

فصلنامه علم‌رهیافت‌های سیاسی و بین‌المللی، شماره شایه: 1735-739X

دوره ۱۲، شماره ۳ (پیاپی ۶۵)، بهار ۱۴۰۰

پدیدارشناسی مدنی و مطالعات توسعه

عباس منوچهری*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۸/۰۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۱/۲۰

چکیده

در ایران به چرائی عدم موفقیت برنامه‌های توسعه، پاسخ‌های مختلفی داده شده، اما توجهی به اهمیت «مبانی فکری توسعه» نشده است. این در حالی است که نظریه‌پردازی در باب «توسعه»، در آغاز در مکاتبی چون اقتصاد رشد و مدرنیزاسیون که مبتنی بر مفروضات پارادایمی «علم سیاست پوزیتیویستی» و «علم اقتصاد کلاسیک» هستند پردازش شد. این ابتناء، از یکسو تضمینات نظری و عملی خود را دارد و از سوی دیگر، بی توجهی به آن تبعات معینی برای توسعه اندیشی در بر داشته است. در چند دهه اخیر، نظریه‌های جدید توسعه همچون نظریه‌های «اخلاق توسعه» و «توسعه انسان»، به صراحت با رجوع و اتکاء به مبانی فکری متفاوت از نظریه‌های پیشین توسعه به دو پارادایم مدنی، یعنی «پارادایم عرصه عمومی» و «پارادایم بازار» تاسی جسته و هنجارهایی چون «عدالت»، «آزادی»، و «زندگی خوب» را وارد مباحث توسعه کرده‌اند. اما، در نهایت تنش میان این دو پارادایم مدنی نظریه‌های جدید را نیز دچار تنش کرده است. در اینجا (پدیدارشناسی امر مدنی) بعنوان نوعی مبنای فکری-فلسفی که می‌تواند با توجه به اقتضائات زمینه و زمانه، تمهیدگر توسعه اندیشی در ایران فارغ از تنش حاصل از دوگانه مدنی مذکور باشد، مطرح شده است.

واژگان کلیدی: سیاست تکنیکی، پدیدارشناسی هرمنوتیکی، پدیدارشناسی مدنی،

توسعه، مبانی فکری

* استاد فلسفه سیاسی،
گروه علوم سیاسی
دانشگاه تربیت مدرس.

مقدمه

نظریه‌های اولیه «توسعه» یعنی «اقتصاد رشد» و «مدرنیزاسیون» مبتنی بر مفروضات پارادایمی «فایده‌گرایی» و «علم اقتصاد کلاسیک» بودند. این ابتناء از یکسو تضمینات نظری و عملی خود را داشته و از سوی دیگر، بی توجهی به آن تبعات معینی برای توسعه اندیشی در بر داشته است. اما در چند دهه اخیر، نظریه‌های جدیدی همچون نظریه‌های «اخلاق توسعه» و «توسعه انسان» به صراحت با رجوع و اتکاء مکاتب اندیشه سیاسی متفاوت یک تحول پارادایمی در نظریه‌های توسعه را در بر داشته‌اند. این نظریه‌ها نیز تضمینات نظری و عملی خاص خود را برای توسعه اندیشی در بر داشته‌اند.^۱ تعبیر درست و دقیقتر برای آنچه «اندیشه سیاسی» نامیده می‌شود، «اندیشه مدنی» است. چه اینکه، اضافه «سیاسی» در «اندیشه سیاسی» از *politikon* یونانی که با واژه *polis* که با «شهر/کشور» هم ریشه است، گرفته شده است.^۲ رومیان در زبان لاتین از *civil* و فارابی از «مدنی» بعنوان معادل برای *politikon* استفاده کردند. به این معنا، دانش مدنی^۳ اساساً دانشی بوده که وظیفه و کارکرد آن تأمین سعادت (خشنودی و/یا سرانجام نیک) انسان بوده و زندگی خوب را با ایجاد همگرایی فرونتیک، یعنی همگرایی از طریق مشارکت شهروندان دارای

۱. در این مورد به مقالات زیر مراجعه کنید:

- اندیشه شناسی سیاسی الگوی نیازهای اساسی». مهدی مظفری نیا، عباس منوچهری، مسعود غفاری. پژوهش سیاست نظری پاییز و زمستان ۱۳۹۶ شماره ۲۲، ص ۱۵۳. - اندیشه شناسی سیاسی الگوی تعدیل ساختاری. مهدی مظفری نیا، عباس منوچهری، مسعود غفاری نشریه جستارهای سیاسی معاصر، سال هفتم شماره ۲ (پیاپی ۲۰، تابستان ۱۳۹۵)، صص ۹۳-۱۱۶. - اندیشه شناسی سیاسی نظریه مراحل رشد اقتصادی روستو. مهدی مظفری نیا، عباس منوچهری، مسعود غفاری، فرشاد مومنی. فصلنامه مطالعات میان رشته ای در علوم انسانی، سال هشتم شماره ۲ (پیاپی ۳۰، بهار ۱۳۹۵)، صص ۱۵۷- الهام حبیبی عباس منوچهری طاهره میرعمادی رضا مهدیانندیشه شناسی سیاسی نظریه سرمایه انسانی و استخراج دلالت های سیاستی آن در حوزه آموزش عالیمبع: مطالعات میان رشته ای در علوم انسانی دوره یازدهم زمستان ۱۳۹۷ شماره ۱ (پیاپی ۴۱) گذار از فرد کنشگر به شهروندی عاملیتی تمهیدی برای نارسایی مبانی انسانی شناسی رهیافت قابلیت «آمارتیا سن» نویسنده: عباس منوچهری سعید نریمان. رویکرد فرونتیک به مثابه بنیادی برای علوم انسانی معطوف به توسعه. عباس منوچهری محسن علوی پور. رهیافت های سیاسی و بین المللی سال یازدهم بهار ۱۳۹۹ شماره ۳ (پیاپی ۶۱).

۲. معادل واژه *politikon* یونانی، که با واژه *polis* هم ریشه است، «مدنی» است. براین اساس در اینجا از «امر مدنی» معادل *The Civil* بجای «امر سیاسی» *The Political* استفاده شده است.

3. *politike episteme*

فضیلت مدنی و بر اساس آن، تشکیل پوییتی (صورتبندی همگرایی مدنی) تمهید می‌کرده است.^۱

به همین جهت، دانش مدنی با «علم اخلاق»^۲ که همان موازن نظری برای خوب عمل کردن بود، وحدت معرفتی داشت. تا آنجا که اخلاق نیکوماخوس ارسطو را مبنای بحث «سیاست» وی می‌دانند؛ و به همین سیاق، اخلاق ناصری خواجه نصیرالدین طوسی را. لذا، در حکمت عملی کلاسیک^۳ خوشبختی غایت زندگی انسان به حساب می‌آید و با موازین اخلاقی چون «خیر» و «عدالت»، تعریف می‌شود. به عبارت دیگر، دانش مدنی کلاسیک به مثابه یک دانش عملی^۴ یا همان حکمت عملی در خدمت «بهرت زیستن» بود. از این رو می‌توان معرفت مدنی یونان کلاسیک یا علم مدنی فارابی را که با علم مدرن یا science امروزی متفاوت‌اند، همان تفکر مدنی دانست، که ویژگی منحصر بفرد آن «هنجاری»^۵ بودن آن است. به این معنا که برای بهتر زیستن هنجار/ معیار، مثلاً عدالت را ارائه می‌کند.

اما در دوران آغازین عصر مدرن در قرن هفده میلادی تفکر و دانش مدنی در همسوئی با «علم جدید» دچار نوعی گسست گفتمانی و تحول پارادایمی شد و شاخص‌ترین وجه آن جدائی معرفت مدنی از دانش اخلاق و موضوع آن «مبارزه برسر قدرت» یا «مناسبات قدرت در جامعه» شد. در نتیجه، دانش مدنی به دانشی که موضوع آن «نظم اجتماعی» یعنی «تنظیم روابط قدرت» و هنجار اصلی آن «امنیت» بود، تبدیل شد. هابز و لاک به ضرورت حکومت قائل بودند، تا از جان و مال افراد صیانت کند. لذا «علم سیاست» نزد آنها بین حکومت و حقوق افراد پیوند برقرار می‌کرد، یعنی قدرت را در خدمت منافع افراد می‌دیدند. در نتیجه، عرصه عمومی/مدنی به عرصه «سیاسی» که قلمرو اقتدار محسوب شد تبدیل شد و افراد هویت مدنی یعنی شهروند صاحب

۱. عدم تمایز میان دولت به معنی کشور از حکومت به معنی نظام سیاسی آسیب جدی به فهم پدیده‌ها و امور مدنی بوده است. نام کتاب جمهوریت افلاطون هم پولیتیا یا همان پوییتی (کشور شهروندان-قانون اساسی) است نه نظام جمهوری.

2. Ethics

۳. حکمت عملی ارسطو شامل دو دانش اخلاقیات (Ethics) و دانش مدنی (Politics) می‌شود.

4. praktike episteme

5. normative

اقتدار در عصر کلاسیک را از دست دادند و به طرف قرارداد با عرصه اقتدار تبدیل شدند. بدین ترتیب دانش مدنی به تکنیک قدرت یا به قول هابرماس «مهندسی اجتماعی» تبدیل شد (Habermas, 1988: 53).

بنابراین می‌توان گفت امر مدنی و دانش مدنی کلاسیک به امر سیاسی و دانش سیاسی تبدیل شد و تا به امروز به عنوان آنچه می‌توان آنرا «پاراادیم سیاسی» نامید تداوم یافته است. در قرن هجده میلادی، روسو در فرانسه برخلاف هابز مجدداً با محوریت بخشیدن به شهروندان و مشارکت آزادانه شهروندان در تصمیم‌گیری و تعیین سرنوشت خویش، سنت مدنی را احیاء کرد. اما در همین زمان، در دنیای آنگلو ساکسن که آغاز مناسبات سرمایه‌داری صنعتی را تجربه می‌کرد، آدم اسمیت «بازار» را «جامعه مدنی» نامید و بر اساس «قوانین طبیعی» با برتری تبادل خصوصی و مستقل کالا، «بازار» را به جای عرصه عمومی قرار داد (چاندوک، ۱۳۷۷: ۷۸).

اقتصاددانان کلاسیک «تاریخ طبیعی جامعه مدنی» را بصورت پیشرفت قانونمند تمدن بشری تفسیر کردند که به سوی جامعه لیبرالی به معنای اقتصادی و سیاسی حرکت می‌کرد. بدین ترتیب در اقتصاد سیاسی کلاسیک، «زندگی خوب» مساوی شد با داشتن مناسبات منظم اقتصادی، نه داشتن شأن شهروندی و مشارکت سیاسی. لذا تجارت و بازار و سودآوری به محورهای آموزه‌های اخلاقی و اجتماعی تبدیل شدند. علم اقتصاد به جای دانش مدنی/سیاسی وظیفه سامان بخشیدن به زندگی افراد و سیاست‌گذاری‌های کلان را بر عهده گرفت و عملاً جایگزین مسولیت مدنی شهروندان و نیز نهاد حکومت شد.

در دو نیمه اول و دوم قرن نوزدهم دانش سیاسی/مدنی مسیره‌های کاملاً متفاوتی را پیمود. نیمه اول اقتصاد کلاسیک با فایده‌گرایی (Utilitarianism) جرمی بنتام (۱۸۳۲-۱۷۴۸) و «قطعیت» «پوزیتیویسم» آگوست کنت (۱۸۵۷-۱۷۹۸) پیوند خورد. بنتام دوگانگی دکارتی بین «جان» و «جسم» (ذهن-بدن) و ثنویت روانی «لذت» و «درد» را که به نوعی امتداد «حرص» و «هراس» هابزی بود، مبنای تدوین نظام‌های معرفتی و انواع دانش قرار

داد.^۱ او دانش سیاسی را در کنار اخلاق و زیبایی‌شناسی جزو علم وضع ذهنی مربوط به حس و عاطفه قرار داد. از دید او، خوشبختی همانا لذت بیشتر بود و میل به فایده نیروی محرکه اصلی حیات انسان (Bernstein, 1983: 5).
 اگوست کنت به تأسی از فرانسویس بیکن، اما با استدلالی متفاوت، الهیات و متافیزیک را بیرون از قلمرو دانش دانست. به نظر او، این دو نوع معرفت را نمی‌توان دانش محسوب کرد و فقط دانش «حسی»^۲ و اثباتی^۳ را می‌توان «دانش» انگاشت.^۴ بنابراین، فقط دو نوع دیسپلین مشروع به حساب می‌آمدند: منطق و ریاضی (Bernstein, 5). از طرف دیگر، اسپنسر (۱۸۲۰-۱۹۰۳) با داروینیسم اجتماعی «ستیز» و «بقای اصلح اجتماعی» را چونان هنجار پیشرفت و تکامل به میان آورد. او معتقد بود که پیشرفت اجتماعی مرهون رقابت میان افراد است و هر تلاشی برای کاهش رنج فقرا همانا دخالت در فرآیند طبیعی حذف شدن ضعفا و آنهایی است که متناسب با نوع بشر نیستند و باید حذف شوند. بدین ترتیب، سازمان معرفتی کانتی واژگون شد و اخلاق برخلاف نگرش کانت که آن را متعلق به عرصه آزادی می‌دانست، به عرصه ضرورت منتقل شد. این فهم تا دوره پوزیتیویسم در پارادایم‌های گوناگون تداوم داشت. حتی ماکیاولی و هابز هم در نهایت هدف عملی داشتند، ولی با علمی کردن سیاست، موضوع یا معنای آن را در تبیین «آنچه هست» مدون کردند.

بدین ترتیب کانون فکری سیاست تکنیک که قدرت‌مدار بود جامه علم جدید جامعه‌شناسی را به تن کرد و در نتیجه به واسطه ظهور تکامل‌گرایی و پوزیتیویسم، آنچه با شکل‌گیری علم اقتصاد در عرصه فکر و فرهنگ اتفاق افتاده بود، یعنی وانهادن هنجار و اخلاق، این بار با شکل‌گیری جامعه‌شناسی

۱. جان استورات میل بر همین اساس قائل به دو علم «فیزیکی» و «منشی» (*moral*) / نوع عمل آدمی) شد.

2. empirical

3. positive

۴. بدین ترتیب، سازمان معرفتی کانتی واژگون شد و اخلاق، برخلاف نگرش کانت که آن را متعلق به عرصه آزادی می‌دانست، به عرصه ضرورت منتقل شد. این فهم تا دوره پوزیتیویسم در پارادایم‌های گوناگون تداوم داشت. حتی ماکیاولی و هابز هم در نهایت هدف عملی داشتند، ولی، با علمی کردن سیاست، موضوع یا معنای آن را در تبیین «آنچه هست» مدون کردند.

پوزیتیویستی در عرصه نظر و عمل اجتماعی-سیاسی اتفاق افتاد. آنچه تا آن زمان در قلمروهای گوناگون موضوع دانش بود، از جمله دانش مدنی به دست کنت تماماً موضوع «علم پوزیتیویستی» یا «فلسفه طبیعی» شد.^۱ در نتیجه دانش سیاسی منطبق با اصول علم جدید شکل گرفت و برخلاف درک ارسطویی، هر ارجاعی به غایت انسانی در تعریف سیاست کنار زده شد و «آنچه می‌تواند باشد» به منظور تبیین «آنچه هست» نادیده گرفته می‌شود (Bernstein, XIV).

از طرف دیگر، اصل «پیشرفت» در آرای هگل با منطقی متفاوت از پوزیتیویسم آگوست کنت، به منزله سرشت تاریخ، توجیهی تاریخی-فلسفی پیدا کرد و یک ضرورت تاریخی دانسته شد. اما هگل جامعه مدنی/تجاری مورد نظر اقتصاد کلاسیک اسمیت را مرحله نهایی تاریخی نمی‌دانست و عبور از آن را یک ضرورت تاریخی می‌انگاشت. وی در فلسفه حق، اراده عمومی روسورا با دست پنهان اسمیت به شیوه دیالکتیکی آشتی داد. بدین ترتیب سیاست فرونتیک شهروند کلاسیک ارسطویی با وساطت «عقل در تاریخ» با علم اقتصاد جدید به صورت دیالکتیکی پیوند زده شد و سنتزی جدید از الزامات اخلاقی کلاسیک و آزادی فردی مدرن ترسیم شد که در آن در عین حال که دارایی و بازار را (آنچه وی به جای جامعه مدنی آن را سیستم نیازها می‌نامید) مرحله‌ای از سیر تکاملی عقل در تاریخ می‌دانست، اما «اطاعت» هر عقل جزئی (یا هر فرد آزاد در بازار) از ضوابط و قواعدی که عقل کلی در قامت حکومت مشروطه و در چارچوب قانون تعیین می‌کند را هنجار هادی به زندگی خوب در دولت (یا جامعه) مدرن دانست. پس از هگل، مارکس با حفظ نگرش تاریخی و شیوه دیالکتیکی او، سیر

۱. علمی که شامل دو نوع «انداموار» و «غیرانداموار» می‌شود. غیرانداموار فیزیک و نجوم بود، و انداموار زیست‌شناسی و جامعه‌شناسی (یا فیزیک اجتماعی). به تعبیر دیگر، اخلاق موضوع علم طبیعی شد، یعنی سه قلمرو نظری، عملی، و خلاقه ارسطو، و نیز قلمروهای سه‌گانه منطق، فیزیک، و اخلاق رواقی همگی در «علم فیزیک» جای گرفتند. تحولات فوق، با ظهور حلقه وین در دهه ۱۹۲۰، ابعاد وسیع‌تری پیدا کرد. به عقیده نمایندگان حلقه وین، فلسفه به مثابه رشته‌ای همپای علم با قضایا و مقدمات خاص خود وجود دارد، بلکه همه احکام و گزاره‌های معنادار در حوزه قضایای علمی جای می‌گیرد. فیزیکالیست‌ها نیز از «علم یگانه» سخن گفتند. به تعبیر آنها، زبان علم یگانه زبان فیزیک است و دربرگیرنده همه قوانین علمی است که بدون استثنا از قابلیت همپوندی برخوردار است. قوانین علمی گزاره نیستند، بلکه فقط عبارت از دستورالعمل‌هایی برای رسیدن به گزاره‌های نشانه‌ای در پیش‌بینی‌ها هستند.

تکاملی تاریخ را متفاوت از وی تبیین کرد. از یک سو، مارکس مانند آدام اسمیت قلمرو واقعی زندگی را قلمرو تولید مادی اعلام کرد و روابط تولید را، البته به شکل طبقاتی و نه به شکل مبادلاتی اسمیت مبنا محسوب کرد و از سوی دیگر مانند روسو معضلات موجود در جوامع اروپایی را محصول مناسبات سرمایه‌داری دانست. به نظر مارکس، دانش سیاسی موجود دانشی در خدمت سرمایه‌داری بود، نه در خدمت تأمین سامان نیک. لذا، وی فلسفه ماتریالیستی تاریخ و جامعه‌شناسی طبقاتی را که تبیین‌کننده وضع موجود و نشان‌دهنده سیر تحولات در آینده بودند، به جای علم سیاست قرار داد.

مارکس بر مبنای جامعه‌شناسی ماتریالیستی که بر اساس آن مناسبات اجتماعی تابعی از مناسبات تولید مادی محسوب می‌شدند، فرهنگ و سیاست را توابع و وابسته‌های مناسبات تولید دانست. به تعبیر او، اندیشه اقتصادی در قرن هجدهم مردم را برای کار و کالا به بازار کشاند، و فردگرایی، رقابت و خودخواهی ارتباط اجتماعی را جانشین پیوندهای طبیعی کرد. چنین تعابیر، تکرار و ادامه اقتصاد سیاسی کلاسیک بود که «سیاست» را عَرَضی و بی‌فایده می‌دانست. مارکس جامعه‌شناسی طبقاتی را قادر به توضیح امر واقع می‌دانست و ماتریالیسم تاریخی را قادر به تبیین ضرورت‌های تاریخی همچون تضاد و جنگ طبقاتی می‌دید که در نتیجه آن رهایی بشر به دست کارگران (پرولتاریا) محقق خواهد شد و جامعه بی‌طبقه ساختار زندگی خوب را تمهید خواهد کرد.

در آغاز قرن بیستم، برخلاف خوش‌بینی تاریخی روشنگری که مبنای آرای اقتصاد کلاسیک و همچنین فلسفه تاریخ هگل و مارکس بود، ماکس وبر دیدگاه خوش‌بینانه و تکاملی به تاریخ بشر را غیرواقعی تشخیص داد و آینده را تیره‌تر از آن چیزی دید که لیبرالیسم و مارکسیسم در قرن نوزدهم ترسیم می‌کردند. به نظر او، همه عرصه‌های زندگی در معرض تهدید مداوم تخریب نیروهای اجتماعی قدرتمندی هستند که جایی برای مشارکت دموکراتیک فردی یا تکامل دسته‌جمعی باقی نگذاشته‌اند. به تعبیر وبر، در شرایطی که سازمان‌ها، شرکت‌ها، اتحادیه‌های کارگری، احزاب توده‌ای و حکومت‌ها هر دم بزرگ‌تر می‌شوند، باید بهای سنگینی برای زیستن در جامعه صنعتی جدید پرداخته شود (هلد، ۱۳۷۳: ۲۲۳).

وبر در پی روشن کردن معضل لیبرالیسم برای ایجاد تعادل میان «اجبار و حق»، «قدرت و قانون» و «حکومت متخصصان و حاکمیت مردمی» بود. او دانش سیاسی را، برخلاف الگوی اقتصادی اسمیت و الگوی پوزیتیویستی کنت با «جامعه‌شناسی تفهیمی - تاریخی» ترکیب کرد و «معناکاوی» را برای فهم پدیده‌های انسانی را محوریت بخشید.^۱ وبر جامعه‌شناسی را علمی می‌دانست که می‌تواند به آن پرسشی که همیشه دانش سیاسی به آن پاسخ می‌داده پاسخ دهد، اینکه «ما باید چه کنیم و چگونه زندگی کنیم؟» (همان).

سیاست تکنیکی و مطالعات توسعه

علی‌رغم اینکه بروز دو جنگ ویرانگر در دنیای غرب (از ۱۹۱۴ تا ۱۹۴۵) مؤید نظر وبر بود و وضع «جنگ همگانی» هابزی و ستیز تاریخی اسپنسری و نتایج خشونت‌بار و وحشت‌زای آنها آرایش اجتماعی، سیاسی و وضع فکری-روحي در اروپا را به شدت تحت تأثیر قرار داد و ایده‌های «تکنیک قدرت»، پیشرفت، تکامل، لیبرالیسم، روشنگری و مدرنیته به طور جدی با سرخوردگی مواجه شدند،^۲ در دهه ۱۹۵۰ میلادی در آمریکا که فاتح جنگ دوم محسوب می‌شد، «مرگ فلسفه سیاسی» توسط اصحاب رفتارگرایی اعلام شد و دانش سیاسی به «سیاست علمی» (*Scientific Politics*) یا «علم سیاست» (*political science*) تبدیل شد. بنابراین، «علم سیاست» در آمریکا در قالب علم الاجتماع «کارکردگرایی ساختاری» (*Structural Functionalism*) به نظریه‌پردازی برای دوام و ثبات نظام‌های سیاسی پس از جنگ در دنیای غرب پرداخت.

بدین ترتیب، علم سیاست از بنیان‌های هنجاری گسسته شد و به ابزار-تکنیک به خدمت دستگاه‌های مستقر قدرت و ثروت در آمد و کارویژه‌اش حفظ وضع موجود و کمک به کارکرد نظام سیاسی و دستگاه اقتدار مستقر تعیین شد. این نظریه پردازی در نهایت متکی به بنیانهای نظری فایده‌گرایی بنتامی و علم «اقتصاد بازار» بود. همین مبانی فکری همچنین در قالب نظریه‌های

۱. در نیمه دوم قرن بیستم، هانس گنورگ گادامر مسیر وبر را با هرمنوتیک فلسفی خود پیمود و آنرا همان «فرونیسیس» ارسطو نامید.

۲. برای این بحث نگاه کنید به آگاهی و جامعه، نوشته استوارت هیوز.

مدرنیزاسیون و اقتصاد رشد سناریوهای تغییر در کشورهای هم‌چون ایران که آنها را «جهان سوم» نامیدند، پردازش کردند. لذا، ایجاد سامان بهتر زندگی در کشور هائی که مستعمره سابق قدرت‌های اروپائی در دو قرن هجده و نوزده بودند، در قالب «مراحل رشد اقتصادی» با ابتناء به آموزه «پیشرفت» که فکر کانونی علم اقتصاد کلاسیک بود، تئوریزه شد (پیترز، ۱۳۹۴: ۳۰). لذا، ایجاد سامان بهتر زندگی در کشور هائی که مستعمره سابق قدرت‌های اروپائی در دو قرن هجده و نوزده بودند، در قالب «نظریه‌های توسعه» تدوین نظری شد. توسعه در قالب برنامه‌های اقتصاد رشد عملاً با ابتناء به آموزه‌های فایده‌گرایی بوده‌اند و اعمال آنها به بازتولید خشونت ساختاری از جمله فقر و سرکوب سیاسی منجر شده‌اند. سیاست تکنیکی و توسعه اندیشی مبتنی بر آن، متضمن خشونت علیه «غیر» در اشکال مختلف آن مثل نژادپرستی، مردسالاری، غریبه‌هراسی و امثال آن است و «علت انگارانه»^۱ و با «اصالت اول»^۲ به تجربیات بشر و وضعیت اجتماعات بشری می‌نگرد.

لذا عجیب نیست که موضوع علم سیاست مدرن را قدرت می‌دانند. عجیب نیست که «خشونت» در قالب جنگ‌های قاره‌ای و جنگ‌های نیابتی در هر دو نوع نظام «توتالیتار» و «نئولیبرال» نهادینه شد. تبعی شدن انسان در نسبت خود با تکنیک و تقابلی شدن انسان در نسبت با دیگری (جنسیت، طبیعت، غیر خود) به ارمغان آورده‌اند. در چند دهه اخیر، برخلاف روند فوق، «مطالعات توسعه» و «علم اقتصاد»، نیز با «اخلاق توسعه» و «اقتصاد هنجاری» و با محوریت بخشیدن به امر «زندگی خوب» بازگشتی تاریخی به اندیشه سیاسی به معنای ارغنون تامین زندگی خوب داشته‌اند.

در دهه ۷۰ قرن بیستم، دنیس گولت متوجه پرسش‌های اخلاقی و ارزشی ایجاد شده در نظریه توسعه و برنامه‌ریزی و اجرای آن شد. درس مهمی که گولت داد این بود که توسعه به سبب هزینه‌هایش از جهت ایجاد رنج بشری

1. Causal
2. Protological

و از بین بردن معنی می‌تواند به ضد توسعه ختم شود. در حالیکه، کاهش محرومیت و بیچارگی مردم کشورهای فقیر باید از مقومات هر تعریفی از توسعه باشد. همچنین، پروژه‌های توسعه باید استراتژی‌هایی را دنبال کنند که خوب زیستن آدمیان و محیط سالم هر دو تأمین شوند و مقوم متقابل یکدیگر باشند. به این معنی، یک جامعه توسعه یافته آن است که نهادهای تثبیت شده‌اش اهداف ارزشمندی را، مشخصاً عبور از محرومیت اقتصادی و اجتماعی در سطوح روستایی و ملی و منطقه‌ای، محقق کرده باشد یا به آنها نزدیک شده باشد. به این معنا، گولت در اخلاق توسعه از انتخاب‌های ارزشی مرتبط با فرآیند توسعه اجتماعی و اقتصادی می‌پرسد.

محبوب الحق متفکر پاکستانی نیز نظریه توسعه انسانی را بعنوان بدیلی برای نظریه‌های مسلط توسعه ارائه داد. سپس، پل استریتن و آمارتیا سن به تبع محبوب الحق و نظریه توسعه انسانی وی، به عوامل نابرابری اقتصادی جهانی و گرسنگی و عقب ماندگی اشاره می‌کنند و با توجه به این مسائل مفهومی از توسعه را که به چالش کشیدند. به تعبیر سن، توسعه را نباید با «رشد اقتصادی»، «صنعتی شدن» و «مدرنیزاسیون» که در بهترین حالت «وسيله» هستند و آن هم نه وسائل خوبی یکی دانست، بلکه بهتر است آن را گسترش قابلیت‌ها و کارکردهای ارزشمند به حساب آوریم. بدین معنی شاخص توسعه چنین خواهد شد: «مردم چه کاری را می‌توانند یا نمی‌توانند انجام دهند، آیا می‌توانند طولانی زندگی کنند و گرفتار بیماری نشوند، خوب تغذیه کنند، بخوانند و بنویسند و ارتباط برقرار کنند و در فعالیت‌های علمی مشارکت کنند؟»

بازاندیشی در توسعه

آراء، مفروضات، و باورهایی که به وقوع دو جنگ فراگیر و ویرانگر ختم شده بودند، یعنی آنچه می‌توان آنرا سیاست تکنیکی که محور آن قدرت و سرمایه مدرن بود و سپس برای «توسعه» جوامعی که «توسعه نیافته» نامیده شدند بکار گرفته شد، توسط جریان فکری که اکنون بعنوان پساتوسعه شناخته می‌شود به چالش کشیده شد. یکی از شاخص ترین نظریه پردازان این جریان فکری، سرژ

لاتوش است که به تعبیر یوشیهیرو ناکانو «قوت و استحکام نظر» او در میان متفکران پساتوسعه از همه بیشتر است. لاتوش با ابتناء به پدیدارشناسی هرمنوتیکی با طرح موضوع «سیاست رهائی‌بخش» اندیشه‌های جدیدی را برای مطالعات توسعه ارائه کرده است. منطق رهائی‌بخشی را به گفته ناکانو «می‌توان با تعبیر امر مدنی لفورت»^۱ درک کرد. به تعبیر وی، «سیاست که چیزی فراتر از نظم حاضر را به میان می‌آورد»، «رخدادی» است که امر ناشناخته که همان امکان پیوند اجتماعی نوینی است و در نظم موجود غایب است، را ظاهر می‌کند (ضیائی، ۱۳۹۵: ۱۰۸).

مبنای فکری لاتوش و لفورت در واقع پدیدارشناسی هرمنوتیکی متاخر هایدگر است که در دو مقوله *Gestell*، به معنی ساختار سلطه تکنیکی و *Ereignis* یا «رخداد» به معنی ساخت‌مندی^۲ بودن تاریخ که در آن ضرورت‌های تاریخی (یا همان جبر تاریخی) که در ساختارهای اجتماعی - اقتصادی متجلی هستند، با کنشگری کنشگران اجتماعی تعدیل می‌شوند و امکان‌های جدیدی برای جامعه تحقق پیدا می‌کنند^۳ (Heidegger, 2000: 1-23).

در نیمه اول قرن بیستم، پدیدارشناسی هرمنوتیکی بصورت یک شیوه تفکر نوپدیدار، بعنوان رهیافتی فلسفی - رئالیستی^۴ غلبه دانش طبیعی و غلبه تکنیک^۵ بر عالم زندگی^۶ را به چالش کشید. این رهیافت فکری - فلسفی این پرسش اساسی را مطرح کرد که «آدمی چگونه می‌تواند در یک جهان تماماً تکنیکی شده زندگی کند». پدیدارشناسی هرمنوتیکی، تکنیک را پیش

1. Lefort

2. Structuration

۳. مباحث هایدگر در مورد این دو مقوله در آثار مختلف وی اکنون در قالب مجموعه آثار ۱۰۰ جلدی وی منتشر شده است. یکی از شاخص‌ترین آثار وی، که هم *Ereignis* را توضیح داده است و هم به نظریه‌های توسعه مدرنیزاسیونی اشاره دارد سخنرانی است که تحت عنوان *Zeit und Sein* و ترجمه انگلیسی *On Time and Being* به چاپ رسیده است.

۴. پدیدارشناسی هرمنوتیکی در درون جریان فکری که به «فلسفه زندگی» و مکتب «نوکانتی» منسوب است شکل گرفت و نحوه بودن و بستن آدمی موضوع اصلی تاملات آن بوده است.

5. Technologisierung/technicalization

6. Lebenswelt/ Life-world.

از هر چیز به معنای نوع معینی از دانش بکار برد و به این نتیجه رسید که «تام شدن تکنیک، به معنای سامان و شکل بندی، نشان می‌دهد که تکنیک نمی‌تواند صرفاً یک توانش انسانی باشد. چه اینکه، انسان بر تکنیک سروری ندارد، بلکه تکنیک بر او سیادت دارد و او «اکنون چونان یک منبع کامل ذخیره آماده است.» با این اوصاف، او زندگی را دیگر نه همچون امکان شخصی بسوی خوشبختی، بلکه چونان خدمت کردن به «قدرت طلبی»^۱ برای دستیابی به سیادت بر عالم می‌انگارد (Trawny, 2003: 143-149). به گفته مارتین هایدگر:

«اکنون تکنولوژی مدرن گسترش و حاکمیت خود بر کل جهان را با منابع قابل محاسبه‌ای که مدعی تمامی ساکنین روی زمین به شکلی یکسان شده، سازمان داده است، بدون اینکه ساکنان قاره‌های غیر اروپا این را به صراحت بدانند، یا حتی قادر باشند یا بخواهند منشا این ضرورت را بدانند» (Heidegger, 1972: 7).

پیشینه پدیدارشناسی هرمنوتیکی به پدیدارشناسی هوسرل و هرمنوتیک ویلهلم دیلتای باز می‌گردد. برای هوسرل پدیدارشناسی قلمرویی زنده از وظایف بی‌پایان است که دغدغه آینده بشریت را دارد، بشریتی که چونان یک جماعت عقلانی، عالم انسانی را محقق کند، نه اینکه آنرا انسان‌زدایی کند (Moran, 2002: 3). پدیدارشناسی بعنوان یک رهیافت یا روش اندیشیدن، دغدغه مواجهه با هر پدیده‌ای در تمامیت آن را دارد، و رهیافت‌هایی چون طبیعت‌گرایی، علم‌گرایی و تقلیل‌گرایی و همه اشکال تبیین را که توجه را از شیوه آشکار شدن پدیده مورد نظر در تمامیت آن دور می‌کنند، به چالش می‌کشد. به قول موریس مرلوپنتی (1908-1961) «پدیدارشناسی تلاش دارد غنای دنیا را آنگونه که تجربه می‌شود احیاء کند» (Moran, 2002: 2). به این معنا:

«پدیدارشناسی در یک معنای عام مطالعه توصیفی هر امری آنگونه است که درک می‌شود، بدون پیش فرض و دقیقاً همانگونه که به آشکاری می‌آید.»

پدیدارشناسی «یک شیوه دیدن»، بجای مجموعه‌ای از آموزه‌ها است. به این معنا، پدیدارشناسی نه به «چیستی» موضوع اندیشیدن، بلکه به چگونگی اندیشیدن درباره آن می‌پردازد. چنین رهیافتی بدون پیش فرض‌های آرایش شده با مفروضات یا ایستارهای علمی، متافیزیکی، مذهبی، یا فرهنگی با ویژگی‌های اساسی و بنیادین تجربیات انسانی در و از جهان زندگی است. به تعبیر ادوموند هوسرل، پدیدارشناسی متوجه «خود چیزها» و اجتناب از نظام‌سازی رایج در فلسفه سنتی یا استدلال بر اساس نقطه شروع از پیش درک شده و پرسش نشده است» (Moran, 2003: 1).

تفحص «تجربه» چنانچه آن را زیست می‌کنیم و نه به مفهوم در می‌آوریم، انجام می‌شود. پژوهش پدیدارشناسی اعمال دقیق اندیشه ورزی است. توجه دلسوزانه و پرسش دردمندانه درباره پروژه زندگی و زیستن و اینکه زیستن یک زندگی چه معنایی دارد. فهم عمیق از سرشت یا معنای تجربیات عادی نه توضیح و کنترل عالم پیرامون.

در روش پدیدارشناسی، پدیدار همانا «آنچه خود را می‌نماید» است،^۱ که اجازه می‌دهد در نحوه خاص خود، «یعنی آنگونه که خود را از خویش می‌نمایاند»، درک شود. این همان اصل هوسرلی «به سوی خود امور»^۲ است. «به سوی خود امر» در بر دارنده این کارکرد است که با خود امر/چیز درگیر شویم.^۳ در این دستورالعمل، بطور ضمنی عمل توصیف دعوت به دور شدن از تفسیر ناکافی می‌شود؛ یعنی منع می‌شود از اینکار (Vetter, 2007: 7). به این معنا، هر تفسیری باید بگوید که به تبع کدام نقطه نظر و از بطن کدام چشم انداز تحلیل می‌کند. اطلاعات آماری درباره کردار آدمیان با پرسش دربارہ تعاملات آنها با یکدیگر متفاوت است.

توجه به پدیداری که بطور جدی مورد علاقه ماست و ما را به جهان زیست متعهد می‌کند. بر اساس وجه هرمنوتیکی در پدیدارشناسی هرمنوتیکی، توصیف پدیدار شناسانه در تفسیر هرمنوتیکی نهفته است. به این معنا که ساختارهای اصلی زندگی بشر برای فهم او از بودن خویش برایش آشکار شود. در این راستا، آشکار کردن معنای بودن انسان بدون پناه بردن به تبیین

1. das, was sich zeigt

2. Zu den Sachen selbst

۳. پرداختن به چیزی.

علی انجام می‌شود (Moran, 2002: 18). بنابراین، مشاهدات پدیدارشناسانه مبتنی بر هستی‌شناسی واقع‌گرایی است که انسان را موجودی تفسیرگر می‌بیند که تصمیمات و کنش‌های او معلول «علت» نیست، بلکه صرفاً در زمینه و زمانه خود هر بار با وجود انگیزه‌های او با قصد و نیت دست به عمل معینی می‌زند. پژوهش پدیدارشناسانه مطالعه تجربه زیستی پدیدارهای در زیست جهان است. پدیدار «بعنوان آنچه» یا «چونان آنچه»^۱ همیشه قبلاً خود را نشان داده است، به زبان می‌آید؛ نه اینکه چیزی نو باشد که در نظر به تصویر می‌آید.

برای دو ملاحظه روشی فوق، یعنی اینکه اینها مقولات، همچون مقولات کانتی هستند یا مفهوم دیگر برای آنها همچون زیستمانیات^۲ (*Existenzialen*) که به کمیات و کیفیات قابل تقلیل نیستند، استفاده می‌شود. بنابراین، پدیدارشناسی مطالعه سرشت و معناست به فهم آنچه یک امر یا چیز را آنچه هست می‌سازد (یا بودن آنرا ممکن می‌کند، نه علت انگارانه). بنابراین، پژوهش پدیدارشناسانه مطالعه تجربه زیستی (*Erlebnis*) یا مطالعه زیست جهان (*Lebenswelt*) است؛ نه چهارچوب مفهومی ساختن و دسته‌بندی کردن و تئوریزه کردن آن، بلکه آنگونه که بدون واسطه آن را تجربه می‌کنیم (Max van Manen, 1984: 40).

هستی‌شناسی پدیدارشناسانه با ویژگی رئالیستی «بازگشت به خود چیزها» آدمی را «موجودی امکانی» و نه حیوان، چه مدنی (در تعبیر ارسطویی) و چه اقتصادی («گرگ» در تعبیر هابزی) می‌بیند. آدمی موجودی است که چون زمانی است همیشه هم جزئی از عالم زیست یا از پیش‌بودگی است و در عین حال به مدد - نه با قدرت - زبان موجودی فهمنده و دغدغه‌مند - و در نتیجه معطوف به «زین پس بودن» و زیستن است، موجودی امکانی است.

1. Als etwas/as something

۲. در ترجمه‌های فارسی، از واژه «وجود» هم برای *Being* در زبان انگلیسی و *Sein* در زبان آلمانی استفاده می‌کنند، و هم برای واژه *Existence* در این دو زبان. در هرمنوتیک فلسفی، آگزیستانس نحوه بودنی است که خاص انسان است و با «بودن» (وجود/هستی) یکی نیست. بیش از هر چیز *Existence* با زندگی انسان مرتبط است. لذا برای اجتناب از فهم نادرست، بجای «آگزیستانس» از «زیستمان» استفاده شده است.

این تعبیر که تضمینات اخلاقی کاملاً بارزی دارد، هر بار انتخاب کردن امکانی برای زیستن، یعنی همان پراکسیس یا «زیستن بصورت مشترک» را محور زندگی می‌داند.^۱ به تعبیری پدیدارشناسانه، آینده و تداوم حیات شاخص‌های زمانی بودن انسانند که از مقومات هستی‌شناختی انسان است. به این معنا، پدیدارشناسی انسان موجودی امکانی است (در عالم با زبان و زمان). «خود» همیشه از پیش - با دیگران - در عالم - بودن است. و به این معنا هر خودی در عین حال دیگری است. دیگر بودن نحوی وجودی ماست که به مدد زبان وساطت زیستمانی می‌شود. آزادی در پدیدارشناسی مدنی یک اصل هستی‌شناسانه است و شاخص آن رخدادی بودن است. به این معنا که زیست جهان پیش داده را می‌گسترده و آن را - یا همان عالم بودن و حتی خود بودن - را باز می‌آفریند.

بنابراین، می‌توان گفت موضوع محوری پدیدارشناسی هرمنوتیکی «عالم زیست مشترک»، یعنی، قلمرو بودن آدمیان با یکدیگر است. امر زیستمانی (یا همان امر مدنی) را زیستنده‌گان (دازاین) که بر سازندگان عالم زیست تشکیل می‌دهد. این زیستندگان موجوداتی زمانی و زبانی هستند و ویژگی متمایز عالم زیست «زمانیت رخدادی یا تاریخ ساخت‌مندان» است. یعنی تحقق تاریخی امکان‌ها از طریق زیستندگان (شهروندان) که موجودات زبانی - فهمنده و نیز موجوداتی زمانی هستند؛ یعنی از یکسو دارای تاریخ‌اند و از سوی دیگر معطوف به آینده هستند. به این معنا، شهروندان کارگزاران ساخت‌مندی هستند یعنی زیست - جهان را مستمراً از طریق فهم که با زبان اتفاق می‌افتد، و معطوف به آینده که به مدد زمان‌مندی^۲ می‌سازند. برخلاف رویکردهای علت‌گرا که مبتنی بر پیش‌داوری هستند، پدیدارشناسی مدنی اصالت را در آینده می‌داند. (DeRoo, 2009: 69-71). یعنی امکان‌هایی را می‌توان محقق کرد که خاص یک جامعه در زمانه و زمینه معین هستند.

۱. باید توجه داشت که پراکسیس یونانی به معنی کنشها و مناسبات میان شهروندان است. در فرونیسیس - حکمت عملی - ارسطو، پراکسیس به همین معنا موضوع حکمت عملی، که دانش مدنی و دانش اخلاق دو بخش با هم مرتبط آن بودند، محسوب می‌شد.

2. Zeitlichkeit/Temporality

به این معنا، پدیدارشناسی مدنی آن شیوه اندیشیدنی است که بصورت غیر متافیزیکی، یعنی بصورت رئالیستی و اجتناب از تحمیل ذهن و مفاهیم ذهنی به امر واقع زیستمان انسان و نیز غیر سوژه محورانه و بلکه میان سوژگی فکر کردن و آشکارسازی امر زیستمانی - مدنی بعنوان عالم زیست امکانی پدیدارشناسی هرمنوتیکی سعی دارد تمهید گر دانش مدنی بدیلی، که آشکارکننده امکان نحوه‌ای از زیستن شایسته انسان باشد و بدین طریق و بدیلی باشد برای هر دو سیاست فرونتیکی و تکنیکی و نیز توسعه اندیشی متفاوت برای امکان‌هایی که با توسعه اندیشی ابزاری - تکنیکی به خفا رفته‌اند. بدیدن ترتیب می‌توان زیست شهروندان را بعنوان الگویی برای توسعه یافتن به مدد پدیدارشناسی مدنی ترسیم کرد. البته پدیدارشناسی مدنی در این مسیر می‌تواند از پدیدارشناسی اخلاقی ماکس شلر و ورنر مارکس، سارتر، مورس، مرلوپنتی، آرنه، گادامر، یان پاتوچکا، پل ریکور، لویناس و متاخرین آنها، کلاوس هلد و پیتر تراونی بهره‌برد.

از جمله، بر اساس نظریه «پدیدارشناسی عالم مدنی»^۱ کلاوس هلد می‌توان گفت که پدیدارشناسی مدنی از عالم مدنی بعنوان قلمرو افقهای متکثر سخن می‌گوید که شهروندان را بخاطر هستی زبانی آنها موجوداتی مخاطبتی، می‌داند. وی به شیوه پدیدارشناسانه با بهره‌گیری از پدیدارشناسی هوسرل و هایدگر، عالم مدنی را عرصه تعلطی میان افق‌های صرف دوکسائی می‌داند که حقوق بشر و آزادی شهروندان در آن آزادی سوژه‌های خود بنیاد نیست، بلکه هر شهروند در پیوند با دیگران در موقعیت تاریخی خاص خود تصمیم می‌گیرد. لذا، انسان در صورت نشنیدن سخن دیگری و ناگشودن افق خود به روی دیگر افقها، یعنی آنچه کانت «محصور بودن» در افق خاص خود می‌نامد، امکانی جز تنش و خشونت در عالم زیست، که زندگی خود وی را نیز در مخاطره قرار می‌دهد، محقق نکرده است، چه سلبی و چه ایجابی. اما، هر «خودی» می‌تواند به یمن شنیدن سخن دیگری از افق دوکسائی - خصوصی خود خارج شود (Held, 2010: 9). پذیرش این الزام به شنیدن و

1. die politische Welt/ the political world

افق گشائی در عالم زیست در همزیستی با دیگران آزادی و فضیلت را همزمان با هم دارد. کلاوس هلد این تعبیر را با استفاده از مفهوم *aidos* یونانی که معادل «حرمت دیگری» در فارسی است،^۱ اینگونه توضیح می‌دهد:

«ویژگی بنیادین آیدوس اعراض در عالم از ظاهر شدن در عالم زیست است که فضا برای ظاهر شدن دیگران ایجاد می‌کند. این شیوه‌ای از عمل است که دغدغه «دیگران» و لحاظ کردن آنها انجام می‌شود» (Held, 2010: 56).

به این معنا می‌توان «زیست مخاطبتی» را که چونان امکان و انتخابی برای بودن است در واقع «فضیلتی» عام و مدنی دانست. پس می‌توان از آزادی فضیلت‌مندانه شهروندان به عنوان بنیاد عالم مدنی که زیست فضای مشترک بصورت همزیستی معنوی است سخن گفت. این محور پدیدارشناسی اخلاقی مدنی است. تفاوت با اخلاق لویناس در اینجا این است که به قول کلاوس هلد، وی زیست جهان را، که همان قلمرو بودن است فراموش کرده و لذا در مرز پدیدارشناسی قرار می‌گیرد.^۲ شنیدن سخن دیگری اگر دیگری را در جایگاهی اگویستیکی و اراده ورزانه قرار دهد نقض غرض است چون دیگری نیز در این صورت افق دوکسائی و اراده ورزانه را انتخاب کرده و خود را از زمره افق گشائی خارج کرده است و نمی‌تواند وجه هم‌بانی و مخاطبتی هستی انسان را رعایت کند.

زبانی بودن و مخاطبتی بودن همانا انسان بودن است و افق‌گشایی نحوه بودن فضیلت‌مندانه شهروندی با گفتن و شنیدن و تفکر غیر اراده‌ورزانه خاص است. لذا فضیلتی غیر تکلیفی و آزادی فضیلت‌مندانه است. نام این نحوه بودن را میتوان زیستمان شایسته انسان - شهروند نامید که عالم مدنی را در عین حال عالمی معنایی، یعنی عالمی که از تعاطی افقها بر ساخته می‌شود و هر کس در بطن آن به انتخاب می‌رسد، می‌سازد. بدین ترتیب میتوان متصور همگرایی زیستمانی در عالم زیست مدنی بر اساس آزادی فضیلت‌مندانه شد و از دوگانگی تنش زای آزادی و فضیلت به همبستگی آزادی زیستمانی و فضیلت امکانی که در عالم زیست ممکن است رسید.

۱. «حرمت» به این معنا در اشعار و حکمت سعدی بسیار بارز است.

۲. این نکته را کلاوس هلد، پدیدار شناس برجسته آلمانی در گفتگویی با نویسنده بیان کرده است.

نتیجه‌گیری

در تفسیر پدیدارشناسانه، همگرایی می‌تواند مخاطبیتی باشد، مخاطبیتی میان جبر و اختیار - که این میان «خود انسان» است. مخاطبت سخن گفتن و شنیدن فارغ از اراده ورزی و اتنومی است. با هم بودن پیش از آدمی است نه پس از آن، پس مخاطبت بر سوژه‌ها و نسبت آنها مقدم است. لذا، کانون توجه پدیدارشناسی مدنی آزادی فضیلت‌مندانه یا «شایستگی» است. نکته اساسی در این میان، این است که برخلاف مقومات فکری سیاست تکنیک، فرد اقتصادی شاخص انسان و محور حیات اجتماعی نیست و بالعکس انسان موجودی انتخاب‌گر و در عین حال ارتباطی است. بنابراین تفکر و تفحص پدیدارشناسانه در پی یافتن پاسخ برای پرسش معنای انسان بودن یا به عبارت دیگر امکان‌هایی که در «آینده» هر جامعه‌ای هست. بنابراین، برخلاف رویکردهای علت‌گرا که مبتنی بر پیش‌داوری هستند و تقدم را به تعینات پیشینی در تاریخ می‌دهند، پدیدارشناسی مدنی اصالت را در آینده می‌داند. یعنی امکان‌هایی را می‌توان محقق کرد که خاص یک جامعه در زمانه و زمینه معین هستند. به این معنا توسعه یافتن در ایران با تکرار تاریخ ممکن نیست، بلکه با ترسیم تاریخ آینده‌ای که امکان‌های به خفا رفته جامعه ایرانی را به آشکاری آورد ممکن است. بدین منظور «متفاوت اندیشیدن» یعنی متفاوت از سیاست فروتنیک و تکنیکی که دچار دو قطبی‌های چون تقدم سیاست بر اقتصاد یا بالعکس هستند، یا عدالت و آزادی را ناهمساز با یکدیگر می‌دانند، امکانی است برای توسعه اندیشی در ایران.

منابع

- پیترز، ج. ن (۱۳۹۴) نظریه توسعه ترجمه انور محمدی. نشر گل آذین. تهران.
- چاندوک، نیرا (۱۳۷۷) جامعه مدنی و دولت، کاوش‌هایی در نظریه سیاسی. ترجمه فریدون فاطمی و وحید بزرگی. مرکز تهران.
- دلاکامپانی، کریستیان (۱۳۸۲) فلسفه سیاست در جهان معاصر. ترجمه بزرگ نادرزاد. هرمس، تهران.
- زدلاچک، توماش (۱۳۹۶) (علم) اقتصاد خیر و شر. ترجمه احمد علیقلیان. ققنوس. تهران.
- ضیائی، آرام (۱۳۹۵) پسا توسعه. ترجمه موسی عنبری و همکاران. نشر علم. تهران.
- قدیری اصلی، باقر (۱۳۶۶) سیر اندیشه اقتصادی. دانشگاه تهران، تهران.
- هلد، دیوید (۱۳۶۹) مدل‌های دمکراسی. ترجمه عباس مخبر. روشنگران، تهران.
- Bernstein, Richard. (1983) *Beyond Objectivism and Realism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Habermas, Jurgen. (1988) *Theory and Praxis*. Trans. John Viertel. Beacon Press. Boston. Heidegger Martin *Zeit und Sein*. Max Niemeyer. 4th auf. Tübingen. 2000.
- _____ *On Time and Being*. tran Joan Stambaugh. Harper & Row. New York. 1972.
- Held, Klaus *Phänomenologie der politische Welt*. Peter Lang. Berlin. 2010.
- Neal DeRoo, John Panteleimon Manoussakis (ed) *Phenomenology and Eschatology*. Ashgate Farnham England. 2009
- Moran, Dermot and Mooney, Timothy (ed) *The Phenomenology Reader*. Routledge, New York. 2002.
- Trawny, Peter. *Martin Heidegger*. Campus Verlag, Frankfurt/New York. 2003.

Van Manen, Max Practicing Phenomenological Writing, Phenomenology
+ Pedagogy Volume 2 Number 1. 1984.

Vetter, Helmuth „was ist Phänomenologie“. Tagungsbricht Das Wesenli-
che Sehen. 2/2007/24. Jahrgang.