

مسئولیت فلسفه در بحران فرهنگ اروپایی از دیدگاه

هوسرل

لیلا سیاوشی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۰۹/۱۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۱۲/۱۸

چکیده

هوسرل با دغدغه مدام دفاع از عقلانیت و فهم صحیح آن، در آخرین اثر خود بحران علوم اروپایی و پدیده‌شناسی/ستعلایی بر بحران علم به مثابه بارزترین تجلی عقلانیت در عصر جدید تأکید کرده و علم بحران زده را نشانه عقلانیتی می‌داند که به بیراهه رفته است. او با تشخیص بحران در علوم جدید، به واکاوی لایه‌های ژرف‌تر بحران در فلسفه می‌پردازد و در نهایت، بر جایگاه فلسفه در فرهنگ غرب تأکید ویژه‌ای می‌نهد. ظهور ایده عقل در آرمان فلسفه به مثابه علم کلی در یونان باستان، منشأ فرهنگ اروپایی را تشکیل داده است اما بی‌باوری به آن در دوره جدید، سبب ساز از خودبیگانگی انسان غربی و بحران فرهنگ اروپایی جدید شده است. هوسرل رسالت پدیده‌شناسی را احیای باور به عقل و معنای زندگی بشر از طریق بازگشت به ایده فلسفه کلی می‌داند و فیلسوفان را کارگزاران بشریت می‌خواند که باید با آگاهی از موقعیت خود درون بستر تاریخی، وظیفه و مسئولیت خویش را به عهده گیرند. این نوشتار قصد دارد بر اساس آخرین اثر هوسرل به مسئله نقش فلسفه در فرهنگ اروپایی و مسئولیت فلسفه در زمانه بحران بپردازد.

واژگان کلیدی: بحران علم، بحران فلسفه، رویکرد نظری، فرهنگ اروپایی، تأمل تاریخی - غایت‌شناختی

*. دانش‌آموخته دکتری فلسفه جدید و معاصر غرب، دانشگاه شهید بهشتی، آدرس الکترونیک:

مقدمه

در این پیش‌گفتار بر چند نکته هدایت‌گر تأکید می‌کنیم تا مسیر فهم مسئله هوسرل درباره بحران فلسفه را هموار سازیم.

مفهوم بحران از طریق مجموعه‌ای از تأملات به واژگان هوسرل راه یافت که جرقه اولیه آنها در اواسط دهه ۱۹۳۰ زده شد. قبل از آن، این واژه تنها به طور حاشیه‌ای مثلاً در نسبت با «بحران‌های بنیادی» علوم خاص آشکار می‌شود. ماجرای کاملاً مستند در پشت پیدایش این مفهوم نهفته است. هوسرل در پی دعوت به کنگره بین‌المللی سالانه فلسفه در پراگ در ۱۹۳۴ با عنوان «بحران دموکراسی» مصرّ به تأمل بر مسئله «بحران اروپایی» و «وظیفه فلسفه معاصر» مرتبط به آن شده بود. از این تأملات سه متن مهم شکل گرفت: اول، متن اصلی پراگ درباره وظیفه فلسفه معاصر^۱ که در ۱۹۳۴ نوشته شد؛ دوم، سخنرانی‌ای که در مه ۱۹۳۵ در وین با عنوان فلسفه و بحران بشریت اروپایی^۲ ایراد شد و سوم، روان‌شناسی و بحران علم اروپایی^۳ که در نوامبر ۱۹۳۵ در پراگ ارائه شد. این سه متن به عنوان اساس آخرین اثر هوسرل یعنی *بحران علوم اروپایی و پدیده‌شناسی / ستعلایی* به کار رفتند. این اثر در سالنامه پدیده‌شناختی^۴ در ۱۹۳۶ به طور ناتمام به چاپ رسید.

علاوه بر این، نباید توجه به فضای اجتماعی و فرهنگی آلمان در سال‌های پس از جنگ جهانی اول و روی کار آمدن جمهوری وایمار^۵ (۱۹۳۳-۱۹۱۸) را بی‌مناسبت به زمینه فکری دوره متأخر اندیشه هوسرل و مسئله بحران دانست. پُل فورمن^۶، مورخ علم، با بررسی محیط فرهنگی و جایگاه اجتماعی علوم فیزیکی و ریاضی در طول سال‌های نخست جمهوری وایمار، یعنی پس از شکست آلمان در جنگ اول و فروپاشی رژیم سلطنتی بر این باور است که بحران ملی پس از جنگ که مجموعه‌ای از بحران‌های اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و عقلانی را دربرمی‌گیرد، به برانگیختن خصومت گسترده نخبگان آلمانی نسبت به ایده‌های پیشرفت، عقلانیت، مدرنیته، ماتریالیسم و دترمینیسم کمک کرد. این فضای فرهنگی، نسلی از فیزیکدانان و ریاضیدانان را که بعداً نقش اصلی در پیشرفت علمی ایفا کردند متأثر ساخت. به نظر فورمن بازسازی علم، واکنش فیزیکدانان آلمانی به وجهه منفی پس از جنگ بود.

1. Über die gegenwärtigen Aufgabe der Philosophie
2. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Philosophie
3. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Psychologie
4. Phänomenologische Jahrbuch
5. Die Weimarer Republik- the Weimar Republic
6. Paul Forman

ارزش‌ها و حال و هوای محیط اجتماعی تغییر کرده بود و در فقدان قدرت سیاسی و نظامی، علم به حامل فرهنگ تبدیل شد که می‌توانست جایگاه ملی و خط مشی فرهنگی بین‌المللی را احیا کند. پیدایش علم جدید مکانیک کوانتوم را می‌توان نتیجه این رویکرد دانست. به طور کلی، در دوره جمهوری وایمار یک معنای تعمیم‌یافته وسیع از بحران در میان قشر متوسط تحصیل کرده و مخصوصاً به نحو نگران‌کننده‌ای در جامعه آکادمیک آلمان وجود داشت. پدیده اساسی‌تر از بحران سیاسی و اقتصادی، شیوع بحران اخلاقی و عقلانی، بحران فرهنگ و علم بود.^۱ بنابراین، توجه به این بسستر فرهنگی و اجتماعی و رواج ادبیات بحران در این دوره از تاریخ و فرهنگ آلمان می‌تواند در قرائت هوسرل به عنوان عضوی از جامعه آکادمیک آلمان مؤثر باشد.

همچنین باید وحدت مفهوم بحران و نقد عقلانیت را در کل اندیشه هوسرل در نظر داشت. گرچه مفهوم بحران تنها به صورت کامل در آخرین اثر ناتمام هوسرل آشکار می‌شود اما بحران در واقع، در نوشته‌های قبلی هوسرل، در انتقادهای شدید به طبیعت‌گرایی^۲ و تاریخ‌گرایی^۳ در فلسفه به مثابه علم متقن و پیش از این‌ها، در بحث طولانی اصالت روان‌شناسی^۴ در پژوهش‌های منطقی آشکار است.^۵ عقیده راسخ هوسرل این است که عقل دژ مستحکمی در برابر یورش شکاکیت و نسبی‌گرایی است.^۶ بر روی طبیعت عقل را می‌توان تلاش هوسرل برای حفظ شناخت از ورطه شکاکیت دانست. او در سراسر مسیر فکری‌اش برای نجات عقل از تفسیرهای نسبی‌گرا و بازگرداندن آن به جایگاه مناسب‌اش تلاش کرده و می‌کوشد بر سردرگمی زمانه ما یعنی «فروپاشی باور به عقل» چیره شود.^۷ نزد هوسرل توضیح ایده عقل، وظیفه عامی است که یک فیلسوف باید برای خودش محقق سازد.^۸

بحران علوم جدید و حذف پرسش‌های اساسی بشر

نخستین بیان قاطع دغدغه هوسرل درباره بحران علوم به طور کلی، در نشریه لوگوس (۱۹۱۱) عرضه شده است. در این مقاله، دیگر مسئله بحران در اساس یک علم منفرد مطرح نیست بلکه طیف کامل علوم طبیعی و انسانی دچار پیش‌داوری‌های طبیعت‌گرایی، پوزیتیویسم، اصالت روان‌شناسی و تاریخ‌گرایی هستند. این بحران‌ها به دلیل فقدان درکی روشن از وظیفه، منشأ و اساس خود در درون علوم خاص به وجود می‌آیند. با این همه، در

1. Forman 1971: 26

3. *Historicismus-historicism*

5. Rockmore 1984: 249

7. *Ibid*: 122. *Naturalismus-naturalism*4. *Psychologismus- psychologism*

6. Husserl 1970: 303

8. U nık 2009: 50

عین حال که هوسرل این بحران‌ها در علوم مختلف و نیاز به یک اساس فلسفی برای این علوم را تشخیص می‌دهد، با وضوح بیشتری ناتوانی خود فلسفه موجود را نیز درک می‌کند. فلسفه خودش در موضعی نیست که آنچه را لازم است، فراهم سازد؛ نه از آن رو که یک علم ناقص است بلکه «به این سبب که اصلاً هنوز یک علم نیست». اساس علم بنیادگذار، خودش متزلزل است. پس هوسرل وظیفه فلسفه را تأسیس خود به مثابه یک علم متقن می‌داند. قبل از اینکه فلسفه بتواند به مرمت علوم دیگر بپردازد باید از خود و اساس‌اش مطمئن شود. فلسفه باید به علمی تبدیل شود که با وضوح منشأ خودش را درک کند:

«با این همه، فلسفه اساساً علم آغازها یا سرچشمه‌های حقیقی است... مهمتر از همه، نباید

به آن تکیه کرد مگر اینکه به سرچشمه‌های مطلقاً روشن خودش رسیده باشد.»^۲

بنابراین، نقادی علوم مدرن در بحران به صورت خلق از عدم ایجاد نشده است. بذره‌های آن در آثار قبلی هوسرل وجود دارد. او در پژوهش‌های منطقی به ما می‌گوید که فیلسوفان حق و در واقع، وظیفه بررسی انتقادی بنیادهای علم را دارند. فلسفه و به‌خصوص پدیده‌شناسی باید علوم را تکمیل کند. پس از ۱۹۰۷ پدیده‌شناسی به مثابه علمی استعلایی یا پیشینی به تصویر کشیده می‌شود که درباره ذات علوم و همچنین قلمروهای دیگر تجربه بشر پژوهش می‌کند. دانشمندان متخصصانی هستند که نظریه‌ها و روش‌ها را بدون بصیرت نسبت به ذات آنها یا شرایط امکان‌شان می‌سازند. دانشمندان بیشتر از بصیرت ذاتی به نتایج عملی می‌پردازند، به همین دلیل، علوم نیازمند تأمل شناخت‌شناخته پیوسته و نقادی‌ای هستند که فقط فیلسوف می‌تواند آن را فراهم کند. پدیده‌شناسی ویژگی‌های ذاتی تفکر علمی را بررسی می‌کند. هوسرل کار فیلسوف و دانشمند را متقابلاً مکمل معرفی می‌کند. با چرخش استعلایی و ایدئیک پدیده‌شناسی توسعه هر چه بیشتری در نقد هوسرل از طبیعت‌گرایی، آمپریسم، عینی‌گرایی خام، پوزیتیویسم و مواضع مرتبط می‌یابیم. اصالت روان‌شناسی و یک نوع اصالت زیست‌شناسی تکاملی درباره منطق به مثابه صور آمپریسم از قبل در پروله‌گومنا در معرض نقادی بوده‌اند. همه این نظرات مستلزم نوعی نسبی‌گرایی درباره علم و منطق هستند که هوسرل با آن مخالفت می‌کند. پس از آن، او تاریخ‌گرایی را نیز به دلایل مشابه رد می‌کند. در حالی که بسیاری از ایده‌هایی که نقد متأخر هوسرل از علوم را شکل می‌دهند در نوشته‌های قبلی او یافت می‌شوند اما زبان بحران و خطر علوم تا دهه سی ظاهر نمی‌شود. از اوایل دهه سی، ایده بحران از حاشیه به کانون تفکر هوسرل حرکت می‌کند تا جایی که فعالیت‌های

1. Husserl 1965: 73

2. Ibid: 146

خاص علوم مدرن از قبیل مثالی سازی، صوری سازی، کمی شدن و تکنیکی شدن و غیره با توجه به نتایج بالقوه منفی‌ای که برای وجود بشر دارند درک می‌شوند و از این رهگذر او می‌خواهد از بحران‌های عام‌تر وجود بشری در فرهنگ اروپایی سخن بگوید.^۱ بنابراین، گرچه نگاه هوسرل به نقادی علوم به یکباره به وجود نیامده است بلکه رگه‌های این نقادی در کل تفکر او مشهود است، اما در واقع، آنچه به شرح هوسرل در آخرین اثرش در خصوص نقادی علوم تازگی می‌بخشد پیوند دادن بحران علوم به زندگی و فرهنگ بشر جدید است.

هوسرل در آخرین اثرش، *بحران علوم اروپایی و پدیده‌شناسی استعلایی*، پژوهش خود درباره علم را با این پرسش آغاز می‌کند که «آیا با توجه به موفقیت‌های علوم، واقعاً بحران علوم وجود دارد؟»^۲ به نظر او، بحران علمی زمانی رخ می‌دهد که شیوه‌ای که علم با آن وظیفه و روش‌اش را تعیین می‌کند قابل تردید می‌شود. هوسرل *بحران* را در اواسط دهه ۱۹۳۰ که دوره پیشرفت‌های بزرگ فنی و نظری در همه امور مربوط به وجود بشر غربی است می‌نویسد. با وجود این، برداشت هوسرل از بحران به موفقیت‌های واقعی علم مربوط نمی‌شود بلکه برعکس، او دستاوردهای علم، به خصوص فیزیک معاصر را ارج می‌نهد.^۳ وی از همان ابتدا تذکر می‌دهد که این پژوهش به «سرشت علمی علوم» نمی‌پردازد بلکه مسئله آن «معنای علوم به طور کلی» و «معنای آنها برای وجود بشر» است.^۴ بنابراین، او نمی‌خواهد موفقیت یا شکست محصولات علوم را تحلیل کند تا به فهم بحران برسد بلکه نخستین گام او یک گام تاریخی است. بحران علم زمانی رخ می‌دهد که نسبت علم با هدف فلسفی‌اش مسئله‌ساز شده و از این رو، معنایی که علم برای وجود بشر دارد تردیدآمیز می‌گردد. بنابراین، هوسرل دغدغه پرسش از اساس علوم به معنای معمول و علمی بودن علوم در مفهوم رایج را ندارد بلکه می‌پرسد معنای علوم برای وجود بشر، برای جهان‌نگری کلی انسان مدرن و برای پرسش از معنای زندگی بشر چیست.

به نظر هوسرل، علوم تحصیلی کلیت جهان‌نگری انسان مدرن در نیمه دوم قرن نوزدهم را در انحصار خود گرفته و با پیشرفت‌هایشان آن را بی‌بصیرت و نابینا ساخته است؛ او این جریان را به معنای انکار پرسش‌های قطعی بشر و بی‌تفاوتی نسبت به آنها می‌داند.^۵ در واقع، اگر علم تنها آنچه را که به طور عینی در روال علم تأسیس شود حقیقت بیندارد، وجود بشر و خود جهان بی‌معنا می‌شوند زیرا ادعای علم عینی برای عینیت مستلزم انتزاع از هر چیز سوژکتیو

1. Tieszen 2005: 93-95

2. Husserl 1970: 3

3. Ibid: 3-4

4. Ibid: 5

5. Ibid: 6

است و بنابراین، چیزی برای گفتن درباره معناداری زندگی بشر نخواهد داشت. در قطعه‌ای از کتاب *بحران چنین می‌خوانیم*:

«علوم صرفاً مشغول به امر واقع^۱، مردمانی صرفاً مشغول به امور واقع^۲ می‌سازند... علوم تحصلی درباره نیاز حیاتی ما چیزی برای گفتن ندارند. این علوم مسئله معنا یا بی‌معنایی کل وجود بشر را نادیده می‌گیرند.»^۳

در حالی که فلسفه و علم از یونان باستان تا رنسانس به پرسش‌های زندگی بشر پاسخ می‌دادند:

«پرسش‌های خاص انسانی همیشه از ورود به قلمرو علم منع نشده بودند؛ نسبت ذاتی آنها با علوم، حتی با علومی از قبیل علوم طبیعی که انسان موضوع آنها نیست، نادیده نمانده بود. مادام که این امر هنوز رخ نداده بود، علم می‌توانست ادعا کند که نقش عمده‌ای در دادن شکل جدید به بشر اروپایی که با رنسانس آغاز شد، دارد.»^۴

پرسش‌هایی که هوسرل معتقد است باید در کانون علم و در عمق همه تلاش بشری باشند، پرسش‌هایی هستند که «به بشر به مثابه موجودی آزاد و خودتعیین‌بخش در سلوک‌اش با جهان پیرامونی انسانی و فراانسانی مربوط می‌شوند»^۵ و نهایتاً، یک علم حقیقی باید قادر به صدور احکام اساسی درباره وجود بشر در آزادی‌اش در این «جهان پیرامونی» باشد. چنان‌که هوسرل در واپسین سال‌های عمرش می‌نویسد که علم به طور کلی و تکنولوژی به طور خاص هیچ چیز برای گفتن درباره «معنا»، «آزادی» و مفاهیمی از این دست ندارند. این‌ها قبل از هرگونه تأمل، به مثابه «امر متافیزیکی» کنار گذاشته می‌شوند و نزد دانشمند که فقط امر عینی و آشکارا عملی را ارزش‌شمند می‌داند، فاقد ارزش واقعی هستند؛ این مسیر کنونی که علم در پیش گرفته است تنها می‌تواند به یک «پیشرفت وهمی و نومیدی تلخ» منجر شود.^۶ به نظر هوسرل، این جریان برخلاف جنبش رنسانس است که با الگو گرفتن از ایده آل بشر یونانی که ذات آن وجود شکل گرفته به وسیله آزادی است، برای شکل دادن آزادی جدید تلاش می‌کرد. این به معنای پذیرفتن روح یونانی، زیستن زیر لوای «فلسفه»، نه صرفاً به عنوان یک پیشه بلکه به مثابه یک شیوه زندگی است. فلسفه به این معنا نباید به عنوان یک آیین علمی جداگانه در میان بقیه در نظر گرفته شود بلکه فلسفه به مثابه علم تمامیت و

1. bloße Tatsachenwissenschaften- Merely fact-minded sciences

2. bloße Tatsachenmenschen- merely fact-minded people

3. Ibid: 6

4. Ibid: 7

5. Ibid: 6

6. Ibid: 7

لیلا سیاوشی

شناخت کلی و یقینی نگریسته می‌شود که نه از قلمرو مفروض یا از قبل موجود شناخت بلکه به طور مستقل برخاسته است و می‌تواند به عنوان مبنای نهایی هرگونه علمی که بعداً توسعه می‌یابد به کار رود. به تعبیر هوسرل، فلسفه به مثابه نظریه نه‌تنها دانشمندان بلکه هر شخصی را که به طور فلسفی تعلیم یافته آزاد می‌کند.^۱ این نوع فلسفه پرسش‌هایی می‌پرسد که از جهان امور واقع صرف فراتر می‌رود. در حالی که پوزیتیویسم با ادعای منزلت بالاتر برای پرسش‌های مربوط به امر واقع، به تعبیر هوسرل فلسفه را گردن می‌زند.^۲

هوسرل تشخیص این مسئله را که چرا علم این رهبری را از دست داد و چرا ایده علم به خصلتی تحصیلی محدود شد بسیار مهم می‌داند.^۳ الگوی ستوده رنسانس، انسان یونانی است که ذات او از دیدگاه رنسانس آنست که آزادانه کل زندگی‌اش را از طریق عقل محض یا فلسفه قاعده‌مند می‌سازد. فلسفه نظری نخستین چیزی است که انسان اروپایی به آن روی می‌آورد. بر اساس ایده‌ای که رنسانس را هدایت می‌کند، انسان یونانی خود را با بصیرت از طریق عقل آزاد شکل می‌دهد و این نه‌تنها بدین معنی است که انسان باید به طور اخلاقی تغییر کند بلکه کل جهان پیرامونی انسان، وجود سیاسی و اجتماعی نوع بشر باید از نو از طریق عقل آزاد یعنی از راه بصیرت‌های فلسفه کلی طراحی شود.^۴

با وجود این، هوسرل توجه می‌کند که این روح رنسانس، مغلوب یک انگیزه جدید در جهان شکل گرفته از سوی رو شنگری و به‌خصوص گالیله شده بود. این دوره از یک سو، توسط «شکست‌های» مکرر در متافیزیک — یعنی نظریه‌هایی که نتایج عملی مستقیم بدست نیاموردند — و از سوی دیگر، توسط خیزش حیرت‌آور پیشرفت‌های علمی عمده هم در سطوح نظری و هم عملی مشخص شده بود. چه چیزهایی انگیزه‌های اساسی برای این انتقال و دگرگونی در ایده‌آل‌ها از متافیزیک به علوم فیزیکی بودند؟ چه اتفاقی افتاد که به موجب آن عملاً همه متافیزیک و فلسفه از ملاحظه جدی دور شد؟

بحران عقلانیت

ایده فلسفه به ارث رسیده از یونانیان، ایده معنای صوری یک علم جهان‌شمول و علم تمامیت وجود را حفظ می‌کند. علوم در این تلقی، شاخه‌های یک فلسفه یگانه و واحدند. پس مفهوم تحصیلی علم در زمان ما، «ته‌مانده‌ای مفهومی»^۵ است که همه پرسش‌های متافیزیکی «نهایی و عالی» را مسکوت می‌گذارد. این پرسش‌ها و همه پرسش‌های طردشده وحدت

1. Ibid: 8

2. Ibid: 9

3. Ibid: 7

4. Ibid: 8

5. Restbegriff

جدایی ناپذیرشان را در این واقعیت دارند که معنای آنها خواه به طور صریح یا ضمنی شامل مسائل عقل در همه صور خاصش است.

در اثر از دست رفتن باور الهام بخش بشر جدید به ایده آل فلسفه کلی و قلمرو روش جدید یعنی این آرمان هدایت گر رنسانس که انسان باید با به کاربردن عقل محض و آزاد به خود و زندگی اش شکل بدهد، تغییری خاص در کل شیوه تفکر پدید آمد؛ فلسفه به مسئله خودش تبدیل شد و این امر در ابتدا به صورت امکان متافیزیک و سپس به شک و تردید در کل مسائل مربوط به عقل تبدیل شد. علوم نیز که شاخه های یک فلسفه واحد بودند، در اثر تجزیه ایده آل فلسفه کلی به عنوان شالوده آنها به سوی بحران سوق داده شدند. به نظر هوسرل، این بحران به موفقیت های نظری و عملی علوم تعدی نمی کند اما مبنای علم را تضعیف می نماید و تنها بحرانی در صورت فرهنگی علم یا فلسفه نیست؛ بلکه از آن جا که استقرار اولیه فلسفه جدید، تأسیس اولیه بشریت اروپایی است یعنی بشری که می خواهد خود را به طور ریشه ای و تنها از طریق فلسفه جدیدش احیاء کند پس بحران فلسفه مستلزم بحران همه علوم جدید به عنوان اعضای این کلیت فلسفی نیز هست: «در آغاز بحران پنهان و سپس بحران آشکار بشر اروپایی در خصوص بی معنایی کل حیات فرهنگی و کل وجودش»^۱. در نهایت این بحران، بحران عقل است؛ شکاکیت درباره امکان متافیزیک، فروپاشی باور به فلسفه کلی به مثابه راهنمای انسان جدید، واقعاً فروپاشی باور به «عقل» را باز می نماید؛ عقلی که به همه چیزها، ارزش ها و غایات معنا می بخشد و با فروریختن اعتقاد به عقل مطلق که معنابخش جهان است، باور به معنای تاریخ، بشریت و آزادی انسان یعنی ظرفیت او برای تضمین معنای عقلانی هستی فردی و جمعی خویش فرو می ریزد که این یکسره به معنای از دست دادن باور انسان به خود و وجود حقیقی خودش است:

«اگر انسان ایمانش را [به عقل] از دست بدهد معنایی جز فقدان ایمان "به خودش"، به وجود حقیقی خودش ندارد. این وجود حقیقی چیزی نیست که او از قبل با بداهت "من هستم" دارد بلکه چیزی است که او به شکل نبرد برای حقیقت اش و نبرد برای حقیقی ساختن خودش دارد و می تواند داشته باشد. وجود حقیقی همه جا یک هدف مثالی، یک وظیفه اییستمه یا "عقل"، در مقابل وجودی است که از طریق دوکسای صرفاً موجود، تردیدناپذیر و "واضح" تصور شده است.»^۲

تاریخ تألیف بحران می تواند ما را به وسوسه این نتیجه گیری بکشاند که وضع سیاسی آلمان، انگیزه ملاحظات هوسرل بوده است و با ملاحظه نقادی ناسیونالیسم در نامه هوسرل به کنگره

1. Ibid: 12

2. Ibid: 13

لیلا سیاوشی

فلسفه پراگ در سال ۱۹۳۴، این نتیجه‌گیری و سوسه‌انگیزتر می‌شود؛ او در این نامه فلسفه را به مثابه «عضوی از یک نوع دازاین تاریخی جدید، دازاین استوار بر روح خودمختاری» توصیف کرد و از سرشت ضرورتاً همه شمول و بین‌المللی این خودمختاری بحث نمود.^۱ اما برای هوسرل فجایع سیاسی و تاریخی سی سال نخست قرن بیستم بر یک پایه فلسفی یعنی تضعیف عقل دلالت دارند. هوسرل بحران را بحران زمانه و یک بیماری روحی می‌داند که باید با توسل به منابع عقل و چشم‌اندازهای علم به منظور تأسیس ارزش برای جامعه بشری، با آن مبارزه کرد. عقل با تأسیس «روح جدید» و «ایده‌آل‌های جدید و نامتناهی» وعده چیرگی بر بحران را می‌دهد.^۲ نزد هوسرل، گرچه بحران علوم اروپایی در یک عقل‌گرایی به بیراهه رفته ریشه دارد، با این همه نبرد برای چیرگی بر این بحران، نبرد عقل فلسفی برای «معنای حقیقی و راستین خود و معنای یک بشریت راستین» است.^۳

به نظر هوسرل، بحران عقل از سوابق تاریخی خاصی به ویژه از تلاش مدرنیته برای به کار بردن روش‌ها و مفاهیم علم طبیعی برای شناخت قلمرو روح سرچشمه گرفته است. اما توسل به ایده‌آل «یک فلسفه کلی که از طریق بصیرت یقینی منسجم رشد می‌کند و هنجارهای خودش را به وسیله روش یقینی فراهم می‌سازد»، تعهد به «معنای راستین عقل‌گرایی» از طریق ارائه معنای درست به واژه‌های «نامتناهی»، «مطلق» و «کلی» نوید چیرگی بر «شکست ظاهری عقل» را می‌دهد که دریدا^۴ آن را جلوه‌های اشتیاق برای «اطمینان دوباره» غیرقابل دستیابی می‌داند.^۵ هوسرل در پایان خطابه وین خطر «سقوط اروپا» یا «توزایی اروپا» از طریق «رشادت عقل» را هشدار می‌دهد و روزی را پیش‌بینی می‌کند که ما شاهد برخاستن «ققنوس آگاهی از زندگی و معنوی شدن جدید» از خاکستر بحران خواهیم بود، زیرا «تنها روح جاودان است».^۶

دریدا کل موضوع هوسرلی را اطمینان دوباره ژرف به یقین معنا و نوعی «دیوانگی» می‌داند. او مفهوم هوسرل از بحران و دفاعش از عقل را باز هم حاصل تلاش دیگری برای فراروی از متناهی به نامتناهی و طلب معنا از طریق توسل به متافیزیک حضور را به مثابه دیوانگی تلقی می‌کند.^۷ نزد دریدا، همه توسل‌ها به عقل کمابیش به یک اندازه در مظان اتهام

1. Steiner 1997: 179

2. Husserl 1970: 289

3. Ibid: 15

4. Jacques Derrida

5. Steiner 1997: 179

6. Husserl 1970: 299

7. Steiner 1997: 181

واقعیت‌گریزی هستند، در حالی که برای هوسرل این واقعیت که عینی‌گرایی نادرست است به هیچ وجه مستلزم ور شکستگی خود عقل نیست. نقطه عزیمت طرح هوسرل برای چیرگی بر بحران عقل در این گزاره است که عقل می‌تواند خطاهای قبلی خود را تصحیح کند.^۱ به نظر هوسرل، همه‌گرایی‌های ضد عقل‌گرایی که بعداً بر صحنه تفکر غربی ظاهر شدند نشانه‌های بیماری‌ای هستند که انسان غربی را مبتلا ساخته است؛ نشانه‌های بیگانگی او از خودش و خیانت به خویش. رستگاری او به جای گریختن از خود در گرو تلاش برای یافتن دوباره خویش است. در اینجا فلسفه پدیده‌شناختی در معنا و رسالت تاریخی‌اش به صحنه می‌آید که مدعی بازگشت به ایده فلسفه است اما این یقیناً در حکم بازگشت به هیچ‌گونه نظام فلسفی گذشته نیست. پدیده‌شناسی با احیا کردن ایده فلسفه به معنای سنتی که در یونان تصور شده بود و با هدایت دوباره انسان غربی به سوی این ایده به مثابه غایت وجود تاریخی‌اش به او امکان می‌دهد دوباره برای خودش حقیقی شود.^۲

بحران فرهنگ اروپایی و مسئولیت فلسفه

در سال ۱۹۳۵ موضوع بحران فرهنگی و تاریخی آشکارا در جریان بود. هوسرل در خطابه وین که در همین سال ایراد شد، برای توصیف بحران به واژگان پزشکی متوسل شده و از بیماری ملت‌های اروپایی سخن می‌گوید.^۳ نزد او اروپا یک سرزمین، یک بخش جغرافیایی و یک قلمرو نیست بلکه وحدت زندگی تاریخی، خصلت و خلاقیت روحی با اهداف، علائق، تلاش‌ها و سازماندهی‌های سیاسی است که همه افراد، جوامع و ملت‌های مختلف آن را متحد ساخته است. شکل روحی اروپا^۴ در یک دوره طولانی بر ایده فلسفی‌ای بنا شده است که برای اروپای روحی ذاتی است؛ غایت‌شناسی ذاتی‌ای که بشریت اروپایی را در شکل دادن آزادانه زندگی تاریخی‌اش هدایت کرده است. این ایده، مفهوم عقل است که وظایف بی‌پایانی را ایجاد کرده است که باید دنبال شود:

«اروپای روحی زادگاهی دارد. منظور من از آن زادگاهی جغرافیایی در یک سرزمین نیست، گرچه این نیز درست است بلکه من زادگاهی روحی در یک ملت یا افراد و گروه‌های بشری این ملت را در نظر دارم. آن ملت یونان باستان در قرون هفتم و ششم قبل از میلاد است که در آنجا رویکرد جدیدی نسبت به جهان پیرامون برمی‌خیزد و نتیجه‌اش ظهور یک

1. Ibid: 193

2. Gurwitsch 2009: 451

3. Husserl 1970: 270

4. Die geistige Gestalt Europas-The spiritual shape of Europe

ساختار روحی کاملاً جدید است که سریعاً به شکل یک فرهنگ در خود بسته منتظم ر شد کرده و یونانیان آن را فلسفه خواندند.^۱

اروپا یک عنوان روحی است که به زندگی‌ای که از سوی ایده‌ال کلی عقلانیت علمی هدایت شده دلالت دارد و ویژگی‌های اساسی این عقلانیت علمی شامل نقادی، رویکرد نظری، مثالی بودن، فرازمانی بودن، عدم تناهی، روش‌مندی و کلیت می‌شود. هوسرل اغلب این جنبه‌ها را از طریق مقایسه با ماهیت عقلانیت ماقبل علمی از قبیل عقلانیت رویکرد دینی — اساطیری^۲ به جهان تعریف می‌کند.

به نظر هوسرل، علم حقیقی با رویکرد انتقادی آغاز می‌شود در حالی که در رویکرد دینی — اساطیری به جهان، شناخت به صورت انفعالی از سنت پذیرفته می‌شود و مرجعیت در آن نقش مرکزی ایفا می‌کند. پرسشگری یا مشرب انتقادی علم حقیقی با رویکرد نظری^۳ آمیخته می‌شود. شناخت در رویکرد نظری در جستجوی شناخت جهان از طریق نظاره محض و کلی است که بر این اساس، با آنچه هوسرل چیرگی دغدغه‌های عملی درون رویکرد دینی — اساطیری تفسیر جهان می‌خواند متباین است.^۴ به نظر هوسرل، فقط فرهنگ اروپایی ایده بشریت کلی که به سوی وظایف نامتناهی پیش می‌رود را ایجاد نموده است. در مقابل، «فرهنگ غیرعلمی، فرهنگی که هنوز علم به آن رخنه نکرده» تنها وظایف متناهی را می‌شناسد.^۵ هوسرل در این خصوص از «انسان طبیعی» در «دوره ماقبل فلسفی» سخن می‌گوید که نگرش‌اش می‌تواند به مثابه رویکرد طبیعی اولیه توصیف شود، رویکردی که هزاران سال در فرهنگ‌های مختلف دوام داشته است:

«منظور ما رویکرد طبیعی اولیه، رویکرد زندگی طبیعی اولیه، نخستین صورت‌های اصالتاً طبیعی فرهنگ، چه عالی چه دانی، چه با تکاملی بدون ممنوعیت و چه در حال رکود است.

کلیه رویکردهای دیگر، به عنوان تغییر جهت در این رویکرد طبیعی، به آن باز می‌گردند.»^۶

رویکرد طبیعی به اندازه تاریخ بشر قدمت دارد و کنار گذاشتن آن مستلزم انقلابی بود که توسط یونانیان محقق شد.

1. Ibid: 276

2. religiös-mythischen Einstellung- religious-mythical attitude

3. theoretische Einstellung-theoretical attitude

4. Buckley 1992: 27

5. Husserl 1970: 279

در یونان باستان در قرون هفتم و ششم قبل از میلاد رویکرد جدیدی موسوم به فلسفه نظری زاده شد که ظهور آن نمود اصلی اروپای روحی است. با کشف نوع جدید هنجار- ایده‌ها — نوع بشر شکل جدیدی یافت و در صدد محقق ساختن ایده‌آل‌های نامتناهی در زندگی، جامعه و تاریخ برآمد که از این رهگذر نظم اجتماعی و سیاسی نوینی — نوع جدیدی از تاریخمندی — بدست آمد. به نظر هوسرل، تنها نزد یونانیان علاقه کلی به سطح رویکرد صرفاً نظری به وجود آمد و در آنجا می‌توان ظهور طبقه جدیدی از دانشمندان و فیلسوفان را یافت که نظریه محض را دنبال می‌کردند. این رویکرد نظری موجب گسستن کامل از رویکرد طبیعی زندگی اولیه و دگرگونی کامل آن شد. این زندگی طبیعی زیستن ساده‌دلانه در جهان است که هیچ‌گاه به موضوع مطالعه نظری تبدیل نمی‌شود.

فلسفه یونانی به موجب رویکرد نظری، این جهان را در تمامیت‌اش به موضوع مطالعه نظری خود تبدیل می‌کند. به نظر هوسرل، فلسفه شرقی‌ها، هندی‌ها و چینی‌ها مظهر «رویکرد دینی — اساطیری» است که جهان را در تمامیت‌اش به موضوع خود تبدیل می‌کند اما این موضوعیت بخشیدن معطوف به برآوردن اهداف عملی نوع بشر است و نباید با نظریه محض تفکر یونانی خلط شود. در حالی که رویکرد نظری، انسان‌ها را به «مشاهده‌گران غیرمشارک»^۱ و ناظران جهان^۲ به مثابه کل تبدیل می‌کند، رویکرد دینی — اساطیری به هدف عملی دگرگون ساختن وجود بشر معطوف است.^۳ هوسرل منشأ پیدایش فلسفه به عنوان دانش نظری را به شگفتی نسبت می‌دهد:

«انسان دچار شور جهان‌بینی و شناخت جهان می‌شود، از همه علائق عملی خودداری می‌کند و درون فضای بسته فعالیت شناختی‌اش... برای چیزی جز تئوریای محض تلاش نمی‌کند. به بیان دیگر، انسان به یک مشاهده‌گر غیرمشارک، ناظر جهان و فیلسوف تبدیل می‌شود...»^۴

هوسرل شگفتی را به مثابه اپوخه از تمام علائق عملی و اتخاذ رویکرد ناظر غیرمشارک تفسیر می‌کند. در این رویکرد جدید در مقابل رویکرد ماقبل نظری، مفاهیم وجود فی‌نفسه و ایده شناخت به معنای ایپستمه^۵ برمی‌خیزند. هدف فیلسوف که خود را وقف زندگی نظری کرده

1. unbeteiligten Zuschauer- nonparticipating spectator

2. Überschauber der Welt- surveyor of the world

3. Mohanty 2011: 412-414

4. Husserl 1970: 285

۵. یونانیان جست و جوی آزادانه، نقادانه و فعالانه شناخت کلی از جهان را ایپستمه μ می‌خواندند. افلاطون ایپستمه را به عنوان معرفت یقینی قابل دسترس و متمایز از حالت‌های شناختی دیگر مخصوصاً باور یا گمان (دوکسا) می‌داند. ارسطو نیز

لیلا سیاوشی

است دستیابی به ایستمه یعنی حقایق مطلق است که همیشه و برای همگان معتبر است. او که ذوات مثالی را به مثابه «وجودی نفسه» تصور می‌کند، در مقابل انسان برخوردار از رویکرد ماقبل نظری که خود را تنها با آنچه به جهان پیرامونش^۱ مربوط است مشغول می‌سازد و در دنبال کردن همه فعالیت‌هایش درون افقی متناهی باقی می‌ماند، خود را در مواجهه با وظایف نامتناهی می‌یابد.^۲ مثالی بودن، فرازمانی بودن، عدم تناهی، به مثابه دیگر جنبه‌های اساسی شناخت علمی حقیقی به یکدیگر مرتبط هستند. علم حقیقی به خلق ساختار مثالی معطوف است در حالی که شناخت درون چارچوب دینی — اساطیری به موجودیت‌های واقعی مربوط می‌شود. ایده‌ها بر خلاف موجودیت‌های واقعی به تعیین فضا — زمانی خاص وابسته نیستند. به خاطر شیوه وجودی متفاوت اکتسابات علمی یعنی مثالی بودنشان، آنها بر خلاف ایزه‌های واقعی دستخوش زوال زمان نمی‌شوند و فراتر از زمان فیزیکی هستند. هوسرل آنها را به عنوان فرازمانی^۳ توصیف می‌کند و قلمرو این ذوات مثالی به همراه زمان مندی ویژه آنها را نامتناهی می‌داند. هیچ حدی برای موجودیت‌های مثالی وجود ندارد و بنابراین، دانشمندی که به ایجاد موجودیت‌های مثالی مشغول است در یک وظیفه نامتناهی دخالت دارد. هوسرل این وظیفه نامتناهی را با آنچه درون فرهنگ دینی — اساطیری رخ می‌دهد مقایسه می‌نماید:

«فرهنگ غیر علمی که هنوز علم به آن رخنه نکرده است، عبارت است از وظایف و دستاوردهای انسان در تناهی. در این بستر، افق گشوده و بی‌پایانی که او در آن زندگی می‌کند نمایان نیست؛ اهداف، فعالیت، پیشه و دادوستد او، انگیزه‌های شخصی، اجتماعی، ملی و اساطیری‌اش همگی درون فضای جهان پیرامونی‌اش که به طور متناهی قابل بررسی است پیش می‌رود. در اینجا وظایف نامتناهی و اکتسابات مثالی... وجود ندارد.»^۴

فرهنگ علمی با تلاش برای ایجاد مثالیت‌های تا ابد معتبر به سوی یک قلمرو نامحدود پیش می‌رود و وظیفه دانشمند پژوهش این حیطه نامتناهی است. روش به عنوان یکی از ویژگی‌های عقلانیت علمی به منطق مرتبط است. با تأسیس قواعد و شیوه‌های مطلق که بر تفکر مسلط هستند، دقت و کلیت علم حقیقی حکم فرما می‌شود. فرهنگ غیر علمی و حتی پیش‌سقراطیان در تفسیر جهان از تمثیل و نمادهای طبیعی استفاده می‌کردند، پس تا اندازه‌ای

به ایستمه هم به عنوان بدنه‌ای از حقایق شناخته شده به معنای شناخت علمی (علم) و هم به مثابه وضعیت کسی که چنین علمی را می‌شناسد (دارای ایستمه)، اشاره می‌کند. ارسطو ایستمه را به علوم اثباتی از قبیل ریاضیات یا نجوم محدود نمی‌کند بلکه صنایع و آیین‌های علمی که فاقد ساختار اثباتی متقن هستند را از جمله ایستمه می‌داند. Dancy 1993: 240, 594

۱. Umwelt

2. Gurwitsch 2009: 456

۳. Überzeitlich

4. Husserl 1970: 279

محدود به جهان خاصی باقی ماندند و امکان کثرت تمثیل‌ها و ساختارهای نمادین به وجود آمد. با شروع صورت‌های محض تف‌سیر که منطق خوانده می‌شوند یک زبان کلی به دست می‌آید که از خاص بودن تفسیرهای ویژه جهان فراتر می‌رود. این سرشت عقلانیت علمی یعنی کلیت آن که بسیار تعیین‌کننده است، تردیدناپذیر است. به نظر هوسرل، با وجود اینکه دیدگاه‌های دینی — اساطیری در جستجوی شناخت جهان هستند اما وابسته به امور جزئی و دغدغه‌های عملی بی‌واسطه باقی می‌مانند.^۱ علم حقیقی همه جا معتبر است و دقیقاً به واسطه فاصله‌اش از خاص بودن وجود انضمامی بشر به سطحی از مطلق بودن می‌رسد.

این علم حقیقی به دو دلیل اروپایی خوانده شده است. نخست، از آنجا که زادگاهش در اروپا و به طور خاص در یونان است. این زایشی طولانی بود که با پیش‌سقراطیان شروع شد و با ظهور کامل فلسفه در سقراط، افلاطون و ارسطو امتداد یافت. با این اوصاف، به نظر هوسرل اساساً بر حسب زایش واقعی علم در یونان نیست که اروپایی خوانده می‌شود بلکه از آنجا که منشأ روحی علم در یونان است چنین خوانده می‌شود. شاید این واقعیت تاریخی که علم به معنای اصلی یعنی فلسفه در یونان باستان به کار بسته شده بود چشمگیر باشد اما در مورد اینکه چرا اروپا یک فرهنگ هدایت‌شده از سوی علم است بصیرتی به دست نمی‌دهد. از دید هوسرل، زایش «ایده» علم تعیین‌کننده است؛ علم خود یک ایده با کیفیاتی همچون تکرارپذیری، فرازمانی بودن، عدم‌تناهی است. علم به مثابه یک ایده می‌تواند بارها و بارها نسل به نسل تکرار شود و این چیزی است که در اروپا رخ داده است. ایده علم ایده اولیه و نیروی محرکه فرهنگ از نسلی به نسل دیگر شده است، یا چه بسا بتواند به عنوان هدفی در نظر گرفته شود که فرهنگ اروپایی به سوی آن می‌کوشد.

فرهنگ فلسفی یعنی فرهنگی که می‌تواند جاودانه به واسطه ایده علم به معنای مطلق هدایت شود در یونان زاده شد اما گاهی به نظر رسیده است که این فرهنگ فلسفی یا علمی حقیقی موسوم به اروپایی از غایت فطری‌اش دور شده است.^۲ هوسرل قرون وسطا را دوره‌ای می‌داند که این دور شدن از هدف فرهنگ فلسفی و علمی در آنجا رخ داد. همچنین دوره‌های بلندآوازه تلاش برای این هدف، مثلاً در طول رنسانس وجود داشته است. با وجود آنکه هوسرل نقش ایده‌های نامتناهی دیگری که خارج از فضای فلسفی — علمی قرار دارند را در شکل‌ریزی فرهنگ اروپایی می‌پذیرد اما معتقد است که آنها سرشت عدم‌تناهی‌شان را مرهون

1. Husserl 1970: 284

2. Ibid: 15

3. Ibid: 279

دگرگونی بشر از طریق فلسفه و ایده‌های آن هستند.^۱ او فلسفه یا علم حقیقی را ایده هدایت‌کننده فرهنگ وفادار به این ایده می‌داند و این به معنای آن است که تمام زندگی می‌تواند به طور فلسفی هدایت شود و از سوی صورت فلسفی عقلانیت متعین گردد. بنابراین، فلسفه نه صرفاً صورتی از زندگی در میان بقیه صورت‌ها بلکه شکل هدایت‌کننده و الگویی است که هر جنبه‌ای از زندگی بر اساس آن می‌تواند بنا نهاده شود. تجزیه و فروپاشی ایده‌آل علم مطلق یعنی فلسفه به تجزیه فرهنگ هدایت شده از سوی این ایده‌آل منجر می‌شود. از این رو، هوسرل قاطعانه از «شکست فلسفه به عنوان شکست اروپا» یا «مرگ فلسفه به مثابه مرگ اروپا» سخن می‌گوید.^۲

هوسرل شکست درونی فلسفه را به از دست دادن ریشه‌ای قدرت اراده، ایمان و شهامت و رها کردن حقارت‌بار اهداف و وظایف یونانی آن نسبت می‌دهد. فلسفه‌ای که دیگر نسبت است نه متقن، نمی‌تواند به عنوان اساس یا الگوی علوم به کار آید و همچنین دیگر نمی‌تواند منبع قدرت علم و فرهنگ باشد. با وجود این، هوسرل بحران فلسفه را نه ماندگار و نه ضروری می‌داند بلکه به شادابی دوباره فلسفه باور دارد و اینکه آن قادر است توان و استحکام لازم برای بنیادگذاری علوم را باز یابد. هوسرل تأمین این شادابی را وظیفه پدیده‌شناسی استعلایی می‌داند و بر این باور است که فلسفه مسئول فرهنگ به مثابه یک کل است و تنها از طریق جمع کردن توان خود و مهارت انجام وظایف یونانی‌اش می‌تواند به زدودن رخوت فرهنگ یاری رساند. به نظر هوسرل، تنها فلسفه مسئولانه، سرزنده و اصیل می‌تواند فرهنگی مسئولانه، سرزنده و اصیل به بار آورد.^۳

نزد یونانیان، عقلانیت ذات زندگی روحی و مشخصه انسان بود. انسان اروپایی به عنوان وارث یونانیان در وضع بحران است زیرا زندگی او مسیر درونی‌ترین غایت‌اش که تحقق فرهنگ عقلانی است را گم کرده است و تاریخ او تاریخ این گم‌گشتگی شده است. هوسرل این فقدان عقلانیت راستین را منشأ از دست رفتن طاقت‌فرسای بصیرت انسان درباره وجود خودش و وظایف نامتناهی‌اش می‌داند.^۴

حال اگر وجود انسان غربی مسئله‌آفرین به نظر می‌رسد از سر بی‌باوری به ایده فلسفه یعنی ایده شناخت کلی درباره تمامیت وجود است که ماهیت او را به مثابه انسان غربی تعریف می‌کند. بنابراین، بحران زندگی اروپایی می‌تواند از چشم‌انداز غایت‌شناسی تاریخ اروپایی و

1. Buckley 1992: 30

2. Ibid: 23

3. Husserl 1970: 297

فهم را ستین ذات پدیده اروپا فهمیده شود. هو سرل مفهوم اروپا را به عنوان «غایت شنا سی تاریخی وظیفه عقلانی بی‌پایان» که به همراه ایده فلسفه زاده شد می‌فهمد و با توصیف بحران به مثابه فروپاشی ظاهری ایده‌های عقل، علت شکست فرهنگ عقلانی را نه در ذات عقل‌گرایی بلکه در سطحی شدن آن و گرفتار شدنش در طبیعت‌گرایی و عینی‌گرایی می‌داند. او بر این باور است که روح اروپایی می‌تواند از نو متولد شود، تنها اگر با روح رشادت عقل^۱ بر عقل‌گرایی نادرست غلبه شود و ایده‌آل‌های راستین عقل از نو تأسیس گردد.^۲

به نظر هو سرل، بحران اروپایی در عقل‌گرایی نادرست ریشه دارد. اشتباهات روشنگری و عقل‌گرایی آن که خود را در نظریه‌های بیگانه شده از جهان گم می‌کند به معنای بازنمایی نادرست عقل در فلسفه اروپایی است. عقل فلسفی بیانگر مرحله جدیدی از طبیعت‌بشر و استدلال بشری است. هو سرل از فلسفه به عنوان ایده وظیفه نامتناهی سخن می‌گوید و معتقد است که فلسفه به این معنا و به عنوان تعقل مداوم برای بی‌اثر کردن بحران ضروری است؛ به این معنا که فلسفه تنها از طریق خودآگاهی می‌تواند نقش خود برای تحقق شناخت را عملی سازد و تنها از طریق انعطاف‌پذیری مداوم می‌تواند شناخت کلی باشد. اما فلسفه دستخوش صورت‌های خامی همچون عینی‌گرایی، طبیعت‌گرایی و از این رهگذر، طبیعی‌شدن روح شده است. وضع بحران اروپایی نیز نمی‌تواند درمان شود مگر اینکه خامی عینی‌گرایی برخاسته از رویکرد طبیعی‌گرا نسبت به جهان فهمیده شود.

بنابراین، بحرانی که انسان اروپایی را تهدید می‌کند اساساً بحران فلسفی است و تنها یک راه نجات فلسفی نیز می‌تواند آن را متوقف سازد. به نظر هو سرل، ایمان به امکان فلسفه به مثابه تکلیف^۳ یعنی ایمان به امکان شناخت کلی^۴، چیزی است که ما نمی‌توانیم فروگذاریم و ما می‌دانیم که به عنوان فیلسوفان جدی به این وظیفه فراخوانده شده‌ایم. همچنین او فلسفه‌ورزی و نتایج آن را به اهداف خاص محدود نمی‌داند و بنابراین، فیلسوفان را «کارگزاران بشریت»^۵ می‌خواند که با آگاهی از موقعیت خود درون بیستر تاریخی، وظیفه و مسئولیت خویش را به عهده می‌گیرند و مسئولیت شخصی وجود حقیقی آنها به عنوان فیلسوف، در درون خود حامل مسئولیت نسبت به وجود حقیقی بشریت است که یک وجود معطوف به غایت است و تنها از طریق فلسفه و با جدیت و سعی فیلسوف می‌تواند محقق شود.^۶ آنچه

1. Heroismus der Vernunft- heroism of reason 2. Husserl 1970: 299

3. Aufgabe- task

4. universale Erkenntnis- universal knowledge

5. Funktionäre der Menschheit- functionaries of mankind

6. Ibid: 17

برای دگرگون کردن بحران علم جدید نیاز است شکلی از پژوهش است که در پی آشکارسازی منشأها یا ریشه‌های آیین‌های علمی از جایی است که حقانیت آنها برمی‌خیزد. با این همه، هوسرل در تلاش برای انجام پژوهش تاریخی به معنای معمول نیست بلکه پژوهش او جستجوی وحدتی غایی است که درک آن با نزدیک شدن از درون به تاریخ ممکن است و او درک این وحدت را کار فیلسوف و اندیشه فلسفی می‌داند زیرا تاریخ وحدتش را مدیون وحدت و نیروی محرکه اندیشه‌ورزی فلسفی است.^۱

بنابراین، علاقه هوسرل به تاریخ به هیچ وجه معطوف به واقعیات تجربی تاریخ و روابط بیرونی افراد و رخدادها نیست بلکه تمرکز او بر چیزی است که می‌تواند تاریخ پیشینی خوانده شود، یعنی او به شکل و صورت تاریخ نه محتوای آن توجه دارد. حتی او در بحث از دقایق یا چهره‌های خاص در تاریخ به معنایی که در پس آن دقایق است و این نکته نظر دارد که آنها چگونه غایت تاریخ را آشکار می‌سازند.^۲

طرح هوسرل، پژوهش روبه عقب (رجعی)^۳ درباره ساختارهای درونی معنا است که در مفاهیمی که ما اکنون داریم آشکارند و تحلیل نمودن همبستگی‌های میان آنها تا زمانی که ما به تجربه‌های زیسته اولیه برگردیم. در این خصوص او از گام‌های قطعی یا تأسیس‌های اولیه^۴ سخن می‌گوید که اثر آنها می‌تواند در نظریه‌ها یا مفاهیم علمی به عنوان لایه‌های رسوب‌گذاری شده تشخیص داده شود. تأسیس اولیه می‌تواند دقیقه اصالت اولیه خوانده شود و زمانی رخ می‌دهد که با کنش آگاهانه تأمل بر خود، یک آگاهی جدید معطوف به ابژه قصدی جدیدی شکل گرفته است. به این معنا، تأسیس اولیه در حقیقت یک تأسیس جدید^۵ است و مستلزم گسست از گذشته و تأسیس صورت جدیدی از تفکر و وجود است. لازمه تأسیس اولیه، تعیین مطلق یا ضروری آینده نیست بلکه خلق امکان جدید برای آینده است. بنابراین، نسل آینده امکان‌پذیرش آزادانه برای تأسیس دوباره صورت جدیدی از آگاهی و مشارکت در وظایف و اهداف با شیوه جدید تفکر را دارد. این تأسیس دوباره^۶ چیزی که در تأسیس اولیه داده شده، «تجدید» حقیقی است. بنابراین، هوسرل از هر تأسیس دوباره به مثابه تأسیس اولیه جدید سخن می‌گوید^۷ که تکرار صرف و بدون بصیرت گذشته نیست بلکه نمی‌تواند بدون

۱. رشیدیان ۱۳۸۴: ۵۳۲

2. Buckley 1992:38

4. Urstiftungen- primal establishment

6. Nachstiftung- reestablishment

3. Rückfrage- regressive inquiry

5. Neustiftung- new establishment

7. Husserl 1970: 73

عمل ارادی و آگاهانه رخ دهد. پس کیفیت غالب تأسیس اولیه و تأسیس دوباره، آزادی است؛ آزادی گسستن از تاریخ. آزادی تأسیس دوباره متناقض است به این معنا که این آزادی از گذشته به شخص اجازه می‌دهد که به بینشی از گذشته برای خود دست یابد. اما هر تأسیس اولیه ماهیتاً به تأسیس نهایی^۱ می‌انجامد که به عنوان هدفی برای روند تاریخی مقرر شده است. هوسرل تحقق این تأسیس نهایی را به روشن شدن کامل هدف و دست یافتن به روشی یقینی موقوف می‌کند و در این نقطه است که فلسفه، به عنوان رسالتی نامتناهی به آغاز یقینی خود و به افق حرکت یقینی رو به جلو دست خواهد یافت و بنابراین، تنها از طریق تأسیس نهایی جهت‌گیری متحد همه فلسفه‌ها و فیلسوفان روشن می‌شود.^۲

هوسرل با پژوهش غایت‌شناختی — تاریخی به بحران تیرگی یا پوشیدگی ایده اولیه علم واکنش نشان می‌دهد، به ویژه اینکه چگونه ایده‌آل اولیه شکل فلسفی جدید وجود بشر که آزادانه خودش و کل زندگی‌اش را از طریق عقل محض یا فلسفه قاعده‌مند ساخته و به شناخت کلی و مطلقاً آزاد از پیش‌داوری از جهان و انسان منجر می‌شود، بعداً با ایده‌آل علم تحصیلی یا عینی عوض شد و مهم‌تر اینکه دلایل این دگرگونی پوشیده ماندند.

هوسرل بحران وجودی انسان غربی را ناشی از تصادف یا تقدیری کور نمی‌داند؛ از این روی خود را به ملاحظات تاریخی ویژه‌ای مشغول می‌سازد تا از یک سو، چگونگی رشد نظام‌مند بحران در تاریخ تفکر غربی را نشان دهد و از سوی دیگر، خوانندگان را در این خصوص متقاعد سازد که پدیده‌شناسی در این مرحله تاریخی کنونی از طریق معنای تاریخ غرب یا معنای تاریخ‌مندی انسان غربی و به منظور اعاده بنیادهای وجود تاریخی انسان غربی ضرورت یافته است. به نظر او، با توجه به نقشی که فلسفه برای فرهنگ غربی ایفا کرده است، مطالعات تاریخی‌اش با تاریخ فلسفه رابطه دارد. پس مقصود ملاحظات تاریخی او نه برآورده کردن علاقه به گذشته بلکه آشکار ساختن وحدت پنهان نظام‌های متضاد فلسفی و ارجاع هر تلاش فلسفی به ایده غایت‌شناختی‌ای است که به کل روندهای تاریخی جهت می‌بخشد. فیلسوف معاصر باید از موقعیت خود درون بستر تاریخی و وظیفه‌ای که می‌بایست به عنوان فیلسوف به عهده بگیرد آگاه باشد. آنچه باید آشکار شود تاریخ‌مندی درونی ذاتی فیلسوف و تحقق ایده فلسفه است. بنابراین، تاریخ فلسفه هوسرل را می‌توان در اصل فلسفه

1. Endstiftung- final establishment

لیلا سیاوشی

تاریخ دانست.^۱ نزد او تاریخ فلسفه به معنای تاریخ نظام‌های فلسفی نیست بلکه تاریخ فیلسوف‌ها به عنوان تلاش جمعی برای جستجوی «معنای انسان»^۲ است که باید به طور آگاهانه بررسی شود:

«اگر ما تأثیر پیشرفت ایده‌های فلسفی بر نوع بشر را به عنوان یک کل تصور کنیم باید به این نتیجه برسیم: تنها فهمی از درون جنبش فلسفه جدید از دکارت تاکنون که علی‌رغم همه تناقض‌هایش منسجم است، فهم وضعیت کنونی را ممکن می‌سازد.»^۳

او در ادامه می‌نویسد:

«نبردهای حقیقی زمان ما — تنها نبردهایی که مهم و معنادار هستند — نبردهای میان بشریتی است که از قبل فروپاشیده است و بشریتی که هنوز پابرجا است، اما برای حفظ خود یا یافتن خود جدید در حال نبرد است. نبردهای روحی حقیقی بشریت اروپایی به معنای دقیق کلمه، شکل نبردهای میان فلسفه‌ها یعنی میان فلسفه‌های شکاکانه — یا نافلسفه‌ها که این کلمه اما نه این وظیفه را حفظ می‌کنند — و فلسفه‌های واقعی و هنوز زنده را به خود می‌گیرد. اما زنده بودن فلسفه‌های واقعی عبارت از این واقعیت است که آنها برای معنای راستین و حقیقی خودشان و بنابراین، برای معنای بشریت حقیقی نبرد می‌کنند.»^۴

بنابراین هو سرل با پژوهش تاریخ فلسفه‌ورزی و ورود به تلاش‌های جمعی برای تبیین تاریخ فلسفه جدید به مثابه کشمکش بر سر معنای انسان، فلسفه را با خودش مواجه می‌سازد به نحوی که فلسفه باید به نخستین فرض‌های خود بازگردد و سرچشمه‌های خویش را روشن سازد.

نتیجه‌گیری

همه طرح زندگی هو سرل، همان‌گونه که بارها در سراسر تفکرش نشان داده است، زیستن فلسفی به منزله زندگی با فهم نقادانه از خویش و مسئولیت عقلانی خود بوده است. او وظیفه خود را شناسایی زندگی عقلانی و زیستن آن می‌داند.^۵ هوسرل در اواخر عمرش به سال ۱۹۳۵ با توجه به گرایش‌های رایج در فلسفه از جمله فعالیت‌های شاگردان قبلی‌اش همچون هیدگر، به غیر ممکن شدن دستیابی به ایده‌آل فلسفه به مثابه یک علم اذعان کرد. او با بیان اینکه «فلسفه به مثابه علم متقن — رویا به پایان رسیده است»، درصدد دست شستن از ایده‌آل خود نبود بلکه صرفاً به این حقیقت تلخ و یاس‌آور اذعان کرد که فیلسوفان این ایده‌آل را

1. Gurwitsch 2009: 452

2. Sinn des Menschen- the meaning of man

3. Husserl 1970: 14-15

4. Ibid: 15

5. Moran 2002: 185

نفهمیده‌اند و به تدریج به سمت انتخاب جایگزین‌های غیرعقلانی به جای فلسفه علمی وسوسه شده‌اند.^۱

اما هوسرل تا پایان تفکرش حتی در کشاکش بحران‌های اجتماعی زمانه‌اش و آنجا که موج اندیشه‌های خردستیز و نسبی‌گرا به راه افتاده بود، همچنان وفادار به ایده‌آل عقلانیت می‌ماند و در آخرین آثارش که به مفاهیمی همچون بحران، فروپاشی، انحطاط و بیماری فرهنگ اروپایی و... اشاره می‌کند چشم‌انداز رهایی از وضع بحران را پیش‌رو دارد و راه درمان فرهنگ بیمار اروپایی را نه در دست شستن از عقلانیت بلکه در دنبال کردن جدی آن و وظیفه فیلسوف را به دوش گرفتن مسئولیت حقیقی خود و بشریت می‌داند.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

1. Ibid: 189

فهرست منابع

رشیدیان، عبدالکریم، هوسرل در متن آثارش، تهران: نشر نی، چاپ اول ۱۳۸۴.

Buckley, R. P, *Husserl, Heidegger, and the Crisis of Philosophical Responsibility*, Kluwer Academic Publishers 1992.

Dancy, J. Sosa, E., *A Companion to Epistemology*, Wiley 1993.

Forman, Paul, “*Weimar Culture, Causality and Quantum Theory, 1918-1927: Adaptation by German Physicists and Mathematicians to a Hostile Intellectual Environment*”, *Historical Studies in the Physical Sciences*, Vol. 3, University of California Press, pp. 1-115, 1971.

Gurwitsch, A., *The Collected Works of Aron Gurwitsch (1901-1973)*, Fred Kersten, Volume 2, Springer 2009.

Husserl, Edmund, *the Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, David Carr, Northwestern University Press 1970.

Husserl, Edmund, “*Philosophy as a Rigorous Science*” trans. by Quentin Lauer in *Phenomenology and Crisis of Philosophy*, New York: Harper-Torchbooks, 1965.

Mohanty, J, N, *Edmund Husserl’s Freiburg Years*, Yale University Press 2011.

Moran, Dermot, *Introduction to Phenomenology*, Taylor & Francis 2002.

Rockmore, Tom, “*The concept of crisis and the unity of Husserl’s position*”, *Man and World*, Volume 17, Issue 3-4 pp 245-259, 1984.

Steiner, Gary, “*“This project is mad”: Descartes, Derrida, and the notion of philosophical crisis*”, *Man and World*, Kluwer Academic Publishers, Volume 30, Issue 2, pp 179-198, 1997.

Tieszen, Richard, *Science as a Triumph of the Human Spirit and Science in Crisis: Husserl and the Fortunes of Reason*, *Continental Philosophy of Science*, Gary Gutting, Wiley-Blackwell, 2005.

U ník, Lubica, “*Husserl’s Critique of the Mathematization of Nature: From Philosophy of Arithmetic to the Crisis of European Sciences*”, *Far Eastern University Colloquium*, Volume 3, No 1, 2009.



پښتونستان ښار، پښتونستان
پښتونستان ښار، پښتونستان