

انتقادی شدن پدیدارشناسی

هوسرل و مرلوپونتی
نوشته مراد فرهادپور



I- مرلوپونتی و پدیدارشناسی انتقادی

در نامه‌ای که کمی پیش از مرگش برای نامزدی کرسی استادی کولژ دو فرانس Collège de France نوشت، مرلوپونتی کوشید تا گزارشی کم و بیش جامع از گذشته و حال خود به عنوان یک فیلسوف ارائه دهد و خطوط کلی تحقیقات آتی خویش را ترسیم کند (اولویت ادراک، ۳-۱۱). در این نامه، مرلوپونتی باز دیگر بر نقطه شروع و مسیر تحول اندیشه خویش تأکید می‌گذارد. ترتیب مطالب نامه، که با پرسش ادراک آغاز و به پرسش کلیت تاریخ و (تکثر) فرهنگها ختم می‌شود، با ساختار کلی فلسفه و آثار او، بویژه اثر معروفش پدیدارشناسی ادراک، تطابق دارد. هر دو این نکات، یعنی نقطه شروع و مسیر تحول، حاکی از پیوند فلسفه مرلوپونتی با پدیدارشناسی هوسرل است - هر چند که معنای این پیوند در هر مورد متفاوت و شاید حتی متخالف است.

تاریخچه فلسفه

زندگی

تحقیقات مرلوپونتی از جایی آغاز می‌شود که پدیدارشناسی هوسرل در آن به پایان



تاریخی خود رسید: استقرار فلسفه پدیدارشناختی بر پایه تجربه بین‌الذهانی و تحلیل زیست - جهان. بنابراین، اصرار مرلوپوتی بر اینکه کار وی اساساً در آرایِ هوسرل ریشه دارد، موجه به نظر می‌رسد. ولی تردیدی نیست که پدیدارشناسی مرلوپوتی مسیری کاملاً متفاوت را طی می‌کند که به تعبیری خاص می‌توان آن را عکس مسیر تحول فکری هوسرل دانست: از پدیدارشناسی ادراک به پدیدارشناسی تجربه بین‌الذهانی، به پدیدارشناسی حقیقت یا عقلانیت، و سرانجام به پدیدارشناسی تجربه زیباشناختی، فرهنگ و تاریخ. در این میان، پدیدارشناسی حقیقت و عقلانیت، بویژه از لحاظ تعیین اختلاف نظر هوسرل و مرلوپوتی و تحولات بعدی فلسفه پدیدارشناختی، اهمیتی بسزا دارد. جیمز. م. ادی (J.M. Edie)، یکی از مفسران و مترجمان آثار مرلوپوتی، در باب این اختلاف می‌گوید: «در حالیکه هوسرل بیشتر عمر خود را صرف تدوین و تدقیق نوعی پدیدارشناسی عقل و مقولات تفکر کرد و تنها بعد از آن به [بررسی] آگاهی ادراکی به منزله وجه بنیادی تجربه پرداخت، مرلوپوتی کارش را با تحقیق در باب ادراک آغاز می‌کند و، در آثار منتشر شده‌اش، از حدّ طرح مسئله پدیدارشناسی عقلانیت فراتر نمی‌رود. طرح او در مورد نگارش مجلدی به‌نام منشأ حقیقت *Origine de La Vérité*، هرگز کامل نشد». (اولویت ادراک، XVIII). مرلوپوتی، خود معتقد بود که پدیدارشناسی را در مسیر و جهت اندیشه‌های «دوران پختگی» هوسرل بسط داده است و از این رو نوشته‌هایش را باید «دنباله طبیعی» آثار متأخر هوسرل - بویژه بحران علوم اروپایی و تجربه و حکم - دانست. اما همانطور که پروفیسور ادی نیز می‌گوید، در این زمینه جای حرف بسیار است.

شکی نیست که پرسش عقلانیت و حقیقت ایده‌آل - یا به عبارتی همان پرسش شناخت (علمی) و حقیقت عینی - هنوز هم یکی از بحث‌انگیزترین مسائل پدیدارشناسی است^۱. وجود ابهامات و اختلاف نظرهای بسیار، حاکی از حساسیت قابل درک این

۱. نظر آرون گوروپچ در مورد «ناتمام بودن فلسفه علم»، خود نمونه گویایی است؛ به گفته وی، علی‌رغم

مسئله است که پرداختن بدان، ورای قلمرو فلسفه پدیدارشناختی، برای کُل علوم و فلسفه معاصر نیز اهمیتی تعیین کننده دارد. اما توجه به این مسئله - با همه اهمیتش - نباید موجب نادیده گرفتن دیگر دستاوردهای پدیدارشناسی شود. برای مرلوپونتی، پرسش پدیدارشناسی عقل تنها یکی از حلقه‌های واسطه جُستاری فلسفی بود که می‌باید بدون فروکاستن همه چیز به یک بنیان پیشینی تغییرناپذیر - اعم از عقلانی، مادی یا عرفانی - پیوند میان قلمروهای متفاوتی چون علم، تاریخ، فلسفه، هنر و زندگی روزمره را روشن سازد. به اعتقاد او، توجه به ادراک و تناقضات ذاتی تجربه ادراکی که در متن تمامی این قلمروها حضور دارد، شیوه درست پرداختن به این مسئله بود. برجسته ساختن پرسش عقلانیت و تأکید بر «لاینحل» باقی ماندن آن در آثار مرلوپونتی، این تصور غلط را در آدمی ایجاد می‌کند که پدیدارشناسی او درختی بی‌ر است و پرداختن بدان جز اتلاف وقت حاصلی ندارد. اما آنچه براستی مرلوپونتی را از بسیاری پدیدارشناسان متمایز می‌سازد، جهتگیری و غایت اصلی تفکر اوست: حرکت به سوی تفکر تاریخی - انتقادی و نهایتاً انتقادی شدن پدیدارشناسی. اگر به عوض پرسش عقل، مسئله رابطه پدیدارشناسی و تفکر تاریخی را مدنظر قرار دهیم، آنگاه با توجه به آثار ارزنده‌ای که مرلوپونتی در زمینه فلسفه تاریخ و سیاست نگاشته است، دیگر نمی‌توانیم اندیشه او را سترون بخوانیم. زیرا دقیقاً همین جهتگیری تاریخی و انتقادی است که به او اجازه می‌دهد، در ورای مجادلات غالباً بی‌ثمر معرفت‌شناختی، از مسائلی چون معنای تاریخ، آزادی و انسان متعالی (transcendental man) سخن بگوید. در عین حال، نباید فراموش کرد که «تأثیر» هر اندیشمندی از حدود و مرزهای آثار منتشر شده و نشده‌اش فراتر می‌رود. در چند دهه‌ای که از مرگ مرلوپونتی می‌گذرد، شاهد ظهور چهره‌ها و

«همه نوشته‌های مفصلی که اخیراً درباره فلسفه علم منتشر شده است (و ارزش آنها را به هیچ وجه منکر نیستم)، هنوز ما فلسفه علم به معنی ریشه‌ای کلمه نداریم.» (ر.ک) به آرون گورویچ، «پدیدارشناسی و فلسفه علم»، ترجمه حسین مصومی همدانی، فرهنگ، کتاب یازدهم، تهران، ۱۳۷۱، ص ۹۰.



مکاتب جدیدی بوده‌ایم که همگی می‌کوشند تا مفاهیمی چون عقل، حقیقت و شناخت علمی را بصورتی ریشه‌ای و ویرانگر مورد نقد قرار دهند. چنین به نظر می‌رسد که پرداختن به پرسش عقل، و همچنین دفاع از آن در قبال نسبی‌گرایی ریشه‌ای، منوط به همان جهتگیری انتقادی و نزدیکی بیشتر پدیدارشناسی و تفکر تاریخی است. وجود گرایشهایی چون «نظریه‌کنش ارتباطی» (هابرماس) «مارکسیسم پدیدارشناختی» (انزو پاچی) و «پدیدارشناسی انتقادی» (جان اُنیل) حاکی از آن است که «عقلانیت» بیش از آنکه پرسشی مجزاً، انتزاعی و خاص فیلسوفان باشد، جزوی از منظومه پیچیده‌ای است که مرزهایش از حدّ مسائل سنتی فلسفه و معرفت‌شناسی فراتر می‌رود. امروزه جهتگیری تاریخی - انتقادی اکثر گرایشهای فلسفی بر کسی پوشیده نیست و حتی فلسفه تحلیلی نیز از نفوذ بینشهای تاریخی - انتقادی مصون نمانده است. با توجه به این تغییرات می‌توان گفت مرلوپونتی، مسیر درستی را برگزید، ولی نظر او در مورد «پیروی» از هوسرل تا حدّی نیازمند تعدیل است.

هوسرل در آخرین مرحله تحول فلسفی خود با چرخشی کم و بیش غیرمنتظره به مفهوم «تاریخ» روی آورد و کوشید تا «نگرش تاریخی» را بنحوی در فلسفه پدیدارشناختی خویش ادغام کند. ولی همانطور که خواهیم دید، برخورد هوسرل با «مسئله تاریخ» با ابهامات بسیاری همراه است و پرسشهایی که برمی‌انگیزد بسی بیشتر از آنهایی است که «پاسخ» می‌دهد. حتی اشاره صریح هوسرل به اینکه «رؤیای تحقق فلسفه به مثابه علمی دقیق به پایان رسیده است» (هوسرل، بحران، ۳۸۹) می‌تواند به عنوان نوعی کنایه یا طنز تعبیر شود و نمی‌توان آن را کتیبه سنگ گور پدیدارشناسی استعمالی دانست. «بسط طبیعی» آرای متأخر هوسرل مستلزم بازنگری انتقادی در کلّ پدیدارشناسی است؛ و البته پرواضح است که سوءاستفاده از چند عبارت مجزا و اعلام به اصطلاح «ورشکستگی» پدیدارشناسی استعمالی با روح و اهداف چنین نقدی سازگار نیست. پرداختن به مسئله رابطه فلسفه (پدیدارشناختی) با تفکر تاریخی و انتقادی، که احتمالاً

مهمترین پرسش فلسفی عصر ماست، نیازمند رفع سوء تفاهات و گفتگو و نزدیکی بیشتر چندین سنت فلسفی است. کل حیات فکری مورس مرلوپوتنی در واقع پاسخی به این نیاز بود. با مرگ نابهنگام او در پنجاه و چهار سالگی، پروژه فلسفی مرلوپوتنی نیز همچون آخرین اثر هوسرل ناتمام ماند. مع هذا آثار این دو فیلسوف هنوز هم نقطه شروع و منابع اصلی هرگونه حرکتی به سوی پدیدارشناسی انتقادی است.

همانطور که گفتیم پدیدارشناسی مورس مرلوپوتنی در جایی آغاز می شود که تلاش طولانی، دشوار و پرپیچ و خم هوسرل برای ارائه تعریفی کامل از «پدیدارشناسی به مثابه علمی دقیق» به پایان رسید. هوسرل، کار خود را با تحقیق در انتزاعی ترین و نابترین شکل معرفت، یعنی دانش ریاضی، آغاز کرد. حتی در این مرحله ابتدایی نیز انگیزه اصلی و فراگیر اندیشه او، یعنی استقرار معرفت بر پایه زندگی و تجربه زیست شده، حضوری مؤثر دارد و غایت اصلی نخستین کتاب او، فلسفه حساب (۱۸۹۱)، را شکل می بخشد. هوسرل، خیلی زود دریافت که پسیکولوژیسم یا رهیافت رواشناختی حاکم بر این کتاب حاصلی جز نسبی گرایی دربی ندارد و به عوض مقابله با شکاکیت و نیهیلیسم، در واقع به گسترش این دو آفت تفکر و تمدن اروپایی یاری می رساند. در گام بعدی، هوسرل با نقد و طرد فلسفه مبتنی بر بازنمایی (philosophy of representation)، و تعاریف مجازی آن از آگاهی به منزله ظرف، لوح یا آینه، توانست گره کور متافیزیک عصر جدید - یعنی توصیف آگاهی یا ذهن به منزله نظامی از بازمودها یا مفاهیم و ایده ها - را به روش اسکندر باز کند. او توانست با طرح مفهوم بنیانی قصدیت به منزله همبستگی، حرکت و جهتگیری آگاهی به سوی موضوع قصدی خود، بر توصیف آگاهی به عنوان «شیئی طبیعی» یا «چیزی که فکر می کند» (res cogitans) و یا هرگونه نظام در بسته و انتزاعی، غلبه کند. نقد او از شکاکیت هیوم به منزله نتیجه منطقی و گریزناپذیر این سنت فلسفی، هوسرل را با تناقضات و مشکلات حل ناشدنی آن روبرو ساخت: در چارچوب تفسیر مبتنی بر بازنمایی از آگاهی، درک استحکام و غنای واقعیت - که در فلسفه هیوم تا



حدّ مجموعه بی‌شکلی از تأثرات حسی منفرد سقوط کرده بود - و همچنین تشخیص وحدت درونی آگاهی - که باز هم از نظر هیوم، چیزی نبود مگر دسته‌ای از همان تأثرات - برای همیشه دور از دسترس باقی می‌ماند. رویارویی با هیوم به هوسرل اجازه داد تا بر پیشداوری منفی خود نسبت به کانت - که میراث استادش برنتانو بود - فائق آید و سنخیت بنیانی پروژه فلسفی خود با فلسفه انتقادی کانت را دریابد. شباهت برخوردار کانت و هوسرل با شکاکیت هیومی، صرفاً یکی از تجلیات انگیزه مشترکی بود که اندیشه هردوی آنان را هدایت می‌کرد: انگیزه دفاع از عقل و حفظ دستاوردهای عقلانی تفکر اروپایی.

بر همین اساس هوسرل اعلام داشت کار او نیز اساساً چیزی جز «نقد عقل» نیست. اما مفهوم کانتی نقد، در تقابل با مفهوم مارکسی - نیچه‌ای، بیشتر ناظر به سنجش، ارزیابی و احیای (معنا) است، تا سوءظن، افشا و تخریب، (تلاش برای ایجاد پیوندی میان این دو مفهوم از نقد، بعدها به یکی از بارزترین مضامین فلسفه مرلوپوتنی بدل شد). هوسرل با پذیرش اصطلاحات فلسفه انتقادی، عملاً بر نزدیکی خود با کانت تأکید کرد و کوشید تا پدیدارشناسی را به عنوان کاملترین و عالیترین نوع فلسفه استعلایی معرفی کند. معرفی پدیدارشناسی به منزله ایده‌الیسم استعلایی، بزرگترین دستاورد جلد اول کتاب افکار (۱۹۱۳) و مضمون اصلی دومین تلاش گسترده هوسرل برای ارائه تعریفی دقیق و کامل از پدیدارشناسی بود. در این تلاش جدید، مضمون پیچیده و مهم «تحویل پدیدارشناختی»، جایگزین مفهوم قصدیت شد که در جستارهای منطقی (۱۹۰۰)، نقشی مرکزی داشت. اگرچه هوسرل خود قبلاً گفته بود که تأمل در مضمون قصدیت محتوای اصلی تحقیقات پدیدارشناختی را تشکیل می‌دهد، ولی همانطور که مرلوپوتنی بعدها نوشت، تنها تعلیق (اپوخه) یا تحویل پدیدارشناختی می‌تواند ساختار قصدی آگاهی را آشکار سازد.

کتاب تأملات دکارتی (۱۹۳۱)، بیانگر آخرین و احتمالاً پیچیده‌ترین تلاش هوسرل



برای تعریف پدیدارشناسی به منزله علمی دقیق (rigorous science) بود، و او خود نخستین کسی بود که اذعان داشت این تلاش چندان موفقیت آمیز نبوده است. در سومین و آخرین مرحله تحول فکری خود، هوسرل تا حد زیادی از تفکر انتزاعی فاصله گرفت و برای نخستین بار پدیدارشناسی را با مفاهیم تاریخی و جامعه‌شناختی مرتبط ساخت. ثمره اصلی این دوره کتاب بحران علوم اروپایی (نگارش ۱۹۳۴-۱۹۳۷، انتشار ۱۹۵۴) بود که حتی عنوان آن نیز گویای حرکت به سوی تفکر تاریخی است. مهمترین دستاورد این دوره، یعنی مفهوم زیست - جهان (life - world) نیز حاکی از چرخشی مهم در برداشت هوسرل از پدیدارشناسی بود. این چرخش را نباید مترادف قبول نسبی‌گرایی دانست. هدف اصلی هوسرل، ایجاد نوعی تماس میان معرفت و زندگی و غلبه بر بحران علوم اروپایی بود، بحرانی که خود اساساً از عدم تأمل انتقادی در باب بنیانهای فلسفی و ریشه‌های تاریخی علوم معاصر - نظیر ریاضی شدن جهان در فیزیک گالیله‌ای و غیره - ناشی می‌شد. هوسرل نشان داد که آرای منطقی و انتزاعی پوزیتیویستها در باب قیاس، استقرا، فاکت و عینیت علمی تا چه حد مبهم و نارساست. به اعتقاد او، ما باید همه حقایق علمی و فلسفی خویش را بر بنیاد زیست - جهان، یعنی بر مشارکت در جهانی از معانی مشترک استوار سازیم.

توصیف فوق، حتی به منزله شرحی موجز از به اصطلاح «مراحل تحول فکری» هوسرل نیز، بسیار خام و ساده‌گرایانه است و به هیچ وجه نمی‌تواند پچیدگی و غنای فلسفه او را بازگو کند. اما این توصیف می‌تواند زمینه‌ای فراهم آورد تا در متن آن روند انتقادی شدن پدیدارشناسی و برخی از گره‌ها و مسائل مربوط به آن، معنای روشنتری یابد. فی الواقع، در قیاس با پدیدارشناسی چون هایدگر، شلر و سارتر، ثبات و تداوم پرسشهای بنیادین فلسفه هوسرل مایه شگفتی است. پشتکار، و شاید حتی بتوان گفت، سماجت او در پرداختن به این پرسشها، نقطه مقابل چرخشهای ناگهانی فیلسوفانی است که خود در «آثار متأخرشان» «آثار اولیه» خویش را مردود می‌شمارند. عملکرد فلسفی



هوسرل با آرای او در باب ماهیت پدیدارشناسی کاملاً خواناست. حتی توصیف کمابیش ایده‌آلیستی او از فلسفه پدیدارشناختی به‌عنوان «یک علم دقیق و بری از هرگونه پیشفرض»، بیش از آنکه فراخوانی برای مطلق‌گرایی و مبناجویی باشد، حاکی از ضرورت تأمل و بازاندیشی انتقادی است. به‌اعتقاد او، پدیدارشناسی، یا اصولاً هر نوع نگرش فلسفی، اساساً «آغازی دائمی» (perpetual beginning) است که همواره با «خطر کردن» همراه است. این حقیقت که هوسرل در آثار متعدد خویش هربار همان پرسشهای همیشگی را از زاویه جدیدی مورد بررسی قرار می‌دهد - و همچنین تلاشهای پی‌درپی وی برای ارائه توصیفی جامع و منسجم از پدیدارشناسی - این تصور را برانگیخته است که پدیدارشناسی صرفاً نوعی روش است، روشی که مرتباً دقیقتر و پیچیده‌تر می‌شود بی‌آنکه هرگز در عمل اجرا شود. ولی نگاهی کوتاه به دستاوردهای مثبت هوسرل و دیگر پدیدارشناسان برای بطلان این گمان کافی است.

از نظر هوسرل، قلمرو تحقیقات پدیدارشناختی برآستی قاره عظیم و ناشناخته‌ای است که ناوگان فلسفه به‌تازگی در کرانه‌های آن لنگر انداخته است. او خود را کاشف این قاره می‌دانست، نه «مخترع» آن. به‌همین دلیل نیز غالباً با شور و هیجان از دیگران دعوت می‌کرد تا بصورت گروهی در اکتشاف این قاره شرکت جویند!

تعبیر هوسرل از کار خود به‌عنوان نوعی «آغازگری و خطرجویی مداوم» را می‌توان به‌کمک یک تمثیل روش‌تر ساخت؛ همین تمثیل به‌ما اجازه می‌دهد تا موضع متفاوت مرلوپونتی و رابطه خاص او با پدیدارشناسی هوسرل را بهتر درک کنیم. تلاش فلسفی هوسرل را می‌توان مشابه عملیات بندبازی دانست که در ارتفاعی بلند بر ریسمانی نازک گام برمی‌دارد. او در هر قدم جدید با مشکل حفظ تعادل و خطر سقوط روبروست؛ زیر

۱. عبارتی نظیر «افق‌هایی که در همه‌سو به‌روی ما گشوده شده است»، یا «نفوذ به‌درون این جهان جدید و ناشناخته»، و همچنین دعوت به‌مشارکت گروهی در تحقیقات پدیدارشناختی و اظهار ناراحتی از تکروی، تفرقه و «خودسری»، در جای جای آثار هوسرل دیده می‌شود.



پایش بکلی خالی است و هیچ تکیه گاهی نیز در دسترسش نیست - یا به زبان هوسرل، «فاقد هرگونه پیشفرضی» است، زیرا او نیز چون دکارت حرکت خویش را با شک کردن در همه چیز و همه کس آغاز کرده است. پرواز «عرفانی» به قلمرو «وجود» نیز - لااقل از دید هوسرل - ناممکن می نماید. پس ظاهراً بقای بندباز صرفاً در گرو دقت و مهارت شخصی اوست. اما همه ما، حتی اگر هرگز بندبازی نکرده باشیم نیز از این حقیقت تجربی آگاهیم که در راه رفتن بر لبه های باریک، حفظ سرعت، پرهیز از تردید و توقف، و نگاه کردن به روبرو به عوض پایین، از عوامل مهم موفقیت است. به نظر می رسد مرلوپونتی بیش از استاد خویش بدین نکته آخر واقف بوده و از این رو توانسته است با پرهیز از برخی وقفه ها و تردیدهای هوسرل و پیگیری و بسط دیالکتیک نهفته در تناقضات و ابهامات اندیشه او، به نتایج روشنتری برسد و با ترکیب دیالکتیکی پدیدارشناسی و علوم اجتماعی - تاریخی، نگرش جدیدی بوجود آورد که مشخصه اصلی پدیدارشناسی انتقادی است.

برخی از مهمترین آثار مرلوپونتی هنگامی انتشار یافت که آخرین نوشته های هوسرل، از جمله کتاب بحران، هنوز به چاپ نرسیده بود. مرلوپونتی از طریق آرشیو هوسرل به دست نوشته های او دسترسی یافت و آشنایی با این متون تأثیری قاطع بر اندیشه او بجا گذارد. با این حال، پدیدارشناسی مرلوپونتی را نمی توان «دنباله طبیعی» آرای هوسرل دانست، و حتی می توان گفت در برخی موارد، تفسیر او از رأی هوسرل کاملاً دلخواهی و عجولانه است. در مقاله ای به نام «پدیدارشناسی و علوم انسانی»، مرلوپونتی نوشت: «همانطور که هوسرل در سالهای آخر عمرش اظهار داشت، ذهنیت فرجامین، یعنی همان ذهنیت غایی و ریشه ای که فلاسفه، آن را ذهنیت استعلایی می نامند، همان بین الاذهان است.» (اولویت ادراک، ۵۱). وی این نظر را در چند جای دیگر، از جمله در پدیدارشناسی ادراک، تکرار کرد، ولی همانطور که برخی از مفسران هوسرل گفته اند،



چنین حکمی در هیچیک از آثار هوسرل یافت نشده است.^۱ در واقع اگر به خود کتاب بحران مراجعه کنیم، درمی‌یابیم که قضیه کاملاً برعکس است. در یکی از مهمترین و جالبترین بابهای کتاب، هوسرل می‌کوشد تا تناقض میان وجود ما به منزله آدمیان واقعی و وجود ما به منزله اذهان استعلایی بر سازنده را، به یاری مفهوم «من نخستین» (Primal I) که در تک تک ما حضور دارد، رفع کند. او به این حقیقت اشاره می‌کند که پریدن از فراز پرسش «من»، نخستین و طرح مستقیم و بی‌واسطه مسئله بین‌الاذهان استعلایی، خطایی روش‌شناختی است. زیرا ما نمی‌توانیم عملکرد ذهنیت استعلایی را - که پس از تحویل پدیدارشناختی در خود یافته‌ایم - بطور مستقیم و بی‌واسطه به بشریت یا مجموعه اذهان موجود نسبت دهیم. به گفته خود هوسرل:

تنها با شروع از خود (ego) و نظام عملکردها و دستاوردهای استعلایی آن است که می‌توانیم بنحوی روشنند بین‌الاذهان استعلایی را به معرض دید بگذاریم... تنها از این طریق می‌توانیم به درکی غایی از این حقیقت دست یابیم که هر «من» استعلایی نهفته در بین‌الاذهان (که به طریقی که گفتیم در بساختن جهان شریک است coconstituting the world) باید ضرورتاً به منزله موجودی بشری در جهان بر ساخته شود؛ یا به عبارت دیگر، هریک از ابنای بشر حامل یک «من» استعلایی در درون خویش است - البته نه به منزله لایه یا بخشی واقعی از روح خود (که آشکارا سخنی مهمل است) بلکه فقط تا

۱. پروفیسور ادی در پانوشت مقدمه خویش بر مقالات مرلوپونتی می‌نویسد: «در اینکه تفسیر مرلوپونتی از هوسرل بحث‌انگیز بوده و خواهد بود، تردید نیست. مورس ناتانسون این تفسیر و تفاسیر مشابه را تحت عنوان «اسطوره زیست - جهان» مورد نقد قرار داده است... هربرت اشپیگلبرگ نیز به این نکته اشاره کرده است که برخی از نقل قولها و آرای را که مرلوپونتی به آثار متأخر هوسرل نسبت می‌دهد، هیچ شخص دیگری کشف نکرده است (ر.ک. به پانوشت صفحه ۵۱۷ در جلد دوم جنبش پدیدارشناختی). البته از لحاظ فلسفی، وفاداری مرلوپونتی به نیات غایی هوسرل ضرورتاً امری تعیین کننده نیست؛ کاملاً ممکن است که جهتگیری خود او نمربخش‌تر باشد، حتی اگر بتوان نشان داد که هیچ ریشه‌ای در آرای هوسرل ندارد.» (مرلوپونتی، ۱۹۷۵، ص XVII).



آنجا که او شکل عینیت یافته (self-objectification) ... «من» استعلایی
متناظر با خود است.

(هوسرل، بحران، ۱۸۵-۱۸۶).

نقل قول نسبتاً طولانی و دشوار فوق، تمامی ابعاد و نکات استدلال هوسرل را دربر
ندارد (پاسخ نهایی او بر مراتب پیچیده‌تر و جالبتر است - بویژه از لحاظ تحولات بعدی
فلسفه در مورد نقد ریشه‌ای و تجزیه ذهنیت یا سوژه و ارتباط آن باز مانمندی^۱) ولی
شکی باقی نمی‌گذارد که از نظر هوسرل، بین‌الاذهان استعلایی که بر سازنده جهان (و
همچنین اذهان استعلایی دیگر (cosubjects) است، خود باید با «من نخستین» (یا ذهنیت
استعلایی) بر ساخته شود.

با این حال، بی‌انصافی است اگر تفسیر مرلوپوتی از هوسرل را صرفاً بر مبنای مثال
فوق مورد سنجش قرار دهیم. شرح جامع رابطه این دو فیلسوف، از حوصله این مقاله
بیرون است. در اینجا فقط می‌کوشیم به برخی از نکات برجسته استدلال مرلوپوتی در
ارتباط با مفاهیم مرکزی قصدیت، تحویل پدیدارشناختی و زیست - جهان اشاره کنیم.
جهت اصلی بحثهای مرلوپوتی، مقابله با تفاسیر ایده‌آلیستی از پدیدارشناسی است،
و این کار نیز عمدتاً از طریق گسترش محتوای مفاهیم بنیانی هوسرل و رها ساختن آنها از
وابستگی صرف به ملاحظات مربوط به تفکر و شناخت، صورت می‌پذیرد. در دیباچه
مشهور پدیدارشناسی ادراک، مرلوپوتی به این نکته مهم اشاره می‌کند که مفهوم
قصدیت به نوعی در فلسفه کانت نیز حضور دارد. کانت در بخش موسوم به ابطال
ایده‌آلیسم نشان می‌دهد که ادراک درونی بدون ادراک بیرونی ناممکن است، و
از این رو آگاهی به نوعی همواره با موضوعی جدا از خود مرتبط است. ولی «آنچه

۱. در واقع هوسرل می‌خواهد از دام «تنها خودی» (Solipsism) پرهیز کند؛ از این رو می‌کوشد تا مسئله
غامض بر ساختن آغازین زندگی و جهان توسط «من نخستین» را با پرسش زمانمندی ذهن یا سوژه و
تکثر و تجزیه آن مرتبط سازد، یعنی با همان پرسشها و مضامینی که بعدها دستمایه اصلی آثار هایدگر
(متأخر)، دریدا و مابعد - ساختگرایان شد.



قصیدت را از مفهوم کانتی «رابطه با موضوعی ممکن» متمایز می‌سازد، آن است که وحدت جهان پیش از آنکه به وسیله معرفت بر نهاده شود... به منزله چیزی حتی و حاضر که از قبل آنجاست «زیسته» می‌شود». (پدیدارشناسی ادراک، XVII)، هوسرل، تقابل کانتی میان «ذهن ناب‌کلی» و «اشیای عینی» را کنار می‌گذارد، زیرا اکنون «سوژه [یا فاعل] شناسایی | دیگر آن متفکر کلی... آن قدرت وضع‌کننده‌ای نیست که تکثر تجربی را تابع قانون فهم می‌کند». (همانجا). مرلوپونتی با تکیه بر این مفهوم گسترش یافته از قصیدت، چنین نتیجه می‌گیرد که تجربه و آگاهی قصدی چیزی نیست مگر «شکل خاصی از الگو بخشیدن به جهان». و از آنجا که این امر، ماهیتی اساساً تاریخی و تمدنی دارد، پس در مورد هر تمدن خاص باید به شیوه‌هنگلی به جستجوی «ایده» آن پرداخت. همین ایده یا الگوست که «رفتار ما در قبال دیگران، در قبال طبیعت، زمان و مرگ» را شکل می‌بخشد. رابطه قصدی ما با جهان چنان فراگیر است که هرگز نمی‌توان از «تجربهای سراپا غیر قصدی» سخن گفت - مگر به کمک تجربیدی ذهنی. با توجه به فراگیر بودن قصیدت می‌توان گفت «هیچ کلمه، ایما یا اشاره بشری وجود ندارد... که معنایی نداشته باشد». (همانجا، XVIII). فهم تاریخ و همچنین فهم یک نظریه، مستلزم آن است که از تمامی زوایا و سطوح گوناگون ایدئولوژیکی، سیاسی، دینی، اقتصادی و روانشناختی بدان بنگریم. فهم واقعی هر آموزه‌ای با درک نحوه ظهور و تحول تاریخی آن مرتبط است، زیرا فی الواقع نوعی «تکوین معنا» (genesis of meaning) وجود دارد که، به قول هوسرل، در تحلیل نهایی تنها چیزی است که «معنای» آموزه را به ما می‌آموزد.

مرلوپونتی در مقدمه کتاب خود به این نکته مهم اشاره می‌کند که غالباً تصور می‌رود: «قصیدت» مضمون و کشف اصلی پدیدارشناسی است، «حال آنکه [قصیدت] تنها بواسطه تحویل پدیدارشناختی قابل درک می‌شود». (همانجا، XVII). مرلوپونتی به‌روال همیشگی خود می‌کوشد تا با تفاسیر ایده آلیستی و عقل‌گرایانه (دکارتی) از این مفهوم بنیادی هوسرل به مقابله برخیزد و از این طریق معنای حقیقی تحویل را آشکار سازد. او

در این مورد نیز به «حقیقت درونی» اندیشه هوسرل وفادار می ماند و کار خویش را «دنباله طبیعی» تحلیل او می داند - هرچند که در عمل از آرای استاد خویش فاصله می گیرد. هدف نهایی هوسرل از طرح تحویل‌های سه گانه - بویژه تحویل استعلایی - استقرار (grounding)، «خود استعلایی» بود که در نهایت چیزی نیست مگر همان می اندیشم (cogito) دکارت که به شیوه ای کانتی (استعلایی) از هرگونه بازمانده متافیزیکی یا هستی شناختی - بویژه، مفهوم جوهر (substance) - پالوده شده است. در تقابل با این نگرش دکارتی که هستی یا وجود را به تفکر و اندیشه تحویل می کند، مرلوپوتنی بر این نکته اصرار می ورزد که:

... هستی من نوعی، هرگز نباید به آگاهی صرف من از وجود داشتن تقلیل یابد، بلکه باید در عین حال آگاهی این فرد خاص از هستی را نیز دربرگیرد، و از این رو باید تجسد من در نوعی قلمرو طبیعی، و تحقق لاقول، نوعی وضعیت تاریخی را شامل شود. می اندیشم (cogito)، باید مرا در وضعیتی معین آشکار سازد، و تنها بدین شرط است که ذهنیت استعلایی می تواند، همانطور که هوسرل می گوید، نوعی بین الاذهان باشد.

[پدیدارشناسی ادراک، XIII]

روشن است که در اینجا نیز مرلوپوتنی می کوشد تا مفهوم مسئله ساز «ذهنیت استعلایی» را با تکیه بر رابطه نفس و دیگری (غیرنفس)، و تجربه بین الاذهانی «بازسازی» کند، و این بار نیز نوآوری خود را به هوسرل نسبت می دهد. مرلوپوتنی در پانویسی به قطعه فوق، خواننده را به بخش سوم متن چاپ نشده کتاب بحران رجوع می دهد، اما همانطور که پیشتر گفتیم چنین عبارت صریحی در آن کتاب یافت نمی شود و نویسنده بحران، برغم همه تعدیلات و حتی طرح مفهوم کاملاً جدید زیست - جهان، هنوز هم به شیوه ای «عقل گرایانه» (دکارتی - کانتی) اهمیت و استقلال بنیانی برای ذهنیت استعلایی قائل است. اما مرلوپوتنی، مفهوم دکارتی می اندیشم (Cogito) را بکلی



دگرگون می‌کند. به اعتقاد او:

می‌اندیشم حقیقی، هستی آدمی را بر حسب اندیشه‌ای که او از وجود خویش در سر دارد، تعریف نمی‌کند؛ و علاوه بر این، تردیدناپذیری جهان را به تردیدناپذیری تفکر در باب جهان بدل نمی‌سازد؛ و دست‌آخر اینکه می‌اندیشم حقیقی، جهان به منزله معنا را جانشین خود جهان نمی‌کند. بلکه برعکس، اندیشه مرا به عنوان واقعیتهای ملموس مورد تأیید قرار داده، و با نمایان ساختن من به مثابه «بودن - در - جهان» هرگونه ایده آلیسم را کنار می‌زند.»

[پدیدارشناسی ادراک، XIII]

می‌اندیشم دکارت، یا «ذهنیت استعلایی» هوسرل، محصول نهایی تحویل استعلایی است. از نظر هوسرل، انجام تحویلهای سه گانه (پدیدارشناختی، ذاتی و استعلایی) و دستیابی به لایه‌های بنیادین آگاهی یا همان «خوداستعلایی»، تنها راه استقرار تجربه و معرفت بشری بر بنیانهای روشن و استوار است. تأکید هوسرل بر ضرورت انجام تحویل، مخالفت بسیاری از شاگردان و پیروان او را برانگیخت. برخی از پدیدارشناسان مشهور، از جمله مارتین هایدگر، این تأکید را نشانه دور شدن از «شعار حقیقی» پدیدارشناسی - «بازگشت به خود چیزها» - و حرکت به سوی نوعی ایده آلیسم کانتی دانستند و آن را محکوم کردند. در این مورد نیز موضع مرلوپونتی، ترکیبی از انتقاد و دنباله‌روی بود. او با هرگونه «چرخش اگزیستانسیالیستی» که مستلزم نفی دستاوردهای هوسرل و اتخاذ مواضع ضد عقلانی بود، مخالفت می‌کرد. بی آنکه خطر ایده آلیسم نهفته در برخی صورتبندیهای هوسرل را ندیده گیرد. او به روش همیشگی خود کوشید تا تعبیری ضد ایده آلیستی از «تحویل پدیدارشناختی» بدست دهد. و این کار را نیز با همان مهارت همیشگی خود به انجام رساند:

احتمالاً بهترین صورتبندی از [مفهوم] تحویل را اویگن فینک E. Fink، دستیار هوسرل، ارائه کرد، هنگامی که از «حیرت» در برابر جهان سخن راند.

تأمل و بازاندیشی از جهان کناره نمی‌گیرد تا به سوی وحدت آگاهی به منزلهٔ بنیان جهان حرکت کند؛ تأمل گامی به پس می‌نهد تا اشکال تعالی (forms of transcendence) را بنگرد که چونان جرقه‌های آتش بالا می‌روند؛ تأمل، ریسمانهای قصدی (intentional threads) را که ما را به جهان متصل می‌سازند، شُل می‌کند و از این راه ما را متوجه [حضور] آنها می‌سازد؛ تأمل و بازاندیشی، تنها شکل حقیقی آگاهی از جهان است، زیرا این جهان را همچون امری عجیب و معماگونه (paradoxical) بر ما نمایان می‌کند. امر متعالی مورد نظر هوسرل با امر متعالی کانت یکی نیست، و هوسرل فلسفهٔ کانت را به «اینجهانی» بودن متهم می‌کند، زیرا این فلسفه به عوض آنکه در برابر جهان از حیرت آکنده شود و ذهن (سوژه) را نوعی فرآیند تعالی به سوی جهان بداند، رابطهٔ ما با جهان را که محرک اصلی استتاج استعلایی است، بکار می‌گیرد و جهان را نسبت به ذهن درونماندگار می‌سازد... برای دیدن جهان و فهم معماگونه‌گی آن باید عادت آشنای خود در پذیرش جهان را کنار گذاریم... [اما] مهمترین درسی که تحویل به ما می‌آموزد، ناممکن بودن انجام یک تحویل کامل است. به همین سبب است که هوسرل پیوسته امکان تحقق تحویل را مورد بررسی مجدد قرار می‌دهد.»

[پدیدارشناسی ادراک، XIII - XIV]

حال می‌باید به سومین مفهوم بنیادی هوسرل، یعنی مفهوم زیست - جهان، بپردازیم که نشانی از آن در پدیدارشناسی ادراک دیده نمی‌شود. به عوض آن، مرلوپونتی بر تجربهٔ بین‌الذهانی و رابطهٔ ضروری «خود و دیگری» تأکید بسیار می‌گذارد و می‌کوشد تا با تحویل ذهنیت استعلایی به نوعی آگاهی بین‌الذهانی، این دومی را اصل و مبنای هرگونه تجربه و معرفت قرار دهد. بدین منظور، مرلوپونتی، تز «اولویت ادراک» را مطرح می‌کند و شاید حتی بتوان گفت در نظام فکری او «ادراک» همان نقشی را ایفا می‌کند که زیست -



جهان در فلسفه متأخر هوسرل. اولویت ادراک را می‌توان مترادف این حکم دانست که «کنش ادراکی»، اساسی‌ترین و مهمترین کنش بر سازنده (constitutive) است، زیرا به اعتقاد مرلوپونتی، «ادراک جهت آغازین آگاهی است» و در هریک از تصورات، تجارب و کنشهای ما - حتی تجارب عقلانی، علمی یا تاریخی - نوعی وجه یا عنصر ادراکی وجود دارد. یا به عبارت دیگر، پدیدارشناسی ادراک، پایه و اساس پدیدارشناسی عقل، تاریخ و فرهنگ است - هرچند که هیچیک از این سه را نمی‌توان به تجربه ادراکی تحویل کرد. اولویت ادراک در عین حال به معنای دوری‌گزینی از هرگونه فردگرایی معرفت‌شناختی است. یعنی بجای آنکه همچون کانت بکوشیم تا همه تصورات و تجارب یک ذهن (سوژه) فردی را به «نفس استعلایی» او رجوع دهیم و از این طریق آنها را وحدت بخشیم - و در گام بعدی نیز با مشکل لاینحل سازگار کردن این «جهانهای استعلایی» با یکدیگر و با جهان عینی روبرو شویم - از آغاز مشارکت و زندگی در جهانی از حقایق (facts) و معانی همگانی را اصل قرار دهیم و بکوشیم تا نوعی «وحدت ادراکی» میان سوژه‌ها برقرار سازیم. البته این کار مستلزم ارائه تعبیر جدیدی از ادراک است، و مرلوپونتی نیز در پدیدارشناسی ادراک به دنبال چنین تعبیری است. و البته پویایی و تداوم همین جستجو است که او را به سوی اتخاذ نگرش تاریخی و تفکر انتقادی سوق می‌دهد. در هر حال، مفاهیم تاریخ، زیست - جهان و تجربه بین‌الذهانی، مهمترین وجوه مشترک هوسرل و مرلوپونتی و سنگ زیربنای هرگونه پدیدارشناسی انتقادی - تاریخی است. بی‌تردید تفاسیر مرلوپونتی از آرای هوسرل بری از ابهام نیست و ادعای او مبنی بر «دنباله‌روی طبیعی» از هوسرل نیز نیازمند تعدیل است؛ اما تحول و جهتگیری کلی اندیشه او، دو نکته مهم را روشن می‌سازد: نخست آنکه پدیدارشناسی به منزله فلسفه‌ای زنده و پویا می‌تواند و باید به تفکر انتقادی و تاریخی نزدیک شود، و این نزدیکی نتیجه‌گریزناپذیر تحقق برخی از غنی‌ترین توانهای بالقوه پدیدارشناسی و بسط ژرفترین بینشهای هوسرل است؛ و دوم آنکه انتقادی - شدن

پدیدارشناسی باید با انتقاد از خود پدیدارشناسی و آرای مؤسس آن، ادموند هوسرل، آغاز شود.

II - هوسرل

آنچه گفته شد بیشتر ناظر بر جهتگیری و تحول کلی پدیدارشناسی از هوسرل تا مرلوپونتی بود. جان ایل، در مقاله‌ای به نام «آیا پدیدارشناسی می‌تواند انتقادی باشد؟»، همین مسیر را دنبال کرده و کوشیده است با ادامه تفسیر مرلوپونتی از آثار متأخر هوسرل و اتصال آن با آرای متفکرانی چون شوتز، آرنت و هابرماس، برداشت جدیدی از نقد و تفکر انتقادی بدست دهد.^۱ گستردگی و فراگیر بودن نگرش ایل به او اجازه می‌دهد تا ارزیابی روشنی از وضعیت تاریخی موجود ارائه دهد، وضعیتی که بارزترین خصیصه آن، نزدیکی گرایشها و حوزه‌های فکری متفاوت است. اما این رهیافت خطراتی نیز دربر دارد، زیرا ممکن است این تصور را در خواننده القا کند که انتقادی - شدن پدیدارشناسی، صرفاً نتیجه انتخابهای شخصی و ایدئولوژیک افراد بوده و یا آنکه اوضاع و احوال و جو زمانه به این نزدیکی دامن زده است. بی‌تردید، این عوامل - و بسیاری دیگر - در تحول پدیدارشناسی و حرکت آن به سوی تفکر انتقادی - تاریخی سهیم بوده‌اند، اما قبول این امر به معنای نادیده گرفتن نقش اساسی تحول درونی تفکر پدیدارشناختی نیست. بلکه باید نشان داد که چرا انتقادی شدن پدیدارشناسی، خود نتیجه منطقی بسط مفاهیم و بینشهایی است که آن را از درون به سوی نگرشی تاریخی و غیرانتزاعی سوق می‌دهند. البته باید به یاد داشت که این، حرکتی دوطرفه است. تفکر انتقادی «مقصودی» از پیش معین نیست که پدیدارشناسی و دیگر گرایشها، فلسفی باید به سوی آن روند. آن گرایشی که در اصطلاح به «نقد ایدئولوژی» معروف است، خود

1. John O'Neill, «Can Phenomenology be Critical». in *Phenomenology and Sociology*, Penguin Books, Newyork, 1978.



حاصل ترکیب مجموعه‌ای از جریانهای فکری و فلسفی است که هر یک به شکلی در ایجاد آن سهم داشته‌اند. در ادامه این نوشته، تنها می‌توانیم برخی «پیوندهای مفهومی» را که حاصل تحول درونی پدیدارشناسی هستند، روشن سازیم، و این کار نیز به قول اُنیل، مستلزم بازگشت به آرای هوسرل و مرلوپونتی و قرائت مجدد آنهاست.

نخستین اثر چاپ شده هوسرل که در آن از تاریخ و تاریخمندی یاد می‌شود، کتاب تجربه و حکم (۱۹۴۸) است. در مقدمه این کتاب، هوسرل بصورت گذرا به این نکته مهم اشاره می‌کند که رجعت به زیست - جهان به منزله بنیان هرگونه تجربه و حکم به معنای مسلّم و طبیعی پنداشتن تجربه بشری - بصورتی که به ما داده شده است - نیست، بلکه برعکس، هدف از این رجعت کشف نشانه‌ها و آثار تاریخمندی نهفته در این تجربه است. به اعتقاد هوسرل تعیین مفهوم جهان واقعی و عینی از همین هیت تاریخی نشأت می‌گیرد. (تجربه و حکم، ۴۶). این اشاره کوتاه بروشنی حاوی نطفه اصلی بینش انتقادی - تاریخی، و مبین آغاز حرکت به سوی تفکر هرمنوتیکی است. زیرا هوسرل از یکسو، هیت تاریخی زیست - جهان را به طرز استثنایی برجسته می‌سازد، و از سوی دیگر این کار با هدف ممکن ساختن نقد و پرهیز از مسلّم و طبیعی انگاشتن صور مختلف زندگی (روزمره) صورت می‌پذیرد.

اما برای فهم دقیق رابطه پدیدارشناسی با تفکر تاریخی و انتقادی، باید به سراغ شاهکار ناتمام هوسرل برویم: بحران علوم اروپایی. این کتاب نیز همچون بسیاری دیگر از آثار هوسرل، تلاشی است برای معرفی پدیدارشناسی، یا به عبارت دیگر، «مقدمه و درآمدی» است بر مفاهیم، روش و مضامین فلسفه پدیدارشناختی. مشخصه اصلی کتاب، دوری گزیدن از شیوه‌های قبلی معرفی پدیدارشناسی است. هوسرل به عنوان یک «آغازگر دائمی»، بار دیگر انقلابی در شیوه تفکر خویش برپا می‌کند و با گسست کامل از نگرش دکارتی (مشهود در افکار و تأملات دکارتی)، می‌کوشد تا پدیدارشناسی را از دریچه دو مفهوم بنیانی «تأمل تاریخی» و «زیست - جهان» معرفی کند. این دو بواقع،

قطبها یا گرهگاههای مفهومی کتاب بحران هستند و آخرین دستاوردها، و همچنین مشکلات پدیدارشناسی هوسرل در آنها متمرکز است. از این رو، ما نیز به پیروی از مقدمه عالمانه دیوید کار (D. Carr)، مترجم انگلیسی بحران، تحلیل خود را بر این دو مسئله، یعنی «مسئله تاریخ» و «مسئله زیست - جهان»، استوار می‌سازیم.

هدف از این کار، همانطور که گفته شد، روشن ساختن مسائل و نکاتی است که در آنها، مباحث درونی پدیدارشناسی با مفاهیم تاریخی و انتقادی گره می‌خورد.

مسئله تاریخ. پرسش تاریخ و تأمل تاریخی عمدتاً در دو بخش کتاب بحران علوم اروپایی مطرح می‌شود: نخست در بخش اول کتاب که بحران علوم را به عنوان بازتاب بحرانی در زندگی بشریت اروپایی بررسی می‌کند، و دوم در قسمت ضمائم، بویژه در «سخترانی وین» و ضمائم چهارم، پنجم، ششم و نهم متن انگلیسی. باب پانزدهم بخش دوم نیز کلاً به بحث درباره روش تاریخی، اختصاص دارد. آنچه تأمل تاریخی را به یک «مسئله» بدل می‌کند، ناهمخوانی آن با خصلت ناب و ایدتیک تحلیلهای پدیدارشناختی است. به قول پل ریکور، «فلسفه‌ای مبتنی بر می‌اندیشم (cogito)، بر بازگشت ریشه‌ای به خود (ego) به منزله مؤسس کل وجود، چگونه می‌تواند به فلسفه تاریخ بپردازد؟» (به نقل از مقدمه دیوید کار، XXXIV) به عبارت دیگر، چگونه می‌توان اموری تجربی و اینجهانی، همچون تاریخ و یا حتی زندگی روزمره را مبنای تحلیلهای پدیدارشناختی از آگاهی ناب، ذهنیت استعلایی و ذوات (تحلیل ایدتیک) قرار داد؟ پاسخ این سؤال در گرو روشن ساختن معنای تأمل تاریخی در نزد هوسرل است.

در وهله نخست چنین به نظر می‌رسد که صرف عنوان بحران علوم اروپایی، بیانگر نوعی جهتگیری تاریخی است. اما در هر سه بخش عبارت «بحران علوم اروپایی»، نکات مبهم بسیاری نهفته است. مجموعه همین نکات است که تاریخ را به یک مسئله بدل می‌سازد. بدین منظور، نخست به سراغ مفهوم علم و بحران آن می‌رویم. در نظر هوسرل، «علم عنوان طبقه خاصی از ساختارهای فرهنگی است» و (بحران، ۲۷۶). که نباید آن را



با دیگر فعالیتها و دستاوردهای فرهنگی و معرفتی یکی دانست. علم یعنی برخورد روشمند عقلانی با هر آنچه هست که بواسطه ایده آل سازی و مستقل از هرگونه «ویژگی ذهنی و حسیات خاص»، در جهت رسیدن به حقیقت ایده آل حرکت می کند، یعنی با «تقریبهای منظم براساس عناصر و قوانین عام نامشروط». به اعتقاد هوسرل، ریاضی کردن طبیعت، یا همان ایده آل سازی، رمز موفقیت علوم طبیعی است و همین امر به آنها اجازه می دهد «همه موجودات انضمامی را که بصورت شهودی از پیش داده شده اند، از آدمی و جانور گرفته تا اجرام فلکی، برحسب آنچه نهایتاً هست، [یعنی نمودهای واقعاً داده شده] توضیح دهند». (بحران، ۲۷۲). این جهتگیری مبتنی شکل جدیدی از حیات فردی و جمعی است که با ایده ها، یا افکار آغاز می شود و به سوی افقهای باز نامتناهی حرکت می کند:

با ظهور نخستین تصور از افکار، آدمی بتدریج به انسان جدیدی بدل می شود. وجود معنوی او دخیل حرکت نوعی بازسازی پیشرونده می شود. این حرکت از آغاز بنحوی ارتباطی بسط می یابد و سبک و سیاق جدیدی از وجود شخصی را در قلمرو زندگی آدمی شکوفا می سازد... نخست در متن این حرکت (و سپس حتی در فراسوی آن) نوع جدیدی از بشریت رشد می کند. بشریتی که همپای زیستن در قلمرو [واقعیت] متناهی، زندگی معطوف به قطبهای نامتناهی است.

[بحران، ۲۷۷]

این نگرش معنوی جدید با اشکال زندگی اجتماعی عجین می شود و بدین ترتیب، شکل جدیدی از حیات جمعی بوجود می آید که از طریق تولید افکار، عشق به افکار و شکل گیری هنجارهای آرمانی (ایده آل) در زندگی فردی و جمعی، حرکت به سوی افقهای نامتناهی آینده را ممکن می سازد؛ آینده ای متشکل از شمار نامحدود نسلهایی که هریک به نوبه خود، حاملان افکار و پویندگان راه بی پایان علم اند. هوسرل در اینجا

اضافه می‌کند که این نگرش جدید نخستین بار در فضای معنوی قومی واحد، یعنی یونانیان، تحقق یافت. (این نکته‌ای مهم است که در ادامه بحث بدان باز خواهیم گشت). نگرش علمی - فلسفی در آغاز صرفاً جزوی از نگرش طبیعی و در خدمت منافع و علایق عملی (practical interests) انسانهاست. هنگامی که این منافع، جنبه‌ای کلی‌تر و عمومی‌تر می‌یابد و در هیأت جهانبینیهای دینی - اسطوره‌ای متجلی می‌شود، نوع جدیدی از نگرش عملی ظهور می‌کند که هوسرل آن را «نگرش عملی والاتر» می‌نامد. این نگرش با فاصله گرفتن از منافع و امور جزئی و تکیه بر علائق همگانی به خصلت نامتناهی تفکر نزدیکتر می‌شود، بی‌آنکه هرگز از محدوده زندگی، کنش و منافع طبیعی خارج شود. تنها با ظهور نگرش نظری (theoretical attitude) است که تعلیق داوطلبانه هرگونه کنش و علاقه طبیعی و عملی، ممکن می‌شود و از این طریق است که «نظریه» (theoria) فلسفی رشد می‌کند و به غایتی فی‌نفسه یا حوزه خاص علایق [نظری] بدل می‌شود».

[بحران، ۲۸۲]

هوسرل، بلافاصله متذکر می‌شود که قصد وی جدایی کامل صور نظری و عملی زندگی نیست، زیرا نگرش نظری، به رغم غیرعملی بودن، هنوز هم چیزی نیست مگر نگرش حرفه‌ای (vocational attitude)، گروهی خاص، یا همان فلاسفه. نحوه پیوند دونگرش نظری و عملی، یا به عبارت روشنتر، نسبت میان معرفت و زندگی، یکی از مهمترین و غامضترین مسائل فلسفه متأخر هوسرل است. تفاسیر و انتقادات متعددی که در این مورد ارائه شده است، حاکی از اهمیت مسئله و ابهام موجود در نظر هوسرل است. او در یکی از مهمترین بخشهای «سخنرانی وین»، می‌کوشد تا با طرح نگرشی ثالث بر این دوگانگی غلبه کند. در اینجا است که پویایی و سلامت اندیشه او آشکار می‌شود، زیرا در این نگرش سوم است که تعهد به عقل و عشق به حقیقت با دیدگاه تاریخی و



انتقادی و منافع بشریت گره می‌خورد. به گفته هوسرل:

«شکل سومی از نگرش کلی نیز ممکن است (در تقابل با نگرش دینی - اسطوره‌ای، که مبتنی بر نگرش طبیعی است، و نگرش نظری)، یعنی ترکیب منافع و علایق نظری و عملی که از طریق گذار از نگرش نظری به نگرش عملی تحقق می‌یابد، بنحوی که تفوریا (علم کلی)، که در پی اپوخه [تعلیق] هرگونه پراکسیس حاصل می‌شود، به شیوه‌ای جدید در خدمت بشریت قرار می‌گیرد، بشریتی که در هستی انضمامی خویش، همواره و از ابتدا در قلمرو طبیعی (natural sphere) بسر می‌برد. این [ترکیب] در شکل نوع جدیدی از پراکسیس تحقق می‌یابد، یعنی همان نقد کلی و عام همه صور زندگی و همه اهداف زندگی، نقد تمامی محصولات و نظامهای فرهنگی که تاکنون از درون زندگی بشر سر برآورده‌اند؛ بدین ترتیب، پراکسیس فوق درعین حال به نقد خود بشریت و ارزشهای آشکار و پنهان مادی بشریت، بدل می‌شود. غایت این پراکسیس ارتقای بشریت به یاری عقل علمی عام و براساس هنجارها و معیارهای حقیقت است، هدف آن است که بشریت سراپا دگرگون و به بشریتی نوین بدل شود که می‌تواند بر مبنای بیستهای نظری مطلق، مسئولیت مطلق زندگی و نفس خویش را به عهده گیرد».

[بحران، ۲۸۳]

قطعه فوق بیانگر قدرت اندیشه هوسرل در غلبه بر محدودیتهای ایدئولوژیک عقل‌گرایی ایده‌آلیستی و قطب مخالف آن، یعنی خردستیزی عرفانی فلاسفه «وجودی»، است. (کافی است آن را با فضای کدر و راز آمیخته متون هایدگری مقایسه کنیم). هوسرل، تأمل تاریخی - انتقادی را به بخشی ضروری از رسالت تفکر فلسفی بدل می‌کند؛ با این حال، تفسیر او از نگرش علمی - فلسفی به منزله جهتگیری معنوی افرادی که منافع و علایق شخصی و طبیعی خویش را کنار می‌گذارند تا به یاری روشهای عقلانی، نظیر

«ایده آل سازی»، و تولید منظم و تراکمی افکار، در راه بی پایان علم گام نهند، هنوز هم دربرگیرنده بسیاری پرسشهای تاریخی و پس مانده های تفکر ایده آلیستی است. شاید بدیهی ترین این پس مانده ها، تصور فردگرایانه هوسرل از ثوریا و نگرش نظری است. به رغم برخی عبارات پراکنده در مورد خصلت جمعی و ارتباطی تفکر فلسفی، هوسرل، هنوز هم به پیروی از دکارت، اتخاذ نگرش نظری را رویداد یا تحولی شخصی می داند که هر فیلسوف یا متفکری باید یکبار در زندگی فردی خویش بدان دست یازد. از دید او، فیلسوف «ناظری مستقل» است که با خونسردی به امور جهان می نگرد، بی آنکه در آنها مشارکت جوید. (بحران، ۲۸۵). هوسرل حتی ظهور بشریت نوین را نیز به «اشخاص منفردی نظیر طالس و غیره» نسبت می دهد که با انتخاب نوعی حیات فلسفی و تبدیل فلسفه به حرفه شخصی خود، نهایتاً زندگی جمعی را نیز دگرگون ساختند (بحران، ۲۸۶). چنین عباراتی موجب می شود تا بینش ژرف هوسرل در مورد ظهور و تحول تاریخی نگرش نظری «از بطن رخدادهای مشخص تاریخی»، صراحت و روشنی خود را از دست بدهد و با توهمات ایدئولوژیک آمیخته شود. فردگرایی هوسرل به خودی خود مسئله مهمی نیست، ولی می تواند به منزله بخشی از پرسشی کلّیتر ما را به یکی از گرهگاههای اصلی نظریه هوسرل رهنمون سازد. یورگن هابرماس، دستاورد اساسی فلسفه هوسرل را چنین خلاصه می کند:

هوسرل به درستی توهم عینی گرایانه را مورد انتقاد قرار می دهد، توهمی که با ارائه تصویر واقعی فی نفسه - مشکل از امور واقع که به شیوه ای قانونمند، ساختاری معین یافته اند - همه علوم را می فریبد؛ عینی گرایی [مسئله مهم] بر ساختن امور واقع را پنهان می سازد، و از این طریق مانع می شود تا پیوند درونی معرفت با منافع و علایق زیست - جهان بر ما آشکار شود. پدیدارشناسی از این پیوند باخبر است و آگاهی را بدان واقف می سازد. و از این رو، به اعتقاد هوسرل، پدیدارشناسی خودبری از چنین منافع و علایقی



است. بنابراین، عنوان نظریه ناب که علوم، به ناحق آن را غصب کرده اند، فقط سزاوار پدیدارشناسی است. هوسرل بر آن است که این رهایی معرفت از قید منافع و علایق، نتایج عملی مؤثری در پی خواهد داشت.^۱

به احتمال قوی هوسرل، خود با این جمع بندی موافقت می کرد، زیرا همه نکات آن مورد تأیید اوست: نقد عینی گرایی و اسطوره پوزیتیویستی «عینیت علم»، توجه به پیوند معرفت و زندگی جمعی، حلّ انبوه مسائل مربوط به مضمون بنیانی «برساختن» و وقوف کامل فلسفه پدیدارشناختی به نحوه پیوند فلسفه به زندگی و تاریخ، و در نهایت، رسالت اخلاقی و عملی ناشی از این کشف در مقابله با بحران تمدن اروپایی. ولی هابرماس، جمع بندی خود را با انتقادی سخت به پایان می برد:

ولی اشتباه [هوسرل] واضح است. نظریه، به مفهوم رایج در سنت کلاسیک، فقط بدین جهت بر زندگی تأثیر می گذاشت که گمان می رفت نظریه، با تأمل در نظام کیهانی، نوعی ساختار جهانی ایده آل را کشف کرده است که الگو و نسخه اصلی نظم حاکم بر جهان بشری را نیز شامل می شود. تنها در مقام کیهان شناسی (cosmology) بود که تئوریا می توانست به کشش بشری نیز جهت بخشد... پیامدها و آثار تربیتی و فرهنگی نظریه از موقعیت آن در رها ساختن معرفت از قید منفعت ناشی نمی شد. بلکه برعکس، تأثیر گذاری نظریه در گرو قدرت شبه انشایی (pseudo-normative) آن بود که خود در استتار منافع و علایق واقعی نظریه زیشه داشت. هوسرل در همان حالی که تصور عینی گرایانه علوم از خود را به نقد می کشد، اسیر نوع دیگری از عینی گرایی می شود که همواره جزو لاینفک مفهوم سستی نظریه بوده است.^۲

انتقاد هابرماس، گویای این واقعیت است که غلبه بر عینی گرایی، مستلزم درگیری عمیقتری با مسئله تاریخ است. از این رو، برای درک روشتر این انتقاد و پاسخ فرضی

1. See J. O'Neill, *Ibid*, p. 202.

2. *Ibid*.



هوسرل بدان، بهتر آن است که «روایت» هوسرل از تاریخ را به‌زبانی ساده و موجز بازگو کنیم. فلسفه که در نظر هوسرل، مترادف «علم کلی» است، قهرمان اصلی روایت اوست. هوسرل به‌صراحت از تولد فلسفه در زمان و مکانی خاص، یعنی یونان قرن پنجم قبل از میلاد، سخن می‌گوید، ولی او هرگز علم و فلسفه را اموری تاریخی نمی‌داند. اعتبار احکام عقلانی فلسفه به‌دوره یا تمدن و فرهنگی خاص محدود نمی‌شود. هشدار هوسرل در مورد «بحران علوم اروپایی»، سرآغاز تلاش او برای احیای روح تمدن اروپایی است که خود منوط به احیای فلسفه است، زیرا در نظر هوسرل تحقق نگرش فلسفی به معنای «تولد دوباره اروپا از درون روح فلسفه است». (بحران، ۲۹۹). تأکید هوسرل بر رسالت فلسفه، مؤید هشدار او در مورد دوخطر یا نشانه اصلی بحران است، نشانه‌هایی که در هیئت عینی‌گرایی و علم‌زدگی تجلی می‌یابند و به‌نوبه خود، بر عمق و شدت بحران می‌افزایند. این دو خطر عبارتند از:

۱. تحویل علم و عقلانیت علمی به مجموعه‌ای از روشها و فنون صوری و انتزاعی و در نهایت، تقلیل علم و کنش علمی بکار برد و دستکاری نمادها و مفاهیم صوری، نمادهایی که در متن سنت تحقیق و تفکر علمی نهادی شده‌اند و دیگر کسی در آنها به‌دیده نقد نمی‌نگرد، زیرا همگان از یاد برده‌اند که این نمادهای صوری شده در معانی و مفاهیم زیست - جهان ریشه داشته و از دل زندگی و تجربه واقعی برخاسته‌اند^۱ بدین ترتیب، پیوند علم با معانی، ارزشها و آرمانهای انسانی، بکلی قطع می‌شود و علم به مفهوم واقعی کلمه بی‌معنا می‌شود. زیرا اکنون اتخاذ دیدگاه علمی، علی‌الاصول متضمن حذف پرسشهایی است که معنا و بی‌معنایی زندگی در گرو پاسخ دادن

۱. مسئله اصلی مورد نظر هوسرل، کاربرد نظامهای صوری (فرمال) نیست. به گفته خود او، کاربرد این نظامها «کاملاً موجه و در واقع الزامی است» (بحران، ۴۷). نکته مورد نظر، تأمل در معنای روشها و نمادهای صوری و کشف سرچشمه‌های آنها در زیست - جهان است. به اعتقاد هوسرل، صوری شدن روشها و نمادها، از عدم تأمل فلسفی و «ستی شدن» آنها در مقام مجموعه‌ای از معلومات مسلم و بدیهی ناشی می‌شود و پیامد آن نیز «فتی شدن» علوم و تبدیل آنها به «فن دستکاری نمادهای صوری» است.



به آنهاست. «ولی آیا جهان و هستی بشری می‌توانند برآستی معنایی داشته باشند، اگر علوم صرفاً اموری را حقیقی بدانند که به‌طرزی عینی اثبات شده‌اند، و اگر درسهای تاریخ صرفاً در این بیان خلاصه شود که همه صور جهان معنوی، همه شروط حیات بشری، همه آرمانها و هنجارهایی که آدمی متکی به آنهاست، خود به‌خود، چونان امواجی گذرا شکل می‌یابند و محو می‌شوند، زیرا همواره چنین بوده و همیشه نیز چنین خواهد بود و ما نیز چاره‌ای نداریم جز مشاهده اینکه چگونه هربار عقل به‌امری مهمل و خوشبختی به‌فلاکت بدل می‌شود.» (بحران، ۶-۷).

۲. خطر دوم در علم‌زدگی و ایدئولوژی پرستش علم نهفته است. براساس اسطوره مطلق بودن علم جدید، هر معرفتی بجز شناخت علمی از درجه اعتبار ساقط است. هر گزاره‌ای که با معیارهای علمی آزمون‌پذیر نباشد، سخنی موهوم و غیرعقلانی است: گرافه‌گویی‌هایی بی‌معنی از قبیل متافیزیک و شعر و هنر و الهیات و غیره. بدین ترتیب با تحویل همه حقایق و معارف عقلانی به‌علم (بوژه علوم طبیعی - ریاضی) و سپس تقلیل همین علوم بکاربرد روش علمی و تنظیم و دستکاری نمادها و مفاهیم صوری، بحران علوم در کلی عرصه تمدن و فرهنگ فراگیر می‌شود. ترکیب همین دو جنبه، یعنی عینی‌گرایی و علم‌زدگی است، که علم و تکنولوژی را در عصر ما به‌ایدئولوژی اصلی نظام اجتماعی و بنیان مشروعیت آن بدل کرده است. زیرا اکنون حتی با پرسشهای ارزشی و مسائل اخلاقی و عملی نیز به‌مثابه مشکلات علمی و تکنولوژیک برخورد می‌شود، یعنی به‌مثابه مشکلاتی که حل آنها صرفاً در گرو ارائه تحلیلهای صوری و برنامه‌ریزی فنی است.

در روایت هوسرل از تاریخ، فلسفه، همان قهرمانی است که باید به‌مقابله با این بحران برخیزد. ولی فلسفه در انجام رسالت تاریخی خود با موانع بسیاری روبروست که تفکر فلسفی، خود یکی از آنهاست. حدود یک قرن پیش، مارکس جوان با شور و شوقی زائدالوصف اظهار داشت: پرولتاریا، یعنی تحقق فلسفه، یا به‌عبارت دیگر، تحقق

آرمانهای فلسفه، مستلزم گسست از فلسفه نظری و نفی عملی آن در کنش سیاسی پرولتاریا است. در چهارچوب فلسفه هوسرل جایی برای اینگونه ترفندهای نظری وجود ندارد. و البته در این مورد خاص، مؤسسان نظریه انتقادی (هورکهایمر و آدورنو) نیز با هوسرل هم‌رأی‌اند. نفی یا تضعیف استقلال نظریه و یکی کردن آن با آگاهی تاریخی این یا آن گروه و طبقه اجتماعی، و در نهایت تحویل نظریه به ایدئولوژی جزئی این یا آن حزب و دسته سیاسی، حاصلی در پی ندارد مگر نابودی جوهر حقیقی نظریه به مثابه تلاشی تاریخی برای کشف و بیان حقیقت. حقیقت «ما بملک»، هیچ گروه و طبقه‌ای نیست. و همانطور که تاریخ معاصر نشان داده است، هر نظریه‌ای که استقلال خود را زیر پا بگذارد، در نهایت، هم به حقیقت و هم به طبقه‌ای که مدعی نمایندگی آن است، خیانت خواهد کرد.

ولی آیا تأکید کردن بر استقلال فلسفه و واگذاری رسالت نجات جهان به آن، به معنی ندیده گرفتن واقعیت و بازگشت به اوهام و آرزوهای بی حاصل ایده‌آلیستی نیست؟ در بخشی از «سخنرانی وین» - که قرائش احتمالاً بسیاری از طرفداران پدیدارشناسی را شگفت زده کرده است - هوسرل، صریحاً به اهمیت مسئله قدرت (سیاسی) و رابطه رسالت فیلسوف حقیقی در گسترش معرفت عقلانی با مبارزه سیاسی اشاره می‌کند. به اعتقاد او، گسترش آموزش فلسفی و تفکر عقلانی در ورای حوزه محدود طبقات حاکم و مرفه، نتایج مشخصی در پی خواهد داشت. «واضح است که این امر صرفاً و به سادگی به یک دگرگونی یکنواخت و یکدست در حیات عموماً رضایت‌بخش ملت منجر نخواهد شد، بلکه پیامد آن به احتمال قوی، بروز تفرقه و تخصصات درونی شدیدی خواهد بود که حیات ملت و همچنین کل فرهنگ ملی را دستخوش انقلاب خواهد ساخت. میان آن دسته از محافظه‌کارانی که به سنت گذشته قانع و پایبندند و مردانی که منش فلسفی دارند، جنگ درخواهد گرفت، و مبارزه آنها یقیناً در عرصه قدرت سیاسی رخ خواهد داد. (بحران، ۲۸۸، تأکید از من).



عبارت فوق کوتاهتر - و در متن کلی کتاب هوسرل - کم اهمیت‌تر از آن است که حتی سرآغاز نوعی تحلیل جامعه‌شناختی و سیاسی محسوب شود. استفاده از آن به قصد توجیه تفسیری به اصطلاح «سیاسی» از آرای هوسرل، نه فقط شتاب‌زده بلکه ناممکن است. هوسرل نه یک «مبارز سیاسی» بود و نه یک «تئوریسین انقلابی»؛ او کسی بود به مراتب مهمتر و ارزشمندتر از اینها: یک فیلسوف حقیقی. درست به همین دلیل باید اذعان کرد که عبارت فوق از لحاظ روش‌تر ساختن پرسش اصلی مورد نظر ما، یعنی رابطه فلسفه و تاریخ، ارزشی ندارد (هرچند به عنوان سرمشتی برای فیلسوفان و متفکران «غیرسیاسی» بسی ارزشمند است). هنگامی که مارکس اعلام کرد تحقق فلسفه درگرو نفی عملی آن است، قصدش فقط افشای ماهیت سیاسی نظامهای فلسفی نبود. پس از وقوع انقلاب کبیر فرانسه، و بویژه با توجه به نقش مؤثر آرا و عقاید فلسفی در وقوع آن، بر همگان آشکار بود که تمامی مباحث فلسفی، حتی انتزاعی‌ترین آنها، متضمن نتایج سیاسی، اجتماعی و تاریخی است. اعتراض علیه خصلت صرفاً نظری فلسفه و تنگ‌نظریهای تاریخی و اجتماعی آن منحصر به مارکس نمی‌شد و هدف از آن نیز نفی هرگونه نظریه پردازی و غرق شدن در عمل سیاسی نبود. حاصل کار، چه برای مارکس و چه برای آنارشیست اهل عملی چون باکونین چیزی نبود مگر ارائه یک نظریه فلسفی - تاریخی جدید در قالب مجموعه‌ای از کتب و مقالات. بنابراین، روشن است که مسئله اصلی انتخاب ساده‌ای میان فلسفه و تاریخ یا نظریه و عمل نیست. پرسشی را که پیش روی ماست شاید بتوان چنین صورتبندی کرد: چگونه می‌توان در ورای محدودیتها و تناقضات فلسفه‌های سنتی به‌نگرش یا نگرشهای فلسفی جدیدی دست یافت که درک روشنتری از حقیقت و تاریخ و پیوند میان آنها را امکان‌پذیر می‌کند؛ یا به عبارت دیگر، جستجوی فلسفی برای کسب معرفت حقیقی و شناخت نظری با منافع، علایق و آرمانهای تاریخی چه نسبتی دارد، این منافع و علایق چگونه و تا چه حد بر شناخت ما از حقایق اثر می‌گذارد و چگونه می‌توان با استفاده از همین معرفت فلسفی به شناختی



حقیقی از منافع و علایق و ارزشهای تاریخی دست یافت و در مورد آنها قضاوت کرد. بی اغراق می‌توان گفت این بنیانی‌ترین پرسش فلسفه معاصر است. بیهوده نیست که تقریباً همه مکاتب فلسفی در اینجا با یکدیگر تلافی می‌کنند، بنحوی که می‌توان کل تاریخ فلسفه دو قرن اخیر را در شکل گزارشی از اشکال گوناگون صورتبندی کرد و بدین پرسش، پاسخ نگاشت. به نظر می‌رسد در سنت فلسفه پدیدارشناختی، دو راه برای رویارویی با این پرسش وجود دارد:

الف) پذیرش این امر که معرفت به حقیقت صرفاً یکی از علایق و منافع بشری است؛ و اینکه کسب معرفت ذاتاً از طریق زبان و از درون وضعیتی تاریخی تحقق می‌پذیرد و از این رو هرگز نمی‌توان آن را بطور کامل از دیگر علایق بشری یا از کلی حیات تاریخی و اجتماعی آدمی جدا ساخت. همانطور که هوسرل می‌گوید، معرفت به حقیقت فرآیندی نامتناهی است که با دل‌کندن نسبی از علایق زندگی عملی و روزمره آغاز می‌شود؛ ولی نباید فراموش کرد که مشارکت در فرآیند نامتناهی تفکر و علاقمندی به حقیقت، خود محصول شکل خاصی از حیات اجتماعی و تاریخی است. هوسرل، این تصور از معرفت را تحت عنوان «ترکیب علایق عملی و نظری» مشخص می‌کند و برجسته عملی و انتقادی آن به منزله «نقد کلی و عام همه صور زندگی» تأکید می‌گذارد. این راه همان راه پدیدارشناسی انتقادی است که آثار مرلوپونتی را باید نقطه شروع اصلی آن دانست، زیرا هوسرل به‌رغم همه بصیرتهایش این راه را برنگزید.

ب) راه دوم، ادامه مسیر فلسفه سنتی و تعمیق آن است؛ همان راهی که هوسرل آن را «ریشه‌ای کردن» (رادیکالیزاسیون) فلسفه دکارتی می‌نامید. جستجو برای آن نقطه اتکای ارشمیدسی — که اینک برخلاف فلسفه دکارت از قلمرو وجود و ماهیت خارج شده و خصلتی تماماً استعلایی یافته است — ادامه می‌یابد. هوسرل نیز می‌خواهد به آن ذهنیت استعلایی دست یابد که فاعل اصلی برساختن همه ابعاد و لایه‌های تجربه است. «برساختن»، مضمون اصلی پدیدارشناسی استعلایی است که حوزه‌های گوناگونی چون



احکام منطقی، نظریه‌های علمی و تجارب زندگی روزمره را دربر می‌گیرد. پدیدارشناسی با زدودن همه آثار عینی‌گرایی و واقع‌گرایی خام، و اتخاذ نگرشی ریشه‌ای نسبت به مسئله ذهنیت، درمی‌یابد که بر ساختن جهان به وسیله ذهنیت استعمالی، مسئله‌ای صرفاً معرفت‌شناختی نیست، بلکه از آغاز و به تمامی با منافع و علایق اینجهانی آمیخته است. آگاهی به چگونگی دخالت این منافع و حل مسئله بر ساختن، به پدیدارشناسی اجازه می‌دهد به عینیتی واقعی دست یابد که فلسفه‌های سنتی دقیقاً به علت نگرش عینی‌گرایانه خود از رسیدن بدان عاجز بودند.

بدین ترتیب، روشن می‌شود که انتقاد هابرماس بی‌ربط نیست. پدیدارشناسی استعمالی، به‌رغم همه بصیرتهای انتقادیش، هنوز هم راه فلسفه سنتی را ادامه می‌دهد و مشتاق رسیدن به حقیقتی نامشروط، مطلق و آغازین است، و قیمت این اشتیاق را نیز با دریافتادن به‌دام شکل جدیدی از عینی‌گرایی می‌پردازد. اگر استدلال هوسرل را به‌زبان روایت تاریخی ترجمه کنیم، حاصل کار یک، افسانه پریان تمام‌عیار است. چنانچه گفتیم در روایت هوسرل از تاریخ، فلسفه (یا علم کلی) همان قهرمانی است که می‌باید یک‌تنه تمدن اروپایی را از خطر نابودی و بحران نجات بخشد. فلسفه باید بر تمامی موانع و مشکلات فائق آید، طلسم شیاطین را درهم شکند، دیو جهل را از تخت به‌زیر کشد و در پایان خوش داستان، پس از وصلت با معشوق خویش، حقیقت، بر تخت سلطنت مطلقه جلوس کند و البته مردمان نیز باید شکرگزار باشند که اکنون سلطانی عادل بر آنان حکم می‌راند. همچون همه حکایات پریان، این روایت نیز فاقد هرگونه جنبه تراژدیک است. برخلاف قهرمانان تراژدی، قهرمان هوسرل، بری از هرگونه عیب و نقص درونی است، بجز غفلتی گذرا و اندک غروری نابجا که هر دو به وسیله شجاعت و فداکاری قهرمان جبران می‌شود.

ولی متأسفانه تاریخ، افسانه پریان نیست. هربرت مارکوزه - که همچون هابرماس به‌دستاوردهای هوسرل در بحران به‌دیده تحسین می‌نگرد و بیش از آدورنو و



هورکهایمر با پدیدارشناسی همدلی دارد - در پایان نقد خود بر بحران علوم اروپایی، پس از تأیید وجود بحران و زوال ایدئولوژی اومانیزم در برابر قدرت و شکوه ایدئولوژی «علم و تکنولوژی»، می‌پرسد: «آیا فلسفه در این تغییر و تحول بکلی بی‌گناه است، یا شاید فلسفه نیز در غرور و تکبر (hubris) علم شریک است؟ آیا فلسفه نیز چون علم در شکست رسالت حقیقی تنوریا مقصر است، در شکست رسالت عقل برای کمک به تحقق آدمیت (humanitas)»^۱. پرسش بی‌پاسخ مارکوزه، ابهامی را در دل پروژه فلسفی بحران آشکار می‌کند: سخن راندن از بحران علوم، متضمن اتخاذ نگرشی ایده‌آلیستی به تاریخ است، یا لااقل راه را بر چنین نگرشی می‌گشاید.

ولی این ابهام، همانطور که گفته شد، در هر سه جزء عنوان کتاب هوسرل حضور دارد. در همان ابتدای کتاب، هوسرل می‌کوشد تا منظور خود از تأکید بر صفت اروپایی را روشن سازد. به گفته او، تأمل فلسفی در باب بنیادهای عقل و تحقق توانهای بالقوه آن، «تنها راه تصمیم‌گیری در باب این مسئله است که آیا غایت (telos) درونی بشریت اروپایی که از بدو تولد فلسفه یونان جزوی از فطرت این بشریت بوده است... توهمی صرفاً تاریخی و ساختگی (factual)، یا به عبارت بهتر، دستاورد تصادفی تمدنی است که صرفاً یکی از صدها تمدن و سنتهای تاریخی بشریت است، یا آنکه برعکس، بشریت یونانی را باید معرف نخستین جهش تعیین‌کننده به سوی چیزی دانست که ذاتی کلی بشریت یا دوره کمال اول (entelechy) اوست» (بحران، ۱۵). هوسرل در ادامه این نقل قول بر ماهیت عقلانی مفهوم «مدنیت» تأکید می‌گذارد و این تصور را در ما القای می‌کند که از نظر او، خصلت جهانشمول فلسفه امری محرز است. با این حال، تنش میان این دو جنبه، یعنی اهمیت و معنای کلی عقلانیت فلسفی و منشأ تاریخی آن در تمدنی خاص، باقی است و به صورت گوناگون در متن روایت هوسرل ظاهر می‌شود. برای مثال، در

1. Herbert Marcuse, «On Science and Phenomenology», in *The Essential Frankfurt School Reader*, Basil Blackwell, Oxford, 1978, p. 476.



«سخنرانی وین» به صراحت گفته می‌شود که سخن راندن از فلسفه و علم چینی و هندی، یا به عبارت دیگر «تفسیر [فرهنگ] هند و بابل و چین به شیوه‌ای اروپایی»، کاری نادرست است و جوهر اسطوره‌ای و عملی جهان‌بینی‌های شرقی را «تحریف» می‌کند (بحران، ۲۸۴). در جایی دیگر هوسرل به تمایل اقوام و ملل غیراروپایی به «اروپایی شدن» اشاره می‌کند و آن را تلویحاً دلیل برتری عقلانیت اروپایی محسوب می‌کند. اگر عقلانیت غایت و جوهر تمدن است، پس باید گسترش عقلانیت اروپایی را معرف اشاعه تمدن دانست. ولی شکی نیست که در این فرآیند، قدرت و منفعت از آغاز، نقش مهمتری داشتند تا عقل. گسترش تمدن عقلانی اروپا غالباً با اعمال خشونت، طمع و توحشی همراه بوده است که نقطه مقابل انسانیت عقلانی مورد نظر هوسرل است. واقعیت تاریخی، تمایز مفهومی و عقلانی میان تمدن و توحش، پیشرفت و پسرفت را نفی می‌کند و این خود موجد تنشی است که تا عمق نظریه عقلانیت نفوذ کرده است، و عقل را به عذاب و جدان دچار می‌سازد. هوسرل برای فرار از این تنش، به شیوه‌ای مشابه ماکس وبر، می‌کوشد تا بر خصالت ناب و بی‌طرف نگرش علمی - فلسفی تأکید گذارد. هدف نگرش عقلانی چیزی نیست مگر نظریه ناب (pure theoria) و آدمی با قبول این نگرش «به‌ناظری غیر مشارک، به مساح (surveyor) جهان بدل می‌شود، او یک فیلسوف می‌شود» (بحران، ۲۸۵، تأکید از من). در هر دو مورد (هوسرل و وبر) رویارویی با مسئله تاریخ و مرتبط ساختن عقلانیت با منشأ و فرآیندی تاریخی، به نوعی مقاومت در برابر نگرش تاریخی و هراس از نفوذ تنش‌های دیالکتیکی آن به ساحت عقل منجر می‌شود. محصول نهایی، برخوردی مبهم و تردیدآمیز با تاریخ است.

مجموعه همین پرسشها و ابهامات است که تاریخ را به یک مسئله بدل می‌سازد. ژاک دریدا با تکیه بر همین ابهامات - که به برخی از آنها اشاره شد - به فقدان برخورد صریح با مسئله تاریخ اشاره کرده است و می‌گوید: «اگرچه این شیوه جدید نفوذ در تاریخ، در کتاب بحران، مستمراً اعمال می‌شود، ولی خود آن هرگز به یک مسئله بدل نمی‌شود»

(به نقل از مقدمه مترجم، بحران، XXXV). با توسل به فلسفه خود دریدا و روش او در اسازی (deconstruction) متون فلسفی، می توان گفت که غیبت مسئله تاریخ در بحران، نشانگر اهمیت و مرکزیت آن است. مسئله تاریخ همان گرهگاه پنهانی است که تنها در حواشی فلسفه پدیدارشناختی با آن روبرو می شویم. صراحت بخشیدن به این مسئله، یا جابجایی مرکز و پیرامون، نام دیگری است برای فرآیند گذر از نقد پدیدارشناسی به پدیدارشناسی انتقادی.

«حَلِّ» مسئله تاریخ نه فقط از حوصله این نوشته یا حتی کتاب بحران، که از حوصله کلی پدیدارشناسی، و به یک معنا از حوصله هرگونه نظریه و فلسفه تاریخ نیز خارج است؛ تفکر تاریخی بیشتر از گشودگی به تاریخ حکایت دارد، تا از احاطه بر آن. از این رو، در اینجا صرفاً به اشارتی چند درباره شیوه های برخورد با این مسئله در متن سنت پدیدارشناختی بسنده می کنیم. اگر از مرلوپونتی و پدیدارشناسی انتقادی صرف نظر کنیم، ذو شیوه برخورد اصلی باقی می ماند: یکی اساساً در غفلت و ندیده گرفتن تاریخ به منزله یک مسئله خلاصه می شود، و نتیجه دومی نیز خشی و بی خطر ساختن مسئله تاریخ و تحریف و تبدیل آن به مسئله ای انتزاعی است.

شیوه نخست که مبتنی بر غفلت و ظفره روی است، ماهیتی سنتی تر دارد و به نگرش خود هوسرل نزدیکتر است. جامعه شناسی توصیفی آلفرد شوتز، آرای جرج هربرت مید و حتی فلسفه پدیدارشناختی ماکس شلر - که می کوشد زمان جاودان را از زمان تاریخی جدا سازد - همگی کمابیش از این شیوه برخورد (یا عدم برخورد) با تاریخ سود می جویند. ولی احتمالاً بهترین و گویاترین نمونه این برخورد، ضمیمه کوتاه اویگن فینک در کتاب بحران است. فینک که یکی از وفادارترین شاگردان هوسرل، و در سالهای آخر، دستیار و همکار نزدیک وی بود، می کوشد تا «طرحی کلی برای ادامه بحران» (۳۹۷-۴۰۰) ارائه دهد. طرح فشرده اما جامع فینک با مسئله «تعلیق روانشناختی» و اعتبار کلی آن آغاز می شود، سپس به رفع تناقض یا پارادوکس نهفته در



رهیافت روانشناختی می‌پردازد و نشان می‌دهد که روانشناسی براساس منطق ذاتی خود باید به پدیدارشناسی استعلایی منجر شود؛ زیرا دیدگاه روانشناختی فقط مرحله‌ای خاص در حرکت به سوی پدیدارشناسی است؛ در صفحه آخر، فینک مسائل مربوط به فلسفه علم و منطق علوم طبیعی را مورد بحث قرار می‌دهد و تنها در سطر آخر نوشته خویش، بنحوی مبهم به رسالت فلسفه و مسئولیت بشریت در قبال سرنوشت خود اشاره می‌کند. کلی طرح فینک مبتنی بر بخش سوم بحران است، آن‌هم عمدتاً قسمت دوم یا بندب این بخش که مسئله اصلی آن معرفی روانشناسی به منزله دروازه ورود به پدیدارشناسی است. وجود یک اشاره مبهم و حاشیه‌ای به «مسئله زیست - جهان» و فقدان هرگونه اشاره صریح، یا حتی ضمنی به «مسئله تاریخ»، گویای نقطه نظر و تعبیری خاص از پدیدارشناسی است. هنگامی که اساسی‌ترین مسائل و پرسشهای یک کتاب نادیده گرفته می‌شود، آن هم در طرحی برای ادامه مطالب و مضامین همان کتاب، دیگر نمی‌توان مقاومت در برابر تفکر تاریخی و یا سرکوب (ایدئولوژیک) آن را اتهامی واهی و بی‌ربط دانست و باز هم با همان خودسری و سماجت غیرانتقادی از «فقر تاریخی‌گری» سخن راند.

جوهر دومین شیوه برخورد با مسئله تاریخ را می‌توان در یک جمله خلاصه کرد: جایگزینی تاریخ با تاریخمندی. مفهوم انضمامی، انتقادی و دیالکتیکی تاریخ آرامش انتزاعی گفتار فلسفی را به هم می‌زند و از طریق رویاروی ساختن تفکر نظری با قطب مخالفش، آن را به سوی خود آگاهی و تأمل در نفس می‌راند. حال آنکه جابجایی تاریخ و تاریخمندی، مشخصه بارز گرایش ذاتی فلسفه هایدگر است. تأثیر این گرایش در دگرگون ساختن دیگر مفاهیم فلسفی (نظیر تبدیل زمان به زمانمندی، آخرت‌شناسی به آینده‌مندی و...)، و همچنین گسترش و تداوم آن در دیگر عرصه‌های تفکر (نظیر الهیات بولتمان، هرمنوتیک گادامر، و فلسفه و نقد مابعد ساختگرایی دریدا)، تماماً گویای اهمیت استراتژیک این چرخش در فلسفه معاصر است. ولی تا آنجا که به هوسرل

و پدیدارشناسی مربوط می‌شود، هدف از این جابجایی، ختنی ساختن مسئله تاریخ و جلوگیری از نفوذ مفاهیم و مضامین هگلی است.

حتی در آن بخشها و فصولی از بحران که به تاریخ می‌پردازند نیز نشانی از نام یا آثار هگل، بصورت صریح یا ضمنی، بچشم نمی‌خورد. قضاوت در مورد میزان آشنایی هوسرل با فلسفه هگل، لااقل براساس متن بحران، ناممکن است. مع هذا، آرای، صورتبندیها و مضامین هگلی در جای جای بحران مشهود است و گاه حتی حضوری چشمگیر دارد (برای مثال، قطعه مربوط به خودبستگی روح و وجود آن در خود و برای خود که به اعتقاد هوسرل ویژگی منحصر به فرد روح و مبنای جوهر عقلانی آن است [بحران، ۲۹۷]). توصیف و تحلیل روح بشریت اروپایی و معرفی تاریخ به منزله فرآیند نامتناهی تحقق و تکامل این روح، تأکید نهادن بر درون - پیوستگی روح و تاریخ، و در نهایت سخن گفتن از تاریخ روحانی یا تاریخ معنوی - اینها همگی اجزای ذاتی و اساسی تصور هوسرل از تاریخ و عقلانیت‌اند و بخش مهمی از محتوای بالفعل و بالقوه آن را تشکیل می‌دهند. اگر همانطور که هایدگر در آخرین صفحات وجود و زمان می‌گوید، باید تعلق درونی مفاهیم «روان» و «زمان» و تجلی این پیوند در هیئت یک تاریخ معنوی را مضمون اصلی فلسفه تاریخ هگل دانست. آنگاه چشم‌پوشی از قرابت آرای هوسرل با این فلسفه و یا انکار آن به دلیل فقدان استناد و ارجاع صریح به آثار هگل، براستی ناممکن می‌شود. و چنانکه از ظواهر امر بنظر می‌رسد، این عدم امکان موجب تشویش و نگرانی بسیاری شده است.

شیخ فلسفه هگل هنوز هم بسیاری را به‌هراس می‌افکند. دیویدکار، مترجم انگلیسی بحران، نیز از جمله کسانی است که از قرابت آرای متأخر هوسرل با تفکر تاریخی سنت هگلی (و عواقب احتمالی آن) بیمناک است. راه‌حل پیشنهادی او برای جلوگیری از سرایت دیالکتیک هگلی، همان چرخش جادویی مشهور و گذر از تاریخ به تاریخمندی است. او پس از اشاره به تلاش هوسرل برای کشف «جوهر ذاتی» و «شرط پیشینی»



تاریخ، با کمی دستپاچگی چنین نتیجه می‌گیرد: «بنابراین نکته اصلی مورد توجه [هوسرل]، خصلت عام تاریخی بودن آدمی است، یعنی همان چیزی که امروزه «تاریخ‌مندی» انسان نامیده می‌شود» (بحران، XXXVI). در چارچوب افت و خیزهای فلسفه معاصر، هراس از «تاریخ» و توسل به «تاریخ‌مندی»، عمومی‌تر و شناخته‌شده‌تر از آن است که موجب تعجب گردد. ولی مترجم انگلیسی بحران بخوبی از بی‌اعتنایی هوسرل به این چرخش هایدگری آگاه است، و از این رو در پانویس صفحه ۱۵ می‌نویسد: «در این متن، هوسرل غالباً اصطلاح *Geschichtlichkeit* (تاریخ‌مندی) را به مفهومی بکار می‌برد که از اصطلاح *Geschichte* (تاریخ) تقریباً غیر قابل تمایز است». اهمیتی که دیویدکار برای این تمایز قائل می‌شود، مبین قدرت و جذبه نهفته در «تاریخ‌مندی» است. در واقع مفاهیمی چون تاریخ‌مندی، درافتادگی (*Facticity*) و غیره، همواره نقشی مضاعف ایفا می‌کنند. حضور آنها به گفتار فلسفی، ظاهری انضمامی، جدی و مدرن می‌بخشد و این تصور را در ذهن خواننده القا می‌کند که در اینجا دیگر از اوهام و کلی‌گوییهای انتزاعی تفکر متافیزیکی خبری نیست و شعار اولیه پدیدارشناسی مبنی بر «بازگشت به خود چیزها» برآستی تحقق یافته است. تأکید نهادن بر تاریخ‌مندی همان جادویی است که به اشباح و فسیلهای فلسفی جانی تازه بخشیده، آنها را به اموری «ظاهراً» مشخص و ملموس و قابل عرضه بدل می‌کند. زیرا امروزه مقولات و مباحث سنتی فلسفه نظری دیگر خریداری ندارد. بقا و حضور گسترده مفاهیمی چون تاریخ‌مندی و درافتادگی یا معمولیت مبین ناتوانی مکاتب فلسفی در جلوگیری از نفوذ مضامین تاریخی است؛ واقعیتی که در عصر ما بصورت رواج و غلبه اشکال گوناگون هرمنوتیک جلوه گر شده است. تحقق توان انتقادی نهفته در پدیدارشناسی، در گرو تقویت تفکر تاریخی و مقابله با شبهه - پاسخهایی است که می‌کوشند با «حل» مسئله تاریخ، رسالت فلسفه در قبال بشریت را - که از تعهد آن به حقیقت جدایی‌ناپذیر است - به دست فراموشی سپارند.

مسئله زیست - جهان. ساخت مفهومی این مسئله از بسیاری جهات شبیه مسئله قبلی است، بنحوی که مذاقه در آن به طرح پرسشها و معماهای مشابهی می‌انجامد که نیازی به تکرار همه آنها نیست. در اینجا نیز پرسش اصلی و بنیانی آن است که چگونه می‌توان بنای پرابهت پدیدارشناسی استعلایی را بر زیربنایی صرفاً تجربی و اینجهانی مستقر ساخت، یا به عبارت دیگر، چگونه می‌توان تحویل استعلایی را با این ادعا وفق داد که همه کنشهای معنایی ما در زیست - جهان ریشه دارد. شباهت ساختاری دو مسئله تاریخ و زیست - جهان، این تصور را برمی‌انگیزد که شاید این دو صرفاً اشکال متفاوت یک مسئله‌اند و از این رو باید به پیروی از اصل سادگی و پرهیز از تکرار، یکی را به دیگری تحویل کرد. و البته چون برتری و اولویت، به لحاظ قدمت، گستردگی و عمق مسئله، بی‌تردید از آن تاریخ است، پس چاره‌ای نمی‌ماند مگر تحویل مسئله زیست - جهان به یک مسئله تاریخی. همانطور که خواهیم دید، تاریخی کردن زیست - جهان، عنصری از حقیقت را دربر دارد؛ با این حال، قضاوت در این باره مستلزم نگاهی دقیقتر به جایگاه مفهوم زیست - جهان در فلسفه پدیدارشناختی است. با توجه به شباهت فوق‌الذکر، جای تعجب نیست اگر این بار نیز بررسی انتقادی آرای هوسرل و پیروانش، به انکشاف حقیقت محتوایی (truth content) مفهوم زیست - جهان و آشکار شدن ابعاد انتقادی آن منجر شود.

شکست، یا بهتر بگوییم، نافرجام ماندن طرح هوسرل برای استقرار پدیدارشناسی استعلایی، برخی را بر آن داشت تا توجه هوسرل به مسئله زیست - جهان را نشانه عدول او از مواضع قبلی خود بدانند؛ به همین ترتیب، اشاره طنزآمیز او به «پایان رؤیای فلسفه همچون علمی دقیق» بعنوان نوعی عقب‌نشینی در برابر نگرش به اصطلاح «انضمامی و تاریخی» هایدگر و رهاساختن طرح پدیدارشناسی استعلایی، تعبیر شد. هراس از هزارتوی بی‌انتها - یا شاید بن‌بست - تحویل استعلایی و شوق به حفظ و تداوم پدیدارشناسی نیز موجب گمراهی بسیاری شد، تا آنجا که حتی خواننده دقیق و تیزبینی



چون مرلوبوتنی نیز آرزوی خود را بجای واقعیت گرفت و تحویل استعلایی را مسئله‌ای حل شده پنداشت.

حاصل کار در نهایت همان چیزی بود که موريس ناتانسون آن را به حق «اسطوره زیست - جهان» نامیده است. مفهوم زیست - جهان برای بسیاری از پیروان هوسرل به «طلسمی جادویی» بدل شد که حلال همه مشکلات و گشاينده همه درهاست. نقش و جایگاه این مفهوم در فلسفه متأخر او نیز عمیقاً مورد سوءتعبیر قرار گرفت. ولی نگاهی دقیقتر به آثار متأخر هوسرل، بویژه بحران، روشن می‌سازد که از دید هوسرل، زیست - جهان نه جانشینی برای پدیدارشناسی استعلایی بود و نه فرمولی جادویی برای رفع همه تناقضات آن. مفهوم زیست - جهان، اساساً و عمدتاً، آغازی نو برای معرفی و بسط مقولات تفکر پدیدارشناختی است. آغازگری مستمر و انجام‌دادن پدیدارشناسی به شیوه‌های جدید و گوناگون، روح اصلی حاکم بر اندیشه هوسرل بود و شاید تنها از این جهت بتوان واژه «اسطوره» را (که اساساً حکایتی در باب آغاز چیزهاست) در مورد او بکار برد.

هوسرل، در قسمت الف بخش سوم بحران که اساساً به بحث در باب زیست - جهان اختصاص دارد، نارضایتی خویش از راه‌های قبلی رسیدن به تعلیق (اپوخه) استعلایی را مطرح کرده، با انتقاد از آنچه خود «راه بس کوتاهتر دکارتی» می‌نامد، می‌گوید:

اگرچه این راه، به اصطلاح با یک جهش به خود (ego) استعلایی می‌رسد، ولی این «خود» را بصورت امری ظاهراً تهی از محتوا در معرض دید قرار می‌دهد، زیرا در این راه از توضیحات مقدماتی خبری نیست؛ بدین طریق، شخص در وهله نخست در نمی‌یابد که حاصل این کار چه بوده است، و به طریق اولی درک نخواهد کرد که چگونه با شروع از این [خود توخالی]، نوع کاملاً جدیدی از دانش بنیادین بدست آمده است که به لحاظ فلسفی اهمیتی تعیین کننده دارد.



[بحران، ۱۵۵]

بلافاصله پس از این قطعه، هوسرل به معرفی زیست - جهان به منزله اساس و پایه (ground) جهان بشری می‌پردازد. روشن است که منظور از طرح راه جدید، غلبه بر تفکر انتزاعی و «توخالی» دکارتی است، ولی غایت آن هنوز هم تعلیق استعلایی است. هوسرل دریافته است که صرف اتخاذ «نگرش فلسفی» برای غلبه بر «نگرش طبیعی» کافی نیست و «جهش دکارتی» او در افکار، همیشه با این خطر همراه است که «آدمی در همان گام نخست، بار دیگر به نگرش خام - طبیعی در غلطد». اما از نظر هوسرل، زیست - جهان، به رغم آنکه زمینه پیش‌داده هرگونه کنش و معناست، هنوز نقطه شروع مطلق نیست. هوسرل در سه باب آخر این بخش از بحران، یعنی ابواب ۵۳، ۵۴، ۵۵ و آرایبی را مطرح می‌کند که جایی برای «اسطوره زیست - جهان» باقی نمی‌گذارد. در باب ۵۴، که بیشتر بدان اشاره شد، هوسرل بصراحت می‌گوید که نمی‌توان مستقیماً و از فراز مسئله «من نخستین»، به بین‌الاذهان استعلایی پرداخت، زیرا «من نخستین» بواقع «برسازنده بین‌الاذهان استعلایی است، که در گام بعدی خود را بعنوان عضوی محتاز، یعنی به منزله «منی» در میان دیگر اذهان استعلایی، بدان می‌افزاید» (بحران، ۱۸۵). هوسرل در باب ۵۵ نیز بر «من نخستین» بعنوان «بنیان غایی و مطلقاً یکتا» تأکید می‌گذارد.

بنابراین روشن است که هوسرل زیست - جهان را نقطه پایان تحویل پدیدارشناختی (و نقطه شروع مطلق تفکر و کنش) نمی‌داند و برنامه پدیدارشناسی استعلایی، را ادامه می‌دهد. در واقع عزم هوسرل در ادامه پدیدارشناسی به منزله شکلی از ایده‌آلیسم استعلایی همان چیزی است که به او اجازه می‌دهد از تبدیل مضمون زیست - جهان به اسطوره‌ای غیرانتقادی پرهیز کند. این نکته بظاهر متناقض، گویای حقیقتی بس مهم است: محتوای حقیقی و جوهر تاریخی - انتقادی نظریه زیست - جهان در ناگفته‌ها و خلأهای این نظریه نهفته است. مراد از تأکید نظری بر ناگفته‌ها - یا حتی آن مضامینی که بواسطه نوعی مکانیسم درونی سرکوب، نمی‌توانند گفته شوند - حاشیه‌روی و بی‌توجهی



به اصل مطلب نیست. قصد آن نیست که بگوییم چرا هوسرل به عوض فلسفه، تحلیل تاریخی یا نقد اجتماعی ننوشت. هدف از نقد درونی و دیالکتیکی مفاهیم انتزاعی فلسفه، نه نفی تفکر مفهومی است و نه تبدیل فلسفه به بازی با کلمات. بلکه برعکس، چنین نقدی مستلزم شکل دقیقتری از قرائت و تحلیل است؛ زیرا فقط با توجه به مفاهیم و براهین خود متن و کشف منطق درونی بسط آنها، و در نهایت با پیگیری و پیشبرد این منطق دروای مرزهای مصنوعی و تجریدی متن است که می‌توان حقیقت و جوهر تاریخی نظریات فلسفی را آشکار ساخت. آن نوع «نقدی» که می‌کوشد تحت لوای «علم تاریخ» همه چیز را به سطحی‌ترین و جزئی‌ترین شکل به مسائل تاریخی - اجتماعی تقلیل دهد، در واقع خود بدترین شکل انتزاع ایدئولوژیک است. در تقابل با این «تاریخ علمی»، و همچنین در تقابل با هرگونه خردستیزی و نسبی‌گرایی، نقد دیالکتیکی می‌کوشد تا جوهر تاریخی را از دل تحلیل فلسفی و حقیقت فلسفی را از دل تحلیل تاریخی بیرون کشد. نگرش تاریخی، ضمیمه‌ای تکمیلی به تفکر فلسفی نیست و قبول آن نیز از تعهد فلسفی ما به جستجوی حقیقت نمی‌کاهد؛ بلکه برای نخستین بار این تعهد را از قید پیشداوریها و جزئیات ایدئولوژیک رها می‌سازد. شاید پرداختن به مثال عینی مورد نظر ما، یعنی همان نظریه زیست - جهان، مسئله را روشنتر سازد.

هوسرل در موارد متعدد، بر هستی‌شناسی زیست - جهان و تحلیل ساختاری آن تأکید می‌کند. این امر، ظاهری «طبیعی» و تغییرناپذیر به زیست - جهان می‌بخشد و آن را به مقوله‌ای کلی و انتزاعی بدل می‌کند که تحلیلش فقط از هستی‌شناسی ساخته است و بس. منشأ و ماهیت تاریخی زیست - جهان و همچنین تکثر و تغییرپذیری زیست - جهانهای موجود، همان نکاتی است که در نظریه هوسرل ناگفته می‌ماند. این نکات، در عین حال، سرچشمه تناقضات و تنشهای درونی نظریه اوست؛ همان تنشهایی که پدیدارشناسی را از درون به سوی انتقادی‌شدن می‌رانند.

همانطور که تحول تاریخی مقوله زیست - جهان - و بسیاری مقولات فلسفی دیگر

— نشان می‌دهد، می‌توان مفاهیم فلسفی را از زمینه خاص خود، و در نتیجه از تناقضات و تنشهای نهفته در آن، جدا ساخت و با بخشیدن رنگ و بویی «تاریخی»، آنها را به‌ابزاری مفید در خدمت علوم اجتماعی و تاریخی بدل کرد. مفاهیمی چون زیست — جهان و زندگی جمعی — و یا دیگر مفاهیم مرتبط با مضمون کلی فلسفه زندگی — بصورت مقولات ناب و مجرد و اسطوره‌هایی غیرتاریخی بکار گرفته می‌شوند تا از یکسو خلاهای معرفت‌شناسی نوکانتی پر شود، و از سوی دیگر «غناي فلسفی»، یا به عبارت بهتر، قدرت ایدئولوژیک علوم اجتماعی افزون گردد. در پدیدارشناسی مادی (material phenomenology) ماکس شرلر، مفهوم زندگی جمعی به مقوله‌ای کلی و انتزاعی بدل می‌شود تا همراه با دیگر ابزارهای برگرفته از پدیدارشناسی — نظیر «شهود ذوات» (Wesensschau) — استنتاج سلسله‌مراتب ابدی ارزشها، تبدیل جامعه‌شناسی به یک ایدئولوژی محافظه‌کار، و تحکیم نخبه‌گرایی را ممکن سازد. نخبه‌گرایی در عین حال، مهمترین نتیجه برخورد نسبی‌گرایانه مانهایم با مسئله تکثر جهان‌بینی‌ها و زیست — جهانهای متفاوت و قیاس‌ناپذیر بود.^۱ روشن است که ناگفته‌های هوسرل هنوز هم ناگفته مانده است. اما آنچه در متن اندیشه هوسرل، به منزله پرسشهای حل‌نشده، انگیزه‌ای بود برای حرکت به سوی حقیقت تاریخی و انضمامی، اکنون به‌ابزاری خنثی جهت نفی نگرش انتقادی و اعطای مشروعیت و انسجام فلسفی به جامعه‌شناسی معرفت بدل شده است. تردیدی نیست که تناقضات و ابهامات بحران، سهم بیشتری از حقیقت را در خود نهفته دارد تا کلی‌گوییهای بظاهر تاریخی این دسته از علوم اجتماعی. این مثال بخوبی گویای وحدت ذاتی تفکر تاریخی و فلسفی است: امروزه آرای آن فیلسوف ایده‌آلیست، نقشی به مراتب مهمتر دارد تا نظریات جامعه‌شناسان معرفت و فیلسوفان

۱. جامعه‌شناسی معرفت مانهایم که کارکردگرایی و نخبه‌گرایی را با اجزایی از فلسفه نوکانتی ترکیب می‌کند، تنها نمونه این نوع ترکیب فلسفه و علوم اجتماعی نیست. تحلیلهای «فلسفی - علمی» ارنست کاسیرر و روانشناسی عرفانی کارل گوستاو یونگ نیز جدایت خود را مدیون همین روش‌اند که باید آن را نقطه مقابل روانکاوی فروید، جامعه‌شناسی وبر و پدیدارشناسی هوسرل و مرلوپوتی دانست.



زندگی.

غیرتاریخی کردن مسئله زیست - جهان و حذف مسئله تاریخ از افق پرسشهای فلسفی، در میان اخلاف هوسرل نیز رواج دارد، که مهمترین نمونه آن، بی شک جامعه‌شناسی پدیدارشناختی آلفرد شوتر است. شوتر با ندیده گرفتن هویت تاریخی زیست - جهان و محو افقهای تاریخی گذشته (سنت) و آینده (یوتوپیا) در یک زمان حال ناب و غیرتاریخی، و با تأکید یکسویه بر تحلیل صوری زیست - جهان، عملاً پدیدارشناسی را به توصیف ناب زندگی روزمره و در نهایت به توضیح واضحات تنزل می‌دهد. حذف مسئله تاریخ، پدیدارشناسی را در بهترین حالت به یک بازی آکادمیک سترون بدل می‌کند که نسبت به تعارضات جامعه معاصر و تلاش بشری برای تحقق زندگی نیک بی‌اعتناست. ولی آیا ناکامی شوتر، و همچنین دیگر مطالبی که درباره زیست - جهان و پدیدارشناسی انتقادی گفته شد، به ما اجازه می‌دهد که بگوییم حل مسئله زیست - جهان در گرو تحویل آن به مسئله تاریخ است؟ این پرسشی است که در آغاز این بخش مطرح شد و اینک در پایان مقاله باید پاسخی برای آن بیابیم.

بی شک ارائه یک پاسخ مثبت و قاطع، بزرگترین وسوسه تفکر تاریخی است. هگل و مارکس، هردو، در مرحله خاصی از تحول فکری خویش تسلیم این وسوسه شدند. از نظر هردو آنها، تفکر فلسفی اساساً نوعی نقد تاریخی بود که به نیاز زمانه برای خود آگاهی و تأمل انتقادی پاسخ می‌داد. اما در آثار جوانی هردو متفکر، زندگی جمعی نه فقط پایه و اساس، بلکه معنای کلی و چارچوب ارجاعی این نقد را تشکیل می‌داد. مضمون از خودبیگانگی که در تفکر اولیه هردو آنها نقشی مرکزی داشت، اساساً به معنای جدایی سنتها، نهادها و روابط اجتماعی از این زندگی جمعی و تسلط آنها بر هستی زنده مردمان بود. با این حال تسلیم آن دو در برابر وسوسه نظام‌سازی موجب شد تا تفکر تاریخی از بنیاد خود در زندگی جمعی جدا شود و در نتیجه ماهیتی مطلق‌گرا یابد. فلسفه تاریخ هگل و علم تاریخ مارکس، هریک به شیوه خاص خود، جوهری



فرا تاریخی (تحقق روح مطلق، انکشاف نیروهای مولده) به فرآیند تاریخ نسبت دادند که می‌بایست به شکلی قانونمند مراحل ضروری تکامل را به ترتیب طی کند و در نهایت به کمال از پیش مقدر خود برسد. هردو متفکر بیش از آن پایبند تاریخ بودند که این کمال را به پدیده‌ای مافوق تاریخی نسبت دهند؛ در نتیجه هردو آنها مجبور شدند بخشی از خود تاریخ را برگزینند (دولت پروس، پرولتاریا) و رسالت تحقق حقیقت و کمال را بدان نسبت دهند. در هر دو مورد، مطلق‌شدن تفکر تاریخی، با تضعیف توان انتقادی و پویایی دیالکتیکی آن همراه بود.

این توصیف مختصر و ناکافی از تحول مهمترین اشکال تفکر تاریخی - که مسائل بسیاری را ناگفته باقی می‌گذارد - برای روشن ساختن پیوند ذاتی نقد با زندگی جمعی یا زیست - جهان، و ضرورت استقرار آن بر پایه همبستگی، مشارکت و سنت کافی است؛ همانطور که جان اُنیل می‌گوید:

منتقد خود را از اجتماع خویش جدا و بیگانه نمی‌سازد. چنین کاری فقط می‌تواند نتیجه [ادعای] معرفت مطلق و [در غلطیدن] به نیهیلیسم غایی باشد. این بدان معنا نیست که منتقد هرگز عصیانگر نیست؛ مسئله اصلی، توجه به پیامدهای انزوا و مشارکت به منزله نقاط شروع نقد است.^۱

بنابراین مسائل اصلی کتاب بحران بنحوی مکمل و تعدیل‌کننده یکدیگرند. تاریخ و زیست - جهان را نمی‌توان به یکدیگر تحویل کرد و هر تلاشی برای «حل» یکی به قیمت غفلت از دیگری، چیزی نخواهد بود مگر بن‌بستی برای تفکر تاریخی - انتقادی. تنش میان این دو گره‌گاه حل‌نشده، همان نیرویی است که پدیدارشناسی را به سوی انتقادی‌شدن می‌راند. حضور مسئله‌انگیز دو مضمون تاریخ و زیست - جهان در تفکر متأخر هوسرل، به معنای کنار گذاشتن امتناع قبلی او از برخورد با تاریخ فلسفه و «قضاوت در مورد محتوای نظری همه فلسفه‌های پیشین» بود (افکار، ۸۱). توجه به تحول تاریخی



آرای هوسرل و کندوکاو انتقادی در آثار او، بیش از آنکه نوعی نگارش تاریخ عقاید باشد، جزء ضروری هرگونه تلاش فلسفی برای حفظ و ادامه پدیدارشناسی است؛ زیرا همانطور که در آغاز تاریخ فلسفه گفته شده، دانستن همان به یاد آوردن است.

تابستان ۱۳۷۲

مآخذ

Edmund Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, Trans. by David Carr, Northwestern University Press, Evanston, 1970.

_____ , *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*, George Allen & Unwin, London, 1967.

_____ , *Experience and Judgment*, Northwestern University Press, Evanston, 1973.

Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, R.K.P., London, 1967.

_____ , *The Primacy of Perception*, Northwestern University Press, Evanston, 1975.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی