مرور

تأملاتی در باب اخلاق

• کانت در سنجش نیروی شناخت آدمی به این نتیجه رسیده بود که ذهن شناسنده هرگز اشیا را آن‌گونه که واقعا در خود یا به طور فی‌نفسه و مستقل از شرایط شناخت ما وجود دارند، درک نمی‌کند. شوپنهاور در تلاش بود تا درونمایه شیء فی‌نفسه را معین کند. در نظر او نیز مانند کانت جهان حسی چیزی جز پدیدار نیست و مهم‌ترین اثر فلسفی خود را با این جمله آغاز می‌کند: «جهان تصور من است». آنچه در این تصور پدیدار می‌شود، چیزی است که فرد نخست به‌عنوان هسته‌ای متافیزیکی در ذات خود کشف می‌کند: اراده‌ای کور و فاقد خرد. او در کتاب «دو مسئله بنیادین اخلاق» تلاش می‌کند بین این متافیزیک و نظریه اخلاق خود وحدت برقرار کند. به‌تازگی چاپ جدیدی از ترجمه فارسی این کتاب به قلم رضا ولی‌یاری توسط نشر مرکز روانه بازار نشر شده است. این کتاب درواقع حاوی دو رساله «در باب آزادی اراده» و «در باب بنیان اخلاق» است که شوپنهاور آنها را به ترتیب برای مسابقات رساله‌نویسی انجمن سلطنتی علوم نروژ و دانمارک نوشت و بعدا در ۱۸۴۱ تصمیم گرفت آنها را در یک مجلد منتشر کند، دو رساله جدا از یکدیگر و درعین‌حال مکمل یکدیگر نوشته شده‌اند و به همین علت می‌توان آنها را چکیده فلسفه اخلاق شوپنهاور دانست؛ بدون اینکه خواننده مجبور باشد به آثار قبلی او رجوع کند. رساله اول که برنده جایزه انجمن سلطنتی علوم نروژ در سال ۱۸۳۹ بوده پاسخ به این پرسش انجمن سلطنتی است: «آیا می‌توان آزادی انسان را از روی خودآگاهی ثابت کرد؟». او در پاسخ ابتدا از توضیح انواع آزادی جسمانی، فکری و اخلاقی آغاز می‌کند و توضیح می‌دهد که آزادی اساسا مفهومی سلبی است؛ چراکه مراد ما از نبود آزادی صرفا هر چیزی است که مانع یا محدودیتی ایجاد کند و این چیز به نوبه خود، به‌مثابه نیرویی که نمود می‌یابد، باید چیزی ایجابی باشد. آزادی اخلاقی برخلاف آزادی مادی با انگیزه‌هایی مثل تهدید، وعده و خطر تحت تاثیر قرار می‌گیرد. او با جداسازی مفاهیم ذهن، ضرورت و اراده‌ورزی در رابطه با آزادی اخلاقی توضیح می‌دهد که هر انسانی براساس اینکه چگونه است عمل می‌کند و عمل ضروری مقتضی در هر موقعیتی، درمورد فردی، تنها به وسیله انگیزه‌ها ایجاب می‌شود؛ بنابراین آزادی که نمی‌توان آن را در عمل مشاهده کرد، باید در ذات حاضر باشد. او در انتهای رساله به این نتیجه می‌رسد که در همه اعصار نسبت‌دادن ضرورت به ذات و آزادی به عمل اشتباهی اساسی و سروته‌کردن امور بوده است. برعکس آزادی تنها در ذات حضور دارد؛ اما عمل با ضرورت از ذات و انگیزه‌های آن ناشی می‌شود؛ و «ما در آنچه انجام می‌دهیم می‌فهمیم چه هستیم». رساله دوم پاسخ به این پرسش انجمن سلطنتی است: «آیا منشأ و بنیاد اخلاق را باید در تصوری از اخلاق که بی‌واسطه در آگاهی یا وجدان وجود دارد و در تحلیلی از مابقی مفاهیم اخلاقی بنیادینی که از آن سر برمی‌آورند، جست یا در زمینه معرفتی دیگری؟». شوپنهاور برای پاسخ ابتدا رابطه «من» و «دیگری» را در فلسفه مورد تاکید قرار می‌دهد. او دلسوزی را تجلی واقعی این نمود می‌داند. این تفسیر بنیان متافیزیکی اخلاق است و عبارت است از اینکه فردی بی‌واسطه خودش و ذات حقیقی خودش را در دیگری تشخیص دهد. او فضیلت اخلاقی را برتر از حکمت نظری می‌داند؛ چون حکمت نظری همواره صرفا سرهم‌بندی است و به‌تدریج و از طریق استنباط‌های بطنی به همان هدفی می‌رسد که فضیلت اخلاقی در طرفه‌العینی به آن دست می‌یابد. «کسی که اخلاق شریف است هرچند فاقد فضائل عقلی باشد با اعمالش عمیق‌ترین شناخت و والاترین حکمت را به نمایش می‌گذارد و اگر نابغه یا دانشمند بزرگی با اعمالش نشان دهد که بویی از آن حقیقت نبرده، چنین شخصی او را شرمنده می‌کند» (صفحه ۲۹۸). او در ادامه نظریات شکاکانه را درمورد اخلاق مطرح می‌کند، نظریاتی که برخلاف نگاه دوهزارساله‌ای که به دنبال یافتن بنیان استواری برای اخلاق بود، معتقدند هیچ اخلاق طبیعی‌ای مستقل از نهادهای انسانی وجود ندارد و اخلاق کلا یک محصول تصنعی است که برای محدودکردن نژاد شرور و خودخواه انسان ابداع شده و در نتیجه چون دیگر اعتبار درونی و بنیان طبیعی ندارد، بدون حمایت ادیان قراردادی فرومی‌پاشد. او قانون مدنی را در بهترین حالت این می‌داند که عدالت را تقویت کند نه «مهربانی عاشقانه» و «خیرخواهی». این وضعیت این فرض را پیش می‌آورد که اخلاق تنها به مذهب اتکا دارد و هدف هر دو آنها جبران‌کردن نابسندگی ناگزیر نهادهای دولتی و مقننه است. «در این حالت ممکن نیست اخلاق طبیعی، یعنی اخلاقی که تنها مبتنی بر طبیعت امور یا انسان‌ها باشد، وجود داشته باشد و این توضیح می‌دهد که چرا فیلسوفان به عبث کوشیده‌اند بنیاد آن را پیدا کنند» (صفحه ۲۱۴).

دومسئله‌بنیادین اخلاق
نویسنده: آرتور شوپنهاور
ترجمه: رضا ولی‌یاری
ناشر: مرکز
قیمت: ۴۸۵۰۰ تومان

سخنرانی شاپور اعتماد درباره سیاست علمی و دورنمای تکنولوژی کشور

نهاد علم را از دست داده‌ایم

نشست مجازی سیاست علمی و دورنمای تکنولوژی کشور به همت گروه مطالعات نظری علم، فناوری و نوآوری مرکز تحقیقات سیاست علمی کشور روز سه‌شنبه هفته گذشته برگزار شد. شاپور اعتماد، استاد مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و رئیس پیشین مرکز تحقیقات سیاست علمی کشور سخنران این نشست مجازی بود. قرار بود جواد صالحی، استاد دانشگاه صنعتی شریف نیز در این نشست حضور داشته باشد که به علت غیبت او شهاب اعتماد به سخنرانی پرداخت. در ادامه گزیده‌ای از سخنرانی شاپور اعتماد را می‌خوانید.

بحث امروز من یک جنبه تاریخی و یک جنبه مفهومی دارد. برای اینکه مشکل وضعیت موجود را شرح دهم، نقل قولی از انتهای کتاب «انقلاب در انقلاب» رژی دبره ذکر می‌کنم. دبره بعد از تفاسیری که در زمینه تحلیل اوضاع تاریخی مطرح می‌کند، می‌گوید برای یک مورخ بسیار سخت است که با گذشته معاصر شود. حالا شما تصور کنید که مورخ همین کار را بخواهد با عصر معاصر انجام دهد، اگر آینده را هم بخواهد وارد کار خود کند که دیگر گرفتاری اندر گرفتاری پیش می‌آید. در کتاب «انقلاب در انقلاب»، مثل قطار انقلاب ما، رژی دبره با موقعیت خاصی روبه‌رو می‌شود و مفهوم متناقضی را به کار می‌برد و آن هم این است که از سقوط قطار صحبت می‌کند. متوجهید که سقوط قطار چقدر کلام متناقضی است؛ بنابراین امیدوارم قطار من سقوط نکند و بتوانم مطالبم را پشت سر هم بگویم! بحث جوانب مختلفی دارد: انتقال تکنولوژی و علم، تبادل دانش و فرهنگ و هنر و صنعت و... .

بحث را از راز دانش آغاز می‌کنم. در پیشاتاریخ، مقطع صد هزار سال پیش را به‌اضافه و منهای ۳۰، ۴۰ هزار سال پیش در نظر بگیرید. این برهه جایی است که گونه نئاندرتال و گونه انسان از هم جدا می‌شوند. در حقیقت نئاندرتال‌ها به دست هجوم انسان‌ها از بین می‌روند؛ چون انسان موجودی است اهل کوچ ولی قبل از آن تکامل خود را با تهاجم به گونه‌های دیگر شروع کرده است. ملاک بحث را چه آثار یووال نوح هراری در نظر بگیریم یا چه آثار جرد دایموند (هر دو از مورخان و مردم‌شناسان تکاملی)، با پدیده‌ای مواجهیم که انسان برای اولین بار به معنای ارسطویی کلمه، انسان، یعنی صاحب زبان می‌شود. انسان موجودی است ناطق و وقتی صاحب زبان می‌شود، به کمک آن می‌تواند انواع کارها را انجام دهد و اجتماع بسازد و ابزارمند شود. گرچه نئاندرتال‌ها هم ابزارمند بودند؛ ولی ابزارمندی انسان‌ها توأم با هنر است و در آثار مختلف، انعکاس هنرهای‌شان ثبت شده است.

این دوره را که طی کنیم، به مناسک کفن و دفن می‌رسیم که بنا بر تاریخ شیکاگو ۱۰ هزار سال پیش بوده است. در آن مقطع با روحانیت روبه‌رو می‌شویم. گمان بر این بوده که روح انسان جاودانه است؛ بنابراین قشری به نام روحانیت متولد می‌شود که متولی سلامت نفس و روح باشد. در حقیقت تاریخ دین از این نقطه شروع می‌شود. در تصویر پیشاتاریخ که در موزه ویکتوریا و آلبرت موجود است، حدودا در سه هزار سال قبل از میلاد مسیح (یعنی حدود پنج هزار سال پیش)، دولت برمی‌آید.

این دولتِ برآمده از شرایط دینی، دولت هخامنشی است با امکانات وسیع استثنائی مثل سیستم قنات به منظور آبیاری کوهپایه‌های شیراز و تخت جمشید. در این زمان است که کشت و زرع پا می‌گیرد و آفرینش بین‌النهرین و سبزی و خرمی و شعر و شاعری در آن بستر آغاز می‌شود.

قبل از اینکه به میلاد مسیح برسیم، جنگ‌های ایران و یونان را داریم. در این جنگ‌ها به خاطر پدیدآمدن هژمونی آتن در یونان، آنها توانستند خشایارشاه را شکست دهند. در نتیجه این شکست ساسانیان برآمدند. سپس به انتهای تاریخ سه‌هزارساله در آستانه ظهور اسلام در قرن ششم و هفتم می‌رسیم. از دل این دین، شاهد ظهور یک نظام حقوقی استثنائی هستیم. البته این موضوع مسبوق به سابقه است؛ چون یونانیان خودشان تا آن زمان علم و فلسفه را بر مبنای دموکراسی یا نظام تثبیت حقوق اساسی با بحث و جدل تدوین کرده بودند. لوید می‌گوید اگر از جنبه مادی فلسفه صرف‌نظر کنیم، این بحث و جدل منشأ ظهور فلسفه است. همین سنت به اسلام انتقال پیدا می‌کند. در سنت اسلامی با چهره‌هایی مثل ابن‌سینا سروکار داریم که هنوز هم به او پاییندیم. وقتی صحبت از علم می‌کنم منظورم علم ارسطویی و علم سینوی و علم گالیله‌ای است. من این سه را در امتداد یکدیگر می‌بینم؛ اما با جهش‌هایی که برای هرکدام رخ داده و از یکی به دیگری سیر کرده‌ایم. با کمک مسلمانان (از طریق جفت طوسی و دیگر کشف‌های مسلمانان) به رنسانس کوپرنیکی و از آنجا هم بر مبنای طبیعیات ابن‌سینا به گالیله و کشف سقوط آزاد می‌رسیم.

انقلاب علمی در چارچوب یک سرمایه‌داری اولیه (Early capitalism) یعنی قرون وسطا رخ می‌دهد؛ اما آنچه به آن تکنولوژی می‌گوییم، در چارچوب سرمایه‌داری، با انقلاب صنعتی، آغاز می‌شود. معمولا گفته می‌شود که اینها پشت سر هم آمده‌اند؛ تقدم با علم است و تأخر با تکنولوژی و صنعت. این تقدم و تأخر را از لحاظ فلسفی می‌توان به هم زد، به‌این‌صورت که گفت تقدم تاریخی با علم بوده؛ ولی تقدم وجودی با تکنولوژی. این فرمولی است که هایدگر و آلن وایت ابداع می‌کنند؛ بنابراین وقتی صحبت از تبادل دانش و تکنولوژی و هنر می‌کنیم، موضوع بسیار پردامنه‌ای در چارچوب فرهنگ مطرح است. محور این فرهنگ زبان آدمیزاد است. من قبلا درباره کتاب «انسان خردمند» ریویویی نوشته‌ام که در اینترنت موجود است.

دامنه انقلاب علمی از لهستان تا انگلستان بوده؛ بنابراین شامل چندین کشور می‌شده است؛ اما دیدی که من می‌خواهم القا کنم، این است که هر کشوری که بخواهد پا به عرصه علم بگذارد، باید خودش انقلاب علمی را از نو انجام دهد و این مسئله‌ای نیست که بایگانی تاریخی شود. بنابراین مدعی‌ام که در چارچوب فرهنگ ما هم یک نوع انقلاب علمی در قرن بیستم به وقوع پیوسته است. انتهای این انقلاب را مصوبه شورای انقلاب فرهنگی در نظر می‌گیرم که مراحل تحصیلی را در دانشگاه براساس‌این صورت‌بندی کرد که اگر در کشور بخواهد علم وجود داشته باشد، همه مدارج علمی باید در چارچوب دانشگاه حی و حاضر باشد و نمی‌شود تا لیسانس را اینجا خواند و برای اخذ دکترا به آمریکا رفت. بنابراین بعد از مصوبه تحصیلات تکمیلی پای علم به صورت قطعی به کشور ما باز شد. من براساس یک پژوهش علمی بین‌المللی که دکتر جواد صالحی و دکتر شهاب اعتماد در زمینه فناوری‌های پیشرفته (high-tech) انجام داده‌اند، در ادامه صورت‌بندی می‌کنم که سیاست علمی جاری ما چیست و چرا این سیاست علمی به آخر و عاقبت خوب و نیکی نرسیده است؟ چرا ما هرچه بیشتر داریم در تکنولوژی غرق می‌شویم؟ چرا علم سینوی و علم ارسطویی و علم گالیله‌ای را فراموش کرده‌ایم؟ چرا داریم به علم پشت می‌کنیم؟ تا کی قرار است این اتفاق بیفتد؟ علم از هوا به یک کشور نمی‌رسد؛ بلکه از طریق نهادها می‌رسد. ما زمانی مدرسه و حوزه داشتیم. آن را در دل قرون وسطا به اروپایی صادر کردیم که از مظاهرش نظام دانشگاهی بود. اروپا خود، آن نظام دانشگاهی را از مسلمانان اقتباس کرده بود که استوار بر اوقاف بود. اوقاف نوعی حمایت مالی (اسپانسرشیپ) آن زمان بود تا فرضا طلبه‌ها بتوانند با فراغ بال به تحصیل بپردازند. جلوتر که می‌آییم اتفاق دیگری می‌افتد و قدمی فراتر از دانشگاه برداشته می‌شود. آن قدم را ویلهلم فون هومبولت در پرتو انقلاب فیلولوژیک آلمان برمی‌دارد و آن هم این است که دانشگاه پژوهشی (research university) ساخته می‌شود. این دانشگاه‌ها دیگر مثل هاروارد و ییل نیستند؛ بلکه مثل شیکاگو و یوسی‌ال‌ای و برکلی و انواع دانشگاه‌های دهه ۱۸۵۰ تا ۱۸۷۰ آمریکا هستند که حسن‌شان این است که مسئله آموزش و پژوهش در هم تلفیق می‌شود و نظام آموزش عالی را می‌سازند. ما با مصوبه شورای عالی انقلاب فرهنگی، به صورت ناگهانی تولید علم‌مان را شروع کردیم. قبل از آن به علت دشمنی سیاست و علم یا انقلاب و علم سقوط محض کرده بودیم؛ ولی به مجردی که بر این دشمنی فائق شدیم پیشرفت خیلی خوبی داشتیم. تا اینکه دکتر عارف که معاون ریاست‌جمهوری زمان دکتر خاتمی بود، تصمیم گرفت سیاست علمی آمریکا را اقتباس کند. سیاست علمی آمریکا هم بعد از جنگ جهانی دوم بسیار روشن است. یک حالت سینوی دارد؛ یعنی از یک طرف شفا مطرح است و از طرف دیگر قانون. یک سو طب است و یک سو طبیعیات و منطق والهیات و... .

ما نظام NSF(National Science Foundation) (بنیاد ملی علوم آمریکا، تأسیس ۱۹۴۷) را گرفتیم و با تکمیل آن از طریق NIH (National Institutes of Health) (مؤسسه ملی سلامت) برای کشور خودمان الگویی ساختیم. اشتباه دکتر عارف این بود که سیاست روز آمریکا یعنی نانوتکنولوژی را هم اقتباس کرد. این در حالی است که سیاست علمی کلا متعارض با تکنولوژی است. این دو کاری به کار هم ندارند. مکعب نکر (Necker cube) را در نظر بگیرید. این مکعب می‌تواند از یک حالت به حالت دیگر بپرد. اتفاقی که در آمریکا افتاد، این بود که یک فرایند انتقال رخ داد؛ فعالیت الکترونیک کوانتومی به انتها رسیده بود و با بریدن مکعب به تکنولوژی مواد جدید رسیدند. براساس‌این نانوتکنولوژی به صورت ناگهانی تبدیل به سیاست روز آمریکا شد.

خلاصه به‌این‌ترتیب ما در کار نانو افتادیم. مدام می‌گویند ما در نانو فلان کار و بهمان کار را کرده‌ایم. دست آخر هم معلوم می‌شود در این زمینه هیچ کاری نکرده‌ایم و فقط مقاله (research paper) نوشته‌ایم. ایرادی که من در سیاست علمی کشور می‌بینم، این است که خودش را غرق در تکنولوژی روز کرده است. تکنولوژی روز مهندسی است؛ ولی مهندسی علم نیست. آینده ما هم چیزی به جز این نخواهد بود؛ اما دراین‌میان مسئله مهمی را از دست داده‌ایم و آن نهاد علم است. نهاد علم اخلاقی است. نهاد علم یعنی صدق و حقیقت و دنبال معنای فلسفی گشتن. نقش علوم پایه در سیاست‌گذاری علمی کشور اساسی است. در کشور ما دیگر از علوم پایه خبری نیست. نسبت مالی اینها را نگاه کنید. اگر به علوم پایه ده نسبت دهیم و به تکنولوژی صد و به صنعت هزار، در این مملکت پریشان شده‌اند و سراغ تعرض به آن ده رفته‌اند. جسته‌وگریخته فعالیت علم پایه را می‌بینیم؛ ولی راهنمای کلی ما طبق این الگو نیست؛ بنابراین به نظر من، در سیاست‌گذاری علمی کشور شکست خورده‌ایم. امیدوارم جبران شود؛ اما چنین چشم‌اندازی را در پیش‌رو نمی‌بینم؛ چون متأسفانه از آن معقولیتی که در دل مصوبه شورای انقلاب فرهنگی وجود داشت، فاصله زیادی گرفته‌ایم.

مقدمه‌ای بر نقد قوه حکم

ایمانوئل کانت، فیلسوف سرشناس آلمانی در عصر روشنگری است. نام او در ۲۰۰ سال گذشته سلطه تام و تمام بر فلسفه غرب داشته و تأثیرش همه‌جا دیده می‌شود و بر حوزه‌های مختلف فلسفه ازجمله معرفت‌شناسی، متافیزیک، فلسفه علم، زیباشناسی، اخلاق، سیاست، دین و تاریخ سایه افکنده است. نقد قوه حکم که نزدیک اواخر قرن هجدهم و در میانه دهه ششم حیات کانت نوشته شده، به صورت مدون به همه این موضوعات می‌پردازد. بااین‌همه این کتاب تا همین اواخر نادیده گرفته می‌شد و حتی امروز نیز که تا حدودی در کانون توجه قرار گرفته، غالبا به شکل گزینشی خوانده و تدریس می‌شود. این اثر مهم کانت به همت انتشارات نی و به قلم عبدالکریم رشیدیان در سال ۱۳۷۷ به فارسی ترجمه و منتشر شد و هم‌اکنون به چاپ دوازدهم رسیده است. به‌تازگی نیز کتاب «درآمدی بر نقد قوه حکم کانت» از سوی این انتشارات منتشر شده که مقدمه‌ای است بر نقد قوه حکم و برای خوانندگانی نوشته شده که با فلسفه و تاریخ اندیشه کمابیش آشنا هستند. هدف کتاب شرح کلیت نقد قوه حکم است؛ البته شرحی که نه تقلیل‌گرایانه است و نه باب روز و این اثر را همان‌گونه که هست، در بستر کلیت فلسفه کانت جای می‌دهد. برای رسیدن به این هدف، نویسنده ناچار بخش اعظم چارچوب تخصصی و مباحثات معاصر مرتبط با این حوزه را کنار گذاشته است. همچنین عرضه مروری نظام‌مند از فلسفه نقدی کانت در مقدمه این کتاب را ضروری دیده؛ اما همان‌طور که خود می‌گوید، خواننده می‌تواند از آن چشم بپوشد یا نگاهی اجمالی به آن بیندازد. همچنین برای کمک به خواننده خلاصه بخش‌ها و فصل‌ها و نیز شرحی مختصر از اصطلاحات کانت را به مباحث افزوده است. کتابنامه نیز گزینشی است.

از نظر کانت، عقل، حسی مختص به خود دارد که در این حالت «عقل عملی» نامیده می‌شود؛ تا جایی که همچنین برای قوه میل قانون وضع می‌کند. قانون اخلاق، اصل حاکم بر این قانون‌گذاری است (همچنین، حکم در مقام قوه‌ای شناختی در حکم زیباشناختی برای قوه احساس قانون وضع می‌کند). تفاوت بین قانون‌گذاری‌های فاهمه و عقل تمایز معروف و بنیادین کانت بین فلسفه نظری طبیعت و فلسفه عملی عمل آزادانه بر مبنای قانون را شکل می‌دهد. نقد قوه حکم به اصول پیشین قابلیت ما در حکم‌کردن درباره چیزها می‌پردازد؛ یعنی اصولی که شروط استعلایی این قابلیت‌اند. کانت براساس این می‌خواهد جایگاه راستین حکم را مشخص و حدود بامعنا و بی‌معنا را در احکام تعیین کند. نقد قوه حکم در سه‌گانه نقدی کانت اثری است که نقش میانجی بین نقد عقل محض و نقد عقل عملی را برعهده دارد و گذار از فلسفه نظری به فلسفه اخلاق را عملی می‌کند. کانت همان‌گونه که برای عقل محض و عقل عملی اصولی پیشین جست‌وجو می‌کرد، برای قوه حکم نیز که قوه‌ای است مربوط به احساس لذت و درد، در جست‌وجوی مبانی پیشین برآمد و کوشید فلسفه‌ای پیشین از ذوق برپا کند. مبنا یا اصل بنیادی نهفته در شالوده قوه حکم غایت‌مندی طبیعت است. این غایت‌مندی به دو صورت ممکن است یا صوری و ذهنی یا واقعی و عینی. حکم به غایت‌مندی صورت یک عین بدون آنکه هیچ غایت معینی برای آن قائل شویم، حکم زیباشناختی است و اگر غایت معینی برای آن در نظر بگیریم، حکم غایت‌شناختی است. بر همین مبنا، نقد قوه حکم نیز به دو بخش اصلی تقسیم می‌شود: در بخش اول فلسفه ذوق (مبحث زیبا و والا) و در بخش دوم غایت‌شناسی و غایت‌شناسی طبیعت بررسی می‌شود و به این‌گونه سرانجام تأمل درباره زیبایی و نظم، زیباشناسی و غایت‌شناسی در یک کل واحد، به هم پیوند می‌یابد.

پرسش نقدی و استعلایی درباره قوه حکم عبارت است از اینکه این قوه درون خودش اصلی قانون‌گذار دارد یا خیر. این اصل مؤید تناسب یا غایت‌مندی کل طبیعت برای قوه حکم ماست. کانت استدلال‌هایی عرضه می‌کند تا وجود و اعتبار این اصل را به اثبات برساند. اولا، مدعی است که علم (در مقام مفهومی نظام‌مند، منظم و یکپارچه از طبیعت) بدون وجود چنین اصلی ممکن نخواهد بود. ثانیا، استدلال می‌کند که احکام ما درباره زیبایی بدون وجود چنین اصلی فاقد انتقال‌پذیری یا گرایش به سوی کلیت خواهند بود؛ حتی در غیاب هر نوع مفهومی. از آنجا که ثابت خواهد شد احکام زیباشناختی بر مبانی پیشین موجود نزد سوژه انسانی استوارند و از آنجا که این مبانی با مبانی شناخت نظری و عملی رابطه بسیار نزدیکی دارند، پس مطالعه حکم زیباشناختی شاید مقوم انسان‌شناسی بنیادینی باشد که کانت برای وحدت‌بخشیدن به فلسفه در جست‌وجوی آن بود.

درآمدی بر نقد قوه حکم کانت
داگلاس برنهام
ترجمه: محمدرضا ابوالقاسمی
ناشر: نی
قیمت: ۴۵۰۰۰ تومان

مرور

از ایدئولوژی تا اتوپیا

• پل ریکور از فیلسوفان و ادیبان برجسته فرانسوی قرن بیستم است که هر سال کتاب‌های مختلفی درباره او به زبان‌های گوناگون منتشر می‌شود. او با ترکیب شرح‌های پدیدارشناختی و تفاسیر هرمنوتیک شناخته می‌شود. با نگاهی به گذشته فکری او درمی‌یابیم در یک دوره نسبتا طولانی هیچ شهرتی نداشت و به‌تدریج در اواخر دهه ۱۹۶۰ شناخته شد. ریکور در کنار هایدگر و گادامر یکی از سه متفکر بزرگ هرمنوتیک در قرن بیستم است. کتاب «درسگفتارهای ایدئولوژی و اتوپیا» که متن هجده درسگفتاری است که پل ریکور در پاییز ۱۹۷۵ در دانشگاه شیکاگو بیان کرده، به‌تازگی به قلم مهدی فیضی و به همت نشر مرکز به فارسی ترجمه و منتشر شده است. جرج اچ. تیلور متن این درسگفتارها را گردآوری کرده و مقدمه مفصلی نیز بر این کتاب نوشته است که توضیحی بر تمام فصول و درسگفتارهاست. از نظر تیلور آنچه از ریکور برای ما به جا مانده، تحلیل گسترده پیامدهای رویکرد هرمنوتیکی او به نظریه اجتماعی و سیاسی است و انتشار مجلد حاضر، در راه پاسخ به این نیاز گام برمی‌دارد. ریکور در این درسگفتارها نخستین تحلیل مفصل خود را از کارل مانهایم، ماکس وبر و کلیفورد گیرتز عرضه می‌کند و بحث‌های پیشینش را درباره نظریه ایدئولوژی نزد لوئی آلتوسر و یورگن هابرماس بسط می‌دهد. مواجهه ریکور با مارکس که موضوع پنج درس از هجده درس کتاب پیش‌رو است، اهمیت ویژه‌ای دارد. ریکور سه متفکر قرن نوزدهم یعنی مارکس، فروید و نیچه را سه «استاد بزرگ تردید» می‌نامید و درحالی‌که به خاطر تأویلش از فروید مشهور است، مجلد حاضر نخستین تحلیل نظام‌مند او را از مارکس نشان می‌دهد. ریکور از ایدئولوژی و اتوپیا نه به‌عنوان پدیده بلکه بیشتر به‌عنوان مفهوم بحث می‌کند. مثلا، ریکور بیان می‌کند که به این موضوع علاقه‌ای ندارد که آیا مارکس از حیث تاریخی درباره نقش صنعت در آغاز سرمایه‌داری درست می‌گوید یا نه. تمرکز او بر ساختار شناخت‌شناسانه اثر مارکس است. وبر نیز بیشتر به خاطر چارچوب مفهومی که در آثار خود به کار می‌گیرد، بررسی می‌شود تا به خاطر محتوای جامعه‌شناسانه‌اش. موضوع اغلب درسگفتارهای این مجلد ایدئولوژی است و اتوپیا فقط موضوع سه درسگفتار پایانی است؛ ولی در دیگر درسگفتارها نیز مطرح می‌شود. ریکور تحلیلش از ایدئولوژی را با بحث از مارکس آغاز می‌کند. مفهوم ایدئولوژی مارکس الگوی غالب در غرب بوده و الگویی است که دیگر اندیشمندان درباره آن بحث کرده و به آن پاسخ داده‌اند. برای ریکور مسئله ایدئولوژی در نهایت نه انتخابی میان دروغین و راستین بلکه تأملی بر رابطه میان بازنمایی و پراکسیس است. تحریف وقتی توصیف راستین ایدئولوژی است که تصورها ادعای خودآیینی می‌کنند؛ ولی مفهوم ایدئولوژی به طور بنیادی‌تری براساس تصور صرف بودنش توصیف می‌شود؛ بنابراین تحریف یکی از سطوح درون این الگوست و نه چنان‌که مارکس فکر می‌کند، الگویی برای ایدئولوژی. درسگفتار مربوط به مانهایم پس از درسگفتارهای آلتوسر می‌آید و آنجا ریکور نشان می‌دهد که مانهایم چگونه ناسازه تضاد میان ایدئولوژی و علم را فاش می‌کند. درسگفتارهای بعدی این طرح پیشنهادی هابرماس را بررسی می‌کنند که یک علم غیرپوزیتویستی می‌تواند احیا شود، اگر فقط بر یک علاقه انسانی عملی مبتنی شود. ریکور می‌خواهد الگوی علّی فروساختار و فراساختار را کاملا رد کند. ریکور سپس به تحلیل ماکس وبر می‌پردازد و جای الگوی علّی برآمده از مارکسیسم ارتدکس را به الگوی انگیزشی وبر می‌دهد. مارکسیسم تأکید می‌کند که ایده‌های حاکم بر یک عصر ایده‌های طبقه حاکم هستند؛ ولی ریکور ادعا می‌کند که این تحکم را نمی‌توان به‌مثابه یک رابطه علّی میان نیروهای اقتصادی و ایده‌ها فهم کرد؛ بلکه فقط می‌توان به‌مثابه یک رابطه انگیزشی فهمید. اینجا ایدئولوژی به آنچه از نظر ریکور سطح دومش است، نائل می‌شود و از کارکرد به‌عنوان تحریف می‌رسد به کارکرد به‌عنوان مشروعیت‌بخشی. ریکور می‌گوید مسئله مشروعیت در زندگی اجتماعی نازدودنی است؛ زیرا هیچ نظام اجتماعی‌ای تنها با زور کار نمی‌کند. ریکور سپس درباره هابرماس بحث می‌کند. هابرماس درونمایه‌های حاضر در چهره‌های قبلی را از آنِ خود کرده و آنها را دگرگون می‌کند و بحث ریکور درباره او زمینه را برای بحث درباره گیرتز و مفهوم اتوپیا پیش‌بینی و فراهم می‌کند. هابرماس به‌ویژه به این دلیل مهم است که مفهوم پراکسیس را در جهتی که ریکور به‌شدت توصیه می‌کند، به کار می‌برد. ریکور هابرماس را به خاطر پرورش یک علم انتقادی تحسین می‌کند و بااین‌حال درباره جداسازی علوم اجتماعی انتقادی از علوم هرمنوتیکی با او مخالف است. ریکور در سه درسگفتار پایانی توجهش را معطوف موضوع اتوپیا می‌کند؛ آن هم بر پایه تحلیل ایدئولوژی که قبلا انجام شده است. در هریک از درسگفتارهای اتوپیا بر یک چهره متفاوت (مانهایم، سن سیمون و فوریه) تمرکز می‌کند؛ ولی درسگفتارها یک درونمایه مشترک را حفظ می‌کنند. ریکور تحلیلش را با تأمل در اینکه چرا نسبت میان ایدئولوژی و اتوپیا معمولا کاوش نمی‌شود، شروع می‌کند و تأکید می‌کند که در اندیشه مارکسیستی تمایزگذاری میان این دو کم‌کم ناپدید می‌شود.

درسگفتارهای ایدئولوژی و اتوپیا
پل ریکور
ترجمه: مهدی فیضی
ناشر: مرکز
قیمت: ۱۱۵۰۰۰ تومان