



آشنایه با گادامر

در سه جلد

ترجمه حسین حسینی

Hans-Georg
Gadamer



کتابخانه
نشر نگاه معاصر

آشنایے باگداد امر

در سه جستار

ترجمہ ی حسین حسینی

آشنایی با گادامر

درسه جستار

ترجمه

سید حسین حسینی

نگارخانه

ناشر: نشر نگاه معاصر (وابسته به مؤسسه پژوهشی نگاه معاصر)

مدیر هنری: باسم الرسام

حروفچینی و صفحه‌آرایی: حروفچینی هُما (امید سیدکاظمی)

لیتوگرافی: نوید

چاپ و صحافی: نادر

نوبت چاپ: یکم، ۱۳۹۸

شمارگان: ۱۱۰۰

قیمت: ۲۲۰۰۰ تومان

شابک: ۹۷۸-۶۲۲-۶۱۸۹-۶۴-۴

نشانی: تهران - مینی سیتی - شهرک محلاتی - فاز ۲ مخابرات - بلوک ۳۸ - واحد ۲ شرقی

تلفن: ۲۲۴۴۸۴۱۹ / پست الکترونیک: negahe.moaser94@gmail.com

سرشناسه	موران، درموت، ۱۹۵۳ م	Moran, Dermot
عنوان و نام پدیدآور	آشنایی با گادامر درسه جستار/ تألیف درموت موران؛ ترجمه حسین حسینی.	
مشخصات نشر	تهران: نگاه معاصر، ۱۳۹۸.	
مشخصات ظاهری	۱۴۲ ص:؛ ۱۴/۵×۲۱/۵ س.م.	
شابک	978-622-6189-64-4	
وضعیت فهرست‌نویسی: فیا.		
یادداشت	عنوان اصلی: Introduction to Phenomenology	
یادداشت	کتابنامه.	
موضوع	پدیده‌شناسی.	
موضوع	Phenomenology	
شناسه افزوده	حسینی، حسین، ۱۳۶۳ - مترجم.	
رده‌بندی کنگره	۱۳۹۷ آ ش ۹ م / B۸۲۹/۵	
رده‌بندی دیویی	۱۴۲/۷	
شماره کتابشناسی ملی	۵۶۰۷۶۴۵	

فهرست

۹	□ مقدمه‌ی مترجم
۳۵	هنس - گئورگ گادامر (بازتولد)
۷۷	هنس - گئورگ گادامر، هرمنوتیک فلسفی (موران)

مقدمه‌ی مترجم

یکی از واژه‌هایی که امروزه بسیار شنیده می‌شود، واژه‌ی «هرمنوتیک» است که معمولاً با ابهامات زیادی آمیخته است. در این مقدمه و ترجمه‌هایی که پس از آن می‌آید، سعی شده است تا هرمنوتیک، حتی‌المقدور، به زبانی ساده و بدون استفاده از واژه‌های ناآشنا مطرح شود. این کتاب شامل یک مقدمه و ترجمه‌ی دو مقاله برای آشنایی با هرمنوتیک گادامر است. در مقدمه‌ی مترجم که بیشتر حالت ترجمه-تألیف دارد، رابطه‌ی هرمنوتیک با گفت‌وگو مطرح می‌شود و برخی موانع شکل‌گیری گفت‌وگو که شامل مانع علمی، روان‌شناختی و سوفسطایی است، مورد بررسی قرار می‌گیرد. تأکید اصلی هم بر مانع علمی در راه گفت‌وگو و فهم است.

پس از آن ترجمه‌ی مقاله‌ای از بارتولد^۱ است که در فرهنگ‌نامه‌ی اینترنتی فلسفه^۲ منتشر شده است. بارتولد در سال ۲۰۱۰ کتاب مهمی درباره‌ی گادامر نوشته است به نام هرمنوتیک دیالکتیکی گادامر.^۳ مقاله‌ی پیش‌گفته هم پس از آن در سال ۲۰۱۲ منتشر شده است. مقاله‌ی ایشان جستاری مقدماتی برای آشنایی اجمالی با اندیشه‌ی گادامر است. مفاهیمی مانند بازی و گفت‌وگو که در فلسفه‌ی گادامر نقش محوری دارند، در این مقاله به سادگی و روشنی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

اما مقاله‌ی بعدی از فیلسوف ایرلندی به نام موران^۴ است که تخصص و تألیفات او بیشتر در زمینه‌ی پدیدارشناسی است و سهم مهمی در گفت‌وگو میان فلسفه‌ی تحلیلی و قاره‌ای داشته است. مقاله‌ای که در این جا ترجمه شده، برگرفته از کتاب او به نام درآمدی به پدیدارشناسی است که فصلی از آن ویژه‌ی گادامر است.^۵ مقاله‌ی موران مبسوط‌تر است و ریشه‌های هرمنوتیک و حتی خاطرات تاریخی گادامر به خوبی در آن بازگو شده است.

هرمنوتیک و گفت‌وگو

انسان، موجودی اهل فهم و تفسیر است، هرمنوتیک هم هنر فهم و تفسیر است؛^۶ فهم خود، جهان، دیگران، سنت و البته متن‌ها، اما این فهمیدن، در بستر گفت‌وگو رخ می‌دهد. گفت‌وگو و فهمیدن، شانه به شانه‌ی هم می‌روند و دست در دست یکدیگر دارند و اصلاً دو روی یک سکه‌اند. کسی که گفت‌وگو می‌کند، می‌فهمد یا در مسیر فهمیدن است. بدون گفت‌وگو، یا با انفعال سرو کار داریم یا با سلطه. یعنی اگر گفت‌وگو و مفاهمه نباشد، هرآنچه دیگری می‌گوید یا به طور در دست و تمام و کمال پذیرفته می‌شود که این حالت انفعال است، یا به طور در بسته و تمام و کمال طرد می‌شود و مورد بی‌اعتنایی قرار می‌گیرد که این حالت سلطه است؛ یعنی حالتی که در آن سخن دیگری شنیده نمی‌شود و هرآنچه «من» می‌گوید به جای آن می‌نشیند. تنها در گفت‌وگو است که شخص، هرچه را دیگری بگوید، بی‌چون و چرا نمی‌پذیرد و هرچه را هم خود بگوید، بی‌چون و چرا به دیگری تحمیل نمی‌کند.

شاید در یک تقسیم‌بندی بتوان گفت که چهار راه مواجهه با انسان‌های دیگر وجود دارد که عبارتند از راه علمی، راه روان‌شناختی، راه سوفسطایی و راه گفت‌وگو (یا راه انسانی).^۷ آن سه راه نخست به منزله‌ی شکست در گفت‌وگو و فهم است و تنها راه چهارم است که انسانی و اخلاقی است و صدای دیگری را می‌شنود. شرط گفت‌وگو این است که طرفین همدیگر را به عنوان موجوداتی اهل فهم و درک به رسمیت شناسند و چنانچه مشهور است سقراط را می‌توان نمونه‌ی والای این نوع هنر گفت‌وگو و مفاهمه نامید. گفت‌وگو، کانون هرمنوتیک گادامر است و گادامر به تعبیری، فیلسوف گفت‌وگو است.

اما مهم‌ترین مانع گفت‌وگو و یا عامل شکست آن که بیش از همه مورد توجه گادامر می‌باشد، مانع علمی یا علم محوری^۸ است. این مطلب در نگاه نخست، به ویژه برای کسانی که با فلسفه‌ی او آشنا نیستند، عجیب و غریب به نظر می‌رسد. علم جدید از مقدسات دوران مدرن به حساب می‌آید و هرچه را که می‌خواهند اعتبار بخشند و بر صدر بنشانند، با وصف «علمی» مورد خطاب قرار می‌دهند. البته باید دانست که هدف گادامر هم خوارداشت علم یا اهل علم نیست و تنها می‌خواهد حد و مرز آن را مشخص کند. این مطلبی است که نیاز به توضیح دارد و مقدمه‌ی پیش رو، بیش از هر چیز معطوف به شرح این موضوع است:

۱. علم محوری

فیلسوفان هرمنوتیک با انحصارگرایی علوم طبیعی مخالفند؛ این که تنها روش شناخت

ما از طریق علوم طبیعی باشد، مورد قبول آن‌ها نیست. البته قبل از هر چیز باید گفت که متفکرانی مثل گادامر خودشان در متن علوم جدید زندگی کردند و هدفشان بدنام کردن علوم طبیعی نیست، بلکه شناخت حد و مرز این علوم است و این که علوم مزبور، به حوزه‌ای که مربوط به آنها نیست، دست درازی نکنند. گادامر و کسانی که به تفکر او نزدیک‌اند، ارزش و اهمیت علم را به خوبی می‌شناسند و برای آن احترام بسیار قایلند و نقش علم و تکنولوژی را در سعادت و رفاه بشر بسیار مهم می‌دانند. اما نکته‌ای که بر آن انگشت تأکید می‌گذارند، آن است که حد و مرز علم و تکنولوژی را مشخص کنیم، تا پا را فراتر از گلیم خود نگذارند و به عبارت دیگر با انحصارگرایی علم و تکنولوژی مخالف‌اند.^۹

برای فهم علوم طبیعی جدید باید ریشه‌های تاریخی آن را دریابیم. برای این کار باید میان دو تلقی از جهان تفاوت بگذاریم؛ تلقی مکانیکی^{۱۰} یا ماشین‌وار و تلقی ارگانیکی^{۱۱} یا اندام‌وار. جهان ارگانیکی، یک جهان پویا و زنده است که اجزای آن ارتباط متقابل دارند. اما جهان مکانیکی، یک جهان بی‌جان و بدون ارتباط متقابل تصویر می‌شود. از قرن ۱۷ به بعد در اروپا، جهان‌بینی ارگانیکی و زنده، جای خود را به علم تجربی جدید و یک جهان‌بینی تازه داد که طبیعت را نه به عنوان یک ارگانیسم زنده بلکه مانند یک ماشین بی‌جان تصور کرد؛ ماشینی بی‌جان، منفعل و بی‌حس نسبت به عمل انسان. بر این اساس فرانسیس بیکن^{۱۲} از غلبه و استیلای بر طبیعت در جهت منافع انسان دفاع کرد. در نظر او طبیعت باید «در خدمت»^{۱۳} و «برده‌ی»^{۱۴} علوم جدید شود و «به بند کشیده شده»^{۱۵} و «مطابق قالب معینی درآید»^{۱۶} که این علوم می‌گویند. بیکن می‌گوید: «حالا طبیعت از انسان دستور می‌گیرد و مطابق فرمان او کار می‌کند».^{۱۷} روش علمی نزد بیکن دیگر، آن روش انتزاعی قدمای مدرسی در سدهای میانه نیست، بلکه روشی است که «اجازه‌ی کالبد - شکافی و تشریح طبیعت را می‌دهد»^{۱۸} و در واقع با این روش علمی و با دستان انسان، طبیعت از حالت طبیعی خود خارج شده و «تحت قالب‌های تعیین شده توسط آدمی»^{۱۹} درمی‌آید و بدین ترتیب معرفت انسانی و قدرت او در یک نقطه‌ی واحد همدیگر را ملاقات می‌کنند.^{۲۰} دکارت نیز به همین ترتیب، در گفتار در روش می‌نویسد که با دانستن صنایع و هنرها و نیروهای اجسام می‌توانیم «طبیعت را تملک کنیم و فرمان‌بردار سازیم».^{۲۱}

نگاه مکانیکی به جهان و طبیعت (و حتی انسان) حیات را از آن بیرون می‌کند و طبیعت را چون مجموعه‌ای بی‌جان، متشکل از ذرات منفعل و مانند ماشین می‌بیند که با نیروهای بیرونی و نه درونی، حرکت داده می‌شود. البته این رویکرد به طبیعت، دست‌اندازی

به آن را نیز مشروعیت و سرعت می‌بخشد. به همین دلیل فیلسوفی مانند هایدگر معتقد بود که فلسفه‌ی غرب از زمان دکارت به بعد، دست به دست قدرت داده است: «ذات تکنولوژی در قالب‌ریزی^{۲۲} آن است». یعنی طبیعت به عنوان یک «مخزنی برای استثمار»^{۲۳} تلقی گردیده است و «فیزیک به عنوان یک علم نظری، طبیعت را به چنان شکلی عرضه می‌کند که بتواند به عنوان نیروهای قابل اندازه‌گیری^{۲۴} به دام بیندازد».^{۲۵}

در این رویکرد جدید از قرن ۱۷ به بعد، ماشین، الگوی علم تجربی طبیعت قرار گرفت؛ برای نمونه، ساعت‌ها و سایر ماشین‌های جدید الگوی علم و فلسفه‌ی اروپایی شد. اجزای طبیعت مانند اجزای ماشین‌های بی‌جان تصویر شد و حرکت در خود آنها تلقی نگردید، بلکه یک کیفیت آغازین ماده به شمار آمد که توسط خدای ساعت‌ساز در این ماشین بی‌جان جهان دمیده شده است. اما مشکلی که هنگام ماشینی و مکانیکی شدن جهان ایجاد شد، «مرگ طبیعت» بود. اگر اصول نهایی عالم، ماده و حرکت باشند، دیگر حرکت خود موجودات جاندار، در طبیعت مرده و بی‌جان، غیر قابل تبیین می‌گردد.^{۲۶}

اما این اخراج حیات و شعور از عالم و تبدیل جهان به ماده‌ای بی‌جان برای بهره‌برداری انسان، چگونه صورت گرفت؟ باید گفت که گالیله در آغاز قرن ۱۷ مبانی علمی را بنیان گذاشت که با معرفت‌های پیشین خود تفاوت بنیادین داشت. معرفت ناشی از حواس ما که برای موضوعات خود رنگ، بو، طعم، صدا و حس لامسه قائل بود، کنار گذاشته شد و جهان، متشکل از اجسام غیر محسوس گردید که فقط امتداد دارند و به اشکال هندسی مختلف‌اند و معرفت هندسی که به شکل ریاضی صورت‌بندی می‌شود، الگوی علم جدید قرار گرفت. جمله‌ی معروف گالیله نیز در همین راستا است که می‌گوید: «طبیعت به زبان ریاضی نگاشته شده است و حروف آن مثلثات، دایره‌ها و سایر اشکال هندسی‌اند».^{۲۷}

۱.۱. علم مدرن و احساسات

هنگامی که طبیعت به شکل ریاضی صورت‌بندی شود، دیگر جنبه‌ی محسوس، مانند رنگ و طعم و بو و صدا و... ندارد و در نتیجه فروگاهشی در معرفت انسانی پدید می‌آید. موجودات، از کیفیات محسوس خود جدا شدند و حتی انسان هم بدون حسیات در نظر گرفته شد؛ چون این حسیات در عالم ریاضی جایی ندارند و در نتیجه عواطف، احساسات، امیال، اندیشه‌ها و به طور کلی حیث انفسی^{۲۸} ما نادیده گرفته شد. در حالی که همین حیث انفسی است که به ما و سایر موجودات، حیات می‌بخشد. از این رو حیات، آن‌چنان‌که در واقع تجربه می‌شود و ما را موجودات زنده می‌سازد، از حقیقت خود تهی گردید و به یک

ظاهر بیرونی متشکل از اجزایی بی‌جان فروکاسته شد. بوسه‌ای که میان عشاق رد و بدل می‌شود، تنها مجموعه‌ای از ذرات ریز فیزیکی به شمار آمد و انسان با اشیاء بی‌جان در یک ردیف تلقی گردید.^{۲۹}

اما علوم تجربی و طبیعی در بررسی اشیاء بی‌جان، کاملاً موفق است و مشکلی ندارد. مشکل از جایی آغاز می‌شود که این علوم از حد و مرز خود فراتر روند و ادعای انحصارطلبی کنند. برای نمونه علم می‌تواند سطح پوشیده با یک رنگ را به دقت اندازه‌گیری کند و میزان غلظت آن، حجم آن و... را تعیین نماید. علم می‌تواند یک نظریه‌ی فیزیکی در باب رنگ، صدا، سختی اجسام و مانند آن ارائه نماید. اما باید گفت که در این بررسی علمی رنگ، صدا، طعم، رایحه و اموری مانند آن‌ها، یک چیز مهم از قلم افتاده است و آن واقعیت این احساسات، یعنی تجربه‌ی واقعی رنگ، صدا، رایحه و طعم است. در نگاه علمی فقط حرکات و ذرات فیزیکی مطرح است و به راستی هیچ درکی از واقعیت احساسات مذکور وجود ندارد. آن نوع روایت علمی از احساسات، که همه چیز را به فیزیک و شیمی فرومی‌کاهد، دقیقاً اصل و اساس همین احساسات را نادیده می‌گیرد. به تعبیر توماس نیگل^{۳۰}: «وقتی ماهیت درونی و انفسی (این احساسات) را درمی‌یابیم، چنین نتیجه‌ای (روایت فیزیکی)، ناممکن به نظر می‌رسد، چرا که هر احساسی ذاتاً با یک چشم‌انداز منحصر به فرد پیوسته است و لاجرم یک نظریه‌ی عینی و فیزیکی، چنین دیدگاه و چشم‌اندازی را از قلم می‌اندازد»^{۳۱} یعنی دیدگاه فیزیکی، دقیقاً همین جنبه‌های اصلی احساسات، یعنی جنبه‌های انفسی، کیفی و دیدگاه اول‌شخص^{۳۲} آن‌ها را نادیده می‌گیرد و از دیدگاه بیرونی و سوم‌شخص^{۳۳} به آن‌ها می‌نگرد.

فیلسوف دیگری به نام فرنک جکسون^{۳۴} هم نکته‌ی مشابهی مطرح می‌کند. او در یک آزمون فکری^{۳۵}، داستان عصب‌شناسی را طرح می‌کند به نام ماری که جهان را در یک اتاق سیاه و سفید و با یک صفحه نمایش سیاه و سفید مطالعه می‌کند. ماری یک متخصص درجه یک است و اطلاعات کاملی از اساس فیزیکی درک رنگ‌ها دارد. هیچ اطلاعاتی در مورد این که برای نمونه، هنگام دیدن رنگ قرمز چه اتفاق فیزیکی در مغز ما می‌افتد، از چشم او پوشیده نیست. هنگامی که ماری از آن اتاق سیاه و سفید رها شود یا یک صفحه نمایش رنگی به او داده شود، چه اتفاقی رخ خواهد داد؟ آیا او چیزی خواهد آموخت یا نه؟ روشن به نظر می‌رسد که چیزی درباره‌ی جریان و تجربه‌ی تصویری ما از آن خواهد آموخت. اما آن‌گاه دیگر گریزی از این واقعیت نیست که معرفت پیشین او چیزی کم داشته است. اما او همه‌ی اطلاعات فیزیکی را دارا بوده است. پس چیزی بیش از آنچه او داشته است، لازم بوده و

بنابراین روایت کاملاً فیزیکی از احساس او نادرست است.^{۳۶} اروین شرودینگر^{۳۷} از پیش گامان فیزیک کوانتوم در این باره می نویسد: «تصور علمی از جهان پیرامون من بسیار ناقص است. این تصویر، حجم زیادی از اطلاعات واقعی به من می دهد، تجربه‌ی ما را با نظم شکوهمندی هماهنگ می کند، اما به طور فاحشی درباره‌ی همه‌ی آن دل‌مشغولی‌های بنیادین ما خاموش است؛ یعنی درباره‌ی همه‌ی آن چه واقعاً برای ما مهم است. علم نمی تواند یک کلمه درباره‌ی احساس رنگ قرمز یا آبی، تلخی یا شیرینی و نیز عواطفی چون لذت و غم به ما بگوید. هیچ چیز درباره‌ی زیبایی و زشتی، خوبی و بدی، خدا و جاودانگی نمی داند. گاهی وقت‌ها علم، لاف می زند که به پرسش‌هایی در این زمینه‌ها پاسخ می دهد، اما این پاسخ‌ها غالباً آن قدر ابلهانه است که حتی حاضر نیستیم آن‌ها را جدی بگیریم».^{۳۸}

۲.۱. علم مدرن و اندیشه‌ها

نه تنها احساسات آدمی بلکه اندیشه‌های او هم در دسترس و فهم‌رس روش علمی قرار نمی گیرد. اندیشه‌های ما همواره راجع به امور خاصی هستند. برای نمونه این که علی فکر می کند مریم زیباست، به این معناست که علی ادعایی درباره‌ی مریم کرده است و باور او راجع به مریم است. هیچ سنگ یا چوبی درباره‌ی چیز دیگری نیست، یا قصد و نیت،^{۳۹} ندارد. در نگاه علمی، این قصد و نیت نادیده گرفته شده و انسان مانند دستگاهی در نظر گرفته می شود که با رفتارهایی به داده‌های بیرونی پاسخ می دهد. این نگاه به انسان، اساساً عنصر اندیشه و قصدیت را در او نادیده می گیرد و حالات ذهنی را صرفاً براساس کارکردهای بیرونی آن تحلیل می کند. از جمله فیلسوفانی که این نوع نگاه به انسان را مورد نقد قرار داده اند، جان سرل^{۴۰} است که در تمثیل معروف خود به نام اتاق چینی^{۴۱} نشان می دهد که همسان بودن کارکردها در انسان و ماشین، به معنای همسان بودن حالت‌های ذهنی آن‌ها نیست. او در کتاب کشف مجدد ذهن^{۴۲} چنین می نویسد: «تصور کنید شخصی که اصلاً زبان چینی نمی داند، درون اتاقی در بسته با نمادهای چینی بسیار و یک برنامه‌ی رایانه‌ای برای پاسخ به پرسش‌هایی به زبان چینی قرار دارد. ورودی دستگاه رایانه‌ای، نمادهای چینی در قالب پرسش‌هایی است و برون داد دستگاه هم نمادهایی چینی در قالب پاسخ به آن پرسش‌ها است. تصور کنیم این برنامه‌ی رایانه‌ای آن قدر خوب طراحی شده است که پاسخ به پرسش‌ها حتی برای کسی که اصالتاً چینی باشد هم غیر قابل تشخیص است. اما نه آن شخص درون اتاق و نه هیچ بخش از دستگاه رایانه‌ای چینی نمی فهمد... پس از آن جا که این برنامه‌ی رایانه‌ای کاملاً صوری و نحوی^{۴۳} است و نیز از آن جا که ذهن،

محتوای معنایی و ذهنی^{۴۴} دارد، بنابراین هرگونه تلاش برای تولید یک ذهن، صرفاً با برنامه‌های رایانه‌ای، یک جنبه‌ی اساسی از ذهن را از قلم می‌اندازد».^{۴۵}

آن انسانی که درون اتاق چینی است اصلاً زبان چینی نمی‌داند، اما پاسخ‌ها را با چنان دقتی می‌گوید که برای یک فرد چینی هم، زبان ندانستن او، غیر قابل تشخیص است. در این حالت، نمی‌توانیم بگوییم که او چینی می‌فهمد، زیرا عنصر مهم قصدیت در اینجا غایب است. یعنی اگرچه او از نظر نحوی و صوری پاسخ‌های درست می‌دهد، اما بیانات چینی او فاقد عنصر معنایی و محتوایی است، پس قصدیت در آنها نیست. به این ترتیب، شهود ما می‌گوید که روایت‌های فیزیکی از ذهن، یک عنصر اساسی را در حیات ذهنی نادیده می‌انگارند و غالباً چون آن را قابل تبیین فیزیکی نمی‌دانند به نبود آن فتوا می‌دهند.

۳.۱. علم مدرن و اراده

تا این‌جا دو بخش مهم از حیات ذهنی که همان احساسات و اندیشه‌ها باشند و رابطه‌ی آن‌ها با نگاه علمی، اجمالاً مورد بحث قرار گرفت. اما جنبه‌ی مهم دیگری از حیات ذهنی ما اراده و عاملیت^{۴۶} اخلاقی است. هستی و واقعیت، در آن نوع نگاه علمی که همه چیز را به فیزیک و شیمی فرومی‌کاهد، اموری غیر شخصی^{۴۷} است که شامل اشیاء فیزیکی بدون ذهن است. در این نگاه، همه چیز به ذرات منفعل فیزیکی و بدون غایت فروکاسته می‌شود و در نتیجه، جایی برای اراده‌ی آزاد و عاملیت اخلاقی باقی نمی‌ماند. در دیدگاه فوق، چیزی به نام قوای کنش‌گر^{۴۸} وجود ندارد و همه‌ی اجزای مورد مطالعه‌ی آن یکدست و واحداند و جنبه‌ی منفعل^{۴۹} دارند و تحت لوای قوانین طبیعت قرار می‌گیرند. به عبارت دیگر، تنها هنگامی که اتفاقی بر آن‌ها می‌افتد و چیزی بر آن‌ها اعمال می‌شود، اثری هم از آن‌ها بروز می‌کند؛ برای نمونه وقتی دینامیت آتش بگیرد، منفجر می‌شود. اما کنش‌گری و فاعلیت، مقوله‌ی دیگری است و به معنای عمل کردن، ایجاد تغییر، حرکت و انجام کاری است و این چیزی است که از محدوده‌ی مطالعه‌ی علوم طبیعی خارج است. دانشمندان تجربی همواره با طبیعت و جهانی از اشیاء، سرو کار دارند که ویژگی‌های قابل مطالعه و بررسی به شیوه‌ی این علوم دارند. این دانشمندان برای نمونه دمای ثابت تبخیر آب یا ذوب یک فلز را اندازه‌گیری می‌کنند. اما این‌ها با عالم انسانی که عالم اراده و خلاقیت است، تناسبی ندارد. به همین دلیل فیلسوفی مانند رودریک چیسولم^{۵۰} می‌گوید: «به معنای دقیق کلمه، هیچ علم مطالعه‌ی انسان نمی‌توان داشت»^{۵۱}، یعنی علوم طبیعی و دقیقه در مطالعه‌ی انسان به کار نمی‌آید یا کفایت نمی‌کند.

۴.۱. علوم طبیعی و علوم انسانی

پس علوم طبیعی شاید برای بررسی اشیاء طبیعی بی‌جان مناسب است، اما برای درک امور زنده، معنوی و خلاق در عالم انسانی مناسب نیست. در علوم انسانی که شامل دین، هنر، فلسفه، تاریخ و... می‌شود، دیگر نمی‌توانیم روش علوم طبیعی را به کار ببریم. زیرا یک قطعه شعر، نقاشی، متن فلسفی و دینی و مانند آن، شیء نیست، بلکه محصول خلاقیت یک روح است که با ما از معنایی سخن می‌گوید. اگر این امور را مانند اشیایی که در علوم طبیعی مطالعه می‌شوند به شمار آوریم، در این حالت گوش خود را به روی معنای آن بسته‌ایم. برای نمونه، یک نقاشی یا خط معروف را در نظر بگیرید. اگر کسی بخواهد با نگاه علمی، این نقاشی را بر اساس رنگدانه‌های فیزیکی و شیمیایی آن تحلیل کند، باید بگویم که بویی از معنای تاریخی، فرهنگی، اخلاقی، مذهبی و انسانی آن نبرده است. معنا، امری است مربوط به آگاهی و فرهنگ انسانی و قابل فروکاستن به فیزیک و شیمی نیست. برای درک معنا باید سراغ «علوم انسانی» برویم. در واقع باید گفت علوم طبیعی و علوم انسانی فرق‌های اساسی دارند که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱.۴.۱. در علوم طبیعی، دانشمند از اشیایی که مطالعه می‌کند، فاصله می‌گیرد و خودش را در پرانتز می‌گذارد تا مبادا در مطالعه‌اش اثر بگذارد. اما در علوم انسانی خود «من» حضور دارم و با «دیگری» در فهمیدن مشارکت می‌کنم.

۱.۴.۲. هدف علوم طبیعی استیلا بر طبیعت است و دانشمند علوم طبیعی با کشف قوانین تکرارپذیر در طبیعت می‌تواند مانند یک ارباب فعال بر اشیاء منفعل استیلا یابد. اما در علوم انسانی، استیلا بر اشیاء بی‌جان مطرح نیست، بلکه تفاهم و مشارکت و ارتباط متقابل و انتقال معنا میان اشخاص (نه اشیاء) مطرح است.

۱.۴.۳. در علوم طبیعی، علم ما نسبت به اشیاء، ثابت و مشخص است. یعنی درمی‌یابیم که مثلاً آب در ۱۰۰ درجه به جوش می‌آید یا فلان فلز در فلان درجه ذوب می‌شود. تا وقتی که آب، دارای چنین ویژگی که هست، باشد، همان حکم، بدون تغییر بر آن صادق است. اما در علوم انسانی با اشیایی ثابت، سرو کار نداریم که احکام ثابتی را هم تا ابد بر آنها بار کنیم، بلکه با موجوداتی زنده، پویا و خلاق به نام انسان سرو کار داریم. انسان، موجودی است که می‌فهمد، تفسیر می‌کند، داوری می‌کند و جهت‌گیری و ارزش، هدف و معنا از زندگی او جدایی‌ناپذیر است. حتی در علوم طبیعی هم تحقیقات و آزمایش‌ها بر اساس هدفی، معنایی، پرسشی و علاقه‌ای انسانی شکل می‌گیرد.

۱.۵. ویژگی‌های انسان

تفاوت علوم انسانی و علوم طبیعی بیش از هر چیز راجع به تفاوت موضوع مورد مطالعه‌ی آن‌ها است. بنابراین باید دید که انسان چگونه موجودی است که او را از موضوع مورد مطالعه‌ی علوم طبیعی یعنی از اشیاء بی‌جان، گیاهان، ماشین‌ها و تا حدی هم حیوانات، جدا می‌کند. برخی ویژگی‌های انسان عبارت است از:

۱.۵.۱. تفسیر خود^{۵۲}

انسان موجودی است که خودش را تفسیر می‌کند. یکی از جنبه‌هایی که شخص انسانی را می‌سازد، فهمی است که او از خودش دارد. رفتارگرایی^{۵۳} مکتبی بود که دقیقاً همین جنبه‌های درونی وجود انسان را مانند درکی که او از خودش دارد، نادیده می‌گرفت. رفتارگرایی با مدل و الگوی علوم طبیعی به دنبال درک علمی و عینی از انسان با تمرکز بر اموری بود که یک مشاهده‌گریرونی و با فاصله می‌تواند دریابد. در رفتارگرایی، مدل و الگوی علوم طبیعی به طور نابه‌جایی در علوم انسانی به کار گرفته شد. اشیایی که مورد مطالعه‌ی علوم طبیعی قرار می‌گیرند، فهمی از خودشان ندارند و خودشان را تفسیر نمی‌کنند. اما انسان‌ها این‌گونه نیستند. بنابراین برای درک انسان، حتماً باید این جنبه‌ی اساسی وجود او که همان درک و فهم یا تفسیر و نگاه او به خودش است مورد لحاظ قرار گیرد. این خودتفسیرگری^{۵۴}، آن‌قدر مهم است که تغییر در آن موجب دگرگونی در خویشستن می‌گردد. یعنی وقتی فهم انسان تغییر می‌کند، هم خودش و هم آن‌چه مورد درک قرار می‌گیرد، دگرگون می‌شود.

۱.۵.۲. هدفمندی

انسان‌ها موجوداتی هستند که برای خودشان اهدافی^{۵۵} اصیل و ذاتی دارند؛ یعنی اهدافی که خودشان تعیین می‌کنند و برای‌شان اهمیت دارد و نقش مهمی در تعیین این‌که چه کسی هستند، ایفا می‌نماید. یک ماشین، ذاتاً دارای هدف نیست، بلکه همواره اهدافی برای آن از سوی انسان‌ها تعیین می‌شود. در واقع، انسان‌ها هستند که این ماشین‌ها را می‌سازند و از آن‌ها برای رسیدن به اهداف انسانی خودشان بهره می‌برند. یک ماشین، همواره براساس اهداف و مقاصد طراحش ساخته می‌شود. هدف او ذاتی و برای خود نیست، بلکه برای دستیابی به مقاصد انسان است.

چون انسان یک شخص و دارای هدف است، توضیح علمی از رفتار او که صرفاً براساس علل خارجی یا قوانین غیر شخصی^{۵۶} باشد، صحیح نیست. بلکه این توضیح باید مبتنی بر دلایل و اهدافی باشد که شخص براساس آنها زندگی‌اش را پیش می‌برد. برخلاف

علوم طبیعی که به بررسی «علل»^{۵۷} خارجی می‌پردازند، در علوم انسانی باید «دلایل»^{۵۸} و اهداف انسانی را مورد لحاظ قرار داد. تبیین علی در علوم طبیعی، به معنی آن است که چیزی را نمونه‌ای از یک قانون کلی بدانیم؛ برای نمونه «هرگاه الف رخ دهد، ب هم رخ می‌دهد. الف اتفاق افتاده است، بنابراین ب هم رخ داده است». در این جا می‌گوییم الف، علت ب است و رخ دادن ب را به طور علی توضیح می‌دهیم. مثال‌های طبیعی در این زمینه فراوان است. برای نمونه، آب که به حرارت ۱۰۰ درجه برسد، جوش می‌آید. در این جا حرارت ۱۰۰ درجه، علت جوش آمدن آب است و طبق همان تبیین علی^{۵۹} می‌توان گفت: «هرگاه آب در سطح دریا به حرارت ۱۰۰ درجه برسد، جوش خواهد آمد. این آب به دمای ۱۰۰ درجه رسیده است، بنابراین جوش خواهد آمد».

این توضیح علی، کاملاً عینی^{۶۰} و غیر شخصی است و برای بسیاری از دانشمندان و حتی فیلسوفان جذاب است. اما به کار گرفتن همین توضیح در عالم انسانی کاملاً نابه‌جاست، زیرا انسان برخلاف اشیای مورد مطالعه‌ی علوم طبیعی، یک شیء بی‌جان و منفعل نیست و یکی از ارکان وجود او هدفمندی است. انسان، موجودی است که هدف دارد، نقشه می‌کشد و براساس اهداف و طرح‌هایش به پیش می‌رود، در واقع، انسان در زندگی خود با اهدافی پیش می‌رود که دلایل رفتار او هستند. شخص دارای اراده برای انجام عمل خود، دلیل و قصد و نیت دارد و این دلیل داشتن، امری است که در حوزه‌ی امور فیزیکی قرار نمی‌گیرد. برای توضیح بیشتر باید میان دلیل و علت تمایز گذاشت. برای نمونه هنگامی که می‌گوییم «آب، جوش آمد، چون حرارت دید»؛ در این جا علت جوش آمدن آب را بیان می‌کنیم. اما وقتی می‌گوییم «حسن به آشپزخانه رفت چون می‌خواست چای بریزد»، در اینجا نه از علت بلکه از دلیل کار حسن سخن می‌گوییم و بهتر است عبارت جمله را به این شکل برگردانیم: «حسن به آشپزخانه رفت تا چای بریزد».^{۶۱} در این جا چای ریختن، یک هدف و غایت است برای عمل حسن. اما در آن نوع نگاه علمی که همه چیز محصول تصادم‌های کور اشیای فیزیکی است، چیزی به نام غایت^{۶۲} نداریم. ماده، سازوکاری ماشینی دارد؛ در اثر تماس حرکت می‌کند و رفتار آن تنها براساس زنجیره‌ی علل کافی است.

از این رو فهم رفتار انسان مستلزم تبیین غایی^{۶۳} است؛ یعنی ارجاع به نتیجه‌ای که برای نیل و رسیدن به آنها، اتفاقاتی رخ داده است. واژگانی هم که در زبان متعارف و معمولی به کار می‌بریم مانند خواست، میل، قصد، نیت، مسئولیت و عمل (کنش)، همگی بیانگر باوری ضمنی به این است که انسان‌ها موجوداتی هدفمند اند. برای مثال، وقتی کسی به شیوه‌ی

خاصی رفتار می‌کند، فرض مان این است که منظوری^{۶۴} دارد و به دنبال نتایج خاصی است و ما هم به تبع آن پاسخ مناسب می‌دهیم. بنابراین رفتارهای انسانی صرفاً وقایعی خنثا در عالم بیرون نیست، بلکه بیانگر جهت‌گیری درونی است که از سوی انسان برای رسیدن به یک هدف یا مقصود خاص، شکل گرفته است. از این رو عمل انسان علی‌الاصول با مسئولیت همراه است؛ مسئولیتی که نمی‌توان به هیچ ماشین یا حیوانی نسبت داد. هیچ انسان عاقلی یک شیر یا پلنگ را به خاطر دریدن گوسفند به میز محاکمه نمی‌کشانند و حکم اخلاقی یا قانونی برای او صادر نمی‌کند. این درک ما از عالم حیوانات از آن رو است که مفاهیمی چون مسئولیت، اراده، آزادی و مانند آن را اساساً در عالم حیوانات جاری و ساری نمی‌دانیم.

۱.۵.۳. زیانمندی

زیانی که در انسان‌ها هست در اشیاء بی‌جان، ماشین‌ها و حتی حیوانات وجود ندارد. زیان و کلمات در عالم انسانی نمادهایی‌اند که با قصد و نیت همراه است و انسان‌ها از آن‌ها معانی کلی درک و اراده می‌کنند؛ در حالی که زیان در عالم حیوانات، صرفاً شامل نشانه‌های طبیعی و حسی است. آن‌چه در عالم انسانی جاری است بسیار متفاوت است از آن‌چه که برای نمونه با زحمت و دردسر بسیار به یک شامپانزه آموخته‌اند که وقتی موز می‌خواهد، فلان علامت را فشار دهد. زیان، در عالم حیوانات صرفاً شامل نشانه‌های طبیعی^{۶۵} (و حسی) است، در حالی که همین زیان در عالم انسانی به نمادهایی اطلاق می‌شود که با قصد و نیت همراه است^{۶۶} و انسان‌ها از آنها معانی کلی درک و اراده می‌کنند.

زیان در عالم انسانی، برآیند یک بافت^{۶۷} معنادار است که واژه‌های آن با ارجاع به مفاهیم دیگر معنا می‌یابند و این مفاهیم هم هریک دارای گذشته و سابقه‌ای هستند و امکانات متنوعی برای به‌کارگیری آنها وجود دارد که تنها با زیستن و گفت‌وگو در عالم انسانی فهمیده می‌شوند.

افزون بر این، زیان انسان، فقط بیانگر و توصیف‌کننده‌ی^{۶۸} واقعیت نیست، بلکه فراتر از آن است و تا حدی، آفریننده^{۶۹} هم هست. هنگامی که کسی در مورد خودش سخن می‌گوید و برای نمونه، از باورهایش دفاع می‌کند، در عین حال، خودش را هم شکل می‌دهد و می‌آفریند. بنابراین زیان در عالم انسانی، فقط انعکاس‌دهنده‌ی خود و واقعیت نیست، بلکه ایجادکننده نیز هست.

۱.۵.۴. ارزش‌داوری

هویت و ساختار وجودی انسان به یک معنا مبتنی بر اخلاق است. اخلاق در این جا به معنی گسترده‌ای به کار رفته و شامل هر نوع ارزش‌داوری^{۷۰} می‌شود. اساساً هویت هر شخص

براین اساس شکل می‌گیرد که اموری را ارزشمندتر از امور دیگری می‌داند. تنها برای انسان است که اموری ارزش و اهمیت^{۷۱} دارد و برخی از آن‌ها با ارزش‌تر و مهم‌تر از سایر امور است. از این جاست که هویت انسان در یک معنای عام، با اخلاق، گره خورده است. برای هیچ ماشینی، حس اهمیت^{۷۲} مطرح نیست و احساس نمی‌کند که برخی امور، مهم و ارزشمنداند. برای نمونه، رایانه‌ها اگر در طبقه‌بندی‌ها اولویت دارند، این صرفاً براساس برنامه‌ریزی است نه براساس حس اهمیت، اخلاق و ارزش.

۱.۵.۵. وجود دیالوگی

در بنیاد هویت انسان، گفت‌وگوها، دیالوگ‌ها و داد و ستدهای مختلف واقعی یا خیالی با دیگران در جریان است. اشخاص، از طریق گفت‌وگو، مکالمه، مصاحبت و داد و ستدهای مختلف فکری، عاطفی و مانند آن است که به خودشان شکل می‌دهند. البته دیالوگ، فقط زبانی نیست، بلکه همه‌ی داد و ستدها و مواجهه‌ها و تعامل‌های انسانی را در بر می‌گیرد. حتی دیالوگ‌هایی که درون فرد یا با قوه‌ی تخیل صورت می‌گیرد، نیز شامل آن می‌شود. برای نمونه ممکن است من نزد خودم تخیل کنم که اگر به سن ۴۰ سالگی برسم فلان شخص در مورد من چه می‌اندیشد. این تخیلات، ممکن است حتی در مورد افرادی باشد که در گذشته‌اند یا هنوز به دنیا نیامده‌اند. برای نمونه، پیش خود تخیل می‌کنم که به نوه‌هایم که هنوز به دنیا نیامده‌اند، در مورد کودکی‌ام چه بگویم.

این گفت‌وگوها و داد و ستدها و تعامل‌ها، اساس شخصیت و هویت ماست. ما اگر از نظر فیزیکی جدا هستیم، اما از نظر فکری و روان‌شناختی به هم پیوسته‌ایم. حیات درونی ما مبتنی بر نواهای گوناگون و رنگارنگ از مکالمات و مصاحبت‌های ما با افراد دیگر یا موجودات دیگر (مانند خداوند) است. از این رو آنچه من هستم، همواره به ورای من و به وادی ارتباطاتم با دیگران ارجاع و اشاره دارد. این دیالوگ‌ها و ارتباطات است که به ساختن هویت من کمک می‌کند. اما وجود اشیاء، وجود دیالوگی نیست؛ وجودی در خود فروسته^{۷۳} و تک‌افتاده^{۷۴} است که به شکلی انفرادی قابل بررسی است. اما وجود انسان، وجودی دیالوگی و با دیگران است.

۱.۵.۶. بدغدندی^{۷۵}

باید گفت که در فلسفه‌ی جدید، هم آن نوع ماده‌گروی^{۷۶} که آگاهی انسان و تجربه‌های شخصی او را نادیده می‌گیرد و هم آن نوع دوگانه‌انگاری^{۷۷} که روح و بدن را کاملاً جدا و بیگانه از یکدیگر می‌داند و بدن انسان را ناچیز می‌شمارد، به بیراهه می‌روند. انسان، نه این است و نه آن؛ بلکه یک آگاهی بدنمند^{۷۸} است.

در نقد ماده‌گزوی باید گفت که انسان، شیئی مانند اشیاء دیگر در جهان نیست. اشیاء، قابل تجزیه به اجزای جدا از هم‌اند و ارتباطی بیرونی و مکانیکی میان اجزای آنها وجود دارد. چنین نگاهی که در علوم طبیعی وجود دارد، اگر به عالم انسانی (و حتی حیوانی) تسری یابد، بدن‌ها و ارگان‌یسم‌ها را از بیرون و با فاصله بررسی می‌کند. اما باید گفت که «بدن من»، یک شیء نیست، چیزی است که با آن زندگی می‌کنم، عضوی از خود من است و من درکی درونی از آن دارم. حرکات بدن من از یک جا به جای دیگر، حرکات من است که برای رسیدن به هدفی که در نظر دارم، انجام می‌شود؛ برای مثال حرکت می‌کنم و می‌خواهم چیزی بگویم، جایی را ببینم، یا پیاده‌روی کنم و هوای تازه بخورم. من این حرکات را به عنوان قسمتی از زندگی و حیات خودم تجربه می‌کنم نه به شکلی با فاصله و جدا افتاده، چنانچه برای نمونه، به حرکات توپ‌های بیلیارد روی میز نگاه می‌کنم (وقتی که خودم مشغول بازی نباشم). پس حرکات بدن من برای من معنا دارند. وقتی دستم بریده می‌شود احساس درد می‌کنم. این بریدن، فقط اثر یک شیء بیرونی و قابل مشاهده نیست که شیئی دیگر را حرکت می‌دهد، بلکه امری است که تجربه‌ی من را شکل می‌دهد و پاره‌ای از زندگی درونی من است.

از سوی دیگر، در نقد آن نوع دوگانه‌انگاری هم باید گفت که ما انسان‌ها ماشین‌های اندیشنده‌ای نیستیم که به طور تصادفی و عارضی، بدنی هم زاید بر آن چه هستیم، با خود حمل کنیم. بدن، جزئی از وجود ما، سرشت ما و سرنوشت ماست. این طور نیست که از بد حادثه، چند روزی در قفسی به نام بدن باشیم. بدن، جزو «داشته»^{۷۹} های ما نیست؛ از مقوله‌ی «بودن»^{۸۰} است. بدن، وسیله هم نیست، یعنی این گونه نیست که ما از یک سو بیاندیشیم و فکر کنیم و از سوی دیگر، بدن هم سخت‌افزار اجرایی باشد. بدن، هم سخت‌افزار است و هم نرم‌افزار! ما با بدن است که می‌اندیشیم.

بنابراین رفتار انسان‌ها، باید به گونه‌ای کاملاً متفاوت از رفتار اجسام بی‌جان درک شود. (حتی رفتار حیوانات را هم نمی‌توان به عالم بی‌جان فروکاست). انسان‌ها به همان نحو که دست دارند، لبخند می‌زنند و حرکات فیزیکی مشابه دارند، دارای فهم، هدف، عاطفه و مانند آن نیز هستند. در عالم انسانی، اموری مانند ارزش، هدف و معنا داریم که فهمی متفاوت از آن چه در علوم طبیعی جاری است، می‌طلبد. نگاه علمی به رفتار انسان از یک سو و دوگانه‌انگاری از سوی دیگر، هر دو در یک نقطه اشتباه می‌کنند؛ زیرا امور بیرونی و فیزیکی را از امور شخصی و درونی در آگاهی فرد، جدا از هم در نظر می‌گیرند؛ در حالی که رفتار انسان، محصول یک آگاهی بدنمند است. وقتی یک انسان را می‌بینیم مجموعه‌ای از حرکات

مکانیکی بی معنا به چشم مان نمی آید، بلکه اهداف انسانی را در حرکات بدنی با هم می بینیم.

۱.۵.۷. احساس مندی^{۸۱}

در تاریخ فلسفه معمولاً به دو چیز با دیده ی تحقیر و خوارداشت نگریسته شده است: بدن و عواطف. فیلسوفان معمولاً با چوب عقل انتزاعی بر سر این دو موجود بی گناه کوبیده اند و آن ها را طرد و تحقیر کرده اند. اما اتفاقاً هر دوی این ها در وجود آن چه انسان می نامیم، اهمیت اساسی دارند. بر فرض که چیزی به نام «ماشین اندیشنده»، ممکن باشد، اما چنین چیزی، چنان چه گفته شد، نه تنها «بدن» به معنای انسانی ندارد، بلکه عواطف و احساسات هم ندارد.

عواطف ما بخشی از وجود ما نیست که مخالف عقل یا اخلاق باشد. دقیقاً برعکس، باید گفت که بدون عواطف و احساسات، عقل و اخلاق هم نمی توان داشت. انسان، موجودی عاطفه مند و دارای احساس است. این عواطف، شرط تصمیم گیری های عقلانی انسان اند. عقلانیت ما با عواطف ما پیوندی نیکو و جدانشدنی دارد و نقش اساسی در خود عقلانیت ایفا می کند. از این رو باید گفت که یکی از تفاوت های انسان و ماشین همین است که عواطف انسان، با عقلانیت او پیوسته است. درست همان طور که با بدن خود می اندیشیم، با عواطف خود هم فکر می کنیم.

عواطف ما نه تنها مانع و مخالف عقل و اخلاق نیستند بلکه هوشمند اند و حاکی از ارزش داوری نسبت به جهان اند. عواطف، در اصل نوعی داوری درباره ی امورند و بنابراین ما در برابر عواطف مان منفعل نیستیم، بلکه در شکل دادن و پرورش آنها نقش فعال داریم. پس نمی توانیم به عواطف مان همچون بهانه هایی برای رفتار ناشایست خود متوسل شویم؛ برای نمونه گفتن اینکه «ببخشید، من عصبانی بودم و آن کار را کردم»، یا «متأسفم، حرفی که زدم از روی حسادت بود» و سخنانی مانند آن، توجیه مناسبی نیست. ما به همان اندازه که مسئول افکار و اعمال مان هستیم، مسئول عواطف مان نیز هستیم. چون عواطف ما هوشمند اند و بیرون از ساحت عقل و ادراک ما قرار نمی گیرند. در واقع، ما با عواطف مان، داوری می کنیم.

احساسات و عواطف، گرچه در حیوانات هم هست اما کیفیت آن بسیار متفاوت از چیزی است که در عالم انسانی می گذرد. عواطفی مانند شرم، افسوس، خجالت و مانند آن در عالم حیوانات، بی معناست. حیوانات احساس آزرده گی خاطر از یک توهین یا بی حرمتی^{۸۲} ندارند،