
ارنست کاسیرر
ترجمه مهدی واجدسمیعی

مقاله زیر با عنوان «فلسفه و سیاست» متن سخنرانی ارنست کاسیرر در کالج کانکتیکت در ۳ آوریل ۱۹۴۴ است و از کتابی به نام نماد، اسطوره و فرهنگ، به ویراستاری فیلیپ ورنه، انتخاب شده است.^{*} به طوری که ویراستار کتاب عنوان کرده از سخنرانی فوق دو نسخه، یکی شامل طرح دستنویس و دیگری متن ماشین شده آن، موجود است. به همان روایت، متن ماشین شده در مواردی با طرح دستنویس اختلاف داشته و مقاله کنونی از تصحیح و مطابقت دو متن حاصل گردیده است.

عموماً پذیرفته شده است که اندیشه فلسفی یکی از عناصر ضروری فرهنگ علمی و نظری به طور کلی است.^۱ فلسفه کوشش فکری بزرگ در جهت شمول و وحدت بخشیدن به کلیه فعالیت‌های متفاوت بشری و نیز گردآوردن آنها در محوری مشترک است. با توجه به نقش و مأموریت آن، فلسفه غیرقابل رقابت است. اما صحبت کردن از فلسفه نه تنها به عنوان انگیزه اصلی تفکر بشری، بلکه همچنین به عنوان هادی بشریت عقیده اغراق آمیزی به نظر می‌رسد. ما در زندگی روزمره از عوامل کاملاً متفاوتی متأثر می‌شویم؛ ما به وسیله احساس، نه اندیشه، و همچنین به وسیله فشار و ضرورت نیازهای آنی، و نه اصول کلی، انگیزته می‌شویم. فلسفه بیش از حد انتزاعی و بمراتب دور از قلمرو نیازهای آنی است. به نظر می‌رسد که شالوده فلسفه تأملات عالی نظری است که اگر با دنیای کنونی و زندگی سیاسی و اجتماعی ماهیچ گونه ارتباطی نداشته باشد، ارتباط آن بسیار کم است. چنین تأملات نظری ممکن است کنجکاوی ذهنی ما را برانگیزد، اما وقتی که ما به مشکلات عملی مشخص برمی‌خوریم، بضرورت آنها را فراموش کرده،

* Donald Phillip Verne (ed): *Symbol, Myth and Culture: Essays and Lecture of Ernst Cassirer (1935-45)*, (Yale University Press, 1979), pp.219-232.

نادیده می‌گیریم. فلسفه مطمئناً نیروی بزرگ و سامان‌بخشی است، اما هنگامی که ما از قلمرو اندیشه به عرصه عمل گذر می‌کنیم، این نیرو دچار وقفه شده، کارایی خود را از دست می‌دهد.

با این حال، تاریخ اندیشه اجتماعی و سیاسی به ما نشان می‌دهد که این دید از نقش فلسفه نسبتاً کوتاه‌نظرانه و ناکافی بوده است. هر بحران بزرگ در اندیشه‌های بشری معمولاً با بحرانی ژرف در رفتار اجتماعی و اخلاقی او همراه بوده است. اجازه دهید این مطلب را با یک مثال تاریخی مشخص نشان دهیم. چنانچه ما از قرن نوزدهم به قرن هیجدهم گذر کنیم، دگرگونی عمیقی را در جهت‌گیری کلی اندیشه فلسفی مشاهده خواهیم کرد. قرن هیجدهم دوره روشنگری و پیروزی اندیشه عقلی بود. اندیشه عقلی با تصرف در طبیعت آغاز شد. نیوتن قانون عام، یعنی قانون جاذبه، را پیدا کرد و بدین ترتیب راهی نو به سوی تفسیر طبیعت گشود. نیوتن فرمول بسیار ساده‌ای را که در بردارنده راه حل پدیده‌های پیچیده‌تر طبیعی بود و پیش از این خارج از دسترس اندیشه بشر ارزیابی می‌شد، پیدا کرد.

در شعر مشهوری الکساندر پوپ چنین گفت:

«طبیعت و قانون طبیعت در تاریکی پنهان بود. خدا گفت نیوتن بیاید و همه چیز روشن شد.»

اما وظیفه مشکل‌تر و بزرگ‌تر هنوز باقی بود. تصرف در جهان طبیعی باید با تصرف بر جهان اجتماعی و سیاسی تکمیل می‌شد. برای بشر بحث از قوانین طبیعت کافی نبود؛ زیرا تا زمانی که او ساختار جهان خاص بشر و جهان اجتماعی و تاریخی را نمی‌شناسد یا درک نمی‌کند، هنوز در یک حالت هرج و مرج ذهنی زندگی می‌کند. جدی‌ترین و مهمترین مسئله دوره روشنگری سامان بخشیدن به بی‌نظمی جهان سیاسی با توجه به اندیشه عقلی بود. همه فیلسوفان و همه دانشمندان این دوره برای حل این مسئله بزرگ همکاری کردند.^۲ بدین ترتیب ما در انگلستان فلسفه سیاسی لاک، دنباله‌روان و شاگردان او و در فرانسه اصحاب دائرةالمعارف، یعنی پایه‌گذاران و نویسندگان دائرةالمعارف بزرگ، را داریم. همچنان که در آلمان کانت و نقد خرد عملی و نظری را شاهد هستیم. تفاوت‌های مهمی بین ملتها و مکتبهای فلسفی گوناگون وجود دارد، اما کلیه این تفاوت‌ها تحت الشعاع یک گرایش فکری بنیادی قرار می‌گیرد که آن یافتن یک جواب فلسفی و عقلی به مسائل ضروری‌تر زندگی اجتماعی و سیاسی بشر است.

این کوشش محدود به یک کشور خاص نیست، وجهی عمومی است که ما در زندگی فکری تمام ملتهای متمدن می بینیم و دراین خصوص کلیه مشخصه های مرزی بین کشورهای مختلف، حتی میان قاره های مختلف از بین رفته اند. ما همین آرمانهای بنیادی سیاسی و اعتقادات گسترده بر کل جهان با فرهنگ را تشخیص می دهیم. شاید مشخص ترین و روشن ترین بیان آن در اعلامیه حقوق آمریکا، بخصوص در اعلامیه حقوق ایالت ویرجینیا، یافت شود. این اندیشه ها در اعلامیه استقلال آمریکا نیز بیان شده است. کلیه این مسائل بیشترین اهمیت را برای توسعه اندیشه سیاسی اروپایی دربرداشت. گندرسه*، یکی از فیلسوفان برجسته فرانسوی، که خود نیز نقش فعالی را در کشمکشهای انقلاب فرانسه داشت، نوشت:

«کافی نیست که این حقوق اصلی که مشمول مرور زمان نیست، در نوشته های فیلسوفان یا در قلوب کلیه مردم شریف زنده باشد. ما باید آنها را در چهره یک ملت بزرگ بخوانیم. آمریکا این الگو را به ما می دهد. اعلامیه استقلال آمریکا بیانی ساده و والا از این حقوق مقدسی است که برای مدت زمان طولانی فراموش شده است.»^۳

مسئله ریشه تاریخی اعلامیه حقوق بشر و شهروندان، اعلام شده توسط مجلس مؤسسان فرانسه، در ۲۶ اوت ۱۷۸۹، هنوز مورد مباحثه است. گنورگ یلینک* آلمانی، محقق مشهور حقوق اساسی، در گزارش بسیار جالبی که در ۱۸۹۵ منتشر شد، این نظریه را مطرح می کند که تصور اینکه اعلامیه یاد شده پیامد بلافصل و فرآورده اندیشه های فیلسوفان فرانسوی قرن هیجدهم می باشد، اشتباه است. به عقیده او باید منبع واقعی اندیشه های سیاسی و حقوقی انقلاب فرانسه را در اعلامیه حقوق آمریکا، و نه در نوشته های منتسکیو یا روسو، پی جویی کرد. این عقیده مورد مخالفت شدید دیگر نویسندگان قرار گرفته است.^۴

در اینجا نیازی نداریم که به این مسئله که بسیار مورد بحث قرار گرفته بپردازیم؛ زیرا مسئله تقدم اینجا کمتر مورد توجه است. مبارزان انقلاب فرانسه و نیز «پدران دموکراسی آمریکا» این مسئله را بدشواری فهمیده اند. هیچ کدام از آنها ادعایی به اصالت تاریخی اصول بنیادی خویش نداشتند. آنها معتقد بودند که این اصول به یک معنی همان اندازه قدیمی است که جهان؛ و معرفت به حقوق غیرقابل فسخ یشر به مثابه

*Condorcet

**George Jellinek

یک «عقیده مشترک*» و چیزی که «همیشه بوده، همه جا بوده و به وسیله همه باور شده است**»، مورد توجه بوده است. همان طور که جفرسن در یکی از نامه هایش نوشت: «هدف اعلامیه استقلال پیدا کردن اصول یا استدلالهای جدید که پیش از آن هرگز درباره آن تفکر نشده و یا حرفهایی که قبلاً هرگز گفته نشده باشد، نبود، بلکه عرضه خردمندانه موضوع تا حد امکان به صورت ساده و استوار به پیشگاه بشریت بود، به نحوی که مورد پذیرش آنها قرار گیرد.»^۵

این امیدواری از بین نرفت. اصول بیان شده در اعلامیه های فرانسه و آمریکا بر تمامی جهان متمدن غلبه یافت. همه جا با شور و شوق زیاد از این اصول استقبال شد و در این میان آلمان استثنا نبود. بزرگترین اندیشمندان آلمان، امانوئل کانت، طرفدار پر-حرارت انقلاب فرانسه شد و این امر نشان دهنده ذهن و شخصیت کانت می باشد که زمانی که به نظر رسید هدف انقلاب فرانسه در حال از دست رفتن است، داوری خویش را درباره آن تغییر نداد و باور او در مورد ارزش اخلاقی اندیشه های بیان شده در اعلامیه حقوق بشر و شهروندان متزلزل نگردید. او گفت:

«چنین واقعه ای در رفتارها یا سوء رفتارهای مهم بشر خلاصه نمی شود که به موجب آن آنچه بزرگ بود کوچک شد و کاخهای سیاسی مجلل قدیمی فرو ریخت، در حالی که کاخهای دیگری جای آن را گرفت. نه؛ به هیچ وجه. انقلاب مردمی اصیل، که تا به حال دیده ایم، ممکن است موفق شود و یا با شکست روبه رو گردد. ممکن است آکنده از چنان مصیبتها و قساوتهایی باشد که مرد عادل حتی اگر بتواند مطمئن به انجام آن با خوش اقبالی باشد، هرگز مصمم به تکرار آن با چنین قیمت گزافی نخواهد بود. به رغم تمام این مسائل چنین انقلابی در ذهن تمام ناظران هواداری نزدیک به شیفتگی ایجاد می کند. چنین پدیده ای هرگز نمی تواند فراموش شود، به علت اینکه ثابت می کند که در طبیعت بشر تمایل و حالتی برای بهتر شدن وجود دارد که هیچ سیاستمداری تا به حال قادر به پیش بینی آن به وسیله جمع بندی مراحل پیشین نبوده است.»^۶

اما این پیشگویی کانت واقعیت نیافت. حداقل در آلمان اصول انقلاب فرانسه و اصول اعلامیه استقلال آمریکا نه فقط فراموش شد، بلکه به طور آشکاری به وسیله اغلب

*Common Nation

**Quod Semper, quod ubique et quod ab omnibus

مکتبهای فلسفی و سیاسی مورد حمله قرار گرفت. فیخته تنها اندیشمند آلمانی بود که در نوشته‌های اولیه‌اش هنوز از حقوق بشر، مانند کانت، سخن می‌گفت. تمام نویسندگان رومانتیک دیگر، مانند شلینگ، هگل، فردریش شلگل و آدام مولر، اندیشه‌های حقوق طبیعی و فطری پایدار را مورد تحقیر قرار دادند. طرفداری اولیه - حتی هگل و شلینگ در آن سهم بودند - بی‌اعتمادی و بی‌اشتیاقی عمیقی را به دنبال داشت. دلایل سیاسی این گرایش آشکار است. انقلاب فرانسه در دورهٔ ترور و جنگهای ناپلئونی پایان یافته بود. بنجامین فرانکلن در شروع انقلاب در یک نامه از پاریس نوشته بود:

«من امیدوارم که این آتش آزادی که به کل اروپا سرایت کرده، بر حقوق گرانبهای بشر همان تأثیری را داشته باشد که آتش بر طلا دارد: پالودن [طلا] بدون از بین بردن آن.»^۷

اما به نظر رسید که این امیدواری یکباره و برای همیشه عقیم ماند. نوید بزرگ انقلاب فرانسه برآورده نشد و به نظر رسید که کل نظم اجتماعی و سیاسی با یک فروپاشی همه‌جانبه روبه‌روست. ادموند بورک، یکی از مهمترین شخصیتها در نظر نویسندگان رومانتیک، قانون اساسی ۱۷۹۳ فرانسه را «خلاصهٔ هرج و مرج»^۸ نامید و آیین حقوق فطری را «فراخوانی به شورش و سبب تداوم هرج و مرج» تلقی کرد.^۹

به نظر می‌رسید که بازگشت به یک قدرت مطلق و کاملاً مستقر تنها راه خلاصی باشد. برای اکثریت اندیشمندان رومانتیک، به استثنای هگل، سیاست عمده‌ترین و اساسی‌ترین دل‌مشغولی نبود. آنها بیشتر در جهان «روح»، شعر، هنر و فلسفه زندگی می‌کردند تا جهان واقعیتهای سرسخت سیاسی. آنها در این جهان قلمرو جدیدی را کشف کرده بودند و از آن پس توجه کامل آنان به این کشف، که آنها را با شور و شوق زیادی آکنده ساخته بود، معطوف شد. در رومانتیسم اولیه توجه به تاریخ، علایق دیگر را تحت الشعاع قرار می‌داد و از این دیدگاه آنها نظریه‌های حق طبیعی دولت را رد کردند. قرارداد اجتماعی یک واقعیت تاریخی نیست، یک افسانه است. کلیهٔ نظریه‌های راجع به دولت که با چنین پیش‌فرضهایی شروع شده بی‌پایه و اساس است. قانون و دولت را بشر نساخته است. آنها محصول اراده‌های فردی نیستند و از این رو در حوزهٔ قدرت این اراده‌ها نیز قرار ندارند، و در نهایت آنها توسط حقوق فردی مورد ادعای ما محدود

نشده‌اند. طبق اصول مکتب حقوق تاریخی، آن‌گونه که ساوینی* تشریح کرده، بشر نمی‌تواند قانون وضع کند، همچنان‌که زبان، اسطوره و مذهب نیز به‌دست بشر ایجاد نشده است. فرهنگ انسانی از فعالیت‌های آگاهانه و آزاد بشر منشاء نیافته، بلکه در یک «ضرورت عالی‌تر» در روح ملی، که ناآگاهانه عمل می‌کند و می‌آفریند، ریشه دارد.

چنانچه این نظریه‌های رومانتیک را بپذیریم (نظریه‌هایی که به مکتب حقوق تاریخی مشهورند)، باید کلیه مفاهیم ناظر بر نقش فلسفه در زندگی سیاسی و اجتماعی را که تمام اندیشمندان قرن هیجدهم به آنها معتقد بودند اصلاح کنیم یا حتی از میان ببریم. این دگرگونی در مشخص‌ترین شکل آن در نظام فلسفی بزرگترین متفکر قرن نوزدهم، یعنی هگل، ظاهر می‌شود. مطمئناً هگل هرگز قصد فدا کردن یکی از حقوق ذاتی خرد فلسفی را نداشت. برعکس، او مدافع مصمم خرد گرایی بود که تا به حال در تاریخ فلسفه ظاهر شده است. برای او تفاوتی میان امر واقع و معقول وجود نداشت؛ واقعیت عقلانی است و عقلانی واقعیت. اما واژه «خرد» خود در نظام فلسفی هگل دیگر همان مفهوم مورد درک کانت یا دیگر اندیشمندان قرن هیجدهم را ندارد. به عقیده کانت خرد خود را در زندگی عملی و نظری، در علم و آگاهی اخلاقی بشر آشکار می‌سازد. کانت در کتاب اصول اساسی متافیزیک اخلاق می‌گوید:

«امکان ندارد هیچ چیز در جهان یا خارج از آن تصور شود که بتوان آن را قید و شرط خوب نامید، مگر اراده خوب.»^۱

اما این اصل اخلاقی کانت را هگل بشدت مورد حمله قرار داد. او در پدیده-شناسی ذهن اعلام کرد که این به اصطلاح «اراده خوب»، یا آن‌گونه که آن را قانون دل توصیف می‌کند، توهمی بیش نیست. چنین قانونی ممکن است به عنوان قاعده‌ای حاکم بر زندگی فردی و خصوصی ما تلقی شود، اما قدرتی بر واقعیت راستین، تاریخ و سیاست، و بر حیات دولت ندارد. ما نمی‌توانیم مسیر جهان و اعمال بزرگ سیاسی را با معیارهای کوچک آگاهی اخلاقی خود بسنجیم. آنها واقعیت دارند و بنابراین به خودی خود حقی دارند. به عقیده هگل تاریخ، تجسم «ایده مطلق» و «بسط روح در زمان» است، و دولت به عنوان همان «ایده آسمانی» که در زمین موجودیت می‌یابد، تعریف شده است. در

مقابل این «ایده آسمانی» فرد به هیچ وجه حقی ندارد. هگل می گوید:
 «دولت جوهر اخلاقی ذهن خود آگاهی است که هیچ گونه قانون انتزاعی را در خصوص
 خوبی و بدی و زشتی و پستی و نیرنگ و دغل به رسمیت نمی شناسد.»^{۱۰}

این به معنای گرایش کاملاً جدیدی در اندیشه فلسفی در رویارویی با جهان
 تاریخ و سیاست بود. اکنون دیگر اندیشه فلسفی از تمام ادعایش در مورد اصلاح جهان و
 شکل بخشیدن بدان در کالبدی جدید دست می کشید. تنها و بالاترین هدف فلسفه درک
 جهان و تفسیر آن در شکل توصیف واقعیت تاریخی به عنوان آنچه که هست، و نه آنچه
 که باید باشد، شد. همان طور که هگل اعلام کرد، فیلسوف می باید ضرورتاً خویش را
 تسلیم واقعیت زمان خود کند. او فرزند زمان خویش است و نمی تواند از زمان خویش
 فراتر رود. او مجبور به پذیرش شرایط زندگی اجتماعی و سیاسی است. ما مشخص ترین و
 برجسته ترین بیان این گرایش را در جملات مشهور پیشگفتار هگل بر فلسفه حق
 می یابیم. او می گوید:

«در باب اینکه جهان چه باید باشد، فلسفه در تأخیر است. فلسفه از این حیث که
 تفکری درباره جهان است، زمانی پدیدار می شود که واقعیت بالفعل، فرآیند تکوین
 خود را به انجام رسانده، کامل کرده باشد. آنچه که صورت معقول می آموزد، همان را
 تاریخ با ضرورتی همانند آشکار می سازد [و آن اینکه] وقتی واقعیت بالفعل به کمال
 رسید، امر آرمانی در برابر امر واقع ظاهر می شود و زمانی که جوهر دنیای واقعی را از
 طریق صورت معقول آن درک نمود، جهان را به صورت قلمروی معقول دوباره بنیان
 می نهد. وقتی فلسفه نقشی سراسر خاکستری می پردازد، صورتی از حیات، جوانی را از
 دست می دهد و با خاکستری فلسفه نمی توان به آن جوانی دوباره بخشید، بلکه فقط
 می توان آن را فهمید. بوف منبروا غروبگاهان به پرواز در می آید.»^{۱۱}

اکنون بیایید با پرشی بزرگ، از فلسفه هگل به اندیشه معاصر آلمان گذر
 کنیم. در ۱۹۱۸ پس از جنگ جهانی اول اسوالد اشپنگلر کتاب خویش را به نام زوال
 غرب^{۱۲} منتشر ساخت. کتاب فوراً موفقیت زیادی را یافت. به اکثر زبانها ترجمه شد و

• ترجمه گفته هگل از مقاله زیر اخذ شده است:

سید جواد طباطبایی، «سه روایت فلسفه سیاسی هگل»، نشر دانش، سال ششم، شماره ۳، (اردیبهشت ۱۳۶۵)،

نه فقط در آلمان، بلکه در دیگر کشورها نیز مورد مطالعه قرار گرفت. درک اشنپنگلر از حیات فرهنگی بشر چه بود؟ در این کتاب گام جدیدی برداشته شد. گامی که تأثیر مهم‌تر و پی‌آیندهای سیاسی گسترده‌تری را در مقایسه با نظام هگل دربرداشت. اشنپنگلر کمترین کوششی را برای دگرگونی این موقعیت تاریخی مشخص به عمل نمی‌آورد. تنها قصد او توصیف، تشریح و روشن کردن موقعیت خود برای خوانندگانش است. او تباهی و سقوط تمامی آرمانهای فرهنگی ما را اجتناب‌ناپذیر توصیف می‌کند. کتاب او آکنده از آینده‌نگری‌های تاریک است و به عقیده او هیچ کوشش فکری یا عملی قادر به تغییر سرنوشت ما نیست.

هگل روند تاریخی را که به نظر او پیشروی ایده مطلق بود، ستایش می‌کرد. برای او تاریخ جهان داوری جهان بود و در مقابل رأی این بالاترین دادگاه هیچ استینافی ممکن نبود. اما در مقابل، او به پیشرفت ناشناخته تاریخ معتقد بود، و این پیشرفت برای او به معنای «پیشرفت آگاهی نسبت به آزادی» بود. چنین است تعریف تاریخ توسط هگل در کتاب درسهایی درباره فلسفه تاریخ.^{۱۳} عقیده اشنپنگلر کاملاً متفاوت است. در فلسفه او اندیشه آزادی جایگزین اندیشه ضرورت و تقدیر شده است. نظام او نظام تقدیرگرایی تاریخی است. داوری اشنپنگلر چنین است که حیات فرهنگی، یک بار و برای همیشه از بین رفته و ما گزیری از سرنوشت خویش نداشته و نمی‌توانیم خطر را دفع کنیم. اگر ما نمی‌توانیم با آرمانهای سابق تمدن خود زندگی کنیم، بیایید زندگی جدیدی را شروع کنیم! اجازه دهید این را با کلمات اشنپنگلر توصیف نماییم. او می‌گوید:

«ما نمی‌توانیم تنه بی‌جان تمدن بشری را تجدید حیات بخشیم. ما نمی‌توانیم به خلق تفکرات یا آثار هنری بزرگ جدیدی امیدوار باشیم. از خلق آثار بزرگ نقاشی و موسیقی برای مردم غرب دیگر جای بحثی نیست... فقط امکانات گسترده برای آنها باقی مانده است. مع‌ذالک برای نسل سالم و نیرومندی که از امیدواری‌های نامحدود سرشار است، من عیبی نمی‌بینم که به موقع خود دریابد که بعضی از این امیدواری‌ها به جایی نخواهد رسید... درست است که برای برخی از افراد که در سالهای تعیین‌کننده زندگی خویش مغلوب این اعتقاد شوند که در قلمرو معماری، نمایش و نقاشی چیزی نیست که آنها تسخیر کنند، ممکن است غم‌انگیز باشد. چه باک اگر آنها نابود شوند... سرانجام کار چندین قرن، اروپای غربی را قادر کرده است تمایل و زندگی شخصی خویش را در رابطه با طرح کلی فرهنگ در نظر آورده، توانایی‌ها و مقاصد خویش را بیازماید، و من فقط می‌توانم امیدوار باشم که نسل جدید با این کتاب، به جای تغزل به تکنیک، به جای نقاشی به دریا و به جای معرفت‌شناسی به

سیاست روی آورد. آنها کاری بهتر از این نمی‌توانند بکنند.»^{۱۴}

این اندرز فیلسوف، یعنی تکنیک به جای غزل‌سرایی و سیاست به جای معرفت‌شناسی، باسانی درک شد و نسل جدیدی که در آلمان رشد یافت، آن را مشتاقانه دنبال کرد. حقیقت این است که کتاب اشپنگلر درباره تاریخ نبود (اشتباه‌های او از این دیدگاه بی‌حد و آشکار است)، بلکه درباره پیش‌بینی تاریخ بود. در اولین جمله کتاب کشف هنر جدیدی که امکان پیش‌بینی مراحل تمدن بشری را بدون لغزش ممکن می‌پنداشت، ادعا شده بود. او گفت:

«در این کتاب برای اولین بار کوششی به پیش‌بینی تاریخ و مراحل طی نشده تقدیر یک فرهنگ—خصوصاً تنها فرهنگی که در زمان ما و در سیاره ما عملاً در حال تحقق یافتن است، یعنی فرهنگ اروپای غربی و آمریکا، به عمل آمده است.»^{۱۵}

شاید مفهومی قدیمی‌تر، عمیق‌تر و مرموزتر از مفهوم تقدیر وجود نداشته باشد. ما این مفهوم را در افسانه‌های بابل، چین، مصر، یونان، ایران و آلمان با قدرتی شکست‌ناپذیر، غیرقابل نفوذ و مرموز می‌بینیم، به طوری که حاکم بر تمام چیزها در زمین و آسمان است. در اشعار هومر نیز حتی خدایان المپی تسلیم حکم سرنوشت‌اند. در کتاب اشپنگلر و در کار دیگر نویسندگان آلمانی در همین دوره نه تنها این درک افسانه‌ای و باستانی از تقدیر احیا شد، بلکه در مرکز دنیای تاریخ قرار گرفت. اگر ما نظام اشپنگلر را بپذیریم، تمام قوای ذهنی خویش را ناگهان فلج شده احساس خواهیم کرد و در زیر یوغ تقدیر تسلیم‌ناپذیر و مهلک به زنجیر کشیده شده خواهیم یافت. این طرز تفکر، در فلسفه مارتین هایدگر و کتابش، هستی و زمان^{۱۶}، مطرح است. هایدگر شاگرد هوسرل بود و کتابش در سالنامه فلسفی و تحقیقات پدیدار-شناسی^{۱۷} هوسرل منتشر شد. هایدگر برای مدت زمان طولانی یکی از نمایندگان برجسته مکتب پدیدارشناسی آلمان بود. اما گرایش کلی کتابش با روح فلسفه هوسرل کاملاً متضاد است. هوسرل با تحلیل اصول منطق آغاز کرده بود، و تمامی فلسفه او به نتایج این تحلیل وابسته است. بالاترین هدف او تبدیل فلسفه به یک «علم رقیق» بود

• ترجمه گفته اشپنگلر از: ارنست کاسیرر، افسانه دولت، ترجمه نجف دریا بندری، (تهران: خوارزمی، ۱۳۶۲)، ص ۳۶۸.

که بر حقایق محکم و اصول تردیدناپذیر بنیاد گرفته باشد. چنین گرایشی نزد هایدگر کاملاً بیگانه است. او نمی‌پذیرد که چیزی مانند حقیقت «ابدی» یا روش منطقی محض در تفکر فلسفی وجود دارد.

همه این امور از دیدگاه هایدگر نوعی طفره زفتن محسوب می‌شود. سعی ما در بنای فلسفه منطقی بیهوده است. ما فقط یک «فلسفه وجودی»^{*} می‌توانیم ارائه دهیم. فیلسوف نمی‌تواند برای یک حقیقت معتبر، «عینی» و عام تلاش کند. او فقط می‌تواند حقیقت وجودی و فردی خویش را شرح دهد. این وجود همیشه یک سرشت تاریخی داشته، با شرایط تاریخی که زندگی فردی در آن جریان دارد، محصور است. تغییر این شرایط ناممکن است. هایدگر برای بیان فکر خویش ناچار از ابداع یک واژه جدید است. واژه‌ای که به سختی به انگلیسی ترجمه می‌شود. او از «پرتاب شدن بشر»^{**} صحبت می‌کند. پرتاب شدن در رودخانه زمان یکی از خصوصیات اساسی و تغییرناپذیر زندگی انسانی است. بشر نمی‌تواند از این رودخانه بیرون آید. او نمی‌تواند مسیر آن را تغییر دهد. او مجبور به پذیرش شرایط تاریخی وجود خویش و تسلیم به تقدیر خویش است.

منظور من این نیست که بدبینی فرهنگی اشیپنگر و یا آثاری مانند هستی و زمان هایدگر مشمول تحول بعدی اندیشه‌های سیاسی در آلمان هستند. ایدئولوژی ناسیونال-سوسیالیسم را اندیشمندان فلسفی نساخته‌اند، بلکه این فلسفه از زمینه کاملاً متفاوتی رشد یافته است. اما ارتباط غیرمستقیمی بین مسیر کلی اندیشه‌هایی که ممکن است ما از اشیپنگر و یا هایدگر کسب کنیم و زندگی اجتماعی و سیاسی دوره پس از جنگ جهانی اول وجود دارد. فلسفه به مجرد اینکه اعتماد به توانایی خویش را از دست دهد، و به مجرد اینکه گرایش انفعالی بخود گیرد، نمی‌تواند وظیفه مهم تربیتی خود را ایفا کند. همچنین نخواهد توانست به بشر در مورد رشد استعدادهای ذهنی در جهت شکل دادن به زندگی اجتماعی و فردی خویش تعلیم دهد. فلسفه‌ای که مملو از آینده‌نگری غم‌انگیز درباره انحطاط و تباهی اجتناب‌ناپذیر بشری است، فلسفه‌ای که توجه اصلی را به «پرتاب شدن بشر» معطوف کند، نمی‌تواند وظیفه خویش را انجام دهد.^{۱۸}

اما یک اندیشمند آلمانی دیگر این خطر را بزودی احساس کرد و به ما در

خصوص آن هشدار داد. او یک فیلسوف، به معنایی که ما عموماً برای این واژه استفاده می‌کنیم، نبود. او هرگز یک کرسی فلسفه نداشت و زندگیش مسیر نامعمولی را طی کرد. شخصیت او غنی و آنچنان بدیع است که بندرت با معیارهای عمومی ما قابل انطباق می‌باشد. مردی که من از او صحبت می‌کنم آلبرت شوایتزر است. چنانچه شما زندگینامه او را بخوانید، آن را کتابی جالب و مجذوب‌کننده خواهید یافت. شوایتزر به عنوان یک مورخ مذهبی و یک منقد علوم الهی شروع به کار کرد و کتابهای اولیه او تحقیق درباره مسیح تادیخی و پولس مقدس و شارحان او است. از آن پس شوایتزر به موسیقی و موسیقی‌شناسی پرداخت. او نه فقط نوازنده برجسته ارگ، بلکه یکی از بهترین مفسران آثار یوهان سباستین باخ است. اما، این تمام زندگی او نیست. بعدها شوایتزر مبلغ و پزشک شد. او بنیان‌گذار و رئیس بیمارستانی برای سیاهان در مستعمرات آفریقایی فرانسه شد. از آن پس زندگی خویش را وقف این کار کرد. او هنوز به عنوان مدیر این بیمارستان در لامبارنه* زندگی می‌کند.

او از تجربیات خویش در کتابی تحت عنوان در کنار جنگل بکر: تجربیات و مشاهدات یک دکتر در آفریقای استوایی^{۱۹} صحبت کرده است. او در این کتاب، بیش از ۲۵ سال پیش در خلال جنگ جهانی اول (۱۹۱۷)، شکل‌گیری اندیشه‌های اولیه‌اش را در باره زوال و استقرار مجدد تمدن آغاز کرد. بعدها او این ایده‌ها را در سخنرانی‌های ایراد شده در دانشگاه اُپسالا** در سوئد بیان کرد. اگر شما این سخنرانی‌های ارائه شده در ۱۹۲۲ را مطالعه کنید—و من این مطالعه را جداً توصیه می‌کنم—از یافتن تشخیص کامل بحران کنونی فرهنگ بشری حیرت خواهید کرد.^{۲۰} به عقیده شوایتزر دو عامل مسئول این بحران قلمداد می‌شوند: عامل اول ناسیونالیسم، و دیگری نفوذ بیش از حد آن چیزی است که شوایتزر آن را «روح جمعی» توصیف می‌کند. شوایتزر می‌پرسد: «ناسیونالیسم چیست؟»

«میهن پرستی فرومایه‌ای که چنان درباره آن اغراق شد، که از معنا تهی گردیده است. به عبارتی دیگر رابطه میهن پرستی با ناسیونالیسم همانند رابطه بین عقیده جزمی فردی سبک مغز با یک ایمان عادی است.»^{۲۱}

آن «روح جمعی» که اگر آرزومند تعمیق شکل‌های عالی‌تر زندگی اخلاقی خود

*Lambarène

**Uppsala

باشیم، مجبور به مبارزه با آن هستیم، چیست؟ شوایتزر می‌گوید:

«انسان جدید به نحوی که در تاریخ سابقه ندارد، در میان توده‌ها گم شده است، و این شاید مهمترین ویژگی او باشد. دل‌نگرانی رنگ باخته او در باره طبیعت خود، او را تا اندازه‌ای آسیب‌پذیر می‌گرداند به نحوی که تقریباً بیمارگونه است. این نگرانی در خصوص عقاید او درباره جامعه و اندامهای بیانی آن ساخته و پرداخته و به معرکه ریخته شده‌اند؛ چرا که جامعه با سازمانهای کاملاً شکل گرفته، به صورت قدرتی که هنوز میزان آن در زندگی روحی ناشناخته مانده، در آمده است. بدین صورت با وجود خواست انسان برای اعلام استقلال در مقابل چنین قدرتی، بشر تقریباً ادعای موجودیت مستقل خود را از دست داده است. انسان به صورت توپ لاستیکی که قدرت کشش خود را از دست داده، در آمده و هرگونه اثری که بر او گذاشته می‌شود را تا ابد محفوظ می‌دارد. او در زیر فشار توده‌ها قرار گرفته و نظراتی که بر اساس آن زندگی می‌کند از توده استخراج می‌نماید، صرف‌نظر از اینکه مسئله مورد نظر ملی، سیاسی یا یکی از باورها و ناباوری‌های او باشد.»^{۲۲}

آیا بیانی بهتر و برجسته‌تر از مطالبی که بیش از ۲۰ سال پیش در باب حالت کنونی اندیشه در آلمان و دیگر کشورها عنوان شده وجود دارد؟ شوایتزر می‌پرسد: «و فلسفه برای اجتناب از خطر چه کرد؟»

«در قرن هیجدهم و اوایل قرن نوزدهم فلسفه بود که جهت کلی اندیشه را هدایت می‌کرد... فلسفه در آن زمان در خود عنصری داشت که در باب بشر، جامعه، نژاد، انسانیت و تمدن چارچوب فلسفی فراهم می‌کرد. فلسفه تفکر عمومی را محافظت و مجذوبیت برای تمدن را حفظ می‌کرد.»^{۲۳}

تمام اینها در طول نیمه دوم قرن نوزدهم از بین رفت. فلسفه نفهمید که قدرت اندیشه‌ها درباره تمدن که بدو سپرده شده به یک کمیت مشکوک مبدل گشته است. فلسفه به رغم تمام فضل و کمال خود به جهان و مسائل زندگی که بشر را مشغول کرده بیگانه شد و اندیشه درباره این عصر هیچ بخشی از فعالیت‌هایش نگردید. فلسفه درباره همه چیز، بجز تمدن، اندیشید.

«فلسفه درباره تمدن آنچنان کم اندیشید که متوجه نشد که خود و عصر همراه با آن بیشتر و بیشتر از دستش رفته‌اند. در لحظه خطر، پاسداری که باید بیداری ما را حفظ می‌کرد خود در خواب بود و نتیجه این شد که ما هیچ مبارزه‌ای را از جانب تمدن خویش برنگزیدیم.»^{۲۴}

این یکی از بزرگترین و جدی‌ترین اتهامات علیه فلسفه معاصر ماست. اما اگر به تحول زندگی اجتماعی و سیاسی خود در دهه اخیر بنگریم، بندرت می‌توانیم بگوییم که این اتهام ناعادلانه بوده است.

۱. این متن حاوی مقدمه‌ای با اظهار سپاس کاسیرر به پرفسور Hafkesbrink برای دعوت او به ایراد سخنرانی است. در این ضمن کاسیرر تصدیق خویش را از مشکل بزرگ صحبت درباره چنین موضوع وسیعی در زمانی کوتاه اظهار نموده و قصد خویش را به ایراد نکات مهم و سپس رجوع به اندیشمندان آلمانی که در تحول تفکر سیاسی آلمان پس از جنگ جهانی اول تأثیر داشته‌اند، بیان کرده است.

2. *The Philosophy of the Enlightenment*, trans. F.C.A. Koelln and J. P. Pettegrove, (Princeton. N. J.: Princeton University Press, 1951; orig. German ed. 1932), ch. 6.-Ed.
3. Condorcet, *De l'influence de la révolution d'Amérique sur l'Europe*, 1786, ch. I.-Cassirer.
4. V. Marcaggi, *Les origines de la déclaration des droits de l'homme de 1789*, (Paris, 1904).

برای بحث مفصل درباره این مسئله نگاه کنید به:

Fritz Klövekron, «Die Entstehung der Erklärung der Menschen und Bürgerrechte» in *Hist. Stud.*, Heft XC (Berlin, 1911); and G.A. Salander, «Vom Werden der Menschenrechte» in *Leipziger rechtswissenschaftliche Studien*, Heft 19, (Leipzig. 1926).-Cassirer.

۵. نامه جفرسن به لی در ۱۸۲۵ نقل شده در:

- Carl Becker, *The Declaration of Independence: A Study in the History of Political Ideas*. 2d ed., (New York, 1942), pp. 25ff.-Cassirer.
6. Immanuel Kant, *Der Streit der Fakultäten* (1798), section II. Works. Edited by E. Cassirer, vol. VII. 391f.-Cassirer., See *Immanuel Kants Werke*, ed. Ernst Cassirer, (Berlin: Bruno Cassirer, 1912).-Ed.
 7. *Correspondance de Benjamin Franklin*, traduite et annotée par Ed. Labouty, 2 vols., (Paris, 1866). Cf. Klövekorn, p.60.-Cassirer.
 8. Charles Grove Haines, *The Revival of Natural Law Concepts*, (Cambridge, 1930), p. 65.-Cassirer.
 9. *Kant's Critique of Practical Reason and Other Works on the Theory of Ethics*, trans. T.K. Abbott, 6th ed., (London: Longmans, Green, 1909), p.9.-Ed.
 10. Cf. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1952), pp. 355 ff.-Ed.
 11. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, ed. Johannes Hoffmeister, 4th ed., (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1955), p.17.-Ed.
 12. Trans. C.F. Atkinson, 2 vols. (New York: Knopf, 1926 and 1928)., Cf. *The Myth of the State*, (New Haven: Yale University Press, 1946). pp. 289-92; and «The Technique of Our Modern Political Myths» and «Critical Idealism as a Philosophy of Culture», herein.-Ed.
 13. Cf. Cassirer's discussion of «Hegel's Theory of the State» herein.-Ed.
 14. *Decline of the West*, I, 40f.-Ed.
 15. *Ibid.*, introduction.-Ed.
 16. Trans. John Macquarrie and Edward Robinson (Oxford: Basil Blackwell, 1962). Cf.

The Myth of the State, pp.292-93; and «Critical Idealism as a Philosophy of Culture», herein., See the remarks on Cassirer and Heidegger in the fourth section of the introduction.-Ed

17. *Jahrbuch für Phänomenologie und Phänomenologische Forschung* (1927).-Ed.

۱۸. اگرچه بحث کاسیرر از اشیپنگلر و هایدگر در کتاب افسانه دولت ادامه می یابد، جمع بندی او در این متن مؤثر بیان شده است. تأکید او بر «وظیفه» از فصل اول کتاب شوایتزر به نام طلوع و سقوط تمدن اخذ شده است. نگاه کنید به:

Schweitzer, *The Philosophy of Civilization*, trans. C.T. Campion, (New York: Macmillan, 1953), p.8.-Ed.

19. Trans. C.T. Campion, (New York: Macmillan, 1922).-Ed.

20. «The Decay and the Restoration of Civilization», part I of *The Philosophy of Civilization*; see note 18., See also «Critical Idealism as a Philosophy of Culture», herein.-Ed.

21. *Ibid.*, p. 29.-Ed.

22. *Ibid.*, p.17.-Ed.

23. *Ibid.*, p. 3.-Ed.

24. *Ibid.*, p. 8.-Ed.

