

میراث فلسفی رومن اینگاردن
و نقطه عزیمت من از آن:

آزادی خلاق جهان های ممکن

(بخش اول)

تالیف: الف - ت تیمینیکا

ترجمه: عذرا لو علیان لنگرودی

بخش اول: میراث رومن اینگاردن

رومن اینگاردن، محقق بزرگ و استاد بعضی از ما، دیگر در میان ما نیست، کسی که برای شاگردانش یک مبنای - کاری ایجاد نموده و نه تنها با ایمان مطلق خود نسبت به آنچه واقعیت اقتضا می‌کند الهام‌بخش ما بود بلکه هم‌چنین به مدت چند دهه از پیروی صادقانه ما از این کار حمایت نمود. این نوشته به منظور بزرگداشت بیستمین سالگرد درگذشت او تهیه شده است. کار بسیار دقیق و ماندگاری که او از خود به جا گذاشته برای ما از اهمیت و معنی خاصی برخوردار است و هم‌چنین در خصوص تمام گرایش‌ها و روش‌های فلسفی دربردارنده بعضی از عوامل تحویل‌ناپذیر است. اگر مراحل مختلف شناخته شدن آثارش را بررسی کنیم، این نکته روشن‌تر می‌شود. از هنگام انتشار نخستین اثرش، یعنی از دوره‌ای که او به طور کامل از صحنه اروپای غربی غایب بود و از سال ۱۹۴۵ مخالفت‌هایی که در محیطش نسبت به تفسیر مثالی او در مورد پدیدارشناسی شده بود، شدت یافته بود، آغاز می‌شود، و به زمانی می‌رسد که او موانع را برطرف کرد، و این امر با تجلیلی که از او به عمل آمد تأکید [و تقویت] شد به گونه‌ای که توجهات را به سوی کار بعدی او که هنوز هم به لحاظ زبان‌شناسی غیر قابل دستیابی است کشاند، و در موفقیت‌های بین‌المللی بعدی او، که در چاپ آلمانی آثار اصلی او و سخنرانی‌های او در سرتاسر اروپا و ایالات متحده آمریکا ظهور و بروز پیدا کرد، به اوج خود رسید.

شگفت‌آور است که اینگاردن، صرف نظر از برنامه گسترده خود به بسیاری از پرسش‌ها نیز توجه کرد که قرار دادن آنها در معنی فلسفی اصلیشان کار دشواری به نظر نمی‌آید. تحلیل دقیق و جامع او نه تنها بسیاری از این پرسش‌ها را روشن نموده بلکه به بسیاری از آنها نیز پاسخ داده است. زمان بسیاری لازم است تا درباره حجم وسیع کارهای او تحقیق شود و کار او بر حسب تمام بحث‌های مستقیم، و غیرمستقیمی که در ارتباط با مسائل به هم پیوسته‌ای که در هر دوره به وسیله تاریخ فلسفه نشان داده می‌شود تفسیر شود - [در واقع] اینگاردن بسیاری از این جنبه‌های دقیق را در بنای فلسفی فرضی خود وارد نموده و به آنها استناد کرده است.

در ابستدا، دو نکته روشن است: نخست این که

اینگاردن برخلاف اکثر متفکران و محققان بزرگ نظیر لایب نیتس و هوسرل اثر چاپ نشده‌ای از خود به جا نگذاشته که از اهمیت زیادی برخوردار باشد به طوری که بتواند وسعت اندیشه او را بیش از آن‌که در آثار چاپ شده او نمایان است، به نمایش بگذارد. به نظر می‌رسد که او اکثر طرح‌های مفصل خود را تا آنجا که اندیشه‌اش به او اجازه می‌داد با دقتی برنامه‌ریزی شده به انجام رسانده است. از این منظر، ما با میراثی از مجموعه آثار فلسفی روبه‌رو هستیم و چیزی وجود ندارد که بتواند عناصر جدیدی را، جز آنچه از قبل شناخته شده‌اند، آشکار کند. این به آن معنی نیست که او برنامه کلان خود را به انجام رسانده است. برعکس متافیزیک بزرگ مورد انتظاری که به منظور جمع‌بندی دیگر تحقیقات فلسفی او طراحی شده بود، به صورت ناتمام باقی مانده است.

ثانیاً او تصویری از پدیدارشناسی داشت که اساساً آن را از تحقیقات منطقی دوره هوسرلی به دست آورده بود و در آن بر تحلیل دقیق عناصر ساختاری تأکید کرده بود، و این کار را در سطحی انجام داده بود که من در جایی آن را «عقلانیت بنیادی» نامیده‌ام - او کوشیده است تا سطوح متفاوت تجربه را صرفاً با نظر به یک مصداق بشناسد. به عنوان مثال «برای اینکه پدیدار دیده شود» - صرفاً برای شرح این واقعیت که حجم وسیعی از آثار تحلیلی که ما با آنها روبرو هستیم در میان چند حوزه تحقیقی، یعنی زیسمایی‌شناختی، هستی‌شناسی صوری و مادی، پدیدارشناسی زبان، و حوزه - ارزشی پخش و توزیع شده‌اند. اگر چه اینگاردن نسبت به روش خود وفادار می‌ماند - هر موضوعی به وسیله محدود کردن پیوندهای درونی قلمرو خود، حوزه خود را تعریف نموده و نشان می‌دهد که رفتار روش‌شناسانه درست درباره آن باید به چه نحوی باشد و چه چیزی را ایجاب می‌کند. [اما] تحقیقات او در مجلدات [متعدد] پراکنده‌اند، تنها بخشی از اجزاء به هم پیوسته تحلیل وجود دارند که در چهارچوب کلی باقی می‌مانند (به عنوان نمونه از تحلیلی که درباره ساختار آثار هنری، یا شرایط شناخت آنها انجام داده، یا تحلیلی که درباره تصور کنش در ساختار صوری بعضی از حوزه‌های هستی، و شبکه علی جهان تجربی انجام داده است می‌توان یاد کرد). بخش‌ها و بندهای اصلی بنایی که او طراحی نموده مفقوداند.

نیازی به تأکید بر کوشش‌های بی‌پایانی که هوسرل، هوسرلی‌ها و پدیدارشناسانی چون مرلو - پونتی برای کامل کردن دستگاه منطقی عقلانی بشری با [دستگاه] تجربی انجام داده‌اند، نیست

در حقیقت، در این لحظه من با گفتن اینکه نبوغ او به او اجازه داده بود که «فقط بخشی از اجزاء یک بازی بزرگ را به انجام برساند» نمی‌توانم از به کار بردن این نقل قول که والرئ دربارۀ لئونارد و داوینچی گفته بود (من در نامه‌ای که در سپتامبر ۱۹۵۳ به اینگاردن نوشتم به این نقل قول اشاره کردم) در مورد اینگاردن، که خودش نیز با آن موافق بود، خودداری کنم. حال اجازه بدهید ببینم «بازی» او چه بود.

دربارۀ موضوع مهمی که بنای فلسفی اینگاردن در گرو آن بود، جای هیچگونه شک و تردیدی نیست. اینگاردن پیش از آن که با هوسرل اختلاف پیدا کند، چنان که از نامۀ شدیدالحنی که به استاد خود دربارۀ وضع واقعیت و صورت‌بندی مجدد آن نوشته، پیداست، سرگرم همان کاری بود که استاد محترم مشغول انجام آن بود، اما او سعی می‌کرد آن را به روش خودش انجام دهد. اینگاردن، چنان که پیش از این خاطر نشان کرده‌ایم، اساساً به موضوع ایده‌آلیسم - رئالیسم علاقه‌مند بود. بنابراین، ما باید بررسی کنیم که فرضیات اندیشۀ - نخستین او چه بودند که برای نزدیک شدن به این موضوع او را به چنین طرحی کشاندند و نه به طرحی دیگر.

حقیقت امر این است که، به نظر می‌رسد اینگاردن نه تنها تفسیر هوسرل را دربارۀ عناصر تحویل‌ناپذیر شناخت، یعنی، «ماهیات»، ساختارهای ایده‌آلی الخ، به نتایج نهایی رسانده است، بلکه همچنین درک آنها را روشن نموده است. خود هوسرل این‌ها را [یعنی عناصر تحویل‌ناپذیر شناخت را] در ابهام رها کرده بود. (در اینجا فقط کافی است که به تحلیل اینگاردن دربارۀ [ایده به عنوان ایده]، ذات و فراگرد ایده‌سازی اشاره کنیم که او چنان استادانه آن را بسط داده است). به هر تقدیر، بر این مبنای هستی‌شناسانه، او دربارۀ دو بحث فلسفی بسیار متعارض [مخالف]، یعنی آگاهی و جهان، تحلیل‌های صوری انجام داده و از طریق تحقیق به رابطۀ ذاتی دومی [یعنی جهان] با هستی‌شناسی مادی رسیده است. ممکن است بگوئیم که اینگاردن موضوع ایده‌آلیسم - رئالیسم را در پدیدارشناسی به نهایت رسانده است. از این رو، موفقیت یا عدم موفقیت اینگاردن در پیدا کردن یک صورت‌بندی

قطعی برای موضوعی که به وضعیت جهان و نقشی که انسان در آن ایفا می‌کند مربوط است، قطعاً می‌تواند در روشن نمودن جریان اصلی میراث دکارتی مؤثر واقع شود، همچنین می‌تواند در صورت‌بندی کل موضوع در سطحی دیگر و با فرضیه‌ای دیگر نیز مفید باشد. این می‌توانست به معنی نقطۀ بازگشتی به سوی تحقیقات پدیدارشناسانه و فلسفی به طور کلی باشد.

اکنون، با فاصله گرفتن از کار کامل اینگاردن، شخص می‌تواند متعجبانه با این پرسش آغاز کند که، اگر ما ابتدا این دیدگاه را معرفی کنیم و سپس بی‌وقفه اصرار داشته باشیم بر این که کار ماندگار او اساساً و تقریباً منحصرراً، تنها رهیافت بنیادی نسبت به بحث ایده‌آلیسم - رئالیسم است، آیا ما نسبت به چشمه‌های پنهانی و با وجود این، عمیق‌ترین چشمه‌هایی که به پرسش اینگاردنی روح می‌بخشند، منصفانه عمل کرده‌ایم یا خیر. خود اینگاردن مکرراً اصرار داشت بر اینکه، اگر رهیافت‌های تحلیلی دیگر نظیر هستی‌شناسی مادی یا متافیزیک، که او تحقیق دربارۀ آنها و نه تحقیق دربارۀ ساختار ممکن عقلانیت جهان و آگاهی را بر خود فرض نموده، بلکه [تحقیق] دربارۀ هستی حقیقی آنها، که هنوز در برنامه او مفقوداند، زمانی آشکار می‌شدند، ممکن بود آنها عناصر مختلف آن را از اعتبار ساقط کنند. اما اینک این پرسش طرح می‌شود که، آیا این دو حوزه‌ای که به نحو پیشینی مخالف یکدیگر فرض شده‌اند، [یا فرض اینکه] شرایط رویارویی آنها باز بود، هیچگاه در چنین فضای بازی با یکدیگر روبرو شده بودند.

در واقع، حوزه این رویارویی بین قلمرو جهان و [قلمرو] آگاهی، که به نظر می‌رسد در مجموع به وسیلۀ طرح ساختاری هستی‌های ممکن و نسبت‌های - درونی ممکن آنها از پیش ایجاد شده باشد، به صورت ناقص باقی می‌ماند. [به نظر می‌رسد که] مواجهۀ نهایی اینگاردن با نسبت‌های - درونی ممکن آنها، که در انتهای جلد دوم مباحثه او انجام شده، می‌بایست به وسیلۀ هستی‌شناسی مادی و هم‌چنین به وسیلۀ متافیزیک به منظور برگرداندن ترکیب انتزاعی عقلانی به عبارت‌هایی دربارۀ وجود انضمامی، تکمیل می‌شد.

در حقیقت، به نظر می‌رسد که در چهارچوب تحقیقی اینگاردن
این میراث دکارتی است که نهایتاً مسئول شکست اوست [او] به جای اینکه
انسان را به عنوان یک فرد واقعی در زمینه جهان واقعی قرار دهد، آگاهی او را
به عنوان یک نمونه مستقل از ذات یک دست بشری انتزاع می‌کند

بشود یا خیر. در چهارچوب طرح تحقیق فلسفی او
متافیزیک، بنا بر تصویری که او از متافیزیک داشت،
نمی‌توانست بسط یابد. به نظر می‌رسد این دعوی مبنی بر
اینکه یک حالت خاص شناخت وجود دارد، صرفاً یک
فرضیه انتزاعی بود بدون اینکه در تحقیق خود او هیچ پایه
و اساسی [مبنایی] داشته باشد. یا، چنان که در جای
دیگری نشان داده‌ایم، اساساً ممکن است تقاضای یک
حالت خاص شناخت برای تضمین یا تعیین هستی امر
واقع و جهان واقعی تقاضای نادرستی باشد، زیرا چنین
تعیینی به ناگزیر از منشأ دیگری به دست می‌آید که فراتر از
یک نمونه شناختی بی‌واسطه [مستقیم] است.

این نکته آخری همان چیزی است که ما را وسوسه
می‌کند تا آن را به عنوان یک کلید برای این دو مسأله،
یعنی عدم کفایت طرح این کار بزرگ، هدف آن، و نقطه
نظر قطعی آن که امکان دارد در رابطه با وضعیت جهان و
انسان، بر اساس تاریخ فلسفه ساخته شده باشد، مورد
لحاظ قرار دهیم.

در حقیقت، به نظر می‌رسد که در چهارچوب تحقیقی
اینگاردن، این میراث دکارتی است که نهایتاً مسئول
شکست اوست. [او] به جای اینکه انسان را به عنوان یک
فرد واقعی در زمینه جهان واقعی قرار دهد، آگاهی او را به
عنوان یک نمونه مستقل از ذات یک دست بشری انتزاع
می‌کند، و آگاهی را به نمونه‌هایی از افعال آگاهانه تحویل
می‌کند که دیگر [بیش از این] هیچ مشارکت جدی در رشد
واقعی انسان در جهان ندارد، بلکه در پرتو عقل منطقی از
آن فراتر می‌رود، با وجود این، اینگاردن علیرغم تمام
تفاوت‌ها، از کانت و هوسرل پیروی می‌کند.

نیازی به تأکید بر کوشش‌های بی‌پایانی که هوسرل،
هوسرلی‌ها، و پدیدارشناسانی چون مرلو - پوتنی برای
کامل کردن دستگاه منطقی، عقلانی بشری با [دستگاه]
تجربی انجام داده‌اند، نیست. ما هم چنین می‌توانیم
واکنشی را که اینگاردن در برابر بینشی که هوسرل در این
وضعیت ضد و نقیض [متضاد] اتخاذ کرده، و سعی نموده
تا بر آن [یعنی بر آن تضاد] پیروز شود - اگر چه او سعی
کرده این کار را بر مبنای سطوح چندگانه ساختارها و
زیرساختارهای واقعیت، علیرغم توانایی گوناگونی که او

اما، اکنون به نظر می‌رسد که انجام این طرح با
شکست مواجه شده است. ما باید دلیل این شکست را
باتوجه به نکات خاص رهیافت اینگاردن جست‌وجو
کنیم، اما با وجود این، نقادی آنها ما را به مجموعه‌ای از
پیش فرضهای بنیادی می‌کشاند که ریشه در میراث دکارتی
دارند. ما در وهله نخست عدم کفایت [نارسایی] طرح
اینگاردن را در کوشش‌هایی که او برای صورت‌بندی مسأله
ایده‌آلیسم - رئالیسم انجام داده بررسی خواهیم کرد و، در
وهله دوم، به اختلافی می‌پردازیم که بین سطوح مختلف
تحلیل او وجود دارد و او نتوانسته است از عهده آن برآید.
اولاً، به عنوان نمونه، هر سه نمونه تحقیق او - التفات

زیبایی‌شناختی، هستی‌شناسی صوری و هستی‌شناسی
مادی نهایتاً به ساختارهای ایده‌آلی احاله شده‌اند که
نمی‌توانست تبیینی برای پیچیدگی‌های پیشرفت نیرومند
[دینامیک] فراگرد جهان - آگاهی باشد. ثانیاً، طرح کامل او
در باره هستی‌شناسی از همان آغاز به عنوان حوزه
ممکنات صرف تصور شده بود، در حالی که پرسش قطعی
در رابطه با موضوع ایده‌آلیسم - رئالیسم با توجه به دیدگاه
تاریخی، که او بحث خود را بر اساس آن تدوین کرده بود،
به روش‌ها و ابزارهای مربوط می‌شود که بتوانند وجود [تقرر
ظهوری] امور «حقیقی» این جهان یا جهان دیگری را در
نسبت «حقیقی» شان با این عامل یا عامل دیگری بیان و
تعیین کنند. به این ترتیب، در نظریه او ما با این حالت
خاص شناخت، که به صورت فرضی به گونه‌ای تعیین
شده که نه روش است - زیرا صرفاً «ممکن» است - نه
تجربی، زیرا غیرقابل اعتماد و نایقینی است، عاطل و
باطل مانده‌ایم. اما، بدون این [یعنی بدون این حالت
خاص تحقق شناخت]، قلمرو جهان از طرفی و حوزه
آگاهی از طرف دیگر، همراه با تمام جزئیاتشان، همراه با
تمام نسبت‌های التفاتی و ایده‌آلی که بینشان وجود دارد،
راهی ندارند جز اینکه به عنوان ممکن صرف تعیین
[محقق] شوند. اینگاردن نه تنها از پس مشکل این حال
خاص شناخت برنیامده، بلکه همچنین برای نزدیک شدن
به آن هیچگونه وسیله [دستگاه] تحلیلی تدارک ندیده
است. این نیز محل تردید است که آیا او با پیش‌فرض‌هایی
که داشت اساساً می‌توانست وارد چنین حوزه تحقیقی

به نظر می‌رسد که تأکید دکارت

بر شناخت نه تنها جاده فلسفه به سوی واقعیت را

تنگ و باریک نموده، بلکه هم‌چنین پیچیده‌ترین نسبتی را

که محافظ هستی فرد است نیز مخدوش کرده است

عزیمت جدید پیشنهاد کرده‌ام. همراه با آن، من «وضعیت بشری» را به عنوان زمینه اصلی پدیدارشناسی مطرح کرده‌ام که بر تمایزاتی که اینگاردن ایجاد کرده بود برتری دارد.

اینکه، به نظر می‌رسد که پرسش اصلی درباره وضعیت انسان و بشر چنان که از این نقادی ساده [طرح‌وار - ناقص] درباره تعیین پیشینی مکانیسم [سازوکار] وضع ساختاری بشر و شناخت جهان برمی‌آید، این باشد که: ما چگونه می‌توانیم آن کار واقعی و بی‌سابقه‌ای که تجربه انسانی، مداخله فعالانه انسان در جهان، و خلاقیت بنیادی و آزاد را امکان‌پذیر می‌سازد، تبیین کنیم؟ در اینجا موضوع آزادی بنیادی مدنظر است.

بدون هیچگونه تردید، تحقیق اینگاردن درباره شبکه علمی جهان، با موضوع آزادی به معنی جبرگرایی و عدم جبرگرایی مادی [فیزیکی] در ارتباط است. موضوعی که او تحقیق آن را به عهده گرفته است بر اساس قول دوم [یعنی عدم جبرگرایی] است. طرز برخورد او با این مسأله از طرفی، و تفسیر او درباره فاعل کنش‌مند از طرف دیگر، با توجه به نتایج عینی فعالیت انسانی، و نهایتاً با توجه به شرایطی که باید برآورده شوند تا امکان واقعی مداخله در جهان واقعی حاصل شود، همه با اصطلاحاتی کاملاً انتزاعی و فنی انجام گرفته‌اند. به هر تقدیر، اگر ما می‌خواهیم بحث مناسبی درباره وضعیت جهان و انسان به دست دهیم، باید تأکید خود را از شناخت برداریم و بر «فعالیت خلاق» قرار دهیم زیرا طرح هستی‌شناسی استعلایی هیچ جایی ندارد [محللی از اعراب ندارد].

اکنون اجازه می‌خواهیم که توجه خود را بر موضوع وضع انسان - و بشر - معطوف کنیم. ما از کار اینگاردن به این نتیجه رسیدیم که بنای [بازسازی] فلسفی دربردارنده چه محدودیت‌هایی است و اینکه تا کجا می‌توان این موضوع مهم را بسط داد و اکنون می‌بینیم که می‌توانیم از او فراتر رفته، تمایزات و نتایجی را که از کار او به دست آمده جمع‌بندی کنیم، و هم‌زمان با یک ترکیب جدید [یا بر یک زمینه جدید] دوباره درباره آن بیاندیشیم و فکر کنیم و سپس به بحثی که او با هوسرل داشت نظر بیندازیم، این کار به ما کمک خواهد کرد تا برنامه خود را به عنوان

در پیوندهای درونی آنها (التفاتی، ایده‌آلی و جسمانی) کشف کرده بود، ادامه دهد - ببینیم، اینگاردن تلاش کرده تا وحدت جهان را نهایتاً در ساختارهای ایده‌آلی پیدا کند. بدین وسیله او جدایی قطعی بین انسان و جهان واقعی او (یعنی زمینه - ذاتی او) را ابدی کرده است.

ما با کمال تعجب می‌توانیم ببینیم که، با وجود این که قرار بود رهیافت هستی‌شناسانه اینگاردن - آن طور که ما آن را در شرحی که او بر تأملات دکارتی هوسرل نوشته است، می‌خوانیم - به عنوان کوششی برای رها کردن رهیافت شناخت‌شناسانه دکارتی نسبت به واقعیت لحاظ شود، تقاضای روش‌شناسانه او برای دستیابی به یک معرفت یقینی [بدهی] او را به سوی همان بی‌نتیجگی سوق داد.

غنا و سرشاری تحقیقات انسانی به سوی چیزی که علم و فلسفه حاضر چشم‌انداز وسیع آن را به روی ما گشوده‌اند، ما را وادار می‌کند تا ببینیم که دانش، به ویژه دانش عقلی، چه نقش محدود و مشروطی را در هستی این جهانی بشر ایفا می‌کند. تبیین واقعیت، چنان که پیش از این گفته‌ام، باید در جای دیگری جستجو شود.

با وجود این، بعد از مسأله ایده‌آلیسم - رئالیسم، در طرح بزرگ اینگاردن موضوع مهم دیگری نیز وجود دارد که در خور بررسی است.

به نظر می‌رسد که تأکید دکارتی بر شناخت نه تنها جاده فلسفه به سوی واقعیت را تنگ و باریک نموده، بلکه هم‌چنین پیچیده‌ترین نسبتی را که محافظ هستی فرد است نیز مخدوش کرده است. فی‌الواقع، انسان، که اساساً در تمامی ساحتی که خود را آشکار نموده به عنوان یک موضوع التفاتی فهمیده شده، مع‌هذا به نظر می‌رسد که او در همان دامی افتاده که خود با ابزار محدودش برای خود تنیده است. درست مثل دامی که یک عنکبوت می‌بافد. به نظر می‌رسد که هیچ راه خروجی برای آن وجود نداشته باشد. از این منظر، اینگاردن در دستیابی به یک راه حل و قرار دادن دو معارض خود در برابر یکدیگر ناموفق بوده است. در نتیجه، ممکن بود او ناگزیر شده باشد که ابزار خود را تغییر داده و مجدداً بر روی موضوع کار کند. من در بازنگری‌ام تدبیری اساسی برای یک نقطه اتکا و یک نقطه

بدون هیچگونه تردید، تحقیق
اینگاردن دربارهٔ شبکهٔ علی جهان، با موضوع آزادی
به معنی جبرگرایی و عدم جبرگرایی مادی [فیزیکی] در ارتباط است

نمونه‌ای از طرح او به انجام برسانیم. زمانی که ما این خیابان بن‌بست، و نشانه‌های میراث شناخت شناسانه نادرست او را ترک کنیم، به جادهٔ بازی خواهیم رسید که ما را به سوی «رنالیسم خلاق جهان‌های ممکن» هدایت خواهد نمود.

بخش دوم: آزادی خلاق جهان‌های ممکن
۱ - چهار پارادوکس آزادی

احساس متضاد مجبور بودن، اگر چه نه غرقه بودن، به وسیلهٔ جهان، زندگی، طبیعت و انسانیت از طرفی، و احساس بیگانگی و غربت الزامی، هر چند بی‌چون و چرا و حس رها شدن از آن از طرف دیگر، احتمالاً ریشه در زندگی انسانی و سرچشمه‌هایی دارد که قهراً به اشکال مختلف در هر دوره از زندگی بشری سر برمی‌آورند.

به طور کلی به نظر می‌رسد که، چهار راه بزرگی وجود دارد که این تضادها در طول آن روی می‌دهند و بر همین مبنا نیز تفسیر می‌شوند. ما با نشان دادن این که تفسیر بر هر مبنایی که انجام شود نهایتاً به یک پارادوکس می‌انجامد، تلاش می‌کنیم تا آنها را به تصویر بکشیم.

۱- اولاً، یک شخص به عنوان یک انسان فردی در چهارراه تکامل خویش از این نکته آگاه می‌شود که او در این مسیر تکاملی به وسیلهٔ چیزهای دیگر، مانند اشکال اجتماعی و فرهنگی زندگی، فرد و تمایلات شخصی‌اش، و [همچنین] به وسیلهٔ خواسته‌های اطرافیانش نظیر والدین، دوستان، محیط، در اجبار قرار قرار دارد. و با وجود این، چنان که بازتاب آن را در ادبیات معاصر می‌بینیم، به عنوان نمونه در آثار کامو، بکت، الیخ، انسان تلاش می‌کند تا خود را از تمام وابستگی‌اش نسبت به یک فرهنگ داده شده، و از فرهنگی این چنینی، از تمام رابطه‌های انسانی و تمام انواع وابستگی که نسبت به دیگران دارد، خلاص کند. این آزادی که او ظاهراً به دست می‌آورد نه تنها او را دست خالی و بی‌سلاح رها می‌کند - یعنی بدون سلاح و ابزاری که بتوان از این «آزادی» به دست آمده فرضی بهره‌مند شود - بلکه همچنین، او را بدون هدف‌ها و انگیزه‌هایی که او بتواند این آزادی را برقرار کند، رها می‌کند. از اینجاست که پارادوکس بروز می‌کند.

ما به عنوان افراد انسانی با گذشت طبیعی زمان و در طول فراگرد چرخشی طبیعت بر زمینه این جهان واقعی به هستی خود ادامه می‌دهیم. و این بعد از آشکار شدن چیزی است که طرح بزرگ و مجهول طبیعت به نحو پیشینی در ما قرار داده است یعنی طبیعتی که ما نقش ناچیزی در آن ایفا می‌کنیم

ناتوان از «القاء عقیده» باقی می‌ماند. سرانجام، به جای اینکه فرد را به سوی جریان عادی زندگی هدایت کنند، که به عنوان یک مرجع و میزان [مبنای سنجش] به او عرضه می‌شود، او را آزاد می‌گذارند که تمام تصمیمات مربوط به خود را شخصاً اتخاذ کند، و به این ترتیب انسان فرض می‌کند [فکر می‌کند] که «آزاد» است.

اما، محل تردید است که آیا این ایده‌ها و ایده‌آل‌های زندگی، و همچنین اصول تصمیم‌گیری‌های شخصی می‌توانند از انسانی که به خود رها شده است، ناشی شوند یا خیر. یا برعکس، ممکن است کشفیات آنها، علی‌رغم منسوخ شدن چهارچوب قدیمی کنش و جایگزین شدن چهارچوب جدید کنش، بستگی به همان کشفیات نخستین داشته باشد، و تصمیم‌گیری برای برداشتن یک قدم بی‌سابقه بستگی به چهارچوبی داشته باشد که در آغاز متغیله پذیرفته شده است.

۳- دربارهٔ پارادوکس آزادی‌خواهی اجتماعی نیز - برای تضمین آزادی فردی - که با آزاد گذاشتن فرد در تصمیم‌گیری در عین تمامی دلبستگی‌ها و علائق خود و نسبت‌هایی که با دیگران دارد راه افراط پیموده است، باید چیزی گفت. اما آیا انسان به وسیلهٔ خودش می‌تواند بداند که فی‌الواقع چه چیزی برای او و برای دیگران در فلان یا بهمان مورد خوب است؟ آیا او می‌تواند به تنهایی بر داور خود، انگیزهٔ درست خود در یک وضع فردی، و هم‌چنین بر ارادهٔ خود اعتماد کند؟ به عبارت دیگر، آیا انسان می‌تواند از آزادی خویش بدون راهنمایی، مسئولیت و محدودیت، بهره‌مند شود؟ یا اینکه این وظیفهٔ جامعه [یادولت] است که برای او مجموعه‌ای از قوانین فراهم کند تا ضامن انتخاب درست او در رفتار درست باشد؟

به این ترتیب، همان‌طور که از بررسی این سه جهت که انسان امکان آزادی خود را در آن‌ها می‌بیند پیداست، ما با وضعیت‌های تناقض‌آمیز مواجه هستیم. اگر ما آنها را با دقت بیشتری مورد بررسی قرار دهیم، روشن خواهد شد که تنها راهی که انسان امکان آزادی را در آن می‌بیند به وسیلهٔ یک «نظریهٔ عقلانی خاص تعین شده و او بر همین زمینه با خود روبه‌رو می‌شود. اما این نظریهٔ عقلانی

انسان در جست‌وجوی آزادسازی [رهایی] خویش هم‌چنان به پیش می‌رود. ما در فرهنگ معاصر، به عنوان مثال، در نوشته‌های سارتر - چنان‌که پیش‌تر نیز غالباً اتفاق افتاده است - طغیانی بر علیه خود طبیعت، بر علیه تمام مواهبی که هر یک از ما از او [یعنی از طبیعت] (و از چیزی که ما را برای این یا آن زندگی مستعد نموده است) دریافت می‌کنیم، بر علیه تمایلات، ضروریات فطری، و حتی بر علیه غرایز طبیعی، که در مگسها، با کشتن مادر خود نهایتاً خود را از شر آنها رها کرد، می‌بینیم. اما اورست، با آزاد شدن از تمام استعدادهایی که طبیعت در وجودش نهاده بود، همین زیست - جهان خود را، همین مکانی، را که هستی‌اش در درون آن امکان‌پذیر است، نابوده کرده، «آزادی» او به معنی از دست دادن جهان به عنوان ساحتی است که او می‌توانست «آزادی» خود را در آن به کار ببرد و هستی محروم و روی گردانده از زندگی جدید خود را در آن وضع کند. تنها امکانی که برای او باقی می‌ماند تا در زندگی‌اش وضع کند - مرگ است.

۲- ثانیاً، انسان هنوز هم با روشی خاص‌تر بر علیه چهارچوب جهان طغیان می‌کند.

دعوی اینکه، چنان‌که به ویژه امروزه چنین چیزی قویاً انجام می‌شود، از پذیرش این وضع اولیه، یعنی وضع انسانی که از آغاز محروم فرض شده، می‌توان تمام پیامدها را استنتاج نمود. او حق آزادی فردی را به عنوان حق آزاد گذاشتن خود در مسیر تکاملی‌اش، در تعلیم و تربیت‌اش و در رشدش تغییر می‌کند، از این لحظه او [یعنی انسان] به عنوان یک انسان فردا [در آینده] بر «زمینهٔ جهان واقعی» ظاهر می‌شود.

در حقیقت، بر اساس نظریات نادرست تجربی و عملی دربارهٔ انسان، فرض می‌شود که برای «آزاد» بودن، انسان می‌بایست خودش امکان کشف امور [اشیاء] راداشته باشد. در نتیجه، تعلیم و تربیت هم در حوزهٔ ایده‌ها و هم در حوزهٔ ایده‌آل‌هایی که به او [به انسان] عرضه می‌شوند، و با توجه به روش‌ها و تدبیرهای آموزشی که به کار می‌روند - که این به معنی انتخاب [گزینش] پرورش بعضی از استعدادها و فضیلت‌ها و نادیده گرفتن دیگر استعدادها و فضیلتهاست - به ناچار

سرانجام، به جای اینکه فرد را به سوی جریان
عادی زندگی هدایت کنند، که به عنوان یک مرجع و میزان [مبنای
سنجش] به او عرضه می‌شود، او را آزاد می‌گذارند که تمام
تصمیمات مربوط به خود را شخصاً اتخاذ کند، و به این ترتیب
انسان فرض می‌کند [فکر می‌کند] که «آزاد» است

مختلف زندگی شخصی‌مان تأیید می‌شوند، زندگی‌ای که چیزی بیش از زنده بودن صرف و بودن - به طور کلی است، اعتقاد داریم. از این رو، برای ما این امکان وجود دارد که کل این بحث را در خدمت این درونی‌ترین ندایی که از درون [عمق وجودمان] برمی‌آید، قرار دهیم. انسان به وسیله این آگاهانه‌ترین تصمیمات، آزاد است که درونی‌ترین دل‌بستگی‌های خود را، صرف‌نظر از اینکه آنها چه باشند، تعیین می‌کند، به این وسیله، او قدم به قدم [به تدریج] جریان رام‌نشده‌ی تغییر را، تغییر می‌دهد.

انسان با قیام در مقابل بی‌رحمی زمان که در درون او در کار است. «آزادی» اخلاقی پارسایانه‌ای تأسیس می‌کند که به هستی او و قدرت شکست‌ناپذیرش برای رسیدن به اهدافش و برای رسیدن به چیزی که زندگی‌اش را وقف آن نموده، معنی تازه‌ای می‌بخشد. اما، این فراگرد - متضاد و آزادی اخلاقی از عدم به وجود نمی‌آیند! آنها نه به نحو پیشینی در انسان تعبیه شده‌اند و نه به نحو پیشینی به انسان بخشیده شده‌اند. این چنین نیز نیست که آنها خودشان خودشان را ساخته باشند. برعکس، بر طبق نظر اینگاردن به نظر می‌رسد که آنها ثمره غلبه‌ی ما [پروزی ما] بر خودمان هستند، آنها محصول [میوه] یک کشمکش دائمی هستند که ما با طبیعت خودمان داشته‌ایم، با فطرت خودمان که با جریان زندگی بی‌اراده [منفعلا] جاری می‌شود، با فساد فطری‌مان که ما را به خواب، و به چه خواب عمیقی می‌برد، اجازه می‌دهیم که امور به راه خود بروند و اجازه می‌دهیم که - چنان که هیدگر می‌گوید - فرد منتشر جای ما را بگیرد. از این رو، ما ناگزیریم که همیشه بیدار بمانیم، آگاه باشیم از اینکه چه چیزی در درون ما می‌گذرد. اما آیا ما می‌توانیم خارج از این غرق‌شدگی دائمی در فرد منتشر، آن را کشف کنیم؟ ما بدون اینکه آن را تا مغز استخوانمان احساس کنیم، چگونه می‌توانستیم از ترکیب نامشخص زندگی طبیعی، این درونی‌ترین علائق منحصر به فرد [یگانه] را تشخیص داده و یا انتزاع کنیم؟ بدون بودن در بحبوحه بی‌نظمی بی‌قیاس و در عین حال نامعلوم این جریان پورش برنده، ما چگونه می‌توانستیم سیستم کامل عملکرد خودمان را بررسی کنیم و چیزی را که واقعاً برای ما اهمیت دارد - یعنی کار و پیشه یگانه

حقیقتاً او را به یک مکانیسم عقلانی کاهش می‌دهد، او در این سطح صرفاً بر اساس روش و کارکردهای دقیقاً منطقی اقدام به عمل می‌کند.

با وجود این، به نظر می‌رسد تناقض‌هایی که در این تفسیر وجود دارند، مدافع بعضی از دیگر ابعاد انسانی هستند که به لحاظ منطقی نمی‌توانند کنترل شوند.

۴- پارادوکس آزادی اخلاقی. اینگاردن از این موضوع مهم که تمام ابعاد بنیادی جهان - [ابعاد] مادی، انسان‌شناسانه و جامعه‌شناختی، و همچنین [بعد] انسانی را در برمی‌گیرد، بی‌خبر نبود. ما قبلاً درباره تعلق خاطر او به موضوع جبرگرایی - عدم جبرگرایی در سطح مادی سخن گفته‌ایم. نقطه نظر قطعی او در اندیشه‌های طرح گونه‌ای که درباره انسان دارد دقیقاً برمی‌گردد به اعتقاد او مبنی بر اینکه زمان، مایه اصلی زندگی انسانی و آزادی کامل انسانی در انتخاب [برای خودش]، محور هستی انسانی را تشکیل می‌دهند. اما، ما می‌توانیم پرسیم که آیا او واقعاً به ریشه‌های این عقیده رسیده است یا خیر. با تفسیر آرا و نظریات او، احتمالاً ما به این مسأله برمی‌خوریم که او مخالف یک دوره طبیعی است که اراده انسانی [در آن دوره] به وسیله ارزش‌ها تعیین شده باشند. ما به عنوان افراد انسانی با گذشت طبیعی زمان و در طول فراگرد چرخشی طبیعت بر زمین این جهان واقعی به هستی خود ادامه می‌دهیم. و این بعد از آشکار شدن چیزی است که طرح بزرگ و مجهول طبیعت به نحو پیشینی در ما قرار داده است یعنی طبیعتی که ما نقش ناچیزی در آن ایفا می‌کنیم، و پس از مصرف کردن تمام امکاناتمان در فراموشی محو می‌شویم.

زمانی که ما تصمیم بگیریم که از طریق کوشش‌های بی‌وقفه و خود - انکارکننده خودمان در هستی بشری نقشی ایفا کنیم، برای ما این امکان هم وجود خواهد داشت که در برابر جریان غیرقابل تغییر [بعرضی از] رویدادها بایستیم. در حقیقت، به این ترتیب ما ممکن است تصمیم بگیریم که زندگی طبیعی خودمان را به انجام کارهایی اختصاص دهیم که در ارتباط با درونی‌ترین دل‌بستگی‌های ما هستند. دل‌بستگی‌هایی که ما به آنها اعتقاد [یاور] داریم. ما به ارزش حقیقی آنها که در سطوح

شاید، اگر ما بر اساس «منطق دل» احتمالاً
در جست‌وجوی رها شدن از زنجیرهایی باشیم که از پیش
در سر راه هستی فردی قرار گرفته‌اند، باید پرسیم که
«این منطق چگونه خود را متجلی می‌کند و از کجا می‌آید؟»

خودمان را - کشف کنیم؟

ظاهر می‌شود، یعنی اینکه هم خود را رها و آزاد از زیر بار فشارها احساس کند و هم به اندازه کافی توان داشته باشد که بالهایش را بگسترد، یک قیاس دو حدی بین عقل و احساس یا منطق و تجربه ناب است. در مجموع انسان احساس می‌کند که باید چیزی را متزلزل کند، نه چیزی که او داشته است و نه می‌توانسته داشته باشد، بلکه چیزی که او معتقد است به عنوان یک پوشش مستقیم یا نظم به لحاظ عقلی تعیین شده است. نظم زندگی اجتماعی، نظم طبیعت، نظم نعمت‌هایی که به او بخشیده شده، همه این‌ها به صورت نظمی ظاهر می‌شوند که او تلاش می‌کند تا بر آنها مسلط شود اما نمی‌تواند. از سوی دیگر، معنی واقعی این میل تسلط‌جویی [برتری‌جویی] بر نظم‌ها بد تفسیر شده است. در حقیقت، ما آن را دقیقاً بر حسب همان نظمی تفسیر می‌کنیم که می‌خواهیم شکسته شود: «اگر بخت و اقبال یار بود، طور دیگری عمل می‌کردم.» اما در این تمایل برای درهم شکستن نظم، خود «بخت و اقبال» هم به نظمی از همان نوع وابسته است. به این ترتیب، ممکن است ما از این وضع خاص به وضعیت خاص دیگری برویم بدون اینکه بتوانیم از خود چارچوب فراتر رویم!

[ز اینجا] این سؤال پیش می‌آید که آیا میل به آزادی و «رهایی» معنی خاص دیگری ندارد که در عین حال با این معنی متفاوت باشد. به عنوان یک آزمون، خود این تمایل برای درهم شکستن «وضع موجود»، نظمی را هدف قرار داده که خودش در درون آن روی می‌دهد. این انسان را بالاتر از جریان منفعلانه هستی‌اش قرار می‌دهد و به او «افق نامتناهی جدیدی» عرضه می‌کند که او بتواند پیروز شده و خود را در آن مستقر کند. اگر ما آن را دقیق‌تر تحلیل کنیم، این افق به صورت یک کار [تکلیف] انسانی ظاهر می‌شود که با احساساتش، انگیزه‌هایش، و احساس غربتش پوشیده شده است. به نظر می‌رسد که این افق انسان را فراتر از جبرهای جهانی قرار داده و اقتدار آن را خنثی [یارد] می‌کند. و به این ترتیب این افق دربردارنده جوانه‌ها [یا نطفه‌ها] و یا نشانه‌های یک منطق متفاوت است. ما در اینجا می‌توانستیم به گفته پاسکال استناد نموده و بگوییم که آن «منطق دل» است.

در اینجا پارادوکس بزرگی وجود دارد: حتی در این لحظه آزادی بشری، در لحظه‌ای که به نظر می‌رسد او آقای خودش و زیست جهان خودش است، در مقابل تمام عناصر دیگری که در متن - جهان واقعی هستند، او ناگزیر است از پیچیدگی کامل این جهانی - [پیچیدگی‌های] اجتماعی، فرهنگی، و طبیعت عنصری (که به پیشرفت ادامه می‌دهند و سیستم ظریف کارکردهای او را در هر لحظه تهدید می‌کنند) - تضادها و موانع اجتماعی، شرایط فرهنگی، بیماریها، حوادث، سیل‌های ناگهانی الخ، رها شود و با وجود این، فقط از طریق همین سیستم است که او می‌توانسته «آزادی اخلاقی» خود را به دست بیاورد.

در مطالب این‌گاردن هیچ توصیف مجزا و دقیقی درباره کانال‌هایی [روش‌هایی] که منجر به تصمیمات انسانی می‌شوند، کنش‌های او را برمی‌انگیزند و برخلاف جریان عادی زندگی کار می‌کنند، وجود ندارد. در بهترین حالت، ما از طرفی با مجموعه‌ای از عملکردهای عقلانی مواجهیم، و از طرف دیگر با ارزش‌های انتزاعی، ایده‌آلی. به نظر می‌رسد برای درک بهتر این قیاس دوحدی ما باید از هر دو حد چارچوب فلسفی این‌گاردن فراتر رویم. ما پیشنهاد می‌کنیم که درباره وضعیت تناقض‌آمیز آزادی، در سطح فعالیت خلاق به عنوان چیزی که اولین نمونه کنش انسانی است تحقیق کنیم، سطحی که از سیستم‌های سازمان‌یافته و مجموعه‌ای از ایده‌های عقلانی بنیادی، ارزش‌های ایده‌آلی و ساختارهای ایده‌آلی فراتر است. بنابراین ما تلاش خواهیم کرد تا از نقطه نظر کارکرد خلاق انسانی به مسأله آزادی نزدیک شویم. از این منظر، بزرگترین مسأله در رابطه با وضع - انسان - و - بشر - مسأله جهان و خاستگاه آن و هم‌چنین مسأله نقش و وضع انسان در جهان است.

۲ - عقل در برابر احساس یا منطق در برابر غریزه در حقیقت، چیزی که در این کشمکش انسانی برای برطرف کردن موانعی که نه تنها بر سر راه اراده او قرار می‌گیرند، بلکه هم‌چنین بر سر راه چیزی قرار می‌گیرند که او آنها را به عنوان امکانات هستی‌اش ملاحظه می‌کند

ما تلاش خواهیم کرد تا از نقطه نظر کارکرد خلاق انسانی به مسأله آزادی نزدیک شویم. از این منظر، بزرگترین مسأله در رابطه با وضع - انسان - و - بشر - مسأله جهان و خاستگاه آن و همچنین مسأله نقش و وضع انسان در جهان است

یک صورت‌بندی مناسب را برای پرسشی که در رابطه با
وضع جهان و نقشی که انسان در آن ایفا می‌کند، و ما آن را
در طرح برنامه خود وضع - انسان - و - بشر - می‌نامیم،
پایه‌ریزی کنیم. * ناتمام

پی‌نوشت:

۱. چون در زبان فارسی تا آنجا که می‌دانیم اثری از رومن
اینگاردن فیلسوف پدیدارشناس معاصر ترجمه نشده است مناسب
دانستیم که ترجمه قسمتی از مقاله خانم A. T. Tymieniecka
که در شماره ۲ مجله دیالکتیک و مذهب اصالت بشر در سال ۱۹۷۵
چاپ شده است در شماره ویژه فلسفه معاصر بیابوریم.



در حقیقت، این قیاس دو حدی که بین عقل
[عقلانیت] و احساس وجود دارد پیش از این به وسیله
ماکس شلر، کسی که برای قرار دادن مبثای ارزش‌ها در
تجربه به پاسکال استناد می‌کند، به ساحت پدیدارشناسی
آورده شده بود. اما در اینجا این پرسش پیش می‌آید که آیا،
چنان‌که به نظر می‌رسد شلر پس از پاسکال چنین
عقیده‌ای داشت، این ره‌ایش خاص از نظم جهان و
طبیعت اساساً می‌توانست در حوزه عاطفه وجود داشته
باشد یا خیر. آیا حالت‌های عاطفی، احساسات، دردها و
لذات در وهله اول بیانگر چیز دیگری به جز تجلیات
زندگی طبیعی هستند، و آیا آنها از قوانین خاص خودشان
پیروی نمی‌کنند؟

شاید، اگر ما بر اساس «منطق دل» احتمالاً در
جست‌وجوی رها شدن از زنجیرهایی باشیم که از پیش در
سر راه هستی فردی قرار گرفته‌اند، باید پرسیم که «این
منطق چگونه خود را متجلی می‌کند و از کجا می‌آید؟»
در حقیقت، اگر ما اساس کار خود را این تمایل قرار
دهیم که انسان احساس می‌کند که می‌خواهد خودش را از
زنجیرهای چیزی که ما آن را «جهان تأسیسی [قانون‌مند]»
می‌نامیم، و از قوانین و مکانیسم‌های تأسیسی که او با
خودش حمل می‌کند، آزاد کند، این امکان برای ما وجود
دارد که دو نکته را کشف کنیم: اولاً ما ممکن است
فرضیات کاری را که به عهده او گذاشته می‌شود کشف
کنیم و ثانیاً: ما ممکن است روشی را کشف کنیم که به
حوزه انگیزه‌ها و احساسات، که به طور کلی آن را «غریزه»
می‌نامیم، نزدیک می‌شود. به طور خلاصه، عمیق‌ترین
خواستۀ انسان برای فراتر رفتن از جهان قانون‌مند
واقعی‌اش این است که کار خود را به گونه‌ای تغییر دهد که
بتواند از عهده خلق [آفرینش] یک «جهان تازه و بدیع»
برآید. به این ترتیب با نزدیک شدن به این موضوع مهم، ما
ناچاریم به منشأهای [خاستگاه‌های] جهان بشری و نقشی
که انسان در آن ایفا می‌کند برسیم. فقط از درون این
چشم‌انداز، که نه تنها درباره کارکرد شناختی انسان، بلکه
هم‌چنین درباره «کارکرد خلاق» انسان است و به عنوان
نمونه، با نظر به نقش بسیار فعالانه‌ای که او در متن جهان
واقعی ایفا می‌کند ممکن است ما به تدریج بتوانیم اصول