



فلسفه معاصر

در فلسفه مشهور این است که بعضی چیزها زمانی‌اند یعنی در زمان به وجود آمده‌اند و با گذشت زمان تغییر می‌کنند و شاید از میان بروند و بعضی چیزهای دیگر بیرون از زمانند و در طی زمان ثابت و بدون تغییر می‌مانند. افلاطون که اصل را ثبات می‌دانست عالم متغیر را سایه امر ثابت تلقی می‌کرد و می‌خواست زندگی متغیر آدمی چنان سامان یابد که تغییر در آن به حداقل برسد. مدینه فاضله افلاطون سایه نظام معقول و گرده برداری شده از عالم ثابتات بود و قانون و قواعد ثابت و دائمی داشت. در این مدینه عقل و حکمت حاکم بود. البته این بدان معنی نیست که افلاطون مدینه‌های تاریخی و متغیر را نمی‌شناخته یا از نظر دور می‌داشته است. او با دقتی کم‌نظیر نظام مدینه‌های تاریخی و نحوه تحول آنها را وصف و شرح کرده و نه فقط سیاست‌های گذشته و موجود بلکه صور نوعی بعضی سیاست‌ها و مدینه‌های ممکن را معین نموده و به آنها نام‌های ماندگار داده است. می‌گویند و درست می‌گویند که مدینه افلاطونی در هیچ جا متحقق نشده است و شاید هرگز متحقق نشود ولی در نظر داشته باشیم که عالم ثابتات و مدینه معقول چشم‌اندازی بوده است که افلاطون در برابر چشم بشر قرار داده است. طرح افلاطونی یک پیش‌آمد و تغییر مهم در اندیشه و عمل آدمیان بود. در عصری که دگرگونی اساسی در جهان آغاز می‌شد طرح افلاطونی مثالی ثابت از زندگی فراروی یونانیان و نوع بشر گذاشت و پیشنهاد کرد که برای رهایی از تغییر و بی‌قراری و آشوب به آن نظم ثابت تمسک کنند. به نظر من غرب نیز در راهی رفت که افلاطون پیشنهاد کرده بود. به عبارت دیگر سیاست کنونی غرب و همه عالم به صورت اجمالی در طرح افلاطونی وجود داشته است. کسانی که افلاطون را پیشرو یا مؤسس سیاست‌های استبدادی می‌دانند گر چه ممکن است به تفاوت و اختلاف میان استبداد قدیم و نظام توتالیتر جدید کم و بیش پی برده باشند و منظورشان این باشد که استبدادهای فاشیست و نازی و مارکسیست صبغه افلاطونی دارد این نکته را در نیافته یا از آن چشم پوشیده‌اند که گذشت از استبداد قدیم و طرح مدینه عقلی به معنی تأیید



استبداد دیگر نیست و به الیگارش‌ی و موناشر‌ی جدید مودی نمی‌شود. طرح افلاطون برای ایجاد حکومت متمرکز و مقتدر نبود بلکه در آن تکلیف همه چیز با نظم و قانون معین می‌شد و این بیشتر با لیبرالیسم مناسبت دارد تا با سوسیالیسم و فاشیسم و نازیسم. هر چند که اندیشه افلاطون با هیچ یک از این عناوین مناسبت نزدیک ندارد. طرح سیاست افلاطون در طی تاریخ تفکر فلسفی و پس از اینکه با حقوق رومی و آیین‌های یهودی و مسیحی تفسیر شده در دوره رنسانس با عقل جدید جان تازه یافته و نویسندگان و صاحب‌نظران سیاسی با تأمل در آن، سیاست جدید را ابداع کرده‌اند. افلاطون استاد همه اهل نظر در طی تاریخ دو هزار و پانصد ساله فلسفه است و هگل و مارکس و انگلس و لنین و استالین و موسولینی و هیتلر بیش از لاک و کانت و استوارت میل و راسل و... از او درس نیاموخته‌اند یا درست بگوئیم هیچ یک از اینها به جز مارکس به افلاطون به عنوان ره‌آموز توجه نداشته و توجه مارکس نیز از توجه دیگر صاحب‌نظران بزرگ تاریخ تجدد به افلاطون کمتر بوده است. در اینجا غرض بحث در تأثیر افلاطون نیست بلکه مسئله این است که چه چیز در زندگی نوع بشر ثابت می‌ماند و چه چیزها در معرض تغییر قرار دارد. افلاطون نظم عقلی و مدینه مثالی را امر ثابت می‌داند و ارسطو میزانی برای عقل تعیین کرد، گویی اساس درک و فکر او این بود که نوع بشر صاحب عقل و درکی است که با قواعد معین باید آن را راه برد. این قواعد منطقی نام دارد و هر چه تغییر کند منطقی و عقل آدمی تغییر نمی‌کند. به عبارت دیگر ذات آدمی منطقی و عقل است و نطق و عقل همواره در زمان ثابت می‌ماند و درستی نادرستی فکر با آن سنجیده می‌شود. با قبول این میزان و ملاک پیوند فلسفه با زمان قطع می‌شود. مستقدمان حق داشتند که به تاریخ فلسفه نمی‌پرداختند زیرا وقتی فلسفه به درست و نادرست تقسیم می‌شود تاریخ فلسفه دیگر چه وجهی دارد؟ ممکن است بگویند فلسفه در ابتدا ناقص بوده و به تدریج در زمان به کمال رسیده و هر چه زمان بگذرد کمال آن افزون می‌شود. دیگر اینکه چون مجموع عقل‌ها روی هم گذاشته شود نقایص

مرتفع می‌گردد. یک وجه دیگر این است که فلسفه تابع اوضاع و احوال مادی و اجتماعی زندگی بشر است و هر زمان و شرایطی اقتضای فلسفه خاص دارد و بالاخره این نظر که فلسفه هر دورانی روح آن دوران است و تاریخ فلسفه به تحقق روان مطلق ختم می‌شود و...

در هیچ یک از این اقوال چه صاحبان آنها بدانند چه ندانند منطبق نمی‌تواند میزان مطلق باشد مگر اینکه بگویند منطق که در آغاز فلسفه پدید آمده میزانی برای فلسفه کامل و پایان فلسفه پایانی است ولی از زمان ارسطو لااقل تا آغاز دوره جدید همه فلاسفه آرای خود و دیگران را با میزان منطق سنجیده و قولی را اثبات و اقوال دیگر را نقض و نفی کرده‌اند. آنها هرگز نگفته‌اند که قول درست در آینده اظهار خواهد شد زیرا زمان در نظر آنان مسئله‌ای از مسائل فلسفه بوده است و در این صورت فلسفه نمی‌تواند به آن مشروط باشد. زمان در فلسفه کانت و از زمان این فیلسوف است که دیگر یک مسئله فلسفه نیست، بلکه فلسفه با آن قوام می‌یابد یا پدید می‌آید. تاکنون کمتر توجه کرده‌اند که کانت با مشروط کردن علم به زمان و مکان چه شأن مهمی مخصوصاً برای زمان قائل شد. زمان نه فقط شرط ادراک حسی ماست بلکه با زمان چیزها را می‌نامیم و مفاهیم را بر اشیاء اطلاق می‌کنیم ولی این زمان چیست که ادراک و تفکر با آن قوام می‌یابد. اگر زمان در قوام علم و تفکر دخالت دارد دیگر یک مفهوم انتزاعی یا یک امر مجرد نیست بلکه باید آن را در تاریخ تفکر جستجو کرد. شاید کانت به وضوح نمی‌دانست که در فلسفه او زمان نه فقط شرط ادراک حسی درونی بلکه شرط قوام دانش و تفکر است اما قضیه در حدی که کانت گفته است متوقف نمی‌شود یعنی زمانی بودن، خاص علم و عقل نیست (کانت در مقاله منورالفکری چیست؟ به صراحت عقل را امری تاریخی دانسته است) بلکه عالم بشری به طور کلی زمانی و تاریخی است. حتی فیلسوفان عالم قدیم هم که زمان را عرض و مقدار حرکت می‌دانستند حرکت را به حرکت مکانی محدود نمی‌کردند مع هذا این معنی که اندیشه و تفکر زمانی و تاریخی است قدری دیر عنوان و مطرح شده است اما به هر حال اگر فلسفه تاریخی است فلسفه هر عصر باید پیوند ناگسستی با آن عصر داشته باشد. آیا هر چیزی که در یک عصر ظاهر می‌شود به آن عصر تعلق دارد؟ آری همه چیزهای اصیل یک عصر متعلق به آن عصر است اما چه چیز در یک عصر اصیل است و برای اینکه بحث در فلسفه محدود باشد می‌پرسیم فلسفه اصیل یک عصر کدام است و چه میزانی برای اصالت آرا و نظرها داریم.

بعضی مورخان فلسفه بدون اینکه از مناسبت تفکر و زمان چیزی گفته باشند تاریخ فلسفه معاصر را با نظر به بسط بحث و گفتگو میان فیلسوفان و فلسفه‌ها تدوین کرده‌اند. از میان کتاب‌هایی که به فارسی ترجمه شده است لااقل دو کتاب واجد این صفتند. یکی کتابی است از ژان لاکوست (که این بخت بد را هم داشته که من آن را ترجمه کرده‌ام و شاید به همین جهت خوانندگان چنان که باید به آن اقبال نکرده‌اند) و دیگر نوشته‌ای از کریستیان دولاکامپانی تحت عنوان «تاریخ فلسفه در قرن بیستم». این هر دو کتاب در واقع گزارشی از بحث‌ها و نزاع‌های فیلسوفان در صد سال اخیر است. نوشته لاکوست موجزتر و خویشن‌دارتر است و حتی به زحمت می‌توان تعلقات فکری نویسنده را دریافت اما نویسنده تاریخ فلسفه در قرن بیستم علائق سیاسی خود را پنهان نمی‌کند و حتی گاهی با موضع‌گیری صریح آن را در طرح مباحث و در نتیجه‌گیری‌ها دخالت می‌دهد.

کریستیان دولاکامپانی همان روش لاکوست را بسط می‌دهد و به آنجا می‌رساند که نه فقط فلسفه‌ها را به اقتضای پیوند و ارتباطی که با هم دارند گزارش می‌کند بلکه روابط و نسبت‌های خصوصی و شخصی فیلسوفان را هم در گزارش خود دخالت می‌دهد. این نویسنده که در مقدمه کتاب خود طرحی کم و بیش هماهنگ از وضع فکری و فرهنگی و هنری و علمی آخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم تصویر می‌کند می‌اندیشد که: «خاستگاه تحولات فلسفه در این دوره به نگرانی‌هایی برمی‌گردد که ریاضی‌دانان نسبت به بنیادهای ماده علمی خودشان احساس می‌کردند چرا که استحکام آن بنیادها تضمینی برای استحکام بنیاد مجموعه دانش بود. برای اینکه مجموعه دانش بشری بتواند با اطمینان کامل توسعه بیابد لازم است که اصول پایه‌ای ریاضیات به زبانی روشن و دقیق که به هیچ‌وجه پیش فرض شهودی آزمونی یا متافیزیکی آمیخته نباشد، بیان گردند...» (صص ۲۸ و ۲۹ تاریخ فلسفه در قرن بیستم) ژان لاکوست هم با اینکه در پیشگفتار خود مباحث و مسائل مهم فلسفه معاصر را شرایط امکان بحث، تحلیل و نقد زبان و نقد فرهنگ دانسته است فصل اول کتاب را با نام فرگه آغاز کرده است.

در واقع هر دو فیلسوف بحث را از جایی آغاز کرده‌اند که بنیاد علم زیر ذره‌بین قرار گرفته است. گالیله و دکارت و لایب‌نیتس و کانت در ریاضی کردن علم موفق بودند اما وقتی با پدید آمدن آثار بزرگ کانت کار بنیانگذاری علم جدید تمام شده تلقی می‌شد کسانی دریافتند که ریاضیات بر مبنای چندان مستحکمی قرار ندارد. به این ترتیب توجه به مبنای علم و یقین علمی اهمیت یافت. پوزی‌تیویسم منطقی که در پی آمپیریوکریسیسم ماخ آمده بود با غیرت کوشید که از یقین علمی دفاع کند و هوسرل در طرح پدیدارشناسی خود به بنیانگذاری علم بر مبنای فلسفه اندیشید. البته پدیدارشناسی هوسرل و پوزی‌تیویسم جدید که کم و بیش هم‌زمان تدوین و قوام یافتند در مقابل هم قرار داشتند. پوزی‌تیویسم منطقی به بنیاد و مبنای فلسفی برای علم قائل نبود و علم را نیازمند فلسفه نمی‌دانست اما هوسرل تردید نداشت (گرچه یقین او چندان دیر نپایید) که با پدیدارشناسی و در پدیدارشناسی است که می‌توان علم را بر مبنای محکم و استوار قرار داد ولی بحران، محدود به حوزه علم نبود بلکه به قلمروهای اخلاق هم رسیده بود. فیلسوفانی با آراء متفاوت پایان فلسفه را به معانی متفاوت اعلام کردند. خواب آرام تغییر جهان دستخوش پریشانی شد. بسیاری از روشنفکران چپ از سیاست کناره گرفتند و جمعی از شاعران و هنرمندان خودکشی کردند. شاید بتوان گفت که در پیش آمد تفکر مدرن زیر پای سوژه دکارتی سست شده بود. بعد از مارتین هیدگر صاحب‌نظران حوزه‌های هرمنوتیک و استروکتورالیسم صریح‌تر از دیگر فیلسوفان معاصر به چون و چرا در مقام سوژه و احیاناً به انکار آن پرداختند ولی چون و چرا درباره فاعل خود بنیاد علم و عمل امری نیست که اختصاص به فیلسوفان داشته باشد و اثر این بحث نیز به حوزه و حدود فلسفه محدود نمی‌شود. تمدن جدید و نظام متجدد با عقل خود بنیاد (سوژه) ساخته شده است پس تعرض به این سوژه در حقیقت تعرض به تمامیت نظام متجدد است و به این جهت عجب نیست که در فلسفه معاصر تجدد مورد بحث و نقادی قرار گرفته است.

مهم‌ترین حوزه‌های فلسفی معاصر و بزرگ‌ترین فیلسوفان عصر ما کدام‌ها و کیانند؟ قبلاً گفتیم که تفکر جدا و منفک از عصر و زمان نیست و زمان را با تفکر می‌شناسند. اگر هومر و هزبود و

توسیدید و سوفوکل و سقراط و بقراط و.... نبودند ما عصری به نام عصر یونانی نمی‌شناختیم. هر عصر و دوره دیگری نیز با تفکر و هنر و معرفت تعیین پیدا کرده است اما عصر و زمان ما را در کدام تفکر باید دید. آیا تفکری که مقبولیت بیشتر دارد تعلقش به عصر و زمان بیشتر است؟ از آغاز قرن بیستم فلسفه‌هایی خوش درخشیده و رونق و مقبولیت پیدا کرده و پس از مدت کوتاهی از نظرها افتاده است. پوزی‌تیویسم منطقی عمری کوتاه داشت. اگزستانسیالیسم سارتر هم به همان سرعتی که به شهرت رسید از میدان خارج شد اما پدیدارشناسی در فلسفه و جامعه‌شناسی و تاریخ و نقد ادبی دوام و بسط یافت. هوسرل با این‌که خود در آخر عمر از طرح تأسیس علمی که علم اول و بنیاد علوم دیگر است مأیوس شد آثارش هرگز از نظر اهل فلسفه نیفتاد و هم‌چنان شاگردان صاحب‌نظر او آثارش را می‌خوانند و شرح می‌کنند و از او درس تفکر می‌آموزند. هوسرل ظاهراً فیلسوف مؤثر ماندگار است. ویتگن‌اشتاین نیز وقتی دست‌نویس تراکتاتوس را برای فرگه و راسل فرستاد مورد توجه و پسند ایشان قرار نگرفت اما بعد از آنکه رساله چاپ شد بعضی از اصحاب حوزه وین مطالب آن را فی‌الجمله با پوزی‌تیویسم خودشان موافق دیدند و شاید چیزی در آن بود که با پوزی‌تیویسم و آراء راسل می‌ساخت اما ویتگن‌اشتاین خیلی زود از مطلب اصلی تراکتاتوس و از بسیاری مضامین آن مقبول اعضای حوزه وین و راسل قرار گرفته بود اعراض کرد و طرح بازی‌های زبانی را در انداخت که مشکل‌گشای بسیاری از صاحب‌نظران حوزه‌های مختلف فلسفه شد. ویتگن‌اشتاین می‌گفت فلسفه نظریه نیست بلکه نوعی فعالیت است. فلسفه نحوه زندگی کردن است ولی مگر گفتن اینکه نظام جهان با نظام زبان یکی است یا یک نظام زبانی واحد وجود ندارد و هر زبانی به عالمی تعلق دارد نظر نیست؟ آیا ویتگن‌اشتاین با طرح بازی‌های زبانی طرز خاصی از زیستن را پیشنهاد کرده است؟ پاسخ هر چه باشد این قدر هست که ما با زبانی که می‌گشاییم راه عملی و زندگی خود را اختیار می‌کنیم. نه فقط فیلسوفان و منتقدان ادبی نظر ویتگن‌اشتاین را مورد اعتنا قرار دادند بلکه مردم‌شناسان و مورخان و جامعه‌شناسان نیز از اثر آن برکنار نماندند تا جایی که بعضی صاحب‌نظران (چارلز تیلور) ویتگن‌اشتاین را در زمره دو سه فیلسوف بزرگ عصر دانسته‌اند؛ کسانی نیز او را حلقه واسط میان فلسفه اروپایی و فلسفه زبان و نئوپوزی‌تیویسم تلقی کرده‌اند که رأیشان دقیق نیست زیرا ویتگن‌اشتاین به همان اندازه که از فلسفه‌های اروپایی دور بود با امپیری سیسم انگلیسی و فلسفه تحلیل زبان و نئوپوزی‌تیویسم مخالف بود اما بر بیشتر جریانهای مخالف کم و بیش اثر گذاشت. دامنه نفوذ هیدگر نیز بسیار وسیع است. در میان فیلسوفان نسل بعد از هیدگر کمتر کسی را می‌شناسیم که هوای تفکر هیدگر در جان او اثر نکرده باشد و این تازه در شرایطی است که از سال ۱۹۳۳ تاکنون تبلیغات سیاسی بر ضد او قطع نشده است در معارضه فلسفه و سیاست هرگز پیروزی با سیاست نبوده و تبلیغات (پرویاگاندا) که وسیله و ابزار سیاست است نمی‌تواند به فلسفه آسیب کلی برساند. بعضی از شرکای حمله تبلیغات بر ضد هیدگر نیز متوجه این معنی شده‌اند که نمی‌توان با بدنام کردن یک فیلسوف فلسفه او را نابود و ویران کرد. به این جهت در این و آخر این بحث عنوان شده است که فلسفه هیدگر با نازیسم بی‌مناسبت نیست ولی کسانی که چنین ادعایی دارند کمتر فیلسوفند و فیلسوفان هرچند که با فلسفه هیدگر یا با رویه عملی او مخالف باشند اهمیت فلسفه او را منکر نمی‌شوند. شاید هابرماس یک استثنا باشد. لوویت و لویناس و

هانآرنت که هر سه یهودی بودند هرگز ادعا نکردند که تفکر هیدگر سنخیتی با نازیسم دارد. آرنت حتی رابطه‌اش را تا آخر عمر با هیدگر حفظ کرده بود. کسانی که فلسفه هیدگر را به ناسیونال سوسیالیسم نزدیک دانسته‌اند به استثنای هابرماس نامی و شأنی در فلسفه ندارند اما او هم اگر فلسفه را با چشم سیاست نمی‌دید در این قبیل بحث‌ها وارد نمی‌شد. این تبلیغات شاید تا چند سال دیگر هم ادامه داشته باشد اما بالاخره قطع می‌شود ولی تأثیر مستقیم و غیرمستقیم هیدگر دوام خواهد داشت. صرف‌نظر از آثار هیدگر و شرح‌هایی که بر آنها نوشته شده است آثار بزرگ‌ترین و پایدارترین فیلسوفان معاصر اروپایی و حتی آمریکایی رنگ و بوی فلسفه هیدگر به خود گرفته است. در فرانسه ظاهراً همه فیلسوفان معاصر که نامی دارند از هیدگر اثر پذیرفته‌اند. دریدا و فوکو و لیوتار و دولوز و ویل ریکور و حتی هیولیت و کوژو و مولوبوتی و کواپره نیز تعلق خاطر خود را به فلسفه هیدگر پنهان نمی‌کردند و مگر در فرانسه معاصر چند تن هستند یا بوده‌اند که بتوان آنها را در ردیف نامبردگان قرار داد. شاعران و نویسندگان و دانشمندانی چون رنه شار و بلانشو و لاکان و کوندرا نیز با علاقه به تفکر هیدگر نگاه کرده‌اند. در آلمان هرچند که هابرماس در رأس مدعیان و مخالفان هیدگر قرار دارد گادامر فیلسوف اثرگذار آن دیار شاگرد هیدگر است مقصود این نیست که آثار و آراء هابرماس اهمیت ندارد اگر بخواهیم به زبان پست‌مدرن در مورد هابرماس سخن بگوییم او با نظر به جامعه ایده‌آلی که هگل و مارکس در نظر داشته‌اند و با اعتماد و تکیه بر مقبولاتی چون اصول آزادی و عدالت کلی و وفاق همگانی، گذشت از عقل ابزاری و سیر به سوی عقل تفاهمی را سفارش می‌کند. هیچ‌کس نمی‌تواند آزادی جامعه، صلح و سلامت را آرزوی نابه‌جا و بی‌وجه بداند و صاحب آرزو را ملامت کند. شاید بهتر باشد بگوییم که هابرماس مانند سیاست‌مدارانی که باید مردم را به آینده امیدوار کنند از وجود جامعه‌ای خبر می‌دهد که زبان آن زبان تفاهم و هم‌دستانی است و در آن دین و عقل و علم و فرهنگ‌های متفاوت می‌توانند با هم سازگار شوند و با این سازگاری خردابزاری جای خود را به خرد توافقی بدهد. مارکس وقتی از آزادی و گذشت از جامعه سرمایه‌داری بیگانه‌گشته و برچیده شدن نظام طبقاتی سخن می‌گفت اولاً می‌کوشید دلایلی فراهم آورد تا بقبولاند که بورژوازی گور خود را می‌کند و طبقه کارگر به وضع خود و مأموریتی که دارد آگاه می‌شود. ثانیاً او وضع موجود را نفی می‌کرد و بشارت آینده‌ای می‌داد که در آن غلبه و استعمار جایی نداشته باشد و هر کس به اندازه نیازش از محصول کار آزاد بهره‌مند باشد؛ اما هابرماس راهش را از دیالکتیک منفی استادان بنیانگذار حوزه فرانکفورت و مخصوصاً آدورنو جدا کرده و عقل قرن هیجدهم را متضمن نیرویی وحدت‌بخش در برابر قدرت تجزیه‌کننده و جدایی‌افکن آن می‌داند و منتظر است که با غلبه شأن تفاهمی عقل، جهانی واحد و هم‌زمان و هم‌دل پدید آید. آدورنو کار فلسفه را تمام شده می‌دانست اما می‌گفت که فلسفه باید بماند تا آخرین کار خود را انجام دهد. آخرین کار فلسفه به نظر او این بود که به شکست خود در مأموریت دگرگون کردن جهان و رها ساختن بشر از بیگانه‌گشتگی بیندیشد و دلایل آن را بررسی کند اما هابرماس ظاهراً از آدورنو و هورکهایمر و حتی از مارکس نظر برداشته و به هگل رجوع کرده است. شاید هم ایده‌آل صلح و آزادی قرن هیجدهم را در نظر داشته است. در این صورت او وظیفه دفاع از تجدد در برابر صاحبان اندیشه پست‌مدرن را برعهده گرفته است. مهم نیست که آنها را محافظه‌کار خوانده است. آنها نه محافظه‌کارند نه انقلابی و

این شخص هابرماس است که حقیقتاً شایسته عنوان محافظه کار اصلاح طلب است زیرا آینده‌ای که او می‌جوید همان است که منورالفکران در نظر خیال آورده بودند اما مگر فلسفه معاصر طرحی جز آنچه قرن هیجدهمی‌ها از آینده تصویر کرده‌اند پیش آورده است؟ تاکنون هیچ متفکری طرحی بیرون از طرح مدرنیته عنوان نکرده است و به این جهت فکر و عمل و تصورات و تصدیقات همه ما محدود در عالم تجدد است و شاید نقد تجدد نیز به اصول تجدد بازگردد و این امر عجیبی نیست به خصوص که بنیانگذاران تجدد به پایان هم‌نظری افکنده‌اند اگر از دیدرو صرف‌نظر کنیم، کانت که همه چیز و از جمله دین را در محدوده عقل می‌دید گفته بود: «من علم را محدود کردم تا برای دین جایی باز شود.» معنی سخن کانت را با تحقیق در نقادی معاصر می‌توان دریافت. راستی ما چگونه و بر چه اساسی جهان متجدد را نقد می‌کنیم؟

قبل از پاسخ دادن به این پرسش توجه کنیم که نقد جهان مدرن را خود به خود به عنوان وظیفه تفکر معاصر پذیرفته‌ایم. صرف‌نظر از اینکه از قرن هفدهم شک و نقد و نقادی با تفکر ملازمت پیدا کرد اکنون همه بزرگان و معاریف تفکر معاصر نقادان تجددند اما تجدد را از مواضع مختلف و با وجهه نظرهای متفاوت نقد می‌کنند. این نقادان را می‌توان به سه گروه تقسیم کرد. گروهی که به نقد اساس عالم مدرن پرداخته‌اند و کم و بیش در نقد خود به نیچه نظر دارند زیرا نقد تمامیت مدرنیته با نیچه آغاز شده است. گروه دوم به نقد آثار و عوارض تجدد می‌پردازند و گروه سوم به ماهیت و عوارض تجدد کاری ندارند بلکه عالم متجدد را عالم شیطانی می‌دانند و چشم‌انداز و افق امید و آینده بشر را روشن نمی‌بینند. اینها پیشرفت‌های علم و تکنولوژی را به چیزی نمی‌گیرند. ما اکنون در بین مشاهیر فلسفه کسی را نمی‌شناسیم که از قلمرو نقد و نقادی بیرون باشد. مشاهیر فلسفه معاصر فرگه، وایتهد، راسل، برگسون، ویلیام جیمز، پیرس، جان دیوئی، رورتی، هورکهایمر، آدورنو، مارکوزه، هابرماس، ویتگن اشتاین، اوستین، گیلبرت رایل، رالز، پوپر، لاکاتوش، فایرابند، کارنپ، شلیک، فوکو، دریدا، دلوز، لیوتار، بودریار، هوسرل، دیلتای، شلر، مرلوپوتتی، سارتر، هیدگر، گادامر، ریکور، گابریل مارسل، یاسپرس و...اند و بزرگانی مثل فروید که معمولاً در زمره فلاسفه قرار نمی‌گیرند بر فلسفه معاصر اثری انکار نکردنی گذاشته‌اند و این اثر نیز در قلمرو نقد تمدن جدید بوده است (در اینجا از نویسندگان و شاعران چیزی نمی‌گویم) ممکن است فکر کنند که نقد این فیلسوفان از نوع بحث و نزاعی است که همواره و همیشه میان فیلسوفان برقرار بوده است. فلاسفه همیشه آرای یکدیگر و حتی گاهی علم و عقل زمان را نقد کرده‌اند، اما این نقد مقدمه کار آنان یا در حاشیه آن بوده است. یعنی برای اثبات قول خود یا رفع مانع و فراهم آوردن زمینه اثبات به نقد و چون و چرا و نفی پرداخته‌اند اما نقد جدید جزئی از فلسفه و در درون آن صورت می‌گیرد و حتی نقد فلسفه‌ها و فیلسوفان در فلسفه معاصر با نقد امثال سهروردی و سن‌توماس و ملاصدرا تفاوت دارد. به یک اعتبار می‌توان گفت که نقد معاصر نقد مسائل نیست. حتی آن را به نقد مبادی این یا آن فلسفه محدود نباید کرد بلکه نقدی است با نظر به عالم تجدد برای دفاع از آن یا درک و دریافت مقام و موقع تاریخی. نیچه با سقراط و افلاطون مخالفت نمی‌کرد که نظر و قول دیگری را در برابر رأی آنان بگذارد بلکه به اساسی که آنان تأسیس کرده بودند اعتراض داشت. حتی کارل پوپر که در نقد افلاطون و ارسطو به مخالفت و چون و چراهای جدلی و سیاسی پرداخته است

تصد اصلاح نظر ایشان را ندارد بلکه نگران است که مبدا این آراء به دموکراسی مطلوب او زیان برساند. به عبارت دیگر او افلاطون و ارسطو و حتی هگل و مارکس را برای تجدد (که او آن را بیشتر در علم و سیاست می‌دید) مضر می‌دانست. بقیه نقدها هم میان این دو نوسان است. مع هذا اختلاف میان این فلاسفه اختلاف در جایی نیست زیرا در یک سو کسانی قرار دارند که با عصیت از تجدد دفاع می‌کنند و در سوی دیگر صاحب‌نظرانی هستند که بنیادهای تاریخ تجدد را متزلزل می‌بینند. هوسرل فکر می‌کرد اروپا بدون فلسفه پایدار نمی‌ماند و دوام نمی‌آورد. او که در جوانی و در آغاز کار در رؤیای تجدد فلسفه بود و حتی در آخر عمرش این رؤیا پریشان شد، قاعدتاً می‌بایست دیگر امیدی به دوام تمدن اروپایی نداشته باشد. ویتگن‌اشترین گر چه کاری به بنیاد و اساس و نظام عالم غربی نداشت این عالم را دوست نمی‌داشت چنان که در کتاب ملاحظات پراکنده خود علم جدید را چالهرزی نفرت‌انگیز خواند و آرزو کرد که این جهان به زودی با بمب اتمی نابود شود اما هیدگر در نقد تجدد به ذات آن نظر داشت. او مخالف تجدد نبود، اما چون آن را مرحله‌ای از تاریخ مابعدالطبیعه می‌دانست و تاریخ مابعدالطبیعه نیز در نظر او به پایان و تمامیت خود رسیده است می‌توانست نتیجه بگیرد که غرب و تجدد غربی دیگر آینده ندارد. در این نوشته نمی‌توان در مورد آینده غرب سخن گفت. همه فلاسفه معاصر هم نسبت به آینده غرب بدبین نیستند. آنها که به اصطلاح بنیاد اندیشند (بنیاداندیشی را با اصطلاح متداول بنیادگرایی اشتباه نباید کرد) یا مثل هوسرل برای غرب و کار و بار و اخلاق و علم آن به بنیادی قائلند اگر آن بنیاد را متزلزل ببینند قهری است که افق آینده نیز در نظرشان تیره و تاریک شود. البته لازم نیست که نظر صریحشان این باشد که مثل فلسفه بنیاد تاریخ غربی است و چون فلسفه به پایان راه خود رسیده است کار غرب نیز به زودی تمام خواهد شد. مطلبی که در فلسفه معاصر بیشتر عمومیت دارد نقد دکارت است. نقد دکارت در زمان خود او شروع شده است اما نقد معاصر با نقد قدیم تفاوت دارد. در طی قرون هفدهم و هیجدهم و نوزدهم معمولاً دو طایفه فلسفه دکارت را نقد می‌کردند. گروهی که احیاناً بعضی فلاسفه بزرگ غربی نیز در آن قرار می‌گیرند به مسائل و استنتاج‌های فیلسوف فرانسوی نظر داشتند و با نقد خود در حقیقت فلسفه دکارت را بسط می‌دادند. کانت و هگل اصل کوژیتو را نقد نکردند بلکه آن را تفسیر کردند و تفصیل دادند. صاحب‌نظرانی هم بودند که به اصول و مبادی فلسفه دکارت کاری نداشتند و احیاناً آن اصول را منکر بودند یا مطابق فهم خود آن را تفسیر می‌کردند. اینها نقاد دکارت نبودند بلکه در مقابل او قرار داشتند و فلسفه‌اش را به چیزی نمی‌گرفتند یا انحراف از تفکر اصیل تلقی می‌کردند زیرا تفکر اصیل را متعلق به گذشته می‌دانستند و توجه نمی‌کردند که خود به حاشیه تاریخ فلسفه انتقال یافته‌اند. در عصر حاضر نقد کوژیتو که بنای موضوعیت نفسانی (سوبژکتیویته) با آن آغاز و تحکیم شده است مطلب مهم بیشتر فلسفه‌هاست.

فیلسوفی که کوژیتو دکارت و شناخت‌شناسی آن را نقد می‌کند اعم از اینکه وضع کلی جهان غرب را به صراحت نقد کند یا نکند در مورد آن نمی‌تواند بی‌طرف باشد. وضع رورتی را در نظر آوریم. او به موافقت با دریدا بنیاداندیشی (بنیادمداری) هوسرلی را نمی‌پذیرد و سیاست و حقوق و علم و تکنولوژی را مبتنی بر فلسفه نمی‌داند و البته او را از این حیث که دموکراسی را مبتنی بر فلسفه نمی‌داند، نمی‌توان ملامت کرد اما می‌توان از او پرسید که آیا او بدون نقد شناخت‌شناسی

می‌توانست به نظری که درباره تقدم دموکراسی بر فلسفه دارد، برسد؟ و کسی که معتقد است به جای گفت‌وگوی تمدن‌ها باید جریان غربی شدن جهان و نشر اندیشه‌های دوران منورالفکری ادامه یابد اگر از فلسفه چشم بردارد چه چیز را پشتوانه و ضامن این گسترش می‌داند؟ به نظر رورتنی بسط و گسترش غرب برای برقراری عدالت مفید است یعنی اگر عدالت ربطی به فلسفه ندارد و چنان‌که رالز گفته است با یک قرارداد متکی بر انصاف طبیعی حاصل می‌شود، دیگر نمی‌توان آن را فرع غربی شدن دانست و کسی که عدالت و دموکراسی را به غرب منتسب می‌کند ناگزیر باید برای آن مبنایی قائل باشد. وضع ویتگن‌اشتاین از یک جهت روشن‌تر و از جهت دیگر پیچیده‌تر است. او به علم و اخلاق و سیاست جهان کنونی اعتقادی ندارد و البته از ماهیت این عالم پرسش هم نمی‌کند زیرا فلسفه را علم نظری نمی‌داند. فلسفه در نظر او نوعی فعالیت است و باید راه خروج از محصوره را نشان دهد. محصوره عالم کنونی چیست و در کجاست؟ ویتگن‌اشتاین با بصیرتی که در زبان داشت می‌پذیرفت که زبان غالب کنونی زبان علم زده است و از این زبان به آسانی آزاد نمی‌توان شد. نقد دکارت و کوژیتوی او مهم است اما با این نقد قدرت فلسفه منتفی نمی‌شود. برای کسی مثل ویتگن‌اشتاین که فلسفه را علم نظری نمی‌داند رد و اثبات‌ها و استدلال‌ها و مخالفت‌ها و موافقت‌هایی که در بحث میان فلاسفه واقع می‌شود تکلیف فلسفه را معین نمی‌کند و نقد هیچ فلسفه‌ای با اثبات نادرست بودن یا ناقص بودن آن تمام نمی‌شود بلکه مراد از نقد باید اثبات این معنی باشد که فلسفه دیگر هیچ مشکلی را حل نمی‌کند. ویتگن‌اشتاین نمی‌گفت که چرا دکارت کوژیتو و خودآگاهی را پیش آورده است. به نظر او عالم کنونی مبتنی بر خودآگاهی نیست. نفی بنیادانگاری در حقیقت نفی فلسفه جدید و انکار مبنا و اساس فلسفی برای عالم غربی است ولی تا این قضیه مطرح نباشد که فلسفه چه شأنی در تاریخ داشته است و اکنون چه مقامی دارد سخنان ویتگن‌اشتاین و رورتنی هم وجهی پیدا نمی‌کند. به عبارت دیگر اینها در حقیقت به پرسش‌های جهان معاصر پاسخ داده‌اند. اینکه وجود فلسفه را لازم بدانند یا پایان آن را اعلام کنند مطلب دیگری است. به هر حال هر دو فریق وضع جهانی را در نظر دارند که در آن فلسفه مورد چون و چراست. فلسفه همواره مورد چون و چرا بوده است اما باید میان فلسفه به عنوان علم حقیقت و فلسفه‌ای که مبنا و راه‌آموز تاریخ و تمدن است تفاوت قائل شد. مخالفان قدیم فلسفه، فلسفه را راهبر به حقیقت نمی‌دانستند یا درست بگوییم داعیه رهبری آن را نمی‌پذیرفتند اما در دوره جدید فلسفه به حقیقت کاری ندارد بلکه مدعی بنیانگذاری است. در این مورد اکنون دو نظر مهم وجود دارد. یکی اینکه کار بنیانگذاری فلسفه تمام شده است. دیگر اینکه فلسفه هرگز بنیانگذار نبوده و نیازی به این بنیانگذاری نیست. شاید بگویند که در نظر همه فلاسفه - به استثنای بعضی از معاصران - فلسفه علم حقیقت تلقی می‌شده است. این برداشت بی‌وجه نیست زیرا تا این زمان نسبت میان فلسفه و حقیقت مسئله مهم فلسفه بوده است. دکارت یقین را به جای حقیقت گذاشت و اگر چنین نشده بود کانت فلسفه را علم به شرایط امکان علم و عمل نمی‌دانست و هگل نمی‌توانست فلسفه را تحقق روان مطلق بدانند و... در فلسفه جدید حقیقت به معنی مطابقت، به تدریج محو شده و معنی دیگر (معنی نزدیک به تحقق) پیدا کرده است. بنیانگذاری فلسفه هم به این تغییر معنی باز می‌گردد. پس بگوییم یکی از مباحث مهم فلسفه معاصر، تغییر معنی حقیقت است و چنان‌که اشاره شد بحث بنیانگذاری

فلسفه نیز با این تغییر ملازم بوده است. اکنون خواه فلسفه را مبنا بدانیم یا آن را هیچ‌کاره بینگاریم (و ممکن است کسانی نیز آن را پادشاه پیر و فرتوت ملک تجدد بشناسند) نمی‌توانیم ورود و نفوذ فلسفه در زندگی هر روزی را منکر شویم. نمی‌خواهم بگویم که زندگی مردم جهان را فلسفه راه می‌برد. برعکس معتقدم که در سال‌های اخیر طراحی‌های کامپیوتری سرنوشت ما را رقم می‌زند حتی با محاسبه و طراحی کامپیوتری است که مهم‌ترین تصمیم‌های سیاسی و اقتصادی اتخاذ می‌شود و شاید از این پس تکلیف جهان و صلح و جنگ و حیات و مرگ را «پردازش» کامپیوتری معین کند. این پردازش جای خرد و خردمندی را گرفته است. اگر می‌بینید سیاستمداران جهان کنونی اشخاص متوسطی هستند از آن است که دیگر جهان قدرت و سیاست به خرد و خردمندی احساس نیاز نمی‌کند و کارشناسان و تکنسین‌ها مواد تصمیم‌ها را چنان فراهم می‌کنند که اتخاذ تصمیم بدون تأمل و تفکر انجام شود در این وضع اگر خردمندی را در کار سیاست می‌بینید وجود او استثنایی است. چگونه می‌توان میان این دو قول یا درست بگوییم میان دو وضع ورود فلسفه در زندگی و دخیل نبودنش در تصمیم‌های سیاسی و تاریخی جمع کنیم؟ اکنون در روزنامه‌ها آراء و اقوال راسل و سارتر و رورتی و فوکو و دریدا و بسیاری دیگر را می‌نویسند. حتی در تحلیل‌ها و تفسیرهای سیاسی اقوال بعضی فیلسوفان نقل می‌شود. پس چگونه بگوییم که فلسفه از سیاست جدا شده است؟ حتی می‌توان دامنه نفوذ و تأثیر فلسفه را وسیع‌تر دید. مطالبی در فلسفه معاصر مطرح شده است که هرکس بخواهد در مسائل مهم عصر وارد شود از توجه به آنها ناگزیر است چنان که در بحث از ماهیت علم و سیاست و از نسبت میان علم و قدرت به دشواری می‌توان بدون رجوع به نظر فوکو و لیوتار بحث کرد. نقد ادبیات هم پس از هیدگر و گادامر صورتی به کلی متفاوت پیدا کرده است. دورکیم کوشید تا جامعه‌شناسی را به صورت یک علم تحصیلی درآورد و آن را از فلسفه به کلی مستقل سازد اما جامعه‌شناسی در سیر رشد خود به فلسفه رو کرده و اکنون بسیار به آن نزدیک شده است. درباره علم هم ناگزیر و صرفاً با توجه به تغییر معنی حقیقت می‌توان حکم کرد. در شرایطی که زندگی پر از فلسفه شده است و همه در همه جا فلسفه می‌گویند چگونه بگوییم که فلسفه در زندگی معاصر شأن و مقامی ندارد؟ این جدایی، جدایی خاصی است. تفکر در دوره تجدد تا پایان قرن نوزدهم همواره حاضر بوده است هرچند که هر چشمی آن را نمی‌دیده و هرگوشی آن را نمی‌شنیده است اما اکنون فلسفه حاضر غایب است. حاضر است و اعتراض می‌کند اما چون اعتراضش شنیده نمی‌شود غایب است. اگر تفکر کانت ره‌آموز تجدد بود فلسفه‌های عصر ما تجدد را نقد می‌کنند و حتی آنان که تعلق خاطر به تجدد دارند و از آن دفاع می‌کنند فلسفه‌ای را به عنوان ره‌آموز آینده تجدد نمی‌شناسند. شاید فلسفه عصر ما با تمدن موجود جهان کاری بکند که سقراط و افلاطون و ارسطو با مدینه آتن کردند. اینها متفکران بزرگی بودند که تاریخ غربی با تعالیشان قوام پیدا کرد اما این قوام پیدا کردن با نابودی مدینه آتن و مدینه‌های یونانی مقارن شد اما فلسفه‌ای که به بنیادهای تجدد نظر می‌کند و شاید تناظری با سست شدن بنیاد تاریخ غربی داشته باشد، با جهان توسعه نیافته چه سر و کار دارد؟ جهان توسعه نیافته چندان بسته سیاست است که به تفکر و فلسفه اعتنا نمی‌کند. در این جهان نام فلسفه و فیلسوفان همه جا هست اما حقیقت فلسفه یا نیست یا اگر اندکی هست پوشیده است و چون فلسفه نیست علم و سیاست هم بنیان استوار ندارد. می‌گویند که این قول در حکم اقرار

صریح به بنیادانگاری یعنی مبتنی دانستن علم و سیاست بر فلسفه است. من اصراری ندارم که بگویم علم در شرایط کنونی هم مبتنی بر فلسفه است. حتی در اینجا قول دکارت را هم تکرار نمی‌کنم که می‌گفت ریشه درخت دانایی مابعدالطبیعه است بلکه فلسفه و تفکر را شرط قوام علم و سیاست می‌دانم. فلسفه در حکم هوایی است که علم و سیاست در آن می‌توانند تنفس کنند. در جایی که فلسفه هست سخن نظم و میل به هماهنگی و هم‌زبانی هست و هر جا تفکر و فلسفه نباشد آشوب و بی‌نظمی و پراکندگی حاکم است، برنامه توسعه می‌نویسند اما اجزای آن متناسب و متناسق نیست و در آن مشخص نمی‌شود که کارها به چه ترتیب و چرا و چگونه باید انجام شود و مهم‌تر و مهم کدامند. اگر به علم می‌پردازند نه از آن روست که به پژوهش علمی نیاز دارند بلکه چون علم مایه حیثیت است و از آن نمی‌توان صرف‌نظر کرد به آن رو می‌کنند. آموزش و مدیریت و سرمایه‌گذاری و روابط و مناسبات و تولید و داد و ستد هم بی‌سامان است و تدابیری که برای سامان‌دادن آنها اتخاذ می‌شود به جایی نمی‌رسد زیرا مسائل به درستی مطرح نشده است. این قبیل تدابیر بیشتر سیاسی است. در جهان توسعه‌نیافته مسئله‌ای که سیاسی نباشد به چیزی گرفته نمی‌شود ولی وقتی مثلاً به آموزش‌های مدرسه و مطالب کتاب‌های درسی به عنوان مسئله سیاسی نگاه کنند پیوند طبیعی آن را از دیگر شئون قطع می‌کنند و تابع یک امر گذرا قرار می‌دهند و امکان اصلاح را از آن سلب می‌کنند. فقدان و ضعف فلسفه زمینه را برای دست‌اندازی سیاست به همه شئون فراهم می‌کند. در جایی که فلسفه هست همبستگی و تعلق خاطر هست و اعراض سیاسی مردمان را به هر سو که بخواهد نمی‌تواند ببرد. به عبارت دیگر مردمی که صاحب مسئله و پرسش باشند اهل طلبند و اهل طلب راه خود را می‌یابند و می‌پویند. مشکل این است که پرسش فلسفی به آینده تعلق دارد و آینده جهان توسعه‌نیافته نیز با طرح توسعه معین می‌شود. طرح توسعه در بهترین صورت به وضعی می‌رسد که اکنون در اروپای غربی و آمریکای شمالی و بعضی کشورهای دیگر به صورت خاص تحقق یافته است. پس آینده جهان توسعه‌نیافته گذشته و اکنون جهان توسعه‌نیافته فرض می‌شود. به این جهت است که طراحان برنامه‌های توسعه باید زمان توسعه را به نحوی را بشناسند. زمان توسعه در علم و تکنولوژی و سیاست جهان توسعه یافته مضمحل است اما جلوه آن بیشتر در شعر و فلسفه ظاهر می‌شود به شرط آن که بتوان نسبتی درست با آنها برقرار کرد.

جهان توسعه‌نیافته از آنجا که زمان و تاریخش در قیاس با تاریخ و زمان غربی پریشان شده است چنان که باید اندازه و هنگام نمی‌شناسد و حفظ تعادل در کارها برایش دشوار است و اگر غالباً در جانب افراط و تفریط قرار دارد تعجب نباید کرد. سخن را کوتاه کنیم.

در سال‌های اخیر کتاب‌های نسبتاً خوبی در فلسفه به زبان فارسی منتشر شده است. اما هنوز مسائل ما در فلسفه ظهور و بروزی پیدا نکرده است. در تفکر اروپایی و آمریکایی هم جهان توسعه‌نیافته در حاشیه قرار دارد و حتی صاحب‌نظران سیاست بیشتر مایلند مسائل را با توجه به امکانات و شرایط کشورهای توسعه‌یافته طرح کنند. یکی دوبار که من در مجالس اهل فضل مشکل تاریخی پریشانی وقت و پراکندگی خاطر مردم جهان توسعه‌نیافته و پوشیدگی افق آینده را عنوان کرده‌ام به آن چنان که باید توجه نکرده‌اند. اکنون دیگر در غرب درباره گسترش عقلانیت غربی در جهان اختلافی نیست اگر اختلافی وجود دارد، بر سر ملاحظه و رعایت فرهنگ‌های دیگر یا قابل

اعتنا ندانستن آنهاست اما چگونه این عقلانیت در شرایط متفاوت در میان مردمی که فهم و درک و علائق گوناگون دارند گسترش می‌یابد؟ آیا آنچه شرق‌شناسی در مورد جهان توسعه نیافته فراهم کرده است ره‌آموز کافی برای اجرای برنامه گسترش عقلانیت غربی است؟ پیش از آنکه فیلسوف غربی با استناد به آثار شرق‌شناسان به مردم جهان توسعه نیافته بگوید که در وادی بی‌تاریخی سرگردان شده‌اند، مردم جهان توسعه نیافته باید به اوقات و دم‌هایی که در ایام وجود دارد تعرض کنند^۱ و با تشخیص امکانات و توانایی‌های خود به آنچه باید متحقق شود و دشواری‌هایی که در طی راه پیش می‌آید تذکر پیدا کنند. البته این تذکر خاص اهل فلسفه نیست بلکه شاعران و سیاستمداران بزرگ و بنیانگذار هم می‌توانند از آن برخوردار شوند به خصوص در وضع کنونی جهان بیشتر باید به ظهور سیاستمداران بزرگ امید بست. سیاستمدارانی که بتوانند موقع تاریخی قوم و ملت خود را دریابند و آن را به مردمان نشان دهند.

خلاصه کنم فلسفه معاصر نه مانند فلسفه قدیم با حیرت آغاز می‌شود و نه حول محور کوژیتیوی دکارت می‌گردد بلکه به پرسش‌هایی از این قبیل می‌پردازد که چه چیز افق تفکر و آینده را مکرر کرده است و بشر با این تکنولوژی عظیم به کجا می‌رود و آینده‌اش چیست و چه امکاناتی در اختیار دارد و چه می‌تواند و باید بکند؟ بعضی از خوشبین‌ترین صاحب‌نظران عصر مسئله آینده بشر را کنار می‌گذاشتند و تفکر درباره آینده را نهی می‌کردند. من نمی‌گویم موضوع فلسفه بشر است و فلسفه صرفاً باید به زندگی بشر پردازد اما به هر حال فلسفه معاصر باید پاسخ بدهد که چرا پانصد سال بشر موضوع فلسفه بوده است و اگر باید از وضع موضوعیت نفسانی خارج شد چگونه این خروج ممکن و میسر می‌شود. به عبارت دیگر فلسفه معاصر به این معنی می‌پردازد که امکان‌های پیش روی بشر کنونی چه‌است و جهانی که در آن به سر می‌بریم به کجا می‌رود یا به کجاها ممکن است برود. فلسفه معاصر به این پرسش‌ها پرداخته است اما پاسخ‌ها چندان روشن نیست. امکان‌های فراروی بشر به امکان‌های قابل محاسبه و مخصوصاً تکنیکی محدود شده است پس عجیب نیست که لحن فلسفه معاصر لحن امید و امیدواری نباشد و حال آنکه تفکر از امید جدا نمی‌شود یا لااقل تفکر با بدبینی مناسبتی ندارد. مراد این نیست که تفکر معاصر بدبین است بلکه متفکران معاصر خود را فراروی افق‌های کم و بیش تیره می‌یابند. آنها از زوایای مختلف به افق می‌نگرند، افق‌هایی که چندان روشن نیست و گاهی با هم درمی‌آمیزند اصلاً فلسفه زمان ما هستی‌شناسی هرمنوتیک و تفسیری است. هیدگور هستی را زمان می‌دانست و به نظر گادامر هستی زبان است و در این صورت چگونه فلسفه، هرمنوتیک نباشد.

پی‌نوشت:

۱- «ان فی ایام دهر کم نفعات الا فترضوا لها»

