخشید، کار بسیار دشواری است. دوم، تاریخ به صورتی ساخته می‌شود که نتیجه غایی همواره از تضاد میان بسیاری تمایلات فردی که هر يك به نوبه خود به وسیله انبوهی از شروط خاص زندگی ساخته شده‌اند، ناشی می‌گردد، بدین سان، بی‌شماری نیروهای متقاطع و بی‌نهایت نیروهای متوازی موجب پدید آمدن برآیندی می‌شوند که همان رویداد تاریخی است. این موضوع ممکن است خود به عنوان محصول قدرتی که به‌طور کلی ناآگاهانه و بدون اراده عمل می‌کند، در نظر گرفته شود. برای آنکه هر تمایل فردی به وسیله تمایل فردی دیگری مسدود شده، و آنچه پدید می‌آید چیزی است که هیچکس اراده نکرده است. از این رو، می‌توان گفت که تاریخ تاکنون به گونه‌فراگردی.



انسان‌گرایی نو نشان می‌دهد که ریشه در وجود موجود دارد ، ولی از دیدگاه او این انسان‌گرایی بایستی خود را با ساختار آزادی انسان که تنها در چارچوب سیاسی، اقتصادی و اجتماعی موجودیت می‌یابد، مربوط سازد. کاری که بایستی انجام شود ترکیب نظریه وجودی هایدگر با خردسیاسی 'میل' و جفرسون<sup>۲</sup> است.

برای شناخت کامل هایدگر و ارزیابی جایگاه او در چارچوب تفکر اروپایی هنوز راه‌درازی در پیش است. اینکه هایدگر و الامقام‌ترین فیلسوف معاصر اروپایی است ، تردیدی نیست. علاقه او به وجود موجود پژواکی از باور ژرف و ممتد و درك او از «موجودی» است که ما آن را انسان می‌نامیم و اینکه این.

1. political wisdom

2. J. S. Mill

3. Jefferson

طبیعی پیش‌رفته و ضرورتاً تابع همان قوانین [شناخته شده] حرکت است. ولی از آنجا که تمایلات و اراده افراد - خواستی که بنا بر ویژگی‌های جسمانی فرد، یا شرایط بیرونی و در نهایت اقتصاد پدید آمده، یا مقتضیات (حال خواه مقتضیات شخصی و خواه از آن جامعه به‌طور کلی) - نمی‌تواند خواست‌های آنان را برآورد بلکه جملگی در یک کل به هم پیوسته یا هم ترکیب شده و برآیند مشترکی را پدید می‌آورد، نباید نتیجه گرفت که آنها بی‌اثرند. بر عکس، هر کدام در حاصل کار سهمی داشته و در حد خود بخشی ضمیمه در آن است. - م.

ادراك مستلزم رد تعاریفی است از قبیل عقلی<sup>۱</sup>، اقتصادی<sup>۲</sup> و یا عمل‌گرایانه<sup>۳</sup>. اینکه نگرش هایدگر مذهبی است یا شاعرانه، الهام بخش او بومه، هولدرین، هراکلیت یا هگل است، مسأله‌ای را از این مسؤلیت باز نمی‌دارد که به طرح اندیشه‌ی وی پرداخته، ابعاد گوناگون تفکر او را دریابیم و به اعتراض‌ها و تردیدهای وی توجه کنیم. هایدگر با مسأله‌ای درگیر شده که هر انسانی بایستی با آن به مبارزه برخیزد: مفهوم *Dasein* یا واقعیت بشری چیست؟ این پرسش و پاسخ به آن مسؤلیت و تکلیف همه فلسفه‌هاست. هایدگر پرسش را مطرح کرده و راهی را نیز که ما را از هستی آگاه سازد نشان داده است. اکنون ابعاد تازه‌ای به روی ما گشوده است و در این گستره‌هاست که محدودیت‌های نهفته در سنت‌های ما آزاد شده و به سوی مسائل جدیدتر و پرسش‌های نوتری هدایت می‌شویم. این اثبات دوباره ماهیت فلسفه از دستاوردهای اصیل و بی‌همتای مارتین هایدگر است.

در میان مهم‌ترین آثار هایدگر کتاب هستی و زمان<sup>۴</sup> (۱۹۲۷) او جایگاه ویژه‌ای دارد. بیشتر آثار فلسفی هایدگر

- |              |                         |
|--------------|-------------------------|
| 1. rational  | 2. economic             |
| 3. pragmatic | 4. <i>Sein und zeit</i> |

به صورت گفتارهای درسی یا سخنرانی‌هایی بوده که بعداً به چاپ رسیده است.<sup>۱</sup> گفته می‌شود که کتاب *متافیزیک چیست؟*<sup>۲</sup> (۱۹۲۹) بهترین مقدمه‌ای است بر آثار هایدگر. این اثر موجب چنان انتقاد آشفته و غیر هوشمندانه‌ای از هایدگر شد که انسان احتمالاً با مطالعه این رساله و سپس بخش نخست رساله دیگر او به نام *هستی و زمان*، خود بهتر به ژرفای نگرش او پی می‌برد. شاید دقیق‌ترین و واضح‌ترین عرضه‌داشت و ارائه اندیشه هایدگر اثر دیگر وی به نام مقدمه‌ای بر *متافیزیک*<sup>۳</sup> (۱۹۳۵) باشد، ولی بهترین اثر فلسفی وی شاید هنوز *کانت و مسأله متافیزیک*<sup>۴</sup> (۱۹۲۹) است. کلیات آثار هایدگر هنوز حجیم نیست ولی مجلدات دیگری که در آنها به جنبه‌های گوناگون فلسفه و فلسفه‌ها پرداخته است، در آینده به این گنجینه افزوده خواهد شد.

این ترجمه تنها راهنمایی برای مطالعه متن اصلی به زبان آلمانی است. اندیشه هایدگر را نمی‌توان به قالب زبان دیگری

۱. رساله *Was ist das - die philosophie?* به عنوان گفتاری درسی در اوت ۱۹۵۵ در سرریشی لاسال (Cerrisy - la - Salle)
۲. *Was ist Metaphysik?* نرماندی ایراد شده است.
۳. *Einführung in die Metaphysik*
۴. *Kant und das problem der Metaphysik*

در آورد. ما امیدواریم که با تقدیم این ترجمه این تصور را به وجود نیاورده باشیم که جانشینی برای متن اصلی اثر به زبان آلمانی فراهم آمده است، بلکه ما تنها وسیله‌ای برای درک بهتر اثر پیشکش کرده ایم.

فلسفه چیست؟

## فلسفه چیست؟

با این پرسش ما روی موضوعی دست می‌گذاریم که بسیار گسترده است، یعنی وسیع و نامحدود. چون گسترده است، پس نامعین است. و چون نامعین است، می‌توانیم از دیدگاههای بسیار متفاوت آن را مورد بحث و بررسی قرار دهیم. از این-رو همواره می‌توان به چیزی معتبر دست یافت. ولی از آنجا که در برخورد ما با این موضوع گسترده<sup>۱</sup> و نامحدود همه‌نظرات ممکن در هم می‌آمیزند، با این خطر روبه‌رو خواهیم بود که بحث ما از انسجام کافی برخوردار نباشد.

بنابر این، باید بکوشیم که موضوع را با دقت بیشتری تعریف کنیم. از این رو بحث را در راستای مشخصی هدایت خواهیم کرد. به این ترتیب بحث ما یک راه مشخص را پی‌می‌-

1. extensive theme

گیرد. می‌گوییم: یک راه. بدینسان ما بر آنیم که این راه بی‌گمان تنها راه ممکن نیست که می‌توان برگزید. در واقع هیچ معلوم نیست راهی که من بر می‌گزینم همان راهی باشد که در حقیقت بتواند مسأله مورد نظر را طرح کند و به آن پاسخ دهد.

حال اگر بپذیریم که ما خواهیم توانست راهی بیابیم و از آن راه پرسش را دقیق‌تر معین کنیم، بلافاصله با ایراد سختی نسبت به موضوع مورد بحث روبرو خواهیم شد. وقتی می‌پرسیم: «فلسفه چیست؟» ما در حقیقت درباره فلسفه گفتگو کرده‌ایم. با پرسشی اینگونه، ما آشکارا موضعی بر فراز و بنا بر این، بیرون از فلسفه اختیار کرده‌ایم. در حالی که هدف پرسش ما راه یافتن به ددون فلسفه است، یعنی درنگ کردن در آن و خویش را به رفتاری به شیوه آن کشاندن، یعنی «فلسفیدن». بنا بر این، مسیر بحث ما بایستی نه تنها دارای راستای روشنی باشد، بلکه این راستا در عین حال تضمین کند که ما درون فلسفه حرکت می‌کنیم و نه در بیرون یا گرداگرد آن.

بنابراین، مسیر بحث ما بایستی دارای چنان کیفیت و راستائی باشد که هر آنچه را که فلسفه با آن سروکار دارد، باشخص ما مرتبط کند و بر ما اثر بگذارد، اثر بر ژرفنای وجودمان.

## 1. philosophize

ولی آیا کندوکاو در فلسفه به چنین صورتی موجب آن نخواهد شد که فلسفه به موضوعی انفعالی<sup>۱</sup>، عاطفی<sup>۲</sup> و احساسی<sup>۳</sup> تبدیل شود؟

عبارت «احساسات لطیف ادبیات بد به وجود می آورد»<sup>۴</sup> آندره ژید<sup>۵</sup> نه تنها در ادبیات، بلکه بیشتر در فلسفه مصداق دارد. احساسات، حتی لطیف‌ترین آن، جایی در فلسفه ندارد. گفته‌اند که احساسات غیر عقلانی<sup>۶</sup> است. در حالی که فلسفه نه تنها عقلانی است بلکه نگهبان حقیقی عقل (خرد)<sup>۷</sup> است. با این اظهار، ما ناآگاهانه به ورطه‌گونه‌ای اتخاذ تصمیم درباره‌ی اینکه فلسفه چیست درمی‌افتیم. ما قبلاً پاسخی برای پرسشمان پیش-بینی کرده‌ایم. هر کس به درستی به این حکم<sup>۸</sup> که فلسفه موضوع عقل است، توجه کرده است. هر چند این حکم شاید پاسخی ناپخته و شتاب زده به پرسش «فلسفه چیست؟» باشد زیرا می‌توان بلافاصله پرسش‌های تازه‌ای در برابر این پاسخ پیش کشید: عقل چیست؟ از کجا و به وسیله‌ی چه کسی معلوم شده که عقل

1. affection

2. emotion

3. sentiment

4. Andre Gide, *Dostoiievsky*, Paris :  
plon - Nowtit, 1923, P. 247

5. Andre Gide

6. irrational

7. reason

8. assertion



چیست؟ آیا این عقل است که خود را به سمت فرمانروای فلسفه بر گماشته است؟ اگر چنین است، به چه حقی؟ و اگر چنین نیست، این مأموریت و این نقش را از کجا به دست آورده است؟ اگر آنچه عقل شمرده می‌شود نخست تنها به وسیله فلسفه و در جریان تاریخ آن به وجود آمده، پس اعلام اینکه فلسفه موضوع عقل است، داوری شتابزده و نادرستی است. هر چند به مجرد آنکه در باب خصلت اساسی فلسفه به عنوان رفتاری عقلانی تردیدی به خود راه دهیم، آنگاه به همان شکل، بامسأله قابل بحثی که فلسفه متعلق به حوزه غیر عقلانی است، رو به رو خواهیم شد. زیرا هر کس بخواهد فلسفه را چیزی غیر عقلانی معرفی کند، عقل را همچون معیاری برای مرزبندی آن فرض کرده و بعلاوه، ماهیت عقل را امری بدیهی انگاشته است.

از سوی دیگر، اگر این امکان را در نظر بگیریم که آنچه فلسفه با آن سروکار دارد به ما انسان‌ها مربوط است، بر طبیعت ذاتی ما اثر می‌گذارد و اندیشه ما را به حرکت وامی‌دارد، پس می‌توان گفت این تأثیرپذیری به هیچوجه ارتباطی با آنچه

۱. عبارت *be - ruhren* چنانکه هایدگر آن را در اینجا به کار می‌گیرد دلالت بر حرکت فلسفی دارد و نه حرکت احساسی. در نتیجه، می‌توان گفت که غرض حرکت ذاتی است و نه حرکت انفعالی.

ما معمولاً احساسات و عواطف و خلاصه «غیر عقلانی» می‌نامیم، ندارد.

از آنچه گفته شد نخست تنها این را می‌توان نتیجه گرفت که اگر قرار است بحثی زیر عنوان «فلسفه چیست؟» بیاغازیم، احتیاط بیشتری لازم است.

نخستین کاری که باید انجام دهیم هدایت کردن پرسش به مسیر کاملاً روشن و همواری است تا مجبور نباشیم در بحر آرام یا متلاطم و خوفناک مفاهیم فلسفی دست و پا زنیم. ولی چگونه می‌توان راهی جست که بدان وسیله بتوانیم پرسش خود را به صورت قابل اعتمادی مطرح کنیم؟

راهی که من اکنون می‌خواهم به آن اشاره کنم مستقیماً در برابر ماست. و تنها به خاطر اینکه بسیار نزدیک و قابل دسترسی است، یافتن آن مشکل است. و تازه وقتی آن را یافتیم، طی طریق ما در آن بسیار ناشیانه خواهد بود. ما می‌پرسیم: «فلسفه چیست؟» و اغلب واژه «فلسفه» را بر زبان رانده‌ایم. اگر ما، هر آینه، واژه «فلسفه» *Philosophy* را نه به صورت عنوانی کهنه و فرسوده به کار گیریم، بلکه برعکس، آنرا از منبع اصلیش یعنی یونان، به گوش بشنویم، آنگاه این واژه (*philosophia*) خواهد بود که فلسفه (*philosophy*) در زبان یونانی است. بنابراین این واژه یونانی یعنی *philosophia* راهی است

که در جست و جوی آن بودیم. این راه از یسک سو، پیش از ماست (وجود داشته)، زیرا زمان درازی است که بسر زبان جاری شده، یعنی شرح و بیان گردیده است؛ از سوی دیگر پس از ماست (وجود دارد)، زیرا که پیوسته این واژه را شنیده یا آن را بر زبان آورده‌ایم. از این رو، واژه یونانی *Philosophia* راهی است که در آن طی طریق می‌کنیم. با وجود این، علم و آگاهی ما نسبت به این راه بسیار مبهم است، هر چند اطلاعات تاریخی ما درباره فلسفه یونان گسترده و عمیق است.

واژه *philosophia* دلالت دارد بر اینکه فلسفه چیزی است که قبل از همه موجودیت دنیای یونان را معین می‌کند؛ نه تنها آن، بلکه *philosophia* خصایص درونی و اصلی تاریخ اروپای غربی ما را نیز تعیین می‌کند. عبارت تکراری و مسموع «فلسفه اروپای غربی»<sup>۱</sup> در حقیقت همانگویی<sup>۲</sup> است. چرا؟ به خاطر آنکه فلسفه در ماهیت یونانی است؛ یونانی در این مورد به معنای آن است که ماهیت فلسفه در اساس چنان است که نخستین بار مناسب دنیای یونان بود، و آنهم تنها به خاطر آنکه از آنجا ظاهر شود.

به هر حال، ماهیت اصلی یونانی فلسفه در دوران سلطه

1. Western European Philosophy

2. tautology

اروپای جدید زیر تأثیر و هدایت مفاهیم مسیحیت قرار گرفته است. تسلط این مفاهیم به واسطهٔ قرون وسطی بوده است. در عین حال نمی‌توان گفت که فلسفه بدین وسیله مسیحی شده است، یعنی موضوع باور به وحی و الهام و اقتدار کلیسا گشته است. بیان اینکه فلسفه در ماهیت خود یونانی است، چیزی جز این نیست که گفته شود غرب و اروپا، و فقط اینها، در نهایت و در ژرفای تاریخشان اساساً «فلسفی» هستند. و این موضوع با طلوع و تسلط علوم در غرب تأیید و گواهی می‌شود. زیرا اینها از عمق جریان اروپای غربی که فلسفی است نشأت می‌گیرد، در نتیجه، آنها امروزه قادرند که اثر مشخصی روی تاریخ بشریت در سراسر جهان بگذارند.

اکنون برای لحظه‌ای آنچه را که دورانی از تاریخ بشر را به عنوان «عصر اتم»<sup>۲</sup> توصیف می‌کند در نظر آوریم. انرژی اتمی یعنی آن نیرویی که می‌تواند جریان تاریخ را تعیین کند، به وسیله علوم کشف و آزاد گردید. ولی در حقیقت هیچ علمی پیش از فلسفه که در بستر آن جریان یابد، نمی‌تواند وجود داشته باشد. همان‌طور که گفتیم ما با فلسفه با زبان یونانی یعنی *Philosophia* سروکار داریم و این واژه یونانی بحث ما را به

1. philosophical

2. atomic age

يك سنت تاریخی می‌پیوندد و از آنجا که این سنت منحصر به فرد است، در مفهوم نیز یگانه است. این سنت که واژه یونانی *philosophia* را در بر دارد و با این واژه تاریخی (*philosophia*) مهور شده راستای مسیری را نشان می‌دهد که ما از آن طریق می‌پرسیم: «فلسفه چیست؟» اما سنت ما را زیر فشار آنچه گذشته و برگشت‌ناپذیر است نمی‌گذارد. تسلیم شدن، به معنای ورود مختارانه به فضای آزادی گفته‌گوست با هر آنچه در دست است. اگر ما واقعاً کلمه‌ای بشنویم و روی آنچه شنیده‌ایم تأمل کنیم، نام «فلسفه» ما را به درون تاریخ منشأ یونانی فلسفه فرامی‌خواند. واژه فلسفه در حقیقت روی شناسنامه تاریخ خود ما دیده می‌شود؛ حتی می‌توانیم بگوئیم روی شناسنامه دوره معاصر تاریخ جهان که عصر اتم نامیده می‌شود. به همین دلیل است که ما می‌توانیم این پرسش را مطرح کنیم: «فلسفه چیست؟» آنها تنها هنگامی که وارد بحثی شویم با اندیشه درباره دنیای یونان. اما نه تنها چیست در این پرسش [فلسفه چیست؟] در اصل یونانی است، بلکه چگونه می‌پرسیم، شیوه‌ای که پرسش خود را مطرح می‌کنیم نیز، حتی امروز یونانی است.

عبارت «آن چیست؟» در زبان یونانی *ti estin* [چیست؟] است. پرسش چه چیزی است به هر حال بیش از یک معنی دارد. ما می‌توانیم بپرسیم «در آن فاصله آن چیست؟» پاسخی که

دریافت می‌کنیم اینست: «درخت». پاسخ عبارت است از اینکه ما چیزی را نام می‌بریم که بدرستی آن را نمی‌شناسیم. ما می‌توانیم پرسش دیگری کنیم: «آن چیست که ما آن را درخت می‌نامیم؟» با پرسشی که مطرح کردیم به همان عبارت یونانی *ti estin* [چیست؟] می‌رسیم. این همان شیوه پرسش کردن است که سقراط، افلاطون و ارسطو توسعه دادند. برای مثال، آنها می‌پرسیدند: «زیبا چیست؟»، «دانش چیست؟»، «طبیعت چیست؟»، «حرکت چیست؟».

اکنون باید توجه کنیم در پرسش‌هایی که هم‌اکنون مطرح کردیم نه تنها تعیین حدود دقیق طبیعت، حرکت و زیبایی مد نظر است، بلکه در عین حال تفسیری از کلمه چه داده شده در معنایی که واژه یونانی *ti* [چه] ادراک گردد. اینکه «چه» به چه معناست *quid est* نامیده می‌شود، یعنی چیست؟ به مفهوم چه هست، یعنی «چیستی» *quiddity*، ماهیت و جوهر. به هر حال «چیستی» در دوره‌های مختلف فلسفه به صورت‌های گوناگون توصیف شده است. بدین‌سان، فلسفه افلاطون، برای مثال، تعبیر مشخصی است از چیزی که «چه» بر آن دلالت دارد، یعنی مفهوم کلی<sup>۱</sup> (مثال). اینکه هنگامی درباره *ti* [چه] و *quid*

1. idea

[چیست] پرسش می‌کنیم منظورمان مفهوم کلی (مثال) است، به هیچوجه نباید يك امر بدیهی و مسلم تلقی شود. فی‌المثل، ارسطو تعبیری از *ti* [چه] دارد که کاملاً متفاوت از تعبیر افلاطون از این کلمه است. یا کانت که تعبیر دیگری از *ti* [چه] دارد و همین طور هگل. آنچه که هر بار به وسیلهٔ اثر یا نشانه‌هایی از *ti* [چه] یعنی «چه هست» *quid* یا «چیست؟» پرسیده می‌شود، هر بار نیز بایستی توصیف تازه‌ای از آن به عمل آید. در خصوص فلسفه در هر مورد وقتی می‌پرسیم «آن چیست؟» درحقیقت ما پرسشی یونانی را دوباره مطرح می‌کنیم.

بایستی کاملاً توجه داشت که هم موضوع مورد پرسش ما یعنی فلسفه، وهم طریقی که می‌پرسیم «آن چیست...؟» در اصل یونانی است. حتی خود ما نیز بسی آنکه از فلسفه سخنی بر زبان آوریم به همین منشأ وابسته‌ایم. ما، چه کلمات پرسش «فلسفه چیست؟» را بر زبان آوریم و چه تنها به مفهوم آن بیاندیشیم خواه نا خواه به طرز مرموزی به سوی منبع و خاستگاه آن فراخوانده می‌شویم و دوباره به آن بازمی‌گردیم. [پرسش «فلسفه چیست؟» پرسشی نیست که گونه‌ای معرفت‌نسبت به خود را نشان دهد (فلسفهٔ فلسفه). پرسشی تاریخی نیز نیست

1. knowledge towards itself

که بگوئیم دل‌بسته آنست که بداند آنچه که فلسفه نامیده می‌شود چگونه آغاز شده و تحول یافته است. یک پرسش تاریخی یعنی پرسشی قطعی و مقدر<sup>۱</sup>، حتی بیشتر - این پرسشی تاریخی نیست<sup>۲</sup> بلکه پرسشی تاریخی<sup>۳</sup> واقعیت اروپای غربی ماست.]

اگر ما معنای اصلی و دقیق پرسش «فلسفه چیست؟» را در نظر بگیریم آنگاه پرسش ما از طریق خاستگاه تاریخی خود راستایی به آینده‌ای تاریخی پیدا خواهد کرد و ما نیز مسیر را یافته‌ایم؛ بدین معنی که پرسش، خود همان مسیر است. مسیری که ما را از واقعیت دنیای یونان به زمان حال و حتی جهانی که در آن سوی ماست، خواهد برد. اگر ما در پرسش خود همچنان اصرار بورزیم باید بگوئیم که در مسیر مشخص و روشنی گام برمی‌داریم. مع‌هذا هیچ‌زمانی نیست که گفته شود راهی که در آن گام می‌زنیم مسیر درستی است. ما حتی قادر نیستیم مشخص سازیم که اکنون در کدام نقطه این راه قرار داریم. زمان درازی است که عادت کرده‌ایم وقتی درباره‌ی چگونگی چیزی پرسش می‌کنیم، پرسش خود را پرسشی درباره‌ی ماهیت آن چیز توصیف کنیم. پرسش درباره‌ی چیزی به معنای

1. fate - full question
2. it is not *a* historical question
3. it is *the* historical question



آگاه‌شدن از ماهیت مبهم و نامعلوم چیزی است که زیر سؤال قرار دارد و نیز نشان دهنده رابطه نامشخص و حتی نابود شده میان انسان و آنچه که درباره‌اش پرسش می‌کنیم.

پرسش بحث ما نیز درباره ماهیت فلسفه است. اگر این پرسش ناشی از ضرورتی باشد، و نه صرفاً پرسشی فرضی، به خاطر اینکه گفتگویی کرده باشیم، پس فلسفه به عنوان فلسفه ارزش آن را دارد که مورد پرسش قرار گیرد. البته این را هنگامی می‌توانیم معین کنیم که قبلاً فلسفه را مطالعه کرده باشیم. و برای اینکه بتوانیم این مهم را انجام دهیم، بایستی از پیش بدانیم فلسفه چیست. بدین سان، به طرز شگفتی پیرامون دایره‌ای که همان فلسفه باشد در گردشیم. با فرض اینکه شاید نتوانیم به زودی از این گردش دوار انگیز خلاصی یابیم، اجازه یافته‌ایم که به این دایره نظری بیافکنیم. ولی این نگاه اجمالی در کدام جهت باشد؟ واژه *philosophia* این جهت را نشان می‌دهد.

در اینجا نکته‌ای اصولی ضرور است. اگر ما، خواه اکنون و خواه در آینده، به کلماتی از زبان یونانی گوش فرا دهیم، به حوزه‌ای کاملاً مجزا و مشخص قدم می‌گذاریم و رفته رفته اندیشه ما با این حقیقت آشنا خواهد شد که زبان یونانی شباهتی با زبان‌های اروپایی که با آنها آشنایی داریم، ندارد.

زبان یونانی و تنها آن، زبان فلسفه و معرفت است. در بحث‌های خود بایستی به صورت مشروح تری در این باره گفتگو کنیم. اکنون همین کافی است بگوئیم در زبان یونانی آنچه گفته می‌شود دقیقاً همان است که گفته بر آن دلالت دارد. اگر ما واژه‌های یونانی را با سامعه‌ای یونانی بشنویم می‌توانیم آن را بفهمیم و معنی آن را دنبال کنیم. *legein* [سخنش] را بفهمیم، یعنی آنچه را که افاده می‌کند مستقیماً درک کنیم (درک مستقیم آنچه ارائه می‌شود). به عبارت دیگر، آنچه ارائه می‌شود همان است که بلاواسطه به ذهن متبادر می‌گردد [یعنی] از طریق واژه رسای یونانی ما مستقیماً در برابر خود مطلب قرار می‌گیریم و نه در مقابل صرف علامت و نشانه کلمه.

واژه یونانی *philosophia* به منشأ آن، یعنی کلمه

۱. *logos* [فلسفه] اصل یا منشأ عقل عالم وجود، عقل کل. به عقیده هر اکلیت اصل محرکه و تنظیم کننده اشیاء، یعنی آتش، عاملی که سبب می‌شود انسان نظم و ترتیب مزبور را ادراک کند. به نظر فیلو *philos* و فرقه‌های دیگر اسکندریه قدیم، وجود یا اصل حدفاصل میان حقیقت مطلق الهی و فکر بشر [پیامبر و رسول]. در نظر رواقیون اصل حاکمه مطلق [یعنی خدا] که مانند قطره شرابی که در لیوانی آب حل شده و در سرتاسر عالم وجود موجود است. در مسیحیت، «کلمه» یعنی کلمه مظهر فکر و اراده پروردگار، [«کلمه» به عقیده مسیحیان عیسی است که مظهر فکر و اراده پروردگار به شمار می‌رود.] حکمت، معرفت. - م.

*philosophos* [فلسفی] برمی‌گردد. این کلمه در اصل صفتی است مانند *philarguros* به معنی دوستدار سیم، یا *philotomos* دوستدار افتخار. واژه *Philosophos* از قرار معلوم به وسیلهٔ هر اکلیت ابداع گردیده است. این نشان می‌دهد که برای هر اکلیت هنوز *philosophia* [فلسفه] وجود نداشت. *aner philosophos* [شخص دوستدار دانش] یک انسان «فلسفی» نیست. صفت یونانی *philosophos* دلالت بر مفهومی می‌کند که کاملاً متفاوت از صفت فلسفی [*philosophical*] *aner philosophos* کسی است که، *sophon* (علم) را دوست دارد. اینجا «دوست داشتن» (*philein*) در مفهوم هر اکلیتی به معنی هم‌سخنی (*homo-legein*) به کار می‌رود؛ یعنی سخن-گفتن به شیوه‌ای که *logos* سخن می‌گوید، یعنی در انطباق و هماوایی با *logos* (با *logos* هم‌سخنی کند)<sup>۲</sup> و این انطباق و هماوایی موافق با علم است. تطابق، هماهنگی (*harmonia*) است. اینکه یکی متقابلاً خود را به دیگری پیوند زند، اینکه هر دو در اصل با یکدیگر پیوند داشته باشند؛ زیرا هر یک در

### 1. philosophical man

۲. کاربرد واژه‌های *sprechen* (گفتگو کردن) و *entsprechen* (تطابق داشتن) دلالت بر آن دارد که دیالکتیک ذاتی ساختار گفتگوست. گفتگو-گفتگو کردن نیازمند هماهنگی و تطابق است.

اختیار دیگری است. این هماهنگی خصیلت برجسته «دوست داشتن» *philein* در مفهوم هر اکلیتی آن است.

انسان فلسفی (*aner philosophos*)<sup>۱</sup> دانش را دوست دارد (عاشق علم است). بیان اینکه این عبارت برای هر اکلیت چه مفهومی در بر دارد، دشوار است. ولی ما برآنیم آن را همان طور که هر اکلیت تعبیر کرده است، توضیح دهیم. بنا بر این تعبیر، *sophon* (علم) یعنی *Hen Panta* «یک همه (است)»<sup>۲</sup>، که در اینجا «All» (همه) یعنی تمام چیزهایی که وجود دارد (هر آنچه هست)، کلیت هستی. و *یک (Hen)* یعنی واحد، یگانه، بهم پیوسته و یکی شده، یعنی اتحاد همه «موجود»ها در «وجود»، (وحدت)، «موجود»هایی که در «وجود» بهم پیوسته اند. و این همان چیزی است که علم می گوید: اتحاد «موجود»ها در «وجود». اگر بخواهیم دقیق تر بگوئیم «موجود» [همان] «وجود» است که در این مثال، «است» به صورت فعل متعدی به کار رفته و معنای تقریبی آن «با هم جمع شده» و «گرد آمده» است. بدین معنی که «وجود» همه «موجود»ها را تسا آنجا که وجود

۱. در اینجا با توجه به صفت بودن *philosophos* در زبان یونانی ترکیب «انسان فلسفی» ساخته شده که مراد دوستدار دانش است و نبایستی با *philosophical man* اشتباه شود.

2. one (is) all

دارند موجد است و در بر می‌گیرد. به عبارت دیگر، وجود «گرد آمده» و «با هم جمع شده» موجود هاست - یعنی *logos*.<sup>۱</sup>

شنیدن عبارتی این چنین: «همه هست‌ها در هستی» است اگر اهانت‌آمیز نباشد، لااقل پیش‌پا افتاده و مبتذل است. زیرا هیچ‌کس نیازی ندارد که خود را به‌خاطر اینکه هست<sup>۲</sup> (موجود) متعلق به هستی (وجود) است، به زحمت بیان‌دازد. همه دنیا می‌داند که «موجود» آن چیزی است که وجود دارد. چه چیز دیگری برای «موجود» می‌ماند جز آنکه وجود داشته باشد؟ ولی این حقیقت که «موجود»‌ها در «وجود» گرد آمده و در «نمود» وجود است که موجود پدیدار می‌گردد، متفکران یونان را به حیرت<sup>۳</sup> واداشت و هم آنها نخستین و تنها کسانی بودند که از این حقیقت حیرت زده شدند. بنابراین باید گفت «هست در هستی»<sup>۴</sup> تبدیل به شگفت‌انگیزترین موضوع برای متفکران یونان شد. ولی با وجود این، حتی یونانی‌های [حیرت‌زده] نیز مجبور به رهاندن و نجات‌شگفتی این شگفت‌انگیزترین چیز

1. Cf. *Vorlesung und Aufsätze*, 1954, pp. 207 - 229

۲. *(being)* به وسیله برخی مترجمین آثار فلسفی انگریستانسیالیسم «هستنده» معادل داده شده است. - م.

3. *astonishment*

۴. *(being in Being)* که در اینجا مترادف با علم گرفته شده است. - م.

و حمایت از آن در برابر یورش و تازش استدلال‌های سوفسطائیان<sup>۱</sup> بودند که همواره پاسخی مردم‌پسند برای هر چیز داشتند و می‌توانستند به آسانی در بازار آشفته برای آن خریدار پیدا کنند. رهایی این شگفت‌انگیزترین چیز، یعنی «هست درهستی» به دست آن عده‌ای انجام گرفت که در راه این شگفت‌انگیزترین چیز، یعنی علم گام نهاده و با آن آغاز کرده بودند. با اقدام به اینکار، آنها به پویندگان و تلاشگران علم تبدیل شدند، کسانی که از طریق تلاش خود توانستند، از جمله بسیاری کارهای دیگر، علم را زنده کرده و به آن عمر جاودان بخشند. بدین سان، عشق به علم (دوست داشتن دانش) که پیشتر زیر عنوان هماهنگی با علم بدان اشاره کردیم [یعنی] *harmonia* به یک میل یا آرزو *orexis* [احساس عشق و رغبت] نسبت به علم و تلاش در راه آن تبدیل شد. اکنون علم، یعنی «هست در هستی» آن چیزی بود که به ویژه طلب و دنبال می‌شد. زیرا «دوست داشتن» دیگر آن هماهنگی خام و ابتدایی با علم نبود، بلکه تلاش سخت و ویژه‌ای بود در راه علم. عشق به علم، فلسفه *philosophia* شده بود و عامل تعیین این تلاش *Eros* یا غریزه زندگی بود.

1. Sophist

این جست‌وجوی مشتاقانه در پی *sophon* ، برای «یک همه (است)» ، برای «هست در هستی» موضوع مورد پرسش کنونی شده است: «هستی تا آنجا که هست، چیست؟» با این پرسش است که می‌توان گفت تفکر فلسفی شده است. بنابراین، باید گفت هراکلیت و پارمنیدس «فیلسوف» نبودند. چرا؟ زیرا آنها متفکران بزرگتری بودند. «بزرگتر» در اینجا به معنای قدر-شناسی از دستاوردی نیست، بلکه اشاره به بعد دیگری از تفکر است. هراکلیت و پارمنیدس «بزرگتر» بودند، در این مفهوم که با *logos* هماهنگ بودند؛ با «یک همه (است)» . گام نخستین به‌درون فلسفه *philosophy* که با آئین *Sophism* (سوفیسم) مهیا شده بود، برای بار نخست به وسیله سقراط و افلاطون برداشته شد. سپس، تقریباً بعد از دو قرن پس از هراکلیت، ارسطو این گام نخستین را با عبارت زیر چنین توصیف کرد:

و بدین سان، اکنون نیز چون گذشته و همچنان در آینده، آنچه (فلسفه) به سوی آن در حرکت است و هرگز بدان نمی‌رسد و تلاش‌های مکرر در مکررش برای دسترسی به آن بی‌ثمر خواهد ماند (پرسشی است که مطرح شده) یعنی هستی چیست؟ [ti to on] (*Met. z1, 1028 b2 sqq*)

فلسفه در جست‌وجوی آن است که هستی تا آنجا که

هست، چیست. فلسفه به دنبال وجود موجود است، یعنی «هست» نسبت به «هستی». ارسطو این موضوع را، با افزودن عبارت کوتاه: «اینست آنچه که هستی است» به پرسش «هستی چیست؟»، توضیح می‌دهد؛ که در اینجا «هستی چیست؟» (یعنی، *ti to on*) به معنی آن است که «هستی هست چیست؟» به سخن دیگر، «هستی هست» موکول به «هستی» و متکی بر آن است. و این *ousia* [هستی] است که افلاطون آن را مثال [*idea*] یا «مفهوم کلی» می‌نامد و ارسطو از آن به عنوان *energeia* [واقعیت] نام می‌برد.<sup>۱</sup>

اکنون ضرورتی ندارد دقیق‌تر بگوئیم منظور ارسطو از *energeia* [واقعیت] چیست و تا چه حد *ousia* [هستی] می‌تواند به وسیله آن [واقعیت] تعیین پذیرد. اینک مهم تنها این است که ببینیم ارسطو چگونه فلسفه را در «ماهیت» و «طبیعت» خودش محدود کرده است. در نخستین کتاب از متافیزیک

۱. (*actuality*) هر آنچه وجود دارد و تکامل می‌یابد، شامل ماهیت و قوانین خود و نتیجه عمل آگاهانه و تحول و بالندگی خود. (*actuality*) واقعیت عینی در کل ذات خویش است. و در این مفهوم است که نه تنها با تمام چیزهای ظاهری، پندار گونه و خیالی متفاوت است، بلکه با همه چیزهای صرفاً منطقی [عقلی] نیز، هر چند کاملاً صحیح باشد، تفاوت می‌کند. این واقعیت با صرف امکان و احتمال نیز متفاوت است. - م.



(*Met. A2, 982 b9 sq*) ارسطو چنین تعریفی از فلسفه به دست می‌دهد: فلسفه دانشی است نظری از اصل و علت اولی<sup>۱</sup>. شناخت یا معرفت [*episteme*] معمولاً به علم ترجمه شده است. و این گمراه‌کننده است. زیرا بسیار محتمل است که ما مفهوم امروزی علم را به ذهن متبادر کنیم. ترجمه *episteme* به علم؛ اگر در مفهوم فلسفی فیخته<sup>۲</sup>، شلینگ و هگل نیز فهمیده شود، باز نادرست و خطاست. واژه *episteme* از اسم فاعل *epistamenos* به معنی «داننده» مشتق شده است. یعنی کسی که در چیزی ذیصلاح، شایسته و تواناست (قابلیت یا اهلیت به مفهوم *appartenance* [استعداد]) فلسفه *episteme tis* است، گونه‌ای قابلیت یا اهلیت، *theoretike* که قادر به *theorein* [اندیشیدن] است، یعنی قابلیت پی‌گرفتن و دیده‌بانی چیزی و ضبط و دریافت آنچه به دیده‌بانی‌اش نشسته و در آن تأمل می‌کند. بنابراین، فلسفه معرفت نظری است *episteme*<sup>۳</sup> [*Theoretike*]. ولی آنچه [فلسفه] در نظرش می‌گیرد، چیست؟ ارسطو هنگامی که از (*protai archai kai aitia*) نام می‌برد پاسخ این پرسش را می‌دهد و اعلام می‌دارد که آن

1. The first principles and causes
2. Fichte
3. speculative knowledge

«اصل‌های نخستین و علت‌های اولی است»، یعنی هستی. بنابراین این «اصل‌ها» و «علت‌ها»های نخستین موجود و سازنده وجود موجود است. اکنون پس از قریب به دوهزار و پانصد سال به نظر می‌رسد زمان آن فرا رسیده است که بررسی کنیم چه رابطه‌ای میان وجود موجود و چیزهایی از قبیل «اصل‌ها» و «علت‌ها» وجود

دارد.

چگونه می‌توان تصویری از هستی داشت که چیزهایی چون «اصل» و «علت» بتواند مهر و نشان خود را بر هست‌ها زده و مالک آنها باشد؟

اکنون به موضوع دیگری توجه می‌کنیم. عبارتی که از ارسطو نقل کردیم به ما می‌گوید «فلسفه» در چه راستایی، از هنگامی که افلاطون آن را چنین نامید، در حرکت است. «فلسفه» گونه‌ای قابلیت یا استعداد است که امکان می‌دهد موجود به مفهوم آن چیزی که وجود دارد تا آنجا که موجود است، ادراک گردد.

پرسشی که به بحث ما پیچ و تاب می‌دهد و راستا و جهتی را که بایستی پسی‌گیرد نشان داده است، یعنی پرسش «فلسفه چیست؟» به وسیله ارسطو پاسخ داده شده است. بنابراین ضرورتی برای ادامه این بحث نیست، زیرا پیش از آغاز پایان پذیرفته است. پاسخ مستقیم و بی‌واسطه به این پرسش [«فلسفه

چیست؟] یعنی همان عبارت ارسطو که فلسفه چه چیزی است، به هیچ‌وجه نمی‌تواند یگانه پاسخ به پرسش ما باشد. حداکثر چیزی که می‌توانیم بگوئیم اینست که این پاسخ یکی از پاسخ‌هایی است که می‌توان به این پرسش داد. با یاری گرفتن از توصیف ارسطویی فلسفه، انسان می‌تواند با اطمینان به درك و تعبیر «منکر» پیش از ارسطو و افلاطون و نیز «فلسفه» در دوره پس از ارسطو نایل گردد. به هر حال به سهولت می‌توان خاطر نشان ساخت که هم خود فلسفه و هم طریق شناخت ماهیت آن، بارها در طول این دو هزار سال تغییر کرده است. آیا کسی می‌تواند منکر این واقعیت شود؟ در عین حال نبایستی این حقیقت را که فلسفه از زمان ارسطو تا نیچه دقیقاً به خاطر تغییراتی که در مسیر پیشرفت خود کرده ولی همچنان همان‌که بوده باقی مانده است، از نظر دور داشت. زیرا این دگرگونی‌ها ضمانتی برای قرابت و همانندی در همان زمینه است.

بیان این مطلب به هیچ‌رونی به معنای آن نیست که تعریف ارسطو از فلسفه مطلقاً درست و معتبر است. حتی در بطن تاریخ تفکر یونانی نیز این [تعریف ارسطو] تنها يك تعبیر خاص از تفکر یونانی و وظیفه‌ای است که به آن واگذار شده است. توصیف ارسطویی از فلسفه در هیچ مورد نمی‌تواند به گذشته، یعنی به تفکر هراکلیت و پارمنیدس بازگشت داده

شود. برعکس، با اطمینان می‌توان گفت که تعریف ارسطویی از فلسفه «استنتاج آزاد»<sup>۱</sup> و مستقل از تفکر پیشین و نتیجه آن است. می‌گوییم «استنتاج آزاد» زیرا به هیچوجه نمی‌توان فلسفه‌ای یا دورانی از فلسفه را یافت که به اقتضای فراگرد<sup>۲</sup> دیالکتیکی از دیگری سر بر آورده باشد.

از آنچه گفته شد چه نتیجه‌ای می‌توانیم برای بحثی که درباره پرسش «فلسفه چیست؟» آغاز کرده‌ایم، بگیریم. قبل از همه اینکه: خود را تنها به تعریف ارسطو واگذاریم. از این می‌توان نکته دومی را استنتاج کرد یعنی: ما بایستی تعاریف پیشین و پسین فلسفه را به دست آوریم، سپس از طریق انتزاع تطبیقی<sup>۳</sup> آنها را به مخرج مشترك همه تعاریف تعدیل کنیم. پس آنگه، به ضابطه و قاعده‌ای دست نخورده (تهی)<sup>۴</sup> خواهیم رسید که مناسب هرگونه فلسفه‌ای است و آنگاه، تا آنجا که ممکن و مقدور است از پاسخ به پرسشمان دور خواهیم شد. چرا به اینجا منجر خواهد شد؟ زیرا ما در جریان عمل به وسیله اسلوب‌شناسی تاریخی<sup>۵</sup> تنها تعاریفی را که در دست است جمع‌آوری کرده و آنها را به صورت يك قاعدة کلی<sup>۶</sup>

- |                            |                    |
|----------------------------|--------------------|
| 1. free consequence        | 2. process         |
| 3. comparative abstraction | 4. empty formula   |
| 5. historical methodology  | 6. general formula |

شکل می‌دهیم. و در واقع، همه این کار می‌تواند به صورتی بسیار عالمانه و با استعانت از اثبات تحقیقی و ارزش‌یابی انجام پذیرد. و برای انجام این کار ما نیازمند آن نیستیم که به ددون فلسفه گام گذاریم به نحوی که، فی‌المثل، در ماهیت آن تعمق و تفکر کنیم. در این راه ما معرفتی چندجانبه و متنوع، جامع و حتی مفید، در باب اینکه چگونه فلسفه در جریان تاریخ خود جلوه‌گر شده است، کسب می‌کنیم. ولی در این راه، ما هرگز به پاسخ راستین و حقیقی، یعنی مشروع، به پرسش «فلسفه چیست؟» دست نخواهیم یافت. پاسخ به این پرسش می‌تواند تنها پاسخی «فیلسوفانه» باشد که به مثبت يك پاسخ فی حد ذاته قادر به «فلسفیدن» باشد. ولی چگونه می‌توان این گفته را دریافت؟ چگونه و به چه طریق يك پاسخ، به ویژه تا آنجا که يك حرکت متقابل [پاسخگویی] است، می‌تواند بفلسفه؟ اکنون سعی می‌کنم این نکته را به طور موقت با چند اشاره روشن کنم. آنچه مقصود از آنست به یقین بحث ما را مکرر در مکرر آشفته خواهد کرد. حتی ممکن است معیار و محکی قرار گیرد برای آنکه تعیین کنیم بحث ما حقیقتاً [بخشی] فلسفی خواهد بود. و این چیزی است که به هیچوجه

در حد توانایی ما نیست.

چه وقت پاسخ به پرسش «فلسفه چیست؟» پاسخی فیلسوفانه است؟ چه وقت ما می‌فلسفیم؟ آشکارا هنگامی که با فیلسوفان به بحث می‌نشینیم که [تلویحاً] به معنای وارد بحثی-شدن با فلاسفه است دربارهٔ موضوعی که خود آنها در آن باره سخن می‌گویند. این بحث و جدل فیما بین از موضوعی همواره نو که برای خود فلاسفه مطرح است «سخن‌گویی» است، *legein* در مفهوم *dialegethia* [محاوره]، یعنی گفتگو به مثابه مفاوضه. حال آیا مفاوضه [*dialogue*] لزوماً پدیده‌ای دیالکتیک است و چه وقت؟ موضوعی است که فعلاً از آن در می‌گذریم. در اینجا دو موضوع جلب نظر می‌کند:

يك مورد آن است که انسان عقاید فلاسفه را تشخیص می‌دهد و به توصیف آنها می‌پردازد. مورد کاملاً متفاوت دیگر، آن است که فلاسفه چه می‌گویند. به بیان دیگر، آنچه را که ایشان درباره‌اش سخن می‌گویند با ایشان به بحث و گفتگو بگذاریم.

بدین‌سان، هرگاه فرض کنیم که «وجود موجود» تا آن حد که آنها را قادر سازد بگویند هستی تا آنجا که هست چیست، خود را مخاطب فلاسفه می‌سازد، پس بحث ما با فلاسفه نیز بایستی به وسیلهٔ «وجود موجود» مورد خطاب قسراً گیرد.

بنابراین خود ما بایستی از راه تفکرمان در راهی که فلسفه در حرکت است، به دیدار آن رویم. و گفتار ما بایستی درهماوایی و انطباق با آن چیزی باشد که فلاسفه را مخاطب قرار می‌دهد. هرگاه این هماوایی موفقیت‌آمیز باشد، باید بگوئیم که ما به مفهوم واقعی کلمه، به پرسش «فلسفه چیست؟» پاسخ گفته‌ایم. واژه آلمانی *antworten* [پاسخ دادن] درحقیقت مفهومی همانند *ent - sprechen* [مطابقت داشتن] دارد. [بنابراین] پاسخ به پرسش ما در یک عبارت [اظهار قطعی]<sup>۱</sup> به این پرسش، عبارتی که مشخص‌سازد ما از مفهوم «فلسفه» چه ادراک می‌کنیم (تصور ذهنی ما از مفهوم فلسفه) تمام نمی‌شود. این پاسخ یک جواب [پاسخگویی متقابل] نیست<sup>۲</sup>. بلکه تطابق<sup>۳</sup> است، پاسخی که با «وجود موجود» مطابقت دارد. با وجود این، ما طالب آن هستیم که بدانیم چه چیز خصلت ویژه این پاسخ را در مفهوم تطابق تشکیل می‌دهد. ولی همه چیز وابسته به آن است که خود نخست به همخوانی و تطابقی دست یابیم پیش از آنکه بتوانیم شالوده نظریه‌ای را درباره آن بریزیم.

پاسخ به پرسش «فلسفه چیست؟» عبارت است از هماوایی

1. affirmation
2. (n'est pas nue response)
3. co - resondance (la correspondance)

ما با، (یا پاسخگویی به) چیزی که فلسفه به سوی آن در حرکت است. و آن نیز وجود موجود است. در یک چنین هماوایی است که ما از همان آغاز به چیزی گوش فرامی‌دهیم که فلسفه پیشاپیش به ما گفته است؛ «فلسفه»؛ به مفهومی که در زبان یونانی ادراک می‌گردد، یعنی *philosophia*. اینجا است که می‌گوئیم ما هماوایی به دست آورده‌ایم، یعنی به پاسخ پرسشمان رسیده‌ایم، و آن نیز تنها هنگامی که در گفتگو با آنچه گذشته [سنت] فلسفه ما را به خود وامی‌گذارد، یعنی آزادمان می‌کند، باقی بمانیم. ما پاسخ به پرسش «فلسفه چیست؟» را نه از طریق اخبار تاریخی در باب تعاریف فلسفه، بلکه از راه گفتگو با آنچه به عنوان وجود موجود است، و از گذشته‌های دور به ما رسیده است، دریافت می‌کنیم.

این طریق پاسخ دادن به پرسش «فلسفه چیست؟» نه انکار تاریخ است و نه جدایی از آن، بلکه پذیرش و تغییر شکل آن چیزی است که از [گذشته] به ما رسیده است. اینگونه پذیرش تاریخ به معنای آن چیزی است که «تخریب»<sup>۱</sup> نامیده می‌شود. معنی این واژه به روشنی در هستی‌د زمان شرح داده شده است. تخریب به معنای خراب کردن<sup>۲</sup> (معدوم کردن) نیست، بلکه

1. destruction

2. destroying



«پیاده کردن»<sup>۱</sup>، «برچیدن»<sup>۲</sup> و صرفاً اخبار تاریخی<sup>۳</sup> در باب فلسفه را به کناری نهادن معنی می‌دهد. تخریب به معنای آن است که گوش‌های خود را باز کنیم و خویش را برای شنیدن آنچه از گذشته به عنوان وجود موجود با ما سخن می‌گوید، آزاد سازیم. با گوش فرا دادن به این مخاطبه<sup>۴</sup> است که ما [آن] هماوایی و تطابق را به دست می‌آوریم.

ولی هنگامی که این موضوع را بسر زبان می‌آوریم، احساس تردیدی ما را در خود می‌گیرد، و آن احساس اینست: آیا نخست بایستی تلاش کنیم که با «وجود موجود» به هماوایی برسیم؟ آیا ما انسان‌ها همواره در یک چنین هماوایی و تطابقی نبوده‌ایم، آنهم نه تنها به صورت بالفعل، بلکه به موجب طبیعتمان؟ آیا این هماوایی و انطباق صفت ممیزه و ویژگی اساسی ماهیت ما نیست؟

در واقع، موضوع هم همین است. ولی اگر به راستی چنین باشد، پس دیگر نیازی نداریم بگوئیم نخست بایستی به حصول این هماوایی نایل آئیم. و مگر جز اینست که ما در بیان این نکته محقیم. زیرا مسلم است که ما، اگرچه همواره و در هر

- |                           |                   |
|---------------------------|-------------------|
| 1. dismantling            | 2. liquidating    |
| 3. historical - assertion | 4. interpellation |

کجا در چنین انطباق و هماوایی با وجود موجود استوار باقی می‌مانیم، مع‌هذا به ندرت توجهی به ندای<sup>۱</sup> هستی می‌کنیم. هماوایی با وجود موجود، یقیناً، پیوسته قرارگاه ما باقی خواهد ماند. اما تنها هرازگاهی به گرایش آشکار تبدیل می‌شود که به طور مشخص آن را می‌پذیریم. و این تنها آن هنگام است که ما حقیقتاً در هماوایی و انطباق با آن چیزی قرار گیریم که مورد توجه فلسفه که در راه به سوی «وجود موجود» است، می‌باشد. فلسفه هماوایی با «وجود موجود» است، ولی نه تنها آن هنگام که این هماوایی کاملاً انجام شده، خود را بدان وسیله آشکار ساخته و این آشکار شدن را توسعه داده است. تنها آن زمان است که می‌توان گفت فلسفه هم‌آوا با «وجود موجود» است. این هماوایی و هم‌سخنی به طرق گوناگون صورت می‌پذیرد؛ برحسب اینکه ندای هستی چگونه سخن گوید، برحسب اینکه آیا این سخن مسموع هست یا نیست و آیا آنچه شنیده شده به زبان آورده شده است یا به سکوت برگزار شده. بدینسان، بحث‌ها فرصت‌هایی را ایجاد خواهد کرد تا بتوانیم درباره‌اش بیاندیشیم.

اکنون کوشش می‌کنم تنها پیشگفتاری بر این بحث

ارائه دهم. مایلم بحث را به عقب بازگردانم و موضوعی را که در رابطه با گفته‌ی آندره ژید در باب «احساسات لطیف» بدان اشاره کردم، از سرگیرم. فلسفه در مفهوم یونانی آن، یعنی *philosophia*، هم‌نوایی تحقق‌یافته‌ای است که تا آن حد که معطوف ندای وجود موجود است، سخن می‌گوید. این هم‌نوایی (یعنی فلسفه در مفهوم یونانی آن)، به آواز این ندا [ندای هستی] گوش فرا می‌دهد. و آنچه به مثابه «نوای هستی» ما را به سوی خود می‌کشد، هم‌نوایی و هم‌سخنی ما را بر می‌انگیزد. بنابراین، «هم‌نوایی» یعنی: هم خوان و هماهنگ بودن<sup>۱</sup> *etre dispose* با آنچه از سوی وجود موجود فرا می‌رسد. معنای تحت‌اللفظی واژه *dis - pose* در اینجا عبارت است از: «جدا شده» (تفکیک، بیه مفهوم مشخص کردن)، «روشن شده» و بدان وسیله در رابطه با آنچه هست قرار می‌گیرد<sup>۲</sup>. چنین هستی‌گفتار را به شیوه‌ای که زبان با وجود موجود همساز و هم‌نوا (*accorder*) شده، معین می‌کند.

۱. (*being de - termined*) که در اینجا مراد هایدگر انطباق فلسفه با وجود موجود است. به عبارت دیگر، فلسفه تنها در حالت تعین است که قادر به توضیح هستی است. -م.
۲. چیزها (اشیاء) تنها زمانی موجودپیشان آشکار می‌شود که در حالت روشن‌شدگی قرار گیرند (بر آنها نوری تابیده شود). -م.

همنوایی ضروری است و نیز پیوسته همساز. و این ضرورت همسازی نیز تصادفی و اتفاقی نیست بلکه در يك هماهنگی و تناسب است که تعیین می‌پذیرد. و تنها بر مبنای همسازشدگی (*disposition*) است که زبان همنوایی، دقت و همسازی خود را به دست می‌آورد.

همنوایی، در واقع، به عنوان چیزی هماهنگ و همساز- شده در «همسازی» هستی می‌یابد. و از آن طریق است که طرز برخورد [نگرش] ما، هر زمان به گونه‌ای، خود را با نوای هستی همساز و هماهنگ می‌سازد. «هماهنگی» در این مفهوم، به معنای نوای احساسات اتفاقاً سر بر آورده‌ای که تنها «همنوایی» را همراهی کند، نیست. اگر ما، فلسفه را همنوایی همساز شده توصیف کنیم، آنوقت به هیچ روی حاضر نخواهیم بود تفکر را به تغییرات تصادفی و نوسانات احساسات بسپاریم. بلکه مسأله

۱. ترجمه واژه *stimmung* به «همسازی» بر مفهوم تمایل یا آمادگی *disposition* نیز دلالت دارد. هایدگر می‌خواهد نشان دهد که برای درک تفکر باید به آن متمایل و با آن همساز شد. تمایل، آمادگی و همسازی با تفکر است که درک آن را ممکن می‌سازد. مفاهیم فلسفی بایستی دریافت (فهمیده) شوند و این تنها هنگامی امکان پذیر است که ذهن برای دریافت آن همساز و متمایل شده باشد. بنابراین واژه همسازی *tuning* دلالت بر آمادگی و تمایل می‌کند و این همسازی و تمایل است که وجود موجود را ممکن می‌سازد.

تنها خاطر نشان کردن این [نکته] است که همهٔ دقت زبان با عنایت نظر به این «ندا» بر حالت و موقعیت همنوایی مبتنی است. و تأکید می‌کنم، فقط همنوایی.

ولی فراتر از همه، اشاره به حالت و موقعیت اصلی همنوایی اختراع جدیدی نیست. متفکران یونان، مانند افلاطون و ارسطو قبلاً توجه ما را به این حقیقت جلب کرده بودند که «فلسفه» و «فلسفیدن» متعلق به آن بعد انسان است که ما آن را «همسازی» می‌نامیم (در مفهوم هم‌آوایی و هماهنگی).

افلاطون می‌گوید: «حیرت‌زدگی فیلسوف به واسطهٔ *pathos* [احساس هیجان]<sup>۱</sup> اوست. زیرا جز این هیچ سرآغاز دیگری برای *philosophia* [فلسفه] نیست.» و «تنها همین احساس هیجان فیلسوف، یعنی حیرت‌زدگی اوست و نه چیز دیگری، که نقطهٔ تعیین‌کنندهٔ حرکت فلسفه است.» (- *theatet*, 155 d)

«حیرت» به مثابه احساس هیجان [*pathos*] سرآغاز [*arche*] فلسفه است. ما بایستی واژهٔ یونانی [*arche*] [سرآغاز]

۱. کیفیتی در اعیان بیرون که موجب بروز احساس و عواطفی از قبیل ترحم، شفقت، رقت یا اندوه در دیگری می‌شود. در زیبایی‌شناسی *pathos* به آن عنصر ذهنی گذرایی گفته می‌شود که در هر اثر هنری هست. - م.

را در مفهوم کامل آن دریابیم. این واژه چیزی را نام می برد که از آن «چیزی» سر بر می زند (نشأت می گیرد) ولی این «از کجا» نه تنها در فراگرد خارج شدن - (نشأت گرفتن) فراموش نمی شود که بیشتر بر آنچه فعل *archein* افاده می کند، یعنی آنچه نافذ است و فرمان می راند، تحویل می گردد. بنابراین *pathos* [احساس هیجان] حیرت به سادگی در سر آغاز فلسفه، فی المثل، چون شستشوی دست پیش از آنکه جراح آغاز به عمل کند، قرار نمی گیرد. حیرت هم حامل فلسفه است و هم بر آن شمول دارد و در آن نفوذ می کند. ارسطو نیز همین را می گوید: «زیرا که به واسطه حیرت بود که انسانها، هم در ابتداء و هم در دوران ما آغاز به فلسفیدن کردند. انسانها، هم اکنون و هم در گذشته، از طریق حیرت بود که توانستند به مسیر تعیین کننده فلسفیدن برسند.» *Met. A2, 982, b12 sq* (چیزی که از آن فلسفیدن متجلی شده و هم آنکه رویهمرفته جریان فلسفیدن را معین می کند).

تصور اینکه افلاطون و ارسطو در اینجا حیرت را علت فلسفیدن به شمار آورده اند، نه تنها سخیف که بسیار غیریونانی است. چنانچه آنان بر این باور می بودند در آن صورت این معنا متصور می شد که انسانها می بایست آخر يك وقتى دچار حیرت شده باشند؛ به ویژه درباره «وجود» و اینکه آن موجود

است و آن چه چیزی است. و تحت تأثیر این حیرت بود که آنها آغاز به فلسفیدن کردند. [ولای] به مجرد آنکه فلسفه آغاز به پیشرفت کرد، حیرت به مثابه نیرویی سابق و مؤثر چیزی زائد به نظر رسید و از میان رفت و علت از میان رفتن و نابودی آن هم این بود که [حیرت] تنها نیروی محرکه و علت جنبش بود و نه چیزی دیگر. به هر حال، حیرت آغازی [arche] است که در هر گام و مرحله‌ای از فلسفه در آن نفوذ کرده و بر آن فرمان رانده است. حیرت [همان] *pathos* است که ما معمولاً آن را شور و هیجان یا غلیان احساس ترجمه می‌کنیم. ولی واژه *pathos* با مصدر یونانی *paschein* به مفهوم «رنج- بردن»، «تن در دادن»، «به‌پیش برده شدن» و قطعیت یافتن هم‌ریشه است. [از این رو] ترجمه *pathos* به «همسازی» که معانی سازگاری و انطباق از آن مستفاد می‌شود، مانند موارد مشابه مخاطره‌آمیز است. [در عین حال] تنها این ترجمه از واژه *pathos* است که ما را در مقابل درک مفهوم بسیار نو روان‌شناختی آن حفاظت خواهد کرد. تنها در صورتی که [مفهوم] *pathos* را به عنوان «همساز شده با» درک کنیم، خواهیم توانست *thaumzein* [حیرت] را با دقت بیشتری توصیف کنیم. در حیرت، ما خود را محدود می‌کنیم *etre en arret*؛ گام به پس می‌گذاریم، گویی که از وجود، از آن چیزی که [خودش]

هست و غیر از آنچه هست نیست، باز می‌گردیم. و حیرت [ما] در این بازگشت از وجود موجود از میان نمی‌رود، بلکه چون این بازگشت و خودداری در عین حال به اجبار بوده، چنان‌که گویی محکم در بند آنچه از آن می‌گریزد گرفتار است، این حیرت همچنان باقی خواهد ماند؛ بنابراین، حیرت حسالت و وضعیتی است که وجود [خود را] در آن و برای آن فاش و آشکار می‌سازد. حیرت همسازی و توافقی است که در [حیطه] آن فلاسفه یونانی به هماهنگی و همنوایی با وجود موجود نایل آمدند:

بنابراین، آن همسازی و توافق از نوع کاملاً متفاوتی بود که موجب شد تفکر برای پرسش قدیمی: وجود تا آنجا که موجود است، چیست؟ طریقی نو بیابد. و بدین‌سان دوران جدیدی برای فلاسفه آغاز می‌شود. دکارت<sup>۱</sup> در رساله تأملات (*Meditation*) خود تنها پرسش نمی‌کند، و نخستین چیزی که می‌پرسد این نیست که: وجود تا آنجا که هست، چیست؟ (*ti to on*). دکارت می‌پرسد آن وجود چیست که وجود حقیقی است در مفهوم (*ens certum*)، یعنی وجود مجرد در کلی‌ترین صورت آن. برای دکارت ماهیت یقین<sup>۲</sup> (*certitudo*)

1. Descartes

2. essence of certitude



دستخوش تغییر شده. زیرا در قرون وسطی یقین (*certitudo*) دلالت بر امر مسلم (*certainty*) ندارد، بلکه حدود معین شده و ثابتی از «وجودی» را نشان می‌دهد که «وجود» است. در اینجا یقین (*certitudo*) مترادف و هم‌معنی جوهر (*essentia*) گرفته می‌شود. از سوی دیگر، برای دکارت آنچه حقیقت است به طریق دیگری سنجیده می‌شود. برای او شك تبدیل به همان «همسازی» و توافق می‌شود که در آن هماهنگی [ساخت تعین] در برابر وجود مجرد، یعنی وجود در یقین، به جنبش در می‌آید. ایقان تبدیل به عامل تثبیت وجود مجرد، به عنوان وجود مجرد در کلی‌ترین صورت آن می‌شود که ناشی از غیرقابل تردید بودن اندیشه کردن، پس بودن، برای نفس یا [خویشتن] انسان است.<sup>۲</sup> در نتیجه، نفس به عامل شناسایی [*sub-jectum*] مشخصی بدل می‌شود و بدین سان، ماهیت و طبیعت انسان برای نخستین بار وارد قلمرو ذهنیت<sup>۳</sup> به معنای نفس [خویشتن] می‌گردد. از راه هماهنگی با این یقین (*certitudo*) است که زبان دکارت قطعیت *clare et distincte percipere* (تشخیص ادراکی روشن و مشخص) را به دست می‌آورد. همسازی

1. Structure of determination
2. Cogito ergo sum
3. Subjectivity

شك<sup>۱</sup> پذیرش مثبتی در یقین است. و یقین از این پس به قالب تعیین-کننده حقیقت<sup>۲</sup> تبدیل می شود. همسازی اعتماد<sup>۳</sup> به یقین مطلق علم که همواره قابل حصول می باشد *pathos* است و بدین سان سر آغاز *arche* فلسفه جدید.

ما می توانیم پرسیم پایان [هدف غایی] فلسفه جدید به چه چیز وابسته است. آیا این هدف به وسیله همسازی دیگری معین می شود؟ در کجا بایستی در جست و جوی پایان فلسفه جدید باشیم؟ در هگل یا بازهم اخیرتر، فلسفه شلینگ؟ در باره مارکس و نیچه چه می توان گفت؟ آیا آنها پیشاپیش قدم از مسیر فلسفه جدید بیرون نهاده اند؟ اگر نه، چگونه می توانیم جایگاه آنان را تعیین کنیم؟

چنین به نظر می رسد که ما فقط پرسش های تاریخی مطرح کرده ایم. در حالی که تأمل ما در حقیقت درباره ماهیت آینده فلسفه است. تلاش می کنیم به نوای هستی گوش فرادهم [تا دریابیم] که در چه آهنگی تفکر معاصر را با خود همساز می کند؟ و این پرسشی است که به ندرت می توان پاسخ صریح و روشنی به آن داد. به جرأت می توان گفت همسازی اساسی

1. tuning of doubt
2. truth
3. tuning of confidence

وجود دارد، هر چند هنوز بر ما پوشیده است. و این نشان می‌دهد که تفکر معاصر هنوز راه مشخص و غیر مبهم خود را نیافته است. آنچه که با آن برخورد می‌کنیم تنها این [نکته] است: همسازی‌های متفاوت تفکر. شك و یأس از يك سو، و سواس کور با اصول نا آزموده از سوی دیگر، که در تضاد با یکدیگر نند. ترس و اضطراب با امید و اعتماد در هم آمیخته است. غالباً و به صورتی گسترده چنین می‌نماید که تفکر نوعی مفهوم و بر آورد استدلالی است رها از قید هر گونه همسازی. ولی حتی خشکی محاسبه و هوشیاری عاری از لطافت برنامه‌ریزی را می‌توان از ویژگی‌های هماهنگی و همسازی دانست. نه تنها آن، حتی استدلال هم که خود را فارغ از تأثیر هر گونه انفعالی می‌داند به عنوان استدلال، با اعتماد در بصیرت خدشه‌ناپذیر و منطقی اصول و قوانین خود، هماهنگ است.

فلسفه، هم آوایی و تطابق وضوحاً پذیرفته شده و آشکاری است که با ندای وجود موجود هم‌نواست. ما، تنها زمانی به [ماهیت] فلسفه و اینکه آن «چه چیزی است» معرفی و با آن آشنا می‌شویم که فراگیریم چطور و چگونه آن، یعنی فلسفه، هست. فلسفه تنها از طریق هم آوایی و همسازی است که با نوای وجود موجود هماهنگ می‌شود؛

این هم‌نوا بودن نوعی «گفتگو» است که در خدمت زبان قرار

دارد. درك مفهوم این [مطلب] امروزه برای ما مشکل است، زیرا برداشت امروزی ما از زبان، به علت تغییرات و دگرگونی-های زیادی که صورت پذیرفته، بسیار متفاوت از آن چیزی است که در گذشته بوده است. در نتیجه، زبان به عنوان وسیله‌ای برای بیان به نظر می‌رسد. از این رو، صحیح‌تر است بگوئیم که زبان در خدمت تفکر است تا اینکه گفته شود تفکر به مثابه پاسخگویی [متقابل]، در خدمت زبان است. بالاتر از همه، تصور کنونی از زبان بی‌نهایت از تجربه یونانی زبان به دور افتاده است. برای یونانی‌ها ماهیت زبان به عنوان *logos* به نمایش درمی‌آید. ولی معانی *logos* و *legein* چیست؟ تنها امروز است که آغاز کرده‌ایم از راه تفسیرهای متفاوتی که از *logos* می‌شود، به آرامی نگاهی دزدانه به ماهیت اصلی یونانی آن بیافکنیم. هر چند ما هرگز نه می‌توانیم دوباره به ماهیت زبان بازگردیم و نه به سادگی آن را بپذیریم. برعکس، ما می‌بایست احتمالاً با تجربه یونانی زبان به عنوان *logos* وارد گفتگویی شویم. چرا؟ زیرا، بدون تأمل کافی در زبان، ما، به راستی نه فلسفه را به مثابت هم‌نوایی مشخصی خواهیم فهمید که چیست و نه به عنوان شیوه متمایز و مختص زبان.

ولی اگر فن شاعری را با تفکر مقایسه کنیم، از آنجا که شعر به صورتی کاملاً متفاوت و مشخص در خدمت زبان است،

بحث ما که تفکر فلسفه<sup>۱</sup> را دنبال می‌کند، لزوماً به بحثی در بارهٔ رابطهٔ تفکر و آفرینش شعری منجر نخواهد شد. و میان این دو قرابتی پنهانی و رمزآمیز وجود دارد، زیرا آنها برای خدمت به زبان از جانب زبان میانجی می‌شوند و هم خود را مسرفانه (با دست و دل بازی) در اختیار می‌گذارند. در عین حال، میان آن دو ورطه‌ای است [خوفناک]، زیرا آنها «در دو قلهٔ بسیار دور از هم ساکنند.»

اکنون این درخواست که بحث ما به پرسشی دربارهٔ فلسفه محدود شود، توجیه‌پذیر به نظر می‌رسد. و این تحدید نیز تنها آن هنگام که در بحث ما معلوم شود، فلسفه آن چیزی نیست که اکنون تفسیر کردیم، یعنی گفتگوی [متقابلی] که ندای وجود موجود را مورد بحث قرار می‌دهد، ممکن و حتی ضروری است.

به عبارت دیگر، بحث ما این وظیفه را برای خود نمی‌شناسد که برنامهٔ ثابتی ارائه دهد. ولی علاقمند است همهٔ آن کسانی را که در این بحث شرکت دارند [پیرامون] آنچه وجود موجودش نام کرده‌ایم، گرد آورد. با چنین فراخوانی است که به تأمل و اندیشه دربارهٔ آنچه ارسطو [در این زمینه]

1. philosophy's thinking

فلسفه چیست؟

اظهار داشته، خواهیم پرداخت:

«هستی در هیئت‌های بسیار خود را ظاهر می‌سازد.»<sup>۱</sup>

«موجودیت به راه‌های چندی جلوه می‌کند.»

1 Cf. *Sein und Zeit* 78

پیوست ها

## افزوده مترجم

ارسطو Aristotle [۳۸۴ - ۳۲۲ ق. م]

معروف به معلم اول، فیلسوف یونانی، یکی از بزرگترین فلاسفه و دانشمندان جهان، که واضح علم منطق شمرده می‌شود. در استاگیرا *Stagira* از بلاد مقدونیه متولد شد. نامش را در مآخذ اسلامی ارسطاطالیس و ارسطوطالیس نیز ضبط کرده‌اند. در هیجده سالگی وارد آکادمی شد و تا وفات افلاطون، یعنی مدت بیست سال از شاگردان او بود (۳۶۶ - ۳۴۷ ق. م). در چهل و یک سالگی به معلمی اسکندر معروف تعیین گردید و چند سالی به تربیت او اهتمام ورزید، سپس به آتن بازگشت (۳۳۵ ق. م) و نحله مشائین را در لوکئوم (*Lyceum*) آتن تأسیس کرد.

ارسطو علوم را به سه بخش نظری (*theoretical*)، عملی (*practical*) و مولد (*productive*) تقسیم می‌کند. هدف علم نظری رسیدن به معرفت عینی است؛ علم عملی راهنمای عمل و رفتار و تنظیم کننده آن است؛ و هدف علم مولد راهنمایی و هدایت هنرهاست.

### 1. objective knowledge



ولسی در رأس این تقسیمات [سه گانه] علم و هنر، منطق که وی آن را تحلیلات (*analytics*) می نامد، قرار می گیرد. چون به عقیده وی تسلط و تبحر در آن شرط لازم و ضروری برای هر تحقیق دیگری است، زیرا که هدف منطق نشان دادن و اعلام موقعیتها و شرایطی است که بایستی به وسیله همه آنهایی که در طلب حقیقت اند، مورد نظر قرار گیرد.

ارسطو واضع قیاس صوری (*Syllogism*) است [استدلالی که با در نظر گرفتن دو قضیه، قضیه سوم را که دارای وجوه مشترک بسا دو قضیه اول است، از آن استخراج می کنند]. مفهوم ثنویت (*dualism*) در کانون دستگاه پیچیده فلسفی ارسطو قرار دارد - ثنویت و دوگانگی در همه [پدیده‌های] عالم - مفهومی که وی آن را بنیاد نهاد و برای قرن‌ها بدون تغییر، جریان فلسفه را زیر تأثیر خود داشت. بنا بر این نظریه، همه چیزها از اتحاد ماده و صورت<sup>۲</sup> ساخته شده‌اند و در وابستگی متقابل (*interdependent*) قرار دارند؛ به طوری که وجود یکی بدون [وجود] دیگری امکان پذیر نیست. ماده هر شیئی چیزی است که آن شیئی را می سازد؛ و صورت، آن چیزی که شیئی را چیز ویژه‌ای جلوه می دهد، مانند میز، انسان و غیره. بنابراین، این دو، یعنی ماده و صورت، وجود شیئی را تشکیل می دهند (ماده استعداد و ظرفیت به دست آوردن صورت را دارد، و صورت نیازمند ماده است برای تعریف کردن وجود خود). ارسطو، این فلسفه را اصولاً برای رد و انکار آئین افلاطون بنیاد نهاد و آن را توسعه بخشید. آئینی که به موجب آن وجود تنها متعلق به مفاهیم عام و کلی (مثل) چیزهاست و نمی تواند در مظاهر مادی این مفاهیم وجود داشته

1. matter

2. form

باشد. (به عبارت دیگر، وجود صندلی و درخت در [واقعیت] وجود صندلی و درخت مشخص نیست، بلکه در مفهوم عام [مثل] آنهاست، زیرا که هر شیئی [در حقیقت] چیزی جز تجسم واحد و ناقصی از يك مفهوم کامل و مفرد نیست).

ارسطو برای تقویت و تکمیل آئین ذنویت وجود، آئین دینی<sup>۲</sup> دیگری در مشابهت با آن، بسط داد و آن را امکان (قوه)<sup>۳</sup> و واقعیت (فعل)<sup>۴</sup> نامید. ماده، امکان (قوه) هر شیئی است، در حالی که صورت، به آن واقعیت یا فعلیت می‌بخشد. با در دست داشتن این تفاوت دو گانه، وی مدعی گردید که دشواری و مشکلات متفکران پیشین را در تبیین فراگرد تغییر گشوده است. بنا بر نظر ارسطو، تغییر، فراگردی است که موجب تحقق صورت در ماده می‌گردد. یعنی امکان به واقعیت تبدیل می‌شود (و نه گذر از لاوجود به وجود، چیزی که متفکران پیشین در باره تغییر فرض می‌کردند). ارسطو این فراگرد را تحقق یا کمال (entelechy) می‌نامد.

بدین سان، نظام طبیعت به گونه‌ای که به وسیله ارسطو نشان داده شده عبارت است از رشته‌ای از «هستی»های ماده و صورت در سطوح مختلف: که در آن، صورت‌های ساده تر هستی به عنوان ماده (ای) برای هستی‌های عالی تر عمل می‌کنند و قس علی هذا... بدین ترتیب، در اساس طبیعت [تنها] ماده اولی وجود دارد، که بدون صورت است، یعنی صرف امکان (قوه) و نه وجود واقعی (بالفعل). ساده‌ترین مساده شکل بسافته [همان عناصر اولیه‌اند، یعنی آب، خاک، هوا و آتش. این عناصر در صورت‌های خود، مساده [لازم] را برای صورت‌های بعدی در خط

1. dualism of being

2. dualism

3. Potentiality

4. Actuality

عروج<sup>۱</sup> تشکیل می‌دهند؛ و این صورت‌ها [نیز] ماده<sup>۲</sup> [سازنده] را برای مراحل عالی‌تر بعدی به وجود می‌آورند و... تا مرحله‌ای که انسان به عالی‌ترین موجودات عالم می‌رسد. و عقل او که عالی‌ترین صورت-هاست، چیزی که به وی، به عنوان انسان، واقعیتی می‌بخشد که بتواند به وسیله آن، خود را تعریف کند. از جمله مهم‌ترین آثار ارسطومی-توان تحلیلات ماقبل و تحلیلات مابعد، سماع طبیعی، مابعدالطبیعه، در آسمان، در نفس، کتاب سیاست، اخلاق، نیکو ماخوس، کتاب خطابه و صناعت شعر را نام برد.

### اسپینوزا، باروخ Barux Spinoza [۱۶۳۲ - ۱۶۷۷]

یکی از غولهای فلسفه، در خانواده‌ای یهودی در شهر آمستردام متولد شد. در جوانی بر اثر پیگرد کلیسا مجبور به ترك وطن و اقامت در پرتغال گردید؛ تحصیلات اولیه او در مدرسه یهودیان آمستردام بیشتر روی متون مذهبی یهود (کتاب مقدس و قوانین شرعی) بود ولی بعدها با فراگرفتن زبان لاتین، مطالعات خود را روی علوم طبیعی متمرکز کرد و علاقمند به فلسفه هابز و دکارت شد و در آن به غور پرداخت. نخستین اثر او رساله‌ای است دربارهٔ دین و سیاست<sup>۲</sup> که در آن، کتاب مقدس را مورد انتقاد قرار داد و همان نیز منجر به تکفیر و طرد او از جامعه یهود شد. اگرچه اثر مهم او تحت عنوان علم اخلاق<sup>۳</sup> منتشر شد، ولی در حقیقت می‌توان آن را رساله‌ای در مابعدالطبیعه - *Metaphysics* خواند. زیرا این اثر «بازنمود»<sup>۴</sup> فلسفی استادانه‌ای از معرفت

1. Ascending line
2. *Tractatus theologico - politicus*
3. *Ethica*
4. *exposition*

باشد. (به عبارت دیگر، وجود صندلی و درخت در [واقعیت] وجود صندلی و درخت مشخص نیست، بلکه در مفهوم عام [مثل] آنهاست، زیرا که هر شیئی [در حقیقت] چیزی جز تجسم واحد و ناقصی از يك مفهوم کامل و مفرد نیست).

ارسطو برای تقویت و تکمیل آئین ذنویت وجود، آئین ددنی<sup>۲</sup> دیگری در مشابهت با آن، بسط داد و آن را امکان (قوه)<sup>۳</sup> و واقعیت (فعل)<sup>۴</sup> نامید. ماده، امکان (قوه) هر شیئی است، در حالی که صورت، به آن واقعیت یا فعلیت می‌بخشد. با در دست داشتن این تفاوت دو گانه، وی مدعی گردید که دشواری و مشکلات متفکران پیشین را در تبیین فراگرد تغییر گشوده است. بنا بر نظر ارسطو، تغییر، فراگردی است که موجب تحقق صورت در ماده می‌گردد، یعنی امکان به واقعیت تبدیل می‌شود (و نه گذر از لا وجود به وجود، چیزی که متفکران پیشین در باره تغییر فرض می‌کردند). ارسطو این فراگرد را تحقق یا کمال (entelechy) می‌نامد.

بدین سان، نظام طبیعت به گونه‌ای که به وسیله ارسطو نشان داده شده عبارت است از رشته‌ای از «هستی»های ماده و صورت در سطوح مختلف: که در آن، صورت‌های ساده ترهستی به عنوان ماده (ای) برای هستی‌های عالی تر عمل می‌کنند و پس علی‌هذا... بدین ترتیب، در اساس طبیعت [تنها] ماده اولی وجود دارد، که بدون صورت است، یعنی صرف امکان (قوه) و نه وجود واقعی (بالفعل). ساده‌ترین ماده شکل یافته [همان عناصر اولیه‌اند، یعنی آب، خاک، هوا و آتش. این عناصر در صورت‌های خود، ماده [لازم] را برای صورت‌های بعدی در خط

1. dualism of being

2. dualism

3. Potentiality

4. Actuality

عروج ۱ تشکیل می‌دهند؛ و این صورت‌ها [نیز] ماده [سازنده] را برای مراحل عالی‌تر بعدی به وجود می‌آورند و... تا مرحله‌ای که انسان به عالی‌ترین موجودات عالم می‌رسد. و عقل او که عالی‌ترین صورت-هاست، چیزی که به وی، به عنوان انسان، واقعیتی می‌بخشد که بتواند به وسیله آن، خود را تعریف کند. از جمله مهم‌ترین آثار ارسطومی-توان تحلیلات ماقبل و تحلیلات مابعد، سماع طبیعی، مابعدالطبیعه، در آسمان، در نفس، کتاب سیاست، اخلاق، نیکو ماخوس، کتاب خطابه و صناعت شعر را نام برد.

### اسپینوزا، باروخ Barux Spinoza [۱۶۳۲ - ۱۶۷۷]

یکی از غولهای فلسفه، در خانواده‌ای یهودی در شهر آمستردام متولد شد. در جوانی بر اثر پیگرد کلیسا مجبور به ترك وطن و اقامت در پرتغال گردید؛ تحصیلات اولیه او در مدرسه یهودیان آمستردام بیشتر روی متون مذهبی یهود (کتاب مقدس و قوانین شرعی) بود ولی بعدها با فراگرفتن زبان لاتین، مطالعات خود را روی علوم طبیعی متمرکز کرد و علاقمند به فلسفه‌ها بیز و دکارت شد و در آن به غور پرداخت. نخستین اثر او رساله‌ای است دربارهٔ دین و سیاست<sup>۲</sup> که در آن، کتاب مقدس را مورد انتقاد قرار داد و همان نیز منجر به تکفیر و طرد او از جامعه یهود شد. اگرچه اثر مهم او تحت عنوان علم اخلاق<sup>۳</sup> منتشر شد، ولی در حقیقت می‌توان آن را رساله‌ای در مابعدالطبیعه - *Metaphysics* خواند. زیرا این اثر «بازنمود»<sup>۴</sup> فلسفی استادانه‌ای از معرفت

1. Ascending line
2. *Tractatus theologico - politicus*
3. *Ethica*
4. *exposition*

است و اهمیت آن نیز، بیشتر در بینش اصیل فلسفی آن است تا استنتاجات اخلاقی.

اسپینوزا فلسفه خود را با استفاده از روش و برهان‌های ریاضی دکارت حول محور طبیعت که در آن جوهری یگانه، نامتناهی و ابدی علت غایی و بلافصل همه چیزهاست، ساخت. وی احتجاج می‌کند که فقط یک جوهر یگانه می‌تواند باشد که ضرورتاً وجود دارد و علت خویش است و آن خدا یا طبیعت است؛ تمام چیزهای دیگر تا جنبه‌های واقعیت را باید به منزله اوصاف و حالات این جوهر یگانه تعبیر کرد، آفریننده‌ای مجزا از آفرینش خود نمی‌تواند وجود داشته باشد، خدا یا طبیعت باید به طور جاودان باشند. میان دو جوهر، روح و ماده (یا بعد) چنانکه دکارت تصور کرده بود، تمایز اصلی نمی‌تواند باشد؛ فکر و منظومه اشیاء در فضا، تنها دو جنبه از واقعیت منفرد هستند و از جمیع جهات جدائی ناپذیرند. تمام اشیاء جزئی و فردی، منجمله چیزهای بشری را باید در دستگاه علل در طبیعت دارای محل معین مخصوص خود بدانیم. چندان که در معرفت ترتیب حقیقی علل در طبیعت پیش می‌رویم، به این واقعیت برمی‌خوریم که در دنیا ممکن نیست چیزی غیر از آنچه هست، باشد. اسپینوزا به جبرعلی، یعنی به وجوب ترتیب معلول بر علت سخت معتقد بود و هر نوع اختیار یا وضع انسان را در سلسله نامتناهی علل، معلول ضرورت‌ها می‌دانست. در کتاب اول علم اخلاق اسپینوزا ساختمان جهان را آغاز می‌کند. تعاریف خود را با تصور چیزی که خود علت خویش است، یعنی با جوهر و با خدا آغاز می‌کند. خدا موجودی مطلقاً بی‌کران و جوهری دارای صفات نامحدود تعریف شده است. جوهر چیزی تعریف شده است که تشکیل تصور آن بر چیز دیگری متوقف نیست. و معنی این آنست که انسان در پاسخ به این پرسش که «آن چیست؟»

نیازمند به ذکر چیز دیگری نیست. اسپینوزا معتقد است که ایضاح هر چیز متضمن ذکر علت آن است، یعنی عاملی که شیئی را آنچه هست، می‌سازد. بنابراین، «علت خود»<sup>۱</sup> چیزی تعریف شده است که ذاتش متضمن وجود است. چون ایضاح وجود هر چیز مستلزم رجوع به علت آن است، ایضاح وجود چیزی که خود علت خویش است، مستلزم رجوع فقط به خود آنست - یعنی ذات آن متضمن وجود است؛ به عبارت دیگر، وقتی انسان می‌فهمد که آن چیست، باید دریابد که وجود دارد. آثار مهم: علم اخلاق، درباب بهبود ذهن.

### افلاطون plato [۳۲۷ - ۴۲۷ ق م.]

فیلسوف یونانی، یکی از مؤثرترین متفکرین عالم بشریت. در خاندانی از بزرگان زادگان آتن به دنیا آمد. نزد سقراط تحصیل کرد، و پس از مرگ او، مدتی به جهانگردی گذرانید و چندی در سیراکوز مقیم شد. در مراجعت به آتن، آکادimia را تأسیس کرد و بقیه عمر را در آنجا به تعلیم و تدریس پرداخت. به همین جهت فلسفه او به فلسفه آکادمیانی و پیروانش به آکادمیانیان معروف شده‌اند. فلسفه او در رسالاتش بیان شده است، که همه به صورت مکالمه نوشته شده است. در آثار اولیه او، سقراط همواره سخنگوی مقدم است. این رسالات از نظر زیبایی سبک و عمق و نظم فکر برجسته‌ترین شاهکارهای عالم ادبیات است.

فلسفه افلاطون بر این اساس است که محسوسات ظواهرند نه حقایق و هر يك از امور عالم اصل و حقیقتی دارد که نمونه کامل اوست و مثال آن نامیده می‌شود. افلاطون در تعالیم خود اهمیت

#### 1. self - caused

مثال را تأکید می‌کند و آن را صورت کلی می‌داند و بنای واقعیت حقیقی و اساس دائم و قطعی کلیه ظواهر می‌شمارد. دانش حقیقی را ابدی و تغییر ناپذیر می‌داند. وی بر آن است که به وسیله پرسش و پاسخ منطقی می‌توان مثل کلی را از راه استقراء به دست آورد و آنها را طبقه‌بندی کرد، مثال اعلی مثال خیر و خوبی است. افلاطون همچنین معتقد به وجود نفس برای عالم بود و صادر اول را مسلم و آن را صانع عالم طبیعی می‌دانست. می‌گفت که نفس مجرد باقی است. افلاطون معتقد است که دو قسم علت وجود دارد: عللی که با شعورند، و آنهایی که به وسیله علت دیگر به حرکت در آمده‌اند و به نوبه خود وادار شده‌اند علت دیگر را به حرکت در آورند. علت نخستین باشعورند و سازنده چیزهای خوب و زیبایند. علت دوم، آثار تصادفی بی‌نظم و بی‌قاعده را پدید می‌آورند. هر دو قسم علت را باید بررسی کرد، زیرا که آفرینش مرکب است و از ضرورت و شعور ترکیب یافته است.

خاک و هوا و آتش و آب، اصول یا حروف یا عناصر نخستین نیستند. حتی هجاها یا جملات نخستین نیستند. فی‌المثل، آتش را نباید «این» نامید، بلکه باید آن را «چنین» خواند؛ یعنی آتش جوهر نیست، بلکه حالتی از جوهر است.

افلاطون می‌گوید: نوعی هستی وجود دارد که همیشه یکسان است و مخلوق نیست و فنا ناپذیر است و هرگز چیزی را از خارج به خود راه نمی‌دهد و خود در چیز دیگری داخل نمی‌شود، بلکه چیزی است ناپیدا و حواس قادر به درک آن نیست و فقط اندیشه می‌تواند درباره آن بیندیشد؛ و ماهیتی همان‌آن نیز وجود دارد که به آن شبیه است و حواس آن را درک می‌کند و مخلوق است و همواره در حرکت



است و در مکان واقع می‌شود و از مکان ناپدید می‌گردد و حس و «عقیده» آن را در می‌یابند. همچنین، ماهیت سومی وجود دارد و آن مکان است و ازلی و ابدی است، فنا نمی‌پذیرد و برای اشیای مخلوق جا فراهم می‌کند، بی‌واسطه حس و به وسیله نوعی عقل غیر حقیقی دریافت می‌شود و مشکل بتوان گفت واقعیت دارد. ما آن را مانند رویائی می‌بینیم و می‌گوئیم که وجود باید در جایی باشد و مکانی را پر کند. چیزی که نه در آسمان باشد و نه در زمین، وجود ندارد. آثار معروفش عبارتند از: (مسأله دفاع از سقراط، خمار میدس، کریتون، پروتاگوراس، یون، فددوس، گودگیاس، منون، تیمایوس، پارمنیدس، سمپوزیوم، تکتئوس، قوانین و کتاب سیاست یا جمهور که شاید مشهورترین اثر اوست و در آن عدالت را با تجسم مدینه فاضله مستدل کرده است.

### اومانیسم [انسان‌گرایی] humanism

از ریشه لاتینی (*homo*) به معنی انسان گرفته شده است. در معنای اعم، هر نظام فلسفی یا اخلاقی که هسته مرکزی آن آزادی و حیثیت انسانی است. یونانیان و رومیان قدیم پیرو اومانیسم بودند و فلاسفه اخلاقی یونان قدیم توجه بسیار به مسائل مربوط به انسان داشتند. بدین مناسبت است که ادبیات قدیم یونان و روم را، از این جهت که آنها را مبین عالی‌ترین ارزش‌های انسانی شمرده‌اند، انسانیات نامیده‌اند. پس از رواج مسیحیت، توجه انسان از انسان به خدا و ماورای طبیعت معطوف شد. فلاسفه قرون وسطی انسان را موجودی گناهکار و بی ارزش در این جهان می‌شمردند. هنرمندان قرون وسطی

#### 1. humanities

رنج و عذاب و مرگ را مجسم می کردند.

به معنای اخص، اومانیسم به نهضتی که در قرن ۱۴ میلادی در اروپا پدید آمد، اطلاق می شود و بیشتر حالت طغیان علیه سلوک و سلطه اولیای دین و الاهیات و فلسفه قرون وسطایی داشت؛ تحصیل و مذاقه در انسانیات را تشویق می کرد و انسان را واجسد کمال اهمیت می شمرد. کشف آثار قدیم یونان و روم در پیدایش و بسط این نهضت مؤثر بود. نهضت اومانیسم کما بیش مقارن با نهضت اصلاح دینی بود، و بسیاری از اومانیست ها به مذهب پروتستان گرویدند. هنر از جنبه «عذاب نگاری» منحرف شد و مبین «نشاط زیستن» گردید. اومانیست ها در واقع «جامعه ای عقلی» بودند و این جامعه از قرن ۱۴ میلادی تا اواخر قرن ۱۶ میلادی کسه به واسطه مناظرات مذهبی از میان رفت، برقرار بود. از جمله اومانیست ها می توان اینان را نام برد: بوکاتچو، پترارک، پیکودلامیراندولا، بوده، سکالیژر (پدرو پسر)، رویشلین، اولریش فون هوتن، اراسموس، ج. کولت، سر. ت. مور. اصطلاح اومانیسم به بعضی نهضت های متأخر نیز اطلاق شده است (مخصوصاً قرن بیستم، بد واسطه ف.ک.س. شیلر و دیگران). در این قرن اصطلاح اومانیسم به فلسفه هایی که انسان را مقیاس ارزش ها می شمارند نیز اطلاق شده است.

بومه، یاکوب yakob Bohme [۱۵۷۵-۱۶۲۴]

عارف آلمانی. تعلیمات دینی او مبنی بر این اعتقاد بود که خدا در کلیه وجوه خلقت تجلی کرده است و شر حاصل از این است که يك وجه آن (یعنی انسان) بخواهد جای كل را بگیرد. بومه می گوید: همچنانکه خورشید بر اشیای خاکی نور می افکند، خیر و نیکی

نیز در چیزهای نیک انمکاس می‌یابد. حقیقت این است که هر چیزی در مقابله با ضد آن معقول و در خور یافتن است. اگر تاریکی نباشد نور قابل دریافت نیست. اگر مرگ نباشد زندگی مفهومی پیدانمی‌کند. بومه مبتکر این نظریه عارفانه است که «مطلق نتیجه آمیزش اضداد است.» این نظریه در عده‌ای از فلاسفه جدید، از جمله هگل مؤثر افتاد. هگل نظریه خود را که هر چیزی متضمن ضد خود نیز هست، ناشی از تعلیمات بومه می‌شمارد، و به اندازه‌ای برای این اندیشه ارزش قائل است که بومه با آن کفشگر تحصیل ناکرده را، سرسلسله فلاسفه جدید قرار می‌دهد. اثر مهم او به نام دو اهل ذات الهی<sup>۱</sup> مشهور است.

### پارساگرایی، Pietism

نهضت مهم مذهبی قرن هفدهم که درون پروتستانیسیم آلمان در سالهای پس از اصلاح دینی و به عنوان اعتراض در برابر شکل رسمی مذهب پروتستان به وجود آمد و هنوز هم در بیشتر نقاط آن کشور از نفوذ زیادی برخوردار است.

### پارمنیدس Parmenides [۵۱۰-۴۴۰ ق.م]

در مآخذ اسلامی نام وی برمانیدس آمده است. فیلسوف یونانی، تحت نفوذ تعالیم کسنوفانس و فیثاغورث و از فلاسفه بزرگ محله الثانی بود. پارمنیدس واضح نظریه بودن (*being*) در برابر نظریه شدن (*becoming*) هراکلیت است. معتقد بود که تغییر و تکثر اموری ظاهری است و حقیقت یکی بیش نیست و آن ثابت و ابدی و کامل است و تجزیه ناپذیر، و فقط از طریق تعقل [اندیشیدن] قابل کشف است. ادراکات حسی را برای کشف حقیقت غیر قابل اعتماد می‌دانست. پارمنیدس دو جهان حسی (*sensible*) و عقلی (*intelligible*) را از یکدیگر متمایز می‌کند و اعلام می‌دارد که [تنها] از راه استدلال

#### 1. The Two Principles of Divine Essence

منطقی است که می‌توان دریافت «اندیشه همان بودن» است و اینکه وجود یکی و تشکیل دهنده واقعیت است.

اندیشه بزرگ پارمنیدس اندیشه وجود علی‌الاطلاق است. وجودی که همواره به یکسان است و با لاوجود نمی‌آمیزد. در نظر او همه تصوراتی که از امر واقع برای ما حاصل می‌شود و آن را در نظر ما مقرون به کثرت و تغییر جلوه می‌دهد، لازمه‌اش وجود لاوجود است؛ زیرا اشیاء اگر **کثیرند** با یکدیگر فرق دارند؛ هر یک از آنها آن چیزی نیست که دیگری است. چیزی که در حال تغییر و صیوریت است هنوز آن چیزی نیست که بعداً خواهد شد. حال مسأله اساسی این است که بینیم آیا می‌توان وجود لاوجود را پذیرفت. فلسفه تماماً به جوابی باز بسته است که به این معمای ذوحدین می‌دهیم: وجود هست یا نیست. درباره هستی مسأله بسر سر بودن یا نبودن است. جواب باید «آری» باشد یا «نه». به وضوح پیداست که هستی وجود دارد و نمی‌تواند وجود نداشته باشد. لاوجود شبیحی است دست نیافتنی که به هیچوجه بدان نسبت وجود نمی‌توان داد، زیرا که نه به اندیشه در می‌آید نه به گفتار. پارمنیدس می‌گوید: «اندیشه و وجود یک چیز واحدند». مقصودش اینست که لازمه اندیشه، وجود موضوع آن است؛ نمی‌توانیم چیزی را تصور کنیم مگر آنکه آن را به مثابه چیزی که وجود دارد تصور کنیم. در نتیجه، لاوجود چون موضوع فکر نیست، برای ما هیچ است و حکم بر وجود آن نمی‌توان کرد. پس تنها حکمی که فلسفه می‌تواند بکند این است: وجود هست یا هستی وجود دارد.

از این حکم اساسی، پارمنیدس احکام معروف فلسفه خویش را استخراج کرده و از این رهگذر با همه آیین‌های فلسفی که صیوریت و تکثر را پذیرفته‌اند، به مخالفت برخاسته است.

## 1. logical reasoning

در وهله نخست باید گفت که وجود ناآفریده و از میان نرفتنی است. اما منشأ آن چیست؟ آنقدر هست که وجود نمی‌تواند از وجود ناشی شده باشد، چون در این صورت وجود ناچار پیش از به وجود آمدن وجود داشته است. وجود از لاوجود هم نمی‌تواند ناشی شده باشد، چون دیدیم که لاوجود وجود ندارد؛ وانگهی اگر هم وجود از عدم منبث شده باشد، این سؤال پیش می‌آید که چه ضرورتی باعث شده که وجود در فلان لحظه از زمان و نه در لمحهای دیگر از آن، هستی یابد؟ لذا وجود زاده نشده و نیز نخواهد مرد، زیرا تولد و مرگ لازم و ملزوم یکدیگرند. همچنین سیر در زمان به وجود تعلق نمی‌گیرد؛ مفاهیم آینده و گذشته برای هستی عاری از هر معنایی است، چه وجود همواره و بالتمام، در حال وجود دارد و این حال خود جاویدان است.

از سوی دیگر، وجود، هر گونه تکثری را منتفی می‌سازد. زیرا تقسیم به اجزاء و تفکیک این اجزاء مستلزم وجود داشتن لاوجود است و حال آنکه، جز هستی که همواره همانی است که بود، چیزی وجود ندارد. پس، وجود بخش ناپذیر است. وجود، کل است و ملاء مطلق. ملاء پیوسته‌ای است که در آن هیچ خلاه نیست، هیچ فاصله‌ای نیست، وحدت تام است که در خود هیچ تکثری نمی‌پذیرد.

سرانجام، وجود حرکت ندارد، زیرا که حرکت همچون تکثر لازمه‌اش وجود لاوجود است. وجود برای حرکت به فضایی خالی نیاز دارد تا حرکتش در آن صورت پذیرد. حال آنکه، وجود خلاه به وجود لاوجود بازمی‌گردد. از این رو، حرکت ممتنع است. این است که می‌بینیم نه همان شقوق دوگانه تولد و مرگ، بلکه هیچگونه حرکتی به وجود تعلق نمی‌گیرد. وجود پیوسته در يك جای می‌ماند و در خود با قرار و ثباتی جاودانه می‌آرمد.

### پراگماتیسم، مصلحت‌گرایی یا مذهب اصالت عمل Pragmatism

مکتبی در فلسفه، مبتنی بر این اصل که حقیقت هر قضیه را باید از روی تطابق آن با نتایج تجربی و با فواید عملی که از آن به دست می‌آید تشخیص داد. به این ترتیب، در مذهب اصالت عمل جنبه‌ما-بعدالطبیعی فکر از اعتبار می‌افتد و همهٔ طریقه‌های مفروضی که بوسیلهٔ آنها از «قلیات»<sup>۱</sup> عقلی، حقیقتی را استنتاج می‌کنند، طرد می‌شود. پیروان اصالت عمل معتقدند که حقیقت با پیشرفت اختراعات عوض می‌شود، و چون نسبت به زمان و مکان و غرض نسبی است پیوسته‌تطور می‌پذیرد. اغلب آنان بر آنند که در اخلاق، معرفتی که در ارزش‌های بشری سهم است واقعیت دارد و ارزش‌ها به وسایل و غایت بستگی دارند. عموماً گفته می‌شود که توسعه دهندهٔ نخستین این اصول ج. س. پیرس<sup>۲</sup> بوده است. ویلیام جیمز<sup>۳</sup> در پیشرفت آنها تأثیر فراوان داشته، و از همان زمان این طرز فکر در فلسفه نیرویی عظیم داشته است (مثلاً در مذهب اصالت وسیله *Instrumentalism*) جان دیوئی<sup>۴</sup>.

### حیات‌گرایی یا مذهب اصالت حیات Vitalism

نظریه‌ای است دایر بر اینکه حیات خود یک پدیده است و فوق‌پدیده-های فیزیکی و شیمیایی است که در ارگانیسم به ظهور می‌پیوندد و در حقیقت آن پدیده‌ها را منظم و اداره می‌کند. کسانی که معتقد به این اصل هستند، می‌گویند که فعالیت و اعمال ارگانیستی موجود زنده برای ظاهر ساختن نیروی حیات است. این نظریه ضد نظریه مکانیستی است که حیات را یک رشته

1. a - Priori

2. Charles sander peirce

3. William James

4. John Dewey

اعمال و فعل و انفعال فیزیکی و شیمیایی می‌داند، یسا اینکه آن را معلول این فعل و انفعالات می‌شمارد. برگسون<sup>۱</sup> با ارائه نظریهٔ تحول خلاق (*creative evolution*) خود می‌خواست ثابت کند که نیرویی مافوق فنومن (پدیده)های فیزیکی و شیمیایی، و قانونی غیر از مکانیسم بر موجود زنده حاکم است. به نظر او حیات است که سبب فعل و انفعالات در ارگانیسم می‌شود، نه اینکه این تأثیر و تأثرات منشأ حیات یا خود حیات است.

### دکارت، رنه Rene Descartes [۱۵۹۶ - ۱۶۵۰]

فیلسوف و ریاضی‌دان و عالم فرانسوی، متولد در تورن. کارهای علمی دکارت پیش از رفتن او به هلند آغاز شده بود. سالهای اول اقامت در هلند (سالهای ۱۶۲۹ - ۱۶۳۳) را صرف تهیهٔ رسالهٔ فلسفی جهان کرد و چون پس از اتمام آن از محکومیت گالیله اطلاع یافت، بر خلاف دانشمند ایتالیایی، احتیاط را برگزید و از نشر آن احتراز کرد. (رسالهٔ جهان بعد از مرگ وی در ۱۶۴۴ به چاپ رسید). اما آنچه نخست سبب شهرت وی گردید مجموعه رساله‌هایی بود که در ۱۶۳۷ انتشار یافت. این رساله‌ها مشتمل بود بر رسالهٔ مشهور گفتار در دوش و رساله‌های دیو پتربک، کائنات جو و هندسه. دکارت به ریاضیات علاقه و توجه خاص داشت. رسالهٔ کوچک هندسه نخستین اثر کتبی در هندسهٔ تحلیلی است و نمایش نقاط صفحه به وسیلهٔ مختصاتشان و نمایش منحنی به وسیله معادلهٔ آن، در آن آمده است. دکارت معلوماتی را علم می‌دانست که برهن و یقینی باشند و به همین جهت ریاضیات را نمونهٔ کامل علم می‌شمرد و می‌خواست

#### 1. Henry Bergson

روش ریاضیات را در همه رشته‌های علم انسانی به کار برد. روش شناسی او که وجهه اصلی فلسفه اوست، ناشی از همین اندیشه است. دکارت روش فلاسفه مدرسی را که به ادله نقلی استناد می‌جستند، و در مسائل مورد اختلاف به «گفته استاد» متوسل می‌شدند، به يك سو نهاد و بنا را بر این گذاشت که در همه چیز شك کند (شك عام) تا مطمئن شود که علمش عاریتی و تقلیدی نیست.

فلسفه او با این عبارت آغاز می‌شود که هیچ چیز را نباید «واقعیست» دانست مگر آنکه به اثبات رسد. ما خواهان اثبات و استدلال هستیم. «ما از دروازه شك وارد خانه اسرار و رموز می‌شویم». در آنجا چه می‌بینیم؟

نخست چیزی نمی‌بینیم، بدون قصد و هدف، مانند کسی که در خواب باشد در اطراف می‌گردیم، مع هذا، هر «رویایی»، «رویا بیننده‌ای» می‌خواهد. این حقیقت که «من می‌اندیشم» چیزی را که می‌اندیشد به من نشان می‌دهد. این «چیز» اندیشنده چیست؟ «من»... آری من. می‌اندیشم، پس هستم. *Cogito, ergo sum*

به این طریق، شك دکارت او را به مرحله اول یقین، یعنی حقیقت وجود او می‌رساند. اما خود وجود چیست؟ «من کیستم؟ چه هستم؟» دکارت به این پرسش‌ها پاسخ ساده‌ای می‌دهد: «من همان چیزی هستم که شك می‌کند. به عبارت دیگر، من چیز اندیشنده‌ای هستم، من ذهنم.» ممکن است من در وجود جسمانیم شك کنم اما در وجود ذهنم شك ندارم. از اینجا می‌دانم که من جوهری هستم که طبیعت او اندیشیدن است، و این عمل او احتیاج به مکان ندارد و بر امور مادی هم متکی نیست. بنابراین، من، این ذهنی که بر اثر وجود او من آنم که هستم، کاملاً متمایز و شناخت پذیر از جسم من است. از این رو،



حتی وقتی که جسم وجود نداشته باشد، از ذهن سلب وجود نمی‌شود.»  
 دکارت پس از آنکه به این طریق حقیقت وجود ذهن یا به  
 تعبیر خودش «روح» و «نفس» را به اثبات می‌رساند، با همان روش  
 [رفتن از شك به یقین] به دو «حقیقت» دیگر، یعنی وجود جسم و  
 حقیقت وجود خدا دست می‌یابد. آثار مهم او: تفکرات در فلسفه اولی  
 (۱۶۴۱)، اصول فلسفه (۱۶۴۴) رساله در انفعالات نفسانی  
 (۱۶۵۰).

### دیالکتیک Dialectics

از اصطلاح یونانی *Dialegein* گرفته شده که از لحاظ معنوی به  
 معنای «گفتگو» است. به نظر ارسطو این واژه را زنون‌الثانی برای  
 نخستین بار در فلسفه به کار برد. به معنای استدلالی که هدفش اقناع  
 طرف مخالف است. اما اگر دیالکتیک را به معنای روش سؤال و  
 جواب اطلاق کنیم، باید آن را به سقراط حکیم نسبت دهیم. افلاطون  
 دیالکتیک را به معنای علم به اصول و قوانین و مبادی نخستین دانسته و  
 آن را با علمی که از راه فرضیه و تجربه به دست می‌آید، فرق گذاشته  
 و آن را واضح‌تر و یقینی‌تر و بالاترین نوع علم شمرده است. اما  
 ارسطو قیاس جدلی را آن می‌داند که مبتنی بر ایمان طرف مخاطب  
 و مسلمات مورد قبول او می‌باشد در مقابل برهان که مبتنی بر «یقینیات»  
 و «اولیات» است. البته جدل، به نظر ارسطو، متضاد مغالطه است و  
 چون در جدل اسقاط طرف مطرح است، از این نظر ممکن است آن را  
 نوعی برهان بدانیم، چه همین مناظره و مجادله بسیاری از مسائل طرفین  
 را حل می‌کند.

## راسیونالیسم، خردگرایی یا مذهب اصالت عقل Rationalism

از ریشه لاتینی (*ratio*) به معنای عقل یا خرد. نظریه‌ای فلسفی که عقل یا خرد را وسیله عهده‌کسب معرفت می‌شمارد، از فلسفه افلاطون تا عقلی مذهب‌ان کنونی. معمولاً به نظریه‌های فلاسفه روشنفکر قرن ۱۸ مانند، دکارت، لایب‌نیتز و اسپینوزا اطلاق می‌شود که دانش مبتنی بر ایمان و وحی و تنزیل را نفی می‌کردند. مذهب اصالت عقل را معمولاً در مقابل مذهب اصالت تجربه می‌آورند. اساس آن این است که از «مقدمات بدیهی» به وسیله استدلال می‌توان به حقیقت رسید، در حالی که، مذهب اصالت تجربه، «مقدمات بدیهی» را مردود می‌شمارد. بر-خلاف اصحاب اصالت تجربه که روش استقراء را برای رسیدن به حقیقت [حقیقت آن چیزی است که محسوس می‌شود] بر می‌گزینند، اصحاب اصالت عقل، حقیقت را در معقولات جست و جو می‌کنند و معتقدند که حقیقت عالم غیر از آن چیزهایی است که محسوس می-گردند و روش آنها، روش ریاضی و قیاس است. آنها معتقدند که تصورات و تصدیقاتی بالفطره در ذهن وجود دارند و علوم متعارفه و پایه‌های اولیه علم انسان می‌باشند.

## رومانتیسم، Romanticism

اصطلاحی برای نهضتی ادبی و هنری در اواخر قرن ۱۸ میلادی و قرن ۱۹ میلادی، که همه صورت‌ها (فورم‌ها) قواعد، قراردادهای سنت‌ها، و سایر قیود کلاسیسم را مانع درک طبیعت و لذت بردن از آن و بیان آن می‌شمرد، و با این قیود همواره در مبارزه بود. از مشخصات آن توجه شدید به طبیعت و اعتقاد به فضیلت احساسات و

### 1. Empiricism

### 2. Classicism

تخیل بر عقل بود و حکم می‌کرد به اینکه هنرمند باید آنچه را حس می‌کند بدون هیچگونه قیدی - اعم از هنری یا اجتماعی - بیان کند. نهضت رومانتیک در نویسندگان قرن ۱۹ میلادی همهٔ ممالک نفوذ داشت و انواع آثار ادبی - داستان‌های تاریخی، قصه‌های وحشت‌آور و خیالی، داستان‌های عشقی، سرگذشت‌های پرحادثه، و هم شعر را وسیلهٔ بیان خود قرار داد و در موسیقی و نقاشی هم مؤثر افتاد.

اگرچه امروزه رومانتیسم نهضتی ادبی به‌شمار نمی‌رود، هدف‌های نافذ و مورد بحث و اختلاف آراء است... در قرن ۱۸ میلادی، سرمشق‌های کلاسیک و طرز بیان کلاسیک یگانه سرمشق صحیح و محک ادب و هنر محسوب بود. ادب و هنر قرون وسطی «وحشیانه» و نمایندهٔ راه و رسم و فکر و زندگی عصر جهالت به‌شمار می‌آمد، که درخور مردم با فرهنگ نمی‌توانست باشد. اما در اواخر قرن ۱۸ میلادی و در دهه‌های اول قرن ۱۹، تمایلات و زندگی فکری به‌کلی دگرگون شد و این انقلاب فکری، که به نهضت رومانتیک معروف است، همهٔ جنبه‌های فکر و کلیهٔ موازین ادبی و هنری را تحت تأثیر قرارداد. از همان آغاز امر، هواخواهان این نهضت به تضاد آن مفاهیم و موازین ادبی و هنری مقبول آن عصر واقف بودند؛ ولی در آلمان و فرانسه این تضاد به مراتب شدیدتر از انگلستان بود. گسستهٔ تفاوت میان تمایلات قدیم و جدید را تفاوت بین «بیماری» و «سلامت» می‌دانست. نخستین کسی که اصطلاحات «کلاسیک» و «رومانتیک» را برای بیان این تضاد به‌کاربرد ف. فون شلگل<sup>۲</sup> بود. عمده‌ترین تمایزات اساسی کلاسیسم و رومانتیسم به‌ویژه در ادب و هنر اجمالاً به این شرح

1. Johann Wolfgang von Goethe
2. Friedrich von Schlegel

است: (۱) علائم عمده کلاسیسم عبارتند از سادگی، صراحت، اصالت و کمال؛ در يك اثر هنری کلاسیك هر چه قابل بیان است، بیان شده است. اما چنین اثری نسبت به پدید آورنده [آن] به کلی خارجی است، اثری از وی در آن وجود ندارد، وی طرز برخورد خود را با موضوع اثرش و مبارزات عاطفی خود را نشان نمی‌دهد. از طرف دیگر، در يك اثر رومانتیک، هنرمند جزء اثری است که پدید آورده؛ وی در صدد بیان زیبایی محض نیست، بلکه می‌خواهد شخصیت خود و امیدها و تمایلات و آرمان‌های بی‌انتهایی را بیان کند که البته، گنج‌نابیدن همه آنها در يك اثر خارجی متناهی ممکن نیست. بنا بر این، کلاسیسم همواره قاطع، تمام و نسبت به هنرمند خارجی است، و اما يك اثر رومانتیک همواره صیغه‌ای از هنرمند دارد، و ناتمام است و «نمادی» و مبهم. زیرا هنرمند آنچه را که در نفس وی پنهان است فقط به وسیله «نماد»ها می‌تواند قاطعاً بیان کند. (۲) رومانتیسم سعی در بیان آنچه غریب و اسرار آمیز است، دارد؛ و به همین جهت مواد کار خود را در گذشته می‌جوید... همدردی با گذشته، و علاقه نویسی به انسان فی حد ذاته، از مشخصات رومانتیسم است. (۳) هم کلاسیسم مصروف بیان صریح زیبایی به وسیله صورت‌های مشخص و عینی بود و لهذا امکان داشت که قوانین و مقررات ثابتی برای این منظور وضع کند؛ رعایت این مقررات صورت و دقتی تقریباً مکانیکی به حاصل کار می‌داد. از سوی دیگر، هدف رومانتیسم نمایش دادن آنچه «درونی» و «ذهنی» است، می‌باشد و بنا بر این، بالضروره مخالف است با اینکه هنر تابع قوانین خشك مربوط به ظاهر و استانده‌های مکانیکی قرار داده شود.

زیمل، گئورگ Georg Simmel [۱۸۵۸-۱۹۱۸]

فیلسوف آلمانی که در اواخر عمرش به شهرت و محبوبیت زیادی رسید. در برلین متولد شد و در دانشگاه‌های برلین و استراسبورگ<sup>۱</sup> تدریس کرد. زیمل بیشتر به خاطر تحقیقاتش در تکامل فلسفه جامعه - شناختی<sup>۲</sup> و نظریه او به نام نسبی‌گرایی روانی<sup>۳</sup>، شهرت یافته است. وی بر آن است که کنش متقابل روانی<sup>۴</sup> میان افراد است که اساس زندگی اجتماعی و جامعه را می‌سازد، نه کنش متقابل اجتماعی<sup>۵</sup>. بنابراین، به خاطر ماهیت روانی روابط میان افراد، کلیه نظریه‌های اخلاقی باید نسبی بوده و در برخوردها، ملاحظات روانی طبیعت انسان در نظر گرفته شود. اثر مهم او درباره تمایزات اجتماعی است.

سارتر، ژان پل Jean Paul Sartre [۱۹۰۵-۱۹]

فیلسوف بزرگ معاصر فرانسوی، از نمایندگان برجسته فلسفه اگزیستانسیالیسم جدید. سارتر در پاریس متولد شد و تحصیلات خود را در سوربن به انجام رساند. بعدها به دانشگاه گوتینگن<sup>۶</sup> در آلمان رفت و در آنجا از شاگردان هوسرل شد. تا آغاز جنگ جهانی دوم به تحقیق و تدریس اشتغال داشت. در ژوئن ۱۹۴۵ اسیر آلمانها شد؛ پس از آزادی از جنگ آلمانها، به پاریس بازگشت و یکی از رهبران نهضت مقاومت فرانسه گردید. فلسفه سارتر عمیقاً تحت تأثیر آموزه‌های

- |                         |                            |
|-------------------------|----------------------------|
| 1. Strassburg           | 2. Sociological Philosophy |
| 3. psychical relativism | 4. Psychical interaction   |
| 5. Social interaction   | 6. Gottingen               |

معلم خود، هوسرل و شاگرد او، هایدگر قرارداد و اگزستانسیالیسم «الهادی» نام گرفته است.

اگزستانسیالیسم سارتر دارای سه مفهوم اساسی است: (۱) وجود مقدم بر ذات است (یعنی انسان خود خالق ارزش‌ها، معیارها، اصول و خلیات خویش است؛ حقیقتی جز آنچه به وسیله انسان آفریده شده و به وی حمل می‌شود، وجود ندارد؛ خدایی نیست و به راستی، هیچ چیز برتر و فراتر از انسان، که خود مفاهیم [زندگیش] را کشف می‌کند و ارزش‌هایی را می‌پذیرد و به کار می‌گیرد، نیست.) (۲) انسان بی‌خدا و تنها مانده، در رنج و حرمان به سر می‌برد، چنانکه گویی محکوم به آزادی است (یعنی موجود دلتنگ و نومیدی که یأس او به خاطر تنهایی او در جهانی است که هیچ چیز وی را جز به خویشتن خویش پیوند نمی‌زند؛ بنا بر این، انسان فقط هست) (۳) و انسان در این وضعیت آزادی ناپایدار، بایستی حداکثر استفاده را از آن به عمل آورد. او بایستی خود را متعهد و درگیر شرایطی کند که در آن قرار دارد و در تلاش خسود، بیشترین و بهترین استفاده را از آزادی خود بنماید. آثار مهم او در فلسفه عبارتند از: هستی‌دنیستی، اگزستانسیالیسم به عنوان انسان‌گرایی نقد خرد دیالکتیک.

### سقراط Socrates [۴۵۹-۳۹۹ ق.م.]

فیلسوف یونانی آتنی و استاد افلاطون، که عموماً یکی از بزرگترین فلاسفه جهان شمرده می‌شود. پدرش سنگتراش و مادرش قابله بود. وی حرفه پدر آموخت، ولی مجازاً میتوان گفت که حرفه مادر را به کار بست، یعنی «قابله حقیقت» بود... سقراط عمر خود را وقف بر-انگیختن عشق به حقیقت و فضیلت و مجادله با سوفسطائیان کرد.

جوانان از روش بحث‌های فلسفی او لذت می‌بردند، و به دور او گرد می‌آمدند. عاقبت در [۳۹۹ ق.م] او را به جرم فاسد کردن جوانان و بدعت در دین به محاکمه کشیدند و محکوم به مرگ کردند. وی با شجاعت رآرامشی که ضرب‌المثل شده است، جام شوکران را نوشید و بدین گونه حیات این مرد بزرگ پایان یافت. در محاکمه او ملاحظات سیاسی در هم پیچیده‌ای دخیل بود، خاصه دوستی او با الکیبارس و کریتياس - که هر دو از شاگردان وی بودند و به آتن خیانت کرده بودند - نیز تأثیر داشت. از سقراط اثری بر جا نمانده است، و آنچه از روش فلسفی او می‌دانیم مبتنی بر آثار سه تن از معاصرین اوست: آریستوفانس، گزنوفون و افلاطون در دیالوگ‌های خود او را به صورت کمال مطلوب جلوه می‌دهند. (دش سقراطی کسه، به قول افلاطون و گزنوفون، سقراط به کار می‌برده است، طریقی است در تعلیم که در آن استاد مدعی است که چیزی به متعلم نمی‌آموزد بلکه، با سؤالات مناسب و ادامه آنها، متعلم را به دادن جوابهای بیش از پیش صحیح وادار می‌کند [دیا لکتیک]. سقراط می‌گفت من چیزی نمی‌دانم (استهزای سقراطی)، بلکه مانند مادرم فن قابلگی می‌دانم: او کودکان را در زادن مدد می‌کرد، و من نفوس را باری می‌کنم که زاده شوند، یعنی به خود آیند و راه معرفت را بیابند. ظاهراً سقراط معتقد بود که فضیلت معرفت است و معرفت به وسیله تعریف حاصل می‌شود. به همین جهت، یافتن تعریف صحیح در فلسفه او اهمیت تام دارد.

### سوفوکلس Sofokles یا سوفوکل [۴۹۶-۴۰۶ ق.م]

شاعر تراژدی نویس یونانی معاصر اشیل و اثورپیدس. نزدیک آتن متولد شد. مردی توانگر و جذاب بود و مردم آتن در صلح و جنگ

مشاغل عمده‌ای به وی واگذار کردند. در [۴۶۵ ق.م.] برتری خود را در درام نویسی بر اشیل به منصفه ظهور رساند، و از آن به بعد آثار فراوان پدید آورد (حدود ۱۲۳ درام نوشته است) و قریب ۲۵ بار رتبه اول را در مسابقه حائز شد. در درام از مبتکرین بود؛ افزودن سومین بازیگر و نقاشی صحنه از ابتکارات اوست. سبک نمایشنامه سه بخشی (تریلوژی) را کنار گذاشت و به نوشتن تراژدی کامل پرداخت. در آثار او، اشخاص بازی بیشتر از اشخاص بازی آثار اشیل به آدمی نزدیک هستند، و سرنوشت آنها بیشتر در دست خودشان است تا در دست تقدیر و خدایان. هفت نمایشنامه کامل از او موجود است: آپاس، آنتیگونه، ادیپ پادشاه یا ادیپ جبار (که در آن استهزاء درامی یونان قدیم به حد کمال رسیده است و ارسطو آن را نمونه کامل تراژدی می‌نامد)، الکترا زنان تراخیس، فیلوکتیس و ادیپ در کولون.

### سوفیست‌ها (sophists) یا سوفسطائیان

معلمین دوره گردی که در قرن پنجم قبل از میلاد از شهرهای مختلف یونان به آتن می‌آمدند تا علم و معرفت را میان عامه مردم منتشر کنند. پیش از آن، معرفت علمی کمابیش مختص اهل فضل بود، و در آن زمان احتیاج به اینکه همگان نیز از آن بهره‌مند شوند، احساس می‌شد. در آتن، که اشتغال به سیاست مستلزم داشتن اطلاعات علمی زمان بود، این نیازمندی بیشتر محسوس بود، و سوفیست‌ها به آتن می‌آمدند که راه را برای ورود جوانان به سیاست هموار سازند. در نتیجه طولی نکشید که علوم نظری تابع فواید علمی آنها گردید، زیرا سوفیست‌ها تعلیم آنچه را که از نظر سیاسی ثمربخش بود مقدم بر تعلیم حقیقت می‌نهادند و شاگردان خویش را در فن جدل و مناظره ماهر می‌ساختند، تا در هر مقام خاصه در مشاجرات سیاسی بتوانند



بر حریف غالب شوند. در عین حال، روش سوفیست‌ها، که آن را سفسطه نامیده‌اند، این مسأله را پیش آورد که آیا میان عقاید متعارض گوناگونی که سوفیست‌ها دفاع از آنها، یا زد کردن آنها را به‌شاکردان خود تعلیم می‌دهند، چیزی دارای ارزش ابدی هست که مقبول همگان باشد؟ جست و جوی چنین چیزی اساس تحقیقات سقراط است که خود از سوفیست‌ها به شمار آمده است. اگر چه افلاطون و ارسطو سخت در تقبیح سوفیست‌ها کوشیده‌اند، بین این جماعت فلاسفه بزرگی وجود داشته است که از جمله پروتاگوراس و گورگیاس را می‌توان نام برد.

### سوفیسم (Sophism)

به معنای سفسطه است و آن قیاسی است که فقط برای مشاجره و مجادله به کار می‌رود. البته این اصطلاح با *pralogism* که به معنای مغالطه است، فرق دارد زیرا مغالطه آن است که مقدمات قیاس و نتیجه‌گیری از آن غلط باشد و سفسطه تقریباً اعم از مغالطه است.

شلایرماخر، فدریش ارنست Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher

[۱۷۶۸-۱۸۳۴]

فیلسوف و عالم الهیات آلمانی و یکی از صاحب نظران بزرگ مذهب پروتستان در قرن نوزده میلادی. وی در [۱۸۰۴] در دانشگاه هاله به تعلیم الهیات و فلسفه پرداخت و در [۱۸۰۶] در همان دانشگاه به مقام استادی رسید؛ در [۱۸۱۰] استاد دانشگاه برلین شد؛ در

### 1. Sophistoy

[۱۸۱۱] به عضویت آکادمی علوم برگزیده شد و در [۱۸۱۴] دبیر آکادمی مذکور گردید و در برلین درگذشت.

شلایرماخر واضع و بنیادگذار دستگاہ فلسفی «واقع بینی» تصور می‌آید. است به عقیده او حاصل برخورد افکار متخالف است و به محض حصول علم، این برخورد نیز از میان می‌رود. برخورد افکار متخالف نیز از اینجا حاصل می‌گردد که دریافت‌های حسی متکثر و نامنظم‌اند، و اصول کلی عقلی باید به آنها وحدت و نظم بخشند. علم کامل از راه اتحاد «تصور» با «واقع» و اتحاد امور ذهنی با امور خارجی به دست می‌آید. شلایرماخر در این عقیده، که ایمان دینی غیر از علم نظری به جهان و خداست، با کانت موافق است؛ اما در اینکه دین همان قوانین اخلاقی است، با او مخالف می‌باشد، به عقیده او، دین امر خاص و عمیقتری است و عبارت است از احساس محض، یعنی احساس تعلق و پیوستگی به کل. همچنان که علم نیازی به اثبات واقعیت امور خارجی ندارد، احساس دین نیز نیازی به اثبات علت‌العلل یا خدا ندارد؛ اصول و معتقدات دینی همه بیان و ظهور این احساس دینی است. قصد هماهنگی ساختن علم و فلسفه با دین قصدی است برای فراتر نهادن از حد معین هر یک، و تجاوز به منطقه دیگری. خلاصه اینکه، شلایرماخر هم با عقلانی کردن دین، که نظر هگل است، مخالف است و هم با محدود ساختن آن به حدود اخلاق، که نظر کانت است. شلایرماخر در میان فلاسفه پیش از همه تحت تأثیر افلاطون و اسپینوزا است و کلیات آثار افلاطون را به آلمانی ترجمه کرده است. آثار مهم او: دین، حدیث نفس، علم

## 1. ideal realism

اخلاق،

شالر، ماکس Max Scheler [۱۸۷۴-۱۹۲۸]

فیلسوف ایده‌آلیست آلمان، از بنیان‌گذاران علم «ارزش‌ها»<sup>۱</sup>، جامعه‌شناسی مترقی<sup>۲</sup> و انسان‌شناسی فلسفی<sup>۳</sup>. از سال ۱۹۱۹ تا ۱۹۲۸ پروفیسور رشته فلسفه در دانشگاه کلن بود و در اواسط سالهای [۱۹۱۰] به فلسفه مذهبی کاتولیک بازگشت و اثر او به نام دربارهٔ ابدیت (جاودانگی) در انسان، نتیجه همین بازگشت است. ولسی بعداً او به تکمیل فلسفه وحدت وجودی<sup>۴</sup> و شخص‌گرایی<sup>۵</sup> پرداخت. نظام فلسفی شالر بر اساس این فرضیه استوار است که میان ذات و جوهر اشیاء و ماهیت ذهن همبستگی وجود دارد و استنتاجی که از آن به عمل می‌آورد این است که معرفت حاصل برخورد این جواهر است و دانش حقیقی تنها از راه توصیف صریح و درست [پدیده‌ها] به دست می‌آید. اثر مهم او به نام جهان بینی فلسفی مشهور است.

شلینگ، فریدریش ویلهلم یوزف فون Friedrich von Schelling

[۱۷۷۵-۱۸۵۴]

از فلاسفه بزرگ ایده‌آلیست عصر رومانتیک آلمان. پدرش کشیش بود و او تحصیلات خود را در فلسفه و الهیات و زبان‌شناسی در

1. axiology
2. Sociology of knowledge
3. philosophical anthropology
4. pantheistic
5. personalist

توبینگن<sup>۱</sup> به پایان رساند؛ در لایپزیک<sup>۲</sup> به تحصیل ریاضیات و علوم طبیعی پرداخت. در [۱۷۹۸] استاد دانشگاه نیا<sup>۳</sup> گردید و در آنجا با گوته<sup>۴</sup> و شیلر<sup>۴</sup> و فیخته و شلگل<sup>۵</sup> رفت و آمد کرد. در [۱۸۰۶] به مونیخ رفت؛ در آنجا عضو آکادمی علوم گردید و در [۱۸۲۷] استاد دانشگاه مونیخ شد. در [۱۸۴۱] به دعوت فردریک ویسلهم<sup>۱۷</sup> به دانشگاه برلین رفت، ولی در آنجا نتوانست موفقیتی به دست آورد، و به همین جهت از کارکناره گرفت و گوشه نشینی گزید.

شلینگ در آغاز تحت تأثیر کانت و فیخته بود، ولی با انتشار کتاب‌های اندیشه‌هایی درباره اصالت طبیعت (۱۷۹۷) و درباره نفس جهان (۱۷۹۸)، اصالت خود را ظاهر کرد. این دوره از فعالیت فکری شلینگ به نام دوره فلسفه طبیعت معروف است و در آن، شلینگ روح را اصل وجود و مبدأ ضرورت می‌داند، ولی این روح از «من» مستقل است و آفاقی است نه انفسی. اولین پایه ضرورت طبیعت کل ماده است، و آخرین پایه آن روح است، اگر چه همان ماده نیز درجه‌ای از روح است. روح انسان بمنزله چشمی است که روح طبیعت خود را با آن مشاهده می‌کند. در کتاب فلسفه برترین شلینگ این تحول را در راه معکوس آن نشان می‌دهد و بیان می‌کند که چگونه جهان خارج از نفس و طبیعت از روح پدیدار می‌گردد. روح در حالی که به خاموشی می‌گراید، به ماده تبدیل می‌گردد، و طبیعت همان هوش است، منتهی در حال فرسودگی و جمود آن. اعمال آزاد انسانی از هوش خود آگاه سر می‌زند و تاریخ نتیجه این

1. Tubingen

2. Jena

3. Johann wolfgang Goethe

4. Ferdinand Schiller

5. Friedrich von Schlegel

اعمال آزاد است که گرچه ابتدا در هم آشفته به نظر می‌رسد، ولی به راهنمایی روح، در شکل عدالت و دولت به نظم جهانی منجر می‌گردد. هنر و ابداع هنری نتیجهٔ نزدیک شدن و اتساح دو قطب صیوروت، یعنی نفس و جسم، منتهای و نامتناهی و قانون و آزادی است. دورهٔ بسعدی فلسفهٔ شلینگک دورهٔ فلسفهٔ همانی است و در این دوره، وی به وحدت روح با طبیعت و تصور با واقعیت معتقد است. طبیعت روح مرئی و روح طبیعت نامرئی است. اما در عالم منتهای اشیاء، این وحدت چنانکه باید ظاهر نیست، و به همین جهت، اگر در شیئی جنبهٔ واقعی و خارجی آن غلبه داشته باشد، آن شیئی متعلق به عالم طبیعت است، و اگر جنبهٔ تصور و نفس آن بیشتر باشد، آن شیئی متعلق به عالم روح است. شلینگک در دورهٔ اخیر فعالیت فلسفی خود در زمینهٔ دین و وحی به تحقیق پرداخت.

### فردگرایی (individualism)

نظریه‌ای که می‌گوید حقوق و شخصیت و آزادی فردی نباید فدای جمع گردد و همه چیز نباید در اختیار جامعه باشد؛ در مقابل *Collectivism* که فرد را مستهلک در جمع دانسته و آن را افزاری در دست جامعه می‌شمارد. در فلسفهٔ سیاسی نظریه‌ای است که طبق آن وجود دولت به خاطر فرد است و نه عکس آن؛ در اقتصاد سیاسی نیز حالتی را معین می‌کند که در آن رقابت میان بخش‌های مختلف اقتصادی وجود دارد و از مداخله دولت در امور اقتصادی مردم خبری نیست (*laissez faire*)

## فیخته (یا فیشته) Johann Gottlieb Fichte [۱۷۶۲-۱۸۱۴]

فیلسوف بزرگ آلمانی و از پیشروان فلسفه اصالت تصور (ایده‌آلیسم). فلسفه فیخته، که او آن را «آموزش دانش» می‌خواند، برای نخستین بار در [۱۷۹۴] زیر همان عنوان منتشر شد و هفت بار با تحریر و اصلاح و تهذیب مجدد چاپ شد که آخرین تحریر آن در [۱۸۱۰] بود، ولی شایع‌ترین و رایج‌ترین این تحریرات، تحریر دوم آن است. [۱۷۹۴]

به نظر فیخته دو فلسفه وجود دارد: فلسفه اعتقادی (*dogmatism*) و فلسفه اصالت تصور یا ایده‌آلیسم (*idealism*). در فلسفه اعتقادی، شیئی فی نفسه و الایبی (*transcendental*) موجود است که تصورات و مفاهیم و تجربیات ما را معین می‌کند و ذهن انسان و «من» محصول آن است؛ بنا بر این، «ذهن» و «من» مقید و محدود و غیرمختار و مستقل است. در فلسفه ایده‌آلیسم چنین شیئی فی نفسه وجود ندارد و تصورات و مفاهیم، مانند تخیلات، محصول خود ذهن است و ناشی از حس آزادی و اختیار است. به عبارت دیگر، در فلسفه اصالت تصور، خود ذهن انسان آزاد و مختار است. از این دو فلسفه، هیچ کدام نمی‌تواند دیگری را نفی و رد کند، زیرا اصولی که مبناي این دو فلسفه است کاملاً با یکدیگر متضاد است و هیچ یک از اصل واحدی پیروی نمی‌کند، تا در صورت استدلال بر ضد یکدیگر، از آن استمداد جویند.

انسان فقط از روی میل طبیعی می‌تواند یکی از این دو فلسفه را برگزیند. فیخته خود فلسفه ایده‌آلیسم را برمی‌گزیند و می‌گوید که طایع جامد و متعبد و مایل به فضل‌فروشی متفنانه و جلوه‌فروشانه هرگز نمی‌توانند به فلسفه ایده‌آلیسم گردن نهند. به عقیده فیخته، ممکن

نیست که روح و معنی از شیئی و ماده سرزده باشد. تجربیات ما، تصورات مستقل و مطلق و ضروری و والا هستند. نه تنها صورت و شکل تجربیات، بلکه ماده و محتوای آن تابع ذهن است. پس در فلسفه اصلی اولی مطلق اصلی است که پایه همه دریافت‌ها و آگاهی‌هاست، و آن اصل عبارت از «من» است. این «من» مطلق است و شخص نیست. این «من» هم ذهنی<sup>۱</sup> است و هم عینی<sup>۲</sup>، ولی امر ساکن و متوقفی نیست، بلکه عمل و فعالیت است.

روش فیخته در فلسفه روشی دیالکتیکی است که سه اصل: وضع یا تز<sup>۳</sup>، وضع مقابل یا آنتی تز<sup>۴</sup>، و وضع جامع یا ترکیب، سنتز<sup>۵</sup> را، به جای تجربه، مبدأ و اصل الاصول علم و فلسفه قرار می‌دهد. وضع نقیض خود، یعنی وضع مقابل، را برابر می‌نهد و با آن، در وضع جامع یا ترکیب، به هم می‌رسند و از نو وضع دیگری را پدید می‌آورند که باز وضع مقابل و وضع جامع دیگری می‌سازد، و به همین نحو سیر دیالکتیکی ادامه می‌یابد.

چون «من» مبدأ هر چیز است، تز با وضع نخست عبارت است از اصل «من منم»، این اصل را به طور مطلق و عام می‌توان در قضیه  $A = A$  بیان کرد.  $A$  دوم که محمول است، ما را متوجه  $A$  اول که موضوع است، یعنی وضع خود ما است، می‌سازد و روشن می‌شود که  $A$  دوم نیز خود «من» است و با آن یکی است. در همه محتویات وجدان و ضمیرما، اصل «من منم» را به همین ترتیب می‌بینیم. در این اصل هوویت (*identity*) و مقوله واقعیت (*reality*) را درمی‌یابیم.

- |               |                  |
|---------------|------------------|
| 1. Subjective | 2. objective     |
| 3. thesis     | 4. anti - thesis |
| 5. synthesis  |                  |

من مطلق اگر بخواهد به خود تشخص دهد، محدود می‌شود و این محدود ساختن «من» جز با «جزمن» میسر نیست. «جزمن» باید باشد تا حد «من» مشخص شود، همچنان که «راست» جز با «چپ» مشخص نمی‌شود؛ «جزمن» آنتی‌تزی یا وضع مقابل «من» است. در آنتی‌تزی اصل تناقض و مقوله نفی (*negation*) را درمی‌یابیم. اما اگر دوباره «من کل» را که هم «من» وهم «جزمن» را وضع کرده است در نظر بیاوریم، تناقض را از میان می‌بریم و به سنتز یا وضع جامع می‌رسیم. در سنتز اصل علیت<sup>۱</sup> و مقوله حد (*limitation*) را می‌بینیم. به عقیده فیخته این روش در همه اشیا صادق است...

طبیعت یا «جزمن» همان تکلیف است که «من» باید آن را از میان بردارد؛ یعنی وظیفه «من» از میان برداشتن «جزمن» و تحقق بخشیدن به «من مطلق» است. پس، اساس تکلیف و اخلاق، فعل و کردار است و برای فعالیت و کردار است که ما وجود داریم. بنابراین، اصل اخلاق تحقق بخشیدن و فعلیت بخشیدن به خویش است، یعنی اراده.

کانت، ایمانوئل Immanuel Kant [۱۷۲۴-۱۸۰۴]

یکی از فلاسفه مشهور جهان و بزرگترین فیلسوف آلمان در قرن ۱۸ میلادی، واضع فلسفه نقدی<sup>۲</sup> یا فلسفه اصالت معنی ماورای حسی (انگار-گرایی متعالی<sup>۳</sup>)، متولد در کونیگسبرگ<sup>۴</sup>.  
کانت در فلسفه عقاید فلاسفه بزرگ آلمانی پیش از خود،

- |                            |                        |
|----------------------------|------------------------|
| 1. causality               | 2. critical philosophy |
| 3. transcendental idealism | 4. Königsberg          |



مخصوصاً ولف<sup>۱</sup> ولایب‌نیتز<sup>۲</sup> را با فلسفه طبیعت پرستی روسو<sup>۳</sup> و عقاید هیوم<sup>۴</sup> درباره اصل معرفت و شناسایی در انسان و عقیده به آزادی و اختیار درهم آمیخت و با قدرت تفکر عمیق و تجزیه و تحلیل بی‌مانند خود، در همه این عقاید و آراء فلسفه‌ای نو پرداخت که تمام فلسفه‌های اروپایی رایج بعد از خود را تحت تأثیر و نفوذ خود قرار داد. مسائل مربوط به اصل معرفت و شناسایی و اعتقاد به آزادی خاطر او را بیش از همه مشغول داشت و تحقیقات او در این زمینه که از سال ۱۷۷۰ تا ۱۸۸۰ طول کشید، کتاب نقد عقل محض<sup>۵</sup> را به وجود آورد.

اصل کلیتی که پایه علم انسانی شد - از قبیل اصل هوهویت، امتناع تناقض، اصل علیت و غیره - بنا بر مذهب اصالت تعقل: اصول عقلانی و فطری است که فقط به حکم عقل صادق است و مستقل از هر گونه حس و تجربه می‌باشد. و نه تنها درباره احکام عقلی و ذهنی، بلکه درباره اشیاء نیز صادق و مجری است. اما به عقیده مذهب اصالت تجربه، این اصول فطری و اولی نیست و فقط بر اثر تجربه در انسان حاصل می‌شود.

به عقیده کانت، این احکام ضروری کلی مأخوذ از تجربه نیست و نمی‌تواند باشد (در این قسمت او با مذهب اصالت تعقل موافق است)، ولی این احکام درباره خود اشیاء صادق نیست (در این قسمت وی با اصالت تجربه موافق است)، بلکه این اصول عقلی از مختصات عقل انسان است، و تنها درباره قوه مدرکه و فاهمه انسان صادق است و اعتبار و ارزش آن مربوط به شناسنده و مدرک است نه مدرک و

1. Christian Wolf
2. Gottfried Wilhelm von Leibniz
3. Jean Jacques Rousseau
4. David Hume
5. Critique of pure Reason

شیئی شناخته شده.

کانت متوجه شد که آنچه دیگران دربارهٔ کلیت و ضرورت گفته‌اند  
فارساست و نمی‌تواند بیان کند که چگونه ما، از درک امور جزئی،  
احکام کلی و ضروری به دست می‌آوریم که آن را به امور جزئی  
دیگری نیز بسط می‌دهیم و فی‌المثل، چگونه از اینکه یک بار که دست  
خود را به آتش نزدیک کردیم و احساس سوزش کردیم، حکم می‌کنیم  
که هر گاه دست خود را به آتش نزدیک کنیم احساس سوزش خواهیم  
کرد. کانت برای حل این مسأله انقلابی در معرفت‌شناسی به وجود آورد  
و گفت: به جای آنکه ذهن ما تابع اشیاء باشد اشیاء و مدرکات تابع  
ذهن و قوهٔ مدرک ماست.

پس مسأله اصلی دربارهٔ شناسایی در انسان اینست: آنچه قوهٔ  
فاهمه و عقل انسان می‌تواند مستقل از تجربه درک کند چیست و تا  
چه اندازه است؟ ما، از لحاظ زمانی، معلوماتی مقدم بر تجربه نداریم  
و تمام معلومات ما با تجربه آغاز می‌شود؛ ولی معنی این جمله آن نیست  
که منشأ تمام معلومات ما تجربه است زیرا معلومات ما ترکیبی است  
از آنچه حواس ما از عالم خارج می‌گیرد با آنچه قوای فاهمه و عاقلهٔ  
ما، بر اثر تحریک همین محسوسات خارجی، از خود به آن می‌بخشد؛  
و تمیز و فرق میان این دو پس از تحقیق و تدقیق فراوان به دست  
می‌آید. معلوماتی که در انسان مستقل از تجربیات و مدرکات حسی  
(و در عین حال همزمان با آن) موجود است معلومات اولیه یا اولیات  
(*a priori*) خوانده می‌شود، و معلوماتی که منشأ آنها حس و تجربه  
است معلومات بعدی یا متأخرات (*a posteriori*) نامیده می‌شود.  
صفت بسارز معلومات اولیه یا اولیات کلیت و ضرورت آنهاست.  
معلومات تجربی یا متأخرات به خودی خود فاقد صفت کلیت است.

زیرا چنانکه اشاره شد، مثلاً اگر ده هزار بار دست خود را به آتش برده و احساس سوزش کرده‌ایم، اما این معنی کلیت نیست، و اگر بخواهیم صفت کلیت به آن بدهیم باید بگسوئیم هر بار که دست به آتش برده شود احساس سوزش خواهد کرد. و این کلیت مطلق را تنها قوه عاقله و فاهمه انسان به این تجربه می‌بخشد و همین طور است ضرورت و قطعیت این قضیه، که مسلماً تجربه صرف از آن عاری است و متعلق به قوه عاقله انسان است، که مستقل از تجربه می‌باشد. معلومات تجربی، برای اینکه افساده قطع و یقین کند، باید ضروری و کلی باشد.

حکمی که درباره اشیا می‌کنیم یا تحلیلی (*analytic*) است یا ترکیبی (*synthetic*). قضایای شامل احکام تحلیلی چیزی بر معلومات ما نمی‌افزایند، زیرا محمول این گونه قضایا بیان کننده و روشنگر موضوع است، مانند این قضیه که هر جسم دارای ابعاد است؛ زیرا جسم بودن، خود داشتن ابعاد است. در این گونه قضایا، ارتباط موضوع و محمول پیرو اصل هوویت است و انکار آن مستلزم تناقض می‌باشد. در احکام ترکیبی، محمول عین موضوع نیست، بلکه چیزی علاوه بر آن دارد، مانند اینکه مس هادی برق است؛ زیرا، در مفهوم مس، که موضوع قضیه است، معنی هدایت برق وجود ندارد و این مطلب باید از راه دیگری به دست آید.

احکام ترکیبی یا متضمن احکام متأخراً متأخرات است، مانند مثال فوق (زیرا هادی بودن مس در نتیجه مشاهده و تجربه حاصل می‌شود)؛ یا متضمن احکام اولیه یا اولیات، مانند اینکه هر حادثی راعلتی است (زیرا ممکن است تجربه علت يك حادثه را به ما بیاموزد، اما اینکه هر حادثی دارای علتی است از راه تجربه به دست نمی‌آید).

به نظر کانت، تمام علوم نظری متضمن احکام اولیه تألیفی است و مسأله اساسی این است که احکام اولیه ترکیبی چگونه ممکن است. علاوه بر این مسأله، مسأله دیگری نیز در برابر ما قرار دارد و آن عبارت از این است که به کار بردن احکام اولیه تألیفی، که مبنای علوم طبیعی و ریاضی است، در این علوم نتایج غیر قابل تردید و انکاری به بار آورده است، در صورتی که از به کار بردن آن در مابعدالطبیعه درباره مسائل اساسی این علم، یعنی خدا و ماده و نفس و جهان، نتوانسته‌اند مشکلی را حل کنند؛ پس مسأله دیگری به این صورت پیش کشیده می‌شود که چرا به کار بردن احکام اولیه تألیفی در علوم طبیعی و ریاضی رضایت بخش است و در مابعدالطبیعه نیست.

از آنجا که کانت قوای شناسایی انسان را عبارت از حس و فهم و عقل می‌داند، برای پاسخ دادن به سؤالات مذکور، در کتاب نقد عقل محض سه بحث به میان آورده است: (۱) نقد قوه حس یا تحقیق در امور ما قبل حس (۲) نقد قوه فهم یا تحقیق در امور ما قبل تحلیلات (۳) نقد قوه عاقله یا تحقیق در امور ما قبل جدلیات. مقصود کانت از «امور ما قبل حس» اموری است که متعلق آن محسوسات نیست، بلکه کیفیت تعلق علم ما به محسوسات است. پس، امور ما قبل حس (و همچنین ما قبل تحلیلات و ما قبل جدلیات) از عوارض شناسنده و شخص عالم است نه شیئی معلوم و محسوس. به عبارت دیگر، امور ما قبل حس در حکم صورت معلومات ماست و محسوسات در حکم ماده آن.

در نظر ایمانوئل کانت، امور ما قبل حس، که به محسوسات صورت علم و معرفت می‌بخشند و آنها را برای ما قابل درک می‌سازند، عبارتند از زمان و مکان. مکان صورت اولیه امور محسوس

خارجی است و زمان صورت اولیهٔ امور محسوس باطنی یا وجدانی به عبارت دیگر، مکان شرط ذهنی متقدم امور محسوس است و وجود عینی و خارجی ندارد. ذهن ما، برای اینکه اشیاء خارجی برای ما قابل درک شوند، آنها را در مکان و فضا مجسم می‌سازد. اگر در عالم خارج هیچ شیئی خارجی وجود نداشته باشد، بار ذهن ما از تصور مکان و فضا خالی نخواهد بود. پس مکان و فضا شرط ذهنی است برای قابل درک بودن اشیاء خارجی. همچنین، زمان شرط ذهنی متقدمی است برای درک امور نفسانی و محسوسات باطنی و وجدانی...

اشیاء خارجی به نظر کانت دارای دو جنبه است؛ یکی جنبهٔ مکشوف و معلوم بر ما، که آن را پدیده یا فنومن<sup>۱</sup> می‌خوانند، و دیگری جنبهٔ ناپیدا و نامشهود برای ما، که آن را ناپدید یا نومن می‌نامند. با در نظر گرفتن مطالب بالا، باید گفت که هیچ پدیده‌ای خالی از زمان و مکان نیست در صورتی که می‌توانیم بگوئیم قسمت نامشهود یا اندیشهٔ اشیاء نیز چنین است. پس علت اینکه در علوم طبیعی و ریاضی از به کار بردن مفاهیم مکان و زمان ناگزیریم آن است که در این علوم از پدیده‌ها بحث می‌شود و هیچ پدیده‌ای خالی از زمان و مکان نیست؛ به عبارت دیگر، مکان و زمان صورت پدیده‌هاست. اما، در ما بعد الطبیعه، از نفس زمان و مکان بحث می‌شود و چون ما صورت ذهنی مقدم بر زمان و مکان که آنها را برای ما قابل فهم سازد نداریم، تحقیق در این دو به جایی نمی‌رسد. کانت سپس به نقد قوهٔ فهم یا تحقیق در امور ما قبل تحلیلات می‌پردازد. مقصود از این بحث نقد قوهٔ تفکر و نظر است و کانت می‌خواهد با آن ارزش و اعتبار علوم تجربی را بیان

1. Phenomenon

2. nomenon

کند. در بحث نقد قوه حس از پدیده‌ها و صورت آنها، یعنی مکان و زمان سخن گفته است و در بحث نقد قوه فهم و تفکر می‌خواهد بیان کند که ذهن چگونه این پدیده را به هم ربط می‌دهد. و یکی را بر دیگری حمل می‌کند. (مقولات)<sup>۱</sup>

همچنان که محسوسات بی‌شمار ولی صورت آنها منحصر در زمان و مکان است، مواد احکام عقلی و نظری نیز بی‌شمار است ولی صورت آنها منحصر در ۱۲ حکم است که کانت صورت آنها را مقولات می‌نامد. بدین ترتیب، که ابتداء چهار مقوله کم<sup>۲</sup> و کیف<sup>۳</sup> و نسبت<sup>۴</sup> و جهت<sup>۵</sup> می‌شمارد و هر کدام را دارای سه صورت می‌داند بدین ترتیب:

مقولات	احکام مقابل با آن	
وحدت	کلی	} کم
کثرت	جزئی	
تمامیت	شخصی	
واقعییت (ایجاب)	موجب	} کیف
عدم واقعییت (سلب)	سالبه	
تحدید	معدوله	
ذاتییت (جوهر و عرض)	مطلقه (یا حملیه)	} نسبت
علییت (علت و معلول)	شرطیه	
مشارکت و تقابل (فعل و انفعال)	منفصله	

1. Categories
3. Quality
5. modality

2. Quantity
4. Relation

ممکنه	امکان و امتناع	} جهت
محققه (یا قطعیه)	وجود و عدم	
ضروریه	ضرورت و اتفاق	

بدین ترتیب، مفاهیمی از قبیل امکان<sup>۱</sup>، ضرورت<sup>۲</sup>، علیت<sup>۳</sup>، وحدت<sup>۴</sup> و کثرت<sup>۵</sup> از متعلقات ذهن انسان است، و ذهن انسان این امور را به پدیده‌ها می‌بخشد و بدین وسیله از آن احکام علمی و نظری می‌سازد. ولی این امور در ذات ناپیدا و جنبه غیر مکشوف (نومن) اشیاء وجود ندارد. به عبارت دیگر، قوانین علمی فقط برای ذهن انسان وجود دارد، نه برای امور واقعی و علت شکست ما بعدالطبیعه در این است که می‌خواهد این قوانین را بر جنبه ناپیدا و باطن اشیاء نیز بسط دهد... آثار مهم او عبارتند از: نقد عقل محض (۱۷۸۷-۱۷۸۱)، نقد عقل عملی<sup>۶</sup> (۱۷۸۸)، نقد داور<sup>۷</sup> (۱۷۹۳ - ۱۷۸۹).

### لوثر، مارتین Martin Luther [۱۴۷۳ - ۱۵۴۶]

مصلح دینی آلمانی که نهضت پرستان را آغاز کرد و بدین گونه، طلسم تعصب مذهبی و سداستیلا و استبداد مذهب کاتولیک را درهم شکست. او در آیسلمن به دنیا آمد و در همان جا فوت کرد و در ویتمبرگ مدفون شد. افکار وی باعث نخستین شکست کاپیسای کاتولیک رو می‌شد. در آلمان، افکار سیاسی و مذهبی او پایه جدیدی برای جامعه آلمانی گشت. (رجوع کنید به دائرةالمعارف فارسی، جلد دوم، صفحه ۲۵۱۴).

- |                          |                                 |
|--------------------------|---------------------------------|
| 1. Possibility           | 2. necessity                    |
| 3. Causality             | 4. unity                        |
| 5. multiplicity          | 6. Critique of Practical Reason |
| 7. Critique of Judgement |                                 |

## مارکس، کارل Karl Marx [۱۸۱۸-۱۸۸۳]

فیلسوف، جامعه‌شناس و اقتصاددان آلمانی، پنجم ماه مه [۱۸۱۸] در شهر ترییر در استان راین در پروس، در خانواده‌ای یهودی متولد شد. پدرش که حقوق‌دان مشهوری بود، از شخصیت‌های برجسته دوره روشنگری و یکی از فعالین نهضت طرفداران قانون اساسی در پروس بود. مارکس در دوره تحصیل در دانشگاه برلین، با فلسفه هگل که در آن زمان در دانشگاه مزبور مبحث فلسفی مسلط و شایع بود، آشنا شد و به جرگه نوهگلیان جوان پیوست. طبع نوجو و جست‌وجوگر مارکس جوان بزودی او را نسبت به آئین هگل بدبین ساخته و با پیوستن به کلوب موسوم به دکتر<sup>۲</sup> که ریاست آنرا بر و نو باوئر<sup>۳</sup> مدرس جوان و انقلابی به عهده داشت و اعضای آن خود را درگیر مبارزات شدید در زمینه‌های ادبی و فلسفی کرده بودند، عملاً وارد فعالیت‌های رادیکالیستی جناح چپ شد. در سال [۱۸۴۱]، بنا به اصرار دوستانش تز دکترای خود را که تحلیلی از تفاوت میان فلسفه دموکریست و اپیکور بر اساس اسلوب هگلی بود، تقدیم دانشگاه بنا کرد و در آوریل همان سال موفق به اخذ درجه دکترای خود شد.

مارکس و دیگر هگلیان جوان در آن وقت بشدت تحت تأثیر ماتریالیسم فویرباخ بودند که به نقد از فلسفه هگل پرداخته بود. مارکس در ۱۸۴۱ درباره نویسنده جوهر مسیحیت<sup>۴</sup> می‌نویسد که به نظر او، فویرباخ به طرز بسیار موفقیت آمیزی هگل را از دیدگاه ماتریالیستی نقد می‌کند و در انتقاد از دستگاه فلسفی هگل نشان می‌دهد که «روح

1. Enlightenment

2. Doctor Club

3. Bruno Bauer

4. *The Essence of Christianity*



مطلق»<sup>۱</sup> در واقع، تجسم انسان حقیقی است که برشالوده طبیعت مقام گرفته. از آن به بعد تمام تلاش فلسفی مارکس در جهت ترکیب و ادغام دیالکتیک هگل با ماتریالیسم فویرباخ به کار رفت. در ژانویه ۱۸۴۲ مارکس همکاری خود را با روزنامه داینشه سایتونگت که تازه در کلن انتشار یافته بود، آغاز کرد. اولین مقاله مارکس در این روزنامه لیبرال دموکرات، که ارگان گروه کوچکی از جوانان اصلاح طلب بود، مقاله‌ای بود درباره آزادی مطبوعات. در این مقاله، مارکس بنا بر باور آنوقت خود، اعتقاد به اصول و معیارهای مطلق اخلاقی... سانسور مطبوعات را محکوم و آنرا «شرارتی اخلاقی» که پی‌آمدی جز بدی نخواهد داشت، نامید.

در پانزدهم اکتبر ۱۸۴۲، مارکس به سردبیری داینشه سایتونگت رسید. پس از توقیف روزنامه بوسیله دولت پروس، مارکس برای مطالعه و بررسی سوسیالیسم فرانسوی به پاریس رفت و در ژوئیه ۱۸۴۳، پس از هفت سال نسامزدی با ژنی فون وستفالن<sup>۲</sup> ازدواج کرد. دولت پروس در تعقیب مارکس، دولت گیزو را مجبور به راندن مارکس از فرانسه کرد و در پنجم فوریه ۱۸۴۵، مارکس با اعلام ترک تابعیت خود از پروس، وارد بروکسل شد. سالهای پر بار اقامت مارکس در بروکسل توأم با آشنائی با فریدریش انگلس<sup>۳</sup> بود. دوستی و همکاری این دو منجر به بوجود آمدن نظامی فلسفی، اقتصادی، اجتماعی و سیاسی شد که به جهان بینی مارکسیستی مشهور است.

سرچشمه تئوریک مارکسیسم عبارت است از: فلسفه کلاسیک آلمان، اقتصاد سیاسی انگلیس و سوسیالیسم تخیلی فرانسه. لیکن مارکسیسم

1. Absolute Spirit

2. Jenny von Westphalen

3. Friedrich Engels

نگرش کاملاً نوی را برای گشودن مسائل و معضلات نظری و علمی به کار گرفت و در پی آن بود تا پاسخی برای پرسش‌هایی اساسی که تحولات اجتماعی مطرح کرده بود فراهم آورد. مهم‌ترین و برجسته‌ترین ویژگی مارکسیسم توصیف و تشریح وضعیت و شرایطی است برای تغییر جهان و نشان دادن وسیله‌ها و عوامل این تغییر و نه صرف تعبیر و تفسیر جهان. مارکس اعتقاد داشت که «فلاسفه تاکنون جهان را به طرق گوناگون تفسیر کرده‌اند؛ اما نکته اصلی تعبیر جهان نیست، بلکه تغییر آن است» در ژوئن ۱۸۴۷ بدعوت انجمن سری «اتحادیه عدالت»<sup>۱</sup> که اکثر اعضای آن را صنعت‌کاران مهاجر آلمانی تشکیل می‌دادند مارکس و انگلس به لندن آمده و با پیوستن آنها، نام اتحادیه مزبور بداتحادیه کمونیست‌ها تغییر یافت. همزمان براساس یک رشته رویدادهای غیر مترقبه مارکس و انگلس مبادرت به نوشتن بیانیه حزب کمونیست کردند که بعدها به‌عنوان مانیفست کمونیست<sup>۲</sup> معروف شد. در این بیانیه صریحاً اعلام شده که تاریخ بشر حاصل مبارزه طبقاتی بوده و پیروزی پرولتاریا آخرین مرحله این مبارزه است که با آن، جامعه طبقاتی برای همیشه از میان خواهد رفت. همچنین در مانیفست کمونیست، همه گونه‌اشکال سوسیالیسم که براساس «مهملات» فلسفی از قبیل از خود بیگانگی<sup>۳</sup> پدیدار گشتند، بی‌رحمانه مورد انتقاد قرار می‌گیرد.

دو دهه آخر زندگی مارکس وقف تلاش در راه پرداختن نظریه کمونیسم علمی شد و آثاری از قبیل جنگ میهنی در فرانسه<sup>۴</sup> [۱۸۷۱] و نقدی بر برنامه گوتاه [۱۸۷۵] و به ویژه اثر دوران ساز او کتاب

1. League of Just
2. The Communist Manifesto
3. Alienation
4. The Civil war in France
5. Critique of The Gotha Programme

سرمایه<sup>۱</sup> [۱۸۶۷] در واقع جمع‌بندی کلیه مطالعات و پژوهش‌ها و تجربیات علمی، عملی و انقلابی اوست. جلد اول کتاب سرمایه در [۱۸۵۷] در حیات مارکس در برلین انتشار یافت و جلد‌های دوم و سوم آن با ویرایش انگلس به ترتیب در سال‌های [۱۸۸۵] و [۱۸۹۴] منتشر شد. مقالات اقتصادی<sup>۲</sup> که در این کتاب به کار گرفته شده در واقع همان مقالات اقتصاد کلاسیک انگلیسی است که دیوید ریکاردو<sup>۳</sup> مورد استفاده قرار داد؛ با این تفاوت که مارکس آنها را برحسب شیوه دیالکتیکی خود به کار برد تا بتواند استدلال کند که جامعه بورژوازی مانند هر ارگانیزم اجتماعی دیگری، بایستی صیر تکاملی خود را پی گیرد و از طریق عملکرد گرایش‌های ذاتیش چون کاهش نرخ سود، نظام سرمایه‌داری نابود شده و جای خود را به شکل دیگری از جامعه که برتر و پیشرفته‌تر از آن است بسپارد.

محتوای فلسفی مارکسیسم در تلاش رد و انکار دستگاه فلسفی هگل و فلسفه نوهگلیان چپ و راست نبوده، بلکه از آنها برای بی‌ریزی فلسفه‌ای که بتواند در تغییر جهان مؤثر باشد، استفاده می‌کند. در حالی که فلسفه هگل واقعیت را موجد و سازنده فلسفه می‌خواند، مارکسیسم بر آن است که فلسفه بایستی به واقعیت تبدیل شود. انسان نمی‌تواند خود را بیش از این با تعبیر و تفسیر جهان دلخوش کند، بلکه بایستی در راه تغییر آن به تلاش برخیزد که این خود، هم به معنای تغییر جهان و هم تغییر در شعور و آگاهی انسان نسبت به آن است. این امر مستلزم آن است که هم از آزمون‌ها و هم عقاید انتقاد به عمل آید زیرا از دیدگاه مارکسیسم، معرفت منضمّن نقد مفاهیم است. مارکسیسم به جای آنکه

1. Das Kapital

2. Economic Categories

3. David Ricardo

به صورت انتزاعی بسه بیان قطعی مفاهیمی از قبیل معرفت، ماده، طبیعت، انسان و غیره پردازد، دریک را در رابطه پویای آن با دیگری می‌سنجد و مهم‌تر از همه، تلاش می‌کند آنها را با واقعیت‌های تاریخی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی پیوند زده و در آن ارتباط بدسنجش پردازد.

در مرکز توجه مارکسیسم انسان قرار دارد. موجودی که هم محصول روابط و مناسبات اجتماعی است و هم سازنده تاریخ و پدیدآورنده این مناسبات. موجودی که تلاش می‌کند نیازهای ابتدائی خود را بر آورد. «نخستین واقعیت‌های تاریخی، تولید وسیله‌هایی است که برای بر آوردن این نیازها»، ارضای نیازهای اولیه، راهگشای پدید آمدن نیازهای جدید می‌شود. بنسب این، فعالیت انسان، بطور اساسی، مبارزه‌ای است با طبیعت برای فراهم کردن وسیله‌هایی که بایستی نیازهای وی را بر آورد و موجب تکامل و پیشرفت عقلی او و شکوفائی استعداد های هنریش گردد. و از این راه است که انسان خود را به عنوان موجودی مولد می‌شناسد، موجودی که از طریق کار خود، خویش را واجد صفات انسانی<sup>۱</sup> می‌گرداند. افزون بر این، انسان با انسانی کردن خود، طبیعت را نیز انسانی می‌کند. انسان با فعالیت خلاقه خود، بوسیله کارش، همانندی<sup>۲</sup> خود را با طبیعت که بر آن مسلط شده، متحقق می‌گرداند و در عین حال، شعور و آگاهی بدست می‌آورد. انسان با زندگی در جامعه سرمایه‌داری، انسانی به راستی آزاد نیست. او موجودی بیگانه از خویش است. در دنیای خودش آسوده نیست. مفهوم «بیگانگی» که مارکس آنرا از هگل و فویرباخ اخذ

1. Humanize

2. Identity

کرده نقش اساسی در کلیه آثار وی و اصولاً جهان بینی<sup>۱</sup> مارکسیستی دارد. از نظر مارکسیسم، علل بیگانگی بیشتر دارای محتوای اقتصادی و اجتماعی است. در دست نوشته‌های اقتصادی و فلسفی، بیگانگی کار<sup>۲</sup> ناشی از واقعیتی شناخته شده که هر چه کارگر بیشتر تولید کند، برای مصرف شخصی خود (ارضای نیازمندی‌هایش) کمتر دارد، هر چه بیشتر «ارزش»<sup>۳</sup> بیافریند، از ارزش خود می‌کاهد؛ زیرا هم کار و هم محصول کار او از وی دور و با او بیگانه می‌شود. زندگی کارگر وابسته سرمایه است، یعنی وابسته چیزهایی که خود او آنها را تولید کرده ولی از آن او نیست. بنابراین، به جای آنکه هستی مشروع خود را در کار خویش بیابد، آن را در جهان چیزها [دنیای اشیاء] که نسبت به او خارجی و با وی بیگانه است، گم می‌کند. تحت این شرایط است که کار موجب انکار تحقق کمال انسان می‌گردد. «هستی واقعی (Gattungwesen) انسان، ماهیت او، و نیز قوای دماغی او به وجودی تغییر شکل می‌یابد که نسبت به او بیگانه است. تغییر شکل به وسیله‌ای صرفاً برای موجودیت او.»<sup>۴</sup>، طبیعت او، جسم او و جوهر معنویت او با او بیگانه می‌شود و در نتیجه، «انسان نسبت به خود و با خویشتن خویش بیگانه می‌گردد».

بیگانگی اقتصادی که اصلی و اساسی است با بیگانگی‌های ثانوی و فرعی سیاسی و ایدئولوژیک همراه است و اینها روی هم، تصویری مخدوش و توجیهی وهم آمیز از دنیائی به دست می‌دهند که در آن، روابط و مناسبات انسان‌ها با یکدیگر نیز مخدوش و تغییر شکل یافته است. عقایدی که به وسیله انسان‌ها شکل می‌گیرد، با فعالیت‌های مادی و نیز روابط مادی آنها در ارتباط نزدیک است. «چنین بنظر می‌رسد

1. World outlook
3. Value

2. Alienation of labour

که عمل باز نسانی، چه تفکر و چه آمیزش معنوی انسان‌ها، مستقیماً از روابط مادی آنها نشأت می‌گیرد.» و این در تمام فعالیت‌های انسان، اعم از سیاسی، علمی و معنوی صادق است. «انسان‌ها خود، تصورات و عقاید خویش را می‌سازند، ولی آنها این کار را، به‌عنوان موجودات زنده، انسانهایی که اعمالشان بد وسیلهٔ پیشرفت قدرت‌های تولیدشان معین می‌شود انجام می‌دهند.» بنا بر این، قانون، اخلاقیات، فلسفه و مذهب تاریخی از خود ندارند. «انسان‌ها هستند که تولید مادی آنها را، همراه با تغییر و اصلاح موجودیت واقعی خود، شیوه‌های تفکر و نیز محصول شیوه‌های تفکر خود، تکامل می‌بخشند.»

به عبارت دیگر، این شعور و آگاهی انسان‌ها نیست که موجودیتشان را تعیین می‌کند بلکه برعکس، موجودیت اجتماعی آنهاست که شعور و آگاهی‌شان را معین می‌سازد.

وجود انسان در جامعهٔ بورژوازی در واقع، به دو بخش انسان اقتصادی<sup>۱</sup> و شهروند<sup>۲</sup> تقسیم می‌شود. و این دوگانگی و ثنویت موجبات بیگانگی سیاسی وی را فراهم می‌آورد که این خود با عملکرد دولت در جامعهٔ بورژوازی هر چه بیشتر تشدید می‌گردد. بنا بر این دولت، از نظر مارکسیسم، ابزاری است که بد وسیلهٔ آن طبقهٔ سرمایه‌دار، سایر طبقات اجتماعی را زیر سلطهٔ خود می‌گیرد و حاکمیت خود را از راه اعمال زور تحکیم می‌بخشد. «ساخت اجتماعی<sup>۳</sup> و دولت به‌طور دائم از فراگردهای زندگی<sup>۴</sup> افراد معینی جریان می‌یابد... همچنان که آنها در واقعیت هم عمل می‌کنند و هم از لحاظ مادی تولید.»

سهام عمدهٔ مارکس در نظریهٔ جامعه‌شناختی، شیوهٔ کلی تحلیل او،

1. Economic Man
3. Social Structure

2. Citizen
4. Life

یعنی الگویی دیالکتیکی است، که در نظام اجتماعی را بدمشابه  
 ارگانیزی که نیروهای درونی و ذاتی آن موجب «تضاد» (عدم توازن) می  
 می‌گردد، در نظر می‌گیرد، و حل این تضاد را نیز تنها به وسیلهٔ وجود  
 آمدن و پدیدار شدن نظام اجتماعی نو دیگری امکان‌پذیر می‌داند و لاغیر.  
 آثار مهم او عبارتند از: مانیفست کمونیست، فقر فلسفه، مبارزه  
 طبقاتی در فرانسه، هجدهم برومر لوفی بناپارت، نقد اقتصاد سیاسی،  
 دست‌نویس‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴ و کتاب سرمایه.

### متافیزیک Metaphysics

از دیرباز اشیاء و موضوعات علم بشری را به دو قسم تقسیم کرده‌اند:  
 امور طبیعی یا فیزیکی و امور فوق طبیعی یا متافیزیکی. ظواهر و حقایق،  
 نومن‌ها و فنومن‌ها، مثل و ایده‌ها و اعیان خارجی. در نتیجه، علم انسان  
 نیز به دو بخش تقسیم شده است: علم به امور فیزیکی و علم به امور  
 متافیزیکی.

افلاطون نخستین فیلسوفی بود که برای پدیده‌های خارجی  
 حقایقی به نام مثل قائل شد و گفت این عالم ظواهر و پدیده‌ها سایه‌ای  
 از عالم مثل است و علم به مثل، علم حقیقی و علم به اعیان خارجی،  
 علم ظنی و غیرقطعی است. عبارت مسا بعد الطبیعه یا فیزیک در مفهوم  
 کنونی آن، برای نخستین بار در آثار سیمپلیسیوس<sup>۱</sup> فیلسوف نو-  
 افلاطونی قرن پنجم میلادی به کار رفت. ولی علمی که متافیزیک مبین  
 آن است، قبلاً به وسیلهٔ ارسطو به صورت نظم یافته‌ای از قرن چهارم  
 پیش از میلاد آغاز شده بود. متافیزیک علمی است که با مادی‌طبیعت  
 سروکار دارد، آنچه که در فراسوی طبیعت مادی و جهان ملموس و

1. Disequilibria

2. Simplicius

قابل تجربه قرار دارد. هرچند طبیعت مادی برای یونانی‌ها آن مفهومی را نداشت که امروز برای فیزیکدان‌ها دارد. نزد آنان، طبیعت مادی به مفهوم همه اجسام مادی دنیای تجربه برد تا آنجا که تابع طبیعت و جهان مادی بوده موقوف به زاده شدن و یا به طور ساده، «شدن» و صیرورت باشند. بنابراین، آن چیزی که مابعدالطبیعه نامیده شود، چیزی ماورای طبیعت مادی، بایستی اساساً غیرقابل تجربه باشد؛ نتوان با حواس انسانی به ماهیت آن پی برد، غیرقابل تغییر باشد، ازلی و ابدی و به گونه‌ای معنوی و روحانی. والبتّه، همان طور که نیکلای هارتمان تصریح می‌کند: نه چیز قابل فهم<sup>۱</sup> ناشناختنی<sup>۲</sup>.

متافیزیک در سنت ارسطو به صورت دوگانه‌ای قابل رویت است. نخست، چیزی غیرقابل تجربه که در جهان تجربه قرار دارد و قانون اصلی آن است: آن هستی نامعین و کلی که نگاهدارنده و حامی هر یک و همه موجودات (هستنده‌ها)ی دیگر است. دوم، چیزی غیر قابل تجربه که از جهان فراتر می‌رود و به مثابه منبع نهایی و غایی آن است. یعنی آن هستی نامتناهی یا آسمانی که آفریننده هر یک و همه موجودات متناهی و کسرانمند است. و این تفاوت است که دو شاخه مابعدالطبیعه، یعنی هستی‌شناسی<sup>۳</sup> و الهیات<sup>۴</sup> را مشخص می‌سازد. مطالعه هستی، همه هستنده‌ها را در سیمای هستی کلی<sup>۵</sup> در نظر می‌گیرد. بنابراین، به‌کوش دربارۀ جوهر، خواص و قوانین هستی آن طور که هست، می‌پردازد و این است علمی که آن را هستی‌شناسی (آنتالوژی) می‌نامند. (عبارتی که برای نخستین بار به وسیله دو هامل<sup>۶</sup> به کار گرفته شد).

- |                    |                        |             |
|--------------------|------------------------|-------------|
| 1. intelligibility | 2. unknowable          | 3. ontology |
| 4. theology        | 5. universal existence | 6. Du Hamel |



علم خداشناسی<sup>۱</sup>، همه موجودات را در رابطه با مطلق<sup>۲</sup> هستی آسمانی در نظر می‌گیرد بنا بر این تلاشش بررسی هستی، جوهر و عمل مطلق است. این علم که ارسطو آن را الهیات نامید، بعدها الهیات طبیعی<sup>۳</sup> نامیده شد.

هستی‌شناسی و الهیات روی هم مابعدالطبیعه عمومی<sup>۴</sup> را تشکیل می‌دهد، زیرا آنها همه موجودات عالم و نیز خود هستی مابعدالطبیعی را مورد توجه قرار می‌دهند. بدین ترتیب مطالعه و بررسی فلسفی جهان (*cosmology*) و انسان با مابعدالطبیعه عمومی است چنانکه کاربرد اصول آن در حوزه‌های مشخصی از تجربه، ما را نسبت به دریافت طبیعت ذاتی [پدیده‌ها] به زیان و بر حسب اصول عام‌تر هستی قادر می‌سازد. مابعدالطبیعه در قلب فلسفه جای دارد زیرا که شالوده اصلی و اصول قطعی برای هر یک از حوزه‌های تحقیق فلسفی فراهم می‌کند. از این رو، ارسطو آن را فلسفه اولی نام نهاد زیرا که مابعدالطبیعه با هستی و خدا سروکار دارد که اول اند و طبق نگرش مذهب اصالت تصور، موجد و نگاهدارنده هر آن چیزی که وجود دارد. متافیزیک هنگامی که بر خود منعکس گردد (به بررسی و تحقیق درباره خود پردازد) تبدیل به نظریه شناخت<sup>۵</sup> (*epistemology*) می‌شود. روش متافیزیک (به ویژه هستی‌شناسی) نه کاملاً تحلیلی<sup>۶</sup> است و نه استقرایی<sup>۷</sup> خرد-گرایان، نظیر اسپینوزا، روش تحلیلی را به کار گرفتند. ولی این روش برای تبیین هستی ممتنع است زیرا بسیاری از وجوه تعیین هستی است که نمی‌توان از طریق صرف بحث درباره مفهوم هستی بدانها

1. Science of God      2. absolute      3. natural theology  
4. general metaphysics      5. theory of Knowledge

6. analytical

7. inductive

دست یافت. متفکران علوم اثباتی<sup>۱</sup> جدید، نظیر کولپه و بکر تلاش کرده‌اند که مابعدالطبیعه را بر اساس استقرا استوار سازند به این امید که بتوانند از طریق تعمیم استقرای تدریجی<sup>۲</sup> به اصول عام و کلی هستی برسند. ولی به این روش نیز ایراد وارد است زیرا گفته می‌شود که هر استنتاج استقرایی اصولی نخستین در هستی را فرض می‌گیرد که قبلا وجود داشته و در فعلیت است. میان این دو نظریه يك سوویه، نظریه مابعدالطبیعه ترکیب لمی<sup>۳</sup> (ما تقدم) یا ضرورت ترکیبی<sup>۴</sup> قرار دارد. این نوع تفکر فلسفی (مابعدالطبیعه) چیزی بیشتر بر تعینات هستی می‌افزاید و در عین حال، آنها را در حالت ذاتی<sup>۵</sup> و اساس و بنا بر این، حرکت پیش رونده ماقبل تجربی<sup>۶</sup> خود هستی دریافت می‌کند.

### میل، جان استوارت John Stuart Mill [۱۸۰۶-۱۸۷۳]

اقتصاددان و فیلسوف انگلیسی، متولد لندن. وی بزرگترین پسر جیمز میل<sup>۷</sup> بود. پدرش او را با فلسفه هلوتیوس<sup>۸</sup> و بنتام<sup>۹</sup> پرورش داد. جان میل هنوز بیست سالش تمام نشده بود که به عنوان پیشوای آینده مکتب سودگرایی<sup>۱۰</sup> مشهور شد. وی اعلام داشت که لذت تنها خیر ممکن و دنج تنها شر ممکن است و معتقد بود که وظیفه دولت فراهم کردن بزرگترین شادی برای بیشترین تعداد از مردم است. میل فلسفه سودگرایی خود را به قلمرو منطق و اقتصاد کشاند. در منطق «روش‌های حقیق

1. Positive Science      2. Progressively inductive generalization

3. a priori synthesis

4. synthetic necessary

5. intrinsic

6. a-priori procession

7. James Mill

8. Claude Adrien Helvetius

9. Jeremy Bentham

10. utilitarianism

تجربی»<sup>۱</sup> را عرضه داشت که به عقیده او راهنمای کشف و اثبات روابط علی بود. یعنی، رابطه علت و معلولی اشیاء را نشان می‌داد. میل برای دریافت و فهم روابط علی میان پدیده‌های عینی پنج روش استقرایی به کار می‌گیرد که بر اساس نظریه او مبنی بر قانون همناختی<sup>۲</sup> و یکسانی طبیعت استوار است. این روش‌ها عبارتند از:

(۱) روش توافق<sup>۳</sup>: اگر دو یا چند پدیده فقط دارای یک عامل مشترك باشند، این عامل مشترك را می‌توان علت (یا معلول) آن دو یا چند پدیده دانست.

(۲) روش تخالف<sup>۴</sup>: اگر دو پدیده در همه عوامل مشترك باشند جز در یک عامل، و اگر این عامل در پدیده اول باشد و در دومی نباشد، این عامل علت (یا معلول) پدیده اول است.

(۳) روش مختلط توافق و تخالف<sup>۵</sup>: این روش ازدو روش قبلی اندکی پیچیده‌تر است. فرض کنید که ما دو دسته از مردان و زنان متاهل را مورد مشاهده قرار داده‌ایم: زوج‌های خوشبخت و زوج‌های بدبخت. و نیز فرض کنید که در میان تمام خوشبخت‌ها به یک خصوصیت، مثلا سازگاری و توافق با یکدیگر، و در میان زوج‌های بدبخت به یک ویژگی مثلا عدم سازگاری و توافق برمی‌خوریم. از اینجا استنتاج می‌کنیم که سازگاری علت (یا معلول) خوشبختی و ناسازگاری علت (یا معلول) بدبختی در ازدواج است.

(۴) روش باقی‌مانده‌ها<sup>۶</sup>: اگر مجموعه‌ای از خصوصیات مثلا  $A, B, C$

1. empirical methods
2. law of uniformity
3. method of agreement
4. method of difference
5. joint method of agreement and difference
6. method of residues

منحصراً و به‌طور لایتغیر همیشه در مجموعه‌ای از پدیده‌ها، مثلاً  $D, E, F$  مشاهده گردد و اگر ما تشخیص داده باشیم که  $A$  علت  $D$  و  $B$  علت  $E$  است، در این صورت باقی مانده خصوصیات یعنی  $C$  هم علت باقی مانده پدیده‌ها یعنی  $F$  می‌باشد.

۵) روش تغییرهای همبسته: یا روش تفاوت‌های همسراه. اگر پدیده‌ای تغییر کند و همزمان در پدیده دیگری تغییری حاصل شود، در این صورت، می‌توان پدیده نخستین را منطقاً علت [تغییر] پدیده دوم دانست. میل برای روشن ساختن این نکته کشف رابطه میان ماه و مد را ذکر می‌کند: «هنگامی که مشاهده می‌کنیم که تمام تغییرات ماه با تغییرات متناظر زمانی و مکانی بالا آمدن آب همراه است... نتیجه می‌گیریم که ماه بعضاً یا کلاً علت جزر و مد آب‌هاست».

اما میل، علاوه بر روش استقرایی، به کار بردن روش قیاس نیز توصیه می‌کند. روشی که تابع آن از اصول کلی به حقایق جزئی دست می‌یابیم. آثار عمده: سیستم منطق<sup>۳</sup> (۱۸۴۳)، رساله‌ای در آزادی<sup>۴</sup> (۱۸۵۹) سودگرایی<sup>۵</sup> (۱۸۶۱).

فیچر، فریدریش Friedrich Nietzsche [۱۸۴۴-۱۹۰۰]

شاعر و فیلسوف آلمانی و یکی از با نفوذترین متفکران دوران جدید. متولد روکن<sup>۶</sup> در ساکسونی<sup>۷</sup>. نیچه از منتقدین پر حرارت فرهنگ و

- |                                     |                           |
|-------------------------------------|---------------------------|
| 1. method of concomitant variations |                           |
| 2. deductive method                 | 3. <i>System of Logic</i> |
| 4. <i>Essay on Liberty</i>          | 5. <i>Utilitarianism</i>  |
| 6. Rocken                           | 7. Saxony                 |

آداب و رسوم زمان خود بود و به ویژه، با آیین مسیحیت، برابری اجتماعی و ناسیونالیسم به شدت مخالفت می‌کرد. تقریباً تمام فلاسفه قرن بیست‌آلمان، و نیز بزرگترین شعرا، نویسندگان و روان‌شناسان آلمانی عمیقاً تحت تأثیر افکار و فلسفه وی قرار دارند. نفوذ نیچه را در دیگر جاها، به ویژه فرانسه، می‌توان مشاهده کرد.

نیچه معتقد بود که همه زندگی گواه بر اداة قدرت<sup>۱</sup> است و اینکه تنها از این راه ممکن است رفتار انسان را دریافت و آن را تبیین کرد. به نظر او آنچه انسان طالب آن است، قدرت نسبت به خود و چیرگی خلاقه<sup>۲</sup> است. اگر انسان امید به آرامش و زندگی بهتری در آن دنیا بسته است، این به خاطر جبران شکست‌های او در این دنیا است. برای نیچه، «دنیای دیگر» توهمی بیش نیست و انسان بایستی به جای پرستش خدایان روی قدرت‌های درونی خود که وی آن را در نماد ابرمرد (*Übermensch*) نشان می‌دهد، حساب کند. ابرمرد یا انسان برتر، کسی است که شور و هیجان خویش را به جای آنکه بی‌جهت نابود سازد، به صورتی خلاقه در راه اعتلای زندگی خود به کار می‌گیرد. نیچه نخستین کسی بود که عبارت تعالی و برترسازی<sup>۳</sup> را در مفهوم جدید آن به کار برد.

نیچه از مسیحیت به خاطر تعلق خاطرش به «دنیای دیگر» انتقاد می‌کند و در اصل و ماهیت آن نوعی آزرده‌گی و بی‌میلی نسبت به این دنیا، جسم‌انسان، جنسیت و عقل‌نقاد و خلاصه هر آنچه که نیرومند و سلامت است، می‌بیند. وی، مانند مارکس، درد انسان در بند و جدا

1. will to power

2. creative mastery

3. Sublimation

از خویشتن خویش را که آلام در زندگی اجتماعی و سیاسی غرق است می‌فهمد. مع‌هذا در تشخیص بیماری و طریق معالجه‌اش با او فرق دارد. در وهله نخست، اندیشه ماتریالیستی روش‌های اقتصادی تولید و تضاد و تنازع طبقاتی، برای ذهن نیچه بیگانه است. نیچه ابدأ به «محسنات» عمل اشتراکی و همسانی اجتماعی باور ندارد و حل مسأله آزادی و خلاقیت گمشده انسان را در نظام اقتصادی و سیاسی ویژه‌ای، جدی تلقی نمی‌کند. در تاریخ فلسفه جدید، نیچه شاید يك ضد اشتراکی افراطی باشد. در نتیجه، تضاد فی نیست که او واژه «گله»<sup>۱</sup> را برای عوام‌الناس اختیار کرده است. قدرت برای نیچه، همچنان که برای اسپینوزا، نمودار تصمیم ذاتی است. معنی آن اجرا و قادر بودن به اجرای آن چیزی است که اراده شخص طلب می‌کند، نه آنچه که يك طبقه، يك نظام یا خواست يك جماعت برای او «صحیح» می‌انگارد. به نظر نیچه تا هنگامی که شخص در شبکه‌ای از رسوم مشترك و سیاق-های غیرشخص اجتماعی گرفتار است، هر چند هم آزاد امور به چیزی منتهی شوند که معمولاً رفاه «عام» نام دارد، هرگونه تصرف در نظم سیاسی و اقتصادی، کوچک‌ترین تغییری در حالت اصلی زندگی نوین نمی‌دهد.

نکته اصلی فلسفه نیچه، یعنی اراده قدرت، شکل معقول‌تری است از «اراده زندگی»<sup>۲</sup> شوپنهاور<sup>۳</sup>. که از طریق نظریات داروین<sup>۴</sup> حاصل شده است. تعبیر نیچه از «تنازع بقاء»<sup>۵</sup> از آن داروین دقیق‌تر است؛ برای او تنازع بقاء يك مسابقه غارتگرانه است نه فقط برای

- |                           |                          |
|---------------------------|--------------------------|
| 1. flock                  | 2. will to life          |
| 3. Arther Schopenhauer    | 4. Charles Robert Darwin |
| 5. Struggle for existence |                          |

فریستن، آن چنان که شوپنهاور گمان کرده بود، بلکه سیادت. به علاوه، تصور نیچه از اراده از آن شوپنهاور کمتر مابعدالطبیعی است. برای او اراده کاملاً وسیله عمل است. به عقیده نیچه مسئله اراده «آزاد» اصلاً وجود ندارد، بلکه سخن بر سر اراده‌های قوی‌تر و ضعیف‌تر است. شوپنهاور، شاید به نحو متناقضی می‌کوشید تا اراده را به جنگ با خود وادار سازد و برای او، زندگی خوب عبارت است از اندیشه‌عاری از اراده. نیچه با درک این تناقض، وجود اراده را در سراسر زندگی قبول می‌کند. لذا برای او مسئله انکار اراده یا تفوق بر آن مطرح نیست. مسأله تنها این است: اراده چه کسی غالب خواهد شد؟ و به عقیده او همین پرسش، خود مسأله قدرت است. اعتراض نیچه به اخلاق مسیحیت این است که نیرومندان را به زنجیر می‌کشد. چنانکه می‌گوید: اخلاق مسیحیت و نظام‌های دموکراتیک تمهیداتی هستند که به وسیله آنها اراده‌های اشخاص بالانفراد ضعیف تبدیل به اراده مشترک نیرومندی می‌شود که اراده‌های قوی‌تر زعماء را زیر سلطه خود می‌گیرد. بدین گونه، نیچه ظاهراً به روش ناآگاهانه‌ای به این حقیقت که «قدرت در اتحاد است»، اعتراف می‌کند. از این رو ممکن است چنین احتجاج شود که نیچه به عنوان دوستدار قدرت، معنای اخلاق مسیحیت و سیاست دموکراتیک را بیش از ابرهررد و آرمان سیاسی خویش مبنی بر لزوم حکومت طبقه منتخب از اشراف، می‌ستاید. حقیقت این است که نیچه قدرت را می‌ستاید، اما فقط آن قدرتی را که از طرف انسان‌های برتر قبضه شده باشد، نه آنکه به دست عوام الناس برای محدود کردن نیرومندان به کار رود. آثار عمده: چنین گفت زرتشت (۱۸۸۳-۴)،<sup>۱</sup>

### 1. Thus Spoke Zarathustra

فراسوی نیک و بد (۱۸۸۶)، ۱، شجره اخلاقیات<sup>۲</sup>.

هراکلیت (هراکلیتوس) Heracitius [ ۵۴۴ - ۴۸۴ ق.م.]

فیلسوف مساتریالیست و دیالکتیک‌شناس یونان قدیم و یکی از درخشان‌ترین چهره‌های تاریخ اندیشه بشری. هراکلیت از خاندانهای اشرافی افسوس<sup>۳</sup> بود و چنانکه گفته می‌شود معاصر داریوش پادشاه ایران و طرف توجه وی بوده و با او مکاتبه داشته است. اثر فلسفی هراکلیت که تنها بخش‌هایی از آن باقی مانده است درباره طبیعت<sup>۴</sup> نام دارد که بواسطه عمق و اهمیت فلسفی آن در دوران باستان مورد توجه فراوان قرار داشت ولی دشواری مطلب و ابهام در کلام موجب گردید که تعبیرهای نادرستی از آن بشود. هراکلیت آتش را به واسطه قابلیت آن برای تغییر و حرکت اصل و مبداء مادی عالم می‌دانست و بر آن بود که همه چیز از آتش پدید آمده و هستی یکسره آتشی جاویدان است که به «وسیله هیچ یک از خدایان و انسان‌ها آفریده نشده و فروغ گرفتن و خاموش شدنش بر طبق قوانین جبری صورت می‌پذیرد.» این ماده، یعنی آتش یا به قول هراکلیت ماده‌المواد، جوهر اشیاء و علت‌عائله حرکت و تغییر است. او می‌گوید که جهان دائماً در دو جهت مختلف در حرکت است: زمانی «راه فراز» را می‌پیماید و گاهی در «راه نشیب» قرار می‌گیرد. این حرکت متضادالجهت، که اجسام مختلف و پدیده‌های متنوع جهان را به وجود می‌آورد، مراتب دارد و در هر مرتبه نوع معینی از اجزاء طبیعت ایجاد می‌شود. در «راه نشیب»

1. *Beyond Good and Evil*
2. *The Genealogy of Morals*
3. *Ephesus*                      4. *On Nature*



آتش ابتدا به هوا و سپس به آب و خاک تبدیل می گردد و در «راه فراز» خالد به آب، آب به هوا و هوا به آتش تغییر می یابد. در کتاب درباره طبیعت می نویسد: «آتش در اذاء از میان رفتن خاک، هوا در اذاء از میان رفتن آتش. آب در اذاء از بین رفتن هوا و خاک در اذاء از میان رفتن آب پدید می آیند.» هر شیئی در جریان حرکت خود تغییر می کند و به شیئی متضاد خود مبدل می گردد. هراکلیت می نویسد: «همه چیز تبادل چندین است. مرگ و زندگی، خواب و بیداری، جوانی و پیری یکی است زیرا تغییر یکی موجب بروز دیگری است و تغییر این، ملازم با پیدایش آن است. همه چیز در جریان حرکت به ضد خود تبدیل می شود.» بدین ترتیب، هراکلیت نه تنها به اصل «وحدت ضدین»<sup>۱</sup> پی برده بود بلکه به قانون «مبارزه اضداد»<sup>۲</sup> نیز توجه داشت و می گفت «... همواره مبارزه و کشمکش، اجزای عالم را باهم سازش می دهد و اضداد برای یکدیگر لازمند...» و لسی مبارزه اضداد مبین وحدت آنها است.

آنچه هراکلیت درباره هستی می گوید ساخته و پرداخته اندیشه یا پندار او نیست؛ این سخن او نیست که حقیقت و قانون هستی را در بر دارد، بلکه «این قانون هستی است که در سخن وی از پوشیدگی بیرون می آید و آشکار می شود.» هراکلیت از این حقیقت یا قانون هستی به *logos* تعبیر می کند که نزد او عقل جهان<sup>۳</sup> یا قانون جهانی<sup>۴</sup> کلی و همگانی است که بر هستی فرمانرواست و در همه چیز و همه جا آشکار است و پدیده ها هستی مطابق با آن و گویی به فرمان آن جریان

- |                      |                         |
|----------------------|-------------------------|
| 1. unity of opposite | 2. struggle of opposite |
| 3. The world wisdom  | 4. universal law        |

دارد و نمونه آن عقل در آدمی است. اما آدمیان، به عقیده هراکلیت، از این قانون آگاه نیستند و چون «خواهید گانند که نمی‌دانند در خواب چه کرده‌اند و آنچه دیده‌اند چه بوده است». ایشان نیز پدیده‌های هستی را می‌نگرند و زندگی خودشان را در چهارچوب همین قانون جهانی به پایان می‌رسانند، اما از چگونگی و ساختمان آن آگاه نیستند.

اکنون باید دید این *logos* یا عقل و قانون جهانی که در تمامی مظاهر هستی، با وجود دگرگونی‌ها و دیگرشکلی‌های دائم آن وجود دارد و در واقع معیار هستی به شمار می‌رود چیست و چگونه است و به چه سان باید به گفته هراکلیت از آن پیروی کرد؟ پاسخ به این پرسش را در این جمله هراکلیت می‌توان یافت: «دانایی در این است که به *logos* گوش فرادهیم و [با آن] همسخن شویم که همه چیزها یکی است.» پس، نخستین هسته فلسفه هراکلیت این است که هستی در عین کثرت، واحد یا یکی است. اما این وحدت بیرون و غیر از کثرت نیست؛ زیرا او ماهیت کثرت را در وحدت اضداد و کشاکشهای آنها می‌داند و می‌گوید: «این جریان‌های متضاد یا کشاکش اضداد وحدت پدید می‌آورد.» پس، وحدت زاینده مبارزه پیوسته میان اضداد است و از این کشاکشها و برخوردها هماهنگی یا هماواری پدید می‌آید. «تناقض، توافق است و از چیزهای ناهماهنگ و متضاد زیبا ترین هماهنگی پدید می‌آید.» هستی انبوهی از اضداد و تناقض‌هاست که پیوسته با یکدیگر در کشاکشند و آنچه ما در هستی می‌بایم یک هماهنگی و یگانگی است که در میان عناصر و جریان‌های متضاد که در جدالی جاویدان هستند، روی می‌دهد. بنابراین، تناقض و تضاد در هستی همان *logos* یا قانون جهانی جاویدان است. هراکلیت می‌گوید: یکی از مظاهر *logos* یا قانون جهانی مبارزه (جنگ) است. نتیجه این مبارزه

## افزوده معرجم

میان پدیده‌ها و مظاهر وجود، همان آرامش و هماهنگی است که پدیدار می‌شود. پس، نبرد میان مظاهر هستی را نباید نشانهٔ شیطانی بودن هستی دانست، زیرا مبارزه، سرچشمه، نماینده و فرمانروای وجود است و قانونی است همگانی و بنا براین بیدادگری نیست، ضرورتی است که هستی بی‌آن پایدار نمی‌ماند.

قطعاتی از دربارهٔ طبیعت:

از این *logos* (قانون جهانی) که هستنده‌ای جاویدان است، آدمیان ناآگاهند، چه پیش از آنکه آن را بشنوند چه هنگامی که آن را برای نخستین بار بشنوند. هر چند همه چیز مطابق و در هم آوایی با این *logos* پدید می‌آید، ایشان چونان کسان ناآزموده‌اند، حتی هنگامی که گفته‌ها و کرده‌ها را آن گونه می‌آزمایند که من توصیف کنم و هر چیز را موافق طبیعت آن جدا می‌سازم و بیان می‌کنم که چگونه هست. اما دیگر آدمیان هنگام بیداری فراموش می‌کنند که چه می‌کنند، درست همان گونه که فراموش می‌کنند در خواب چه کرده‌اند...



پس باید از آنچه همگانی است پیروی کرد. اما هر چند *logos* همگانی است، بیشتر مردمان چنان زندگی می‌کنند که گویی بینشی ویژهٔ خود دارند...



تناقض، توافق است و از چیزهای ناهماهنگ و متضاد زیباترین هماهنگی (و همه از راه جدال) پدید می‌آید...



طبیعت نیز در پی اضداد تلاش می‌کند و از آنها هم‌آوازی (هماهنگی) پدید می‌آورد، نه از همانندها همان گونه که در هر حال نر با ماده به

## پیوست‌ها

هم گرد می‌آیند، نه هر يك از آنها با هم جنس خود و نخستین همبستگی از راه یگانگی اضداد روی می‌دهد، نه به وسیله هماندها...

\*

این نظام جهانی (*cosmos*) را که برای همه همان است، هیچ يك از خدایان و آدمیان نیافریده است، بلکه همیشه بوده و هست و خواهد بود، آتشی همواره زنده و فروزان.

\*

ما در يك رودخانه هم پا می‌گذاریم هم پا نمی‌گذاریم، ما هم هستیم و هم نیستیم.

\*

دانایی، نه گوش فرادادن به من، بلکه به *logos* است و همسخن شدن که همه چیز، یکی است.

\*

مردمان نمی‌دانند که چگونه از هم جدا شدگی عین به هم پیوستگی است: هماهنگی کشش‌های متضاد چون در کمان و چنگک.

\*

جنگک پدر همه چیزها و پادشاه همه چیزهاست، بعضی را چون خدایان آشکار کرده است و برخی را چون آدمیان. بعضی را برده ساخته است و برخی را آزاد.

\*

راه به بالا و پایین یکی و همان است.

\*

مرگ ناپذیران میرندگان، میرندگان مرگ ناپذیرانند. زندگی اینان  
مرگ آنان است و مرگ آنان زندگی اینان.

\*

همه چیز مبادله آتش است و آتش مبادله همه چیز، مانند کالاها برای  
طلا و طلا برای کالاها.

\*

نسی توان دوبار در يك رودخانه پای نهاد.

\*

در محیط يك دایره آغاز و پایان یکی است.

\*

این نظام جهانی (*cosmos*) را که برای همه همان است، هیچ يك از  
خدایان و آدمیان نیافریده است، بلکه همیشه بوده و هست و خواهد  
بود، آتشی همواره زنده و فروزان.

\*

ما در يك رودخانه هم با می گذاریم هم با نمی گذاریم، ما هم هستیم  
و هم نیستیم.

\*

دانایی، نه گوش فرادادن به من، بلکه به *logos* است و همسخن شدن  
که همه چیز، یکی است.

\*

سرد گرم می‌شود، گرم سرد می‌شود، نمناک خشک می‌شود، خشکیده تر می‌شود.

\*

هومروس خطا کرد که گفت: «لاکاش می‌شد که جدال از میان آدمیان و خدایان ناپود شود.» او نمی‌دانست که برای ویرانی جهان دعای کرده؛ زیرا اگر دعاها می‌شد، همه چیز از میان می‌رفت.

### هگل، گئورگ ویلهلم فریدریش Georg Wilhelm Friedrich Hegel [۱۷۷۰-۱۸۳۱]

از فلاسفه کلاسیک آلمان و یکی از رفیع‌ترین قله‌های فلسفه غرب. هگل جران، انقلاب قرن هژدهم فرانسه را خوش آمد گفت و علیه نظام فئودالی سلطنت پروس علم طغیان برداشت. ولی همینکه ارتجاع، پس از شکست امپراتوری ناپلئون، سراسر اروپا را فرا گرفت، تفکر هگل نیز تحت تأثیر آن قرار گرفت. هگل در سال ۱۸۱۸ با به دست آوردن مقام استادی در دانشگاه برلین، از نمایندگان و بنیان‌گذاران فلسفه رسمی دولت شاهنشاهی پروس گردید. فلسفه هگل انعکاسی بود از تکامل تضاد آمیز جامعه آلمان در آستانه انقلاب بورژوازی و متأثر از دوگانگی طبقه نوخاسته بورژوازی آلمان که وی نظریه پرداز و سخنگوی آن شده بود. بدین ترتیب از سوئی‌گسرایش مترقی و حتی انقلابی فلسفه او انعکاسی (بازتابی) از جو انقلابی آن وقت اروپاست و از سویی دیگر، عقاید محافظه‌کارانه و ارتجاعی او، انعکاسی از بی‌ثباتی و بزدلی بورژوازی آلمان و تمایل این طبقه به مصالحه با اشرافیت

#### 1. Junkerdow

آلمان. مفهوم ثنویت در تمام نوشته‌های هگل به چشم می‌خورد، از جمله در پدیده‌شناسی روح<sup>۱</sup> (۱۸۰۷). در این اثر است که وی [فراگرد] تحول آگاهی بشر را از نخستین نشانه‌های آن تا تکامل آگاهانه علم و روش‌شناسی علم، مورد بررسی قرار می‌دهد. (پدیده‌شناسی به‌منزای آئین پدیده‌ها، شعور و آگاهی از نقطه نظر تکامل آنها). این اثر حاوی تحلیلی است از مقوله از خود بیگانگی که در آن هگل به «ماهیت و جوهر کار دست می‌یازد» و در تحلیل این مقوله انسان و تاریخ او را به‌مثابه «نتیجه و پی‌آمدکار او تصور می‌کند.» این اثر، همچنین شامل اصول اساسی دیالکتیک اوست، یعنی نمایش مستدلی از یکسانی و مطابقت هستی و تفکر که نقطه عزیمتی در دستگاه فلسفی هگل است و نیز مفهوم تکامل بالذات ایده مطلق که بنیاد و جوهر کل جهان را تشکیل می‌دهد.

دستگاه فلسفی ایده آلیسم مطلق یا عینی‌هگل در شکل تکامل یافته آن که در دایرةالمعادف علوم فلسفی<sup>۲</sup> (۱۸۱۷) تشریح گردیده چنین است که همه پدیده‌های طبیعی و اجتماعی بر اساس «مطلق» - حال چه روح مطلق و چه فرد - «ایده مطلق»<sup>۳</sup>، «خرد جهان»<sup>۴</sup> یا «روح جهان»<sup>۵</sup> استوار است. این «مطلق» پویاست و پویائی و فعالیت آن نیز عبارت است از تفکر و یا به عبارت دقیق‌تر، معرفت نسبت به خود. هگل بر آن است که ایده مطلق در سه مرحله تکامل می‌یابد: (۱) رشد و تکامل ایده

1. *De Phanomenologie des Geistes*

2. *Enzyklopadie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*

3. Absolute idea

4. World reason

5. World spirit

(عقیده) در بستر خودش، در «عنصر تفکر مطلق»، یعنی منطق، جایی که ایده محتوای خود را در یک نظام مرتبط و به هم پیوسته مقولات منطقی آشکار می‌کند؛ (۲) رشد و تکامل ایده در هیئت «هستی دیگر» یعنی در هیئت طبیعت. یعنی فلسفه طبیعت<sup>۱</sup>. هگل مخالف این عقیده است که طبیعت تکامل می‌یابد. وی بر آن است که طبیعت صرفاً، تجلی و مظهر بیرونی خودپروری مقولات منطقی است که ماهیت و جوهر معنوی آن را تشکیل می‌دهد؛ (۳) رشد و تکامل ایده در تفکر و تاریخ (در «روح»)، به معنای فلسفه روح. و در این مرحله است که ایده مطلق خود را به درون خویش می‌کشد و محتوای خود را به صورتهای متفاوت تعقل و فعالیت‌های انسانی تصور می‌کند. هگل بر این باور است که دستگاه فلسفی وی [روند] خود پروری ایده مطلق را کامل کرده و در عین حال، [روند] شناخت خود را باز یافته است. دیالکتیک هگل که به صورتی جامع در «کتاب علم منطق» (۱۸۱۲-۱۸۱۶) *Wissenschaft des logik* وی شرح گردیده سهم بسیار با ارزش هگل در فلسفه است. هگل در کتاب علم منطق قانون تبدیل تغییرات کمی به تغییرات کیفی را به ضابطه در آورده و تصویر چشم‌گیری از تضاد به مثابه اصل برانگیزاننده تکامل و پیشرفت به دست می‌دهد. قانون «نفی در نفی»، دیالکتیک محتوا و صورت جزء و کل را تعریف کرده و مقولات واقعیت، ضرورت، تضاد و بسیاری از مطالب دیگر را توضیح داده و روشن کرده است. همچنین به بررسی و نقد ثنویت فلسفه کانت پرداخته و مقوله شیئی [در خود] فی‌نفسه او را زیر سؤال قرار می‌دهد. به هر حال، دیالکتیک هگل به‌طور مشخصی در تضاد با فلسفه ایده‌آلیستی او قرار دارد.

## 1. Philosophy of nature



فلسفه هگل را می‌توان به دو بخش یا حوزه مهم تقسیم کرد آئین یا فلسفه او، و روش او. این دو جزء یعنی، اسلوب هگل که دقیقاً صورت‌بندی حکمت اوست و حکمت او که به‌طور مشخص بیان اسلوب اوست از لحاظ منطقی به هم پیوسته و جدائی ناپذیرند. دستگاه فلسفی هگل که ایده‌آلیسم آلمانی خود را در آن به کمال رساند مدعی ایجاد راه حل واحدی است برای همه مسائل فلسفی. دستگاه فلسفی هگل می‌خواهد دیدگاه نظری تمامی چشم اندازهای خاص و پراکنده را که وجود دارد در حقیقتی واحد که مرکز همه مسائل فلسفه یعنی، منطق، متافیزیک (طبیعت و ماهیت هستی) و فلسفه طبیعت، قانون، تاریخ و فرهنگ (هنری، مذهبی، فلسفی) باشد، گردآورد.

از نظر هگل جز کل هیچ امری مالا و تماماً حقیقی نیست. اختلاف دیدگاه هگل با پارمنسیوس و اسپینوزا از این روست که کل را نه به نام یک جوهر بسیط، بلکه منظومه مرکبی از آن نوع که ما ارگانسیم می‌نامیم تصور می‌کرد. آن چیزهای ظاهراً مجزائی که به نظر می‌رسد جهان از آنها ترکیب یافته، وهم محض نیستند. بلکه هر یک کم و بیش دارای درجه‌ای از حقیقتند و حقیقت آنها جلوه‌ای از کل است و این جلوه همان است که وقتی آن چیز را درست به نظر آوریم دیده می‌شود. با اعتقاد او امر حقیقی معقول و امر معقول حقیقی است.

### مضامین اصلی فلسفه هگل

دیالکتیک: روش هگل دیالکتیک نامیده شده که در آرایش صوری عبارتست از تز، آنتی‌تز و سنتز (یعنی شرحی درباره چیزی، حکم متضادی درباره همان چیز و بالاخره حکم‌سومی که ترکیبی از دو حکم

پیشین است).

هگل آثار سیستماتیک خود را در شکل دیالکتیک سه مرحله‌ای متشکل از تز، آنتی‌تز و سنتز نوشته است. بدین ترتیب او دایره‌ی المعارف فلسفی خود را به سه بخش اصلی تقسیم کرد که عبارتند از منطق، فلسفه طبیعت و فلسفه ذهن (روح). در بخش نخست هگل به شرح و توضیح مقولات [فلسفی] بدعتوان صورتهای در حال تکامل و تفکر پرداخته و در بخش دوم توضیح اینکه «عقیده» در جزاوی (Anderssein) و یا بیرون بودگی [اش] مورد بحث و مطالعه قرار می‌گیرد؛ بالاخره در سنجش سوم: ذهن که هستی بالذات داشته، نسبت به خود و نظرات و بنیادهایی که بوجود آورده، آگاه می‌گردد؛ درون این بخش بندی سه‌گانه اصلی، تقسیم بندیهای سه‌گانه فرعی دیگری نیز وجود دارد، هر چند که این تقسیم بندیهای فرعی که تعدادشان کم هم نیست از ماهیت و طبیعت تقسیم بندی نخست نیستند.

نظام فلسفی هگل دارای ساخت دیالکتیکی است، ولی روش دیالکتیک چیست؟ اغلب در بحث میان دو نفر اتفاق می‌افتد طرفینی که در آغاز بحث نظرات کاملاً متفاوتی [نسبت به موضوع] دارند نقطه نظرهای اولیه خود را رد کرده و روی نظری به توافق می‌رسند که در شکل متعالی تری اصل اساسی بحث [هریک] را در برداشته و در عین حال همان [موضوع] هم نیست. هگل معتقد بود که تفکر پیوسته بر حسب یک چنین الگویی جریان یافته و به پیش می‌رود: با طرح [بر نهاد] مثبتی که نهانی بوسیله آنتی‌تز [برابر نهاد] خود نفی شده است، آغاز شده و پس از آن با تفکر بیشتری سنتزی [هم نهاد] بوجود می‌آورد. ولی این سنتز به نوبه خود آنتی‌تری را بوجود آورده و در نتیجه، این فراگرد یک بار دیگر به همان صورت ادامه می‌یابد.

هگل مانند اسپینوزا بر این باور بود که خطا در نقص و امر انتزاعی مستقر است، ولی برخلاف او معتقد بود که نقص و امر انتزاعی می‌تواند به وسیله تضادهایی که از آنها سرچشمه می‌گیرند، شناخته شوند. هگل معتقد بود که وظیفه فیلسوف کشف و برون آوردن تضاد-های مضمحل در نظرات جزئی و انتزاعی و تأکید و تأویل نظراتی است که می‌تواند ساخته شده و به هر حال حاوی حقایقی چند از نظرات اصلی باشد. همین روش در مورد نظرات جزئی‌تر و انتزاعی‌تر قابل استفاده است و به نوبه خود نیز تا جائیکه بتوان مورد استفاده اش قرار داد بر آن تأکید می‌شود. این روش تأکید و با اهمیت جلوه دادن تضادها نه تنها صرفاً از برای به دور افکندن و رفع خطا، بلکه برای حفظ و نگهداری حقیقت نیز است.

منطق: هگل برهان منطق خود را با این فرض آغاز می‌کند که «مطلق هستی محض است» یعنی ما فقط قائل می‌شویم که مطلق هست، بی آنکه کیفیاتی بدان نسبت دهیم. اما هستی مطلق به هیچ کیفیتی «هیچ» است؛ پس «مطلق هیچ است». اتحاد هستی و نیستی، شدن است؛ لذا مطلق «شدن» است، البته این هم وافی به مقصود نیست؛ زیرا باید چیزی وجود داشته باشد تا آنگاه بشود. بدین طریق نظریات ما درباره حقیقت با تصحیح دائمی اشتباهات قبلی که از انتزاعی بی‌مورد، یعنی از تلقی یک چیز متناهی به عنوان کل، ناشی بوده، تکامل می‌یابد. «حدود متناهی تنها از خارج معین نمی‌شود؛ ماهیت خود آن علت انقطاع آن است و با عمل خود بصورت ضد خود درمی‌آید.»

نظام منطقی هگل با توصیفی در تفکر خدا پیش از آفرینش طبیعت و روح متناهی آغاز می‌شود؛ یعنی با مقولاتی یا صورتهای خالص تفکر، که ساختار تمامی زندگی مادی و معنوی است. هگل در

سرتاسر دستگاه فلسفی اش با جوهر خالص، با تفکر روح دربارہ ماهیت و جوهر خودش سروکار دارد و اینها نیز در فراگردی دیالکتیکی که از [مرحله] انتزاع به [حالت] معینی پیش می‌رود، به هم پیوسته است. هر گاه کسی تلاش کند که تصور هستی ناب را در نظر آورد (انتزاعی‌ترین مقوله در دستگاه فلسفی هگل) در خواهد یافت که در آن چیزی جز خلاء [مطلق] وجود ندارد، یعنی لاشیئی، هیچ. با وجود این، لاشیئی هست. تصور هستی ناب و تصور لاشیئی یا هیچ ضد یکدیگرند، ولی در عین حال هر یک به دیگری تبدیل می‌شود، ولی راه برون رفت از این تضاد عدم پذیرش هر دو تصور است به طور جداگانه و پذیرش آنهاست بصورت ترکیبی؛ یعنی، قبول تصور شدن، زیرا هر چیز در حال شدن هم هست و هم نیست. فراگرد دیالکتیکی، از طریق مقولانی که به صورت روز افزونی پیچیده‌اند می‌گذرد و به ایدئۀ مطلق و یا روحی که نسبت به خود عینیت یافته منتهی خواهد شد. استفاده هگل از روش دیالکتیک بمنظور بهره‌برداری از امکاناتی است که منطق برای دست‌یابی به معرفت (دانش) فراهم می‌کند. معرفت من-حیث‌المجموع دارای حرکت سه مرحله‌ای بوده که با ادراک حسی آغاز می‌شود که در آن فقط آگاهی از محسوس وجود دارد. پس از آن بوسیله نقد تشکیکی حواس، معرفت معقول می‌شود. سرانجام به مرحله خودآگاهی می‌رسد، و در این مرحله است که اتحاد عاقل و معقول صورت می‌گیرد. پس خودآگاهی عالیت‌ترین شکل معرفت است.

طبیعت: از دیدگاه فلسفی هگل طبیعت در مقابل روح قرار دارد. روح، در نظر هگل نیرویی عینی، متعین، و حقیقی است که در مظاهر مختلف آن چون روح جهان (Weltgeist) به شاخه‌های متعددی از ارواح ملل منقسم می‌گردد که در تلاشند تا تمایلات آن را برآورند. همچنین

دیده شده که روح جهان در قالب افراد مشخصی ظاهر می‌شود. هگل نخستین بار نمود کامل از فلسفه روح را در پدیده‌شناسی روح بدست می‌دهد. این امر دشوار هم به صورتی افراطی مورد تمجید قرار گرفته و هم به شکلی خشونت‌بار محکوم گردیده است. این اثر بخاطر آنکه تمامی شاخه‌ها و بخشهای زندگی بشر را در سراسر تاریخ دربر گیرد دارای وسعت زیادیست. هگل بر پایه تحلیلی از آگاهی «خود» روح را به‌مثابه داده نهائی که وی آنرا ماهیت و جوهر تاریخ و انسان به حساب می‌آورد، باز می‌شناسد و سپس آشکار شدن آنرا [روح] در جریان تاریخ بشر پی می‌گیرد.

مقولاتی که در منطق مورد مطالعه قرار می‌گیرد، همگی ذاتاً با یکدیگر پیوند داشته و از یکدیگر سربرمی‌زنند. ولی طبیعت از سوی دیگر در حوزه یا قلمرو روابط بیرونی است. اجزای مکان و لمظه‌های زمان جدا از یکدیگرند؛ و هرچیز که در طبیعت وجود دارد در فضا و زمان قرار داشته، بنابراین متناهی و پایان‌پذیر است.

طبیعت بوسیله روح آفریده شده و نشانی از آفریدگار خود دارد. مقولاتی در آن ظاهر می‌شود که به‌مثابه ساختار اساسی آن بوده و این وظیفه فلسفه طبیعت است که این ساختار را کشف کند. ولی طبیعت به‌عنوان حوزه یا قلمرو بیرون بودگی نمی‌تواند کاملاً عقلانی باشد، هرچند عقلانیت از پیش نشان داده شد که تدریجاً هنگامی که انسان ظاهر می‌شود، آشکار می‌گردد. در وجود انسان است که طبیعت نسبت به خود آگاه می‌شود.

ذهن: در کتاب پدیده‌شناسی روح، در بخش نخست هگل از مراحل سیر تکامل ذهن انسان، قطع نظر از رابطه آن با جامعه و مقام آن در سیر تاریخی زندگی انسان، سخن می‌گوید. هگل در دیباچه پدیده‌شناسی

روح عنوان می‌کند که تنها ذهن حقیقی است و این نظر را وی در سراسر آثارش مرتب تکرار می‌کند. بدین ترتیب وی بایستی از نظر فلسفی ایده‌آلیست به‌شمار رود. ایده‌آلیسم هگل منضم آثار کانت و متأثر از فلسفه فیخته و شلینگ است، ولی نوشته‌های منتشر نشده اولیه او نشان می‌دهد که وی راه کاملاً مستقلی از اسلاف نام‌آور خود داشته است.

در نظر هگل ذهن تعدد جوهر غیر مادی نبوده بلکه نظامی از اجزای [حقیقی] است که بصورتی فعال توان بالقوه خود را بوسیله اشکال بسیار پیچیده‌ای گسترش می‌دهد. بنا به عقیده وی ویژگی اصلی ذهن آزاد است و [بنا بر این] هیچ چیز متناهی و جزئی نمی‌تواند کاملاً آزاد باشد. هنرمندان، دولتمردان، بازرگانان و فقها، جملگی خویش را با وظائفی کمابیش جزئی سرگرم می‌کنند، بی آنکه لزوماً خود را متوجه آن چیزی کنند که در حقیقت انجام می‌دهند. بنظر هگل این وظیفه فیلسوف است که مردم را نسبت به هنر، سیاست، مذهب و غیره آگاه گرداند تا آنکه ذهن بتواند حداکثر ظرفیت خود را بکار برده و در نتیجه مطلق گردد.

هگل تکامل ذهن بشر را از طریق ضمیر ناخودآگاه، ضمیر خود آگاه و اراده عقلانی و سپس از راه نهادهای بشری و تاریخ بشر به عنوان تجسم و عینیت یافتن آن اراده دنبال می‌کند و بالاخره به هنر و مذهب و فلسفه می‌رسد که انسان در آنها خود را به مثابه روح، روح خدا که متضمن حقیقت مطلق است، می‌شناسد. مراحل سیر تکاملی ذهن انسان به نظر وی عبارتست از یقین حسی (Sinnliche Gewissheit)، ادراک (Wahrnehmung)، فهم (Verstand) و عقل (Vernunft).

تاریخ: ویژگی دیگر فلسفه هگل توجه به تاریخ است. تمجید هگل از

فلسفه افلاطون بیشتر به خاطر مضمون تاریخی آنست. هگل بر این باورست که در قرن نوزدهم نمی‌توان يك پيرو واقعی افلاطون بود زیرا محتوای فلسفی در این دوره (دوره ما) بسیار متفاوت از چیزی است که در زمان افلاطون بوده است. هگل در درسهای خود درباره فلسفه تاریخ استدلال می‌کند که تاریخ انسان بصورت مشخص چونان تاریخ تفکر او دارای سیر تکاملی است. این موضوع را هگل از تزی که ذهن ماهیتاً آزاد است، استنتاج می‌کند. بدین ترتیب در هر دوره تاریخی، بنا بر نظر هگل، بی‌معنی خواهد بود که انسان برخلاف مقتضیات زمان حرکت کند مگر آنکه وی در تدارك و راه‌گشایی دوره‌های آینده باشد. هگل این «پیشرفت‌گرایی» را چنانکه گفته می‌شود از دوره روشنگری وام‌گرفت و مارکسیسم به شدت از آن متأثر است.

هگل بر قراری رابطه میان ارباب و بنده را نخستین مرحله سیر تاریخی اندیشه زندگی اجتماعی بشر می‌داند و معتقد است که با تحول همین مرحله، ذهن بشر به سوی خودآگاهی پیش می‌رود و سرانجام به عقل می‌رسد. گذشته از این، هگل بندگی را مرحله‌ای ضرور در تکامل تاریخی انسان دانسته و معتقد بود که آزادی بنده تنها در فرجام جریانی پیچیده و دور و دراز دست می‌دهد... چنانکه گفته شد تاریخ در نظر هگل با همین مرحله آغاز می‌شود و فهم فلسفه تاریخ بدون فهم این مرحله ممکن نیست، زیرا همه عناصر تحولات بعدی تاریخی در رابطه میان ارباب و بنده و بطور ضمنی نهفته است. به نظر هگل ذهن انسان پس از احراز خودآگاهی در حالت بندگی از سه مرحله می‌گذرد. مرحله رواقی (Stoizismus)، مرحله شکاکیت (Skeptizismus) و مرحله‌ای که هگل آن را «آگاهی اندوهبار» (Das ungluckliche Beiustsein) می‌نامد.

در مرحله رواقی، بنده در شوق و کوششی که برای آزادی دارد خویشتن را از آسایش و زندگانی مادی می‌رهاند و از هر چیز که رنگ «تعلق» دارد می‌گسلد. از این رو چون دیگر از هیچ چیز از جمله از ارباب و شکنجه و آزار او نمی‌ترسد چه «بر سریر باشد و چه در زنجیر» خود را آزاد حس می‌کند. ولی پیدا است که آزادی او تنها جنبه ذهنی دارد زیرا این وارسنگی و این بی‌نیازی او را در عمل از بند فرمانبرداری می‌رهاند و او هم چنان بنده می‌ماند. کناره‌گیری او از جهان و جهانیان، اندیشه‌اش را بیش از پیش انتزاعی یا به گفته هگل از هر گونه محتوی تهی می‌کند و به پرسش‌هایی از این گونه که حقیقت یا خوبی چیست پاسخ‌های کلی و مبهم می‌دهد و به همین دلیل که پاسخ‌های او جنبه کلی و مبهم دارد خود در جهان واقع برای آنها مصداق و ما به ازایی نمی‌یابد. چنین است که کم کم از مفاهیمی چون حقیقت و خوبی و فرزاندگی و فضیلت، دچار ملال می‌شود و این سرآغاز شکاکیت و نیست‌انگاری (نیپیلیسم) یعنی مرحله دوم است که در آن بنده، واقعیت جهان را یکسره نفی می‌کند و همه چیز، از جمله آزادی را در جهان موهوم می‌انگارد. ولی این حالت او را ناآرام‌تر می‌گرداند چون متضمن تناقض است؛ از یک سو ذهن او جهان را پوچ می‌داند و از سوی دیگر آگاهی آن از این پوچی برایش پوچ نیست بلکه حقیقت دارد... اصول اخلاقی را بی‌اعتبار می‌داند. اما خود بر اساس اصول اخلاقی رفتار می‌کند. پس گفتار و کردار او پیوسته باهم ناسازگار بوده و روح او دچار پریشانی و دوگانگی می‌شود. در مرحله رواقی، روح بنده دست کم با خود یگانه بود، بنده با آنکه خود را از جهان بی‌نیاز می‌دانست واقعیت آن را انکار نمی‌کرد ولی در مرحله شکاکیت، بنده واقعیت جهان را یکسره انکار می‌کند و در عین حال خود در گیرودار



این واقعیت، جو بای آزادی و آرامش است. در مرحله رواقی، دوگانگی در وجود دو تن یعنی ارباب و بنده تجسم می‌یافت ولی در مرحله شکاکیت، در روح يك تن که همان بنده باشد متمرکز است.

از این دوگانگی یا دوپارگی روح مرحله سوم یعنی حالت «آگاهی اندوهبار» پیدا می‌شود. در این مرحله انسان به دین پناه می‌برد تا یگانگی روح خویش را بازجوید. هگل شرح می‌دهد که ذهن آزاد انسان چگونه در اوضاع آشفته و ناپایدار روزگار در پی ثبات و آرامش می‌گردد و چگونه کلیسا می‌کوشد میان واقعیت یا حقیقت ابدی و نایمنی ذهن انسان رابطه‌ای برقرار کند. ولی ذهن آزاد از مسیحیت نیز خرسند نمی‌شود بلکه برعکس چون با عاطفه دینی در می‌آمیزد رنج و تلخی دوپارگی روح را بیشتر احساس می‌کند. پس به تلاش و جست و جوی خود ادامه می‌دهد تا سرانجام به عقل دست می‌یابد و به یاری آن با واقعیت یگانه می‌شود و این همزمان با دوره اصلاح (رفورم) و رستاخیز فکری (رنسانس) در تاریخ اروپاست که به عقیده هگل نشانه آغاز «حکومت مطاق عقل» بر زندگی آدمی است، ولی عقل در این مرحله جنبه انتزاعی دارد و تنها در زمان انقلاب کبیر فرانسه است که به حال انضمامی درمی‌آید.

برای هگل هیچ عقیده‌ای مفهوم ثابت ندارد و هیچیک از وجوه فهم واجد اعتبار دائمی و لایتغیر نیست. اغلب فلاسفه پیش از هگل از جماعه کانت، هم طبیعت و هم ذهن را از نظر گاه مقولات و قوانین ثابت می‌نگریستند که دائماً بر جهان تغییری از جزئیات تحمیل می‌شد. کانت ذهن را عامل فعال و سازنده می‌انگارد؛ اما مقولات فهم و الزامات عقل عملی به نظر او مورد تغییر نیستند. هگل برعکس هر چیز را، شاید جز فلسفه خودش، بصورت تاریخ می‌نگرد. به عقیده فیلسوفان پیشین،

جزئی فی نفسه به ادراک درمی آید؛ این فیلسوفان معرفت را بالکل مربوط به کلیات می‌دانند، و معرفت فلسفی را کلی‌ترین شکل دانش به‌شمار می‌آورند. برای هگل تنها شیئی جزئی است که باید درک شود، و لو آنکه به‌نظر او آن را جز در ارتباط با اشیاء دیگر نتوان فهمید. هر شیئی جزئی: سوای مناسباتش با سایر اشیاء، يك «جزئی محض» و از این رو شکل دیگری از انتزاع است. هر شیئی جزئی چنانچه به نحو متحقق (غیر انتزاعی) و بدانگونه که واقعاً هست نگریسته شود فقط در روابط خود با کل محیط «وجود» دارد. و چون بدینگونه تصور شود، دیگر «ماده» یا «شیئی» نیست، بلکه جریان مستمری است از حادثات. بدین جهت تنها «وجدان تاریخی» است که حقیقت را آن چنان که هست، یعنی بشکل جریانی از شدن (مقابل بودن) درک می‌کند. آثار عمده او عبارتند از:

تاریخ فلسفه، پدیده شناسی (روح، علم منطق، فلسفه تاریخ،  
درسهائی دربارهٔ زیبایی‌شناسی.

### هولدرلین، فریدریش Friedrich Holderlin [۱۷۷۰-۱۸۴۳]

یکی از شعرای غنایی برجسته در زبان آلمانی. در شهر کوچک سوابیان<sup>۱</sup> در ایالت لوفن<sup>۲</sup> کنار رود نکار<sup>۳</sup> در بیستم ماه مارس ۱۷۷۰ چشم به جهان گشود. هولدرلین در دوران زندگی خود ناشناخته باقی ماند و تنها پس از صد سال که از مرگش گذشت، یعنی اوایل قرن بیستم نظرها به سوی وی جلب شد و اعتبار او در آلمان و سراسر اروپا تثبیت گردید. امروزه وی از جمله بزرگترین شعرای آلمان به‌شمار آمده، بویژه به خاطر اسلوب منحصر به فرد و رسا و پرمعنی‌اش مورد احترام و تحسین

1. Swabian

2. Lautten

3. Neckar

قرار گرفته است. هولدرلین نخستین و تنها شاعری بود که در بومی کردن قالب شعر کلاسیک یونانی در زبان آلمانی موفق شد. او با تلاش و علاقه مفرط در سازگار کردن ایمان مسیحیت و اعتقادات یونان قدیم می‌کوشید و در این راه پیامبر تجدید روحانی [اندیشه] «بازگشت خدایان» بود. هولدرلین کاملاً خود را وقف هنرش کرده بود، بی‌نهایت حساس و به‌همین دلیل به‌صورتی استثنایی، آسیب‌پذیر بود. وی در پایان زندگی زیر فشار و محرومیت‌های ناشی از موجودیتش، دچار جنون شد و در هفتم ژوئن سال ۱۸۴۳ در توپینگن چشم از جهان فرو بست. هولدرلین دو سال پیش از آنکه کارش به جنون کشد در باره سرنوشت خود در اثری به نام «منز لکه» چنین سرود:

خدایان برای آنکه آتش مقدس را به ما ارزانی داشتند.

اندوه مقدس را نیز پیشکشمان کردند

چنین بادا

فرزند زمین را می‌بینم

که برای عشق ورزیدن زاده شده

ورنج بردن...؛

### هوسرل، ادموند [۱۸۵۹-۱۹۳۸]

متفکر آلمانی، شاگرد برنتانو<sup>۱</sup> و استاد هایدگر بود. در پروتستانتس متولد شد و لقب پدر اگزیستانسیالیسم نو را گرفت. در دانشگاه وین تحصیل کرد و بعدها در دانشگاه‌های هال<sup>۲</sup>، گومنگن و فرایبورگ به تدریس پرداخت. از خانواده‌ای یهودی بود و پس از به‌قدرت رسیدن حزب نازی در آلمان نامش در لیست تصفیه شدگان ثبت و از کار

1. Brentano

2. Hull

برکنار شد. هوسرل مبدع نظامی فلسفی است که به 'پدیده شناسی' معروف است (مطالعه رابطه میان ذهن آگاه و شیئی) که بعدها بدوسیله شاگردش هایدگر، آراسته و بالوده گردید. هوسرل اعلام داشت که راز هستی را کلامی توان از راه پژوهش علمی دانش‌هایی که از طریق حواس ما به دست آمده است، باز نمود. وی به هستی خارج از مشهودات حسی ما از «نمود»های جهان قائل نبود و می‌گفت از راه مطالعه این «نمود»ها می‌توانیم بتدریج دریابیم که کدام بخش از دنیای مدرک ما دنیای واقعی است. هوسرل که نظام فلسفی خود را بر بنیاد آموزه‌های افلاطون، لایبنیتس و برنتانو استوار ساخته بود در تلاش آن بود که فلسفه را به 'علم' تعریف شده و مشخص تبدیل کند و منطق ناب دانش علمی را پدید آورد. بدین منظور وی تلاش کرد تا مقولات و قوانین را در شکل ناب و پیراسته‌شان تعریف کند. آگاهی یا «شعور محض»<sup>۱</sup> در نظر هوسرل چیزی جدا از «موجود» یا «عوامل شناسائی» (خود شخص) می‌باشد و این همان «ذات محض»<sup>۲</sup> (گوهر ناب) ایده آلیسم عینی<sup>۳</sup> افلاطون است که از این راه می‌توان به آن دست یافت. این ذوات محض، به باور هوسرل، دارای «معنی»<sup>۴</sup> هستند ولی در خود موجودیتی ندارند. بدین ترتیب «موضوع شناسائی» (عین) بنا بدقول هوسرل، بیرون از شعور عامل شناسائی که بر آن متمرکز شده قرار دارد و تنها از راه درک «شهودی» است که می‌توان آن را باز شناخت. آثار عمده او عبارتند از:

فلسفه به مثابه علم دقیق<sup>۵</sup>، پدیده شناسی و بحران فلسفه<sup>۶</sup>،

- |   |                 |
|---|-----------------|
| 1. Pure Consciousness                         | 2. Pure essence |
| 3. objective idealism                         | 4. meaning      |
| 5. Philosophy as rigorous science             |                 |
| 6. Phenomenology and the crisis of philosophy |                 |

عقاید: مقدمه‌ای کلی بر پدیده شناسی ناب و پدیده شناسی<sup>۲</sup>.

یاسپرس، کارل Karl Jaspers [ ۱۸۸۳- ]

منفکر آلمانی، در الدنبرگ<sup>۳</sup> از شهرهای آلمان زاده شد. مطالعات خود را با روان پزشکی آغاز کرد ولی به زودی بد فلسفه روی آورد و یکی از متفکران درجه اول آلمان گردید. وی در آغاز توجه خود را معطوف ذهن در رابطه با فلسفه آن کرد و مدعی شد که خصیصه بارز ذهن فلسفی ایمان و اعتقاد شخص است و این ایمان و اعتقاد ازدانش عینی فراتر رفته و در عقل مستقر می‌گردد. بدین ترتیب دانش تجربی بسیار کم اهمیت است، زیرا دانشی است نشأت گرفته از سیر و سلوک و بینش عقلانی که به سوی حقیقت متوجه است. وی در انتقاد از مذهب یهود و مسیحیت می‌گوید: يك خداپرست در این نحوه تفکر مدعی رسیدن به حقیقت مطلق است در حالیکه وی عقیده دارد پژوهش فلسفی بایستی برای شناخت یگانگی انسان به مثابه «فرد» باشد و به وی کمک کند تا استقلال [فردی] خود را بازیابد. در نظر یاسپرس استقلال همان رسیدن به تعالی<sup>۴</sup> (فراروی) است، یعنی آگاه شدن از حقیقت که با تعیین نسبت به وجود «باری» برابر است. یاسپرس تأثیر زیادی در پیشرفت اگزیزستانسیالیسم مدرن دارد. آثار عمده او عبارتند از موقعیت معنوی زمان<sup>۵</sup> (۱۹۳۱)، خرد و هستی<sup>۶</sup> (۱۹۳۵)، فلسفه هستی<sup>۷</sup> (۱۹۳۸).

1. Ideas: general introduction to pure phenomenology
2. Phenomenology
3. Oldenburg
4. transcendence
5. The ipritual situation & time
6. Reason and existence
7. Philolosophy of Existence.

## سال شمار زندگی مارتین هایدگر

[۱۸۸۹] تولد مارتین هایدگر روز ۲۶ سپتامبر. فرزند فریدریش هایدگر<sup>۱</sup> [۱۸۵۱-۱۹۲۴] خادم کلیسا در مسکیرچ<sup>۲</sup> و یوهانا هایدگر<sup>۳</sup> [۱۸۵۸-۱۹۲۷].

[۱۹۰۳-۱۹۰۶] آغاز دبیرستان در کنستانس<sup>۴</sup>.

[۱۹۰۶-۱۹۰۹] ادامه تحصیل دبیرستانی در فرایبورگ.

[۱۹۰۹-۱۹۱۱] تحصیل الهیات در فرایبورگ.

[۱۹۱۱-۱۹۱۳] تحصیل فلسفه، علوم انسانی و علوم در فرایبورگ.

[۱۹۱۳] فراغت از تحصیل و نوشتن رساله‌ای تحت عنوان

*Die hehre Vom Urteilm Psychologismus* زیر نظارت شنايدر<sup>۵</sup>

1. Friedrich Heidegger
3. Johanna Heidegger
5. Schneider

2. Messkirch
4. Constance

و معاونت ریکرت<sup>۱</sup>.

[۱۹۱۶] انتصاب به مقام مدرس در دانشگاه فرایبورگ و انتشار

اثری تحت عنوان *Die Kategorien und Bedeutungslehre des*

*Duns Scotus*

[۱۹۱۷] ازدواج با الفرید پتری<sup>۲</sup>.

[۱۹۱۹] تولد پسرش، یورگ<sup>۳</sup>.

[۱۹۲۰] تولد پسر دیگرش، هرمان<sup>۴</sup>.

[۱۹۲۲] انتصاب به مقام استادیاری در ماربورگ<sup>۵</sup> و اقامت در

ماربورگ تا سال [۱۹۲۸]. بنای ویلا در توڈنوبرگ<sup>۶</sup>.

[۱۹۲۳] سخنرانی در انجمن کانت<sup>۷</sup> در کلن<sup>۸</sup> بنا بر دعوت ماکس

شلر و در اسن<sup>۹</sup> موضوع سخنرانی *Dasein und Wachsein*.

[۱۹۲۶] سخنرانی در محفل فلسفه ماربورگ (۴سامبر).

[۱۹۲۷] انتشار کتاب هستی و زمان.

[۱۹۲۸] انتصاب به جانشینی ادموند هوسرل به عنوان استاد فلسفه

در دانشگاه آلبرت لودویگ<sup>۱۰</sup> در فرایبورگ. یک رشته سخنرانی درباره

کانت و مسأله متافیزیک در انستیتوی هردر<sup>۱۱</sup> در ریگا<sup>۱۲</sup>.

1. Rickert

2. Elfriede Petri

3. Jorg

4. Hermann

5. Marburg

6. Todtnauberg

7. Kant Society

8. Cologne

9. Essen

10. Albert-Ludwig

11. Herder

12. Riga

[۱۹۲۹] سخنرانی در فرانکفورت (۲۴ ژانویه)، یک رشته سخنرانی برای مدرسین دانشگاه در انستیتوی داوس<sup>۱</sup>، خطاب به مناسبت هفتادمین سال تولد ادموند هوسرل (۹ آوریل)، نطق افتتاحیه در تالار کنفرانس دانشگاه (۲۴ ژانویه)، سخنرانی در کارلسروهه<sup>۲</sup> (ماه دسامبر).

[۱۹۳۰] دو سخنرانی در انجمن تعلیمات عالیّه در آمستردام (۲۱ و ۲۲ مارس)، سخنرانی در برهمن<sup>۳</sup> (اکتبر)، در ماربورگ (۵ دسامبر)، در فرایبورگ (۱۱ دسامبر) و در درسدن<sup>۴</sup> (دسامبر ۱۹۳۲).

[۱۹۳۳] انتصاب به ریاست دانشگاه آلبرت لودویگ و ایراد خطق به مناسبت این انتصاب (۲۷ مه).

[۱۹۳۴] استعفاء از ریاست دانشگاه.

[۱۹۳۵] سخنرانی در انجمن هنرهای ظریفه<sup>۵</sup> فرایبورگ (۱۳ نوامبر) و ارائه همان سخنرانی در ژانویه ۱۹۳۶ در زوریخ.

[۱۹۳۶] سخنرانی درباره هولدربلینی منعقد در رم (۲ آوریل)، سه سخنرانی در Freie Deutsche Hoch stift در فرانکفورت در ۱۷ و ۲۴ نوامبر و ۴ دسامبر.

[۱۹۳۸] سخنرانی در انجمن هنرهای ظریفه، علوم طبیعی و پزشکی در فرایبورگ (۹ ژوئن) از یک سلسله گفتارهایی درباره برقراری تصویر

1. Davos
3. Bremen
5. Fine arts

2. Karlsruhe
4. Dcesden



جهان‌نو.

[۱۹۳۹] سخنرانی دربارهٔ هولدرلینی و تکرار آن برای چندمین بار

طی سالهای ۴۰-۱۹۳۹.

[۱۹۴۰] سخنرانی دربارهٔ افلاطون.

[۱۹۴۳] سخنرانی به مناسبت سالگرد مرگ هولدرین در دانشگاه

فرایبورگ (۶ ژوئن).

[۱۹۴۴] تهیهٔ پیش‌نویس برای خدمت نظام وظیفهٔ اجباری.

[۱۹۴۵] ممنوعیت از تدریس در دانشگاه به وسیله نیروهای

اشغالگر.

[۱۹۴۶] ایراد سخنرانی در محفل کوچکی به مناسبت یادبود

بیستمین سال مرگ ریلکه<sup>۱</sup>.

[۱۹۴۹] ایراد چهار سخنرانی در کلوب برهمن در ماه دسامبر و

تکرار آنها در بوهرلر هوهه<sup>۲</sup> در ۱۹۵۰.

[۱۹۵۰] سخنرانی مفصل در آکادمی هنرهای ظریفه باواریا<sup>۳</sup> (۶

ژوئن)، سخنرانی به یادبود ماکس کومرل<sup>۴</sup> (۱۴ فوریه).

[۱۹۵۱] سخنرانی دربارهٔ انسان و فضا<sup>۵</sup> در سمپوزیوم دارمشتات<sup>۶</sup>

(۵ اوت)، سخنرانی در بوهرلر هوهه (۶ اکتبر)

1. Rilke

2. Buhlerhohe

3. Bavarian Academy of Fine Arts

4. Max Commerell

5. *Man and Space*

6. Darmstadt

[۱۹۵۳] سخنرانی درباره نیچه در کلوب برهمن (۸مه)، سخنرانی به مناسبت جلسه گروه بررسی کتابفروشان روی موضوعات پژوهش در شویبنزلاند<sup>۱</sup> (۱۵ مه)، سخنرانی در جلسه مقدماتی کنفرانس آکادمی هنر-های ظریفه باواریا درباره هنر در عصر تکنولوژی<sup>۲</sup> (۴ اوت) و ادامه همین بحث در آکادمی مزبور (۱۸ نوامبر).

[۱۹۵۴] تکرار سخنرانی ۱۸ نوامبر در فرایبورگ به مناسبت سالگرد مرگ کانت.

[۱۹۵۵] گفتار در جشن سالگرد یکصد و هفتاد و پنجمین سال تولد کومزادین کوروتزر آهنگساز در مسکیرچ (۳۰ اکتبر)، سخنرانی در سرریسی لاسال درباره «فلسفه چیست؟» (ماه سپتامبر).

[۱۹۵۶] سخنرانی در کلوب برهمن (۲۵مه) و در دانشگاه وین (۲۴ اکتبر)، سخنرانی در مجمع ارشیتکتها در فرایبورک.

[۱۹۵۷] سخنرانی در تودنوبرگ (۲۴ فوریه)، سخنرانی در استادیوم جنرال<sup>۳</sup> دانشگاه فرایبورگ در دوره تابستانی. سومین گفتار از این رشته سخنرانیها در ۲۷ ژوئن به مناسبت جشن پانصدمین سال تأسیس دانشگاه آلبرت لودویگ ایراد گردید. سه سخنرانی در استادیوم جنرال دانشگاه فرایبورگ ۱۴ و ۱۸ دسامبر و ۷ فوریه ۱۹۵۸.

[۱۹۵۸] سخنرانی به زبان فرانسه در نول فاکولته<sup>۴</sup> (۲۰ مارچ)

1. Schauinsland

2. *The Arts in the Technological Age*

3. Studium Generale

4. Nouvelle Faculte

و به زبان آلمانی در جلسه مجمع عمومی در آکادمی علوم هایدلبرگ<sup>۱</sup> (۲۶ ژوئیه)، سخنرانی در برنامه ویژه صبحگاهی در بورگ<sup>۲</sup> تئاتر<sup>۳</sup> وین (۱۱ مه). [۱۹۵۹] سخنرانی در آکادمی هنرهای ظریفه مونیخ (ماه ژانویه)، نطق افتتاحیه در آکادمی علوم هایدلبرگ، سخنرانی درباره هولدرین و هیمل<sup>۴</sup> در کسوی تئاتر<sup>۴</sup> در مونیخ به مناسبت تشکیل جلسه انجمن هولدرین، سخنرانی به مناسبت انتخاب وی به عنوان شهروند افتخاری مسکیرچ (۲۷ سپتامبر)، سخنرانی در بادن بادن<sup>۵</sup>.

[۱۹۶۰] سخنرانی در وسل بورن<sup>۶</sup> (۲ ژوئیه).

[۱۹۶۲] نخستین سفر به یونان.

[۱۹۶۴] سخنرانی در مارتین هال مسکیرچ (۲ مه).

[۱۹۶۷] سخنرانی در آکادمی علوم و هنرهای آتن (۴ آوریل).

[۱۹۶۸] سخنرانی در امریسویل<sup>۷</sup> و قرائت ترجمه فرانسه آن به

وسیله رنه شار<sup>۸</sup>، سمینار درباره هگل منعقد در استان تور<sup>۹</sup> از ۳۰ اوت تا ۸ سپتامبر.

[۱۹۶۹] سمینار درباره کانت منعقد در استان تور از ۲ تا ۱۱

سپتامبر.

[۱۹۷۶] مرگ مارتین هایدگر ۲۶ مه.

1. Heidelberg

3. Himmel

5. Baden-Baden

7. Amriswil

9. Thor

2. Burgtheater

4. Cuvillies theater

6. Wesselburen

8. Rene Char

## آثار های دیگر به زبان انگلیسی

- 1949 *Existence and Being*. Introduction by Werner Brock. Contains: "Remembrance of the Poet" and "Hölderlin and the Essence of Poetry," translated by Douglas Scott; "On the Essence of Truth" and "What is Metaphysics?," translated by R. F. C. Hull and Alan Crick. Chicago: Regnery.
- 1951 "The Age of the World View." Translated by Marjorie Grene. *Measure 2* (1951).
- 1957 "The Way Back into the Ground of Metaphysics." Translated by Walter Kaufmann. In Kaufmann, Walter, ed. *Existentialism*. New York: Meridian.
- 1958 *What is Philosophy?* Translated by William Kluback and Jean T. Wilde. With German text. New York: Twayne.  
*The Question of Being*. Translated by William Kluback and Jean T. Wilde. With German text. New York: Twayne.
- 1959 *Introduction to Metaphysics*. Translated by Ralph Manheim. New Haven: Yale University Press.
- 1962 *Being and Time*. Translated by John Macquarrie and Edward Robinson. New York: Harper & Row.  
*Kant and the Problem of Metaphysics*. Translated by James S. Churchill. Bloomington, Ind.: Indiana University Press.  
"Plato's Doctrine of Truth," translated by John Barlow, and "Letter on 'Humanism,'" translated by Edgar Lohner. In Barrett, William, and Aiken, Henry D., eds. *Philosophy in the Twentieth Century*. New York: Random House.
- 1966 *Discourse on Thinking*. Translated by John M. Anderson and E. Hans Freund. New York: Harper & Row.
- 1967 *What is a Thing?* Translated by W. B. Barton, Jr. and Vera Deutsch. Chicago: Regnery.

- 1968 *What is Called Thinking?* Translated by Fred E. Wicck and J. Glenn Gray. New York: Harper & Row.
- 1969 *The Essence of Reasons*. Translated by Terrence Malick. With German text. Evanston, Ill.: Northwestern University Press.
- Identity and Difference*. Translated by Joan Stambaugh. With German text. New York: Harper & Row.
- 1970 *Hegel's Concept of Experience*. New York: Harper & Row.
- Inaugural address at the Heidelberg Academy of Science. In Siegfried, Hans, "Martin Heidegger: A Recollection," *Man and World* 3.
- 1971 *On the Way to Language*. Contains: "A Dialogue on Language," "The Nature of Language," "The Way to Language" and "Language in the Poem," translated by Joan Stambaugh; "Words," translated by Peter D. Hertz. New York: Harper & Row.
- Poetry, Language, Thought*. Translated by Albert Hofstadter. Contains: "The Thinker as Poet," "The Origin of the Work of Art," "What are Poets for?," "Building Dwelling Thinking," "The Thing," "Language" and ". . . Poetically Man Dwells. . . ." New York: Harper & Row.
- 1972 *On Time and Being*. Translated by Joan Stambaugh. Contains: "Time and Being," "Summary of a Seminar on the Lecture 'Time and Being,'" "The End of Philosophy and the Task of Thinking" and "My Way to Phenomenology." New York: Harper & Row.
- 1973 *The End of Philosophy*. Translated by Joan Stambaugh. Contains: "Metaphysics as History of Being," "Sketches for a History of Being as Metaphysics," "Recollections in Metaphysics" and "Overcoming Metaphysics." New York: Harper & Row.
- "Art and Space." Translated by Charles H. Seibert. *Man and World* 6.
- "The Problem of Reality in Modern Philosophy." Translated by Philip J. Bossert. *Journal of the British Society for Phenomenology* 4.
- "The Pathway." Translated by Thomas F. O'Meara, O.P. Revised by Thomas J. Sheehan. *Listening—Journal of Religion and Culture* 8, Nos. 1, 2, 3, which also includes 'Messkirch's Seventh Centennial.' Translated by Thomas J. Sheehan.
- "Kant's Thesis about Being." Translated by Ted E. Klein, Jr. and William E. Pohl. *The Southwestern Journal of Philosophy* 4 (Heidegger Issue).

- 1974 "The Anaximander Fragment." Translated by David Farrell Krell. *Arion* n.s. 1 (1973/1974).
- 1975 *Early Greek Thinking*. Translated by David Farrell Krell and Frank A. Capuzzi. Contains: "The Anaximander Fragment," "Logos (Heraclitus, Fragment B 50)," "Moira (Parmenides VIII, 34-41)" and "Aletheia (Heraclitus, Fragment B 16)." New York: Harper & Row.
- 1976 *Martin Heidegger: Basic Writings. From Being and Time (1927) to the Task of Thinking (1964)*. Edited and introduced by David Farrell Krell. New York: Harper & Row.
- The Question concerning Technology and Other Essays*. Translated by William Lovitt. Contains: "The Question concerning Technology," "The Turning," "The Word of Nietzsche: 'God is Dead,'" "The Age of the World Picture," and "Science and Reflection." New York: Harper & Row.

M A R T I N   H E I D E G G E R

# what is philosophy ?

