

# علم مدرن، کلیت جهان و معنای زندگی

نوشته دکتر محمدرفع محمودیان



علم مدرن، علم تجربی روشمند، پویا و شکوفا پیش می‌تازد. اسلوب تحقیق و اثباتی که حدود پنج قرن پیش در اروپای غربی در گستره تلاقی دانش تحلیلی ریاضی و مشاهده تجربی خصوصیات فیزیکی اجسام عروج و تکامل یافت اینک موقعیتی جهان شمول یافته است. در پنج قاره جهان در تمامی نهادهای رسمی آموزش و تحقیق این اسلوب آموخته و به کار گرفته می‌شود. کاربرد آن نیز محدود به حیطه خاصی از جهان طبیعی نیست، بلکه از محدوده کلی جهان طبیعت فراتر رفته، کارکرد ذهن و ساختار زیست اجتماعی بشر را در بر گرفته است. امروز علم مدرن نه اسلوبی میان دیگر اسلوبها که تنها اسلوب معتبر و مشروع تحقیق، توضیح و درک مسایل مختلف به حساب می‌آید.<sup>۱</sup>

آنچه در شکل‌گیری چنین وضعیتی نقش عمده داشته کارآیی فوق‌العاده علم مدرن در توضیح و درک مسایل است. تکیه بر استدلال منطقی، مشاهده تجربی و جمع‌بندی، این علم را از توان بالای اثبات‌گری برخوردار کرده و آن را قادر ساخته که در تمامی زمینه‌ها در مورد هر موضوع و مسئله مشکل‌آفرینی توضیحی عقلایی داشته باشد. به علاوه، روشمندی و بازتابندگی، که ریشه در توجه به جمع‌بندی مداوم نتایج

کار دارد، به علم مدرن امکان آن را می دهد که هر آنگاه که توضیحات آن «اشتباه» از آب درآمد و «واقعیت» عکس آن را اثبات کرد در روندی حساب شده و منظم موضوع خود را تغییر دهد. شکی نیست که نهادی بودن و استقلال نهادی آن از مراجع قدرت اجتماعی و سیاسی در این مورد بی تاثیر نیستند. تطور و گستردگی علم مدرن نه با فعالیت اشخاص منفرد و مجزا بلکه به وسیله فعالیت های نهادهایی خودپو و مقید به نظام ارزشی مختص به خود تضمین می گردد.<sup>۲</sup>

علم مدرن در عین حال به نحو فوق العاده ای کاریست پذیر است. می توان در جهان مادی براساس پیش بینی های معین فرضیه ها و نظریه های آن دخالت ورزید. نه عقلانیت عملی و نه فن آوری، هیچ یک، به طور مستقیم زاده علم نیستند. تجربه، مهارت و علم گرایی انسان را به فن آوری و استفاده از نیروهای موجود طبیعت براساس منطق نهفته در آنها می کشاند. اما علم مدرن همین فرایند فراگیری و کاریست تجربیات را نظم و شتاب می بخشد. دقت نظر و میزان صحت معلوم شده فرضیه ها و نظریه های آن کار مخترعین، فن آوران و سوداگران صنعتگر را در رهایی به فن های نو سهولت می بخشد. آنها دیگر مجبور نیستند از نقطه صفر شک و ظن نسبت به صحت نظریه های موجود حرکت کنند. دقت نظر فرضیه های علمی همچنین اجازه می دهد تا دستگاه های عظیم و پیچیده ای (متشکل از اجزای مستقل بشمار) برای دخالت در کارکرد طبیعت و تسلط بر آن ساخته شود، کاری که در واقع از فن آوری تجربه گرای متکی به عقلانیت عملی، به تنهایی، بر نمی آید.

در کل، شکوفایی علم مدرن نه تنها ناشی از آن است که وسیله ای کارآمد برای توضیح و درک امور گوناگون است بلکه همچنین از آن روی است که راه را برای دخالت در کارکرد نیروهای پویا در طبیعت و کسب تسلط بر آنها می گشاید. روی آوری انسان به آن، در گریز انسان از جهالت، سردرگمی، و اماندگی، عجز و خواست حقیقت و قدرت ریشه دارد. با آن، انسان فهم و دانش، استقلال و اقتدار، نسبت به جهان پیرامون خود، می جوید.

علم مدرن، به هر حال، همچون دیگر پدیده ها و اجزای جهان مدرن آغشته به تناقض است. روی آوری به آن و کار با آن، انسان را رودر رو با مشکلات و پیچیدگی های وضعیت هستی مندانه خود در جهان قرار می دهد و پرده از بسیاری از تناقضات و عوارض پنهان و نیمه پنهان درگیری های او در جهان بر می گیرد. در کارزار با عوامل

طبیعت، در تلاش برای صیانت نفس و آینده بهتر (از لحاظ مادی) چاره‌ای جز بهره‌جویی از مواهب آن نیست ولی کسب این مواهب بهای هنگفتی را طلب می‌کند. بهایی که ظاهراً انسان آگاهانه پرداخت آن را به گردن گرفته است. در ادامه مقاله، من در آغاز مشکلات و پیچیدگی‌ها (ی روی‌آوری به علم مدرن) را مورد بررسی قرار داده، سپس استراتژی‌های متفاوتی که تا به حال برای کنار آمدن یا برگزشتن از این مشکلات و پیچیدگی‌ها پیشنهاد شده‌اند، از نظر می‌گذرانم.

اولین و شاید مهمترین مشکلی که اعتلای علم مدرن به وجود آورده یا بر انسان آشکار ساخته آن چیزی است که نیچه آن را عروج نیهیلیسم<sup>۳</sup> و ماکس وبر<sup>۴</sup> از دست رفتن معنا (در زندگی) می‌نامند. شناخت علمی شناختی تکه پاره و جسته و گریخته است. جهان، نه در کلیت خود، بلکه در اجزای مجزا، در پدیده‌های قایم به ذات موضوع شناخت آن است. احکام آن که در اصل به صورت فرضیه تدوین می‌شوند از قطعیت برخوردار نبوده همواره می‌توانند مورد شک و بازبینی قرار گیرند. از منظر آن، نه می‌توان جهان را به صورت کلیت واحدی درک نمود و نه ابعاد و اجزای آن را با معیارهای قطعی و تعین یافته‌ای توضیح داد. از یک سو، شاخه‌های مختلف دانش علمی جهان را از چشم‌اندازهای مختلفی مطالعه می‌کنند و هیچ علم خاصی برای ترکیب همه علوم با یکدیگر و فراافکنی بر نهادی معین وجود ندارد. از سوی دیگر، هیچکدام از شاخه‌های دانش علمی دیدی همه جانبه یا همگن از حوزه تحقیق و شناخت خود ارایه نمی‌دهد.

شناخت علمی تنها از هم گسیخته نیست، نظام ارزشی سنتی و باورهای استعلایی انسانها را نیز در هم می‌شکند. اعتقاد به کنکاش روش‌مند خردورزانه با اعتقاد به ارزشها و باورهای جا افتاده استعلایی قابل جمع نیست. پرسشها و نقدهای عقلایی مشروعیت و حقانیت نظام ارزشی و باوری افراد، گروه‌های اجتماعی و جوامع را با بحران روبرو می‌سازد. در پیامد پرسش درباره چگونگی خلقت جهان، پیدایش انسان و عروج ادیان و مذاهب، «خدا می‌میرد» و سکولاریسم اشاعه پیدا می‌کند؛ در پیامد نقد فرهنگ خودی بر مبنای اصول و موازین فرهنگ‌های «برتر» بیگانه، اصول ارزشی و احکام اخلاقی «بایست قطعی» خود را از دست می‌دهند؛ و در پیامد کشف نادرستی بسیاری از باورهای تجربی سنتی در مورد طبیعت انسان و وضعیت جهان، تردید و بدبینی در مورد قدرت قوه شناخت انسان بر اذهان حاکم می‌شود.

روی هم‌رفته، جهان معنامندی و یگانگی آرمانی یا استعلایی خود را از دست می‌دهد. انسان دیگر نمی‌داند جایگاه و منزلت او در جهان چیست، زندگی دارای چه غایتی است، و به چه خاطر در میان بقیه بسر می‌برد. پدیده‌ها و عناصر تنها در جدایی از هم و تا آنجا که بسان اموری تجربی مقابل انسان قرار می‌گیرند می‌توانند قابل فهم و معنادار باشند و این شامل رابطه انسان با جهان و حتی اجزای گوناگون زندگی نیز هست. معلوم است که در چنین وضعیتی سردرگمی و حیرت وجود انسان را دربرمی‌گیرد و معنا از جهان و زندگی رخت برمی‌بندد.

با این همه، باید توجه داشت که گزینش شناخت علمی برای برخورد به جهان و درک آن، خود، به طریقی عقلایی یا «علمی» صورت نگرفته است و نمی‌گیرد.<sup>۵</sup> این گزینش نه براساس مقایسه همه جانبه و دقیق سود و زیان‌های احتمالی رهیافت‌های ممکن بلکه به خاطر کارآیی و بازدهی فوق‌العاده شناخت علمی در درک و توضیح مسایل و مشکلات دانشی و تکنیکی، با حوصله، تدبیر و بازاندیشی، روش علمی برخورد با آنها را برمی‌گزیند. افراد معمولاً بفوریت و با یقین به این که انتخاب آنها عقلانی و از نظر دیگران موجه است به روش علمی مطالعه امور روی می‌آورند. در واقع، بسیاری از اوقات فرصت تفکر و بازاندیشی وجود ندارد. مشکلات، برخوردی عاجل و قاطع طلب می‌کنند، برخوردی که حداقل میزان صحت و سقم نتایج آن پیشاپیش شناخته شده هستند - امری که به‌درستی در مورد شناخت علم صدق می‌کند.

حتی نهادهای آموزشی و تحقیقاتی، همان‌گونه که توماس کوون نشان داده، به گونه‌ای غیر عقلایی فرایند تحقیق علمی را پیش می‌برند.<sup>۶</sup> جامعه محققین با ذهنی باز و جستجوگر به جهان نگاه نمی‌کند. مبنای نگرش آنها پارادایم، الگوی جاافتاده درک، توضیح و آزمون عصر است. علمی که خیل محققین بدان می‌پردازند علم عادی (بهنجار) است و برای خود نقشی جز حل مسایل از پیش تعیین شده، برطبق الگوی باز از پیش تعیین شده قایل نیست. در چنین علمی محققین سنگی را بر شالوده بنیان گذاشته شده‌ای می‌نهند، آنها شالوده‌یی نو را برای توضیح امور بنیان نمی‌نهند. رفتار آنها بیش از آن آیینی و هنجاری است که عقلایی و جستجوگریانه بشمار آید. در مقایسه، علم انقلابی توضیحات نو و بدیعی را برای مسایل لاینحل مانده می‌جوید. اما این علم تنها در زمانی که عملکرد کلی جامعه محققین با بحران روبرو شده و مشاهدات

مدام به نتایج غیر منتظره‌ای می‌انجامد، جوانه می‌زند. در یک کلام، عروج آن بیش از آن که نتیجه پویایی و خلاقیت جامعه محققین باشد، ناشی از ورشکستگی شیوه برخورد کهنه و فشار برای نوآوری است.

این جنبه‌های واضح و روشن ضد عقلایی‌گزینش شناخت علمی، به هر حال، از ابهت عقلایی خود شناخت علمی چیزی نمی‌کاهند. این نکته که رهیافت افراد به هنگام انتخاب امری نشان از تدبیر و بازاندیشی ندارد را نمی‌توان به حساب ویژگی‌های امر مورد انتخاب گذارد. شناخت علمی استوار بر مشاهده تجربی، جمع‌بندی تجربه‌های انجام شده و باز آزمون دستاوردها است. هر نوع شتابزدگی و حرکت در چارچوب ایده‌های پذیرفته شده، انحراف از آن - و نه پیامد یا همزاد آن - محسوب می‌شود. از این رو روش تحقیق علمی و رهیافت علمی به جهان هیچگاه در نقد نظام‌های ارزشی سنتی و باورهای استعلایی چیزی کم نمی‌آورد. به طور خلاصه، با آن که گزینش شناخت علمی مبنایی ضد عقلایی دارد، به خاطر آن که روش شناخت علمی، خارج و مجزا از رهیافت این یا آن فرد بدان، معنا و مفهوم دارد، برندگی آن در نقد ارزشهای سنتی و باورهای استعلایی آسیب چندانی نمی‌بیند. نقد علمی را نمی‌توان با اشاره به مبنای ضد عقلایی آن خنثی ساخت؛ فقط می‌توان آن را به شیوه‌ای علمی پاسخ گفت و بدین سان ناخواسته به اصول و ضوابط آن گردن نهاد.

به هر رو، شکاف و گسستی که علم مدرن در درک انسان از جهان و زندگی به وجود می‌آورد انعکاس دهنده شکافی است علمی در درک انسان از جهان، شکافی که در اصل پیدایش شناخت علمی را باعث شده است. علم پیدایش خود را مرهون عدم یگانگی ظاهر و نمود امور با واقعیت وجود آنها است. اگر مشاهده و ادراک مستقیم یا درگیری بی‌واسطه با امور، انسان را به درک واقعیت، به درک همه آنچه وجود دارد راهبر می‌شد احتیاجی به تحقیق علمی نبود. تحقیق و شناخت علمی به این دلیل امری ضروری است که جهان پر از عناصر ناپیدا (برای حد خاصی از دید)، آکنده از عناصر به سختی قابل درک (برای حد خاصی از شعور) و لبریز امور متناقض (برای نظریه‌های موجود) است. پذیرش جهان بدان‌گونه که هست و ادراک می‌شود انسان را از علم بی‌نیاز می‌سازد، ولی در این صورت حوادث مرموز، عجیب و متناقض (که جهان همواره پر از آنها است) باید به وسیله اسطوره یا توسل به درکی دینی - ایمانی توضیح داده شوند. انسان، به هر رو، نمی‌تواند به طور مدام در میان تناقض و پدیده‌های غیر

قابل توضیح و مرموز زندگی کند.

تفاوت علم با اسطوره و درک دینی - ایمانی این است که برای آن، شکاف بین ظاهر و واقعیت یا محسوس و نامحسوس مسئله‌ای است که باید توضیح داده شود و نه نکته‌ای که توجیه یا رفع و رجوع شود. علم پرده ظاهر را می‌برد تا به واقعیت، امر نامحسوس، برسد. بدین خاطر، تحقیق علمی نه تنها با شک نسبت به داده‌های موجود و امور واقعی پنداشته شده شروع می‌شود بلکه نفی دانسته‌ها و پندارهای موجود «کهنه شده» را مد نظر دارد. روی آوردن به تحقیق علمی کم و بیش تأکیدی بر غلط بودن دانسته‌های انسان، بر دروغین بودن مشاهده و ادراک بی واسطه پدیده‌ها و عناصر جهان است؛ حرکتی است در جهت نفی خود، بدان‌گونه که جهان و خویشتن را می‌شناسد و می‌فهمد، و در جهت نفی جهان، بدان‌گونه که ادراک می‌شود و مبنای حرکت و عمل قرار می‌گیرد.

اصل مسئله اینجا این نیست که علم با ایجاد شکاف و گسست، جهان و زندگی را از یگانگی و معنا تهی می‌سازد، نکته‌ای که کاملاً درست است، بلکه این است که شناخت علمی با پذیرش وجود شکاف و گسست در زندگی و جهان بنیاد می‌گیرد. بنابراین، نتیجه‌ای که از آن بدست می‌آید، بی‌معنایی جهان و زندگی، نه تصادفی است و نه نخواستار. آنچه که نقطه عزیمت آن را شکل می‌دهد در تداوم حرکت به شکوفایی می‌رسد. در آغاز واقعیت پنهان پشت پرده ظاهر جستجو می‌شود و سپس کاشف به عمل می‌آید که آنچه که برای مدتی نیز واقعیت و حقیقت پنداشته می‌شده اشتباه و دروغی بیش نبوده.

علم حتی در زمینه عملی هم نفی شکاف و گسست را دنبال نمی‌کند. فهم کلیت جهان و زندگی کار آن نیست. غایت آن کسب تسلط بر جهان و زندگی است، دانستن راز امور و پدیده‌ها به قصد دخالت در وضعیت و کارکرد آنها است. دانش علمی بدون شک می‌تواند در حد توضیح و درک امور باقی بماند و به فن آوری منتهی نشود. شور شناخت محض و دانستن صرف رازها، پویایی تحقیق علمی و حتی گاه کاربرد آن را موجب می‌شود. ولی در همین شناخت محض نیز مقصد چیزی جز تسلط بر موضوع شناخت نیست. دانستن پیشی جستن بر موضوع دانش است، دانستن مسایل و نکاتی است که پیشاپیش مشخص و معین نیست. دانستن لحظه بعد، پیش‌بینی حرکت آتی است. مهمتر از این، در روند شناخت، موضوع شناخت استقلال خود، وجود داده

شده خود را از دست می‌دهد و در حیطه نظارت و دستکاری‌های آزمونی محقق، فاعل شناسایی، قرار می‌گیرد. اگر موضوع شناخت رازهای خود را به آسانی آشکار سازد چه بهتر، وگرنه وجود آن از هم شکافته شده، در فرایندهای مختلف به آزمون گذشته می‌شود تا رازهای خود را بروز دهد. در عمل، فاعل شناسایی بدون کاربرد قدرت اصلاً نمی‌تواند به شناخت دست یابد. موضوع شناخت باید یا حالتی انفعالی داشته باشد تا بتواند مورد مطالعه ذهن یا قوه ادراکی فعال که بر آن احاطه نظر و عمل دارد قرار گیرد و یا باید (بزور) حالتی انفعالی پیدا کند تا مطالعه پذیر شده و به مطالعه گذاشته شود.<sup>۷</sup>

تسلط بر موضوع شناخت، هم به فن آوری نیاز دارد و هم در هماهنگی با تکوین آن انکشاف می‌یابد. شناخت دقیق و روشمند علمی نیاز به فن مطالعه، آزمون‌های گوناگون و ثبت و بررسی داده‌های بدست آمده دارد. بخش مهمی از وسایل و ادوات به کار رفته در کنترل جهان طبیعی و اجتماعی در آغاز همانا وسایل و ادوات مطالعه بوده‌اند.<sup>۸</sup> در عین حال نگرش تسلط جویانه به جهان (به هنگام شناخت) به خوبی قابل بسط به تسلط عملی و دخالت مستقیم در کارکرد جهان مورد شناخت است. غایت علم و فن آوری یکی نیستند. اولی درک و توضیح جهان و زندگی و دومی دخالت در کارکرد آن به منظور بهره‌گیری عملی از آن را می‌جوید. اما شناختی که سبقت جستن بر موضوع شناخت، از هم شکافتن آن و پی بردن به رازهای آن را جستجو می‌کند می‌تواند در فن آوری، در تسلط محض بر همین موضوع شناخت، شکوفایی کامل بیابد. تکوین فن آوری به هیچ‌وجه لازم نیست از موضعی عملی روی دهد، بلکه می‌تواند تنها به قصد اقتدار بر جهان، شکوفا ساختن هر چه بیشتر قدرت انسان و رهایی انسان از ضعف و وابستگی به جهان داده شده دنبال شود. به طور خلاصه، علم در غایت خود به فن آوری می‌انجامد هر چند که ضرورت ندارد که بر آن مبنای جستجو شود.

فاعل شناسایی با تسلط بر جهان و زندگی، خود را در ورای آن قرار نمی‌دهد، برعکس خود را با آن فسخ می‌کند. با فرا افکندن هر آنچه که هست، یا هر آنچه که محسوس است، به صورت موضوع شناخت، در نهایت، انسان خود را با تمام اجزا وجود خود بیگانه می‌سازد.<sup>۹</sup> جهان و اجزای وجود حالت دیگری ذهن شناسا، دیگری تحت اقتدار و تسلط درآمده پیدا می‌کنند. در آغاز، منطقی یا چگونگی کارکرد ذهن در شکل مجرد آن شناخته شده و مورد استفاده هوشیارانه قرار می‌گیرد، سپس طبیعت، موضوع شناخت تجربی می‌شود. رازهای پنهان زمین، گیاه و جانوران کشف و افشا

شده و انسان خود را وجودی مجزا از آنها و غالب بر آنها احساس می‌کند. در همین روند، اندام انسان، تن و جان او به حیظه مطالعه کشانیده شده، به وسیله تجزیه و تحلیل رمز وجود و فراز و نشیبهای جسمی و روحی آن مشخص می‌شوند. در نهایت، نسبت به خصوصیات زندگی اجتماعی و تناقضات ذهن و جان نیز آگاهی به دست می‌آید. در این موقعیت انسان نسبت به خود نیز داننده و مسلط است. همه وجود او از او، بیگانه و به موضوع شناخت او تبدیل شده‌اند. فاعل شناسایی اینک انسانی است مجرد، محدود به وجود شخصی خویش، محدود به احساسات، آمال و اندیشه‌های خصوصی خود. بقیه جهان و زندگی نه متعلق به او است و نه جزیی از او مجموعه اجسام و پدیده‌هایی است که می‌بایست راز خود را به او بنمایانند؛ مجموعه قوانین و روابطی است که او کشف کرده است؛ مجموعه پدیده‌هایی است که او بر سر نوشت و آینده آنها آگاهی دارد؛ و مجموعه نیروهایی است که او می‌تواند در مسیری دلخواه و به قصدی معین به کار گیرد. کسی که این رازها را شناخته، این قوانین را کشف کرده و این نیروها در خدمتش به کار می‌آیند موجودی است گمشده در وجود شخصی خویش، موجودی در حال اضمحلال، در حال از دست دادن وجود اجتماعی و درگیر خود. همه بخش‌های هستی او، جهان زندگی او تبدیل شده‌اند به موضوع، قانون و وسایل مطالعه، شناخت و کار.

در این فرایند، حرمت و همچنین تقدس جهان و زندگی به بازی گرفته می‌شود. از امور و اشیاء افسون زدایی شده، و دیدی غایت گرایانه در کار و هستی همه چیز، البته بر اساس منطق درونی خود آنها، دخالت می‌کند. تن انسان بسان کالبدی درمی‌آید قرار گرفته روی میز تشریح. جان انسان، رمز و راز روحیات او در دانشگاه، تیمارستان، بیمارستان، زندان و محل کار دستکاری می‌شود تا آخرین اسرار خود را بروز دهد. دیگر هیچ چیزی آن چنان مقدس نیست که به حال خود واگذاشته شود. تنها چیزی که تا حدی مقدس جلوه می‌کند خود علم است. علم بدون پرسش و بازاندیشی به کار برده می‌شود تا از همه جهان تقدس زدایی و افسون زدایی کند. در میان همه پدیده‌ها تنها شناخت علمی، خواست شناخت، نیازی ندارد تا اسرار و پس زمینه‌های خود را بروز دهد.

در جهان تقدس زدایی شده باز انسانها محتاج باور و یقین مشروع به امور گوناگون هستند. این به هر حال خود شناخت علمی است که چنین مشروعیتی را



فراهم می‌آورد. اثبات علمی یک قضیه، باور یا داده تاریخی و اجتماعی، آن باور یا داده را تبدیل به حکم به طور عمومی پذیرفته شده می‌کند. اعضای جامعه علمی می‌تواند درباره آنها دست به تحقیق زده از چگونگی آنها، از میزان صدق آنها بپرسند. اما از دیگران - و حتی دانشمندانی که در آن زمینه خاص تحقیق نمی‌کنند - انتظار می‌رود تا حکم اثبات شده را کم و بیش بی‌چون و چرا بپذیرند. آنچه که انسانها خود در روند تجربه بدان رسیده‌اند بدین وسیله ارزش و اهمیت خود را از دست می‌دهد. چنین دانشی تا زمانی که شناخت علمی درستی آنها را اثبات نکرده، گمان، توهم و باور غلط به حساب می‌آید. این نکته حتی در مورد درک‌ها و عادت‌های معمولی و پیش‌پا افتاده و باورهایی که در خود کاملاً صحیح به نظر می‌رسد نیز صدق می‌کند. تا هنگامی که علم درستی آنها را به اثبات نرسانده در آن باره می‌توان هرگونه شک و نقدی را ابراز داشت ولی هنگامی که علم درستی آنها را به اثبات رساند دیگر عوام حق ندارد در مورد میزان صحت آنها شک ورزند.

این امر باعث شده که قدرت، مشروعیت خود را بر ادعای علمی بودن کارکرد خود استوار سازد. در نهادهای اعمال قدرت، در کارخانه، مدرسه، زندان و بیمارستان نظم موجود خود را نه بر اساس شیوه کارکرد یا نتایج عملکرد خود، بلکه بر اساس شناخت مستند موجود موجه قلمداد می‌کند. در کارخانه، مدیریت امور روشمندانه و بازاندیشی شده است؛ در مدرسه، شیوه آموزش و پرورش متکی بر (علم) پداگوژی است؛ و در زندان و بیمارستان هم روشهای تجربه شده و از آزمون برگشته بهسازی تن و جان به کار گرفته می‌شوند. اگر کسی نیز به قدرتی که در این نهادها بر افراد اعمال می‌شود ایراد بگیرد معمولاً از او خواسته خواهد شد تا روش تجربی - بازاندیشیده شده جدیدی را با همان مقاصد داده شده نظارت و هدایت (پنهان پشت مفاهیمی مانند «راهنمایی»، «آموزش» و «بهسازی») بیابد و به دیگران جهت ارزیابی معرفی کند. حتی دولت، بالاترین مرجع قدرت سیاسی موجود، هم چندگاهی است که اقتدار خویش را مشروعیتی علمی بخشیده است. غالب سیاستهایی که دولت‌ها به اجرا می‌گذارند در پناه نظریه‌های اقتصادی و سیاسی مشروع جلوه می‌کنند. سیاستهایی خاص، تورم کاه، اشتغال‌زا، گسترش دهنده دموکراسی عنوان می‌گیرند چون‌که نظریه‌های رایج معینی چنین درکی از آنها دارند. اگر کسی هم در این باره اعتراض کند یا به تأثیرات ناخواسته چنین سیاستهایی اشاره کند، مگر این که خود

دارای نظریه علمی خاصی باشد وگرنه اعتراض او با اشاره به خصوصی و شخصی بودن آن به سادگی تمام رد می‌شود. نه نهادهای سیاسی و نه افکار عمومی - مگر در مواردی استثنایی - چندان توجهی به چنین اعتراضاتی نمی‌کنند. در حالی که چندان یقینی به درجه صحت چنین اعتراضاتی وجود ندارد سطح یقین سیاستهای به‌مورد اجرا گذاشته شده بسیار بالا است چرا که ظاهراً تجربه و آزمون علم صحت آن را تضمین کرده است.

مشروعیتی که بدین شکل قدرت و دولت بدست می‌آورند به آنها نزد مردم اقتدار می‌بخشد ولی آنها را از منزلتی خاص برخوردار نمی‌سازد. این مشروعیت کارکردگرایانه است و نه هنجاری - ارزشی. مردم چون به‌طور نسبی اعتقاد به صحیح بودن شیوه کار این نهادها دارند وجود و حضور آنها را در جامعه می‌پذیرند. تکیه آنها بر نظریه‌های علمی برای رسیدن به چنین قضاوتی، جایی را برای دخالت نگرشی مبتنی بر باورها، آمال و ارزشهای اجتماعی نمی‌گذارد. مردم در واقع با فاصله گرفتن از آنچه بدان اعتقاد دارند و آنچه که از لحاظ ارزشی درست می‌دانند و بر آن اساس زندگی می‌کنند برای نهادهای قدرت و دولت مشروعیت معینی را قایل می‌شوند.<sup>۱۰</sup>

در مجموع، شناخت علمی بر شالوده شکافی که در جهان واقع بین پدیدار و ماهیت دیرپای پدیده‌ها وجود دارد شکل می‌گیرد و در روند عروج و شکوفایی خود این شکاف را به‌صورت گسستی عمیق در باورها و اعتقادات و تجربیات انسانها باز می‌آفریند. در پیامد برخورد شناخت علمی با باورهای سنتی و اعتقادات استعلایی، جهان و زندگی یگانگی و معنای خود را از دست می‌دهند. جهان و زندگی به عناصر و پدیده‌های مجزا، به موضوع‌های گوناگون شناخت و به گستره‌های تسلط انسان بر شرایط وجود و محیط پیرامون خود تقلیل می‌یابند. خود نهادهای علمی، به هر حال، به گونه‌ای ضد عقلایی و محافظه کارانه عمل می‌کنند. مشروعیت این نهادها تنها در کارآیی و حد بازدهی آنها، در عدم پیوند و ارتباط با بقیه اجزا زندگی نهفته است. در یک کلام، علم دریچه روشنایی، احاطه نظر و درک جایگاه والای خود را بر انسان نگشوده است بلکه او را به رویارویی مستقیم با درماندگی و عجز خود در فهم مسایل کلی، ریشه‌ای و اساسی جهان و زندگی کشانیده است. علم به انسان وعده دستیابی به حقیقت و کشف اصل و کُنه امور می‌دهد، اما در فرایندی که پایان‌ناپذیر می‌نماید انسان را به‌طور مداوم با توهمات، اشتباهات و درکهای ناقص خود روبرو می‌گرداند.

برخی منتقدین مدرنیته و در رأس آنها نیچه در این باره به ما می‌گویند که این بهایی است که باید در مقابل پی‌بردن به حقیقت پرداخت. به نظر آنها علم با گشودن چشم انسان به واقعیت او را به درک وضعیت جهان و شرایط وجود خود در آن می‌رساند و راهی برای گریز از پیامدهای شکوفایی آن جز چشم بستن بر واقعیت یا توجه به مسائلی دیگر وجود ندارد. به اعتقاد نیچه، انسان به‌طور سنتی با دروغ، جعل واقعی و فرافکندن معنا در آنچه که در خود از هرگونه معنا و یگانگی تهی است خود را بر پای نگاه داشته است. تنها در حیطه هنر انسان سرنوشت خود را مورد شناسایی قرار داده و سعی کرده با آن به صورت امر محتوم، حادثه‌ای هولناک و روندکشف رازی تلخ کنار آید. به هر حال، نیچه بر این باور است که در دوران مدرن با پیشروی هر چه بیشتر علم و عقلانیت و نزول هنر به درجه غمنامه معمولی سرنوشت برخوردارهای انسان با مسایل و مشکلات زندگی، دیگر امکان چندانی برای نفی یا رفع و رجوع واقعیت آشکار شده نمی‌ماند. به نظر نیچه در این دوران این تنها با اعتلاء به درجه ابر انسان است که فرد می‌تواند وضعیت موجود را بپذیرد و به زندگی ادامه دهد.

تشخیص نیچه و روشنفکران همفکر او تشخیص جالبی است. اگر برخی از جنبه‌های مالیکولیایی اندیشه نیچه را از آن بزدا بیم در آن با توضیحات جالب الهام بخشی روبرو می‌شویم. با این حال اکثر متفکرین دوران مدرن در مورد پیامدهای شکوفایی علم مدرن برداشت متفاوتی داشته‌اند. از دید آنها مسئله اصلی این نیست که شناخت علمی با ارایه حقیقت، بر پرده برگرفتن از واقعیتی که در ریشه و اصل از هم گسیخته است، جهان زندگی انسان را با بحران مواجه می‌سازد، بلکه این است که شناخت علمی با مشروعیت فوق‌العاده خود جلو تلاش انسان را برای دیگرگونه نگریستن به جهان و دیگرگونه تجربه کردن زندگی می‌بندد. به اعتقاد آنها انسان تنها از موضع شناخت علمی، از موضع پاسخ‌گویی امر یا مشکل شکاف بین پدیدار و ماهیت دیرپای واقعیت به جهان نمی‌نگرد. او به طرق دیگر نیز به جهان وصل است. او در جهان شناور است و با بسیاری از اجزای آن رابطه‌ای عاطفی، بازاندیشی نشده و مستقیم دارد. شناخت علمی همه این رشته‌های وصل را سست گردانیده و به حاشیه زندگی می‌راند. در این چنین شرایطی است که جهان و زندگی، موضوع شناخت علمی قرار گرفته از هم گسسته و بی‌معنا می‌شوند.

تلاش برای یافتن جنبه‌های پنهان مانده و گمگشته رابطه انسان با جهان و

برکشانیدن آن به دایره تفکر و کنش آگاهانه انسان مورد توجه برخی از سرزنده‌ترین متفکرین دوران مدرن بوده است. کانت، هگل، مارکس، هایدگر و هابرماس سرشناس‌ترین این متفکرین هستند. در حالیکه سه متفکر نخست خود به مشروعیت و حقانیت کارآیی علم در کشف حقیقت اعتقاد داشتند، دو متفکر آخری بدین مشروعیت مشکوک هستند. ولی همگی آنها بدین امر اعتقاد دارند که شناخت علمی و تسلط بر موضوع شناخت تنها شکل رویکرد انسان به جهان نیست. آنها به دنبال این هستند که حوزه‌ای از شناخت، آگاهی و رویکرد را بیابند که محدودیت‌های شناخت علمی را پشت سرگذارد و فرازش دهد.

کانت اولین فیلسوف دوران مدرن است که حدود اقتدار خرد تجربی را باز می‌شناسد. به اتکای همین خرد نیز خردناب را به نقد می‌گیرد. او با پرسش از مبنای تجربی باورهای انسان نشان می‌دهد که تمامی متافیزیک، تمامی نظام باورهای استعلایی سنتی مبتنی بر وجود خدا، آزادی انسان و مخلوق بودن جهان بر شالوده واهی اندیشه‌های پوچ و وهم‌گونه بنیان گذاشته شده‌اند. با این حرکت و در این روند او به فلسفه بُعدی علمی داده، آن را به گونه‌ای انتقادی و بازتابنده (در جهت سنجش ارزش صدق باورهای انسان) به کار می‌برد. او تنها مبنای تجربی باورها نمی‌پرسد، تناقضات نظام باورهای استعلایی را نیز برملا می‌سازد. به نظر او به وسیله خرد ناب و استدلال صرف نه تنها اثبات وجود خدا، آزادی انسان و مخلوق بودن جهان امکان‌پذیر است بلکه عکس آن نیز امکان‌پذیر است. خرد ناب خود نمی‌تواند بر عملکرد خویش حدی تعیین کند. این تنها خرد تجربه‌گرای انتقادی است که می‌تواند بر کارکرد آن، نظارت اعمال کند.<sup>۱۱</sup>

تا اینجا کانت به استقبال جنبه تخریبی علم تجربی نوین می‌رود. با استفاده از آن او مشروعیت و معنا را از باورهای اساسی انسان باز می‌ستاند. به علاوه او نشان می‌دهد که امیدی نیز برای رهایی از این وضعیت وجود ندارد. خرد ناب به‌طور کلی راه به جایی نمی‌برد و خرد تجربی نیز به خاطر تجربی بودن عملکردش عاجز از یافتن و فرافکندن درکی کلی، ریشه‌ای و استعلایی از جهان و جایگاه انسان در آن است. اما کانت که به هیچ‌وجه این پیامد را شایسته شأن انسان نمی‌داند در کنار خرد ناب و تجربی خرد سومی را نیز تشخیص داده و سعی می‌کند نشان دهد که کاربرد این خرد، خرد عملی، خلل و فرج ناشی از ضعف‌ها و برآمدهای تخریبی دو خرد دیگر را پر خواهد کرد. به

نظر او این خرد ریشه در برخورد پراگماتیستی انسان به جهان و حضور خود در آن دارد. خرد عملی باور به آزادی انسان، وجود خدا و وجود غایتی برای زندگی را می‌پذیرد و از آن چشم انداز به جهان می‌نگرد. این خرد به این باورها نه در تداوم مشاهده تجربی یا تفکر استدلالی بلکه بر مبنای تفکری پیامدنگر اعتقاد دارد. انسان می‌بیند که اگر نپذیرد که آزاد است و مسئول کنش‌های خویش، که داوری متعال مجموعه اعمال او را به قضاوت خواهد گذاشت، زندگی بی‌توأم با ارجمندی و سربلندی و حتی زندگی اجتماعی در کل برای او امکانپذیر نخواهد بود. به عبارت دیگر، خرد عملی خود - بنیان‌گذار است. در جستجوی یافتن زندگی بی‌ارجمند، زندگی اجتماعی همبسته، انسان تشخیص می‌دهد که باید آزادی خود و وجود داوری متعال را بپذیرد و از منظر این باورها به جهان بنگرد. آنگاه نیز که انسان از این منظر به جهان بنگرد او دیگر آزاد است و مسئول پیامدهای کنش‌های خود.

ولی آیا خرد عملی از مبنایی واقعی در ذهن یا جهان برخوردار است؟ آیا انسان در مورد آزادی خویش خود را فریب نمی‌دهد؟ مگر نه این‌که خرد تجربی به ما می‌آموزد که در این مورد نمی‌توان حکمی قطعی و معقول صادر کرد؟ پاسخ کانت در این مورد این است که خرد تجربی نمی‌تواند عدم وجود پدیده‌های غیر محسوس و غیر تجربی را اثبات کند. این خرد تنها می‌تواند اعتقاد به وجود چنین پدیده‌هایی را به نقد گیرد. آزادی انسان در جایی خاص قرار نگرفته که مشاهده تجربی ما را نسبت به وجود یا عدم وجود آن متقاعد سازد. در نتیجه هنگامی که خرد عملی آزادی انسان را فرض می‌گیرد و از آن منظر به جهان برخورد می‌کند هیچ دلیلی وجود ندارد تا آن را غلط بپنداریم - هر چند که هیچ دلیل تجربی یا استدلال ناب منطقی نیز وجود ندارد تا آن را درست بپنداریم.

بدین گونه کانت هم‌برایی و کارایی خرد تجربی را در براندازی قدیمی‌ترین نظام تفکر، دستگاه تفکر متافیزیکی به کار می‌گیرد و هم در مقابل آن سد مستحکمی از خرد عملی یعنی شیوه برخوردی قدیمی‌تر از دستگاه تفکر متافیزیکی بر پا می‌کند. کانت به دنبال موازنه است. ادعای گزاره خرد ناب را با نقد برگرفته از خرد تجربی رد می‌کند ولی شیفته و تسلیم قدرت به ظاهری حد و حصر این خرد نیز نمی‌شود. او با استفاده از توان خرد عملی به خرد ناب اجازه می‌دهد تا در حد محدود و معینی نظام خود را بازآفرینی کند.

در برپایی مانع در مقابل قدرت خرد تجربی و بازشناسی حوزه‌ای مستقل از کارکرد خرد ناب، کانت موفق است. ولی او این موفقیت را با تحمل شکست بسیار سختی در عرصه بزرگتری به دست می‌آورد. او گسست و از هم پاشیدگی را به درون ذهن انسان، به درون خرد راه می‌دهد. او می‌پذیرد که خرد وجودی چندگانه دارد. او چندپارگی خرد را نیز به از هم گسیختگی جهان اضافه می‌کند. کانت خود در این مورد از حساسیت لازم برخوردار بود و از این رو در کتاب نقد قوه داوری کوشید بین سه نوع خرد نوعی رابطه برقرار کند. در این کتاب او هنر را به عنوان عرصه‌ای معرفی می‌کند که در آن قوه خیال براساس داده‌های تجربی طرحی مشخص ولی تخیلی از جهان را فرا می‌افکند. این رهیافت کانت، به هر حال، خودگونه‌گونی خرد را می‌پذیرد و تنها نشان می‌دهد که آنها فقط در یک عرصه معین در کنار یکدیگر قابل جمع هستند.

حتی برپایی مانع و بازشناسی استقلال خرد عملی بدون مشکل و تناقض جلوه نمی‌کند. کانت سلاح نقد را در برخورد به خرد عملی به کار نمی‌برد. او اعتقاد به آزادی انسان، وجود خدا و مخلوق بودن جهان را مورد تجزیه و تحلیل انتقادی قرار نمی‌دهد، بلکه فقط مبنایی نو را برای آنها جستجو می‌کند. همان‌گونه که نیچه نشان داده کانت بدین وسیله مشروعیت جدیدی را برای عقایدی سنتی و قدیمی برآمده از دل ایمان دینی دست و پا می‌کند.<sup>۱۲</sup> کانت می‌توانست و می‌بایست در علل شکل‌گیری این عقاید و کارکردهای عملی آن در زندگی، و نه تنها تاثیر آنها بر تجربه آزادی و احساس مسئولیت، تحقیق می‌کرد. این عقاید پشتوانه روابط سنتی قدرت، شکل سنتی نگرش به جهان و انقیاد انسان به ارزش‌های کهنه و منسوخ نیز هستند. اما کانت همه این مسایل را نادیده می‌گیرد. او گویی می‌داند که التفات به این مسایل، التفات به نقد برخاسته از کارکرد خرد تجربی در این زمینه‌ها، قدرت و استحکام خرد عملی را بر باد خواهد داد.

این ضعف‌ها و مشکلات رهیافت کانت نمی‌توانست بر معاصران او پوشیده بماند، به خصوص که پیشروی مداوم علوم تجربی هم ضعف رهیافت او را بیش از پیش برملا می‌ساخت و هم نیاز به پاسخگویی به وضعیت پیش آمده را شدیدتر می‌ساخت. بدین خاطر مدت زیادی طول نکشید تا هگل به این فکر افتاد که با برگزشتن از ضعف‌های برخورد کانت پاسخ و طرحی نو در افکند. در دید هگل تمامی انواع و اشکال شناخت یا دانش اجزای یک دانش کلی، شناخت مطلق هستند. دانش

مطلق دانش مسلط بر خود است و با شناخت کلیت جهان و مجموعه ابعاد شناخت حاصل می‌شود؛ دانستن این نکته است که این ابعاد چگونه با یکدیگر متناقض هستند و چگونه به یکدیگر تغییر شکل می‌دهند. دانش مطلق خودآگاه است، خود را به صورت آنچه که هست یعنی مطلق و فراگیر می‌شناسد.<sup>۱۳</sup>

دانش مطلق بر خلاف خرد عملی کانت به ذهنیت افراد تعلق ندارد، بلکه پدیده‌ای تاریخی است. در دوران مدرن، در ذهنیت کلی انسان مدرن و فلسفه خود هگل فعلیت می‌یابد. در این فلسفه است که انسان نسبت به خصوصیات دانش خود، حدود فراگیری آن، از هم گسیختگی آن و رشته وصل مابین اجزای آن آگاهی به دست می‌آورد. این فلسفه نه زاده ذهن هگل و انسان‌هایی خاص که خود آگاهی یا اوج آگاهی روح مطلق است. روح مطلق با آن نسبت به وجود خود، بر سیر تحول خود از شناخت تجربی محدود به اینک و اینجا تا شناخت پیچیده علمی، از متافیزیک هستی به گونه عام تا نقد خرد ناب آگاهی به دست می‌آورد. بنا بر این، دانش مطلق به دو گونه کلیت جهان و زندگی را در بر می‌گیرد و بدان معنای یگانه و واحدی می‌بخشد. اول آن که بر کلیت اجزا شناخت و موضوعات آن احاطه نظر دارد، می‌داند کی و چگونه حاصل شده‌اند و در چه رابطه‌ای با یکدیگر قرار دارند، می‌داند که چرا بعضی از جنبه‌ها با یکدیگر متناقض هستند و در چه روندی این تناقضات شکل گرفته‌اند. دوم آن که چون خود هم موضوع شناخت است و هم فاعل آن، کافی است که این نکته مورد شناسایی قرار گیرد تا وحدت کلی امور آشکار شود. به عبارت دیگر، روح که در میانه راه شکوفایی در گستره‌های مجزای وجود و شناخت انشقاق پیدا می‌کند در پایان باز وحدت خود را، البته این بار در سطحی متعالی، باز می‌یابد.

برای هگل، جهان و زندگی را غایت و معنایی است که در تمامی حرکات و کنشهای انسان تظاهر و فعلیت می‌یابد. روح و مظهر آن، ذهن انسان در حرکت به سوی یافتن خودآگاهی است و این معنا و غایت وجود و حیات آن را تشکیل می‌دهد. علم تجربی با تمرکز ذهنیت بر موضوع‌ها و مسایل جزئی و به‌طور بی‌واسطه قرار گرفته در مقابل انسان، ظاهراً این حرکت را به بیراهه نمی‌کشاند که به او کمک می‌کند تا خودآگاهی به دست آورد. از این رو ضرورتی وجود ندارد که خرد عملی راه برای تجربه معنا و غایت باز کند. خرد عملی تنها آزادی انسان را به گونه‌ای خودآگاهانه و بازتابنده به او می‌نمایاند. آنچه که در کاربرد خرد تجربی مستتر است، یعنی فرا افکندن نظم

جهان به گونه‌ای خود خواسته، در متن روی آوری به خرد عملی وضوح و تدقیق می‌یابد. با این خرد انسان آزادی و مسئولیت خود را مورد تصدیق قرار می‌دهد.

به طور خلاصه، از نظر هگل دانش مطلق آن غایتی است که در مسیر تحقق، قوام و معنا را در زندگی و تلاش انسانها فرا می‌افکند. با دانش مطلق آنچه نا آگاهانه ولی با قاطعیت دنبال شده به صورت نکته‌ای شناخته شده در می‌آید. اشکال مختلف دانش، مراحل و ابعاد مختلف آن را می‌سازند. آنچه در خرد ناب به گونه‌ای تجربیدی و مبهم شناخته می‌شود در خرد تجربی تشخیص و تعیین می‌یابد. روح در ذهن انسان مدرن به جهانشمولی خویش، به آزادی خویش پی می‌برد.

بدین سان، مشکل حل می‌شود. دانش مطلق قوام و معنای مستتر در جهان و زندگی را به عیان پدیدار می‌سازد. اما این پدیداری نه در عالم واقع که در عرصه تفکر فلسفی فیلسوف مشخصی بوقوع می‌پیوندد. آیا این چنین راه حلی گره‌گشای مشکلی، مشکلی واقعی است؟ علم مدرن حتی در زمان هگل عرصه‌های زندگی عملی و روزمره را مشحون از خود ساخته بود، بر ذهن انسانهای معمولی، بر اعتقاد و باورهای آنها تاثیر گذاشته بود و بوسیله فن آوری زندگی اجتماعی و اقتصادی آنها را زیر و رو کرده بود. مقابله با این وضعیت از تفکر فلسفی، حتی در اوج پیچیدگی، بر نمی‌آمد. اگر مقابله‌ای قرار بود انجام گیرد می‌بایست ریشه در زندگی و کنش خود انسانها می‌داشت و نه در فلسفه یا ذهنیتی مجرد.

مسئله این نیست که دستگاه فلسفی هگل نکات نو عملی‌ای در بر نداشت. این دستگاه حداقل نشان می‌داد که اگر ذهنیت یا وجود انسان دارای کلیت و جامعیت معینی باشد علم تجربی به عنوان یک بُعد یا جزء در آن ادغام‌پذیر است. مسئله این است که هگل درکی ایده‌باورانه و تا حدی بیگانه با امور عملی و روزمره از کلیت زندگی ارائه می‌داد. تفکر او شدیداً اجتماعی و تاریخی بود. دانش مطلق در روند کوشش روح، روح تبلور یافته در ذهنیت یکایک انسانها، برای کسب خودآگاهی بدست می‌آید. اما راه رسیدن به این دانش مطلق را هگل در درکی فلسفی از جهان می‌دید. انسانها قرار نبود در کوشش و تلاش عملی خود بدان برسند بلکه قرار بود از راه فلسفه بدان دست یابند.

در قرن نوزدهم، قری که سرشار از تلاش و حرکت برای بازسازی امور بود، قری که در آن پی در پی شاخه‌های جدیدی از علوم تجربی بنیان گذاشته می‌شدند، این



درک با درک عمومی هماهنگی نداشت. از موضع این درک عمومی نیز بود که مارکس دست به تکمیل دستگاه فلسفی هگل زد. آن چنان که مارکس فلسفه هگل را در متن کار و کوشش، زندگی روزمره انسان‌ها، جای می‌دهد. مارکس دانش مطلق را تا آنجا که تحقق‌پذیر است برخاسته از پراکسیس (کار و کوشش) انسان‌ها می‌داند. انسان در فرایند تلاش خود برای تغییر امور و پدیده‌ها در مسیر برآوردن نیازها و امیال خود جهان را می‌شناسد. دانش حاصله مَهر و نشان میزان و شکل درگیری انسان و طرز برخورد او با جهان را بر خود دارد. هر چه این میزان گسترده‌تر شود و طرز برخورد مستقیم‌تر، دانش حاصله کلی‌تر، حقیقی‌تر و عملی‌تر خواهد بود. بالاترین حد درگیری و برخورد از آن طبقه تولیدکننده دوران مدرن پرولتاریا است. این طبقه به نحوی همه جانبه در امر تغییر جهان مادی (طبیعت) و اجتماعی (ساختار اقتصادی و سیاسی) درگیر است. دانشی که در فرایند کار و کوشش این طبقه عروج پیدا می‌کند دانشی است که پهلو به پهلو دانش مطلق هگل می‌زند.<sup>۱۴</sup>

پرولتاریا فاعل عمیق‌ترین و گسترده‌ترین تحولات اجتماعی و فاعل شناسایی کلی‌ترین وجوه وجود جهان است. وجود پرولتاریا در عین حال دربرگیرنده حضور انسان در جهان، عینیت تاریخ است. این طبقه با کار و کوشش خود جهان زندگی و تاریخ (مدرن) را شکل می‌دهد. دانش او آگاهی برکار و کوشش خود و دیگر انسان‌های مرتبط با او، نوعی خودآگاهی است. از طریق این خودآگاهی، او به موقعیت و توان خود پی برده پا به میدان مبارزه برای تغییر کلیت جهان اجتماعی، محدوده کار و کوشش و طرز برخورد انسان با جهان پیرامون خویش می‌نهد. این خودآگاهی تنها جایگاه خود او در تاریخ و نقش او در تحولات اجتماعی را در بر نمی‌گیرد. او از موضعی خاص به امور نمی‌نگرد، چه وابستگی خاصی به وسایل تولید، شکل تغییر جهان یا منافع خاص ندارد، موضع و منافع او موضع و منافع کلی و جهانشمول است.

دانش تبلور یافته درکار و کوشش پرولتاریا تنها در غایت خود کلی و جهانشمول نیست. این دانش در فرایندی چند جانبه به دست می‌آید و جنبه‌های گوناگون برخورد انسان با جهان را دربر می‌گیرد. کار این طبقه در رابطه مستقیم با کاربرد علوم تجربی قرار دارد. تولید مدرن بدون فهم و کاربرد دستاوردهای این علوم امکان‌پذیر نیست. این طبقه همچنین از موضع کلی و جهانشمول خود خرد را به ناب‌ترین شکل ممکن ادراک می‌کند و جهان را دور از تنگ نظری وجودی حقیق یا منافع محدود تجربه می‌کند. اما

این خرد ناب او را به سمت اعتقاد به باورهای سنتی سوق نمی‌دهد بلکه برعکس او را به آرمان‌گرایی، به در افکندن دیدی نو از عدالت، آزادی و همبستگی می‌کشاند. و در نهایت، این به وسیله خرد عملی، مبارزه‌ای خود خواسته و آرمانی است که او آزادی خود را جستجو می‌کند. درک و فهم ویژگی‌های آزادی انسان، محدودیت‌های وجود و کار و کوشش مسایلی هستند که او در مبارزه خویش با آنها همواره درگیر خواهد بود. در مجموع، پرولتاریا با برگزشتن از همه اشکال دانش به وجود خود و جهان معنا می‌بخشد و پا به میدان مبارزه برای رهایی نوع بشر می‌نهد.

مارکس داشتن دیدی کلی و جهانشمول و تجربه معنا در زندگی و جهان را امری وابسته به کار و کوشش پرولتاریا، به طور عام، و مبارزه او برای تغییر اوضاع اجتماعی، به طور خاص، می‌داند. به نظر او جهان از هم گسیخته و زندگی بی معنا (از خود بیگانه گشته) مدرن در متن مبارزات انقلابی پرولتاریا و عروج سوسیالیسم یگانگی و معنا به دست می‌آورد. مارکس به اعجاز دستگاه‌های فکری، خلاقیت ذهن صرفاً اندیشمنده اعتقاد ندارد. برعکس او معتقد به اعجاز کار و کوشش و خلاقیت ذهن درگیر است. عجیب این که درست در همین زمینه نادرستی و ضعف نظریات وی به اثبات رسید. پرولتاریا در گستره تحولات اجتماعی و سیاسی قرن نوزدهم و بیستم آن گونه که مارکس از او انتظار داشت عمل نکرد. این طبقه در آغاز به تلاش برای تغییر همه جانبه امور رغبتی نشان نداد و سپس در پیامد تحولات اقتصادی و سیاسی از محوری بودن نقشش در تولید و فرایند تغییر جهان کاسته شد. شکوفایی علوم تجربی و فن‌آوری نقش کار را بیش از پیش در تولید و باز تولید شرایط زندگی کاهش داده است. حتی دانش کلی‌ای که مارکس فکر می‌کرد در کار و کوشش پرولتاریا عروج پیدا می‌کند هرگز فعلیت نیافت. خرد تجربی در انحصار دانشمندان و محققین باقی ماند، خرد عملی در انحصار متفکرین و فعالین جنبش‌های اجتماعی و خرد ناب در انحصار فیلسوفان و منتقدین. فقط شاید این هنرمندان بودند که تا حدی این سه خرد را در کار و کوشش خود گرد هم می‌آوردند و می‌آوردند. ولی کار و کوشش آنها، بر خلاف آنچه مارکس انتظار داشت، هیچ ربطی به زندگی روزانه و عملی توده‌ها و پرولتاریا نداشت و ندارد.

شکست طرح مارکس فقط شکست یک نظریه نبود، صرفاً نمایان شدن ضعفها و تناقضات یک بینش اجتماعی هم نبود. شکست جنبشهای اجتماعی و حل مشکل برخاسته از دل جامعه مدرن با تکیه بر دستاوردهای جامعه مدرن بود. تأکیدی بر این

نکته بود که سیر تاریخ را غایتی معین یا دقیق تر بگوییم غایتی رهایی بخش نیست، که جهان را نمی توان بر مبنای درگیری های عملی و اجتماعی به صورت یک کل واحد تجربه کرد. این شکست در عین حال نقطه ختمی بر نظریه های هگل می گذاشت و مشخص می کرد که از لحاظ تاریخی فاعل و عاملی برای محقق ساختن دانش مطلق وجود ندارد. روح مطلق که برای مدتی گمان می رفت در وجود پرولتاریا مادیتی تاریخی پیدا کرده است اکنون سرگردانی ش امری بدیهی به نظر می رسد.

با توجه به وضع پیش آمده دیگر مشخص بود که اگر راهی برای برون رفت از مشکلات وجود داشت نه امید بستن بر سرحدات درگیری انسان با جهان که یافتن مبانی بسیار عمیق تر و ریشه یی تری بود. در این راستا، حدود نیم قرن پس از مرگ مارکس، در حالی که جهان و زندگی بیش از پیش از هم گسیخته و بی معنا می نمود، هایدگر نظر را متوجه شکل بنیادین حضور و وجود انسان در جهان ساخت. از دید هایدگر، انسان هیچگاه فاعل شناسایی، ناظر فاصله گرفته از جهان نیست، او جزئی به هم پیوسته از جهان است. هستی او در بودن در جهان، با بودن در کنار و همراه دیگران فعلیت می یابد. خصلت اصلی و بنیادی او قرارگرفتنی (در جهان) است. جهان در کلیت به هم پیوسته خویش و به صورت اجزا و عناصر مجزا در مقابل او قرار دارد. در عرصه برخورد بنیادین انسان به امور، پدیده ها و حوادث نه در انفراد بلکه در ارتباط و پیوستگی تنگاتنگ برای انسان موضوعیت پیدا می کنند. ما برای انجام کاری یا برگزشتن از مشکلی، پدیده ای را به شکل یک وسیله به کار می گیریم. مشکلی فرعی را حل می کنیم و کار معینی را انجام می دهیم. در واقع، در متن یک جهان واحد داده شده، مسایل و مشکلاتی به وجود می آیند یا طرح می شوند و انسان قرار گرفته در جهان و رو در روی مشکلات به حل آنها همت می گمارد.<sup>۱۵</sup>

به همین گونه، به اعتقاد هایدگر، زندگی نیز دارای کلیتی یک پارچه است. انسان تنها گشوده به جهان نیست، گشوده به آن چه که فراویش قرار دارد، آینده، نیز هست. پرتاب شده در جهان، انسان موجودی تعیین نیافته است و همواره آینده ای را دارد تا براساس گذشته اش - یا آن چه در گذشته اندوخته - آن را شکل دهد. آینده باز و نامتعیین، انسان را فرا می خواند تا هدفی، منظوری یا قصدی را برای خود، برای زندگی و حضور خود در جهان تعیین کند. بدون شک امور زندگی روزمره و مشکلات اینک و اینجای زندگی، انسان را به فراموشی آینده می کشاند، به خصوص که گریز از دغدغه های

تصمیم‌گیری و دلشوره آینده به انسان انگیزه‌ای نیز در این مورد می‌دهد. با این حال گریز قطعی و یکسره از عدم تعین و گشودگی به آن چه که فراوری انسان قرار دارد امکان‌ناپذیر است. اندیشه مرگ، دلواپسی مردن، فکر پایانی که همواره در راه است و همه آرزوها و طرح‌ها را نقش بر آب می‌سازد، انسان را به سوی خود باز می‌کشاند. انسان با خود می‌اندیشد که این زندگی، آنچه که از زندگی مانده است باید تعین و سامانی داده شود. انسان گشوده به آینده است اما آینده خود در نهایت بسته است، زندگی را باید همین جا دریافت.

بنا بر این، علوم تجربی و حساسیت در برابر یافته‌های آن می‌توانند قوام جهان و طرح معنا در زندگی را در پرده فراموشی فرو پیچند ولی نمی‌توانند آن‌ها را از لوح ذهن بزدایند. گستره‌ای که من در آن زندگی می‌کنم متشکل از عناصر و اموری مجزا نیست. جهان خانه من است. اجزای آن به هرگونه که از دیدگاه علمی توضیح داده شوند، حول تجربه‌های من از آنها، حول نگرش من به زندگی، یک کل به هم پیوسته را شکل می‌دهند. زندگی نیز در هر حد که سکولار و بی‌غایت و مفهوم شده باشد باز پروژه‌ای است که مرا برمی‌انگیزد تا در آن معنایی تعبیه کنم. شکل وجودی من این را می‌طلبد، نه خواست یا میل شخصی من. خود خطر این که همه هستی در پرتو درک علمی، معنا و مفهوم خود را از دست می‌دهد و به صورت موضوع تحقیق و توضیح (و همچنین دستکاری) درمی‌آید مرا برمی‌انگیزد که از منظر زندگی خود، طرح‌های ناتمام و نامتعین خود به امور بنگرم. پیشرفت و اشاعه هر چه بیشتر علوم تجربی، خود زنگ خطر را به صدا درمی‌آورد و مرا همچون دیگران متوجه محو شدن رابطه بنیادین خود با جهان می‌کند.

هایدگر متفکری محافظه کار است. تلاش به خرج می‌دهد تا ما را متوجه آنچه کند که در اوج تحولات و تغییرات ثابت می‌ماند. او به یادمان می‌آورد که نکات و رویکردهایی به طور موقت فراموشی پذیر هستند اما اضمحلال پذیر نیستند. اولزومی نمی‌بیند تا ما را به برخورد به وضعیت پیش آمده فراخواند یا نوعی از فعالیت‌ها و کوشش‌های ما را نوید دهنده رهایی بداند. از نظر او اگر مشکلی به وجود آمده محدود و موقتی است. این یا آن شخص در محدوده خاصی از فعالیت‌ها و کوشش‌های روزمره آشکال بنیادین وجودی خود و انسان را به طور کلی به فراموشی سپرده است. اما همو و دیگران به گاه تفکر و بازاندیشی به کنه مسایل پی خواهند برد. بدیهی است که این

بینش هایدگر را از درک ابعاد تحولات به وقوع پیوسته و مشکلات به وجود آمده باز می‌دارد. به اعتقاد او این مشکلات نه اصل و مبنا که فقط بخش یا گوشه‌هایی از وجود انسان را تحت تاثیر قرار می‌دهند.

در مقابل چنین درکی، هابرماس نظریه مستعمره شدن جهان زندگی را وضع کرده است. از دید او جهان زندگی، مجموعه دانش و اطلاعات ضمنی بی‌که ما بر آن اساس کنشها و برخوردهای خود را تنظیم می‌کنیم و سمت و سوی می‌دهیم، در حال از دست دادن استقلال خویش است. سیستم اجتماعی، مرکب از دو سیستم اقتصادی و سیاسی، در کارکرد مناسبات و روابط بینا-فردی بسان قدرتی استعماری دخالت کرده، بر اساس نظم و منطق خویش، این مناسبات و روابط را نظم و سامان می‌دهد. در این وضعیت کنش‌های اجتماعی و ارتباطی نه بر اساس کاربرد زبان و فهم و توافق بلکه بر اساس کاربرد پول و قدرت هماهنگ می‌شوند. این مشکل فقط ناشی از قدرت نهادهای اقتصادی و سیاسی یا اهمیت خاص منافع و آمال اقتصادی و سیاسی برای افراد نیست. مسئله اصلی این است که جهان زندگی فقیر و چندپاره شده است و نمی‌تواند در مقابل هجوم سیستم اجتماعی استقلال خویش را حفظ کند. این فقر و چندپارگی نیز ریشه در شکوفایی علم و فن آوری دارد.<sup>۱۶</sup>

دانش تخصصی شده در حوزه‌هایی تولید و بازتولید می‌شوند که ارتباطی با جهان زندگی روزمره توده‌ها ندارند. این دانش آن چنان تخصصی است که مورد استفاده‌ی نیز برای توده‌ها ندارد؛ در عین حال که دانشمندان و روشنفکران دیری است که دیگر اهمیتی به انتقال دانسته‌های خود به عوام نمی‌دهند. بدین گونه جهان زندگی دورمانده از سرحد پیشروی دانش بشری، بیش از پیش کهنه و غیر قابل استفاده (در شرایط مداوم متغیر) می‌شود. تخصصی شدن دانش، عملاً، تخصصی شدن حوزه‌های شناخت پشته‌ها جهان زندگی را نیز به همراه دارد. اینک دیری است که معیارهای درستی گزاره‌های خبری، خلوص نیت و درستی عمل متفاوت هستند؛ و شناخت تجربی، هنر و اخلاق سه امر متمایز، سه سپهر متفاوت ارزیابی، به حساب می‌آیند. از منظر هیچکدام از این سپهرها نمی‌توان سپهر دیگری را به قضاوت گذاشت. آنچه زیباست ممکن است دروغ یا بد دانسته شود، حقیقت زشت و شرانگیز به نظر آید و حکم اخلاقی خشک و فریبنده جلوه کند. به نظر هابرماس در این وضعیت افراد نمی‌توانند روابط اجتماعی خود را در سطح جامعه سیاسی، خانواده، مدرسه و غیره

براساس دانسته‌ها و مهارت‌های خود سازمان دهند. دانش و مهارت آنها با وضعیت پیچیده امور تناسب ندارد. آنها حتی نمی‌توانند رها از محدودیت‌های حوزه‌های کار، فعالیت و درگیری‌های خود با یکدیگر به بحث بنشینند و به توافق دست یابند.

از دید هابرماس چاره کار چیزی نیست جز آن که دانش تخصصی را به میان جهان زندگی آورد و حوزه‌های بحث و تبادل نظر را از پویایی برخوردار ساخت تا در آنها مردم در تماس با سرحدات پیشروی علوم قرار گیرند. همزمان، به عقیده او می‌بایست نشان داد که حوزه‌های مختلف دانش و سپهرهای ارزیابی امور در رابطه با یکدیگر قرار دارند. در این رابطه هابرماس این را وظیفه خود می‌داند که مشخص کند که اظهارات و بیانات افراد هم‌زمان در برگیرنده ادعای راستی، خلوص و درستی هستند. به نظر او در گفتگو و بحث عقلایی نمی‌توان هیچ یک از این سه ادعای صحت‌گوینده (و نظر‌مخاطبین را در مورد آن) نادیده گرفت. در چنین گفتگو و بحثی نه موضوع هنری تنها با معیار اصالت احساس مورد بیان آن سنجیده می‌شود و نه حکم اطلاعاتی یا اخلاقی از موضوع صرف راست یا درستی آنها مورد ارزیابی قرار می‌گیرند. نظریه کنش ارتباطی هابرماس، در واقع، تلاشی است برای پی بردن به چگونگی تحقق این گفتگو و مشکلاتی که بر سر راه آن وجود دارند.

هابرماس حساسیت قابل توجهی نسبت به وضعیت پیش آمده برای انسان در دوران مدرن دارد. او به خوبی به مشکلاتی که این وضعیت به همراه آورده آگاه است. این توهم را هم ندارد که این وضعیت به خودی خود اصلاح یا ناپدید می‌شود. با این همه خوشبینی او در مورد تأثیر انتقال دانش تخصصی به جهان زندگی پایه مستحکمی در عالم واقعیت ندارد و پهلوی به پهلوی ساده بینی می‌زند. دانش تخصصی‌یی که هر آن تخصصی‌تر از لحظه پیش است دیری است که دیگر قابل انتقال به حوزه‌های شناخت مطرح در زندگی عوام نیست. کمتر کسی، البته جز کسانی که خود بدان مشغول هستند، چنین دانشی را درک می‌کند. اگر در جهان زندگی نیز چنین تخصص‌هایی (هر چند در سطحی ابتدایی‌تر) شکل گیرد بر ابعاد انشقاق جهان زندگی افزوده خواهد شد. حتی این باور هابرماس که ادعاهای صحت به طور کامل در اظهارات گویندگان مطرح می‌شود و شنوندگان همواره می‌توانند به طور انتقادی به همه آنها برخورد کنند ناظر بر واقعیت موجود نیست. امروزه جز از موضع خرد و دانشی تخصصی نمی‌توان نقد دقیقی از نظریات و آرای افراد ارابه داد. این کار را البته می‌توان در سطح مباحث

معمولی غیر تکنیکی و از منظر نگرشی کلی به امور انجام داد، ولی چنین نقدی از سوی هیچ کس جدی گرفته نخواهد شد و در سطح گپ و صحبت روزمره باقی خواهد ماند. در مجموع، جهان زندگی به هم پیوسته مورد نظر هابرماس تا حد زیادی همان خصوصیات و ضعف‌های خرد عملی کانت، دانش مطلق هگل، دانش عملی و جهان شمول پرولتاریای مارکس و در - جهان - بودن هایدگر را دارد. همه این مفاهیم نظارت بر شناختی مستقل و ریشه‌ای‌تر از شناخت تجربی علم دارند؛ شناختی که یا از لطمات ویرانگر شناخت علمی مصون می‌ماند یا با بهره‌گیری از برخی از جنبه‌های مثبت آن به هم پیوستگی و قدرت بیشتری می‌یابد. این مفاهیم هم چنین اشاره به حالت مثالی و آرمانی دارند که بیش از پیش دست نیافتنی می‌نمایند. سرنوشت دانش مطلق هگل و دانش جهان‌شمول مارکس به خاطر انضمامی و مشخص بودن ساختار آن‌ها اکنون بر همه واضح و مبرهن است. مناسبات جهان مدرن و شکوفایی علم و فن آوری هیچگاه اجازه نداد چنین دانش‌هایی مادیت پیدا کنند. خرد عملی کانت و در - جهان - بودن هایدگر در برگیرنده واقعیت، واقعیت موجود، نیستند. آن‌ها به وضعیتی اشاره دارند که شکوفایی علوم تجربی دیری است آن را زیر و رو ساخته است. خرد عملی باید با نادیده گرفتن نقد خرد تجربی و بازگشت به باورهای منسوخ فرا افکنده شود و در - جهان - بودن یا با به فراموشی سپردن خلل و فرجی که در رابطه انسان با جهان پدید آمده امری واقعی پنداشته شود. جهان زندگی هابرماس نیز چشم انتظار به تحولاتی دوخته است که نه در حال وقوع هستند و نه به نظر می‌رسد گاهی به وقوع بپیوندد. نوعی باور به پیامدهای رهایی بخش تحولات اجتماعی، به عمق و گستردگی آزادی انسان و به اصالت و عمق رابطه انسان با جهان در این مفاهیم تبلور پیدا می‌کنند. این مفاهیم در جستجوی تجربه یک کلیت واحد و غایت و معنا در زندگی، در انتظار آینده‌ای متفاوت و بازیابی رویکردی پنهان مانده در وجود انسان، طرح افکنده شده‌اند. نقص و نابسندگی بی‌کی که این جستجو و انتظار می‌آفریند همانا نادیده گرفته شدن خصوصیات موقعیت به وجود آمده در جهان است. در جستجوی جهانی آرمانی، جنبه‌های منفی و تخریبی تحولات در حال جریان تا حد زیادی در سیاهه حسابرسی وارد نمی‌شود.

اصل مسئله این است که شکوفایی علوم تجربی کلیتی پوشالی را مضمحل می‌سازد و معنایی مصنوعی را از جهان و زندگی می‌ستاند. پدیده‌ها و امور در حالت

حُضت و بست (همسازی) داده شده‌ی با یکدیگر قرار ندارد. تجربه‌های مختلف یکدیگر را نه تکمیل که خیلی از اوقات نقض می‌کنند. جهان پر است از تناقض و ناهمسازی. پدیده‌ها در منطق خاص خویش و تا حدی غیر قابل فهم برای ما پدید می‌آیند و ناپدید می‌شوند. برخی پدیده‌ها و امور ثابت و بازگردانده هستند، ولی دیگر پدیده‌ها در بسامدی نامعین در مقایسه با آنها در جهان ظاهر می‌شوند. بدین خاطر وجود پدیده‌ها و امور ثابت بیشتر شاهدهی بر عدم به هم پیوستگی کلی جهان است تا این‌که شاهدهی بر قوام و انسجام آن باشد. در پیرامون ما حوادث غیر مترقبه، آنچه که معمولاً «تصادف»، «شانس»، «فاجعه» و «بلیه» نام می‌گیرند، کم نیستند. اگر نظمی را که انسان خود با کار و کوشش و با استفاده از شناخت تجربی و فن‌آوری بر جهان تحمیل ساخته کنار بگذاریم، جهان طبیعی تا حد زیادی متشکل از همین حوادث تصادفی و اتفاقی است.

بدون شک تجربیات ما در تداوم یکدیگر شکل می‌گیرند. امور در فرایندهای گوناگون به یکدیگر وصل هستند. انسان خود از دوران‌های مختلف سنی عبور کرده و به بلوغ می‌رسد و امور نیز به صورت علت و معلول یکدیگر را دنبال می‌کنند. اما این شکل و تصویر کلی چندان مبنایی در جهان واقع ندارد. پدیده‌ها و امور یک کلیت واحد به هم پیوسته را شکل نمی‌دهند. زندگی انسان تا شروع دوران مدرن بازچه بیماری و مرگی بود که هر آن می‌توانست شیرازه آن را از هم بگسلد. هم اکنون نیز زندگی پر از حوادث غیر مترقبه و متناقض، شکست‌ها و موفقیت‌های غیر منتظره، عشق‌ها و نفرت‌های بی دلیل است. سیر به ظاهر منظم امور نیز همواره در حالت از هم پاشیدن قرار دارد. رها به حال خود، حوادث جهان طبیعی روندهای گوناگونی را دنبال می‌کنند. هیچ نظام معینی بین وقوع آنها وجود ندارد. آن چه در یک مورد و زمان به حادثه معینی منجر می‌شود در مورد و زمان دیگری نتیجه دیگری به بار می‌آورد. ۱۷ با استفاده از استدلال هیوم می‌توان گفت که کمتر حادثه‌ای می‌تواند علتی شمرده شود که حادثه معینی به طور قطع در پیامد آن و در رابطه با آن روی دهد.

اگر جهان را پیش از این می‌شد به صورت یک کلیت واحد در نظر گرفت به خاطر باور به وجود عواملی فرا - جهانی و نه تجربه (مستقیم) این کلیت بود. ایمان به وجود قدرتی متعال، باور به اساطیر، اعتقاد به نظریه‌های متافیزیک یک کلیت را برای انسان‌ها فرا می‌افکند. فاصله و گسست میان حوادث و امور گوناگون با عاملی فرا - حسی، فرا -



جهانی پر می‌شود. «تصادف»، جزیی یا نشانی از مشیت قدرتی آسمانی و «بلیه» نشانگر خشم اراده نیرویی افسانه‌ای بود. در بروز هر جنبش و حادثه‌ای غایتی دیده می‌شود که می‌بایست آشکار و درک شود. هیچ چیز بی خود و بیهوده آفریده نشده بود. ذاتی متعال، به صورتی غایب‌مند، طیفی از پدیده‌ها و موجودات را در خدمت موجودی خاص، خلیفه یا بازنمای خود روی زمین، آفریده بود. نیروها و عواملی افسانه‌ای جای گرفته در دل پدیده‌ها و موجودات آنها را به سوی مقصدی معین پیش می‌بردند. بین خود این پدیده‌ها و موجودات نیز نظم‌ی پایگانی برقرار بود. در باور متافیزیکی، عملاً، چون هر امری هم معلول بود و هم علت، هم نتیجه مجموعه‌ای از حوادث اتفاق افتاده بود و هم گشاینده و رقم زننده مجموعه نوینی از حوادث، مجموعه پدیده‌ها و موجودات به یکدیگر مرتبط شمرده می‌شد. در این باور، گاه زنجیره رویداد حوادث نیز، سیر عروج پدیده‌ها و موجوداتی پیچیده‌تر یا تکامل یافته‌تر پنداشته می‌شد. به طور خلاصه، یگانگی جهان را عامل یا اعتقادی غیر-این-جهانی تضمین می‌کرد. این عامل، ارتباطی بین کلیه امور برقرار می‌ساخت، فضای خالی بین حوادث و پدیده‌ها را پر می‌کرد و همه چیز را در یک رابطه علی به یکدیگر پیوند می‌داد. گاه این عامل حتی غایتی نهایی را برای این کلیت به هم پیوسته فرا می‌افکند.

هم زمان، زندگی نیز از خود و در خود معنایی ندارد. هر زندگی مجموعه‌ای از مراحل، تجربیات، و اقداماتی است که با یکدیگر خوانایی نداشته و به سوی هیچ مقصد خاصی در جریان نیستند. زندگی پر از اتفاقات تصادفی و موقعیت‌های غیر مترقبه است. آنچه انسان انتظار دارد و حق خود می‌داند بسیاری از اوقات اتفاق نمی‌افتد. ضعفها، بیماری، تراژدی و مرگ همه چیز را به بازی می‌گیرند. شکی نیست که هر زندگی پر از لحظات غم و شادی، افسردگی، هیجان، تراژدی و فتحی است که در خود پر از معنا و مفهوم هستند. برای هر یک از ما نیز موقعیتی خاص ممکن است پر از ارزش و معنا باشد. مشکل اما این است که موقعیت کلی انسان و زندگی در کلیت آن بی معنا می‌نماید. آدم نمی‌داند برای چه به دنیا آمده، چرا در موقعیت خاص خود با هویت و آگاهی خاص خود قرار گرفته و وظیفه او یا غایت وجود او در دنیا چیست. همه ما آنگاه که در حوادث گذشته بر خود غور می‌کنیم خود را پرتاب شده به میان حوادث و موجوداتی تصادفی در جهان می‌یابیم.

زندگی در گذر لحظات آن، در گرماگرم حوادث، کسی را با مشکل معنا (در

زندگی) روبرو نمی‌کند. آنگاه که ما درگیر حل مشکلات خود و اطرافیان خود هستیم، در اعماق لذت و درد، شادی و غم، از خود درباره نهایت هستی و زندگی نمی‌پرسیم. اما در مجال پیش آمده بین اتفاقات، در لحظات تنهایی و آرامش، از خود، راجع به آینده، راجع به چرایی وجود و هستی خود می‌پرسیم و آنگاه با بی‌معنایی مسایل روبرو می‌شویم. نقش اکثر ما در زندگی دیگران (و حتی زندگی خودمان) و تاریخ کمتر از آن است که از این لحاظ برای وجود خود غایتی قابل شویم. میزان تسلط ما بر آینده نیز کمتر از آن است که برآوردن آمال معینی را غایت وجود و کار و کوشش خود بدانیم. می‌توان سرنوشت خاصی را حاکم بر زندگی خود دید، ولی مشکل این است که به سختی می‌توان به خصوصیات چنین سرنوشتی پی برد، چه بسا که آنچه که ما در یک موقعیت خاص سرنوشت خود در جهان می‌دانیم در اولین تندپیچ حوادث هیچ اثری از خود (در زندگی مان) به جای نگذارد.

باز توسط اعتقاد به روایات اعظم است که می‌توان معنایی را در زندگی تعبیه کرد یا یافت. اسطوره، مذهب و ایدئولوژی‌های گوناگون غایتی استعلایی، در ورای تجربیات شخصی، برای زندگی هر فرد فرا می‌افکنند. در پرتو باور به چنین اعتقاداتی کوشش‌ها و فعالیت‌های انسان به صورت جزئی از مجموعه وسیعی از فعالیت‌ها و کوشش‌های بشری و مافوق بشری در خدمت اهدافی استعلایی در می‌آیند. بدین سان معنای آنچه که انسان انجام می‌دهد نه در خود آن بلکه در ورای آن قرار می‌گیرد. در این رابطه همچنین مرگ اهمیت خود را به عنوان نقطه پایان زندگی، گشایش‌گر عدم از دست می‌دهد. اینک مرگ گشاینده راه به شکل دیگری از حیات، از حضور در «جهان» است. با مرگ یا در پی آن، انسان زندگی ابدی اخروی را شروع می‌کند، در وجود نیروهای ماوراءطبیعه جذب می‌شود و یا در اراده تاریخ جایگاهی معین می‌یابد. موقعیت انسان و جایگاه معین او در این حیات استعلایی، یا به عبارت دیگر شکل حضور آن - جهانی او، نتیجه فعالیت‌های این - جهانی او است. بنابراین هیچ یک از این فعالیت‌های این جهانی انسان بیهوده نیستند بلکه همگی آن‌ها، در ارتباط با یکدیگر، سرنوشت کلی و نهایی انسان را رقم می‌زنند.

با شکوفایی علوم تجربی و دید انتقادی، حقیقت و جفانیت باورهای استعلایی مورد سؤال قرار می‌گیرد و چون نشانی از درستی آن‌ها به دست نمی‌آید اعتقاد بدان‌ها سست می‌شود. آنچه در دوران مدرن روی می‌دهد در اصل همانا آشکار شدن اسرار،

پدیداری لایه‌های عمیق‌تری از اشکال وجود جهان و ضرب آهنگ زندگی است. نظریه‌ها و راه‌گشایی‌هایی که در مقابل این تحول تاریخی طرح شده بیشتر نشان از وضعیت کهن دارد تا عزیمت از شرایط جدید. از کانت تا هابرماس، فیلسوفانی که درباره از هم گسیختگی جهان و گم شدن معنا در زندگی به چاره‌جویی پرداخته‌اند بازبایی کلیت قوام یافته و معنای استعلایی از بین رفته‌ای را جستجو کرده‌اند. تلاش آن‌ها بیش از آن که معطوف به تبیین اشکال حضور و موقعیت انسان در شرایط جدید باشد مقاومتی است در مقابل وضعیت پیش آمده.

در شرایط جدید، جهان کلیت خود را از دست داده اما موضوعیت خود را بسان یک افق پیشاپیش انسان قرار گرفته حفظ کرده است. جهان آن چشم انداز، آن مجموعه امور، ممکن‌ها و احتمالاتی است که در رویکردهای متفاوت گشوده می‌شوند. موضوع احساس، شناخت و تجربه خود را در گستره‌ای از پدیده‌ها و حوادث، که همان جهان باشد، عرضه می‌کند. هر شیء نه تنها در متن رابطه معینی با دیگر اشیا بلکه همچنین با سابقه معین و آینده احتمالی خاصی پدیدار می‌شود. چون رویکرد انسان به موضوع شناخت و تجربه بُعدی عملی دارد و در بستر کنش و فعالیت‌های روزمره انکشاف می‌یابد، هر چشم انداز گشوده شده با دیگر چشم اندازهای انسان مرتبط است. جهان در اصل مجموعه‌ای از چشم‌اندازهای به هم پیوسته است، هر چند که این به هم پیوستگی می‌تواند خود محل بروز ناهمخوانی‌ها و تناقضات گوناگون باشد، چه شناخت و تجربه امری ممکن است درک موجود از پس زمینه‌ای که در آن پدیدار می‌شود را نفی یا نقض کند و برخوردی عملی با آن در تضاد با دیگر برخوردهای عملی انسان قرار داشته باشد.

جهان عبارت از چشم اندازی است که اینک و اینجا بر انسان گرفتار در فراز و نشیب‌های زندگی و درگیر در کار و کوشش گشوده می‌شود. هر اینک و اینجا بدون شک در پیوند با آنچه که انسان در زندگی می‌جوید و دنبال می‌کند موقعیت می‌یابد و در متن رویکرد کلی انسان به امور پیش می‌آید و می‌گذرد. گستره این رویکرد کلی را جهانی معین یا جهانی متشکل از جهان‌هایی خرد نمی‌توان دانست چه در پس زمینه نگرش به امور قرار دارد. در گستره رویکرد انسان تنها آنچه که موضوعیت دارد مطرح است و این همانا جهان موجود در چشم انداز گشوده شده است. در این رویکرد چشم‌اندازهای دیگر نیز وجود دارند اما معرفت بر این نکته در آن حضور ندارد. در عین حال، رابطه

(تجربیات) اینک و اینجا با رویکرد کلی انسان امری داده شده و ثابت نیست و براساس حرکت و کنش انسان تغییر می‌کند. از این رو انسان نمی‌تواند آن را موضوع شناخت خود سازد. به همان سرعت که نقطه عزیمت و محور نگرش عوض می‌شود لنگرگاه رویکرد کلی نیز تغییر می‌کند. این رویکرد همواره در پشت صحنه باقی می‌ماند.

پیامدهای شکوفایی علوم تجربی تنها قوام این رویکرد کلی و ارتباط آن با چشم‌اندازهای گشوده در مقابل انسان را متأثر می‌سازد. این رویکرد دیگر نمی‌تواند نقطه عزیمت آگاهانه انسان در تجربه امور و برخورد یا آنها باشد. تصور آن و تفکر درباره آن انسان را به از هم پاشیدگی آن واقف می‌سازد. اما تا هنگامی که در پس زمینه ذهن حضور دارد، موقعیت آن دست نخورده باقی می‌ماند و هم‌چنان به انسان کمک می‌کند تا از یک محدوده شناخت و تجربه به محدوده دیگری گذر کند. تنها آنگاه که این رویکرد به صورت باوری استعلایی فرا افکنده می‌شود، نمی‌تواند در مقابل انتقادات برخاسته از خرد تجربی دوام آورد. بدین خاطر در دوران مدرن، رویکرد کلی انسان بیش از پیش حالت ضمنی پیدا می‌کند و انسان هم و حواس خود را بر چشم‌اندازهای گشوده حول اینک و اینجا حساس و تجربه متمرکز می‌کند. در این دوران محدوده چشم‌انداز اینک و اینجا گشوده بر انسان، محدوده جهان را می‌سازند.

این جهان جهانی تنگ و محدود است. زمانمند و مکانمند است. نه ازل و ابد تاریخ و نه فراخنای هستی را، هیچ کدام، دربر نمی‌گیرد. کرانمند به موضوع شناخت و تجربه است و ممکن‌ها و احتمالاتی که در این فرایند بر انسان گشوده می‌شوند. خود ما، رویکرد ما را و گذشته و طرح‌ها و آرزوهای ما را در بر می‌گیرد. اما حتی در این مورد نیز محدودیت‌ها چشمگیر هستند. جهان، جهان این انسان با این موقعیت تاریخی و فرهنگی است، کسی که دارای این یا آن گذشته معین و این یا آن آرزو و انتظار مشخص است. چون موقعیت تاریخی و فرهنگی هر کس در ارتباطی تنگاتنگ با موقعیت دیگر همجواران و همبستگان جماعتی و جامعه‌ای او شکل می‌گیرد این جهان خود - انگیخته یا بسته در ذهن شخصی نیست، بلکه منشا و حالتی بینا - ذهنی دارد. این جهان هم چنین هیچ‌گاه همه گیر نیست. نه چشم‌انداز گشوده شده در اینک و اینجا همه آنچه که وجود دارد و می‌تواند در نظر گرفته شود در بر می‌گیرد و نه حالت بینا - ذهنی رویکرد همه انسانها را فرا می‌گیرد. جهان من در برگیرنده شناخت و تجربه موضوعاتی بیگانه با محدوده برخوردهای من نیست، ربطی به افقهای دید مردمانی متفاوت و

بیگانه با من، مردمانی از طبقات، فرهنگ‌ها و قوم‌های دیگر و دور از دسترس نیز ندارد. به همین گونه، معنای نهفته در زندگی یا دقیق‌تر بگوییم معنای فرافکننده شده در آن تنگ و محدوده است. این معنا تنها در رابطه با درگیری‌های معین و مشخص انسان موضوعیت پیدا می‌کند. این کنش، این فعالیت، این برنامه عمل، این روند در حال جریان این آرمان معنا دارند و نه کلیت آنچه که یک زندگی را می‌سازند. کنش‌ها و فعالیت‌های روزمره را می‌توان در پرتو هدف و غایت خاصی با معنا ساخت، آنها را از حالت بسته - در - خود به در آورد و به کنش‌ها و فعالیت‌های دیگر (خود یا دیگران) مرتبط ساخت. در دوران مدرن برای کلیت زندگی چنین غایتی وجود ندارد. علوم تجربی آن را از مشروعیت تهی ساخته‌اند. اینک نیز می‌توان غایتی شخصی را برای کلیت زندگی خود در نظر گرفت. اما این غایت تا آنگاه که ما آن را مقابل خود داریم و بدان معتقد هستیم وجود دارد. کافی است تا از کوشندگی خود در فرافکندن آن بکاهیم و اعتقاد ما بدان سست شود تا آن غایت ناپدید شود و معنای فراهم آمده از هم بپاشد.

حتی معنایی که در کنش و فعالیت‌ها نهاده می‌شود ناپایدار و گذرا هستند. این معنا تا آن حد که انسان به گونه‌ای فعال غایتی برای آنچه که در حال انجام دادن است در نظر می‌گیرد برقرار می‌ماند. ارتباط بین کنش و فعالیت‌ها امری داده شده نیست تا بتوان با گوشه چشمی بدان غایتی را برای آنچه در حال گذر است یافت. این ارتباط را باید برقرار ساخت. باید یک کنش را به دقت تمام آن‌چنان انجام داد که نتیجه مطلوب را به بار آورد. ولی این کار را نمی‌توان یک بار برای همیشه انجام داد. آن‌چنان ارتباط اجزای زندگی سست و شکننده است که باید مدام آن را برقرار نگاه داشت و باز تولید کرد تا به کلی از بین نرود.

بنابراین، نه جهان و نه معنایی که برای زندگی در پیامد شکوفایی علوم تجربی برجای می‌مانند آن عمق و گستردگی سنتی خود را ندارند. تنگنا، محدودیت و شکنندگی خصوصیات اساسی آنها به شمار می‌آید. جهان و معنا چشم انداز و غایتی است که در برخورد فعال انسان گشوده و فرافکننده می‌شود. جهان در گشایش‌های متفاوت و پی در پی عروج و تداوم می‌یابد. و معنا با مرتبط شدن کنش و فعالیت به دیگر کنش‌ها و فعالیت‌ها فعلیت پیدا می‌کند. این جهان و معنا، به هر حال، تمامی آنچه است که می‌توان در دنیای مدرن تجربه کرد. جهان و معنای کلی استعلایی دیگر متعلق به گذشته است. باورهایی که آن‌را سرپا می‌داشت مشروعیت خود را از دست داده‌اند

و دیگر برای کسی حقانیت ندارد.

با توجه به این نکات اکنون می‌توانیم ببینیم که متفکرینی که ما در این نوشته به نظریات آنها برخورد کرده‌ایم هر یک جنبه یا جنبه‌هایی از این وضعیت پیش آمده را تشخیص داده‌اند اما در تلاش برای حصول کلیت و قوام مضمحل شده‌ای آن را نه به روشنی و وضوح بلکه در امتزاج با ایده‌هایی دیگر مطرح ساخته‌اند. رد پای خرد عملی کانت را می‌توان در جهان و معنایی یافت که در برخوردهای عملی انسان شکل می‌گیرند. اما برخلاف آنچه کانت می‌پنداشت این خرد افق دید استعلایی‌یی را پیش پای انسان نمی‌گذارد بلکه در همان محدوده خرد زندگی عملی چشم‌انداز و غایتی را می‌گشاید. نشان دانش مطلق هگل را می‌توان در حد و مرز چشم‌انداز گشوده بر انسان تشخیص داد. جهان تمامی آنچه است که در گستره شناخت و تجربه خود را رو می‌کند. این گستره تمامی افق مطرح، تمامی آنچه که بر آن آگاهی وجود دارد در بر می‌گیرد. با این حال چشم‌انداز تمامیت جهان ممکن، تمامیت آنچه که گذشته است و در حال عروج است را شامل نمی‌شود. فراگیر است اما فراتر از تعیین‌های زمانی و مکانی نمی‌رود. انعکاس پراکسیس (کار و کوشش) مارکس را می‌شود در افقی که انسان با کنش و فعالیت خود می‌گشاید پیدا کرد. جهان در برخوردهای عملی، در گذر از یک موقعیت به موقعیت‌های دیگر شکل می‌گیرد. نه پرولتاریا که انسان به طور کلی در درگیری با امور شناخت و دانش خود را به دست می‌آورد، شناخت و دانشی که تمام محدوده عملکرد او را در بر می‌گیرد. این شناخت و دانش به هر حال محدود به آنچه است که در یک موقعیت معین قابل تغییر و حل است و نه کلیت آنچه که می‌تواند تغییر پیدا کند. مفهوم در - جهان - بودن هایدگر با این نکته که انسان همواره خود را چشم‌اندازی گشاده به جهانی معین می‌یابد قرابت دارد. ولی این جهان محدود به حیطه برخورد، شناخت و آگاهی انسان است. حدود آن را نه فقط طرح‌ها و انتظارات بلکه همچنین روابطی که حول یک موضوع تشخیص داده می‌شود تعیین می‌کنند. جهان زندگی هابرماس همان رویکرد پس‌زمینه‌ای در نگرش به امور است. در پناه این پس‌زمینه، جهان شکل معینی به خود می‌گیرد. با این حال، قوام و شکوفایی آن تغییر اساسی در ساختار جهان و معنای زندگی به وجود نمی‌آورند. قوام یا محدودیت و گستردگی جهان و معنا وابسته به حدود درگیری انسان یا قصدها و طرح‌های او هستند و نه قوام و شکوفایی دانشی که در پس زمینه حضور دارد و در هنگام برخورد به امور به دایره آگاهی در نمی‌آید.

در کل، در پیامد شکوفایی علوم تجربی، جهان و معنای زندگی محدود به حیطه تجربه و برخوردهای عملی انسان می‌شود. کلیت فراگیرنده جهان، کلیتی که در پرتو باورهای استعلایی اسطوره‌ای، دینی و متافیزیکی شکل گرفته در هم می‌شکند. آنچه که به جای می‌ماند مجموعه‌ای از چشم اندازهای گشوده بر اینک و اینجای تجربیات متفاوت است که در متن پس زمینه یک رویکرد کلی و غایتی که انسان برای برخوردهای خود در نظر می‌گیرد به یکدیگر مرتبط هستند. این تجربیات نه یکسره انشاق یافته هستند و نه یک کل به هم پیوسته را می‌سازند. وصل و ربط آنها به یکدیگر از یک سو ضمنی و متکی بر پس زمینه‌ای است که در سطح آگاهی ابراز بروز نمی‌یابد و از سوی دیگر منوط به غایت یا معنایی است که انسان با تلاش و فعالیت شخصی در برخوردهای خود فرا می‌افکند. اگر رویکرد کلی مورد تجزیه و تحلیل قرار گیرد بی شک تناقضات و از هم گسیختگی‌های درونی خود را رو خواهد کرد اما چون همواره در پس زمینه برخوردها قرار دارد این امر هیچ‌گاه روی نمی‌دهد. هم‌چنین اگر انسان از تلاش و فعالیت و وصل برخوردهای خود به یکدیگر بازایستد معنا از کنش‌ها و فعالیت‌های او رخت بر خواهد بست. معلوم است که در این وضعیت یگانگی کلیت جهان و معنای زندگی هر دو شکننده هستند و تا آنجا که انسان درگیر تجربه و برخورد است موضوعیت دارند. لحظه‌ای بازایستادن و اتخاذ موضعی تأملی آن دو را از همان وصل و موضوعیت محدود و مشروط تهی می‌سازد.

بی نوشت، ها!

۱. نگاه کنید به: ماکس وبر، «مقدمه مولف» در اخلاق پروتستان و روح سرمایه داری (ترجمه ع. انصاری). سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی سمت، تهران، ۱۳۷۱.

۲. ن. ک. به:

Niklas Luhman, 'The Modernity of Science', *New German Critique*, No. 61:9-23, 1994

3. Friedrich Nietzsche. *The Will to Power*. Vintage Books, New York: 1967, book 1.

4. Max Weber, 'Science as a Vocation'. in *From Max Weber*. Ed. by H.H. Gerth and C. Wright Mills, London: Routledge, 1948.

5. Alfred Whitehead. *Science and the Modern World*. London: Free Association Books, 1985(1925), Ch. 13.

۶. توماس کورن. ساختار انقلابهای علمی. ترجمه احمد آرام، تهران: سروش، ۱۳۶۹.

۷. ن. ک. به:

Michel Foucault. *Dicipline and Punishment*. New York: Vintage Boodks, 1979.

۸. ن.ک. به:

Randall Collins, «Why the Social Sciences won't become High-Consensus, Rapid-Discovery Science?» *Sociological Forum* Vol.9, No. 2:155-177.

۹. این کلاً نکته‌ای است که هوسرل بدان توجه خاصی نشان داده است. ر.ک. به:

Edmund Husserl. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press, 1970.

۱۰. ن.ک. به طور مثال به:

Jurgen Habermas. *Legitimation Crisis*. Cambridge, Polity Press: 1973.

۱۱. ن.ک. به طور مثال به:

Immanuel Kant. *Critique of Pure Reason*. New York: St Martin's Press, 1929;

Immanuel Kant. *Critique of Practical Reason*. Upper Saddle River N.J. Prentice Hall : 1993.

12. F. Nietzsche. *The Gay Science*. New York: Vintage Books, 1974, p. 264.

۱۳. در مورد هگل این آثار مورد توجه من بوده‌اند:

G.W.F.Hegel. *The Phenomenology of Mind*. New York: Harper Torchbooks, 1967;

کریم مجتهدی. پدیدارشناسی روح بر حسب نظر هگل، براساس کتاب تکوین و ساختار پدیدارشناسی روح هگل اثر ژان هیپولیت. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۱؛

۱۴. ر.ک. به این آثار مارکس:

Karl Marx, «Critique of Hegel's Doctrine of the State», in *Karl Marx Early Writing*. Harmondworth: Penguin, 1975;

Karl Marx. *The German Ideology*. Part one, edited and introduced by C.Arthur, Lawrence & Wishart, 1974.

۱۵. ر.ک. به این آثار هایدگر:

Martin Heidegger, *Being and Time*, Blackwell, Oxford, 1962;

Martin Heidegger, «The Question Concerning Technology», in *Heidegger's Basic Writings*. San Francisco: Harper & Row, 1977.

۱۶. ر.ک. به این آثار هابرماس:

Jurgen Habermas, «Technology and Science as Ideology», in *Toward a Rational Society*, London: Heinemann, 1971;

Jurgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, Vol.1, London: Heinemann, 1984;

Jurgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, Vol.2, Cambridge: Polity Press, 1987.

۱۷. ر.ک. به:

Odo Marquard, «In Defence of the Accidental: Philosophical reflections on Man» in *In Defence of the Accidental: Philosophical Studies*. Oxford: Oxford University Press, 1991.