

مقدمه مترجم

عنوان کتابی که در دست دارید فلسفه در قرن بیستم است ظاهراً معنی تعبیر «فلسفه در قرن بیستم» روشن است. فلسفه در قرن بیستم شامل تمام آثار پدید آمده از سال 1900 به این سو می‌شود؛ ولی در این کتاب و در کتابهای دیگری که در باب فلسفه قرن بیستم یا فلسفه معاصر نوشته‌اند، به بسیاری از تحقیقات و آثار فلسفی حتی اشاره‌ای هم نشده است. آیا هر نویسنده و مورخی سلیقه خود را ملاک قرار می‌دهد و آنها را که می‌پسندد و بزرگ و مهم می‌داند می‌آورد و از بقیه چشم می‌پوشد؟

کارل یاسپرس در کتاب خواندنی بزرگان فلسفه در تاریخ فلسفه نظر کرده و متفکران و فیلسوفانی را بزرگ دانسته و به تلخیص آراء و اقوال آنها پرداخته است. شاید کمتر کسی از اهل فلسفه کتاب یاسپرس را بخواند و انتخابهای او را ناروا بداند و بیندیشد که فیلسوف مؤلف سلیقه شخصی خود را به کار برده است. در مورد کتابهای دیگر هم این حکم کم و بیش اعتبار دارد. ممکن است که ما با یک فیلسوف هم سخن نباشیم و آراء او را نپسندیم و در مقابل به آراء و اقوال فیلسوف دیگر تعلق خاطر داشته باشیم، ولی این وضع موجب نمی‌شود (یا به ما این جسارت و بی‌باکی را نمی‌دهد) که بزرگی یک فیلسوف و یک فلسفه را منکر شویم و مثلاً یک متفلسف را فیلسوف بزرگ بشماریم. اینکه در زمان کنونی و در اوضاع و شرایط کشور ما صورتی از این بی‌باکیها دیده می‌شود، از آن است که فلسفه سرپوش اغراض سیاسی شده و آن را به استخدام سیاست درآورده‌اند. در این صورت عجیب نیست که به بزرگترین متفکران ناسزا بگویند و فلسفه‌نویسان معمولی را بزرگترین فیلسوفان بخوانند؛ و گرنه اهل فلسفه از هر حوزه فلسفی که باشند جانب حرمت فلسفه و فیلسوفان را نگاه می‌دارند.

مغفلاً در باب بزرگی فیلسوفان و اهمیت فلسفه‌ها به‌طور کلی بحث نمی‌کنیم، بلکه نظیرمان این است که اولاً بزرگان فلسفه قرن بیستم و فلسفه معاصر را بشناسیم و ثانياً بدانیم بزرگی اینها چه نسبتی با عصر حاضر دارد؛ زیرا همه، کم و بیش در بزرگی مثلاً ارسطو اتفاق نظر دارند، اما وی را، حتی کسانی که معتقدند فلسفه به همه زمانها تعلق دارد یا فارغ از زمان و تاریخ است، فیلسوف معاصر نمی‌شناسند. آسانترین ملاک برای شناسایی بزرگی و بزرگان، شهرت است. فیلسوفان غالباً در زمان خود شهره می‌شوند و بر طبق این میزان هر فیلسوفی که در قرن بیستم به دنیا آمده و تفکر کرده و مشهور شده باشد، باید نام و شرح آراء او در کتاب فلسفه معاصر بیاید. ولی ملاک شهرت نه فقط کافی نیست، بلکه اگر در آن به نظر تحقیق بنگریم گاهی مشکل‌آفرین نیز هست. فی‌المثل زمانی یک فیلسوف بزرگ مدت‌ها گمنام می‌ماند و فلان نویسنده فلسفی شهرت بسیار پیدا می‌کند. البته اگر ژان پل سارتر مشهور می‌شود هیچ جای تعجب نیست، زیرا او فیلسوف و نویسنده و مرد سیاست و هنر و نقادی است، اما در مقابل نمی‌دانیم چرا مردی مثل چارلز پیرس در زمان خود گمنام ماند یا چرا جرج ادوارد مور با نوشتن *ایدئالیسم ناگهان مشهور شد*. مقام مور در فلسفه تحلیلی جای انکار ندارد، امرد *ایدئالیسم* به نظر من متضمن هیچ نکته بدیع و فکر عمیق و تازه‌ای نیست؛ با وجود این، انتشار همین رساله موجب شهرت فراوان او شد.

از این نکات که بگذریم، به شهرتی که پایدار می‌ماند می‌توان اعتماد کرد ظاهراً تاریخ بهره‌ای از عدالت

دارد و شهرتهای کاذب را دور می‌اندازد. در قرن بیستم، راسل و سارتر که در جنب فلسفه به کارهای سیاسی نیز پرداختند خیلی شهرت پیدا کردند، اما این شهرت حتی در زمانی که آنها زنده بودند رو به کاهش رفت و گمان می‌کنم که باز هم از شهرت آنان کاسته شود؛ هرچند که هر دو در حدّ خود در تاریخ فلسفه می‌مانند و آثارشان هم خوانندگانی خواهد داشت. آیا سارتر و راسل فیلسوف قرن بیستم نبودند و به عصر خود تعلق نداشتند؟ سالها پیش این جمله به قلم من آمده بود که راسل ولتری است که دویست سال دیر به دنیا آمده است. این سخن هم فحوای تحلیل دارد و هم متضمن این معناست که او چندان تعلق به عصر خود نداشته است. با این همه، نباید قدر او را در تدوین منطق جدید و در مباحث سیاسی ناچیز انگاشت. سارتر نیز پدیدارشناسی و تفکر هیدگری را به مارکسیسم و هگلیانیسم بازگردانده است، مع‌هذا فیلسوفی که نتایج عمده مذهب اصالت بشر، یعنی روح و جوهر عصر جدید را آزموده و استنباط کرده است مسلماً متعلق به عصر ماست.

مؤلف این کتاب نیز بیگمان به شهرت فیلسوفان توجه داشته است، اما وقتی باید از میان مشاهیر بعضی را کنار گذاشت، ملاک دیگری باید باشد. ملاک دیگر شرکت فیلسوف در بحثهای عصر است؛ یعنی نویسنده کسانی را برگزیده است که بحثهای تازه پیش آورده و کوشیده‌اند به مسائل فلسفه عصر حاضر پاسخ بگویند و پاسخ آنان، خود مورد بحث و نزاع قرار گرفته است. این ملاک، ملاک خوبی است اما اگر با ملاکهای دیگر توأم نشود، چه بسا که تاریخ فلسفه با تاریخ مجادلات اهل فضل و نظر اشتباه شود و ... به هر حال، معلوم نیست مؤلف کتاب حاضر این ملاک را با چه ملاکهای دیگری که به‌طور ضمنی در انتخابهای او مؤثر بوده است متمیم و تکمیل کرده که نامی از ویلیام جیمز و جان دیویی و یاسپرس و گابریل مارسل در کتاب خود نیاورده است.

راستی مهمترین فلسفه‌های قرن بیستم و بزرگترین فیلسوفان این قرن کدامند و کیستند؟ آیا تمام کسانی که در قرن بیستم به فلسفه پرداخته و کتاب و مقاله در فلسفه نوشته‌اند، فیلسوف قرن بیستم هستند؟ اگر ملاک را تاریخ ولادت و مرگ و زمان تقویمی نوشتن مقاله و کتاب بدانیم، کار چندان دشوار نیست؛ یعنی می‌گوییم هر کس در قرن بیستم میلادی اثری در فلسفه نوشته و نظری نو آورده باشد، فیلسوف قرن بیستم است. عده‌ای از نویسندگان آثار فلسفی متعلق به قرن بیستم شارحان و مفسران فیلسوفان گذاشته‌اند، اما شرح و تفسیرشان نو است. بعضی دیگر را به آسانی نمی‌توان به یک حوزه فلسفه منسوب کرد. اینها سخن و داعیه‌ای تازه دارند. مورخ فلسفه می‌تواند آراء خاص این مفسران و فیلسوفان را کنار هم بگذارد و پروا نداشته باشد که میان این آراء و زمان پدید آمدن آنها چه مناسبتی وجود دارد؛ یعنی می‌توان بنا را بر این گذاشت که فلسفه حاصل تفکر شخص فیلسوف است و اگر فیلسوف با تاریخ نسبی دارد صرفاً از آن جهت است که آثار فیلسوفان دیگر را می‌خواند و از آنها تأثیر می‌پذیرد. در این صورت، فلسفه قرن بیستم فلسفه‌ای است که پس از کانت و هگل و کی‌یرکگارد و اگوست کنت و مارکس و نیچه پدید آمده است. در این تلقی بعضی عوامل سیاسی و اجتماعی و فرهنگی نیز ممکن است به حساب آید و در نظر گرفته شود، ولی صرف نظر از اینکه بیان مزبور مبهم است و نمی‌دانیم یک فلسفه چگونه به دنبال فلسفه دیگر می‌آید، فلسفه‌ای عنوان فلسفه عصر و مثلاً قرن بیستم پیدا می‌کند که صرفاً پیوستگی به گذشته، بلکه نوعی تازگی و استقلال نسبت به آراء گذشتگان داشته باشد. اکنون مشکل است که حتی تاریخ علم را

پیوسته بدانیم، بلکه چنانکه در همین کتاب می‌خوانیم، توماس کوهن از انقلاب‌های علمی و گسستگی و انقطاع در تاریخ علم سخن به میان آورده است. اگر تاریخ علم تاریخ انقطاعها و گسستگیهاست، تاریخ فلسفه را به هیچ وجه نمی‌توان تاریخ پیوسته و ممتد در جهت کمال و پیشرفت یا انحطاط دانست. آیا پیدایش این نسبتها و طرحهای نو در تفکر یک امر اتفاقی است؟ و ظهور هر صورتی از تفکر در هر زمان ممکن است؟

ظاهراً اگر در عصر ما فلاسفه می‌توانند افلاطونی و ارسطویی و مشایی و اشراقی و صدرایی یا توماسی و دکارتی و کانتی و هگلی باشند و مخصوصاً اگر معتقد باشیم که یک فلسفه درست وجود دارد و فلسفه‌های دیگر نسبت به آن ناقص و نارسا یا نادرست است، دیگر فلسفه به عصر و تاریخ و زمان وابسته نخواهد بود. در مورد افلاطونی‌ها و ارسطویی‌ها و ... می‌توانیم بگوییم که آنان فیلسوف معاصر نیستند، ولی اگر فلسفه به درست و نادرست یا حقیقی و غیر حقیقی تقسیم می‌شود، دیگر بحث از فلسفه گذشته و فلسفه معاصر و به‌طور کلی تاریخ فلسفه منتفی می‌شود. اگر متقدمان تاریخ فلسفه نداشتند و به جای تاریخ فلسفه، تاریخ و تذکره فلاسفه می‌نوشتند، از آن رو بود که میان فلسفه و تاریخ نسبتی قائل نبودند. قائل نبودن به نسبت میان تاریخ و فلسفه اشکالی ندارد، اما اگر کسی بخواهد این نسبت را اثبات کند، دچار اشکال می‌شود. چه نسبتی میان فلسفه و تاریخ وجود دارد؟ آیا می‌توان گفت که افلاطون و ارسطو و ابن‌سینا و کانت به گذشته تعلق دارند؟ اگر چنین بود، ما آثار این فیلسوفان را با دقت و تأمل نمی‌خواندیم و حداکثر با فلسفه تفنّن می‌کردیم. در عصر ما همه چیزهایی که به گذشته تعلق دارد یا آنها را به گذشته منسوب کرده‌اند، آثار باستانی خوانده می‌شود و آنها را در موزه‌ها نگهداری می‌کنند، اما فلسفه را نمی‌توان به موزه برد.

کسانی که در رشته‌های علمی درس می‌خوانند و پژوهش می‌کنند می‌توانند به تاریخ علم کاری نداشته باشند و از آن هیچ ندانند، اما فلسفه در دوره جدید از تاریخ منفک نبوده است. اکنون هر کس به مطالعه در فلسفه می‌پردازد تاریخ فلسفه هم می‌خواند. حتی گذشتگان هم که چندان اعتنایی به تاریخ نداشتند در آثار خود، اقوال گذشتگان را نقل می‌کردند و مورد بحث و چون و چرا قرار می‌دادند و اثبات یا نفی می‌کردند. این توجه در کتاب *اسفار ملاصدرا* به حدی رسیده است که بعضی از شرق‌شناسان این کتاب را کتاب تاریخ فلسفه تلقی کرده‌اند. ما وقتی آثار افلاطون و ملاصدرا را می‌خوانیم، احساس نمی‌کنیم که آن آثار به گذشته تعلق دارد و به نظر من اگر به عمق آن آثار راه یابیم و هم‌سخن آن متفکران شویم، گذشته را در تفکر آنان باز می‌یابیم، نه اینکه آنها را به گذشته منسوب داریم؛ و البته تفاوت است میان چیزی که به گذشته تعلق دارد و چیزی که گذشته به آن متعلق است. افلاطون و ابن‌سینا و ملاصدرا و کانت به گذشته تعلق ندارند، بلکه گذشته با تفکر آنان تعیین پیدا کرده است. بنابراین چگونه بگوییم که زمان فلسفه یونانی و فلسفه اسلامی و ... گذشته است.

با توجه به آنچه گفته شد باید در معنی و چگونگی مناسبت فلسفه با زمان بیشتر تأمل کرد. کسی که به موجبیت تاریخی معتقد است می‌تواند بگوید که فلسفه تناسبی با شرایط اجتماعی و فرهنگی هر جامعه و هر دوره دارد و چون آن شرایط دگرگون شود، فلسفه متناسب با شرایط سابق بی‌وجه و بیجا و بی‌هنگام می‌شود. کانت تلویحاً فلسفه خود را آغاز عصر خود یا مظهر این عصر می‌دانست و هگل می‌گفت که فلسفه آخرین مرحله روان مطلق است که این هم تاریخی است و با تاریخ متحقق می‌شود. علاوه بر این، صاحب‌نظرانی را می‌شناسیم که افلاطونی و ارسطویی و ملاصدرای هستند و گاهی آنان را فیلسوف معاصر می‌خوانند. البته هر

درک و دریافت و تفسیری از افلاطون و ارسطو و ملاصدرا معاصر نیست، اما همین که می‌توان از آراء فیلسوف دوهزار و پانصد سال پیش، درک معاصر داشت، حاکی از آن است که باید به نسبت پنهانتری میان فلسفه و زمان و تاریخ قائل شد. برای اینکه به این نسبت پنهان راهی بیابیم باید تحقیق را از کجا آغاز کنیم؟ پرسشی که از بدو امر پیش می‌آید این است که افلاطون و ارسطو و فیلسوفان دیگر چه گفته، و گفته‌های خود را از کجا آورده‌اند که پس از هزارها و صدها سال کهنه نشده است. آیا فلسفه‌ای که افلاطون و ارسطو آورده‌اند مستقل از تاریخ است و چون به هیچ عهد و عصری تعلق ندارد، از دوهزار و پانصد سال پیش به این سو مدام مورد نظر اهل فلسفه و فیلسوفان بوده است؟ فلسفه افلاطون و ارسطو آشکارا رنگ و بوی یونانی دارد و جلوه خاص یونانیت است؛ اما اگر این گفته را بپذیریم، در حقیقت پذیرفته‌ایم که چیزی در تفکر و فلسفه یونانی وجود دارد که به آن دوام و ماندگاری بخشیده است. تفکر ظهور و جلوه زمان است در زبان. زمان گرچه می‌آید و می‌رود، تفکر را با خود دارد و با آن به همه چیز تعین و ثبات می‌دهد. فلسفه تفنن گروه خاصی که نام فیلسوف بر آنان اطلاق می‌شود نیست و موافقت و مخالفت اهل سلیقه اثر قطعی در قوت و ضعف و نشاط و پژمردگی آن ندارد. در زمان ما به هر حال این پرسش مطرح شده است که فلسفه در عالم کنونی چه جایی دارد. پوزیتیویسم منطقی که در حوزه وین صورت یک حزب فلسفی پیدا کرد، به عهده گرفت که یقین علمی را اثبات کند و ریشه مابعدالطبیعه را بکند و بسیاری کسان دیگر که شاید اهل فلسفه نبودند و نیستند، می‌پنداشتند و می‌پندارند که با وجود علم و تکنولوژی جدید، فلسفه امری بیهوده و زاید است. اگر از اینان بپرسند که فلسفه پیش از پیدایش علم و تکنولوژی چه سمت و شأنی داشته است و آیا در آن وقت هم زاید بوده است یا نه، شاید فلسفه را از شرایط پیدایش علم جدید بدانند. ولی حتی مطابق این رأی نیز گرچه فلسفه در عصر حاضر جایی ندارد، گذشته آن و مخصوصاً تعلقش به زمان زایش علم جدید انکار نمی‌شود.

اما نکته مهمتر این است که فلسفه‌های بزرگ با اینکه صاحب‌نظران عالم و متضلع از آنها دفاع کرده‌اند و می‌کنند و فیلسوفان معاصر نیز به آن توجه دارند، فلسفه معاصر نیست. من از سی چهل سال پیش بارها از بعضی بزرگان فلسفه اسلامی شنیده‌ام که گفته‌اند اگر اهل فلسفه اروپا و امریکا بدانند که ابن‌سینا و سهروردی و ملاصدرا چه گفته‌اند، سخنان خود را رها می‌کنند و فلسفه این بزرگان را می‌پذیرند. البته اگر فیلسوف غربی آثار ابن‌عربی و ملاصدرا را از سر ذوق و هم‌زبانی بخواند، این هم‌زبانی در نشاط تفکر بی‌اثر نخواهد بود، اما مشکل این است که مطالب و دلایل فلاسفه ما در گوش دل مردم زمان چندان اثر نمی‌کند. نه اینکه اهمیت آن دلایل انکار شود، بلکه چه بسا بگویند که این دلایل به قصد اثبات چیزی گفته شده است که اثبات کردنی نیست و دست عقل به آن نمی‌رسد یا با پرسش عصر مناسبت ندارد. حتی فلسفه‌ای که در اروپای قرن بیستم بر عهده گرفته بود تا خرد جاویدان و جاویدانی فلسفه را اثبات کند، تاریخی بودن فلسفه را اثبات کرد. هوسرل در بیشتر آثار خود، از جمله در رساله *بحران علم اروپایی*، فلسفه را با موجودیت اروپا یکی دانسته است. اگر چنین باشد، دیگر چگونه می‌توان فلسفه را مجموعه احکام درست و مستدلی دانست که در کتابهای معین وجود دارد و باید آن را یاد گرفت؟ ممکن است کسی تمام فلسفه‌های پدید آمده در این قرن و عصر را سطحی و نادرست و باطل و فاسد و گمراه و گمراه‌کننده بخواند، اما این فلسفه‌ها هرچه باشد، عالم کنونی را راه برده است و می‌برد و عالم کنونی عالم افلاطونی و ارسطویی و ملاصدرای نیست. این عالم، عالم کانت و هگل و اخلاف ایشان است و هر تحولی که در این عالم روی داده به فلسفه مربوط بوده است.

حتی اینکه علم جای فلسفه را گرفته و فلسفه به تنگنا افتاده است یک مسأله فلسفی و در حقیقت وصفی از عالم کنونی است.

راستی در عالم کنونی فلسفه جایی دارد یا نه؟ در اینکه هنوز فلسفه و فیلسوف وجود دارد تردید نمی‌توان کرد. مقصود این است که آیا فلسفه در زمان ما صاحب همان شأنی است که در قرون سابق داشته است و اگر دارد این شأن از آن کدام فلسفه یا کدامهاست و اگر ندارد چرا و چگونه فلسفه شأن و مقام خود را از دست داده است. البته اگر بگوییم فلسفه دیگر شأن و مقام سابق را ندارد، پرسش خود به خود منتفی می‌شود. وقتی نئوپوزیتیویسم (فلسفه نوتحصّلی) در سالهای پیش از جنگ جهانی دوم و چند سالی پس از جنگ در کشورهای انگلوساکسون و امریکا بسرعت در گروههای آموزش فلسفه مقبولیت یافت و به آن اقبال فراوان شد و حتی کار به جایی رسید که ادموند هوسرل احتمال داد اروپا با دور شدن از اصل و حقیقت خویش تباه و نابود شود، فلسفه در مرحله خاصی از تاریخ وارد شده بود. در این وضع، نگرانی هوسرل بی‌وجه نبود. او در سالهای اول قرن بیستم می‌پنداشت که می‌تواند فلسفه را احیا کند، اما در دهه سوم این قرن دریافت که امیدهای او بر باد رفته و ماتریالیسم و راسیونالیسم و نئوپوزیتیویسم صحنه فلسفه را تصرف کرده‌اند. البته این وضع دیری نپایید، زیرا ماتریالیسم و نئوپوزیتیویسم قوه و بنیه ماندگاری و دوام نداشتند و راسیونالیسم درد دیرین فلسفه جدید بود. اما مهم این است که بینیم با تحولی که در تاریخ فلسفه و تفکر پیش آمده است تکلیف فلسفه چه می‌شود. در وهله اول می‌بینیم که علوم پیشرفت کرده و حتی جای فلسفه را گرفته است. دکارت می‌گفت مابعدالطبیعه ریشه درخت علم است، اما کم کم این قول نیز متروک شد؛ یعنی اگر مدتها تصور می‌شد که مابعدالطبیعه بنیاد و اساس حقایق علمی است، در پایان قرن نوزدهم این اندیشه پیش آمد که تأسیس و قوام علوم ربطی به مابعدالطبیعه ندارد و کم کم صورتی از فلسفه علم ظهور کرد که در آن با صرف نظر از فلسفه، به بحث و اندیشه در اصول و مبادی علم می‌پرداختند؛ چنانکه فی‌المثل ریاضی‌دان خود شبهه‌های متعلق به ریاضیات و اصول و مبادی آن را طرح می‌کرد و در حل و رفع آن می‌کوشید و پرداختن به این قبیل امور را در شأن فیلسوف نمی‌دانست. البته فیلسوف هم نمی‌تواند در مسائل علوم وارد شود و حتی فهم تحول یا تحولاتی که در علم جدید پدید آمده است برای فیلسوفی که به مابعدالطبیعه می‌پردازد، آسان نیست. وقتی اگوست کنت اعلام کرد که کار مابعدالطبیعه پایان یافته و بشر در عصر علوم تحصّلی وارد شده است، یا مارکس تفسیر فلسفی عالم را زاید دانست، این دو به تأسیس دو علم جامعه‌شناسی و تاریخ پرداختند و در این دو علم و با این دو علم بود که بشر می‌توانست بداند که علم و هنر و قدرت از کجا آمده است. در حقیقت، جامعه‌شناسی و تاریخ، به ترتیب، در نظر اگوست کنت و مارکس علم اول و علم سامان‌بخش بودند. اما در قرن بیستم گویی به علم جامعی که مایه و ضامن و مفسّر وحدت علوم باشد نیازی نیست. اکنون حتی علوم انسانی صفت تحصّلی پیدا کرده است. در این علوم، دیگر ماهیت بشر مطرح نیست. پژوهندگان علوم انسانی در باب فرهنگها و ادیان و اختلاف در نحوه بسط و توسعه اجتماعی و فرهنگی مطالعه می‌کنند و حتی کسانی فتوا به دگرگون کردن فرهنگ و دین برای رسیدن به صورتی از توسعه سیاسی و اقتصادی می‌دهند. در آنچه مربوط به توسعه است، ابتدا می‌پنداشتند که مسأله صرفاً اقتصادی است و چون برنامه‌ریزی اقتصادی توسعه به جایی نرسید، به وجوه اجتماعی قضیه توجه کردند و اکنون کم و بیش معلوم شده است که تحول و توسعه فرهنگی و اجتماعی با وجود مردمان و با عالم ایشان

مناسبت دارد و با این همه، علی‌رغم فلسفی شدن علوم اجتماعی، در این علوم نیاز به فلسفه احساس نشده است. اصلاً با رشد تکنولوژی و بسط علوم اجتماعی بود که بحران در فلسفه ظهور کرد و با این بحران، دوران مابعدالطبیعه پایان یافته اعلام شد.

در سیستم فلسفه هگل که آخرین سیستم بزرگ فلسفه بود، حقیقت در تاریخ قوام می‌یابد و ظاهر می‌شود و حقیقت تام و فلسفه حقیقی در پایان تاریخ تحقق می‌یابد؛ یعنی بشر به عصر دانایی مطلق می‌رسد. در نظر هگل، تمام فلسفه‌های سابق مراحل حقیقت و حقیقت در حال صیورورت بوده‌اند. قبل از هگل، کانت با اعراض از بحث وجود، فلسفه نقادی را تأسیس کرده بود. در فلسفه نقادی کانت نه فقط شناسایی محدود شده، بلکه یک مبنا و ضمانت شبه‌متعالی نیز پیدا کرده است. در حقیقت، با ظهور فلسفه کانت، فلسفه و مابعدالطبیعه به شرح و بیان شرایط شبه‌متعالی تجربه علمی مبتدل شده است. آیا شرایط ادراک علمی در نظر کانت مطلق است و در مورد تمام علوم در همه ادوار اعتبار دارد؟ ظاهراً شرایطی که کانت ذکر کرده است شرایط تجربی و تاریخی علم نیوتنی است. کانت گفته است که او علم را محدود کرده تا جا برای دین باز شود. این گفته دروغ نیست، اما نتیجه اول سعی فکری کانت این بود که علم به علم تجربی و به علم جدید محدود شود و نام علم به علمی که او شرایط آن را باز گفته بود اختصاص یابد. مشکل است که بپذیریم این پیشامد جا برای دیانت باز کرده باشد. حتی نوکانتی‌ها و حوزه‌های فرعی منشعب از حوزه فلسفه کانت چیزی که نشانه باز شدن جا برای دیانت باشد اظهار نکردند. با وجود این، اثبات محدودیت وجود بشر و مشروط بودن علم می‌توانست مقدمه ورود یا لااقل توجه به ساحت دین باشد.

به هر حال، کانت آنتولوژی را بیجا و ناشی از یک اشتباه دانست و هگل هم گرچه یک سیستم بزرگ بنا کرد، نتوانست اعتبار فلسفه و مابعدالطبیعه را به آن بازگرداند. حتی نام فلسفه و مابعدالطبیعه هم کمتر برده می‌شد، چنانکه فیخته عنوان علم را اختیار کرد و حتی هگل گفت که دوران فیلسوفیا (فلسفه) گذشته است و ما در عصر سوفیا (دانایی) وارد شده‌ایم. کی‌یر کگار اصلاً خود را فیلسوف ندانست و تفکر سوپژکتیو را در مقابل سیستم هگلی قرار داد و گفت که هگل خود ناگزیر در بیرون از بنایی که ساخته است قرار دارد، زیرا تفکر نمی‌تواند مقید به نظام فکری و محدود در آن باشد. نیچه نیز در صدر ردّ مابعدالطبیعه و در طلب کشف و دریافت شرایطی برآمد که مابعدالطبیعه در آن، امکان موجودیت یافته است. همچنین او تحقیق کرد که چگونه با فلسفه و در فلسفه تکلیف زندگی بشر تعیین شده است. هوسرل نیز به جای فلسفه و مابعدالطبیعه نام پدیدارشناسی را برای روش تفکر خود اختیار کرد. او گرچه سودای تجدید فلسفه داشت، در پایان کار پی برد که در سعی خود به جایی نرسیده است.

آیا فلسفه پایان یافته است و دیگر در زندگی و تاریخ بشر جایی ندارد؟ در ظاهر، فلسفه نه فقط پایان نیافته، بلکه هرگز در هیچ دوره‌ای از تاریخ، مقبولیت و رواجی که اکنون دارد نداشته و عدد فیلسوفان و گوناگونی حوزه‌های فلسفه تا این اندازه زیاد و وسیع نبوده است. در عصری که حوزه‌های فلسفه حیوی و پدیدارشناسی و فلسفه صلاح عملی و پوزیتیویسم و فلسفه اگزیستانس و فلسفه تحلیل زبان و صورتهای مختلف آمپیریسم و راسیونالیسم و رئالیسم و ایدئالیسم وجود دارد و فلاسفه نامداری مثل برگسون و راسل و وایتهد و کلاگس و دیلتای و هوسرل و ویتگنشتاین و هیدگر به تفکر و تحقیق و تعلیم فلسفه پرداخته‌اند، چگونه می‌توان گفت که فلسفه پایان یافته است؟ اگر بگوییم فلسفه پایان یافته است، دیگر فلسفه معاصر هم

معنی ندارد و قاعدتاً فلسفه باید متعلق به گذشته باشد. ولی مگر همین بحثها و گفتن اینکه فلسفه پایان یافته است فلسفه نیست و از زبان فیلسوفان بیرون نیامده است؟ وانگهی، مگر از اینکه «ایسم» های منکر فلسفه کم اعتبار و بی اعتبار شده است نمی توان نتیجه گرفت که دوران نضج مجدد فلسفه فرا رسیده است؟ وقتی پوزیتیویسم منطقی حمله سراسری و تشکیلاتی به فلسفه را آغاز کرد، کسانی تصور کردند که کار فلسفه تمام است. ولی این حمله چندان آسیبی به فلسفه نرساند، بلکه با آن، نیروی پوزیتیویسم تحلیل رفت. وجهه همت یا داعیه پوزیتیویسم منطقی این بود که یقینی بودن علم را اثبات کند و تاج سلطنت را که داشت از سر فلسفه می افتاد بردارد و رسماً بر سر علم جدید بگذارد و علم را جانشین فلسفه کند، اما چون یقینی بودن علم ثابت نشد، قضیه جانیشینی آن هم که کم و بیش محرز شده بود دوباره مورد تشکیک قرار گرفت. شکست پوزیتیویسم منطقی نشانه این بود که علم جدید نمی تواند جانشین فلسفه شود. این شکست نتیجه مخالفت مخالفان نبود. وقتی در غرب احساس شد که طرح علمی بهشت زمینی رؤیایی بیش نبوده است و پرسش از مبادی و ماهیت علم جدید حتی در ذهن و فکر بعضی دانشمندان پدید آمد، پوزیتیویسم با لحن خشن و پر خاشاکر به دفاع از یقین علمی برخاست. غیرت کسانی که در حوزه وین یا در هر جای دیگر به نام پوزیتیویسم جدید از یقین علمی دفاع کردند، به غیرت اهل ایدئولوژی شباهت داشت و اگر این غیرت نبود، دوران کوتاه نفوذ و اعتبار پوزیتیویسم از این هم کوتاهتر می شد.

حادثه مهم در فلسفه قرن بیستم پیدایش تزلزل در ارکان مذهب اصالت عقل و چون و چرا در عقلانیت و تجدد بود و این چون و چراها البته با مقاومت و مقابله راسیونالیسم ضعیف مواجه شد. گرچه راسیونالیسم در این مقابله و در موضع دفاعی، بظاهر جان تازه پیدا کرد و حتی به نام و صفت «جدید» و «انتقادی» موسوم و متصف شد، کاری از پیش نبرد؛ اما بکلی هم از صحنه خارج نشد. درست است که مذهب تحصلی جدید و صورتهای مختلف راسیونالیسم انتقادی در عالم فلسفه، دیگر اهمیت و اعتبار چندان ندارد، اما هنوز بر فلسفه کوچه و بازار غالب است و اذهان و افکار دانشجویان فلسفه را نیز رها نکرده است. کمترین عیب راسیونالیسم یا مذهب اصالت عقل این است که حجاب و مانع فهم و ادراک می شود و اساس خود را ویران می کند یا آن را می پوشاند. بسیاری کسان راسیونالیسم را به طور کلی و حتی صورت اخیر آن را عین تعقل می دانند و می پندارند که فلسفه بالضروره راسیونالیست است. راسیونالیسم در حقیقت با دکارت پیدا شد و از هنگامی که کانت ضعف و نارسایی آن را آشکار کرد، در صورتهای مختلف علم انگاری و پوزیتیویسم و راسیونالیسم انتقادی به ضدیت با فلسفه و تفکر مبدل شد و به صورت این داعیه درآمد که هر چه از حدود فهم و احاطه عقل جزئی بیرون است وجود ندارد یا قابل اعتنا نیست.

بعد از کانت، در غرب دفاع از فلسفه به معنی مابعدالطبیعه و بحث عقلی در ماهیات اشیاء دشوار و غیر قابل دفاع شده است. از آن زمان، دیگر حتی یک فلسفه بزرگ عقل انگار نداریم. فلسفه هگل گرچه یک سیستم بزرگ عقلی است، راسیونالیست نیست و در آن، عقل جزئی هیچ کاره است. فلسفه هگل، چنانکه گفته اند، اودیسه عقل و ظهور صور تاریخی آن است. بعد از هگل، دیگر فلسفه راسیونالیست نداریم، مگر اینکه به دفاع از راسیونالیسم نام فلسفه عقلی بدهند. تمام فلسفه های معاصر و حتی فلسفه های آخر قرن نوزدهم سر خروج و سرپیچی از مذهب اصالت عقل دارند. با تزلزلی که در بنیان عقل و عقلانیت پدید آمد، راسیونالیسم نیز در خارج از دایره تفکر قرار گرفت. فیلسوفان بزرگ آخر قرن نوزدهم و قرن بیستم هیچ کدام

راسیونالیست نیستند و بزرگترین آنان ماهیت راسیونالیسم را نشان داده‌اند. نیچه عقل راسیونالیست را پتیاره خواند. برگسون و ویلیام جیمز این عقل را متحجر و متناسب با عالم ماده و تحجر دانستند. در فلسفه‌های اگزیستانس و در پدیدارشناسی عقل از مرتبه‌ای که در راسیونالیسم جدید و در فلسفه عقلی قدیم داشت تنزل کرد و محدود و مشروط شد و حتی هارتمان گفت که عقل، خود امری است غیر معقول. در نظر او، عقل میان دو امر غیر معقول، یعنی امر جزئی از یک طرف و اصول و مبادی از سوی دیگر، معلق است. در مقابل فلسفه‌های پراگماتیسم (فلسفه صلاح عملی) و ویتالیسم (فلسفه حیات) و آمپیریسم (مذهب اصالت تجربه) و فلسفه‌های اگزیستانس و تفکر وجودی مارتین هیدگر و فلسفه متأخر ویتگنشتاین و ...، راسیونالیسم و بخصوص راسیونالیسم انتقادی به سنگر علم پناه برد و احياناً به نام فلسفه علم به توجیه عقل جزئی پرداخت. اما این تدبیر چندان مؤثر نیفتاد و با تحقیقات امثال کوایره و کوهن، راسیونالیسم از سنگر فلسفه علم نیز بیرون رانده شد.

چیزی که گاهی مورد غفلت قرار می‌گیرد اختلاف روش عقلی متقدمان با راسیونالیسم جدید است. بحث عقلی متقدمان از آن جهت موفق و موجه بود که عقل به عنوان مدرک در مقابل مدرک قرار نداشت، بلکه چیزهایی را که معقول بود ادراک می‌کرد؛ اما در فلسفه جدید، اشیاء را دیگر معقول نمی‌دانند و عقل باید امر غیر معقول را ادراک کند. مشکل راسیونالیسم نیز همین است. اینکه کسی بگوید ما به هر حال چیزها را می‌فهمیم و می‌پذیریم و ردّ می‌کنیم و استدلال می‌کنیم به این معنی نیست که عقل همواره در مقام و مرتبه خود ثابت است مسلماً آدمی همواره و در همه حال درک و شناخت داشته است و دارد، اما درک و شناخت همواره و بالضروره درک و شناخت عقل جزئی نیست.

اینکه می‌گویند سخن فیلسوف اگزیستانس و پراگماتیست و آمپیریست هم نمی‌تواند خلاف عقل باشد و باید با میزان عقل سنجیده شود قابل تأمل و چون و چراست، زیرا در آن، قول عقلی با سخن معنی‌دار مشتبه شده است. اگر هر سخن معنی‌دار عقلی باشد، شعر را هم باید تابع عقل دانست. در این صورت، دیگر عقل در دایره محدود منطق (هر منطقی که باشد) محدود نمی‌شود و تمام محدودیتهایی که در قرن هجدهم و در کلمات اهل عرفان و معرفت برای عقل قائل شده‌اند منتفی می‌شود. حتی افلاطون و ارسطو هم که به سلطنت عقل می‌اندیشیدند قلمرو سلطنت آن را این اندازه وسیع نمی‌دانستند. شاید این یک مشکل و مسأله روان‌شناختی باشد. کسی که در طلب فلسفه است اگر با تفکر فلسفی معاصر آشنا نشود و سخن زمان را درک نکند، چه بسا که از عقل اسطوره‌ای بسازد و آن را در مقابل تفکر قرار دهد؛ غافل از اینکه عقلی که محمود بوده است و همواره محمود خواهد بود عقل هدایت و عقل بسیط و عقل کلی است، نه عقل جزئی کارافزا.

راسیونالیسم جدید که با عقلانیت تمدن جدید غربی پدید آمد، شکست را در ذات خود داشت و فلسفه غیر راسیونالیست که پدید آمد برای این نبود که جای راسیونالیسم را بگیرد، بلکه بیشتر ماهیت آن را نشان داد؛ چنانکه مدافعان راسیونالیسم هم خود، راسیونالیست نبودند و نیستند و با احساسات و پرخاش و خشونت و گاهی با بدزبانی از راسیونالیسم دفاع می‌کنند. اینها فلسفه نمی‌گویند؛ فلسفه گروه اول هم فلسفه فلسفه است.

با تمام این مقدمات آیا می‌توانیم بگوییم که فلسفه معاصر یعنی چه و فلسفه با عصر چه مناسبت دارد و

عصر چیست؟ برای پاسخ دادن به این پرسش باید از فلسفه استمداد کنیم. ولی کدام فلسفه به این پرسش پاسخ می‌دهد؟ فلسفه عصر؟ فلسفه عصر کجاست؟ اگر ما با فلسفه عصر آشناییم دیگر نمی‌پرسیم عصر چیست و اگر از آن خبر نداریم چگونه می‌توانیم از حقیقت عصر پرسش کنیم؟ حقیقت این است که عصر و فلسفه عصر دو چیز جدا از هم نیستند. درک عصر عین فلسفه عصر است. ولی ما چگونه دریابیم که از میان این همه اختلافها کدام سخن، سخن عصر است؟ این تشخیص برای کسی یا کسانی میسر است که گوششان به سخن عصر باز باشد. اما چون این پاسخ‌ها را ما را در یک دور گرفتار می‌کند، باید فعلاً از آن درگذریم و پاسخ دیگری بجوییم. پاسخ آسان این است که بگوییم تفکر معاصر ناظر به مسائل عصر است. ولی باز این مشکل وجود دارد که همه فیلسوفان مدعی حل مسائل هستند و مسائل خود را اصلی و اساسی می‌دانند. ما چه ملاکی داریم که با آن مسائل اصلی را از مسائل فرعی و مسائل دروغین جدا کنیم؟ در این مورد هم زمان به ما یاری می‌رساند.

تفکر اصیل آن است که می‌پاید و با آن، چیزها دگرگون می‌شود. اما آنچه به تفکر می‌ماند و تفکر نیست دیر نمی‌پاید و دولت مستعجل است، هر چند که در برهه‌ای از زمان شهرت و مقبولیت پیدا کند. پس تعلق فلسفه به عصر از حیث ظهور آن است، اما چنان نیست که با پایان یافتن عصر، فلسفه متعلق به آن هم بی‌مورد شود. فلسفه متعلق به هر عصری که باشد مرجع اهل تفکر است و از طریق آن راه هم‌سخنی با وجود و زمان باز می‌شود. ما اکنون می‌دانیم که افلاطون و ارسطو و ابن‌سینا و سنت اوگوستین و دکارت و کانت و هگل فیلسوفان بزرگند و اگر در مورد معاصران تردید داریم، این تردید دیر نمی‌پاید و خیلی زود معلوم می‌شود که کدام تفکر اصیل است و به عصر تعلق دارد و کدام تکراری و تقلیدی و شبه تفکر و التقاطی و ساختگی بوده است. به این نکته مهم باید توجه کرد که بعضی آراء و افکار و حوزه‌ها صرف عکس‌العمل در برابر حادثه بزرگ عصر است. این حادثه با تزلزلی که در بنیاد یقین علمی روی داده است مناسبت دارد. به همین جهت، فی‌المثل نئوپوزیتیویسم کوشید تا مواد و مصالح فراهم آورد و بنیان یقین علمی را استوار سازد، اما بزودی معلوم شد که این کوشش فرع و نتیجه یک سودای خام بوده است؛ زیرا اولاً علم به مدافعی چون پوزیتیویسم نیاز ندارد و ثانیاً وظیفه تفکر دفاع از یک وضع یا مخالفت با آن نیست. درست است که در تفکر صورتی از علم قوام می‌یابد و تثبیت می‌شود، اما این قوام یافتن و تثبیت با نزاع و سر و صدا و ایراد خطابه صورت نمی‌گیرد. با این همه، آزمایش فلسفه معاصر هنوز پایان نیافته است. اکنون در میان فیلسوفان قرن بیستم دو فیلسوف نفوذ و اعتباری بیشتر از دیگران دارند و این دو مارتین هایدگر و لودویگ ویتگنشتاین هستند. در امریکا نیز بازگشت و توجه مجددی به پراگماتیسم شده و در هرمنوتیک گادامر، میان فلسفه تحلیلی انگلیسی و فلسفه اروپایی که کم و بیش ناسازگار می‌نمودند، پیوندهایی ظاهر شده است.

در این کتاب به همه مباحثی که ذکر کردیم اشاره شده و بحث با بیان اجمالی آراء هابرماس و دریدا پایان یافته است، بی‌آنکه ذکری از تفکر پُست‌مدرن بشود. در برابر این اعتراض که چرا چیزی از برگسون و جیمز و دیویی و ... گفته نشده است، شاید پاسخ نویسنده این باشد که اینان به قرن نوزدهم تعلق دارند و پرورده و بارآمده آن قرنند. این جواب با اینکه جای بحث دارد به اعتباری موجه می‌نماید، اما سکوت در مورد وضع پُست‌مدرن قابل توجیه نیست. شاید نویسنده تعلق به آراء و افکار اخیر حوزه فرانکفورت، یا صریح بگوییم، به آراء هابرماس دارد و به این جهت طرح پست مدرن را نمی‌پسندد و نمی‌پذیرد؛ اما این هم توجیه

خوبی نیست، زیرا مورخ فلسفه آنچه را درست نمی‌داند از تاریخ حذف نمی‌کند. مع‌هذا، در میان کتابهای موجود که به فلسفه معاصر اختصاص یافته است، شاید این مختصر از جهت حسن تألیف و ترتیب خاص و پیوستگی مطالب جزو آثار خوب به حساب آید. در مورد ترجمه نیز دو نکته را باید ذکر کرد: اولاً سعی شده است که در عین رعایت امانت، سیاق زبان فارسی حفظ شود؛ ثانیاً این کتاب کوچک ضمایمی داشته است که ترجمه آن را چندان مناسب ندیده‌ام. نویسندگان برای اینکه خوانندگان فرانسوی زبان با نمونه آثار فلاسفه متأخر آشنا شوند، حدود یک صفحه از یکی از آثارشان را نقل کرده است. برای خواننده فرانسوی این نمونه‌ها چه بسا که راهنما باشد و او را برانگیزد که به اصل اثر مراجعه کند، اما چون خواننده فارسی زبان به آن آثار دسترسی ندارد، نقل یک صفحه یا یک پارگراف از یک کتاب فلسفه بی‌فایده است. با وجود این، برای همراهی با سلیقه و روش نویسندگان، ترجمه متون کوتاهی از سه فیلسوف معاصر، یعنی رورتی (برگرفته از متن اصلی مؤلف) و گادامر و هیدگر (به انتخاب مترجم)، به کتاب ضمیمه شد. البته ترجمه فارسی مقاله هیدگر قبلاً نیز منتشر شده است، اما آثاری که زبان دقیق دارد اگر بارها هم ترجمه و چاپ شود، زاید و تکراری نخواهد بود، به شرط آنکه مترجم بکوشد تا تفکر متن را با زبان خود آشنا سازد.

در پایان، از اولیای سازمان «سمت» که این کتاب را انتشار دادند تشکر می‌کنم و بخصوص از سرکار خانم مقدم که دست‌نوشته ناخوانای مرا بازنویسی کردند و از برادر گرامی، آقای محمد عزیزیان که با حوصله و صرف وقت بسیار در تهذیب آن کوشیدند، بسیار ممنونم.

پیشگفتار

پکوشه ... مقدمه‌ای در باب فلسفه هگل فراهم آورد و خواست آن فلسفه را برای بووار تبیین کند.

گوستاو فلور، بووار و پکوشه، VIII

تا وقتی که ندانیم از چه چیز می‌خواهیم سخن بگوییم، نمی‌توانیم مدخل و مقدمه‌ای برای بحث خود فراهم کنیم. فی‌المثل نوشتن مقدمه‌ای بر علم نشانها و مدالها (مدال‌شناسی) موقوف و موقوف به این است که قبلاً بدانیم مدال و نشان چیست و از چه حیث با سکه و مسکوکات رایج و غیر رایج اشتباه نمی‌شود و چه تفاوتی میان این رشته از شناسایی و تاریخ اقتصادی و تاریخ هنر و امثال اینها وجود دارد.

نوشتن مقدمه برای فلسفه و مخصوصاً فلسفه معاصر، دشواریهای بسیار دارد، زیرا چنانکه بخوبی معلوم است، اگر در مورد متعلق و روش علوم اختلاف وجود ندارد، روشهای فلسفه چندان روشن و واضح نیست و

فلاسفه در مورد آنها اتفاق نظر ندارند.⁽¹⁾ بعضی فیلسوفان، مانند نیچه، ویتگنشتاین و هیدگر که در زمره بزرگان فلسفه‌اند، به صورتهای مختلف اعلام کرده‌اند که فلسفه به پایان رسیده است. آنان از مرگ قطعی و قریب‌الوقوع فلسفه خبر داده‌اند.¹ این سخنان خارق‌اجماع² به نظر می‌رسد، زیرا حتی وقتی سخن از پایان فلسفه به میان می‌آید، یک فیلسوف پیدا می‌شود و در صدد برمی‌آید که پایان فلسفه را دوباره تفسیر کند. من بخصوص به کتاب بزرگ هیدگر در باب نیچه می‌اندیشم. می‌دانیم و توجه داریم که ویتگنشتاین نیز پانزده سال بعد از انتشار رساله منطقی - فلسفی (تراکتاتوس) فلسفه دیگری آورد و بسیاری از مطالب رساله منطقی - فلسفی را رد کرد. اما این اظهار نظرها این اثر و اهمیت را دارد که وضع مخصوص و ممتاز فلسفه را کماظهاراً از نزاعها و بحث و جدالها مایه نشاط و زندگی می‌گیرد، نشان دهد و توجه اهل نظر را برانگیزد.

با وجود اینکه موضوع و مسائل فلسفه را نمی‌توان با متعلق و مباحث نشان‌شناسی (مدال‌شناسی) قیاس کرد و در مورد فلسفه نمی‌توانیم مانند نشان‌شناسی مطالب و مسائل را بدون ابهام بیان کنیم، دست کم می‌توانیم به ملاک مذکور که بیشتر صوری است اکتفا کنیم. می‌دانیم که فلسفه از زمان معینی پدید آمده و حیات و دوام داشته و این حیات و دوام با بحثها و نزاعهای فلاسفه تضمین شده است.³ فلسفه همواره مجال و میدان اختلاف بوده است و این معنی آنقدر نمایان است و بعضی اوقات چنان پر سر و صدا می‌نماید که بسیاری از فیلسوفان به این فکر افتاده‌اند تا اگر بتوانند راهی برای رفع اختلافات بیابند و مثل کانت «نتیجه نزدیک مذاکرات صلح دائم در فلسفه» را اعلام کنند.⁽²⁾ البته این، خیال واهی و کار بیهوده‌ای است.

اختلاف و بحث علمی به مسائل و امور واقعی راجع است و باید از طریق تجربه، برهان و پژوهش قطعیت یابد. فی‌المثل با یک مشاهده که گاه بسیار پیچیده است، وجود یک ذره ناشناخته اثبات می‌شود، کشف یک شیء باستانی در جریان حفاری به یک نزاع و اختلاف باستان‌شناختی پایان می‌دهد و سرانجام اقامه یک برهان موجب پذیرفته آمدن یک قضیه می‌شود. بعضی اختلافها و نزاعها در باب مسئولیت فلان یا بهمان فرد یا در باب نحوه حل این یا آن اختلاف و مخصوصاً نزاعهایی که ماهیت حقوقی دارد، با احکام و تصمیماتی فیصله می‌یابد که قطعیت آنها کمتر از احکام نوع اول است. تصمیماتی که برای حل اختلافات میان افراد و گروهها گرفته می‌شود مبتنی بر قواعد مقبول و رسمیت یافته و قوانین کلی، مثل قانون اساسی و احکام کلی فقهی است. اما بحثها و نزاعهایی نیز وجود دارد که از نوع سیاسی یا اخلاقی است و در باب مسائلی مثل مالکیت، آزادی، خودکشی و سقط جنین صورت می‌گیرد. این قبیل بحثها صرفاً با رجوع و استناد به قواعدی صورت می‌گیرد که در مورد آنها هم می‌توان بحث کرد، یا آرزو می‌شود که بتوان در مورد آنها بحث کرد. سرانجام، نزاعهای دینی است که در آنها هر قدر مورد و محل نزاع مبهمتر باشد، پرشورتر و خطرناکتر به نظر می‌آید.

بحثی در باب شرایط تمام بحثها

در مقام تمهید مقدمه می‌توان فلسفه را نوعی نزاع و بحث ضمنی درباره شرایط بحثهای مختلف دانست. اگر در جریان بحثهایی که پیرامون وجود یک پدیدار طبیعی، یک قضیه ریاضی و یک واقعه تاریخی در می‌گیرد،

¹ «پایان فلسفه» و «مرگ فلسفه» یکی نیستند و این دو را نباید با هم اشتباه کرد م.

² . paradox

³ . بحث و اختلاف میان فلاسفه شاید نشانه نشاط تفکر باشد، اما علت آن نیست م.

در بحث و نزاع در باب روشهای پژوهش یا طبیعت و نحوه مشاهده، برهان ریاضی و رسیدگی تاریخی اختلاف پیدا کنند، پیداست که اختلافشان اختلافی فلسفی است و در یک بحث فلسفی وارد شده‌اند. علاوه بر این، وقتی در بحث در باب اعتبار قواعد حقوقی و سیاسی یا اخلاقی قابل اطلاق بر موردی خاص پرسش طرح می‌کنند، می‌بینیم که اختلافهای فلسفی در افق ظاهر می‌شود. سرانجام به خاطر می‌آوریم که نزاعهای دینی و چون و چراها در باب آزادی، عنایت الهی و معجزه، در سیر و بسط فلسفه بزرگ کلاسیک دکارت، پاسکال، لایب نیتس و هیوم چه اثر و اهمیتی داشته است.

وقتی فلسفه را به یک بحث و نزاع در باب شرایط مطلق بحث و نزاع تحویل می‌کنیم، شاید از تعریف مرسوم «فیلسوفیا» که «طلب حکمت» است رو برمی‌گردانیم. ولی توجه کنیم که این معنی مایه اشتغال خاطر اولین فیلسوفان یونان و مخصوصاً ارسطو بوده است و این فیلسوف در آثار منطقی خود - ارگانون - کوشیده است که در مقابل سوفسطاییان و جدلیان، شرایط استدلال درست و معتبر را در صورتهای ممکن معین کند.

از تعریف فلسفه به عنوان بحث در باب بحث (بحث در شرایط بحث) چندین نتیجه شایان توجه حاصل می‌شود. اولاً در می‌یابیم که پیدایش و قوام علوم باید به نحوی تنگاتنگ، مرتبط با فلسفه باشد. اما وقتی علم با اطمینان از روشهایش بتواند به نزاعهای واقعی و به مسائل قابل تصمیم‌گیری بپردازد، فلسفه محو می‌شود و البته این وضع همیشگی نیست و باید منتظر بحران آینده روش علوم بود.

همچنین در می‌یابیم که چرا به تناسب پیدایش نزاعهای واقعی، نزاعهای فلسفی تجدید می‌شود و می‌فهمیم که چرا در عین حال، این نزاعها عاقبت باید با شرایط یک گفتار حقیقی سامان و نظم یابد و این شرایط نیز با یک فلسفه نو مقرر و معین شود. هر فلسفه بزرگی در واقع بر آن است که بگوید در یک بحث و نزاع، چه چیز می‌توان گفت و چه چیز نمی‌توان گفت. ارسطو با تدوین منطق قیاس صوری، کانت با نقادی مابعدالطبیعه و ویتگنشتاین با تئوری قضیه خود به این شرایط پرداخته‌اند.

سرانجام در می‌یابیم که چرا فلسفه به عنوان بحث و نزاع، یک ترتیب زمانی دارد که بدون مشتبه شدن با سیر وقایع تاریخی، به آن سیر دوام خاصی می‌بخشد. در فلسفه اوقاتی (که البته تعدادش زیاد نیست) و حوادثی پیش می‌آید که موجب می‌شود صورت بحثها بکلی دگرگون شود. آثار دکارت، هیوم و کانت گشتهایی¹ از این قبیل است.

البته پیداست که مراد از بحث فلسفی در اینجا گفتگو یا تشکیل مجلس بحث نیست و با کنگره‌ای علمی مرکب از اشخاص دارای گوشت و پوست که افکار خود را در ملاقات با یکدیگر بی‌پرده در میان می‌گذارند، مشتبه نمی‌شود، یعنی مراد از نزاع فلسفی در اینجا بحثها و اختلافهایی نیست که در مجالس بحث و کنگره‌ها صورت می‌گیرد. بحث فلسفی بحث مجالس فلاسفه نیست، بلکه از طرق و وسایطی صورت می‌گیرد که به آن استمرار می‌بخشد و این استمرار اوصاف خاصی دارد، از جمله اینکه با سوءتفاهمها²، ترجمه‌های غیر قابل اعتماد (مشکوک) و تصحیحا و کشفهای بعدی قرین و توأم است. وقتی درباره هیدگر و ویتگنشتاین بحث می‌کنیم، مجال خواهیم داشت که این استمرار و دوام مدید بحث فلسفی، این آهنگ بسیار آهسته و

1 . tournants

2 . malentendus

این کدورت زبان را که مانع دریافت و تفهم است، در کار ببینیم.

البته ممکن است بگویید که اگر فلسفه را در این استمرار باید دید، تکلیف فلسفه معاصر چه می‌شود و فلسفه معاصر چه می‌تواند باشد. بر طبق یکی از تعاریفی که کتابهای لغت از «معاصر» آورده‌اند: «معاصر چیزی است که به زمان خواننده تعلق داشته باشد». اما وقتی به فلسفه نظر داریم، زمان خواننده چیست و مراد کدام زمان است؟ این زمان مسلماً لحظه حاضر و حتی امروز نیست، زیرا آثار فلسفی را مثل روزنامه نمی‌خوانند. حتی گاه زمانی لازم است تا یک اثر فلسفی حضور پیدا کند و کسانی آن را بخوانند و زمان طولانی‌تری لازم است تا مباحث آن در نزاع فلسفی وارد شود. مثال بارز این معنی، آثار فرگه است.¹ علاوه بر این، باید به مسأله ترجمه‌ها هم توجه کرد، زیرا ترجمه‌ها غالباً متضمن نوعی تفسیر قبلی اثر است، و همچنین ممکن است کتابی دیر ترجمه شود و کتابی دیگر زود. وقتی این ترجمه‌ها بد خوانده شود، گویی مؤلف در زبانی که کتابش به آن زبان ترجمه شده است حضور ندارد و اگر آن را بسیار خوب دریابند، کار به تحریف تفکر او می‌انجامد. در این مورد نیز می‌توان از وضع هیدگر در فرانسه و ویتگنشتاین در انگلستان مثالهایی آورد. این سوءتفاهمها و تعویق و تأخیرهایی که در ترجمه پیش می‌آید و نیز ناهم‌زمانی‌هایی که در اوقاتی خاص مایه آشوب و اضطراب می‌شود به ما مدد می‌کند تا لفظ «معاصر» را در معنی ابتدایی آن دریابیم که عبارت است از «چیزی متعلق به همان زمان که ...». اما این فلاسفه هم‌زمان با فلاسفه دیگر کیستند؟ مگر می‌توانیم آنان را بدون قرار دادن آنان در برهه‌ای از زمان تقویم که ناظر به گذشت سالها و قرن‌هاست بشناسیم؟ فلاسفه معاصر، ابتدا، فیلسوفان قرن بیستم هستند. فیلسوف انگلیسی، آلفرد آیر، با همین اعتبار توانسته است کتاب شایان توجهی به نام فلسفه در قرن بیستم (3) بنویسد.

رویهٔ تحلیلی

توجه این طبقه‌بندی این است که فیلسوفانی که در کتاب آیر مورد بحث قرار می‌گیرند غالباً در بحث واحدی درگیرند و در رویه² تحلیلی، مثل اعضای یک خانواده با هم شرکت دارند. اما فلسفه معاصر برای خواننده فرانسوی که رویه و سنتی خاص خود دارد، در فلسفه تحلیلی خلاصه نمی‌شود. در واقع، فلسفه معاصر نیز شامل چندین جریان است

که همه با هم اختلاف دارند و زبان یکدیگر را نمی‌فهمند. در یک سو فلسفه تحلیلی زبان انگلیسی است که برخلاف آنچه گاهی هنوز در فرانسه می‌پندارند، به پوزیتیویسم منطقی تحویل نمی‌شود، بلکه از آن بیرون آمده است؛ در سوی دیگر فلسفه اروپایی آلمانی و فرانسوی زبان است که به نیچه و فروید و هیدگر راجع می‌شود. چون از همان اوایل این دو جریان نسبت به یکدیگر بیگانه بوده‌اند و آثار فیلسوفان این دو جریان را با هم نمی‌خوانده‌اند، نمی‌توان آنها را معاصر دانست. مثال و نمونه این قصور فهم و ناهم‌زمانی را می‌توان در مجلسی دید که در سال 1962 برای مباحثه در باب «فلسفه تحلیلی» در دیر رویومون تشکیل شد و فلاسفه تراز اول انگلوساکسون (کواین استراوسن، اوستین و رایل) و همچنین نمایندگان برجسته پدیدارشناسی و فلسفه فرانسه (مرلوپونتی، ژان وال و دیگران) در آن شرکت داشتند.

¹ فرگه با اینکه با فیلسوفان بی‌ارتباط نبود و حتی هوسرل را به پرهیز از مذهب اصالت روان‌شناسی توجه داده بود، مدتها ناشناخته ماند تا اینکه منطق دانان و مخصوصاً راسل به اهمیت آثار او پی بردند و فرگه در نزاع فلسفه معاصر حضور یافت م.

² tradition

در این دوران بیگانگی و عدم تفاهم کلی، طحّ فلسفه «واحد» معاصر و بحث درباره آن امکان نداشت و کاری که مورخ فلسفه می‌توانست بکند این بود که مطالب و وقایع مورد مطالعه را در کنار هم قرار دهد. این دوران ظاهراً در شرف اتمام است و شاید این بدان جهت باشد که چنانکه خواهیم دید، فلسفه تحلیلی متحول شده و فیلسوفان این حوزه دریافته‌اند که این فلسفه نیز تاریخی است و تاریخی دارد. می‌بینیم که اکنون در فلسفه اختلاف‌هایی پیش می‌آید که محدود در یک سنت و در یک زبان نیست. این داد و ستدها نیز قهراً سیر و صفت خاص نزاع‌های فلسفی را دارد. اینها هم همواره با تأخیر و تعویق و سوء تفاهم‌های بسیار صورت می‌گیرد، اما به هر حال وجود دارد.

در این وضع و شرایط، معرفی فلسفه معاصر و فلسفه قرن بیستم را از کجا آغاز کنیم؟ اگر خود را در هر یک از جریانها و رویه‌هایی که مدتها نسبت به دیگری بیگانه مانده است محدود کنیم، مبدأ و سرآغاز کار ما صورت خاصی پیدا می‌کند. فی‌المثل ممکن است کسی آغاز فلسفه معاصر را در آثار راسل و مور بداند که البته انتشار در *ایدئالیسم مور* در سال 1903 آغاز فلسفه تحلیلی بود. (4) همچنین ممکن است کسانی دیگر در چشم‌اندازی متفاوت، آثار نیچه را مثال بارز از هم‌گسیختگی مابعدالطبیعه و «رجوع به مبدأ و آغاز آن» بدانند. اما در این رساله، آثار فرگه سرآغاز کار قرار خواهد گرفت، زیرا هرچند که آثار فرگه مبدأ و آغاز مشترک دو رویه و سنت انگلیسی و آلمانی نیست، دست کم به این مبدأ مشترک خیالی نزدیک است. علاوه بر این، اثر فرگه از آن جهت اهمیت دارد که جهش تازه‌ای به منطق موروث از ارسطو می‌دهد و این مهم با اختراع یک زبان سمبولیک (رمزی) صورت گرفته است. به هر حال، در این رساله نشان داده می‌شود که اهمیت منطق از چه حیث و در کجاست و این معنی را وقتی فلسفه به عنوان بحث در باب شرایط بحث و - در نتیجه - نزاع در باب انحاء بحث و استدلال تلقی و درک شده باشد، به آسانی می‌توان دریافت.

نقد زبان

البته پیداست که فرگه و نیچه در ظاهر در مقابل هم قرار دارند: اثر فرگه که در حاشیه فلسفه است به ریاضیات نزدیک است و حال آنکه تفکر نیچه که آن هم در حواشی فلسفه قرار دارد، با شعر و استعاره و میتولوژی و طرح سیمای زرتشت به ادبیات نزدیک می‌شود. با وجود این، اگر در کار و بار اخلاف هر یک از این دو متفکر نظر افکنیم، می‌توانیم پیوند و رابطه عجیبی میان آن دو کشف کنیم. راستی چه وجه مشترکی میان فلسفه‌ای که از فرگه آغاز می‌شود و به ویتگنشتاین، کارناب، اوستین و کواین می‌رسد از یک سو، و تفکری که از نیچه سر منشأ می‌گیرد و به جانب تفکر هیدگر و فوکو و دریدا می‌رود از سوی دیگر، وجود دارد؟ به رغم اختلاف‌های بسیار مهم میان همه افرادی که نام بردیم، همگی یک اشتغال خاطر مشترک دارند و آن اینکه مابعدالطبیعه را به عنوان «گفتار»¹ (بیان) نقد کرده‌اند و در نتیجه به نوعی نقادی زبان پرداخته‌اند.

در فلسفه کلاسیک (و در آثار فلاسفه بزرگی مانند دکارت، هیوم و کانت) پرسش شناسایی، یعنی نسبت میان تفکر و اشیاء، در مرکز اشتغال خاطر فلسفی قرار داشت. اکنون به نظر می‌رسد که با ظهور تفکر فرگه و

¹ . discours

نیچه و نیز با فلسفه چارلز سَندرس پیرس که بنیانگذار پراگماتیسم¹ (فلسفه صلاح عملی) است، در یک گشت قرار داریم (و کسانی از «گشت زبانی» - linguistic turn - سخن گفته‌اند)⁽⁵⁾ که در آن مسأله زبان، دلالت و معنی به جای مسأله رسمی و سنتی شناسایی قرار می‌گیرد. البته طرح مسأله زبان تازگی ندارد و این مسأله هرگز در فلسفه و مخصوصاً در نزد یونانیان مورد غفلت نبوده است، با وجود این، پرسش زبان در فلسفه معاصر معنی و اهمیت خاصی پیدا کرده است.

ولی این کافی نیست. نقادی زبان ممکن است دو ساحت داشته باشد. این نقادی ممکن است در ابتدا متوجه زبان به عنوان ابزار شناسایی در علوم باشد و در طلب و جستجوی تحدید امکانات و حدود زبان برآید و خطاها و اوهامی را که موجب می‌شود نشان دهد. در این صورت، رؤیای یک زبان محض و ایدئال پدید می‌آید که مثال و نمونه آن را زبان منطق و فیزیک دانسته‌اند و استثناءً در مواردی به استخراج کارکرد زبان «هر روزی»²، آن هم به صورت پیچیده، اکتفا و اقتصار می‌شود.

نقد فرهنگ

زبان صرفاً به کار شناسایی نمی‌آید. زبان همچنین یک ابزار تفهیم و تفاهم اجتماعی است و در این چشم‌انداز، نقادی زبان به زبان علوم کاری ندارد، بلکه نظر متوجه به این معنی است که زبان به صورت نشانه نوعی آشفتگی در روابط و مناسبات بشری درآمده و تا حد مظهر و نشانه رابطه استیلا و سرکوب تنزل کرده است. نقد زبان که روزی بسیار با اهمیت تلقی می‌شد، در آغاز قرن به صورت نقد فرهنگ (Kulturkritik) و به طور کلی نقادی تمدن و فرهنگ پدیدار شد. نیچه، آدورنو و حوزه فرانکفورت، دریدا، فوکو و هابرماس از وجهه نظرهای مختلف به نقادی در زبان که وسیله تفهیم و تفاهم یا آلت استیلای اجتماعی تلقی شده است پرداخته‌اند و می‌پردازند.

پرسشی که طبعاً به ذهن می‌آید این است که سنت میان این دو نحوه نقادی زبان را چگونه باید دریافت و چه نسبتی میان پرسش از کارکرد زبان در وصف حقیقی عالم، و مسأله اثر و اهمیت آن در تفاهم اجتماعی ممکن است وجود داشته باشد. تا آنجا که مجال باشد در این کتاب می‌کوشیم به این مسأله و پرسش پاسخ دهیم.

¹. پراگماتیسم به عنوان فلسفه را باید از ساحت پراگماتیک زبان تمیز داد.

«فلسفه پراگماتیک» یک جریان خاص امریکایی است که اولین بیان آن را در یک متن متعلق به سال ۱۸۷۸ از پیرس می‌توان دید. اما ویلیام جیمز بود که در ۱۸۹۸، و پس از آن در ۱۹۰۷، در یکی از مجالس بحث خود که در باب «پراگماتیسم» سخن می‌گفت، آن را به عنوان یک نظریه حقیقت و اعتقاد دینی تفسیر کرد. اکنون با توجه به آثار ریچارد رورتی کوشش می‌شود تا پراگماتیسم جدیدی کشف شود که در آن، مطلق جایی نداشته باشد و مشاهده با ظن مورد انتقاد قرار گیرد.

اما «پراگماتیک» خود یکی از شاخه‌های مطالعه علایم است و چارلز ویلیامز مورس تحت تأثیر پیرس خطوط عمده سمیوتیک (نشانه‌شناسی sémiotique) را به عنوان نظریه کلی علایم طرح و ترسیم کرده است.

². ordinaire