

بحران علوم:

نشانه‌ی هجران بنیادی زندگی انسان اروپایی*

ادموند هوسرل

ابوالفضل مسلمی

۱. با توجه به موفقیت‌های مداوم علوم، آیا واقعاً بحران علوم وجود دارد؟

من باید مهبیای این باشم که پیشاپیش عنوان این سخن‌رانی‌ها، یعنی «بحران علوم اروپایی و روان‌شناسی»، در این مکانی که وقت خود را صرف علوم کرده است، اعتراضی را برانگیزد. آیا می‌توان اساساً از بحران جدی علوم سخن گفت؟ آیا سخنی که این روزها بسیار شنیده می‌شود، اغراق نیست؟ بحران علم البته هیچ دلالتی جز این ندارد که علمی بودن اصیل علم و کل شیوه‌ی علم مورد پرسش قرار گرفته است، شیوه‌ای که علم مسئله‌ی خودش را طرح کرده و روش خود را برای این مسئله به وجود آورده است. این موضوع می‌تواند درباره‌ی فلسفه صادق باشد، فلسفه‌ای که البته در عصر کنونی به خاطر شک‌گرایی، ضد عقل‌گرایی و رازگرایی، در معرض تهدید به نابودی است؛ تا آن‌جا که روان‌شناسی هنوز ادعاهای فلسفی را مطرح می‌کند و اصلاً نمی‌خواهد علمی در ذیل علوم تحصیلی باشد. این موضوع می‌تواند درباره‌ی روان‌شناسی نیز صادق باشد. اما چگونه می‌توان صریح و بی‌پرده و به‌طور کاملاً جدی از بحران علوم اساساً و بنابراین از بحران علوم تحصیلی و در ذیل آن‌ها از بحران ریاضیات محض و علوم طبیعی دقیق سخن گفت، که ما البته هرگز نمی‌توانیم از تحسین آن‌ها به‌عنوان سرمشق‌های علمی بودن متقن و علمی بودن با بالاترین موفقیت دست برداریم؟ مسلماً علوم در کل روال نظریه‌پردازی و روش نظام‌مند خود به‌مثابه علوم تغییرپذیر نمایان شده‌اند. آن‌ها به‌تازگی یک انجماد تهدیدآمیز را که از این دیدگاه تحت عنوان فیزیک کلاسیک قرار می‌گیرد، درهم شکستند؛ تهدیدآمیز از این جهت که شیوه‌ی صدها سال معتبر

فیزیک کلاسیک به گونه‌ای سنتی انجام می‌گرفت. اما آیا نبرد پیروزمندانه علیه آرمان^۷ فیزیک کلاسیک و همین‌طور مناقشه‌ی هنوز دنباله‌دار درباره‌ی شکل بازسازی نسبتاً اصیل ریاضیات محض اصلاً بدین معناست که فیزیک و ریاضیاتی که قبلاً رایج بودند تاکنون علمی نبودند یا بدین معناست که آن‌ها به‌خاطر این که هم‌اکنون ابهام‌ها یا موانع صریح و قطعی را دربر دارند، هنوز در حوزه‌ی فعالیت‌شان، بینش‌های^۸ روشنی به‌دست نیاورده‌اند؟ آیا آن‌ها برای ما که از این موانع رها شده‌ایم بینش‌های قاطعی نیستند؟ آیا از این جهت ما با بازگشت به رویکرد کلاسیک‌گرایان، به‌طور کامل در نمی‌یابیم که چگونه در این رویکرد تمام اکتشافات بزرگ و همیشه معتبر، و نیز کثرتی از اختراعات فنی تحقق یافته‌اند، که دلیل بسیار خوبی را برای تحسین نسل‌های گذشته عرضه کرده‌اند؟ فیزیک خواه از سوی امثال نیوتن، پلانک یا انیشتین یا از سوی هرکسی که همواره در آینده می‌آید نمایندگی شده باشد، همواره علم دقیق بوده و می‌ماند. فیزیک این‌گونه می‌ماند، حتی اگر کسانی که در این جا می‌گویند یک شکل مطلقاً نهایی از شیوه‌ی بازسازی تمامی نظریه‌ها هرگز نمی‌تواند مورد انتظار باشد و هرگز نمی‌توان در پی آن بود، محق باشند.

اما چنان که پیداست، مشابه همین امر درباره‌ی گروه عظیم دیگری از علوم، که مایلیم آن‌ها را جزء علوم تحصیلی به حساب آوریم، یعنی برای علوم انسانی^۹ انضمامی صادق است – که ممکن است متصل همیشه نسبت مناقشه‌برانگیزی با آرمان^{۱۰} دقت^{۱۰} علوم طبیعی داشته باشند – [یعنی] تردید^{۱۱} و مشکلی که در ضمن شامل نسبت رشته‌های بیوفیزیکی (رشته‌هایی که «به‌طور انضمامی» علمی طبیعی هستند) با رشته‌های علوم طبیعی نیز می‌شود که به‌لحاظ ریاضی دقیق‌اند. دقت علمی بودن همه‌ی این رشته‌ها^{۱۲}، بدهات دستاوردها^{۱۳}ی نظری آن‌ها و موفقیت‌های همواره قانع‌کننده‌ی آن‌ها بی‌چون‌وچرا است. ما تنها در مورد روان‌شناسی، هر چقدر هم که مدعی این باشد که علم بنیادی انتزاعی و در اصل علم تبیین‌کننده برای علوم انسانی انضمامی است، شاید این چنین مطمئن نشویم. اما اگر اختلاف آشکار میان روش و دستاورد روان‌شناسی را به‌عنوان اختلافی ارزیابی کنیم که در تحول [تاریخی] طبیعتاً آهسته‌تری رخ داده است، آنگاه می‌توان به میزان نسبتاً کلی آن‌را نیز پذیرفت. به‌هر حال تضاد «علمی بودن» این گروه از علوم در برابر «غیرعلمی بودن» فلسفه بی‌چون‌وچرا است. بنابراین ما به دانشمندی که به روش خودشان مطمئن‌اند این حق را می‌دهیم که پیش از همه اولین اعتراض درونی‌شان را علیه عنوان سخنرانی‌ها مطرح کنند.

۲. تقلیل^{۱۴} تحصیل‌گرایانه‌ی ایده‌ی علم به علم امور واقع صرف.^{۱۵}

«بحران» علم به‌مثابه از دست رفتن اهمیت و معنای حیات علم.

اما چطور است که با یک رویه‌ی فکری^{۱۶} دیگر، یعنی در نتیجه‌ی شکایت‌های همگانی پیرامون بحران فرهنگ‌مان و در نتیجه‌ی نقش‌هایی که در این میان به علوم نسبت داده شده‌اند، برای ما انگیزه‌هایی ایجاد می‌شوند که علمی‌بودن تمام علوم را ذیل یک انتقاد جدی و بسیار ضروری درمی‌آوریم، بدون این‌که به این سبب از نخستین معنای علوم از علمی‌بودن دست بکشیم، معنایی

که به‌خاطر مشروعیت^{۱۷} دستاوردهای روشی غیرقابل انتقاد است. در واقع ما می‌خواهیم این تغییر کل رویه‌ی فکری را که هم‌اکنون مورد اشاره قرار گرفت، به جریان بیاوریم. ما در انجام این کار سریعاً درمی‌یابیم که این تردید، که نه‌تنها در روزگار ما بلکه تقریباً از صدها سال پیش تاکنون عیب و نقص روان‌شناسی بوده است – یعنی «بحران» خاص روان‌شناسی – برای آشکارشدن ابهام‌ها^{۱۸}ی اسرارآمیز و حل‌ناپذیر علوم جدید و حتی علوم ریاضی حائز اهمیتی محوری است، و در پیوند با مطلب فوق برای پدیدارشدن گونه‌ای از معماهای جهان، که برای زمان‌های گذشته بیگانه بودند، نیز حائز اهمیت است. تمام این معماها ناشی از معمای سوپزکتیویته^{۱۹} اند و از این جهت به‌نحو تفکیک‌ناپذیری با معمای موضوع و روش روان‌شناختی مربوط‌اند. این مطلب تنها به‌عنوان اولین تفسیر ابتدایی از عمیق‌ترین معنایی که در این سخن‌رانی‌ها مورد نظر است، تلقی می‌شود.

[نقطه‌ی] عزیمت ما از دگرگونی ارزیابی^{۲۰} عمومی شروع می‌شود، دگرگونی‌ای که در آغاز سده‌ی اخیر درخصوص علوم شروع شده است. این دگرگونی به علمی‌بودن علوم مربوط نمی‌شود، بلکه با معنایی که علم اساساً به وجود انسانی داده است و می‌تواند بدهد ارتباط دارد. این انحصاری و مطلق^{۲۱} بودن، که به‌وسیله‌ی آن کل جهان‌بینی انسان مدرن در نیمه‌ی دوم قرن ۱۹ تحت تأثیر علوم تحصیلی قرار گرفت و فریب «سعادت^{۲۲}» را خورد که مدیون آن بود، به‌معنای رویگردانی^{۲۳} علی‌السویه از پرسش‌هایی بود که برای وجود انسان^{۲۴} اصیل، پرسش‌هایی تعیین‌کننده‌اند. علوم امور واقع صرف، انسان‌های امر واقع صرف به وجود می‌آورند. دگرگونی ارزیابی عمومی، به‌ویژه بعد از جنگ، اجتناب‌ناپذیر بود و همان‌طور که می‌دانیم این دگرگونی در میان نسل جوان اندک اندک به یک روحیه‌ی خصمانه تبدیل شده است. ما چنین می‌شنویم که: این علم در سختی‌های زندگی‌مان^{۲۵} هیچ چیزی برای گفتن ندارد. علم دقیقاً این پرسش‌ها را به‌طور اساسی نادیده می‌گیرد، پرسش‌هایی که برای انسان‌هایی که در عصر نابسامانی ما در معرض سرنوشت‌سازترین انقلاب‌ها قرار گرفته‌اند، پرسش‌هایی حیاتی‌اند: پرسش‌هایی در بابِ بامعنا یا بی‌معنابودن کل این وجود انسانی. آیا این پرسش‌ها در کلیت^{۲۶} و ضرورت^{۲۷} خودشان برای تمام انسان‌ها، خواستار تأملات عام و پاسخ‌هایی براساس بینش عقلانی نیستند؟ آن‌ها تنها با انسان‌ها از آن جهت ارتباط دارند که انسان‌ها در رفتار خود با جهان انسانی و غیرانسانی پیرامون^{۲۸} خودشان آزادانه تصمیم می‌گیرند و در امکان‌های خودشان به‌نحو خردمندانه خویش و جهان پیرامون خویش را شکل می‌بخشند. آیا علم درباره‌ی خرد^{۲۹} و بی‌خردی^{۳۰}، درباره‌ی ما انسان‌ها به‌عنوان سوژه‌ی^{۳۱} این آزادی چیزی برای گفتن دارد؟ بدیهی است که علم مادی صرف^{۳۲} [علم مربوط به اجسام صرف] هیچ چیزی برای گفتن ندارد، و مسلماً از هر امر سوپزکتیوی چشم می‌پوشد. از سوی دیگر، تا آن‌جا که به علوم انسانی مربوط می‌شود، علمی که البته در تمام رشته‌های خاص و عام‌اش به انسان‌ها [از جهت] وجود روحی^{۳۳} شان و بنابراین از افق تاریخ‌مندی‌شان می‌نگرد، می‌توان گفت که بنابراین، همین علوم خواستار این علمی بودن متقن خود هستند که پژوهش‌گر تمام موضع‌گیری‌های ارزش‌گذارانه، تمام پرسش‌های مربوط

به خرد و بی‌خردی وجود انسان مورد بحث و شکل فرهنگی وجود انسان را به‌دقت کنار گذارد. حقیقت علمی و ابژکتیو صرفاً تشخیص این است که جهان، یعنی جهان فیزیکی همانند جهان روحی، در واقع چیست. اما آیا جهان و وجود بشری در جهان می‌تواند در حقیقت معنایی داشته باشد، اگر علوم تنها به این نحو، به گونه‌ای ابژکتیو آنچه را که قابل شناخت است، امر حقیقی تلقی کند، و اگر تاریخ هیچ چیزی را جز این تعلیم ندهد که همه‌ی شکل‌های جهان روحی، تمام دل‌بستگی‌های زندگی، آرمان‌ها و معیارهایی که همواره تکیه‌گاه انسان‌ها هستند، همچون موج‌های زودگذر شکل می‌یابند و دوباره از بین می‌روند؛ و همواره این چنین بوده و خواهد بود و بارها و بارها خرد باید به بی‌خردی و عمل خیر به عذاب تبدیل شود؟ آیا ما به این ترتیب می‌توانیم آسوده‌خاطر باشیم، آیا می‌توانیم در این جهان که وقایع تاریخی‌اش چیزی نیست جز یک به‌هم پیوستن مداوم پیشرفت‌های توهمی و یأس‌های دردناک، زندگی کنیم؟

۳. استوارسازی^{۳۴} خودمختاری^{۳۵} وجود انسان اروپایی از طریق صورت‌بندی جدید ایده‌ی فلسفه در رنسانس

همواره بدین‌گونه نبود که علم درخواست خود را از حقیقتی که به‌نحو متقن استوار گشته، به‌معنایی آن نوع عینیتی^{۳۶} بفهمد که به‌لحاظ روشی بر علوم تحصیلی ما تسلط دارد و با تأثیرگذاری بسیار زیاد بر این علوم، برای یک تحصیل‌گرایی فلسفی و جهان‌بینانه ثبات و رواج عام را فراهم کند. پرسش‌های خاص بشریت همواره از قلمرو علم طرد نشده‌اند و پیوند درونی آن‌ها با تمام علوم – حتی با علومی که در آن‌ها موضوع انسان نیست (مثلاً در علوم طبیعی)، نادیده گرفته نشدند. مادامی که جریان به‌نحو دیگری بود، علم می‌توانست برای وجود انسان اروپایی که از زمان رنسانس به‌نحو کاملاً جدیدی شکل گرفته است، مدعی اهمیت باشد و البته ما می‌دانیم که برای این صورت‌بندی جدید می‌توانست مدعی اهمیت عمده باشد. چرا علم این رهبری را از دست داد؟ و چرا این امر به تغییر ماهوی و به محدودیت تحصیل‌گرایانه‌ی علم تبدیل شد؟ فهمیدن این موضوع طبق انگیزه‌های عمیق‌تر آن، برای هدف و مقصود این سخنرانی‌ها ضروری است.

همان‌طور که همه می‌دانند، وجود انسان اروپایی در رنسانس، در خویش یک دگرگونی انقلابی را به انجام رساند. [یعنی] با شیوه‌ی وجود قبلی‌اش، وجود قرون وسطایی‌اش به مبارزه برمی‌خیزد و آن را تضعیف می‌گرداند و می‌خواهد خود را در آزادی به‌نحو جدیدی شکل دهد. سرمشق مورد تحسین او، در وجود انسان دوره‌ی باستان واقع است و این نوع وجود را می‌خواهد فی‌نفسه تقلید کند.

اما وجود انسان اروپایی چه چیزی را به‌عنوان امر ذاتی^{۳۷} انسان دوره‌ی باستان اخذ می‌کند؟ بعد از اندکی تردید [می‌توان گفت]: هیچ چیزی جز شکل «فلسفی» وجود؛ [یعنی] به‌نحو آزادانه به خود و به کل زندگی‌اش قاعده‌ی آن را از روی خرد محض و فلسفه عرضه کردن. اول از همه، فلسفه نظری است. یک جهان‌بینی^{۳۸} برتر می‌بایست اساساً رها از شرایط اسطوره و سنت به عمل درمی‌آید؛ [یعنی] یک شناخت کلی از جهان و انسان با عدم پیش‌داوری مطلق^{۳۹} – که در نهایت در خود جهان،

خرد و غایت‌شناسی در بردارنده‌ی آن را و بالاترین اصولش، [یعنی] خداوند را تشخیص می‌داد. فلسفه به‌مثابه نظریه، نه‌تنها پژوهش‌گر بلکه هرکسی را که به‌لحاظ فلسفی پرورش یافته، آزاد می‌سازد. [زیرا] خودمختاری عملی تابع خودمختاری نظری است. در آرمان راهبر رنسانس، انسان دوره‌ی باستان کسی است که خود را با خرد آزاد به‌نحو معقول شکل داده بود. و این امر برای «افلاطون‌گرایی» که احیاء گشته مهم است نه‌تنها از این جهت که خود را به‌نحو اخلاقی، بلکه کل جهان پیرامون انسان و وجود سیاسی-اجتماعی بشریت را از طریق خرد آزاد [و] از طریق بینش‌های یک فلسفه‌ی کلی از نو شکل می‌بخشد.

طبق این الگوی دوره‌ی باستان، که در آغاز توسط معدودی از افراد و گروه کوچکی پذیرفته شد، دوباره باید یک فلسفه‌ی نظری ایجاد شود که به‌نحو کورکورانه و سنت‌گرایانه نباید پذیرفته شود، بلکه باید از روی تحقیق و نقد مستقل از نو ایجاد شود.

در این‌جا باید تاکید شود که ایده‌ی فلسفه که از قداما به ما رسیده است، مفهوم مدرسی^{۴۰} نیست که در نزد ما جریان دارد، مفهوم مدرسی که تنها به گروهی از رشته‌ها می‌پردازد؛ اگرچه ایده‌ی فلسفه نه به‌نحو غیرماهوی بلافاصله بعد از پذیرش تغییر می‌یابد، به‌ظاهر در قرون اولیه‌ی عصر جدید، معنای یک علم فراگیر، یعنی معنای علم به‌تمامیت^{۴۱} هستند^{۴۲} را حفظ می‌کند. علوم به‌صورت جمع، که همگی مسلماً باید استوار شوند و همگی اینک در فعالیت‌اند، تنها شاخه‌های وابسته‌ی فلسفه‌ی واحدند. در ارتقاء جسورانه و حتی مبالغه‌آمیز معنای کلیت، که پیشاپیش با دکارت آغاز شد، این فلسفه‌ی جدید در پی چیزی کم‌تر از این نبود که در وحدت یک نظام نظری، تمام پرسش‌های اساساً معنی‌دار را به‌نحو متقن و علمی، با یک روش قطعاً عقلانی و در یک فرایند پژوهش بی‌پایان، اما به‌نحو عقلانی تنظیم شده، دربر گیرد. بنابراین یک بنای یگانه از حقایق نهایی، و به‌لحاظ نظری هم‌بسته، بنایی که نسل اندر نسل تا امر بی‌نهایت برافراشته شده است، می‌بایست به تمام مسائل قابل تأمل - مسائل مربوط به امور واقع، خرد، مسئله‌ی زمان‌مندی^{۴۳} و ابدیت - پاسخ می‌داد.

بنابراین مفهوم تحصیل‌گرایانه از علم در عصر ما، از دیدگاه تاریخی، یک مفهوم پس‌مانده^{۴۴} است. این مفهوم، تمام پرسش‌هایی را که آدمی به مفهوم گاه محدود و گاه گسترده از متافیزیک در نظر گرفته بود، از جمله تمام پرسش‌هایی را که به‌نحو مبهم «بالاترین و نهایی‌ترین پرسش‌ها» نامیده شده، رها کرده است. اگر دقیق بنگریم، این پرسش‌ها و تمام پرسش‌هایی که اساساً نادیده گرفته شده‌اند، وحدت جدایی‌ناپذیر خودشان را در این امر دارند که آن‌ها، خواه صریح باشند و خواه در معنای خود مستتر باشند، مسائل خرد - خرد در تمام صورت‌بندی‌های خاص خود - را در بر می‌گیرند. خرد به‌طور صریح در رشته‌های شناخت^{۴۵} (یعنی رشته‌های شناخت واقعی و اصیل و عقلانی) در رشته‌های مربوط به ارزش حقیقی و اصیل (ارزش‌های اصیل به‌عنوان ارزش‌های خرد)، و در رشته‌های مربوط به عمل اخلاقی (فعل حقیقتاً خوب، فعل حاصل از خرد عملی) موضوع است؛ در این میان، خرد عنوانی برای ایده‌ها و آرمان‌های «مطلق»، «ابدی»، «فرازمانی» و «مطلقاً» معتبر است.

اگر انسان تبدیل به مسئله‌ی «متافیزیکی»، تبدیل به مسئله‌ی به‌طور خاص فلسفی شود، آن‌گاه انسان به‌عنوان موجود خردمند مورد بحث خواهد بود و اگر تاریخ انسان مورد بحث باشد، آن‌گاه بحث بر سر «معنا» و خرد در تاریخ خواهد بود. مسئله‌ی خداوند به‌وضوح دربردارنده‌ی مسئله‌ی خرد «مطلق» به‌عنوان سرچشمه‌ی غایت‌شناختی هر خردی در جهان و سرچشمه‌ی «معنای» جهان است. به‌طور طبیعی پرسش از نامیرایی نیز همچون پرسش از آزادی، پرسشی مربوط به خرد است. با نگاهی اجمالی [می‌توان گفت] که تمام این پرسش‌های فلسفی - فلسفی خاص به‌بیان متداول - از جهان به‌مثابه عالم امور واقع صرف، فراتر می‌روند. این پرسش‌ها فراتر از جهان می‌روند دقیقاً از این جهت که پرسش‌هایی هستند که ایده‌ی خرد را دارند، و این پرسش‌ها همگی خواستار ارج و الایی در مقایسه با پرسش‌های مربوط به امور واقع هستند که حتی از جهت سلسله‌مراتب پرسش‌ها در ذیل پرسش‌های متافیزیکی قرار می‌گیرند. می‌توان گفت که تحصیل‌گرایی سر فلسفه را قطع می‌کند. در ایده‌ی کهن فلسفه، که وحدت خود را در وحدت جدایی‌ناپذیر تمام هستی دارد، پیشاپیش یک نظم معنادار از هستی و بنابراین از مسائل هستی مورد نظر بود. بر این مبنا، متافیزیک، علم به بالاترین و نهایی‌ترین پرسش‌ها، شایستگی مقام پادشاهی علوم را داشت که روح^{۴۶} آن در ابتدا برای تمام شناخت‌ها و در میان آن‌ها برای تمام علوم دیگر، معنایی نهایی را معین می‌کرد. فلسفه‌ی در حال احیاء نیز این مطلب را پذیرفت، حتی گمان می‌کرد که روش کلی حقیقی را کشف کرده است که از طریق این روش، یک چنین فلسفه‌ی نظام‌مند و فلسفه‌ای که به متافیزیک منتهی می‌شود، می‌تواند ایجاد شود، آن‌هم جداً به‌عنوان فلسفه‌ی جاودان.^{۴۷}

از این جاست که ما به درک جنبشی ناآل می‌آییم که تمام فعالیت‌های علمی، حتی فعالیت‌های صرفاً علمی مربوط به امور واقع را که از مراتب پایین است، برمی‌انگیزد؛ جنبشی که در قرن ۱۸، که خود را قرن فلسفی می‌نامید، همواره محافل گسترده را با شور و شوق به فلسفه و به تمام علوم خاص به‌عنوان شاخه‌های فلسفه برمی‌انگیخت. از همین جاست که این اشتیاق پرشور به فرهنگ، همین اشتیاق به اصلاح فلسفی شیوه‌های تعلیم و تربیت و اصلاح فلسفی کلی صور وجود اجتماعی و سیاسی بشریت، که این عصر روشنگری^{۴۸} بسیار بدگویی شده را چنین شایسته احترام می‌کند. ما در سرود «در باب شادی» شیلری - بتهوونی، یک گواه فناپذیر را برای این روح در اختیار داریم. امروزه ما این سرود را تنها با احساسی آندوه‌بار می‌توانیم دریابیم. تضادی عظیم‌تر از آنچه که در موقعیت کنونی مان واقع است، قابل تصور نیست.

۴. ناکامی^{۴۹} علم جدید که در ابتدا موفق بود و انگیزه‌ی روشن‌نشده‌ی این ناکامی.

وقتی اکنون وجود انسان جدید از همین روح والا جان یافته و مسرور گشته است، تاب و توان ایستادگی ندارد، این امر تنها می‌توانست به این علت باشد که باور شورانگیز به یک فلسفه‌ی کلی از آرمان خودش و باور به اهمیت روش جدید را از دست داد. و واقعاً چنین رخ داد. [زیرا] آشکار شد که این روش تنها در علوم تحصیلی می‌توانست با موفقیت‌های قاطع تأثیر بگذارد. این امر در متافیزیک،

و به عبارت بهتر در مسائل فلسفی به معنای خاص، به گونه‌ای دیگر بود، هرچند که در این جا هم سرآغازهای سرشار از امید و ظاهراً موفقیت‌آمیز کم نبود. فلسفه‌ی کلی، که در آن، این مسائل - به گونه‌ای ناروشن - با علوم امور واقع پیوند یافته بودند، به شکل فلسفه‌ی نظام‌های برجسته، اما متأسفانه نه هماهنگ بلکه تجزیه‌کننده‌ی یکدیگر درآمد. اگر فردی در قرن ۱۸ هم می‌خواست قانع شود و به وحدتی برسد، به بنایی که به واسطه‌ی هیچ نقدی نمی‌تواند متزلزل شود، بنایی که نسل اندر نسل از جهت نظری توسعه یافت، همچنان که این امر در علوم تحصیلی نفی‌ناپذیر بود و مورد تحسین همگانی قرار گرفت - [اما] این باور در درازمدت نتوانست حفظ شود. باور به آرمان فلسفه و روش که از آغاز عصر جدید جنبش‌ها را هدایت می‌کرد متزلزل شد؛ این امر صرفاً به‌خاطر این انگیزه‌ی بیرونی نبود که تضاد میان ناکامی پی‌درپی متافیزیک و افزایش ناگسستگی و همواره قدرت‌مندتر موفقیت‌های نظری و علمی علوم تحصیلی بسیار زیاد شده بود. و این چنین بر دیگران و نیز بر دانشمندانی که در فعالیت‌های تخصصی‌شده‌ی علوم تحصیلی لحظه‌به‌لحظه به متخصصان غیرفلسفی تبدیل می‌شدند، تأثیر گذاشت. اما حتی در میان پژوهش‌گرانی که از روح فلسفی کاملاً سرشار بودند و بنابراین به‌طور اساسی به بالاترین پرسش‌های متافیزیکی علاقه‌مند بودند، نیز یک احساس ناکامی همواره عاجل و اضطرابی ظاهر شد، آن هم نزد کسانی که از روی عمیق‌ترین انگیزه‌ها، هرچند که این انگیزه‌ها کاملاً ناروشن بودند، علیه فرض^{۵۰}‌های کاملاً ریشه‌گرفته‌ی آرمان حاکم اعتراض همواره بلند سر می‌دادند. اکنون زمان طولانی از آن تلاش شورانگیز می‌گذرد، زمانی که از هیوم و کانت تا به روزگار ما می‌رسد، که در پی رسیدن به خودانگاره‌ی^{۵۱} روشنی از دلایل حقیقی این ناکامی صدساله بودند؛ به‌طور طبیعی از زمان تلاشی که از جانب شایستگان و برگزیدگان بسیار اندکی صورت گرفت، در حالی که اکثریت دیگر فوراً فرمول خود را یافتند و می‌یابند تا خود و خوانندگان خود را تسلی دهند.

۵. آرمان فلسفه‌ی کلی و فرایند فروپاشی^{۵۲} درونی آن

پیامد ضروری، تغییر عجیب کل تفکر بود. فلسفه خود تبدیل به مسئله شد و در ابتدا به گونه‌ای قابل فهم به شکل امکان یک متافیزیک [درآمد] که بر مبنای گفته‌های پیشین، معنا و امکان ضمنی کل مسئله‌ی خرد را به همراه داشت. تا آن جا که به علوم تحصیلی مربوط می‌شود، آن‌ها در ابتدا غیرقابل انتقاد بودند. با این حال، مسئله‌ی یک متافیزیک ممکن، مستقلاً مسئله‌ی امکان علوم امور واقع را نیز در بر دارد، علومی که دقیقاً در وحدت جدایی‌ناپذیر فلسفه، معنای هم‌بستگی خودشان را دارند، معنای خودشان را به‌عنوان حقایقی برای قلمروهای محض هستند. آیا خرد و هستند می‌توانند جایی جدا شوند که خرد شناسنده آن چه را که هستند است، مشخص می‌کند؟ همین پرسش کافی است تا پیشاپیش این اشاره روشن شود که کل فرایند تاریخی، شکل بسیار عجیبی دارد - شکلی که تنها از طریق تفسیر درونی‌ترین انگیزه‌ی پنهان به چشم می‌آید: این شکل، شکلی یک تحول بی‌تلاطم، شکل یک رشد مداوم دستاوردهای روحی ماندگار یا شکل یک دگرگونی صور روحی،

مفاهیم، نظریه‌ها و نظام‌ها نیست، دگرگونی که بتواند براساس موقعیت‌های تاریخی اتفافی تبیین شود. یک آرمان مشخص از یک فلسفه‌ی کلی و از روشی که بدان فلسفه تعلق داشت، قدم اول را برداشت. در واقع می‌توان گفت به‌عنوان سنگ بنای^{۵۳} عصر جدید فلسفی و تمام سلسله‌تحوالات آن. اما به‌جای این‌که این آرمان بتواند واقعاً تأثیرگذار باشد، در معرض یک فروپاشی درونی قرار گرفت. این امر برخلاف تلاش برای از سرگیری آرمانش و تثبیت احیاءگرانه‌اش، به توجیه صورت‌بندی‌های انقلابی جدیدی که در عین حال کم‌وبیش رادیکال بودند، می‌پردازد. بنابراین اینک مسئله‌ی آرمان اصیل یک فلسفه‌ی کلی و روش اصیل آن واقعاً تبدیل به درونی‌ترین محرک تمام جنبش‌های فلسفی تاریخی شده است. اما این بدین معناست که در نهایت، تمام علوم عصر جدید برطبق معنایی که این علوم به‌عنوان شاخه‌های فلسفه در آن استوار شده‌اند و بنابراین پی در پی حامل آن بوده‌اند، در یک بحران عجیب - بحرانی که لحظه‌به‌لحظه به‌گونه‌ای اسرارآمیز احساس می‌شود، فرو رفته‌اند. این بحرانی است که امر علمی - تخصصی^{۵۴} را با موقعیت‌های نظری و علمی‌اش مورد انتقاد قرار نمی‌دهد، اما کل معنای حقیقت آن‌ها را از بن متزلزل می‌سازد. در این‌جا بحث بر سر مسائل شکل خاصی از فرهنگ، «علم» و به بیان بهتر «فلسفه» به‌عنوان شکل خاصی از فرهنگ در ذیل شیوه‌های خاصی از فرهنگ متعلق به بشریت اروپایی^{۵۵} نیست. زیرا سنگ بنای فلسفه‌ی جدید، طبق توضیحات قبلی، سنگ بنای وجود انسان اروپایی عصر جدید است، آن هم به‌عنوان سنگ بنای وجود انسانی که در مقایسه با وجود انسان قبلی، قرون وسطایی و دوره‌ی باستان، می‌خواهد خود را به‌گونه‌ای بنیادی از طریق فلسفه‌ی جدیدش و تنها از این طریق نوسازی کند. بنابراین، بحران فلسفه به‌معنای بحران تمام علوم عصر جدید به‌عنوان اعضاء این کلیت^{۵۶} فلسفی است، بحرانی که در ابتدا نهفته، اما سپس لحظه‌به‌لحظه آشکار می‌شد، [یعنی] بحران خود وجود انسان اروپایی در پرمعنایی کامل زندگی فرهنگی‌اش و در کل «وجودش».

شک درخصوص امکان یک متافیزیک، فروپاشی باور به یک فلسفه‌ی کلی به‌عنوان راهبر انسان جدید، دقیقاً حکایت از فروپاشی باور به «خرد» دارد، به‌همان معنایی که قدما ایستمه^{۵۷} را در برابر دوکسا^{۵۸} قرار می‌دادند. خرد است که به تمام امور به‌اصطلاح هستنده، تمام اشیاء، ارزش‌ها و اهداف نهایتاً معنا می‌بخشد، یعنی ارجاع^{۵۹} هنجاری آن‌ها به آنچه که از سرآغازهای فلسفه، کلمه‌ی حقیقت (حقیقت فی‌نفسه) و به‌طور متضایف کلمه‌ی هستنده (övtwsöv) را مشخص می‌کرد. در این میان، باور به یک فرد «مطلق» نیز که جهان به‌واسطه‌ی آن، معنای خود را دارد، باور به‌معنای تاریخ، معنای وجود انسان و آزادی‌اش، یعنی از آن جهت که به انسان امکان می‌دهد تا برای وجود فردی و کلی بشری‌اش، معنایی عقلانی فراهم آورد، از میان رفت.

اگر انسان این باورها را از دست دهد، چیزی جز از دست دادن باور او به «خویشتن خویش»، باور به هستی حقیقی خود نیست، هستی‌ای را که او همواره ندارد، [یعنی] نه با بدهات «من هستم»، بلکه تنها این هستی را به شکل کشمکش بر سر حقیقت خویش دارد و می‌تواند داشته باشد برای این‌که خویش را حقیقی سازد. در همه جا، وجود حقیقی، یک هدف آرمانی، یک ایستمه و «خرد» است که

در برابر هستی‌ای قرار گرفته است که براساس دوکسا تنها تصور می‌رود که هستی بی‌تردید «بدیهی» است. در واقع هرکسی این تفاوت را می‌شناسد، تفاوتی که به وجود انسان حقیقی و اصیل او ارتباط دارد، همان‌طور که حقیقت به‌مثابه هدف و به‌مثابه مسئله در زندگی روزمره برای وی بیگانه نیست: هرچند که این امر در این‌جا تنها به‌گونه‌ای پراکنده و نسبی است. اما فلسفه و فلسفه‌ی کهن در اولین مرحله‌ی آغازین خود از صورت‌بندی قبلی فراتر می‌رود، از این طریق که ایده‌ی اغراق‌آمیز یک شناخت کلی را، شناختی که با جهان هستنده مرتبط است، اخذ می‌کند و آن‌را به‌مثابه مسئله‌ی خودش در نظر می‌گیرد. اما دقیقاً در تلاش برای برآورده کردن این ایده – که خود را هم‌اینک در تقابل با نظام‌های کهن نشان می‌دهد – بداهت خام این مسئله لحظه‌به‌لحظه به عدم معقولیت تبدیل می‌شود. اگر از درون نگریسته شود، تاریخ فلسفه لحظه‌به‌لحظه خصلت نبرد برای هستی را پیدا می‌کند، یعنی نبرد فلسفه‌ای که بی‌درنگ با مسئله‌اش زندگی می‌کند – نبرد فلسفه که همراه با باور خام به خرد است – با شکی که فلسفه را نفی یا به‌لحاظ تجربی رد می‌کند. این امر به‌طور بی‌وقفه جهان به‌طور واقعی زیست‌شده و جهان تجربه‌ی واقعی را به‌عنوان چیزی تلقی می‌کند که گویا در آن هیچ چیزی از خرد و ایده‌های آن نمی‌توان یافت. خود خرد و «هستنده‌ی» آن یا خرد – به‌عنوان جهانی که به جهان هستنده مستقلاً معنا می‌دهد و جهانی که از جنبه‌ی مقابل دیده شده است – به‌عنوان [امری] که به‌واسطه‌ی خرد موجود است، لحظه‌به‌لحظه مرموز و اسرارآمیز می‌شوند؛ مگر این‌که در نهایت مسئله‌ی جهانی عمیق‌ترین هم‌بستگی ماهوی خرد و هستنده اساساً [به‌عنوان] معمای تمام معماها، به موضوع اصلی مبدل می‌شود، مسئله‌ی جهانی که به‌طور آگاهانه روشن شده است.

در این‌جا فقط بر عصر جدید فلسفی متمرکزیم؛ اما این عصر فلسفی جدید، تکه‌پاره‌ی صرفی از پدیده‌ی تاریخی نیست که هم‌اکنون مشخص شده است، تکه‌پاره‌ی صرفی از بزرگ‌ترین پدیده‌ی تاریخی: تکه‌پاره‌ی صرفی از وجود انسان (این اصطلاح برای این استفاده شده زیرا در این عبارت، همه‌چیز معین شده است) که برای رسیدن به خودانگاره‌اش سخت تلاش می‌کند. برعکس، این عصر فلسفی جدید – به‌عنوان نوسازی فلسفه با یک مسئله‌ی کلی جدید و در عین حال به‌معنای یک رنسانس فلسفه‌ی کهن – هم تکرار و هم یک تغییر معنای کلی است که خود را صاحب صلاحیت می‌داند تا یک عصر جدید را آغاز کند و ایده‌ی خودش را از فلسفه و روش حقیقی، کاملاً قطعی تلقی کند؛ قطعی از این‌رو که به‌وسیله‌ی رادیکال‌گرایی‌اش [درمورد] آغاز جدید، بر تمام خامی‌های قبلی و بنابراین بر تمام شک‌ها چیره شده است. اما سرنوشت این عصر فلسفی جدید این است که با ناآگاهی از خامی‌های خودش، باید از مسیر خودآشکاری تدریجی که در نبردهای جدید برانگیخته شده است، ایده‌ی قطعی و نهایی فلسفه، محتوا و روش حقیقی آن را اول از همه پی بگیرد و اول از همه معماهای اصیل جهان را کشف کند و به نتیجه‌ی نهایی برساند.

ما انسان‌های معاصر که در معرض این تحول بوده‌ایم، خویش را با خطر بزرگ فروری در طوفان شک، و به این ترتیب واگذاری حقیقت متعلق به خودمان مواجه می‌بینیم. ما با تأمل بر این

درماندگی نگاهمان را به تاریخ وجود بشری کنونی خودمان معطوف می‌کنیم و فقط از طریق روشن‌گری معنای واحد این تاریخ، که در این روشن‌گری از آغاز تاکنون با مسئله‌ای تازه تأسیس، با مسئله‌ای که کوشش‌های فلسفی را به‌مثابه نیروی محرکه به جریان می‌اندازد، زاده شده است، می‌توانیم به خودانگاره و بنابراین به پایداری درونی دست یابیم.

۶. تاریخ فلسفه‌ی عصر جدید به‌مثابه نبرد بر سر معنای انسان

اگر ما تأثیر تحول ایده‌های فلسفی را بر کل بشریت (نه بشریتی که خود به‌لحاظ فلسفی پژوهش می‌کند) در نظر بگیریم، باید بگوییم:

فهم درونی جریان فلسفه‌ی عصر جدید از دکارت تاکنون، جریانی که [علی‌رغم] تمام تناقضات یک‌پارچه است، اول از همه فهم همین عصر را میسر می‌سازد. نبردهای حقیقی و حقیقتاً پرمعنای عصر ما، نبردهایی هستند میان وجود انسانی که پیشاپیش مستأصل است و وجود انسانی که هنوز ریشه‌دار و پابرجاست. به‌راستی! نبردی بر سر این ریشه‌دار و پابرجا بودن^{۶۰}، یعنی بر سر ریشه‌داربودنی که مبتنی بر تلاشی جدید است. نبردهای فکری واقعی وجود انسان اروپایی فی‌نفسه همچون نبرد فلسفه‌ها رخ می‌نمایند، یعنی نبردهایی میان فلسفه‌های شکاکیت - یا برعکس، [نظام‌های] غیرفلسفی که تنها نامی و نه وظیفه‌ای را بر دوش دارند - و فلسفه‌های واقعی و هنوز زنده و پابرجا. اما زنده بودن این فلسفه‌ها در این واقع است که آن‌ها برای رسیدن به‌معنای اصیل و حقیقی‌شان، و بنابراین برای رسیدن به‌معنای وجود انسان اصیل تلاش می‌کنند. یگانه راهی که یک متافیزیک، یعنی فلسفه‌ی کلی را در مسیر طاققت‌فرسای تحقق‌یافتن قرار می‌دهد، خودآگاه کردن خرد نهفته به امکان‌هایش و بنابراین معقول کردن امکان یک متافیزیک به‌عنوان یک امکان حقیقی است. این تنها روشی است که می‌تواند معین کند که آیا هدف غایی که برای وجود انسان اروپایی با پیدایش فلسفه‌ی یونانی، زاده شده است و می‌خواهد وجود انسانی برگرفته از خرد فلسفی باشد و تنها بدان‌گونه که هست می‌تواند باشد - در حرکت بی‌انتها از خرد نهفته به خرد آشکار و در پی‌گیری بی‌پایان ضابطه‌مندی^{۶۱} خود از طریق این حقیقت و اصالت بشریتی خود - یک پندار تاریخی - واقعی صرف است، [یعنی] یک دستاورد اتفاقی از یک بشریت تصادفی، [آن هم] در میان کل بشریت و تاریخیت‌های دیگر؛ یا این که برعکس، در وجود انسان یونانی برای اولین بار آنچه که به‌صورت فعلیت‌تر تام^{۶۲} در وجود انسان فی‌نفسه، ذاتاً مقرر است، آشکار شده است. اساساً وجود انسان به‌گونه‌ای ماهوی وجود انسان است در بشریت‌هایی که به‌لحاظ زایشی و اجتماعی هم‌بسته‌اند. و اگر انسان موجودی خردمند (حیوان ناطق) است، بنابراین انسان بدین‌گونه است تنها اگر کل بشریت او، بشریتی خردمند باشد - که یا به‌طور پنهانی متمایل به خرد شده است یا به‌طور آشکار متمایل به فعلیت تامی شده است که به خویش رو کرده و برای خویشتی خود هویدا گشته است و حالا به‌خاطر نیاز و ضرورت ماهوی، به‌طور آگاهانه هدایت‌گر تغییری بشریتی شده است. بنابراین، کاش فلسفه، علم، جنبش تاریخی روشن‌سازی خرد کلی بود، خردی که با وجود انسان بدان‌گونه که هست «زاده

شده» است.

واقعاً این‌گونه می‌بود، اگر جنبشی که تاکنون هنوز کامل نشده است، خویش را به‌مثابه فعلیت تامی نمایان می‌ساخت که به شیوهی اصیل و مناسب تأثیر نابی داشته است یا اگر خرد در واقع به‌شکلی که ذاتاً متعلق به اوست، برای خودش به‌طور کاملاً آگاهانه آشکار می‌گشت؛ یعنی آشکار به‌شکل یک فلسفه‌ی کلی، فلسفه‌ای که به شناخت یقینی قاطع تبدیل می‌شود و خویش را به روش یقینی از طریق خودش ضابطه‌مند می‌کند. به این ترتیب تازه با این امر معین می‌شود که آیا وجود انسان اروپایی در خود حاوی یک ایده‌ی مطلق و نه یک نوع^{۶۳} [تصور] انسان‌شناسانه‌ی صرفاً تجربی همانند «چین» یا «هند» است یا نه؛ و دیگر این‌که آیا بازی^{۶۴} اروپایی‌کردن تمام بشریت‌های بیگانه در خود، نشان‌دهنده‌ی حکم‌فرمایی یک معنای مطلق است که به‌معنای جهان تعلق دارد و نه به یک هجویات تاریخی از این قبیل.

ما اکنون بدین امر یقین داریم که عقل‌گرایی قرن ۱۸ و شیوهی این عقل‌گرایی که می‌خواهد ریشه‌دار بودن وجود انسان اروپایی را که مطالبه شده است، به‌دست آورد، یک خامی بود. اما آیا به‌خاطر این عقل‌گرایی خام، و اگر به‌طور منطقی و سنجیده نگاه کنیم، حتی به‌خاطر این عقل‌گرایی بی‌معنی، باید از معنای اصیل عقل‌گرایی دست کشید؟ چگونه می‌توان درمورد همین خامی، همین بی‌معنایی و عقلانیتِ ضدعقل‌گرایی که ستوده شده و از ما انتظار داشته شده است، روشنگری جدی کرد؟ آیا عقل‌گرایی نباید، آن هنگام که ما باید به او گوش فرا دهیم، ما را به‌عنوان کسانی که خردمندانه فکر می‌کنیم و استدلال می‌نماییم، متقاعد سازد؟ آیا از سوی دیگر، ضدعقلانیتِ عقل‌گرایی در نهایت، عقلانیت‌تنگ‌نظرانه و نامناسب نیست، عقلانیت که بدتر از عقل‌گرایی دوره‌ی باستان است؟ آیا این همان عقلانیتِ «خرد دروغین» نیست که از تلاش برای رسیدن به روشن‌سازی امور از پیش داده شده‌ی نهایی، و از روشن‌سازی اهداف و شیوه‌هایی که در نهایت به‌گونه‌ای حقیقی و عقلانی از روی همین امور از پیش داده شده‌ی نهایی مشخص شده‌اند، اجتناب می‌ورزد؟

تا اینجا من به‌نحوی شتابان به این مسئله پرداخته‌ام تا این معنا و اهمیت قیاس‌ناپذیر را ملموس کنم، معنا و اهمیتی که روشن‌گری عمیق‌ترین انگیزه‌های بحران را دربر دارد، که فلسفه و علم عصر جدید خیلی زود در آن گرفتار شدند و بحرانی که با پیشرفتی مضاعف تا زمان ما امتداد دارد.

۷. هدف و قصد پژوهش‌های این رساله

اما اکنون خود ما، ما فیلسوفان زمان حال، چه معنایی را می‌توانیم و می‌بایست از تأملات درباره‌ی شیوه‌ای که هم‌اکنون تحقق یافته برای خودمان اخذ کنیم؟ آیا ما در این‌جا فقط می‌خواستیم که به یک سخن‌رانی آکادمیک گوش کنیم؟ آیا ما می‌توانیم تنها به‌نحو ساده‌ای دوباره به شغل حرفه‌ای تعطیل‌شده‌ی خودمان که به «مسائل فلسفی» خودمان مربوط است و بنابراین به استوارسازی فلسفه‌ی ویژه‌ی خودمان بازگردیم؟ آیا ما می‌توانیم این امر را به‌نحو جدی انجام دهیم، با وجود این

چشم‌انداز قطعی که تمام فیلسوفان ما همچون تمام فیلسوفان همکار حاضر و گذشته، تنها وجود روزمره و گذرای خودشان را در قلمرو الهی شکوفه‌های فلسفه‌هایی دارند که همیشه از نو رشد می‌کنند و می‌میرند؟

درماندگی ویژه ما دقیقاً در همین جاست، درماندگی ما به‌عنوان کسانی که فیلسوفان ادیب نیستیم، بلکه توسط فیلسوفان اصیل متعلق به دوران گذشته پرورش یافته‌ایم و در حقیقت زیسته‌ایم و تنها این چنین در حقیقت ویژه خودمان زندگی می‌کنیم و می‌خواهیم زندگی کنیم. اما ما به‌عنوان فیلسوفان این عصر در تناقض وجودی دردناکی فرو افتاده‌ایم. ما نمی‌توانیم باور به امکان فلسفه به‌مثابه مسئله و بنابراین باور به امکان یک شناخت کلی را واگذاریم. ما به‌عنوان فیلسوفان جدی خودمان را در این مسئله صاحب صلاحیت می‌دانیم. [اما] چگونه بر این باور استوار باشیم، باوری که تنها در ارتباط با هدفی که برای یک یا چند تن از ما مشترک است، یعنی فلسفه، معنا دارد؟

ما بدین امر نیز به کلی‌ترین صورت آگاه گشتیم که فلسفه‌ورزی انسان و نتایجش در وجود سراسر بشری تنها به‌معنای صرف اهداف فرهنگی خصوصی یا به‌نحوی محدود است. بنابراین چگونه می‌توانستیم از این امر صرف‌نظر کنیم که ما در فلسفه‌ورزی خودمان، عاملان بشریت هستیم. کل مسئولیت فردی را که در مورد هستی حقیقی ویژه‌ی خودمان به‌عنوان فیلسوفان در هنگام اشتغال بین فردی‌مان داریم، هم‌زمان در خویش مسئولیتی را نیز در مورد هستی حقیقی بشریت دربر دارد، هستی‌ای که تنها به‌عنوان هستی در پی یک هدف غایی است و حتی اساساً می‌تواند تنها از طریق فلسفه - از طریق ما، اگر فیلسوفان جدی باشیم - تحقق یابد. آیا در این هنگام گریزی از این «اگر» وجودی می‌توان یافت؟ اما اگر چنین نباشد، ما به‌عنوان کسانی که بدان باور کنیم، چه چیزی را باید انجام دهیم تا بتوانیم باور کنیم؟ آیا ما به‌عنوان کسانی که به فلسفه‌ورزی‌های قبلی خودمان - به فلسفه‌ورزیدن، اما نه به فلسفه - امیدوار نیستیم، نمی‌توانیم به‌طور جدی ادامه دهیم؟

اولین تأمل تاریخی‌مان، برای ما نه‌تنها شرایط واقعی معاصر و مشکلاتش را همچون امر واقع معمول روشن کرده است، بلکه به ما یادآور نیز شده است که ما به‌عنوان فیلسوفان از جهت هدف‌گزینی که نشان‌دهنده‌ی اصطلاح «فلسفه» است - از جهت مفاهیم، مسائل و روش‌ها - وارثان گذشته‌ایم. روشن است (چه چیز دیگری در این جا می‌تواند یاری کند) که ما نیاز به تأمل و بازنگری تاریخی و انتقادی دقیق داریم تا قبل از هر تصمیمی، شرایطی برای خودفهمی بنیادی فراهم آید: [یعنی] از طریق بازپرسی آن‌چه که در ابتدا و البته به‌عنوان فلسفه خواسته شده بود، و آنچه که از طریق تمام فیلسوفان و فلسفه‌هایی که به‌لحاظ تاریخی با یکدیگر ارتباط دارند، درخواست شده بود. اما این امر [باید] تحت بررسی انتقادی آنچه که در هدف‌گزینی و روش، نوعی اصالت خاستگاه نهایی را اثبات می‌کند انجام گیرد، چیزی که با اولین نگاه بر اراده و تصمیم‌ها یقیناً چیره می‌شود.

این‌که این امر چگونه به‌طور واقعی باید به انجام برسد و چه چیزی باید در نهایت از یقینی که برای هستی وجودی ما، به‌عنوان فیلسوف، تعیین‌کننده است واقعاً افاده شود، در حال حاضر مبهم است. در ادامه می‌کوشم راهی را بییمایم که خودم آن را طی کرده‌ام و تحقق‌پذیری و استواری‌اش را سال‌ها

سنجیده‌ام. بنابراین ما از این به بعد با هم قدم برمی‌داریم در حالی که به نهایی‌ترین موضع فکری شکاکی، اما نه موضع فکری پیشاپیش منفی مجهز شده‌ایم. ما می‌کوشیم تا از طریق قشر و لایه‌ی «امور واقع تاریخی» انتقال یافته‌ی تاریخ فلسفه، به معنای درونی آن‌ها و به غایت‌شناسی پنهانی آن‌ها نایل شویم، آن‌ها را پرسیدن، دیدن و سنجیدن. به تدریج در طی این راه، در ابتدا با توجه اندک اما همواره مصرانه‌تر، امکاناتی برای تغییر دیدگاه‌های کاملاً جدید نمایان می‌شود، [آن‌ها] در همان حالی که به ابعاد جدید معطوف می‌شود. هرگز پرسش‌های سؤال شده پدیدار نمی‌شوند، هرگز حوزه‌های کاری یأس‌آور و پیوندهای به‌نحو رادیکال درک و اخذ شده، نمایان نمی‌شوند. در نهایت آن‌ها نیاز دارند تا کل معنای فلسفه به‌طور کاملاً ماهوی تغییر یابد، به‌همان نحو که این معنا از طریق تمام صورت‌بندی‌های تاریخی منطوقی در فلسفه امر «بدهاتاً» معتبر بود. [در این جاست که] همراه با مسئله‌ی جدید و بنیاد یقینی کلی این مسئله، امکان عملی یک فلسفه‌ی جدید، از طریق عمل، روشن می‌شود. اما این نیز روشن می‌شود که کل فلسفه‌ی قدیم به‌لحاظ درونی، هرچند که بدان ناآگاه بود، به این معنای جدید فلسفه متمایل شده بود. از این لحاظ، به‌ویژه ناکامی مصیبت‌بار روان‌شناسی عصر جدید، یعنی وجود تاریخی متناقض روان‌شناسی، فهمیده و روشن می‌شود: این‌که روان‌شناسی (به معنایی که به‌لحاظ تاریخی به‌وجود آمده است) این ادعا را مطرح کرد که علم اساساً فلسفی باشد، در حالی که براین اساس آنگاه نتایج ظاهراً بی‌معنی و اصطلاحاً «روان‌شناسی‌گرایی» نمایان شدند. من تلاش می‌کنم تا آنچه را که می‌بینم به انجام برسانم، فقط نشان دهم و توصیف کنم، نه این‌که آن‌ها را یاد بدهم. من هیچ ادعای دیگری را مطرح نمی‌کنم جز این‌که در وهله‌ی نخست، بیان آن را نزد خودم و بنابراین در حضور دیگران طبق بهترین دانش و وجدان مجاز بدانم، به‌عنوان کسی که سرنوشت یک وجود فلسفی را با تمام اهمیتش پشت سر گذاشته است.

* این مقاله ترجمه‌ی فصل اول از کتاب بحران علوم اروپایی و پدیده‌شناسی استعلایی، تألیف ادmond هوسرل است:

Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und transzendente phänomenologie,
Edmund Husserl, Hagg, Martinus Mighoff, 1954.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پروشکاه علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی