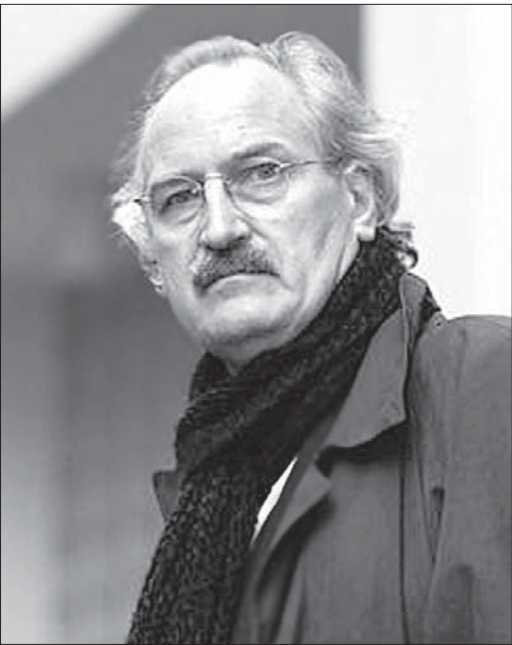




یکی از اهداف اصلی آثار اکسل هونت تا به امروز این بوده که دریافت‌های هگل را در خصوص اهمیت به‌رسمیت شناخته‌شدن در فرایند خودتحقق‌بخشی فرد در نظریه اجتماعی انتقادی معاصر به‌کار بندد و به ثمر بنشاند. از آنجا که هگل این دریافت‌ها را بر اندیشه‌هایی متافیزیکی درباره تاریخ و طبیعت استوار کرده بود؛ اندیشه‌هایی که امروزه توجیه آنها دشوار می‌نماید، تلاش هونت این بوده تا نظریه‌ای در خصوص به‌رسمیت شناخته‌شدن بیپروانه که بر بنیادی تجربی و پسماتفیزیکی استوار باشد. حاصل این تلاش در کتاب «نزاع بر سر به‌رسمیت شناخته‌شدن» (هونت، ۱۹۹۵) تبیینی عمدتا انسان‌شناختی است ناظر بر اینکه چرا افراد به اشکال مختلف به‌رسمیت شناخته‌شدن - از جمله عشق، احترام و عزت اجتماعی- نیاز دارند تا بتوانند نسبی سالم با خود برقرار کنند. تا به این مقطع، هونت هنوز هم پایبند تفسیر هابرماس از هگل است؛ باور هابرماس بر این بود که هگل نظریه بین‌الادانه‌ی به‌رسمیت شناخته‌شدن را در دوره متقدم کار خود یعنی در دوره ینا پروراند، ولی بعدها در «پدیدارشناسی روح» آن را کنار گذاشت و به جای آن نظریه‌ای تک‌گویانه ناظر بر خودپروری روح نشاندد.

ولی هونت خیلی زود به این‌ا اعتقاد رسید که آثار متأخر هگل را نیز می‌توان به دید نظریه‌ای در خصوص به‌رسمیت شناخته‌شدن قرائت کرد. در نتیجه او به پیروی از ساختار کتاب «فلسفه حق» هگل نظریه خود را از فرمول‌بندی کرد؛ اول به‌طور آزمایشی در درسگفتارهای اسپینوزای خود (هونت، ۲۰۰۰) و بعد طی پروژه‌ای بلندپروازانه در کتاب اخیرش «حق آزادی» (۲۰۱۴). نظریه هونت برای قرارگرفتن در این مسیر جدید دست‌کم سه‌تحول مهم از سر گذراند؛ است: اول اینکه او رهیافت انسان‌شناختی خود را رها کرده و در عوض رهیافتی جامعه‌شناختی‌تر و تاریخی‌تر در پیش گرفته است؛ دوم اینکه نقش نهادها به عنوان مابینجی و واسطه در توجیه‌ا اهمیت‌ی بیشتر یافته است؛ سوم و چه‌پاسا جالب توجه‌تر از همه اینکه او اکنون فلسفه خود را نظریه‌ای در خصوص عدالت معرفی می‌کند؛ نظریه‌ای که مدعی است از نظریه‌های «ساختگره‌ای کانتی درخصوص عدالت که جان راولز طرح کرد، ثمربخش‌تر است.

هونت در مقدمه مختصر و موجز «حق آزادی»

مقدمات روش‌شناختی نظریه «هگلی» خود در باب عدالت را طرح می‌کند. گام اول او این است که هرنظریه‌ای در باب عدالت را باید بر مبنای تحلیلی اجتماعی پروراند. به جای آنکه اصول اخلاقی مجردی بسازیم و سپس آنها را بر جامعه موجود به‌کار بندیم

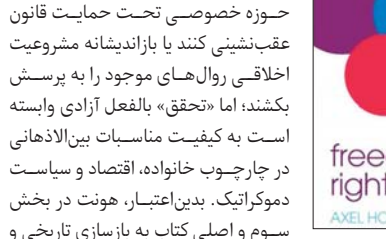
– چنان‌که در نظریه‌های کانتی عدالت متداول است – هونت استدلال می‌کند که یک جامعه فقط می‌تواند خود را از خلال ارزش‌ها و آرمان‌های مشترک بازتولید کند و لذا هر نظریه‌ای در خصوص عدالت باید کار خود را با تحلیل همین آرمان‌های مشترک موجود در جامعه آغاز کند؛ از جمله روال‌ها و نهادهایی که تحقق این آرمان‌ها را ممکن می‌کند. از آنجا که هونت متقاعد شده آزادی فردی به آرمانی محوری در جوامع مدرن بدل شده، پیشنهاد او عبارت است از «بازساختن هنجاری» این مهم که چگونه این‌ آرمان در بازتولید جوامع مدرن ایفای نقش کرده است و در ضمن شناسایی آن روال‌ها، نهادها و تحولات اجتماعی که در تحقق این امر سهم داشته‌اند.

هونت در بخش اول کتاب به این واقعیت مساله‌دار اشاره می‌کند که در عصر مدرن هیچ اجماعی بر سر پیش‌شرط‌های اجتماعی– هستی‌شناختی آزادی فردی وجود نداشته است. او سه‌برداشت از آزادی را در روزگار مدرن تمییز می‌دهد: آزادی منفی، آزادی بازاندیشانه و آزادی اجتماعی. هر یک از برداشته‌ها در

این خصوص که جامعه عادلانه به چه نیاز دارد، تبیین خاص خود را دارد. «آزادی منفی» ناظر است بر غیای قیود بیرونی و آزادبودن فرد در پیگیری علایق و منافع بازاندیشی نشده خود بی‌آنکه دیگران مانع وی شوند؛ هونت این برداشت از آزادی را در فلسفه سیاسی هابز و از متاخران، در اگزیستانسیالیسم سارتر و نظریه عدالت نوزیک برداشت محوری می‌داند. «آزادی بازاندیشانه» مستلزم آن است که افراد اهدافی مستقل و خودآیین را پیگیری کنند؛ این مهم مستلزم بازاندیشی در آمال و امیال فرد است. هونت نشان می‌دهد این آرمان در اصل ریشه در کار روسو دارد ولی بعد دوباره شد و پاره‌ای از آن به قالب آرمان خودآیینی اخلاقی کانت درآمد و پاره‌ای دیگر به هیئت آرمان رمانتیک خودتحقق‌بخشی اصیل؛ امروزه نماینده این‌دوشعبه یک طرف، آن قسم نظریه‌های عدالت است که مدلی رویه‌محور برای خودتعیین‌بخشی می‌پرورانند و در طرف دیگر نظریه‌هایی که به مفصل‌بندی پیش‌شرط‌های فرهنگی خودتحقق‌بخشی کمر بسته‌اند و بالاخره، «آزادی اجتماعی» ناظر است بر درک هگلی از آزادی به‌مثابه «بودن-با-خود-در-دیگری». درحالی که در دومدل آزادی منفی و آزادی بازاندیشانه واقعیت اجتماعی موجود بیرون از خود آرمان آزادی قرار دارد، روایت بین‌الادانه‌ی هگل از آزادی کیفیت مناسبات اجتماعی در روال‌ها و نهادهای موجود را به پیش‌شرط ذاتی تحقق آزادی بدل می‌کند. فقط

زمانی آزادی فردی برای همگان امکان تحقق می‌یابد و می‌توان جامعه را عادلانه خواند که افراد بتوانند اشکال مختلف به‌رسمیت‌شناختن متقابل را در درون آن روال‌های محوری که برای بازتولید جامعه ضرورت دارند، محقق کنند – یعنی در خانواده، اقتصاد و سیاست دموکراتیک.

از نظر هونت هر یک از این سه‌مدل آزادی به طریق خاص خود مشروعیت دارد. در بخش دوم کتاب، او استدلال می‌کند که آزادی منفی و آزادی بازاندیشانه – و نهادهینه‌شدن آنها در روال‌های قانونی و اخلاقی– هم ضروری است و هم البته یکجانبه و محدود. این بدان معناست که این دوقسم آزادی پیش‌شرط‌های ضروری تحقق آزادی هستند، اما وقتی مطلق فرض شوند و کل آزادی به این دوصورت احاله شود، آنگاه انواع و اقسام بیماری‌های اجتماعی سر بر می‌آورد. دلیل این است که این دونوع آزادی «امکان‌های» آزادی هستند: این دوکالب به افراد آزادی می‌دهند تا از میدان روال‌های موجود بیرون بروند و بدین‌ترتیب با به



حوزه خصوصی تحت حمایت قانون عقب‌نشینی کنند یا بازاندیشانه مشروعیت اخلاقی روال‌های موجود را به پرسش بکشند؛ اما «تحقق» بالفعل آزادی وابسته است به کیفیت مناسبات بین‌الادانه‌ی در چارچوب خانواده، اقتصاد و سیاست دموکراتیک. بدین‌اعتبار، هونت در بخش سوم و اصلی کتاب به بازسازی تاریخی و

اجتماعی این سه‌حوزه از آزادی اجتماعی کمر می‌بندد و می‌کوشد مشخص کند کدام روال‌های عملی، کدام نهادها و کدام تحولات اجتماعی در تحقق آزادی اجتماعی سهم داشته‌اند و کدام تحولات نامطلوب تیشه به ریشه آن زده‌اند. خاصه همین بخش سوم است که خواندن آن را به علاقه‌مندان هستی‌شناسی اجتماعی می‌دهد، او برای فرمول‌بندی نظریه‌ای در خصوص عدالت که بر تحلیل اجتماعی به روش بازسازی استوار باشد، بنا ندارد دفاعیه‌ای له جامعه موجود اقامه کند. بدین‌ترتیب، هونت راه خود را از نظریه‌های هرنویتیکی عدالت (نظیر نظریه‌های والزر، میلرز، مک اینتایر) جدا می‌کند؛ نظریه‌هایی که تنها مسئله‌شان این است که یک



جامعه تا چه حد آرمان‌ها و ارزش‌های بنیادی خود را محقق کرده است. او به تاسی از روش هگلیمان چپ مأخوذ در کار «مکتب فرانکفورت» بنا دارد آرمان‌های موجود در جامعه را بازسازی کند ولی البته از طرف دیگر نظری اتخاذ می‌کند که به او امکان می‌دهد برای ارزیابی این امر که کدام تحولات اجتماعی رهایی‌بخش‌اند و کدام یک بیمارگون، از بافت و زمینه موجود جامعه فراتر برود. راست اینکه آنچه در «حق آزادی» از کار درنیامده و خوب پرورده نشده، تفصیل و توجیه همین منطری است که از بافت و زمینه موجود جامعه فراتر می‌رود.

به نظر می‌رسد هونت در بازساختن هنجاری حوزه‌های خانواده، اقتصاد و سیاست دموکراتیک اصول فردیت‌بابی و شمول اجتماعی (فریزر و هونت، ۲۰۰۳، صفحات ۱۸۴–۱۸۵) را راهنمای کار خود می‌گیرد. مثلاً هونت در کار بازسازی اقتصاد، تحولات مربوط به سازوکارهای گفتمانی و اصلاحات قانونی را راهنما می‌گیرد (هونت، ۲۰۱۴، صفحه ۱۹۸) که می‌توان آنها را دومکانیسم نهادی شمرد که فردیت‌بابی و شمول اجتماعی را تقویت می‌کند، ولی این امر هیچ‌گاه به صراحت تبیین یا توجیه نشده است. آنچه بر این سردرگمی می‌افزاید، این است که هونت رهیافت خود را با عنوان رهیافت «بازساخت‌گرا» بدلی برای روش «ساخت‌گرای» راولز معرفی می‌کند، لذا چنین به نظر می‌رسد که گویی هونت اصلا هیچ دقیقه ساخت‌گرایانه‌ای در روش خود ندارد (کلاس ۲۰۱۴). البته این حرف درستی است از این جهت

که روش او عاری از هرگونه ساخت‌گرایی کانتی است، ولی با این حال در رهیافت هگلی چپ او دقیقه‌ای هست که از بافت موجود فرا می‌گذرد و بر درک خاصی از پیشرفت اخلاقی و نحوه عمل عقل در جامعه اتکا دارد (هونت، ۲۰۰۹). از آنجا که همین‌وجه تعیین‌کننده روش او را هم از ساخت‌گرایی «بیرونی» کانتی و هم از نقادی «درونی» هرنویتیکی متمایز می‌کند، می‌بایست جایگاهی محوری‌تر در کتاب می‌داشت.

هونت در مقدمه کتاب هشدار می‌دهد که نظریه عدالت او هنوز ناقص است و برای آنکه این نظریه کاملا قابل قبول شود به شواهد تاریخی و اجتماعی بیشتر نیاز دارد، ولی تا به همین حد هم می‌توانیم بگوییم که «حق آزادی» اقتدای معاصر بلندپروازانه‌ای در جهت احیای فلسفه سیاسی هگل است. ترجمه انگلیسی این کتاب می‌تواند انگیزه‌ای شود برای بحثی گسترده‌تر در فلسفه اجتماعی و سیاسی در این خصوص که نقادی امروز چه معنایی دارد.

منبع:
Journal of Social Ontology, 2014, No. 49

فلسفی و جامعه‌شناختی مکتب فرانکفورت است؛ به‌ویژه با رویکردی به فلسفه تحلیلی آنگلوساکسون. با‌وام‌گیری مفهوم «به‌رسمیت‌شناخته شدن» نزد هگل، هونت راهی نو را آغاز می‌کند که نغمه‌های آن در فرانسه، با برگردان نوشته‌های او چون «نزاع برسا به رسمیت شناخته‌شدن» یا «جامعه تحقیر»، در نخستین دهه سال‌های ۲۰۰۰ به گوش می‌رسد. پرسش و پاسخی به رسمیت شناخته‌شدن» و رنگ‌وبویی چنین تنش‌زا به خود می‌گیرد؟ برای آنکه ما تنها زمانی آزاد هستیم که آزادی‌مان به رسمیت شناخته شود.» هونت هیچ‌گاه با فلسفه‌ی‌باقی محض دلخوش نشده. برای او «به‌رسمیت شناخته‌شدن» از میان واقعیت‌های اجتماعی واگو می‌شود. او در یکی از نوشته‌هایش، به گونه‌ای برمعنا به این واقعیت اشاره می‌کند که برای پی‌بردن به میزان احترامی که یک جامعه به شهروندانش می‌گذارد، باید به عرض پیاده‌روها نگریست... در برگردان کتاب تازه‌اش با نام «حق آزادی» که هفته پیش در فرانسه چاپ شد، او پرسش «به‌رسمیت شناخته‌شدن» را به یک تازه‌تری مطرح می‌کند. به نظر او این مفهوم پیش از هرچیز در نهادهای اجتماعی نمایانده می‌شود که گاه آن را ممکن می‌شنارند و گاه آن را به ریشخند می‌کشند. پرسش اساسی برای او این است که چگونه به مقوله «آزادی» فکر کنیم. در فرانسه، پس از فروپاشی کمونیسم، سخن فراوان بر سر این بود که «حقوق اجتماعی» باید بازنگری شود؛ یعنی همان چیزی که مارکس در آن تنها پناهگاه سلطه بورژوازی را می‌دید. از نظر هونت «آزادی منفی» رهاورد چنین نگرش‌ای است، چراکه اینگونه آزادی، از لحاظ حقوقی، استقلال شخص و حقوق فردی‌اش را تضمین می‌کند. هونت با این دیدگاه سر‌ناسازگاری دارد، بی‌آنکه «حسابش را کنار جام» دیدگاه مارکسیستی بگذارد. ماجرای حمله به دفتر «شارلی‌ابدو» در پاریس را در نظر بگیرید. عکس‌العمل‌ها، همگی با حالتی حق‌بجانب، حق مطلق آزادی بیان را پیش می‌کشیدند. دفاع از این حق اساسی زمانی به‌جاست که به مارش احترام به یکدیگر را در فضای دموکراتیک نشان دهد. پاسداری از یک حق یک چیز است و پیاده‌کردن قول‌های نظام دموکراتیک چنین چیز دیگری است. سودای چنین چشم‌اندازی را در سر پروراندن با کم‌گویی هونت در برابر رسانه‌ها نمی‌خواند. به نظر او، شتاب سرسام‌آور رسانه، مجالی برای کپ اندیشمندانۀ نمی‌گذارد؛ «پیش از آنکه کمبود روشنفکر داشته باشیم، دچار قحطی پرستگري اندیشمندانۀ در باب اجماع‌نظر در حوزه اندیشه عمومی هستیم.» این نیز بگذرد. برای این فیلسوف آلمانی، بدترین چیز هیچ‌گاه بدترین نیست.

اندیشه

ادامه از صفحه ۱۰

«قلم نویسنده نشان می‌دهد متوجه درگیری‌ها هست و موضع خود او نیز روشن است، اما به خاطر ساخت کتاب هیچ‌جا وارد هیچ اردوگاهی نشده و موضع‌گیری نکرده است.» او بحث خود را روی فصل سوم کتاب متمرکز کرد که در آن به ارتباط فلسفه فرهنگ با تمدن اسلامی پرداخته شده است. کاشی قسمتی از کتاب در ابتدای فصل سوم را مدنظر قرار داد: «در سنت اسلامی– ایرانی شبیه آنچه امروز در غرب فلسفه فرهنگ نامیده می‌شود، وجود نداشته و جز اندک توجهاتی که در این زمینه شده و تداوم نیافته چیزی وجود ندارد.» کاشی ادامه داد: «انتظار است نویسنده کتاب بپرسد چرا اینگونه است؟ شرایط امکان طرح فلسفه فرهنگ چیست؟ آیا از ابتدا ممکن بوده یا نوعی امتناع در فلسفه اسلامی در این‌باره وجود دارد؟ به صورت تصادفی هیچ بحثی از فلسفه فرهنگ در تمدن اسلامی نشده است؟»

او افزود: «در فلسفه فرهنگ چنان به فرهنگ نظر می‌کنیم که گویا بنیادی‌ترین ساخت انسان است و‌گرنه اگر فرهنگ را عادات مردم عامی در نظر بگیریم که در فلسفه یونان تحت عنوان دکسا و نظریات بی‌ارزش به خصوص نزد افلاطون مطرح بوده و فیلسوف وظیفه داشته از این مسائل روی گرداند تا به حقیقتی ازلی برسد. پس در آن زمان فرهنگ اتفاقا حجابی بر دیدن بنیاد انسانی است نه کمک‌کننده آن. اما ظاهرا در تاریخ غرب اتفاقی می‌افتد که این بحث کاملا عوض می‌شود.»

در آن واحد به یک موضوع منسوب شده و از آن سلب شود، الف = الف: ۲– هیچ محمولی نمی‌تواند در آن واحد به یک موضوع متناقض و متقابل یکی باید به سه موضوع تعلق داشته باشد ۴– صدق عبارت است از ارجاع حکم به چیزی بیرون از آن به‌مثابه زمینه یا دلیل کافی آن»

«بخش ضروری تصورات کامل، یعنی ادراکات شهودی پیشینی داده‌شده صورت‌های حواس درونی و بیرونی، یعنی زمان و مکان، سویمین‌های ابرای برای قوه تصور را تشکیل می‌دهند.»اصل دلیل، کافی وجود؛ مکان و زمان چنان ساخته شده‌اند که همه اجزای آنها در رابطه متقابل قرار دارند و بدین طریق، هر جزئی را جزء دیگر معین و مشروط می‌کند. در مکان، این رابطه موقعیت نامیده می‌شود و در زمان، توالی و قانونی که اجزای مکان و زمان به‌وسیله آن یکدیگر را از حیث آن روابط مشخص می‌سازند همان چیزی است که من آن را اصل دلیل کافی وجود می‌نامم.» و زمینه وجود در مکان: در مکان، موقعیت اوج رسد. بنابراین آورده‌های انسانی تقدم وجودشناختی بر طبیعت دارند. طبیعت، هستی و نیستی خود را به اعتبار فرهنگ اخذ می‌کند. «این ایده البته برای فهم سنتی و کلاسیک فلسفه سیاسی هگل است. ادراک سنتی می‌تواند انگیزه‌ای شود برای بحثی گسترده‌تر در فلسفه اجتماعی و سیاسی در این خصوص که نقادی امروز چه معنایی دارد.

منبع:
Journal of Social Ontology, 2014, No. 49
فلسفی و جامعه‌شناختی مکتب فرانکفورت است؛ به‌ویژه با رویکردی به فلسفه تحلیلی آنگلوساکسون. با‌وام‌گیری مفهوم «به‌رسمیت‌شناخته شدن» نزد هگل، هونت راهی نو را آغاز می‌کند که نغمه‌های آن در فرانسه، با برگردان نوشته‌های او چون «نزاع برسا به رسمیت شناخته‌شدن» یا «جامعه تحقیر»، در نخستین دهه سال‌های ۲۰۰۰ به گوش می‌رسد. پرسش و پاسخی به رسمیت شناخته‌شدن» و رنگ‌وبویی چنین تنش‌زا به خود می‌گیرد؟ برای آنکه ما تنها زمانی آزاد هستیم که آزادی‌مان به رسمیت شناخته شود.» هونت هیچ‌گاه با فلسفه‌ی‌باقی محض دلخوش نشده. برای او «به‌رسمیت شناخته‌شدن» از میان واقعیت‌های اجتماعی واگو می‌شود. او در یکی از نوشته‌هایش، به گونه‌ای برمعنا به این واقعیت اشاره می‌کند که برای پی‌بردن به میزان احترامی که یک جامعه به شهروندانش می‌گذارد، باید به عرض پیاده‌روها نگریست... در برگردان کتاب تازه‌اش با نام «حق آزادی» که هفته پیش در فرانسه چاپ شد، او پرسش «به‌رسمیت شناخته‌شدن» را به یک تازه‌تری مطرح می‌کند. به نظر او این مفهوم پیش از هرچیز در نهادهای اجتماعی نمایانده می‌شود که گاه آن را ممکن می‌شنارند و گاه آن را به ریشخند می‌کشند. پرسش اساسی برای او این است که چگونه به مقوله «آزادی» فکر کنیم. در فرانسه، پس از فروپاشی کمونیسم، سخن فراوان بر سر این بود که «حقوق اجتماعی» باید بازنگری شود؛ یعنی همان چیزی که مارکس در آن تنها پناهگاه سلطه بورژوازی را می‌دید. از نظر هونت «آزادی منفی» رهاورد چنین نگرش‌ای است، چراکه اینگونه آزادی، از لحاظ حقوقی، استقلال شخص و حقوق فردی‌اش را تضمین می‌کند. هونت با این دیدگاه سر‌ناسازگاری دارد، بی‌آنکه «حسابش را کنار جام» دیدگاه مارکسیستی بگذارد. ماجرای حمله به دفتر «شارلی‌ابدو» در پاریس را در نظر بگیرید. عکس‌العمل‌ها، همگی با حالتی حق‌بجانب، حق مطلق آزادی بیان را پیش می‌کشیدند. دفاع از این حق اساسی زمانی به‌جاست که به مارش احترام به یکدیگر را در فضای دموکراتیک نشان دهد. پاسداری از یک حق یک چیز است و پیاده‌کردن قول‌های نظام دموکراتیک چنین چیز دیگری است. سودای چنین چشم‌اندازی را در سر پروراندن با کم‌گویی هونت در برابر رسانه‌ها نمی‌خواند. به نظر او، شتاب سرسام‌آور رسانه، مجالی برای کپ اندیشمندانۀ نمی‌گذارد؛ «پیش از آنکه کمبود روشنفکر داشته باشیم، دچار قحطی پرستگري اندیشمندانۀ در باب اجماع‌نظر در حوزه اندیشه عمومی هستیم.» این نیز بگذرد. برای این فیلسوف آلمانی، بدترین چیز هیچ‌گاه بدترین نیست.

ادامه از صفحه ۱۰

رساله دکترای شوپنهاور

طبقه دوم:

«یگانه تفاوت ذاتی میان انسان و حیوان که از گذشته‌های دور به قوه تعقل Vernunft) یعنی به یک قوه معرفتی بسیار ویژه که منحصرا به انسان تعلق دارد نسبت داده شده، مبتنی بر این واقعیت است که انسان دارای طبقه‌ای از تصورات است که هیچ حیوانی در آن با او شریک نیست. اینها مفاهیم و لذا تصورات انتزاعی‌اند و نقطه مقابل تصورات ادراک شهودی و با این‌حال از همین‌ها نتیجه شده‌اند.» پس «تفکر» و تامل به معنای دقیق کلمه عبارت‌اند از ترکیب یا تفکیک دو یا چندمفهوم تحت محدودیت‌ها و اصلاحات گوناگونی که به وسیله منطق در نظریه احکام مشخص شده‌اند. بنابراین چنین رابطه مفهومی‌ای که به‌وضوح، تصویر و تعبیر شده باشد، حکم نامیده می‌شود. حالا در مورد این احکام اینجا بار دیگر اصل دلیل کافی صادق است ولی به صورت اصل دلیل کافی شناختن. به این‌صورت، اصل می‌گوید: اگر قرار باشد حکمی شناختی را بیان کند، باید زمینه یا دلیلی (Grund) کافی داشته باشد.آنگاه به‌واسطه این کیفیت، محمول صادق را دریافت می‌کند. بنابراین صدق، ارجاع یک حکم به چیزی است و متفاوت با آن، این چیز زمینه یا دلیل حکم نامیده می‌شود و خود دارای طبقات و تنوع بسیار است.»

انواع مختلف زمینه‌های یک حکم یا دلیل‌های شناخت

«صدق منطقی: در حکم می‌تواند حکم دیگری را به‌مثابه دلیل خود داشته باشد و در این صورت صدق صدق منطقی یا صوری است. اینکه آیا این حکم صدق مادی هم دارد یا خیر، نامعلوم باقی می‌ماند و به این وابسته است که آیا حکم موید آن صدق مادی دارد یا خیر، یا حتی اینکه آیا رشته احکام که این حکم مبتنی بر آن است، به حکمی که صدق مادی دارد راجع هست یا خیر.»«صدق تجربی: ادراکی شهودی که به‌وسیله حواس فراهم شده و نتیجتا تجربه‌ی می‌تواند زمینه حکمی باشد و در قوه تعقل ما قرار دارد و در واقع تا جایی که حکم مستقیما بر تجربه بنا داشته باشد، این صدق، صدق تجربی است.»«صدق استعلایی: صورت‌های شناخت تجربی شهودی، که باید در فهم و حساسیت محض یافت شوند، می‌توانند به‌مثابه شرایط امکان هرگونه تجربه، زمینه حکم باشند و آن‌گاه آن حکم ترکیبی پیشینی است، چون این حکم نه فقط به تجربه بلکه به شرایط کل امکان تجربه که در ما واقع می‌شوند نیز متکی است.» «صدق فرامنتقی: شرایط صوری اندیشه که در قوه تعقل ما قرار دارند نیز می‌توانند زمینه حکم باشند و آن‌گاه صدق آن، چنان است که به گمان من بهترین تعریف برایش این است که آن را صدق فرامنتقی بنامیم. ولی تنها چهار حکم اینچنینی با صدق فرامنتقی وجود دارند و این احکام عبارتند از ۱– یک موضوع برابر است با جمع محمول‌هایش، الف = الف: ۲– هیچ محمولی نمی‌تواند در آن واحد به یک موضوع منسوب شده و از آن سلب شود، الف = الف: ۳– از هر دو محمول متناقض و متقابل یکی باید به سه موضوع تعلق داشته باشد ۴– صدق عبارت است از ارجاع حکم به چیزی بیرون از آن به‌مثابه زمینه یا دلیل کافی آن»

طبقه سوم:

«بخش ضروری تصورات کامل، یعنی ادراکات شهودی پیشینی داده‌شده صورت‌های حواس درونی و بیرونی، یعنی زمان و مکان، سویمین‌های ابرای برای قوه تصور را تشکیل می‌دهند.»اصل دلیل، کافی وجود؛ مکان و زمان چنان ساخته شده‌اند که همه اجزای آنها در رابطه متقابل قرار دارند و بدین طریق، هر جزئی را جزء دیگر معین و مشروط می‌کند. در مکان، این رابطه موقعیت نامیده می‌شود و در زمان، توالی و قانونی که اجزای مکان و زمان به‌وسیله آن یکدیگر را از حیث آن روابط مشخص می‌سازند همان چیزی است که من آن را اصل دلیل کافی وجود می‌نامم.» و زمینه وجود در مکان: در مکان، موقعیت اوج رسد. بنابراین آورده‌های انسانی تقدم وجودشناختی بر طبیعت دارند. طبیعت، هستی و نیستی خود را به اعتبار فرهنگ اخذ می‌کند. «این ایده البته برای فهم سنتی و کلاسیک فلسفه سیاسی هگل است. ادراک سنتی می‌تواند انگیزه‌ای شود برای بحثی گسترده‌تر در فلسفه اجتماعی و سیاسی در این خصوص که نقادی امروز چه معنایی دارد.

طبقه چهارم:

«آخرین طبقه اعیان برای قوه تصور ما، طبقه‌ای کاملا ویژه اما بسیار مهم است این طبقه برای هر فرد فقط یک عین دارد، یعنی عین بی‌واسطه شعور درونی و ذهن اراده‌ورزی که عینی برای ذهن شناسنده است و در واقع فقط به حس درونی داده می‌شود.» «ذهن خود را فقط به مثابه اراده‌گر می‌شناسد، نه به‌مثابه شناسنده.» از این‌رو، «ما در مورد هر تصمیمی که در خودمان و نیز در دیگران مشاهده می‌کنیم به خود حق می‌دهیم که بپرسیم چرا؟ به عبارت دیگر، ضروری می‌گیریم که آن تصمیم مسبق به چیزی بوده و نتیجه انگیزه‌ای است که ما آن را زمینه یا دلیل فعل انجام شده می‌نامیم. بدون چنین انگیزه‌ای آن فعل همان‌قدر برای ما می‌غیرقابل درک است که حرکت جسمی بی‌جان، بدون فشار یا کشش.» «انگیزه یکی از علل است که پیش‌تر به عنوان صورت سوم علت محسوب و مشخص شده. اما کل علت صرفا صورت اول دلیل کافی در طبقه اول اعیان و لذا در جهان مادی‌ای است که در ادراک شهودی بیرونی به ما داده می‌شود. از سوی دیگر ماهیت درونی چنین رویدادهایی برای ما یک معما باقی می‌ماند، زیرا اینجا همواره بیرون می‌نامیم. معلول انگیزه نیز، همچون معلول همه علت‌های دیگر، بر ما معلوم است، ولی نه فقط از بیرون و صرفا به‌طور غیر مستقیم، بلکه در آن واحد از درون به نحوی کاملا مستقیم. اینجا ما به تعبیری پشت‌صحنه می‌ایستیم و سرّ نحوه ایجاد معلول از علت را طبق درونی‌ترین ماهیتش در می‌یابیم. و نتیجه این گزاره مهم می‌شود که انگیزه علتیی است که از درون دیده می‌شود. اصل دلیل کافی در این طبقه به‌مثابه اصل دلیل کافی فعالیت یا به اختصار قانون انگیزش ظاهر می‌شود.»

آنچه در بالا آورده شده در حکم ستون فقرات رساله دکترای شوپنهاور است که طبیعتا به مسائلی فرعی‌ای نیز منجر شده که در اثر اصلی به‌طور مفصل به آنها پرداخته شده. نزدیک به یک چهارم کتاب به تشریح و دفاع از ماهیت پیشینی مفهوم علت و ماهیت عقلی ادراک شهودی اختصاص داده شده و علاوه بر این در بخش‌هایی هم به تبیین ماهیت قوه تعقل، حافظه و هندسه پرداخته می‌شود. هدف از ارائه این گزارش صرفا معرفی اجمالی این اثر و آماده‌کردن ذهن خوانندگان برای رجوع به اصل اصلی است.

پی‌نوشت‌ها:

۱– رساله دکترای شوپنهاور، با عنوان «ریشه چهارگان اصل دلیل کافی» توسط رضا ولی‌پاری ترجمه شده و نشر مرکز آن را منتشر کرده است.

۲– عبارات داخل گیومه از متن رساله برگزیده شده اما به ضرورت فرم و جهت مرتبط‌کردن بخش‌های مختلف گاه به اجمار کم و زیاد شده است.