

# هوسرل و بحران علم اروپایی

کریم پورزید

کتاب بحران دربرگیرنده‌ی آخرین دیدگاه‌های هوسرل درباره‌ی فلسفه و علم معاصر است. در این کتاب ما با رویکرد خاص هوسرل درباره‌ی سرآغاز و خاستگاه اولیه‌ی علم، و نیز معنای آغازین آن آشنا می‌شویم. هدف هوسرل در این بازگشت تاریخی بررسی ماهیت علم و دگرذیسی آن در ادوار مختلف تاریخی – از جمله دوره‌ی رنسانس – است، دوره‌ای که از نظر هوسرل به ریاضی شدن طبیعت و جایگزینی پنهانی جهان حقایق مثالی شده به‌جای تنها جهان واقعی انجامید و به بیان دیگر به الگو قرارگرفتن علم طبیعت و روش‌های آن منتهی شد. هوسرل در کتاب بحران با تأملی تاریخی به بسط مفهوم جهان زندگی و علل ناکامی فیلسوفان دیگر در بسط محتوای این مفهوم می‌پردازد، مفهومی که از نظر هوسرل سرچشمه‌ی اعتبار همه‌ی بداهت‌های ممکن علوم و ریشه‌ی شناخت عالم عینی و علمی است. از نظر او علوم در فرایند تاریخی خود با تغییرات و پنهان‌سازی‌های معنی روبه‌رو شده‌اند، و از این رو باید ابتدا معنای اولیه‌ی علوم و فهم این سرآغازها را جست‌وجو کرد: «اما آنچه در ابتدا برای انجام این وظیفه مهم است تأمل درباره‌ی معنای اولیه‌ی علوم جدید، و پیش از همه علوم دقیقه‌ی طبیعت است زیرا علم اخیر علی‌رغم تمامی تغییرات معنی و تفسیر به رأی‌های بی‌جا برای صیوررت و وجود علوم تحصیلی جدید، فلسفه‌ی جدید و به‌راستی برای روح بشریت جدید اروپایی، در کل اهمیتی تعیین‌کننده داشته و هنوز هم دارد.»<sup>۱</sup>

براین اساس از نظر هوسرل علم مدرن در شکل‌دهی جدید به انسان اروپایی که با عصر رنسانس آغاز شده است، نقشی بسیار تأثیرگذار داشته است زیرا پیشرفت علوم در این دوره بسیار روزافزون بوده و موج فراگیر و فزاینده‌ای از موفقیت‌های نظری و عملی به دست آمده است. از نظر

هوسرل مواجهه‌ی انسان مدرن با مفهوم علم در دوره‌ی جدید سرآغاز شکل‌گیری بحران به وجود آمده است، بحرانی که از نظر او برای فهم آن باید مفهوم اروپا را از حیث غایت‌شناسی تاریخی اهداف نامحدود عقل طرح کرد و نشان داد که چگونه جهان اروپایی از صور معقول یعنی از روح فلسفه متولد شده است.

هوسرل در کتاب بحران (خطابه‌ی وین) برای تبیین نظریه‌ی خود، به آغاز شکل‌گیری علم، که در ابتدا با فلسفه یکی بوده، می‌پردازد؛ به همین دلیل به زادگاه روح و علم اروپایی، یعنی یونان پیش از میلاد مسیح (ع)، توجه می‌کند زیرا از نظر او پیدایش و گسترش فلسفه و علم ابتدا در این سرزمین شکل گرفته و به همین سبب بازشناسی معنای بحران بشریت اروپایی در پرتو بازگشت به این دوره نمایان می‌شود. هوسرل در آغاز، منظور خود از اروپا را توضیح می‌دهد:

«پرسش ما این است: چگونه باید شکل روحی اروپا را خصلت‌شناسی کرد؟ مقصود ما از اروپا، اروپا به لحاظ جغرافیایی نیست. همان‌طور که روی نقشه‌ها ترسیم شده ... در معنای رومی مستعمرات انگلیس، آمریکا و غیره آشکارا به اروپا تعلق دارند؛ در حالی که اسکیموها یا سرخ‌پوستان که به‌عنوان چهره‌های شگفت‌انگیز در بازارها به نمایش گذاشته می‌شوند یا کولی‌ها که دائماً در اروپا سرگردان‌اند به آن تعلق ندارند. در اینجا عنوان اروپا به‌وضوح به وحدت روحی زندگی، فعالیت، خلاقیت، با تمام غایات، علائق، نگرانی‌ها و کوشش‌هایش، با همه تولیدات فعالیت غایت‌مندش، با نهادها و سازمان‌هایش بازمی‌گردد. در این‌جا عملکرد انسان‌های منفرد در جوامع متعدد و در مراتب متفاوت است: در خانواده‌ها، در قبیله‌ها در ملت‌هایی که همه از درون و به‌طرزی روحی و چنان که گفتیم در وحدت یک شکل روحی با همدیگر ارتباط یافته‌اند.»<sup>۲</sup>

در ادامه هوسرل ویژگی‌های شکل روحی اروپا را این چنین توضیح می‌دهد:

«ما باید آن ایده‌ی فلسفی حال در تاریخ اروپا، یا به عبارتی آن غایت‌شناسی حال در تاریخ اروپا را نمایش دهیم که از دیدگاه بشریت کلی خودش را به‌عنوان به‌صحنه آمدن و آغاز تکاملی یک عصر جدید بشری می‌شناساند - عصر بشریتی که اکنون می‌کوشد در شکل‌بخشی آزادانه به وجودش، یعنی به هستی تاریخی‌اش از طریق ایده‌های عقل، از طریق رسالت‌های نامتناهی، زندگی کند و جز بدین شیوه نمی‌تواند زندگی کند.»<sup>۳</sup>

براین اساس از نظر هوسرل هر شکل روحی ضرورتاً در یک مکان تاریخی یا در یک زمان تاریخی خاص پدید می‌آید و سیر روح اروپایی نیز چنانچه به‌صورت منطقی جست‌وجو شود به یونان پیش از میلاد منتهی می‌شود. طبق دیدگاه هوسرل، در این دوره - یعنی در یونان قرن هفتم و ششم پیش از میلاد - رویکرد کاملاً جدیدی نسبت به جهان پیرامون پدید آمد که نتیجه‌اش شکل‌گیری یک ساخت روحی کاملاً متفاوت نسبت به اقوام و جوامع گوناگون بود. این ساخت روحی جدید، که به یک صورت فرهنگی تبدیل شد، متمایزکننده‌ی این قوم از اقوام دیگر محسوب می‌شود. از نظر هوسرل این شاخص همانا «فلسفه» است که در معنای اولیه و آغازین خود چیزی جز علم عام یا علم

به جهان نبود. هوسرل ظهور فلسفه در یونان باستان را هم‌بسته با شکل روحی انسان اروپایی در نظر می‌گیرد و لحاظ چنین امری را نیز برای خصلت‌شناسی شکل روحی اروپا و بازشماری ویژگی‌های آن بسیار مفید و مؤثر قلمداد می‌کند. از نظر او ظهور فلسفه جریانی تاریخی را پدید آورد که بعدها در فرایند آن افراد، ملل و جوامع تحت ارگانیسمی واحد و ویژه به نام «اروپا» که از ملل گوناگون تشکیل شده بود، گرد آمدند. هوسرل ویژگی و فصل تمایز این جریان تاریخی را گرایش به هنجارهایی می‌داند که برای همگان معتبر باشد - هنجارهایی که همچون ایده‌ی علم فرازمانی و مطلق باشد و آشکارا با مفهوم فلسفه به‌مثابه علم عام، که در ذهن یونانیان شکل گرفته بود، مطابقت داشته باشد. از نظر هوسرل با شکل‌گیری چنین مفاهیمی انسان به تدریج به انسان جدیدی تبدیل شد و در معرض جریانی پیش‌رونده قرار گرفت زیرا پیوند و نسبی جدید میان او با عالم پدیده آمده بود. این انسان جدید اگرچه در محیطی متناهی و محدود می‌زیست اما رو به سوی قطب‌های نامتناهی داشت. از نظر هوسرل اتخاذ چنین رویکردی به‌لحاظ توسعه و رشد فلسفه و اجتماعات فلسفی اولین بار در یونان به وقوع پیوست و در آن محیط مفاهیمی همچون حقایق کلی، علم عام، امر متناهی، و به‌طور کلی یک رویکرد نظری محض نسبت به جهان پدید آمده بود: «فقط در نزد یونانیان شاهد علاقه‌ای مادام‌العمر به ماهیت جدید «رویکرد نظری» محض هستیم ... آنان نه در عزلت بلکه با یکدیگر و برای یکدیگر - در کاری مشترک و متحد به‌شکل گروهی - برای پدیدآوردن تئوریا و نه چیزی غیر از آن، تلاش می‌کردند که رشد و تکامل دائمی آن با گسترش محافل همکاران و توالی نسل‌های پژوهش‌گران نهایتاً به‌صورت اراده‌ای به‌معنای رسالتی مشترک و نامتناهی درآمد. خاستگاه تاریخی رویکرد نظری در یونان است.»<sup>۴</sup>

مطابق دیدگاه هوسرل، یونانیان با اتخاذ چنین رویکردی توانستند از طریق ایده‌های عقل به تأمل نظری درباره‌ی جهان بپردازند و در پرتو آن درباره‌ی امور نامتناهی، ارزش‌های مطلق، حقیقت فی‌نفسه و غیره ... که از سنخ اشیاء و امور تجربه‌پذیر و واقعی نبودند، بیندیشند. هوسرل ریشه‌ی رویکرد نظری را در یک رویکرد اولیه‌ی طبیعی، که ناشی از زندگی طبیعی است، می‌بیند. این رویکرد اولیه ابتدایی‌ترین صورت طبیعی تمام فرهنگ‌ها - عالی یا پست - محسوب می‌شود و هر رویکرد دیگری صورت تغییر یافته‌ای از این رویکرد اولیه است:

«خصلت‌های این رویکرد ماهیتاً اولیه، یعنی شیوه‌ی تاریخی - بنیادی هستی‌انسانی را چگونه باید مشخص کرد؟ پاسخ ما این است: انسان‌ها همواره به‌خاطر تولید نسل در جماعات، خانواده‌ها، قبیله‌ها، و مللی زندگی کرده‌اند که به‌نوبه‌ی خود با درجات متفاوتی از پیچیدگی به گروه‌های اجتماعی خاص تقسیم شده‌اند. اکنون می‌توان زندگی طبیعی را زندگی‌ای دانست که به‌شیوه‌های خام و مستقیم معطوف است به جهان، جهانی که همیشه به معنایی معین به‌عنوان افقی کلی برای آگاهی حاضر است بی‌آن که به‌صورت موضوعی [برای تأمل] درآید. آنچه به‌صورت موضوع درمی‌آید چیزی است که شخص متوجه و معطوف به آن است. زندگی بیدار همیشه جهت‌گیری توجه است به سوی این یا آن چیز، معطوف‌بودن به سوی آن

به‌عنوان غایت یا وسیله، به‌عنوان مربوط یا نامربوط، به سوی جالب یا بی‌تفاوت، به سوی خصوصی یا عمومی، به سوی چیزی که روزمره لازم است یا چیزی که به‌گونه‌ای غیرمنتظره جدید است. همه‌ی این‌ها در افق جهان قرار دارند، اما انگیزه‌های خاصی لازم است که شخصی که درگیر در این جهان زندگی بوده است تغییر جهت دهد و خود جهان را به موضوع توجه خود تبدیل، و علاقه‌ای پایدار به آن ایجاد کند.<sup>۵</sup>

هوسرل در ادامه برای تبیین بهتر رویکرد طبیعی اولیه بیان می‌کند که هر انسانی به اجتماع زیستی خاص خود تعلق دارد و دارای علائقی طبیعی است. چگونگی مواجهه‌ی او با جهان و پدیده‌های موجود در آن، و به‌طور کلی ارتباط و نسبت میان او با جهان براساس این رویکرد خاص شکل می‌گیرد. براین اساس، تغییر رویکرد می‌تواند موجب رویکردی جدید شود که به‌صورت یک عادت در سراسر زندگی او باقی بماند و سبب گرایش و تمایل او به غایت‌های جدید شود. از نظر هوسرل ممکن است این غایت‌ها سبب گرایش‌های جدیدی شوند که انسان در پی تحقق‌بخشیدن به آن‌ها است و از این رو آن‌ها را در شکل‌ها و صورت‌های فرهنگی تجسم می‌بخشد. براساس این دیدگاه، پس از ظهور رویکرد جدید دو احتمال وجود دارد: نخست آن که این رویکرد تابع علائق طبیعی زندگی شود و همچون گذشته در محدوده‌ی رویکرد طبیعی باقی بماند و به‌شیوه‌ای خام به جهان پیرامون خود بنگردد یا آن که تغییری در این رویکرد اولیه و طبیعی که معطوف به غایات عملی است حاصل شود و او را از یک رویکرد اسطوره‌ای جدا سازد و به رویکرد دیگری که یک رویکرد نظری است رهنمون سازد، رویکردی که از توجه به نیازهای اولیه فراتر می‌رود و به شناخت حقیقت و درک ماهیت این جهان می‌پردازد.<sup>۶</sup> به‌بیان دیگر، با ظهور رویکرد نظری تعلیق ارادی هر پراکسیس طبیعی و عملی ممکن می‌شود. مطابق دیدگاه هوسرل همین ویژگی یعنی ظهور و پیدایش رویکرد نظری در یونان پیش از میلاد سبب تمایز آنان از اقوام دیگر می‌شد، زیرا فلسفه‌های شرقی در رویکرد طبیعی (یا به‌بیان دیگر در رویکرد اسطوره‌ای) محصور بودند. هوسرل بر این باور است که در ساختار رویکرد اسطوره‌ای، جهان به‌عنوان یک کلیت موضوعیت پیدا می‌کند، اما به شیوه‌ای عملی. در اینجا منظور هوسرل از اصطلاح عملی این است که در چنین رویکردی کل جهان تحت سیطره‌ی نیروهای اساطیری است که سرنوشت انسان با واسطه یا بی‌واسطه به آن‌ها بستگی دارد. از این‌رو، در این رویکرد براساس یک جهان‌بینی خاص آن علائق و غایات عملی مورد نظر قرار می‌گیرد و شخص نیز براساس چنین رویکردی تنها به این می‌اندیشد که چگونه و از چه طریق نیروهای اساطیری بر رویدادهای عالم تسلط دارند و چگونه خود اساطیر تابع یک نظام بالاترند، نظامی که در آن تقدیر و سرنوشت همه‌ی موجودات از پیش معین و مشخص شده است.<sup>۷</sup>

براساس چنین تحلیلی می‌توان اذعان کرد که میان رویکرد نظری که ناظر به شناخت حقایق کلی عالم است، با رویکرد طبیعی یا اسطوره‌ای که ناظر به غایت‌ها یا اهداف روزمره‌ی زندگی طبیعی است تفاوت آشکاری وجود دارد. از نظر هوسرل فیلسوفان یونان باستان – نظیر افلاطون و ارسطو – چنین رویکرد نظری را اتخاذ کرده بودند؛ رویکردی که در آن انسان به «مشاهده‌گر غیرمشارک»

جهان تبدیل می‌شود و از همه‌ی علائق طبیعی و عملی چشم می‌پوشد و از این طریق تمام توجه خود را به غایت فی‌نفسه یا حوزه‌ی خاص علاقه‌ی نظری معطوف می‌کند. هوسرل در ادامه بیان می‌دارد که نحوه‌ی تعامل هریک از ملل با جهان با توجه به این دو رویکرد مشخص می‌شود و مفهوم حقیقت نیز در چنین گستره‌ی خاصی معین می‌شود. براین اساس، در دو رویکرد طبیعی یا اسطوره‌ای حقیقت تنها به معنای واقعیات روزمره‌ی زندگی است، واقعیاتی که مطابق با عرف و عادات طبیعی مردم است. این در حالی است که حقیقت مورد نظر در رویکرد نظری «حقیقت فی‌نفسه» است، حقیقتی که فراتر از عرف، عادت و سنن است و معنایی جز «حقیقت واحد و یکسانی که برای همه معتبر است»<sup>۸</sup> ندارد. بدین ترتیب از نظر هوسرل ظهور یک جریان تاریخی در یونان باستان سبب ایجاد دگرگونی بنیادین در فرهنگ و تمدن بشری می‌شد، دگرگونی که به سرعت به خصلتی فراملی تبدیل شد و شکل روحی اروپا را تحت تأثیر خود قرار داد - شکل روحی که به گفته‌های فوق از فلسفه با توجه به رویکرد نظری‌اش پدید آمده بود. در نهایت می‌توان افزود که هوسرل برای تبیین بحران کنونی انسان اروپایی به تأمل درباره‌ی سرآغازهای شکل‌گیری صورت روحی که در استقرار اولیه و آغازین خود براساس ظهور فلسفه و نگرش خاص آن پدید آمد و از طریق نگرش نظری و عام خود در تدوین این صورت روحی نقش بسیار بزرگی را ایفا کرد. به همین دلیل است که هوسرل برای تحلیل بحران بشریت جدید اروپایی به تحلیل فلسفه‌ی جدید و حیات فرهنگی شکل‌گرفته براساس آن می‌پردازد:

«زیرا مطابق با آنچه پیشاپیش گفته شد، استقرار آغازین این فلسفه‌ی جدید همان استقرار آغازین بشریت جدید اروپایی است - بشریتی که دقیقاً و تنها از طریق فلسفه‌ی جدیدش تلاش می‌کند تا در مقابل عصر میانه و عصر قدیم خود را به‌نحو بنیادین نوسازی کند.»<sup>۹</sup>

### علل بحران

همان‌طور که در بخش پیشین گفته شد ایده‌ی فلسفه به‌مثابه علم عام در دوره‌ی جدید دست‌خوش دگرگونی شد و تنها معنای صوری یک علم جامع و فراگیر را یافت. در این دوره بشریت جدید اعتقاد خود به آرمان فلسفه‌ی عام را از دست داد، آرمانی کلی که فروپاشی آن به‌منزله‌ی فروپاشی اعتقاد به عقل بود: «در صورتی که عقل محتوای روشن نظام‌های مربوط به معرفت (یعنی معرفت عقلانی اصیل)، مربوط به ارزش حقیقی و اصیل (ارزش‌های اصیل به‌عنوان ارزش‌های عقل) و مربوط به عمل اخلاقی (عمل حقیقتاً خیر یا عمل مربوط به عقل عملی) است؛ عقل در اینجا عنوانی برای همه‌ی مفاهیم و آرمان‌های مطلق، ابدی، فوق زمانی و بی‌قیدوشرط معتبر است.»<sup>۱۰</sup>

از نظر هوسرل محور چنین مفاهیم مابعدالطبیعی به‌طور قطع عقل است، زیرا در پرتو آن هر معنایی از جهان ممکن می‌شود و بر بنیان آن می‌توان به همه‌ی اشیاء، ارزش‌ها و غایات معنا بخشید. هوسرل براین گمان است که با ظهور عصر جدید و تزلزل تدریجی عقل موجی از شکاکیت، انسان اروپایی را فرا گرفته و مسیر اولیه‌ی عقل را تغییر داده است؛ مسیری که در سرآغاز اصلی خود

ایده‌ی والای شناخت کلی از تمامیت آنچه را که هست، برای خود از پیش فرض کرده بود. در این دوره شکاکیت بر اعتبار جهان تجربه‌شده - جهانی که به‌طور مستمر برای ما حضور دارد - تأکید می‌ورزد اما براساس چنین عینیت‌گرایی و به‌لحاظ اشکال مختلف طبیعت‌گرایی خود از عقل یا وجود ایده‌های عقل در جهان چشم می‌پوشد و از این طریق حقیقت را تنها به‌عنوان حقیقت عینی (طبیعی یا ریاضی) مورد توجه قرار می‌دهد که این خود مطابق دیدگاه هوسرل سبب دگرگونی شکل‌بندی روح انسان اروپایی و در نتیجه بحران بشر اروپایی خواهد شد:

«من نیز یقین دارم که بحران اروپا ریشه در عقلانیتی دارد که به کج‌راهه رفته است. اما نباید این امر را به این معنا دریابیم که عقل به‌طور کلی شر است یا این که برای هستی انسان به‌طور کلی اهمیتی ثانوی دارد. عقلانیت به آن معنای والا و اصیلی که ما از آن سخن می‌گوییم به‌معنای آغازین یونانی آن که در دوره‌ی کلاسیک فلسفه‌ی یونانی یک ایده‌ال تبدیل شد بی‌تردید هنوز نیازمند روشن‌سازی‌های بسیار از طریق تأمل درباره‌ی خویش است؛ اما این عقلانیت باید در شکل بالغ و پخته‌اش برای هدایت تکامل ما فراخوانده شود. از سوی دیگر ما بی‌درنگ می‌پذیریم (و ایده‌الیسم آلمانی مدت‌ها قبل از ما به این بصیرت دست یافته است) که مرحله‌ای از تحول خرد که در عقل‌گرایی عصر روشنگری جلوه‌گر شده است. خطا، گرچه خطایی قابل فهم بود.»<sup>۱۱</sup>

مطابق با دیدگاه هوسرل راسیونالیسم در دوره‌ی جدید، یعنی از رنسانس تا به حال، خود را به‌عنوان عقلانیت فلسفی معرفی کرده است، عقلانیتی که مشخصه‌ی اصلی فلسفه‌ی این دوره محسوب می‌شود. از نظر هوسرل، در این دوره به‌تبع چنین تصویری، تمام علوم دچار نوعی خامی یا ساده‌لوحی شده‌اند که به عینیت‌گرایی و به اشکال مختلف ناتورالیسم می‌انجامد تا آنجا که حتی نفس را نیز از سنخ اشیاء طبیعی در نظر می‌گیرد:

«طبیعت‌گرا ... هیچ چیزی را به غیر از طبیعت و پیش از همه طبیعت فیزیکی را در نظر نمی‌گیرد. همه‌ی آنچه هست یا «خود» فیزیکی است و به پیوستگی یک‌پارچه‌ی طبیعت فیزیکی تعلق دارد، یا اگر هم امر روانی است متغیر وابسته‌ی محض امر فیزیکی است.»<sup>۱۲</sup>

هوسرل بر این باور است که یکی از ویژگی‌های اصلی طبیعت‌گرایی توجه صرف به فاکت‌ها و براین اساس طبیعی‌کردن تمام ایده‌ها، آرمان‌ها و هنجارهای مطلق است. هوسرل در این بخش برای تبیین چنین دیدگاهی به مواجهه‌ی اولیه‌ی انسان با طبیعت پیرامونش می‌پردازد. از نظر او انسان طبیعی با جهان پیرامون خود که در ابعادی مکانی - زمانی برای او گسترش یافته، در ارتباط است تا جایی که خود را جزئی از این جهان پیرامون قلمداد می‌کند و در رویکرد نظری خود نیز به این عالم و آنچه که در آن هست توجه می‌کند. براین اساس، فلسفه با جهان‌شناسی آغاز می‌شود و بدیهی است که در مرحله‌ی نخست نگاه انسان معطوف به طبیعت جسمانی باشد، زیرا هر آنچه که در گستره‌ی این جهان مکانی - زمانی بسط یافته حداقل به‌لحاظ بنیان خود وجودی جهانی دارد؛ و بنابراین به‌مثابه یک واقعیت به جهان مکانی - زمانی مربوط می‌شود که در این معنا همه‌ی رویدادهای روحی، رویدادهای مربوط به آگو همچون تفکر، اراده، تجربه و ... عینیتی خاص دارند (از

نظر هوسرل طبیعت در این معنا یک کل متجانس و به هم پیوسته است و موجودات از این حیث که دارای امتداد هستند با دیگری یکسان و همانند هستند.<sup>۱۳</sup>

با توجه به گفته‌های فوق آشکار است که طبیعت امری منتهای نیست، بلکه امری نامتناهی و نامحدود است که معنای اولیه‌ی نامتناهی نیز از طریق شبیه‌سازی مقولات کمی (نظیر اندازه، عدد، شکل، نقطه و ...) موجود در طبیعت کشف شده است. طبق دیدگاه هوسرل، با پیشرفت تدریجی علوم طبیعی و هم‌زمان با آن، اکتشاف مفاهیم نامتناهی توسط آنان چنین باوری در ذهن آنان ایجاد شد که می‌توان براساس رویکرد خاص و نیز روش ویژه‌ی خود بر قلمرو نفس نیز تسلط یافت و برپایه‌ی شیوه‌ی مورد استفاده در علوم طبیعی، هر امر روحی را نیز مورد تحلیل قرار داد. از نظر هوسرل چنین اعتقادی حتی در همان ابتدای ظهور فلسفه در ماتریالیسم و دترمینیسم دموکریتوس نیز پدید آمده بود. در دوره‌ی جدید، با توجه به پیشرفت‌های روزافزون علوم طبیعی این گمان به وجود آمد که علوم طبیعی قادر به کشف اسرار روح هستند، زیرا روح یک واقعیت است و به لحاظ عینی وجود دارد و چنان که هست بر بنیاد جسم زنده قرار دارد.<sup>۱۴</sup> پس بر پایه‌ی چنین تفسیری باید برای توضیح و تبیین روح به تبیین امر فیزیکی پرداخت، چرا که تنها در پرتو چنین تحلیل فیزیکی می‌توان به ماهیت روح و ویژگی‌های آن پی برد. چنین استنباطی از عالم که تنها در آن واقعیات فیزیک و علل جسمانی مورد توجه قرار می‌گیرند باعث گسترش «عینیت‌گرایی» شد؛ موضوعی که به شکلی ساده‌لوحانه و سطحی و به نسبت ماهیت تک‌بعدی خود از روح به مثابه یک واقعیت چشم‌پوشی می‌کرد. از نظر هوسرل در دوره‌ی جدید وجود چنین تلقی‌ای شروع بحران در اروپا را شکل‌دهی می‌کند. در این دوره «عینیت‌گرایی» با روش خاص خود و بدون توجه به ذهنیتی که علم را محقق و به انجام می‌رساند، به حذف آنچه که ذهنی است می‌پردازد<sup>۱۵</sup> و آنچه را که درباره‌ی واقعیت‌های خارجی صادق است به همان نسبت به امور روحی و روانی تعمیم می‌دهد. رسوخ چنین تفکری در غرب، یعنی گرایش به عینیت‌گرایی و تحلیل صرفاً فیزیکی پدیده‌ها، خود سبب انحطاط عقل (که به همه چیز معنا می‌بخشد) شده است. انحطاطی که با رویکرد بشر جدید اروپایی به دلیل سوء تعبیرهای خاص‌اش از مفهوم عقل پدید آمده است، این سوء‌تعبیرها او را به «عینیت‌گرایی» و طبیعت‌گرایی متمایل، و از عقل‌گرایی که نقش عمده‌ای در استقرار اولیه‌ی فرهنگ اروپایی داشت دور کرده است. از نظر هوسرل بشر اروپایی برای رفع این بحران راهی جز این ندارد که دوباره از روح فلسفه سر برآورد تا از این طریق بتواند به سرچشمه‌ی اصیل عقل‌گرایی بازگردد.

### ریاضی‌کردن طبیعت از سوی گالیله

بی‌شک گالیله یکی از پیشگامان علم مدرن محسوب می‌شود؛ علمی که در قرن شانزدهم با معنایی متفاوت از آنچه که هندسه‌ی اقلیدسی و علم یونانی بیان می‌کرد به تفسیر جهان و طبیعت می‌پرداخت. هوسرل بر این باور است که گالیله به‌عنوان یکی از پیشروان این عصر کوشید تا طبیعت را تماماً ریاضی کند و همه‌ی رویدادهای زمانی - مکانی را در صورتی مثالی (ریاضی) یعنی براساس

نسبت‌های دقیق ریاضی بیان کند. براین اساس از نظر گالیله طبیعت کتابی است که به‌زبان ریاضی نوشته شده است و حروف این کتاب را مثلث‌ها، دوایر و دیگر اشکال هندسی تشکیل می‌دهند که بدون آن انسان نمی‌تواند کلمه‌ای از کتاب را بفهمد و این بدان معناست که از نظر گالیله کتاب طبیعت را باید به‌زبان علوم ریاضی مطالعه کرد و نتایج آن را نیز باید به‌همان صورت – یعنی به‌صورت نظریه‌ی فیزیکی – مطرح کرد. بدین ترتیب از نظر گالیله ساختار جهان واقعی مبتنی بر حقایق مثالی ریاضیات است و طبیعت تنها از طریق به‌کارگیری نسبت‌های کمی و ساحت‌های ریاضی قابل تعیین است. براساس چنین دیدگاهی تمام کوشش‌های گالیله صرف این شد که میان ایده‌های واقعی و تجربی جهان و مفاهیم ریاضی پیوند برقرار سازد؛ کاری که از نظر هوسرل منتهمی می‌شود به «جایگزین شدن نهانی جهان حقایق مثالی مبتنی بر ریاضیات به‌جای تنها جهان واقعی که بالفعل از طریق ادراک داده می‌شود، یعنی جهانی که همواره تجربه می‌شود و همواره تجربه‌پذیر است.»<sup>۱۶</sup> طبق دیدگاه هوسرل، در جهان واقعی یا جهان پیرامون ما که متعلق ادراکی ما به‌طور مستقیم و بی‌واسطه است، ما نه اجسام هندسی - مثالی بلکه اجسامی را که هستند تجربه می‌کنیم، به‌عبارت دیگر در جهان واقع ما با هر چیزی جز ممکنات مثالی که باید برحسب نسبت‌های دقیق ریاضی بیان شوند (چنان که گالیله فرض کرده بود) مواجه می‌شویم. هوسرل در کتاب بحران معنای ریاضی‌کردن طبیعت را چنین بیان می‌کند:

«در جهان پیرامونی که به‌نحو شهودی داده شده باشد، با معطوف‌ساختن انتزاعی نگاه‌مان به اشکال مکانی - زمانی «اجسام» را تجربه می‌کنیم اما نه اجسام مثالی هندسی را، بلکه دقیقاً اجسامی را که بالفعل تجربه می‌کنیم، همراه با محتوای بالفعل تجربه است. هر قدر هم آن‌ها را به‌دلخواه در تخیل‌مان تغییر دهیم ممکنات آزاد و به‌یک معنا مثالی را که با این کار به دست می‌آوریم به‌هیچ وجه ممکنات مثالی هندسه نیستند، یعنی اشکالی به‌شیوه‌ی هندسی محض نیستند که بتوان در فضای مثالی ترسیم کرد ... از این رو فضای هندسی به‌معنای چیزی مثل فضای قابل تخیل یا به‌طور کلی فضای هر جهان به‌دلخواه قابل تخیل (یا تصور) نیست. تخیل فقط می‌تواند اشکال محسوس را به اشکال محسوس دیگر تبدیل کند. چنین اشکالی چه در واقعیت چه در تخیل فقط در تدرج‌شان قابل تصورند: با استقامت، پهنای یا گردی کم‌تر یا بیشتر، و غیره...

بر پایه‌ی عمل تکمیل‌کردن و پیشرفت آزادانه به سوی افق‌های قابل تصور تکمیل‌سازی «هرچه بیشتر»، «اشکال حدی» پدیدار می‌شوند که سلسله‌های تکمیل‌شونده‌ی خاصی به سوی آن‌ها به‌مثابه قطب‌هایی غیر قابل تغییر و دست‌نیافتنی میل می‌کنند. اگر به اشکال مثالی علاقه داشته باشیم و پی‌گیرانه بخواهیم آن‌ها را معین و مشخص کنیم و برپایه‌ی اشکال قبلاً تعیین شده اشکال جدیدی بسازیم «هندسه‌دان هستیم». همین امر در مورد حیطة‌ی وسیع‌تری که بعد زمان را در بر می‌گیرد نیز صادق است: ما ریاضی‌دانان اشکال محضی هستیم که صورت کلی آن‌ها صورت توأمی مثالی‌شده‌ی مکان - زمان است.»<sup>۱۷</sup>



بدین ترتیب گالیله مطابق با مفاهیم خاص و آموزه‌های ویژه‌ی خود درباره‌ی جهان، آن را یکسره با ریاضیات محض، و نیز با روش‌های اندازه‌گیری که در آن علم متداول است مرتبط می‌دانست، زیرا از نظر طبیعت در وجود فی‌نفسه خود ریاضی است و ریاضیات محض نیز متکفی شناخت چنین نیست‌های ریاضی موجود در طبیعت است. در این‌جا این پرسش مطرح می‌شود که چگونه و از چه طریقی گالیله به مثالی‌کردن جهان طبیعت پرداخت:

«گالیله خود وارث هندسه‌ی محض بود. هندسه‌ی به ارث رسیده، شیوه‌ی به ارث رسیده‌ی مفهومی‌کردن، اثبات‌کردن و ساختن «شهودی» دیگر هندسه اولیه نبود، زیرا در این‌گونه «شهودی‌بودن» هندسه تهی از معنی بود. حتی هندسه‌ی قدیم هم در نوع خود فنی بود که از سرچشمه‌های شهود حقیقتاً بی‌واسطه و اندیشه‌ی اساساً شهودی دور شده بود. سرچشمه‌هایی که این به‌اصطلاح شهود هندسی - شهودی که با حقایق مثالی ارتباط دارد - در ابتدا معنای خود را از آن‌ها اخذ کرده بود. هندسه‌ی حقایق مثالی مقدم بر فن عملی مساحی بود که چیزی از حقایق مثالی نمی‌دانست، با این حال چنین دستاورد بیش‌هندسی بنیانی معنایی برای هندسه، بنیانی برای خلق عظیم مثالی‌کردن بود. این مثالی‌کردن شامل خلق جهان مثالی هندسه یا به‌عبارت دقیق‌تر روش‌شناسی تعیین عینیت بخش حقایق مثالی توسط ساخت‌هایی بود که موجودیت ریاضی را پدید می‌آورند. این که گالیله درباره‌ی دستاورد معنی‌بخش اولیه به‌مثابه مثالی‌کردن عملی‌شده بر زمینه‌ی اصلی کل حیات نظری و عملی - جهان مستقیماً شهودشده (به‌ویژه جهان شهودشده‌ی اجسام در تجربه) که به ساخت‌های مثالی هندسه منتهی شد، هیچ پژوهشی نکرد غفلتی سرنوشت ساز بود. او درباره‌ی این که چگونه تغییر خیالی آزادانه‌ی این جهان واشکال آن، نه به اشکال دقیق بلکه فقط به اشکال ممکن شهودپذیر در تجربه منتهی می‌شود و نیز درباره‌ی این که چه نوع انگیزه و دستاورد جدیدی برای مثالی‌کردن حقیقتاً هندسی مورد احتیاج است، دقیقاً تأمل نکرد.»<sup>۱۸</sup>

بدین‌ترینب گالیله هندسه را با شهود پیشین و بی‌واسطه بدیهی‌اش به‌عنوان الگوی تبیین‌گر جهان شهودی ما در نظر گرفت، و از این حقیقت که ما در این جهان پیش‌داده‌ی شهودی چیزی از حقایق مثالی هندسی پیدا نمی‌کنیم، چشم‌پوشی کرد. به‌نظر هوسرل، گالیله تصور کرده بود که اشکال هندسی - نظیر دایره یا سه‌ضلعی و ... - موجوداتی مثالی‌اند و قطب‌های حدی مثالی محسوب می‌شوند که در بی‌نهایت قرار دارند. از نظر گالیله این قطب‌های حدی با تمام اشکال هندسی که در ادراک حاضر می‌شوند قابل قیاس‌اند، همچنان که کل تجربه‌ی ادراکی ما را نیز شامل می‌شوند. براین اساس علوم ریاضی و هندسه به‌عنوان الگو و شکلی از نمادها آنچه را که آشکارکننده‌ی جهان پیرامونی ما است، در بر می‌گیرند و در پرتو روش استنتاجی خود و همچنین ساختار قیاسی‌شان به تبیین ساختار عالم می‌پردازند. هوسرل انگیزه‌ی گالیله از ریاضی‌کردن عالم را به تصور او از ریاضیات به‌عنوان قلمرو شناخت عینی و اصیل اسناد می‌دهد زیرا از نظر گالیله روش به‌کار گرفته شده در این علم می‌تواند ما را در دست‌یابی به حقایق عینی علمی نسبت به جهان واقعی خود یاری کند:

«در ریاضی‌کردن هندسی و طبیعی - علمی ... ما جهان زندگی را با هیأت کاملاً نظام‌یافته‌ای از ایده‌ها - هیأتی از به‌اصطلاح حقایق عینی علمی - اندازه می‌گیریم یعنی از طریق روشی که امیدواریم بتواند به‌طور واقعی در مورد هر چیزی به کار می‌رود ... ریاضیات و علوم ریاضی به‌عنوان هیأتی از ایده‌ها، یا به‌عنوان هیأتی از نمادهای نظریه‌های نمادین ریاضی، هر آنچه را که برای دانشمندان و به‌طور کلی فرهیختگان معرف جهان زندگی است، در بر می‌گیرد و آن را مانند طبیعت به‌لحاظ عینی بالفعل و حقیقی سامان می‌دهد.»<sup>۱۹</sup>

از نظر هوسرل، گستره‌ی ریاضی‌کردن جهان از سوی گالیله تا آن‌جا پیش رفت که حتی وی کیفیات محسوس را نیز به مقادیر قابل اندازه‌گیری تقلیل داد، به‌این معنا که او آنچه را که ما به‌صورت صداها یا رنگ‌ها و ... در خود اشیاء احساس می‌کنیم چیزی جز اندازه و شکل و حرکت کند و تند و ... در نظر نمی‌گیرد. براین اساس همه‌ی کیفیات محسوس و پدیده‌های انضمامی به‌مثابه پدیده‌های ذهنی فاعل شناسا در نظر گرفته می‌شوند و تنها راه تبیین آن‌ها نیز با خواص و ویژگی‌های علم ریاضی مورد ارزیابی قرار می‌گیرد تا آن‌جا که هر چیزی که از طریق کیفیات حسی ویژه‌اش، خود را چیزی واقعی نشان می‌دهد باید نمایه‌ی ریاضی خاص خودش را در حوزه‌ی اشکال داشته باشد یا به‌تعبیر دیگر قابلیت تبدیل شدن به ریاضی را فی‌نفسه داشته باشد:

«با تفسیر مجدد و ریاضی‌گونه‌ی گالیله از طبیعت، حتی در فراسوی قلمرو طبیعت که با این بازتفسیر عمیقاً مرتبط بود، نتایج نادرستی تثبیت شدند و بر تمام تحولات بعدی نظریات درباره‌ی جهان (تا زمان حاضر) حاکم شدند. منظور من آموزه‌ی مشهور گالیله درباره‌ی خصلت صرفاً ذهنی کیفیات حسی خاص است که اندکی پس از او به‌نحوی منسجم به‌وسیله‌ی هابز به‌عنوان آموزه‌ی ذهنی بودن تمام پدیده‌های انضمامی طبیعت حساً شهودی و جانی به‌طور کلی صورت‌بندی شد. [از دیدگاه این نظریه‌ها] پدیده‌ها فقط در فاعل شناسا [سوژه] وجود دارند؛ آن هم صرفاً به‌مثابه نتایج علی‌رودادهایی که در طبیعت حقیقی رخ می‌دهند، رویدادهایی که فقط با خواص ریاضی موجودند. اگر جهان شهودی زندگی ما صرفاً ذهنی باشد پس تمام حقایق متعلق به زندگی ماقبل علمی و فراعلمی که به هستی واقعی آن مربوط‌اند فاقد ارزش‌اند.»<sup>۲۰</sup>

از نظر هوسرل این طرح گالیله آشکارا در شکل‌گیری یک ساختار مفهومی محض از جهان واقعی، جهانی که متعلق ادراکی ما است، مؤثر بود - طرحی که آشکارا یادآور نظریه‌ی افلاطون درباره‌ی جهان حقیقی در مقابل جهان فیزیکی و واقعی بود. براین اساس، باید تمایز بنیادینی را میان نموده‌های ادراکی طبیعت و ساختار حقیقی و ریاضی عالم قائل بود و همه‌ی هیأت‌ها و پدیده‌های انضمامی جهان را به یک ساختار حقیقی که در کلیت خود کاملاً هندسی است، تقلیل داد. زیرا تنها با این عمل می‌توان به ماهیت اساساً حقیقی آن با روابط کمی و ریاضی دست یافت. به‌باور هوسرل این شیوه جهان واقعی ما را به دو جهان تجزیه کرد: جهانی که از یک سو دربرگیرنده‌ی طبیعت فی‌نفسه و جهان انضمامی ما شد، و جهانی که از سوی دیگر از این ویژگی مستثنی بود و به‌نحو

دیگری وجود داشت (جهان روحی). از نظر هوسرل دوباره شدن جهان و دگرگونی معنای اولیه‌ی آن نتیجه‌ی الگوبرداری از علم طبیعت یا عقلانیت طبیعی - علمی بود، کاری که در دوره‌ی جدید باید گالیه را به‌عنوان یکی از پیشتاژان آن معرفی کرد:

«دوباره شدن جهان و دگرگونی معنای آن نتیجه‌ی قابل فهم نقش الگووار روش علم طبیعت یا به‌عبارت دیگر عقلانیت طبیعی - علمی بود - نقشی که یقیناً در آغاز دوران جدید کاملاً اجتناب‌ناپذیر بود. در هر حال علم طبیعت دارای بالاترین عقلانیت بود زیرا تحت هدایت ریاضیات محض قرار داشت و از طریق استقراء، نتایج ریاضی به دست می‌آورد. آیا این علم نباید به الگوی معرفت اصیل تبدیل می‌شد؟ اگر بنا است علم به مرتبه‌ی علمی اصیل که از طبیعت فراتر رود نافذ شود، آیا نباید از الگوی علم طبیعی یا حتی از الگوی ریاضیات محض پیروی کند، تا جایی که شاید در حوزه‌های دیگر معرفت از قوه‌ی «فطری» بدهات یفینی از طریق اکسیوم‌ها و استنتاجات برخورداریم. شگفت‌آور نیست که هم‌اکنون نزد دکارت ایده‌ی ریاضیات کلی را می‌یابیم ... پس جهان باید فی‌نفسه جهانی عقلانی به‌معنای جدید عقلانیتی برگرفته از ریاضیات، یا طبیعت ریاضی‌شده باشد. فلسفه، علم کلی جهان، نیز باید براساس نظریه‌ی عقلانی واحد و به‌شیوه‌ی هندسی ساخته شود.»<sup>۲۱</sup>

مطابق دیدگاه هوسرل، گالیه با طرح الگوی عالی عقلانیت - یعنی ریاضیات و هندسه - نقشی تأثیرگذار از خود بر جای گذاشت به‌طوری که فیلسوفانی نظیر هابز، هیوم، دکارت، اسپینوزا و ... هم‌سو با او همه به دوباره شدن جهان باور داشتند و قائل به نوعی وجود برای نفس بودند که کاملاً شبیه وجود طبیعت بود. بدین ترتیب در این دوره اصول و مبانی فلسفه بر مبنای ریاضی‌کردن طبیعت و بهره‌گیری از روش کمی آن برای تبیین همه‌ی مفاهیم شکل گرفت تا آنجا که فیلسوفی همچون «اسپینوزا» در تبیین کتاب اخلاق خود نیز از الگوی علم طبیعی و بالخصوص علم هندسه پیروی کرد: «اسپینوزا اعتقاد داشت که از طریق اخلاق، معنای بالفعل و نظام‌مند علم طبیعی موجود می‌تواند همراه با معنای روان‌شناسی که باید به‌همین شکل به‌مثابه چیزی موازی با آن ساخته شود، به دست آید.»<sup>۲۲</sup>

هرسول بر این باور است که گالیه و پیروان او با اتخاذ چنین رویکردی (جایگزین‌کردن حقایق مثالی مبتنی بر علم ریاضیات به جای جهان واقعی) از جهان زندگی که به‌مثابه پایه‌های معنای اولیه‌ی هر علم طبیعی است غفلت کردند، حال آن که در پرتو آن می‌توانستند به شناخت یقینی و علم حقیقی دست یابند و از شکاکیتی که در این دوره بسیار رواج داشت دور شوند.

پی‌نوشت‌ها:

1. Husserl, Edmund. *The crisis of European sciences and Transcendental philosophy*, trans. D. Carr. (Evanston: North Western University Press, 1970), p. 59.

۲. همان، ص. ۲۹۹.

۳. به‌نقل از: رشیدیان، عبدالکریم. هوسرل در متن آثارش، (تهران: نشر نی، ۱۳۸۴)، ص. ۵۴۱.

۴. همان، ص. ۲۸۰.

۵. همان، ص. ۵۴۵.

6. Husserl, Edmund. *The crisis of European sciences and Transcendental philosophy*, trans. D. carr. (Evanston: North Western University Press, 1970). p. 289.

۷. همان، ص. ۲۸۴.

۸. همان، ص. ۲۸۶.

۹. همان، ص. ۱۲.

۱۰. همان، ص. ۹.

۱۱. به نقل از: رشیدیان، عبدالکریم. هوسرل در متن آثارش، (تهران: نشر نی، ۱۳۸۴)، ص. ۵۴۹.

12. Husserl, Edmund. *Philosophy as Rigorous Science*.

13. Husserl, Edmund. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Philosophy*. trans. D. carr. (Evanston: North Western University Press, 1970), p. 293.

۱۴. همان، ص. ۲۹۳.

۱۵. همان، ص. ۲۹۵.

۱۶. همان، ص. ۳۸-۴۹.

۱۷. به نقل از: رشیدیان، عبدالکریم. هوسرل در متن آثارش، (تهران: نشر نی، ۱۳۸۴)، ص. ۵۵۲.

۱۸. کهن، لارنس. از مدرنیسم تا پسا مدرنیسم، ترجمه‌ی عبدالکریم رشیدیان و دیگران، (تهران: نشر نی، ۱۳۸۱)، صص. ۲۳۴-۲۳۵.

۱۹. همان، ص. ۲۳۶.

۲۰. همان، ص. ۲۳۸.

۲۱. به نقل از: رشیدیان، عبدالکریم. هوسرل در متن آثارش، (تهران: نشر نی، ۱۳۸۴)، ص. ۵۵۷.

22. Husserl, Edmund. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Philosophy*, p. 65.

