

# پدیدارشناسی و انسان‌شناسی<sup>۱</sup>

ترجمه از جلال تبریزی



این یک واقعیت مشهور است که در خلال دهه گذشته فلاسفه جوانتر آلمانی به شکل فزاینده‌ای به انسان‌شناسی فلسفی علاقه‌مند گشته‌اند. فلسفه حیات (*Lebensphilosophie*) ویلهلم دیلتی، نوعی جدید از انسان‌شناسی، که در حال حاضر بسیار ذینفوذ می‌باشد و حتی نهضت باصطلاح پدیدارشناسانه را تحت تأثیر قرار داده است، بر این اعتقاد است که فلسفه راستین بایستی منحصرأ معنای خود را در انسان جستجو کند و بیشتر خصوصاً در جوهره وجود عالمی انضمامی‌اش. اگر قرار باشد پدیدارشناسی تقویمی اصیل<sup>۲</sup> زمانی به ساحت فلسفی راستینی نایل آید، این اصلاح حیاتی به نظر می‌رسد.

در اینجا یک رجعت کامل اصول به وقوع پیوسته است. پدیدارشناسی اولیه، در صورت استعلایی‌رشد یافته آن، از اینکه از مبانی فلسفه از هر علم انسانی بخشی را اخذ کند امتناع ورزید و باتمامی تلاشها در این جهت به عنوان «مذهب اصالت انسان‌شناسی» و «مذهب اصالت روانشناسی» مخالفت نمود. اما اکنون، برعکس، آدمی به هستی انسانی به منزله تنها مبنا برای بازسازی فلسفه پدیدارشناسانه می‌نگرد. مابینت‌های کهنه که همواره تمامی فلسفه مدرن را می‌آزرد در یک حجاب تازه‌ای دوباره تکرار می‌شود. از همان آغاز جریان ذهن‌گرایانه‌ای که مشخصه دوره تاریخ ماست در دو جهت مخالف بسط پیدا می‌کند: یکی انسان‌شناسانه است (یا روانشناسانه)؛ دیگری استعلایی‌مآبانه. در حالیکه همگان چنین احساس می‌کنند که فلسفه نیازمند است تا خود را از نظر ذهنی استوار سازد، جماعتی مدعی است که این بایستی البته از طریق روانشناسی صورت بپذیرد؛ دیگری خواهان دانشی از ذهنیت استعلایی است، علمی از نوعی جدید، که از نظر فلسفی بدون روانشناسی

و سایر علوم نمی‌تواند استقرار یابد.

آیا بایستی این را چونان تقدیر بپذیریم که این مبحث طولانی، که تنها در پوشش تاریخی‌اش گونه‌گون جلوه می‌نماید، باید در هر عصری از نو ظاهر شود؟ ما نمی‌توانیم این را بپذیریم. فلسفه در پایه‌ریزی قضایای خود به روش‌های خاص خود نیازمند است؛ این روش بایستی تلویحاً در جوهر فلسفه و در معنای اساسی وظیفه‌اش باشد. اگر این معنا الزاماً ذهنی است، معنای مشخص این ذهنیت نیز باید از قبل تعیین شده باشد. لذا، بایستی انتخابی اساسی بین مذهب اصالت انسان‌شناسی و مذهب اصالت استعلایی ممکن باشد؛ انتخابی که در ورای تمامی اشکال تاریخی فلسفه و انسان‌شناسی (یا روانشناسی) می‌باشد. با وجود این همه چیز بستگی دارد به اینکه آیا ما واقعاً برخوردار از بینشهایی هستیم که این انتخاب از قبل فرض می‌کند و به دلیل فقدان آنها مبحث طولانی فوق‌الذکر بی‌اینکه فیصله یابد ادامه یافته است. آیا امروز برخوردار از این بینشها هستیم؟ آیا جوهره اساسی فلسفه و روش آن از پیش آنقدرها روشن و از تعریف مفهوم یقینی برخوردار شده است که بتوانیم انتخاب نهایی را بر مبنای آن اخذ کنیم؟

من تلاش خواهم کرد که خواننده را متقاعد سازم که در واقع، نتایج بسط پدیدارشناسی تقویمی ما را قادر به چنین کاری می‌کند. بدون دنبال کردن خود این بسط، ما یلتم تلاش کنم تا روش فلسفی استعلایی را که منجر به تنزیه آن شد فهرست وار بیان کنم و حداقل ایده فلسفه استعلایی را به شما عرضه بدارم که این روش ما را قادر ساخت تا شروع به حل سامانمند آن بکنیم. تصمیم اساسی، یعنی قطعی سؤال مورد بحث، [یعنی]، تا چه جایی فلسفه و خصوصاً فلسفه پدیدارشناسانه می‌تواند روش خود را از انسان‌شناسی «فلسفی» اخذ کند، به شکل خودکار بر مبنای بینش اکتسابی به مادت می‌دهد.

بگذارید با تمیز فلسفه پیش دکارتی از فلسفه پس دکارتی آغاز کنیم، اولی تحت‌الشعاع ایده عین‌انگاران اولیه فلسفه قرار داشت؛ دومی تحت‌الشعاع تمایل به یک فکر ذهن‌گرایانه استعلایی بود. مبارزه مدرن برای یک فلسفه راستین (و بحث طولانی روش‌شناسانه فوق‌الذکر) مبارزه برای غلبه بر ایده قدیمی فلسفه و علم را به نفع ایده‌ای جدید در دل دارد: در اینجا، غلبه اصیل در عین حال به معنی حفظ از طریق روشن ساختن معنای حقیقی چیزی است که به لحاظ استعلایی نسبی است.

بخوبی مشهور است که ایده علم، آنطور که ما اروپایی‌ها آنرا می‌فهمیم، در خطوط کلی آن، توسط روح یونانی خلق شد. نام اولیه‌اش فلسفه است؛ قلمروی آن جهان هرچه موجود؛ شاخه شاخه می‌شود به رشته‌های خاصی که شاخه‌های اصلی آن، علوم نامیده می‌شوند، درحالی‌که صرفاً علمی فلسفی خوانده می‌شوند که به نحو دربرگیرنده‌ای به پرسش‌هایی می‌پردازند که علی‌السویه به تمامی آنچه که وجود دارد اطلاق می‌شود. با این وجود مفهوم باستانی فلسفه به عنوان کلیت انضمامی علوم همواره لاینفک خواهد بود.

ایده نهایی فلسفه و ایده نهایی علم، درابتدا به کمرنگی به تصور می‌آید، روشن می‌شود، شکل می‌گیرد و قدم به قدم در گذر دوره‌ای طولانی از بسط تأسیس می‌شود. شناخت در تلقی *θραυμαξεν* از جنبه صرفاً نظری منتج به علم به معنای اولیه‌ای می‌شود که با این وجود بزودی اثبات می‌شود ناکافی است. دانش صرفاً تجربی، بنحو توصیفی طبقه‌بندی‌کننده (استقرایی) هنوز علم به معنای کامل کلمه نیست. آن صرفاً فراهم آورنده حقیقت نسبی، گره خورده به وضعیت‌هایی خاص است. فلسفه، علم اصیل، در پی حقایق مطلق نهایتاً معتبری است که در ورای تمامی نسبییت‌هاست. چنین حقیقتی آنچه را که موجود است تعریف می‌کند، گویی که آن فی‌نفسه وجود دارد. البته یک عالم واقعاً موجود خود را در عالم شهودی، عالم تجربه ماقبل علمی، علی‌رغم نسبییتش، نشان می‌دهد، اما خصوصیاتش که فی‌نفسه حقیقی است، در ورای تجربه بسیط می‌باشد. فلسفه، علم اصیل، با تمسک به پیش تجربه محضی که در دسترس هر انسان برخوردار از بصیرت یقینی است، هرچند تنها به‌طور تقریبی، به آن خصوصیات نائل می‌شود.

بسط مزبور به جانب ایده ذیل متمایل است. لازمه شناخت فلسفی عالم احاله شده، اولاً، شناخت مقدم بر تجربه شامل است، یا، ممکن است کسی بگوید وجودشناسی کلی‌ای است که نه تنها به صورت انتزاعی بلکه به صورت انضمامی عقلانی است، که شکل اصیل لایتغیری را دربر می‌گیرد. یعنی، تعقل محض عالم تا تمامی قلمروهای منطقه‌ای وجودش. به عبارت دیگر شناخت عالم واقعی<sup>۲</sup> شناخت شامل امکان‌های اساسی را از پیش فرض می‌کند که بدون آنها نه هیچ عالم ممکن<sup>۵</sup> و نه هیچ عالم واقعی را می‌توان، بعنوان اینکه موجودند، به تصور درآورد.

این مقدم بر تجربه یک روش عقلانی معرفت جهان واقعی را در شکل علوم حقیقی

عقلانی در دسترس ما قرار می‌دهد. تجربه باقی خواهد ماند، اما عقلانی خواهد شد تا آنجا که شریک تعقل محض که شناخت را برپایه‌اش استوارسازد شود تا تشریحی عقلانی و شناخت امور مسلم را تولید کند. در طبیعت فیزیکی (بعنوان مثال)، ریاضیات محض به عنوان مقدمه بر تجربه هر طبیعت قابل تصویری، علوم طبیعی فلسفی اصیل را، یعنی، ریاضی را، ممکن می‌سازد. با این وجود بیش از یک مثال صرف است: ریاضیات محض و علوم طبیعی ریاضی در ابتدا، هرچند صرفاً در قلمرویی محدود، اهداف ایده‌اصیل عین‌انگازانه فلسفه و علم را روشن ساخت.

صرفاً رویدادهای اخیرتر ضرورت تمایزی بیشتر را که اینک بایستی به معرفی آن پردازیم نشان داد، و آن تمایز بین جنبه‌های رسمی و مادی این مفهوم است. [این مفهوم] رسماً مفهومی از شناخت شامل کلیت وجود است، که همچنین به معنای مشخص شده در بالا عقلانی است. اما در تمامی سنت، البته مفهوم صوری «چه است»<sup>۶</sup> یا «چیزی»<sup>۷</sup>، همواره به عنوان یک ماده، معنایی از نظر مادی محدود داشته‌است، معنی «هستی در عالم»، یعنی، معنی واقعی بودن و معنای وجودی‌اش را از عالم موجود گرفته است. غرض فلسفه این است که علم جمع تمامی واقعیت باشد، اما همانطور که فوراً خواهیم دید، تعهد نسبت به این مقصود در عصر جدید شروع به فرسایش کرده است.

رویدادهای فلسفی مدرن که با دکارت شروع می‌کند از تمامی رویدادهای پیشین بسیار متمایز است، نوعی جدید از محرک شروع به کار می‌کند که نه تنها به ایده‌آل رسمی فلسفه، [یعنی] علمی عقلانی بودن، حمله می‌کند بلکه به معنای مادی‌اش، که در نهایت آنرا کاملاً تغییر می‌دهد، یورش می‌آورد. دیگر عالم به شکلی ساده‌لوحانه از قبل بدیهتاً موجود و بدیهتاً در تجربه احاله شده فرض نمی‌شود: بدیهی بودنش معمایی بزرگ می‌شود.

بازگشت دکارتی از این عالم احاله شده، به ذهنیت تجربه‌کردن عالم و لذا به ذهنیت شعور بطور کلی، بعد کاملاً جدیدی از استفهام علمی را که ما بایستی حتی قبل از تفحص آن را استعمالی بنامیم می‌گشاید. این بعد جدید به عنوان یک مشکل فلسفی بنیادی به طرق مختلفی بیان می‌شود: به عنوان مشکل شناخت یا هشیاری، به عنوان مشکل امکان علم معتبر از نظر عینی، یا امکان متافیزیک و غیره.

در تمام این سخنان، مشکل هرگز به طور دقیق در مفاهیم علمی وازه‌پردازی اولیه

قالب‌بندی نشده است. آن همواره هاله‌ای از ابهام با خود دارد و، با گنگی، فرمول‌بندی‌های باطل را روا می‌دارد. اظهار و بیان بعد جدید شناخت مشکل است، مفاهیم سنتی آنقدر نسبت به ذات آن خارجی‌اند که با آنها جز معرفی غلط هیچ کاری نمی‌توان کرد. لذا فلسفه مدرن دائماً در تلاش است تا به این بعد جدید وارد شود، تا مفاهیم مقتضی را قالب‌بندی کند، سئوالات مقتضی را بپرسد، [و] روشهای مقتضی را بسط دهد. این هدفی دوردست است و لذا قابل درک است که تمامی تعهد به ایده‌آل فلسفی نتوانسته است تا تعداد سیستمهای متقابلاً متناقض را با فلسفه منفردی جایگزین کند که انگیزه فرارفتن را اقتناع می‌کند.

آیا این وضعیت در زمان ما بهبود یافته است؟ آیا جرأت می‌کنیم امیدوار باشیم که در سردرگمی و در آمد و شد سریع فلسفه‌های مد روز، فلسفه‌ای وجود دارد که در آن تمایل استعلایی دوره مدرن کاملاً روشن شده و ایده فلسفه استعلایی به‌طور قطعی استوار و از نظر بیان حقیقت لازم را تولید کرده است؟ آیا روش کار خودمختار و به‌طور قطعی علمی را تولید کرده است؟ آیا این کار شروع شده است و همچنان بشکل سیستماتیکی ادامه می‌یابد؟ من این پرسش‌ها را در اشارات مقدماتی خود پاسخ گفته‌ام. مجبورم که پدیدارشناسی استعلایی یا تقویمی را به عنوان آن فلسفه استعلایی‌ای بگیرم که بدون ناخالصی استقرار می‌یابد و اینک به نحوه اصیل علمی حل می‌شود. اگر چه بسیار در مورد آن بحث و نقد به عمل آمده لیکن هنوز ناشناخته است. تعصبات طبیعی و سنتی بمانند پرده‌ای عمل می‌کنند که اجازه درک معنای واقعی پدیدارشناسی را نمی‌دهد. لذا نقد که به کمک رساندن یا بهترکردن بسیار فاصله دارد، هنوز بدان نپرداخته است.

وظیفه من اینک این است که این معنای حقیقی پدیدارشناسی استعلایی را برای شما آشکار سازم. این ما را به آن بینشهای اساسی رهنمون خواهد ساخت که یاریمان می‌کند تصمیم بگیریم که آیا انسان شناسی فلسفی ممکن است یا نه.

راحت‌ترین نقطه شروع تأملات دکارتی است. ما بایستی تنها توسط صورت آنها و توسط میل به عالی‌ترین افراط‌گرایی علمی که در آنها ظاهر می‌شود، راهنمایی شویم؛ ضمن اینکه به محتوی آن که در بسیاری از جنبه‌ها، از جانب پیش‌داوریهایی که از آنها غفلت شده آسیب دیده است کاری نداریم. شایسته است تلاش کنیم تا بالاترین افراط‌گرایی علمی را

ممارست کنیم. کل فلسفه مدرن از تأملات دکارتی آغاز می‌شود. ترجمان به عبارت مادی، این قضیه تاریخی به این معناست که هر آغاز اصیل فلسفه از تأملات، از تفکرات منفرد، صادر می‌شود. فلسفه مستقل (در عصری نظیر عصر ما، که اتفاقاً در آن انسان نسبت به استقلال پیدار شده) در تلاش منفرد و افراطی شخص متفلسف که صرفاً خود را به حساب می‌آورد و صرفاً به خود پاسخگو است، متولد می‌شود. تنها انزوا و تأمل وی را فیلسوف می‌سازد و موجب می‌شود تا فلسفه بالضروره در وی آغازیدن کند. من که بعنوان ضمیری خودمختار، تنها آنچه را که برایم معلوم است می‌پذیرم بایستی چیزی را که سایرین به پیروی سنت از نظر علمی استوار می‌دانند تا نهایت قلمروش دنبال کنم. این قلمروهای نهایی باید بیواسطه و به وضوح روشن باشند. صرفاً به این طریق می‌توانم افکار خود را به طور مطلق به حساب آورم و توجیه کنم لذا هیچ پیش‌داورینی، به هر اندازه‌ای که ممکن است بدیهی باشد، وجود ندارد که بتوانم بگذارم بدون اینکه به پرسش درآید و استوار شود، بگذرد.

زمانی که می‌خواهم این وظیفه را بطور جدی به انجام برسانم، از کشف عقیده‌ای که هرگز در گذشته مورد توجه قرار نگرفته یا مشخص نشده شگفت زده می‌شوم، عقیده‌ای عام به وجود که تمامی حیاتم را اشباع و حمایت می‌کند. این همچنین به شکل غیرقابل محسوسی در طرح فلسفی من نفوذ می‌کند، [یعنی] خلق علمی جهانی عام و سپس علوم اختصاصی قلمروهای جداگانه جهان. این جهان و وجودش همواره بدیهی است. همواره یک پیش‌فرض بیان نشده است.

البته منبع این فرض تجربه جهانی است با حس دایمی قطعیت وجود. وضعیت مدرک شاهد آن چیست؟ تا آنجا که به واقعیت‌های منفرد مربوط می‌شود این مدرک کمتر یارای مقاومت در برابر تحقیق دقیق دارد. قطعیت وجودش گاهی اوقات مشکوک می‌شود و برخی اوقات حتی لغو می‌گردد به این دلیل که بی‌اعتبار و برخلاف واقع است. از طرف دیگر چگونه است که حس قطعیت تجربه من از عالم، به عنوان کلیت آن واقعیت‌هایی که برای من در واقع وجود دارد، کماکان استوار می‌ماند؟ این درحقیقت شک درباره آن برایم مطلقاً ناممکن است چه رسد که آنرا نفی کنم.

آیا این به اندازه کافی مبانی اصلی را برای این یقین فراهم می‌آورد؟ آیا اینطور نیست که شاید یقین به وجود که در ذات پیوستگی تجربه عالم است مبتنی بر بسیاری مبانی

گونه‌گون است. آیا من هیچگاه این یقین را، از طریق پرسش کردن و تلاش در جهت به حساب آوردن منابع و دامنه اعتبار تجربه، دنبال وبه وضوح بیان کرده‌ام؟ نه! من زندگی و فعالیتهای علمی گذشته خودم را بدون اینکه هیچگاه آن را توجیه کنم برآن استوار ساخته‌ام. اما آن نمی‌تواند توجیه نشده باقی بماند؛ باید به زیر پرسش درآید. من حتی نمی‌توانم علم به‌طور جدی مستقلی را شروع کنم بدون اینکه در ابتدا آن را به وضوح و درنهایت در فعالیتی برای محکم ساختن آن از طریق سؤال و جواب توجیه کنم.

پس از اینکه قطعیت وجود تلویحی در تجربه عالم مورد تشکیک قرار گرفت دیگر نمی‌تواند در احکام مورد استناد قرار بگیرد. این برما، برمن به عنوان ضمیر واسطه‌ای متفلسف، نسبت به ممارست یک آغاز عام وجود عالم تعهدی را تحمیل می‌کند با تمامی واقعیتهای فردی آن، که تجربه، حتی تجربه دائماً مفهومی، به عنوان واقعیتهای در دسترس قرار می‌دهد.

چه باقی می‌ماند؟ آیا عالم جهان تمامی موجودات نیست؟ آیا من بی‌چیز مانده‌ام؟ آیا هنوز می‌توانم حکم کنم و آیا این احکام از سوی هر تجربه‌ای که درآن موجودات را به شکل اصلی ادراک می‌کنم، پیش از اینکه مورد قضاوت قرار گیرد، می‌تواند حمایت گردد. پاسخ ما شبیه به جواب دکارت است اما مانند آن نیست: بگذارید برایم وجود عالم چون هنوز استوار نشده است تشکیک کردنی باشد. بگذارید موضوع آغاز باشد، بااین وجود من که آغاز را مورد سؤال و ممارست قرار می‌دهم، هستم. من نسبت به وجود خود هشیارم و می‌توانم آن را بی‌واسطه و به وضوح درک کنم. من خود را به عنوان این وجودی که آغاز را ممارست می‌کند تجربه می‌کنم، تجربه‌ای که می‌توانم آن را بی‌واسطه و به‌طور فعال توجیه کنم. این تجربه عالم نیست، زیرا اعتبار تجربه کردن عالم به تعلیق درآمده است. با این وجود تجربه است، درآن من خود را به عنوان ضمیر واقع در آغاز - جهان، با تمامی آنچه که از آن جدا ناشدنی است، می‌فهمم. لذا من چونان این ضمیر یقینی مقدم بر وجود عالم؛ زیرا من چونان این ضمیر هستم، چه وجود عالم را بتوان پذیرفت و به حساب آورد و چه نتوان. بدیهی است که صرفاً به عنوان چنین ضمیری است که من می‌توانم نهایتاً وجود عالم را توجیه کنم و می‌توانم، اگر اصلاً ممکن باشد، علم را ممارست کنم، علمی که لازمه آن توجیه قطعی است.

اینک باید یک گام مهم فراتر برداریم: من تعمداً به عبارت «این ضمیر» تأکید کرده‌ام. با تحصیل این معنا، متوجه می‌شوم که ضمیر متفلسف من اصالتاً متحول شده است. در ابتدا زمانیکه تأمل خود را شروع کردم، خود را به عنوان این فردی می‌انگاشتم که صرفاً برای مدتی به دنبال خلوت فلسفی است تا خود را از احکام مردمان اطرافش خلاص کند. به رغم همه چیز، من در عالم تجربه‌ای زندگی کردم که وجودش را حتمی فرض کرده بودم. اما از آنجا که این عالم تجربه باید اینک همچنان مورد پرسش باشد، هستی من به عنوان آدمی در میان آدمیان نیز قابل پرسش و همچنین موضوع آغاز است.

به دلیل این آغاز تنهایی انسانی کاملاً به چیز دیگری تبدیل شده است: تنهایی استعلایی، تنهایی ضمیر. من به عنوان یک ضمیر، این آدم در عالم موجود نیستم، بلکه ضمیری هستم که وجود عالم را مورد سؤال قرار می‌دهد و همچنین بدون هیچ شکی وجود خود را که اینچنین است یا آنچنان، یا، به عبارت دیگر ضمیری را که هنوز تجربه عاقل را داراست ولی اعتبار وجودی‌اش را در هلالین قرارداده است. همین مطلب در مورد تمامی آن طرق غیر تجربی شعور که در آن عالم دارای اعتبار عملی یا نظری است صادق است. عالم هنوز به همان شکلی که در پیش بنظر می‌آمد بنظر می‌آید؛ زندگی در عالم و زندگی عالم منقطع نمی‌شود: عالم اینک یک «عالم» در بین هلالین است، این صرفاً یک پدیده است، جریان تجربه و شعور است، که به طور کلی - اینک، با این وجود، که خود شعور به شکل استعلایی تقلیل یافته است - تنها اعتبار پدیده‌ای دارد. این «عالم» با اعتبار پدیده‌ای در ظهور شعور به شکل استعلایی تقلیل یافته جدانشدنی است.

این توصیف تقلیل پدیدارشناسانه در پدیدارشناسی استعلایی را کامل می‌کند. این یک غیبتی موقت از اعتقاد به وجود عالم نیست بلکه غیبتی است عمدی و دائمی از اعتقاد به وجود عالم، غیبتی که من به عنوان پدیدارشناس مجبور به مراعات دائمی آنم. آن در این معنا صرفاً پیش‌نیاز حیاتی برای فعالیت متفکرانه تجربه و حکم نظری است که در آن به نحو اصیل قلمروی تجربه و شناخت، قلمروی استعلایی، باز می‌شود. موضوع جدید ما، که صرفاً از طریق آغاز می‌تواند موضوعیت پیدا کند، عبارت است از ضمیر استعلایی من، شناسایی‌های استعلایی آن، یعنی آگاهی تقلیل یافته استعلایی تجربه‌های موجود در تمامی اشکال نوعی آنها، و مطابق با آن همچنین موارد شناسایی (Cogitata): همه آنچه که من نسبت



به آنها در صورتهای چنین شعوری آگاهم - همه اینها در حین حفظ اصل. تمامی اینها قلمروی استعلایی شعور را تشکیل می دهند، که هرچند تغییر می یابد، در تمامی زمانها وحدانی باقی می ماند. اما این صرفاً نقطه شروع است، اگرچه نقطه شروعی لازم. تأمل استعلایی اگر ادامه یابد، بزودی ما را به ویژگی استعلایی «می توانم» و به تمایلات ناشی از عادت و به بسیاری از چیزهای دیگر، به عنوان (برای مثال) اعتبار پدیداری عام «عالم» به عنوان جهانی دائمی در برابر با تنوعات شعور از آن عالم، رهنمون می شود.

تقلیل پدیدارشناسانه قلمروی وسیع دور از انتظاری از تحقیق را می گشاید. این، درابتدا، قلمروی تجربه حضور و یقینی است، زمینی که در آن تمامی احکام حصولی و حضوری ریشه دارد. دکارت و پیروان وی نسبت به این کور بودند و کور ماندند. البته استنباط معنای خالص استحاله استعلایی و آشکار ساختن تمایز بنیادین بین ضمیر استعلایی و قلمروی استعلایی آن، از یک سو، و وضع (attitude) قلمروی عالمی با ضمیر انسانی از سوی دیگر، بسیار مشکل بود. حتی پس از اینکه تمایز درک شده بود و معنای خالص وظیفه علمی استعلایی درک شده بود، به عنوان مثال، توسط فیخته و پیروانش، درک و بهره گیری از مبنای استعلایی نامحدود تجربه مشکل بود. از آنجا که ایده آلیسم آلمانی در این نقطه ناکام شد، راه خویش را صرفنظر از عقیده معاصر مخالف آن، در مخلوطی از برآوردها که ویژگی بی شک غیر علمی آنها به هیچ وجه مایه اعتبار برای آن نیست، گم کرد. البته بسیار دشوار است حق مطلب را نسبت به مشکل کاملاً تازه روشی فلسفی ادا کرد که می خواست به عنوان روش فلسفه ای علمی، یعنی علمی که در نهایت به حساب آورده می شود، باشد. اما در نهایت همه چیز به روش آغازیدن با تقلیل استعلایی وابسته است.

اگر ما معنای تقلیل را از دست بدهیم، که ورودی منحصر به فرد این قلمرو است، همه چیز از دست می رود. مقاومت در برابر وسوسه درک نادرست تقریباً غیر ممکن است. چه چیزی بدیهی تر از این است که بگوییم که من، این موجود انسانی، است که روش تعبیر استعلایی وضع را به کار می گیرد و لذا به ضمیر خالص خود باز می گردد؟ این ضمیر چه چیز دیگری به جز لایه ای انتزاعی در موجود محکم انسانی است، چه چیزی مگر وجود روحی مجرد منتزع از بدن؟ بدیهی است که گفتن این، افتادن در طرز تلقی ساده لوحانه و طبیعی و فکر کردن بر حسب جهان احاله شده به عوض آغاز است. اگر من خود را به عنوان موجودی

انسانی بی‌انگام، اعتبار عالم را از پیش فرض می‌کنم. باین وجود آغاز روشن می‌سازد که ادراک «موجود انسانی» معنای اگزستانسیالی خود را در درون ادراک نفسانی عام «عالم» می‌گیرد، تنها در حیات ضمیر.

اما حتی اگر آدمی به نقطه‌ای رسیده‌است که اینک به آن رسیده‌ایم، حتی اگر وی بتواند قلمروهای استعلایی تجربه و حکم را به‌طور دقیق از قلمرو طبیعی و دنیوی جدا کند، و حتی اگر مشاهده کند که منطقه وسیعی از تحقیقات ممکن در اینجا باز می‌شود، دیدن اینکه چنین تحقیقی چه منظوری ممکن است داشته باشد، آسان نیست، به عبارت دیگر، دیدن اینکه محتوم است که فلسفه‌ای اصیل را آغاز کند. چگونه تحقیقات از نوع ضمیری خالص، که در معرض آغازی پیوسته و اکیداً ابقا شده است، می‌توانند هیچ ربط فلسفی داشته باشند؟ من به عنوان انسان در عالم تمامی پرسش‌های نظری و عملی را، تمامی پرسش‌های مربوط به سرنوشتم را متوجه عالم می‌کنم. آیا می‌توانم این پرسش‌ها را به کناری نهم؟ لیک اگر وجود عالم منوط به آغاز بوده و مانده است آیا نباید چنین کنم؟ در آن حال به نظر می‌رسد که هرگز نباید به عالم و به همه آن سختی‌های زندگی بازگردم که مرا در جستجوی علم به عنوان تأمل عقلانی و قطعی دربارهٔ عالم و وجود انسانی، به فلسفه رهنمون شده است.

بگذارید ملاحظه کنیم آیا انصراف پیوسته از عالم از طریق تقلیل استعلایی طریق لازم نیل به شناخت حقیقی و نهایتاً معتبر عالم نیست، زیرا نیل به چنین شناختی تنها در درون این آغاز میسر است. فراموش نکنیم که چگونه این همه به معنای تأملات پیوسته است که در آنها آغاز اهمیت و کارکرد شناختی خود را به دست می‌آورد. انصراف از عالم یا «بین هلالین قرار دادن عالم» به این معنا نیست که عالم از این پس دیگر موضوعی نیست، بلکه به این معناست که اینک باید موضوع ما به شیوه عمیق‌تری باشد زیرا بعد کاملاً جدیدی افزوده گشته است. ما تنها طرز تلقی خام را ترک گفتیم که به آن اجازه دادیم تجربهٔ عام خود را به عنوان موجود و چنین -و- اینی عرضه کند. به محض اینکه مابه عنوان موجوداتی خودمختار و مسئول اطاعت کنیم از انگیزه محرک خود برای تفسیر اعتبار مرجوع تجربه و یافتن بینشی عقلانی، که به ما اجازه می‌دهد تا این اعتبار را توجیه و دامنهٔ آنرا تعیین کنیم، این طرز تلقی خام ناپدید می‌شود. به جای پذیرش خام عالم و طرح پرسش‌هایی خام دربارهٔ آن (دربارهٔ حقیقت به معنای معمولی کلمه)، اینک پرسش‌هایی نو دربارهٔ عالم می‌آوریم. اینها

پرسش‌هایی‌اند دربارهٔ عالم، به‌نحو خالص همانطور که تجربه شده یا به عنوان موضوع سایر شئون ادراک عالم یعنی عالمی که در ما معنا و اعتبار دریافت کرده است و پیش و پیش از هر چیز به‌نحو خالص از من و درمن، خصوصاً در من به عنوان ضمیر استعلایی.

ولی باید اینرا به شکل واضح‌تری بیان کنیم: وجود این عالم برای من بدیهی است زیرا صرفاً در تجربه و شعور من بدیهی است. این شعور منبع معنای عالم و هر امر مسلم عینی عالمی است. ولی به لطف آغاز استعلایی است که من درک می‌کنم که هرآنچه که متعلق به عالم است، از جمله وجود من به عنوان موجودی انسانی، برای من تنها به عنوان مضمون ادراک تجربی مشخصی در شأن تیقن تجربه موجود است. من به عنوان یک ضمیر استعلایی ضمیری هستم که به شکل فعال و غیرفعال درک می‌کند. این درمن روی می‌دهد اگر چه قبل از تفکر پنهان است. در این ادراک عالم و موجود انسانی در ابتدا به عنوان موجود قوام می‌یابند. هر شاهدهی که برای چیزهای عالمی به دست آورده شده است، هر روش تصدیقی چه پیش علمی یا علمی، مقدماً در من به عنوان ضمیر استعلایی نهفته است. من شاید هر چیزی را به دیگران مدیون باشم، لیکن چه بسا پیش از همه، این دیگران هستند که هر معنا یا ارزشی را که ممکن است برایم داشته باشد از من می‌دارند. آنها صرفاً پس از دریافت معنا و اعتبار خود از من می‌توانند به عنوان موضوعات به کار من بیایند. لذا من به عنوان ضمیر استعلایی موضوع هرآنچه که اعتبار وجودی برایم دارد هستم. من آگاه به خود به عنوان این ضمیر، به یمن تقلیل استعلایی، اینک در فوق تمام وجود عالمی وار، قرار دارم؛ در فوق حیات و وجود انسانی خودم به عنوان آدمی. این موقعیت مطلق در فوق همه چیز که هست یا می‌تواند همواره برایم معتبر باشد، از جمله تمامی محتوای ممکن آن، الزاماً موقعیت فیلسوف است. این موقعیتی است که تقلیل فنومنولوژیکی به عهده من می‌گذارد. من هیچ چیز، از آنچه برای من در موقف طبیعی وجود داشت از دست نداده‌ام، هیچ چیزی را، خصوصاً، که وجود واقعی‌اش نشان داده شده باشد. در این طرز برخورد مطلق من خود عالم را می‌شناسم و می‌شناسمش اینک، برای اولین بار، برای آنچه که همواره بود و به دلیل مرطبیعت خود بایستی که می‌بود؛ پدیده‌ای استعلایی. بدین شیوه بعد پرسش‌های جدیدی را به بازی آورده‌ام که پیش از آن هرگز در مورد همین واقعیت موجود آورده نشده بود. تنها پاسخ به این پرسش‌ها وجود انضمامی کامل عالم و حقیقت نهایی و تام آنرا روشن

خواهد کرد.

آیا از پیش قطعی نیست که جهان، که در موقف طبیعی عالم همه آنچه که بدون چون و چند وجود دارد می‌باشد، صرفاً دارای حقیقت نسبی استعلایی است، و اینکه تنها ذهنیت استعلایی است که بدون چون و چند وجود دارد؟

اما اینجا اعتراضی به نظرم می‌رسد: درست است که من افکاری در مورد عالم داشتم و درباره آن سخن گفتم زیرا به یمن اعمال ادراکی‌ام، مثلاً تفکرم، برایم معنی و اعتبار داشت. ولی آیا این نامعقول نیست که اظهار کنیم عالم صرفاً از طریق عمل من وجود دارد؟ شاید مقوله بندی درست‌تر این باشد که بگوییم «فکر یا تصویر من از عالم» در ضمیرم از طریق فعل و انفعال استعلایی شکل می‌گیرد، درحالی‌که خود عالم البته خارج از من است. اما آیا این راه حلی مقتضی است؟ آیا معنی واژه‌های، «برون» و «درون»، اگر اصلاً هیچ معنایی داشته باشند، توسط من اعطا و تصدیق نمی‌شود؟ من نباید فراموش کنم که هیچ چیز که تا کنون می‌توانستم به عنوان موجود تصور کنم، در خارج از میدان شامل شعور ممکن و واقعی از خودم، ضمیر، قرار ندارد.

این پاسخ متقاعد کننده است لیک با این وجود رضایت بخش نیست. شاید پذیرفتن اینکه تمامی موجودات و مطابق آن تمام عالم موجود از نظر استعلایی نسبی است مطلقاً ضروری باشد، اما اگر این جمله صرفاً به نحو صوری عرضه شود، همانطور که در اینجا شده است، کاملاً غیر قابل درک می‌باشد، و اگر به خود اجازه دهیم تا به مباحث نظری کشیده شویم که همواره قائل باصطلاح شناخت‌شناسی بوده‌اند همین‌طور باقی خواهد ماند.

اما آیا ذهنیت استعلایی به عنوان یک قلمرو تجربه و شناخت‌های بازگشت‌کننده به آن تعبیر نگردید؟ آیا این در واقع راه را به شیوه حل معمای استعلایی جدید درباره عالم نمی‌گشاید؟ این معمای استعلایی، که با هر معمای معمولی درباره عالم فرق دارد، در این واقعیت نهفته است که نسبت استعلایی، آنطور که در آغاز<sup>۱</sup> خود را به ما می‌نمایاند، به محض اینکه ما طرز تلقی استعلایی و ضمیر استعلایی را کشف می‌کنیم، غیر قابل درک است. اما این ویژگی ادراک ناشدنی اولیه نهایی نیست. حداقل واضح است چه باید انجام شود تا آنچه که غیر قابل فهم است قابل درک شود و به شناخت واقعاً یکپارچه و استوار و

محکم عالم نایل آید. ما باید به یک مطالعه سامان‌مند از ذهنیت استعلایی محکم دست بزنیم. سؤال این است که چگونه این ذهنیت به عالمی که فی‌نفسه عینی است معنا و اعتبار اعطا می‌کند. خود من، ساختارهای اساسی تمامی قلمرو شعورم به همراه ساختارهای واقعی و بالقوه معانی و اعطای اعتبار، بایستی همگی از سوی من موضوعات علمی کاملاً شهودی (eidetic) باشند، ضمیر. به عنوان یک فیلسوف، البته، نمی‌خواهم که در سطح حقایق استعلایی باقی بمانم. اولین وظیفه من، بنابراین، نیل به گونه شناسی بسیار واضح تجارب زنده هشیار در بی‌دوامی زودگذر آنهاست. این چیزی است که دکارت آنرا جویدار شناخت‌های (cogitationes) من نامید. این واقعیت که آنها قصدی هستند آنها را آنچه هستند می‌کند. هر شناخت منفردی و هر ترکیبی از آنها در وحدت یک شناسایی (cogito) جدید مورد شناسایی (cogitatum) خود را دارد. و این آخری از حیث ذاتی چنانچه درست آنچنان که ظاهر می‌شود در نظر گرفته شود، اساساً از شناسایی جدا ناشدنی است. از طرف دیگر من البته بایستی اتصال بین شناخت و تمایلات مربوطه را دنبال کنم. همچنین تمایلاتی نظیر «می‌توانم»، «می‌کنم»، تمایلی دائمی دارم، همچنان که تمامی تمایلات ضمیر برای کنش آگاه و ویژگی ذوات را دارند. ضمیر که در ابتدا خود را به عنوان مرکزی بدون محتوا ظاهر می‌سازد با خود مشکلات خود را می‌آورد، برای مثال، مشکلات چون و چندهای تأملاتی. اما تناظر بین آگاهی به عنوان تجربه موجود و آن چیزی که از آن آگاه است (مورد شناسایی / the cogitatum) بایستی پیش از همه مورد جستجو قرارگیرد. مهم است که در اینجا از نکات مهم چشم‌پوشی نکنیم. لذا، به عنوان ضمیر من باید، توجه خود را روی تکرر متصل حالات ذهنی شعور متمرکز کنم که به یکدیگر تعلق دارند زیرا آنها طرق ادراک یک و همان شیئی مفروض‌اند؛ برای نمونه کثرت حالات پدیداری که تصور یک چیز را بوجود می‌آورند و از طریق آنها ما به یمن ترکیبات هویت که لزوماً در انتقال رخ می‌دهد در درون از چیزی آگاه می‌شویم متعلق به همدیگرند. چیزی که خود را به ناظر خام متحد و شاید حتی تغییر نیافته نشان می‌دهد راهنمای استعلایی برای مطالعه سامان‌مند و متأملانه تکررات شعور می‌شود که متعلق به این یک چیزند. این در مورد هر چیز واقعی مفردی و همچنین در مورد عالم به عنوان یک پدیده تمام صادق است.

وجود این قوانین یقینی اساسی تناظر کشف کاملاً جدید بسیار مهمی بود.

تمامی این، مطالعات توصیفی وسیعی را می‌طلبد، ولی با این وجود آغازی برای نیل به سطوح جدید تحقیقات استعلایی است که شاهد یقینی انضمامی و استقلال خود را از تجربه و توصیف انضمامی اخذ می‌نماید. تمامی این تحقیقات صرفاً در صورتی ممکن است که ما روش سئوال کردن به طریق قهقرایی را درک کنیم، از موضوع قصدی از طریق کشف انضمامی بیاغازیم، که روش مطالعه تناظرها است.

تحلیل اصیل شعور، اصطلاحاً، تفسیر زندگی شعور است تا آنجا که این شعور چیزی را قصد دارد که همواره موجود است (چیزی درست همانند) که خود را از روی قصد در تکررات اساسی شعور خود بوجود می‌آورد. بعوض «کنکاش» طبیعت همانطور که بیکن توصیه کرد، ما باید بنابراین شعور را کنکاش کنیم تا آنرا به آشکار ساختن اسرارش واداریم. به دلیل یک خصیصه اساسی خود حیات شعور، این مشکلات و روشها می‌توانستند کاملاً مخفی باقی بمانند. در موقف طبیعی توجه ضمیر همواره مجذوب شیئی داده است، به نحوی که جنبه‌های اساسی جریان شعور، که در آن ترکیب‌ها تحت تأثیر قرار می‌گیرند، مستقل و پنهان باقی می‌مانند. اما می‌توان آنچه را که پنهان شده آشکار ساخت. این از ذات ضمیر است که می‌تواند تأمل کند و اینکه می‌تواند توجه موضوعی خود را از نو جهت دهد، اینکه می‌تواند به شکل قهقرایی سئوالات قصدی بپرسد، و از طریق تشریح نظام‌مند، فرایند ترکیبات مؤثر را روشن و مفهوم سازد.

اینک ما قادریم همچنین درک کنیم که زمانیکه از تفحص خام عالم رومی‌گردانم و به تفحص خود و ادراک ضمیری استعلایی رومی‌آورم، به عالم پشت نمی‌کنم تا به قلمروی خاصی از مطالعه نظری غیر عالمی و لذا غیر جالب برگردیم. برعکس، این به تنهایی مرا قادر می‌سازد تا عالم را به شکل جدی تفحص کنم و حتی آنچه را که مطلقاً و در یک معنای نهایی وجود دارد به شکلی بسیار علمی تفحص کنم. زمانیکه غیر مقتضی بودن موقف خام درک شده است، این تنها راه ممکن مستقر ساختن علم در جدیت اصلیش است. به بیانی دقیقتر راه به تنها فلسفه ممکن، اصولاً پایه‌دار است.

درست است که این وظیفه عظیم مستلزم سلسله مراتب بسیار مشکلی است زمانیکه ما به یک لایه‌بندی انتزاعی قلمرو استعلایی و مشکلات مربوطه آن می‌رسیم. این سلسله مراحل برای اینکه، در این کار، از سطحی از مشکلات به سطحی دیگر در نظمی ثابت به

جلو برویم لازم است. این به این معناست که، بالاتر از هرچیز، ما در سطح اول تحقیق‌ها از مساعی متعالی همدلی انتزاع می‌کنیم. تنها در این طریق است که می‌توانیم پیش‌لازمه‌های اساسی برای درک صرفاً همین اعانات و لذا برای فهم آنچه که در اول به شکل ناراحت‌کننده‌ای غیرقابل فهم بود را درک کنیم؛ مثلاً، برای آشکار ساختن تصور اولیه یک مجرد ضمیر<sup>۱</sup> استعلایی، که زمانیکه شروع می‌کنیم ما را گیج می‌کند. اما این نه از طریق مناظره پوچ بلکه از طریق تحلیل قصدی انضمامی حاصل می‌شود.

در خلال این مطالعات یک تمایز اساسی روشن می‌شود، در درون قلمروی استعلایی شناخت، بین آنچه که اصطلاحاً متعلق است به خودش، و آنچه که نسبت به خود خارجی است (یا نامتعلق است) من با آغازیدن از خودم به عنوان ضمیر تشکیل‌دهنده معنای اگزیستانسیالی، به دیگران استعلایی می‌رسم که هم‌تایان من‌اند و درعین حال به تمامی قلمرو گسترده نامحدود بین‌الذهنی استعلایی. در این اجتماع استعلایی عالم به عنوان «عینی» و به عنوان یکسان برای همه قوام یافته است.

این، لذا مسیر پدیدارشناسی استعلایی می‌باشد از طرز تلقی خام همه روزه، حیات طبیعی و از فلسفه به سبک کهنه به شناخت استعلایی مطلق آنچه که کماهی وجود دارد. ما هرگز نباید این واقعیت را نادیده بگیریم که این پدیدارشناسی استعلایی کاری نمی‌کند جز کنکاش همین عالمی که، در تمامی زمانها، عالم واقعی برای ما است، تنها عالمی که برای ما معتبر است، که اعتبارات خود را به ما نشان می‌دهد، تنها عالمی که برای ما دارای معنایی است. پدیدارشناسی این عالم را در معرض کنکاش قصدی درباره منابع معنایش و اعتبارش، که از آن منابع، البته وجود حقیقی‌اش نیز جریان می‌یابد قرار می‌دهد. تنها به این طریق است که می‌توانیم به تمامی مسائل قابل تصور درباره جهان و در ورای آن‌ها به مشکلات وجود که تنها از طریق روش استعلایی آشکار می‌شوند و لذا صرفاً مسائل کهنه‌ای نیستند که به طریقی استعلایی از نو تفسیر نشده‌اند، نایل شویم.

اگر کسی مقاصد ما و نظریه سامان‌مندی را بطور جدی درک کند که قرار است به طور واقعی، با شاهد مطلقاً متقاعدکننده‌ای متحقق شود، دیگر نمی‌تواند شک کند که تنها یک فلسفه نهایی، تنها یک نوع از علم نهایی، علمی جداناشدنی از روش پدیدارشناسی استعلایی تفحص مبادی، می‌تواند وجود داشته باشد.

## پی‌نوشتها:

۱- ترجمه از فصلنامه فلسفه و تحقیق پدیدارشناسانه، مجلد دوم سال ۱۹۴۱، ص. ۱۴-۱.

2- Original Constitutive Phenomenology

3- Actual World

4- Possible World

5- *Raxio*

6- "what is"

7- "Something"

8- at the begining

۹- در این ترجمه از پیشنهاد‌های جناب آقای دکتر دیباج در ترجمه اصطلاح‌های پدیدارشناسی استفاده شده است. از جمله در ترجمه کلمه solipsism به "تجرد ضمیر".

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی