

بحران فلسفه مدرن از منظر هوسرل و هایدگر و جدایی کنش و واقعیت

مهدی نصر^۱

استادیار علوم سیاسی دانشگاه پیام نور

(تاریخ دریافت: ۹۶/۲/۶ - تاریخ تصویب: ۹۶/۳/۲۳)

چکیده

در این مقاله با روش پدیدارشناسی، در مورد بی‌بنیادی اخلاق و سیاست در اندیشه مدرن بحث می‌شود. هوسرل بحران مدرن را ناشی از «ریاضی‌گونه کردن طبیعت» می‌داند. در این پروژه، جهان برساخته‌شده ریاضی‌وار مدرنیته، جایگزین جهان واقعی و هر روزی ما می‌شود. بحران بعدی تکنولوژی است. تکنولوژی ایزاری خنثی برای دست یافتن به هدف نیست، بلکه نوعی تفسیر از حقیقت موجودات است که نوعی تعرض به طبیعت را بیان می‌کند و آن را در برابر این انتظار بیجا قرار می‌دهد که صرفاً تأمین‌کننده انرژی باشد. در تکنولوژی، خود بشر نیز به معارضه فراخوانده می‌شود. او نیز تابعی از تکنولوژی خواهد بود. در نهایت، بحران مدرن رابطه اندیشه و واقعیت را هم دگرگون می‌کند و به قطع ارتباط فلسفه از کنش انسان منجر می‌شود؛ به نحوی که امروزه یکی از راهکارهای اساسی بیشتر اندیشمندان، جدایی افکنی میان هستی‌شناسی و کنش بشری است. این جدایی افکنی را در اندیشه دو فیلسوف اخلاق معاصر یعنی لویناس و مک‌اینتایر نشان خواهیم داد.

واژه‌های کلیدی

اخلاق، تکنولوژی، ریاضی‌گونه کردن طبیعت، سیاست، کنش بشری، هوسرل.

مقدمه

امروزه رسانه‌ها، سیاستمداران، نهادهای بین‌المللی، حقوقدانان، روشنفکران و ... همگی در زمینه مسائل ریز و درشت اخلاقی، مجلس و عطف گسترده‌اند و از مردم فعل یا ترک فعلی را طلب می‌کنند. فارغ از این اتهام که خود آنها چون به خلوت می‌روند آن کار دیگر می‌کنند، باید پذیرفت که در حقیقت، خصیصه اصلی جامعه سالم هم رعایت حداقل‌های اخلاقی تجویزی همین گروه‌هاست. اما آنچه فراموش کرده‌ایم این است که استدلال‌های اخلاقی جامعه امروز، بی‌بنیادند. رسانه‌ها وقتی می‌خواهند مردم را از کاری نهی کنند، نتایج هولناک و آخرازمانی آن کار را گوشزد می‌کنند. مثلاً برای جلوگیری از تغییرات اقلیمی و لزوم کنار گذاشتن سوخت‌های فسیلی، به افزایش بی‌سابقه مرگ‌ومیر و بیماری‌های مهلک و ... اشاره می‌کنند؛ یعنی تأکید بر ترس از آینده‌ای هولناک. این امر را در زندگی روزمره خودمان هم به خوبی می‌بینیم. وقتی می‌بینیم فردی کاری غیراخلاقی انجام می‌دهد، اولین پرسش ذهنی‌مان این است که من باید بر چه اساسی فرد خاطی را از آن عمل نهی کنم تا تأثیر داشته باشد.

وضع سیاست هم چندان تعریفی ندارد. رشد بی‌سابقه آموزه‌های فردگرایی، تقریباً بشر را به مهلکه فراموشی «با هم بودن» و «جامعه» سوق داده است. امروزه تقریباً همه کشورهای مهم دنیا با اپیدمی «جدایی طلبی» روبه‌رو هستند. عوامل قدیمی همچون احزاب سیاسی، رهبران کاریزماتیک، ایدئولوژی‌های سیاسی و ... که یکی از کارکردهایشان همبستگی جمعی مردم بود، بسیار کم‌رنگ شده‌اند. تحولات چند سال اخیر در کشورهایی همچون لیبی، عراق و سوریه نشان داد که اگر نیروی قانون و پلیس ضعیف شده باشد، بخش بزرگی از مردم به راحتی به دامان هویت‌های مستقل از هویت جمعی و ملی خود پناه می‌برند و جهان خود را کوچک و کوچک‌تر می‌کنند.

این مقاله سعی دارد با فاصله گرفتن از نگاه‌های حل‌المسائلی و موقتی، نگاهی عمیق‌تر به چرایی پیدایش این موضوع بیندازد. بنابراین در قدم نخست، بحران‌های دنیای معاصر همچون بحران علوم و تکنولوژی را واکاوی خواهیم کرد و سپس نحوه مواجهه دنیای مدرن با این بحران‌ها را به بحث خواهیم گذاشت. اما پیش از آن، سخنی کوتاه در زمینه روش‌شناسی.

روش‌شناسی

از آنجا که سوییۀ این مقاله به اندیشه محاسبه‌گرایانه مدرن، سوییۀ انتقادی است، روش‌شناسی آن هم نمی‌تواند همچون تکنیکی کلی باشد که هر وقت اراده کنیم بر موضوع خاصی به کار بندیم. این کار را رایانه‌ها به خوبی انجام می‌دهند. بنابراین بهترین روشی که می‌توان در اینجا از آن استفاده کرد، پدیدارشناسی هایدگر است. شعار «به سوی خود چیزها»، صورت‌بندی اساسی

این پدیدارشناسی است. براساس این شعار، قرار نیست موضوع جدیدی کشف کنیم، بلکه تلاش می‌کنیم به همان «خود چیزها» که خود را به نزد ما با بدهت آشکار می‌کنند، نزدیک‌تر شویم. پدیدار، چیزی است که خودش را از جانب خودش نشان می‌دهد. همگی جلوه‌ای از پدیدارند. «ظاهر»، «نمود»، «جلوه» و ... همگی امری را پیش‌فرض می‌گیرند که خود را از جانب خودش نشان می‌دهد. پدیدارشناسی به پدیدار مجال دیده شدن می‌دهد. براساس پدیدارشناسی هایدگر، درون‌مایه پدیدارشناسی، «هستی» است، زیرا بارزترین چیزی است که پنهان می‌ماند و نیاز که بدان اجازه دیده شدن بدهیم. اما فروپوشیدگی‌هایی نیز وجود دارد. با این روش در عین حال شیوه‌های فروپوشیده شدن چیزها را هم می‌توان بررسی کرد. با این توصیف، به‌سختی می‌توان روش را از محتوا جدا کرد. هستی‌شناسی و پدیدارشناسی از یک سنخ‌اند. بنابراین در فرایند کار، ممکن است مفهوم‌های مختلفی براساس موضوع مورد بررسی مطرح شوند که بعداً کارایی خود را از دست بدهند. از این‌رو بهترین کار همراهی با هایدگر در بررسی پرسش هستی در موضوعات تحت بررسی اوست.

بحران علوم مدرن

نقطه متمایزکننده فلسفه مدرن غرب، ادعای جهانشمول بودن و نشأت گرفتن از بصیرت و روشی یقینی بود. مدرنیته تلاش کرد فلسفه را با رسالتی جهانشمول و نوین مجدداً تأسیس کند. این رسالت جهانشمول از این ادعا منبث می‌شد که بنیادهای علوم را می‌توان و باید به خود علوم حمل کرد. درست برخلاف گذشته که علوم شاخه‌ای از فلسفه اولی بود، اکنون عاری بودن علوم از موقعیت‌های ارزش‌باورانه و اتکای مطلقشان به عینیت است. همین جایگاه نقشی اساسی در شکل‌گیری موجودیت بشر امروز داشت. ابتدا چگونگی شکل‌گیری این عقلانیت جهانشمول و منفک از فلسفه را بنابر دیدگاه هوسرل بررسی می‌کنیم و بحران‌های برخاسته از این انفکاک و اتکای مطلق به عینیت علمی را نشان می‌دهیم.

نخستین مرحله از پیدایی مدرنیته در اندیشه گالیله با ریاضی‌گونه کردن طبیعت پدیدار شد. جمله «طبیعت کتابی است که به زبان ریاضیات نگاشته شده» (لازی، ۱۳۸۵: ۱۱۵)، از آن هموست. ریاضیات بی‌شک از ابتدای فلسفه یونان دارای جایگاهی والامقام بوده است. اما آموزه جدید گالیله ناظر بر کشف کلیتی نامتناهی و عقلانی از هستی و متشکل از ایده‌آل‌های هندسی-ریاضیاتی است. این کلیت نامتناهی است که هر عینیتی برای آنکه بتواند «مطابق با وجود خاص و کامل خودش»^۱ باشد (Husserl, 1970: 22) باید از آن تبعیت کند. هندسه اقلیدسی قدیم از مفاهیم، گزاره‌ها، استقراها و دلایل هندسی و ریاضیاتی شروع می‌کند تا به «آنچه

1. Nach seinem vollen an-sich-sein

پیشاپیش طبق حقیقت خودش وجود دارد» نزدیک شود. در اندیشه گالیله، قضیه برعکس است. او طبیعت را از طریق ریاضیات ایدئالیزه می‌کند. وی در ابتدا این مسئله دیرین تاریخ فلسفه را مطرح می‌کند که آن‌گاه که بحث شهودهای حسی^۱ پیش می‌آید، هر یک از ما تجربه‌ای متفاوت از عینیت‌های اطراف خود داریم. من و شما اگر همزمان به درون استخری شیرجه بزنیم، من شاید آب آن را سرد بیابم و شما گرم. اما از این واقعه هیچ‌یک از ما نتیجه نمی‌گیریم که دو دنیا وجود دارد. چرا درک این واقعیت، ما را از دست یافتن به اعتقاد به حقیقتی واحد، غیرنسبی و تک‌معنایی مأیوس نمی‌کند؟ و پاسخ گالیله: روش هندسی، جهان حسی اطراف ما را به تعینی تک‌معنایی می‌رساند و موجب غلبه بر نسبی‌گرایی تفاسیر ذهنی از دنیا می‌شود. به نظر هوسرل، گالیله «شکل‌های حدی»^۲ در هندسه را معیار حقیقت شکل‌ها در جهان می‌داند. آنچه از ریاضیات برگرفته شده، «دقت» است که با استفاده از شکل‌های حدی، روشی نظام‌مند، همه‌شمول و پیشینی^۳، معیار و روشی برای اندازه‌گیری موجودات در جهان اطراف خود کسب می‌کنیم. طبق دستگاه فکری گالیله، هر شکل هندسی حدی امری نامتناهی را می‌سازد که هستی اصیل موجودات را متعین می‌سازد. با این تفسیر از حقیقت هستی موجودات، وظیفه هندسه پس از گالیله هدایت‌گر ما در فهم موجودات عالم است و ما باید پیوسته اشکال جهان را به ایده‌آل‌های هندسی نزدیک سازیم. به عبارت دیگر، شناخت علمی جهان از نظر فلاسفه مدرن، مستلزم طراحی یک «روش» ریاضیاتی برای برساختن جهانی نامتناهی است.

شکل‌های حدی هندسی و اعداد ریاضیاتی تنها در شکل‌های تجربی و فضای اشغال‌شده به‌وسیله ماده^۴ جنبه انضمامی پیدا می‌کنند (Husserl, 1970: 30). ریاضیات نظم و ترتیبی کلی برای چیزها ساخته است که تمام رویدادهای فضای ماده را پیش‌بینی‌پذیر می‌کند. درست است که ما امور تجربی را در درجه‌بندی‌ای نادقیق درک می‌کنیم، سردی، گرمی، سختی، نرمی و ...، همه در ارتباطات خود با دیگر موجودات دریافته می‌شوند. اما همه چیزها براساس فضاهای هندسه و ریاضیات باید وابستگی متقابل علی، واقعی و جهان‌شمول را بسازند. از این‌رو، تجربه‌های پیشاعلمی مثل صدا، رنگ و غیره که برای اجسام همجوار خود تشعشع دارند، باید به بیان تجربه‌های فیزیکی ریاضیاتی، مثلاً نوسانات صدایی، گرمایی و ... درآیند. اینها وقایعی ناب در جهان شکل‌ها هستند. کشفیات فیزیک جدید، این مسئله را بررسی می‌کند که چگونه اجسام انضمامی از طریق قرابت به ایده‌آل‌های خود متعین می‌شوند. ریاضیاتی کردن جهان،

-
1. Intuition.
 2. Limitgestalt.
 3. A priori.
 4. Plenum.

«معنایی به جز برابر کردن تفکر با تفکر به مثابه تکنیک ندارد» (Husserl, 1970: 47). بدین ترتیب، واقعۀ مهم زمان گاليله، جانشین کردن مخفیانه جهان ایده‌آل‌های ریاضیاتی به جای جهان واقعی بوده است. اکنون پدیدارها تنها در صورتی معنا دارند که در ورای این جهان تجارب، حکایت از یک «به خودی خود»^۱ ریاضیاتی کنند که در پشت آنها نهفته شده است و نسبت به آنها استعلا دارد.

اما آیا به این راحتی می‌توانیم جهان در زندگی روزمره خود را به داده‌های ریاضیاتی و هندسی تقلیل دهیم؟ آیا تهیه یک نوع عینیت قطعی برای شکل‌های هندسی و موجودیت‌های ریاضیاتی از جایی ورای زندگی روزمره ما به دست آمده است؟ آیا غیر از این است که طرح و توسعه اشکال هندسی از زندگی روزمره ما و به مثابه دستاوردی از هنر اندازه‌گیری کسب شده است؟ بشر در هنر اندازه‌گیری، در ابتدا با شکل‌های جسمی اطراف خود مانند کوه‌ها، رودها، سبزه‌زاران و غیره روبه‌روست؛ اشکالی که در وهله نخست همگی عاری از مفاهیم و نام‌های کلی‌اند. ما فرم‌های کلی را برحسب شباهت تصویری میان این اشکال به دست می‌آوریم. در هنر اندازه‌گیری، در اجسام مختلف، شکل‌های بنیادی خاصی به عنوان مقیاس استاندارد کشف می‌شود. سپس ارتباطی میان این شکل‌ها و دیگر شکل‌های جسمی برقرار می‌شود، یعنی «دیگر شکل‌های موجود کشف شده در دنیا همه به صورت بین‌الذهانی و برحسب استانداردهایی که وضع کرده‌ایم، به تعینی هندسی و ریاضیاتی دست پیدا می‌کنند» (Husserl, 1970: 28). بنابراین ایده‌آل‌های هندسه ابتدا در شکل‌های کوچک و دم دست ما کسب شده‌اند و آن‌گاه به دیگر حوزه‌های عینیتی تعمیم یافته‌اند.

طرح گاليله به معنای نادیده گرفتن مختصات آن زیست‌جهان فعالیت‌های روزمره بشر است که فاقد معیاری خط‌کشی شده و دقیقاً اندازه‌گیری شده است. «این‌همانی بودن چیزها با وجود خود، همان بودن زمانی آنها و شباهت آنها با چیزهای دیگر، همگی تقریبی‌اند» (Husserl, 1970: 25). انطباق موجودات با ایده‌آل‌های هندسی - ریاضیاتی، آن‌طور که گاليله تصور می‌کرد، فرایندی ساده و به یکباره نیست، بلکه مستلزم طی کردن فرایندی تدریجی در درون زیست‌جهان انسان با منطق خاص خود است. اولاً حرکت هر یک از موجودات جهان به سمت ایده‌آل‌های هندسی - ریاضیاتی‌شان با منافع خاص عملی بشر گره خورده است. منافع انسان در درون زیست‌جهان اوست که بنیاد تغییر جهان را به اشکال متفاوت فراهم کرده است. نیاز انسان به داشتن سرپناهی مستحکم سبب شده تا علم مساحی و اندازه‌گیری ایجاد شود و هندسه جایگاهی والا داشته باشد. حال وقتی منافع تغییر یابند، آنچه قبلاً رضایت‌بخش بوده، دیگر رضایت خاطر بشر را فراهم نمی‌کند. در وضعیت جدید، متناسب با منافع فعلی، دست

1. As such.

یافتن به ایده‌آل‌های کامل هندسی و ریاضیاتی، شکل متفاوتی پیدا می‌کند؛ ثانیاً فنون و ظرفیت‌های ابزاری موجود در دست بشر در راه یافتن بشر به ایده هندسی- ریاضیاتی موجودات دخالت ویژه‌ای دارد. ما هرچه ابزارهای دقیق‌تری در دست داشته باشیم تا بتوانیم خطوط را مستقیم‌تر ترسیم کنیم، سطوح را مسطح‌تر کنیم و موجودات را به قالب اشکالی خاص درآوریم، در رسیدن به آن کمال‌ها موفقیت‌های قابل قبول‌تری کسب خواهیم کرد. اما ابزارهای فنی، همراه و همگام با بشر متحول می‌شود و منافع هم به تبع آن عوض می‌شوند. بدین طریق، این ایده‌آل‌سازی‌ها و برساختن‌ها، امری جمعی و تاریخی است و در حالت بین‌الذهانی و در درون زیست‌جهان ساخته می‌شود. از این‌رو، روش‌شناسی هندسی- ریاضیاتی زیست‌جهان، معادل با روش اندازه‌گیری به‌طور کلی است که از طریق جهان اطراف به ما ارائه شده است. در صورتی که در چارچوب نظام فکری گالیله، هر شکل هندسی و هر عدد ریاضیاتی، امری نامتناهی را می‌سازد و این نامتناهی بودن هرگز از حیث بین‌الذهانی قابل تعیین نیست، بلکه زیست‌جهان باید خود را مطابق با نامتناهی اشکال و اعداد درآورد. تالی منطقی آموزه‌های گالیله این است که ما، آن‌گاه که در برابر گشودگی بی‌نهایت تجربه‌های ممکن در جهان قرار می‌گیریم، زیست‌جهان را به لباسی از ایده‌ها یعنی هستی مطلق و حقیقت موجودات درمی‌آوریم.

تعمیم دادن منطق ریاضیاتی طبیعت به وجود انسان در اندیشه مدرن

راه گالیله، پررهرو بود. چندین متفکر مهم غرب از جمله دکارت، لاک، هیوم و حتی کانت همگی در مسیری که او آغاز کرده بود، گام نهادند. در چشم‌انداز گالیله‌ای، جهان بر همه خصوصیات فرهنگی و معنایی منضم به فعالیت‌های بشری چشم فروپوشیده است. این چشم‌انداز راه را برای درک چیزها به‌عنوان جسم‌های ناب هموار می‌کند و مقدمه‌ای برای طرح دوگانه‌انگاری^۱ دکارتی و طرح تفکیک جهان به طبیعت و جهان روانی فراهم می‌کند. دکارت به‌عنوان پیرو گالیله، برداشت فیزیکالیستی از انسان را اعلام کرد. همزمان، امور روانی هم به‌صورت طبیعی شده درمی‌آیند. مثلاً در مورد جان لاک و تصویری که او به هستی انسان به‌مثابه لوح سفید دارد، او را به‌سوی قبول نوعی ذات‌انگاری اثبات‌گرایانه در درک انسان می‌کشاند. در شک دکارتی، هر چیزی به‌غیر از «من»، حتی قضایای ریاضیاتی تردیدپذیر است. اما «من» به‌عنوان نقطه اتکای دکارت، ویژگی‌های روان‌شناختی دارد. از این‌رو، این پرسش اساسی مطرح می‌شود که چگونه از «من» و زندگی شناختی او می‌توان وجود جهان بیرون را استنتاج کرد؟ دکارت قائل به دو جوهر پایان‌مند «من» و «جهان» بود که منطقی‌اً از جدا همدیگرند.

دکارت روشی ذهنی‌گرایانه و متکی به «من» شک‌کننده اتخاذ می‌کند. اما بر عینی بودن دستاوردهای خود اصرار زیادی دارد، یعنی همان «من» به‌عنوان امری عینی و معتبر برای همه در نظر گرفته می‌شود. این من، عبارت است از ذهنی که در حیطه روان‌شناسی عینی‌گرایانه به منصفه ظهور رسیده است. جان لاک هم معرفت‌شناختی عینیت را در علوم عینی می‌جوید و بنابراین تفسیرش از آگوی دکارتی، همان روح است که در تجربه کردن خویش به ما ارائه می‌شود و دارای حالات، کنش‌ها و ظرفیت‌های درونی است. بدین ترتیب، تنها تجربه خویشتن درونی ما به‌صورت بدیهی داده می‌شود و همه چیزها در جهان خارجی از آن استنتاج می‌شود. لاک برای رسیدن به عینیت علمی، از این تجربه خویشتن تفسیری فیزیولوژیک ارائه می‌کند. او خویشتن بشر را «چیزی همچون یک بدن می‌پندارد که فضایی مجزا مانند تابلویی برای نوشتن است که داده‌های روان‌شناختی بر روی آن نوشته شده و پاک می‌شوند» (سجویک، ۱۳۹۲: ۳۴).

قطع نظر از تحولات فلسفه مدرن در تجربه‌گرایی کسانی چون هیوم و بارکلی، می‌توانیم مختصات مهم مدرنیته را در اندیشه کانت ببینیم. تا زمان کانت مختصات فلسفه مدرن تکمیل شده بود؛ به این معنا که نوعی تقسیم‌بندی و تفکیک جهان به عین و ذهن به رسمیت شناخته شد و از سوی جهان اجسام به‌عنوان امری در خود محصورشده و منطبق با جهان ریاضیاتی به‌مثابه طبیعت تلقی شد و از سوی دیگر، جهان ذهن هم امری در خود محصورشده محسوب شد که باید مطابق با روان‌شناسی جدید و روش عقلانی ریاضیاتی باشد. آموزه هیوم درباره مبحث تداعی روان‌شناختی، کانت را به این صرافت انداخته بود که سخن گفتن از عینیت جهان بدون در نظر گرفتن جهان ذهن به‌عنوان تجربه و شناخت به‌سرعت از بین می‌رود. کانت گفت که اگر قرار است تجربه مشترک ما، تجربه‌ای از ابژه‌های طبیعت، یعنی ابژه‌هایی با حقیقت عینی باشد، آنگاه جهان ادراک‌شده ما باید بهره‌مند از ساختاری از قوه‌های «شهود محض» یعنی مکان و زمان و «عقل محض» یعنی مقولات دوازده‌گانه باشند (کانت، ۱۳۶۲: ۹۵-۶۱). مکان و زمان و مقولاتی که کانت برمی‌شمارد، دقیقاً همان قوایی هستند که خود را در تفکر ریاضیاتی-منطقی عیان می‌کنند. به همین دلیل است که کانت اساساً «خود چیزها» را دسترس‌ناپذیر می‌انگارد. کانت پرسش‌هایی بی‌پاسخ درباره ساختار ذهن پیش می‌آورد؛ اول اینکه مشخص نیست ذهنی که کانت از وجود آن دم می‌زند و بنابر ادعای او قوام‌بخش جهان است، چگونه از عینیت‌های موجود، استعلا می‌یابد؛ ثانیاً کارکردهای «من» خوداندریافت یا ادراک نفسانی^۱ استعلایی دقیقاً چیست.

ساختارهای زیست‌جهانی علم

«علم» عبارت از دستاوردی بشری در میان دیگر انواع دستاوردهای عملی انسان که هدف آن ساختارهای تئوریک فعالیت‌های بشر است. بنابراین علم مانند دیگر فعالیت‌های انسان با جهان پیشاعلمی مرتبط است و از جایگاه نظم‌یافته خود در درون جهان بهره‌مند است. پیشادادگی^۱ جهان برای همگان، حتی دانشمندان علوم دقیقه، معتبر است. مثلاً برای یک فیزیکدان، جهانی که او در درون آن لوازم اندازه‌گیری‌اش را می‌بیند، درجات زمانی را می‌شنود و اندازه‌های مرئی را تخمین می‌زند، همگی در درون کلیتی بالاتر از فعالیت‌های بشر قرار گرفته است. ما این جهان پیشاداده را به استقبال از مباحث هوسرل، «زیست‌جهان» نام می‌نهیم. فلسفه مدرن سعی کرده زیست‌جهان بشر را فراموش کند و زیر پا بگذارد و به عینی‌گرایی علوم دست یابد.

زیست‌جهان در درجه اول، عبارت است از افقی مشترک همراه با دیگران در «جهانی مشترک» که بنیاد دائمی اعتبار و ارزش و منبع در دسترس برای ماست. زیست‌جهان، حوزه بدهات اصلی برای امر بین‌الذنهانی میان انسان‌هاست و با اتکا به این بدهات‌های اصلی، در بنیانگذاری شناخت ما جایگاهی نخستین پیدا می‌کند. برای درک مفهوم زیست‌جهان، از بررسی پرسشی قدیمی شروع می‌کنیم. چرا موجودات جهان برای ما اعتباری دائمی دارند و به‌رغم تغییرات و تکراری که بر آنها عارض می‌شود، باز هم امری یگانه قلمداد می‌شوند؟ آن‌گاه که یک چیز را تجربه می‌کنیم، حتی اگر آن را کاملاً لایتغیر بدانیم، باز هم راه رسیدن به موجودیت آن چیز برای ما از دریچه تجربه روی می‌دهد. باید آن را ببینیم، لمس کنیم، ببوییم و ... اما ما در هر مورد، چیزی متفاوت را تجربه و حس می‌کنیم. ولی با این همه می‌گوییم که چیزی واحد را تجربه کرده‌ایم. به‌طور مثال، هنگام دیدن چیزها، از زوایا و جنبه‌های مختلف، چیزهای متفاوتی را تجربه می‌کنیم، زیرا در هر مورد، آن چیز را از جنبه‌ای متفاوت، سطحی متفاوت و چشم‌اندازی متفاوت دیده‌ایم. در این حالت هر سطح، هر جنبه و هر چشم‌انداز را تنها یک «به‌نمایش گذاشتن»^۲ از آن چیز محسوب می‌کنیم (Husserl, opt. cit: 157). اینکه هر یک از این نمایش‌ها را چونان کلیت یک چیز در نظر نمی‌گیریم، به‌سبب یقینی است که ما نه در حوزه تجربه، بلکه در حوزه هستی چیزها کسب کرده‌ایم. این هستی، تغییر مداوم تجارب را ملاحظه می‌کند. در نظر داشتن تغییر مداوم دیدن از منظرها، جنبه‌ها و چشم‌اندازهای مختلف در کلیتی واحد تنها وقتی برای ما معتبر است که در افق هستی‌شناختی مشترکی قرار گرفته باشیم. وقتی چیزی را از جنبه‌ای خاص می‌بینیم، بی‌شک در همان یک جنبه توقف نمی‌کنیم، بلکه با جنبه‌های دیگر نیز قطعاً روبه‌رو می‌شویم. جنبه جدید، جنبه‌های قدیم را نفی نمی‌کند، بلکه آن

1. givenness
2. exhibition

جنبه‌ها «حفظ می‌شوند» و با جنبه‌های جدید درهم‌نهاد می‌شوند. در مورد دوری و نزدیکی چیزها هم همین‌طور. به‌هنگام دیدن، ما همیشه چیزها را «معنا و مراد می‌کنیم»، حتی اگر جنبه‌هایی از آن به ما داده نشده و به شهود حسی ما درنیامده باشد. هستی‌شناسی قبل از حصول هر تجربه‌ای، ادراک یک چیز را در بستر زمان‌مندی چیزها می‌گذارد. مرتبط کردن ادراک زمان «حال» با گذشته بی‌پایان پشت سر و آینده‌ای باز در برابر خود، وظیفه زیست‌جهان است. در حوزه آگاهی، زیست‌جهان متشکل از چند تداوم است؛ اول تداوم حفظ و نگهداری^۲ موجودات پیشین و دوم تداوم انتظار لحظه بعد^۳ (Husserl, opt. cit: 160). اما این چشم‌اندازها و به نمایش گذاشتن‌ها و کلاً ساختار هستی‌شناختی حوزه ادراک، با خود «من»، متضایف^۴ است. در ادراک متداوم از یک چیز، «من» پیش‌اروی خود، حوزه‌ای از یک فضای باز را شاهد می‌توانم در درون آن انواع و اقسام حرکت‌ها را انجام داده، بر عینیت‌های پیش رو تأثیر بگذارم و به انواع متفاوتی آنها را قصد کنم. البته ما در ادراک متداوم خود از جهان، موجودی منزوی و فروبسته نیستیم. درست است که هر فرد، ادراک، تجربه هماهنگ، توهم، پرسش و شک خود را دارد، اما در زندگی کردن با یکدیگر، هر فرد قسمتی از زندگی دیگران است؛ یعنی جهان برای جماعت انسان‌ها وجود دارد و هر امر مستقیم ادراکی، امری جماعتی است. جماعت از راه امر بین‌الذهانی در شکل‌گیری و تولد شناخت نقشی مهم ایفا می‌کند. درست است که در فضاهای بین‌الذهانی هم اختلاف وجود دارد و بحث و مباحثه جدی بین انسان‌ها صورت می‌گیرد، اما نوعی وحدت و یگانگی هم در فضای بین‌الذهانی، امکان‌پذیر است و اعتبار و صدق امر بین‌الذهانی از راه ارتباطی متقابل بین انسان‌ها تصحیح و جرح و تعدیل می‌شود. بین‌الذهانیت، این توانایی را به ما می‌دهد که بر سر تجربه‌ای واحد و تلقی‌ای مشترک از چیزها دوری‌های خود را متوقف کنیم. دیگر برای ادراک هر چیزی نیاز نداریم که همه جنبه‌ها و چشم‌اندازهای یک چیز را از نزدیک تجربه و بررسی کنیم. بلکه امر بین‌الذهانی، پیشاپیش ادراک‌شدگی واحد آن را در اختیار ما گذاشته است.

بحران تکنولوژی از نظر هایدگر

تأکیدی که تاکنون بر جنبه‌ها و منظرهای رویاروی شدن با چیزها شد، ممکن است ما را به بیراهه این تصور بیفکند که هر منظر و چشم‌اندازی صحیح است و می‌توان و باید به هر چیزی از منظر و چشم‌انداز قدرت هر فرد و هر فرهنگ نگریست؛ دیدگاهی که نیچه بدان قائل بود.

1. mean
2. retention
3. protention
4. correlated

او خواست قدرت را درونی‌ترین جوهر هستی می‌دانست (نیچه، ۱۳۸۶: ۱۳). در این دیدگاه، موجودات، تنها چیزهایی هستند که خواسته می‌شوند و تحت فرمان بوده و در نتیجه هیچ‌اند. او به این دلیل دوران معاصر را هیچ‌انگارانه می‌دانست که به نظر او همه تلاش‌ها برای درآوردن چیزها در قالب «هدف»، «وحدت» و «غایت»، همگی فروریخته و تنها راه حل زندگی، تأیید نیستی است؛ یعنی زندگی که از نظر نیچه، خواست قدرت است، باید بخواهد که خواست قدرت باشد. فروگوفتن دیدگاه‌هایی که در پی کشف حقیقت‌اند، نتیجه‌ای به جز منظرگرایی در بر ندارد. از دیدگاه منظرگرایی، این موجود زنده است که همه چیز براساس ظرفیت او برای زندگی تفسیر می‌شود. مقصود نیچه از تفسیر منظرگرایانه زندگی، کنش و واکنش و رقابت منظرهای مختلف انسان‌هاست که به نابودی منظرهای ضعیف و آفریدن منظرهای نیرومند منجر می‌شود (پیرسون، ۱۳۹۰: ۴۴). به همین دلیل هم او به سراغ هنر می‌رود، زیرا هنر به‌طور مداوم دست به خلق کردن می‌زند. اما در اینجا او به سراغ معیارهایی برای خلق منظرهای قدرتمند می‌رود که به‌وضوح حاکی از آن است که از معیارهای «حقیقت» که خود او آن را به نقد کشیده، استفاده کرده است. نیچه چندین امر را پیش‌فرض گرفته است؛ اول آنکه اعتقاد به حقیقت را به‌عنوان «حقیقی دانستن یک امر» همچنان حفظ کرده است، با این تفاوت که اکنون حقیقت را حقیقی دانستن از یک دید و منظر می‌داند. بنابراین چیزی باید وجود داشته باشد که با چیز دیگری مطابقت داشته باشد؛ ثانیاً، خواست قدرت را با کارکرد وضع کردن منظرها حفظ کرده است؛ و در درجه سوم قدرت فراگیرنده‌ای را مفروض گرفته که می‌تواند فراتر از نیک و بد عمل کند. بدین ترتیب، این نتیجه حاصل می‌آید که نیچه هنوز فکر می‌کند که هستی موجودات، بهره‌مند از نوعی حقیقت است. اما مشکل اصلی از آنجا نشأت می‌گیرد که نیچه خواست قدرت برتر را در «بازگشت جاودان» می‌نشانند. آموزه بازگشت جاودان، موجودات را امری ثابت و تکرارشونده در نظر می‌گیرد؛ یعنی اینکه «موجودات را به‌عنوان امری ثابت تأیید می‌کند» (هایدگر، ۱۳۹۱: ۱۲۱). وقتی موجودات را به‌مثابه امری ثابت در نظر آوریم، حتی اگر گاهی در حال ارتقا یافتن موقعیت خود باشند، در حقیقت همان معیارهای عقلانیت محاسبه‌گرایانه و ریاضی‌وار مدرنیته را پذیرفته‌ایم. بنابراین «در خلق کردن نیچه همیشه عنصر کنترل وجود دارد که ذاتی [علم مدرن] و تکنولوژی است. ... [در دیدگاه نیچه] حقیقت به‌عنوان قطعیت برابر است با تطابق، ثبات، پیش‌بینی‌پذیری و کنترل» (شفقی، ۱۳۹۰: ۲۷). از این‌رو، می‌بینیم که در دل اندیشه نیچه به‌عنوان منتقد بزرگ مدرنیته، چیزی به‌غیر از لازم و ملزومات تکنولوژی بیرون نمی‌آید.

هدف از طرح این مقدمه درباره نیچه، نشان دادن این امر بود که در بطن تفکر مدرن، نوعی نگاه معارضه‌جویانه به طبیعت و انسان وجود دارد که آن را با بحران سلطه بر طبیعت و دیگران

روبه‌رو کرده است. در نتیجه «معرفت‌شناسی مدرن، انسان را از یک‌سو در مقام دانشمند و تکنیسین، سوژه‌ای استعلایی و بیرون از جهان محسوب می‌کند که به کل واقعیت به‌منزله مجموعه‌ای از امور عینی و مستقل از خویش می‌نگرد و از سوی دیگر در مقام سوژه‌ای تجربی، صرفاً شیئی میان اشیاء یا یک موضوع و ابژه دیگر شمرده می‌شود. بنابراین، در قالب علوم انسانی، انسان در آن واحد هم موجودی نیمه‌خدا و هم یک حشره است» (فرهادپور، ۱۳۸۲: پانزده).

پیش از این، خاطرنشان شد که مسئله ادراک و شناخت آدمی از جهان خود، مسئله‌ای خنثی و عاری از ارزش‌های پیشا‌علمی امکان‌پذیر نیست. هایدگر با بررسی تکنولوژی، سعی در شناسایی این ارزش‌ها دارد. از نظر او، تکنولوژی، یک نوع انکشاف حقیقت از چیزهاست که در تقابل با واگشایی حقیقت در یونان باستان به‌مثابه «پوئیسس» قرار گرفته است. «انکشاف تکنولوژیک، نوعی تعرض است که طبیعت را در برابر این انتظار بی‌جا قرار می‌دهد که تأمین‌کننده انرژی باشد» (هایدگر، ۱۳۸۴: ۳۱). از نظر او، در آسیاب بادی و بذرپاشی کشاورز قدیم، چنین ذخیره‌سازی‌ای رخ نمی‌دهد. کشاورز قدیم بذر را به دست قوای نامیه طبیعت می‌سپارد. اما تکنولوژی جدید متهاجمانه با طبیعت درمی‌افتد. اکتشاف در تکنولوژی هدفی به‌جز تأمین حداکثر بازدهی ندارد. تعرض به طبیعت، در ابتدا انرژی نهفته در طبیعت را حبس می‌کند. سپس آن را تغییر شکل می‌دهد، آن را انبار کرده، توزیع می‌کند و از مدار دیگر در جریان می‌اندازد. آنچه انکشاف تکنولوژیک آشکار می‌کند، طبیعت به‌عنوان منبعی لایزال است. در این منبع لایزال، همه‌جا و همه‌چیز در حالت آماده‌باش به سر می‌برند تا بتوان بلافاصله آنها را مهیا کرد و هر زمان که لازم باشد، از نو سفارش داد. بشریت این امر تعرض‌آمیز را به اجرا درمی‌آورد. اما خود بشر نیز به معارضه فراخوانده می‌شود. انسان نیز به‌تدریج مطیع انضباط‌پذیری طبیعت می‌شود. آدمی نیز در این دیدگاه، بنیانی است که هر چیزی را در خود جمع می‌کند؛ موجودی که موجودات دیگر از حیث منش وجودی خود بر آن استوارند. بدین ترتیب، انسان مرکز نسبت‌های جهان و هستندگان است.

از نظر هایدگر، تکنولوژی جدید، برخلاف ملایمت و نجابت تکنولوژی قدیم، نوعی تجاوز و خشونت است. این تفاوت، به نوع نگاه باستانیان به طبیعت برمی‌گردد. یونانیان باستان، از علل چهارگانه بهره می‌گرفتند تا چیزی را از فروپوشیدگی به نافرورپوشیدگی به در آورند. نجار باستانی، خود را ملزم به پاسخ دادن و واکنش نشان دادن به انواع مختلف چوب و اشکالی می‌داند که در درون آن آرمیده است، همچنان که چوب با غناهای نهفته طبیعت به درون حیطه وجودی انسان وارد می‌شود. از این‌رو تکنولوژی یونانی، ملایمت «به ظهور رسانیدن» بود و نه خشونت «به‌وجود آوردن». بنابراین پوئیسس یونانی، برخلاف تکنولوژی جدید، حاوی دو

سطح از وجود است. در درجه اول فوسیس یعنی به ظهور رساندن بدون کمک و یاری انسان است، همچون شکفتن غنچه‌ای و تبدیل آن به گل. فوسیس امری به‌غایت اسرارآمیز و ناشناخته است که یونانیان هیچ تلاشی برای تسخیر آن نکرده‌اند. دوم به ظهور رسانیدن با کمک و یاری انسان. در ساحت دوم، تکنیسین وارد گود می‌شود. در این رویکرد اسرارآمیز و الوهی نسبت به جهان، احترام و بزرگداشت انسان در قبال طبیعت و نیز جماعت‌های بشری، بخشی لاینفک از خود هستی است. وصف اساسی تکنولوژی مدرن، «گشتل» است؛ یعنی چیزی نیست که هر زمان بخواهیم بتوانیم آن را نادیده بگیریم، بلکه تفسیر بنیادین هستی مدرن است. گشتل، در مقایسه با نظم پوئیسس، انسان را در درون نسبتی از ضدیت با چیزها و دیگر انسان‌ها پرتاب می‌کند. این ضدیت و خشونت، چیزی بیش از صرف آسیب یا صدمه است، بلکه عبارت است از جلوگیری از اینکه چیزی آنچه هست باشد؛ یعنی گشتل، توانایی ما برای دیدن چیزها مطابق با هستی خودشان را از ما می‌گیرد. تنها در زمانه مدرن است که طبیعت تکنولوژیک، چونان سرنوشت حقیقت همه هستندگان به‌عنوان کل آشکار شده است. چنین تفسیری از هستی، جهان ما را به عرصه عقلانیت ابزاری محاسبه‌گرایانه محدود می‌کند و هیچ‌گونه وقفه و مفری از این زندان آهنین برای ما عرضه نمی‌کند. اگر هیچ چیز خارق‌العاده‌ای در میان نباشد که بتواند ما را از قلمرو متعارف روزانه خارج کند، سلطه «تخنه»، گسترشی بی‌حد و اندازه پیدا می‌کند و بر حوزه‌ای که گستره کار خودش نیست، سایه می‌افکند. تفاوت یونانیان با انسان معاصر در این است که آنها به خشونت متافیزیک تسلیم نمی‌شدند و پادزهری همچون «اثر هنری»، «جشن» یا ... فراهم می‌کردند. در تفسیر هایدگر، تکنولوژی این‌قدر عرصه زبان و فرهنگ ما را تسخیر کرده که امکان برون‌رفت از آن تقریباً امری محال است. اگر ما هر چیزی را صرفاً به‌مثابه منبع لایزال تجربه کنیم، توانایی‌مان برای زیستن براساس معیارهای زندگی ارزنده در معرض خطر قرار خواهد گرفت؛ یعنی حیطة اخلاق و سیاست مخدوش خواهد شد.

جدایی میان هستی و اخلاق و سیاست

از مهم‌ترین شکاف‌ها در دنیای مدرن، گسستگی میان مفاهیم فلسفی و بایدها و نبایدهای اخلاقی است. از سویی، در اخلاق در معنای کلاسیک آن، شاهد آنیم که برخی مفاهیم و بن‌مایه‌های هستی‌شناختی وجود دارد؛ مثلاً در فلسفه باستانی و دینی، همه فضایل به دانش و معرفت برمی‌گشتند و در آنجا این نکته تعلیم داده می‌شد که فضیلت، یکی بیش نیست و جامعه وظیفه اجرایی کردن آن را باید بر عهده بگیرد. بنابراین نوعی یکپارچگی میان عرصه عمل و عرصه اندیشه مفروض گرفته شده است. اما در دنیای مدرن، برعکس، از طرفی می‌بینیم که مجموعه‌ای از حقوق و بخشودگی‌ها برای من وجود دارند. من تا جایی که به کسی آسیب

نرسد، از این حق برخوردارم که برای زندگی خود برنامه‌ریزی کنم. جامعه هم مجموعه‌ای از تکالیف و معافیت‌ها را برای من فراهم کرده است. تعریف ضمنی انسان در مدرنیته، همگی سلبی است و در زمینه اخلاق، از حیث فلسفی گزاره‌های ایجابی بسیار کمی در بررسی انسان وجود دارد. شرایط ضروری زندگی مدرن، بشر معاصر را بدون ملاحظه وجود به ما هو وجود در نظر گرفته است. کرانه‌های اخلاق چنان ترسیم شده است که گویی آنها مرزهای فضایی تهی هستند؛ یعنی اخلاق با حقیقت ضروری وجود هیچ ارتباط منطقی و منسجمی ندارد. فلاسفه مدرن در زمینه اخلاق چنان استدلال می‌کنند که انگار اخلاق، مفهومی خودگواه است که هیچ نیاز و ضرورتی برای پرسش از بنیادها احساس نمی‌کند. کانت، آنگاه که بحث درباره مباحث اخلاقی را آغاز می‌کند، از «خودآیینی» در برابر «دیگرآیینی» در استدلال‌های اخلاقی دفاع می‌کند. به نظر او تنها موجودی که می‌توان آن را غایتی در خود محسوب کرد، انسان است (کانت، ۱۳۶۲: ۳۳). رسیدن به چنین نتایجی در فلسفه کانت ریشه در شناخت‌شناسی او دارد. در بخش نخست به این مطلب اشاره شد که در نظام فلسفی کانت، معرفت تابعی از ضرورت فیزیکی و ریاضیاتی دنیای بیرون است. از این‌رو، اخلاق را که تجلی اراده بشر است، نمی‌توان تابعی از شناخت دنیای بیرون قلمداد کرد.

در این نگاه به اخلاق ایراداتی جدی وجود دارد. یکی از آنها به ماهیت ویژه انسان برمی‌گردد. در اخلاق مدرن، تفکرات فلسفی تحت انقیاد تعینات هستی‌شناسی سوژه‌محور درآمده است؛ به نحوی که در این دیدگاه، هر آنچه برای سوژه ظهوری پدیداری داشته باشد، هستی‌اش تأیید می‌شود. در چارچوب همین هستی است که فلسفه اخلاق تعریفی متفاوت پیدا می‌کند. نقش عملی فلسفه اخلاق مدرن در این خلاصه می‌شود که به قول راولز «مبنایی بنیادین برای توافق فلسفی در مورد مسائل مناقشه‌انگیز پیدا کند» (راولز، ۱۳۹۲: ۲۲). این امر بیشتر ناظر بر حل‌وفصل و نوعی موافقت تا اطلاع ثانوی افراد درگیر و ذی‌نفع است. به همین سبب متفکری مانند لویناس به‌طور کلی سعی دارد اخلاق را از سیطره هستی‌شناسی نجات دهد و بنیادی دیگر برای آن دست‌وپا کند.

از نظر لویناس، پدیدارشناسی هوسرل و هایدگر دستاوردهای بزرگی داشته‌اند. اما «نقصان بنیادی پدیدارشناسی این است که نمی‌تواند مواجهه‌ای با غیر یا دیگری را تصور کند که مستلزم بازگشت به خویش نباشد» (دیویس، ۱۳۸۶: ۵۲). کل فلسفه غرب، «غیر» را تحت سلطه و سیطره «همان» قرار می‌دهد. «همان»، گاهی آگاهی است، گاهی هستی، گاهی ایده‌ها و لویناس چاره را در جدایی مسائل اخلاقی از آن چیزهایی می‌بیند که هستی‌شناسی با آنها سروکار دارد. مواجه شدن با دیگری، تجربه‌ای است که به سلطه تجربه در معنای هستی‌شناختی غربی آن در نمی‌آید، بلکه اخلاق عبارت است از «در معرض تردید نهادن

خودانگیختگی من از ناحیه حضور دیگری. غیر، همان را در معرض تردید می‌گذارد». از این‌رو، اخلاق بنیادش در استقبال از دیگری است. حال آنکه مشخصه فلسفه غرب در این است که غیر را متعلق به تمامیتی می‌داند که تضمین می‌کند که در اساس می‌توان آن را با «همان» دمساز کرد. لویناس بدین طریق، دیگری را در سه ساحت به هم پیوسته «میل»، «چهره» و «گفتار» به تصور درمی‌آورد که قرار است از هستی‌شناسی بگریزند. بنابراین، «در عمل اخلاقی، لویناس به عدم تقارن اعتقاد دارد. اصرار بر تقارن یا بده‌بستان تلویحاً دلالت بر آن خواهد داشت که من اجازه دارم به جای دیگری سخن بگویم و دیگری به همان نوع و جنسیتی تعلق دارد که من متعلق بدانم» (دیویس، ۱۳۸۶: ۱۰۴).

این وضعیت تک‌گویی یکدست و بی‌وقفه امر این‌همانی‌کننده غرب، آن را به جایی رسانده که هیچ راه عقلانی برای تأمین توافق اخلاقی در فرهنگ آن به وجود نیامده است. در مباحث اخلاقی در غرب، هنگام بررسی استدلال‌های مختلف ارائه شده، نوعی قیاس‌ناپذیری مفهومی را می‌بینیم که ماهیتاً خاستگاه‌های بسیار متنوع و ناهمگونی دارند. برخی به ارسطو، برخی به کانت، بعضی به ماکیاولی و عده‌ای به فایده‌گرایان برمی‌گردند. به نظر مک‌اینتایر، وضعیت مجادلات اخلاقی غرب را می‌توان در عاطفه‌گرایی به‌خوبی دید. از منظر عاطفه‌گرایی، تمامی احکام ارزشی و به‌خصوص احکام اخلاقی چیزی نیستند جز اظهار ترجیحات شخصی، یعنی ابراز تمایلات و احساسات. از نظر مک‌اینتایر، هر فلسفه اخلاق، متضمن پیش‌فرض گرفتن نوعی جامعه‌شناسی است، «زیرا هر فلسفه اخلاق صریحاً یا تلویحاً ولو به‌نحو جزئی به تحلیل مفهومی درباره رابطه فاعل با افعال، نیات و انگیزه‌ها و دلایلش می‌پردازد و در این کار عموماً تحقق و یا حداقل امکان تحقق این مفاهیم در اجتماع خارجی را پیشاپیش مفروض می‌گیرد» (مک‌اینتایر، بی‌تا: ۵۶). به نظر مک‌اینتایر، هر فلسفه اخلاقی پیشاپیش تصویری از یک عالم اجتماع دارد و عاطفه‌گرایی به‌عنوان مظهر اخلاق مدرن نیز مستثنایی بر این قاعده نیست. جهان اجتماعی، آن‌طور که عاطفه‌گرایان بدان می‌نگرند، «چیزی جز مکانی برای تلاقی اراده‌های افراد که هر یک مجموعه‌ای از تمایلات و ترجیحات خاص خود را دارد نیست. اجتماع تنها صحنه‌ای برای ارضای خویشتن است. واقعیت سلسله‌ای از فرصت‌ها برای لذت‌های خویشتن است» (مک‌اینتایر، بی‌تا: ۵۹). تلاش‌های عاطفه‌گرایانه برای کنده شدن از محیط اجتماعی در کاراکترهای جدیدی بازتولید می‌شوند. «ثروتمند لذت‌طلب»، شخصیتی است که نوع غالب انسان مدرن سعی دارد بدان نزدیک شود. «مدیر» و «روان‌درمانگر»، کاراکترهای دیگر جامعه مدرن هستند. «مدیر در کاراکتر خود الغای تمایزات میان روابط اجتماعی استثمارگرایانه و غیراستثمارگرایانه را ظهور می‌بخشد و روان‌درمانگر نیز همین را در حیطه زندگی شخصی جلوه‌گر می‌سازد» (مک‌اینتایر، بی‌تا: ۶۷). مدیر اهداف را خارج از محدوده خود تلقی می‌کند؛ توجه

او تنها به شیوه کار و میزان کارایی در تبدیل مواد خام به محصولات نهایی، کارگران غیرمتخصص به کارگران متخصص و سرمایه به سود است. روان‌درمانگر نیز اهداف را خارج از محدوده خود می‌داند؛ دل‌بستگی او نیز به شیوه کار و به میزان کارایی در تبدیل عوارض عصبی به انرژی جهت‌دار و تبدیل افراد ناسازگار به افراد سازگار معطوف است. هیچ‌یک از آنها بنابر نقش خود نمی‌تواند در بحث‌های اخلاقی وارد شود. آنها از دید خود و از دید کسانی که آنها را با همان دید خودشان می‌بینند، اشخاص بدون معارضی هستند که خود را به قلمروهایی محدود ساخته‌اند که در آنها توافق عقلانی امکان‌پذیر است.

نتیجه

علم مدرن در راه جداسازی عمل و نظر گام نهاده است. زبان علمی، بی‌طرفی و خالی بودن از ارزش را تلقین می‌کند. دانشمندان اغلب در جهانی سیر می‌کنند که در آن از بافت زبانی همبسته با باهم بودن انسان‌ها یعنی سیاست منفک شده است. آنها زبانی مرکب از نمادهای ریاضیاتی را پذیرفته‌اند و قائل به جایگاهی هستی‌شناختی برای آن شده‌اند. این‌گونه بود که بین حالات گوناگون پرداختن فعالانه به امور این جهان و تفکر ناب که در نظروزی عالمانه به اوج خود می‌رسد، تمایزی برقرار شد و اهل تفکر و اهل عمل راه خود را از همدیگر جدا کردند. به تعبیری، «فیلسوفان دریافتند که حیطة سیاسی مسلماً ظرفیت همه فعالیت‌های برتر آدمی را ندارد. اما چیز متفاوتی نتوانستند جایگزین قواعد پولیس کنند» (آرنت، ۱۳۹۲: ۵۴). تفکیک واقعیت و تفکر و اخلاق و هستی‌شناسی به از بین رفتن ساحت مشترک زندگی بشر و «با هم بودن» انسان‌ها منجر شده است. نتیجه اغلب تلاش‌های فلسفه سیاسی مدرن را می‌توان در تلاش رورتنی برای جدایی افکندن میان دموکراسی و فلسفه خلاصه کرد. به‌خوبی می‌بینیم که بسیاری از اندیشمندان معاصر، به عدم امکان طرح‌افکنی اخلاق و سیاست به‌سبب بی‌بنیادی آنها اشاراتی داشته‌اند. متفکران زیادی در علوم انسانی، از اقتصاد گرفته تا جامعه‌شناسی و ... بر روی مفاهیم جمعی انسان تأکید بسیاری کرده‌اند. این مفاهیم اغلب آنها را از حیطة تخصصی خودشان بیرون می‌کشد. تأکیدی که مثلاً اقتصاددان‌ها بر روی مفاهیمی مثل «جامعه مدنی»، «توانمندسازی مردم در چارچوب احزاب و رسانه‌های جمعی» و «سرمایه اجتماعی» دارند، نشان از فقر تئوریک و عملی این علوم در حوزه اخلاق و سیاست دارد. برخی از آن چهره‌ها مثل آدام اسمیت مفاهیمی بس مناقشه‌انگیز مثل «دست نامرئی» خلق کرده‌اند، با این هدف که در دایره فردگرایی بی‌بنیاد مدرنیته، راه حلی برای جمع‌بودن و منافع جمعی بشر پیدا کنند. این راه حل هرگز پا را فراتر از مفروضات اقتصاد لیبرال درباره «رقابت»، «سود» و «منافع فردی» نمی‌گذارد. از این‌رو از آفریدن مفاهیم اخلاقی ناتوان است. هیچ‌کس به اندازه نیچه، این

وضعیت بی‌بنیادی را با مفهوم «مرگ خدا» تبیین نکرده است. این گزاره، مضمونی الحادی نیست، بلکه توصیف وضعیت مدرن بشر و وانهادگی او در میان موجودات است. جالب اینکه خود او مفهوم متافیزیک جدیدی با نام «ابرمرد» خلق می‌کند که باز هم بازتولید بی‌بنیادی است. بنابراین جدایی افکنی این حوزه‌ها از یکدیگر به سبب خطرهای زیادی که بشر را تهدید می‌کند، راهکاری کوتاه‌مدت و سیاسی است. اما سؤال این است که آیا اساساً می‌توان به وجود اخلاق و سیاستی عاری از هر گونه بنیاد هستی‌شناختی معتقد بود. چنین طرحی اساساً غیر از اعلام «آتش‌بس» در زمینه منازعات هستی‌شناختی انسان در دیگر حوزه‌های معرفتی‌اش چه کار دیگری می‌تواند انجام دهد؟ و ویژگی‌های این «آتش‌بس» چیست؟ آیا مؤلفه‌هایی غیر از ساختارهای قدرت بر این گونه اخلاق حاکم است؟ نکته دیگر اینکه آیا این راهکارهای به‌ظاهر غیرهستی‌شناسانه، واقعاً توانسته فارغ از این رویکردها عمل کند یا اینکه در نهایت به دامن همین رویکردها فروغلتیده است؟ در ارائه هر گونه توصیه اخلاقی، شرط اول قدم آن است که شرحی از «زندگانی خوب» ارائه کنیم. به عبارت دیگر، توصیف اخلاق کاربردی، به تحلیل فرااخلاق نیاز دارد، زیرا انتولوژی اخلاق است که چیزها و ویژگی‌های حاوی ارزش را تعیین می‌کند.

منابع و مأخذ

الف) فارسی

۱. آرنت، هانا (۱۳۹۲). وضع بشر، ترجمه مسعود علیا، تهران: ققنوس.
۲. پیراوی ونک، مرضیه (۱۳۹۳). زبان در تفکر هایدگر، ایران.
۳. پیرسون، کیت انسل (۱۳۹۰). هیچ‌انگار تمام‌عیار، ترجمه محسن حکیمی، تهران: خجسته.
۴. دیویس، کالین (۱۳۸۶). درآمدی بر اندیشه لویناس، ترجمه مسعود علیا، تهران: انتشارات مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۵. راولز، جان (۱۳۹۲). عدالت به مثابه انصاف، ترجمه عرفان ثابتی، تهران: ققنوس.
۶. سجویک، پیتر (۱۳۹۲). دکارت تا دریدا، ترجمه محمدرضا آخوندزاده، تهران: نشر نی.
۷. شفقی، شهریار (۱۳۹۰). گلاسنه‌ها: هایدگر و رویارویی با غیرممکن ممکن، ترجمه لیلا کوچک‌منش.
۸. فریدریش نیچه، فلسفه، معرفت، حقیقت، ترجمه مراد فرهادپور تهران: هرمس.
۹. کانت، ایمانوئل (۱۳۶۳). بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق، ترجمه حمید عنایت و علی قیصری، تهران: خوارزمی.
۱۰. ----- (۱۳۶۲). سنجش خرد ناب، ترجمه میرشمس‌الدین ادیب سلطانیه تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
۱۱. لازی، جان (۱۳۸۵). درآمدی تاریخی به فلسفه علم، ترجمه علی پایا، تهران: سمت.
۱۲. مک‌اینتایر، السدیر (بی‌تا). در پی فضیلت، ترجمه حمید شهریاری و محمدعلی شمالی، تهران: سمت.
۱۳. نیچه، فردریش (۱۳۸۶). اراده قدرت، ترجمه مجید شریف، تهران: جامی.
۱۴. هایدگر، مارتین (۱۳۹۱). نیچه ۲، ترجمه ایرج قانونی، تهران: آگاه.
۱۵. ----- (۱۳۸۴). پرسش از تکنولوژی، ترجمه شاپور اعتماد، تهران: هرمس.

ب) خارجی

16. Husserl, Edmund (1970). **The crisis of European sciences and transcendental phenomenology**, translated by David Car, Northwestern University.
17. Heidegger, Martin (1968). **What is called thinking?** (translated by Fred D. Wieck and J. Glenn Gray). Harper & Row publications.

