

## پدیدارشناسی و «ممنوعیت انسان شناختی» مسئله امکان یک انسان شناسی پدیدارشناختی

احسان کریمی ترشیزی\*

احمدعلی حیدری\*\*

(نویسنده مسئول)

### چکیده

گرایش به یک انسان شناسی فلسفی در اوایل قرن بیستم، وجه غالب در فضای فکر آلمانی بوده، و تأثیر آن چندان عمیق و گسترده بوده که پدیدارشناسی، از همان آغاز لازم دانسته است که موضع خود را در برابر آن روشن کند. این موضع گیری اولیه تا حد زیادی به صورت یک تعارض ذاتی نمود کرده، تا آنجا که بلومبرگ از آن به «ممنوعیت انسان شناختی» در پدیدارشناسی هوسرل و هایدگر تعبیر می کند. ما در این نوشتار به نسبت میان پدیدارشناسی هوسرل و هایدگر با انسان شناسی فلسفی پرداخته ایم و کوشیده ایم نشان دهیم که برخلاف برخی اظهارات صریح این دو، این تعارض نه ذاتی است و نه مطلق. از این رو، می توانیم از امکان یک انسان شناسی فلسفی بر پایه ی پدیدارشناسی این دو سخن بگوییم. پیرنگ و مختصات کلی یک انسان شناسی پدیدارشناختی را بر وفق تحلیل اگزیستنیالی دازاین بدست داده ایم، و نشان داده ایم که انسان شناسی پدیدارشناختی از جهت اسلوب و الگو با انسان شناسی سنتی از اساس متفاوت است.

**واژگان کلیدی:** انسان شناسی فلسفی، پدیدارشناسی، ممنوعیت انسان شناختی، هایدگر، هوسرل.

\* دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران.

\*\* دانشیار فلسفه، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران.

## مقدمه

برای هایدگر، «انسان‌شناسی فلسفی» از جهات گوناگون مسئله‌ای بوده است که می‌بایست در برابر آن موضع بگیرد و نسبت اندیشه خود را با آن روشن نماید. یکی از آن جهات، بی‌گمان این می‌توانست باشد که فلسفه او در بستر و زمینه‌ای سر بر می‌آورد و نشو و نما می‌یافت که رویارویی آن با انسان‌شناسی فلسفی خواه ناخواه مسئله‌ای جدی بود. پدیدارشناسی، ولو توسط کسانی چون ماکس شلرو پس از او هلموث پلسنر، که هر دو از شاگردان هوسرل بودند، و خود را صراحتاً پدیدارشناس می‌دانستند، معنایی به خود گرفت که بتواند برای مقاصد یک انسان‌شناسی فلسفی بکار گرفته شود. در اصل و شکل آغازین خود - یعنی آنگونه که هوسرل، به خصوص در پدیدارشناسی استعلایی‌اش، که آن را شکل پخته و متکامل پدیدارشناسی می‌انگاشت - با انسان‌شناسی فلسفی، دست‌کم در معنایی خاص، یکسره متعارض و متقابل می‌نمود. درباره نسبت فلسفه هایدگر، به خصوص در وجود و زمان، با انسان‌شناسی فلسفی نیز وضع چنین بود. تا آنجا که گاه خوانش‌های انسان‌شناسانه از وجود و زمان را «بدفهمی‌های متنی»<sup>۱</sup> دانسته‌اند که هایدگر، از جمله در جایگاه یک پدیدارشناس، می‌بایست در برابر آن صراحتاً از خود دفاع کند، ولو این تبری‌جویی آشکار نیز نتوانست از این «بدفهمی‌ها» جلوگیری کند (Mueller, 2010: 71).

این تعارض و تقابل میان پدیدارشناسی رسمی و انسان‌شناسی فلسفی البته امری نیست که بتوان آن را، به تعبیر بلومبرگ، صرفاً به منش «انسان‌گریزانه»<sup>۲</sup> ناشی از استبداد رأی این یا آن فرد خاص فروکاست (Blumenberg, 2006: 30)، بلکه فراتر از تحکّمات شخصی، به نحوی نظام‌مند و ریشه‌ای با برداشت هوسرل و هایدگر از معنای پدیدارشناسی و انسان‌شناسی فلسفی پیوند خورده است. این تعارض نظام‌مند و ریشه‌ای را، هانس بلومبرگ در کتاب «توصیف انسان»<sup>۳</sup>، که پس از مرگ او منتشر شد، «ممنوعیت انسان‌شناختی»<sup>۴</sup> می‌نامد که هوسرل و هایدگر هر دو یکسان در آن هم‌رای و هم‌نظرند. و از این جهت هیچ تفاوتی میان پدیدارشناسی آن دو متصور نیست (همان،

۹۱). بخش نخست این کتاب، که با عنوان «پدیدارشناسی و انسان‌شناسی» در واقع شرح مبسوطی است از همین ادعاست؛ وی به تفصیل دلایلی را ذکر می‌کند که هوسرل و هایدگر را، هر چند از جهات گوناگون، از آن باز داشته است تا انسان چونان انسان را آغازگاه فلسفه خود قرار دهند و در نتیجه، این دو پدیدارشناس در عوض از هویتی آغاز می‌کنند که در واقع دو جایگزین ممکن برای انسان هستند: آگاهی و دازاین.

پرسش این‌جاست که این دلایل تا کجا در ذات خود پدیدارشناسی ریشه دارند و تا چه اندازه از بستر و زمینه‌ای برآمده‌اند که پدیدارشناسی هوسرل و هایدگر در آن بالیدن گرفته است؟ به سخن دیگر، آیا این «منع انسان‌شناختی» بیانگر یک تعارض و تقابل ذاتی، ریشه‌ای یا دست‌کم سیستماتیک پدیدارشناسی هوسرل و هایدگر با انسان‌شناسی فلسفی است یا امری است که از بیرون بر پدیدارشناسی آن‌ها عارض شده و از این رو می‌تواند مرتفع گردد؟ این پرسش به‌خصوص اساسی است اگر چیزی چونان «انسان‌شناسی پدیدارشناختی»؛ یعنی انسان‌شناسی فلسفی که بر پایه پدیدارشناسی استوار است، امکان‌پذیر دانسته شود.

### انسان‌شناسی‌گرایی در چارچوب پدیدارشناسی استعلایی

هوسرل در سخنرانی مشهوری که در سال ۱۹۳۱ با عنوان «پدیدارشناسی و انسان‌شناسی» در برلین ایراد گردید، به تعریف و تعیین دقیق جایگاه انسان‌شناسی در چارچوب پدیدارشناسی استعلایی خود پرداخت. برای فهم بهتر مقصود این سخنرانی، که در ضمن یک رشته سخنرانی‌ها در انجمن کانت برگزار شده بود، باید چند نکته‌ای درباره اوضاع و احوال فکری آلمان در آن زمان خاطر نشان گردد؛ هایدگر در همان سال انتشار کتاب وجود و زمان، نسخه‌ای نیز به هوسرل پیشکش کرده بود. نسخه‌ای که در بردارنده یادداشت‌ها، حواشی و نشانه‌گذاری‌های هوسرل در فاصله سال‌های ۱۹۲۷ تا ۱۹۲۹ است.<sup>۵</sup> هر چند بازخوانی عمیق آن تنها دو سال پس از اولین انتشار و هم‌زمان با انتشار دومین کتاب مهم هایدگر، کانت و مسئله مابعدالطبیعه، که اهدای آن به ماکس شلر

معنادار بود، در سال ۱۹۲۹ صورت گرفت (اسپیگلبرگ، ۱۳۹۶: ۵۳۲)؛ این نیز حائز اهمیت است که هایدگر در سال ۱۹۲۸، درست در میانه انتشار دو کتاب مهم خود، به دعوت ماکس شلر به ایراد سخنرانی‌ای با عنوان انسان‌شناسی فلسفی و متافیزیک دازاین پرداخت، که البته برای هوسرل نمایان‌گر وجود نوعی هم‌گرایی میان هایدگر و شلر بود و چندان حساسیت برانگیز که وی از آن به اتحاد میان دو «قطب مخالف» خود تعبیر می‌کرد (Blumenberg, 2006: 18). انتشار کتابی از هلموث پلسنر با عنوان مراتب و درجات موجود انداموار و انسان<sup>۶</sup> در همین سال و در پی کتاب جایگاه انسان در کیهان ماکس شلر<sup>۷</sup> نیز باید در همین زمینه اثرگذار بوده باشد. همه این‌ها برای هوسرل حکایت‌گر غلبه و استیلای چیزی بود که او اصالت انسان‌شناسی<sup>۸</sup> می‌نامید، نماینده گشتی انسان‌شناختی در پدیدارشناسی که هوسرل آن را جریانی تهدیدکننده در میان نسل جوان آن روزها می‌دانست. این اوضاع و احوال بی‌گمان انگیزه هوسرل برای ایراد این رشته سخنرانی‌ها در موضوع انسان‌شناسی فلسفی و نسبتش با پدیدارشناسی بود: «همانطور که می‌دانید، در دهه اخیر، گرایشی فزاینده به انسان‌شناسی فلسفی در میان نسل فلسفی جوان آلمان نمایان گشته است. فلسفه حیات دیلتای، که خود انسان‌شناسی‌ای است در هیأتی نو، در این زمینه به قوت اثرگذار افتاده است. اما آنچه جنبش پدیدارشناسی نامیده می‌شود نیز از سیطره این گرایش جدید به دور نمانده است» (Husserl, 1989: 164).

اکنون هوسرل احساس می‌کرد باید در برابر این استیلای اصالت انسان‌شناسی که به گمان او، در برابر پدیدارشناسی استعلایی او قد راست کرده بود و می‌خواست آن را از غایت حقیقی خود منحرف سازد، موضع بگیرد. جملات کنایه‌آمیز و طعن‌آلود زیر مبین همین موضع‌گیری هستند: «حال که پدیدارشناسی حقیقی و اصیل، آن‌گونه که در پدیدارشناسی استعلایی به پختگی رسیده است، علم الانسان<sup>۹</sup> را، از هر قسم و صنفی که می‌خواهد باشد، از آن بازداشته است که در بنیادگذاری فلسفه نقشی ایفا نماید. و با همه جد و جهدهایی که تحت عنوان اصالت انسان‌شناسی یا اصالت روان‌شناسی در این جهت انجام گرفته به مبارزه برخاسته است. باید هم‌اینک درست عکس آن عمل شود: فلسفه

پدیدارشناسی و «ممنوعیت انسان‌شناختی» ... (احسان کریمی ترشیزی و احمدعلی حیدری) ۱۱

پدیدارشناسی باید یکسره از نو بر پایه دازاین انسانی بازسازی گردد» (همان).

اینکه مقصود هوسرل در این سطور، هایدگر وجود و زمان و کانت و مسئله مابعدالطبیعه است، مسلم می‌نماید. ولو خود او صراحتاً به دیلتای و شلر که نامشان با انسان‌شناسی فلسفی گره خورده است، اشاره کرده باشد. روشن است که هوسرل از تحلیل اگزیستنسیال دازاین در وجود و زمان و یا آن‌چه که بعدها در کتاب کانت از آن به «متافیزیک دازاین» تعبیر می‌شد، غلبه و استیلای اصالت انسان‌شناسی را استنباط کرده است، و اینک می‌کوشد از آن تبری نموده، از اعتبار پدیدارشناسی استعلایی خود دفاع نماید. چرا که اصالت انسان‌شناسی منطوی در تحلیل اگزیستنسیال دازاین با جای دادن آگاهی استعلایی درون قلمرو امکانی و آغازین در-جهان-بودن، و از این راه که «آگاهی تأملی و بازاندیشانه را بر شرایط امکانی ماهیت انسان و جایگاه او در جهان» وابسته گرداند، می‌خواهد فلسفه را این‌بار نه بر سوژکتیویته استعلایی محض، که بر اگزیستنس دازاین انسانی بنا کند (Cabestan, 2015: 228). اما نکته این‌جاست که، به تعبیر بلومبرگ، این دعوی یادآور همان چیزی است که هوسرل از سال‌ها پیش نه تنها از آن تبری نموده بود، بلکه در همه آثارش نقادی آن را سرآغاز و نقطه عزیمت خود قرار داده، سرانجام غلبه و استیلا بر آن را از طریق پدیدارشناسی استعلایی خود، بزرگ‌ترین دستاورد همه زندگی‌اش می‌شمرد: اصالت روان‌شناسی، یعنی گرایشی که می‌خواست با فروکاستن حقایق ضروری ریاضی و منطقی به کنش‌های روانی خاص و امکانی، و با نسبی‌سازی قوانین مطلق عقلانی، آن‌ها را از جایگاه اعتبار کلی و ضروری‌شان فرو آورد. «همه آثار هوسرل در طول حیاتش با فهمی از اصالت روان‌شناسی به منزله سلب اطمینان و قطعیت<sup>۱۰</sup> از هر یقین فلسفی از رهگذر علیت پی‌تنکردشناختی<sup>۱۱</sup> آغاز شده بود؛ از میان برداشتن این تهدید [...]، تجسم دستاورد همه زندگی‌اش می‌نمود» (Blumenberg, 2006: 19).

اکنون، در اصالت انسان‌شناسی، که او، در وهله نخست، به شلر، و سپس به هایدگر

نسبت می‌داد، نیز همین ناپایدارسازی و تزلزل پیش می‌آمد. و از این جهت آنچه او اصالت انسان‌شناسی می‌نامید، در نظرش چیزی جز همان اصالت روان‌شناسی نبود؛ ولو این بار در ظاهری مبدل. مخالفت هوسرل با اصالت انسان‌شناسی از همین انگیزه برمی‌خاست؛ چرا که مشابه همین نسبی سازی قوانین منطقی، با اصالت انسان‌شناسی نیز روی می‌داد؛ با پیوند زدن اعمال و کنش‌های محض آگاهی استعلایی با، به تعبیر ژان-کلود مونود، «انسان» به منزله یک هیأت تألیفی<sup>۱۲</sup> یعنی وضع جسمی، روانی یا فرهنگی خاص او که به ساختمان زیستی-روانی‌اش ربط داشت یا با ریشه دواندنش در یک بستر فرهنگی خاص و تعیینات امکانی برآمده از آن<sup>۱۳</sup> مرتبط بود (Monod, 2009: 222-3). این تقید به شرایط امکانی خاص یا، باز به تعبیر ژان کلود مونود؛ «خاص‌بودگی»<sup>۱۴</sup>، خواه به تحیز انسان در جامعه و فرهنگی خاص مرتبط باشد خواه از ساختار و ساختمان روان‌تنی‌اش برآید، به هر حال، حاصلش ستردن اعتبار کلی و ضروری از هر حقیقتی است که درباره‌ی او بتوان گفت.

هوسرل در این سخنرانی در برابر اصالت انسان‌شناسی، «اصالت امر استعلایی»<sup>۱۵</sup> را می‌نشانند که هر چند با دکارت آغاز می‌شود، از وسیع‌ترین دید کلیه تقلاها و تکاپوهای فلسفه جدید برای دست یافتن به یک فلسفه حقیقی را، که البته سرانجام در پدیدارشناسی استعلایی تحقق می‌پذیرد، در بر می‌گیرد: «این گرایش سوپژکتیویستی که منش و خصلت خاص این دوران است از همان آغاز در دو جهت مخالف به کار می‌افتد؛ یکی در سمت و سوی اصالت انسان‌شناسی (یا اصالت روان‌شناسی)، دیگری در سمت و سوی اصالت امر استعلایی. فراهم کردن بنیاد و مبنایی سوپژکتیو برای فلسفه را که ضرورت آن بر دوام احساس می‌شد-گروهی بر آنند که- بی‌گمان روان‌شناسی از عهده برمی‌آید. اما، از سوی دیگر، به یک علم سوپژکتیویته استعلایی، علمی از گونه‌ای کاملاً نو، نیاز می‌افتد که همه‌ی علم‌ها و از این رو، خود روان‌شناسی نیز باید نخست بر پایه‌ی آن به نحو فلسفی بنیاد نهاده شود» (Husserl, 1989: 164-5).

از دیدگاه پدیدارشناسی استعلایی، همه موجودات درون جهانی، از جمله دازاین من، به منزله انسان، تنها به منزله «محتوای یک خودادراکی»<sup>۱۶</sup> تجربی خاص» برای من

پدیدارشناسی و «ممنوعیت انسان شناختی» ... (احسان کریمی ترشیزی و احمدعلی حیدری) ۱۳

استعلایی وجود دارند. من، در مقام من استعلایی<sup>۱۷</sup>، همان منی هستم که این خود ادراکی را در عمل تحقق می‌بخشم و چونان تجربه‌ای بردوام دستخوش آن هستم (همان، ۱۷۴). از این رو، «فلسفه دازاین انسانی»، نه تنها صورت مبدلی است از اصالت روان‌شناسی، بلکه، در همان حال، بازگشتی است به همان ساده‌انگاری رویکرد طبیعی که اتفاقاً پدیدارشناسی استعلایی از رهگذر تحویل پدیدارشناختی یا اپوخه در پی تفوق یافتن بر آن است (همان، ۱۷۹). با این حساب، انسان‌شناسی فلسفی، در نظر هوسرل، ذاتاً فاقد خصلت علمی بودن است. و به سبب همین فقدان ذاتی است که هوسرل اندیشه‌های شلر و هایدگر را عدول و خروج از پدیدارشناسی می‌داند.

آنچه تاکنون گفتیم، همه در جهت تأیید و توضیح دعوی بلومبرگ مبنی بر «منع انسان شناختی» در پدیدارشناسی هوسرل بود. اما حتی با پذیرفتن اینکه انسان‌شناسی فلسفی، از آن رو که در بند رویکرد طبیعی گرفتار مانده و از آن رهایی ندارد، از اساس نمی‌تواند با پدیدارشناسی استعلایی پیوندی درونی داشته باشد و با آن درآمیزد، باز جای آن باقی است که جایگاه آن در چارچوب پدیدارشناسی استعلایی به دقت تعریف و تحدید گردد، و این‌جاست که پیچشی در تفکر هوسرل نسبت به انسان‌شناسی فلسفی نمایان می‌گردد که از جهت بحث کنونی ما می‌تواند حائز اهمیت باشد. تقریباً در آخرین سطور همین سخنرانی است که هوسرل از «پیوند درونی» انسان‌شناسی و پدیدارشناسی استعلایی سخن می‌گوید: «این رابطه غریب و یگانه، این هم‌راستایی میان روان‌شناسی قصدی و پدیدارشناسی استعلایی، طبیعتاً محتاج تبیین است. بر پایه آخرین دلایل استعلایی باید به طور بدیهی روشن شود که چرا در واقع روان‌شناسی، یا اگر تمایل دارید انسان‌شناسی، علمی تحصلی در کنار سایر علوم، در کنار رشته‌های علوم طبیعی نیست، بلکه با فلسفه در معنای استعلایی آن پیوندی درونی دارد» (همان، ۱۸۱).

روان‌شناسی، یا آن‌طور که هوسرل در این سخنرانی می‌گوید، روان‌شناسی توصیفی یا استعلایی، به هیچ روی علمی پوزیتیو در عرض سایر علوم تجربی نیست، بلکه نزد

هوسرل از شأن و منزلت علمی ویژه‌ای برخوردار است، و البته این جایگاه علمی ممتاز هنگامی به روان‌شناسی تعلق می‌گیرد، که روان‌شناس بتواند با پشت سر نهادن ساده‌انگاری رویکرد طبیعی، به قلمرو انترسوپژکتیویته‌ی استعلایی<sup>۱۸</sup> گام نهد. سرانجام، بدین معنا، روان‌شناسی پدیدارشناختی می‌تواند با پدیدارشناسی استعلایی درآمیزد. بدین ترتیب، هوسرل از ایده‌ی یک روان‌شناسی استعلایی، یا متساویاً انسان‌شناسی استعلایی، سخن می‌گوید. اگر این عنوان اخیر غریب می‌نماید، این را هم باید اضافه کنیم که هوسرل سال‌ها بعد در ضمن یکی از نوشته‌های منتشر نشده‌ی خود با عنوان «انسان‌شناسی استعلایی» صراحتاً از امکان آن سخن گفته است (Cabestan, 2015: 229).

بنابراین، به نظر می‌رسد که این ممنوعیت انسان‌شناختی که بلومبرگ به پدیدارشناسی هوسرل نسبت داده، امری است یکسره نسبی. البته مسئله‌ی هوسرل در اینجا تنها تعیین جایگاه دقیق انسان‌شناسی است به شیوه‌ای که شرط و الزام استعلایی پدیدارشناسی را زیر پا نگذارد. از این رو، به همین نیز بسنده کرده، خود درباره‌ی محتوای این انسان‌شناسی استعلایی سخنی نرانده است.<sup>۱۹</sup>

### انسان‌شناسی‌گرایی در چارچوب وجودشناسی بنیادی

اکنون که دیدگاه هوسرل درباره‌ی انسان‌شناسی فلسفی و جایگاه آن در چارچوب پدیدارشناسی استعلایی او تا اندازه‌ای روشن شد، برای درک بهتر جایگاه انسان‌شناسی در کتاب وجود و زمان هایدگر، شاید بهتر آن باشد که از دیدگاه هوسرل نسبت به آن و رابطه‌اش با اصالت انسان‌شناسی آغاز کنیم و از رهگذر این فهم اولیه‌ی هوسرل به دیدگاه هایدگر در این باره دست یابیم.

این باور سال‌هاست در میان هایدگر پژوهان رواج گرفته و عمیقاً ریشه دوانیده است که هوسرل به رغم تصریح‌های پی در پی هایدگر بر اینکه انگیزه و غرض اصلی او در این اثر نه انسان‌شناختی، که وجودشناختی است، تحلیل دازاین را به نادرست با انسان‌شناسی فلسفی یکسان انگاشته، و از این رو، احیاناً نخستین کسی است که به سوء



پدیدارشناسی و «ممنوعیت انسان شناختی» ... (احسان کریمی ترشیزی و احمدعلی حیدری) ۱۵

تفسیرها و سوء برداشت‌های انسان شناختی از آن دامن زده است. یکی از حواشی که وی بر نسخه شخصی‌اش از وجود و زمان نوشته به روشنی گویای همین مطلب است: «هایدگر توضیح پدیدارشناختی-تقویمی همه نواحی موجودات و کلیات، [بلکه] سرتاسر ناحیه جهان را به [توضیح] انسان شناختی منقلب یا منتقل می‌کند»؛<sup>۲۰</sup> کل مسئله [یک] تراگشت/برگرداندن<sup>۲۱</sup> است، با من<sup>۲۲</sup>، دازاین متناظر می‌گردد و غیره. بدین طریق، همه چیز عمیقاً مبهم شده، ارزش فلسفی‌اش را از دست می‌دهد» (Husserl, 1994: 13).

عبارت Übertragung که به معنای «ترجمه» نیز هست، برای فهم دیدگاه کلی هوسرل راه‌گشاست. شاید بتوان این جمله را این‌گونه خواند: «کل مسئله [در وجود و زمان]، صرفاً برگردان و ترجمه‌ای است از مسئله خود من» (Cumming, 2001: 50). حاشیه‌ای که دو صفحه پیش از این آمده نیز مؤید این برداشت است: «این همان بازگویی و بازآفرینی<sup>۲۳</sup> آموزه‌ی من می‌بود، اگر این «روشن‌شده»، بر روشن‌شده به طریق پدیدارشناختی-تقویمی دلالت می‌کرد» (Husserl, 1994: 12). همچنین، عبارت «و غیره» از این حاکی است که گویا هوسرل فهرستی از این دست تناظرها را (میان اصطلاحات کلیدی پدیدارشناسی خود و برگردان آن به تحلیل اگززیستنیال دازاین) پیش ذهن دارد، که تناظر دازاین-من<sup>۲۴</sup> تنها نموداری از آن است. روی هم‌رفته، چندان بی‌راه نیست اگر این‌طور استنباط شود که در نگاه هوسرل کل برنامه وجود و زمان همچون «ترجمه‌ای» انسان شناختی از پدیدارشناسی خود او نمودار گردیده؛ ولو این ترجمه با تغییر و تبدیل‌ها، بلکه تحریف‌هایی از مسئله اصلی نیز همراه بوده باشد<sup>۲۵</sup>.

البته گاه کوشیده‌اند سبب اصلی این سوء تفاهم را در خود کتاب وجود و زمان بیابند<sup>۲۶</sup>. اما اگر این واقعیت را پیش چشم آوریم که میان هوسرل و هایدگر درباره‌ی جایگاه نسبی انسان‌شناسی فلسفی و پدیدارشناسی (هر یک در معنای خاص خودشان) سرانجام اتفاق نظر وجود دارد، آن‌گاه ارتکاب چنین خطایی از جانب هوسرل بیش‌تر مایه شگفتی خواهد

بود. در واقع، همان‌طور که در مورد هوسرل دیدیم، برای هایدگر نیز مسئله اصلی، تعیین جایگاه دقیق انسان‌شناسی در چارچوب پدیدارشناسی، ولو به معنای مورد نظر خودش به عنوان تحلیل اگزیتنسسیال، و البته بازسازی آن بر پایه این رهیافت پدیدارشناختی جدید است، و نه به هیچ روی ارائه نسخه انسان‌شناختی از پدیدارشناسی استعلایی و یا حتی رد کردن و کنار گذاشتن انسان‌شناسی فلسفی.

برای آنکه دیدگاه هایدگر درباره انسان‌شناسی فلسفی در نسبت با تحلیل اگزیتنسسیال دازاین روشن گردد، نخست باید از باب تمهید مقدمه و زمینه‌چینی، حدود و ثغوری را مشخص کنیم که خود هایدگر برای تحلیل اگزیتنسسیال ترسیم نموده است؛ از این راه معلوم خواهد شد که مسئله کلیت و یکپارچگی<sup>۲۷</sup> ساز و نهاد بنیادی دازاین را نباید با مسئله کمال و جامعیت<sup>۲۸</sup> تحلیل اگزیتنسسیال اشتباه بگیریم (Cabestan, 2015: 230). متمایز کردن این دو، برای فهم درست دیدگاه هایدگر نسبت به انسان‌شناسی فلسفی ضروری است.

چنان که می‌دانیم، برای هایدگر ساختار پروا-که سه تعیین اگزیتنسسیال اگزیتنسسیالته، فکتیسیته و فروافتادگی را در همبستگی‌شان دربرگرفته است-ساز و نهاد بنیادی وجود دازاین را «در کلیت و یکپارچگی‌اش»<sup>۲۹</sup>، نمایان می‌سازد (GA2: 254). اما این نمودار ساختن ساز و نهاد بنیادین وجود دازاین در کلیت‌اش، بدین معنا نیست که وجود دازاین و تعینات اگزیتنسسیال گوناگون او به ساختار آغازین پروا فروکاسته می‌گردد، به شیوه‌ای که سایر تعینات اگزیتنسسیال که از رهگذر تحلیل اگزیتنسسیال فرادید آمده‌اند - از قبیل: دلمشغولی/اهتمام<sup>۳۰</sup>، پروای دیگری<sup>۳۱</sup>، تاریخمندی و غیره - بتوانند از این ساختار واحد استخراج و استنتاج گردند. گستره شمول تحلیل اگزیتنسسیال هرگز نمی‌تواند تا بدین مرتبه باشد، چراکه تعیین‌های اگزیتنسسیال تنها برای اغراض مربوط به وجودشناسی بنیادی است که آشکار می‌گردند. و از این نظر، هیچ‌گاه نمی‌توانند سرتاسر گستره تعینات وجودشناختی دازاین را دربرگیرند، و وجود دازاین را به تمامی استیفا کنند. بدین ترتیب، همان چشم‌انداز وجودشناختی که تحلیل اگزیتنسسیال در درون آن عمل می‌کند خواه ناخواه حدودی را بر آن تحمیل کرده، آن را در جهت خاصی پیش

پدیدارشناسی و «ممنوعیت انسان شناختی» ... (احسان کریمی ترشیزی و احمدعلی حیدری) ۱۷

می‌برد: «غرض از تحلیل دازاین نه بنیادگذاری وجودشناختی انسان‌شناسی، که وجودشناسی بنیادی است. این [وجودشناسی بنیادی]، هر چند ناگفته، مسیر ملاحظات تاکنونی، گزینش پدیدارها، و حدود و ثغور پیشبرد تحلیل را تعیین کرده است» (GA 2: 265).

از آن‌جا که غرض از تحلیل اگزیتنسیال، وجودشناسی بنیادی است، که سرانجام بر محور «روشن‌سازی زمان به منزلهٔ افق استعلایی پرسش وجود» می‌گردد، تحلیل اگزیتنسیال ناگزیر است آن تعین‌های اگزیتنسیالی را تثبیت کند که به این روشن‌سازی مربوط می‌شوند و از این رو، نمی‌تواند «وجودشناسی کامل و مستوفایی»<sup>۳۳</sup> از دازاین بدست بدهد» (GA2: 23). از پای‌بندی تحلیل اگزیتنسیال به وجودشناسی بنیادی، برمی‌آید که تحلیل‌های اگزیتنسیال جایگزین نیز تصورپذیر باشد و چه بسا بتوان از امکان چنین تحلیلی سخن گفت؛ تحلیلی اگزیتنسیال بر پایهٔ ساختار پروایی از اگزیتنسیالی‌هایی دیگر، و این برداشت ما شاید بی‌ارتباط نباشد با آن‌چه هایدگر خود در وجود و زمان «بنیادگذاری وجودشناختی انسان‌شناسی» می‌نامد، و از این دیدگاه است که این ادعای هایدگر دلالت‌آمیزتر می‌نماید: «برای مقصود یک انسان‌شناسی ممکن، یا به سخن دقیق‌تر، بنیادگذاری وجودشناختی آن، تفسیر پیش‌رو «عناصری» چند را بدست می‌دهد که در عین حال بی‌اهمیت و غیرذاتی»<sup>۳۴</sup> هم نیستند» (همان). تحلیل دازاین عناصری از یک انسان‌شناسی فلسفی جدید را بدست بدهد، که می‌توان آن را به صورت یک انسان‌شناسی پدیدارشناختی تصور کرد یا، به تعبیر خود هایدگر: «یک انسان‌شناسی اگزیتنسیال-پیشینی»<sup>۳۵</sup> (همان، ۱۸۳). این انسان‌شناسی پدیدارشناختی از بن و بنیاد متفاوت است با انسان‌شناسی‌های برآمده از سرچشمه‌های اندیشهٔ یونان باستان و درآمیخته با آبشخورهای الهیات مسیحی در قرون وسطی که تعریف‌شان از انسان به عنوان حیوان ناطق یا تصویر خدا<sup>۳۶</sup> یا هر چیز دیگر سرانجام بر یک وجودشناسی جوهری یا انتو-تئولوژی استوار است.

از این رو، پرسش از امکان یک انسان‌شناسی فلسفی پدیدارشناختی یا وجودشناختی در چشم‌انداز کلی وجود و زمان به هیچ وجه نامربوط نیست. نباید شتابزده تصور کرد که هایدگر در آن‌جا از اساس منکر انسان‌شناسی فلسفی شده، و اگر در آن باریک شویم، نسبت دادن «ممنوعیت انسان‌شناختی» به پدیدارشناسی هایدگری بر اساس وجود و زمان، دست‌کم، امر مسلمی نیست و جای چون و چرای بسیار دارد. نهایت آن‌که این انسان‌شناسی باید بر تحلیل دزاین مبتنی گردد. بدین معنی که مفاهیم بنیادین آن را تحلیل ساز و نهاد وجودی دزاین فراهم آورد، نزدیک به همان‌که در مورد پدیدارشناسی استعلایی هوسرل بیان گردید.

در کتاب کانت و مسئله مابعدالطبیعه (GA3: 207-214; 226-230) و همچنین، مناظره‌ی داوس (GA3: 290-292) که میان او و کاسیرر بر سر تفسیر کانت و مسئله انسان درگیر شده بود، تلقی هایدگر از ایده‌ی یک انسان‌شناسی فلسفی صورت روشن‌تر و صریح‌تری به خود گرفته است. او از یک‌سو در برابر اتهام انسان‌شناسی به معنای اصالت انسان‌شناسی<sup>۳۷</sup> و انسان‌مرکزگرایی<sup>۳۸</sup> از خود دفاع می‌کند، اما از سوی دیگر صراحتاً از یک انسان‌شناسی فلسفی در نسبت با اندیشه‌ی خود سخن می‌گوید. درباره‌ی این انسان‌شناسی فلسفی باید پیش از هر چیز این سه مورد لحاظ شده‌باشند: اول؛ باید مفهوم خود انسان‌شناسی فلسفی به ویژه از جهت قید فلسفی آن روشن بشود. یعنی معلوم کنیم که یک انسان‌شناسی به چه معنایی می‌تواند فلسفی تلقی شود. دوم؛ باید جایگاه انسان‌شناسی فلسفی و کارکرد آن در کلیت فلسفه به دقت تعیین شود، و این تنها در صورتی ممکن است که نسبت مسئله انسان (پرسش از ذات انسان) با مسئله اصلی خود فلسفه (پرسش از معنای وجود) مشخص گردد. سوم؛ یک انسان‌شناسی فلسفی تنها زمانی می‌تواند متصور گردد که نه بر مفهوم انسان از آن جهت که انسان است؛ بلکه بر مفهوم دزاین از آن روی که ذات آن در استعلاء، یا به تعبیر خود هایدگر برون‌مرکزی بودن<sup>۳۹</sup> نمود می‌کند تمرکز داشته باشد. از این رو، مرکزیت انسان در این انسان‌شناسی فلسفی به هیچ رو مبین یک نوع انسان‌مرکزگرایی نمی‌تواند باشد، چرا که آن‌چه در مرکز قرار گرفته ذاتاً برون‌مرکز است.

## مختصات یک انسان شناسی پدیدارشناختی در برابر انسان شناسی سنتی

منازعه‌ای که بر سر مسئله اساسی و کانونی انسان شناسی فلسفی، یعنی چیستی انسان، درگیر می‌شود، تنها بر تعیین خصوصیتی که از طریق آن وجود انسانی تعیین می‌گردد منحصر نیست؛ بلکه فارغ از آن که این خصوصیت تعیین دهنده چه باشد، این مطلب نیز در این منازعه خواسته می‌شود که آن خصوصیت، به چه کیفیتی، وجود انسانی را تعیین داده است؛ چند و چون این تعیین بخشی خود مسئله‌ای است انسان شناختی. از این جهت، دو مفهوم اساسی را می‌توان برشمرد که در تعیین یک انسان شناسی فلسفی به طور کلی مؤثرند: نخست، یک تعیین انسان شناختی بنیادی است (تعریف انسان)؛ که آن خصوصیتی است که ذات انسان متعین می‌سازد. دوم، یک الگوی انسان شناختی است؛ که فهمی از شیوه و اسلوب تعیین گرفتن وجود انسان از رهگذر آن خصوصیت عرضه می‌کند.<sup>۴</sup> بر این زمینه می‌توان نوع انسان شناسی پدیدارشناختی را از نوع انسان شناسی سنتی بازشناخت و تقابل وجودشناختی روشنی میان آن دو برقرار نمود.

اساس انسان شناسی سنتی بر قیاس نهاده شده و این را در هر دو تیره آن، که یکی از فلسفه یونان برخاسته و دیگری از دل الهیات مسیحی سربرآورده است، می‌توان به روشنی دید؛ چیستی انسان می‌بایست ناگزیر در قیاس با امر دیگری، خدا یا حیوان، معلوم بشود. این نحوه و اسلوب خاص تعیین چیستی انسان، در همان تعریف سنتی او در ضابطه  $\xi\chi\omicron\nu\lambda\omicron\gamma\omicron\nu\lambda\omicron\gamma\omicron\nu$  (جاندار دارای لوگوس، جانور گویا) انعکاس دارد. وجود آدمی ترکیبی است برآمده از طور وجودی خاص موجود جاندار به طور کلی، و یک تعیین برافزوده انسان شناختی، که نسبت به جنبه جانداربودن او البته بیرونی است و به آن اضافه می‌گردد. در تیره الهیاتی نیز که انسان به منزله موجودی آفریده بر صورت خدا نگریسته شده، باز وضع از همین قرار است.

هایدگر، در بند دهم از کتاب وجود و زمان، به هر دو تیره انسان شناسی سنتی تاخته و آن‌ها را درست از همین جهت که می‌خواهند انسان را بر پایه قیاس با امر دیگر مشخص

کنند نقد می‌کند. در خصوص تیره نخست، که انسان را در قیاس با حیوان به منزله وجودی ترکیبی و تألیفی مشخص می‌کند، می‌نویسد: «شیوه‌ی وجود حیوان [...] در این جا در معنای پیش دست بودن و پیشامد صرف فهمیده می‌شود. نطق، عطیه و الاتری است که شیوه وجودی آن به همان اندازه شیوه وجود این موجود تألیف شده مبهم باقی می‌ماند» (GA2: 48).

و البته، همین نقد به عینه در مورد تیره الهیاتی انسان‌شناسی سنتی وارد است، چه در آن نیز درست از همین الگو پیروی می‌شود، ولو مصداق طرف قیاس در آن به کلی متفاوت است.<sup>۴۱</sup> فشرده سخن‌های دیگر این است که در هر دو خط انسان‌شناختی، پرسش از وجود این موجود، یعنی انسان، به درستی طرح نمی‌شود. حتی هنگامی که این دو خط انسان‌شناختی بعدها در دوران جدید و ذیل مفهوم خودآگاهی به یکدیگر پیوند می‌خورند، باز هم وضع از همین قرار است. به جای آن، هر بار وجود آدمی بر حسب نوع وجود موجود پیش‌دستی<sup>۴۲</sup>، هم‌چون دیگر موجوداتی که در جهان مورد تلاقی و مواجهه ما قرار می‌گیرند، تفسیر و تعبیر می‌گردد. و درست به همین خاطر است که ذات انسان از اساس نادیده می‌ماند. یا به سخن دقیق‌تر، فروکاسته می‌گردد. در مقابل، وجود انسان از راه نسبت بی‌بدیلی که با وجود می‌گیرد باید توصیف و تعیین گردد<sup>۴۳</sup>.

بنابراین، می‌توانیم بگوییم که انسان‌شناسی فلسفی مورد نظر هایدگر، از دو جهت تقابل وجودشناختی آشکاری با انسان‌شناسی سنتی دارد؛ نخست، شیوه و اسلوب انسان‌شناسی باید چنان باشد که در آن وجود انسانی بی‌آن که به منظور مقایسه بر سنجه‌ای چون دیگر جانداران، یا حیوانات، تطبیق داده شود، تعیین گردد. دوم، نگاه ما می‌بایست بر خود اگزیستنس داشتن انسان متمرکز گردد، و بر پایه ساز و نهاد بنیادی و افق کلی آن، چیستی وجود انسانی را معلوم کند. پژوهش فلسفی در خصوص وجود انسانی که بر این شیوه رفتار کند، از گونه پدیدارشناختی شمرده می‌شود، چه برای تعیین وجود انسانی، بر پدیدار انسان متمرکز دارد. «تحلیل وجودشناختی دازاین» یک چنین پژوهشی است. هایدگر در مقدمه روش‌شناختی خود بر تحلیل دازاین لازمه یک چنین پژوهشی در خصوص انسان را این طور بیان می‌کند: این تحلیل فلسفی انسان نباید از

پدیدارشناسی و «ممنوعیت انسان شناختی» ... (احسان کریمی ترشیزی و احمدعلی حیدری) ۲۱

مقولات از پیش ساخته شده و آماده بهره بگیرد، بلکه «شیوه تفسیر (واگشایی) و دسترسی<sup>۴۴</sup> باید به گونه‌ای انتخاب گردد که این موجود در خودش از جانب خودش بتواند خود را نشان دهد»، آن هم «آن گونه که در وهله نخست و اغلب هست، در هرروزینگی میلنه‌حال‌اش<sup>۴۵</sup>» (GA 2: 16). آن چه این تحلیل باید تبلور بدهد، آن «ساختارهای ذاتی» است که برای «هر شیوه وجود داشتن دازاین واقع بوده<sup>۴۶</sup>»، تعیین کننده باشند (همان، ۱۷). انسان‌شناسی پدیدارشناختی، در تلقی هایدگری از آن، بر گرد یک هرمنوتیک هرروزینگی تبلور می‌یابد، که در آن انسان می‌بایست چون موجودی خود-تفسیرگر در متن و بستر کردارهای هرروزینه‌اش یافته و فهم‌پذیر گردد. و این یکی از مهم‌ترین جهاتی است که هایدگر به جای «انسان» عنوان دازاین را اختیار کرده<sup>۴۷</sup>. تلاش هایدگر در نیمه اول کتاب وجود و زمان یکسره بر کاربست همین هرمنوتیک هرروزینگی مصروف گشته است.

### نتیجه‌گیری

جایگاه انسان‌شناسی فلسفی در فلسفه، به طور کلی، و در نسبت با پدیدارشناسی به طور خاص، به ویژه برای هوسرل و هایدگر، همواره به عنوان مسئله‌ای جدی و حائز اهمیت مطرح بوده است. تنش میان این دو جریان هم‌عصر، پدیدارشناسی و انسان‌شناسی فلسفی، تا آن جا پیش می‌رود که می‌نماید نوعی تعارض و ناسازگاری درونی آشکار میان پدیدارشناسی و انسان‌شناسی فلسفی وجود داشته باشد. برخی اظهار نظرهای صریح از جانب پدیدارشناسانی چون هوسرل و هایدگر در خصوص انسان‌شناسی فلسفی نیز این گمان را تقویت نموده که گویی مخاصمت آشتی‌ناپذیری میان این دو درگیر است. به عنوان نمونه، می‌توان از بلومنبرگ یاد کرد که در کتاب خود با عنوان توصیف انسان از «ممنوعیت انسان شناختی» در پدیدارشناسی هوسرل و هایدگر به عنوان امری متقن و مطلق سخن می‌گوید. اما پرسش این جاست که آیا به راستی، این ممنوعیت انسان‌شناختی برتابیده از یک تعارض ذاتی میان پدیدارشناسی و انسان‌شناسی فلسفی

است و به هیچ وجه امکان صحبت از یک انسان‌شناسی سازگار با پدیدارشناسی وجود ندارد؟

در مورد هوسرل، بلومنبرگ معتقد است که پدیدارشناسی استعلایی او به کلی با هرگونه انسان‌شناسی، خواه فلسفی باشد خواه نباشد، متعارض است. در این نوشتار نشان دادیم که برخی جملاتی که هوسرل خود در سلسله سخنرانی‌هایش تحت عنوان «پدیدارشناسی و انسان‌شناسی» ایراد نموده به چنین برداشتی راجع به موضع او نسبت به انسان‌شناسی فلسفی دامن زده است. در این سخنرانی‌ها، هوسرل، مادامی که از اصالت انسان‌شناسی سخن می‌گوید، آن را به همان دیده می‌نگرد که در تمام طول حیات خویش به اصالت روانشناسی می‌نگریست. به دیگر بیان، در نظر هوسرل همان‌گونه که اصالت روانشناسی از راه فروکاستن حقایق علمی به کنش‌های روانی، هرگونه اعتبار علمی و قطعیتی را از چنگ فلسفه و سایر علوم می‌رباید، اصالت انسان‌شناسی نیز با پیوند زدن اعمال آگاهی به مفهوم انسان، از آن حیث که با ویژگی‌های فرهنگی، اقلیمی، تاریخی و زیستی خاص تعیین یافته است، مجدداً این تقید به شرایط امکانی خاص را بر سر راه پدیدارشناسی قرار داده و در نتیجه اعتبار کلی و ضروری هر حقیقتی را از آگاهی می‌ستاند. لذا برای هوسرل اصالت انسان‌شناسی چیزی جز شکل جدیدی از اصالت روانشناسی نیست. این در حالی است که هوسرل دستاورد بزرگ خویش را در تقابل با این دست اصالت روانشناسی - پدیدارشناسی استعلایی می‌داند و در نتیجه برای او پذیرفتن اصالت انسان‌شناسی همانا به مخاطره انداختن این دستاورد تلقی می‌شود. از این رو بلومنبرگ از عدم امکان انسان‌شناسی فلسفی در بستر پدیدارشناسی استعلایی سخن می‌گوید.

باری، چنان که گفته شد تمام سخنان هوسرل به این جا ختم نمی‌شود، بلکه در ادامه سخنرانی خود، از ساحت دیگری از انسان‌شناسی، به مثابه انسان‌شناسی استعلایی، سخن می‌گوید که هم‌طراز پدیدارشناسی استعلایی است و پیوندی درونی با آن دارد. به نظر هوسرل، اگر روان‌شناسی و به همان اندازه، انسان‌شناسی از بند رویکرد طبیعی ساده‌انگارانه رهایی یابد، آن گاه نه تنها در تغایر با پدیدارشناسی استعلایی نیست، بلکه



پدیدارشناسی و «ممنوعیت انسان‌شناختی» ... (احسان کریمی ترشیزی و احمدعلی حیدری) ۲۳

پیوندی ذاتی و درونی با آن برقرار می‌کند.

بنابراین، برخلاف دعوی بلامنبرگ که امکان هرگونه انسان‌شناسی فلسفی را در نسبت با پدیدارشناسی استعلایی نفی می‌کند، هوسرل خود تنها تا آن‌جا با انسان‌شناسی به مخالفت برمی‌خیزد که در تقابل با نقش استعلایی پدیدارشناسی‌اش باشد؛ وگرنه به هیچ روی، منکر امکان طرح یک انسان‌شناسی فلسفی که پیوندی درونی با پدیدارشناسی استعلایی داشته باشد نیست.

در مورد هایدگر، تنش میان انسان‌شناسی و پدیدارشناسی به شیوه‌ای دیگر و چه بسا بحرانی‌تر بروز می‌کند. این تنش بیش از هر چیز برخاسته از نقدهایی است که هوسرل بر هایدگر و راهی که او در وجود و زمان پیش گرفته وارد نموده است. تحلیل دازاین از نگاه هوسرل، نه پدیدارشناسی، بلکه انسان‌شناسی‌ای است که ارزش فلسفی خود را از دست داده است. در واقع کل اثر وجود و زمان را برگردانی انسان‌شناختی از پدیدارشناسی استعلایی خود می‌داند که نه تنها حرف تازه‌ای در پدیدارشناسی نمی‌زند، بلکه بسیاری از عناصر و اصطلاحات کلیدی آن، ترجمانی نادرست از عناصر و اصطلاحات پدیدارشناسی استعلایی خود اوست.

لیکن چنین برداشتی از وجود و زمان نمی‌تواند درست باشد. همان‌گونه که نشان دادیم هایدگر به هیچ عنوان نسبت به جریان انسان‌شناسی فلسفی بی‌تفاوت نبوده و او نیز هم‌چون استاد خویش، هوسرل، همواره مسئله تعیین جایگاه انسان‌شناسی در نسبت با پدیدارشناسی، این بار به معنای هایدگری آن، را پیش چشم داشته است. در پدیدارشناسی هایدگر نیز، همانند هوسرل، انسان‌شناسی در معنای اصالت انسان‌شناسی و انسان‌مرکزگرایی، فاقد اعتبار است. اما به معنای عمیق‌تری می‌توان از یک انسان‌شناسی فلسفی پدیدارشناختی که بر تحلیل اگزیستنسیال دازاین مبتنی باشد، سخن گفت. مسئله این است که اولاً باید معنا و ایده‌ی این انسان‌شناسی به قدر کافی ایضاح بشود، به خصوص از آن جهت که متصف به «فلسفی» است. دوم، باید جایگاه و کارکرد آن در

کلیت فلسفه و پیوند ذاتی‌اش با مسئلهٔ کانونی فلسفه (پرسش از معنای وجود) مشخص بشود. سوم، این انسان‌شناسی که بر تحلیل اگزیزتسنسیال دازاین مبتنی است، از آن‌جا که نه بر انسان چونان انسان، بلکه بر خصلت برون‌مرکزی انسان تمرکز دارد، نمی‌تواند منتهی به یک انسان‌مرکزگرایی با اصالت انسان‌شناسی دانسته شود.

دیدیم که تحلیل ساز و نهاد دازاین اگرچه دارای یکپارچگی و کلیت است، اما جامع و تمام نیست؛ بدین معنی که تمامی تعین‌های اگزیزتسنسیال دازاین به ساختار پروا محدود نمی‌شود. در واقع، تعینات اگزیزتسنسیال دازاین در پرتو مقتضیات وجودشناسی بنیادین - و به منظور روشن‌سازی افق استعلایی پرسش از وجود - آشکار می‌شوند و لذا همین چشم‌انداز وجودشناختی، حدود و ثغور تحلیل دازاین را که درون این چشم‌انداز عمل می‌کند، تعیین می‌کند. در نتیجه، می‌توان از تحلیل‌های دیگر مبتنی بر اگزیزتسنسیال‌های بدیلی سخن گفت که از چشم‌انداز متفاوتی به آن‌ها نگریسته می‌شود. تحلیل دازاین، آن‌گونه که هایدگر آن را ترسیم نموده، عناصری از یک انسان‌شناسی فلسفی جدید را به دست می‌دهد که البته از انسان‌شناسی‌های سنتی به کلی متمایز است.

انسان‌شناسی پدیدارشناختی، یا به تعبیر خود هایدگر، «انسان‌شناسی اگزیزتسنسیال - پیشینی»، هم از حیث تعریفی که از انسان به دست می‌دهد، و هم از حیث الگوی انسان‌شناختی خاص آن با انسان‌شناسی‌های سنتی تفاوت دارد. انسان‌شناسی‌های سنتی، چه از سنت فلسفهٔ یونانی برخاسته باشند و چه از الهیات مسیحی و یا ترکیب و تألیف آن دو، در هر حال بر قیاس مبتنی هستند. در فلسفهٔ یونانی انسان، حیوان ناطق تعریف می‌شود و در مقایسه با سایر جانداران تنها ممیزهٔ انسان‌شناختی آن، ناطق بودن پنداشته می‌شود. در الهیات مسیحی نیز انسان آفریده شده بر تصویر خدا است و باز هم در قیاس با امر دیگری تعریف و تعیین می‌شود. اما انسان‌شناسی پدیدارشناختی، نه از راه قیاس انسان با امر دیگر، که در اثر آن طور وجودی خاص انسان یکسره نادیده باقی می‌ماند، بلکه از منظر نحوهٔ وجودی مختص به او (اگزیزتسنس) چپستی وجود انسانی را مطرح می‌نماید، و تمرکز خود را بر خود پدیدار انسان بودن قرار می‌دهد. بدین ترتیب، انسان در تحلیل اگزیزتسنسیال به منزلهٔ یک پدیدار مورد کاوش قرار می‌گیرد تا در نهایت بتواند

پدیدارشناسی و «ممنوعیت انسان شناختی» ... (احسان کریمی ترشیزی و احمدعلی حیدری) ۲۵

ساختارهای ذاتی تعیین کننده‌اش را در نسبت با وجودش آشکار نماید.

بنابراین همان گونه که دیدیم، اگر از انسان‌شناسی معنای خاص اصالت روانشناسی یا اصالت انسان‌شناسی و انسان‌مرکزگرایی را خواسته باشیم، ناسازگاری میان پدیدارشناسی و انسان‌شناسی، مسلم می‌نماید. لیکن یک چنین تعارضی به هیچ‌وجه ذاتی یا مطلق نیست، چراکه با تدقیق در معنای انسان‌شناسی و پیوند درونی آن با پدیدارشناسی، تحقق یک انسان‌شناسی فلسفی پدیدارشناختی کاملاً امکان‌پذیر است. همان گونه که هوسرل خود از امکان طرح نوعی انسان‌شناسی (استعلایی) صحبت کرده است، در مورد پدیدارشناسی هایدگر نیز ممنوعیت انسان‌شناختی نه تنها امری مسلم و قطعی نیست؛ بلکه می‌توان بر پایه تحلیل دازاین در افق وجودشناسی بنیادین، از گونه‌ای انسان‌شناسی (پدیدارشناختی) سخن گفت.

#### پی‌نوشت‌ها

1. Textuelle Mißverständnisse
2. misanthropisch
3. Beschreibung des Menschen
4. Anthropologieverbot

۵. بنگرید به:

Breuer, Roland, 1994, "Randbemerkungen Husserls zu Heideggers Sein und Zeit und Kant und das Problem tier Metaphysik," in Husserl Studies 11, 3-63; for SZ: pp. 9-48.

Husserl, Edmund, 1997, "Husserl's Marginal Remarks in Martin Heidegger, *Being and Time*", Newly edited from the original notes and translated by Thomas Sheehan, in: *Psychological and Transcendental Phenomenology, and the Encounter with Heidegger (1927-1931)*, Ed. And Tr. By Thomas Sheehan and Richard Palmer, Springer Science & Business Media, 258ff.

6. Die Stufen des Organischen und der Mensch

7. Die Stellung des Menschen im Kosmos
8. Anthropologismus
9. Wissenschaft vom Menschen
10. Verunsicherung
11. neurophysiologisch
12. la configuration-«homme»
13. Jean-Claude Monod, « L'interdit anthropologique » chez Husserl et Heidegger et sa transgression par Blumenberg », Revue germanique internationale [En ligne], 10 | 2009, mis en ligne le 26 novembre 2012, consulté le 13 juillet 2019. URL: <http://journals.openedition.org/rgi/336>; DOI: 10.4000/rgi.336
14. particularité
15. Transzendentalismus
16. Apperzeption
17. transzendentes Ego
18. intersubjectivité transcendantale

<sup>۱۹</sup>. بلومبرگ با اشاره به برخی آثار هوسرل متأخر در دهه‌ی سی (دوره‌ی تاریخی) که بیشتر درباره‌ی انترسوبژکتیویته هستند، این پرسش را پیش می‌کشد که آیا وی به راستی امکان یک انسان‌شناسی فلسفی که بر رهیافتی پدیدارشناختی استوار باشد را به رسمیت شناخته است؟ بخش نخست کتاب توصیف انسان، با عنوان «پدیدارشناسی و انسان‌شناسی» با یک فصل نئی بلومبرگ با اشاره به برخی آثار هوسرل متأخر در دهه‌ی سی (دوره‌ی تاریخی) که بیشتر درباره‌ی انترسوبژکتیویته هستند، این پرسش را پیش می‌کشد که آیا وی به راستی امکان یک انسان‌شناسی فلسفی که بر رهیافتی پدیدارشناختی استوار باشد را به رسمیت شناخته است؟ بخش نخست کتاب توصیف انسان، با عنوان «پدیدارشناسی و انسان‌شناسی» با یک فصل نتیجه‌گیری به پایان می‌رسد که در آن بلومبرگ می‌کوشد نشان دهد که «چگونه هوسرل متأخر عنوان انسان‌شناسی را برگرفته، اما هیچ کاری که به آن مربوط بشود نکرده است» (Blumenberg, 2006, 454). در واقع، سخن گفتن هوسرل از انسان‌شناسی در

این دوره بیشتر از این جهت است که گسترش دامنه‌ی پدیدارشناسی تا آن‌جا که با کل علوم انسانی هم‌پوشانی بیابد، خواه ناخواه مستلزم آن است که انسان‌شناسی فلسفی نیز همچون هر شاخه‌ی دیگر علوم انسانی در سیطره و قلمرو پدیدارشناسی قرار بگیرد. این البته به هیچ روی آن معنایی نیست که خود بلومبرگ از یک انسان‌شناسی پدیدارشناختی انتظار دارد، که در آن «استعلا بخشی (Transzendentalisierung) به انترسوژکتیویته و دیدپذیری (Visibilität) انسان‌شناختی [...] می‌تواند همگرا گردند، ولو حتی بر خلاف اراده‌ی نخستین پدیدارشناسان» (Blumenberg, 2006, 237). هر چند هوسرل اولویت انگیزه‌ی استعلایی را حفظ نموده، اما نتوانسته یا نخواسته میان آن و درون‌مایه‌ی «پدیدار بودگی» (Phänomenalität) انسان، از راه مطالعه‌ی دیدپذیری او و شرایط این دیدپذیری همگرایی و همسویی ایجاد نماید. از این جهت، پرسش اصلی پدیدارشناسی هوسرلی همواره شکل تبدیل یافته‌ای است از همان پرسش اصلی کانتی «چه می‌توانم بدانم؟» بدین قرار: «من چه چیزهایی را می‌توانم در بداهت، در خوددادگی، همچون پدیدار داشته باشم؟» ایده‌ی علم مطلق و متقن هوسرل این واقعیت آشکار را نادیده می‌گیرد که این «من» به هیچ روی یک «تماشاگر فارغ‌بال و بی‌طرف» این عالم نیست که صرفاً از سر کنجکاو پرسشی معرفت‌شناختی را پیش کشیده باشد، بلکه «منی» است تا بن دندان علقه‌مند، دلبسته، و دارای سوگیری و غرض‌ورزی که همه‌ی حرکات و سکناتش سرانجام به صیانت ذات و ابراز وجود او در این عالم مربوط است و به همین جهت است که اصلاً می‌خواهد بداند. این توجه به مضمون صیانت ذات زیست‌شناختی و شکل خاص بدن‌مندی انسان، بلومبرگ را به جریان رقیب پدیدارشناسی، یعنی انسان‌شناسی فلسفی دهه‌های ۶۰-۲۰، که به دست کسانی چون پلسنر و گهلن نشو و نما کرد نزدیک می‌سازد. برای رهایی از استعلاگرایی یک‌سویه‌ی هوسرل، کفایت از شرایط واقعی امکان وجود یک

چنین آگاهی «تماشاگر» خود و جهان پیرسیم. همین پرسش، من استعلایی را ناگزیر دوباره در درون جهان جای می‌دهد. اکنون مسئله این است که آیا می‌توانیم از توانایی آگاهی در فاصله گرفتن از چیزها، و تبدیل آن‌ها به ابژه و متعلق و از این طریق، تقوم بخشیدن به یک «جهان»، و در عین حال، فهم خود به منزله‌ی «باقی مانده‌ی» همه‌ی سلب‌ها، یعنی، آنچه در برابر همه‌ی تغییرات خیالی ابژه‌ها ایستایی دارد، تبیینی زیست‌شناختی بدست بدهیم؟ البته، این مشی و شیوه، با مباحثاتی که این روزها درباره‌ی بدست دادن تبیین‌های طبیعت‌گرایانه از آگاهی و قصدیت رواج دارد همخوان است، و بلومبرگ نیز خود به امکان تبیین انسان‌شناختی قصدیت اشاره کرده است، که البته مستلزم غلبه بر «هراس از اصالت انسان‌شناسی» است. بنگرید به: ( Monod, 2009: 225).

20. transponiert oder transversiert

21. Übertragung

22. Ego

23. Reproduktion

24. Ego

25. اینکه هوسرل پدیدارشناسی خود را در زمره‌ی علوم ایدتیک از گونه‌ی علم هندسه می‌شمرد، از آن جهت که هندسه‌ی اقلیدسی در همه‌ی ترجمه‌های آن با اصل یونانی‌اش نزد خود اقلیدس عیناً یکسان است، نشان می‌دهد که مفهوم «ترجمه» چه اندازه برای او مهم و اساسی است. باری، بکار بردن لفظ Übertragung به جای لفظ رایج‌تر Übersetzung در عین حال نشان دهنده‌ی آن است که کار هایدگر ترجمه‌ی صرف و بازگویی مسئله‌ی اصلی هوسرل نیست، بلکه هم‌هنگام تبدیل و تحریف آن به مسئله‌ی انسان‌شناسی نیز هست. بنگرید به:

Cumming, Robert Denoon, 2001, Phenomenology and Deconstruction, Volume Three: Breakdown in Communication, University of Chicago Press. pp. 50-51.

۲۶. فرانسواز دستور، هایدگر شناس و پدیدارشناس برجسته‌ی فرانسوی، در این باره می‌نویسد: «راه برای سوء تفاهم (malentendu) درباره‌ی جایگاه حقیقی تحلیل‌پذیر است. آنرا تا تلاشی، ولو ناتمام، برای پروراندن یک انسان‌شناسی فلسفی تلقی کنند، تا حد زیادی توسط این واقعیت تسهیل شد که بخش سوم قسمت اول کتاب، که به معنای دقیق کلمه «وجودشناختی» بود، هرگز منتشر نشد».

Dastur, F., 2011, «La critique heideggérienne de l'anthropologisme»,  
Heidegger et la pensée à venir, Paris: Vrin, p. 82.

۲۷. entièresité

۲۸. exhaustivité

۲۹. Ganzheit

۳۰. Besorgen

۳۱. Fürsorge

۳۲. در این مقاله، ارجاعات به مجموعه آثار هایدگر با علامت اختصاری GA به همراه شماره مجلد مربوطه نشان داده می‌شوند.

۳۳. vollständig

۳۴. unwesentlich

۳۵. eine existenzial-apriorischen Anthropologie

۳۶. imago dei

۳۷. Anthropologismus

۳۸. Anthropozentrismus

۳۹. Exzentrizität

۴۰. از این دید، ماتئاس وونش، از چهار الگو: افزایشی، درونی، سلبی، و تبدلی سخن گفته که هر یک بیان‌گر شیوه و گونه‌ی خاصی از تعیین یافتن وجود انسان هستند. نک (Wunsch, 2018: 471-487).

۴۱. نک (همان، ۴۸-۵۰).

۴۲. Vorhandensein

۴۳. به تعبیری که هایدگر در رساله‌ی نامه در باب اومانیسیم (۱۹۴۹) بکار می‌برد: «آن چیزی که انسان آن است، که در زبان فراداد متافیزیک آن را «ذات» می‌خوانند، بر قیام ظهوری (Ek-sistenz) او استوار است. اما این قیام ظهوری با آن مفهوم فراداد وجود (existentia)، که به معنای واقعیت و فعلیت (wirklichkeit) است در مقابل ماهیت (essentia) به معنای امکان، این همان نیست. [...] بلکه معنای این سخن این است: نحوه‌ی وجود انسان چنان است که او «آنجا» (Da)، یعنی روشنی‌گاه (Lichtung) وجود است» (GA9: 325).

و همچنین چند صفحه بعد از این:

«بلکه انسان [...] از جانب خود وجود در حقیقت وجود «پرتاب شده» است، به گونه‌ای که با این نحوه‌ی خاص قیام ظهوری‌اش، حقیقت وجود را پرستاری و (پاسداری) hüten می‌کند، تا موجود چونان موجود، آنگونه که هست، در نور وجود، پدیدار گردد. این که موجودات پدیدار گردند یا نه و کیفیت این پدیدار شدن، اینکه خدا و خدیلان، تاریخ و طبیعت در نور وجود گام بنهند و یا چگونه گام بنهند، و حاضر و غایب گردند، بستگی به تصمیم انسان ندارد. ورود و ظهور موجودات بر پایه‌ی تقدیر وجود است. اما برای انسان این پرسش همواره هست که آیا در مناسبت ذات خود چیزی می‌یابد که با چنین تقدیری متناظر باشد؟ زیرا مطابق با این تقدیر آدمی به منزله‌ی اگزیزینده باید حقیقت وجود را پاسداری کند. آدمی شبان وجود است. [...] باری، وجود چیست؟ آن خود آن «است». تجربه‌کردن و گفتن این، را باید تفکر آینده بیاموزد» (همان، ۳۳۰-۳۳۱).

44. Zugangs- und Auslegungsart

45. durchschnittliche Alltäglichkeit

46. In jeder Seinsart des faktischen Daseins

۴۷. اصطلاح «دازاین» در عرف محاوره‌ی آلمانی می‌تواند به معنای «وجود هرروزی انسان» باشد (نک. Dreyfus, 1991: 13)، از این رو، هایدگر از این اصطلاح برای اشاره به انسان استفاده می‌کند، تا پیشاپیش آن را در مقابل موقع متافیزیکی خاص انسان در متافیزیک جدید، یعنی سوپژکتیویته‌ی خودآگاه، بنشانند. این در عین حال،



مرزبندی دقیقی است با آنچه در چارچوب پدیدارشناسی هوسرل روی می‌دهد: بازیابی سوژه، در برابر تبیین‌های عینی، از راه تجربه‌ی بی‌واسطه‌ی بازتابی و تأملی سوژه از خودش و بازاندیشی معانی و محتوای التفاتی در آگاهی. توجه به این نکته، مانع می‌شود که در تحلیل دازاین به چشم نوعی پدیدارشناسی اگزیستنیالی، به منزله‌ی بسط و اصلاح پدیدارشناسی استعلایی هوسرل بنگریم؛ دازاین به هیچ معنایی یک سوژه‌ی استعلایی—یا سوژه‌ی فردی خودآیین و مبدأ مستقل و قائم بالذات و خودبسنده‌ی معنا و فهم‌پذیری—نیست: «از اولین وظایف ما یکی این است که به تحقیق نشان دهیم اگر یک «من» یا سوژه را به منزله‌ی چیزی اولاً داده شده وضع کنیم، محتوای پدیداری دازاین را به کلی از دست می‌دهیم» (GA 2: 46). در عین حال، هایدگر در این که این عنوان خاص ما انسان‌هاست، و نه هیچ موجود دیگری، صراحت دارد: «از آن‌جا که دازاین در هر مورد واجد از آن منی (Jemeinigkeit) است، باید در مقام خطاب به آن از ضمائر شخصی استفاده کرد: «من هستم»، «تو هستی»» (همان، ۴۲). همچنین (نک. Dreyfus, 1991: 13-14).

### فهرست منابع

اسپیگلبرگ، هربرت، ۱۳۹۶، جنبش پدیدارشناسی در آمدی تاریخی، ترجمه‌ی مسعود علیا، تهران: انتشارات مینوی خرد.

Blumenberg, Hans. (2006). *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Breuer, Roland. (1994). "Randbemerkungen Husserls zu Heideggers Sein und Zeit und Kant und das Problem tier Metaphysik," in: *Husserl Studies* 11, 3-63; for SZ: pp. 9-48.

- Cabestan, Philippe. (2015). "Phénoménologie, anthropologie: Husserl, Heidegger, Sartre", dans: *Alter, Revue de phénoménologie*, no 23: 226-242.
- Cumming, Robert Denoon. (2001). *Phenomenology and Deconstruction*, Volume Three: Breakdown in Communication, University of Chicago Press. pp. 50-51.
- Dastur, F. (2011). "La critique heideggérienne de l'anthropologisme", *Heidegger et la pensée à venir*, Paris: Vrin, p. 82.
- Dreyfus, Hubert L. (1991). *Being-in-the-world: A Commentary on Heidegger's Being and Time*, Division I, MIT Press.
- Heidegger, Martin. (1976). *Wegmarken (1919–1961) (GA 9)*, hrsg. F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- \_\_\_\_\_. (1977). *Sein und Zeit (GA 2)*, hrsg. F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- \_\_\_\_\_. (1991). *Kant und das Problem der Metaphysik (GA 3)*, hrsg. F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Husserl, Edmund. (1989). *Aufsätze und Vorträge 1922–1937 (Hua XXVII)*, hrsg. von Thomas Nenon and Hans Rainer Sepp, Dordrecht: Springer.
- \_\_\_\_\_. (1994). "Notes marginales de Husserl à Être et temp", *Notes sur Heidegger*, trad. N. Depraz, op. cit., p. 9 et sq.
- \_\_\_\_\_. (1997). "Husserl's Marginal Remarks in Martin Heidegger, Being and Time", Newly edited from the original notes and translated by Thomas Sheehan, in: *Psychological and Transcendental Phenomenology, and the Encounter with Heidegger (1927-1931)*, Ed. And Tr. By Thomas Sheehan and Richard Palmer, Springer Science & Business Media, 258ff.

پدیدارشناسی و «ممنوعیت انسان شناختی» ... (احسان کریمی ترشیزی و احمدعلی حیدری) ۳۳

Monod, J.-C. (2009). “L’interdit anthropologique” chez *Husserl et Heidegger* et sa transgression par Blumenberg”, dans: *Revue germanique internationale*, no10: 221-236.

Müller, Klaus. (2010). *Glauben Fragen Denken*, Band III: Selbstbeziehung und Gottesfrage, Münster: Aschendorff.

Wunsch, Matthias. (2018). “Vier Modelle des Menschseins”, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 66(4):471-487.

