

بنیاد هستی‌شناختی

نیکلای هارتمان

ترجمه از آلعانی

همراه پیشگفتار مترجم و حواشی

شرف‌الدین خراسانی (شرف)



انتشارات هرمس

باهمکاری

مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدن‌ها



انتشارات هرمس (وابسته به مؤسسه شهر کتاب)

تهران، خیابان ولی عصر، بالاتر از میدان ونک، شماره ۱۳۳۷ - تلفن: ۸۷۹۵۶۷۴

با همکاری

مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدنها: تهران، خیابان شهید لواسانی، پلاک ۹۱ - تلفن ۲۲۰۶۶۳۷-۹

مجموعه ادب فکر - فلسفه و کلام ۳۱

بنیاد هستی‌شناختی

نیکولای هارتمان

ترجمه: شرف‌الدین خراسانی

طرح جلد: کارگاه گرافیک سپهر

چاپ اول: ۱۳۸۳

تیراژ: ۲۰۰۰ نسخه

چاپ: نوبهار

همه حقوق محفوظ است.

هارتمان، نیکولای. ۱۸۸۲ - ۱۹۵۰.

بنیاد هستی‌شناختی / نیکولای هارتمان؛ ترجمه شرف‌الدین خراسانی (شرف) - تهران:

مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدنها: هرمس، ۱۳۸۳.

هجده + ۲۵۵ ص. (مجموعه ادب فکر - فلسفه و کلام: ۳۱)

فهرستویسی بر اساس اطلاعات فیبا.

Zur Grundlegung der Ontologie. عنوان اصلی:

۱. هستی‌شناسی. الف. شرف خراسانی، شرف‌الدین، ۱۳۰۶ - مترجم. ب. عنوان.

۱۱۱

BD۳۱۳/۵۲

۱۳۸۳

م ۷۹-۱۲۷۶۹

یادداشت ناشر

شادروان دکتر شرف‌الدین خراسانی، سالها پیش این کتاب را ترجمه کرده بودند و به همین دلیل قرار ایشان با ناشر بر این بود که پس از حروف‌چینی، یک بار از اول تا آخر متن ترجمه را بازنگری کنند. متن فلسفی کتاب و شیوه ترجمه ایشان، اقتضا داشت هرگونه پیشنهادی برای ترجمه، به رؤیت استاد شرف برسد. متأسفانه عمر ایشان وفا نکرد که در ترجمه خود، که سالها از آن می‌گذشت، بازنگری کنند و بدین ترتیب این فرصت پیش نیامد که مترجم تغییرات مورد نظر خود را در متن ترجمه بدهد. بنابراین ناشر ترجیح داد که متن ترجمه را عیناً منتشر کند و حتی در تغییر رسم‌الخط آن نیز کوشش نکرد.

فهرست

۱	یادآوری مترجم
۷	دیباچه
۱۳	مقدمه
۱۳	۱. شکل اندیشه موروثی، اجبار اندیشه‌ای و عادت فکری
۱۴	۲. بی‌مسئله‌گی، خستگی از مسئله، نسبی‌گرایی
۱۶	۳. مسئله هستی در نظامهای ایده‌آلیستی
۱۸	۴. پسین‌زمینه نسبی‌گرایی
۲۰	۵. پسین‌زمینه متافیزیکی دانشهای طبیعی
۲۲	۶. متافیزیک زندگی ارگانیک
۲۴	۷. عنصر متافیزیکی در زندگی روانی
۲۶	۸. جنبه متافیزیکی در روح عینی
۲۸	۹. جنبه متافیزیکی در عرصه منطقی
۳۰	۱۰. انحطاط مسئله شناخت
۳۳	۱۱. پدیده‌شناسی (فنومنولوژی) و متافیزیک شناخت
۳۶	۱۲. متافیزیک اخلاق و آزادی
۳۹	۱۳. متافیزیک ارزشها
۴۲	۱۴. متافیزیک هنر و زیبا
۴۴	۱۵. متافیزیک تاریخ
۴۷	۱۶. چارچوب بسته مسائل متافیزیکی
۴۹	۱۷. عنصر هستی‌شناسانه در مسائل متافیزیکی
۵۱	۱۸. اندیشه یک فلسفه نخستین نوین
۵۵	۱۹. فلسفه نخستین و فلسفه واپسین

۲۰. توصیف، تقسیم‌بندی و تحدید ۵۷
۲۱. پیوند هستی‌شناسی نوین و کهن ۶۰

بخش یکم: دربارهٔ موجود چونان (بما هو) موجود به طور کلی

- پارهٔ یکم: مفهوم موجود و دشواری آن ۶۵
- فصل ۱: پرسش بنیادی هستی‌شناسانه ۶۵
- الف) آغاز ازین سوی ایده‌الیسم و رئالیسم ۶۵
- ب) هستی و موجود، معنای صوری پرسش بنیادی ۶۷
- ج) درک ارسطویی از پرسش ۶۸
- فصل ۲: یک کوشش امروزی. خطا در آغاز ۷۱
- الف) انحراف در تغییر پرسش هستی ۷۱
- ب) پرسش هستی و پرسش معنا ۷۳
- فصل ۳: رویکرد شناخت اونتولوژیک ۷۵
- الف) دست‌نیافتنی بودن و تعریف‌ناپذیری هستی ۷۵
- ب) نکات بنیادی دربارهٔ ادامهٔ کار ۷۶
- ج) رویکرد طبیعی و بازاندیشیده ۷۸
- د) قصد مستقیم و قصد منحنی ۸۰
- فصل ۴: موضع و ریشه‌گیری مسئلهٔ هستی ۸۲
- الف) پیوند طبیعی، علمی و هستی‌شناسانه با جهان ۸۲
- ب) پیوند مشترک یا موجود. رئالیسم طبیعی (و خلاصهٔ ج و د) ۸۳
- پارهٔ دوم: درکهای سنتی از موجود ۸۹
- فصل ۵: مفهوم خام و جوهری موجود ۸۹
- الف) موجود همچون شیء، داده، بنیاد یا علت جهان ۸۹
- ب) انگیزه‌های هستی‌شناسانه در مفهوم باستانی جوهر ۹۲
- ج) موجود همچون زیرنهاد (موضوع) و متعین (ماده و صورت) (و خلاصهٔ د) ۹۴

فصل ۶: موجود همچون کلی و جزئی	۹۷
الف) موجود همچون ماهیت	۹۷
ب) تفرید نوع	۹۸
ج) موجود همچون موجود بیرونی	۱۰۰

فصل ۷: موجود همچون عنصر ساختی و همچون کل	۱۰۲
الف) فردیت و کلیت، فرد و جامعیت	۱۰۲
ب) موجود همچون فرد، عنصر، عضو	۱۰۳
ج) موجود همچون جامعیت، کلیت، نظام (سیستم) (و خلاصه ها)	۱۰۵

پاره سوم: تعینات موجود بر حسب نحوه‌های هستی	۱۰۹
---	-----

فصل ۸: واقعیت، تحقق، درجات هستی	۱۰۹
الف) موجود همچون موجود بالفعل (و خلاصه ب)	۱۰۹
ب) قشرهای هستی، مراتب هستی و درجات هستی (و خلاصه د)	۱۱۲

فصل ۹: برداشتهای بازاندیشیده از موجود	۱۱۴
الف) موجود همچون موضوع، پدیده و دست‌افزار	۱۱۴
ب) هستی همچون فراموضوعی و نامعقول	۱۱۷
ج) نظریه‌های ذهنی درباره موجود	۱۱۹

فصل ۱۰: مرزهای رویکرد این‌سویی	۱۲۱
الف) بنیاد پدیده‌ای تعریفهای ذهن‌گرایانه	۱۲۱
ب) پیش‌داوری همبستگی‌گرایانه	۱۲۲
ج) هستی پدیده و پیوند شناخت	۱۲۴

بخش دوم: پیوند موجودیت و چنین‌استی (ماهیت)

پاره یکم: مسئله دشوار «که» و «چه»	۱۲۹
-----------------------------------	-----

فصل ۱۱: واقعیت و بیرون‌بودی (یا خارجیت)	۱۲۹
الف) بی‌تفاوتی موجود	۱۲۹

۱۳۱	(ب) نادرستی مفاهیم سنتی
۱۳۲	(ج) ماهیت و هستی ایده‌آلی
۱۳۲	(د) «که» و «چه»ی موجود، چیستی
۱۳۶	فصل ۱۲. جدایی موجودیت و چنین‌استی
۱۳۶	الف) تشدید هستی‌شناسانه تضاد
۱۳۸	ب) استدلالهای منطقی و شناخت‌شناسانه
۱۴۰	ج) افراطهای متافیزیکی
۱۴۱	د) برداشت ناقص از مفاهیم «در ذهن» و «بیرون از ذهن»
۱۴۲	ه) کاربرد نادرست مفاهیم کانتی
۱۴۶	فصل ۱۳. از میان برداشتن جدایی
۱۴۶	الف) شناخت قانون و وجود موارد
۱۴۸	ب) آنچه از لحاظ شناخت‌شناسی در شناخت «پیشین» ناراحت‌کننده است
۱۵۱	ج) معیار نادرست تعریف‌پذیری
۱۵۳	فصل ۱۴. انواع حکم و انتقال پذیری آنها
۱۵۳	الف) وضع ویژه حکم وجودی و وجود محمولی
۱۵۴	ب) انتقال احکام موجودیت به احکام چنین‌استی
۱۵۶	ج) گزاره موجودیت محض و برهنه و وابسته
۱۵۷	د) انتقال احکام چنین‌استی به احکام موجودیت
۱۵۹	پاره دوم: پیوند مثبت وجودی موجودیت و چنین‌استی
۱۵۹	فصل ۱۵. حذف نمود هستی‌شناسانه
۱۵۹	الف) کاربرد نادرست هستی‌شناسانه مقوله زیرنهاده
۱۶۱	ب) بی تفاوتی مفروض و تصادفی بودن موجودیت
۱۶۳	ج) معنای بی تفاوتی و حذف آن
۱۶۶	فصل ۱۶. خطا در استدلال جهتی
۱۶۶	الف) استدلال نادرست درباره امکان و واقعیت

۱۶۸	(ب) تصحیح خطاها
۱۶۹	(ج) نکته‌های آموزنده در خطاهای استدلال
۱۷۱	فصل ۱۷. تضاد پیوسته و گسسته
۱۷۱	الف) مفهوم چنین‌استی از لحاظ وجودی خنثی
۱۷۳	(ب) اختلاف عرصه‌ای همچون تضاد نحوه‌ی موجودیت
۱۷۵	(ج) پیوستگی لحظه‌های هستی و گسستگی نحوه‌های هستی
۱۷۷	(د) نمایش و کاهش طرح بنیادی
۱۸۰	ها) نقش چنین‌استی خنثی در مشاخره بر سر کلیات
۱۸۲	(و) موضوع «ماهیات» فنومنولوژیک (پدیده‌شناسانه)
۱۸۵	پاره سوم: پیوند درونی لحظه‌های هستی
۱۸۵	فصل ۱۸. موجودیت در چنین‌استی و چنین‌استی در موجودیت
۱۸۵	الف) به هم پیوستگی و واقعیت در پیوند لحظه‌های هستی
۱۸۷	(ب) جهان‌آگاهی ابتدایی. زبان و شکل منطقی
۱۸۸	(ج) نسبت محتوایی «که» و «چه»
۱۹۰	(د) تغییر شکل ویژه احکام و معنای هستی‌شناسانه آنها
۱۹۲	فصل ۱۹. همان‌بودی و اختلاف لحظه‌های هستی
۱۹۲	الف) همان‌بودی جابه‌جا شده مداوم موجودیت و چنین‌استی در کل همبستگی هستی
۱۹۴	(ب) چنین‌استی همچون موجودیت چیزی «در» چیزی
۱۹۶	(ج) گستره همان‌بودی چنین‌استی و موجودیت
۱۹۸	(د) مرز وجودی همان‌بودی
۲۰۰	ها) فرق مسیر در همان‌بودی جابه‌جا شده
۲۰۱	فصل ۲۰. حاصل بحث و پیامدهای آن
۲۰۱	الف) خلاصه نتایج
۲۰۳	(ب) نظری به وظایف آینده
۲۰۴	(ج) نمود جدادشدگی و علت هستی‌شناسانه آن
۲۰۶	(د) علت نظریه شناختی جدایی

فصل ۲۱. نحوه‌های دادگی و نحوه‌های هستی	۲۰۹
الف) روی هم نهادگی سه گانه و پیوند مرزی سه گانه	۲۰۹
ب) تصحیح طرح. موقعیت نحوه‌های دادگی	۲۱۱
ج) شکافتگی شناخت و نمود پنداری شکاف وجودی	۲۱۳

بخش سوم: دادگی هستی واقعی

پاره یکم: شناخت و موضوع آن	۲۱۹
----------------------------	-----

فصل ۲۲. در خود بودن شناخت‌شناسانه و هستی‌شناسانه	۲۱۹
الف) از میان برداشتن خنثی بودن هستی‌شناسانه	۲۱۹
ب) زمینه‌پسین نظریه شناختی مفهوم در خود	۲۲۰
ج) حذف اندیشیدگی در «در خود بودن» هستی‌شناسانه	۲۲۲
د) قانون موضوع شناخت و موجود	۲۲۳

فصل ۲۳. فرایاشی عمل شناخت	۲۲۶
الف) بار برهان شکاکیت و مسئله دادگی واقعیت	۲۲۶
ب) پیامدها، پرسش درباره «چگونگی» دادگی هستی	۲۲۸
ج) شناخت به عنوان عمل فرارونده	۲۲۹
د) عمل ادراک‌کننده و موضوع آن	۲۳۱

فصل ۲۴. تناقضها (آنتی‌نومیها) در پدیده شناخت	۲۳۴
الف) پدیده و نظریه. رئالیسم طبیعی	۲۳۴
ب) تناقض در خود بودن و موضوع بودن	۲۳۶
ج) تناقض فرایاشی پدیده	۲۳۷
د) حل تناقض و مسئله باقیمانده آن	۲۳۹

فصل ۲۵. فراموضوعیت و برتر از موضوعیت	۲۴۱
الف) آگاهی از مسئله و پیشرفت شناخت	۲۴۱
ب) در خود بودن فراموضوعی و موضوع‌شده	۲۴۳

فصل ۲۶. مرزهای شناخت پذیری	۲۴۴
الف) ظهور «نامعقول» شناخت شناسانه	۲۴۴
ب) مفهوم و موقعیت آنچه «برای ما» ناشناختی است	۲۴۷
ج) وزنه هستی باقی مانده بی پایان	۲۵۰
د) درخود بودن «نامعقول»	۲۵۲
پاره دوم: اعمال عاطفی - فراژونده	۲۵۵
فصل ۲۷. اعمال عاطفی - پذیرنده	۲۵۵
الف) موقعیت و ساختار اعمالی که از لحاظ وجودی بنیادی اند	۲۵۵
ب) ویژگی اعمال عاطفی - پذیرنده	۲۵۷
ج) حادثه و ضربه خوردگی، سختی واقعیت و درماندگی	۲۵۸
د) مفهوم سرنوشت، آزمون و ادراک کردن	۲۶۱
فصل ۲۸. درجه بندیهای آزمون و وحدت واقعیت	۲۶۳
الف) آزمون مقاومت و واقعیت شیء	۲۶۳
ب) درباره توضیح مفهوم واقعیت هستی شناسانه	۲۶۵
ج) واقعیت و زمانمندی	۲۶۷
د) شناخت و آگاهی از واقعیت عاطفی	۲۶۸
فصل ۲۹. اعمال عاطفی - پیش نگرانه	۲۶۹
الف) زندگی در پیش دستی، و تشویش از پیش	۲۶۹
ب) پیش بینی واقعی، انتظار و آمادگی	۲۷۲
ج) شکلهای ثانوی پیش احساسی	۲۷۴
فصل ۳۰. اعمال احساسی واقعی از نوع پیش نگرانه	۲۷۶
الف) فراباشی عمل در پیش بینی عاطفی - انتخابی	۲۷۶
ب) حساب با نصیب بخت	۲۷۸
ج) عنصر پنداری در تشویش از پیش و مرزهای فراباشی عمل	۲۷۹
د) فریب متافیزیکی و استدلال واهی	۲۸۱

فصل ۳۱. اعمال عاطفی خودانگیخته	۲۸۳
الف) فعالیت و نوع فراباشی عمل آن	۲۸۳
ب) خودانگیزی بی‌واسطه و پذیرندگی با واسطه	۲۸۵
ج) ضربه خوردگی متقابل شخص در عمل خویشتن	۲۸۷
د) وزن و واقعیت اشخاص برای اشخاص	۲۸۹
ه) شکافتگی ظاهری واقعیت. خطای نظریه [توری]	۲۹۱
فصل ۳۲. فعالیت درونی و آزادی	۲۹۲
الف) ویژگی پیوند میان اشخاص	۲۹۲
ب) دادگی آغازین در موضع‌گیری	۲۹۴
ج) نقش وضعیت و شکل دادگی آن	۲۹۶
پاره سوم: زندگی واقعی و شناخت واقعیت	۲۹۹
فصل ۳۳. همبستگی زندگی همچون موجود	۲۹۹
الف) مجموعه فراباشی عمل همچون نحوه زندگی واقعی	۲۹۹
ب) وزن و واقعیت در رابطه ارزشها	۳۰۰
ج) دادگی عملی جهان اشیاء	۳۰۳
د) موضوع «پروا»	۳۰۶
فصل ۳۴. عرصه‌های ویژه جاگرفتنی در جهان واقعی	۳۰۸
الف) پدیده واقعی «کار»	۳۰۸
ب) شکل دادگی همبستگی‌های واقعی دیگر	۳۱۰
ج) زندگی در همبستگی نظام جهانی	۳۱۳
فصل ۳۵. شناخت و دادگی واقعی	۳۱۵
الف) همان‌بودی جهان و مقاطع دادگی	۳۱۵
ب) نتیجه‌گیریهایی از فراباشی اعمال عاطفی	۳۱۷
ج) نتایج دیگر	۳۱۹
د) درجه‌بندی فراباشی پدیده، و شناخت	۳۲۰

۳۲۳	فصل ۳۶. موقعیت ویژه شناخت
۳۲۳	الف) همگونی و تضاد در همبستگی عمل
۳۲۵	ب) دادگی چنین استی و موجودیت در تنوع اعمال
۳۲۷	ج) برتری شناخت و پیشداوری عقل گرایانه
۳۲۸	د) مستقل کردن دانش و بیگانگی آن با امور واقعی
۳۳۰	ه) انتقاد از دانش و فنونولوژی (پدیده شناسی)

۳۳۳	فصل ۳۷. موقعیت دانش
۳۳۳	الف) اشتباهها و بدفهمی های روشی
۳۳۴	ب) جا گرفتگی دانش در همبستگی زندگی
۳۳۶	ج) تصحیح پیش داوریهای انتقاد از دانش
۳۳۹	د) جا گرفتگی هستی شناسانه شناخت

بخش چهارم: مسئله و موقعیت هستی ایده آلی (اندیشه ای)

۳۴۵	پاره یکم: دادگی هستی ریاضی
۳۴۵	فصل ۳۸. مسائل دشوار هستی شناسانه ایده آلی بودن
۳۴۵	الف) مسئله دشوار بنیادی و نتایج آن
۳۴۶	ب) هستی ایده آلی و شناخت آید آلی
۳۴۹	ج) آغاز دادگی هستی در شناخت ریاضی
۳۵۰	د) اعتراضها و انتقاد از اعتراضها
۳۵۲	ه) حکم ریاضی و موضوع ریاضی
۳۵۴	و) مثالها و استنتاجهای دیگر

۳۵۷	فصل ۳۹. نظریات و برداشتها
۳۵۷	الف) ذهن گرایی ریاضی
۳۵۸	ب) گرایش به پیش درونی ریاضی
۳۶۰	ج) پیامدهای مصیبت بار
۳۶۱	د) خطای بنیادی نظریه شناختی
۳۶۳	ه) آزمایش متقابل: ریاضیات بدون شناخت

- فصل ۴۰. شناخت ایده‌آلی و اعتبار عینی ۳۶۵
- الف) پیشینی درون‌باشنده و فرارونده ۳۶۵
- ب) پیشینی ایده‌آلی و ضرورت ۳۶۸
- ج) ضرورت اندیشه و ضرورت هستی ۳۷۰
- فصل ۴۱. شناخت ایده‌آلی و شناخت واقعی ۳۷۱
- الف) صدق شناخت ریاضی بر پیوندهای واقعی ۳۷۱
- ب) شناخت واقعی پیشین ۳۷۴
- ج) ابهام در مفهوم «ایده‌آلی بودن» ۳۷۵
- پاره دوم: اتحاد هستی ایده‌آلی و واقعی ۳۷۹
- فصل ۴۲. ناپدید شدن موضوعهای ایده‌آلی در عرصه شناخت ۳۷۹
- الف) مقدم بودن مفهوم ۳۷۹
- ب) مُصَرِّت و عدم مُصَرِّت موضوع ۳۸۱
- ج) موقعیت ساخته‌شناختی در شناخت ایده‌آلی ۳۸۳
- د) دوگونه ناپدید شدن، تصور و مفهوم ۳۸۵
- فصل ۴۳. ارتباط پی در پی سه گانه ۳۸۷
- الف) موضع نزدیک هستی ایده‌آلی به آگاهی ۳۸۷
- ب) نومینالیسم (نام‌گرایی) و رئالیسم ۳۸۹
- ج) فریب از میان نرفتنی ۳۹۰
- فصل ۴۴. استقلال نسبی هستی ایده‌آلی ۳۹۲
- الف) نقش ایده‌آلی آپریوریسم (پیشینی‌گرایی) واقعی ۳۹۲
- ب) استقلال اصیل و جداسازی غلط موضوعهای ایده‌آلی ۳۹۴
- ج) ریاضیات محض و کاربرده شده ۳۹۶
- د) «تصادفی بودن» امر واقعی و «پهنه امکان» امر ایده‌آلی ۳۹۷
- فصل ۴۵. بی تفاوتی و پیوستگی ۴۰۰
- الف) «نادقیق بودن» موارد واقعی ۴۰۰

۴۰۱		ب) استنتاجهای اشتباه‌آمیز و درست
۴۰۳		ج) معنا و مرزهای بی‌تفاوتی هستی‌ایده‌آلی
۴۰۷		پاره سوم: هستی‌ایده‌آلی در امر واقعی
۴۰۷		فصل ۴۶. پدیده‌شناسی ماهیات
۴۰۷		الف) در پراتز نهادن و برجسته کردن
۴۰۹		ب) ماهیت و پیوند آن با امر واقعی
۴۱۱		ج) ایده‌آلی بودن آزاد و وابسته
۴۱۳		د) یگانگی ماهیات و دوگانگی مداخلها
۴۱۵		فصل ۴۷. بینش ماهیت و بداهت
۴۱۵		الف) مفهوم دانش کلی
۴۱۷		ب) مرزهای یقین محتوایی
۴۱۹		ج) بداهت ذهنی و عینی
۴۲۰		د) معنای مثبت فریب بداهت
۴۲۳		فصل ۴۸. قلمرو امر منطقی و قانونهای آن
۴۲۳		الف) قانونمندی دوگانه اندیشیدن
۴۲۵		ب) خصلت هستی‌شناسانه - ایده‌آلی قانونمندی منطقی
۴۲۶		ج) پیوند امر منطقی با ایده‌آلی بودن وابسته
۴۲۷		د) قانونهای منطقی و قانونمندی واقعی
۴۳۰		ه) اعتبار عینی امر منطقی و امکان دانشهای واقعی
۴۳۲		فصل ۴۹. قلمرو ارزشها و نحوه هستی آن
۴۳۲		الف) موقعیت ویژه ارزشها در میان ماهیات
۴۳۴		ب) آگاهی از ارزش و شناخت ارزش
۴۳۵		ج) واقعیت احساس ارزش و خصلت تعیین‌کنندگی ارزشها
۴۳۷		د) تحول آگاهی از ارزش و هستی ارزشها
۴۳۹		ه) نتایج. تناقض ظاهری و راه حل

فصل ۵۰. نحوه‌های هستی و قشریندی عرصه‌ها	۴۴۱
الف) اهتزاز عرصه‌ها و درون‌باشی نحوه‌های هستی	۴۴۱
ب) معنای معتبر «اهتزاز» عرصه‌ها	۴۴۲
ج) پیوند نحوه‌های هستی در امر فردی	۴۴۴
د) هاله «والایی»	۴۴۶
ها هستی‌شناسی ایده‌آلی و هستی‌شناسی واقعی	۴۴۹
فصل ۵۱. نزدیکی به آگاهی و فراباشی ایده‌آلی	۴۵۰
الف) دادگی درونی و پیشینی ناب	۴۵۰
ب) فراباشی ایده‌آلی و فراباشی واقعی	۴۵۲
ج) امر نامعقول در قلمرو هستی ایده‌آلی	۴۵۳

یادآوری مترجم

چنانکه خود هارتمان در پایان مقدمه‌اش بر کتاب در دست صریحاً می‌گوید، این کتاب در دو بخش نخست «پیش‌پرسشهایی» را تشکیل می‌دهد که مؤلف قصد آن را دارد بر پایه آنها برداشت نوین خود را از هستی‌شناسی، نه همچون یک نظام فلسفی نوین هستی‌شناسانه (از آنجا که وی دوران نظام‌سازیهای فلسفی را سپری‌شده می‌داند)، بلکه به صورت پرداختی کلی و نوین به مجموعه مسائل عمده مربوط به هستی‌شناسی عرضه کند.

بدین سان برای آماده کردن زمینه ذهنی خواننده، وی در این کتاب به دو مسئله مهم «مفهوم هستی یا وجود» و نیز مسئله «هستی و چیستی» و «هستی واقعی و ایده‌آلی» با تفصیلی در خور شأن پژوهشگر و اندیشمندی همچون خودش پرداخته است. در این رهگذر هارتمان در بحث پیرامون هر مسئله‌ای، نخست پیدایش و گسترش تاریخی مسائل را به اختصار دنبال می‌کند و سپس از دیدگاهی انتقادی نظریات و براهین خود را درباره آنها عرضه می‌دارد. در این میان ناگزیر در برخی مباحث به جزئیات و موشکافیهایی می‌پردازد که برای خواننده اروپایی که با گسترش اندیشه‌های هستی‌شناسانه و مسائل مربوط آنها، آشنایی پیشین ذهنی یا آگاهی کامل دارد بی‌دشواری فهمیدنی است، اما برای خوانندگان ایرانی، با توجه به فقدان آن آشنایی یا آگاهی، نه تنها نافهمیدنی بلکه ملال‌انگیز نیز تواند بود. از اینجاست که مترجم کوشیده است که در نقل مطالب کتاب با وفاداری به متن و حفظ آنچه مهم و آگاهی‌بخش است، مطالب برخی از فصلها را خلاصه و لب‌استدلالهای هارتمان را به شیوه‌ای آزادانه‌تر و برای خواننده ایرانی فهمیدنی‌تر عرضه کند، بی‌آنکه در این رهگذر هیچ نکته عمده‌ای از ترجمه حذف شود. بنابراین در ترجمه، ادغام

برخی از فصل‌بندیهای متن اجتناب‌ناپذیر بوده است. ضمناً به منظور آشنایی خوانندگان با کل برداشت هستی‌شناسی نو هارتمان، مترجم پیشگفتاری بر این ترجمه افزوده است که در آن طرحی جامع از کل نظریات هستی‌شناسانه هارتمان ارائه شده و مورد بررسی قرار گرفته است.

تبصره:

برای روشنتر شدن مسائلی که هارتمان در فصلهای ۲۷ تا ۳۲ مطرح می‌کند، ما در اینجا آنچه را وی در نوشته دیگری و در همبستگی با مسائل انسان‌شناسی بیان می‌کند، نقل می‌کنیم. وی می‌نویسد:

در هم آویختن تعینات ناهمگون مقوله‌ای (در همه جا) به چنان آسانی نشان‌دانی نیست که در فعالیت انسانی. اعمال فعال (اراده کردن، کنش، کردار) فقط یک جنبه در یافت پیوندهایی اند، که میان موجود انسانی و طبیعت بیرونی این سو و آن سو تسلط دارند. سیستمهای سنسوموتوریک، که در اینجا همه چیز طبق پیدایش در آنها ریشه دارد، در مرحله امروزی مسائل قابل توصیف شده‌اند. کاوش مقوله‌ای آنها را هنوز کم داریم. اما آنچه از آنها برجسته می‌شود، انبوهی از اعمال بسیار گوناگون است، که همه ساختار بنیادی همانندی از تجاوز به فراسوی قشرها (ی هستی) را نشان می‌دهند. از لحاظ آگاهی می‌توان آنها را اعمال «فرارونده» (transzendente Akte) نامید. واژه «فرازی یا فراباشی» (transzendenz) را بدین قرار در تضاد با بد به کار بردن متداول‌شده آن در معنای نخستین آن به عنوان «فرا جهیدن» (Übersteigen) باید فهمید: این اعمال بسته (درون‌باشنده / immanent) در آگاهی نیستند، تنها به عرصه درونی آن تعلق ندارند، بلکه از مرزهای آن فرا می‌جهند و به جهان بیرونی تجاوز می‌کنند. اینها اعمال ارتباط میان جهان بیرونی و درونی‌اند؛ و درست بدین علت برای موجود انسانی چنان مشخص‌کننده‌اند. زیرا انسان، هرچند آگاهی‌اش یک عرصه درونی بسته را تشکیل می‌دهد که هرگز به عرصه‌های دیگر سرریز نمی‌کند، موجودی است گشوده به جهان، و استقرار او در همبستگی واقعی جهان احاطه‌کننده یک پیوسته بودن همه‌سویه واقعی است که از خود فراتر می‌رود. از چنین اعمال فرارونده غیر از اعمال فعال گروههای گوناگون دیگری یافت می‌شوند. کاملاً مشهود است که شناختن نیز به اینجا تعلق دارد، آن هم در واقع در

همه مراتب آن، از ادراک حسی گرفته تا به بالا. اما اکثر این اعمال حامل خصلت عاطفی اند و در گسترش و تکامل فرد مقدم بر شناختن اند. گروه اعمال پذیرنده عاطفی محض به اینجا تعلق دارند، مانند رنج بردن، تجربه زیسته و آزمودن؛ به همین سان گروه اعمال پیش‌نگرنده (prospektive)، مانند انتظار، ترسیدن و امید داشتن، هراس و خویشتن‌داری، آمادگی، کنجکاوی و برخی دیگر. به همین سان گروهی از اعمال یافت می‌شوند که از لحاظ زمانی واپس‌نگرنده (rückschauende) اند، که نه تنها به یاد آوردن و مکث کردن در امور گذشته به این گروه تعلق دارند، بلکه همچنین برخی از اعمال مهمتر و کنونی‌تر، مانند پشیمان شدن و تأسف خوردن. اما این هر دو عمل اخیر قبلاً در یک گروه از اعمال دیگر دست‌اندرکارند، که می‌توان آنها را اعمال ارزش‌دهنده نامید؛ از سوی دیگر این گروه در خودش بسیار بندبند و متصل است، زیرا تقریباً همه انواع اعمال دیگر را همراهی می‌کند و تا حدی در تعیین کردن آنها دست‌اندرکار است. زیرا این گروه عبارت است از موضع‌گیری آگاهی در برابر همه آنچه در آن اعمال دیگر به او داده شده است.

همه این گروه‌های اعمال درست به همان گونه کنش از تصور، تفکر یا تخیل محض متمایزند. این اعمال اخیر، اعمال درون‌باشنده‌اند، زیرا موضوعشان را خودشان پدید می‌آورند و مستقل از هستی بیرونی آن در جهان واقعی جریان دارند. انسان می‌تواند هر چیز دلخواهی را برای خود تصور کند یا بیندیشد، هر اندازه هم که در این میان از تجربه و امهایی گرفته شود، و در تخیل یا پندار آگاهی کاملاً دارای آزادی نامحدود است که برای خودش جهانی پر از محتوا، آن گونه که آن را می‌خواهد، بیافریند. ادراک حسی، تجربه زیسته، انتظار داشتن، ترسیدن و نگرانی از نوعی دیگرند؛ موضوعهای آنها در جهان واقعی قرار دارند. بنابراین اعمال فقط با یک قطب خودشان، یعنی قطب ذهن به آگاهی وابسته‌اند؛ با قطب دیگر، یعنی قطب عین، همه آنها به یک نقطه‌ای از همبستگی واقعی وابسته‌اند، که انسان در آن قرار گرفته است. بدین علت، جهان واقعی، تا آنجا که به آگاهی داده نشده است، در این اعمال به او داده شده است. این امر پیش از هر چیز در مورد اعمال پذیرنده صادق است، اما با واسطه در مورد همه اعمال.^۱

۱. هارتمان، «فلسفه طبیعت و انسان‌شناسی» از نوشته‌های کوچکتر (kleinere Schriften)، جلد یکم، ۱۹۵۵، ص ۲۴-۲۲.

دباجه

(خلاصه)

بررسیهای چهارگانه‌ای که من آنها را در این کتاب به طور فشرده به خوانندگان عرضه می‌کنم - دربارهٔ موجود چونان [بماهو] موجود، موجودیت و چنین‌استی (Dasein-Sosein)، دادگی واقعیت و هستی‌اندیشه‌ای یا ایده‌آلی (Ideales Sein) - آغاز یک هستی‌شناسی را تشکیل می‌دهند که من طی دو دهه دربارهٔ آن کار کرده‌ام و بخشهای آیندهٔ آن به صورت طرح آماده‌اند و در زمانی نه چندان دور به دنبال خواهند آمد.

کل کار که طرح‌ریزی شده است زمینهٔ فلسفهٔ بنیادی مرا تشکیل می‌دهد که از آن زمان تاکنون در آثار منظم و سیستماتیک من منتشر شده - مانند متافیزیک شناخت، اخلاق و مسئلهٔ هستی روحی - و ساختمان آن در این آثار مکرراً اعلام شده است. تکمیل آن وظیفه‌ای بود که تحقق آن بایستی به آهستگی انجام می‌گرفت. ماهیت یک اثر عمده در این است که تابع قانون گسترش دیگری است غیر از پرداختن به زمینه‌های فرعی جنبی. تصمیم‌گیری دربارهٔ آن موکول به بعد است، زیرا عرصهٔ داده‌هایی که مراحل آغازی بر آن قرار دارند بر زمینه‌های فرعی گسترده می‌شود و هر گونه تجربهٔ فلسفی نخست بر این زمینه‌ها گرد می‌آید. در این میان قانون ارسطو تأیید می‌شود که راه هر گونه شناختی از آنچه «برای ما پیشین» است به سوی آنچه که «از خود پیشین» است پیش می‌رود.^۱ مسیر این راه، اگر بناست که فلسفه به درون‌اندیشی (Spekulation) انحطاط نیابد، نمی‌تواند معکوس باشد. این ناشی از ناشکیبایی درون‌اندیشانه است که می‌خواهد امر به گونهٔ دیگر باشد. این ناشکیبایی هر زمان

۱. نگاه کنید به تحلیلهای پسین: ارسطو، کتاب یکم، فصل دوم، ۷۱۵۳۵ تا ۷۲۸۶ و متافیزیک

آماده است که کل مبحث را پیش‌بینی کند و از آن نتیجه‌گیری‌هایی به عمل آورد و آنها را به حساب شناخت بگذارد و وانمود کند. اما درست باید هنگامی سکوت کند که سخن بر سر حصول شناخت واقعی است.

آن زمانهایی که هستی‌شناسی کهن درون‌اندیشانه - پیشین‌گرایانه را دوباره عرضه کنند علاقه‌کوشش امروزی نمی‌تواند باشد. البته بایستی برخی از موضوعات و مباحث قدیمی در جامعه نو دوباره بازگردند؛ مسائل همراه روشهایی که درباره آنها به کار برده می‌شود، پدید نمی‌آیند و از میان نمی‌روند. اما نحوه پرداختن به آنها به گونه‌ای دیگر شده است. دستاورد فلسفی سده‌های جدید، مکتب تفکر انتقادی بی‌تأثیر بر آنها سپری نشده‌اند. یک هستی‌شناسی انتقادی نوین ممکن شده است. روش آن را از پیش نمی‌توان ارائه کرد، زیرا هماهنگی با هیچ‌یک از الگوهای روش ساده متداول نیست؛ نخست در جریان پیشرفت کار بر روی موضوع خود می‌تواند نشان داده و توجیه شود. برای یک نگرش کلی که بر پایه آن بتوان دآوری قطعی کرد، حتی بررسیهای چهارگانه این کتاب نیز به هیچ روی کافی نیستند.

این بررسیها ادعای آن را ندارند که یک کل یکپارچه‌ای را تشکیل دهند؛ اینها نخستین عضو یک رشته طبیعی از مسائل‌اند که تداوم و پیشرفت آنها نخست وزنه خود را کسب می‌کنند. شاید عمل جسارت‌آمیزی می‌بود که آنها را جداگانه عرضه کنیم، اگر نه این بود که انبوه وسیعی از کل همبستگی مسائل یک تعیین مرز موقتی را ایجاد می‌کرد. عملاً ممکن نیست که سلسله عظیمی از بررسیها را، آن‌گونه که طرح و الگوی کلی هستی‌شناسی طلب می‌کند، در یک کتاب خلاصه کنند ...

آنچه من به نوبه خود در اینجا عرضه می‌دارم به هر حال پاره‌ای کار است، که به اجزاء بسنده نمی‌کند، بلکه از پایه آغاز می‌کند، هرچند کار کامل شده را تا سطح بالا نمی‌تواند به همراه آورد. (اثر کنونی) بخش بنیاد‌ننده هستی‌شناسی است و پیش‌پرسشهای اجتناب‌ناپذیر همه پژوهش بعدی را درباره ساختمان جهان موجود، در بر می‌گیرد. بحق همه موضوعات خاصی را که در زیر عنوان فراگیر «هستی‌شناسی» یا «اوتولوژی» قرار دارند تا بدانجا در بر می‌گیرد که تنها به مسئله هستی به طور کلی می‌پردازد و مبحث هماهنگی با آن را در نظریه هستی کهن، یعنی «درباره موجود و ماهیت» (de ente et essentia) را برحسب اصل موضوع عهده‌دار می‌شود. خود عنوان چیز بسیاری را بیان نمی‌کند، بلکه موضوع باید به هر حال این

عنوان را با محتوای نوینی پر کند. من می‌توانستم نامی را که ارسطو برای آن نقش زده، یعنی «فلسفه نخستین» (Philosophia prima) را ترجیح دهم، و این در صورتی بود که امید آن می‌رفت که آن را دوباره رایج کنم. اما به نظر من چنین امیدی وجود نداشت.

ما در دهه‌های اخیر درباره «هستی‌شناسی» چیزهایی شنیده‌ایم. نه تنها آثاری که زیر این عنوان منتشر شده‌اند، مانند آثار هیدویگ کونراد مارتیوس^۱ و گونتر یاکوبی^۲ به این زمینه تعلق دارند. همچنین از نظریه موضوعات مابین‌نگ^۳ و آغازهای متافیزیکی شیلر^۴، هستی و زمان مارتین هایدگر^۵ و به همین سان از برخی کوششهایی که کمتر مورد توجه قرار گرفته‌اند باید نام ببریم. ظهور این گرایش پیوندی تنگاتنگ با بیدار شدن مجدد متافیزیک دارد که به نوبه خود همچون واکنشی در برابر خلاء محتوایی نوکانتیانیسم در حال زوال، و پوزیتیویسم و پسیکولوژیسم [روان‌شناسی‌گرایی] در آغاز قرن ما به میان آمده بود. از این راه آشکارا یک جنبش همگانی احیاء روح فلسفی اعلام شده و تا اندازه بسیار زیادی راه خود را نیز گشوده بود، اگر نبود که درست در همین زمان مصادف با دوران شکوفایی تاریخ‌گرایی (هیستوریسم) بود که از راه نسبی کردن مفهوم حقیقت و زنة مقابل شکاکانه جلوه‌گیرنده و منحل‌کننده در برابر مجموعه مسائل هستی تشکیل داده بود.

من از هر سو که به این آغازها می‌نگرم، در همه جا تنها اعلام هستی‌شناسی آینده را می‌یابم و در هیچ جا نشانی از کوششی برای پرداختن واقعی به خود هستی‌شناسی نمی‌بینم. از جهتی آنها در این پیش‌بررسی باقی می‌مانند که به پیوند میان شناخت و هستی مربوط می‌شود - که از این راه، مفهوم شناخت از لحاظ هستی‌شناسانه روشن نشده را تا مرز ممکن پنداربافانه می‌کند؛ و از جهت دیگر پرسش هستی را با پرسش دادگی، یا به طور کلی خود موجود را با «موضوع یا شیء» معطوف به ذهن عوضی می‌گیرند؛ یا از جهتی دیگر طبق الگوی دکارتی نقطه آغاز را اصلاً در «ذهن» جستجو

۱. Hedwig Conrad-Martius (۱۸۸۸-۱۹۹۶)، فیلسوف آلمانی نویسنده کتاب هستی‌شناسی واقعی (۱۹۲۳)، و کتابهای دیگر.

۲. Günther Jacoby (۱۸۸۱-۱۹۶۹)، صاحب کتاب هستی‌شناسی عمومی واقعی (۱۹۲۵/۵۵) در دو جلد. درباره وی نگاه کنید به رساله مترجم شناخت هستی، متن درسی برای دانشجویان فلسفه. ۳. Alex Meinong، ۱۹۲۰-۱۸۵۳. ۴. Max Scheler، ۱۹۲۸-۱۸۷۴.

۵. Martin Heidegger، ۱۹۷۲-۱۸۸۹.

می‌کنند - اعم از اینکه این همچون انسان، شخص یا «دازاین یا آنجا بود» [هایدگری] تفسیر شود - که در این میان از همان آغاز بی‌تفاوتی «موجود» (Seiende) در برابر هر گونه شناخت و رفتار ذهن از نظر دور داشته و گم می‌شود ...

آن‌گاه هارتمان در دنباله این مطالب به یک نفر از معاصران خود به نام هانز پیشلر^۱ و کوششهای وی در زمینه هستی‌شناسی می‌پردازد و سرانجام به هگل اشاره می‌کند که کتاب منطق وی در دو جلد نخست آن در واقع یک گونه اونتولوژی است و برداشت خود هگل نیز از آن چنین بوده است، و وی را راهگشای وحدت هستی‌شناسی و نظریه مقولات (که برای هارتمان و فلسفه او دارای اهمیت بنیادی است) می‌نماید و سپس می‌افزاید که ارزیابی درست و شایسته فلسفی از این اثر هگل تاکنون به هیچ روی انجام نگرفته است. اما از سوی دیگر به گفته هارتمان منطق هگل نیز به عنوان هستی‌شناسی دچار همان کمبودهایی است که گریبانگیر همه سیستمهای درون‌اندیشانه شده است که هدف نهایی آنها توجیه تزه‌ای متافیزیکی است. بنابراین «ارزیابی منطق هگلی وظیفه نظریه مقولات خاص است و نه اونتولوژی بنیادهای نخستین».

هارتمان سپس به نظریات اندیشمندان سده‌های میانه و دوران اسکولاستیک می‌پردازد و در این میان بویژه بر اهمیت مسئله «کلیات» و مناقشاتی که بر سر آن جریان داشته است اشاره می‌کند و گرایش معاصر را که می‌کوشد از اهمیت این مبحث بکاهد نکوهش می‌کند و انکار آن را به عنوان «مرده‌پرستی» نشانه «بی‌مسئله‌گی هستی‌شناسانه دوران ما» می‌نامد و مبحث «کلیات» را مشکلی می‌شمارد که به تعبیر خودش «از زمان ارسطو تا لایب‌نیتس پیشگامان اندیشه در آن در جستجوی آنچه اصولی و ماندنی در جهان است، بوده‌اند و برای ما امروزیان نیز بی‌پایان آموزنده است، زیرا بر زمینه آن مسئله کلی‌ترین مقولات هستی - یعنی مسئله بنیادی فلسفه نخستین - تا حد معینی آمادگی تصمیم‌گیری را فراهم آورده است.» سپس به گفته هارتمان، آنچه ما کم داریم باز شناختن مباحث کهن در جامه نوین است. زیرا چه معنا دارد هنگامی که امروز علوم دقیقه از قانونهای طبیعت سخن می‌گویند، که از لحاظ برداشت خود آنها مسئله‌ای نخست مورد سؤال است که آنها تا

چه اندازه قانونهای واقعی همبستگیهای موجود طبیعت‌اند و تا چه اندازه قانونهای محض تفکر علمی‌اند؟ این نکته که پوزیتیویسم امروزی از این ابهام تا ریشه دچار فروپاشیدگی است و در میان نمایندگان آن مغزهایی یافت می‌شوند، که بی‌آنکه گمان آن را ببرند، به نتیجه‌گیریهای آشکار نامگرایانه [نومینالیستی] رسیده‌اند، دیگر در شمار اسرار نیست. اما من این نتیجه‌گیری را در هیچ جا نیافته‌ام... اما این درست آموزنده است. مسئله فقط از لحاظ محتوای ویژه جابه‌جا شده است؛ در اصل همان مسئله کهن است، یعنی: آیا آنچه که انسان به عنوان اجزاء ماهوی و اصلی معرفت برجسته و آن را در شکل احکام منطقی بیان می‌نماید دارای یک «هستی در شیء» (in rebus) است یا صرفاً «بعد از شیء» (post rebus)، یعنی در انتزاع و تجرید وجود دارد.

هارتمان آن‌گاه می‌افزاید که مسیر بزرگ تاریخی مسئله هستی — هر چند بارها و به گونه‌های مختلف منقطع، تیره، و فرو پوشیده شده است — همچنان آشکارا منور می‌آورد. نه فلسفه شک‌گرایانه و نه فلسفه انتقادی (کانت و پیروانش) نتوانسته‌اند آن را منحرف سازند. اگر آن را تا سرچشمه آن دنبال کنند، به متافیزیک ارسطو برمی‌خورند. عنوان این کتاب، اگر به معنای امروزی این واژه فهمیده شود، همراه‌کننده است، از خود مؤلف آن نیز نیست. این اثر — شاید به استثنای کتاب «دوازدهم» — به هیچ روی متافیزیک نیست، بلکه یک نظریه هستی است. ارسطو آن را «فلسفه نخستین» نامیده و آن را «دانش موجود چونان موجود» تعریف کرده بود. هر دو جفت مقولات بنیاد نهاده، که بر سراسر این اثر حاکم است — صورت و ماده، قوه و فعل — در این نکته حتی از لحاظ محتوا نیز جای هیچ گونه مناقشه‌ای باقی نمی‌گذارند.

این متافیزیک — که خودش محصول متأخر روح یونانی و در مناقشه آگاهانه با افلاطون و استادان کهن فیلسوفان پیش از سقراط پدید آمده بود — برای همه دورانتها اثر و متن عمده و اصلی هستی‌شناسی مانده است. امروز نیز هر کوشش تازه‌ای باید پیش از هر چیز با این اثر به مباحثه جدی پردازد. هرچه بیشتر باید چنین کند، هرچه بیشتر از راههایی رویگردان می‌شود که در آن کتاب گشوده شده و دو هزار سال ادامه و دوام داشته‌اند. دقت و قدرت متودیک نحوه بررسی ارسطویی و همچنین غنای مسائل دشوار (aporiae) آن، مکانت آن را کاملاً توجیه می‌کنند. بدین علت به هیچ

روی انسان نیاز ندارد که یک پیرو ارسطو شود، درست همانگونه که از راه آموختن فلسفه کریستیان وُلف^۱ نیاز ندارد که از پیروان وُلف بشود. هستی‌شناسی ارسطویی امروزه به همان کمی ممکن است که هستی‌شناسی وُلفی. اما به عنوان سرچشمه مسائل و تکیه‌گاه آن یکی و این یکی اجتناب‌ناپذیرند. مسائلی که یک‌بار کشف شده‌اند در تاریخ دارای قانون ویژه خویش‌اند. مادام که به طور قطعی و نهایی حل نشده باشند، کهنه نمی‌شوند، هر قدر هم که قانون علاقه‌مندی در هر زمانی از آنها منحرف گردد. گروه بزرگ مسائل مربوط به «موجود چونان موجود» امروز از حل نهایی و قطعی به همان اندازه دورند که همیشه بوده‌اند.

وضع درباره مسئله هستی‌چنین است، که انسان باید اسلاف و پیشگامان آن را در دورادور قابل ملاحظه تاریخی جستجو کند. این نتیجه تقریباً دوست‌ساله به خواب‌رفتگی است که هستی‌شناسی دچار آن بوده است. دوباره بیدار کردن آن مستلزم کاوش بزرگی است. کوششهای نامبرده در بالا که مربوط به گذشته بسیار نزدیک‌اند، از عهده چنان کاوشی برنیامده‌اند. این است علت آنکه چرا آنها نتوانسته‌اند به یک آغاز واقعی هستی‌شناسانه دست یابند.

بنابراین وظیفه ما در کنار همه کارهای برپا سازنده، وظیفه‌ای دوگانه است: از یک‌سو هستی‌شناسی کهن را در موجودیت مسائل آن دوباره به دست آوریم و همزمان از آن فاصله بگیریم. کار اخیر را این امر به ما حکم می‌کند که هستی‌شناسی از همان آغاز زیر بار سنگین مسائل درون‌اندیشانه - متافیزیکی قرار داشته، که وضع پرسش ناب هستی را تیره و تار کرده‌اند. آنچه که ما را برای همیشه از آن جدا می‌کند، شکل‌بخشی نوین کانی به نظریه شناخت است. انتقاد عقل ناب، تا آنجا که اصلاً با هستی‌شناسی برخورد داشت، در واقع تنها بر ضد خصلت قیاسی - پیشین (آپریوری) آن برخاسته بود؛ اما درست از همین راه به برخی از پیش‌فرضهایی برخورد که شخص از دیرباز آنها را به میان آورده بود. آن انتقاد گذشته از این نشان داد که شرایط نظریه شناختی نیز وجود دارند، که روشن کردن و تبیین آنها حتی برای مسئله هستی نیز اجتناب‌ناپذیر است. اما نتوانست تا مرز شناخت این نکته پیش

۱. Christian Wolf (۱۷۵۴-۱۶۷۹)، فیلسوف و ریاضی‌دان مشهور آلمانی و احباً‌کننده هستی‌شناسی سنتی اروپایی بر پایه عقل‌گرایی آلمانی. با برخی نظریات وی در آینده سروکار خواهیم داشت. - م.

برود، که آن انتقاد نیز به نوبه خود پیش فرضهای هستی‌شناسانه‌ای را به میان آورده بود - که البته پیش فرضهای ضروری بودند، اما به هیچ روی مسلّم شده و از لحاظ انتقادی سنجیده نبودند. همانگونه که کانت نیز این امر را به حساب نیاورد که خودش تا حد فراوان با مقولات هستی‌شناسی کهن کار کرده بود.

آنچه انتقاد (کانتی) کم داشت، درست داریست یک هستی‌شناسی نوین مبتنی بر پرداخت انتقادی بود. پیروان قدیمی کانت و نیز نوکانتیان این نقیصه را احساس کرده اما آن را نشناخته بودند. کوشش می‌کردند که با این نقیصه از راه اضراطی‌گری در ایده‌آلیسم رویه‌رو شوند، اما آن را از این راه تنها بزرگتر کردند. عکس این کار لازم بود. این ضرورت رشد یافت و سرانجام تحولی را به میان آورد، یعنی روی آوردن دوباره به مسئله هستی.

امروز ما در برابر این دوباره روی آوردنیم. این همان است، که اعلام یک هستی‌شناسی نوین از آنجا آمده، که تاکنون انجام نشده باقی مانده است. زمان آن فرا رسیده است که سرانجام هجومی برای انجام دادن صورت گیرد.

برلین، سپتامبر ۱۹۳۴

مقدمه

۱. شکل اندیشهٔ موروثی، اجبار اندیشه‌ای و عادت فکری

واقعاً چرا باید به سوی هستی‌شناسی (اونتولوژی) بازگردیم؟ آیا زمانی بنیاد کل فلسفه هستی‌شناسانه نبود؟ و آیا این بنیاد در زیر بار آن درهم شکسته نشد، در حالی که خودش را و هر آنچه را که با آن همراه بود به ویرانی کشانید؟

تنها شک‌گرایی نبود که پایه‌های آن را کاوید و سست کرد. فلسفهٔ انتقادی از دکارت تا کانت کاملاً موضع شک‌گرایانه نداشت؛ با وجود این، این همان فلسفه‌ای است که پرسش دربارهٔ «موجود چنان موجود» [یا بما هو موجود] را همواره واپس‌تر رانده و سرانجام آن را همچون مسئله‌ای شرم‌انگیز به دور انداخته بود. پرسش از اینکه «ما چگونه می‌توانیم از موجود در خود چیزی بدانیم» جای خود را به این پرسش می‌دهد که «ما چگونه می‌توانیم حتی به نحوی روشن از آن سخن بگوییم» یا «حتی به آن بیندیشیم»؟ در سخن گفتن و اندیشیدن آن چیز قبلاً «نهاد» شده است، چیزی است «برای ما» و نه چیزی قائم به خود. مکاتب کانتی در آغاز و نیز در پایان سدهٔ نوزدهم این نکته را با خشونت تمام بر زبان رانده و با اندیشه‌هایی تقویت کرده‌اند، که حتی با وجود نظریه‌های ایده‌آلیستی کاملاً و یکسره بی‌رمق نشده‌اند.

این مخالفت را یقیناً نمی‌توان سرسری گرفت، هرچند در فلسفهٔ امروزمین نقش رهبری را ندارد. شکل‌هایی که اندیشهٔ ما در آنها می‌جنبند، هنوز متعلق به آن‌اند، و مفاهیم نیز به وسیلهٔ آن ساخته شده‌اند. مخالفتی است که از درون به ما هجوم می‌آورد، زیرا همراه و همگام برش اندیشه‌های ماست. روبه‌رو شدن با آن به این معناست که در مفاهیم از بنیاد تجدید نظر کنیم، آنها را دگر شکل سازیم و بیاموزیم که با این دگر شکل شده‌ها کار کنیم. اما دشوار است که در اندیشهٔ خود از راه‌های طی

شده به راه دیگری برویم و بیاموزیم که با اطمینان در جاده‌های نوساخته راه بپیماییم.

وظیفه هستی‌شناسی برای اندیشه امروزین به همین دشواری است. و نیز به همین دشواری است روبه‌رو شدن آن با اجباری که دست کم صد و پنجاه سال ادامه داشته و عادت‌های فکری شده است که به صورت سنتی استوار درآمده است. مخالفان مسئله هستی دیگر امروز ایده‌آلیست‌های اصیل نیستند. اما یکسره وارثان شکل تفکر ایده‌آلیستی‌اند. و درست از آن رو که دیگر از این نکته آگاه نیستند، با سنگینی سربینی به میراث سنتی تفکری دلبسته‌اند که مسیر گسترش اندیشه ایشان را تعیین کرده است.

در این مورد پیش از هر چیز سخن بر سر مفاهیم و پیش‌فرضهای شناخت‌شناسانه است. هرکسی چه بداند و چه نداند، اینها را با خود می‌آورد. اما از آنجا که نظریه شناخت تقریباً منحصرأ بر زمینه ایده‌آلیستی گسترش یافته است، آنها به نحوی مسلط مفاهیم ایده‌آلیستی‌اند. از جمله وظایفی که در مباحث آینده باید حل شود این است که این مفاهیم نظریه شناختی را از لحاظ نیروی مقاومت و تحمل آنها بررسی کنیم، تا آنجا که لازم است، آنها را ویران سازیم.

اکنون که وظیفه چنین بزرگ و سنگین است و در نخستین گامها تا پیش‌فرضهای اندیشه فلسفی که به خاموشی پذیرفته شده است نفوذ می‌کند، چرا باید ما اصلاً چنین وظیفه‌ای را بر عهده گیریم؟ آیا بهتر نیست که مسیر جوینده و کورمال پژوهش را، آن گونه که در خطوط گوناگون در کار است به حال خود واگذاریم، به جای آنکه مانند متافیزیک دوران کهن به نخستین بنیادهایی جسورانه حمله‌ای مشکوکه کنیم، که سرانجام آن به نتیجه‌ای قطعی نمی‌رسد؟ پس چرا — پرسش با همه جدیت این است — باید حتماً به سوی هستی‌شناسی بازگردیم؟

۲. بی‌مسئله‌گی، خستگی از مسئله، نسبیت‌گرایی

پاسخ دادن به آن پرسش، درخواست این مقدمه است. می‌توانستیم به استقبال آن برویم و به سادگی توضیح دهیم که: ما به آن خاطر باید به سوی هستی‌شناسی بازگردیم، چون پرسشهای بنیادی متافیزیکی همه زمینه‌های پژوهش که اندیشه فلسفی در آنها کار می‌کند دارای طبیعت هستی‌شناسانه‌اند و نیز به دلیل اینکه

این گونه پرسشها را چون صرفاً از دیدگاه «انتقادی» نادیده انگاشته شده یا تعمداً از آنها پرهیز شده است، نمی‌توان از پهنه جهان ناپدید کرد. به این نکته نیز می‌توان اشاره کرد که وجود محتوایی چنین پرسشهایی نه محصول خودسرانه پرسش هوسناک انسانی است و نه یک بار سنگین اندیشه‌ای که جنبه تاریخی یافته است، بلکه چیستان‌گونگی خود جهان است و در طبیعت و نهاد و ویژه آن ریشه دارد. از اینجا بدون تکلف این نتیجه به دست می‌آید، که انسان پیوسته و به نحوی پایان‌ناپذیر در برابر این پرسش قرار گرفته است. آری، سرانجام می‌توانستیم به کانت استناد کنیم، که در نخستین سطرهاى پیشگفتار بر انتقاد عقل ناب به حساب این امر می‌رسد و آن را در نظر می‌گیرد.

اما این همه برای تفکر امروزی کافی نیست. این تفکر به اجتناب و غفلت از پرسشهای ناراحت‌کننده بسیار خو گرفته است. امری کاملاً عادی شده است که وجود مسئله و طرح مسئله (یا نهش مسئله) را با هم عوضی بگیرند. امر اخیر را به آسانی می‌توان انجام داد. زیرا برحسب نیاز می‌توان آن را دیگر شکل یا رد کرد. اینکه در محتواهای مسائل بزرگ نکته‌ای انکارناپذیر یافت می‌شود که دگرگون کردن آن در حیز توانایی هیچ انسانی نیست امروزه در شمار اموری نیست که بر همگان شناخته شده باشد. این نکته‌ای است که تفکر امروزی را باید بار دیگر از آن آگاه ساخت و آن را برایش به اثبات رسانید. و از آنجا که تفکر امروزی چیزی را جز عرصه محدود مسئله خودش نمی‌شناسد، باید آن را در همین عرصه مسئله خودش اثبات کرد؛ یعنی باید برای او مبرهن ساخت که خودش محتواهای مسائل بزرگی را در بر دارد و تنها به آنها شناخت ندارد.

استناد به شخصیت‌های مسلط تاریخی نیز در این میان نمی‌تواند به نحو دیگری ثمربخش باشد. آنچه کانت به عنوان سرنوشت عمومی عقل به میان آورده بود، به هیچ روی با کل موجودیت مسائل متافیزیکی ارتباط نداشت، تا چه رسد به بُرش بنیادی هستی‌شناسانه آن. کانت خود را به سادگی به سه پهنه اصلی فلسفه درون‌اندیشانه (spekulativ) محدود کرده بود - کیهان، روان، الوهیت - اما به هیچ روی به این نکته توجه نداشت که در دسترس‌ترین و بدیهی‌ترین امور زمینه‌های مسائل متافیزیکی گنجانده شده‌اند که از پهنه‌های نامبرده اهمیت کمتری ندارند، بلکه بسی فوری‌تر از آنهایند.

بر این همه باید افزود که در تفکر فلسفی امروزی یک‌گونه خستگی از مسئله یافت می‌شود. نسبی‌گرایی (Relativismus) ژرف ریشه دوانده — در آلمان چنانکه بیش از همه شهرت دارد، در شکل تاریخ‌گرایی (Historismus) — در این مورد تأثیر ضعیف‌کننده‌ای دارد. برای اینکه بتوان مسائل را آشکارا دید و از آنها آغاز کرد، باید به معنای حقیقی و ناحقیقی توجه داشت. زیرا هر گونه کار پژوهنده در راه دشوار کسب حقیقت گام برمی‌دارد. اما چگونه است اگر همه چیزهایی حقیقی به شمار بروند که با وضعیت روحی دوران معینی سازگارند؟ در اینجا است که خود تلاش و کوشش پندار یافانه می‌شود، زیرا معنای آنچه که انسان در پی آن تلاش می‌کند در حال انحلال به نظر می‌رسد. در این هنگام است که موجودیتهای مسائلی که از میان برداشتنی نمی‌بودند و می‌توانستند از سوی ما مستلزم دقت نظر باشند دیگر یافت نمی‌شود، و به نظر می‌رسد که خود آنها دچار همان نسبیتی شده‌اند که دستاوردهای جزئی شناختی که بر پایه آن استوارند.

سرانجام انسان دیگر به مسائل باور ندارد. انسان آنها را چنان اندک جدی تلقی می‌کند که حقیقتی را که به وسیله آنها هدف قرار داده است، و به همراه آن معنای پژوهش از میان برداشته می‌شود — و همزمان با آن معنای موضعی که انسان به وسیله این از میان برداشتن اتخاذ می‌کند. و این همان خود از میان برداشتن تفکر فلسفی است.

۳. مسئله هستی در نظامهای ایده‌آلیستی

اندیشه‌ای که واقعاً بی‌مسئله شده باشد احتمالاً آموزش‌پذیر هم نیست. اما تاکنون امر به این حد نرسیده است. هر دورانی، علی‌رغم گرایش مخالف، وضع مسائل خود را داشته است، هیچ نسبی‌گرایی بدون تکلف و به‌آسانی نمی‌تواند آن را جارو کرده از پیش پای بردارد. آنچه در دوران ما نیازمند به‌گسترش است بیشتر مسائل پسین زمینه متافیزیکی است و بیداری خودانگیخته حس به این امر روی موافق نشان می‌دهد، که از آغاز سدهٔ کنونی وجود خود را اعلام می‌دارد و فقط به وسیلهٔ نسبی‌گرایی سرکوب شده است.

اما چرا ایده‌آلیسم نظری اصلاً توانسته است به زندگی خود ادامه بدهد یا فرا بزند؟ آن زمانی حامل و شکل‌دهندهٔ یک فلسفهٔ روح حقیقتاً پیشگام بود، و انبوه

مسائلی که زمان شکوفایی آن در مرحله‌ای از کانت تا هگل در برابر ما گشوده بود، امروزه نیز به هیچ روی تمام نشده است. ایده‌آلیسم جنبه دیگری نیز، جنبه نظری (تئوریک) خود را، داشته است — که ما آن را همچون نظریه شناخت ایده‌آلیستی می‌شناسیم — و این جنبه پس از تجاوز از نقطه اوج خود، بیشتر و بیشتر به واپس رانده شد. این همان جنبه‌ای بود که درست در اوایل کار با مبارزه با چیز در خود [یا شیء فی‌ذاته]^۱ اعلام شده و در نوکانتیانیمس خشن‌ترین حدّ حدّت خود را تجربه کرد.

حتی تا امروز نیز با این نظر روبه‌رو می‌شویم، که ایده‌آلیسم پیگیر به طرح مسئله «موجود چنان موجود» [یا بما هو موجود] اصلاً نیازی ندارد، و در واقع هم هرگز آن را مطرح نکرده است. اما چگونه می‌توان این نکته را فهمید، که همه نظریات مربوطه در همه شکلها کوشش می‌کنند که «ایده‌آلی بودن» هستی را اثبات کنند؟ پس آیا می‌توان گفت که یک چنین کوشش جسارت‌آمیزی به پرسش هستی نپردازد و یک نظریه هستی نباشد؟

کانت «واقعیت تجربی» را معتبر می‌دانست، اما آن را پدیده یا پدیداری محض، یک «ایده‌آل فراباشنده» (transzendental Ideal) اعلام می‌داشت. فیثته آن را تولید شده «من» می‌شمرد. اما از آنجا که من آن [واقعیت تجربی] را در زندگی واقعی می‌شمرد، از تولید آن نمی‌تواند چیزی بداند. شلینگ^۲ آن را مستقیماً «تولید ناآگاهانه» نامید. این نظریه‌ای است که محققاً مصنوعی به نظر می‌رسد و از لحاظ تاریخی نیز به هیچ روی دارای اعتبار نشده است. اما پیامدهای آن هر چند مشکوک بوده باشد، در این امر نمی‌تواند شکی وجود داشته باشد، که آن یک نظریه هستی — و واقعیت است. درست است که واقعیت در اینجا همچون نمود اعلام و توضیح می‌شود، اما این توضیح درست توضیح آن چیزی است که با پدیده واقعیت و دادگی (Gegebenheit) آن سروکار دارد. بنابراین به همان اندازه هر توضیح رئالیستی یک نظریه درباره موجود چونان موجود است. خود پرسش هستی همان است، آن هم بر پایه همان پدیده‌ها، تنها به گونه دیگری پاسخ داده می‌شود.

۱. اشاره به نظریه مشهور کانت درباره Ding an sich است، که بویژه از سوی فیثته طرد شد. — م.

۲. اشاره به مکتب نوکانتی ماربورگ و بادن در آلمان است. — م.

همین امر دربارهٔ شکل‌های ایده‌آلیسم منطقی نزد نوکانتیان صادق است. می‌توان به جای کارکردهای (فونکسیون‌های) من، همچنین از هستی محمولی در داوری [قضیه] آغاز کند و تمام واقعیت را به اعتبار منطقی آن بازگرداند. این می‌تواند کاری خودسرانه و دلبخواه باشد، اما سرانجام باز هم توضیحی از نحوهٔ هستی است.

پس از آمیزهٔ هستی‌شناسانه حتی آن‌گونه نظریاتی نمی‌توانند اجتناب کنند، که پیش از همه از آنها می‌توانستیم انتظار داشته باشیم، که در واقع کاملاً از کنار آن بگذرند. حتی افراطی‌ترین ذهن‌گرایی [سوبژکتیویسم] نیز نمی‌تواند از این امر پرهیز کند، که دست کم «نمود» «هستی» را به گونه‌ای توضیح دهد، و از این راه به این تجربه می‌رسد که توضیح «نمود» از هیچ لحاظ آسانتر از توضیح خود «بود یا هستی» نیست. از این روست که نظام‌هایی از این‌گونه چنین تصنی می‌نمایند. اینها خود را از سنگینی پرسش هستی خلاص می‌کنند و تاوان این ادعای بزرگ را با در هم شکستگی درونی بپردازند.

حتی نزد شک‌گرایی (Skepsis) نیز وضع همین است، تنها نشانهٔ معکوس این نیز نمی‌تواند اجتناب کند که با «واقعی» سروکار داشته باشد، آن هم درست از این راه که آن را مشکوک نشان می‌دهد. در مورد نحوهٔ هستی (Seinsweise) اشیا پیش از هر چیز «خویش‌داری از داوری» (یا تعلیق حکم $\epsilon\pi\alpha\chi\eta$) صادق است، که در این مورد به صرف نظر کردن اکتفا می‌کند. نزد شک‌گرایی است که به نابترین شکلی می‌توان ملاحظه کرد، که چرا وضعیت چنین است و باید باشد. یک تفکر نظری که در بنیاد هستی‌شناسانه نبوده نباشد، در هیچ شکلی وجود ندارد و امری ناممکن است. آشکارا ماهیت تفکر این است که می‌تواند به «چیزی» و نه به «هیچ» بیندیشد. پیش از این پارمینیدس چنین بیان کرده بود. اما «چیزی» همیشه با ادعای هستی به میان می‌آید و پرسش هستی را تصویر می‌کند.

۴. پسین زمینهٔ نسبی‌گرایی

همین امر را، با در نظر گرفتن تعبیرات لازم، می‌توان دربارهٔ نظریاتی نشان داد که مفهوم حقیقت را نسبی می‌کنند، بی‌این تفاوت که آیا متکی به استدلال‌های پراگماتیستی (عمل‌گرایانه) یا تاریخی باشند. بارها نشان داده شده است که این نظریات چگونه خود را از میان برمی‌دارند، در

حالی که معنای دقیق حقیقی و ناحقیقی را که در وضع نظریات خود ادعا می‌کنند، اصولاً ناممکن اعلام می‌دارند. اگر جنبه مثبت آن را در نظر بگیریم، این بدان معناست که ایشان در واقع فقط اعتبار و ارزش آن را در اعتقاد یک دوران نسبی می‌سازند و نه خود حقیقت را، یعنی نتیجه ساده‌ای که بدون آن همه صحنه‌پردازی نیز هیچ‌کس منکر آن نیست. مطلب یکی و همان نیست که آیا چیزی حقیقی «هست» یا حقیقی «اعتبار می‌شود». حتی خطاها نیز می‌توانند برای سلسله‌ای از نسلها همچون حقیقت معتبر باشند. حقیقی هم می‌تواند بر اندیشه‌های ایشان پوشیده و نامفهوم بماند، و هرگاه نیز که بر زبان آورده شود به عنوان خطا به بدنامی کشانده شود.

این اندیشه ساده‌ای است و کاملاً کافی است که پدیده تاریخی نسبت اعتبار را که در تصور این گونه نظریات حضور دارد، روشن سازد. البته در پس این جابه‌جایی حقیقت و اعتبار امر خطرناک‌تری نهفته است: جابه‌جا کردن حقیقت و معیار حقیقت. این یکی از گونه نظریه شناختی است و بسی ژرف‌تر در بنیادهای شناخت ما درباره موجود کشیده می‌شود. اگر حقیقت، مشخصه ملموسی در محتوای شناخت می‌بود، آن‌گاه می‌بایستی ناحقیقی همیشه خود را در آگاهی خود به خود نشان دهد - چه به صورت اشتباه یا به صورت دیگری باشد - و هیچ خطایی نمی‌توانست در آگاهی جای گیرد. درباره خطا، قانون این است که خود را به محض اینکه بدین عنوان شناخته شود، از میان برمی‌دارد. آن‌گاه حقیقت در واقع «معیار خودش و آنچه ناحقیقی است»^۱ می‌بود. اما در خانواده شناخت انسانی وضع چنین نیست. خطا و شناخت به نحوی تمییزناپذیر در همه زمینه‌های زندگی - و شناخت در هم آمیخته‌اند. هر گونه پیشرفتی در بینش، تصحیح پیش‌رونده خطاهاست، و همواره انتقاد از خطا در کند و کاو بیشتر حاصل شود. علت درونی نسبت ظاهری حقیقت در اینجا نهفته است، چه در مورد نظرات خصوصی شخصی و چه در مورد تحول عینی - تاریخی یک دوران.

اما تا آنجا که نسبی‌گرایی تاریخی با مسئله هستی تماس دارد، مرتکب اشتباه باز هم سنگین‌تری می‌شود. این امتداد نظریه را به آسانی می‌توان دریافت، زیرا حقیقی

۱. اشاره به تعبیر اسپینوزا که می‌گوید: *Veritas norma sui et falsi est*. یعنی «حقیقت معیار خودش و دروغ یا خطاست». - م.

بودن گاه به معنای صدق بر موجود است. طبق این نظریه، واقعیت جهان نیز در برابر نوع روحی دوران و زمانه، نسبی تلقی می‌شود. و آن‌گاه منظور تنها این امر بدیهی نیست، که در خود جهان واقعی نیز بسیار چیزها دگرگون می‌شوند، بلکه همچنین دگرگون‌پذیری یک و همان رویداد یکباره است، برحسب شکل‌گرفتنی تاریخی روح که آن را موضوع خود قرار می‌دهد.

درباره افراط‌گرایی چنین نتایجی نیاز به سخن بسیار نیست. اما درست نکته آموزنده این است، که نظریه دقیقاً از همین نتیجه‌گیری در معرض تصحیحی قرار می‌گیرد که آن را نابود می‌سازد. یعنی تحول شکل‌گرفتنی روح در اینجا خودش به عنوان یک امر واقعی از پیش فرض می‌شود، و تنها در زیر این پیش‌فرض می‌تواند آن «دگرگون‌پذیری» را اعمال کند. اما آن‌گاه به همان جهان واقعی تعلق دارد، که نسبت آن از شکل‌گرفتنی روح استنتاج شده بود. بنابراین یا واقعیت آن یا این نسبت از میان برداشته می‌شود. در مورد نخست، تحول روح یک تحول واقعی نیست، و بنابراین موجب نسبت موجود نیز نمی‌تواند بشود؛ در مورد اخیر می‌تواند واقعاً صدق کند، اما موجود نمی‌تواند در ارتباط با آن نسبی باشد.

اگر مطلب را چنین بیان کنیم؛ بسیار تصنعی به نظر می‌رسد. اما این تصنع در خود نظریه قرار دارد نه در رد آن. اما نتیجه مثبت ساده این اندیشه این پیش‌است که حتی خود یک نسبی‌گرایی افراطی همچنان یک بنیاد هستی‌شناسانه را از پیش فرض می‌کند، که به آسانی از آن می‌توان نتیجه گرفت که نظریاتی که بدون چنین بنیادی به میان می‌آیند، در شمار ناممکنات اند.

۵. پسین زمینه متافیزیکی دانشهای طبیعی

در این میان مهم‌تر از گواهی نظریات و نظامها، گواهی محتوایی و برحسب وضعیت مسائل منقسم شده زمینه‌های کار فلسفی است.^۱ در اینجا می‌توان - برای اینکه باز هم بر سر موضوع مطلوب امروزی، یعنی نسبت درنگ کنیم - فوراً به امر فلسفه طبیعت بپردازیم. در اینجا دیگر وضع مانند زمان شلینگ نیست، هیچ کس دیگر در

۱. گزارش دقیق‌تری درباره وضعیت کلی متافیزیک در دوران ما را می‌توان در مقاله من زیر عنوان «عرضه سیستماتیک فلسفه خودم» یافت. اکنون نگاه کنید به مجموعه نوشته‌های کوچکتر هارتمان، جلد یکم، ۱۹۵۵، انتشارات Walter de Gruyter، برلین، ص ۵۱-۱. - م.

این اندیشه نیست که طبیعت را در قیاس با روح بفهمد. اما متدولوژی علوم دقیقه نیز راضی کننده نیست. زیرا اینها هم در زمینه‌های مرزی خود ساخت سازنده شده‌اند. دقت علوم دقیقه در جنبه ریاضی آنهاست. اما اینها نیز آن گونه که هستند پیوندهای جهان کل (kosmos) را تشکیل نمی دهند. هر چیز متعین کمی یک کمیت از «چیزی» است. بنابراین زیربنادهای (Substrate) کمیت در هر تعین ریاضی از پیش فرض شده است. اینها به خودی خود، گذشته از اینکه سخن بر سر تکائف، فشار، کار، وزن، دوام یا طول مکانی باشد همه در تنوع کمی یکی باقی می ماندند و انسان باید قبلاً آنها را به نحو دیگری بشناسد، اگر فقط بخواهد بفهمد که فرمولهای ریاضی که دانشها پیوندهای ویژه خود را در آنها درک می کنند، چه بیان می نمایند. اما در پس خود اینها یک رشته لحظه‌های بنیادی مقوله‌ای قرار دارد که خودشان آشکارا خصلت زیربنادهای دارند و از هر گونه قالب ریزی کمی می گریزند، زیرا شرایط پیشین پیوندها یا مناسبات کمی واقعی اند. پیش از هر چیز، مکان و زمان از این گونه‌اند و در پی آنها اما بدون اهمیت کمتر، ماده، حرکت، نیرو، توان، جریان یا فرآیند علت و معلولی و چیزهای دیگر به شمار می روند.

از دیرباز بر سر این مقولات مشاجره در جریان بوده است. امروزه نیز تزه‌های نظریه نسبیت که معطوف به آنهاست، جنبه متافیزیکی این نظریه عبارت است از این کوشش که لحظات زیربنادی (Substratmomente) را در مکان، زمان، ماده، و غیره منحل کنند. این نظریه با آغاز از خصلت کمی، در ماهیت بنیادهای غیر کمی - موجودی (ontisch) نفوذ می کنند. این نظریه در پهنه اندازه گیری وارد می شود و با مرزهای روشن اندازه پذیری برخورد می کند، اما به جای اینکه در اینجا مرزهای جنبه کمی را در طبیعت بشناسد، از جنبه دیگری نتیجه گیری می کند: یعنی زیربنادهای پیوندهای اندازه گیری ممکن را نسبی می نماید. به جای اینکه بپرسد: چه محدودیتی از آنچه که از جنبه ریاضی قابل فرمول بندی برای بیان ماهیت مکان و زمان کافی است؟ بیشتر می پرسد: چه محدودیتی از ماهیت مکان و زمان برای فرمولهای ریاضی کافی است؟

بدین سان نتایج تفکر بر پایه آنچه که از لحاظ وجودی ثانوی است به منطقه

آنچه که اولی و مقدم است رانده می‌شوند. زیرنهاده‌های پیوند در پیوند یافته‌ها (Bexogenheiten) منحل می‌گردند. انسان متوجه نیست که از این راه به بن‌بست پیوندگرایی تهی (Relationalismus) دچار می‌شود.

از اینجا می‌توان بی‌دشواری این درس را گرفت، که تجاوز از مرز تفکر ریاضی از لحاظ روشی درست و مستقیماً ضد آن چیزی را ثابت می‌کند که در طلب آن کوشا بوده است، یعنی محدودیت خودش در زمینه موضوع طبیعت. آنچه که در اینجا به نحو بسیار نسبی به ثبوت می‌رسد، وضوح مناسبات ریاضی است. اما این نسبت تنها یک مورد خاص از وابستگی کلی ادراک به شکلهای و مقولات آگاهی ادراک‌کننده است.

مسئله مقوله‌ای، که در این وضعیت محسوس می‌شود، آشکارا یک مسئله هستی‌شناسانه است. هنوز هیچ یک از علوم طبیعی هر قدر هم دقیق، نمی‌تواند بگوید که خود مکان، زمان، ماده و حرکت واقعاً چیستند، تا چه رسد به اینکه تأثیر و تأثر چیست. اینها همه از پیش فرض می‌شوند، بی‌آنکه در غم مبرهن کردن یا آگاهی دادن درباره‌ی از پیش فرض شده‌ها باشند. مسئله‌ای که در این پیش‌فرضها نهفته است، پرداخت کاملاً دیگری را طلب می‌کند، حتی به خاطر این هم باشد که حق پدیده را آن‌گونه که باید ادا کنند. وظیفه‌ای که در اینجا پدید می‌آید، یکسره متافیزیکی است. و تنها یک تحلیل مقوله‌ای دقیق می‌تواند از عهده‌ی این کار برآید، بخش حل‌ناپذیر مسئله مربوطه را پاک و پالوده بیرون بیاورد تا از این راه بخش حل‌پذیر را در دسترس یک راه حل قرار دهد.

۶. متافیزیک زندگی آرگانیک

در پهنه مسائل زیست‌شناسانه (بیولوژیک) نشانه مشخص متافیزیکی در نخستین گامها تا حد درماندگی و بیچارگی آشکار می‌شود. از دیرباز در فلسفه موجودات آرگانیک درک هدفمندانه موجود زنده عامل مسلط بوده است. جریانهای زندگی به نحوی کاملاً آشکار در مسیر هدفمندانه قرار دارند. این نکته که انسان، که رفتار او در زندگی، فعالیت و رفتاری سراسر هدف‌گرایانه است، و این، هدفمندی نشانه‌ی یک فعالیت هدف‌گرایانه و هدف‌گیرانه واقعی است، نباید موجب شگفتی شود. ردیابی خصلت انسان‌شکل‌گرایی (آنتروپومورفیزم) که در این تغییر توضیح روی داده

است، مطلبی است که بعدها حاصل شده است. آری، حتی نفس وجود یک توضیح مسئله‌ای است که پیش از انتقاد کانت از نیروی داوری هدف‌گرایانه (teleologische Urteilkraft) به دشواری می‌توانست به فکر کسی برسد.

در برابر این توضیح مکانیسمی، که از سوی ماتریالیسم غالباً به آن پرداخته می‌شود، و به وسیلهٔ داروین و پیروان وی آغاز شده است، دچار این دشواری است که فرآیندهایی با پیچیدگیهای فرآیندهای ارگانیسم را، در کلیت آنها به هیچ روی نمی‌توان به نحو پیوند علت و معلولی فهمید. اینها همواره فرآیندهای جزئی و وابستگیهای جزئی باقی می‌مانند که خود را نشان می‌دهند یا می‌توان آنها را نشان داد. از این موضوع نمی‌توان فراتر رفت که اینها فرآیندهایی‌اند که در پیوند علت و معلولی به طور کلی تنظیم شده‌اند.

هر دو گرایش بر روی هم آشکارا به این امر برمی‌گردند که ما پیوندهای جبری و حتمی مقوله‌ای واقعی فرآیندهای زیستی را نمی‌شناسیم. در اینجا چیزی هست که ما با همهٔ واقعیت چشمگیر آن هنوز بدان دسترسی نداریم، یعنی یک عنصر ناعقلانی (Irrationales)، یک بازماندهٔ مسئلهٔ متافیزیکی، که در عین حال برهان‌ناپذیر و حل‌ناپذیر است، و در واقع با هستهٔ مرکزی زیست‌مندی ارتباط دارد.

نحوهٔ دادگی (یا واقعیت) عنصر ارگانیسم این وضعیت را کاملاً فهمیدنی می‌سازد. دارای دو جنبه است، یکی بیرونی و دیگری درونی و هر دو از لحاظ محتوا سخت از یکدیگر جدا شده‌اند. از زیست‌مندی آزمودهٔ خودی و حالات آن، آگاهی بی‌واسطه‌ای وجود دارد، و نیز یک آگاهی عینی محسوس از زندگی دیگری یافت می‌شود. این آگاهی اخیر ارگانیسم را در پدیداریهای فرعی آن می‌بیند و می‌شناسد، اما با کلیت آن تقریباً ناآشناست. در برابر این آن آگاهی نخست آن را همچون یک کل تجربه می‌کند، اما از کارکردهای آن غافل است. اما نباید غافل بود که هر دو نوع دادگی یا واقعیت متقابلاً مکمل یکدیگرند. اما این تنها برای کنش در زندگی کافی است و نه برای فهمیدن ماهیت آنها. زیرا آنها با یکدیگر پیوند نمی‌یابند و یکسره هماهنگی کامل با یکدیگر ندارند. مثلاً فرد بیمار و پزشک از یک و همان حال آگاهی ناهمگرا و مختلفی دارند. یکی فقط حس می‌کند که چیزی «کم دارد»؛ اما نمی‌داند که آن چیست. این دیگری آن را خوب می‌داند، اما نه از روی احساس زیستی خودش، بلکه بر پایهٔ نشانه‌های بیرونی.

تضاد واقعی این دو دایره واقعیت نخست در ملاحظه و بررسی نظری آنها آشکار می‌شود. دایره درونی موجب گمراهی به سوی درک هدف‌گرایانه، و دایره بیرونی همیشه موجب گمراهی به سوی پیوند علت و معلولی می‌گردد. هر دو گرایش در فهم مسئله آشکارا یکسویه‌اند و هر دو در زیر مقولاتی حکم می‌کنند، که واضحاً مقولات ویژه زندگی ارگانیکی نیستند. مقوله علت متعلق به پهنه غیر ارگانیکی است، نظریه هدف نیز از پهنه زندگی روانی به پهنه ارگانیسم منتقل شده است.

این انتقال نیز کاملاً فهمیدنی است. انسان چگونه بایستی از آنچه داده شده (یا واقعی) است (das Gegebene) به آنچه ناداده است پیش برود؟ اکنون برای انسان هم جهان اشیا بیرونی و هم جهان درونی زندگی روانی به نحو معینی بی‌واسطه داده شده است، یعنی واقعیت دارد، اما نه منطقه‌میان‌ی موجود زنده. در حالی که دادگی به یکسان در هر دو «جهان» تقسیم شده است. فقط این هر دو «جهان» همچون مدخلها یا گذرگاههایی برای شناخت موجود ارگانیکی بسنده نیستند.

ما همبستگیهای علی و همبستگیهای غائی را هر دو می‌شناسیم. اما هر دو در فرآیند زندگی کاملاً صدق نمی‌کنند. در اینجا است که شکاف بزرگی در شناخت ما دهان باز می‌کند، یعنی: نوع پیوند جبری در روند زندگی را نمی‌شناسیم. بدین علت که در آگاهی ما از عنصر زیستمند همواره یا تصورات علی یا غائی هجوم می‌آورند و واقعیت امر را تیره می‌سازند، و خصلت ویژه روند زندگی یک معمای متافیزیکی باقی می‌ماند.

۷. عنصر متافیزیکی در زندگی روانی

اما امر در پهنه کار روان‌شناسی کاملاً به این دشواری نیست. عرصه داده‌ها در اینجا آشکار و همبسته‌اند. با وجود این در اینجا نیز یک پسین زمینه متافیزیکی وجود دارد، که در زمان بسیار اخیر خود را کاملاً محسوس‌تر نشان می‌دهد. وزنه آن از اینجا سنگین‌تر می‌شود که روان‌شناسی سده نوزدهم در هیچ جا به درک آن راه نیافته بود و بنابراین دل را به این یقین فریبده خوش داشته بود که یک دانش ناب امور واقع است و بالاتر از همه دشواریهای سیستماتیک قرار دارد. بر پایه این فریبندگی است که برتری ظاهری آن بر دیگر اصول فلسفی قرار گرفته است و نیز ادعای گستاخانه آن که جان‌نشین آنها شود.

اما اکنون فریبندگی و ادعای گستاخانه روان‌شناسی‌گرایی (پسیکولوژیسم) از میان رفته‌اند. مسئله بنیادی متافیزیکی همچنان برجای مانده است. و این در نحوه هستی واقعیت روانی قرار دارد و بدین سان از آغاز یک مسئله اونتولوژیک است.

تا هنگامی که انسان واقعیت را یک جنبه ویژه اصطلاح جهان بیرونی تلقی می‌کرد - یعنی جهان اشیاء، جهان فیزیکی - روان‌شناسی می‌توانست بینگارد که از متافیزیک سبکبار است. اما حتی گونه‌ای که ما زندگی روانی را تجربه می‌کنیم با این نظر هماهنگی ندارد. هر کسی در زندگی روی عقیده هموعان همچون چیزی کاملاً واقعی حساب می‌کند و ایشان را در تعیین رویدادها سهیم می‌شمارد؛ هر کسی حالات نفسانی، احساسات، نرفتها، همدردیها، آرزوها، اشتیاقها، ترسهای خود را همچون چیزی مهم می‌شناسد، که حتی بدون وقوف او وجود دارند و زندگی او را از درون ژرفای تیره «من» خودش تعیین می‌کنند، بر وی فروپ می‌آیند و آری حتی غافلگیر می‌کنند. پس آشکارا یک زندگی روانی واقعی وجود دارد که مستقل از میزان شناخته شدن جریان دارد و این با آگاهی یا استشعار یکی نیست. این در همان زمان واقعی جریان دارد که رویدادهای فیزیکی در آن ادامه دارند، و در همان پیوند تسلسل آشکار و برگشت‌ناپذیر دگرگون می‌شود و گسترش می‌یابد، و همان نحوه پیدایش و از میان رفتن را نشان می‌دهد؛ آری، حتی در مشروطیت متقابل گوناگون با رویدادهای بیرونی قرار دارد، تنها فرقی با آنها جنبه ناممکنی آن است.

اگر انسان مکانهندی (Räumlichkeit) و مادیتی را که با آن تنگاتنگ پیوسته است، خصلت ماهوی واقعیت به طور کلی بینگارد، آن‌گاه البته نمی‌تواند واقعیت اعمال روانی را درک کند. و بدین سان آنها را از راه یک تعریف غلط - یعنی درک اونتولوژیک غلط واقعی بودن - از آنها حذف کرده است. اما اگر انسان یک بار مجموعه پدیده‌های اشاره شده را در جای خود قرار دهد، آن‌گاه برعکس به چنان تعریفی نمی‌تواند تن دهد. جهان روانی به همان گونه واقعی به ثبوت می‌رسد که جهان فیزیکی. و بنابراین برای روان‌شناسی عرصه وظایف بیشتری گشوده می‌شود. نه تنها در برابر مسئله هستی‌شناسانه قرار می‌گیرد که چگونه اصلاً این واقعیت روانی را باید دریافت؛ بلکه همچنین دورنمای یک زمینه چند شاخه حالات و اعمال تجربه‌نشده و ناآگاهانه در برابر آن گشوده می‌شود که آشکارا از لحاظ محتوا بسی غنی‌تر است از آنچه که بی‌واسطه آزموده و قابل نشان دادن است.

روان‌شناسی امروزی مدتهاست که از این وضعیت آگاه است. دورانهای روان‌شناسی تجربه‌ناب - که عمل و تجربه عمل را تقریباً یکسان می‌دانست - دیگر گذشته است. دقیقاً روش پدیده‌شناسی عمل (روانی) (Aktphänomenologie) که دقیقتر از روشهای دیگر از داده ناب آغاز می‌کرد، در این مورد زمینه را روشن کرده است. امروز دیگر آگاهی را از عناصر [تشکیل دهنده آن] برپا نمی‌سازند. این عناصر در هیچ جا خود را به نحوی خالص قابل نشان دادن عرضه نکرده‌اند. آنچه واقعاً در تجربه زیسته (Erlebnis) داده شده است، همیشه همبستگیها، کلیتهایند. اما اینها در همه جا آشکارا به عناصر تجربه‌نشده باز می‌گردند.

این تحول را می‌توان همچون انتقادی از عقل روان‌شناسانه مشخص کرد. هرچه بیشتر بدین علت که به سوی تمایز میان پدیداری و «در خود» در جهانی درونی رهنمون شده است، درست به همان‌گونه که انتقاد کانتی به تمایز میان پدیداری و «در خود» جهان بیرونی رهنمون شده بود. اما از این راه جنبه متافیزیکی در مسئله روان شایسته تصمیم‌گیری شده است. این برعکس متافیزیک روان عهد کهن - یعنی روان‌شناسی عقلانی (Rationalis psychologia) - مسئله ساده نحوه هستی زندگی روانی است که خود تجربه درونی آن را مطرح کرده است.

۸. جنبه متافیزیکی در روح عینی

این نکته که جهان روح بار دیگر عرصه ویژه‌ای از هستی را بر فراز زندگی روانی تشکیل می‌دهد، در دوران کنونی که خود روح را پیش از هر چیز و بویژه دارای جنبه تاریخی می‌نگرد، در شمار اسرار نیست. زندگی روانی بسته به فرد است. با وی پدید می‌آید و همراه وی می‌میرد. زندگی روحی هرگز امری مربوط به فرد نیست، هر اندازه هم که فرد همچنین به عنوان شخص یک موجود بسته و خود ویژه باشد. آنچه که شخص است به سادگی خود را از روی خود آشکار نمی‌سازد. آن را از رشد از درون فضای روحی که در آن پرورش و رشد می‌یابد، به دست می‌آورد. اما عرصه روحی چیزی است مشترک، یک کل پرشاخه از بینشها، اعتقادات، ارزش‌نهی‌ها، گرایشها، داوریه‌ها و پیشداوری‌ها، شناخت و خطاها، شکلهای زندگی - و بیان و تعبیر است؛ عرصه‌ای است هر بار دارای وحدت و کلیت، و با وجود این در سیلان است و خود را گسترش می‌دهد و بر سر داشته‌ها، هدفها و اندیشه‌ها در تلاش است

— یک زندگی روحی که در گامهای تاریخی پیش می‌رود. این روح، که بدین معنا همچون کلیت فهمیده می‌شود است که در هر زمانی انسانها را به هم پیوند می‌دهد، آنجا که آگاهی و شخصیت ایشان را جدا می‌سازد.

با روح، به این معنا، علوم انسانی سروکار دارند. در اینجا سخن بر سر ویژگی فرد فقط نیست، حتی آنجا هم که یک چنان ویژگی از لحاظ زندگینامه‌ای واقعاً بایستی در نظر گرفته شود. زیرا این ویژگی از خودش به تنهایی نیست، فقط آن را باید از روی کل روح تاریخی هر باره فهمید. این روح تاریخی با تحول خودش، گرایشهایش، گسترشش یک چیز واقعی است، که در زمان پدید می‌آید و از میان می‌رود، حتی هنگامی هم که از فرد دوام بیشتری دارد. در هر زمان یکباره است، دیگر بدان گونه بازگشتنی نیست، ساختاری است که فردیت آن کمتر از شخص نیست. این همان چیزی است که هگل آن را روح عینی نامیده است.

انسان می‌تواند زندگی و سرنوشت روح عینی را درست به همانگونه درک و توصیف کند، که هر گونه چیز واقعی را، تا آنجا که به پدیداری می‌آید، درک و توصیف تواند کرد. تا این اندازه در آن هیچ چیز نهانی یا اسرارآمیز وجود ندارد. در برابر این نحوه هستی آن چیستانگونه بر جای می‌ماند. تأکید بر این نکته کافی نیست که آن نحوه‌ای از واقعیت روحی است. زیرا دارای آن شکلی نیست که ما درباره روح شخصی می‌شناسیم. ذهن و آگاهی نیست. نه از لحاظ محتوا و نه از نظر زمان در آگاهی انسان فردی منحل نمی‌شود. ما هم جز آگاهی فردی آگاهی دیگری نمی‌شناسیم.

این نحوه هستی معماگونه است که ناخواسته به تره‌های متافیزیکی رهنمون می‌شود. هگل که همچون نخستین کس روح عینی را از لحاظ فلسفی دریافته بود، آن را همچون وحدت یک «جوهر» می‌فهمید، که افراد اشخاص بر آن نقشهای غرضی اند. این داور چنان بیان و تعبیری از معماگونه‌گی چیره‌شونده‌ای قابل فهم است؛ اما ناستواری آن به زودی شناخته شده و نمی‌تواند مورد هیچ گونه شکی قرار گیرد. هیچ پدیده‌ای نیست که می‌توانست با آن منطبق باشد. با وجود این، از این راه که انسان جوهریت را نفی کند، مسئله پایان‌یافته نیست. نوع وحدت و کلیت، زیست‌مندی، شایستگی شکوفایی، و کوتاه سخن، نحوه هستی روح عینی، بنابراین همچنان نافهمیده بر جای می‌ماند. و هنگامی که انسان بیندیشد، که سخن بر سر

نحوه هستی موضوعهای شناخته‌شده و مهمی دور می‌زند - زبان، حقوق، اخلاق، خَلقیات جمعی، هنر، دین، دانش - آن‌گاه این ضرورت به میان می‌آید که مسئله را تا بُن پیگیری کنند.

اما تا بُن پیگیری کردن نحوه هستی، آشکارا امری است مربوط به بررسی هستی‌شناسانه. این مورد خاصی از وظیفه کلی است، که «موجود را آن‌گونه که هست» بفهمند. در وضع واپس افتاده کنونی خود، هستی‌شناسی به هیچ روی در وضعی نیست که از عهده این وظیفه برآید. آنچه ما امروز می‌توانیم انجام دهیم، بیشتر فقط یک کار مقدماتی فنومنولوژیک (پدیده‌شناسانه) است: توصیف روندهای نوعی و پیوندها در زندگی روح عینی. اما وظیفه همچنان برجاست. و مهم این است، که چون انسان وارد مسائل بنیادی هستی‌شناسی شود، از همان آغاز این وظیفه را در پیش چشم داشته باشد.

۹. جنبه متافیزیکی در عرصه منطقی

در این همبستگی، نکته چشمگیر این است که قبلاً قلمرو اندیشه - آن هم به نحوی ناب: در خودش، و بدون ملاحظات درون‌اندیشانه (اسیکولاتیو) - خود را نشان می‌دهد. منطقی، که با این قلمرو سر و کار دارد، آن را به سکوت برگزار می‌کند. از دیرباز اصلی مستقل در خود و آزاد از متافیزیک به شمار می‌رود. اما درست همین سنت از لحاظ فلسفی مشکوک است.

یک داوری یا حکم چه نحوه هستی داراست؟ تنها مطلب بر سر این نیست که به وسیله کسی در کنش اندیشه‌ای داوری روی می‌دهد. این حکم از سوی آگاهی غیر گرفته، فهمیده و تقلید می‌شود، داشته مشترک بسیاری کسان، یک نسل معاصر می‌گردد و از لحاظ تاریخی از ایشان مداومت و فزونی می‌رود. یک بار که بر زبان آمد و قالب گرفت (فرموله شد) به صورت یک عینیت در می‌آید که آن را از انجام کنش اندیشه‌ای مستقل می‌سازد. معنای آن، اعتبار آن از مرزهای آگاهی فزونی می‌رود. از شخص به شخص، از دورانی به دورانی «می‌گردد» و در مسیر گردش، دگرگون نمی‌شود. به عرصه دیگری، غیر از عرصه واقعیت شیئی و روانی تعلق دارد.

اکنون اگر این عرصه را «عرصه منطقی» بنامند، این پرسش به میان می‌آید که از کدام نوع است؟ دارای چه نحوه هستی است. با عرصه هستی ایده‌آلی یکی نیست؛

زیرا حکمهای ناحقیقی یا نادرست نیز که هیچ موجودی مصداق آنها نیست، نیز به آن عرصه تعلق دارند. همچنین خطاها در شکلهای دآوری مشخص «می گردند». در سطح هستی روح عینی نیز قرار نمی گیرد؛ زیرا روح عینی نیز احکامی صادر می کند، آنها را طرد می کند، دیگر شکل می سازد؛ دارای هستی زمانی و واقعیت تاریخی است. اما معنای حکم (منطقی) بما هو نه دارای زمانمندی است نه واقعیت. دیگرگون نمی شود. تنها شناخته شدگی آن، اعتبار آن در اعتقاد انسانها تحول می یابد. اما این اعتبار، معنای منطقی حکم یا دآوری نیست.

همین امر درباره همه همبستگیها - و نتایج حکم، یعنی درباره آنچه که منطق آن را «قیاسها» می نامد نیز صادق است. به اصطلاح انتاج، درستی درونی در پیوند مقدمات و نتیجه، حتی در جایی هم صادق است که کسی بدانها توجه نکند و آنها را انجام ندهد. و این نحوه هستی سرانجام به مفاهیمی از بغرنجترین نوع منتقل می شود که قبلاً بر پایه یک رشته داوریهها و قیاسها بر هم ساخته شده اند. «مشخصات» مفهوم درست محمولهایی اند که از راه داوریهها (قضایا) بر آن افزوده شده اند. اما اگر اکنون کسی اظهار کند، که مفاهیم، دآوری و قیاس عناصر ساختاری اند که دانش هر بار محتوای خود را در آنها شکل می بخشد، آنگاه پرسش درباره نحوه هستی عنصر منطقی به دانش نیز کشانده می شود. پرسش بنیادی درباره ماهیت آن به همان اندازه هستی شناسانه است که درباره یک چیز واقعی، درباره طبیعت، موجود زیستمند، عنصر روانی و روح. فقط در اینجا بار دیگر سخن بر سر یک نحوه هستی کاملاً دیگری است.

نکته دومی بر این افزوده می شود. آن هم مربوط به قانونمندی منطقی است. اگر این صرفاً یک قانونمندی منطقی می بود، نمی توانست حقیقت داوریهها را، که از مقدمات درست نتیجه گیری شده است، تضمین کند. اما درست سخن بر سر حقیقت نتیجه گیریها در دانش و نیز در زندگی است. بدون این تمامی ساختار همبستگیهای منطقی در اندیشه ما هیچ گونه ارزش شناختی نمی داشت و آنچه که مهمتر است - ارزش زندگی هم نمی داشت.

اما آیا در حقیقت نتیجه گیری، چه چیزی از پیش فرض شده است؟ قانونهایی، مانند قانون تناقض، سوم حذف شده، قانونهای اندراج (Subsumption)، قانونهای جدول مقولات، قواعد قیاس و جهات آن می توانستند قانونهای اندیشه محض

باشند، بدون مباحثی یا همانندی در جهان واقعی، که برحسب آنها یک نتیجه صادق یا کاذب است. در این مورد پیگیری منطقی بی‌ارزش می‌بود. نخست هنگامی که در پهنه واقعی یک پیگیری پیوندهای وجودی با آنها منطبق باشد - یعنی هنگامی که در جهان واقعی نیز متضادها همبودی نداشته باشند و از اجزاء تقابل تناقض یکی موجود باشد، و کلی ضرورتاً در مورد جزئی و ویژه صدق کند - آنگاه پیگیری منطقی ارزش شناخت کسب می‌کند.

اما آنگاه قانونهای منطقی باید در عین حال قانونهای همگانی هستی باشند. بایستی بر جهانی، که در آن استنتاج می‌شوند و در آن نتیجه گرفته‌ها می‌توانند ادعای حقیقت داشته باشند، چیره باشند. این گفته بدان معناست که پرسش درباره قانونهای منطقی نیز اساساً یک مسئله هستی‌شناسانه است. و پرداختن ثمربخش به منطق نخست هنگامی ممکن می‌شود که انسان از این مسئله آغاز کند. در واقع نیز این اندیشه در مشاجره کهن بر سر «کلیات» نهفته است. نخست منطق ایده‌آلیستی و متدولوژیک سده نوزدهم گناه آن را به گردن داشت، که این مسئله بنیادی اونتولوژیک به فراموشی سپرده شود.

۱۰. انحطاط مسئله شناخت

این امر در نظریه شناخت باز هم چشمگیرتر می‌شود. انتقادگرایی (کرتی‌سیسم) نوکانتی این را مسلم می‌دانست که انتقاد شناخت می‌تواند جانشین متافیزیک شود. او این انتقاد را، همچون یک اصل و ضابطه درون‌باشنده می‌شمرد که به نوبه خود می‌تواند بدون پیش‌فرضهای متافیزیکی تحقق یابد؛ آری حتی باور داشت که بتواند کانت را همچون گواه بزرگی به کار گیرد. نتیجه تنها انکار کامل غیر کانتی مسائل متافیزیکی نبود - تا آنجا این مسائل آن‌گونه که هستند شناخته شده بود - بلکه همچنین سطحی‌سازی و تفسیر نادرست خود مسئله شناخت بود.

عقیده کانت کاملاً چیز دیگری بود. انتقاد نمی‌بایستی متافیزیک را ناممکن سازد، بلکه درست نخست آن را ممکن کند. اما خود این انتقاد در نظر او همچون بررسی سراسر از نوع متافیزیکی جلوه می‌کرد. و گر نه «چیز در خود» (یا شیء فی ذاته) چگونه می‌توانست نقش یک مفهوم بنیادی را بازی کند؟ پرسش مشهور درباره امکان «احکام یا داوریه‌های ترکیبی پیشین» (Synthetische Urteile a priori) از این نیز

بسی ژرفتر می‌کاود. تصمیم کانت در این مورد در فرمول «بزرترین اصل بنیادی» آشکار می‌شود، که طبق آن مقولات «تجربه» در عین حال مقولات «موضوعات یا اشیا برابرنهاده» بایستی باشد و فقط در درون مرزهای این همانبودی فراگیرنده درون‌ذهن و بیرون‌ذهن (یا ذهن و عین) دارای «اعتبار عینی» می‌بودند. این تصمیم‌گیری به هیچ روی ایده‌آلیستی نیست. این دقیقاً نشان دادن یک شرط بنیادی متافیزیکی است - اگر هم شرط همه شناخت نباشد، باز هم شرط خصلت پیشین (a priori) در آن است. از این گذشته تصمیمی است که مستقل از اختلاف رویکرد ایده‌آلیستی و رئالیستی قرار دارد.

مشابه این درباره «ثنه»^۱ی دیگر شناخت، یعنی شناخت پسین (a posteriori) صادق است. در اینجا کانت همه چیز را به تأثر حواس به وسیله «چیز در خود» باز می‌گرداند. البته او دشواریها یا بیراهگی‌هایی (Aporien) را که در این برداشت نهفته‌اند پیگیری نکرده بود؛ حتی استتیک فراباشنده (Transzendente Ästhetik) تنها با خصلت پیشین حسیت (Sinnlichkeit) سرو کار دارد.^۲ با وجود این، این اندازه روشن است که وی پیوند فراباشنده را در دادگی حسّی بخوبی می‌دید و آن را جدی گرفته بود.

نظریه‌های (تئوریهای) بعدی دیگر این کار را نکردند. و بدین سان انحطاط مسئله شناخت آغاز می‌شود، که از یکسو به روان‌شناسی‌گرایی و از سوی دیگر به منطق‌گرایی (لوژیسیسم) انجامیده است. در شمار این گرایش اخیر باید همه آن برداشتهایی را حساب کرد که شناخت و داوری (منطقی) را یکسان می‌دانند، صرف نظر از اینکه چه تفاوت‌های دیگری با هم دارند. مغزهای مختلفی مانند ناتورپ^۳، کاسنیر^۴، ریکرت^۵، و هایدگر از این لحاظ همه دچار همان اشتباه و خطا شده‌اند. همراه با روان‌شناسی‌گرایی، که ایشان با آن پیکار می‌کردند، برای نظریات منطقی تفسیر نادرست پیوند فراباشنده در پدیده شناخت امری مشترک است. در هر دو جبهه، می‌توانستند در برابر متافیزیکی که از آن می‌ترسیدند خود را در امان گمان کنند، آن هم از این راه که مسئله بنیادی هستی‌شناسانه را در داوری منطقی به همان کمی می‌توانستند درک کنند که در اعمال روانی.

۱. برای آشنایی با این مطالب و فلسفه کانت نگاه کنید به کتاب مترجم: از پرونو تا کانت.

2. Natorp 3. Cassirer 4. Richert 5. Husserl

در پس این برداشت یا تفسیر غلط از مسئله اندیشه‌ای نهفته است که بسی کهنتر است و همچون سرچشمه اشتباه نتیجه‌گیریهای دوردست‌تر حتی بر انتقاد عقل ناب مسلط است. می‌توان آن را استدلال «هم‌پیوندانه» (korrelativistisch) بنامد. این استدلال می‌گوید هیچ عین شناختی بدون ذهن شناختی وجود ندارد؛ موضوع یا شیء برابر نهاده (Gegenstand) را نمی‌توان از درون ذهن جدا کرد، زیرا آن تنها موضوع است «برای» آگاهی. انسان باید، اگر پایبند این استدلال باشد، همچنین برای اشیا، تا آنجا که آنها مستقل از ادراک ما وجود دارند؛ نیز یک ذهن فرض کند؛ این فرض مطابق با تصور کهن یک «عقل بی‌پایان» یا «عقل لاهوتی» (intellectus infinitus یا divinus) می‌شود. در واقع نیز هم نزد کانت و هم نزد متأخرین گوناگون‌ترین شکل‌های تحول این مفهوم یافت می‌شوند. اینها گونه‌ای جابه‌جا کردن استدلال هم‌پیوندانه را در «مطلق» ارائه می‌دهند و بروشنی پسین زمینه متافیزیکی ایده‌آلیسم نظریه‌شناختی را نشان می‌دهند.

نتیجه آن استدلال این است که معنای اصیل پیوند شناخت از میان برداشته می‌شود. آنگاه شناخت دیگر نمی‌تواند همچون «ادراک» چیزی معتبر باشد. تمام فرق شناخته بودن و ناشناخته بودن درباره شیء از میان می‌رود. یک چنین مفهوم شناخت بدانجا می‌انجامد؛ که جهان، تنها تا جایی که شناخته می‌شود همچون موجود وجود دارد؛ زیرا، ناشناخته دیگر برای ذهن وجود نمی‌داشت. و از این بدتر اینکه، از تضاد میان «حقیقی و ناحقیقی» چشم‌پوشی می‌شود؛ و به جای آن فقط انطباق یا عدم انطباق مفاهیم، داوریه‌ها و تصوّرات باقی می‌ماند. اما اینکه تمام محتوای آگاهی درباره تمام شیء یا موضوع، یعنی جهان موجود، صدق می‌کند یا صدق نمی‌کند - آن هم با تمام نتیجه‌گیریها در مورد اخیر - از این راه گم می‌شود.

اما درست همین صدق کردن و صدق نکردن، معنای اصیل حقیقت و خطاست. و شناخت فقط در مورد صدق کردن وجود دارد، در حالی که آگاهی توانایی شکل‌بندیهای غیر صدق‌کننده محتوای آن نیز دارد - چه در تصوّر باشد، یا در پندار، در تفکر، در داوریه خطا - بدین سان، همچنین آن تفاوتی حذف می‌شود که در مسئله شناخت تمام سخن بر سر آن است: یعنی تفاوت یا فرق میان تصوّر محض، تفکر، گمان داشتن، داوریه کردن از یک سو، و ادراک واقعی شیء یا امر از سوی دیگر. بدین

سان انسان به تناقض در یک «نظریه شناخت» می‌رسد، که در آن مسئله اصلی شناخت اصلاً مطرح نمی‌شود.

۱۱. پدیده‌شناسی (فنومنولوژی) و متافیزیک شناخت

جنبه مشخصه در این وضعیت تاریخی این است، که درست همان استدلال هم‌پیوندانه که بر پایه آن قرار دارد، یک استدلال فریبنده و ظاهری است. و متکی بر این پیشداوری است که گناه آن به گردن مفهوم عین سنتی می‌باشد. «ابزکتوم»^۱ - یعنی یک «در برابر افکنده شده» - البته می‌تواند برای «کسی» باشد که «در برابر او» افکنده شده است. واژه آلمانی «گِگِن اشتاند»^۲ - یعنی «در برابر ستاره» - همین پیوستگی و معطوفیت را نشان می‌دهد. پس این واژه‌سازها قبلاً بر پایه یک مناسبت هم‌پیوندی به قالب زده شده است. و اگر انسان بدان مقید باشد، همواره بار دیگر فقط در پیشداوری هم‌پیوندانه پابرجا تر می‌شود.

اما در مسئله شناخت، سخن بر سر یک تحلیل واژه یا مفهوم نیست، بلکه بر سر تحلیل پدیده است. و «پدیده» شناخت کاملاً چهره دیگری دارد. برای اینکه مطالب اصلی را مختصراً بیان کنیم، می‌گوییم: در شناخت، در فرق با تصور، تفکر، پندار یا خیال، جنبه ماهوی و اساسی درست این است که موضوع یا شیء در موضوع یا شیء بودن برای آگاهی، منحل نمی‌شود. آنچه که شناخت معطوف به آن می‌شود، آنچه که در جستجوی ادراک کردن و همواره بیشتر پژوهیدن آن است، دارای یک «هستی» برتر از موضوع یا شیء است. آن است که هست، مستقل از اینکه یک آگاهی آن را «موضوع» خود یکنند یا نکنند؛ و نیز مستقل از آنکه، چه اندازه زیاد یا کم به وسیله آگاهی به صورت موضوع درآید. موضوع بودن برای آن یک امر ثانوی است. هر موجودی، اگر اصلاً موضوع شود، نخست متعاقباً به صورت موضوع درمی‌آید. هیچ موجودی (یا باشنده‌ای / seiendes) نیست که از آغاز در ماهیت آن قرار داشته باشد، که موضوع یک آگاهی قرار گیرد. نخست پس از ظهور ذهن شناسنده در جهان، موضوع در پیوندد «در برابر افکنده شدن» داخل می‌شود، آن هم درست به آن اندازه، که ذهن بر پایه مقولات خود توانایی درونی آن را دارد که آن را برای خود «موضوع یا

1. Objectum

۲. Gegenstand، ترجمه کلمه لاتینی است، یعنی ابزکتوم. - م.

برابر افکنده سازد» (objizieren). این در برابر افکندن یا موضوع ساختن همان شناخت است.

دلیل بر این را که این پیوند شناخت قانونی است می‌توان در شکل آگاهی خام از موضوع نزد شناسنده اقامه کرد. هیچ کس تصوّر نمی‌کند که چیزهایی که وی می‌بیند، نخست بدان وسیله که وی آنها را می‌بیند، به وجود آمده‌اند. ما یک ادراک حسی را که موضوع خود را نخست به وجود آورد، به هیچ روی ادراک حسی نمی‌نامیدیم، بلکه در بهترین حالت آن را تصور می‌نامیدیم. به طور کلی: شناختی که یک موجود در خود را ادراک نکند نمی‌تواند اصلاً شناختن نام گیرد. می‌تواند اندیشیدن، داوری کردن، پنداشتن، باشد. اما اندیشیدن صرفاً بر چیزی که متناقض نباشد ممکن است، درباره‌ی ناصادق‌ترین چیزها نیز می‌توان داوری کرد. خیال یا پندار در برابر موجود و ناموجود از آزادی کامل برخوردار است. شناخت کاملاً چیز دیگری است. شناخت تنها از چیزی وجود دارد که نخست یک بار «هست» — آن هم در واقع مستقل از آن «هست» که آیا شناخته شود یا نشود.

البته در اینجا نیز هم‌پیوندی (korrelativität) میان ذهن و عین وجود دارد. فقط پیوند شناخت در آن منحل نمی‌شود. زیرا این فقط پیوندی است که ذهن با آنچه که آن را موضوع (برابرنهاد) خود کرده است، برقرار می‌کند. اما موجودی که مورد شناخت قرار گرفته است، درست در این موضوع بودن، منحل نمی‌شود؛ در برابر موضوع‌سازی خود (Objektion) به وسیله‌ی ذهن بی‌تفاوت است. موضوع‌شدگی بما هو نسبت به او بیرونی است. همچنین هیچ دگرگونی در آن پدید نمی‌آورد. با موضوع‌سازی فقط در ذهن چیزی دگرگون می‌شود. در آن (یعنی در ذهن) تصویری، تصویری، مفهومی، معرفتی از موجود پدید می‌آید. تصویر نیز همچنان با پیشرفت شناخت دگرگون می‌گردد. اما هر دگرگونی و هر پیشرفتی به سادگی در ذهن انجام می‌گیرد. موجودی که در این جریان همیشه همچنان موضوع ساخته می‌شود، دست‌نخورده باقی می‌ماند.

این نکته را حتی کانت هم بروشنی ندیده بود. وی معتقد بود که تنها پدیداری شناخته می‌شود، موجود در خود ناشناختنی است. درست بر عکس این صادق است — اگر اصلاً شناخت وجود داشته باشد — تنها موجود در خود شناخته می‌شود. در این میان، پدیدار شدن چیز دیگری نیست جز خود شناختن — فقط از جنبه‌ی موضوع.

«من چیزی را می‌شناسم» و «چنین بر من پدیدار می‌شود»، این هر دو عبارت حاکی از یک و همان پیوند است: موضوع شدن یک موجود برای یک ذهن. بنابراین، این امر که من یک موجود را فقط تا آنجایی می‌شناسم که آن بر من پدیدار می‌شود، کاملاً درست است. اما این یک همانگویی یا تحصیل حاصل است. و اگر آن را به صورت منفی درآوریم، نادرست می‌شود: یعنی موجود در خود شناختنی نیست. درست‌تر بگوییم، موجود در خود پدیدار شونده در پدیده است. جز این، پدیده نمودی فریبده می‌بود. مقصود کانت نیز چنین چیزی نبوده است.

اشتباه مشترک نظریه‌های آگاهی - اعم از نوکانتی و نیز پوزیتیویستی و همچنین فنومنولوژی (پدیده‌شناسی) - در این بود که دو مسئله شناخت موضوع و موجود را عوضی می‌گرفتند. البته هر موجودی می‌تواند «موضوع» شود - دست کم به طور اصولی، زیرا در برابر موضوع‌سازی مقاومت نمی‌کند - اما این بدان معنا نیست که ضرورتاً بایستی به صورت موضوع درمی‌آمد، تا چه رسد به اینکه، قبلاً به خودی خود موضوع بوده باشد. این اعتقاد خطاست که هر موجودی موضوع باید باشد و آنچه که موضوع است دارای خصلت وجودی است. جهان، به معنای مجموعه موجودات، بی‌شک فقط تا اندازه‌ای موضوع شناخت است، شاید فقط کوچکترین بخش آن. این نکته را به نحوی مسلط انکشاف نوین وقفه‌ناپذیر زمینه‌های موضوع در پیشرفت شناخت به ما می‌آموزد.

با فهم این نکته که شناخت عبارت است از موضوع شدن موجود - یعنی موضوع‌سازی آن برای یک ذهن - مسئله اصلی شناخت در هسته‌ی اساسی آن بار دیگر فهمیدنی می‌شود. از این راه نخست چهره واقعی خود را نشان می‌دهد، یعنی چهره یک مسئله متافیزیکی. زیرا اکنون سخن بر سر این است که، چگونه ممکن است که ذهن موجودی را که از آن فراباشنده (transzendent) است ادراک می‌کند، یا به تعبیر دیگری از همین معنا، چگونه این موجود می‌تواند موضوعی برای ذهن شود. مطلب بر سر این است که فاصله پیوند فراباشندگی را پر کنند. در پرداختن به این پرسش هر گونه پدیده‌شناسی (فنومنولوژی) محض شناخت به مرزهای خود می‌رسد و به پهنه متافیزیک شناخت منتقل می‌گردد.

اما کشف دوباره مسئله مرکزی نه تنها برای خود نظریه شناخت یک گام تعیین‌کننده است، بلکه همچنین برای هستی‌شناسی. بدین وسیله «موجود چونان

موجود» از دوری ظاهری خود به نزدیکترین و ملموسترین صورتی در می‌آید. اگر هر شناختی معطوف به یک موجود در خود بما هو است، پس آشکارا مسئله هستی نخست نه درباره بنیادهای واپسین و نهایی جهان، بلکه در درون زندگی آغاز می‌شود. با هر گونه شناخته‌شده و شناختی برخورد می‌کند - به همان اندازه هم با ناشناخته و ناشناختی سر و کار دارد. با هر داده‌ای (یعنی واقعی)، با همه اشیاء، همه روابط انسانی، چه کوچکترین و چه بزرگترین آنها پیوندی استوار دارد. آری خود پیوند شناخت را در بر می‌گیرد. زیرا نه تنها موضوع شناخت یک موجود است، بلکه ذهن نیز چنین چیزی است، و تمامی پیوند یک پیوند هستی است. نظریه شناخت در پیگیری مسئله ویژه خودش مستقیماً به نظریه هستی منتقل می‌گردد. در حالی که نیازمند به هستی‌شناسی است و آن را جداً مطرح می‌سازد جای اصلی و کلیدی را در زمینه مسئله اونتولوژیک در بر می‌گیرد.

۱۲. متافیزیک اخلاق و آزادی

در این میان وزنه نظریه شناخت در پهنه متافیزیک، سنگین‌ترین نیست. در میان زمینه‌های مسئله هستی روحی (geistiges Sein) شناخت نیز فقط یک گام مقدماتی است، و هنوز برخوردی با ماهیت شخص ندارد. اما به محض اینکه سخن بر سر زندگی با وضعیتهای متحول آن، هشدارهای آن، خطرات و سختیها و وظایف آن است، مسئله بر سر ماهیت «شخص» مطرح می‌شود. اما در اینجا ما با مسئله اخلاق (یا خلیقات) و آزادی روبه‌رو می‌شویم.

امر مشترک در میان تمام موجودات زنده، جای داشتن در درون سیلان رویدادها، به درون کشیده شدن و برخورد داشتن با همه چیزهایی است که بر سرشان می‌آید. این سیلان هرگز آرام نمی‌گیرد و در معرض وضعیتهایی قرار گرفتن که به گونه‌ای باید بر آنها چیره شد، لحظه‌ای باز نمی‌ایستد. اما فرق بنیادی در اینجا است، که حیوان در این کشاکش زندگی چگونه رفتار می‌کند و انسان چگونه رفتار می‌کند. حیوان در اینجا همیشه به سادگی در زیر تأثیر قانونهای نوع خود قرار دارد. به سادگی آن را می‌کند که باید بکند. البته بر حسب وضعیت رفتار بسیار گوناگون دارد، اما همواره از روی ضرورتی که عوامل درونی نوعیت آن، نحوه‌های واکنش او، غرایز او و ضرورت‌های وضعیت بیرونی عنصر تعیین‌کننده را می‌سازند.

انسان به گونه دیگری است. او نیز در رودلاخ و سیلان رویدادها قرار دارد، وضعیتها بر وی نیز فرود می‌آیند؛ وی آنها را انتخاب نمی‌کند، بلکه دچارشان می‌شود - حتی در جایی که آمدن آنها را می‌بیند و در درگیری یا کنارکشیدن تعیین‌کننده مشترک است؛ زیرا سرانجام همیشه نتیجه غیر از آنچه که او خواسته است از آب در می‌آید. اما یک بار که آنها وجود یافتند، وی دیگر نمی‌تواند شانه خالی کند، باید مسیر را طی کند، باید عمل کند. تنها فرق اینجاست: وضعیت به وی نمی‌گوید که «چگونه» باید عمل کند، فضای حرکت برای او باقی می‌گذارد که چنین یا چنان عمل کند. ماهیت وی نیز از این کمتر مسیر را به وی نشان می‌دهد. در برابر قدرت غرایز، چیز دیگری مقابل او قرار دارد، که هدفها، وظایف و ارزشها را به چشم وی می‌کشد. قدرتهایی که از نوع ویژه خویش‌اند و وزن ویژه خود را دارند. ماهیت ویژه او نیز فضای حرکت برایش باقی می‌گذارد. اما این بدان معناست: مسیری که وی در عمل طی می‌کند، در آزادی او قرار دارد.

معنای این آزادی را نباید بد فهمید. آزادی انسان در این نیست که در وضعیت معینی می‌خواهد عمل کند یا نمی‌خواهد. زیرا رها کردن نیز گونه‌ای عمل کردن است و می‌تواند، اگر عمل کردن درست نباشد، همچون گناه یا تقصیر به وی بازگردد. مسئله بیشتر این است که وی همواره مجبور به عمل کردن است. آزادی او تنها در این است، که «چگونه» عمل می‌کند. این «چگونگی» در دسترس تصمیم‌گیری وی قرار دارد. و از آن رو که درست این تصمیم‌گیری، فعال کردن آزادی اوست، همچنین می‌توان گفت: وی مجبور به تصمیم‌گیری آزادانه است. یا برعکس: وی در مجبور بودن به تصمیم‌گیری آزاد است.

بنابراین، آزادی او نه منفی محض فضای حرکت است - چه فضای بیرونی و چه درونی - و نه آزادی گزینش جایگاه در برابر سیلان رویدادهای جهانی است. این سیلان بیشتر، اگر آن را همچون زنجیره وضعیتها بنگریم، وی را به تصمیم‌گیری وادار می‌کند، اما آن فضای حرکت فقط شرط تصمیم‌گیری ممکن است. اما «چگونگی» تصمیم‌گیری امری مربوط به خود اوست. در همراهی آن وی به خود واتهاده شده است، و این «به خود واتهادگی» آزادی اوست. آنچه که ما در زندگی «شخص» می‌نامیم، به این معنا موجود آزاد است. این موجودی است که ما اعمالش را به حسابش می‌گذاریم، و حامل مسئولیت است، تقصیر و امتیاز دارد؛ موجودی که هر

بار برحسب گرایش و اعتقادی که از روی آن عمل می‌کند «خوب یا بد» است. وی موجودی است که هرگز مجبور به نیکی یا بدی نیست، بلکه آزاد به تصمیم‌گیری میان نیک و بد است. زیرا آزادی تنها برای انتخاب نیکی وجود ندارد؛ زیرا فقط کسی که اصولاً برای گزینش بدی توانایی دارد، همچنین بر گزینش نیکی به معنای اخلاقی تواناست. اگر انسان توانایی بدی را نمی‌داشت، آنگاه در زیر قانون نیکی درست همانگونه قرار می‌گرفت که شیء در زیر قانون طبیعت. اما آنگاه نیک بودن وی، نیک بودن اخلاقی نمی‌بود، ارزش اخلاقی نمی‌بود.

پس همچنین می‌توان گفت: «شخص» موجودی است که به نیک یا بد بودن تواناست، حامل ارزش و ضد ارزش اخلاقی است. زیرا معنای ارزش اخلاقی این است که بر پایه آزادی قرار دارد. اما از این راه نیز معمای شخص نه تنها حل نشده، بلکه نخست و پیش از هر چیز در نفوذناپذیری خود شناخته شده است. زیرا آزادی درست پرسش معماگونه بزرگ درباره شخص است. چون چگونه ممکن است، موجودی که در رودلاخ رویدادهای جهانی وابسته به عوامل بسیار گوناگون است و حتی تا درون احساس خود مشروط است، می‌توانسته است در تصمیم‌گیری آزاد باشد؟ حتی فرض کنیم که می‌توانستیم این نکته را نشان دهیم، آنگاه چگونه ممکن است که این موجود باز هم دارای آزادی در برابر درخواست نیکی اخلاقی بوده باشد، که تنها وزنه مقابل در برابر آن نیروها در وی تواند بود؟

عنصر ادراک‌ناپذیر در ماهیت آزادی درست این است، که دارای دو جبهه است، در عین حال آزادی در برابر قانونمندی هستی و آزادی در برابر قانونمندی بایستی است. این بدان معناست که «شخص» در کنار دو جبر از طریق سیلان رویدادها و از راه قانون اخلاقی باز هم باید سرچشمه دیگری برای خود تعیین بخشی در خود حمل کند. و درست این یک معماست. حل تناقض علت و معلولی (آنتی‌نومی) کانتی در بهترین حالت فقط برای یک جنبه از مسئله کافی است. جنبه دیگر، یعنی تناقض بایستی، باید همچنان حل نشده به شمار رود. تنها یک توضیح هستی‌شناسانه که از بن تا سر درباره ماهیت انسان، شخص و روح از یک سو و بایستی، قانون اخلاقی و ارزش از سوی دیگر انجام گیرد، می‌تواند در این میان به ما یاری دهد تا راه برون‌شدی بیابیم.

۱۳. متافیزیک ارزشها

اما در مورد همهٔ اموری که گفته شد، ماهیت «نیکی» آن گونه که هست از پیش فرض شده است. اما این پیش فرض نیز معتبر نیست. کثرت «اخلاقها» انظریات دربارهٔ اخلاق این نکته را ثابت می‌کند. از زمان نیچه تا کنون این نکته همواره روشنتر خود را نشان داده است، که در اینجا با یک اصل یگانه گونه‌ای سر و کار نداریم — آن گونه که کانت هنوز باور داشت بلکه با کثرتی از ارزشها سر و کار داریم که نخست آهسته آهسته در تاریخ بر انسان کشف می‌شوند.

البته تا بدینجا مسئلهٔ ارزشها یک مسئلهٔ متافیزیکی نیست. آری جهان واقعی نیز نخست آهسته آهسته بر فهم انسانی منکشف می‌شود. اما به مخض اینکه سخن بر سر نحوهٔ هستی ارزشها به میان می‌آید مسئلهٔ متافیزیکی می‌شود. در فلسفه‌های اخلاق دوران باستان این پرسش در سایهٔ فقدان مفهوم ارزش پوشیده مانده است. نزد قدما «ایده یا مثال» جانشین ارزش می‌شود (مثلاً ایدهٔ عدالت، مردانگی و پایمزدی، خیر مطلق)؛ اما خصلت واقعی ارزش در آنها فقط در محتوا مشخص می‌گردد، در برابر اصول وجودی دیگری که آشکارا نحوهٔ هستی دیگری دارند (مثلاً مانند وحدت، تناقض، صورت، ماده) برجسته نشده‌اند. اما کانت برعکس قانون اخلاقی را به نحوی بسیار معین و پاکیزه در برابر اصول مربوط به موضوع (مثلاً مقولات) برجسته کرد — آن هم از راه مفهوم بایستن (Sollen). اما وی سرچشمهٔ «بایستن» را در عقل جای داد، و از این راه مشکل دیگری پدید می‌آید. زیرا این عقل — که همچون عقل عملی فهمیده می‌شود — همان است که قرعهٔ تصمیم‌گیری آزادانه له یا علیه قانون اخلاقی به نام آن زده شده است. این عقل باید از یک سو قانون را همچون قانون خودش تجویز کند، اما از سوی دیگر در برابر درست همین قانون دارای فضای آزاد حرکت باشد. اگر این فضا را نمی‌داشت، درست همان گونه در زیر آن قنار می‌گرفت که «در زیر یک قانون طبیعت». آن‌گاه البته در عملش خطاناپذیر می‌بود، اما این خطاناپذیری دیگر ارزش اخلاقی آن نمی‌بود.

کانت بدین وسیله دو خود قانونی (Autonomie) ناهمگون را در عقل عملی متحد ساخته بود، یکی از آن قانون بایستن و دیگری از آن تصمیم‌گیری در برابر قانون — نکته‌ای که آشکارا پذیرفتنی نیست. اکنون از آنجا که انسان ممکن نیست آزادی را بتواند در چیز دیگری جز در ذهن خواهنده یا اراده کننده (یعنی شخص) جستجو

کند، پس خطا بایستی در سرچشمه ذهنی بایستن قرار داشته باشد. اما اگر این را از میان بردارند، ناگهان دشواری یا بیراهگی (Aporie) در نحوه هستی بایستن بار دیگر آشکار می‌شود. زیرا اکنون می‌تواند سخن بر سر یک ریشه عینی باشد. اما چنین چیزی نخست مستلزم توضیح نحوه هستی آن است. زیرا باید از گونه دیگری غیر از نحوه اصول هستی باشد.

این بیراهگی وضعیت حل‌ناشده و در وضع کنونی پژوهش حل‌ناشدنی مسئله ارزش را تشکیل می‌دهد. در این میان تنها یک مسئله اخلاقی نیست. در همه زمینه‌های دیگر ارزش دوباره به میان می‌آید، در زمینه ارزش داشته‌ها، زمینه ارزشهای زیستی، ارزشهای زیباشناسانه و زمینه‌های دیگر. با این توضیح نیز که انسان این زمینه‌های ارزش را مستقل یا خودقانون اعلام کند، دشواری به هیچ روی از پیش پای برداشته نمی‌شود. زیرا فهم خودقانونی (یا استقلال) کاملاً و یکپارچه منوط بر فهم نحوه هستی آن ارزشهاست.

بدین سان مسئله چنین است. آنچه از اعتقاد ذهن به دور است، «در خود» وجود دارد. دیگر نیازی به آن نیست که واقعی باشد. واقعیت برای نحوه هستی ارزشها همچنین اصلاً مورد توجه قرار ندارد، اینها آشکارا مستقل از آناند که آیا اصلاً و تا چه اندازه در جهان تحقق می‌یابند؛ و تنها از این راه ممکن است که ارزشهای اخلاقی دارای خصلت بایستن باشند و همچون درخواستهایی [در اصطلاح کانتی] در برابر انسان قرار گیرند. بنابراین باید نحوه هستی دیگری به ارزشها نسبت داد. البته از این راه آنها تنها وجود ندارند. به اندازه کافی قانونمند و ماهیاتی یافت می‌شوند که فقط دارای «هستی ایده‌آلی» محض‌اند؛ از زمان افلاطون به بعد مناسبات ریاضی برای این امر شاهد آورده می‌شدند. اما نه روشن شده است که این مناسبات چه نحوه هستی دارند - درست امروزه مشاجره در این باره شدت جریان دارد - نه نحوه هستی آنها می‌تواند با نحوه هستی ارزشها کاملاً یکی باشد. زیرا آن مناسبات آشکارا خصلت بایستن ندارند و بر جهان واقعی، تا آنجا که اصلاً با آن برخورد دارند، به نحوی مقاومت‌ناپذیر، مانند قانونهای طبیعت، مسلط‌اند. در غیر این صورت یک قانونمندی طبیعی ریاضی، هر قدر هم که محدود باشد، از ناممکنات می‌بود. پس هستی ایده‌آلی ارزشها باید نوع هستی دیگری داشته باشد که بر ذهن حمل می‌شود و نه هم با نوع هستی سایر ماهیات یکی است.

یک چنین نحوه هستی را می توان به خوبی فرض کرد، اما نمی توان مستقیماً نشان داد یا از لحاظ هستی شناسانه دقیقتر مشخص ساخت. این امروزه مسئله ای باز را تشکیل می دهد - مسئله ای که تازه کشف شده و نه تنها در زمان کنونی حل ناشدنی است، بلکه هنوز به دشواری گستره آن درک شده است. وظیفه یک متافیزیک ارزشها وابسته به این است. و این وظیفه مستقل از آن وجود دارد، که تنوع و گوناگونی ارزشها را تا چه اندازه از لحاظ محتوا می توان نشان داد و به شیوه پدیده شناسانه توصیف کرد.

اهمیت این وظیفه به بهترین نحوی از آنجا آشکار می شود که تصمیم گیری درباره مسئله بزرگ متنازع فيه مطلقیت یا نسبیّت ارزشها وابسته به آن است. واقعیت دیگری از ارزشها جز آگاهی از ارزش وجود ندارد، آن هم به صورت احساس ارزش (Wertfühlen). اما احساس ارزش از لحاظ تاریخی تحول پذیر است. نسبی گرایی تاریخی به این امر چنگ می اندازد و اظهار می دارد که خود ارزشها تابع تحول تاریخی اند؛ و نتیجه این می شود که آنها وابسته به آگاهی از ارزش اند. در برابر این نسبی گرایی ارزش، برداشت دیگری قرار دارد که طبق آن قلمرو ارزش واقعاً در خود به نحوی دگرگون ناشدنی وجود دارد، اما آگاهی از ارزش هر بار تنها پاره هایی از آن را درک می کند. طبق این نظریه احساس ارزش در برابر منطقه یا عرصه ارزشها همانگونه رفتار می کند که شناخت در برابر «موجود» به طور کلی؛ زیرا شناخت هم تمامی جهان موجود را با یک ضرب ادراک نمی کند، بلکه نخست آهسته آهسته و تدریجاً در نفوذ در آن به انکشاف می رسد و تصاویر جهانی شناخت از لحاظ تاریخی درست به همان گونه فرو می ریزند که تصاویر موجود در محتوای ارزش در فلسفه های مختلف اخلاق نزد خلقها و دورانها.

اما از آنجا که برداشت نخست با هستی بی ذهن ارزشها مخالفت می کند، اما برداشت دوم آن را پیش فرض خود قرار می دهد، بنابراین در مورد پرسش بنیادی هستی شناسانه در واپسین مرحله همچنین تصمیم گیری درباره حق و ناحق نسبی گرایی ارزش قرار دارد. کاملاً بی معناست که بخواهند بر این پرسش از راه پیش تصمیم گیر درون اندیشانه مسلط شوند. انسان بدین وسیله تنها بار آن را با پیش فرضهای انضباط ناپذیر سنگین می کند. از این راه آنها را توضیح نمی دهد، بلکه فقط آنها را تیره می سازد. تنها از یک کار پژوهش استوار بر بنیاد هستی شناسانه

می‌توان انتظار توضیح واقعی را داشت. اما امروزه این کار هنوز در گامهای نخستین است.

۱۴. متافیزیک هنر و زیبا

قلمرو زیبا از لحاظ وزنه قابل مقایسه با قلمرو اخلاق و آزادی نیست، ولی از لحاظ دشواری نفوذ و نامعقولیت با آنها مقایسه‌پذیر است. می‌توان به خوبی زندگی کرد، بی‌آنکه با مسئله دشوار هنر برخورد کند، اما تفلسف نمی‌توان کرد، بی‌آنکه با آن درگیر شوند. بنابراین این دشواری در شمار حلقه‌های مسائلی می‌آید که مسئله هستی‌شناسانه در آن ریشه دارد.

قلمرو زیبا جهانی در کنار جهان واقعی نیست. طبیعت، انسان، زندگی با خنده و سوگ آن، و هر آنچه که می‌تواند موضوع شناخت قرار گیرد، می‌تواند همچنین موضوع مشاهده و تمتع زیباشناسانه واقع شود. اما آنچه که در آن موضوع مشاهده نمودار می‌شود، همان نیست که در موضوع شناخت پدیدار می‌گردد. منظره جغرافیایی همان منظره‌ای نیست که از دیدگاه زیباشناسانه مورد مشاهده قرار می‌گیرد. آن یکی حتی بدون مشاهده‌گر وجود دارد، این یکی فقط «برای» او آنجاست. آنچه آن است، همان است که به مشاهده در می‌آید، تنها از یک دیدگاه معین؛ دورنمای ویژه، تابع مناظر در نظرگاه و نیز نور ویژه از عناصر اساسی آن است.

یک چنین نمونه ساده‌ای نشانگر آن است، که نحوه هستی یک موضوع زیباشناسانه (استتیک) نحوه هستی ویژه‌ای است که از بنیاد با نحوه هستی نظری یا تئوریک فرق دارد. و با وجود در هستی محض «برای» مشاهده‌گر، منحل نمی‌شود. زیرا بدون موجودیت تکه زمین واقعی منظره زیباشناسانه نیز پدیدار نمی‌شود. پس کل موضوع دارای لایه‌ای است از یک جزء تشکیل‌دهنده واقعی، که بنیاد را تشکیل می‌دهد و یک جزء غیر واقعی که تنها پدیدار شونده است و بر فراز آن جای دارد. و با وجود این چنان هر دو در هم بافته شده‌اند، که یکسره و تماماً تنها یک شیء یگانه است.

این پیوند در اثر هنری باز هم ملموس‌تر است. در منظره نقاشی شده، ناحیه‌ای که تصویر شده است - اگر اصلاً چنین چیزی وجود داشته باشد - به هیچ نحو یک داده

واقعی نیست؛ اما یک چیز واقعی دیگر وجود دارد و آن سطح پرده نقاشی با تقسیم رنگها بر آن است. آنچه که تماشاگر می بیند با وجود این بسی بیشتر از اینهاست: فضای عمقی پرده با محتوای آن، روشنی آن و «حالت» آن. همه اینها هیچ کدام وجود واقعی ندارد، اما بر یک چیز واقعی «پدیدار می شود». و بار دیگر کل منظره یک وحدت انحلال ناپذیر است: منظره فقط در تماشا کردن پرده نقاشی پدیدار می شود، اما این نیز با لکه های رنگ بر روی آن تنها یک تصویر است، تا آنجا که منظره بر آن پدیدار می گردد.

موضوع هنری در همه زمینه های آفرینش (هنری) موضوع چند لایه است. در هنر تجسمی سنگ تراشیده و شکل گرفته به صورت پیکره ای حرکت دار پدیدار می شود، به صورت نیرو، زندگی و جذابیت پدیدار می گردد. در واژه هایی که شاعرانه شکل گرفته اند، چهره هایی از گوشت و خون، هیجانهای عواطف، مناظر و سرنوشتها پدیدار می شوند. در تسلسل آهنگهایی که شنیده می شود که از لحاظ زمانی جدا جدا می گذرد و حتی لحظه ای نیز با هم نیست، یک کل موزیکی پدیدار می شود، یک ساختمانی که درست در هنگامی به هم گرد می آید که آن تسلسل زمانی سپری شده است. در همه جا یک غیر واقعی در واقعی پدیدار می شود که به وضوح از آن تمایز پذیر است و با وجود این به نحوی انحلال ناپذیر با دادگی (واقعیت) آن به هم پیوسته است. همواره یک مشاهده ای از نوع روحی بر فراز نگرش یا شنیدن حسی برکشیده می شود؛ همیشه اثر هنری یک ساخته دوگانه از دو گونه نحوه هستی است، و با وجود این یک وحدت ناب و اصیل است. هرگز در خود و جدا شده از مشاهده گر وجود ندارد؛ زیرا پدیدار شونده فقط برای او وجود دارد. اما همچنین هرگز این پدیدار شونده بدون ساختار واقعی شکل گرفته پدیدار نمی شود. و این نیز بار دیگر تا آنجایی اثر هنری است، که واسطه انتقال آن پدیدار شونده به مشاهده گر می شود.

تا اینجا این پیوند توصیف پذیر و هماهنگ با امور واقع ساده است. اما در پس آن این پرسش به میان می آید، که چنین چیزی چگونه ممکن است. این نکته که هنرمند جاودانه چیزی را برای پدید می آورد که واقعی نیست، ممکن است فهمیدنی به نظر رسد. اما اثر شکل گرفته خود هنرمند نیست. ما در هنگام مشاهده یا تماشا با هنرمند اصلاً کاری نداریم. خود اثر به تنهایی داده شده است. افسون پدیدار شدن از آن بر می خیزد.

مسئله درست این است که چگونه یک ساختار واقعی، که مانند چیزهای دیگر به نحوی محسوس داده شده است، می‌تواند موجب «پدیدار شدن» محتوایی شود که کاملاً با آن فرق دارد و از لحاظ نحوه هستی با آن ناهمگون است. در اینجا نمی‌توان به عمل هنرمند استناد کرد؛ زیرا این عمل تکرار شدنی نیست. بلکه مشاهده‌گر عمل خود را به میان می‌آورد، اما نه به صورت دلبخواه، بلکه به نحوی که دقیقاً به وسیله اثر دیدنی معین شده است. این نیز به ما یاری نمی‌دهد که به اعجاز «شکل هنری» استناد کنیم. زیرا درست همین شکل قبلاً تمام پیوند پدیداری را در بر دارد. از لحاظ هنری آن درست آن گونه شکل‌گرفتنی یک ساختار واقعی است، که پدیداری آن دیگری غیرواقعی — اما یک پدیداری کاملاً برخوردار از تعین و تشخیص — جاودانه پدید می‌آورد.

این مسئله درست نقطه‌ای را نشان می‌دهد، که از آنجا به بعد، زیباشناسی به صورت متافیزیک زیبا درمی‌آید. اما تا آنجا که در آن لایه‌بندی سخن بر سر پیوند وحدت در نحوه هستی است، پس روشن می‌شود که مسئله یک مسئله هستی‌شناسانه است.

۱۵. متافیزیک تاریخ

هرگونه هستی روحی در سیلان است. دارای تاریخ است، البته تاریخ تنها تاریخ روح نیست، بلکه همیشه «همچنین» تاریخ روح است. بدون عامل روح تاریخ با رویدادهای طبیعت اصولاً فرقی ندارد.

روحی که در اینجا سخن بر سر آن است، روح عینی (der objektive Geist) است. شخص فردی به معنایی بسیار محدود حامل تاریخ است. رویدادهای بزرگ تنها با واسطه به او تعلق دارند. برای گسترشهای بزرگتر حتی مدت زندگی او نیز کافی نیست. آنچه که واقعاً از لحاظ تاریخی در جنبش است، دیگر شکل می‌شود و گسترش می‌یابد شکلهای خودآفریده روحی خلقهاست: حقوق، سیاست، خلیقات، زبان، معرفت و غیره‌اند. اینها همواره شکلهای یک مجتمع‌اند، اما خودشان شکل یک مجتمع انسانی را ندارند. زیرا آنها، مانند اینها از افراد تشکیل نیافته‌اند، بلکه از تنوعی محتوایی که مشترک میان افراد است.

اکنون جریان تاریخ سخت به این پرسش پیوسته است که «از کجا» و «به کجا».

این کاملاً یک پرسش محتوایی نیست که پیش از هر چیز در مسیر «به کجا» باشد. تنها سخن بر سر این نیست که ما «به چه سویی» گسترش می‌یابیم، بلکه بیشتر سخن بر سر این است که آیا خلفها اصلاً در یک مسیر هدفدار قابل ارائه حرکت می‌کنند، یا بدون چنین چیزی فقط در معرض «تصادفمندی» و سلسله علل قرار دارند. این پرسش یک مسئله مشخص متافیزیکی است. یعنی همان مسئله معروف «هدفمندی» تاریخ (تیلولوژی تاریخ) است. و زنه آن محضاً از خودش صادر نمی‌شود، بلکه از یک پرسش معنا که در پس آن نهفته است. زیرا اگر جریان تاریخ در معرض تصادفمندی به هم پیوسته‌ای قرار داشته باشد، پس به هر حال دیگر معنایی به همراه خود ندارد. اما اگر مسیر هدفداری در آن باشد، پس خود هدف همچنین باید معنابخش باشد. در مورد اخیر، از آن رو که جریان تاریخ تحقق هدف است، یک جریان تحقق بخش معناست.

بدین علت پرسش نحوه تعین جبری^۱ (Determination) در تاریخ (چه به نحو غائی یا علی معین شده باشد)، همچنان از بیشترین اهمیت کنونی برخوردار است. انسان پیش از هر چیز جویای معنایی برای زندگی است. و چنین به نظر می‌رسد که بدون معنایی برای تاریخ، همچنین زندگی فرد نیز نمی‌تواند دارای معنا باشد. اما انسان هیچ چیزی را دشوارتر از بی معنایی در زندگی نمی‌تواند تحمل کند. رنج و بدبختی از بی معنایی این نکته که «برای هیچ و باز هم برای هیچ» وی را زرفتر شکنجه نمی‌دهد. و آنجا که وی برای هستی خودش نمی‌تواند معنایی کشف کند، ناگزیر بر فراز و بیرون از هستی خودش جستجو می‌کند - یعنی در آنچه که پیش می‌آید.

این پرسش معنا دیگر یک پرسش هستی‌شناسانه نیست. اما از آنجا که به مسئله هدف‌شناسی پیوسته است، بنابراین در یک پرسش هستی‌شناسانه ریشه دارد و دست‌کم خودش پرسشی است که به نحوی مشروط به هستی‌شناسی است. این پرسش از دوران ایده‌آلیسم آلمان محتوای اصلی فلسفه تاریخ، یا به تعبیری بهتر، متافیزیک تاریخ را تشکیل می‌دهد.

اما همراه این پرسش انسان در برابر «گزینه دیگری» قرار می‌گیرد (Alternativ). برای نوع حتمیت یا جبر در فرآیند تاریخ تعیین‌کننده این است، که چه نیروهایی

۱. «تعین جبری هر گونه تعین یافتگی یکی به وسیله دیگری است.» ساختمان جهان واقعی، ص

تعیین‌کننده‌اند. اگر اینها نیروهای مادی - فیزیکی، زیستی و اقتصادی باشند، آنگاه روند رویدادها همراه با تحول روح «از پایین به بالا» تعیین می‌شود و تابع وابستگی علت و معلولی است؛ آنچه که روی می‌دهد، آنگاه معلول چیزی است، که شده است، و برای عوامل اندیشه‌ای دیگر فضای جنبشی وجود ندارد. اما اگر آنها نیروهایی روحی‌اند، آنگاه این باید همچنین شکل حتمیت و جبر روح باشد، که بر جریان تاریخ مسلط است، و این همان شکل هدف‌گرایانه است. زیرا این روح است که می‌تواند برای خود هدفهایی بنهد و آنها را تحقق بخشد. آنگاه جریان «از بالا به پایین» معین شده است و پیرو یک نظم غائی است که از سوی پایان رهبری می‌شود. در این مورد همراه با یک معناست، اما دیگر برای عواملی از نوع اقتصادی فضای حرکت وجود ندارد.

بدین سان ماتریالیسم تاریخی و ایده‌آلیسم تاریخی به نحوی خشن در برابر یکدیگر قرار می‌گیرند، و هر دو، چنانکه مشهور است، از تضاد میان کارل مارکس و هگل. اما اکنون ضرورت ندارد که مسئله را به چنین افراطی بکشانیم. فرآیند تاریخ، خودش یک فرآیند چند قشری است، به همان اندازه زندگی فیزیکی و اقتصادی خلقها را در بر دارد که زندگی روحی ایشان را. آشکار است که هر دو نیروهای متقابل را - یعنی جبر «از پایین» و «از بالا» را - در جریان تاریخ متحد بینیم، چنانکه گویی در هم نفوذ می‌کنند و مکمل یکدیگرند. اما از این راه دشواریهای نوینی پدید می‌آیند، و بیش از هر چیز، اینکه جبر علّی و غائی کاملاً برخلاف یکدیگر جریان دارند و بکلی نمی‌توانند به نحوی هماهنگ در یکدیگر جای داده شوند.

بدین سان در جریان تاریخ سه قشر از مسائل یافت می‌شوند که به سوی پرسشهای متافیزیکی کشانده می‌شوند. به هر سه مسئله تنها هنگامی می‌توان پرداخت که لایه‌بندی نیروها و عوامل که هستی تاریخی را تشکیل می‌دهند، از بنیاد روشن شوند. به این روشنگری از جمله پرسشی تعلق دارد که در بالا دربارهٔ نحوهٔ هستی روح عینی و پیوند آن قشرهای هستی زیرین که حامل آن‌اند، مطرح کردیم. تحلیل مقوله‌ای حلقهٔ علّی - غائی نیز به همین جا تعلق دارد، دو مسئله‌ای که پرونده‌های آنها امروز هنوز بسته نشده است. و سرانجام باز هم پرسش مهمی مطرح می‌شود که آیا و تا چه اندازه اصلاً لحظه‌های معنا و ارزش همچون نیروهای

تشکیل دهنده واقعیت در یک جریان واقعی از هر سو مشروط می‌توانند نقشی بازی کنند و تعیین‌کننده آن باشند.

در این میان هیچ شکی نیست که این پرسشها از نوع هستی‌شناسانه‌اند؛ بویژه از آن جهت که فلسفه تاریخ تاکنونی مرتباً به نحوی درون‌اندیشانه از پیش درباره آنها تصمیم گرفته است. اگر هم باید در جایی کاری کاملاً انجام گیرد، در اینجاست. اما این نخست هنگامی می‌تواند آغاز شود، که پرسشهای بنیادی کلی از پایه روشن و توضیح داده شوند.

۱۶. چارچوب بسته مسائل متافیزیکی

تا هنگامی که انسان زیر عنوان متافیزیک زمینه مسائل یکپارچهای را می‌فهمد، که در کنار زمینه‌های دیگر قرار دارد و یک محدودسازی محتوایی را ممکن می‌سازد، با مسائل متافیزیکی اشاره شده نمی‌تواند کار عمده‌ای را آغاز کند. اینها به نظر نمی‌رسند که درست به جایی تعلق داشته باشند بر همه زمینه‌های پژوهش پراکنده‌اند، و اگر از برخی نقاط تماس بیشتر تصادفی صرف نظر کنیم، هیچ گونه تعلق به یکدیگر را نشان نمی‌دهند. نکته مشترک در سراسر آنها فقط این است که همه‌جا در پسین زمینه پهنه‌های فرعی فلسفی قرار دارند و در آنجا نوعی باقی مانده را تشکیل می‌دهند که روشهای ویژه این پهنه‌ها نمی‌توانند از عهده آن برآیند.

بنابراین متافیزیک کهن بی‌توجه آنها را به حال خود واگذارده است - از یک جهت بدین علت که آن متافیزیک تنها و تنها و یکسره به موضوعات ویژه خود پرداخته بود، و از جهت دیگر از آن رو که همچنین وسایل و راههای پرداختن به آنها را نمی‌شناخت. زیرا این متافیزیک کهن درست یک نظام اصولی با محتوایی محدود شده بود؛ خدا، روان و کلیت جهان موضوعهای آن به شمار می‌رفتند. از دوران باستان تا کانت مفهوم خود را همچنان حفظ کرده‌اند. اما همین متافیزیک بود که می‌بایستی در برابر انتقاد شناخت جا خالی کند. در طی قرن‌ها شکوفایی خود، هرگز بر زمینه استواری قرار نداشته است؛ هرگز نتوانسته بود پیش‌فرضهایی را که مجبور به وضع آنها بود، مبرهن سازد، یا هرگز نتیجه‌گیریهای خود را با نتایج پژوهش شاخه‌های شناخت تجربی هماهنگ کند. پیروزیهای خود را در فضای بی‌هوای درون‌اندیشی جشن می‌گرفت، و عرصه اصلی سیستم‌سازیهای بود، که به محض

اینکه باد انتقاد به آهستگی و آرامی بر بنیادهای آنها وزیدن گرفت، همه بار دیگر فرو ریختند. و نیز هم اوست که سرانجام نام متافیزیک، و آری، حتی نام فلسفه را مبهم ساخته بود.

آن متافیزیک دیگر متافیزیک ما نیست. اما اینطور هم نیست که به همراه آن مسائل متافیزیکی نیز مرده و از میان رفته‌اند. بلکه درست بر عکس. مسائل واقعی و جاودانه اجتناب‌ناپذیر متافیزیکی تازه نخست قابل رؤیت شده‌اند. اما دیگر نه در «آن سوی» جهان قرار دارند و نه در آن سوی هر گونه تجربه و دادگی، بلکه در نزدیکی بلافاصله، به نحوی ملموس، در درون زندگی جای دارند. با هر گونه امر تجربی پیوسته‌اند، با هر امر شناختنی در تمام زمینه‌ها همراه‌اند. زیرا در تمام زمینه‌ها، شناختنی به وسیلهٔ ناشناختنی احاطه شده است. و از آن رو که همبستگیهای وجودی محدود به مرزهای شناخت نیستند، بلکه در همه جا از آنها فراتر چنگ می‌اندازند، بدین سان در همهٔ زمینه‌ها مسائل باقی‌ماندهٔ حل‌نشده و حل‌ناشدنی، در پسین زمینه نمودار می‌شوند، و هر گونه پژوهشی، اعم از اینکه در چه مسیر محتوایی گام نهد، در جایی ناخواسته با آنها برخورد می‌کند.

اکنون آن چنان مسائلی، که به این معنا پسین زمینهٔ عرصهٔ مسائل را تشکیل می‌دهند که اجتناب‌ناپذیر و انکارناشدنی‌اند، زیرا یک همبستگی استوار با آنچه شناختنی است آنها را در برابر ما قرار می‌دهد، اما با وسایلی متناهی شناخت نیز تا پایان حل‌شدنی نیستند و بدین علت در تمامی پیشرفت شناخت همچنان بر جای می‌مانند، مسائل اصلی و قانونی متافیزیکی به شمار می‌روند.

از این گونه‌اند پوششهای بنیادی زمینه‌های فرعی فلسفی که در بالا به آنها اشاره شد. اینها دشواریهایی نیستند که خودسرانه یا کنجکاوانه بر ساخته شده باشند، محتوای آنها کار ساختهٔ انسان نیست، آنها را نمی‌توان دگرگون یا از جهان ناپدید کرد. می‌توان آنها را بدفهمید، نادیده انگاشت و از کنار آنها در گذشت و زندگی کرد. اما نمی‌توان مانع از آن شد که آنها باز هم و باز هم وجود خود را اعلام دارند. زیرا حقایقی یا امور واقعی وجود دارند که اینها بسته به آنها، حقایق بنیادی زندگی ما و جهانی که زندگی ما در آن جریان دارد. اما خود آنها چیزی نیستند بجز معماهایی که این جهان، آن گونه که هست، و زندگی ما در آن برای ما مطرح می‌سازد. اکنون دیگرگون کردن جهان در توانایی آدمی نیست. البته زندگی وی در آن دگرگون

می‌شود، اما نه طبق میزان مسائلی که وی طرح می‌کند؛ بلکه برعکس، مسائلی که جهان برای آدمی مطرح می‌کند، به همان اندازه دگرگون می‌شوند که زندگی او در جهان دیگرگون می‌شود.

یک بار که این وضع برای انسان روشن شد، حقانیت سخن کانت دربارهٔ مسائل انکارناپذیر و در عین حال حل‌ناپذیر در بعدی و امتدادی معلوم می‌شود که نه خود وی نه زمان او نمی‌توانستند آن را درک کنند. این مسائل در همهٔ مسیرهای پرسش و پژوهش به عنوان مسائل بنیادی به ثبوت رسیده‌اند. اینها یک زنجیره‌بسته‌ای از مسائل پسین زمینه‌ای را تشکیل می‌دهند و همچنین چارچوبی برای همهٔ دشواریهای ویژه‌تر، بدین سان شکی نیست که از لحظه‌ای که فلسفهٔ این وضعیت کلی خود را بشناسد، سرنوشت بعدی آن وابسته به این خواهد بود که با این چارچوب مسائل متافیزیکی چگونه می‌تواند آغاز کند. لحظهٔ چنین شناختی فرا رسیده است.

۱۷. عنصر هستی‌شناسانه در مسائل متافیزیکی

اگر محتواهای مسائل متافیزیکی یکسره نامعقول می‌بودند، آن‌گاه پرداختن به آنها از لحاظ فلسفی کار نو‌میدکننده‌ای می‌بود. زیرا نامعقولیت به معنای شناخت‌شناسانه یعنی شناخت‌ناپذیری، اما در پهنهٔ مسائل ادزاک‌پذیر چیزی که یکسره ناشناختنی باشد وجود ندارد. خود وجود مسائل این نکته را ثابت می‌کند. در درک مسئله آن‌گونه که هست همیشه چیزی از امر قبلاً شناخته شده که مربوط به مسئله است، و گرنه حتی تشخیص یک مسئله از مسئلهٔ دیگر ناممکن می‌بود. آنچه ما زیر عنوان نامعقول می‌فهمیم، همواره فقط پاره‌ای نامعقول است.

این بدان معناست که در آن همیشه جنبه‌ای شناختنی وجود دارد. همبستگی وجودی جهان واقعی که همهٔ مرزهای شناخت را به هم متصل می‌کند تضمین‌کنندهٔ این امر است. ما همواره ناشناخته را در شناخته، ناشناختنی را با شناختنی پیوسته می‌یابیم. بنابراین اگر هم مسائل متافیزیکی را نتوان کاملاً حل کرد، با وجود این همیشه می‌توان با روشهای مناسب به آنها پرداخت. تنها سخن بر سر این است که روشها را بیابیم. اما پرداختن در اینجا به سادگی یعنی چنان نحوه‌ای از نفوذ شناخت، که در آن جنبه‌ها یا اجزائی تازه از مسئله راه حلی بیابند، اما اجزای باقی‌مانده

ناشناخته همیشه محدودتر و بدین وسیله به طور نسبی قابل درک شوند.

بدیهی است که روش به جنبه شناختی موضوعات یا اشیا می‌پردازد. اگر بخواهیم خود ناشناختنی را بشناسیم ادعایی غیرعادلانه است. اما جنبه شناختنی در مسائل متافیزیکی که ما در همه عرصه پژوهشهای فلسفی همچون پسین زمینه‌های مسئله یافته‌ایم چیستند؟

پاسخ به این پرسش نیز قبلاً در تحلیلهایی که انجام داده‌ایم یافت می‌شود. در سراسر این مسیر نشان داده شد، که در این مسائل نقش و نشان مشخص هستی‌شناسانه یافت می‌شود. همیشه نخست سخن یا بر سر نحوه هستی یا نوع حتمیت، قانون ساختار و شکل مقوله‌ای است. این جنبه از مسائل به هیچ روی غیرقابل حل نیست، تنها مطلب این است که به نحو مناسبی به آنها بپردازند. البته در اینجا نیز می‌تواند مرزهای تجاوزناپذیر شناخت یافت شود؛ اما این نکته نخست باید در جریان پیشرفت کار معلوم گردد. وضعیت مسائل فی نفسه ضرورتاً نامعقول نیستند؛ بلکه بنابر قاعده حتی تا حد معینی دست یافتنی‌اند، آری حتی غالباً توصیف محض، اگر همزمان به طور دقیق و همه‌سویه پیش رود، می‌تواند توضیح معینی از امر کسب کند. اما از آنجا که سخن بر سر واپسین مسائل بنیادی است، که در آنها هر تکه زمینی که به اندازه جای پا به دست آید می‌تواند دارای نتایجی با دوررس‌ترین وسعت باشد، پس در اینجا هر پاره‌ای از توضیح کسب شده درباره مطلب دارای ارزش اغماض‌ناپذیر فلسفی است.

سرانجام در اینجا است که می‌توان به پرسشی که در آغاز این پیشگفتار مطرح شد که چرا ما بایستی اصلاً به سوی هستی‌شناسی بازگردیم، پاسخ داد. ما باید و حتماً باید این کار را انجام دهیم، به دلیل اینکه وضعیت کنونی مسائل در فلسفه چنین کاری را طلب می‌کند: نشانه و نقش مشخص هستی‌شناسانه در پرسشهای بنیادی متافیزیکی در همه زمینه‌های پژوهش خود را همچون جنبه پرداختنی و قابل پژوهش در آنها به ثبوت رسانده است. مطلب را می‌توان این گونه نیز بیان کرد: پرسش درباره نحوه هستی و ساختار هستی و نیز ساختمان جهتی (modal) و مقوله‌ای بیشترین جنبه غیرمتافیزیکی را در مسائل متافیزیکی دارد، و به طور نسبی عقلانی‌ترین یا معقول‌ترین جنبه در کل وضعیتی را تشکیل می‌دهد، که باقی‌مانده مسائل نامعقول را در بر دارد.

این نکته که چرا وضع چنین است، البته باید در جریان انجام وظیفه‌ای که بر عهده داریم، به ثبوت برسد. اما از وضعیت موقت زمینه‌مسائلی که نقل کردیم بخوبی می‌توان متوجه شد، که در اینجا راهی شایسته پیمودن گشوده شده است و حتی برجسته کردن محض نشانه‌اوتولوژیک در آن مسائل هم اکنون نیروی مجاب‌کننده معینی دارد. زمینه‌های پرداخت ممکن، حتی در جاهایی دیده می‌شود که هنوز از لحاظ محتوا ادراک نشده‌اند.

اما این اندازه از پیش می‌توان گفت، که سرنوشت هستی‌شناسی کهن نباید در این مورد ما را گمراه کند. البته متافیزیکی که بر پایه آن بنا شده بود فرو ریخته است. اما این متافیزیک پیش‌فرضهای دیگری نیز داشته بود. ضعف آن ناشی از این پیش‌فرضها بود نه از هستی‌شناسی. و مهمتر از این، خود آن هستی‌شناسی نیز یکسویه بود؛ آن نیز هنوز نه دایره مسائل وسیعی را که می‌توانست زمینه گسترده‌تری در اختیار آن بگذارد شناخته بود، نه تنوع مدخلها و روشهایی را که ما امروزه می‌توانیم از یک تجربه پخته‌تر فلسفی به دست آوریم. انسان خیلی بیشتر می‌خواست که نتیجه معکوس بگیرد: اگر با وجود همه اینها آن هستی‌شناسی کهن قرنهای بسیار، بنیاد فلسفه باقی مانده بود، بایستی دلیل بر این باشد که بحق شایستگی یک اصل بنیادی را داشته است — بسی بیشتر از انتقاد شناخت، که از لحاظ تاریخی آن را به انحلال کشانید — این شایستگی را حتی در جایی هم حفظ کرده است که از عهده انجام وظیفه خود برنیامده است. اما درست این وظیفه بر پایه دستاوردهای او سنجیده نمی‌شود و هیچ‌گونه قصوری هم آن را از میان بر نمی‌دارد.

۱۸. اندیشه یک فلسفه نخستین نوین

یک دشواری دیگر هنوز در اینجاست، که دایره مسائل متافیزیکی پاره پاره و بر زمینه موضوعات ناهمگون پراکنده شده است. گروههای مسائل منفرد در آن گویی تصادفاً به یکدیگر پیوسته‌اند، وحدت ملموسی را تشکیل نمی‌دهند. و از آنجا که دارای نقش و نشان اوتولوژیک‌اند، این نیز گویی در خود بدرستی همبستگی ندارد. پس چگونه می‌توان امیدوار بود که وحدت یک فلسفه نخستین (philosophia prima) از آن به دست آید؟ در حالیکه تمام سخن بر سر چنین چیزی است.

در این مورد باید پیش از هر بررسی دیگری، دیدگاههای زیر را مورد تأمل قرار

دهیم. برخی از اینها نتیجه تأملات بالاست و برخی ناشی از تجربه تاریخی کاملاً شناخته‌اند و برای مفهوم هستی‌شناسی نوین دارای اهمیت بنیادینده است.

۱. وحدتی از نوع محتوا - برحسب یک الگو یا طبق اصل (Prinzip) که از پیش بتوان آن را عرضه کرد - را البته در اینجا نباید انتظار داشت. یک چنین وحدتی تنها می‌توانست وحدتی از پیش بر ساخته متعلق به یک «سیستم» باشد. تاریخ هم شکنندگی «سیستمها» را به ما می‌آموزد. دوران «سیستمهای» بر ساخته سپری شده است. آنچه به عنوان دستاوردی ماندنی حفظ شده است، در هیچ زمان و نزد هیچ اندیشمندی شکل قالبی سیستم (ایسمها) نبوده است. همواره بینشهایی از نوع ویژه بوده است، که مستقل از پیش‌فرضهای درون‌اندیشانه، قالب‌ریزها و بر ساختهها عرضه می‌شده‌اند - بینشهایی که در اکثر موارد در سیستم به صورتی ناهم‌آهنگ جا داشته‌اند، زیرا با آن جور در نمی‌آمده‌اند، و غالباً از پیش در زیر دست سازنده آنها متفجر می‌شده‌اند. این وضعیت در فلسفه امروزه کاملاً شناخته شده است؛ و نیازی به اثبات ندارد. اما بدیهی است که همواره در برابر این یک نیاز عامیانه متافیزیکی به تصویرهایی از جهان که به آسانی بتوان آن را ادراک کرد، قرار دارد؛ و بنابراین ضروری است که بی‌ارزشی علمی «سیستمها» را همیشه دوباره در نظر داشته باشیم.

۲. این امر برای هستی‌شناسی نوین، بدان معناست که یک وحدت از پیش قابل عرضه برای این اونتولوژی مطرح نیست. حتی اگر هم چنین چیزی مطرح می‌شد، بایستی با بدگمانی با آن روبه‌رو شوند، بایستی آن را دست کم موقتاً از بازی کنار بگذارند برای اینکه کار جدی بر روی مسائل را به نحوی سازنده زیر تأثیر قرار ندهند. آنچه واقعاً مطرح است تنها یک الگوی وحدت است، که از تعمق در وضعیت مسائل پیش رو، خود به خود شکل می‌گیرد. اما اگر چنین چیزی شکل نگیرد و به دست نیاید، آنگاه بررسی باید آن را با عدم اطمینان همچون بخشی اساسی از وضع مسائل موجود بپذیرد و بر آن پافشاری کند.

۳. چشمداشت وحدتی که باید نخست آن را یافت در این میان چندان اندک و

۱. من این را به هنگام خود با تمثیل به فلسفه کانت به نحوی برنامه‌وار نشان داده‌ام، در مقاله‌ای زیر عنوان: «این سوی ایده‌آلیسم و رئالیسم» در *Kantstudien*، جلد ۲۹، ۱۹۲۴. اکنون در نوشته‌های کوچکتر هارتمان، جلد دوم، ۱۹۵۷، ص ۲۷۸-۳۲۲. م.

محدود نیست. کافی است که درباره نکات زیر تأمل کنیم. در واقع مسائل متافیزیکی نخست ناهمگرایی گسترده‌ای را نشان می‌دهند و البته می‌توان تصور کرد که این ناهمگرایی با نفوذ بیشتر شناخت در باز هم گسترده می‌شود. اما ممکن است که تا بی‌نهایت ادامه یابد. محتواهای مسائل باید در جایی دوباره همگرایی (konvergenz) داشته باشند، هر چند هم بسی فراسوی مرزهایی قرار داشته باشد، که بر پایه وضعیت کنونی قابل پیش‌بینی است، زیرا اینها محتواهای یک و همان جهان‌اند و تنها تشعب پژوهش انسانی در شاخه‌های جدا جدای معرفت سبب آن می‌شود که آنها جدای از هم نمودار شوند. همبستگی جهان فی نفسه قابل تردید نیست. فقط شکل ویژه آن ناشناخته است. نباید شتابزده آن را سرهم بندی کرد، باید نخست آن را از ساختار واقعی پدیده‌های فرعی کسب کرد. وجود وحدت، هرچند از لحاظ محتوای واقعی آن کسب نشده است، مسلم است. بدین معنا باید آن را همراه با پدیده به گونه‌ای داده شده تلقی کرد، وظیفه هستی‌شناسی درست این است که نخست به راز این وحدت در جهان پی ببرد. اما این امر، در حالی که انسان یک قالب مفروض وحدت را بر جهان تحمیل کند، روی نمی‌دهد - وحدتی که به طور مصنوعی تصور شده باشد، هرگز منطبق با جهان نخواهد بود - بلکه در حالی روی می‌دهد که انسان وحدت طبیعی موجود جهان را «جستجو» کند. انسان در صورتی هرچه بیشتر موفق می‌شود، که از هر گونه پیشگویی بلندپروازانه صرف نظر کند و بدون پیشداوری، تنوع واقعی پدیده‌ها را دنبال کند و مسیرهای ناهمگرایی مسائل را تا هرکجا که کشیده می‌شوند، بی‌آنکه دچار اشتباه شود، پی بگیرد. زیرا این نکته روشن است که: در جایی که وحدت در خود امر گنجانده شده است، هنگامی می‌توان آن را بیش از همه یافت، که در راه جستجوی آن به وسیله تصورات وحدت که به طور مصنوعی در آنجا داده شده باشد، ایجاد مانع نکنند. زیرا این تناقض است که هم بخواهند مسائل را دنبال‌گیری کنند و همزمان مسیری را که باید طی کنند برای آنها تعیین کنند.

۴. در این میان وضعیت امر در مورد محتوای اونتولوژیک مسائل متافیزیکی به گونه‌ای دیگر است، مطلوب‌تر است. در اینجا از آغاز همگرایی بیشتری نشان داده می‌شود. این محتوای هستی‌شناسانه با خصلت متافیزیکی مسائل یکی نیست. این محتوا تنها مربوط به نحوه‌های هستی، پیوندهای هستی و شکلهای هستی است. اما

اینها نه تنها از باقی مانده‌های نامعقول مسائل بسی دسترس‌ترند، بلکه همچنین بسی وحدتمندتر و همگون‌ترند. اینها حتی در یک نظر کلی به هم پیوستگی محتوایی روشنتری را نشان می‌دهند. و درست اینهاست که در کل دایرهٔ مسائل مرتبط با پسین زمینه‌های متافیزیکی عرصهٔ پرداخت ممکن به آنها را به ما عرضه می‌دارند. این امر منطبق با موقعیت تاریخی هستی‌شناسی در دورانهای شکوفایی آن است: همواره بنیاد قابل بحث متافیزیک بوده است. حتی در مواردی هم چنین بوده است که انسان از آن به عنوان پهنهٔ خاص مسائل آگاهی نداشته است. و نیز حتی در جایی به این صورت باقی مانده بود، که کار انتقادی به پیکار با متافیزیک برخاسته بود. این انتقاد، در هرجا که به میان می‌آمد، همیشه توجه خود را بر ضد ساختمان درون‌اندیشانه (اسپکولاتیو) و سیستمها معطوف داشته است، نه بر ضد بنیادهای کلی هستی‌شناسانه. انتقاد همیشه به نوبهٔ خود این مبانی را به کار گرفته، و خموشانه از پیش فرض کرده و یا حتی کاملاً آگاهانه آنها را در مقولات خود پذیرفته است. یک انتقاد اصیل واقعی از تفکر هستی‌شناسانه هرگز وجود نداشته است.

۵. وحدتی که در اینجا مطرح است لازم نیست که وحدتی دقیق باشد. نیازی ندارد که شکل یک «اصل نخستین»، یک بنیاد واپسین، یا به طور کلی شکل یک مطلق را داشته باشد. این یک نیاز متافیزیکی فراگیر اما دروغین است که به چنان تصوراتی متوسل می‌شود. وحدت هستی‌جهانی می‌تواند همچنین دارای شکلهای دیگر باشد، مثلاً شکل یک همبستگی، یک نظم، یک قانونمندی و وابستگی که در خودگوناگون است، یا دارای شکل یک سلسلهٔ مراتب یا یک قشربندی باشد. هر یک از این شکلهای وحدت برای اندیشهٔ همگرایی مسائل کاملاً کافی می‌بود. و آنچه که ما در زندگی و در دانش دربارهٔ جهان ادراک می‌کنیم، آشکارا حاکی از آن است که یکی از این شکلهای صادق است و مناسب.

۶. مفهوم یک فلسفهٔ نخستین نوین از این لحاظ دارای وحدت متودیک است، که در همهٔ زمینه‌ها دربارهٔ چیزی پرسش می‌کند، که برحسب هستی‌اصولی و بنیادنهنده است. این نحوهٔ پرسش و نیز شکل تفحص که نتیجهٔ آن است، از آغاز موضوع خود را — با همهٔ پراکندگی در زمینه‌های فرعی و علی‌رغم آن — به صورت یک وحدت به هم پیوند می‌دهد. وحدت موضوع آن بدین معنا عبارت است از «موجود چونان

موجود». اما ویژگیهای شکلهای نحوه‌های پدیداری آن، عبارت است از گوناگونی مبانی - یا مقولات هستی. بنابراین هستی‌شناسی، در جریان انجام عمل خود، مستقیماً و بدون خط مرزی، به نظریه مقولات منتقل می‌شود.

۱۹. فلسفه نخستین و فلسفه واپسین^۱

اکنون اگر می‌شد که این مفهوم یک «فلسفه نخستین» را به نحوی پیشین از روی یک اصل، یا همچنین چند اصل معین که انسان درباره آنها پیش از هر گونه بررسی یقین می‌داشت، طرح کنند و از طریق اشتقاق بدان تحقق بخشند، آنگاه می‌شد که در بیان مطلب نیز شکل یک «سیستم» بدان دهند، بی آنکه بیم آن در میان باشد که از این راه پیش فرضهایی دزدانه وارد شوند یا مسائلی سرکوب گردند. بر پایه دیدگاه‌هایی که هم اکنون عرضه داشتیم، عدم امکان چنین کاری روشن می‌شود. انسان نمی‌تواند درباره اصول یا مبانی پژوهش کند، در حالی که قبلاً از اصول آغاز نماید. انسان باید نخست راه به سوی آنها (اصول یا مبانی) را جستجو کند، و این نیز تنها در صورتی روی می‌دهد که انسان از داده، ثانوی و وابسته آغاز کند - یعنی از آنچه که «در زیر» اصول یا مبانی (Prinzipien) قرار دارد و آنها را در خود گنجانده است، اما برای چشم همه روزه و برای دانشی که معطوف به مسائل فرعی است به هیچ روی قابل مشاهده نیست.

در اینجا در سراسر مسیر وضع به همان متوال است که درباره وحدت جهان. آن چیز اصولی، که مورد جستجو است، در واقع در موجود وجود دارد، و لازم نیست انسان نگران باشد که آن را گم کند تا هنگامی که انسان واقعاً در بند پدیده داده شده باشد. اما آن امر اصولی بدین علت هنوز خودش همراه با پدیده‌ها داده نشده است؛ بلکه به همان اندازه بوسیله آنها پوشیده و در پس آنها پنهان شده است و نیازمند به شیوه خاصی است تا آن را از راه آنها کشف کنند.

در اینجا است علت درونی که چرا هستی‌شناسی کهن نتوانسته بود دوام بیاورد. خطای آن عبارت بود از شیوه قیاسی، یعنی در این ادعا، که از روی چند اصل معدود از پیش فهمیده شده داربست هستی را طرح‌ریزی کند. جنبه مشخصه آن از

۱. در اصل با عنوان لاتینی philosophia prima - philosophia ultima.

دیرباز شروع از چند مفهوم «بدیهی» بود، مثلاً از قانونهای منطقی که شخص از همان آغاز آنها را همچون قانونهای هستی به شمار می‌آورد. قبلاً ارسطو در کتاب گاما متافیزیک^۱ (کتاب چهارم) با به میان آوردن «اصل عدم تناقض» و «اصل سوم حذف‌شده» بدین شیوه عمل کرده بود. مفاهیم «قوه» و «فعل» نزد وی بر این پایه شکل گرفته بود. کریستیان ولف^۲ نیز به همین شیوه عمل کرده است، در خالی که کوشیده بود که «اصل علت بسنده» را از اصل عدم تناقض مشتق کند. این نحوه اشتقاق است که همه خطاها و تناقضات «اثر اصلی» او بدان وابسته است. اینها خطاهایی‌اند که دستاوردهای واقعی وی را نیز تیره ساخته‌اند و نام اونتولوژی را تا روزگار ما با داغ نفرت متافیزیکی درون‌اندیشانه سنگین کرده‌اند.

اگر از این وضعیت متودیک نتیجه‌گیری کنیم، نخستین نتیجه این نظر است که یک «فلسفه نخستین» تازه شده دیگر همچون «نخستین» عضو مقدم بر هر پژوهش بعدی در یک سیستم نمی‌تواند به میان آید. محتوای آن نمی‌تواند «نخستین» برحسب شناخت باشد، در واقع آن هم درست به این دلیل که این محتوا برحسب هستی نخستین است. علت شناختی (*ratio cognoscendi*) به عنوان نظم طبیعی در پیشرفت معرفت، با علت وجودی (*ratio essendi*) همچون پیوند وابستگی موجود، منطبق نیست. بلکه به طور کلی و عموماً مستقیماً بر خلاف آن جریان دارد. آنچه که «برای ما پیشین‌تر» است، چیزی است که «در خود پسین‌تر» است. شناخت از «مؤخر یا ثانوی» به سوی «مقدم یا اولی» پیش می‌رود. زیرا مقدار عمده داده‌ها، امور واقعی ادراک پذیر، پدیده‌های قابل ارائه، درست در سطحی قرار دارند که از لحاظ وجودی ثانوی‌اند.

این همان حکمت کهن است. ارسطو برای نخستین بار آن را بیان کرد. اما نه وی و نه اخلاف وی، که پا بر جای پای او نهاده بودند، برای خود هستی‌شناسی آخرین نتیجه‌ها را نگرفته بودند. اما این نتایج باید یک بار با کمال دقت گرفته شوند. و این بدان معناست که اونتولوژی درست تا آنجائی که برحسب موضوع «فلسفه نخستین» باید باشد، از لحاظ اجرا و نحوه کار تنها می‌تواند «فلسفه واپسین» (*Philosophia ultima*) باشد.

۱. نگاه کنید به متافیزیک ارسطو، ترجمه مترجم کتاب در دست، فصلهای سوم، چهارم و پنجم.

۲. Christian Wolf، درباره او نگاه کنید به زیرنویس مترجم در بخش یکم کتاب در دست.

این دومین نکته‌ای است که از آنچه در این پیوند بیان شد باید بیاموزیم، یعنی: هستی‌شناسی تنها می‌تواند بدان گونه تازه شود که همه کار پژوهشی زمینه‌های دیگر دانش و معرفت در آن شرط پیشین باشند. باید از نتایج کنونی این کار پژوهشی همچون یک دستاورد کلی آغاز کند، آن را در بنیاد کار خود قرار دهد و سپس پرسش درباره بنیادهای هستی را که مشترک میان همه آنهاست، مطرح کند. این اشتباه است اگر تصور شود که اونتولوژی از این راه موضع طبیعی خود را همچون «فلسفه بنیادی» از دست می‌داده است. زیرا ماهیت بنیادها این است که آنها تنها از راه واپس‌نگری به آنچه که بر پایه آنها قرار دارد، می‌توانند قابل رؤیت شوند. پس بیشتر باید درباره خود «فلسفه بنیادی» دوباره آموزی کنند. آن نمی‌تواند «نخستین» بلکه می‌تواند فقط «واپسین» شناخت فلسفی باشد، آن هم درست بدین علت، که آن، شناخت چیزی است که در خود «نخستین» است.

جریان و هدف فکری این مقدمه بازتاب وفادارانه وضعیتی است که توصیف شده است. این مقدمه راه نشان دادن وضعیتهای مسائل را به وسیله زمینه‌های ویژه پژوهش فلسفی، پیموده و نخست بر پایه آنچه که بدین گونه به دست آمده است به طرح‌ریزی وظیفه‌ای دست یافته است، که همچون وظیفه هستی‌شناسی نوین نصیب آن شده است. راهی که اکنون باید پیمود، دقیقاً پایبند به آنچه که نشان داده شده است خواهد بود و باید آن را در جریان پیشرفت خود ارزیابی کند.

۲۰. توصیف، تقسیم‌بندی و تحدید

اما همان‌گونه که سلسله نظم امر و سلسله نظم شناخت با هم منطبق نیستند، به همین سان سلسله نظم شناخت و سلسله نظم توصیف نیز نمی‌توانند با هم منطبق باشند. خود راه پژوهش، پیش از همه در اوایل کار، پر دردسر و زحمت است، آنجا که باید با همه گوناگونی و تنوع داده‌ها آغاز کند، نا نخست از آنجا به گروههای مسائل یگانه‌ای صعود کند. به یک توصیف‌پذیری روشن و سهل الوصول نخست در مراحل پیشرفته‌تر خود دست می‌یابد.

یک توصیف باید به سهل الوصول بودن، اختصار و همبستگی توجه داشته باشد. نیازی هم به این ندارد که خواننده را از هر گونه کار فکری خودش محروم سازد، لازم نیست که وی را گام به گام به راه رفته پشت سر نهاده رهنمون شود، راهی که

خود توصیف در مسیر همه پدیده‌های ویژه پیموده است. باید در برابر این زحمت اجتناب‌ناپذیر محدودیت معینی را رعایت کند و از این گذشته تکیه بر آن کند که خواننده آنچه را که درباره راه در آغاز به طور اصولی گفته شده بود، همواره در برابر چشم داشته باشد.

این عملاً بدین معناست که توصیف اندیشه‌های ویژه‌ای را که از پدیده‌های خاص به دست آمده است از پیش فرض کند و از جایی آغاز کند که اینها قبلاً به صورت جبهه واحدی بر هم نهاده شده‌اند. اشاره به عامل ویژه‌ای که این از آن ناشی می‌شود، در این میان باید همیشه با واسطه، چنانکه گویی به صورت یک یادآوری به آنچه که اصولاً ساخته و پرداخته شده است افزوده شود. اما ظاهر امر می‌تواند چنین به نظر رسد که گویی روش کار، روشی پیشین‌گرایانه - قیاسی است. زیرا به این نحو، توصیف با تأملات کلی آغاز می‌کند و به اندیشه‌های خاص‌تری پیش می‌رود. اکنون از این ظاهر امر نمی‌توان اجتناب کرد و حتی عطف توجه دادن به گروه‌های پدیده‌هایی از نوع ویژه نیز نمی‌تواند آن را کاملاً از میان بردارد. باید هرچه بیشتر به این نکته وقوف داشت که این محضاً یک ظاهر امر است و چرا نمی‌توان از آن اجتناب کرد. زیرا اگر بنا باشد که با آن کنار بیاییم، پس نباید موجب فریب دادن کسی شود که وضعیت مسئله توصیف‌شده را به آسانی می‌بیند. و چنین هم نیست که توصیف به سادگی «علت وجودی» را دنبال و «علت شناختی» را کاملاً پرده پوشی می‌کرده است. بلکه این یکی در همه جا می‌تواند به اندازه کافی نظر افکند، تنها سلسله نظم موضوعات را نمی‌تواند بی‌واسطه تعیین کند.

در غیر این صورت می‌بایستی نظریه مقولات خاص هستی‌شناسی در صف مقدم قرار گرفته شود. اما در این میان می‌بایستی بنیادها توضیح نیافته باقی بمانند. اینها در واقع در سلسله شناخت و اسپین‌اند؛ اما پیوند بدینگونه نیست که انسان می‌توانست در پرداختن به آنها صبر کند تا اینکه مسائل ویژه حل شده باشند؛ به این منظور خصلت متافیزیکی (یعنی اینکه تا پایان حل‌شدنی نیستند) در آنها بسیار بزرگ است. هرجای پای از شناخت به دست آمده درباره آنچه که کلی‌ترین و بنیادترین است فوراً بر آنچه که خاص است پرتو می‌افکند؛ و درست به همین سان برعکس. بنابراین پژوهش واقعی به هیچ روی در اینجا نمی‌تواند یک راه ساده مستقیم را دنبال کند. باید همزمان در بسیاری راه‌ها نفوذ کند و از مکملهایی بهره

گیرد، که در مواضع مختلف خود را به جبهه کلی مسائل عرضه می‌کند. تنها بدین نحو امکان دارد که پرسشهای بنیادی کلی هستی‌شناسانه را در به صورت یکپارچگی معینی به هم پیوند دهند. یک چنین یکپارچگی بی‌شکاف نیست، به هیچ روی دارای شکل یک سیستم نمی‌باشد. اما می‌توان با اعتماد به آنها با آنچه که بنیادی است آغاز کند، بی‌آنکه در معرض این خطر باشد که در همبستگی متشعب داده‌های واقعی نمودی از پراکندگی پدید آید.

بدین سان توصیف دارای آزادی معینی در برابر راه شناخت است، درست همانگونه که این نیز در برابر نظم هستی دارای چنان آزادی است. در مباحث آینده از این آزادی استفاده شده، هرچند تنها در مرزهایی که از لحاظ تعلیمی ضرورت دارند. تقسیم‌بندی را که پایه قرار گرفته است باید این‌گونه فهمید. چهار مبحث و موضوع نسبتاً مستقل به صورت وحدتی به هم پیوند داده شده‌اند، که در آن همه چیز متقابلاً خود را مشروط و حمل می‌کند. در اینجا هر بخشی به نحوه خود بخش بنیادنهنده است. فقط هر بخشی بار دیگر بنیادها را در مسیر نگرش دیگری و از مدخلهای دیگری نشان می‌دهد.

اما اینها بر روی هم هنوز کاملاً هستی‌شناسی را تشکیل نمی‌دهند، بلکه تنها روشنگری پیش‌پرسشهایی به سوی آن‌اند. نخست هنگامی که اینها انجام یافته باشند، ساختمان می‌تواند آغاز شود. باید از یک بررسی درباره واقعیت و فعلیت (Realität und Wirklichkeit) آغاز کرد، برای اینکه سپس به سوی مبحث قشربندی و قانونمندی مقوله‌ای جهان واقعی پیش رفت. آن اولی با درونی‌ترین پاره هسته‌ای هستی‌شناسی سروکار دارد، یعنی نظریه جهت‌مندی (Modlität). در این مبحث است که درباره امکان ماهوی و امکان واقعی، ضرورت ماهوی و ضرورت واقعی باید تصمیم‌گیری به عمل آید، با واسطه همچنین درباره اندیشگی (Idealität) و واقعیت به طور کلی، و به همین سان درباره همبستگی حتمیت یا جبر که در درون عرصه‌های هستی مسلط است. دومین بررسی در برابر آن قبلاً با تخصیص موجود برحسب ساختار محتوایی آن سروکار دارد و بدین وسیله مرحله انتقال به نظریه مقولات را تشکیل می‌دهد.

اما همچنین در میان این بخشهای بزرگتر همان پیوند حاکم است. نه تنها یکدیگر را متقابلاً پشتیبانی و حمل می‌کنند، بلکه همچنین بررسی ارائه‌شده در مباحث

بعدی کتاب در دست را دربارهٔ پیش‌پرسشهای هستی‌شناسانه در بر می‌گیرند، درست به همان گونه که آنها نیز به نوبهٔ خود به وسیلهٔ اینها پشتیبانی و حمل می‌شوند. مشروط‌شدگی در اینجا کاملاً و یکباره مشروط‌شدگی متقابلی است: در این هماهنگی است که این بخش^۱ نمی‌تواند مستقل به شمار رود و داوری نخست با توجه به کل می‌تواند انجام گیرد.

۲۱. پیوند هستی‌شناسی نوین و کهن

در نگرشی قبلی به این کل - که در کتاب در دست تنها آغاز آن را تشکیل می‌دهد - باید گفت که در این کل موضوعهای سنتی هستی‌شناسی کهن به عنوان رهنمود گرفته نشده‌اند. به جای آن پیوند بسیار مستحکمی با مسائل امروزی و دانش برقرار شده است. با وجود این برخی از موضوعهای کهن معتبرند، که در ساختاری از پرسشهای گنجانده شده‌اند، که ظاهراً با آنها ناهمگون‌اند. آری حتی چیزی از سلسله مراتب آنها، که هرگز یک شکل منسجم نداشته است، جستجو نشده در این مباحث باز می‌گردند. در این مورد این امر منعکس می‌شود که در آنها سخن بر سر وضعیت مسائلی است که مستقل از تحول در درک و طرح مسائل به نحوی تحول‌ناپذیر در پدیدهٔ بنیادی ریشه دوانده است. بازگشت همیشگی آنها قانون مسائل متافیزیکی را تأیید می‌کند: اینها همواره بار دیگر ظهور می‌کنند، مادام که بر آنها غلبه نشده است، اعم از اینکه انسان آنها را در جامه‌های همواره نویشان باز شناسد یا نه؛ اما تنها می‌توان در آنها بر پاره پرسشها غلبه کرد.

این امر به روشنترین نحوی در دو بخش نخست «پیش‌پرسشها» بی‌که در اینجا به آنها پرداخته شده است، مشاهده می‌شود. اینها دو موضوع کهن دربارهٔ «مفهوم موجود» (de notione entis) را در بر می‌گیرند در مرزهای معینی همچنین بررسی «دربارهٔ جزئی و کلی» (de singulari et universali) و «دربارهٔ ماهیت و وجود» (de essentia et existentia) قبلاً به میان کشیده شده است. موضوع دوم در این میان علاوه بر این بر بخش چهارم حاکم است، برعکس این، پرسش دربارهٔ دادگی از

۱. مقصود هارتمان از «بخش»، کتاب در دست است که در واقع پیش‌درآمد هستی‌شناسی اوست. بخشهای بعدی این اوتولوژی را هارتمان در کتابهای امکان و واقعیت، ساختمان جهان واقعی، مسئلهٔ هستی‌دوخی، اخلاق، متافیزیک شناخت و فلسفهٔ طبیعت بررسی کرده است. - م.

دورانهای جدید منشأ می‌گیرد و منطبق با هیچ یک از مسائل کهن نیست.

همین امر درباره «تحلیل جهتی» صادق است که در اینجا هنوز به آن پرداخته‌ایم. اینها منطبق با موضوعات هستی‌شناسانه کهن‌اند مانند «درباره ممکن و ناممکن» (de necessario et de possibili et impossibili)، «درباره ضروری یا واجب و حادث» (de contingente)، «درباره متعین و نامتعین» (de determinatio et indeterminatione)، و همچنین مبحث ولفی «درباره اصل علت بسنده یا کافیه» (de principio rationis sufficientis). نخست مجموعه مسائل مربوط به ساختمان مقوله‌ای از این مسیر فاصله بسیار می‌گیرد. البته در این مبحث نیز می‌توان موضوعاتی را متمایز کرد، مانند «درباره مبادی» (de principiis)، «درباره نظم اشیا» (de ordine rerum)، «درباره وابستگیها» (de dependentia)، «درباره بسیط و مرکب» (de simplici et composito). اما اینها در اینجا فقط پاره‌های محدودی از کل را تشکیل می‌دهند و همچنین فقط تا اندازه‌ای با موضوعاتی که در اینجا به آنها پرداخته شده است، جور می‌آیند.

از آنچه گفته شد می‌توان دریافت که چگونه مسائل هستی‌شناسی نوین با مسائل هستی‌شناسی کهن تنها تا اندازه‌ای منطبق‌اند و تا اندازه‌ای از آنها فراتر رویده‌اند. این انطباق در اوایل کار هنوز بیشترین است، اما سپس آشکارا از آن کاسته می‌شود و سرانجام با تخصیص محتوایی فزاینده تقریباً کاملاً ناپدید می‌گردد. اما در مورد پرداخت و حل مسائل وضع کاملاً به گونه‌ای دیگر است. تا اندازه بسیار زیادی در راههای تازه گام می‌نهد، و حتی در جایی که یک بار راههای بسیار کهن و کاملاً شناخته‌شده را می‌پیماید، همبستگیها و استدلالها چهره کاملاً دگرگون‌شده‌ای را نشان می‌دهند. اما این بدان معناست — زیرا تزه‌های متفرد در شمار تجزیه‌هایند و هر یک با دلایلشان پدید می‌آیند و فرو می‌ریزند — که در حقیقت محتوای تزهایی که ظاهراً همنوایند نیز به شکل دیگری درآمده‌اند.