

لودویگ فونرباخ

اصول فلسفہ کی آئینہ

ترجمہ ی امین قضائی



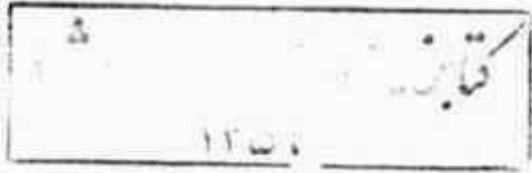
Telegram @eat_book



لودویگ فون ترباخ

اصول فلسفه‌ی آینده

ترجمه‌ی امین قضائی



Telegram @eat_book



فونریاخ، لودویگ آندریاس Feuer Bach Ludwig

اصول فلسفهی آینده / لودویگ فونریاخ. ترجمهی امین قضایی. تهران: نشر چشمه، ۱۳۸۷.

۹۲ ص.

ISBN 978-964-362-479-8

عنوان اصلی: Grundsätze der philosophie der zukunft.

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.

کتاب حاضر از متن انگلیسی تحت عنوان Principles of Philosophy of the Future c1972 به فارسی برگردانده شده

است. فلسفه. دین -- فلسفه. قضایی. امین ۱۳۵۸ - مترجم

۱۰۱

ف۲/الف/۲۹۷۱ B۲

۱۳۸۷

۱۲۲۱۳۳۹

کتابخانه ملی ایران

اصول فلسفهی آینده

لودویگ فونریاخ

ترجمهی امین قضایی

ویراستار: امیر احمدی آریان

۹۹۸۰۳

لیتوگرافی: مردمک

چاپ: حیدری

تیراژ: ۱۵۰۰ نسخه

چاپ اول: بهار ۱۳۸۸، تهران

۲۲۰۰ تومان

ناظر فنی چاپ: یوسف امیرکیان

حق چاپ و انتشار محفوظ و مخصوص نشر چشمه است.

info@cheshmeh.ir

شابک: ۸ - ۴۷۹ - ۳۶۲ - ۹۴۶ - ۹۷۸

دفتر مرکزی و فروش نشر چشمه: تهران، خیابان انقلاب، خیابان یوریحان بیرونی، خیابان وجد نظری، شماره ۳۵

تلفن: ۶۶۲۹۲۵۲۲ - ۹ ۶۶۹۵۷۵۷۸ دورنگار: ۶۶۴۶۱۲۵۵

فروشگاه نشر چشمه: تهران، خیابان کریم خان زند، نبش میرزای شیرازی، شماره ۱۰۷. تلفن: ۸۸۹۰۷۷۶۶



Telegram @eat_book

فهرست

فصل اول: یک تا هجده - تاریخ فلسفه‌ی مدرن.....	۷
فصل دوم: نوزده تا سی - نقد هگل.....	۳۹
فصل سوم: سی و یک تا شصت و پنج - اصول فلسفه‌ی جدید.....	۶۱
یادداشت.....	۸۹
نمایه.....	۹۱



فصل اول

تاریخ فلسفه مدرن

۱. وظیفه‌ی عصر مدرن واقعیت بخشیدن و انسانی کردن خدا بود - یعنی استحاله و فروپاشی یزدان‌شناسی به انسان‌شناسی.

۲. پروتستانیسم: صورت عملی یا دینی این انسانی کردن، پروتستانیسم بود. مسیح، خدایی که انسان است یا به بیان دیگر خدای انسانی، تنها خدای پروتستانیسم است. پروتستانیسم برخلاف کاتولیسیسم کاری به این ندارد که خدا به صورت در خود چیست، بلکه تنها به آنچه خدا برای انسان هست اهمیت می‌دهد. از این رو در پروتستانیسم برخلاف کاتولیسیسم هیچ تمایلی به تأمل یا تعمق وجود ندارد. پروتستانیسم دیگر یزدان‌شناسی نیست بلکه ذاتاً مسیح‌شناسی Christology است، یعنی انسان‌شناسی دینی.

۳. با وجود این، پروتستانیسم خدا در خود یا خدا به مثابه خدا را تنها در عمل نفی کرد (چرا که تنها خدا به صورت در خود به معنای واقعی کلمه



خداست). پروتستانیسیم، خدا را از لحاظ نظری کامل و بدون تغییر باقی می‌گذاشت. این خدا وجود دارد اما نه برای انسان که همان انسان دینی باشد. او موجودی متعالی است، موجودی که روزی در بهشت ایزه‌ای برای انسان خواهد شد. اما آنچه که برای دین دیگری - دنیوی است، برای فلسفه اینجایی - دنیوی است. آنچه برای دین ایزه‌ای ایجاد نمی‌کند برای فلسفه دقیقاً ایجاد می‌کند.

۴. جذب و فروپاشی نظری یا عقلانی خدایی که نزد دین، دیگری - دنیوی است (و از این رو برای آن ایزه محسوب نمی‌شود) همان فلسفه‌ی تأملی^۱ است.

۵. ذات «فلسفه‌ی تأملی» چیزی جز ذات تحقق یافته و عقلانی شده‌ی خدا نیست. فلسفه‌ی تأملی راستین، با ثبات و عقلانی است.

۶. خداپرستی: خدا تا آنجایی که خداست (با فرض وجودی انتزاعی یا فهمیدنی، همچون انسان یا موجودی محسوس انگاشته نمی‌شود، بلکه تنها برای خرد یا فهم ایزه‌ای فهمیدنی و دست‌یافتنی است) چیزی جز ذات همان خرد نیست. اما خداپرستی معمولی با بنا نهادن خویشتن بر مبنای خیال، خدا را تنها به مثابه موجودی مستقل و مجزا از خرد می‌انگارد. با این وصف، این ضرورتی مقدس و باطنی است که ذات خرد جدا شده از خرد، خود در نهایت به وسیله‌ی خرد شناخته شده و بنابراین وجود الهی همچون ذات خرد فهم و تحقق یابد. اهمیت تاریخی عظیم فلسفه تأملی بر این ضرورت مبتنی است. گواه این فرض که وجود الهی، ذات خرد یا فهم است در این واقعیت نهفته است که تعینات و کیفیات خدا (تا آنجایی که عقلانی و فهمیدنی هستند و نه تعینات حواس و تخیل) همان کیفیات خرد هستند.

خدا موجودی است لایتناهی یا موجودی است بدون هیچ‌گونه محدودیتی.



اما آنچه نتواند محدودیت یا مرزی برای خدا باشد برای خرد هم نمی‌تواند محدودیت یا مرز باشد. برای مثال اگر خدا فراتر از تمامی محدودیت‌های حسی است، پس خرد نیز همین‌گونه است. او کسی است که تنها به‌مثابه امری جسمانی و محسوس قابل تصور است، یعنی کسی که خردش به حواس محدود باشد تنها می‌تواند خدایی محدود به حسیات داشته باشد (در این‌جا خرد که خدا را چونان موجودی لایتناهی تصور می‌کند). این لایتناهی بودن خویشتن را در وجود خدا تصور می‌کند. آنچه برای خرد الهی باشد، به‌راستی عقلانی نیز هست، یا به بیان دیگر، [امر الهی] موجودی است کاملاً مرتبط و مطابق با خرد. با این‌همه وجودی که خرد در آن رضایت خود را می‌یابد، چیزی نیست جز وجودی که خرد با خود همچون ابژه‌ی خود رویارو می‌شود. آن خدایی که موجب رضایت فیلسوف می‌شود طبیعتی فلسفی دارد. طبیعت فلسفی خداوند دقیقاً همان چیزی است که او و دیگران در این رضایت‌مندی می‌یابند. با وجود این خرد در چیزهای محسوس و متناهی متوقف نمی‌شود؛ خرد در یگانه موجود لایتناهی رضایت خود را می‌یابد — یعنی ذات خرد نزد ما ابتدا در موجودی نامتناهی آشکار می‌شود.

خدا واجب‌الوجود است.

اما ضرورت او بر این بنیان استوار است که موجودی خردمند و عقلانی است. بنیان جهان یا ماده در خود جهان یا ماده نهفته نیست، چرا که ماده نسبت به هستی و نیستی‌اش و یا نسبت به این‌که چرا چنین است و چنان نیست کاملاً بی‌تفاوت است. (در این‌جا مانند تمامی بخش‌های این کتاب که در آن‌ها با مسئله‌ی حضور و پیشرفت پدیده‌ی تاریخی سر و کار داریم. من از نقطه نگاه خودم صحبت و استدلال نمی‌کنم، بلکه اجازه می‌دهم هر پدیده‌ای برای خودش سخن بگوید. در این‌جا نیز شیوه‌ی برخورد من با



خداشناسی به همین گونه است.) پس ضرورتاً باید موجود دیگری را فرض کرد که علت خودش هست، موجودی خردمند و خودآگاه که مطابق خرد و هدفی عمل می‌کند، چرا که اگر این موجود را فاقد خرد در نظر آوریم، بار دیگر مسئله‌ی بنیان خود این موجود مطرح می‌شود. بنابراین والاترین و نخستین موجود بر این فرض مبتنی است که هوش و خرد تنها موجود نخستین، برتر، ضروری و حقیقی است. درست از آن‌رو که حقیقت و واقعیت تعینات هستی‌شناختی - الهیاتی یا متافیزیکی نباید به روان‌شناسی یا دیگر تعینات انسان‌شناختی تقلیل یابد، پس ضرورت وجود الهی در هستی‌شناسی - الهیات یا متافیزیک کهن، تنها با خصوصیات انسان‌شناختی یا روان‌شناختی خداوند به مثابه موجودی خردمند معنا، حقیقت و واقعیت می‌یابد. واجب‌الوجود، وجودی است که اندیشیدن به آن ضروری است (باید تأیید کرد که این وجود مطلقاً ضروری است و انکار یا لغو چنین واجب‌الوجودی غیرممکن است)، اما تنها تا جایی که خود موجودی اندیشمند باشد. بنابراین این ضرورت و واقعیت خود خرد است که خرد را در واجب‌الوجود عرضه می‌کند.

خدا عام و بلاشرط است.

خدا این یا آن چیز خاص نیست. موجودی است نامتناهی، تغییرناپذیر و ابدی. اما مطلق بودن، تغییرناپذیری، ابدیت و کلیت، بنا بر نظر خود خداشناسی متافیزیکی، کیفیات حقایق یا قوانین خرد و از این‌رو کیفیات خرد نیز هستند. این حقایق راستین کلی، مطلق، تغییرناپذیر و جهان‌شمول چه چیز دیگری است اگر تجلی ذات همان خرد نباشد؟

خدا مستقل است، موجودی خودبنیاد که برای وجود داشتن به هیچ موجود دیگری نیاز ندارد، از این‌رو بقای او تماماً بر وجود خودش متکی است.



اما حتا این خصیصه‌ی متافیزیکی و انتزاعی نیز تنها به منزله‌ی تعریفی از ذات خرد معنا و واقعیت دارد و تنها مؤید آن است که خدا موجودی است خردمند و اندیشمند، یا برعکس، موجود اندیشمند، موجودی الهی است؛ چرا که تنها موجود محسوس است که برای وجود داشتن به موجود دیگری نیازمند است. من برای نفس کشیدن به هوا نیاز دارم، برای نوشیدن به آب، برای دیدن به نور، برای خوردن به گیاهان و حیوانات، اما برای اندیشیدن — در هر حال نه مستقیماً — به هیچ چیز نیاز ندارم. نمی‌توانم نفس کشیدن بدون وجود هوا یا دیدن بدون وجود نور را تصور کنم، اما می‌توانم موجودی متفکر را در تجرید کامل تصور کنم. موجودی که استنشاق می‌کند ضرورتاً به موجود دیگری در بیرون از خویش نیاز دارد. به بیان دیگر، یک ابژه‌ی ذاتی بیرون از خود دارد که تنها از طریق آن ابژه‌ی بیرونی، استنشاق می‌کند؛ اما موجود اندیشمند که تنها به خود می‌اندیشد، ابژه‌ی خویشتن است، ذات خود را در خویش دارد و تنها به واسطه‌ی خودش می‌اندیشد.

۷. ابژه و سوژه: آنچه در خداپرستی ابژه است در فلسفه‌ی تأملی سوژه است. آنچه در خداپرستی تنها ذات خیالی و متصور خرد است، در فلسفه‌ی تأملی، ذات اندیشمند همان خرد است.

خداپرست نزد خویش خدا را همچون موجودی شخصی عرضه می‌کند که در بیرون از خرد و انسان وجود دارد؛ خداپرست، به منزله‌ی یک سوژه، به خدا همچون یک ابژه می‌اندیشد. خداپرست با ملاحظه به ایده‌ای که از خدا دارد او را موجودی نامحسوس و خردمند تصور می‌کند، اما با ملاحظه به موجودیت واقعی یا حقیقت خدا، او را موجودی محسوس تصور می‌کند؛ چرا که مشخصه‌ی ذاتی یک موجود ابژکتیو و خارج از ادراک یا تفکر انسان، محسوس بودن است. او به همان صورتی که ابژه‌ها و



موجودات محسوس را از خود تمیز می‌دهد، خدا را نیز از خود متمایز می‌سازد. خلاصه او به خدا از منظر حسیات می‌اندیشد. خداشناس یا فیلسوف تأملی در مقایسه، از نقطه نگاه اندیشه به خدا می‌اندیشد؛ به همین دلیل است که ایده‌ی پریشان‌کننده‌ی وجود محسوس بین او و خدا مداخله نمی‌کند، بنابراین بدون هیچ مانعی موجود متصور و ابژکتیو را با موجودی اندیشمند و سوژکتیو یکسان می‌انگارد.

آن ضرورت درونی را که به وسیله‌ی آن خدا از ابژه‌ی انسان به سوژه‌ی انسان، به آگو اندیشمند او، مبدل می‌شود می‌توان به روش زیر به شیوه‌ای دقیق‌تر اثبات کرد: خدا فقط و فقط ابژه‌ی انسان است و نه حیوان. اما چیستی یک موجود را تنها به وسیله‌ی ابژه‌اش می‌توان شناخت. ابژه‌ای که یک موجود به ضرورت به آن مربوط می‌شود چیزی جز نمود و ظاهر آن موجود نیست. ابژه‌ی حیوان گیاه‌خوار، گیاه است. اما دقیقاً با همین ابژه (گیاه) می‌توان حیوان گیاه‌خوار را از دیگر حیوانات مانند گوشت‌خواران متمایز نمود. به همین سیاق، ابژه‌ی چشم نور است و نه صدا یا بو. به وسیله‌ی همین ابژه (نور) است که چشم ذات خود را به ما نشان می‌دهد. اگر کسی چشم نداشته باشد یا قادر به دیدن نباشد این بازنمایی موجود از راه ابژه‌اش میسر نیست. به همین سبب است که ما در زندگی چیزها را در رابطه با ابژه‌هایشان نام‌گذاری می‌کنیم. چشم اندام نوری است. کسی که زمین را کشت می‌کند کشتگر زمین (دهقان) است. کسی که ابژه‌اش عمل شکار کردن باشد، شکارچی است. کسی که ماهی بگیرد، ماهی‌گیر است و مانند آن. اکنون اگر خدا ابژه‌ی انسان باشد (و ذاتاً و ضرورتاً چنین است) پس ذات ابژه‌ی انسان چیزی جز تجلی ذات خود انسان نیست. تصور کنید در یک سیاره یا ستاره‌ی دنباله‌دار قرار دارید و چند خطی از اصول جزمی مسیحی در رابطه با وجود خدا به شما الهام می‌شود. از این خطوط به چه چیزهایی درباره‌ی خدا پی می‌بردید؟ ممکن بود وجود خدا را به همان



مفهوم جزییات مسیحی درک کنید؟ خیر. استنتاج‌های مسیحی تنها بر روی زمین و برای موجودات متفکر ساکن آن میسر است؛ آن‌ها در تعاریف خویشتن از خداوند، تنها تعاریف ذات خویشتن را کشف می‌کنند. برای مثال، در تعریف خدا روح است مسیحیان این تعریف را تنها گواه و تجلی روح خودشان می‌دانند؛ خلاصه آن‌ها ذات و کیفیات سوژه را از ابژه‌ی آن استنتاج می‌کنند. با این استدلال، چون این ابژه‌ی خاص (خدا) مد نظر است، تمایز بین آن‌چه ابژه در خود است و آن‌چه که ابژه‌ی انسان است از بین می‌رود. این تمایز تنها درباره‌ی ابژه‌ای مصداق دارد که با ادراک حسی بلاواسطه تعیین می‌گردد و دقیقاً به‌همین دلیل برای موجودات دیگر به‌جز انسان قدرت این تمیز نیز وجود دارد. نور نه تنها بر انسان بلکه بر حیوانات، گیاهان و دیگر مواد غیرارگانیکی نیز تأثیر می‌گذارد؛ نور موجودی از یک طبیعت کلی است. بنابراین برای دانستن چیستی نور نه تنها آثار و تأثیرات آن را بر روی خودمان بلکه بر روی موجودات دیگر نیز مشاهده می‌کنیم. از این‌رو در این مورد، تمیز بین ابژه در خود و ابژه برای خود یعنی بین ابژه در واقعیت و ابژه در اندیشه و خیال ما به ضرورت و به صورتی ابژکتیو برقرار است. اما خدا تنها برای انسان ابژه است. حیوانات و ستارگان خدا را تنها به‌معنایی انسانی ستایش می‌کنند. بنابراین این جزء ذات خداست که به‌جز انسان ابژه‌ی هیچ موجود دیگری نباشد. او ابژه‌ی خاص انسان و راز او است. اما اگر خدا تنها برای انسان ابژه به‌شمار می‌رود، ذات او چه چیزی را برای ما آشکار می‌سازد؟ هیچ‌چیز جز ذات خود انسان. کسی که ابژه‌اش والاترین موجود باشد، خود والاترین موجود است. انسانی‌تر شدن هدف حیوانات است، برای بالاتر رفتن مرتبه‌ی باید به انسان شبیه‌تر شوند.

حیوانی که ابژه‌اش انسان بپاها انسان باشد، یعنی انسان در طبیعت انسانی خاص خود، دیگر یک انسان خواهد بود و نه حیوان. تنها موجودات برابر ابژه‌های برابر برای یکدیگر هستند، یعنی موجودات به همان صورتی



که در خود وجود دارند. اکنون همین امر در مورد خداشناسی مصداق دارد که هویت امر الهی و ذات انسان را می‌شناسد، اما این هویت، ابژه‌ی خود را تنها به منزله‌ی هویتی محسوس شکل می‌دهد، تنها به منزله‌ی مشابهت یا وابستگی، چرا که حتا اگر ذات خدا را در روح بنیان نهد باز هم خدا را همچون موجودی محسوس و خارج از انسان در نظر می‌گیرد. وابستگی نیز چنین چیزی را به منزله‌ی هویت بیان می‌کند، به جز این ایده‌ی حسی که موجودات مربوطه از هم مستقل باشند، یعنی همچون موجودات محسوس که مجزا از یکدیگر وجود دارد.

۸ خداشناسی و فلسفه‌ی خداشناسی متعارف نظرگاه انسان را به نظر خدا تبدیل می‌کند، در مقابل خداشناسی تأملی نقطه نگاه خدا را به نقطه نظر انسان یا متفکر تبدیل می‌کند.

نزد خداشناسی متعارف، خدا ابژه‌ای است درست مانند هر ابژه‌ی محسوس دیگر؛ اما در عین حال درست مانند سوژه‌ی انسانی، خدا سوژه‌ای برای این ابژه نیز هست. خدا چیزهایی را می‌آفریند که از خود او جدا هستند، او در یک رابطه‌ی خودآگاهانه و انعکاسی به خود باز می‌گردد و به چیزهای دیگری که جدا از او وجود دارند مرتبط می‌شود. او همراه با موجودات دیگر هم به خود عشق می‌ورزد و هم به خود می‌اندیشد. خلاصه انسان افکار و حتا احساساتش را افکار و احساسات خدا می‌سازد. ذات و نظرگاه خود انسان از ذات و نظرگاه خدا به وجود می‌آیند. خداشناسی تأملی این امر را واژگون می‌سازد.

از این رو در خداشناسی متعارف خدا در تناقض با خود قرار دارد، چرا که غیر - انسان یا ابرانسان فرض می‌شود و با این حال در تمامی تعیناتش در حقیقت تنها یک موجود انسانی است. از سوی دیگر، در خداشناسی یا



فلسفه‌ی تأملی خدا در تناقض با انسان است؛ او ذات انسان فرض می‌شود اما به هر روی، او غیرانسان یا ابرانسان است یعنی یک موجود انتزاعی. در خداشناسی متعارف، خدای ابرانسان تنها یک عبارت مقدس، یک ایده‌ی محض و یک بازیچه‌ی خیال است؛ از سوی دیگر در فلسفه‌ی تأملی این یک مسئله‌ی مهم و تلخ است. تناقض حادی که فلسفه‌ی تأملی تجربه می‌کند از این واقعیت برمی‌خیزد که خدا را از موجودی که در خداشناسی تنها موجودی خیالی نامتناهی، مبهم و دور از دسترس است، به موجودی متناهی و در دسترس تبدیل می‌کند و از این‌رو این جادوی وهم‌انگیز موجودی دور از دسترس در میان غبار تیره‌ی تخیل را نابود می‌سازد. پس جای تعجب نیست که خداشناسان از جریان فلسفه‌ی تأملی آزرده شدند اگر چه کتاب منطقی هگل خدا را در ذات ابدی و پیش از جهانی‌اش عرضه می‌کند اما برای مثال در آموزه‌ی بزرگی با کمیتی وسیع و مترکم، با کسر‌ها، قدرت‌ها و تناسبات و غیره سر و کار داریم. آن‌ها با وحشت اعلام می‌دارند که این خدا آیا می‌تواند خدای ما باشد؟ و با این حال این خدا چه چیز دیگری است اگر خدای خداشناسی نباشد که از غبارهای تخیل به نور تفکر آورده می‌شود؛ خدایی که همه چیز را برطبق اندازه، عدد و وزن آفریده و نظم بخشیده است و با کلماتش سخن می‌گوید؟ اگر خدا همه چیز را برطبق اندازه و عدد، آفریده و نظم بخشیده است؛ یعنی اگر اندازه و عدد، پیش از این که در واقعیت در چیزهایی جدا از خدا فرض شوند، در خرد و از این‌رو در ذات خدا وجود داشته‌اند (و هیچ اختلافی نیز بین ذات خدا و خرد او وجود ندارد) پس آیا ریاضیات به اسرار خداشناسی تعلق ندارد؟ اما البته بین آن‌چه که در تخیل ظاهر می‌شود و آن‌چه در واقعیت و حقیقت وجود دارد، جهانی فاصله است. جای تعجب ندارد که برای آن‌هایی که تنها به ظاهر اتکا دارند یک چیز واحد به صورت دو چیز کاملاً متفاوت ظاهر شود.



۹. کیفیات یا گزاره‌های ذاتی وجود الهی، کیفیات یا گزاره‌های ذاتی فلسفه‌ی تأملی هستند.

۱۰. فلسفه‌ی تأملی: خدا روح محض، ذات محض و فعل محض است، بی هیچ نفسانیاتی، بی هیچ گزاره‌ای که از بیرون بر او حمل شود، بدون حسیات، بدون ماده. فلسفه‌ی تأملی روح محض و فعل محض است که به منزله‌ی عمل تفکر تحقق می‌یابد - وجود مطلق به مثابه تفکر مطلق.

درست همان‌طور که پیش‌تر انتزاع از تعامی امور مادی و حسی، شرط ضروری خداشناسی بود، این شرط ضروری فلسفه‌ی تأملی نیز هست با این تفاوت که انتزاع خداشناسی به سبب ابژه‌اش (خدا) یک انتزاع حسی (زاهدانه) بود اگرچه این ابژه از طریق انتزاع به دست می‌آمد اما به مثابه یک موجود محسوس تصور می‌شد. اما انتزاع فلسفه‌ی تأملی صرفاً روحانی و ایده‌پردازی شده است و معنایی نظری یا علمی دارد و نه عملی. آغاز فلسفه‌ی دکارتی یعنی انتزاع از محسوس و ماده، همچنین آغاز فلسفه‌ی تأملی مدرن است. اما دکارت و لایبنیتز^۲ این انتزاع را صرفاً شرط ذهنی برای ادراک وجود غیرمادی خدا می‌دانند؛ آن‌ها غیرمادی بودن خدا را همچون کیفیت عینی مستقل از انتزاع و تفکر در نظر می‌گیرند. انتزاع آن‌ها هنوز هم نقطه نگاه خداشناسانه دارد یعنی آن‌ها همچنان وجود غیرمادی خدا را ابژه تصور می‌کنند و نه سوژه. یعنی سوژه به مثابه اصل فعال و ذات واقعی خود فلسفه. البته صحیح است که خدا نزد دکارت و لایبنیتز، اصل فلسفه است اما تنها به مثابه یک ابژه‌ی متمایز از تفکر و از این‌رو تنها به مفهوم کلی و در تخیل یک اصل محسوب می‌شوند و نه در واقعیت و حقیقت. خدا صرفاً اولین و کلی‌ترین علت ماده، حرکت و فعلیت است؛ اما حرکت‌ها و فعالیت‌ها، چیزهای مادی مشخص و معلوم، مستقل از خدا درک و تصور



می‌شوند. لاینیتز و دکارت تنها در معنای عام کلمه ایده‌آلیست هستند، اما وقتی بحث چیزهای خاص پیش آید، آن‌ها ماتریالیست هستند. خدا تنها ایده‌آلیست کامل و راستین است چرا که تنها او چیزها را در آزادی کامل از تاریکی درک می‌کند، یا به بیان لاینیتز، بدون وساطت حواس و خیال. او خرد محض است، محض به این معنا که از تمامی محسوسات و مادیات مجزاست. بنابراین نزد او، چیزهای مادی مخلوقات محض خرد و تفکرات محض هستند. برای او ماده اصلاً وجود ندارد چرا که امکان ماده تنها در تاریکی یعنی در محسوسات و ادراکات تحقق می‌یابد. (همسان انگاشتن تاریکی و محسوسات همان استفاده از تمثیل غار افلاطونی است. م.) با این حال بنا بر نظر لاینیتز، انسان در درون خود بخشی از این ایده‌آلیسم را همراه دارد چرا که انسان بدون برخورداری از یک استعداد غیرمادی و در نتیجه ادراک غیرمادی با چه چیز دیگری می‌تواند یک موجود غیرمادی را تصور کند؟ انسان علاوه بر حواس و تخیل از خرد نیز برخوردار است و خرد کاملاً غیرمادی است، یک وجود محض، چرا که می‌اندیشد؛ اما خرد انسانی به همان اندازه خرد الهی یا وجود الهی، ناب و محض نیست، چرا که فاقد عدم‌تناهی و امتداد محض است. بنابراین انسان و خود لاینیتز یک شبه‌ایده‌آلیست ناتمام است حال آن‌که خدا تنها ایده‌آلیست کامل است یعنی همان‌گونه که ولف^۲ صریحاً بیان می‌کند او یک فیلسوف کامل است. این به آن معناست که خدا ایده‌ی نهفته در ایده‌آلیسم مطلق فلسفه‌ی تأملی است، اما تنها به شکل کامل آن و تنها وقتی که تمامی جزئیاتش آشکار شده باشد. خرد و در کل ذات خدا به چه منظور است؟ به منظور هیچ‌چیزی نیست جز خرد انسان و ذات او ولو این‌که از تعینات چه خیالی و چه واقعی در رنج باشد، تعیناتی که برای انسان محدودیت ایجاد می‌کند. خدا کسی است که خردش با حواسش مغایر نیست، حواس برای او یک محدودیت نیست،



همچنین خرد را بدون بالاترین مرتبه‌ی حواس یعنی همان خرد کامل به کار نمی‌گیرد. ایده‌ی یک چیز آیا جز این است که از محدودیت‌ها و ابهامات حاصل از همزیستی آن با چیزهای دیگر در واقعیت زدوده شده باشد؟ پس از نظر لاینیتز، محدودیت خرد انسانی از این واقعیت سرچشمه می‌گیرد که از ماتریالیسم در رنج است یعنی از ادراکات تیره و تاریک و این ابهامات تیره و تاریک تنها از این رو است که وجود انسان وابسته به موجودات دیگر است و انسان خود را در متن جهان می‌یابد. اما این وضعیت ذات خرد را شامل نمی‌شود بلکه در تناقض با آن است، چرا که خرد به صورت در خود یعنی مطابق با ایده‌اش، امری غیرمادی یا برای خود است یعنی موجودی منفرد و مجزا. و این ایده و این خرد که تمامی ادراکات ماتریالیستی را زدوده است درست همان خرد الهی است. اما آنچه برای لاینیتز تنها یک ایده بوده است برای فلسفه‌ی بعدی واقعیت و حقیقت می‌شود. ایده‌الیسم مطلق چیزی جز خرد الهی تحقق‌یافته‌ی خداشناسی لاینیتزی نیست، چیزی جز خرد محض نیست که به صورتی نظام‌مند آشکار گشته است و تمامی حسیات چیزها را زدوده و آن‌ها را به خرد و تفکر محض تبدیل می‌کند، عاری از هر امر بیگانه که تنها با خود به سان ذات تمامی ذوات، سر و کار دارد.

۱۱. خدا موجودی اندیشمند است؛ اما ابژه‌هایی که او بدان می‌اندیشد و آن‌ها را احاطه می‌کند، مانند خرد خودش، جدا از وجود او نیستند، پس در اندیشیدن به موجودات دیگر، تنها به خود می‌اندیشد و از این رو در وحدانیتی پیوسته با خویشتن باقی می‌ماند. این وحدت اندیشه و تفکر، درست همان راز فلسفه‌ی تأملی است.

به همین سبب برای مثال ابژه‌های اندیشه در کتاب منطق هگل جدا از ذات اندیشه نیستند. در این جا اندیشه در وحدانیتی پیوسته با خویشتن قرار



دارد، ابژه‌های اندیشه تنها تعینات خود اندیشه‌اند، یعنی آن‌ها به صورت در خود چیزی نیستند که بتوانند در مقابل تجزیه و جذب کامل در اندیشه مقاومت ورزند. اما آنچه ذات منطقی است، ذات خدا نیز هست. خدا موجودی انتزاعی و روحانی است اما در عین حال ذات تمامی موجودات هم هست و تمامی موجودات را در برمی‌گیرد چونان که با ذات انتزاعی او وحدتی را شکل می‌دهند. اما این موجودات همسان با موجودی انتزاعی و روحانی، خود چه هستند؟ آن‌ها خودشان موجودات - تفکرات انتزاعی هستند. چون همه چیز در خدا وجود دارد، پس هیچ چیز بیرون از خدا نیست. همان‌طور که چیزهای تشکیل‌دهنده‌ی ابژه‌ی منطقی از ادراکات واقعی متمایزند، این موجودات - تفکرات نیز از چیزهای واقعی متمایز می‌شوند. بنابراین تمایز بین تفکر الهی و متافیزیکی را به چه چیز می‌توان تقلیل داد؟ تنها به یک تمایز خیالی، یعنی تمایز بین تفکر واقعی و خیالی.

۱۲. تفاوت بین شناخت یا تفکر خدا که بر چیزها مقدم بوده و آن‌ها را به منزله‌ی الگوی اولیه (آرکی تایپ) می‌آفریند با شناخت انسان که از چیزها به مثابه رونوشت پیروی می‌کند، چیزی نیست جز تفاوت بین یک امر پیشینی یا تأملی و یک امر پسینی یا شناخت تجربی.

اگر چه خداشناسی خدا را موجودی روحانی و اندیشمند می‌نگرد اما در عین حال، او را موجودی محسوس هم می‌داند. از این‌رو مستقیماً تأثیرات مادی و حسی را با اندیشه و اراده خدا پیوند می‌زند، تأثیراتی که با ذات اندیشه و اراده در تناقض قرار دارد و بیانگر چیزی جز قدرت طبیعت نیستند. از این‌رو این تأثیر مادی (که صرفاً تجلی قدرت حسی است) بیش از هر چیز ایجاد جهان مادی واقعی و ثمره‌ی آن است. از طرف دیگر خداشناسی تأملی این فعالیت حسی را که در تناقض با ذات اندیشه قرار



دارد به یک فعالیت نظری یا منطقی تبدیل می‌کند؛ آفرینش مادی ابژه به آفرینش تأملی حاصل از مفهوم. در خداشناسی، جهان آفریده‌ی زمان‌مند خداوند است، جهان چند میلیون سال است که وجود دارد اما موجودیت خدا قدیمی‌تر از این است؛ از سوی دیگر در خداشناسی تأملی، جهان یا طبیعت تنها به سبب اهمیت و مرتبه پس از خدا قرار دارد. تصادف از پیش متضمن جوهر است و طبیعت از پیش متضمن منطقی اما منطقی مطابق با مفهوم و نه مطابق با وجود حسی و از این رو وجود زمان.

بنابراین خداشناسی نه تنها شناخت تأملی، بلکه شناخت حسی و تجربی را نیز در کامل‌ترین حالت به خدا نسبت می‌دهد. اما درست همان‌طور که شناخت مقدم بر ابژه و پیشاجهانی خدا، تحقق، واقعیت و حقیقت خویش را در شناخت پیشینی فلسفه‌ی تأملی یافت، شناخت حسی خدا نیز تحقق، واقعیت و حقیقت خود را در علوم تجربی عصر مدرن می‌یابد. پس کامل‌ترین شناخت حسی و الهی چیزی جز حسی‌ترین شناخت‌ها نیست، یعنی شناخت خردترین و نامشخص‌ترین جزئیات. سنت توماس آکوئیناس می‌گوید: خدا به همه چیز واقف است چرا که حتا جزئی‌ترین چیزها را هم می‌داند. خدایی که انبوه مو را بی تفاوت بر سر انسان قرار نمی‌دهد، بلکه حتا مو به مو هر کدام را می‌شمارد و می‌شناسد. اما این شناخت الهی که در خداشناسی دستمایه خیال و تصور است، در علوم منطقی به شناخت واقعی و منطقی تبدیل می‌گردد که توسط تلسکوپ و میکروسکوپ ایجاد می‌شود. علم طبیعی تعداد ستاره‌های آسمان، تخم‌های تخم‌ریزی ماهی‌ها و پروانه‌ها، و تعداد نقطه‌های بال‌های حشرات را می‌شمارد تا هر کدام را از دیگری متمایز سازد. تنها در کرم بید از لحاظ آناتومیکی وجود ۲۸ ماهیچه‌ی عضلانی در سر، ۱۶۴۷ عدد در بدن، ۲۱۸۶ عدد در شکم و روده اثبات شده است. از این بیشتر و جزئی‌تر چه می‌توان خواست؟ ما در این جا



یک مثال واضح از این حقیقت داریم که ایده‌ی انسان از خدا، ایده‌ی فرد انسان از گونه‌های خودش است. خدا به‌مثابه‌ی جمیع تمامی واقعیات و کمال‌ها چیزی جز جمیع کیفیات گونه‌ها نیست که مختصراً در او به نفع یک فرد محدود از گونه قرار داده می‌شود. اما خدا در واقع در میان انسان‌ها پراکنده است انسان‌هایی که در مسیر تاریخ جهانی خود را تحقق می‌بخشند. از نظر دید کمی نیز حیطة‌ی علوم طبیعی برای بررسی هر فردیت مجزا نیز گسترده است. چه کسی قادر خواهد بود که تعداد ستارگان در آسمان و همچنین تعداد عضلات و اعصاب را در بدن یک کرم بشمارد؟ لیونت^۱ بینایی اش را سر درک آناتومی کرم پید از دست داد؟ چه کسی می‌تواند هم تفاوت‌های بین ارتفاع و عمق ماه و هم تفاوت بین فسیل‌ها و آمونیت‌ها را مشاهده کند؟ اما آنچه یک نفر انسان نمی‌تواند انجام دهد و بشناسد، توسط همه‌ی انسان‌ها شناخته شده و انجام می‌یابد. بنابراین شناخت الهی که همه چیزهای جزئی را می‌شناسد، در شناخت همه‌ی انسان‌ها نیز واقعیت می‌یابد.

آنچه در مورد همه چیزدانی الهی صحیح است، برای همه‌جایی الهی نیز صحت دارد که به‌همان اندازه خود را در انسان تحقق می‌بخشد. در حالی که فردی به ماه یا اورانوس توجه دارد شخص دیگری ممکن است به ونوس یا امعا و احشا یک کرم توجه کرده باشد یا شخصی دیگر به‌جای دیگری در قلمروی همه چیزدانی و همه‌جایی خداوند چشم دوخته باشد که هرگز چشم انسان دیگری بدان برنخورده است. در واقع در حالی که انسان از اروپا به یک ستاره چشم می‌دوزد همزمان آنرا از امریکا نیز نگاه می‌کند. آنچه برای یک نفر غیرممکن است برای دو نفر دست‌یافتنی است. اما خدا همزمان در همه جا حاضر است و همه چیز را همزمان و کامل می‌شناسد. البته باید توجه داشت که این همه چیزدانی و همه‌جایی تنها در تخیل و تصور وجود دارد و نباید از تفاوت مهم میان چیزهای واقعی و آنچه تنها



تصور می‌شود، چشم بپوشیم. در تصور بی‌تردید می‌توان ۴۰۵۹ عضله یک کرم را در یک نگاه شمرد. اما در واقعیت هر کدام از عضلات را که از دیگری جدا هستند تنها در یک زمان می‌توان نگریست. بنابراین یک فرد محدود می‌تواند در تصورش کل شناخت انسانی را به‌دست آورد، اما در واقعیت اگر خودش این کار را بکند، کارش هرگز پایانی نخواهد داشت. یک علم، برای مثال تاریخ، را در نظر بگیرید و سعی کنید تاریخ جهانی را به تاریخ کشورهای مجزا تجزیه کنید، سپس تاریخ هر کشور را به تاریخ ایالت‌های مجزا و آن‌ها را هم به تاریخچه‌های شهرها و در نهایت تاریخچه شهرها را هم به تاریخچه خانوادگی و زندگینامه‌ها. آیا برای یک انسان ممکن است به‌جایی برسد که بتواند مدعی شود: من در این‌جا به پایان شناخت تاریخی بشر رسیده‌ام! به همین صورت طول زندگی ما از گذشته تا آینده‌ی ممکن در تخیل و تصور ما به‌صورتی کاملاً خلاصه ظاهر می‌شود بی‌آن‌که بدانیم واقعاً چه قدر برای ما طول کشید؛ و ما احساس می‌کنیم که این زندگی کوتاه را باید با فرض زندگی بی‌پایان و نامتناهی بعد از مرگ، شیرین کنیم. اما در واقعیت یک روز یا یک ساعت چه قدر طول می‌کشد؟ این تفاوت از کجا حاصل می‌شود؟ از این‌جا که زمان در تصور و خیال، یک زمان تهی است، یعنی میان آغاز و پایان تصور ما از آن هیچ چیزی وجود ندارد، اما فاصله‌ی زمانی زندگی ما کاملاً مملو از زمانی است که کوهی از دشواری‌ها از همه نوع در بین اکنون و اندک زمانی بعد وجود دارد.

۱۳. خدا و انسان: آغاز فلسفه‌ی تأملی، از آن‌جایی که آغاز بدون هیچ‌گونه پیش‌فرضیاتی است، در نتیجه خود چیزی جز آغاز بدون پیش‌فرض نیست. خداشناسی بین کیفیات فعال و ایستای خدا تفاوت قائل می‌شود، اما فلسفه حتماً کیفیات ایستا را به کیفیات فعال تبدیل می‌کند؛ یعنی کل وجود خدا را



به فعالیت تبدیل می‌کند - فعالیت انسانی. این حرف برای آنچه در آغاز پاراگراف ذکر شد نیز صحیح است. فلسفه هیچ چیزی را پیش‌فرض قرار نمی‌دهد؛ این حرف بدان معناست که فلسفه از هر آنچه که بی‌واسطه و محسوس است، یا از تمامی ایزه‌های جدا از تفکر، منتزع می‌شود. خلاصه فلسفه تا جایی که انتزاع ممکن است بی‌آن که تفکر از بین برود، از همه چیز منتزع می‌شود و فلسفه این انتزاع از تمامی ایزه‌ها را سرآغاز خود می‌سازد. اما وجود مطلق چه چیز دیگری می‌تواند باشد، اگر همین وجودی نباشد که در آن هیچ چیزی پیش‌فرض قرار داده نمی‌شود و هیچ ایزه‌ی دیگری به جز خودش برای او ضروری یا معین نیست؟ چه چیز دیگری می‌تواند باشد اگر همین موجودی نباشد که از همه‌ی ایزه‌ها کاسته شده است (از همه چیزهای مجزا و متمایز از آن) و به همین دلیل با انتزاع از چیزهاست که برای انسان ایزه می‌شود؟ از چه روی خدا آزاد است، از آن جایی که اگر شما بخواهید به خدا برسید باید خودتان را نیز آزاد کنید؛ و در واقع وقتی ایده‌ی خدا را نزد خویش حاضر می‌کنید، خودتان را آزاد می‌سازید. در نتیجه، اگر خدا بدون پیش‌فرض هر موجود یا ایزه‌ی دیگری می‌اندیشید، شما خود نیز بدون پیش‌فرض هرگونه ایزه‌ی خارجی دیگر می‌اندیشید؛ کیفیتی که شما به خدا نسبت می‌دهید، کیفیت اندیشه‌ی خود شماست. اما آنچه در انسان فعالیت است در خدا موجود است یا این چنین تصور می‌شود. از این رو اگر فیخته‌ای که می‌گوید: من هستم صرفاً به دلیل این که هستم و تفکر محض و بدون پیش‌فرض هگل چه می‌تواند باشد، اگر همین متافیزیک و خداشناسی قدیمی نباشد که به وجود اندیشمند، فعال و واقعی انسان تبدیل شده است؟

۱۴. همه‌خدایی: ^۵ فلسفه‌ی تأملی به مثابه تحقق خدا، بر نهادن خدا و در همان نفی و ابطال او است، خداشناسی (تئیسیم) است و در عین حال کفر [آتراسم]



آته‌نیسم: نزد خدا — به معنای خداشناختی‌اش — خدا تنها وقتی خداست که موجودی متمایز از انسان و طبیعت باشد. آن خداشناسی (ته‌نیسم) که به‌مثابه فرض وجود خدا هم‌زمان نفی او هم باشد، یا برعکس، آن خداشناسی به‌مثابه نفی وجود خدا، تأیید او هم باشد، همه‌خدایی (پانته‌نیسم) است. خداپرستی خداشناسانه — یعنی خداشناسی به معنای درست کلمه — چیزی جز همه‌خدایی خیالی نیست و این همه‌خدایی چیزی جز خداشناسی واقعی و راستین نیست.

آن‌چه خداشناسی را از همه‌خدایی متمایز می‌کند صرفاً عرضه و بازنمایی خیالی خدا به‌منزله‌ی موجودی دارای شخصیت است. تمامی تعینات خدا (و این تعینات باید به خدا اطلاق شوند و گرنه او هیچ چیز حتا ابره‌ی خیال هم نخواهد بود)، تعینات واقعیت‌اند، خواه انسان باشد خواه طبیعت و خواه آن‌چه نزد هر دو مشترک است، و از این‌رو این تعینات، تعینات همه‌خدایی است. چرا که آن‌چه خدا را از وجود طبیعت یا انسان متمایز نمی‌کند، همه‌خدایی است. خدا تنها با توجه به شخصیت و موجودیتش از کل طبیعت و انسان متمایز است و نه در رابطه با تعینات و ذاتش؛ یعنی او تنها در خیال وجودش تصور می‌شود و در حقیقت وجودی متفاوت نیست. خداشناسی (ته‌نیسم) تناقض نمود و ذات، خیال و حقیقت است، در حالی که همه‌خدایی (پانته‌نیسم) وحدانیت هر دو است — همه‌خدایی حقیقت عریان خداشناسی است. تمامی مفاهیم خداشناسی اگر جدی گرفته شود و فهم گردد ضرورتاً بایستی به همه‌خدایی منجر شود. همه‌خدایی یک خداشناسی معقول است. خداشناسی مدعی است که خدا علت شخصی، زنده و آفریننده‌ی جهان است؛ خداوند جهان را با اراده خود به‌وجود آورده است. اما اراده‌ی تنها کافی نیست. جایی که اراده وجود دارد پس خرد نیز باید وجود داشته باشد، چرا که فرد موضوع خرد خود را اراده



می‌کند. هیچ ابژه‌ی بدون خرد نمی‌تواند وجود داشته باشد. بنابراین چیزهایی را که خدا آفرید در وجود خدا پیش از آفرینش وجود داشت؛ یعنی در نزد او به منزله‌ی ابژه‌ی خردش یا به منزله‌ی موجودات عقلانی. همان‌گونه که خداشناسی مدعی است خرد خداوند وحدانیت جامع تمامی چیزها و ذوات است. این چیزها از کجا می‌توانستند سرچشمه گیرند اگر که نه از هیچ؟ و چه تفاوتی می‌کند اگر شما در تصور خود این هیچ چیز را مستقل از خدا در نظر بگیرید و یا مقدم و مؤخر نسبت به آن؟ اما خدا شامل همه چیز هست، یا به صورتی خیالی شامل همه چیز است. اما این همه‌خدایی خیالی ضرورتاً به امر واقعی یا انضمامی منتهی می‌شود؛ چرا که از خرد خدا تا وجودش و از وجودش تا واقعیتش فاصله‌ای وجود ندارد. چرا باید فکر کنیم که می‌توان خرد خدا را از وجودش و وجودش را از واقعیت یا موجودیت او جدا نمود؟ اگر چیزها در خرد خدا وجود دارند پس چگونه می‌توانند بیرون از وجود او باشند؟ اگر چیزها نتیجه‌ی خرد خداوند هستند، پس چرا نباید از وجود او برآمده باشند؟ و اگر در خدا، وجود او همسان با واقعیتش باشد، اگر موجودیت خدا را نمی‌توان از مفهوم خدا جدا کرد، پس چگونه می‌توان مفهوم ابژه و ابژه‌ی واقعی را در مفهوم خدا از چیزها جدا کرد؟

پس این تفاوت در خدا چگونه می‌توانست رخ دهد؟ تفاوتی که تنها طبیعت خرد غیرالهی و متناهی را به وجود می‌آورد، یعنی تفاوت بین ابژه‌ی خیال و موجود جدا از آن. اما ما به هیچ وجه ابژه‌ای بیرون از خرد خدا نداریم پس هیچ ابژه‌ای هم بیرون از وجود خدا و در نهایت هیچ ابژه‌ای بیرون از موجودیت او نخواهیم داشت. تمامی ابژه‌ها واقعاً و نه در خیال در خدا هستند؛ چرا که اگر تنها در خیال خدا و نیز انسان وجود داشته باشند، یعنی اگر در خدا به صورت ایده‌آل یا به روش خیالی دیگری وجود داشته



باشند، در عین حال بیرون از خیال و بیرون از خدا وجود دارند. اما مشخص است که ما نه ایزدهی بیرون از خدا داریم و نه جهان بیرون از او. همچنین خدایی بیرون از جهان هم نخواهیم داشت، یعنی خدا نه تنها به مثابه‌ی یک موجود ایده‌آل و خیالی بلکه موجودی واقعی نیز فرض می‌شود. در یک کلام، ما اسپینوزیسم یا پانته‌ئیسم (همه‌خدایی) خواهیم داشت. خداشناسی خدا را تنها موجودی صرفاً غیرمادی در نظر می‌گیرد. اما تشخیص خدا به منزله‌ی امری غیرمادی با تشخیص ماده به مثابه یک ناموجود تفاوتی ندارد، چرا که خدا تنها اندازه و مقیاس امر واقعی است، چرا که تنها خدا موجود، حقیقی و جوهرین است. تنها آن‌چه از خدا و در او است وجود دارد و آن‌چه از خدا نفی می‌شود وجود ندارد. بنابراین استنتاج ماده از خدا مثل این است که بخواهیم موجودیت آن را از راه ناموجودیتش استنتاج کنیم؛ چرا که استنتاج به معنای ایجاد کردن چیزی با اشاره به بنیان آن است. خدا ماده را ساخت. اما چه‌طور، چرا و از چه چیز بیرون کشید؟ خداشناسی به این سؤالات پاسخی نمی‌دهد. برای خداشناسی ماده در نهایت موجودیتی غیرقابل توضیح است؛ یعنی ماده حدود و پایان خداشناسی است که زندگی و تفکر بر روی آن بنا می‌شود. پس چه‌طور می‌توانم از خداشناسی نفی‌اش را بیرون بکشم و بی‌آن‌که آن را دور بیندازم به پایان برسانم؟ چه‌طور می‌توانم اصل و اطلاعات تفسیری را از خداشناسی انتظار داشته باشم وقتی دانایی آن دچار لغزش است؟ چگونه می‌توانم تصدیق ماده را از نفی ماده و جهانی که ذات خداشناسی را شکل می‌دهد، بیرون بکشم؟ با وجود خدای خداشناسی (ته‌ئیسم) چگونه می‌توانم گزاره‌ی ماده وجود دارد را از گزاره‌ی ماده وجود ندارد بیرون بکشم؟ جز با داستان‌گویی صرف چه کار دیگری می‌توان کرد؟ ایزدهای مادی را می‌توان از خدا استنتاج کرد تنها اگر خدا خود به منزله‌ی موجودی مادی تعیین‌یافته



باشد. بنابراین تنها خدا می تواند علت واقعی جهان باشد و نه صرفاً یک علت جعلی و خیالی. او از این که کفش بسازد شرمسار نمی شود و از این که یک پینه دوز باشد و خوانده شود خجل نیست. هانس ساش^۱ به راستی هم یک پینه دوز و هم یک شاعر بود. اما کفش ها کار دست او بودند و شعرها کار سر او. همان گونه که معلول هست علت هم هست. اما ماده خدا نیست، بلکه متناهی و غیرالهی است یعنی خدا را نفی می کند. طرفداران و هواخواهان بی قید و شرط ماده، ملحدین یا آتئیست ها هستند. از این رو پانتهئیسم (همه خدایی) آتئیسم را با تهئیسم یکی می کند؛ نفی خدا را با خدا. خدا به زبان اسپینوزایی مادی است، موجود دارای بعد است.

۱۵. ماتریالیسم: همه خدایی (پانتهئیسم) الحاد خداشناسانه یا ماتریالیسم خداشناسانه است؛ با این که خود به نقطه نگاه خداشناسی محدود باقی می ماند، نفی خداشناسی است. چرا که با یک گزاره یا صفتی از وجود خدا به ماده، یعنی نفی خدا، روی می آورد. اما کسی که ماده را به صفتی از خدا تبدیل می کند، ماده را وجودی الهی تعریف می کند. تحقق خدا در اصل باید خداگونگی یعنی حقیقت و ذات امر واقعی را پیش فرض بگیرد. خداانگاری امر واقعی یا آنچه به صورت مادی وجود دارد (ماتریالیسم، تجربه گرایی، واقع گرایی و اومانئیسم) یعنی نفی خداشناسی، ماهیت عصر مدرن است. بنابراین همه خدایی چیزی جز ماهیت عصر مدرن نیست که ذات الهی را به یک اصل فلسفی - دینی ارتقا می دهد.

تجربه گرایی یا واقع گرایی (یعنی علوم کذایی امر واقعی به ویژه علم طبیعی) خداشناسی را نفی می کند اگر چه نه از منظر نظری بلکه صرفاً عملی، یعنی از طریق کردار واقعی، چنانچه یک رئالیست نفی خدا یا حداقل آنچه که خدا نیست را تبدیل به جوهر کاری زندگی و ایزه‌ی ذاتی



فعالیتش می‌کند. اما کسی که در ذهن و قلب خود از امری مادی و حسی دفاع می‌کند در واقع واقعیت فراحسی آن را انکار می‌کند، چرا که تنها ابژه‌ی امر واقعی را نزد خود شکل می‌دهد و فعالیت مشخص او دست‌کم برای انسان امر واقعی است: هر آن‌چه من نمی‌شناسم تأثیری بر من ندارد. گفتن این‌که ممکن نیست چیزی از ماورای محسوس را بشناسم تنها یک بهانه است. فرد تنها وقتی دیگر چیزی درباره‌ی خدا و چیزهای الهی نمی‌داند که خود نخواهد چیزی درباره‌ی آن‌ها بداند. فرد چه مطالبی که نمی‌توانست درباره‌ی خدا، فرشته و شیاطین بداند اگر این موجودات فراحسی هنوز هم ابژه‌های یک ایمان واقعی باشند؟ علاقه‌مند بودن به چیزی داشتن استعداد نسبت به آن هم هست. عرفا و مدرسین قرون وسطا تنها به این خاطر که به طبیعت علاقه نداشتند، هیچ استعداد و لیاقتی نیز برای علوم طبیعی نداشتند. جایی که شعوری برای چیزی وجود نداشته باشد، حواس و اندام‌هایی هم وجود نخواهند داشت. اگر قلب به روی چیزی گشوده شود، ذهن به روی آن بسته نخواهد شد. بنابراین دلیل این‌که چرا بشر در دوره‌ی مدرن اندام‌های جهان فراحسی و رازهای آن را از دست داد، این است که همراه با عقیده به آن حس آن را هم از دست داد؛ چرا که ضد مسیحی و ضد خداشناسی گرایش ذاتی آن بود، یعنی انسان‌شناختی، کیهان‌شناختی، واقع‌گرا و ماده‌باور. (البته تفاوت بین ماده‌باوری، تجربه‌گرایی، واقع‌گرایی و اومانیزم محل بحث نیست) اسپینوزا با قضیه‌ی متناقض نمایش این را به نهایت رساند: خدا موجودی دارای بعد است یعنی موجودی مادی است. او حداقل برای زمان خود بیان فلسفی درستی را برای گرایش ماتریالیستی عصر مدرن بنیان نهاد؛ و آن را مشروع و تصدیق کرد: خدا، خود یک ماتریالیست است. فلسفه‌ی اسپینوزا یک دین بود و او خود مردی بود شگفت‌انگیز. ماتریالیسم اسپینوزا برخلاف بسیاری دیگر، در تناقض با مفهوم یک خدای غیرمادی و ضد



ماتریالیستی قرار نداشت. خدایی که این وظیفه را بر دوش انسان می‌گذارد تا تنها خود را وقف تمایلات و مسائل آسمانی و ضد ماتریالیستی کند، چرا که خدا چیزی جز تصویر ایده‌آل و نمونه‌ای (آرکی تایپی) از انسان نبود. آن‌چه خدا هست و چگونگی همان چیزی است که انسان باید باشد و می‌خواهد که باشد یا دست‌کم در آینده امیدوار است که باشد. اما تنها جایی که نظریه به عمل یا نظریه‌ی عملی خیانت نمی‌ورزد است که شخصیت، حقیقت و دین وجود دارد. اسپینوزا موسی ماتریالیست‌ها و اندیشمندان آزاد مدرن است.

۱۶. بنیان ماتریالیسم: همه‌خدایی نفسی نظری و تجربه‌گرایی نفسی عملی خداشناسی است. همه‌خدایی اصل را نفسی می‌کند در حالی که تجربه‌گرایی نتایج خداشناسی را نفسی می‌کند.

همه‌خدایی از خدا موجودی حاضر، واقعی و مادی می‌سازد؛ اما تجربه‌گرایی (که عقل‌باوری یا راسیونالیسم نیز به آن تعلق دارد) از خدا موجودی دور از دسترس، غیرواقعی، غایب و سلبی می‌سازد. تجربه‌گرایی خدا را انکار نمی‌کند اما تمامی تعینات ایجابی آن را انکار می‌کند، چرا که محتوای این تعینات تنها متناهی و تجربی فرض می‌شوند؛ بنابراین نامتناهی نمی‌تواند ابژه‌ای برای انسان باشد. اما هرچه تعینات بیشتری را از یک موجود انکار کنم، بیشتر آن را از خودم دور می‌کنم و با آزادتر شدن از آن، قدرت و نفوذ کمتری بر آن خواهم داشت. هر چه کیفیات بیشتری را از ابژه تصرف کنم، بیشتر برای دیگران خواهم بود و گستره‌ی نفوذ و تأثیراتم بیشتر خواهند شد. و هر چه یک چیز بیشتر برای دیگران باشد بیشتر از سوی آن‌ها شناخته می‌شود. از این‌رو هر نفسی از صفات خدا نوعی الحادگرایی (آته‌نیسم) ناتمام و تنها بخشی از فضای بی‌خدایی است. همان‌قدر که یک صفت را از خدا دور می‌کنم، همان‌قدر هم از وجودش



دور می‌شوم. برای مثال اگر رحم و شفقت صفات خدا نباشند پس من با خودم در رنج خودم تنها هستم و خدا در هیچ کجا تسلی‌دهنده‌ی من نیست. اگر خدا نفی هر آنچه متناهی است باشد، پس در نتیجه متناهی هم نفی خداست. همچنان که انسان دینی نتیجه می‌گیرد، تنها اندیشیدن خدا به من است که می‌تواند علت و دلیل اندیشیدن من به او باشد. تنها در وجود او - برای - من است که بنیان وجود من - برای - او نهفته است. پس در حقیقت، وجود خداشناسانه برای تجربه‌گرایی هیچ است و حداقل چیزی واقعی نیست. اما تجربه‌گرایی این عدم وجود را نه به ابژه بلکه به خودش و شناخت خودش پس و پیش می‌کند. تجربه‌گرایی وجود خدا را همچون موجودی مرده و بی تفاوت انکار نمی‌کند، بلکه او را به مثابه موجودی که خودش را به مثابه موجود ثابت می‌کند، منکر است؛ یعنی همچون موجودی محسوس و مؤثر که بتواند زندگی را به پایان برساند. تجربه‌گرایی وجود خدا را تأیید می‌کند اما تمامی نتایجی را که به ضرورت از این تأیید به دنبال می‌آید انکار می‌کند. تجربه‌گرایی، خداشناسی را رد و رها می‌کند، اگر چه نه به خاطر بنیان‌های نظری‌اش، بلکه به خاطر بی‌زاری و بی‌میلی به ابژه‌های خداشناسی. یعنی از سر یک احساس مبهم نسبت به ناواقعی بودن آن. به‌زعم یک تجربه‌گرا، خداشناسی هیچ نیست، اما او به این جمله یک برای من هم اضافه می‌کند؛ یعنی قضاوت او سوپزکتیو و آسیب‌شناختی است چرا که نه میلی دارد، نه آزادی و نه فراخوانی تا ابژه‌های خداشناسی را به حضور بارگاه خرد بکشاند. این، فراخوانی از آن فلسفه است. بنابراین مسئله‌ی فلسفه‌ی مدرن چیزی نیست جز ترفیع قضاوت آسیب‌شناختی تجربه‌گرایی (خداشناسی هیچ است) به یک قضاوت ابژکتیو و نظری. تبدیل نفی سلبی، ناآگاهانه و غیرمستقیم خداشناسی به نفی ایجابی، آگاهانه و مستقیم. پس چه قدر مسخره است که بخوایم الحادگرایی فلسفه را سرکوب کنیم بدون این که بخوایم هم‌زمان الحادگرایی تجربه‌گرایی را



سرکوب سازیم! چه قدر مسخره است که مدعی آگاهی از علانم شر شویم اما دلیل وجود این شر را حذف کنیم! به راستی هم که چه قدر مسخره است و با این حال تاریخ چنین مضحکه‌ای چه قدر غنی است! در تمامی دوره‌های انتقادی این امر تکرار شده است. و جای شگفتی نیست که همیشه با آنچه که در گذشته رخ داده موافقیم و ضرورت همه‌ی تحولات و تغییرات را تصدیق می‌کنیم اما با هر وسیله‌ی ممکن در برابر انجام همین رفتار در شرایط حاضر مقاومت می‌ورزیم. به خاطر کوتاه‌نظری و خوشنودی از وضع حاضر خویش، زمان حال را از قاعده مستثنا می‌کنیم.

۱۷. ایده‌آلیسم: ترفیع ماده به وجود الهی مستقیماً و در همان حال تبدیل خرد به وجود الهی است. آنچه خداپرست (ته‌نیست) با تخیل و نیازهای عاطفی و آرزوی سعادت نامعلوم از خدا نفی می‌کند، همه‌خدا پانته‌نیست فارغ از نیازی عقلانی برای خدا تأیید می‌کند. ماده ابژه‌ی ذاتی برای خرد است. اگر ماده‌ای نباشد خرد هم انگیزه و موضوعی برای اندیشه نخواهد داشت و از این‌رو هیچ محتوایی نیز ندارد. نمی‌توان بدون رها کردن خرد، ماده را رها کرد، نمی‌توان ماده را بدون تصدیق خرد تصدیق کرد. ماتریالیست‌ها عقل باور (راسیونالیست) هستند. اما پانته‌نیسم تنها به صورت غیرمستقیم خرد را به مثابه موجودی الهی تصدیق می‌کند، یعنی با تبدیل کردن خدا از موجودی به وساطت تخیل (و این خدا در خداپرستی یا ته‌نیسم همان موجودی متشخص است.) به ابژه خرد یا موجودی عقلانی. ایده‌آلیسم ستایش مستقیم از خرد است. پانته‌نیسم یا همه‌خدایی، ضرورتاً به ایده‌آلیسم منجر می‌شود. ایده‌آلیسم به پانته‌نیسم مربوط است همان‌طور که پانته‌نیسم به ایده‌آلیسم مربوط است.



بنا بر نظر دکارت به‌مثابه ابژه و همچنین سوژه، وجود چیزهای فیزیکی، بدن یا جسم، تنها ابژه‌ی خرد است و نه حواس. و دقیقاً به همین خاطر وجود سوژه‌ی شناسنده یعنی انسان حواس نیست بلکه خرد است. تنها برای وجود است که وجود دیگری به‌مثابه ابژه مشخص می‌شود. نزد افلاطون، ابژه‌ی عقیده تنها چیزهایی زودگذرند؛ اما با این وصف عقیده نیز خود شناختی زودگذر و متغیر می‌شود - عقیده محض. وجود موسیقی برای موسیقیدان والاترین وجود است و در نتیجه حس شنیدن، والاترین اندام. او مایل است چشمانش را زودتر از دست بدهد تا گوش‌هایش. دانشمند طبیعی برعکس مایل است چشم‌هایش را به گوش‌هایش ترجیح دهد چرا که وجود ابژکیو او نور است. ترفیع صدا به الوهیت، خداانگاری گوش است. از این‌رو اگر من مانند یکی پانته‌ئیست، خدا یا چیزی مانند آن، وجود مطلق یا حقیقت مطلق را تنها ابژه‌ای برای خرد بدانم پس من خدا را یک امر عقلانی یا موجودی عقلانی تعریف می‌کنم و با این کار تنها حقیقت مطلق و واقعیت خرد را به طور غیر مستقیم بیان می‌کنم. از این‌رو برای خرد ضروری است تا به خود نگاهی اندازد و این خودآگاهی واژگون شده را واژگون سازد و مستقیماً خود را به‌مثابه حقیقت مطلق تعریف کند و بدون هیچ دخالت ابژه‌ی واسط دیگری، مانند حقیقت مطلق ابژه‌ی خودش بشود. پانته‌ئیست مانند ایده‌الیسم همین را می‌گوید به جز این‌که آن‌چه را اولی به‌صورت ابژکیو و واقع‌گرا بیان می‌کند، دومی تنها به‌صورت ایده‌الیستی یا سوبرژکیو بیان می‌کند.

پانته‌ئیست در ابژه‌اش ایده‌الیسم دارد. هیچ چیزی جدا از جسم و جدا از خدا وجود ندارد و همه چیز تنها تعینات خداست. ایده‌الیست در اگو خود پانته‌ئیسم دارد. هیچ چیزی جدا از اگو وجود ندارد و همه چیز تنها به‌منزله‌ی ابژه‌های اگو وجود دارد. اما در همان حال ایده‌الیسم حقیقت



پانته‌نیسم است چرا که خدا یا جسم تنها ابژه‌ی خرد، اگو یا موجود متفکرند. اگر من به خدا اعتقاد داشته باشم و هیچ تصویری از آن نداشته باشم پس هیچ خدایی ندارم. او برای من و از طریق من وجود دارد. و تنها از طریق خرد است که خدا می‌تواند برای خرد وجود داشته باشد. بنابراین امر ابتدایی یا پیشینی اندیشه نیست بلکه وجود اندیشمند است. ابژه نیست بلکه سوژه است. با همین ضرورت است که علم طبیعی از نور به چشم باز می‌گردد و فلسفه از ابژه‌های اندیشه به اگو اندیشمند. نور (به منزله‌ی چیزهای روشن و درخشان، مانند ابژه‌های فیزیک نور) بدون چشم چیست؟ هیچ چیز. و از این‌رو علم طبیعی از بین می‌رود. اما فلسفه در مرحله‌ی بعد می‌پرسد چشم بدون آگاهی چیست؟ آن‌هم هیچ چیز. ندیدن یا دیدن بدون آگاهی از دیدن یکی است. تنها آگاهی از دیدن، واقعیت دیدن یا دیدن واقعی است. اما چرا شما فکر می‌کنید که چیزی جدا از شما وجود دارد؟ چون شما چیزی را می‌بیند، می‌شنوید و احساس می‌کنید. بنابراین این چیز، یک چیز واقعی، یک ابژه‌ی واقعی است تنها تا آن‌جا که ابژه‌ی آگاهی است و از این‌رو آگاهی واقعیت یا حقیقت مطلق و مقیاس همه چیزهاست. تمامی موجودات تنها تا جایی وجود دارند که نزد آگاهی وجود دارند یعنی تا آن‌جایی که آگاهی هست موجودات هم وجود دارند، چرا که تنها آگاهی وجود است. بنابراین ذات خداشناسی خود را در ایده‌آلیسم متحقق می‌سازد یعنی تحقق ذات خدا در اگو و در آگاهی. هیچ چیز نیست که بدون خدا وجود داشته باشد یا تفکر شود؛ این بدان معناست که در زمینه ایده‌آلیسم، هر ابژه‌ی ممکن یا واقعی تنها به‌مثابه ابژه‌ی آگاهی وجود دارد. بودن، ابژه بودن است یعنی وجود آگاهی را از پیش فرض می‌گیرد. چیزها و کل جهان، کار و ماحصل خداوند به‌مثابه موجودی مطلق هستند. اما وجود مطلق، یک اگو، موجودی اندیشمند و آگاه است و



همان‌طور که دکارت به گونه‌ی ستودنی از نقطه نگاه خداشناسی مطرح می‌کند این بدان معناست که جهان یک *Ens rationis divinae* یعنی یک موجود - اندیشه و شبحی از خداست. اما در خداشناسی و تئولوژی این موجود - اندیشه خود بار دیگر تنها یک ایده‌ی مبهم است. بنابراین اگر ما این ایده را متحقق سازیم، یعنی اگر ما آن چیزی را که در خداشناسی تنها یک نظریه است به کنش درآوریم، پس ما جهان را همچون محصولِ اگو خواهیم داشت (فیخته) یا حداقل آن‌چنان که برای ما ظاهر می‌شود و ما از آن می‌فهمیم، به‌مثابه محصول و ادراک فهم خودمان (کانت). طبیعت از قوانین امکان تجربه به‌صورت کلی استنتاج می‌شود... ادراک قوانین خود را به‌صورت پیشینی از طبیعت اخذ نمی‌کند بلکه این قوانین را بر طبیعت تجویز می‌کند. ایده‌الیسم کانتی که در آن چیزها مطابق خرداند و نه خرد مطابق با چیزها چیزی جز تحقق مفهوم خداشناسانه خرد الهی نیست خردی که به‌وسیله‌ی چیزها تعیین نمی‌شود بلکه برعکس چیزها را تعیین می‌کند. پس چه‌قدر پوچ است که این ایده‌الیسم را در بهشت تصدیق کنیم (یعنی ایده‌الیسم خیالی به‌مثابه حقیقتی الهی) اما ایده‌الیسم را بر روی زمین (یعنی ایده‌الیسم خرد) را به‌منزله‌ی خطایی انسانی انکار کنیم. اگر ایده‌الیسم را انکار می‌کنید پس خدا را هم باید انکار کنید. تنها خدا مبتکر ایده‌الیسم است. اگر شما نتایج را دوست نداشته باشید اصل را هم نباید دوست داشته باشید! ایده‌الیسم چیزی جز خداشناسی عقلانی یا عقلانی شده نیست. اما ایده‌الیسم کانتی همچنان یک ایده‌الیسم محدود است - ایده‌الیسمی که بر نظرگاهی تجربه‌گرایانه استوار است. مطابق بحث فوق، خدا از نظر تجربه‌گرایی تنها در خیال یا در نظریه وجود دارد (و معمولاً با نگاهی بد به نظریه) اما نه در عمل و حقیقت؛ یک چیز در خود، برای تجربه‌گرا هیچ نیست، تنها چیزهای واقعی و تجربی است که برای تجربه‌گرایی اهمیت دارد. از آن‌جایی که داده



برای تجربه‌گرایی تنها موضوع اندیشه است، پس اندیشه هیچ موضوعی برای ساخت خدا ندارد. خدا وجود دارد اما برای ما تنها یک فکر پوچ و خیالی است، یک موجود تهی، یک اندیشه‌ی محض. خدا آن‌چنان که ما او را تصور کرده و می‌اندیشیم، اگو خود ما، خرد خود ما و وجود خود ماست. اما این خدا تنها نمودی از ما و برای ماست و نه در خود. کانت نمونه‌ی ایده‌آلیسمی است که هنوز به خداشناسی پای‌بند است. اغلب اتفاق می‌افتد که در عمل واقعی ما قبلاً خود را از یک چیز، ایده یا آموزه‌ی به‌خصوص آزاده کرده‌ایم اما هنوز در ذهن خود از دست آن رها نشده‌ایم. (خداشناسی) دیگر هیچ حقیقتی برای وجود واقعی ما ندارد (شاید هم هرگز نداشته است) اما به‌مثابه یک حقیقت نظری و محدودیتی برای ذهن ما همچنان به حیات خود ادامه می‌دهد. ذهن همیشه آخرین چیزی است که آزاد می‌شود، چرا که چیزها را به‌صورتی کامل‌تر در نظر می‌گیرد. آزادی نظری حداقل در بسیاری از موارد، آخرین آزادی است. بسیاری در قلب و رفتار خود جمهوری‌خواه هستند، اما در ذهن خود از استبداد و سلطنت فراتر نمی‌روند. قلب جمهوری‌خواه آن‌ها بر اعتراضات و مشکلاتی استوار شده که از خرد آن‌ها برخاسته است. در مورد خداشناسی کانت هم همین امر صادق است. کانت خداشناسی را در حیطه‌ی اخلاق و وجود الهی را در حیطه‌ی اراده هم نفی کرده و هم تحقق بخشیده است. نزد کانت، اراده وجودی خودبنیاد، مطلق و اصیل و راستین است. به عبارت دیگر، کانت آن‌چه را که به الوهیت اطلاق می‌شود به اراده می‌بخشد. بنابراین تنها اهمیتی که خداشناسی او می‌تواند داشته باشد یک محدودیت نظری است. فیخته کانتی است که از محدودیت خداشناسی آزاد شده است - مسیح خرد تأملی. فلسفه‌ی فیخته ایده‌آلیسم کانتی است، اما با این حال ایده‌آلیسم است. بنا بر نظر فیخته تنها از نقطه نگاه تجربه‌گرایی خدایی متمایز و جدا از ما می‌تواند وجود داشته باشد. اما در حقیقت از نقطه



نگاه ایده‌آلیسم خدا یا چیز در خود (چرا که خدا به معنای دقیق کلمه چیز در خود است) تنها آگو در خود است، یعنی آگویی که از آگو تجربی و فردی متمایز است. خارج از آگو، هیچ خدایی وجود ندارد: مذهب ما خرد است. اما ایده‌آلیسم فیخته‌ای تنها نفی و تحقق خداشناسی صوری و انتزاعی یعنی یکتاپرستی است و نه خداشناسی کامل، مادی و دینی یعنی تثلیث که تحقق و نفی این خداشناسی مطلق یا ایده‌آلیسم هگلی است. یا به عبارت دیگر، فیخته خدای پانته‌ئیسم را تنها تا جایی که موجود اندیشمند است تحقق بخشیده است اما نه از آن جایی که موجودی مادی و دارای بعد است. فیخته خداشناسی را مجسم می‌سازد در حالی که هگل پانته‌ئیسم (ایده‌آلیسم) را مجسم می‌سازد.

۱۸. فلسفه‌ی مدرن: فلسفه‌ی مدرن موجود الهی را که از حسیات، جهان و انسان به شدت متمایز و جداست محقق و جایگزین کرده است اما تنها در تفکر و خرد و در واقع در خردی که به همان اندازه از حسیات، جهان و انسان متمایز و جداست. به بیان دیگر فلسفه‌ی مدرن تنها الوهیت خرد را به اثبات رسانده است. این فلسفه تنها خرد انتزاعی را به منزله‌ی وجودی الهی و مطلق به رسمیت شناخت. تعریف دکارت از خودش به مثابه‌ی ذهن (وجود من صرفاً شامل این واقعیت است که من می‌اندیشم) تعریف فلسفه‌ی مدرن از خویشستن است. اراده در هر دو ایده‌آلیسم کانتی و فیخته‌ای وجود ناب خرد است و ادراک حسی که شلینگ در تقابل با فیخته به خرد متصل می‌کند تنها یک خیال است، حقیقت ندارد و از این‌رو قابل ملاحظه نیست.

فلسفه مدرن از خداشناسی فراتر رفت، اما خود چیزی جز خداشناسی نیست که به فلسفه تبدیل و تجزیه شد. بنابراین وجود متعالی و انتزاعی



خدا تنها به روشی انتزاعی و استعلایی تحقق می‌یابد و جایگزین می‌شود. برای تبدیل خدا به خرد، خرد خود باید کیفیت یک موجود الهی و انتزاعی را داشته باشد. دکارت می‌گوید حواس، نه واقعیت، نه وجود و نه یقینی به‌دست می‌دهد تنها خرد جدا از تمامی محسوسات است که می‌تواند به حقیقت برسد. این دوگانگی بین خرد و حواس از کجا نشئت می‌گیرد؟ تنها از خداشناسی می‌آید. خدا موجودی محسوس نیست بلکه او نفسی تمامی تعینات حسی است و تنها با انتزاع از حواس شناخته می‌شود. اما او خداست یعنی حقیقتی‌ترین، یقینی‌ترین و واقعی‌ترین موجود. پس چرا باید حقیقتی که وارد حواس می‌شود، آتیه‌نیست و الحادگرایان را به وجود آورد؟ خدا موجودی است که در آن، موجودیت از ذات و مفهوم نمی‌تواند جدا شود. خدا وجودی است که جز موجودیتش نمی‌تواند به اندیشه درآید. دکارت این وجود ابژکتیو را به وجودی سوژکتیو تبدیل کرد و علتی هستی‌شناختی را به دلیلی روان‌شناختی. او گزاره‌ی چون خدا قابل تصور است پس وجود دارد را به گزاره‌ی فکر می‌کنم بنابراین وجود دارم تبدیل کرد. درست همان‌طور که در خدا، وجود از اندیشه جداشدنی است، در من هم همین‌طور است. من اصالتاً ذهن هستم. وجودی که نمی‌تواند از اندیشه جدا شود و درست همان‌طور که این تجزیه‌ناپذیری ذات خدا را شکل می‌دهد ذات مرا هم شکل می‌دهد. موجودی (در خود یا برای من بودنش مهم نیست) که تنها تا آن حد وجود دارد که به آن اندیشیده می‌شود (تنها تا آن حد که ابژه‌ی انتزاع از تمامی محسوسات است) به موجودی تبدیل می‌شود که تنها تا آن حد وجود دارد که می‌اندیشد و ذات او اندیشه‌ی انتزاعی است.



فصل دوم نقد هگل

۱۹. فلسفه‌ی هگل نقطه‌ی اوج فلسفه‌ی مدرن است. بنابراین ضرورت و توجیه تاریخی فلسفه جدید اساساً باید از نقد فلسفه هگل حاصل شود.

۲۰. فلسفه و خداشناسی: فلسفه‌ی جدید، بنابراین نقطه‌ی عزیمت تاریخی، در رابطه با فلسفه‌ی تاکنون موجود همان وظیفه و موقعیت را داراست که این فلسفه تاکنونی در رابطه با خداشناسی داشته است. فلسفه‌ی جدید تحقق فلسفه‌ی هگل یا تمامی فلسفه‌های پیشین است. اما تحقق‌ی که همزمان نفی هم هست و در واقع نفی بدون تناقض این فلسفه است.

۲۱. تناقض فلسفه‌ی مدرن، خصوصاً تناقض همه‌خدایی، در این واقعیت است که نقد خداشناسی از نقطه نگاه خداشناسی است یا آن نفی خداشناسی است که خود خداشناسی دیگر است. این تناقض به‌خصوص وجه مشخصه‌ی فلسفه‌ی هگل است.



نزد فلسفه‌ی مدرن و از این‌رو نزد هگل، موجود غیرمادی یا موجود به‌مثابه ایزه‌ی محض خرد، به‌مثابه موجود محض خرد، تنها موجود مطلق و راستین یعنی خداست. حتا ماده که اسپینوزا آن را به صفتی از جوهر خدا تبدیل می‌کند، یک چیز متافیزیکی و وجود محض خرد است، چرا که تعین ذاتی ماده که از خرد و فعالیت اندیشیدن جدا باشد به منزله‌ی امری منفعل از ماده حذف می‌شود. اما هگل با فلسفه‌های پیشین این تفاوت را دارد که او بین موجود محسوس مادی و موجود غیرمادی رابطه برقرار می‌کند. فیلسوفان و خداشناسان پیشین مدعی بودند که وجود راستین الهی از طبیعت یعنی حسیات یا ماده، آزاد و نسبت به آن بی‌علاقه است. آن‌ها زحمت انتزاع و آزادسازی از حواس را متقبل می‌شدند تا به جایی رسند که در خود از حواس آزاد باشند. این وضعیت وجود آزاد را سعادت‌مندی الهی می‌دانستند و این آزادسازی خویشتن از محسوسات، خاصیت ذات انسان بود. به عبارت دیگر، هگل این فعالیت سوپراکتیو را به خود - فعالیت ذات الهی تبدیل کرد. حتا خدا نیز باید زحمت این آزادسازی حواس را بکشد و مانند قهرمانان غیرمسیحی، الوهیت خود را باید از طریق تقوای خود به دست آورد.

تنها از این طریق است که مطلق از ماده آزاد می‌شود و این که تنها یک پیش شرط و تصور است به واقعیت و حقیقت تبدیل می‌شود. این خود آزادسازی از ماده را تنها وقتی می‌توان در خدا قرار داد که ماده نیز در او قرار داده شود. اما ماده را چه‌طور می‌توان در خدا قرار داد؟ تنها بدین طریق که او خود این ماده را طرح افکند. اما در خدا تنها وجود دارد. از این‌رو تنها راه برای انجام این کار این است که خدا خود را همچون یک غیرخدا یعنی همچون ماده طرح افکند، یعنی همچون غیریتش. بدین طریق، ماده آنتی تزاگو یا روح و آن‌طور که گمان می‌رفت درک نشدنی نیست؛



بلکه ماده از خودبیبگانگی روح است. بنابراین ماده خود روح و خرد را حاصل می‌کند و به‌مثابه لحظه‌ای از حیات، پیشرفت و شکل‌گیری ذات مطلق ظاهر می‌شود. اما سپس ماده به‌مثابه وجودی نادرست و ناراستین، از نو مشابه نیستی می‌گردد تا آن‌جا که تنها موجودی که خود را از این بیگانگی برهاند، یعنی پوسته‌ی ماده و حواس را از خود بیرون افکند، به‌صورت موجود کامل و به شکل درست خود قلمداد می‌شود. بنابراین امر طبیعی، محسوس و مادی (محسوس نه به معنای اخلاقی و عوامانه‌ی خود بلکه به معنای متافیزیکی) در این‌جا امری نفی شده است، مانند طبیعت در خداشناسی که آلوده به گناه نخستین قلمداد می‌شود. در واقع امر محسوس با خرد، اگو و روح یکی می‌شود اما امر محسوس امری غیرعقلانی است و این با خرد ناسازگار است. امر محسوس یک غیراگو در اگو است یعنی آن را نفی می‌کند. برای مثال طبیعت شلینگ در خدا امری غیرالهی در خداست. طبیعت در خدا و با این حال بیرون از اوست. همین امر در مورد بدن در فلسفه دکارت مصداق دارد که اگرچه بدن به من یعنی به روح متصل است، اما امری خارجی است و به من یعنی به ذات من تعلق ندارد. بنابراین فرقی نمی‌کند که بدن من به من متصل باشد یا خیر. ماده با آنچه که در فلسفه، وجود مطلق فرض می‌شود، در تناقض قرار دارد.

ماده در واقع در خدا مطرح می‌شود یعنی همچون خدا ایجاب می‌کند و ایجاب کردن ماده به‌مثابه خدا مثل این است که بگوییم هیچ‌خدایی وجود ندارد. یا این‌که خداشناسی را براندازیم و حقیقت ماتریالیسم را تصدیق کنیم. اما واقعیت این است که حقیقت خداشناسی در همین‌جا نیز از پیش بدیهی انگاشته می‌شود. بنابراین آت‌ه‌نیسم یا الحادگرایی، یعنی نفی خداشناسی، دوباره نفی می‌شود. این بدان معناست که خداشناسی از نواز طریق فلسفه اعاده می‌شود. خدا تنها از این طریق خداست که بر ماده یعنی



نفی خدا غلبه و آن را نفی می‌کند و به‌زعم هگل این تنها نفی نفی است که ایجاب درست را شکل می‌دهد و بدین ترتیب در پایان به همان جایی می‌رسیم که از آن آغاز کرده بودیم یعنی آغوش خداشناسی مسیحی. بنابراین تقریباً در محوری‌ترین اصل فلسفه‌ی هگل ما با عبور از اصل و نتیجه‌ی فلسفه‌ی دین او به این نتیجه می‌رسیم که فلسفه سوای براندازی جزمیات خداشناسی، تنها این جزمیات را به میانجی نفی عقل‌باوری میانجی و اعاده می‌کند. راز دیالکتیک هگل تنها در این اصل نهفته است این‌که خداشناسی را از طریق فلسفه نفی می‌کند تا سپس فلسفه را از طریق خداشناسی نفی کند. آغاز و پایان آن را خداشناسی شکل می‌دهد، فلسفه در وسط به مثابه نفی نخستین ایجابیت خداشناسی قرار می‌گیرد، اما نفی همین نفی دوباره خداشناسی است. در ابتدا همه چیز منسوخ می‌شوند اما مانند دکارت سپس همه‌ی آن چیزها دوباره سر جای خود تثبیت می‌شوند. فلسفه‌ی هگل تلاشی سترگ برای اعاده‌ی مسیحیت مرده و از بین رفته به دست فلسفه است و البته این دوره‌ی مدرن است که نفی مسیحیت را با خود مسیحیت درک می‌کند. هویت تأملی بیش از حد اغراق شده‌ی روح و ماده، نامتناهی و متناهی، خدا و انسان چیزی بیش از تناقض رنجور عصر مدرن نیست که در متافیزیک به نقطه‌ی اوج رسید. این هویت اعتقاد و بی‌اعتقادی، خداشناسی و فلسفه، دین و الحادگرایی، مسیحیت و کفر است. این تناقض در فلسفه‌ی هگل تنها از این طریق از چشم دور می‌ماند که نفی خدا یا الحاد به وسیله‌ی او به تعین ایزکیو خدا تبدیل می‌شود. خدا به مثابه یک فرایند تعین می‌یابد و الحاد تنها لحظه‌ای از این فرایند است. اما عقیده‌ای که در دل بی‌اعتقادی احیا شده باشد اعتقاد درستی است چرا که از آنتی‌تزش همواره در رنج است. همچنین خدایی که از نفی‌اش بیرون آمده باشد خدای راستین است، خدای در خود متناقض، خدای آتیه‌نیستی.



۲۲. کانت، فیخته و هگل: درست همان‌گونه که وجود الهی چیزی جز انسان آزاد شده از محدودیت‌های طبیعت نیست، ذات ایده‌آلیسم مطلق نیز چیزی جز ذات ایده‌آلیسم سوپراکتیو آزاد شده از محدودیت‌ها و در واقع محدودیت‌های عقلی سوپراکتیو نیست، یعنی آزادی از حسیات یا ابژکتیو. بنابراین فلسفه‌ی هگلی را می‌توان مستقیماً از ایده‌آلیسم کانتی یا فیخته‌ای استنتاج نمود.

کانت می‌گوید: «اگر ابژه‌های حواس را پدیدار محض در نظر بگیریم که معقول هم هست، پس باید تصدیق کنیم که در پس این پدیدارها شی در خودی وجود دارد حتا اگر به صورت پدیداری‌اش طبیعت و ماهیت آن را شناسیم؛ یعنی ندانیم به چه روشی حواس ما از این چیز ناشناخته متأثر می‌شوند. از این رو خرد به سبب این واقعیت که پدیدار را اکتساب می‌کند در همان حال موجودیت چیزها به صورت درخود را تصدیق می‌کند، تا حدی که می‌توان گفت (فرض) موجودیت پشت پدیدار یعنی ایده‌ی موجودیت‌های عقلانی محض نه تنها شدنی بلکه گریزناپذیر است.» بنابراین نزد خرد، ابژه‌های حواس یا تجربه، پدیدار محض اند نه حقیقت. خرد را ارضا نمی‌کنند و به عبارت دیگر به ذات خود تعلق ندارند. در نتیجه، خرد در ذات خود اصلاً توسط حواس محدود نمی‌شود، وگرنه چیزهای محدود را نه پدیدار بلکه حقیقت عریان تصور می‌کرد. آنچه مرا ارضا نمی‌کند مرا محدود و محصور هم نمی‌کند. با این حال چیزهای عقلانی نباید برای خرد ابژه‌های واقعی باشند! فلسفه‌ی کانتی تناقض سوژه و ابژه، ذات و موجود، اندیشه و وجود است. در این فلسفه ذات به ورطه‌ی قلمروی خرد و موجود به موجودیت حواس سقوط می‌کند. وجود بدون ذات، نمود محض است - چیزهای محسوس وجود دارند. ذات بدون وجود، اندیشه‌ی محض است - این‌ها هستی‌های خرد و نومن هستند. تفکر محض وجود دارد اما حداقل



برای ما فاقد موجودیت و ابژکتیویته‌اند - آن‌ها شی در ذات هستند، اشیای راستین. تنها چیزهای واقعی نیستند بنابراین ابژه‌هایی برای خرد نیستند. یعنی توسط خرد نه تعیین می‌شوند و نه شناخته. اما چه تناقضی هست در جدا کردن حقیقت از واقعیت و واقعیت از حقیقت! بنابراین اگر این تناقض را حذف کنیم، فلسفه هویتی خواهیم داشت که ابژه‌های خرد (یعنی ابژه‌هایی که به سبب اندیشه‌مند بودن‌شان راستین‌اند) در آن همچنین ابژه‌های واقعی هم هستند. در این فلسفه ذات و وضعیت ابژه‌های خرد متناظر است با ذات و وضعیت خود خرد و سوژه و در این جا سوژه دیگر محدود و مشروط به چیزی جدا از خودش و در تناقض با ذاتش نیست. اما این سوژه که هیچ چیزی بیرون از خودش ندارد و در نتیجه محدودیتی هم در خودش ندارد، دیگر سوژه‌ای محدود نیست یعنی آگویی نیست که در تقابل با یک ابژه قرار گرفته باشد بلکه وجود مطلق است که واژه محبوب و خداشناختی آن کلمه خدا است. اگرچه این همان سوژه و همان آگو در ایده‌آلیسم سوژکتیو است، اما بدون محدودیت است. بنابراین آگو دیگر آگو، یعنی یک موجود سوژکتیو به نظر نمی‌رسد و به همین دلیل دیگر آگو خوانده نمی‌شود.

۲۳. اندیشه‌ی ابژکتیو: فلسفه هگلی ایده‌آلیسم خداشناسانه یا به عبارت دیگر واژگونه است، درست همان‌طور که فلسفه‌ی اسپینوزایی ماتریالیسم خداشناسانه است. این فلسفه ذات آگو را بیرون از آگو قرار می‌دهد، یعنی در جدایی از آن، و آگو را همچون جوهر، همچون خدا ابژکتیو می‌سازد. بنابراین با این کار با نظمی واژگون و غیرمستقیم، الوهیت آگو را بیان می‌کند، درست همان‌طور که اسپینوزا ماده را صورت یا صفتی از جوهر خدا می‌سازد. یعنی این که آگاهی انسان از خدا، آگاهی خدا از خودش هست. این بدان معناست که وجود به خدا و شناخت به انسان تعلق دارد. اما وجود



خدا بنا بر نظر هگل، در واقع چیزی جز وجود اندیشه یا اندیشه متزع از ابژه، یعنی خودِ اندیشمند نیست. فلسفه‌ی هگلی اندیشه را به وجودی سوژکتیو، مطلق و الهی مبدل کرده است (اما این وجود بدون سوژه تصور می‌شود یعنی یک موجود متفاوت از آن).

بنابراین راز فلسفه‌ی مطلق راز خداشناسی است. درست همان‌طور که خداشناسی تعینات انسان را به تعینات خدا تبدیل می‌کند به طوری که این تعینات از خصوصیات‌شان زدوده می‌شوند، فلسفه مطلق هم همین کار را انجام می‌دهد. «عقلانی اندیشیدن یعنی داشتن این انتظار از همگان که به خرد همچون مطلق بیندیشیم، یعنی برای رسیدن به نقطه‌ای که من وجود داشته باشد باید از هر تفکر متزع شد. برای کسی که این انتزاع را انجام دهد خرد دیگر امری سوژکتیو نیست، چیزی که برای اغلب مردم صحیح است، در واقع نمی‌تواند اندیشه‌ی چیزی ابژکتیو باشد چرا که امر ابژکتیو یا مورد تصور تنها در تقابل با آنچه که او می‌اندیشد ممکن است، انتزاعی کامل که این حالت را به وجود می‌آورد. بنابراین خرد با این انتزاع شی در خود می‌شود و نقطه‌ای می‌شود که در آن دیگر هیچ تفاوتی بین سوژه و ابژه وجود نخواهد داشت. و به قول شلینگ. اما همین امر در مورد فلسفه هگل هم مصداق دارد، هگلی که کتاب منطق‌اش اندیشه‌ی عاری از تعین است که به همین دلیل اندیشه یا فعالیت سوژکتیو است. بخش سوم منطق که صریحاً منطق سوژکتیو هم خوانده می‌شود، با این حال اشکال سوژکتیوی که ابژه‌اش را به وجود می‌آورد سوژکتیو فرض نمی‌شوند. مفهوم، قضاوت و نتیجه، و در واقع اشکال فردی نتیجه و قضاوت مانند قضاوت تأییدی یا مسئله‌برانگیز، مفاهیم، قضاوت و نتایج ما نیستند. نه، آن‌ها اشکال ابژکتیوی نیستند که مطلقاً در و برای خود وجود داشته باشند. این‌گونه است که فلسفه مطلق، انسان را از وجود و فعالیت خود بیگانه کرده و بیرون می‌راند. چنین است خشونت و شکنجه‌ای که بر ذهن ما فرود می‌آید.



ما در این فلسفه باید به آن چه که از آن ماست چنان بیندیشیم که گویی از آن ما نیست. از ما خواسته می‌شود که از تعین به صورت چیزی به همان صورتی که هست انتزاع کنیم. یعنی ما باید چیز را بدون معنا و در بی‌حسی مطلق فرض کنیم. بی‌معنایی والاترین ذات خداشناسی است - چه خداشناسی معمولی چه تأملی.

شرح متفقدانه‌ی هگل از فلسفه‌ی فیخته پیامد این است که هرکسی معتقد است آگویی در خود دارد، هر کسی خود را به یاد می‌آورد اما آگویی در خود نمی‌یابد، در کل فلسفه تأملی واقعی است. فلسفه تأملی هر چیزی را طوری در نظر می‌گیرد که دیگر برای کسی قابل تشخیص نیست و مایه‌ی این شر به راستی خداشناسی است. وجود و مطلق الهی باید خود را از متناهی یعنی از وجود واقعی جدا کند. اما ما هیچ تعیناتی برای مطلق به جز تعینات موجود واقعی نداریم چه این موجودات واقعی انسان باشند یا طبیعت. این تعینات چگونه تعینات مطلق می‌شوند؟ تنها اگر نه به صورت واقعی‌شان بلکه به صورت مخالف‌شان یعنی حواس در نظر گرفته شوند. هر چه در امر متناهی وجود دارد در مطلق هم وجود دارد، اما روشی که آن چیز در متناهی وجود دارد کاملاً با روشی که در مطلق وجود دارد متفاوت است و با قوانین متفاوتی نسبت به قوانینی که در میان ما وجود دارند عمل می‌کنند. آن چه برای ما بی‌حسی و بی‌معنایی محض است در آن جا خرد و دانایی است. از این رو تأمل اختیاری بی‌اندازه دارد که از نام یک چیز استفاده کند بدون آن که همزمان مفهوم مرتبط با آن چیز را تشخیص دهد.

برای این اختیار تأمل این بهانه را دارد که نام‌هایی که او برای مفاهیم خود از زبان انتخاب می‌کند تنها شباهتی دور با آن مفاهیم دارند. چرا که آگاهی معمولی خود با ایده‌هایی به این مفاهیم متصل می‌شود. بنابراین این عیب را به گردن زبان می‌اندازد. اما تقصیر در اصل خود تأمل نهفته است.



تناقضی که بین ایده و مفهوم تأمل، بین نام و ماده - سوژه‌ی آن وجود دارد چیزی جز تناقض خداشناختی قدیمی بین تعین خدا و وجود انسانی نیست، این تعینات وقتی در مورد انسان به کار گرفته می‌شوند معنایی واقعی و مطلوب دارند اما وقتی به خدا نسبت داده می‌شوند تنها معنایی نمادین و قیاسی دارند. البته فلسفه نیازی ندارد نگران استفاده مبتذل و یا سوءاستفاده از نام‌ها باشد. اما باید خود را به طبیعت معین چیزهایی که نام‌ها نشانه‌های آن هستند مقید کند.

۲۴. وجود و اندیشه: هویت اندیشیدن و وجود که نکته‌ی اساسی فلسفه‌ی هویت است چیزی نیست جز نتیجه‌ی ضروری و آشکارگی مفهوم خدا به‌مثابه موجودی که مفهوم یا ذاتش شامل وجود هم می‌شود. فلسفه‌ی تأملی تنها صفتی از اندیشه یا مفهوم را به‌صورت کلی شمول بخشیده است، یعنی چیزی که خداشناسی یک صفت انحصاری از مفهوم خدا ساخت. بنابراین هویت اندیشه و وجود تنها بیانگر الوهیت عقل است. بیانی که بنابر آن اندیشه یا خرد، وجود مطلق یا وحدت تمامی حقایق و واقعیات است و این خرد همه چیز هست و هیچ آنتی‌تزی ندارد همچنان که در خداشناسی، خدا ذاتاً و حقیقتاً همه چیز هست. اما وجودی که مجزا از اندیشه نباشد، یعنی وجودی که تنها اطلاق و تعین خرد باشد یا وجودی متصور و متزع، در واقع اصلاً هیچ است. بنابراین هویت اندیشیدن و وجود تنها بیانگر هویت اندیشه به همراه نقش است. این بدان معناست که اندیشه‌ی مطلق قادر نیست خود را از خویشتن مجزا کند، یعنی نمی‌تواند از خود فراتر برود تا به‌وجود برسد. وجود چیزی فراتر باقی می‌ماند. به یقین، فلسفه‌ی تأملی برای ما جهان دیگری از خداشناسی را به جهانی این‌جا و اکنون تبدیل کرد. اما در این موضوع، این - سویگی جهان واقعی را به جهانی ماورایی تبدیل کرده است.



اندیشه‌ی تأملی یا فلسفه‌ی مطلق تمایز وجود از خود را به‌سان فعالیت و ساطت، تعیین می‌کند فعالیتی که همان‌قدر که بی‌واسطه است بی‌درنگ نیز هست. وجود برای اندیشه، حداقل برای اندیشه‌ای که ما از آن بحث می‌کنیم، چیزی بیشتر از این نیست.

اندیشه وجود را در تقابل با خودش، اما هنوز در خودش قرار می‌دهد. و بدین وسیله بی‌درنگ و بدون هیچ دشواری تقابل بین وجود و خودش را حذف می‌کند. نزد وجود (به‌مثابه آنتی‌تذ اندیشه درون خود اندیشه) هیچ چیزی جز خود اندیشه وجود ندارد. اگر وجود چیزی بیش از این بی‌واسطگی است اگر این بی‌واسطگی تنها تمایز وجود از اندیشه است، پس خیلی آسان است ثابت کنیم تعیین این بی‌واسطگی، یعنی وجود، همان اندیشه خواهد بود! اگر ذات وجود تنها از تعیین اندیشه به‌دست می‌آید، چه‌طور می‌توان وجود را از اندیشه مجزا نمود؟

۲۵. دلیل این که چیزی وجود دارد معنای دیگری جز این ندارد که آن چیز تنها در اندیشه وجود ندارد. اما این دلیل را نمی‌توان از خود اندیشه استنتاج نمود. وجود باید به‌ایزهی اندیشه اضافه شود، باید به خود اندیشه اضافه گردد. هگل این مثال کانت را درباره‌ی تفاوت بین یکصد دلار در اندیشه و یکصد دلار در واقعیت (که برای مشخص ساختن تفاوت بین اندیشه و وجود به‌کار می‌برد) به باد تمسخر می‌گیرد، با این که نقد او از دلیل هستی‌شناختی اساساً صحیح است. دلارهای مورد تصور را من تنها در سرم دارم در حالی که دلارهای واقعی را در دستم دارم. اولی تنها برای من وجود دارد اما دومی برای دیگران هم وجود دارد و می‌تواند توسط آن‌ها احساس و مشاهده شود. تنها آن‌چه که برای من و دیگران وجود دارد و بر روی آن توافق داریم و صرفاً به من تعلق ندارد بلکه به دیگران هم تعلق دارد، واقعاً وجود دارد.



در چنین اندیشه‌ای من خود را همسان با خودم می‌یابم؛ من ارباب مطلق هستم و هیچ چیزی با من در تناقض نیست، هم قاضی و هم شاکی هستم و در نتیجه هیچ تفاوت انتقادی بین ابژه و تفکر دربارۀ آن وجود ندارد. اما اگر مسئله صرفاً وجود یک ابژه باشد پس من نمی‌توانم برای قضاوت دربارۀ آن به خودم نگاه کنم بلکه باید از شاهد دیگری به جز خودم بشنوم. این شاهد که به‌مثابه یک موجود اندیشمند متفاوت از من وجود دارد حواس است. وجود چیزی است که نه تنها من بلکه دیگران و بیش از همه خود ابژه در آن شریک است. وجود، وجود یک سوژه و بودن برای خود معنا می‌دهد. و در واقع، جدا از وجود فرقی نمی‌کند که من یک سوژه هستم یا ابژه، وجودی برای خودم هستم یا تنها یک وجود برای دیگری یعنی تنها یک اندیشه. جایی که من ابژه‌ی محض اندیشه باشم و از این‌رو دیگر خودم نباشم، جایی که انسان مرده‌ای باشم که، هر چیزی را می‌توان در مورد او فرض کرد، هر کسی می‌تواند تصویری مضحک از من داشته باشد بی‌آن‌که بتوانم به آن اعتراض کنم. اما اگر من هنوز زنده باشم می‌توانم با آن شخص صحبت کنم و سپس به او ثابت کنم که بین ایده‌ی او از من و آنچه که من در واقعیت هستم یعنی بین آنچه که من به‌مثابه یک ابژه هستم و آنچه که به‌مثابه سوژه هستم جهانی تفاوت وجود دارد. در اندیشه من یک سوژه‌ی مطلق هستم، هر چیزی تنها به‌مثابه ابژه یا مسند من می‌تواند وجود داشته باشد یعنی ابژه یا مسند خود من به‌مثابه یک موجودی اندیشمند. من متعصب هستم. در رابطه با فعالیت حواسم، از یک‌سو آزادی‌خواه هستم، از یک‌سو به ابژه اجازه می‌دهم که مثل من، یعنی یک سوژه، یک موجود خودفعال واقعی باشد. تنها و تنها ادراک حسی است که از من سوژه می‌سازد.

۲۶. وجود و انتزاع: وجودی که تنها می‌اندیشد و در انتزاع می‌اندیشد هیچ ایده‌ای از چیستی وجود، موجودیت و واقعیت ندارد. اندیشه توسط وجود



محدود می‌شود. وجود بماهو وجود ابژه‌ی فلسفه نیست، حداقل نه فلسفه‌ی انتزاعی و مطلق. فلسفه‌ی تأملی از آن‌جایی که وجود را با عدم وجود یعنی با هیچ چیز برابر می‌داند، این موضوع را به صورت غیرمستقیم بیان می‌کند. اما هیچ چیز نمی‌تواند ابژه‌ی اندیشه باشد.

وجود بدان معنا که ابژه‌ی اندیشه‌ی تأملی است به سادگی تنها بلاواسطه یعنی نامتعیّن است، به عبارت دیگر هیچ چیزی نیست که از این وجود مجزا باشد یا در آن بیندیشد. اما اندیشه‌ی تأملی به حساب خودش مقیاس تمامی واقعیت است؛ تنها چیزی است که واقعیت خود را در آن فعال می‌یابد و مواد آن را فراهم می‌آورد. در نتیجه، وجود در و برای خود نزد اندیشه‌ی تأملی همان نیستی است. عاری از اندیشه است. وجود دقیقاً به همین خاطر، از حیطه‌ی خود بیرون کشیده می‌شود و به مثابه یک مفهوم توجیه می‌گردد؛ وجود دیگر صرفاً شبحی است که در تناقض با وجود واقعی و آنچه انسان توسط وجود می‌فهمد، قرار می‌گیرد. آنچه که انسان به واسطه‌ی وجود می‌فهمد (مناسب و مطابق با خرد) همان موجودیت، وجود برای خود، واقعیت، فعالیت و ابژکتیویته است. تمامی این تعینات و نام‌ها تنها یک چیز را اما از منظر متفاوت بیان می‌کنند. وجود بدون ابژکتیویته، بدون واقعیت، بدون وجود برای خود، البته هیچ است. اما از طریق این هیچی من تنها هیچ بودن انتزاع خودم را ابراز می‌کنم.

۲۷. وجود و ذات: وجود در منطق هگل همان وجود متافیزیکی قدیمی است که بدون تمایز به همه چیز اطلاق می‌شود، به خاطر این فرض که همه چیزها در بودن‌شان مشترک‌اند. اما این وجود بدون تفاوت تنها یک ایده‌ی انتزاعی یا ایده‌ای بدون واقعیت است. وجود همان قدر افتراقی است که خود چیزها.



برای مثال، یک نظریه متافیزیکی از مکتب ولف مدعی است که خدا، جهان، انسان، میز، کتاب و مانند آن با یکدیگر در بودن مشترک‌اند. و یک توماسی مسیحی^۷ (طرف‌دار آرای توماس آکوئیناس) می‌گوید که وجود همه جا یکسان است. تنها ذات و ماهیت به تعداد و تنوع چیزهاست. این وجودی که همه جا یکسان است، این وجود بی‌تفاوت و نامحدود، وجود منطقی هگل هم هست. هگل این جدل بر علیه هویت وجود و عدم را برخاسته از این واقعیت می‌بیند که یک محتوای مشخص تحت عنوان وجود رده‌بندی می‌شود. اما دقیقاً آگاهی از وجود همواره و به‌ضرورت با محتویات مشخص در پیوند است. اگر من محتوای وجود و در واقع همه محتویات را از وجود انتزاع کنم (صرف‌نظر از این که محتوای وجود چه باشد) طبیعتاً هیچ چیزی بیش از ایده‌ی هیچ نخواهم داشت. از این‌رو هگل این آگاهی عامیانه را سرزنش می‌کند که وجود چیزی را در رده‌ی وجود (یعنی وجود به‌مثابه ایزه‌ی منطقی) قرار می‌دهد. اما خود هگل را هم باید سرزنش کرد که انتزاعی بی‌بنیاد را بر آن‌چه آگاهی انسان با اوامر خرد حفظ و تأیید می‌کند قرار می‌دهد. وجود مفهومی کلی نیست که بتواند از چیزها جدا شود. وجود همراه است با آن‌چه که هست. وجود تنها از طریق واسطه قابل اندیشه است یعنی از طریق گزاره‌هایی که ذات یک چیز را شکل می‌دهند. وجود آن‌جایی است که ذات خود را در آن قرار می‌دهد. یعنی این که ذات من، وجود من است. وجود یک ماهی، وجود او در آب است. و نمی‌توانید از این وجود ذاتش را مجزا نمایید. زبان پیش‌تر وجود و ماهیت را یکسان کرده است. تنها در زندگی انسان و حتا در مواقع غیرعادی و غم‌افزاست که وجود از ذات جدا می‌شود؛ تنها در این جاست که ذات انسان جایی نیست که وجود او هست؛ اما همچنین به‌خاطر این جدایی، یک انسان همان‌طور که با روحش همراه است همان‌جایی نیست که با بدنش همراه هست. شما تنها آن‌جایی هستید که قلب‌تان هست. اما تمامی



وجودها به جز موارد مخالف با طبیعت، از آن جایی که هستند و از آنچه که هستند خشنودند. این بدان معناست که ذات آن‌ها از وجودشان مجزا و وجودشان از ذاتشان مجزا نیست. از این رو به سادگی نمی‌توانید وجود را مجزا و خودبنیاد از ذاتی که متفاوت است فرض کنید. تصور وجود حاصل از برداشتن تمامی کیفیات ذاتی از چیزها، تنها تصور شما از وجود است. وجود جعلی و ساختگی، وجود بدون ذات وجود.

۲۸. واژگان و زندگی: فلسفه‌ی هگلی از غلبه بر تناقض میان وجود و اندیشه ناتوان مانده است. وجودی که کتاب پدیدارشناسی با آن آغاز می‌شود به مانند وجودی که کتاب منطقی با آن آغاز می‌شود در تناقض مستقیم با وجود واقعی قرار دارد.

این تناقض در پدیدارشناسی روح خود را به صورت این و امر کلی نشان می‌دهد؛ چرا که امر جزئی به وجود متعلق است و امر کلی به اندیشه. حال در پدیدارشناسی نوعی از این به شکلی غیرقابل تشخیص برای اندیشه به نوع دیگری از این تبدیل می‌شود. اما میان این ایزه‌ی اندیشه‌ی انتزاعی و این ایزه‌ی واقعیت تفاوت عظیمی وجود دارد! مثلاً این همسر، همسر من است و این خانه، خانه‌ی من است، اگر چه هر کس دیگری مثل من مانند، از خانه و همسرش این خانه و این همسر سخن می‌گوید. بی تفاوتی و تشخیص ناپذیری این منطقی در این جا توسط احساس حقی که می‌کنیم از بین می‌رود. اگر ما چنین این منطقی را در قانون طبیعی می‌پذیرفتیم بی‌درنگ وارد جامعه‌ای می‌شدیم که در آن کالاها و همسران تفاوتی باهم نداشتند و هر مردی هر زنی را تصرف می‌کرد و به وضعی می‌رسیدیم که تمامی حقوق برچیده می‌شد. چرا که حق تنها در واقعیت تمایز میان این و آن ریشه دارد.

بنابراین در آغاز پدیدارشناسی با چیزی جز تناقض بین واژه‌ای که کلی و عام است و واژه‌ی که جزئی است روبه‌رو نیستیم. و اندیشه که تنها به این



واژه وابسته است قادر به حل این تناقض نخواهد بود. اما همان قدر که کلمه از موجود واقعی جداست وجودی که از آن سخن گفته و بدان اندیشیده می شود هم از وجود واقعی جداست. اگر کسی پاسخ دهد که با وجود نزد هگل نه از نقطه نظر عملی بلکه از نقطه نظر نظری برخوردار می شود پس باید پاسخ داد که نقطه نگاه عملی دقیقاً همان چیزی است که در این جا مورد نیاز است. مسئله‌ی وجود به راستی یک مسئله‌ی عملی است و مسئله‌ای است که وجود ما در آن شریک است - مسئله‌ی زندگی و مرگ. همان طور که وقتی وارد قانون می شویم به وجود خود مقیدیم پس نباید بخواهیم که منطق این وجود را از ما جدا کند. حتا منطق نیز باید وجود ما را تصدیق کند مگر این که بخواهد بر تناقض وجود منطقی با وجود واقعی پافشاری نماید. وانگهی نقطه نگاه عملی هم (نقطه نگاه خوردن و نوشیدن) توسط پدیدارشناسی در رد حقیقت امر محسوس یعنی وجود جزئی سازگار می شود. اما در این جا نیز من به هیچ وجه وجودم را به نان منطقی یا لفظی (نان در خود) مدیون نیستم، بلکه همیشه به این نان یعنی نانی غیر لفظی مدیونم. بنابراین وجود که بر مبنایی غیر لفظی بنیان نهاده شده، خود چیزی غیر لفظی است. در واقع وجود نمی تواند به صورت زبانی و لفظی درآید. جایی که کلمات متوقف شوند زندگی آغاز می شود و وجود رازش را نشان می دهد. بنابراین اگر امر غیر لفظی ناعقلانی باشد پس تمامی موجودات ناعقلانی اند چرا که همیشه و تا ابد این موجود باقی می مانند. اما ناعقلانی نیستند. وجود بی آن که به زبان درآید در خود معنا و دلیلی دارد.

۲۹. امر انتزاعی و امر انضمامی: ^۸ اندیشه‌ای که می خواهد از دیگری خود فراتر برود اندیشه‌ای است (و وجود، دیگری اندیشه است) که از مرزهای طبیعی اش تخطی می کند. این فراروی از دیگری در بخشی از اندیشه بدان



معناست که اندیشه برای خود، نه به اندیشه بلکه به وجود تعلق دارد. تعلق داشتن به وجود یعنی جزئی و فردی بودن، در حالی که تعلق داشتن به اندیشه کلی است. بنابراین اندیشه مدعی امر جزئی است و نفسی امر کلی، یعنی جزئی را به وجود می‌آورد، و این در وضعیتی از اندیشه، شکل ذاتی امر حسی است. از این روی، اندیشه انتزاعی یا مفهوم انتزاعی، که وجودی بیرون از خود دارد، به یک مفهوم مشخص تبدیل می‌شود.

اما انسان چگونه بر آن چه که خصوصیت وجود است دست درازی می‌کند؟ از طریق خداشناسی. در خدا، وجود بلافاصله به ذات و مفهوم، و امر جزئی یا شکل موجودیت به امر کلی وصل می‌شود. مفهوم انضمامی خدایی است که به مفهوم تبدیل شده است. اما انسان چگونه از امر انتزاعی به امر انضمامی رسید یا اندیشه مطلق چگونه از خداشناسی به فلسفه رسید؟ پاسخ این پرسش در تاریخ گذار از فلسفه‌ی الحادی باستانی به فلسفه به اصطلاح نوافلاطونی داده شده است، چرا که فلسفه‌ی نوافلاطونی تنها از این حیث با فلسفه‌ی باستانی متفاوت است که اولی خداشناسی است و دومی فلسفه. فلسفه‌ی باستانی عقلانیت داشت، ایده‌ای برای اصل سازنده‌ی جهان. اما این ایده برای افلاطون و ارسطو چیزی نبود که تمامی جهان را در برگیرد، پس مانده‌ای که نتواند به اندیشه درآید. تصویر این وجود بیرون از اندیشه، ماده است یعنی بنیان زیرین واقعیت. عقل در ماده در مقابل محدودیت خود قرار گرفت. فلسفه باستانی همچنان در تمایز بین وجود و اندیشه باقی می‌ماند. اندیشه، ذهن یا ایده نزد این فلسفه فراگیر، یعنی یک واقعیت مطلق و انحصاری نبود. فیلسوفان باستانی کسانی بودند که دانایی آن‌ها تنها معطوف به جهان بود. فیزیولوژیست، سیاست‌مدار، جانورشناس و خلاصه انسان‌شناس بودند و نه خداشناس یا حداقل تنها تا حدی خداشناس. البته دقیقاً به همین دلیل آن‌ها تنها می‌توانستند انسان‌شناس‌هایی محدود و ناقص



باشند. از طرف دیگر برای نوافلاطونی‌ها در کل ماده یا جهان مادی واقعی دیگر الزامی یا واقعی نبود. وطن، خانواده و وابستگی‌های دنیوی و مال دنیا در کل که فلسفه‌ی باستانی آن‌ها را همچنان متعلقات سعادت انسان می‌دانست، برای فراست نوافلاطونی هیچ محسوب می‌شد. برای نوافلاطونی مرگ حتا از زندگی جسمانی بهتر است. او بدن را به ذات خود متعلق نمی‌داند. او سعادت را منحصرأ در روح می‌یابد و خود را از تمامی امور جسمانی و دنیوی و خلاصه اشیای خارجی جدا می‌کند. در این جا انسان هیچ چیزی را بیرون از خود باقی نمی‌گذارد و همه چیز را در درون خود می‌یابد. او جهان خیالی و قابل تصور را به جای جهان واقعی قرار می‌دهد طوری که جهان ایده‌آل اولی شامل هر آن چیزی می‌شود که در جهان واقعی وجود دارد، اما تنها به روشی انتزاعی و خیالی. حتا ماده نیز در جهان غیرمادی نوافلاطونی‌ها پیدا می‌شود اما ماده‌ای که به صورت ایده درآمده، خیالی و فرضی است. و آن جا که انسان وجودی مشخص در بیرون خویش نداشته باشد، وجودی را در اندیشه‌اش برپا می‌کند. که اگر چه یک نهاد خیالی است اما کیفیت یک نهاد واقعی را داراست که به مثابه نهادی نامحسوس در عین حال وجودی محسوس دارد و به مثابه ابژه‌ی نظری در عین حال ابژه‌ی عملی است. وجود خداست — والاترین نیکی در نزد نوافلاطونیان. انسان تنها در این وجود احساس رضایت می‌کند. بنابراین او با جایگزینی یک وجود ایده‌مند، بر فقدان وجود واقعی غلبه می‌کند. یعنی اکنون ذات واقعیت از دست رفته و چشم‌پوشی شده را به مفاهیم و اندیشه‌هایش نسبت می‌دهد. مفهوم او دیگر یک مفهوم نیست بلکه خود ابژه است. تصویر دیگر تصویر نیست بلکه خود شی است. واقعیت اکنون ایده و اندیشه است. دقیقاً از این روی که او دیگر خود را سوژه‌ای نمی‌داند که جهان واقعی ابژه‌اش باشد، مفاهیم برای او ابژه‌ها، وجودها، ارواح و خدایان می‌شوند. انتزاع بیشتر او نفی بیشتر



جهان واقعی و محسوس است، حسیات بیشتر او در انتزاعیات او است. خدا، والاترین ابژه و وجود که با انتزاع تمامی تکثرات و تنوعات یعنی انتزاع از تمامی محسوسات به دست می‌آید، با تماس و حضور مستقیم شناخته می‌شود. در واقع آنچه که والاترین است درست از همان طریق عدم شناخت و جهل نسبت به آنچه پست‌ترین است، یعنی ماده، شناخته می‌شود. این بدان معناست که وجود تنها ایده‌مند و انتزاعی است یعنی در همان حال که نامحسوس و فراحسی است، در همان حال وجود محسوس و واقعاً موجود است.

انسان با جسمانیت‌زدایی از خویشتن یا نفی بدن خویش (محدودیت عقلانی سوپژکتیو) به‌ورطه یک عمل خیالی و استعلایی می‌افتد و او را نمودهای جسمانی شده‌ای از ارواح و خدایان در برمی‌گیرد، یعنی انسان در عمل تمایز بین خیال و ادراک حسی را حذف می‌کند. و همچنین انسان تفاوت بین اندیشه و وجود، امر سوپژکتیو و ابژکتیو، محسوس و نامحسوس را از لحاظ نظری محو می‌کند وقتی که ماده برای او دیگر واقعیتی نداشته باشد و در نتیجه مرزی برای محدود کردن خرد اندیشمند او وجود نداشته باشد. یعنی وقتی خرد، (وجود عقلانی یا ذات سوپژکتیو در کل) در گروی بی‌حد و مرز بودن روح و وجود مطلق برای او باشد. اندیشه همه چیز را نفی می‌کند، اما برای این که همه چیز را به‌صورت در خود ایجاب کند. اندیشه دیگر با هر آنچه که بیرون از خودش هست مرزی ندارد، اما بدین وسیله آن چیز از محدودیت‌های طبیعی و همیشگی‌اش خارج می‌شود. بدین وسیله، خرد، ایده، به امر انضمامی تبدیل می‌شود. این بدان معناست که آنچه از ادراک حسی جریان می‌یابد به یکی از خصوصیات اندیشه تبدیل می‌شود و آنچه کارکرد و اهمیت حواس و حسیات و زندگی است به کارکرد و اهمیت اندیشه تبدیل می‌شود. این چنین است که امر انضمامی به یکی از



گزاره‌های اندیشه و وجود به تعین محض اندیشه تبدیل می‌شود. به همین خاطر گزاره‌ی مفهوم امر انضمامی است با گزاره‌ی وجود تعین اندیشه است یکسان است. هگل آن‌چه را که برای نوافلاطونی‌ها تصور و خیال است، صرفاً به یک مفهوم تبدیل کرده، یا به عبارت دیگر عقلانی کرده است. هگل ارسطوی مسیحی یا آلمانی نیست، او پروکلس آلمانی است. فلسفه‌ی مطلق، یک فلسفه‌ی اسکندری از نو احیا شده است. مطابق توصیفات صریح هگل، فلسفه مطلق نه فلسفه ارسطویان و نه فلسفه الحادی باستان بلکه مکتب اسکندریه (اگر چه هنوز متکی به انتزاع از خودآگاهی مشخص است) و فلسفه‌ی مسیحی مطلق است (اگر چه آمیخته با اجزای الحادی است).

باید خاطر نشان ساخت که خداشناسی نوافلاطونی به وضوح نشان می‌دهد که یک ابژه به سوژه‌اش متعلق است و برعکس. در نتیجه ابژه‌ی خداشناسی چیزی جز ذات ابژکتیو شده‌ی سوژه‌ی یعنی انسان، نیست. نزد نوافلاطونیان خدا در والاترین شکل است، وحدانیتی ساده و نامتعین است. او وجود نیست بلکه بیشتر مافوق وجود است. چرا که وجود هنوز به خاطر این واقعیت که وجود دارد، تعینی دارد. او مفهوم یا خرد نیست بلکه بدون خرد یا ماورای خرد است. خرد هم به خاطر خردمند بودن تعینی دارد. و جایی که خرد باشد تمایز و دوگانگی میان اندیشه و اندیشمند وجود دارد یعنی خرد امری است که نمی‌تواند در یک وحدانیت ساده وجود داشته باشد. اما آن‌چه که برای نوافلاطونی به صورت ابژکتیو والاترین وجود است به صورت سوژکتیو هم والاترین وجود است. آن‌چه که وی به مثابه وجود در ابژه در خدا قرار می‌دهد در خودش هم به مثابه فعالیت و کوشش قرار می‌دهد. دست کشیدن از تمایز، خرد و منیت، به معنای وجود خداست. اما خدا آن چیزی است که دقیقاً نوافلاطونی‌ها می‌کوشند تا بشود. هدف فعالیت او (نوافلاطونی) دست کشیدن از وجود خویشتن، هوش و خرد است. بنا بر نظر



نوافلاطونی‌ها خلسه یا شعف والاترین حالت روان‌شناختی است که انسان می‌تواند بدان دست یازد. این حالت که به‌مثابه یک وجود ایزدکیویزه می‌شود، وجود الهی است. بنابراین خدا از انسان نشئت می‌گیرد اما برعکس انسان از خدا نتیجه نمی‌شود، حداقل نه اصالتاً. این در خصوصیات که نوافلاطونی‌ها از خدا ارائه می‌کنند کاملاً واضح است یعنی وجودی که به هیچ چیز نیاز ندارد، وجود سعادت‌مند. این موجود بی‌درد و بی‌نیاز در چه چیز دیگری ریشه دارد اگر نه در درد و نیاز انسان؟ ایده‌ی سعادت با وجود مصیبت نیاز و درد از بین می‌رود. تنها در قیاس با نگون‌بختی است که سعادت واقعی دارد. تنها در نگون‌بختی انسان است که زادگاه خدا نهفته است. تمامی تعینات خدا تنها از انسان مشتق می‌شود. خدا آن چیزی است که انسان مایل است باشد یعنی ذات و هدف خویش که همچون موجودی واقعی تصور می‌شود. در این‌باره عامل متمایزکننده‌ای هم وجود دارد که نوافلاطونی‌ها را از رواقیون، اپیکوری‌ها و شک‌گرایان جدا می‌سازد. موجود بدون میل، خوشی، مستقل از نیاز، آزادی و خودمختار نیز از اهداف این فیلسوفان است اما تنها به‌مثابه صفات انسان؛ این بدان معناست که این اهداف بر حقیقت انسان واقعی و مشخص مبتنی بودند. آزادی و خوشی به این سوژه همچون گزاره‌هایش نسبت داده می‌شد. از این‌رو مانند نوافلاطونیان این گزاره‌ها سوژه می‌شوند (اگر چه آن‌ها نیز هنوز مشرک قلمداد می‌شوند) یعنی صفات انسانی به چیزی جوهرین و به یک وجود خارجی واقعی تبدیل می‌شود. از این رو بین خداشناسی نوافلاطونی و مسیحی این تفاوت وجود دارد که خداشناسی مسیحی سعادت، کمال یا شباهت به خدا را به امر ماورایی می‌فرستد. دقیقاً به همین خاطر انسان واقعی به یک انتزاع محض و بدون گوشت و خون تبدیل شد، یک شخصیت تمثیلی از وجود الهی. فلوطین، حداقل بنا بر مدارک شرح‌حال‌نویسانش، از داشتن بدن شرمسار بود.



۳۰. واقع‌گرایی انتزاعی: فهم این‌که تنها مفهوم انضمامی، یعنی مفهومی که طبیعت امر واقعی را در خود دارد، مفهومی درست است بی‌انگتر تصدیق حقیقی بودن امر مشخص و واقعی است. اما از آن‌جا که از همان آغاز مفهوم یعنی ذات اندیشه، مطلق و تنها ذات درست تلقی می‌شود، امر واقعی را تنها به صورت غیرمستقیم می‌توان تشخیص داد. یعنی تنها به صورت صفت ضروری و ذاتی مفهوم. هگل یک واقع‌گراست، اما یک واقع‌گرای صرفاً ایده‌آلیست یا دقیق‌تر بگوییم یک واقع‌گرای انتزاعی. یعنی واقع‌گرایی که تمامی واقعیات را انتزاع می‌کند. او اندیشه یا به عبارتی اندیشه‌ی مطلق را نفی می‌کند، اما با این فرجام که نفی او از انتزاع همچنان انتزاعی باقی می‌ماند، پس او همچنان در اندیشه‌ی انتزاعی باقی می‌ماند. آنچه که هست تنها ابژه‌ی فلسفه نزد هگل است، اما این هست نیز دوباره امری انتزاعی و تنها امری مورد تصور است. هگل اندیشمندی است که خویشتن را در اندیشه برتری می‌دهد. هدف او تسخیر خود شی است، اما تنها اندیشه‌ی آن شی. او می‌خواهد بیرون از اندیشه باشد اما همچنان در اندیشه باقی می‌ماند. از این‌رو در به چنگ آوردن مفهوم انضمامی دچار دشواری است.



فصل سوم اصول فلسفه‌ی جدید

۳۱. تشخیص نور واقعیت در تاریکی انتزاع یک تناقض است. تأیید و نفی همزمان امر واقعی است. فلسفه‌ی جدید که به روشی انضمامی و نه در انتزاع به امر انضمامی می‌اندیشد (که امر واقعی را در واقعیت تصدیق می‌کند؛ یعنی به روشی متناظر با وجود واقعی، و امر واقعی را به اصل و ابژه‌ی فلسفه ارتقا می‌بخشد) در نتیجه این حقیقت فلسفه‌ی هگل و در واقع فلسفه‌ی مدرن به مثابه یک کل است.

با نگاه دقیق‌تر، ضرورت تاریخی یا پیدایش فلسفه‌ی جدید از قدیم، چنین روی داده است. بنا بر نظر هگل، مفهوم مشخص یعنی ایده، در آغاز تنها به روشی انتزاعی وجود دارد، تنها در عنصر اندیشه وجود دارد. — مثل خدای عقلانی خداشناسی پیش از آفرینش جهان. اما روشی که خدا با آن خویشتن را بیان کرده، بروز داده و واقعیت می‌بخشد، روشی که این جهانی می‌شود، همان روشی است که ایده خود را واقعیت می‌بخشد: فلسفه‌ی هگل تاریخ خداشناسی است که به فرایندی منطقی تبدیل گشت. اما اگر واقعی شدن ایده ما را به قلمروی رئالیسم می‌برد، اگر حقیقت ایده، در این است که



واقعاً هست، پس ما موجودیت را به معیار حقیقت ارتقا داده‌ایم: حقیقت آن چیزی است که واقعاً وجود دارد. پس تنها این سؤال باقی می‌ماند: چه چیزی واقعاً وجود دارد؟ تنها آن‌چه که اندیشیده می‌شود؟ آن‌چه که ابژه‌ی اندیشه و خرد است؟ اما ما هرگز نباید بدین صورت ایده را در انتزاعیات ببریم. ایده‌ی افلاطونی هم ابژه‌ی اندیشه است و از این پس ابژه‌ی درونی و آسمانی است - ابژه‌ی باور و خیال. اگر واقعیت اندیشه، واقعیت به‌مثابه اندیشه است، پس واقعیت خود تنها اندیشه است و ما برای همیشه در هویت اندیشه خویشتن محصور هستیم - ایده‌آلیسمی که با ایده‌آلیسم سوبژکتیو تنها از این حیث تفاوت دارد که کل واقعیت را در بر گرفته و تحت گزاره‌های اندیشه رده‌بندی می‌کند. از این‌رو، واقعیت اندیشه باید برای ما به مسئله‌ای جدی و واقعی تبدیل شود، چیزی سوای تفکر باید به آن افزوده گردد. مانند یک اندیشه‌ی واقع‌گرا، باید چیز دیگری جز اندیشه‌ی محض و غیرواقعی باشد - ابژه‌ی نه تنها اندیشه بلکه ابژه‌ی نااندیشیدنی. این‌که اندیشه خود را واقعیت می‌بخشد به‌سادگی یعنی این‌که خود را نقی می‌کند و دیگر اندیشه محض نیست. حال این نااندیشیدنی، این چیز متفاوت از اندیشه چیست؟ حواس است. واقعیت بخشیدن اندیشه بدان معناست که خود را ابژه‌ی حواس می‌سازد. بنابراین واقعیت ایده، حسیات است. اما واقعیت، حقیقت ایده هم هست. پس حسیات حقیقت ایده است. اما این روش ما از حواس مسند ساخته است و از ایده یا اندیشه، سوژه. تنها این سؤال باقی می‌ماند که چرا ایده حواس را می‌پذیرد؟ چرا وقتی واقعی یا محسوس نیست دیگر حقیقتی ندارد؟ آیا این حقیقت ایده نیست که آن را به حواس وابسته می‌سازد؟ آیا وجودی که توسط حواس تصدیق شود سوای واقعیت ایده بی‌اهمیت و بی‌ارزش است؟ اگر ایده به واسطه‌ی خودش در نظر گرفته شود، حواس هیچ نیست. پس حواس چرا مورد نیاز ایده است؟



اگر ارزش و محتوا توسط ایده به حسیات اعطا می‌شود آیا حس یک امر تجملی و چرند نیست، توهمی که تنها اندیشه از خویشتن به دست می‌آورد؟ اما این چنین نیست. این خواست که ایده خود را واقعیت می‌بخشد به آن معناست که حس از این واقعیت ناشی می‌شود که واقعیت محسوس ناآگاهانه حقیقتی را در خود دارد که از اندیشه هم مستقل است و هم نسبت به آن پیشینی. اندیشه حقیقت خود را با رجوع به حس اثبات می‌کند، این امر چه طور ممکن می‌شود اگر محسوس ناآگاهانه حقیقتی را در بر نداشته باشد؟ اما از آنجا که این امر به صورت آگاهانه از طریق حقیقت اندیشه حاصل می‌شود، حقیقت محسوس تنها وقتی که به صفتی از ایده تقلیل داده می‌شود، تأیید می‌گردد. اما این یک تناقض است. چرا که حواس هم صفت و با این حال به اندیشه حقیقت را اعطا می‌کنند. تنها راه برون رفت از این تناقض این است که واقعیت حسی را همچون سوژه خودش ملاحظه کنیم و به آن یک استقلال مطلق، الهی و اولیه بدهیم و آن را برآمده از ایده ندانیم.

۳۲. امر واقعی، به فرض واقعیتش، یا آن چنان که به مثابه امر واقعی لحاظ می‌شود ابژه‌ی حواس، یعنی امر محسوس است. حقیقت، واقعیت و حسیات همگی یک چیز هستند. تنها یک وجود محسوس، وجودی واقعی و راستین است. تنها از طریق حواس است که یک ابژه معنای راستین خود را می‌یابد و نه از طریق اندیشه برای خود. ابژه‌ای که از خیال‌پردازی محض به دست می‌آید تنها اندیشه است.

یک ابژه، یعنی یک ابژه‌ی واقعی، تنها وقتی برای من مسلم است که موجودی به صورتی بر من تأثیر بگذارد، تنها وقتی که فعالیت خود من (وقتی که از نقطه نظر اندیشه فراتر بروم)، فعالیت وجود دیگری را به مثابه حد و مرز برای خود تجربه کند. مفهوم ابژه اصولاً چیزی نیست جز مفهوم یک من دیگر (برای انسان در دوران کودکی همه چیزها آزاد و اختیاری ظاهر



می‌شوند) یعنی این که مفهوم ابژه در اصل به واسطه‌ی اگو ابژکتیو یعنی مفهوم تو پا به میان می‌گذارد. با استفاده از زبان فیخته، یک ابژه یا یک اگو دیگر، نه به اگو بلکه به غیر - اگو موجود در من داده می‌شود؛ چرا که تنها آن جا که من از یک اگو به یک تو تبدیل می‌شوم، (یعنی آن جا که من منفعل هستم) ایده‌ی یک موجود فعال بیرون از من (ایده‌ی ابژکتیو-ته) به واقع حاصل می‌شود. اما تنها از طریق حواس است که اگو، غیر - اگو هم هست. یکی از مسائل خاص فلسفه انتزاعی اولیه مسئله‌ی زیر است: نهادها یا جوهرهای مستقل و متفاوت از هم برای مثال بدن با روح و اگو چگونه بر یکدیگر اثر می‌گذارند؟ تا آن جایی که این سؤال یک انتزاع‌سازی از حواس باشد، تا آن جایی که جوهرهای فرضی که بر یکدیگر اثر می‌گذارند نهادهایی انتزاعی و مخلوقاتی صرفاً عقلی باشند، فلسفه قادر به حل آن نیست. راز فعل و انفعالات این نهادها را تنها با حواس می‌توان حل کرد. تنها موجودات محسوس بر یکدیگر اثر می‌گذارند.

من برای خودم، من هستم و در همان حال برای دیگران تو. اما من تنها از آن جایی تو هستم که یک موجود محسوس هستم. اما خرد انتزاعی، وجود برای خود را به مثابه جوهر، اگو یا خدا متزع می‌کند. بنابراین تنها ارتباطی دل‌به‌خواهی میان وجود برای دیگران و وجود برای خود برقرار می‌شود. چرا که تنها ضرورت این ارتباط حسیات است. اما دقیقاً این حس است که خرد انتزاعی از آن انتزاع می‌شود. آنچه من در جدایی از حواس می‌اندیشم همان چیزی است که بدون تمامی ارتباطات (میان حواس) می‌اندیشم. از این رو سؤال این است چه چگونه می‌توان بدون ارتباط (با حواس) و همزمان در ارتباط با آن اندیشید؟

۳۳. فلسفه جدید، به وجود همچون ابژه‌ی وجود و همچون ابژه‌ی خودش نظر می‌افکند (وجود نزد ما نه فقط ابژه‌ی اندیشه بلکه وجود خارجی واقعاً)



موجود است.) وجود همچون ایزه‌ی وجود، وجود محسوس است. (و این تنها وجود راستین و سزاوار نام وجود است)، یعنی وجودی که مستلزم ادراک حسی، احساس و عشق است. یا به عبارت دیگر، وجود راز نهفته در ادراک حسی، احساس و عشق است.

تنها در احساس و عشق، این اشارتگر (این شخص، این چیز یعنی این چیز خاص) ارزش مطلق دارد، تنها در آن جاست که نامتناهی متناهی وجود دارد. در این و تنها این، ژرفای نامتناهی، الوهیت و عشق موجود است. تنها در عشق حقیقت و واقعیت خدایی مستتر است که حساب تعداد موهای سر شما را دارد. خدای مسیحی تنها انتزاعی از عشق انسانی و تصویری از آن است. از آنجایی که این اشارتگر، ارزش مطلق خود را تنها به عشق مدیون است و نه به اندیشه انتزاعی، راز وجود آشکار می‌شود. عشق شوق است و شوق تنها نشان خاص موجود است. تنها یک ایزه‌ی شوق است که وجود دارد، خواه واقعی باشد یا امکان. اندیشه‌ی انتزاعی که عاری از احساس و شوق است، تمایز بین وجود و عدم را از بین می‌برد، اما این تمایز برای عشق واقعی است. عشق ورزیدن چیزی جز آگاهی از این تمایز نیست. اندیشه انتزاعی بی تفاوتی کامل برای کسی است که عشق می‌ورزد، خواه چیزی وجود داشته باشد خواه نه. اما درست همان‌طور که وجود متمایز از ناموجود نزد من از طریق عشق و احساس مسلم می‌شود، بنابراین هر آنچه جز من است، از طریق عشق به من داده می‌شود. درد اعتراضی است رسا به همسانی امر سوپژکتیو با ایزکتیو. درد عشق به معنای آن چیزی است که در ذهن است اما در واقعیت ارائه نمی‌شود یا به عبارت دیگر، امر سوپژکتیو، ایزکتیو هم هست، مفهوم، ایزه هم هست. اما این دقیقاً همان چیزی است که نباید باشد، چیزی که تناقض، عدم حقیقت و نگون‌بختی است - از این رو مایل به تصحیح وضعیت اموری شویم که در آن امر سوپژکتیو با ایزکتیو



همسان نیست. حتا درد فیزیکی هم این تمایز را نشان می‌دهد. درد گرسنگی بدین معناست که هیچ ابژه‌ای داخل معده نیست و معده به معنایی ابژه‌ی خودش هست و دیواره‌های آن در عوض این‌که محتوا معده را هضم کند، یکدیگر را می‌ساید. بنابراین احساسات انسانی به آن معنایی که در فلسفه‌ی سستی وجود داشت اهمیت تجربی یا انسان‌شناختی ندارند بلکه اهمیتی هستی‌شناختی و متافیزیکی دارند. احساسات، احساسات روزمره، شامل والاترین و عمیق‌ترین حقایق‌اند. برای مثال عشق اثبات هستی‌شناختی وجود ابژه‌ای است که جدا از ذهن ما وجود دارد. به جز عشق یا احساس هیچ گواه دیگری برای وجود داشتن نیست. تنها وجود شما را مسرور می‌سازد و درد با ناهجودی می‌آید. تفاوت بین سوژه و ابژه و وجود و عدم تفاوتی شاد و به همان اندازه دردناک است.

۳۴. فلسفه‌ی جدید خود را بر حقیقت عشق و بر حقیقت احساس استوار می‌سازد. در عشق و به‌طور کلی در احساس، هر انسانی به حقانیت فلسفه جدید اقرار می‌کند. فلسفه‌ی جدید تا آن‌جا که به بنیان آن مربوط است، چیزی جز ذات احساس ارتقا یافته به آگاهی نیست. این فلسفه هر آن‌چه که هر انسانی در قلب خود می‌پذیرد، از طریق عقل و به‌صورت عقل تأیید می‌کند. این فلسفه قلبی است که آگاهی خود را از خرد می‌گیرد. قلب خواهان ابژه‌های حسی و واقعی، موجودات محسوس و واقعی است.

۳۵. فلسفه‌ی قدیم مدعی بود آن‌چه که نتواند به اندیشه درآید وجود هم ندارد. فلسفه جدید مدعی است آن‌چه که مورد عشق قرار نگیرد و یا نتواند عشق بورزد، وجود ندارد. اما آن‌چه که نتواند مورد عشق قرار گیرد مورد پرستش هم قرار نخواهد گرفت. به همین خاطر ابژه‌ی دین تنها می‌تواند ابژه‌ی فلسفه باشد.



عشق نه تنها به صورت ابژکتیو بلکه به صورت سوبژکتیو هم معیار حقیقت، واقعیت و وجود است. آن جا که عشقی نیست، هیچ حقیقتی هم نیست و یا آن که نبودن و عشق نورزیدن یکی است. بیشتر بودن، بیشتر عشق ورزیدن است و برعکس.

۳۶. نقطه‌ی عزیمت فلسفه‌ی قدیم این گزاره بود: من یک موجود صرفاً اندیشمند و انتزاعی هستم که بدنی به من تعلق ندارد. فلسفه‌ی جدید با این اصل پیش می‌رود: من یک موجود محسوس و واقعی هستم و بدن من، اگر خود من و وجود من است. بنابراین فیلسوف قدیمی، در تناقض و ستیزی مدام با حواس می‌اندیشید تا از مفاهیم محسوس اجتناب ورزد و این مفاهیم انتزاعی را آلوده نسازد. در مقابل، فیلسوف جدید در صلح و هماهنگی با حواس می‌اندیشد. فلسفه‌ی قدیم حقیقت را تنها به صورتی پنهانی به امر محسوس واگذار می‌کند، یعنی به صورت مفهوم، و ناخودآگاهانه و غیرارادی، فقط از روی اجبار. این حتا به وسیله‌ی مفهوم خدا یعنی موجودی که همه‌ی چیزها را در خودش دارد، تأیید می‌گردد، چرا که او را متمایز از وجودی صرفاً ذهنی می‌دانند، او را موجودی بیرون از اندیشه و تفکر نگاه می‌دارند، یک موجود محسوس و ابژکتیو. در مقابل، فلسفه‌ی جدید شادمانه و آگاهانه حقیقت امر محسوس را تأیید می‌کند: فلسفه حسی با آغوشی باز.

۳۷. فلسفه‌ی عصر مدرن در جست‌وجوی چیزی بود که معین و بلاواسطه باشد. از این رو فلسفه مدرن، اندیشه‌ی بی‌اساس مدرسیون را رد کرد و فلسفه را بر مبنای خودآگاهی بنیان نهاد. یعنی موجود اندیشمند، آگو، ذهن خودآگاه را در جایگاه صرفاً فرضی خدا یعنی والاترین و غایی‌ترین موجود



فلسفه‌ی مدرسی قرار داد؛ چرا که وجودی که می‌اندیشد به وجود اندیشه بی‌نهایت نزدیک است و بی‌نهایت واقعی و مشخص‌تر از وجودی است که صرفاً تصور می‌شود. وجود خدا مورد تردید است، هرچیزی که من بدان می‌اندیشم مورد تردید است تنها چیزی که غیرقابل تردید است خود من هستم، کسی که می‌اندیشد و شک می‌کند. با این حال، این خودآگاهی در فلسفه‌ی مدرن تنها امری صرفاً فرضی است و تنها از طریق انتزاع به دست آمده و می‌توان بدان شک کرد. تنها چیزی که غیرقابل تردید و بلاواسطه معین است ابژه‌ی حواس و ادراک و احساس است.

۳۸. تنها امور الهی و راستین به دلیل نیاز ندارند و بلاواسطه به واسطه‌ی خویشتن معین است و بلاواسطه برای خویشتن سخن می‌گویند و تأیید وجودشان در خودشان دارند و خلاصه به‌سادگی و به همان روشنی آفتاب تردیدناپذیرند. اما تنها حس به همان وضوح خورشید است. وقتی حس کردن آغاز می‌شود تمامی شک‌ها و منازعات از میان می‌رود. راز شناخت بلاواسطه محسوس بودن است.

تمامی آن چیزهایی را که با واسطه‌اند فلسفه‌ی هگلی گفته است. اما چیزی حقیقی است که دیگر واسطه‌ای نخواهد یعنی بلاواسطه باشد. بنابراین دوره‌های تاریخی جدید تنها وقتی به وجود می‌آیند که با واسطه‌ی مفهوم وجود دارند، تبدیل به حتمیتی محسوس و بلاواسطه شود - یعنی وقتی که چیزی که پیش‌تر اندیشه می‌شد اکنون به حقیقت تبدیل شود. کشف واسطه‌ی ضرورت الهی یا کیفیت ذاتی حقیقت، مدرسی‌گری محض است. ضرورت و ساطت تنها محدودیت است. تنها وقتی ضروری است که یک پیش‌فرض اشتباه وجود داشته باشد، وقتی که حقیقت یا آموزه‌ی متفاوت در تناقض با آنچه که معتبر و مورد قبول است قرار گیرد. حقیقتی که واسطه‌ی



خویشتن باشد، حقیقتی است که تضاد خود را هنوز با خود همراه دارد. تضاد نقطه‌ی آغاز است اما سپس باید دور انداخته شود. حال اگر چیزی به کل دور انداخته و نفی شود، چرا من باید به جای نفی آن همراه با آن پیش بروم؟ اجازه دهید این را باید یک مثال توضیح بدهم: خدا به مثابه خدا یک موجود انتزاعی است. او خود را در جهان و در انسان مشخص، معین و محقق می‌کند. این همان کاری است که او را به امر انضمامی تبدیل می‌کند و بدین وسیله وجود انتزاعی او نفی می‌شود. اما چرا من مستقیماً از امر انضمامی (و نه انتزاعی) شروع نکنم؟ چرا آن‌چه که حتمیت و حقیقتش (یعنی امر انضمامی) تنها به خود مدیون است را از آن‌چه که حتمیتش بستگی به نیستی متضادش دارد بالاتر قرار ندهیم؟ بنابراین چه کسی از وساطت، موضعی ضروری یا اصلی حقیقی را خواهد ساخت؟ او کسی است که هنوز گرفتار آن چیزی است که نفی شده است، کسی که هنوز در نزاع و ستیز با خویشتن است. او کسی است که هنوز کاملاً ذهن خود به کار نگرفته است - خلاصه او کسی است که حقیقت را موضوع یک استعداد خاص می‌داند، اگر چه استعدادی برجسته اما نه نبوغ و نه کل انسان. نبوغ شناخت حسی بلاواسطه است. استعداد صرفاً چیزی در سر انسان است، اما نبوغ گوشت و خون است. آن‌چه که برای استعداد صرفاً ابژه‌ی اندیشه است برای نبوغ ابژه‌ی حواس است.

۳۹. فلسفه‌ی مطلق قدیمی حواس را به قلمروی نمود و محدودیت طرد کرد و با این حال در تناقض با این کارش، امر الهی و مطلق را ابژه‌ی هنر قلمداد کرد. اما ابژه‌ی هنری (به شکل باواسطه در سخن گفتن و به شکل بی‌واسطه در مجسمه‌سازی) ابژه‌ی دیدن، شنیدن و احساس کردن است. این ابژه نه تنها موجودی محدود و پدیداری است بلکه الهی و راستین



است (حواس اندام‌های امر مطلق‌اند.) حواس حقیقت را به وسیله حسیات ارائه می‌کند. به‌خوبی می‌توان فهمید و بیان کرد که هنر هم حقیقت را به وسیله حسیات ارائه می‌کند.

۴۰. آنچه در مورد هنر به‌کار بردیم، در مورد دین نیز صادق است. ذات فلسفه‌ی مسیحیت خیال‌اندیشی نیست بلکه ادراک حسی است. (شکل و اندام وجودی الهی و والا) اما اگر ادراک حسی، اندام وجودی الهی و راستین دانسته شود، وجود الهی به‌صورت وجودی محسوس بیان و تصدیق می‌شود، درست همان‌طور که حس به‌مثابه وجودی الهی بیان و تصدیق می‌شود، چرا که ابژه و سوژه با یکدیگر متناظرند.

و کلمه گوشت شد و در میان ما اقامت گزید و ما دیدیم شکوه و جلال او را تنها برای نسل‌های بعدی بود که ابژه‌ی دین مسیحی به ابژه‌ی خیال و تصور تبدیل شد، اما ابژه‌ی مسیحی با استرداد حسی اصیل متناسب است. در بهشت، مسیح یا خدا ابژه‌ی ادراک حسی بلاواسطه است. در آن‌جا او از ابژه‌ی تصور و اندیشه (یعنی از یک ابژه‌ی روحانی نزد ما در این‌جا) به موجودی محسوس، قابل مشاهده و ملموس تبدیل می‌شود. و با این یادآوری که هدف با خاستگاه متناظر است می‌توان گفت این همان ذات مسیحیت است. بنابراین فلسفه‌ی تأملی هنر و دین را نه در نور حقیقت، نه در نور واقعیت، بلکه در شفق تأمل ارائه نموده و به چنگ آورده است و از آن‌جایی که اصل انتزاع از حواس را حفظ می‌کند. فلسفه‌ی تأملی حس را در تعین صوری دین و هنر از بین برده است. هنر، خدا در تعین صوری ادراک حسی است، و دین خدا در تعین صوری مفهوم است. اما آن‌چه که برای تأمل به‌مثابه یک فرم و شکل محض ظاهر می‌شود در حقیقت یک ذات است. آن‌جا که خدا به‌صورت آتش ظاهر و پرستیده می‌شود، این



آتش است که در حقیقت اصلیش به مثابه خدا پرستیده می شود. خدا در آتش چیزی جز وجود آتش نیست که به سبب تأثیرات و کیفیاتش برای انسان گیراست. خدا در انسان چیزی جز وجود انسان نیست. و به همین نحو، آنچه که هنر به صورت محسوس نمایش می دهد چیزی جز خود ذات محسوس نیست که از فرم خود جداشدنی است.

۴۱. تنها اشیای خارجی نیستند که ابژه های حواس هستند. انسان تنها از طریق حواس برای خویش مشخص است: انسان تنها به مثابه یک ابژه ی حسی، یک ابژه ی برای خود است. همسانی ابژه و سوژه — که در خودآگاهی تنها یک اندیشه انتزاعی است — به صورت حقیقی و واقعی تنها در ادراک حسی انسان از انسان وجود دارد.

ما نه تنها سنگ ها و چوب ها بلکه گوشت و استخوان ها را هم احساس می کنیم. همچنین وقتی که لب ها یا دستان خود را روی یک موجود محسوس فشار می دهیم. ما از طریق گوش های مان نه تنها شرشر آب و خش خش برگ ها بلکه صدای روح بخش عشق و دانایی را هم حس می کنیم. ما نه تنها سطوح آینه ای و طیف رنگ را می بینیم، بلکه همچنین چشم در چشم انسانی دیگر می دوزیم. از این رو نه تنها آنچه که خارجی است بلکه آنچه که داخلی است، نه تنها گوشت بلکه روح، نه تنها چیزها و بلکه اگر هم ابژه ی حواس است. بنابراین هر چیزی می تواند از طریق حواس دریافت شود حتی اگر به روشی با واسطه و نه بی درنگ باشد حتی اگر نه به کمک حواس خام و عوامانه بلکه از طریق حواس آموخته و فرهیخته باشد، حتی اگر نه با چشمان آناتومیست و شیمی دان بلکه با چشمان فیلسوف باشد. بنابراین تجربه گرایی تأیید می کند که ایده ها از حواس منشأ می گیرند، اما فراموش می کند که محسوس ترین ابژه برای انسان خود انسان



است. تنها در نگاه انسان به انسان است که بارقه‌ی آگاهی و هوش ظاهر می‌شود. ایده‌آلیست تا جایی که خاستگاه ایده‌ها را در انسان می‌بیند برحق است. اما تا آن جایی که این ایده‌ها را از سوی انسانی می‌داند که به مثابه موجودی انتزاعی (موجودی صرفاً روحانی برای خویشتن) می‌اندیشد برخطاست. در یک کلام ایده‌آلیسم بر این خطاست که ایده‌ها را از آگو می‌داند که در زمینه‌ی کلی در مقابل یک تو ملموس قرار ندارد. ایده‌ها تنها از مکالمه و ارتباط فوران می‌کنند. تنها در یک رابطه‌ی دوگانه است که فرد در کل از مفاهیم و خرد برخوردار می‌شود. دو موجود انسانی لازم است که انسانی را هم از نظر فیزیکی و هم از نظر روحی به دنیا بیاورند. باهم بودن انسان با انسان اولین اصل و معیار حقیقت و کلیت جهان‌شمول است. حتا اطمینان از این که چیزهایی بیرون از من وجود دارند از اطمینان به وجود انسان‌های دیگر کنار من حاصل می‌شود. آنچه که من به تنهایی می‌بینم همیشه وجودش مشکوک است، اما آنچه که انسان دیگر هم می‌بیند وجودش مسلم است.

۴۲. تمایز بین ذات و نمود، علت و معلول، جوهر و عرض، ضرورت و امکان، تأملی و تجربی، بدان معنا نیست که دو قلمرو یا دو جهان متفاوت وجود دارد. یعنی چنین نیست که یک جهان ماورای حسی یعنی ذات وجود داشته باشد و یک جهان حسی یعنی نمود. این تضاد برای خود امر حسی درونی است. اجازه دهید مثالی از علوم طبیعی بیاورم: در سیستم لینیوس^۱ از طبقه‌بندی گیاهان، اولین گروه برطبق تعداد الیاف‌ها تعیین می‌شود. اما در گروه یازدهم که دوازده تا بیست پرچم وجود دارد، تعیین از طریق تعداد نامربوط است. تعداد در این جا بلااستفاده است. بنابراین در این جا نیز در یک حیطة کثرتی از متناهی و نامتناهی، مشخص و نامشخص،



هم ضروری و بی تفاوت و عقلانی و غیرعقلانی داریم. این بدان معناست که ما نیازی به فراروی از امر حسی نداریم تا مطابق فلسفه مطلق به محدودیت امر محسوس و تجربی برسیم. ما همگی مجبوریم که خرد را از حواس جدا نکنیم تا امر فرا حسی (روح و خرد) را در خود امر محسوس بیابیم.

۴۳. امر محسوس نزد فلسفه‌ی تأملی بلاواسطه نیست بلکه کفرآمیز، سهل‌الوصول، مشهود و بی فکر و بدیهی است. بنابر نظر فلسفه‌ی تأملی ادراک حسی بلاواسطه موخر بر تصور یا تخیل است. تصور اولیه انسان خود تنها تصویری خیالی و پنداری است. بنابراین وظیفه‌ی فلسفه و علم نه در رویگردانی از امر محسوس و چیزهای واقعی بلکه در گرو روی آوردن بدان‌هاست. نه در تغییر ابژه‌ها به اندیشه‌ها و ایده‌ها بلکه در گرو محسوس و پدیدار کردن آن چیزی است که از انظار عمومی پنهان است.

در آغاز انسان‌ها چیزها را همان‌طور که برای آن‌ها ظاهر می‌شود می‌بینند و نه همان‌طور که هستند. آنچه آن‌ها در چیزها می‌بینند عین خود چیزها نیست بلکه ایده‌های انسان‌ها درباره‌ی چیزهاست. آن‌ها وجود خود را در چیزها می‌افکنند و بین ابژه و ایده‌ی آن تمایزی قائل نمی‌شوند. به انسان سوپژکتیو و نافرهمیخته، واقعیت خیالی نزدیک‌تر است از واقعیت ادراک شده. چرا که در دریافت ابژه او مجبور می‌شود آن را از خود بیرون نگاه دارد اما در حین تخیل، ابژه در داخل انسان باقی می‌ماند. و آنچه در مورد تخیل گفتیم در مورد تفکر نیز مصداق دارد. در ابتدا و برای مدت‌های مدید انسان‌ها خود را با چیزهای الهی و آسمانی مشغول می‌کردند تا با چیزهای زمینی. یعنی در ابتدا و برای مدت‌های مدید انسان‌ها بیشتر خود را با چیزهایی که به اندیشه درمی‌آید مشغول می‌کردند تا با چیزها به صورت اصیل، یعنی با چیزهایی با زیان درونی و فطری خود. تنها در عصر مدرن (و پیش‌تر در



یونان بعد از دوره‌ی جهان - رویای پیشین شرقی) است که بشر به امر حسی یعنی ادراک ابزکتیو و خالص امر واقعی یا حسی باز می‌گردد. اما با این بازگشت، به خویشتن هم باز می‌گردد چرا که انسانی که خود را با مخلوقات خیالی و اندیشه‌های انتزاعی مشغول داشته بود خود نیز تنها یک موجود خیالی و انتزاعی بود و نه وجود واقعی و انسانی. واقعیت انسان به واقعیت ابژه‌هایش بستگی دارد. اگر شما هیچ چیز نداشته باشید هیچ چیز نیستید.

۴۴. زمان و مکان صور محض نمود نیستند: زمان و مکان شرایطی ذاتی، صوری عقلانی، و قوانین وجود و اندیشه‌اند. این جا - وجود، اولین وجودی است که تعیین می‌یابد. من این جا هستم، اولین نشانه یک موجود زنده و واقعی است. انگشت اشاره (مراد اشاره به مکان است) راه را از نیستی به سوی وجود نشان می‌دهد. ذکر این جا اولین مرز و سرحدگذاری است. من این جا هستم، تو آن جا هستی، در این بین فاصله‌ای است که ما را از هم جدا می‌کند، این همان چیزی است که برای ما وجود داشتن باهم را بدون به مخاطره انداختن یکدیگر ممکن می‌سازد، یعنی در اتاق به اندازه‌ی کافی فضا وجود دارد. خورشید همان جایی نیست که عطارد قرار دارد، و عطارد همان جایی نیست که زهره است. چشم در جای گوش نیست و مانند آن جایی که هیچ فضایی وجود نداشته باشد، هیچ جایی هم برای هیچ نظامی وجود ندارد. اولین تعیین خرد که هر تعیینی بر آن مبتنی است، تعیین مکان چیزهاست. اگرچه فضا بی‌درنگ تفاوت‌گذاری در مکان‌ها را از پیش فرض می‌گیرد، عمل سازماندهی طبیعت با توزیع مکان‌ها آغاز می‌شود. تنها در فضاست که خرد جهت خود را می‌شناسد. اولین سؤالی که با به هوش آمدن به ذهن ما خطور می‌کند، اولین سؤال خرد عملی این است که من کجا هستم؟ اولین خاصیتی که در کودک (ماده خام انسان) تلقین می‌شود



این است که وجود به وسیله زمان و مکان محدود شده است و اولین تفاوتی که می آموزیم تفاوت مکان‌هاست، تفاوت بین آنچه که مناسب است و آنچه که نامناسب است. انسان‌های احمق نسبت به تمایز مکانی بی تفاوت هستند. احمق هر کاری را در هر جایی بدون اقتضای مکانی‌اش انجام می دهد. بنابراین احمق‌ها وقتی به خرد دست می یازند که معنای مکان و زمان را باز یابند، قرار دادن چیزهای مختلف در جاهای مختلف، منظور کردن مکان‌های مختلف به چیزهایی که از لحاظ کیفیت متفاوت‌اند، قرار ندادن آنچه به پانوش متعلق است در متن، در آغاز نیاوردن متنی که در پایان کتاب باید بیاید. خلاصه محدودیت و تفاوت‌گذاری‌های فضایی جزئی از هوش و فهم نویسنده است.

درست است که ما در این جا از یک نوع مکان مشخص صحبت می کنیم اما حتا چنین سؤالی چیزی جز تعین مکان نیست. و من نمی توانم مکان را از فضا جدا کنم تا فضا را در واقعیتش به چنگ آورم. مفهوم فضا وقتی در من وجود دارد که می پرسم: کجا؟ این سؤال جهان شمول است و برای همه جا بدون تمایز به کار می رود، با این حال برای هر مکان امری جزئی و شخصی است. همان طور که مطرح کردن یک کجای به خصوص مطرح کردن کجایی جهان شمول است، پس جهان شمول بودن فضا نیز با جزئیت مکان مشخص می شود. اما دقیقاً به همین دلیل و تنها با جزئی بودن مکان است که مفهوم کلی فضا می تواند مفهومی واقعی و مشخص باشد. هگل به فضا - و به کل به طبیعت - تعینی سلبی را نسبت می دهد. اما این جا - وجود ایجابی است. من آن جا نیستم به خاطر این که این جا هستم - این وجود آن جا نبودن من تنها نتیجه ایجابی و تأکیدی وجود این جایی من است. جدایی این جا از آن جا به معنای محدودیت در خود نیست و تنها تصور شماست که این طور لحاظ می کند. مجزا بودن این جا از آن جا امری



است الزامی و تناقضی ندارد و مطابق خرد است. اما این جدایی برای هگل یک تعین سلبی است چرا که این جدایی، جدایی آن چیزی است که نباید مجزا باشد، چرا که از نظر هگل مفهوم منطقی (که خودآگاهی مطلق دانسته می‌شود) است که حقیقت قلمداد می‌شود؛ فضا برای هگل نفی ایده و خرد است و تنها راهی که خرد با آن می‌تواند به ایده بازگردد نفی فضا است. اما فضا نفی خرد نیست بلکه اولین حیطه‌ی خرد است، چرا که این فضا است که برای ایده و برای خرد مأوایی فراهم می‌آورد. جایی که هیچ تمایز فضایی نباشد، هیچ تمایز منطقی هم در کار نیست. یا برعکس شاید باید مانند هگل از منطقی به فضا حرکت کنیم - جایی که هیچ تمایزی وجود ندارد هیچ فضایی هم وجود ندارد. تمایزات موجود در اندیشه از فعالیت تمیز دادن ناشی می‌شوند، هر آن‌چه که از فعالیت تمیز دادن حاصل شود از هم مجزا می‌شود. اما تنها آن‌چه که به صورت مجزا وجود دارد می‌تواند به صورت یک توالی به اندیشه درآید. اندیشه‌ی واقعی، اندیشه در زمان و مکان است. حتا نفی زمان و مکان (مدت) باید در خود زمان و مکان فرو افتد. تنها برای کسب زمان و مکان است که می‌خواهیم آن‌ها را ذخیره کنیم.

۴۵. چیزها در اندیشه نباید متفاوت از آن چیزی باشند که در واقعیت هستند. دو چیزی که در واقعیت از هم جدا هستند در اندیشه با هم یکی نیستند. محروم ساختن اندیشه یا ایده (جهان عقلانی نوافلاطونیان) از قوانین واقعیت، از امتیازات بلندپروازی‌های خداشناسی است. قوانین واقعیت، قوانین اندیشه هم هستند.

۴۶. وحدت بلاواسطه‌ی تعینات متضاد در انتزاع ممکن و معتبر است. در واقعیت جملات متناقض همواره با یک مفهوم واسط به هم پیوند می‌خورند.



مفهوم واسطه‌ی ابژه‌ای است که این جملات بدان ارجاع می‌کنند. این مفهوم سوژه‌ی آنهاست.

بنابراین هیچ چیزی آسان‌تر از اثبات وحدت گزاره‌های متضاد نیست. تنها کافی است که آنها را از ابژه‌ی نهفته در این گزاره‌ها یا از سوژه‌ی این گزاره‌ها آزاد کنیم. وقتی ابژه ناپدید شود، مرز بین تضادها نیز ناپدید می‌شوند. در این صورت هیچ بنیان و هیچ چیزی نیست که تضادها را نگاه دارد، بی‌درنگ فرو می‌پاشد و تمایز خود را از دست می‌دهد. برای مثال اگر وجود را متزع از هر تعینی در نظر بگیرم وجود برای من عین نیستی خواهد شد. اگر من آنچه که هست را نادیده بگیرم، پس این هستی صرف درباره‌ی چه چیزی است؟ در فلسفه تأملی این مورد خاص تضادها و همسانی آنها برای دیگر تضادها نیز به‌کار گرفته می‌شود.

۴۷. تنها به‌وسیله‌ی زمان است که تعینات متناقض و متضاد در یک وجود و به‌صورتی واقعی به وحدت می‌رسند.

این امر حداقل در مورد موجودات زنده درست است. برای مثال در انسان تناقض وقتی ظاهر می‌شود که من زمانی سرشار و متمایل به این تعین‌ام (این احساس به‌خصوص یا این قصد خاص) و زمانی بعد متمایل به تعین متضاد با آن. تنها جایی که یک ایده از ایده دیگر بیرون می‌آید، جایی که یک احساس از دیگری نشئت می‌گیرد و نهایتاً هیچ چیزی برای همیشه پا برجا نیست و هیچ تعینی دوام نمی‌آورد، جایی که روح پیوسته میان تعینات متضاد تغییر می‌کند. در این‌جا روح خود را در درد جهنمی تناقض می‌یابد. آیا من به تعینات متناقض در خویشتن وحدت بخشیده‌ام؟ نتیجه این وحدت خشی‌سازی دو طرفه و فقدان شخصیت خواهد بود و با عناصر متضاد یک فرایند شیمیایی که در محصولی خشی تفاوت‌شان از بین



می‌رود چندان بی‌شبهت نیست. اما درد تناقض در واقعیت عبارت است از این که من در این لحظه خاص مشتاقانه می‌خواهم چنین باشم و در لحظه‌ی بعد نمی‌خواهم. در واقعیت این ایجاب و نفی یکدیگر را دنبال می‌کنند، تضادها هر کدام یکدیگر را و هر کدام مرا (با محروم کردن دیگری) با حرارتی بسیار متأثر می‌سازند.

۴۸. امر واقعی نه به‌مثابه یک کل بلکه تنها در اجزا می‌تواند به اندیشه درآید. این تمایز عادی است؛ و در این واقعیت نهفته است که ذات اندیشه عموماً متفاوت از ذات فردی واقعیت است. به‌رغم این تمایز هیچ تناقض صوری بین واقعیت و اندیشه حاصل نخواهد شد مگر در صورتی که اندیشه به‌صورت یک خط مستقیم و با خودهمسانی (با ابژه‌اش) به پیش نرود بلکه رابطه‌اش با واقعیت با ادراک حسی گسیخته شود. تنها اندیشه‌ای که به‌وسیله‌ی ادراک حسی تعیین و تصحیح می‌شود اندیشه‌ی ابژکتیو واقعی است - اندیشه‌ی حقیقت ابژکتیو.

مهم‌ترین مسئله درک این نکته است که اندیشه مطلق، یعنی اندیشه‌ای که از امر محسوس گسیخته و بریده باشد، نمی‌تواند از یک وحدت صوری یعنی وحدت اندیشه در خودش فراتر برود. زیرا اگر چه مفهوم یا اندیشه به‌مثابه وحدت تعینات متضاد تعیین می‌شود این واقعیت همچنان پابرجاست که این تعینات خود همچنان انتزاعیاتی بیش نیستند، تعینات اندیشه و از این‌رو همواره تکرار خودهمسانی اندیشه‌اند. تنها متشکر ساختن این همسانی مطلق است که می‌تواند نقطه عزیمت درست باشد. دیگری که در نقطه مقابل ایده قرار دارد اما به‌وسیله‌ی خود ایده ایجاب می‌شود، در واقعیت متمایز از ایده نیست و بیرون از ایده وجود ندارد. با اگر هم چنین است تنها صوری است و تنها به ظاهر آزادی ایده را اثبات



می‌کند. چرا که دیگری ایده، خود ایده است با این تفاوت که هنوز فرم ایده را پیدا نکرده و به صورت ایده ایجاب و تحقق نیافته است. بنابراین اندیشه محدود به خویش به چیزی جز خودش و متضاد با خودش دست می‌یازد. چرا که خرد به جز چیزی که ایده یا اندیشه را نقض نمی‌کند معیار حقیقت دیگری ندارد. یک معیار صوری و سوژکتیو در موقعیتی نیست که بتواند تصمیم بگیرد که حقیقت اندیشه، حقیقت واقعیت هم هست یا خیر. تنها معیاری که می‌تواند به این سؤال پاسخ بدهد ادراک حسی است. متضاد را باید شنید. ادراک حسی دقیقاً در تخصم با اندیشه قرار دارد. ادراک حسی شی را به صورت وسیع و گسترده‌ی آن در نظر می‌گیرد، اندیشه با مفهومی دقیق ادراک شی را در آزادی نامحدودش رها می‌سازد اما اندیشه قوانینی را بر شی تحمیل می‌کند که اغلب بسیار هم مستبدانه است. ادراک وضوح و شفافیت را به ذهن انسان متبادر می‌کند اما بدون این که چیزی را تعیین و در مورد چیزی تصمیم‌گیری کند. اندیشه عملکردی مشخص دارد اما ذهن را محدود و بسته می‌کند. ادراک در خود هیچ اصلی و اندیشه در خود هیچ حیاتی ندارد. قانون و قاعده راه اندیشیدن است و استثنا بر این قاعده همواره از ادراک می‌آید. درست همان‌طور که ادراک درست، ادراکی است که توسط اندیشه تعیین شود، اندیشه‌ی صحیح نیز اندیشه‌ای است که درهای خود را به روی ادراک گشوده باشد تا با ذات واقعیت مرتبط گردد. اندیشه‌ای که همسان با خودش و در پیوستگی ناگسیخته وجود داشته باشد، می‌گذارد تا جهان در تناقض با واقعیت خود خویشتن به‌مثابه یک مرکز بچرخد. اما اندیشه‌ای که از طریق مشاهده و بی‌قاعدگی حرکت یا ادراک‌های نامنظم گسیخته شود، این حرکت دایره‌ای را به حرکتی بیضی‌وار در تطابق با واقعیت تبدیل می‌کند. حلقه نماد اندیشه‌ای است که تنها از خویشتن حمایت می‌کند؛ نیم‌تنه بازوهای فلسفه‌ی تأملی. فلسفه‌ی هگلی



هم همان‌طور که می‌دانید حلقه‌ی حلقه‌هاست، اگر چه در رابطه با سیاره‌هایی که تعریف می‌کند (و توسط گواه تجربی بدان متهی می‌شود) مسیر حلقوی مسیری نامنظم و ناقص است. بیضی برخلاف حلقه نماد اندیشه‌ای است که مبتنی بر ادراک است (نیم‌تنه‌ی بازوهای فلسفه‌ی حسی).

۴۹. تنها تعیناتی برآورنده‌ی شناخت واقعی‌اند که ابژه را به وسیله‌ی خود ابژه تعیین می‌کنند، یعنی به وسیله تعینات فردی خود ابژه و نه تعیناتی که عمومی هستند. برای مثال تعینات منطقی - متافیزیکی که برای تمامی موجودات بدون هیچ تمایزی قابل اطلاق‌اند، هیچ ابژه‌ای را تعیین نمی‌کنند.

بنابراین هگل در تبدیل تعینات منطقی - متافیزیکی از تعینات ابژه به تعینات مستقل (یعنی به تعینات مفهوم) کاملاً برحق بود. برای تغییر آن‌ها از گزاره (آنچه که در متافیزیک سستی وجود داشت) به سوژه کاملاً برحق بود به همین خاطر او به متافیزیک یا منطق مفهوم شناخت الهی خود بسنده را نسبت می‌داد. اما وقتی این اشباح منطقی - متافیزیکی به تعینات چیزهای واقعی تبدیل می‌شوند (که در علوم مشخص هم به همان روش متافیزیک سستی انجام می‌شود) تناقضی رخ می‌دهد. چنین چیزی طبیعتاً وقتی ممکن است که تعینات مشخص (یعنی تعیناتی که با استتاج از ابژه برداشت می‌شوند) یا به تعینات منطقی - متافیزیکی مرتبط شوند یا ابژه کلاً به تعینات انتزاعی تقلیل داده شود که در این صورت دیگر قابل تشخیص نخواهد بود.

۵۰. امر واقعی در واقعیت و کلیتش ابژه‌ای فلسفه جدید و ابژه‌ی موجود واقعی و کلی هم هست. بنابراین فلسفه‌ی جدید اصل معرفت شناختی و سوژه‌ی امر واقعی است و نه آگو یا مطلق (روح انتزاعی و یا به‌طور خلاصه



خرد تنها برای خود) بلکه وجود تام و واقعی انسان. تنها انسان واقعیت و سوژه‌ی خرد است. این انسان است که می‌اندیشد و نه آگو یا خرد. فلسفه‌ی جدید به الوهیت و به حقیقت خرد تنها برای خود وابسته نیست بلکه به الوهیت به معنای حقیقت کل انسان وابسته است. یعنی بر خرد بی‌رنگ و بی‌نام و تهی مبتنی نیست بلکه بر خردی استوار است که از خون انسان است. اگر شعار فلسفه‌ی قدیم این بود که امر عقلانی به تنهایی حقیقی و واقعی است، شعار فلسفه‌ی جدید این است که: انسان به تنهایی حقیقی و واقعی است. چرا که انسان به تنهایی عقلانی است؛ انسان معیار خرد است.

۵۱ وحدت اندیشه و وجود تنها وقتی معنا دارد که انسان اساس و سوژه‌ی این وجود لحاظ شود. تنها یک موجود واقعی چیزهای واقعی را می‌شناسد. تنها در این موجود واقعی اندیشه سوژه‌ی خودش نیست بلکه مسند یک موجود واقعی از موجود جدا نمی‌شود. بنابراین وحدت اندیشه و وجود صوری نیست، یعنی وجود به‌مثابه یک تعین به اندیشه در و برای خود تعلق ندارد؛ بلکه این وحدت به ابژه یعنی به محتوای اندیشه وابسته است.

از این حرف الزام قاطع ذیل به‌دست می‌آید: تعاملی به فیلسوف بودن نداشته باشید اگر که فیلسوف بودن به معنای متفاوت از انسان بودن باشد، چیزی بیشتر از یک انسان اندیشمند نباشید. به‌مثابه اندیشمندی نیندیشید که به استعدادی محدود است که از کلیت وجود واقعی انسان مجزا گشته است. به‌مثابه یک موجود واقعی و زنده بیندیشید که توانایی شما در معرض امواج زنده و نیروبخش اقیانوس جهان قرار دارد و نه در خلأ انتزاع، به‌مثابه یک موناد مجرد، به‌مثابه یک سلطان مطلق، نه به‌مثابه خدای فراج جهانی بی‌قید و شرط. پس آیا می‌توانید مطمئن باشید که وجود و اندیشه در تمامی اندیشه‌تان همسان می‌شوند؟ اندیشه چگونه به‌مثابه فعالیت یک موجود



واقعی چیزها و نهادهای واقعی را در اختیار نمی‌گیرد؟ تنها وقتی اندیشه از انسان بریده شود و به نقطه نگاه بی‌ثمر و برآشفته یک اندیشه‌ی مجزا تبدیل شود چنین سؤالات حل ناشدنی به وجود می‌آیند: اندیشه چگونه به ابژه و به وجود دست می‌یازد؟ اندیشه بدین خاطر که محدود به خویشتن است یعنی بیرون از انسان قرار می‌گیرد، تمامی قیود و ارتباطات خود را با جهان می‌گسلد. وقتی به یک ابژه ترفیع پیدا می‌کنید که خود را تا حد یک ابژه برای دیگران پایین بیاورید. شما می‌اندیشید چون اندیشه‌های شما خودشان می‌توانند اندیشه باشند و تنها وقتی درست خواهند بود که از آزمون ابژکتیویته گذر کنند یعنی وقتی کسی دیگری (که اندیشه‌های شما به او به مثابه ابژه داده می‌شود) هم آن‌ها را تصدیق کند. شما می‌بینید به خاطر این که خودتان یک موجود مرئی هستید، احساس می‌کنید چون خودتان یک موجود محسوس هستید. تنها یک ذهن باز است که جهان را باز می‌کند. تنها حواس گشایش ذهن هستند. اما اندیشه‌ای که در انزوا وجود داشته باشد به خودش محدود می‌شود، از حواس می‌بُرد و از انسان خارج می‌شود. — چنین اندیشه‌ای سوژه‌ی مطلق است که نمی‌تواند و نباید برای دیگران ابژه باشد. اما دقیقاً به همین خاطر و به رغم تمامی تلاش‌هاست که قادر نیست با ابژه و وجود همراه شود. چنین اندیشه‌ای مثل یک سر جدا از بدن است که قادر به تصرف هیچ ابژه‌ای نیست چرا که فاقد ابزارهای لازم برای این کار است.

۵۲ فلسفه‌ی جدید فسخ کامل و مطلق خداشناسی به نفع انسان‌شناسی است، فسخی که به وسیله‌ی آن بر تمامی تناقضات غلبه می‌گردد. چرا که فلسفه‌ی جدید فسخ خداشناسی نه تنها در خرد (که به وسیله فلسفه‌ی قدیم انجام یافت) بلکه در قلب و خلاصه در وجود واقعی و کلی انسان است. از این لحاظ فلسفه‌ی جدید تنها نتیجه‌ی ضروری فلسفه‌ی قدیم است زیرا آن چه که در



خرد فسخ شود در زندگی، در قلب و در خون انسان هم باید فسخ شود. اما فلسفه‌ی جدید به‌مثابه حقیقتی مستقل و جدید، حقیقت فلسفه‌ی قدیم نیز هست چرا که تنها حقیقتی که گوشت و خون بشود حقیقت است. فلسفه‌ی قدیم به ضرورت به خداشناسی بازمی‌گردد زیرا آنچه که تنها در خرد و در مفهوم حذف شود هنوز در قلب یک برابر نهاد (آنتی‌تز) دارد. از طرف دیگر فلسفه جدید از چنین بازگشتی در رنج نیست زیرا هیچ چیزی برای بازگشت وجود ندارد. آنچه که هم در بدن و هم در روح مرده باشد حتا به‌صورت یک شیخ نیز نمی‌تواند بازگردد.

۵۳. به‌هیچ روی تنها با اندیشه نیست که انسان از حیوان جدا می‌شود بلکه کل وجود انسان است که انسان را از حیوان متمایز می‌کند. درست است که آن کس که نمی‌اندیشد انسان نیست اما به این خاطر نیست که اندیشه علت (انسان بودن) است بلکه تنها بدین خاطر است که اندیشه نتیجه و کیفیت ضروری وجود انسان است.

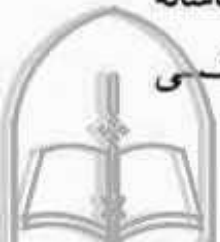
از این رو در این جا نیازی نیست از قلمروی حواس فراتر برویم تا انسان را به‌مثابه موجودی برتر از حیوان تصدیق کنیم. انسان مانند حیوان یک موجود خاص نیست بلکه یک موجود جهان‌شمول است بنابراین موجودی محدود و اسیر نیست بلکه موجودی نامحدود و آزاد است چرا که جهان‌شمول بودن (وجود بدون محدودیت) و آزادی از هم جدانشدنی‌اند. و این آزادی تنها به خاطر داشتن یک استعداد خاص نیست، نه اراده و نه در استعداد خاصی اندیشیدن که خرد خوانده می‌شود. این آزادی، این جهان‌شمول بودن در کل وجود انسان است. حواس حیوان مطمئناً تیزتر از انسان است اما این حواس تنها با چیزهای مشخص که ضرورتاً با نیازهای حیوانی مرتبط‌اند سر و کار دارد و به همین خاطر تیزترند چون که تعیین



آن‌ها به ابژه‌های مشخص و خاصی محدود می‌شود. انسان حس بویایی یک سگ شکاری یا شکار را ندارد. اما چون حس بویایی‌اش همه بوها را دربرمی‌گیرد، آزاد و بی‌علاقه به بوی خاصی است. اما آن‌جایی که یک حس از محدودیت‌های امر جزئی و وابستگی به نیازها فراتر برود به استقلال، اهمیت و بزرگی می‌رسد. حس جهان‌شمول خرد است و احساس جهان‌شمول تعقل است. حتا پایین مرتبه‌ترین حواس — بویایی و چشایی — نیز در انسان به فعالیت‌های علمی و خردمندانه ترفیع یافته‌اند. بو و مزه‌ی چیزها ابژه‌های علم طبیعی‌اند یعنی به انواع غذاها محدود نیستند. به همین خاطر انسان‌ها از پرخوری و حشیانه‌ای که حیوان را به سوی شکارش می‌کشاند آزاد هستند. سر انسان را باقی بگذارند اما به او اشتهای یک شیر یا اسب را بدهید، مطمئناً این موجود دیگر انسان نخواهد بود. یک اشتهای محدود تنها با یک حس حیوانی محدود سازگار است. این رابطه اخلاقی و عقلانی انسان با اشتهایش است او را یک انسان می‌سازد و نه یک موجودی با رفتار حیوانی می‌سازد. کسی که گمان می‌کند برای انسان اشتهای مهم است و این اشتهای چیزی حیوانی است، پس انسان را به خاطر خوردنش موجودی حیوانی می‌داند.

۵۴. فلسفه جدید از انسان (همراه با طبیعت به مثابه بنای انسان) بالاترین، منحصر به فردترین و جهان‌شمول‌ترین ابژه‌ی فلسفه را می‌سازد. فلسفه‌ی جدید از انسان‌شناسی همراه با روان‌شناسی، علمی جهان‌شمول می‌سازد.

۵۵. هنر، دین، فلسفه و علم تنها تجلیات یا بازنمودهای وجود راستین انسان‌اند. انسان تنها وقتی کاملاً و واقعاً انسان است که حسی زیبایی‌شناسانه یا هنرمندانه، دینی یا اخلاقی، فلسفی یا علمی را به دست آورد. و تنها کسی



که هیچ چیزی را که ذاتاً انسانی است از خود محروم نمی‌سازد انسان است. من انسان هستم و هیچ انسانی از من جدا نیست^۱ - این جمله، به معنای والا و جهان‌شمول آن، شعار فلسفه‌ی جدید است.

۵۶. فلسفه‌ی هویت مطلق نقطه‌نظر کاملاً نادرستی از حقیقت را برگزیده است. نقطه‌نظر طبیعی از انسان، نقطه‌نظر تمایز بین من و تو، بین ابژه و سوژه، نقطه‌نظری راستین، مطلق و از این‌رو نقطه‌نظر فلسفه است.

۵۷. وحدت راستین سر و قلب نه در گروی حذف و لاپوشانی این تفاوت بلکه در تصدیق این امر است که ابژه‌ی ذاتی قلب، ابژه‌ی ذاتی سر یا در هویت ابژه نیز هست. فلسفه‌ی جدید که ابژه‌ی ذاتی و والای قلب را ابژه‌ی ذاتی و والای خرد هم می‌سازد، بنیان وحدت عقلانی سر و قلب، اندیشه و زندگی است.

۵۸. حقیقت در اندیشه و در شناخت محدود به خویش وجود ندارد. حقیقت تنها کل زندگی و وجود انسان است.

۵۹. انسان منفرد در حالت مجرد در خود ذات انسان را نه به‌صورتی اخلاقی و نه به‌صورتی اندیشمند داراست. ذات انسان تنها در اجتماع است، در وحدت انسان با انسان - وحدتی که با وجود این مبتنی است بر واقعیت تمایز بین من و تو.

۶۰. تنهایی یعنی محدود و متناهی بودن، اجتماع یعنی آزاد و نامتناهی بودن. انسان برای خود، تنها انسان است (به معنای معمول کلمه) اما انسان با انسان، وحدت من و تو است که خدا است.



۶۱ فیلسوف فلسفه‌ی مطلق و به‌زعم خود به‌مثابه متفکر و نه انسان گفت: حقیقت از آن من است^{۱۱} که در قیاس با این ادعای حکومت مطلق: دولت از آن من است^{۱۲} یا این ادعای خدای مطلق هستی از آن من است^{۱۳} قرار دارد. از طرف دیگر، فیلسوف انسانی می‌گوید: حتا در اندیشه، حتا به‌مثابه یک فیلسوف، من به اتفاق انسان دیگر، انسان هستم.

۶۲ دیالکتیک واقعی تک‌گویی انسان منفرد با خویشتن نیست بلکه دیالوگ بین من و تو است.

۶۳ تثلیث والاترین راز بود، نقطه اساسی فلسفه و دین مطلق. اما راز تثلیث که در کتاب ذات مسیحیت به‌صورت فلسفی و تاریخی ثابت شد، راز زندگی اجتماعی و اشتراکی است. راز ضرورت یک تو برای یک من. این گفته حاوی این حقیقت است که هیچ موجودی، چه انسان یا خدا، چه روح یا من خوانده شود نمی‌تواند در انزوا موجودی راستین، کامل و مطلق باشد. حقیقت و کامل، تنها وحدت و اتحاد موجوداتی است که در ذات خود مشابه‌اند. از این‌رو والاترین و نهایی‌ترین اصل فلسفه، وحدت انسان با انسان است. تمامی روابط ذاتی (اصول علوم متعدد) تنها انواع و شیوه‌های متفاوت این وحدت‌اند.

۶۴ فلسفه‌ی قدیم یک حقیقت مضاعف دارد. اول حقیقت خود فلسفه که با انسان مرتبط نیست و دوم حقیقت برای انسان یعنی دین. از دیگر سوی، فلسفه‌ی جدید به‌مثابه فلسفه‌ی انسان، ذاتاً فلسفه‌ای برای انسان است. بی‌آن‌که به استقلال و بزرگی نظریه تن دهد، (و در واقع در هماهنگی کامل با نظریه قرار دارد) ذاتاً گرایشی عملی دارد و به والاترین معنا عملی است.



فلسفه‌ی جدید جای دین را می‌گیرد. در خود ذات دین را داراست و در
حقیقت خودش دین است.

۶۵ تمامی تلاش‌هایی که سعی می‌کنند فلسفه‌ی را اصلاح کنند چندان متفاوت
از فلسفه‌ی قدیم نیستند تا حدی که گونه‌هایی متعلق به همان نوع هستند.
چاره‌ناپذیرترین شرط برای یک فلسفه‌ی واقعاً جدید و مستقل متناظر با نیاز
بشر و آینده این است که در ذات خود را از فلسفه‌ی قدیم جدا کنیم.



یادداشت‌ها

1. Speculative philosophy

2. Leibniz

3. Wolff

4. Lyonet

5. Pantheism

۶. Hans Sachs: ترانه‌سرا و شاعر آلمانی قرن شانزدهم.

7. Christian Thomasius

8. Concrete

۹. Linnaeus: کارلوس لینیوس دانشمند سوئدی قرن هجدهم که مبنایی برای طبقه‌بندی

به‌وجود آورد.

10. Homo sum, humani nihil a me alienum puto

11. Vérité c'est moi

12. L'État c'est moi

13. L'être c'est moi



نمایه

Atheism	آته‌نیسم
Antithesis	آنتی‌تزی
Objective	ابژکتیو
Epicurean	اپیکوری
Spinoza	اسپینوزا
Plato	افلاطون
Ega	اگو
Idealism	ایده‌الیسم
Absolute idealism	ایده‌الیسم مطلق
Immediate	بلاواسطه
Pantheism	پانته‌نیسم - همه‌خدایی
Protestantism	پروتستاننیسم
Thesis	تزی



Determination	تعیین
Christian Thomasius	توماسی مسیحی
Theism	ته‌ئیسم - خداشناسی
Universal	جهان‌شمول
Descartes	دکارت
Dialectic	دیالکتیک
Otherness	دیگریت
Stoics	رواقیون
Moralis	رنالیسم
Subjective	سویژکتیو
Schelling	شلینگ
Sceptics	شک‌گرایان
Thing for itself	شی برای خود
Thing in itself	شی در خود
Reasonalism	عقل‌باور
Speculative philosophy	فلسفه‌ی تأملی
New Philosophy	فلسفه‌ی جدید
Old philosophy	فلسفه‌ی قدیم
Absolute philosophy	فلسفه‌ی مطلق
Plotinus	فلو‌طین
Fichte	فیخته
Kant	کانت



Catholicism

کاتولیسیم

Materialism

ماتریالیسم

Christology

مسیح شناسی

Certain

معین

Appearance

نمود

Neo-Platonic

نوافلاطونی

Wolff

ولف

Hegel

هگل



Ludwig Feuerbach

**Principles of Philosophy of
the Future**

Translated by

Amin Ghazaei



Nashre Cheshmeh
Publication House





نشر چشمه

ISBN 978-964-362-479-8



9 789643 624798

۲۲۰۰ تومان تحقیق و بررسی - ۷۳

راز دیالکتیک هگل تنها در این نهفته است که
 خداشناسی را از طریق فلسفه نفی می‌کند تا سپس
 فلسفه را از طریق خداشناسی نفی کند. آغاز و پایان
 آن را خداشناسی شکل می‌دهد، فلسفه در وسط به‌مثابه
 نفی ابعابیت خداشناسی نخستین قرار می‌گیرد، اما نفی
 همین نفی کردن دوباره‌ی خداشناسی است. در ابتدا
 همه چیز منسوخ می‌شود اما مانند دکارت سپس
 همه‌ی آن چیزها دوباره سر جای خود تثبیت
 می‌شوند. فلسفه‌ی هگل تلاشی سترگ برای اعاده‌ی
 مسیحیت مردود و از سر گرفته به‌مسئله‌ی فلسفه است و

کتابخانه عمومی حسینیه ارشاد



۱۰۱۰۱۹۹۸۰۳

الف

