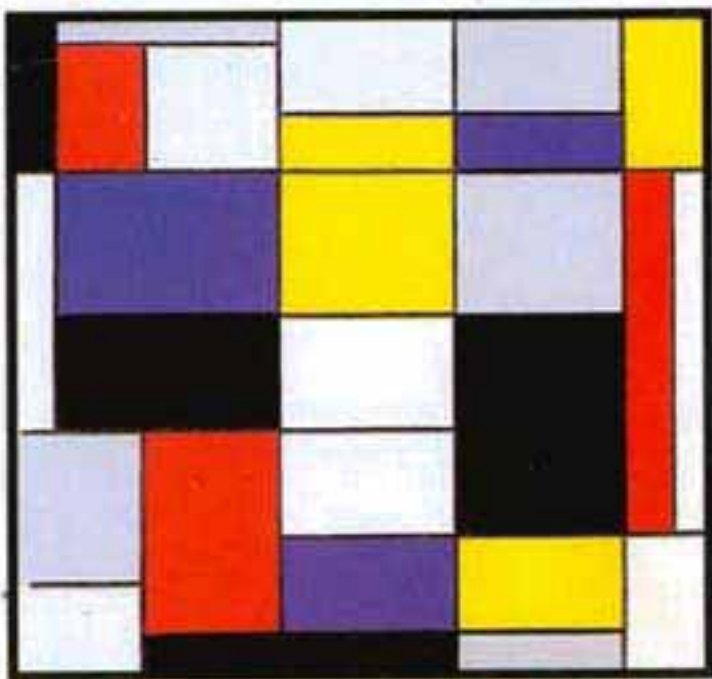




خارد جامعه شناسی

یوسف اباذری



فلسفه و فرهنگ



خردِ جامعه‌شناسی

دکتر یوسف ابانری

انتشارات طرح نو

خیابان خرمشهر (آبادانا) - خیابان نوبخت
کوچه دوازدهم - شماره ۱۰ تلفن: ۸۷۶۵۶۳۲
صندوق پستی: ۷۷۱۳ - ۱۵۸۷۵
فروشگاه: خیابان خرمشهر (آبادانا) - خیابان نوبخت
شماره ۲۶ تلفن: ۸۵۰۰۱۸۳
tarh_e_no@yahoo.com

خرید جامعه‌شناسی • نویسنده: دکتر یوسف اباذری • طراح جلد: بیژن صیفوری

نقاشی روی جلد: بیت موندترین • حروفچینی و صفحه‌آرایی: حروفچینی هُما

(امید سیدکاظمی) • چاپ و صحافی: فرنگار رنگ • نوبت چاپ: چاپ اول ۱۳۷۷،

چاپ دوم ۱۳۸۷، چاپ سوم ۱۳۸۹ • تعداد: ۱۵۰۰ جلد • همه حقوق محفوظ است.

ISBN: 978-964-5625-46-7

شابک: ۷-۲۶-۵۶۲۵-۹۶۴-۹۷۸

اباذری، یوسف

خرید جامعه‌شناسی / یوسف اباذری - تهران: طرح نو، ۱۳۷۷.

۳۴۱ ص. - (فلسفه و فرهنگ)

کتابنامه: ص. ۳۲۱-۳۳۰

۱. جامعه‌شناسی - فلسفه. ۲. جامعه‌شناسی - نظریه. الف. عنوان.

۳۰۱/۰۱

ح ۴ الف ۲۶ / HM

فهرست

۷	□ یادداشت نویسنده
۹	□ مقدمه
۱۸	۱. یورگن هابرماس
۷۹	۲. امیل دورکیم و ماکس وبر
۱۶۷	۳. گئورگ لوکاچ
۲۱۳	۴. هایدگر
۲۷۸	□ مؤخره
۲۸۱	□ ضمیمه
۳۲۱	□ مراجع
۳۳۱	□ نمایه

یادداشت نویسنده

لازم می‌دانم از همکاری و حمایت باقر ساروخانی و محمد میرزایی و تقی آزاد ارمکی و حسین پایا سپاسگزاری کنم. از شاپور اعتماد و میترا رکنی و شهرام پازوکی که کتابهای لازم را در اختیارم گذاشتند، تشکر می‌کنم. شاپور اعتماد این نوشته را خواند و نکاتی سودمند متذکر شد، اکثر معادلهای فارسی واژگان هایدگر را از شهرام پازوکی پرسیده‌ام، هرچند وی این نوشته را نخوانده است. دست آخر باید اذعان کنم که مدیون کمکهای فکری مؤثر مراد فرهادپور هستم، اگر مساعدتهای فرهادپور نبود معایب کتاب بسی بیش از اینها بود.

ذکر دو نکته ضروری است:

۱. اگرچه سعی کرده‌ام که در ترجمه نقل قولها امانت را رعایت کنم، اما به سبب شیوه کار، ترجمه تحت‌اللفظی نکرده‌ام.

۲. مقاله «هایدگر و علم» - که دو سال بعد از نگارش این کتاب نوشته شد و در فصلنامه ارغنون شماره ۱۲/۱۱ به چاپ رسید - ضمیمه این کتاب شده است. این مقاله مشترکاتی با برخی مطالب بخش هایدگر دارد. از خوانندگان به سبب تکراری بودن این مطالب پوزش می‌خواهم اما اعتقاد دارم که این مقاله می‌تواند با قرار گرفتن در کنار سایر مطالب این کتاب، تفکر هایدگر را روشنتر سازد. از مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ناشر ارغنون، که اجازه داد این مقاله در این مجموعه چاپ شود سپاسگزارم.

در پایان امیدوارم که این کتاب بتواند به پیشرفت جامعه‌شناسی در ایران کمکی هرچند ناچیز بنماید.

مقدمه

خرد جامعه‌شناسی به معنای تأمل در خود جامعه‌شناسی است. این تأمل دارای دو وجه است. وجه نخست عبارت از آن است که جامعه‌شناسان در گفتمان^۱ جامعه‌شناختی دقت کنند و تفاوت آن با گفتمانهای فلسفی و علمی و زیبایی‌شناختی را مداوماً مورد پرسش جدی قرار دهند و میزان تداخل آنها و شیوه درگیری میان آنها را بسنجند و درباره آن داوری کنند تا از درافتادن به گنگی و آشفتگی بر حذر باشند، لازمه این تأمل آن است که جامعه‌شناسان به تحولات درونی جامعه‌شناسی بینا و هشیار باشند، تکثر روش‌شناختی و طرحهای تحقیقاتی جامعه‌شناسی را مداوماً مورد نقادی قرار دهند تا هم از در افتادن به تحجر جلوگیری شود و هم خطر حل شدن گفتمان جامعه‌شناختی در سایر گفتمانها از میان برود.

وجه دوم تأمل در خود جامعه‌شناسی سنجش رابطه جامعه‌شناسی با تاریخ و جامعه‌ای است که این علم سعی در توصیف و تبیین و تفسیر آن دارد. این تأملات در زمانه ما از آن جهت امری مهم و با معنای شمرده می‌شود که گفتمان زیبایی‌شناختی و یا نوعی تفسیر از آن در قالب نظریه‌های مابعد مدرن منکر چنین رابطه‌ای هستند. آنها یا منکر تاریخ‌اند و تاریخ را به روایت فرومی‌کاهند و یا تاریخ را به تاریخمندی مبدل می‌کنند که حاصل هر دو، تقلیل تاریخ و جامعه به متن است. حاصل فرآیند تبدیل تاریخ و جامعه به متن، تن در دادن به نوعی تکثر بی‌پایان و پذیرش آنچه هست و بی‌اعتنایی به لزوم مداخله عقلانی برای اصلاح و بهبود جامعه است.

به همین سبب نگاهی کوتاه به تاریخ جامعه‌شناسی می‌تواند روشنگر وضعیت

کنونی و مشکلات و مسائلی باشد که سر راه خردورزی جامعه‌شناسی قرار دارد. جامعه‌شناسی زاده روشنگری است. هیچ جامعه‌شناسی نیست که این واقعیت را باز نشناسد اما آنچه اهمیت وافر دارد سنجش نقادانه و عقلانی رابطه جامعه‌شناسی با روشنگری است. اما باید از آغاز متذکر شد که مفهوم سنجش نقادانه و عقلانی، خود مقوله‌ای است که روشنگری در اختیار ما قرار داده است، مقوله‌ای که بدون آن فلسفه کانت^۱ و جامعه‌شناسی کنت^۲ میسر نمی‌شد، شاید بهتر باشد که برای بررسی این دید عقلانی و انتقادی به مارکی دو کندورسه^۳ بازگردیم نه به کانت. زیرا هر چند کانت سعی کرد بنیادهای این نوع معرفت را روشن سازد اما کندورسه بود که کوشید تا در کتاب خود طرح اولیه تصویر تاریخی پیشرفت ذهن بشری اهمیت فرهنگی «علم جدید» و «عقل جدید» و «جامعه جدید» را روشن سازد.

آنچه در مورد روشنگری برای کندورسه اهمیت داشت «برجسته‌ترین دستاورد بشری» در آن زمان، یعنی فیزیک نیوتن^۴ بود که با «مشاهده و تجربه و محاسبه» رمز و راز طبیعت را به روی انسان گشوده بود. روشنگری سعی کرد که الگوی معرفت از طبیعت را به الگوی معرفت بشری تبدیل کند، زیرا که این الگو به قرن‌ها «بحث بیهوده و بی حاصل اهل مدرسه» پایان داده بود. هدف کندورسه آن بود که تاریخ بشری را بر اساس عقلانیت قرائت کند. وی این قرائت را در چهار نکته خلاصه می‌کند:

الف. کندورسه مفهوم کمال ارسطویی را که عبارت از تحقق غایتی باشد که در خود چیزها نهفته است به پیشرفت علمی تعبیر کرد. پیشرفت، رسیدن به فرجام نیست بلکه جریان بهبود و مهمتر از همه بهبود در یادگیری است. یادگیری به معنای آن است که آدمی از عقل خود برای رفع موانع استفاده کند. کندورسه بنیاد معرفت را رابطه میان ابزارهای کشف بشری و مقاومتهای طبیعت در برابر آن متصور شد. کانت این نکته را چنین خلاصه کرد: طبیعت به پرسشهایی پاسخ می‌دهد که ذهن ما از آن می‌پرسد. همین نکته است که در واکنش رمانتیک مورد شک و تردید قرار می‌گیرد. اوج این «رمانتیسیم» را می‌توان در فلسفه تکنولوژی هایدگر مشاهده کرد، نکته‌ای که ما به تفصیل به آن خواهیم پرداخت.

1. I. Kant

2. A. Comte

3. M. Condorcet

4. I. Newton

ب. از نظر کندورسه مقاومت فرهنگ بشری در برابر علم نیز مشابه مقاومت طبیعت در برابر علم است. تعصبات و پیش‌داوریه‌ها در برابر معرفت علمی مقاومت نشان می‌دهند. اما معرفت عقلانی عقاید عوامانه و فلسفی و اخلاقی و سیاسی را مورد سنجش نقادانه قرار می‌دهد. در این معنا نیز معرفت علمی کارکردی روشنگرانه دارد. کشف حقیقت علمی الگوی کشف حقیقت بشری است. روشنگری نوعی مفهوم سیاسی نیز هست که هدف آن رهایی بشر از قیود متفاوت است. الگوی آموزش علمی باز به الگوی آموزش همگانی بدل می‌شود تا بتوان آرا و عقاید همگانی را در بوتۀ عقل آزمود و موانع را از سر راه برداشت.

ج. روشنگری به معنای ایجاد بهبود در اخلاق نیز هست. روشنگری از آدمیان می‌طلبد که با شجاعت از عقل خود بهره‌جویند و به استقلال و بلوغ برسند. کندورسه بر آن است که علم نه فقط نوعی نقادی است بلکه پرسشهایی هنجارمند نیز می‌کند.

د. عقل روشنگری نه فقط در بهبود اخلاق فردی بلکه در بهبود اخلاق اجتماعی نیز مؤثر است. کندورسه مثل کانت معتقد است که گسترش این روند موجب برقراری صلح و پیشرفت اقتصادی و رفع نابرابریها و بی‌عدالتی‌های اجتماعی نیز می‌گردد.^۱

بنیانگذار جامعه‌شناسی این نوع نگرش فلسفه تاریخی قرن هجدهمی را به پوزیتیویسم تعبیر کرد و سعی کرد تا پیشرفت ذهن بشری را بر اساس مراحل سه‌گانه خود تعبیر کند. قرن نوزدهم را می‌توان قرن پیروزی پوزیتیویسم دانست، پوزیتیویسمی که هم به مثابه واقعیت و هم به مثابه نظریه علمی سلطه یافت. فروپاشی فلسفه کلاسیک آلمان و به ویژه فلسفه هگل^۲ جای خود را به پوزیتیویسم مطمئنی داد که بارزترین تجلی آنرا می‌توان در منطق جان استوارت میل شاگرد کنت جستجو کرد. کتاب نظام منطق میل^۳ جهت‌گیری عقلانی و ایدئولوژی پیشرفت فلسفه روشنگری را با تجربه‌گرایی علمی درهم آمیخت. این ترکیب قدرتمند که باید آنرا مهمترین مانیفست پوزیتیویسم دانست چراغ راهنمای علوم

۱. در مورد بررسی آرای کندورسه و رابطه آن با روشنگری رک. هابرماس ۱۹۸۴، صص ۱۴۹-۱۴۸ و برنشتاین (R. Bernstein) ۱۹۹۱، صص ۸-۳۳.

2. G. Hegel

3. J. S. Mill

اعم از علوم طبیعی و انسانی گشت^۱. مقبولیت پوزیتیویسم با ظهور جامعه‌شناسی صنعتی همراه بود و پوزیتیویسم این زیست-جهان را توجیه می‌کرد. تسلط فایده‌گرایی در اخلاق و سیاست و اقتصاد و تسلط حس‌گرایی در معرفت‌شناسی و روانشناسی نمونه‌هایی از گسترش فرهنگ پوزیتیویستی است.

اما با ظهور سایه‌های ظلمانی و تاریک جامعه‌شناسی صنعتی در قرن نوزدهم و بیستم این تصویر روشن به‌تیرگی گرایید. قرن نوزدهم و بیستم شاهد تلاطمات و آشوبها و جنگهای اجتماعی و سیاسی و امپریالیسم و استعمار و آنومی (بی‌هنجاری و یا به‌عبارت بهتر آشفتگی هنجاری) و از خودبیگانگی بود. با توجه به این سویه‌هاست که می‌توان گفت پوزیتیویسم این تناقضات را در عرصه نظریه باز تولید می‌کرد، بی‌آنکه بتواند ماهیت متناقض مدرنیسم را نشان دهد.

نخستین واکنش به پوزیتیویسم در این معنای کلی را رمانتیکها نشان دادند. رمانتیکها را به‌طور کلی می‌توان به سه شاخه تقسیم کرد: رمانتیسم ادبی و رمانتیسم سیاسی-اجتماعی و رمانتیسم معرفت‌شناختی^۲. آنچه این سه شاخه را با یکدیگر متحد می‌سازد ضدیت آنها با جامعه جدید و علم جدید است. جنبش رمانتیک باب این بحث را مفتوح ساخت که روشنگری خصم جهان ارزشی آدمی است و با الگو برداری یک سویه از علم طبیعی، انسان را به شیء فرومی‌کاهد و جامعه ارگانیک بشری را به جامعه مکانیک مبدل می‌سازد. رمانتیسم سیاسی و اجتماعی که در آرای محافظه‌کاران مخالف انقلاب فرانسه جلوه‌گر شد نقطه الهام نظریه پردازان جنبشهای سیاسی و اجتماعی شد که دامنه آن تا روزگار ما نیز کشیده شده است. این نوع جنبشها را هم در کشورهای صنعتی و هم در کشورهای جهان سوم می‌توان مشاهده کرد. مهمترین دستاورد رمانتیسم در حیطة معرفت‌شناسی، احیای هرمنوتیک به دست شلایرماخر^۳ بود. شاخصترین نماینده این نحله فکری در

۱. جالب توجه آن است که دیلتای (W. Dilthey) واژه Geisteswissenschaften را از این کتاب گرفت و قصد او از روش Verstehen تعمیق تجربه‌گرایی میل بود در مورد رابطه دیلتای با امپریسم و میل رک. هاجز (H. Hodges) ۱۹۵۲، به‌ویژه فصل اول.

۲. برای توضیح بیشتر در مورد رمانتیسم رک. ارغنون، ۲، ۱۳۷۳، مرکز مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

3. F. Schleiermacher

روزگار ما یعنی هانس-گئورگ گادامر^۱ به وابستگی خود به این نحله اذعان کرده است. «من... در سنت فرهنگی خاصی پرورش یافته‌ام که می‌توانیم با اغماض آن را رمانتیسم بنامیم.» (مصاحبه با بوینی^۲، ارغنون ۲، ص ۲۰۰).

با توجه به آنچه به‌طور اختصار گفتیم می‌توان سه مقوله مهم در تفکر اجتماعی و فلسفی و سیاسی عصر جدید برشمرد که چگونگی رویارویی با آنها تکلیف اصحاب آن علوم را با عصر جدید که آغازگر آن روشنگری بوده است معلوم می‌سازد: علم و فرهنگ و ارزش و کنش و آزادی.

اکنون می‌توانیم منظور خود را از خرد جامعه‌شناسی روشنتر سازیم. به گمان ما خرد جامعه‌شناسی تأمل در جایگاه علم و فرهنگ/ و ارزش و کنش/ و آزادی است. ممکن است ایراد بگیرند که فلسفه نیز چنین دلمشغولی دارد. اما ما اعتقاد داریم که سطح تجربیدی استدلال فلسفی به فلاسفه اجازه نمی‌دهد که به‌طور انضمامی و مشخص به این مقولات پردازند، آنها در به‌کارگیری دیالکتیک صعودی توانا و ماهرند اما از به‌کارگیری دیالکتیک نزولی عاجزند. آرای تجربیدی آنها قادر نیست موارد انضمامی را توضیح دهد، در نتیجه ما زندانی مقولاتی باقی می‌مانیم که اگر دست و دل خود را به آن بسپاریم یا باید دست از عمل بازپس کشیم و یا سکوت کنیم. دو فیلسوفی که ما در این رساله به بررسی آرای آنها پرداخته‌ایم و هر دو بنیانگذار شیوه نوینی در تفکر قرن حاضرند یعنی گئورگ لوکاخ^۳ و مارتین هایدگر^۴ نمونه‌ای هستند از آنچه در سر داریم.

هدف این نوشته آن است که نشان دهد بنیانگذاران جامعه‌شناسی دورکیم^۵ و وبر^۶ و همچنین سنت مارکسیستی، وارث روشنگری اما در ضمن ناقد هوشمند آن نیز بوده‌اند، این امر به آن معنا نیست که ما مدعی شویم آرای مارکس^۷ و دورکیم و وبر تفاوتی با یکدیگر ندارد، بی‌شک چنین ادعایی مهمل است. منظور ما آن است که افکار آنها به قول والتر بنیامین^۸ به منظومه^۹ مشابهی تعلق دارد. در این منظومه سه مقوله‌ای که برشمردیم بیشترین نیروی جاذبه را تشکیل داده‌اند و مابقی مقولات

1. H-G. Gadamer

2. R. Boyne

3. G. Lukàcs

4. M. Heidegger

5. E. Durkheim

6. M. Weber

7. K. Marx

8. W. Benjamin

9. constellation

گرد آنها می‌چرخند، اما آرایش نیروها در هر متفکری متفاوت است. آنان خواستار تعمیق برنامه‌های روشنگری از رهگذر انتقاد از کاستیهای آنند. آنان نه علم را فرو گذاشته‌اند نه به ارزش بی‌اعتنا مانده‌اند نه به‌رهایی بی‌علاقه بوده‌اند و نه در سطح تجریدِ صرف باقی مانده‌اند. اما این امر به آن معنا نیست که آنان همهٔ مسائل را حل کرده‌اند و یا خود از تمامی ابعاد تفکر خویش آگاه بوده‌اند. وظیفهٔ جامعه‌شناسی حاضر باز به قول بنیامین نوعی نقد نجات‌بخش^۱ است (البته صرف نظر از معانی معادشناختی و انقلابی که بنیامین به این نوع نقد نسبت می‌دهد و آن را از نقد ایدئولوژیک جدا می‌سازد) یعنی نقدی که بتواند آرای آنان را از در ماندگیهایی که در جامعه‌شناسی‌شان نهفته است و هم از سوء قرائتهایی که از آثارشان می‌شود نجات دهد. اما باید توضیح داد که این سوء قرائتها ناشی از کج‌فهمی صرف جامعه‌شناسان بعدی نیست بلکه در تناقضات خود مدرنیته نهفته است.^۲

هدف از نقد نجات‌بخش آن است که بتوان معضلهٔ آنان را از نو سامان داد. به گمان نگارنده نمونهٔ نقد سازنده‌ای که از قدمای جامعه‌شناسی به عمل آمده است از آن یورگن هابرماس^۳ وارث دیدگاه انتقادی است. به همین سبب بخش اول نوشتهٔ حاضر به حلاجی آرای او به‌ویژه در کتاب معرفت و علایق بشری اختصاص یافته است تا مدخلی باشد برای اشراف به فصول بعدی. هابرماس بر آن است که با تحدید حوزه‌های علوم تحلیلی-تجربی و هرمنوتیکی-تاریخی و آزادیبخش و متصل ساختن آنها به علایق بشری از فرو کاستن هر یک از این حوزه‌ها به حوزه‌های دیگر ممانعت به عمل آورد. حاصل نظریه‌های هابرماس به‌ویژه در دورهٔ بعدی فعالیت خویش که روی آوردن به نظریهٔ کنش ارتباطی باشد، نجات طرح ناتمام روشنگری است.

بخش دوم به حلاجی آثار دورکیم و وبر اختصاص یافته است. هدف این بخش نوعی نقد نجات‌بخش با توجه به اکنونیت تاریخ فعلی جامعه‌شناسی است. مقوله‌های مهم و هادی در این بخش مقولهٔ «نوستالژی» برایان ترنر^۴ جامعه‌شناس

1. redemptive criticism

۲. ما در آینده از این سوء قرائتها سخن خواهیم راند.

3. J. Habermas

4. B. S. Turner

معاصر و همچنین مقوله فلسفه علم مابعد تجربه گراست. این بخش با معرفی مقوله نوستالژی شروع می‌شود. هدف از واریسی مقوله نوستالژی دقیقتر شدن در کیفیت سوء تقریری است که بعضی از جامعه‌شناسان از آثار قدما می‌کنند. نوستالژی ناظر بر دلزدگی از عصر حاضر و عقلانیت و در افتادن به نوعی شهود در روش و ستایش از نوعی اجتماع یا به گمانی «گماین شافت» است. پاره اول بخش دوم به سه سوء تقریری که از آثار دورکیم به عمل آمده است، اختصاص یافته است. در همین جاست که مقوله دوم و هادی این بخش که عبارت از فلسفه و علم مابعد تجربه گرا باشد معرفی می‌شود تا بتوان در سایه آن معضلات تفکر قدما را گشود. پاره دوم بخش دوم به بررسی افکار تراژیک و بر اختصاص دارد و هدف از آن، ممانعت از فروکاستن تفکر و بر به هرمنوتیک و اسازانه^۱ نیچه^۲ است که در فضای مابعد مدرن فعلی باب شده است، و همچنین نشان دادن قرابت برداشت و بر از علم و عقلانیت با فلسفه علمی مابعد تجربه گراست. و بر حلقه مهمی در پیوند میان علم و هرمنوتیک است، پیوندی که نظریه هابرماس که در بخش اول معرفی شده است نمونه خوب آن است.

بخش سوم و چهارم به تشریح بنیانهای نظریه انتقادی و هرمنوتیک معاصر اختصاص یافته است. هدف از این بخشها آن است که نشان داده شود مهمترین تفاسیر نوستالژیک از عصر جدید چه نتایج ناگواری می‌تواند به بار آورد. در این بخشها با قرائت برخی از آثار این متفکران و نقد درونی آثار آنان، نتایج منطقی اتخاذ چنین روش و تفکری آشکار می‌گردد.

بخش سوم با سنجش رابطه میان لوکاچ و و بر شروع می‌شود. نوسان لوکاچ میان درون‌گرایی^۳ کی‌یرکه‌گاردی^۴ و علم وبری مورد تصریح قرار می‌گیرد. تصریح موضع زیبایی‌گرایانه و تصمیم‌گرایانه^۵ لوکاچ در دو اثر ماقبل مارکسیستی او یعنی روح و اشکال و نظریه رمان قدم بعدی است. سپس کتاب تاریخ و آگاهی طبقاتی که تلفیقی میان آرای مارکس و و بر است مورد ارزیابی قرار می‌گیرد. این کتاب بنیان

1. deconstructive hermeneutics

2. F. Nietzsche

3. inwardness

4. S. Kierkegaard

5. decisionism

«نظریه انتقادی» است. لوکاچ با ارائه مفهوم شی‌وارگی^۱ راه را برای یکی از قدرتمندترین حملات به روشنگری باز کرد. گفتمان لوکاچی^۲ به رغم تلاش او برای توضیح انتقادی وضعیت معاصر دچار بن‌بست می‌شود زیرا این گفتمان حتی در بهترین صور خود (نظریه‌های آدرنو و هورکهایمر) به قول هابرماس دچار تضاد عملکردی^۳ می‌گردد. غرض از این مقوله استفاده از عقل برای انتقاد از عقل است منتهی انتقاد با در غلتیدن به تمامیت، مبانی عقلانی خود را زائل می‌کند. اگر هدف لوکاچ و نظریه‌پردازان انتقادی، انتقاد از علم‌زدگی و پوزیتیویسم و از خودبیگانگی جامعه معاصر باشد با اتخاذ این روش، نقد آنان به بن‌بست می‌انجامد زیرا آنان بر شاخ می‌نشینند و بن می‌برند. حاصل نظریه انتقادی رها کردن جامعه به دست همان علم و از خودبیگانگی ناشی از آن است که آنان در صدد رفع آن هستند. نظریه انتقادی دست آخر به زیبایی‌گرایی درمی‌غلند و افسانه رمانتیکهای قرن نوزدهم را از سر می‌گیرد.

در بخش چهارم آرای هایدگر درباره عصر جدید مورد بررسی قرار می‌گیرد. بررسی آرای شوپنهاور^۴ و کی‌یرکه گارد در بخشهای قبل و دیدگاههای خردگریز آنان راه را برای سنجش آرای هایدگر هموارتر کرده است. در پاره اول این بخش، کتاب وجود و زمان به طور موجز معرفی می‌گردد و تصمیم‌گرایی مستتر در کتاب که مبنای گزینش سیاسی هایدگر در سال ۱۹۳۳ است نمایان می‌گردد. سپس جدول هایدگر از تصمیم‌گرایی و قبول نظریه گلاسن‌هایت^۵ (وارستگی) و ربط آن با آرای وی در مورد علم و تکنولوژی بررسی می‌شود. نظریه هایدگر در مورد علم و تکنولوژی که در دو مقاله مشهور وی ابراز شده است یکی از قدرتمندترین انتقادهایی است که از سیطره علم و تکنولوژی در عصر ما به عمل آمده است. در قرائتی که ما از این مقالات کرده‌ایم، ربط آنها را با کنش اجتماعی مورد بررسی قرار داده‌ایم و به این نتیجه رسیده‌ایم که فرجام کار هایدگر و لوکاچ یعنی گزینش

1. reification

۲. ما در این نوشته فلسفه لوکاچ جوان را طرحی تحقیقاتی متصور شده‌ایم که نظریه انتقادی آدرنو و هورکهایمر و دیگران در متن آن به کار خود ادامه داده‌اند، اما متذکر می‌شویم که تفاوت‌های بسیاری میان آرای لوکاچ جوان با لوکاچ پیر و همچنین لوکاچ با آدرنو (T. Adorno) و هورکهایمر (M. Horkheimer) وجود دارد.

3. performative contradiction

4. A. Schopenhauer

5. Gelassenheit

«هرمنوتیک» و «نظریه انتقادی» بی‌میانجی به‌رغم تفاوت‌های سیاسی آنان که یکی «راست» را برگزید و دیگری «چپ» را، در نهایت یکی است: وانهادن کنش اجتماعی و طرد علم و پذیرش نوعی زیبایی‌گرایی. اما نکته طرز آلود این است که اتخاذ این روش در عمل درست به‌عکس خود مبدل می‌شود یعنی با طرد هر نوع کنش اجتماعی جامعه عملاً به‌دست علم و تکنولوژی مهار نشده رها می‌شود.

از نظر ما خرد جامعه‌شناسی از آنجا دارای اهمیت است که این خرد هیچ‌گاه تأمل در کنش اجتماعی را از دست ننهاده است. یکی از مهمترین راه‌های ایجاد تعادل در خرده‌زیست-جهانهای جامعه فعلی پناه بردن به این خرد است نه اختیار کردن فلسفه تجریدی و عرفان و دیدگاه زیباشناسانه.

اختیار چنین موضعی به‌ما اجازه می‌دهد که در جهان آشوب‌زده فعلی بتوانیم علم و حکمت عملی را با یکدیگر تلفیق کنیم و در کاستن آلام انسانها و بهبود و اصلاح جامعه مؤثر باشیم، یعنی یگانه‌هدفی که جامعه‌شناسی از بدو تأسیس، خود را وقف آن کرده است.

روش ما در این نوشته ساختن «منظومه» بوده است. مارتین جی^۱ تعریف مختصر و مفیدی از روش پیچیده بنیامین به‌دست داده است، «منظومه» عبارت است از: «خوشه‌ای از عناصر متغیر که کنار هم چیده می‌شوند ولی درهم تنیده نمی‌شوند و نمی‌توان آنها را به‌مخرج مشترک و یا هسته و یا اصل مولد نخستینی فرو کاست.» (جی ۱۹۸۴، صص ۱۵-۱۴). ما در این رساله هم از معرفت‌شناسی سخن رانده‌ایم و هم بحثهای مضمونی کرده‌ایم و هم به‌تداخل آنها اشاره نموده‌ایم، هم بحثهای تاریخی کرده‌ایم و هم به‌قرائت متون و نقد درونی دست زده‌ایم و هم از نحله‌های متفاوت فکری و تأثیر آنها بر یکدیگر سخن گفته‌ایم. حاصل اتخاذ این روش آن بوده است که به‌هدف این رساله دست بیابیم که همان آشکار ساختن خرد جامعه‌شناسی و ایجاد تعادل میان معرفت‌های سه‌گانه است تا به «طرحی تحقیقاتی» دست یابیم که بتواند از رهگذر نقد تقلیل‌گرایانه به‌دیدنی واقع‌بینانه دست یابد. هدف این طرح تحقیقاتی باید آن باشد که به‌تأمل در خرد جامعه‌شناسی کمک کند و به‌ایجاد کنش معقول در جامعه یاری رساند.

یورگن هابرماس

امروزه نام یورگن هابرماس به واقع نمادی است برای یکی از گسترده‌ترین تلاش‌های نظری نیمه‌دوم قرن بیستم. دستاوردهای گوناگون هابرماس در عرصه‌های مختلف فلسفه و علوم انسانی خود بهترین گواه گستردگی و اهمیت این تلاش نظری است: صورت‌بندی مجدد نظریهٔ تکامل تاریخی هگل به شیوه‌ای غیر متافیزیکی، و تصحیح و تکمیل نظریهٔ عقلانیت وبر، و بازسازی ماتریالیسم تاریخی با تکیه بر تمایز کار/تعامل و نقد تقلیل‌گرایی مارکس، و گسترش نظریهٔ کنش زبانی، و تدوین نظریهٔ موسوم به «پراگماتیک عام»^۱ در جهت توضیح و تبیین بنیانهای عام کنش و کلام بشری، و ارائهٔ توصیفی دقیق و فراگیر از جامعهٔ مدرن با تکیه بر دستاوردهای «نظریهٔ سیستمها» و «نظریهٔ انتقادی».

به راحتی می‌توان این فهرست طولانی را ادامه داد. هابرماس که خود اساساً متفکری نظام‌ساز است همواره کوشیده است تا مجموعهٔ آرای خود را در قالب طرح نظری دقیق و مفصلی گرد آورد. مهمترین ثمرهٔ این تلاش اثر دوجلدی او نظریهٔ کنش ارتباطی (هابرماس ۱۹۹۱، هابرماس A ۱۹۸۹) است. در این اثر، میراث کلاسیک بنیانگذاران «جامعه‌شناسی» (مارکس و وبر و دورکیم) به میانجی‌شماری از سنت‌های فکری جدید، تعدیل و تکمیل و نقد می‌شود که مهمترین آنها عبارتند از:

1. universal pragmatics

فونکسیونالیسم پارسونز^۱ و نظریه سیستمهای لومان^۲ و هرمنوتیک گادامر و نظریه انتقادی مکتب فرانکفورت و پراگماتیسم پیرس^۳ و جرج هربرت مید^۴، و روانشناسی شناخت پیازه^۵ و کولبرگ^۶ و نظریه کنش زبانی آستین^۷ و سیرل^۸ و روانکاوی فروید^۹. البته اگر بخواهیم آثار هابرماس در زمینه معرفت‌شناسی و اخلاق را نیز در نظر بگیریم باید نام کانت و فیشته^{۱۰} و هگل و دیلتای و هوسرل^{۱۱} را هم به فهرست فوق اضافه کنیم.

هابرماس از آغاز زندگی فکری خود، یعنی از زمان انتشار تغییر ساختاری سیطره عمومی در سال ۱۹۶۲ (چاپ انگلیسی، هابرماس ۱۹۸۹ B) تا به امروز به طرق مختلف بر این اندیشه تأکید گذاشته است که گفتگوی آزاد شرط ضروری هرگونه کلام و کنش عقلانی است. او از زمره کسانی است که به قول معروف «حرفشان با عملشان یکی است»، و از این رو، طی این مدت همواره مشتاق بحث و گفتگو با همه کس و مناظره با «رقبای فیلسوف و جامعه‌شناس» خود بوده است. برخی از مناظرات او از جمله مناظره با گادامر و نیکولاس لومان، امروزه جزو موضوعات کلاسیک مباحث فلسفه و علوم انسانی محسوب می‌شود. به علاوه، بخش مهمی از آرای هابرماس در همکاری و همفکری مستمر با کسانی چون کلاوس اوفه^{۱۲} و آلبرشت ولمر^{۱۳} و کارل-اتو آپل^{۱۴} بسط یافته است.^{۱۵}

با توجه به ملاحظات فوق یعنی گستردگی و غنای علایق نظری هابرماس و اشتیاق او به درگیر شدن با نحله‌ها و نظریه‌های روزگار خویش، نقش محوری و «میانجی‌گرایانه» آرای او در بسیاری از مناظرات فکری معاصر امری کاملاً طبیعی است. تا آنجا که به موضوع نوشته حاضر مربوط می‌شود، نقش مرکزی هابرماس از این هم بارزتر است. حتی خود اندیشه پرداختن به رابطه هرمنوتیک و نظریه انتقادی اساساً ملهم از آثار اوست.

1. T. Parsons

2. N. Luhmann

3. Ch. Peirce

4. G. H. Mead

5. J. Piaget

6. L. Kohlberg

7. J. L. Austin

8. J. Searle

9. S. Freud

10. J. Fichte

11. E. Husserl

12. C. Offe

13. A. Wellmer

14. K. A. Apel

۱۵. اخیراً کتابی که هولاب (R. Holub) درباره مناقشات هابرماس نوشته است به فارسی ترجمه شده است (هولاب ۱۳۷۵).

پس از طوفانها و فجایعی که در نیمه نخست این قرن گریبانگیر جامعه مدرن شد، هابرماس پر اشتیاق‌ترین متفکری است که کوشیده است ابعاد و سویه‌های متعارض این جامعه را بار دیگر در قالب آنچه خود «طرح ناتمام مدرنیسم» می‌نامد، گرد آورد. همین امر او را به مدافع اصلی عقل روشنگری و آرمان تاریخی آن برای تحقق خودآیینی و مسئولیت و بلوغ^۱ بدل کرده است. این دفاع به‌ویژه از آن جهت ضروری است که طی سه قرن گذشته آرمان روشنگری نه فقط تحقق نیافته است بلکه در عمل به مجموعه‌ای از آرمانها و سنتها و فرآیندهای مجزا و ناسازگار تجزیه شده است. جامعه مدرن طی عمر نسبتاً کوتاه خود هرگز نتوانسته است، عدالت و آزادی و فردیت و همبستگی اجتماعی را توأماً تحقق بخشد و پیشرفتهای علمی و فنی را با نیازهای اخلاقی و علایق رهایی‌بخش مردمان هماهنگ سازد. هابرماس از این امر غافل نیست و تلاش او برای صورت‌بندی مجدد «طرح مدرنیسم» به قصد نجات آن از غرقاب یأس و آشفتگی خود بهترین گواه است. او به‌ویژه بر تعارض عمیق میان دستاوردهای خیره‌کننده علم و تکنولوژی با عقیم ماندن تلاشهای جامعه مدرن در جهت نقد عقلانی هنجارهای اجتماعی تأکید می‌گذارد. هابرماس بر خلاف بسیاری از ناقدان جامعه مدرن، به پیروی از عقل روشنگری، توسعه علم و تکنولوژی را جزو ضروری «رهایی بشریت» می‌داند. او معایب جامعه مدرن را به شکل سرمایه‌دارانه تحقق فرایند مدرنیزاسیون و نه به‌خود این فرایند، نسبت می‌دهد. ناهنجاریهای برخاسته از غلبه عقلانیت علمی و فنی، هابرماس را وامی‌دارد تا به نقد عقل‌ابزاری و بازتابهای فلسفی آن یعنی پوزیتیویسم و علم‌گرایی بپردازد. به گفته او «علم‌گرایی بدان معناست... که ما دیگر علم را یکی از اشکال معرفت ممکن‌الحصول نمی‌دانیم، بلکه برعکس معرفت را با علم یکی می‌کنیم.» (هابرماس، ۱۹۷۵، ص ۴). این عبارت حاکی از نزدیکی عمیق هابرماس با «فلسفه انتقادی» ایمانوئل کانت است. اگر کانت می‌کوشید تا با محدود ساختن عقل، فضایی برای ایمان به وجود آورد، هابرماس نیز می‌خواهد تا با مشخص ساختن محدوده علم، از تجاوز عقل‌ابزاری به دیگر عرصه‌های معرفت عقلانی جلوگیری کند. دفاع از این عرصه‌ها، یعنی عرصه عقل عملی معطوف به نقد هنجارهای اجتماعی و

ارزشهای اخلاقی و عرصه معرفت انتقادی معطوف به‌رهایی از سلطه، مبنای عقل‌گرایی هابرماس است. به‌گفته یکی از مفسران آرای هابرماس، تمایل او به عقل‌گرایی «ناشی از پیوند آن با ارزشهایی است که هابرماس، به‌پیروی از کانت، آنها را «خودآیینی» و «مسئولیت و بلوغ» می‌نامد»، همین مفسر در ادامه سخنان خود می‌گوید: «افراد بشر فقط در صورتی می‌توانند موجوداتی خودآیین و مسؤول باشند که به‌خود به‌چشم چنین موجوداتی بنگرند و در تعامل و دادوستد اجتماعی خویش، یکدیگر را در این مقام مورد خطاب قرار دهند. ولی اگر مبنای تعامل آنان، صفات و سرسپردگی جمعی ایشان به‌روابط و نهادها و ارزشهایی باشد که فاقد اساسی عقلانی‌اند و نگرش انتقادی و منفصل بدانها ممکن نباشد، پس انجام امور فوق از آنان ساخته نیست. به‌علاوه اگر جهت‌گیری و نسبت آنان به یکدیگر، به‌عوض اتکا به توجیه عقلانی و توافق و تصدیق متقابل، امری اساساً راهبردی (استراتژیک) و مبتنی بر زورگویی و سوءاستفاده و جهت‌دهی باشد، باز هم کاری از آنان ساخته نیست» (وود^۱، ۱۹۸۵، صص ۱۴۸-۱۴۹).

نوشته فوق به‌ما اجازه می‌دهد تا مقایسه کانت و هابرماس را به‌نحوی عمیقتر بسط دهیم. اولاً در هر دو مورد وفاداری به ارزشهایی چون «خودآیینی» و «بلوغ» و «حیثیت انسانی» همبسته ناگزیر طرح فلسفی دفاع از عقل‌گرایی است، طرحی که خود می‌باید بنیانهایی برای توجیه عقلانی این ارزشها فراهم آورد. آنچه توجه کانت را به هیوم^۲ و نقد معرفت نظری معطوف کرد، پرسشهای حل‌نشده فلسفه اخلاق بود. در مورد هابرماس نیز گفته‌اند که «طبق استدلال او، مقابله با نفوذ «علم‌گرایی» در فلسفه و دیگر عرصه‌های تفکر، شرط اساسی ادامه حرکت بشریت به سوی رهایی است» (هلد^۳، ۱۹۸۰، ص ۲۹۶).

ثانیاً، دفاع انتقادی از عقل‌گرایی در هر دو مورد، به‌محدود ساختن معرفت علمی و تأیید و تصدیق دیگر عرصه‌های معرفت عقلانی منجر می‌شود. کانت، عقل عملی و معرفت مبتنی بر حکم یا قوه دآوری^۴ را در کنار عقل نظری قرار می‌دهد و هابرماس نیز علوم هرمنوتیکی (نقد عقلانی هنجارها و ارزشها) و نظریه انتقادی (نقد ایدئولوژی) را از عقل ابزاری و علوم تحلیلی-منطقی مجزا می‌کند.

1. A. W. Wood

2. D. Hume

3. D. Held

4. judgment

ثالثاً، در هر دو مورد، نقد معرفت مضمون مشترک حوزه‌های گوناگون تحقیق و پژوهش است. این مورد سوم را می‌توان نشان یا دلیل اصلی تعلق کانت و هابرماس به تفکر و آرمان روشنگری دانست، تفکری که اساساً جستجوی امر خیر در عرصه تجربه بشری و نقد معرفت عقلانی را موضوعاتی به هم پیوسته و جدایی‌ناپذیر می‌داند. همین تعلق به تفکر روشنگری است که کانت و هابرماس را به رغم دو قرن فاصله زمانی، در جایگاه یا موضع فلسفی-تاریخی یکسانی قرار می‌دهد. این موضع را می‌توان با رجوع به تقابلی سه وجهی مشخص کرد که وجوه منفی آن عبارتند از: عینی‌گرایی و معرفت‌انتزاعی (دکارت^۱)، نسبی‌گرایی و تجربه‌گرایی شکاکانه (هیوم) و خردستیزی رمانتیک (نیچه). روشن ساختن پیوندهای درونی این سه دیدگاه و همچنین بنیانها و لوازم و پیامدهای کم‌وبیش مشترک آنها، همان سعی و کوششی است که قدرت و غنای فلسفه و نظریه «انتقادی» کانت و هابرماس را آشکار می‌کند.

پیگیری مضمون نقد معرفت در هر دو مورد، متضمن اتخاذ «رهیافتی دیالکتیکی» است که به‌طور همزمان بر وحدت و کثرت معرفت عقلانی تأکید می‌گذارد. از دید کانت کاربرد صفت «انتقادی» بدان معناست که دیگر نمی‌توان عقل را به‌طور جزمی تأیید کرد و هرگونه معرفت بشری، اعم از آنکه نظری باشد یا عملی مستلزم توجیه عقلانی و عبور از صافی نقد است. توجیه عقل به‌صورتی غیر انتقادی به‌عنوان اصلی مابعدالطبیعی (لایب‌نیتس^۲) یا تجربی (هیوم) ناممکن است و اصول عقل نظری و عملی (نظیر اصل علیت یا مقوله آزادی و اختیار) را باید به‌شیوه‌ای استعلایی از درون تجربه و شناخت بشری استنتاج کرد. این اصول به‌واقع شرایط عام و ضروری و پیشینی هرگونه تجربه ممکن‌اند. در فلسفه کانت مسئله وحدت یا ارتباط این بنیانهای استعلایی، به‌ویژه مسئله پیوند مقولات فاهمه و شیء فی‌نفسه و نفس استعلایی، ناروشن باقی می‌ماند و همین امر موجب می‌شود تا کشف بنیان یا خاستگاه وحدت‌بخش به‌دغدغه اصلی ایده آلیسم آلمانی بدل شود. کسانی چون فیشته و شلینگ^۳ و هگل کوشیدند تا به‌یاری برخی از مفاهیم کانتی، نظیر مفهوم «تخیل خلاق» به‌چنین خاستگاهی دست یابند.

1. R. Descartes

2. G. Leibniz

3. F. Schelling

دستاوردها و همچنین نتایج متعارض این تلاش یعنی «ایمان عقلانی» فیخته و «خلاقیت هنری» شلینگ و «روح مطلق» هگل، تأثیری عمیق بر تحولات بعدی تفکر انتقادی بر جای گذاشت.

تا آنجا که به هابرماس مربوط می‌شود، دیالکتیک فوق به مراتب بارزتر است و این امر خود نتیجه برخی تحولات مفهومی و تاریخی است. مفاهیم عقلانیت و نقد که ربطشان با هم در فلسفه کانت تماماً روشن نیست، در متن اندیشه هابرماس پیوندی عمیقتر و در عین حال ملموستر یافتند. تعریفی که آلبرشت ولمر از طرح فلسفی هابرماس به دست داده است، به دقت گویای همین پیوند است. به گفته او «جوهر» اندیشه هابرماس «مبارزه‌ای است برای دستیابی به روح انتقادی علم و روح علمی انتقاد» (ولمر ۱۹۷۴، ص ۵۳). تلاش ایده‌الیسم آلمانی برای دستیابی به‌خاستگاه واحد واقعیت و ارزش، و نظریه و عمل و همچنین «این جهانی» شدن این تلاش در اندیشه فوئرباخ^۱ و مارکس، زمینه‌ای فراهم آورد تا هابرماس بتواند مسئله بنیانهای استعلایی یا دقیقتر به گفته خود وی «شبه‌استعلایی^۲» معرفت را به نحوی غیر ایده‌الیستی مجدداً صورت‌بندی کند. این صورت‌بندی تا حدی متکی بر مفاهیمی بود که مارکس جوان آنها را در نقد خود از ایده‌الیسم هگلی بسط داده بود، مفاهیمی چون: پراکسیس یا کنش اجتماعی و وجود نوعی و بازتولید اجتماعی. البته چنانچه خواهیم دید، هابرماس در تلاش خود برای مرتبط ساختن «معرفت» و «کنش» به میانجی مفهوم «نقد»، سویه تعاملی جدیدی به مسئله افزود که نشانی از آن در اندیشه مارکس دیده نمی‌شود.

مع‌هذا نباید چنین تصور کرد که مسئله بنیانهای شبه‌استعلایی معرفت صرفاً ناشی از تأثیرات تاریخی است، زیرا به روشنی می‌توان دید که حل این مسئله یکی از مقتضیات منطقی اندیشه هابرماس است. وجود انواع مستقل معرفت یا شناخت عقلانی بدین معناست که هرگز نمی‌توان از درون یکی از این انواع، دیگر صور معرفت عقلانی یا بنیانها و زمینه‌های مشترک همه آنها را استنتاج کرد. بنابراین گمانی است باطل اگر تصور کنند که علوم زیست‌شناسی یا روان‌شناسی بتوانند مسئله مبانی عام معرفت عقلانی را حل کنند. درست همان‌طور که امید

1. L. Feuerbach

2. quasi-transcendental

دستیابی به راه حلی انتزاعی و تماماً مستقل از دستاوردهای این علوم نیز، امیدی بی‌پایه است. در هر حال، همان‌طور که از تحلیل خود هابرماس در بخش اول معرفت و علایق بشری (هابرماس ۱۹۷۱) برمی‌آید، تلاش او برای صورت‌بندی مجدد مضمون کانتی نقد معرفت، هم ریشه‌های تاریخی دارد هم ریشه‌های مفهومی. زیرا ناروشن ماندن مسئله در فلسفه کانت و سپس تشدید آن در فلسفه نوکانتی، سرآغاز همان فرایندی بود که با قطع رابطه فلسفه و علم، نقد معرفت را به معرفت‌شناسی و معرفت‌شناسی را به روش‌شناسی تهی از تفکر فلسفی تقلیل داد. نتیجه نهایی این فرآیند علم‌گرایی و کیش پرستش علم (پوزیتیویسم) بوده است. هابرماس می‌نویسد: «آن نوع فلسفه علم که از نیمه قرن نوزدهم به بعد در مقام خلف نظریه شناخت پا به صحنه گذارده است نوعی روش‌شناسی است که فهم علی علم از خود، آنرا هدایت می‌کند. «علم‌گرایی» یعنی اعتقاد علم به خود.» (هابرماس ۱۹۷۱، ص ۴).

درک و تشخیص دستاوردهای هابرماس در زمینه نقد معرفت مستلزم آن است که به عوض شباهتهای او با کانت بر تفاوتها و عناصر جدید صورت‌بندی او تأکید گذاریم. بدین منظور پیش از پرداختن به جزئیات آرای هابرماس درباره انواع سه‌گانه معرفت، بهتر است طرحی موجز از خطوط کلی «نظریه شناخت» او ارائه دهیم.

طرح هابرماس برای استقرار معرفت بر پایه کنش و علایق و منافع^۱ بشری، موردی خاص و متأخر از تلاشی گسترده‌تر در فلسفه اروپایی بود که حدوداً از نیمه دوم قرن نوزدهم آغاز گشته بود. مقابله با هرگونه تصور انتزاعی از معرفت، مضمون عام صور گوناگون این تلاش بود: مخالفت فوئر باخ و مارکس با ایده آلیسم و سعی نیچه در افشای بنیان ارزشی هرگونه معرفت نظری و عملی، و در قرن بیستم تلاش نوکانتی‌ها برای بخشیدن رنگی تاریخی و فرهنگی به «مقولات پیشینی» کانت، و حملات برگسون^۲ و جریان موسوم به «فلسفه زندگی» به تفکر انتزاعی و مکانیکی و سرانجام فلسفه پدیدارشناسانه ادموند هوسرل که یکی از مهمترین اهدافش استقرار معرفت بر پایه «زیست-جهان» بود.

البته این تلاشها صرفاً برخی از موارد «نقد معرفت انتزاعی» هستند، زیرا که

1. interests

2. H. Bergson

بیرون از عرصه مباحث فلسفی یعنی در قلمرو فرهنگ و هنر مدرن بی این نقد با پویایی و قدرت و تنش بس بیشتری دنبال می‌شد.

خصوصیت همه این متفکران با تفکر انتزاعی، همان وجه مشترکی است که به ما اجازه می‌دهد تا همه آنها را تحت مقوله‌ای واحد گرد آوریم، اما این اشتراک سلبی نباید موجب چشم‌پوشی و غفلت از تفاوت‌های عمیق و اساسی شود. چنین غفلتی عملاً به معنای رجعت به همان تفکر انتزاعی و کلی‌گراست که امروز همگان کم‌وبیش در نفی آن متفق‌القولند. مواردی که به آنها اشاره شد، چه به لحاظ انگیزه‌های فلسفی و اجتماعی، و چه به لحاظ روشها و نتایج با یکدیگر متفاوت و گهگاه متضادند.

تا آنجا که به هابرماس مربوط می‌شود، نقطه شروع و انگیزه اصلی او در نقد معرفت انتزاعی، ادامه همان فرآیندی است که او خود آنرا «طرح‌رهای بشریت» نامیده است. نگرانی در مورد گسترش عقل‌ابزاری و نگرش تکنوکراتیک به همه عرصه‌های زندگی اجتماعی، از آغاز، یعنی از زمان انتشار تغییر ساختاری یکی از دغدغه‌های اصلی هابرماس بوده است. او این مسئله را در دو سطح نظریه اجتماعی و نظریه معرفت مورد نقد قرار داده است. به لحاظ اجتماعی، گسترش عقل‌ابزاری و نگرش تکنوکراتیک این خطر را در بر دارد که همه مسائل عملی یعنی مسائل اخلاقی و سیاسی و فرهنگی جامعه، به عنوان مسائل فنی تعریف و ارزیابی شوند، و در نتیجه در خارج از حیطه تصمیم‌گیری دمکراتیک به دست متخصصان و دانشمندان حل و فصل گردند. بدین ترتیب است که علم و تکنولوژی به ابزاری جهت رفع «بحران مشروعیت در سرمایه‌داری متأخر و توجیه ایدئولوژیک نظام موجود بدل می‌شوند» (هابرماس ۱۳۷۳).

ولی به اعتقاد هابرماس مسئله فقط به توجیه ایدئولوژیک منافع طبقه‌ای خاص محدود نمی‌شود. سلطه عقل‌ابزاری می‌تواند نفس ساختار منافع و علایق بشری را دگرگون کند، و از این رو بررسی و نقد آن می‌بایست با نفوذ به عمق مسئله و در ورای منافع تاریخی این یا آن طبقه، «منافع و علایق بنیانی خود بشریت را آشکار سازد.» (هابرماس ۱۹۷۵، ص ۱۱۳). همین ریشه‌یابی و حرکت عمقی است که هابرماس را و او می‌دارد تا مسئله عقل‌ابزاری را از دیدگاه نقد نظریه معرفت، که موضوع اصلی بحث ماست، مورد بررسی قرار دهد.

هدف اصلی، تحقیق دربارهٔ چگونگی تسلط عقل‌ابزاری بر تفکر مدرن است. وی بدین منظور، تجزیه و تحدید و زوال معرفت‌شناسی کلاسیک و ظهور پوزیتیویسم و عمل‌گرایی در قرون نوزدهم و بیستم را مورد بررسی قرار می‌دهد. این تحقیق به‌شکلی نظام‌مند و گسترده دنبال می‌شود، یعنی در شکل نقد درونی^۱ آرای نویسندگان متعلق به طیف وسیعی از سنتهای فکری: از کانت و هگل گرفته تا ماخ^۲ و پیرس و فروید. خصایص سه‌گانهٔ این تحقیق بیانگر ارزش و اهمیت اندیشهٔ هابرماس و جایگاه او در تفکر مدرن است: نظام‌مند بودن آن یادآور ماهیت نظام‌مند «فلسفهٔ انتقادی» کانت است. درونی بودن آن گواه نزدیکی روش دیالکتیکی او با روش هگل و همچنین آدرنو است و گستردگی آن مبین گشودگی به‌روی سنتهای دیگر مثل سنت فلسفهٔ تحلیلی است.

هابرماس در آثارش از جمله در کتاب معرفت و علایق بشری و همچنین در کتاب نظریه و عمل (هابرماس ۱۹۷۴) می‌کوشد تا نشان دهد که همهٔ صور معرفت در تاریخ ریشه دارند و از منافع و علایق بشری سرچشمه می‌گیرند. بدین منظور او نظریه‌ای در باب علایق معطوف به‌شناخت یا علایق بر سازندهٔ معرفت^۳ را بسط می‌دهد تا از این طریق پیوند میان معرفت و کنش بشری را روشن سازد. ولی در دورهٔ بعد، یعنی پس از تحول موسوم به «چرخش زبانی»، هابرماس می‌کوشد تا با ایجاد پیوندی نزدیکتر و درونی‌تر میان معرفت و زبان و گرد آوردن آن در تحت مقولهٔ گفتمان، نظریه‌ای در باب «توانش ارتباطی»^۴ بسط دهد و از این طریق مبنایی برای توجیه شبه‌استعلایی معرفت فراهم آورد. روشن است که در دورهٔ اول، مفهوم علایق بشری به‌ویژه علایق معطوف به‌شناخت، نقشی کلیدی ایفا می‌کنند و باید آن را حلقهٔ اصلی پیوند دو حوزهٔ معرفت و کنش دانست. اما در دورهٔ بعدی مفهوم زبان یا «کنش زبانی»^۵ (به‌تعبیر آستین و سیرل) است، که در شکل کلی‌تر خود، یعنی «کنش ارتباطی»، مبنایی واحد برای معرفت و کنش اجتماعی فراهم می‌آورد. البته نباید از یاد برد که مضمون مشترک آرای هابرماس در هر دو دوره، توضیح این امر

1. immanent

2. E. Mach

3. knowledge-constitutive interests

4. communicative competence

5. speech act

است که چگونه افراد بشر، چه در مقام فاعل (سوژه) شناسایی و چه در مقام فاعلِ کنش اجتماعی باید به شیوه‌ای انتقادی در معرفت و عمل خویش تأمل کنند. با توجه به گفته‌های فوق، طبیعی است که نخست به نظریه هابرماس در مورد علایق معطوف به شناخت پردازیم، سپس توصیف او از انواع سه‌گانه علایق بشری و معرفت‌های مبتنی بر آنها را به‌طور مفصل‌تر مورد بحث قرار دهیم، ولی پیشتر، ذکر دو نکته ضروری به نظر می‌رسد. نخست آن‌که تحول آرای هابرماس به‌ناگهان و در نتیجه نوعی کشف و شهود رخ نداده است، بلکه این تحول اساساً نتیجه جریان طولانی و مستمر بحث و مناظره و تدقیق و تجدید نظر در آرای قبلی بوده است. نکته دوم که مهم‌تر نیز هست به نظریه اجتماعی او مربوط می‌شود. همان‌طور که پیشتر در مورد مسئله سلطه عقل‌ابزاری گفتیم، نظریه معرفت هابرماس همپای نظریه اجتماعی و نقد او از سرمایه‌سالاری متأخر بسط یافته است. تحلیل اجتماعی او حاوی عناصر و مضامین و ساختارهایی نظری است که در نظریه معرفت او به‌طور بی‌واسطه و مستقیم حضور ندارند. اگرچه هابرماس در آثار متأخر خویش، کوشیده است تا نظریه معرفت و نظریه کنش (اجتماعی) را توأماً در قالب نظریه‌ای در باب کنش ارتباطی بسط دهد، ولی جدایی نسبی این دو حوزه به‌ما اجازه می‌دهد تا نظریه معرفت و تعدیل و تبدیل «زبان‌شناختی» آن را مستقل از تحلیلهای اجتماعی هابرماس مورد بحث قرار دهیم.

هدف اصلی نظریه علایق معطوف به شناخت، آشکار ساختن شرایط عام کسب معرفت است. هابرماس نقش فاعل (سوژه) شناسایی را در بر ساختن معرفت تصدیق می‌کند، ولی او، بر خلاف کانت، این فاعل را سوژه‌ای غیر تاریخی و استعلایی محسوب نمی‌کند. هابرماس، با تکیه بر دیدگاهی که تاریخ و واقعیت اجتماعی، و حتی طبیعت (انسانی شده) را محصول کار و کنش نوع بشر می‌داند، می‌کوشد تا مسئله تولید معرفت را در پرتو تلاش انسان برای «تولید هستی و بازتولید وجود نوعی خویش» مورد بررسی قرار دهد. از دید او، شرایط عام بر ساختن و رشد معرفت، همان شرایط تاریخی و ملموسی هستند که تحول و رشد نوع بشر در متن آنها رخ داده است. به اعتقاد هابرماس، نوع بشر تجربه خود را بر اساس منافع و علایقی پیشینی سازمان می‌دهد، علایقی که هادی فعالیت‌های

معطوف به شناخت و کسب معرفت‌اند. البته در اینجا اصطلاح پیشینی^۱ را نباید مفهومی ایده‌آلیستی پنداشت، زیرا منظور هابرماس اشاره به علایق و منافع عامی است که همه تجارب بشری، مستقل از ویژگیهای تاریخی و فرهنگی و اجتماعی، مسبوق به آنهاست. نقش بنیانی منافع و علایق معطوف به شناخت از این واقعیت دوگانه ناشی می‌شود که آدمی جانوری ابزارساز و در عین حال موجودی ناطق است. انسانها برای دستیابی به لوازم و مقتضیات بقای مادی خویش به ناچار باید اشیاء و امور را به کار گرفته و مهار کنند و در همان حال به میانجی نمادهای جمعی یا بین‌الذهانی و در چهارچوب نهادهای مشخص و منظم با یکدیگر ارتباط برقرار سازند. به واسطه همین دو جنبه است که تولید معرفت به دو نوع منفعت اساسی برای نوع بشر بدل می‌شود، زیرا که معرفت آدمی را قادر می‌سازد تا نیروها و جریانهای عینی را اعم از آن‌که در عرصه طبیعت باشد یا در قلمرو واقعیت اجتماعی، مهار کند و ارتباط میان اعضای جامعه بشری را استمرار بخشد.

اما نقش معرفت در کسب سلطه بر طبیعت و حفظ و گسترش ارتباط نمادین، خود مورد علاقه یا منفعت ثالثی است: کسب خودآگاهی نسبت به مقتضیات حفظ و توسعه حیات بشری که آگاهی از نقش معرفت، خود یکی از آنهاست. هابرماس به پیروی از هگل و کل سنت ایده‌آلیسم آلمانی، برای مشخص ساختن موضوع و مضمون اصلی سومین نوع منافع و علایق معطوف به شناخت، اصطلاح عقل^۲ را به کار می‌گیرد. از دیدگاه هگل و تا حدی کانت عقل معرف آن شکلی از آگاهی است که در تقابل با فهم (Verstand به مفهوم کانتی کلمه) علاوه بر موضوع آگاهی، رابطه آگاهی با موضوع را نیز شامل می‌شود. در حالی که «فهم» اصطلاحی مناسب برای توصیف نگرش عینی‌گرایانه تکنولوژی و علوم طبیعی است که اساساً خواستار تسلط بر موضوع خویش‌اند، «عقل» مبین نگرشی عمیقتر و کلی‌تر است که غایت اصلی آن خودآگاهی و تأمل در نفس^۳ است. گرایش به برتر دانستن عقل در قیاس با محدودیت «فهم» یکی از مشخصات بارز کل سنت ایده‌آلیسم آلمانی است، این گرایش به ویژه زمانی تشدید می‌شود که آگاهی بشری از قلمرو علوم دقیقه و شناخت اعیان طبیعی خارج می‌شود و به عرصه فلسفه و اخلاق و سیاست و نقد

1. a priori

2. reason/Vernunft

3. self-reflection

ارزشها پا می‌گذارد. عقل هم از نظر کانت و هگل و هم از دید هابرماس بیانگر قابلیت و توانایی فرد (یا جامعه‌ای) است که می‌تواند به تأمل در نفس پرداخته و خود تعیین‌کننده سرنوشت خویش باشد. بنابراین عقل می‌تواند در مقام خود آگاهی و کنش عقلانی مبتنی بر آن، به گسترش خودآیینی و بلوغ و پرورش نفس یاری رساند، و همین امر نشان می‌دهد که سومین نوع منافع و علایق معطوف به شناخت یعنی علاقه معطوف به عقل، اساساً ماهیتی رهایی بخش دارد.

بدین ترتیب، مادر نهایت با سه نوع از منافع و علایق بشری روبرو می‌شویم که هر سه ماهیتی انسان‌شناختی دارند و به واقع معرف شیوه‌های تفسیر و سازماندهی تجربه و حیات بشری‌اند. این سه نوع عبارتند از: علایق فنی یا تکنیکی و علایق عملی و علایق رهایی بخش (یا علایق معطوف به رهایی). این علایق سه گانه به ترتیب در قالب سه رسانه^۱ یا ابزار سازماندهی اجتماعی دنبال می‌شوند: کار یا کنش ابزاری و تعامل یا ارتباط زبانی و قدرت یا روابط و مناسبات مبتنی بر سلطه و انقیاد. نهایتاً این علایق معطوف به شناخت (ابزاری و عملی و انتقادی) به میانجی سه رسانه (کار و زبان و قدرت) شرایط ظهور سه شکل خاص از علوم یا معارف سازمان یافته را فراهم می‌آورد: علوم تجربی-تحلیلی و علوم تاریخی-هرمنوتیکی و علوم انتقادی. اما پیش از آنکه هر یک از این علوم را جداگانه بررسی کنیم، بایستی یک نکته اساسی و مهم یعنی توصیف هابرماس از منافع و علایق بشری را به منزله بنیانهای شبه‌استعلایی معرفت مورد بحث قرار دهیم.

توجه به مسئله بنیانهای شبه‌استعلایی به‌ویژه از آن جهت مهم و ضروری است که تحول و چرخش زبان‌شناختی هابرماس عملاً حول محور آن رخ داده است. پیشتر گفتیم که تلاش هابرماس برای نزدیک ساختن معرفت و زندگی وجه مشترک بسیاری از متفکران معاصر اوست. هابرماس نیز مایل است تا بر عناصر تاریخی و فرهنگی و جامعه‌شناختی نهفته در ذات معرفت تأکید گذارد، ولی او در عین حال خواهان تحقق آرمان عصر روشنگری در مورد دستیابی به توصیفی عام و همگانی از عقلانیت است و همین امر او را به مقابله با تاریخ‌گرایی و نسبی‌گرایی افراطی و می‌دارد که ظاهراً پیامد منطقی بسیاری از سنتهای فکری عصر ماست. مخالفت

هابرماس با نسبی‌گرایی واجد بنیانی تاریخی است، زیرا همان‌طور که نقد او از تصمیم‌گرایی نشان می‌دهد، مسکوت گذاردن مسئله عقلانیت و یا ایجاد تزلزل در عقل، تحت شرایط تاریخی خاص نظیر وضعیت آلمان در فاصله میان دو جنگ، می‌تواند به خردستیزی و توحش محض منجر شود.

تأکید هابرماس بر عقلانیت مستلزم آن است که در تقابل با آرای تصمیم‌گرایان، مبنایی عام برای همه صور معرفت فراهم آید، چه در غیر این صورت نقد و سنجش عقلانی فقط به عرصه علوم تجربی-تحلیلی منحصر می‌شود. هابرماس باید بر تعارض و تقابل سنتی علوم طبیعی و علوم انسانی غلبه کند و در عین حال تمایز آنها را حفظ کند و هر دو را بر مبنایی واحد یعنی همان منافع و علایق بشری استوار سازد. البته از آنجا که بحث به سنجش مبانی معرفتی علوم تعلق دارد، مسئله اصلی، تقابل خودآگاهی روش‌شناختی این علوم از خود و از یکدیگر است، نه تقابل خود آنها. به تعبیر روشن‌تر، قطبهای اصلی تقابل عبارتند از: سیانتیستیک^۱ به منزله روش‌شناسی علوم مبتنی بر علایق فنی، و هرمنوتیک به منزله روش‌شناسی علوم مبتنی بر علایق عملی.

آیا هابرماس به راستی توانسته است بر این تقابل غلبه کند و به یاری نظریه علایق معطوف به شناخت، بنیانی شبه‌استعلایی برای همه صور معرفت عقلانی فراهم آورد؟ به نظر می‌رسد برای یافتن پاسخی به این سؤال بهتر است به آرای دوست و همکار هابرماس کارل-اتو آپل رجوع کنیم. زیرا آپل صورت‌بندی «کلاسیک‌تری» از موضع هابرماس به دست می‌دهد و بر پیوند این موضع با مسائل و مضامین معرفت‌شناسی کانتی تأکید بیشتری می‌گذارد.

آپل در مقاله‌ای تحت عنوان «سیانتیستیک و هرمنوتیک و نقد ایدئولوژی» (آپل ۱۹۸۰) به این نکته اشاره می‌کند که رفع تقابل فوق و گسترش مفهوم علم منوط به «گسترش معرفت‌شناسی سنتی بر حسب نوعی انسان‌شناسی معرفتی^۲ است. منظور از «انسان‌شناسی معرفتی» رهیافتی است که به روش کانتی، پیش شرطهای تحقق معرفت را گسترش می‌بخشد» (همانجا، ص ۴۶). آپل نیز مثل هابرماس، تحولات فلسفه عصر ما و به‌ویژه ظهور پوزیتیویسم و پوزیتیویسم نو را نشانه آن می‌داند که

1. scientific

2. cognitive anthropology

«پرسش شرایط تحقق معرفت نه فقط گسترش نیافته... بلکه برعکس تا حد ممکن تقلیل یافته است» (همانجا، ص ۵۰). روشن است که آپل طرح فلسفی خود و هابرماس را تلاشی برای ادامه و گسترش معرفت‌شناسی کانتی می‌داند. نقطه شروع این طرح نیز، طبق معمول، نقد تصور انتزاعی دکارت از معرفت است: «رابطه دکارتی سوژه-ابژه از حیث استقرار انسان‌شناسی معرفتی کافی نیست. هر نوع آگاهی ناب از موضوعات (ابژه‌ها) به خودی خود نمی‌تواند ضامنی برای کسب معنا از دل جهان باشد. آگاهی، به قصد دستیابی به فرایند بر ساختن معنا... باید در اینجا و اکنون تجسم یابد» (همانجا، ص ۴۸). آپل می‌خواهد تا علاوه بر «شرایط پیشینی آگاهی» بر ماهیت ملموس معرفت و پویایی و تداخل و درگیری آن با زندگی واقعی تأکید گذارد.

این تداخل و درگیری محصول تلاش برای تحقق منافع و علایق بشری است، تلاشی که خود اساساً به میانجی فن و زبان صورت می‌پذیرد. پس در توصیف آپل نیز دنبال کردن علایق در قالب و به میانجی رسانه‌ها همان بنیان انسان‌شناختی است که تحقق علوم و معارف و همچنین معنا دار بودن آنها را ممکن می‌سازد. تا آنجا که به فن و تسلط ابزار بر جهان مربوط می‌شود، دخالت ابزاری انسان در طبیعت که خود مبین درگیری او با زندگی و جهان واقعی است، شرط پیشینی هرگونه تجربه و آزمون علمی است. این درگیری به میانجی اندامهای حسی و در متن تجربه ماقبل علمی صورت می‌پذیرد. آپل با تکیه به آرای ویتگنشتاین^۱ و تاماس کوون^۲ در باب ساختارهای پیشینی تحقیق و آزمون علمی می‌گوید «سعی انسانها برای «مقایسه» خود با طبیعت به [معیار] «اندازه‌گیری» علوم تجربی بدل می‌شود.» (همانجا، ص ۴۷). به عنوان مثال، مفهوم یا اصطلاح ماقبل علمی «گرما» محصول «مقایسه‌ای» نسبی میان ارگانیزم و محیط اوست. این مفهوم به یک معنا نقطه مقابل اندازه‌گیریهای دقیق علمی است که به یاری ابزارهای علمی و فنی، نظیر میزان‌الحراره و بر اساس معیارهای عام و قطعی انجام می‌شود، ولی در عین حال تردیدی نیست که اولی پیش شرط دومی است.

در مورد زبان هم، وضع به همین صورت است. تحقق معانی فردی و همچنین

اعتبار عام یا بین‌الذهانی آنها در گرو ارتباط زبانی است. فقط از طریق نشانه‌های زبانشناختی است که معنای مورد نظر من می‌تواند با معانی مورد نظر دیگران پیوند یابد و در متن چنین پیوندی است که می‌توان از چیزی به نام «معنا» و «منظور» سخن گفت. اعتبار معانی مورد نظر من وابسته به وجود زبان است و این زبان یا به عبارت بهتر درگیری و مشارکت افراد در این زبان پیش شرط تحقق هرگونه توافق بر سر معانی و حتی داده‌های تجربی است. بنابراین در هر دو مورد، تحقق معرفت منوط به پیوند آگاهی با «اینجا و اکنون» است. آپل می‌نویسد: «مثل دخالت مادی-فنی که از زمره پیش شرطهای معرفت تجربی علوم طبیعی است، زبان نیز معرف و وجود شرط پیشینی ذهنی است که معرفت‌شناسی سنتی دکارتی از آن غافل بود.» (همانجا، ص ۴۸).

بدین ترتیب آپل می‌کوشد تا معرفت‌شناسی کانتی را تکمیل کند و گسترش بخشد. وی ادامه می‌دهد: «در نظر من چنین می‌نماید که حیات-پیشینی معرفت^۱ با امر پیشینی آگاهی^۲ نسبتی مکمل دارد. به بیان دیگر، هر دو پیش شرط تحقق معرفت، متقابلاً و ضرورتاً یکدیگر را در تمامیت معرفت تکمیل می‌کنند، حال آنکه در جریان واقعی تولید معرفت، یا حیات-پیشینی یا امر پیشینی، آگاهی، نقش رهبری را به عهده می‌گیرد: «معرفت از طریق تأمل و بازاندیشی» و «معرفت از طریق دخالت و درگیری» قطبهای متقابل هم هستند برای مثال، من نمی‌توانم در آن واحد هم جنبه‌ای با معنا از جهان را بشناسم و هم به تأمل در باب دیدگاهی بپردازم که اتخاذ آن برای دستیابی به این شناخت ضروری است. هرگونه تجربه‌ای - حتی تجارب و آزمونهای مبتنی بر نظریه در علوم طبیعی - اساساً معرفتی ناشی از درگیر شدن در جریان زندگی است، و هرگونه نظریه‌پردازی اساساً معرفتی ناشی از تأمل و بازاندیشی است. من بر این عقیده‌ام که چون انسان‌شناسی معرفتی می‌باید با درگیری زنده و پویای انسانها به منزله یکی از پیش شرطهای ضروری هرگونه معرفتی روبرو شود، می‌تواند و می‌باید که پیش شرطی دیگر [سوم] را به مرتبه امری پیشینی ارتقاء دهد. هر نوع خاصی از درگیری زنده و پویای معرفت ما، وابسته به نوعی خاص از علایق و منافع معطوف به شناخت است. به عنوان مثال درگیری تجربی

1. life--a priori of knowledge

2. the a priori of consciousness

فیزیک مدرن به طور پیشینی به علاقه معطوف به شناخت فنی مربوط است.» (آپل ۱۹۸۰، ص ۴۹-۴۸).

صراحت و دقت و روشنی قطعه فوق که اشاره‌ای مستقیم به معرفت و علایق بشری را نیز در بر دارد، به ما اجازه می‌دهد تا جهت‌گیری و مضمون اصلی نظریه‌ی علایق معطوف به شناخت (هابرماس) و انسان‌شناسی معرفتی (آپل) را مشخص سازیم. رجحان مسئله معنای صدق معرفت جهت اصلی هر دو نظریه است. در هر دو مورد قصد آن است که ملاحظات مربوط به صدق و صدق‌پذیری با ملاحظات مربوط به معنا و معنادار بودن تکمیل شود و گسترش یابد. همین امر است که هابرماس و آپل را با نمایندگان سنتی و جدید پوزیتیویسم رو در رو می‌کند، زیرا تفکر نظری کسانی چون ایر^۱ دقیقاً در جهت عکس حرکت می‌کند. پوزیتیویستها می‌کوشند تا با تکیه بر «اصل صدق‌پذیری» معنا را به صدق و معنادار بودن را به صدق‌پذیر بودن تحویل نمایند. به اعتقاد آنان هر گزاره‌ای که به شیوه علمی صدق‌پذیر نباشد، عملاً بی‌معناست. در واقع «اصل صدق‌پذیری» تبلور بسیاری از مضامینی است که هابرماس و آپل آنها را نقد کرده‌اند: علم‌گرایی و یکی کردن معرفت با علم و نفی هرگونه عقلانیتی خارج از حیطه علوم تجربی-تحلیلی و فرآیند تقلیل و تحدید و زوال معرفت‌شناسی سنتی و تبدیل فلسفه به روش‌شناسی علوم تجربی^۲. حاصل این فرایند نفی امکان نقد هنجارها و ارزشها و نهادهای موجود و توجیه پوزیتیویستی واقعیت اجتماعی به عنوان «امری طبیعی» و بی‌اعتبار قلمداد کردن خواست‌رهایی از سلطه و تحقق زندگی خیر است.

آپل خود به تفاوت میان صدق و معنا و اهمیت آن در نظریه خویش واقف است. او در یکی از پانویسهای مقاله فوق به این نکته اشاره می‌کند که تأکید نهادن بر «علاقه فنی معطوف به شناخت به هیچ وجه متضمن این امر نیست که بتوان دعوی علوم طبیعی به حقیقت و صدق را به شیوه‌ای صرفاً ابزارگرایانه تعبیر کرد.» (همانجا، ص ۷۳). آپل در تقابل با آرای نیچه و ماکس شلر^۳ که علوم طبیعی را صرفاً ابزار

1. A. J. Ayer

۲. از این حیث می‌توان شباهتی میان آراء هابرماس و آپل با آراء کارل پوپر (K. Popper) مشاهده کرد.

3. M. Scheler

تسلط بیشتر بر طبیعت می‌دانند، بر این نکته تأکید می‌گذارد که نقش پیشینی علایق فنی صرفاً به تعیین معنای معرفت علمی- تجربی محدود می‌شود نه به دعوی خاص این علوم به صدق. معرفت بشری بدون درگیری با علایق و منافع واقعی معنایی نخواهد داشت. به همین دلیل است که باید از «آگاهی ناب و استعلایی» کانت فراتر رفت و همین امر به اعتقاد آپل «مبنای» ژرفا بخشیدن به نقد کانت از معرفت است. (همانجا، ص ۷۴). بنابراین، هدف نهایی آپل آن است که شرایط صدق را با شرایط معنادار بودن و «امر پیشینی آگاهی» را با «حیات پیشینی معرفت» تکمیل کند.

ولی آیا توصیف آپل از رابطه صدق و معنا و پیش شرطهای معرفت، با آرای هابرماس سازگار است؟ با توجه به نظریه هابرماس در مورد علایق بشری به منزله بنیانهای شبه استعلایی معرفت، پاسخ این سؤال مثبت است، ولی اگر به مضامین اندیشه هابرماس و چگونگی تحول آن دقیقتر بنگریم، تشخیص برخی تفاوت‌های اساسی دشوار نخواهد بود.

هابرماس نیز مسئله حقیقت یا صدق را مسکوت نمی‌گذارد اما دیدگاه‌های مطلقاً استعلایی دکارت و کانت در باب حقیقت را تأیید نمی‌کند. دیدگاه استعلایی مصرانه می‌کوشد تا «شرایط پیشینی صدق» را مستقیماً از درون تجربه ذهنی و فردی سوژه عقلانی استنتاج کند. حال آنکه از دید هابرماس حقیقت همواره امری است منبعث از وفاق. پذیرش نظریه «حقیقت و صدق مبتنی بر وفاق»^۱ بدان معنی است که هرگز نمی‌توان بیرون و مستقل از تجربه بین‌الذهانی که در قالب زبان و ارتباط زبانی تحقق می‌پذیرد، به جستجوی شرایط صدق پرداخت. به رغم همه پیوندها و شباهتها، گسست هابرماس از دیدگاه استعلایی کانت عمیقتر از آن است که آپل گمان می‌برد. هابرماس در آثار متأخر خویش به ویژه در گفتن‌ان فلسفی مدرنیته (هابرماس ۱۹۸۷)، بر ضرورت گسست از «فلسفه سوژه» تأکید بسیار می‌نهد. به اعتقاد او نه فقط دکارت و کانت و هگل، بلکه حتی بسیاری از متفکران رادیکال زمانه مانظیر هایدگر و فوکو^۲ و دریدا^۳ هنوز در بند فلسفه سوژه‌اند، زیرا هیچ‌یک از آنان نتوانسته‌اند رابطه درونی میان معرفت و زبان و زیست-جهان را چنانکه باید

1. consensus theory of truth

2. M. Foucault

3. J. Derrida

تشخیص دهند. بی تردید گسست از دیدگاه استعلایی کانت یا از نمونه‌های جدیدتر آن نظیر پدیدارشناسی استعلایی هوسرل مستلزم آن است که به جای تجربه ذهنی به تجربه بین‌الذهانی توجه کنیم، ولی همه مسئله این نیست. نکته اساسی در «فلسفه سوژه» استقرار سوژه در مقام مبنا یا «خاستگاه آغازین»^۱ هر گونه معرفت و کنش است نه صرف تأکید بر ذهنیت فردی. از این رو تعویض سوژه فردی و استعلایی کانت با سوژه‌ای جمعی و تاریخی نظیر «پرولتاریا» (لوکاچ) یا حتی «بشر» فردی را درمان نمی‌کند. تا زمانی که ما «خاستگاهی آغازین» یا مبنای غایی را خارج از قلمرو «کنش زبانی»^۲ جستجو کنیم، صرف نظر از اینکه این کار تحت عنوان «هستی‌شناسی بنیادین» (هایدگر) صورت پذیرد یا «واسازی متن» (دریدا) و یا حتی «انسان‌شناسی معرفتی» (آپل)، تفکر ما هنوز وابسته به «فلسفه سوژه» است. چرخش زبان‌شناختی هابرماس معرفت‌تلاش او برای گسست از پارادایم فلسفه سوژه است. اما این گسست تغییر بنیادینی در تقسیم‌بندی سه‌گانه او از انواع معرفت ایجاد نکرده است. تحلیل «توانش ارتباطی»^۳ و پیش‌فرضهای نهفته در کنش زبانی به او اجازه می‌دهد تا بدون رجوع به هر گونه بنیانی خارج از زبان نظیر علایق و منافع انسان‌شناختی یا دیگر مقولات ناتورالیستی بخش وسیعی از آرای خود را در باب انواع سه‌گانه علوم حفظ کند. درک آرای متأخر او مستلزم توصیفی دقیقتر از این علوم است.

۱. علوم تجربی - تحلیلی

تلاش هابرماس برای دفاع از عقل‌گرایی به منزله جزء ضروری پروژه‌رهایی بشر و وفاداری او به آرمان روشنگری که توسعه علوم و فنون را بخشی از فرآیند بلوغ بشریت می‌داند او را می‌دارد تا ماهیت و جایگاه و حدود و ثغور علوم تجربی - تحلیلی را مشخص سازد. او ناچار است همزمان در دو جبهه بجنگد در یک جبهه با پوزیتیویست‌ها و علم‌گرایان و در جبهه دیگر با دشمنان علم و مخالفان روشنگری؛ مخالفانی که با تکیه به آرای نیچه و تفسیر بخشی از آرای وبر و

1. primal origin

2. speech act

3. communicative competence

مارکس، عصر جدید را تحت عناوینی چون «عصر تفوق تکنولوژی و تصویر جهانی» (هایدگر)، «عصر شیء‌وارگی عام» (لوکاچ) یا عصر «متافیزیک حضور» (دریدا) نفی می‌کنند. تحول فکری هابرماس حاکی از نوعی انتقال از جبهه اول به دوم است. این تحول با توجه به خصلت تاریخی اندیشه هابرماس و علاقه او به مناظره فلسفی و جامعه‌شناختی با نظریات رقیب امری کاملاً طبیعی به نظر می‌رسد، زیرا طی چند دهه گذشته ما شاهد افول پوزیتیویسم و پوزیتیویسم‌نو و ظهور حملات خردستیز به روشنگری و عقل‌گرایی بوده‌ایم، حملاتی که تلاشهای نظری مابعد مدرنیسم آخرین نمونه آن است.

به احتمال زیاد نقد مفصل دیدگاههای پوزیتیویستی مهمترین و بارزترین مضمون آثار اولیه هابرماس در دهه ۱۹۶۰ است. بررسی همه ابعاد این نقد در حوصله این نوشته نمی‌گنجد، از این رو، ما به شرح دو نمونه اصلی و مهم بسنده می‌کنیم: یک، بحثی که در سال ۱۹۶۱ میان آدرنو و پوپر درگرفت و سپس در سطحی گسترده‌تر با بحثهای هابرماس و هانس آلبرت^۱ دنبال شد و در کتابی به نام مناقشه درباره پوزیتیویسم در جامعه‌شناسی آلمانی به چاپ رسید (آدرنو و دیگران ۱۹۷۶). دو، مباحث مطرح شده در بخش دوم کتاب معرفت و علایق بشری. به دلیل گستردگی و خصلت نظام‌مند نقد هابرماس در معرفت و علایق بشری، و همچنین به دلیل رابطه نزدیکتر کتاب مناقشه با مسائل خاص رشته جامعه‌شناسی، بهتر آن دیدیم که از رعایت ترتیب تاریخی صرف نظر کنیم و اول کتاب معرفت و علایق بشری و سپس کتاب مناقشه را مورد بررسی قرار دهیم.

هابرماس در آغاز دیباچه خود به معرفت و علایق بشری می‌نویسد: «قصد من آن است تا از طریق تلاشی که دارای جهت تاریخی است، پیش-تاریخ پوزیتیویسم مدرن را به یاری انگیزه نظام‌مند تحلیل پیوندهای میان معرفت و علایق بشری بازسازی کنم. با دنبال کردن جریان اضمحلال معرفت‌شناسی، که فلسفه علم را جانشین خود ساخته است، می‌توان مراحل رهاشده و مسکوت‌مانده تأمل و بازاندیشی را مرور کرد. طی دوباره این طریق از چشم‌اندازی که به پس، به نقطه شروع مسیر می‌نگرد، به ما کمک می‌کند تا تجربه فراموش شده تأمل و بازاندیشی را

1. H. Albert

دریابیم. ظفره رفتن از بازاندیشی همان پوزیتیویسم است.» (هابرماس ۱۹۷۱، ص ۷۷).

تأکید هابرماس بر بازسازی و «دنبال کردن درونی حرکت اندیشه»، مبین این حقیقت است که قصد او صرفاً نفی و انکار نیست. او می‌پذیرد که فلسفه پوزیتیویستی در آغاز محتوایی آزادینخش داشته است. آن هم به دو دلیل: یک، تلاش این فلسفه در جهت دستیابی به ملاکی برای تمیز علم از مابعدالطبیعه نشان خواست رهایی از جزم‌اندیشی بود. دو، طی قرون هجدهم و نوزدهم توجه به علم به‌ویژه علوم طبیعی تا حدی مشروع و موجه بود. دستاوردهای علوم طبیعی چنان عظیم و خیره‌کننده بود که همگان علم را یگانه راه نجات بشر می‌دانستند. پوزیتیویسم با فروکاستن معرفت به علم پوزیتیو این تصور بی‌پایه را رواج داد که معرفت علمی نه فقط شرط لازم بلکه شرط کافی رستگاری آدمی است.

نقد درونی هابرماس از تحول پوزیتیویسم آرای سه‌چهره: شاخص و اصلی این نحله را در بر می‌گیرد: اگوست کنت و ارنست ماخ و چارلز سندرس پیرس؛ هرچند، بخش عمده و اساسی بحث هابرماس به ماخ و پیرس مربوط می‌شود. هابرماس بر آن است که بررسی منظم آثار این سه تن و پی‌گیری پرسشهای ناشی از آن در چهارچوب فلسفه علم، سنت تفکر پوزیتیویستی را با محدودیتهای ذاتی خود روبه‌رو می‌کند و لزوم فراتر رفتن از آنها را نشان می‌دهد. بر همین مبناست که نواقص و ابهامات تفسیر ماخ از فعالیت علمی و سهم پراگماتیسم پیرس در غلبه بر بعضی از آن ابهامات و همچنین ایجاد زمینه‌ای برای کشف «شرایط و مبانی» واقعی معرفت علمی، روشن می‌شود.

به اعتقاد هابرماس پوزیتیویسم در آثار کنت ضرورتاً به شکلی ناخالص ظاهر می‌شود. در این آثار، پوزیتیویسم آمیخته به نوعی فلسفه تاریخ است که هدف آن توضیح تحول علوم بر پایه تکامل نوع بشر است. اما نظر کنت در مورد مراحل سه‌گانه تکامل تاریخی بشریت حاوی تناقضی درونی است. «معرفتی که کنت به قصد تفسیر معنای معرفت پوزیتیو بدان متوسل می‌شود، خود با معیارهای روح پوزیتیو سازگار نیست.» (همانجا، ص ۷۱). به عبارت دیگر، فلسفه تاریخ کنت، اگر با معیارهای علوم تجربی-تحلیلی سنجیده شود صرفاً «نظریه‌ای مابعدالطبیعی» و

غیر علمی جلوه خواهد کرد. همان‌طور که هابرماس در ادامه مطلب می‌گوید، رفع این پارادوکس مستلزم تشخیص قصد و نیت اصلی پوزیتیویسم اولیه است: «رواج این باور شبه‌علمی که انحصار معرفت در دست علم است». از آنجا که با اضمحلال معرفت‌شناسی سنتی و پرستش علم در مقام «جادوی عصر جدید»، مفهوم «معرفت» عملاً غیر عقلانی شده است، پس اینک روش‌شناسی علوم و صنعتی شدن جامعه باید متقابلاً یکدیگر را توضیح دهند. این توضیح به قول هابرماس «کار و مشغله واقعی پوزیتیویسم اولیه است. این نوع پوزیتیویسم با تفسیر و تعبیر تاریخ نوع بشر به منزله تاریخ تحقق روح پوزیتیو، ایمان و اعتماد به نفس علمی علوم را توجیه می‌کند.» (همانجا، ص ۷۱).

اما تحولات بعدی علم و افزایش قدرت و نفوذ آن در زندگی مردمان موجب شد تا تلاش برای توجیه منزلت آن به یاری اموری بیرون از حیطه خود علم رفته‌رفته بی‌اهمیت شود. آثار ماخ به‌رغم وجود رگه‌هایی از تکامل‌گرایی، شکل جدیدی از «معرفت‌شناسی علمی» را عرضه کرد که به سرعت در خلأ ناشی از بی‌اعتبار شدن پوزیتیویسم اولیه رواج یافت. ماخ از هواداران فنومنالیسم^۱ بود؛ مکتبی که می‌کوشید کل تجربه و معرفت بشری را بر شهود بی‌واسطه امور واقع استوار سازد. به اعتقاد ماخ موضوعات مورد بررسی علوم، هر یک مجموعه‌ای منظم از مشاهداتی هستند که از جریان بی‌واسطه تجربه حسی منتزع شده‌اند. بنابراین، علم چیزی نیست مگر توصیف و دسته‌بندی امور واقعی که خود در تجربه حسی سوژه یا فاعل شناسایی یعنی همان عالم ریشه دارند. این تفسیر پوزیتیویستی به ماخ اجازه می‌دهد تا علم را «توصیفی رسا از واقعیت عینی» بداند. اما تفسیر ماخ نیز تناقض‌آمیز و نهایتاً دوری است. ماهیت امور واقع به منزله داده‌های حسی متکی بر تجربه ذهنی سوژه‌های منفرد با اعتبار بین‌الذهانی آنها که پایه عینیت علم است، سازگار نیست. به قول هابرماس تلاش برای تضمین عینیت علم و حفظ تمایز آن از متافیزیک، پوزیتیویسم را وا می‌دارد تا به امور واقع یا داده‌های حسی خصیصتی هستی‌شناسانه بخشد و بدین وسیله از خطر درغلتیدن به ذهن‌گرایی پرهیز کند. اما این ترفند مسئله را حل نمی‌کند، بلکه صرفاً آن را

به عرصه‌ای دیگر، یعنی عرصه هستی‌شناسی، انتقال می‌دهد. اکنون ماخ باید خصلت هستی‌شناسانه امور واقع را به شیوه‌ای عقلانی تبیین کند، یعنی او باید روشن کند که از حیث هستی‌شناسانه چه چیز امر واقع محسوب می‌شود و چه چیز شایسته این عنوان نیست و این کار کاری است که انجامش از علم ساخته نیست و محول ساختن آن به علم، ما را مستقیماً درگیر دوری باطل می‌کند، زیرا که به قول هابرماس: «آموزه عناصر [یا امور واقع] چگونه می‌تواند... مقدم بر هر علمی احکامی درباره حوزه موضوعات^۱ علم صادر کند، حال آنکه طبق این آموزه کسب اطلاعات در این حوزه فقط به میانجی خود علم ممکن است؟» (هابرماس ۱۹۷۱، ۸۹).

بدین ترتیب در توصیف عینی‌گرایانه ماخ از علم، هم خود علم و هم عینیت آن، موضوعاتی اثبات‌نشده و بی‌بنیاد باقی می‌مانند. پوزیتیویسم ماخ نیز به‌رغم خلوص زیاد آن، به تناقض می‌انجامد، زیرا این تناقض نهایتاً در همان فرایند «اضمحلال معرفت‌شناسی» و تقلیل معرفت به علم ریشه دارد. اگر ما هرگونه معرفت عقلانی را به علم پوزیتیو، یعنی همان علوم تجربی-تحلیلی تقلیل دهیم، آنگاه در قدم بعدی ناچار خواهیم شد خود معرفت‌شناسی را نیز «علمی» کنیم. نتیجه‌نهایی این فرآیند آن است که علوم تجربی-تحلیلی خود باید توجیه‌گر خود باشند و به یاری مفاهیم و روشهای تجربی خود، مبنایی برای خویش فراهم آورند. ولی همان‌طور که ادموند هوسرل در بسیاری از آثار خویش، به‌ویژه بحران علوم اروپایی (هوسرل ۱۹۷۰) گفته است، این کار نه فقط منطقاً از آنها ساخته نیست بلکه نگرش عینی‌گرای این علوم به نحوی است که طرح هرگونه پرسش در باب مبانی معرفت‌شناختی را ناممکن می‌سازد (هوسرل ۱۹۷۰، ۱۰-۷). علوم تجربی اساساً در نوعی خلأ معرفت‌شناختی معلق‌اند و «مشروعیت» آنها از قدرت و فایده‌ابزاری و نقش اجتماعی-فرهنگی آنها ناشی می‌شود. البته همان‌طور که خواهیم دید هابرماس، بر خلاف هوسرل، مایل است تا این موارد را در خود آگاهی روش‌شناختی علوم ادغام کند. ولی در این نکته تردیدی نیست که وضعیت «معلق» علوم تجربی-تحلیلی همواره پوزیتیویسم را بر سر یک دوراوه قرار داده است. پوزیتیویستها از یک سو کوشیده‌اند تا با تقلیل معرفت‌شناسی به علم، نوعی امنیت و

مشروعیت کاذب برای علوم تجربی فراهم آورند - این امر با بی میلی و ناتوانی این علوم در توجیه مبانی خویش کاملاً سازگار بوده است - و فی الواقع بانفی ضرورت بازاندیشی روش‌شناختی، خیال همه را راحت کنند (این راحتی خیال مسلمانان یکی از مهمترین جذابیت‌های پوزیتیویسم و از عوامل مؤثر در استقبال همگانی از آن بوده است.)، ولی از سوی دیگر، هرگاه پی‌گیری منطقی مسئله، خصلت دوری «توجیه علم با خود علم» را به آنان آشکار ساخته است، پوزیتیویست‌ها به ناچار دست به دامان انواع معرفت‌های «غیر علمی» شده‌اند. کنت و ماخ به «فلسفه تاریخ» و «هستی‌شناسی» متوسل شدند و برای حفظ پوزیتیویسم خویش، به ناچار «خلوص» آن را قربانی کردند، در حالی که اصحاب پوزیتیویسم نو چون کارناب^۱ سعی کردند با پرهیز از چنین تناقضاتی از همان اول بر مشکلات نهفته در راه غلبه کنند.

اما همان‌طور که هابرماس و آپل متذکر شده‌اند، فیزیکالیسم کارناب نیز فقط با مسلم و بدیهی انگاشتن صفت بین‌الذهانی مشاهدات علمی توانسته است از بن‌بست «تنها - خودی روش‌شناختی»^۲ پرهیز کند. تناقض موجود میان «معرفت‌شناسی تقلیل‌یافته» و ضرورت بازاندیشی گسترده در ماهیت و مبانی تحقیق علمی، همان چیزی است که فراتر رفتن از پوزیتیویسم را ضروری می‌سازد. به اعتقاد هابرماس، پیرس یکی از نخستین فیلسوفانی است که نیاز به بازاندیشی منظم در باب علم و گذر به فراسوی موضع پوزیتیویستی را دریافته است. وی می‌نویسد: «آنچه پیرس را از پوزیتیویسم اولیه و مدرن، هر دو، جدا می‌سازد، درک او از این نکته است که رسالت روش‌شناسی، روشن ساختن منطق رویه‌ای است که به کمک آن به نظریه‌های علمی دست می‌یابیم، غایت این رسالت روشن ساختن ساختار منطقی نظریه‌های علمی نیست.» (هابرماس ۱۹۷۱، ص ۹۱).

پس می‌توان چنین نتیجه گرفت که طبق نظر هابرماس، علوم تجربی - تحلیلی نیازمند توجیهی عقلانی‌اند، توجیهی که بتواند آنها را در جایگاه بحق خود در طرح روشنگرانه‌رهایی بشر مستقر سازد؛ و اتفاقاً همین توجیه عقلانی است که بازاندیشی و توجه به ابعاد «غیر علمی» این علوم را ممکن می‌سازد، ابعادی که به قدرت و سودمندی و نقش اجتماعی - فرهنگی یا به زبان هابرماس علایق فنی و

1. R. Carnap

2. methodological solipsism

عملی و رهایی‌بخش مربوط هستند. تحقیقات پدیدارشناختی هوسرل نیز به‌رغم گرایشهای ایده‌آلیستی در همین جهت یعنی در جهت پیوند علم با زیست-جهان حرکت می‌کند. البته هابرماس معتقد است که نه هوسرل و نه پیرس، هیچ‌یک نتوانستند مبانی بین‌الذهانی معرفت را چنانکه باید روشن سازند؛ ولی او در عین حال با روح حاکم بر طرح فلسفی پیرس همدل است: کشف پیوندهای مابین معرفت و تحقیق و کنش و سپس آشکار ساختن ریشه‌ها و مبانی علم در کنش عملی و اجتماعی انسانها.

طبق این توصیف جدید، معرفت تولیدشده از طریق روشهای علوم تجربی-تحلیلی اساساً بازتابی است از دانش و شناخت مستتر در زندگی واقعی. این نکته همان نکته‌ای است که قبلاً در شرح مواضع آپل بدان اشاره شد. علوم تجربی-تحلیلی نتیجه ضروری اختلال و گسست در رابطه انسان و طبیعت‌اند و هدف آنها رفع اختلال و غلبه بر وضعیتهای مسئله‌آفرین است. این کار مستلزم مهار نیروها و فرآیندهای طبیعی است که خود فقط به یاری قدرت پیش‌بینی امکان‌پذیر می‌شود. علوم تجربی-تحلیلی به یاری روش و مفاهیم فرضی-قیاسی^۱ معرفتی فراهم می‌آورند که تقلید از شرایط طبیعی و تکرارپذیری نتایج و در نتیجه پیش‌بینی و مهار فرآیندهای طبیعی را ممکن می‌کند: «نظریه‌های [این علوم] متشکل از پیوندهای فرضی-قیاسی میان گزاره‌هایی هستند که به‌ما اجازه می‌دهند تا فرضیه‌هایی را از آنها استنتاج کنیم، فرضیه‌هایی با صورتی قانون‌مند و محتوایی تجربی، این فرضیه‌ها که می‌توان آنها را احکامی در باب تغییرات مشترک وقایع مشاهده‌پذیر دانست، پیش‌بینی نتایج بر اساس شرایط مفروض اولیه را ممکن می‌کند» (هابرماس ۱۹۷۱، ص ۳۰۸).

بدین ترتیب پیوند و رابطه منظمی میان شکل معرفت و موارد استفاده از آن برقرار می‌شود که پایه و اساسش همان علاقه معطوف به دانش فنی است. همین علاقه است که اعتبار و حدود مشروعیت معرفت تجربی-تحلیلی را تعیین می‌کند و از این‌رو، بررسی و سنجش آن به‌لحاظ تشخیص ماهیت و حدود و ثغور علوم ضروری است. ولی پوزیتیویستها با یکی کردن عقلانیت با عقل ابزاری، عملاً

علايق فنی را بدیهي و فراگیر فرض می‌کنند. حاصل کار، نفی علايق عملی و رهایی‌بخش و ناممکن دانستن عقل عملی است. از دید آنان مسائل مربوط به ارزشهای اخلاقی و هنجارهای اجتماعی به‌حیطه معرفت عقلانی تعلق ندارد و از این‌رو، حل آنها نهایتاً در گرو ترجیحات فردی و انتخابهای ذوقی افراد است. تحت چنین شرایطی، همه می‌کوشند تا به‌منافع و انتخابهای شخصی خود «جامه علمی» بپوشانند و بدین ترتیب شکلی از عقلانیت تکنوکراتیک و غیرانتقادی و سازشگر بر جامعه حاکم می‌شود که در پس آن نبرد منافع و غرایز و اغراض کور به‌نحوی لگام‌گسیخته ادامه می‌یابد. ولی برای تشخیص این جنبه از مسئله باید به‌سراغ دومین مورد نقد پوزیتیویسم برویم.

منازعه‌ای که میان پوپر و آلبرت در یک جبهه و آدرنو و هابرماس^۱ در جبهه دیگر درگرفت، از سال ۱۹۶۲ شروع شد و تا سال ۱۹۷۰ ادامه یافت. این منازعه نکات فلسفی و روش‌شناختی و جامعه‌شناختی متعددی را شامل می‌شود. دیوید فریزبی^۲ (فریزبی ۱۹۷۴) کوشیده است تا به‌اتکای تغییر ه. بایر سه مسئله اصلی و مرکزی این مباحثه را روشن سازد (همانجا، صص ۲۱۱-۲۱۰). این مسائل عبارتند از: الف. آیا نقش جامعه‌شناسی صرفاً تکرار و بازتولید واقعیت اجتماعی موجود است، یا آنکه توجه آن باید به‌تغییر این واقعیت معطوف باشد؟ ب. رابطه جامعه‌شناسی با تاریخ و تبیین تاریخی چیست؟ و ج. درک نظری کلیت اجتماعی چگونه ممکن می‌گردد و کدام سوژه یا فاعل اجتماعی می‌تواند بر اساس منافع خود به‌چنین درکی دست یابد و از این طریق واقعیت اجتماعی را با توجه به‌منافع عام دگرگون سازد. پوزیتیویسم و جامعه‌شناسی پوزیتیویستی به‌دلیل محدودیت خود آگاهی روش‌شناختی خود، این مسائل را نادیده می‌گیرند و یا به‌آنها بی‌اعتنایند. به‌گفته آدرنو، این واکنش ناشی از «تز بنیانی [پوزیتیویسم] در مورد استقلال مطلق علم و نقش بر سازنده آن در شکل‌گیری هر نوع معرفت است. حال این پرسش مطرح می‌شود که آیا گسستی قطعی میان معرفت و فرآیند واقعی زندگی

۱. شایان ذکر است که هابرماس در آغاز با طرفداری از آدرنو وارد این بحثها شد، اما در دهه هشتاد تا حدی از مواضع قبلی خود دور شد و به‌موضع پوپر بسیار نزدیک شد. پوپر در جریان این مناقشات به‌درستی منکر شد که پوزیتیویست است.

2. D. Frisby

بشری به واقع وجود دارد یا آنکه برعکس، معرفت به میانجی این فرآیند شکل می‌گیرد.» (به نقل از فریزبی، ص ۲۱۱). روشن است که در اینجا نیز مسئله اصلی همان مضمون پیوند زندگی و معرفت است. هابرماس به دلیل نگرش مثبت‌ترش به علوم تجربی-تحلیلی و با تکیه بر ضرورت نقد درونی، سه مسئله فوق را به یاری نقد و بررسی رابطه نظریه و موضوع آن مشخص می‌سازد. علوم اجتماعی نمی‌توانند به پیروی از علوم طبیعی، با موضوع خود یعنی جامعه با «بی‌غرضی» روبرو شوند و از آنجا که طبق نظریه هابرماس «بی‌غرضی» - یا به زبان پوزیتیویستی «عینیت مطلق» - حتی در قلمرو علوم طبیعی نیز ممکن نیست و این علوم نیز از اغراض و علایق فنی و ابزاری، نشأت می‌گیرند، پس می‌توان گفت که پیروی از علوم طبیعی و ایجاد رابطه‌ای بیرونی با جامعه، عملاً به تحریف موضوع علوم اجتماعی منجر می‌شود. به علاوه پیروی از علوم طبیعی این واقعیت را نیز پنهان می‌سازد که در قلمرو علوم اجتماعی، نظریه خود سوبه‌ای از آن زمینه یا بافت عینی است که باید بررسی و تحلیل شود. مقولات و نظریه‌هایی که ما در بررسی جهان اجتماعی به کار می‌گیریم، از این جهان مستقل نیستند. فهم ما از جامعه متکی به علایق عملی و انتقادی، یا به زبان نظریه هرمنوتیکی متکی بر پیش‌فهمهایی است که خود در زیست-جهان ما ریشه دارند. بازاندیشی و روشن ساختن این پیش-فهمها، یا به عبارت دیگر، ایجاد رابطه‌ای عقلانی میان نظریه اجتماعی و موضوع آن، فقط می‌تواند از رهگذر «تفکر در باب هرمنوتیک زیست-جهان اجتماعی» حاصل شود.

ولی همان‌طور که هابرماس می‌گوید «همراه با دگرگونی رابطه نظریه با موضوع خود، رابطه نظریه و تجربه نیز دگرگون می‌شود. شیوه‌های رفتاری تجربی-تحلیلی فقط نوع خاصی از تجربه را که خود تعریف کرده‌اند، جایز می‌شمارند» (به نقل از فریزبی، ص ۲۱۶). بیرون رفتن از حوزه محدود تجربه موجود و حرکت به سوی نوعی از جامعه‌شناسی که در شناخت موضوع خود امکان تغییر آن و دست یازیدن به تجربه‌های دیگر و «انسانی‌تر» را منتفی نمی‌داند، مستلزم کنار گذاشتن دیدگاه تجربی-تحلیلی در بخش وسیعی از تحقیقات جامعه‌شناختی است. اگر بخواهیم به آرای خود هابرماس وفادار باقی بمانیم باید بگوییم که این امر مستلزم آن است که

اولاً دیدگاه تجربی-تحلیلی فقط در حوزه‌های مناسب آن - حوزه کنش ابزاری و کنش راهبردی - به کار گرفته شود و ثانیاً استفاده از این دیدگاه در قلمرو علوم انسانی، کاملاً تابع مقتضیات دیدگاه هرمنوتیکی معطوف به علایق عملی قرار گیرد. رابطه نظریه و تجربه، رابطه نظریه و تاریخ را نیز تعیین می‌کند. هابرماس در مورد جامعه‌شناسی پوزیتیویستی می‌گوید: «جامعه‌شناسی نسبت به رابطه خود با تاریخ بی‌اعتناست و داده‌های خود را بدون توجه به هر گونه زمینه تاریخی خاصی پردازش می‌کند، بدین ترتیب ارزش تاریخی داده‌ها از همان آغاز محو و خشی می‌شود.» (هابرماس ۱۹۷۰، ص ۹۱). همان‌طور که فریزبی می‌گوید (همانجا، ص ۲۱۷) تغییر رابطه نظریه و تاریخ، رابطه نظریه و کنش را نیز دگرگون می‌کند، هنگامی که جامعه‌شناسی از محدوده بسته توضیح و تبیین علی صرف و وابستگی مطلق و یکجانبه به منافع فنی و ابزاری رها شود، آنگاه علاوه بر بررسی تحلیلی و تجربی مسائل و روشها، نقد اهداف نیز ممکن می‌گردد. در چنین شرایطی، نظریه انتقادی می‌تواند دو نکته را برجسته سازد، نخست تشخیص نارساییها و معایب نهفته در روابط و هنجارهای اجتماعی موجود و دوم، نقش فاعلان و کنشگران اجتماعی در پیشبرد طرح‌هایی.

۲. علوم هرمنوتیکی - تاریخی

همان‌طور که در بخش قبل گفتیم تفاوت اصلی علوم انسانی با علوم تجربی-تحلیلی ناشی از آن است که علوم انسانی به «هرمنوتیک زیست-جهان اجتماعی» مربوط اند. تسلط بر طبیعت به میانجی شکلی از معرفت حاصل می‌آید که کسب آن در هر زمان و مکانی به لحاظ معرفت‌شناسی ممکن است، حال آنکه دعوی معرفت در علوم هرمنوتیکی وابسته به تجربه بین‌الذهانی گروهی از انسانهاست که به لحاظ تاریخی و فرهنگی شرایط خاص خود را دارند. هدف علوم هرمنوتیکی دستیابی به فهم متقابلی است که در کنش اجتماعی ریشه دارد و این کنش نیز خود در متن معانی و همچنین انگیزه‌ها و اهداف و اعتقادات مشترک بین‌الذهانی تحقق می‌یابد. هابرماس در معرفت و علایق بشری می‌کوشد تا با بررسی و نقد آرای دیلتای در باب مبنای علوم فرهنگی، رهیافت جدیدی در قلمرو علوم هرمنوتیکی-تاریخی

به وجود آورد. آرای دیلتای یکی از سرچشمه‌های اصلی تلاشهای نظری جدیدی است که جملگی می‌کوشند تا نوعی رهیافت تفسیری را در مورد حیات اجتماعی بنیان نهند. این تلاشها که با جهت‌گیریهای متفاوت پدیدارشناختی و هرمنوتیکی و زبانشناختی و انسان‌شناختی همراه بوده است، در آثار کسانی چون آلفرد شوتز^۱ و پیتر وینچ^۲ و هارولد گارفینکل^۳ به‌ثمر نشسته است. هابرماس در کتاب منطق علوم اجتماعی (هابرماس، ۱۹۸۹ C) این تلاشها و همچنین محدودیتهای آنها را از حیث تداوم عینی‌گرایی و نسبی‌گرایی و بسنده کردن به توصیف ناب مورد ارزیابی قرار می‌دهد. این ارزیابی تا حد زیادی مدیون دستاوردهای هانس-گئورگ گادامر بود که در کتاب مشهور خویش حقیقت و روش (گادامر ۱۹۷۵) شکل جدیدی از فلسفه هرمنوتیکی را بر پایه نقد همه‌جانبه از هرمنوتیک ذهن‌گرا و غیرتاریخی شلایرماخر و دیلتای و دیگران بسط داده بود. هابرماس با تکیه به نقد تاریخی گرای گادامر به توصیف علوم هرمنوتیکی-تاریخی پرداخت. اما وحدت و اتفاق نظر هابرماس و گادامر بری از تنش نبود. نقد هابرماس از حقیقت و روش و انتقادات او از برخی مفاهیم بنیانی این کتاب از قبیل «سنت» و «اقتدار» که نخستین بار در کتاب منطق علوم اجتماعی مطرح شد، نقطه شروع مناظره‌ای بدیع میان آن دو بود که به سرعت به یکی از پرثمرترین بحثهای فلسفی و جامعه‌شناختی معاصر بدل گشت و شمار کثیری از متفکران و صاحب‌نظران را واداشت تا به‌صورت گوناگون، له یا علیه طرفین مناظره وارد بحث شوند. در ادامه مطلب تحلیل و نقد هابرماس از مواضع دیلتای و مناظره او با گادامر را به‌منزله دو محور اصلی توصیف او از علوم هرمنوتیکی-تاریخی مورد بررسی قرار می‌دهیم.

دیلتای می‌خواست تا مبانی علوم انسانی (اخلاقی، فرهنگی)^۴ را از مبانی علوم طبیعی متمایز و مشخص سازد. موضوع علوم فرهنگی مسائل و اموری بشری است و از این‌رو هدف آنها تحلیل آگاهی و معنای بشری به‌یاری تجلیات و صور نمادینی است که آگاهی بشری جوهر تاریخی-فرهنگی خود را در آنها عینیت بخشیده است. این کار فقط زمانی میسر می‌گردد که به‌جای تبیین و توضیح علی

1. A. Schutz

2. P. Winch

3. H. Garfinkel

4. Geisteswissenschaften

امور، در پی فهم معنای آنها باشیم. در هرمنوتیک دیلتای مقوله فهم معنای نهفته در امور بشری - یعنی نیازها و سنتها و باورها و متون و همچنین مقتضیات و لوازم دستیابی به فهم - اهمیتی مرکزی می‌یابد. دیلتای در آغاز، تحت تأثیر نگرشهای غالب زمانه خویش، یعنی روانشناسی‌گرایی (برنتانو^۱) و فلسفه نوکانتی (ویندلبان^۲ - ریکرت^۳) کوشید تا مسئله فهم معنای نهفته در ذهن دیگری را به یاری مقوله همدلی روانشناختی حل کند. آدمی می‌تواند با همدلی روانشناختی، یعنی با تکرار تجربه و بازسازی حالات روانی فردی دیگر، بر فاصله و غرابت موضوع غلبه کند و آنرا آن‌طور که هست بشناسد؛ البته اگر فاصله زمانی مطرح باشد، موضوع فهم، گذشته تاریخی است. فهم دیگری یعنی مشارکت در فهم او از خود. به اعتقاد دیلتای حاصل این فهم، شناختی علمی است. هرمنوتیک چیزی والاتر از فن یا هنر تأویل متون قدیمی است. هرمنوتیک نوعی علم است، زیرا معرفتی حقیقی و عینی از موضوع را ممکن می‌سازد، حتی اگر این موضوع خود امری ذهنی باشد. در تمام این موارد هرمنوتیک دیلتای اساساً ادامه و بسط هرمنوتیک ذهن‌گرایی شلایرماخر است که خود محصول ترکیب تاریخی خاصی میان رمانتیسم و فلسفه انتقادی کانت بود (در مورد مؤلفه‌های رمانتیک و کانتی هرمنوتیک شلایرماخر رک به پل ریکور^۴ ۱۳۶۸، صص ۲۶۷-۲۶۶). ولی این طرح اولیه دیلتای بسیار زود او را با مشکلات عدیده‌ای روبه‌رو ساخت. آیا تلاش ذهن برای عینیت بخشیدن به «معانی درونی» خود موجب دگرگونی این معانی نمی‌شود؟ آیا می‌توان با نادیده گرفتن هویت و استقلال تاریخی «تجلیات عینی» و از ورای آنها، به سراغ معنا یا نیت یا قصد نهفته در آنها رفت؟ آیا این کار هرمنوتیک را به نوعی «تله‌پاتی» یا به قول گادامر به «مراوده‌ای مرموز میان ارواح» بدل نمی‌کند؟ طرح چنین پرسشهایی بیانگر شروع تردید در تصور دکارتی از معرفت است که مبنای آن همواره تقابل انتزاعی و غیرتاریخی سوژه-ابژه بوده است. درونی بودن معنا نسبت به تجلیات عینی و عدم دسترسی مستقیم به ذهن دیگری دیلتای را با مشکل دیگری مواجه ساخت. فهم کل مستلزم فهم اجزا است در حالی که برای فهم

1. F. Brentano

2. W. Windelband

3. H. Rickert

4. P. Ricoeur

اجزا نخست باید کل را فهمید. به عبارت دیگر، تلاش برای فهم تجلیات عینی، نظیر آثار و متون تاریخی، ما را با مسئله دور هرمنوتیکی مواجه می‌کند. به قول هابرماس: «اگر بتوان با نشان دادن شکل خاص ادغام زبان و کنش و همچنین آمیزش تحلیل زبانشناختی و تجربه، معضل دور هرمنوتیکی را رفع کرد، آنگاه سایه شک و تردید منطقی نیز کنار خواهد رفت. ولی این کار به‌طور همزمان روشن خواهد ساخت که هرمنوتیک به‌صورتی بی‌واسطه پیوندی عملی با زندگی دارد.» (هابرماس ۱۹۷۱، ص ۱۷۳).

اما دیلتای به‌رغم تأکید خود بر اینکه فهم از درون علایق عملی زندگی برمی‌خیزد، این راه را دنبال نمی‌کند. او به‌قصد غلبه بر این مشکلات روش‌شناختی و حفظ «عینیت» و مشروعیت «علمی» هرمنوتیک، به‌هوسرل و دست‌آخر به‌هگل متوسل می‌شود.

هدف اصلی و همیشگی دیلتای آن بود که روابط و مناسبات خاص جهان تاریخی را از روابط علی متعلق به‌نظام طبیعت جدا سازد و همین امر نیز او را واداشت تا برای مفاهیمی چون فهم و تجلی، نقشی کلیدی قائل شود. اما تحلیل مقوله فهم بر پایه فرایند روان‌شناسانه همدلی، هرمنوتیک را با خطر از دست دادن «عینیت» و سقوط به‌ذهن‌گرایی ناب روبه‌رو ساخت و پر واضح است که دیگر نمی‌شد از هرمنوتیک به‌عنوان «علم» دفاع کرد. در اینجا بود که تحقیقات فلسفی-منطقی هوسرل در مورد مقولاتی چون التفات و ساختار و دلالت، راه حل مشکلات را به دیلتای نشان داد. زیرا به گفته گادامر «صرفاً در نتیجه تحلیل هوسرل بود که دیلتای توانست وجه متمایز «ساختار» را از استمرار و پیوستگی علی روشن سازد» (گادامر ۱۹۷۵، صص ۱۹۹-۱۹۸). مثالی که گادامر برای روشن کردن مسئله طرح می‌کند، خود به‌واقع گویاست: «ساختاری روانی، فی‌المثل فرد، فردیت خویش را از رهگذر بسط و تحول استعدادهای خویش و همزمان با آن از رهگذر تجربه کردن تأثیرات مشروط‌کننده اوضاع و احوال کسب می‌کند. محصول نهایی، یعنی همان «فردیت» تحقق‌یافته یا شخصیت فرد، پی‌آمد صرف عوامل علی نیست و نباید آنرا صرفاً بر حسب این علل فهمید، بلکه این فردیت نمایانگر نوعی وحدت است که فی‌نفسه فهمیدنی است، نوعی زندگی وحدت‌یافته که در تک‌تک تجلیات خود نمایان است و از این رو می‌توان [معنای کلی] آن را بر حسب هر یک از

این تجلیات دریافت... این همان چیزی است که دیلتای قبلاً از اصطلاح 'پیوستگی ساختاری' مراد می‌کرد و اکنون به تبع هوسرل آن را 'دالت'^۱ می‌نامد» (گادامر ۱۹۷۵، ص ۱۹۹).

البته همان‌طور که گادامر متذکر می‌شود، «دالت» مورد نظر هوسرل اساساً مفهومی منطقی است. اما دیلتای این مفهوم را به نحوی کاملاً متفاوت به کار می‌گیرد. از دید دیلتای «دالت مفهومی صرفاً منطقی نیست، بلکه باید به منزله نوعی تجلی زندگی درک شود. زندگی که به نحوی زمانمند جریان دارد، خود در جهت شکل‌دهی به واحدهای پایداری از دالت [و معنا] حرکت می‌کند. زندگی خود را تفسیر می‌کند. زندگی واجد ساختاری هرمنوتیکی است و بدین ترتیب زندگی مبنای واقعی علوم انسانی را شکل می‌بخشد.» (همانجا، ص ۱۹۹). تأکید دیلتای بر تاریخچه زندگی شخصی، نقطه شروع حرکت او به سوی هگل بوده است. دیلتای بحث مربوط به تفسیر و تأویل متون را گسترش بخشید و تاریخ را به منزله متن مورد بررسی قرار داد. بدین ترتیب مسئله فهم حالات و معانی ذهنی نویسنده متن که در دوره اولیه کار دیلتای مورد تأکید او بود، جای خود را به مسئله درک جهان‌بینیهای ادوار تاریخی بخشید. البته خارج ساختن هرمنوتیک از عرصه «الهیات رمانتیک» (شلایرماخر) و ارتقای آن به سطح «علم» تا حد زیادی مدیون دستاوردهای مکتب تاریخی آلمان و مورخانی مثل رانکه^۲ و درویزن^۳ بود. عطف توجه به مقولاتی چون ساختار و دالت حاکی از آن بود که تولید و تفسیر معانی، حاصل مشارکت در زبان و تاریخ و فرهنگ است و از این رو معانی را نمی‌توان به‌داده‌های روانشناختی موجود در ذهنیتهای فردی فروکاست. بر همین اساس بود که دیلتای توصیف هگل از فرهنگ را پذیرفت: فرهنگ «روح عینی» است. درک معنای دستاوردها یا تجلیات فرهنگی هر دوره یا قوم تاریخی فقط به یاری قرار دادن آنها در متن کلیت یا ساختاری تاریخی ممکن می‌شود. اما دیلتای در مقام عالم اجتماعی تجربه‌گرا نمی‌توانست با تفسیر هگل از ادوار تاریخی به منزله مراحل تحقق روح مطلق موافق باشد. او بیشتر به زندگی و تجربه توجه داشت تا به روح یا معرفت مطلق. به اعتقاد او همه پدیده‌های اجتماعی و فرهنگی به لحاظ تاریخی

1. significance

2. L. Ranke

3. J. G. Droysen

(هرمنوتیکی) بامعنا هستند. زندگی در هیئت این پدیده‌ها و معانی و در متن ادوار تاریخی گوناگون به خود عینیت می‌بخشد. ولی این ادوار تاریخی یا صور متفاوت زندگی همگی نسبی هستند؛ هیچ‌یک از آنها را نمی‌توان تجسم حقیقت مطلق دانست. تاریخ فاقد جهت یا غایتی متافیزیکی است و تفسیر آن به منزله حرکت روح به سوی خود آگاهی و معرفت مطلق، مبین تحریف واقعیت تجربی تاریخ و نفی نگرش علمی است.

اما تأکید دیلتای بر تنوع و نسبت صور متفاوت زندگی تاریخی، او را با مسئله پیوستگی و بنیان عام این صور مواجه ساخت. در نظر او زندگی این قدرت را دارد که در «هیئت معانی از خود فراتر رود.» زندگی به میانجی معانی پیوسته و پایداری که به فراز جریان آشفته تاریخ ارتقا یافته‌اند، درک می‌شود. این بینش «فلسفی» از زندگی باعث شد تا دیلتای رفته‌رفته به مواضع مدافعان «فلسفه زندگی» نزدیک شود. در واقع تحول فکری او از بسیاری لحاظ با الگوی مسلط تفکر عصر جدید سازگار است: ایجاد ترکیب یا آمیزه‌ای غیر دیالکتیکی از دیدگاه‌های رمانتیک و خردستیز در قلمرو فلسفه با دیدگاه‌های پوزیتیویستی و علم‌گرا در قلمرو علم. این ترکیب با ساختار اجتماعی جامعه مدرن و تقسیم کار میان فلسفه و علوم سازگار است و هسته و مرکز آن به واقع همان مکانی است که تنودور آدرنو زمانی آن را چهارراه پوزیتیویسم و جادو نامید.

هابرماس و گادامر هر دو در این نکته متفق‌القولند که طرح دیلتای برای روشن ساختن مبانی هرمنوتیک و علوم تاریخی به شکست انجامید. دیلتای وارث مکتب تاریخی آلمانی و همه تنشها و ابهامات آن بود. مکتبی که خود از هرمنوتیک رمانتیک و فلسفه نوکانتی الهام می‌گرفت و می‌کوشید تا در تقابل با فلسفه تاریخ هگل نوعی «علم تاریخ» را بنیان نهد. گادامر می‌نویسد: «ریشه اصلی تنش و تخالف موجود در اندیشه دیلتای جایگاه بینابینی مکتب تاریخی است، مکتبی که میان [دو قطب] فلسفه و تجربه قرار دارد. تلاش دیلتای برای ارائه نوعی مبنا برای معرفت‌شناختی، به عوض رفع این تنش، آن را بیش از پیش تشدید کرده است.» (گادامر ۱۹۷۵، ص ۱۹۳). در این قطعه گادامر با تیزبینی خاص خود بر دو مسئله اصلی تفکر دیلتای انگشت می‌گذارد. از یک سو در قطب فلسفه ما با مجموعه‌ای از گرایشهای

فلسفی روبه‌رو می‌شویم - شلایرماخر و هگل و هوسرل و نوکانتیها و فلسفه زندگی - که ديلتای در مقاطع مختلف تحول فکری خود از آنها سود جسته است. از میان این گرایشها، هرمنوتیک و تاریخی‌گرایی رمانتیک همواره دست بالا را داشته است. ولی همان‌طور که گادامر نشان می‌دهد، نه شلایرماخر و نه پیروان مکتب تاریخی، هیچ‌کدام نتوانستند چنانکه باید بر عینی‌گرایی غلبه کنند. تأیید تفاوت و غیریت دیگری و همچنین استقلال و یکتا بودن ادوار تاریخی، تغییری در این واقعیت نمی‌دهد. که موضوع فهم (چه در هرمنوتیک و تأویل متون و چه در علم تاریخ) هنوز هم «عینی» است که «ذهن» باید با تکیه به «روش علمی» یگانه معنای حقیقی آن را بفهمد و بشناسد. به عبارت دیگر فهم هنوز هم بر تقابل سوژه-ابژه و پیامدهای معرفت‌شناختی آن استوار است که مهمترین آن دستیابی به معنای حقیقی یگانه است. به اعتقاد رانکه رسالت علم تاریخ آن است که گذشته را «همان‌طور که واقعاً بود» بشناسد و از دید شلایرماخر نیز یگانه معنای عینی متن همان معنای مورد نظر مؤلف است که هرمنوتیک باید آن را از طریق همدلی روانشناختی بازسازی کند. گسست مکتب تاریخی آلمان از هگل، که گادامر او را بسی برتر از رانکه و دروین می‌داند، نتیجه‌ای در پی نداشت مگر رجعت به تجربه‌گرایی و عینی‌گرایی.

قطب دومی که از آن نام بردیم یعنی تجربه نیز سهم بسزایی در شکل‌گیری هرمنوتیک ديلتای داشت. او طرح فلسفی خود را «نقد عقل تاریخی» نامید و بدین ترتیب وابستگی خود را به «فلسفه سوژه» و دیدگاه دکارتی-کانتی از معرفت‌آشکار ساخت. او کوشید تا با عرضه «مبانی معرفت‌شناختی» مشروعیت علمی علوم هرمنوتیکی-تاریخی را تضمین کند. اگر از دیدگاه هابرماس و نظریه‌علائق معطوف به شناخت، به مسئله بنگریم دشواریهای نهفته در این تلاش و دلایل شکست آن روشن می‌شود. به اعتقاد هابرماس ديلتای هرگز نتوانست خود را از محدوده تنگ و بسته «معرفت‌شناسی تقلیل‌یافته» زمانه خویش رها سازد. برای او نیز علوم طبیعی به لحاظ معرفت‌شناختی، الگوی اصلی هر گونه معرفت علمی بود. به همین دلیل نیز «علمی کردن» هرمنوتیک مستلزم تدوین نوعی روش انتزاعی بود تا بتوان به یاری آن به درکی بی‌طرفانه از موضوع دست یافت. به گفته هابرماس «نه پیرس و نه ديلتای، هیچ‌یک این نکته را دریافتند که تحقیقات روش‌شناختی آنان

به واقع نوعی تأمل و بازانندیشی علوم در باب علوم است.» (هابرماس ۱۹۷۱، ص ۲۱۲). به عبارت دیگر، دیلتای نتوانست پیوند میان علوم هرمنوتیکی-تاریخی را با علایق عملی دریابد. تلاش او برای متصل ساختن زندگی و معرفت، یا فلسفه و تجربه با تکیه بر معرفت‌شناسی و روش‌شناسی انتزاعی سنتی، نتیجه‌ای در پی نداشت مگر افزایش تنش میان آن دو. حاصل نهایی کار، چنانکه دیدیم، چیزی نبود مگر ترکیب نوعی «فلسفه زندگی» غیر عقلانی با نوعی تجربه‌گرایی و عینی‌گرایی علمی که هابرماس به درستی آن را «عینی‌گرایی مبتنی بر حیات‌گرایی» نامیده است. (همانجا، ص ۱۸۴).

ولی آیا فلسفه هرمنوتیکی گادامر که از تفسیر هایدگر در مورد فهم و تاریخمندی آن الهام می‌گیرد توانسته است که بر همه ابهامات نهفته در تفکر دیلتای غلبه کند و مبنایی حقیقی برای علوم هرمنوتیکی-تاریخی فراهم کند؟ این پرسش و مسائل وابسته به آن، مضمون اصلی مناظره‌ای بود که در اواخر دهه ۱۹۶۰ میان هابرماس و گادامر در گرفت.

جهت‌گیری کلی تفکر گادامر که مبین پیوند او با فلسفه هایدگر نیز هست، مبتنی بر نوعی «گذر از معرفت‌شناسی به هستی‌شناسی» است. او تصور انتزاعی و غیرتاریخی و روان‌شناسانه شلایرماخر و دیلتای از مقوله «فهم» را رد می‌کند و می‌کوشد تا توصیفی هستی‌شناسانه از رخداد فهم به دست دهد زیرا که بر آن است که فهم همواره در ساحت زبان و تاریخ و در متن سنتی خاص رخ می‌دهد. قصد او کشف قواعدی عام و ضروری نیست که هرمنوتیک را به «علم» بدل کند. حتی عنوان کتاب او نیز حاکی از تقابلی طنزآمیز میان دو مقوله «حقیقت» و «روش» است. به اعتقاد گادامر، اتخاذ و به کارگیری «روش» ضامن دستیابی به «حقیقت» نیست و هیچ روشی برای اعمال روش و کاربرد قواعد عام وجود ندارد. «هدف هرمنوتیک یافتن قضاوت‌های صحیح با توجه به شأن انسانی است، جایی که کاربرد قاعده‌ای کلی مطرح نیست» (بوینی، مصاحبه با گادامر، ۱۳۷۳، ص ۲۹۹).

اشاره به همه ابعاد فلسفه هرمنوتیکی گادامر از حوصله این رساله خارج است.^۱ بنابراین صرفاً به طرح آن نکاتی بسنده می‌کنیم که در مناظره هابرماس با گادامر مهم و برجسته بوده‌اند.

۱. رک. به دیوید کوزنزهوی (D. Couzens Hoy) (۱۳۷۱).

در توصیف موضع هر منوتیکی گادامر نسبت به علوم انسانی و تقابل آن با مواضع عینی گرایانه معرفت‌شناسی سنتی و پوزیتیویسم می‌توان به پنج نکته اصلی اشاره کرد:

۱- نقش سنت و پیش-فهمها یا «پیش‌داوریه‌ها» یا تعصبات. گادامر در تقابل با عصر روشنگری این «پیش‌داوریه‌ها» را از اجزای ذاتی و مقوم فهم می‌داند و معتقد است که شرط دستیابی به حقیقت، تأمل و بازاندیشی و کسب آگاهی نسبی از این «پیش‌داوریه‌ها» است نه حذف و سرکوب تصنعی آنها به قصد حصول موضعی به اصطلاح «عینی» و «بی‌طرف».

۲- وابستگی فهم به تاریخمندی و تحول تاریخی سنتها. به اعتقاد گادامر معرفت در چهارچوب سنت به دست می‌آید و خود واجد ساختاری زمانی است. در نتیجه سخن راندن از فهمی قطعی و نهایی و یگانه بی‌معناست. فهم هر پدیده‌ای، مثلاً فهم معنای متنی خاص همواره از رهگذر ارائه تفاسیر جدید، تعدیل و دگرگون می‌شود.

۳- هرگونه فهمی مستلزم و متضمن فهم نفس است. از آنجا که ما خود مخلوق تاریخ و سنت هستیم، فرآیند فهم پدیده‌ها نیز خواه‌ناخواه خودآگاهی و خودسازی^۱ ما را تحت تأثیر قرار می‌دهد. به عبارت دیگر فهم و معرفت متکی به آن به‌طور ذاتی واجد بعدی عملی است که آن را به زندگی واقعی پیوند می‌دهد.

۴- فهم نفس و خودآگاهی نیز همچون فهم هر پدیده دیگر، ذاتاً فرآیندی نسبی و ناکامل و تمام‌نشده است. قطعیت و روشنی و یقینی که همه فیلسوفان ایده‌آلیست از افلاطون گرفته تا دکارت و هگل خواهان آن هستند غایتی کاذب و دست‌نیافتنی است، زیرا تأمل و بازاندیشی در تاریخ، خود امری تاریخی است. نمی‌توان برای فهم کامل و قطعی تاریخ و زبان به جایی خارج از تاریخ و زبان رفت.

۵- فهم نه نوعی «روش» است و نه ایده‌آلی که باید در مقام اصلی تنظیم‌کننده^۲ تجربه بشری را سامان دهد. همان‌طور که هایدگر می‌گوید: «فهم به معنای یکی از انواع ممکن شناخت در میان سایر انواع [شناخت] (برای مثال تبیین) باید همچون تبیین به منزله یکی از مشتقات وجودی همان فهم نخستین^۳ تفسیر شود که خود

1. self-formation

2. regulative principle

3. primary understanding

یکی از اجزای متشکله بودن در [جهان] است.» (هایدگر ۱۹۶۲، ص ۱۸۲). گادامر نیز به پیروی از هایدگر فهم را بیشتر شکلی از وجود (یا بودن) می‌داند تا امری صرفاً محدود به شناخت (یا دانستن). ولی در حالی که هایدگر «فهم» را فقط یکی از «اجزای متشکله» دازاین یا بودن-در-جهان یا وجود بشری محسوب می‌کند، از دید گادامر، فهم شکل اصلی و آغازین بودن-در-جهان است. (گادامر ۱۹۷۵، ص ۲۳۰). ولی اگر فهم «شکل اصلی و آغازین» وجود بشری است، پس هرمنوتیک نیز در مقام خود آگاهی فلسفی «رخداد فهم»، اصل کلی حاکم بر تفکر بشری است.

این حکم آخری یعنی «کلیت» یا «شمول عام»^۱ هرمنوتیک به واقع موضوع یا مورد اصلی نزاع هابرماس و گادامر است. پیش از آنکه به انتقادات هابرماس از موارد خاص نظریه گادامر پردازیم، بهتر است تفاوت بنیادین نگرش آن دو را روشن سازیم. به گفته هولاب یکی از مفسران آرای هابرماس و گادامر: «به‌رغم آنکه هابرماس در نزاع خود با گرایشهای قدرتمند پوزیتیویستی، اندیشه گادامر را به خدمت می‌گیرد، ولی تصور او آن است که گادامر با ایجاد تقابلی خشک و انعطاف‌ناپذیر میان حقیقت و روش درگیر خطایی بنیادین شده است... هابرماس در تقابل با این نظر، بر آن است که هرمنوتیک نمی‌تواند ماورای انتقادی^۲ باقی بماند. هرمنوتیک باید به قلمرو روش‌شناسی پا گذارد، زیرا در غیر این صورت دیگر هیچ ارزشی برای علوم اجتماعی دربر نخواهد داشت... ما نمی‌توانیم تظاهر کنیم که روش‌شناسی صرفاً امری کاذب است. ما باید با 'ادعاهای کلی‌گرای' طرفداران روش مقابله کنیم به‌ویژه هنگامی که اصحاب علوم تجربی-تحلیلی این ادعاها را مطرح می‌کنند، ولی این مقابله ما را از درگیر شدن با مسئله روش‌شناسی معاف نمی‌کند. هابرماس بدین ترتیب به این نکته اشاره می‌کند که تصور او از هرمنوتیک باید به نحوی متفاوت با تصور گادامر درک و ارزیابی شود. در حالی که هرمنوتیک هستی‌شناسانه می‌کوشد تا هر گونه اتصال و پیوند با معرفت‌شناسی را قطع کند، هابرماس تلاش می‌کند تا هرمنوتیک را در خدمت روش‌شناسی علوم اجتماعی به کار گیرد.» (هولاب ۱۹۹۱، صص ۶۵-۶۴).

اندیشه «به‌خدمت گرفتن هرمنوتیک» عملاً حاکی از آن است که هرمنوتیک

«اصل کلی حاکم بر تفکر بشری نیست.» هابرماس با نفی «کلیت» یا «شمول عام» هرمنوتیک بر این نکته تأکید می‌ورزد که هرمنوتیک نیز باید همچون علوم تجربی-تحلیلی در پرتو نظریهٔ علایق معطوف به شناخت، درک و ارزیابی شود. پیوند هرمنوتیک با علایق عملی بیانگر اهمیت و ضرورت آن در دستیابی به تفاهم متقابل و نقد ارزشها و هنجارهای اخلاقی و اجتماعی است. ولی همین پیوند، حدود معرفت هرمنوتیکی را نیز مشخص می‌سازد. علایق فنی و ابزاری نوع بشر مبین ضرورت حصول نوعی معرفت غیرهرمنوتیکی است که هدف آن کسب تسلط بر اشیا و فرآیندهای طبیعی و سازماندهی کنش راهبردی است و تحقق این هدف نیز منوط به استفاده از روش‌شناسی علوم تجربی-تحلیلی است.

اما هرمنوتیک حد دیگری نیز دارد. علایق رهایی‌بخش زمینه‌ساز ظهور شکل دیگری از معرفت است که به‌رغم پیوند عمیقش با هرمنوتیک از محدودهٔ آن خارج می‌شود. این نوع معرفت «نقد ایدئولوژی» نامیده می‌شود و تعیین نسبت آن با هرمنوتیک احتمالاً مهمترین محل نزاع در مناظرهٔ هابرماس-گادامر بوده است.

دفاع گادامر از «شمول عام» هرمنوتیک مبتنی بر این اعتقاد است که فهم و تفسیر همواره در چهارچوب سنتی خاص و بر اساس مرجعیت آن سنت تحقق می‌پذیرد. این امر، از دیدگاه گادامر، به معنای اولویت هستی‌شناختی سنت بر هرگونه نقد عقلانی است، زیرا هرگز نمی‌توان از جایی خارج از سنت و زبان، آن سنت را مورد نقد قرار داد. هابرماس در عین پذیرش دیدگاههای گادامر در مورد تاریخمندی فهم و «تعلق فهم به وضعیت» با نتیجه‌گیریهای روش‌شناختی او مخالف است. هابرماس به آرمان عصر روشنگری در مورد برتری عقل بر اقتدار و ضرورت نقد عقلانی سنت وفادار است، ولی به اعتقاد او ماهیت این آرمان باید، در تقابل با فلسفهٔ روشنگری، به نحوی غیرانتزاعی فهمیده شود. به عبارت دیگر مسئلهٔ اصلی، نقد تاریخی و مشخص این یا آن سنت خاص است نه نفی سنت به یاری نوعی عقل ناب و کلی. نقد ابعاد و عناصر ایدئولوژیک نهفته در سنتهای خاص، یکی از وظایف علوم انتقادی است، هرچند که خود این علوم نیز، همچون هر شکل دیگری از معرفت در وضعیت تاریخی یا زیست-جهان مشخصی ریشه دارند و از این‌رو همواره باید مفاهیم و روشهای خود را مورد بازاندیشی هرمنوتیکی قرار دهند.

هابرماس در عین حال با تأکید یک‌جانبه گادامر بر زبانمندی فهم مخالف است. به اعتقاد او این تأکید به‌طور ضمنی حاوی نوعی نگرش ایده‌آلیستی است که با برجسته ساختن نقش زبان در شکل‌گیری و انتقال معنا، عملاً دو عرصه مهم دیگر، یعنی عرصه‌های کار و سلطه (یا قدرت) را ندیده می‌گیرد. این جمله گادامر که «آدمی خود گفتگوست.» به‌واقع شعار اصلی فلسفه هرمنوتیکی اوست. ولی به‌قول یکی از همفکران هابرماس یعنی آلبرشت ولمر: «آن 'گفتگویی' که [طبق نظر گادامر] ما 'همانیم' در عین حال گفتگویی است که جبر و زور لاجرم در آن رخنه کرده است و درست به‌همین سبب، ما، فقط گفتگو نیستیم» (ولمر ۱۹۷۴، ص ۴۷). هابرماس نیز می‌پذیرد که هرگونه ارتباط و کنش اجتماعی به‌میانجی زبان روزمره تحقق می‌یابد ولی به اعتقاد او زبان می‌تواند علاوه بر روشن ساختن شرایط زندگی اجتماعی، آنها را پنهان و مرموز نیز بسازد: «زبان در عین حال رسانه‌ای برای تحقق سلطه و قدرت اجتماعی است. زبان کمک می‌کند تا روابط قدرت سازمان‌یافته مشروعیت یابد. تا آن درجه که این مشروعیت بخشیدن، روابط قدرت را که خود امکان‌نهادی شدن آنها را فراهم کرده است، عیان نمی‌سازد و تا آن درجه که این روابط صرفاً در هیئت همین مشروعیت یافتن تجلی می‌یابند، زبان نیز در عین حال امری ایدئولوژیک است» (هابرماس ۱۹۷۷، ص ۳۶۰).

از این‌رو به اعتقاد هابرماس، نقد زبان و سنت و اقتدار به‌منزله شاخه‌هایی از نقد نظام‌مند ایدئولوژی، امری ضروری است. بدون چنین نقدی، تشخیص روابط مبتنی بر سود و سلطه یا زر و زور و نقش آنها در «تحریف» و «سرکوب» معنا و «گفتگو» ممکن نیست. کنش اجتماعی فقط زمانی کاملاً قابل درک می‌شود که آن را در چهارچوب و زمینه‌ای خاص مورد مطالعه قرار دهیم، زمینه‌ای که آن را کار و زبان و قدرت مشترکاً برمی‌سازند. جامعه‌شناسی که صرفاً تفسیری یا هرمنوتیکی باشد قادر نیست کنش اجتماعی را چنانکه باید ارزیابی کند. هابرماس می‌نویسد: «کنشهای اجتماعی را فقط می‌توان در چهارچوبی عینی درک کرد، به عبارت دیگر کنشهای اجتماعی، کنشهایی هستند که زبان و کار و قدرت مشترکاً آنها را بر ساخته‌اند. زیر و بم تغییرات سنت فقط در چشم هرمنوتیک خودبسنده به‌منزله قدرتی مطلق ظاهر می‌شود. ولی آنها در واقع متغیری وابسته به نظامهای کار و

قدرت‌اند. بنابراین جامعه‌شناسی را نمی‌توان به جامعه‌شناسی تفسیری و تأویلی فروکاست. جامعه‌شناسی نیازمند نظامی مرجع است که از یک سو میانجیهای نمادین کنش اجتماعی را به نفع دیدگاه طبیعت‌گرایانه از رفتار سرکوب نکند، رفتاری که صرفاً با علائم مهار می‌شود و با محرک برانگیخته می‌گردد، و از سوی دیگر، تسلیم ایده‌آلیسم زیانمندی نشود و جریانهای اجتماعی را کلاً در سنت فرهنگی حل نکند (هابرماس، همانجا، همچنین ام. نیوتون ۱۳۷۳، صص ۲۰۱-۲۰۰). معنای اصطلاحاتی چون «نقد ایدئولوژی» و «علوم رهایی‌بخش» و «نظریه انتقادی» نیز چیزی بجز این نیست.

۳. علوم آزادیبخش: نقد ایدئولوژی و روانکاوی

انواع سه‌گانه‌ی علایق و منافع بشری که مبنای نظریه‌ی معرفت هابرماس را تشکیل می‌دهد به نحوی با پرسشهای سه‌گانه‌ای که کانت مطرح کرده بود مطابقت دارد. این پرسشها عبارتند از: چه می‌توانم بدانم؟ چه کار بایستی بکنم؟ و به چه چیز می‌توانم امید بندم؟ از این پرسشها، اولی صرفاً نظری و دوّمی عملی و سوّمی در آن واحد نظری و عملی است. هابرماس در این مورد می‌گوید: «می‌توان عقل نظری را به شکلی مشروع در خدمت اهداف عملی به کار گرفت... از سه پرسشی که در متن آنها تمامی علایق ما گره خورده‌اند، سوّمی دقیقاً نیازمند این نحوه‌ی به‌کارگیری عقل نظری با توجه به نیات عملی است... اصل امید تعیین‌کننده‌ی آن نیات و مقاصد عملی است که عقل نظری در خدمت آنها به کار گرفته می‌شود.» (هابرماس ۱۹۷۱، ص ۲۰۳). این قطعه بیانگر دو نکته‌ی اصلی و اساسی است. یک، توجه به مسئله‌ی رهایی بشری و امید رسیدن به جامعه‌ای عقلانی و بری از سلطه و زر و زور، و دو، نقش معرفت در پی‌ریزی چنین جامعه‌ای و تحقق یافتن چنین امیدی. هابرماس در واقع قصد دارد تا با تأکید بر علایق رهایی‌بخش معطوف به شناخت با دو سنتی که می‌توان آنها را سنت خردستیزی رمانتیک و علم‌گرایی پوزیتیویستی نامید، مقابله کند. در حالی که سنت اول با فراافکندن ناخرسندی روانشناختی گروههای خاصی می‌کوشد تا امید به رهایی را در ورای عرصه‌ی حقیقت و معرفت اجتماعی جستجو کند؛ سنت دوّم، با پذیرش وضع موجود و منحصر ساختن عقل به عرصه‌ی مسائل فنی و تکنیکی، اصل هر نوع کوشش برای فراتر رفتن از وضع موجود را

غیر عقلانی و غیر واقعی جلوه می‌دهد. همان‌طور که تاریخچه نظریه انتقادی از کانت تا آدرنو نشان می‌دهد، هدف اصلی، دستیابی به نظریه‌ای است که «روش آن دیالکتیکی و مضمون و غایت آن آزادی باشد» (شیری وبر ۱۹۷۶، ص ۷۹). همه متفکران این سنت می‌کوشیدند تا با استفاده از مقولاتی چون «خودآیینی عقل» (کانت)، «آگاهی یافتن از آزادی» (هگل)، «غلبه بر بیگانگی» (مارکس) و «نقد شیء‌وارگی» (لوکاج و آدرنو)، راهی برای غلبه بر سلطه بیابند. تا آنجا که به سنت متأثر از مارکس مربوط می‌شود به سبب مرکزیت مقوله کار، سلطه همواره فقط در شکل استثمار اقتصادی مورد توجه قرار گرفته است. هابرماس با اضافه کردن مقوله تعامل بر آن شد که نشان دهد مارکس به دلیل توجه یک‌سویه به مقوله «روابط تولیدی» نتوانسته است اهمیت سلطه را در این عرصه درک کند. عرصه‌ای که هابرماس نام آن را به تبعیت از جرج هربرت مید «حیطه تعامل» گذاشته است. از آنجا که حیطه تعامل بر اساس زبان و نماد بر ساخته می‌شود، نقد سلطه از دید هابرماس به‌طور عمده عبارت است از نقد ارتباط مخدوش و فقدان خودآگاهی و نقش رسانه‌های محرک^۱ یا زور و زور در جامعه‌پذیری.

با توجه به اینکه زیگموند فروید یکی از برجسته‌ترین متفکرانی است که در عصر حاضر مسئله «سرکوب» و «تحریف» آگاهی یا به قول خود وی «ناشنوایی ذهن» را به یاری روشهای پیچیده تفسیری آشکار ساخته است، تعجبی ندارد که هابرماس نیز برای یافتن الگویی معرفت‌شناختی که بتواند نقش سرکوبگر و تحریف‌کننده ایدئولوژی را نشان دهد به روانکاوی فروید متوسل شده است. آنچه مورد توجه هابرماس قرار گرفته است روشهای تفسیری فروید برای آشکار ساختن روابط مخدوش و رساندن بیمار به خودآگاهی است نه آرای او در مورد جنسیت و غرایز. به همین دلیل بهتر است پیش از پرداختن به برخورد هابرماس با روانکاوی، مفهوم خودآگاهی و تأمل در نفس را اندکی بشکافیم.

به اعتقاد هابرماس انگیزه‌ای که آدمیان را به خودآگاهی و فهم نفس و کسب خودآیینی در عمل ترغیب می‌کند همان علایق رهایی‌بخش معطوف به شناخت است. افراد بشر قادرند تا در چگونگی تحول زندگی خود تأمل کنند و از این طریق

راه رسیدن به آزادی را هموارتر سازند. «در فرآیند بازانندیشی و تأمل در نفس است که معرفت فی‌نفسه با علاقه بشری به خودآیینی و مسئولیت و بلوغ مطابقت پیدا می‌کند.» (هابرماس ۱۹۷۱، ص ۱۹۷). تأکید بر تأمل در نفس مبین آن است که در قیاس با علایق فنی و عملی، علایق رهایی‌بخش مستلزم پیوند نزدیکتری میان معرفت و زندگی هستند. افراد از طریق تأمل در نفس است که می‌توانند نسبت به نیروهایی که به صورتی پنهان و مضمحل زندگی آنها را تحت تأثیر قرار می‌دهند وقوف یابند. این نیروها به‌سه‌عرصه تعیین‌کننده هستی بشری یعنی کار و زبان و قدرت تعلق دارند. هدف علوم انتقادی آن است که فرآیند تأمل در نفس روشمند را تسهیل کنند و موانعی را که راه رشد خودآگاهی را مسدود کرده‌اند، کنار زنند. به اعتقاد هابرماس بر این اساس است که علوم انتقادی معرفت‌تعمیمی^۱ و تفسیری را در چهارچوب واحدی وحدت می‌بخشند.

هابرماس در آثار اولیه خویش به‌ویژه در معرفت و علایق بشری هنوز تا حدی به‌دنبال خودآگاهی شفاف‌کننده است و به‌همین دلیل طرح سه‌محوری فلسفه‌کانت را دنبال می‌کند. از نظر او کار و زبان و قدرت، بنیان انواع سه‌گانه علایق معطوف به‌شناخت را تشکیل می‌دهد به‌نحوی که علایق رهایی‌بخش و علوم مبتنی بر آنها به‌عرصه قدرت یا سلطه تعلق دارند. اما در مراحل بعد یعنی پس از «چرخش زبان‌شناختی» سلطه را بر اساس تحریف نظام‌مند زبان و تعامل تعریف می‌کند و رهایی را نیز اصلاح ساختار ارتباط مخدوش می‌داند.

اما به‌رغم این دگرگونی، هابرماس در همه مراحل تفکر خویش علایق رهایی‌بخش را هادی علوم انتقادی و نقد ایدئولوژی و هرگونه تلاش نظام‌مند برای بازانندیشی و تأمل (از جمله فلسفه و جامعه‌شناسی) تلقی می‌کند. درک درست همه کنشهای اجتماعی از جمله تحقیق علمی نهایتاً منوط به‌بسط علوم انتقادی است. یکی از مشخصات علوم انتقادی در نظریه معرفت هابرماس این است که این علوم از یک طرف به‌هرمنوتیک مقیدند و از طرف دیگر به‌علوم تجربی-تحلیلی.

وظیفه علوم تجربی-تحلیلی تولید معرفت در شکل قوانین و نظریه‌هایی است که پدیده‌های منظم مشاهده‌پذیر را توضیح می‌دهند و رسالت علوم هرمنوتیکی

تفسیر و بازیابی معنای کنش و هنجار اجتماعی است، اما علوم انتقادی توجه به معرفت تعمیمی و معرفت تفسیری را در چهارچوب فرآیند تأمل و بازاندیشی وحدت می‌بخشند. بنابراین علوم انتقادی نشان از هر دو سو دارد. همین ساختار دوگانه است که توجه هابرماس را به روانکاوی فروید معطوف کرده است. او روانکاوی فروید را الگو و نمونه بارز علوم انتقادی تصور می‌کند. واریسی اصول و عناصر ساختاری روانکاوی می‌تواند رهیافت مناسبی برای فهم ساختار معرفتی نقد ایدئولوژی و کارکردهای رهایی‌بخش آن باشد.

از این دیدگاه صوری - و بدون ورود به مباحث محتوایی روانکاوی فروید - می‌توانیم سه عنصر ساختاری را در روانکاوی فرویدی مشخص سازیم:

۱- فرد بیمار.

۲- تلقی بیمار از وضعیت خود که در روایت او از تاریخچه زندگی خود تجسم می‌یابد.

۳- روانکاو و علم او.

بیمار کسی است که وضعیت بهنجار او دچار اختلال شده است، این اختلال اگرچه روانی است اما می‌تواند با آثار جسمانی نیز همراه باشد. طبق نظریه فروید این اغتشاشات حاصل بازگشت عناصر سرکوب‌شده ناخودآگاهانه است که به اشکال فریبکار و تحریف‌شده و مبهم در آگاهی فرد تجلی می‌کند. تلقی بیمار از وضعیت خود تفسیر خود وی از همین اشکال فریبکار است. بیمار از آنجا که نمی‌خواهد و یا نمی‌تواند با گره‌ها و عقده‌هایی که با آنها روبروست صادقانه رویارویی کند سعی می‌کند آنها را به نحوی توجیه کند که مسئولیت را از شانه خود بردارد و نابسامانیهای خود را به عوامل و عناصر دیگر نسبت دهد. روایتی که بیمار از ناراحتی و اختلالات روانی خود به روانکاو ارائه می‌دهد خود نوعی تفسیر هرمنوتیکی است، اما نوعی از هرمنوتیک است که پیش از آنکه بخواهد معنا را در کلیت آن بسنجد و به گسستها و شکافها و مخدوش شدن آن پی ببرد با جعل روایتی منسجم اما موهوم نشانه‌ها را به یکدیگر پیوند می‌زند تا به نتیجه دلخواه که توجیه وضعیت خویش است، برسد. چنانکه پیشتر در مورد دیلتای گفتیم درک تجلیات با معنای تجربه و کنش بشری منوط به قرار دادن آنها در کلیتی به نام «زندگی» است و توجه عمیق دیلتای به زندگینامه و تاریخچه زندگی اشخاص و یا ادوار از همین امر

ناشی می‌شد، روانکاو نیز که عنصر سوم در روانکاوی فروید است قصد احیای همین کلیت بامعنا را دارد وی می‌کوشد تا بیمار را وادارد که با بازسازی تاریخچه زندگی خویش بر اساس رهنمودهای علمی و هرمنوتیکی، گره‌ها و عقده‌های روانی خویش را بگشاید و از رهگذر بازاندیشی و تأمل در نفس، شناختی صادقانه و غیر تحریف‌شده از خود به دست آورد و با غلبه بر اغتشاشات و اختلالات روانی، خود را از قید و بند نیروهای کور ناخودآگاه برهاند و سلامتی خود را بازیابد و فردی بالغ و مسئول شود. به اعتقاد هابرماس فروید کاشف نوعی هرمنوتیک عمقی است که چهارچوبی تفسیری برای بازبینی و بهبودی فرد فراهم می‌کند، هابرماس می‌نویسد: «رسالت خاص هرمنوتیک فرویدی را نمی‌توان به روشهای فقه‌اللغه محدود ساخت، بلکه برعکس این نوع هرمنوتیک، تحلیل زیانشناختی را با تحقیق روانشناختی در باب پیوندهای علی وحدت می‌بخشد» (هابرماس ۱۹۷۱، ص ۲۱۷).

بنابراین در فرایند هرمنوتیک عمقی، روانکاو می‌کوشد تا گفتار و رفتار فرد بیمار را در دو سطح نیت آگاهانه و امیال و نیازهای سرکوب‌شده تفسیر کند و درک معنای حقیقی کنشها و نمادهای مشاهده‌شده را بر حسب شناخت نقش عوامل ناخودآگاه میسر سازد. از این رو تفسیر صحیح مستلزم آشکار کردن همین عوامل است و برای رسیدن به این وضوح باید به تجارب مبهم و فراموش‌شده بیمار رجوع کرد. از دیدگاه هابرماس روانکاوی فرویدی نوعی بازسازی تفاسیری است که مثل هرمنوتیک گادامری باید از طریق گفتگو حاصل شود. اما در روانکاوی بر خلاف علوم هرمنوتیکی استفاده از تبیینهای عینی روابط علی ضروری است. در واقع می‌توان گفت که ریشه رویکرد هابرماس در آرای وبر نهفته است، وبر معتقد بود که علم باید هم از حیث معنایی به کفایت برسد و هم از حیث علی. اگر به این ساختار دوگانه بی‌اعتنایی شود حاصل کار یا در غلتیدن به طبیعت‌گرایی و پوزیتیویسم خواهد شد یا در غلتیدن به نوعی هرمنوتیک شهودی. تحول تاریخی روانکاوی نیز مؤید این نکته است. از یک سو روانشناسان بر آن بوده‌اند که عنصر هرمنوتیکی روانکاوی فروید را کنار بگذارند و تبیین بیولوژیکی و درمان کلینیکی سنتی را جانشین آن کنند و از سوی دیگر اصحاب مکتب «ضد روانشناسی» نظیر لینگ^۱ و کوپر^۲ کوشیده‌اند تا با حذف بُعد علی، روانکاوی را به هرمنوتیک صرف تقلیل دهند.

1. R. D. Laing

2. D. Cooper

همان‌طور که پیشتر در مورد جایگاه بینابینی علوم انتقادی متذکر شدیم مقید بودن این علوم به تبیین و تفسیر، تأمل و بازاندیشی را تشویق می‌کند. نتیجه نهایی این بازاندیشی نیز رهایی و رسیدن به بلوغ است. روانکاوی فروید نیز بدون این سویه سوم یعنی رسیدن به رهایی و آزادی بی‌ثمر خواهد بود. صرف ارائه تفسیر صحیح از زبان روانکاو کافی نیست بلکه خود بیمار است که باید گذشته و تاریخچه زندگی خویش را به شکلی جدید بازسازی کند و به معنایی خاص، زندگی خویش را دوباره «تجربه» کند.

توصیف مختصری که از عناصر الگوی ساختاری روانکاوی کردیم برای تشخیص الگوی ساختاری نقد ایدئولوژی نیز کفایت می‌کند. در نقد ایدئولوژی نیز ما با عناصر سه گانه مشابهی روبرویم: موضوع نقد یعنی مردمی که در روابط مبتنی بر سلطه گرفتار شده‌اند، برداشتی که مردم از این وضعیت دارند و می‌توان آنرا ایدئولوژی ناامید و جامعه‌شناسی و فلسفه انتقادی.

عناصر اول مبین گرفتار آمدن مردم در چنگالهای رسانه‌های محرک (زر و زور) است که فارغ از هر نوع مهار عقلانی، زندگی افراد و جوامع را تحت تأثیر قرار می‌دهند. بروز مشکلات اجتماعی و تعارض منافع فردی و جمعی و سرایت علایق فنی به عرصه سیاست و اخلاق و سرکوب نیازها و امیال فردی و گروهی از طریق بیرون راندن آنها از حوزه ارتباط زبانی و نمادی و مسائلی از این دست جملگی مبین آنند که به قول هابرماس زیست-جهان به استعمار رسانه‌های محرک درآمده و خرده‌نظامهای کارکردی از قبیل نظام اقتصادی و بوروکراسی دولتی پیوند خود را با زیست-جهان از دست داده‌اند. حاصل این امر از دست رفتن معنادر حیطه اجتماعی شدن است.

عناصر دوم حاکی از مشروعیت یافتن فعالیت این رسانه‌ها و تلاشهای مغشوش و مبهم مردمان برای غلبه بر مشکلات است. بر اثر زبان‌زدایی^۱ از مردم و سیطره ارتباط مخدوش، جامعه نیز به‌مانند بیمار روانی قدرت تأمل در نفس و تشخیص نیازهای حقیقی و گفتگوهای عقلانی در باب نابهنجاریها را از دست می‌دهد. در اینجا وظیفه جامعه‌شناس و فلسفه انتقادی آن است که از طریق ترکیب رهیافتهای

1. delinguistification

هرمنوتیکی تفسیری و بینشهای تبیینی بتواند اولاً ماهیت و حوزه نابهنجاریها را مشخص سازد و ثانیاً با گشودن باب گفتگوی عقلانی در سیطره عمومی^۱ مردم را یاری دهد تا توانایی آنرا بیابند که با وقوف به مسائل خود و کسب آگاهی تاریخی در مورد مشکلات به شیوه‌ای عقلانی بیندیشند.

بی‌شک جامعه‌شناسان می‌توانند راه‌حلهای علمی و واقع‌بینانه خود را به مردم ارائه دهند، اما این کار علمی باید با دو سویه دیگر یعنی دخالت خود مردم در سنجش این راه‌حلهای و علایق‌رهای بخش آنان ترکیب شود. وظیفه جامعه‌شناسان ارائه راه‌حلهای پوزیتیویستی فنی و یوتوپایی نیست، دو راه‌حلی که از بالای سر مردم و به نمایندگی از طرف آنها ارائه می‌شود.

۴. چرخش زبانی و کنش ارتباطی

تا قبل از قرن بیستم فلاسفه توجه چندانی به زبان نداشتند. اگرچه، افلاطون توجه سوفسطائیان به استعاره را تقبیح کرده بود و ابهام شعری حماسه هومری را نقصی به‌شمار آورده بود و جان لاک^۲ فلاسفه را به استفاده صحیح از کلام دعوت کرده بود، اما همگان بر آن بودند که زبان ابزاری برای بیان حالات و انفعالات ذهنی است و حداکثر کاری که بتوان در مورد آن انجام داد شفاف‌تر و پاکیزه‌تر کردن آن است. در قرن حاضر این تصور از زبان دچار دگرگونی ژرف شد. در دنیای فرانسه زبان فردینان دو سوسور^۳ با جعل واژگانی از قبیل زبان / گفتار و دال / مدلول رابطه مستقیم و شفاف زبان با جهان خارج را قطع کرد، و نسل بعد از جنگ فرانسه در قالب فلسفه‌های ساختارگرایی و مابعد ساختارگرایی و اساسی‌گرایی یافته‌های دو سوسور را به شیوه‌ای بدیع به کار بست. در دنیای انگلیسی زبان دلمشغولی با زبان با فلسفه ویتگنشتاین آغاز شد. وی در کتاب تراکتاتوس زبان را تصویرگر جهان خارج به‌شمار آورد، اما عدم رضایت از این رویکرد بود که وی را واداشت تا در دوره بعدی فعالیت خویش زبان را با شکل زندگی گره زند. فعالیت او را در کمبریج، ج. ل. آستین و گیلبرت رایل^۴ در آکسفورد، همراهی کردند. در دنیای آلمانی زبان تلاش هایدگر برای تخریب مابعدالطبیعه از درون، او را به سوی یافتن زبانی مابعد

1. public sphere

2. J. Locke

3. F. Saussure

4. G. Ryle

مابعدالطبیعی کشاند. تلاشی که بسیاری از شارحان آثار وی آنرا گسستنی از فلسفه دوران اولیه او تلقی کردند. هایدگر بر خلاف گفته افلاطون این زبان را نزد شعرا سراغ گرفت. گفته‌هایی از قبیل «زبان خانه وجود است» و تلقی خاص او از هرمنوتیک منجر به پدید آمدن هرمنوتیک زبانمند گادامر شد، هرمنوتیکی که ما اشاراتی به آن کرده‌ایم.

در سنت نظریه انتقادی نیز که هابرماس از آن برخاسته بود، حساسیت به زبان اندک نبود، خاصه نزد آدرنو. آدرنو تحت تأثیر فلسفه زبان و تاریخ والتر بنیامین بر آن بود که خرد و طبیعت در زبان فلسفی زمان حاضر سرکوب شده‌اند و رابطه میان کلمه و شیء به امری حادث بدل گشته است و زبان صرفاً نظامی از نشانه‌هایی است که بی‌اعتنا به غنای موضوعات فقط نمایانگر برخی از ابعاد آنهاست. آدرنو که گمان می‌کرد زبان به‌طور کلی خصوصیت ارتباطی خود را از دست داده است در صدد آن بود که با پیکربندی جدید مصالح زبانی موجود، تفکر فلسفی را به‌استفاده از مقولات بازتر و دیالکتیکی‌تر وادارد. آدرنو می‌نویسد: «در حال حاضر فیلسوف با مخروبه زبان روبه‌روست، مصالح او آشغالی از کلمات است که تاریخ او را به آنها متصل می‌سازد. آزادی او مهیاگر یگانه راه برون رفتن از این پیکربندی و رسیدن به خواست حقیقت در آنهاست، او نه محق است که کلمه را از پیش‌داده تصور کند و نه محق است که آنرا جعل کند». (آدرنو به نقل از اکس هونت^۱ ۱۹۷۹، ص ۵۵) از نظر آدرنو فلسفه دچار استیصال زبانی شده است و این استیصال را نمی‌توان با یافتن زبان مابعد مابعدالطبیعی و امثال آن حل کرد. حمله او به جعلیات لغوی هایدگر در کتاب زبان زرگری اصالت^۲ (آدرنو ۱۹۷۳) از همین امر نشأت می‌گیرد، از نظر وی چنین تلاشهایی به منزله مالیدن دو غاب به‌ویرانه و در نتیجه مخدوش کردن حقیقت است.

در اینجا مجال توصیف رابطه پیچیده هابرماس با آدرنو که استاد او بود وجود ندارد اما گفتن این امر ضروری است که کل فلسفه هابرماس شورشی بر ضد گفته آدرنوست که ارتباط در عصر ما معنا ندارد. از نظر هابرماس برداشت یکسویه آدرنو از عقل روشنگری به منزله عقل ابزاری تفاوت چندانی با رأی هایدگر در مورد سلطه

1. A. Hooneth

2. *The Jargon of Authenticity*

تکنولوژی و گشتل ندارد، هرچند آدرنو به هر آنچه هایدگر گفت به‌دیده تحقیر و تنفر می‌نگریست. تأکید یکسویه بر عقل ابزاری نادیده انگاشتن عقل ارتباطی است که مهیاگر آن روشنگری بوده است. بنیان عقل ارتباطی نیز زبان است. هابرماس نوشت «امروز مسئله زبان جای مسئله مستی آگاهی را گرفته است» (هابرماس ۱۹۸۹، ص ۱۱۷) و مهمتر از آن گفت که «علاقه‌مندی بشری به استقلال و مسؤولیت خیالبافی نیست زیرا که آن را می‌توان به شکلی پیشینی دریافت. آنچه ما را از طبیعت جدا می‌کند... زبان است. از طریق ساختار زبان است که استقلال و مسؤولیت مهبای ما می‌شود. نخستین جمله ما بدون هر نوع ابهامی مبین خواست و فاقی عام و آزادانه یا بری از زور است... عقل به معنای خواست عقل نیز هست.» (به نقل از رادریک^۱ ۱۹۸۶، ص ۶۲).

سرآغاز چرخش زبانی هابرماس انتقاداتی بود که از کتاب معرفت و علایق بشری به عمل آمد. دامنه مسائلی که در این کتاب مطرح شده بود چنان گسترده و اهمیت متفکرانی که به شیوه‌ای بدیع در آن مورد نقد و بررسی قرار گرفته بودند چنان وافر بود که جامعه علمی نمی‌توانست به شیوه نگرش هابرماس بی‌اعتنا باقی بماند. به همین سبب متفکران وابسته به مکاتب گوناگون فکری انتقادات بسیاری از آن به عمل آوردند. عامل دیگری نیز که به چرخش زبانی هابرماس کمک کرد مناقشات بسیاری بود که هابرماس درگیر آنها شد. (رک. هولاب ۱۳۷۵) حاصل این مناقشات برای هابرماس بسیار پرثمر بود، وی از طرفهای خود چیزهای بسیاری آموخت که او را واداشت تا به نقایص طرح تحقیقاتی خود در معرفت و علایق بشری پی برد و بعدها آنها را در نظام بازی‌سازی شده خود اصلاح کند. هابرماس خود در مقدمه کتاب نظریه و عمل و مؤخره بر معرفت و علایق بشری (هابرماس ۱۹۷۳) و برنشتاین (برنشتاین ۱۹۸۵) و رادریک (رادریک ۱۹۸۶) حاصل انتقادات از کتاب معرفت و علایق بشری را خلاصه کرده‌اند. برنشتاین کل انتقادات را در چهار نکته و رادریک در سه نکته خلاصه کرده‌اند. بهترین شارح آثار هابرماس یعنی مک کارتی^۲ نیز اشاراتی به نواقص کتاب معرفت و علایق بشری و چاره‌جوییهای هابرماس کرده است (مک کارتی ۱۹۷۸).

۱. R. Roderick

2. T. McCarthy

ما به طور مختصر این انتقادات و نواقص را برمی‌شمریم:

نخستین ایرادی که بر کتاب وارد بود و هابرماس پس از اختتام کتاب خود به آن پی برد، ابهامی بود که در مقولات تأمل و تأمل در نفس وجود داشت. هابرماس هم از تأمل به معنای کانتی آن سود جسته بود هم از تأمل به معنای مارکسی آن بدون آنکه حدود و ثغور آنها را از یکدیگر تمیز دهد. تأمل کانتی به معنای تأمل بر خود عقل در مورد شرایط کاریست آن است، یعنی عقل خود در مورد شرایط ضروری و عام امکان معرفت نظری و عقل عملی و حکم غایت‌شناسانه و زیبایی‌شناسانه تأمل کند. اما معنای دوم تأمل در نفس عبارت از نقد ایدئولوژی به منظور رها ساختن ذهن از قید و بند موانع و فشارهای ساختی پنهان است. تا بدین وسیله راه برای رسیدن به کنش اجتماعی و گفتار آزاد فراهم شود. هابرماس فروید را نیز به همین شیوه تفسیر می‌کند. تفسیر برنشتاین و رادریک در مورد چگونگی این ابهام با یکدیگر متفاوت است. رادریک نقد منتقدانی را متذکر می‌شود که به امکان‌ناپذیری طرح هابرماس اصرار می‌ورزند، وی فی‌المثل از نقد کارل-اتو آپل سخن به میان می‌آورد. از نظر آپل تأمل مارکسی گسستی از فلسفه کلاسیک آلمان محسوب می‌شود تا ادامه آن. زیرا مارکس با سود جستن از این مقوله در صدد فائق آمدن بر هر نوع فلسفه‌ای بود تا ارائه فلسفه‌ای جدید در مورد عقل. مارکس طالب تغییر جهان بود تا تفسیر مجدد آن، نتیجه‌ای که از گفته مارکس حاصل می‌شود دست زدن به کنش عملی و سیاسی - که به قول رادریک اغلب خطرناک نیز هستند - است تا کنش نظری. آپل بر آن است که این رأی هابرماس صادق نیست که علاقه‌مندی به معرفت به ماهو معرفت ضرورتاً به علاقه‌مندی به معرفت به منظور دست زدن به عمل منجر می‌شود؛ از حیث منطقی چنین نتیجه‌ای نمی‌توان گرفت.

رادریک هر چند به میانجی‌هایی که تأمل کانتی را به تأمل کانتی پیوند می‌زند و هابرماس آنها را متذکر شده است اشاره می‌کند ولی آنها را کافی نمی‌داند. این حلقه‌ها فلسفه هگل و فیخته هستند که خود هابرماس تأکید زیادی بر آنها گذاشته است. فیخته اعتقاد دارد که علاقه‌مندی عملی در بطن خود عقل نهفته است و هگل بر آن است که عقل هم تأملی در شرایط معرفت است و هم امحای این تفکرات و اعمال ناقص. عقل است که رسیدن به آزادی و استقلال را ممکن می‌سازد. شکافی پرنشدنی که رادریک و برخی از منتقدان هابرماس میان نظریه و عمل اجتماعی هم

در دوره اول فعالیت فلسفی خویش و هم در دوره دوم آن مشاهده می‌کنند بیشتر ناظر بر برداشت خاص آنها از عمل است، برخی می‌پندارند که یگانه عمل اجتماعی همان اعمال خطرناک سیاسی است. هدف هابرماس طرد همین پندارهاست.

برنشتاین نیز ابهامی در برداشت هابرماس از مقوله تأمل در نفس مشاهده می‌کند اما آن را نازدودنی نمی‌داند، ولی بر آن است که حتی قبل از هگل و فیشته و مارکس، خود کانت به نقش عقل در برطرف کردن تضییقاتی که سر راه خردورزی وجود دارد اشاره کرده بود، فی‌المثل کانت در مقاله «روشنگری چیست؟» درست همین مسئله را مد نظر داشت. تأمل در نفس آزادیبخش بر بازسازی عقلانی شرایط ضروری و عام عقل استوار است. هابرماس این دو امر را در کتاب معرفت و علایق بشری بازمی‌شناسد اما حدود و ثغور آنها را از یکدیگر مشخص نمی‌سازد. به نظر بسیاری از شارحان هابرماس توضیح رابطه منطقی این دو، در چهارچوب نظری این کتاب میسر نیست، هابرماس بعدها با مقوله عقلانیت ارتباطی توانست توضیحی بهتر از نسبت میان این دو ارائه دهد.

انتقاد دوم از معرفت و علایق بشری متوجه این ادعای هابرماس است که علایق بر سازنده معرفت «شبه-استعلایی» هستند. در واقع این انتقاد را نمی‌توان از انتقاد اول جدا دانست. همان‌طور که متذکر شدیم هابرماس در ادعای خود دایره بر شبه-استعلایی بودن علایق و امدار فلسفه استعلایی کانت است. منظور هابرماس آن است که نوع بشر به شکلی ناگزیر و ضروری دارای این علایق است. در نتیجه این علایق از نظر معرفت‌شناختی به نوعی استعلایی هستند. اما هابرماس ادعای دیگری نیز می‌کند و منتقدان به همین لحاظ به او ایراد گرفته‌اند، وی بر آن است که هر نوع معرفتی که متکی بر علوم اجتماعی انتقادی باشد باید بتواند علمی و تجربی نیز باشد. از نظر منتقدان جمع این دو به شکلی که هابرماس در معرفت و علایق بشری ارائه کرده است ناممکن است، زیرا چگونه می‌توان فلسفه استعلایی را که ادعا می‌کند پیشینی است و از هر نوع علم پسینی و تجربی مبرا است با نوعی رویکرد علمی تجربی در یک جا جمع کرد. رادریک این امر را فقط با توجه به انتقاد مک‌کارتی از هابرماس یعنی ذهن یا سوژه معرفت مد نظر قرار داده است، رادریک بر آن است که تلفیق این دو امر ناشی از تلاش هابرماس برای آشتی دادن کانت و مارکس است و وی برای تصریح ادعای خود به نقل قول زیر از هابرماس متوسل

می‌شود، ذهن یا سوژه معرفت در عین حال «هم اجتماعی است که جهان را از منظری استعلایی بری سازد و هم وجود نوعی یا نژادی^۱ تجربی است که در جریان تاریخ طبیعی ظهور یافته است.» (به نقل از رادریک ۱۹۸۶، ص ۶۶). اما می‌توان برای روشنتر شدن موضوع به مطلبی نیز اشاره کرد که هابرماس در ضمیمه کتاب آورده است: «پایه دستاوردهای ذهن استعلایی، تاریخ طبیعی نوع بشر است. اگر این فرض را فی‌نفسه مد نظر قرار دهیم به این سوء تفاهم منجر خواهد شد که عقل به همان سان، ابزار سازگاری بشر [با محیط است] که چنگال و دندان ابزار سازگاری حیوانات [با محیط‌اند]. البته عقل این کارکرد را دارد، اما علاقه‌مندی انسانی که در جریان تاریخ طبیعی ظهور کرده است و ماسه علاقه‌مندی بر سازنده معرفت را به آن ارجاع داده‌ایم، هم از طبیعت نشأت گرفته است هم از گسست فرهنگی از طبیعت. آنها به همراه گرایش به تحقق بخشیدن به سوانق طبیعی دارای این گرایش نیز هستند که از تضيقات طبیعت رها شوند.» (هابرماس ۱۹۷۱، ص ۳۱۲) حال رادریک بر آن است که اگر از حیث کانتی به ادعای هابرماس بنگریم باید به این نتیجه برسیم که طبیعت را نمی‌توان بنیان ذهنیت متصور شد، زیرا این امر به معنای آن است که بنیان امر «استعلایی» را در قلمرو پدیداری^۲ [طبیعت] متصور شویم و اگر از حیث مارکس به ادعای هابرماس بنگریم باید به این نتیجه برسیم که هابرماس بر آن است که ساختارهای عینی زندگی بشری را که به کار و تعامل منجر می‌شوند باید فقط با نظریه تکامل توضیح دهیم یا به عبارت دیگر طبیعت را بنیان ذهنیت متصور شویم و جمع این دو ممکن نیست.

سومین انتقادی که بر کتاب معرفت و علایق بشری وارد شده و خاصه هنگام بحث مشهور هابرماس با گادامر مورد تأکید قرار گرفت، استفاده هابرماس از رابطه بیمار-روانکاو و گره زدن آن با نقد ایدئولوژی مکتب فرانکفورت بود. هابرماس بر آن بود که این ترکیب می‌تواند مبنای نقد آزادبخش قرار گیرد. گادامر خاطر نشان کرد که رابطه روانکاو-بیمار از آن جهت موجه است که بیمار با اختیار و بر مبنای توافقی دو جانبه تن به گفتگو می‌دهد و چنین رابطه‌ای را نمی‌توان به جامعه تسری داد. اگر حتی مقاومت جامعه را در برابر چنین گفتگوی شفابخشی کنار بگذاریم

۱. species. اصطلاحی است که مارکس در آثار اولیه خود برای انسان به کار برده است.

2. phenomenal realm

استفاده از این روش از آن جهت خطرناک است که نخبگانی که گمان می‌برند حقیقت نزد آنهاست و دیگران به توهم دچارند، تصورات خود را به جامعه حقیقه کنند. از نظر گادامر اگر گشوده بودن به‌رویی حقیقت را از هر نوع گفتگو، به‌ویژه گفتگوی سیاسی و اجتماعی بگیریم به معنای آن است که از قبل در را به‌رویی حقیقت بسته‌ایم. جای دارد در اینجا اضافه کنیم که صرف‌نظر از تغییراتی که هابرماس بعداً در نظریه انتقادی خود داد، در جریان گفتگوی خود با گادامر متذکر شد که جامعه سرمایه‌سالار از آنجا که بر مبنای قدرت و پول استوار است از قبل در را به‌رویی گفتگوی آزاد بسته است و بنابراین هرمنوتیک عامی که گادامر جانبدار آن است در جستجوی حقیقت فقط تا نیمه راه آمده است و برای رسیدن به اهداف خود نیازمند نوعی نقد آزادبخش است.

هابرماس در مؤخره‌ای که بر معرفت و علایق بشری نوشت (هابرماس ۱۹۷۳) علاوه بر تأیید ضمنی انتقادات ارائه‌شده به‌نکته‌ای انگشت گذاشت که به‌نظر وی نقص اساسی کتاب معرفت و علایق بشری به‌شمار می‌رفت و بارفیع آن سایر انتقادات نیز تا حدود زیادی مرتفع می‌شدند. این نقص رویکرد معرفت‌شناختی کتاب است یعنی وابستگی آن به «فلسفه سوژه». پس از دکارت سوژه به‌مقوله اصلی برساننده معرفت مبدل شد و پدیدارشناسی هوسرل نیز این امر را قوت بخشید. از نظر هابرماس فلسفه سوژه راه را بر هر نوع رویکرد مبتنی بر بین‌الذهانی بودن معرفت یا کنش ارتباطی مسدود می‌سازد زیرا کنش ارتباطی کنشی است مبتنی بر گفتگو. فلسفه سوژه بر این امر تأکید می‌گذارد که فاعل شناسایی چگونه با جهان مرتبط می‌شود، در صورتی که مسئله اصلی آن است که کشف کنیم چگونه اذهان در جریان کنش متقابل بر ساخته می‌شوند.

هابرماس سپس در صدد برمی‌آید تا با تدوین مجدد عناصر اصلی فلسفی خود، این نقایص را مرتفع سازد و نظریه انتقادی را بر بنیادی مستحکم استوار کند. آنچه موسوم به «چرخش زبانی» هابرماس است از همین تلاش وی ناشی می‌شود. در اینجا حتی شرح موجز آنچه هابرماس از آن هنگام تاکنون انجام داده است میسر نیست، ما سعی می‌کنیم تا رؤوس مطالب را با تکیه بر یکی دو نکته متذکر شویم، زیرا اطلاع از این نکات به‌درک بهتر آنچه بعداً خواهیم گفت کمک می‌کند.

اخیراً رسم شده است که بنا به دلایل علمی و غیرعلمی که عمده‌ترین آن‌را

می‌توان توسعه صنعت شرح‌سازی نامید (کتابی نیز که در دست دارید از محصولات همین صنعت است) آثار دانشمندان را به دو دوره متفاوت تقسیم کنند. هابرماس را به هیچ وجه نمی‌توان جزء این دانشمندان محسوب کرد. بنیانهای فکری و علایق هابرماس دوره اول با هابرماس دوره دوم هیچ تفاوتی ندارد. تقسیم‌بندیهای بنیانی کتاب معرفت و علایق بشری کماکان اصولی هستند که او به آنها باور دارد و در صدد تصریح آنهاست و هدف او نیز تفاوتی نکرده است: می‌توان به کمک عقل به جامعه‌ای آزاد و بری از سلطه رسید. هابرماس می‌کوشد تا نقایص کتاب معرفت و علایق بشری را با توسل به «علوم بازسازنده»^۱ مرتفع سازد. روش «علوم بازسازنده»^۲ چیست و دانشمندانی که با توسل به این روش کار خود را به انجام رسانده‌اند کیستند؟

هابرماس خود تعریفی از بازسازی می‌کند که به نظر بسیار ساده می‌رسد: «بازسازی به آن معناست که نظریه را تجزیه کنیم و سپس در قالب شکلی جدید آن را ترکیب کنیم تا به شیوه‌ای کاملتر به هدفی که نظریه برای خود در نظر گرفته است دست یابیم.» (هابرماس ۱۹۷۱، ص ۹۵). اما زمانی که هابرماس خود دست به بازسازی می‌زند و یا از روش دانشمندان بازسازنده سخن به میان می‌آورد، مطلب اندکی پیچیده‌تر می‌شود. شارحان آثار هابرماس (مک کارتی ۱۹۷۸ و برنشتاین ۱۹۸۵) خصوصیت علوم بازسازنده را چنین بر شمرده‌اند: موضوع علم بازسازنده «واقعیت به شکل نمادین ساخته یافته» دنیای اجتماعی است و از این حیث موضوع آن با علوم فیزیکی تفاوت دارد. علوم بازسازنده با هرمنوتیک تفاوت دارند، علوم هرمنوتیکی بیشتر در صدد آشکار ساختن و صراحت بخشیدن به ساختار صوری نوعی خاص از زبان - از قبیل فرهنگ و شکل زندگی - هستند و می‌خواهند معانی ناروشن را واضح بخشند اما علوم بازسازنده در صدد آشکار کردن «ساخت پنهان» هستند یعنی آن قواعدی که آدمیان را توانا می‌سازد تا کنشی معنادار صادر کنند.

هابرماس خود برای روشن کردن این امر به مقولات گیلبرت رایبل متوسل

1. reconstructive sciences

۲. می‌توان روش بازسازی reconstruction هابرماس را با روش واسازی deconstruction دریدا مقایسه کرد. ما در اینجا مجال چنین مقایسه‌ای را نداریم، اما با توجه به آنچه درباره روش علوم بازسازنده خواهیم گفت می‌توان به دستاوردهایی هرچند اندک رسید.

می‌شود یعنی تمایزی که رایل میان بلد بودن^۱ و علم^۲ قائل شده است. بلد بودن یعنی توانایی فهم یا انجام کاری، اما علم یعنی معرفتی واضح از اینکه چگونه است که آن کس آن امر را می‌فهمد یا انجام می‌دهد. فی‌المثل نظریهٔ چومسکی دربارهٔ دستور زایا یا نظریهٔ پیازه دربارهٔ تکامل شناختی یا نظریهٔ لارنس کولبرگ دربارهٔ تکامل اخلاقی نمونه‌هایی از علوم بازسازنده هستند؛ زیرا که معرفت نظری واضح یا به عبارت دیگر «علمی» هستند از نوعی «بلد بودن» ماقبل نظری. هدف نظریه‌های مبتنی بر بازسازی از قبیل نظریه‌هایی که بر شمردیم آن است که توانش عام بشری را آشکار سازند. چومسکی^۳ توانش سخن گفتن و فهمیدن زبان در نوع بشر و پیازه توانش تکامل شناخت در نوع بشر و کولبرگ توانش تکامل اخلاقی در نوع بشر را نشان می‌دهند. نکتهٔ مهمی که هابرماس به آن تأکید می‌گذارد این است که علوم بازسازنده از نوع دانش تجربی هستند نه شکلی از فلسفه استعلایی. آنها را می‌توان تصدیق و ابطال کرد اما در عین حال باید به تفاوت مهم آنها با دانش تجربی - تحلیلی تأکید گذاشت و آن تفاوت در این امر خلاصه شده است که علوم تجربی - تحلیلی بر آنند که دانش ماقبل نظری را منسوخ کنند و تبیین بهتری در مورد جهان به جای آن بگذارند در صورتی که علوم بازسازنده در صدد کشف قواعد و دستور و ساخت پنهان دانش ماقبل نظری هستند.

هابرماس بر آن است که نظریهٔ کنش ارتباطی از نوع علوم بازسازنده و در پی کشف قواعد ارتباط انسانی است. هابرماس این نوع علم بازسازنده را «پراگماتیک عام» نام می‌گذارد. وی برای رسیدن به این نظریه از دو سنت استفاده می‌کند: سنت زبان‌شناختی چومسکی و سنتی فلسفی که ویتگنشتاین دورهٔ دوم آن را بنیاد نهاد و آستین و استراوسون^۴ و سرل آن را ادامه دادند. سنجش نسبت فکری هابرماس با این دو سنت نیازمند شرح مفصلی است، و همان‌طور که قبلاً گفتیم ما فقط به رؤوس مطالب اشاره می‌کنیم.

چومسکی در کتاب مشهور خویش ابعاد نظریهٔ نحو^۵ دو مقولهٔ مهم را از یکدیگر جدا می‌سازد: توانش زبانی^۶ و کردار زبانی^۷. هدف زبان‌شناسی چومسکی تحلیل توانش زبانی است. منظور از توانش زبانی دانش ضمنی و پنهان سخنگو از

1. knowing how

2. knowing that

3. N. Chomsky

4. P. F. Strawson

5. *Aspects of the Theory of Syntax*

6. linguistic competence

7. linguistic performance

دستورمند بودن زبان است، و منظور از کردار زبانی به کار بردن زبان در موقعیتهای خاص و عملی است. توانش زبانی است که سخنگو را توانا می‌سازد تا جملاتی دستورمند را به شیوه‌ای خلاق صادر کند، این جملات صادر شده که دارای ساختِ آشکاری هستند وابسته به همان ساختِ پنهان هستند. هدف چومسکی آن است که نشان دهد زبانهای متفاوت در سطح ساختِ پنهان به شیوه‌ای بارز شبیه یکدیگرند و به همان شیوه و با استفاده از همان کارکردها، صدور جملات دستوری را میسر می‌سازند. زبان دارای اصولی عام است و نوع بشر دارای «قوه‌ای زبانی» است که آنها را به سخن گفتن توانا می‌کند. ساخت زبان و الگوی یادگیری زبان را ذهن بشری معین می‌سازد به همین سبب چومسکی بر آن است که آدمی از اول به گونه‌ای متولد نمی‌شود که انگار فقط مستعد یادگیری زبان خاصی اعم از فارسی و چینی و انگلیسی باشد. اصول زبانی مندرج در ذهن بشر است. می‌توان متذکر شد که فردینان دو سوسور نیز با واژگانی همچون «زبان» (ساخت پنهان) و «گفتار» (ساخت آشکار)، همین نکته را گفته است. چومسکی بر آن است که توانش زبانی و اجزاء آواشناسی و نحوی و معناشناسی آن را می‌توان موضوع بحث علمی قرار داد اما ابعاد پراگماتیک یا به عبارتی دیگر کردار زبانی را نمی‌توان، زیرا که کردار زبانی ضرورتاً تابع شرایط اتفاقی و تجربی و فرازبانی است.

هابرماس با استفاده از دستاوردهای سنت دوم که بر بین‌الذهانی بودن زبان تأکید می‌کند و آن را نوعی کنش بین‌افراد می‌داند و به‌ویژه مقوله کنش زبانی که ساخته و پرداخته جان سرل شاگرد آستین است معتقد است که می‌توان ابعاد پراگماتیک زبان یا به عبارت دقیقتر «گفته»^۱ را نیز موضوع علوم بازسازنده قرار داد. نه فقط زبان بلکه گفتار را نیز می‌توان بر حسب مضامین کلی به شیوه‌ای عقلانی بازسازی کرد. هابرماس می‌نویسد:

«هدف بنیادی عام-پراگماتیک نظریه کنش زبانی در این واقعیت نهفته است که این نظریه واحدهای بنیادی گفتار (گفته‌ها) را به همان شیوه مطرح کند که

1. utterance

زبان‌شناسی واحدهای زبان (جملات)^۱ را مطرح می‌کند. هدف تحلیل زبانی بازسازنده عبارت است از توصیف صریح قواعدی که سخنگوی توانا باید آنها را کاملاً فراگیرد تا بتواند جملاتی دستوری صادر کند و آنها را به شیوه‌ای معقول بگوید. نظریه کنش زبانی در این وظیفه با زبان‌شناسی شریک است. در حالی که زبان‌شناسی کار خود را از این فرض اساسی آغاز می‌کند که هر سخنگوی بالغی دارای معرفتِ ضمنی بازسازی‌شونده‌ای است که در آن توانش قواعد زبانی وی مندرج است، نظریه کنش زبانی نیز توانش قواعد ارتباطی متناظر با آن را فرض مسلم می‌گیرد، یعنی توانش به کارگیری جملات در کنش زبانی را؛ افزودن بر این کنش زبانی فرض می‌گیرد که توانش ارتباطی همان‌قدر عام است که توانش زبانی. نظریه عام کنش زبانی می‌باید به‌دقت نظام اساسی قواعدی را توصیف کند که هر فرد بالغی باید تا آن درجه آن را فراگیرد که - صرف‌نظر از اینکه این جملات به چه زبان خاصی تعلق دارند و این گفته‌ها از چه زمینه‌ی اتفاقی خاصی برخاسته‌اند - بتواند شرایط به کارگیریِ روای^۲ جملات در گفته‌ها را برآورده سازد. (هابرماس ۱۹۷۹، ص ۲۶).

هابرماس معتقد است وظیفه پراگماتیک عام تشخیص و بازسازی شرایط عام فهم ممکن یا پیش‌فرضهای عام ارتباط است؛ در نتیجه هر کس که بخواهد در فرایند رسیدن به تفاهم شرکت کند نمی‌تواند مدعی مطرح ساختن چهار اعتبار^۳ نباشد:

۱- فهمیدنی بودن

۲- صداقت

۳- درستی

1. sentences

۲. واژه روا ترجمه کلمه happy است. آستین در دوره اول فکری خود گفته‌ها (utterances) را به دو گروه تقسیم می‌کند:

۱- اخباری (constative)، گفته‌هایی که به جهان خارج اشاره می‌کنند و در نتیجه یا صادق‌اند یا کاذب، و

۲- کرداری (performatives) گفته‌هایی که چیزی می‌گویند تا کاری انجام گیرد، فی‌المثل «من قول می‌دهم که برایت کتاب بخرم» به‌نظر آستین از ملاک صدق و کذب نمی‌توان در مورد سنجش این گفته‌ها استفاده کرد آنها روا (happy) یا ناروا (unhappy) هستند. (ترجمه happy به‌روا سردستی است)

3. validity

۴- صدق.

این چهار دعوی اعتبار^۱ در پس هر نوع ارتباطی نهفته است و هر کس که در ارتباط شرکت می‌کند لاجرم مدعی این اعتبارهاست، زیرا که می‌توان از او پرسید:

۱- چه می‌گویی؟

۲- آیا واقعاً منظورت این است؟

۳- آیا محقی که این را بگویی؟

۴- آیا آنچه می‌گویی صادق است؟

بنابراین پس زمینه رسیدن به هر نوع وفاقی، گردن گذاشتن به اعتبار مورد دعوی است. هابرماس در آخر کتاب خود جدولی ترسیم کرده است و ضمن برشمردن کارکرد کلی هر سخن، دعوی خاص آن به اعتبار، و بینش اساسی یا وجوه ارتباطی مربوط به آن، و قلمرو مربوط به آن در واقعیت را مشخص کرده است، ما برای وضوح بیشتر این جدول را نقل می‌کنیم. (همانجا، ص ۶۸)

کارکردهای کلی سخن	ادعاهای اعتبار	وجوه ارتباطی: بینش اساسی	قلمروهای واقعیت
بازنمودن امور واقع	صدق (truth)	شناختی: بینش عینی‌کننده	«جهان» طبیعت خارجی
برقراری روابط بین‌الاشخاصی مشروع	درستی (rightness)	تعاملی: بینش مبتنی بر سازگاری	دنیای اجتماعی «ما»
آشکار کردن ذهنیت سخنگو	صداقت (truthfulness)	عاطفی: بینش عاطفی	دنیای طبیعت درونی «من»
-	فهمیدنی بودن (comprehensibility)	-	زبان

هابرماس معتقد است که تمامی گفتارها متوجه مفهوم حقیقت‌اند (حتی کسانی که دروغ می‌گویند متوجه این امر هستند) و این نکته را می‌توان در هر توافقی که بر اثر گفتمانی عام و بری از سلطه صورت گرفته باشد، تحلیل کرد. ما اندک‌زمانی

بعد هنگام تشریح مقوله گفتمان و وضعیت آرمانی گفتار^۱ به این امر خواهیم پرداخت. سخن کوتاه: ما برای تشریح چرخش زبانی هابرماس به مقاله «پراگماتیک عام چیست؟» مراجعه کردیم و بخش اول و آخر آن را توضیح دادیم و ناگزیر از شرح ریزه کاریهای بحثهای هابرماس در مورد مقولات آستین و سرل و شیوه تحول بحثهای خود وی صرف نظر کردیم؛ اما اکنون به آغاز سخن بازمی گردیم و سعی می‌کنیم به این پرسش جواب دهیم که چرخش زبانی هابرماس چگونه نواقص آرای اولیه وی را برطرف ساخت و چه نتایجی برای آرای وی به بار آورد.

هابرماس مدعی است که نظریه پراگماتیک عام او را توانا می‌سازد که شکافی را که در کتاب معرفت و علایق بشری میان دو نوع تأمل بر نفس یعنی تأمل بر نفس کانتی و مارکسی به وجود آمده بود، پر کند؛ زیرا که وی با ادغام نظریه کنش ارتباطی در علوم بازسازنده موفق می‌شود ابعاد مثبت فلسفه استعلایی کانت را حفظ کند اما در عین حال روشن سازد. که این نظریه ابطال‌پذیر و تجربی و تابع قواعد درد و قبول فرضیه‌های علمی نیز هست. از این گفته می‌توان نتیجه گرفت که او تعلق نظریه خود به فلسفه کانت را حفظ کرده اما خود را با شرایط فلسفه جدید علم نیز تطبیق داده است. در ثانی نظریه پراگماتیک عام از آنجا که مشخص می‌سازد بنیان نقد آزادیبخش در توانش ارتباطی نهفته است دیگر نمی‌توان ادعا کرد که نقد آزادیبخش مبنایی ندارد و نقدی دلبخواه است. رسیدن به جامعه‌ای بری از سلطه از قبل در هر کنش ارتباطی مندرج است. هابرماس مدعی است که با چرخش زبانی، بر نقص مهم دیگر کتاب معرفت و علایق بشری که خود نیز آن را بسیار بااهمیت می‌پنداشت غلبه کرده است: وابستگی به فلسفه سوژه و ذهن خودبسنده. فلسفه بازسازی‌شده هابرماس دیگر فلسفه مونولوگ نیست بلکه فلسفه دیالوگ و گفتگوست. واحد بنیانی این فلسفه گوینده و شنونده‌ای است که در صدد رسیدن به تفاهم‌اند و در صورت خدشه‌دار شدن گفتگو می‌توانند مدعی اعتبار گفته شوند.

هابرماس برای تصریح این نکته میان کنش ارتباطی و گفتمان تفکیک قائل می‌شود. کنش ارتباطی به معنای تعامل روزمره آدمیان است. تعاملی که مبتنی بر پذیرش غیرانتقادی هنجارها و کردارهای اجتماعی و نظامهای انتقادی روزمره

1. ideal speech situation

است؛ و گفتمان عبارت است از استدلال آگاهانه و طرح دعوی در مورد اعتبار گفته‌ها. اگر زمانی فرارسد که وفاق در دنیای بدیهی انگاشته‌شده خدشه‌دار شود و کنشگران اجتماعی در متن زندگی روزمره در مورد دعویهای اعتبار مربوط به عقاید و ارزشها اختلاف نظر پیدا کنند و این امر به معضلی تبدیل شود، می‌توان با توسل به گفتمان در مورد اعتبار آنها وارد جریان بحث و گفتگو و استدلال شد؛ در جریان این استدلال دعویهای اعتباری مورد منازعه به شیوه‌ای عقلانی مورد بحث قرار می‌گیرد. شرط وارد شدن در این نوع استدلال و گفتگو آن است که آدمیان به‌طور برابر و آزاد و رها از هر نوع سلطه برونی و درونی - رها از هر نوع ایدئولوژی به تعبیر مارکس و آزاد از هر نوع روان‌پریشی به تعبیر فروید - با یکدیگر به تعامل پردازند. مقوله «وضعیت آرمانی گفتار» برای سنجش همین امر طراحی شده است. با توجه به این مقوله می‌توان به شکل خلاف واقع^۱ دعویهای اعتباری گفتمانیهای متفاوت را سنجید. هابرماس خود می‌داند که گفتگو در شرایط برابر و آزاد در جامعه سرمایه‌سالار میسر نیست، اما وضعیت آرمانی گفتار^۲ را نوعی معیار انتقادی متصور می‌شود که طرفین دعوی باید با سنجش گفتمان خود با آن، تلاش کنند تا در دعوی استدلال بهتری ارائه کنند.

سلاحی که هابرماس در مورد حل و فصل دعویها به آن متوسل می‌شود «استدلال بهتر و باز هم استدلال بهتر» است، و این همان سلاحی است که فلسفه جدید علم نیز به آن متوسل شده است. کسانی که گردرد و قبول پارادایمها و طرحهای تحقیقاتی وارد بحث می‌شوند ناگزیر از آوردن استدلال بهتر هستند زیرا در این‌گونه مباحثات همان‌طور که فلاسفه علم متذکر شده‌اند نمی‌توان به هیچ‌نوع قاعده‌ای متوسل شد که بتواند به‌طور قاطع سره را از ناسره جدا کند. عدم وجود همین قواعد سبب شده است که ریچارد برنشتاین این‌گونه دعویها را با استناد به گفته گادامر از مقوله فرونیسیس^۳ بداند. اما باید اذعان کرد که میان نظر هابرماس با نظر کسانی که در افتادن به این وضعیت را در افتادن به نسبی‌گرایی تلقی کرده‌اند

1. contrafactual

۲. برای اطلاع بیشتر رک. مقاله «حالت مثالی گفتار»، محمودیان ۱۳۷۵.

۳. phronesis = عقل عملی.

تفاوتی وجود دارد. هابرماس همان‌طور که دیدیم بر آن است که ایده رسیدن به وفاق و حقیقت را از دل کنش ارتباطی استنتاج کرده است و این امر خود، نوعی قاعده به‌شمار می‌رود. آنان که در عمل وجود سلطه را مفروض می‌گیرند و بعد در جستجوی استدلال بهتر برمی‌آیند و یا برعکس همچو ریچارد رورتی^۱ به شرط گفتگوی برابر و آزاد حداقل از حیث نظری تن درمی‌دهند اما به‌جای استدلال بهتر در جستجوی استدلال زیباتر و خوش‌برووتر برمی‌آیند از قبل رسیدن به وفاق و حقیقت رانفی می‌کنند.

حتی اگر عده‌ای شرایط هابرماس برای گفتگوی عقلانی را گزاف و نشدنی

۱. ریچارد رورتی (R. Rorty) یکی از بانفوذترین فلاسفه مابعد مدرن آمریکاست به‌گونه‌ای که او را می‌توان دریدای آمریکا نام گذاشت. وی نو-پراگماتیست و طرفدار لیبرالیسم بازیگوش و کنایی است. وی معتقد است که جامعه لیبرال فعلی اروپا و آمریکا بهترین نوع جامعه است به این دلیل ساده که آدمها در آن راحت و آزاد و سرخوش و خوبند؛ و این جامعه نیازمند هیچ نوع توجیه فلسفی نیز نیست. وی فلاسفه مطرح فعلی جهان را به دو گروه تقسیم می‌کند: گروه اول عبارتند از امثال دیویی (J. Dewey) و میل و رالز (J. Rawls) و هابرماس. این گروه «بچه‌های خوبی» هستند، زیرا سعی می‌کنند که زندگی عمومی مردم را سر و سامان بدهند. اما اشکالشان این است که زیاد خود را جدی می‌گیرند و خواندن آثار آنان، کسالت به‌بار می‌آورد و به‌درد زندگی خصوصی آدم هم نمی‌خورد (یعنی چیزی شبیه به‌مادلین آلبرایت وزیر امور خارجه فعلی آمریکا هستند). گروه دوم عبارتند از امثال هایدگر و دریدا و فوکو و لیوتار (J. F. Lyotard). این گروه «بچه‌های شیطان و بازیگوشی» هستند و به‌درد زندگی خصوصی آدم می‌خورند زیرا خواندن آثار آنان انسان را از کسالت درمی‌آورد و سرخوش می‌گرداند، اما اشکال این عده هم این است که فکر می‌کنند به‌درد زندگی عمومی آدم هم می‌خورند (یعنی چیزی شبیه به‌مادونا هستند). رورتی معتقد است که خطاست فلسفه را زیاد جدی بگیریم زیرا بنا نیست فلسفه بجز فلسفیدن کار دیگری بکند. بنابراین فلاسفه باید سعی کنند که به‌جای آوردن استدلالهای بهتر استدلالهای زیباتر و خوشگلتر و شیک‌تر بیاورند.

انریک دوسل (Enrique Dussel) فیلسوف آرژانتینی و یکی از فلاسفه مهم جنبش آزادیبخش امریکای لاتین شرح یکی از گفتگوهای خود را با رورتی نقل کرده است: «در جولای ۱۹۹۱ از رورتی پرسیدم 'آیا استثمار امریکای لاتین و یا فقرای امریکای شمالی واقعیتی نیست که سرمایه‌داری مسبب آن باشد؟' رورتی جواب داد: 'من نمی‌دانم' و با تردید ادامه داد 'آیا اساساً نظامی وجود دارد که استثمار در آن نباشد؟' - پاسخ او به‌سؤال من بدون آنکه خود متوجه آن باشد آری بود.» (دوسل ۱۹۹۶، ص ۸). دوسل در یادداشتی درباره این محاوره می‌نویسد اگر فرض کنیم که هر نظامی مبتنی بر استثمار باشد، آیا نباید به‌طور خاص پرسید که سبب استثمار در نظامی که ما در آن در بند افتاده‌ایم چیست؟ آیا باید به گفتن «من نمی‌دانم» خنثی قناعت کنیم و از پی همبستگی با مظلومان نرویم و پی به دلیل و سبب رنج و مشقت آنان نبریم؟ دوسل می‌افزاید فلسفه پراگماتیستی جان دیویی در پی یافتن جواب برای چنین پرسشهایی بود.

بدانند، صرف تلاش او برای طرد نسبی‌گرایی حائز اهمیت است و خود طرحی تحقیقاتی است که با اتکا به آن می‌توان در برابر استدلال‌های مابعد مدرن‌گرایان تسلیم نشد.

اما هابرماس از جهت دیگری نیز طرح کتاب معرفت و علایق بشری را رها نساخته است و با بسط و گسترش برخی از مضامین آن هم با مابعد مدرن‌گرایان و هم با همکاران قدیمی خود در مکتب فرانکفورت از قبیل هورکهایمر و آدرنو به معارضه برخاسته است. مابعد مدرن‌گرایان به بهانه تعلق عقل به متافیزیک یا فرا-روایت و یا مقولاتی از این قبیل آن را مقوله‌ای منسوخ قلمداد می‌کنند و آدرنو و هورکهایمر بر آنند که عقل روشنگری خود اسطوره‌ای بیش نیست. بی‌جهت نیست که هر دو گروه به موضعی در افتاده‌اند که می‌توان آن را زیبایی‌گرایی نامید. مابعد مدرن‌گرایان عقل و علم را استعاره‌ای می‌دانند از قبیل استعاره‌های ادبی و هورکهایمر و آدرنو بر آنند که عقل ابزاری روشنگری خود به‌عامل سلطه بدل گشته است و حقیقت را باید در آثار ادبی اصیل جست.

تقسیم‌بندی سه‌گانه علایق تکنیکی و عملی و آزادبخش خود استوار بر تقسیم‌بندی دوگانه وبر یعنی کنش عقلانی معطوف به‌هدف و کنش معطوف به‌ارزش بود. هابرماس این دو کنش را در کتاب ارتباط و تکامل جامعه و نظریه کنش ارتباطی به‌شیوه‌ای بدیع گسترش می‌دهد. وی این دو کنش را کنش عقلانی راهبردی و کنش عقلانی ارتباطی نام می‌گذارد، کنش عقلانی ارتباطی همان‌طور که به‌طور موجز نشان دادیم هم کنش عملی و هم کنش آزادبخش را شامل می‌شود.

هابرماس طرح عقلانیت خود را از دو سو گسترش می‌دهد: ۱- وی با بازسازی ماتریالیسم تاریخی مارکس به‌یاری آرای پیازه و کولبرگ در صدد است نشان دهد که جامعه مدرن حاصل نوعی تکامل است و این تکامل را می‌توان از حیث عقلانی مورد سنجش قرار داد، و ۲- وی، طرح وبری عقلانی شدن و تفکیک کارکردی نهادها و تفکیک قلمروهای ارزشی جامعه را به کمک آرای تالکوت پارسونز و جرج هربرت مید و امیل دورکیم و ادموند هوسرل بسط می‌دهد و مبنای عقلانی این تفکیکها و تمایزات را بر کنش ارتباطی استوار می‌کند.

از نظر هابرماس نظریه کنش ارتباطی و نظریه جامعه‌شناسانه‌ای که تحول و

تکامل جامعه را توضیح می‌دهد دو روی یک سکه‌اند در نتیجه کسی قادر نیست به توصیف و فهم اشکال زندگی نائل آید و از سنجش عقلانیت کنش اجتماعی و نظامهای اجتماعی چشم‌پوشد.

هابرماس میان نظام (که مبتنی بر کنش عقلانی معطوف به هدف است) با زیست-جهان (که مبتنی بر کنش ارتباطی است) تفکیک قائل می‌شود اما آن دو را به شکل دیالکتیکی لازم و ملزوم یکدیگر می‌داند.

نظام (دولت و مؤسسات بزرگ و نهادها) از منطق عقلانیت ابزاری و راهبردی تبعیت می‌کند و زیست-جهان (جهان کنشگران اجتماعی و سیطره عمومی) از منطق عقلانیت ارتباطی. ایجاد پیوند میان این دو حیطه در متن عقلانی شدن دست هابرماس را از دو سو باز می‌گذارد: وی از یک سو می‌تواند با نظریه پردازانی که قائل به شکست و یا اتمام پروژه روشنگری شده‌اند با قدرت رویارویی کند - از جمله این نظریات می‌توان به دیالکتیک روشنگری آدرنو و هورکهایمر و نظریه پایان متافیزیک هایدگر و مابعد مدرنیستها اشاره کرد - و از سوی دیگر جایگاه واقعی جنبشهای اجتماعی معاصر از جمله جنبش محیط زیست و جنبش زنان و جنبشهای اقلیتها را در دموکراتیزه کردن زیست-جهان نشان دهد.

هابرماس نه به یوتوپیهای چپ و راست علاقه‌مند است و نه به مانند مابعد مدرنیستها ستاینده بازیگوش وضع موجود است. نظریه او در مورد تجاوز نظام اجتماعی به زیست-جهان حساس است و به همین سبب نقد آزادیبخش را جزء ضروری هر نظریه اجتماعی انتقادی می‌داند.

طرح جامع هابرماس طرحی است که هنوز در حال تکمیل است. این طرح همچون روشنگری که از آن دفاع می‌کند هنوز ناتمام و ناقص است. بر این طرح انتقادات بسیاری وارد است که مجال ذکر آنها نیست، اما این طرح، طرحی تحقیقاتی است که به رغم نقصها سعی می‌کند واقع‌بینی را از دست ندهد، نه خوشبین است نه مأیوس؛ زیرا جریان رسیدن به روشنگری را جریانی می‌داند که همگان از جمله جهان سوم باید در آن شرکت کنند و در این میان نباید امر و مأموری وجود داشته باشد. هابرماس گفته است: «در جریان روشنگری هر کسی فقط می‌تواند یار باشد.»

امیل دورکیم و ماکس وبر

جامعه‌شناسی مدعی است که با ابزار علم در صدد تحقیق در روابط میان آدمیان در اجتماع است. اگوست کنت در ابتدا اعلام کرد که جامعه‌شناسی آغازگر مطالعه اجتماع با روش «پوزیتیو» است، روشی که کاربرد آن در علوم طبیعی نتایج درخشانی به بار آورده بود. کارل مارکس نیز از منظری دیگر مطالعات خود را علمی خواند و روش خود را از سوسیالیستهای تخیلی که آرایشان مبنای علمی نداشت جدا ساخت. امیل دورکیم اگوست کنت و هربرت اسپنسر^۱ را متهم ساخت که رویکردشان به اندازه کافی علمی نیست. ماکس وبر نیز که بیش از سایر بنیانگذاران جامعه‌شناسی به مسائل روش‌شناختی و دشواریها و معضلات آن آگاه بود و با خاطری آسوده نمی‌توانست «علم» را امری داده‌شده و یقینی متصور شود سعی وافر کرد تا نسبت جامعه‌شناسی و علم را تصریح کند. وبر در جامعه و عصری می‌زیست که مسائل روش‌شناختی به یکی از عمده‌ترین مباحث میان علوم مختلف و به‌ویژه میان شاخه‌های متفاوت علوم انسانی مبدل شده بود و امکان کاربرد سهل و آسان روشهای علوم دقیقه در علوم انسانی به شدت مورد شک و تردید قرار گرفته بود.

هیچ‌یک از بنیانگذاران جامعه‌شناسی به مسئله علمی بودن جامعه‌شناسی با دید روشمندانه صرف نگاه نمی‌کرد. این امر حتی از آرای کنت پیداست. از نظر کنت جامعه جدید خود اساساً جامعه‌ای پوزیتیو است. تقسیم‌بندیهای چندگانه و به‌طور

1. H. Spencer

عمده دوگانه‌ای که جامعه‌شناسان برای تفکیک جامعه جدید از جامعه یا جوامع قدیمی قائل شدند ناظر بر این مدعاست: گماین‌شافت و گزل‌شافت فردیناند تونیس و همبستگی مکانیکی و ارگانیکی دورکیم و جوامع ماقبل سرمایه‌داری (برده‌داری و فئودالیسم) و سرمایه‌داری و سپس سوسیالیسم مارکس و جامعه‌سنستی و مدرن‌وبر. بنیانگذاران جامعه‌شناسی اعتقاد داشتند جامعه جدید موجد علم جدید است و حتی جامعه‌ای است که تن به مطالعه علمی می‌دهد یا به عبارت بهتر علم همان «تأمل در خود» جامعه مدرن است. اگر مجال یافته‌ایم که جوامع گذشته را نیز با دیدی علمی بسنجیم، سبب، ابزاری است که جامعه جدید در اختیار ما نهاده است. مارکس معتقد بود شناخت آناتومی انسان مقدمه درک آناتومی میمون است و دورکیم نشان داد که علم جدید رازگشای طبقه‌بندیهای بدوی است. هستی‌شناسی اجتماعی و معرفت‌شناسی را فقط به‌طور تحلیلی می‌توان از هم جدا ساخت، نه به‌طور بنیادی. آشکار است که همه جامعه‌شناسان به هستی‌شناسی اجتماعی و معرفت‌شناسی واحدی قایل نبوده‌اند. تفاوت‌هایی وجود دارد میان ماتریالیسم و جمع‌گرایی و روش دیالکتیکی مارکس، و لادری‌گری و جمع‌گرایی و روش «پوزیتیویستی» دورکیم، و لادری‌گری و فردگرایی و روش وبر که نشأت گرفته از فلسفه تفهیمی آلمانی است. اگر چنین باشد وجه مشترک آنها در چیست و علمی که آنان از آن سخن می‌گویند چگونه علمی است؟ ما در زمانه‌ای زندگی می‌کنیم که شاید بتوان گفت بحث درباره روش به‌عمده‌ترین مبحث فلسفی و جامعه‌شناختی مبدل شده است و مقولات چنان صیقل یافته و دقیق شده‌اند که اطلاق آنها به‌اثر هر عالم و مکتبی بحث‌های مدرسه‌ای پرطول و تفصیلی به‌دنبال خواهد داشت. مارکس را پوزیتیویست خوانده‌اند، و از وجود عناصر پوزیتیویستی در آثار او ابراز شادمانی کرده‌اند (ماکس آدلر^۱، ۱۹۷۸، باتامور^۲ ۱۳۷۳) یا برعکس از وجود عناصر پوزیتیویستی در آثار او انتقاد کرده‌اند (ولمر ۱۹۷۴) و گروهی نیز او را دیالکتیسین و ضد پوزیتیویست نامیده‌اند (لوکاج ۱۹۷۳، گلدمن^۳ و آدرنو ۱۹۷۶). دورکیم را رئالیست-پوزیتیویست (کیت^۴ و یوری^۵ ۱۹۷۸) و شهودی-تجربی (مسترویچ^۶

1. M. Adler

2. T. Bottomore

3. L. Goldmann

4. R. Keat

5. J. Urry

6. S. Mestrovic

(۱۹۹۱) و پوزیتیویست (رکس^۱ ۱۹۶۹) قلمداد کرده‌اند. و وبر را پوزیتیویست و طرفدار مکتب تفهیمی و تاریخ‌گرا نامیده‌اند. ما به تناظر میان هستی‌شناسی اجتماعی و روش‌شناسی اشاره کردیم؛ کشیدن خط فاصل میان این دو بسیار دشوار است: آیا فی‌المثل تاریخگرایی نوعی بینش است یا روش؟ به‌انحای گوناگون می‌توان به این پرسش پاسخ داد؛ کارل پوپر آن را نوعی روش می‌داند و میشل فوکو نوعی بینش. از نظر ما وجه مشترک این متفکران آن است که همگی وارث جهان‌بینی علمی عصر روشنگری‌اند. رساترین تعریفی که از روشنگری شده است از آن ایمانوئل کانت بوده است. یورگن هابرماس و میشل فوکو - کمی پیش از مرگ فوکو - توافق کرده بودند که بحث بر سر وضعیت اجتماعی و علمی معاصر را با اتکا به این مقاله آغاز کنند. به سبب مرگ فوکو این مباحثه انجام نشد، اما فوکو یادداشتی مهم بر مقاله کانت نوشت که بعدها به همراه مقاله اصلی کانت به چاپ رسید. کانت روشنگری را چنین تعریف می‌کند: «روشنگری همانا بدر آمدن انسان از حالت کودکی است که گناهش به گردن خود اوست. کودکی یعنی ناتوانی از به کار گرفتن فهم خود بدون راهنمایی دیگران و اگر علت این کودکی نه فقدان فهم که نبود عزم و شجاعت در به کارگیری فهم خود بدون راهنمایی دیگران باشد، گناه آن به گردن خود انسان است. شعار روشنگری این است: جسارت آن را داشته باش که فهم خود را به کار گیری» (کانت ۱۳۷۰، ص ۴۹). کانت در ادامه مقاله به موانعی که سر راه چنین تصمیمی قرار دارد اشاره می‌کند. اما آنچه از نظر وی اهمیت دارد تفکیکی است که میان به کار بستن خصوصی خرد و به کار بستن عمومی آن وجود دارد. به کار بستن خصوصی خرد یعنی انجام وظیفه‌ای که به عهده هر کس گذاشته شده است. وی باید این وظیفه را تمام و کمال انجام دهد حتی اگر در نظر او نابخردانه جلوه کند. اما به کار بستن عمومی خرد به آن معناست که وی بتواند در سیطره عمومی به عنوان فردی خردمند یافته‌های خود را در اختیار همگان قرار دهد و آماده انتقاد کردن و انتقاد شدن باشد. زیرا در غیر این صورت همگان از خردورزی محروم خواهند شد و به کودکی خواهند مانست که از به کارگیری قوه عقلانی محرومند. فوکو در تفسیر مقاله کوتاه کانت می‌نویسد: «مسئله روشنگری و یا مسئله خرد همچون مشکلی

تاریخی به گونه‌ای کمابیش پنهان در تمامی اندیشه فلسفی از کانت تا کنون حاضر بوده است.» و می‌افزاید: «به نظر من، کانت بنیانگذار دو سنت سنجشگری بزرگی است که فلسفه مدرن را به دو جریان تقسیم کرده است. او در کار سنجشگرانه بزرگش این سنت فلسفی را بنا نهاد که به شرایطی می‌پردازد که یک شناخت حقیقتمند را ممکن می‌سازد. بنابر این بنیاد، می‌توان گفت که بخش عمده‌ای از فلسفه مدرن از قرن نوزدهم به بعد همچون فلسفه تحلیل‌گر 'حقیقت' رخ نموده و گسترش یافته است. اما در فلسفه مدرن و معاصر نوع دیگری از پرسش، شیوه پژوهشگری سنجشگرانه دیگری نیز هست. نوعی از پرسش که درست از همین دو متن کانت زاده می‌شود. این سنت سنجشگر دیگر با این پرسش درگیر است، اکنونیت ما چیست؟ حوزه کنونی تجربه‌های ممکن کدام است؟ مسئله در اینجا تحلیل‌گری حقیقت نیست. بل چیزی است که می‌توان یک هستی‌شناسی زمان حال، هستی‌شناسی خود ما نامید. به گمان من گزینش فلسفی که در حال حاضر باید انجام دهیم بین این دو شیوه است: یا می‌توان به فلسفه سنجشگری روی آورد که همچون یک فلسفه تحلیل حقیقت به طور کلی جلوه خواهد کرد و یا به اندیشه سنجشگری گرایید که به صورت یک هستی‌شناسی خود ما، هستی‌شناسی اکنونیت در خواهد آمد. این وجه فلسفه است که از هگل تا نیچه و ماکس وبر تا مکتب فرانکفورت صورتی از اندیشیدن را پایه نهاد که من نیز کوشیده‌ام تا در مرزهای آن کار کنم.» (فوکو ۱۳۷۰، ص ۶۶-۶۵).

بنیانگذاران جامعه‌شناسی در پی صورت اول تحلیل فوکو از سنت کانتی نرفتند، زیرا جستجوی حقیقت به طور مجرد و کلی را امری بیمورد تلقی می‌کردند، اما تحلیل اکنونیت که خود میراث روشنگری است در واقع تمامی مشغله جامعه‌شناسی بوده است. مقوله مهمی که جامعه‌شناسان برای تحلیل اکنونیت عصر حاضر از آن استفاده کردند، مقوله عقل و عقلانیت و عقلانی شدن بود. اگر به مسئله کانت یعنی به کار بستن خرد بازگردیم درمی‌یابیم که کانت اگرچه کنه موضوع را بیان کرده است اما در تبیین شرایط آن چند و چون عمیقی به عمل نیاورده است. از نظر کانت بدیهی است که آدمیان باید خرد خود را به کار گیرند تا از کودکی بدر آیند و امرا و حکام جامعه نیز به حکم همین عقل باید مردم را در این راه آزاد بگذارند

زیرا خیر همگان در آن نهفته است. اما جامعه‌شناسان (از جمله خود فوکو) دریافتند که سازوکار و مکانیزم خرد ورزیدن و عقلانی شدن چندان ساده نیست و به حسن نیت حکام نیز وابستگی قطعی ندارد. مارکس زمانی نوشت عقل همیشه وجود داشته است اما نه به شیوه‌ای عقلانی، تحلیل خود وی از بیگانگی و شیء‌گون شدن و تحلیل دورکیم از آنومی و تحلیل وبر از جریان عقلانی شدن و بوروکراتیزه شدن جملگی نشان می‌دهند که خردورزی همگانی باید از پیچ و خمهای فراوانی بگذرد. اما فوکو به مسئله مهمی اشاره کرده است و آن توجه به «اکنونیت» در جامعه‌شناسی و فلسفه است. به تعبیری ساده می‌توان گفت هر اکنونی دارای گذشته‌ای است و به آینده‌ای رهسپار است. اما در سایه کدام زمان باید به اکنونیت خود پردازیم؟

اگر تأمل در اکنونیت زمان حاضر زیر سیطره آینده و یا گذشته صورت گیرد، حاصل آن نوستالژیا (غم غربت) خواهد بود. نوستالژیا نشانه بارز دلزدگی و نفرت از عصر حاضر و عقلانیت دوران مدرن است. از آنجا که همه می‌دانند تکرار عصر گذشته میسر نیست مگر اینکه به نوعی تفکر اسطوره‌ای معتقد باشند لاجرم طرفداران نوستالژیا دل در گروی آینده‌ای می‌بندند که از اساس با عصر حاضر متفاوت باشد.

برایان ترنر (ترنر ۱۹۸۷) و عده‌ای دیگر بحثهای جدیدی را درباره مفهوم جامعه‌شناسانه نوستالژیا آغاز کرده‌اند، به گونه‌ای که ترنر از «پارادایم نوستالژیا» سخن رانده است.

ترنر دو مقاله درباره نوستالژیا نوشته است، در اولین مقاله (ترنر ۱۹۸۷) وی بحث را با تکیه به آرای اروین پانوفسکی^۱ در مورد هنر نوستالژیک پاستورال در قرن هفدهم آغاز کرده است و در مقاله دوم که به همراه جورج استات^۲ نوشته است (ترنر و استات ۱۹۸۸) در مورد فرهنگ توده‌ای و تفاوت آن با فرهنگ خواص بحث کرده است. ترنر و استات بر آنند که روشنفکران نوستالژیک ناقدان سرسخت فرهنگ توده‌ای هستند. زیرا که آنرا نشانه به زوال رفتن فرهنگ والا می‌دانند (بتهوون و باخ در برابر مایکل جکسون و مادونا). ما فعلاً از ذکر این جنبه از بحثهای آنها که

1. E. Panofsky

2. G. Stauth

به‌اصحاب مکتب فرانکفورت از جمله آدرنو و مارکوزه^۱ و بنیامین اختصاص دارد و همچنین از شرح تاریخیچه رویکردهای متفاوت در ادوار مختلف به مقوله نوستالژیا صرف نظر می‌کنیم و مستقیماً به گفته‌های آنان در مورد نسبت نوستالژیا با عصر جدید می‌پردازیم. نوستالژیا احساس نخبگانی^۲ است که از وضعیت مدرنیته احساس ناخرسندی می‌کنند. این نخبگان با توسل به اسطوره هماهنگی و استواری و همگنی جهان ماقبل مدرن دست به انتقاد از جهان مدرن می‌کشایند. آنها جهانی را فرض می‌گیرند که در آن روابط اجتماعی همگن است و میان ابعاد عقلانی و عاطفی و اقتصادی زندگی وحدت برقرار است. و این اجتماع همگن بدل به ابزاری می‌شود برای محکوم کردن دنیای مدرن.

از نظر استات و ترنر پارادایم نوستالژیا چهار رکن دارد:

- ۱- تاریخ، جریان سقوط و زوال است، زمانی آدمی در جایی خانه‌ای داشته است (هر کس خانه خود را داشته است) و اکنون بی‌خانمان شده است.
- ۲- نظامهای دوران معاصر و فرهنگهای وابسته به آنها اساساً و ذاتاً متکثر و دنیوی و چندگانه‌اند و این تکثر زیست-جهانها، در ایمان و فعل آدمی خلل ایجاد می‌کند و آنرا چندپاره می‌سازد.
- ۳- از آنجا که فرد در بوروکراسی به دام افتاده است فردیت و استقلال فردی از دست رفته است. عده‌ای در نوستالژی ایامی فرومی‌روند که فرد در آن آزاد بود. هرچند استات و ترنر گوشزد نکرده‌اند اما لازم می‌دانیم تذکر دهیم که این نوع فردیت در قرون وسطی نیز به چشم نمی‌خورد بلکه دست‌آورد اواخر قرن هجدهم و قرن نوزدهم یعنی قرن اعتلای بورژوازی و آنتروپرونورشیپ (مدیریت) است. فی‌المثل آدرنو در مقایسه نسل عصر خود با نسل عصر گذشته از اقتدار و فردگرایی و استقلال قدما ستایش می‌کند.
- ۴- سادگی و اصالت و خودانگیختگی از میان رفته است. جهان اداری‌شده فعلی هر نوع احساس و عاطفه را نابود کرده است.

1. H. Marcuse

۲. باید به‌ایجاز اشاره کرد که چنین احساسی در جهان سوم فقط متعلق به نخبگان نیست، اگر بتوان بنا به نظریه ترنر و استات نخبگان سنتی را نوستالژیک نامید باید گفت که توده‌های مردم نیز شاید به سبب مکانیزم *ressentiment* (بیزاری) که نیچه آنرا توضیح داده است به نوعی نوستالژیک هستند.

نوستالژی جدید زمانی به اوج رسید که نظام هگلی که می‌کوشید فرد و جامعه مدنی را با دولت وحدت بخشد، در هم شکست. از جمله ناقدان برجسته هگل، صرف‌نظر از مارکس که خود ابدأ نوستالژیک نبود^۱ می‌توان از کی‌یرکه گارد و شوپنهاور و نیچه نام برد.

کی‌یرکه گارد به نظام هگلی سخت تاخت و استواری عقل نظام‌ساز او را با اتکا به مقوله جهش ایمان^۲ مسیحی و مقوله امر پوچ^۳ و تأکید بر بیگانگی آدمی در جهان مورد تردید قرار داد. شوپنهاور که خصم سرسخت هگل و پیامبر نومیدی بود در صدد برآمد تا با تأسیس نوعی هندوئیسم غربی کل نظام عقلانی را از پایه سست کند. اما مورد نیچه بسیار پیچیده است زیرا فلسفه او هم راه را برای مدرنیسم نوستالژیک تونیس^۴ و آدرنو و هایدگر گشود و هم مسیر را برای خوشباشی مابعد مدرن هموار کرد. ترنر و استات، زیمل^۵ و وبر را نیز به غلط جزو متفکرانی می‌دانند

۱. رک. مقاله مارشال برمن (۱۳۷۳) «مارکس و مدرنیسم و مدرنیزاسیون» در فصلنامه ارغنون، شماره ۳. در این مقاله قصد نویسنده بر آن است که با رد آرای کسانی که تفسیری نوستالژیک از مارکس به دست می‌دهند (مارکسیسم هگلی + مارکسیسم هایدگری) از مارکس مدرنیست دفاع کند.

2. leap of faith

2. the absurd

4. F. Tönnies

۵. دلیلی که ترنر و استات در مورد نوستالژیک بودن زیمل (Simmel) می‌آورند مقوله «تراژدی فرهنگ» اوست. اولاً اعتقاد به «تراژدی» به معنای نوستالژیک بودن نیست. زیرا همان‌طور که خود ترنر و استات متذکر شده‌اند دل‌بستگی نیچه به تراژدی او را لزوماً به دیدگاه نوستالژیک نراند. ثانیاً استات و ترنر و بسیاری دیگر قرائتی یکسویه از این مقوله به عمل آورده‌اند. مقوله تراژدی فرهنگ بدین معناست که در عصر مدرن «فرهنگ عینی» بر «فرهنگ ذهنی» غلبه می‌یابد، زیرا خلاقیت فرهنگی به عاملی بدل می‌شود که منجر به نابودی خود می‌گردد. آدیان در میان خلاقیت‌های خودگم می‌شوند و توان بازشناختن خود را در آنها ندارند. زیمل می‌نویسد: «انسان مدرن یا خود را در بن‌بست می‌یابد یا در عمق جان فردی خود احساس می‌کند که به خلاء و پوچی رسیده است.» (زیمل، ۱۹۶۸، ص ۴۲). اما زیمل در جای دیگری می‌نویسد: «یکی از وجوه مشخص و مسائل مهم هر نوع فرهنگ والایی (تأکید از ماست) آن است که وسایل بر اهداف سلطه یابند و آنرا 'مستعمره' کنند. در این نوع فرهنگها بر خلاف فرهنگهای ابتدایی اعمال ساده و آشکار و مستقیم دیگر نمی‌توانند مقاصد مردم را برآورند. مقاصد مردم به تدریج آنچنان سخت و پیچیده و غریب می‌شوند که باید ابزار و وسائل رسیدن به آنها را در چندین سطح تدارک دید و مراحل چندی را برای رسیدن به آنها پیمود.» (زیمل، ۱۳۷۳، ص ۳۳۳). زیمل در این مقاله که «پول در فرهنگ مدرن» نام دارد، دست آخر به این نتیجه می‌رسد که اگرچه کنده شدن از جامعه سنتی دردناک است، اما این درد را باید به سبب رسیدن به آزادی تاب آورد. از نظر زیمل پول که میانجی این تغییرات بزرگ است، «مثل تمام نیروهای تاریخی به نيزه‌ای اسطوره‌ای مانده است که می‌تواند زخمهایی را که خود می‌زند شفا دهد.» (همانجا، ص ۳۳۸).

که تحت تأثیر نیچه به نوستالژیا گرویدند. ترنر و استات با عدم توجه به بسیاری از جنبه‌های نگرش آنان چنین حکمی را صادر کرده‌اند. ما در آینده درباره‌ی وبر سخن خواهیم گفت و درباره‌ی معرفت‌شناسی نیچه بحث خواهیم کرد. اما اکنون بجاست نکاتی را در مورد فلسفه‌ی او متذکر شویم.

نیچه معتقد بود با متلاشی شدن مابعدالطبیعه‌ی افلاطونی-مسیحی ما محکوم به منظرگرایی^۱ شده‌ایم و ناگزیریم در جهانی زندگی کنیم که دچار تکثر ارزشی است و هیچ اخلاق مطلقى قادر نیست آن ارزشها را وحدت بخشد. فقدان ارزشهای معین و از دست رفتن هر نوع جهت مشخص در زندگی و افسون زدوده شدن جهان به رواج بدبینی و سرگردانی و نیهیلیسم منجر شده است. نیچه عقلانیت را قوه‌ای ضد زندگی می‌نامد که احساس و تفکر و ذهن و تن و تجربه و زندگی را از هم جدا کرده است. نیچه کل این روند را در سایه‌ی مقوله‌های بنیادی فلسفه‌ی خود که «اراده‌ی معطوف به قدرت» و «زیبایی‌گرایی» باشد، توصیف می‌کند. نیچه به‌رغم توجه به تفکیک قلمروهای ارزشی علم و اخلاق و زیبایی‌شناسی در صدد برآمد که همه‌ی آنها را به عنصری واحد که همان زیبایی‌شناسی باشد تقلیل دهد. زیرا از نظر او فقط هنر است که می‌تواند زندگی را توجیه کند. مقوله‌ی «نبرد رب‌النوعهای» نیچه تأثیر بسیاری در روش‌شناسی علوم اجتماعی وبر نهاد. همان‌گونه که خواهیم دید وبر تلاش کرد تا از علم ابزاری بسازد که رب‌النوعهای ارزشی متفاوت را وادارد تا به ادعاهای خود روشنی بخشند و بدین ترتیب ملاک دیگری غیر از «بسط زندگی» برای سنجش جهان‌بینیها تدارک بینند. فلسفه‌ی علم جدید را به تعبیری می‌توان رام کردن بصیرتهای سرکش نیچه نامید. گفته‌های وبر پیش‌زمینه‌ای بر آرای پوپر^۲ و لاکاتوش^۳ در مورد فلسفه‌ی علم جدید است. بعداً اشاره خواهیم کرد که نزد لاکاتوش، نبرد رب‌النوعهای نیچه به نبرد «طرحهای تحقیقاتی» مبدل می‌شود. گفتن چنین حرفی اگرچه به نظر غیرقهرمانانه می‌آید، اما باید به این واقعیت بسیار مهم اشاره کرد که علم جدید که جامعه‌شناسی نیز جزو آن است بر خلاف علوم سنتی

1. perspectivism

۲. در مورد رابطه‌ی پوپر با نیچه نگاه کنید به مری وارناک (M. Warnock) (۱۹۷۸، ص ۵۹-۵۸).

3. J. Lakatos

چون تاریخ و فلسفه به دنبال قهرمان و نابغه نیست. جامعه‌شناسی از یکسو در صدد کشف مکانیزم‌هایی است که مانع تحقق عقل اند و از سوی دیگر از حیث کاربردی در صدد اصلاح و بهبود زندگی مردم است. نظریه پردازان نوستالژیک از آنجا که عصر جدید را عصر زوال می‌دانند چنین تلاشی را بی‌ثمر می‌پندارند، آنان یا در جستجوی قهرمانی برمی‌آیند که کل این ساختار را در هم بشکند یا به سکوت می‌رسند. جامعه‌شناسی ماکس وبر و دورکیم از آنجا که مبین این وضعیت پرتنش اند خود نیز از تنش بری نیستند اما به‌رغم این تنشها در جستجوی یافتن راه حلی برای تحقق گفته‌های کانت هستند.

ما در ادامه بحث، از میان بنیانگذاران جامعه‌شناسی مدرن به جامعه‌شناسی دورکیم و وبر خواهیم پرداخت. سبب آنکه ماکس را مورد بحث قرار نمی‌دهیم آن است که در بخش آینده به مهم‌ترین قرائت نوستالژیکی که به دست لوکاچ از ماکس به عمل آمده است به‌طور مفصل اشاره خواهیم کرد. اما نکاتی را در مورد جامعه‌شناسی ماکس متذکر می‌شویم. عقل اجتماعی ماکس وارث عقل روشنگری و حتی صورتی از تعمیق آن عقل است، زیرا که ماکس از سویه‌های ظلمانی عقل روشنگری نیز آگاه است. تحلیل ماکس از بیگانگی مبین آگاهی وی از این سویه‌هاست. اما تفسیری که شاخه اصلی مارکسیسم غربی یعنی مارکسیستهای هگلی (کارل کورس^۱ و گنورگ لوکاچ و مکتب فرانکفورت) از تفکر ماکس به دست دادند بزرگ کردن همین سویه‌ها بود. ماکس تفکر خود را علمی و انتقادی می‌دانست اما حاصل کار مارکسیسم غربی چنان بود که می‌توان به صراحت گفت سالها قبل از آنکه پوپر به سبب علمی نبودن از کارهای ماکس انتقاد کند، آنان به سبب بیش از حد علمی بودن به آثار وی حمله کردند. برخی از مارکسیستهای دهه بیست برای تصریح این موارد به فلسفه هگل بازگشتند و برخی از مارکسیستهای بعدی به فلسفه هوسرل و هایدگر روی آوردند تا بتوانند از علم‌گرایی نهفته در آثار ماکس انتقاد نافذتری به عمل آورند. هدف آنان آن بود که با کاستن از ابعاد علمی نظریه مارکسیستی که به گمان آنان به ایدئولوژی تبدیل شده بود، بر جنبه انتقادی آن بیفزایند. فی‌المثل در نوشته‌های کورس (کورس ۱۹۷۲)

1. K. Korsch

انتقاد از علم در قالب پوزیتیویسم به مراتب شدیدتر از انتقاد از ایده‌آلیسم است. آلبرشت ولمر می‌نویسد: «نزد این نوع نظریه‌پردازان... مفهوم بیگانگی اهمیتی وافر یافت. اهمیتی که هرگز مارکس برای این مفهوم قائل نبود.» (ولمر ۱۹۷۷، ص ۲۴۰). آغازکننده این جریان و کسی که مهمترین مقولات مارکسیسم غربی را با رفتن به سوی هگل و وبر فراهم کرد گئورگ لوکاج بود که تحت تأثیر «بدینی فرهنگی» آلمانی آثار مارکس را از نو تفسیر کرد و ما همان‌طور که گفتیم نظریه او را به تفصیل مورد بحث قرار خواهیم داد.

۱. امیل دورکیم

ما در این قسمت به سه نوع تفسیر از میان تفاسیری که از آرای دورکیم به عمل آمده است می‌پردازیم: تفسیر جان رکز انگلیسی و جامعه‌شناسی آکادمیک امریکایی که دورکیم را پوزیتیویست تمام و کمالی می‌دانند. تفسیر استپان مسترویچ که در حال و هوای مابعد مدرن فعلی ارائه شده است و قصد دارد که با استفاده از آرای دورکیم و تلفیق آرای او با فلسفه شوپنهاورِ خردگریز، به عقل روشنگری حمله کند؛ و دست آخر تفسیر رابرت نیزبت^۱ جامعه‌شناس محافظه‌کار امریکایی. از حیث تاریخی می‌بایست تفسیر رابرت نیزبت را قبل از تفسیر مسترویچ بررسی می‌کردیم. اما به این جهت این تفسیر را در پایان ارائه کردیم که تفسیر محافظه‌کارانه او آن‌چنان جامع و مانع است که می‌بایست با تمهیدات کافی به بررسی آن پرداخت، تفسیر او الهام‌بخش تفاسیری از نوع مسترویچ به‌شمار می‌رود. جنبش محافظه‌کارانه‌ای که نیزبت نماینده آن بود و بعد از جنگ دوم جهانی در امریکا به‌راه افتاد تمامی آنچه را مابعد مدرنیستها با استفاده از اصطلاحات و کلیشه‌های لوکس بیان کردند، بهتر بیان کرده است.

نخستین تفسیر در پی آن است که از پوزیتیویسم دورکیم برای تثبیت جامعه لیبرال و وضع موجود استفاده کند. مبنای تفسیر دوم یعنی تفسیر مسترویچ آن است که جمع علم پوزیتیویستی با خردگریزی کاملاً ممکن است و آنچه باید با اتکا به این ترکیب مورد انتقاد قرار گیرد و طرد شود وابستگی جامعه جدید به عقل‌گرایی

1. R. Nizbet

روشنگری است. اما نیز بت دورکیم را اساساً متافیزیسین گماین شافت یا اجتماع می‌داند. وجه مشترک همه این تفاسیر نفی عقل‌گرایی انتقادی و آرمانهای تاریخی روشنگری است و الگوهای نشأت گرفته از این تفاسیر به‌رغم تفاوت‌هایی چند با یکدیگر سازگارند. هدف این الگوها آن است که با یاری نوعی بینش رمانتیک و نوستالژیک ترکیبی از دستاوردهای علمی و تکنولوژیک عصر جدید با نهادهای محافظه‌کارانه و گماین شافتی ایجاد گردد و در نتیجه آرمانهای عقلانی روشنگری به‌منزله عوامل اصلی معایب و مفسد جامعه مدرن طرد شود. امروزه این نوع نگرش ضد روشنگری که در متن آن محافظه‌کاری و مابعد مدرنیسم و لیبرالیسم نو با هم ترکیب شده‌اند، رواج بسیار دارد و حضور آن در آثار کسانی دیگر چون نیکلاس لومان و دانیل بل^۱ و ژان فرانسوا لیوتار و خیل متفکران مابعد مدرنیست مشهود است.

دورکیم متفکر دکارتی تمام و کمالی است. منظور ما پیش از آنکه وابستگی او به فلسفه آگاهی دکارتی باشد شکل برخورد عقلانی او با مسایل و صراحت و روشنایی نوشته‌های اوست. در آثار دورکیم از آگاهی ناشاد آلمانی که به‌وفور در نوشته‌های مارکس و وبر یافته می‌شود و به‌آرای علمی آنان رنگی رمانتیک می‌زند، خبری نیست. دورکیم به‌رغم آنکه در «خودکشی» از قهرمانان رمانتیکی همچون «ورتر» و «رنه» نام می‌برد، به‌هیچ‌وجه اجازه نمی‌دهد که فضای اثرش را شوریده‌ترین قهرمانان ادبی به‌هم بریزند. اما نکته جالب آن است که وی به‌سبب ماهیت مسائلی که با آنها روبرو می‌شود و به‌آنها علاقه‌مند است بیشتر از دو متفکر دیگر مورد علاقه گروهی از جامعه‌شناسان قرار دارد که به‌تعبیر ترنر نوستالژیک هستند. طرفه آنکه عده‌ای دیگر از جامعه‌شناسان آثار دورکیم را درست عکس این برداشت، تفسیر می‌کنند و او را پوزیتیویست تمام‌عیاری می‌دانند. ما در این بخش نخست به‌تفسیر پوزیتیویستی و سپس به‌تفسیر محافظه‌کارانه دورکیم می‌پردازیم. جان رکس که نماینده نوعی آکادمیای جامعه‌شناسی انگلیسی است در پوزیتیویست بودن او تردید نمی‌کند: «گرایش به‌طرف کاربرد روش تجربی در

جامعه‌شناسی لاجرم به آنجا انجامید که از روشهای آزموده‌شده علوم زیست‌شناسی در جامعه‌شناسی استفاده کنند و هیچ‌کس استوارتر از دورکیم در پی استفاده از این تجربیات در روشهای جامعه‌شناسی نبود.» (رکس ۱۹۶۹، ص ۴).

کتاب خودکشی را می‌توان کتاب مقدس پوزیتیویستها نامید زیرا حاوی نکاتی است که هر محقق پوزیتیویستی آرزو مند است تحقیقی همانند آن را به انجام رساند: رجوع به امور واقع که به‌زیور آمار آراسته شده باشد و استفاده بجا از استقرار رسیدن به قوانین و سپس استفاده از این قوانین برای پیش‌بینی وضعیت آینده و طرد مداخله هر نوع پیش‌داوری ذهنی در جریان تحقیق. مرتون در مقاله خود «ارتباط نظریه جامعه‌شناختی با تحقیق تجربی» (مرتون^۱ ۱۹۶۷، ص ۱۵۱) بر همین نکات انگشت می‌گذارد و تفسیر پوزیتیویستی از کتاب خودکشی را مورد تأکید قرار می‌دهد، وی احکام نظری دورکیم را چنین خلاصه می‌کند:

۱- انسجام اجتماعی باعث تقویت اعضایی از گروه می‌شود که به‌اضطراب شدید دچار شده‌اند.

۲- میزان خودکشی تابعی از اضطرابهای آرام‌نشده‌ای است که فرد به آن مبتلا شده است.

۳- کاتولیکها بیشتر از پروتستانها دارای انسجام اجتماعی هستند.

۴- بنابراین می‌توان پیش‌بینی کرد که میزان خودکشی در کاتولیکها کمتر از پروتستانها است.

می‌توان فراتر رفت و بر اساس فرمول قیاسی-تعمیمی^۲ کارل همپل^۳ تصویر پوزیتیویستی کاملی از پدیده خودکشی ترسیم کرد. قانون اساسی نظریه دورکیم چنین است: «میزان خودکشی با درجه همبستگی گروهی نسبت عکس دارد.» (دورکیم ۱۹۷۲، ص ۲۰۸). می‌توان از این قانون سه قانون سطح پایین‌تر استنتاج کرد. میزان خودکشی با درجه همبستگی جامعه دینی و خانواده و جامعه سیاسی نسبت عکس دارد. از این سه قانون با توجه به وجود شرایط پیشین می‌توان به فرضیات آزمون‌پذیر تجربی رسید و بر اساس آنها دست به تبیین و پیشگویی زد. برای مثال:

1. R. K. Merton

2. deductive-nomological

3. C. Hempel

قانون ۱. میزان خودکشی با درجه همبستگی گروهی نسبت عکس دارد.

شرط ۱. دو گروه وجود دارد: متاهلان و مجردان.

شرط ۲. متاهلان دارای همبستگی بیشتر هستند.

نتیجه و تبیین: در قیاس با مجردان میزان خودکشی در متاهلان کمتر است.

دورکیم در دهه ۱۹۳۰ در آمریکا که مهد جامعه‌شناسی کاربردی پوزیتیویستی بود مورد پذیرش قرار گرفت (در مورد تاریخ جامعه‌شناسی کاربردی پوزیتیویستی در جامعه‌شناسی آمریکا نگاه کنید به کریستوفر براین^۱ ۱۹۸۵، فصل پنجم). هاری آلپرت^۲ با اشاره به «کتاب درخشان خودکشی» گفت که جامعه‌شناسی دورکیم از آن جهت الگوست که تفسیری کل‌گرایانه از جامعه به دست نمی‌دهد، به شیوه استقرایی قوانین عام زندگی اجتماعی را کشف می‌کند، از آمار استفاده می‌کند و به مشاهدات تکیه می‌کند». (آلپرت ۱۹۶۱، صص ۸۳-۸۲).

ما حمله‌هایی را که از درون خود فلسفه علم به پوزیتیویسم شده است و صحت آن را حتی در علوم دقیقه انکار کرده است، توضیح خواهیم داد، اما بجاست که در مورد «پوزیتیویسم تمام کمال» کتاب خودکشی اندکی مذاقه کنیم. یکی از اصول استقرا آن است که هیچ گزاره مشاهده‌ای، قانون کلی را که از مشاهدات بسیار حاصل شده است نقض نکند و یکی از اصول پوزیتیویسم در علوم انسانی آن است که نگرش ذهنی عاملان اجتماعی در تبیین پدیده مورد نظر دخالت داده نشود. دورکیم در خودکشی می‌گوید که تحصیل کرده‌ها به سبب فردگرایی و عدم اعتنا به هنجارهای معمول بیشتر از عوام خودکشی می‌کنند. فی‌المثل زنان سفیدپوست کمتر از مردان سفیدپوست خودکشی می‌کنند چون تحصیلات عالی کمتری دارند. در آمریکا آمار نشان می‌دهد که زنان سیاه‌پوست بیشتر از شوهرانشان خودکشی می‌کنند چون همان آمار حاکی است که زنان سیاه‌پوست تحصیلات عالی بیشتری دارند. دورکیم سپس می‌افزاید که یهودیان با وجودی که در اقلیت هستند بیشتر از دو مذهب غالب، عیسوی یعنی کاتولیکها و پروتستانها دارای تحصیلات عالی هستند. از هر هزار کاتولیک ۱/۳ و از هر هزار پروتستان ۲/۵ و از هزار یهودی ۶ نفر تحصیلات عالی دارند. اما می‌افزاید که خودکشی در یهودیان تحصیل کرده نادر

1. Ch. Brayant

2. H. Alpert

است. دورکیم خود گزاره مشاهده‌ای یافته است که قانون کلی خود را نفی می‌کند. او در توضیح این امر می‌گوید که چون روشنفکران و فرهیختگان یهودی خود را حامی قوم در بدر خویش می‌دانند انگیزه خودکشی در آنها وجود ندارد (دورکیم ۱۹۷۲، ص ۱۸۶). دورکیم به‌رغم اصول روش پوزیتیویستی نگرش ذهنی عاملان اجتماعی را در تبیین پدیده مورد نظر دخالت داده است. زمانی نه‌چندان دور علمای علوم طبیعی به این نتیجه رسیدند که اگر ملاک صدق‌پذیری حلقه وین یعنی پیشرفته‌ترین نوع پوزیتیویسم را بپذیرند باید بخش اعظم یافته‌های دانشمندان را دور بریزند. آنان زیر بار پوزیتیویسم نرفتند و به‌قرائت آثار آنان ادامه دادند. در جامعه‌شناسی نیز هیچ جامعه‌شناسی به آن سبب که دورکیم خود، دلیل ابطال آرای خود را فراهم ساخته است، آثار او را کنار نگذاشته است. ما در ادامه همین بخش هنگام تشریح فلسفه جدید علم سبب این امر را متذکر خواهیم شد.

تفسیر دیگری نیز از آثار دورکیم ارائه شده است که درست عکس تفسیر پوزیتیویستی است. معرفی این تفسیر نه‌فقط به‌لحاظ اثبات عقل‌گرایی دورکیم بلکه به‌لحاظ پیشبرد بحث ما حائز اهمیت است، زیرا این نوع نگاه ضد علمی و ضد عقلی به جهان صور گوناگونی دارد و گاه حتی خود را در زیر نقاب عقل پنهان می‌سازد. اگر پوزیتیویسم یورش علم‌زدگی و علم‌گرایی به‌حیطه اجتماع و تفکر باشد، این نوع نحوه نگرش یورش زیبایی‌شناسی و عرفان به‌حیطه زیست-جهان و علم است و آثار آن را می‌توان در برخی کشورهای جهان به‌عیان دید. استپان جسی. مسترویچ در کتاب خود که به‌بررسی رابطه دورکیم با مدرنیسم و مابعد مدرنیسم اختصاص دارد (مسترویچ ۱۹۹۱) راه خود را از به‌قول خود محافظه‌کاری خردگریز و لیبرالیسم روشنگری طلب جدا کرده و راه سومی یافته است که نامش را لیبرالیسم خردگریز نهاده است. کل کتاب او بر مبنای «استعاره» دل^۱ و ذهن^۲ بنا شده است. آنان که طرفدار ذهن و عقل و روشنگری هستند مسبب تمام بدبختیهای جامعه مدرن هستند. جامعه‌ای که در حال عبور به‌ادامه منطقی خود یعنی جامعه مابعد مدرن است. «من اعتقاد دارم که فاشیسم و تمام [حکومت‌های] توتالیترا اگر ناشی از

1. heart

2. mind

عقل‌گرایی بی‌رحم^۱ متصور شویم تا ناشی از عقل‌گریزی، بهتر خواهیم توانست به‌درک آن نایل شویم.» (مسترویچ ۱۹۹۱، ص xi). سرآمد عقلا، ایمانوئل کانت است و نماینده‌ی وی در زمانه‌ی ما یورگن هابرماس. در رأس اصحاب دل، آرتور شوپنهاور و امیل دورکیم قرار دارند و سایرین علاوه بر رمانتیک‌های آلمانی اوایل قرن نوزدهم عبارتند از ویکتور هوگو^۲ و شارل بودلر^۳ و گئورگ زیمل و عده‌ای دیگر. مسترویچ کار خود را با کار یورگن هابرماس مقایسه می‌کند: «هر دو به‌پایان قرن گذشته و آغاز قرن حاضر بازگشته‌ایم تا راه‌هایی را که مدرنیته پیمود و ارسی کنیم.» (همانجا، ص ۱۴). اگرچه هابرماس سعی کرده است که به‌روش تحلیلی مقوله‌های خود را روشن و آشکار سازد و آنها را تعریف کند، بیهوده است که در کتاب مسترویچ دنبال چنین وضوحی بگردیم. مسترویچ بر آن است که جامعه مدرن حاضر از اساس بد بنیاد نهاده شده است. زیرا بنیانگذاران آن عقلا بوده‌اند. به‌همین سبب مدرنیته عبارت است از زندگی در زیر سایه‌ی خودکشی و طلاق (کلیشه‌های آشنای هر ضد مدرنی) و کلبی‌مسلكی^۴ و آنومی و تجریدات^۵. از نظر وی مابعد مدرنیسم اگرچه به‌نظر می‌رسد عصیان به‌ضد عقل باشد اما در عمل چنین نیست زیرا مابعد مدرنیسم هم به‌دل‌اهمیتی نمی‌دهد و دنبال تکثر پایان‌ناپذیر و بازیگوشی و عیاشی و نسبی‌گرایی فرهنگی و بی‌اعتنایی به‌اخلاق کار است. مابعد مدرنیسم علی‌رغم ادعاهایش هنوز در زیر سایه عقل زندگی می‌کند. از نظر وی متفکران آخرالقرنی^۶ سده‌ی گذشته یعنی هوگو و بودلر و زیمل و دورکیم بهترین راه‌گشایان فهم عقل‌گرایی مدرن و مابعد مدرن هستند. از نظر مسترویچ اهمیت هوگو در آن است که کتاب او بینوایان با نشان دادن اهمیت شفقت شوپنهاوری،

1. heartless rationalism

2. V. Hugo

3. Ch. Baudelaire

4. cynicism

۵. abstraction. مسترویچ منظور خود از تجریدات را توضیح نمی‌دهد. اما به‌نظر می‌رسد که منظور او مقوله‌ای باشد که آنتون زیجرولد آن را شرح و بسط داد. از نظر زیجرولد جامعه حاضر به‌این سبب مجرد است که فرد روابط رویاروی و انضمامی با افراد دیگر را از دست داده است و نهادهای کلان او را احاطه کرده‌اند و نقش‌های بسیاری را که با یکدیگر نیز در تناقضند به‌او تحمیل کرده‌اند.

۶. fin de siècle. اصطلاحی فرانسوی است که به‌قول مسترویچ ترجمه‌ی آن حتی به‌انگلیسی نیز دشوار است. معنای آن پایان قرن، پایان هزاره و هر نوع پایان قاطع است.

بیهودگی اخلاق عقلانی را بر ملا ساخت. احتمالاً کشیش تجسم شفقت شوپنهاوری و ژاور تجسم اخلاق وظیفه‌گرا و عقلانی کانتی است و سر به راه شدن ژان والژان نشان‌دهنده اشاعه اخلاق دل و خودکشی ژاور حاصل اخلاق کانتی و روشنگری است. اما قهرمانان مسترویچ، شوپنهاور و دورکیم هستند، دورکیمی که از منشور تفکر شوپنهاور به او نگریسته شده است. «شوپنهاور عصیانگری اصیل بر ضد روشنگری است، زیرا که با صراحت و شجاعت اعلام کرد که دل مهمتر و قدرتمندتر از ذهن است.» (همانجا، ص ۱۶). «آرتور شوپنهاور سخت‌ترین انتقاد را از نظام اخلاقی کانت به عمل آورد و استدلال کرد که اخلاق اصیل باید بر مبنای شفقت (غمخواری، رحم)^۱ و آرزو^۲ بنا شود... شوپنهاور اساس اخلاق را، دل متصور شد و بنابراین فهم کانت از اخلاق را واژگون کرد زیرا کانت اخلاق را با ذهن و روشنگری ملازم می‌دانست.» (همانجا، ص ۱۰۹).

مسترویچ حمله شوپنهاور به پیشینی بودن احکام اخلاقی نزد کانت را مهمترین دستاورد او دانست. وی که حتی یک نقل قول از دورکیم در مورد پذیرش اخلاق دل و شفقت به جای اخلاق ذهن نیاورده است تشابه شوپنهاور و دورکیم را در این می‌داند که: ۱- دورکیم نیز همانند شوپنهاور به پیشینی بودن احکام اخلاقی کانت حمله کرده است و ۲- هر دو به برداشت خودپرستانه که فایده‌گرایی مروج آن بود تاخته‌اند. لازم است اندکی با تفصیل به تفکرات شوپنهاور بپردازیم^۳، قصد ما فقط رد آرای مسترویچ نیست بلکه برداشتن قدمی دیگر در جهت روشن ساختن حمله عرفانی و شهودی و اخلاقی و زیبایی‌شناسانه به عقل است. شوپنهاور در کتاب جهان همچون اراده و مثال خود را وارث فلسفه‌های افلاطون و کانت به‌شمار می‌آورد. زیرا معتقد است که با حذف کاستیهای فلسفه آنان، ابعاد مثبت فلسفه آنان را به نتیجه منطقی خود رسانده است که عبارت از فلسفه خود وی باشد. این دو فیلسوف واقعیت را به دو جهان پدیداری یا ظاهری و جهان واقعی که ورای قلمرو تجربه عادی بشری است تقسیم کردند. از نظر افلاطون این دو جهان عبارتند از: جهان

1. compassion

2. desire

۳. برای ارائه تلخیصی از آرای شوپنهاور از دو کتاب سود برده‌ایم: سولومون (R. Solomon) (۱۹۹۰)، مگی (B. Magee) (۱۹۸۳).

صیوررت (جهان پدیداری) و جهان وجود یا مثل. از نظر کانت دو جهان عبارتند از: جهان پدیداری که همان جهان تجربه است و علیت بر آن حاکم است و جهان نومنای یعنی همان جهان در خودی که معرفت ما را به آن راهی نیست بلکه فقط اراده می‌تواند ما را به آن رهنمون شود. از نظر افلاطون سیر و نظر در مُثل، معرفت از جهان واقعی را میسر می‌سازد. در این مورد شوپنهاور با افلاطون هم عقیده است و با او به ضد کانت متحد می‌شود. زیرا او بر خلاف کانت معرفت از جهان «نومنا» را میسر می‌داند، از نظر او بنیان چنین معرفتی اشکال یا مُثل افلاطونی است.

سپس شوپنهاور راه خود را از افلاطون و کانت جدا می‌کند و به فلسفه و عرفان هندی روی می‌آورد. جهان پدیداری و ظاهر، توهم است هرچند توهمی ضروری، و واقعیت زیر حجاب «مایا» مخفی شده است. علم راه رسیدن به معرفت نیست زیرا که فقط بر توهمات می‌افزاید و تصویری دروغین از سرشت واقعیت به دست می‌دهد. به همین سبب شوپنهاور می‌گوید که معرفت را باید با نگاهی به آگاهی درونیمان کسب کنیم. اگر چنین کنیم به اراده خود دست یافته‌ایم. اما «اراده ما» واقعاً «اراده ما» نیست بلکه محل تجلی اراده کلی است. از نظر شوپنهاور این اراده کلی، همان نومنای کانت و جدای از ادراکات ماست. جهان پدیداری بر خلاف این جهان فقط «عینی برای ذهن» است. شوپنهاور کتاب خویش را با این جملات آغاز می‌کند: «جهان ایده من است، بودن، درک شدن است.» (شوپنهاور ۱۹۶۴، ج ۱، ص ۳). وی همچون کانت معتقد است که جهان پدیداری به ما داده نمی‌شود بلکه ما آن را از طریق صور ادراکی از زمان و مکان و مقولات فاهمه برمی‌سازیم. بر خلاف مقولات دوازده گانه کانتی، شوپنهاور فقط به یک مقوله اشاره می‌کند که همان علیت باشد. مقوله علیت را نمی‌توان به‌ورای قلمرو پدیداری تسری داد. اما هر امری را در جهان پدیداری می‌توان با یافتن سبب و علتش تبیین کرد. از نظر کانت جهان فی‌نفسه یعنی جهان خارج از زمان و مکان و نسبتها. این جهان خارج از قلمرو تجربه است و شناختنی نیست، اما شوپنهاور بر عکس معتقد است که این جهان نزدیکترین جهان به ماست و اگر ما به درون خود بنگریم در خواهیم یافت که تن ما چیزی بیش از نمودی از جهان پدیداری است: ما اراده متجسد هستیم.

اراده، اس اساس مابعدالطبیعه شوپنهاوری است. فقط اراده است که واقعی است. هر چیز دیگری در این جهان تجلی اراده است. اراده یکی است و تکرر در آن

دیده نمی‌شود، جهان‌پدیداری متکثر است و تجلیات آن همه‌جا دیده می‌شود: نیروی جاذبه و رشد و نمو گیاهان و جنبش حیوانات و نیروی فکری بشری. اراده یگانه کیهانی شوپنهاور همان «آن» عرفاست که هر کس نامش را چیزی گذاشته است. از نظر شوپنهاور بر خلاف روح مطلق هگل و یا اراده عقلانی کانت، اراده‌ای که او از آن سخن می‌راند، نیرویی کور و وسیع است که به سرنوشت انسانی کاملاً بی‌اعتناست. اراده خود را در نظمی که در جهان وجود دارد متجلی می‌سازد اما این نظمها تابع هوس اویند، بنابراین هر نظمی یا هر آشوبی اعم از «خوب و بد» بنیانی ندارد. اراده زمان و مکان ندارد، اما تجلیات آن زمان و مکان دارند.

دانش آدمی از جهان‌پدیداری به میانجی «نمودگارها»^۱ میسر است و از جهان اراده با مثل^۲. نمودگارها شبیه مقولات کانت هستند، اما شوپنهاور معتقد است که نمودگارها و به‌ویژه نمودگارهای علمی توهم محض‌اند. آدمی زمانی که جهان را با توسل به مقوله علیت و روابط پدیده‌ها با یکدیگر تبیین می‌کند در فریب و توهم غوطه می‌خورد زیرا در نمی‌یابد که بنیان جهان غیر عقلانی و بی‌معناست. شوپنهاور مثل عرفا معتقد است که نوعی اشراق ما را به‌مثال رهنمون می‌شود و ما با تجربه معمولی راهی به آن نداریم. این اشراق هنگام مواجهه با هنر به ما دست می‌دهد نه هنگام مواجهه با علم که فریبی بیش نیست. برای پی بردن به‌مثال باید «چشم دل» داشته باشیم. هنر، نمودگار مردم و روابط آنها نیست بلکه مثالهایی را می‌نماید که تجلی اراده‌اند.

شوپنهاور فردگرایی را نیز توهم محض می‌داند. اما توضیحی برای تفاوت میان افراد قایل است که از نظر ما اهمیت دارد. از نظر شوپنهاور به سه طریق می‌توان تفاوت فرد با فردی دیگر و یا به عبارت دیگر تشخیص هر فرد را توضیح داد:

- ۱- هر فرد به گونه‌ای خاص تجلی اراده است بر خلاف حیوانات که بیشتر نوعند.
- ۲- به همین سبب هر فرد دارای شخصیت^۳ خاص خود است که مادرزادی و لایتغیر است، شخصیت هر فرد کلید رفتار اخلاقی اوست. آزادی، که کانت آنرا پیش شرط حکمت و عقلانیت علمی و حکم مطلق^۴ می‌داند بی‌معناست.
- ۳- مهمتر از همه، این شخصیت فردی را می‌توان در افراد نابغه به‌عیان دید و به آن پی برد.

1. representation

2. Ideas

3. character

4. categorical imperative

از نظر شوپنهاور اراده همه چیز را معین می‌کند، اما خود معین نمی‌شود. به لحاظ اخلاقی این امر به آن معناست که هر کاری که ما انجام می‌دهیم جبری است اما این جبر، جبری از نوع قسمت ازلی^۱ و تقدیر نیست که به هر رو فرجامی دارد. در نظام شوپنهاور جایی برای آزادی اراده بشری وجود ندارد، فقط اراده آزاد است. هر آنچه ما انجام می‌دهیم نتیجه انتخاب ما نیست بلکه ناشی از شخصیت ماست که اراده آن را از روز تولد معین کرده است. عقل و حکمت عملی کانت شوخی فلسفی بیش نیست و نوعی خودفریبی است زیرا که در عمل ما فقط از فرمان «امیال» و تمایلات خود پیروی می‌کنیم نه از احکام عقل. از نظر شوپنهاور ما حتی از امیال خود نیز شناختی نداریم. بسیاری از متفکران آرای شوپنهاور را در این مورد با آرای فروید مقایسه کرده‌اند. اما تفاوتی عمیق میان آنها وجود دارد. فروید اگرچه به تأثیر بخش «ناخودآگاه» بر بخش «خودآگاه» باور دارد و معتقد است که روان‌پریشی ناشی از قطع گفتگو میان این دو بخش است، اما بدون اینکه به یوتویپای رسیدن به شفافیت ذهن باور داشته باشد معتقد است که به رغم رنج‌هایی که در پی دارد می‌توان با برقراری ارتباط و گفتگو میان این دو بخش به خودآگاهی نسبی دست یافت و از رنج روان کاست. فروید روان‌کاوی را میانجی برقراری این گفتگو می‌داند. فروید و روان‌کاوان و روانشناسان بسیاری با استفاده از روش‌های روان‌کاوی بیماران بسیاری را معالجه کردند و پیروی مطلق خودآگاه از ناخودآگاه را که همان روان‌پریشی باشد شفا دادند. از نظر شوپنهاور اگر شفایی در کار باشد آدمیان معمولی سهمی از آن ندارند و راهش نیز گفتگو و ارتباط نیست. شوپنهاور بارزترین و قدرتمندترین تجلی اراده را در درون ما آرزوی جنسی می‌داند. از نظر او معمولاً فلاسفه و مردم سعی کرده‌اند این سائقه را توجیه کنند و آن را عشق بنامند و چنین قلمداد کنند که عشق جذبه‌ای است که دو تن آن را در خود احساس می‌کنند و سرانجام آن نیز شادمانی است. شوپنهاور می‌گوید که عشق ناشی از انتخاب نیست بلکه نیرویی کور است که آدمیان را به سوی هم می‌راند و سرانجام آن نیز رنج و مصیبت است.

از نظر شوپنهاور منشأ شر آن است که آدمیان می‌پندارند برآورده شدن

آرزویشان مهم است و می‌توانند با برآورده کردن آن به شادمانی و خرسندی برسند. وی باز تحت تأثیر عرفان هندی و شرقی می‌گوید که اعتقاد به فردیت فقط سهوی مابعدالطبیعی نیست بلکه فاجعه‌ای اخلاقی نیز هست، زیرا که این باور آدمیان را بدان سو می‌راند که برای برآورده شدن آرزویشان با دیگر آدمیان به رقابت برخیزند، غافل از اینکه برآورده شدن آرزویی، آرزویی دیگر در پی خواهد داشت و این دور، دوری باطل است، جهان جهنمی است میان برآورده شدن آرزو و کسالت. اگر خیام راه نجات از این جهنم را در خوشباشی بیشتر و بیشتر می‌داند، شوپنهاور به سوی هنر رو می‌آورد. از نظر شوپنهاور راه نجات در هنر نهفته است. هر تجربه زیبایی‌شناختی خلاصی موقت از چنگال اراده است، زیرا همان‌طور که کانت گفته است تجربه زیبایی‌شناختی نوعی نگاه بی‌غرض^۱ به شیء هنری است و آدمی را از دلمشغولیهای روزمره جدا می‌سازد. آدمی تأمل می‌کند و نوعی تغییر مابعدالطبیعی را احساس می‌کند و به دانشی حقیقی دست می‌یابد.

شوپنهاور معتقد است با اتکای به هنر است که می‌توانیم اهمیت نبوغ را دریابیم زیرا نبوغ عبارت است از قابلیت دانستن چیزها جدای از علیت. آنچه ما در هنر درمی‌یابیم مثالها هستند تا اعیان ادراکی، آدمی با تأمل زیبایی‌شناختی، خود را از منظر «ذهنی» رهایی می‌بخشد و به منظری «عینی» دست می‌یابد. از آنجا که عنصر مهم شیء هنری ماده آن نیست بلکه مثالی است که در پس آن نهان است هنرمند و هنردوست دارای وجه اشتراکند، مهم خلق هنر نیست بلکه «دیدن» هنر است. نبوغ یعنی دیدن.

شوپنهاور دست آخر به این نتیجه می‌رسد که یگانه راه رهایی از جبر اراده، فلسفه است و فلسفه از هنر جدایی‌ناپذیر است، زیرا این حکمت ما را وامی‌دارد که از خوشبینی دروغین که بر مبنای آن هر چیزی هدف و غایتی دارد دست برداریم و گمان نکنیم که زندگی اساساً خیر است و شادمانی میسر است. اوپانیشادها حقیقت را گفته‌اند: زندگی رنج است. فقط فیلسوف-عارف-قدیس ریاضت کش یارایی آنرا دارد که با بی‌اعتنایی از مدار اراده بگریزد. شوپنهاور زمانی گفته بود فاصله فیلسوف با انسان معمولی بسی بیشتر از فاصله انسان معمولی با میمون است.

به همین سبب فلسفه را یارایی آن نیست که به مردم بگوید چگونه باید زندگی کنند. ضد نظر شوپنهاور نیز ممکن است. از آنجا که فیلسوف-عارف با چنین تحقیری به زندگی مردم می‌نگرد اگر زمانه برگردد یا او اراده کند می‌تواند لحظه به لحظه زندگی مردم را به آنها دیکته کند. از نظر شوپنهاور سرانجام فلسفه سکوت است. بی‌سبب نبود که ویتگنشتاین نیز که تأثیر بسیاری از شوپنهاور گرفته بود در کتاب تراکتاتوس که کتاب مقدس فلاسفه پوزیتیویست حلقه وین بود در مورد مهمترین مسائل به همین نتیجه رسید. خوشبختانه تاریخ جامعه‌شناسی حاکی از آن است که چون جامعه‌شناسان جامعه را فرایند یادگیری عقلانی می‌دانند در طول مدتی که دست به فعالیت علمی و عملی زده‌اند کوشیده‌اند تا آنجا که از دست علم و عقلشان برمی‌آید نه فقط به مردم معمولی کمک کنند که زندگی مادی و معنوی خود را بهبود بخشند، بلکه مهمتر از آن به یاری مردمانی شتافته‌اند که آنومی روزگار ما آنها را به حاشیه رانده است: مردم کشورهای جهان سوم و زنان و دیوانگان و فواحش و زندانیان و بیکاران و کارگران و... تا شاید بتوانند هرچند اندک، تغییری مفید در زندگی آنان به وجود آورند و از آلام آنان بکاهند. سخن کوتاه، تفکر شوپنهاور ضد روشنگری و ضد عقلانی و ضد علمی است. اکنون به گفته مستروبیچ در مورد شفقت شوپنهاوری باز می‌گردیم. شوپنهاور در کتاب بنیاد اخلاق (۱۹۶۰، ص ۱۴۵) می‌گوید که: «سه انگیزش بنیادی برای کنشهای انسانی وجود دارد: خودپرستی و کینه^۱ و شفقت». وی قبلاً در همان کتاب گفته بود: «مهمترین و بنیادی‌ترین انگیزش در انسان و همچنین حیوان خودخواهی است.» (همانجا، ص ۱۳۱). ما به صغرا کبرای فلسفی که شوپنهاور برای روشن کردن این مقولات می‌چیند کاری نداریم فقط به تفسیر مواردی می‌پردازیم که به گمان ما ممکن می‌سازد تا اخلاق را از منشور روابط اجتماعی بنگریم.

شوپنهاور می‌گوید: «خودخواهی متکی بر تداخل و درگیری معرفت با اصل فرد^۲ است» (شوپنهاور ۱۹۶۴، ج ۱، ص ۴۸۸) وی معتقد است که شفقت واقف شدن از وحدت واقعی چیزهاست و فقط از این طریق می‌توان تمایز میان فردیت خود و دیگران را از میان برد. وی ادامه می‌دهد هنگامی که کسی معرفتی بلاواسطه

از آن اراده واحد را کسب کرد که خود را در پدیده‌های متفاوت می‌نمایاند رنج تمامی جهان را به دوش خود می‌اندازد. «همه چیزها به نظر او یکسان می‌آیند». در این حالت معرفت به «مُسکن» اراده بدل می‌شود. «اکنون اراده از زندگی روی برمی‌تابد و در برابر لذاتی که نمایانگر تأیید و تحکیم زندگی هستند بر خود می‌لرزد.» (همانجا، صص ۹۰-۴۸۹). در این صورت آدمی به حالت انکارِ مختار و عزل و آرامش واقعی و بی‌ارادگی^۱ کامل می‌رسد.

برای رسیدن به این مرحله باید از فضیلت عوامانه به ریاضت‌کشی گذر کرد. (همانجا، ص ۴۹۰). وی معتقد است عوام حتی اگر به فضل دست یابند و حتی زمانی که تصور گنگی از وحدت اشیا در سر داشته باشند هنوز در قید و بند زندگی گرفتارند و به سبب اراده معطوف به زندگی و برآوردن نیازهای تخته‌بند تن، مدام وسوسه می‌شوند که به زندگی طبیعی و خودپرستی فروبغلتنند. لازمه ریاضت‌کشی سخت‌گیری به تن و انکار نیازهای آن است. بنابراین باید با ریاضت‌کشی به فراسوی فضل عوامانه رفت، لازمه این امر انکار خود است. آدمی اگر به آنجا برسد از اراده کردن دست می‌شوید، و حتی اگر مرگ نیز حادث شود از نوع مرگ معمولی نخواهد بود. سرانجام شفقت شوپنهاور، عدم^۲ و نیروانا و فنا (اسامی چندان اهمیتی ندارند) است. به هر تقدیر وی میان فیلسوف و عارف تفاوتی نیز قائل است. «عارف از درون کار را شروع می‌کند و فیلسوف از بیرون.» (همانجا، ج ۳، ص ۴۳۰). اما هر دو به یک نتیجه می‌رسند یعنی «نه اراده، نه اندیشه، نه جهان» (همانجا، ج ۱، ص ۵۳۱).

اکنون که آرای شوپنهاور را متذکر شدیم بهتر می‌توانیم به تحلیل آرای مسترویچ درباره شباهت آرای دورکیم و شوپنهاور و به اصطلاح مخالفت هر دو آنها با کانت و سنت روشنگری بپردازیم. عقل‌گرایی دورکیم بارزتر از آن است که مسترویچ بتواند آن را مخفی سازد، وی حتی نقل قولهایی از خود دورکیم در این مورد می‌آورد: «ما اخیراً شاهد حمله مصممانه و مبارزه جویانه به عقل بوده‌ایم.» (به نقل از مسترویچ ۱۹۹۱، ص ۷۹). اما مسترویچ عقل‌گرایی دورکیم را نوعی تجربه‌گرایی می‌داند که از شوپنهاور تأثیر گرفته است تا از سنت روشنگری. وی که

1. will-lessness

2. nothingness

به دشواریهای کار خود آگاه است سعی می‌کند دو راه در پیش گیرد، نخست آنکه اثبات کند تجربه‌گرایی در عین حال علمی (یعنی یگانه روش علم) و ضد عقلانی است، دوم آنکه تصریح کند «عقل‌گرایی» دورکیم تجربه‌گرا و مبتنی بر «دل» است. وی می‌نویسد: «شیوه جدیدی که ما در راه فهم دورکیم در پیش گرفته‌ایم (یعنی اینکه او از متفکران آخرالقرنی و طرفدار کیش احساس^۱ بوده است) به هیچ وجه ناقض تمایل علمی و جانبداری او از تجربه‌گرایی نیست... توماس مان^۲ استدلال کرد که شوپنهاور پدر واقعی علوم اجتماعی تجربه‌گراست. تجربه‌گرایی بیشتر غیرعقلانی است تا عقلانی. شوپنهاور پیشینی‌گرایی کانت را به سبب عدم تجانس آن با تجربه‌گرایی مورد انتقاد قرار داد، زیرا کانت گزاره‌ها را از 'ذهن' استنتاج می‌کند تا به شکل استقرایی از داده‌ها. تجربه‌گرایی با عقل‌گریزی و 'دل' قرابت دارد تا با عقل‌گرایی... بنابراین عقل‌گرایی سختگیر دورکیم بیشتر با شور آمیخته است و این شور از نوشته‌های او بیرون می‌زند». (مسترویچ ۱۹۹۱، ص ۵۳).

مهمترین بخش کتاب مسترویچ از نظر ما فصل هفتم آن است که نام آن عبارت است از «اخلاق مبتنی بر ذهن بر ضد اخلاق مبتنی بر دل، عقلانیت بر ضد شفقت». زیرا در این بخش است که وی تلاش وافر به کار می‌برد تا تفکر دورکیم را کاملاً در فلسفه شوپنهاور ادغام کند و با اتکای به انتقادات شوپنهاور از کانت، دورکیم را در برابر جامعه‌شناسان و روانشناسان جدیدی از قبیل هابرماس و کولبرگ که از کانت پیروی می‌کنند، قرار دهد.

خلاصه انتقادات شوپنهاور از اخلاق کانتی که مسترویچ بر آنها تأکید می‌گذارد چنین است:

۱- شوپنهاور معتقد است که اخلاق کانت مبتنی بر وظیفه است و آدمی اغلب وظیفه را از روی ترس انجام می‌دهد.

۲- ربط میان عقل و اخلاق بیهوده است و می‌توان با خودخواهانه‌ترین طرق و وظیفه خود را انجام داد. عقلانیت و شرارت بیشترین قرابت را با یکدیگر دارند و می‌توان شرارت را نیز همچون عقلانیت عامیت بخشید.

۳- اخلاق کانت بشری است نه کیهانی زیرا حیوانات و گیاهان را از نظر

می‌اندازد. (مسترویچ متذکر می‌شود که شوپنهاور تحت تأثیر هندوئیسم چنین انتقادی را بر کانت وارد کرده است).

۴- کانت میان کمیت و کیفیت عمل غیراخلاقی فرق نگذاشته است (میان دزد گرسنه و جانی تفاوت وجود دارد) یا به‌طور کلی تحقیق تجربی درباره اخلاق را از قلم انداخته است، و دست آخر

۵- کانت چشم را بر روی شفقت بسته است.

نخستین انتقادی که شوپنهاور از کانت به عمل می‌آورد بر خطاست. کانت معتقد است که هیچ چیز به‌طور غیر مشروط خیر نیست مگر نیت خیر^۱. هر موهبتی که نصیب بشر شود (ثروت و زیبایی و تحصیلات) تا زمانی خیرند که بتوان از آنها استفاده نیک به عمل آورد. اما نیت خیر فی‌نفسه خیر است و یگانه انگیزش نیت خیر انجام وظیفه بماهو انجام وظیفه است. اگر کارمندی برای گرفتن پاداش و یا ترس از رؤسا وظیفه‌اش را انجام دهد عملی اخلاقی انجام نداده است، از نظر کانت فقط زمانی عمل وی اخلاقی است که برای انجام صرف وظیفه، وظایف خود را انجام دهد. بنابراین انتقاد شوپنهاور را قبلاً خود کانت بازگو کرده و بار دین موضوع بنیاد نظریه اخلاق خود را پی‌ریخته است. دومین انتقاد شوپنهاور نیز بر خطاست زیرا باز باید گفت که کانت اساساً برای گریز از درافتادن به هرچ و مرج فردی و نسبی‌گرایی فرهنگی عقل و اخلاق را به یکدیگر پیوند زده است، زیرا در غیر این صورت ما باید اقتدار امیال را بپذیریم. شفقت و شرارت و خوشباشی و... جزو امیالند و در حیطه روانشناسی فردی و جمعی قرار می‌گیرند و در صورتی که با یکدیگر رویارو شوند (چه در حیطه فردی چه در حیطه جمعی) قضاوت میان آنها ممکن نخواهد بود، حتی اگر دو کس و یا دو قوم نیز شفقت را بنیاد اخلاق بدانند دلیلی ندارد که معنای مشترکی از آن در سر داشته باشند. به همین سبب آنچه کانت در مقاله «روشنگری چیست؟» ابراز کرد بنیان سزاوار و شایسته‌ای است تا بتوان به یاری آن علم اخلاق را تحول بخشید. از این رو تلاش کسانی همچون شوپنهاور و یا در قرن ما مابعد مدرنیستها برای رد عقل در واقع پیش فرض اثبات عقل نزد کانت بوده است و کمتر چیز جدیدی الا در استعاره‌ها و صناعات بلاغی در بر دارد.

1. good will

در مورد انتقاد سوم شوپنهاور باید گفت که هندوئیسم و نه شوپنهاور از جهاتی بر حق است. اما باید نکاتی را متذکر شد: هندوئیسم شفقت خود را نثار حیوانات و گیاهان کرد اما آنان را از هموعان خود دریغ نمود. نظام کاستی سنتی هندی که با هر ملاکی چیزی جز شقاوت نیست به شکلی بارز درستی اخلاق کانت را نشان می‌دهد که بر عقل قانون‌گذار تأکید می‌کند و دستور اخلاقی را تعمیم می‌دهد و امیال را از حیطة اخلاق طرد می‌کند. اگر بنا به حکم عقل، امیال را طرد نکنیم و دستور اخلاقی را عام نسازیم و در حیطة امیال انضمامی باقی بمانیم، چرا نتوانیم با حیوانات و گیاهان شفیق باشیم و با آدمیان شقی؟ اگر کسانی چنین کنند هیچ ملاکی برای اثبات غیر اخلاقی بودن اعمال آنها وجود نخواهد داشت. اما جدای از گفته‌های مسترویچ می‌توان نتیجه شقاوت با طبیعت را در عصر ما به‌عیان دید. ولی راه چاره، بازگشت به شفقت نظام کاستی هندی نیست بلکه تحدید همان تجربه‌گرایی افسارگسیخته‌ای است که نظام شوپنهاوری جامعه را به‌دست آن رها می‌کند، زیرا همان‌طور که نشان دادیم از نظر وی شفقت یعنی پناه بردن به هنر و فلسفه و خود را از اراده کور تهی کردن و جهان واقعی را به‌دست علم تجربی و نهادن. روند فعلی تخریب طبیعت انسانی و حیوانی و گیاهی و جمادی را مشکل بتوان با عرفان و هنر و یا با تذکر و فراموش نکردن ویرانگریهای مدرنیسم، چاره کرد. زیرا این نوع نحوه نگرش میدان را برای تجربه‌گرایی غیر تأملی و علم‌زدگی و یورش تکنولوژی مهار نشده باز می‌گذارد. به عبارت دیگر انتقاد عرفانی و اخلاق‌گرا از جامعه مدرن، دست آخر به بدترین نوع پرستش علم و تکنولوژی می‌انجامد. روندی که ما در کشورهای جهان سوم شاهد آن هستیم.

نخستین بخش انتقاد چهارم شوپنهاور از کانت بی‌مورد است، زیرا موردی که او ذکر می‌کند به نظریه عدالت و قانون مربوط می‌شود نه اخلاق. بدیهی است که هر نوع اخلاقی باید تکلیف خود را با عدالت و قانون نیز روشن سازد اما باید میانجیهای بسیاری را مورد نظر قرار دهد، که بحث در مورد آنها خارج از بحث کانت درباره اخلاق است. بخش دوم سخن شوپنهاور را می‌توان به دوگونه تفسیر کرد. اگر منظور او آن باشد که چرا کانت اخلاق را از تجربه استنتاج نکرده است باید گفت که کانت اساس کار خود را بارز این فرض بنا کرده است. اما اگر منظور او آن

باشد که چرا کانت دست به تحقیقات تجربی درباره اخلاق نزده است باید گفت که السدر مک‌این‌تایر یکی از نوارسطوگرایان که با دیدی انتقادانه به کانت می‌نگرد، نوشته است: «کانت اصرار داشت که شاگردانش با مطالعات تجربی درباره سرشت بشری آشنا شوند.» (مک‌این‌تایر^۱، ۱۹۶۷، ص ۱۹۲).

قبل از آنکه ادعاهای مسترویچ درباره نظریه اخلاق دورکیم را سبک سنگین کنیم بهتر است شمه‌ای از نظریه اخلاقی دورکیم را به دست دهیم. (رک. دورکیم ۱۹۶۱، دورکیم ۱۹۷۴). دورکیم عمل اخلاقی را پیروی از قواعد اخلاقی می‌داند. قواعد بر دو نوعند آنها که امر به معروف می‌کنند فی‌المثل از کسی می‌خواهند که وظایف و تکالیف خود را انجام دهد و آنها که نهی از منکر می‌کنند فی‌المثل قتل و دزدی را منع می‌سازند. برخی از قواعد عرفی هستند و برخی دیگر قانونی. (گذرا از همبستگی مکانیکی به همبستگی ارگانیکی گذری است از قواعد عرفی به قواعد قانونی). بنابراین اخلاق جامعه عبارت است از جمع جمیع قواعد اخلاقی آن. مهمترین نکته‌ای که دورکیم بر آن پافشاری می‌کند این است که نمی‌توان این قواعد را به نفع شخصی افرادی که از طریق قرارداد با یکدیگر مرتبط می‌شوند، فروکاست. دورکیم در تمامی طول دوران زندگی فکریش با فایده‌گرایی سرسختانه مخالفت کرد، به همین سبب میان قواعد اخلاقی و قواعد عمل فایده‌گرا تفاوت گذاشت و این تفاوت را ناشی از مخالفت‌های مثبت و منفی با قواعد متصور شد. اگر کسی از قاعده‌ای فایده‌گرا تخلف کند با نتایجی که در عمل خود وی مندرج است مجازات خواهد شد، فی‌المثل اگر کسی قواعد بهداشت را رعایت نکند بیمار خواهد شد. بالعکس نتایج تخلف از قاعده اخلاقی را نمی‌توان از سرشت ذاتی تخلف استنتاج کرد. قتل در بعضی اوقات موجب قصاص می‌شود و در اوقات دیگر فی‌المثل در جنگ مورد تشویق قرار می‌گیرد. دورکیم معتقد است که قواعد اخلاقی ما را لاجرم به مقوله «وظیفه» می‌راند.

اعمال اخلاقی اعمالی هدفمند هستند و سه بُعد دارند که جملگی باید زیر سایه «وظیفه» مورد تفسیر قرار گیرند: انضباط و وابستگی و استقلال. منظور از انضباط آن است که فرد باید وظایف خود را انجام دهد نه بدان سبب که انجام آن عمل برای

وی مفید است بلکه به آن سبب که انجام وظیفه، خیر است. به همین لحاظ دورکیم برداشت امثال جرج هومنز^۱ را که با رعایت قواعد پوزیتیویستی رفتارگرایی به نظریه فایده‌گرای «مبادله» می‌رسند از قبل مردود می‌انگارد. دورکیم معتقد است که وظیفه را باید به سبب خیر بودن انجام داد نه به سبب مفید بودن. وی هر نوع مبادله را که بنیاد آن حفظ منافع طرفین باشد رد می‌کند. اگر منظور فرد از انجام وظیفه رساندن خیر به فرد دیگری باشد به شرط آنکه دیگری نیز با همین هدف وظیفه خود را انجام دهد، کنشهای آنها اخلاقی نخواهد بود. دورکیم همین نکته را در مورد رفتار گروهی نیز تکرار می‌کند و نتیجه می‌گیرد که هدف عمل اخلاقی باید رساندن نفع به جامعه باشد.

بنابراین عمل اخلاقی آدمیان آنها را به جامعه وابسته می‌سازد. منشأ این وابستگی یعنی دومین بُعد عمل اخلاقی چیست؟ دورکیم همانند رودلف اتو^۲ در کتاب ایده امر قدسی (اتو ۱۹۷۶) منشأ وابستگی را امر مقدس می‌نامد. امر مقدس در عین حال محترم و خوفناک است و آدمیان با خشیت به آن می‌نگرند. سومین مقوله اخلاقی دورکیم استقلال است. از نظر دورکیم عمل اخلاقی «عمل» به معنای لغوی کلمه نیست. بلکه لازمه آن تأمل و تفکر در مورد سرشت و ضرورت اخلاق به طور کلی است. این تأمل آشکار می‌سازد که جامعه منشأ اقتدار اخلاقی و عملکرد قواعد اخلاقی است. تأمل در منشأ اقتدار اخلاقی یعنی همان کسب استقلال. هابرماس در جلد دوم نظریه کنش ارتباطی (هابرماس ۱۹۸۹، صص ۱۱۳-۴۳) معتقد است که آرای دورکیم در مورد امر مقدس و مناسک دینی و نظریات وی در مورد تکامل جامعه مکانیکی به‌ارگانیک‌گی سهم بسزایی در روشن کردن غموض جریان عقلانیت اخلاقی-عملی داشته است. از نظر وی تحقیقات دورکیم در مورد مناسک دینی اگر با نظریه کنش متقابل نمادی مید جمع گردد، می‌تواند نشان دهد که زیست-جهان در واقع شکل عقلانی‌شده وجدان جمعی است. نظریه اخلاقی دورکیم نه فقط به تقلیل‌گرایی عرفانی ربطی ندارد بلکه حتی از حد نظریه اخلاقی صرف نیز فراتر می‌رود و قادر است در توضیح تحول نظریه اجتماعی عقلانی سهم بسزایی داشته باشد.

اکنون می‌توان سخنان مسترویچ درباره نسبت آرای دورکیم با کانت و شوپنهاور را سنجید، اما این سنجش به سبب روشی که مسترویچ در پیش گرفته به سهولت میسر نیست، او نقل قول در نقل قول می‌آورد و حتی قطعاتی را که دورکیم از چاپهای بعدی کتاب خود حذف کرده است به نفع نظریه خود متذکر می‌شود و کلمات خاصی را برمی‌گزیند و با تفسیر به‌رأی معنایی را به آنها بار می‌کند که در اصل متن آن کلمات دارای آن معانی نیستند. با این همه وی از دشواری کار خود در مورد اثبات شباهت آرای دورکیم و شوپنهاور و عدم شباهت آرای او با کانت آگاه است و در بخشی از نوشته خود متذکر می‌شود «حتی اگر بخواهیم... استدلال کنیم که تفکر دورکیم درباره اخلاق هم کانتی است هم شوپنهاوری...» و بدین ترتیب سعی می‌کند اثبات کند که اخلاق دورکیم به رغم کانتی بودن، شوپنهاوری است. با این همه ما بر دو نکته از گفته‌های او انگشت می‌گذاریم که به نظرمان اهم گفته‌های وی است:

۱- دورکیم مثل شوپنهاور معتقد است که آدمی دارای نظام پیشینی اخلاق نیست، و به همین سبب او نیز مثل شوپنهاور بر آن است که برای رسیدن به حکم اخلاقی باید به روش استقرایی عمل کرد.

۲- دورکیم مثل شوپنهاور معتقد است که نباید اخلاق زمانه را که اخلاق فایده‌گرا و منبعث از عقل روشنگری است پذیرفت اما در عین حال دورکیم بر خلاف شوپنهاور انجام وظیفه را که اساس اخلاق کانتی است پذیرفته است.

سخن خود را با توضیح مورد اول گفته‌های مسترویچ شروع می‌کنیم. این سخن نیازمند تفسیر است، دیده‌ایم که دورکیم منشأ اقتدار اخلاقی را امر مقدس می‌داند که همانا خود جامعه باشد. وی می‌نویسد: «کانت خدا را اصل مسلم فرض کرد زیرا بدون این پیش فرض، اخلاق بی معنا می‌شد. ما جامعه را اصل مسلم فرض می‌کنیم، جامعه‌ای که مشخصاً از افراد متمایز است، زیرا در غیر این صورت اخلاق مداخلیت، و وظیفه بنیانی نخواهد داشت... من ربوبیت را تغییر شکل نمادین جامعه می‌دانم.» (دورکیم ۱۹۷۴، ص ۵۲). جامعه یا امر مقدس شرط پیشین وجود هر نوع اخلاقی است، منتهی محتوای اخلاق از جامعه‌ای به جامعه دیگر و از زیست-جهانی به زیست-جهانی دیگر متفاوت است و همین امر نیز راه را برای

مطالعه تجربی اخلاق بازمی‌گذارد، از این جهت دورکیم پیش از آنکه شبیه شوپنهاور باشد همان‌گونه که خود اذعان می‌کند شبیه کانت است. تفسیری که آنتونی گیدنز^۱ از دورکیم به دست می‌دهد مدعای ما را تقویت می‌کند: «دورکیم حیات فکری خود را با تلاش در بنیاد نهادن 'علم اخلاق' آغاز کرد. این تلاش وی را به جامعه‌شناسی کشاند که می‌بایست روش چنین علمی را فراهم آورد. از آنجا که وجه مشخصه حقایق اجتماعی خصلت اخلاقیشان است، تدوین این روش به نوبه خود او را به طرف اخلاق بازگرداند. بنابراین دورکیم بعدها با روی آوردن به مسائل فلسفه به جانب مسائل اخلاقی بازگشت. آنچنان‌که در نامه‌ای به دیویی نوشت: «من که از فلسفه شروع کردم مایلم به آن بازگردم یا بهتر است بگویم که به نحوی کاملاً طبیعی به خاطر سرشت مسائلی که در طول راه با آن مواجه شده‌ام به فلسفه بازگردانده شده‌ام.» وی در اوایل کار آشکارا تمایل یا نیازی نداشت که با فلسفه اخلاق از دیدگاه فلسفی روبرو شود بلکه در پی آن بود که نشان دهد روش جامعه‌شناختی اگر به شیوه‌ای تطبیقی به کار بسته شود می‌تواند روشنگر مسائل فلسفی سنتی باشد. به نظر می‌رسید که دورکیم در نوشته‌های اولیه خود از جمله تقسیم کار فرض کرده بود که تنها از طریق کشفی استقرایی می‌توان اخلاق را توصیف کرد. به عبارت دیگر وی بر این عقیده بود که فرض نخست در هر بحث جامعی از زندگی اخلاقی این است که باید انواع متفاوت رفتارهای اخلاقی در زمینه اشکال مختلف جامعه را مطالعه کرد. نمی‌توان حکم کرد که چه چیز فعالیت اخلاقی است و چه چیز نیست مگر آنکه نخست تغییرپذیری قواعد اخلاقی را مطالعه کرد و شرایط اجتماعی را مشخص ساخت که این قواعد از نظر عملکرد به آنها وابسته‌اند. این نکته می‌تواند بدین معنی تفسیر شود که نمی‌توان نظریه عام اخلاق داشت. نظریه‌ای اخلاقی که بر هر نوع جامعه قابل اطلاق باشد - زیرا آنچه رفتاری اخلاقی به شمار می‌رود صرفاً توسط مقتضیات عملکرد جوامع معین می‌شود و تفاوت جوامع با یکدیگر به اعتبار این قبیل مقتضیات عملکردی است. احتمالاً دورکیم هرگز به این نظر معتقد نبود، نظری که نه تنها نسبی‌گرایی فرهنگی بلکه نسبی‌گرایی اخلاقی را ایجاب می‌کند» (گیدنز ۱۳۶۳، ص ۵۶-۵۵).

نقل قولی که مسترویچ در صفحه ۱۲۱ کتاب خود از دورکیم در مورد طرد پیشینی بودن احکام اخلاقی نزد کانت می‌آورد و بعد خود اضافه می‌کند که دورکیم بعداً آن را از کتاب تقسیم کار حذف کرد مربوط به همین دوره‌ای است که گیدنز متذکر می‌شود. گیدنز در اینجا کاربرد هر نوع تجربه‌گرایی برای توصیف قواعد اخلاقی را مردود می‌شمارد اما در مقاله دیگر خود که به مقایسه و بر با دورکیم اختصاص دارد، روی آوردن دورکیم به فلسفه را روی آوردن دورکیم به کانت متصور می‌شود و می‌نویسد: «ذهن دورکیم یقیناً بیشتر از و بر با مضامین کانتی مشغول بود. وی در تقسیم کار به وضعیتها و شرایطی اجتماعی می‌پردازد که استقلال فرد یا آنچه را وی 'فردگرایی اخلاقی' می‌نامد قوت می‌بخشند. بر خلاف کانت، دورکیم بر آن نبود که ارزش اخلاقی فرد فقط امری فلسفی است بلکه در صدد برآمد تا با گفتن این نکته که مسئله اخلاق در شرایط ویژه‌ای از وضعیتهای اجتماعی و تاریخی امکان مطرح شدن می‌یابد، نظریه کانت را 'جامعه‌شناسانه' کند. در نوشته‌های بعدی نیز دورکیم هنگام طبقه‌بندی معرفت به‌طور مشخص از کانت تأثیر پذیرفت.» (گیدنز ۱۹۸۷، ص ۱۸۳). ما بعداً به این نکته باز خواهیم گشت.

اکنون به نکته دوم مسترویچ می‌پردازیم، وی نخست تأکید می‌کند که دورکیم گفته است نباید اخلاق زمان خود را پذیرفت و سپس می‌افزاید که دورکیم برخلاف شوپنهاور انجام وظیفه را که اس اساس اخلاق کانتی است پذیرفت. هر دو گفته‌ای که مسترویچ به دورکیم نسبت می‌دهد تا حدودی صحت دارند، اما آیا جمع این دو متضمن تناقض نیست زیرا چگونه می‌توان انجام وظیفه را که اس اساس اخلاق کانتی است پذیرفت و در عین حال اخلاق زمان خود را نپذیرفت. چه باید کرد؟ مسترویچ خود سعی می‌کند با ابراز این نظر که اخلاق دورکیمی، در عین حال کانتی و شوپنهاوری است مسئله را حل کند: دورکیم به‌رغم حرفهایی که درباره وظیفه کانتی گفته است در اساس طرفدار اخلاق «دل» و شفقت شوپنهاوری است و از آنجا که اخلاق کانتی در روشنگری ریشه دارد بنابراین از گفته دورکیم مبنی بر نپذیرفتن اخلاق زمان خود می‌توان نتیجه گرفت که وی با کل نظام روشنگری و در نتیجه اخلاق زمان ما که ناشی از روشنگری است مخالف است.

ما برای گشودن این معضل به سراغ نظریه پرداز دیگری می‌رویم که اتفاقاً در

ستایش از شوپنهاور با مسترویچ هم عقیده است: ماکس هورکهایمر. هورکهایمر یکی از بنیانگذاران نظریه انتقادی، در اوایل کار فلسفی خویش تحت تأثیر شوپنهاور قرار گرفت، اما بعداً به مطالعه جدی ایده آلیسم کلاسیک آلمانی پرداخت و نخستین آثار فلسفی خود را با الهام از آثار آنان به نگارش درآورد، در طول جنگ به آمریکا مهاجرت کرد و در آنجا کتاب دیالکتیک روشنگری را به همراه تنودور آدرنو نوشت. کتابی که با اتکای به مقوله شیء وارگی گشورگ لوکاج و افسون زدودگی ماکس وبر و فلسفه تاریخ والتر بنیامین که تاریخ را جریان زوال و سقوط می داند تا پیشرفت، عقل روشنگری را مورد حمله همه جانبه قرار داد. هورکهایمر نوشت: «اگر منظور از روشنگری و پیشرفت فکری، آزاد شدن انسان از اعتقاد خرافی به نیروهای شر و دیوان و پریان و تقدیر کور - سخن کوتاه آزادی از ترس - باشد، انکار آنچه فعلاً عقل می نامند بزرگترین خدمت ممکن در این راه است.» (هورکهایمر به نقل از جی ۱۹۷۶، ص ۲۵۳). ما وارد دوران افول عقل شده ایم و تا زمان نامعلومی که ظلمات پابرجاست هر نوع گفتاری که متکی بر عقل «ابزاری» روشنگری باشد در واقع در افتادن به دام مدرنیسم است. علم ماخولیایی آدرنو یگانه راه مقاومت را پناه گرفتن در دخمه های بی نام و نشان قهرمانان رمانها و نمایشنامه های ساموئل بکت^۱ می داند و هر کورسویی را نشان فجر کاذب می پندارد. از نظر وی تذکر ویرانگی و زنده نگهداشتن خاطره آن، یگانه راه پاسداری از وعده هایی است که عقل روشنگری داد و خود تحقق آنها را ناممکن ساخت. به هر تقدیر تفاوت های بسیار زیادی میان فلسفه بعدی هورکهایمر و آدرنو وجود دارد. نظریه اجتماعی آدرنو پیچیده تر از آن است که بتوان به کمک چند استعاره آن را بیان کرد اما هورکهایمر بعد از جنگ به نقطه شروع فلسفی خود بازگشت و مجدداً به شوپنهاور روی آورد. وی در سخنرانی که در سال ۱۹۶۰ به مناسبت یکصدمین سال درگذشت شوپنهاور ایراد کرد وی را ستود زیرا: «به نظر شوپنهاور فلسفه هیچ نوع هدف عملی ندارد. فلسفه از ادعاهای مطلق هر نوع طرح و برنامه ای انتقاد می کند. بدون اینکه خود برنامه ای ارائه دهد.» (هورکهایمر ۱۹۶۸، ص ۶۹) و «آثار شوپنهاور نه در پی اصالت تصمیم است، نه در پی اصالت تعهد نه

در پی شجاعتِ بودن^۱، شوپنهاور هیچ وعده و وعیدی نمی‌دهد نه در ارض ملکوت نه در زمین، نه برای مردم کشورهای توسعه‌یافته نه برای مردم کشورهای توسعه‌نیافته» (همانجا، ص ۵۷). نظریه‌پردازی که زمانی معتقد به «نظریه انتقادی» بود در پایان با پشت کردن به روشنگری به همان سکوتی رسید که نابغه پوزیتیویسم یعنی ویتگنشتاین باز تحت تأثیر شوپنهاور به آن رسیده بود و هایدگر هنگامی که اصالت تصمیم دوره اول خود را پشت سر گذاشت به آن رسید.

به هر تقدیر هورکهایمر در زمانی که به عقل اعتقاد داشت در مقاله «ماتریالیسم و اخلاق» درباره فلسفه اخلاق کانت نوشت: «حکم مطلق به غیر ممکن بودن تحقق با معنای خود در جامعه‌ای که از افراد مجزا تشکیل شده است اشاره می‌کند، عمل کردن به حکم مطلق به معنای دگرگون ساختن این جامعه است...» زیرا که اخلاق کانت طلب می‌کند که افراد را هدف بدانیم نه وسیله و این امر در جامعه بورژوازی غیر ممکن است. «... در جامعه آینده‌ای که آگاهی اخلاقی در پی ساختن آن است زندگی کل و فرد به منزله امر طبیعی جلوه‌گر نمی‌شود بلکه نتیجه طرح‌های عقلانی خواهد بود که شادمانی برابر همه افراد را در نظر خواهد گرفت.» (هورکهایمر، ۱۹۸۶، ص ۱۰۰).

نکته‌ای که هورکهایمر درباره اخلاق کانت گفت در مورد اخلاق دورکیم نیز صدق می‌کند. حمله دورکیم به فایده‌طلبی بن‌تام^۲ و تشریح وضعیت آنومیک فعلی و اصرار او برای استقرار فردگرایی اخلاقی همین معنا را مد نظر دارد. ما هر چه بیشتر به طرف چنین جامعه‌ای حرکت کنیم از شدت اخلاق مبتنی بر احساسات کاسته شده و بر عقلانی شدن اخلاق افزوده خواهد شد. فقط در جامعه توده‌ای مبتنی بر همبستگی مکانیکی است که می‌توان عناصری احساسی از قبیل شفقت و غیرت و لذت و مروت و امثال آن را بسته به اینکه علاقه‌مندی هر قومی چه باشد، بزرگ کرد و به بنیاد اخلاق مبدل نمود. میان بزرگ کردن احساسات و درغلتیدن به قوم‌پرستی رابطه مستقیمی وجود دارد. فقط عامیت یافتن عقل و رشد فردگرایی است که ما را

۱. منظور هورکهایمر از اصالت تصمیم فلسفه دوره اول هایدگر و فلسفه سیاسی کارل اشمیت و از اصالت تعهد فلسفه سارتر و از شجاعت بودن مقوله پل تیلیش متاله مشهور است.

2. J. Bentham

قادر می‌سازد بدون اینکه ویژگیهای زیست-جهان هر قوم را نادیده بگیریم امکان انتقاد عقلانی از اخلاق خود و دیگران را میسر کنیم.

واقعه‌ای که در بوسنی هرزگوین اتفاق افتاد مؤید همین امر است. صربها فقط از سر شفقت با صربهای بوسنی بود که شقی‌ترین جنایات را به مردم بوسنی روا داشتند. به همین معناست که ما اخلاق شوپنهاوری را به قهقرا رفتن توصیف کردیم. ما دو نکته را در مورد گفته‌های مسترویچ متذکر شدیم و برای آنکه این دو نکته را به هم پیوند زنیم به خود مسترویچ متوسل شویم یعنی جایی که وی نقل قولهایی از دورکیم می‌آورد تا مخالفت او با نسبی‌گرایی فرهنگی را تصریح کند. دورکیم چنین نوشته است «بنیانهای تشکیل ملل، گروههای قبیله‌ای ایام گذشته هستند. سپس ملل وارد سازمانهای اجتماعی بزرگتری می‌شوند. در نتیجه، اهداف اخلاقی هر چه بیشتر عامتر می‌شود. اخلاق به شکل فزاینده‌ای از گروههای قومی یا مناطق جغرافیایی جدا می‌شود و سبب این امر آن است که هر جامعه‌ای به محض آنکه بزرگتر می‌شود انواع متنوع وضعیتهای جغرافیایی و اقلیمی را در خود ادغام می‌کند و تأثیر این عوامل یکدیگر را خنثی می‌کنند.» (تأکید از ماست)، و «جامعه به‌طور فزاینده‌ای بزرگ می‌شود و آرمانهای اجتماعی هر چه بیشتر و بیشتر از وضعیتهای محلی و قومی دورتر می‌گردند و این وضعیتهای به‌ملک مشترک گروههای بیشتری از مردم که از محلها و نژادهای گوناگون گرد آمده‌اند بدل می‌گردند. در نتیجه آرمانهای اجتماعی تجریدی‌تر و عام‌تر می‌گردند و در نتیجه به آرمانهای انسانی نزدیکتر می‌شوند.» (تأکید از ماست) (به نقل از مسترویچ ۱۹۹۱، ص ۱۲۷)

مسترویچ در ادامه مطلب از زبان دورکیم به بین‌المللی شدن نمودگارهای جمعی^۱ از جمله آرمانها و عقاید دینی اشاره می‌کند و در ادامه بر آن است که ما پس از مرگ دورکیم شاهد تحقق گفته‌های او بوده‌ایم. به عنوان مثال دمکراسی و حقوق فردی و حق انتخاب زندگی خصوصی و حقوق گروههای اقلیتهای متعدد و حق کودکانه فقط در کشورهای غربی بلکه در اقصا نقاط جهان در حال ریشه گرفتن و به رسمیت شناخته شدن هستند. وی پس از ذکر این مطالب می‌نویسد «به نظر می‌رسد که برداشت دورکیم از فردگرایی اخلاقی به عنوان مجموعه‌ای از آرمانهای

جمعی که پرتویی از وقار بر فرد انسانی می‌افکنند، امری است که احتمالاً همگان در جوامع غربی در مورد آن توافق دارند، اگرچه همواره افکار عمومی از آن تبعیت نمی‌کند و حتی اکثریت آدمیان نمی‌توانند توضیحی عقلانی از ریشه و پیدایش این آرمانها به دست دهند» (مسترویچ ۱۹۹۱، ص ۱۲۸). (تأکید از ماست)

ما در اینجا قصد مع‌گیری و یا به قول طرفداران مدهای فرهنگی قصد و اسازی آرای مسترویچ را نداریم، چگونه کسی که سراسر کتاب خود را به تقبیح عقلانیت و ستایش خردگریزی و کیش احساس اختصاص داده است، ناگهان خواستار «توضیح عقلانی» در مورد امور می‌شود. از این نکته که بگذریم مسترویچ به کمک نقل قولهایی که از دورکیم آورده است و توضیحاتی که خود به آن افزوده است به خوبی جریان استقرار همبستگی ارگانیک یا گزل‌شافت را شرح و بسط داده است. در جریان استقرار این همبستگی، گروههای کوچک به هم می‌پیوندند و ملل را تشکیل می‌دهند و ملل نیز با پیوستن به یکدیگر جامعه انسانی را می‌سازند. آنچه این واحدها را در عصر جدید به یکدیگر پیوند می‌دهد حقوق است، حقوق فردی و حقوق گروهی و حقوق ملی و حقوق بین‌المللی، یعنی همان قواعد تجریدی و عام صوری و به طور خلاصه عقلانی که بدون آن ما به نسبی‌گرایی فرهنگی در خواهیم غلتید. معنای نسبی‌گرایی فرهنگی به طور خلاصه این است که حقیقت من حقیقت من است و حقیقت دیگری حقیقت دیگری است. این دو حقیقت ممکن است با هم سازگار باشند یا نباشند اما هر نوع بحث عقلانی در مورد سازگار کردن آنها بیهوده است، زیرا عقل نیز خود به طور انضمامی درون حقیقت فرهنگی من دارای معناست. دورکیم و کانت با چنین نسبی‌گرایی‌ای مخالف بودند. قواعد اخلاقی کانت عقلانی است، به همین جهت لاجرم تجریدی و صوری و عام است. این امر به معنای نادیده گرفتن انضمامی بودن جهان‌بینیهای متفاوت نیست بلکه یگانه‌راهی است که می‌توان بر مبنای آن از جنگ میان افراد گروهها و ملل جلوگیری کرد. بنیان سازمانهای جهانی چنین برداشتی از عقل و حق است. می‌توان بر این سازمانها هزار ایراد وارد کرد که باز یچه قدرتهای بزرگ قرار گرفتن عمده‌ترین آنهاست، اما اگر بنا باشد جامعه‌ای جهانی تشکیل شود بدون این عقلانیت و قواعد تجریدی و صوری و عام تشکیل آن نامیسر است. تقبیح خرد و پیروی از کیش احساس یا

به عبارت دیگر پشت کردن به روشنگری با همه کاستیهای آن به معنای آرام گرفتن احساسی و عاطفی در آغوش گروه خودی نیست بلکه درافتادن به وضعیتی است که هابز آن را به خوبی توصیف کرده است.

لیبرالیسم و یا به عبارت بهتر آنارشیزم دست راستی مسترویچ در واقع ادامه روند فکری محافظه کاران در دهه ۱۹۵۰ است. منتهی با این تفاوت که حمله مابعد مدرنیستها به عقل راه را برای وی هموارتر کرده است. رشد محافظه کاری در آن سالها بر اثر پی آمدهای جنگ دوم جهانی به وقوع پیوست. گمان می رفت که این جنگ حاصل مصایب ورود به «جامعه» و نتیجه مستقیم عقل گرایی روشنگری است. نکته جالب آنکه رهبری فکری این نهضت را کمونیستهای سابق به عهده داشتند که به طور مستقیم یا غیر مستقیم به جریان مک کارتیسم در آمریکا یاری می رساندند. هدف این نهضت بازگشت به «اجتماع» بود. مک کارتیسم و محافظه کاران بر آن بودند که به ارزشهای اصیل آمریکایی بازگردند. ارزشهایی که فقط در اجتماع خودی می توان آن را یافت. این بازگشت به خود در واقع مقدمه انواع بازگشتهای دیگری است که به صورت گوناگون در برابر روند مدرنیسم قد علم کرده است. رابرت نیزبت شاخصترین نماینده این گروه در جامعه شناسی است، از نسل بعدی می توان از کریستوفر لش و دانیل بل نام برد که نظریه او درباره ساختار اجتماعی مدرن اشتهار بسیاری یافته است: «باید در اقتصاد سوسیالیست و در سیاست لیبرال و در فرهنگ محافظه کار بود.»

آرای نیزبت از دو جهت اهمیت دارند.

۱- او جامعه شناسی را اساساً ضد روشنگری می داند.

۲- اندیشه او در زمان ما در قالب نو محافظه کاری و مابعد مدرنیسم احیا شده

است.

شرح موجزی از اندیشه های نیزبت این ابعاد را روشن می سازد، وی سه مقوله مهم را بر می شمرد که نشان دهند جامعه معاصر است: فردگرا شدن^۱، تجربیدی

شدن^۱ و عامیت یافتن^۲. فردگرا شدن به مفهوم آن است که آدمی از آغوش صنف و اجتماع روستایی و اجتماع مذهبی و پیوندهای پدرسالارانه (نیزبت ۱۹۶۶، ص ۴۲) جدا شده است و بسیاری این جدایی را نوعی ترقی و پیشرفت و آزادی و رها شدن از قیود سنتی متصور شده‌اند، قیودی که لحظه به لحظه خفقان‌آورتر می‌شوند. نیزبت خودپرستی را نتیجه این روند می‌داند. تجریدی شدن به بعد اخلاقی فردگرا شدن اشاره می‌کند: وفاداری و دوستی و رعایت ادب و مروت از میان رفته است. تکنولوژی، ارزشهای پدرسالارانه اجتماعات صمیمی و گروه‌های اولیه را از میان برده و معنویات و ارزشهای دینی را فرسوده است. (نیزبت بعدها آشکار می‌سازد که بیشتر به نتایج اجتماعی حاصل از کارکرد مناسکی دین علاقه‌مند است) و جهان را افسون زدوده کرده است. از نظر نیزبت سه عامل به این جریان که حاصل آن از میان رفتن «خود بودن» است یاری رسانده‌اند: تکنولوژی و علم و دمکراسی سیاسی. نیزبت این امر را به معنای در غلتیدن به سقوط فرهنگی می‌داند. از نظر نیزبت عامیت یافتن به آن معناست که فکر بشری دیگر متوجه گروه خودی نیست بلکه متوجه جهان است. محلی‌گرایی^۳ جای خود را به جهان‌گرایی داده است. مردم دیگر با مقولات محلی که انضمامی و مشخص است به یکدیگر نگاه نمی‌کنند. مردم دیگر یکدیگر را آدم فقیر یا بیچاره یا ثروتمند یا قدرتمند یا خوب یا بد یا شریر یا معتمد محله ما یا اجتماع ما نمی‌دانند، بلکه یکدیگر را طوری می‌بینند که انگار نام و نشانی ندارند: شهروند و یا حتی جهان‌وند جای آدمهای خاص محلی را که آدمی به طور ملموس آنها را می‌شناخت گرفته است. نیزبت خواستار بازگشت به اجتماع خودی است و پر واضح است که هر کس باید به اجتماع خود بازگردد. مشخص است که هدف حمله نیزبت چه کسی است. ایمانوئل کانت در آرزوی آن بود که دولتها زمانی با وضع قوانین به جامعه‌ای جهانی تبدیل شوند. کانت با ابراز این نظر در واقع فلسفه سیاسی روشنگری را بیان می‌کرد و نیزبت و نومحافظه‌کارانی که بعدها به انواع و اقسام متفاوت در کشورهای غربی ظهور کردند درست با همین هدف به روشنگری حمله کردند. به همین سبب باید گفت که «غرب» معنایی سیاسی دارد نه اجتماعی زیرا که برخی از خود غربیان با خشونت و استحکام نظری به مراتب

1. abstraction

2. generalization

3. localism

پیشتری به «روشنگری» حمله کرده‌اند. اما ناقدان روشنگری به‌خصوص در کشورهای جهان سوم از آنچه باید به آن بازمی‌گشتند و به آنچه باید به آن حمله می‌کردند تلقی درستی نداشته‌اند. آنان نظر درستی درباره نقد درونی^۱ و نقد برونی^۲ نداشتند. آیا باید از روشنگری نقدی درونی به‌عمل آورد، یعنی روشنگری را نکوهش کرد که چرا وعده‌هایی را که داده است برنیاورده است و منطق درونی روشنگری را متضمن نوعی پویایی دانست که به «بربریت» خواهد انجامید، یا باید دست به نقد برونی زد و گفت: ارزشهای اجتماع ما برتر از ارزشهای روشنگری است و باید ارزشهای روشنگری را جمعاً رها ساخت و به ارزشهای اجتماع خودی بازگشت. انتقادهای به‌عمل آمده از روشنگری بدون اینکه جایگاه خود را در برابر این دو نوع نقد روشن کرده باشند، آنها را در هم آمیخته و ملغمه‌ای ساخته‌اند که از هیچ منطقی تبعیت نمی‌کند. برخی ماشین را شر انگاشتند و آزادی را ستودند و حتی مدعی شدند که جامعه آنها دارای آزادی بوده است و روشنگری آن را نابود ساخته است. بعضی همه ارزشهای روشنگری را با استدلالهای عجیب به اجتماع خود منتسب ساختند و حتی مدعی شدند که روشنگری آنها را از آنان دزدیده است. گروهی انومی وضعیت فعلی را بهانه‌ای برای بازگشت به اجتماع خود متصور شدند و ادعا کردند که با بازگشت به اجتماع آنان است که اهداف روشنگری برآورده خواهد شد. دسته‌ای به نام مبارزه با هرج و مرج طلبی به آزادی روشنگری حمله کردند و علم روشنگری را ستودند، علمی که برای رشد خود نیازمند همان آزادیهاست و تفاوت بسیاری با «حکمت» ماقبل خود دارد. آشکار است که ما به‌عنوان جامعه‌شناس کاری به خوبی و بدی این آرا و عقاید نداریم، منظور ما سنجش استحکام نظری رویارویی با روشنگری است. ما در بخشهای بعدی به سنجش دو نظریه‌ای خواهیم پرداخت که به نقد درونی از روشنگری دست زدند و به گمان ما مستحکمترین آرا در نوع خود هستند یعنی: نقد هایدگر از عصر مدرن به‌عنوان عصر تصویر جهان و نقد لوکاج از جامعه مدرن بر اساس مقوله شیء وارگی تام.

به هر تقدیر نیز بت آنقدر در جامعه‌شناسی و فلسفه اجتماعی غوطه خورده

است که دچار این نوع ندانم‌کاریها نشود. قهرمانان او در ایام گذشته محافظه کاران و رمانتیکهای اوایل قرن نوزدهم بودند - از افلاطون بگذریم که قهرمان همه هم‌فکرهای نیزبت در همه دورانهاست - متفکرانی که تمامی دستاوردهای روشنگری را منکر شدند و توحش ناشی از انقلاب فرانسه را تجلی آن دستاوردها متصور شدند، متفکرانی از قبیل ادموند برک^۱ و الکسی دو توکوویل^۲ و لویی دو بنالد^۳ و ویلهلم دو مایستر^۴ و تاماس کارلایل^۵ و فرانسوا شاتوبریان^۶ و دیگران. قهرمانان امروزی نیزبت جامعه‌شناسان کلاسیک و در رأس آنها امیل دورکیم است. نیزبت در کتابی که ذکر آن رفت به تبعیت از آرتور لاجوی^۷ فیلسوف آمریکایی که تاریخ فلسفه را بر اساس «مقوله‌های بنیادی»^۸ تفسیر کرده بود، پنج نوع مقوله بنیادی را در جامعه‌شناسی مشخص می‌کند و آنها را بنیان جامعه‌شناسی متصور می‌شود و معتقد است که کل تاریخ جامعه‌شناسی را می‌توان بر اساس آنها قرائت کرد. کتاب سنت جامعه‌شناختی حاصل چنین قرائتی است که در آن دست آخر جامعه‌شناسی یعنی علمی که خوب یا بد زاینده روشنگری بوده است به‌ابزاری در جهت احیای سنت ماقبل روشنگری بدل می‌شود. این پنج مقوله بنیادی که نیزبت گاهی آنها را منظر^۹ نیز می‌خواند عبارتند از اجتماع^{۱۰}، اقتدار^{۱۱}، منزلت^{۱۲}، امر مقدس^{۱۳} و بیگانگی^{۱۴}. این پنج «مقوله بنیادی» پنج جفت یا ضد نیز دارند که در تقابل با آنها معنی پیدا می‌کنند. جامعه^{۱۵} ضد اجتماع و قدرت^{۱۶} ضد اقتدار و طبقه^{۱۷} ضد منزلت و امر دنیوی^{۱۸} ضد امر مقدس است و پیشرفت^{۱۹} منطری است که چشم ما را به بیگانگی می‌گشاید. کل کتاب ۳۵۰ صفحه‌ای نیزبت به معرفی این منظرها اختصاص دارد. نیزبت نخست منطری را معرفی می‌کند و سپس نظر هر یک از جامعه‌شناسان را درباره آن متذکر می‌شود. وی در آغاز کار قبل از آنکه به تفصیل

1. E. Burke

2. A. Tocqueville

3. L. Bonald

4. W. Maistre

5. T. Carlyle

6. F. Chateaubriand

7. A. Love-Joy

8. unit ideas

9. perspective

10. community

11. authority

12. status

13. sacred

14. alienation

15. society

16. power

17. class

18. profane

19. progress

یکایک این مقولات را حلاجی کند به اختصار این منظرها را معرفی کرده است. ما این تعاریف موجز را نقل می‌کنیم:

«اجتماع همان اجتماع محلی است اما از آن فراتر می‌رود و دین و کار و خانواده را نیز در بر می‌گیرد، اجتماع به‌قیود و پیوندهایی اجتماعی اشاره می‌کند که مشخصات آن انسجام احساسی و عاطفی و عمق و پایداری و تنعم روحانی است. اقتدار ساخت و نظم درونی گروه است، اعم از آنکه سیاسی باشد یا دینی یا فرهنگی. منزلت، موقعیت فرد است در سلسله مراتب امتیازات و نفوذهای که لازمه هر اجتماع یا گروه است. امر مقدس شامل سنت‌ها و هر نوع رفتار غیر عقلانی و دینی و مناسکی است که ارزش آن فراتر از فایده آن باشد. بیگانگی، منظری تاریخی است که در آن آدمی را می‌توان به‌عنوان موجودی غریبه و انومیک و بی‌ریشه دید که از قیود اجتماع و اهداف اخلاقی رها شده است. هر یک از این ایده‌ها عموماً با آنچه به‌شکل مفهومی ضد آنهاست و به‌نوعی برابر نهاد آنها محسوب می‌شود و این ایده‌ها مفهوم و معنای پایدار خود را در سنت جامعه‌شناختی از آنها کسب می‌کنند، پیوند خورده است. ضد مفهوم اجتماع مفهوم جامعه است و مراد از آن نوعی قیود در سطح غیر شخصی و قرار دادی و کلان است که در عصر جدید رواج یافته و اجتماع را به‌حاشیه رانده است. ضد مفهوم اقتدار در تفکر جامعه‌شناختی، قدرت است که اغلب با نیروی نظامی یا سیاسی یا نظام بوروکراتیک گره خورده است و بر خلاف اقتدار که ناشی از عملکردی اجتماعی است نیازمند مشروعیت است. ضد مفهوم منزلت مفهوم برابری نیست بلکه مفهوم بدیع و تازه و سنجیده طبقه است. ضد مفهوم امر مقدس مفهوم امر دنیوی است و بالاخره بیگانگی عکس‌برگردان مفهوم پیشرفت است. کسانی همچون توکوویل و وبر از تحولاتی که در اروپا رخ داد - یعنی صنعتی شدن و دنیوی شدن و برابری و دمکراسی مردمی - به این نتیجه رسیدند که حاصل این تحولات پیشرفت اجتماعی و اخلاقی نبوده است، بلکه نتیجه آن بیگانگی آدمی از آدمی و از ارزشها بوده است. کسانی دیگر این تحولات را به‌عنوان پیشرفت ستودند.» (نیزبت ۱۹۶۶، ص ۶۹۷).

قدم بعدی نیزبت آن است که نسبت منظرهای پنجگانه را با سه جریان عمده سیاسی دوران معاصر یعنی به‌قول خود وی لیبرالیسم و محافظه‌کاری و رادیکالیسم

مشخص می‌سازد. لیبرالها طرفدار روشنگری هستند و محافظه‌کاران ضد آن و رادیکالها طرفدار فراتر رفتن از آن. طبق این طرح باید با تسامح بسیار دورکیم را محافظه‌کار و وبر را لیبرال و مارکس را رادیکال بنامیم. اما نیزبت ضمن پذیرش صوری این تقسیم‌بندی اساساً آن را رد می‌کند. از نظر وی هر جامعه‌شناس خوبی جبراً محافظه‌کار است زیرا اگرچه وی جامعه‌شناسی را فرزند عاصی روشنگری می‌داند اما معتقد است که قرن هجدهم قرن روشنگری و «قرارداد» است و قرن نوزدهم قرن کشف «اجتماع». جامعه‌شناسی بر خلاف آنچه همگان می‌پندارند راوی گذر از گماین شافت به گزل شافت نیست، زیرا قرن هجدهم است که قرن واقعی گزل شافتی است. جامعه‌شناسی‌ای که در قرن نوزدهم به شکوفایی رسید کاشف این معناست که گزل شافت قرن هجدهم یعنی در افتادن به آنومی و از خودبیگانگی و گرفتار آمدن در بوروکراسی و در غلتیدن به تله قدرت و ظهور فردگرایی و زوال فرهنگ و سلطه بازار و به طور کلی متلاشی شدن عواطف بشری و جز آن. وی با نقل سخنی موجز از دیزرائیلی^۱ که رنگی مسیحی دارد کل این جریان را خلاصه می‌کند: «در جامعه مدرن همسایه معنا ندارد.» (همانجا، ص ۵۲).

روشن است که از نظر نیزبت جامعه‌شناسی یعنی همان علم‌الاخلاقی که باید با نقد از گزل شافت مجدداً آدمیان را به ارض موعود گماین شافت برساند. وی استادانه با چرخاندن و پیچاندن آرای جامعه‌شناسان کلاسیک بر آن است تا اثبات کند که کشف «اجتماع» مؤخر به کشف «جامعه» است و در نتیجه باید از جامعه گذر کرد و به اجتماع رسید. جالب نظر آن است که این محافظه‌کار آمریکایی بهتر و مستدل‌تر از هر پرخاشگر مغشوش جهان سومی توانسته است از جامعه‌شناسی برای خدمت به رجعت به گذشته در آینده استفاده کند: نظریه از خودبیگانگی مارکس و حتی حمله او به سرمایه‌داری افسارگسیخته مستحب است، زیرا کمونیسم مارکس در واقع همان رسیدن به گماین شافت است؛ وبر گسترش عقلانیت را «قفس آهنین» خواند و در جستجوی رهبر فرهمندی بود که با هاله تقدس خود این قفس را بشکند؛ زیمل با توصیف نگرش دلزده و شمارشی شدن زمان درونی و برونی و رواج پول مصایب جامعه مدرن را که چکیده آن کلانشهر است نشان داد و مقوله «تراژدی فرهنگ» او نشان زوال فرهنگ است و جز آن.

همان‌طور که متذکر شدیم مقوله بنیادی نیز بت «اجتماع» است. وی می‌نویسد: «مهمترین و گسترده‌ترین 'مقوله بنیادی' در جامعه‌شناسی اجتماع است. کشف مجدد اجتماع بدون تردید مهمترین تحول در تفکر اجتماعی قرن نوزدهم بود. تحولی که فراتر از قلمرو جامعه‌شناسی رفت و به حیطه‌هایی همچون فلسفه و تاریخ و علم کلام نیز گسترش یافت تا به یکی از درخشانترین مضامین نوشته‌های تخیلی قرن بدل شود. به سختی می‌توان ایده دیگری یافت که به وضوح، تفکر اجتماعی قرن نوزدهم را از قرن قبلی خود یعنی قرن عقل متمایز سازد.» (نیز بت ۱۹۶۶، ص ۴۷).

نیز بت قسمت اعظم فصل مربوط به «اجتماع» را در کتاب خود به برداشت دورکیم از اجتماع اختصاص می‌دهد که نام آن «اجتماع به عنوان روش‌شناسی» است. نیز بت می‌نویسد: «انحرافات و جنون و قانون و دین و اخلاق و رقابت اخلاقی را دورکیم با روش‌شناسی مورد تحقیق قرار داد که بر ارجحیت اجتماع مبتنی بود.» (همانجا، ص ۸۳).

نیز بت پیشتر می‌راند: «آشکار است که دورکیم نه فقط جامعه‌شناس اجتماع است بلکه معرفت‌شناس و متافیزیسین اجتماع نیز هست.» (همانجا، ص ۹۷). اگر چنین باشد نیز بت چگونه می‌تواند آن به اصطلاح رگه پوزیتیویستی در تفکر دورکیم را با ادعاهایی که می‌کند، آشتی دهد. دیدیم که مسترویچ برای توجیه «عقل‌گریزی» دورکیم به «تشابه» تفکر او با شوپنهاور پناه برد. اما نیز بت در زمانی می‌نوشت که شوپنهاور خردگریز و زیبایی‌گرا به همدستی فکری با فاشیسم متهم بود. اشتفان کورنر در کتابی که درباره کانت در همان سالها نوشت در مورد شوپنهاور گفت: «دست بردن در فلسفه کانت به این شیوه، آن هم به وسیله کسی که خود را تنها وارث به حق او می‌دانست [منظور شوپنهاور است] بزرگترین توفیق و بالاترین افتخار نهضت عظیم اروپا را که به روشنگری معروف است به یکی از پایه‌های مکتب مخالفت با عقل و خردستیزی مبدل کرد. در واقع، در پاره‌ای از گفته‌های شوپنهاور طنین دوردست کوس و حشیگریهای قرن بیستم به گوش می‌رسد.» (کورنر^۱ ۱۳۶۷، ص ۲۰۱).

مسترویج از آنجا که شوپنهاور را نیای علم تجربی می‌دانست سهل و ساده رابطه دورکیم با روشنگری را قطع کرد. اما نیزبت در کتابی که یک سال قبل از سنت جامعه‌شناختی در مورد دورکیم انتشار داده بود، آشکارا به شیوه خود، به پیوند دورکیم با روشنگری اشاره کرده بود (نیزبت، ۱۹۶۵). وی می‌نویسد: «از میان جریانهای فلسفی که دورکیم مستقیماً از آنها در پرورش نظریه اجتماعی خود بهره برد دو جریان اهمیت خاصی دارند:

۱- پوزیتیویسم در معنای گسترده آن - یعنی روش‌شناسی که هنگام مطالعه سرشت بشری و جامعه با دقت ارزشهای علمی را به کار می‌برد.

۲- محافظه‌کاری... پوزیتیویسم مستقیماً از روشنگری زاییده شده است و... در عقل‌گرایی و دنیاگرایی با روشنگری شریک است. محافظه‌کاری به مفهوم فلسفی مدرن آن محصول واکنش به انقلاب فرانسه و روشنگری است که در اوایل قرن نوزدهم در اروپا پا گرفت. روح آثار دورکیم - علمی و عقلانی و پوزیتیویستی - متعلق به روشنگری است. هدف پایدار دورکیم آن بود که مطالعه علوم انسانی را بر بنیادهایی قرار دهد که به اندازه علوم طبیعی فارغ از احساسات و دقیق و از نظر روش‌شناسی استوار باشد. در این کتاب حرفهای بسیاری در مورد تأثیر فلسفه اخلاق و دین و ارزشهای اخلاقی بر تفکر دورکیم گفته خواهد شد. اما نکته مهم آن است که هرگز نباید از آرزوی مصالحه‌ناپذیر و استوار او برای ایجاد علم رفتار انسانی غافل شد. این نکته در مورد هر آنچه وی نوشت صادق است. او بسیاری از ارزشهای دینی و سیاسی محافظه‌کاران را پذیرفت اما جوهر روش‌شناختی آثار او ملهم از متفکران روشنگری و کل نسلهای عقل‌گرایان در قرن نوزدهم بود که برای آنها مطالعه علمی جامعه هدف اساسی بود.» (همانجا، ص ۲۴).

به گفته نیزبت، دورکیم در تدوین نظریه اجتماعی خود از دو جریان عمده که معارض یکدیگر بوده‌اند تأثیر پذیرفته است. لازمه گفته نیزبت این است که دورکیم نخست نظریه‌ای اجتماعی داشته باشد و سپس عناصری از این دو جریان متضاد را در آن ادغام کند. اما زمانی که نیزبت سعی می‌کند چگونگی تأثیرپذیری دورکیم را شرح دهد درمی‌یابیم که اگر این عناصر متعارض را از آن کسر کنیم دیگر چیزی از نظریه دورکیم باقی نمی‌ماند. روح آثار دورکیم و «روش» او پوزیتیویستی و زاییده

روشنگری است و بدنه نظریه او محافظه کار که جریانی ضد روشنگری است. با این وصف اگر نیزبت ادعا می کرد که دورکیم به شیوه هگلی دو جریان معارض با یکدیگر را ترکیب کرده و سنتز جدیدی ساخته است، سخن او به هر حال می توانست منطقی داشته باشد؛ اما نیزبت چنین ادعایی نمی کند و نمی تواند هم بکند چون دورکیم هگلی نیست. یگانه راهی که برای نیزبت به عنوان محافظه کاری خوب باقی می ماند این است که عقل روشنگری را به روش فروبکاها و آنرا خادم اهداف محافظه کارانه گرداند.

ما قبلاً شاهد بودیم که مستروپیچ نیز تن به این امر داده بود یعنی آشتی دادن علم تجربی با خردگریزی.

نیزبت در کتاب بعدی خود سعی کرد رابطه کل جامعه شناسی و مآلاً دورکیم را با روشنگری کلاً قطع کند. این کتاب جامعه شناسی به عنوان شکلی هنری نام دارد (نیزبت، ۱۹۷۶). در این کتاب که زمانی نوشته شد که پوزیتیویسم به بن بست رسیده بود و اکثریت دانشمندان از آن فاصله گرفته بودند نیزبت نقش ابزاری علم را نیز کم رنگ کرد و سعی کرد تا تفاوت میان جامعه شناسی و هنر و حتی میان علم و هنر را از میان ببرد. وی نوشت: «دو نکته غایی را باید مورد تأکید قرار داد: نخست، بنیاد اخلاقی جامعه شناسی جدید و دوم چهارچوب شهودی یا هنری تفکری که در محدوده آن به نظریه های اساسی جامعه شناسی دست یافته اند... جامعه شناسان بزرگ هرگز نه از فیلسوف اخلاق بودن باز ایستادند نه از هنرمند بودن... باید به ضد علم گرایی بیهوده تأکید کنیم. هیچ یک از آرای که جزو اساس تفکر جامعه شناختی معاصر محسوب می شود، در نتیجه تفکر 'حل مسایل' به دست نیامده است، بلکه آنها جملگی بدون استثنا نتیجه فرآیند تفکر خیالی و بصیرانه و شهودی هستند، تفکری که آفریننده آن همانقدر که عالم است، هنرمند نیز هست. آیا می توان باور کرد که تقسیم بندی تونیس یعنی گماین شافت و گزل شافت و شهود وبری عقلانی شدن و تصویر زیمل از کلان شهر و نظرگاه دورکیم درباره آنومی، از تحلیل منطقی-تجربی که امروزه باب شده است، حاصل شده باشد... اینان حل کننده مسایل نبودند بلکه هر یک با شهودی عمیق و ادراک تخیلی ژرف به جهان اطراف خود واکنش نشان

دادند، درست همان‌طور که هنرمند به جهان اطرافش واکنش نشان می‌دهد، آنان نیز به آگاهی درونی و نیمه‌آگاه خود عینیت بخشیدند... ترکیب خلاق آرایشی که اساس خودکشی است، از شیوه‌هایی حاصل شده است که شباهت بیشتری به آرای هنرمندان دارد تا آرای داده جمع‌کن‌ها و منطقیون و تکنولوژیست‌ها... اگر شهود هنرمندانه را از [مقالات زیمل] «بیگانه» و «رابطه دوگانه»^۱ و «مخفی‌کاری»^۲ بگیرید تمام مایه حیات را از آنها گرفته‌اید.» (نیزبت ۱۹۶۶، ص ۱۹-۲۰).

نیزبت در زمانی می‌نوشت که هرچند آکادمیای جامعه‌شناسی آمریکا به‌روشن پوزیتیویستی چسبیده بود اما تحول فلسفه علم، کاربرد روش پوزیتیویستی حتی در حیطه علم طبیعی را نیز مورد شک و تردید قرار داده بود. مکتب وین که شاخصترین مکتب پوزیتیویستی در قرن بیست بود در استقرار مبانی پوزیتیویسم شکست خورده بود. این مکتب بر آن بود که با توسل به نظریه زبانی به‌رود متافیزیک بپردازد. نظریه‌ای که بر مبنای آن گزاره‌هایی را که نتوان به‌آزمون سپرد، بی‌معنا هستند. این مکتب از آنجا که به وحدت روش در علوم انسانی و طبیعی قایل بود می‌کوشید تا بر خلاف آنچه کنت گفته زبان علوم «بالتر» را در سلسله‌مراتب علوم به‌زبان علوم «پایین‌تر» که از نظر آنها عبارت از فیزیک باشد تقلیل دهد تا بتواند آنها را آزمون‌پذیر کند. فلاسفه مابعد‌امپریست^۳ که از جمله آنها می‌توان به پوپر و لاکاتوش و تاماس کوون و فیرابند اشاره کرد، با تردید در ملاک و مناط با معنا بودن و نحوه انطباق نظریه با امر واقع این مبانی را مورد شک و تردید قرار دادند. هرچند در مورد رابطه برخی از این فلاسفه با پوزیتیویسم چند و چون بسیار کرده‌اند^۴، اما جمله آنها به پوزیتیویسم کارگر افتاد^۵. نکته مورد توجه آن است که جمله این فلاسفه از درون خود علم طبیعی صورت می‌گرفت نه از برون آن. زیرا متفکران بسیاری که عموماً متفکران آلمانی بودند یا روش پوزیتیویستی را قابل اطلاق کامل

1. dyad

2. secrecy

3. post-empiricist

۴. رک. مناقشه میان آدرنو-هابرماس از یک‌سو و پوپر-هانس آلبرت از سوی دیگر، (آدرنو ۱۹۷۶).

۵. نیزبت در کتاب خود اشاره‌ای به تاماس کوون می‌کند، از آنجا که آثار کوون تن به قرائت‌های مختلف و گاه متضاد می‌دهد، تردیدی نیست که قرائت نیزبت جزو غیر عقلانی‌ترین و غیر علمی‌ترین قرائت‌ها از آثار کوون به‌شمار می‌رود.

به علوم انسانی نمی دانستند (مکتب تفهیمی هرمنوتیکی قدیم) یا اساساً پوزیتیویسم را به عنوان جهان بینی تکنوکراتیک مردود می دانستند. اما جامعه شناسان پوزیتیویستی که قصدشان ایجاد اتحاد روش در علوم طبیعی و انسانی بود، یا از گفته های آنان خبر نداشتند یا آن گفته ها را خیالبافی ضد علمی بیش نمی دانستند. اما حمله فلاسفه علم به پوزیتیویسم به دلیل آشنایی آنها با منطق علوم طبیعی، بیشتر کارگر افتاد. ذکر این نکته جالب است که اصحاب مکتب هرمنوتیک و ناقدان «روش علمی» نیز که می خواستند علوم انسانی را از تخطی «روش» محافظت کنند از تحولی که در فلسفه علم رخ داده بود خبر نداشتند و به همین سبب روش را با پوزیتیویسم و استقرایی می دانستند. فی المثل گادامر که کتاب حقیقت و روش (گادامر ۱۹۷۵) را در سال ۱۹۶۰ به چاپ رساند، هنوز گمان می کرد که یگانه روش علمی استقرا و پوزیتیویسم است و حتی می ترسید که نکند کتاب او نتواند از پس امواج جدید خیزش پوزیتیویسم برآید. گادامر استقرار یگانه روش علمی در علوم طبیعی می انگاشت و کتاب خود را با بررسی «منطق» جان استوارت میل که فصل پایانی آن به علوم انسانی یا اخلاقی اختصاص دارد شروع می کند. گادامر می نویسد: «هدف میل آن نیست که منطق منحصر به فرد علوم انسانی را بازشناسد، بلکه مقصود وی آن است که نشان دهد روشهای استقرایی که اعتبار خود را در تمامی دانشهای تجربی نشان داده است در علوم انسانی نیز معتبر است.» (گادامر، همانجا، ص ۵). گادامر با تسری این روش به علوم انسانی به شدت مخالف است. اما کماکان فکر می کند که منطق استقرا در علوم طبیعی کاملاً معتبر است. فی المثل وی بیکن^۱ را می ستاید زیرا که «روشهای استقرایی او بر آن است که بر شیوه های نامنظم و مغشوشی که تجربه روزانه بر اساس آنها جریان دارد، غلبه کند.» (گادامر، همانجا، ص ۳۱۲). شاید عده ای ایراد بگیرند که هدف گادامر حمله به «روش» بوده است و محتوای این روش اعم از آنکه استقرایی و پوزیتیویستی باشد یا غیر تفاوتی نمی کند. این گفته یکسونگر است زیرا فلسفه علم جدید با طرد پوزیتیویسم عناصری از هرمنوتیک را در خود ادغام کرد. فی المثل چارلز تیلور^۲ می نویسد: «زمانی که از چرت پوزیتیویستی خود بیدار شویم درمی یابیم که هیچ یک از این

1. F. Bacon

2. Ch. Taylor

مشخصات، دیگر به علوم طبیعی هم تعلق ندارند و این دو علم [علوم انسانی و طبیعی] از نظر روش‌شناسی به وحدت رسیده‌اند. اما نه به این سبب که بنا به گفته پوزیتیویسم جایی عقلانی برای هرمنوتیک وجود ندارد، بلکه کاملاً به جهت عکس یعنی به این سبب که همه علوم به طور برابر هرمنوتیکی هستند. قضایا به نحو عجیبی برعکس شده است. گارد کهنسال طرفدار دیلتای که شانه‌شان بر اثر سالها مقاومت در برابر تجاوز علم طبیعی پوزیتیویستی خم شده است با عقب‌نشینی مخالفان سلطه هرمنوتیک سر بالا می‌گیرند.» (تیلور ۱۹۸۰، ص ۲۶). البته خود تیلور در ادامه مقاله با سلطه کامل هرمنوتیک مخالف است و حق هم با اوست، اما تردیدی نیست که عناصری از هرمنوتیک وارد علوم طبیعی شده و در عوض یافته‌های فلسفه جدید علم که با طرد پوزیتیویسم حاصل آمده است در علوم انسانی به کار گرفته شده‌اند، مفاهیمی از قبیل «طرح تحقیقاتی» و «پارادایم» از این جمله‌اند. اکنون به اجمال به این نکته می‌پردازیم که فلاسفه علم چگونه به سلطه پوزیتیویسم پایان دادند.^۱

بنیان کار پوزیتیویسم بر استقرا استوار است. در استقرا علم با مشاهده شروع می‌شود. مشاهده‌گر باید انسانی سالم و به‌هنجار باشد و ذهن خود را از هر نوع تعصب و پیش‌داوری پاک کرده باشد. گزاره‌هایی که این پرسشگر درباره جهان می‌گوید به کمک حواس او حاصل می‌شوند. بنیان معرفت علمی همین گزاره‌هاست یعنی گزاره‌هایی که بر مبنای مشاهده گرد آمده‌اند. روشن است که هر گزاره علمی گزاره‌ای منفرد^۲ است. و این گزاره‌ها حاصل گزارش گزارشگری است که در زمان و مکان خاصی به واقعه خاصی برخورد کرده و آنرا ثبت کرده است. اما گزاره‌های علمی چنین نیستند. «آب در صد درجه به جوش می‌آید» به زمان و مکان و واقعه خاصی اشاره نمی‌کند، بلکه مقصود آن همه آبهاست. بنابراین گزاره‌های علمی گزاره‌های عام^۳ هستند. علم حرکتی است که از مشاهده و تجربه و گزارش گزاره‌های منفرد شروع می‌شود تا به گزاره‌ای عام برسد، هنگامی که به این گزاره عام

۱. در حال حاضر کتابهای متفاوتی در مورد فلسفه علم به زبان فارسی موجود است. از جمله می‌توان به کتاب زیر مراجعه کرد: چستی علم، اچالمرز، ترجمه سعید زیباکلام، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴.

2. singular statement

3. universal statement

رسیدیم هدف علم حاصل شده است. زیرا که دیگر بر مبنای آن می‌توانیم دست به تبیین^۱ و پیش‌بینی^۲ بزنیم. اصحاب استقرا بر آنند که با این ترتیب اگر شرایطی خاص فراهم آید، می‌توانیم از تعدادی گزاره‌های منفرد و مشاهده‌ای به قانونی عام دست بیابیم، این شرایط از نظر آنها چنین است:

۱- تعداد گزاره‌های مشاهده‌ای که بنیان تعمیم قرار می‌گیرند باید زیاد باشد.

۲- مشاهده باید تحت شرایط بسیار متنوع و گوناگونی انجام گیرد.

۳- هیچ گزاره مشاهده‌ای مورد قبولی نباید با قانون عام استنتاج شده مغایرت داشته باشد. (چالمرز^۳ ۱۹۷۶، ص ۴).

اگر این سه شرط برآورده شد، می‌توانیم از امور واقع مشاهده‌شده به قوانین و نظریه‌ها برسیم. این جریان را استقرا می‌نامند. اما چگونه می‌توان بر اساس قوانین و نظریه‌ها دست به تبیین و پیش‌بینی زد؟ در اینجا است که از روش قیاس استفاده می‌کنند، اما باید توجه نمود که قیاس ابزاری بی‌طرف است. این امر از آن حیث اهمیت دارد که اصحاب استقرا فقط مشاهده و تجربه را منشأ معرفت و اعتبار آن می‌دانند. فرمول کلی رسیدن به پیش‌بینی و تبیین را می‌توان چنین ترسیم کرد:

۱- قوانین و نظریه‌ها (که خود حاصل استقرا هستند)

۲- شرایط

۳- تبیین و پیش‌بینی

اما اصحاب استقرا باید اثبات کنند که روش آنها مدلل و موجه است. آنان به دو شکل می‌توانند این امر را به اثبات برسانند. نخست از راه منطق قیاس و دوم از راه تجربه. اگر اصحاب استقرا بخواهند با توسل به منطق قیاس آرای خود را اثبات کنند با اشکال مواجه خواهند شد.

منطق قیاس بر این مبنا استوار است که اگر صغرا و کبری درست باشند نتیجه نیز درست خواهد بود. اما استقرا چنین نیست زیرا ممکن است صغری و کبری استدلالی استقرایی درست باشد اما نتیجه آن غلط از آب درآید و هیچ نوع تناقضی نیز پیش نیاید. تصور کنید که کسی تعداد بسیار زیادی کلاغ مشاهده کرده باشد و همه آنها سیاه بوده باشند، اما از این امر نمی‌توان نتیجه گرفت که همه کلاغها سیاهند، زیرا هیچ دلیل «منطقی» وجود ندارد که فردا کسی با کلاغ غیر سیاه مواجه نشود.

همان‌طور که هیوم سالها قبل نشان داده است و گفته او به «مسئله استقرا» مشهور شده است اگر اصحاب استقرا بخواهند منطق خود را با توسل به تجربه اثبات کنند باز با شکست روبرو خواهند شد، زیرا لازمه این امر آن است که آنان مدعی شوند که استقرا در موقعیت‌های ۱ و ۲ و ۳ و... موفقیت کسب کرده است و سپس نتیجه بگیرند که استقرا روشی کاراست. اما این روش خود متکی به استقراست و از استقرا برای اثبات صحت استقرا نمی‌توان استفاده کرد.

ابطال‌گرایان به سبب همین معضلات به استقرا حمله می‌کنند، علم با مشاهده شروع نمی‌شود و شاهد این مدعا منطق اکتشاف علمی و تاریخ اکتشافات علمی است. از نظر ابطال‌گرایان وجود نظریه مقدم بر دست زدن به هر نوع مشاهده‌ای است. نظریه ما را به طرف مشاهده راهنمایی می‌کند و نظریه‌ها حدسهایی بزرگ هستند و منشأ و خاستگاه آنها به لحاظ علمی کوچکترین اهمیتی ندارد. منتهی این حدسیات باید به گونه‌ای تدوین شوند که خصوصیت ابطال‌پذیری داشته باشند. ابطال‌گرایان بر خلاف پوزیتیویستهای مکتب وین ملاک علم را در حیطة معنا جستجو نمی‌کنند، بلکه ملاک تشخیص علم از غیر علم را ابطال‌پذیری نظریه‌های علمی می‌دانند بدون اینکه معتقد باشند آنچه علمی نیست بی‌معناست. دیدیم که به لحاظ منطقی امکان ندارد که با استفاده از مشاهده به قانونی کلی دست یابیم، اما ابطال‌گرایان ادعا می‌کنند که به لحاظ منطقی کاملاً معتبر است که با گزاره‌ای مشاهده‌ای به عنوان صورت قضیه بتوانیم باطل بودن نظریه‌ای را استنتاج کنیم. فی‌المثل اگر قویی سیاه بیابیم می‌توانیم نظریه کلی «همه قوها سفیدند» را ابطال کنیم. صورت قضیه: قویی که سفید نبود در زمان t و در مکان x مشاهده شد. نتیجه: همه قوها سفید نیستند.

این استنتاج، استنتاجی معتبر است.

پیشرفت علم ناشی از آن است که حدسیات بزرگ ابطال می‌شوند و جا را برای ارائه نظریه‌های جدیدتر آماده می‌سازند. اما ابطال‌گرایان نیز از دوسو مورد حمله قرار گرفتند. ۱- به لحاظ تحول تاریخی علم. ۲- به لحاظ منطقی. کسانی از جمله فیرابند گفتند که پیشرفت علم هیچ‌گاه بر اساس ابطال‌پذیری رقم نخورده است و شرحی که پوپر از پیشرفت علم به دست می‌دهد کاملاً دلبخواهی است، عوامل

بسیاری از جمله عوامل سیاسی و ایدئولوژیک در پیشرفت علم دخالت دارند که باید در هر مورد خاصی دست به تحقیق زد. اما ایراد دوم بر آن است که به منطق ابطال‌پذیری حمله کند. خود پوپر نیز از این قضیه آگاه بوده و مدام سعی کرده است که در صدد رفع این نقیصه برآید. مسئله آن است که اگر نظریه مقدم بر مشاهده باشد، چگونه می‌توان گزاره‌ای مشاهده‌ای و یا به قول پوپر «گزاره‌ای پایه»^۱ یافت، که نظریه‌ای را ابطال کند، از کجا معلوم که خود این گزاره پایه، گزاره قطعی^۲ باشد. وی به همین سبب در کتاب منطق اکتشاف علمی (پوپر ۱۹۶۸، فصل پنجم) به بحث در مورد چگونگی گزاره‌های پایه می‌پردازد. وی میان دو نوع گزاره تفاوت می‌گذارد. ۱- گزاره‌هایی که ناشی از تجربه ادراکی مشاهده‌گر فردی است و ۲- گزاره‌های مشاهده‌ای عمومی^۳. از نظر پوپر دومین نوع گزاره است که باید در علم از آن یاری گرفت اما چگونه می‌توان از گزاره نوع اول به گزاره نوع دوم رسید. پوپر می‌نویسد: «گزاره‌های پایه نیازمند تصمیم و توافق هستند.» (پوپر، همانجا، ص ۱۰۶) و بنابراین می‌توان افزود نیازمند نوعی تفسیر هستند. دشواریهایی از این قبیل سایر علما را بر آن داشت تا الگوهایی به لحاظ منطقی مستحکمتر و به لحاظ تاریخی و وضعیت فعلی واقع‌گرایانه‌تری ارائه دهند. منتهی این تلاشها معطوف به آن نبود که به طرف نوعی عینی‌گرایی پوزیتیویستی بهتر بگردند بلکه متوجه آن بود که از هر منوتیک عقلانی‌تری در الگوهای علمی استفاده کنند. ایمره لاکاتوش در صدد برآمد که با ارائه الگوی «طرحهای تحقیقاتی»^۴ این دشواریها را برطرف سازد (لاکاتوش ۱۹۷۴). طرح تحقیقاتی دارای یک هسته^۵ یا فرضیات بنیادینی است که اساس آن طرح را تشکیل می‌دهند. این طرح نباید ابطال و یا حتی تعدیل شود. این فرضیات بنیادین را کمر بند ایمنی^۶ فرضیات کمکی احاطه کرده‌اند. نسبت هسته به کمر بند ایمنی را می‌توان به نسبت مرکز یک دایره به محیط آن تشبیه کرد. این طرح به دو شیوه تحقیقات آتی را راهنمایی می‌کند. به شیوه مثبت^۷ و به شیوه منفی^۸. شیوه مثبت عبارت از چهارچوبی است که جهات تحول و پیشرفت تحقیق آتی را

1. basic statement

2. infallible

3. public observation statements

4. research programmes

5. hard core

6. protective belt

7. positive heuristic

8. negative heuristic

نشان می‌دهد تا «طرح» بتواند به کشف پدیده‌های جدید و پیش‌بینی‌های جدید نائل گردد، شیوه منفی از «هسته» نگهداری می‌کند و این امر بدان معناست که اگر محققى بخواهد در جریان تحول طرح، چنان تعدیلی در آن بدهد که دیگر طرح بازشناختنی نباشد در واقع خود را از پیروان این طرح جدا ساخته است. یکی از شاخصترین و مهم‌ترین جنبه‌های «طرح تحقیقاتی» لاکاتوش نشان دادن وجود طرح‌های تحقیقاتی متکثر در یک لحظه زمانی است. با خواندن پوپر به آدمی این احساس دست می‌دهد که گویا در هر زمانی فقط «یک طرح» می‌تواند به عنوان طرح علمی پذیرفته شود. اما لاکاتوش معترف است که چنین طرح واحدی نه وجود داشته است و نه وجود دارد. ما همواره در هر علمی (اعم از آنکه فیزیک باشد یا جامعه‌شناسی) با چندین طرح روبرو هستیم. ملاک سنجش لاکاتوش در مورد طرح‌های متفاوت آن است که آیا آنها «پیش‌رونده»^۱ هستند یا پس‌رونده.^۲ طرح پیش‌رونده آن است که بتواند ابعاد جدیدی را کشف کند و گسستهایی را که در «کمر بند ایمنی» طرح در اثر حملات سایر «طرح‌ها» رخ داده است، ترمیم کند. طرحی که نتواند از خود دفاع کند و یا ابعاد جدیدی را کشف کند در پایان پس خواهد رفت و از میدان رقابت علمی بیرون خواهد شد. ما از تذکر نکاتی چند در مورد نظریات تاماس کوون و پل فیرابند^۳ صرف نظر می‌کنیم، اما این نکته را متذکر می‌شویم که در ساختگرایی هرمنوتیکی تاماس کوون و در آنارشیسم ضد روش فیرابند دیگر اثری از پوزیتیویسم در علوم طبیعی بر جای نمانده است.

اکنون اگر به گفته‌های نیزبت بازگردیم درمی‌یابیم که وی هنگامی که از منابع تخیل جامعه‌شناسی سخن می‌گوید و شهود و بصیرت و اشراق را منشأ الهام نظریه‌پردازی جامعه‌شناختی می‌داند چندان ایرادی به او وارد نیست، زیرا چنانکه ملاحظه کردیم پوپر قبل از او داده‌جمع کردن را به عنوان منشأ اکتشاف علمی رد کرده بود، و وبر قبل از او (رک. وبر ۱۹۷۰، ص ۱۳۶). هرچند واژگانی که پوپر و نیزبت برای نشان این امر به کار برده‌اند با یکدیگر تفاوت دارند، پوپر از واژه معمولی حدس سود می‌جوید و نیزبت از واژه‌های عرفانی شهود و بصیرت و

1. progressing

2. degenerating

3. P. Feyerabend

اشراق. نیزبت سپس به موضوعی اشاره می‌کند که برخی از فلاسفه جدید علم آن را مؤکد ساخته‌اند و آن تفاوت میان منطق اکتشاف با منطق اثبات است. وی می‌نویسد: «آثار بی‌شماری در علوم اجتماعی آشکار می‌سازد که نویسندگان آنها تا چه حد در درک تفاوت عظیمی که میان منطق اکتشاف^۱ و منطق اثبات^۲ وجود دارد، ناتوانند. دومین منطق به درستی تابع قواعد و دستورات است اما اولین منطق خیر. یکی از معصیت‌های بزرگ این است که در کتابهای درسی و نظریه‌پردازی تأکید می‌کنند که اولین و حیاتی‌ترین منطق باید به طریقی با اطاعت از دستورات دومین منطق به کار خود ادامه دهد. فقط جمود و رکود فکری حاصل این سوء تفاهم است.» (نیزبت ۱۹۷۶، ص ۵). بر این سخن نیزبت تا اینجای کار ایرادی وارد نیست. همان‌طور که گفتیم بر خلاف پوزیتیویستها که قائل به قاعده‌مند بودن اکتشاف و یا قائل به منطق اکتشاف بودند پوپر و به تبعیت از او فیرابند و به نوعی می‌توان گفت لا کاتوش و کوون نیز قاعده‌مند بودن اکتشاف را مردود انگاشتند، اما آنها – شاید به استثنای فیرابند در زمانی که به آنارشیسم درافتاد – همچون پوزیتیویستها قائل به منطق اثبات بودند، هر چند ملاک آنها با یکدیگر تفاوت داشت. فی‌المثل پوپر وقتی استقرا را رد کرد منظورش این نبود که علم را فقط به دست شهودرها کند بلکه بر آن بود که عالم باید احکام خود را به گونه‌ای سامان دهد که قابلیت ابطال داشته باشد. فقط زمانی که شهودها و یا به قول او حدسیات بزرگ مورد آزمون قرار گرفتند و ابقا^۳ شدند می‌توان آنها را کشف علمی نامید و گرنه حدسیاتی بیش نیستند^۴. نیزبت از حمله‌ای که به استقرا و پوزیتیویسم شده است استفاده می‌کند اما هیچ نوع ملاکی دیگر را برای تمیز گذاشتن علم از غیر علم به دست نمی‌دهد الا توسل به نوعی استعاره که بعدها به آن اشاره خواهیم کرد. نیزبت در ادامه می‌نویسد: «لازم است به جنایاتی که به اسم 'اثبات'^۵ و 'صدق'^۶ و 'اعتبار'^۷ در کلاسهای درس زمان ما مرتکب می‌شوند بیاندهشیم.» (نیزبت ۱۹۷۶، ص ۱۶). متنی که نیزبت در آن از این

1. logic of discovery

2. logic of demonstration

3. corroborate

۴. می‌توان این نکته را تذکر داد که برخی از دانشمندان به‌ویژه آنان که در پی تحقیق درباره «روش مصنوعی» هستند قائل به منطق اکتشاف هستند.

5. proof

6. verification

7. validation

جنایات سخن می‌گوید چنان مبهم است که مشخص نیست آیا او از کاربرد این مقولات در منطق اکتشاف سخن می‌گوید یا منطق اثبات. اما سخنان دیگر نیزت ما را وامی‌دارد تا گمان بریم که نیزت هیچ‌یک از این دو منطق را قبول ندارد، فی‌المثل وی می‌نویسد: «به‌هر تقدیر متفکران شاخص و برجسته آن قرن [قرن نوزدهم] به روشنی قرابت میان علم و هنر را باز شناختند و هیچ‌یک از آن متفکران اسیر زنجیرهای دست و پاگیری نشدند که متفکران جوان زمانه ما را زندانی خود ساخته است» (نیزت ۱۹۷۶، ص ۱۶). سبب آنکه گفتیم نیزت هیچ‌یک از این دو منطق را قبول ندارد آن است که اگر بنا به گفته خود وی علم و هنر این همه با یکدیگر شباهت داشته باشند و او قائل به کاربرد منطق اثبات در علم باشد باید به کاربرد آن در هنر نیز اذعان کند. نیزت چنین اعتقادی ندارد و احتمالاً کمتر کسی پیدا می‌شود که از صدق‌پذیری یا ابطال‌پذیری نقاشی یا موسیقی سخن به میان آورد. لاجرم باید از گفته‌های نیزت این نتیجه را بگیریم که در حیطه علم هر چه می‌خواهد دل تنگت بگو، اما نیزت تا این حد نیز بخشنده نیست و این حق را برای عوام‌الناس جامعه‌شناسی یعنی به احتمال، برای ۹۸ درصد جامعه‌شناسانی که به این کار مشغولند، قائل نیست.

قبل از آنکه کسانی را معرفی کنیم که از نظر نیزت باید نظریه را بپردازند می‌بایست به سراغ یگانه قطعه‌ای از کتاب او برویم که بالاخره وی به نوعی بر تفاوت میان علم و هنر نیز اشاره می‌کند. «علاقه‌مندی هنر به شکل یا اسلوب^۱ همان علاقه‌مندی عالم است به ساخت یا نوع^۲. اما هنرمند و درست همانند او عالم، بدو متوجه منور کردن واقعیت^۳ هستند که به‌طور خلاصه کشف ناشناخته‌ها است.» (همانجا، ص ۱۰). باید بگوییم کم نیستند ادیبانی که از واژه ساخت و یا نوع استفاده کرده باشند^۴. در ثانی خود نیزت فصل سوم کتاب خود را به کشف اسلوب^۵ در جامعه‌شناسی اختصاص داده است. به گمان ما پناه گرفتن در چتر استعاره‌ها نتیجه

1. form or style

2. structure or type

۳. نیزت از واژه illumination که رنگ عرفانی دارد استفاده می‌کند تا از کلمه خشی clarification.

۴. در نقد ادبی، از واژه ساخت و از واژه type استفاده وافر برده‌اند.

5. style

ناگزیر موضعی است که نیزبت اختیار کرده است. یعنی تقلیل جامعه‌شناسی به عرفانیات و اخلاقیات و زیبایی‌گرایی و خلطهایی که وی از بحثهای منطقی می‌کند ناشی از همین موضع است. اما بالاخره چه کسانی باید واقعیت را بیان کنند و ناشناخته‌ها را کشف کنند؟ وی می‌نویسد: «بزرگترین پیشرفتهای در جامعه‌شناسی مثل هر علم دیگر زمانی اتفاق افتاده است که مسأله‌ای و سواس برانگیز ذهن نابغه‌ای را به خود مشغول کرده است.» (همانجا، ص ۱۸). نیزبت نیز همانند هر عقل‌گریز دیگری کار را به نتیجه نهایی خود می‌رساند. گفته‌های نابغه یا معلم اخلاق یا استاد خود ملاک خود است و یگانه راهی که برای عوام‌الناس علما باقی می‌ماند فرمان بردن و گوش کردن است. علمی که نیزبت از آن سخن می‌راند مبین جامعه‌ای است که آرزوی بازگشت به آنرا دارد و روشنگری بنیانهای آنرا سست و ویران کرده است. جامعه ارگانیک کوچکی متشکل از همسایه‌هایی که در آن همه شفیق یکدیگرند و چشم به نابغه‌ای دوخته‌اند تا وظایف اخلاقی و اجتماعی آنها را به آنها دیکته کند.

در پایان شایسته است که در مورد نسبت علم با هنر نظر یکی از بنیانگذاران جامعه‌شناسی یعنی ماکس وبر را متذکر شویم زیرا که نیزبت نیز به آرای او در این مورد اشاره کرده است. وبر در مقاله «پیشه علم» (وبر ۱۹۷۰) در پاسخ به آنانی که می‌خواهند بگویند تفاوت علم با هنر در آن است که علم تجربی است اما هنر نیست گفته‌های درخشانی دارد مبنی بر اینکه تاریخ هنر نشان می‌دهد که از آغاز تجربی شدن علم، هنر نیز تجربی شده است و حتی ادعا می‌کند که عالمانی از قبیل گالیله و بیکن توجه به تجربه را از لئوناردو داوینچی یاد گرفته‌اند. (همانجا، ص ۱۴۱). وبر می‌نویسد: «بر خلاف این وضعیت [تجربی بودن] که کار علمی با کار هنری در آن شریک است، علم سرنوشتی دارد که آنرا عمیقاً از کار هنری متمایز می‌سازد. کار علمی ناگزیر از پیشرفت است. در حالی که در قلمرو هنر به این معنی پیشرفتی وجود ندارد. حقیقت ندارد که کار هنری یک دوره که روشها و یا به عنوان مثال قواعد پرسپکتیو جدیدی ابداع کرده است از نظر هنری بتواند به مرحله بالاتر از دوره‌ای برسد که چنان معرفت و ابزار و قوانینی را نمی‌شناخته است... اثر هنری که دستاوردی اصیل باشد هیچ‌گاه جانشینی نخواهد داشت، هیچ‌گاه کهنه نخواهد شد.

ممکن است افراد از این حیث تفاوت داشته باشند که از لحاظ شخصی اثری هنری را تحسین کنند اما هیچ‌کس قادر نیست بگوید که اثر هنری را اثر هنری دیگری که آن نیز دستاوردی است منسوخ خواهد کرد. اما در علم همه ما می‌دانیم که هر آنچه به دست آمده است در طول ده یا بیست یا پنجاه سال منسوخ خواهد شد. سرنوشت علم تابع این قاعده است و این قاعده معنای علم است و علم در قیاس با سایر قلمروهای فرهنگ که همانند هنر هستند تابع آن است. اثر علمی 'کامل' پرسشهای جدیدی مطرح می‌کند و از ما می‌خواهد که از آن فراتر رویم و منسوخش کنیم.» (همانجا، ص ۱۳۸-۱۳۷).

نیزبت در کتاب خود قول و بر مبنی بر وجه اشتراک علم و هنر جدید در تجربی بودن را متذکر می‌شود اما از منسوخ شدن علم سخنی به میان نمی‌آورد. وی در کتاب سنت جامعه‌شناختی می‌نویسد: وابستگی ما به این آرا و خالقان آنها [منظور آرای جامعه‌شناختی است] مشابه وابستگی هنرمندان به آرای هنرمندان متقدم است. به همان سیاق که رمان‌نویسی همواره می‌تواند از مطالعه و مطالعه مجدد داستایفسکی و جیمز مطالبی بیاموزد - جامعه‌شناس نیز می‌تواند همیشه از بازخوانی کتب مردانی مثل وبر و زیمل چیز بیاموزد، و بعداً ادامه می‌دهد «این امر درست مشابه مراجعه هنرمند معاصر به مطالعه معماری قرون وسطی و سوناتهای دوران الیزابت و نقاشیهای ماتیس است. این امر جوهر تاریخ هنر است و به همین سبب است که تاریخ جامعه‌شناسی از تاریخ علم جداست» (تأکید از ماست) (نیزبت ۱۹۶۶، ص ۲۵). نیزبت بدین طریق راه را بر جستجوی علمی که پوپر آنرا «جستجوی بی‌پایان» و وبر زودتر از او «پیشرفت بی‌پایان» نام نهاده است می‌بندد و ما را مدام به پس باز می‌گرداند به اجتماع به عنوان روش‌شناسی.

در پایان نکته‌ای را باید متذکر شویم که تا به حال آنرا معطل گذاشته‌ایم ما در اول این بخش ملاک صدق پوزیتیویست‌ها را در مورد آرای دورکیم درباره خودکشی به کار بردیم و مشاهده کردیم که این ملاک بنیان کار دورکیم را متزلزل می‌کند. اما اینک خود از منسوخ شدن نظریه‌های علمی دفاع می‌کنیم. آیا این امر متناقض نیست؟ به گمان ما نیست زیرا آثار برخی از جامعه‌شناسان بزرگ را «طرح تحقیقاتی» در معنای لاکاتوشی می‌دانیم. این طرحها به همان شیوه‌ای که لاکاتوش

ابراز کرده است به کار جامعه‌شناسان می‌آیند هرچند بسیاری از گفته‌های متقدمان اکنون دیگر منسوخ شده باشد. آرای فلاسفه علم مابعد امپریست ابزاری در اختیار ما می‌گذارد که از به کار بردن ملاک ابطال‌پذیری قوی یا درافتادن به شهود اجتناب کنیم و بدین‌سان همپای علوم دیگر تحقیقات خود را پی‌گیریم. ریتزر^۱ در همین معناست که با استفاده از واژگان تاماس کون به‌سه «پارادایم» در جامعه‌شناسی حال حاضر اشاره می‌کند: ۱- پارادایم دورکیمی ۲- پارادایم وبری ۳- پارادایم رفتارگرا. چنین تکثری در نظریه‌های جامعه‌شناسی نوعی وضعیت انتقادی بر مبنای گفتگو و دیالوگ به‌وجود می‌آورد که از یک‌سو از درافتادن جامعه‌شناسی به تحجر ممانعت می‌کند و از سوی دیگر باعث جلو رفتن و پیشرفت آن می‌گردد.

اکنون می‌توانیم بگوییم که نظریه‌پردازان نوستالژیکی همچون مسترویچ و نیزبت در قرائت خود از آثار جامعه‌شناسان بزرگ جنبه‌های بنیادی کار آنان را نادیده‌تر می‌انگارند، و بیشتر حرفهای خود را در دهان آنها می‌گذارند، این امر به‌ویژه در مورد دورکیم حادث‌تر است زیرا مسایلی که وی با آنها درگیر می‌شود، درست همان مسایلی است که این‌گونه نظریه‌پردازان به آن علاقه‌مندند. اما دورکیم به‌استقرار فردگرایی اخلاقی و همبستگی ارگانیک چشم دوخته است نه به گذشته به‌اجتماع. آنتونی گیدنز در مقاله «چهار اسطوره تاریخ تفکر اجتماعی» ضمن دفاع از مشابهت پروبلماتیک دورکیم با کانت و در پاسخ به این نوع بازگشت‌گرایان نوشته است: «در جوامع سنتی آدمیان دچار ستمی هستند که دورکیم اغلب به‌عنوان 'ستم‌گروهی' از آن نام می‌برد. نه فقط با کسانی که از قواعد اخلاقی مستتر در وجدان جمعی منحرف می‌شوند، مدارایی وجود ندارد بلکه تحول اندکی در قابلیت‌ها و تواناییهای فردی به‌وقوع پیوسته است. پیچیدگی فزاینده جامعه افزایش آزادی‌های بشری را باعث شد و در رشد غنای شخصیت فردی تأثیر گذاشت. در چنان موقعیتی اشکال اقتدار اخلاقی که مشخصه انواع جوامع سنتی است منسوخ می‌شود. دورکیم در مخالفت با متفکران محافظه‌کاری که درباره اجتماع می‌اندیشند مستمراً استدلال می‌کند که دیگر نمی‌توان به‌نوعی از نظام اخلاقی که در زمانهای گذشته وجود داشت بازگشت. رب‌النوع‌های کهن مرده‌اند و پرسش زنده کردن آنها

دیگر مطرح نیست.» (گیدنز ۱۹۷۷، ص ۲۱۷). می‌توان گفت که از نظر دورکیم مشکلات عصر حاضر ناشی از ویران شدن اجتماع نیست بلکه ناشی از عدم استقرار کامل جامعه است و وظیفه علم جامعه‌شناسی کمک به استقرار آن است.

۲. ماکس وبر

اگر مارکس و دورکیم رابطه‌ای اعتدالی با عقل روشنگری داشتند یعنی اساس آن‌را پذیرفتند و در تکمیل آن کوشیدند و سعی کردند تا با انتقاد از وضعیت مبتنی بر بیگانگی و آنومی فعلی به تحقق آرمانهای روشنگری یاری رسانند، به نظر می‌رسد که وبر به‌همه و سوسه‌های افراطی روشنگری تن درداد. مناقشاتی که اکنون بر سر میراث فکری او جریان دارد (ادن^۱ ۱۹۸۴، ترنر و فکتور^۲ ۱۹۸۴، ترنر^۳ ۱۹۹۳، روث^۴ و شلوشر^۴ ۱۹۷۹) چیز تازه‌ای نیست، وی حتی در زمان خود دیگران را واداشته بود که از ظنّ خود یار او شوند، شمه‌ای از افراط و تفریط‌های او را لویس کوزر^۵ بیان کرده و پرسیده است: «وبری که حامی و شارح 'افسون‌زدودگی' و 'اخلاق مسؤلیت' و میهن‌دوستی آلمانی و ستاینده تمام عمر زهد دنیوی و اخلاق پروتستان بود چگونه می‌توانست در خود کششی به‌عاصیان و رانده‌شدگان احساس کند؟ چرا نویسنده خون‌سرد و منضبط 'پیشه علم' نتوانست همدلی خود را با رندان شوریده‌سر و عارفان مشربِ تولستوی پنهان کند؟» (کوزر ۱۹۷۷، ص ۱۴۳). کوزر در همان کتاب به مسئله‌ای اشاره می‌کند که اگرچه به سبب نوعی تفسیر پوزیتیویستی و سیاسی پوشیده مانده بود در حال حاضر اعتنای زیادی به آن می‌شود، یعنی تأثیری که وبر از مارکس و نیچه گرفته است. وبر گفته بود محقق جدی که نخواهد تأثیر این دو متفکر را در شکل‌گیری فکری خود و قرن حاضر قبول کند خود و دیگران را می‌فریبد. آکادمیای آمریکایی-انگلیسی به این امر توجه چندانی نکردند و از لحن خود کوزر پیداست که این گفته وبر را ناشی از احساسات لحظه‌ای او می‌داند نه قضاوت صائب وی.

اما در سه دهه اخیر تحقیقات بیشتری درباره آثار وبر انجام گرفته و فلسفه نیچه

1. R. Eden

2. R. A. Factor

3. G. Roth

4. W. Schluchter

5. L. Coser

اشتهار و نفوذ گسترده‌ای یافته و دربارهٔ رابطهٔ نظریه‌های مارکس و وبر و تحول بعدی آن به دست نظریه پردازان انتقادی اطلاعات بیشتری جمع‌آوری شده است (ادن ۱۹۸۴، ترنر ۱۹۹۲ و ۱۹۹۳، روث و شلوستر ۱۹۷۹). جامعه‌شناسی آمریکایی به‌سه دلیل وبر را در برابر مارکس و حتی دورکیم قرار داد.

۱- تأکید بر عدم ارزش‌داوری علمی.

۲- فردگرایی، جامعه‌شناسی آکادمیک آمریکایی-انگلیسی همانقدر از مقولهٔ وجدان جمعی دورکیم معذب بود که از مقولهٔ طبقهٔ مارکس، زیرا قادر نبود که فردگرایی مستتر در این مقولات را مشاهده کند. ما به فردگرایی دورکیم اشاره کردیم، در مورد فردگرایی مارکس نیز می‌توان به نظر هانا آرنه^۱ مراجعه کرد (برمن^۲ ۱۳۷۳، ص ۹۸).

۳- تصویری که این جامعه‌شناسان از نظریهٔ عقلانی شدن وبری داشتند و آنرا درست نقطهٔ مقابل نظریهٔ مارکس در مورد سرمایه‌داری می‌دانستند. این نوع جامعه‌شناسی به‌طور کامل در مورد رابطهٔ وبر با نیچه سکوت کرده بود و احیاناً هرگز آنرا امری جدی تلقی نمی‌کرد، زیرا که نیچه را ادیبی صاحب قریحه می‌دانست تا فیلسوف و معرفت‌شناسی جدی. بعد از چاپ کتابهای هایدگر و به‌ویژه فوکو بود که جامعه‌شناسی با نظری جدی‌تر به نیچه و تأثیر او بر علوم اجتماعی نگاه کرد.

فعالاً رابطهٔ مارکس با وبر مورد توجه ما نیست اما از آنجا که بررسی تأثیر نیچه بر افکار وبر و موضع او در برابر عقلانیت مهم است به آن می‌پردازیم. لازم است در اینجا هشدار بدیم، معمولاً هنگامی که از تأثیر کسی بر کسی سخن می‌گوییم می‌پنداریم که فرد تأثیرپذیرفته مفاهیم مهمی را از مراد خویش برمی‌گیرد و با آنها حداکثر در همان حیطه نکات جدیدی را کشف می‌کند، ولی این نوع تأثیر، تأثیر متفکری برجسته بر محقق است که رأی و نظری از خود ندارد، اما تأثیر متفکری بر متفکر دیگر از این نوع نیست، در این حالت دانشمند با پروبلماتیک یا معضلهٔ متفکر تأثیرگذار درگیر می‌شود در نتیجه پاسخهای او می‌تواند چیزی کاملاً دیگر باشد. وقتی ما از تأثیر نیچه بر وبر سخن می‌گوییم مرادمان این نوع تأثیر است.

نیچه در دانش طریناک (نیچه ۱۹۷۴) نوشت «هنوز زود است که توانهای هنری و حکمت عملی زندگی با تفکر علمی جمع شوند و نظام ارگانیک والاتری را تشکیل دهند که در قیاس با آن، محققان و پزشکان و هنرمندان و حقوق‌دانانی که ما در حال حاضر می‌شناسیم همچون فسیل‌هایی از اعصار گذشته به نظر آیند.» (همانجا، ص ۱۷۳). خود نیچه در نوشته‌های بعد به آنچه در این قطعه گفته بود وفادار نماند و با توجه به گسسته بودن نوشته‌های وی می‌توان این گفته را ناشی از جرقه‌ای آنی دانست. اما جمع هنر و حکمت عملی و تفکر علمی اساس حکمت ارسطو را تشکیل می‌داد که خود شاگرد افلاطون بود و او نیز شاگرد سقراط. شاید نیچه نخستین فیلسوفی است که آشکارا با قاتلان سقراط همدلی کرد و او را به سبب فاسد کردن جوانان آتن مستحق مرگ دانست، زیرا که سقراط «روش عقلانی» را خلق کرد و «به مفاهیم روشن و دانش آگاهانه ناب اعتقاد داشت» و «جریان شدید انتقادی» و «عقلانیت گستاخانه‌ای به وجود آورد که جوانان یونانی را فریفت و فاسد ساخت و هنر یونانی را نابود کرد.» (نیچه ۱۹۶۷a، بخش ۱۲، صص ۸۶-۸۱). به‌ایجاز می‌توان گفت که نیچه همواره «عقل» را در برابر غریزه می‌نهد و غریزه را همان اراده می‌داند و اراده را نیز اراده معطوف به قدرت می‌داند که هنر والاتری تجلی آن است. نیچه می‌نویسد: «[وارسی] مسئله قدیمی 'ایمان' و 'دانش' - یا روشنتر بگویم غریزه و عقل - در حوزه الهیات: یعنی این مسئله که در ارزیابی هر چیز غریزه شایسته مقام والاتری است تا عقل که هر چیزی را بر حسب دلایل، بر حسب 'چرا' یا به عبارت دیگر بر حسب صلاح کار و فایده ارزیابی می‌کند و به کار می‌گیرد. این همان مسئله قدیمی اخلاقی است که نخست در شخص سقراط پدیدار شد و دیری پیش از مسیحیت ذهنها را به دو دسته تقسیم کرد. سقراط خود با ذوقی درخور استعدادش - یعنی ذوق یک جدلی زیر دست - نخست جانب عقل را گرفت و براستی سقراط در همه زندگی جز خندیدن به ناتوانی دردناک همشهریان والاتبار آتنی خویش چه کرد؟ (زیرا آنان مانند همه والاتباران، مردمی غریزی بودند و نمی‌توانستند دلایل کردار خود را بازگویند). اما سقراط سرانجام در خلوت و خفا بر خود نیز خندید: او هنگام بازجویی از خویش در برابر وجدان زیرک خویش همین ناتوانی و گرفتاری را در خود نیز یافت. مگر به همین جهت نبود که او خود را

قانع کرد که پس به این دلیل نمی توان جانب غرایز را رها کرد! باید پایید که هم غرایز به حق خود برسند و هم عقل - باید از غرایز پیروی کرد اما عقل را باید اغوا کرد تا با دلایل استوار به یاری آنها بشتابد. این بود تزویر واقعی آن سخره گر بزرگ اسرارآمیز که وجدان خود را با نوعی خودفریبی راضی می کرد: او از خلال احکام اخلاقی، عنصر غیر عقلی را در بن آنها دیده بود. افلاطون که در این گونه امور معصومتر و از حقه بازیهای عوام بری بود، می خواست با به کار گرفتن تمام نیرویش - با بزرگترین نیرویی که تا کنون یک فیلسوف صرف کرده است! - به خود ثابت کند که عقل و غریزه به سونی یک هدف، به سوی خیر، به سوی 'خدا' در حرکتند. و از روزگار افلاطون تا کنون یزدانشناسان و فیلسوفان همه همین قضیه را دنبال کرده اند - یعنی در امور اخلاقی تا کنون همیشه غریزه (یا به قول مسیحیان 'ایمان' یا به قول من 'رمه') پیروز بوده است. شاید دکارت پدر عقل باوری (و در نتیجه پدر بزرگ انقلاب کبیر) را باید از این جرگه جدا ساخت، زیرا او عقل را یگانه مرجع می شناخت: اما عقل فقط ابزار است و دکارت سطحی بود. (نیچه ۱۳۶۲، صص ۱۴۲-۱۴۳).

فلسفه خود نیچه شرح و بسط و رویارویی با نیهیلیسمی است که وی آن را ناشی از متلاشی شدن همین هدف یعنی خیر اعلای افلاطونی مسیحی می داند (وی مسیحیت را افلاطون گرایی عامه مردم می دانست).

به همین سبب است که نیچه فلسفه خود را بازگونه فلسفه افلاطون می داند و همچنین خود را «دجال» (ضد مسیح) می نامد. از نظر وی در عصر ما همه آن ارزشهایی که بر مبنای عقل افلاطونی و ایمان مسیحی بنا شده بود بی معنا و بی ارزش شده اند. حقیقت و درستی^۱ و خیر^۲ و زیبایی^۳ که در فلسفه افلاطون تحت عنوان «لوگوس» گرد هم آمده بودند از هم پاشیده اند (برای توضیحات بیشتر رک. به روزن ۱۹۶۹). نیهیلیسم معاصر نشان از هم گسیختگی کامل و انحرافی است که نخستین عقل گرا یعنی سقراط آن را در فرهنگ یونانی ایجاد کرد. «اعتقاد به مقولات عقل ریشه نیهیلیسم است.» (نیچه ۱۳۷۲، ص ۴۶).

آدمی در شرایط حاضر فقط از دو راه می تواند با بی ارزش شدن این ارزشها مقابله کند، نخست، پذیرش نیهیلیسم منفعل است یعنی تظاهر به بامعنا بودن این

ارزشها در حالی که هر کس در عمق جان خود می‌داند که آنها مضمحل گشته‌اند و در نتیجه، زیستن در سایهٔ هنجارهای معمولی که نیچه آن را اخلاق بردگان می‌داند و دوّم، پذیرش نیهیلیسم فعال، یعنی ابراز شجاعانهٔ این امر که این ارزشها نابود گشته‌اند، پذیرش بی‌معنا بودن جهان و معنا کردن مجدد آن به یاری هنر.

کافمان^۱ یکی از شارحان معتبر نیچه معتقد است که «ابرمرد» کسی نیست که در آینده خواهد آمد و جهان را معنا خواهد کرد بلکه کسی است که با قبول بی‌معنا بودن زندگی به زندگی «آری» بگوید و آن را از رهگذر هنر معنا کند و مهمتر از آن، خود هنری بزیّد (کافمان ۱۹۷۴، صص ۳۳۳-۳۰۷). آری گفتن به زندگی درست نقطهٔ مقابل نه گفتن به زندگی و در نتیجه پذیرش نوعی ریاضت است. نیچه اخلاق شوپنهاوری و مسیحی را که طالب جهان‌گریزی‌اند به یکسان مردود می‌شمارد، زیرا که مذهب آنها روی بر تافتن از زندگی، تسلی جستن و پناه گرفتن است در حالی که ابرمرد در سخت‌ترین وضعیتهای روی از جهان بر نمی‌تابد.

اما چه چیزی به جهان و وجود معنا می‌دهد، نیچه می‌نویسد: «زندگی کردن و جهان علی‌الابد فقط به‌عنوان پدیده‌هایی زیبایی شناختی موجه‌اند» (نیچه A ۱۹۶۷، ص ۵۲). اما منظور نیچه از زیبایی‌شناسی چیزی فراتر از علم زیبایی‌شناسی است، وی معتقد است که «نهایی‌ترین شکل نیهیلیسم این باور است که جهان واقعی وجود ندارد و هرچه وجود دارد 'نوعی ظهور منظرگرایانه'^۲ است که ریشهٔ آن در خود ما نهفته است.» (نیچه B ۱۹۶۷، بخش ۱۵). مهم‌ترین عاملی که نیچه را به سوی زیبایی‌شناسی می‌راند مسئلهٔ خلاقیت در هنر است، هنرمند از ماده‌ای خام محصولی شگفت خلق می‌کند. نیچه این تفکر رمانتیک را می‌گیرد و آن را به نهایت خود می‌رساند، اگر رمانتیکها دیدگاه زیبایی‌شناسی را در برابر علم قرار داده بودند و در قیاس با آن هنر را ترجیح می‌دادند نیچه علم را به نوعی هنر سخیف بدل می‌سازد، وی در پاسخ پرسش حقیقت چیست؟ می‌گوید: «سپاه متحرکی از استعاره‌ها و مجازهای مرسل و انواع و اقسام قیاس به نفس، در یک کلام: مجموعه‌ای از روابط بشری که به نحوی شاعرانه و سخنورانه تشدید و دگرگون و آرایش شده است و اکنون پس از کاربردی طولانی و مداوم در نظر آدمیان امری

1. W. Kaufmann

2. perspectival appearance

ثابت و لازم‌الاتباع می‌نماید. حقایق، توهمات هستند که ما موهوم‌بودنشان را از یاد برده‌ایم استعاره‌هایی هستند که از فرط استعمال فرسوده و بی‌رمق گشته‌اند، سکه‌هایی که نقش آنها ساییده و محو شده است و اکنون دیگر قطعاتی فلزی محسوب می‌شوند نه سکه‌هایی مضروب» (نیچه ۱۳۷۳، ص ۱۲۶).

مقاله‌ای که قطعه بالا را از آن نقل کردیم یکی از مقالات تازه مهم‌شده نیچه است که در فضای مابعد مدرن فعلی بسیار مورد توجه قرار گرفته است. در این مقاله نیچه بر آن است تا نشان دهد که مفاهیم، میانجیهای مناسب و درخوری برای باز نمودن اشیای جهان نیستند و حاصل سخن آن است که علم بنیانی ندارد، زیرا علم از هر نوعی که باشد فقط بر مبنای مفاهیم بر ساخته می‌شود.

نیچه در آغاز مقاله از تعریف عقل شروع می‌کند، عقل ابزار جانوری زیرک است که با چنگ و دندان نمی‌تواند زندگی کند. این جانور به سبب ملال و ضرورت‌های زندگی ناگزیر است به صورتی اجتماعی و در میان گله زندگی کند. اما برای احتراز از جنگ همه علیه همه حقیقت را جعل می‌کند تا با این قانونگذاری زبانی تعریفی معتبر برای اشیا و امور فراهم کند. اما از آنجا که در پی نفع خود نیز هست به دورویی و ریا و دروغ نیز متوسل می‌شود. تقابل میان حقیقت و دروغ زمانی به وجود می‌آید که آدمی تعاریف و نامها و کلمات «معتبر» را به کار می‌گیرد تا آنچه را غیر واقعی است امر واقعی جلوه دهد. جامعه برای احتراز از این پیامدها به دنبال پیامدهای خوش حقیقت می‌رود زیرا که فقط این نوع حقیقت است که حافظ بقای اوست. نیچه می‌گوید که آدمی نسبت به معرفت نابی که فاقد هرگونه پیامی باشد بی‌اعتناست، در نتیجه آدمی و به همراه او جامعه به دورویی و ریا درمی‌غلطند، زیرا که آدمی در اساس جویای نفع و بقای خود است نه رسیدن به حقیقت. نیچه سپس پرسشی عمیقتر را مطرح می‌سازد، اگر عقل چنین است «پس قواعد عرفی زبانشناختی چه می‌شوند؟ آیا آنها محصول معرفت‌اند، یعنی ثمرات همان قوه تشخیص حقیقت؟ آیا تعاریف و نامها با اشیا و امور سازگارند؟ آیا زبان، بیان گویا و رسای همه واقعیتهاست؟» (همانجا، ص ۱۲۲).

نیچه می‌گوید که عقل انسانی مستورکننده است نه روشنگر، عقل گمان می‌کند معرفتی حقیقی از جهان به ما می‌دهد اما چنین نیست، زیرا هر مفهومی در واقع

چیزی را که می‌خواهد نشان دهد مخدوش می‌کند. نیچه می‌گوید «هر مفهومی برخاسته از برابر دانستن چیزهای نابرابر است» (همانجا، ص ۱۲۵). به عنوان مثال برگ را در نظر گیرید، هر برگی با برگ دیگر متفاوت است و مفهوم برگ فقط با حذف این تفاوتها می‌تواند شکل گیرد. مفهوم به دو صورت واقعیت را مخدوش می‌کند. ۱- به واقعیت چیزی را نسبت می‌دهد که واقعیت آن را ندارد یعنی مفهوم کلی برگ و ۲- عناصری را از واقعیت می‌گیرد که در واقعیت وجود دارد یعنی تفاوت برگها با یکدیگر.

مفاهیم نه فقط معرفتی حقیقی از واقعیت به دست نمی‌دهند بلکه طرحهایی انتزاعی هستند که تکرر واقعیت را نادیده می‌انگارند. اما مشکل کار در اینجا است که آدمی به ابداع مفاهیم بسنده نمی‌کند، بلکه در صدد ایجاد دستگاه علمی برمی‌آید یعنی به ساختن «نظامی سلسله‌مراتبی» می‌پردازد که دارای «قوانین، امتیازات و مرزبندیهای کاملاً مشخص است.» این «بنای سترگ مفاهیم، نشانگر نظم خشک و دقیق مقابله رومی است.» اما این ساخت، نوعی توهم است، تکراری است در مرتبه‌ای بالاتر که از همان مخدوش شدن اولیه ناشی شده است. آدمی گمان می‌کند که این نظام، کلیت طبیعت را آشکار می‌سازد در صورتی که خلاقیت و فردیت بی‌منتهای طبیعت از چنگ این مفاهیم می‌گریزد. کل ساختار معرفت بشری مشکوک است و فقط نشان واقعیت محض بشری و بازتاب دلمشغولیهای غریزی اوست. اما آدمی فراموش می‌کند که بنای این ساختمان استعاره‌ای بیش نبوده است. نیچه بر آن است که آدمی فقط با از یاد بردن این جهان است که می‌تواند در آرامش و امنیت و نظم زندگی کند، فقط به لطف ایمان راسخ به این امر که این خورشید، این پنجره، این میز حقیقتی فی‌نفسه است. «در یک کلام تنها به لطف فراموش کردن این واقعیت که او خود جهان را به شیوه‌ای هنری خلق می‌کند، آدمی می‌تواند در آرامش و امنیت زندگی کند.» (همانجا، ص ۲۱۹). بنابراین از نظر نیچه زیبایی‌گرایی در کُنه رابطه آدمی با جهان نهفته است. انسان والا کسی است که خطر کند و این امر را بپذیرد و بازیگوشانه در جهان زندگی کند اما در عوض باید تاوان بی‌بنیادی ارزشها و جهان را بپذیرد زیرا دیگر علمی در کار نخواهد بود که هستی او را توجیه کند. هایدگر سخن نیچه را بدین سان خلاصه می‌کند که هنر بیش از حقیقت

ارزشمند است. اگر چنین باشد منظرگرایی، یگانه معرفت‌شناسی است. نیچه وقتی می‌گوید امر واقعی^۱ وجود ندارد و هرچه هست تفسیر است به‌همین موضوع اشاره می‌کند. قصد او بر آن است که جهان مابعدالطبیعی را که بر مبنای تفکیک میان خیر و شر و درست و غلط و حقیقت و کذب بنا شده است ویران کند و به‌جای آن تفکیک میان خوب و بد را بگذارد که ملاک تشخیص میان آنها وسعت بخشیدن به زندگی و هنرمندی بیشتر است.

بنابراین از نظر نیچه منظرگرایی دو عملکرد مهم دارد. نخست انتقادی و دوم، اثباتی. بر اساس عملکرد اول، منظرگرایی کلیه معرفت‌شناسیهایی را که با اتکا به عنصری ایستمیک جهان را برمی‌سازند، ویران می‌کند، به‌همین دلیل است که نیچه می‌گوید واقعیتهای وجود ندارد، حقیقتی وجود ندارد. منظرگرایی بر اساس عملکرد دوم، راه را برای بازی خلاق تفسیر باز می‌کند، هرمنوتیکی که قدرت سرنوشت آن را تعیین می‌کند نه علم.

وبر در مقاله «پیشه سیاست» (وبر ۱۹۷۰) به دو نوع اخلاق اشاره می‌کند. به نظر ما بررسی این دو نوع اخلاق، ابزاری در اختیار ما قرار می‌دهد که با آن بتوانیم رویکرد وبر در مورد بسیاری از مسائل از جمله حمله نیچه به عقل و دشمنی او با علم و جانبداری او از منظرگرایی را روشن سازیم. وبر می‌نویسد: «باید کاملاً آگاه بود که سبب رفتار اخلاقی می‌تواند دو نوع حکم کاملاً متفاوت و آشتی‌ناپذیر باشد؛ رفتار می‌تواند به سبب 'اخلاق غایات مطلق'^۲ انجام گیرد و یا به سبب 'اخلاق مسؤولیت'^۳» (وبر همانجا، ص ۱۲۰). وبر توضیح می‌دهد که منظور از اخلاق غایات مطلق آن نیست که فرد، مسؤول اعمال خود نباشد و هدف از اخلاق مسؤولیت فرصت‌طلبی نیست. با این همه میان این دو اخلاق شکافی پرنشدنی وجود دارد. وبر برای روشن کردن منظور خود مثالی می‌زند «مؤمن به مسیح بر آن است که تکلیف خود را انجام دهد و نتایج را به دست خداوند رها کند.» اما کسی که در پی اخلاق مسؤولیت است باید در مورد نتایج احتمالی و پیش‌بینی‌پذیر اعمال

1. fact

2. ethics of ultimate ends

3. ethics of responsibility

خود به‌طور عقلانی اندیشیده باشد. مثالهایی که وبر می‌زند روشن‌نگرند. اگر عضو سندیکایی که علی‌الاصول مؤسسه‌ای عقلانی است به اخلاق غایات مطلق معتقد باشد، نخواهید توانست او را قانع کنید که اعمال افراطی او منجر به واکنش شدید دولت و سرکوبی طبقه او و مانع موفقیتش خواهد شد. اگر کسانی به این نوع اخلاق معتقد باشند و نیز مطمئن باشند که مقاصد خیری دارند، اما دست آخر به نتایج ناگواری برسند، یقین خواهند کرد که یا دنیا یا حماقت سایر مردمان یا اراده خداوند مسؤول بوده است نه خود آنان. اما کسی که معتقد به اخلاق مسؤولیت است اگر بخواهد دست به عملی بزند باید نقائص معمولی مردمان را در نظر گیرد، وبر از قول فیثته فیلسوف آلمانی می‌گوید که او حتی حق ندارد که خوبی و کمال مردم را پیش فرض اعمال خود متصور شود. او نباید کاری کند که نتایج اعمال او گریبانگیر دیگران شود زیرا که او باید نتایج آن اعمال را محاسبه کند. وبر می‌گوید که فرد معتقد به اخلاق غایات مطلق تا آن حد خود را «مسئول» احساس می‌کند که نگذارد شعله مقاصد خیر به خاموشی گراید، زنده نگهداشتن این شعله با هر عمل غیر عقلانی که میسر باشد «وظیفه» اوست.

نیچه را «اخلاق‌گرا»^۱ خوانده‌اند، یعنی کسی که با پی‌گیری امر اخلاقی قصد کشف جهان‌بینی‌ها و توضیح جهان را دارد. نیچه در اولین کتاب خود زایش تراژدی (نیچه ۱۹۶۸) نشان داد که در زیر ظاهر منطقی و آراسته جهان‌بینی فلسفه یونانی، نبرد و قدرت «دیونوسوسی» و «آپولونی» جریان دارد و در کتاب تبارشناسی اخلاقیها (نیچه ۱۹۶۸) متذکر شد که بخش اعظم متون فعلی غربی اعم از آنکه از بعد فلسفی به آن بنگریم یا از بعد دینی، مبتنی بر «اخلاق رنجش» یا اخلاق بردگان است. نیچه به این سبب تمدن فعلی را نیهیلیست می‌نامد که معتقد است بنیانهای این تمدن فروریخته‌اند در نتیجه عصر جدید عصری است که در آن کل واحدی وجود ندارد که به پدیده‌های دیگر معنا بدهد و بنابراین عصری است که در آن رب‌النوعهای متفاوت مجبورند با یکدیگر مبارزه کنند یا به عبارت دیگر همه اخلاقیها اخلاق غایات هستند.

وبر عصر جدید را چگونه می‌بیند؟ توصیفی که وبر از عصر جدید به دست می‌دهد چه شباهتی به توصیف نیچه دارد؟

اگر به دو نوع اخلاقی که وبر از آنها سخن گفت توجه کنیم درمی یابیم که این دو نوع اخلاق با دو مقوله جامعه‌شناسی مشهور وی تناظر دارند یعنی عقلانیت صوری^۱ و عقلانیت بنیادی یا ارزشی^۲. جامعه‌شناسی وبر برآیند تنش آمیز این دو نوع عقلانیت است و اگر به گفته‌های کوزر که در اول به آنها اشاره کردیم توجه کنیم درمی یابیم که زندگی او نیز برآیند تنش آمیز همین دو نوع اخلاق بود: در یک طرف اخلاق دینی و عرفانی و زیبایی‌گرایی و در طرف دیگر اخلاق علمی.

در آنچه در پی خواهد آمد تلاش خواهیم کرد تا به عنوان مثال، با توجه به تحلیل وبر از اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری و همچنین روند بوروکراتیزه شدن و نسبت آن با روند دموکراتیزه شدن تنش میان اخلاق غایات مطلق و اخلاق مسئولیت را برجسته سازیم. در پایان سعی خواهیم کرد تا نشان دهیم که چگونه وبر سعی کرد که با یاری «علم» راهی برای برون شدن از این دیالکتیک بی‌فرجام پیدا کند.

وبر بر خلاف نیچه که دست آخر همه فرهنگها از جمله دین را به‌غرایز فردی فرومی‌کاهد، عصر جدید را نتیجه فرآیندهای اعتقادات و جنبشهای دینی می‌داند. از نظر او عقلانیت صوری و اخلاق مسئولیت که با آن متناظر است نتیجه جریانهایی است که از اصلاح دینی و ظهور آیین پروتستان نشأت گرفته‌اند. منتهی وی معتقد است که وضعیت فعلی نتیجه ناخواسته^۳ اخلاق غایات مطلق است یعنی اخلاق پروتستانی. اخلاقی که هدف اولیه‌اش تأمین رستگاری مؤمنان بود. وی در کتاب اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری (وبر ۱۹۷۶) بر آن است تا نشان دهد که چگونه اخلاق پروتستانی به‌پدیدار شدن روح سرمایه‌داری منجر شد. از نظر وبر کاتولیکها زندگی رهبانی را والاترین نوع زندگی می‌دانستند زیرا که از نظر کاتولیکها امر مقدس با قلمرو امور دنیوی مانعة‌الجمع بود، زندگی رهبانی کاملاً از زندگی دنیوی جدا بود و رهبانان تمامی زندگی خود را وقف خداوند کرده بودند. کاتولیکها بر آن بودند که کشیشان و سلسله‌مراتب کلیسای مسیحی شفیع و میانجی مردم نزد خداوند هستند و معاصی آنان بدون این شفاعت بخشوده‌شدنی نیست.

1. formal rationality

2. substantial rationality

3. unintended consequence

لوتر با حمله به پاپ و آیین کاتولیک این میانجیگری را بی‌معنا ساخت و زندگی رهبانی را نیز امری مذموم شمرد. با این همه حتی لوتر نیز برداشتی سنتی از زندگی اجتماعی داشت زیرا کماکان معتقد بود که ایمان منشأ رستگاری است. کالون که پس از لوتر آمد این اعتقاد را نیز کنار گذاشت و فقط یک راه برای اثبات ایمان و احتمال رسیدن به فلاح متصور شد: کار. اخلاق کالونی طالب کار مبتنی بر روش و نظم این جهانی بود. منظور از این جهانی بودن به هیچ وجه آن نیست که کالون خود دنیا طلب شده بود بلکه کاملاً بر عکس می‌توان گفت که کالون همه دنیا‌ی مسیحی را به صومعه مبدل کرد، منتهی صومعه‌ای که در آن کار عبادت محسوب می‌شد. اخلاق کالونی از آن جهت غیر سنتی یا حتی ضد سنتی بود که مخاطب آن فرد بود نه امت مسیحی. وبر معتقد است که سه رأی از آرای الهیاتی آیین پروتستان به رشد سرمایه‌داری و سرانجام بدون آنکه مسببان آن مطلع و یا حتی راضی باشند به‌دنیوی شدن انجامید.

۱- اعتقاد به قسمت ازلی^۱. یعنی از قبل مقدر شده است که کدام آدمیان رستگار خواهند شد یا به ملعنت دچار خواهند آمد. خداوند این سرنوشت را برای آدمیان مقدر کرده است و آدمیان هرگز به‌درک سبب قسمت خود نائل نخواهند شد، زیرا که فهم کردار خداوند برای آدمی میسر نیست حتی کشیشان بلندمرتبه نیز از درک فعل خداوند عاجزند، بنابراین شفاعت بی‌معناست.

۲- خداوند خالق جهان و بشر است و مقدر کرده است که بشر در زمین زندگی کند بنابراین بشر باید بکوشد تا با کار خود ملکوت خداوند را در زمین مستقر سازد و شکوه و فرّ او را به‌درستی پاس دارد.

۳- طبیعت و تن به‌عالم معصیت تعلق دارند و آدمی فقط با لطف الهی قادر است که از چنگال آنها بگریزد و باید که از پی لذت‌جویی و خوشباشی نرود.

وبر استدلال می‌کند نتیجه دستور اول برای مؤمنان بسیار تلخ بود زیرا آنان احساس کردند که بدون یار و یاور در نوعی تنهایی مطلق درونی رها شده‌اند از سوی دیگر برای مؤمنان اهمیت وافر داشت که بدانند آیا جزو رستگارشندگان هستند یا خیر، اما آیین کالون هیچ راهی برای اطلاع از این امر برای آنان باقی نگذاشته بود. مؤمنان که با این وضعیت روبرو شده بودند ناگزیر شدند راهی را

برگزینند که با این دستور منافات داشت. آنان تسلیم این وسوسه شدند که علائم رستگاری را در همین جهان بیابند. دستور دوم و سوم به آنان کمک کرد، زیرا که این دستورها آنان را از زندگی رهبانی و عرفانی بازداشته و به کار تشویق کرده بود. مؤمنان وظیفه روزمره خود را تکلیف الهی تلقی کردند و با این گمان که با کار خود به فر و شکوه الهی می‌افزایند با شدت و حدت به کار پرداختند و چون از مصرف و خوشگذرانی بر حذر شده بودند بر اثر کار بی‌امان آنان ثروت عظیمی انباشته شد و دست آخر صومعه بزرگی که کالونیسم ساخته بود به کارخانه بزرگی مبدل گردید که هدف آن در آغاز تولید بیشتر و در پایان مصرف بیشتر بود نه انجام تکالیف الهی. ترجمه انگلیسی کتاب وبر دارای مقدمه‌ای است که در اساس به این کتاب تعلق ندارد. بلکه مقدمه‌ای بوده است برای جامعه‌شناسی دین وبر. تالکوت پارسونز با نکته‌سنجی این مقدمه را ترجمه کرد و در آغاز کتاب قرار داد. این مقدمه و تذکرات پایانی وبر در کتاب دارای اهمیت هستند، زیرا تنشی را که از آن سخن گفتیم به‌خوبی نمایان می‌سازند.

وبر در مقدمه کتاب با تفاخری که قادر نیست آن را با بی‌طرفی علمی بپوشاند وصف می‌کند که چگونه است که عقل‌گرایی فقط در غرب به وجود آمد. وبر می‌گوید که «علم و الهیات و موسیقی و معماری و نجوم و تشکل سازمانی و سرمایه‌داری در اقصا نقاط جهان وجود داشته است اما در هیچ کجای جهان بشر با دید عقلانی به این حیطه‌ها ننگریسته است الا در غرب. فی‌المثل وی متذکر می‌شود اگرچه نه سرمایه‌داری منحصر به غرب است و نه تکنیک، اما با یک نگاه می‌توان دریافت که شکل ویژه سرمایه‌داری مدرن غربی به شدت تحت تأثیر توسعه امکانات تکنیکی قرار گرفته است. عقلانیت این سرمایه‌داری، امروزه عمدتاً بر پایه محاسبه‌پذیر بودن بهترین عوامل تکنیکی استوار است. به عبارت دیگر، این سرمایه‌داری به خصوصیات علم مدرن و بخصوص علوم طبیعی مبتنی بر ریاضیات و به آزمایشهای تجربی دقیق و عقلانی وابسته است. از طرف دیگر، علایق سرمایه‌دارانه به کاربرد دستاوردهای علمی در صحنه اقتصاد، مشوق مهمی برای پیشرفت این علوم و تکنیکهای مربوط به آن محسوب می‌شود.» (وبر ۱۳۷۳، ص ۳۰۲-۳۰۳). یا در مورد قانون و سیاست می‌گوید: «ساختار عقلانی قانون و

حکومت از جمله بخشهایی است که از این نظر اهمیت تردیدناپذیری داشته‌اند. زیرا سرمایه‌داری عقلانی مدرن نه فقط به ابزارهای تکنیکی تولید بلکه به نظام حقوقی و حکومتی محاسبه‌پذیر یعنی به قواعد صوری نیازمند است. بدون چنین نظامی می‌توان انتظار وجود سرمایه‌داری تجاری مخاطره‌جو و تمام انواع سرمایه‌داری مبتنی بر سیاست را داشت، اما فعالیت اقتصاد عقلانی بر اساس ابتکارات فردی و با سرمایه ثابت و محاسبات دقیق امکان‌پذیر می‌گردد» (همانجا).

تنشی که میان اخلاق غایات مطلق / اخلاق مسؤولیت و عقلانیت صوری / عقلانیت بنیادی (ارزشی) در نظریه وبر وجود دارد در همین کتاب نیز کاملاً هویدا است، اگر به پایان کتاب نظری بیافکنیم درمی‌یابیم که وبر تصویری سیاه‌تر از نیهیلیسم نیچه از عصر حاضر ترسیم می‌کند. وبر می‌نویسد: «پیوریتن‌ها راغب بودند که تکلیف خود را انجام دهند اما ما مجبور به انجام آن هستیم. زیرا هنگامی که زهدگرایی از حجره‌های صومعه‌ها خارج شد و وارد زندگی روزمره شد و تسلط بر اخلاق دنیوی را آغاز کرد در ساختن جهان عظیم نظم اقتصادی مدرن سهم خود را ادا کرد. این نظم اینک به عناصر فنی و اقتصادی تولید ماشین وابسته است، نظمی که امروز نه فقط زندگی کسانی را شکل می‌دهد که مستقیماً به کار اقتصادی مشغولند بلکه با نیروی مقاومت‌ناپذیری سرنوشت تمام کسانی را نیز شکل می‌دهد که زندگی خود را در این نظام آغاز می‌کنند و شاید تا زمانی که آخرین تَن ذغال‌سنگ استخراج گردد چنین نقش تعیین‌کننده‌ای داشته باشد. به عقیده ریچارد باکستر^۱ دلبستگی به جیفه دنیا باید مانند قبای ژنده‌ای بر تن قدیسی باشد که هر لحظه بخواهد به دورش افکند، ولی قسمت آن بود که قبای ژنده به قفسی آهنین بدل شود. چون زهدگرایی بر آن بود که دنیا را از سر نو بسازد و آرمانهای خود را در آن پیاده کند، نعم مادی سلطه زیاد و دست آخر کاملی بر زندگی انسانها پیدا کرد، سلطه‌ای که در هیچ دوره‌ای مانند آن به چشم نمی‌خورد. امروز روح دینی زهدگرایی از قفس آزاد شده است و عاقبت کار معلوم نیست، اما سرمایه‌داری ظفرمند، از آنجا که بر شالوده‌های مکانیکی استوار است دیگر به کمک دین احتیاجی ندارد... هیچ‌کس نمی‌داند که چه کسی در آینده در این قفس زندگی خواهد کرد و آیا در پایان تحول شگفت آن،

پیامبران جدیدی ظهور خواهند کرد و یا افکار و آرمانهای قدیمی با قدرت تمام زندگی را از سر خواهند گرفت... درباره آخرین منزل این تحول فرهنگی شاید بتوان به درستی گفت که این منزل، منزل 'متخصصان بی روح و عیاشان بی احساس' است. وبر در پایان شاید با اندکی طنز تلخ می افزاید «شاید این گفته ناشی از قضاوتی ارزشی و ایمانی باشد که نباید آن را به این بحث تاریخی تحمیل کرد.» (وبر ۱۹۷۶، صص ۸۲-۱۸۱).

بارزترین مشخصه قفس آهنینی که وبر از آن سخن می گوید بوروکراسی است. بوروکراسی نوعی از سلطه است که مشروعیت آن از گردن نهادن به نظم حقوقی غیر شخصی مدون (سلطه حقوقی- عقلانی) ناشی می شود. بوروکراسی اعمال قدرت از طریق نوع خاصی از مأموران اجرایی و اداری است. وبر می نویسد: «نابترین نوع سلطه حقوقی به کار گرفتن مأموران اجرایی در نظام بوروکراتیک است.» (وبر ۱۹۶۴، ص ۳۳۳) بنابراین بوروکراسی را می توان سلطه عقلانی نامید.

جایگاه این نوع سلطه «اداره»^۱ است که در آن مأمورانی به کار می پردازند که بر اساس معرفت و دانش تخصصی خود برای امور برگزیده شده اند و اقتدار آنها را قوانین و مقررات و آیین نامه ها مشخص می کند. فقط آنکه در رأس سازمان بوروکراتیک قرار دارد، از حیطه ای خارج از حیطه بوروکراسی اقتصادی و سیاسی به مقام خویش گماشته می شود. در اینجا وبر به تبعیت از مارکس معتقد است که جدایی مأموران از ابزار اداری اهمیت وافر دارد آنان درست مثل کارگرانی هستند که از ابزار تولیدی خود جدا مانده باشند. مأموران اداری نیز مثل کارگران در خدمت ریسی نیستند که آنها را به مقام خود گماشته است، بلکه در خدمت «اداره» ای هستند که وظایفی غیر شخصی را به آنها محول کرده و انجام آن وظایف را طبق مقررات غیر شخصی از آنها طلب می کند. (ماکس وبر ۱۹۷۰، صص ۲۰۴-۱۹۶). وابستگی بوروکراسی به عقلانیت صوری از آنجا پیدا است که مأموران تابع قواعد مجرد هستند و قدرتی که اداره بر آنها اعمال می کند غیر شخصی است. در بوروکراسی، عقلانیت بنیادین یعنی عقلانیت یا کنشی که هدف آن برآوردن نیاز خاص و انضمامی بشری باشد، جایی ندارد. مأمور اداری تجسم کامل عقلانیت صوری

است زیرا که وی متخصصی است که فعالیت‌هایش ناشی از فکر و ذهن خود او نیست بلکه تابع نظامی غیر شخصی است که منکر ذهنیت و فردیت خاص خود اوست.

مسئله‌ای که به آن اشاره کردیم یعنی تنش میان عقلانیت صوری و عقلانیت بنیادی زمانی جلوه‌گر می‌شود که وبر بحث رابطه میان روند بوروکراتیزه شدن و روند دموکراتیزه شدن را پیش می‌کشد. وبر معتقد است که دموکراسی ارزشی بنیادی است و روند دموکراتیزه شدن با پیشرفت خود امتیازهای فئودالی و پاتریمونیا و هر نوع گروه ممتاز را از بنیان سست می‌کند. روند دموکراتیزه شدن به ویژه در شکل نهادی آن قدرت شخصی را با ارائه قواعد و قوانین محدود می‌سازد. باید خاطر نشان سازیم که در اینجا منظور وبر از روند دموکراتیزه شدن پیشرفت «دموکراسی فعال» یا افزایش فعالیت و دخالت اتباع حکومت در نحوه اداره کشور نیست بلکه منظور دموکراسی «منفعل» است که اساس آن «حقوق مساوی اتباع» است. منشأ این حقوق برابر، تبعیت از قواعد مجردی است که همه را به یکسان در بر می‌گیرد. حکومت با اتکای به اصلی عینی یعنی قانون، جایگزین حکومت شخصی می‌شود. نتیجه چنین روندی آن است که ۱- در اداره به روی همه باز می‌شود و دیگر گروه منزلتی خاصی نمی‌تواند مدعی شود که حق انحصاری گرداندن اداره به آنها تعلق دارد و ۲- افکار عمومی که خود عقلانیت بنیادی دیگری است به وزنه‌ای سنگین مبدل می‌گردد که اجتناب از آن ممکن نیست. دموکراسی سیاسی ناگزیر است به صدای افکار عمومی گوش دهد، به همین سبب است که در عصر جدید برای تصدی هر مقامی نوعی انتخابات ضروری است و زمان تصدی هر مقامی دارای مدتی معین و ترجیحاً مدتی کوتاه است تا بتوان از قدرت‌گیری شخصی او جلوگیری کرد. وبر به همین دلیل دموکراتیزه شدن را مخالف حکومت بوروکراتیک می‌پندارد.

مهمترین عنصر روند دموکراتیزه شدن یعنی اعطای برابری حق به اتباع نتیجه‌ای ناخواسته به دنبال دارد. دموکراتیزه شدن در روند تحقق بخشیدن به ارزش بنیادی «حقوق برابر اتباع» گسترش عقل صوری را تشدید می‌کند و بدین سان وبر نشان می‌دهد دموکراتیزه شدن جامعه بنیادی مطلوب برای بوروکراتیزه شدن است. در مبارزه به ضد حکومت نخبگان و طبقات ممتاز، دموکراتیزه شدن قدمی به جلوست زیرا کمک می‌کند تا به جای اقشاری که به طور سنتی و یا به طور ارثی در

مصدر امور قرار می‌گرفتند، کارمندان مزدبگیر قرار گیرند. دموکراتیزه شدن از آنجا که مبتنی بر اصول تجریدی قواعد صوری و مساوات حقوق در برابر قانون است مبارزه برای امحای قدرت و روابط و احترام شخصی را تسریع می‌کند. این امر نیازمند گسترش بوروکراسی است زیرا فقط بوروکراسی است که می‌تواند حاکمیت حقوقی غیر شخصی را مستقر و مستحکم سازد، اما با این همه وبر می‌گوید «دمکراسی به‌طور کلی مخالف حاکمیت بوروکراسی است به‌رغم اینکه و شاید به‌سبب اینکه ناخواسته بوروکراسی را ارتقا می‌دهد.» (وبر ۱۹۷۰، ص ۲۳۱). این پویایی تنش‌آمیز در آموزش و تعلیم و تربیت مورد نیاز برای تصدی مقامهای اداری نیز کاملاً به‌چشم می‌خورد. اصول دمکراتیک برآنند که در گزینش برای تصدی امور، صلاحیتها ملاک قضاوت باشند نه امتیازات. اما با این همه، این اصول مخالف به‌وجود آمدن ماندراپنهاست. وبر در این مقاله نشان می‌دهد که جدایی قلمرو عمومی از قلمرو خصوصی مبین اصلی «دمکراتیک» اداره عینی امور است. مطابق ارزشهای دمکراسی، قدرت هیئت حاکمه منتخب باید غیر شخصی باشد و اعمال آنها بر طبق قواعد شناخته‌شده انجام گیرد و برابری همگان در مورد قانون را رعایت کند. اما همان‌طور که گوشزد کردیم این امر قواعد نظام سرمایه‌داری را مفروض می‌شمارد یعنی مأموران باید همچون کارگران که از ابزار تولید جدایند از قدرت اداری جدا شوند. اگر مأموران خود صاحب ابزارهای قدرت باشند، قدرت شخصی خواهد شد و این امر با اصول دمکراسی صوری تناقض خواهد داشت. بنابراین مأموران باید مزدبگیرانی باشند که قدرت اداره عمومی^۱ را به‌کار می‌گیرند. وبر معتقد است به‌سبب جدایی میان قلمرو خصوصی و قلمرو عمومی، ناگزیر مردم از سیاست جدا خواهند افتاد و به‌توده‌ای متمیزه و غیر سیاسی و منفعل تبدیل خواهند شد. توده‌ای که نیچه نام آنرا «رمة» گذاشته است. تنشی که میان روند بوروکراتیزه شدن و دموکراتیزه شدن وجود دارد مثالی است از تنشی که میان اخلاق مسؤولیت و اخلاق غایات وجود دارد و ما به‌همین سبب آنرا متذکر شدیم. وبر وظیفه جامعه‌شناسی را یافتن راههای صحیح رفتن به‌درون این تنش می‌داند نه نادیده گرفتن آن با توسل به‌احساسات. مدرنیته یعنی پذیرش عقلانی انشقاق.

1. public office

و بر این انشقاقها را ناشی از روند عقلانی شدن می‌داند که حاصل آن «افسون‌زدایی»^۱ است. افسون‌زدایی بنیان معرفت‌شناسی وبر است. وی معتقد است که عقلانی شدن جهان مدرن، کلیت‌گرایی ارزشی جهان‌بینی سنتی قرون وسطایی را تخریب کرده است. دنیوی شدن و پی‌آمد آن یعنی افسون‌زدایی ما را به دست «رب‌النوعه‌هایی» رها کرده است که با یکدیگر در جنگ و جدالند. وبر می‌گوید که اساس عقلانیت مدرن بر این مبنا استوار است که آدمی می‌تواند همه چیز را محاسبه کند و تمامی ابعاد زندگی را مورد تحقیق قرار دهد و بر همه چیز مسلط شود و همین مبناست که با جهان‌بینی وحدانی و نظام ارزشی دینی ناسازگار است. دیگر نیرویی رمزی که بر جهان مسلط باشد وجود ندارد (وبر ۱۹۷۰، ص ۱۳۹). بنابراین دیگر نمی‌توان معنای جهان را به یگانه‌ای فراج جهانی نسبت داد. وبر معتقد است که به همین سبب آدمیان دیگر قادر نیستند که بر اساس ارزشهای فرهنگی عام و روشن و واضح زندگی و عمل کنند. نگرش آدمی به زندگی در جهان عقلانی شده و افسون‌زدوده، گسسته و متناقض است، آدمی باید بر اساس اخلاقی عمل کند که خود برگزیده است.

زمانی ممکن بود که ارزشهای فرهنگی را به‌هنگارهای اخلاقی منتسب ساخت اما اکنون عقلانی شدن این امکان را از ما سلب کرده است. وبر می‌گوید «سرنوشت دورانی که از درخت معرفت تناول کرده است این است که باید بداند ما نمی‌توانیم جهان را با اتکای به تحلیل‌های آن معنی کنیم، هرچند که این تحلیل‌ها جامع و مانع باشند، این دوران باید که این معنا را خود خلق کند و به‌یاد داشته باشد که بینشهای کلی درباره زندگی و جهان حاصل افزایش معرفت تجربی نیست و والاترین آرمان‌ها که ما را با نیروی شدید خود به حرکت درمی‌آورد همواره در جریان مبارزه با سایر آرمان‌ها شکل می‌گیرند، آرمانهایی که برای دیگران همانقدر مقدسند که آرمانهای ما برای ما مقدسند» (وبر ۱۹۴۹، ص ۵۷). وحدت جهان فرهنگی از هم‌گسیخته است و سبب، به‌هیچ‌وجه آن نیست که دیگر آدمیان بر طبق ارزشهای مطلق عمل نمی‌کنند بلکه سبب آن است که ارزشها فردی شده‌اند، هر فردی باید رب‌النوع خود را خود انتخاب کند. افسون‌زدودگی عامیت و کلیت واقعیت را از

میان برده است، کلیتی که معنای آن آشکار بود و ابهام در آن دیده نمی شد در زندگی مدرن به «جریانی ناهمگن» مبدل شده است که همه ابعاد آن شناختنی نیست. از این گفته‌ها آشکار است که گرچه وبر در معرفت‌شناسی خود از نوکانتی‌ها متأثر بود اما بنیان معرفت‌شناسی او جهانی بود که نیچه آن را قبلاً با شهودی فلسفی درک کرده بود، وبر این شهود را با تحقیقات تجربی پی گرفت. مقوله ربط ارزشی^۱ وبر مقوله‌ای صرفاً معرفت‌شناختی نیست بلکه منشأ آن واقعیت افسون‌زدوده و از هم‌گسیخته‌ای است که نیچه آن را متذکر شده است. وبر معتقد است که محققى که قصد کار «علمی» دارد باید آن بخشی از واقعیت را که قصد دارد دست به مطالعه آن بزند مطابق ارزشهای غایی و علایق معرفتی خود، بر سازد و از آنجا که ارزشهایی که راهنمای تحقیقات او هستند عام نیستند او محکوم به نوعی «منظرگرایی» و دید یک‌جانبه است. وبر می‌نویسد: «هیچ نوع تحلیل مطلقاً 'عینی' از فرهنگ یا پدیده اجتماعی وجود ندارد که جدای از نظرگاههای خاص و یا 'یک‌جانبه‌ای' باشد که مطابق آنها، آن پدیده‌ها به‌طور آشکار و پنهان، آگاهانه و ناآگاهانه، برگزیده می‌شوند و تحلیل می‌شوند و برای اهداف تحلیلی نظم داده می‌شوند.» (وبر ۱۹۴۹، ص ۷۲). عقل‌گرایی و افسون‌زدایی، عالم و محقق را به متخصصی تک‌منظر تبدیل کرده و مهمتر از آن باعث شده است که معرفت به نظامهای گسسته و جدا از هم تبدیل شود. اما نکته مهم در مورد وبر آن است که وی به‌رغم تمامی این گفته‌ها به «عینیت» در علوم اجتماعی اعتقاد دارد. منظور وبر آن نیست که ارزشها را می‌توان از کار علمی جدا ساخت، زیرا ارزش همواره راهنمای محقق در انتخاب و گزینش داده‌هاست، بلکه منظور وی این است که محقق باید از ارزشهای فراعلمی که راهنمای تحقیق او هستند با خبر باشد تا بتواند خود را از آنها جدا سازد. وبر این مقوله را رهایی از ارزش‌داوری نام می‌گذارد، مقوله‌ای که به‌ویژه در جامعه‌شناسی پوزیتیویستی اهمیت اساسی پیدا کرده است. نکته‌ای که اخیراً متذکر شدیم نکته مهمی در آثار وبر است زیرا اگر به‌جز این بود وی یکسر منظرگرایی نیچه‌ای را پذیرفته بود. برای مدلل ساختن این نکته به قرائت مقاله مهم وبر یعنی «پیشه علم» می‌پردازیم زیرا در این مقاله است که وبر با دفاع از نقش انتقادی علم، بنیانی را بی می‌ریزد که با اتکای به آن

می‌توان نکات منفی دو نحله بعدی جامعه‌شناسی و فلسفه را آشکار کرد دو نحله‌ای که در آلمان پا گرفتند و بعدها نفوذ آنها همه جاگیر شد یعنی مکتب انتقادی و مکتب هرمنوتیک.

اگر گسسته بودن را به نوعی ملاک هر چیز مدرن بدانیم باید بگوییم که مقاله «پیشه علم»، «مدرن» است، در وهله اول به نظر می‌رسد که این امر ناشی از آن است که این مقاله در اساس سخنرانی بوده است و لاجرم هر نوع سخنرانی به نوعی گسسته است زیرا عنان سخن، در دست سخنران نیست. حتی اگر چنین امری صحت داشته باشد باز از مدرن بودن این مقاله چیزی کاسته نمی‌شود. به نظر می‌رسد که وبر در این مقاله به کلیه وسوسه‌های خود میدان داده است که آشکار شوند و رودر روی هم قرار گیرند. شاید مناسب باشد که به تبعیت از فیلسوف و جامعه‌شناس ادبیات، میخائیل باختین^۱ بگوییم که مقاله وبر پلی فونیک یا چندآواست^۲. باختین در کتاب خود به نام مسائل بوپیکای داستایفسکی بر آن است که رمانهای داستایفسکی متشکل از آواها یا صداهای متکثر است. در هر رمانی ما صداهایی معتبر^۳ را می‌شنویم که کاملاً در صدای مؤلف که راوی ماجراست حل نمی‌شوند. به همین سبب هر کارا کتری به اندازه صدای راوی اهمیت دارد. باختین می‌نویسد: «در رمانهای داستایفسکی هر قهرمان رمان در ساختار اثر، استقلالی استثنایی دارد، انگار قهرمان در کنار نویسنده رمان سخن می‌گوید. صدای هر قهرمانی با قهرمان دیگر برابر است.» (باختین ۱۹۸۴، ص ۷). در این مقاله نیز قهرمان وبر که علم باشد دست آخر سخن خود را می‌گوید و از هزار توی بحث‌های متعدد وبر بالاخره جان سالم به در می‌برد.

وبر در این مقاله از نبرد رب‌النوعها و تفکیک قلمرو ارزشها (نیچه)، بی‌معنا بودن علم (تولستوی)، باب شدن نوعی عرفان در زمانه خودوی و اصرار عده‌ای از روشنفکران زمانه او برای حل مسائل اجتماعی از دیدگاه عرفانی و در نتیجه رد علم و تکلیف علمای علوم انسانی و بالاخره جایگاه علم سخن می‌راند. وبر در این مقاله هم نیچه را جدی می‌گیرد و هم تولستوی و هم عرفان آخرالزمانی دوره خود را، اما

1. Mikhail Bakhtin

2. polyphonic

3. valid voices

سعی می‌کند با توسل به علم پاسخی به آنها بدهد. کسانی که او را جامعه‌شناسی نوید می‌دانند مسائلی را که او در این مقاله مطرح کرده است با تذکرات پایانی وی در مورد قفس آهنین عصر جدید در اخلاق پروتستانی پیوند می‌زنند و از جامعه‌شناسی او نوعی مکاشفات یوحنا می‌سازند البته همان‌طور که هابرماس نشان داده است وبر نظریه عقلانی شدن نهادهای غربی را که اساس تفکر خود وی بود دست‌کم گرفت و متوجه نشد که گسترش و تحول عقل‌گرایی، خود بنیادی می‌سازد که گزینش علم را از حیطة تصمیم‌گرایی خارج می‌سازد و آن را به‌ابزار ناگزیر شناخت عصر جدید بدل می‌سازد، اما قرائت دقیق این مقاله نشان می‌دهد که وبر علم را ارزشی در میان ارزشها و رب‌النوعی در میان رب‌النوعها نمی‌داند که انتخاب آن نوعی انتخاب شخصی باشد و فرد نتواند توجیهی عقلانی از آن به دست دهد. امیدواریم که قرائت ما در پایان نقشی را که وبر برای علم در نظر گرفته یا به عبارت باختین نقشی را که علم خود در مقاله وبر به عهده گرفته، نمایان سازد.

برای فهم مقاله وبر باید اندکی دربارهٔ پیش‌زمینهٔ فکری مسائلی که وبر با آنها درگیر شد سخن بگوییم. رادبروخ^۱ در توصیف فضای روشنفکری هایدلبرگ در زمان وبر می‌نویسد: «در آن زمان هایدلبرگ شبیه کشتی نوح بود و از هر نوع جریان فکری در آن نماینده‌ای وجود داشت.» و امیل لاسک^۲ در توصیف همین فضا و روشنفکرانی که در روزهای یکشنبه در خانه وبر گرد می‌آمدند و مهمترین آنها فریدریش گندولف^۳ عضو محفل اشتفان گئورگه^۴ و گئورگ لوکاج و ارنست بلوخ^۵ بودند می‌نویسد: «برخی آنها را نماینده‌گرایشهای مد روز می‌پنداشتند زیرا که آنان ضد لیبرال بودند و به عرفان‌گرایی داشتند، آنها شیوه زندگی بورژوازی و زندگی در شهر بزرگ و عقلانیت ابزاری و کمی شدن و تخصص آکادمیک را رد می‌کردند. این زمانه، زمانه‌ای بود که عرفان مد روز شده بود و در مجامع و کافه‌ها آدمی طبیعتاً دربارهٔ عرفا می‌شنید و می‌خواند و شیوه کاتولیکی در پیش می‌گرفت و قرن هجدهم [قرن روشنگری] را تحقیر می‌کرد.» (به نقل از ولفگانگ مُمزن^۶ و یورگن

1. G. Rudbruch

2. E. Lask

3. F. Gundolf

4. S. George

5. E. Bloch

6. W. Mommsen

اوسترهاامل^۱ ۱۹۸۷، ص ۴۵۰-۴۹۹، همچنین در مورد رابطه وبر با تحولات فرهنگی آلمان در دوره وایمار نگاه کنید به فرهادپور (۱۳۷۱). ماریانه وبر^۲، همسر وبر در زندگینامه مشهوری که درباره وبر نگاشته است درباره همین عرفا و فلاسفه و شعرا می‌نویسد: «فلاسفه جوان را امیدهای معادشناختی... تکان داده بود. آنها بنیان رستگاری را در نظامی سوسیالیستی می‌دانستند که برادری آدمیان آن را خلق کند. از نظر لوکاخ جلال و شکوه فرهنگ این جهانی به ویژه جنبه زیبایی‌شناختی آن به معنی دجال بود یعنی نوعی رقابت شیطانی با لطف خداوند. اما این قلمرو باید کاملاً توسعه و تحول یابد چون نباید به فرد کمک کرد تا میان آن و خداوند با خیال آسوده یکی را انتخاب کند، زیرا مبارزه نهایی میان شیطان و خداوند هنوز به وقوع نپیوسته است. از نظر وی غایت مطلق، رستگاری و نجات از این جهان است نه آن‌گونه که اشتفان گئورگه و محفلش می‌پنداشتند سرشار شدن در این جهان.» ماریانه وبر درباره لوکاخ می‌نویسد: «وبر همچنین با فلاسفه‌ای از اروپای شرقی آشنا شد که در این زمان آهسته‌آهسته به‌اشتهار می‌رسیدند از آن میان می‌توان به گئورگ فن لوکاخ اشاره کرد که وبر با او دوست صمیمی شد. لوکاخ در آن زمان روی کتاب زیبایی‌شناسی خود کار می‌کرد که قرار بود بخشی از نظامی فلسفی باشد و راه او را به‌دنیای آکادمیک باز کند. وبر غرق در خواندن کتاب او شد و نوشت 'من شدیداً تحت تأثیر قرار گرفته‌ام و کاملاً اطمینان دارم که نحوه طرح مسئله کاملاً صحیح است'» (ماریانه وبر ۱۹۷۵، ۶۶-۴۶۵).

اما ارتباط فکری وبر با لوکاخ چگونه بود؟ او کارادی^۳ در این باره می‌نویسد: «برای سالها آن دو، یک‌بار در هفته و یا حتی بیشتر با هم گفتگو می‌کردند. شتاودینگر علاقه‌مندی وبر به داستایفسکی را ناشی از تأثیر لوکاخ می‌دانست، هونیکشایم تأکید می‌کند که تا مدت‌ها لوکاخ در اندیشه وبر حضور برجسته‌ای داشت و او نمی‌تواند یک‌شنبه‌ای را به یاد آورد که در آن، گفتگویی درباره داستایفسکی صورت نگیرد. این گفتگوها در ارجاعاتی که هم لوکاخ و هم وبر مکرراً به منابع فرهنگی مشابه می‌کردند، تأثیر گذاشت... می‌توان از موعظه کوه زیتون و فرانسیس قدیس و راهب هندی و تولستوی و مفتیش بزرگ داستایفسکی نام برد. آرای لوکاخ

1. J. Osterhammel

2. M. Weber

3. E. Karádi

تا حد بسیاری شیوه ارائه افکار وبر در مورد این مسائل اخلاقی را تحت تأثیر قرار داد... یادداشتهای لوکاچ برای نوشتن کتابی درباره داستایفسکی که در آن مقوله 'ایثار روح' را مطرح کرده بود در مقاله 'پیشه سیاست' وبر پی گیری شد... این امر به آن معنا نیست که هدف سخنرانی وبر فقط لوکاچ بوده است اما بدان معناست که گفتگوی فکری با لوکاچ در طول سالها به وبر فرصتی داد تا افکار خود را نظم بخشد.» (به نقل از مُمزن و اُسترهامل ۱۹۸۷، ص ۵۰۶).

وبر در این مقاله درست مثل سایر نوشته‌های خویش بر آن است که ارزش داوری را کنار بگذارد و «عینی» سخن بگوید. ما مشاهده کردیم که وی در پایان کتاب اخلاق پروتستانی هنگامی که در صدد برآمد تا داوریهای خود را درباره وضعیت مابعد اخلاق پروتستانی اعلام کند به خود نهیب زد که باید ارزش داوری را کنار بگذارد. اما چنین به نظر می‌رسد که وبر در آغاز مقاله «پیشه علم» باز خود را به دست ارزش داوری رها کرده باشد. وبر این مقاله را با قیاس وضعیت آکادِمیا در فرانسه و آمریکا و آلمان آغاز می‌کند اما در واقع مقاله زمانی شروع می‌شود که این مطلب را رها می‌کند و به توصیف وضعیت فرهنگی زمانه خود و تصویری که این زمانه از علم^۱ دارد، می‌پردازد. با توجه به شرح مختصری که ما از هایدلبرگ یعنی پایتخت فرهنگی آن زمان آلمان ترسیم کردیم این تصویر باید اکنون تصویر آشنایی باشد. وبر می‌نویسد: «در این روزها در حلقه‌های جوانان باب شده است که علم را مقوله‌ای بدانند که اسیر محاسبه شده است و در آزمایشگاهها و مؤسسات آماری و بر اساس نظام آماری ساخته می‌شود. آنان معتقدند که این نظام درست مثل نظام کارخانه است زیرا در آن از هوش و خرد سرد^۲ استفاده می‌شود نه از دل و جان. باید در پاسخ به این مسئله گفت که چنین نظری فاقد وضوح و روشنایی است زیرا گویندگان نمی‌دانند که در کارخانه و آزمایشگاه چه خبر است.» (وبر ۱۹۷۰، ص ۱۳۵)

وبر در جای دیگر این مقاله می‌گوید، بینشی در میان مردم باب شده و آنان را

۱. این تصویر مختص زمانه وبر نبود، هنوز هم چنین وضعیتی را می‌شود در همه جا مشاهده کرد.

2. Cool intellect

بنده «بتهایی»^۱ ساخته است. پرستش این بتها به گوشه‌های خیابانها کشیده شده و همه روزنامه‌ها و مجلات را انباشته است. جوانان می‌خواهند «کسی»^۲ باشند و زندگی را «حس» کنند (همانجا، ص ۱۳۷) و ادامه می‌دهد جوانان آلمانی فقط به دنبال تجربه دینی نیستند بلکه دنبال «تجربه کردن» همه چیز هستند. وی می‌افزاید در عمل اتلکتوالیسم از نوع عقل‌گریزی رمانتیک به همین جا ختم می‌شود (همانجا، ص ۱۴۳). هرچند همسر و بر نوشت «وبر کسانی را که می‌خواستند کسی باشند تحقیر می‌کرد و این پدیده را مرضی زنانه می‌پنداشت و آن را تجلی خودبزرگ‌بینی می‌دانست که جوانان را باید از آن بر حذر کرد» (ماریانه و بر ۱۹۷۵، ص ۳۱۸). اما ما شاهد بودیم که وی با عرفا و خردگريزانی از قبیل لوکاچ و بلوخ و اشتفان گئورگه که در پی اخلاق غایات به میانجی مقولات زیبایی‌شناختی بودند نه فقط سر ناسازگاری نداشت بلکه با جدیتی تمام با آنها به گفتگو می‌پرداخت و حتی آرای خود را در جریان دیالوگ و گفتگو با آنان حک و اصلاح می‌کرد، اکنون می‌توان پرسید چرا و بر در مقاله‌ای که خود می‌داند باید از ارزش‌دوری برکنار باشد، چنین قضاوت تلخی درباره آنان می‌کند. شاید این گفته و بر راهگشای ما باشد، و بر می‌گوید «زمانی که این جوانان به کلاس درس می‌آیند می‌گویند: بله، اما ما به جلسات درس می‌آیم تا چیزی بیشتر از تجزیه و تحلیل واقعیت بیاموزیم. اشتباه جوانان ما این است که از استاد چیزی بیش از آنچه وظیفه اوست می‌خواهند و انتظار دارند. جوانان ما به دنبال پیشوا هستند نه معلم» (همانجا، ص ۱۴۹). و بر برای پاسخ دادن به این سؤال به پرسش نیچه‌ای نبرد رب‌النوعها و ارزش باز می‌گردد و می‌گوید که امروزه رب‌النوعهای کهن از مقبره‌های خود برخاسته‌اند و از آنجا که افسون‌زدایی شده‌اند به نیروهایی غیر شخصی بدل شده‌اند. آنها برای قبضه کردن زندگی ما می‌کوشند و مجدداً نبرد ابدی خود را با یکدیگر از سر گرفته‌اند. جهان ما بسیار شبیه جهان پاگان شده است منتهی با تفاوتی عظیم، رب‌النوعها افسون‌زدوده شده‌اند. او در ادامه سخنان خود می‌گوید آنچه برای انسان مدرن و به‌ویژه برای جوانان سخت است روبرو شدن با همین جهان است و به نظر او جستجوی بی‌محابا برای تجربه عرفانی ناشی از همین ضعف است و همین ضعف است که آدمیان را

1. Idols

2. personality

وامی دارد تا از رویارویی جدی با دوران سرنوشت‌ساز سر باز زنند. وبر معتقد است که تمدن فعلی، ما را محکوم ساخته است که با این سرنوشت رویارویی کنیم و نکته‌ای را می‌افزاید که درخور تأمل است: ما باید زمانی با این سرنوشت رویارویی کنیم که تحت تأثیر اخلاق پرشور مسیحی سالهاست که نابینا شده‌ایم. حال پرسش اساسی این است، از دست علم و عالم در چنین وضعیتی چه می‌آید؟

وبر جدلی را که با جوانان شروع کرده است در همین حد رها نمی‌کند بلکه تلاش می‌کند تا آن‌را با گشودن بحثی که تولستوی مطرح کرده است تعمیق بخشد. پرسش تولستوی در بادی امر بسیار عجیب به نظر می‌رسد زیرا تولستوی با سنجش نسبت مرگ با علم پرسش خود را مطرح می‌کند. از نظر تولستوی برای انسان متمدن مرگ معنایی ندارد زیرا که زندگی فردی انسان متمدن جزوی است از «پیشرفت بی‌پایان»، پیشرفتی که بر طبق معنای درونی خود هرگز به فرجامی نخواهد رسید. انسان مدرن در جریان پیشرفت‌اش در هر کجا که باشد مدام باید برای ادامه زندگی قدمی به جلو بردارد در نتیجه هیچ انسانی به نقطه اوج نخواهد رسید. حضرت ابراهیم و یا دهقانی که در ایام گذشته زندگی می‌کرد هنگام مرگ «کهنسال» و لبالب از زندگی بودند، در حالی که انسان مدرن ممکن است از زندگی خسته شده باشد اما هرگز از آن اشباع نمی‌شود (وبر ۱۹۷۰، ص ۱۴۰). تولستوی می‌گوید از آنجا که مرگ بی‌معنا شده است زندگی متمدن نیز بی‌معنا شده است.^۱ وبر برای پاسخ دادن به پرسش تولستوی معتقد است که باید به ارزش علم در کلیت زندگی بشری پرداخت؛ و برای این امر دست به مقایسه میان ارزش علم در گذشته و حال حاضر می‌زند. وبر از افلاطون و از استعاره غار شروع می‌کند. آدمیان در آغاز گروهی بودند که چشم بر سایه‌های افتاده بر دیوار دوخته بودند و آن‌را حقیقت می‌دانستند، ناگهان یکی از آنها برمی‌گردد و منشأ نور یعنی آفتاب را کشف می‌کند. در این استعاره فیلسوف همین آورنده حقیقت است و نور حقیقت، علم است. اگر از

۱. وبر در مورد این گفته‌های تولستوی می‌نویسد «تولستوی در نوله‌های آخری خود سعی کرد که این اندیشه را بسط دهد و همین امر کلید فهم هنر تولستوی است.» وبر احتمالاً گمان می‌کرد که تولستوی فقط علم را بی‌معنا می‌پندارد اما تولستوی از این گفته فراتر رفت و در کتاب هنر چیست؟ تا آنجا پیش رفت که هنر را نیز مشمول این مقوله قرار داد، آنچه در پایان برای تولستوی باقی ماند نه علم بود نه هنر نه ایمان کلیسایی بلکه نوعی پیوند مرموز شخصی با امر مقدس بود.

استعاره بگذریم آنچه به روایت افلاطون، سقراط به کشف آن نائل آمد «مفهوم»^۱ بود. یعنی یکی از بزرگترین ابزارهای هر نوع معرفت علمی. وبر معتقد است که «مفهوم» را در هند نیز کشف کرده بودند اما فقط در یونان بود که مفهوم به ابزاری منطقی برای جدا کردن سره از ناسره بدل شد. پس از سقراط بر آن بودند که اگر مفهوم درست زیبایی و خیر و شجاعت و روح و هر چیز دیگر را بیابند راهی خواهند جست تا به «فعل و کنش» درست در زندگی دست یابند و به عنوان شهروندان دولت، رفتاری مبتنی بر حقیقت پیشه کنند. از نظر وبر دومین ابزار مهم کار علمی یعنی تجربه عقلانی که روح هلنی آن را دریافته اما عملاً به کار نبسته بود در دوران رنسانس کشف شد. همان‌طور که قبلاً گوشزد کردیم وبر معتقد است از این حیث نخستین بدعتها در زمینه هنر صورت گرفت. گالیله عقل تجربی را از لئوناردو آموخت و در علم آن را به کار گرفت و بیکن از آن روشی عام ساخت. از نظر وبر علم نزد لئوناردو راهی بود به هنر واقعی و نزد گالیله و بیکن راهی به سوی طبیعت واقعی. وبر سپس به آغاز عصر جدید بازمی‌گردد و متذکر می‌شود که نزد کارگران علمی پیوریتن علم راهی بود به سوی خداوند. پزشکی پیوریتن به نام شوامردام^۲ گفته بود که «من با تشریح گنجشک تقدیر خداوند را به شما نشان خواهم داد». پیوریتنها معتقد بودند که اعصار میانه خداوند را پنهان کردند اما در زمانه آنان علم از طریق تشریح کالبد طبیعت خداوند را آشکار می‌سازد.

وبر سپس به عصر جدید بازمی‌گردد و بیهوده نیست که در این بخش از مقاله خود از نیچه نقل می‌کند و می‌گوید که چگونه نیچه از «آخرین آدمیانی» که شادمانی را خلق کردند انتقاد جانانه‌ای به عمل آورده و خطای آنان را برملا ساخته است. علم اکنون نه راهی به سوی «زندگی حقیقی» و «هنر حقیقی» و «طبیعت حقیقی» و «شادمانی حقیقی» است و نه راهی به سوی «خداوند»؛ و به همین سبب است که تولستوی گفته است «علم بی‌معناست» زیرا به این پرسش بشری پاسخی نمی‌دهد: چه باید بکنیم و چگونه باید زندگی کنیم؟

اما وبر مقاله خود را در اینجا تمام نمی‌کند زیرا در صدد آن است که توضیح دهد مقام علم جدید چیست و ما چرا نیازمند علم هستیم و برگزیدن پیشه علم به چه

1. concept

2. Swammerdam

معناست. برای درک آنچه وبر می‌گوید باید به دو مقوله نخستین او بازگردیم یعنی اخلاق غایات مطلق و اخلاق مسؤولیت.

وبر برای نشان دادن این امر به بررسی علوم جدید می‌پردازد. طب را در نظر بگیریم معنای طب آن است که زندگی را حفظ کند و از رنج آدمی بکاهد اما طب هرگز این پرسش را نمی‌پرسد که آیا زندگی ارزش زیستن دارد یا خیر. به زیبایی‌شناسی توجه کنیم. زیبایی‌شناسی کار را از آنجا آغاز می‌کند که کارهای هنری وجود دارند و در پی آن برمی‌آید که تحقیق کند این آثار در چه شرایطی وجود داشته‌اند، اما هرگز این پرسش را پیش نمی‌کشد که ممکن است قلمرو هنر قلمرو عظمت شیطانی باشد. قلمرویی از این جهان و بنابراین در خصومت با خداوند، و یا به سبب آنکه هنر دارای روح اشرافی است با هر نوع برادری میان انسانها در خصومت است (همان‌طور که قبلاً متذکر شدیم وبر در اینجا بدون آنکه نام ببرد کلمه به کلمه از لوکاج عارف نقل قول می‌کند) به عبارت دیگر، زیبایی‌شناسی نمی‌پرسد که چرا باید اثری هنری وجود داشته باشد. فلسفه نیز از این قاعده بری نیست، فی‌المثل معرفت‌شناسی کانت نیز بر همین اساس استوار است و پیش فرض آن این است: «حقیقت علمی وجود دارد و معتبر است» و سپس می‌پرسد «تحت چه شرایطی حقیقت ممکن و بامعناست؟» وبر الهیات و یزدانشناسی^۱ را نیز از این قاعده مستثنی نمی‌کند. علمای مسیحی معمولاً گمان می‌برند که در قالب الهیات مسیحی علم و ایمان را گرد هم آورده‌اند، اما از نظر او علم و ایمان از هم جدا شده‌اند. پیش فرض یزدانشناسی چنین است: وحی^۲ وجود دارد و همان واقعیتی است که منجر به فلاح و رستگاری می‌شود اما پرسشی یزدانشناسی این است: چگونه باید این پیش‌فرضها را با معنا متصور شد و تأویل کرد. وبر بر آن است که این پیش‌فرضها فی‌نفسه معرفت نیستند بلکه تعلق هستند. از این حیث یزدانشناسی تفاوتی با زیبایی‌شناسی و سیاست ندارد. وبر به همین ترتیب علم حقوق و علوم تاریخی و فرهنگی و جامعه‌شناسی و تاریخ و اقتصاد و سیاست را متذکر می‌شود و منکر می‌شود که آنها بتوانند پرسشی غائی مطرح سازند.

از نظر وبر زمانی تفاوتی میان علم و اخلاق غایات مطلق وجود نداشت علم

1. theology

2. revelation

عین اخلاق بود، راهی به سوی حقیقت و زیبایی و خیر اما اکنون گسستی ژرف میان آنها به وجود آمده است.

وبر می‌نویسد «ما امروز چیزی را مقدس می‌نامیم نه به‌رغم آنکه زیبا نیست بلکه درست به‌این سبب که ابدأ زیبا نیست و از نیچه آموخته‌ایم که چیزی می‌تواند زیبا باشد نه به‌رغم آنکه خیر نیست بلکه درست به‌این سبب که ابدأ خیر نیست و شارل بودلر این امر را در کتاب خویش گلهای شر بیان کرده است. چیزی، می‌تواند حقیقی و درست^۱ باشد به‌رغم آنکه زیبا یا مقدس نباشد» (وبر، همانجا، ص ۱۴۸). منظور وبر از این گفته تقسیم‌بندی مشهور اوست که بعدها دستمایه هابرماس قرار گرفت: یعنی افتراق علم و اخلاق و زیبایی‌شناسی.

وی در ادامه بحث خود جهان جدید را با جهان پاگان مقایسه می‌کند اما با این تفاوت که جهان آنها افسون‌زدوده نشده بود و جهان ما جهان افسون‌زدوده‌ای است که عقلانیت صوری به‌تمامی زوایای آن رخنه کرده است. همان‌گونه که هلنی‌ها زمانی برای آفرودیت قربانی می‌کردند و زمانی دیگر برای آپولو و مهمتر از آن هر فردی قربانی خود را نثار رب‌النوع شهر خود می‌کرد ما نیز اکنون قربانیان خود را نثار رب‌النوعهای منتخب خود می‌کنیم با این تفاوت که جهان از رمز و راز خود تهی شده است. تقدیر و سرنوشت است نه «علم» (باز وبر خود علم را در گیومه گذاشته است) که بر این رب‌النوعها و نبرد آنها حکم می‌راند و این تقدیر چیزی نیست بجز توسعه عقلانیت و افسون‌زدودگی و فکرگرایی^۲. بر اثر همین تقدیر است که ارزشهای غایی از زندگی رخت بر بسته‌اند و به‌قلمرو زندگی عرفانی و یا روابط شخصی انسانها کوچیده‌اند (وبر ۱۹۷۰، ص ۱۵۵). وبر برای کسی که «تحمل مردانه تقدیر عصر حاضر را ندارد» توصیه می‌کند که «آرام و خاموش... بازگردد، آغوش کلیسای کهن با مهربانی به‌روی او گشوده است و اهل کلیسا کار را بر او سخت نخواهند گرفت. به‌هرحال چنین انسانی به‌نوعی باید به 'ایثارگری فکری' ناگزیر دست بزند. اگر کسی چنین کند ما (منظور وبر از ما اهل علم است) او را سرزنش نخواهیم کرد. زیرا چنان ایثارگری فکری به‌نفع تعلق بلاشرط مذهبی، از

1. true

2. intellectualization

نظر اخلاقی کاملاً با ظفره رفتن از وظیفه مبرهن حفظ درستی (سلامت، راستی) فکری^۱ جداست» (همانجا)^۲.

وبر با پروبلماتیک نیچه‌ای و تولستوی و لوکاچی درگیر می‌شود و از شرحی که گذشت کاملاً پیداست که گوشی شنوا به گفته آنان دارد. وی نبرد رب‌النوع‌های نیچه‌ای را می‌پذیرد اما تلاش می‌کند که با تحلیل خود از اخلاق پروتستانی و تحلیل زیمل از پول و کمی شدن و تحلیل مارکس از سرمایه‌داری مبنایی برای آن پیدا کند که همان عقلانی شدن باشد. در قلمرو معرفت‌شناسی، وی همچون نیچه بر آن است که سیلان واقعیت پیچیده‌تر از آن است که مفاهیم بتوانند مسین آن باشند و به همین سبب با جوهرگرایی مارکس مخالف است. مارکس بر آن بود که با یافتن مکانیزم بنیادی مکنون می‌توان کل واقعیت اجتماعی-اقتصادی آشکار را توضیح داد. اما وبر نظر نیچه درباره مفاهیم را نمی‌پذیرد. مقایسه نظر نیچه و وبر در مورد سقراط یعنی کاشف مفاهیم کاملاً بیانگر این امر است. وبر بر خلاف نیچه در پی «عینیت» و «تجربه» در علوم اجتماعی است اما با این همه بر آن است که نمی‌توان ارزش را از کار علمی حذف کرد زیرا بدون ارزش نمی‌توان به گزینش تحقیق اقدام کرد، از نظر او عالم اجتماعی باید از ارزشی ماورای علمی که راهنمای کار اوست آگاه باشد و آن را اعلام کند تا بتواند هنگام تحقیق خود را از آن جدا سازد. وبر بر آن نیست که عالم علوم اجتماعی «به‌طور مطلق» ارزشداوری را کنار بگذارد اما باید ارزشهای خود را آشکار سازد تا بتواند بخش تحلیلی-منطقی کار خود را از بخش ارزشی آن جدا سازد. وبر همان‌طور که دیدیم نظر تولستوی درباره بی‌معنی بودن علم را نیز جدی می‌گیرد ولی تقریباً در تمامی بحثهای خود درباره تولستوی علم را در گیومه می‌گذارد، منهای این روش بلاغی، وی همان‌طور که توصیف کردیم به امثال تولستوی توضیح می‌دهد که به آغوش کلیسا بازگردند زیرا از فهم تقدیر عصر جدید غافلند. ما درباره رابطه وبر و لوکاچ در فصل آینده توضیحاتی خواهیم

1. intellectual integrity

۲. متألهان بزرگ قرن بیستم گفته وبر را جدی گرفتند اما توصیه او را عمل نکردند و فکر خود را ایثار نکردند تا ایمان خود را حفظ کنند. از نظر ریکور میان «ایمان اولیه» و «ایمان ثانویه» تفاوت بسیاری وجود دارد که مهمترین آن رویارویی با تقدیر عصر مدرن و گذشتن از صافی انتقاد است. (ریکور ۱۳۷۳)

داد اما وبر از هر نوع توضیح آخرالزمانی جهان اکراه داشت و از کشاندن این‌گونه بحثها به خارج از حیطه «روابط دوستانه و برادرانه» و به‌ویژه از مطرح کردن این نوع بحثها در محیطهای علمی هراسان بود و در حمله‌ای که به جوانان آلمانی زمانه خود کرد آنان را از «پیشوا» انگاشتند «دانشمندان» بر حذر داشت. سخن کوتاه، وبر سخنان نیچه و تولستوی و لوکاچ را تحت مقوله اخلاق غایبات قرار می‌دهد و تمامی تلاش وی آن است که ضمن تأیید ارزشهای گفته‌های آنان حدود عملکرد این اخلاق را تحدید کند. عصر جدید عصر عقلانی شدن است و بنابراین باید با اخلاق مسؤولیت و علم با آن روبرو شد. اکنون سخن بر سر این است که وبر چه انتظاری از علم داشت. وبر در همین مقاله سه وظیفه برای علم برمی‌شمارد یعنی وظایفی که علم عملاً و به‌طور اثباتی می‌تواند در زندگی شخصی و عملی (که منظور وبر از آن زندگی اجتماعی است) به‌عهده گیرد. این وظایف عبارتند از:

۱- علم با محاسبه موضوعات خارجی و فعالیت‌های انسان می‌تواند به‌تکنولوژی کنترل زندگی کمک کند.

۲- علم روش و ابزار و مشق اندیشیدن است.

و وظیفه دیگری که وبر بر آن تأکید می‌گذارد و از نظر وی اهمیت بسیار دارد عبارت است از:

۳- تحصیل وضوح و رفع ابهام.

نکته دومی که وبر متذکر می‌شود نکته‌ای است که از زمان یونانیان به‌بعد همه علما آنرا متذکر شده‌اند، در مورد مشق اندیشیدن و فوائد آن برای زندگی خصوصی و عمومی سخنهای بسیار گفته شده است و به‌همین سبب ما از تذکر آن چشم‌پوشی می‌کنیم اما نکته اول و سوم نکاتی در بر دارند. از گفته اول برمی‌آید که وبر علم را عامل سلطه بر طبیعت برون‌ی و درونی می‌داند.

این گفته وبر و همچنین نکاتی که او درباره کنش عقلانی معطوف به‌هدف یا به‌قولی عقل‌ابزاری می‌گوید، یکی از دلمشغولیهای مهم مکتب فرانکفورت به‌شمار می‌رود. رابطه پر از عشق و نفرت نسل اول نظریه‌پردازان مکتب فرانکفورت با وبر مفصل‌تر از آن است که بتوان آنرا در اینجا باز گفت، اما بجاست که انتقاد شدید مارکوزه از برداشت وبر از علم و تکنولوژی و پاسخ هابرماس به‌او را که جانبداری از

وبر به شمار می‌رود بازگو کنیم. مارکوزه در مقاله «صنعتی شدن و سرمایه‌داری در آثار ماکس وبر» (مارکوزه ۱۳۷۵) بر آن است که برداشت وبر از عقلانیت تکنیکی-علمی ارزش‌خنثی و صوری است. این عقلانیت، ارزش‌خنثی است زیرا که مبین علاقه‌ای کلی است یعنی نوعی علاقه شناختی-ابزاری که ارزشهای خاص خرده‌گروه‌های جامعه انسانی را نادیده می‌انگارد. همچنین، این عقلانیت صوری است زیرا که حاصل تجرید از موقعیتهایی انضمامی است. از آنجا که برداشت وبر نسبت به سلطه سرمایه‌داری بی‌اعتناست در نتیجه خادم ادامه این سلطه بر طبیعت برونی و درونی است.

یورگن هابرماس در مقاله «علم و تکنولوژی در مقام ایدئولوژی»^۱ (هابرماس ۱۳۷۳) در صدد برمی‌آید که با تدوین مجدد آرای وبر و ماکس به حملات مارکوزه پاسخ گوید و از نظریه علم و عقلانیت وبر دفاع کند. هابرماس با توسل به آرای آرنولد گه‌لن^۲ جامعه‌شناس آلمانی معتقد است که دست‌آوردهای تکنولوژی جدید طرحی است که به کل نوع بشر تعلق دارد و نمی‌توان با تغییر شرایط تاریخی آن را تغییر داد (هابرماس ۱۹۷۰، ص ۸۸-۸۷). علم جدید نیز بخشی از این طرح است و بنابراین تغییرناپذیر است. هابرماس معتقد است که آرزوی مارکوزه که همان «امیدهای پنهان» والتر بنیامین و ماکس هورکهایمر و تئودور آدرنو و ارنست بلوخ برای «رستاخیز طبیعت سقوط کرده» است یوتوپایی بیش نیست (هابرماس، همانجا، ص ۸۶). تصور به وجود آمدن «علم جدید» تصویری رمانتیک است و هرگز تحقق نخواهد یافت. هابرماس سالها بعد مجدداً نظریه خود را مورد تأیید قرار داد (هابرماس ۱۹۸۲) و تکرار کرد که یگانه سوگیری معطوف به شناخت در مورد طبیعت یعنی سوگیری که حاصل آن معرفت باشد نه تلذذ زیبایی‌شناختی، آن است که بالقوه بتواند طبیعت را دستکاری و کنترل کند. هابرماس در مقاله‌ای که ذکر آن رفت دست به تقسیم‌بندی دو نوع کنش یعنی کنش تعادل نمادین و کنش عقلانی (ابزاری-راهبردی) می‌زند و خصوصیتی برای آنها قائل می‌شود (رک. هابرماس ۱۳۷۳، ص ۷۲). هابرماس در این مقاله برای نامیدن این دو حیطه از مفهوم «کنش»

۱. این مقاله چکیده است و مطالب مورد نظر از آن حذف شده است.

وبری استفاده می‌کند، اما ریشه این تقسیم‌بندی در برداشت سنتی آلمانیها از علم نهفته است. تقسیم‌بندی دوگانه‌ای که وبر نیز به آن پایبند بود: علوم طبیعی و علوم انسانی^۱. آنان به‌طور سنتی بر آن بودند که علم نخست در صدد تبیین است و علم دوم در صدد فهم^۲، در نتیجه شکافی عظیم میان آن دو افتاده بود. وبر تلاش می‌کرد تا این شکاف را با دو مقوله خود «کفایت معنایی» و «کفایت علی» از میان ببرد. قصد وبر آن بود که از درافتادن علوم انسانی به عرفانیات جلوگیری کند زیرا که در علوم انسانی نیز باید دست به تبیین زد. خود وی در کتاب اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری بر آن بود تا هم از حیث کفایت علی و هم از حیث کفایت معنایی رابطه اخلاق پروتستانی با روح سرمایه‌داری را روشن سازد. تلاش وبر دارای اهمیت بود زیرا اگر نوعی از تبیین را از علوم طبیعی حذف کنیم این علوم را یکسر به دست شهودگرایان و انهاده‌ایم.

هابرماس مقوله فهم را تحت عنوان عقل ارتباطی مجدداً تدوین می‌کند و در نظام خود جای آن را معین می‌سازد. اما باید در نظر گرفت که این مقوله همواره مورد انتقاد شدید پوزیتیویست‌ها قرار داشت. فی‌المثل تئودور ابل^۳ یکی از شاگردان کارل همپل پوزیتیویست مشهور در مقاله کلاسیک «عملیاتی که فهم نامیده می‌شود» (ابل ۱۹۷۷، صص ۹۲-۸۱) بر آن شد که روش «فهم» فاقد خصوصیت علمی است چون استفاده از «فهم» به کسب معرفت جدیدی منتهی نمی‌شود و نمی‌توان از آن به عنوان ملاک «صدق» سود برد. ابل معتقد است که روش فهم فقط می‌تواند نوعی عملکرد کمکی در تحقیقات داشته باشد. مقاله ابل در سال ۱۹۴۸ نوشته شده است و پیشرفتهای علم و رویکرد جدید به هرمنوتیک آرای او را باطل کرده‌اند و ما در فصل اول به این امر اشاره کرده‌ایم. اما شاید انتقادی که پیشاپیش نیچه از مقوله *verstehen* به عمل آورده است قدرتمندترین انتقادها باشد، نیچه مدعی شد که «جامعه‌شناسی و فلسفه تفهمی بیش از حد بخشنده است.» (به نقل از مُمزن و اُسترهامل ۱۹۸۷، ص ۴۰۶). نیچه این گفته را در متن مقایسه فضیلت «حس تاریخی»^۴ با «صداقت

۱. نحوه این تقسیم‌بندی از نظر ما مهم نیست، دیلتای تفاوت این دو را در «موضوع» می‌دانست و نوکانتیها در «روش».

2. *verstehen*

3. T. Abel

4. *historical sense*

فکری^۱ بیان کرد، فضیلتی که وبر نیز به آن ارج می‌گذاشت. «حس تاریخی» به آن معناست که بتوانیم چیزی را فراتر از خود - فرهنگهای دیگر، اقوام دیگر، تاریخ گذشته - بفهمیم. اما نیچه معتقد است که اگر «صداقت فکری» داشته باشیم هرگز نخواهیم توانست فرهنگی والا را که مبنایش عدم رنجش^۲ و عدم بخشایش^۳ است با فرهنگی دیگر قیاس کنیم زیرا هر فرهنگ والایی خود مقیاس سنجش خود را فراهم می‌کند. فرهنگ پست است که خود را در سنجش با فرهنگ دیگری به محک می‌زند. اما کمال‌گرایی که نیچه در پی آن بود و آن را با اندکی تسامح در یونان قبل از سقراط یافته بود آفریده ذهن خود او بود. «فهم» به کمک «حس تاریخی»، جامعه‌شناسی انسان‌گرا (جامعه‌شناسی پدیدارشناختی، اتنومتدولوژی و تعامل نمادی) را توانا ساخته است که به فهم گروه‌های خارج از گفتمان مسلط (مطردان و زنان و اقوام ابتدایی و...) نائل شود و از این طریق به بهبود وضعیت آنان کمک کند، حاصل گفته نیچه در حال حاضر نتیجه‌ای بجز پرستش نخبگان به بار نخواهد آورد. اکنون به سومین وظیفه علم از نظر وبر می‌پردازیم: یعنی تحصیل وضوح. وبر دو مسئله را ذیل این عنوان مطرح می‌کند. مسئله نخست رابطه منطقی میان ابزار و اهداف است. علم می‌تواند نشان دهد که اگر کسی هدفی را انتخاب کند چه ابزار مناسبی را برای رسیدن به آن باید اختیار کند و چه ابزاری را نباید اختیار کند اما مسئله دومی که وبر مطرح می‌کند مهمتر است. وبر معتقد است که می‌توان «معنا» را نیز به کمک علم معین ساخت. علم می‌تواند نشان دهد که اگر کسی جهان‌بینی را به عنوان غایت اختیار کند چه نتایج عملی و اجتماعی بر آن مترتب است. اگر کسی صادقانه ارزشی را برگزیند و به آن پایبند باشد علم می‌تواند به او نشان دهد که در واقع در خدمت چه رب‌النوعی است و در نتیجه در خدمت چه رب‌النوعهایی نیست. در جهانی که مفاهیم تعریف نشده به نیروهای عظیمی بدل گشته‌اند و همگان در خطر سقوط به اغتشاش معنایی هستند، وبر معتقد است که علم می‌تواند آنان را وادارد یا به آنان کمک کند که معنای کردار اجتماعی خود را حداقل برای خود روشن سازند. وبر اضافه می‌کند که این عمل، عملی «اخلاقی» است زیرا که نتیجه آن وضوح بخشیدن به خود و پذیرش مسؤلیت است.

1. intellectual probity

2. remorseless

3. unforgiving

وبر علم را فقط ابزار نمی‌داند بلکه آن را نیرویی اخلاقی می‌داند که نتیجه‌اش رسیدن به بلوغ و پذیرش مسؤولیت است. او کسانی را که به دنبال اخلاق غایات مطلق هستند از رفتن به سوی هدف خود باز نمی‌دارد بلکه آنها را دعوت می‌کند تا با یاری گرفتن از علم، نتایج اعمال خود را روشن سازند. اگر غیر از این بود نیچه درست گفته بود و جهان فعلی جهان نبرد رب‌النوعها به‌شمار می‌رفت، اما وبر با وارد کردن علم قصد دارد که این نبرد را به‌نوعی تأمل علمی و اخلاقی مبدل سازد. لازمه این امر تأمل در «عینیتی» است که وبر آن‌همه سعی در روشن کردن آن داشت، یعنی همان فاصله‌ای که آدمی از ارزشهای خود می‌گیرد تا بتواند مسؤولانه‌تر به‌تایجی که بر آنها مترتب است بیاندهد. وبر می‌نویسد: «اعتبار عینی تمامی معرفت تجربی منحصرأمتکی است بر نظم بخشیدن به واقعیت داده‌شده بر طبق مقولاتی که در معنایی خاص ذهنی هستند، به‌عبارت دیگر آنها مبین پیش‌فرضهای معرفت ما هستند و بر مفروض گرفتن ارزش حقایقی متکی هستند که فقط معرفت تجربی می‌تواند به‌ما بدهد» (وبر ۱۹۴۹، ص ۱۱۰).

وبر بدین‌سان سعی می‌کند تا نخست از فلسفه ارزش اجتناب کند و دوم از پوزیتیویسم و در ضمن هم جایی برای ارزش بیابد و هم جایی برای تجربه. عقلانی شدن جهان را می‌توان از دیدگاه «بدینی فرهنگی» سستی آلمانی تفسیر کرد و در نتیجه جهان را به‌قفس آهنین مبدل نمود و نیز می‌توان آن را بنیادی پنداشت که بر اساس آن ارزشها یا طرحهای تحقیقاتی به کمک علم تجربی به رقابت با یکدیگر می‌پردازند. آرای وبر با فلسفه جدید علم سازگار است. به یاری علم می‌توان نبرد رب‌النوعها را به رقابت «طرحهای تحقیقاتی» بدل کرد و این امر فقط حاصل افزایش در معرفت ما نیست بلکه نتیجه رشد و گسترش همان عقلانیتی است که جامعه‌شناسی وبر آن‌همه سعی کرده است تا آن را توضیح دهد و آشکار کند، روندی که طبیعت تراژیک او وادارش می‌کرد تا فقط سویه‌های منفی آن را ببیند.

گئورگ لوکاچ

گئورگ لوکاچ فرزند رئیس بانک مرکزی مجارستان در سال ۱۹۰۹ به آلمان رفت و در دانشگاه برلین شاگرد گئورگ زیمل جامعه‌شناس و فیلسوف مشهور شد. اندک‌زمانی نگذشت که وی به یکی از محبوبترین شاگردان استاد بدل گردید و در جلساتی که در خانه وی تشکیل می‌شد شرکت کرد. وی در طول همین سال کتاب روح و اشکال^۱ (چاپ انگلیسی ۱۹۷۴) را نوشت که در سال ۱۹۱۰ در مجارستان و در سال ۱۹۱۱ در آلمان چاپ شد. لوسین گلدمن این کتاب را بنیان مکتب فلسفی اگزیستانسیالیسم می‌داند (گلدمن ۱۹۸۰، ص ۵) و بسیاری از متفکران از جمله تئودور آدرنو سخت تحت تأثیر این کتاب قرار گرفتند. در همین کتاب بود که لوکاچ با نوشتن مقاله‌ای درباره‌ی کی‌یر که گارد توجه آلمانیها را به او جلب کرد. لوکاچ به مجارستان بازگشت و سپس به فلورانس رفت تا طرح کتاب زیبایی‌شناسی خود را بریزد و مجدداً در سال ۱۹۱۲ به آلمان بازگشت تا رساله‌ی فوق‌دکتری خود را زیر نظر ویندلبانند یا ریکرت که شاخص‌ترین فلاسفه آن زمان آلمان و از اصحاب مکتب نوکانتی بودند، بنویسد. در مجارستان به او توصیه شد که برای نزدیک شدن به ویندلبانند یا ریکرت از نفوذ ماکس وبر استفاده کند. لوکاچ به سراغ وبر رفت و وبر او را با گرمی پذیرفت. به قول امیل لاسک وبر در آن زمان یگانه پرفسور غیر ارتجاعی آلمانی بود که صرف‌نظر از تعلقات قومی و سیاسی به کسانی که

1. *Soul and Forms*

«چیزی برای گفتن داشتند» صادقانه و با جان و دل کمک می‌کرد (کارادی به نقل از مُمزن و اُسترهامل ۱۹۸۹، ص ۵۰۳).

ماریانه وبر قبل از آنکه لوکاچ مسئله خود را با وبر در میان بگذارد به همسرش گزارش داد «لوکاچ به زودی می‌خواهد با شما صحبت کند، چه متفکر شگفت‌آوری! من جداً اعتقاد دارم که او نظامی فلسفی خلق خواهد کرد، وی به من گفت که پرداختن به مسائل زیبایی‌شناختی فقط مقدمه‌ای بیش نیست» (همانجا). تلاشهای امیل لاسک برای معرفی لوکاچ به ریکرت و تلاشهای وبر برای معرفی او به ویندلبانند به جایی نرسید، وبر قبلاً در نامه‌ای به برادر خود این امر را پیش‌بینی کرده بود «مصرانه خواهش می‌کنم که اشاره‌ای در مورد امکان نگارش رساله فوق دکترای دکتر فن لوکاچ نکنید. فکر می‌کنم که ویندلبانند همکاری نکنند، زیرا که وی از هر چیز 'مدرنی' و حشت دارد» (همانجا). اما نظر نهایی ریکرت درباره لوکاچ چنین بود: «با وجودی که فکر نمی‌کنم وی فیلسوف 'علمی' عمیقی باشد اما یقین دارم که آدم حقیقتاً درخشانی است» (همانجا، ص ۵۰۴). اما لوکاچ چندان از این وقایع سر نخورد زیرا دریافت که وبر «آدم خارق‌العاده» فرهنگ آلمانی است نه ریکرت یا ویندلبانند که در آن زمان مشهورتر از وبر بودند.

قبل از آنکه به این نکات زندگی‌نامه‌ای که برای نوشته ما اهمیت دارد، ادامه دهیم بهتر است نامی از ارنست بلوخ ببریم. لوکاچ، ارنست بلوخ را در کلاسهای زیمل ملاقات کرد و همه مفسران بر آنند که وی تأثیری عمیق بر افکار لوکاچ به جای گذاشت، بعدها ارنست بلوخ جزو کسانی شد که در جلسات یکشنبه وبر شرکت می‌کردند. ارنست بلوخ یکی از همان فیلسوف-عارفانی بود که از آنها نام بردیم، بلوخ گمان می‌کرد که عصر جدید، دوره آخرالزمان است و انقلابی به آن پایان خواهد داد و تلاش می‌کرد که به نوعی عرفان ماتریالیستی دست یابد و به همین سبب به مارکس روی آورده بود و او را از زمرة «نبی‌ها» و شاید آخرین «نبی» می‌دانست، بلوخ فی‌المثل درباره وظیفه فیلسوف نوشت: «فیلسوف... باید... مثل آفتاب در بالای سر تمامی موجودات قرار گیرد و آنان را کمک کند تا به تجلیات رب رهنمون شوند. قدرت فلسفه در طرح کردن و آشکار کردن و خلق کردن و

آگاهانیدن و دست آخر 'نامیدن'، چنان عظیم است که حتی اکنون^۱ کاملاً محرومیت کشیده یعنی تحقق کامل تجربه ما از اکنونیت^۲ و حتی وظیفه احتمالی منجی و آن آخرالزمانی که همه چیز را زیر و زبر خواهد کرد یعنی همان وظیفه نامیدن، وظیفه‌ای فلسفی به‌شمار می‌رود^۳ (همانجا). لازم نیست تذکر دهیم که این گفته تا چه حد برای جامعه‌شناسی مثل وبر اغراق‌آمیز و حتی مکروه بود زیرا که دغدغه فکری وبر تحدید علوم مختلف و مشخص کردن حوزه هر یک بود و در معرفت‌شناسی به تفوق موضوع عینی^۴ اعتقاد داشت و بر آن بود که مفاهیم ما هرچند غنی باشند قادر نیستند پیچیدگیهای جهان بیرون را توضیح دهند. وبر به‌رغم خشونت بلوخ در ابراز عقایدش از شنیدن سخنان وی باکی نداشت و حتی در چاپ کتابهایش به‌او کمک کرد، آنچه وبر از آن بیمناک بود تأثیر بلوخ بر لوکاچ بود. سبب علاقه‌مندی وبر به لوکاچ آن بود که وی خیلی زود دریافت که لوکاچ فقط فیلسوفی آخرالزمانی نیست بلکه در پی آن است که بنیانی علمی برای آثار خویش فراهم کند. یکی از دلایلی که وبر از صحبت با بلوخ رویگردان بود اما با شیفتگی گفتگو با لوکاچ را ادامه می‌داد آن بود که لوکاچ همواره در صدد بود که بنیاد معرفت‌شناختی فلسفه خود را روشن گرداند و از رویکرد شهودی بر حذر باشد. وبر پس از خواندن کتاب زیبایی‌شناسی دریافت که متحد خود را یافته است. وبر گفت که لوکاچ پرسش خود را در مورد فلسفه هنر به‌درستی طرح کرده است «آثار هنری وجود دارند، آنها چگونه ممکن هستند؟»

این پرسش به‌شیوه کانتی مطرح شده بود و لوکاچ سعی کرده بود که کلیه عناصر روانشناختی را از آن پاک کند. وبر بر آن بود که پس از آنکه مسائل زیبایی‌شناسی فلسفی نخست از دیدگاه خواننده و سپس از دیدگاه خالق اثر مطرح شده‌اند اکنون لوکاچ به‌درستی مسئله را از زاویه خود اثر مطرح کرده است. شیوه طرح مسئله با فلسفه فرهنگ وبر کاملاً سازگار بود زیرا وبر بر آن بود که قلمروهای فکری دارای استقلالند و از پویایی درونی خود تبعیت می‌کنند و نمی‌توان آنها را از طبیعت‌گرایی

1. Now

2. Nowness

۳. دشواری و پیچیدگی نثر بلوخ زبانزد مفسران است، لچک کولاکوفسکی (L. Kolakowski) نثر وی را به گازهای غلیظ متراکم از مایشگاه شیمی تشبیه کرده است.

4. primacy of object

پوزیتیویستی یا منطق‌گرایی هگلی استنتاج کرد. اما لوکاچ در عین حال تحت تأثیر بلوخ نیز قرار داشت فی‌المثل در همان زمان لوکاچ فلسفه «علمی» را به‌سخره می‌گرفت و می‌خواست نظامی فلسفی که مبتنی بر معادشناسی^۱ باشد خلق کند. (همانجا).

وبر آماده بود که به شرط آنکه آرای مابعدالطبیعی لوکاچ در نظریه‌های «علمی» وی دخالت نکند با او کنار بیاید و فی‌المثل همان‌طور که دیدیم در مقاله «پیشه علم» نظر لوکاچ در مورد شیوه طرح مسائل زیبایی‌شناسی را متذکر شد و آنرا به سبب علمی بودن مورد تأیید قرار داد، وبر در همانجا اشاره کرد که این نحوه طرح مسئله می‌تواند با نظریه‌ای مابعدالطبیعی عجین باشد اما به‌رغم این مسئله باید تلاش کرد و این دو حیطة را از هم جدا کرد. منظور وبر در اینجا بی‌شک نظریه مشهور و عجیب لوکاچ درباره طبیعت شیطانی هنر بود: هنر چیزی شیطانی است زیرا میان انسان و خدایان فاصله انداخته است اما در عصر غیبت خدایان باید هنر را تقویت کرد تا مردم این غیبت را فراموش نکنند و خود را وانهند. اگر دو کتاب لوکاچ در این دوره یعنی زیبایی‌شناسی و نظریه رمان^۲ (کتابی که بنیان جامعه‌شناسی ادبیات به‌شمار می‌رود) را مد نظر قرار دهیم این مطلب روشنتر خواهد شد. در کتاب اول، لوکاچ از آرای وبر تبعیت می‌کند و نظریه «مابعدالطبیعی» خود را از جریان تحقیقات حذف می‌کند. اما در کتاب دوم که وبر سخت از آن نفرت داشت لوکاچ کاملاً این نظریه را به کار می‌گیرد و بی‌جهت نیست که به قول گلدمن از کانت دور می‌شود و به‌هگل نزدیک می‌گردد. امری که وبر آنرا دخالت دادن ارزش‌داوری در تحقیقات علمی متصور می‌شد.

برای آنکه آرای لوکاچ و اختلافات او با وبر روشنتر شود به کتاب روح و اشکال باز می‌گردیم^۳. این کتاب از ده مقاله تشکیل شده است و مقاله پنجم آن «شیوه زندگی بورژوازی و هنر برای هنر» مدخل خوبی برای ورود به تفکر لوکاچ است. وی در این

1. eschatology

2. theory of novel

۳. شاید بهترین تفسیری که از این کتاب شده باشد تفسیر اندرو اراتو (A. Arato) و پل برنیز (P. Breines) (اراتو و برنیز ۱۹۷۹) باشد. ما در شرح خود از کتاب آنها استفاده زیاد کرده‌ایم. در تفسیر آرای لوکاچ از دو شماره فصلنامه *Telos* (۱۱-۱۰) نیز که به شرح دیدگاه‌های او اختصاص یافته است استفاده کرده‌ایم.

بررسی مقولات خود را از وبر به وام می‌گیرد. در آغاز ظهور جامعه بورژوایی، زندگی روزمره و سرسپردن به کار که نوعی تکلیف الهی^۱ محسوب می‌شد، با یکدیگر پیوند خوردند. آدمیان صنعتگرانی دقیق و مردمانی اخلاقی بودند. اما آن حس دینی که این دو امر را بهم پیوند داده بود به تدریج از دست رفت و نظامی مکانیکی به وجود آمد که دیگر اجزای آن با یکدیگر پیوندی ارگانیک نداشتند و پیشه یا تکلیف به امری تو خالی بدل گشت.

لوكاچ از میان انواع تکلیف یا پیشه به پیشه هنر می‌پردازد. در آغاز در حیطه اجتماع فرهنگی^۲ وحدتی ارگانیک میان اخلاق هنری و هنرمند و آثار هنری وجود داشت. در این جامعه اخلاق صوری ایمان‌نائل کانت کاملاً با بافت زندگی بورژوایی سازگاری داشت و حکم مطلق کانت مبین تفوق نظم بر حالت یا حال و هوا^۳ و استمرار بر لحظه و اجتماع بر فرد منزوی و خودپرست بود. این اخلاق آدمیان را متحد ساخته بود تا توانهای خود را در راه کار مفید بسیج کنند به همین سبب هنرمندان نیز در خدمت اجتماع قرار داشتند. روزها جملگی مقدس بودند و وقایع آنها مصالح و اسبابی فراهم می‌ساخت تا هنرمندان از آن برای خلق آثار هنری استفاده کنند نتیجه این امر غنای شاعرانه و اخلاقی زندگی روزمره بورژوایی بود.

اما این جریان در قرن نوزدهم در هم شکست، پیشه به امری پوشالی مبدل شد و میان دنیای اخلاق و دنیای شعر یا هنر جدایی افتاد. اما لوكاچ متذکر می‌شود که عنصر ریاضت‌کشی و زهدی که اخلاق بورژوایی اولیه با آن گره خورده بود به هستی خود ادامه داد هرچند رابطه آن با زندگی روزمره از هم گسست. به این ترتیب زندگی هنرمند به عکس زندگی بورژوای اولیه (منظور لوكاچ باید دوران رنسانس باشد) بدل شد. زهد به شکنجه بدل گشت و به واقع به نقابی بدل شد که تنهایی و انزوا و مشقت هنرمند را می‌پوشانید (لوكاچ ۱۹۷۴، ص ۵۶). شیوه زندگی بورژوایی ادامه یافت اما رابطه‌ای خصمانه با زندگی پیدا کرد. انکار ریاضت‌کشانه جهان به یگانه ابزار خلق آثار اصیل هنری بدل گشت. (در حیطه روانشناسی خلاقیت می‌توان خودانگیختگی کودکانه اما سرشار از زندگی مونتسارت را با شکنجه‌ای که فلورنس هنگام نوشتن بر خود تحمیل می‌کرد مقایسه نمود.)

1. calling

2. cultural community

3. mood

لوکاچ در اینجا پرسشی مطرح می‌کند که از حیث تحول بعدی افکار او دارای اهمیت است در ضمن تفاوت موضع او با وبر را نیز روشن می‌سازد. هدف آثار هنری آن زمان که اجتماع مشتاقی برای پذیرش هنر وجود ندارد و زندگی از شکل تهی شده است، چیست؟ از نظر لوکاچ حتی مقوله هنر برای هنر یعنی تبدیل شدن هنر به یگانه معنای زندگی، امیدی تجریدی در دل می‌پرورد یعنی امید رسیدن به فرهنگ جدید و اجتماع جدید. به همین سبب ایثار زندگی آدمی در راه هنر نوعی راه‌گشایی برای رسیدن به شکل در زندگی است.

در کتاب روح و اشکال بجز مقاله اول که به تشریح ماهیت و شکل «مقاله»^۱ تعلق دارد نه مقاله بعدی به بررسی آثار نه تن از متفکران و شاعران و هنرمندان تعلق دارد که وجه مشترک آنها تعلق به «دیدگاه تراژیک»^۲ است؛ دیدگاه تراژیک یعنی معلق ماندن در تنش میان شعر و زندگی (رک. آراتو و برینز ۱۹۷۹، فصل ۳).

از نظر لوکاچ، بزرگی کسانی که آثارشان را بررسی کرده است در این امر نهفته است که آنها در آثار خود به شکل نمادین، دیدگاه تراژیک را به عنوان یگانه فلسفه زندگی در دنیایی متصور شده‌اند که فاقد مرکز زندگی^۳ است. در جهان حال حاضر همه چیزها پر از آشوب و اغتشاش و گذرا و آمیخته با بیگانگی هستند. این نوع نویسندگان که لوکاچ نامشان را انسان معضله‌دار^۴ می‌گذارد می‌دانند که فقط جستجوگرند و نیک می‌دانند که به چیزی دست نخواهند یافت، برای آنها وعده دیدار کفایت می‌کند. بنابراین دیدگاه تراژیک فقط از حیث منفی بودن خود مثبت است. اما لوکاچ در این کتاب به مسئله مهمتری نیز پرداخت: آیا خود زندگی نیز شکل می‌یابد یا به عبارت دیگر از زندگی روزمره بیگانه شده می‌توان فرهنگ و اجتماعی نو آفرید؟ لوکاچ در مقاله «در باب فلسفه رمانتیک زندگی» (لوکاچ ۱۳۷۳) که مقاله‌ای درباره فریدریش نوالیس^۵ است به این پرسش پاسخ می‌دهد، از نظر لوکاچ رمانتیک‌های بزرگ آلمان در پی کشف دنیایی جدید برآمدند که در آن انسان یعنی شاعر خانه‌ای بیابد. پیشرو آنها گوته بود که در کتاب ویلهلم مایستر این دنیای نو را در جهان حال حاضر کشف کرده بود، اما رمانتیکها بر آن بودند که گوته با رها کردن

1. essay

2. tragic vision

3. life center

4. problematic man

5. F. Novalis

اساس رمانتیسم که همان «وحدت وجود شعری»^۱ باشد به این کشف نائل شده است. لوکاچ وحدت وجود شعری را از زبان شلگل چنین تعریف می‌کند «به مرتبه‌ی خدایی رسیدن، انسان بودن، پرورش نفس» (همانجا، ص ۸). نوالیس بر آن بود که گوته برای آشتی با زندگی و جهان چه چیزها را که فدا نکرده است و در پایان خود را بیش از حد لازم تهیدست کرده است.

از نظر لوکاچ تلاش رمانتیکها به معنی بازآفرینی عصر طلایی از دست رفته بود. آنها گمان می‌کردند که رسیدن به آن در دسترس آنها قرار دارد و دست یافتن به آن یگانه مسؤولیتی است که هر انسانی باید آن را به عهده گیرد تا زندگی تجربی را به یوتوپیا بدل سازد. لوکاچ خاطر نشان می‌کند که تراژدی رمانتیکها در این امر نهفته بود که می‌خواستند به شعری کردن سرنوشت و تقدیر نائل شوند نه فائق آمدن بر آن. آنها که در صدد وحدت بخشیدن به نظریه و عمل بودند، آن وحدت را در تحقق شعر متصور می‌شدند، در نتیجه حاصل کار آنها از دست رفتن تنش خوفناکی شد که همواره میان شعر و زندگی برقرار است. دست آخر رمانتیکها دنیای ارگانیک شعر را با جهان واقعی اشتباه گرفتند و از آنجا که نمی‌خواستند تلاش خود را برای رسیدن به شکل کنار بگذارند، کنش اجتماعی را کنار گذاشتند. فقط نوالیس بود که توانست به رغم سایر رمانتیکها زندگی را به شعر بدل سازد، اما به جای خلق اشکال فرهنگی نو و اجتماع نو با مرگی زیبا چشم از جهان فرو بست.

مقاله دیگر لوکاچ که این مضمون را ادامه می‌دهد، مقاله‌ای به نام «کی پرکه گارد» (لوکاچ ۱۹۷۴، صص ۲۸-۴۱) است. در این مقاله رابطه شکل با زندگی پی گرفته می‌شود اما لوکاچ می‌گوید که کی پرکه گارد نه می‌تواند مانند بورژواهای اولیه به شیوه‌ای عقلانی در جریان زندگی روزمره به شکل دست یابد و نه می‌تواند مانند رمانتیکها در صدد خلق اجتماعی نو باشد. کی پرکه گارد کاملاً آگاه است که این دوراه بسته شده است و توهمی در این باره ندارد. لوکاچ با توجه به تقسیم‌بندی سه گانه کی پرکه گارد در مورد مراحل زندگی - اخلاقی و زیبایی‌شناختی و دینی - می‌گوید که کی پرکه گارد بر آن است که زندگی اخلاقی یا اجتماعی در عصر حاضر دچار عسرت شده و به جنگ روانهای مغشوش و نامتجانس بدل گشته است، گذر از یک

مرحله به مرحله بعد ممکن نیست الا با جهشی غیر عقلانی^۱. بنابراین کی‌یرکه‌گارد در صدد برآمد تا با ایمایی^۲ که معنای آن رسیدن به عشق و رها کردن آن و رسیدن به عشق والاتری که نهایت آن مرگ باشد، زندگی بی‌معنای اجتماعی و اخلاقی را پشت سر گذارد و به اصالت رسد. این ایما، چشم پوشیدن از ازدواج با رجینا اُلسون بود، کسی که کی‌یرکه‌گارد عاشقانه وی را دوست می‌داشت و تا آخر زندگی نیز عشق وی را در سینه خود حفظ کرد. لوکاچ بر آن است که کی‌یرکه‌گارد به شیوه‌ای دیالکتیکی اخلاقی عرفی ازدواج را به این سبب مردود می‌دانست که اندوه و ماخولیای خلاق وی را نابود خواهد کرد. کی‌یرکه‌گارد قهرمان تراژیک حقیقی است زیرا که می‌کوشد تا آنچه را نمی‌توان زیست زندگی کند یا به عبارت دیگر از زندگی شکل بیافریند، زندگی که مطلق باشد و زندگی مطلق به گفته کی‌یرکه‌گارد زمانی حاصل می‌شود که فرد مطلقاً با خدا روبرو شود. «رجینا اُلسون از نظر کی‌یرکه‌گارد چیزی نبود مگر قدمی دیگر در راهی که به معبد یخ‌زده‌ای ختم می‌شد که در آن بجز عشق خداوند هیچ نبود. ارتکاب گناه در حق رجینا اُلسون عشق او را به خداوند مستحکم ساخت، عاشق دردمند رجینا بودن و رجینا را به‌اندوه و درد افکندن، به شوق و اشتیاق او در رسیدن به یگانه مقصد راهی که بدان قدم گذاشته بود، شدت می‌بخشید» (همانجا، ص ۳۶).

لوکاچ دیدگاه کی‌یرکه‌گارد را چنین خلاصه می‌کند:

- ۱- زندگی فرد زمانی معنا دارد که فرد سعی کند به مطلق رسد.
 - ۲- جستجوی کی‌یرکه‌گارد برای زندگی مطلق به طور مطلق صورت می‌پذیرد، به عبارت دیگر تمامی راهها و امکانات با وضوح کامل مشخص می‌شود و تمامی انتخابها بر مبنای اصلی یا این / یا آن^۳ انجام می‌گیرد و نه بر اساس هم این هم آن.
 - ۳- لوکاچ اصرار می‌کند که کی‌یرکه‌گارد حقیقت را امری ذهنی می‌داند یعنی نوعی درک درونی از آنچه از حیث عینی نامعین است و بر آن است که کی‌یرکه‌گارد با تمامی «نظامهای عقلانی تفکر» مخالف است، نظامهایی که در صددند تا با چشم پوشیدن از فرد مشخص به انسجام دست یابند.
- به همین سبب لوکاچ معتقد است که مراحل سه‌گانه کی‌یرکه‌گارد مطلقاً از

1. irrational leap

2. gesture

3. either / or

یکدیگر جدا هستند و شکاف میان آنها پرناشدنی است. فقط می‌توان به یاری معجزه یا جهش، از مرحله‌ای به مرحله دیگر گذر کرد و لازمه این گذر آن است که کل جوهر آدمی تغییر یابد.

می‌توان نتیجه گرفت که از نظر لوکاچ ویرانی عصر جدید دارای دو قطب است در یک قطب قهرمان زهدگرای مبارز و کاملاً صدیق و اصیل و بری از هر نوع توهم قرار دارد (کی‌یرکه گارد) و در طرف دیگر گروهی قرار دارند که در صدد خلق فرهنگی نو و جامعه‌ای نو هستند (رمانتیکها)، این دو قطب مکمل یکدیگرند و وجه مشترکی دارند: زندگی روزمره و تجربی هر دو گروه را در هم می‌شکند. آیا مفری هست؟

لوکاچ پرسشهای خود را در مقاله «درباره عسرت روح» (لوکاچ ۱۹۷۲) پیش‌تر می‌راند. این مقاله به شکل دیالوگ نوشته شده است و در آن لوکاچ بر اساس جهش ایمان و مراحل سه‌گانه کی‌یرکه گارد - اخلاقی و زیبایی‌شناختی و دینی - انتقاد سختی از اخلاق صوری که مهمترین آن اخلاق کانتی باشد به عمل می‌آورد. لوکاچ در این مقاله از مراحل سه‌گانه کی‌یرکه گارد با عناوین زندگی روزمره و اشکال و زندگی اصیل یا «خوبی»^۱ نام می‌برد. در این مقاله مردی و زنی به گفتگو می‌پردازند. مرد فیلسوف است و زن، خواهر نامزد مرد فیلسوف است که خودکشی کرده است. مرد به‌رغم آنکه اصول اخلاقی را در زندگی کاملاً رعایت کرده است نتوانسته است خودکشی یار خود را پیش‌بینی کند و یا از آن جلوگیری به عمل آورد. مرد به این نتیجه می‌رسد که انسانی اخلاقی بوده است اما آدم خوبی نبوده است. منظور لوکاچ از خوبی، خوبی پرنس میشکین در رمان ابله و سونیا در رمان جنایات و مکافات و الکسی کارامازوف در رمان برادران کارامازوف است. خوبی فرای اخلاق است زیرا هر نوع اخلاقی اساساً صوری است. در فرد خوب، ذهن و عین به وحدت می‌رسند و شکاف میان زندگی روزمره بی‌معنا و ارزشهای ذهنی از میان می‌رود، آدم خوب روح کسی دیگر را حلاجی و تبیین نمی‌کند بلکه آنرا انگار که روح خود اوست، می‌خواند. به همین سبب است که آدمهای فرهیخته و نافرهیخته رمان ابله داستایفسکی، همگی با بهت و حیرت درمی‌یابند که میشکین ابله، اعماق روح آنها

1. goodness

را روشنتر از حتی خود آنها می‌فهمد و تمامی هوش و دانش آنها در برابر سادگی نافذ او رنگ می‌بازد. علت آن است که آدم خوب با دیگری یکی می‌شود و بیگانگی و جدایی را از میان برمی‌دارد. لوکاج بر آن است که خوبی، مقوله‌ای اخلاقی نیست زیرا اخلاق مقیدکننده است و آدمیان را از هم جدا می‌کند. اخلاق اولین مرحله فراتر رفتن از آشوب زندگی روزمره است اما رسیدن به خوبی نیازمند جهشی است که عقل قادر به درک آن نیست. لوکاج از زبانِ مردِ فیلسوف می‌نویسد: «پرنس میشکین و آلیوشا آدمهای خوبی هستند، معنای این گفته چیست؟ نمی‌توانم طور دیگری بیان کنم: معرفت آنها در عمل تحقق پیدا می‌کند، اندیشه آنان قلمرو ناب مفهومی را پشت سر می‌گذارد و نظر آنان دربارهٔ آدمی به شهودی فکری بدل می‌شود: آنان عارفان عمل‌اند. نمی‌دانم چگونه می‌توانم این موضوع را حالی کنم یعنی نشان دهم که چگونه چیزی که از حیث نظری ناممکن است در اعمال آنها تحقق پیدا می‌کند. این معرفت، معرفتی از آدمیان است که هر چیز را منور می‌سازد، معرفتی است که در آن ذهن و عین به یکدیگر بدل می‌شوند: انسان خوب روح انسان دیگر را تفسیر نمی‌کند بلکه آنرا درست مثل روح خود می‌خواند؛ او به دیگری بدل می‌شود. به همین سبب است که خوبی معجزه و فیض و رستگاری است، نزول قلمرو ملکوت بر زمین است. بگذار این‌طور بگوییم: [خوبی] زندگی حقیقی است، زندگی زنده است (مهم نیست که این زندگی از قلمرو بالا نازل شده یا از قلمرو پایین صعود کرده باشد). خوبی رها کردن اخلاق است. خوبی مقوله‌ای اخلاقی نیست و هیچ‌کس آنرا در نظام اخلاقی منسجمی نخواهد یافت و دلایل این امر هم واضح است. اخلاق در کل مقیدکننده است و بسیار از مردم به دور است و نخستین - و بدوی‌ترین - خیزش آدمی از آشوب زندگی روزمره است، برون شدن آدمی از خود و از وضعیت تجربی خود است، اما خوبی بازگشت به زندگی واقعی است. کشف حقیقی آدمی است که خانه‌اش کجاست. چه اهمیتی برای من دارد که شما کدام زندگی را زندگی بنامید؟ مهمترین مسئله این است که به‌دقت این دو زندگی را از یکدیگر جدا سازید» (لوکاج ۱۹۷۲، ص ۳۷۵).

رسیدن به خوبی یعنی رسیدن به وجود اصیل. تأکید لوکاج بر این جنبه از تفکر کی‌یرکه گارد مهم است زیرا در مراحل بعدی تفکر وی نیز ظاهر می‌شود و برداشت

وی از رابطه اخلاق و سیاست و علم را تحت تأثیر قرار می‌دهد. لوکاج به تبعیت از کی‌یر که گارد می‌گوید، لازمه خوب بودن آن نیست که فرد دست به گناه و معصیت نزند، فی‌المثل کی‌یر که گارد برای رسیدن به خداوند از عهد خود سر باز زد و از ازدواج با رجینا آلسون چشم پوشید. مردم بنا به قاعده می‌پندارند که معنای پاک بودن دست در زندگی روزمره همان اجرای تکالیف و وظایف محوله است اما لوکاج می‌گوید پاک بودن در زندگی روزمره هرگز نمی‌تواند مبنای کنشی واقع قرار گیرد. داشتن دستهای پاک در جهانی که پر از عدم صداقت و خشونت و سببیت است به معنای آن است که فرد هنوز به مرحله بالاتر که کاملاً از مرحله پایین‌تر جداست صعود نکرده است. به همین سبب لوکاج بر آن است که با اراده نمی‌توان به خوبی دست یافت، خوبی نوعی «لطف و هدیه» است. اما با این همه می‌توان با «عسرت روح» خود را مهبای این فیض کرد یعنی خود را از هر نوع امر روانشناختی و عرضی تهی کرد و نفس را به دست ضرورتی مابعدالطبیعی سپرد. لوکاج تأکید می‌کند که خوبی را نباید با نتایج آن سنجید زیرا نتایج اغلب ناگوارند (میشکین دست آخر به جنون درمی‌غلند) از نظر لوکاج نتایج در جهان ضد انسانی نیروهای مکانیکی روزمره معنا دارند نه در جهانی که ضرورتی مابعدالطبیعی بر آن حکم می‌راند. لوکاج به رغم رد اخلاق کانتی و رد علم، هنوز در مدار کانتی می‌چرخد زیرا دوئالیسم کانتی ذهن و عین هنوز پابرجاست، اما تفوق بر آن به کمک لطف و فیض و جهش ایمان نزد افراد خوب حاصل می‌شود.

اکنون اگر به تقسیم‌بندی وبری اخلاق غایات مطلق و اخلاق مسؤولیت بازگردیم متوجه می‌شویم که چگونه و بر سعی می‌کند با مقولات لوکاجی کلنجار رود. و بر در صدد آن بود که با تحدید حوزه عمل هر یک از این قلمروها راهی برای علم بیابد و عقل را نجات دهد، اما لوکاج تحت تأثیر بلوخ و فرارسیدن جنگ و انقلاب یعنی همان آخرالزمانی که بلوخ آنرا پیش‌بینی کرد خود را مهبای «عسرت روح» و «ایثارگری فکری و عقلی» ساخت.

لوکاج در آغاز جنگ موضع صلح طلب داشت و با کمال حیرت مشاهده کرد که فلاسفه و متفکران آلمانی به جز انقلابیها و سوسیالیستها یکایک به وطن پرستان پرشوری بدل گشتند، و بر نیز همان‌گونه که مشهور است از موضع ملی‌گرایانه

پرشوری دفاع می‌کرد. زمانی که انقلاب روسیه در سال ۱۹۱۷ درگرفت لوکاچ به گرمی آن‌را پذیرا شد و در زمستان ۱۹۱۷ برخی از مقالات خود را که به زبان مجاری نگاشته شده بودند به بلا بالاش^۱، سوسیالیست مجاری تقدیم کرد زیرا که «روح آثار بلا بالاش بر مبنای مقولهٔ یا این / یا آن استوار شده است نه حفظ هر دو طرف» (مشاروس^۲، ۱۹۷۲، ص ۱۲۶).

آخرین ملاقات لوکاچ با وبر در بوداپست اتفاق افتاد. ماکس وبر چند هفته در بوداپست مهمان خانوادهٔ لوکاچ بود. در دسامبر همان سال لوکاچ وارد حزب کمونیست مجارستان شد. شاید به جز وبر جهان روشنفکری آلمان از «جهش ایمان» لوکاچ در شگفت ماند زیرا چنین تغییری برای آنان قابل پیش‌بینی نبود. اما وبر نیک می‌دانست که لوکاچ برای حل کدام معضلات فلسفی و زیبایی‌شناختی به این اقدام دست زده است. لوکاچ در انقلاب سال ۱۹۱۹ شرکت کرد و وزیر فرهنگ شد و پس از شکست آن به یاری پدر لیبرال و ثروتمند خویش به وین گریخت. لوکاچ بعدها گفت که به ماریانه وبر نوشته بود که با توجه به اختلافات سیاسی ملاقات میان او و وبر ممکن نیست، اما اسناد بعدی نشان دادند که وبر کل ماجرا را از دیدگاهی پدرانه می‌نگریسته است. وبر که پیش‌گویی کرده بود سوسیالیسم به بوروکراسی و استبدادی خفقان‌آورتر از سرمایه‌داری دچار خواهد شد - عجب آنکه پیش‌گویی وبر با چه دقتی درست از آب درآمد! - در صدد برآمد که لوکاچ را مجدداً به سر کار علمی بازگرداند، وی به پدر لوکاچ نوشت: «آنچه به نظر من مهمترین نکته است این است که پسران سر کار خویش بازگردد وی باید از مداخلهٔ کاملاً بی‌ثمر خویش در سیاست دست بردارد زیرا استعداد او هدر خواهد رفت، بگذریم از اینکه وی کلاً مسیر غلطی را انتخاب کرده است» (کارادی ۱۹۸۷، ص ۵۰۸). لوکاچ مصرانه بر مواضع خود ایستاد و در نامه‌ای به ماریانه نوشت که دیگر گمان نمی‌کند فاصله‌ای که میان او و وبر افتاده است پر شود، اما وبر در آخرین نامه به لوکاچ چنین نوشت: «هر آنچه ما را از هم جدا می‌سازد... با دوسه کلمهٔ انسانی و مشفقانه‌ای که به هم خواهیم گفت از میان خواهد رفت». وبر در سال ۱۹۲۰ درگذشت، لوکاچ مرگ وبر را یکی از بدترین وقایع عمر خود می‌دانست.

۲

لوکاج در سال ۱۹۲۲ در وین کتاب تاریخ و آگاهی طبقاتی را نوشت که به تعبیری می‌توان آن را بنیان مارکسیسم و نظریه انقلابی غربی و همچنین نظریه انتقادی دانست. هابرماس به نقل از هربرت شندلباخ^۱ مورخ فلسفه نوشت: «بنیان فلسفه معاصر سه کتاب است: تراکتاتوس نوشته لودویگ ویتگنشتاین، تاریخ و آگاهی طبقاتی نوشته گنورگ لوکاج و وجود و زمان نوشته مارتین هایدگر.» (به نقل از دریفوس^۲ و هال^۳ ۱۹۹۲، ص ۱۸۷). لوکاج در این کتاب بر آن بود که اخلاق غایات پرولتاریا عین علم است و پرولتاریا همان طبقه‌ای است که واقعیت شیءگون شده جامعه سرمایه‌داری را تغییر خواهد داد و فرهنگی نو و اجتماعی نو خواهد آفرید و انقلاب همان جهش ایمان است که همگان را به اصالت خواهد رسانید.

لوکاج در کتاب تاریخ و آگاهی طبقاتی (لوکاج ۱۹۷۱) در فصل «شیء‌وارگی و آگاهی طبقاتی» (لوکاج ۱۹۷۱، صص ۲۲۳-۸۳) تلاش می‌کند تا نظریه اجتماعی دیالکتیکی را تأسیس کند. فلسفه و جامعه‌شناسی لوکاج عبارت است از ترکیب نظریه عقلانیت ماکس وبر با نظریه فرهنگ گنورگ زیمل و بخشهای تاریخی سرمایه‌مارکس که لوکاج آن را در پرتو مقوله «بت‌وارگی کالایی»^۴ مجدداً تفسیر می‌کند. فلسفه عمل که حاصل تفسیر لوکاج از فلسفه کلاسیک آلمان است منجر به تدوین مقوله «ذهن و عین اینهمان»^۵ می‌شود. منظور از این مقوله یافتن ذهنیتی اجتماعی است که کنش تاریخی را برعهده دارد. لوکاج این وظیفه را به‌عهده پرولتاریا می‌گذارد و به‌گمان خود تناقض‌های فلسفه کلاسیک آلمان را که از کانت شروع شده بود، حل می‌کند.

هدف تاریخ فلسفه لوکاج استنتاج فلسفه عمل از آثار کانت و فیشته و هگل و دستیابی به‌اصلی است که نظریه اجتماعی خود را بر آن پایه استوار کند و بتواند بر خصوصیت اثباتی و شیء‌واره جامعه‌شناسی فایق آید. در نتیجه می‌توان گفت که

1. H. Schnädelbach

2. H. Dreyfus

3. H. Hall

4. fetishism of commodities

5. identical subject-object

نظریه اجتماعی وی حاصل جامعه‌شناسی است منتهی با میانجی مفاهیمی که از فلسفه عمل فراهم شده است.

برای درک کامل مفهوم نظریه شیء‌وارگی که به مقوله بنیادی فلسفه و جامعه‌شناسی انتقادی مبدل گردید باید مقولات کلیت^۱ و میانجی^۲ و ذهن و عین اینهمان و رابطه لوکاچ با مارکس و فلسفه کلاسیک آلمان را اندکی توضیح دهیم. ذکر این نکته بجاست که توضیح تحلیلی هر یک از این مقولات به شکل جداگانه میسر نیست، مقولات لوکاچی به شکلی هرمنوتیکی به یکدیگر گره خورده‌اند و لازمه کسب معرفت از هر کدام آشنایی با مقوله دیگر است. امیدواریم بتوانیم این مقولات را به کمک یکدیگر روشن سازیم، اگر چنین کنیم مفهوم شیء‌وارگی خودبه‌خود از خلال توصیف این مفاهیم روشن خواهد شد.

لوکاچ می‌گوید آنچه اهمیت دارد، روش مارکس است نه نتایج تحقیقات او. لوکاچ تا آنجا پیش می‌رود که ابراز می‌کند «فرض کنیم... که آخرین تحقیقات جملگی نظریه‌های خاص مارکس را ابطال کرده‌اند، اگر چنین امری اثبات شود هر مارکسیست جدی^۳ 'ارتدکسی' می‌تواند یافته‌های علمی جدید را بپذیرد و نظریه‌های خاص مارکس را مردود بینگارد بدون اینکه در ارتدکس بودن [اندیشه] مارکس لحظه‌ای تردید نشان دهد... ارتدکس بودن فقط به روش مربوط است و بر این مبنا متکی است که ماتریالیسم دیالکتیک راه و صول به حقیقت است» (لوکاچ ۱۹۷۱، ص ۱).

این گفته به نظر متناقض می‌رسد اما قصد لوکاچ این است که بتواند این تناقض را روشن سازد زیرا که معتقد است مارکسیسم نه فقط روش و صول به حقیقت است بلکه روش تغییر جامعه نیز هست، ما بعداً به این نکته باز خواهیم گشت.

لوکاچ می‌گوید جوهر دیالکتیکی که مارکس از هگل گرفت، مقوله کلیت انضمامی^۳ است «دانش پرولتاریایی انقلابی است و سبب آن افکار انقلابی نیست... بلکه روش آن است. تفوق مقوله کلیت، اصل انقلاب در علم است» (لوکاچ ۱۹۷۱، ص ۲۷). هگل معتقد بود که کاملترین نوع تفکر باید نظام‌مند باشد. منظور هگل علاوه بر انسجام درونی تفکر، کامل بودن و انضمامی بودن آن نیز بود. مفهوم کمال در فلسفه

هگل آشكار و روشن است. اساس فلسفه وی به خود آگاهی رسیدن «روح مطلق» از رهگذر هنر و دین و فلسفه است اما باید در مورد انضمامی بودن تذکری بدهیم. منظور هگل این است که تفکر کامل به نظامی منجر می‌شود که در آن فردیت دقیق پیشین از میان نمی‌رود بلکه حفظ می‌شود و تفکر با حفظ آن به مراحل بالاتر حرکت می‌کند، هر پیشرفتی در معرفت مراحل ناقص را پیایی پشت سر می‌گذارد و به طرف کمال می‌رود، به عبارت دیگر از مراحل تجربیدی تر به طرف مراحل انضمامی تر پیش می‌رود. کمال فقط زمانی حاصل می‌شود که ما به کلیت برسیم. هگل می‌گوید «حقیقت کل است»، «مطلق اساساً در پایان حاصل می‌شود و در فرجام حقیقت پیدا می‌کند» (هگل ۱۹۷۹، ص ۱۱). ما بعداً خواهیم دید که لوکاچ با تمامی گفته‌های هگل موافق نیست، اما بدون تردید با وی هم عقیده است که اگر بخواهیم واقعه یا جریانی تاریخی را بفهمیم باید آن را در کلیت انضمامی اش در نظر بگیریم. اما قبل از آنکه به بررسی مفهوم کلیت در کتاب تاریخ و آگاهی طبقاتی و اهمیت روش‌شناسی آن و نقد لوکاچ از پوزیتیویسم با تکیه بر این مفهوم پردازیم بهتر است به اثر ماقبل مارکسیستی لوکاچ به نام نظریهٔ رمان بازگردیم که قبلاً به آن اشاره کردیم اما درباره اش سخن نگفتیم. لوکاچ در این کتاب است که برای نخستین بار مفهوم کلیت را به کار می‌گیرد. این اثر لوکاچ از جنبهٔ دیگری نیز حائز توجه است و آن تأثیری است که بر نظریهٔ انتقادی مکتب فرانکفورت گذاشته است. آدرنو که شدیداً به لوکاچ پیر حمله می‌کند، تأثیر نافذ این کتاب بر تفکر خود و سایر اصحاب مکتب فرانکفورت را تصدیق می‌کند. اگر روح و اشکال و نظریهٔ رمان را یکی از بنیادهای نظریهٔ انتقادی بدانیم درمی‌یابیم که چگونه نظریهٔ انتقادی از زیبایی‌گرایی شروع کرد و پس از سر خوردن از یوتوپای اجتماعی مجدداً در آثار پسین آدرنو به زیبایی‌گرایی بازگشت. تمامی تلاش هابرماس بر این بود که مجدداً نظریهٔ اجتماعی را از درافتادن به زیبایی‌گرایی نجات دهد و با مشخص کردن جایگاه خاص و محدود زیبایی‌شناسی، جایگاه سایر انواع تفکر و عمل اجتماعی را نیز روشن سازد. نظریهٔ رمان تفسیر کلی ادبیات غرب از زمان یونانیان به بعد با تکیه بر مقولهٔ رمان است. لوکاچ خود در مقدمه‌ای که در سال ۱۹۶۲ بر چاپ مجدد کتاب نوشت، (لوکاچ ۱۹۷۸، ص ۲۳-۱۱) از روش تجربیدی کتاب که تحت تأثیر دیلتای نوشته شده بود

و چندان در فائق آمدن بر پوزیتیویسم موفق نبود انتقاد کرد. روش لوکاچ در این کتاب توصیف «توپوگرافیهای استعلایی»^۱ اشکال و صور ادبیات و زندگی است. شکل از رابطه خاص انسان و جهان حاصل می‌آید و برای فهمیدن آن باید «جوهر» یا معنای آن را مورد بررسی قرار داد. لوکاچ بنا را بر این می‌گذارد که ژانرهای ادبی هر دوره با خصوصیت واقعی «اشکال زندگی»^۲ آن دوره سازگار است، اشکالی که آن ادبیات را خلق می‌کنند و به وجود می‌آورند. برای هر توپوگرافی شکل خاص ادیبی وجود دارد. فی‌المثل رمان و یا تراژدی صورت و شکلی است که مبین روابط واقعی دوره خاصی است.

لوکاچ مثل شیلر^۳ و هگل تراژدی را ناشی از تضادی می‌داند که میان وظیفه و جبر جهان واقعی به وجود می‌آید. وی مثل آنان هنر را واسطه و ترکیب این دو قطب آشتی‌ناپذیر می‌داند. هنر قادر است تضادهایی را که برای آدمی تحمل‌ناپذیر است تخفیف دهد. اما لوکاچ بر خلاف هگل و شیلر معتقد است که شکل تجلی این تضاد فقط تراژدی نیست بلکه رمان نیز قادر است این تضادها را بیان کند. لوکاچ نخستین کسی بود که از دیدگاهی فلسفی در مدرن بودن ژانر یا اسلوب رمان دقت کرد. وی در کتاب نظریه رمان کوشید تا اخلاق را از زیبایی‌شناسی استنتاج کند، منظور از اخلاق قواعد طبقه‌بندی شده نیست بلکه نوعی یوتوپیاست که در سایه آن امر واقع حال حاضر معنی پیدا می‌کند. در کتاب لوکاچ مقولات زیبایی‌شناختی در مرز هنر محدود باقی نمی‌مانند بلکه مبنایی برای فهم جهان فراهم می‌کنند. لوکاچ نیز همانند هگل و شیلر (و بسیاری دیگر از جمله هایدگر) یونان کلاسیک را همان یوتوپیایی می‌داند که باید جهان فعلی را با آن سنجید و به قولی یوتوپیای آینده‌رادر سطحی وسیعتر و عمیقتر بر مبنای آن پی ریخت. در این جهان ساخت زیبایی‌شناختی با عمیق‌ترین خواستها و آرزوهای بشری که در آن زندگی می‌کند در هماهنگی قرار دارد به گونه‌ای که این هماهنگی را می‌توان بلاواسطه رویت کرد.

۱. transcendental topographies. معنای تحت‌اللفظی توپوگرافی همان «مکان‌نگاری» است؛ یعنی نقشه‌برداری از عوارض طبیعی و مصنوعی زمین در مکانی خاص. صفت استعلایی نیز به پیش‌فرضها و شکل ذاتی کنش و زندگی آدمیان در هر عصری اشاره می‌کند. بنابراین توپوگرافی استعلایی به معنای روشن ساختن شکل ماهوی زندگی و تفکر در هر دوره تاریخی است.

2. life-forms

3. J. Schiller

لوکاچ با توجه به این امر است که مقوله کلیت را به کار می‌گیرد. اما باید به نکته‌ای مهم توجه کرد، لوکاچ به دو معنا از کلیت سخن می‌گوید، یک، به معنای کلیت هستی^۱ و دو، به معنای کلیت معرفت‌شناختی. نکته اول در نظریهٔ رمان و نکته دوم در تاریخ و آگاهی طبقاتی تصریح شده است. لوکاچ در نظریهٔ رمان برای روشن ساختن مفهوم کلیت از استعارهٔ «دور و دایره»^۲ استفاده می‌کند که نماد خودبستگی است، ما نقل قولی طولانی از لوکاچ می‌آوریم تا به آنچه در پی خواهد آمد اشاره‌ای کرده باشیم. لوکاچ می‌نویسد: «دایره‌ای که در آن یونانیان زندگی مابعدالطبیعی خود را می‌زیستند کوچکتر از دنیای ما بود؛ به همین سبب است که ما نمی‌توانیم خود را در آن جای دهیم؛ یا بهتر بگوییم، دایره‌ای که سرشت بسته‌اش جوهر استعلایی زندگی آنها بود، برای ما گسسته است. ما نمی‌توانیم در جهانی بسته نفس بکشیم. ما بارآوری روح را جعل کرده‌ایم: به همین سبب است که خیالات نخستین^۳ و وضوح و بدهت عینی خود را برای ما از دست داده‌اند و باز نخواهند گشت و تفکر ما رهسپار جاده بی‌پایانی است که ما را به مقصد نزدیک می‌کند بی‌آنکه هرگز کاملاً بدان برسند. ما آفرینش صور و اشکال را جعل کرده‌ایم؛ به همین سبب است که هر آنچه از دستان خسته و نومید ما پدید می‌آید هرگز کامل نخواهد شد. ما یگانه اصل حقیقی را در درون خود می‌یابیم و به همین سبب است که شکافی پل‌نازنی میان شناخت و عمل، روح و ساختار آفریده دست بشر و نفس و جهان [یا به زبان دیگر میان امر واقع و ارزش] ایجاد می‌کنیم... جهان ما بی‌نهایت بزرگ شده است و هر گوشه‌اش از جهان یونانیان غنا و خطر بیشتری دربر دارد، اما چنان غنایی معنای مثبت را زائل می‌کند - یعنی کلیت را - کلیتی که زندگی آنها بر آن استوار بود. زیرا کلیت به عنوان واقعیت شکل‌دهندهٔ اساس هر پدیدهٔ فردی متضمن این معناست که هر چیز در خود فرو بسته‌ای می‌تواند کامل باشد؛ می‌تواند کامل باشد زیرا که همهٔ چیزها در درون آن جای دارد، هیچ چیز از آن مستثنی نمی‌شود و به چیزی فراتر از آن اشاره نمی‌کند. می‌تواند کامل باشد زیرا که همهٔ چیزهای درون آن به کمال خود می‌رسند و با رسیدن به کمال، به حد خود دست می‌یابند. تحقق کلیت وجود فقط در جایی ممکن است که همهٔ چیزها قبل از آنکه شکل یابند همگن باشند، جایی که

1. totality of being

2. circle

3. primaeval images

صور و اشکال در حکم قیود محدودکننده نیستند... جایی که معرفت فضیلت است و فضیلت شادمانی. جایی که معنی جهانی که رویت‌پذیر می‌شود زیبایی است» (لوکاچ ۱۹۷۸، ص ۳۳-۳۴).

کلیت در این معنا وحدتِ هماهنگ جوهر (معنا) با زندگی، و آدمی با جهان است که فقط در جهان یونانی دیده می‌شود جهانی که در آن جوهر و شکل را در اشیاء، بلاواسطه می‌توان رویت کرد و زندگی دارای معنایی عینی است و آدمی می‌تواند خود را در آن بازیابد.

شکل ادبی مناسب این دوران «شعر حماسی»^۱ است و آثار هومر یعنی ایلیاد و ادیسه نشان بارز آنند. لوکاچ دربارهٔ عصر حماسه می‌گوید: «زمانی که روح در درون خود مفاکی کشف نکرده بود که او را وسوسه کند... زمانی که قداستی که بر جهان حکم می‌راند و فیوضات ناشناختهٔ سرنوشت را تقسیم می‌کرد هنوز بر آدمی ناشناخته مانده بود، اما بسان پدری با فرزند کوچکش با او آشنا و نزدیک بود و هر عملی جامعهٔ برازنده‌ای بود که به تن جهان دوخته شده بود» (لوکاچ ۱۹۷۸، ص ۳۵).

منظور لوکاچ آن است که در عهد باستان هنوز مفهوم جهان درونی^۲ یا مفهوم جستجوی روح برای خود به وجود نیامده بود. این برداشت در فلسفهٔ مدرن غرب دارای اهمیت بسیاری است، زیرا ظهور جامعهٔ مدرن و به وجود آمدن فرد یا ذهن یا سوژه با همین امر گره خورده است. بسیاری از جمله هایدگر پدید آمدن این مقوله را با فلسفهٔ دکارت یعنی بانی فلسفهٔ کلاسیک جدید مرتبط می‌دانند. تحقیقات لوکاچ در نظریهٔ ادبی، نخستین تلاش‌های جامعه‌شناسانه و فلسفی برای توضیح این امر به‌شمار می‌رود. به تعبیر لوکاچ قهرمان شعر حماسی «اجتماع» است در حالی که قهرمان «رمان» فرد است. لوکاچ می‌گوید که در عصر مدرن شکافی میان فرد و جهان به وجود می‌آید زیرا کلیت جهان یونانی که در آن خدایان در میان آدمیان درست مثل پدران با فرزندان می‌زیستند از هم گسسته شده است. فرد عصر مدرن بر خلاف عصر هومر دیگر خانه‌ای در جهان ندارد و رمان نشان‌دهندهٔ این «بی‌خانمانی استعلایی»^۳ است.

1. epic poetry

2. inner world

3. transcendental homelessness

«رمان حماسه جهانی است که خداوند رهايش کرده است. روان قهرمان رمان شیطانی است» (لوكاچ ۱۹۷۸، ص ۸۸). اکنون که کلیت هستی که لوكاچ آن را فقط در یونان سراغ گرفته بود در هم شکسته است، چه بر سر کلیت می آید؟ آنچه لوكاچ بعد از این در نظریه رمان می گوید راه را برای برداشت وی از کلیت به منزله روش شناسی علوم در تاریخ و آگاهی طبقاتی باز می کند.

پاسخ لوكاچ این است: کلیت هدف باقی می ماند و به نوعی آرمان بدل می گردد. رمان، حماسه عصری است که در آن کلیت هستی دیگر معنایی ملموس ندارد اما زندگی هنوز «به طرف کلیت جریان» می یابد (لوكاچ ۱۹۷۸، ص ۵۶). اگر شعر حماسی به کلیتی شکل داد که دوری و بسته بود رمان در جستجوی کشف کلیتی است که پنهان است. بنابراین قهرمان رمان جستجوکننده است. باید به یاد آوریم که قهرمان حماسه اجتماع بود و قهرمان رمان فرد، اجتماع کلیتی ارگانیک است در حالی که فرد زائیده بیگانگی آدمی از جهان خارج است. به همین سبب لوكاچ قهرمان رمان را «فرد معضله دار» می نامد. فرد معضله دار جستجوگر است و آنچه جستجو می کند خود اوست. وی از واقعیتی شروع می کند که اکنون دیگر هیچ معنایی برای او ندارد و به طرف خود آگاهی حرکت می کند. حرف مهم لوكاچ این است که حتی زمانی که قهرمان رمان به خود آگاهی می رسد فاصله و تفاوت میان چیزهای موجود با آنچه باید باشند یا به عبارت فلسفی میان «آنچه هست» و «آنچه باید باشد» مرتفع نمی شود. به لحاظ روش شناسی لوكاچ فلسفه پوزیتیو را که بنیانش بر همین تفاوت و تصدیق آن استوار است فلسفه مناسب عصر بورژوازی می داند. این تفاوت در جهان یونانی دیده نمی شود زیرا حماسه یونانی نشان دهنده سازگاری آدمی با جهان و بیانگر شکل کمال یافته زندگی است. حماسه یونانی با صداقت کامل و بدون سد و مانعی می تواند واقعیت را آرمانی بداند. اما رمان در جهتی کاملاً عکس حرکت می کند و با نشان دادن تباهی و کذب آدمی و جهان به رابطه آن دو اشاره می کند. از نظر لوكاچ از آنجا که اساساً «هر نوع ارزشی» منبعث از ذهن گرایی مدرن و در نتیجه تباه است، قهرمان رمان قادر نیست با توسل به ارزشها جهان را معنا و با تباهی واقعیت مبارزه کند.

به تعبیر لوكاچ نظام مدرن به سد و مانعی برای رسیدن به آزادی و شادمانی مبدل

شده و جوهر و معنا دیگر جزو جهان نیست بلکه همان‌طور که گفتیم فقط در روح قهرمان وجود دارد و قهرمان آن را اصلی اخلاقی می‌پندارد که می‌باید در برابر جهان خشک و منجمد از آن دفاع کند. او در می‌یابد که این ارزشها کاربردی در واقعیت ندارند، دیگر حقیقی نیستند بلکه آرزوها و رویاهایی هستند که از نفس و خود^۱ مدرن نشأت گرفته‌اند نه از واقعیت، و چون هرگز تحقق نمی‌یابند پس می‌توان همراه با بالزاک گفت که آنها «آرزوهای بر باد رفته‌اند». آرمانهای قهرمان رمان، تجربیدی و کاذب هستند. اما همان‌طور که گفتیم قهرمان هنوز در جستجوی کلیدی پنهان است که در آن آدمی و جهان بیگانه نباشند و در سازگاری زندگی کنند. قهرمان داستان برای رسیدن به این هدف علی‌رغم شکست حتمی و اجتناب‌ناپذیرش باید در جهانی خصمانه زندگی کند. به همین سبب است که قهرمان رمان «مجرم و دیوانه و ابله» است و نویسنده رمان کسی است که با حالتی «کنایی» این سرنوشت را باز می‌گوید.

در رمان در پس هر پندار یعنی هر معنایی که قهرمان می‌خواهد به واقعیت بدهد شکلی از پندارزدایی وجود دارد که همان آگاهی قهرمان از شکست خویش است. قهرمان در جستجوی خویش برای کلیت، مدام در جریان درافتادن به پندار و پندارزدایی قرار می‌گیرد. آنچه لوکاج نتیجه می‌گیرد مهم است: اگرچه آرمانهای قهرمان کاذبند اما آنها قادرند کژی و تباهی واقعیت را نشان دهند، آنها مبین نوستالژی و اشتیاق قهرمان به عصری هستند که در آن کلیت، بلاواسطه در زندگی حاضر و دیدنی بود.

شکست قهرمان نشان جهانی نفرین شده است که هر نوع ارزشی از آن رخت بر بسته است. عملکرد اخلاقی رمان عبارت از این است که ساخت زیبایی‌شناسی جامعه‌ای را آشکار سازد که در آن تضاد میان قهرمان و واقعیت، امکان رسیدن به هر نوع پایان خوشی را از میان می‌برد. برای نشان دادن گذر از نظریه رمان به تاریخ و آگاهی طبقاتی باید نکته‌ای را در مورد نوع ذهن و نوع جامعه‌ای که لوکاج تصویر می‌کند گوشزد کنیم. وی در نظریه رمان از دو نوع جامعه که دو نوع شکل ادبی مبین آن است صحبت می‌کند. نخست جهان یونانی که ذهن یا قهرمان آن اجتماع است و

1. self

سپس عصر جدید که ذهن یا قهرمان آن فرد است، اما در تاریخ و آگاهی طبقاتی لوکاچ با استفاده از مارکسیسم به تحلیل طبقاتی روی می آورد و ذهن عصر جدید را، طبقه یعنی طبقه پرولتاریا می پندارد، از نظر لوکاچ تنها پرولتاریا است که قادر است کلیت عصر جدید را بفهمد و با انقلاب اجتماعی آن را تغییر دهد. طبق این تعریف، «پراکسیس اجتماعی» و انقلاب، یگانه راه حل خروج از بن بست بی خانمانی عصر جدید است. اما قبل از آنکه به این کتاب بپردازیم برای تصریح موضع «زیبایی گرایی» اولیه لوکاچ به نتیجه گیری لوکاچ در کتاب نظریهٔ رمان می پردازیم، این موضع از آن جهت دارای اهمیت است که بعدها هم در مکتب انتقادی (آدرنو) و هم در مکتب هرمنوتیک (هایدگر) بروز کرد. یورگن هابرماس معتقد است که بر رغم تفاوت‌های بسیار رویکردهای آدرنو و هایدگر، دست آخر هر دو، پراکسیس اجتماعی را به نوعی زیبایی گرایی فروکاستند (هابرماس ۱۹۹۲، صص ۱۶۰-۱۰۶). لوکاچ در نظریهٔ رمان معتقد است که شکست قهرمان آشکار می سازد که قهرمان برخلاف جهان یونانی در حضور بلا واسطهٔ کلیت نیست. اما جستجوی قهرمان را می توان به میانجی ادبیات شکل بخشید یعنی به عبارت ساده تر می توان رمان نوشت. این عبارت ساده معنایی عمیق دارد: آن کلیتی که سرنوشت بشری به طور عینی در آن اتفاق می افتد از جهان عمل و پراکسیس غایب است، اما، می توان به کلیتی هنری در قالب رمان دست یافت که نشان حقیقت ضمنی این جهان باشد. این موضع را می توان زیبایی گرایی تام نامید، زیرا کلیتی که رمان بر آن استوار است تجریدی است، این کلیت زمانی میسر می شود که هر نوع آرمانی به واسطهٔ پندارزدایی رها شود و محل بروز حقیقت، ذهن نویسنده و اثر او باشد نه زندگی واقعی. لوکاچ در همین جاست که به مقولهٔ مهم کنایت^۱ اشاره می کند. رمان نویس که با بصیرتی کنایی به واقعیتی می نگرد که هر آرمانی در آن بی ارزش شده است، زندگی قهرمان را در سایهٔ شکست ناگزیرش تصویر می کند. کنایت نشان آن است که آرمانهای قهرمان، خدایانی کاذبند، اهریمنانند که او را مسخر ساخته اند و او را بدان سو می رانند که بر رغم واقعیتی تلخ دست از تکاپو نکشد، درست مثل اصرار پروانه‌ای که به دور آتش می چرخد. از نظر لوکاچ فقط از این نقطه نظر است که

1. irony

زندگی را می‌توان در کلیت آن فهمید و در رمان ترسیم کرد. کنایت امکان محض آزادی زیبایی‌شناختی و بروز «شکل» در جهانی است که هم آدمی تباه شده است هم جهان. «کنایت... بیشترین آزادی است که می‌توان در جهانی به دست آورد که خداوند از آن غایب است، به همین سبب است که کنایت نه فقط یگانه شرط پیشین عینیت حقیقی و کلیت‌آفرین است بلکه بر اثر آن است که این کلیت - رمان - به شکل ادبی نوعی دوران ما مبدل می‌شود: مقولات ساختاری رمان با جهان امروز سازگارند» (لوکاچ، ۱۹۷۸، ص ۹۳).

اما لوکاچ به این امر بسنده نمی‌کند و در پایان کتاب در فصل «تعالی اشکال اجتماعی زندگی» می‌گوید که کنایت راه را برای جهانی نو و اشکالی نو و خدایان حقیقی آینده باز می‌کند. این فصل تأملی است بر یوتوپایی که لوکاچ می‌پندارد در آثار تولستوی و داستایفسکی وجود دارد. لوکاچ معتقد است که این دو، خاصه داستایفسکی، رمان‌نویس نیستند، آنها در جستجوی فراتر رفتن از شکل ادبی رمان و رسیدن به توپوگرافی استعلایی جدیدی هستند که در آن بلاواسطگی و شفافیت ناب کلیت احیا خواهد شد «داستایفسکی رمان نمی‌نویسد... او به جهان نو تعلق دارد...» (لوکاچ، ۱۹۷۸، ص ۱۵۲). جزئیات استدلال‌های لوکاچ به کار ما نمی‌آیند و ما از آن در می‌گذریم. اما دو نکته از نظر ما اهمیت دارد. نخست، نگاه یوتوپایی لوکاچ به آینده و سپس، بی‌علاقگی لوکاچ به هر نوع پراکسیس اجتماعی برای خلق این یوتوپیا در نظریه رمان.

لوکاچ در تاریخ و آگاهی طبقاتی ابزار جدیدی برای رسیدن به این اهداف برمی‌گزیند. پرولتاریا به جای رمان‌نویس و انقلاب به جای رمان، اما اساس بینش او یکسان باقی می‌ماند. در نظریه رمان قهرمان واقعی کتاب، خود رمان‌نویس است که اگرچه نمی‌تواند ارزشهای جدید را آگاهانه بازشناسد و با آنها زندگی کند، اما می‌تواند آنها را به شکل ضمنی در اثر خویش بگنجانند. «کنایت رمان‌نویس، عرفان منفی دورانی است که خداوند از آن غایب است. این کنایت نوعی جهل فرهیخته است... یقینی در این امر نهفته است و این یقین را فقط می‌توان با شکل بخشیدن [یعنی نوشتن رمان] بیان کرد. رمان‌نویس یقین دارد که از رهگذر نخواستن رسیدن

به‌دانایی، و نتوانستن رسیدن به‌دانایی، با وجود غایی و حقیقی یعنی خدای غایب روبرو می‌شود و او را احساس و درک می‌کند، به‌همین سبب است که کنایت، عینیت رمان است» (لوکاج ۱۹۷۸، ص ۹۰).

لوکاج در نظریه رمان سعی می‌کند که بر شکاف بین امر واقع و ارزش غلبه کند، اما به‌شکل بسیار مبهمی بر این شکاف غلبه می‌کند و از آن فراتر می‌رود. وی در آغاز، اخلاق را به مقولات زیبایی‌شناختی بدل می‌سازد و در پایان تلاش می‌کند که این مقولات را مجدداً به‌حیطه اخلاق بازگرداند، اما دست آخر به اخلاق منفعلی دست می‌یابد: آدمی باید منتظر ظهور «توپوگرافیهای استعلایی» جدیدی باشد. همان‌طور که گوشزد کردیم لوکاج با روی آوردن به مارکس سعی می‌کند مسائل ناشی از دیالکتیک نافرجام هگلی کتاب نظریه رمان را حل کند.

لوکاج در فصل «مسائل جدلی‌الطرفین تفکر بورژوایی» کتاب تاریخ و آگاهی طبقاتی (لوکاج ۱۹۷۱، صص ۱۴۹-۱۱۰) که نامش را از کانت به‌وام گرفته، اما به‌جای «عقل» کانت «تفکر بورژوایی» مارکس را نهاده است، به شرح و تفسیر عقل‌گرایی مدرن «خاصه» فلسفه «کلاسیک آلمان» می‌پردازد که از کانت شروع و به‌هگل ختم می‌گردد. تفسیر لوکاج با تفاسیر رایج در تاریخ فلسفه تفاوت دارد. در این نوع تفاسیر معمولاً دکارت و اسپینوزا و لایبنیتس را فلاسفه عقل‌گرا می‌پندارند و آنان را در برابر تجربه‌گرایی کلاسیک انگلیسی لاک و برکلی^۱ و هیوم قرار می‌دهند. لوکاج کانت و هگل را نقطه اوج فلسفه عقل‌گرا می‌داند. وی می‌گوید که کل این فلاسفه علی‌رغم تفاوت‌هایشان یک هدف بیشتر در سر ندارند: معرفت شایسته نام خود نیست مگر زمانی که بتواند کل باشد و بتواند تمامی پدیده‌ها را توضیح دهد. «نکته بدیع در عقل‌گرایی مدرن این است که به‌شکل فزاینده‌ای تأکید می‌کند که اصلی را یافته است که تمامی پدیده‌های طبیعی و انسانی را که آدمی با آن روبرو می‌شود به‌هم متصل می‌کند. هر نوع عقل‌گرایی در مقایسه با این نوع، نظامی جزوی به‌شمار می‌رود.» (لوکاج ۱۹۷۱، ص ۱۱۳).

روشن است که برای لوکاج دستیابی به کلیت و غلبه بر دوگانگی ارزش و واقعیت هنوز هم مسئله اصلی است. در نظریه رمان دستیابی به کلیت فقط منحصر

به‌عرصه‌ی زیبایی‌شناسی و اخلاق، یا همان قلمرو ارزشهای ذهنی است. کلیت آرمانی دست‌نیافتنی و تحقق‌ناپذیر است که نور استعلایی آن تباهی و فلاکت واقعیت عصر جدید را آشکار می‌کند. توصیفی که لوکاچ در نظریه‌ی رمان از جامعه‌ی مدرن ارائه کرد با نمود ظاهری این جامعه سازگار است. اما تحولات تاریخی ناشی از جنگ، اوج‌گیری مبارزه‌ی گروه‌های اجتماعی، و درگیری روزافزون لوکاچ با کنش سیاسی، به‌او نشان داد که این سازگاری از وابستگی او به فلسفه‌ی کانت و پذیرش دوگانگی نظریه و عمل ناشی می‌شود. او دریافت که فلسفه‌ی کانت (و کل ایدئالیسم) به‌واسطه‌ی خصلت صرفاً نظری و انفعالی خود، به‌مثابه‌ی آینه‌ای عمل می‌کند که فقط چهره‌ی ظاهری واقعیت را در خود تکرار می‌کند؛ یا به‌بیان دقیق‌تر، عقل‌گرایی مدرن چیزی نیست جز بازتولید ساختار متناقض جامعه‌ی بورژوایی در قلمرو تفکر مفهومی. از این‌رو، نقد درونی و فلسفی این عقل‌گرایی، خود بخشی ضروری از نقد تاریخی جامعه‌ی بورژوایی است. لوکاچ در صدد نیست که تاریخ تحول عقل‌گرایی مدرن را بنویسد بلکه می‌خواهد منطقی را کشف کند که بنیاد این تحول است. همان‌گونه که از عنوان رساله‌ی لوکاچ برمی‌آید، وی بر آن است که این عقل‌گرایی در جریان تضاد و جدل رشد می‌کند و تحول می‌یابد. عقل جدلی است و از طریق قضایایی جدلی‌الطرفین به‌سوی کمال می‌رود.

از نقطه نظر فلسفی، دوگانگی ذهن و عین یا اندیشه و واقعیت معضل اصلی فلسفه‌ی کانت و کل عقل‌گرایی مدرن است. از دکارت به‌بعد، فلاسفه‌ی مدرن کوشیده‌اند تا به‌نحوی بر این دوگانگی غلبه کنند. به‌قول لوکاچ «کل فلاسفه‌ی جدید - جدای از ویکو^۱ که تا حدود بسیار زیادی ناشناخته باقی مانده بود ولی بعدها به‌اشتهار رسید - با این مسئله مشغول بوده‌اند. از شک منظم دکارت گرفته تا فلسفه‌های هابز^۲ و اسپینوزا^۳ و لایب‌نیتس تحولی دیده می‌شود که مسئله‌ی اساسی آن علی‌رغم برداشتهای متفاوت این است که موضوع شناسایی را بدین سبب و تا حدی می‌شناسیم که خود آن را خلق کرده‌ایم.» (لوکاچ ۱۹۷۱، ص ۱۱۲).

اما تلاشهای انتزاعی، ذهنی و صرفاً نظری این فلاسفه هیچ‌گاه قرین موفقیت نبوده است، زیرا همواره عنصر یا عناصری غیر عقلانی، تحت عنوان «داده صرف» یا

1. G. Vico

2. T. Hobbes

3. B. Spinoza

«ماده خام»، بیرون از کلیت عقلانی مورد نظر ایشان باقی مانده است. بر اساس نظریه لوکاج شکست آنان اجتناب‌ناپذیر بوده است، زیرا این دوگانگی در واقعیت اجتماعی جامعه مدرن ریشه دارد، همان جامعه‌ای که عقلانیت صوری و بر هیچ‌گاه به عمق آن نفوذ نمی‌کند. احتمالاً بهترین مثال این نوع ترکیب ظاهراً عقلانی با محتواهای غیر عقلانی در عملکرد اقتصاد سرمایه‌داری آشکار می‌شود، عملکردی که همواره با اصراف و تخریب همراه است و هر از چندگاهی به پیروی از افت و خیزهای غیر عقلانی بازار و بحرانهای ادواری، علاوه بر زندگی و سرنوشت میلیون‌ها انسان، ثروتها و سرمایه‌های بسیاری را بر باد می‌دهد.

ولی اگر به قضیه از جنبه فلسفی بنگریم، آنگاه به گفته لوکاج، مهمترین مسئله عقل‌گرایی مدرن، یعنی عدم غلبه بر دوگانگی ذهن و عین و باقی ماندن پس‌مانده‌ای ضد عقلانی، به روشن‌ترین شکل در مفهوم کانتی «شیء فی نفسه» بروز می‌کند. کانت در کتاب نقد خرد ناب قصد دارد تا شک‌گرایی هیوم را رد کند. هیوم با حمله به مفهوم «علیت» بنیان علم و عقل را متزلزل ساخته بود. و کانت که مدافع عقلانیت و دستاورد علوم بود نمی‌توانست شاهد تزلزل آنها باشد. کانت معتقد است که معرفت علمی و عقل سلیم و به‌طور کلی هر شیئی که ما قادر به شناخت آنیم بر خلاف نظر تجربه‌گرایان نتیجه انعکاس بلاواسطه ادراک در ذهن بشری نیست، بلکه قوه فاهمه بشری که مجهز به دوازده مقوله پیشینی است این ماده خام را «شکل» می‌دهد و در نتیجه شناخت بشری حاصل می‌آید. کانت اگرچه اصرار می‌کند که شیء معلوم به لحاظی آفریده قوه فهم بشری است اما از سوی دیگر تأکید می‌کند که فهم فقط شکل یا ساخت معرفت ما از اشیا را فراهم می‌سازد، ماده خامی که به شکل درمی‌آید ربطی به قوه فاهمه ندارد بلکه ناشی از «شیء فی نفسه» ناشناختنی است که از حیطة عمل قوه فهم خارج است. کانت معتقد است که «شیء فی نفسه» را نمی‌توان به شکل عقلانی توضیح داد. لوکاج بر این است که بر خلاف آنچه پنداشته‌اند این دشواری خاص فلسفه کانت نیست بلکه هر نوع عقل‌گرایی انتزاعی می‌بایست دچار آن شود. عقل‌گرایی نیازمند نظامی است که معرفت بشری را در آن بگنجانند و آنرا توضیح دهد اما عقل‌گرایی ماقبل مارکسیستی نمی‌توانست به هدف خود برسد.

«بنابراین کوشش برای تعمیم عقل‌گرایی لاجرم به‌پدید آوردن نظام مستهی می‌شود اما درست زمانی که آدمی به شرایط پدید آمدن نظام کلی می‌اندیشد یعنی پرسش نظام آگاهانه مطرح می‌شود، درمی‌یابد که چنان نیازی را نمی‌توان برآورد.» (لوکاچ ۱۹۷۱، ص ۱۱۷).

به تعبیر لوکاچ عقل‌گرایی بر سر دو راهی قرار می‌گیرد که هر دو بن‌بست هستند، عقل‌گرایی یا باید از وجود عناصر غیر عقلانی در معرفت ما از اشیا سرسری بگذرد و یا رسیدن به نظام را رها کند و فلسفه را به‌ثبت امور واقعی که پیوندی عقلانی با یکدیگر ندارند و ادار سازد. ورود به هر دو راه به معنای مرگ و به پایان رسیدن عقل‌گرایی است. لوکاچ متذکر می‌شود که فلاسفه بسیاری از جمله تمامی مکتب نوکانتی دومین راه را برگزیدند و هر نوع «مابعدالطبیعه» یا درک واقعیت در تمامیت آن را مردود دانستند. لوکاچ معتقد است که راه سومی وجود دارد که فلاسفه کلاسیک آلمان آن را پیمودند و بنیان روش دیالکتیکی را پی ریختند، روشی که یگانه راه خروج از محمصه است.

مسئله اصلی این است: باید ذهن و سوژه‌ای را یافت که داده‌ها را خلق کند. کانت در نقد خرد ناب کوشیده بود پاسخی برای این معضل بیابد. وی گفته بود که برخی از مسائلی که عقل ناب و نظری قادر به حلشان نیست، راه‌های عملی دارند. به عنوان مثال، مسئله اختیار، خرد ناب را به تناقض می‌کشاند، اما اگر دریابیم که آزادی یکی از الزامات عقل و حکمت عملی است، مسئله حل خواهد شد. به نظر لوکاچ باز مسئله حل نشده است زیرا عقل‌گرایی نیازمند نظامی واحد و کامل است و نظام کانتی هیچ‌یک از آن دو نیست. این نظام واحد نیست زیرا آزادی را با ضرورت روبروی هم قرار می‌دهد، آزادی به جهان عقل تعلق دارد و ضرورت به جهان نمود و طبیعت. حتی ذهن و سوژه نیز در نظام کانتی به واقعیت و نمود تقسیم شده است. این نظام کامل نیست زیرا اخلاق کانتی صوری است و از آن نمی‌توان قواعد مشخصی برای رفتار آدمی استنتاج کرد.

بر اساس توصیف لوکاچ، مهمترین ضعف فلسفه مدرن نگرش ذهنی آن به عقل و دفاع از ایدئالیسم ذهنی است. ذهن‌گرایی فلاسفه مدرن، غلبه بر دوگانگی ذهن و عین و پل زدن بر شکاف میان اندیشه و واقعیت را ناممکن می‌کند گرایش لوکاچ

به هگل نیز از همین امر ناشی می‌شود، زیرا غایت ایدئالیسم عینی هگل دستیابی به عقلی مطلق و عینی است که کل واقعیت را دربر می‌گیرد. از دیدگاه هگل عقل و کلیت، مفاهیمی جدایی‌ناپذیرند؛ حصول کلیت ضامن واقعیت عقل است و توسل به عقل نیز یگانه راه دستیابی به کلیت است. تلاش منطق دیالکتیکی هگل برای ارائه توصیفی عقلانی از کل جهان و سعی او در بازسازی ایدئالیسم به صورت تاریخی، اجزای فرایندی واحدند. هگل دریافت که نقد ایدئالیسم ذهنی و غلبه بر دوگانگی ذهن و عین مستلزم فراتر رفتن از هر گونه معرفت‌شناسی انتزاعی است. از دکارت تا کانت، قبول این دوگانگی به عنوان اصلی ابدی (و ماورای عقلانی) پیش فرض طرح پرسش معرفت بوده است. اندیشه‌ای که کار را با معرفت‌شناسی آغاز کند هرگز نخواهد توانست دیدگاه ذهنی را پشت سر گذارد و به عمق واقعیت نفوذ کند. مسئله حل ناشدنی «شیء فی نفسه»، در مقام پس مانده، نه فقط نتیجه یا محصول، بلکه پایه و بنیاد هر گونه ایدئالیسم ذهنی است. همان‌طور که هگل می‌گوید، تأکید کانت بر اینکه نخست باید حدود معرفت بشری را روشن ساخت و سپس به مسائل محتوایی پرداخت، درست بدان می‌ماند که بگوییم پیش از غوطه خوردن در آب باید فن شناگری را آموخت. هگل همچنین متذکر شد که همه صور معرفت‌شناسی انتزاعی مبتنی بر نوعی دور باطل است (رک. به مقدمه پدیدارشناسی روح). شناخت معرفت، یا آگاهی از آگاهی، تفکر فلسفی را درگیر دور باطلی می‌کند که خلاصی از آن مستلزم قبول معیارهای برونی و جزمی (یا به بیان دیگر، معیارهای غیرعقلانی) برای نقد و سنجش آگاهی است. در تقابل با این جزمیت غیرعقلانی، هگل تجربه تاریخی آگاهی را مد نظر قرار می‌دهد: معرفت پدیداری از طریق رفع تناقضات درونی خود به پیش می‌رود و همین فرایند نیز معیارهای لازم را برای نقد آگاهی و درک چگونگی تحول آن فراهم می‌آورد. به زبان فلسفه هگلی کل این فرایند چیزی نیست مگر حرکت از آگاهی به خود آگاهی. معرفت‌شناسی صرفاً خواهان تطبیق و سازگاری ذهن و عین است، نه وحدت و اینهمانی آنها. لوکاچ با پذیرش این حکم هگل، بر این نکته تأکید می‌ورزد که ذهن-عین اینهمان شرط ضروری حصول کلیت عقلانی در نظریه و عمل، هر دو، است.

اما توصیف فوق علاوه بر مزایای اندیشه هگل، نقاط ضعف آن را نیز آشکار

می‌کند. تاریخی که دیالکتیک هگل در متن آن تحقق می‌یابد، تاریخ آگاهی است. ذهن-عین اینهمان او نیز در نهایت چیزی نیست مگر ذهنیتی فراگیر یا همان «روح مطلق». به قول مارکس، دیالکتیک هگل هیچ‌گاه از حیطة مفاهیم خارج نمی‌شود و واقعیت تاریخی را دست‌نخورده باقی می‌گذارد. هگل به‌رغم گامهای عظیمی که برداشت نتوانست مسئله دشواری را که فلسفه‌اش پدید آورد حل کند. او نتوانست ذهن و عین اینهمان را درون تاریخ - یعنی در قلمرو «روح عینی» یا همان عرصه فرهنگ و جامعه مدنی - پیدا کند در نتیجه در برون آن به جستجو پرداخت، در قلمرو بی‌زمان «روح یا ذهن مطلق» یعنی در هنر و دین و فلسفه. «فلسفه هگل لاجرم به دامن اسطوره‌شناسی افتاد. فلسفه او که در یافتن ذهن و عین اینهمان در درون تاریخ شکست خورده بود مجبور شد به فراسوی تاریخ برود و در آنجا پادشاهی عقل را که خود کشف کرده بود مستقر کند... تاریخ که قادر نیست پیکر زنده نظام کلی باشد، به جزو و بُعدی از کلیت بدل می‌شود که در 'روح مطلق' به اوج می‌رسد. یعنی در هنر و دین و فلسفه» (لوکاچ ۱۹۷۱، ص ۱۴۷). هگل اسطوره جدیدی می‌سازد و دست آخر نظام فلسفیش را در هم می‌شکند زیرا به‌رغم رسیدن به ضرورت یافتن ذهن و عین اینهمان نمی‌تواند آن را درون تاریخ بیابد.

لوکاچ پس از افتتاح باب بحث درباره دیالکتیک مارکسیستی متذکر می‌شود که این دیالکتیک موفق شد ذهن و عین اینهمان را درون تاریخ بیابد، این ذهن طبقه‌ای اجتماعی یعنی پرولتاریاست و پرولتاریا اگر به‌خود آگاهی طبقاتی برسد شرط لازم و کافی تحقق عقل‌گرایی را برآورده کرده است. قبل از توضیح این امر باید تذکر کوتاه اما مهمی بدهیم، لوکاچ تأکید می‌کند که دانش، تأمل^۱ نیست، دانستن یعنی کنش، ذهن ما آینه‌ای نیست که واقعیت را بازتابد. تفکر را تأمل انگاشتن یعنی کشیدن خطی میان ذهن و سوژه‌ای که تأمل می‌کند و عین و ابراه‌ای که در آن تأمل می‌شود، به عبارت دیگر، درافتادن به مشکلاتی که کانت با آنها روبرو بود و دست آخر به‌شیء فی‌نفسه رسید. اکنون پرسش مهمی که فراراه لوکاچ قرار دارد این است که اگر معرفت و دانش، عمل و کنش باشد، چرا این کنش را طبقه‌ای اجتماعی باید انجام دهد. لوکاچ می‌نویسد: «کنش یا پراکسیس در واقع فهم واقعیت و تغییر آن

است، اما اگر بتوان واقعیت را فهمید باید آنرا به عنوان کلیت فهمید و فقط ذهنی (سوزهای) که خود کلیت باشد قادر است آنرا بفهمد. بی دلیل نبود که هگل جوان فلسفه خود را بر این اساس بنا کرد که 'حقیقت نه فقط به عنوان ذات^۱ بلکه به عنوان ذهن نیز باید فهمیده و بیان شود.' ولی با این گفته اشتباه عمیق و محدودیت نهایی فلسفه کلاسیک آلمان را آشکار ساخت، به هر رو فلسفه خود وی نتوانست این دعوی را حل کند و اغلب در دامی گرفتار آمد که اسلاف او گرفتار آمده بودند.

«این وظیفه بر دوش مارکس نهاده شد که به طور مشخص مسئله 'حقیقت به عنوان ذهن' را کشف کند و بنابراین وحدت نظریه و عمل را ایجاد نماید. وی با تاریخی کردن کلیت به این دستاورد نائل شد و بدین وسیله هم کلیت عالم را معین کرد هم کلیت معلوم را. به لحاظ علمی مشخص شد که بینش طبقه در قیاس با بینش فردی دارای ارجحیت است. اکنون می توان دلیل این ارجحیت را بر شمرد؛ فقط طبقه می تواند فعالانه واقعیت جامعه را بفهمد و آنرا تغییر دهد. به همین سبب «نقدی» که از دیدگاه طبقه انجام می گیرد نقدی است از دیدگاه کلیت و می تواند وحدت نظریه و عمل را ایجاد کند» (لوکاج ۱۹۷۱، ص ۳۹).

اگر بخواهیم به زبان ویکو سخن بگوییم می توانیم بگوییم از آنجا که پرولتاریا تاریخ مدرن را می سازد قادر است با رسیدن به خود آگاهی کل واقعیت را بفهمد و با کنش خود آنرا تغییر دهد. کنشی که مد نظر لوکاج است کنش انقلابی است. خصلت انقلابی پرولتاریا امری حادثی و عَرَضی نیست بلکه از سرشت و ماهیت آن ناشی می شود. لوکاج برای تأیید این امر بخشی از کتاب مارکس به نام مقدمه ای به نقد فلسفه حق هگل را نقل می کند. «هنگامی که پرولتاریا الغای نظام جهانی موجود را اعلام می کند فقط رمز و سر هستی خود را آشکار می سازد» (لوکاج ۱۹۷۱، ص ۱۴۹).

می توان پرسید چرا بورژوازی نمی تواند به خود آگاهی برسد؟ پاسخ لوکاج روشن است. بورژوازی اقلیت یک جامعه را تشکیل می دهد اما مهمتر از آن بنیان رهیافت بورژوازی کسب سود و نفع خود به زیان اکثریت جامعه است هر چند به کل جامعه حُقه کند که قاعده نگرش او جهانشمول است و نفع او نفع همه جامعه به شمار می رود. ما زمانی که به مفهوم شیء وارگی پردازیم بنیان روش شناسی

چنین نگرشی را توضیح خواهیم داد و خواهیم گفت که چرا از نظر لوکاج بورژوازی قادر نیست سرشت واقعی خود را رؤیت کند، در حالی که پرولتاریا قادر است جامعه را به عنوان کل به هم پیوسته مشاهده کند.

پرسشی که لاجرم در اینجا مطرح می‌شود مفهوم خودآگاهی پرولتاریاست، اما توضیح این امر و نتایجی را که دست آخر لوکاج به آن رسید به بعد موکول می‌کنیم و می‌کشیم تا مفهوم شیء‌وارگی را با اتکاء بر مقولاتی که توضیح داده‌ایم روشن سازیم. لوکاج شیء‌وارگی را شکل پدیداری^۱ یا شکل عینی جامعه سرمایه‌داری می‌داند و آن را «طبیعت ثانوی»^۲ این جامعه می‌خواند. شیء‌وارگی به مفهوم آن است که رابطه میان انسانها به رابطه میان اشیا بدل می‌شود. لوکاج از کجا به این مفهوم رسید؟ تقریباً تمامی مفسران معتقدند که وی با استفاده از مفهوم «عقلانیت» وبر و تلفیق آن با مفهوم «بت‌وارگی کالایی» مارکس، مقوله شیء‌وارگی را تدوین کرد (ما از پرداختن به تأثیر مفهوم «تراژدی فرهنگ» زیمل بر آرای لوکاج خودداری می‌کنیم، زیرا اگرچه تأثیر افکار استاد لوکاج بر پدید آمدن اندیشه وی انکارناپذیر است، اما از آنجا که به تحول بحث ما ارتباط چندانی ندارد از وارد شدن در آن خودداری می‌کنیم). نظریه لوکاج در واقع ترکیب کارآمدی است از نظریه دیالکتیکی با تحلیل جامعه‌شناختی وبر از «عقلانیت غربی». اما لوکاج نخواست است صرفاً از مفاهیم وبر استفاده کرده باشد. اصالت کار وی در این نهفته است که نشان دهد شباهت بسیاری میان برخی مقولات اساسی انتقاد مارکس از اقتصاد سیاسی و تحلیل وبر از تحول عقلانیت غربی وجود دارد.

دو مقوله مهمی که لوکاج از آنها استفاده کرده است، مقولات «عقلانیت صوری» وبر و «بت‌وارگی کالایی» مارکس هستند. وبر معتقد است که عقلانیت صوری وجه مسلط عقلانیت در جامعه سرمایه‌داری است، بر همین مبنا کنش مکانیکی و تکراری و همشکل شده، کمی‌پذیرترین و محاسبه‌پذیرترین کنشهاست، کنشی که وبر نامش را کنش عقلانی معطوف به هدف گذاشته است. وبر می‌نویسد:

«نظام کنش اقتصادی تا آن درجه که در راه برآوردن و پیش‌بینی کردن نیازهای اقتصادی... بتواند با عدد بیان شود و با زبان محاسباتی ادا گردد از حیث صوری»

عقلانی است... این مفهوم عاری از هر نوع ابهامی است زیرا تجلی آن در شکل پولی نشان برترین درجه محاسبه‌پذیری صوری است» (وبر ۱۹۶۴، ص ۱۸۵).
از نظر وبر عقلانیت صوری در صورت تفوق، تمامی ارزشها را به کنار می‌زند؛
وبر می‌نویسد:

«دومین عنصری که ذکر شد یعنی 'قواعد محاسبه' برای بوروکراسی مدرن اهمیت بسیاری دارد... هر چه بیشتر بوروکراسی 'غیرانسانی' می‌شود سرمایه‌داری این اصل را بیشتر خوش آمد می‌گوید، یعنی هر چه بیشتر بوروکراسی قادر می‌شود با اتکای به این اصل عشق و نفرت و تمامی خصایص ناب شخصی و غیرعقلانی و عاطفی را که به محاسبه در نمی‌آیند، از فرایند کار حذف کند» (وبر ۱۹۷۰، ص ۲۱۶).

به گفته لوكاچ لازمه این امر آن است که تمامی جنبه‌های زندگی کمی‌پذیر شوند و از قواعد قانون صوری تبعیت کنند. نه فقط کار بلکه تمامی فعالیت‌های بشری از خود بیگانه شوند و به جزوی از همان سرشت ثانوی تبدیل گردند که خارج از اراده بشری است.

از نظر لوكاچ زمانی که تمام جامعه به مکانی شبیه کارخانه تبدیل شد یا به قول وبر «کل تمدن [غربی] دریافت که وضعیت سیاسی و تکنیکی و اقتصادی‌اش به‌طور کامل وابسته به بوروکرات‌های تربیت‌شده و سازمان‌یافته است» (وبر ۱۹۷۶، ص ۱۶) آنگاه سرنوشت کارگر بیگانه‌شده به سرنوشت تمامی بشر مبدل می‌گردد.

اما لوكاچ سعی می‌کند دیدگاه وبر را با دیدگاه مارکس تکمیل کند، تا بتواند تصویری کامل از جامعه سرمایه‌داری به دست دهد. لوكاچ توجه بسیاری را به این امر معطوف می‌کند که چرا مارکس پس از کندوکاوها و آزمایش‌های گوناگون تصمیم می‌گیرد مقوله «کالا» را سرآغاز تحلیل خود از سرمایه‌داری قرار دهد. پاسخ این است: در جامعه بورژوازی مقولات اقتصادی تجریدی به‌ویژه مقولات کالا و کار مجرد صور بلاواسطه وضعیت اقتصادی هستند. از نظر مارکس اقتصاددانان معمولی این مقولات را از زمینه‌های تاریخی آن جدا می‌کنند و در نتیجه در جهان تجربیات گم می‌شوند. اگر محقق این مقولات را مقولاتی «ذهنی» به حساب آورد به لحاظ روش‌شناسی دچار خطایی عظیم شده است، زیرا که جهان مبادله کالایی

«سرشت و طبیعت ثانوی» جامعه را تشکیل می‌دهد. لوکاج می‌نویسد: «زمانی می‌توان جوهر کالا را به درستی و بدون خطا فهمید که کالا کاملاً به مقوله کلی جامعه مبدل شده باشد، فقط در این متن است که شیء وارگی که روابط کالایی به وجود می‌آورد اهمیتی حیاتی هم برای تحول و تکامل عینی جامعه و هم برای نقطه‌نظری که مردم درباره جامعه برمی‌گزینند پیدا می‌کند. فقط در این صورت است که کالا به امری حیاتی مبدل می‌گردد زیرا مبین انقیاد آگاهی آدمیان به صورتی است که این شیء وارگی در آن خود را بیان می‌کند، و همچنین مبین تلاشهای آنان برای فهم این جریان، یا عصیان آنان بر ضد نتایج فاجعه‌بار آن، و رها ساختن خود از بندگی به «طبیعتی ثانوی» است که در این جریان حاصل می‌شود» (لوکاج ۱۹۷۱، ص ۸۶).

برای آنکه به منظور لوکاج بهتر پی ببریم بهتر است به تعریف خود مارکس از «شیء وارگی» در فصل مشهور آغازین کتاب سرمایه بازگردیم. مارکس می‌نویسد: «بنابراین خصلت رمزآلوده و رازآمیز شکل کالایی صرفاً در این واقعیت خلاصه می‌شود که کالا ویژگیهای کار آدمیان را به منزله ویژگیهای خود محصولات کالا منعکس می‌کند، یعنی به منزله کیفیات و صفات اجتماعی-طبیعی این اشیا. از این رو کالا در عین حال رابطه اجتماعی تولیدکنندگان با جمع کلی کار را به منزله رابطه‌ای اجتماعی میان اشیا منعکس می‌کند، رابطه‌ای که مجزا و بیرون از تولیدکنندگان وجود دارد. از طریق این جابجایی محصولات کار به کالا بدل می‌شوند به‌اشیایی محسوس که در عین حال اشیایی مافوق حسی یا اجتماعی هستند. به همین ترتیب تأثیری که یک شیء بر عصب بینایی برجای می‌گذارد به منزله شکل عینی شیئی خارج از چشم درک می‌شود نه به منزله تهییج ذهنی آن عصب. البته در عمل دیدن، نور به واقع از یک شیء یعنی موضوع بیرونی به شیئی دیگر یعنی چشم منتقل می‌شود. این امر نوعی رابطه فیزیکی میان اشیا فیزیکی است. بر خلاف این امر، شکل کالایی، و رابطه ارزشی محصولات کار که در متن آن این شکل ظاهر می‌شود، مطلقاً فاقد هر گونه پیوندی با ماهیت فیزیکی کالا و روابط و نسبتهای مادی برخاسته از آن است» (مارکس ۱۹۷۶، صص ۵-۱۶۴).

در اینجا لازم است وارد بحثهای روش‌شناختی شویم تا بتوانیم مسئله را روشن

سازیم. نظریه مارکسیستی بت‌وارگی کالایی متکی بر دیالکتیک هگلی رابطه نمود^۱ با واقعیت است. مارکس به خصلت دوگانه کالا اشاره می‌کند: کالا از یک سو ارزش مصرف^۲ است، یعنی مصرف آن نیازی را برآورده می‌سازد بنابراین وابسته به فراگرد تولید است. اما فراگرد مبادله وارد فراگرد تولید و مصرف می‌شود و شکل رابطه میان تولید و مصرف را معین می‌سازد و یا به‌واژگان هگل و مارکس میانجی این رابطه است. بنابراین کالا ارزش مبادله^۳ نیز هست. در نظام سرمایه‌داری تمامی ارزشهای مصرفی که کار بشری تولید می‌کنند باید به ارزشهای مبادله تبدیل گردند تا امکان مصرف به وجود آید. اما نکته غریب آن است که جریان مبادله فقط میانجی روابط تولیدکنندگان و مصرف‌کنندگان نیست و نمی‌توان آن را حلقه اتصال خنثایی دانست که دو طرف نظام سرمایه‌داری را به یکدیگر مربوط می‌سازد. فراگرد مبادله دارای استقلال و عینیت و عقلانیت خاص خود است. عینیت فراگرد مبادله از این واقعیت پیداست که ارزشهای مبادله کالاهای متعدد به هیچ وجه به دست تصادف رها نشده‌اند بلکه نظام نسبتاً منسجم و بسته‌ای را تشکیل داده‌اند که واقعیت‌های بنیادی جامعه را منعکس می‌کنند و باز می‌نمایانند. در نتیجه می‌توان به پیروی از اقتصاد سیاسی بورژوایی جابجایی کالا را کاملاً جدای از روابط تولید و مصرف که فراگرد مبادله میانجی آنهاست، توضیح داد و تحلیل کرد، به همین لحاظ است که مارکس می‌گوید قیمت به شکل بت‌واره‌ای به عنوان خصوصیت اصلی کالا ظاهر می‌شود در صورتی که در واقع فقط شکلی است که در آن تعامل و کنش متقابل آدمیان در عرصه تولید و مصرف ظاهر می‌شود. از این روست که «اقتصاد سیاسی» - که علمی بورژوایی و مبین رهیافت سرمایه‌دار منفرد است - کالا را شیء کمی می‌داند نه آفریده کار انسانی. بازار نیز از دیدگاه اقتصاد سیاسی قلمرویی است که در آن این اشیای کمی یعنی ارزشهای مبادله به شیوه‌ای کاملاً اتفاقی، با یکدیگر مبادله می‌شوند. بر این اساس روابط انسانی تولیدکنندگان با مصرف‌کنندگان در جریان نظام عرضه و تقاضا در زندگی واقعی و در اقتصاد سیاسی از نظر محو می‌شود. «عنصر انسانی» در جریان مبادله اقتصادی پشت پرده می‌رود و ظاهر یا نمود به جای واقعیت می‌نشیند. فرد در جامعه سرمایه‌داری به جای پرداختن

1. appearance

2. use value

3. exchange value

به واقعیت عمیق‌تر، ظاهر بت‌واره کالا را اصل می‌انگارد و آن را می‌پذیرد و آن را بنیاد فهم زندگی اقتصادی (و کل زندگی) می‌پندارد، در نتیجه هیچ تلاشی برای تبیین ریشه‌های اجتماعی این باز نمود انجام نمی‌گیرد. اکنون می‌توان به معنای گفته‌های مارکس پی برد. «کالا شیئی مرموز است...»

سه مقوله مهم لوکاچی برای توضیح این امر را می‌توان به این ترتیب خلاصه کرد:

۱- توهم^۱

۲- نمود

۳- جوهر^۲ (برای توضیح بیشتر رک. بهاراتو و برنیز ۱۹۷۹، به‌ویژه فصل ۸،

نظریه شیء‌وارگی).

در جامعه سرمایه‌داری کالا شکل بلاواسطه نمودهای وضعیت اقتصادی است. دو خطر در راه تحلیل اقتصادی وجود دارد، اول، گم شدن در جنگل نمودهای جامعه سرمایه‌داری و دوم، ذهنی پنداشتن این نمودها (از نظر لوکاچ اقتصاد سیاسی عوامانه این هر دو اشتباه را مرتکب می‌شود). اگرچه نمودها ممکن است آدمی را به «توهم» بیاندازند که مقولاتی که فقط مختص یک شکل‌بندی اجتماعی یعنی سرمایه‌داری هستند مقولاتی بی‌زمانند و به «اقتصاد» به‌طور کلی تعلق دارند. اما نمود بودن این مقولات به معنی غیرواقعی بودن آنها نیست، «آنها سرشت ثانوی‌اند»، آنها صوری هستند که به شکل تاریخی «جوهر» جامعه سرمایه‌داری ناگزیر در آنها جلوه‌گر می‌شود. این جوهر، کنش تاریخی آدمیان در چهارچوب اجتماعی سرمایه‌داری است. لوکاچ معتقد است که چیزگون شدن فقط مختص اقتصاد نیست بلکه «ساختار اصلی جامعه سرمایه‌داری در تمامی جنبه‌های آن است» (لوکاچ ۱۹۷۱، ص ۹۴). بنابراین تحلیل مارکسیستی در دو سطح از وجود اجتماعی انجام می‌گیرد. در سطح ظاهری ارزش مبادله و در سطح عمیقتر ارزش مصرف. اگر بخواهیم به زبان هگلی سخن بگوییم، مسئله عبارت از این خواهد شد که ارزش مبادله را شکل ضروری ظهور ارزش مصرف بدانیم. اما سطح ظاهری و هویدا امری ذهنی و مندرج در «ذهن» نیست. تمایز میان دیالکتیک نمود و جوهر به تمایز معمولی میان آنچه در ذهن است و آنچه در خارج از آن است ربطی ندارد.

1. illusion

2. essence

همان‌طور که لوکاج نشان می‌دهد، منظور مارکس از این تمایز آن است که نخست سطحی را روشن کند که در آن واقعیت اجتماعی خود را در کلیت خود تولید و باز تولید می‌کند و سپس به سطحی اشاره کند که در آن، این جریان بنیادی بلاواسطه خود را در بُعد تجربیش آشکار می‌سازد. قلمرو نمود و ظاهر، قلمرو امور واقع و بلاواسطه و نظام مجرد اشیا است. تمام تلاش پوزیتیویسم بر این است که این واقعیت بلاواسطه را به مثابه یگانه واقعیت «عینی» و «تجربی» توضیح دهد. پوزیتیویسم به مثابه علم دوران بورژوایی از دیالکتیک هراس دارد زیرا فقط دیالکتیک است که می‌تواند این ظاهر شیء‌واره را بشکافد و به سطح عمیق‌تر رخنه کند. قلمرو ظاهر، پندار و توهم نیست بلکه حضور تجربی دارد. جامعه‌شناسی و فلسفه بورژوایی هنگامی که از این سطح سخن می‌گویند بیهوده سخن نمی‌گویند اما نکته مهمتر آن است که این سطح از نظر هستی‌شناختی امری وابسته است و قائم به ذات نیست. سطح ظاهری زندگی و هستی اجتماعی می‌تواند به نظامی منسجم بدل گردد و علم اقتصاد بورژوایی کارکرد این نظام منسجم را توضیح دهد و تبیین کند؛ اما آنچه این علم نمی‌تواند توضیح دهد وجود تاریخی و زمانمند این سطح وابسته است. لوکاج در همین معناست که مقوله میانجی را مهم می‌انگارد و در تفسیر روش مارکس از آن بهره می‌گیرد. مقوله میانجی از مقولات مهم هگل است و جای دارد گفته‌های چارلز تیلور، یکی از مفسران بزرگ هگل را درباره این مقوله نقل کنیم تا منظور لوکاج بهتر روشن شود. تیلور می‌نویسد: «در آثار هگل ما زمانی به چیزی 'بلاواسطه' *unmittelbar* می‌گوییم که فی‌نفسه وجود داشته باشد و ضرورتاً به چیز دیگری مربوط و وابسته نباشد. در غیر این صورت آن را با میانجی یا با واسطه *vermittelt* می‌نامیم... اگر ما به کسی بگوییم 'انسان'، از وی به عنوان موجودی بلاواسطه یاد کرده‌ایم انگار که وی فی‌نفسه وجود دارد. اما هنگامی که از او به عنوان پدر یا برادر یا پسر یاد می‌کنیم وجود وی با میانجی یا با واسطه است. زیرا وجود وی نیازمند داشتن روابط با سایر افراد است. هگل معتقد است اندکی تأمل نشان می‌دهد که خطاست چیزی را بلاواسطه بدانیم، چرا که هر چیزی به چیزی دیگر [هر انسانی لاجرم مادری و پدری دارد] و در غایت به کل وابسته است» (تیلور ۱۹۷۵، ص ۱۰۵). فی‌المثل بسیاری از فلاسفه معتقدند که آگاهی ما از

نفس خود به میانجی دیگری صورت می‌گیرد کل بخش دیالکتیک «خدایگان و بنده» در کتاب پدیدارشناسی روح به اثبات این نکته اختصاص دارد. از نظر لوکاچ فقط با اتکا بر مقوله میانجی است که می‌توان تمایز میان «ظاهر» و «واقعیت» را توضیح داد و درک کرد. «امر بلاواسطه» آن است که جدای از روابطش با سایر موضوعات در نظر گرفته شود. واقعیت بلاواسطه، نمود است و به مجموعه‌ای از امور واقع منفک و مجزا از هم می‌ماند. لوکاچ وجه ضروری این نمود و تظاهر را «کل عینیت» می‌نامد. امر «بلاواسطه» را باید به میانجی امور دیگر فهمید و کشف میانجی‌هایی که تکثر امور واقع بلاواسطه را وحدت می‌بخشند همان کشف کلیت نظام است. از نظر لوکاچ، علم اقتصاد بر خلاف عقیده بورژوازی امری خودبسا نیست که روابط عینی مقولاتی همچون «سرمایه» و «سود» و «اجاره» و «دستمزد»، آنرا بیان کنند. این مقولات را باید با میانجی یکدیگر در متن کلیت روابط میان انسانها توضیح داد. وی ضمن رد استعاره «زیربنا / روبنا» که مارکسیسم شوروی آنرا به جای واقعیت گرفته بود، تکلیف دیالکتیک را کشف میانجی‌های میان مقولات اقتصادی و حقوقی و هنری و معنوی می‌داند و خود در مطالعات ادبی دست به این نوع تحلیل می‌زند.^۱ نظریه پردازان مکتب فرانکفورت به تبعیت از وی در کلیه حیطه‌هایی که جزو «روبن» هستند کار وی را دنبال کردند، تحلیل دیالکتیکی ربطی به تقلیل‌گرایی ندارد، بلکه وظیفه شاق یافتن و تحلیل میانجیها را به عهده دارد. می‌توان مطالعات آدرنو در مورد موسیقی را مثال بارز این نوع تفکر دیالکتیکی دانست.^۲

لوکاچ در تحلیل انضمامی خود بنیان شیء‌وارگی را «کار بیگانه‌شده» می‌داند. قبل از وی استادش گئورگ زیمل با استفاده از این مقوله سعی کرده بود تا کل جامعه‌شناسی فرهنگ خود را به‌ویژه در کتاب فلسفه پول بر این مبنا استوار سازد. لوکاچ با استفاده از سرمشق وی و مقوله مارکسیستی بت‌وارگی کالایی نشان داد که کار (نیروی کار و محصول کار) مبدل به نظام عینی و مستقل اشیا می‌شود و

۱. به عنوان مثال رک. مقاله «بالزاک: آرزوهای بر بادرفته» که در آن مقوله شیء‌وارگی در ادبیات را با توجه به رمان بالزاک به شکل دیالکتیکی تحلیل می‌کند (لوکاچ ۱۹۷۲، صص ۶۴-۴۷).

۲. شاروس تحلیل مفصل و دقیقی از برداشت لوکاچ از دیالکتیک خاصه مقوله میانجی و کلیت به دست داده است (رک. شاروس ۱۹۷۲). درباره تحلیل‌های مشخص دیالکتیکی مکتب فرانکفورت خاصه رک. به آدرنو ۱۹۹۱، «سرشت شیء‌واره موسیقی و به پس رفتن شنیدن».

بدین سان به کالا مبدل می‌گردد. نظامی که قوانینش همگان را در جامعه سرمایه‌داری تحت سلطه درمی‌آورد. سخن کوتاه: لوكاچ نتایج این جریان را از دو جهت دنبال می‌کند:

۱- از جهت عینی

۲- از جهت ذهنی.

همان‌گونه که قبلاً توضیح دادیم به لحاظ عینی، کالایی شدن یعنی درافتادن به شیء‌وارگی یا طبیعت ثانوی که نمود و ظاهر جامعه سرمایه‌داری را تشکیل می‌دهد و روابط واقعی را پنهان می‌سازد. به لحاظ ذهنی، شیء‌وارگی به معنای بیگانه شدن انسانها از کار خود و منفعل شدن آنان و محبوس شدن در همان طبیعت ثانوی است. بنابراین لوكاچ قبل از آنکه دست‌نوشته‌های اقتصادی-فلسفی مارکس را بخواند که در آن وی مفهوم بیگانگی را مورد تجزیه و تحلیل قرار داده بود، و بدون اطلاع از این اثر مهم، به همان نتایج رسید.

اگر تلاش کنیم سخن لوكاچ را که تا به حال تفسیر کرده‌ایم به طور موجز بیان کنیم به این نتایج خواهیم رسید: لوكاچ در صدد حل تناقضات عقل برآمد، نه ذهن استعلایی کانت و نه روح مطلق هگل قادر نیستند که کلیت جامعه را بفهمند و از آنجا که عقل زمانی شایسته نام خود است که کلیه عناصر غیر عقلانی را در نظامی منسجم گرد آورد، تلاش آنان به شکست انجامید، زیرا تلاشهای کانت را شیء فی نفسه محدود ساخت و تلاشهای هگل را روح مطلق که قادر نیست از درون تاریخ، تاریخ را تفسیر کند و تغییر دهد. از طرفی پوزیتیویسم نیز از آنجا که به ثبت امور واقع پدیداری جامعه پر از تناقض فعلی بسنده می‌کند و قادر نیست میانجیهای متفاوت امور واقع شیء‌گون شده را در کلیتی منسجم گرد آورد به شکست می‌انجامد. از نظر لوكاچ فقط دیالکتیک مارکسیستی است که قادر است لایه‌های متفاوت جامعه شیء‌گون شده را بشکافد و به جوهر جامعه دست یابد. این دیالکتیک به این سبب می‌تواند دست به چنین کنشی بزند که برای نخستین بار ذهنی را یافته است که نه فردی است و نه غیرتاریخی و نه فراتاریخی. در دیالکتیک مارکسیستی از آنجا که ساختن جامعه به عهده پرولتاریا نهاده شده است بنابراین می‌توانیم نتیجه بگیریم که فقط پرولتاریاست که قادر است کلیت جامعه را بفهمد و

آن را با پراکسیس انقلابی خود تغییر دهد و به شکاف میان امر واقع و ارزش، و ذهن و عین غلبه کند.

اکنون می‌توان پرسید که محتوای این آگاهی چیست یا به عبارت دیگر چگونه باید پرولتاریا به خود آگاهی برسد؟ پاسخ به این پرسش از نظر ما اهمیت بسیار زیادی دارد زیرا کل موضع لوکاچی وابسته به پاسخی است که به این پرسش می‌دهد و ما معتقدیم که با پاسخی که او می‌دهد می‌توانیم کل معضلاتی را که در موضع زیبایی‌شناسانه اولیه او سراغ گرفته بودیم، مجدداً به شکلی دیگر در موضع جدید او بیاییم. لوکاچ در کتاب تاریخ و آگاهی طبقاتی در مقاله «آگاهی طبقاتی» سعی می‌کند که تعریفی از آگاهی طبقاتی به دست دهد. لوکاچ می‌نویسد: «آگاهی طبقاتی در واکنش‌های مناسب و عقلانی نهفته است که می‌توان به موضع نوعی خاصی در جریان تولید منتسب ساخت، بنابراین، این آگاهی نه جمع جمیع و نه میانگین اندیشه و احساس فرد واحدی است که در داخل طبقه‌ای قرار دارد. اما کنش‌های مهم و بامعنای تاریخی طبقه به طور کلی را، دست آخر همین آگاهی [جمعی] تعیین می‌کند نه تفکرات فردی واحد - و این کنشها را باید فقط با ارجاع به این آگاهی فهمید و درک کرد» (لوکاچ ۱۹۷۱، ص ۵۱). به عبارت دیگر از نظر لوکاچ آگاهی طبقاتی، «امکانی عینی» است.

لوکاچ در این گفته می‌کوشد تا طبق معمول، هر نوع عنصر روانشناسانه را از تحلیل خود حذف کند، زیرا آگاهی فردی و علائق و احساسات او نمایانگر آگاهی طبقاتی او نیست، اگر چنین بود لوکاچ از تحلیل طبقاتی و رابطه کل طبقه با فراگرد تولید، سخن به میان نمی‌آورد. آگاهی تجربی و روزمره پرولتاریا نمایانگر آگاهی طبقاتی نیست، لوکاچ برای تصریح این نکته در صفحه بعدی می‌نویسد «آگاهی طبقاتی متضمن ناخودآگاهی است که وضعیت اجتماعی-تاریخی و اقتصادی خود آن طبقه آن را مشروط کرده است.» معنای این گفته آن است که آگاهی تجربی و فعلی طبقه کارگر نوعی «آگاهی کاذب» یا «ایدئولوژی» است، یعنی آگاهی که در سطح و «نمود» اشیا باقی می‌ماند و قادر نیست امور واقع را در کلیت خود مشاهده کند. اگر چنین باشد چگونه می‌توان وظیفه تحقق عقل و ساختن جامعه عقلانی و حتی به پایان رساندن فلسفه عقلانی را به عهده طبقه‌ای گذاشت که خود دچار آگاهی

کاذب است. مقوله «امکان عینی» لوکاج به همین سبب طراحی شده است و معنای آن این است که فقط طبقه کارگر است که به طور عینی می تواند این امکان را تحقق بخشد، به عبارت دیگر طبقه کارگر منطقاً دارای توان انقلابی است. ما در نظریه رمان مشاهده کردیم که رمان نویس نیز از فاصله میان «آنچه هست» و «آنچه باید باشد» آگاه بود اما قادر نبود فاصله میان آنها را با خلق اثر ادبی پر کند، اکنون آیا نمی توان پرسید که پرولتاریا نیز در همان موضع رمان نویس قرار گرفته است. لوکاج کتاب خود را در زمانی می نوشت که همگان می اندیشیدند که انقلاب جهانی در شرف وقوع است و لوکاج بنا به تحلیل منطقی-تاریخی خود اندیشناک این امر نبود، اما زمانی که محقق شد چنین نیست لوکاج به نظریه «حزب» لنین پناه برد. لنین بر آن بود که طبقه کارگر به خودی خود قادر نیست به آگاهی برسد، بلکه وظیفه حزب است که آگاهی را از خارج به پرولتاریا تزریق کند. به عبارت دیگر اگرچه پرولتاریاست که دارای «امکان عینی» رسیدن به آگاهی طبقاتی است، اما برای تحقق این امکان باید از «خارج» او را به این امکان متوجه ساخت.

بجاست که قبل از آنکه گفته های خود را دنبال کنیم به نقد تحلیلی و نافذ لچک کولاکفسکی از موضع لوکاج اشاره ای کنیم. عصاره انتقادات کولاکفسکی فیلسوف نامدار معاصر چنین است:

هر ذهن تاریخی که آگاهی خود را با جریان تاریخی یکی کند دیگر نمی تواند آینده ای را که پیش بینی می کند و آینده ای را که خلق می کند از هم بازشناسد. ذهن تاریخی که لوکاج از آن صحبت می کند به تمام معنا آگاهی یوتوپایی است. لوکاج بر آن است که سوسیالیسم را نباید بر اساس حکم اخلاقی معمولی بسنجیم یا آن را ضرورتی تاریخی بدانیم. اگر تمایز میان امر واقع و ارزش و میان کنش شناختی ناب و حکم اخلاقی، در آگاهی پرولتاریا مندرج نیست و در آن حضور ندارد، به این سبب است که سوسیالیسم ربطی به خواست و آرزو یا ضرورت ندارد، زیرا که حاصل «وحدت» آن دو است و حدتی که چیزی بجز «جوهر» بشریت نیست. جوهری که از قبل وجود داشته است و مفهومی نیست که معلم اخلاق آن را جعل کرده باشد. آینده سوسیالیستی نه نتیجه خواست و آرزوی ماست و نه ما قادریم آن را بر مبنای تحلیل عقلانی گرایشهای تاریخی پیش بینی کنیم، بلکه نوعی واقعیت

هگلی است که نمی‌توان آن را به شکل تجربی درک کرد، اما واقعی‌تر از تمامی امور واقع تجربی است. به همین سیاق «کلیت» لوکاچی نیز واقعی است اما تجربی نیست.

به اعتقاد کولا کفسکی مارکسیسم لوکاچ غیر عقلانی و غیر علمی است. برداشت لوکاچ از کلیت، پیشاپیش نظریه او را در برابر هر نوع نقد تجربی و یا عقلانی محافظت می‌کند. اگر بپرسیم که چگونه می‌توان از این کلیت اطلاع حاصل کرد، لوکاچ می‌تواند به ما بگوید که ما به کمک روش دیالکتیکی می‌توانیم از آن اطلاع حاصل کنیم، اما این روش بر آن است که باید تمامی پدیده‌ها را به کل مربوط کنیم، بنابراین ما باید قبل از آغاز تحقیقمان از کل مطلع شده باشیم. این روش یعنی روش دیالکتیکی و مطلع شدن از کل لازم و ملزوم یکدیگرند و ما وارد دور باطلی خواهیم شد که یگانه راه خروج از آن تأکید بر این امر است که پرولتاریا به سبب موضع و موقعیت تاریخی خاص خود کل حقیقت را در اختیار دارد. اما این راه‌گریز نیز فایده‌ای ندارد زیرا از کجا می‌دانیم که پرولتاریا به سبب موضع و موقعیت تاریخی خاص خود کل حقیقت را در اختیار دارد. لوکاچ می‌تواند بگوید که ما با ابزار نظریه مارکسیستی از این امر آگاه شده‌ایم که باید نظریه‌ای درست باشد، زیرا که کل را درک می‌کند.

از نظر کولا کفسکی یگانه راه باقیمانده‌ای که لوکاچ نیز بر آن پافشاری می‌کند این است که تصور کنیم کل را نمی‌توان با مشاهده علمی کشف نمود، بلکه آن را فقط می‌توان با شرکت فعال در جریان انقلابی کشف کرد. از نظر کولا کفسکی باز مسئله حل نمی‌شود، زیرا لازمه شرکت در جریان انقلابی آن است که باور کنیم مارکسیسم از آن جهت حقیقت دارد که مبین آگاهی طبقه‌ای است که جایگاه و موضع خاصی در تاریخ دارد. اما در واقع خود این نظریه است که به ما می‌گوید که این طبقه جایگاه خاصی در تاریخ دارد. افزون بر این در نظریه لوکاچ دست آخر حزب کمونیست است که اسطوره پرولتاریا را به عنوان طبقه‌ای خطاناپذیر ضمانت می‌کند. محتوای آگاهی طبقاتی را نه خود طبقه بلکه حزبی که نماینده تاریخی آن است باز می‌شناسد. بنابراین حزب منشأ و ملاک حقیقت به‌شمار می‌رود (کولا کفسکی ۱۹۷۶، ج ۳، صص ۲۹۷-۳۰۰).

کولا کفسکی از موضع پوزیتیویسم سنتی به لوکاچ حمله می‌کند زیرا اتهامی را که به لوکاچ وارد می‌کند عیناً می‌توان به هر فلسفه‌ای که از مقوله کلیت استفاده می‌کند، وارد کرد. آنچه را کولا کفسکی دور باطل می‌نامد در واقع همان دور

هر منوتیکي است و دور هر منوتیکي را نمی توان به بهانه دور باطل بودن رد کرد. کولا کفسکی در حمله خود به مفهوم کلیت نیز از ابزار کهن پوزیتیویسم استفاده می کند، زیرا در فلسفه مابعد امپریست جدید، مفهوم کلیت تحت عناوین متفاوتی از قبیل پارادایم و یا طرح تحقیقاتی مورد قبول قرار گرفته است. پارادایم نیز در واقع کلیتی است که امر واقع در درون آن معنا پیدا می کند، به همین سبب است که برداشت کولا کفسکی از امر واقع نیز یکسونگرانه است، زیرا اگر ما تن به نوعی کلیت بدهیم گفتگو از امر واقعی که برون از این کلیت باشد، بی معنا خواهد بود. اما این امر به معنای دست رد زدن به سینه تحقیقات تجربی نیست. تحقیق تجربی را در این صورت یا باید به شیوه تاماس کوون مورد مذاقه قرار داد یا به شیوه لاکاتوش^۱. در طرح تاماس کوون امر واقعی که خارج از پارادایم باشد، آن معنایی را ندارد که در درون پارادایم دارد زیرا هر پارادایمی عالمان وابسته به آن را ناخود آگاه و امی دارد که تعریف خاص آن پارادایم را از امر واقع بپذیرند، اما تحقیق تجربی بی معنا نیست زیرا اگر پارادایم نتواند خود به پریشی که طرح کرده است پاسخ گوید منسوخ می شود. در طرح لاکاتوش آنچه امر واقع و یا به قولی عینیت نامیده می شود ناشی از رقابت طرحهای تحقیقاتی است که هر یک تعریف خاص خود را از امر واقع دارند. در جریان این رقابت است که طرحهای تحقیقاتی یا پیشرفت می کنند یا نابود می شوند و از میان می روند. گفتگو از امر واقعی که فی نفسه خارج از نوعی «کلیت» باشد معنای محصلی ندارد.

در واقع آنچه لوكاچ را باید به آن متهم ساخت جانبداری از مفهوم کلیت نیست بلکه جانبداری از «مطلق» هگلی است. از نظر هگل «مطلق» دارای سه وجه است:

۱- خود مطلق (که به زیان غیر هگلی منظور از آن خداوند است اما باید توجه کرد که هگل فقط خدای فلسفه خود را به عنوان خدا می شناسد).

۲- جهان پدیداری.

۳- معرفت از مطلق که در فلسفه به معرفت مطلق مبدل می شود (این وود^۲

۱۹۹۳، صص ۲۸-۲۷).

۱. شایان ذکر است که لاکاتوش اهل مجارستان و شاگرد لوكاچ بود. وی بعدها به انگلستان مهاجرت کرد و به فلسفه پوپر جلب شد.

در نظام هگلی گفتگو از مطلق بدون پدیدار شدن آن و بدون معرفت از آن معنایی ندارد به همین سبب است که وی به اینهمانی ذهن و عین اعتقاد دارد. در واقع لوکاچ پیرو چنین کلیتی است نه کلیت معرفت‌شناسانه‌ای که از آن سخن گفتیم. اگر به نظریهٔ رمان او بازگردیم همان‌گونه که متذکر شدیم لوکاچ به دو معنا از کلیت سخن می‌گوید نخست به معنی کلیت هستی و دوم به معنای معرفت‌شناختی: از نظر لوکاچ این دو عین همدو به همین سبب است که وی نیز به ذهن و عین اینهمان اعتقاد دارد. در حالی که در روش‌شناسی علوم می‌توان خوب یا بد به نوعی کلیت اعتقاد داشت و نتایج تحقیقات تجربی را نیز پذیرفت، اما مطلق هگل اساساً در پایان حاصل می‌شود و در فرجام حقیقت پیدا می‌کند. هگل خود می‌پنداشت که فلسفهٔ او همان معرفت مطلق است و دولت پروس نیز تجسم آن. لوکاچ نیز بر همین باور است، مارکسیسم معرفت مطلق است و پرولتاریا تجسم آن.

نکتهٔ بعدی که کولاکفسکی بدان اشاره می‌کند یعنی توسل لوکاچ به حزب لینین در واقع بدان معناست که وی می‌بایست مقولهٔ ذهن و عین اینهمان را رها می‌کرد. لوکاچ این امر را پذیرفت و در مقدمهٔ خود که در سال ۱۹۶۷ به تاریخ و آگاهی طبقاتی نوشت، چگونگی این امر را توضیح داد (لوکاچ ۱۹۷۱، ص ۱۸ و ۲۳).

بارد این مفهوم در واقع لوکاچ می‌بایست ادعاهای خود مبنی بر حل بن‌بستهای عقل را رها می‌کرد زیرا دیگر نمی‌شد پرولتاریا را مقوله‌ای فلسفی به حساب آورد، بعد از لوکاچ هر نوع تحقیق انتقادی می‌بایست به نوعی جامعه‌شناسی بدل می‌شد، جامعه‌شناسی که می‌بایست به نقش روشنفکران و نقش سایر طبقات در شکل‌بندی اجتماعی و نقش عناصر فرهنگی و تفکیک منزلتها در داخل خود طبقهٔ کارگر و تأثیر عناصر سیاسی و نقش عقب‌ماندگی سیاسی و اجتماعی و روانشناسی اجتماعی و جز آن، می‌پرداخت. در عمل نیز این اتفاق رخ داد، ادامه‌دهندگان این راه بسیاری از عناصر جامعه‌شناسانه را در تحقیقات خود ملحوظ داشتند که ذکر آن از حیطهٔ رسالهٔ ما خارج است.

اما سبب شکست لوکاچ از اول در بینش عرفانی او مندرج بود. اگر ما مجدداً به تفسیری که از آثار دوران جوانی او کردیم، بازگردیم می‌توانیم این امر را روشن سازیم. دیدیم که لوکاچ به تبعیت از کی‌برکه گارد که زندگی را به سه حیطهٔ اخلاقی و

زیبایی‌شناسی و دینی تقسیم‌بندی کرده بود زندگی را به سه قلمرو زندگی روزمره و اشکال و زندگی اصیل یا خوبی تقسیم‌بندی کرد و گفت که گذر از قلمروهای پایین‌تر به قلمروهای بالاتر، گذری آرام نیست و باید با نوعی جهش ایمانی از یکی به دیگری گذر کرد، از طرف دیگر لازمه این گذر دست زدن به نوعی کنش است که به لحاظ قلمرو اول نوعی معصیت محسوب می‌شود، اما از دیدگاه قلمرو بالاتر نوعی جواز ورود و حتی آیین تشریف محسوب می‌گردد. لوكاچ در نظریهٔ رمان گفت که رمان‌نویس قادر نیست از دنیای اشکال به زندگی اصیل یا خوبی گذر کند، زیرا حتی در آثار تولستوی و داستایفسکی که از نظریه‌ی نمی‌توان به آنها «رمان» گفت، تفاوت میان آنچه هست و آنچه باید باشد، رفع نمی‌شود، به همین سبب است که رمان‌نویس به کنایه پناه می‌برد و رمان چیزی نیست بجز ابراز شکست و عجز از رسیدن به دنیای همگن. بی‌جهت نیست که شرح توبه و رستاخیز روحانی راسکلنیکف در رمان جنایات و مکافات در بیش از دو یا سه پاراگراف بیان نمی‌شود و داستایفسکی متذکر می‌شود که شرح جزئیات این امر حکایت دیگری را طلب می‌کند، حکایتی که داستایفسکی آن را نوشت و نمی‌توانست هم بنویسد.

لوكاچ زمانی که به پرولتاریا روی آورد گمان می‌کرد که کلیهٔ مسائل دیدگاه تراژیک را حل کرده است. پرولتاریا نه فقط عین تاریخ است و به قول آلفرد شوترز در واقعیت شاخص روزمره می‌زید و حتی آنرا می‌سازد بلکه قادر است اشکالی خلق کند که گذر به دنیای نو را میسر می‌کند، اشکالی که بر خلاف رمان در حیطهٔ فردی باقی نمی‌ماند. لوكاچ زمانی که کتاب خود را می‌نوشت می‌پنداشت این اشکال باید شوراها را خودانگیختهٔ سیاسی و اجتماعی و فرهنگی کارگران باشند که به‌طور خلاصه می‌توان آنرا همان «اجتماع یا گماین شافت» جامعه‌شناسان نامید.

اما واقعیت، تشکیل چنین اجتماعی را از لوكاچ و کارگران دریغ کرد و لوكاچ پس از خواندن کتاب چه باید کرد؟ لنین به این نتیجه رسید که اگر کارگران به حال خود رها شوند فقط به آگاهی سندیکایی دست پیدا خواهند کرد و نخواهند توانست به آگاهی انقلابی که هدف لوكاچ بود دست یابند. لوكاچ این نظریه را پذیرفت، زیرا خود وی زمانی بر آن بود که رسیدن به قلمرو خوبی فقط با اراده میسر نیست بلکه به نوعی «لطف و فیض و هدیه» باز بسته است.

در مقاله‌های مهم و اولیه کتاب تاریخ و آگاهی طبقاتی جایی برای «انقلابیون حرفه‌ای» یا رسولانی که آورندگان هدیه و لطف‌اند وجود ندارد، زیرا پرولتاریا خود باید این وظیفه را به‌عهده گیرد و تمامی جامعه را به‌قلمرو خوبی هدایت کند. ویندلبناند به‌درستی گفته بود که لوکاچ اهل علم نیست زیرا لوکاچ به‌جای آنکه به‌تبعیت از استاد خود و بر درصدد تحلیل علی نقایص نظریه خود برآید مجدداً به‌عرفان سیاسی پناه برده، نمونه بارز این امر را می‌توان در مقاله «تاکتیک و اخلاق» (لوکاچ ۱۹۷۳، صص ۱۱-۳) یافت. در این مقاله که لوکاچ سعی می‌کند تا تاکتیک صحیح برای سیاست پرولتاریایی را بیابد و نقش روشنفکران را در جریان انقلاب مدلل سازد به‌بحث دربارهٔ رمانهای بوریس ساوینکف^۱ ملقب به‌روپشین^۲ می‌پردازد. قبل از آنکه به‌بحثهای لوکاچ بازگردیم بهتر است به‌نامه‌ای که لوکاچ به‌پل ارنست^۳ نوشته و ویراستار انگلیسی کتاب آن را ضمیمه مقاله لوکاچ کرده است نگاهی بیافکنیم. ویراستار انگلیسی با اشاره به‌دو رمان روپشین که تأثیر بسیاری بر لوکاچ نهاد می‌نویسد که موضوع این دو رمان غیر این جهانی بودن^۴ انقلابیون روسی است. لوکاچ در این باره خطاب به‌پل ارنست می‌نویسد: «حتی اگر رمانهای روپشین را نوعی سند محسوب کنیم تا اثر هنری، من اصلاً و ابداً آنها را نوعی نشانه بیماری به‌حساب نمی‌آورم، بلکه آنها را تجلی و نشانه جدید تضادی کهن می‌پندارم که میان اخلاق اولیه (تعهد به‌نهادها) و اخلاق ثانویه (تعهد به‌روح) وجود دارد. مسئلهٔ تفوق یکی بر دیگری همواره زمانی پیچیدگی دیالکتیکی خاصی پیدا می‌کند که روح فقط به‌خود، بسنده نمی‌کند بلکه درگیر مسائل بشری می‌شود - مثل مورد رجل سیاسی یا انقلابی. در اینجا نجات دادن روح به‌معنای فدا کردن آن است: اگر آدمی از اخلاق عرفانی شروع کند به‌آنجا رانده می‌شود که به‌سیاستمدار تمام و کمال اهل عمل تبدیل شود و حتی از فرمان مطلق 'قتل نفس نکنید' نیز سربیزی کند و در نتیجه به‌نهادها تعهدی نداشته باشد» (لوکاچ ۱۹۷۳، ص ۱۰).

لوکاچ در این مقاله بر آن است که وظیفه اخلاق آن نیست که دستوراتی برای عمل صحیح و درست فراهم کند و یا تضادهای تراژیک بشری را نفی یا لاپوشانی کند

1. Boris Savinkov

2. Ropchin

3. P. Ernst

4. unworldliness

بلکه کاملاً برعکس، خودآگاهی اخلاقی حکم می‌کند که در موقعیتهایی که اغلب تراژیک هستند و در آنها غیرممکن است که دست به عمل زد و مرتکب معصیت نشد از انجام هیچ عملی رویگردان نشد. اما از نظر لوکاج ملاک سنجش هر کنشی که مستلزم گناه و معصیت باشد آن است که عاصی از دل و جان احساس کند خلوص و عصمت خود را فدا کرده است.

باید در کنش اجتماعی نیز ملاک کی‌یر که گاردی برقرار شود، زیرا که این وظیفه، وظیفه‌ای جهانی و فلسفی است. سپس لوکاج به نقل از یکی از قهرمانان رمان روپشین چنین می‌گوید: از آنجا که قتل مطلقاً مجاز نیست و مطلقاً نابخشودنی است نه اینکه «بایست»^۱ بلکه «باید»^۲ مرتکب قتل شد. لوکاج می‌گوید که در جای دیگر این کتاب، همین قهرمان نه فقط قتل را به عنوان نوعی ایثار در راه مردم توجیه نمی‌کند (زیرا به قول لوکاج این عمل را نمی‌توان توجیه کرد) بلکه آن را بنیاد غایی نه فقط زندگی خود بلکه بنیاد غایی خلوص اخلاق و روح خود محسوب می‌کند. به عبارت دیگر فقط کسی که بدون لحظه‌ای تردید و بدون کوچکترین شرطی قتل را مجاز نمی‌داند می‌تواند قتلی را مرتکب شود که حقیقتاً و به گونه‌ای تراژیک اخلاقی باشد. لوکاج در بخش پایانی مقاله خود کلمات جو دیت قهرمان نمایشنامه فریدریش هبل^۳ را نقل می‌کند «اگر خداوند میان من و عملی که باید مرتکب شوم معصیت را حائل کرده باشد، من که هستم که از انجام آن ظفره روم.» (لوکاج همانجا، ص ۱۱). به عبارت دیگر لوکاج معتقد است که روشنفکران و انقلابیون نه فقط باید رهبری پرولتاریا را به عهده گیرند بلکه در این راه باید دست به هر عملی بزنند اما به شرطی که در کُنه روح خود این عمل را فدا کردن پاکی و خلوص خود متصور شوند.^۴ وقایعی که در شوروی اتفاق افتاد سرنوشت نظریه لوکاج را به عیان روشن می‌سازد و قصد ما آن نیست که با اتکای به این وقایع به ارزیابی نظریه لوکاج بپردازیم، فقط به ایجاز می‌توانیم بگوییم که پرولتاریای لوکاج ظهور نکرده سقوط کرد و کار به دست همان روشنفکرانی افتاد که به احکام عقل در اداره امور اعتنایی

1. may

2. must

3. F. Hebbel

۴. استالین و پول پوت و امثالهم بخش اول گفته لوکاج را با جدیت به کار بستند و تا می‌توانستند در جهت رسیدن به اهدافشان مردمان را سلاخی کردند اما نه فقط احساس نکردند که پاکی و خلوصشان از دست رفته است بلکه با هر کشتار جدیدی خود را پاکتر و مخلص‌تر پنداشتند.

نکردند و به حکم همان جوازی که نوعی از «ایثار اشرافی» را به عهده آنها و نوعی از ایثار برده‌وار را به عهده مردم گذاشته بود از نظر مادی و معنوی جامعه را به خرابه‌ای بدل کردند. در این جامعه دیگر از تراژدی کمی بر که گاردی خبری نیست بلکه هر چه هست فلاکتِ درافتادن به پست‌ترین زندگی روزمره است و مافیاست که جواز گذر از محله‌ای به محله دیگر را صادر می‌کند. همچنین قصد ما توضیح روانشناسانه و جامعه‌شناسانه این امر نیست که چرا در قرن بیستم روشنفکران بدون آنکه از آرای لوکاچ خبر داشته یا نداشته باشند، مشتاقانه در پی چنین نظریه‌هایی رفتند، به قول وبر می‌توان گفت که نظریه لوکاچ، نوع آرمانی هر نوع نظریه انقلابی چپی است، اعم از آنکه انقلابیون از آن مطلع باشند یا نباشند. حتی قصد ما آن نیست که تحول نظریه انتقادی لوکاچ را به دست مکتب فرانکفورت و یا بوداپست توضیح دهیم، زیرا اینان با تعدیل نظریه لوکاچ دست به تحقیقات دامنه‌داری در موضوعات مختلف زدند و «طرح تحقیقاتی» لوکاچ هنوز با تعدیلات بسیاری که در آن شده به حیات خود ادامه می‌دهد. قصد ما اشاره کوتاه به این نکته است که نتایجی که لوکاچ در پایان کار به آن رسید از همان آغاز در نظریه او نهفته بود. دیوید کتترل^۱ (کتترل ۱۹۷۱) در مقاله‌ای نشان می‌دهد که اُس اساس آرای لوکاچ دو مقوله «اجتماع» و «فرهنگ» یا به عبارت صحیح‌تر «اجتماع فرهنگی» است. لوکاچ که از پیچیدگی جامعه مدرن در هراس است، با نوستالژی بسیار در آرزوی بازگشت به همان دوران «یونان اولیه» و یا «اجتماع بورژوازی اولیه» است، جایی که در آن خبری از گسست نباشد. در این مورد لوکاچ انقلابی تفاوتی با نیزبت محافظه کار ندارد. لوکاچی که در آغاز کار می‌خواست تناقضات عقل را حل کند در پایان به جایی رسید که کولافسکی آن را به خوبی توصیف کرده است: «شاید در قرن بیستم لوکاچ بارزترین مثال از آنانی باشد که به عقل بی‌وفایی کردند، کسانی که وظیفه آنها به آنها حکم می‌کند که عقل را به کار بندند و از آن دفاع کنند.» (کولافسکی ۱۹۸۷، ص ۳۰۷).

وبر قبلاً به لوکاچ تذکر داده بود: نباید در سیاست به دنبال اخلاق غایبات مطلق رفت.

هایدگر یکی از بانفوذترین متفکران قرن بیستم است، دلایل چندی از جمله دلایل سیاسی باعث شده است که داوریه‌های کاملاً متفاوتی درباره فلسفه او انجام گیرد. پیروان او، وی را بزرگترین فیلسوف بعد از فلاسفه ماقبل سقراط می‌دانند، از آثار خود او پیداست که وی خود را حتی برتر از آنان می‌داند. عده‌ای دیگر او را شارلاتان نامیده‌اند و گروهی فلسفه او را تا مغز استخوان فاشیستی قلمداد کرده‌اند. اما واقعیت این است که در دو دهه اخیر با بالا گرفتن بحث درباره جامعه مدرن و خصوصیات آن، آرای وی مورد توجه بسیار قرار گرفته است. تقریباً اکثر فلاسفه و جامعه‌شناسان و ادبای معاصر نفوذ افکار او را بر افکار خود اذعان کرده‌اند. از نسل اول فلاسفه و جامعه‌شناسان و متأللهانی از قبیل ژان پل سارتر^۱ و موریس مرلوپونتی^۲ و رودولف بولتمان^۳ و پل تیلیش^۴ که بگذریم می‌توان به افرادی همچون هانس-گئورگ گادامر و یورگن هابرماس و میشل فوکو و ژاک دریدا و ریچارد رورتی و به قولی به بزرگترین جامعه‌شناس فعلی فرانسه پیر بوردیو^۵ اشاره کرد که او را «اولین عشق فلسفی» خود قلمداد کرده است. میشل فوکو گفته است که از آثار هایدگر بسیار بیشتر از آثار هگل و مارکس آموخته است و هابرماس به‌رغم

1. J. P. Sartre

2. M. Merleau-Ponty

3. R. Bultmann

4. P. Tillich

5. P. Bourdieu

آنکه از فلسفه دوره دوم او کراهت دارد به نفوذ افکار او در فلسفه اجتماعی خود اذعان کرده است. در فلسفه سیاسی، هانا آرنهت آرای هایدگر را ادامه داد و به نتایجی کاملاً متفاوت رسید. اما مهمترین تأثیری که هایدگر به ویژه در جامعه‌شناسی و علوم انسانی بر جای گذاشت تأکیدی بود که بر هرمنوتیک گذاشت. گادامر با استناد بر آثار هایدگر تفکر هرمنوتیکی را بسط داد و به مرکز مناقشات بدل نمود که ما قبلاً به آن اشاره کرده‌ایم.

هایدگر در آغاز الهیات می‌خواند اما کتابی از برنتانو درباره معنای وجود نزد ارسطو توجه او را به فلسفه جلب کرد، وی دستیار هوسرل شد، هوسرل وی را برجسته‌ترین وارث فکری خود می‌دانست و گمان می‌کرد که هایدگر کار او را ادامه خواهد داد، اما تحول فکری هایدگر استاد را نومید ساخت، زیرا وی فلسفه پدیدارشناسی کلاسیک هوسرلی را رها ساخت و به نوعی فلسفه هرمنوتیکی و تاریخی روی آورد که هوسرل گمان می‌کرد آن را پشت سر گذاشته است. مهمترین کتاب هایدگر وجود و زمان در سال ۱۹۲۷ انتشار یافت و به قول همگان یکشبه او را به فیلسوف طراز اول آلمان بدل کرد. دغدغه فکری هایدگر در تمامی طول عمر پرسش از معنای «وجود»^۱ بود. وی در پرتو این پرسش بود که سعی کرد کلیه پدیده‌های انسانی را توضیح دهد، از تاریخ گرفته تا روابط انسانی و علم و تکنولوژی و فلسفه و علوم اجتماعی و رادیو و تلویزیون و جز آن.

اگر پرسش از وجود مهمترین پرسشی باشد که فراروی بشر قرار دارد، هایدگر می‌نویسد: «شایسته ذکر است که در جریان این پرسش نوعی از وجود اهمیت می‌یابد یعنی انسانی که این پرسش را می‌پرسد.» (هایدگر ۱۹۶۱، ص ۳).

هایدگر موجود انسانی را دازاین^۲ یا «وجود حاضر» می‌نامد. «دازاین موجودی در میان موجودات نیست، بلکه موجودی است که وجه ممیزه‌اش آن است که وجود برای او مسئله است... خاص این موجود است که به سبب وجودش، وجود بر او آشکار شود. فهم وجود از مشخصات وجودی دازاین است» (هایدگر ۱۹۶۲، ص ۳۲). وجود دازاین به گونه‌ای است که می‌تواند وجود را بفهمد. به سبب رابطه ضروری میان دازاین با وجود، راه رسیدن به مسئله وجود، تحقیق در احوال دازاین

1. Being

2. Dasein

است. «بنابراین هستی‌شناسی بنیادین^۱ را که سر منشأ تمام هستی‌شناسی‌های دیگر است باید در پرتو تحلیل وجودی دازاین پی گرفت» (هایدگر ۱۹۶۲، ص ۳۴).
 ادعاهای هایدگر مبنی بر فهم وجود از طریق تحلیل دازاین شاید درست عکس آنچه مد نظر اوست جلوه کند و از گفته‌هایش چنین برآید که وی از دیدگاه سنت دکارتی به مسئله می‌نگرد. دکارت نیز می‌خواست حقایقی ضروری درباره جهان (وجود) کشف کند و ناگزیر کار خود را با «کشف» و تحلیل ذهن^۲ تجربه و معرفت آغاز کرد. کانت نیز باب نظریه معرفت را با بررسی شرایط ذهنی یا پیشینی تجربه و معرفت گشود. استاد هایدگر، هوسرل نیز تحقیقات پدیدارشناختی خود را با سنجش خود یا نفس «ناب» پی گرفت. اکنون نیز به نظر می‌رسد که هایدگر علی‌رغم تأکید مستمر خود بر مردود شمردن ذهن فلسفی سنتی، تحقیقات خود را از بررسی ذهن تجربه و معرفت شروع کرده است.

بنابراین ضروری است که دریابیم از نظر هایدگر تحلیل دازاین به معنی بررسی «آگاهی» یا «ذهن» یا «خود» نیست و پیش آمدن مسئله ذهن به هنگام پرسش «دازاین کیست؟» ربطی به مسائلی نداشت که دکارت و کانت و هوسرل با آن روبرو شدند. بنابراین تعیین سرشت دازاین به هدف مهم کتاب وجود و زمان مبدل گردید، زیرا که به کمک همین مقوله بود که هایدگر قصد داشت به برداشت هوسرل از پدیدارشناسی انتقاد کند و مهمتر از آن پرسش فراموش‌شده «وجود» را مجدداً مطرح سازد و کل فلسفه غربی را به قول خود «تخریب»^۳ کند. هایدگر متذکر شده است که پرسش «دازاین کیست؟» یا «من کیستم؟» به نظر پرسشی ابتدایی می‌آید، اما نباید فریب خورد و نباید گمان کرد که چون موضوع بحث، خودمان هستیم دانشمان بسنده است. بر خلاف گفته دکارت ما هنوز خود را نمی‌شناسیم: «می‌گوییم 'من هستم'، هر کسی می‌تواند بگوید که منظور از این وجود کیست: وجود من... به نظر می‌رسد که پاسخ این پرسش برای ما آسانترین پاسخ باشد زیرا ما به هیچ وجودی به اندازه خودمان نزدیک نیستیم... اما حقیقت این است که هر کسی بعیدترین فاصله را از خود دارد.» (هایدگر ۱۹۶۱، ص ۸-۵۷).

تمایز میان دو نوع «خود» اکنون یکی از مسائل آشنای معرفت‌شناسی است.

1. fundamental ontology

2. cogito

3. destruct

نخستین خود، خود تجربی^۱ است. این خود می‌تواند لاغر و چاق شود و روانشناس و جامعه‌شناس نیز علاوه بر طیب می‌توانند در مورد وی دست به مطالعه بزنند. این خود نوعی موجود «طبیعی» است و قوانین طبیعت بر وی جاریند. دو مین خود، خود محض^۲ یا خود استعلایی^۳ است که موضوع تجربه نیست، اما تجارب را بر می‌سازد. دازاین هایدگر هیچ‌یک از این «خودها» نیست، هایدگر می‌کوشد چنان از مفهوم «ذهن» بگسلد که دیگر لزومی برای چنین تقسیم‌بندی‌هایی به وجود نیاید. «نفس واقعی»، دازاین است اما دازاین نه ذهن است و نه عین، نه استعلایی است نه تجربی.

هایدگر در تحلیل دازاین دو جفت مقوله معرفی می‌کند که دارای اهمیتند. جفت نخست انتیک / انتولوژیکال^۴ و جفت دوم اگزیتنسسیل / اگزیتانسسیال^۵ است. ما به‌ایجاز این مقولات را روشن می‌سازیم. انتیک چیزی است که صرفاً «موجود است» بنابراین «علم انتیک»، به معنای «علم و حقیقت تجربی» است. اما انتولوژیکال به معنای «وجودی» است. از نظر هایدگر تحقیق انتولوژیکال یعنی تحقیقی که در پی پرسش از وجود است و هنگامی که می‌گوید دازاین اساساً انتولوژیکال است منظور وی این است که دازاین ضرورتاً درباره وجود می‌اندیشد. گفته مشهور وی چنین است: «دازاین از حیث انتیک به آن سبب متمایز است که انتولوژیکال است» (هایدگر ۱۹۶۲، ص ۳۲). هر آنچه وجود دارد انتیک است فقط دازاین انتولوژیک است. به سیاق بالا می‌توان حقیقت انتولوژیک را حقیقت «ضروری» و پیشینی دانست. این تمایز را می‌توان با تمایز دیگری در تاریخ فلسفه مانده کرد، تمایز میان آنچه ماقبل تأملی یا ماقبل فلسفی و آنچه تأملی یا فلسفی است. هایدگر می‌گوید ما به‌لحاظ انتیک خودمان هستیم اما به‌لحاظ انتولوژیک بیشترین فاصله را از خود داریم. منظور آن است که ما خودمان هستیم اما خود را نمی‌شناسیم بنابراین انتولوژی، حقیقت انتیک را آشکار می‌سازد.

جفت دیگر، جفت اگزیتانسسیال و اگزیتنسسیل است. فهم اگزیتانسسیال ساختهای انتولوژیکال هست بودن یا دازاین را مورد تحقیق قرار می‌دهد، در صورتی که فهم اگزیتنسسیل تحقیق درباره فهم فرد از چگونگی هست بودن خود است.^۶

1. empirical self

2. pure ego

3. transcendental ego

4. ontic/ontological

5. existentielle/existential

۶. تمایز این دو مقوله در الهیات وجودی ردولف بولتمان بسیار مهم است. رک. به ویلیام نیکولز (W. Nicolls) (۱۳۷۴).

اکنون می‌توان به تحلیل هایدگر از دازاین پرداخت که تحلیلی اگزیستانسیال و در جستجوی ساختهای پیشینی دازاین است. هایدگر جهت رسیدن به این هدف، از روش پدیدارشناسی هوسرل استفاده می‌کند، اما با تفاوت‌هایی چند. این تفاوتها نتایج بسیار عظیمی در این شاخه فلسفه پدید آوردند. اختلافی که در اینجا مورد نظر ماست بر سر پیش فرض استفاده از پدیدارشناسی است، برای هوسرل تردیدی نیست که تمایزی دقیق میان شناخت و موضوع شناخت^۱ وجود دارد. هایدگر این مسئله را نفی می‌کند، از نظر وی اولین حقیقت پدیدارشناسی باید فقدان این فرض باشد.

دلیل هایدگر آن است که دازاین سوژه نیست بلکه «بودن-در-جهان»^۲ است و به همین سبب هیچ نوع تقسیم‌بندی به عین و ذهن را بر نمی‌تابد. حتی به شکل منطقی نمی‌توان دازاین را از وجود آن در جهان جدا کرد. بنابراین نمی‌توان گفت که ما خود را بهتر از جهان می‌شناسیم و یا خود را به شکلی می‌شناسیم و جهان را به شکلی دیگر، یعنی علم ما از خود حضوری است و علم ما از جهان حصولی. ما خود و جهان را به یک سیاق می‌شناسیم زیرا ما «بودن-در-جهان» هستیم. ما و جهان پدیده‌ای واحدیم. عبارت مرکب «بودن-در-جهان» ... پدیده‌ای واحد را بیان می‌کند» (هایدگر ۱۹۶۲، ص ۷۸).

ما قبلاً در بخش مربوط به لوکاچ مشاهده کردیم که وی نیز با الهام از انتقادات هگل به کانت چگونه در صدد برآمد تا پرولتاریا را به عنوان «ذهن و عین اینهمان» تاریخ معرفی کند. لوکاچ نیز همانند هایدگر به سبب اجتناب از درافتادن به تشکیک، قائل به وحدت این دو بود منتهی وحدتی که در نتیجه جریانی تاریخی حاصل می‌شود. هایدگر بر آن بود که این وحدت لازمه شروع هر نوع فلسفه‌ای است. در حالی که لوکاچ جدایی میان آنها را لازمه تلاش برای فلسفه ورزیدن می‌دانست. از نظر هایدگر اگرچه هوسرل در تمامی عمر بر ضد تشکیک فلسفی مبارزه کرد اما با جعل شگردی که درست برای اجتناب از این امر طراحی کرده بود فلسفه خود را در معرض تهدید شک قرار داد. منظور هایدگر از این شگرد مفهوم «در پرانتز

1. cogitatio

2. being-in-the-world

گذاشتن» یا «اپوخته^۱ کردن» است. هایدگر بر آن بود که بزرگترین خطری که اهداف هوسرل را تهدید می‌کند اپوخته پدیدارشناختی است. جهان را نمی‌توان در پرانتز نهاد و یا به آن شک کرد زیرا مفهوم «خود» و یا «آگاهی» که ابزار اصلی اپوخته کردن است، توهمی فلسفی بیش نیست. سوژه و ذهنی وجود ندارد که بتوان آن را از جهان کاملاً جدا کرد. آنچه هست دازاینی است که بودن-در-جهان است.

هایدگر خود معتقد است که مردود شمردن تمایز ذهن-عین و قرار دادن دازاین به جای مفاهیمی سنتی چون «نفس» و «خود» و «آگاهی» و «ذهن» را می‌توان با پدیدارشناسی مستدل کرد.

در سنت فلسفه تجربی که برتراند راسل^۲ و ویتگنشتاین جوان به آن تعلق دارند، به تعبیر ویتگنشتاین «جهان کلیت امور واقع است» (ویتگنشتاین ۱۹۶۶، ص ۷، گفتار شماره ۱-۱). این تعریف مبین همان نظریه‌ای است که هایدگر با آن به شدت مخالف است. به نظر هایدگر این تعریف ساده‌بینانه است. جهان چیزی است متفاوت از موجودات-در-جهان و ما وجود را با تحقیق در موجودات و جهان را با تحقیق در کلیت موجودات نخواهیم فهمید. «نه توصیف انتیک موجودات-در-جهان و نه تفسیر انتولوژیک وجود آنها، قادر است ما را به پدیده جهان واقف سازد» (هایدگر ۱۹۶۲، ص ۹۲). «جهان» در این معنا مشخصه ضروری ساخت دازاین (یکی از اگزیزستانسیالها) است. جهان مفهومی «پیش-انتولوژیک-اگزیزستانسیال» است (هایدگر ۱۹۶۲، ص ۹۳). بیهوده نیست که هایدگر بخش سوم کتاب دوم وجود و زمان را «جهانی بودن جهان»^۳ نام گذاشته است. می‌توان در وجود هر یک و حتی همه ذوات یا موجودات که در جهان هستند شک کرد، اما نمی‌توان در وجود خود جهان شک کرد و یا آن را در «پرانتز» نهاد. اگر دازاین موجودی میان موجودات نیست، «در-جهان-بودن آن چه معنی دارد؟ هایدگر می‌گوید که باید به معنای «در» در عبارت بودن-در-جهان دقت کرد. دازاین مثل زندانی که در زندان است در جهان نیست، دازاین موجودی نیست که مکانی را اشغال کند، زیرا مکان مثل جهان یکی از ساختهای دازاین است. ما گمان می‌کنیم که

1. epoche

2. B. Russel

3. the worldhood of the world

در مکان هستیم و بدیهی است که مرادمان معنای معمولی «در» است زیرا که می‌توانیم تن خود را در جای خاصی در مکان قرار دهیم. ما به همین ترتیب گمان می‌کنیم که «خود» ما در «تن» ما قرار دارد. آرای هایدگر در این مورد مانند آرای کانت در مورد زمان و مکان است، منتهی با یک تفاوت بسیار مهم. در نظریه کانت زمان و مکان جزو پیشینیهای ذهن هستند، اما در تفکر هایدگر ذهنی وجود ندارد که ساختار مکانی را «در» جهان برسازد. دازاین و جهان جدایی‌ناپذیرند به همین سبب یکی از مسائلی که برای هوسرل بسیار اهمیت دارد از نظر هایدگر بی‌معناست. هایدگر معتقد است که نمی‌توان با اپوخه، بینش طبیعی را از بینش پدیدارشناختی جدا ساخت. اگر بتوان بودن-در-جهان را «بینش» نامید، باید اذعان کرد که این بینش یگانه بینش منطقی است. نه دازاین را می‌توان از جهان و نه جهان را می‌توان از دازاین جدا کرد. هوسرل در آغاز کار خویش مشتاق بود که فلسفه وی از ایده‌آلیسم و رئالیسم فراتر برود اما در اواخر عمر خود اقرار کرد که به ایده‌آلیسم رسیده است. ولی هایدگر به گفته برخی توانست بر این دوگانگی فلسفی غلبه کند. ایده‌آلیسم مردود است زیرا نفس و خود آگاهی وجود ندارد که تمامی واقعیت از متعلقات آن باشد و رئالیسم نیز بر خطاست زیرا جهانی مجزا از دازاین وجود ندارد.

هایدگر «برساختن استعلایی»^۱ هوسرل را می‌پذیرد اما نمی‌پذیرد که «ذهن» باید مأمور اجرای آن باشد. از نظر او درست این است که بگوییم «دازاین، جهان و جهان، دازاین را برمی‌سازد». جهان به نظر هایدگر قلمرو «معانی» است، درست همان‌طور که هوسرل گمان می‌کرد «آگاهی» قلمرو معانی است. جهان، که از اگزیستانسیالیهای دازاین است چهارچوبی است که در آن چیزها و دازاینهای دیگر قرار دارند.

دازاین و جهان - نقطه شروع تحقیق پدیدارشناختی، دازاین به‌عنوان بودن-در-جهان است. جهان ساخت ضروری دازاین است، اما موجودات ویژه‌ای که در جهان هستند و دازاین به آنها مربوط است ساخت ضروری دازاین نیستند. بنابراین رابطه‌ای ضروری میان دازاین و جهان و رابطه‌ای غیر ضروری میان دازاین

1. transcendental constitution

و موجودات حاضر در جهان وجود دارد. می‌توان از فقدان چیز خاصی سخن گفت، اما نمی‌توان از فقدان جهان صحبت کرد (شک دکارتی نابجاست).

در سنت فلسفی دکارت و کانت و هوسرل رابطه‌ی دازاین با موجودات از مقوله‌ی «دانستن» است و چیزهایی که شناخته می‌شوند، شیء یا موضوع نامیده می‌شوند. «مقوله‌ی 'بودن-در' را اغلب، منحصراً شناختن جهان تصور کرده‌اند... تأکید بر 'شناختن چیزها' بینش 'بدوی' و 'طبیعی' ما را از ما مخفی کرده است» (هایدگر ۱۹۶۲، ص ۸۶).

اشتباه فلاسفه در این بوده است که گمان کرده‌اند آگاهی از جهان باید با شناختن قرین باشد.

«داد و ستد ذهن با جهان را نخستین بار شناختن آغاز نکرد. شناختن همچنین از تأثیر جهان بر ذهن به وجود نیامد... شناختن به عنوان وجهی^۱ از دازاین بر اساس بودن-در-جهان به وجود می‌آید. بنابراین بودن-در-جهان به عنوان حالتی اصلی باید از پیش تفسیر شود» (هایدگر ۱۹۶۲، ص ۹۰).

این حالت اصلی اگر شناختن موجودات و اشیا نیست، پس چیست؟

«وجود آن موجوداتی را که در نزدیکی خود می‌یابیم می‌توان به شکل پدیدارشناختی در صورتی نشان داد که کلید کشف آن را در بودن-در-جهان روزمره خود جستجو کنیم که در عین حال می‌توانیم آن را 'برخوردهای' خود با موجودات حاضر-در-جهان بنامیم. چنان برخوردارهایی ممکن است به‌انحای مختلف صورت گیرد و توجه ما را برانگیزد. آن نوع برخورداردی که از همه به‌ما نزدیکتر است... شناخت ادراکی نیست، بلکه نوعی توجه است که اشیا را دستکاری می‌کند و از آنها استفاده می‌برد و این امر دارای 'معرفت و دانش' مخصوص به‌خود است» (هایدگر ۱۹۶۲، ص ۹۵).

اگر زبان دشوار و رمزی هایدگر را به‌زبان کمتر دشوار هوسرل ترجمه کنیم می‌توانیم بگوییم موضوعها را می‌توان هدف کنشهای التفاتی متفاوتی قرار داد. هوسرل تمام این کنشها را از مقوله‌ی شناخت می‌داند، یعنی نوعی معرفت نظری و توصیفی که دانشمند از طریق تأمل دقیق و بی‌طرف به آن دست می‌یابد. از نظر

هایدگر این نوع معرفت به هیچ وجه مواجهه «اصیل» ما با جهان نیست، بلکه خود از روابط عملی تر نشأت گرفته است. هایدگر اعمالی از قبیل تولید کردن و توجه کردن و مراقبت کردن و استفاده کردن و تکمیل کردن و پرسیدن و بحث کردن را که بینشهای «عملی» کلی هستند، «اهتمام»^۱ می نامد. «ما موجوداتی را که در 'اهتمام' با آنها روبرو می شویم 'ابزار'^۲ نام می گذاریم»^۳ (هایدگر ۱۹۶۲، ص ۹۷).

منظور هایدگر آن است که ما نخست با موجودات در قالب ابزار روبرو می شویم نه در قالب شیء. یعنی از آنها استفاده عملی می کنیم و مسئله شناخت آنها بعداً پیش می آید. ابزار چیست و رابطه آن با شیء کدام است؟ «اشیا را به شکل انتولوژیک با مقولات جوهر و ماده و امتداد و... بیان می کنند.» اگر بگوییم چیزی شیء است منظور آن است که در مکانی قرار دارد و می تواند با دیگر اشیا در رابطه ای علی قرار گیرد و از نقطه ای به نقطه دیگر منتقل شود. به عبارت دیگر اگر بخواهیم به زبان فلسفه سنتی سخن بگوییم می توان گفت که شیء موجودی است که مقولات کانتی قوه فاعله به آن قابل اطلاق باشد.

ابزار را با این مقولات فلسفی بیان نمی کنند. منظور آن نیست که چکش و کتاب و قلم اشیای مادی نیستند و یا امتداد ندارند. منظور آن است که هنگامی که از آنها به عنوان ابزار استفاده می کنیم این ابعاد را در نظر نمی آوریم.

تمایز میان اشیا و ابزار فقط به استفاده یا عدم استفاده ما از آنها منحصر نیست. ما اشیا را مورد مشاهده قرار می دهیم اما ابزار مورد استفاده، هیچ وقت مورد مشاهده قرار نمی گیرند. فی المثل کسی که ساز می زند، توجهی به ساز خود نمی کند یا کسی که رانندگی می کند، حواس خود را به ماشین خود متمرکز نمی کند. این مشاهدات تجربی، تفاوت میان دو نوع «دانستن» را آشکار می سازد. میان استفاده کردن و مشاهده کردن فرق وجود دارد. برای روشن کردن این مسئله باز باید به سراغ گیلبرت رایل برویم، و از تقسیم بندی مشهور او استفاده کنیم (رک. مصاحبه مگی با دریفوس، مگی ۱۹۸۷، ص ۲۵۸). مادر حالت «بلد بودن» با ابزار سروکار داریم و در حالت «علم» با شیء.

1. concern/Besorge

2. equipment

۳. هایدگر موجودات را به equipment = Ready-to-hand = Zuhanden = دم دستی = ابزار که ما در حالت عملی با آنها مواجه می شویم و = Vorhanden Things = present-at-hand = شیء که ما در حالت نظری با آنها مواجه می شویم، تقسیم می کند.

ما معمولاً اعضای بدن خود را «ابزار» به حساب می‌آوریم. بی‌شک تعجب‌آور و حتی شگفت‌انگیز خواهد بود که اعضای بدن را جداگانه مشاهده کنیم، فی‌المثل دست قطع شده‌ای را ببینیم. سبب این تعجب و شگفتی در آن است که ما هیچ‌گاه این اعضا را شیء محسوب نمی‌کنیم، گمان نمی‌کنیم که آنها «اشیای مادی» هستند (البته آنها اشیای مادی هستند). دست را اگر در متن شیئی قرار دهیم بیگانه به نظر خواهد آمد. «مهم نیست که تا چه اندازه با دقت به شکل ظاهری، اشیا بنگریم... زیرا نخواهیم توانست چیزی دم دستی (ابزاری) را در آنها کشف کنیم. اگر ما به اشیا 'به‌لحاظ نظری' بنگریم به دم دستی بودن یعنی آلات و ابزار بودن آنها پی نخواهیم برد» (هایدگر ۱۹۶۲، ص ۹۸).

ابزار، شیئی نیست که استفاده‌ای داشته باشد، زیرا ابدأ شیء نیست. ابزار مورد استفاده قرار می‌گیرد، در برنامه‌ای کلی جایی برای استفاده از آن وجود دارد و مهمتر از همه در متن ابزاری قرار دارد. شیء را می‌توان مجزا و منفک ساخت. «چکش-شیء» می‌تواند بدون استفاده در گوشه‌ای تا مدت‌ها افتاده باشد. اما چکش به‌عنوان ابزار همیشه به متن ابزاری وابسته است.

«اگر دقت کنیم درمی‌یابیم که هیچ چیزی به‌عنوان 'ابزار' [منفرد] وجود ندارد. به‌هر ابزاری همواره ابزارهای دیگری وابسته‌اند که این ابزار در کنار آنها ابزار است» (هایدگر ۱۹۶۲، ص ۹۷).

و یا

«ابزار - به‌تبعیت از ابزار بودنش - همیشه با تعلق به سایر ابزارها، ابزار است: قلمدان و قلم و جوهر و کاغذ و کاغذخشک‌کن و میز و چراغ و اسباب و پنجره‌ها و درها و اتاق... از جمع این موجودات 'ترتیبی' به وجود می‌آید که هر قلم 'خاص و منفردی' ابزار بودنش را از آن کسب می‌کند و نشان می‌دهد. قبل از آنکه چنین شود، کلیتی از ابزارها باید وجود داشته باشد» (هایدگر ۱۹۶۲، ص ۹۷).

اکنون می‌توان مشاهده کرد که چرا ابزار شیء نیست. ما در متن کلی کاری که باید انجام گیرد به ابزار توجه نشان می‌دهیم، و کل متن را در نظر می‌گیریم. اما باید توجه داشته باشیم که هایدگر به هیچ وجه ادعا نمی‌کند که تمایز میان شیء و ابزار و در نتیجه تمایز میان علم و بلد بودن بدین معناست که استفاده از ابزار نیازمند

معرفت نیست. بر عکس منظور وی آن است که اولویت «بلد بودن» را بر تفکر مفهومی «علم» نشان دهد، در فلسفه همیشه عکس نظر وی را داشته‌اند. بلد بودن استفاده از چکش معرفتی حقیقی است حتی اگر کسی نتواند آن را به طریقی گویا با کلام بیان کند: «من بلام از چکش استفاده کنم» مبین معرفتی حقیقی است. رفتار عملی، خود نوعی معرفت است که معرفت مفهومی و یا نظری از آن مشتق می‌شود (هابرماس و آپل و پراگماتیست‌ها نیز هر یک به نوعی به این امر اشاره کرده‌اند).

شیوه تفاوتِ کردار عملی از کردار نظری صرفاً در این امر نهفته نیست که در «کردار نظری آدمی مشاهده می‌کند و در کردار عملی، عمل می‌کند و این عمل باید شناخت نظری را به کار گیرد تا به بن‌بست نرسد... عمل، بصیرت خاص خود را دارد. کردار نظری مشاهده کردن بدون هشیاری^۱ [عملی] است. اما چون مشاهده کردن، غیرهشیارانه^۲ است نباید نتیجه گرفت که کردار نظری دارای قواعد نیست، این نوع کردار، قوانینی برای خود وضع می‌کند که روش نام دارد» (هایدگر ۱۹۶۲، ص ۹۹). ما قبلاً اشاره کردیم که «علم» از «بلد بودن» مشتق شده است، استدلال هایدگر در این مورد ساده است اما نتایج مهمی دربر دارد. هایدگر می‌گوید زمانی که کار ما در جهان عملی پیش می‌رود ما در جهان ابزاری هستیم اما به محض اینکه ابزار کارایی خود را از دست بدهد، ما نیازمند علم می‌شویم. تا زمانی که دست ما سالم و تواناست نیازمند علم طب نیستیم اما زمانی به این علم روی می‌آوریم که اشکالی در دست ما به وجود آید. هایدگر سه نوع گسست در جهان ابزاری بر می‌شمرد.

۱- ابزار خراب شود.

۲- ابزار گم شود.

۳- بخشی از ابزار مانع کار شود.

در این حالات ناگهان ابزار طرف توجه ما قرار می‌گیرد و ما خواهان مطالعه و مشاهده دقیق آنها می‌شویم تا با افزایش علممان بتوانیم مانع عملی را از سر راه برداریم.

۱. هایدگر آن نوع بصیرتی را که رابطه کاری و عملی ما را هدایت می‌کند و ما در استفاده از ابزار از آن بهره می‌جویم «هشیاری» (circumspection) نام می‌گذارد. در نتیجه کردار نظری «غیرهشیارانه» اما روشمند است.

پس نخستین برخورد ما با جهان بر مبنای معرفت نیست بلکه بر مبنای «اهتمام» است. در ساخت «اهتمام» ما با شبکه ابزار سروکار داریم. اما جهان ابزار یگانه جهانی نیست که آدمی با آن درگیر است، زیرا که در غایت، دزاین متوجه خود است و هایدگر این توجه به خود را «مبالات»^۱ نام می‌گذارد. هایدگر می‌گوید «در وجود دزاین، وجود او بزرگترین مسئله است» (هایدگر ۱۹۶۲، ص ۱۲).

هایدگر سه نوع اگزیستانسیال یا ساخت بنیادی را که از خصوصیات پیشینی دزاین هستند ذیل عنوان «مبالات» برمی‌شمرد و می‌گوید که مبالات وحدت این سه ساخت است. این سه ساخت عبارتند از:

الف) هست بودن^۲

ب) مجعولیت^۳

ج) سقوط یا هبوط^۴.

این تقسیم‌بندی در واقع کلید رمز تحلیل استعلایی دزاین و کل هستی‌شناسی بنیادین هایدگر است، زیرا به‌صورت گوناگون در بسیاری از فصول وجود و زمان تکرار می‌شود. البته درست‌تر آن است که به عوض «تکرار» از وجود چندین تقسیم‌بندی سه‌گانه متناظر با هم سخن بگوییم. این تناظر را می‌توان با ترسیم یک جدول آشکار ساخت

مبالات	بودن-در-جهان	بودن-در	زمانندی
هست بودن	خود بودن	فهم	آینده
مجعولیت	بودن-در-کنار (ابزارها و اشیاء)	حالات ذهن	گذشته
هبوط	بودن-با (دیگران)	زبان (گفتار)	حال

الف) هست بودن – مفهوم هست بودن به معنای فرا افکندن امکانات است. این مفهوم را هایدگر از کی‌یرکه گارد اقتباس کرده است. کی‌یرکه گارد میان آدمیانی که واقعی هستند و امکانات خود را می‌شناسند و آنها که وجود دارند و امکانات خود را نمی‌شناسند، تفاوت می‌گذارد. هایدگر نیز معتقد است که آزادی انتخاب و شناسایی این آزادی، ماهیت هست بودن است.

1. care

2. existentiality

3. facticity

4. fallenness

«ماهیت دازاین در هست بودن آن نهفته است» (هایدگر ۱۹۶۲، ص ۶۷).
 هست بودن (تقرر حضوری) فرا افکندن امکانات است. بنابراین ما باید
 در مورد سرشت امکان و همچنین فرا افکندن تحقیق کنیم.
 «در هر مورد دازاین امکان خود است و این امکان را 'دارد' ... و از آنجا که
 دازاین در هر موردی اساساً امکان خود است، می تواند با توجه به هستی اش خود را
 'انتخاب' کند و خود را متحقق سازد و نیز می تواند خود را بیازد و هرگز به تحقق
 خود نائل نیاید» (دازاین ۱۹۶۲، ص ۶۸).

نکته جالب این است که هایدگر می گوید هست بودن، امکان خود است و
 به سادگی نمی گوید که هست بودن دارای امکان و یا امکانات است. این امر به آن
 معناست که ما نمی توانیم خصوصیتی ثابت را برای آدمی متذکر شویم. نهال
 درخت بید در آینده درخت بید خواهد شد و دارای خصوصیتی است که آن را
 لاجرم به شکل محتوم خود در خواهد آورد. اما دازاین هر شخص امکان خود آن
 شخص است. این سخن که نزد سارتر سخت مقبول افتاد، یادآور گفتار نیچه است
 که ارزش و هدف مشخصی را نباید برای آدمیان قائل شد.

اما هایدگر نکته ای را متذکر می شود، علی رغم امکانات بی شماری که سر راه
 دازاین قرار دارد، آنها را باید به دو گروه تقسیم کرد، آنها که اصیل هستند و به «تحقق
 خود» مدد می رسانند و آنها که نااصیل هستند و منجر به باختن خود می شوند.
 وقوف به لزوم انتخاب کردن (صرف نظر از اینکه فرد چه هدفی در پیش داشته باشد،
 هنر و سیاست و انقلاب و دین و...) اصیل بودن و غفلت از لزوم انتخاب کردن و
 تسلیم شدن به جمع و قواعد جمعی، نااصیل بودن است.

هایدگر می نویسد:

«ما مفهوم هست بودن را به امکان بودن تعریف کردیم، یعنی امکانی که
 می فهمد و درایت دارد و برای او هستی اش مسئله است» (هایدگر ۱۹۶۲، ص ۲۷۵).

و یا

«دازاین همواره خود را با توجه به هستی اش می فهمد - با توجه به امکان خود:
 آیا خود باشد یا نباشد. دازاین این امکانات را یا خود انتخاب می کند یا به آنها
 درمی غلتد یا در میان آنها بزرگ می شود و رشد می کند. فقط دازاین است که اعم از
 روی آگاهی یا غفلت، هستی اش را برمی گزیند» (هایدگر ۱۹۶۲، ص ۳۳).

بنابراین آدمی می‌تواند هستی خود را خود انتخاب کند یعنی با اصالت زندگی کند و یا از انتخاب آن غفلت کند - که خود نوعی انتخاب است - و ناصیل باقی بماند.

ب) مجعولیت - ساخت اگزیزستانسیالی که هایدگر نامش را مجعولیت می‌گذارد، نتیجه مستقیم تعریف دازاین به بودن-در-جهان است. دازاین در جهان و زمان و مکان خاصی زندگی می‌کند. به نظر هایدگر آدمی نمی‌تواند وجود خود را بازشناسد مگر اینکه وجود خود را در جهان خاصی در تصور آورد. هوسرل قبلاً این نکته را چنین گفته بود که ذهن شناسایی همواره با عین شناسایی مواجه است. اما تفاوتی میان هایدگر و سنت دکارتی که هوسرل نیز جزوی از آن است وجود دارد، همان‌طور که قبلاً نیز گفتیم هایدگر به دکارت اعتراض کرد که چرا آگاهی را بدیهی انگاشته و در جهان شک کرده است و به هوسرل نیز ایراد گرفت که چرا عین شناسایی را به موضوع تقلیل یافته آگاهی بدل کرده است. از نظر هایدگر دازاین همواره در جهان واقعی خاص تقلیل‌ناپذیری زندگی می‌کند. گفته مشهور هایدگر که رنگی رمانتیک نیز به خود گرفته است این نکته را به خوبی بیان می‌کند: انسان به جهان پرتاب شده است. مجعولیت همان پرتاب شدن است. یکی در تهران در خانواده طبقه متوسط به دنیا می‌آید، دیگری در شرایط دیگر و در جای دیگر، به عبارت دیگر گذشته آدمی مجعولیت اوست، زیرا این گذشته مجموعه‌ای از امور واقع است که آدمی دیگر توان تغییر آنها را ندارد. از نظر هایدگر مجعولیت مجموعه تمامی داده‌هایی است که فرد در هست بودن یا اگزیزستنس خود با آن روبروست و ناگزیر است که به آن داده‌ها واکنش نشان دهد. اگزیزستنس فرد او را وامی‌دارد که این داده‌ها را سبک‌سنگین کند و موضعی در برابر آن اتخاذ نماید. آدمی می‌تواند منش طبقه‌ای را که در آن متولد شده و پرورش یافته است انکار کند و حتی بر آن عصیان کند. مجعولیت آدمی تغییرناپذیر است اما بینش فرد در مورد این مجعولیت مقید به چیزی نیست.

ج) سقوط یا هبوط - گفتیم که اگزیزستنس یا امکان، یکی از ساختهای وجودی

دازاین است. اگر دازاین نتواند این امکان را تشخیص دهد سقوط خواهد کرد. از نظر هایدگر سقوط سومین ساخت و جودی دازاین است. سقوط گرایش دازاین به فراموش کردن هست بودن یا اگزیستنس خود است. آدمی اغلب از رویارو شدن با امکانات و هست بودن سر باز می‌زند و تن به وسوسه سقوط می‌دهد، و آن چنان با مسائل حقیر و وظایف پیش پا افتاده زندگی روزمره دلمشغول می‌شود که تأمل بر هست بودن خود را فراموش می‌کند. فراموشی هست بودن، و سقوط، اساس زندگی ناصیلی است که هایدگر معتقد است فراروی انسان قرار دارد. اما بنا به دلایلی که خواهیم گفت هایدگر به رغم آنکه سقوط را یکی از ساختهای پیشین دازاین می‌داند، یعنی امکانی که همه انسانها در همه ازمه با آن روبرو هستند در دوره دوم فعالیت فکری خویش بر آن می‌شود که عصر مدرن عصر سقوط است و انسان مدرن انسان سقوط کرده‌ای است.

بیش بدوی آدمی به جهان نه اصیل است و نه ناصیل. هایدگر این بینش را «روزمرگی بدوی- تمایز نیافته» می‌نامد. آدمی در این نوع روزمرگی، دازاینی محصور در جهان ابزارهاست و مجالی برای تفکر و تأمل ندارد و از هستی پرسش نمی‌کند و امکانات خود را مورد بررسی قرار نمی‌دهد و به عنوان فردی واحد و خاص به خود نمی‌نگرد بلکه خود را عضوی از عامه مردم می‌پندارد. آدمی را در این مرحله باید با مقوله «بودن-با»^۱ تعریف کرد زیرا هر انسانی تجلی انسان میانمایه است. بنیان «تحلیل مقدماتی دازاین» بر روزمرگی استوار است و انسان در این تحلیل «کسان»^۲ نامیده می‌شود، زیرا هنوز انسانی اصیل نیست، متذکر شدیم که هایدگر، بودن-در-جهان را در آغاز با توجه به کلیت ابزارها تعریف کرد. «کسان» به این جهان روزمره عملی تعلق دارند که جهان ابزارها و مشاغل است. آدمیان در بیشتر ایام زندگی خود دازاینی هستند که در این روزمرگی زندگی می‌کنند و وظایف خود را در آن انجام می‌دهند.

آنچه از حیث نظری اهمیت دارد، فقط رابطه دازاین با ابزار نیست، بلکه این است که چون آدمی در زندگی روزمره فقط استفاده کننده ابزار است نتواند به تأمل در خود بپردازد و به نوعی خود آگاهی دست یابد. مسئله خود آگاهی مسئله‌ای است که

1. Being-with

2. the «they»

هگل بیش از هر فیلسوف دیگری بر آن تأکید کرد (و مفسران آن را کلید ورود به بحث مدرنیته به‌شمار می‌آورند). وی در بحث خود درباره دیالکتیک خدایان و بنده به این نتیجه بسیار مهم رسید که خود آگاهی فقط در کنش متقابل و تعامل با خود آگاهی دیگری حاصل می‌شود. هایدگر همان‌گونه که دیدیم شروع بحث از آگاهی را مردود انگاشت و مقوله دازاین او به سبب احتراز از این امر جعل شد. اما نظر هایدگر در مورد کنش متقابل دازاین با دازاینهای دیگر یادآور بحث‌های جرج هربرت مید و پراگماتیستهای آمریکایی است. برای ورود به این بحث باید نخست آرای او در مورد رابطه دازاینها با یکدیگر را شرح دهیم. هایدگر اعتقاد دارد روبرویی دازاین با دازاین دیگر مثل روبرویی دازاین با جهان ابزارهاست. دازاین در بدو امر هرگز با دازاین دیگر همچون موجودی آگاه روبرو نمی‌شود بلکه او را به خدمت می‌گیرد یا به خدمت او در می‌آید. از این امر نباید نتیجه گرفت که دازاین، دازاینهای دیگر را ابزارِ صرف می‌پندارد. هایدگر روبرویی دازاینها را «مراوده»^۱ نام می‌گذارد. اعمال خنثایی مثل پرسیدن و تقاضا کردن و اعمال منفی مثل بی‌اعتنا بودن و ترک کردن و بی‌محلی کردن و اعمال مثبتی مثل فرمان دادن همگی «مراوده» هستند. آدمی می‌تواند به توصیه کانت گوش کند و با دیگری رابطه‌ای «اصیل» برقرار کند و او را هدف بپندارد و نه ابزار و یا از مارکی دوساد تبعیت کند و دیگری را تسلیم خود سازد. همه این روابط «بودن-با-دیگران»^۲ نام دارد که ساختی از ساختهای وجودی دازاین به‌شمار می‌رود. معنای این امر آن نیست که ما در جهانی زندگی می‌کنیم که دیگران نیز به شکل تجربی در آن وجود دارند.

«بودن-با» یکی از خصوصیات اگزستانسیالی دازاین است حتی هنگامی که عملاً هیچ‌کس در دسترس نباشد... حتی تنها-بودنِ دازاین، با-دیگران-در-جهان-بودن است» (هایدگر ۱۹۶۲، ص ۱۵۶).

هایدگر معتقد است که بینش ما درباره خودمان به بینش ما درباره با-دیگران-در-جهان-بودن وابسته است و بنابراین باید این استدلال قدیمی را منسوخ اعلام کرد که ما نخست خود و سپس دیگران را در قیاس با خود می‌شناسیم. اکنون می‌توانیم پرسیم که خصوصیت دازاین از آنجا که دازاین «با-دیگران-بودن»

1. solicitude

2. Being-with-others

است، چیست؟ پاسخ هایدگر این است که دازاین از دیگران جدایی ناپذیر است زیرا دازاین در روزمرگی خویش «غافل از خود» است. هویت دازاین با هویت دیگران چنان ادغام می‌شود که جدایی ناپذیرند، برای اینکه بدانیم دازاین «کیست» باید پرسیم دیگران «کیستند»؟

هایدگر می‌گوید:

«آنان عبارتند از اعمالی که انجام می‌دهند» (هایدگر ۱۹۶۲، ص ۱۶۳). منظور هایدگر آن است که هویت دازاین متشکل از نقش‌های اجتماعی اوست. آدمی معلم و راننده و دانشجویست، وی درست مثل جامعه‌شناسان مکتب کنش متقابل نمادی اعتقاد دارد که این نقش‌ها را فقط به شکل جمعی یعنی با توجه به رابطه فرد با افراد دیگر می‌توان معین ساخت. فرد قادر نیست بدون اجتماع نقشی به عهده گیرد. گفته‌ایم که دازاین خصوصیتی به نام اگزیزتانس یا امکانات دارد. در جهان روزمره دازاین گزینش از میان این امکانات و یا تحقق آن‌را به عهده «عامه مردم» می‌گذارد و بدین سان مسؤولیت را از دوش خود برمی‌دارد و به دیگران تعلق پیدا می‌کند و قدرت آنان را بسط و گسترش می‌دهد. بنابراین آدمی را نمی‌توان «خودی متکی به خود» دانست بلکه خودی است که جزوی از عامه مردم است.

هایدگر می‌گوید که این دیگران آدمیان خاصی نیستند. «دیگران نه این هستند نه آن» و نه جمع آنان، بلکه «کسان» خنثی هستند. (همانجا). معیار دازاین برای سنجش خویش هنگامی که در میان کسان گم می‌شود، معیاری است که دیگران آن‌را وضع کرده‌اند. او بنا به معیار همگانی، شکست یا موفقیت خود را می‌سنجد.

«کسان» دازاین را به میانمایی می‌رانند. اعضای مکتب فرانکفورت و به طور کلی جامعه‌شناسانی که در شاخه جامعه‌شناسی فرهنگی کار می‌کنند با تمسک به معنایی که مشابه معانی هایدگر است از «صنعت فرهنگسازی» و «جامعه توده‌ای» انتقاد می‌کنند. جامعه‌شناسی سیاسی هنگام تحلیل رفتار سیاسی «توده‌ها» با اتکا به معنایی مشابه است که سرشت جنبش‌های اجتماعی را مشخص می‌سازد. دازاین به عنوان کسان شانه‌های خود را از زیر بار مسؤولیت خالی می‌کند و به این دلخوش است که با معیاری که به ظاهر خود ساخته است اما دیگران حقیقت آن‌را نشان داده‌اند، سنجیده شود. کسان زندگی در این جهان ساده را برمی‌گزینند زیرا «هر کسی

دیگری است و هیچ‌کس خودش نیست» کسان زندگی را بر دازاین راحت می‌کنند زیرا دازاین را به این گمان در می‌افکنند که جایگاه استواری دارد، هایدگر می‌گوید که وسوسه دازاین به حل شدن در کسان، نشان سقوط و پایه خود یا نفس ناصیل است.

فصلی که هایدگر در آن به بحث درباره «فهم» و «تفسیر» می‌پردازد «بودن-در» نام دارد. این بحث هایدگر برای تحول هرمنوتیک دارای اهمیت است، و ما به همین سبب به شرح آن می‌پردازیم.

بودن-در^۱ ما تاکنون تفسیر هایدگر از دازاین به عنوان بودن-در-جهان را توضیح دادیم. اکنون به شرح آنچه می‌پردازیم که هایدگر از آن به عنوان بودن-در یاد می‌کند و منظور وی آن است که آدمیان هرگز به طور مستقیم در جهان نیستند بلکه همواره در موقعیتی خاص در جهان هستند. و فهم آنها از خود از رهگذر این موقعیت‌ها فراهم می‌آید. هایدگر این فصل را به دو جزو تقسیم کرده است. نام بخش اول «بر ساختن استعلایی» «آنجا»^۲ نام دارد و در آن هایدگر اساساً از سه بُعد، بودن-در را بررسی می‌کند.

۱- «حالت ذهنی»^۲. ۲- فهم. ۳- سقوط.

هایدگر در بخش اول فصل پنجم «حالت ذهنی» و «فهم» را مورد بحث قرار می‌دهد و در بخش دوم که آن را «وجود روزمره» آنجا و هبوط دازاین» نام گذاشته است از گپ زدن و کنجکاوی و ابهام و هبوط و پرتاب شدن سخن به میان می‌آورد. ما چندان به بُعد اول و سوم نمی‌پردازیم. اما از آنجا که تذکری چند در مورد «حالت ذهنی» می‌تواند به تفسیر و «فهم» از دیدگاه هایدگر کمک کند، شرح موجزی از آن به دست می‌دهیم. اهمیت این امر از آنجا ناشی می‌شود که هایدگر بر خلاف استاد خود هوسرل و یا هرمنوتیک روشمند دیلتای، تأکید می‌کند که هیچ فهم و تفسیری

1. being-in

۲. درباره واژه «آنجا» بهتر است توضیح اندکی بدهیم: کلمه دازاین در آلمانی به معنای «آنجا-بود» است. و اگر مراد از Dasein بودن-در-جهان باشد، تحقیق در آنجا از نظر هایدگر دارای اهمیت است اما مراد از آنجا نوعی فاصله مکانی نیست زیرا هایدگر از قبل جدایی ذهن و عین را رد کرده است بلکه مراد از آنجا جریان آگاهی یافتن دازاین است.

3. state of mind

بدون داشتن پیش‌فرض و پیش‌داوری ممکن نیست و حالت ذهنی، پیش‌شرط هر نوع رویارویی با دیگران است.

منظور هایدگر از «حالت ذهنی» انفعالات مختلف ذهنی نیست که روانشناسی به مطالعه آن می‌پردازد. هایدگر خود می‌گوید «آنچه را ما به‌طور انتولوژیک از 'حالت ذهنی' [«چگونه-بودن»] مراد می‌کنیم به‌طور آنتیک کاملاً با آن آشنا هستیم و روزانه به آن برخورد می‌کنیم و منظور از آن، حالات^۱ ما هستند.» (هایدگر ۱۹۶۲، ص ۱۷۲). مثالهای حالات ذهنی عبارتند از ترس و شادمانی و خرسندی و اندوه و جز آن. هایدگر در وجود و زمان بحث خود را از حالات فردی شروع می‌کند اما در آثار بعدی خود از حالات فرهنگی نیز سخن به میان می‌آورد. فی‌المثل رمانتیسیم نوعی حالت فرهنگی است یا وضعیت انقلابی نوعی حال و هواست یا وضعیت ترس و وحشت عمومی نوعی حالت جمعی است. هایدگر معتقد است که حالت بنیادی شروع فلسفه ورزیدن در یونان مبتنی بر «حیرت» است (رک. هایدگر ۱۹۴۹، مقالات هولدرلین).

انسان در هر حالتی که باشد (شاد و کسل و غمگین و آرام) همواره به‌نوعی با جهان «همنوا»^۲ می‌گردد. این حالات، نقطه آغازین انکشافی هستند که در جریان آن دازاین از وجود خود به‌عنوان «آنجا» آگاه می‌شود. این حالات موقعیتی را که ما در آن قرار داریم آشکار می‌سازند. این نوع معرفت غیر نظری به‌آدمی این امر را آشکار می‌کند که آدمی صرفاً هست. در این حالت اینکه انسان از کجا آمده است و به کجا می‌رود، برداشتی است که در نوعی ابهام باقی می‌ماند و خود دازاین هیچ‌گاه قادر به پاسخ‌گویی آن نیست اما این امر را آشکار می‌کند که انسان به‌زندگی پرتاب شده است و به‌این یا آن موقعیت درافتاده است. اگر حالات به‌طور کلی فعلیت انسان را به‌او نشان می‌دهند، فهم، در امکان را به‌روی او باز می‌کند.

فهم – تحلیل هایدگر از فهم^۳ اهمیت بسیاری برای تحول بعدی هرمنوتیک

1. moods

2. attuned

۳. تعداد صفحاتی که هایدگر به تشریح فهم و تفسیر در وجود و زمان اختصاص داده است اندک است، اما اگر گفته‌وی را بپذیریم که وجود و زمان، تفسیر پرسش وجود است باید به‌اهمیت این بخش اذعان کنیم.

به‌همراه داشت. تفسیر او به‌برداشت معرفت‌شناسانه از هرمنوتیک شلایر ماخر و دیلتای ضربه‌ای جدی وارد کرد و به‌قول برخی از فلاسفه به‌جنبش نوکانتی که اساساً در حوزه معرفت‌شناسی تلاش می‌کردند، پایان داد (رک. ریکور ۱۹۷۸، صص ۱۵۶-۱۵۱). از آنجا که هایدگر تبیین را نیز یکی از مشتقات فهم متصور شد، راه را بر هر نوع عینی‌گرایی بست. قبل از آنکه وارد بحث اصلی شویم، بهتر است مقایسه‌ای را که دریفوس میان اجزای تفسیر از نظر هایدگر با آرای تاماس کوون به‌عمل آورده است متذکر شویم تا ورود به‌مطلب ساده‌تر شود، در واقع تصویری که تاماس کوون از قالب تعلیمی^۱ به‌دست می‌دهد بسیار شبیه آرای هایدگر درباره پیش‌داشت^۲ است و مراد از آن نوعی اصول‌نظری و فنی مشترک است که به‌طور ضمنی راهنمای عمل کار تحقیقاتی کاربردی است. با این حساب علمای علوم طبیعی باید دارای نوعی پیش-بینی^۳ یا برنامه تحقیقاتی باشند که راهنمای آنها باشد و همچنین آنان باید دارای نوعی پیش-درک^۴ یا فرضیات خاص باشند که باید در تصدیق یا ابطال آن بکوشند زیرا بدون آن، داده‌های علمی به‌کار نخواهند آمد (دریفوس ۱۹۹۱، ص ۲۵۲).

نخستین امری که هایدگر در مورد فهم بر آن پافشاری می‌کند این است که فهم امری شناختی^۵ نیست، هایدگر می‌نویسد:

«منظور ما از 'فهم'، اگزستانسیالی بنیادی است که نه نوعی مشخص از شناخت است که بتوان از تبیین و ادراک جدایش کرد و نه نوعی از شناخت که بتواند امری را به‌شکل منظم و مضمونی درک کند.» (هایدگر ۱۹۶۲، ص ۳۸۵).

«هنگامی که ما به‌شکل آنتیک سخن می‌گوییم اصطلاح 'فهمیدن چیزی' را زمانی به‌کار می‌بریم که منظورمان 'از پس چیزی بر آمدن' و 'مهارت داشتن' و 'شایستگی انجام کاری را داشتن' باشد.» (هایدگر ۱۹۶۲، ص ۱۸۳).

«هنگامی که در زبان آلمانی می‌گوییم کسی می‌تواند چیزی را بفهمد = verstehen [معنای تحت‌اللفظی آن این است: اشراف داشتن، مدیریت کردن، اداره کردن، احاطه داشتن] منظورمان آن است که او Versteht sich darauf [می‌فهمد

1. disciplinary matrix

2. fore-having

3. fore-sight

4. fore-conception

5. cognitive

چون ماهر و متخصص است، آنرا بلد است]. منظور ما از واژه 'فهم'... در واقع ارجاع به همین معنایی است که در زبان معمولی دارد» (هایدگر ۱۹۸۲، ص ۲۷۶). (این سه نقل قول از کتاب دریفوس برگرفته شده‌اند).

از نظر هایدگر این نوع بلد بودن که نوعی برخوردارانه است مهمتر از تمایزی است که میان تفکر و عمل وجود دارد؛ و «شرط امکان هر نوع نگرشی است اعم از آنکه عملی باشد یا شناختی» (هایدگر ۱۹۸۲، ص ۲۷۶). فهم از دو جهت دارای اهمیت است نخست آنکه اگزستانسیالی است که مشخص می‌سازد چگونه دازاین از امکانات خود با خبر می‌شود و دوّم آنکه مبنای تفسیر است.

هایدگر ادعا می‌کند که فهم، اگزستانسیال است به عبارت دیگر پیشینی است و روش وجودی دازاین را آشکار می‌سازد. فهم را نباید به قوه شناختی آدمی مربوط ساخت. فهم، ساخت وجودی دازاین را آشکار می‌سازد و از رهگذر این وضوح و آشکارشدگی است که دازاین از قوه شناختی خود بهره می‌برد. همان‌طور که از نقل قولهای نخست پیداست فهم بدان سبب به قوه شناخت آدمی وضوح می‌بخشد که او را «قادر» و «توانا» می‌سازد. اصطلاح خاصی که هایدگر در این مورد به کار می‌برد قوه بودن^۱ است. معنای این عبارت آن است که من نه فقط هستم بلکه توانایی و قوه من برای وجود داشتن جزوی از وجه وجود داشتن من است. اشیا وجود دارند اما توانایی وجود داشتن ندارند. تأمل در توانایی یعنی شناختن امکاناتی که در آنها به روی دازاین باز است. اما نکته‌ای که هایدگر آنرا تصریح می‌کند این است که من توانایی‌هایم را می‌شناسم چون من این توانایی‌ها را دارم. بنابراین بی‌مورد است که تصور کنیم نخست ذهن شناسنده‌ای وجود دارد که به‌طور تجربیدی امکانات را بررسی می‌کند و سپس در پی تحقق آنها برمی‌آید.

هایدگر کارکرد فهم را «طرح افکندن»^۲ یا «به سبب آن-که»^۳ می‌نامد، هایدگر می‌پرسد 'چرا' فهم... به امکانات مربوط است؟ پاسخ این است، به این سبب که فهم دارای ساخت اگزستانسیالی است که ما آنرا 'طرح افکندن' می‌نامیم.» (هایدگر ۱۹۶۲، صص ۱۸۵-۱۸۴).

1. Seinkönnen = potentiality-for-Being

2. projection

3. for-the-sake-of-which

برای روشن شدن این نکته باید به تحلیل هایدگر از «جهان» بازگردیم، زیرا بنیان مفهوم «طرح افکندن» («به-سبب-آن-که») را هایدگر در ذیل مقولهٔ اگزیستانسیالی «دم دستی» آشکار کرده است. هایدگر گفت که آگاهی بلاواسطه از رابطهٔ دازاین با جهان همان «دم دستی» بودن است و منظورش آن بود که دازاین جهان را جهانی می‌داند که باید از آن استفاده کند یعنی جهان به سبب دازاین، جهان است. فی‌المثل اگر من به دستگیرهٔ در، در جریان فعالیت و طرح خود که همان باز کردن در باشد، توجه کنم در واقع آن دستگیره را به چیزی بدل کرده‌ام که در خدمت من است. دستگیرهٔ در فقط بر اساس طرح من که باز کردن در است دارای معنا می‌شود، پس جهان دارای معناست چون در خدمت طرحها و برنامه‌ها و امکانات من است. حتی «فراستی بودن» نیز جهان را در خدمت من قرار می‌دهد منتهی این بار در خدمت افزایش معرفت علمی من.

اگر تعریف هایدگر از جهان را بپذیریم باید قبول کنیم که جهان خود را به عنوان انبوهی از اشیا منفک از هم و ساده و بی‌اعتنا به ما نمی‌نمایاند بلکه جهان امکاناتی است که در آن به روی ما باز است. به زبان فلسفهٔ سنتی اگرچه جهان فعلیت است اما امکان نیز هست. هایدگر ادعای مهمی دربارهٔ طرح افکندن می‌کند. وی می‌نویسد: «طرح افکندن به معنای پرداختن به نقشه‌ای که از قبل کشیده شده است نیست... برعکس هر دازینی به عنوان دازاین از قبل خود را طرح افکنده است و تا آنجا که دازاین است در حال طرح افکندن باقی خواهد ماند» (هایدگر ۱۹۶۲، ص ۱۸۵). چگونه دازاین خود را از قبل طرح افکنده است؟ آیا طرح افکندن نباید نقطهٔ آغازی داشته باشد؟ پاسخ هایدگر این است که بدیهی است که هر ارگانسیم انسانی باید به شکل تجربی از نقطه‌ای شروع به رویت امکانات بنماید و در این مورد بر خلاف حیوانات است که نوعی سائقه آنها را به طرف رویارویی با امکانات می‌کشاند. کودک باید نخست از طریق تقلید، هنجارها و کنش‌ها را بیاموزد و آنقدر تجربه کسب کند تا بتواند توانایی انجام به-سبب-آن-که را پیدا کند، کل ساختار دازاین یک باره بر کودک نازل نمی‌شود، اما دازاین از قبل طرح افکنده شده است زیرا اگر نمی‌شد کودک چنین تجاربی را آغاز نمی‌کرد و قوهٔ کشف و درک تجارب را نمی‌داشت. به نظر هایدگر نمی‌توان توصیفی تکوینی از تحول دازاین به دست داد هر چند

می‌توان توصیفی تکوینی از کسب تجارب ارگانیسم انسانی را فراهم ساخت. گفته‌های هایدگر شباهت فراوانی به آرای ژان پیاژه دارد. اگرچه پیاژه مراحل تحول‌شناختی کودک را به شکل تجربی پی می‌گیرد، اما از نظر او هر مرحله دارای ساختی است که از قبل برنامه‌ریزی شده است. کودک در هر مرحله امکان کسب تجاربی را دارد که ساخت آن مرحله به او رخصت کسب آن تجارب را می‌دهد. هرچند هایدگر در مورد مراحل تجربی روند فراگیری سخنی نگفته است اما برداشت وی از طرح افکنی دزاین شباهت بسیاری با ساخت ژان پیاژه دارد.

می‌توان آرای هایدگر در مورد فهم را بدین سان خلاصه کرد: الف) قوه‌های شناختی فهم مبتنی بر جنبه‌ها و ابعاد اگزستانسیال آن است و از آن مشتق می‌شود. ب) فهم از طریق طرح افکندن امکانات عمل می‌کند. ج) آدمی از آنجا به فکر امکانات می‌افتد که امکانات را دارد. د) امکانات دزاین بر فعلیت او تقدم دارد. ه) اندیشه بر وجود مقدم نیست.

ادعای بعدی هایدگر آن است که اگزستانسیالهای ساخت «آنجا» هم-آغازند^۱ معنای این عبارت آن است که دزاین به دو شیوه خود را در جهان می‌یابد: شیوه نخست آنکه از طریق «حالت ذهنی» یعنی همان اگزستانسیالی که مجعولیت خود را بر او آشکار می‌سازد از داده بودن جهان و پرتاب‌شدگی خود مطلع می‌شود و شیوه دوم آنکه از طریق فهم، یعنی وجهی که هست بودن خود را بر او آشکار می‌سازد از امکانات خود با خبر می‌گردد. این امکانات همواره امکانات خود دزاین هستند بنابراین معنای اگزستانسیال امکان، مقدم بر معنای شناختی آن است. اما حرف هایدگر این است که آگاهی دزاین از مجعولیت به واسطه «حالت ذهنی» و آگاهی او از اگزستانسیال به واسطه فهم، هم-آغازند، و یکی بر دیگری تقدم ندارد.

هایدگر سپس به پرسشی دیگر می‌پردازد و آن این است که فهم از حیث شناختی چگونه عمل می‌کند، زیرا بر آن است که بررسی بنیاد اگزستانسیال فهم به منزله فرا افکندن امکانات نمی‌تواند کل جریان فهمیدن را توضیح دهد. پاسخ او به این پرسش توصیف فهم به عنوان تفسیر^۲ است.

فهم به‌عنوان تفسیر-یکی از نخستین نکاتی که هایدگر در این مورد متذکر می‌شود آن است که نباید عملکرد «تفسیری» فهم را امری جدای از فهم متصور شد، امری که فهم در شرایطی خاص به‌انجام آن دست می‌زند (هایدگر، ص ۱۸۵). تحلیلی که هایدگر از فهم و «تفسیر» می‌کند از قاعده‌همیشگی تفسیر او از ساخت‌های اگزیستانسیال دازاین تبعیت می‌کند و نشانی دیگر از روش اوست. اساساً تحلیل اگزیستانسیالی از آنجا ممکن می‌گردد که دازاین از اگزیستنس خود آگاه می‌گردد و هستی‌شناسی بنیادین مبتنی است بر پرسش هرمنوتیکی از وجوه بودن. این امر در مورد تحلیل فهم و تفسیر نیز صادق است. هایدگر بررسی خود را از چگونگی آگاه شدن ما از امکانات و سپس انطباق این دانسته‌ها به وجود آغاز نمی‌کند (یعنی کاری که کانت انجام داد)، بلکه بررسی خود را از آنجا آغاز می‌کند که چگونه امکانات، خود را آشکار می‌سازند و سپس می‌کوشد تا نشان دهد که چگونه این شیوه‌های بودن در قالب معانی متجلی می‌شوند. به عبارت دیگر وی بر آن است که وجود آدمی مقدم بر آگاهی اوست، به همین سبب است که در وجود و زمان، هایدگر بعد از بررسی امکانات وجودی، به بررسی «تفسیر» اقدام می‌کند.

بنابراین اصطلاح «تفسیر» ناظر بر آن بُعدی از فهم است که آنچه را ما از قبل بوده‌ایم روشنایی و وضوح می‌بخشد و از استتار و گنگی خارج می‌سازد و علت آن هم این فرض ساده است که ما وجود داشته‌ایم.

هایدگر تفسیر را این‌گونه تعریف می‌کند: «تفسیر، حل کردن^۱ امکاناتی است که فهم طرح افکنده است.» (هایدگر ۱۹۶۲، صص ۱۸۹-۱۸۸). گفته‌هایدگر به این معناست که عملکرد فهم وضوح بخشیدن و روشن کردن هر آن چیزی است که در حیطه آگاهی آدمی وجود دارد. آدمی معمولاً زمانی دست به تفسیر می‌زند که از قبل آنچه را می‌خواهد تفسیر کند در اختیار داشته باشد. هایدگر آنچه را ما در اختیار داریم قبلاً تذکر داده و نامش را جهان گذاشته است. بنابراین آنچه باید تفسیر شود جهان است.

پیش فرض تفسیر، فهم مشترکی است که هایدگر نام آن را پیش-ساخت تفسیر می‌گذارد که خود به‌سه ساخت تقسیم می‌شود.

الف) تمامی تفاسیر با پیش-داشت که بعدها شوترز نام آن را پس‌زمینه بدیهی^۱ گذاشت آغاز می‌شود. هایدگر می‌نویسد: «در هر موردی... تفسیر مبتنی است بر چیزی که ما از قبل در اختیار داشته‌ایم. تفسیر که همان تلایم فهم^۲ است... در کلیتی دخیل می‌گردد که از قبل فهمیده شده است.» (هایدگر ۱۹۶۲، ص ۱۹۱). این پیش‌زمینه از قبل بر قلمرو مورد نظر مسلط است و از قبل شیوه‌های ممکن پرسشگری را معین می‌سازد.

ب) تمامی تفاسیر نیازمند پیش‌بینی هستند و ما برای تفسیر کردن نیازمندیم که چگونگی ورود به مسئله را مشخص کنیم و منظری در دست داشته باشیم که به کمک آن به کار تفسیر پردازیم. هایدگر می‌نویسد: «ما نیازمند [نقطه‌نظری هستیم که آنچه را فهمیده‌ایم و قرار است آن را تفسیر کنیم، ثبات بخشد. هر تفسیری مبتنی است بر چیزی که پیشاپیش آن را می‌بینیم و نام آن پیش-بینی است.» (هایدگر، همانجا).

ج) تمامی تفاسیر نیازمند پیش-درک‌اند. از نظر هایدگر مفسر از قبل انتظاراتی در مورد نتیجه‌ای که می‌خواهد به آن برسد دارد این انتظارات پیش-درک اویند. وی می‌نویسد: «در تفسیر از قبل باید شیوه درک آنچه را باید درک نمود... معین کرد، آیا هدف، درک تمامی مطلب است یا بخشی از آن. بنابراین تفسیر مبتنی است بر آنچه ما از پیش درک نموده‌ایم.» (هایدگر، همانجا).

گفته‌های هایدگر درباره پیش-ساختهای تفسیر، راه‌حل و جودی اوست به مسئله قدیمی دور هرمنوتیکی، از نظر هایدگر تفسیر با اتکای به پیش‌زمینه رخ می‌دهد به عبارت دیگر این پیش‌زمینه، پیش‌فرض ناگزیر هر نوع تفسیری است. این پیش‌زمینه از نخست معین می‌سازد که چه پرسش‌هایی باید پرسیده شود و چه تفسیری، تفسیری رضایت‌بخش است، اما این پیش‌زمینه را کاملاً نمی‌توان آشکارا ساخت و مورد چندوچون قرار داد. حاصل کار هایدگر آن است که تفاسیر ضرورتاً دوری هستند. هایدگر کاملاً به این نکته آگاه است و می‌نویسد:

«اگر ما این دور را دور باطل بیانگاریم و بخواهیم از آن اجتناب کنیم و یا حتی آن را نوعی نقص اجتناب‌ناپذیر متصور شویم، به‌طور کلی فهم را بد فهمیده‌ایم.» (هایدگر ۱۹۶۲، ص ۱۹۴).

1. taken-for-granted background

2. appropriation of understanding

هایدگر برای حل مسئله معتقد است که «آنچه مهم است این است که از دور خارج نشویم بلکه به شیوه‌ای صحیح وارد آن شویم.» (هایدگر ۱۹۶۲، ص ۱۹۵). هایدگر شیوه ورود صحیح به دور را با مقوله «آغازین»^۱ توضیح می‌دهد و به دو معنا از آن صحبت می‌کند.

الف) گواه آغازین^۲: مراد هایدگر از این مضمون مستقیم‌ترین نوع برخورد ما با اشیا است. ما زمانی می‌فهمیم چکش چیست که خود چکش بزنییم. گواه آغازین در واقع نسخه هایدگری شعار مشهور هوسرل «به سوی خود اشیا» است. هایدگر بر آن است که ما باید از به کار بردن مفاهیم عامیانه و روزمره و حتی فلسفی اجتناب کنیم تا بتوانیم به اشیا و امور و متون رخصت دهیم که خود را به ما بنمایانند. وی می‌نویسد: «نخستین و آخرین و مهمترین وظیفه ما آن است که اجازه ندهیم پیش-داشت و پیش-بینی و پیش-درک ما را اوهام و یا برداشتهای عامیانه به ما عرضه کنند. ما باید شیوه علمی را با انطباق دادن پیش‌ساختها با خود اشیا قوت بخشیم.» (هایدگر ۱۹۶۲، ص ۱۹۵).

ب) تفسیر آغازین^۳: مراد هایدگر آن است که تفسیری آغازین است که کاملتر و منسجم‌تر از سایر تفاسیر باشد. دست آخر باید گفت که از نظر هایدگر معنا در نوعی واقعیت ذهنی (هوسرل-هرش^۴) نهفته نیست بلکه معنا برخاسته از شکلی از زندگی است.

آرای هایدگر همان‌طور که قبلاً متذکر شدیم در تحول بعدی هرمنوتیک سخت مؤثر افتاد. از نظر هانس-گنورگ گادامر مفهوم «پیش-ساخت فهم» که وی از آن به تعصب یا پیش‌داوری^۵ یاد می‌کند مهمترین مقوله هرمنوتیک است. گادامر با استفاده از این مقوله هایدگری به کل سنت عینی‌گرایی حمله کرد، سنتی که گمان می‌کرد علم بری از هر نوع پیش‌داوری است. توضیح این امر خود کتابی جداگانه می‌طلبد و تا آنجا که به کار ما مربوط می‌شود در بخش مربوط به هابرماس در قسمت مناقشه میان گادامر و هابرماس به آن اشاره کرده‌ایم. همان‌گونه که هابرماس

1. primordial

2. primordial evidence

3. primordial interpretation

4. E. D. Hirsch

5. prejudice

نشان داده است نتیجه این نوع هرمنوتیک می‌تواند به‌نادیده گرفتن ایدئولوژی و ارتباط مخدوش و ادامه سلطه کمک کند. مابعد مدرنیسم شکل بازیگوشانه همین نوع هرمنوتیک است که از هر نوع داوری عینی‌گریزان است.

دازاین و زمانندی^۱ - ما تاکنون از وجود آدمی یا دازاین سخن گفته‌ایم اما از زمان حرف چندانی نزده‌ایم. این مقوله نزد هایدگر بسیار مهم است و مکمل بحث‌های او درباره دازاین است. هایدگر بر آن است که بعد از اتمام این دو بحث است که می‌توان بحث درباره وجود را آغاز کرد.

از نظر هایدگر دازاین همان زمانندی است، زمان به‌جز برای دازاین وجود ندارد و عکس آن نیز صادق است، دازاینی وجود نخواهد داشت مگر اینکه زمان باشد. شاید اگر نظریه هایدگر درباره زمان را با واژگان کانت بیان کنیم موضوع روشنتر شود، از نظر هایدگر زمان شرط پیشینی بودن-در-جهان است. زمان جدا از آگاهی انسانی یا دازاین وجود ندارد و تمام زمانهای «عینی» بر این «شرط ذهنی» استوارند، اما هایدگر یقیناً نباید با کلمات ذهنی و عینی که مالا جرم به تبعیت از کانت استفاده کردیم موافق باشد. زیرا تفکیک میان ذهن و عین درست همان چیزی است که هایدگر با آن مخالف است و به همین سبب مقوله دازاین را جعل کرده است. اما هایدگر اساس حرف کانت را می‌پذیرد و با کلام خود می‌گوید که دازاین و زمانندی از حیث انتولوژیک به هم متکی‌اند.

هایدگر زمان و مکان را در یک سطح قرار نمی‌دهد. مکان یکی از گزیستانسیالهای دازاین است اما زمانندی همان دازاین است. به همین سبب تمامی مقولاتی که ما تا به حال از آنها بحث کرده‌ایم باید از نو به‌عنوان مقولاتی زمانی تفسیر شوند. اگر دازاین را «موجودی» بدانیم که «پرسش از وجود خود در وجودش مندرج است» با توجه به آنچه درباره زمان گفته‌ایم باید به این نتیجه برسیم که دازاین بودن-در-زمان است. هایدگر می‌گوید که زمان را از سه جهت می‌توان ملاحظه کرد نخست زمان به‌عنوان وحدت وجود. دوم زمان به‌عنوان افق فهم و سوم زمان به‌عنوان آنچه فهم وجود را میسر می‌سازد.

اکنون همان‌طور که گفتیم باید مقولاتی را که توضیح داده‌ایم به‌عنوان مقولاتی زمانی از نو تفسیر کنیم. قبلاً گفتیم که مبالات وحدت هست بودن و مجعولیت و سقوط است. اکنون درمی‌یابیم که هر یک از این سه ساخت‌دازاین با ساختی زمانمند برابر است. اگزیتنس با آینده برابر است زیرا امکاناتی است که تحقق آن در آینده میسر است. مجعولیت با گذشته برابر است. سقوط با زمان حال برابر است زیرا که دلمشغولی با مسائل روزمره آدمی است. اصیل بودن و ناصیل بودن نیز باید در پرتو زمانمندی تفسیر شوند. اصیل بودن، گذشته و آینده را در حال وحدت می‌بخشد اما ناصیل بودن غرقه شدن در زمان حال است. هایدگر معتقد است که برداشت «ریشه‌ای»^۱ یا آغازین از زمان برداشتی اصیل است که برداشت ناصیل روزمره از زمان بر آن استوار است. برداشت روزمره ما از زمان برداشتی مبتذل است که از مراد ما با دیگران در جریان کار و مشغله‌مان ناشی می‌شود. این برداشت روزمره بر زمان حال متکی است و عبارت است از توالی لحظه‌ها یا گذر «دقایق-کنونی».^۲ هایدگر این برداشت روزمره و مبتذل را زمان جهانی^۳ نام می‌گذارد و از فلاسفه دیگر به سبب پرداختن به این نوع زمان انتقاد می‌کند. فی‌المثل ارسطو زمان را چنین تعریف می‌کند. «سنجش حرکت بر حسب ماقبل و مابعد آن» (به‌نقل از هایدگر، هایدگر ۱۹۶۲، ص ۴۷۳).

به‌نظر هایدگر مبنای این نظریه که زمان را توالی بی‌نهایت دقایق می‌داند، برداشت عقل سلیمی روزمره از زمان است. چنین برداشتی مفید است زیرا اجازه می‌دهد که زمان «عینی» را متصور شویم یعنی توالی دقایقی را که بر حسب میزانهای عمومی سنجیده شده است. زمان روزمره به‌ما اجازه می‌دهد که بتوانیم با دیگران در ارتباط باشیم و وظایف و تکالیف روزمره خود را انجام دهیم. اگرچه این برداشت از زمان «صحیح»^۴ است اما «ساخت حقیقی اگزیتانسیال-انتولوژیک زمان» را به دست فراموشی می‌سپارد یعنی این حقیقت را که دازاین زمانمندی را به جهان تحمیل می‌کند، در صورتی که زمان جهانی را «کسان» بر جهان تحمیل می‌کنند: زمان اصیل زمان «ماست» و از توالی لحظه‌ها تشکیل نشده است بلکه

1. original

2. now-points

3. world-time

۴. در مورد تفاوت میان امر «صحیح» و «حقیقی» در نظریه هایدگر رک. هایدگر به‌نام (۱۳۷۳).

«وحدت گذشته و آینده در حال است.» دازاین به عنوان زمانمندی مدام چشم به آینده و گذشته دارد و اسیر حال نیست. اگر از این زاویه بنگریم تفاوت زمان اصیل و ناصیل در برداشت از گذشته و آینده نهفته است. دازاین اصیل اسیر وظایف حال حاضر خود نیست بلکه این وظایف را در پرتو کل زندگی می‌نگرد. آنچه در بحث هایدگر در این مورد اهمیت دارد این است که وی اعتقاد دارد زمانِ اگزیستانسیال -انتولوژیکال بر خلاف زمان جهانی، متناهی^۱ است. فلاسفه و علما تاکنون یک زمان یعنی زمان جهانی را مورد مذاقه قرار داده‌اند و از ارسطو گرفته تا نیوتن و کانت مصر بوده‌اند که زمان، نامتناهی^۲ است. هایدگر به سادگی استدلال می‌کند که اگر آینده طرح‌ریزی امکان‌ات دازاین باشد این امکان‌ات زمانی به پایان خواهند رسید زیرا مرگ منتظر است.

از نظر هایدگر مرگ «حدنهایی امکان‌ات دازاین» یا «پایان امکان‌ات دازاین» است. دازاین از آن زمان که تولد یافته در حال مردن است. آدمیان چاره‌ای در برابر مرگ ندارند و مرگ یگانه امکانی است که آدمی حق برنگزیدن آن را ندارد. مرگ است که زمانمندی دازاین را متناهی می‌سازد. بنابراین دازاین، بودن-به‌سوی-مرگ است و هرچه ما تاکنون گفته‌ایم باید در پرتو این معنا مورد ملاحظه قرار گیرد.

مرگ یا تهدید مرگ، اصالت را ممکن می‌سازد. اصالت اساساً روبرو شدن با مرگ و تحمل آن است، زیرا با مرگ-آگاهی است که آدمیان به «خود» واقعیشان پی می‌برند. مرگ با تحدید زمان، امکان‌ات آدمی را نیز محدود می‌کند. اگر آدمی زمان نامحدودی در اختیار داشت می‌توانست سالها منتظر انجام کارها بماند و زندگی معنای خود را از دست می‌داد^۳. آدمی با خواندن گفته‌های هایدگر به این گمان می‌افتد که مرگ نه فقط پایان زندگی بلکه هدف زندگی نیز هست. هایدگر می‌گوید که در نهایت مرگ است که «موجب بیداری وجدان» و در نتیجه رفتن به سوی اصیل بودن می‌شود و باعث می‌گردد تا ما «سرنوشت خود را در دست بگیریم.» و آن را از سرنوشت کسان جدا سازیم. مرگ بزرگترین دشمن کسان است و کسان با گم کردن

1. finite

2. infinite

۳. سیمون دوبووار (Simone de Beauvoir) در کتاب همه می‌میرند همین مسئله را مورد تحقیق و بررسی قرار داده است. قهرمان داستان که عمر جاودانی دارد در طول سالیان دراز زندگانی خود، از مقام امیری به درجه ولگردی آشفته‌حال سقوط می‌کند.

خود در مشغولیات روزمره از روبرو شدن با آن طفره می‌روند. کسان مرگ را به‌واقع‌های بیولوژیک فرومی‌کاهند و آن‌را غیر واقعی جلوه می‌دهند. اما «ندای وجدان» زنگ قریب‌الوقوع بودن مرگ را به‌صدا درمی‌آورد و آدمیان را فرامی‌خواند تا جوهر خود را بشناسند که همان بودن - به‌سوی - مرگ باشد.^۱ نزدیکی مرگ باعث می‌شود که آدمی احساس معصیت^۲ عظیمی کند، احساس معصیت از کارهایی که انجام نداده یا تلاشهایی که نکرده است و انسان را مصمم می‌سازد که به‌طرف اصالت حرکت کند. مصمم بودن نتیجه‌ی رویارویی دازاین با مرگ به‌عنوان امکان نازدودنی و ناگزیر و نهایی خود است. مصمم بودن، کسب توانایی برای خود بودن است (هایدگر ۱۹۶۲، ص ۳۱۴).

۲

مادر شرح بسیار موجزی که از کتاب وجود و زمان به‌دست دادیم دو نکته را برجسته ساختیم نخست عناصر روش‌شناسانه و دوّم آن نکاتی را که به‌کار تحلیل هایدگر از عصر جدید و چگونگی ارزیابی او از وضعیت مدرن می‌آید. برای آنکه آرای هایدگر را در مورد عصر جدید تفسیر کنیم باید به‌تناقضهایی اشاره کنیم که وی در کتاب وجود و زمان دچار آن شد. این تناقضها از آنجائش می‌شد که وی تحلیل خود را در عین حال انتولوژیک و تاریخی نامید.

دیوید کوزنزهوی یکی از شارحان آثار هایدگر نکته‌ی جالب توجهی را مطرح کرده است. وی می‌نویسد:

«تفکری که می‌گوید تفکر، ضرورتاً با ریشه‌هایی تاریخی نسبت دارد، خود نیز تفکر است، این گفته مثل تمامی گفته‌هایی که متأثر از تاریخی‌گرایی هستند متضمن نوعی پارادکس است. گفته‌ای که ادعا می‌کند انتولوژیک است و می‌گوید 'دازاین تاریخی است'، خود در زمان خاصی در تاریخ گفته می‌شود، آیا این گفته در تمامی

۱. زمانی هورکهایمر گفته بود اگر همان‌طور که هایدگر می‌گوید روبرو شدن با مرگ نشانه‌ی اصالت باشد باید ژنرالهای هیتلر را به‌این سبب ستود که میلیونها انسان را از ابتدال زندگی روزمره بیرون کشیدند و با قرار دادن آنها جلوی انواع و اقسام آلت قتاله راه رسیدن به‌اصالت را برای آنان مهیا ساختند.

لحظات تاریخی حقیقت دارد و یا اینکه وابسته به متن تاریخی خود است.»
(کوزنزهوی ۱۹۸۷، ص ۳۳۱).

کوزنزهوی خود در پی آن است که نتایج این پارادکس را در مورد تاریخنگاری بررسی کند. اما به نظر ما حل پارادکس درگرو درک این نکته است که هایدگر گمان می‌کرد در نقطه پایان عصری ایستاده است که نامش را مابعدالطبیعه گذاشته بود به نظر ما درک این نکته برای فهم نظر هایدگر درباره عصر جدید و سنجش آن با اعصار دیگر اهمیت وافر دارد: آنان که در نقطه پایان می‌ایستند و به شکل تاریخی به گذشته می‌نگرند همه چیز را نسبی می‌بینند الا نظریه خود را، زیرا می‌پندارند که قطعیت نقطه پایان، گفته‌های آنها را از درغلتیدن به نسبی‌گرایی می‌رهاند. بیهوده نبود که هایدگر مدعی شد هر آنچه مربوط به دازاین است در هاله‌ای از ابهام فرومی‌رود الا مرگ دازاین، و به همین سبب اصالت را درگرو درک صحیح نقطه پایان متصور شد. هایدگر می‌پندارد که اعتبار غیر تاریخی تفکر تاریخی خود وی نیز ناشی از همین پایان-آگاهی است. توجه به پایان که مشخصه رویارویی پر از تنش آدمی با مدرنیته است با هگل آغاز شد، وی فلسفه خود را پایان فلسفه اعلام کرد زیرا بر آن بود که تاریخ جهانی در «مطلق» فلسفه او به پایان خوش خود رسیده است. مارکس و کی‌یرکه گارد و نیچه نیز هر یک به سیاق خود پایان هگل را نپذیرفتند و پایانهای خود را به جای آن نهادند. هایدگر بر آن است که تمامی نحله‌های فکری بعد از هگل واکنشی به فلسفه اویند و حتی پوزیتیویسم را نیز از این قاعده مستثنی نمی‌کند. بیهوده نبود که ویتگنشتاین نیز که علاقه‌ای به تفکر تاریخی نداشت زمانی که کتاب تراکتاتوس را نوشت در مقدمه آن متذکر شد که فلسفه را ختم کرده و کلیه مسائل آن را حل کرده است و بنابراین فلسفه را رها ساخت و معلم مدرسه و باغبان صومعه شد.

لوکاچ نیز که در مکتب تاریخی آلمان و فلسفه هگل غوطه خورده بود در کتاب تاریخ و آگاهی طبقاتی اعلام می‌کند که مارکسیسم حقیقت دوران سرمایه‌داری است و به دوران بعدی که دوران کاملاً جدیدی است قابل اطلاق نیست، سبب گفته لوکاچ آن بود که وی دیالکتیک ذهن و عین اینهمان را اساس دیالکتیک مارکسیستی می‌دانست و نه دیالکتیک طبیعت را که انگلس بر آن تأکید می‌کرد. پس از رفع این

دیالکتیک یعنی رسیدن به جامعه سوسیالیستی دیگر مارکسیسم به نقطه پایان خود می‌رسد و فلسفه به‌طور کلی خاتمه می‌یابد.

نکته جالب آنکه دریدا که مرید هایدگر محسوب می‌شود گفته است که هایدگر علی‌رغم تلاش خود، بر مابعدالطبیعه و فلسفه حضور فائق نیامده است و فلسفه او یعنی دریدا است که قادر است مابعدالطبیعه را و اساسی کند. اما خود هایدگر نیز از این نکته با خبر بود. وی در دوره دوم فلسفه خویش بر آن شد که تلاش وی برای تخریب^۱ مابعدالطبیعه از درون ره به‌جایی نبرده است و مدعی شد که باید مابعدالطبیعه را به‌حال خود رها کرد و از آن دور شد. بی‌سبب نبود که وی در دوره دوم تفکر خویش از «اطلاق» نام فلسفه به‌آرای خود سر باز زد و آن را «تفکر» یا «راه» نامید.

اما اگر ما جامعه‌شناسان فلاسفه را اندکی به‌حال خود رها کنیم و به‌سراغ سنت خود بازگردیم در خواهیم یافت که متفکر دیگری نیز بود که تفکر خود را نقطه پایان سنت اندیشه غرب متصور شد. منظور، اگوست کنت بنیانگذار جامعه‌شناسی است. مراحل سه‌گانه ربانی و مابعدالطبیعی و علمی در واقع ختم سنت فکری غربی محسوب می‌شوند. کنت گمان می‌کرد که اکنون که این سنت از حیث فکری به‌انتهای رسیده است یگانه و وظیفه باقیمانده، سازمان دادن جامعه بر مبنای احکام علم است. اما خود وی در اواخر عمر متوجه شد که بحران و اغتشاش جامعه جدید عمیقتر از آن است که بتوان با توسل به علم پوزیتیو آن را حل و رفع نمود. به‌همین سبب بود که وی در اواخر عمر در صدد «اختراع» دین بشریت برآمد تا خلأهای معنوی ناشی از فروپاشی مسیحیت را پر کنند. این اختراع باعث شد که طرفداران علم پوزیتیو از قبیل جان استوارت میل و بقیه او را استهزا کنند. قرن نوزدهم قرن بود با دو سوی متفاوت. از یک سو این قرن را می‌توان دوران پیروزی شگفت آور علم طبیعی نامید اما از سوی دیگر این قرن، دوران از هم‌پاشیدگی اجتماعی و روانی و طبقاتی و دینی نیز به‌شمار می‌رفت. بیهوده نبود که رمانتیکها در آغاز این قرن نسبت به‌دست‌آورد علم و صنعت ظنین بودند و در نوستالژی دوران «خوش گذشته» فرو رفته بودند.

۱. destruction توضیح آنکه مراد هایدگر از «تخریب» نشان دادن تناقضهای فلاسفه گذشته و رها کردن آنها نبود بلکه منظور وی از این اصطلاح آن بود که اجزاء متشکله تفکر آنان را از هم جدا کند تا بتواند در پرتو تفکر وجودی خود معنای نهفته و اصیل تفکر آنها را از نو کشف کند. دریدا گفته است که واژه deconstruction در واقع ترجمه همین عبارت هایدگر است.

برخی بر آنند که جنگ اول جهانی در واقع برآیند سویه‌های مثبت و منفی قرن نوزدهم است. جنگی که در آن با پیشرفته‌ترین دست‌آوردهای علمی به‌دهشتناکترین نوع سلاخیها دست زدند. فعالیت فکری هایدگر در فضای شوم بعد از جنگ اول جهانی و در فضای شوم تر آلمان که علاوه بر مصائب جنگ می‌بایست تکلیف عقب‌افتاده و ورود به مدرنیته را نیز روشن سازد آغاز شد. وی تا سال ۱۹۳۳ که به جنبش نازی پیوست و رهبری هیتلر را گردن گذاشت و شووینیسیم او را پاسخ مثبت داد، شاید فقط به سرنوشت آلمان می‌اندیشید، اما بعد از آنکه از تصدی ریاست دانشگاه فرایبورگ کناره گرفت و به قول خود به مطالعه عمیق نیچه پرداخت طرحی از «حوالت» تاریخ غرب ریخت که شباهت بسیاری با طرح اگوست کنت دارد، منتهی با اندکی تفاوت! هایدگر بر خلاف کنت گذر از مرحله ربانی به مابعدالطبیعی و سپس به مرحله علمی را تاریخ زوال غرب می‌داند و بی‌جهت نیست که زندگی فکری متأخر خود را وقف انتقادی همه‌جانبه از علم و تکنولوژی و تذکر غفلت از وجود کرد.

برای جامعه‌شناسان شنیدن سخنان مردی که گفته‌های بنیانگذار جامعه‌شناسی را کاملاً واژگونه تفسیر کرد و برخی او را بزرگترین فیلسوف قرن حاضر می‌دانند آموزنده است زیرا ما را وامی‌دارد که با دیدی بازتر به جامعه جدید بنگریم. ما تاکنون از «وجود» و «مابعدالطبیعه» در تفکر هایدگر سخن به میان آورده‌ایم. اکنون امیدواریم که معنای این سخنان را با پی‌گیری روایت وی از تاریخ غرب که تاریخ فراموشی فزاینده و وجود است روشن سازیم و با توجه به مقایسه‌ای که میان او و کنت به عمل آوردیم، سخنان مبهم هایدگر را اندکی مفهوم سازیم.

از نظر هایدگر مابعدالطبیعه با تجربه وجود آغاز شد. از نظر یونانیان ماقبل سقراط، وجود یکی از موجودات نبود بلکه پرسشی بود که در جریان روزمره زندگی با آن روبرو می‌شدند و رمز و راز آن، آنان را به حیرت می‌افکند و این حیرت آنان را وادار به تفکر می‌کرد بنابراین پرسش «وجود چیست؟» پرسشی است که خود وجود، انسان غربی را وادار به پرسیدن آن کرد و تاریخ غرب عبارت از پاسخهای مکرری است که غربیان به پرسش «وجود چیست؟» داده‌اند و می‌دهند. از نظر هایدگر مابعدالطبیعه که از افلاطون آغاز و به نیچه «آخرین مابعدالطبیعی»

ختم می‌گردد، جریان فراموشی وجود است و دوره‌های متفاوت تاریخ غرب هر یک به شیوه خاصی اختفای وجود را نشان می‌دهند. سبب این فراموشی آن است که آدمی پرسش اصلی «وجود چیست؟» را از نظر می‌اندازد و به جای آن به پرسش درباره «موجودات» می‌پردازد. جایگزینی تدریجی و فزاینده پرسش از موجودات به جای پرسش از وجود یعنی همان مابعدالطبیعه (مایکل گیلپسی^۱ روایت فلسفی هایدگر از تاریخ غرب را به طور مفصل بازگفته است. رک. گیلپسی ۱۹۸۴).

هایدگر معتقد است که یونانیان باستان حقیقت^۲ را «نامستوری» یا «کشف حجاب» می‌دانستند^۳. وی در مقاله مهم «مابعدالطبیعه به عنوان تاریخ وجود» می‌نویسد: «وجود در آغاز تاریخ خود، خود را به عنوان ظهور فوزیس^۴ و نامستوری فرامی‌گشود.» (هایدگر ۱۹۷۳، ص ۴). وجود است که خود را آشکار و مخفی می‌سازد و نحوه پرسیدن انسان از وجود را معین می‌سازد. بنابراین مابعدالطبیعه غلط نیست زیرا در اساس نوعی تلاش برای فهم وجود است اما از آنجا که ناگزیرست به آنچه در حیطه اختیار اوست بسنده کند، پرسشها و پاسخهای آن محدودند. اما همین محدودیتها نیز نشان از جستجو برای یافتن راه راست هستند. منظور هایدگر از «تخریب» مابعدالطبیعه یعنی قرائت دقیق فیلسوفان گذشته آن است که سره را از ناسره در فلسفه آنان جدا کند و نشان دهد که حتی غفلت از وجود نیز نوعی تذکر وجود است. شاید بتوان گفت که هدف هایدگر

1. M. A. Gillespie

2. aletheia

۳. هایدگر با نظریه‌های حقیقت اعم از آنکه «تطابقی» (correspondence) باشند و یا «انسجامی» (coherence) و یا «اجماعی» (consensus) مخالفتی ندارد - فی‌المثل مقوله (primordial interpretation) او حاکی است که وی ملاک و مناط تفسیر را انسجام و جامعیت می‌داند - اما بر آن است که چنین ملاک‌هایی فرع بر نحوه مستوری و نامستوری وجودند و از آن مشتق شده‌اند - بنا به همین منطوق است که هایدگر نه با خداپرستی مخالفتی دارد نه با الحاد، زیرا که خداپرستی نحوی خاص از انکشاف وجود است و الحاد نحو دیگری از انکشاف آن - اگر اکنون به پرسش نظریه‌های حقیقت و فلاسفه متأثر از هایدگر بازگردیم می‌توانیم بگوییم که فی‌المثل ایستمه‌های فوکو که هر یک ملاک حقیقت خود را دارند ناشی از به کار گرفتن همین نظریه هایدگری هستند. از نظر هایدگر بی‌جهت نیست که عصر حاضر عصر «تصویر جهان» (picture world) است و نظریه تطابقی حقیقت، قبول عام یافته است. آشکار است که هایدگر پذیرش این ملاک را ناشی از علم‌زدگی دوران معاصر می‌داند، زیرا که پیش‌فرض آن، مفهوم دکارتی جدایی ذهن و عین و تقلیل معرفت به بازنمایی (representation) است.

4. physis

به قول عیسی مسیح آن است که بره‌های گمشده فلسفه را به گله و جود باز آورد. از نظر هایدگر وجود در هر عصری به گونه‌ای خاص خود را نامستور و مستور می‌سازد و همین نحوه نامستوری و مستوری است که نحوه پرسش آدمیان از وجود را معین می‌کند. نامستوری و مستوری و نحوه پرسش از آن منشأ حرکت تاریخی است. این کشمکش در درون خود وجود رخ می‌دهد. وجود برای آنها از یک سو از خود - بر آمدن و درخشندگی خیره‌کننده و ناگهانی رمز و رازی قدرتمند و فهم‌ناپذیر بود که موجب اغتشاش می‌شد و از سوی دیگر به هم آورنده‌ای بود که همه چیز را در کلی هماهنگ و منظم گرد می‌آورد. آنان این دو سو را کیهان^۱ و فوزیس = طبیعت می‌نامیدند و نامستوری را نیز آلتیا می‌گفتند.

از آنجا که انسانها متوجه وجود بودند در مبارزه‌ای که درون وجود رخ می‌داد درگیر شدند یعنی میان پرسش از وجود و جوابهای متعدد به آن. برای یونانیان ماقبل سقراط این مبارزه در هنر و یا آنچه هایدگر زبان^۲ می‌نامد جلوه‌گر می‌شد. از رهگذر زبان و یا هنر بود که پرسش از وجود و پاسخهای به آن، ساخت و خصلت زندگی یونانی و خدایان و پولیس و معابد و تراژدیها و بازیها و فلسفه را معین می‌ساخت. در آن زمان شاخه‌های متفاوت معرفت به صورت فلسفه و زیبایی‌شناسی و جز آن به وجود نیامده بودند، به وجود آمدن این شاخه‌های معرفت نشان دوران زوالند. به همین سبب است که هایدگر با زیبایی‌شناسی و جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی و... ضدیت می‌ورزد. پرسش از وجود در آن دوران نوعی کنش اجتماعی^۳ بود که شاعران و مجسمه‌سازان و معماران و متفکران و دولتمردان در آن سهیم بودند. آنچه اهمیت داشت کنش خاصی نبود بلکه نوعی گشودگی همگانی به پرسش از وجود بود.

مهمترین دستاورد یونان در این دوره بنیانگذاری جهان‌نشان در قالب پولیس (مدینه) بود. اما یونانیان پولیس را جایی نمی‌دانستند که در آن دولت به تنظیم امور معنوی و دنیوی ملت اشتغال دارد. هایدگر بر آن است که پولیس جای نامستور شدن وجود و در نتیجه محل گفت و شنود آدمیان با خدایان است، جایی که آدمیان

1. cosmos

2. sparche

۳. این کنش، اجتماعی یعنی communal است. شباهت خانوادگی این مفهوم با اجتماع رمانتیکها و اجتماع محافظه‌کار نیزبت و اجتماع فرهنگی لوکاج بارزتر از آن است که نیازمند تذکر بیشتر باشد.

دریافتند خود فانی‌اند و خدایان جاودان. یونانیان نامستور شدن وجود را به‌عنوان هاویه^۱ می‌فهمیدند یعنی گشودگی که همه چیزها از آن برمی‌خیزند و در آن قرار و آرام می‌گیرند. هاویه در این معنا منشأ حوالت و تقدیری بود که جهان را معنا می‌کرد. هاویه هم کل^۲ بود هم مقدس^۳. هاویه تقدیر خدایان و آدمیان را رقم می‌زد. از آنجا که جایگاه آدمی با سنجش جایگاه خدایان تعیین می‌شد، آدمیان موضع یا منش اخلاقی^۴ خاصی کسب می‌کردند. جایگاه آدمیان که جایگاه نامستوری وجود نیز بود پولیس بود. «یونانیان به‌سبب جدیت ادراک و فهمشان که شعر می‌ورزید و می‌اندیشید و می‌ساخت، توانستند خدایان را در محضری کاملاً ساختمند ملاقات کنند. آنان پولیس را به‌عنوان جایی بنیان گذاشتند و ساختند که محل حدوث آن تاریخی باشد که امر مقدس آن را مقرر می‌کرد.» (هایدگر به‌نقل از گیلسپی ۱۹۸۴، ص ۱۳۹). در پولیس آدمیان در اندیشه فرومی‌رفتند که تقوا و معصیت، و بزرگی و کوچکی، و جبن و شجاعت چیست و درباره آن با آدمیان دیگر به‌گفتگو می‌پرداختند. میانجی‌گفتگوی آنها هنر و شعر بود که مبین زندگی قهرمانانه مردم بود. پولیس بر اساس عدالتی^۵ اداره می‌شد که رسوم و اعمال و اعتقادات مردم را شکل می‌داد و مردمان آنجا را خانه خود احساس می‌کردند.

تجربه ماقبل سقراطی از وجود، تجربه‌ای تراژیک بود. تجربه مفاک وجود^۶ منشأ حیرت و تفکر بود و موجب پدیدار شدن سیاست و اخلاق گردید اما در عین حال باعث شد که رمز و راز هستی متجلی شود و آدمیان را که در دنیای مرسوم زندگی می‌کردند از خود بی‌خود کند. آنان که مورد اصابت صاعقه وجود قرار می‌گرفتند به خالقان و بنیانگذاران مبدل می‌گشتند اما در عین حال بی‌پولیس شده، از شهر رانده می‌شدند، تنها و بیگانه می‌گشتند و بی‌اینکه راهی برای خروج بیابند از نظم موجود بیرون می‌افتادند. سرگردانی «آنتیگونه» و «اودیپوس» ناشی از همین رویارویی با وجود بود. سرگردانی که هراکلیتوس را به آنجا راند که پرسد «وجود چیست؟»

دوران تراژیک یونان کوتاه‌مدت بود و با پایان گرفتن نامستوری وجود پایان گرفت. از نظر هایدگر سبب مستور شدن وجود، خود وجود است. وجود با

1. chaos

2. whole

3. holy

4. ethos

5. dike

6. abyss of Being

مستوری و نامستوری تازه خود نظم جدیدی را پی می‌ریزد و انتولوژی جدیدی را به وجود می‌آورد و دنیای تاریخی جدیدی را بنیان می‌نهد.

آلن گیلسپی بر آن است که از نظر هایدگر مستوری وجود به دو شیوه رخ می‌دهد. در شیوه نخست، مستوری وجود آدمی را به دادن پاسخهایی خاص می‌کشاند و در نتیجه راه نوعی تفسیر از جهان را باز می‌کند و راه تفاسیر دیگر را می‌بندد و در شیوه دوم، مستوری وجود از آنجا که انسان را به طرف دادن پاسخ می‌کشاند او را از پرسیدن دور می‌کند (گیلسپی ۱۹۸۴، ص ۱۴۰).

وجود برای یونانیان در قالب «وجود چیست؟» ظاهر شد و بنابراین آنان را به طرف پرسش «چیستی» راند. یونانیان با پرسیدن از چیستی، از پرسیدن پرسشهایی که با چگونه، چرا، کی و کجا آغاز می‌شد غفلت کردند و همه پرسشها را فرغ بر پرسش از چیستی متصور شدند. از نظر هایدگر فلسفه و در نتیجه غرب زاده پرسش از چیستی‌اند.^۱ هایدگر می‌نویسد «غفلت از وجود به این معناست: خودمستوری ریشه‌ای وجود، وجودی که به چیستی^۲ و آن هستی^۳ تقسیم یافته است به نفع وجودی که موجودات را به عنوان موجودات ظاهر می‌سازد و [در نتیجه] خود به عنوان وجود ناپرسیده باقی می‌ماند.» (هایدگر ۱۹۷۳، ص ۴). این نحوه پرسشگری راه را بر تفکر اسطوره‌ای و ربانی بست. هایدگر معتقد است در این معنا حتی یونانیان ماقبل سقراط نیز فقط جلوه‌ای از جلوه‌های نامستوری وجود را معاینه کردند. اما حتی این تجربه یک‌سویه نیز بعد از آنکه پرسش در خیل پاسخها گم شد، از میان رفت. گیلسپی بر آن است که از نظر هایدگر نوع دوم مستوری، در خود وجود نهفته است زیرا وجود به عنوان پرسش، آدمی را به سمت پاسخ‌گویی می‌راند و بنابراین او را از پرداختن به پرسش وجود باز می‌دارد. سکنی گزیدن در نزدیکی وجود ضروری می‌سازد که همواره و به طور عمیق‌تر پرسشی را پرسید که یونانیان از آن غافل ماندند زیرا که آنان فقط به وجود متوجه بودند نه به حقیقت آن، آنان در نتیجه این غفلت، به قلمرو موجودات رانده شدند و ارتباط خود را با وجود از دست دادند.

هایدگر بر آن است که غفلت از پرسش از وجود با سوفسطائیان شروع شد و در

تفکر افلاطون و ارسطو به اوج خود رسید. به تعبیر اگوست کنت می‌توان گفت که دورهٔ ربانی با ظهور افلاطون و ارسطو به پایان خود رسید و دورهٔ مابعدالطبیعی آغاز گشت، اما همان‌طور که گفتیم او این امر را پیشرفت می‌داند و هایدگر زوال. می‌توان در آرای هایدگر به سه دورهٔ مابعدالطبیعی اشاره کرد. الف) مابعدالطبیعهٔ یونانی (افلاطون-ارسطو)، ب) مابعدالطبیعهٔ رمی-مسیحی و ج) مابعدالطبیعهٔ مدرن (دکارت-نیچه).

هایدگر افلاطون را مؤسس مابعدالطبیعه می‌داند و فلسفهٔ او را سر آغاز تاریخی می‌داند که سرانجامش نیهیلیسم روزگار ماست.

وی بر آن است که افلاطون کاملاً رویکرد ماقبل سقراطی به حقیقت یعنی آلتیارا رد نکرد اما نظریهٔ جدیدی دربارهٔ حقیقت صادر کرد که بر برداشت جدیدی از وجود مبتنی بود. حقیقت از نظر ماقبل سقراطیان گشودگی به رمز و راز و معمای وجود بود و معنای خرد^۱ آن بود که در نزدیکی این رمز و راز سکنی گزینند. افلاطون نیز معمای وجود را دریافت اما بر خلاف ماقبل سقراطیان در صدد بر نیامد که به نامستور شدن این رمز و راز تن بسپارد بلکه بر آن شد که حقیقت را «وجود به عنوان حضور» معنا کند. وجود از نظر او سرمدی و جاودانه و بر خلاف موجودات است، موجوداتی که در صیرورتند و گذرا و موقت هستند. از نظر افلاطون وجود را باید با توجه به موجودات یعنی نفی وجود فهمید. وجود هر آن چیزی است که موجودات نیستند. موجودات متغیرند، وجود نیست، وجود یکی است، موجودات متکثرند، موجودات جسمانی‌اند، وجود نیست. صور تغییرناپذیر یا مثل، حقیقی هستند و موجودات تصاویر و وهم‌اند.

بر این مبنا افلاطون موجودات را بر مبنای تقرب آنها به وجود یا مثال خیر^۲ طبقه‌بندی کرد. بعد از افلاطون زندگی آدمی فلسفی و مابعدالطبیعی شد. آدمی در صدد یافتن معرفت درست و سلسله‌مراتب و نظم امور برآمد. هایدگر می‌نویسد: «حقیقت به عنوان نامستوری (آلتیا) دیگر وجه اساسی خود وجود نبود بلکه با وصل شدن به مثل و در نتیجه قلمداد شدن به عنوان درستی، به برچسبی برای شناختن اشیا مبدل گردید» (۱۹۷۱، ص ۱۸۹). در نتیجه وحدت اسطوره و لوگوس و تراژدی و

1. sophia

2. good

هنر از هم گسیخت و زندگی یونانی به پایان رسید. رب النوعها مردند و زندگی سیاسی که آنان بازیگرانش بودند خاتمه یافت. از نظر هایدگر مسؤول این زوال و فروپاشی «رب النوعها» وجود است نه آدمیان، وجودی که خود را از قلمرو تجربه بیرون می‌کشد و در پشت سر موجودات پنهان می‌کند و به عنوان پرسش ناپدید می‌گردد و به عنوان برترین و قطعی‌ترین پاسخ ناپرسیدنی باقی می‌ماند. هایدگر با این کلمات، سخن وبر درباره افسون‌زدایی جهان را تکرار می‌کند، وبر ریشه این افسون‌زدایی را تا اصلاح دینی و ورنر سومبارت تا ادیان و حدانی دنبال می‌کند اما هایدگر سبب آن را فلسفه افلاطون می‌داند.

جولیان رابرتز^۱ نظر نهایی هایدگر درباره افلاطون را بدین سان خلاصه می‌کند: «از نظر هایدگر، افلاطون به دو سبب مقصر است.

۱- جعل مفهوم مثال یعنی نظم فکری غیر ضروری و مخدوشی که فیلسوف بر وجود تحمیل می‌کند. این امر از نظر هایدگر نه فقط تخطی مستبدانه است بلکه متلاشی ساختن وحدت آغازین جهان نیز هست. با جعل مفهوم مثال که نوعی بینش فکری و مفهومی درباره حقیقت است جهان به دو نیمه تقسیم می‌شود، یک نیمه آن زندگی است و نیمه دیگر آن جوهری است مقدم بر زندگی.

۲- دومین تقصیر افلاطون آن است که نظم فکری را با مفهوم 'خیر' برابر می‌داند. هایدگر بر آن است که مفهوم خیر افلاطونی به معنای 'به کار گرفتن' است و به همین لحاظ مابعدالطبیعه تمام چیزهای دیگر را نیز به چیزهایی به کارگرفتنی مبدل می‌سازد. حاصل این تفکر افلاطونی آن است که جهان در خدمت مثال قرار می‌گیرد. به علاوه برابر دانستن مثال با خیر یعنی وقوف پیدا کردن به امر خیر و شر و در نتیجه اعطای حق قضاوت به آدمیان، حقی که هرگز به آدمیان تعلق نداشته است» (رابرتز ۱۹۹۰، ص ۲۵۹).

دومین دوره اختفای وجود، گذر از هستی‌شناسی یونانی به هستی‌شناسی لاتینی و استحاله آن در مسیحیت است. از نظر هایدگر به رغم فلسفه افلاطون و ارسطو هنوز در زبان یونانی نشانی از رمز و راز وجود به چشم می‌خورد. اما با ترجمه فلسفه یونانی به زبان لاتینی این بازمانده درخشندگی نیز از میان رفت. دوگانگی

وجود و موجودات در زبان لاتینی به صورت ایده و فعلیت، جوهر و هستی درآمد و از سوی دیگر نام خود وجود یعنی فوزیس^۱ که معنای آن «از-خود-برآمدن» و «درخشندگی» بود به طبیعت^۲ تبدیل گردید که معنای ضمنی آن تولد و رشد بود. معنای وجود که نوعی آشکارشدگی توضیح ناپذیر بود پنهان شد و این معنا به صورت جریان طبیعی عمل و عکس‌العمل و زنجیره علت و معلول ظاهر گردید، با استقرار جهان رمی، دوگانگی مابعدالطبیعی میان وجود و موجودات پیوند خود را با خود وجود از دست داد و شکافی که میان وجود و موجودات به وجود آمد خلأیی به وجود آورد که مسیحیت تلاش کرد تا آن را پر کند. بنابراین مسیحیت حاصل نوعی از انکشاف وجود بود که آدمی و جهان را تغییر داد و هر دو را در پرتو خداوند معنی کرد. این انکشاف، وجود را از حیطة طبیعت بیرون راند و به جهانی متعالی برد، جهانی که ساحت مقدس موجودات نام گرفت. این اختفا مجدداً پرسشهای هستی‌شناختی را از بُعد جدیدی مطرح ساخت. پرسشهایی که مابعدالطبیعه سابق با توسل به مقولات وجود و نمود و جوهر و هستی به آنها پاسخ داده بود. در هستی‌شناسی جدید جوهر به عدم مبدل شد و ساحت^۳ هستی ناپدید گردید. آدمی باز به مغاکی پرتاب شد که رنگی از رمز و راز مغاک اولیه یونانی داشت. در هستی‌شناسی جدید، وجود نه بر اساس حضور بلکه بر اساس غیبت فهمیده شد. اما حاصل این پرتاب شدن زایش تراژدی نبود بلکه عمیق‌تر شدن مابعدالطبیعه بود.

پویایی این مابعدالطبیعه زمانی فروخفت که مسیحیت اشتیاق برای خدای پنهان را از دست داد و به جای آن حجیت متون دینی را قرار داد؛ در نتیجه رابطه انسان با خداوند به امری جزمی^۴ مبدل شد. مسیحیت پیوند خود را با انکشاف و نامستوری نخستین از دست داد، در آثار کسانی همچون اگوستین و لوتر هنوز بارقه‌هایی از توجه به این انکشاف دیده می‌شود اما هرگاه مسیحیت در صدد برآمد که «مغاک» الهی را توضیح دهد به مابعدالطبیعه در غلتید. حاصل این فرآیند از دست رفتن حیرت و پدید آمدن ایمان بود. هایدگر می‌نویسد: «آدمی از رهگذر ایمان از واقعیت اعلاترین هستی واقعی یقین حاصل می‌کند و در عین حال از بقای خود در

1. physis

2. natura

3. ground

4. dogmatic

سعادت سرمدی نیز یقین پیدا می‌کند. علت‌العلل بودنِ اعلاترین هستی واقعی به انسانی که چنین خلق شده است نوع مشخصی از واقعیت را اعطا می‌کند که مهمترین خصیصه آن ایمان است. یقین، گوهر ایمان است، یقینی که حتی با توجه به عدم اطمینان به آنچه باور دارد، محکم است. (هایدگر ۱۹۷۳، ص ۲۳). ایمان از نظر هایدگر یعنی رها ساختن هر نوع پرسشگری. بنابراین بنیان زندگی آدمی در این نوع مابعدالطبیعه یقین است، یقین در ایمان، یقینی است که از حجیت متون مقدس حاصل می‌شود و الهیاتی که متأثر از افلاطون است آن را مدلل می‌سازد. یقین در ایمان به معنای آن است که تجربه یونانی و مسیحی اولیه از مفاک و ورطه وجود، فراموش شده است. مدرنیته در متن همین فراموشی ظاهر می‌شود.

سومین دوره مابعدالطبیعه یا مدرنیته را می‌توان معادل دوره پوزیتیو-علمی کنت دانست. از نظر هایدگر دکارت مؤسس این نوع مابعدالطبیعه است و نیچه پایان‌بخش آن. هایدگر انکشاف وجود در عهد جدید را نیهیلیسم نام می‌گذارد، واژه‌ای که از نیچه به‌وام گرفته است. دیدیم که در مابعدالطبیعه‌های قبلی، وجود مختفی شد و جای خود را به وجود موجودات^۱ داد. نیهیلیسم نمایانگر ختم وجود موجودات و اختفای کامل وجود است. هایدگر در ابتدای مقاله «عصر تصویر جهان» (هایدگر ۱۹۷۷) که یکی از مهمترین مقالات او درباره ماهیت عصر جدید است پنج خصیصه برای عصر جدید بر می‌شمرد:

۱- پدید آمدن علم

۲- پدید آمدن تکنولوژی

۳- مبدل شدن هنر به زیبایی‌شناسی^۲، منظور آن است که اثر هنری به موضوع تجربه ذهنی مبدل می‌شود و هنر تجلی زندگی محسوب می‌گردد.

۴- فعالیت بشری نام «فرهنگ» به خود می‌گیرد و منظور از آن معناکردن جهان به یاری ارزش و فرهیخته ساختن خود با آن است.

۵- بی‌خدایی، هایدگر در توضیح این امر می‌گوید که منظور آن نیست که بشر به الحاد درمی‌افتد، وی می‌گوید که فقدان خدایان جریانی دوسویه است. از یک سو تصویر جهان مسیحی می‌شود زیرا می‌پندارند که بنیان جهان که همان ذهنیت

1. being of beings

2. aesthetics

بشری باشد همچون خدای مسیحی نامتناهی و لابلشرط و مطلق است. از سوی دیگر مسیحیت آموزه مسیحی را به جهان‌بینی^۱ مسیحی مبدل می‌کند و خود را امروزی و مدرن می‌سازد. بی‌خدایی به معنای وضعیت عدم تصمیم در مورد خدا و خدایان است. از نظر هایدگر حاصل این امر آن است که رابطه با خدایان به نوعی «تجربه دینی»^۲ مبدل می‌شود. حاصل آنکه خدایان از زمین رخت برمی‌بندند و تحقیق و تفحص تاریخی و روانشناختی درباره اسطوره به وسوسه روزگار ما مبدل می‌گردد.

اما از نظر هایدگر مهمترین خصایص عصر جدید دو عامل اول یعنی علم و تکنولوژی هستند و ما توجه خود را به آنها معطوف می‌کنیم. نخست، مقاله «عصر تصویر جهان» را بررسی می‌کنیم که هایدگر در آن نظریه خود را درباره علم ارائه می‌دهد و سپس به مقاله «پرسش از تکنولوژی» می‌پردازیم که در آن هایدگر درباره ماهیت تکنولوژی به بحث پرداخته است.

هایدگر در آغاز مقاله «عصر تصویر جهان» علم جدید را با دو نوع «علم» دیگر مقایسه می‌کند. نخست episteme که برداشت یونانیان از علم بود و دوم doctrina که در قرون وسطی باب بود. از نظر وی «ارسطو بود که برای نخستین بار فهمید experientia (empeiria) به چه معناست: مشاهده خود موضوعات یعنی مشاهده کیفیات و تغییرات آنها تحت وضعیتهای متغیر و در نتیجه معرفت حاصل کردن از شیوه‌ای که بر مبنای آن اشیاء بنا به قاعده رفتار می‌کنند» (هایدگر ۱۳۷۵، ص ۶). هایدگر معتقد است که اپیستمه ارسطو تسلط بر اشیا را غیر ممکن می‌سازد.

اما در دوران قرون وسطی «مسیحیت» منشأ حقیقت را به ایمان متصل ساخت یعنی به خطاناپذیری کلمه و آموزه کلیسا. اصلی‌ترین معرفت و ملکه علوم، الهیات دانسته می‌شد و الهیات عبارت بود از تأمل در کلام مقدس و وحی که در متون مقدس ثبت شده بود و کلیسا آن را ابلاغ می‌کرد» (همانجا).

1. world view

۲. تجربه دینی را می‌توان هبوط ایمان دانست. منظور هایدگر آن است که آدمیان به نوعی دین و عرفان شخصی روی می‌آورند. «یوگا» می‌کنند، «مدیتیشن» می‌کنند، «نمازشان را وقتی می‌خوانند که دانش را باد گفته باشد سرگلدسته سرو»؛ یعنی به طور کلی وقایعی که هر روزه گرداگرد ما بخصوص در میان طبقات مرفه جامعه اتفاق می‌افتد.

در این نوع معرفت، پی بردن به امور، یافتن جای آنها در سلسله مراتبی است که در رأس آن باری تعالی قرار دارد. متون مقدسی که پیام الهی در آنها ثبت شده است این سلسله مراتب را نشان می دهند و الهیات با تفسیر این متون سره را از ناسره تشخیص می دهد. این نوع معرفت، برهان نقلی^۱ نام داشت. انسان، سازنده این معرفت نبود بلکه فقط به کمک لطف الهی و تفسیر که خود نوعی فیض بود می توانست به حقیقت آن دست یابد. هایدگر معتقد است که پیش داوری علم جدید آن است که خدا از جهان جدا شود و طبیعت بدون رجوع به خداوند مورد تحقیق قرار گیرد. به همین سبب است که هایدگر علم جدید را بی خدا می نامد.

از نظر هایدگر وجوه شاخص علم جدید بدین قرارند. الف) علم به تحقیق مبدل می شود. ب) علم تخصصی می گردد. ج) علم به فعالیت مدام بدل می گردد. د) علم نهادی می شود و خصلتی تجاری پیدا می کند.

وی در تفسیر علم جدید می گوید که این علم از قبل نیازمند قلمرویی است که در آن به کار گرفته شود. بنابراین نحوه گشایش چنین قلمروی بازی است که نخستین وجه ممیزه علم جدید به شمار می رود. باز شدن چنین قلمرویی «طرح افکندن» نام دارد.

طرح افکنی علم را به تحقیق بدل می کند و قلمرو موجودات را در چهارچوبی مفهومی محصور می نماید (همانجا، ص ۱۱۸). این طرح جامع شیوه سازگاری امور واقع علمی را با قلمرویی که طرح باز کرده است معین می کند.

در طرح جامع فیزیک جدید طبیعت به شبکه روابط مکانی-زمانی تبدیل می شود، شبکه ای که می توان آن را به شیوه ریاضی توصیف کرد (همانجا). هایدگر بر آن است که فیزیک جدید بر اثر کشفیات خود نیست که پی برده است بهترین نوع تبیین، تبیین ریاضی است بلکه فیزیک جدید به شکل پیشینی ریاضی است. وی معتقد است که *ta mathemata* در زبان یونانی معرفتی است که آدمی قبل از دانستن اشیاء به آن وقوف دارد. اگر ما سه سیب را روی میز مشاهده کنیم درمی یابیم که سه سیب آنجا روی میز است اما عدد سه یا سه بودن را از قبل می دانسته ایم. عدد از آن حیث که عدد است ریاضی نیست بلکه به این سبب ریاضی است که معرفتی از پیش

دانسته است. فیزیک، معرفت از طبیعت و به‌ویژه حرکت اجسام مادی است و ربطی به ریاضیات ندارد اما اگر فیزیک ریاضی شود بدان معناست که ضرورتاً ماهیت آنچه باید فیزیک در پی آن باشد از قبل معین شده است. این ضرورت به معنای درافکنده شدن طرحی جامع است که درون آن معین می‌شود چه چیز باید طبیعت باشد. حاصل آنکه طبیعت به‌نظام خودبسنده حرکت اجسامی مبدل می‌گردد که به‌شکل مکانی-زمانی به‌هم مربوطند. با توجه به ضرورت و پیش‌شرطی که برشمردیم نتیجه کار چنین می‌شود: حرکت به معنای تغییر مکان است. هیچ حرکت و یا سوی و جهتی بر دیگری تفوق ندارد. هر جایی با جای دیگر برابر است. هیچ نقطه‌ای به نقطه دیگر رجحان ندارد. فقط در درون این طرح جامع است که فیزیک معین می‌سازد چه چیزی در طبیعت امر واقع است و فقط وقایعی که درون این چهارچوب ریاضی تبیین‌شدنی هستند امور واقع طبیعت شمرده می‌شوند. در فیزیک جدید این امور را با اندازه‌گیری و اعداد و محاسبه تبیین می‌کنند.

در نتیجه فیزیک جدید با استفاده از امور واقع درصدد مشروعیت بخشیدن به طرح جامع خود برمی‌آید اما این امور واقع به این سبب امور واقعند که طرح جامع، آنها را امور واقع دانسته است. طرح جامع، امور واقع را معین می‌سازد و امور واقعی که طرح آنها را معین کرده است به‌خود طرح مشروعیت علمی می‌بخشند و آن را به معرفت واقعی طبیعت و وجود مبدل می‌سازند.

دومین وجه متمایز علم جدید آزمون‌ی بودن است و حاصل این امر تصدیق یا ابطال قانون است. آزمون کردن با وضع هیپوتز آغاز می‌شود که اساس کار قرار می‌گیرد. دست به آزمون زدن به معنی معاینه و وضعیت است که تحت آن وضعیت بتوان حرکتهای خاصی را در جریان پیشرفت ضروریشان پی گرفت به عبارت دیگر بتوان از قبل آنها را محاسبه و کنترل کرد. اما وضع هیپوتز فقط می‌تواند با توجه به طرحی جامع که موضوع مطالعه را مشخص کرده است، ممکن شود. این طرح ملاک و مناطهای لازم را معین می‌نماید و نحوه بازنمایی آن و رسیدن به هیپوتزها را از قبل تثبیت می‌کند. هایدگر ضمن ادعای این مسئله که بنیانهای علم تجربی یعنی هیپوتزها حاصل تخیل و تصادف نیستند این گفته نیوتن را نقل می‌کند که بنیادها بیهوده پی ریخته نشده‌اند (hypothesis non fingo).

این هیپوتزها زائیده همان «طرح‌اند» و در آن مندرجند. آزمون روشمند است و هیپوتز با اتکای به روشمندی تجربه است که تجربه را رهنمون می‌شود تا امور واقعی را بیابد که هیپوتز را تصدیق یا ابطال کنند. اما چه تفاوتی میان علم جدید و علم قدیم وجود دارد. هایدگر برای روشن کردن این امر میان «قانون» و قاعده تفاوت می‌گذارد. قطعیتِ امور واقع و ثبات تغییر آنها به طور کلی، «قاعده» نام دارد؛ ثباتِ تغییر در ناگزیری و ضرورتِ مسیرش قانون نام دارد.

اکنون می‌توان به گفته هایدگر در مورد علم ارسطویی پی برد. علم قدیم می‌دانست که *empeiria* یا *experientia* چیست زیرا اشیا را مشاهده می‌کرد و نسبتها و تغییرات آنها را در شرایط و وضعیتهای متفاوت معاینه می‌کرد. به عبارت دیگر به «قاعده» رفتاری اشیا واقف می‌شد اما فراتر از آن نمی‌رفت. به همین سبب است که هایدگر تأکید می‌کند نباید راجر بیکن را که همگان او را پدر تجربه‌گرایی مدرن می‌دانند مؤسس علم جدید دانست. زیرا قصد وی آن بود که علما، برهان نقلی قرون وسطی را رها کنند و مجدداً به برهان عقلی^۱ ارسطو بازگردند. به‌مخيلة بیکن خطوط نکرده بود که بتوان بر اساس برهان ریاضی^۲ دست به تجربه زد. دکارت یعنی پدر عقل‌گرایی جدید بود که برهان ریاضی را متداول ساخت. بنابراین هدف علم جدید یافتن قانون بر اساس برهانی ریاضی است. هایدگر می‌نویسد: «به هر تقدیر، آزمون علمی در تحقیق مدرن نه فقط مشاهده‌ای دقیقتر از حیث درجه و دامنه است، بلکه روش‌شناسی اساساً از نوع دیگر است و با تصدیق قانون در چهارچوب مناسب دارد و در خدمت برنامه دقیق طبیعت است» (هایدگر ۱۳۷۵، ص ۷). هایدگر جستجو برای یافتن قانون را «تحقیق» نام می‌گذارد. علم ارسطویی نیز دست به تجربه می‌زد اما هرگز نمی‌توانست به «تحقیق» مبدل شود، زیرا در پی یافتن قاعده یا نظم بود نه قانون.

حاصل «تحقیقی» شدن علم، تخصصی شدن آن است. تخصصی شدن به معنای آن است که هر علم خاصی با ابزار روش‌شناسی خود به تحول در درون طرح ادامه دهد. هایدگر بر خلاف همگان بر آن است که تخصصی شدن حاصل پیشرفت

1. argumentum ex re

2. argumentum ex mathemata

تحقیقات نیست بلکه بنیاد آن است. علم به‌عنوان تحقیق، ناگزیر است تخصصی شود و ابزارهای روش‌شناختی و محاسبه خود را پیدا کند و به‌فعالیتی مداوم دست زند. امور واقع مورد مطالعه علم-به-عنوان-تحقیق موقت‌اند و علم به‌تغییرات آنها علاقه‌مند است و از آنجا که علم-به-عنوان-تحقیق می‌پندارد که می‌توان تمامی سطوح «واقعیت» را کمی کرد و سنجید هیچ سطحی از واقعیت را رمرزآلوده نمی‌داند و حق قداستی برای آن قائل نیست. اما هایدگر به‌حدودی غایبی اشاره می‌کند که علم به‌عنوان فعالیتی مداوم لاجرم با آن روبروست هایدگر این حد را «کلان» نام می‌گذارد. حتی در عصر جدید به‌رغم آنکه وجود، عینی می‌شود و کمی می‌گردد و مورد محاسبه دقیق آدمی قرار می‌گیرد، ابعادی محاسبه‌نشده‌ای از وجود باقی می‌ماند که یادگار وجود به‌عنوان فوزیس است. منظور هایدگر آن است که علم به‌رغم همه تواناییهایش قادر نیست عظمت و گستردگی جهان یا برعکس خردی نهایی اجزاء متشکله جهان را محاسبه کند. این مقوله یادآور این نکته است که تحقیق قادر نیست تمامی وجود را کمی کند.

علم با نهادی شدن و تخصصی شدن و تجاری‌مآب شدن دیگر ریشه‌های خود را از یاد می‌برد و فقط در جستجوی رسیدن به‌نتایج و انطباق آن نتایج با واقعیت برمی‌آید، به‌عبارت دیگر علم، به‌علم کاربردی محض مبدل می‌گردد. هایدگر باز بر خلاف همگان معتقد است که علم به‌این سبب تن به‌مدیریت سازمانی نمی‌دهد که کار علمی نیازمند سازمان است بلکه به‌وجود آمدن سازمان خود ناشی از آن است که علم به‌فعالیتی مداوم بدل شده است. علم باید مدام نتایج خود را پشت سر بگذارد و به‌طرف کسب نتایج تازه‌تر رود. هنگامی که علم نهادی شد، عالم به‌متخصصی بدل می‌گردد که وجود را فقط سلسله‌مسائلی می‌پندارد که حل آنها فقط از طریق کمی شدن هرچه بیشتر میسر است. هایدگر نیز مثل کنت معتقد است که در عصر جدید، اهل مدرسه به‌محقق مبدل می‌شوند و فعالیت علمی به‌فعالیت تحقیقاتی منحصر می‌شود، وی حتی اشاره می‌کند که سازمانهای تحقیقاتی و بنگاههای انتشاراتی هستند که نوشتن کتاب را سفارش می‌دهند. هایدگر این روند را بدین‌سان خلاصه می‌کند: «علم مدرن، خود را در فرافکنیهای قلمروهای موضوع خاصش به‌طور هم‌زمان مستقر می‌سازد و تفکیک می‌کند. این برنامه‌های

فراافکننده را روش‌شناسی مناسب تحول می‌بخشد، روش‌شناسی که از رهگذر انضباط تأمین می‌شود. روش‌شناسی که در هر زمان خود را با و در فعالیت‌های مداوم سازگار می‌کند و مستقر می‌سازد. فراافکنی و انضباط، روش‌شناسی و فعالیت مداوم که متقابلاً طالب یکدیگرند. ماهیت علم جدید را تشکیل می‌دهند و علم را به تحقیق بدل می‌کنند» (هایدگر ۱۳۷۵، ص ۱۰).

هایدگر مؤکد می‌سازد که اگر تحقیق، پدیده‌اساسی عصر جدید باشد بنابراین باید نتیجه گرفت که آنچه ساحت مابعدالطبیعی تحقیق را تشکیل می‌دهد باید از قبل ماهیت عصر جدید را نیز تعیین کرده باشد. ماهیت عصر جدید چیست؟ ماهیت عصر جدید آن است که آدمی خود را از قیود قرون وسطی رها می‌کند و خود را به دست خود رها می‌سازد؛ به عبارت دیگر به اراده‌مختار مبدل می‌گردد، وی برای روشن شدن این امر معتقد است که باید وابستگی متقابل ذهن‌گرایی و عین‌گرایی را مورد تحقیق قرار دهیم زیرا از یکسو عصر جدید مقوله ذهن‌گرایی و فردگرایی را برجسته ساخته است اما از سوی دیگر هیچ عصری به اندازه عصر جدید عینی‌گرایی و جمع‌گرایی را ارزشمند نشمرده است.

آنچه از نظر هایدگر مهمتر از رهایی بشر از قیود متفاوت است آن است که آدمی به «ذهن» مبدل شده است. هایدگر معتقد است که واژه *subiectum* در واقع ترجمه‌ی واژه یونانی *hypokeimenon* است که معنای آن عبارت از ساحتی است که چیزهای دیگر را در خود جمع می‌کند. این واژه به هیچ وجه به معنای انسان و مهمتر از آن به معنای «من» (I) نبود. مبدل شدن آدمی به *subiectum* به این معناست که شیوه وجودی هر چیز و حقیقت آن، فقط به آدمی منوط می‌شود. اما فقط زمانی چنین اتفاقی رخ می‌دهد که شیوه ادراک از آنچه هست تغییری کلی پیدا کند یعنی جهان به تصویر بدل گردد. بنابراین عصر جدید، عصر تصویر جهان است. منظور هایدگر از جهان مجموعه موجودات اعم از طبیعت و تاریخ است و منظور او از تصویر چیزی بیشتر از «کپی» است. بنابراین منظور از تصویر جهان، عکس و تصویر جهان نیست بلکه آن است که جهان به عنوان تصویر، درک و فهم می‌شود. در عصر تصویر جهان، جهان به کلیت موجوداتی عینی مبدل می‌گردد که پیش‌روی انسان به عنوان ذهن، پیش‌نهاد می‌شود. موجودات از آن حیث موجوداتند که آدمی آنها را

برمی‌سازد و پیش-می‌نهد و به آنها معنا می‌دهد. هنگامی که عصر تصویر جهان گسترش می‌یابد هر آنچه انسان آن را پیش نهاده باشد و معنا نکرده باشد واجد وجود تلقی نمی‌گردد؛ مشخصه‌ای که در هیچ عصر دیگری وجود نداشته است. حاصل این روند آن است که انسان‌شناسی به عنوان نظامی فلسفی متولد می‌شود. اگر آدمی ذهن باشد و جهان به تصویر بدل شود روابط میان این دو به رابطه‌ای سلطه‌گرانه مبدل می‌گردد و انسان‌مداری به وجود می‌آید، به عبارت دیگر ارزش و معنای جهان را آدمی تعیین می‌کند و علم به عنوان تحقیق تصویری را که از طبیعت و تاریخ رسم کرده است به جای جهان پیش-می‌نهد و فراموش می‌کند که این تصویر، تصویری است که او خود از جهان رسم کرده است. تقابل میان ذهن و عین، علم را به بازنمایی بدل می‌کند. هایدگر قبلاً توضیح داده بود که یونانیان حقیقت را نامستور شدن متصور می‌شدند یعنی نوعی انس با شکفتگی خود چیزها. در بازنمایی، این مفهوم از میان می‌رود زیرا که آدمی به عنوان سوژه، جهان را محاسبه می‌کند و معنا و ارزش آن را خود مشخص می‌سازد.

هایدگر بر آن است که بیهوده نیست که در عصر جدید مدام از «جهان‌بینی» و ارزش دم می‌زنند. آدمیان از آن جهت از «جهان‌بینی» سخن می‌گویند که جهان به تصویری بدل شده است که آنان ترسیمش کرده‌اند و بدین سبب از ارزش سخن می‌گویند که به سبب عینی شدن جهان آنان هستند که باید آن را معنا کنند و سلسله مراتب آن را تعیین کنند. آدمی چیزهای ارزشمند را «فرهنگ» نام می‌گذارد. مخاطب محصولات فرهنگی، انسانهای دیگر است نه خدایان.

هایدگر در پایان منکر می‌شود که بتوان از «جهان‌بینی» اعصار گذشته یا فرهنگ آنها سخن گفت زیرا این دو آفریده عصر جدید یعنی عصر تصویر جهان هستند. گفتیم که هایدگر بنیانگذار مابعدالطبیعه جدید را دکارت می‌داند، اکنون وی در صدد برمی‌آید تا این امر را محقق سازد. اگر مشخصه عصر جدید رهایی بشر از قیود قرون وسطی باشد، این امر بدان معناست که آدمی برای دست یافتن به یقین، دیگر به ایمان متوسل نمی‌شود بلکه به خود متوسل می‌شود. آزادی از نظر انسان جدید استقلال است بنابراین منشأ یقین آدمی باید یقین او به خود باشد. لازمه این امر سه چیز است: آدمی باید مشخص سازد که چه چیز دانستنی است و چه معرفتی

درست است و چه چیز امری یقینی است. از نظر هایدگر دکارت دریافت که بنیاد این یقین خود باید امری یقینی باشد و باید خود را مدلل سازد و مبنای سایر یقینها قرار گیرد. دکارت همه اینها را در جمله «من می‌اندیشم - هستم» خلاصه کرد. «من می‌اندیشم» خود امری یقینی است زیرا در چنین دانشی است که دانستن با آنچه دانسته می‌شود مطابق است زیرا دانستن و آنچه دانسته می‌شود به‌طور همزمان حاضرند. «می‌اندیشم» از آن جهت خود را مدلل می‌سازد که امری بدیهی است؛ و بالاخره بنیاد سایر یقینهاست زیرا که شرط ضروری حصول به آنهاست.

از نظر دکارت وجود ضرورتاً «وجود به منزله عین» است، عینی که به ذهن نمایانده می‌شود و رابطه ذهن و عین شرط ضروری معرفت است. سخن کوتاه، دکارت مؤسس انسان‌مداری و در نتیجه نیهیلیسم است که در آن نامستوری وجود و گشودگی انسان به شکفتگی اشیا از میان می‌رود و سلطه ذهن بر عین راه را برای رسیدن به عصر جدید هموار می‌کند.

همان‌طور که گفتیم مقاله دینفوذ دیگر هایدگر درباره عصر جدید «پرسش از تکنولوژی» (هایدگر ۱۳۷۳) است. مسائلی که هایدگر مطرح ساخت، اکنون نه فقط مورد توجه فلاسفه و جامعه‌شناسان و مردم‌شناسان بلکه حتی مورد اعتنای محیط‌شناسان و روزنامه‌نگاران و حتی عامه مردم قرار گرفته است. بی‌شک این مقاله دارای حقایقی بوده است که این چنین مورد توجه و علاقه مردمان متفاوت قرار گرفته است اما می‌توان به شیوه خود هایدگر پرسید آیا نحوه نگرش او ضمن گشودن افقهای تازه، افقهای دیگری را که آنها نیز بسیار حیاتی و مهم‌اند نبسته است؟ امیدواریم در پایان مقاله به این نکات اشاره کنیم.

از نظر هایدگر تکنولوژی چیزی بیش از کاربرد عملی علوم مدرن است و نمی‌توان تکنولوژی را زائده علم جدید متصور شد.

هایدگر در آغاز مقاله خود میان تکنولوژی و «ماهیت تکنولوژی» تفاوت قائل می‌شود و کل مقاله او کاوشی است برای یافتن ماهیت تکنولوژی. وی بر آن است که مردم گمان می‌کنند تکنولوژی ابزار است. اما این نحوه نگرش را کافی نمی‌داند زیرا به گمان او این نحوه نگرش ما را از پرسش اصلی که یافتن ماهیت تکنولوژی باشد

منحرف می‌سازد. هایدگر معتقد است که این نوع تعریف که آن را «تعریف ابزاری و انسان‌مدارانه از تکنولوژی» می‌نامد صحیح است اما حقیقی نیست. از آنجا که فقط امر حقیقی است که ما را به ماهیت موضوع مورد نظر رهنمون می‌شود باید از تعریف صحیح کار را آغاز کنیم تا به تعریف حقیقی برسیم. در وهله نخست به نظر می‌رسد که تکنولوژی ابزار یا آلت یا به زبان لاتینی instrumentum باشد، اما نخست باید پرسیم «خود امر ابزاری چیست؟ اموری چون وسیله و هدف به کجا تعلق دارند؟ وسیله امری است که با آن سبب چیزی می‌شویم و در نتیجه به آن دست می‌یابیم. هر آنچه معلولی در پی دارد علت خوانده می‌شود اما علت فقط آن نیست که با آن چیزی حاصل شود بلکه هدفی هم که نوع وسیله را تعیین می‌کند، علت به‌شمار می‌آید. هر جا هدفی دنبال شود و وسیله‌ای به کار رود، هر جا که امر ابزاری حاکم باشد، علیت حاکم است» (هایدگر ۱۳۷۳، ص ۳).

هایدگر برای روشن کردن تعریف یونانی و اصیل علیت و جدا کردن آن از تعریف مدرن به سراغ نظریه علل ارسطو می‌رود. به روایت هایدگر اگر نظریه ارسطویی علل اربعه (علت فاعلی و علت غایی و علت مادی و علت صوری) را بخواهیم به شیوه‌ای یونانی بفهمیم باید آن را نوعی مسؤولیت و دین مشترک متصور شویم که گرد می‌آیند تا فی‌المثل جامی نقره‌ای برای مناسک قربانی را «فرا آورند». هایدگر معتقد است که نباید این نوع قرائت از نظریه ارسطو را در افتادن به اخلاق‌گرایی و یا شاعری توصیف کرد، زیرا که باید آثار ارسطو را همان‌گونه که یونانیان آن را می‌فهمیدند قرائت کنیم. قصد هایدگر آن است که متذکر شود تلقی علیت به‌عنوان مسؤولیت و دین با تلقی جدید از علیت که به معنای چیزی را سبب شدن و نتیجه به‌بار آوردن و مؤثر واقع شدن است، فرق دارد. این تفاوت در چیست؟

هایدگر برای مدلل ساختن این نکته به نظریه «حقیقت» خود که همان آلتیا یا نامستور شدن و کشف حجاب باشد متوسل می‌شود. ما قبلاً به این مقوله اشاره کرده‌ایم فقط یادآوری می‌کنیم که آلتیا از نظر یونانیان ادراک وجود بود، هر نوع رویارویی با موجودات زمانی ممکن می‌شود که وجود از مستوری خارج شود و نامستور شود. صدور هر نوع حکمی درباره وجود زمانی ممکن می‌شود که وجود نامستور شود. اما نامستوری یکی از مشخصات خود وجود است. در تجربه یونانی

آدمی مرکز شناخت نیست فقط توانایی آن را دارد که به کمک لوگوس یا زبان به این نامستوری پاسخ دهد. منظور هایدگر از زبان در اینجا فقط زبان مفهومی نیست، بلکه قرار گرفتن در معرض از-خود-برآمدن یا درخشندگی وجود یا فوزیس [طبیعت] است. فقط در عصر جدید که عصر تصویر جهان است، شناخت به امری باز نمودی مبدل می‌گردد و شناخت مفهومی به بارزترین نوع شناخت بدل می‌شود و ما این نوع شناخت را «حقیقت» یا «صدق» می‌نامیم و منظور از آن درستی تصورات ماست. اگر حاصل مسؤولیت مشترک علل اربعه فرا آوردن یا پوئیسس^۱ باشد باید پرسید پوئیسس چیست؟

در حال حاضر گمان می‌کنند که پوئیسس باید همان هنر ورزیدن باشد اما در عهد یونانیان چنین نبود بلکه به هر نوع فرا آورده‌ای پوئیسس اطلاق می‌شد و مهمتر از آن فوزیس یعنی از-خود-برآمدن یا درخشندگی وجود نیز پوئیسس نام می‌گرفت. بنابراین فرا آوردن می‌توانست در طبیعت رخ دهد یا به صورت صنعت دستی یا هنر جلوه‌گر شود. فرا آوردن فقط زمانی به وقوع می‌پیوندد که امری مستور نامستور شود و از چیزی کشف حجاب گردد، به عبارت دیگر پوئیسس نوعی آلتیاست.

هدف هایدگر آن است که اثبات کند تکنولوژی نیز وسیله‌ای صرف نیست بلکه نوعی نامستوری و انکشاف است و گمان می‌کند که اگر ما به این نکته مهم دل بسپاریم ماهیت تکنولوژی بر ما آشکار خواهد شد.

هایدگر برای توصیف نحوه نامستوری و انکشاف تکنولوژی به سیاق خود به ریشه یونانی واژه تکنولوژی یعنی واژه تخنه^۲ مراجعه می‌کند. از نظر یونانیان تخنه یعنی آشکار ساختن. تکنیسین نوعی شاعر بود که موجودات را از حال اختفا بیرون می‌آورد و دنیای ویژه‌ای را مکشوف می‌ساخت. سازنده جام نقره‌ای نوعی تکنیسین بود و یکی از مسؤولان فرا آورده شدن جام به شمار می‌رفت همان‌گونه که شاعر یکی از مسؤولان سروده شدن شعر به شمار می‌آمد. بنابراین تخنه نوعی پوئیسس یا فرا آوردن است و امری مستور را نامستور می‌سازد. چه این امر فرا آوردن جامی نقره‌ای باشد چه فرا آوردن شعری.

هایدگر در یکی از بخشهای مهم مقاله خود با استناد به اخلاق نیکوماخوسی

ارسطو (کتاب ششم، فصل سوم و چهارم) میان تخرنه و اپیستمه^۱ مقایسه‌ای مهم به عمل می‌آورد. (همانجا، ص ۸) برای روشن شدن هدف هایدگر ما مقاله وی را رها می‌کنیم و نکاتی چند در مورد گفته‌های ارسطو متذکر می‌شویم تا بتوان بهتر به مقصود هایدگر پی برد. ارسطو در این کتاب میان پنج نوع فضیلت فکری که قادر به درک حقیقت هستند تفاوت می‌گذارد.

الف) اپیستمه یا معرفت علمی، کارکرد این فضیلت معرفت به حقایق صوری است.
 ب) تخرنه یا معرفت هنری و صنعتی^۲ که کارکرد آن فرا آوردن اشیا است.
 ج) فرونیسیس^۳ یا حکمت عملی که کارکرد آن حصول معرفت به کنش^۴ بشری و غایات زندگی اجتماعی بر پایه خیر و یا شر است.
 د) عقل شهودی^۵ که کارکرد آن معرفت به مبادی است.
 ه) خرد^۶ که حاصل جمع عقل شهودی و معرفت علمی و اعلی‌ترین نوع معرفت است.

هایدگر در مقاله خود از میان این پنج نوع معرفت فقط به دو نوع آن یعنی اپیستمه و تخرنه اشاره می‌کند و معتقد است که هر دو نحوی آلتوئین^۷ یعنی نامستورکننده هستند، اما تخرنه از «امری کشف حجاب می‌کند که خود را فرا-نمی‌آورد و هنوز فراروی ما قرار ندارد... کسی که خانه‌ای یا زورقی یا جامی نقره‌ای می‌سازد بر مبنای مقتضیات چهار نحوه ره-آوردن [یا همان علل اربعه] از امری که باید فرا آورده شود کشف حجاب می‌کند. این کشف حجاب، این انکشاف، از قبل صورت و ماده زورق یا خانه را با چشمداشت به شکل نهایی محصول مورد نظر، در آن شیء گرد می‌آورد و بر این مبنا، نحوه ساخت آن را تعیین می‌کند، بنابراین، امری که در تخرنه تعیین‌کننده است به هیچ وجه نه در ساخت و پرداخت و نه در کاربرد وسایل [نهفته نیست] بلکه در همین انکشاف یا نامستوری نهفته است. تخرنه به عنوان نامستوری و انکشاف است و نه به مثابه ساخت و تولید، که نوعی فرا آوردن به شمار می‌رود» (هایدگر ۱۳۷۳، ص ۹).

1. episteme

2. craft

3. phronesis

4. praxis

5. nous

6. sophia

7. aletheuein

هدف هایدگر آن است که بگوید تکنولوژی جدید نیز فقط ابزار نیست بلکه نوعی نامستوری و انکشاف است، اما نوعی از انکشاف است که رابطه خود را با پوئیسس از دست داده است. هایدگر نحوه انکشاف تکنولوژی جدید را به «معارضه فراخواندن»^۱ می‌نامد. تکنولوژی بر خلاف تخته که در وفاق و هماهنگی با طبیعت فرامی‌آورد با طبیعت به معارضه برمی‌خیزد و تولید می‌کند. هایدگر خود مثالهایی در این باره می‌زند و تفاوت میان آسیاب بادی و نیروگاه آبی در رودخانه راین را متذکر می‌شود که اولی در وفاق با طبیعت کار می‌کند و دومی از رودخانه به عنوان منبع ذخیره استفاده می‌کند. اما برای ما یافتن مثالهای آشنا چندان دشوار نیست، پاره شدن لایه ازن و آلودگی کشنده هوا و از میان رفتن جنگلها و... همگی حاصل فرآیند معارضه‌جویی هستند. هایدگر درباره این امر می‌نویسد: «نامستوری و انکشافی که بر سراسر تکنولوژی جدید حاکم است، خصلت درافتادن به معنای تعرض را دارد. تعرض به این صورت به وقوع می‌پیوندد که انرژی نهفته در طبیعت اکتشاف و حبس می‌شود و حاصل این روند تغییر شکل می‌یابد و این امر تغییر شکل یافته انبار می‌شود و آنچه انبار شده است از نو توزیع می‌شود و آنچه از نو توزیع شده است از مدار دیگر جریانی می‌یابد. انکشاف و حبس کردن، تغییر شکل دادن، انبار کردن، توزیع کردن و تغییر مدار همگی انحای نامستوری و انکشاف هستند» (هایدگر ۱۳۷۳، ص ۱۱).

هایدگر معتقد است که تکنولوژی تعرض به طبیعت است، طبیعت اسیر دیگر یکی از مسؤولانی نیست که گرد می‌آید و چیزی را فرامی‌آورد بلکه اکنون به «عینی» مبدل شده است که ذهن آن را باز می‌نمایاند و از آن سود می‌جوید تا سبب چیزی شود. رابطه میان علم و تکنولوژی را از نظر هایدگر اکنون دیگر می‌توان مشخص کرد. علم وجود را به عینی تبدیل می‌کند که به شیوه کمی می‌توان آنرا سنجید و تکنولوژی با اتکای به این علم وجود را به منابعی مبدل می‌کند که باید در خدمت اهداف از پیش تعیین شده قرار گیرد. علم، موجودات را به شیء تبدیل می‌کند و تکنولوژی آنها را به «منبع و ذخیره‌ای» که باید از آن استفاده کرد؛ و این جریان را انتهایی نمی‌توان قایل شد.

از نظر هایدگر تکنولوژی نمایانگر مابعدالطبیعه نیچه یعنی اراده معطوف به قدرت است. جهان چیزی نیست بجز ماده خامی که باید اراده به آن شکل بخشد، زیرا که آدمی به ذهن و سوژه‌ای مبدل شده است که سرشت وجود را با اراده خود تعیین می‌کند. تکنولوژی نشان پا پس کشیدن وجود است، به همین سبب برخلاف آنچه همگان می‌پندارند در تکنولوژی آنچه اهمیت دارد ماشین‌آلات نیست بلکه نوعی از انکشاف و نامستوری است که نتیجه منطقی تاریخ ذهن مدار مابعدالطبیعه غربی است.

در تخته ماقبل علمی، آدمی درون طبیعت بود، اما در تکنولوژی علمی، آدمی بر فراز طبیعت ایستاده است و آن را به معارضه فرامی‌خواند. به همین سبب است که هایدگر ماهیت تکنولوژی را چنین تعریف می‌کند «اکنون آن ندای متعرضی را هم که آدمیان را گرد هم می‌آورد تا امر از خود کشف حجاب‌کننده را همچون منبع ثابت، انضباط بخشد گشتل^۱ [اسکلت‌بندی، چهارچوب‌بندی، شبکه‌بندی] می‌خوانیم... گشتل عبارت است از نحوی از انکشاف که به ماهیت تکنولوژی جدید استیلا دارد و خود به هیچ وجه امری تکنولوژیک نیست» (هایدگر ۱۳۷۳، صص ۱۴-۱۵). اما نسبت آدمی با گشتل چیست؟ هایدگر تردیدی ندارد که گشتل آدمی را نیز به معارضه فرامی‌خواند. گشتل فقط نحوه رویارویی آدمی با طبیعت را معین نمی‌سازد بلکه نحوه رفتار آدمی با آدمی را نیز تعیین می‌کند، زیرا گشتل نوعی تقدیر^۲ است. هایدگر می‌نویسد: «گشتل آدمی را به سوی نحوی از انکشاف حوالت می‌دهد. گشتل حوالت تقدیر است، مثل همه انحای انکشاف. فرا آوردن پوئیسیس نیز به همین معنا نوعی تقدیر است» (هایدگر ۱۳۷۳، ص ۱۹). به عبارت دیگر می‌توان گفت گشتل همان قفس آهنین وبر یا جهان شیء‌گون‌شده لوکاس است. آدمی درون این قفس زندگی می‌کند اما خود نمی‌داند، زیرا همین حوالت او را وامی‌دارد تا داعیه سروری بر جهان را داشته باشد. در فلسفه هایدگر آدمی آمیزه‌ای است از ابرمرد نیچه و سانچویانزای سروانتس، زیرا که بزرگترین خطر گشتل آن است که خود را مستور سازد. «به این ترتیب گشتل تعرض آمیز نه فقط نحو انکشاف، [یعنی] فرا آوردن را استتار می‌کند بلکه خود انکشاف من حیث انکشاف را هم

1. Ge-stell

2. Geschick

استتار می‌کند و همراه با آن قلمرویی را که در آن عدم استتار یعنی حقیقت به وقوع می‌پیوندد نامستور می‌سازد» (هایدگر ۱۳۷۳، ص ۲۲). اکنون مهمترین پرسشی که می‌توان مطرح ساخت این است که آیا کردار بشری توان تغییر گشتل را دارد. پاسخ هایدگر بر از رمز و راز است، زیرا در این مورد به نقل قطعه‌ای از شعر هولدرلین می‌پردازد:

هر جا خطر هست

نیروی منجی نیز می‌بالد.

منظور وی آن است که با گسترش گشتل به‌عنوان یگانه شیوه نامستوری وجود که در عین حال آدمی و طبیعت را به معارضه فرامی‌خواند، احتمال قیام نیروی منجی نیز هست. هایدگر در مورد چگونگی قیام این منجی سکوت می‌کند.^۱ اما در این مقاله به شیوه‌ای رمزی پرسشهایی چند مطرح می‌کند که ما را مجدداً به حیطة پوئیسس باز می‌گرداند. «آیا امکان دارد که هنرهای زیبا فراخوانده شوند که [بار دیگر] شاعرانه نامستور کنند و منکشف سازند؟ و به سهم خود به وضوح از رشد نیروی منجی مراقبت کنند و ما را به آنچه عطا می‌شود بصیر و بینا سازند و اعتماد ما را به آن بیدار و احیا کنند» (همانجا، ص ۲۹).

برنشتاین شارح مقاله هایدگر (برنشتاین ۱۳۷۳) می‌گوید که حاصل گفته هایدگر آن است که «اندیشناک باشیم و به یاد آوریم و تأمل کنیم و بیندیشیم و مهیا شویم و منتظر باشیم و بپرسیم» (برنشتاین ۱۳۷۳، ص ۶۴). هایدگر خود بر پرسیدن تأکید می‌گذارد و مقاله خود را با این جمله خاتمه می‌دهد «زیرا پرسشگری تقوای تفکر است» (همانجا، ص ۳۰).

اکنون که شرح گفته‌های هایدگر درباره دو مشخصه مهم عصر جدید یعنی علم و تکنولوژی را به پایان بردیم می‌توانیم پرسیم حاصل هرمنوتیک هایدگر چیست؟ هرمنوتیک وی همان‌طور که آشکار شد با وجود و تاریخ پیوند دارد و اعتنایی به فهم درست و غلط متن یا وضعیت خاص ندارد، زیرا که مستوری و نامستوری وجود را مقدم بر آن می‌داند. آنچه آغازگر و پایان‌بخش مستوری و نامستوری است

۱. هایدگر در مصاحبه خود با مجله اشپیگل که بعد از مرگش چاپ شد گفت: «فقط خدایی می‌تواند ما را نجات دهد.» تأکید از ماست.

خود وجود است، حال می‌توان پرسید تکلیف آدمی در برابر مستوری و نامستوری وجود به‌ویژه در دوره مابعدالطبیعه انسان‌مدار چیست و چگونه باید به آن واکنش نشان داد و هرمنوتیک هایدگر ما را به چه راهی می‌کشاند. هایدگر خود به‌ندای وجود در زمانه‌ای که نامش را زمانه عسرت و نیم‌شب تاریخ عالم و بی‌خانمانی گذاشت به‌دو شیوه پاسخ گفت. ما قبلاً به‌راه حل کی‌یر که گاردی وی که تحت تأثیر تصمیم‌گرایی تجربیدی وجود و زمان قرار داشت اشاره کرده بودیم. هایدگر در سال ۱۹۳۳ ناگهان مصمم شد که به‌ندای وجود پاسخ دهد و با عضویت در حزب نازی به‌اصالت رسد. زیرا گمان می‌کرد که این «انقلاب» یگانه راه حل خروج از بحران مدرنیته و عصر علم‌زده و عوام‌زده کنونی است. به‌قول گادامر هایدگر گمان می‌کرد که افلاطون روزگار ماست و قادر است با فلسفه خود این جنبش را به‌راه‌های نجیبانه‌تری بکشاند. به‌همین سبب در بیانیه‌های سیاسی که در آن زمان انتشار داد، تمامی توان فلسفی خویش را در اختیار این جنبش نهاد. فی‌المثل در پیام خویش به‌دانشجویان آلمانی نوشت: «انقلاب ناسیونال سوسیالیستی تغییری کامل در وجود آلمانی ما ایجاد خواهد کرد... آموزه‌ها و آرا^۱ دیگر نباید قاعده وجود شما باشد. فقط 'پیشوا' و فقط اوست که یگانه قانون واقعیت آلمان در حال حاضر و آینده است. این نکته را عمیقاً بیاموزید: از هم‌اکنون به‌بعد هر چیزی نیازمند 'تصمیم' است و هر کنشی با 'مسئولیت' همراه است. هایل هیتلر!»

یا هنگامی که هیتلر تصمیم گرفت آلمان را از اتحادیه ملل بیرون کشد وی نوشت: «استادان آلمانی، رفقا، هموطنان! پیشوا ملت را به‌اتخاذ تصمیم فراخوانده است... این انتخاب را نمی‌توان با انتخابهای دیگر مقایسه کرد. منحصر به‌فرد بودن این انتخاب در عظمت ساده آن نهفته است... نتایج این تصمیم تا نهایت مرزهای وجود ملت ما رخنه خواهد کرد.» و یا هنگامی که عده‌ای از کارگران به‌سالن سخنرانی دانشگاه فرایبورگ آمدند وی گفت: «اراده مشترک بر آن است که پلی استوار میان کارگران فکری و یدی برقرار شود. اراده پیوند برقرار کردن دیگر

۱. کارل یاسپرس (K. Jaspers) می‌گوید که در آخرین ملاقات خود با هایدگر از وی پرسیده بود برای چه از مردی بی‌سواد چون هیتلر پشتیبانی می‌کند. وی در جواب گفته بود به‌سوادش چکار دارید به‌دستان زیبایش نگاه کنید.

رویایی بری از امید نیست... زیرا که ناسیونال سوسیالیسم کل واقعیت آلمانی ما را تغییر داده است و این امر بدان معناست که تمامی آرا و تفکر قدیمی ما باید تغییر یابد و به چیزی دیگر بدل شود» (به نقل از مگیل ۱۹۸۵، ص ۱۳۱).

هایدگر نیز چون لوکاچ راه برون شدن از «قفس آهنین» را در انقلاب یافت اما نباید تصمیم هایدگر برای انتخاب ناسیونال سوسیالیسم را با تصمیم لوکاچ برای انتخاب بالشویسم یکی بدانیم. زیرا هر چه باشد لوکاچ به دنبال جنبشی رفت که حداقل در ظاهر شعار آن برابری و عدالت همگانی بود نه سیادت ملی و نژادی. با این همه در سطح فلسفی، تصمیم‌گرایی تجریدی که هر دو را به این انتخاب کشاند، منشأ واحدی داشت: نفرت از جامعه جدید و علم و اتخاذ تصمیم‌های سیاسی با تکیه به مقولات فلسفی بی‌میانجی. هر چند نکته طنزآمیز اینجاست که نقطه شروع فلسفه ورزیدن آنها مردود شمردن فلسفه‌هایی بود که به گمان آنان رابطه خود را با زندگی از دست داده بودند. حال باید دید واکنش هایدگر بعد از شکست انقلاب ناسیونال سوسیالیستی به ندای وجود چه بود؟

این واکنش را می‌توان در مقاله‌های «پرسش از تکنولوژی» و «عصر تصویر جهان» مشاهده کرد: وجود در اختفای کامل به سر می‌برد و عدم که نام یا سویه دیگر وجود است در قالب نیهیلیسم به تقدیر دوران ما بدل گشته است. علم جهان را به تصویر و تکنولوژی تمامی موجودات از جمله انسان را به ذخیره و منبع ثابت تبدیل کرده است. گشتل که همان ماهیت تکنولوژی باشد نهایت خطر است و معنای نهایت خطر نیز آن است که وجود خود گشتل به فراموشی و غفلت سپرده شود. از نظر هایدگر در این دوران فقط شاعران هستند که می‌توانند مبشر بارقه‌هایی از نامستوری وجود باشند. وی در آخر مقاله تکنولوژی به ابیاتی از هولدرلین متوسل می‌شود تا امکان رهایی از این وضعیت را متذکر شود. هایدگر در این دوران بر آن شد که مابعدالطبیعه را نمی‌توان از درون تخریب کرد و به همین سبب اندیشه خود را «تفکر شعری» و یا «تفکر معنوی»^۱ نامید.

آنچه در دوره دوم تفکر وی بارزتر شد بیزاری وی از علم و تکنولوژی و شهر بزرگ و ستایش از زندگی روستایی و به قول خود سکنی گزیدن در جوار حقیقت

وجود بود، که فقط شاعرانی از قبیل هولدرلین^۱ و ریلکه^۲ و تراکل^۳ نشانی از آن به دست می‌دهند.^۴

به جاست که به ذکر سخنرانیی پردازیم که وی در سال ۱۹۵۹ برای بزرگداشت موسیقی دان کم مرتبه‌ای به نام کنرادین کرویتزر^۵ ایراد کرد. سبب ایراد این سخنرانی آن بود که این موسیقی دان همولایتی هایدگر بود و بس. وی این سخنرانی را که مخاطب آن همولایتیهای او بودند، پس از ذکر نعماتی که شهرستان زادگاهش به او داده است و تشکر از شهردار آن، با این کلمات آغاز می‌کند: «مهمانان عزیز، دوستان، همسایگان.» (هایدگر ۱۹۶۶، ص ۴۳) و اندکی بعد گلایه می‌کند که «بسیاری از آلمانی‌ها خانهٔ آبا و اجدادی خود را از دست داده‌اند، روستاها و شهرستانهای خود را ترک کرده‌اند. آنها در ازدحام و اغتشاش شهرهای بزرگ گم گشته‌اند و در خراب‌آبادهای مناطق صنعتی مأوی گرفته‌اند و اکنون با ولایت خود بیگانه شده‌اند. اما چه بر سر آنها آمده است که در ولایت خود باقی مانده‌اند؟ آنها بی‌خانمان‌تر از کسانی هستند که ولایت را ترک کرده‌اند، زیرا که پای آنها به زنجیر رادیو و تلویزیون بسته است... سینما آنها را به جاهای ناشناختهٔ تخیلی کشانده و آنها را در توهم دنیایی فرو برده است که دنیا نیست. روزنامه‌های مصور همه جارخنه کرده‌اند... [مسائلی که وسائل ارتباط جمعی مطرح می‌کنند] به آدمی از مزرعه و آسمان بالای سر او و زمین زیر پای او و مناسک و مراسم روستای او و سنن آبا و اجدادی او نزدیکتر شده‌اند» (هایدگر ۱۹۶۶، ص ۴۸).

هایدگر اندکی بعد حملهٔ خود را به علم از سر می‌گیرد «دنیای امروز در برابر تفکر محاسبه‌گر بلادفاع مانده و طبیعت به پمپ‌بنزین بزرگی مبدل شده است.» (هایدگر ۱۹۶۶، ص ۵۰) و سپس می‌پرسد «پس آیا آدمی قربانی بلادفاع و گیج و مغشوش است که در چنگال قدرت برتر و مقاومت‌ناپذیر تکنولوژی رها شده

1. F. Hölderlin

2. R. M. Rilke

3. G. Trakl

۴. رک. کتاب شاعران، ریلکه، تراکل، سلان (۱۳۷۱). به ویژه رک. به مقاله مایکل هامبورگر (M. Hamburger) در مورد تراکل که دیدگاه هایدگر را در مورد تراکل مورد ارزیابی قرار داده است.

5. Konradin Kreutzer

۶. هایدگر به گونه‌ای سخن می‌گوید که انگار فقط روستاییان آلمانی، آلمانی هستند.

است؟» (هایدگر ۱۹۶۶، ص ۵۳) و پاسخ می‌دهد آری. الا اینکه، آدمی تفکر محاسبه‌گر [علم] را رها کند و به دامان تفکر معنوی پناه ببرد. وی بر آن است که اگر ما تفکر معنوی را پیشه کنیم حتی قادریم از پس تکنولوژی نیز برآیم... نخست باید گفت که طرحها و برنامه‌ها و ماشینهای تکنولوژی تا اندازه‌ای مورد نیازند. احمقانه است که کورکورانه به تکنولوژی حمله کنیم. کوتاه‌نظری است که آنرا از نتایج اعمال شیطان متصور شویم. ما نیازمند وسایل تکنیکی هستیم، آنها حتی ما را وامی‌دارند که پیشرفت کنیم. اما ناگهان بدون آنکه آگاه باشیم خود را در چنگال آنها می‌یابیم و بنده آنها می‌شویم. اما می‌توانیم طور دیگری عمل کنیم. می‌توانیم از وسایل تکنیکی استفاده کنیم اما چنان استفاده کنیم که بتوانیم خود را از آنها خلاص و رها کنیم و اگر کارمان با آنها تمام شد آنها را به حال خود واگذاریم. می‌توانیم چنان از آنها استفاده کنیم... که زندگی درونی و واقعی ما را تحت تأثیر قرار ندهند... اما می‌توان پرسید آیا هم آری و هم نه گفتن به تکنولوژی رابطه‌ی ما را با آن به نحوی زیبا، آسان و راحت نمی‌سازد؟ ما اجازه می‌دهیم که وسایل تکنیکی وارد زندگی ما شوند، اما در عین حال هر وقت خواستیم آنها را کنار می‌گذاریم و به حال خود رها می‌کنیم. نباید گمان کنیم که آنها چیزهایی مطلق هستند بلکه باید تصور کنیم که آنها وابسته به چیزهایی والاترند، من این نوع برخورد با تکنولوژی را که در عین حال به آن 'آری' و 'نه' می‌گوید 'وارستگی = رخصت دادن به اشیا که باشند = بی‌اعتنایی به اشیا'^۱ (که عبارتی قدیمی است) نام می‌گذارم» (هایدگر ۱۹۶۹، ص ۵۳).

هرچند این گفته ساده است اما مفهوم وارستگی که در آن به کار گرفته شده از نظر برخی از شارحان آثار هایدگر مفهومی بسیار عمیق است. هایدگر در مقاله‌ای دیگر که در همان کتاب چاپ شده این مفهوم را بسط داده است. در این مقاله دشوار و پراز رموز و راز که گفتگویی است میان یک معلم (که ظاهراً باید خود هایدگر باشد)، یک دانشمند و یک اهل مدرسه، هایدگر می‌کوشد تا تفکر معنوی را به روش معمول خود مورد پرسش قرار دهد. اما ما فقط توجه خود را به مفهوم وارستگی معطوف می‌کنیم. هایدگر در وجود و زمان می‌پنداشت که راه رسیدن به اصالت، قدرت اراده و مصمم بودن است، اما بعد از سر خوردن از سیاست و کاوش در آثار نیچه و دکارت

1. releasement toward things = Gelassenheit

یعنی در دورهٔ دوّم تفکر خود به این نتیجه رسید که راه رسیدن به اصالت، وارستگی است. وارستگی یعنی جدا ساختن خود از ارادهٔ نفسانی وی می‌گوید که «تفکر» زمانی شروع می‌شود که فکر، خود را از ارادهٔ مندیِ تفکر باز نمودی و با برهاند (هایدگر ۱۹۶۹، صص ۵۹-۵۸). تفکر باز نمودی موجودات را بر طبق طرحهایی که به آنها تحمیل می‌کند مکشوف می‌سازد. فردی که در زیر سلطهٔ این اراده قرار دارد خود را بنیانی می‌پندارد که همهٔ چیزهای دیگر برای او سامان یافته‌اند، اما واقعیت به جز این است. ما در واقع پا به جهانی گذاشته‌ایم که چیزی به جز بازی ظواهر نیست، جهانی که نه «مرکزی» دارد نه «درونی». فقط زمانی که ما از زندانی که اراده برای ما ساخته است رها شویم قادریم آزادانه وارد این بازی شویم. فرد وارسته فردی است که به چیزها نمی‌نگرد بلکه واسطه‌ای است که چیزها از رهگذر او بر یکدیگر ظاهر می‌شوند. اما انکار اراده نیازمند نوعی دیگر از اراده است یعنی اراده‌ای که انکار اراده را اراده کند. ولی این اراده نیز باید در جریان رها شدن و وارسته شدن محو شود. بنابراین وارستگی، ورای اراده است و نمی‌توان آن را با مقولهٔ فعال بودن یا منفعل بودن سنجید. وارستگی یعنی رخصت دهند تا سرشت حقیقت یا نامستوری، آشکار شود. اما رخصت دادن نوعی بردباری است. رهایی نوعی نجابت فکری است که فروتنانه نامستوری وجود موجودات را انتظار می‌کشد. انسان وارسته به جای آنکه اشیا را تحت سلطهٔ خود درآورد، رخصت می‌دهد که آنها همان‌گونه که هستند باشند. در این گفتگو «اهل مدرسه» می‌گوید: نجابت فکری جوهر تفکر است و بنابراین جوهر شکرگذاری نیز هست (هایدگر ۱۹۶۹، ص ۸۵). در تفکر ناب «نفس» یا «ذهن» ناپدید می‌شود و فرد وارسته دیگر فاقد نفس خود آگاه است، زیرا اندیشیدن یعنی شکرگذاشتن. آدمی در شکرگذاشتن هدیه وجود را می‌پذیرد و با این پذیرش هر کسی «خود» می‌شود، هایدگر از قول هولدرلین می‌گوید وارستگی یعنی «به‌خانه باز آمدن».

مفهوم «خانه» و «همسایگی» از مضامینی هستند که مکرراً در آثار هایدگر ظاهر می‌شوند، به عنوان مثال وی در وجود و زمان می‌گوید که هیبت باعث می‌شود که آدمی احساس کند «در-خانه-نیست» (هایدگر ۱۹۶۲، ص ۲۳۴). اگرچه در این کتاب در-خانه نبودن جزو ساختهای دزاین است اما هایدگر همواره گرایش دارد

که به جهان یونانی بازگردد و ریشه بی‌خانمانی بشر فعلی را در ویران شدن آن و ظهور مابعدالطبیعه جستجو کند. فی‌المثل در مقاله «ساختن سکنی گزیدن اندیشیدن» می‌نویسد: «معنای واژه Bauen (ساختن) چیست؟ واژه انگلیسی-آلمانی کهن برای ساختن (building) که buan باشد به معنای سکنی گزیدن (dwelling) است، یعنی در مکانی مستقر شدن. معنای واقعی buen که همان سکنی گزیدن باشد اکنون از یاد ما رفته است، اما رد پای آن در کلمه آلمانی nachbar = همسایه = neihbor حفظ شده است. neighbor در انگلیسی کهن neahgebur نامیده می‌شود و دارای دو جزو است neah به معنای نزدیک و gebur به معنای سکنی‌کننده» (هایدگر ۱۹۷۱، صص ۱۴۷-۱۴۶). هایدگر در این مقاله بر آن است که سکنی گزیدن یعنی مراقبت کردن و محافظت کردن و مؤانست و صلح. هر سکنی گزیدنی نیازمند چهار عنصر است که وی نامش را «چهارگانه»^۱ می‌گذارد: خدایان و فانیان و زمین و آسمان. منظور از چهارگانه پیوستگی این عناصر است و شأن آدمی به عنوان عنصری از این عناصر همان سکنی گزیدن است. آدمی به سهولت می‌تواند دریابد که هایدگر در واقع تلقی خود از زندگی یونانی-روستایی را به عنوان زندگی آرمانی برگزیده است.

بسیاری با خواندن آثار متأخر هایدگر به این گمان می‌افتند که وی تفکر «خشن» اولیه خود را رها ساخته و به نوعی عرفان شاعرانه دست یافته است، مفاهیمی از قبیل وارستگی و سکنی گزیدن شاهدان این مدعایند^۲، اما اگر نیک بنگریم چنین نیست. هایدگر در دوران اولیه تفکر خود به همان اندازه زیبایی‌گراست که در دوره دوم تفکر خود. اما خطاست که «معنویت و لطافت» دوره دوم هایدگر را نوعی طلب بخشایش از خطاهای دوران اول او متصور شویم، زیرا حتی در این دوره نیز تفکر او

1. fourfold

۲. به عبارت دیگر می‌توان گفت که هایدگر خود دست آخر به نوعی «تجربه دینی» پناه برده است تا بتواند با عصر جدید مقابله کند بیهوده نیست که اکثر یوگابازها و مدیتیشن‌کارها و طرفداران رفتن به آغوش طبیعت و تلطیف کنندگان دین و طی کنندگان مراتب عرفان، البته تا سرفنا - چون فنا چیز خطرناکی است - خواسته و ناخواسته نیم‌نگاهی به هایدگر دارند، هایدگری که به دست وسایل ارتباط جمعی «تلطیف» شده و «بسته‌بندی شده» و در اختیار عموم (عمومی که اکثراً از طبقات والاترند) قرار داده شده است.

تجربیدی باقی می‌ماند و فلسفه او به او اجازه نمی‌دهد که بتواند «تاریخ‌مندی» تجربیدی خود را کنار بگذارد و به «تاریخ واقعی» نظری بیافکند. برای مثال بهتر است که به پایان همین مقاله نظری بیافکنیم. مقاله‌ای که در طول آن هایدگر با نوعی لطافت از مؤانست و صلح با زمین و آسمان و خدایان و همسایگان سخن می‌گوید، اما در کمال شگفتی در پایان آن می‌نویسد: «... می‌شنویم که از همه سو درباره کمبود خانه صحبت می‌کنند و دلایل کافی نیز در دست هست. البته فقط صحبت نمی‌کنند بلکه دست به کار هم شده‌اند. ما می‌کوشیم تا این نیاز را با تهیه خانه و بهبود بخشیدن به شیوه بنایی و برنامه‌ریزی و معماری برآورده سازیم. کمبود خانه، سخت و تلخ و عذاب‌آور است اما وضعیت و خیم سکنی گزیدن فقط در کمبود خانه نهفته نیست، وضعیت و خیم سکنی گزیدن در واقع قدیمی‌تر از جنگهای جهانی و تخریب ناشی از آنهاست، قدیمی‌تر از افزایش جمعیت جهان و وضعیت و خیم کارگران صنعتی است. وضعیت و خیم اما واقعی سکنی گزیدن در این امر نهفته است که فانیان باید همواره در پی درک 'ماهیت سکنی گزیدن' برآیند و باید بیاموزند که سکنی گزینند. آیا بی‌خانمانی بشر در این امر نهفته نیست که آدمی هنوز در وضعیت و خیم واقعی سکنی گزیدن به عنوان 'وضعیت' نیاندیشیده است؟ با این همه اگر آدمی در این بی‌خانمانی درنگ کند و در آن اندیشه نماید، دیگر بی‌خانمانی 'فلاکت' نخواهد بود. اگر فانیان این نکته را خوب به خاطر بسپارند، سکنی گزیدن را خواهند آموخت» (هایدگر ۱۹۷۱، ص ۱۶۱).

خشونتتی که در این گفته‌ها نهفته است از خشونت بیانی‌های سیاسی هایدگر کمتر نیست. آیا می‌توان بی‌خانه و کاشانه بودن خیل عظیم مردمان را شاکرانه تماشا کرد و از آنها خواست که برای رسیدن به نجات و فلاح، خود را از شر تفکر بازنمودی رها سازند. بی‌اعتنایی هایدگر به درد و رنج واقعی آدمیان را چگونه باید توضیح داد؟

آنچه هایدگر قادر به دیدن آن نیست چیز مهمتری است، به نظر ما بهترین نقدی که از وی به عمل آمده است نقدی است که برنشتاین از مقاله «پرسش از تکنولوژی» به عمل آورده است (برنشتاین ۱۹۹۱). برنشتاین در نقد خود به بحث هایدگر از آرای ارسطو در مورد «فضایل فکری» بازمی‌گردد. ما گفتیم که ارسطو در

اخلاق نیکوماخوسی از پنج نوع فضیلت نام می‌برد که قادر به درک آلتیا هستند: اپیستمه و تخرنه و فرونیسیس و نوس و سوفیا. هایدگر در این مقاله از تفاوت اپیستمه و تخرنه سخن می‌گوید و به وجه فرا آوردن تخرنه نیز که همان پوئیسیس باشد اشاره می‌کند و خود نوع ششمی از نامستوری را به تقسیمات پنج‌گانه ارسطو می‌افزاید که همان تکنولوژی باشد و وجه فرا آوردن آن را نیز که گشتل باشد به طور تفصیلی مورد بحث قرار می‌دهد، اما نه در این مقاله نه در هیچ‌یک از مقالات دیگر خود از فرونیسیس سخنی به میان نمی‌آورد. اگر هایدگر با ارسطو هم عقیده باشد که وجوه نامستوری متفاوتند و فرونیسیس نیز یکی از آنهاست چراوی اشاره‌ای به این نحوه نامستوری نمی‌کند؟ هایدگر به گونه‌ای سخن می‌گوید که انگار در روزگار ما فقط دو نوع وجه نامستوری وجود دارد، پوئیسیس (فرا آوردن) و گشتل (به معارضه فراخواندن) و معنای این گفته آن است که ما یا اسیر گشتل هستیم و یا برای رهایی باید دست به دامان شعر و عرفان شویم. وی در پایان مقاله تکنولوژی، زمانی که در آرزوی رهایی از گشتل است می‌نویسد: «آیا امکان دارد هنرهای زیبا مورد خطاب انکشاف شاعرانه قرار گیرند؟ آیا امکان دارد انکشاف، توجه آنها را به نحوی اصیل‌تر جلب کند تا آنها هم به سهم خود به وضوح از رشد نیروی منجیبی مراقبت کنند و از این طریق بصیرت ما را نسبت به آنچه عطا می‌کند و اعتمادمان را به آن، بار دیگر بیدار و احیا کنند» (هایدگر ۱۳۷۳، ص ۲۹).

ارسطو فرونیسیس یا حکمت عملی را چنین تعریف می‌کند «حکمت عملی نوعی از درک حقیقت است که به عقل و عمل (کنش اجتماعی) متکی است و می‌کوشد تا آنچه را برای آدمیان خیر یا شر است مشخص سازد» (به نقل از برنشتاین ۱۹۹۱، ص ۱۲۱ و همچنین ارسطو ۱۹۹۱، ص ۱۴۳-۱۴۲).

برنشتاین به درستی می‌گوید: «در آنچه هایدگر می‌خواهد درباره نامستوری (آلتیا) به ما بگوید نقضی عمیق وجود دارد. چرا ما باید تصور کنیم یگانه واکنشی که تکنولوژی مدرن ما را به طرف آن می‌راند باید بازگشت به تخرنه یا پوئیسیس باشد. چرا نباید به فرونیسیس (حکمت عملی) و پراکسیس (کنش) بازگردیم؟ ... کل ساختار نظری مقاله «پرسش از تکنولوژی» ما را اغوا می‌کند که اطمینان یابیم یگانه راه نجات از تهدید گشتل، انتخاب پوئیسیس است» (همانجا، ص ۱۲۲).

هایدگر در تمامی دوران دوّم تفکر خویش سعی می‌کند تا «تفکر معنوی» را جایگزین کنش سازد. این تفکر دارای دو وجه است که وجه اول آن را که همان «رهایی و وارستگی» باشد قبلاً برشمردیم. وجه دوّم این تفکر گشوده بودن به رمز و راز است. هایدگر می‌نویسد «وارستگی و آزادانه رفتار کردن با اشیا و گشوده بودن به رمز و راز، به یکدیگر متعلقند. آنها به ما اجازه می‌دهند تا به نوعی کاملاً متفاوت در جهان سکنی بگزینیم، آنها نوید ساحت و بنیادی جدید را به ما می‌دهند تا بر روی آن بایستیم و جهان تکنولوژی را بدون آنکه به‌شَرّ آن در بفلتیم تاب آوریم» (هایدگر ۱۹۶۶، ص ۵۵).

هایدگر که در دوره اول تمامی شأن فلسفی خود را در گرو سیاست نهاده بود، در دوره دوّم به شکلی بیمارگونه بدون آنکه ذکری از سیاست به معنای واقعی کلمه یعنی مشارکت در سیطره عمومی به میان آورد، آن را از حیطة تفکر خود حذف می‌کند. حاصل «تفکر معنوی» در عمل چیست؟ احتمالاً شرکت در مراسم کفن و دفن و عروسی همسایگان و همولایتیها، یعنی کاری که هر روستایی یا تهیدست شهری مشغول انجام آن است یا بی‌اعتنایی کردن به وسایل ارتباط جمعی یعنی کاری که هر بورژوازی لذت‌جویی مشغول انجام آن است یا شعری کردن میز و صندلی و آباژور در خانه یعنی کاری که هر پتی‌بورژوازی البته به کمک تبلیغات تلویزیون مشغول انجام آن است. اما منظور ارسطو از فرونیسیس فقط اخلاق خصوصی نبود بلکه سیاست نیز بود یعنی نوعی از کنش ممتاز انسانی در پولیس و مدینه. در این معنا سیاست نوعی دیالوگ و گفتگو میان شهروندان است تا هدیه‌ای از سوی وجود که در صورت نامستوری آن پولیس به خراب‌آباد بدل شود. گادامر همین معنا را در نظر داشت هنگامی که نوشت: «افلاطون این مسئله را به خوبی مشاهده کرد: هیچ مدینه و پولیسی وجود ندارد که آنقدر فاسد شده باشد که مدینه حقیقی را فراموش کند. این نکته به نظر من، بنیاد و امکان فلسفه عمل است. روبرو شدن سنتها که ما امروز شاهد آن هستیم چیزی استثنایی نیست، فرونیسیس همواره جریان جدا کردن و انتخاب کردن چیزی است که آدمی آن را برحق می‌داند» (به نقل از برنشتاین ۱۹۸۹، صص ۲۶۴-۵).

هرمنوتیک هستی‌شناختی هایدگر جایی برای کنش اجتماعی باقی نمی‌گذارد.

این هرمنوتیک چه در دوره اول و چه در دوره دوم نوعی مونولوگ است که به بهانه انسان‌مداری دخالت عامل انسانی را حذف می‌کند و با تبدیل کنش یا به‌تصمیم‌های آنی و یا به تفکر معنوی میدان را به دست همان علم و تکنولوژیی باز می‌گذارد که این همه سعی در روشن کردن سویه‌های تاریک آن دارد. هابرماس می‌نویسد: «مشکل واقعی در مورد رابطه نظریه با عمل (پراکسیس) از عملکرد جدید علم به عنوان نیروی تکنولوژیک ناشی نمی‌شود بلکه از این واقعیت ناشی می‌شود که ما دیگر قادر نیستیم میان قدرت عملی و تکنیکی تفاوت بگذاریم... به همین سبب شهروندان نمی‌کوشند تا برای کنترل عملی سرنوشت خود به وفاق عقلانی دست یابند و به جای رسیدن به این وفاق عقلانی می‌کوشند تا با تکمیل دستگاه اداری جامعه، تاریخ را به شکل تکنیکی کنترل کنند» (به نقل از برنشتاین، ص ۱۲۸).

فلسفه هایدگر به رغم بازیهای رمانتیکی که در می‌آورد در واقع به گسترش این روند یاری می‌رساند، زیرا راه کنش اجتماعی را مسدود می‌کند و چشم آدمیان را به حل مشکلات واقعی می‌بندد و کنش‌گران اجتماعی را به ولادیمیر و استراگون نمایشنامه‌ای بدل می‌سازد که گودو، کارگردان آن است.

مؤخره

بن بست‌ی که «فلسفه انتقادی» لوکاچ و «هرمنوتیک» هایدگر با آن مواجه است ناشی از نقطه آغاز کار این دو فیلسوف است. نقطه آغاز فلسفه انتقادی این است که «اگر آخرین تحقیقات، کلیه نظریه‌های خاص [فلسفه انتقادی = مارکسیسم] را ابطال کرده باشد باز هم نباید در حقیقت این نظریه تردید کرد». (لوکاچ)؛ و نقطه آغاز هرمنوتیک هایدگری این است که «در حیطة تفکر معنوی هر نوع ابطالی احمقانه است» (هایدگر ۱۹۷۷، ص ۲۱). معنای این امر آن است که ساخت بنیادی عصر حاضر به گونه‌ای است که علم و تأمل و کردار بهنجار بشری قادر به تغییر آن نیست. البته در این میان می‌بایست میان آرای لوکاچ و هایدگر تفاوت قائل شد زیرا هر چه باشد مقوله بنیادی لوکاچ یعنی پرولتاریا به‌رغم تجریدی بودن آن، دارای نوعی واقعیت تجربی است و به‌رغم آنکه لوکاچ از قبل نگرش جامعه‌شناسانه به این مقوله را منع کرده است باز می‌توان از شکست یا پیروزی یا تغییرات جامعه‌شناسانه‌ای که در وضعیت پرولتاریا رخ می‌دهد سخن راند، چنانکه جامعه‌شناسان متعددی در این زمینه دست به این تحقیقات زده‌اند. اما «وجود» هایدگر به‌طور مطلق دست‌یافتنی نیست. با استفاده از مقوله هایدگری Stimmung یا mood یا حالت می‌توان گفت که این‌گونه نظریه‌پرداز یهودر حال و هوایی خاص به وجود می‌آیند که بعداً خود به تشدید این حال و هوا دامن می‌زنند: یعنی حال و هوای آخرالزمانی که تجربه نشان داده است تورم و رکود اقتصادی نیز آن را تشدید می‌کند. نتیجه این حال و هوا یا درافتادن به مصمم بودن و جهش‌های ناگهانی است یا درغلتیدن به سکوت شاعرانه و رفتار آزادمنشانه با اشیا. این جهش ناگهانی زمانی اتفاق افتاد که لوکاچ و هایدگر تصمیم گرفتند به جنبش‌هایی سیاسی بپیوندند که هر دو نتایج فاجعه‌باری به‌بار آوردند؛ و این نوع درغلتیدن به سکوت، زمانی اتفاق افتاد که تب و تاب‌های

سیاسی فرونشست. ما قبلاً گفته‌های هورکهایمر یعنی ادامه‌دهنده تفکر لوکاچی را در مورد شوپنهاور نقل کردیم که بر آن بود که فلسفه به هیچ‌کسی نمی‌تواند کمک کند... نه به مردم کشورهای جهان سوم نه به مردم کشورهای صنعتی...» هورکهایمر در واقع از سرنوشت نظریه انتقادی سخن می‌گفت. آدرنو نیز دست آخر از اعتزال سخن به میان آورد و گفت که نظریه، خود، نوعی عمل بلکه والاترین نوع عمل است، گفته‌ای که هایدگر هیچ نوع مخالفتی با آن نداشت. به هر تقدیر هایدگر در مصاحبه با ایشیگل با اشاره به این معنا چنان سخن گفت که گویی مطلب خود را از روی مطلب هورکهایمر رونویسی کرده است: «فلسفه نمی‌تواند تأثیری مستقیم بر وقایع جاری جهان باقی بگذارد. این امر نه فقط در مورد فلسفه بلکه در مورد هر نوع تفکر بشری صدق می‌کند. فقط خدایی می‌تواند ما را نجات دهد» (به نقل از ولین ۱۹۹۰، ص ۱۵۵).

طرفداران این نوع نظریه‌ها بارها می‌توانند «تصمیم» بگیرند که لحظه‌رهایی فرار سیده است و سپس با تأسف ابراز کنند که این فجر، فجری کاذب بیش نبوده است. بر اساس این حالتِ دوگانه می‌توان «مردم» را برگزیدگان و مخاطبان «وجود» یا «انقلابی» نامید و پس از گذشت مدت‌زمانی اندک که انتظارها برآورده نشد آنها را «شیء‌گون شده» و «ایدئولوژی زده» یا «کسان» نامید که در عدم اصالت غوطه می‌خورند. در این معنا «تاریخ» لوکاچ با «تاریخ‌مندی» هایدگر تفاوتی ندارد زیرا هر دو به رغم رابطه سرشار از عشق و نفرتی که با مقوله «بنیاد»^۱ داشته‌اند، به نوعی «فرابنیادگرایی زمانمند»^۲ (اصطلاحی است که هابرماس به کار برده است) در مورد عصر حاضر می‌رسند. این عصر گذراست اما دارای چنان بنیادی است که نه علم قادر به فهم آن است و نه کنش اجتماع و سیاسی بشری توانا به تغییر آن.

در این گونه نظریه‌ها، مدرنیته یعنی انتظار ظهور منجیبی نامعین. این نوع انتظار اگرچه حال و هوایی دینی دارد اما انتظاری نیست که در ادیان ابراهیمی به آن اشاره شده است. منظور هایدگر از خدایی که باید ما را نجات دهد چیست؟^۳

1. foundation

2. temporalized super foundationalism

۳. همان‌طور که قبلاً اشاره شد هایدگر اگرچه به تفاوتی هستی‌شناسانه میان «وجود» و «موجودات» قائل است اما اعتقاد دارد که «وجود» استعلایی نیست، استعلایی شدن ساحت هستی در دنیای رمی به وجود آمد و هایدگر بر آن است که انسان‌مداری و نیهیلیسم عصر جدید ناشی از همین استعلایی شدن ساحت وجود است، زیرا «ذهن» دکارتی دقیقاً همان خصوصیتی را دارد که خدای استعلایی مسیحی-رمی.

هابرماس زمانی که گفت هایدگر در واقع با نوعی «مسیحاگرایی دیونوسوسی» در انتظار آخرالزمان مدرنیته نشسته و چشم به‌ظهور یورش منجی نو دوخته است (هابرماس ۱۹۹۲، صص ۱۳۴ و ۱۳۱) همین معنا را در نظر داشت.

سخن کوتاه: حاصل این نوع انتظار تسلیم کردن آدمیان به قدرتهای موجود و آماده ساختن آنان برای تسلیم شدن در برابر قدرتهایی است که از راه خواهند رسید. گادامر در مصاحبه با بوینی این گفته هابرماس را نقل می‌کند که «گادامر بود که هایدگر را شهری [یارام] کرد». این گفته را در مورد هابرماس نیز می‌توان ابراز کرد، هابرماس بود که نظریه انتقادی را شهری یا رام کرد. این امر بدان معناست که نظریه انتقادی و هرمنوتیکی که از ابعاد آخرالزمانی آنها کاسته شده باشد می‌تواند در پیشبرد نظریه اجتماعی مؤثر واقع شوند و مادر بخش هابرماس به این ترکیب اشاره کرده‌ایم. ما در جهانی زندگی می‌کنیم که علم و هرمنوتیک و نظریه انتقادی می‌توانند در فهم و اصلاح آن به ما کمک کنند.

تعیین منجی از عهده بشر خارج است.

ضمیمه

یادداشتی درباره «عصر تصویر جهان»

هدیه به استاد فقید سید حسین جلالی

اثر هنری که دستاوردی اصیل باشد هیچ‌گاه جانشینی نخواهد داشت، هیچ‌گاه کهنه نخواهد شد. ممکن است افراد از این حیث تفاوت داشته باشند که از لحاظ شخصی اثری هنری را تحسین کنند اما هیچ‌کس قادر نیست بگوید که این اثر هنری را اثر هنری دیگری که آن نیز دستاوردی است منسوخ خواهد کرد. اما در علم همه ما می‌دانیم که هر آنچه به دست آمده است در طول ده یا بیست یا پنجاه سال منسوخ خواهد شد.

ماکس وبر (پیشه علم)

... به همین لحاظ نمی‌توانیم بگوییم که آموزه گالیله درباره سقوط آزاد اجسام صادق و گفته ارسطو که اجسام سبک به بالا میل می‌کنند کاذب است... به نظر نمی‌رسد که کسی بتواند بگوید شعر شکسپیر پیشرفته‌تر از شعر اخیلوس است و حتی غیر ممکن‌تر آن است که بگویند فهم جدید از هر آنچه هست درست‌تر از فهم یونانیهاست. از این رو اگر بر آنیم که ماهیت علم جدید را درک کنیم باید خود را از این عادت رها سازیم که از دیدگاه پیشرفت، صرفاً از حیث درجه، علم جدید را با علم قدیم مقایسه کنیم.

مارتین هایدگر (عصر تصویر جهان)

این مقاله از سه بخش تشکیل شده است. در بخش اول گزارشی از بخشی از کتاب شیء چیست؟ نوشته هایدگر داده می‌شود. این گزارش مدخلی برای ورود به بحثهای مقاله «عصر تصویر جهان» است. در بخش دوم، مقاله «عصر تصویر جهان» شرح داده می‌شود. این بخش را باید در کنار اصل مقاله خواند. در این شرح از گفته‌های هایدگر درباره علوم انسانی ذکری به میان نیامده است. در بخش سوم مقایسه‌ای میان آراء هایدگر با آراء تاماس کوون به عمل آمده است تا نسبت آراء هایدگر با فلسفه جدید علم روشن شود.

۱

ما برای تشریح مقاله «عصر تصویر جهان» نخست به بررسی بخشی از کتاب شیء چیست؟ هایدگر که در سال ۱۹۶۲ به آلمانی و در سال ۱۹۶۷ به انگلیسی منتشر شد، می‌پردازیم؛ این بخش در گزیده آثار هایدگر نیز که در سال ۱۹۷۸ به انگلیسی منتشر شده، تحت عنوان «علم مدرن و متافیزیک و ریاضیات» گنجانیده شده است (اصل این کتاب به سخنرانیهای هایدگر به سال ۱۹۳۵ بازمی‌گردد).

اهمیت این بخش یا مقاله از آن حیث است که هایدگر در آن مقایسه‌ای دقیقتر میان ساخت علم ارسطویی و ساخت علم نیوتونی و به شکلی گذرا میان ساخت آن علوم و ساخت علم قرون وسطایی به عمل آورده است. گزارشی از این مقاله می‌تواند نکات مهمی را که در مقاله بسیار موجز و پیچیده «عصر تصویر جهان» وجود دارد روشنتر سازد.

هایدگر این مقاله را با ذکر نکاتی آغاز می‌کند که هر کسی که با فلسفه علم مابعد امپریستی آشناست آنها را بدیهی می‌شمرد. برخیها بر آنند که اولین تفاوت علم مدرن با علوم سابق آن است که علم مدرن از امور واقع کار خود را آغاز می‌کنند در صورتی که علم یونانی و قرون وسطایی با گزاره‌ها و مفاهیم کلی و مجرد کار خود را آغاز می‌کنند. گالیله خود دچار این توهم بود زیرا که علم مدرسی را به «تجربیدی» بودن متهم می‌کرد و سبب را آن می‌دانست که این علم کار خود را با اصول و گزاره‌های کلی آغاز می‌کند. این تصور بر خطاست؛ «هم علم قدیمی و هم علم مدرن، هم با امور واقع سروکار دارند هم با مفاهیم، اما شیوه‌ای که بر مبنای آن امور واقع فهمیده می‌شدند یا مفاهیم وضع می‌شوند، حیاتی است.» (هایدگر ۱۹۶۷، ص ۶۶).

از نظر هایدگر بزرگی و برتری علم طبیعی در قرن شانزدهم و هفدهم ناشی از آن بود که «علما در آن دوران فیلسوف^۱ نیز بودند» و می‌دانستند که امر واقعی وجود ندارد و امر واقع از آن حیث امر واقع است که در پرتو مفاهیم بنیادی مورد ملاحظه قرار گیرد. هایدگر در اینجا نکته‌ای را متذکر می‌شود که ناشی از ناآگاهی فیلسوفان آلمانی از تحولی بود که در فلسفه علم رخ داده بود. وی می‌نویسد: «خصوصیت پوزیتیویسم – که دهه‌هاست بر ما مستولی است و امروزه بیش از هر روز دیگر – این است که... فکر می‌کند می‌تواند به امور واقع یا امور واقع دیگر و بهتر بسنده کند، و مفاهیم، لوازمی ضروری هرچند خلاف اصول‌اند که آدمی به نوعی نیازمند آنهاست، اما نباید زیاد با آنها خود را مشغول کند زیرا [در غیر این صورت] به فلسفه در خواهد غلتید» (هایدگر ۱۹۶۷، ص ۹۷).

وی سپس می‌افزاید «کمدی یا فزونتر ترازدی وضعیت علم در حال حاضر آن است که نخست گمان می‌برند که بتوان با پوزیتیویسم بر پوزیتیویسم غلبه کرد» (همانجا). تفاوت دومی که برخی می‌پندارند علم جدید با علم کهن و علم قرون وسطی دارد آن است که علم جدید به آزمون توسل می‌جوید، اما این نکته نیز بر خطاست. زیرا علم کهن و علم قرون وسطی نیز دست به آزمون می‌زدند، مسئله صرف دست زدن به آزمون نیست بلکه درک خاص این علوم از آزمون است.

۱. سِر کارل پوپر نیز همواره بر این نکته پافشاری کرده است که از نظر او جدا ماندن فیلسوفان از علم موجب خطاهای جبران‌ناپذیری می‌شود. خطاهایی که در عصر ما «اگزستانسیالیستها» و در رأس آنها هایدگر مرتکب آن شده‌اند. این دو علاوه بر این نکته شباهتهای دیگری نیز، هرچند اندک، با یکدیگر دارند. شباهتهایی که اکثریت قریب به اتفاق فلاسفه معاصر در آن شریک‌اند. هر دو با نظر دکارت در مورد خاستگاه معرفت و حقیقت مخالف‌اند (در مورد آراء هایدگر رک. مقاله «عصر تصویر جهان»، در مورد پوپر رک. «درباره منابع معرفت و جهالت»، پوپر ۱۹۸۹، صص ۳۰-۳). به‌رغم آنکه هایدگر ادعا می‌کند از رئالیسم و ایده‌الیسم فراتر رفته است و پوپر ادعا می‌کند که رئالیست ساده (native realist) است، هر دو به شیوه خود سعی می‌کنند از فلسفه سوژه اجتناب کنند. (در مورد پوپر رک. «معرفت‌شناسی بدون سوژه داننده»، پوپر ۱۹۷۵، صص ۱۵۲-۱۰۶، و در مورد هایدگر تقریباً به‌تمامی آثار او از جمله مقاله «عصر تصویر جهان») اما آن دو تفاوتی بسیار مهم با یکدیگر دارند، تفاوت میان معرفت‌شناس با هستی‌شناس. تاریخگرا. هایدگر می‌توانست به پوپر بگوید که علی‌رغم تلاشهایش برای برانداختن پوزیتیویسم هیچ‌گاه در این امر موفق نخواهد شد زیرا که بنیان عصر حاضر را نوعی از انکشاف وجود پی ریخته است و تا زمانی که وجود، بنیان عصر دیگری را پی نریزد، فراتر رفتن از آن در هیچ حیطه‌ای ممکن نخواهد بود – ما بعداً درباره این بنیان سخن خواهیم گفت – و پوپر می‌توانست به هایدگر بگوید که مثل بسیاری از افراد دیگر اسیر «اسطوره چهارچوب» است. (رک. مقاله پوپر «اسطوره چهارچوب»، پوپر ۱۹۹۴، صص ۳۳-۶۵).

تفاوت سوم نیز که عده‌ای در این مورد متذکر می‌شوند محلی از اعراب ندارد. به کار بردن سنجش و محاسبه خاص علم جدید نیست. علم کهن و علم قرون وسطی نیز دست به اندازه‌گیری و محاسبه می‌زدند. مسئله اساسی عبارت است از آنکه چگونه و به چه معنا محاسبه کردن و اندازه‌گیری کردن به کار برده می‌شوند و چه اهمیتی برای موضوع مورد مطالعه دارند.^۱

هایدگر پس از رد این سه تفاوت بر آن است که مشخصه اصلی علوم مدرن و جدید Mathematical بودن آن است. مته‌متیکال چیست و چه نسبتی با ریاضیات^۲ و اعداد دارد؟ مته‌متیکال از واژه یونانی ta mathemata برگرفته شده است، نامته‌متا عبارت است از آنچه آدمی در جریان برخورد عملی و نظری با چیزی، از قبل درباره آن می‌داند. فی‌المثل اگر کسی بخواهد تیراندازی با سلاحی را بیاموزد یا اطلاعاتی دقیق درباره آن کسب کند باید از قبل بداند که سلاح چیست. به همین سان اگر بخواهد از گیاهی استفاده کند یا دانشی از آن کسب کند باید از قبل گیاه بودن آن را دانسته باشد. از آنجا که عدد جزو بارزترین از قبل-دانسته‌ها نزد یونانیان بود، به تدریج به کل مته‌متیکال اطلاق گردید، اما عدد در واقع نوع خاصی از مته‌متیکال است. فی‌المثل ما اگر به سه سبب روی میز برخورد کنیم باید از قبل دانسته باشیم که «سه» چیست، تا بتوانیم بگوییم سه سبب روی میز است. ما «سه بودن» را از خود سببها کشف نمی‌کنیم بلکه دانشی است که به آنها اطلاق می‌کنیم. مته‌متیکال آن جریان آموختنی است که آنرا از خود چیزها استنتاج نمی‌کنیم بلکه آنچه را

۱. هایدگر در اینجا حاشیه‌روی می‌کند و به نکته‌ای اشاره می‌کند که توضیح آن به این سبب ضروری است که در مقاله «عصر تصویر جهان» نیز به آن اشاره کرده است. وی می‌گوید که ریاضیات در حال حاضر در دانشگاهها در دیپارتمانهای علوم طبیعی تدریس می‌شود. اما این امر نازکی دارد، نه ریاضیات به‌طور ماهوی به علوم طبیعی تعلق دارد و نه فلسفه به‌طور ماهوی به علوم انسانی. وحدت علوم در دانشگاههای جدید از میان رفته است و این وحدت نه دیگر ضروری به‌نظر می‌رسد و نه حتی توجه اذهان را به‌خود جلب می‌کند. دانشگاهها هر چه بیشتر تخصصی می‌شوند و وحدت علوم را که از نظر هایدگر امری «معنوی» است از میان می‌برند. مسئله دانشگاه همواره در آلمان مورد توجه بوده است. هومبولت (W. Humboldt) و هایدگر و یاسپرس و هابرماس و بسیاری دیگر در این باره نکاتی را متذکر شده‌اند. مسئله بر سر این است که آیا دانشگاه حافظ و اشاعه‌دهنده نوعی «معنویت» است یا جایگاه تحقیق و پرورش متخصصانی که باید در رشته‌های خاص دست به فعالیت بزنند.

می‌آموزیم که از قبل می‌دانسته‌ایم. به همین سبب ماهیت مته‌متیکال در امر عددی نهفته نیست بلکه کاملاً بر عکس است عدد نوعی خاص از مته‌متیکال است. هایدگر برای روشن کردن این امر به شعاری که افلاطون بر سرِ درِ آکادمی نوشته بود اشاره می‌کند، معمولاً بر آن‌اند که ترجمهٔ این شعار چنین است: «کسی که ریاضیات نمی‌داند وارد اینجا نشود.» اما هایدگر بر آن است که اگر به عبارت یونانی توجه کنیم به هیچ وجه معنای آن این نیست که آکادمیسینها باید فقط در یک رشته یعنی ریاضیات آموزش ببینند بلکه منظور افلاطون آن است که آدمی باید بداند که شرط بنیادی امکانِ صحیح دانستن، عبارت است از معرفت حاصل کردن از پیش فرضهای بنیادی تمامی معرفت و موضعی که ما بر مبنای آن معرفت اتخاذ می‌کنیم. به همین سبب مته‌متیکال به عنوان آموختن آنچه آدمی از قبل می‌داند پیش شرط بنیادی کار آکادمیک است. با این توصیفات هایدگر در صدد برمی‌آید نشان دهد که چگونه است که مته‌متیکال خصوصیت اساسی علم جدید است. اما این امر را به تأخیر می‌اندازد تا مقایسه‌ای میان علم نیوتونی و علم ارسطویی به عمل آورد.

نیوتون در کتاب *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* تلاشهایی را که از قرن پانزدهم شروع شده بود به سرانجام رساند. اگر به عنوان کتاب نیوتون دقت کنیم درمی‌یابیم که در آن واژه *Philosophiae* به معنای علم کلی است و واژه *principia* به معنای اصول آغازین و نخستین. این کتاب اوج دستاوردهای تلاشهای علمی گذشته نبود، بلکه بنیادی بود برای علوم طبیعی آینده.

نیوتون کتاب را با تعاریف آغاز می‌کند؛ تعریف مفاهیمی همچون کمیت مادی^۱ و کمیت حرکتی^۲ و نیرو^۳ و مهمتر از همه نیروی جذب به مرکز^۴. بعد از بخش تعاریف، بخش عمده کتاب شروع می‌شود که نام آن چنین است: «اصول یا قوانین حرکت»^۵. هایدگر در بحث خود فقط اصل اول از اصول را مد نظر قرار می‌دهد. «هر جسمی^۶ به حالت سکون یا حرکت یکنواخت خود در خط مستقیم ادامه می‌دهد، مگر اینکه یا نیرویی که بر آن وارد می‌شود ناگزیر شود حالت خود را تغییر دهد.»

1. *quantitas materiae*2. *quantitas motus*3. *force*4. *centripeta*5. *axiomata sive leyes motus*6. *body*

از نظر هایدگر انقلابی که علم جدید به وجود آورد ناشی از همین اصل است. زیرا همین اصل است که تفسیر جدیدی از طبیعت به دست می‌دهد. اما وی متذکر می‌شود که قبل از نیوتون، گالیله و دکارت و لایب‌نیتس و حتی دموکریتوس نیز چنین مفهومی را در ذهن داشته‌اند، اما نیوتون بود که به شیوه‌ای اگزومیاتیک آن را بدون ساخت.

با توجه به این قانون می‌توان تفسیر ارسطویی از طبیعت و کیهان را با تفسیر جدید از طبیعت و کیهان سنجید. اصول ارسطویی چه بودند و اصل اول نیوتون چگونه آنها را از نو تفسیر کرد و طرحی نو در انداخت.

در اینجا باز باید متذکر شد که تفاوت ارسطو و نیوتون تفاوت روش‌شناسانه نبوده است و این افسانه صحت ندارد که ارسطو به امر واقع و آزمون و سنجش التفاتی نداشته است و نیوتون با توجه به این عوامل انقلاب خود را پی ریخته است؛ بلکه این تفاوت عمیقتر است و مربوط است به آنچه عملاً به عنوان پدیدار درک می‌شود و چگونگی تفسیر آن پدیدار.

شرحی که هایدگر از حرکت ارسطویی و سرشت طبیعت و کیهان به دست می‌دهد مفصل است اما اهم مطالب وی عبارت از این است که: از نظر ارسطو حرکت به طور کلی *metabole* است یعنی تغییر چیزی به چیزی. حرکت در این معنا شامل رنگ باختن و از شرم سرخ شدن نیز می‌شود. حرکت اجسام *kath auta* است یعنی وابسته به خود آنهاست. نوع حرکت و مکان جسم بر حسب ماهیت و سرشت جسم تعیین می‌گردد. زمین همان مرکزی است که حرکت بر اساس آن طبقه‌بندی و ارزیابی می‌شود. سنگ به طرف زمین کشیده می‌شود زیرا در ماهیت جسم سنگین است که به طرف زمین کشیده شود و آتش نیز به سبب ماهیت خود، یعنی از آنجا که جسمی سبک است، به طرف بالا میل می‌کند. در هر دو مورد حرکت در خط مستقیم انجام می‌گیرد، اما ستارگان و تمامی افلاک حول محور مرکز یعنی زمین می‌گردند، حرکت آنها دوری است. حرکت دوری مرتبه‌ای برتر از حرکت مستقیم دارد زیرا کامل است و امر کامل، ممتازتر از امر ناقص است. در حرکت دوری، جسم، خود جایگاهی در حرکت دارد به همین سبب، چنان حرکتی مداوم است و به وجود خود متکی است.

تفاوتی ماهوی میان حرکت اجسام آسمانی^۱ و اجسام زمینی وجود دارد. چگونگی حرکت هر جسم به نوع و مکانی که به آن تعلق دارد وابسته است. حرکت دوری مستقل از هر چیز در خارج خود است و از آنجا که حرکت ماه دوری یعنی ساده‌ترین و مداومترین و کاملترین حرکت است ماه به زمین سقوط نمی‌کند. اما در علم جدید حرکت دوری به گونه‌ای تصور می‌شود که نیروی جاذبه مداومی در مرکز لازم است تا حرکت «قمر» حفظ شود. ولی از نظر ارسطو نیرو یا dynamis یا همان قابلیت حرکت، در سرشت خود جسم نهفته است. اکنون می‌توان حرکت نیوتونی و حرکت ارسطویی و نتایج ناشی از آن را با یکدیگر سنجید. لازمه این سنجش آن است که اگزیوم نیوتون را به طور خلاصه یادآور شویم: «هر جسمی اگر به حال خود رها شود به طور یکنواخت در خط مستقیم حرکت می‌کند.»

۱. اگزیوم نیوتون با عبارت «هر جسمی» شروع می‌شود. این امر به آن معناست که تفاوت میان اجسام زمینی و آسمانی از میان رفته است. جهان دیگر به منطقه پایین ستارگان و منطقه خود ستارگان تقسیم نشده است، همه اجسام طبیعی به طور ماهوی یکسان‌اند، قلمرو بالا دیگر قلمرو برتر نیست.

۲. بر همین سیاق برتری حرکت دوری بر حرکت مستقیم از میان رفته است. حرکت مستقیم است که اکنون اهمیت یافته است، اما تقسیم‌بندی اجسام بر مبنای نوع حرکتشان نیز از میان رفته است.

۳. بر همین مبنا متمایز بودن برخی از مکانها نیز ناپدید شده است. هر جسمی اساساً می‌تواند در هر کجا باشد. مفهوم مکان نیز تغییر یافته است. مکان دیگر جایی نیست که جسم بنا به سرشت درونی خود به آن تعلق داشته باشد، بلکه فقط موقعیتی است که نسبتهایی با موقعیتهای دیگر دارد.

۴. خود حرکت نیز دیگر بر حسب طبایع و قابلیتها و نیروها یا عناصر جسم تعیین نمی‌گردد، بلکه بر عکس، ماهیت نیرو با قانون بنیادی حرکت تعیین می‌شود: «هر جسمی اگر به حال خود رها شود به طور یکنواخت در خط مستقیم حرکت می‌کند.» به همین سبب نیرو عبارت از چیزی است که تأثیر آن به انحراف از حرکت مستقیم و یکنواخت منجر می‌گردد. این تعریف جدید از نیرو در عین حال به تعریف جدید از جرم^۲ می‌انجامد.

۵. مطابق با تغییر مفهوم مکان، حرکت نیز فقط به عنوان تغییر موقعیت و

1. celestial

2. mass

موقعیت نسبی، یعنی به‌عنوان فواصل میان مکانها، دیده می‌شود. بنابراین حرکت به‌عنوان فواصل قابل اندازه‌گیری تعریف می‌گردد، حرکت را اندازه حرکت می‌پندارند و جرم را وزن.

۶. بنابراین تفاوت میان حرکت طبیعی و حرکت در مقابل طبیعت یا به‌سخن دیگر حرکت قسری از میان برداشته می‌شود. قسریت به‌عنوان نیرو و اکنون فقط ملاکی برای اندازه تغییر حرکت است و دیگر هیچ خصوصیت خاصی ندارد. برای مثال اندازه حرکت صرفاً شکل معینی از نیروی داده‌شده است درست مانند فشار و نیروی جذب به‌مرکز.

۷. بنابراین مفهوم طبیعت در کل تغییر می‌کند. طبیعت دیگر اصلی درونی نیست که از آن حرکت جسم نشأت گیرد بلکه طبیعت شیوه انواع موقعیتهای نسبی در حال تغییر اجسام است. شیوه‌ای که بر مبنای آن اجسام در زمان و مکان حاضرند و خود هیچ خصوصیتی ندارند.

۸. بنابراین پرسش از طبیعت نیز تغییر می‌کند و از جنبه‌هایی به‌ضد آنچه بود بدل می‌گردد.

همه این تغییرات ناشی از موضعی اساسی بود که اصل اول نیوتون مبین آن بود یعنی آنچه مته‌متیکال نامیده شد.

هایدگر می‌افزاید اکنون اگر به این اصل یا قانون دقت کنیم درمی‌یابیم که این قانون در سرلوحه خود از «جسم» سخن می‌گوید، از «جسمی» که به حال خود رها شده باشد. اما در کجا می‌توان چنین جسمی را پیدا کرد. در هیچ جا چنین جسمی وجود ندارد و هیچ آزمونی نیز نمی‌تواند چنین جسمی را به‌حیطه ادراک مستقیم ما آورد. اما مدعی هستند که علم مدرن بر خلاف علم کهن و قرون وسطایی بر چنان تجربه‌ای استوار است. اما در واقع این قانون در ابتدای راه این علم قرار دارد.

هایدگر مدعی است: «مته‌متیکال بر چنان ادعایی متکی است یعنی به کار بستن تعین بخشیدنی به‌شیء که به‌طور تجربی از آن شیء استنتاج نشده است اما با این همه در بنیان هر نوع تعین بخشیدنی به‌اشیاء و ممکن ساختن آنها و جا باز کردن برای آنها نهفته است. چنان برداشت بنیادینی از اشیاء نه دنبخواهی است و نه بدیهی» (هایدگر ۱۹۶۷، ص ۸۹).

اما برای آنکه چنین برداشتی مسلط شود نیازمند مناقشه‌ای طولانی بود نیازمند آن بود که در شیوه رویکرد به اشیاء تغییری اساسی حاصل شود و شیوه جدیدی از تفکر باب شود.

یک مورد از این مناقشه‌ها و جدلها آزمایشی بود که گالیله در برج پیزا انجام داد. گالیله بر آن شده بود که همه اجسام با سرعتی برابر سقوط می‌کنند اما تفاوت در زمان سقوط آنها ناشی از مقاومت هواست، در صورتی که طبق نظر ارسطو اجسام بنا به سرشت خود حرکت می‌کنند، اجسام سنگین به طرف پایین متمایل اند و اجسام سبک به طرف بالا. گالیله اجسامی را با وزنه‌های مختلف از برج به پایین انداخت، آنها در یک زمان به زمین نرسیدند و تفاوت اندکی میان به زمین رسیدن آنها وجود داشت. دانشمندان ارسطویی که در آنجا حضور داشتند این تفاوت را به نفع نظریه ارسطویی تفسیر کردند، گالیله به نفع نظریه خود. هایدگر می‌نویسد: «هم گالیله و هم مخالفان او همان 'امر واقع' را دیدند اما همان امر واقع را به گونه‌ای متفاوت تفسیر کردند و همان واقعه را به گونه‌ای متفاوت نزد خود مجسم ساختند» (هایدگر ۱۹۶۷، ص ۹۰).

مبنای نتایجی که گالیله از این آزمایش گرفت این گفته او بود که: «من در این اندیشه‌ام که اگر جسمی در سطحی افقی رها شود و هر نوع مانعی از سر راهش برداشته شود... این حرکت جسم بر روی سطح، اگر این سطح تا بی نهایت ادامه یابد، یکنواخت و مداوم خواهد بود.»

(*Mobile ... mente concipio omin secluso impedimento*). گفته گالیله که «من در این اندیشه هستم» به معنای آن است که آدمی از قبل درباره شناختن مؤلفه‌های تشکیل دهنده اشیاء تصمیم گرفته باشد. این گفته نوعی رویه است که از قبل آنچه را باید به جستجوی آن رفت مشخص می‌سازد. آدمی بر مبنای *mente concipere* است که از قبل می‌داند همه اجسام مثل یکدیگرند. هیچ حرکتی از نوع خاصی نیست. هر مکانی و هر زمانی مثل مکان و زمان دیگر است و جز آن اکنون می‌توان ماهیت مته‌متیکال را به روشنی آشکار کرد.

۱. مته‌متیکال همچون *mente concipere* طرح افکندن شیء بودن^۱ است، این طرح فضایی را باز می‌گشاید که در آن اشیاء یا امور واقع خود را نشان می‌دهند.

۱. هایدگر ملا-نظرات فلسفی بسیاری درباره «شیء» دارد. مادر اینجاست شیء را با امر یکی گرفته‌ایم.

۲. در این طرح مقرر شده است که کدام امور واقع در نظر آیند و از قبل ارزیابی چه بودن و چگونه بودن آنها در طرح مندرج است. چنان ارزیابی را یونانیان *axioma* می‌نامیدند، بنابراین مؤلفه‌ها و حکمهایی که در طرح مندرج‌اند و از پیش، دیدن را ممکن می‌سازند *axiomata* نام دارند. بی‌جهت نبود که نیوتون برای توصیف اصول خود از این واژه استفاده کرد (اگزومیهای قوانین حرکت). این طرح اگزومیاتیک است و اگزومیها گزاره‌های بنیادی هستند.

۳. طرح مته‌متیکال از آنجا که اگزومیاتیک است پیش‌بینی‌کننده ماهیت اشیاء و اجسام است، بنابراین در آن اجزای بنیادی ساختار هر چیز و نسبت‌های آن با هر چیز دیگر از قبل طراحی شده است.

۴. طرح بنیادی در عین حال معیاری را برای باز شدن فضایی تهیه می‌کند که در آینده تمامی اشیاء را احاطه خواهد کرد. به همین سبب طبیعت دیگر قابلیت درونی جسم نیست، قابلیت که شکل حرکت و مکان آن را تعیین کند، بلکه قلمرو شبکه زمانی-مکانی همشکلی حرکت است که در طرح اگزومیاتیک مندرج است و فقط در متن آن است که جسم می‌تواند به عنوان بخشی از آن و با اتکا به آن، جسم باشد.

۵. قلمرو طبیعت که «طرح» به شکل اگزومیاتیک آن را تعیین کرده است اکنون از اجسام و ذواتی که در درون آن هستند نوعی از در دسترس بودن را طلب می‌کند که در خور اجسامی است که به شکل اگزومیاتیک از قبل تعیین شده‌اند. شیوه پرسش از طبیعت و نحوه شناختن آن دیگر در حیطه عقاید و مفاهیم سنتی نیست. اجسام دیگر کیفیات و قدرتها و قابلیت‌های پنهان نیستند و اجسام طبیعی فقط آنهایی هستند که خود را در این قلمرو طرح افکنده شده نشان می‌دهند. چگونگی این نشان دادن را نیز طرح از قبل تعیین کرده است. به همین سبب طرح، شیوه مطالعه امر نشان داده شده را نیز معین می‌سازد، شیوه‌ای که بر آزمون کردن استوار است. بر اساس مته‌متیکال، *Expriencia* به آزمون مدرن بدل می‌شود. علم مدرن به سبب طرح مته‌متیکال، آزمونی است. گرایش تجربی در قیل امور واقع نتیجه ضروری آن است که طرح بر امور واقع احاطه دارد، اما زمانی که فراموش شود طرح امور واقع را احاطه کرده است، فقط به جمع‌آوری امور واقع می‌پردازند و پوزیتیویسم ظاهر می‌شود.

۶. از آنجا که طرح، همشکلی تمامی اجسام را بر حسب نسبت‌های آنها با مکان و

زمان و حرکت وضع می‌کند، نیازمند مقیاس همشکل عامی برای آزمون کردن است. به همین سبب اندازه‌گیری عددی به امری اجتناب‌ناپذیر بدل می‌گردد. طرح مته‌متیکال به تحول نوعی از «ریاضیات» در معنای محدود کلمه منجر می‌شود. بی‌جهت نبود که دکارت «هندسه تحلیلی» و نیوتون «حساب بی‌نهایت کوچکها» و لایب‌نیتس «حساب دیفرانسیل» را ابداع کردند. همه این ابداعات بر مبنای خصلت مته‌متیکال تفکر جدید میسر شدند.

بر مبنای همین «طرح» است که امکان طرح پرسشها و آزمونها و وضع قوانین و آشکار ساختن قلمروهای جدیدی از هستی ممکن گشت.

اما از نظر هایدگر هنوز به انتهای راه نرسیده‌ایم. دست آخر باید در مورد معنای متافیزیکی مته‌متیکال تحقیق کنیم تا بتوانیم اهمیت آن را برای متافیزیک مدرن ارزیابی کنیم.

مهمترین پرسش که در این باب مطرح است چنین است: به چه طریقی متافیزیک جدید از روح مته‌متیکال نشأت می‌گیرد. تاکنون باید روشن شده باشد که علم طبیعی و ریاضیات و متافیزیک مدرن از همان ریشه‌ای نشأت گرفته‌اند که مته‌متیکال از آن رشد یافته است، اما از آنجا که متافیزیک قلمروی گسترده‌تر از آن دو علم دیگر دارد و به موجودات در کلیت آنها می‌پردازد و در عین حال عمیقتر و ژرفتر به وجود موجودات مربوط می‌شود، ضروری است که در مورد آن تحقیق شود.

هایدگر این قول مشهور را می‌پذیرد که دکارت مؤسس فلسفه جدید است، اما روایت تاریخ فلسفه از چگونگی شروع این فلسفه را نمی‌پذیرد. این روایت بر آن است که مابعدالطبیعه قرون وسطایی متحجر شده بود و دیگر نمی‌توانست سرنوشت انسان را بازگوید یا جهان و واقعیت را روشنایی بخشد و دکارت باشک ورزیدن ریشه‌ای نقطه یقینی پیدا کرد که به یاری آن توانست همه آنچه را فلسفه قرون وسطی در تاریکی فرو برده بود، روشنایی بخشد. بر این مبنا دکارت به این نتیجه رسید که شک کردن یا به عبارت دیگر تأمل در معرفت و امکان حصول به آن، نقطه شروع کنش فلسفی است، و لاجرم نظریه معرفت باید مقدم بر نظریه جهان باشد. هایدگر می‌گوید از دکارت به بعد معرفت‌شناسی به بنیاد فلسفه تبدیل شد. گفته دکارت چنان مؤثر افتاد که حتی فلسفه مدرسی نیز که در صدد احیای خود بود،

می‌بایست در نظام خود عنصری معرفت‌شناختی بگنجانند تا در عصر جدید مقبول جلوه کند؛ بر همین سیاق افلاطون و ارسطوی معرفت‌شناس نیز به جمع جدید فلاسفه اضافه شدند.

اما هایدگر بر آن است که با نگاهی بر اثر اصلی دکارت *Meditationes de prima philosophy* می‌توان فهمید که او در صدد استقرار معرفت‌شناسی نبود، بلکه در صدد تأسیس فلسفه اولای جدیدی بود. پرسش اصلی دکارت پرسش وجود موجودات و شیء بودن شیء بود تا شیوه حصول به معرفت. تلاش دکارت در ایامی رخ داد که ریاضیات هر روز با قوت بیشتر به عنوان بنیاد تفکر جلوه‌گر می‌شد و بر مبنای طرحی پیشینی به واریسی واقعیت می‌پرداخت. تفکر جدید در پی آن بود که در پی آشکار کردن ماهیت موقعیت بنیادی بد تفسیر شده و ناروشن باشد، موقعیتی که افتان و خیزان در حال پیشرفت بود. این امر به آن معنا بود که مته‌متیکال می‌خواست بر مبنای خواسته‌های درونی خود بنیاد خود را پی ریزد و به عنوان معیار تفکر، خود را آشکار سازد و قواعدی را برای هر آنچه هست وضع کند. دکارت در امر تأمل در معنای بنیادی مته‌متیکال سهمی بسزایر عهده گرفت. از آنجا که دکارت در صدد پرسش از کلیت موجودات و معرفت از آن برآمد، می‌بایست در متافیزیک تأمل می‌کرد. مشخصه موضع فلسفی او اندیشیدن درباره بنیادهای ریاضیات و متافیزیک به‌طور همزمان بود. این نکته را به‌خوبی می‌توان با تکیه بر یکی از آثار اولیه او نشان داد: قواعد هدایت درایت فطری^۱. معنای *Regulae* عبارت است از قضایای بنیادی و رهنمایی که در آن ریاضیات خود را تسلیم ماهیت خود می‌کند و معنای *ad directionem ingenii* عبارت است از پی ریختن بنیاد مته‌متیکال، تا بتواند به معیار ذهن پرسنده بدل شود.

دکارت در این رساله با تأمل در ماهیت ریاضیات به درک مفهوم علم کل^۲ نائل می‌شود. ریاضیات به یگانه علم تعیین‌کننده‌ای بدل می‌شود که همه چیزها باید با آن سنجیده شوند و بر مبنای آن نظم پیدا کنند. دکارت تأکید می‌کند که در اینجا پرسش، پرسش از معیار عام^۳ است و نه پرسش از ریاضیات معمولی^۴.

1. *regulae ad directionem ingenii*

2. *scientia universalis*

3. *mathesis universalis*

هایدگر برای نشان دادن ادعای خود سه قاعده از بیست و یک قاعده رساله ناتمام دکارت را برمی‌گزیند تا با تشریح آنها مسأله را روشن سازد: قاعده سوم و چهارم و پنجم.

قاعده سوم: درباره موضوعاتی که روبروی ما قرار دارند نباید پرسشهایی را پی گیریم که دیگران آنرا اندیشیده‌اند یا خود حدسهایی درباره آن زده‌ایم، بلکه باید آنچه را پی گیریم که خود می‌توانیم به روشنی و بصیرت دریابیم یا با قدمهایی مطمئن آنرا استنتاج کنیم، زیرا که از هیچ راه دیگر نمی‌توان به معرفت دست یافت. قاعده چهارم: برای کشف طبیعت، روش ضروری است.

هایدگر در توضیح این قاعده می‌افزاید، منظور از این قاعده، این گفته مهم نیست که دانش باید روش داشته باشد، بلکه منظور آن است که رویه^۵ - یعنی چگونگی به طور کل باید امور را پی گیریم - از قبل معین می‌سازد که ما چه حقیقتی را باید در موضوعات دنبال کنیم. روش، افزاری از افزارهای علم نیست، بلکه عنصر نخستینی است که بر مبنای آن بدو مشخص و معین می‌شود که چه چیز عین و موضوع و شیء است و چگونه به آن تبدیل شده است.

قاعده پنجم: کل روش به تمامی در نظم و ترتیب بخشیدن به موضوعاتی نهفته است که باید دیده ذهنمان را به آنها بدوزیم تا بتوانیم حقایقی را کشف کنیم. اما زمانی چنان روشی را پی می‌گیریم که گزاره‌های پیچیده و مبهم را قدم به قدم به گزاره‌های ساده‌تر فروبکاهیم و سپس سعی کنیم تا با فهمیدن ساده‌ترین گزاره‌ها با همان قدمها فرارویم و به چیزهای دیگر معرفت حاصل کنیم.

اکنون باید تأثیر تأملات دکارت در مورد مته‌متیکال را بر جریان فلسفه بسنجیم و تکوین فلسفه مدرن را پی گیریم. اگر ریاضیات به عنوان *mathesis universalis* بنیان و مقوم کل معرفت باشد، نیازمند تدوین آگزیومهاست. این آگزیومها باید به طور مطلق نخستین و بدیهی باشند، به عبارت دیگر یقین به آنها باید مطلق باشد و بالاترین آگزیومها باید اول وضع شوند: آگزیومهایی که امر واقع بودن امر واقع را معین سازد. همان طور که دکارت به تبعیت از سنت گفته است، این امر باید به صورت گزاره بیان شود، گزاره‌ای که به طور مطلق اصل پایه باشد.

گزاره: cogito-sum^۱ «من می‌اندیشم - هستم» چنین گزاره‌ای است، زیرا زمانی که اندیشیدن خود را می‌اندیشد به‌طور مطلق متهمتی‌کال است یعنی چیزی را بازمی‌شناسد که از قبل بوده است. این گزاره به چیزی که از قبل داده شده است وابسته نیست بلکه فقط چیزی را به‌خود بازپس می‌دهد که در درونش نهفته است.

نکته مهم در اینجا آن است که آن «من»^۲ که در اینجا بر مبنای متهمتی‌کال به subiectum (سوژه) بدل شده است، به هیچ وجه امری ذهنی نیست و ربطی به «من» انسان ندارد. سوژه‌ای که در عبارت «من می‌اندیشم» آمده است فقط زمانی به شیوه‌ای ذهنی تفسیر می‌شود که ماهیت آن دیگر از یاد رفته باشد.

تا زمان دکارت هر چیز در دسترس یا هر «عینی» را سوژه^۳ می‌گفتند، اما اکنون «من» به سوژه خاصی تبدیل شده است که به عنوان والاترین اصل مابقی چیزها شیء بودن خود را از آن کسب می‌کنند و به همین سبب اشیاء به ابژه^۴ مبدل گشته‌اند.

تا قبل از دکارت ابژه به آنچه در تخیل تصور می‌شد اطلاق می‌گردید، مثل زمانی که آدمی کوهی از طلا را تصور می‌کرد. در قرون وسطی به کوه طلا «ابژه» اطلاق می‌شد، درست به آن سبب که کوه طلا امری «ذهنی» بود و به شکل «عینی» وجود نداشت. تعویض معنای سوژه و ابژه به معنای تغییر رادیکال دازاین بر مبنای سلطه متهمتی‌کال است. ریشه متافیزیک جدید نیز همچون علم جدید در متهمتی‌کال نهفته است.

۲

با توجه به شرحی که از رساله هایدگر ارائه کردیم اکنون می‌توان به مقاله «عصر تصویر جهان» بازگشت. ما بررسی تذکرات اولیه هایدگر درباره خصوصیت عصر مدرن را از قلم می‌اندازیم و تجسس درباره مقاله هایدگر را با گفته او درباره نخستین مشخصه علم آغاز می‌کنیم. هایدگر بر آن است که ماهیت علم مدرن تحقیق است، تحقیق با توجه به رویه خود، به قلمروی خاص اعم از آنکه طبیعت باشد یا تاریخ مربوط می‌شود، رویه به معنای روش نیست، زیرا رویه نیازمند

۱. گفته اصلی دکارت cogito-ergo-sum است، اما هایدگر به سبب دلایلی که ذکر می‌کند واژه ergo را از این گفته حذف می‌کند.

2. I

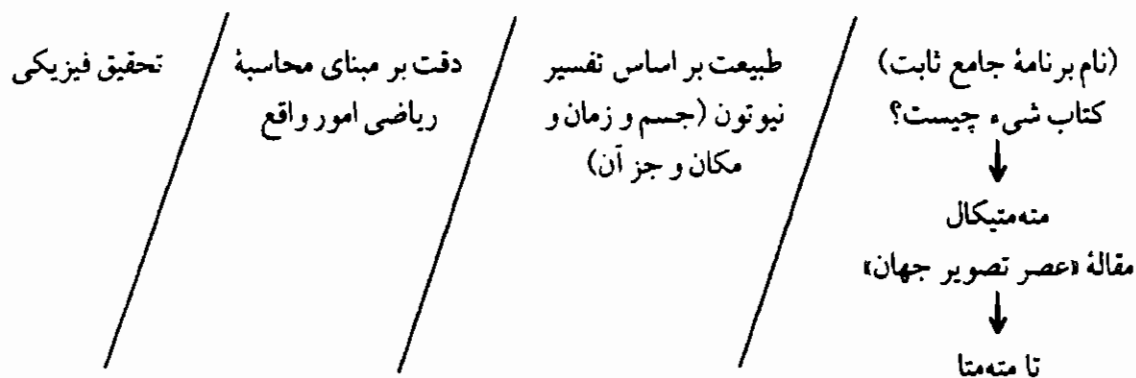
3. subject

4. objectum

قلمروی باز است تا در آن عمل کند و باز شدن چنین قلمروی است که واقعه مهم در تحقیق به شمار می‌رود، باز شدن این قلمرو بر اثر فرا افکندن برنامه کلان ثابتی انجام می‌گیرد. و این برنامه کلان انضباط تحقیق را معین می‌سازد. اگر از روی مسامحه بخواهیم گفته‌های دیگر را خلاصه کنیم، می‌توانیم آن‌را به این شکل ترسیم کنیم:

فرا افکندن برنامه جامع ثابت / باز شدن قلمرو-رویه / انضباط / تحقیق

و اگر با توجه به آنچه در مقاله قبل درباره فیزیک ریاضی مدرن گفتیم، بخواهیم آن‌را با این شکل مطابقت دهیم به چنین نتیجه‌ای خواهیم رسید:



طبق این گفته آنچه پارادایمی را از پارادایم دیگر جدا می‌سازد فرا افکندن برنامه جامع ثابتی است. این برنامه شیوه یا رویه‌ای را مشخص می‌سازد که بر مبنای آن امور واقع باید با قلمرویی که طرح باز کرده است سازگار شوند. همه علوم در متن برنامه فرا افکننده شده کار می‌کنند و این امر خود را به بهترین وجه در فیزیک مدرن که علم معیار است نشان می‌دهد. در فیزیک مدرن که مؤسس آن نیوتون (و گالیله و...) بوده است، «طرح» طبیعت را به عنوان روابط مکانی-زمانی که می‌باید به طور ریاضی توصیف شود، فرامی‌افکند. عنصر ریاضی در فیزیک جدید نوع خاصی از برخورد پیشینی با جهان است زیرا *ta mathemata* که ریاضیات جدید شکل خاصی از آن است در اساس دانشی است که آدمی قبل از آشنا شدن با اشیا و امور آن‌را در اختیار دارد. اعداد بارزترین تا مته‌متا هستند و بنابراین توانسته‌اند در عصر جدید به جای آن بنشینند.

بر همین اساس فیزیک جدید معرفت از حرکت و جنبندگی اجسام در شبکهٔ زمانی-مکانی است. در این شبکهٔ فرا افکنده شده بر خلاف فیزیک ارسطویی هیچ مکانی یا زمانی بر مکان و زمان دیگر رجحان ندارد^۱. هیچ حرکتی نیز حرکت اعلا

۱. تأکید هایدگر بر این نکته که در فیزیک نیوتونی هیچ مکان و زمانی بر مکان و زمان دیگر رجحان ندارد از آن جهت دارای اهمیت است که با خصوصیت پنجمی که وی در آغاز مقاله برای عصر جدید برمی‌شمرد ربط دارد. این خصوصیت همان «فقدان خدایان» یا «خدازدایی» است. اگر رد پای این بحث را در علوم انسانی پی گیریم، این امر و همچنین موضع هایدگر در برابر آن روش‌تر خواهد شد. بدیهی است که ما در اینجا فقط رؤوس مطالب را متذکر می‌شویم. نخستین دانشمندی که مسئلهٔ زمان و مکان و امر مقدس را مؤکد ساخت و در نتیجه رجحان بعضی از زمانها و مکانها بر زمانها و مکانهای دیگر را تصریح کرد، امیل دورکیم بود. دورکیم بر آن بود که انسان موجودی دوگانه است: از یک سو به امر دنیوی تعلق دارد و از سوی دیگر به امر مقدس، و زندگی دنیوی و قدسی او در هم بافته شده است. بدون امر مقدس، زندگی دنیوی به توحش هابزی در خواهد غلتید و بدون زندگی دنیوی اساساً بقای بشر میسر نیست. دورکیم در مطالعات خود دربارهٔ قبایل بدوی به درهم تنیده شدن این دو بُعد اشاره می‌کند. آدمیان از یک سو برای کسب معاش به فعالیت می‌پردازند، اما از سوی دیگر باید بُعد قدسی را نیز مدام متذکر شوند تا حرمت جامعه حفظ شود و از درافتادن آن به جنگ همه با همه جلوگیری گردد. شعائر و مناسک دینی مبین حفظ قداست جامعه‌اند. مکان مقدس آن مکانی است که جدای از مکانهای زندگی روزمره است و دارای حرمت است و محل برگزاری مناسک دینی است. زمان مقدس نیز زمان اجرای مناسک دینی است. از نظر دورکیم این دو بُعد لازم و ملزوم یکدیگرند. نکتهٔ جالب آن است که دورکیم طبقه‌بندیهای علمی را از همین طبقه‌بندی اولیهٔ دینی استنتاج می‌کند و بر آن است که ریشهٔ علم در دین نهفته است. از نظر دورکیم نه مکان و زمان مقدس از بین رفتنی هستند و نه علم به رغم کسب استقلال نسبی می‌تواند ضد دین باشد، و سبب آن، این دلیل ساده است که جامعه لاجرم از دو عنصر امر مقدس و امر دنیوی تشکیل شده است. از حیث دیگری نیز مقایسهٔ آرای دورکیم با آرای هایدگر جالب توجه است. هایدگر یکی از خصوصیات علم را تخصصی شدن آن برمی‌شمرد و از آنجا که این تخصصی شدن وحدت علوم را از میان می‌برد وی به طور ضمنی آن را تقبیح می‌کند. اما از نظر دورکیم بر اثر پیچیده‌تر شدن تقسیم کار (یعنی همان تخصصی شدن به طور کلی) همبستگی جوامع اولیه که همبستگی مکانیکی نام دارد جای خود را به همبستگی ارگانیک می‌دهد. از نظر دورکیم ما در دوران گذر از همبستگی مکانیکی به همبستگی ارگانیک به سر می‌بریم، دورانی که وجه مشخصهٔ آن آنومی یا بی‌هنجاری یا آشفتگی هنجاری است. زمانی که همبستگی ارگانیک و به همراه آن فردگرایی اخلاقی استقرار یافت از میزان آنومی نیز کاسته خواهد شد و تقسیم کار پیچیده و تخصصی شدن نه فقط همبستگی را از بین نخواهد برد بلکه همبستگی عالیتری ایجاد خواهد کرد، و از آنجا که هر نوع همبستگی آمیزه‌ای از امر مقدس و امر دنیوی است سخن گفتن از «دنیوی شدن» و «فقدان خدایان» و «خدازدایی» افراط کردن است، و علم را مقابل «امر مقدس» قرار دادن، ناشی از رمانتیک ترس زده و از عوارض دوران آنومیک فعلی است.

دانشمند بعدی که می‌توان آرای او را با هایدگر مقایسه کرد ماکس وبر است. ماکس وبر در جریان تحقیق خود دربارهٔ مذهب پروتستان بر آن شد که جریانی که از اصلاح دینی آغاز شد

شمرده نمی‌شود. تمامی حرکات بر مبنای تغییر مکان سنجیده می‌شوند و از آنجا که حرکت حاصل نیروست می‌توان آن را سنجید.

بر اثر فرا افکندن طرح جامع در فیزیک جدید، این فیزیک از امور واقع استفاده می‌کند تا طرح را مشروعیت ببخشد، هر چند امر واقع از آن جهت امر واقع است که در درون طرح قرار دارد. طرح امر واقع را مشخص می‌سازد و همین امر واقع طرح را تأیید می‌کند. این تأیید دو جانبه در آزمون رخ می‌دهد. اگر آنچه را هایدگر وصف می‌کند به زبان تاماس کوون از اصحاب فلسفه علم معاصر ترجمه کنیم، درمی‌یابیم که هایدگر در حال توصیف علم متعارف^۱ است. اما آنچه از نظر کوون باعث انقلاب در علم بهنجار می‌شود، ظهور آن امور واقعی است که علم بهنجار قادر به تحلیل نیست، این موارد خلاف^۲ در نهایت دوری را که در پارادایم حاکم است می‌شکند و به ظهور پارادایم جدیدی منجر می‌گردد. اما با وصفی که هایدگر از پارادایم عصر جدید یا مته‌متیکال ارائه می‌کند، از قبل بروز چنین موارد خلافی را مردود می‌داند. پس در نظریه هایدگر چیست آنچه باعث تغییر پارادایمها می‌گردد و پارادایمی را به جای پارادایم دیگر می‌نشانند؟

در بخش آخر این مقاله به این نکته باز خواهیم گشت.

از نظر هایدگر دومین خصوصیت ماهوی علم جدید روش‌شناسی است.

به افسون‌زدایی از جهان منجر می‌گردد. منظور وبر آن است که عقل ابزاری و هدفمند هر چه گسترده‌تر سیطره عمومی و خصوصی را فتح می‌کند و عقل ارزشی را پس می‌راند. اما وبر بر آن نیست که این امر به‌از میان رفتن دین می‌انجامد. ورنه سومبارت تحقیقات وبر را بسط داد و جریان افسون‌زدایی را به ادیان و حیاتی منتسب ساخت. از نظر او افسون‌زدایی یا به عبارت هایدگر «خدازدایی» نتیجه منطقی از میان رفتن دنیای پاگان و ظهور ادیان وحدانی است، زیرا که این ادیان «خدا» را آنچنان از جهان دور می‌سازند که لاجرم جهان به دست عقل بشری فرو می‌غلند. در صورتی که در دنیای پاگان سرنوشت خدایان و آدمیان به هم وابسته است و در نتیجه «خدازدایی» نمی‌تواند رخ دهد. هایدگر نیز به همین نحله فکری تعلق دارد و همان‌طور که در سرآغاز مقاله خود به تبعیت از ورنر سومبارت گفته است، مسیحیت را مسبب «خدازدایی» می‌داند. در مورد گرایشهای پاگان هایدگر رک. هابرماس (هابرماس ۱۹۹۱/۱۹۹۲) و دریفوس (۱۹۹۵). دریفوس که از شارحان و پیروان هایدگر است مفهوم گلاسن‌هایت (وارستگی = رخصت دادن به موجودات که باشند) هایدگر را که در واقع اصلی «رفتار اخلاقی» هایدگر در «دوران عسرت» است با توجه به مضامین پاگان تفسیر می‌کند. وی حتی نمونه‌هایی از رفتارهای پاگان در عصر جدید را نیز متذکر می‌شود. (همانجا، صص ۳۱۱-۳۰۹).

تحقیق در متن قلمرو باز شده انجام می‌گیرد و رویه در متن همین قلمرو است که با تکیه بر انضباط باید کاملاً قلمرو تحقیق را عینی کند تا بتواند تمامی لایه‌های آن را جستجو کند. اما از آنجا که در طرح جدید همه چیزها در جریان تغییر و تحول مستمر هستند، محقق باید تمامی توجه خود را به تغییر معطوف کند، زیرا در متن همین تغییر است که امر واقع به عنوان امر واقع آشکار می‌شود. امر واقع و تغییر امر واقع همان چیزی است که باید روشمندان به آنها پرداخت. امر واقع باقی ماندن امر واقع به رغم تغییراتش «قاعده» یا به عبارت دیگر «نظم»^۱ نام دارد، اما ثبات تغییر در ناگزیری و ضرورت مسیرش «قانون» نام دارد و فقط در محدوده قاعده (نظم) و قانون است که امور واقع فهمیدنی هستند. با توجه به اینکه هایدگر در زمانی که این مقاله و حتی کتاب شیء چیست؟ را می‌نوشت در این گمان بود که پوزیتیویسم الگوی اصلی تحقیق علمی است، می‌توان گفته‌های وی را چنین تفسیر کرد: علم جدید با رؤیت امر واقع کار خود را انجام می‌دهد، فی‌المثل «حرارت موجب تغییر اجسام می‌شود» یا «آب بر اثر گرما بخار می‌شود». این امور واقع مبین نظم هستند که میان حرارت و اجسام یا آب و گرما وجود دارد. اما زمانی که به شکل استقرایی «تصدیق» کردیم که «آب در صد درجه حرارت به جوش می‌آید» به قانونی دست یافته‌ایم. طبق تعبیر هایدگر ما در حالت اول بر اساس قطعیت امور واقع، تغییر آنها را مد نظر داریم و در حالت دوم به نوعی رابطه ضروری یا «علی» دست می‌یابیم که مبین استمرار تغییر و ضروری بودن آن است. هایدگر سپس می‌گوید روش‌شناسی باید تبیین کند یعنی نادانسته را با ابزار دانسته توضیح دهد و در عین حال دانسته را با ابزار همان نادانسته تصدیق کند. در توضیح این امر نیز می‌توانیم از یکی از مثالهای فوق استفاده کنیم: ما نمی‌دانیم چرا آب بخار می‌شود (نادانسته)، اما می‌دانیم که گرما و حرارت باعث تغییر حالت در اجسام می‌شود (دانسته)، دست به تحقیق می‌زنیم و آب را گرم می‌کنیم و آب بخار می‌شود. در نتیجه نادانسته را به کمک دانسته توضیح می‌دهیم (بخار شدن آب را با گرما و حرارت)، اما در عین حال امر دانسته را نیز

۱. جوزف کوکلمانز در شرح خود از مقاله هایدگر به جای rule از regularity نام می‌برد که می‌توان آن را به نظم تعبیر کرد. از جهاتی به نظر می‌رسد که برداشت کوکلمانز بهتر از مترجمان انگلیسی این مقاله باشد. (کوکلمانز ۱۹۷۰، ص ۱۸۹)

به کمک امر نادانسته تصدیق می‌کنیم (بخار شدن آب تصدیق می‌کند که گرما و حرارت باعث تغییر شکل اجسام می‌شود). تبیین در جریان پژوهش (تحقیق تخصصی) و با ابزار آزمون رخ می‌دهد. آزمون همان کاری است که ما ضمن گرم کردن آب انجام دادیم، حال یا این آزمون تصدیق می‌شود یعنی آب بخار می‌شود یا تصدیق نمی‌شود. هایدگر باز در اینجا با شگرد هرمنوتیکی خود نکته‌ای را متذکر می‌شود و آن این است که فیزیک به آن سبب به تحقیق مبدل نمی‌شود که دست به آزمون می‌زند، بلکه آزمون فقط زمانی ممکن می‌گردد که دانش از طبیعت بر اساس فرافکننده شدن طرح جامع ثابت یا مته‌متیکال، خود از قبل به تحقیق بدل شده باشد.

هایدگر سپس میان علم کهن و علم قرون وسطی و علم جدید، که بر براهین متفاوتی استوارند، مقایسه‌ای به عمل می‌آورد و می‌گوید که آزمون و تصدیق در هر یک از این براهین از چهارچوب متفاوتی پیروی می‌کند: میان برهان عقلی و برهان نقلی و برهان ریاضی بر حسب دلایلی که تاکنون ارائه شده است، تفاوتی پارادایمی وجود دارد.

جای دارد امری را که هایدگر در مورد آزمون عصر جدید متذکر می‌شود و باز از شیوه هرمنوتیکی خود برای توضیح آن استفاده می‌کند بیان کنیم. هایدگر می‌نویسد: «فراهم آوردن آزمون به معنای باز نمودن یا متصور شدن (پیش نهادن) شرایطی است که تحت آنها زنجیره خاصی از حرکتها را بتوان در جریان پیشرفت ناگزیرش پی گرفت؛ یعنی از پیش با محاسبه کنترل کرد» (هایدگر ۱۳۷۵، ص ۶). بر این مبنا آزمون برای تصدیق رابطه‌ای صورت می‌گیرد که به شکل ریاضی بیان شده باشد، تا به قانونی جدید دست یابد. بنابراین قانون باید به امور واقعی توسل جوید که یا قانون را تصدیق کنند یا نکنند، اما آشکارا آزمون به همان امور واقعی توسل می‌جوید که از قبل در طرح به عنوان امر واقع پذیرفته شده‌اند.

سومین خصوصیت ماهوی که هایدگر برای علم متصور می‌شود «فعالیت مداوم» است. در ذیل این خصیصه، هایدگر خصایص دیگری نیز برای علم برمی‌شمارد: تخصصی شدن و نهادی شدن. از آنجا که علم متوجه امور واقعی است که مدام در حال تغییر است، ضرورتاً فعالیتی پویا و مداوم است تا بتواند تغییرات

امور واقع را بفهمد، اما علم از جهت دیگری نیز فعالیتی مداوم است، از آنجا که تمامی امور واقع به شیوه‌ای ریاضی قابل محاسبه‌اند، علم نمی‌پذیرد که رمز و رازی در طبیعت وجود داشته باشد که او نتواند آن را با توسل به شیوه‌های خود بگشاید. فقط لازم است که تحقیقات پیچیده‌تر و محاسبات دقیق‌تری انجام دهد. تخصصی شدن از پی چنین فعالیتی پدید می‌آید. اگرچه تخصصی شدن از پی چنین فعالیتی ظاهر می‌شود، اما نباید پنداشت که تخصصی شدن نتیجه پیشرفت علم است، بلکه برعکس پیشرفت علم ناشی از تخصصی بودن آن است. تخصصی شدن بر اثر جمع شدن داده‌ها به وجود نمی‌آید بلکه تخصصی شدن است که مدام داده‌های جدید به وجود می‌آورد، زیرا که تخصصی بودن علم از قبل در «طرح فرا افکنده شده» مندرج است.

نهادی شدن علم خصوصیت دیگر آن است. هایدگر بر آن است که علم فقط زمانی به احترامی که سزاوار آن است دست می‌یابد که قابلیت نهادی شدن داشته باشد. اما هایدگر باز در اینجا شگرد هرمنوتیکی خود را به کار می‌زند و تصور معمول را بازگوه می‌سازد، علم به عنوان تحقیق به این سبب فعالیت مداوم نیست که در نهادها به سرانجام می‌رسد، بلکه نهادها ضروری هستند، زیرا که علم به عنوان تحقیق خصوصیت فعالیت مداوم را دارد. نهادی شدن علم باعث می‌شود که علم تن به مدیریت بدهد و حتی خصوصیت «تجاری‌مآب» بیابد. گره خوردن علم با تکنولوژی این امر را تقویت می‌کند. تکنولوژی کارایی علم به عنوان تحقیق را تضمین می‌کند، به همین سبب دانشگاه جدید دیگر فاقد آن قدرت معنوی ایام کهن است، قدرتی معنوی که موجد اتحاد علوم بود. دانشگاه در حال حاضر تخصصی شدن را امکان‌پذیر می‌سازد و آن را موجه جلوه می‌دهد و به همین سبب عالم مدرسی ناپدید می‌گردد و محقق ناآرام جای او را می‌گیرد.

آنچه دست آخر بر اثر گسترش و تحکیم نهادی شدن علم پدید می‌آید چیزی به جز تأمین رجحان روش در جریان رویارویی با کل هستی اعم از طبیعی یا تاریخی نیست، کلی که در تحقیق عینی می‌شود. حاصل آنکه هر چه جهان بیشتر عینی شود، انسان بیشتر ذهنی می‌شود. در این معنا که علم فقط زمانی به تحقیق بدل می‌شود که جهان به پیش-نهاد و بازنموده انسان محاسبه‌گر مبدل گردد. مسئله

نهایی هایدگر آن است که با پرسش از بنیادهای متافیزیکی علم به‌عنوان تحقیق، ماهیت عصر جدید را روشنتر سازد.

هایدگر کار خود را با رد این ادعا ادامه می‌دهد که مشخصه عصر جدید فردگرایی است. درست است که فرد در عصر جدید خود را از قیود سنتی رها ساخته است، اما فردگرایی و ذهن‌گرایی مشخصه ماهوی عصر جدید نیست و نکته جالب آنکه با رشد فردگرایی و ذهن‌گرایی، جمع‌گرایی و عینی‌گرایی نیز در عصر جدید کاملاً گسترش یافته است و هیچ عصری از این جهت با عصر جدید قیاس‌شدنی نیست. از نظر هایدگر مهمترین واقعه در عصر حاضر آن است که انسان به subject^۱ یا سوژه یا ذهن تبدیل شده است. معنای این امر همان‌طور که گفته شد از آن جهت اهمیت ندارد که ذهن‌گرایی رواج عام یافته است، بلکه از آن سبب مهم است که انسان به وجودی تبدیل شده است که چیزهای دیگر حقیقت و جودی خود را از او کسب می‌کنند: آدمی به مرکز نسبت‌های هر آنچه هست بدل گشته است. این امر چه ربطی به تصویر جهان دارد؟

منظور از تصویر در این عبارت کپی چیزی نیست و منظور از جهان عبارت است از هر آنچه هست در تمامیت آن، و منظور از تصویر جهان آن نیست که ما کپی یا تصویری از جهان در پیش رو داریم بلکه آن است که جهان خود تبدیل به تصویر شده است و روبروی انسان به‌عنوان سوژه قرار گرفته است. جهان به‌جز آنچه آدمی به‌عنوان سوژه آن را پیش می‌نهد و بازمی‌نماید معنایی دیگر ندارد.

هر جا شیوه رویارویی با جهان به این‌گونه نباشد گفتگو از تصویر جهان بیهوده است، بنابراین نمی‌توان از تصویر جهان کهن یا تصویر جهان قرون وسطایی سخن به‌میان آورد. حاصل این امر آن است که انسان با عینی‌کردن و محاسبه‌کردن و تکنیکی‌کردن همه چیز در صدد فتح جهان برمی‌آید، از پی این امر، انسان‌شناسی به‌عنوان نظامی فلسفی متولد می‌شود و در صدد برمی‌آید تا با توجه به محوری بودن

۱. هایدگر در اینجا با معنای سوژه و ابژه در مفهوم جدید و قدیم آن، که قبلاً به آن اشاره شد، بازی می‌کند. و به همین سبب مفهوم subject را با مفهوم hypokeimenon یونانی قیاس می‌کند. این مفهوم یونانی به معنای هر آن چیزی است که در پیش رو یا در بنیان قرار دارد و به منزله بنیاد همه چیز را در خود گرد می‌آورد. از نظر هایدگر این مقوله به هیچ‌وجه در زمان یونانیان به انسان اطلاق نمی‌شد.

انسان، جهان را توضیح دهد. بر این مبنا هر چه بیشتر جهان به تصویر مبدل شود و در دسترس دستکاری انسان قرار گیرد یا به عبارت دیگر عینی‌تر شود، آدمی نیز ذهنی‌تر می‌گردد و جسورانه‌تر در صدد فتح جهان برمی‌آید. انسان‌شناسی فلسفی شرح انسان‌مداری عصر جدید است. و «جهان‌بینی» نیز حاصل گسترش همین انسان‌مداری است. حال که دیگر جهان چیزی به جز امر واقع و عین نیست پس آدمی در صدد برمی‌آید که در مواجهه با آن، آن را بر اساس ارزشی که به آن می‌بخشد معنا کند. بیهوده نیست که در دوران مدرن همه در جستجوی ارزش‌اند و جهان به جنگ جهان‌بینی‌ها بدل شده است. معنا کردن جهان به میانجی ارزش یعنی فرهنگ. فرهنگ کمک می‌کند که خلاقیت بشری در خدمت خود او قرار گیرد و او را در فتح جهانی که اکنون به تصویر مبدل شده است، یاری دهد. انسان به کمک فرهنگ جایگاه خود را مستحکم می‌نماید و آن را توجیه می‌کند.

ما قبلاً در شرح کتاب شیء چیست؟ گفتیم که هایدگر چگونه فلسفه دکارت را تفسیر کرد. در این مقاله وی همان سخنان را تکرار می‌کند. انسان مدرن برای یافتن یقین، به خود روی می‌آورد، آزادی که انسان مدرن در جستجوی آن است نوعی خودآیینی است، بنابراین باید یقین را در خود بیابد. گفته دکارت یعنی «من می‌اندیشم - هستم» همان اصلی است که تمامی متافیزیک جدید از آن نشأت می‌گیرد. در عبارت «من می‌اندیشم» دانستن و آنچه دانسته می‌شود با یکدیگر منطبق‌اند، «من می‌اندیشم» بنیاد یقین‌های دیگر عصر جدید نیز هست، زیرا که آنها از آن استنتاج می‌گردند.

دکارت در میانه راهی ایستاده است که آغازکننده آن افلاطون بود و پایان‌بخش آن نیچه. با نیچه متافیزیک غربی به سرانجام خود می‌رسد که همان نیهیلیسم باشد. نیهیلیسم به معنای سلطه کامل تکنولوژی (و علم) و ظهور انسان‌مداری و فراموشی کامل وجود است.

در سال ۱۹۶۲ که کتاب شیء چیست؟ هایدگر در آلمان منتشر شد و ما در اول مقاله بخشی از آن را شرح دادیم کتابی دیگر نیز انتشار یافت: ساختار انقلاب‌های علمی نوشته

تاماس کوون (کون ۱۹۷۰/۱۳۶۹). این کتاب از بدو انتشار تا به حال یکی از مناقشه برانگیزترین کتابها نه فقط در حیطه علوم طبیعی بلکه در حیطه علوم انسانی نیز بوده است. (در مورد گزارشی جامع و مانع از مناقشاتی که این کتاب در حیطه علوم طبیعی و انسانی برانگیخت رک. برنشتاین ۱۹۸۹، بخش دوم). کوون در این کتاب با استفاده از فلسفه دوره دوم ویتگنشتاین و با اتکا به مفهوم پارادایم عملاً حمله‌ای را که سایر فلاسفه علم به پوزیتیویسم کرده بودند ادامه داد. آنچه در کتاب کوون امری بارز است رفتن به طرف فلسفه بین‌الذهانی و در نتیجه وارد کردن عنصر تقسیم و تأویل در کنش علمی بود. سابقه این امر به تلاشهای خود اصحاب حلقه وین یا مکتب پوزیتیویسم منطقی بازمی‌گردد. این گروه از فلاسفه با استفاده از فلسفه دوره اول ویتگنشتاین در صدد مرزبندی میان علم و متافیزیک بودند. تلاش برای این مرزبندی لاجرم آنها را به طرف تحقیق در مورد جملات پروتکل^۱ یا گزاره‌های مشاهده‌ای به عنوان سنگ بنای مطمئن علوم راند. اتو نویرات^۲ که متوجه اشکالات و ایرادات موضع روانشناسیگری^۳ مکتب شده بود اعضای مکتب و مهمتر از همه ردولف کارناپ را تشویق کرد تا به طرف فیزیکیالیسم^۴ بروند. بر اساس موضع روانشناسیگری مکتب در دهه بیست، گزاره‌های مشاهده‌ای، گزارشی درباره انفعالات حسی و داده‌های حسی مشاهده‌گر خاصی هستند، فی‌المثل «من: الف، در اینجا احساس گرما می‌کنم» یا «من: الف، داده حسی بصری درختی را مشاهده می‌کنم». بر مبنای موضع روانشناسیگری، جملات پروتکل، تجربه بلاواسطه مشاهده‌گر خاصی هستند و با تجربه بلاواسطه او تصدیق می‌شوند، اما نکته اساسی آن بود که فرد دیگر مثلاً «ب» نمی‌توانست آن تجربه‌ها را تأیید یا تکذیب کند. حاصل این نوع روانشناسیگری، سولیپسیسم بود. (دکارت و هوسرل نیز به رغم آنکه از بنیانهای دیگری کار خود را آغاز کرده بودند با همین دشواری روبرو شدند. دکارت با توسل به خیر خداوند که آدمی را فریب نمی‌دهد و هوسرل با توسل به «خود استعلایی» سعی کردند از این بن بست راهی به خارج بکشایند). نویرات بر آن شد که جملات پروتکل به جای آنکه گزارشی درباره

1. protocol statements

2. Otto Neurath

3. psychologism

4. physicalism

داده‌های حسی باشند باید گزارشی از اشیاء، مثل میز چهارگوش یا درخت سبز، فراهم کنند. وی معتقد شد که گذر به فیزیکیالیسم می‌تواند مشکلی صدق گزاره‌های مشاهده‌ای را حل کند زیرا «اجتماع علمی»^۱ می‌تواند به تأیید یا تکذیب گزارشها اقدام کند. گزارشهایی که دیگر دربارهٔ انفعالات حسی نیست بلکه دربارهٔ موضوعات معین و خاص است. به همین سبب بود که وی با اشاره به موضع اولیهٔ کارناپ نوشت: «به عبارت دیگر هر زبانی به‌طور کلی بین‌الذهانی است، پروتکل‌هایی که در زمانی خاص صادر شده‌اند باید در پروتکل‌هایی که در زمان دیگر صادر شده‌اند ادغام شوند. همان‌طور که پروتکل‌هایی که 'الف' صادر کرده است باید در پروتکل‌هایی که 'ب' صادر کرده است ادغام گردد. بنابراین بی‌معناست که مثل کارناپ از زبان خصوصی سخن به میان آوریم.» (نویرات ۱۹۶۰، ص ۲۰۵) قدم بعدی مکتب آن بود که نظریهٔ تطابقی حقیقت یعنی مقایسهٔ گزاره با امر واقع را رها کند و به نظریهٔ انسجامی حقیقت روی آورد یعنی به مقایسهٔ گزاره با گزاره‌های دیگر. (دربارهٔ این تحول و تحولات بعدی مکتب وین و تفکر کارناپ رک. گزارش موجز ایر) (ایر ۱۹۶۰، صص ۱-۱۷).

اما فیلسوف بعدی که عنصر تفسیری و هرمنوتیکی را به شکلی مؤثرتر در کنش عملی وارد کرد کارل پوپر بود.^۲

پوپر ملاک معنا را برای تشخیص علم از متافیزیک قبول نداشت و به ملاک ابطال‌پذیری برای تمییز علم از غیر علم قائل بود. وی همچنین گزارهٔ مشاهده‌ای یا به قول خود وی گزارهٔ پایه را سنگ بنای علم محسوب نمی‌کرد، بلکه آنرا ابزار سنجش حدسیات و فرضیات به حساب می‌آورد. وی می‌پنداشت که توافق بر سر آنکه چه گزاره‌ای گزارهٔ پایه است نوعی اجماع است و شیوهٔ اجماع را نیز به اجماع هیأت منصفه دربارهٔ امری حقوقی شبیه می‌دانست «هیأت منصفه دربارهٔ گزارشی راجع به وقفه‌ای که رخ داده است، یعنی به اصطلاح گزارهٔ پایه تصمیم می‌گیرد و توافق می‌کند» (پوپر ۱۹۷۲، ص ۱۰۹). رأی هیأت منصفه به عنوان پایه‌ای برای اقدامات بعدی مورد استفاده قرار می‌گیرد، و به همین شیوه رأی علما نیز بنیانی است برای پژوهشهای علمی بعدی.

1. scientific community

۲. دربارهٔ بحث مستقیم پوپر راجع به هرمنوتیک رک. مقالهٔ «دربارهٔ ذهن یعنی» (پوپر ۱۹۷۵).

گفته نویرات درباره بین‌الذهانی بودن زبان پایه و بنیان فلسفه دوره دوم ویتگنشتاین است اما با این همه تفاوتی بارز میان ویتگنشتاین و اصحاب مکتب وین و پوپر وجود دارد. مکتب وین و پوپر همواره به نوعی علم‌گرایی باور داشتند، هرچند در این مورد با یکدیگر اختلافات بسیاری داشتند. مکتب وین به وحدت علوم اعتقاد داشت و بر آن بود که تمامی گزاره‌ها را به گزاره‌های فیزیکی ترجمه کند، اما پوپر که ملاک آنها را نمی‌پذیرفت بر آن بود که علم به آن سبب که عالیت‌ترین معرفت عقلانی و انتقادی است باید سرمشق سایر کنشهای اجتماعی نیز قرار گیرد: سیاست و برنامه‌ریزی اجتماعی و احتمالاً تدبیر منزل و جز آن. ویتگنشتاین در دوره دوم فعالیت خود به آنچه در دوره اول باور داشت پشت کرد.^۱

۱. ک. ت. فان (K. T. Fann) فلسفه دوره اول ویتگنشتاین را چنین خلاصه کرده است: زبان از گزاره‌ها تشکیل شده است، تمامی گزاره‌ها را می‌توان به گزاره‌های بنیادی (یا به قول اصحاب مکتب وین، جملات پروتکل) تحویل کرد که چیزی جز تابع ارزش (truth-function) گزاره‌های بنیادی نیستند. گزاره‌های بنیادی ترکیب بلاواسطه نامها (names) هستند که مستقیماً به امور (objects) دلالت می‌کنند. گزاره‌های بنیادی تصاویر منطقی امر واقع اتمی هستند که خود از ترکیب بلاواسطه امور تشکیل شده‌اند. امور واقع اتمی ترکیب می‌شوند تا مجموعه‌هایی از امور واقع را به وجود آورند که جهان از ترکیب آنها ساخته شده است. بنابراین ساختار زبان از شیوه تابع ارزش تبعیت می‌کند و کارکرد ضروری آن توصیف جهان است (فان ۱۹۶۹، ص ۲۱).

ویتگنشتاین نامها را که ساده‌ترین جزء زبان هستند «تصویر» امور واقع می‌داند که ساده‌ترین جزو جهان هستند. این نظریه ویتگنشتاین که به نظریه تصویری حقیقت موسوم شده است، بعدها همان‌طور که قبلاً نیز اشاره کردیم مورد استفاده کامل مکتب وین قرار گرفت. با توجه به آنکه واژه تصویر جهان (world-picture) را شلیک و نویرات در چند جا به کار برده‌اند (از جمله رک. به: نویرات ۱۹۶۰، ص ۲۰۴، این مقاله در سال ۱۹۳۲/۳ در مجله *Erkennnis* یعنی شش سال قبل از چاپ مقاله «عصر تصویر جهان» هایدگر چاپ شده بود)، آیا نمی‌توان این فرض را مطرح ساخت که هایدگر در مقاله «عصر تصویر جهان» به نحوی خاص از آراء این مکتب در این دوره استفاده کرده است؟ منظور ما فقط استفاده از واژه تصویر جهان نیست، بلکه برجسته ساختن پوزیتیویسم آنها و اطلاق آن به دوره‌ای تاریخی است که از دکارت شروع می‌شود و هنوز مانده تا تمام شود. البته هایدگر در سرآغاز و متن این مقاله و همچنین مقاله خود درباره تکنولوژی خصایصی دیگر نیز برای عصر جدید برمی‌شمرد، اما این خصایص در آن زمان ورد زبان هر ماندارین دانشگاهی یا نویسنده غیر دانشگاهی محافظه کار افراطی بود. فی‌المثل می‌توان به این نوشته ماکس شلر توجه کرد که مدتها قبل از مقاله‌های فوق از هایدگر به چاپ رسیده بود: «تکنولوژی 'کاربست' بعدی علم نظری یا تأملی نیست، علمی که مشخصه آن ایده حقیقت و مشاهده و محافظت و منطق ناب و ریاضیات باشد، بلکه فزونتر اراده به کنترل و هدایت این یا آن قلم و هستی (خدایان و جانها و طبیعت ارگانیک و غیر ارگانیک) ... است که روشهای تفکر و شهود و همچنین اهداف تفکر علمی را تعیین می‌کنند و در حقیقت آنرا از پشت سر آگاهی افراد تعیین می‌کنند، افرادی که انگیزه‌های

وی در دوره اول گمان می‌کرد که ماهیت زبان را کشف کرده و حدود آن را نشان داده و بر مبنای ملاکی مشخص مرز میان امر بامعنا و بی‌معنا را معین کرده است، اما وی در دوره دوم نه از زبان بلکه از استفاده‌های متفاوت از زبان یعنی بازیهای زبانی^۱ سخن می‌گوید. زبان دارای کارکردهای متفاوت و متعدد است و هر کلمه و اصطلاح و واژه‌ای فقط در متن زندگی اجتماعی یا «شکل زندگی» دارای معناست. معنا امری بین‌الذهانی است. بنابراین دیگر معیاری ثابت برای تشخیص امر بامعنا از امر بی‌معنا نیز وجود ندارد. «این امر معنا ندارد» یعنی آنکه در این بازی زبانی خاص این امر معنا ندارد» (فان ۱۹۶۹، ص ۸۳). ویتگنشتاین می‌خواهد توجه را به عدم شباهت‌های بازیهای زبانی متفاوت جلب کند، هر بازی با اجتماعی خاص گره خورده است. بنابراین می‌توان «علم» را بازی زبانی خاصی در میان سایر بازیهای زبانی تصور کرد که اجتماع دانشمندان درگیر آن است. کتاب ساختار انقلابهای علمی در حال و هوایی نوشته شد که برداشت پوزیتیویستی از فلسفه جای خود را به چنین برداشتهایی تفسیری داده بود. از نظر تاماس کوون مشخصه کنش علمی وجود پارادایم است. ما قبلاً چندین بار در توصیف آنچه هایدگر «مته‌متیکال» و «تامته‌متا» می‌نامید این واژه را به کار بردیم، زیرا در واقع می‌توان گفت که «مته‌متیکال» و «تامته‌متا» نام پارادایمی خاص است.

پارادایم چیست؟ ابهامی که در تعریف پارادایم در آثار تامس کوون وجود دارد باعث شده است که بسیاری از مفسران در صدد تعریفی دقیق از آن برآیند. ما تعریف دادلی شیپیر^۲ را در متونی که در دسترس بود بهترین تعریف یافتیم: کوون پارادایم را فقط متشکل از قواعد و قوانین و نظریه‌ها یا جمع آنها نمی‌داند، بلکه از نظر او پارادایم چیزی «کلیتر» است، چیزی که از آن قواعد و نظریه‌ها و امثالهم را بتوان استنتاج کرد. پارادایم متشکل است از تعهدی مفهومی و نظری و ابزاری و روش‌شناختی و همچنین تعهدی شبه‌متافیزیکی. پارادایم مجموعه پنهان در هم‌بافته‌ای

در حال تغییر آنها برای تحقیق هیچ اهمیتی در این جریان ندارد» (شالر ۱۹۸۰، ص ۱۰۱). برداشت هایدگر از انسان‌مداری عصر جدید کاملاً مدیون چنین تفکراتی است: عصری که در آن آدمیان اراده کرده‌اند همه چیز را کنترل کنند اما در واقع اسیر حوالتی تاریخی یا جریانی هستند که حتی از فهم آن عاجزند چه برسد به تغییر آن.

1. language-games

2. D. Shapere

از عقاید نظری و روش‌شناختی است که امکان‌گزینش و ارزیابی و انتقاد را فراهم می‌سازد. پارادایم سرچشمه روش و مسائل میدانی و استانداردهای حل مسائل است که اجتماعی علمی و بالغ آن‌را در زمانی مفروض پذیرفته است؛ حتی آنچه را امر واقع شمرده می‌شود، پارادایم تعیین می‌کند. از آنجا که وابستگی به پارادایم امری تام است، پذیرش پارادایم جدید اغلب به تعریف مجدد علم منجر می‌گردد. علم متعارفی که پس از انقلاب در پارادایم قدیمی و الغای آن مستقر می‌گردد نه فقط با علم متعارف یا پارادایم قبلی ناسازگار^۱ است بلکه فاقد قدر مشترک با آن^۲ است. بنابراین پارادایم جدید مستلزم تغییر در استانداردهایی است که برای تعریف و تبیین مفاهیم و مسائل به کار برده می‌شود. این تغییرات آنچنان عمیق است که معنای مفاهیمی که در دو پارادایم متفاوت به کار می‌روند عملاً قدر مشترکی با یکدیگر ندارند و ناسازگارند^۳ (شیپیر ۱۹۸۳، صص ۷-۳۶).

کون تاریخ علم را جایگزین شدن پارادایمی به دست پارادایم می‌داند. چالمرز (۱۳۷۴) نموداری از کنش علمی که کون آن‌را مد نظر داشته است ترسیم کرده است:

ماقبل علم - علم متعارف - بحران - انقلاب - علم متعارف جدید - بحران جدید

آراء و افکار متشتت و فعالیت‌های سازمان‌نیافته، مرحله ماقبل علم را تشکیل می‌دهد اما زمانی که این آراء و افکار و کنش‌های ساختاری اساسی شد پارادایمی تشکیل می‌شود و مجمع دانشمندان در درون پارادایم به فعالیت‌هایی دست می‌زنند که علم متعارف نام دارد. در متن علم متعارف دانشمندان و علما به حل مسائل مطرح شده می‌پردازند. تا زمانی که پارادایم مورد نظر بتواند به حل مسائل ادامه دهد و حیطة تحقیقات خود را گسترش بخشد، علما و دانشمندان وابسته به آن پارادایم به کار خود ادامه می‌دهند اما زمانی می‌رسد که پارادایم با موارد خلافی روبرو می‌شود که کارکرد آن‌را دچار اشکال می‌سازد. معمولاً علما سعی می‌کنند که

1. incompatible

2. incommensurable

۳. برای اطلاعات بیشتر درباره پارادایم و تاماس کون رک. شاپور اعتماد ۱۳۷۵، «علم متعارف و انقلاب‌های علمی».

در صدد توضیح این موارد برآیند^۱، و با صدور فرضیه‌های کمکی یا دقیق‌تر کردن ابزار سنجش یا تدابیر دیگر این موارد را از سر راه بردارند، اما اگر موفق نشدند پارادایم دچار بحران می‌گردد. «قبل از وقوع هر انقلاب علمی، نظریه قدیمی دچار بحران می‌شود. مشکلات منفرد به مسائل ناهنجاری تبدیل می‌شوند که با سرسختی در برابر هر گونه راه حلی در چهارچوب نظریه موجود مقاومت می‌کنند. چنانچه این مسائل ناهنجار انباشته شوند، در جمع متخصصان زو حیه‌ای بحران زده پدید می‌آید. ناتوانی آنان در غلبه بر این نوع مسائل حالت عصبی فزاینده‌ای در میان دانشمندان ایجاد می‌کند. احساس عدم اطمینان و ناخرسندی از چهارچوب فکری سنتی شیوع پیدا می‌کند» (اعتماد ۱۳۷۵، ص ۱۵۶). انقلاب زمانی رخ می‌دهد که موارد خلاف به ساختار اساسی پارادایم حمله می‌کنند و در نتیجه آن، پارادایم سقوط می‌کند و پارادایم جدید به جای آن می‌نشیند.

نسبت پارادایم با پارادایم دیگر چیست؟ کوون در این باره می‌نویسد: «طرفداران پارادایمهای رقیب کنشهای خود را در جهانهای متفاوتی انجام می‌دهند... دو گروه از دانشمندان و علما که در دو جهان متفاوت عمل می‌کنند زمانی که از نقطه و سویی همانند نگاه کنند چیزهای متفاوت می‌بینند... هر دو به جهان نگاه می‌کنند و هر آنچه به آن می‌نگرند تغییر نیافته است اما آنان در برخی از موارد چیزهای متفاوتی می‌بینند و نسبت آن چیزها را با یکدیگر به گونه‌ای متفاوت مشاهده می‌کنند. به همین سبب است که قانونی که بر یک گروه از علما نمی‌تواند آشکار شود، اغلب به شیوه‌ای شهودی از نظر گروهی دیگر بدیهی جلوه می‌کند» (کوون ۱۹۷۰، ص ۱۵۰).

هرچند تاماس کوون از منظری ویتگنشتاینی^۲ کار خود را آغاز کرده است،

۱. کوون در این باره با پوپر اختلاف دارد. از نظر پوپر دانشمندان باید در پی کشف «موارد خلاف» یا «گزاره‌های پایه‌ای» باشند که حدسها را ابطال کند. اما کوون بر آن است که نظریه پوپر بیشتر خیالبافی است، و با کنش واقعی علم و تاریخ علم منافات دارد. دانشمندان با بروز موارد خلاف از میدان به در نمی‌روند و سعی می‌کنند با تدابیر متفاوت پارادایم خود را نجات دهند (برای توضیحات بیشتر رک. اعتماد ۱۳۷۵، مقاله «علم متعارف و انقلابهای علمی»).

۲. اینجا مجال بحثهای روش‌شناختی نیست و گرنه می‌شد مشابهت بحثهای کوون و هایدگر را از جهت دیگری نیز پی گرفت و آن وابستگی هر دو به تحلیل ساختی است. پس زمینه بحثهای کوون وجود سنت قدرتمند نظریه ساختی کارکردی تالکوت پارسونز در امریکاست. تالکوت پارسونز خود از امیل دورکیم متأثر بود و آرای دورکیم نیز در بسیاری از موارد شباهت بسیاری به آرای فردینان دو سوسور دارد که بنیانگذار ساختگرایی است. (درباره شباهت آرای دورکیم و دو سوسور نگاه

اکنون باید روشن شده باشد که هر منوتیک او تا چه حد شبیه هر منوتیک هایدگری است. این هر منوتیک زمانی آشکارتر می شود که کوون دست به تحلیل نامشخص نظریه های علمی می زند. کوون زمانی که فیزیک نیوتونی را با فیزیک ارسطویی مقایسه می کند، درست همان مواردی را پیش می کشد که هایدگر نیز بر آنها انگشت گذاشته است. این موارد را می توان در کتاب کوون یافت (کوون ۱۳۶۹/۱۹۷۰). ما در اینجا به مقاله دیگر کوون اشاره می کنیم که وی در آن مشخصاً درباره فیزیک ارسطو سخن گفته است (کوون ۱۳۷۶)، ترجمه شاپور اعتماد، متن دستنوشته و منتشر نشده).

من برخی از نوشته های ارسطو را درباره فیزیک نخستین بار در تابستان ۱۹۴۷ خواندم... طبعاً با ذهنی انباشته از پیش فرضهای مکانیک نیوتونی که قبلاً آنرا خوانده بودم به سراغ متون ارسطو رفتم... به نظر رسید که ارسطو فیزیکدان فوق العاده بدی است... از نظر من نوشته هایش هم از نظر منطقی و هم از نظر مشاهده ای پُر از خطاهای آشکار بود... اما چرا قرن ها بعد از مرگش نوشته های او در زمینه فیزیک تا این اندازه جدی گرفته می شد. این پرسشها موجب سردرگمی من بودند. می توانستم تصور کنم که ارسطو دچار لغزش شده باشد ولی نمی توانستم تصور کنم که به مجردی که پا به عرصه فیزیک می گذارد [بر خلاف سایر عرصه ها] کاملاً سقوط کند. در نتیجه از خود می پرسیدم که نکند خطا از من بوده باشد نه از ارسطو. شاید گفته های او برای او و معاصرانش معنای دیگری داشتند تا برای من و معاصرانم... [روزی] که پشت میز تحریرم نشسته بودم، سر بالا کردم و از پنجره اتاق به شیوه ناظر بی طرف به بیرون خیره شدم. تصور بصری آن لحظه را هنوز به روشنی به یاد دارم. ناگهان قطعاتی که از [فیزیک ارسطو] از بر داشتم خودبه خود به نحو جدیدی نظم پیدا کردند و با یکدیگر جفت و جور شدند. از تعجب دهانم باز ماند، چون به ناگهان ارسطو فیزیکدان بسیار خوبی از آب درآمد، ولی فیزیکدانی که هرگز به خواب هم نمی دیدم. اکنون می توانستم بفهمم که او چه گفته بود و چرا آنها را گفته بود و منشأ نفوذ او چه بود... برای آنکه حرفهای خود را

کنید به کتاب عالی کولر (J. Culler) «کولر ۱۹۷۶». سبب آنکه ساختگرایان و فراساختگرایان فرانسوی از قبیل فوکو و دریدا تأثیر بسیاری از آرای هایدگر پذیرفتند وجود همین سنت قدرتمند دورکیمی-دو سوسوری در فرانسه بود.

ملموستر و مشخصتر بیان کنم اکنون می‌خواهم چند جنبه از نحوه قرائتی را که در مورد فیزیک ارسطویی کشف کردم و این متون را معنادار ساخت به‌عنوان نمونه بیان کنم... زمانی که عبارت «حرکت» در فیزیک ارسطویی به کار برده می‌شود، این عبارت بر تغییر به‌طور عام دلالت می‌کند و نه فقط بر تغییر موضع یک جسم فیزیکی. تغییر موضع که برای گالیله و نیوتون موضوع تمام‌عیار مکانیک است، برای ارسطو یکی از زیرمقوله‌های حرکت را تشکیل می‌دهد. مسائلی دیگر از جمله عبارت‌اند از: رشد (استحالة هسته بلوط به درخت بلوط)، تغییر شدت (داغ کردن و گداختن یک میله آهنی) و یک سلسله تغییرات کیفی عامتر (گذر از حالت مریضی به حالت سلامت)... جنبه دوم فیزیک ارسطویی که تشخیص آن سخت‌تر و اهمیت آن بیشتر از جنبه قبلی است عبارت است از نقش اساسی و مرکزی کیفیات در ساختار مفهومی آن... فیزیک ارسطویی بازگونه سلسله‌مراتب انتولوژیک متعارف ماده و کیفیت است که از اواسط قرن هفدهم رایج شده است (کون ۱۳۷۶، صص ۸-۳ متن دست‌نوشته).

کون در ادامه همان مثالهایی را ارائه می‌کند که هایدگر نیز به آنها اشاره کرده است و ما برای جلوگیری از اطاله کلام از بازگویی آن خودداری می‌کنیم. اهم مباحثاتی که گرد ادعاهای کون در مورد کنش علمی درگرفت از این قرار است: اگر همان‌طور که کون ادعا می‌کند هر پارادایمی جهانی متفاوت باشد و هر پارادایمی با پارادایم دیگر ناسازگار و فاقد قدر مشترک باشد و پذیرش هر پارادایم مستلزم نوعی تغییر کیش باشد که بر اثر تلقین و تبلیغ به‌وقوع می‌پیوندد، پس چه بر سر عقلانیت علمی می‌آید؟ آیا حاصل کار کون در افتادن به نسبی‌گرایی نیست؟ در نتیجه چگونه می‌توان از پیشرفت علمی سخن گفت. کون این اتهامات را نمی‌پذیرد. از نظر او اگرچه هر پارادایمی با پارادایم بعدی متفاوت است و هر یک به جهانهای متفاوتی تعلق دارد اما نباید فراموش کرد که هر پارادایمی به این سبب از میان می‌رود که نمی‌تواند معمای موارد خلاف را حل کند و پارادایم بعدی با بردن این موارد به ساختی دیگر قادر به حل آنها می‌گردد. بنابراین نه اتهام نسبی‌گرایی صحت دارد و نه اتهام مورد شک و تردید قرار دادن پیشرفت علمی. کون می‌نویسد: «نظریه‌های علمی بعدی از نظریه‌های علمی قبلی به سبب حل معماها در محیطی کاملاً متفاوت بهتر هستند... این موضع، موضع فرد نسبی‌گرا نیست و این امر آشکار می‌سازد که من به پیشرفت علمی به‌طور قطع مؤمن هستم» (کون ۱۹۷۰، ص ۲۰۶).

اما درباره این امر که کوون انتخاب پارادایم را نوعی تغییر کیش می‌داند چه می‌توان گفت؟ آیا نظر کوون منجر به نوعی ذهنی‌گرایی و طرد عقلانیت نمی‌گردد. برنشتاین با اتکا به مقاله کوون به نام «عینیت و قضاوت ارزشی و انتخاب نظریه» که در سال ۱۹۷۳ به شکل سخنرانی ایراد شد و در سال ۱۹۷۷ به چاپ رسید بر آن است که کوون در صدد است که عدم توافق عقلانی در انتخاب نظریه و پارادایم را تصریح کند. عدم توافقی که نمی‌توان آن را با توسل به قواعد معین حل کرد. برنشتاین خود برای تصریح این امر به آراء ارسطو متوسل می‌شود (برنشتاین ۱۹۸۹، صص ۵۴-۵۵) یعنی تفاوتی که ارسطو میان عقل علمی و عقل عملی گذاشته است. از نظر برنشتاین مناقشه بر سر انتخاب پارادایم نوعی از استدلال است که به عقل عملی یا فرونیسیس مانده است. فرونیسیس نوعی از استدلال است که با مشورت کردن و انتخاب کردن همراه است و مختص مسائلی است که خود تغییر می‌کند و آراء راجع به آن نیز می‌تواند تغییر یابد. در این نوع استدلال باید در پی یافتن نوعی میانجی میان اصول کلی و وضعیت خاص و انضمامی برآمد و لاجرم برای رسیدن به نتیجه به مشورت کردن و انتخاب کردن نیاز است. به همین سبب باید دست به تفسیر زد، زیرا هیچ قاعده معین فنی و تکنیکی را نمی‌توان به یاری طلبید. از نظر برنشتاین تأکید کوون دال بر اینکه انتخاب میان پارادایمهای متفاوت بر اساس تفسیر بدیلهاست مشابهت بسیاری با حکمت عملی ارسطو دارد. برنشتاین شباهت بسیار مهم دیگری نیز میان آراء کوون و ارسطو کشف می‌کند: از نظر ارسطو فرونیسیس^۱ بدون مدینه معنایی ندارد و از نظر کوون نیز مشورت و گفتگوی عقلانی بدون اجتماع علمی امکان‌پذیر نیست. اگر اکنون به سرچشمه‌های تفکر کوون یعنی به فلسفه دوره دوم و بتگنشتاین بازگردیم می‌توانیم اهمیت اجتماع علمی را از زاویه دیگری مشاهده کنیم. علم نوعی بازی زبانی در میان بازیهای متفاوت است و بر خلاف آنچه پوزیتیویستهای اولیه می‌پنداشتند، دیگر آن یگانه زبانی نیست که اگر سایر تأملات بشری نتوانند به آن ترجمه شوند، بی‌معنا باشند. اگر این گفته را

۱. مقوله فرونیسیس یکی از مهمترین مقولات فلسفه هرمنوتیکی هانس گئورگ گادامر است که جزو برجسته‌ترین و به‌قولی برجسته‌ترین شاگرد هایدگر محسوب می‌شود. گادامر با اتکا به این مقوله و بسط و گسترش بخشی از فلسفه استاد خود و کنار گذاشتن بخشهای دیگر آن - به‌طور عمده بحث وجود و تاریخ وجود - به نتایج دیگری رسید. او فلسفه هایدگر را که می‌توان آن را فلسفه مونولوگ وجود نامید به فلسفه دیالوگ میان سنن بدل ساخت.

به‌زبان فلسفه آلمانی ترجمه کنیم می‌توانیم بگوییم که علم یکی از عناصر زیست-جهان یا به عبارت دیگر خرده-جهانی از زیست-جهان است. ترس از تجاوزگری علم بود که هوسرل را واداشت تا در کتاب بحران علوم اروپایی و پدیدارشناسی استعلایی ادعا کند که علم جدید از ریشه‌های خود در زندگی بشری غفلت کرده و تمامی توجه خود را به تصویری ریاضی معطوف کرده است که خود از جهان کشیده است. هوسرل در همین کتاب بود که واژه زیست-جهان را جعل کرد^۱، واژه‌ای غنی و پُر بار که فلاسفه و جامعه‌شناسان به‌انحاء گوناگون از آن سود جسته‌اند. بنا به دلایلی تاریخی و جامعه‌شناختی و روانشناختی که در اینجا مجال ذکر آنها نیست، فلسفه آلمانی در قرن بیستم همواره به «علم و عقل» جدید و فلسفه‌ای که گمان می‌رفت توجیه‌گر آن است به‌دیده‌ظن و تردید می‌نگریست. مکتب پدیدارشناسی و مکتب انتقادی نسل اول که دو نحله مسلط در فلسفه آلمان در ادوار متفاوت بودند به گونه‌ای از علم و پوزیتیویسم صحبت می‌کردند که انگار این دو از هم جدایی ناپذیرند. هرچند این دو نحله اختلافات بسیاری با یکدیگر داشتند اما هر دو بر مبنای دستگاه فلسفی خود گمان می‌کردند که پوزیتیویسم جزو ماهوی عصر جدید است. بنا به این دلیل و دلایل دیگر آنها از آنچه در فلسفه علم می‌گذشت بی‌خبر ماندند. این بی‌خبری زمانی آشکار شد که در جریان کنفرانسی که در آلمان برگزار شد، تئودور آدرنو فیلسوف و جامعه‌شناس مکتب فرانکفورت، سِر کارل پوپر را پوزیتیویست خواند، غافل از آنکه او مدعی آن بود که یگانه کسی است که به شیوه‌ای مستدل بنیان پوزیتیویسم را تخریب کرده است. نشانه دیگر این بی‌خبری موضوعی بود که هانس گئورگ گادامر در کتاب حقیقت و روش اتخاذ کرد. گادامر در این کتاب که در سال ۱۹۶۰ چاپ شد هنوز گمان می‌کرد که استقراء، آن هم

۱. نکته جالب توجه آن است که بسیاری از منتقدان بر آنند که هوسرل در پرداختن این مفهوم تأثیری نیز از هایدگر جوان گرفته است. زیرا در کتاب وجود و زمان، هایدگر علم را یکی از ساختهای دازاین می‌داند: «هدف نظریه علمی آن است که موجودات را به گونه‌ای رها سازد که آنها را بتوان به‌طور 'عینی' مورد مطالعه قرار داد» (هایدگر ۱۹۶۲، ص ۴۱۵). هایدگر در این کتاب فلسفه را نیز به تبعیت از هوسرل «علمی دقیق و منضبط می‌نامد». بر همین سیاق می‌توان گفت که هایدگر جوان بسیار به‌ویتگشتاین و هوسرل پیر شباهت داشته است. بعد از چرخش بود که هایدگر علم و تکنولوژی را نشان سلطه انسان بر جهان و حوالت تاریخ متصور شد و پوزیتیویسم را یگانه فلسفه سازگار با این حوالت به حساب آورد. از این حیث می‌توان گفت هایدگر پیر موضع مکتب وین دوره نخست را اختیار کرد، منتهی با دیدی یکسر منفی.

به شیوه‌ای که جان استوارت میل آن را تدوین کرده است، یگانه روش معتبر در علوم طبیعی به‌شمار می‌رود. قصد او آن بود که نشان دهد کاربرد آن در علوم انسانی جایز نیست (گادامر ۱۹۷۵، ص ۵). گادامر غافل از آن بود که عنصر هرمنوتیکی در فلسفه علم نیز وارد شده است. محققى به نام جوئل واین‌شایمر^۱ در مقدمه کتابی که درباره گادامر نوشته است (واین‌شایمر ۱۹۸۵) به‌طور مفصل در این باره سخن گفته است. واین‌شایمر شباهت‌های بسیاری میان آراء گادامر و کارل پوپر یافته است که باز در اینجا مجال ذکر آنها نیست.^۲

به هر تقدیر تحول فلسفه علم به دست پل فیرابند که شاگرد کارل پوپر بود نشان داد که او با استفاده از دستگاه فلسفی که پوپر ساخته است حتی می‌تواند کتابی به نام به‌ضد روش بنویسد و در آن حتی محسناتی را از علم دریغ کند که طرف مقابل به آنها اذعان کامل دارد. از نظر فیرابند باید از «جامعه» در برابر «علم» دفاع کرد و علم قصه‌ای است که بعضی را خوش می‌آید و بعضی دیگر را نه.

با این تذکرات اندک و ناکافی اکنون می‌توان به آنچه هایدگر در کتاب شیء چیست؟ و در مقاله «عصر تصویر جهان» و همچنین در مقاله «پرسش از تکنولوژی» گفته است، نگاهی افکند و نسبت آن را با آنچه در نحله‌های دیگر فکری می‌گذشت روش‌تر ساخت. قرائت هایدگر از جهانهای تاریخ قرائتی دوگانه^۳ است. این جهانها حوالت وجودند، بنابراین متون متعلق به این سنن یا به عبارت دیگر متون سنت متافیزیکی را باید بر مبنای نامستوری و مستوری وجود قرائت کرد. نخست باید متون را بر مبنای ساختی که حضور وجود به آن می‌دهد و سپس بر مبنای آنچه از این حضور فراتر می‌رود و به‌مستور شدن آن اشاره می‌کند قرائت کرد. بخش دوم سخن هایدگر در واقع اقتباسی است از گفته‌های روش‌شناسانه شلایرماخر و دیلتای. این دو تن بر آن بودند که می‌توان با کمک هرمنوتیک جهانهای تاریخی گذشته را از نو ساخت و آن را حتی از آنان که در درون آن جهانها بوده‌اند بهتر فهمید. هایدگر در این مقاله دست به بازسازی ساختاری یا پارادایمی دنیای ارسطویی و نیوتونی می‌زند. بر طبق این قرائت آنان که درون این جهانها می‌زیند، خود بی‌خبر از بنیانهای آن‌اند،

1. J. Weinscheimer

۲. در عمل نیز نشان داده شده است که گذر از عقل‌گرایی انتقادی پوپر به هرمنوتیکی از نوع هرمنوتیک گادامر میسر است.

3. double reading

حتی هایدگر بر آن است که با دور شدن از این بنیان - دور شدنی که به معنای خروج از ساخت این دوران نیست، بلکه حرکت در درون این ساخت است - این بی‌خبری فزونی می‌گیرد. تفسیر وی از دکارت بر این نکته مبتنی است که دکارت در پی بنیان نهادن فلسفه اولای جدیدی بود نه در پی ارائه روشی فلسفی. اما با دورتر شدن از این عصر، عصری که در آن دانشمندان فیلسوف بودند و فیلسوفان دانشمند، این امر فراموش می‌شود. فراموش شدن این امر به سلطه کامل پوزیتیویسم که از نظر وی جمع‌آوری امور واقع بیشتر و بهتر است، منجر می‌گردد: در عصر جدید فراموش می‌شود که این امور واقع از آن جهت امور واقع‌اند که در طرح افکنده شده جامع به عنوان امور واقع مقرر شده‌اند. هایدگر با عبارتی مرموز که مصداق آن معلوم نیست - مکتب وین؟ ویتگنشتاین؟ باز ماندگان نوکانتی‌ها؟ - می‌نویسد: «کم‌دی یا فزونتر تراژدی وضعیت علم در حال حاضر آن است که نخست، گمان می‌برند که بتوان با پوزیتیویسم بر پوزیتیویسم غلبه کرد» (شیء چیست؟). تحول فلسفه علم یا به‌طور کلی فلسفه غیرهایدگری نشان می‌دهد که اتفاقاً کسانی بر پوزیتیویسم غلبه کردند یا ابزار غلبه بر آن‌را مهیا کردند که در متن فلسفه پوزیتیویستی قرار داشتند، ویتگنشتاین در فلسفه دوره دوم خود یکسره از پوزیتیویسم تراکتاتوس کناره گرفت، اما بر آن بود که کتاب مهم دوران دوم فکری او یعنی تحقیقات فلسفی باید با توجه به تراکتاتوس قرائت شود. پوپر با وارد کردن عناصر هرمنوتیکی از فلسفه مکتب وین فاصله گرفت و کوون در متن همین فلسفه بود که تفسیری هرمنوتیکی از تحول علم به دست داد، هرمنوتیکی که همان‌طور که مشاهده شد، شباهتهای بسیاری به هرمنوتیک خود هایدگر دارد.

تحول این فلسفه و همچنین فلسفه مکتب فرانکفورت به دست هابرماس و فلسفه هرمنوتیکی به دست شاگردان خود هایدگر از قبیل گادامر راههای جدیدی پیش پای متفکران و دانشمندان و دانشجویان زمانه ما گذاشته است که حتی به‌مخيلة هایدگر هم خطور نمی‌کرد، زیرا که او بر اساس موضعی که در پیش گرفته بود گمان می‌کرد که از آنجا که بنیان عصر حاضر تغییری نیافته است لاجرم هر نوع فلسفه‌ای غیر از فلسفه او^۱ متافیزیکی خواهد بود و متافیزیک هم در عصر ما یعنی این یا آن نوع پوزیتیویسم.

۱. هایدگر در دوره دوم فعالیت فکری خود گمان می‌کرد که فلسفه اساساً متافیزیکی است و به همین سبب کنش خود را تفکر می‌نامید.

اکنون می‌توان پرسشی را که قبلاً نیز مطرح ساخته‌ایم مجدداً مطرح سازیم و سعی کنیم که به آن پاسخ دهیم. دیدیم که در نظریه تاماس کوون آنچه باعث تغییر پارادایمی به پارادایم دیگر می‌شود موارد خلافی است که سر راه پارادایم قدیمی قرار می‌گیرد و آن پارادایم قادر به حل معمای آنها نیست^۱. اما درباره تفسیر هایدگر چه می‌توان گفت؟ در تفسیر او ساخت، اجزای خود را تأیید می‌کند و اجزا ساخت را. در این‌گونه تفسیر هیچ راهی برای تغییری که بر اساس کنش درونی صورت گیرد باقی نمی‌ماند. هایدگر زمانی که آزمون گالیله در برج پیزا را متذکر می‌شود فقط به گفتن این امر بسنده می‌کند که گالیله بر مبنای طرح پیشینی خود این آزمایش را تفسیر کرد و طرفداران ارسطو همان واقعه را دال بر صحت نظر ارسطو دانستند؛ امر واقع یکی بود، اما تفسیر آن فرق می‌کرد زیرا که چهارچوبها و ساختها و پارادایمها با یکدیگر تفاوت داشتند. حال پیشرفت علم به کنار، پس چه شد که فیزیک گالیله‌ای-نیوتونی به جای فیزیک ارسطویی و فلسفه دکارت به جای فلسفه قرون وسطی نشست یا به عبارت کلیتر چیست آنچه از نظر هایدگر باعث تغییر دورانی به دوران دیگر می‌گردد؟

فقط از آنجا و تا آنجا که دازاین باشد حقیقت وجود دارد. موجودات فقط زمانی منکشف می‌شوند که دازاین باشد و فقط تا آنجا که دازاین باشد آنها منکشف می‌شوند... از آنجا که وجودی که برای حقیقت ضروری است خصلت دازاین را دارد، تمامی حقیقت وابسته به وجود دازاین است.

مارتین هایدگر - وجود و زمان
تاریخ وجود نه تاریخ انسان، نه تاریخ انسانیت، نه تاریخ نسبت انسان با موجودات و نه [تاریخ نسبت انسان] با وجود است. تاریخ وجود، خود وجود و فقط وجود است.

مارتین هایدگر - پایان فلسفه

۱. مثال ساده درباره موارد خلافی که فیزیک ارسطو قادر به توضیح آن نبود مسائلی بود که شهابها برای کیهان‌شناسی ارسطویی مطرح ساختند و مسئله تنظیم و اصلاح تقویم مسئله‌ای بود که گذرا از نجوم بظلمیوسی به نجوم کوپرنیکوس را ممکن ساخت، زیرا بر اساس نجوم بظلمیوسی اصلاح تقویم میسر نبود.

دو نقل قولی که از هایدگر ذکر کردیم نمایانگر دو دوره از زندگی فکری هایدگر است. در نقل قولی که از وجود و زمان نقل کردیم، هایدگر وجود حقیقت و انکشاف آن را به وجود دازاین منتسب می‌کند. این نقل قول به رغم آنکه هایدگر اعلام کرده است که قصد فائق آمدن بر فلسفه سوژه و لاجرم فلسفه دکارت را دارد، بسیار شبیه گفته‌های دکارت است. اما در نقل قول دوم، وجود، مستقل از هر نوع رخداد انسانی تصویر شده است. نقل قولهای بسیاری از هایدگر را در دوره دوم تفکر او می‌توان مثال آورد که در آن وی به قول خود قصد دارد به‌طور کامل بر فلسفه سوژه یا متافیزیک مدرن غلبه کند، منتهی در فراسوی فلسفه: «وجود همان است که هست». این گفته هایدگر که در «نامه‌ای درباره اومانیزم» آمده است، تقلیدی از کتاب مقدس است که در آن خداوند فرموده است «من همانم که هستم».

برای پاسخ دادن به پرسشی که در بخش قبل مطرح کردیم، نخست باید پرسیم چه شد که هایدگر از فلسفه دوران اول خود به فلسفه دوران دوم خود رفت، دورانی که در آن مفهوم حوالت وجود و دورانهای تاریخی یعنی مفاهیم مهم دوران دوم تفکر او پی ریخته شدند. شارحان و منتقدان درباره گذر از دوران اول به دوم دو نکته را متذکر می‌شوند: نخست بر اثر بن‌بستهای نظری کتاب وجود و زمان و سپس بر اثر درگیریهایی سیاسی و ایدئولوژیک^۱ (از جمله رک. هابرماس ۱۹۹۲، اتو پوگلر^۲ ۱۹۷۲، گرتن هریس^۳ ۱۹۷۸).

هایدگر بنا به گفته خود، در کتاب وجود و زمان در پی پرسش از معنای وجود^۴ است، اما دلمشغولی اصلی او در این کتاب پرسش از هستی است که مشخصه اصلی آن هستی پرسیدن از معنای وجود است. هایدگر این هستی را دازاین (انسان) نام می‌دهد. سبب اصلی این نامگذاری آن است که هایدگر از انسان‌شناسی

۱. ما از چاپ آن بخش از مقاله خود که به تأثیر زمینه ایدئولوژیک و سیاسی شکل‌گیری مفهوم «تاریخ وجود» می‌پردازد، برای جلوگیری از اطالة کلام، اجتناب کردیم.

2. O. Pöggler

3. K. Harris

۴. وجود، معنای وجود، وجود موجودات، حقیقت وجود، نامهایی است که هایدگر در دوره‌های متفاوت زندگی فکری خود به مضمون اصلی اندیشه خود می‌دهد. (برای بررسی این مضامین نگاه کنید به مارک اکرننت (M. Okrent) ۱۹۹۲. این مقاله در عین حال مناقشه‌ای است با آراء رورتی در مورد هایدگر).

متافیزیکی که با تکیه بر مقوله‌های تجریدی از قبیل عقل و سوزه در صدد توصیف انسان است، اجتناب کند. دازاین، بودن-در-جهان است. بنابراین هایدگر در وجود و زمان و وظیفه‌ای دوگانه بر عهده می‌گیرد، نخست تحلیل و توصیف ساختهای پیشینی بودن-در-جهان یا آنالیتیک دازاین و سپس تخریب متافیزیک.

هایدگر برای رسیدن به هدف خود از روشی دوری سود می‌جوید. توصیف ساختهای پیشینی یا به عبارتی ترانساندانتال دازاین تمهیدی است برای مطرح ساختن پرسش وجود: هایدگر در بخش اول کتاب خود این توصیفات را به‌انجام می‌رساند و در بخش دوم آنها را در پرتو مفهوم زمانمندی مجدداً از نو مطرح می‌کند، زیرا که به قول خود وی زمانمندی افق فهم دازاین است و بر مبنای همین زمانمندی است که می‌توان زمانمندی وجود را کشف کرد. فهم وجود در پرتو زمان همان بخش نانوشتۀ کتاب وجود و زمان است. هدف دوم هایدگر یعنی تخریب متافیزیک، نشان دادن تاریخی بودن و زمانمند بودن و محدود بودن مقولات متافیزیک بر اساس کشف خود او یعنی زمانمند بودن دازاین است، زیرا که به گفته او فقط بر مبنای همین زمانمندی است که چیزی به‌عنوان تاریخ می‌تواند به‌وجود آید.

پیوند میان ابعاد تاریخگرا و ترانساندانتال تفکر هایدگر یا به قول هابرماس (هابرماس ۱۹۸۳، ص ۵۶) میان ابعاد دیلتایی و هوسرلی تفکر او بر این هدف بنا شده است که هایدگر از یک سو با تخریب سنت متافیزیکی بتواند نشان دهد که دازاین جایگاه زمانمند آشکار شدن وجود موجودات است و از طرف دیگر روشن سازد که از آنجا که زمان، ساختار پیشینی برخوردار دازاین با موجودات است او می‌تواند از آن برای تخریب و تفسیر مجدد تاریخ متافیزیک غرب استفاده کند.

اما شگرد هایدگر ناموفق از آب در می‌آید. زیرا اگر هر نوع فهمی زمانمند و وابسته به موقعیتی خاص باشد تکیه بر این فهم برای آشکار کردن ساختهای پیشینی دازاین نیز نسبی و به‌همان موقعیت خاص وابسته خواهد شد، در نتیجه دازاین در هر دوره تاریخی متفاوت خواهد بود، و دیگر سخن گفتن از ساختهای پیشینی آن بی‌معنا و مهمل از آب در خواهد آمد.

اتو پوگلر یکی از شارحان و شاگردان هایدگر این امر را چنین خلاصه کرده است: «در بخشهای چاپ‌شده وجود و زمان مقوله تاریخمندی دارای دو دلالت است

که چندان روشن نیستند. از یک سو تاریخمندی شکل اصیل زمانمندی، و اصلی است که شیوه‌های وجود دازاین را از سایر شیوه‌های وجودی موجودات جدا می‌سازد، از سوی دیگر هایدگر مدعی است که تاریخمندی زمینه‌ای است که هر تحقیق انتولوژیکی در متن آن انجام می‌گیرد. در بخشهای چاپ‌شده وجود و زمان معلوم نیست که تاریخمندی فهم وجود دارای ساختار فراتاریخی است که هر نوع فهمی از وجود اعم از آنکه در فرهنگهای کهن و امروز یا آینده باشد، باید خود را با آن سازگار کند یا اینکه مشخصه انسان فرهیخته عصر ماست. گفته‌های هایدگر در وجود و زمان نه فقط مبهم است بلکه حتی به معنایی نیز بدل می‌شود: اگر تاریخمندی اصل و وجه متمایز وجود دازاین باشد دیگر نمی‌توان در جریان تخریب متافیزیک (یعنی قرائت انتقادی تاریخ متافیزیک برای کشف اختلافی حقیقت) مقوله تاریخمندی را به این شکل خاص از تاریخمندی اطلاق کرد. اگر تاریخمندی آن زمینه‌ای است که هر پرسشی از معنای وجود لاجرم در متن آن باقی می‌ماند، در این صورت پرسش از معنای وجود دیگر نمی‌تواند به تاریخمندی به منزله اصل نهایی آشکار شدن معنای وجود منجر شود، و این به آن معناست که هستی‌شناسی نمی‌تواند بنیادین باشد یعنی بر دازاین استوار شود» (پوگلر ۱۹۷۲، صص ۲-۱۲۱).

پوگلر در ادامه بر آن است که هایدگر برای رفع این ابهام یا بن‌بست در صدد برمی‌آید تا نشان دهد که معنای وجود عبارت است از همان ساحت یا «بنیاد»^۱ که تمامی دلالت‌های وجود از آن نشأت می‌گیرد و تمامی فهمها از وجود از آن تغذیه می‌کند. هایدگر برای جدا کردن این بنیاد از بنیادی که در انتوتولوژی^۲ از آن سخن می‌رود یا به عبارت دیگر از خدای فلاسفه، معنای وجود را «بنیاد بی‌بنیاد مفاک‌وار»^۳ می‌نامد. معنای وجود به عنوان بنیاد بی‌بنیاد مفاک‌وار همان «حقیقت» به عنوان نامستوری است. ظهور این نامستوری نوعی رمز و راز، و نحوه رخداد آن تاریخی است، منتهی نه به شیوه‌ای که ما از آن به تاریخ تعبیر می‌کنیم. جهان بر مبنای زمانمندی سازمان پیدا می‌کند و این زمانمندی، زمانمندی تاریخی است، بنابراین نحوه نامستوری و مستوری حقیقت وجود را باید در «دوره‌های تاریخی» جستجو کرد.

1. ground

2. onto-theology

3. abysmal groundless ground

به همین سبب هایدگر به این نتیجه می‌رسد که تاریخ، صحنه نامستور شدن وجود است. هر دوره تاریخی شاهد نحوه‌ای خاص از نامستور شدن و در عین حال مستور شدن آن است. نامستور شدن و مستور شدن به هم وابسته‌اند. در هر دوره تاریخی میرندگان (نامی که هایدگر در دوره دوم تفکر خود به‌داز این می‌دهد) بر مبنای همین نامستوری که لاجرم مستوری را در پی خواهد داشت، با جهان روبرو می‌شوند. اگر به عنوان مثال به‌دنیای ارسطویی و نیوتونی که شرح آن قبلاً داده شد بازگردیم می‌توانیم این امر را بهتر درک کنیم. این دو دنیا بر مبنای دو طرح متفاوت بنا شده است و وجود بنیان آنهاست - وجودی که خود «بنیاد بی‌بنیاد مفاک‌وار است» - در اینجا برای جلوگیری از اطاله کلام، نموداری را که مایکل آلن گیلسپی از دوره‌های تاریخی مد نظر هایدگر ترسیم کرده است می‌آوریم:

وجود (طبیعت، کیهان، حقیقت)		دوره ماقبل سقراط
موجودات (نمود، صبرورت)	وجود	متافیزیک یونانی:
موضوعات باورهای عامیانه، نمودها و ظواهر	(مُثل، خیر)	افلاطون
فعالیت، کمال (completion)	جوهر، نهاد	ارسطو
آن هستی (چیزی که هست) (that being)	(what being)	چه هستی (چیستی)
		متافیزیک قرون وسطی:
فعالیت، هستی (existence)	ایده، ماهیت	رُمی
علیت، منتهای، مخلوق	بنیاد،	مسیحی
		نامتناهی، خالق
		متافیزیک مدرن:
ابژه، فعلیت	سوژه، بازنمایی	دوران اولیه
وجود (اراده، تکنولوژی)		نیپیلیسم

(گیلسپی ۱۹۸۴، ص ۱۳۶)

شرح این نمودار یعنی شرح تخریب مابعدالطبیعه به‌دست هایدگر حتی به‌طور موجز در اینجا نه ممکن است نه لازم. هایدگر تقدیر تاریخی غرب را در متون پُر از رمز و راز خود بازگفته است و صدها مفسر آثار او درباره ابعاد متفاوت آن مقاله‌ها و کتابهای بسیاری نوشته‌اند، و برای بررسی این امر باید به نوشته‌های هایدگر و

مفسران او مراجعه کرد. اما مسئله‌ای که ما قصد داریم به آن توجه کنیم ماهیت این دوره‌بندی است. متفکران بسیاری که تفکر تاریخی داشته‌اند یا درباره تاریخ تأمل کرده‌اند دست به این نوع دوره‌بندیها زده‌اند. از ابن‌خلدون و هگل و مارکس گرفته تا اگوست کنت و امیل دورکیم و ماکس وبر و مورخان و مردم‌شناسان هر یک دوره‌های خاص و متمایزی را از تاریخ مشخص کرده‌اند و سبب گذر از دوره‌ای به دوره‌ی دیگر را نیز ذکر کرده‌اند. از این حیث هایدگر تفاوت چندانی با آنها ندارد، اما از حیث مهم دیگری این دانشمندان با خردگریزی مثل هایدگر و اسپنگلر تفاوت دارند و آن، این است که این دو هیچ ملاک و مناط تجربی و عقلانی به دست نداده‌اند که به کمک آنها بتوانیم گذر از یک دوره به دوره‌ی دیگر را مورد تحقیق قرار دهیم. تفاوتی که هایدگر میان تاریخ انتولوژیک (تاریخ وجود) و تاریخ انتیک (تاریخ جهان آنچنان که اتفاق افتاده است)^۱ می‌گذارد هر نوع تحقیق عقلانی و تجربی را از قبل محکوم به شکست می‌کند زیرا که تاریخ جهان لعبتکی در دست وجود لعبت‌باز بیش نیست. هایدگر برای تحقیر هر نوع تحقیق تجربی و عقلی گفته است: «تفکری هست که از تفکر مفهومی منضبطتر و دقیقتر است.» در فلسفه تاماس کوون آنچه باعث جایگزین شدن پارادایمی به دست پارادایم دیگر می‌شود موارد خلافی است که پارادایم قبل قادر به حل معمای آنها نیست، اما در فلسفه هایدگر افکنده شدن بنیان جدید برای هر دوره امری است که در رمز و راز باقی خواهد ماند و بشر را امکان رخنه به این رمز و راز نیست زیرا که «تاریخ وجود، نه تاریخ انسان، نه تاریخ انسانیت، نه تاریخ نسبت انسان با موجودات و نه [تاریخ نسبت انسان] با وجود است. تاریخ وجود، خود وجود و فقط خود وجود است.»

۱. گروهی را که با فلسفه هایدگر سروکار داشته‌اند می‌توان به سه دسته تقسیم کرد: مفسران و شارحان آثار او و مقلدان او و فلاسفه‌ای که فلسفه‌ای از آن خود داشته‌اند، اما از فلسفه هایدگر اثر پذیرفته‌اند. نکته جالب توجه آن است که هیچ‌یک از گروه سوم به مقوله «وجود» و «تاریخ وجود» هایدگر وقعی نگذاشته‌اند، از این گروه می‌توان به عنوان مثال از این فلاسفه نام برد: گادامر (۱۳۷۳، صص ۵-۲۹۴)، ریکور و هابرماس و فوکو و دریدا و ریچارد رورتی. رورتی که هایدگر و جان دیویی و ویتگنشتاین را بزرگترین فیلسوفان قرن بیست می‌داند درباره مقوله تاریخ وجود چنین سخن گفته است: «یا وجود کاملاً با موجودات تفاوت دارد که در این صورت نسخه‌ای از مثل قدیمی افلاطون بیش نیست، یعنی همان جهان واقعی» مبهم و مجرد که فاقد هر نوع تعیین تاریخی و محتوایی است، و یا اینکه برای تشخیص و تعیین بخشیدن به صیوریت وجود باید آن را تابع تاریخ موجودات یا تاریخ معمولی کرد. اگر هایدگر شق اول را قبول کند قدمی از افلاطون جنوتر نگذاشته است و اگر شق دوم را بپذیرد نیازی به تاریخ وجود نیست. (رورتی ۱۹۹۱، صص ۶۹-۳۷)

مراجع

منابع فارسی

- اعتماد، ش (۱۳۷۵)، دیدگاهها و برهانها، تهران، نشر مرکز.
- باتامور، تام (۱۳۷۳)، «مصاحبه با برایان تیلور و ویلیام آویت ویت»، ترجمه هاله لاجوردی، فصلنامه ارغنون، شماره ۲، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- برمن، مارشال (۱۳۷۳)، «مارکس و مدرنیسم و مدرنیزاسیون»، ترجمه یوسف اباذری، فصلنامه ارغنون، شماره ۳، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- بوینی، روی (۱۳۷۳)، «مصاحبه با گادامر»، ترجمه هاله لاجوردی، فصلنامه ارغنون، شماره ۲، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- چالمرز، ا. (۱۳۷۴)، چستی علم، ترجمه سعید زیباکلام، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- ریلکه، تراکل، سلان (۱۳۷۱)، کتاب شاعران، ترجمه یوسف اباذری، مراد فرهادپور، ضیاء موحد، تهران، انتشارات روشنگران.
- ریکور، پل (۱۳۷۳)، «هرمنوتیک: احیای معنا یا کاهش توهم»، ترجمه هاله لاجوردی، فصلنامه ارغنون، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- فرهادپور، م. (۱۳۷۱)، «عقل افسرده»، مجله فرهنگ، کتاب دوازدهم، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران.
- فوکو، میشل (۱۳۷۰)، «درباره 'روشنگری چیست' اثر کانت»، ترجمه همایون فولادپور، فصلنامه کلک، شماره ۲۲، تهران.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۷۰)، «روشنگری چیست؟»، ترجمه همایون فولادپور، فصلنامه کلک، شماره ۲۲، تهران.
- کورنر، اشتفان (۱۳۶۷)، فلسفه دانت، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، انتشارات خوارزمی.

کوزنزهوی، دیوید (۱۳۷۱)، حلقه انتقادی، ترجمه مراد فرهادپور، تهران، انتشارات روشنگران.

کون، ت. (۱۳۶۹)، ساختار انقلابهای علمی، ترجمه احمد آرام، تهران، سروش.

کون، ت. (۱۳۷۶)، «انقلابهای علمی چیستند؟»، ترجمه شاپور اعتماد، دستنوشته.

گیدنز، آنتونی (۱۳۶۳)، دورکیم، ترجمه یوسف اباذری، تهران، خوارزمی.

لوکاچ، گئورگ (۱۳۷۳)، «در باب فلسفه رمانتیک زندگی»، ترجمه مراد فرهادپور، فصلنامه ارغنون، شماره ۲، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

مارکوزه، ه. (۱۳۷۵)، «صنعتی شدن و سرمایه‌داری در آثار ماکس وبر»، ترجمه هاله لاجوردی، فصلنامه ارغنون، ۱۲/۱۱، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

محمودیان، محمد رفیع (۱۳۷۵)، «حالت مثالی گفتار»، فصلنامه فرهنگ، شماره ۱۸، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

نیچه، فریدریش (۱۳۶۳)، فراسوی نیک و بد، ترجمه داریوش آشوری، تهران، انتشارات خوارزمی.

_____ (۱۳۷۲)، «اراده معطوف به قدرت»، ترجمه میترا رکنی، مجله فرهنگ، کتاب پانزدهم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

_____ (۱۳۷۳)، «در باب حقیقت و دروغ به مفهومی غیر اخلاقی»، ترجمه مراد فرهادپور، فصلنامه ارغنون، شماره ۳، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

نیکولز، ویلیام (۱۳۷۴)، «بولتمان و الهیات وجودی»، ترجمه یوسف اباذری، فصلنامه ارغنون، شماره ۵ و ۶، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

وبر، م. (۱۳۷۳)، «مقدمه اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری»، ترجمه حسن چاوشیان، فصلنامه ارغنون، شماره ۳، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

هابرماس، یورگن (۱۳۷۳)، «علم و تکنولوژی در مقام ایدئولوژی»، ترجمه علی مرتضویان، فصلنامه ارغنون، شماره ۱، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

هایدگر، م. (۱۳۷۳) «پرسش از تکنولوژی»، ترجمه شاپور اعتماد، فصلنامه ارغنون، شماره ۱، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

_____ (۱۳۷۵)، «عصر تصویر جهان»، ترجمه یوسف اباذری، فصلنامه ارغنون، شماره ۱۲/۱۱، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

هولاب، رابرت (۱۳۷۵)، یورگن هابرماس، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشر نی.

منابع انگلیسی

- Abel, T. (1977), «The Operation Called Verstehen», in (ed) F. Dallmayer & T. McCarthy, *understanding and Social Inquiry*, Norte Dame, University of Notre Dame Press.
- Adler, M. (1978), «The Sociological Meaning of Karl Marx's Thought», in (ed) T. Bottomore and P. Goode, *Austro-Marxism*, Oxford: Clarendon Press.
- Adorno, T. (1976), *The Positivist Dispute in German Sociology*, London, Heinemann.
- _____ (1991), *The Culture Industry, Selected Essays on Mass Culture*, London, Routledge.
- _____ (1973), *The Jargon of Authenticity*, London, R.K.P.
- Alderman, H. (1978), «Heidegger's Critique of Science and Technology» in *Heidegger and Modern Philosophy*, London, Yale University Press.
- Alpert, H. (1961), *Emil Durkheim and his Sociology*, New York, Russel & Russel.
- Andreski, S. (1984), *Max Weber's Insights and Errors*, London, R. K. P.
- Apel, K. (1980), *Towards a Transformation of Philosophy*, London, R. K. P.
- Arato, A. & Breines, P. (1979), *The Young Lukacs and the origin of Western Marxism*, London, Pluto Press.
- Arendt, H. (1958), *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Aristotle (1991), *The Nicomachean Ethics*, Oxford, Oxford University Press.
- Ayer, A. J. (1960), *Logical Positivism*, Illinois, The Free Press.
- Bakhtin, M. (1984), *Problems of Dostoevsky's Poetics*, Manchester, Manchester University Press.
- Benjamin, W. (1978), *Illuminations*, New York, Schochen Books.
- Benton, T. (1978), *Philosophical Foundations of the Three Sociologies*, London, R.K.P.
- Bernstein, R. (1989), *Beyond Objectivism and Relativism*, Oxford, Blackwell.
- _____ (1991), *The New Constellations*, Oxford, Polity Press.
- Brayant, Ch. (1985), *Positivism in Social Theory and Research*, New York, St. Martin Press.
- Callinicos, A. (1973), *Marxism and Philosophy*, Oxford, Clarendon Press.
- Chalmers, A. F. (1976), *What is This Thing Called Science?* London, The Open University Press.

- Coser, L. A. (1977), *Masters of Sociological Thought*, New York, Harcourt Brace Javanovich Inc.
- Couzenz Hoy, D. (1978), «History, Historicity and Historiography in *Being and Time*», in (ed) M. Murray, *Heidegger and Modern Philosophy*, New Haven, Yale.
- Culler, J. (1976), *Saussure*, Fontana.
- Dreyfus, H. (1991), *Being-in-the-world*, London, The MIT Press.
- _____ and Harrison, H. (1992), *Heidegger: A Critical Reader*, Oxford, Blackwell.
- _____ (1995), «Heidegger on the connection between nihilism, art, technology and politics», in *Heidegger*, Edited by Charles Guignon, Cambridge, Cambridge University Press.
- Durkheim, E. (1961), *Moral Education: A Study in the Theory and Application of sociology of education*, New York, The Free Press.
- _____ (1972), *Suicide, A Study in Sociology*, London, R. K. P.
- _____ (1974), *Sociology and Philosophy*, New York, The Free Press.
- Dussel, E. (1996), *The Underside of Modernity*, New Jersey, Humanities Press.
- Eden, R. (1984), *Political Leadership and Nihilism, A Study of Weber and Nietzsche*, (Trampa: University Press of Florida).
- Fann, K. T. (1969), *Wittgenstein's Conception of Philosophy*, Berkeley, University of California Press.
- Frisby, D. (1974), «The Frankfurt School: Critical Theory and Positivism», in (ed) J. Rex, *Approaches to Sociology*, London, R. K. P.
- Gadamer, H. G. (1975), *Truth and Method*, London, Sheed and Ward.
- _____ (1976), *Hegel's Dialectic*, New Haven, Yale University Press.
- _____ (1977), *Philosophical Hermeneutics*, London, University of California Press.
- Gelven, M. (1970), *A Commentary on Heidegger's «Being and Time»*, New York, Harper & Row.
- Giddens, A. (1977), *Studies in Social and Political Theory*, London, Hutchinson.
- _____ (1987), «Weber and Durkheim», in (ed) W. Mommsen and J. Osterhammel, *Max Weber and his Contemporaries*, London, Unwin Hyman.
- Gillespie, M. (1984), *Hegel and Heidegger*, Chicago, The University of Chicago Press.

- Gillies, D. (1993), *Philosophy of Science in the Twentieth Century*, Oxford, Blackwell.
- Goldman, L. (1980), *Lukacs and Heidegger*, London, R. K. P.
- Goldman and Adorno (1976), «To Describe, Understand and Explain», in Lucien Goldman, *Cultural Creation*, St. Louis, Telos Press.
- Gouldner, A. (1980), *The Two Marxisms*, London, Macmillan.
- Grossmann, R. (1986), *Phenomenology and Existentialism*, London, Routledge & Kegan Paul.
- Habermas, J. (1970), *Towards a Rational Society*, London, Heinemann.
- _____ (1971), «*Knowledge and Human Interests*», Boston, Beacon Press.
- _____ (1975), «A Postscript to Knowledge and Human Interests», in *Philosophy of The Social Science*, vol. 3.
- _____ (1977), «A Review of Gadamer's Truth and Method», in (ed) E. Dallmayer and T. McCarthy, *Understanding and Social Inquiry*, Notre Dame, University of Notre Dame Press.
- _____ (1982), «A Reply to My Critics», in (ed) J. B. Thompson and D. Held, *Habermas: Critical Debates*, Cambridge, MIT Press.
- _____ (1983), *Philosophical–Political Profiles*, London, H. E. B.
- _____ (1984), *The Theory of Communicative Action*, I, Cambridge, Polity Press.
- _____ (1989a), *The Theory of Communicative Action*, II, Cambridge, Polity Press.
- _____ (1989b), *The Structural Transformation of the Public Sphere*, Cambridge, Polity Press.
- _____ (1989c), *On The Logic of the Social Sciences*, Massachusetts, MIT Press.
- _____ (1989d), *The New Conservatism*, Cambridge, Polity Press.
- _____ (1990), *Moral Consciousness and Communicative Action*, Cambridge, Polity Press.
- _____ (1990), *The Philosophical Discourse of Modernity*, Polity.
- _____ (1992), «Work and Weltanschauung», in, *Heidegger: A Critical Reader*, Edited by Hubert L. Dreyfus and Harison Hall, Oxford, Blackwell.

- Harries, K. (1978), «Heidegger as Political Thinker» in *Heidegger and Modern Philosophy*, Edited by: Michael Murray, New Haven and London, Yale University Press.
- Hegel, G. W. F. (1979), *Phenomenology of Spirit*, Oxford, Clarendon Press.
- Heidegger, M. (1949), *Existence and Being*, Chicago, Henry Regnery, Co.
- _____ (1961), *Introduction to Metaphysics*, New York, Doubleday Anchor.
- _____ (1962), *Being and Time*, New York, Harper and Row.
- _____ (1966), *Discourse on Thinking*, New York, Harper and Row.
- _____ (1967), *What is a Thing?* Illinois, Henry Regnery Company.
- _____ (1971), «Building Dwelling Thinking» in *Poetry, Language, Thought*, New York, Harper.
- _____ (1971), «Plato's Doctrine of Truth», in (ed), W. Barrett and H. Aiken, *Philosophy in the Twentieth Century*, vol. 3, Harper and Row.
- _____ (1973), *The End of Philosophy*, London, Souvenir Press.
- _____ (1977), *The Question Concerning Technology and other Essays*, New York, Garland.
- _____ (1978), *Nietzsche*, (III and IV), San Francisco, Harper.
- _____ (1982), *Basic Problems of Phenomenology*, Bloomington, Indiana, U. P.
- _____ (1991), *Nietzsche*, (I and II), San Francisco, Harper.
- Held, D. (1980), *Introduction to Critical Theory*, London, Hutchinson.
- Hodges, H. (1952), *The Philosophy of Wilhelm Dilthey*, London, R. K. P.
- Holub, R. C. (1991), *Jurgen Habermas, Critic in the Public Sphere*, London, Routledge.
- Honneth, A. (1979), «Communication and reconciliation» in, *Telos*, No. 39.
- Horkheimer, M. (1968), «Schopenhauer Today», in (ed) K. H. Wolf and B. Moore, *The Critical Spirit*, Boston, Bacon Press.
- _____ (1972), *Critical Theory, Selected Essays*, New York, The Seabury Press.
- _____ (1986), «Materialism and Morality», in, *Telos*, 69.
- Hume, D. (1992), *Enquiries*, Oxford, Clarendon Press.
- Husserl, E. (1970), *Crisis of European Sciences*, Evanston: Northwestern University Press.

- _____ (1977), *Phenomenological Psychology*, Hague, Martinus Nijhoff.
- Inwood, M. (1993), *A Hegel Dictionary*, Cambridge, Blackwell.
- Jameson, F. (1971), *Marxism and Form*, Princeton, Princeton University Press.
- Jay, M. (1984), *Adorno*, London, Montana.
- Kaufmann, W. (1974), *Nietzsche*, Princeton, Princeton University Press.
- Keat, R. & Urry, J. (1978), *Social Theory as Science*, London, R. K. P.
- Kettler, D. (1971), «Culture and Revolution», in *Telos*, No. 10.
- Kockelmans, J. (1972), *On Heidegger and Language*, Evanston, Northwestern University Press.
- _____ (1970), «The Era of the World—as—Picture», in *Phenomenology and the Natural Sciences*, Edited by J. Kokelmans, Evanston, Northwestern University Press.
- Kolakowski, L. (1978), *Main Currents of Marxism*, Oxford, Clarendon Press.
- Korsch, K. (1972), *Marxism and Philosophy*, London, NLB.
- Kuhn, T. (1970), *The Structure of Scientific Revolutions*, London, The University of Chicago Press.
- Lakatos, I. (1974), «Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes», in (ed), I. Lakatos and A. Musgrave, *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge, CUP.
- Liewelyn, J. (1985), *Beyond Metaphysics?*, Atlantic Highlands, Humanities Press.
- Lukacs, G. (1962), *The Historical Novel*, London, Merlin Press.
- _____ (1971), *History and Class Consciousness*, Massachusetts, The MIT Press.
- _____ (1971), *The Soul and Form*, London, Merlin Press.
- _____ (1972), *Studies in European Realism*, London, Merlin Press.
- _____ (1972), «On the Poverty of Spirit», in *The Philosophical Forum*, Volume III, Nos. 3–4.
- _____ (1978), *The Theory of Novel*, London, Merlin Press.
- MacIntyre, A. (1976), *A Short History of Ethics*, London, R. K. P.
- Magee, B. (1983), *The Philosophy of Schopenhauer*, Oxford, O. U. P.
- _____ (1987), *The Great Philosophers*, Oxford, O. U. P.
- Marcuse, H. (1960), *Reason and Revolution*, Boston, Bacon Press.
- _____ (1968), *Negations, Essays in Critical Theory*, Harmondsworth, Penguin.

- Marx, W. (1971), *Heidegger and Tradition*, Evanston, Northwestern University Press.
- Marx, K. (1976), *Capital*, vol. 1, Harmondsworth, Penguin.
- McCarthy, T. (1978), *The Critical Theory of Jurgen Habermas*, London, Hutchinson.
- Merton, R. K. (1967), *On Theoretical Sociology*, New York, Free Press.
- Mestrovic, S. G. (1991), *The Coming Fin de Siècle*, London, Routledge.
- Meszaros, I. (1972), *Lukacs Concept of Dialectic*, London, The Merlin Press.
- Mommsen, W. J. & Osterhammel, J. (ed) (1987), *Max Weber and his Contemporaries*, London, Unwin Hyman.
- Neurath, O. (1960), «Protocol Sentences» in *Logical Positivism*, Edited by A. J. Ayer, Illinois, The Free Press.
- Newton-Smith, W. H. (1981), *The Rationality of Science*, London, R. K. P.
- Nietzsche, F. (1967a), *The Birth of Tragedy*, New York, Vintage Books.
- _____ (1967b), *The Will to Power*, New York, Random House.
- _____ (1968), *Basic Writings of Nietzsche*, New York, Modern Library.
- _____ (1974), *The Gay Science*, New York, Vintage Books.
- Nisbet, R. A. (1965), *Emile Durkheim*, Makers of Modern Social Science, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice-Hall Inc.
- _____ (1966), *The Sociological Tradition*, New York, Basic Books.
- _____ (1976), *Sociology as an Art Form*, London, Heinemann.
- Okrent, M. (1992), «The Truth of Being and Philosophy of History», in *Heidegger: A Critical Reader*, Edited by Hubert L. Dreyfus and Harrison Hall, Oxford, Blackwell.
- Otto, R. (1979), *The Idea of the Holy*, Oxford, Oxford University Press.
- Parkinson, G. H. (1977), *Georg Lukacs*, London, Routledge and Kegan Paul.
- Perotti, J. (1974), *Heidegger on the Divine*, Ohio, O. U. P.
- Pippin, R. (1991), *Modernism as a Philosophical Problem*, Cambridge, Basil Blackwell.
- Pöggeler, O. (1972), «Heidegger's Topology of Being», in *On Heidegger and Language*, Edited by: Joseph J. Kokelmans, Evanston, Northwestern University Press.
- Popper, K. (1972), *The Logic of Scientific Discovery*, London, Hutchinson.
- _____ (1989), *Conjectures and Refutations*, London, Routledge.

- _____ (1994), *The Myth of the Framework*, London, Harvester.
- _____ (1972), *Objective Knowledge, An Evolutionary Approach*, Oxford, O. U. P.
- Rex, J. (1969), *Key Problems of Sociological Theory*, London, R. K. P.
- Richardson, W. (1974), *Heidegger, Through Phenomenology to Thought*, The Hague, Martinus Nijhoff.
- Roberts, J. (1990), *German Philosophy*, Oxford, Polity Press.
- Roderick, R. (1986), *Habermas and The Foundation of Critical Theory*, London, Macmillan.
- Rorty, R. (1991), *Consequences of Pragmatism*, London, Harvester.
- Roth, G. and Schluchter, W. (1979), *Max Weber's Vision of History*, Berkeley, University of California Press.
- Rosen, S. (1969), *Nihilism*, New Haven, Yale University Press.
- Scheler, M. (1980), *Problems of Sociology of Knowledge*, London, Routledge and Kegan Paul.
- Schopenhauer, A. (1964), *The World as Will and Idea*, London, R. K. P.
- _____ (1965), *On The Basis of Morality*, New York, Library of Liberal Arts.
- Shapere, D. (1983), «Meaning and Scientific Change» in *Scientific Revolutions*, Edited by Ian Hacking, Oxford, Oxford University Press.
- Silverman, H. (1991), *Gadamer and Hermeneutics*, London, Routledge.
- Simmel, G. (1968), *The Conflict in Modern Culture and other Essays*, New York, College Press.
- Solomon, R. C. (1990), *Continental Philosophy*, Oxford, O. U. P.
- Taylor, C. (1975), *Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press.
- _____ (1980), «Understanding in Human Sciences», in, *The Review of Metaphysics*, No. 133.
- Turner, B. S. (1987), «A Note on Nostalgia», in *Theory, Culture, and Society*, vol. 4, (1), Sage.
- _____ (ed) (1992), *Theories of Modernity and Postmodernity*, London, Sage.
- _____ (1993), *Max Weber: From History to Modernity*, London, Routledge.

- Turner, B. S. and Stauth, G. (1988), «Nostalgia, Postmodernism, and the Critique of Mass Culture», in *Theory Culture, and Society*, vol. 5, (2–3), Sage.
- Turner, Ch. (1992), «Lyotard and Weber», in *Theories of Modernity and Postmodernity*, London, Sage.
- Turner, S. B. and Factor, R. A. (1984), *Max Weber and Dispute over Reason and Values: A Study in Philosophy, Ethics and Politics*, London, Routledge.
- Warnock, M. (1978), «Nietzsche's Conception of Truth» in. (ed) M. Pasley, *Nietzsche: Imagery and Thought*, London. Methuen.
- Weber, S. W. (1976), «Aesthetic Experience and Self-Reflection as Emancipatory Processes», in. (ed), J. O'Neill, *On Critical Theory*, London, Heinemann.
- Weber, Marriane (1975), *Max Weber: A Biography*, New York, John Wiley and Sons.
- Weber, Max (1949), «Objectivity in Social Science and Social Polity». *The Methodology of the Social Sciences*, New York. The Free Press.
- (1964), *The Theory of Social and Economic Organization*. New York. Free Press.
- (1970), *From Max Weber*. London, R. K. P.
- (1976), *Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism*. London. George Allen & Unwin.
- Weinscheimer, J. (1985). *Gadamer's Hermeneutics*. London, Yale University Press.
- Wellmer, A. (1974). *Critical Theory of Society*. New York. Seabury Press.
- White, S. (1988). *The Recent Work of Jurgen Habermas*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Wittgenstein, L. (1966). *Tractatus Logico Philosophicus*. London. R. K. P.
- Wolin, R. (1990). *The Politics of Being*. New York. Columbia University Press.
- Wood, A. W. (1985), «Habermas's Defense of Rationalism», in. *New German Critique*. No. 35.
- Zijderveld, A. C. (1974). *The Abstract Society*. Harmondsworth. Penguin.

نمایه

آپل، کارل-اتو ۱۹، ۳۰ تا ۳۵، ۴۰، ۴۱	آنا رشیسم ۱۱۳، ۱۲۸، ۱۲۹
۲۲۳، ۶۵	آنتیگونه ۲۴۸
آپولو ۱۶۰	
آدرنو، تتودور ۱۶، ۲۶، ۳۶، ۴۱، ۴۹، ۵۷	اباذری، یوسف ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۵، ۳۲۷
۶۳، ۶۴، ۷۷، ۷۸، ۸۰، ۸۴، ۸۵، ۱۰۹	۳۲۸
۱۲۲، ۱۶۳، ۱۶۷، ۱۸۱، ۱۸۷، ۲۰۲	ابعاد نظریه نحو ۷۰
۳۱۲، ۲۷۹	ابل، تتودور ۱۶۴
آدلر، ماکس ۸۰	ابله ۱۷۵
آرام، احمد ۳۲۶	ابن خلدون ۳۲۰
آرنت، هانا ۱۳۵، ۲۱۴	اتو، رودلف ۱۰۵
آزاد ارمکی، تقی ۷	اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری ۱۴۳
آستین، ج.ل. ۱۹، ۲۶، ۶۲، ۷۰، ۷۲، ۷۴	۱۶۴، ۱۵۵
آشوری، داریوش ۳۲۷	اخلاق نیکوماخوسی ۲۶۳، ۲۷۵
آفرودیت ۱۶۰	اِدن ۱۳۴، ۱۳۵
آکسفورد ۶۲	ادیسه ۱۸۴
آلبرایت، مادلین ۷۶	اراتو، اندرو ۱۷۰، ۱۷۲، ۲۰۰
آلبرت، هانس ۳۶، ۴۱، ۱۲۲	ارتباط و تکامل جامعه و نظریه کنش ارتباطی
آلبرشت، هانس ۳۶، ۴۱	۷۷
آلپرت، هاری ۹۱	ارسطو ۱۳۶، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۵۱، ۲۵۴، ۲۵۷
آلمان ۱۱، ۳۰، ۴۸، ۶۵، ۱۵۲، ۱۵۴، ۱۵۵	۲۶۲، ۲۶۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۸۱
۱۶۷، ۱۷۲، ۱۷۸ تا ۱۸۰، ۱۸۹، ۱۹۲	۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۹، ۲۹۲، ۳۰۹، ۳۱۱، ۳۱۵
۱۹۵، ۲۱۴، ۲۴۳، ۲۴۵، ۲۸۴، ۳۰۲، ۳۱۲	ارغنون (فصلنامه) ۷، ۱۲، ۱۳، ۸۵، ۳۲۲
آلیوشا ۱۷۶	۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۸، ۳۳۰
آمریکا ۷۶، ۹۱، ۱۰۹، ۱۱۳، ۱۲۲، ۱۵۵، ۳۰۸	ارنست، پل ۲۱۰

- اروپا ۱۲۰، ۱۱۹، ۱۱۷، ۷۶، ۱۲۰، ۱۱۶، ۱۲، انقلاب فرانسه ۱۲۰، ۱۱۶، ۱۲، انگلستان ۲۰۷، انگلس، فریدریش ۲۴۳، اودیپوس ۲۴۸، اوفه، کلاوس ۱۹، اومانیسیم ۳۱۶، اویت‌ویت، ویلیام ۳۲۲، ایده‌آلیسم ۸۷، ۱۰۹، ۱۰۹، ۱۹۰، ۱۹۳، ۲۱۹، ۲۸۳، ایده‌امر قدسی ۱۰۵، ایر، آ.ج. ۳۰۴، ۳۳، ایران ۷، ایلیاد ۱۸۴، این‌وود، م. ۲۰۷، باتامور، تام ۳۲۲، ۸۰، باختین، میخائیل ۱۵۳، ۱۵۲، باخ، ی.س. ۸۳، باکستر، ریچارد ۱۴۶، بالاش، بلا ۱۷۸، بالزاک، ا. ۱۸۶، ۲۰۲، بایر، ه. ۴۲، بهوون، ل.و. ۸۳، بحران علوم اروپایی ۳۱۲، ۳۹، برادران کاراملزوف ۱۷۵، برایننت، کریستوفر ۹۱، برک، ادmond ۱۱۶، برکلی، ج. ۱۸۹، برگسون، ه. ۲۴، اروپا ۱۲۰، ۱۱۹، ۱۱۷، ۷۶، ۱۲۰، ۱۱۶، ۱۲، اروپای شرقی ۱۵۴، اسپنسر، هربرت ۷۹، اسپینوزا، باروخ ۱۹۰، ۱۸۹، استات، جورج ۸۳ تا ۸۶، استالین، ژوزف ۲۱۱، استراگون ۲۷۷، استراوسون، پیتر ۷۰، استرهامل، یورگن ۱۶۸، ۱۶۲، ۱۵۵، ۱۵۳، استوارت میل، جان ۱۱، ۷۶، ۱۲۳، ۲۴۴، ۳۱۳، اشپنگلر ۳۲۰، اشپگل (مجله) ۲۶۷، ۲۷۹، اشمیت، کارل ۱۱۰، اعتماد، شاپور ۳۰۷، ۷ تا ۳۰۹، ۳۲۱، ۳۲۵ تا ۳۲۷، افلاطون ۱۳۶، ۱۱۶، ۹۵، ۹۴، ۶۳، ۶۲، ۵۲، ۱۳۷، ۱۵۷، ۱۵۸، ۲۴۵، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۳، ۲۴۸، ۲۸۵، ۲۸۸، ۲۹۲، ۳۰۲، ۳۲۰، اکرن، مارک ۳۱۶، اگزستانسیالیسم ۱۶۷، اگوستین ۲۵۲، آلسون، رجینا ۱۷۴، ۱۷۷، الیزابت ۱۳۲، امپریالیسم ۱۲، امپریسم ۱۲، امریکای شمالی ۷۶، انتلکتوالیسم ۱۵۵، انقلاب روسیه ۱۷۸

- برلین (دانشگاه) ۱۶۷
 برمن، مارشال ۳۲۲، ۱۳۵، ۸۵
 برنتانو، فرانتس ۲۱۴، ۴۶
 برنشتاین، ریچارد ۱۱، ۶۲ تا ۶۶، ۶۹، ۷۵، ۶۹
 ۲۶۷، ۲۷۲ تا ۲۷۷، ۳۰۳، ۳۱۱
 برنیز، پل ۱۷۰، ۱۷۲، ۲۰۰
 بزید، هنری ۱۳۸
 بشیریه، حسین ۳۲۵
 بکت، ساموئل ۱۰۹
 بل، دانیل ۱۱۳، ۸۹
 بلوخ، ارنست ۱۵۳، ۱۵۶، ۱۶۳، ۱۶۸ تا
 ۱۷۰، ۱۷۷
 بتام، ج. ۱۱۰
 بنیاد اخلاق ۹۹
 بنیامین، والتر ۱۳، ۱۴، ۱۷، ۶۳، ۸۴، ۱۰۹،
 ۱۶۳
 بوداپست ۱۷۸، ۲۱۲
 بودلر، شارل ۹۳، ۱۶۰
 بوردیو، پیر ۲۱۳
 بوروکراسی ۱۴۷ تا ۱۴۹، ۱۷۸، ۱۹۷
 بوسنی هرزگوین ۱۱۰
 بولتمان، رودولف ۲۱۳، ۲۱۶
 بوینی، روی ۱۳، ۵۱، ۳۲۲
 بیکن، راجر ۱۲۳، ۱۳۱، ۱۵۸، ۲۵۷
 بینوایان ۹۳
 پاپ ۱۴۴
 پارسونز، تالکوت ۱۹، ۷۷، ۱۴۵، ۳۰۸
 پازوکی، شهرام ۷
 پانوفسکی، اروین ۸۳
 پایا، حسین ۷
 پدیدارشناسی استعلایی ۳۱۲
 پدیدارشناسی روح ۱۹۳، ۲۰۲
 پراگماتیسم ۳۷
 پراگماتیک عام ۱۸
 پرنس میشکین ۱۷۵ تا ۱۷۷
 پرولتاریا ۳۵
 پوپر، کارل ۳۳، ۳۶، ۴۲، ۸۱، ۸۶، ۸۷،
 ۱۲۲، ۱۲۶ تا ۱۲۹، ۱۳۲، ۲۰۷، ۲۸۳،
 ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۸، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴
 پوزیتیویسم ۱۱، ۲۰، ۲۴، ۲۶، ۳۰، ۳۳، ۳۶
 تا ۴۰، ۴۲، ۴۹، ۵۲، ۶۰، ۸۷، ۸۸، ۹۱،
 ۱۱۰، ۱۲۰ تا ۱۲۴، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۶۶،
 ۱۸۱، ۱۸۲، ۲۰۱، ۲۰۳، ۲۰۶، ۲۰۷،
 ۲۴۳، ۲۸۳، ۲۹۰، ۲۹۸، ۳۰۳، ۳۰۵
 ۳۱۲، ۳۱۴
 پوگلر، اُتو ۳۱۶ تا ۳۱۸
 پول پوت ۲۱۱
 پیازه، ژان ۱۹، ۷۰، ۷۷، ۲۳۵
 پیرس، چارلز سندرس ۱۹، ۲۷، ۳۷، ۴۰،
 ۴۱، ۵۰
 پینزا (برج) ۲۸۹، ۳۱۵
 پیشه علم ۲۸۱
 تاریخ و آگاهی طبقاتی ۱۵، ۱۷۹، ۱۸۱، ۱۸۳،
 ۱۸۵ تا ۱۸۹، ۲۰۴، ۲۰۸، ۲۱۰، ۲۴۳
 تبارشناسی اخلاقیها ۱۴۲
 تحقیقات فلسفی ۳۱۴

- تراکتانوس ۲۱۴، ۲۴۳، ۱۷۹، ۹۹، ۶۲
تراکل ۳۲۸، ۲۷۰
ترنر، برایان اس. ۱۴، ۸۳ تا ۸۶، ۱۳۴، ۱۳۵
تغییر ساختاری سیطره عمومی ۲۵، ۱۹
تقسیم کار ۱۰۸، ۱۰۷
توتالیترا ۹۲
توکویل، الکسی دو ۱۱۷، ۱۱۶
تولستوی ۱۳۴، ۱۵۲، ۱۵۴، ۱۵۷ تا ۱۵۹، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۸۸، ۲۰۹
تونیس، فردیناند ۸۵، ۸۰
تهران ۱۲۴، ۲۲۶، ۳۲۱ تا ۳۲۸، ۳۳۰
تیلور، برایان ۳۲۲
تیلور، چارلز ۱۲۳، ۱۲۴، ۲۰۱
تیلیش، پل ۱۱۰، ۲۱۳
- جامعه‌شناسی ۷، ۹، ۱۰، ۱۳، ۱۴، ۱۷، ۴۴، ۵۶، ۵۸، ۶۱، ۹۹
جامعه‌شناسی به‌عنوان شکلی هنری ۱۲۱
جلالی، سید حسین ۲۸۱
جنایات و مکافات ۱۷۵، ۲۰۹
جنگ جهانی اول ۲۴۵
جنگ جهانی دوم ۸۸، ۱۱۳
جهان سوم ۱۲، ۸۴، ۹۹، ۲۷۹
جهان همچون اراده و مثال ۹۴
جی، مارتین ۱۷
جیجر ۱۳۲
- چاوشیان، حسن ۳۳۰
چلی، مسعود ۷
چومسکی، نعیم ۷۰، ۷۱
چه باید کرد؟ ۲۰۹
چیستی علم ۱۲۴، ۳۲۲
حزب لنین ۲۰۸
حزب نازی ۲۶۸
حضرت ابراهیم(ع) ۱۵۷
حقیقت و روش ۴۵، ۱۲۳، ۳۱۲
حلقه انتقادی ۳۲۶
خوارزمی (انتشارات) ۳۲۳، ۳۲۷
خودکشی ۹۰، ۹۱
خیام ۹۸
- داستایفسکی ۱۲۲، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۷۵، ۱۸۸، ۲۰۹
دانش طربناک ۱۳۶
داوینچی، لئوناردو ۱۳۱
درویزن، یوهان گوستاو ۴۸، ۵۰
دریدا، ژاک ۳۴، ۳۶، ۷۶، ۲۱۳، ۲۴۴، ۳۰۹
دریفوس، هیوبرت ۱۷۹، ۲۲۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۹۷
دکارت، رنه ۲۲، ۳۱، ۳۴، ۵۲، ۶۸، ۱۳۷
۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۳، ۲۱۵، ۲۲۰، ۲۲۶
۲۵۰، ۲۵۳، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۸۳، ۲۸۶
۲۹۱ تا ۲۹۴، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۱۴ تا ۳۱۶
دموکریتوس ۲۸۶
- چالمرز، ا. ۱۲۴، ۱۲۵، ۳۰۷، ۳۲۲

- دوینالد، لویی ۱۱۶
 رمانتیسیم سیاسی-اجتماعی ۱۲
- دوبوار، سیمون ۲۴۱
 رمانتیسیم معرفت‌شناختی ۱۲
- دوتالیسم ۱۷۷
 رنسانس ۱۷۱، ۱۵۸
- دورکیم، امیل ۱۳ تا ۱۵، ۱۸، ۷۷ تا ۸۰، ۸۳، ۸۷ تا ۹۴، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۴ تا ۱۰۸، ۱۰۸، ۱۱۰ تا ۱۱۲، ۱۱۶، ۱۱۸ تا ۱۲۱، ۱۲۲ تا ۱۳۲، ۳۲۰، ۳۲۳، ۳۰۸، ۲۹۶
- دوسل، انریک ۷۶
 روح و اشکال و نظریهٔ رمان ۱۵، ۱۶۷، ۱۷۰، ۱۷۲
- دومایستر، ویلهلم ۱۱۶
 روزن، ا. ۱۳۷
- دیالکتیک روشنگری ۱۰۹
 روشنگران (انتشارات) ۳۲۴، ۳۲۸
- دیدگاهها و برهانها ۳۲۱
 ریتزر، جورج ۱۳۳
- دیزرائیلی ۱۱۸
 ریکرت، هاینریش ۴۶، ۱۶۷، ۱۶۸
- دیلتای، ویلهلم ۱۲، ۱۹، ۴۵ تا ۵۱، ۵۹، ۱۸۱، ۲۳۰، ۲۳۲، ۳۱۳، ۳۱۷
 ریکور، پل ۴۶، ۱۶۱، ۲۳۲، ۳۲۸
- دیویی، جان ۷۶، ۱۰۷، ۳۲۰
 ریلکه ۲۷۰، ۳۲۸
- رنالیسم ۲۱۹، ۲۸۳
 زایا ۷۰
- رابرتز، جولیان ۲۵۱
 زایش تراژدی ۱۴۲
- رادبروخ، ج. ۱۵۳
 زبان زرگری اصالت ۶۳
- رادریک، ر. ۶۴ تا ۶۷
 زیباکلام، سعید ۱۲۴، ۳۲۲
- رادیکالیسم ۱۱۷
 زیبایی‌شناسی ۱۵۴، ۱۶۷، ۱۶۹، ۱۷۰
- راسل، برتراند ۲۱۸
 زیجرولد، آنتون ۹۳
- رالز، ج. ۷۶
 زمیل، گئورگ ۸۵، ۹۳، ۱۳۲، ۱۶۱، ۱۶۷
- راتکه، لئوپلد فن ۴۸، ۵۰
 ۱۶۸، ۱۷۹، ۱۹۶، ۲۰۲
- رایل، گیلبرت ۶۲، ۶۹، ۷۰، ۲۲۱
 ژاور ۹۴
- رکس، جان ۸۱، ۸۸ تا ۹۰
 ساختار انقلابهای علمی ۲۰۲، ۳۰۶، ۳۲۶
- رکنی، میترا ۷، ۳۲۸
 رمانتیسیم ۱۰، ۱۲، ۱۳، ۱۷۳، ۲۳۱
- رمانتیسیم ادبی ۱۲

- سارتر، ژان پل ۱۱۰، ۲۱۳
 ساروخانی، باقر ۷
 ساوینکف، بوریس ۲۱۰
 سرل، جان ۱۹، ۲۶، ۷۴
 سرمایه ۱۷۹، ۱۹۸
 سرمایه‌داری ۸۰، ۱۱۸، ۱۲۵، ۱۳۳ تا ۱۳۶، ۱۶۴
 ۱۶۴، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۹۱، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۹
 ۲۴۳، ۲۰۳، ۲۰۰
 سروش، عبدالکریم ۳۲۶
 سقراط ۱۲۶، ۱۳۷، ۱۵۸، ۱۶۵، ۲۱۳، ۲۴۵، ۲۴۶
 ۲۴۹، ۲۵۰
 سلان ۲۷۰، ۳۲۸
 سنت جامعه‌شناختی ۱۱۶، ۱۲۰، ۱۳۲
 سندس پیرس، چارلز ۲۶، ۳۷، ۴۰، ۴۱، ۵۰
 سوسور، فردینان دو ۶۲، ۷۱، ۸۰
 سوسیالیسم ۸۰، ۱۷۸، ۲۰۵، ۲۶۹
 سولومون ۹۴
 سولیسیسم ۳۰۳
 سومبارت، ورنر ۲۹۷
 سونیا ۱۷۵
 سیانتیستیک ۳۰
 شاتوریان، فرانسوا ۱۱۶
 شاعران، ریلکه، تراکل، سلان ۲۷۰
 شتاودینگر ۱۵۴
 شکسپیر ۲۸۱
 شلایر ماخر، فریدریش ۱۲، ۴۵، ۴۶، ۴۸، ۵۰، ۵۱، ۲۳۲، ۳۱۳، ۳۲۲
 شلر، ماکس ۳۳، ۳۰۶
 شگل ۱۷۳
 شلوشر، و. ۱۳۴، ۱۳۵
 شلیک، م. ۳۰۵
 شلینگ، فریدریش ۲۲، ۲۳
 شندلباخ، هربرت ۱۷۹
 شوامردام ۱۵۸
 شوینهاور، آرتور ۱۶، ۸۵، ۸۸، ۹۳ تا ۱۰۳
 ۱۰۶ تا ۱۱۱، ۱۱۹، ۱۲۰
 شوتز، آلفرد ۴۵، ۲۰۹، ۲۳۷
 شوروی ۲۰۲، ۲۱۱
 شووینیسم ۲۴۵
 شیپیر، دادلی ۳۰۶، ۳۰۷
 شیلر ۱۸۲
 شیء چیست؟ ۲۸۲، ۲۹۸، ۳۰۲، ۳۱۳، ۳۱۴
 طرح اولیه تصویر تاریخی پیشرفت ذهن بشری ۱۰
 عصر تصویر جهان ۲۸۱
 علمی و فرهنگی (انتشارات) ۱۲۴
 فنودالیسم ۸۰
 فاشیسم ۹۲، ۱۱۹
 فان، ک. ت. ۳۰۵
 فراسوی نیک و بد ۳۲۷
 فرانسه ۶۲، ۱۵۵، ۲۱۳، ۳۰۹
 فرایبورگ (دانشگاه) ۲۴۵
 فرونیسیس (عقل عملی) ۷۵
 فروید، زیگموند ۱۹، ۲۵، ۵۷، ۵۹ تا ۶۱، ۶۵، ۷۵، ۹۷

- ۱۰۶، ۱۰۴ تا ۱۰۰، ۹۸ تا ۹۳، ۸۲، ۸۱
 تا ۱۰۸، ۱۰۰، ۱۱۰، ۱۱۲، ۱۱۴، ۱۱۹، ۱۲۳،
 ۱۵۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۹، ۱۸۹ تا ۱۹۳،
 ۲۰۳، ۲۱۵، ۲۱۷، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۸،
 ۲۲۶، ۲۲۳، ۲۴۱، ۲۳۹، ۲۳۶
 کتاب شاعران ۲۲۸
 کنترل، دیوید ۲۱۲
 کرویتزر، کنرادین ۲۷۰
 کلک (مجله) ۳۲۶، ۳۲۳
 کمال ارسطویی ۱۰
 کمونیس ۱۱۸
 کنت، اگوست ۱۰، ۳۷، ۷۹، ۲۴۴، ۲۴۵،
 ۲۲۰، ۲۵۸، ۲۵۰
 کندرسه، مارکی دو ۱۰، ۱۱
 کُندولف، فریدریش ۱۵۳
 کوپر ۶۰
 کوپرنیکوس ۳۱۵
 کورش، کارل ۸۷
 کورنر، اشتفان ۱۱۹
 کوزر، لویس ۱۳۴، ۱۴۳
 کوزنزهوی، دیوید ۵۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۲۶
 کوکلمانز، جوزف ۲۹۸
 کولاکفسکی، لچک ۱۶۹، ۲۰۵ تا ۲۰۸،
 ۲۱۲
 کولبرگ، لارنس ۱۹، ۷۰، ۷۷، ۱۰۱
 کولر ۳۰۹
 کوون، تاماس ۳۱، ۱۲۲، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۳،
 ۲۰۷، ۲۳۲، ۲۸۲، ۲۹۷، ۳۰۳، ۳۰۶
 ۳۰۷ تا ۳۱۱، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۲۰، ۳۲۶
 کیت ۸۰
- فرهادپور، مراد ۷، ۱۵۴، ۲۲۳، ۳۲۶، ۳۲۸
 فرهنگ (فصلنامه) ۳۲۸، ۳۲۷
 فریزی، دیوید ۴۲ تا ۴۴
 فکتور ۱۳۴
 فلسفه پول ۲۰۲
 فلور، گ. ۱۷۱
 فنونالیسم ۲۸
 فوئرباخ، ل. ۲۳، ۲۴
 فوکو، میشل ۳۴، ۷۶، ۸۱ تا ۸۳، ۱۳۵، ۲۱۳،
 ۲۴۶، ۳۰۹، ۳۲۳
 فولادپور، همایون ۳۲۳، ۳۲۶
 فیرابند، پل ۱۲۲، ۱۲۸، ۱۲۹
 فیزیکالیسم ۳۰۳، ۳۰۴
 فیشته، یوهان ۱۹، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۶۵، ۶۶، ۱۴۲،
 ۱۷۹
 قرون وسطی ۱۲۲، ۲۵۴، ۲۵۷، ۲۵۹، ۲۶۰،
 ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۹۴، ۲۹۹، ۳۱۵
 قواعد هدایت هدایت فطری ۲۹۲
 کاتولیک ۱۴۴
 کارادی، اوا ۱۵۴، ۱۶۸، ۱۷۸
 کارامازوف، الکسی ۱۷۵
 کارلایل، توماس ۱۱۶
 کارناب، رودلف ۴۰، ۳۰۳، ۳۰۴
 کافمان، والتر ۱۳۸
 کالون، ژان ۱۴۴
 کالونیسم ۱۴۵
 کانت، ایمانوئل ۱۰، ۱۱، ۱۹ تا ۲۴، ۲۶، ۲۷،
 ۲۹، ۳۴، ۳۵، ۴۶، ۵۶ تا ۵۸، ۶۶، ۷۴

لش، کریستوفر ۱۱۳ لنین ۲۰۵ لوتر، مارتین ۲۵۲، ۱۴۴ لوکاچ، گئورگ فن ۱۳، ۱۵، ۱۶، ۳۵، ۳۶، ۵۷، ۸۰، ۸۷، ۸۸، ۱۰۹، ۱۱۵، ۱۵۳ تا ۱۵۶، ۱۵۹، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۷ تا ۱۹۷، ۲۰۰ تا ۲۰۲، ۲۰۴ تا ۲۰۶، ۲۰۸ تا ۲۱۲، ۲۱۷، ۲۴۳، ۲۴۷، ۲۴۶، ۲۶۹، ۲۷۸، ۲۷۹، ۳۲۶ لومان، نیکلاس ۸۹، ۱۹ لیبرالیسم ۷۶، ۸۹، ۹۲، ۱۱۳، ۱۱۷ لینگ ۶۰ لیوتار، ژان فرانسوا ۷۶، ۸۹ ماتریالیسم ۱۸، ۷۷، ۸۰، ۱۸۰ ماتیس ۱۳۲ ماخ، ارنست ۲۶، ۳۷ تا ۴۰ مارکس، کارل ۱۳، ۱۵، ۱۸، ۲۳، ۲۴، ۳۶، ۵۷، ۶۵ تا ۶۷، ۷۷، ۷۹، ۸۳، ۸۵، ۸۷، ۸۸، ۱۱۸، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۴۷، ۱۶۱، ۱۶۳، ۱۶۸، ۱۸۰، ۱۸۹، ۱۹۴ تا ۱۹۹، ۲۰۱، ۲۰۳، ۲۱۳، ۲۴۳، ۳۲۰، ۳۲۲ مارکسیسم ۸۷، ۸۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۷، ۲۰۲، ۲۰۶، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۷۸ مارکوزه، هربرت ۸۴، ۱۶۲، ۱۶۳، ۳۲۷ مان، توماس ۱۰۱ مانیفست پوزیتیویسم ۱۱، ۱۲، ۱۵ مایستر، ویلهلم دو ۱۷۲ مجارستان ۱۶۷، ۱۷۸، ۲۰۷	کی‌یرکه گارد، سورن ۸۵، ۱۶۷، ۱۷۳ تا ۱۷۷، ۲۰۸، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۲۴، ۲۴۳، ۲۶۸ گئورگه، اشتفان ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۶ گادامر، هانس-گئورگ ۱۳، ۱۹، ۴۵ تا ۵۵، ۶۳، ۶۷، ۶۸، ۷۵، ۱۲۳، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۳۸، ۲۶۸، ۲۷۶، ۲۸۰، ۳۱۱ تا ۳۱۴، ۳۲۰، ۳۲۲ گارفینکل، هارولد ۴۵ گالیه ۱۳۱، ۱۵۸، ۲۸۱، ۲۸۶، ۲۸۹، ۲۹۵، ۳۱۰، ۳۱۵ گفتمان فلسفی مدرنیته ۳۴ گلدمن، لوسین ۸۰، ۱۶۷، ۱۷۰ گلهای شر ۱۶۰ گوته ۱۷۲، ۱۷۳ گودو ۲۷۷ گلمن، آرنولد ۱۶۳ گیدنز، آنتونی ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۳۳، ۱۳۴، ۳۲۳ گیلسپی، مایکل آلن ۲۴۶، ۲۴۸، ۲۴۹ لتوناردو ۱۵۸ لاجوردی، هاله ۳۲۲، ۳۲۷، ۳۲۸ لاسک، امیل ۱۵۳، ۱۶۷، ۱۶۸ لاکاتوش، ایمره ۸۶، ۱۲۲، ۱۲۷ تا ۱۲۹، ۱۳۲، ۲۰۵ لاک، جان ۶۲، ۱۸۹ لاجوی، آرتور ۱۱۶ لابینیتس، گوتفرید ۲۲، ۱۸۹، ۱۹۰، ۲۸۶، ۲۹۱
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

- محمودیان، محمد رفیع ۳۲۷
مدرنیسم ۱۲، ۳۶، ۸۵، ۸۹، ۹۲، ۹۳، ۱۰۳، ۱۰۹، ۱۱۳، ۲۳۹، ۳۲۲
مرتضویان، علی ۳۲۴
مرتون، زابرت ۹۰
مرکز مطالعات و تحقیقات فرهنگی ۱۲
مرلوبونتی، موریس ۲۱۳
مسائل بوطیقای داستایفسکی ۱۵۲
مسترویچ، استیان ۸۰، ۸۸، ۹۲ تا ۹۴، ۹۹
۱۰۱ تا ۱۰۴، ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۱ تا ۱۱۳
۱۱۳، ۱۱۹ تا ۱۲۱، ۱۳۳
مسیح (ع) ۱۴۱، ۲۴۷
مشاروس، استفان ۱۷۸، ۲۰۲
معادشناسی ۱۷۰
معرفت‌شناسی ۱۲، ۱۷، ۱۹، ۲۴، ۳۶، ۳۸، ۳۹، ۴۴، ۵۱، ۵۳، ۸۰، ۱۴۱، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۶۱، ۱۶۹، ۲۱۵، ۲۳۲، ۲۸۳، ۲۹۱، ۲۹۲
معرفت و علائق بشری ۲۴، ۲۶، ۳۶، ۴۴، ۵۸، ۶۴، ۶۶ تا ۶۹، ۷۴، ۷۷
مقدمهای به نقد فلسفه حق هگل ۱۹۵
مک‌ایتتایر، السدر ۱۰۴
مکتب انتقادی ۱۵۲، ۱۸۷
مکتب پدیدارشناسی ۳۱۲
مکتب فرانکفورت ۱۹، ۶۷، ۷۷، ۸۲، ۸۴، ۸۷، ۱۶۲، ۱۸۱، ۲۰۲، ۲۱۲، ۳۱۲، ۳۱۴
مکتب کنش متقابل نمادی ۲۲۹
مکتب وین ۱۲۲، ۱۲۶، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۱۲، ۳۱۴
- مکتب هرمنوتیک ۱۸۷
مک‌کارتی ۶۴، ۶۶، ۶۹
مکنون ۱۶۱
مگی، براین ۲۲۱، ۹۴
مُنزن، ولفگانگ ۱۵۳، ۱۵۵، ۱۶۴، ۱۶۸
مناقشه ۳۶
مناقشه دربارهٔ پوزیتیویسم در جامعه‌شناسی
آلمانی ۳۶
منش آزادیبخش امریکای لاتین ۷۶
منطق اکتشاف علمی ۱۲۷
منطق علوم اجتماعی ۴۵
موتسارت، ولفگانگ آمادئوس ۱۷۱
موحد، ضیا ۳۲۸
مید، جرج هربرت ۱۹، ۵۷، ۷۷، ۲۲۸
میرزایی، محمد ۷
نشر مرکز ۳۲۱
نشر نی ۳۲۵
نظام منطق ۱۱
نظریه و عمل ۲۶، ۶۴
نظریهٔ انتقادی ۱۶ تا ۱۸، ۲۱، ۲۲، ۱۰۹
۱۱۰، ۲۷۹، ۲۸۰
نظریهٔ رمان ۱۷۰، ۱۸۱ تا ۱۸۳، ۱۸۵ تا ۱۹۰
۲۰۵، ۲۰۸، ۲۰۹
نظریهٔ کنش ارتباطی ۱۴، ۱۸، ۱۰۵
نظریهٔ گلاسن‌هایت (وارستگی) ۱۶
نقد خرد ناب ۱۹۱، ۱۹۲
نوالیس، فریدریش ۱۷۲، ۱۷۳
نوح (ع) ۱۵۳

ورتر ۸۹	نوستالژی ۱۵، ۱۴
ولادیمیر ۲۷۷	نوستالژیا (غم غربت) ۸۳
ولمر، آلبرشت ۱۹، ۲۳، ۵۵، ۸۰، ۸۷	نویرات، اتو ۳ تا ۳۰، ۵
وود، دیوید ۲۱	نیچه، فریدریش ۱۵، ۲۲، ۲۴، ۳۳، ۳۵، ۸۲
وولین ۲۷۹	۸۴ تا ۸۶، ۱۳۴ تا ۱۴۳، ۱۴۶، ۱۵۱
ویتگنشتاین، لودویگ ۳۱، ۶۲، ۷۰، ۹۹	۱۵۲، ۱۵۸، ۱۶۰ تا ۱۶۲، ۱۶۴ تا ۱۶۶
۱۱۰، ۱۷۹، ۲۱۸، ۳۰۳، ۳۰۵، ۳۰۶	۲۲۵، ۲۴۳، ۲۴۵، ۲۵۰، ۲۶۶، ۳۰۲، ۳۲۷
۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۴، ۳۲۰	نیزیت، رابرت ۸۸، ۱۱۳، ۱۱۵ تا ۱۲۲، ۱۲۸
ویکو، جیامباتیستا ۱۹۰، ۱۹۵	تا ۱۳۳
وینچ، پیتر ۴۵	نیکولز، ویلیام ۲۱۶، ۳۲۷
ویندلباند، ویلهلم ۴۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۲۱۰	نیوتن، ایساک ۱۰، ۵۶، ۲۴۱، ۲۵۶، ۲۸۵ تا
هایرماس، یورگن ۱۱، ۱۴ تا ۱۶، ۱۸ تا ۳۰	۲۸۸، ۲۹۰ تا ۲۹۲، ۲۹۵، ۳۱۰
۳۳ تا ۳۵، ۴۷، ۵۰، ۵۱، ۵۲ تا ۶۱، ۶۳	نیهلیسم ۸۶، ۲۵۰، ۲۵۳، ۲۶۱، ۲۶۹
تا ۷۸، ۸۱، ۹۳، ۱۰۱، ۱۰۵، ۱۰۷، ۱۲۲، ۱۵۳	وارناک، مری ۸۶
۱۶۲ تا ۱۶۴، ۱۷۹، ۱۸۱، ۱۸۷، ۲۱۳	والزان، ژان ۹۴
۲۲۳، ۲۲۸، ۲۷۷، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۲	وایمار ۱۵۴
۲۹۷، ۳۱۲، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۲۴	واین‌شایمر، جونل ۳۱۳
هایز ۱۱۳، ۱۹۰	ویر، شیری ۵۷
هاجز ۱۲	ویر، ماریانه ۱۵۴، ۱۵۶، ۱۶۸، ۱۷۸
هال ۱۷۹	ویر، ماکس ۱۳ تا ۱۵، ۱۸، ۶۰، ۷۹، ۸۱
هامبورگر، مایکل ۲۷۰	۸۲ تا ۸۵، ۸۸، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۷، ۱۱۸
هایدگر، مارتین ۷، ۱۳، ۱۶، ۳۳، ۳۶، ۵۱ تا	۱۲۸، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۴۱ تا
۵۳، ۶۲ تا ۶۴، ۷۶، ۷۸، ۸۵، ۸۷، ۱۱۰	۱۶۷، ۱۶۹ تا ۱۷۲، ۱۷۷ تا ۱۷۹، ۱۹۶
۱۱۵، ۱۳۵، ۱۴۰، ۱۷۹، ۱۸۴، ۱۸۷، ۲۱۳	۱۹۷، ۲۱۲، ۲۸۱، ۲۹۶، ۲۹۷، ۳۲۰
تا ۲۳۹، ۲۴۱ تا ۲۹۴، ۲۹۶، ۳۰۵، ۳۰۶	۳۲۷، ۳۳۰
۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۲، ۳۱۳ تا ۳۲۵، ۳۱۶	وجود و زمان ۱۶، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۸، ۲۳۱
هایدلبرگ ۱۵۳، ۱۵۵	۲۳۶، ۲۴۲، ۲۷۱، ۲۷۲، ۳۱۲، ۳۱۵ تا
هبل، فریدریش ۲۱۱	۳۱۸

۲۱۵، ۲۱۴، ۲۱۰، ۸۷، ۷۷، ۶۸، ۵۰، ۴۸	هرش ۲۳۸
۲۳۸، ۲۳۰، ۲۲۶، ۲۲۰، ۲۱۸، ۲۱۷	هریس، کزستن ۳۱۶
۳۱۷، ۳۱۲، ۳۰۳	هگل، ویلهلم فردریش ۱۱، ۱۸، ۱۹، ۲۲، ۲۳، ۲۶، ۲۸، ۲۹، ۳۴، ۳۷ تا ۴۷، ۵۰، ۵۲
هوگو، ویکتور ۹۳	۵۲، ۵۰، ۴۷، ۳۴، ۲۹، ۲۸، ۲۶، ۲۳
هولاب، رابرت ۱۹، ۵۳، ۶۴، ۲۲۵	۹۶، ۸۸، ۸۷، ۸۵، ۸۲، ۶۶، ۶۵، ۵۷
هولدزلین ۲۳۱، ۲۶۷، ۲۶۹، ۲۷۰	۱۷۰، ۱۷۹ تا ۱۸۲، ۱۸۹، ۱۹۳ تا ۱۹۵
هومر ۱۸۴	۱۹۹، ۲۰۱، ۲۰۳، ۲۰۸، ۲۱۳، ۲۲۸
هومنز، جرج ۱۰۵	۲۴۳، ۲۶۹، ۳۲۰
هونت، ا. ۶۳	هلد، دیوید ۲۱
هونیکشایم ۱۵۴	همپل، کارل ۹۰، ۱۶۴
هیتلر، آدولف ۲۴۲، ۲۴۵، ۲۶۸	همه می میرند ۲۴۱
هیول، ۱۹، ۲۶	هند ۱۵۸
هیوم، دیوید ۲۱، ۱۲۶، ۱۸۹، ۱۹۱	هندوئیسم ۸۵، ۱۰۲، ۱۰۳
یاسپرس، کارل ۲۶۸، ۲۸۴	هنر چیست ۱۵۷۹
یوری ۸۰	هورکهایمر، ماکس ۱۶، ۷۷، ۷۸، ۱۰۹، ۱۱۰
یونان ۱۵۸، ۱۶۵، ۱۸۲، ۲۴۷	۱۶۳، ۲۴۲، ۲۷۹
	هوسرل، ادموند ۱۹، ۲۴، ۳۵، ۳۹ تا ۴۱، ۴۷

Sociological Reason

Yousef Abazāri

Tarh-e Nō
Tehran 2011



جامعه‌شناسی بینشی است که از دل عقل‌روشنگری برخاسته است. و در عین حال یکی از مهمترین صور تأمل انتقادی در باب این عقل و سویه‌های تاریک و روشن و پیامدهای تاریخی عینیت یافتن آن است. بر خلاف دشمنان و مدافعان بی‌قید و شرط عقل‌روشنگری، مؤسسان جامعه‌شناسی کارل مارکس و ماکس وبر و امیل دورکیم، از سویه‌های مثبت و منفی این امر آگاه بودند. در عصر ما نظریه اجتماعی یورگن هابرماس مهمترین نماینده این دیدگاه است. این کتاب ضمن بررسی آراء آن متفکران، به شرح و نقد بینش گتورگ لوکاچ جوان و مارتین هایدگر و طرح‌های تحقیقاتی منبعت از آراء آنان می‌پردازد. طرح‌هایی که از دیدگاه این کتاب نمونه‌های بارز معارضة جویی با عقل‌روشنگری از زوایای چپ و راست افراطی به شمار می‌روند.

فلسفه و فرهنگ
۸۰۰۰ تومان

ISBN 964-3625-46-7



9 789645 425465