



Journal of Philosophical Investigations

Journal of Philosophical Investigations

Print ISSN: 2251-7960 Online ISSN: 2423-4419

Homepage: <https://philosophy.tabrizu.ac.ir>



University of Tabriz

The Role of Theory of Subjectivity in Herder's Twofold Naturalism

Bardiya Heidari^{✉ 1} | Morteza Nouri²

1. Corresponding Author, Ph.D. Candidate of Modern Western Philosophy, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran. E-mail: bardiyaheidari93@gmail.com

2. Assistant Professor, Department of Philosophy, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran. E-mail: mo_nouri@sbu.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received 13 October 2024

Received in revised from 25

February 2025

Accepted 26 February 2025

Published online 22 November
2025

Keywords:

Johann Gottfried Herder,
Ontological Naturalism,
Methodological Naturalism,
Ontological Subjectivity, Non-
Referential Theory of
Language.

ABSTRACT

This essay seeks to establish that theory of subjectivity can play a foundational role in philosophical naturalism, provided that subjectivity is treated immanently. In this regard, here, Johann Gottfried Herder's naturalistic project is explored as a possible source for an immanent formulation of subjectivity. It is explained that Herder's naturalism unfolds in two aspects: methodological and ontological. These two aspects seem to be inconsistent, as the former, which is based on a kind of linguistic turn, is anti-foundational, while the latter considers sensuality as foundation. It is argued that this inconsistency is resolved through the theory of subjectivity. To prove this, the interdependent relationship between Herder's theory of subjectivity and the ontological aspect of his naturalism is elucidated. According to him, on the one hand, subjectivity is not explained in terms of the clarity of consciousness but in terms of the obscurity of Being, and on the other hand, Being itself is conceptual. Moreover, because Being is conceived in conformity with the perceptual limitations of the finite subject, the conceptual articulation of Being is necessarily through language. Thus, the methodological or linguistic aspect of Herder's thought is integrated into his philosophical program as an indispensable component of it.

Cite this article: Heidari, B. & Nouri, M. (2025). The Role of Theory of Subjectivity in Herder's Twofold Naturalism. *Journal of Philosophical Investigations*, 19 (52), 197-214. <https://doi.org/10.22034/jpiut.2025.63972.3896>



© The Author(s). Publisher: University of Tabriz.

Extended Abstract

Introduction

This article is based on the assumption that philosophical naturalism, despite its adherence to the realm of empirical matters, has a philosophical commitment to go beyond mere data and observations in order to find a basis for explaining experience. This basis is itself not present or observable in experience and can therefore be called 'non-natural'. It is therefore argued that the naturalist philosopher cannot deny the non-natural outright. Instead, he is compelled to formulate it within the realm of the natural in an immanent way. Here, such a formulation is sought in the naturalistic project of Johann Gottfried Herder, an 18th-century German philosopher. In the Cartesian philosophical tradition, the subject or the ego is predominantly considered as the non-natural principle to which the task of unifying the manifoldness is assigned. Herder, as philosopher, belongs to this tradition. However, his attempt to naturalize the subject makes his philosophical program an interesting case for exploring a kind of immanent subjectivity. Therefore, in this article, with a focus on the early stages of Herder's thought, the connection between subjectivity and naturalism in his work is examined.

Unanalyzability of Concepts and Herder's Twofold Naturalism

In the first part, the problem of the unanalyzability of concepts according to Herder comes to light through a study of his very first philosophical writing, *Essay on Being* (1763). It is explained that this problem leads Herder to primarily refute idealism and adopt a naturalistic approach with two aspects: methodological and ontological. Methodological naturalism is determined by a linguistic turn and casts doubt on the assumption that language inherently refers to something external. On the other hand, ontological naturalism consists in a kind of realism that supposes that everything is contained within the sensual realm. An inconsistency is to be discerned between these two naturalistic theses; the former seems to be thoroughly anti-foundationalist, while the latter regards sensory experience as its foundation. To understand how these two theses are to be reconciled from Herder's perspective, it becomes necessary to elaborate on each of them.

Sense Experience, Language and Thinking

In the second part, to examine Herder's methodological naturalism and specifically to investigate the relation between sensuality, language and thinking according to him, another of his works called *Fragments on Recent German Literature* (1767-1768) is surveyed. There, Herder insists on the dependency of thought on language and inclines toward a non-referential theory of language, nevertheless he does not entirely dismiss the possibility of language being grounded in sensory experience. He simply states that for us language users, it is not possible to conceive the transition process from a mere sensory datum to a concept, because concepts are always given to us through words. At this point, it is asked if Herder can concomitantly adhere to the non-referential theory of language and consider the conceptualization to be grounded in sensuality. As an answer, it is suggested *à la* Michael N. Forster that Herder posits a prelinguistic sensory stage that is essential for language but not necessarily accessible during language use. At the end of this part, it is argued that an empiricist approach towards sensuality struggles to convincingly connect the prelinguistic sensory stage to the linguistic stage. An alternative approach is therefore required.

Herder's Ontological Subjectivity

In the third part, Herder's ontological formulation of sensuality is taken into account. In this regard, Herder's work, *Plato said that our Learning is merely Recollection* (1766-1768) is explored. Here, the interdependent relationship between Herder's theory of subjectivity and the ontological aspect of his

naturalism is elucidated. He argues that on the one hand, subjectivity is not defined by the clarity of consciousness but by the obscurity of Being, and on the other hand, Being itself is always conceptual. It is noted that Herder describes the finite subject as a linguistic being which never reaches the level of necessary and universal judgments due to its perceptual limitations. Consequently, precisely because Being is conceived in accordance with these limitations, the conceptual articulation of Being is necessarily through language. Thus, the methodological or linguistic aspect of Herder's thought is integrated into his philosophical program as an essential part of it.

Conclusion

It is concluded that Herder's ontological naturalism and his methodological naturalism are unified through his conception of subjectivity. His theory of subjectivity, however, is in turn not independent of sense experience and language but essentially dependent on them. Herder's formulation of linguistic nature of subject is of special importance. He views the finite subject in a pre-predicative state, i.e. linguistic but not capable of necessary and universal judgments. This perspective is more explicitly developed in Herder's later works, particularly in *Treatise on the Origin of Language* (1772), where he describes the human being as suspended between the language of sensation and the language of reflection. It is claimed that the interpretation presented here of Herder's way of thought offers essential conceptual prerequisites for the study of his *Treatise*.



نقش نظریه سوژکتیویته در طبیعت‌گرایی دوجهی هر در

بردیا حیدری^۱ | مرتضی نوری^۲

۱. نویسنده مسئول، دانشجوی دکتری فلسفه معاصر غرب، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. رایانامه: bardiyaheidari93@gmail.com

۲. استادیار گروه فلسفه، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. رایانامه: mo_nouri@sbu.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۲۲ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۱۲/۱۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۱۸ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۹/۰۱ کلیدواژه‌ها: یوهان گوتفريد هر در، طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی، طبیعت‌گرایی روش‌شناختی، سوژکتیویته هستی‌شناختی، نظریه نارجاعی زبان.	این مقاله می‌کوشد نشان دهد که نظریه سوژکتیویته می‌تواند نقشی مبنایی در طبیعت‌گرایی فلسفی ایفا کند، به این شرط که سوژکتیویته به نحو درون‌باش لحاظ شود. از این رو، در اینجا، طرح طبیعت‌گرایانه یوهان گوتفريد هر در چونان منبعی بالقوه برای صورت‌بندی‌ای درون‌باش از سوژکتیویته مورد کاوش قرار می‌گیرد. شرح داده می‌شود که طبیعت‌گرایی نزد هر در در دو وجه روش‌شناختی و هستی‌شناختی پرورده می‌شود. این دو وجه ناسازگار می‌نمایند، چون به نظر می‌رسد که اولی، که مبتنی بر قسمی چرخش زبانی است، ضد‌میناگرایانه است، حال آن‌که در دومی، تجربه حسی چونان مینا در نظر گرفته می‌شود. ادعای مقاله این است که این ناسازگاری به یاری نظریه سوژکتیویته رفع می‌شود. برای اثبات این ادعا، وابستگی متقابل نظریه سوژکتیویته هر در با وجه هستی‌شناختی طبیعت‌گرایی او ایضاً می‌شود. به این شرح که نزد او، از یک سو، سوژکتیویته نه بر اساس روشنی آگاهی بلکه بر مبنای تاریکی هستی تبیین می‌شود و از سوی دیگر، هستی به نوبه خود مفهومی ست. وانگهی، چون هستی منطبق بر محدودیت‌های ادراکی سوژه‌ی متناهی دریافته می‌شود، مفصل‌بندی مفهومی هستی ضرورتاً در قالب زبان انجام می‌گیرد. بدین ترتیب، وجه روش‌شناختی یا زبانی اندیشه هر در نیز چونان جزئی جدایی‌ناپذیر در برنامه فلسفی او جا می‌گیرد.

استناد: حیدری، بردیا و نوری، مرتضی. (۱۴۰۴). نقش نظریه سوژکتیویته در طبیعت‌گرایی دوجهی هر در، پژوهش‌های فلسفی، ۱۹ (۵۲)، ۲۱۴-۱۹۷.

<https://doi.org/10.22034/jpiut.2025.63972.3896>



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه تبریز.

مقدمه

طبیعت‌گرایی فلسفی اندیشه‌ورزی را مقید و محدود به حیطه امر تجربی می‌کند. با این حال، درست از این رو که فلسفی است، تعهد دارد که از صیوروت داده‌ها و مشاهدات صرف فراتر رفته و مبنایی برای تبیین امر تجربی بیابد، مبنایی که خود البته در تجربه حاضر و مشاهده‌پذیر نیست و به این دلیل، می‌توان آن را ناطبیعی نامید. بنابراین، موضع فیلسوف طبیعت‌گرا در قبال امر ناطبیعی نمی‌تواند یکسره از سنخ انکار و غفلت باشد، بلکه او باید امر ناطبیعی را، به نحوی از انحاء، در چارچوب طرح فلسفی طبیعت‌گرایانه‌اش حفظ کند. در متن حاضر، به این پرسش پرداخته می‌شود که بازصورت‌بندی امر ناطبیعی درون قلمرو طبیعی چگونه ممکن است. به عبارتی، سؤال این است که به چه نحو می‌توان امر ناطبیعی را، که ناگزیر نسبت به طبیعت متعالی‌ست، حال به‌منزله امری که نسبت به طبیعت درون‌باش است بازتعریف کرد. در اینجا، این مسئله نزد یوهان گوتفرد هردر^۱، فیلسوف آلمانی سده هجدهم میلادی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

در قسمتی معتنا به از فلسفه عصر جدید، یعنی در سنت فکری‌ای که در پی دکارت شکل گرفته، غالباً سوژه یا من اندیشنده چونان آن امر ناطبیعی‌ای که وحدت بخشی به کثرت و صیوروت را بر عهده دارد در نظر گرفته شده است. هردر، در مقام فیلسوف، در سنت مذکور جای می‌گیرد. با این حال، کوشش هردر در راه طبیعی‌سازی سوژه و صورت‌بندی آن چونان امری درون قلمرو طبیعت، طرح فلسفی وی را به موردی جالب توجه در مسیر جستجوی سوژکتیویته درون‌باش بدل کرده است. سیر کلی اندیشه هردر به‌ویژه حاکی از آن است که او با موضع فلسفه نقادانه ایمانوئل کانت مبنی بر برقراری شکافی میان قلمرو طبیعت و قلمرو آزادی سوژه استعلائی موافق نبوده و سوژه را نه در مقابل طبیعت بلکه محوی در آن لحاظ می‌کرده است. از این لحاظ، در دهه‌های اخیر، اندیشه هردر به‌خصوص در حوزه فلسفه تاریخ مورد توجه واقع شده است.^۲ مع هذا، در مقاله فعلی، نه به پیامدهای صورت‌بندی او از سوژکتیویته در فلسفه تاریخ بلکه به زمینه و ریشه‌های این صورت‌بندی در فلسفه متقدم وی پرداخته می‌شود. به این منظور، در بخش اول، موضوع تحلیل‌ناپذیری مفاهیم از دیدگاه هردر در نخستین نوشتار فلسفی وی به نام جستار در هستی^۳ (۱۷۶۳ م.) مورد اشاره قرار می‌گیرد و توضیح داده می‌شود که این موضوع هردر را به سمت نفی ایدئالیسم و اتخاذ موضعی طبیعت‌گرایانه سوق می‌دهد، موضعی که از سوی او در دو وجه روش‌شناختی و هستی‌شناختی بسط می‌یابد: طبیعت‌گرایی روش‌شناختی بر قسمی چرخش زبانی مبتنی‌ست و در این نکته که زبان مرجعی بیرون از خود - در اندیشه یا جهان - داشته باشد تشکیک می‌کند؛ در سوی دیگر، طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی قسمی واقع‌گرایی‌ست از این قرار که همه‌چیز درون حیطه محسوسات جای دارد. این دو قسم طبیعت‌گرایی موضوع بخش‌های دوم و سوم مقاله حاضرند. در بخش دوم، نسبت میان امر حسی، اندیشه و زبان از دیدگاه هردر، با تمرکز بر اثری از وی به نام قطعاتی درباره ادبیات معاصر آلمانی^۴ (۱۷۶۷-۱۷۶۸ م.) مورد واکاوی قرار می‌گیرد. در بخش سوم، موضع هستی‌شناختی هردر در رساله‌ای از

^۱ Johann Gottfried Herder (1704-1803)

^۲ برای مثال، فردریک بیزر این نکته را وجه ممیز تاریخ‌گرایی هردر در مقایسه با جنبش تاریخ‌گرایی قرن نوزدهم می‌داند. به گفته بیزر، تاریخ‌گرایان قرن نوزدهم، مانند رانکه، درویزن و دیتلای، به‌رغم وام‌کلان‌شان به تاریخ‌گرایی هردر، به‌پیروی از تفاوت‌گذاری کانت میان حوزه آزادی اخلاقی و حوزه جبر طبیعی، میان روش علوم انسانی و علوم طبیعی فرق می‌گذاشته‌اند، حال آن‌که هردر به تمایزی میان نیروهای حاکم بر تاریخ و نیروهای حاکم بر طبیعت قائل نبوده است (بیزر، ۲۰۱۱، ۹۹). کریستین گسداال نیز این نکته را مهم‌ترین وجه تمایز هرمنوتیک هردر و هرمنوتیک دیتلای می‌داند (گسداال، ۲۰۱۷، ۱۶۶-۱۶۷).

^۳ Versuch über das Sein / Essay on Being

^۴ Fragmente über die neuere deutsche Literatur / Fragments on Recent German Literature

او به نام افلاطون می‌گفت که آموختن برای ما جز یادآوری نیست^۱ (۱۷۶۸-۱۷۶۶ م). بررسی می‌شود. در کل، چنین نتیجه‌گیری می‌شود که دو وجه طبیعت‌گرایی او فقط به یاری قسمی سوپژکتیویته می‌توانند در طرح فلسفی منسجمی با هم جمع شوند، اما سوپژکتیویته‌ای که بتواند چنین اقتضایی را برآورده کند از سوی هر دو چنان صورت‌بندی می‌شود که به نوبه خود، نه مستقل از زبان و تجربه حسی بلکه یکسره وابسته به آن‌هاست. بنابراین، در مقاله حاضر، مقصود هر دو تحت عنوان «سوپژکتیویته هستی‌شناختی» و در تضاد با نظریه ایدئالیستی سوپژکتیویته طرح و ایضاح می‌شود.

۱. تحلیل‌ناپذیری مفاهیم و طبیعت‌گرایی دووجهی هر دو

اولین نوشتار فلسفی هر دو، موسوم به جستار در هستی با طرح بدگمانی نسبت به موضع ایدئالیسم فلسفی، یعنی نسبت به این دیدگاه که اگو یا من اندیشنده مولد یا وحدت‌بخش مفاهیم است آغاز می‌شود. علت این بدگمانی چنین عنوان می‌شود که اگر مفاهیم محصول آگاهی محض می‌بودند یا حتی اگر آگاهی توان وحدت‌بخشی به مفاهیم را می‌داشت، لازم می‌بود که مفاهیم دست‌کم به‌نحو بالقوه نزد من اندیشنده به نحو روشن و متمایز حاضر باشند؛ به عبارت دیگر، لازم می‌بود که آگاهی یا پیشاپیش بر تمام تعینات ماهوی مفاهیم احاطه داشته باشد یا بتواند این تعینات را از طریق تحلیل مفاهیم بیابد.^۲ تحلیل دومین مرحله از روش دکارتی برای راهبرد ذهن به سوی یقین است (دکارت، ۱۹۸۵، ۱۲۰)، لذا پیامد گریزناپذیر تشکیک در تحلیل‌پذیری تشکیک در امکان حصول یقین عقلی است. به این خاطر است که هر دو می‌کوشد به جای یقین عقلی، از قسمی دیگر از یقین، یعنی اصطلاحاً از یقین حسی دفاع کند. او در این باره چنین می‌نویسد:

ولی مگر مفهوم‌های حسی یقینی نیستند؟ مگر از نیروی اقناع برخوردار نیستند همان‌طور که مفهوم‌های تحلیل‌شده یقینی‌اند چون از نیروی اثبات برخوردارند؟ این دو اندیشه را، که در وضعیت انسانی دوباره‌مان به‌منتهای درجه از هم دورند، در نظر بگیرید؛ یکی به کم‌ترین حد قانع‌کننده است، حال آن‌که دیگری اثبات‌ناپذیر است؛ یکی از سوی فیلسوفان افراطی مورد بدگمانی است، دیگری از سوی عموم مردم. در مورد هر کدام، رجوع به گونه متضاد یقین یکسره غیرضروری و ناممکن است؛ باین حال، هر دو از بالاترین درجه یقین برخوردارند، یکی سوپژکتیو، دیگری ابژکتیو (هر دو، ۲۰۱۸، ۶۰).

اگر به این جملات هر دو نظم‌و ترتیب بدهیم، با این دسته‌بندی روبه‌رو خواهیم بود: در یک سو، مفاهیم حسی را داریم که به نحو سوپژکتیو یقینی‌اند، یعنی هر شخص را درباره وجود و چیستی اشیا قانع می‌کنند ولی نمی‌توان درباره آن‌ها احکام اثبات‌پذیر (یعنی احکام کلی و ضروری) بیان کرد. بنابراین، این مفاهیم از سوی فیلسوفان افراطی مورد بدگمانی‌اند. در سوی دیگر، مفاهیم تحلیل‌شده را داریم که به نحو ابژکتیو یقینی‌اند، یعنی می‌توان درباره‌شان احکام کلی و ضروری صادر کرد، ولی برای عموم مردم قانع‌کننده

^۱ Platon sagte, daß unser Lernen bloß Erinnerung sei / Plato said that our Learning is merely Recollection

^۲ هر دو در این مورد از رویکرد کانت که در رساله تحقیق درباره وضوح آغازهای یزدان‌شناسی طبیعی و اخلاق (۱۷۶۴ م.) (Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral / Enquiry concerning the Clarity of the Principles of Natural Theology and Ethics) بروز یافته تأثیر پذیرفته است. کانت در آنجا ابراز تردید می‌کند که در متافیزیک (و هر رشته‌ای دیگر به جز ریاضیات)، شناسایی تمام تعینات ذاتاً حمل‌پذیر بر یک مفهوم هرگز به طور کامل میسر باشد (کانت، ۱۹۱۲، ۲۸۳-۲۸۴).

نیستند. عبارات خود هردر مبنی بر باور او به تحلیل‌ناپذیری مفاهیم وی را در سوءظن عموم مردم نسبت به یقین عقلی شریک می‌کند. او می‌نویسد:

به خودم بازمی‌گردم؛ تصوراتم همه چه مبهم^۱ اند، همه حسی اند، تاریک^۲ اند. آری، دیری‌ست اثبات شده که حسی و تاریک الفاظی با معنای واحدند. در روشنی، انتزاع و تحلیل^۳ آسودگی‌ای رقت‌انگیز می‌یابیم، ولی مگر گستره تحلیل تا کجاست؟ تا بی‌نهایت که ادامه نمی‌یابد، چون مفهوم‌هایم حسی اند. حال، من تصویری را بیرون می‌کشم و آن را تا حد ممکن از حسانیت می‌پالایم؛ ولی باز زائده‌ای نخراشیده از آن بر جا می‌ماند. بنگر، تحلیل‌ناپذیر^۴ بود. پس حسی و تحلیل‌ناپذیر معادل اند (هردر، ۲۰۱۸، ۵۹-۶۰).

می‌توان چنین تفسیر کرد که چون از نظر هردر، تحلیل عقلی نمی‌تواند چنان که مورد ادعا و انتظار است یقین‌بخش حاصل کند، حتی به منزله فیلسوف ناچاریم کم یا بیش به آن قسم یقین سوژکتیو که به رویکرد طبیعی زندگی روزمره منسوب است بسنده کنیم. در اینجا، لازم است که به نحوه کاربرد اصطلاح «سوژکتیو» از سوی هردر توجه کنیم؛ از عباراتی که نقل شد چنین معلوم است که مراد هردر از «سوژکتیو» نه وضعیت آگاهی‌ای محض و گسسته از تجربه حسی بلکه درست برعکس، وضعیت استغراق در حسانیت است، وضعیتی که در آن، صرفاً درکی تاریک از مفاهیم داریم. حال، می‌توان اعتراض کرد که صرف اعتراف به این نکته که به یقینی جز یقین حسی دسترسی نداریم ارزش تبیینی چندانی ندارد، چون یقین حسی صرفاً شخصی‌ست و حتی اگر مبنایی برای قسمی فهم پیشنهاد کند، مبنایی برای انتقال‌پذیری آنچه فهمیده شده ارائه نمی‌کند. باید توضیح داده شود که هردر چگونه می‌کوشد برای طرح فلسفی‌اش که در این مرحله آغازین، صرفاً سوژکتیو است ابژکتیویته فراهم کند. چون هردر در این راه، از توسل به هر گونه آغاز ذهنی جدا از تجربه می‌پرهیزد، موضع وی را می‌توان طبیعت‌گرایی نامید. گرچه در متن جستار در هستی طرح طبیعت‌گرایانه هردر به طور کامل و صریح یافتنی نیست اما می‌توان در آن، پیشاپیش دو مسیر تشخیص داد که عزیمت فلسفی او را سوی این موضع مقدور می‌سازند. چنان که در ادامه تشریح خواهد شد، یکی از این دو مسیر زبانی و دیگری هستی‌شناختی‌ست.

وجه زبانی طبیعت‌گرایی هردر را می‌توان با توجه به اصطلاح «مفهوم حسی» که در نخستین بندی که پیش‌تر نقل شد آمده پی گرفت. این اصطلاح در نگاه اول، گیج‌کننده و متناقض به نظر می‌رسد، زیرا شاید مفهومی بودن و حسی بودن در تقابل با یکدیگر دانسته شوند. با این حال، کاربرد آن حاکی از پیچشی مهم در مسیر بحث هردر و نشان‌دهنده اقتباس خاص وی از تجربه‌گرایی است و لازم است که در اینجا تفسیری از آن ارائه شود. در واقع، هردر این امکان را که همه مفاهیم به نحوی از انحا از تجربه حسی ناشی شده باشند حفظ می‌کند، ولی در عین حال آنچه او اینجا به منزله یقین سوژکتیو یا یقین حسی در نظر دارد، برخلاف ادعای تجربه‌گرایی به معنای معمول، نه صرفاً یقین از انطباعات حسی یا ایده‌های بسیط، بلکه همچنین یقین از صدق ایده‌های مرکب حاصل از آن‌هاست. به نظر می‌رسد که آنچه هردر «مفهوم حسی» می‌نامد کمابیش معادل آن چیزی است که لاک^۵ «ایده مرکب جوهر»^۶ می‌نامد، یعنی

^۱ betrübt / indistinct

^۲ dunkel / obscure

^۳ Zergliederung / analyzing

^۴ unzergliedlich / unanalyzable

^۵ John Locke (1632-1704)

^۶ zusammengesetzte Vorstellung der Substanz / complex Idea of substance

ایده هرآنچه که می‌توان ادعا کرد فی‌نفسه وجود دارد (لاک، ۱۹۹۷، کتاب ۲، فصل ۱۲، §۶)، اما تفاوتی مهم در کار است: درحالی‌که از نظر لاک «ایده مرکب جوهر» براساس دادگی حواس در ذهن ساخته و پرداخته می‌شود و به منزله ایده صرفاً ذهنی یک چیز، خود دیگر امری محسوس (و البته موجود) نیست، از نظر هر در مفهوم خود امری همواره داده‌شده در کالبد کلمه است و درست از همین رو می‌توان آن را حسی دانست، زیرا کلمه به هر حال یا با گوش شنیده یا با چشم (و گاهی لمس) خوانده می‌شود. پس اهمیت کاربرد اصطلاح «مفهوم حسی» از سوی هر در این است که او از این طریق، این گمان را طرح می‌کند که کلمه به منزله امری محسوس نه دال بر مفهومی ذهنی، بلکه شاید با آن این‌همان باشد. به عبارت دیگر، چون نزد هر در هم مفهوم و هم داده حسی همواره و پیشاپیش وابسته به زبان‌اند، وی می‌تواند میان مفهومی بودن و حسی بودن آشتی برقرار کند. بر این اساس، ای‌بسا که با شنیدن یا خواندن یک نام، با آن چنان ایده چیزی موجود رفتار کنیم.^۱ برای مثال، کسی که در سنت یا زمینه فرهنگی‌ای به‌خصوص، از کودکی مکرراً نام موجودی اسطوره‌ای را می‌شنود، ای‌بسا به وجود آن ایمان داشته باشد، یعنی صرفاً با درکی بسیار تاریک از ویژگی‌هایش آن را چنان چیزی که صرفاً هست لحاظ کند بی‌آن که بتواند درباره‌اش حکمی کلی و ضروری صادر کند. این نکته در اینجا صرفاً به‌طور ضمنی و خام مطرح می‌شود، اما خواهیم دید که در ادامه سیر فلسفی هر در پروردگی و اهمیت هرچه بیشتری خواهد یافت. وابسته کردن معنا به به نحوه کاربرد کلمات آشکارا هر در را به رویکردی پراگماتیستی رهنمون می‌شود که می‌توانیم از آن تحت عنوان طبیعت‌گرایی روش‌شناختی یاد کنیم؛ به این معنا که چون اندیشه سراسر محدود به زبان است، فلسفه از حیث روش نمی‌تواند ادعای دسترسی به کلیت و ضرورتی داشته باشد که در کاربرد معمول زبان یافتنی نیست. بنابراین، طبق این رویکرد، فلسفه مجاز نیست که زبان فنی خاص خودش را ابداع کند. این رویکرد آشکارا نسبی‌گرایانه است و همچنان رهیافت نویدبخشی برای مسئله فقدان اثرکتیویته عرضه نمی‌کند. چنین است که هر در افزون بر این، بر مبنای همان درک تاریک هستی که در کلمات مضمون است، قسمی موضعی هستی‌شناختی نیز طرح می‌کند.

هر در مانند اغلب فلاسفه دکارتی به دنبال روش درست اندیشیدن است، اما بر خلاف بیشتر آنان، مدعی است که اگر بنا باشد که یک مفهوم چنان نقطه اتکای سراسر تفکر عمل کند، آن یگانه مفهوم مفهومی مطلقاً غیرحسی، یعنی کاملاً روشن و متمایز، نیست، چون دیدیم که از نظر وی چنین مفهومی اساساً در کار نیست. درست برعکس، دعوی هر در این است که برای یافتن بنیاد اندیشه، می‌بایست به وضعیت یکسره حسی‌ای که خود را همواره و پیشاپیش در آن می‌یابیم رجوع کنیم و درست حسی‌ترین، یعنی تاریک‌ترین و تحلیل‌ناپذیرترین مفهوم را بجوییم. وی اظهار می‌کند که این حسی‌ترین مفهوم همانا مفهوم هستی است:

پس اگر قرار باشد حسی‌ترین مفهوم را بجوییم، آن مفهوم یکسره برایمان تحلیل‌ناپذیر، ولی به‌نحو حسی به‌اعلی‌درجه یقینی خواهد بود؛ کم‌وبیش غریزه‌ای نظری خواهد بود که اساس همه مفاهیم تجربی دیگر است اما آن را نمی‌توان با هیچ برهانی نشان داد؛ تحت آن، دیگر مفهوم‌های تحلیل‌ناپذیر می‌توانند گرد آیند و به‌این ترتیب، در آشوب به‌هم‌ریخته‌شان اگر نه به نحو اثرکتیو، دست کم به نحو سوژکتیو، در نسبت با ما، نظم پیدا شود — به‌ویژه، بنیاد تحلیل‌ناپذیری را خواهیم یافت که هرگز نه در چیزها بلکه در ما قرار

^۱ البته لاک خود پیش‌تر این نکته را نشان داده بود که چون هیچ ایده‌ای از ذات واقعی (real essence) اشیا نداریم، ذات نامی (nominal essence) مبنای درک ما از وحدت شیء است (لاک، ۱۹۹۷، کتاب ۳، فصل ۶، §۶). بااین‌حال، لاک برخلاف هر در چنین درکی را یقینی نمی‌نامد و براین‌مبنا، او در نهایت احتجاج می‌کند که ایده‌های مرکب جوهر کاذب‌اند (لاک، ۱۹۹۷، کتاب ۴، فصل ۵، §۴). لاک مانند عقل‌گرایان یقین را مختص شناخت روشن و متمایز می‌داند. او می‌تواند به هر در اعتراض کند که نام، ایده‌ی ذهنی و وجود واقعی را خلط کرده است.

دارد؛ به این ترتیب، آنچه را که فقط به ما اطلاق پذیر است به دیگر موجودات نسبت نخواهیم داد. آیا یک مفهوم هست که حسی‌ترین تمام مفاهیم باشد؟ این مستلزم وحدت است، چون هر aliquoties [= تکرار] باید در یک quid [= چه چیز] بنیاد داشته باشد؛ حال این یک کدام است! آنی ست که باید بنیاد [هر] چیزی باشد: مفهوم هستی. چه کس می‌تواند به مفهومی حسی بیندیشد، کلمه‌ای ساده به ذهن آورد، مفهومی طرح کند که در مفهوم هستی بنیاد ندارد (هردر، ۲۰۱۸، ۶۰-۶۱).

طرح هستی‌شناختی هردر، بنا بر اعتراف خودش در این بند، در این مرحله همچنان سوژکتیو است؛ زیرا هستی، بر اساس صورت‌بندی او، مانند سایر مفاهیم، مفهومی حسی‌ست و ناچار باید در تجربه سراسر حسی شخص متناهی دریافته شود.^۱ ما اشخاص متناهی امور را حتی با حداقلی‌ترین شناخت از تعینات‌شان، چنان اموری که صرفاً هستند (یا نیستند) لحاظ می‌کنیم. بر این مبنا، هردر احتجاج می‌کند که هستی همه مفاهیم دیگر را همراهی می‌کند حال آن‌که خود مفهومی‌ست که هیچ شناختی از تعیناتش نداریم، پس حسی‌ترین است. دیگر مفاهیم برای ما اشخاص متناهی نه به قدر هستی تاریک‌اند نه آن‌قدر روشن‌اند که بتوان درباره‌شان حکم کلی و ضروری بیان کرد. پس گستره اندیشه بشری جایی میان هستی و حکم کلی و ضروری است. مفاهیمی که از حیث تاریکی لب مرز هستی قرار می‌گیرند از نظر هردر مفاهیم بنیادینی‌اند که پس از مفهوم هستی حسی‌ترین‌هايند و با وحدت‌بخشی به سایر مفاهیم، آن‌ها را برای سوژه متناهی ادراک‌پذیر می‌کنند، این مفاهیم بنیادین، آن‌چنان که هردر در بخش «نتیجه‌گیری» جستار در هستی اشاره می‌کند، عبارت‌اند از (۱) مکان، (۲) زمان و (۳) نیرو (یا علیت):^۲

هستی حسی‌ترین همه مفهوماست؛ پس یگانه مفهوم یکسره تحلیل‌ناپذیر است و این را درباره دیگر مفهوما فقط تا حدی می‌توان گفت، زیرا همه آن‌ها می‌توانند تا مفهوم هستی فروگشوده شوند.^۳ در عین حال، هر مفهوم تاجایی که ما ادراکش می‌کنیم چیزی را حفظ می‌کند که به نحوی منحصر به خود آن مفهوم تحلیل‌ناپذیر است و همین چیز است که آن مفهوم را مفهومی خاص [یا جزئی] می‌کند. هستی در همه مفهوما یکسان است و میزان تحلیل‌ناپذیری هر مفهوم به مقدار هستی‌ای بستگی دارد که مفهوم را می‌توان تا آن تحلیل کرد. در فرایند فروگشایی^۴، هرچه هستی بیشتری مندرج در یک مفهوم یافت شود، آن مفهوم تحلیل‌ناپذیرتر است و بالعکس. پس بعد از مفهوم هستی، iuxta [= در کنار]، post [در پی] و per [= به سبب] احتمالاً تحلیل‌ناپذیرترین‌هايند ... و هر سه علاوه بر هستی‌شان از چیزی انحصاری نیز

^۱ شایان ذکر است که چرخش هستی‌شناختی هردر تحت تأثیر برهان هستی‌شناختی کانت پیشانقدی هردر رساله تنها مبنای ممکن برای برهان اثبات وجود خدا (۱۷۶۳ م.) *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes / The Only Possible Argument in Support of a Demonstration of the Existence of God* رخ داده است، ولی هردر با تأکید بر حسانیت مفهوم هستی، با کانت اختلاف پیدا می‌کند. کانت در رساله مذکور احتجاج می‌کند که هستی می‌تواند به قالب حکم و نتیجتاً به چنگ آگاهی درآید (کانت، ۱۹۱۲، ۸۳-۸۹).

^۲ این سه‌گانه در اصل از فلسفه کروسوس (Christian August Crusius) (۱۷۱۵-۱۷۷۵ م.) وام گرفته شده است. از دیدگاه او، که مورد پذیرش کانت پیشانقدی و هردر نیز قرار گرفته بوده، مکان (در-کنار-یکدیگر)، زمان (در-پی-یکدیگر) و نیرو (درون-یکدیگر) ساخت بنیادین امکان عام را تقویم می‌کنند (هاینتس، ۱۹۹۴، ۱۵-۱۶). برای فهم این که چرا اینجا نیرو و علیت معادل گرفته شده‌اند باید توجه کنیم که «نزد کروسوس "نیرو" (Kraft / force) عبارت است از "علیت" ای که در یک چیز مندرج است و موجب وقوع چیزی دیگر یا موجب وقوع چیزی در چیز دیگر می‌شود» (هاینتس، ۲۰۱۸، ۱۲۴).

^۳ sie sich auflösen lassen / can be resolved

^۴ Auflösung / resolution

برخوردارند که در موردِ اولی ubi [= کجا]، در موردِ دومی quando [= کی] و در موردِ سومی per [= به سبب] نامیده می‌شود (هردر، ۲۰۱۸، ۷۲).

نکته مهم این است که در طرح این سه مفهوم بنیادین از سوی هردر می‌توان پذیرش طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی را نزد او مشاهده کرد، یعنی می‌توان دید که از دیدگاه وی، مقدم بر فعالیتِ حواس بیرونی - یعنی بدون ادراک در مکان، زمان و روابط علی - نمی‌توان به هیچ آغازۀ پیشینی‌ای، چه خودآگاهی و چه حتی هستی، قائل بود. هنگامی که او از هستی چونان آغازۀ یا بنیاد سخن می‌گوید، آن را چونان حسی‌ترین، یعنی پسینی‌ترین مفهوم نزد اندیشه طرح می‌کند؛ مشخص است که به همین ترتیب، مکان، زمان و نیرو نیز نسبت به مفاهیم تجربی جزئی‌تر برای اندیشه پسینی‌ترند. به عبارتی، همه مفاهیم را می‌توان در نهایت تا مفاهیم مکان، زمان و نیرو، و این سه را می‌توان ملاً تا مفهوم هستی فروگشود، ولی فروگشایی هستی ممکن نیست.

تا اینجا، گرایش هردر به طبیعت‌گرایی، هم از حیث روش‌شناختی و هم از حیث هستی‌شناختی، مشاهده شده است. همچنین اشاره شده است که طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی هردر در قالبِ قسمی نظریۀ سوژکتیویته صورت‌بندی می‌شود. حال می‌توان ناسازگاری‌ای را میان این دو مسیر طبیعت‌گرایانه تشخیص داد؛ طبیعت‌گرایی روش‌شناختی یکسره بنیادگریز و ضد‌مبنی‌گرایانه است، حال آن‌که طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی تجربه‌حسی را چونان مبنا لحاظ می‌کند. برای پاسخ به این پرسش که این دو وجه چگونه با همه جمع‌پذیرند، لازم است که هر یک با تفصیلی بیشتر مورد توجه قرار گیرند. از این رو، برای بررسی طبیعت‌گرایی روش‌شناختی هردر و به‌ویژه برای بررسی نسبت میان حس، اندیشه و زبان نزد وی، در بخش بعدی، به یکی دیگر از آثار او به نام قطعاتی درباره ادبیات معاصر آلمانی (از این پس، قطعات) رجوع می‌شود.

۲. تجربه حسی، زبان و تفکر

موضوع محوری در قطعات مسئله مواجهه با زبان‌های بیگانه است. هردر در این متن به تأمل درباره این پرسش می‌پردازد که زبان و تفکر آلمانی معاصر او چگونه و تا چه حد می‌تواند از خواندن و ترجمۀ متونی از زبان‌های دیگر، به‌خصوص زبان‌هایی متعلق به اعصار یا ملل دور، تأثیر بپذیرند. نکته حائز اهمیت این است که این مسئله هردر را وامی‌دارد که به پرسشی بنیادی‌تر، یعنی پرسش از نسبت میان زبان، اندیشه و جهان بپردازد. آیا کلمات مرجع‌هایی دارند، یعنی آیا بر چیزهایی و رای خود دلالت می‌کنند؟ اگر چنین باشد، برای فهم یک کلمه، چه از زبان خودمان چه از زبانی دیگر، کافی‌ست مرجع آن را بیابیم و برای ترجمۀ کلمه‌ای از زبانی دیگر کافی‌ست که در زبان خودمان کلمه‌ای پیدا کنیم که بر همان مرجع دلالت می‌کند، یا چنین کلمه‌ای را به‌نحو اختیاری بسازیم یا بپذیریم. بنابراین، شرط امکان فهم و ترجمه این است که مرجع کلمه امری کلی باشد. چنان‌که در بخش گذشته معلوم شد و در ادامه بیشتر شرح داده خواهد شد، از دیدگاه هردر، کلیت یک مفهوم نمی‌تواند نزد اندیشه حاضر شود، زیرا مفاهیم نه محصول خود اندیشه‌اند و نه در آن وحدت می‌یابند. برعکس، براساس طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی هردر، مفاهیم درست از آن رو که حسی‌اند کلی‌اند و درست آنچه که در یک مفهوم تاریک و تحلیل‌ناشده باقی می‌ماند وحدتش را تأمین می‌کند. مشکل اینجاست که دشوار می‌توان دید که کلیت، اگر چنین صورت‌بندی شود، چگونه می‌بایست مبنای فهم و ترجمۀ کلمه را فراهم کند. هنگام شنیدن یا خواندن یک کلمه، شناخت ما از مرجع آن همواره ناگزیر کم‌وبیش تاریک است. ای‌بسا از راه تحلیل، وجوهی از آن را تا حدی روشن سازیم، ولی کلیت آن هرگز چنان روشن نمی‌شود که اولاً آن را به طور کامل در اندیشه حاضر کنیم و ثانیاً برای آن کلمه‌ای معادل بیابیم که به درستی

و تمامی بر همان مرجع دلالت کند. این نکته که مفاهیم جهان همواره از چنگ اندیشه می‌گریزند، هردر را وامی‌دارد که در قطعات، در کارایی نظریه ارجاعی زبان تشکیک کند و موضع مقابل آن را نیز به‌طور جدی مورد ملاحظه قرار دهد. موضع مقابل، یعنی نظریه نارجاعی زبان، به‌خوبی با طبیعت‌گرایی روش‌شناختی هردر همخوانی دارد و بر اساس آن، شرط امکان فهم دیگر نه یافتن مراجع کلمات بلکه صرفاً درک نحوه کاربرد کلمات است و شرط امکان ترجمه این است که بتوانیم نحوه خاصی از کاربرد کلمات در زبانی دیگر را در زبان خودمان تا حد ممکن تقلید و بازسازی کنیم. در این رویکرد، انحاء گوناگون کاربرد زبان شیوه‌هایی مختلف برای بیان یک شیوه واحد اندیشیدن نیستند، بلکه شیوه اندیشیدن یکسره به نحوه کاربرد کلمات وابسته دانسته می‌شود. در موافقت با این رویکرد، هردر به تفاوت بنیادین میان زبان‌ها، به‌خصوص میان زبان‌های اروپایی معاصر خود و زبان‌هایی متعلق به اعصار یا ملل دور، اشاره می‌کند:

به‌طور کلی همواره درست است که "دقت یک زبان از غنای آن می‌کاهد". برای آشکار ساختن این نکته می‌توانیم قدیمی‌ترین زبان‌ها را، [مثلاً] زبان عبری یا عربی را، از لحاظ غنا با زبان خودمان مقایسه کنیم؛ زبان ما همان قدر با زبان آنان متفاوت است که اقتصاد سرزمین ما با آنان. آنان دام و برده گرد می‌آورده‌اند، ما طلا و لوازم منزل جمع می‌کنیم. ... زبان آنان در دام‌داری غنی است و در آن، نام‌های طبیعی رایج‌اند (هردر، ۲۰۰۲، ۳۳).

منظور هردر از غنای یک زبان کثرت مترادف‌هایی است که در آن، برای هر مرجع فرضاً مشترک یافت می‌شود. در مقابل، دقت یک زبان عبارت است از توانایی یک زبان در پرهیز از حشو و در عوض، فراهم آوردن یک کلمه مشخص برای هر مرجع. البته چون از نظر هردر، این فرض که مترادف‌ها مرجعی حقیقتاً و کاملاً مشترک دارند مورد بدگمانی است، وی این امکان را که بتوان برای آن مرجع کلمه‌ای واحد و دقیق معین کرد مردود می‌شمارد. بنابراین، از دیدگاه او، کلمه‌ای که ای‌بسا دقیق پنداشته شود به بهای حذف دلخواهانه مترادف‌های مفروض چنین دانسته شده و صرفاً به‌نحو اختیاری از میان آنان برگزیده و منتزع شده است. کلماتی را که چنین منتزع می‌شوند هم می‌توان به شیوه تجربه‌گرایانه دال بر تصورات ذهنی ناشی از تجربه پنداشت و هم می‌توان آن‌ها را با رویکردی ایدئالیستی دال بر ایده‌های انتزاعی عقلی و مجزا از تجربه در نظر گرفت. به هر دو، باور هردر این است که توسل به زبان فرضاً دقیق‌تر، یعنی انتزاعی‌تر، نه تنها صورت‌بندی بهتری از شناخت و تجربه ما از جهان به دست نمی‌دهد بلکه ما را از واقعیت هرچه دورتر می‌کند، چون به باور او، زبان هرچه دقیق‌تر باشد ساختگی‌تر است. از این حیث، وی سیر پیدایش زبان‌های مدرن، به‌ویژه زبان فلسفی، علمی و فنی را با سیر پیدایش پول قیاس می‌کند؛ چون ارزش در این یک همان‌سان اختیاری است که معنا در آن یک:

زبان ما مترادف‌ها را محدود کرده و می‌کوشد به‌جای برده، به جمع‌آوری طلا و سکه بپردازد. اجازه دهید کلمات ایده‌های انتزاعی را با این مورد اخیر مقایسه کنم. هر دو اختیاری ضرب می‌شوند و با ارزشی که اختیاری معین می‌شود وارد چرخه عمومی می‌شوند. در مورد هر دو، پریارترهایشان را چونان گنجینه انبار می‌کنند و با ریزه‌هایشان سکه‌ی خرد می‌سازند (هردر، ۲۰۰۲، ۳۶-۳۷).

در جایی دیگر از همین متن، هردر در پاسخ به پرسش از وابستگی اندیشه به بیان چنین می‌نویسد:

پاسخ یکسره به اختلاف بر سر این نکته بستگی دارد که ما زبان را می‌آموزیم یا خودمان ابداعش می‌کنیم. اگر قرار بود در تأیید شق دوم، توضیح دهم که چگونه نزد نخستین مبدعان زبان، بیان می‌بایست ناگاه به اندیشه چسبیده باشد، آن‌گاه راهی یکسره متفاوت از اکنون که زبان را می‌آموزیم پیش می‌گرفتم. در آن حالت، ابتدا تمام زبان ایمایی انسان را می‌آفریدم، ... [ولی] ما دیگر هیچ از این زبانی ایمایی در نمی‌یابیم، چون به ما فرصت نمی‌دهند که زبانی ابداع کنیم، بلکه زبان را به ما می‌آموزانند؛ میسر نیست که حیوان چنان پرورش یابد که خود سرانجام به انسانیت برسد؛ در عوض، انسان اندیشه‌ها را دقیقاً از طریق کلمات کسب می‌کند و نخستین کلماتی که به زبان می‌آوریم سنگ بنای سراسر شناخت ما را تشکیل می‌دهند. در همه مفاهیم حسی، در ایده‌های بسیط و تجربی، پیوند بیان با اندیشه مانند پیوند پوست با بدن است. اگر بکوشیم فرایندهای پیدایش زبان‌ها را در سیری وارونه تا اندیشه‌ها رهگیری کنیم، درمی‌یابیم که زبان و اندیشه تماماً به طرزی جدایی‌ناپذیر به هم پیوسته‌اند، حال آن‌که اگر زبان را خودمان ابداع می‌کردیم بیان اختیاری می‌بود (هردر، ۱۹۸۲، ۳۹-۳۸).

بر اساس این عبارات، اگر بپذیریم که ما زبان را می‌آموزیم، زبان چسبیده به اندیشه و امری غیراختیاری و اگر بپذیریم که ما زبان را ابداع می‌کنیم، زبان جدا از اندیشه و امری اختیاری خواهد بود. جالب توجه است که هرچند هردر اینجا آشکارا در موافقت با شق نخست نخست می‌نویسد، شق دوم را یکسره طرد نمی‌کند. به بیان ساده، هردر انکار نمی‌کند که زبان، از منطری تکوینی، ریشه در یک وضعیت حسی، یعنی در وضعیتی اصطلاحاً حیوانی، داشته باشد، باین‌حال اصرار می‌کند که برای ما کاربران زبان امکان‌پذیر نیست که نحوه گذار از یک داده حسی صرف به یک مفهوم را تجربه کنیم، زیرا مفاهیم همواره در قالب کلمات به ما داده می‌شوند و لذا امر مفهومی و امر حسی برایمان پیشاپیش درهم آمیخته‌اند. این موضع هردر یادآور اختلاف او با تجربه‌گرایی لاک است چنان‌که در بخش پیشین مورد اشاره قرار گرفت. در اینجا، همان اختلاف به‌ویژه در مورد پرسش از سرشت اختیاری یا غیراختیاری زبان بروز پیدا می‌کند. لحاظ رابطه صرفاً اختیاری میان زبان و اندیشه نتیجه نظام‌های معرفت‌شناسانه بازنمودی‌ای از قسم نظام لاک است که بر حسب‌شان، ایده ذهنی را می‌توان کاملاً از کلمه‌ای که بر آن دلالت می‌کند متمایز کرد. براین‌اساس، ایده فارغ از نحوه بیان‌ش انتقال‌پذیر است، یعنی می‌تواند در ذهن همه انسان‌ها با روشنی و تمایزی یکسان حاضر شود. آیزایا برلین^۱ از صورت‌بندی هردر مبنی بر وابستگی تفکر به بیان تحت عنوان «اکسپرسیونیسم» و چارلز تیلور^۲ از آن تحت عنوان «اکسپرسیویسم» یاد کرده است و هر دو نشان داده‌اند که این صورت‌بندی در تقابل با موضع و آرمان غالب عصر روشنگری که معرفت‌شناسی لاک نماینده بارز آن است قرار می‌گیرد (برلین، ۱۹۷۶، ۱۶۵-۱۸۰ و تیلور، ۱۹۸۵، ۹۰-۹۲). همچنین، در شرحی تازه‌تر و پالوده‌تر، مایکل فورستر^۳ با توجه به تقابل مذکور و با تمرکز بر همین متن قطعات، اکسپرسیویسم هردر را در سه اصل تبیین کرده است: (۱) اندیشه ذاتاً وابسته و محدود به زبان است؛ (۲) معنا، در تضاد با مرجع، جز نحوه کاربرد کلمه نیست؛ (۳) مفهوم‌پردازی و تجربه حسی متقابلاً منوط به یک‌دیگرند (فورستر، ۲۰۱۸، ۱۹-۱۸). تبیین فورستر به‌ویژه از این رو حائز اهمیت است که او تنشی میان اصل دوم و سوم تشخیص می‌دهد که مورد توجه مقاله حاضر نیز قرار دارد؛ فورستر می‌پرسد که آیا هردر می‌تواند هم به نظریه نالرجاعی زبان قائل باشد و هم مفهوم‌پردازی را منوط

¹ Isaiah Berlin (1909-1997)

² Charles Taylor (1931-)

³ Michael N. Forster (1957-)

به تجربه حسی بداند. فورستر این تنش را با اظهار این نکته برطرف می‌کند که هردر به یک مرحله حسی پیش‌زبانی قائل است که پیش‌شرط زبان‌مندی است ولی نیاز نیست که هنگام کاربرد زبان در دسترس باشد (فورستر، ۲۰۱۸، ۶۵-۶۷). با این حال، چون فورستر این مرحله حسی را همچنان بر مبنای تجربه‌گرایی لاکِی لحاظ می‌کند، در شرح او، پیوند میان این مرحله با مرحله زبانی نزد هردر به طرز قانع‌کننده‌ای برقرار نمی‌شود. در تمایز با رویکرد فورستر، در اینجا کوشش می‌شود که به جنبه هستی‌شناختی امر حسی نزد هردر، چنان که در بخش نخست مقاله تا حدی شرح داده شد، پرداخته شود. این وجه در بخش بعدی، با تمرکز بر نوشته‌ای دیگر از هردر، موسوم به افلاطون می‌گفت که آموختن برای ما جز یادآوری نیست (از این پس، افلاطون می‌گفت) مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۳. سوژکتیویته هستی‌شناختی هردر

چنان که در بخش اول معلوم شد، آنچه از بحران تحلیل‌ناپذیری مفاهیم برای هردر نتیجه می‌شود فقط آموزه وابستگی تفکر به زبان، یعنی طبیعت‌گرایی روش‌شناختی او نیست، بلکه طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی وی نیز از همانجا نشأت می‌گیرد؛ به این ترتیب که بنا به گفته او، در درجه نخست، هستی و در درجه دوم، مکان، زمان و نیرو به منزله حسی‌ترین یا تحلیل‌ناپذیرترین مفاهیم در بنیاد تمام مفاهیم دیگر جا دارند و بدون آن‌ها نمی‌توان به هیچ مفهومی فکر کرد. نکته مهم در خصوص وجه هستی‌شناختی اندیشه هردر، چنان که پیش‌تر اشاره شد و حال بیشتر توضیح داده می‌شود، این است که در آن، می‌توان نظریه سوژکتیویته نزد او را در قالب قسمی علم‌النفس شناسایی کرد، نظریه‌ای که نه تنها برای طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی او تعیین‌کننده است، بلکه همچنین بالقوه قادر است که طبیعت‌گرایی زبانی یا روش‌شناختی وی را نیز با وجه هستی‌شناختی فلسفه او هماهنگ و در کلیت برنامه فلسفی‌اش ادغام کند. برای روشن‌سازی این برنامه، در ادامه شرح داده می‌شود که اگر طرح هستی‌شناختی هردر در جستار در هستی، بنا به اعتراف خودش، صرفاً سوژکتیو بود، در افلاطون می‌گفت، او تلاش می‌کند طرح صرفاً سوژکتیو مذکور را چنان بیرواند که بتواند برخوردار از ابژکتیویته شود. در ابتدای این متن، هردر در اختلاف با موضع خودش در جستار در هستی، این بار از موضعی ایدئالیستی، به ارائه تبیینی از نفس به منزله آغازهای که مفاهیم از آن ناشی می‌شوند می‌پردازد و اظهار می‌کند که این شکلی از آموزه «یادآوری» افلاطونی‌ست که از سوی موزس مندلسزون^۲ با اصطلاح‌شناسی ولفی طرح شده است (هردر، ۱۹۹۴، ۱۷۵). هردر رئوس کلی این طرح را چنین برمی‌شمرد:

- (۱.۱) نفس وارد جهان می‌شود: ذاتش نیروی تصور است: ولی نفس خود به‌تمامی اندیشه خودش است – مفهوم تاریک ولی به‌غایت جاندار هستی نفس نفس را به‌نحو تام محقق می‌کند؛ این جهان نفس است. همه چیز در این مفهوم نهفته است، همان‌طور که تمام جهان اندیشه‌ای در هستی خداست. (۱.۲) این اندیشه یک احساس تاریک ولی تکین و جاندار است: چنان پرزور و پُربار که همه مفاهیم دیگر، اعم از مفاهیم حسی و نیز مفاهیم انتزاعی‌تر، در آن نهفته‌اند، به نحوی که این اندیشه نفس را با تمام توان تحقق می‌بخشد؛ پس درست از این طریق است که نفس وجود جسمانی‌اش را بهر خود فراهم می‌آورد، همچنان که خدا از مفهوم خودش، از همه‌توانی‌اش، از حکمتش و الخ جهانی می‌آفریند. (۱.۳) هر حس و اندام‌مندی‌ای که در وضع تازه نفس بروز می‌کند، توسیعی‌ست از همان یک اندیشه نفس که در آن، تمام جهان را

^۱ ἀνάμνησις / Erinnerung / recollection

^۲ Moses Mendelssohn (1729-1786)

می‌اندیشد و نحوه‌ای حالت‌گشت^۱ است از احساسی که نفس از هستی دارد، یعنی شاخه‌ای ست رسته از هستی که با آن، نفس می‌کوشد بخشی از جهانی را که در ساختمان کلی‌اش به نحوی تاریک نهفته بوده مکشوف کند و از وجهی از وجودش که پیش‌تر به نحو کامل و مرکب از آن بهره‌مند بوده حال به تصریح بهره‌مند شود. (۱۰۴) بنابراین، تمام کیفیات محسوس، تمام برابری‌های حواس، در حقیقت نه نفی‌اند نه پیامدهای نفی. در عوض، اگر اندیشه را چونان یک پرتو نور تصور کنیم، آن‌گاه هر حس عدسی‌ای است که آن را گیر می‌اندازد و می‌شکند؛ نمودی که بدین طریق حاصل می‌شود برابری‌ستای حسی‌ست. پس هر پدیدار محصول نور و سایه است، محصول واقعیت و کران‌مندی، محصول هستی و مرزهای واسطه (هردر،

۱۹۹۴، ۱۷۵، §§ ۴.۱-۱.۱).

با این فرض که آموزه صورت‌بندی‌شده در این عبارات مورد پذیرش هردر واقع شده باشد، می‌توان ادعا کرد که در *افلاطون* می‌گفت، به راستی چرخشی به سوی ایدئالیسم در سیر فلسفی وی رخ داده است. باین‌حال، نگاهی دقیق‌تر آشکار می‌کند که این چرخش او را از طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی‌اش که در جستار در هستی مطرح شده بود چندان دور نمی‌کند. برای درک این نکته باید توجه شود که ایدئالیسم نزد هردر با چه مختصاتی رد و با چه مختصاتی قبول می‌شود. در جستار در هستی، نفس به منزله کانونی که مفاهیم را به روشنی و تمایز تام در اختیار دارد یا تولید می‌کند انکار می‌شود. در *افلاطون* می‌گفت، نفس امری متعالی از جهان که بتواند قبل یا مفارق از تجربه، برخوردار از مفاهیمی باشد نیست، وانگهی لوحی خالی که امور خارجی در آن بازنمایانده شوند نیز نیست، بلکه نفس عبارت است از هستومندی جهان‌مند که از طریق مفهوم به‌غایت تاریکی که از هستی خودش دارد محقق می‌شود. در بند ۱۰۱، هردر در اختلاف با رویه دکارتی، هستی را از اندیشه چونان حکم مطلقاً یقینی نتیجه نمی‌گیرد (دکارت، ۱۹۸۵، ۱۲۷). هردر با پرهیز از شکاف میان اندیشه و هستی، این دو را در وابستگی متقابل به هم مطرح می‌کند، به این نحو که همچنان که از یک سو، هستی به منزله تاریک‌ترین مفهوم تا حدی به اندیشه درمی‌آید، از دیگر سو نیز اندیشیدن جز روشن‌سازی نسبی مفهوم تاریک هستی نیست و در فرآیند روشن‌سازی‌ست که دیگر مفاهیم به اندیشه درمی‌آیند. این نکته با موضع جستار در هستی مبنی بر این که گستره اندیشه انسانی در میانه هستی و حکم است انطباق دارد. همچنین، این که همه مفاهیم تصریح‌شده مفهوم هستی‌اند مطابق است با این موضع هردر در جستار در هستی که همه مفاهیم در مفهوم هستی بنیاد دارند. حال، هردر اظهار می‌دارد که نحوه‌ای که این تصریح برای هر نفس یا سوژه رخ می‌دهد جهان آن را تشکیل می‌دهد. در بند ۱۰۲، طی مقایسه جهان نفوس متناهی با جهان خدا، مقایسه‌ای که آشکارا به موندولوژی لایب‌نیتسی تکیه دارد (لایب‌نیتس، ۲۰۰۲، ۱۳۰، §§ ۴۷-۴۹)، موضع هردر چنین است که همچنان که خدا چونان فاهمه نامتناهی جهان را در تمامیتش می‌آفریند، سوژه‌های متناهی نیز برای دریافت مفاهیم ضرورتاً به وجود جسمانی‌ای نیازمندند که جهان‌شان است، ولی جهانی که چون وابسته به موقعیت بدنی‌ست، در قیاس با جهان مطلق و روشن خدا نسبی و آکنده از سایه است. در بند ۱۰۳، عنوان می‌شود که در تضاد با خدا که همه مفاهیم برایش یکسره روشن و متمایزند^۲، برای سوژه‌های متناهی،

^۱ Modifikation / modification

^۲ لازم به ذکر است که در جستار در هستی، هردر مفهوم هستی را در این بین استثنا می‌کند و به نظر نمی‌رسد که در *افلاطون* می‌گفت نیز از اختصاص این جایگاه استثنایی به این مفهوم صرف‌نظر کرده باشد. او در اواخر جستار در هستی چنین می‌نویسد: «خدا که هیچ مفهومی از بیرون به او داده نشده، از هیچ مفهومی [که برایش تحلیل‌ناپذیر باشد] برخوردار نیست جز مفهوم هستی خودش؛ چونان مفهومی تحلیل‌ناپذیر» (هردر، ۲۰۱۸، ۷۲). مانفرد باؤم در این اشاره هردر به ذهنی که همه مفاهیمش، جز یکی، محصول بی‌واسطه خودش‌اند و در نتیجه، یکسره برایش روشن و تحلیل‌شده‌اند، گونه‌ای اسپینوزیسم تشخیص می‌دهد که حدود چهار دهه بعد، در سنت ایدئالیسم پس از کانت بسیار جدی گرفته می‌شود. باؤم مشخصاً فیخته را در این خصوص مثال می‌زند (باؤم، ۲۰۱۸، ۷۹-۸۱). باین‌حال، بر خلاف نظر باؤم، باید گفت که اگر بنا بر مقایسه‌ای

اندیشیدن وابسته به اندام‌های حسی‌ایست که در واقع حالت‌گشت‌های مفهوم هستی برای هر سوژه‌اند و هستی را برایش وساطت می‌کنند. بر اساس این ملاحظات، هردر در بند ۱۰۴ ادعا می‌کند که مفاهیمی که اینچنین، به منزله امور خارجی، یعنی به نحو ابژکتیو، نزد سوژه به اندیشه می‌آیند نه نفی سوژه بلکه پیامدهای مفهومی‌اند که او خود از هستی خودش دارد. به نظر می‌رسد که ابژکتیویسم مفقود در سوژکتیویسم هستی‌شناختی هردر در جستار در هستی، اکنون در حال تبیین از سوی اوست. برای توضیح تطور موضع هردر، باید ذکر کرد که او در ادامه *افلاطون می‌گفت*، در بخش «حواس»، می‌نویسد که مرزهای واسطه هستی عبارت‌اند از مکان، زمان و نیرو، یعنی همان سه مفهوم بنیادینی که در جستار در هستی، چنان مفاهیمی که پس از هستی به بیشترین حد تحلیل‌ناپذیرند طرح شده بودند. تفاوت این است که در اینجا، این سه حالت‌گشت‌های ابژکتیو مفهوم هستی‌اند و منطبق با آن‌ها، به ترتیب، حواس بینایی، شنوایی و بساواایی چنان حالت‌گشت‌های سوژکتیو آن ذکر می‌شوند:

(۲.۲) اگر هستی جهان ماست، مکان، زمان و نیرو میدان حواس ما را تشکیل می‌دهند:

در کنار یکدیگر موجد حس بینایی‌ست

در پی یکدیگر موجد حس شنوایی‌ست به ناب‌ترین نحو، حالت‌گشت‌های همان تصور واحدند.

درون یکدیگر موجد حس بساواایی‌ست

(۲.۳) کودک می‌آموزد که خودش را از جهانی که در او قرار دارد تمییز دهد.

سوی نور جهت می‌گیرد الخ؛ در این مورد، از حیث سوژکتیو، بینایی و از حیث ابژکتیو، مکان مطرح است.

می‌شنود و باز می‌شنود الخ؛ در این مورد، از حیث سوژکتیو، شنوایی و از حیث ابژکتیو، توالی [یا زمان] مطرح است.

می‌بساود و گونه‌گون می‌بساود؛ در این مورد، از حیث سوژکتیو، بساواایی و از حیث ابژکتیو، نیرو مطرح است

(هردر، ۱۹۹۴، ۱۷۷، §§ ۲.۲-۲.۳).

در ادامه، در توضیح این که چگونه آنچه که در مکان، زمان و روابط علی چنان امری بیرونی دیده، شنیده و بسوده می‌شود می‌تواند در عین حال برای نفس درونی باشد، هردر از مفهوم «یادآوری» افلاطونی یاری می‌گیرد که معادل آن در زبان آلمانی، *Erinnerung*، هم به «یادآوری» و هم به «درونی‌گردانی» ترجمه‌پذیر است. بر این اساس، هرآنچه که هر نفس متناهی چنان برابریست درمی‌یابد یادآوری محدودیت درونی ساختمان ادراکی اوست. بنابراین، از نظر هردر در این مرحله، نظریه سوژکتیویته در قالب تبیینی متافیزیکی از نفس می‌تواند با طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی وفق یابد. وی می‌نویسد:

با ایدئالیسم پساکانتی باشد، موضع هردر مبنی بر بنیاد مادی و تحلیل‌ناپذیر وجود خدا نه به فلسفه منفی فیخته و هگل، بلکه بیشتر به موضع شلینگ در پژوهش‌های فلسفی در باب ذات آزادی انسان (۱۸۰۹ م.) (*Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit / Philosophical Inquiries into the Essence of Human Freedom*) نزدیک است، جایی که شلینگ از بنیاد وجود خدا سخن می‌گوید که در خود خدا/او نیست (شلینگ، ۱۸۶۰، ۳۵۹).

(۲۵) ... هر احساس حالت‌گشتی از اندیشهٔ نفس را برای نفس یادآوری [یا درونی] می‌کند؛ چنین است که مفاهیم گرد می‌آیند. هر مفهوم به نحی نازک می‌ماند که از کلافی ضخیم باز شده اما باز همیشه پیوسته به آن باقی می‌ماند ... (۲۷) ... نفس ما از حیث متافیزیکی از درون متعین می‌شود اما تعینات از بیرون به آن فرم می‌دهند ... (هردر، ۱۹۹۴، ۱۷۷-۱۷۸، §۲.۵-۲.۷).

حال، می‌توان به پرسش از چگونگی سازگاری طبیعت‌گرایی روش‌شناختی یا زبانی هردر با طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی یا حس‌گرایانهٔ او بازگشت. اگر حس‌گرایی هردر صرفاً بر دادگی حسی خام و بی‌واسطه مبتنی می‌بود، ارائهٔ طرحی فلسفی از سوی او که در آن، اندیشه و زبان جدایی‌ناپذیر باشند میسر نمی‌بود، چون در چنان طرحی، دست‌کم به یک مرحلهٔ گذار نیاز می‌بود که طی آن، انسان‌ها برای تصوراتی که مستقل از زبان دارند نشانه‌هایی زبانی اختیار می‌کنند. ولی اکنون که حس‌گرایی او در قالب طرح سوژکتیویتهٔ هستی‌شناختی صورت‌بندی شده است، می‌توان ادعا کرد که وجه زبانی فلسفهٔ او بخشی ضروری و جدایی‌ناپذیر از چنین سوژکتیویته‌ای است. در این طرح، ابژکتیویته - یعنی معنایی که در بیان زبانی قصد می‌شود - بر مبنای تناهی و تاریکی سوژه تبیین شده است. چنان‌که معلوم شد، تناهی سوژه به معنای تعلیق آن در میانهٔ حکم ضروری و کلی از یک سو و بی‌واسطگی هستی از سوی دیگر است. از یک طرف، سوژه در بی‌واسطگی هستی نمی‌ماند و ضرورتاً تجربه‌ای از اشیا دارد. از طرف دیگر، سوژه فقط در صورتی می‌تواند چیزی را تجربه کند که بتواند دربارهٔ آن حکم کند، ولی چون هرگز موفق نمی‌شود که تجربه‌های قصدی‌اش را به قالب احکام ضروری و کلی درآورد، ضرورتاً به کلماتی که به او داده شده‌اند، یعنی به نشانه‌های عمدتاً صوتی‌ای که از این سو و آن سو دریافت کرده متوسل می‌شود. به این معناست که سوژه‌ی متناهی نزد هردر همواره و پیشاپیش، البته در سطحی پیشاحملی، زبانی است. هردر این برداشت از تناهی سوژه را در بخش سوم، موسوم به «یقین عینی و حقیقت» با پیش‌کشیدن مفهوم «افق» مطرح می‌کند:

(۳۸) [مفاهیم] نزد انسان‌ها یکسان‌اند: ولی چنان‌که گفته شد فقط کمابیش. به سانی که هر کس افق خودش را داراست ... زبان انسانی نمی‌تواند ایده‌های یکسره تاریک را بیان کند: فقط از مفاهیم رایج بهره می‌گیرد ... (هردر، ۱۹۹۴، ۱۸۰، §۳.۸).

بنابراین، در هماهنگی با موضع هستی‌شناختی هردر، نزد او قسمی نظریهٔ زبان یافتنی است که می‌توان آن را از حیثی ارجاعی و از حیثی دیگر نالارجاعی دانست. نالارجاعی است از این لحاظ که بر اساس آن، کلمات به تصویری که - در قالب حکم ضروری و کلی - در اختیار اندیشه است دلالت نمی‌کنند. ارجاعی است چون بر مبنایش، کلمات به امور آنچنان‌که از چنگ آگاهی می‌گریزند وابسته‌اند.

نتیجه‌گیری

هدف این مقاله آشکارسازی اهمیت نظریهٔ سوژکتیویته برای طبیعت‌گرایی فلسفی نزد هردر بود. در این راستا، شرح داده شد که طبیعت‌گرایی هردر دو وجه زبانی و هستی‌شناختی دارد که با هم ناسازگار می‌نمایند، چون به نظر می‌رسد که اولی ضد‌مبنی‌گرایانه است اما دومی در تجربهٔ حسی بنیاد دارد. ادعا شد که این ناسازگاری به یاری نظریهٔ سوژکتیویته برطرف می‌شود. برای اثبات این ادعا وابستگی متقابل نظریهٔ سوژکتیویته هردر با وجه هستی‌شناختی طبیعت‌گرایی او توضیح داده شد. به این ترتیب که نزد او، سوژکتیویته

¹ Horizont / horizon

نه بر اساس روشنی آگاهی بلکه بر مبنای تاریکی هستی تبیین می‌شود و متقابلاً، هستی به نوبه خود، همواره منطبق با اندام‌های حسی سوژه، هرچند به نحو نسبی و محدود، مفهومی‌ست. گفته شد که بر این اساس، نفس متناهی از سوی هردر در وضعیتی اساساً مفهومی و زبانی توصیف می‌شود، وضعیتی که البته چون هرگز نمی‌تواند به سطح حکم کلی و ضروری برسد، پیشاحملی‌ست. بدین‌سان، معلوم می‌شود که وجه زبانی طبیعت‌گرایی هردر نیز به منزله بُن‌پاری جدایی‌ناپذیر از سوژکتیویته هستی‌شناختی وی با طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی‌اش هماهنگ است. در خاتمه، باید افزود که این صورت‌بندی فلسفی هردر در ادامه سیر فکری او به طرز بارزتر و پرورده‌تر در رساله در باب خاستگاه زبان^۱ (۱۷۷۲ م)، در قالب بحث از دوگانه زبان احساس^۲ و زبان تأمل^۳، باز مطرح خواهد شد. می‌توان ادعا کرد که تفسیری که هم‌اینک از طرح هردر ارائه شد مقدمات و ابزارهای مفهومی لازم را برای مطالعه آن اثر به دست می‌دهد.

^۱ *Abhandlung über den Ursprung der Sprache / Treatise on the Origin of Language*

^۲ *Sprache der Empfindung / language of sensation*

^۳ *Sprache der Besonnenheit / language of reflection*

References

- Baum, M. (2018). *Herder's essay on being*. In *Herder's essay on being: A translation & critical approaches*. Camden House.
- Berlin, I. (1976). *Vico and Herder: Two studies in the history of ideas*. Chatto & Windus.
- Beiser, F. C. (2011). *The German historicist tradition*. Oxford University Press.
- Descartes, R. (1985). *The philosophical writings of Descartes* (J. Cottingham, R. Stoothoff, & D. Murdoch, Trans.). Cambridge University Press.
- Forster, M. N. (2018). *Herder's philosophy*. Oxford University Press.
- Gjesdal, K. (2017). Human nature and human science: Herder and the anthropological turn in hermeneutics. In A. Waldow & N. DeSouza (Eds.), *Herder: Philosophy and anthropology*. Oxford University Press.
- Heinz, M. (2018). The metaphysical foundation of subjective philosophy in Herder's "Essay on Being." In J. K. Noyes (Ed.), *Herder's essay on being: A translation & critical approaches*. Camden House.
- Heinz, M. (1994). *Sensualistischer Idealismus: Untersuchungen zur Erkenntnistheorie und Metaphysik des jungen Herder (1763–1768)*. Felix Meiner Verlag.
- Herder, J. G. (2018). *Essay on being* (J. K. Noyes, Trans. & Ed.). In *Herder's essay on being: A translation & critical approaches*. Camden House.
- Herder, J. G. (1982). *Herders Werke in fünf Bänden (Vol. 2)* (R. Otto, Ed.). Aufbau Verlag.
- Herder, J. G. (2002). *Philosophical writings* (M. N. Forster, Trans.). Cambridge University Press.
- Herder, J. G. (1994). Plato sagte: daß unser Lernen bloß Erinnerung sei. In M. Heinz (Ed.), *Sensualistischer Idealismus: Untersuchungen zur Erkenntnistheorie und Metaphysik des jungen Herder (1763–1768)*. Felix Meiner Verlag.
- Kant, I. (1912). *Gesammelte Schriften (Vol. 2)*. Georg Reimer.
- Leibniz, G. W. (2002). *Monadologie und andere metaphysische Schriften*. Felix Meiner Verlag.
- Locke, J. (1997). *An essay concerning human understanding* (R. Woolhouse, Ed.). Penguin Books.
- Schelling, F. W. J. (1860). *Sämmtliche Werke* (K. F. A. Schelling, Ed.; Vol. 7, Part 1). Cotta'scher Verlag.
- Taylor, C. (1985). *Philosophical papers 1: Human agency and language*. Cambridge University Press.