

نقش قول به تاریخت و مسئله فرهنگ (بیلدونگ) در تکوین تلقی آلمانی از علم^۱

مهدی معینزاده*

چکیده

نیمه دوم قرن نوزدهم و دهه‌های آغازین قرن بیستم دوران شکوفایی علوم ریاضی - طبیعی در آلمان است. کیرشهف (Gustav Kirchhoff)، هلمهولتز (Hermann Von Helmholtz)، ککوله (August Kekule)، فیشر (Hermann Emil Fischer)، هابر (Fritz Haber)، ریمان (Bernhard Riemann)، پلانک (Max Planck)، آینشتاین (Albert Einstein)، شرودینگر (Erwin Schrödinger)، و دیگران صرفاً تعدادی از شهیرترین دانشمندان این دوره در آلمان‌اند. باوجود پیش‌تازی آلمان در این دوره نسبت به سایر کشورهای اروپایی (به‌ویژه انگلستان و فرانسه) در عرصه علوم ریاضی - طبیعی یاسپرس در همان سال‌های اوج شکوفایی فیزیک در آلمان اظهار می‌دارد که Wissenschaft (معادل آلمانی واژه science) امری است ناظر بر کل لایتجزا و فردی که دارای ویسنشافت است درعین حال فردی فلسفی، فرهیخته، و آشنا با فرهنگ و تمدن و ارزش‌های فرهنگی نیز است. ویندلبلاند، فیلسوف شهیر نوکانتی همین دوره، نیز ضمن اشاره به توسع مفهوم ویسنشافت نسبت به ساینس اعلام می‌دارد که این دو با یکدیگر فرق دارند؛ چراکه ویسنشافت بنا بر ماهیت خود در کنش‌گرانش نوعی فهم ناظر بر ربط و نسبت دانش‌رشته تخصصی آن‌ها با تمامیت بدنۀ معرفت و کلیت فرهنگ (Bildung = Kultur) به‌وجود می‌آورد. بدین ترتیب، ویسنشافت برخلاف ساینس متفطن تعلق خود به کلیت فرهنگ است، کلیتی که هنر، ادبیات، تاریخ، عرف، ذوق، اخلاق، دین و غیره پاره‌های دیگر آن‌اند.

* استادیار گروه فلسفه علم، پژوهشگاه علوم انسانی، dr_moinzadeh@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۵/۱۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۸/۱۰

مدعای اصلی این مقاله آن است که تفاوت قلمرو ساینس و ویسنشافت در درک خاص زیست جهان آلمانی از مفاهیم تاریخیت و فرهنگ (بیلدونگ) ریشه دارد که هر دو میراث تفکر رمانتیک اواخر قرن هجدهم و اوایل قرن نوزدهم اند. این میراث البته از جهات مهمی مغایر است با سنت دکارتی که از آن عموماً به عنوان بنیاد علم به طور اخص و جهان مدرن به طور اعم یاد می شود.

کلیدواژه‌ها: علم آلمانی، بیلدونگ، تاریخ‌گرایی، تاریخ‌مندی، رمانتیسیسم.

۱. مقدمه

اندیشه رنه دکارت (Rene Descartes) را از جهات عدیده‌ای می توان نقطه آغاز جهان مدرن محسوب کرد، جهانی که علم مدرن از مهم ترین مقومات آن است و به همین اعتبار، دکارت مؤسس علم مدرن نیز تواند بود. رویکرد مکانیستی به عالم، قول به ثنویت سوژه – ابژه، انکار تضمن سنت و تاریخ بر معرفت و علم، و تأکید بر معرفت‌شناسی به جای هستی‌شناسی، که از ضابطه کوزیتوی او قابل استنتاج است، از مهم ترین مؤلفه‌های تفکر دکارتی و درعین حال از اساسی ترین مقومات عالم و علم مدرن محسوب می شوند. ما در این مقاله مستقیماً با مؤلفه «تأکید بر معرفت‌شناسی به جای هستی‌شناسی» که از فرع قرار دادن هستی بر اندیشه درضمن ضابطه کوزیتو منتج می شود سروکار پیدا نمی کنیم؛ اما آن سه مؤلفه دیگر، به نحو صریح یا مضمّر، متضمن انزوای مفراط و مطلق سوژه از جهان خارج (شامل تاریخ، سنت، فرهنگ، و غیره) و حتی جهان درونی سوژه (احساسات، عواطف، انفعالات، و غیره) هستند. به نظر می رسد بخش قابل توجهی از متفکران آلمانی در چالش با مؤلفه‌های اصلی اندیشه دکارت بوده‌اند و ضمن تقریری متفاوت از مسئله فردیت - تقریری که به افراد و انزال مفراط سوژه از جهان برون و درون منتهی نمی شود - تاریخ و سنت و فرهنگ را به رغم قول دکارت متضمن حقیقت دانسته‌اند، حتی حقیقتی که علم ناظر بدان است، و به جهت همین عنایت به عدم انزوای سوژه از جهان و نقش تاریخ و فرهنگ و فرهیختگی (تعلیم و تربیت = Bildung) به تلقی‌ای از علم دست یافته‌اند که موسع از تلقی منطوی در کلمه science است، تلقی‌ای که علم را Wissenschaft می‌شمرد که ناظر بر کلیت فرهنگ است و البته به تعبیر ویندلبانند مشتمل بر تاریخ و هنر و ادبیات و عرف و ذوق و دین و اخلاق (ibid.).

انزوای سوژه دکارتی

در تأمل دوم از *تأملات در فلسفه اولی دکارت* قطعه مومی را بررسی می‌کند که بر روی میز تحریرش قرار دارد (Descartes 1988 a: 76-77). او فهرستی از کیفیات موم را که بر حواسش عرضه می‌شود ارائه می‌کند: این موم سفید است، بوی عسل می‌دهد، وقتی بدان ضربه زده می‌شود صدای خاصی برمی‌خیزد، شکل ویژه‌ای دارد، و ... سپس می‌افزاید که هر کدام از این کیفیات می‌توانند از موم زائل شوند یا تغییراتی در آن‌ها به وجود آید، اما موم کماکان موم باقی بماند. تنها یک کیفیت وجود دارد که اگر از موم زائل شود آن موم دیگر موم نیست. این کیفیت همان امتداد موم است و نتیجه‌گیری می‌کند که جهان همان شیء ممتد است (ibid.: 92). اما آنچه از بحث دکارت درباره جوهریت امتداد مدنظر ماست آن است که وی معتقد است:

امتداد نه از طریق حس بلکه از طریق عقل و انتزاع عقلی کشف می‌شود. تنها عقل است که می‌تواند ایده‌های واضح و متمایزی را از امتداد فضایی شیء فراهم آورد. صفت ایده‌های امتداد مکشوف عقل آن است که اولاً از آن‌جا که مکشوف عقل‌اند نمی‌توان در آن‌ها تشکیک ورزید، و ثانیاً این ایده‌ها متعلق یا موضوع مفاهیم و براهین ریاضی‌اند (ibid.: 98).

از منظر دکارت،

قوای دیگر ذهن غیر از عقل، هم‌چون ادراک حسی، تخیل، اراده و غیره، قابل اعتماد نیستند. احساسات و انفعالات از اتحاد ذهن و بدن ناشی می‌شوند و برای همین بازنمایی‌های کدری از جهان بیرون ایجاد می‌کنند. این بازنمایی‌ها صرفاً اطلاعاتی درباره تأثیر شیء بر بدن انسان فراهم می‌آورند؛ مثلاً این‌که آیا شیء موجب صدمه و رنج بدن می‌گردد یا این‌که مطبوع است. ما هنگامی به معرفت صائب از اشیا نائل می‌شویم که هم از انفعالات و احساسات و هم از مفاهیمی که از گذشته به ما رسیده‌اند به نفع بازنمایی‌های خالص اشیا که مبتنی بر امتداد فضایی است صرف‌نظر کنیم (ibid.: 110).

وقتی دکارت عواطف و انفعالات را صرفاً آشفته‌گی‌ها و اعوجاجات معرفت می‌شمرد بدیهی است که متعاقب آن باید از این آشفته‌گی‌ها و اعوجاجات اجتناب کرد. به عبارت دیگر، باید در برابر موجودات موقفی نظری اتخاذ و اشیا را صرفاً با عنایت به آن کیفیات عینی مورد توجه قرار داد که درباره آن‌ها نیل به یقین امکان‌پذیر است. این پیش شرط محدودکننده

نسبت ما با اشیا را صرفاً با آنچه می‌تواند بی‌واسطه در برابر آگاهی ما حاضر شود برآورده می‌سازد و این یعنی داده‌های حسی حواس، آن هم به صورت بازنمایی‌های درونی آگاهی، یگانه نسبت با موجودات را رقم می‌زنند. لذا آنچه ما در حقیقت از آن آگاهییم عبارت است از بازنمایی‌های درونی یا تصوراتمان از اشیا. بدین ترتیب، متعلق حقیقی آگاهی کاملاً حال درون‌ماندگار (immanent) است و هر رابطه ضروری و ذاتی یا تقویم‌کننده (constitutive) با موجوداتی که از آگاهی ما فراتر می‌روند ناممکن است. سوژه دکارتی مستغرق در بازنمایی‌های درونی خویش است و هیچ رابطه ضروری‌ای با جهان ندارد. یکی از مواضع فردگرایی متافیزیکی دکارت و انزوای سوژه نزد او همین جاست.

اما انزوای سوژه دکارتی علاوه بر مسئله کیفیات و جوهربودگی امتداد و کژنمایی احساس و تخیل و انفعال، که ذکر مختصرشان گذشت، ریشه دیگری نیز دارد: ثنویت دکارتی بین سوژه و ابژه. از منظر دکارت دو جوهر کاملاً متمایز و منفک از یکدیگر وجود دارد: جوهر جسمانی که وصف حقیقی آن امتداد است (res corporea) و جوهر یا من اندیشنده (ego cogito) (Descartes 1988 b: 35). این دو در مفارقت تام با یکدیگر قرار دارند. افتراق بین این دو جوهر پس از دکارت به صورت‌های گوناگونی چون افتراق روح و جسم، روح و طبیعت، تاریخ و طبیعت، و غیره نقش تعیین‌کننده‌ای در فلسفه و علم مدرن ایفا می‌کند. ثنویت البته از افلاطون آغاز شده بود و در مسیحیت امتداد یافت، اما نزد دکارت به اوج خود رسید. بسیاری از مسائل فلسفی مدرن متعاقب همین قول به ثنویت بین سوژه و ابژه به وجود آمدند و چه بسا دیدگاه‌های فلسفی که سعی کردند بر شکاف دکارتی بین فاعل شناسا و متعلق شناخت فائق آیند.

معنای دیگری از فردگرایی متافیزیکی دکارت نیز می‌توان مراد کرد تا ما را به یکی دیگر از محوری‌ترین عناصر اندیشه دکارت (و دست‌آخر فلسفه و علم مدرن) ره‌نمون شود؛ یعنی به انکار نقش تاریخ، سنت، فرهنگ و ... در معرفت حقیقی. دکارت علاوه بر این که در حواس شک می‌کند، با شک بنیادین و دستوری خویش هرگونه معرفتی را نیز که از طریق سنت و تاریخ و فرهنگ به فرد می‌رسد مشمول شک خود قرار می‌دهد. بدین ترتیب، سوژه دکارتی که از لحاظ هستی‌شناختی منزوی و تک‌افتاده است ضرورتاً بیرون از تاریخ نیز قرار می‌گیرد. سوژه دکارتی که در پی معرفت یقینی از جهان مادی متوجه بازنمایی‌های درونی آگاهی می‌شود گذشته‌اش را به دور می‌افکند، زندگی‌نامه خودنگاشتش را حذف می‌کند، از سنت‌ها قدم به بیرون می‌نهد، و روابط خویش را از افراد دیگر می‌گسلد. این شک اغراق‌آمیز که کوگیتو (cogito) را از جایگاهش در تاریخ و سنت و فرهنگ بیرون می‌کشد و

برای آن موقعیتی استعلایی قائل می‌شود چیزی را خلق می‌کند که پل ریکور آن را «سوژه بی‌تکیه‌گاه» نامیده است: «سوژه بی‌تکیه‌گاه هیچ ربطی به آنچه ما در فهم و زبان متعارف خویش شخص یا عامل می‌گوییم و متعلق انتساب هیجان‌ها، عواطف، باورها، و شخصیت قرارش می‌دهیم ندارد ... انزوای کوگیتو کامل و بنیادین است» (Ricoeur 1996: 60).

این مواضع دکارت البته بی‌دلیل نیست، بلکه ریشه در تاریخ‌نگاری و فلسفه‌ورزی زمانه وی دارد. وقتی وی اعلام می‌دارد که «من تقریباً هر چیزی را که صرفاً محتمل است نادرست تلقی می‌کنم و از حوزه معرفت حقیقی خارج می‌کنم» (Descartes 1988 c: 167)، با توجه به تصویری که از معرفت یقینی دارد، می‌توان گفت هرگونه نقش تاریخ و سنت در نیل به معرفت انکار می‌شود. این انکار نقش تاریخ را البته می‌توان واکنشی طبیعی به تاریخ‌نگاری آن عصر نیز دانست. با عنایت به تاریخ‌نگاری آن عصر طبیعی بود که دکارت بخش اعظم تاریخ را صرفاً داستان‌سرایی و اغراق در نقش مردان و زنان بینگارد. از نظر او حتی دقیق‌ترین تاریخ‌نگاری‌ها نیز چیزی جز آینه تمایلات مورخان نیست (ibid.: 185). اما گذشته از این، حتی اگر فرض کنیم که سرگذشت افراد و ملت‌ها براساس تحقیقی روش‌مند و انتقادی صورت گرفته است، باز عقل‌گرایی دکارت مانع پذیرش هرآن چیزی می‌شود که نتوان آن را به صورت حقیقت علمی و به روشنی اثبات کرد.

اما این که دکارت برای تاریخ و سنت نقشی در نیل به معرفت حقیقی قائل نمی‌شود به نظر می‌رسد تا حدود زیادی حمله‌ای باشد به روش‌هایی که مدرسیان برای رسیدن به حقیقت مزعوم خویش به کار می‌بستند، یعنی تکیه بر تفاسیر سستی ارسطو و به خصوص تفسیری که توماس آکوئیناس از ارسطو ارائه می‌دهد. به عبارت دیگر، احتمالاً موضع دکارت بیش از آن که انکار هرگونه نقش معرفت‌بخشی برای تاریخ سنت بوده باشد مقابله با رویکرد کلیسا و فلسفه مدرسی به تاریخ و سنت بوده است، رویکردی که ضمن آن، تاریخ و سنت به عنوان یگانه منشأ معرفت تلقی می‌شد. با این همه، نتیجه‌ای که در عمل از انکار تاریخ و سنت توسط دکارت به بار آمد و زمینه‌ساز عقل‌گرایی متصلب قرون بعدی شد زودوده شدن هرگونه نشان تاریخ و سنت و فرهنگ از انسان به مثابه فاعل شناسایی بود.

در آلمان به ویژه تحت تأثیر نهضت رمانتیک، که احوال و آرمان‌های روشن‌گری را به چالش می‌کشید، به نظر می‌رسد مؤلفه‌های اساسی اندیشه دکارت به گونه‌ای متفاوت تأویل و تفسیر شدند. آلمان نه فقط با تأخیر به قافله مدرنیته پیوست (جلوتر به این مدعا خواهیم پرداخت)، بلکه تأویل خاص خود از بنیان‌های مدرنیته، و نه الزاماً تقریر فرانسوی - انگلیسی از آن، را نیز سرلوحه قرارداد.

آلمان در واقع مبانی اندیشه دکارتی را با مقتضیات خاص خود تأویل کرد. متفکران قرن هجده و نوزده آلمان اغلب بسیار متباعدتر و مشتت‌تر از آن بودند که تحت عنوان واحد «اندیشه آلمانی» بگنجد. هرگز نمی‌توان آن‌ها را به گفتمان واحد و مشترکی تقلیل داد. اما چندان نادقیق و من‌عندی نخواهد بود اگر بگوییم مضامین عمده‌ای وجود دارند که در برابر روشن‌گری فرانسه و انگلستان می‌توانستند چیزی هم‌چون اندیشه آلمانی را قوام دهند و وحدت بخشند (Beiser 2011: 37).

ما به این مضامین تحت سه عنوان «تقریر آلمانی از فردیت دکارتی»، «واکنش آلمانی به مسئله انزوای سوژه و نقد انکار تضمن تاریخ و سنت بر معرفت»، و سرانجام «مسئله بیلدونگ (فره‌یختگی، تعلیم و تربیت، فرهنگ)» خواهیم پرداخت. در نهایت، تلاش خواهیم کرد تا از ره‌گذر این مضامین، درکی واضح‌تر از ویسشافت به‌دست آوریم که نمایان‌گر تلقی آلمانی از علم باشد.

۲. تقریر آلمانی از فردیت دکارتی

متفکران آلمانی در برابر فردگرایی افراطی سنت انگلیسی – فرانسوی مفهومی خاص از فردیت را بسط دادند. مفهوم آلمانی فردیت (Individualität) هرچند همانند مفهوم فرد در سنت فرانسوی – انگلیسی بر واقعیت منفرد و مجزای موجودات خاص دلالت می‌کرد، بر سرشت یگانه و تکرارناپذیر آن موجودات خاص آن‌گونه‌که در جریان مداوم تاریخ ظهور می‌کنند نیز تأکید بلیغ داشت. به‌عبارت‌دیگر، در مفهوم آلمانی فردیت، فرد صرفاً مصداق یک کلی نبود. در سنت فرانسوی – انگلیسی فردیت فرد از طریق انزوای او از تاریخ، سنت، و حتی دیگران (جامعه) تقویم می‌شد. درست به همین سبب بود که پس از چنین تقویمی، مسائلی هم‌چون مسئله «اذهان دیگر» یا «دیگران»، مسئله نسبت بین فرد و جامعه (فردگرایی یا جامعه‌گرایی)، مسئله ارتباط ذهن با جهان خارج به‌عنوان مسائلی فلسفی، جامعه‌شناختی، یا روان‌شناختی برمی‌آمدند. مفهوم فردیت آلمانی دقیقاً در تقابل با چنین مفهومی قرار می‌گرفت و در واقع فرد آلمانی نه واحدی تک‌افتاده از کلیت و تاریخ و جهان خارج، بلکه لمح‌های از تاریخ و سنت و فرهنگ بود. فردیت آلمانی نقطه سکونی بود در جریان هر دم نوشونده و درسیلان تاریخ. فرد لحظه‌ای بود که موجودی در برابر سیلان وجود تاریخی سینه سپر می‌کند و برای لحظه‌ای این جریان را متوقف می‌سازد. شاید با اشاره‌ای به اندیشه نیچه به‌منزله متفکر آلمانی قرن نوزدهمی بتوان مفهوم آلمانی فردیت را بهتر درک کرد. از

نقش قول به تاریخیت و مسئله فرهنگ (بیلدونگ) در تکوین تلقی آلمانی از علم ۲۰۷

نظر نیچه، قول هراکلیتوس مبنی بر این که جهان سراسر سیرورتی است دائم و بی‌حدومرز صحیح است. زندگی در جهان نیز گشودگی‌ای است به این سیرورت، به این خائوس (chaos)، به این تشتت محض، به این هاویه. از نظر نیچه «موجودی که زنده است باید خود را درون این سیرورت محض، درون این خائوس، استقرار بخشد. موجود بودن مستلزم مقاومت تثبیت‌کننده‌ای در برابر سیلان محض است. فرد پیش از هر چیز با یک بدن مشخص می‌شود. بدن از منظر نیچه پیش از هر چیز نوعی شکل‌دهی تثبیت‌کننده به خائوس است» (Nietzsche 1967: 278).

به دلیل همین تلقی ویژه از مفهوم فردیت است که متفکران آلمانی نه فقط فرد انسانی بلکه هرآنچه را که بتوان کانون پایداری نسبی در برابر سیلان تاریخ تلقی کرد به منزله فرد در نظر گرفتند، هم چون نهادها، فرهنگ‌ها، و حتی دوران‌های تاریخی (epoch).

دیلتای (Wilhelm Dilthey) نیز با پیش‌کشیدن مفهوم «تجربه زیسته» (Erlebnis/ lived experience) به جای تجربه حسی کانت تصویری از فردیت و سوژه ارائه می‌کند که نه امری فروبسته در خود که گشوده به زندگی (leben) و استلزامات آن از جمله تاریخ، سنت، فرهنگ، ارزش‌ها، عواطف و انفعالات است. ابداع مفهوم تجربه زیسته در واقع مبین نقد عقل‌گرایی روشن‌گری بود که بر مفهوم حیات استوار بود. تجربه زیسته در اندیشه دیلتای همان جایگاهی را دارد که حس در اندیشه کانت داشت. هر دو داده‌اند، داده‌هایی که ذهن آن‌ها را متعاقباً تبدیل به مفهوم و معرفت می‌سازد. داده‌های حسی به مفاهیم و معرفت طبیعی منجر می‌شوند و داده تجربه زیسته به مفهوم و معرفت تاریخی اجتماعی. اساساً تجربه زیسته موجود نوعی معرفت است که در پیوند ذاتی با زندگی قرار دارد، معرفتی انضمامی که نه توسط فاعل شناسایی صرف، که به تعبیر دیلتای در خصوص فاعل شناسای هیوم و کانت خون در رگ‌های آن جاری نیست، بلکه از طریق انسانی واقع در متن و بطن تاریخ و سنت و فرهنگ حاصل می‌شد (Dilthey 2002: 53-55).

به علاوه، ریکرت (Heinrich Rickert 1863-1936) در کتاب محدودیت‌های مفهوم‌سازی در علوم طبیعی تأکید می‌کند که واقعیت آن‌چه در علوم طبیعی ابژه تلقی می‌شود به‌طور کامل در مفاهیم برساخته این علوم منعکس و مستفاد نمی‌شود (Rickert 1986: 69). او هم چنین می‌افزاید: «اگر بپذیریم که علوم طبیعی از «ادراک تجربی» آغاز می‌شود، هیچ علمی نمی‌تواند ادراک تجربی واقعیت را بازنمایی کند؛ چراکه در هر اوضاع و احوالی متکثر و نامحدود باقی می‌ماند» (ibid.: 78). صرف‌نظر از نقد ریکرت بر مفهوم‌سازی در علوم طبیعی

– که مستقیماً موضوع این نوشتار نیست – آنچه در اندیشه وی برای ما اهمیت دارد تأکید او بر «وضعیت متکثر و نامحدود واقعیت» است. نقد ریکرت بر علوم طبیعی در واقع نقد او بر فرایند انتزاع است که در روش علوم طبیعی رخ می‌دهد. واقعیت از نظر ریکرت مفهومی است موسع‌تر از آنچه از طریق مفهوم‌سازی حاصل از انتزاع و تعمیم به‌دست می‌آید. «واقعیت از تعمیم می‌گریزد» (ibid.: 61). واقعیت از طریق متنوع و منعزل‌کردن ابژه از وضعیت نامحدود و متکثری که در آن واقع شده است به‌دست نمی‌آید. این وضعیت متکثر جز همان تاریخ، سنت، فرهنگ، و ارزش‌های فرهنگی نیست و این مسئله به‌حدی جدی است که ریکرت از «علوم فرهنگی» (Kulturwissenschaft) دم می‌زند. این اصطلاح را نخستین بار ریکرت به‌کار برد (Rickert 1924: 31, 38-39)، آن‌هم به‌منزله جای‌گزینی برای علوم روحی (Geisteswissenschaft) دیلتای. ریکرت در متعلق‌دانستن فردیت به وضعیت تاریخی و ارزش‌های فرهنگی تا آن‌جا پیش رفت که اعلام کرد به‌جای مفهوم ابژه باید از ساختار ابژه – ارزش (object-value) سخن گفت (Rickert 1986: 98, 100, 103, 121, ...). به‌عبارت‌دیگر، ابژه (مثلاً فرد فرید انسانی در علوم فرهنگی) به‌تنهایی در عالم واقع یافت نمی‌شود، بلکه ارزش همواره در ساختار آن مدخلیت دارد، ارزشی که تاریخ و سنت و فرهنگ تقویم کرده‌اند.

ساختار ابژه – ارزش از نظر ریکرت پیوند وثیقی با مفهوم تاریخ دارد. از نظر او «تاریخ نه همه افراد بلکه فقط آن‌هایی را بازنمایی می‌کند که به یک «ارزش عمومی» ذاتی ارجاع می‌یابند. تاریخ، به‌جای منزوی کردن افراد، آن‌ها را در پیوند عمومی قرار می‌دهد (ibid.: 63). ریکرت تأکید دارد که فردیت تاریخی صرفاً به‌معنای واحد، خاص، و شاخص‌بودن یک فرد، یک چیز، یا یک واقعه نیست، بلکه مراد از فردیت تاریخی «بخش‌ناپذیربودن» (indivisibility) آن نیز است. بنابراین، «فرد» یا «فردی» هم معنای تکینگی را می‌رساند و هم انسجام. این ارتباط بین تکینگی و وحدت یک کثرت (که ریکرت با آوردن خط فاصله در کلمه in-dividual یعنی تقسیم‌ناپذیر بر آن تأکید دارد) (ibid.: 84) در فهم مراد ریکرت از فرد تاریخی مدد رسان است. این ویژگی کثرت درعین وحدت فرد تاریخی، که مدنظر ریکرت است، تنها هنگامی طرح می‌شود که فردیت فرد، یعنی تکینگی آن، به ارزشی الصاق شده باشد.

ارنست ترولچ (Ernest Troeltsch) مورخ درباره‌ی تقریر خاص آلمانی از فردیت

می‌نویسد:

نقش قول به تاریخت و مسئله فرهنگ (بیلدونگ) در تکوین تلقی آلمانی از علم ۲۰۹

در مفهوم آلمانی از فردیت آنچه اهمیت قاطع دارد جنبه عرفانی متافیزیکی این مفهوم است، نوعی انضمام یافتن روح الهی در افراد یا نهادهای عمومی فرابخشی. اجزای بنیادین سازنده حقیقت در این مفهوم نه ماده یکسان و اتم‌های اجتماعی و قوانین عام، بلکه شخصیت‌های بی‌همتا و متمایز و نیز نیروهای شکل‌دهنده فردیت بخش‌اند. این مفهوم از فردیت به تصویر متفاوتی از اجتماع منجر می‌شود. دولت و جامعه از طریق قراردادها و ساخت‌های عمل‌گرایانه افراد ایجاد نمی‌شوند، بلکه از نیروهای فرابخشی ناشی می‌شوند برآمده از خلاق‌ترین افراد، روح قومی، یا ایده زیباشناختی دینی (Troeltsch 1925: 13).

به‌عنوان نتیجه‌گیری می‌توان گفت:

متفکران آلمانی، در مواجهه با فردگرایی دکارتی، تأویل خاص خود از فرد و فردگرایی را توسعه دادند، تأویلی که هرچند در تأکید بر شأن و منزلت فرد انسانی با دیدگاه هم‌تایان فرانسوی-انگلیسی اشتراک داشت، هرگز کتمان نمی‌کرد که فرد انسانی غوطه‌ور در جهان تاریخی، اجتماعی، و فرهنگی است و توسط آن تقویم می‌یابد (Beiser 2011: 17).

در این میان، از آن‌جاکه تاریخ حامل سنت و ارزش‌های فرهنگی است، اهمیت ویژه‌ای پیدا می‌کند که ما در ادامه بدان می‌پردازیم.

واکنش آلمانی به انزوای سوژه دکارتی و انکار نقش تاریخ در معرفت

تلقی دکارتی از انسان به‌مثابه فاعل شناسای (سوژه) منزوی و معتزل از تاریخ واکنشی شدید در بین متفکران آلمانی برانگیخت. چنان‌که ذکر شد، دکارت تاریخ، سنت، و فرهنگ را همانند احساسات و انفعالات حجاب‌هایی بر سر راه نیل به حقیقت می‌دید، حجاب‌هایی که فاعل شناسا برای رسیدن به شناختی قرین صواب باید از هرگونه آغستگی به آن‌ها بپرهیزد. سوژه اساساً عبارت از موجودی انسانی بود، بدون تاریخ، بی‌سنت، جدا از فرهنگ، و فارغ از هرگونه احساسات و انفعال. می‌توان موضع دکارت و با تأسی از او موضع مدرنیسم در برابر تاریخ را در یک جمله خلاصه کرد: تاریخ مانع نیل به حقیقت است. متفکران آلمانی دقیقاً در نقطه مقابل این موضع قرار داشتند. مکتب تاریخی آلمان اساساً واکنشی بود در برابر این ادعای مدرنیسم که شناخت علمی یک موضوع هرگونه تعلق آن موضوع به تاریخ را بی‌ربط به روند شناخت علمی می‌شمرد.

ما واکنش آلمانی به انزوای سوژه را که منبعث از انکار نقش تاریخ در حصول معرفت است به دو سطح ملایم و رادیکال (بنیادین) تقسیم‌بندی می‌کنیم و بر این اساس وارد بحث می‌شویم. سطح ملایم از نظر ما معادل همان است که با اصطلاح تاریخ‌گرایی (historicism) از آن یاد می‌شود و البته «مکتب تاریخی آلمان» (مرکب از متفکرانی چون رانکه، درویزن، دیلتای، و برخی دیگر) نماینده آن است. مراد ما از سطح رادیکال یا بنیادین تاریخ‌مندی (historicity) است که با متفکرانی چون هامان، گادامر، و هایدگر به اوج خود رسید. البته به هیچ‌روی قصد پرداختن به جزئیات آرای این متفکران را نداریم و به ترسیم خطوط کلی اندیشه برخی از آن‌ها برای نشان‌دادن تاریخ‌گرایی و تاریخ‌مندی بسنده خواهیم کرد تا مدلل سازیم که چگونه قول به نقش تاریخ در تقویم معرفت سوژه را از انزوا به در می‌آورد و بدین ترتیب تلقی خاص آلمانی از علم را رقم می‌زند.

الف) سطح ملایم (تاریخ‌گرایی، مکتب تاریخی)

گادامر معتقد است که مکتب تاریخی آلمان از شلایرماخر و هرمنوتیک رمانتیک تأثیر پذیرفته است (Gadamer 1989: 198). هرمنوتیک رمانتیک بر آن است که:

معنای متن یا معنای واقعه‌ای تاریخی - اجتماعی از طریق بازسازی اوضاع تاریخی، اجتماعی، فرهنگی، روان‌شناختی مؤلف یا کنش‌گر اجتماعی - تاریخی به دست می‌آید. بدین ترتیب مؤلف یا عامل تاریخی - اجتماعی نه در انزوا که در شبکه‌ای از ارتباطات و اوضاع و احوال روانی قرار دارد که وظیفه مفسر بازسازی آن‌هاست (Schleiermacher 1977: 173).

از نظر درویزن نیز افراد به اعتبار فردیتشان نیست که جایی در تاریخ دارند، بلکه در صورتی می‌توانند بخشی از فرایند تاریخی باشند که در اجتماعات و اعمال اخلاقی‌ای هم چون ازدواج، خانواده، ملت، و ... مشارکت جویند. این نظام‌های اخلاقی محملی تشکیل می‌دهند که در آن افراد می‌بالند و به بلوغ می‌رسند. آن‌ها در زمان و فرهنگ خاصی متولد شده، در ارزش‌ها و مفاهیم جمعی سهیم می‌شوند، و در مجامع مختلف شرکت می‌کنند. فرد، چنان‌که درویزن می‌گوید، مستغرق است در ازپیش‌دادگی تاریخی ملتش، زبانش، دین و دولتش، نظام نشانگانش، و در تفسیری از مفاهیم که پیش از او شده است. این همه اساس افکار، امیال، اعمال، و طرح‌های او را تشکیل می‌دهند (Droysen 1960 : 15).

باور رانکه نیز آن بود که:

سنت آلمانی از محدودیت های عقل آدمی که ناشی از قراردادن آن در سیلان زمان است آگاه شده است. قول دکارتی به انزوای سوژه با استدلال غیرتاریخی و انتزاعی خود وجود چنین محدودیت هایی را برای عقل رد می کند (Ranke 2011: 21).

لذا می توان گفت سنت آلمانی در حال پرورش مفهوم جامع تری از پژوهش علمی بود که طی آن موضوع مورد مطالعه در زمینه سنت، تاریخ، و فرهنگ آن باید ملحوظ شود. حیطه تاریخ حیطه معنا و قصد انسان است و تنها روش فهم اعمال گذشته فهم باورها، امیال، و خواسته های کنش گران یکتاست. بدین گونه ما در تحقیق تاریخی به فهم و شهود هم دلانه بیش از درک مفهومی و مفهوم ساز نیاز داریم.

توصیه مشهور رانکه مبنی بر لزوم مطالعه هر رویداد تاریخی بدان صورت که واقعاً اتفاق افتاده است توصیه ای بود به فهم رویداد در زمینه بافت تاریخی ای که در آن معنادار بوده و متعلق خواست و اراده بوده است (Igger 1968: 42). از طرف دیگر، هرمنوتیک رمانتیک آلمان نیز فهم متن را در گرو فهم وضعیت تاریخی زیست مؤلف، قصد و اراده او، احوال روان شناختی ناخودآگاه او، و در یک کلمه هم دلی با مؤلف دانست (ibid.: 77).

دیلتای موضوع رادیکال تری نسبت به درویزن و رانکه در خصوص تضمن تاریخ و سنت و فرهنگ بر معرفت دارد، به نحوی که برخی فقرات از اقوال او را می توان حمل بر تاریخ مندی و نه صرفاً تاریخ گرایی کرد. دیلتای وظیفه خود دید که به نقد عقل تاریخی دست یازد، چنان که کانت به نقد عقل تاریخی پرداخته بود. البته او نمی خواست در همان چهارچوب نقد کانتی به چنین نقدی پردازد، چراکه بر آن بود کانت نه تنها مسئله نظام های فرهنگی و تاریخی را مغفول نهاده، بلکه در سنجش ساختار محض عقل نیز تاریخ مندی عقل را از نظر دور داشته است (Dilthey 1989: 223). کار وی تا بدان پایه بنیادی بود که تجربه را ذاتاً زمان مند می دانست. تجربه از نظر او، به رغم آن چه کانت می گفت، امری نیست که زمان و مکان به عنوان شهودهای محض فاهمه منفک از آن باشند و سپس بدان اضافه شوند؛ بلکه ذاتاً زمان مند است، یعنی زمان جزئی است لایتنک از تجربه (ibid.: 342).

ب) سطح رادیکال (تاریخ مندی)

سطح دوم واکنش آلمانی به انکار دکارتی نقش معرفت بخش تاریخ مدعیاتی رادیکال و عمیق از مکتب تاریخی آلمان دارد. ما هامان (Hamann) را به عنوان نماینده این سطح از

واکنش آلمانی مورد توجه قرار می‌دهیم. او متفکری است کم‌تر شناخته‌شده که می‌توان او را به‌حق آینه تمام‌نمای تفکر آلمانی بدان معنا دانست که ما در این نوشته مراد کرده‌ایم. هامان تنها پدر معنوی رمانتیسیسم و تاریخ‌مندی آلمانی است.

او نه فقط تاریخ را حائز نقشی در نیل به حقیقت می‌داند، بلکه اصولاً منشائی جز تاریخ برای حقیقت قائل نیست. هامان پیش از هر چیز مسیحی‌ای معتقد است و به همین جهت تجسد (incarnation) مسیح یگانه‌الگویی است که او از حقیقت مدنظر دارد. حقیقت اولاً و بالذات ایده یا تعدادی واژگان مکتوب یا ملفوظ نیست، بلکه حیات انضمامی و تاریخی است. یهودیان اعتقاد دارند که متون مکتوب و حیانی متضمن حقیقت و حیات ابدی‌اند، اما در مقابل مسیحیان معتقدند که خود مسیح، تجسد و حیات او بر روی زمین و در کالبدی از گوشت و خون، یگانه‌محمل حقیقت است. برای هامان حقیقت واقعیتی است که فقط در گذر زمان تظاهر پیدا می‌کند. حقیقت امری دفعی و یک‌باره نیست که در قالب یک مفهوم یا یک ایده به‌نحو مستوفی آرام و قرار یابد. حقیقت همواره از قالب هر ایده و مفهومی بیرون می‌زند و طفره می‌رود. حقیقت به‌مثابه امری متعین هم‌چون یک ایده صرفاً نحوی اشتقاقی (derivative) از حقیقت است.^۲ حقیقت واقعیتی است که در زمان امتداد می‌یابد. هامان در نامه به ژاکوبی نوشت که «حقیقت دختر زمان است».

ایدئال دکارتی «ایده واضح و متمایز»، که یک بار و برای همیشه محل و محمل حقیقت می‌گردد، مکرراً مورد استهزای هامان قرار می‌گیرد. مخالفت وی با ایدئال «ایده» ریشه در خصومت او با تمایزی دارد که وی آن را «ابلیس ثنویت» می‌نامد. او در واکنش به «عصر عقل» می‌گوید: همه خطاها و یاوه‌سرای‌ها و اوهام اندیشه از افکندن تمایزی ماهوی بین «امر ضرور» از یک سو و «امر ممکن خاص» از سوی دیگر برمی‌خیزد. امر ضرور شامل کلیت، جوهر، ماهیت، بنیاد، قاعده یا هر چیز دیگری از این نسق است که ظنین ثبات، عدم تحول و تکوین، کلیت، و ... از آن استماع می‌شود. حقیقت ایده امری ضروری و کلی نیست که به‌مثابه نقطه اتکا و ثباتی در سیلان امور ممکن و جزئی و بی‌ثبات قرار داشته باشد و از آن‌ها انتزاع شود. اساساً تمایز بین ضرور و ممکن، کلی و جزئی، جوهر و عرض، ماهیت و وجود، انتزاعی و انضمامی، و عقلانیت و خود حیات موهوم است. در تلقی عصر عقل (روشن‌گری، مدرنیسم) که به‌نظر هامان همان تلقی علم طبیعی و الهیات نظام‌مند از حقیقت نیز است، حقیقت آن امر خارج از دست‌برد تحول و تغییر پنداشته می‌شود که تنوع سرشار، خودجوشی و خودزایی، امکان‌های لایزال، خلاقیت، و خلاصه هرآنچه را که به زندگی غنا می‌بخشد همه را درپای ایده متعین

قربانی می‌کند. حقیقت از منظر هامان اساساً چیزی که هست نیست، بلکه چیزی است که می‌شود. حقیقت از جنس شدن است، نه بودن. به همین دلیل حقیقت ذاتاً زمان‌مند و تاریخی است.

اگر حقیقت اولاً و بالذات در زندگی تاریخی است که ما‌وا دارد، آن‌گاه نمی‌تواند در نوعی موجود انتزاعی بدون ریشه و اوضاع تاریخی تصور شود. حقیقت حقیقت است در تحویل (Vortage/ delivery) آن. در واژه آلمانی Vortage دو عنصر معنایی وجود دارد: یکی تحویل (delivery) و آن دگر اجرا (performance). هامان می‌گوید هر حقیقتی همانند روایانی است نامرئی که ابتدا مفهوم‌سازی و زمینه آن باید به وجود آید و بعد حقیقت به این زمینه و بافت تحویل داده شود یا در آن اجرا شود (Alexander 1966: 166). حقیقت فقط زمانی حقیقت است که به زمان تحویل داده شود و در آن اجرا شود؛ به عبارت دیگر، هنگامی که در زمان بسط و تفصیل پیدا کند. جهان از نظر هامان چیزی جز اشخاص، اشیا، و روابط بالفعل نیست. قوانین علمی و متافیزیکی، درست همانند مفاهیم الهیاتی، با فرارفتن از امور بالفعل ایده‌هایی ثابت خلق می‌کنند، امور ازلی و ابدی که با نسب منطقی یا پیوندهای وجودی به یکدیگر اتصال می‌یابند. علم و الهیات نظام‌مند مرتکب بزرگ‌ترین اشتباه ممکن می‌شوند و آن این که الفاظ را به جای مفاهیم و مفاهیم را به جای چیزهای واقعی می‌گیرند. حاصل این چشم‌بندی بر امور واقعی و بالفعل برافراشتن کاخ‌های پوشالی علم و دستگاه‌های فلسفی و نظام‌های الهیاتی است.

شاید بتوان چنین توضیح داد که هامان برای حقیقت قائل به یک نحوه وجود اجمالی و یک نحوه وجود تفصیلی است. نحوه وجود اجمالی که غیر زمان‌مند است صرفاً وقتی به تفصیل درآید، یعنی زمان‌مند شود، یا با وام‌گرفتن عبارات خود هامان تحویل و اجرا شود، می‌تواند با آدمی مواجهه پیدا کند. به عبارت دیگر، آدمی به منزله موجودی که خود بالفعل و زمان‌مند و تاریخ‌مند است صرفاً با نحوی از حقیقت که زمان‌مند و تاریخ‌مند است می‌تواند مواجهه داشته باشد، یعنی حقیقت تفصیل‌یافته در زمان. حقیقت اجمالی از آن جهت که زمان‌مند نیست، از منظر هامان، اصولاً موجود نیست. دو قرن بعد از هامان، گادامر در قولی مشابه گفت که «اثر هنری فقط در اجرای آن وجود دارد» (Gadamer 1989: 223).

گفتیم که تجسد مدل هامان برای حقیقت است. گوشت و خون یافتنی که تجسد متضمن آن است به اعتقاد هامان همان معنای بالفعل شدن، اجرا شدن، انضمامی شدن، و تاریخی شدن است. هامان درباره زمان‌مند بودن و تاریخی بودن حقیقت می‌گوید:

بعد از آن که خداوند از طریق طبیعت و متون مقدس، از طریق خلقت و بعثت رسل، ماده را مستهلک کرد، در غروب آن روز از طریق پسرش با ما حرف زد. او این کار را دیروز کرد و امروز هم می‌کند تا زمانی که وعده فردا محقق گردد ... حقیقت به افعال گذشته، ایده‌های حال، و هوس‌های آینده تقسیم نمی‌شود. حقیقت امر واحدی است که در گذشته اتفاق افتاده است، خود را در حال متظاهر ساخته و با وجود این در آینده است که به طور کامل محقق خواهد شد (Alexander 1966: 167).

۳. نقش مفهوم فرهنگ، فرهیختگی، و تعلیم و تربیت (بیلدونگ) در فهم آلمانی از علم

مفهوم بیلدونگ (Bildung) متأثر از جنبش رمانتیک آلمان به یکی از واژه‌ها و مفاهیم کلیدی تفکر و حتی آموزش و پژوهش علمی آلمان از اواخر سده هجدهم تبدیل شد، به حدی که حتی در برنامه‌ریزی‌های درسی دوره ژیمنازیوم (دبیرستان آلمانی) (Phillips 2010: 17) و دانشگاه فون‌هومبولت (دانشگاهی پیشرو در آلمان که بعدها الهام‌بخش بسیاری از دانشگاه‌ها در فرانسه و انگلستان و سایر نقاط اروپا نیز شد) (Konrad 2012: 110) به جد بدان توجه می‌شد. «بیلدونگ در کاربرد آن در قرون وسطی بیش‌تر به معنای مسیحی Imago Dei یعنی درآمدن به تصویر خدا یا تشبه به خداوند بود» (Schwenk 1996: 210). پس از قرون وسطی مفهوم بیلدونگ صرفاً در بافت الهیاتی معنا پیدا نمی‌کند. بنابر تقریر گادامر «بیلدونگ به تدریج به شکل گرفتن و شدن حتی طبیعی (همانند شکل گرفتن آرنج در جنین) اطلاق می‌گردد ... نزد کانت و هگل این واژه طنین فرهیختگی و فرهنگ دارد که خود نوعی شدن و تکوین روحی آدمی است. در واقع، بیلدونگ ناظر بر فرایندی است که فرد طی آن از امیال بی‌واسطه خود فاصله می‌گیرد و با مهار آن‌ها، بدل به فردی دارای فرهنگ و فرهیختگی می‌شود (cultivation) ... نزد رمانتیک‌ها این واژه به مطلق فرهنگ (culture) اطلاق می‌شود» (Gadamer 1989: 20). باید بر این نکته نیز تأکید بلیغ کنیم که فرایند بودن بیلدونگ نشان‌دهنده تضمین و پیوند وثیق آن با زمان و تاریخ است، چنان‌که گادامر نیز بر تضایفی بین مفهوم بیلدونگ و مفهوم روح (Geist) که در اندیشه آلمانی مفهومی قویاً تاریخی است تأکید دارد (ibid.: 11). اما ریشه لغوی واژه Bildung نیز مهم است. NahBild به معنای تصویر و نسخه است و VorBild به معنای الگو (ibid.: 10). پس بیلدونگ یعنی فرایندی زمانی و تاریخی که طی آن فرد یا قومی چنان خود را تعلیم و تربیت می‌دهد و تهذیب می‌کند که به نسخه و تصویری که الگوی اوست نزدیک می‌شود.

در آلمان تحت تأثیر ایده‌های جنبش رمانتیک (از جمله ایده بیلدونگ) از اوایل قرن نوزدهم آموزش و پرورش در دوره ژیمنازیوم از تعلیم علوم طبیعی به تعلیم آنچه فرد را صاحب فرهنگ و به‌طور خلاصه فردی فرهیخته و مهذب می‌کند تغییر جهت می‌دهد (Phillips 2010: 18). از این رو مقرر شد که به‌جای علوم طبیعی، ادبیات و هنر و فلسفه و تاریخ در دوره دوم ژیمنازیوم آموزش داده شود تا افرادی فرهیخته وارد دانشگاه شوند. به‌علاوه، چنان‌که می‌دانیم، آلمان برخلاف انگلستان و فرانسه از آنچه تبعیت از یک دولت مرکزی نامیده می‌شود برخوردار نبود و این بیسمارک بود که در سال ۱۸۷۰ دوک‌نشین‌های متعدد آلمانی را زیر لوای کشوری واحد درآورد. دانشگاه‌های آلمانی پیش از نهضت رمانتیک، که در نهایت به تأسیس دانشگاه فون‌هومبولت منتج شد، بیش‌تر کارگزاران و برآوردگان نیازهای این دوک‌نشین‌ها بود. دانشگاه‌ها از اواسط قرن هجدهم دیگر تقریباً صبغه مذهبی و اعتقادی خود را از دست داده بودند و به نهادی تبدیل شده بودند که برای دولت‌ها و ایالت‌ها کارگزاران مدنی و برای جوانان کعبه آمالی جهت رسیدن به توفیقات مادی و اجتماعی محسوب می‌شدند. این پوست‌اندازی دانشگاه‌ها را می‌توان در سیمای شخصیت جوانانی که برای تحصیل وارد آن‌ها می‌شدند آشکارا مشاهده کرد. تا پایان قرن هجدهم دانشجویان حتی به‌اندازه یک فرد عامی نیز از فرهنگ و اخلاق برخوردار نبودند» (Hofstetter 2001: 7). وقتی در نیمه دوم قرن نوزدهم ایده رمانتیک دانشگاه - ایده مؤسس براساس مفهوم بیلدونگ - از سوی متفکران آلمانی مطرح می‌شد، دانشگاه‌های آلمان مراکزی بودند که نیازهای دوک‌نشین‌ها و امیرنشین‌ها را مرتفع می‌کردند. این خصلت بنیادین دانشگاه همان بود که متفکران رمانتیک با آن درافتادند. نیمه دوم قرن نوزدهم، خاصه سال‌های پس از انقلاب ۱۷۸۹ فرانسه، تمهیدی بر آن دگرگونی اساسی در نظام دانشگاهی آلمان بود که با نام فون‌هومبولت و تأسیس دانشگاه برلین عجین است. آلمانی‌ها هنوز با غرور به تأسیس دانشگاه برلین می‌نگرند. هاینریش اشتفنز آن را «یکی از مهم‌ترین جنبش‌ها در تاریخ آلمان مدرن» می‌نامد (cited ibid.: 86). حتی بیرون از آلمان هم بسیاری تأسیس دانشگاه برلین را لحظه تولد دانشگاه مدرن می‌شمارند (ibid.: 87). در نیمه قرن نوزدهم، برلین به دانشگاه اصلی آلمان و البته الگویی برای دانشگاه‌ها و مؤسسات تحقیقاتی سراسر دنیا تبدیل شد. تأسیس این دانشگاه (۱۸۰۷-۱۸۱۰) البته سابقه چنددهه‌ای در تأملات متفکران آلمانی درباره نهاد دانشگاه بود. ایده اصلی دانشگاه فون‌هومبولت آن بود که دانشگاه نه فقط با آموزش ارباب حِرَف و نه فقط با علم موجود، بلکه با علمی سروکار دارد که باید از طریق پژوهش به بدنه علم موجود افزوده شود. به‌علاوه university برای

آن‌که بتواند واقعاً uni-versity (وحدت‌بخش تباعد و تشتت) باشد باید حول محور فلسفه بازآرایی و سازمان‌دهی شود.

انقلاب فرانسه نقش مهمی در تکوین تلقی خاص آلمانی از علم داشت که خود متأثر از جنبش رمانتیک بود. رمانتیک‌های جوان آلمان در دهه ۱۷۹۰ قلم می‌زدند که دهه تغییرات و تحولات متعاقب انقلاب فرانسه بود. اینان نیز همانند بسیاری از هم‌نسلان خود سخت متأثر از انقلاب فرانسه بودند. نوالیس، شلایرماخر، شلینگ، هولدرلین، برادران اشلگل، و برخی دیگر ماجرای باستیل را در جایگاه طلوع عصر جدید جشن گرفتند. آن‌ها قسم خوردند که انسانیت فقط در جمهوری محقق می‌شود (Beiser 1998: 284). این جوانان باوجود رمانتیک‌های سال‌خورده‌تری چون شیلر و هردر، حتی بعد از حوادثی چون اعدام لویی شانزدهم و قتل خانواده سلطنتی، قتل عام سپتامبر، و دوره ترور، اعتقاد خود به آرمان‌های انقلاب را تاحدی حفظ کرده بودند، اما در اواخر دهه ۱۷۹۰ و اوایل قرن نوزدهم تبوتاب آن‌ها نیز رو به افول نهاد. هرج و مرج و بی‌ثباتی دائم در فرانسه پس از انقلاب که آن را مستعد مورد هجوم قرار گرفتن و اشغال‌شدن می‌ساخت، آغاز دیکتاتوری نظامی ناپلئون، و رخدادهایی از این قبیل روشن‌فکران آلمانی را سرخورده کرد. اینان به‌خصوص ناهنجاری‌ها، اباحه‌گری‌ها، خودمحموری، طبیعت‌گرایی، و ماتریالیسم جامعه جدید فرانسوی را که به‌نظر می‌رسید تمام ارزش‌های فرهنگی، تربیتی، اخلاقی، و دینی را کنار نهاده است برنمی‌تافتند. بدین گونه در واپسین سال‌های قرن هجدهم دیدگاه سیاسی اهل اندیشه آلمان به‌اصطلاح محافظه‌کارانه‌تر شد و به‌سمت وسوی طلب‌شکلی از حکومت‌نخبگان سوق پیدا کرد که در آن طبقه تحصیل‌کرده امپال، سلايق، و سوائق روحی عامه مردم را کنترل و هدایت می‌کرد.

چنین بود که اهمیت بیلدونگ (فرهنگ، فرهیختگی، تربیت) در نظام آموزشی و علمی آلمان و فراتر از آن در تلقی آلمانی از علم اندک‌اندک هویدا شد. رمانتیک‌ها سرانجام بدین نتیجه رسیدند که جمهوری حتی اگر به‌لحاظ سیاسی استقرار پیدا کند، بدون برخورداری از مردمی فرهیخته و تربیت‌شده نخواهد توانست به اهداف والای خود دست پیدا کند. نظام آموزشی و بلکه علم نمی‌تواند به فرهنگ و تاریخ و سنت و تربیت مردمی فرهیخته بی‌اعتنا باشد.

۴. تلقی آلمانی از علم

به هر دلیل که متفکران آلمانی از پذیرفتن سوژه منزوی از تاریخ و فرهنگ دکارتی و درنهایت انکار نقش مقوم معرفت برای تاریخ تن زده باشند، نتیجه منطقی این می‌شود که

تقریر و تلقی ای ویژه از علم نزد ایشان به وجود آید. در سنت دکارتی، علم به مجموعه معرفت هایی اطلاق می شد که پس از شک دستوری منتهی به زدودن هرگونه نقش تاریخ و سنت و فرهنگ و احساسات و عواطف از فاعل شناسا، متعلق بازنمایی های ذهن آن فاعل شناسا باقی می ماندند. اگر نمی توان نقش تاریخ، سنت، و انفعالات را از سوژه یا فاعل شناسا زدود و اصولاً قوام سوژه به همین هاست، نتیجه می شود مدلول علم نیز بازنمایی های فارغ از تاریخ و سنت و عواطف سوژه نباشد. این جاست که علم معرفتی می شود که اولاً پدیدارها را در انضمامیت تاریخی و فرهنگی شان بررسی می کند، ثانیاً برای انفعالات و عواطف سوژه نقش مقوم معرفت قائل است، و ثالثاً خود چنین علمی نیز ربطی وثیق و عمیق با تاریخ و سنت و فرهنگ پیدا می کند. ایده آلمانی ویسنشافت همه این ویژگی ها را دارد. به واقع نیز تفکر آلمانی در تمایز با ایده ساینس ایده ویسنشافت را بسط داد.

برای اشاره به مفهوم ویسنشافت شاید مناسب باشد به گفتاری از ویندلبانند، فیلسوف نئوکانتی مکتب بادن، ارجاع دهیم: «فیلوسوفیای یونانی دقیقاً به معنای آن چیزی است که ما با واژه آلمانی ویسنشافت توصیف می کنیم. خوش بختانه این واژه از science انگلیسی و فرانسوی محتوای بیش تری را شامل می شود» (Ringer 1969: 103). بنابر عرف دانشگاهیان آلمان ویسنشافت با ساینس فرق بارز دارد؛ زیرا بنابر ماهیتش، نزد کنش گرانس نوعی فهم ناظر بر ربط و نسبت دانش رشته تخصصی آن ها با تمامیت بدنه معرفت و کلیت فرهنگ (Bildung= Kultur) به وجود می آورد. بدین ترتیب، ویسنشافت برخلاف ساینس متفطن تعلق خود به کلیت فرهنگ است؛ کلیتی که هنر، ادبیات، تاریخ، عرف، ذوق، اخلاق، دین دیگر پاره های آن اند. بدین ترتیب، مطابق تفسیری که متفکران آلمانی از پدیدار علم کردند، چنین پدیداری متضمن کلیت فرهنگ نیز می شد. مفهوم علم از همان قرن هجدهم در آلمان با مفهوم فرهنگ، تاریخ، سنت، ارزش، پرورش فرهیختگان به عنوان غایت علم پیوند یافت. تاریخت (اعم از تاریخ گرایی و تاریخ مندی)، در تقابل با طبیعت گرایی، در آلمان نقش بسیار برجسته تری در تکوین تلقی از علم نسبت به سایر نقاط اروپا داشته است.

درواقع در تاریخت نه ماهیت و امر کلی بلکه امر جزئی انضمامی زمان مند وجود دارد. بنابراین، ماهیت و امر کلی موضع نه یک موجود (entity) بلکه صرفاً انتزاعی عقلی است. ما در جهان با امر و زید مواجهیم، نه با انسانیت.

به جهت همین انکار وجود واقعی برای کلیات و ماهیات است که افرادی چون بیزر نسب تاریخت را به نام گرایی قرون وسطی می رسانند.

در پس ایده محوری تاریخ‌گرایی، سنت فلسفی قدیمی‌ای قرار دارد که به ویلیام اوکام (Ockham) و قرن چهاردهم برمی‌گردد: نام‌گرایی. اهمیت نام‌گرایی برای برخی از پیش‌قراولان علوم مدرن اولیه، مانند بیکن (Bacon)، هابز (Hobbes)، لاک (Locke)، گلانوویل (Glanvill)، هیوم (Hume)، به‌خوبی جا افتاده بود. هم‌چنین نام‌گرایی نقشی محوری در تفکر تاریخ‌گرایان اصلی به‌ویژه کلادنیوس (Chladenus)، هردر (Herder)، رانکه (Ranke)، ریکرت (Rickert)، زیمل (Simmel)، و وبر (Weber) بازی می‌کرد که به‌روش‌های مختلف آن را تأیید می‌کردند. نام‌گرا معتقد است آنچه وجود دارد معین و خاص است، و این‌که کل‌ها صرفاً برساخته فعالیت ذهنی ما هستند و نه در جهان خارج (Beiser 2011: 12).

بیزر قول متفکران آلمانی به تاریخیت و نام‌گرایی قرون وسطی را از چند جهت بسیار اساسی مطابق با یک‌دیگر می‌داند (ibid.: 13). یکی از این جهات که به موضوع موردبررسی ما (مسئله ماهیت یا طبیعت ثابت) مربوط می‌شود آن است که تاریخیت و نام‌گرایی هر دو منکر وجود واقعی هر امری هم‌چون طبیعت، ماهیت، ذات، جوهر، و هر مفهومی می‌شود که ظنین ثبات و عدم تغییر و تحول برای اعیان دارد. قول به تغییر و تحول در ماهیت و طبیعت اعیان آیا غیر از قول به تاریخیت آن‌هاست؟ رأی بیزر مشعر بر انتساب تاریخیت به نام‌گرایی (موضع ضدذات‌گرایی) با انکار ذات تغییرناپذیر اعیان توسط برخی مهم‌ترین مدافعان تاریخیت تأیید می‌شود. هایدگر، که خود تنسیقی بسیار بنیادین و وجودشناسانه از تاریخیت ارائه کرد، در انکار ذات ثابت و ماهیت تا آن‌جا پیش رفت که در افادات به فلسفه اصطلاح «تذوت» را به‌جای ذات جعل کرد تا دلالت بر خصلت روی‌دادگی و وقوع به‌جای وجود و سکون برای ذات داشته باشد.

هایدگر در *افاداتی به فلسفه اعلام* می‌داند که متافیزیک هستی را بر بنیاد مفهوم ثبات درک کرده است. امر هستنده یا موجود (entity) آن است که در زمان ماندگاری دارد. متافیزیک استمرار هستی و هستندگان را، که البته تمایزی بین آن‌ها قائل نیست، براساس مفهوم ماندگاری و ثبات می‌فهمد. ماندگاری و ثبات نیز به وجود جوهر، ماهیت، ذات، نوع ثابت در هستندگان احاله می‌شود. اما هایدگر الگویی دیگر در برابر این الگوی متافیزیکی پیش می‌کشد. وی به‌جای مفهوم ذات (Wesen) مفهوم تذوت (Wesung) را قرار می‌دهد که حالت مصدری کلمه است تا نشان دهد ذات نه امری ایستا، بلکه درحال تکوین است. موجود هر لحظه، هر لمحّه، عدم می‌شود و به‌وجود می‌آید. هایدگر برای این‌که چنین تلقی‌ای از وجود را از تلقی متافیزیکی متمایز کند، کلمه *sein* آلمانی را که به‌معنای

وجود است به صورت Seyn می نویسد. مترجمان انگلیسی برگردانی گویا از Seyn کرده‌اند: be-ing. ایشان با خط تیره‌ای که بین be و ing می گذارند خصلت روی دادگی وجود را برجسته می‌سازند. وجود از منظر هایدگر روی دادگی است، وقوع است. او آن را روی داد از آن خودکننده (Ereignis=Enowning) می‌نامد (Heidegger 1999: 23, 35, 43, 51, ...). مفهوم «انقلاب به سازه هنری» نزد یکی دیگر از قائلان به تاریخیت در قرن بیستم، یعنی گادامر، نیز می‌تواند تکامل یافته همان موضع ضدذات‌گرایی قائلان به تاریخیت قرن نوزدهم آلمان محسوب شود. گادامر برای معرفی مفهوم «انقلاب به سازه هنری» نخست تفاوت بین انقلاب و تحول را پیش می‌کشد. در تحول گویی امر ثابتی پیش و پس از تحول وجود دارد که همان جوهر، ماهیت، ذات است. اما در انقلاب شیء کاملاً در کام عدم فرومی‌رود و سپس دوباره در وجود می‌آید.

انقلاب یک تحول نیست ... تحول همواره در یک عرض رخ می‌دهد [جوهر ثابت باقی می‌ماند]. در انقلاب با تحول روبه‌رو نیستیم که طی آن شیئی به شیء دیگر تبدیل شود. در انقلاب، وجود چیز قبل و بعد از انقلاب نافی یکدیگرند. مقصود از انقلاب به سازه هنری هم آن است که آنچه قبلاً موجود بود، رهسپار عدم گردد و چیزی جدید به وجود آید. این چیز جدید در گسست و پیوست با آن چیز قبلی است (Gadamer 1989: 110-111).

به علاوه، چنان‌که می‌دانیم، گادامر اساساً بر واقع‌بودن هرگونه فهمی، از جمله فهم علمی، تأکید می‌نهد و این‌که رخداد متضمن زمان و تاریخ است.

تضمن ویسنشافت بر تاریخ، سنت، فرهنگ، هنر، ادب ملائم با انکار ذات و ماهیت ثابت اعیان و از جمله انسان از سوی رای به تاریخیت است. اما چگونه؟ انکار ذات و ماهیت ثابت برای انسان مستلزم آن است که بگوییم چنین ذات و ماهیتی خودکفا نیست و دائم دست‌خوش تغییر و تحول قرار می‌گیرد. پیداست که چنین تغییر و تحولی در بستر تاریخ و زمان صورت می‌بندد و از این‌رو، علم به تاریخ چیزی جزئی جداناپذیر از علم به هویت آن می‌شود. ویسنشافت به همین اعتبار معرفتی است به اعیان، چنان‌که تاریخ اعیان را نیز در بر می‌گیرد. مراد از تاریخ این‌جا هر آن چیزی است که غیر از طبیعت است، یعنی اموری که به جهت حضور انسان در جهان به وجود آمده‌اند، اعم از فرهنگ، ادبیات، هنر، آداب و رسوم، فناوری، دولت، و دین. بنابراین همه این‌ها در ویسنشافت مندرج‌اند، در حالی که بیرون از حیطه ساینس می‌مانند.

در پایان، شاید اشاره به قولی از کارل یاسپرس بتواند در نیل به فهمی از ویسنشافت یاری گر افتد:

ویسنشافت تنها در نسبت با یک کل می‌تواند وجود داشته باشد. افزون‌براین، هر دانش‌رشته خاص نیز فقط در نسبت با کل معرفت می‌تواند تحقق یابد. بنابراین، هدف دانشگاه القای ایده به‌مثابه کل بودن معرفت در دانشجویان است. بدین جهت هر فردی که ویسنشافت فرامی‌گیرد در عین حال فردی فلسفی نیز هست؛ چراکه فلسفه و ویسنشافت در ویژگی ناظر بر کل بودن با یک‌دیگر مشترک‌اند. ویسنشافت در صورتی تحقق می‌یابد که اولاً فعالیت عقلی خود را از خدمت محض به اهداف زندگی رها سازد، طوری که معرفت به هدفی فی‌نفسه تبدیل شود و ثانیاً در صورتی که امر عقلانی متجزی به بخش‌های مجزا نگردد. ویسنشافت هنگامی محقق می‌شود که هر شکل از معرفت عقلانی از حیث درونی به یک کل نظام‌مند ارتباط داشته باشد (cited Ringer 1969: 10).

۵. نتیجه‌گیری

واژه ویسنشافت، که معادل آلمانی کلمه ساینس است و به یک‌دیگر ترجمه می‌شوند، بنابر قول و رأی بسیاری از جمله کارل یاسپرس، که با علوم طبیعی نیز بیگانه نبود، بر مفهومی موسع‌تر از ساینس دلالت دارد؛ مفهومی که تاریخ، سنت، فرهنگ، ادبیات، هنر، اخلاق را نیز مشتمل است. ما در این مقاله به ریشه‌یابی این توسع مفهوم علم در زیست‌جهان آلمانی پرداختیم. به‌زعم ما ریشه این توسع اطلاق را باید در انکار انزوای مطلق سوژه دکارتی و تقریر خاص آلمانی از فردیت جست. تحت‌تأثیر متفکران نهضت رمانتیک سوژه نه امری در خودفرورفته و در پیچیده، بلکه گشوده به سنت، تاریخ، و فرهنگ است و اگر از فردیت سخن می‌رود، مراد فردیتی است که در این‌ها غوطه‌ور است. قول به تاریخت، چه به‌شکل تاریخ‌گرایی و چه به‌صورت تاریخ‌مندی، فرد به‌طور خاص و ابژه (حتی ابژه علم طبیعی) به‌طور عام را بخشی از فرایند تحقق تدریجی تاریخ می‌شمرد. به‌علاوه، نهضت رمانتیک بر لزوم عجین‌گشتن علم با تربیت روحی و معنوی و در یک کلام فرهیختگی (بیلدونگ) تأکید بلیغ دارد و چنین تأکیدی همواره و هنوز بر تلقی آلمانی از علم و توسع اطلاق آن نسبت به ساینس تأثیر نهاده است. همین تأثیرات علاوه‌بر علم در نهادهای متولی علم در آلمان از قبیل ژیمنازیوم و حتی دانشگاه نیز قابل‌ردیابی است. دانشگاه فون‌هومبولت که براساس همین ایده رمانتیک بنا نهاده شد مدت‌ها الگوی سایر کشورهای اروپایی بود.

پی‌نوشت‌ها

۱. این مقاله مستخرج از طرح پژوهشی نگارنده با عنوان "تلائم نظر و عمل در تلقی از علوم انسانی به مثابه فرونیسیس" ذیل طرح جامع اعتلای علوم انسانی معطوف به پیشرفت کشور است.
۲. در قول هایدگر در بند ۳۳ وجود و زمان مشعر بر این‌که گزاره (statement/ =aussage/ urteil judgment) حالت اشتقاقی تفسیر (auslegung=interpretation) است (SZ: 154)، به نظر می‌رسد که طنین این آموزه هامان مسموع است.

کتاب‌نامه

- Alexander, W.M. (1966), *Johann George Hamann Philosophy and Faith*, Martinus Nijhoff, The Hague.
- Beiser, F. C. (1998), "A Romantic Education: The Concept of Bildung in Early German Romanticism", in: *Philosophers on Education*, A. O. Rorty (ed.), Rotledge.
- Beiser, F. C. (2011), *German Historisist Tradition*, Oxford: Oxford University Press.
- Descartes, Rene (1988 a), *Meditations on First Philosophy; Selected Philosophical Writings*, trans. John Cottingham, Robert Stoothoff, and Dugald Murdoch, Cambridge: Cambridge University Press.
- Descartes, Rene (1988 b), *Principles of Philosophy, Selected Philosophical Writings*, trans. John Cottingham, Robert Stoothoff, and Dugald Murdoch, Cambridge: Cambridge University Press.
- Descartes, Rene (1988 c), *Discourse on Method. Selected Philosophical Writings*, trans. John Cottingham, Robert Stoothoff, and Dugald Murdoch, Cambridge: Cambridge University Press.
- Dilthey, W. (1989), *Introduction to the Human Sciences*, trans. R.F Makkreel and F Rodi, Princeton: Princeton University Press.
- Dilthey, W. (2002), *The Formation of the Historical World in the Human Sciences*, trans. and ed. R. A. Makkreel and F. Rodi, Princeton: Princeton University Press.
- Droysen, J. G. (1960), *Historik, Vorlesungen Uber Enzyklopedie und Methodologie der Geschichte*, Rudolph Huebner (ed.), Munchen.
- Gadamer, H. G. (1989), *Truth and Method*, Continuum.
- Heidegger, M. (1999), *Contributions to Philosophy (From Enovning)*, trans P. Emad, and K. Maly, Indiana University Press.
- Hofstetter, M. J. (2001), *The Romantic Idea of University*, Palgrave Publication.
- Iggers, G. (1968), *The German Conception of History: The National Tradition of Historical Thought from Herder to the Present*, Wesleyan University Press.
- Konrad, F. M. (2012), "Wilhelm Von Humboldt's Contribution to the Theory of Building", in: *Theories of Bildung and Growth*, P. Siljander, Kivela and A. Sutinen (eds.), Sense Publishers.

- Nietzsche, F. (1967), *Will to Power*, trans. W. Kaufman and R.J. Holingdale, Vintage Books.
- Pillips, D. (2010), "Epistemological Distinction and Cultural Politics: Educational Reform and the Naturwissenschaft/ Geisteswissenschaft Distinction in Nineteenth- Century Germany", in: *Historical Perspectives on Erklären and Verstehen*, U Feest (ed.), Springer.
- Ranke, L. (2011), *The Theory and Practice of History*, trans. G Igger, Routledge.
- Rickert, H. (1924), *Die Problem der Geschichtphilosophie*, Dritte Auflage.
- Rickert, H. (1986), *The Limits of Concept Formation in Natural Science*, trans. G. Oakes, Cambridge University Press.
- Ricoeur, P. (1996), "The Crisis of Cogito", *Synthese*, vol. 106, no. 1.
- Ringer, F. (1969), *The Decline of the German Mandarins: The German Academic Community, 1890- 1933*, Cambridge: Harvard University Press.
- Schleiermacher, F. (1977), *Hrmeneutik und Kritik*, Manfred Frank (ed.), Frankfurt: Suhrkamp.
- Schwenk, B. (1996), Bildung, in: Lonzen .D Pädagogische Grundbegriffe, Band I, Hamburg: Rowohlt Taschebbuch Verlag.
- Troeltsch, E. (1923), *Deutscher Geist und Westeuropa*, H. Baron (ed.), Tübingen: Mohr.