



بنیادهای فلسفی علم فرهنگ

محمد علی مرادی

به نام خدا

ناشر برگزیده

هفدهمین، بیستمین، بیست و دومین،

بیست و سومین و بیست و چهارمین

نمایشگاه بین المللی کتاب تهران

بنیادهای فلسفی علم فرهنگ

محمدعلی مرادی



۱۳۹۷

سرشناسه: مرادی، محمدعلی، ۱۳۳۷ - ۱۳۹۷.
هنوان و نام پدیدآور: بنیادهای فلسفی علم فرهنگ / محمدعلی مرادی.
مشخصات نشر: تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۹۷.
مشخصات ظاهری: چهل و شش، ۴۲۴ ص.
شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۴۳۶-۶۶۱-۸
وضعیت فهرست‌نویسی: فیا
موضوع: فرهنگ — فلسفه
Culture -- Philosophy
موضوع: علوم — فلسفه
Science -- Philosophy
شناسه افزوده: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی
Elmi - Farhangi Publishing Co.
رده‌بندی کنگره: ۱۳۹۷ ب۴۶۱/۴۲۱ HM
رده‌بندی دیویی: ۳۰۶/۰۱
شماره کتابشناسی ملی: ۵۳۰۴۲۰۸

بنیادهای فلسفی علم فرهنگ

نویسنده: محمدعلی مرادی

چاپ نخست: ۱۳۹۷

شمارگان: ۱۰۰۰ نسخه

حروفچینی و آماده‌سازی: انتشارات علمی و فرهنگی

لیتوگرافی، چاپ و صحافی: شرکت چاپ و نشر علمی و فرهنگی کتبه

حق چاپ محفوظ است.



انتشارات
علمی و فرهنگی

اداره مرکزی و مرکز پخش: خیابان نلسون ماندلا (افریقا)، چهارراه حقانی (جهان کودک)، کوچه کمان، پلاک ۲۵؛ کدپستی: ۱۵۱۸۷۳۶۳۱۳؛ صندوق پستی: ۹۶۴۷ - ۱۵۸۷۵؛ تلفن: ۷۰ - ۸۸۷۷۴۵۶۹؛

فکس: ۸۸۷۷۴۵۷۲؛ تلفن: ۲۹ - ۸۸۶۶۵۷۲۸؛ تلفکس: ۴۵ - ۸۸۶۷۷۵۴۴

آدرس اینترنتی: www.elmifarhangi.ir info@elmifarhangi.ir

وبسایت فروش آنلاین: www.farhangishop.com

فروشگاه مرکزی (پرنده آبی): خیابان نلسون ماندلا (افریقا)، بین بلوار گلشهر و ناهید، کوچه

گلغام، پلاک ۷۲؛ تلفن: ۳ - ۲۲۰۲۴۱۴

فروشگاه یک: خیابان انقلاب، روبه‌روی در اصلی دانشگاه تهران؛ تلفن: ۱۶ - ۶۶۹۶۳۸۱۵ و ۷۸۶ - ۶۶۴۰۰

فروشگاه دو: میدان هفت‌تیر، خیابان کریمخان زند، بین قائم مقام فراهانی و خردمند، پلاک

۱۳؛ تلفن: ۷ - ۸۸۴۴۳۸۰۶

فروشگاه سه: خیابان کارگر شمالی، روبه‌روی پارک لاله، نبش کوچه ستاره، نمایشگاه و فروشگاه محصولات

فرهنگی سازمان تأمین اجتماعی، پلاک ۱

فهرست مطالب

پیشگفتار.....	هفت
فصل اول: مؤلفه‌های علوم در دوران جدید.....	۱
ظهور مفهوم قانون فیزیکی.....	۵
اندیشه پیشرفت.....	۳۸
فصل دوم: شکل‌گیری علوم طبیعی در دوران جدید.....	۳۷
فصل سوم: کانت، بنیانگذار متافیزیک نو در علوم جدید.....	۸۵
فصل چهارم: ظهور علم فرهنگ در چالش با علوم طبیعی.....	۱۰۳
عبور از حماسه به تاریخ در تمدن یونانی.....	۱۰۷
ظهور اندیشه پیشرفت در بطن تئولوژی مسیحی.....	۱۱۸
ظهور فلسفه تاریخ در بستر نیروی تخیل در دوران جدید.....	۱۳۰

بحران آگاهی تاریخی و جرقه‌های علم فرهنگ	۱۳۸
فصل پنجم: شکل‌گیری فلسفه تاریخ در بستر خرد	۲۱۷
چالش با فلسفه تاریخ هگل و شکل‌گیری علم فرهنگ	۲۴۸
بحران و سنجش فلسفه تاریخ، تثبیت علم فرهنگ	۲۵۵
فصل ششم: تحلیل، حافظه، یادآوری و رؤیا	۳۲۹
فصل هفتم: منطق علم فرهنگ	۳۷۵
منطق علم فرهنگ به مثابه منطق گذار پراگماتیستی	۳۸۸
پسگفتار	۴۱۷
منابع	۴۲۱

پیشگفتار

در دوران ما، فرهنگ شکلی جادویی به خود گرفته است و از فرهنگ عامه تا فرهنگ کارفرما و فرهنگ جنگ و فرهنگ دینی از این مقوله صحبت می‌شود. این مفاهیم در روابط اجتماعی و علوم انسانی وارد شده و دامنه گفتمان فرهنگ را رقم زده‌اند. بدین صورت که قلمرویی از این مفهوم شکل گرفته است که در آن فرهنگ از چشم‌انداز واقعیت اجتماعی فراسوی اقتصاد و سیاست دیده می‌شود. از این رو تعجب‌آور نیست که علم فرهنگ به تدریج جزئی لاینفک از جغرافیای آکادمی شده، در بسیاری از دانشگاه‌های جهان به این علم می‌پردازند و این رشته جدید را در مقام یک رشته دانشگاهی محقق کرده‌اند. اگرچه این علم جدید است، مطالعه درباره آن جدید نیست و ریشه‌های آن را در میان فیلسوفان و نظریه‌پردازان فرهنگ می‌توان دید؛ بسیار پیش از زمانی که مباحث ناظر بر مفاهیم مدرن و پست‌مدرن در مورد فرهنگ بین سال‌های ۱۹۸۰ تا ۱۹۹۰ در گرفت. فیلسوفان، جامعه‌شناسان و زبان‌شناسان برای فهم امری بین‌رشته‌ای در حوزه‌های فرهنگ و جامعه کوشیده بودند و بنیان‌های مفهومی و نظری آن را برابر نهاده بودند و راه را برای شکل‌گیری این رشته هموار کرده بودند. فهم

این بنیان‌ها ما را یاری می‌دهد تا با بازخوانی مباحث مطروحه مسئله امروز را صورت‌بندی کنیم. در کتاب پیش رو می‌کوشم به بنیان‌های نظری و فلسفی شکل‌گیری علم فرهنگ بپردازم. این دانش به مثابه رشته دانشگاهی در کشورهای متفاوت نام‌های گوناگونی دارد که این تفاوت در نام در واقع تفاوت در اسلوب و روش نیز هست که ناشی از سنت‌های آکادمیک گوناگون آنان است. در اینجا مجالی برای پرداختن به این تمایزها نیست. تنها به اشاره می‌توانم بگویم که در انگلستان به مطالعات فرهنگی، در هلند به تحلیل فرهنگ، و در آلمان به ~~علم~~ فرهنگ موسوم است. در این کتاب کوشیده می‌شود با رویکردی فلسفی به مبانی مشترک آن‌ها پرداخته شود.

نیروی محرکه اولیه‌ای که سبب شد چنین فهمی از علم فرهنگ پدید آید همانا امری بود که تسلط الگوی فکری علوم طبیعی را در علوم انسانی مورد تردید قرار می‌داد. پس بر آن شدند تا طرحی بنا کنند که با علوم انسانی در یافتن حقیقت دانستن سازگاری داشته باشد. منطق علوم انسانی در قرن نوزدهم به گونه‌ای ایجاد شده بود که کاملاً در الگوی علوم طبیعی به ویژه فیزیک نیوتنی قرار داشت و به قول هانس - گئورگ گادامر در کتاب معروفش، حقیقت و روش، علوم انسانی خودش را آشکارا در تمثیلی از علوم طبیعی می‌فهمید، زیرا علوم انسانی بیش از همه خود را از طریق ترجمه کتاب جان استوارت میل به نام سیستم منطق تنظیم کرده بود. میل می‌کوشید این منطق را در علم اخلاق به کار بندد و از این رهگذر مبنایی برای علوم انسانی فراهم آورد. در آغاز، آنچه برای آنان بسیار مهم بود اسلوبی تجربی بود که در علوم طبیعی به ویژه فیزیک به کار برده می‌شد و شامل جمع‌آوری واقعیت‌ها به وسیله مشاهده و آزمایش و سپس استنتاج قوانین و نظریه‌ها از آن واقعیت‌ها بود تا آن را به علوم انسانی تعمیم دهند. دانشمندان پیشگام در این مورد بیشتر گالیله، نیوتن و بیکن بودند که در کی دیگر

از طبیعت داشتند که با طبیعت‌شناسی ارسطو متفاوت بود. در واقع آنان، با انتقاد از این طبیعت‌شناسی، علم نوین را بر پایهٔ دیگری سامان داده بودند، آنچنان که ای. جی. دی. آنتونی دستاوردهای گالیله را چنین برمی‌شمرد: آنچه بیش از مشاهده‌ها و آزمایش‌های گالیله باعث تغییر در سنت شد توجه او به این نکته بود که تنها آن اموری واقعیت بود که بر مشاهده و آزمایش اتکا داشت و نه آنچه به برخی اندیشه‌های پیشین ارتباط می‌یافت.

این آغاز کاربرد اسلوب استقرایی در علوم بود که پژوهشگر بدون پیش‌فرض‌های متافیزیکی و کاملاً مستقل از آن عمل می‌کرد تا شرایطی را فراهم آورد تا امر پژوهش را مشاهده کند و درستی گزاره‌ها را جمع به تصویر جهان را به گونه‌ای مستقیم با کار بست بدون پیش‌داوری حواس مشاهده‌گر تصدیق کند. گزاره‌های استقرایی متکی بر مشاهده می‌توانند گزاره‌های مشخص باشند که در واقع در مکان مشخص و زمان معین قرار دارند، اما در عین حال می‌توانند گزاره‌هایی باشند که از سطح محسوس فراتر رفته به کل حوادث می‌پردازند. این گزاره‌ها کلی خوانده می‌شوند. ارتقای گزاره‌های شخصیه به کلیه از طریق مفاهیم صورت می‌گیرد. بر طبق اسلوب استقرا، معرفت به دست آمده از این طریق بر بنیان محکمی استوار است. هر چه یافته‌های مشاهداتی با اصلاح تکنیک‌های مشاهده و آزمایش پیچیده‌تر و عمیق‌تر و دقیق‌تر باشند، نظریه‌ها فراگیری بیشتری دارند. اما جدای از استقرا، برای تبیین و تحلیل علمی نیازمند منطق و استدلال‌های قیاسی نیز هستیم. با دریافت یک نظریهٔ فراگیر به آسانی می‌توانیم از آن به عنوان ابزاری برای پیش‌بینی استفاده کنیم. بر بنیان‌های استقرایی، علوم طبیعی شکل گرفت و با بسط آن در تکنیک علوم مهندسی و عملیاتی پدید آمد؛ اگر بخواهیم روند کاربرد این اسلوب را صورت‌بندی کنیم و شکل کلی و تام پیش‌بینی و تبیین علمی را ترسیم کنیم.

این موضوع که از طریق استقرا علم واجد ظرفیت‌هایی می‌شود

که با تبیین منظم برخی پدیدارها قدرت پیش‌بینی و عینیت می‌یابد، اطمینان‌بخشی خاصی ایجاد می‌کند که با خود جاذبه‌هایی چند را به ارمغان می‌آورد تا دانشمندان علوم انسانی را بر آن دارد که الگوی آن را بردارند و در علوم انسانی بارور کنند و بتوانند به عینیت علوم برسند و از طریق مشاهده و استدلال به چنان گزاره‌هایی دست یابند که درستی آنان بر هر مشاهده‌گری با کاربرد حس‌های معمولی ثابت شود. از این گذشته، حالات شخصی و احوالات نفسانی نباید اجازه دخالت در تحلیل را داشته باشند و گزاره‌های مشاهده‌گر هنگامی معتبر است که هر چگونه سلیقه، عقیده، امید و انتظار مشاهده‌گر را از موضوع منتفی کند.

این الگوی علوم طبیعی و سپس علوم مهندسی علوم انسانی را متأثر کرد. نخست ویکو^۱ بود که در کتاب مهمش، اصول علم جدید^۲، الگوی علوم طبیعی را که توسط دکارت صورت‌بندی شده بود به چالش کشید و این موضوع سپس با تلاش هردر^۳ در آلمان دنبال شد. این کوشش‌ها بیشتر خود را در فلسفه تاریخ تعین داده است. این فلسفه تاریخ که در حد فاصل بین بوسوئه و ولتر شکل گرفت، به جای پی گرفتن دستاوردهای هردر، به سمتی دیگر رفت؛ نخست از طریق ولتر به سوی گونه‌ای فلسفه تاریخ متکی بر اندیشه پیشرفت، که جایگزین مشیت شد، جهت‌گیری داشت و سپس این اندیشه پیشرفت در تاریخ خود را با فرمی از خرد بیان کرد، فرمی که بیشتر در کوشش‌های سنت ایدئالیسم آلمانی بارور شد. کانت، در نگارش کتاب سنجش خرد عملی، زمینه‌های کنش خردمندانه اخلاق را فراهم کرد. بر مبنای این خرد عملی بود که بسترهای لازم برای پرداختن به تاریخ فراهم شد، بستری که با فیشه و هگل بر آن بود که فلسفه تاریخ را تا نهایت ارتقا دهد و می‌توان گفت حاصل آن دستاوردهای هگل بود. هگل کوشید تمام عناصر پراکنده‌ای

1. Giambattista Vico

2. *The New Science*

3. Johann Gottfried Herder

را که از طبیعت و علم تجربی برمی خاست در یک سیستم واحد جای دهد و بیان دارد که همه محصول روح اند و این روح دو وجه دارد؛ روح عینی و روح مطلق، که در این روح دو وجهی حقوق، دولت، و اخلاق اجتماعی اشکال متفاوتی می یابد. «جا هستی»^۱ روح که بیش از همه خود را در علوم انسانی تبلور یافته می یابد می کوشد تا هنر را در روح مطلق بازتاب دهد و دین را در تصور و فلسفه را در مفهوم متجلی کند. هویت یابی عینیت با روح مطلق با تعریف فرهنگ در روند آموزش روح ذهنی بر روی روح عینی واقع می شود و این گونه است که دستگاه فلسفی هگل می کوشد بر پراکندگی ناشی از اسلوب سنت تجربی فائق آید. بعد از هگل، اخلاق اجتماعی هسته پنهان عقلانیت فرهنگی شد، همچنان که بالاترین نقطه آموزش یک قوم آنجاست که تفکر فرهنگی و شرایط علوم و حقوق و اخلاق اجتماعی را درک کند. هگل می خواست وحدت عقلانی را به ارمغان آورد و رؤیای وحدت روح و طبیعت را می دید. هگل می خواست شقاق روح انسان را که به جدایی علوم طبیعی و علوم انسانی منجر شده بود التیام بخشد. به همین دلیل او منطق جدیدی نوشت که به علم منطق هگل معروف است. این منطق سه بخش دارد: آموزه هستی، آموزه ماهیت و آموزه مفهوم. در واقع هگل، از طریق علم منطق، تفکر مفهومی را سامان دیگری به جز سامان پوزیتیویستی داد. او فلسفه خود را گونه ای علم می دانست که در مفهوم متجلی است. هگل می خواست بحران روح اروپایی را حل کند و همه عناصر را در یک سیستم بیاورد و آن را در وحدت سوژه که به آن روح می گفت حل کند و مجموعه تجربه بشری را در وحدت مفهوم همسان کند. چنین بود که امر خاص به عام تبدیل می شد و جزئیات در کلیت مفهوم منحل می گشت. سازوکار تبدیل امر خاص به عام به پرداختن ویژه به منطق هگل نیاز دارد، که اینجا مجالی برای آن

نیست. یکی از زمینه‌های بروز و شکل‌گیری علوم فرهنگی در چالش با درک هگل بود. هگل اگرچه کوشید از علوم طبیعی فراتر برود، از آنجا که دغدغه سیستم‌سازی داشت و الگوی سیستم را نیز با الگوبرداری از ستاره‌شناسی در دستگاه فلسفی خود بارور کرده بود، نتوانست از الگوی علوم طبیعی درگذرد و همچنان در آن الگو باقی ماند.

هرمان هلمهلتس^۱ در ۱۸۶۲ در تفکیک علوم طبیعی و علوم انسانی بر اهمیت علوم انسانی تأکید ورزید و تشخیص علوم انسانی را که ناشی از تأثیرپذیری از علوم طبیعی است برشمرد و آن را امری منفی ارزیابی کرد. هلمهلتس بین دو نوع استقرا یعنی استقرای منطقی و استقرای هنری و غریزی تفکیک قائل شد و آن‌ها را این‌گونه بررسی کرد که روند شکل‌گیری هر دوی آن‌ها به طور بنیادین منطقی نیست بلکه روان‌شناسانه است. هر دو از نتایج استقرایی خود بهره‌مند می‌شوند، اما روند نتایج در علوم انسانی آگاهانه نیست و اجرای آن در علوم انسانی به شرایط روان‌شناسانه بستگی دارد. از این رو امری را مطالبه می‌کند تا یک نوع احساس ریتم و نوع دیگری از ظرفیت روحی پدید آورد که به طور مثال در قلمرو حافظه عمل کند. با نقد فیزیکدان، هلمهلتس، از منطق استقرایی، پایه‌های استدلال جان استوارت میل مورد مناقشه قرار گرفت و کوشش برای اینکه علوم انسانی با ویژگی‌های دیگری سامان یابد از همه سو آغاز شد. یکی از مهم‌ترین این تلاش‌ها که به تفکیک جدی بین علوم انسانی و علوم طبیعی منجر شد توجه به میراث گوته بود. گوته، با درکی که از طبیعت داشت، با درک تاریخی هگل به مخالفت پرداخت. گوته مسیر جهان را چون فیضان طبیعت می‌داند که خود خرد است. از زمان هگل بود که «تاریخ جهان» دقیقاً همان چیزی بود که شخص ندیده و تجربه نکرده است. هگل، در درس گفتارهایی دربارهٔ فلسفه تاریخ، پیشروی در آشکار شدن روح به سمت آزادی را پیشروی

در رهایی از انقیاد طبیعت می‌دانست. در فلسفه تاریخ هگل، طبیعت بستر تاریخ جهان نیست بلکه فقط قلمرو جغرافیای آن است. به باور هگل، تاریخ جهان زندگی روزمره آدمی فاقد معنای جوهری است. این درست است که هر فردی واجد ارزشی مستقل از تاریخ جهان است، اما تاریخ در سطحی بالاتر از زندگی روزمره حرکت می‌کند. به نظر هگل، افراد ارزشمند فقط کسانی هستند که تاریخی شمرده می‌شوند و مقاصد کلی و بزرگ تاریخ جهان را نمایندگی می‌کنند. فلسفه تاریخ هگل طرحی تئولوژیک گونه^۱ از تاریخ است که بر مبنای ایده پیشرفت برای تحقق غایتی در پایان زمان طراحی شده است و می‌توان گفت که این طراحی با واقعیت ملموس زندگی تطابق ندارد. در این طراحی، جایی برای رنج انسان و انسان‌ها وجود ندارد.

گفته به عنوان شاعر در کی بسیار متفاوت از تاریخ داشت. او تاریخ جهان را بی‌واسطه‌تر از هگل می‌دید. گفته دربارهٔ مباران جنگ به موضوع به ظاهر پیش‌پا افتاده‌ای اشاره می‌کند و می‌گوید: «در این لحظات که هیچ کس چیزی برای خوردن ندارد، تکه‌ای نان از آنچه که در اوایل امروز به دست آوردم می‌خواهم». در بحبوحه جنگ، او شیوه‌های زندگی انسانی را توصیف می‌کند و می‌کوشد فواصل بین خطر، محرومیت و ترس و دلهره را با تفریح و خوشی پر کند. او کل مسیر زندگی واقعی انسان‌ها را در بحبوحه اغتشاش جنگ توصیف می‌کند. گفته از آن پیش‌داوری انتزاعی که بدون توجه به واقعیت زندگی انسان صورت می‌گیرد دوری می‌کند. او روح‌های ملی را همچون تجسم مطلق «اصول» پی‌ریزی نکرد، بلکه به طور آشکار بیان کرد که چگونه هنگام مباران در جنگ تمایل به خوردن داشته است. توجه به رنج انسان‌ها، دلهره‌ها و ترس‌های آدمی موضوعاتی است که

۱. مفهوم تئولوژی مفهومی است که به تفاوت میان تئو (خدای یونانیان و مفهوم تداوم‌یافته آن در مسیحیت) و الله (خدای مسلمانان) اشاره دارد، از این رو به کار بردن واژه الهیات که در تداوم مفهوم الله به کار برده می‌شود، برای این بحث گویا نخواهد بود.

علاقه گوته را به خود جلب کرد. در این زمینه، گوته نوشت:

حتی اگر شما می توانستید تمام منابع را مطالعه و بررسی کنید، چه چیزی می یافتید؟ هیچ چیز جز این حقیقت بزرگ که انسان ها در تمامی سرزمین ها و اعصار بدبخت بوده اند وجود ندارد. حقیقتی که مدت ها است می دانیم و برای آن لازم نیست راه دوری برویم. انسان ها همیشه دچار مشکل و نگرانی بوده اند. همیشه شکنجه شده و یکدیگر را شهید کرده اند. آنان زندگی کوتاهشان را بر خود و دیگران تلخ کرده اند.

گوته، به جای صدور روح جهانی از یک اصل و اندیشه، به کنش و واکنش انسان ها پرداخت که تاریخ جهان را در بر می گیرد. گوته که چنین تلخ و گزنده نابسندگی های مطالعه تاریخی را بیان می کند شیوه جدیدی در قلمرو تاریخ گشود. وی تاریخ را همچون جدال فرد با تجارب بی واسطه و سنت با واسطه درک می کرد، زیرا در نهایت فرد است که خود را در معرض طبیعت و سنتی فراگیر قرار می دهد. گوته در طرحواره ای نشان می دهد که چگونه حتی با هنر نیز می توان از لحاظ تاریخی و از دیدگاه انسانی برخورد کرد. او در کتاب شعر و حقیقت نشان می دهد که انسان در بند کنش و واکنش محیط تاریخی خود به انسانی تکامل می یابد که زندگی اش برای تمام جهان اهمیت دارد. بدین سان، با گوته شعر و تاریخ در هم گره می خورند. اگر با هگل تاریخ دولت و پیشرفت با رسانه مفهوم و تفکر مفهومی بیان می شود، دغدغه گوته این است که رنج، عسرت، تباهی و بدبختی بشر چگونه بیان می شود.

برای درک معنای رنج و تجربه رنج باید به امر تجربه با ابعادی گسترده تر نگریست و همچنین توجه کرد که فلسفه، به ویژه فلسفه تاریخ که متکی بر تفکر مفهومی است، عجز خود را در بیان رنج و عسرت آدمی نشان داده است. اگر به سورن کیرکگارد رجوع کنیم، در خواهیم یافت که چگونه فلسفه تاریخ هگل به این رنج و عسرت فرد

بی توجه بوده است، اما رسانه‌ای که می‌تواند رنج و عسرت و فلاکت را بیان کند چیزی جز کنش شعری نیست. در این روش ارائه است که رنج و عسرت انسان به امری در تجربه درونی منتهی می‌شود. این تأکید بر امر درونی، که خاص شعر است، از طریق ایجاد پیوند بین امر درونی و کنش شعری مدعی گونه‌ای ارائه حقیقت انسانی است که با حقیقت تاریخی فاصله بسیار دارد. اکنون که برای رسیدن به حقیقت انسانی ناگزیر از مفهوم — که مهم‌ترین رسانه خرد است — فاصله می‌گیریم، باید درک خود را از تجربه دقیق‌تر کنیم و به نقطه‌ای که تجربه عینی از تجربه درونی یا زیست‌شده تفکیک می‌شود توجه کنیم. این تفکیک از طریق تفاوت Erlebnis که به معنای تجربه زیست‌شده و Erfahrung که همان تجربه در بستر مفهوم شکل گرفته است بیان می‌شود و در این میان شعر و ادبیات است که می‌تواند این تجربه زیست‌شده را بیان کند. از این رو حقیقتی را که ناشی از این تجربه است به بهترین فرم بیان می‌کند.

دیلتای که در حلقه بازاری‌ها قرار داشت به نقد طرح هگل پرداخت و کوشید ایدئال کانت را در سنجش خرد ناب به حوزه تاریخ تسری دهد و سنجش خرد تاریخی بنویسد. او بیش از پیش بر روی مفهوم erleben تمرکز کرد. این لغت که تاریخ خاص خود را در زبان آلمانی دارد به تعبیر درست به این معناست: هنوز زنده است، چیزی که رخ داده است. دیلتای، در مسیر کوشش خود برای ایجاد گونه‌های دیگر از تاریخ‌نویسی، کتاب معروف تجربه درونی و شعر را نوشت. این کتاب که در سال ۱۸۷۷ نوشته شده، با تمرکز روی مقالاتی از گوته، در واقع بیوگرافی‌ای از اوست. دیلتای در این کتاب بیش از هر چیز به تجربه درونی یا زیسته پرداخته است. او گوته و روسو را مقایسه می‌کند و بیان می‌دارد که روسو نوع خاصی از شعر را تجربه کرده است. در این کتاب، با مفهوم تجربه درونی و با عنایت به تجربه روسو، عقلانیت دوره روشنگری مورد نقد و سنجش قرار گرفته است.

بر این اساس بود که ديلتای تفکيک علوم طبیعی و علوم روحی را وجهه نظر خود قرار داد. او با درکی از علوم انسانی و هسته آن یعنی تاريخ دريافته بود که برای دست یافتن به این مهم باید از الگوی علوم طبیعی خارج شود و به شعر و ادبیات به مثابه مواد جدیدی در تاريخ نویسی بنگرد. این اهمیت دادن به شعر ریشه در سنت رمانتیک‌ها داشت که اینک ديلتای می‌خواست بر پایه مبانی آن گونه‌ای دیگر از تاريخ نویسی را احیا کند که بیشتر به نبض زندگی نزدیک باشد. برای او این پرسش مطرح نبود که آیا آگاهی تاریخی وجود دارد یا نه، بلکه نظر او با این ایدئال تطابق داشت که پدیدارهای تاريخ جهانی انسان تنها به مثابه برابریست‌هایی صدق می‌کنند که انسان در آن روح خودش را به طور عمیق می‌شناسد. او چنین استدلال کرد که «خود بودن» یک چیز است و «خود را فهمیدن» چیز دیگر؛ یعنی نزدیک‌ترین امر برای شناسایی، خود انسان است، اما این با «در خود فرو رفتن» متفاوت است و مستلزم گونه‌ای فرایند فاصله‌گیری است که در روند این فرایند، خود با «بازسازی دیگری» خود را از دیگری متمایز می‌کند. اینجا آگاهی تاریخی به گونه نظرورزانه شکل نمی‌گیرد، بلکه خود را با «آگاهی روح از خود» تکمیل می‌کند. ديلتای بدین شکل می‌کوشد از متافیزیک عبور کند و در این مسیر از یک سو متکی به کار شاعران بزرگ است و از سوی دیگر به روش یا رویکرد هرمنوتیک در علوم انسانی، به ویژه تاريخ. بی‌جهت نبود که ديلتای پیشنهاد کرد که اگر بخواهیم علوم انسانی جدی داشته باشیم باید بیش از هر چیز آثار ادبی و شعرهای شاعران را جمع‌آوری و درباره آن‌ها تحقیق و تأمل کنیم، زیرا اگر علوم انسانی به این آثار بی‌توجه باشد، نمی‌تواند به نبض زندگی نزدیک شود. از این رو دانش به طور بنیادین از آگاهی تاریخی فاصله دارد و باید این فاصله را کم کرد که آن مستلزم توجه به ادبیات و شعر و رمان در تاريخ نویسی است.

بدین ترتیب به تدریج میراث هگل مورد چالش همه‌جانبه واقع شد و

مهم‌ترین آن‌ها در بازل اتفاق افتاد؛ جایی که یاکوب بورکهارت و نیچه بودند، که منتقد جدی پایه‌های فلسفه تاریخ هگل بودند و کوشیدند بازسازی تاریخ را به گونه‌ای دیگر رقم زنند. ارزش‌زدایی از فلسفه تاریخ انگیزه‌ای قوی برای یاکوب بورکهارت در کتاب معروفش، ملاحظه درباره تاریخ جهان بود. او کوشید از اصل سیستماتیک بررسی کردن تاریخ پرهیز کند. وی بر این باور بود که نظریه‌پردازی در مورد قانونمندی در تاریخ و یافتن جهت معنایی در تاریخ انسانی خطرات جدی دارد و بینش زمانی را مطلق می‌کند. او می‌خواست دورنمای خاص برای اراده را در تاریخ جهان حفظ کند و آن را در یک موقعیت نوعی تحت کنترل قرار دهد. یاکوب بورکهارت می‌کوشید رموزی را که در دین یا معنای تاریخ در فلسفه تاریخ فرض محسوب می‌شد مورد چالش قرار دهد. آنچه برای بورکهارت اهمیت داشت دوران معاصر بود و زمان حال بود که اهمیت جدی داشت. او در واقع اندیشه اصلی فلسفه تاریخ را نقد می‌کرد و مفهومی نو در مقابل فلسفه تاریخ ایجاد کرد؛ او فلسفه تاریخ را موجودی عجیب‌الخلقه می‌دانست که نه فلسفه است و نه تاریخ. اگر بخواهیم از منظر مسائل امروزی پرسش‌های او را پی بگیریم، می‌توان گفت که او در پی نظریه‌ای فراسوی سیستماتیزه کردن قیاس تاریخ بود. او تاریخ را به مثابه فرهنگ فردیت‌های گوناگون بررسی می‌کرد و مسائل تاریخ را بر پایه طبیعت انسانی قرار می‌داد. بدین شکل انسان‌شناسی نقشی عمده بر عهده می‌گرفت، نه آنچنان که در فلسفه تاریخ با سنتزی از الهیات و متافیزیک مسائل دیده می‌شد. بورکهارت بدین شکل با فلسفه تاریخ وداع کرد و بر پایه انسان‌شناسی طرح پرسش نو در انداخت. پایه اصلی تاریخ از منظر بورکهارت بر صورت‌بندی «تغییر» و «ثبات»، «پایداری» و «ناپایداری» استوار بود. از این منظر، روابط پویا و ایستا اهمیت جدی دارند. بورکهارت، متأثر از شیلینگ، از سه قوه نام می‌برد که عبارت‌اند از «دولت»، «دین» و «فرهنگ». این سه قوه مجموعه ساختار تاریخ و زندگی را می‌سازند. در این میان،

دو قوه ثبات دارند که دولت و دین هستند و قوه فرهنگ پویاست. او در تفسیر تاریخ از منظر این سه قوه بیان می کند که ایرانیان به دولت و یهودیان به دین و یونانیان به فرهنگ می پرداختند. بورکهارت نقش مسلط سیاست را در تاریخ به چالش کشید و منظری را که تاریخ و دولت را امری اخلاقی بیان می کرد ناشی از یک توهم می دانست، زیرا دولت و سیاست منبع قدرت اند و قدرت شر است؛ شری که بر روی زمین قرار دارد و قسمت بزرگ تاریخ جهانی و اقتصاد را رقم می زند تا ماهیتی را تحقق دهد که متکی بر حق قوی است. از سوی دیگر، قدرت محمود هدف است و در یک گرایش بی کران صورت بندی می شود و در نهایت سازوکار و تلاش بی کران است که غریزه آن را می سازد و این غریزه نیروی تاریخ است. بورکهارت بیش از اندازه وزن دادن به دولت را نیز یک توهم می دانست و کوشید از این مرده ریگ هگلی بیرون آید. از نظر او، تاریخ دولت یک تاریخ غیر واقعی است که باید از آن رهایی صورت گیرد. در نزد بورکهارت، قوه فرهنگ نیروی خلاقه تاریخ است که ساختار فرهنگ را می سازد و از این منظر است که یونانیان که فرهنگ به مثابه قوه پویا هسته تمدن آن ها را می سازد از اهمیت خاص برخوردار می شوند. از این رو بورکهارت می کوشد ایدئال گذشته را از سر بگذراند و طرحی نو در اندازد تا با تخریب دو قسمت محکم زندگی یعنی دولت و دین تأثیر گذار باشد. از این عزیمتگاه او می کوشد از دوره بندی تاریخی عبور کند و دیگر در چارچوب دوره بندی تاریخی نماند، بلکه به جای تجسم روح، ایدئال فرهنگ و هنر را قرار دهد تا از طریق ظرفیت های فرهنگ و هنر بن بست های تاریخ را بگشاید و تداوم تاریخی در لحظه را حفظ کند، بدون اینکه توانایی خود را در جهت اندیشه پیشرفت به کار بندد و در شرایط بی اعتباری متافیزیک تاریخی آن را بازسازی کند. بورکهارت، در نقد فلسفه تاریخ هگل، اندیشه پیشرفت را به چالش می کشد و از آن عزیمتگاه به رنسانس می پردازد تا روایتی را که از رنسانس صورت گرفته دوباره از منظر فرهنگ بازسازی

کند. فرهنگ تلاشی در این زمینه است.

روند نقد و بحران فلسفه تاریخ با نیچه گام‌های بلندی برداشت. او امری را پی گرفت تا مضرات تاریخ را برای زندگی نشان دهد. این دو متفکر، یعنی بورکهارت و نیچه، در چالش تاریخ، به درک‌های متفاوتی دست یافتند. نیچه بازگشت به زندگی را طرح کرد تا فلسفه زندگی را در مرکز قرار دهد. نیچه در رابطه بین تاریخ و زندگی می‌کوشد فراتاریخی بیندیشد. از این رو، علایق گوناگون و متفاوت درباره تاریخ نشان می‌دهد. هسته این علایق در چشم نیچه انگیزه پاسخ به زندگی است. امری که برای نیچه محل توجه جدی بود مسئله زمان حال بود، اینکه چگونه می‌توان سنجه‌ای برای آن یافت، زیرا از نظر نیچه انسان دارای آنچنان خصوصیتی است که می‌تواند گذشته را معنا کند و در این معنادگی آن را جهت دهد و دیدگاهی را برگزیده باز کند که بنیان‌هایش را در شتاب زندگی روبه آینده باز کند. اما مسئله این است که انسان نخست در کدام شرایط تاریخ می‌تواند یا اجازه دارد تاریخ را معنا دهد و چگونه می‌توان نیروی تاریخ را برای بازسازی معنا کرد. این امری است که او ناگفته می‌گذارد. نیچه تخریب منطق روند تا نقطه پیشرفت را پی می‌گرفت و از آن رو تاریخ را متکی به اصلی می‌کرد که ابرمرد آن را ایجاد می‌کرد. این دریافت که فرد بزرگ واجد ارزش خاص می‌شود زمینه ایجاد اسلوبی می‌شود که در آن به طرد قانونمندی تاریخی می‌رسد. با طرد قانونمندی تاریخ، مسئله فراتاریخی موضوعیت می‌یافت. امر فراتاریخی را می‌توان با تمرکز بر روی حکمی بسط داد که سنجش فرهنگ تاریخی را ارتقا دهد. بدین سان نیچه در آخر به این حکم می‌رسد که تاریخیت نه از طریق بازگشت به زندگی، بلکه از طریق فرا رفتن و بیرون رفتن از تاریخ ممکن است. از این رو، نزد نیچه بالاترین نوع انسانیت که ارزش‌های تاریخ آن را محقق می‌کند فقط نیروی زندگی نیست، بلکه چیزی است که هر انسان واقعی آن را رقم می‌زند. زمینه‌های نظری‌ای که ديلتای، نیچه، و بورکهارت فراهم کردند

به نوکانتی‌های بادن رسید؛ جایی که ریکرت^۱، دروسن، ویندلباند و تولچ حول محور سنجش دوم و سوم کانت جمع شده بودند. تلاش مکتب بازل را نوکانتی‌های حوزه جنوب آلمان به شیوه خود بسط و گسترش دادند. آنان در این حوزه از جنبه اسلوب و متدولوژی^۲ در تفکیک علوم انسانی و علوم فرهنگی بحث زنده‌ای را باز کردند. در این زمینه، ریکرت کوشید دوگانگی علوم طبیعی و فرهنگی را از جنبه متدولوژی صورت‌بندی کند. او انتظار داشت سنجش خرد کانتی را در قلمرو علوم در روند نقد شناخت‌شناسی به گونه‌ای سامان دهد که بجایی برای علوم انسانی بیرون از الگوی علوم طبیعی باز کند. از این رو راندسمان واقعی فهم علمی را بر روی داده‌ها به گونه‌ای در ارتباط قرار داد که پدیدارهای فرهنگی با اصل موضوعهٔ هنجار در پیوند قرار گیرد. او باید برای برنامهٔ خود مفهوم تمامیت تاریخی را بازنویسی کند، زیرا ابرازهای دیالکتیکی که آن را در بر می‌گرفت دچار سوء تفاهم شده بود و منطق علوم انسانی که در شرایط نقد استعلایی آگاهی بود باید خود را از دیالکتیک خاص و عام بیرون می‌کشید. او علوم طبیعی را از علوم فرهنگی تفکیک کرد. افزون بر ریکرت، ویندلباند و دروسن بودند که ابعادی روشمند به مسئله دادند. ديلتای نیز به تأثیر علوم طبیعی و منطق تجربی و اسلوب میل در علوم انسانی تأکید کرد، اما او با احیای میراث ایدئالیست - رمانتیک می‌خواست علوم انسانی را بازسازی کند. او در یادداشت‌های خود منطق میل را در حد دگمی ارزیابی کرد که فاقد آموزش تاریخی است. علوم انسانی‌ای که ديلتای می‌خواست آن بود که این نواقص را نداشته باشد. برای ديلتای، شناخت علمی در واقع انحلال شرایط زندگی بود، زیرا با فاصله‌گیری از واقعیت از نفس زندگی دور می‌شد. این عینیت‌گرایی را ديلتای در ارتباط با منطق بیکن می‌دید و

1. Heinrich Rickert

۲. می‌توان به جای واژه متدولوژی معادل فارسی روش‌شناسی را به کار برد، اما بار معنایی آن منتقل نمی‌شود.

می‌کوشید آن را نقد کند. او اوامر درونی را از امر بیرونی تفکیک کرد. برای ديلتای، تجربه درونی همیشه در رابطه با تفکر معنا می‌یافت که با توضیح^۱ و فهم^۲ قابل دسترسی بود. ديلتای با جدا کردن دو مفهوم Er-fahrung و Erlebnis - که ما در فارسی هر دو را تجربه می‌گوییم، اما در واقع یکی تجربه بیرونی و دیگری تجربه زیسته است - نقد خود را پی گرفت.

او ساختار بنیادین فلسفه آگاهی را که از سوی دکارت آغاز شده بود مورد مناقشه قرار داد و کوشید ساختار مدل سوژه - اژه را که تحت تأثیر علوم طبیعی در علوم انسانی سلطه‌ای بلامنازع یافته بود در هم ریزد و زیست جهان آدمی را به حوزه علوم انسانی منتقل کند. او مفهوم علوم انسانی را مورد نقد قرار داد و بیان کرد که در چارچوب تنگ این مفهوم نمی‌توان تمامیت انسان را بازتاب داد. از این رو، دو مفهوم «علم جامعه» و «علم فرهنگ» را مطرح کرد. حاصل اینکه با هلمهلتس امر حافظه و احساس هنری و ریتم اهمیت یافت که پیامد آن این بود که موضوع خاطره و رؤیا واجد اهمیتی جدی برای علوم انسانی شد، و با ریکرت امر هنجار و با ديلتای تجربه درونی و علم فرهنگ در مقابل علم جامعه مورد توجه قرار گرفتند.

با ورود حافظه، خاطره و رؤیا، به عنوان مؤلفه‌هایی که باید در علوم انسانی مورد توجه قرار گیرند، زمینه ورود گونه‌ای دیگر از دستاوردهای ذهنیت بشری در حوزه علوم فراهم شد؛ امری که بعدها محورهای جدی در شکل‌گیری علم فرهنگ و مطالعات فرهنگی شد، زیرا به دلیل تسلط اسلوب و الگوی علوم طبیعی بر علوم انسانی جایی برای حافظه، رؤیا و خاطره به عنوان منبع شناخت نبود، اما با چالشی که با الگوی علوم طبیعی صورت گرفت شرایط امکان گونه‌ای دیگر از صورت‌بندی، رؤیا و خاطره فراهم آورد. مفاهیم رؤیا، حافظه، تخیل و

1. Erklärung

2. Verstand

یادآوری در واقع مفاهیمی هستند که سنت روشنگری به آن بی توجه بود. هنگامی که کانت به مثابه فیلسوف روشنگری کوشید تا فلسفه فهم را بنیاد گذارد به فهم وزنی بسیار داد. از این رو کتاب سنجش خرد ناب را (اگر دقت کرده باشیم) دو بار می نویسد، یک بار در آن فهم وزن بیشتری دارد و بار دیگر به نیروی تخیل توجه می شود و الگویی عرضه می شود که به صورت حسگانی، فهم و خرد آرایش می یابد، اما در فاصله بین حسگانی و فهم نیرویی را متصور می شود که به آن «نیروی تخیل» می گوید. اینجا است که تصویر شماتیک صورت می گیرد. در واقع در فهم مفاهیم شکل می گیرند و در نیروی تخیل تصویر یا استعاره. اینجا تقریر محل نزاع علمی است که می خواهند متکی به مفاهیم باشند و علمی که می خواهند متکی به تصاویر باشند.

در واقع پرسش این است که ما در علوم باید دغدغه مفاهیم را داشته باشیم یا دغدغه تصاویر. می توان گفت که علوم انسانی تا مدت زمان بسیاری به دلیل کوششی که هگل مبذول داشت - و در منطق خود آموزه مفهوم را بر سریر قدرت نشاند و تفکر مفهومی را به اوج رساند - بیشتر در چارچوب مفهومی ماند، اما با کشف ویکو که کتابی به نام اصول علم جدید نوشت، در این مورد، افق های جدیدی پیش روی علوم انسانی باز شد. بدین ترتیب توجه به نیروی تخیل بیش از پیش در مقابل دانشمندان علوم انسانی قرار گرفت و این شروع سنجش تفکر مفهومی بود؛ اتفاقی که در مکتب بازل افتاد.

افرادی چون سمپر، بورکهارت، نیچه و دیلتای در این مکتب به طور جدی به چالش با منطق هگل پرداختند و بر پایه نیروی تخیل، نه منطق مفهوم، به استعاره و تصویر توجه ویژه کردند. می توان گفت که اگر بخواهیم جدال علوم اجتماعی و علوم فرهنگی را صورت بندی نظری کنیم، باید به تنش بین نیروی فهم و نیروی تخیل توجه کنیم. اینجا در واقع جدال هگل و ویکو نیچه است. فلسفه تاریخ را هگل در منطق مفهوم ارتقا داد. حال پرسش این است که چگونه می توان با منطق تخیل