

# در وضعیتِ گُسته‌خردی

یادداشتی پیرامون مواجههٔ امروزین ما با فلسفهٔ غرب

حامد صفاریان

دی‌ماه ۱۳۹۷

<https://t.me/DeutscherIdealismus>

[www.hegelbefarsi.com](http://www.hegelbefarsi.com)

ما تا نتوانیم اندیشهٔ جدید را از آن خود  
کنیم و سنت را بازخوانی کنیم هرگز و  
هرگز با ترجمه و تقلید راه به جایی  
نمی‌بریم.

- سیدحمید طالبزاده

انسانِ ایرانیِ امروزِ نگون‌بخت است. تجلی این نگون‌بختی همان نابسامانی بسیاری از امور ماست: از سیاست و اقتصاد و صنعت، تا هنر و دین و اخلاقیات، و حتی بسیاری از جزئیات زندگی روزمرهٔ ما، یعنی تقریباً تمامی عرصه‌های نظر و عمل، و همهٔ ابعاد زندگی درونی و بیرونی. معیار سنجش این نابسامانی دو وجه دارد. می‌توان آن‌جا که وضعیت اکنونِ خود را به‌نحوی نُسئالزیک، یعنی با نگاهی فراق‌زده به گذشته‌های دور و درخشان، نظاره می‌کنیم، نیز آن‌جا که آن را با آرمان‌های عقلی، اخلاقی، عرفی، و ایمانی اکنونِ خود می‌سنجیم، معیار نابسامانی را درونی، و آن‌جا که انواع نموده‌های جهانِ مدرن ما را فرادستانه به فرودستی خود آگاه کرده است، این معیار سنجش را بیرونی دانست. البته آن معیار درونی، خود تالی این معیار دیگر، یعنی مواجههٔ اخیر ما با جهانِ مدرن، بوده است، چراکه ما پیش از این مواجهه، خود را، به‌حق، در کفهٔ هیچ ترازویی در معرض سنجش نمی‌گذاشتیم. اما معیار هرچه باشد، نموده‌های اکنونی این امروافق در زندگی ما بی‌میانچی‌تر و نمایان‌تر از آن است که محتاج بازگویی و برشمردن شواهد باشد. پیش از این نیز تلاش‌هایی برای به‌آگاهی‌درآوردن این نابسامانی، با پرداختن به وجوه مختلف آن، هم‌چون تاریخ، فناوری، سیاست، و غیرآن، صورت گرفته است:

به‌ویژه در تأملاتی که به‌نحوی -خواه سلبی خواه ایجابی- به‌طور خاص با دو مفهوم مدرنیته و غربزدگی در زبان فارسی ارتباط می‌یابند.

البته این بدان معنا نیست که همگان به چنین نابسامانی قائل هستند، و بسا کسا که از منظری دیگر به امرواقع نظر می‌کند و آن را دیگرگونه می‌بیند. یادداشت حاضر اما بنا دارد با ادعان -و حتی تأکید- به این نابسامانی یکی از وجوه انضمامی آن، یعنی وضع تفکر در نزد ما را، به‌خصوص بر بستر مواجهه ما با فلسفه غرب به‌اجمال از نظر بگذراند.

بدین ترتیب، ازپیش‌برنهادۀ یادداشت حاضر این است که حکم بالا در باب نابسامانی همه امور نظری و عملی ما در روزگار کنونی، دربارهٔ وضعیت تفکر ما نیز، حتی به‌طریق اولی -و البته به‌نحوی بامیانجی‌تر- به همان قوت صادق است؛ وضعیتی که به‌نوبۀ خود در اشکال گوناگون، ازجمله در چگونگی مواجهه نظری و عملی ما با جلوه‌های خرد مدرن از یک‌سو، و به‌خصوص در مواجهه ما با مغز این خرد مدرن، یا به‌طور مشخص‌تر، در مواجهه ما با فلسفه غرب در دوران جدید بروز یافته است. مدت‌هاست که هم می‌توان در سوئے صرفاً نفیی یا -به بیان دقیق‌تر- ارتجاعی مواجهه ما با فلسفه غرب (که البته موضوع این یادداشت نیست و خود بحثی پردامنه می‌طلبد) گونه‌ای اضطراب، التهاب، سراسیمگی، و عصبیت دید؛ و هم به‌خصوص در سوئے ایجابی این مواجهه، به‌رغم استقبال و پذیرایی گرم ما از فلسفه غرب، گونه‌ای سرگردانی، نبود انسجام، ناپیوستگی، آشفتگی، و به‌خصوص التقاط مفرط را مشاهده کرد.

البته این نکته روشن است که فلسفه، غربی و شرقی ندارد و آنچه فلسفه غرب خوانده می‌شود را می‌توان به‌معنای آن سنت فلسفی دانست که در دوران جدید، از دورهٔ رنسانس تا امروز، اصلاً در حوزهٔ اروپا، و بعداً در حوزهٔ آمریکای شمالی، بالیده است و به‌نظر می‌رسد نه‌تنها راه خود را به‌کلی از سنت‌های دیگر جدا کرده، بلکه از آن‌ها در وادی نظر و عمل بسیار پیشی گرفته است.

اگرچه در سنت فلسفی غرب نیز بسیاری امور پیوسته دستخوش تغییر بوده‌اند، اما در این فرایندِ تغییر همیشه رشته‌هایی از پیوستگی و اتصال مشاهده‌شدنی است. حتی اگر این پیوستگی، پیوستگی درونی میان دو امر متضاد باشد که اگرچه به‌ظاهر ناپیوسته‌اند اما همان تضاد منطقی‌شان آن‌ها را درنهایت به هم می‌پیونداند. سنت فلسفی غرب براساس خودآگاهی تاریخی‌ای که از جایی به بعد واجد آن شده است از عهدۀ تبیین خردی این گسست‌ها و پیوست‌هایش برآمده، و توانسته است خود را برای خود به‌نحو خردی میانجی‌گری کرده و موضوع نظاره و نظریه گرداند و بر بستر آن، فرازونشیب‌های خویش را نه به‌نحو بیرونی، بلکه به‌نحو درونی و درونماندگار توضیح دهد. نتیجه این تبیین خردی برآمدن فلسفۀ تاریخ فلسفۀ غرب است. تبیینی که ما در سنت خود نظیری برای آن در دست نداریم.

ما، درست در نقطه مقابل، هم‌هنگام با گسستگی و آشفتگی کلی و مزمنی که بدان دچار هستیم، در نفی کردن‌هایمان در وادی اندیشه (و حتی عمل) نیز گرفتار گونه‌ای خاص از آشفتگی انقلابی هستیم و چیزی را اگر نفی می‌کنیم، این نفی کردن را در بستری خردی به انجام نمی‌رسانیم تا از بطن آن امرِ نخستین، و از رهگذر وضع متضادش، به وضعی مجامع گذر کنیم، بلکه چیزی را رها می‌کنیم و دست‌به‌دامان چیزی دیگر می‌شویم. چنین است که به‌جای پرداختن به متضاد امری پس از نفی آن به هر دلیلی - یا شاید در مورد ما درست‌تر آن باشد که بگوییم به هر علتی - بعضاً به‌سراغ چیزی می‌رویم که هیچ نسبت ایجابی با آن امر نخستین ندارد. بدین ترتیب آن امرِ نخستین نفی می‌شود و صرفاً چیزی دیگر به‌جای آن وضع می‌گردد، و گسستی دیگر بر تودۀ ناپیوسته اعمال و اندیشیده‌های ما افزوده می‌گردد. اوضاع و احوال ما در این مورد به حال کسی می‌ماند که هزارچندگاهی چشم‌بسته دست در انبانی می‌کند و تصادفاً آشیایی را بیرون می‌کشد، و لختی بعد که سرخوشی و ررفتن با آن اشیاء جای خود را به ملال داد، دوباره دست در انبان می‌کند. این اوضاع و احوال را به این دلیل می‌توان پریشان و گسسته دانست که ما در دوران جدید هیچ‌گاه نتوانسته‌ایم نظریه‌ای منسجم برای توجیه خردی و درونماندگار

ترتیب و توالی آنچه به دست خویش بر خود روا می‌داریم، یا از نظرگاه بی‌میانجی خود، آنچه بر سرمان می‌آید، به دست دهیم، و از آن جایی که از عهدۀ میانجی‌گری خردی وضعیت خود برنیاورده‌ایم آن را به مشیت الهی واگذاشته‌ایم و منتظر فرجام آن مانده‌ایم؛ انتظاری که از قضا همه‌چیز را هرچه درهم‌وبرهم‌تر و آشوب‌زده‌تر می‌خواهد، و اصلاً حقیقت و قوام و دوامش از نفی خرد تغذیه می‌کند.

باری، آخرین درخشش‌ها در چشمان خرد فلسفی ما سده‌ها پیش، آرام‌آرام، زیر نازیانهٔ آنانی که خرد را، در بهترین حال، کنیز ایمان می‌خواستند فرومرد. غزالی بزرگ‌ترین سردار این کارزار علیه فلسفه بود، چنان‌که پس از او بقیة‌السیف این کارزار هرچه بود دیگر فلسفه به معنای راستین، یعنی ادامهٔ سنت خردی یونان، یا همان لوگوس، نبود.

آن گفتگوها و هماوردی‌های پیشین ما با لوگوس، که از جایی به بعد دیگر اثری از آن به چشم نمی‌آید، اکنون و پس از سده‌ها فترت و بی‌خبری صورت **مواجهه** به خود گرفته است. چراکه آن لوگوسی که برای خشنودی خاطر ایمان بیرونش انداخته بودیم، اکنون پس از سده‌ها بالیدن در نزد **دیگران**، برومند و جهانگیر و سهمگین به سوی ما بازگشته است و مدت‌هاست که سایهٔ مهیب تبعات بازگشت و حضور او را بر همهٔ ارکان زندگی خود حس می‌کنیم. طرفه آن‌که در این اثنا آن ایمانی که بر تخت سروری خردش نشانیده بودیم نیز خزانهٔ **این جهان‌مان** را به وعدهٔ رستگاری در **آن جهان** بر باد داده است. سده‌هاست که از یک‌سو اکثر مباحث موجود در سنت فلسفی غرب را، به‌خصوص در حوزهٔ فلسفهٔ عملی، در نسبت با زندگی عملی خود به کلی بی‌ربط می‌باییم، و از سوی دیگر، از آن‌رو که **این جهان‌مان** تهی شده است، عطشی عجیب در طلب نمودهای تمدنی و جلوه‌های قدرت سیاسی و تکنولوژیک خرد بالیده در غرب ما را فرا گرفته است، چنان‌که به مقلدان و واردکنندگان تفاله‌های جویده‌شدهٔ آن میوه‌های شیرین بدل شده‌ایم، بی‌آن‌که قادر به فهم و هضم مبانی نظری آن باشیم.

درین معناست که سنت فلسفی ما از جایی به بعد ابتر مانده و ادامه‌ای درخور نیافته است تا بتواند با بسیاری از جریان‌ات سنت فلسفی غرب هم‌سری کرده و با آن وارد گفتگوهای دوطرفه و از موضعی هم‌سنگ شود، و در ضمن این گفتگو در نمودهای تمدنی خود، یعنی در تولید سرمایه‌های اجتماعی، اخلاقی، فرهنگی، یا قدرت سیاسی و تکنولوژیک با آن هم‌وردی کند. روند نزولی این آشتنگی و عطالت و بی‌ثمری در مواجهه با فلسفه غرب، به‌خصوص از مدتی پیش از انقلاب اسلامی بدین سو، یعنی مدت نیم قرن است که شدت یافته و به‌من‌وار در سرایشی سقوط افتاده است.

از جمله نمونه‌های این آشتنگی می‌توان به ورود نابهنگام و بسط کج‌ومعوج مارکسیسم در ایران اشاره کرد که هم گهگاه با نوافلاطونیت شیعی نزدیکی‌هایی می‌کرد و هم درعین حال با آن در نزاع بود. نمونه دیگر ورود نابهنگام قرائتی معوج از هایدگر به ایران است. این نمونه به‌تنهایی یکی از مظاهر التقاط تفکر در میان ما به‌شمار تواند رفت. این التقاط، ملغمه‌ای به‌غایت ناروشمند از محی‌الدین عربی، هایدگر و مُشتی اساطیر، در شخص نماینده آن، یعنی احمد فردید، تجسّدی تمام یافته بود. طُرفه این‌که این «الفیلسوف»، یعنی فردید، و «فلسفه» او هنوز هم در ایران، به‌خصوص در نظام رسمی دانشگاهی، طرفداران بسیار دارد. نزاع نمایندگان هایدگر و کارل پوپر در ایران نیز یکی دیگر از نمونه‌های آشتنگی تفکر در نزد ما به‌شمار می‌رود؛ نزاع ممتنعی که برای آن مشابهی جز در ایران نمی‌توان یافت؛ خیمه‌شب‌بازی و معرکه‌ای که فقط برای ما برپا کرده بودند و در آن صرفاً عروسک‌هایی از هایدگر و پوپر را به‌جان هم انداخته بودند. بالا گرفتن کار نیچه، رشد قارچ‌گونه فلسفه‌های مُضاف، یا ورود پُست‌مدرنیزم به ایران نیز، آن‌هم پیش از حصول هرگونه درک درخوری از خود مدرنیزم، از نمونه‌های مثال‌زدنی گسستگی اندیشه در نزد ما هستند؛ مباحثی به‌غایت بی‌ربط به وضعیت کنونی تفکر در ایران و به‌کلی گسسته از آن.

اما در حاشیه همه گسستگی‌ها و پراکندگی‌ها در مواجهه ما با فلسفه غرب، که تنها به مثنی نمونه خروار از آن اشاره شد، مدتی است که رویکردی صرفاً به ظاهر منسجم نیز میان ما سربرآورده و نه فقط در فضای عمومی و روشنفکری، بلکه به خصوص در فضای دانشگاهی راهی برای خود باز کرده است. به نظر می‌رسد، این رویکرد محصول تدریجی گونه‌ای آگاهی نیم‌بند نقادانه نسبت به وضع نابسامان ما در قبال فلسفه غرب و آشفستگی ترتیب و توالی مباحث مربوط بدان در نزد ماست، چنان‌که به تبع و بر مبنای همین آگاهی نیم‌بند است که چندی است پی‌گیر آن انسجام و پیوستگی از دست‌رفته شده‌ایم. همین پی‌گیری ما را در نهایت به جانب تاریخ فلسفه‌ها کشانیده است و به ما این امکان را داده است که در این تاریخ فلسفه‌ها نخستین پیوستگی‌ها را بازیابیم و مرهم درد آن گسستگی‌ها کنیم و از این رهگذر به انسجامی، ولو ظاهری، در وادی اندیشه دست یازیم و برای خود نسبتی ایجابی با فلسفه غرب دست‌وپا کنیم. البته سابقه توجه به تاریخ فلسفه غرب به کتاب سیر حکمت در اروپا از محمدعلی فروغی بازمی‌گردد، اما پرداختن جدی به تاریخ فلسفه‌ها، به خصوص در نظام دانشگاهی و به جای فلسفه‌ورزی، پدیده‌ای است کاملاً نو. بدین ترتیب، ما مدتی است که به خیال خود توانسته‌ایم از رهگذر تاریخ فلسفه‌دانی هم از مهلکه آن مواجهه سهمگین با فلسفه غرب، ولو تا حدودی، جان‌به‌در بریم، و هم حبل‌متینی برای نظام‌دادن به وضع آشفته تفکر در نزد خود تدارک بینیم.

برای گشودن معنای این دقیقه ناگزیر باید به تمایز بسیار ظریفی که در این یادداشت میان تاریخ فلسفه و تاریخ فلسفه (هم در شیوه نگارش و هم در مصداق و مدلول)، مراعات شده است، توجه داشت. از اولی، یعنی از تاریخ فلسفه، فرایند حرکت فلسفه در زمان مراد می‌شود، و دومی، یعنی تاریخ فلسفه، در معنای دانش محفوظ در نزد اشخاص، یا مضبوط در کتاب‌هایی است که (نه به صورت علم بلکه در هیئت منظومه‌ای از اطلاعات) عمدتاً روایت‌هایی از فیلسوفان و شرح احوال و اندیشه‌های ایشان را به درجات مختلفی از کیفیت و ژرفا و گستردگی ترتیب و توالی بخشیده و البته

بیش‌تر با اهداف آموزشی- عرضه می‌کند. در این معنا، تاریخ فلسفه و تاریخ فلسفه‌ها تفاوتی اساسی از حیث سرسختِ مفهومی دارند. تاریخ فلسفه واحد است؛ حرکت دارد؛ و ذاتاً از جنس فعالیت، و بنابراین زنده است، درحالی‌که تاریخ فلسفه‌ها کثیرند؛ جامدند؛ و در حکم تصویری لحظه‌ای و ثابت هستند که از زاویه‌ای خاص، از چیزی در حال حرکت گونه‌ای رونوشت به‌دست می‌دهند. در این معنا، تاریخ فلسفه از جنس خود فلسفه‌ورزی است، یا به‌بیان‌دیگر، فلسفه‌ورزیِ خودآگاهِ راستینِ همواره در پیوند با تاریخ خود است که قوام می‌گیرد و دوام می‌یابد. درعوض، اگر بخواهیم قائل به وجود نسبتی میان تاریخ فلسفه‌ها و فلسفه‌ورزی باشیم، می‌توان گفت که تاریخ فلسفه در حکم یکی از ابزارهای غیرضروری موجود برای پرداختن به فلسفه‌ورزی است، چنان‌که فلسفه‌ورزی بدون تاریخ فلسفه‌دانی نیز ممکن است، اما بدون سوییۀ تاریخی‌اش به کلی از فلسفه‌بودن ساقط است. به‌بیان‌دیگر، فیلسوف می‌تواند فیلسوف باشد اما تاریخ فلسفه‌دان نباشد. اما فیلسوفی که در بطن تاریخ فلسفه نباشد اساساً فیلسوف نیست. در این معناست که فیلسوف‌نماهای تاریخ فلسفه‌دانِ وطنی ما امروز، برخلاف گذشته‌های دور و درخشان، دیگر فیلسوف نیستند و نمی‌توانند باشند، چراکه ما از جایی به‌بعد دیگر در تاریخ فلسفه واجدِ وجود نبوده و نیستیم.

با این توضیح، اکنون می‌توان به این وجه از وجوه مواجههٔ اخیر ما با فلسفهٔ غرب بازگشت و باز در آن لختی درنگ کرد: نقطهٔ اوج واکنش ما در مواجههٔ اخیرمان با فلسفهٔ غرب نهایتاً، و در کلیتِ خود، از قماش تاریخ فلسفه‌دانی بوده است نه از جنس فلسفه‌ورزی، یعنی ما نه‌تنها از تاریخ فلسفه‌های نگاشته‌شده در همان سنت فلسفهٔ غرب فراتر نرفته‌ایم، بلکه آن‌ها را به‌جای خود فلسفه گرفته‌ایم، چنان‌که حدِ اعلاّی انسجام فکری ما در مواجهه با فلسفهٔ غرب به همین انسجام تاریخ فلسفه‌دانانه ختم و محدود شده است. چنان‌که اشاره شد (و در ادامه نیز بدان پرداخته خواهد شد)، یکی از علل، و هم‌هنگام، یکی از نمودهای فقدان فلسفه‌ورزی اصیل در نزد ما، که به نسبت ما با تاریخ



فلسفه ربطی وثیق می‌یابد، نبود گونه‌ای سنت فلسفی زنده در نزد ما از جایی به بعد در تاریخ حرکات و هیئات خرد است.

همین‌جا ذکر این نکته بسیار مهم ضروری می‌نماید که اگر کسی بخواهد از موضعی خارج از سنت، سخنی پیرامون سنت بگوید، اساساً خود نمی‌داند که درباره چه سخن می‌گوید. بنابراین، مایی که اکنون در وضعیت گسست سنت به سر می‌بریم و در ادامه بدین نکته خواهیم پرداخت-، اگر بخواهیم از موضعی تاحدودی فلسفی به سنت نظر کنیم، در بدو امر چاره‌ای نداریم جز این که بکوشیم تا بفهمیم که سنت فلسفی غرب چگونه به خود نظر کرده است، و آن‌گاه ناگزیریم، دست کم در وهله نخست، به خود فلسفه غرب رجوع کنیم و از خلال فرایند خودنگری آن بدان نظر کرده و یکی از مواضع آن را اتخاذ و از منظر آن به امور نظر کنیم. برای این منظور، مراجعه به فلسفه هگل نه تنها انتخاب مناسبی به نظر می‌رسد، بلکه به یک معنا مراجعه‌ای ضروری نیز هست، چراکه در سنت فلسفی غرب، و جایی که سخن بر سر تاریخ فلسفه به مثابه خود فلسفه است، نخستین و مهم‌ترین فیلسوفی که او را در این سپهر نمی‌توان جدی گرفت کسی نیست مگر هگل. فلسفه هگل در این معنا یکی از نقاط اوج خودآگاهی تاریخی سنت فلسفی غرب، به خصوص از حیث بررسی نظری پدیده مدرنیته، محسوب تواند شد که در بستر بحث درباره تاریخ فلسفه نمی‌توان و نباید بی‌تفاوت از کنار آن گذشت.

برای راه‌یافتن به خطوط کلی اندیشه هگل پیرامون تاریخ فلسفه می‌توان به متن درسگفتارهای تاریخ فلسفه<sup>۱</sup> او مراجعه کرد. هگل در این درسگفتارها صراحتاً اظهار می‌کند که «تاریخ [فلسفه] مجموعه‌ای از نظرات تصادفی نیست، بلکه [یک] همبندی ضروری است، از همان نخستین آغازگاه‌هایش تا [آخرین] پروردگی غنی‌اش».<sup>۲</sup>

---

<sup>۱</sup> Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, Frankfurt: Suhrkamp 1968 (=VGP1).

<sup>۲</sup> VGP1, 15.

هگل نویسندگان - یا به تعبیر به کاررفته در این یادداشت، می‌توان گفت تاریخ‌فلسفه‌نویسان و تاریخ‌فلسفه‌دانان - را که در تاریخ فلسفه از دیدن خود فلسفه ناتوانند به حیواناتی تشبیه می‌کند که به اصوات تشکیل‌دهنده یک موسیقی گوش فرامی‌دهند، اما هیچ درکی از هارمونی وحدت بخش و حال در آن اصوات ندارند:

اگر مفاهیم مختلفی از علم فلسفه موجود باشد، آن‌گاه هم‌هنگام [در کنار این مفاهیم مختلف] تنها مفهوم حقیقی [فلسفه] است که امکان فهمیدن آثار فیلسوفان را فراهم می‌کند. فیلسوفانی که ذیل همان [مفهوم واحد حقیقی] به کار [تولید اثر] پرداخته‌اند. چراکه در وادی اندیشه‌ها، به‌خصوص اندیشه‌های فراکران‌نگر،<sup>۳</sup> معنای فهمیدن کاملاً جز این است که صرفاً معنای نحوی سخن را دریابیم و [جز این است که] اگرچه آن را [در ضمیر خود] فرومی‌بریم تنها تا حوزه تصور جذبش کنیم. بنابراین می‌توان شناختی از مدعاها، جملات، یا خواه گوئیم، نظرات فیلسوفان حاصل کرد، و [عُمری] در دلایل و صورت‌بندی‌های چنین نظرانی استخوان خُرد کرد، اما درعین‌حال منتفی نیست که اصل موضوع، یعنی همان فهم جملات، در جریان همه این زحمات غایب بماند. بنابراین [در این صورت] آنچه غایب است، فقدان شناخت از خود ماده [و موضوع] اصلی در تاریخ‌فلسفه‌های چندجلدی و، خواه گوئیم، بسیار عالمانه، نیست، که البته به‌نحو مبسوط نیز بدان [ماده و موضوع] پرداخته‌اند. مولفان چنین تاریخ [فلسفه]‌هایی با حیوانات قابل‌قیاس‌اند که همه اصوات یک قطعه موسیقی را گوش داده‌اند اما امر واحد، یعنی همان هارمونی [حال در این] اصوات، به ضمیر ایشان خطور نکرده است.<sup>۴</sup>

بدین ترتیب، از نظر هگل در بطن همه پراکندگی‌های ظاهری موجود در تاریخ فلسفه، هارمونی و وحدتی در آن حاضر، و بر آن چیره است که همان فلسفه، یا به بیان او، مفهوم واحد و حقیقی فلسفه است. تاریخ فلسفه چیزی نیست مگر یکی از گام‌های خود فلسفه، یعنی خودخودراندیشیدن خُرد، یا به بیانی هگلی، همان تجلی خُرد در تاریخ. مفهوم خودخودراندیشیدن خُرد در این تفسیر هگلی از تاریخ بسیار مهم است و از نظر هگل «هرآنچه در آسمان و زمین رخ می‌دهد [...] تنها در تکاپوی این [غایت] است که روخ

<sup>3</sup> spekulativ

<sup>4</sup> VGP1, 17.

خویشتن را شناخته، خود را برای خود به برابریستا بدل ساخته، خود را یافته، خود برای خود شده، [و] با خود یگانه شود.<sup>5</sup>

اما نگاه تاریخ‌فلسفه‌ای تاریخ‌فلسفه را، و به تبع آن خود‌فلسفه را، در نهایت به مجموعه‌ای نظام‌یافته و درکنارهم‌چیده‌شده متشکل از مواد تاریخی مرده بدل می‌سازد، و بدین ترتیب آن را از حرکت، غایت‌مندی و زندگی، که همگی ذاتی‌خرد، فلسفه (و روح از منظر هگل) هستند، به کلی تهی می‌سازد. آشکارست که مفهوم زنده را در اینجا نباید با معنای تجربی، روانشناختی یا زیست‌شناختی آن خلط کرد. مقوله زنده در اصل خود‌مقوله‌ای فلسفی، یا به بیان دقیق‌تر، مقوله‌ای مفهومی و منطقی‌ست که سابقه کاربرد فلسفی آن به افلاطون و ارسطو می‌رسد.

افلاطون در محاوره فایدروس<sup>6</sup> از خود‌خودرا حرکت‌دهنده (τὸ αὐτὸ ἐαυτὸ κινουῦν) سخن به میان می‌آورد و آن را شالوده مفهوم نفس (ψυχή) می‌داند که دقیقاً از آن‌رو که آغازی ندارد، پایانی نیز ندارد، و بنابراین مرگ در او راه نمی‌یابد. در تضاد با مرگ و در این معناست که می‌توان مقوله منطقی خود‌خودرا حرکت‌دهنده را با نفس و به تبع آن با مفهوم زندگی در پیوندی وثیق دید. منشأ حرکت هر امری، خواه حرکت مکانی در موجود زنده و در معنای بیولوژیک آن، خواه حرکت دیالکتیکی در خرد زنده و در معنای فلسفی آن، اگر در درون خود او نباشد، پس موقوف و منوط بر امری بیرون از او خواهد بود. این بیرون‌بودگی تنها می‌تواند منشأ حرکاتی گسسته و پیشامدی از منظر خود امر باشد. در چنین وضعیتی‌ست که موجود زنده از زنده‌بودن خود، و اندیشه از اندیشه‌بودن خود ساقط می‌شود و هردو یا به کلی در مغاک هیچ می‌افتند، یا به شیء بدل می‌گردند و در خدمت غایات یک کلیت زنده دیگر درمی‌آیند. از سوی دیگر، و در این معنای اخیر، امر مرده می‌تواند در هیئت یک جزء به

<sup>5</sup> VGP1, 42.

<sup>6</sup> Platon, *Phaidros*, 245d.

خدمت یک کلیت زنده درآید و زنده شود. نمود این زنده‌شدن همان حلول نفس وحدت‌بخش و غایت‌بخشی‌ست که به اشیاء بی‌جان و منجمد و گسسته و ناغایتمند زندگی و سیالیت و اتصال و غایت‌مندی عطا می‌کند.

در همین معنا، برای ارسطو نیز زندگی محمول باشندگان تکین و ازهم‌جدا افتاده نیست، بلکه محمول دستگاهی غایت‌مند و فراهم‌آمده از اجزاست. ارسطو زندگی را **إِنْتَلِخِیَا** (ἐντελέχεια) می‌داند؛<sup>۷</sup> واژه‌ای که ارسطو نخستین بار آن را در رساله درباره نفس (Περὶ ψυχῆς) ضرب کرده است. مدلول این واژه نظام، وضعیت، یا فرایندی‌ست که غایت خود را در خود داشته باشد. و دقیقاً از همین‌روست که زندگی برای ارسطو انتلخیاست.<sup>۸</sup> بنابراین زندگی چونان اثیری است که به اجزایی پراکنده، یعنی به باشندگان تکین، وحدتی اندام‌مند، و به تبع آن، گونه‌ای خودحرکتی غایت‌مند عطا می‌کند، و ایشان را در این وحدت اندام‌مند به هم متصل می‌گرداند، چنان‌که این اجزاء در هیئت این وحدت میل به‌جانب آن غایت داشته باشند، آن‌هم به‌نحوی که اگر این اجزاء تکین دستخوش جابجایی و دگرگونی گردند، به وحدت کل آن دستگاه اندام‌مند فراهم‌آمده از آن اجزاء آسیبی وارد نیاید. پس، موجود زنده به‌رغم تغییر و تبدل اجزایش، در یک اینهمان‌بودگی پیوسته و پایدار با خود است.<sup>۹</sup> همان اینهمان‌بودگی که ذاتی اندیشه و یکی از ارکان خرد نیز هست. در این معناست که خرد زنده است. از سویی دیگر، امر اندام‌مند زنده هیچ‌گاه داشتن اندام خود را با غایتی که بر آن اندام مترتب است خلط نمی‌کند. مثلاً انسان دست ندارد که صرفاً دست داشته باشد. برای انسان

<sup>7</sup> Aristoteles, *De anima* II 4, 415b 15ff.

<sup>۸</sup> مبنای این تفسیر، تحلیل واژه به سه جزء زیر است: در (ἐν)، غایت (τέλος)، و داشتن (ἔχειν). اما تفسیر دیگر، این واژه را ترکیبی از دو واژه زیر میدانند: کامل (ἐντελής) و داشتن (ἔχειν). در این معنای دوم، انتلخیا ناظر بر وجود قوه کمال در فرد است. این نکته را نیز نباید مغفول گذاشت که در نزد افلاطون و ارسطو، دو واژه برای زندگی کاربرد داشته است، **ζωή** و **βίος**، که اولی به معنای جانداربودنی است که میان انسان، حیوان و گیاه مشترک است. اما **βίος** ناظر بر زندگی در معنای خاص انسانی آن است. در این معنا، زندگی همانا وحدت اندام‌مند اجزاء است توسط نفس و در سایه و سیطره خرد؛ چرا که خرد است که فصل میان انسان و حیوان، یا فصل میان **βίος** و **ζωή** است.

دست‌داشتن وسیله دست‌یافتن به غایتی فراتر است، و همین غایت است که دست‌بودن را در معنای حقیقی خود به آنچه دستش می‌نامیم عطا کرده است. این نکته درباره خرد و تاریخ آن نیز صادق است و در نحوه برخورد ما با آن نمود می‌یابد. برای ما غایت جای خود را به وسیله داده است و در این معناست که ما دیگر در بطن سنت زنده فلسفی‌ای که از جایی به بعد در غرب بالیده است و ما چونان شاخه‌ای خشکیده از آن جدا شده‌ایم، حضور و وجود نداریم.

مقوله زندگی طی سده‌ها و هزاره‌ها معنایی جز این نداشت، تا این که با سررسیدن دوران جدید، و به‌طور مشخص با فلسفه دکارت، این مفهوم گرفتار گسست‌های معنایی شد و سپس با ظهور علوم طبیعی جدید به کلی به محاق رفت، چنان که معنای زنده زندگی جای خود را به تعریف‌هایی مرده، مانند تعاریف بیولوژیک، روانشناختی، فیزیکی-شیمیایی، مکانیکی و مانند آن داد، و چند صباحی لازم بود تا مفهوم زندگی دوباره از این ازخودبیگانگی فراگذرد و به‌نزد خویش بازگردد. اما فیلسوفی که مفهوم مرده زندگی را دوباره در معنای اصیل متافیزیکی آن زنده کرد هگل بود.

مفهوم زندگی نه‌تنها در سراسر فلسفه هگل حضوری پررنگ دارد، بلکه وی تا آنجا پیش رفته است که مفهوم زندگی را به‌مثابه یک مقوله منطقی وارد علم منطق کرده و این ادعای سهمگین را درانداخته است که مفهوم زندگی **ضرورتاً** حال در مفهوم منطق است، و منطق اگر می‌خواهد نسبتی با حقیقت داشته باشد باید دربردارنده چیزی فراتر از «صورت‌های مرده اندیشه‌ها» باشد، و ناگزیر است زندگی را چونان یک برابریستای انضمامی در بطن خود هضم نماید. البته تبیین این دقیقه مجال بس فراخ می‌طلبد، چراکه چنین فهمی از منطق با تصور معمول از منطق در معنای متعارف آن در تضاد می‌نماید، اما به‌هر حال در نزد هگل زندگی ازپیش‌برنهادۀ بی‌میانجی حقیقت است و این نکته است برای بحث حاضر مهم است. هگل در علم منطق و در ابتدای فصل زندگی می‌نویسد:

ایده زندگی به برابریستی آن چنان انضمامی و، خواه به سخن دیگر، آن چنان واقعی مربوط می‌شود که بر اساس تصور مألوف از منطق به نظر می‌رسد با [ورود به] آن بتوان [یا باید] حوزه منطق را ترک گفت. تنها وقتی روا می‌بود در منطق به هیچ نحو سخنی از چنین محتوایی، یعنی همان ایده یا زندگی، در میان نباشد، اگر منطق آشکارا حاوی چیزی جز صورت‌های تهی و مرده اندیشه‌ها نمی‌بود.<sup>10</sup>

همین فهم خاص از منطق در دوران مدرن باعث می‌شود که راه تاریخ‌فلسفه‌دانی از فلسفه تاریخ فلسفه جدا شود. تنها رویکرد دوم است که برای این پرسش پاسخی درخور عرضه تواند کرد که «فلسفه از چه روست که تاریخ دارد؟» پاسخ به این پرسش، تنها از راه وارد کردن مقوله غایت در دل تاریخ فلسفه، و انتساب خودغایتمندی و **انتلخیا** بدان ممکن است؛ و این در یک کلام یعنی دانستن آن که فلسفه زنده است.

اما مگر نه چنین است که حقیقت امری ازلی و ابدی‌ست؟ پس چگونه است که مفهوم حقیقی فلسفه که قرار است عنصر وحدت‌بخش همه کثرات، و دربردارنده همین امر ازلی و ابدی باشد، در آغستگی خود به تاریختیش، در چنبر گذشته گرفتار می‌آید و سیروورت می‌پذیرد؟ هگل می‌نویسد: «در وهله نخست به نظر می‌آید این افعال اندیشه به‌مثابه امور تاریخمند، امری متعلق به گذشته و [بنابراین] فراسوی واقعیت بالفعل ما باشند.»<sup>11</sup> اما مگر همین ما خود چیزی جز امری تاریخی است؟ چنین نبوده است که خرد خودبنیاد مدرن، چونان قارچ، یک‌شبه با پدیدار شدن آذرخشی در آسمان بر تنه درخت اندیشه بشری رویده باشد. خرد خودبنیاد مدرن امری تاریخی است و هر ازلیت و ابدیت و حقیقتی که برای او قائل باشیم یا نباشند، این‌ها نیز همگی گام‌هایی خواهند بود از همین عنصر تاریختی مندرج در او. در این معناست که «دراختیارداشتن خردمندی خودآگاه، چنان که متعلق ما و جهان اکنون ماست، بی‌میانجی پدید نیامده است، و فقط از زمین

<sup>10</sup> Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Wissenschaft der Logik I*, Gesammelte Werke, Bd. 12, Hamburg: Meiner 1992. S. 179.

<sup>11</sup> VGP1, 21.

اکنون نروییده است، بلکه این ذاتی اوست که میراث، و به بیان دقیق‌تر، نتیجه کار است، آن‌هم کار همه نسل‌های گذشته نوع انسان.<sup>۱۲</sup>

بنابراین آن چیزی که ما اکنون به‌نحو مختص زمانه خود قادر به دیدنش شده‌ایم و در این معنای خاص فلسفه‌اش می‌نامیم، از رهگذر همین تاریخمندی نتیجه حفظ و رفع جمیع گام‌های گذشته خود است. در این معناست که می‌توان گفت آنچه فلسفه در آن و به یمن آن هست، همانا سنت است:

همان‌گونه که هنرها و فنون مربوط به زندگی بیرونی، توده وسایل و مهارت‌ها، نهادها و عادات باهم‌بودن اجتماعی و سیاسی [همگی] نتیجه اندیشیدن، نوآوری، نیاز، تنگنا و نگون‌بختی، خواستن و به‌انجام‌رسانیدن در تاریخی‌ست که نسبت به اکنون ما گذشته به‌شمار می‌آید، به‌همین ترتیب، هستی خود را در زمینه علم، و به‌معنای خاص، در زمینه فلسفه، به‌نحو مشابه، قردان سنتی هستیم که هرآنچه گذرا و ازاین‌رو درگذشته است را [...] چونان زنجیری مقدس به هم متصل نموده و آنچه را که جهان پیشین پدید آورد برای ما حفظ، و به ما منتقل کرده است. این سنت اما چونان مدبرمنزلی نیست که هرآنچه به ارث برده است را به دقت و امانت پاس داشته و آن را به همان شکل و دست‌نخورده به نسل‌های بعدی منتقل سازد. سنت گونه‌ای تصویر ناپویای منقوش بر سنگ نیست، بلکه زنده است و چونان طوفان موج در موج می‌زند و هرچه از سرچشمه نخستین خود دورتر می‌شود عظیم‌تر می‌گردد.<sup>۱۳</sup>

می‌توان بر این فقرات نقل‌شده بی‌نیاز از تفسیر، فقرات زیر را نیز افزود تا نسبت فلسفه و سنت آشکارتر گردد:

محتوای این سنت همان چیزی‌ست که جهان روحی فراهم آورده است، اما روح کلی از حرکت بازمی‌ایستد، و همین روح کلی‌ست که ما در این‌جا ذاتاً با آن سروکار داریم. چه‌بسا در مواردی پرورش این روح کلی، هنر، علم، و اساساً قوه روحی او، نزد یک ملت تکین ناچالاک شود؛ مثلاً به‌نظر می‌رسد [امروز] در نزد چینی‌ها چنین است، گیریم که اینان دوهزار سال پیش در همه

---

<sup>12</sup> VGP1, 21.

<sup>13</sup> VGP1, 21.

امور پیشروتر از اکنون بوده‌اند. روح جهان اما در این آرامش علی‌السویه غرق نمی‌شود [...] زندگی روح عمل است. عمل مادهٔ دردسترس را به‌مثابهٔ ازپیش‌برنهادهاش برابر خویش داشته و رو به‌سوی آن ماده دارد و آن را صرفاً به‌لحاظ کمتی افزایش نداده و آن را صرفاً با مواد افزوده‌شده گسترش نمی‌دهد، بلکه آن را در ذات خویش ورز می‌دهد و آن را در هیئتی دیگر می‌پرورد. این وراثت هم‌هنگام دریافت‌کردن میراث و پذیرفتن آن است. [...] بدین طریق میراث دریافت‌شده، تغییر یافته و غنی‌تر شده، و هم‌هنگام حفظ شده است. این همان موقعیت و فعالیت ما، و [به‌طور کلی] موقعیت و فعالیت هر عصری است، که علمی [یعنی فلسفه‌ای] را که دردست است دریابد و خود را متناسب با آن پرورش دهد و دقیقاً از طریق همین پرورش آن علم [یعنی فلسفه] را به‌نحو پیوسته به‌مقامی بالاتر فراکشد. ما از این طریق که علم [یا همان فلسفه] را مختص خود می‌سازیم، از آن در مقابل آنچه پیش‌تر بود امری خاص می‌سازیم. در این طبیعت فرایند تولید، یعنی در ازپیش‌برنهادداشتن یک جهان روحی دردست، و [آنگاه] این جهان را در هیئتی دیگر پروردن از راه فرایند مختص خویش ساختن است که فلسفه ما ذاتاً تنها در همبندی با فلسفهٔ درست وجود یافته و به‌نحو ضروری از آن پدید آمده است.<sup>۱۴</sup>

به بیان دیگر، اگر سنت فلسفی در جایی بریده شود، آنگاه گسستی در فرایند حرکت خرد پدید خواهد آمد که ای‌بسا دیگر نتوان آن را ترمیم کرد. مثال چین در سخن هگل را می‌توان در این معنا به وضع کنونی ما ایرانیان نیز قیاس گرفت. چنان‌که با نظر افکندن به همهٔ آلام‌شدن‌ها و دمدشدن‌های آشفته و پی‌درپی نخله‌های گوناگون فلسفی در وادی اندیشهٔ ما، به‌خصوص نقطهٔ اوج آن در چند دههٔ اخیر، آنچه می‌بینیم چیزی نیست جز جنبشی کاتوره‌ای بر اثر گونه‌ای واکنش به تکانه‌های بیرونی، چنان‌که برخلاف گذشتهٔ تاریخی‌مان، اکنون گسستگی و پراکندگی، و مهم‌تر از همه، نبود زندگی، و به‌تبع آن، نبود غایت از شمار مؤلفه‌ها و مختصه‌های اصلی وضع تفکر ما به‌شمار می‌رود. تلاش کنونی ما برای فلسفه‌ورزی دقیقاً از آن‌رو که خود زنده نیست پیوند خود را با زندگی روزمرهٔ ما نیز از کف داده است. بهترین مفهومی که در وصف این احوال نابسمان به ذهن متبادر می‌شود همانا **گسسته‌خردی** است.

---

<sup>14</sup> VGP1, 22.



آری، ما آشکارا در وضعیت گسسته‌خردی هستیم و خرد فلسفی ما از جایی به بعد مرده است و ما از آن نقطه به بعد فاقد سنت فلسفی زنده هستیم.

اکنون و پس از سده‌ها، خرد ما که روزگاری حقیقتش را از اتصال به خداوند یعنی از خرد باری می‌گرفت، در مواجههٔ سهمگین با پدیدارهای خرد خودبنیاد مدرن نه تنها آن اتصال پیشین را سُست و خدشه‌دار شده می‌بیند، بلکه از آن‌روکه هرچه دست‌وپا می‌زند نمی‌تواند با خرد خودبنیاد مدرن هم‌سری کند، به گسستگی خود نیز پی‌برده و حتی به خردی بودن خود نیز بدگمان شده است. این گسسته‌خردی، چنان‌که پیش‌تر نیز ذکر شد، خود را کمابیش در همهٔ شئون نظری و عملی زندگی ما، از جمله در همین نحوهٔ مواجههٔ ما با سنت فلسفی غرب، که خاستگاه و اقلیم بالیدن آن خرد مدرن خودبنیاد مورد نظر است، به‌نمایش گذاشته است.

نقطهٔ مقابل این گسسته‌خردی، فرایند حرکت خرد در تاریخ فلسفهٔ غرب و جلوه‌های آن در بسیاری از شئون زندگی انسان غربی و نیز در بنیان‌های نظری آن است، که به‌رغم همهٔ فرازونشیب‌ها، لایه‌های بیرونی فرایند خودخودرا حرکت‌دهندگی خرد را، که ما از درک روابط درونی آن عاجز مانده‌ایم، در هیئت سویه‌های تمدنی، نظام‌های سیاسی، قوای صنعتی و نظامی و غیره به رخ ما می‌کشد، و در همین خودخودرا حرکت‌دهندگی‌ست که چنان امری زنده در برابر گسسته‌خردی مرده و منجمد ما و همهٔ جلوه‌های بیرونی آشفتهٔ آن خودنمایی می‌کند.

حال در چنین وضعیتی، نخستین پرسشی که به ذهن‌خورد می‌کند آن است که آیا خروج از وضع کنونی و فراگذشتن به وضعیتی دیگر برای ما کاری شدنی‌ست؟ آیا خرد که روزگاری در منزل ما مأوا داشت - و صد افسوس روزی او را به دست خویش بیرون راندیم - اکنون نزد دیگران منزل گرفته و برای همیشه در آنجا سکنی گزیده است؟ آیا ما فراموش‌شدگان، تباه‌شدگان، جاماندگان و به‌حال‌خودرها شدگان تاریخ به قول هگل از حیث مفهومی پایان‌یافتهٔ خرد هستیم؟

تدارک پاسخ برای پرسش‌هایی ازین دست پیش از آن که بر بستری از جنس نظریه شکل گیرد، بر بومی از جنس امید نقش می‌بندد. چراکه نظریه‌پردازی در وضعیت گسسته‌خردی اساساً ممتنع است. بنابراین، ترسیم امیدوارانه وضعیتی آرمانی، که هنوز به هیچ ضرورت عقلی و تاریخی برای متحقق شدن پشت گرم نیست، همه آن چیزی است که امروز می‌توان از آن سخن گفت؛ وضعیتی که ای بسا هیچ‌گاه محقق نگردد.

اگرچه کار فلسفه پیشگویی آینده نیست اما باین حال نمی‌توان یک‌سره از گشایش باب این امکان منطقی نومید شد: ای بسا مفهوم خرد همه امکانات خود را در سنت فلسفه غرب پدیدار نکرده باشد و به یک‌معنا در غرب به پایان راه مفهومی خود نرسیده باشد، یا اگر هم رسیده، ای بسا هنوز ترکیباتی از برخی تجلیات آن نابالغ و معطل مانده باشند. شاید شئوناتی از خرد چشم‌به‌راه بستری دیگر برای ظهور باشند؛ بستری که غرب دیگر پذیرای آن نیست. بسا که غرب هرآنچه در چننه امکان داشته است به منصفه ظهور و به ساحت فعلیت رسانیده باشد، و شاید ما، بی‌آن که خود بدانیم، قابلیت‌هایی در زهدان زبان و فرهنگ خویش نهفته داشته باشیم و بتوانیم بالیدن و به‌ثمرنشستن بذرهایی دیگر از خرد را در اقلیم خود میزبان باشیم. شاید درخت مفهوم خرد اگر خاکی تازه یابد شاخی و برگی نورسته از آن بدمد! دقیقاً به همین دلیل است که ما ناگزیریم پیش از آن که به سنت خود مراجعه کنیم به فلسفه غرب نظر افکنیم و در از آن خودکردن این فلسفه بکوشیم. پیش از چنین از آن خودکردنی، هر شبه‌اندیشه به‌ظاهر نوآورانه فلسفی که از ما صادر گردد، خودبخود در ذیل و ظل فلسفه غرب قرار خواهد گرفت.

اما اگر بخواهیم کماکان بر پایه تقلید صرف به آنچه فلسفه‌ورزی اش می‌پنداریم پردازیم، کماکان درجا خواهیم زد، چراکه ذاتی هر تقلیدی فاصله حاصله از گونه‌ای **جاماندگی** است. باری ما در حال حاضر مقلدانی بیش نیستیم و این تقلیدگری در همه ارکان زندگی ما ریشه دوانیده است، از صنعت و سیاست و فرهنگ‌مان گرفته تا مواجهه‌مان با فلسفه در دانشگاه‌هایمان. همان‌گونه که چرخ موتناز وارداتی و تقلیدی صنایع‌مان

به‌درستی نمی‌چرخد و ثمر نمی‌دهد، از دانشگاه‌های وارداتی و تقلیدی ما نیز تاکنون چیزی جز محصولاتی مونتاژی و زهوادررفته بیرون نیامده است. آری، فلسفه دانشگاهی هم در ایران به همان اندازه صنایع لاستیک و لگن و لوله از جنس جاماندگی و تقلید است! چنین است که همه سنبه‌زدن‌ها و زورچپان‌کردن‌های ما برای بومی‌کردن و ایرانی‌کردن و اسلامی‌کردن فلسفه و علوم انسانی ناکام مانده است. سنت مرده‌ما که ذات آن تقلید از دیگری است هیچگاه با این نسخه‌های فرمایشی فلسفه را از آن خود نتوان کرد. آنچه از آن ما بود یونیورسیتی نبود. ما علم و فلسفه را در مدرسه‌ها و حوزه‌های علمیه و نزد علمای خویش، به زبان‌های بومی و علمی خودمان، و بر بستر یک سنت زنده و پویا و زاینده می‌آموختیم؛ سنتی که در همه شئون تمدنی زندگی ما جاری، و حتی به خارج از مرزهای آن ساری بود. پس چه شد که این سنت مرده‌ریگی شد که وژاژ از به‌ارث‌بردن و دراختیارداشتن آن در برابر محصولات یونیورسیتی‌های وارداتی شرم می‌کنند؟ چه شده است که فلسفه غرب‌خوانده‌های پُرفیس‌وفا‌ده ما در همان دانشگاه‌های تقلیدی تاریخ فلسفه‌ها را از بر می‌کنند و پس از فراغت از تحصیل در همان آشفته‌بازاری که ذکر آن رفت دست‌چندم‌ترین آثار بی‌ربط‌ترین نویسندگان غربی را برای ما ترجمه و در بازار حلواحلوا می‌کنند، اما هیچ نقطه اتصالی با سنت فلسفی پیشین ما ندارند و در بهترین حالت مُشتی تاریخ فلسفه‌دان‌های جهان سومی درجه‌سه‌اند؟

پاسخ به این پرسش‌ها هرچه باشد، نباید از یاد برد که ارجاع به سنت مطلقاً به معنای ارتجاع نیست. چنان‌که گفته شد، بازگشت به سنت تنها از رهگذر اکنون ممکن است و نقطه عزیمت در این حرکت نه گذشته، بلکه دقیقه اکنون است. رجوع به سنت به معنای برگرفتن و حفظ‌ورفع و ارتقای آن عنصری‌ست که از جایی به بعد صرفاً نفی شده است. بی‌آن‌که حفظ شده و ارتقا یافته باشد؛ و این کار تنها از جایگاه و منظر اکنون ممکن است. لازمه این نظر کردن به اکنون آن است که ابتدا سنت فلسفی غرب را برگرفته و آن را، نه مقلدانه و مترجمانه بلکه مجتهدانه و مولفانه، هضم و از آن خود کنیم.

آنچه مسلم است، ما فلسفه نمی‌خوانیم که صرفاً فلسفه خواننده باشیم؛ این همان بی‌غایتی و مُردگی، یا همان تاریخ‌فلسفه‌دانی است! پرداختن به فلسفه برای ما در حکم یک ضرورت، و یک وظیفه تاریخی است برای به نظریه درآوردن وضعیت گسسته‌خردی‌مان و سپس فراگذشتن از آن و بازگشتن به راه خرد؛ بازگشتی برای ترمیم آن شکافی که از یک‌سو ما را از سنتِ فرومرده فلسفی خودمان، و از سوی دیگر، ما را از فرایند حرکت خرد خودبنیاد مدرن جدا افکنده است؛ همان شکافی که به‌جرات می‌توان گفت - و پیش از این نیز بسیار گفته‌اند و پس از این نیز بسیار باید گفت - یکی از مهم‌ترین خاستگاه‌های نگون‌بختی‌های انسانِ ایرانیِ عصر حاضر است.

\*\*\*