

روشنگری و بنیادهای فکری فرهنگ مدرن

-
- Dupree, Louis سرشناسه: دوپره، لوئیس، ۱۹۲۵-۱۹۸۹ م.
عنوان و نام پدیدآور: روشنگری و بنیادهای فکری فرهنگ مدرن/لویی دوپره: ترجمه سیدمسعود آذرفام.
مشخصات نشر: تهران: ققنوس، ۱۴۰۰.
مشخصات ظاهری: ۵۳۶ ص.
شابک: ۹۷۸-۶۲۲-۰۴-۰۳۹۲-۰
وضعیت فهرست‌نویسی: فیبا
یادداشت: عنوان اصلی: The Enlightenment and the intellectual foundations of modern culture, c 2004.
موضوع: روشنگری.
موضوع: Enlightenment
موضوع: تمدن جدید
موضوع: Civilization, Modern
موضوع: فلسفه و تمدن
موضوع: Philosophy and civilization
شناسه افزوده: آذرفام، سیدمسعود، ۱۳۷۰، مترجم
رده‌بندی کنگره: B۸۰۲
رده‌بندی دیویی: ۱۹۰/۹۰۳۳
شماره کتاب‌شناسی ملی: ۸۷۷۶۱۲۷
-

روشنگری و بنیادهای فکری فرهنگ مدرن

لویی دوپره
ترجمه سیدمسعود آذرفام



این کتاب ترجمه‌ای است از:

**The Enlightenment and The Intellectual
Foundations of Modern Culture**

Louis Dupré

Yale University Press, 2004



انتشارات قنوس

تهران، خیابان انقلاب، خیابان شهدای ژاندارمری،

شماره ۱۱۱، تلفن ۴۰ ۸۶ ۴۰ ۶۶

ویرایش، آماده‌سازی و امور فنی:

تحریریه انتشارات قنوس

* * *

لویی دوپره

روشنگری

و بنیادهای فکری فرهنگ مدرن

ترجمه سیدمسعود آذرفام

چاپ اول

۱۱۰۰ نسخه

۱۴۰۱

چاپ پارمیدا

حق چاپ محفوظ است

شابک: ۰۰۰۰۳۹۲-۰۴-۰۶۲۲-۹۷۸

ISBN: 978 - 622 - 04 - 0392 - 0

www.qoqnoos.ir

Printed in Iran

به ادیث،
پس از بیست و پنج سال، با سپاس

فهرست

۹	یادداشت مترجم
۱۳	پیشگفتار و سپاسگزاری
۱۵	مقدمه
۲۱	۱. تعریف، و توجیهی موقتی
۴۵	۲. کیهانی متفاوت
۸۷	۳. معنای جدیدی از خودبودگی
۱۳۹	۴. به سوی برداشتی نوین از هنر
۱۹۱	۵. بحران اخلاقی
۲۵۳	۶. خاستگاه نظریات اجتماعی مدرن
۳۰۳	۷. علم نوین تاریخ
۳۶۵	۸. بحران مذهبی
۴۲۷	۹. ایمان فیلسوفان
۴۹۱	۱۰. تداوم و نوگری معنوی
۵۲۵	نتیجه‌گیری
۵۳۳	واژه‌نامه انگلیسی-فارسی
۵۳۵	نمایه

یادداشت مترجم

این روزها به هر روزنامه، کتاب، مجله یا صفحهٔ اجتماعی قابل اعتنایی که سر می‌زنیم، آکنده‌اند از عباراتی چون «بحران سرمایه‌داری»، «بحران مشروعیت»، «بحران مصرف‌گرایی»، «بحران گرمایش زمین»، «بحران بی‌معنایی» و انواع و اقسام بحران‌های دیگری که صراحتاً یا تلویحاً به جهان مدرن و اقتضانات آن منتسب می‌شوند. گویی که عصر مدرن را می‌توان و باید عصر بحران دانست و مدرنیته و بحران اساساً دو روی یک سکه‌اند. درست است که این بحران‌ها به‌نوعی از تجلیات نحوهٔ زیستن مدرن‌اند، اما این ادعا که مدرنیته صرفاً عصر بحران است صرفاً نیمی از حقیقت را پوشش می‌دهد و برخی مواقع نیمی از یک حقیقت چیزی جز کل یک دروغ نیست! به هر حال هر دورهٔ تاریخی امکانات و محدودیت‌هایی دارد که در کنار هم یک عالم تاریخی یکپارچه را برمی‌سازند و مسلماً این بحران‌ها هم از محدودیت‌های عصر جدیدند. اما باید بدانیم همین‌که ما امور منفی و ناخوشایند جهان پیرامونمان را نه اموری ذاتی و لایتغیر بلکه اموری عارضی و قابل رفع می‌دانیم و آن‌ها را نه روال طبیعی جهان بلکه بحران می‌خوانیم، خود یکی از دستاوردهای عظیم جهان مدرن است.

اگرچه دوران مدرن همچون همهٔ ادوار حیات بشر مسائل و مشکلات مختص به خود را دارد، اما حال انسان مدرن به مدد این درک بنیادین که علل مشکلات نه اموری متعالی و بیرون از عالم بلکه اموری درون‌ماندگار در خود عالم هستند، می‌تواند آن‌ها را

به اندیشه درآورد، به لحاظ مفهومی صورت‌بندی کند و به قدر امکان برای حل آن‌ها بکوشد. به نظر می‌رسد که بدبینی نسبت به حال و احساس نوستالژی در قبال گذشته ناشی از نوعی بدفهمی تاریخی باشد که باید بکوشیم بر آن فایق آییم. البته در جامعه خود ما تقدیس سنت و تقبیح تجدد علل دیگری نیز دارد که همین امر موجب می‌شود که مسائل ما اساساً با غرب تمایز پیدا کنند. اما به هر جهت برای حفظ و نجات «ما» به عنوان مقوله‌ای تمدنی در جهان کنونی، فهم جهان مدرن که در یکی دو سده اخیر به یکی از مؤلفه‌های بنیادین حیات تاریخی ما بدل شده است از اوجب واجبات می‌نماید.

یکی از دوره‌های اساسی غرب مدرن که فهم آن برای ما ضرورت دارد دوره روشنگری است. مؤلفه‌های روشنگری در قرون هفده و هجده میلادی بر ذهن غربی سیطره داشتند و همه حوزه‌های حیات آدمی از فلسفه و هنر و ادبیات تا جامعه و سیاست و تاریخ را متحول کردند. در این دوره که در پی انسان‌گرایی رنسانس بالید و پیوندی لاینفک با انقلاب علمی داشت، اندیشمندان و روشنفکران با اتخاذ نگرشی خوش‌بینانه به عالم به دفاع از علم طبیعی برخاستند، به نقد خرافه و عدم تساهل پرداختند و علیه کلیسا و دولت شوریدند. شاید بتوان مهم‌ترین ویژگی این دوره را توسل به عقل دانست. روشنگری ادعا می‌کرد که هیچ‌چیز را برتر و فراتر از عقل نمی‌داند و هر چیزی را از سر تیغ نقد عقلانی می‌گذراند. هدف این عقلانیت نیز چیزی نبود جز دانش، آزادی و شادکامی. البته باید اشاره کنیم که ایدئال عقلانیت در آن دوران صرفاً ایدئالی تنظیمی نبود، بلکه ایدئالی مطلق بود و از آن‌جا که هرگونه مطلق‌گرایی ناگزیر نسبتی با خشونت دارد، روشنگری نیز چه در حوزه نظر و چه در حوزه عمل (مخصوصاً در رویدادهایی چون انقلاب فرانسه) به خشونت کشیده شد. باری با پیشروی روشنگری و بالفعل شدن برخی از آرمان‌های بالقوه آن، این جنبش دستخوش تحولاتی شد و ارتباطش با جهان واقع را مورد بازاندیشی بنیادینی قرار داد. چرا که یکی از ویژگی‌های عقلانیت روشنگری قوه نقادی بی‌حد و حصر آن است و همین قوه این امکان را فراهم می‌آورد که عقل بتواند به خود بیندیشد و خودش را به نقد بکشد. از همین روست که زمانی که منتقدان پروژه روشنگری عنوان می‌کنند که «زمین کاملاً روشنی یافته زیر بیرق فاجعه ظفرمند می‌درخشد»^۱

صرفاً دلالت ضمنی عقلانیت روشنگری را بسط می‌دهند و البته از دین خود به روشنگری نیز سخنی به میان نمی‌آورند. با همه این اوصاف و علی‌رغم همه انتقادات، ما وارثان روشنگری هستیم و چه بخواهیم و چه نخواهیم تا اندازه‌ی زیادی بر اساس مقولات روشنگری می‌اندیشیم و جهان خود را بر اساس ارزش‌ها و اهداف آن سامان می‌دهیم.

کتابی که در دست دارید شرحی توصیفی و انتقادی بر جنبش روشنگری است که تقریباً به تمام جوانب این جنبش می‌پردازد و تأثیر آن را در مقولات مختلفی چون فلسفه، هنر، ادبیات، تاریخ، سیاست، اخلاق و دین مشخص می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه مؤلفه‌های روشنگری بر بنیادهای فکری فرهنگ مدرن سایه افکنده‌اند. نویسنده کتاب، لویی دوپره، استاد بازنشسته دپارتمان مطالعات دینی دانشگاه ییل و فارغ‌التحصیل دانشگاه کاتولیک لُن^۱ است که پیرامون مدرنیته علاوه بر اثر حاضر آثار پراهمیتی چون دین و ظهور فرهنگ مدرن^۲ و گذار به مدرنیته: رساله‌ای پیرامون هرمنوتیک طبیعت و فرهنگ^۳ را نیز در کارنامه خود دارد که هر یک به نوبه خود آثاری مهم و آموزنده‌اند. نکته قابل توجه این است که با توجه به سبقه مذهبی دوپره، آثار او درباره مدرنیته به معنای دقیق کلمه علمی هستند و چندان اثری از پیش‌داوری‌ها و جانبداری‌های مذهبی در آن‌ها دیده نمی‌شود. او با تسلط به زبان‌های مهم اروپایی و مراجعه به آثار اساسی این دوره شرحی از روشنگری ارائه داده است که هدف نخست آن غلبه بر ساده‌سازی‌های بی‌مورد درباره ماهیت و خاستگاه‌های روشنگری و هدف دومش صورت‌بندی روشنگری در قالب جهان‌بینی‌ای منسجم و ارگانیک است. به گمانم مجموع این ویژگی‌ها اثر دوپره را از حیث آموزندگی و جامعیت در کنار اثر کلاسیک ارنست کاسیرر، فلسفه روشنگری^۴ قرار می‌دهد. از این رو به گمانم این اثر می‌تواند آشنایی ما با غرب مدرن را ژرفا بخشد، به این امید که روزی فرابرسد که اکثر نوشته‌های اساسی دوره روشنگری را به زبان فارسی در اختیار داشته باشیم.

نکاتی که به گمانم در میان گذاشتن آن‌ها با خواننده سودمند است از این قرارند:

1. Leuven 2. *Religion and the Rise of Modern Culture*

3. *Passage to Modernity: An Essay on the Hermeneutics of Nature and Culture*

4. *The Philosophy of the Enlightenment*

- * همهٔ پانوشته‌ها از آن مترجم است.
- * همهٔ قلاب‌ها از آن نویسنده است.
- * تقریباً تمام نقل قول‌ها را با متن اصلی شان مقابله کرده‌ام و در مواردی که اشتباهی در ضبط نام‌ها یا ابهامی در انتقال معنا وجود داشت، آن‌ها را اصلاح کرده‌ام.
- * در سرتاسر متن، واژگان یا عباراتی را که برای انتقال بهتر معنا افزوده‌ام داخل {} آورده‌ام.
- * در پایان کتاب یک واژه‌نامهٔ انگلیسی-فارسی ضمیمه شده است تا خوانندگان بتوانند مستقیماً به معادل‌های به کار رفته دسترسی داشته باشند.
- در پایان از هیئت تحریریهٔ انتشارات ققنوس عمیقاً سپاسگزارم که با نظرات و پیشنهادهای ارزشمندشان کیفیت ترجمه را ارتقا دادند و با عملکرد حرفه‌ای خود از مرحلهٔ پذیرش تا چاپ موجب دلگرمی مترجم شدند.

سید مسعود آذرفام

اسفند ۹۹

پیشگفتار و سپاسگزاری

در بُهت حملات ۱۱ سپتامبر سال ۲۰۰۱ بودم که این پرسش برایم مطرح شد که آیا در زمانه‌ای که به نظر می‌رسد پایان ارزش‌ها و ایدئال‌های روشنگری را بسی بی‌رحمانه اعلام می‌کند، هدفی برای نوشتن راجع به این جنبش وجود دارد؟ بعدها دریافتم که رویدادهای آن روز مرگبار بی‌ربط با موضوع تأملات من نیستند. البته منظورم این نیست که فرهنگ اسلامی «روشنی نیافته»^۱ است یا «روشنی نیافته» بود. این فرهنگ بسی پیش از فرهنگ غرب مسیحی شکوفا شد و قرن‌ها از آن پیشی گرفت. اما اسلام، برخلاف غرب در طی قرن هجدهم، هرگز مجبور نشد دوره‌ای طولانی از بررسی انتقادی اعتبار بینش روحانی‌اش را تجربه کند. تردید و تشویشی که با ارزیابی مجدد گذشته غرب همراه شد مشخصه مابقی عصر مدرن بوده است. پس از آن اروپا ترس‌هایش را شناخته، و همین موجب شده است که بسندگی پاسخ‌های روشنگری و نیز کارآمدی راه‌حل‌های آن را به پرسش بگیریم. اما این امر ما را برای همیشه به یک چیز عادت داده است: عدم تمایل به پذیرش غیرنقدانده مرجعیت. برخلاف ادعای برخی از اندیشمندان، مزیت ویژه روشنگری الغای مطلق‌های اخلاقی یا مذهبی نبود. در واقع، از دست رفتن مطلق‌های اخلاقی، چه معلول روشنگری باشد و

چه نباشد، ریشه در رفتار غیرانسانی قرن گذشته دارد. اما نیاز به چون و چرا کردن، فرهنگ ما را سودمندانه از فرهنگ‌های دیگر متمایز کرده است. البته فرهنگ اسلامی نیز بحران‌های خودش را می‌داند، که هیچ‌کدام دردناک‌تر و غیرمقتضی‌تر از دست رفتن جایگاهش در جهان مدرن نیست، اما این فرهنگ هرگز مجبور نشده جهان‌بینی سنتی خود را به پرسش بگیرد. روشنگری پدیده‌ای غربی بود که آینده غرب را تعریف کرد. در کتاب حاضر در نظر دارم دلالت‌های این پدیده را بررسی کنم.

از خیلی‌ها به خاطر یاری‌شان در نگارش این کتاب سپاسگزارم. نخست از جاناتان برنت،^۱ مدیر تحریریه انتشارات دانشگاه ییل، که از همان ابتدا از این پروژه حمایت کرد، دستیار همواره صبورش کیت شپرد،^۲ و ویراستار بسیار نکته‌بینم الیزا چایلدز^۳ سپاسگزارم. سایرس هم‌لین،^۴ جوزپه ماتسوتتا،^۵ جیمز بی. مورفی،^۶ کینث اشمیتز،^۷ ادوارد استانکیویچ،^۸ دانلد ورین،^۹ دیوید والش،^{۱۰} جیمز وایزمن^{۱۱} و آلن وود^{۱۲} بخش‌هایی از متن را خواندند و سخاوتمندانه درباره آن نظر دادند. دین خاصی به استفانو پنا^{۱۳} دارم. او علاوه بر مباحثات بسیاری که به واسطه‌شان مرا یاری کرد و ایده‌هایم را بهبود بخشید، روزهای بسیاری را صرف نجات این کتاب از مرگ زودرسی ناشی از مشکلات کامپیوتری کرد. در نهایت، همسرم ادیث،^{۱۴} در حالی که به‌گندی فصلی را پس از فصل دیگر می‌نوشتم و بازنویسی می‌کردم، صبورانه و باشتیاق بردباری به خرج داد. او علی‌رغم کار میرم خودش نسخه نهایی چندین فصل را آماده کرد. این نتیجه هم‌چنان ناکامل را بدو تقدیم می‌دارم.

1. Jonathan Brent 2. Kate Shepard 3. Eliza Childs 4. Cyrus Hamlin
 5. Giuseppe Mazotta 6. James B. Murphy 7. Kenneth Schmitz
 8. Edward Stankiewicz 9. Donald Verene 10. David Walsh
 11. James Wiseman 12. Allen Wood 13. Stefano Penna 14. Edith

مقدمه

کتاب حاضر ریشه در شگفتی‌ای داشت که سال‌ها پیش تجربه کردم، هنگامی که به تغییر بنیادینی در اندیشیدن و ارزش‌گذاری توجه کردم که در طی دوره‌ای روی داد که از نیمه دوم قرن هفدهم آغاز شد و تا پایان قرن هجدهم ادامه داشت. برای دانستن چستی اصول فکری اندیشه مدرن، با کنجکاوی مطالعه‌ای پیرامون مراحل آغازین فرهنگ مدرن، پیش از بدل شدنش به دورانی انتقادی که موضوع کتاب حاضر را شکل می‌دهد، انجام دادم. طولی نکشید که روشن شد هیچ توالی علی مستقیمی انسان‌گرایی قرن پانزدهم را به روشنگری پیوند نمی‌دهد. زمانی که ماکس وبر مدرنیته را به منزله از دست رفتن مشروعیتِ بلامنازع یک نظم مستقر الهی توصیف می‌کند، تعریفش بر روشنگری و قرون متعاقب آن اطلاق می‌شود، نه بر دوره قبلی. باید از خطایی که یاکوب بورکهارت^۱ در تمدن رنسانس در ایتالیا^۲ مرتکب شد، و در قرن بیستم نیز غالباً آن را تکرار کرده‌اند، یعنی تفسیر رنسانس به منزله نخستین مرحله روشنگری، اجتناب کنیم. اگرچه درست است که آن دوره اولیه یکی از مشخصه‌های بنیادین فرهنگ مدرن، یعنی نقش خلاق شخص، را باب کرد. اما این ایده، برخلاف مفروض روشنگری، بر آن دلالت نداشت که ذهن به تنهایی منشأ معنا و ارزش

1. Jacob Burckhardt 2. *The Civilisation of the Renaissance in Italy*

است. هدف این مطالعه بررسی بدعت‌های موجود در مفاهیم پایه‌ای این دوره متأخر از مدرنیته و پی بردن به چگونگی تأثیر آن‌ها بر فرهنگ ماست.

در زمان ما روشنگری از ارج و قرب زیادی برخوردار نیست. بسیاری اندیشه‌ی این دوره را انتزاعی و احساسش را ساختگی می‌دانند. به باور منتقدان معاصر، خودِ اصطلاح روشنگری صورتِ بدون جوهر، و کلیت^۱ بدون جزئیت^۲ را تداعی می‌کند. آنان از این ادعا بیمناک‌اند که روشنگری، با پایان دادن به قرون متمادی تاریکی و خرافه، عصر جدیدی از آزادی و پیشرفت را آغاز کرد. نگرش برتری‌آمیز «روشنی‌یافتگان» نسبت به مابقی اعضای گونه‌ی ما به چشم آنان متکبرانه می‌آید. بی‌تردید فیلولوزوف‌های^۳ فرانسوی احترام چندانی برای رمه‌ای که با اطمینان به سوی حقیقت هدایتشان می‌کردند قایل نبودند. آنان درباره‌ی اهمیت دستاوردهایشان نیز اغراق می‌کردند. بارون گریم،^۴ از دوستان دیدرو که اطلاعیه‌ای در باب حیات فرهنگی در پاریس به طبع رساند، نگاهی طعنه‌آمیز به دعاوی عصر خویش داشت: «به نظرم قرن هجدهم از حیث ستایشی که از خود می‌کند از همه‌ی قرون دیگر پیشی گرفته است ... ابداً تصور نمی‌کنم که به قرن عقل رسیده‌ایم.»^(۱)

روشنگری به‌ندرت به عظمت راستین هنرهای تجسمی دست یافت. برخی از نقاشان آن دوره آثار بزرگی بر جای گذاشته‌اند. از میان آن‌ها واتو،^۵ شاردن،^۶ فانتین-لاتور،^۷ تیه‌پولو،^۸ رینولدز^۹ و گینزبرا^{۱۰} بلافاصله به ذهن می‌آیند. اما قرن هجدهم از خلاقیت انفجاری دو قرن پیش‌ترش بهره‌ای نداشت. این گفته درباره‌ی پیکرتراشی بیشتر صدق می‌کند: ما اکثر آثار را صرفاً به خاطر مدل‌هایی که به تصویر کشیده‌اند به یاد داریم. مورد ادبیات پیچیده‌تر است. نثر فرانسوی، انگلیسی و آلمانی در طی آن دوره به کمال کلاسیک دست یافت. آثار هیوم، جانسون،^{۱۱} فیلدینگ^{۱۲} و گیبون^{۱۳} در انگلستان، آثار ولتر، روسو و فنولون در فرانسه، و آثار ویلند^{۱۴} و لسینگ در سرزمین‌های آلمانی همچنان الگوی بیان ظریف، دقیق و نیرومند محسوب

1. universality 2. particularity 3. philosophe 4. Baron Grimm

5. Jean-Antoine Watteau 6. Jean-Baptiste-Siméon Chardin

7. Henri Fantin-Latour 8. Giovanni Battista Tiepolo 9. Joshua Reynolds

10. Thomas Gainsborough 11. Samuel Johnson 12. Henry Fielding

13. Edward Gibbon 14. Christoph Martin Wieland

می‌شوند. اما از میلتون تا وردزورث^۱ یا از رونسار^۲ تا لامارتین^۳ اشعار غنایی به یادماندنی چندانی ظهور نیافت. نمایشنامه‌ها در این دوره بهتر از هر زمانی روی صحنه رفتند، به‌خصوص در انگلستان که کم‌دی‌های عالی‌ای نیز آفریده شد. اما از راسین^۴ تا شیلر تعداد کمی تراژدی بزرگ نوشته شد. موسیقی و معماری از دوران شکوهمندی برخوردار بودند. با وجود این، برخی از بزرگ‌ترین آهنگسازان این دوران – هندل،^۵ باخ و هایدن^۶ – الهامشان را همچنان از انگیزه معنوی عصری پیشین می‌گرفتند. قابل ملاحظه است که ما از آهنگسازان قرن هجدهم با عنوان هنرمندان باروک^۷ یاد می‌کنیم. معماری باشکوه این عصر نیز تا اندازه زیادی همچنان بر بنیادهای پیشین ساخته شد. سبک باروک در قرن هجدهم در اسپانیا، باواریا و اتریش به اوج خود رسید، در حالی که کلاسیسیسم انگلیسی و فرانسوی هنوز ملهم از اصول رنسانس بودند.

برخلاف کیفیت غالباً میان‌مایه دستاوردهای هنری روشنگری، این جنبش اشتیاقی واقعی به ایده‌ها را به نمایش می‌گذارد. نیمه دوم قرن هفدهم و نیمه نخست قرن هجدهم شاهد پیشرفت عظیم علم مدرن و ایجاد روش‌های نوین علمی بود. نیوتن نه تنها تصویر جهان ما بلکه چشم‌اندازمان به واقعیت را نیز تغییر داد. دشوار بتوان زمینه‌ای را یافت که تأثیر او در آن پدیدار نشده باشد. آثار تاریخی مونتسکیو، ولتر، گیبون و هردر^۸ دروازه باشکوه ورود به تاریخ‌نگاری مدرن را برپا کردند. ظهور ناگهانی فیلسوفان بزرگ نیز به همین اندازه قابل توجه است: اسپینوزا، لایبنیتس، لاک، بارکلی و هیوم. کانت، با استعدادترین اندیشمند روشنگری و کسی که ایده‌های این دوره را به یک هم‌نهاد^۹ بدل کرد، خط سیر تأمل فلسفی در دو قرن متعاقب خویش را تا اندازه زیادی تعریف کرد. همین تباین بین دستاوردهای خیره‌کننده روشنگری در تاریخ، علم و فلسفه و دستاوردهای کوچک‌ترش در هنرهای زیبا (باز به استثنای موسیقی و معماری) جهت‌گیری فکری آن را برجسته می‌سازد. روشنگری در درجه نخست پیشرفتی در آگاهی انتقادی بود. کسانی که یکجانبگی آن را به نقد می‌کشند مسلماً حق دارند. اما باید به خاطر داشته باشند که با همان سلاحی به این جنبش حمله می‌کنند که ساخته هدف حمله‌شان است: سلاح تأمل انتقادی.

1. William Wordsworth 2. Pierre de Ronsard 3. Alphonse de Lamartine
 4. Jean Racine 5. George Frideric Handel 6. Joseph Haydn 7. Baroque
 8. Johann Gottfried Herder 9. synthesis

در کتاب حاضر بر آنم به تحلیل برخی از ایده‌های راهنمای روشنگری پپردازم، به‌خصوص ایده‌هایی که در شکل‌گیری مفروضات، نگرش‌ها و ارزش‌های خود ما مؤثر بوده‌اند. با ردیابی این ایده‌ها تا خاستگاهشان می‌توانیم امیدوار باشیم که از اصولی شناخت حاصل می‌کنیم که مدت‌ها مسلمشان دانسته‌ایم، اما اخیراً به پرسش گرفته شده‌اند. جنگ‌های فاجعه‌بار قرن بیستم، تحول اجتماعی آن، و معضله‌های زیست‌محیطی‌ای که ناشی از همان تکنولوژی‌ای بودند که بزرگ‌ترین پیروزی‌های این قرن را به بار آوردند ما را وادار می‌سازند تا بنیادهای اخلاقی آن را دوباره بررسی کنیم. به سبب پیامدهای مسئله‌ساز مفروضات روشنگری در عصر ما، حال بسیاری از اندیشمندان این مفروضات را نفی می‌کنند. ارزیابی خود من مساعدتر و تقدم نیز کمتر رادیکال خواهد بود. اگر کسی اندیشهٔ قرن هجدهم را به منزلهٔ عقل‌گرایی^۱ کنار بگذارد، سرشت آن را بیش از حد ساده کرده است. در واقع گرایش عقل‌گرایانه وجود داشت، اما گرایش‌های دیگری در جهت مخالف نیز وجود داشتند. می‌توانیم روشنگری را به منزلهٔ عصر احساساتی‌گری^۲ نیز توصیف کنیم. با بی‌اعتنایی به تنوع این جریان‌ها خود را در خطر فراقکنی آرزوها و نفرت‌هایمان به تصویری خودساخته از گذشته می‌اندازیم. برای فهم نسبت‌مان با روشنگری باید بکوشیم آن را همان‌طور که خود را درمی‌یافت توصیف کنیم، حتی زمانی که تلاش می‌کنیم نقش آن را در شکل دادن زمان حال بفهمیم.

تاریخ آغاز این مطالعه، یعنی سال ۱۶۴۸، مصادف با پایان جنگ‌های سی‌ساله^۳ و آغاز بازسازی قوای سیاسی اروپا بود. نیم‌قرن متعاقب آن ایده‌های علمی عصر مدرن را شکل داد. در این دوره اندیشیدن^۴ بسیط‌تر، عقلانی‌تر و روشمندتر شد. دین و اخلاق همچنان دغدغه‌های اصلی بودند، اما در معرض بررسی‌ای انتقادی قرار گرفتند. سال ۱۷۸۹، تاریخ پایانی این کتاب، شاهد رویدادی بود که پایه‌های سیاسی و فرهنگی اروپای غربی را لرزاند. تندروی‌های انقلاب فرانسه موجب واکنش نیرومندی به ایدئال‌های روشنگری شد، اما این امر به این جنبش پایان نبخشید. برعکس، ارتش فرانسه ایده‌هایش را به بخش‌های دورتر اروپا گستراند. با این حال، این ایدئال‌ها دستخوش نوعی جهش شدند.

1. rationalism 2. sentimentality

۳. مجموعهٔ جنگ‌هایی که از سال ۱۶۱۸ در اروپای مرکزی آغاز شد و تا سال ۱۶۴۸ با پیمان صلح وستفالی پایان گرفت.

من بر آن نیستم که کتاب حاضر تاریخ فکری روشنگری باشد. بلکه کوشیده‌ام تصویر فکری‌ای از دورانی تعیین‌کننده از تاریخ اروپا را ترسیم کنم، با تأکید خاصی بر بسط و تعامل ایده‌هایی که بیشترین تأثیر را بر شکل‌گیری هویت روحانی ما داشتند. این تصویر باید توضیح دهد که چرا به برخی نویسندگان نسبت به دیگران توجه بیشتری شد، دیگرانی که شاید به همان اندازه اهمیت داشتند، اما چندان نمایندهٔ جنبش نبودند یا این‌که بر نفوذ آن بر زمان حال چندان تأثیری نداشتند.

در ارجاع به منابعم تا جای ممکن از ویراست‌هایی نقل قول کرده‌ام که به سهولت در دسترس‌اند. برگردان‌ها نیز، جز زمانی که صراحتاً به دیگران منتسب شده‌اند، از آن خودم هستند.

اندیشمندانی بر رویکردم تأثیر گذاشته‌اند. اگر بنا به ذکر نام باشد، عبارت‌اند از ارنست کاسیرر، آنری گویه^۱ و هانس-گئورگ گادامر. از ایشان آموختم که می‌توان دریافت که چگونه گذشته حال را شکل داد، بی‌آن‌که حال به گذشته فروکاسته شود.

یادداشت

۱. نقل شده در:

Charles Augustin de Sainte-Beuve, *Causeries du lundi* (1851-70), vol. VII, p. 325.

تعریف، و توجیهی موقتی

در سال ۱۷۸۳ نویسنده مقاله «Was ist Aufklärung?» («روشنگری چیست؟»)، که در *Berlinische Monatsschrift* چاپ شد، اذعان کرد که نمی‌تواند به پرسشی که طرح کرده است پاسخ دهد.^(۱) امروز نیز تعریف روشنگری به همان اندازه دشوار است. این عدم قطعیت در ارزیابی‌های متعارض این جنبش پدیدار می‌شود. ویراست دوم فرهنگ انگلیسی آکسفورد روشنگری را ملهم از «خردگرایی‌ای کم‌عمق و پرمدها، و تحقیر نامعقول سنت و مرجعیت» توصیف می‌کند. بی‌تردید تعریفی از این سنخ برای فهم پدیده‌ای که به دلیل پیچیدگی‌اش متمایز است چندان سودمند نیست. اما از توصیف مشهور کانت از روشنگری به منزله «رهایی آدمی از صغارت بر خود تحمیل‌کرده‌اش» امروزه اساساً به عنوان آماج حملات به روشنگری استفاده نمی‌شود. ترجیح می‌دهم بحثم را به جای آغاز با یک تعریف، با دنبال کردن اجمالی این جنبش تا خاستگاه‌های آن بیاغزم. روشنگری جستجوی هم‌نهاد فرهنگی جدیدی را به سرانجام رساند که در اواخر قرون وسطی آغاز شد، هنگامی که هم‌نهاد کیهان‌شناختی، انسان‌شناختی و الهیاتی سنتی فروپاشیده بود.

فرهنگ اروپایی مبتنی بر تعداد نسبتاً کمی از ایده‌هاست. یکی از این ایده‌ها این مفروض است که واقعیت آن‌سان که مشاهده یا تجربه‌اش می‌کنیم با اصولی که آن را توجیه می‌کنند منطبق نیست. افلاطون این تمایز را به تز کانونی فلسفه خویش بدل

ساخت: نموده‌ها^۱ منفک از ایده‌هایی هستند که آن‌ها را بنیان می‌نهند و مشروعشان می‌کنند. او به خوبی می‌داندست که این نظریه را به چالش خواهند کشید. چرا آنچه هست نباید درون خودش مشتمل بر دلیل هستی‌اش باشد؟ خود او این نظریه را در محاوره‌ای که از قضا نام اندیشمند الهام‌بخش آن را داشت – پارمنیدس – به پرسش گرفت. بعدها برجسته‌ترین شاگرد افلاطون نظریه ایده‌های او را چنان از اساس به نقد کشید که من بعد به‌ندرت در شکل آغازینش ظهور یافت. با وجود این، ارسطو درباره خود این اصل چون و چرایی نکرد. او نیز همچون افلاطون بین دلیل وجود یک شیء و خود آن وجود تمایز گذاشت. در واقع به همین دلیل است که مفهوم علیت چنین اهمیتی در اندیشه او یافت. به احتمال زیاد در فلسفه روشنگری این تمایز نیرومندترین صورت‌بندی خود را در اصل دلیل کافی {اصل جهت کافی}^۲ یافته باشد: وجود هر چیزی باید دلیلی داشته باشد. بسیاری این اصل را ذات عقل‌گرایی می‌دانند. اما این اصل متعارف^۳ که امر واقعی ریشه در اصلی ایدئال دارد دال بر این نیست که ذهن آدمی ضرورتاً قادر به توجیه امر واقعی است. این موضع اخیر موضعی عقل‌گرایانه است که یونانیان هرگز اتخاذش نکردند.

فلسفه یونانی عصر کلاسیک تلفیقی از سه حوزه واقعیت بود که اندیشه مدرن آن‌ها را به قلمروهای جداگانه کیهان‌شناسی، انسان‌شناسی و الهیات تقسیم‌بندی کرده است. خدایان و آدمیان اجزای طبیعتی فراگیر، فوسیس^۴ پیشاسقراطیان، و کاسموس^۵ افلاطون و ارسطو بودند. هم خدایان و هم کیهان از ازل وجود داشتند. از این رو، خدایان کیهان را توجیه نمی‌کردند. دمیورژ افلاطون نیز وجود جهان را توضیح نمی‌داد. اسطوره تیمائوس، که بر اساس آن موجودی نیمه‌الهی کیهان را آفریده است، می‌کوشد سرشت واقعیت را توجیه کند، هرچند نه به واسطه خاستگاه آن بلکه به واسطه تحلیل مؤلفه‌های متافیزیکی‌اش. احتمالاً ارسطو این تحلیل را جستجویی برای علت صوری طبیعت خوانده باشد. این آموزه سامی که خدایی جهان را آفریده است وجود جهان را به واسطه خاستگاهی متعالی توجیه می‌کرد. آفریننده داستان کتاب مقدس به قلمرو واقعیتی متفاوت با خود آفرینش تعلق دارد.

علی‌رغم این تقابل بین تفاسیر یونانی و عبری-مسیحی، مسیحیان برای بیان

1. appearances 2. principle of sufficient reason 3. axiom 4. physis

5. cosmos

پیوند نزدیک بین آفریننده و آفرینش به استفاده از مفاهیم افلاطونی روی آوردند. کل آفرینش در و به واسطه شخص انسان در قلمرو الهی سهیم می شود. به نظر می رسد که آموزه تجسد مسیح، که مطابق آن خداوند بخشی از جهان شده است، این اتحاد را تسهیل می کند. در واقع تقابلی ژرف دو دیدگاه را از هم جدا می کرد. در هم نهاد یونانی، ضرورتی درون ماندگار^۱ بر کیهان حکم می راند. اما در سنت های یهودی و مسیحی، عمل آزادانه خدا خاستگاه هر گونه واقعیت دیگر بود. هم نهاد کلاسیک مسیحی به ناگزیر دچار مشکلات بزرگی شد. هنگامی که متألهان نام گرا^۲ خاستگاه همه چیز را به اراده غیر قابل درک خدا منتسب کردند، فهم پذیری^۳ را در مقام حلقه ای که منشأ واقعیت را با معلول آفریده شده خود پیوند می داد ملغی ساختند. در نتیجه با آغاز عصر مدرن واقعیت دیگر ذاتاً فهم پذیر نبود و خدا نیز دیگر توجیه عقلانی جهان را در اختیار نمی گذاشت. از آن پس معنا دیگر مندرج در سرشت چیزها نبود؛ بلکه ذهن آدمی بایست وضعش می کرد.

موج دوم مدرنیته

نوشته اند که مدرنیته از طریق موج هایی به ما رسیده است. موج نخست، به منزله معلول دو علت، در قرن پانزدهم از راه رسید: فروپاشی ترکیب فکری اندیشه باستان و مسیحی و ظهور انسان گرایی جدید. هنگامی که دکارت، که در سال ۱۶۵۰ از دنیا رفت، توانست از طریق انتقال منشأ فهم پذیری به ذهن بر شکاکیتی که ناشی از بحران نام گرایی بود فایق آید، به مرحله نخست مدرنیته پایان بخشید. او با تثبیت خود آگاهی به منزله یک نقطه یقین مطلق که می توان همه یقین های دیگر را از آن استنتاج کرد، مرحله جدیدی را در اندیشه فلسفی آغاز کرد. به نظر می رسد که اعتبار این مرحله با توفیق روش ریاضیاتی در انقلاب علمی قرن هفدهم تأیید می شود. اعتماد جدید به قدرت عقل آدمی الهام بخش فرهنگ روشنگری، یعنی موج دوم مدرنیته، شد. با وجود این، اعاده مرجعیت عقل به دست دکارت ناقص ماند. نام گرایی ماندگاری تصور او از حقیقت {یا صدق} را در بر گرفته بود. (او استدلال می کرد که نتایج ریاضیاتی به حکم الهی صادق اند!) در واقع کل عقل گرایی متعاقب دکارت، به شکلی که کلی را از جزئی متمایز می کرد، همچنان نشانه های آشکار ثنویت نام گرایانه را با خود به همراه داشت. هم نهاد امر کلی و

امر جزئی، که توسط فلسفه باستان تثبیت شده و تا پایان قرون وسطی به حیات خود ادامه داده بود، در فلسفه نام‌گرایی شدیداً تحت فشار قرار گرفت. این فشار در اندیشه عقل‌گرایانه افزایش یافت. شاید پیوند دادن عقل‌گرایی مدرن با موضع قرون وسطایی‌ای که به وضوح از آن گسسته بود دور از ذهن بنماید. آیا مفهوم عقل‌گرایانه عقل بر نفی جزئی‌گرایی نام‌گرایانه و بازگشت به خاستگاه‌های کلاسیک دلالت نداشت؟ در واقع امر کلی عقل‌گرایانه اساساً با امر کلی باستان فرق می‌کرد. به باور ارسطو و نیز افلاطون، هویت چیزها مرهون صورتی کلی بود که همه تعینات جزئی را در بر می‌گرفت. برعکس آن، مفهوم امر کلی در روشنگری، امر پیشینی^۱ عقلانی‌ای تهی از هرگونه محتوای جزئی بود، مقوله‌ای فکری که بر واقعیت تحمیل می‌شد، نه این‌که بیانگر آن باشد. سرشت فرمالیستی این مفهوم حاکی از شباهت شگفت‌آوری با نام‌های کلی است که، در فلسفه نام‌گرایی، ذهن برای فراچنگ آوردن کثرتی آشفته بر واقعیت تحمیل می‌کند.

بی‌تردید اندیشه پسادکارتی، که در آن صرف ذهن حقیقت را تعیین می‌کند، با الهیات نام‌گرایانه که در آن تعیین حقیقت بر عهده خداوند است فرق دارد. اما این تمایز ارتباط بنیادین بین آن دو را تضعیف نمی‌کند. عوامل اجتماعی نیز مشوق نیرومندی برای تأکید بر تقدم مفاهیم و ارزش‌های کلی در برابر تفاوت‌های جزئی به شمار می‌رفتند. منطقه‌گرایی^۲ و فرقه‌گرایی^۳ اروپا را به حمام خونی سی ساله بدل کرده بود. احیای صلح در سال ۱۶۴۸ نیازمند آن بود که نیروهای ویرانگر جزئی‌گرایی سیاسی و مذهبی خنثی شوند. به باور «روشنی‌یافتگان»، تفاوت‌هایی که موجب ستیز شده بودند صرفاً لغاظی‌های خرافی یا پیش‌داوری‌های ملی‌گرایانه بودند. آیا کل کیهان از قانون واحد عقل تبعیت نمی‌کرد؟ آیا آدمیان، علی‌رغم تفاوت‌هایشان، سرشتی مشترک نداشتند؟ آنان که بر آن بودند تا ذیل حاکمیت عقل زندگی کنند، به باور ولتر و گیبون، جز با الغای کامل جزئی‌گرایی مذهبی هرگز به این هدف دست نمی‌یافتند. دین مسیحی که اروپا را به شدت منشعب کرده بود باید مطیع حاکمیت عقل کلی و جهانشمول می‌شد. اطمینان روشنگری به قوای عقل، خوش‌بینی غالباً ساده‌انگارانه آن و نیز تحقیر سنت یکجانبه‌تر از آن بود که به چالش کشیده نشود. تدروی‌های انقلاب فرانسه و اصول عقل‌گرایانه حامی آن موجب بازگشت مرجعیت سنت و احیای بخش اعظمی از آنچه عقل‌گرایی سرکوبش کرده بود شدند. دوره متعاقب انقلاب موج سوم مدرنیته

را به راه انداخت. این موج در آغاز جنبشی عمدتاً ارتجاعی به حساب می‌آمد، اما در طی زمان انسان‌گرایی جدید و جامع‌تری را پروراند که بسیاری از مواضع تثبیت‌شده توسط روشنگری را شامل می‌شد و در عین حال آن‌ها را در ایده‌ی تشخیص^۱ پیچیده‌تری ادغام کرد. این گذار در بریتانیا و سرزمین‌های آلمانی تدریجی بود: روندهای رمانتیک در سرتاسر دوره‌ی روشنگری حضور داشتند.

به گمانم روشنگری دوران متمایزی در فرهنگ مدرن به شمار می‌رود. با وجود این، این گمان مستلزم آن نیست که هیچ تداومی در جریان اندیشه‌ی مدرن وجود نداشته باشد یا این‌که روشنگری جنبشی متجانس بوده باشد. روشنگری یک پروژه باقی ماند و هرگز به دستاورد کاملی بدل نشد. این جنبش به چون و چرا کردن درباره‌ی گذشته و پیش‌بینی آینده ادامه می‌داد، اما گروه‌ها و افراد مختلف دیدگاه‌های متفاوتی راجع به گذشته و آینده داشتند. در بین پژوهشگران این نظر بیش از پیش رواج یافته است که اندیشمندان سنت‌گرا^۲ همچون ویکو،^۳ مالبراناش،^۴ برک^۵ و هردر را از روشنگری کنار بگذارند، گویی که آنان به بیان آیزایا برلین به جنبش ضد روشنگری^۶ تعلق داشتند. اما این نویسندگان مرتجع نبودند. آنان در باب رابطه‌ی دورانشان با گذشته و آینده دیدگاه‌هایی مدرن، ولو متفاوت، داشتند، و احتمالاً به نسبت منتقدان رادیکالی مانند ولتر یا کوندورسه^۷ تأثیر ژرف‌تری بر اندیشه‌ی آینده گذاشته‌اند. بی‌تردید اندیشمندان سنت‌گرا از بسیاری جهات مخالف معاصران رادیکال‌ترشان بودند. اما آن معاصران نیز به نوبه‌ی خودشان پاسخ به چالش‌های آنان را ضروری می‌دانستند. مشخصه‌ی روشنگری نه آن عقل‌گرایی ایستایی که غالباً با آن یکی‌اش دانسته‌اند، بلکه این بده‌بستان پویاست. روشنگری جنبشی اساساً دیالکتیکی بود.

و بالاخره شرایط و نگرش‌ها از منطقه‌ای به منطقه‌ی دیگر بسیار فرق می‌کرد. روشنگری در اروپای غربی اساساً جنبش روشنفکران شهری و در مستعمرات آمریکایی جنبش اشراف زمیندار محسوب می‌شد.^(۲) این تفاوت‌ها در هیچ‌جا مشهودتر از حوزه‌ی دین نبود. در حالی که در فرانسه پیکار با «خرافه» داشت به اوج خود می‌رسید، در باواریا و اتریش جنبش‌های ضد اصلاح دینی و باروک همچنان شکوفا بودند. فیلیوزوف‌های

1. personhood 2. traditionalist 3. Giambattista Vico

4. Nicolas Malebranche 5. Edmund Burke 6. Counter-Enlightenment

7. Marquis de Condorcet

فرانسوی اکثراً به نفی مسیحیت می پرداختند؛ اما اندیشمندان آلمانی دائماً در پی سازش با آن بودند. چنین می نماید که در انگلستان عقل گرایان و ضدعقل گرایان، ولو چندان معاشرتی با هم نداشتند، بسیار مسالمت آمیز در کنار هم می زیستند. من پژوهش خویش در این کتاب را به ایده‌های روشنگری مقید کرده و کاربردهای اقتصادی، اجتماعی و سیاسی این ایده‌ها را به مورخان اجتماعی وا گذاشته‌ام. بنا به ادعای هوسرل، «ایده‌پردازان» - فلاسفه، دانشمندان، متألهان و مورخان فکری - بر سر هویت، جهت‌گیری، گذشته و آینده یک فرهنگ می‌جنگند. البته ایده‌ها هرگز در خلأ به وجود نمی‌آیند. در مطالعه‌ای پیشین (نقد اجتماعی مارکس بر فرهنگ)^۱ کوشیدم نشان دهم که ایده‌ها از دغدغه‌های عملی مبرم جامعه سرچشمه می‌گیرند و پیوند وثیقی با آن‌ها دارند. منتها تأثیر این دغدغه‌ها در دو جهت پیش می‌رود. زیرا ایده‌ها نیز به نوبه خودشان دغدغه‌های اجتماعی‌ای را که ریشه در آن‌ها دارند تغییر می‌دهند. آن‌سان که مورخ فکری ممتازی پیش می‌نهد: «ایده‌ها قویاً روی همان فرهنگی عمل می‌کنند، و غالباً به طور تعیین‌کننده‌ای بدان شکل می‌دهند، که از آن ظهور یافته‌اند.»^(۳) تمرکز من در این جا از این حیث به تمرکز قرن هجدهم شباهت دارد. با وجود این، تأمل بر ایده‌های یک دوران به طرح مسئله‌ای فلسفی می‌انجامد. ایده‌ها بنا به سرشتشان کیفیتی سرمدی دارند و به گمان ما تا ابد به حیات خود ادامه می‌دهند. اما آن‌ها در پیوستگی تاریخی خاصی به وجود می‌آیند و جزئی لاینفک از آن‌ها شکل می‌دهند. چگونه چیزی که اساساً گذرا و به لحاظ تاریخی مشروط است می‌تواند معنایی همیشگی داشته باشد؟ هرگونه اندیشه، از جمله هرگونه فلسفه، از مکان و زمانی جزئی سرچشمه می‌گیرد و دغدغه‌های آن زمان را بازتاب می‌دهد. با وجود این، فیلسوفان، در عین حال که به بیان این دغدغه‌ها می‌پردازند، فراتر از این محدودیت‌ها می‌روند و آن‌ها را به سطحی کلی برمی‌کشند.

آر. جی. کالینگوود^۲ در فقره‌ای بصیرت‌بخش رابطه دیالکتیکی نقش‌های تاریخی و سرمدی ایده‌ها را توصیف می‌کند. «بخشی از مسائل فلسفه ثابت‌اند؛ و بخشی نیز بر اساس مشخصه‌های خاص حیات و اندیشه آدمی از عصری به عصر دیگر تغییر می‌کند؛ این دو بخش نزد بهترین فیلسوفان هر عصر چنان در هم آمیخته می‌شوند که مسائل همیشگی sub specie saeculi {از منظر زمان} و مسائل خاص عصر sub specie

aeternitatis {از منظر ابدیت} به نظر می‌رسند. هرگاه علاقه خاصی بر اندیشه آدمی سیطره یافت، ثمربخش‌ترین فلسفه عصر این سیطره را بازتاب می‌دهد؛ نه منفعلانه و با صرف‌گرددن نهادن به تأثیر آن، بلکه فعالانه و با کوششی خاص برای فهم و نهادنش در کانون پژوهش فلسفی.^(۴) ما هر قدر هم که منتقد مقولات، شاکله‌ها و استعاره‌های عصر خویش باشیم، ناگزیر به واسطه این امور می‌اندیشیم و قضاوت می‌کنیم. در عین حال باور داریم که ایده‌ها باید همیشگی باشند.

این وضعیت ما را با یک پرسش مواجه می‌کند: چگونه ایده‌هایی که برای کنار آمدن با مسائل یک عصر به وجود آمده‌اند می‌توانند در دورانی متعاقب نیز معنادار باشند؟ اگر همان‌طور که فیلسوفان عقل‌گرا می‌پنداشتند خط صلبی امر ضروری و سرمدی را از امر به لحاظ تاریخی امکانی^۱ جدا بکند، آن‌گاه رویدادها، دستاوردها و ایده‌های جزئی نسلی پیشین معنای چندانی برای نسل بعد نخواهند داشت. اما معنای یک دوران صرفاً، و حتی در درجه نخست، در ایده‌های «کلی» ای که تولید می‌کند مندرج نیست. معنای یک فرهنگ از معنای ایده‌های «سرمدی» ای که می‌توانیم از آن استخراج کنیم فراتر می‌رود. تأملی فلسفی برگزیده از این حیث با نحوه نیل ریاضیات، منطق، یا علوم پوزیتیو به نتایجشان فرق می‌کند. اندیشمندان گذشته دل‌نگرانی چندانی درباره پرسش از نحوه برآمدن ایده‌هایشان نشان نمی‌دادند. اما تأملی بر معنای عصری خاص مستلزم چیزی بیش از بیرون کشیدن ایده‌های معین از دل مجموعه فرهنگی ای است که در آن تکوین یافته‌اند. هر فرهنگی هویت ایدئالی دارد که جایگاه این ایده‌هاست و، آن‌سان که ارزست کاسیرر اشاره می‌کند، رسالت فلسفه فرهنگ عبارت از این است که دریابد چگونه عناصری که این هویت را برمی‌سازند نظام و کلی ارگانیک را شکل می‌دهند.^(۵) فرهنگ‌ها نیز، همچون موجودات زنده، وحدت خودشان را دارند. این وحدت نسل‌های متوالی را قادر می‌سازد تا هویتی جمعی را برسانند.^(۶) در طی دوره‌ای از زمان، فرایندهای نمادین گوناگون علم، هنر، دین و زبان در وحدتی جامع یکی می‌شوند.

متافیزیک پیشامدرن نه نیازی به یک فلسفه فرهنگ داشت و نه جایگاهی برای آن. دوران‌های تاریخ می‌توانند نتایجی دیرپا تولید کنند، اما آمد و شد آن‌ها متعلق به قلمرو امکانیت تاریخی ای است که بیرون از ساحت تأمل بر واقعیت راستین قرار می‌گیرد. با

این حال، در فلسفه مدرن سوژه انسانی نقشی کانونی در ساخت معنا ایفا می‌کند. بدین سان این واقعیت که این سوژه در زمان وجود دارد و می‌اندیشد معنایی فلسفی می‌یابد. البته این معنا مقید به آگاهی فردی نیست. تأملی فلسفی بر سرشت زمانی^۱ سوژه باید به بیان ریکور «راه انحرافی طولانی‌ای حول دستاوردهای اِبژکتیو خودها در تاریخ» را در پیش بگیرد و بر نمادهایی تمرکز کند که آگاهی انسانی در دستاوردهای فرهنگی گوناگونش برای ما بر جای گذاشته است. تنها به واسطه تاریخ است که به شناختی حقیقی از خودمان دست می‌یابیم. «اگر عشق و نفرت، احساسات اخلاقی و به طور کلی آنچه خود^۲ می‌خوانیمش به زبان در نمی‌آمدند و به وسیله ادبیات بیان نمی‌شدند، از این امور چه می‌دانستیم؟»^(۷)

کارکرد اصلی فرهنگ این است که هنجارها، ارزش‌ها و اسبابی را در اختیار جامعه قرار دهد که برای کنار آمدن با شرایط وجودش بدان‌ها نیاز دارد. آدمیان به واسطه درگیر شدن‌های گوناگونشان با طبیعت بر دیگربودگی^۳ آن چیره می‌شوند. رام کردن طبیعت هنگامی آغاز می‌شود که آدمیان به نام‌گذاری اشیا روی می‌آورند. با وجود این، فرهنگ در پی «مازاد»^۴ روحانی‌ای نیز است که اعضایش را فراتر از ارضای نیازهای فیزیکی ضروری‌شان پیش برد. به بیان گئورگ زیمل: «آدمی، برخلاف حیوانات، به آسانی اجازه نمی‌دهد که نظم جهان که به نحو طبیعی داده شده او را فرابگیرد. در عوض می‌کوشد که خود را از آن برهاند. به نوعی فراتر و فروتر از [انجام وظایف عادی و تعقیب منافع مادی] مطالبه‌ای هم وجود دارد مبنی بر این‌که در سرتاسر این وظایف و تعقیب منافع مادی، وعده‌ای متعالی نیز باید متحقق شود.»^(۸) فرهنگ امر فوق‌العاده گذرا را به ثبات ایدئال می‌رساند و بدین سان زنجیره‌ای نمادین می‌سازد که در آن هر دوره تاریخی معنایی ایدئال و دیرپا می‌یابد.^(۹) لویناس این بالقوگی نمادهای فرهنگی برای انتقال معنایی ایدئال به امر زمانی را در جمله‌ای موجز و سلیس مجسم کرد: «فرهنگ معنای هستی است.» اگر هستی در زمان آشکار می‌شود، آنگاه خود گذر زمان دیگر صرفاً یک کیفیت سوِبژکتیو آگاهی نیست؛ بلکه معنایی هستی‌شناختی می‌یابد. این موضع در مقابل تز پارمنیدس قرار می‌گیرد، که گرچه امروزه در انتظار ترکش گفته‌اند غالباً به طور ضمنی پذیرفته می‌شود، مبنی بر این‌که هستی هست و شدن نیست. این موضع پاسخ مثبتی به پرسشی است که هایدگر در

انتهای هستی و زمان طرح کرد: «آیا راهی هست که از زمان نخستین^۱ به معنای هستی منتهی شود؟»^(۱۰)

نمایی موقتی

دو کیفیت را عموماً مشخصه اندیشه روشنگری دانسته‌اند: عقل‌گرایی و رهایی‌گرایی.^۲ معنای دوگانه اصطلاح «عقل‌گرایی» موجب بدفهمی شده است. عقل‌گرایی به آموزه‌ای فلسفی ارجاع دارد که بر تقدم مفاهیم پیشینی در فرایند شناخت تأکید می‌کند. از این رو این نگرش در مقابل تجربه‌گرایی^۳ قرار می‌گیرد که بر اساس آن ایده‌های ما ریشه در تجربه دارند. معنای نخست به لحاظ تاریخی در نظریات دکارت، اسپینوزا، لایب‌نیتس و ولف تجسم یافت. با وجود این، کسانی که از روشنگری با عنوان دوره‌ای «عقل‌گرا» یاد می‌کنند معمولاً برداشتشان این است که این دوره نه تنها عقل‌گرایان بلکه تجربه‌گرایان فلسفی را نیز در بر می‌گیرد. این کاربرد اصطلاح عقل‌گرایی فرض را بر این می‌گذارد که ذهن آدمی یگانه خاستگاه حقیقت است و از این رو باید ایمان را به منزله خاستگاهی ممکن برای حقیقت مردود شمرد. دکارت که او را غالباً پدر روش عقل‌گرایانه در فلسفه دانسته‌اند هرگز بر این عقل‌گرایی دوم ایدئولوژیک صحنه نگذاشت. او باور داشت که در بنیاد واقعیت و نیز حقیقت علتی متعالی وجود دارد. با وجود این، هنگامی که مسئله حقیقت را از بنیاد هستی‌شناختی سنتی آن (که بر اساس آن حقیقت اساساً در سرشت امر واقعی جای دارد) به بنیادی معرفتی^۴ انتقال داد، که به موجب آن حقیقت نتیجه روش اندیشیدن می‌شود، شرایط را برای نوعی عقل‌گرایی ایدئولوژیک مهیا کرد.

همگی می‌دانیم که کانت روشنگری را به منزله رهایی انسان به واسطه پذیرش نامشروط مرجعیت عقل توصیف کرد. «روشنگری عبارت از رهایی آدمی از صغارت بر خود تحمیل‌کرده خویش است. صغارت ناتوانی آدمی در استفاده از فهم خویش بدون راهنمایی دیگری است ... Sapere aude! جرئت اندیشیدن داشته باش!» این است شعار روشنگری.^(۱۱) کانت در این جا تقابل روشنش با هرگونه مرجعیت بررسی‌نشده را ابراز می‌کند. وانگهی او در این متن به طور خاص به شرایطی می‌پردازد که تعلیم و تربیت افراد برای اندیشیدن مستقل مستلزم آن‌هاست. او ادعا می‌کند که این کار به «آزادی در

استفاده عمومی از عقل در همه امور نیاز دارد» (Freiheit von seiner Vernunft... öffentlichen Gebrauch zu machen). این آزادی برای «فرهیختگان»^۱ به طور مشخص به معنای حق تعلیم و تربیت توده‌ها به واسطه مطبوعاتی سانسورنشده است. ایدئال‌رهایی کامل آدمی به واسطه دانش سانسورنشده پیش‌تر پشتوانه برنامه ویراستاران دایرةالمعارف^۲ بود. آنان خودشان را در درجه نخست آموزگار می‌دانستند. توصیف دیدرو، هر قدر هم که خودپسندانه باشد، از آگاهی دقیقی از نقش اجتماعی روشنفکر حکایت داشت: «قاضی عدالت را می‌گستراند؛ فیلوزوف به قاضی می‌آموزد که چه چیزی عادلانه و چه چیزی ناعادلانه است. سرباز از کشور خویش دفاع می‌کند؛ فیلوزوف به سرباز می‌آموزد که سرزمین پدری‌اش چیست. کشیش مردمش را به عشق و احترام به خدایان توصیه می‌کند؛ فیلوزوف به کشیش می‌آموزد که خدایان چیستند.»^(۱۲)

پروژه تعلیمی کانت مشروع و، با معیارهای امروزی، بی‌چون و چرا می‌نماید. با وجود این، تعریف او از روشنگری به منزله «رهایی از صغارتی بر خود تحمیل شده» عبارت از چیزی بیشتر از نیاز به تفکر مستقل است، چرا که همه فرهیختگان چنین می‌کنند و همواره نیز چنین کرده‌اند. این تعریف ویژگی‌ای جدلی دارد: بسیاری با تمایلشان به پذیرش غیرانتقادی نظرات مراجع سیاسی و دینی، خویشان را از حقی که از آن سخن گفتیم بی‌نصیب می‌کنند. کانت چنین نگرش سلطه‌پذیری را به منزله صغارت (Unmündigkeit) و نگرشی اخلاقاً غیرمسئولانه محکوم می‌کند. اما می‌توان پرسید: آیا می‌توان بدون پذیرش تعدادی ایده بررسی نشده بر اساس مرجعیت دیگران به حیات خود ادامه داد؟ یا این‌که چه چیزی به کسی که عموم Gelehrter یا فرهیخته‌اش می‌دانند مرجعیتی قاطع می‌بخشد؟^(۱۳)

ادای سهم پیش‌تر و فروتنانه‌تر موزس مندلسون^۳ به مباحثه آلمانی بر سر سرشت روشنگری از بسیاری جهات سودمندتر از فراخوان کانت است. مندلسون در چند صفحه کوشید معنای اصطلاحاتی را ایضاح کند که از نیمه‌های قرن هجدهم رواج یافته بودند. او Aufklärung {روشنگری} را از Kultur {فرهنگ} و Bildung {تعلیم و تربیت یا بیلدونگ} متمایز می‌سازد. بیلدونگ (در این سیاق: «تعلیم و تربیت») به پاسخ افراد به رسالتشان در مقام انسان، Kultur به دستور کار عملی برای نیل به این هدف، و