

کاوشی در ریشه‌های تقابل فلسفه تحلیلی و فلسفه قاره‌ای*

عبدالرزاق حسامی فر**

چکیده

تقابل فلسفه تحلیلی و فلسفه قاره‌ای در قرن بیستم و تداوم اختلاف میان طرفین، برخی از پژوهشگران را به تحقیق درباره ریشه‌های این دودستگی و گاه جست‌وجوی راهی برای تقریب میان آن دو سنت برانگیخته است. در میان این مطالعات، نظر برنشتاین و فریدمن بازتاب بیشتری یافته است. برنشتاین توجه به پراکسیس و عمل را عنصر مشترک در مکاتب فلسفی مهم معاصر معرفی می‌کند و فریدمن ریشه دودستگی را در برخورد سه فیلسوف بزرگ معاصر کاسیرر، هایدگر و کارناب در ۱۹۲۹ در شهر داووس سوئیس می‌بیند. از نظر فریدمن عامل دودستگی از لحاظ فلسفی، رویکرد به منطق و

* این پژوهش با استفاده از اعتبار پژوهشی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) انجام شده است.

** دانشیار گروه فلسفه دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره).

تاریخ دریافت: ۹۰/۱۱/۳ تاریخ تأیید: ۹۱/۱/۲۹

از نظر سیاسی، موضع‌گیری له و علیه نازیسم است. اما در مقابل او تام راکمور این اختلاف را به مسئله شناخت برمی‌گرداند و تحویل آن را به سیاست ناروا می‌داند. در این مقاله نظر برنشتاین و فریدمن و منتقدان ایشان مکینتایر و تام راکمور در مورد تقابل یادشده بررسی شده است.

واژگان کلیدی: پراکسیس، برخورد داووس، کاسیرر، هایدگر، کارناب، منطق، شناخت، نازیسم.

۱. مقدمه

فلسفه تحلیلی و فلسفه قاره‌ای، بدون تردید، دو سنت فلسفی برجسته معاصر هستند که اگرچه در مورد هر یک سخن گفتن از یک مکتب خاص با فیلسوفانی که درباره مسائل مشترکی بحث می‌کنند و در بعضی از آموزه‌ها و اندیشه‌ها با هم هم‌رأی‌اند، بی‌وجه می‌نماید؛ اما فیلسوفان هر طرف در برابر فیلسوفان طرف مقابل چنان موضع می‌گیرند که گویی از دو پایگاه فلسفی متخالف برخاسته‌اند و به دو مکتب فلسفی متعارض تعلق دارند. فلسفه تحلیلی بیشتر در جهان انگلیسی زبان و فلسفه قاره‌ای بیشتر در اروپا حاکم است. فلسفه تحلیلی همچون بیشتر و بلکه همه جریان‌های فلسفی مهم جدید در آغاز داعیه حل مسائل اساسی فلسفه را داشت؛ اما وقتی در مقابل جریان‌های مخالف قرار گرفت، به تدریج موضعش را تعدیل کرد. فلسفه تحلیلی و قاره‌ای هر دو مطمئناً تغییر کرده‌اند. فلسفه تحلیلی اکنون با گذر از کوااین که برخی او را قوی‌ترین فیلسوف تحلیلی نیمه دوم قرن بیستم می‌دانند، تغییر بیشتری کرده است.

یکی از ویژگی‌های فلسفه تحلیلی در آغاز، مخالفت با ایدئالیسم بوده است. فرگه ایدئالیسم هوسرل را رد کرد و کمی بعد *راسل* و مور مستقل از فرگه، علیه ایدئالیسم بریتانیا موضع گرفتند. فلسفه تحلیلی همچون مارکسیسم دوست دارد خود را در قالب مخالفت با ایدئالیسم معرفی کند و ایدئالیسم را آن چیزی می‌داند که مورد انکار این فلسفه است. البته با اینکه هنوز برخی از فیلسوفان تحلیلی مخالف ایدئالیسم‌اند، پاره‌ای از ایشان گرایش تحلیلی به سمت هگل پیدا کرده‌اند. برای نمونه *سلارز*، *رورتی*، *براندوم*، *مک داوول*، *استکلمر*

(Stekeler)، ویتوفر (Weithofer)، گراو (Grau) و دانتو (Danto) چنین گرایشی دارند. البته آنها می‌کوشند میان هگل و ایدئالیسم تمایز قائل شوند و در حالی که ایدئالیسم او را در پراتز می‌گذارند، علایق تحلیلی خود را در فلسفه او دنبال کنند (Rackmore, 2004, pp.472-473).

در اوایل دهه ۱۹۳۰ واگرایی فکری بنیادی میان دو سنت یادشده در حمله کارناب به شبه‌گزاره‌های مابعدالطبیعی، به‌ویژه نقد او بر جمله معروف هایدگر که می‌گوید: «هیچ خود می‌هیچد» (Nothingness Itself Nothings) ظاهر شد. از نظر کارناب این جمله شبه‌گزاره متافیزیکی است که اگرچه صورت گزاره را دارد، اما چون ساختار منطقی زبان را نقض می‌کند، بی‌معناست. در حالی که از نظر هایدگر چنین تصور نادرستی ناشی از کاربرد نابجای منطقی است. در مجادله میان هایدگر و کارناب یک طرف اظهارات عمیق، اما نه‌چندان معقول را به صورت مغلق ارائه می‌کند و طرف دیگر، با فضل‌فروشی چنین اظهاراتی را در معرض بررسی منطقی کاملاً نامناسب قرار می‌دهد. به هر حال ناآگاهی از طرف مقابل و کوچک‌شماری کار او، چنان شکاف میان دو فلسفه تحلیلی و قاره‌ای را زیاد کرده است که ترمیم آن، چندان آسان نیست و هریک از طرفین تمایل داشته و دارند که کمتر درباره طرف مقابل بدانند؛ از این‌رو گفت‌وگوی میان آنها همچنان دشوار مانده است. البته برخی از محققان از راه‌های مختلف کوشیده‌اند پیوندی میان آنها برقرار کنند؛ مثلاً ریچارد برنشتاین در پراکسیس و عمل و مایکل فریدمن* در جدایی راه‌ها: کارناب، کاسیرر و هایدگر چنین هدفی را دنبال کرده‌اند. در ادامه به بررسی دیدگاه این‌دو و انتقادهایی که بر ایشان وارد شده است، می‌پردازیم.

۲. تحلیل برنشتاین از مفهوم عمل در مکاتب فلسفی مهم معاصر

برنشتاین مفهوم پراکسیس و عمل را در چهار نهضت فلسفی بررسی کرده است:

* شهرت فریدمن به جهت مطالعاتش در فلسفه کانت، فلسفه علم و فلسفه کارناب است. وی می‌کوشد با معرفی کارناب او را از زیر سایه بلند کواپن بیرون بکشد.

مارکسیسم، اگزیستانسیالیسم، پراگماتیسم و فلسفه تحلیلی. از نظر او روان مطلق، بنیادی‌ترین مفهوم در فلسفه هگل است؛ در حالی که در اندیشه مارکس مفهوم پراکسیس این جایگاه را دارد و در واقع پراکسیس او ثمره نقد دیالکتیکی روان مطلق هگل است. برنشتاین در بحث درباره اگزیستانسیالیسم به واکنش کی‌یرگور و سارتر به اندیشه هگل پرداخته است. وی معتقد است فیلسوفان اگزیستانسیالیست، تحت تأثیر بنیاد سابژکتیویست مضمحل در دکارت‌گرایی، به فرد موجود توجه می‌کنند و به نقد تفسیر دکارتی از آنچه «فرد موجود بودن» است و اعوجاج ناشی از تلقی تأملی اجتناب‌ناپذیر از معرفت می‌پردازند. او در تحلیل دیدگاه پراگماتیست‌ها به اندیشه‌های پیرس و دیویی توجه کرده است. وی می‌گوید پیرس فهمی منطقی از طبیعت عمل و رفتار به صورت منظم و بسیار دقیق ارائه کرد؛ در حالی که دیویی بر استلزامات اجتماعی فهم پراگماتیک از عمل متمرکز شد. او در بحث راجع به مفهوم عمل در گستره فلسفه تحلیلی از تفسیر دیالکتیک درونی‌ای سخن به میان می‌آورد که موجب توجه به عمل و مفاهیم مرتبط با آن بوده است.

از نظر برنشتاین مضامین مشترک مهمی در این نهضت‌ها وجود دارد. در همه آنها انسان چونان یک فاعل مطمح نظر است و هریک از آنها به فهم ما از ماهیت و بافت فعالیت انسانی کمک کرده‌اند. وی می‌گوید آنچه در مورد فلسفه در زمان ما نگران‌کننده است، این است؛ در حالی که در هیچ زمانی در گذشته مجال ارتباط و گفت‌وگو میان فیلسوفان با گرایش‌های مختلف، این اندازه فراهم نبوده است و ترجمه‌ها این‌قدر سریع و آسان دست‌یافتنی نبود، با این همه ارتباط میان نمایندگان مکاتب فلسفی گوناگون بسیار اندک است و تلاش‌هایی که از طریق برگزاری همایش و نگارش مقاله برای جمع میان فیلسوفان صورت می‌گیرد، چندان قرین توفیق نیست. او همچنین می‌گوید:

ویژگی برجسته عصر فلسفی ما، جهل و بدگمانی سبک‌ها و نهضت‌های فلسفی مختلف است که معمولاً با تحقیر دیگری و عقیده راسخ به اینکه تنها شیوه فلسفه‌ورزی شیوه من است، همراه است. این تصور که روش درست فلسفه‌ورزی وجود دارد، یک اسطوره و یک توهم است. اما این تصور که همه دیدگاه‌های فلسفی مهم به یک اندازه درست‌اند، نیز خطاست. گرایش‌های فلسفی مختلف، بسیار بیش از آنچه در ظاهر دیده می‌شود، با هم

نقاط مشترک دارند؛ اما با این حال تفاوت‌های ظریفی در تأکید، سبک و آموزه دارند که نمی‌توان انتظار داشت که به خودی خود برطرف شود (Bernstein, 1972, pp.3-4).

برنشتاین در عین حال به وجود تلاش‌هایی برای تقریب میان این دو سنت اشاره می‌کند و می‌گوید که فی‌المثل *استوارت هاشایر*، *السدایر مکینتایر* و *چارلز تیلور* با اینکه فیلسوفان برجسته انگلوساکسون بودند و در سنت تحلیلی آموزش دیده بودند، از مهم‌ترین مسائل فلسفه اروپایی آگاه و به آنها حساس بودند. از سوی دیگر، در آلمان *یورگن هابرماس* و برخی از شاگردانش به پراگماتیسم و فلسفه تحلیلی توجه دارند. برنشتاین در ادامه می‌گوید نوع دیالوگ فلسفی‌ای که *هابرماس* می‌کوشد میان آشنایان با فلسفه قاره‌ای رواج دهد، مشابه آن چیزی است که من می‌کوشم میان فیلسوفانی رواج دهم که ریشه در سنت‌های فلسفی انگلو ساکسون دارند.

بیشتر فیلسوفان معاصر علیه چارچوب دکارتی قیام کرده‌اند. دکارت پدر فلسفه جدید خوانده می‌شود؛ ولی ویژگی مشترک بسیاری از فیلسوفان معاصر تلاش برای براندازی و عزل پدر است. این گرایش را فی‌المثل می‌توان در فیلسوفان پراگماتیست ملاحظه کرد. مجموعه مقالات پیرس (۱۸۶۸) برجسته‌ترین و ویرانگرترین نقد بر چارچوب دکارتی است. آنچه او از فلسفه دکارتی نقد کرد، عبارت بود از: دوگانگی نفس و بدن؛ فردگرایی سوژکتیو ضمنی در توسل نهایی به تأیید شخصی مستقیم؛ روش شک کلی که گمان می‌رفت ما را به حقایق تردیدناپذیر رهنمون می‌شود؛ این آموزه که زبان و نشانه‌ها تصویر تغییر یافته‌ای از اندیشه به دست می‌دهند؛ این اندیشه که ابهام غیر واقعی است و اینکه تلاش فلسفی عبارت است از دانستن واضح و متمایز یک واقعیت کاملاً متعین و به صورت بنیادی‌تر این نظریه که ما می‌توانیم از فضای ناسالم زبان یا نظام نشانه‌هایمان رهایی یابیم و معرفت شهودی بی‌واسطه به اشیا به دست آوریم. پیرس این مدعای اخیر را محور دکارت‌گرایی و باور جزمی اصلی فلسفه جدید می‌داند. آنچه را پیرس در مقالاتش آورده بود، *جان دیویی*، به‌ویژه در کتاب **منطق: نظریه تحقیق** بسط داد (Ibid, p.5).

مشابه این حمله به شهودگرایی را می‌توان در **پژوهشهای فلسفی** ویتگنشتاین یافت. خانم *آنسکوم* از طرف بسیاری از فیلسوفان تحلیلی پساویتگنشتاین معاصر که متأثر از

ویتگنشتاین بوده‌اند، می‌گوید:

ما در فلسفه جدید مطمئناً یک تلقی اندیشمندانه اجتناب‌ناپذیر از معرفت داریم. معرفت باید چیزی باشد که بر اساس مطابقت با امور واقع، معرفت شناخته شود. امور واقع، واقعیت مقدم‌اند و معین می‌کنند چه چیزی باید گفت تا معرفت باشد و این تبیین تاریکی تمام عیاری است که خود را در آن می‌یابیم (Anscomb, 1958, p.57).

این حمله به دیدگاه دکارتی درباره معرفت و فلسفه را در مارکس هم می‌توان دید. البته توجه مارکس به مباحث معرفت‌شناختی و مابعدالطبیعی فلسفه جدید بسیار اندک است. اگرچه تز یازدهم مشهور او درباره فوئرباخ بیشتر با نظر به هگل و پیروان او - و نه دکارت - نوشته شده است، اما می‌توان آن را در مورد آن چیزی به کار برد که آنسکوم آن را تلقی معاصر از معرفت و پیرس چارچوب دکارتی می‌نامد. مارکس می‌گوید: «فیلسوفان تنها به تفسیر عالم از راه‌های مختلف پرداخته‌اند، در حالی که مسئله تغییر آن است» (Marx, 1967, p.402).

منظور مارکس از این تعبیر، فراروی از تلقی دکارتی از هدف فلسفه است. اما چند ایراد بر سخن او وارد است: نخست اینکه دست‌کم برخی از فیلسوفان پس از او همچون فیلسوفان پیش از او تفسیر حقایق عالم را دنبال کرده‌اند و اگر برخی دیگر این هدف را دنبال نکردند، تحلیل مسائلی چون معرفت و زبان را مطمح نظر قرار دادند، بدون اینکه توجهی به مسئله تغییر عالم داشته باشند و در واقع این موضوع را به علم و فناوری واگذار می‌کردند. دیگر آنکه فلسفه فراروی از فطرت اول به فطرت ثانی است و فلسفه پیوند مستقیمی با نیازهای اولیه انسان ندارد تا تغییر در آنها را وجهه همت خود قرار دهد. به بیان دیگر، هر دانشی بخشی از نیازهای انسان را برآورده می‌کند و بنا نیست فلسفه به همه نیازهای انسان پردازد. سوم، اینکه تأثیر دانش‌ها بر زندگی بشر و تغییر عالم گاهی به صورت مستقیم و گاهی به صورت غیر مستقیم است. تأثیر علوم تجربی مستقیم و تأثیر دانش‌هایی مثل ریاضیات و فلسفه به صورت غیرمستقیم است. اولی، امکان محاسبه را برای علوم فراهم می‌کند و دیگری، نگاه انسان را به عالم و آدم شکل می‌دهد.

از نظر برنشتاین در آنچه مورد حمله فیلسوفان معاصر است، زمینه مشترکی وجود دارد؛

گو اینکه نقاط مورد حمله، راهبردها و تأکیدها کاملاً متفاوت است. میان انواع دیدگاه‌های فلسفی معاصر، مضامین ایجابی مشترک و «مشابهت خانوادگی» وجود دارد. مشکلی که فیلسوفان معاصر فراروی خود می‌دیدند، این بود که تلقی‌ای که فلسفه گذشته از انسان به دست می‌دهد، اشتباه است نه تنها به این جهت که انسان را چونان فاعل شناسا در نظر می‌گیرد، بلکه به جهت دیدگاه خاصی که درباره معرفت و تلقی تأملی اجتناب‌ناپذیر از آن دارد. برای رهایی از این اشتباه و نیل به فهم بهتری از اینکه انسان چیست و چه می‌تواند باشد، باید او را چونان فاعلی در نظر گرفت که به صورت مختلف عمل می‌پردازد.

برنشتاین با اشاره به پلورالیسم آشکار فلسفه معاصر، به مخالفت با نظر کسانی می‌پردازد که یک دیدگاه فلسفی را برحق و دیگر دیدگاه‌های فلسفی را گمراه می‌دانند؛ زیرا به اعتقاد او هریک از مکاتب مارکسیسم، اگزیستانسیالیسم، پراگماتیسم و فلسفه تحلیلی، ملاحظات مهمی درباره چستی انسان اندیشمند و فعال دارند (Bernstein, 1972, pp.6-7).

مکینتایر در نقد و بررسی نظر برنشتاین می‌گوید یکی از امتیازات کتاب او این است که بحث درباره مسائل مربوط به عمل را با نگاه تاریخی به مباحث مربوط به آن همراه کرده است، بدون اینکه یکی را فدای دیگری بکند. همچنین تلاش کرده است مصالحه‌ای میان مکاتب مورد بحث برقرار کند. چشم‌اندازی که او در این اثر برگرفته است، چهار عنصر اساسی دارد:

۱. وی می‌کوشد از طریق بیان نسبت هریک از آن مکاتب با هگل، جایگاه آن مکتب را در تاریخ مشخص کند و این کار را با اشاره به واکنش‌های آشکار یا تلویحی فیلسوفان آن مکاتب به هگل‌گرایی و نیز برقراری ارتباط میان دیدگاه‌های آن فیلسوفان و دیدگاه‌هایی که هگل در پدیدارشناسی روح آورده است، انجام می‌دهد.

۲. وی بر این نکته تأکید می‌کند که اعمال را نمی‌توان از بافت ادله، نیات و اهدافی که عمل از آنها برخاسته است، جدا کرد. از نظر او کمی‌پرگور و سارتر به جهت جداکردن عمل از بافت عقلی مربوط به آن، فهم ناقصی از آن به دست داده‌اند. در مقابل این انتقاد از اگزیستانسیالیسم، دیدگاه پراگماتیستی التزام به عمل چونان امری که مستلزم التزام به

هنجارهای عقل است، مورد تحسین قرار گرفته است.

۳. او مناقشه بر سر نسبت میان تبیین علی و فعل عقلی را چونان مناقشه‌ای تلقی می‌کند که طبق آن یافته‌های تجربی اهمیت فراوانی در حل مسائل مفهومی دارند. فرضی که زیربنای این نظر است و چارلز تیلور نیز در آن با او هم‌رأی است، این است که مسائل تجربی‌ای را که با هم ارتباط مستقیم دارند، می‌توان مستقل از و مقدم بر مسائل اصلی مفهومی بررسی کرد.

مکینتایر می‌پرسد که بر اساس چه معیاری می‌توان میان دیدگاه‌های مختلف درباره تاریخ فلسفه داوری کرد و چگونه می‌توان دیدگاه خاص برنشتاین را ارزیابی کرد. سپس پاسخ می‌دهد که برای داوری میان دیدگاه‌های هم‌ارز درباره تاریخ فلسفه درست، همچنان‌که میان همه تفاسیر رقیب درباره تاریخ، هیچ آزمون قطعی وجود ندارد. وی اگرچه ترجیح سارتر بر هایدگر و کارناب بر راسل و اختصاص فضای یکسانی برای بحث درباره ویتگنشتاین و استراوسون را در این کتاب چندان نمی‌پسندد، با این‌همه آن را اجتناب‌ناپذیر می‌داند.

برنشتاین، راسل و دیویدسون را مغفول می‌گذارد؛ در حالی که بر اساس فلسفه هریک از این دو، فهم متفاوتی از عمل حاصل می‌شود. بر اساس فلسفه راسل، رویکرد درست به فهم عمل، بررسی صورت منطقی گزاره‌های مربوط به عمل است و بر اساس فلسفه دیویدسون ترکیبی از شناخت صورت منطقی، علیت و معیار این‌همانی عمل، راهی برای فهم مسائل مربوط به نظریه عمل فراهم می‌آورد که پیش‌روان تاریخی آن نه هگل و پیرس، بلکه کانت و راسل می‌باشند. تأیید نظر دیویدسون به عناصری مربوط می‌شود که برخی از آنها به منطقی و زبان و برخی دیگر به ارتباط علل با ادله مربوط می‌شوند. موضع تقریباً لادری برنشتاین در برابر این ارتباط، کل تفسیر او را از تاریخ اخیر فلسفه مخدوش می‌کند. این امر ما را به عنصر اساسی چهارم چشم‌انداز او رهنمون می‌شود.

۴. برنشتاین در مواضعی از استدلال خود نه‌تنها به فهم از عمل، بلکه به پیامد آن فهم برای دیگر مسائل فلسفی توجه می‌کند.

مکینتایر در پایان یادآور می‌شود که به‌رغم انتقادهایی که بر برنشتاین آورده است، کتاب

او را بسیار خوب می‌داند؛ چنان‌که کتابی بهتر از آن در آن زمینه نمی‌توان آورد (MacIntyre, 1972, pp.738-44).

۳. ریشه‌های دودستگی تحلیلی - قاره‌ای در برخورد داووس

فریدمن در جدایی راهها: کارناپ، کاسیرر و هایدگر پیشینه دودستگی تحلیلی - قاره‌ای را در رویارویی و برخوردی می‌بیند که در ۱۹۲۹ در شهر داووس سوئیس میان هایدگر و کاسیرر روی داد.^۱ از نظر او منتقدان کارناپ و برتر از همه کواین که او را بی‌ارزش دانسته‌اند، در مورد او دچار بدفهمی شده‌اند؛ زیرا چهره اصلی فلسفه در قرن بیستم، بیش از هایدگر، کارناپ است. کارناپ در داووس حاضر بوده و هایدگر را در آنجا دیده بود و با او صحبت کرده بود و تحت تأثیر این آشنایی وقتی به وین برگشت، به مطالعه فلسفه هایدگر پرداخت و کمی بعد «غلبه بر مابعدالطبیعه» را نوشت. وی در شرایط سیاسی بسیار دشوار اوایل دهه ۱۹۳۰ کوشید کرسی استادی را در دانشگاه به دست آورد؛ اما با به قدرت رسیدن نازیسم در آلمان، اختلاف میان او و هایدگر تشدید شد. در این دوره هایدگر ریاست دانشگاه فرایبورگ را برعهده گرفت، در حالی که کارناپ و کاسیرر به جهان انگلیسی زبان مهاجرت کردند. از نظر فریدمن مواجهه کارناپ، کاسیرر و هایدگر در داووس اهمیت زیادی برای فهم دودستگی فلسفه معاصر میان تحلیلی و قاره‌ای دارد؛ چراکه تا پیش از آن، چنین تقابلی دست‌کم در فضای عقلی جهان آلمانی زبان وجود نداشت. تجربه‌گرایی منطقی، پدیدارشناسی هوسرل، کانت‌گرایی جدید و روایت اگزیستانسیالیستی - هرمنوتیک جدید هایدگر از پدیدارشناسی درگیر مجموعه جذابی از مجادلات و منازعات فلسفی بودند و توجه همه آنها معطوف به تغییرات انقلابی‌ای بود که پس از آن، علوم طبیعی و علوم انسانی، هردو، را تحت تأثیر قرار می‌داد. اگر اختلاف نظر بر سر تفسیر این تغییرات انقلابی نبود، آنها همچنان بر سر مجموعه‌ای از مسائل فلسفی مشترک با هم بحث می‌کردند و این همه از یکدیگر دور نمی‌شدند. گذشته از این، برخورد داووس با سرنوشت کانت‌گرایی جدید و تفسیر مناسب کانت پیوند وثیقی پیدا کرده بود؛ زیرا در آنجا هایدگر به نقد مکتب نوکانتی ماربورگ پرداخته بود که کاسیرر طرفدار آن بود.

۱۳۹

ذهن

کاوشی در ریشه‌های تقابل فلسفه تحلیلی و فلسفه قاره‌ای

فریدمن با بررسی دقیق این امر که چگونه هریک از آن سه فیلسوف، از یک میراث مشترک نوکانتی مسیر خود را برگرفت و چگونه اختلاف نظر میان ایشان شکل گرفت، ماهیت و سرچشمه دودستگی فلسفه تحلیلی - قاره‌ای را روشن می‌کند و با اشاره به پیوند این بحث فلسفی با منازعات سیاسی و اجتماعی آن دوره و به دنبال آن، مهاجرت عقلی بزرگ از ۱۹۳۳ به بعد نشان می‌دهد که چگونه این امر، موجب افتراق زبانی و جغرافیایی دو سنت فلسفی تحلیلی و قاره‌ای شده است.

در این برخورد موضع کاسیرر حد وسط میان دو موضع افراطی کارناپ و هایدگر است و می‌کوشد پلی بزند بر شکاف میان از یکسو، رویکرد علمگرایانه کارناپ به فلسفه و از سوی دیگر، تلاش هایدگر برای بردن فلسفه به مسیری کاملاً مخالف.^۲ هایدگر در تفسیر خود از کانت می‌گوید که کانت در نقد عقل محض به دنبال ارائه یک نظریه شناخت یا نظریه‌ای درباره معرفت در علوم طبیعی و ریاضیات نیست، بلکه می‌خواهد زمینه را برای مابعدالطبیعه فراهم کند. وی در این خوانش از کانت، هماهنگ با استدلال اصلی وجود و زمان می‌گوید که مابعدالطبیعه را تنها می‌توان بر یک تحلیل پیشینی از ماهیت عقل متناهی انسان استوار کرد. عقل انسان چون بر خلاف عقل الهی، متناهی است، بالضروره بر شهود حسی متکی است. همچنین از نظر او مقدمه کانت بر شاکله به اصطلاح استعلایی فاهمه، موجب تحویل حساسیت و عقل (فاهمه)، هردو، به ریشه مشترک هردو، یعنی تخیل استعلایی است که مبنای نهایی آن، باز در توافق آشکار با استدلال وجود و زمان، زمان‌مندی است. او بر این اساس نتیجه می‌گیرد که مبنای کلاسیک فلسفه غرب در لوگوس، گایست یا عقل به طور قطع ویران است.*

کاسیرر در گفت‌وگویی که پس از درسگفتارها با هایدگر داشته است، نظر او را درباره اهمیت اساسی تخیل استعلایی می‌پذیرد و آن را بر اساس فلسفه صورت‌های نمادین خود این‌گونه تفسیر می‌کند که می‌گوید وجود متناهی انسان را باید چونان حیوان نمادین تعریف

* هایدگر اندکی بعد از برخورد داووس در ۱۹۲۹م کتاب کانت و مسئله مابعدالطبیعه را منتشر کرد. این کتاب در ۱۹۹۱م همراه با یادداشت‌های او درباره داووس منتشر شد.

کرد. اما بر این نظر هایدگر که ما چونان حیوانات نمادین محدود به فضای نامعقول تناهی هستیم، ایراد وارد می‌کند؛ زیرا خود کانت نشان داده است چطور انسان متناهی می‌تواند با وجود این، خود را از تناهی رها کند و هم در تجربه اخلاقی و هم در علم ریاضی طبیعی به قلمرو حقایق ابدی و ضروری و دارای ارزش عینی نائل شود. کاسیرر بر این اساس از هایدگر می‌پرسد که آیا او واقعاً می‌خواهد چنین عینیتی را نادیده بگیرد و در عوض بگوید که همه حقیقت مربوط به دازاین، یعنی انسان متناهی انضمامی است. هایدگر با تصدیق اهمیت این پرسش، ایده نفوذ به یک قلمرو اساساً نامتناهی را رد می‌کند و رسالت حقیقی فلسفه و اختیار حقیقی ما را در چشم‌پوشی از چنین ابهامات سستی و چسبیدن محکم به تناهی اساسی خود که سرنوشت محتوم ماست، می‌داند.

۴. جنبه اجتماعی - سیاسی برخورد داووس

در برخورد داووس علاوه بر تلاقی دو نگرش فلسفی، تلاقی دو رویکرد سیاسی - اجتماعی را می‌توان دید. کاسیرر یکی از نمایندگان برجسته معاصر برای سنت روشن‌فکری لیبرال کلاسیک در آلمان و در عین حال نماینده پیش‌رو جمهوری‌خواهی سیاسی جدید بود. وی در خانواده‌ای یهودی، جهان‌وطن و ثروتمند به دنیا آمد و رساله‌اش را زیر نظر هرمان کوهن (Hermann Cohn)* گذراند. کاسیرر از ۱۹۰۶ تا ۱۹۱۹م در سگفتارهایی را در دانشگاه برلین ارائه کرد و به‌رغم آثار ارزشمندش و به‌ویژه چاپ ویراسته مجموعه آثار لایبنیتس و کانت، قادر نبود مقامی عادی را در دانشکده به دست آورد و در واقع کار دانشگاهی‌اش را وامدار جمهوری وایمار** بود که در ۱۹۱۹م کرسی استادی در دانشگاه‌های تازه تأسیس فرانکفورت و هامبورگ را در اختیار او گذاشت. وی در آگوست

* هرمان کوهن بنیانگذار مکتب ماریبورگ، طرفدار سوسیالیسم مترقی و اولین یهودی‌ای بود که در آلمان کرسی استادی را به دست آورده بود.

** جمهوری وایمار نظام حکومتی آلمان طی سال‌های ۱۹۱۹ تا ۱۹۳۳م است. مورخان این عنوان را برای دوره تاریخی حد فاصل پایان جنگ جهانی اول تا روی کار آمدن حکومت نازی‌ها در آلمان به کار می‌برند.

۱۹۲۸م پس از حدود یک دهه کار مفید در هامبورگ که در ضمن آن نگارش فلسفه صورت‌های نمادین را به پایان برد، در جشن دهمین سالگرد تأسیس جمهوری وایمار سخنرانی کرد و در برابر نظر همگانی که این جمهوری را تا حدی غیرآلمانی می‌دانست، به دفاع از این جمهوری پرداخت. از نظر او ایده تأسیس حکومت جمهوری در سنت فلسفی آلمان ریشه دارد.*

مسیر اجتماعی - سیاسی هایدگر درست عکس مسیر کاسیرر بود. او در یک خانواده زیر متوسط به دنیا آمد. وی ابتدا تصمیم گرفت الهیات بخواند و کشیش شود، اما در جریان تحصیل در فرایبورگ تحت تأثیر خوانش هنریش ریکرت (Heinrich Rickert) از کانت‌گرایی جدید و تا حد زیادی تحت تأثیر پدیدارشناسی هوسرل قرار گرفت. او پس از آنکه دکترایش را زیر نظر ریکرت گذراند، وقتی هوسرل در ۱۹۱۶ از گوتینگن به فرایبورگ آمد، دستیار او شد. وی بعدها پس از رسیدن به مرتبه دانشجویی در ماربورگ، از ۱۹۲۳ تا ۱۹۲۸، جانشین هوسرل در فرایبورگ شد. هایدگر دوستدار جمهوری وایمار نبود و وقتی هیتلر در ۱۹۳۳ به قدرت رسید، رئیس دانشگاه فرایبورگ شد و به صورت رسمی به حزب نازی پیوست و در ماه می همان سال پیروزی جنبش سیاسی جدید را با سخنرانی مشهور خود در مقام ریاست دانشگاه با عنوان «ابراز وجود دانشگاه آلمانی» بزرگ داشت. وی اگرچه پس از ده ماه ریاست دانشگاه را رها کرد و ظاهراً از حکومت نازی مأیوس و ناخرسند شد، با وجود این در درسگفتارهای مشهورش، مقدمه‌ای بر مابعدالطبیعه، که در ۱۹۳۵ ارائه کرد و در ۱۹۵۳ منتشر شد، آلمان را بهترین امید غرب برای رهایی از کمونیسم روسیه از یکسو و دمکراسی فناورانه امریکایی از سوی دیگر و به اصطلاح در تعییری مشهور و پر طنین آن را چونان حقیقت و عظمت درونی جنبش ناسیونال سوسیالیسم معرفی کرد.

* کاسیرر سپس از ۱۹۲۹م تا نوامبر ۱۹۳۰م رئیس دانشگاه شد و اولین یهودی‌ای بود که در آلمان به این مقام می‌رسید. به دنبال به قدرت رسیدن نازیسم در سال ۱۹۳۳م مجبور به مهاجرت شد. دو سال را در آکسفورد انگلستان گذراند. شش سال در سوئد در دانشگاه گوتنبرگ و بقیه سال‌ها را تا زمان مرگش در ۱۹۴۵م در آمریکا در دانشگاه‌های ییل و کلمبیا سپری کرد.

اختلاف نظر سیاسی میان کاسیرر و هایدگر در برخورد داووس هنوز ظاهر نشده بود. مباحثه داووس در یک فضای دانشگاهی بسیار دوستانه صورت گرفت و آن دو، قبل و بعد از آن دیدار و بلکه تقریباً تا پیش از قبول ریاست دانشگاه از جانب هایدگر، رابطه‌ای دوستانه همراه با احترام متقابل با هم داشتند.^۳ اما پس از سال ۱۹۳۳م، اختلاف نظر فلسفی و سیاسی - اجتماعی آن دو شدید می‌شود؛ چنان‌که هایدگر با حکومت نازی از سر مهر درمی‌آید و کاسیرر او را در *کنار اسوالد اشپنگلر مورخ*، پدیدآورنده فلسفه‌ای معرفی می‌کند که موجب تضعیف و به تدریج زوال نیروهایی شد که می‌توانستند در برابر اسطوره سیاسی جدید، یعنی فاشیسم مقاومت کنند.

گزارش *کارناپ** از برخورد داووس در خور توجه است. وی می‌گوید سخنان کاسیرر خوب اما تا حدی ساده بود، در حالی که هایدگر فردی جدی، واقع‌بین و سخنانش بسیار جذاب بود. او می‌گوید یکبار در حال پیاده‌روی حدود یک ساعت با هایدگر دربارهٔ مخالفتش با ایدئالیسم، به‌ویژه در آموزش همگانی و مسئله «پرسش از وجود» که هایدگر تازه آن را مطرح کرده بود، صحبت کرده بود و بار دیگر در یک کافه با هایدگر و استادی از بن، دربارهٔ امکان بیان کردن هر چیزی، حتی پرسش از هدف و معنا با استفاده از مفاهیم فیزیکی صحبت می‌کردند و هایدگر به دلیل آشنایی بیشتر کارناپ با این موضوع، بحث را به او واگذار کرده بود. کارناپ همچنین کاسیرر را بسیار صمیمی یافته بود و دربارهٔ مسائلی که با آنها درگیر بود، از او توصیه‌های ارزشمندی را برای رسیدن به یک دیدگاه استوار برگرفته بود. بنابراین کارناپ به‌رغم اختلاف نظر با کاسیرر و هایدگر رابطه خوبی با آنها داشت و از ثمرات این دوستی علمی بهره می‌برد.

کارناپ پس از برخورد داووس به فلسفه هایدگر علاقه پیدا کرد و ظاهراً در همان ایام وجود و زمان او را مطالعه کرد. وی در تابستان ۱۹۳۰م در وین در یک بحث گروهی

* کارناپ در ژوئن ۱۹۳۰م پیشنهادی را از دانشگاه آلمانی پراگ دریافت کرد و از سال ۱۹۳۱م کرسی تازه تأسیس فلسفه طبیعی را که مستقل از کرسی علوم طبیعی بود، به دست آورد و تا پایان سال ۱۹۳۵م که به امریکا مهاجرت کرد، آن را در اختیار داشت.

شرکت کرد که هدایت آن بر عهده هنریش گمپرتس و کارل بوهرلر بود و در آن کتاب هایدگر مورد نقد و بررسی شدید قرار گرفته بود. کارناپ می گوید که گمپرتس و بوهرلر از توانایی او بر تفسیر هایدگر شگفت زده شده بودند. پس آگاهی کارناپ به فلسفه هایدگر جدی بود و از این رو تعجبی ندارد که در ۱۹۳۰م وقتی در حال نوشتن مقاله معروفش «حذف مابعدالطبیعه از طریق تحلیل منطقی زبان» بود، مثال شبه گزاره‌های مابعدالطبیعی را از آثار هایدگر برگرفت.*

۵. نظر فریدمن درباره دودستگی تحلیلی - قاره‌ای

فریدمن، کارناپ و هایدگر را نمایندگان اصلی دو سنت تحلیلی و قاره‌ای می‌انگارد و کاسیرر را در مرز اندیشه دو فیلسوف دیگر می‌داند و در خوانشی تحلیلی از هایدگر به ارزش تطبیقی استدلال‌های او توجه می‌کند؛ امری که کمتر مورد توجه مفسران قاره‌ای هایدگر بوده است. فریدمن بر این نظر است که وقتی هایدگر در سال ۱۹۲۷، وجود و زمان را منتشر کرد، در معرض این اتهام قرار گرفت که در اندیشه فیلسوفان پیش از سقراط چیزی را درخور مطالعه نمی‌داند؛ نظری که برخی از پیروان خام او آشکارا پذیرفتند. اما اگر این اتهام پذیرفته شود، در آن صورت تعیین آرای اختصاصی هایدگر و گستره سهم او در فلسفه معاصر بسی دشوار خواهد بود. فریدمن با استفاده از برخی از نمایه‌ها در آثار هایدگر، بخش جالبی از مجادلات اغلب ناشناخته او را با معاصرانش ارائه می‌کند.

فریدمن دودستگی فلسفه تحلیلی و فلسفه قاره‌ای را امری فلسفی و سیاسی می‌داند. او بر خلاف کسانی که مخالفت مور و راسل را با ایدئالیسم وجه فارق آن دو گرایش و ایدئالیست را منکر جهان خارج می‌دانند، تمایلی ندارد ایدئالیسم را رد کند و هر ایدئالیستی را منکر جهان خارج نمی‌داند. گذشته از این، وجه فارق دو گرایش را نه انکار ایدئالیسم،

* او این مقاله را در درسگفتارهایی در ورشو (نوامبر ۱۹۳۱)، زوریخ (ژانویه ۱۹۳۱)، پراگ در انجمن کانت (نوامبر ۱۹۳۱) و پس از تجدید نظر در آن در برلین (ژولای ۱۹۳۲) و برون (دسامبر ۱۹۳۲) ارائه کرد و در ۱۹۳۲ در «شناخت» منتشر کرد.

بلکه بحث بر سر نقش اصلی منطق می‌داند؛ بحثی که میان هایدگر و کارناب در جریان بود و با ظهور نازیسم و به دنبال آن، تبعید کارناب ناتمام ماند. هایدگر که نظر کارناب را مبنی بر نقش بنیادی منطق رد کرد، به نازیسم پیوست و کارناب که از نقش بنیادی منطق دفاع می‌کرد، نازیسم را رد کرد (Rackmore, 2004, pp.156-158). از نظر فریدمن در اندیشه هایدگر و کارناب زمینه‌های مشترکی وجود داشت که اگر شرایط سیاسی اجازه می‌داد، ممکن بود آن زمینه مشترک موجب شود اختلاف نظر میان ایشان بر طرف شود. البته مجادله میان هایدگر و کاسیرر به جایی نرسید؛ چون زمینه مشترکی در کار نبود. هایدگر با کاسیرر و کارناب درگیر نشد؛ زیرا چیز کمی درباره اندیشه‌های آنها می‌دانست. با این حال مخالف آنها بود. او از علوم طبیعی و صورت جدید منطق متنفر بود که به دست راسل، کارناب و بسیاری دیگر بسط یافته بود. البته آشنایی کارناب هم با فلسفه هایدگر عمیق نبود. کاسیرر از زمان هگل، شاید تنها کسی باشد که توانسته است اندیشه‌هایی را از فیلسوفانی به شدت مخالف یکدیگر، همچون کارناب و هایدگر با هم جمع کند (Ibid, pp.469-471).

تفاوت رویکرد کارناب و هایدگر در این بود که کارناب کار فلسفی‌اش را با تلاش برای تحقق اهداف فلسفی مکتب ماربورگ با استفاده از منطق ریاضی‌ای که فرگه تأسیس کرده بود، آغاز کرد و هایدگر با تلاش برای حل مسائل به جا مانده از مکتب جنوب غربی با استفاده از روش پدیدارشناختی‌ای که از هوسرل برگرفته بود. هوسرل به دنبال توضیح ارتباط میان قلمرو منطق محض و ذهن انسان بود. او به معرفت‌شناسی امر منطقی توجه داشت؛ آنچه بعداً آن را پدیدارشناسی نامید. هردو مکتب نوکانتی با رد تمایز میان حسیات محض و فاهمه محض و از این رو نفی نقش خاصی که کانت برای شاکله استعلایی فاهمه قائل شده بود، استنتاجات مابعدالطبیعی و استعلایی کانت را درباره مقولات، امری زاید و بی‌فایده دانستند.

کاسیرر در فلسفه‌اش، فلسفه صورت‌های نمادین، می‌گوید هریک از صورت‌های نمادین متفاوت، از علم طبیعی ریاضی گرفته تا تاریخ فرهنگ بشر و از زبان طبیعی گرفته تا اخلاق، دین و هنر، دارای نوعی اعتبار کلی است که به او اختصاص دارد و همه آنها

بیان‌هایی هستند از روح در نهایت واحد انسان که می‌کوشد جهان پیرامونش را عینیت ببخشد. روشن‌ترین و بهترین مصداق این اعتبار کلی را می‌توان در زبان دقیق ریاضیات دید. کارناب این تعهد به یک نظام آرمانی فراملی و فراتاریخی را که ریشه در اندیشه لایب‌نیتس دارد و در زبان منطقی-ریاضی اندیشه علمی دقیق تجسم می‌یابد، با اشتیاق برگرفت و آن را مبنای همه جهت‌گیری فلسفی خود قرار داد. ایدئال کارناب در انتقال‌پذیری بین‌الذهانی کلی (Universal Intersubjective Communicability) آن چیزی است که می‌توان آن را در نشانه‌گذاری بسیار دقیق منطقی بیان کرد و کاسیرر می‌خواهد آن را چونان یک ایدئال نظام‌بخش به همه نظام‌های صوری دیگر تعمیم دهد.

از نظر کاسیرر منطق صوری محض، در قالب پساکانتی جدیدش، زبانی مناسب و کافی برای ریاضیات و علوم دقیق است و پارادایم مناسب برای انتقال‌پذیری بین‌الذهانی کلی را در اختیار ما می‌گذارد. وی می‌کوشد در کنار این اعتبار، یک اعتبار تکمیلی دیگر را که باز بین‌الذهانی کلی است، برای علوم فرهنگی اساساً غیرریاضیاتی ارائه کند. فریدمن در نقد این نظر می‌گوید که کاسیرر هیچ بیان رضایت‌بخشی از نسبت میان این دو گونه متفاوت اعتبار به دست نمی‌دهد و نمی‌تواند به یک وحدت زیربنایی برای همه صورت‌های نمادین دست یابد و ما سرانجام به دست کارناب و هایدگر با یک جدلی‌الطرفین بنیادی فلسفی مواجه می‌شویم. یا هم‌رأی با کارناب، منطق صوری را ایدئال اعتبار کلی بدانیم و از این رو خود را به فلسفه علوم دقیق ریاضیاتی محدود کنیم و یا چون هایدگر پیوندمان را با منطق قطع کنیم و ایدئال اعتبار کلی را کنار بگذاریم.

فریدمن این جدلی‌الطرفین را محور تضاد میان سنت‌های فلسفی تحلیلی و قاره‌ای در قرن بیستم می‌داند که از یک چشم‌انداز کاملاً فلسفی بر شکاف‌های سیستماتیکی استوار است که در معماری اصلی کانتی ظاهر شد. اما جدایی عقلی تمام‌عیار و از دست‌دادن تقریباً کامل فهم متقابل میان این دو سنت، پیامد به قدرت‌رسیدن نازیسم در ۱۹۳۳م است که مهاجرت عقلی را در پی داشت. تا پیش از این، پوزیتیویسم منطقی، به‌ویژه در اندیشه کارناب، پیوند فعالی داشت با دیگر جریان‌های فلسفی آلمانی‌زبان از جمله کانت‌گرایی جدید، پدیدارشناسی هوسرل و پدیدارشناسی وجودی هرمنوتیک که بعداً به دست هایدگر

بسط یافت. اما پس از حاکمیت نازیسم، هوسرل درگذشت و کاسیرر و کارناب مهاجرت کردند و در پی آن، فلسفه علمی، جهان آلمانی زبان را کاملاً ترک کرد و در امریکا مستقر شد و در آنجا با دیگر جریان فلسفی انگلیسی زبان، به ویژه از بریتانیا ترکیب شد و چیزی را به وجود آورد که ما آن را سنت تحلیلی می‌نامیم و تنها فیلسوف بزرگی که در اروپا باقی ماند، هایدگر بود و بدین جهت نقطه آغاز سنت قاره‌ای دانسته می‌شود. پس ظهور نازیسم، نقطه آغاز عدم درک متقابل کامل طرفین از لحاظ زبانی، جغرافیایی و مفهومی است.

تحلیل فریدمن خالی از اشکال نیست؛ چراکه به سابقه فلسفه تحلیلی پیش از دهه ۱۹۳۰م توجه نمی‌کند و پیدایش سنت تحلیلی در امریکا را چونان خاستگاه فلسفه تحلیلی معرفی می‌کند؛ در حالی که شکل‌گیری این فلسفه به آغاز قرن بیستم برمی‌گردد؛ آنجا که کارهای فرگه در زمینه مبانی ریاضیات و به دنبال آن، تحلیل مفهوم اندیشه از یکسو و کارهای راسل و مور در مبانی ریاضیات و نقد ایدئالیسم از سوی دیگر، بسترساز شکل‌گیری سنت تحلیلی شد. همچنین آغاز فلسفه قاره‌ای را نمی‌توان فلسفه هایدگر دانست؛ پیشینه این سنت فلسفی را باید در فلسفه نیچه، کی‌یرکگور و هوسرل جست‌وجو کرد.

به باور فریدمن نباید دودستگی میان فلسفه علمی و فلسفه اومانستی را، آن‌گونه که در اختلاف نظر میان کارناب و هایدگر ظاهر می‌شود، با اختلاف نظر سیاسی اجتماعی آشکار میان آن دو، یکی گرفت. برخی از بزرگان فلسفه علمی از لحاظ سیاسی محافظه‌کار و بلکه واپس‌گرا بودند و هستند؛ در حالی که بسیاری از پیروان هایدگر در زمره اندیشمندان ترقی‌خواه آن زمان به شمار می‌آمدند. با این همه در همان زمان کارناب و هایدگر، هردو، تلاش‌های فلسفی خود را عمیقاً مرتبط با آرا و طرح‌های گسترده‌تر سیاسی اجتماعی خود و منازعات سیاسی - اجتماعی دوره و ایماز می‌دانستند که به پیروزی نازیسم انجامید. کارناب با ارائه برخی از اندیشه‌های محوری‌ای که ایدئالیسم منطقی مکتب ماربورگ را در منطق ریاضیاتی جدید اصول ریاضیات برمی‌ساخت، تصور می‌کرد که عینیت جدید را وارد فلسفه کرده است؛ یعنی فلسفه را به یک دانش عینی، مثل علوم دقیق، تبدیل کرده است و این فلسفه چونان شاخه‌ای از منطق ریاضی، یقینی‌ترین و کلی‌ترین دانش‌ها شده

است و می‌تواند در خدمت اهداف اجتماعی، جهانی‌نگر و ضد فردگرای نهضت فرهنگی و سیاسی باشد. این تلقی عینی‌گرا و کلی‌نگر از فلسفه که بر منطق ریاضی جدید استوار بود، در برابر تلقی وجودی-تاریخی و جزئی‌نگر از فلسفه قرار می‌گیرد که هایدگر آن را بسط داد و بر نفی آشکار محوریت منطق استوار بود و از نظر هایدگر می‌توانست در خدمت دیدگاه فرهنگی سیاسی نومحافظه‌کار و ملی‌گرای آلمانی قرار گیرد که وی طرفدار آن بود.

فریدمن، کاسیرر را گزینه مناسبی برای جمع میان دو سنت تحلیلی و قاره‌ای می‌داند؛ زیرا از لحاظ سیاسی مدافع جمهوری وایمار بود و هرگز شیفته دو موضع سیاسی-اجتماعی افراطی هایدگر و کارناب قرار نگرفت. او خود را در قلمرو فلسفه، نماینده معاصر فلسفه کلاسیک می‌دانست که آن را ایدئالیسم فلسفی جدید می‌نامید و در قلمرو سیاست، خود را نماینده سنت بزرگ کلاسیک، یعنی اندیشه سیاسی لیبرال جمهوری‌خواه به شمار می‌آورد و از این رو موضع او در هر دو قلمرو، مسالمت‌آمیز بود. وی تا پیش از سال ۱۹۳۳م رابطه‌ای صمیمی با هایدگر داشت و پس از آن در هیچ نوشته‌ای درباره فعالیت سیاسی هایدگر صحبت نکرد (Friedman, 2000, pp.158-159).

تام راکمور در مقاله‌ای با عنوان «درباره ساختار فلسفه قرن بیستم» به نقد نظر فریدمن درباره دودستگی فلسفه معاصر پرداخته است و چند ایراد را بر او وارد کرده است:

۱. دودستگی میان فلسفه تحلیلی و فلسفه قاره‌ای امری واقعی و پایدار است.
۲. اختلاف میان آن دو را نمی‌توان به نقش بنیادی منطق منحصر کرد و چنان‌که فریدمن نشان داده است، بحث میان کارناب و هایدگر نه بر سر نوع خاصی از منطق، بلکه بر سر نسبت منطق با علوم دقیق و دیگر حوزه‌های شناختی بود.
۳. اگرچه تقسیم فلسفه معاصر به تحلیلی و قاره‌ای پیامدهای سیاسی دارد و فی‌المثل بر انتخاب افراد برای کرسی‌های علمی و مناصب تخصصی مهم اثر می‌گذارد، اما نمی‌توان آن دودستگی را صرفاً به سیاست تحویل کرد.
۴. مجادله کاسیرر و هایدگر در داووس نشان می‌دهد که اختلاف نظر عمیق فلسفی در میان است؛ به طوری که سابقه آن را می‌توان در نقد فرگه بر روان‌شناسی‌گرایی هوسرل ردیابی کرد.

۵. فریدمن در تحلیل خود از فلسفه معاصر، نقش گرایش سوم فلسفه معاصر، یعنی پراگماتیسم، را نادیده گرفته است.

راکمور در نهایت نتیجه می‌گیرد که دودستگی فلسفه معاصر به تفاوت عمیق دو دیدگاه فلسفی مربوط می‌شود. بنابراین بیش از آنکه به دنبال رفع این اختلاف باشیم، باید از سرگیری آگاهانه گفت‌وگوی میان آن دو از منظرهای مختلف را دنبال کنیم (Rackmore, 2004, pp.473-477).

راکمور در هگل، ایدئالیسم و فلسفه تحلیلی نیز متعرض بحث جدایی فلسفه تحلیلی و فلسفه قاره‌ای شده است. هدف وی در این کتاب نقد نظر کسانی است که گمان می‌کنند دو سنت فلسفی یادشده را می‌توان از طریق هگل با هم آشتی داد. وی در پایان نتیجه می‌گیرد: «تقریباً هر آنچه مرتبط با کار فلسفی است، اغلب متفاوت، مقایسه‌ناپذیر و غیرقابل تحویل به یک مبدأ مشترک، یک درون‌مایه یا دیدگاه مشترک است» (Rackmore, 2005, p.224). اگرچه استدلال او در این کتاب علیه سنت تحلیلی به صورت کلی است، ولی هدف اصلی او رورتنی و براندوم بوده است. وی به دنبال آن است که ریشه‌های سوء استفاده معاصران را از ایدئالیسم آلمان، به‌ویژه فلسفه هگل آشکار کند و این‌کار را با بررسی آرای ایدئالیست‌های بریتانیا و پراگماتیست‌های آمریکا و با طرح اندیشه‌های برادلی، مور، راسل، نویرات، کارناب، کواین و سلارز انجام می‌دهد.

مشکل اساسی راکمور با فلسفه تحلیلی در آن چیزی است که وی آن را التزام به رئالیسم مابعدالطبیعی می‌نامد (Ibid, p.120). وی در اندیشه‌های هریک از نویسندگان تحلیلی، عناصری را در تأیید این التزام به رئالیسم و غفلت از ایدئالیسم می‌یابد و می‌گوید اهدافی که هگل در فلسفه خود دنبال می‌کرد، کاملاً متفاوت با اهدافی است که فیلسوفان تحلیلی دنبال می‌کنند. البته اشکال متفاوتی از ایدئالیسم وجود دارد؛ چنان‌که فی‌المثل تشخیص ایدئالیسم کانت از ایدئالیسم هگل بسیار دشوار است. ایرادی که بر راکمور گرفته‌اند، این است که رئالیسم مورد نقد خود را به صورت یک امر یکپارچه در نظر گرفته است و به گونه‌های متفاوت رویکرد فیلسوفان تحلیلی به چالش‌های مابعدالطبیعه رئالیست توجه نکرده است (Moyar, 2008, p.139).

راکمور با بیان نسبت پراگماتیست‌های امریکایی با ایدئالیسم هگل، به نقد نظر نوپراگماتیست‌های معاصر می‌پردازد که مدعی‌اند اندیشه هگل را دنبال می‌کنند. از نظر او دیویی نزدیک‌ترین پراگماتیست به هگل است؛ اما رورتی که پیرو برجسته دیویی است، هگل را درست نفهمیده است و بر خلاف ادعایش که خود را پراگماتیست ضد شکاکیت معرفی می‌کند، در نهایت شکاک است و نقدی که بر مبنای گروهی وارد می‌کند، بر این فرض استوار است که تنها پاسخ به مسئله معرفت، مبنای گروهی است و همین تصور نادرست موجب شده است که او بحث درباره مسئله معرفت را کنار بگذارد. *راکمور*، *نویرات* و *کواین* را پدیدآورندگان نوپراگماتیسم تحلیلی و *سلارز* را چهره اصلی نوپراگماتیسم تحلیلی در سی سال گذشته می‌داند. وی در خوانش خود از فلسفه *سلارز*، آن را چونان فلسفه و تصور علمی از انسان، مؤیدی بر یک دیدگاه علمی رئالیستی قویاً مابعدالطبیعی معرفی می‌کند و هرگونه طرفداری از او را - چنان‌که مثلاً در اندیشه براندوم دیده می‌شود - مقتضی التزام شخص به یک رئالیسم علمی تنگ‌نظرانه می‌داند.

راکمور درباره اختلاف میان مکاتب فلسفی می‌پرسد که آیا خوب می‌بود اگر همگرایی فلسفی بیشتری بر سر روش‌ها و اهداف فلسفه وجود می‌داشت و چه کسی می‌توانست چنین همگرایی‌ای را ابراز کند. وی با نظر به مدعای براندوم و رورتی مبنی بر جمع میان دو طرف می‌گوید آنچه از تلاش ایشان برمی‌آید، بازی قدرتی است که در آن، فلسفه تحلیلی جای فلسفه قاره‌ای را می‌گیرد (Rackmore, 2005, p.138).

۶. نتیجه‌گیری

مسئله تقابل فلسفه تحلیلی و فلسفه قاره‌ای به‌رغم آنکه چونان یک مسئله زمان زیادی از آن می‌گذرد، ولی هنوز اذهان بسیاری را به خود مشغول داشته است و اگرچه در هر دو سنت فیلسوفانی بوده‌اند که پیوسته بر شدت و عمق این اختلاف تأکید کرده‌اند، اما فیلسوفانی نیز بوده‌اند که کوشیده‌اند از هر طریق ممکن مشابهت‌ها و قرابت‌هایی در اندیشه‌های طرفین بیابند تا زمینه برای گفت‌وگو و همگرایی فراهم شود. برنشتاین کوشید با تحلیل مفهوم عمل و پراکسیس در چهار مکتب فلسفی مهم معاصر، تشابه را بیابد و فریادم‌ن با تحلیل

ریشه‌های دودستگی، آن را به نوع رویکرد به منطق و سیاست برگرداند و بر این نکته تأکید کرد که عامل اصلی جدایی و بلکه تنافر طرفین، موضع‌گیری له و علیه نازیسم بوده است. اما بر خلاف او، راکمور اختلاف نظر میان سه گرایش مهم فلسفه معاصر، تحلیلی، قاره‌ای و پراگماتیسم را هنوز بر سر رویکرد درست به نظریه شناخت دانست. هریک از این تفسیرها در حد خود، بخشی از نسبت میان این دو سنت را آشکار می‌کنند؛ اما در عین حال خالی از اشکال نیستند. در کار برنشتاین این ایراد هست که پراکسیس و عمل تنها موضوعی نیست که مورد توجه فیلسوفان مکاتب مختلف باشد و مثلاً توجه به روش و زبان را می‌توان در این مکاتب دنبال کرد. سخن فریدمن هم با این اشکال مواجه است که از دوره حکومت نازیسم مدت طولانی می‌گذرد، با این همه اختلاف همچنان باقی است؛ پس تحویل آن به سیاست، مغفول گذاشتن اختلافات فلسفی عمیق میان آن دو سنت است. نظر راکمور نیز خالی از اشکال نیست؛ چراکه مستلزم قول به محوریت مسئله شناخت در هر سه گرایش است؛ در حالی که این امر در فلسفه تحلیلی، آن هم نه در همه آن، دیده می‌شود. در حالی که در فلسفه قاره‌ای، در پدیدارشناسی روش و در اگزیستانسیالیسم وجود انسان چونان مسئله اصلی مطرح نظر است و در پراگماتیسم عمل و پراکسیس محوریت دارد. بنابراین در یک جمع‌بندی کلی می‌توان گفت اختلاف نظر میان پراگماتیسم و دو گرایش دیگر در توجه و عدم توجه به عمل است و اختلاف نظر میان فلسفه تحلیلی و فلسفه قاره‌ای قابل تحویل به مسئله واحدی نیست؛ زیرا فیلسوفان هریک از این دو سنت، مسائل مختلفی را دنبال کرده‌اند؛ چنان‌که به‌سختی می‌توان مسئله‌ای را به عنوان مسئله محوری آن گرایش معرفی کرد. از یکسو، صرف قرارداد گرایش‌های مختلف فلسفی، همچون پدیدارشناسی، اگزیستانسیالیسم، هرمنوتیک، ساختارگرایی، ساختارشناسی، نوماکسیسم و نوتومیسم ذیل عنوان فلسفه قاره‌ای نشان می‌دهد که محور واحدی برای این فلسفه وجود ندارد و از سوی دیگر، اختلاف نظر میان فیلسوفان تحلیلی، چنان‌که آن را تعریف‌ناپذیر کرده است و پاره‌ای از مفسران آن را ناگزیر کرده است که در این زمینه قائل به نظریه مشابهت خانوادگی شوند، این هر دو به‌خوبی نشان می‌دهد که نمی‌توان اختلاف یادشده را به محوریت یک یا چند مسئله تحویل کرد؛ چه رسد به اینکه بخواهیم این مسئله را نوع رویکرد به منطق یا سیاست

یا شناخت معرفی کنیم.

پی‌نوشت‌ها

۱. در شهر داووس سوئیس در تاریخ هفدهم مارس تا ششم آوریل ۱۹۲۹م با حمایت دول سوئیس، فرانسه و آلمان یک دوره درس دانشگاهی بین‌المللی برای جمع میان روشنفکران انگلیسی‌زبان و آلمانی‌زبان برگزار شد که مهم‌ترین بخش آن درسگفتارهای کاسیرر و هایدگر بود که به رویارویی آن دو انجامید. کاسیرر در آن زمان ۵۵ ساله بود و از ۱۹۱۹م کرسی فلسفه را در هامبورگ در اختیار داشت؛ در حالی که هایدگر چهل‌ساله بود و به‌زودی کرسی هوسرل را در فرایبورگ به دست می‌آورد.
۲. کاسیرر و هایدگر در زمان برخورد داووس، دو فیلسوف برجسته آلمان بودند. کاسیرر فعال‌ترین پژوهشگر در فلسفه کانت و ویراستار رسمی مجموعه آثار کانت بود و شاهکار خود، *فلسفه صورتهای نمادین* را تازه به پایان برده بود.
- هایدگر نیز *وجود و زمان* را اخیراً منتشر کرده بود و می‌رفت تا جایگاه *ادموند هوسرل* را به عنوان پیش‌رو نهضت پدیدارشناسی به دست آورد. وی در درسگفتارهای آنجا و مباحثات پس از آن، نخستین تفسیر پدیدارشناختی - مابعدالطبیعی افراطی از *نقد عقل محض* را ارائه کرد که در تعارض آشکار با مکتب نوکانتی ماربورگ بود که کاسیرر با آن پیوند نزدیک داشت.
۳. این رابطه دوستانه در آثار ایشان نیز بازتاب یافته است. در پانوشتی مشهور در *وجود و زمان* به جلد دوم *فلسفه صورتهای نمادین* و نیز دیدار هایدگر و کاسیرر در یکی از درسگفتارهای هایدگر در هامبورگ در ۱۹۲۳م اشاره شده است. هایدگر می‌گوید در این دیدار هر دو بر سر اهمیت نوعی «تحلیل وجودی از دزاین» که وی در آنجا ارائه کرده بود، به توافق رسیدند (Heidegger, 1927, p.51).
- کاسیرر نیز در اقدامی مشابه در جلد سوم *فلسفه صورتهای نمادین* در پنج پانوشت معروف به هایدگر اشاره می‌کند. علاوه بر این هریک از دو فیلسوف نقد محترمانه‌ای بر آثار یکدیگر نوشته‌اند. هایدگر در ۱۹۲۸م جلد دوم *فلسفه صورتهای نمادین* را و کاسیرر در ۱۹۳۱م *کانت و مسئله مابعدالطبیعه* را نقد و بررسی کردند. کاسیرر، پس از برخورد داووس، به دعوت هایدگر درسگفتاری را در فرایبورگ ارائه کرد و صبح روز بعد در دیداری که با هایدگر داشت، وی را بسیار روشن‌اندیش و صمیمی یافته بود (Cassirer, 1929, pp.149, 163, 173, 167, 189).

1. Anscomb, G. E. M.; **Intention**; Oxford: Basil Blackwell, 1958.
2. Bernstein, Richard; **Praxis and Action: Contemporary Philosophies of Human Activity**; Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 1972.
3. Cassirer, E. (1929) *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis*. Berlin: Bruno Cassirer. Translated as *The Bibliography 163 Philosophy of Symbolic Forms. Volume Three: The Phmomenology of Knowledge*; New Haven: Yale University Press, 1957.
4. Friedman, Michael; **A Parting of the Ways: Carnap, Cassirer, and Heidegger**; Chicago: Open Court, 2000.
5. Heidegger, M.; (1927) **Sein und Zeit; Tübingen**: Max Niemeyer. Translated as *Being and Time*. New York: Harper and Row, 1962.
6. MacIntyre, Alasdair; **Praxis and Action [Book Review]; Review of Metaphysics**; Vol. 25, Issue 4, 1972.
7. Marx, Karl; *Theses on Feuerbach* trans and reprinted in **Writings of the Young Marx on Philosophy and Society**; ed. By Loyd D. Easton and Kurt H. Guddat, Garden City, N. Y., Doubleday & Co, Anchor Books, 1967.
8. Moyar, Dean; **Hegel, Idealism, and Analytic Philosophy [Book Review]**; *European Journal of Philosophy*; Vol. 16, Issue 1, 2008 .
9. Rockmore, Tom; 'On The Structure of Twentieth-Century Philosophy', in **Metaphilosophy**; Vol. 35, No. 4, 466-478 , 2004.
10. ; _____ **Hegel, Idealism, and Analytic Philosophy**; New Haven, CT: Yale University Press, 2005.