

چرخش پس از کانتی در فلسفه استعلایی آلمان

دکتر محمود عبادیان

تحول ذهن آدمی همواره در گرو تحول اجتماعی بوده است. انقلاب فرانسه فرد را دست کم از لحاظ اصول آزاد کرد. با جدا شدن تدریجی مستعمرات دولت انگلیس از کشور مادر و آزادی و استقلال آمریکای شمالی، شورش و قیام علیه انقیاد ملی و اجتماعی زمینه پیدا کرد و طنین ترانه‌های آزادی و آزادیخواهی به تفکر روح تازه‌ای بخشید؛ فلسفه کلاسیک آلمان به طرح «چهره‌ای نو از جهان و روح» روی آورد و گفت که نوسازی آرزو شده را نباید در پهنه جغرافیایی سرزمینهای نو یافته پرس و جو کرد؛ بلکه نوسازی جهان از نوسازی درون سرچشمه می‌گیرد که باید در افکار نو جستجو شود. نوسازی مستلزم درک تازه‌ای از انسان و جهان بوده و نیازمند آگاهی نو است. وقتی چنین درکی حاصل شد، آنگاه تنها آرزوی نوسازی کافی نخواهد بود. و به همین دلیل است که هگل چنین آرزو را در پدیدار شناسی «آگاهی ناخشنود» نامیده است، او نوسازی را با «تربیت» و «روح زیبا» همتراز کرد.

تلفیق جهان نو با سیمای نوین روح، به معنای رویگردانی از ایدئالیسم کهن بود؛ از ایدئالیسم افلاتونی که راه حل را در نشانیدن فیلسوفان به جای فرمانروایان می‌جست. در عین حال نوسازی دست زدن به ایدئالیسم نو را که در فلسفه «من استعلایی» کانت به کمال رسیده بود، به همراه داشت. نگاهی به جریانهای فکری سالهای بین ۱۸۰۰ تا ۱۸۳۱، یعنی از زمان طرح نخستین نظریات فیثسته تا مرگ هگل نشان می‌دهد که صفت مشخصه آن عصر فراموش

نشدنی، تکوین و تحول آگاهی انسانی است؛ انقلاب در آگاهی این دوره کوتاه مدت خصلت زمینی به خود گرفت. مسایلی که در این زمان کوتاه از نظر عملی و فکری مطرح گردید، به سبب سرگرمی اروپا و اروپاییان به معجزه و نوآوریهای جهان نو که تمدن سنتی اروپا را با بحران مواجه می‌کرد، چندان مورد توجه واقع نشد و کمتر کسی به خلاقیت انسانی آن پی برد. در آن زمان افراد معدود توانستند به چشم اندازهایی که این انقلاب فکری نوید می‌داد، پی ببرند؛ هاینریش هاینه و برخی هگلیهای جوان از جمله آنها بودند.

یکی از علل کم توجهی به اهمیت دورانساز آنچه در تکوین چرخشی در کار بود، آوازه دگرگونی کوپرنیکی بود که در پیرامون آثار کانت شایع گردیده بود. آنچه در انتقادهای سه‌گانه کانت - به رغم تیرگی و ابهام آنها - به چشم می‌خورد، «من» بود؛ منی که از همه چیز فراتر رفته و عزم آن کرده بود که میانجیگر منتهای و نامتنهائی شود. در برابر این تیرگی و ابهام، افکار پیچیده دیگری نشو و نما می‌گرفت خصوصیت بارز آن نه تنها نیروی فکری بلکه ضمنا به کار گرفتن نیروی طبیعت به عنوان ویژگی انسانی بود؛ نیرویی که راه را بر آنها می‌گشود که فقط با سر (اندیشه) به راه فلسفه نمی‌رفتند، بلکه از اراده و تپش دل نیز بهره می‌گرفتند.

ایدئالیسم فلسفه کلاسیک آلمان، ایدئالیسم آستانه عصر جدید است؛ ایدئالیسمی که بر خلاف نوع افلاتونی آن، ایدئالیسم «من» انسانی است؛ ایدئالیسمی که با مقوله‌های عقل سلیم (تکنولوژی) خود، جهان هستی را از بطن خود نمی‌زایاند، با این همه تنها اوست که به عنوان یگانه عامل شناخت، آن را شکل می‌دهد. این فلسفه انسان شناختی را فیشته، شلینگ و هگل پروراندند. نزدیک به یکصد و هشتاد سال از آخرین پرداخت این فلسفه گذشته است،

عناصر انقلابی آن فراموش شده است؛ می‌توان گفت که جز افرادی چند، کمتر کسی آن را به درستی درک کرده (بوده) است.

نخستین نشانه‌ها و برخی مبانی چرخش پس از کانتی، برای اولین بار در فلسفه لایب نیتس تکوین یافت. گوته‌فرد و یلهلم لایب نیتس (۱۷۱۶-۱۶۴۶) بزرگترین اندیشمند گذار از قرون وسطی به عصر جدید بود؛ او بود که به کلیت (عام) مایه فلسفی داد، بی‌آنکه محافل فکری اهمیت او و فلسفه‌اش را به حساب آورد. عمدتاً نامی از او و از مناد شناسی وی به جای مانده است. این متفکر که در زمان ما کمابیش گمنام است، در روزگار خود در سراسر اروپا، از پاریس تا لندن، از برلین تا پتروگراد، شهرت آموزگاری و سفیری داشت؛ او هم صحبت شاهزادگان، شهبانوان و قیصرها بود. فلسفه سرگرمی اوقات فراغت او بود. زبانی که او در نوشته‌هایش به کار گرفته آنچنان روان و ساده است که نسل تجرید اندیش بعدی، او را جدی نگرفت؛ چون در آلمان رسم بر آن بود که فیلسوف، سخنی سنگین، تیره و تجریدی داشته باشد تا بتوان او را به جد گرفت.

لایب نیتس متفکری بود که یارای تلیق باور کهن و افق دانندگی نوین را در خود یافت و بدین ترتیب دو گانه بینی دکارتی و پراگماتیسم تجربی لاک را پشت سر گذاشت. روشی که در این رهگذر پیش گرفت کاملاً نو و عبارت بود از اخذ مطلب از راسیونالیسم (عقلگرایی) رایج در زمان، عقلانیتی که راه نسبیت دادن به نظرگاههای صرفاً تجربی آگاهی انسان را هموار می‌کند. آنچه لایب نیتس در باب آگاهی به میان آورد به پیشرفت نظریه گسترده علوم، در مقایسه با آنچه تا آن زمان مرسوم بود، کمک کرد؛ او بود که اصل روح را به مثابه سرچشمه عقلانیت مطرح کرد و آن را مبدا بررسی جهان واقع قرار داد. در این مورد او بر

کانت - پیش از کانت - از کنار نقادی شناخت گذشت و تاریخ فلسفه این نکته را بعداً مطرح کرد. لایب نیتس معتقد بود که هر گونه عقلانیت از نیروی توامان فردی و طبیعت سرچشمه می‌گیرد؛ «من» انسانی در این امر اهمیت خاص دارد، بی آنکه کلیت داشته باشد.

دگرگونیهای بی پایان طبیعت و تاریخ انسانی زاینده نیروهای فرد و جوهرها است (در اینها و از اینهاست)؛ این نیروها از لحاظ صوری ساختارهای یکسان دارند؛ تنها چیزی که آنها را متمایز می‌کند، محتوا و اطلاعاتشان است. در طبیعت آلی، در پهنه تاریخ و در قلمروی شناخت، پیشرفت بر اساس ساختاری واحد جریان دارد. از اینرو همواره علتی در میان است که بر اساس آن چیزی درست اینچنین و نه آنچنان تحول می‌یابد. اطلاعات، انگیزه و اندیشه به نیروی خود رشد می‌کند، اما به گونه‌ای که آنچه در دست تقوم است همواره رشد می‌کند و به رویداد فرا می‌رود و بار دیگر از آن رویدادی نو و دیگر پدید می‌آید. اگر درست که هر تقوم یا رویش به چیزی می‌گراید، پس این امر برای تفکر انسان نیز صادق است؛ مایه آن همواره در چیز اندیشه شده می‌باشد، که از آن اندیشه بعدی پدید می‌آید. این فرایند در انسان، فرایند آگاه شدن نام دارد، چونکه اندیشه از فرایند گسترندگی رویش خود حاصل می‌شود تا به هیات واضح و معین برسد، انسان به آن آگاهی می‌یابد و سپس به اندیشه می‌گیرد و بازپردازی می‌کند. بدین گونه فرایندهای تاریخی دامنه‌دار در غایت خود مشخص شده و به آگاهی در می‌آیند. همین نکته را در مورد رویدادهای طبیعی هم می‌توان گفت؛ به این معنا که نتیجه آنها به شکلهای کاملاً معین می‌رسد.

از این نکات کلی می‌توان چنین نتیجه گرفت: در عالم طبیعت هر چیز تک در ارتباط با تک دیگری است؛ خلا بدون خصلت پویا وجود ندارد، و فضایی (منفذ) که از زنجیره عام روابط برکنار باشد، منتفی است. از همین رو به این رشته عام پیوستگیها ساختار نام می‌دهیم.

اصل علیت دارای اعتبار مطلق است؛ این قانون از لحاظ هستی‌شناسی در گذار از رویدادن به پیشامد و همینطور از اندیشه به امر اندیشیده تجلی پیدا می‌کند، ساختار ساده رویش به رخداد هستی‌شناختی، بروز پدیده‌ها و هیاتها را نیز می‌توان آگاه شدن نامید و این امری است که شلینگ به آن «در آمیزگی» یا «بهم سرشتگی» نام می‌دهد؛ بی‌آنکه هنوز آگاهی انسانی (۱) باشد. انسان در تفاوت با موجودات صرف طبیعی، برخوردار از ساختار دوگانه (مضاعف) پویا یا به زبان ساده آگاهی دوگانه است: یکی ساختار وجودی (انتیک) از نظر انگیزه مرتبط خویش - رشد و تکامل سلولها و اندام (ارگان)ها. دیگری رشد کمابیش نامتعیین حس کردن به احساس مشخص. با اینکه تمام آن نا آگاهانه صورت می‌گیرد ولی تنها بر ساختار اساسی آگاهی طبیعی (وجودی) مبتنی است. از سوی دیگر، انسان در تفاوت با گیاهان و حیوانات می‌تواند از این فرایند نا آگاهانه جاری (از فرایند این آگاهی طبیعی) آگاه گردد؛ می‌تواند بخشی یا مرحله‌ای از آن فرایند اولیه را آگاهانه کند. این فرایند دوم، که در آن پیشامد روی داده و روند، جریان و ثبات یافته و دریافت گردیده است، فرایند خویش - آگاهی است. خویش - آگاهی یافتن انسان در گرو ساختار دوگانه اوست: اولی ساختار مرتبط زندگس است (آگاهی طبیعی). دومی، فرایندی گسسته است که با فرایند آگاهی طبیعی ارتباط نامستمر دارد؛ در واقع آن چیزی (ارتباطی) است که عنوان تفکر منطقی

(دیسکورسیو) گرفته است. این فرایند دوم همواره به مثابه خویش - آگاهی یافتن عمل می‌کند.

این واقعیت که آدمی موجود دوگانه، طبیعت و تفکر است (شلینگ به آن نام مضاعف داده است) چنانکه لایب نیتس گفته است در اختلاف درونی آگاهی انسان ریشه دارد. این «اصل درونی» (کثرت در یگانه) با آنکه در تمام موجودات یافت می‌شود (۲)، در انسان سرچشمه فردیت است. در قرون وسطی فردیت انسان را به ازای صرفاً شکل بدنی او توجیه می‌کردند؛ و این در حالی است که لایب نیتس اختلاف درونی را مطرح کرد. حیوانات یکدیگر را تفکیک می‌کنند و تمییز می‌دهند؛ طبعاً انسان نیز چنین است، فکری که از من می‌تراود از آنچه دیگران می‌اندیشند، متمایز است؛ اما تنها انسان - تا آنجا که می‌دانیم - است که می‌تواند خود را از خویشتن متمایز کند؛ می‌تواند وحدت تفکر خود را از کثرت محتواها و نتایج آن تفکیک کند. یا برعکس، وحدت ایده‌ها را از کثرت پدیده‌های آنها باز شناسد؛ بنابراین، فرایند اختلاف درونی است که نه تنها تمایز از غیر را میسر می‌کند، بلکه قابلیت تمایز خود از خویشتن را ممکن می‌سازد، چیزی که به انسان فردیت و شخصیت می‌بخشد. تنها انسان است که می‌تواند بتدریج از وحدت با رویش طبیعی خود فاصله بگیرد و از غریزه‌های طبیعی به رویش خود به شیوه بود نظرات و افکار خود، آگاهی بیابد.

بر این اساس، لایب نیتس در مقایسه با قرون وسطی، اصل نوین فردیت را کشف کرد. که این خود پیشرفت‌بزرگی بود. اما نسبت به اینکه توجه کافی به این دستاورد نشده است، نمی‌توان به آن بالید؛ در واقع به چیزی کم توجهی شده که اساس منزلت انسانی است، یعنی برابری حقوق انسانی. روشن است که به موجب این اصل تمام انسانها از ساختار صوری

آگاهی همسان برخوردار هستند، که البته از لحاظ تاریخی و فرهنگی به ازای محتواهای مشروط آگاهی خود متمایز هستند. این نکته را نیز باید افزود که محرکها و اندیشه‌های رشد و پیشرفت بشریت که اهمیت اساسی دارند، تنها از اقلیت ناچیز افراد سرچشمه می‌گیرد.

بنا به گفته لایب نیتس در اساس طبیعت و قانون آن است که انسان را بر می‌انگیزد، بی آنکه او را مجبور کند و تفاوت میان انگیزه و برانگیخته شدن آن چیزی است که شالوده بازتاب و آزادی را تشکیل می‌دهد. ساخت پویای جهان از آگاهی طبیعی به خویش آگاهی انسان، ضامن پیشرفت هوش است (حداقل در اصول). لایب نیتس نسبت به پیشرفت هوشمند جهان، خوش بین بود و این خوش بینی عمدتاً بر دو اصل مبتنی بود: یکی اصل علیت (دلیل) که ضامن پیوستگی معنایی جهان است؛ دیگری اصل فردیت که به موجب آن هر فرد انسانی از امکان کافی آزادی برخوردار است. آنچه در نوشته‌های لایب نیتس نمی‌یابیم، قضیه تضادهای جهان است. (انتینومی درونی، دیالکتیک و سلبیت). با اینکه در اصل نوین فردیت‌بخش لایب نیتس پیش آگاهی آن در «اصل درونی» داده شده که متضمن تنش تضادهاست، ولی او خود آن را تشریح نکرد، بلکه فیشته بود که در این راستا گام برداشت.

فیشته

یوهانس گوتلیب فیشته (۱۸۱۴-۱۷۶۲) در فلسفه از دو منبع بهره گرفت: یکی از دریافتهایی که از فلسفه استعلایی کانت داشت، دیگری از زیسته‌های انقلاب فرانسه. وی کوشید این دو را با «جهش حیاتی»، (Elanvital) تلفیق کند؛ فلسفه‌ای که اتحاد اقناع اصول با معقولیت است. نقادی شناخت کانت، «من مرکب» را در مقابل جهان پدیده‌ها قرار داد؛ پدیده‌هایی که

خود این «من» فراهم آورده بود؛ البته یک مفهوم میانه، یعنی شیء فی نفسه نیز در مقابل «من» کانت وجود داشت که چیزی درباره آن نمی‌دانیم و نمی‌توان دانست. فیشته نتوانست با آن کنار بیاید. کانت در تئوری شناخت خود روش علوم طبیعی را به بازی گرفته بود که با تجربه مناسبت داشته باشد. تحت این شرایط، تفکر به تصور نظرهایی محدود می‌شد که تنها خصلت امکان داشت؛ اما فیشته در نظر داشت تا به فلسفه «صرفاً قابل اندیشه» و به تفکر «امر ناممکن» خاتمه دهد؛ در نتیجه می‌بایست خشکی «من» کانت را به یک اصل خلاق جهانی گسترش می‌داد. آنچه را فیشته تحت عنوان «من» گسترش داد، «من» به مفهوم روزینه، یعنی درکی از «من» بود که هر کس آن را به مثابه یک «من»، «من» خود در ذهن دارد، این من فلسفه استعلایی را به هستی‌شناسی نو، یعنی به دیالکتیکی پویا تبیین کرد که در عین حال بزرگترین سوء تفاهم و بد فهمی در ادراک را به همراه داشت. فلسفه تا به امروز از این ادراک ناپذیری سرباز زده است. تا آن زمان مفهوم استعلایی مبتنی بر مناسبت ذهن و عین بود. در این مورد کار ساده آن بود که از عین پللی به آنچه واقعیت دار است زده شود. این کار تنها با تکوین مفهوم «من» فلسفه استعلایی صورت گرفته بود. به این معنا که خود «من» می‌بایستی از بعد حیاتمندی و نافذیت اولیه آن نگریسته شود. آن جنبه یا چیزی که در «من» دارای خصلت نیرو و کنش اولیه بود با مفاهیم موجود قابل تبیین نبود؛ به این دلیل ساده که بایستی مبین فعالیت مستمر باشد. فیشته در این مورد همانند لایب نیتس در مورد منادها، جوهرهای فردی او رفتار کرد. نتیجه اینکه اصل بنیادی فیشته که به وسیله آن می‌خواست فلسفه استعلایی را به فرجام رسانده و توجیه کند، «من» نام گرفت. می‌توان گفت این غم‌انگیزترین گزینش لغت از نظر عرف زبانی بود؛ چه، «من» به معنای هر کس

و در عین حال هیچکس است. از زمان کانت، «من» تداعی کننده هوش (مغز، فکر) بوده است؛ ولی فیثته، دل را هم به آن افزود - اندیشه وری و جسم (احساس) توامان. برای آنکه قوانین جهان واقع را به جای آورد به تدوین مبادی علم نو - «آموزه دانش»، (Wissenschaftslehre) پرداخت؛ در آن به ایدئالیسم روشنگری نیز توجه داشت که می خواست جهان را با روشنگری و تربیت تغییر دهد؛ اما منظور فیثته توضیح روشنگری بود که به معنای به فراسوی روشنگری موجود بود. برای این کار لازم دانست که اساس توضیح خود را به تئوری جدید علم متکی کند. این اساس را در پیش تاریخ «من» پیدا کرد، پیش تاریخی که شلینگ بعدا به آن گذشته استعلایی نام داد؛ از نظر طبیعی یعنی نیروی فعال روان (پسوخته)، «منانگی» یا به طور کلی روان موجودات زنده، این نیرو عمدتا در کنانندگی محض، در تکاپوی محض وجود دارد؛ یعنی در آنچه تنظیم شده روی می دهد. (درشدن)

اما حق این است که در واقعیت زندگی طبیعی هیچگونه رویدادن از نظر ریاضی خطی وجود ندارد؛ رویدادن و کنانندگی باید دارای ساختار باشد. کنش محض، نهش محض یا کنانندگی - آنچه آن که فیثته استدلال می کند - به مرزی می انجامد که پس از آن «نه - من» آغاز می شود که نوعی بیگانگی یا غیریت است. «نه - من» ضمنا آن چیزی است که در قلمرو اخلاق برای وظایف ارائه مصالح می کند؛ یعنی بر رفتار و کردار ما حد می نهد؛ البته فیثته منظورش تنها این نکته نیست؛ بلکه در اینجا فیلسوف عالیت خود را نیز در نظر دارد. او می نویسد:

«یک مسیر ... اصلا مسیر نیست» (۳)

بلکه هر مسیر تفکر، کردار و محرک نه تنها به چیزی و هدفی منجر می‌شود، بلکه تاثیر بازگشتی نیز دارد؛ بر «من» موجود زنده اثر می‌گذارد. وقتی آگاهی این دو مسیر را توأمان دریابد، این همان از خود آگاهی یافتن است؛ اما چون این مسیر که در خود دوگانه است از یک مبنا تراوش می‌یابد، یعنی دلیل یگانه دارد، آنچه بدین گونه استدلال می‌شود یعنی اساس می‌یابد، مستدل یا متقین نام دارد.

وقتی فیشته می‌نویسد:

«دلیل (اساس) همواره در بیرون (فراسوی) مدلول (اساس یافته) قرار دارد، معنایش آن است که در تضاد با آن است». (۴)

این نکته در واقع بیان دیالکتیکی است که پس از کانت کشف شده و دارای بعد هستی‌شناختی است. این اصل دال بر آن است که من و جهان، تفکر و طبیعت فعالند. آن چیزی که نسبت به تفکر و رویدادن، بیگانه و غیر باشد، در واقع چیزی جز نتیجه نیست. فیشته این نتیجه را به حکم عقل سلیم، نه - من می‌نامد، البته باید گفت منظور فیشته این است که: نه - من، غیر، بیگانه، جهان، حاصل همان «اصل عام» است؛ اصلی که در تاریخ و همچنین در انسان فعال است.

در «آموزه دانش» سخن صرفاً بر سر «نظریه روح عینی» نیست؛ (اگر چنین بود مشکلی در پیش نبود) زیرا آثار روح انسانی - روح به هر معنی واژه - چیزی است که ساخته و پرداخته دست و فکر انسانی است. آنچه در «آموزه دانش» مطرح نظر است، در واقع یک تئوری ابعاد کیهانی است؛ تئوری که ربط ناشیانه و یکجانبه با مفهوم «من» یافته است. غیر

عادی بودن و شگفت نمودن این طرز تدوین و بیان از اصالت تفکر فیشته کاسته است؛ او در واقع متفکری بود که دیدگاه استعلایی در فلسفه را به فرجام خود رسانده و در تدوین قانونیت دیالکتیک در دوران پیش از هگل سهم ارزنده‌ای داشته است. او پیش از هگل، مارکس و دانشمندان علوم طبیعی به اندیشه دیالکتیکی رویگردانی از خود (خود - گسستگی) در هر موجود زنده پی برد، و لذا ضرورت بیگانه شوندگی را مطرح کرد. با وجود این کمتر کسی او را درک کرد. به سبب انتخاب نامتناسب واژه «من» که نیروی خلاقه جهانی را به مفهوم «من» منسوب داشت، محتوای هستی‌شناختی موضوع از نظرها دور ماند. نکته بعدی که بر این سوء تفاهم افزود، این بود که فلسفه مبتنی بر «رفتار فعل» انسانی فیشته را به معنی تحقق یابی اراده انسانی درک کردند و طرز تفکر فیشته را در همخوانی با مطلق گرایی فردی (توتالیتاریسم) سیاسی تعبیر کردند و سرانجام ارتباط رشته سخنرانیهای او در انسان‌شناسی، بازسازی علوم تربیتی (۱۸۰۵ / ۱۸۰۴) و نیز «سخنانی با ملت آلمان» (۱۸۰۷ / ۱۸۰۸) را با «آموزه دانش» تلقی نکردند.

فیشته اغلب در گزینش مفهوم برای تبیین نظریات فلسفی خود با دشواری روبرو بوده است. او مفاهیم موجود را برای افاده منظوره‌های کمتر شناخته به کار می‌برد. در کتاب خود «خطوط کلی روزگار کنونی» می‌نویسد که مساله ما «مفهوم قرن است که از حیث مفهوم حاصل هیچگونه تجربه نیست». وی در این اثر - دوره - های تاریخ بشریت را بر مبنای حرکت‌های تاریخی طرح کرده است. شایان توجه است که در دوران سوم، طبقه بندی خود را «دوره رهایی» نامیده است که یادآور روشنگری کانت و ارتباط آن با عصر آزادیخواهی است، که تحت عبارت «قرن بی تفاوتی نسبت به هرگونه حقیقت» آورده شده است. دوران چهارم،

عصر «دانش عقلانی» است که تنها خطوط کلی آن ارائه شده است. و در «سخنانی با ملت آلمان» فاصله‌گیری از وجدان مرجعیت بحث‌شده و تاریخ به عنوان تاریخ امور واقع از تاریخ آگاهی تفکیک گردیده است. نکته دیگر اینکه در این کتاب وظیفه فردی به عنوان معیار و منبع توضیح رفتار انسان بر اساس اصول آزادی و عقل موجود استدلال گردیده عنصر ملی با رشد آگاهی مرتبط دانسته شده است.

اگر درست باشد که اروپا سه انقلاب در تفکر را پشت سر گذاشته است (انقلاب فکری افلاتون، کانت و هگل) آنگاه این نیز حقیقت دارد که فیثته فراهم آورنده زمینه انقلاب فکری هگل بوده است؛ صرف نظر از اینکه آیا هگل تشریک مساعی او را به درستی ارزیابی کرده است یا خیر. چون هگل حتی لایب نیتس را نیز آنچنان که باید و شاید استادانه ارزیابی نکرده است. طبیعی است که هر متفکری جای خاص خود را در تاریخ می‌یابد و انقلاب فکری و علمی از تاریخ به کتر راه نمی‌رود بلکه آن را به جلو سوق می‌دهد. در غایت امر اصالت متفکر شرط است؛ او موظف نیست که دستاوردهای پیش از خود را همه جانبه ارزیابی و تصدیق کند؛ زیرا خود مظهر بی واسطه آنهاست.

شلینگ

فریدریش ویلهلم یوزف شلینگ (۱۸۸۵ - ۱۷۷۵) از مفهوم لایب نیتسی جوهر عزیمت کرد، دال بر اینکه انسان و ارگانیسم طبیعی در اساس و کل یکی است؛ از نظر ساختاری یکسان‌اند، چونکه ارگانیسم انسانی «من» نیز در جسمیت بدن زندگی می‌کند؛ زندگی آن، موجودیت ارگانیک دارد.

شلینگ از کمبود فلسفه کانت نیز، که در نقادی عقل محض فقط چیزها و پدیده‌های طبیعی را در نظر داشت و موافق نظریه علوم تجربی تنها کمیتهای قابل تقسیم را که در مکان و زمان تعیین پذیرند، تایید می‌کرد اطلاع داشت؛ شلینگ به پای تدوین نظریه خود طبیعت (فلسفه طبیعت) رفت. کانت در نقادی نیروی قضاوت با توجه به نوشته‌های روسو ارگانیسیمهای طبیعت را به حساب آورد؛ ولی آنها را نه به عنوان راهنمای شناخت نظری بلکه غایتها و جاذبه‌های معطوف به عمل دانست. در حالی که شلینگ ناموفقیت کانت را از لحاظ نظری در امر طبیعت چنین استدلال می‌کرد که چیزی همچون غایتهای طبیعت برای انسان «در عینیت وجود ندارد»؛ زیرا در نظر کانت، وجود داشتن به معنای این بود که بتوان آن را در نظریات تجریدی مکانی و زمانی نشان داد. (آنچنان که در علوم تجربی امکان پذیر می‌باشد)؛ یعنی باید بتوان آن را همچون پدیده محسوس اثبات کرد. بنا به عقیده کانت ارگانیسیمهای طبیعت که غایتمند می‌نمایند، تنها موضوع قضاوت زیبا شناختی (حسی) هستند. به نظر او طبیعت به طور کلی بایستی طبق قواعد فاهمه عمل کند؛ و این همان نظریه رسمی علوم طبیعی در دوران جدید است.

شلینگ در این راستا به این نتیجه رسید: اگر درست است که پدیده‌های طبیعت از نظر علوم طبیعی برآستی حاصل عملکردهای فهمانی «من» اند، در آن صورت چرا نباید ارگانیسیمهای موجود در طبیعت نیز به همین گونه شکل بگیرند؟ شلینگ مفهوم «ساخت طبیعت»، (Construction) را جایگزین مفهوم [Constitution] (تشکیل، وضعیت...) کانت قرار داد. این جایگزینی دلایلی بر فلسفه طبیعت بود که از لحاظ نظری نیز موجه و قابل درک بود.

حرکت فکری شلینگ روشن است: او با عزیمت از برابری (همسانی) ساختاری اصولی و اولیه انسان و ارگانیسم طبیعی، همانند لایب نیتس، عملکردهای آفرینندگی «من» استعلایی را به سوی زمین سرازیر کرد و به عملکردهای سازمان دهنده کالبد (پیکر) طبیعی گسترش داد. بدین گونه مساله «من» استعلایی فلسفه کانت به سؤال هستی شناختی گسترش پیدا کرد؛ یعنی «من» مجرد به «من» از نظر بدنی موجودیت مشخص یافته، تبدیل گردید. شلینگ تمام قابلیت‌هایی را که فیثته در «من» بنیادی می‌دید، اقتباس کرد و کالبد طبیعی را به مثابه طبیعت طبیعت زاء، (Natura naturans) درک می‌کرد؛ خلاقیت واقعی، تولیدات (فراورده‌ها)، پدیده‌ها را به عنوان طبیعت طبیعت شده، (Natura naturata) می‌فهمید؛ او معتقد بود که آگاهی انسان متضمن این نکات است زیرا روشن است که آگاهی بر فراسوی اختلاف ذهن و عین بنا یافته است. حاصل اینکه هر گونه دانندگی - گویی - به دو قطب تقسیم می‌شود...، که متقابلاً شرط یکدیگرند و یکی دیگری را ایجاب می‌کند؛ از اینرو فرض است که یکدیگر را در همه علوم متقابلاً پیدا کنند؛ باید دو دانش اساسی (پایه) وجود داشته باشد؛

نمی‌توان از یک قطب عزیمت کرد و به طرف قطب دیگر نرفت. بنابراین، گرایش ناگزیر تمام علوم طبیعی آن است که از «پهنه طبیعت به ساحت عقل ره سپارند». و یقیناً همین (و نه چیز دیگر) است که اساس کوشش مبتنی بر حمل تئوری به عالم پدیده‌های طبیعت، بوده است. موضوع تکاپو برای «حرکت از طبیعت به قلمروی تعقل (هوشمندی) امری است که پیشرفت علوم طبیعی قرن ما آن را تایید کرده است؛ البته بی آنکه این علوم با مفهوم ارگانیسم کار

کرده باشند. ضمناً این امری است که فلسفه طبیعت به آن می‌پردازد. شلینگ گامهای مهمی در این مسیر برداشت.

واقعیت این است که بدون فلسفه طبیعت نمی‌توان خلاقیت را که پیوسته بین پیشرفت علوم طبیعی و کمبود تحول انسانی فراختر می‌شود، مهار کرد؛ بنابراین، حفظ محیط زیست در کره زمین بستگی دارد بر اینکه تا چه اندازه دستاوردها و پیش‌بینیهای فلسفه طبیعت که از زمان لایب‌نیتس، شلینگ و هگل در این باره تشریح مساعی داشته‌اند، تمایز بعدی بیابند تا بلکه دانش طبیعی از قید آموزه‌های جادویی آزاد گردد.

تنها آن زمان که پیوندهای ساختی انسان و طبیعت را درک کنیم، پیوندهایی که در این زمان روز به روز نسبت به آنها بیگانه‌تر و از آنها دورتر می‌شویم، می‌توان از وضعیت اسفناک کنونی که سلامت محیط زیست را تنها از خاستگاه پراگماتیستی در نظر می‌گیرند، رهایی یافت. نقطه عزیمت شلینگ این بود که «طبیعت خود از خویش تعیین یافته» است. دانش طبیعی از طبیعتی آبخور دارد که انسان باید به آن تعیین دهد؛ حال آنکه این تفکیک باعث بروز پیامدهای زیست محیطی و زیانبار می‌گردد. اساس درک پیوند انسان با طبیعت را لایب‌نیتس با اصل نوین فردی کردن مطرح کرد. اگر درست است که هر فرد، هر موجود زنده بر پایه اختلاف درونی تعیین یافته، پس مبنای رشد و پویایی آن نیز همان است. یک گام دیگر درک این مطلب را آسان می‌کند. دکارت در مقام فیزیکدان گفت:

«ماده و حرکت به من بدهید، من برایتان جهان هستی می‌سازم».

فیلسوف استعلایی می‌گوید:

«طبیعت سرشار از کنش متضاد به من دهید، چنان که یک کنش آن به لایتناهی بگردد، دیگری به کیفیتی باشد که در لایتناهی مشاهد گردد، من از آن هوش، با تمام نظام تصورات آن پدید می‌آورم» (۵)

این نشانگر آن است که مفهوم فلسفه استعلایی، توسعه پس از کانت یافته است، و معنای فیثته‌ای به خود گرفته است. فیثته که در «آموزه دانش» از کنش اولیه و از ضد کنش سخن گفته و می‌گوید دومی اولی را محدود می‌کند، منظور تکاپو و ضد تکاپو است. بر همین پایه است که شلینگ از «طبیعت کنشهای متضاد» (۶) سخن می‌گوید. این حکم در باره تضاد، به حرکت طبیعت و به آن چیزی که تشکلش از تعیین یابی خود آن است منجر شده و در نهایت به خود سامانی آن منتهی می‌شود. اندیشه در معضل متضاد هر کنش و هر رویدادن را فیثته پیش آورد. او در مقدمه دوم بر «آموزه علم» (۱۷۹۷) در تشکیل هستی و رویدادن، به طور کلی و در اساس می‌گوید:

«دلیل (علت) همواره در بیرون مدلول (معلول) وجود دارد، یعنی در تضاد با آن است. و در ادامه: یک مسیر، مسیر نیست...» (۷)

فیثته با این جمله، که می‌توان آن را یک اصل دانست، با کیفیتی از کانت فرارفت؛ از دوئیتهای (انتی‌نومی‌ها)ی فکری به دیالکتیک هستی یعنی به واقعیت جهش کرد؛ این نقطه نظر که رویدادن نامتناهی در قید (متضمن) تضاد است، اندیشه‌ای بود که پایه دیالکتیک پس از کانتی را تشکیل داد. این اندیشه در فلسفه شلینگ صورت تز «دوگانگی ذاتی طبیعت» به خود گرفته و یا به صورت «دوگانه شدن اولیه» دیده می‌شود؛ بنابراین، شلینگ در محدوده فلسفه

استعلایی باقی ماند؛ زیرا او نیز مانند لایب نیتس، ارگانیس‌های طبیعت را همانند از خود آگاه شدن انسان درک کرد؛ البته از آن فراتر رفت، چونکه خود تعین یابی طبیعت را انکار نکرد و مهم آن نیست که این دو قطب، قطب‌های متضاد طبیعت که به آن پویایی می‌بخشند، «نیروهای واگرا و همگرا» خوانده می‌شوند یا آنچنان که گوته می‌گوید «دیاستولا» و «سیستولا»؛ تعیین کننده حرکت نفسا متضاد و در خود غیریت دار در هر موجود (چیز) زنده است. این همزمانگی و ساختار ذاتا متضاد زندگی آن چیزی است که بعدا نام دیالکتیک طبیعت به خود گرفت. و طبیعی است که منطق صوری در کیفیتی نیست که این دوگانگی دیالکتیکی پویا را درک و منعکس کند. شایان توجه است که فیثته و شلینگ در این مورد با توضیح عقلانی سخن گفتند؛ زیرا مفهوم سنتی که در اصل امتناع ضدین (اصل تضاد) درج است، برای تبیین دوگانگی پویای دیالکتیکی نارساست. بدیهی است که این دیالکتیک بین آگاهی معمولی انسان، تفاوت ذهن و عین، و بین خود واقف شونده‌ی روان حکم می‌کند. در مورد خود آگاه شونده‌ی چنین است که همواره می‌توان آن را در وساطت بین محرک‌های آگاهانه و ناآگاهانه یافت. و این دو حوزه با یکدیگر نسبت تضاد دارند.

طبیعت، موضوعها و پدیده‌های خود را همانند انسان به وجود می‌آورد؛ با این تفاوت که طبیعت نمی‌تواند این فرایند نامتناهی را آگاهانه متوقف کند. خود سازمان یافتگی طبیعت - تا آنجا که ما آگاهی داریم - نمی‌تواند به دست خود و خود خواسته گسسته شود؛ این انسان است که این گسست را بر او وارد می‌آورد؛ البته این دخالت تاکنون با برنامه ریزی انسانی، توأم با «کنش مطلق» و ساختار مطلق بوده است که ضمنا از آن فرا روی می‌کرده ... و زیر و رو نیز می‌شده است، این امر مساله روح است که شلینگ آن را به صورت «سنتز مطلق»

(۸) توصیف می‌کند؛ او روح را «جزیره‌ای سرمدی» می‌داند «...که هیچگاه نمی‌توان به آن راه یافت، اگر انسان از ماده عزیمت کند، دور نزند و جهش پیش نگیرد» (۹). و این جهش کلا با نقطه نظر دیگری از آگاهی انجام می‌گیرد، با نقطه نظری که فلسفه آن را اتخاذ می‌کند و در تضاد با آن نقطه نظر آگاهی است که علوم طبیعی نسبت به خود طبیعت دارند، این راهی است از دوگانگی «من» و آگاهی به دوگانگی ارگانیسم طبیعی، به دوگانگی که مفهوم فلسفه استعلائی شلینگ را به عنوان فلسفه طبیعت بنا می‌کند.

هگل

گئورگ ویلهلم فریدریش هگل (۱۸۳۱ - ۱۷۷۰) یکی از فیلسوفان معروف بعد از انقلاب کبیر فرانسه است؛ او بود که به پای اصلاح فلسفه غرب رفت؛ در حالی که بسیاری عکس آن را باور دارند. فلسفه او معرف متمایزترین چرخش تکاملی فلسفه پس از کانتی بوده و درخشانترین تکامل تئوری فلسفی اروپایی است. اگر بتوان کانت را پایان بخش تفکر فلسفی عصر جدید به شمار آورد، هگل آغازگر و اساس فلسفه پس از این عصر است؛ چرا که، این فیلسوف بود که اتکاء (دوام) غرب بر «من» را لغو کرد و به فلسفه اعتلا بخشید؛ علاوه بر آن، به بررسی تجربه‌های انسانی عالم فراسوی اروپا پرداخت؛ یعنی به بررسی زمینه‌ها، نیازمندیها، کار انسانی و به همراه آن و ورای آنها به تجربه‌های روح ...، به تجربه امر مطلق. پس از هراکلیتوس او بود که دیالکتیک و تضاد رویدادها را کشف و تدوین کرد و پس از آنکه سقراط و افلاتون دیالکتیک رشد آگاهی را مطرح کردند و کانت دیالکتیک دوئیت (انتی نومی) مسایل هستی را پیش آورد، هگل با تکیه استوار به عقلانیت عام، مبنای عقلانیت را در دیالکتیک خود واقعیت کشف کرد؛ به این معنا که ساختار درونی انسان و جهان و

طبیعت همه دستخوش تغییر و تحول هستند؛ پس باید آنها را دیالکتیکی درک کرد. عقل (در تضاد با فاهمه)، آگاهی و خویش - آگاهی، بدین وسیله از جنبه سلبی وجودی خود توضیح داده می‌شوند و ایجابیت آنها را تنها از موضع نتیجه می‌توان مشاهده کرد.

شهرت هگل در سرزمین مادری او زیاد دوام نیافت، دیری نگذشت که مقام پرآوازه اروپایی و شهرت ملی او به چالش گیر که گورها، فویرباخها و نیتچه‌ها گرفته شد، حتی او را به سخره گرفتند. این ناروایی و رسوایی به سبب جنبه‌های وسیع بد خود، زمینه تامین اعتماد خاص در میان آلمانها نشد، به ویژه زمانی که کوشیدند فلسفه هگل را مسؤل «رشد ناآرامی» آلمانها بدانند. «ملت شاعران و متفکران» (۱۰)، پروفسورها، دانشمندان علوم طبیعت، پزشکان و کشیش‌ها در قبال آن سکوت کردند. دانشمندان علوم تحصلی مانند منطق و فلسفه تحلیلی به جای مطالعه آثار هگل، نظریات او را از صافی ذهن دیگران می‌شناختند. دست چپها و دست راستها تنها کلیشه‌ای از نظریات او را در ذهن داشتند. کسانی (ادورنو) در باره‌اش از «تزویر» قلم سودند، از ایدئولوژی اربابیت و از به عرش اعلی رساندن دولت داد سخن دادند. کلیشه و پیشداوری را شاید بتوان رد کرد؛ ولی توجیحات را نمی‌توان به تنهایی با استدلال تصحیح کرد. خصلت خلاف عرف و پیچیده تفکر هگلی بسیاری از ما را در شاگردی نگهداشت. آنان که به راز و رمز تفکر وی پی بردند، تنها به بررسی و تجربه شخصی متکی بودند؛ تجربه و بررسی که ضمنا به مسایلی بستگی داشت که زندگی و تاریخ در پیشاروی آنها نهاده بود.

ما در اینجا صرفاً به منظور آشنایی به بیان کشفهای خود و «تجربه‌های آگاهی» فلسفه هگل می‌پردازیم تا شاید خود خوانندگان به بررسی شروفت‌تر آن علاقه یافته و افق دید خود را در این رهگذر گسترش دهند.

هگل تفکر فلسفی خود را با اطلاع از «آموزه دانش» فیثته آغاز کرد، و می‌خواست که علم را از نظر سیستمی از نو پایه‌گذاری کند. از همین رو «پدیدار شناسی روح» را به عنوان نخستین بخش آن در اصلی تحت عنوان «دانش تجربه آگاهی» منتشر کرد. و معنایش آن بود که خود آگاهی باید در مقابل فلسفه و علم واقعی با تجربه‌های خودی پیش آید، چه اگر بناست که در باب تاریخ، شناخت، منطق، حقوق یا طبیعت‌بررسی فلسفی صورت گیرد، همواره ضمن تجربه به نوعی رویداد، این امر، بودن، ایده، به چیزی از لحاظ طبیعی بی واسطه برمی‌خوریم که «در بستر آن» یک اصل نو وجود دارد که تا آن زمان در عمل چندان شناخته نشده است؛ اصلی که صرف نظر از استثناهای اندک و نادر، در علوم تجربی تنها تحت عنوان واژه حساسیت آور شهرت یافته است. منظور از آن، عنصر پوینده و دیالکتیکی است که در تفکر منطقی نیز اساسی است. به همین سبب نیز هگل به منطق عنوان ساده «منطق» نداده، بلکه از «علم منطق» سخن می‌گوید. بر این اساس است که به عقیده وی تمام فلسفه و دانش باید نوسازی گردد.

برای این منظور هگل واژه نو انتخاب می‌کند. این کار زمینه و بهانه‌ای برای خلاف عرفی، سوء تفاهم و گاهی حتی تمسخر می‌گردد. همانگونه که فیثته برای تبیین اصل هستی شناختی جهانی خود واژه «من» را برگزید و با تفاوت معنا به کار برد، هگل به اصل دیالکتیکی جهانی خود نام مفهوم، (Begrif) داد. این واژه مفهوم به معنای متداول و سنتی

آن نبود؛ و نیز مراد از آن مفهوم کلی (صورت عقلی) و جنس در منطق نبود، بلکه منظور وی از این بیان ساختار زندگی و تاریخ، که تکامل می‌یابد و ویژگی بخش است می‌باشد؛ در حقیقت ایده (فکرت) است که در زندگی و تاریخ دخیل است و تاثیر می‌بخشد؛ به سخن دیگر، یک کلیت که می‌توان به آن نام انضمامی (کنکرت) داد و بنابه این خاصیت آن که تضادها را همچنانکه می‌شکافد، آنها را پیوند می‌دهد. واژه «مفهوم» به معنای هگلی مفهوم رشد‌کنندگی و تکامل‌یابندگی است؛ به معنای ساختاری تکاملی که ناظر بر هر گونه تحول است؛ اصلی که هر چیز به موجب آن رشد می‌کند؛ به هستی می‌گراید و نیست می‌شود.

اگر نظر لایب‌نیتس در باب جوهرهای فردی، که تداعیگر نامعین مفهوم ارسطویی «انتلخی»، است درست‌باشد، در آن صورت می‌توان گفت که هگل به این جوهرهای سنتی، جهت‌یابی و پویایی بخشید؛ به عبارت دیگر، متافیزیک قرون وسطی که از فلسفه افلاتون و ارسطو مایه گرفته بود، متافیزیک وجود بود؛ متافیزیک نو هگلی، متافیزیک کنش (رویدادن) است. و این دستاورد را فلسفه، مدیون هگل است.

معضل بستگی یا وساطت میان ایده‌ها و پدیده‌های محسوس امری بود که از زمان افلاتون حل نشده باقی مانده بود. همچنین این مشکل در فلسفه دکارت و کانت نیز پا برجا بود؛ اما تفکر هگلی بنیاد فلسفه‌ای شد که بر اساس آن همه چیز در وساطت است: وساطت میان ایده و پدیده، بین فاهمه و طبیعت، بین انسان و تاریخ، میان داندگی و ایمان، بین چیزهای متناهی و مطلق نامتناهی؛ البته این وساطت در واقعیت‌های زمینی انجام‌پذیر می‌گردد، یعنی در عالم ناسوت. دومین دستاورد فلسفه هگل این نکته معتبر است که تجلی داشتن ساختار امر مطلق در زمان، مانع فرازمان و سرمدی بودن قدرت آن نیست.

این نکته‌ای است که می‌توان گفت در آن فلسفه نو با خاستگاه اعتقادی مسیحیت و جهان بینی دینی در تعارض می‌نماید؛ یعنی خدا یا امر مطلق همه توان نیست؛ این نکته‌ای بود که لایب نیتس آن را مطرح کرد؛ زیرا در فلسفه او امر مطلق تابع قوانین عقل می‌گردد؛ امر مطلق به صورت تجلی عقل محقق می‌شود؛ عقل که با غایتهای خود از حد و مرز فاهمه انسانی فرا می‌رود. در این مختلف شدن عقل از مقاصد و هدفهای آگاهانه فاهمه انسانی، سلبیت عقل، حجتی (اثباتی) بر وجود روح است؛ یعنی به وساطت (وسیله) آن، غایت به نتیجه تبدیل می‌گردد؛ یعنی به حاصل (پیامد) رفتار انسانی. همه توانی عقل در این حد است، و تنها در این رابطه می‌توان از عقل به مثابه روح سخن گفت؛ اما نتیجه این است که خدا یا امر مطلق را هرگز نمی‌توان به عنوان شخص درک کرد. لایب نیتس هم در تأملات خود به این نکته رسید.

ممکن است این امر بر کسانی که همواره در اتکا به یک نیروی مطلق و قاهر احساس آرامش می‌کنند، ملال‌آور باشد؛ اما باید گفت که فلسفه آلمان از کانت تا هگل این مساله را در قلمرو اخلاق متعادل کرده است.

در فلسفه کانت مفهوم تکلیف (وظیفه) در بستر تئوری اخلاق است؛ ولی در فلسفه هگل این تکلیف جای خود را به مفهوم مسؤولیت شخصی که منتج از خویش - آگاهی است می‌دهد. این نکته وقتی خوب درک می‌گردد که به اختلاف دیگر هگل با کانت توجه شود: در فلسفه کانت، «من» عهده‌دار وساطت بین امر متناهی و نامتناهی است؛ ولی در نزد هگل، اصل از نظر درونی دیالکتیکی «من بودگی»، اصل ارگانیسم و روح است که ناظر بر این وساطت یافتن است. «من» همواره وساطتگر است؛ به هر طریق که باشد. البته «من» به تعیین

کانتی به آگاهی رسوخ نمی‌کند؛ در تفکر هگلی رسوخ آن به آگاهی منانگی به مثابه اصل کلی زندگی است که انسان با هر موجود دیگر زنده برقرار می‌کند. این سومین دستاورد فلسفه هگل است.

گفتنی است که چهارمین نوآوری فلسفه هگل با همین نکته ذکر شده مناسبت پیدا می‌کند: منظور انسان شناسی طرح شده در «پدیدار شناسی روح» است. این اثر که در اصل به عنوان بخشی از یک سیستم در نظر گرفته شده بود، مدتها مقام آن به عنوان پدیده شناسی روح در سیستم فلسفی هگل موضوع بحث بود. هگل نیز خود در زمانهای بعد با این مساله مواجه شد؛ اما با توجه به انقلابی که در تفکر پدید آورده بود، بنای سیستم مساله عمده نبود. پرسشی که پیش می‌آید، این است که چه چیز نو و جاذبه انگیز در انسان شناسی مندرج در پدیدار شناسی روح است؟ نو بودن آن در طرح سؤالهای تعیین کننده‌ای است که برای انسان معما گونه مانده است؛ راههایی که در این رهگذر پیشنهاد می‌شود، بر ترکیب کهنه با نو، گذشته با مدرن است. انسان شناسی مندرج در «پدیدار شناسی روح» این دو جنبه را همبسته دیده است - منطق را با زندگی، تاریخ را با جامعه، ایده حقوق (حق) را با اراده آگاه یا ناآگاه برای آزادی، دانش طبیعی را با فلسفه، ایمان را با داندگی، سرشت آدمی را با امر مطلق؛ سرانجام نقش کار را در آگاه و اجتماعی شدن انسان برجسته کرده است. این نکات حتی اگر روی کاغذ می‌ماند، تشریک مساعی بزرگ بود؛ البته هگل تفکیک اینها را نیز تشریح کرده و نشان می‌دهد که انسان باید دست کم نیمی از رشد آگاهی را از سر بگذراند تا به «راه روح» بیفتد، و این تنها طریق رسیدن به «داندگی راستین» است. مدارج و اشکال این راه برای مثال، در فصل «نیروی فاهمه»، «خدایگان و بنده»، «آگاهی ناخرسند»،

«رواقیت»، «شکاکیت»، «روح بیگانه به خود - تربیت»، «مبارزه روشنگری با خرافه»، «آزادی مطلق و ترور»،... تا «داندگی مطلق»، که نباید با همه‌دانی اشتباه شود، بلکه فقط داندگی واقعی در باره امر مطلق است که از آغاز تا فرجام در جریان است؛

درجات مختلف و شکل‌های آگاهی مقوله‌هایی هستند که از نظر تاریخی سیستم شده و در عین حال نقش مؤثر را در رشد فرد دارند؛ البته ممکن است که در نظم پیشانه معین شده‌شان نقض یا خنثی شوند. اینها مقوله‌هایی هستند که با وجود آنها می‌توان جهان هستی و خویش را شناخت و ملکه کرد. عنصر دیالکتیکی‌شان تنها در طبقه‌بندی زمانی که معرف شناخت تاریخ است نیست، بلکه، و به ویژه، در آن است که فرد آنها را کما بیش تجربه می‌کند؛ یکی می‌گذرد، دیگری به منزله مرحله نو پیش می‌آید. فرد با نخستین تاثرات حسی آغاز می‌کند، مدارج شناخت فلسفی را طی می‌کند و در امر مطلق به پایان می‌رسد؛ از اینرو می‌توان آنها را مقوله‌های ملکه کردن جهان و خود خویشتن نامید که در تاریخ بشری تکوین یافته و از آن استنتاج شده‌اند. برنامه فلسفه استعلایی با آنهاست که به کمال می‌رسد.

با توجه به این نکته بود که «روزنکرانتس» در سخنرانی خود (۱۸۴۲) در کونیگزبرگ در مورد فلسفه شلینگ چنین گفت:

«تمام فلسفه او در قیاس با پدیدار شناسی هگل نمی‌توانست چیزی جز هموار کردن مسیر برای سیستم فلسفه هگل باشد». (۱۱)

مثالی از مقوله‌های فردیت ورز هگل در «خدایگان و برده» دیده می‌شود. هیچ انسانی آزاد نیست مگر این که مقوله متضاد زندگی را از سر گذرانده باشد. با اندک تامل در می‌یابیم که

این مقوله در مورد عشق و زن و شوهری نیز مصداق دارد. پس هدف از طرح آن نشان دادن کرنش برده و گستاخی خدایگان نبوده، بلکه منظور نشان دادن آزادی خویش - آگاهی انسان است که به هر دو جنبه در خود وقوف دارد.

مقوله‌های دیگر کمتر شناخته شده‌اند، ولی کم اهمیت نیستند. دست کم به سه مقوله دیگر نظر می‌افکنیم: یکی از آنها «مشاهده طبیعت» است که دو قطب دارد: قطب اول، خود طبیعت است و قطب دوم، نظاره خویش - آگاهی (آگاه شدن از طبیعت خویش) است؛ به این جانب دوم دیالکتیک توجه نشده است. اکنون به مقوله «لذت و ضرورت» نگاه می‌کنیم. تاکید هم بر ضرورت تحقق لذت است و هم بر ضرورت (لزوم) این نکته را نه تنها از لحاظ روانشناختی و جامعه شناختی، بلکه از نظر انسان شناختی نیز می‌توان درک کرد؛ چون وقتی انسان در زندگی طبیعی عزیزی خود خرسند نباشد، در کل نمی‌تواند مصدر عمل موفقیت آمیز باشد. تحقق این امر در گرو تحقق خویش - آگاهی است. سرانجام به مقوله متضاد «دنیای اخلاقی» نظر می‌افکنیم: مساله آن «قانون انسانی و خدایی، مرد و زن» است. قانون انسانی، قانون محدودیت فاهمه است. فاهمه انسانی است و هگل آن را به عنوان عامل فرایبولوژیک مرد (مردانگی) رده بندی کرده است. طبیعی است که از نظر تجربی، مردان و زنان باید به نسبت مساوی مردمانی که بر خوردار یا فاقد توان فهمیدن‌اند، به حساب آیند. بر عکس، قانون خدایی قانون عقل است که با در نظر گرفتن اختلاف طبیعت و انسان دارای جانب ناآگاهانه و آگاهانه است. این نکته را نمی‌توان درباره قابلیت فاهمه گفت. هگل قانون خدایی را به عقل نامتناهی منسوب می‌کند که از نظرگاه کلی قدرت آن، می‌تواند موجب واهمه گردد؛ قدرتی که در سلبیت خود ممکن است مصدر بزرگترین تکان (بحران)ها و یا موفقیت‌های

عظیم شود. هگل این قانون را به متابولوژی (فراپولوژی) زن (زنانگی) نسبت می‌دهد. و معنایش آن نیست که مردان از نظر تجربی صاحب عقل نیستند. این دو قانون - انسانی و خدایی - در عین متضاد بودن باید وساطت‌یابند تا رفتار انسانی نه فقط ممکن، بلکه واقعی نیز باشد. در صورتی که فاهمه «مردانه» و عقل «زنانه» به مفهوم متابولوژیک درک شود، به ازای وحدت این دو که هر انسان در ترکیب روانی و جسمی خود هر دو عنصر جنسیت را داراست، آنگاه خصلت متحول مقوله «لذت و ضرورت» به مثابه نیروی سرکش (انفجاری) دگرگونی انسان شناسی موجود، احساس می‌شود. این دو قانون در نهایت دو جنبه قانونی واحدند: قانون عقلانیت عام که با لایب نیتس شروع شد و با فلسفه استعلایی هگل به کمال رسید.

پی‌نوشت‌ها:

1) "Morfogenese" Konklusion (Viz. das Gedachtnis der Natur, Scheldrake, R. 1990

۲) لایب نیتس، گ.و.، موناپولوژی و دیگر نوشته‌ها، بند ۱۷ - ۱۱.

3) Fichte, J.G, Medicus, Bd. I. S.466

4) Ibid, Bd. III. S.40

5) Schelling, F.W.J., System des transc. Idealismus, S.94

6) Ibid

7) Ibid. Bd. I. S.446

8) Schelling, F.W.J., System des transcend. Idealismus, S.263 - 270

9) Ibid. S.96

10) Heer, F., Hegel. 1951

11) Rosenkranz, K., Schelling. Addlen 1969, S.XXIII

گفتمان نخبگان علوم انسانی

@gnoe_ir