

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت  
دانشگاه شهید بهشتی، تابستان ۹۴

Research Journal of Islamic Philosophy and  
Theology of Shahid Beheshti University  
کد مقاله: ۵۳۳۲

## طرح فلسفه تاریخ برای علم در اندیشه متأخر هوسرل\*

لیلا سیاوشی\*\*

### چکیده

این نوشتار بر اساس آخرین اثر هوسرل بحران علوم اروپایی و پدیده‌شناسی هوسرل بر دو مقوله اصلی تأکید می‌کند: از یک سو علم جدا شده از زندگی و فرهنگ بشر به بحران می‌انجامد و ریشه‌یابی بحران نیازمند تأمل غایت‌شناختی-تاریخی است. هوسرل با پژوهش غایت‌شناختی-تاریخی در باره معنای اولیه علم و جستجوی بداهت‌های اولیه‌ای که علم بر آن استوار شده، می‌کوشد تا راهی برای خروج از بحران بیابد. از سوی دیگر، او زیست جهان را به عنوان بنیاد و زمینه‌ای که علم بر آن استوار می‌شود معرفی می‌کند و با تشخیص تقدم زیست جهان از حیث اعتبار وجودی، سعی دارد به سرچشمه‌های شهودی علم بازگردد. زیست جهان به مثابه «بنیاد معنی» علم جدید، افق رسوب تاریخی معناها و آگاهی از آن متضمن آگاهی از تاریخ قصدی است. بنابراین در پدیده‌شناسی متأخر هوسرل، هم بر نقش تأمل تاریخی به مثابه رویکردی برای شناخت سیر تفکر و علم تأکید می‌شود و هم تاریخ همچون افق و بستر علم در نظر گرفته می‌شود. ایده اساسی این نوشتار آن است که در تدوین یک فلسفه تاریخ برای علم در چارچوب اندیشه متأخر هوسرل، مفهوم بحران نقش اصلی ایفا می‌کند. با توجه به بحران علم، هوسرل چگونه از مؤلفه تاریخ بهره می‌جوید؟ آیا هوسرل با تشخیص بحران، از مفاهیم عقل، فلسفه و علم

---

\* این مقاله در راستای طرح پژوهشی «امکان سنجی نوعی فلسفه تاریخ برای علم» در پژوهشکده مطالعات بنیادین علم و فناوری دانشگاه شهید بهشتی فراهم شده است.

lsiavashi@yahoo.com

\*\* دانش آموخته دکتری فلسفه جدید و معاصر غرب، دانشگاه شهید بهشتی

رویگردان شده و به نسبی‌گرایی و تاریخ‌گرایی متوسل می‌شود یا همچنان به رؤیای «فلسفه به مثابه علم متقن» باور دارد و در جهت احیای عقل و بهبود علم می‌کوشد؟  
**کلیدواژه‌ها:** بحران علم جدید، پژوهش غایت‌شناختی - تاریخی، زیست جهان.

#### مقدمه

هوسرل در سراسر تفکرش به مسئله علم و بنیادهای آن مشغول بوده اما در پس این توجه بی وقفه، دفاع از عقلانیت و فهم صحیح آن به عنوان مسئله بنیادین او به شمار می‌رود که خود را در طرح پدیده‌شناسی استعلایی او آشکار می‌سازد. در آخرین اثر او، علم به مثابه بارزترین تجلی عقلانیت در عصر جدید دچار بحران شده است و علم بحران زده نشانه عقلانیتی است که به بیراهه رفته است.

مطمئناً 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 و تاریخ‌گرایی در فلسفه به مثابه علم متقن<sup>۱</sup> و پیش از این‌ها، در بحث طولانی اصالت روان‌شناسی<sup>۲</sup> در پژوهش‌های منطقی<sup>۳</sup> آشکار است (Rockmore, P. 249). همه این گرایش‌ها مستلزم نوعی نسبی‌گرایی در باره علم و منطقی هستند که هوسرل با آن مخالفت می‌کند. به نظر هوسرل تقلیل عقل به استدلال علمی و سودمند، سوء فهم از عقل است. عقیده راسخ هوسرل این است که عقل دژ مستحکمی در برابر یورش شکاکیت و نسبی‌گرایی است (Husserl, P. 303). بررسی طبیعت عقل را می‌توان تلاش هوسرل برای حفظ شناخت از ورطه شکاکیت دانست. به منظور فهم مسیر تفکر هوسرل در باره عقل، می‌توان از نقد او به اصالت روان‌شناسی شروع کرد و به نقد او به ریاضی کردن طبیعت که در بحران صورت‌بندی می‌کند رسید. در این مسیر می‌توان دید که چگونه نقد هوسرل به روش‌شناسی علمی که در عین حال نقد عقل سودمندی است که بنیاد خودش را نامفهوم ساخته، رشته‌ای است که در سراسر نوشته‌های او جریان دارد. نزد هوسرل توضیح‌ایده عقل، وظیفه عامی است که یک فیلسوف باید برای خودش محقق سازد (Učník, P.49-50). هوسرل در بحران می‌نویسد: «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 حقیقت‌اش و نبرد برای حقیقی ساختن خودش دارد و می‌تواند داشته باشد. وجود حقیقی همه جا یک هدف مثالی، یک وظیفهٔ ایستمه یا «عقل»، در مقابل وجودی است که از طریق دوکسا صرفاً موجود، تردیدناپذیر و «واضح» تصور شده است» (Husserl, P. 13).

مسئله‌ای که هوسرل تشخیص می‌دهد این است که وقتی ایمان ما به عقل مطلق که از طریق آن جهان معنا دارد از دست برود، ایمان به معنای تاریخ، انسانیت و ایمان به توانایی ما برای حفظ معنای عقلانی وجود فردی و مشترک مان از دست می‌رود و در این صورت سقوط به شکاکیت اجتناب‌ناپذیر می‌شود (ibid, p.12). اگر همهٔ ایده‌ها نسبی شوند چگونه می‌توانیم در بارهٔ شیوه‌ای که در جامعه زندگی می‌کنیم بیندیشیم؟ هوسرل برای پرهیز از چنین نتایج نگران‌کننده‌ای می‌کوشد بر سردرگمی زمانهٔ ما یعنی «فروپاشی باور به عقل» چیره شود (ibid).

گرچه نگاه هوسرل به نقادی علوم به یکباره به وجود نیامده است بلکه رگه‌های این نقادی در کل تفکر او مشهود است، اما آنچه به شرح هوسرل در آخرین اثرش در خصوص نقادی علوم تازگی می‌بخشد پیوند دادن بحران علوم به زندگی و فرهنگ بشر جدید است که موجب پیدایش افق‌های جدیدی همچون تاریخ در عرصهٔ پدیده‌شناسی می‌شود. از سوی دیگر هوسرل گرچه قبلاً تأملات دکارتی و ایده‌ها را مقدمه‌هایی به پدیده‌شناسی استعلایی خوانده بود اما در بحران از طریق بصیرت نسبت به زیست جهان به مثابه بنیاد معنی علم جدید می‌کوشد که مسیر ریشه‌ای تری را برای پدیده‌شناسی استعلایی دنبال کند. این مسیر که با علوم طبیعی شروع می‌شود، به سوی بنیاد آن‌ها یعنی جهان روزمره حرکت می‌کند و سپس تقویم این جهان را در قصدیت‌های سوپراکتیویته استعلایی نشان می‌دهد. درنهایت، همان‌طور که موهانتی می‌گوید «تازگی حقیقی بحران در تلاش هوسرل برای تبدیل تاریخ و تاریخمندی زیست جهان و سوپراکتیویته به موضوع بررسی درون چارچوب کلی پدیده‌شناسی استعلایی است» (Mohanty, p. 73).

#### ۱. بحران علوم جدید و پژوهش غایت‌شناختی - تاریخی

##### ۱.۱. حذف پرسش‌های اساسی بشر و فروکاستن ایدهٔ علم کلی به علم تحصیلی

برداشت هوسرل از بحران در آخرین اثرش بحران علوم اروپایی و پدیده‌شناسی استعلایی

به موفقیت‌های فنی علم مربوط نمی‌شود بلکه او دستاوردهای علم، به‌خصوص فیزیک معاصر را ارج می‌نهد. هوسرل 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 (Husserl, 1970, P. 5). 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.

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 خود تعیین‌بخش در سلوک‌اش با جهان پیرامونی انسانی و فرا انسانی مربوط می‌شوند» (ibid). و نهایتاً یک علم حقیقی باید قادر به صدور احکام اساسی در باره وجود بشر در آزادی‌اش در این «جهان پیرامونی» باشد. چنانکه هوسرل در واپسین سال‌های عمرش می‌نویسد علم به طور کلی و تکنولوژی به طور خاص هیچ چیز برای گفتن در باره «معنا»، «آزادی» و مفاهیمی از این دست ندارند. اینها قبل از هرگونه تأمل، به مثابه «امر متافیزیکی» کنار گذاشته می‌شوند نزد دانشمند که فقط امر عینی و آشکارا عملی را ارزشمند می‌داند، فاقد ارزش واقعی هستند؛ این مسیر کنونی که علم در پیش گرفته است تنها می‌تواند به یک «پیشرفت وهمی و نومیدی تلخ» (ibid, p.7) منجر شود.

به نظر هوسرل این جریان برخلاف جنبش رنسانس است که با الگو گرفتن از ایده‌آل 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 شناخت کلی و یقینی نگریسته می‌شود (ibid, p.8). 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 (ibid, p.9). به نظر او علوم تحصیلی کلیت جهان‌نگری انسان مدرن در نیمه دوم قرن نوزدهم را در انحصار خود گرفته و با پیشرفت‌هایشان آن را بی بصیرت و نابینا ساخته است؛ او این جریان را به معنای انکار پرسش‌های قطعی بشر و بی تفاوتی نسبت به آن‌ها می‌داند (ibid, p.6). در حالی که فلسفه و علم از یونان باستان تا رنسانس به پرسش‌های زندگی بشر<sup>۴</sup> 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 (ibid, p.7).

#### ۲.۱. فروپاشی ایده فلسفه کلی

در اثر از دست رفتن باور الهام بخش بشر جدید به ایده آل فلسفه کلی و قلمرو روش جدید یعنی این آرمان هدایت‌گر رنسانس که انسان باید با به کار بردن عقل محض و آزاد به خود و زندگی‌اش شکل بدهد، تغییری خاص در کل شیوه تفکر پدید آمد؛ فلسفه به مسئله خودش تبدیل شد و این امر ابتدا به صورت امکان متافیزیک و سپس به شک و تردید در کل مسائل مربوط به عقل تبدیل شد. علوم نیز که شاخه‌های 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 موفقیت‌های نظری و عملی علوم تعدی نمی‌کند اما مبنای علم را تضعیف می‌نماید و تنها بحرانی در صورت فرهنگی علم یا فلسفه نیست؛ بلکه از آن جا که استقرار اولیه فلسفه جدید، تأسیس اولیه بشری اروپایی است یعنی بشری که می‌خواهد خود را به طور ریشه‌ای و تنها از طریق فلسفه جدیدش احیا 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» (ibid, p.12). در نهایت این بحران، بحران عقل است؛ شکاکیت در باره امکان متافیزیک، فروپاشی باور به فلسفه کلی به مثابه راهنمای انسان جدید، واقعاً فروپاشی باور به «عقل» را باز می‌نمایاند؛ عقلی که به همه چیزها، ارزش‌ها و

غایات معنا می‌بخشد و با فرو ریختن 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 می‌ریزد که این یکسره به معنای از دست دادن باور انسان به خود و وجود حقیقی خودش است. این وجود حقیقی پیشاپیش با بداهت «من هستم» در مقابل انسان نیست بلکه چیزی است که تنها به صورت مبارزه برای حقیقت خویش و حقیقی ساختن خویش می‌تواند آن را داشته باشد (ibid, p.13).

هوسرل بحران وجودی انسان غربی را ناشی از تصادف یا تقدیری کور نمی‌داند بنابراین او خود را به ملاحظات تاریخی ویژه‌ای مشغول می‌سازد تا از یک سو چگونگی رشد نظام مند 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 تاریخ دانست (ibid, p.452).

نزد او تاریخ فلسفه به معنای تاریخ نظام‌های فلسفی نیست بلکه تاریخ فیلسوف‌ها به عنوان تلاش جمعی برای جستجوی «معنای انسان»<sup>۵</sup> 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 به‌رغم همه تناقض‌هایش منسجم است، فهم وضعیت کنونی را ممکن می‌سازد» (ibid, p.14-15). او در ادامه می‌نویسد: «نبردهای حقیقی زمان ما- تنها نبردهایی که مهم و معنادار هستند- نبردهای میان بشری است که از قبل فروپاشیده است و بشری که هنوز

پابرجاست اما برای حفظ خود یا یافتن خود جدید در حال نبرد است. نبردهای روحی حقیقی بشر اروپایی به معنای دقیق کلمه، شکل نبردهای میان فلسفه‌ها یعنی میان فلسفه‌های شکاکانه - یا نا فلسفه‌ها 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 بشر حقیقی نبرد می‌کنند» (ibid, p.15). بنابراین هوسرل با پژوهش تاریخ فلسفه ورزی 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.

### ۳.۱. بحران فرهنگ اروپایی

#### ۱.۳.۱. ظهور رویکرد نظری در یونان باستان

در سال ۱۹۳۵ موضوع بحران فرهنگی و تاریخی به وضوح در جریان بود. هوسرل در خطابه وین که در همین سال ایراد شد از بیماری ملت‌های اروپایی سخن می‌گوید (ibid, p.270). نزد او اروپا یک سرزمین، یک بخش جغرافیایی و یک قلمرو نیست بلکه اروپا یک عنوان روحی است که به زندگی‌ای که از سوی ایده‌آل کلی عقلانیت علمی هدایت شده دلالت دارد: «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 ساختار روحی کاملاً جدید است که سریعاً به شکل یک فرهنگ در خود بسته منتظم رشد کرده و یونانیان آن را فلسفه خواندند» (ibid, p.270).

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. 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 موضوع سازی 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 غیر مشارک»<sup>۶</sup> و ناظران جهان<sup>۷</sup> به مثابه کل تبدیل می‌کند، رویکرد دینی - اساطیری به هدف عملی دگرگون ساختن وجود بشر معطوف است (Mohanty, p. 412-414). هوسرل منشأ پیدایش فلسفه به عنوان دانش نظری را به شگفتی نسبت می‌دهد: «انسان دچار شور جهان بینی و شناخت جهان می‌شود، از همه علائق عملی خودداری می‌کند و درون فضای بسته فعالیت شناختی‌اش... برای چیزی جز تئوری‌های محض تلاش نمی‌کند. به بیان دیگر انسان به یک مشاهده‌گر غیر مشارک، ناظر جهان و فیلسوف تبدیل می‌شود...» (Husserl, 1970, p.285).

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 طاق‌ت فرسای بصیرت انسان در باره وجود خودش و وظایف نامتناهی‌اش می‌داند (ibid, p.297).

حال اگر وجود انسان غربی مسئله آفرین به نظر می‌رسد از سر بی باوری به ایده فلسفه یعنی ایده شناخت کلی در باره تمامیت وجود است که ماهیت او را به مثابه انسان غربی تعریف می‌کند. بنابراین بحران زندگی اروپایی می‌تواند از چشم‌انداز غایت‌شناسی تاریخ اروپایی و فهم راستین ذات پدیده اروپا فهمیده شود. هوسرل مفهوم اروپا را به عنوان «غایت‌شناسی تاریخی وظیفه عقلانی بی پایان» 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<sup>۸</sup> و عینی‌گرایی می‌داند. او بر این باور است که روح اروپایی می‌تواند از نو متولد شود تنها اگر با روح رشادت عقل<sup>۹</sup> بر عقل‌گرایی نادرست غلبه شود و ایده‌آل‌های راستین عقل از نو تأسیس گردد (ibid, p.299).



### ۱.۳.۲. نقش فلسفه در فرهنگ اروپایی

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 هوسرل ایمان به امکان فلسفه به مثابه تکلیف یعنی ایمان به امکان شناخت کلی،<sup>۱</sup> 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»<sup>۱۱</sup> می‌خواند که با آگاهی از موقعیت خود درون بستر 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 می‌باشد و تنها از طریق فلسفه و با جدیت و سعی فیلسوف می‌تواند محقق شود (ibid, p.17).

### ۱.۴. پژوهش غایت‌شناختی - تاریخی

آنچه 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 این‌همه 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 محرکه‌اندیشه ورزی فلسفی است (رشیدیان، ص ۵۳۲).

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 (Buckley, p. 38).

طرح هوسرل، پژوهش روبه عقب (رجعی)<sup>۱۲</sup> در باره ساختارهای درونی معناست 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<sup>۱۳</sup> سخن می‌گوید که اثر آنها می‌تواند در نظریه‌ها یا مفاهیم علمی به عنوان لایه‌های رسوب گذاری 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<sup>۱۴</sup> است و مستلزم گسست از گذشته و تأسیس صورت جدیدی از تفکر و وجود می‌باشد. 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<sup>۱۵</sup> چیزی که در تأسیس اولیه داده شده، «تجدید» حقیقی است. بنابراین هوسرل از هر تأسیس دوباره به مثابه تأسیس اولیه جدید سخن می‌گوید (Husserl, 1970, p. 73) که تکرار صرف و بدون بصیرت گذشته نیست بلکه نمی‌تواند بدون 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<sup>۱۶</sup> 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 (رشیدیان، ص ۵۳۶-۵۳۵).

هوسرل با پژوهش غایت‌شناختی - تاریخی به بحران تیرگی یا پوشیدگی ایده اولیه علم واکنش نشان می‌دهد به ویژه اینکه چگونه ایده آل اولیه شکل فلسفی جدید وجود بشر که آزادانه خودش و کل زندگی‌اش را از طریق عقل محض یا فلسفه قاعده مند ساخته و

به شناخت کلی و مطلقاً آزاد از پیش داوری از جهان و انسان منجر می‌شود، بعداً با ایده‌آل علم تحصیلی یا عینی عوض شد و مهم‌تر اینکه دلایل این دگرگونی پوشیده ماندند.

#### ۱. ۵. گالیله و علم جدید

چهره اصلی در دگرگونی سرنوشت ساز ایده علم، گالیله بود. زیرا گالیله ایده‌آل شناخت کلی و مطلقاً آزاد از پیش‌داوری را به واسطه خلق علم ریاضی دقیق طبیعت محقق ساخت. با گالیله مفهوم جدیدی از طبیعت به مثابه کثرت فضا-زمانی که به نحو ریاضی قابل توصیف است پدید آمد. به نظر هوسرل، این ایده جهان طبیعی از فرایند مثالی‌سازی، عینیت‌بخشی یا ریاضی کردن ناشی می‌شود. با وجود آنکه هندسه‌دانان و منطق‌دانان یونانی نیز مثالی‌سازی را به کار برده بودند اما در دوره جدید بود که این روش تا آنجا کلیت یافت که ایده‌آل علم ریاضی کلی توانست به عنوان غایت تمام پژوهش عقلانی در نظر گرفته شود.

نوآوری گالیله فراتر رفتن از مثالی‌سازی این یا آن پدیده برای دیدن خود جهان به مثابه کثرت ریاضی و مثالی فضا-زمانی قابل سنجش بود. با این وجود، فهم این نکته مهم است که گالیله در یک سنت قرار داشته و هوسرل می‌خواهد شیوه قرار گرفتن او در آن سنت را روشن سازد. هوسرل معتقد است که گالیله جهان ریاضی مثالیت‌ها را جایگزین جهان قابل تجربه بالفعل یعنی جهان زندگی روزمره ما نمود و در باره جهان بی‌واسطه شهودی که به ساخت‌های مثالی منجر شد، تحقیق نکرد. به نظر گالیله هندسه با شهود پیشینی بدیهی و بی‌واسطه خود و تفکری که با آن عمل می‌کند، حقیقت خودبسنده و مطلقاً را ایجاد می‌نماید که بی‌درنگ اطلاق می‌گردد اما اینکه این وضوح یک توهم بود و معنای اطلاق هندسه منابع پیچیده‌ای دارد، نزد او و دوره بعد پنهان و پوشیده باقی می‌ماند. گالیله وارث هندسه محض بود؛ اما این هندسه به ارث رسیده و شیوه مفهوم سازی و اثبات شهودی‌اش دیگر هندسه اولیه نبود. حتی هندسه یونانی از منابع شهود حقیقتاً بی‌واسطه و تفکر شهودی اولیه‌اش جدا شده بود؛ منابعی که شهود هندسی یعنی آنچه که مثالیت‌ها را به راه می‌اندازد، در ابتدا معنایش را از آن به دست می‌آورد. هندسه

مثال‌ها به وسیله هنراندازه‌گیری یا مساحی که چیزی از مثال‌ها نمی‌دانست شروع شده بود. با این همه، این دستاورد ما قبل هندسی یک بنیاد معنی برای هندسه و یک اساس برای اختراع بزرگ مثالی سازی بود. هوسرل چنین می‌نویسد: «یک فراموشی مقدر بود که گالیه در باره این تحقق معنابخشی اولیه تحقیق نکرد که وقتی مثالی سازی روی پایه اصلی همه زندگی نظری و عملی - جهانی که به نحو بی واسطه شهودی است (و در اینجا مخصوصاً جهان به نحو تجربی شهودی اجسام) - به کار بسته شد، به ساخت‌های مثالی هندسی منجر شد. او به طور دقیق بر کل این مسئله تأمل نکرد: بر اینکه چگونه تغییر خیالی آزادانه این جهان و شکل‌های آن فقط به شکل‌هایی منتهی می‌شود که به نحو تجربی قابل شهود هستند نه شکل‌های دقیق؛ بر اینکه چه نوع انگیزش و چه تحقق جدیدی برای مثالی سازی هندسی لازم بود» (Husserl, p. 49).

#### ۱.۵.۱. ریاضی کردن طبیعت

گالیه وارث هندسه اقلیدسی بود و آن را به سبب اعتبار مطلق و کلی‌اش، به عنوان الگوی شناخت در نظر گرفت. اما در حالی که هندسه اقلیدسی و ریاضیات یونانی تنها اهداف متناهی و تعدادی امور پیشین محدود را می‌شناختند، نخستین بار در دوره مدرن کشف واقعی و غلبه افق‌های نامتناهی ریاضی آغاز شد. این ایده که تمامیت نامتناهی موجود، ذاتاً وحدت همه شمول عقلانی است نه تنها به ریاضیات جدید ختم شد بلکه عقلانیت آن به زودی بر سر علوم طبیعی فرود می‌آمد و برای آن ایده کاملاً جدید علم طبیعی ریاضی یعنی علم گالیه‌ای را خلق می‌کرد که با تحقق موفقیت آمیزش، ایده فلسفه کلی (به عنوان علم کلی یعنی علم وجود) را دگرگون می‌نمود. این امر که از دیدگاه افلاطونی امر واقعی کمابیش از مثال بهره‌مند است، به هندسه امکان اطلاق اولیه به واقعیت را می‌بخشد اما با ریاضی کردن طبیعت از سوی گالیه، خود طبیعت تحت هدایت یک ریاضیات جدید مثالی می‌شود و طبیعت به کثرتی ریاضی تبدیل می‌شود (ibid, p.23).

به باور هوسرل این ریاضی کردن در واقع پوشاندن و پنهان کردن است زیرا زبان و نمادهایی که طبیعت با آنها سخن می‌گوید، در واقع مثال‌ها هستند که نه از سوی خود

طبیعت بلکه توسط ناظر طبیعت ساخته شده‌اند و در نتیجه جهان را پنهان می‌کنند. نزد هوسرل، گالیله نمونه‌ای است از خطر آنچه تأسیس دو باره نامعتبر خوانده می‌شود. تلاش او برای تأسیس کردن دو باره ایده آل یونانی شناخت حقیقی و کلی - اپیستمه - شناخت جهان چنانکه واقعاً هست قابل ستایش بود اما او در پذیرش منفعلانه ابزارهایی که سنت در اختیار او گذاشت بدون درنگ کردن بر پرسش از منشأ آنها، ناخواسته علمی را خلق کرد که جهان را پنهان نمود و درست همان طور که گالیله آنچه را به او به ارث رسیده بود پذیرفت، نسل‌های پس از او نیز آنچه را او تأسیس کرد پذیرفتند. بدین ترتیب کسانی که پس از گالیله آمدند، به خامی مضاعف گرفتارند به این معنا که آنها با خامی، تأسیس اولیه گالیله یعنی ریاضی کردن کامل طبیعت را پذیرفتند و با چنین کاری آنها نیز خامی او در پذیرش بدون پرسش هندسه‌ای که به او رسیده بود را به ارث برده و به تعبیری وارث نامعتبر بودن تأسیس دوباره گالیله شده‌اند (ibid, p.46).

هوسرل گالیله را نه به خاطر استفاده از روش مثالی سازی به خودی خود بلکه تنها برای استفاده کورکورانه از آن ملامت می‌کند. به نظر او گالیله نه در فعالیت و شیوه مثالی سازی تعمق کرد یعنی این نکته که هندسه چگونه بر پایه جهان محسوس ماقبل هندسی و هنرهای عملی همچون مساحی زمین شکل گرفت و نه به خاستگاه هندسه یعنی سرچشمه‌های بداهت یقینی و ریاضی و اینکه هندسه شاخه‌ای از معرفت کلی در باره وجود (فلسفه) است، توجه نمود. هندسه نسبتاً پیشرفته‌ای که گالیله می‌شناخت، از قبل نه تنها کاربرد زمینی (مساحی زمین) بلکه کاربرد اخترشناسانه وسیعی داشت. در نتیجه این هندسه که توسط سنت به مثابه راهنمای تفکر او از پیش داده شده بود، امور تجربی را به مثال‌های حدی ریاضی مرتبط ساخت. همچنین هنر اندازه‌گیری با قصدش از دقت همواره فزاینده اندازه‌گیری و تعیین عینی خود شکل‌ها، برای گالیله به مثابه یک سنت، قابل دسترس بود. اما به نظر هوسرل، «گالیله ... احساس نیاز نکرد که شیوه‌ای که در ابتدا تحقق مثالی سازی هندسه در آن حاصل شده را بررسی کند (یعنی اینکه چگونه هندسه بر این اساس زیربنایی جهان محسوس ماقبل هندسی و هنرهای عملی‌اش رشد کرد) یا اینکه خود را به پرسش‌هایی در باره سرچشمه‌های بداهت یقینی و ریاضی مشغول سازد.... به ذهن کسی چون گالیله خطور نکرد که هرگز برای هندسه به مثابه شاخه‌ای از

معرفت کلی‌ای در باره وجود (فلسفه)، تبدیل بداهت هندسی - یعنی «چگونگی» منشأ آن - به یک مسئله کاری بجا و حائز اهمیت بنیادین باشد» (ibid, p.28-29).

هوسرل با این برداشت از گالیله، او را به عنوان کاشف طبیعت ریاضی، نابغه‌ای می‌داند که مسئله زیربنایی را پنهان می‌سازد و بدین ترتیب کل نظریه گالیله در باره طبیعت به عنوان کشف کردن - پوشاندن<sup>۱۷</sup> در نظر گرفته می‌شود. گرچه دگرگونی طبیعت به مشابه نمادین‌اش در اثر ریاضی کردن آن، یک تحول حقیقی در کنترل تکنیکی طبیعت بود اما چنانکه هوسرل در ایده‌ها ۳ اشاره می‌کند «جهان به خاطر وجود علوم، اصلاً قابل فهم تر نشده بلکه تنها برای ما سودمندتر شده است» (ibid, 1980, p.82). هوسرل بارها و بارها به اهمیت فهم معنای نتایج فنی، نه صرف دستیابی به آن نتایج تأکید می‌کند. بدون این فهم اساسی، روش ریاضی و همه موفقیت آن غیر قابل فهم می‌شود. دانشمند باید نه تنها قادر به توجیه کاربردهای عملی ابداع‌ها و نظریه‌هایش بلکه همچنین توجیه استلزامات آنها برای فرهنگ پیرامونی و متناظر با آن برای کل نوع بشر باشد. این جستجوی معنای حقیقی نه تنها علم بلکه فرهنگ را معنادار می‌سازد. پرسش‌های مربوط به معنا رابطه مستقیم با هر گونه «علاقه به شناخت حقیقی از خود جهان، خود طبیعت» (ibid, 1970, p.57). دارند زیرا آنها بنیادشان را در وجود روزمره زیست جهان به مثابه پایه‌ای برای هر گونه تأمل علمی می‌یابند.

به این ترتیب، هوسرل انقلاب علمی گالیله که در واقع تلاش برای آوردن فلسفه یا سرشت علم راستین به مرکز شناخت به واسطه آزاد ساختن علم و تحقیق از پیش‌داوری‌های اساطیری - دینی بود را فاقد ریشه‌گرایی ضروری می‌داند زیرا او این کار را بدون پرسشگری از اصول سنت علمی‌ای که انقلاب خود را بر آن بنا کرده بود، انجام داد. مسئله در اینجا این واقعیت است که گالیله ضرورت پرسش از منشأ هندسه را به طور جدی احساس نکرد. این ناتوانی برای پرسش از سنت علم به ساختن علم جدید بر اساس پیش‌فرض‌هایی منجر شد که خود علم از آن آگاه نبود در نتیجه به رغم هدف انقلاب گالیله، آزادسازی علم از اصول اساطیری - دینی و باز تأسیس همزمان آن بر فرض‌های هندسی - ریاضی به معنای از دست رفتن نیاز به خودمختاری یا بی‌پیش‌فرض بودن است که از طریق آن علم می‌تواند بر وجود خودش حاکم شود. به نظر هوسرل از دست رفتن

این نیاز به خودمختاری یا بی‌پیش فرض بودن به پنهان کردن خصوصیت فلسفی حقیقی خود علم دلالت می‌کند. به این دلیل او معتقد است که انقلاب علمی جدید تحت عنوان پوزیتیویسم به جای فرض کردن سرشت فلسفی حقیقی در مرکز علم به «گردن زدن» فلسفه ختم می‌شود. این استعاره قوی هوسرل به این نکته اشاره دارد که چگونه علم جدید با از دست دادن سرشت فلسفی تأمل بر خود، مسئولیت تأملی برای تحقیق در باره انگیزه‌هایی که محرک وجود بشر برای انجام دادن علم هستند را از دست می‌دهد. در نتیجه انگیزش‌ها و دلایلی که دانشمند را به انجام دادن فعالیت نظری می‌کشاند و بنیاد زیربنایی آن به شمار می‌آیند، از قلمرو تحقیق علمی رخت بر می‌چینند (Siles, p. 11-12).

## ۲. زیست جهان به مثابه بنیاد علم و افق رسوب تاریخی معناها

### ۱. پیچیدگی مفهوم زیست جهان

هوسرل اصطلاح زیست جهان را نخستین بار در دست نوشته‌هایش در ۱۹۱۷ به کار برد. اما تا زمان انتشار بحران در ۱۹۳۶ بحث وسیعی از معنای پدیده شناختی آن عرضه نکرد. در باره محتوای دقیق زیست جهان بحث بسیاری وجود دارد. به ویژه این مسئله مطرح می‌شود که آیا هوسرل زیست جهان را به عنوان جهان فرهنگی - تاریخی تکامل یافته با تمام رسوبات فعالیت نظری گذشته ادراک می‌کند که این مستلزم متفاوت بودن زیست جهان از یک فرهنگ و دوره به فرهنگ و دوره دیگر است یا او زیست جهان را به مثابه جهان ادراکی - طبیعی برهنه‌ای درک می‌کند که تنها ابژه‌های محسوس را در بر می‌گیرد یعنی یک جهان ماقبل علمی بدون هرگونه ویژگی‌های خاص فرهنگی یا تاریخی و از این رو جهانی که برای همه سوژه‌ها (یا دست کم برای همه موجودات طبیعی بشر) یکسان است (Soffer, p. 149)؟

هوسرل می‌پذیرد که او با مفهوم وسیع و محدود زیست جهان سروکار دارد (Husserl, 1970, p. 122). مفهوم وسیع زیست جهان متناظر است با آنچه جهان فرهنگی خوانده شده است که در این هنگام آن بیشتر به معنای سخن گفتن از زیست جهان‌ها و نه زیست جهان است (Soffer, p. 147). با وجود این در پایه همه زیست جهان‌های ممکن (به معنای وسیع) یک زیست جهان وجود دارد که برای همه آن‌ها مشترک است. در واقع معنای نخست از زیست جهان به تمام جهانی که با غنای فرهنگی، معانی عملی در

تجربه بی‌واسطه به ما داده شده است دلالت دارد. در این مورد، ما به وضوح با جهانی سروکار داریم که خودش محصول تاریخ‌های فرهنگی است و به صورت‌های اجتماعی، سیاسی و دینی پیچیده بین‌الذهانیت وابسته می‌باشد. از سوی دیگر دومین معنا از زیست جهان تنها یک بخش انتزاعی از تمامیت تجربه زیسته است. ما همیشه خود را فرو رفته در جهان فرهنگی و عملی می‌یابیم و تنها بعداً به جدا کردن جهان تجربه طبیعی درون آن می‌رسیم.

بی‌تردید غنای مفهوم زیست جهان، توجه مفسران هوسرل و کاربردها و تفسیرهای متفاوت آن را توجیه می‌کند. با این همه چنین غنایی دال بر آن است که زیست جهان به هیچ وجه یک مفهوم ساده نیست. برعکس ساده سازی این مفهوم و ملاحظه کردن آن فقط بر یک سطح به منزله گرفتن غنا و سرشاری آن است. زیست جهان باید در نقش نیروی تعادل برای نظریه‌های ساده‌نگارانه یا تقلیل‌گرایانه به علم و زندگی عمل کند. اینکه چنین مفهومی باید خود آکنده از ابهام باشد قابل انتظار است زیرا این مفهوم درصدد صورت بندی زندگی به نحوی که آن زیسته می‌شود با تمام غنا، پیچیدگی و ابهامش می‌باشد (Buckley, p. 93).

## ۲.۲. تقدم زیست جهان

تحت تأثیر علم مدرن که توسط گالیله آغاز شد، جهان به طور عینی حقیقی و معتبر علم که در اندیشه انسان غربی جدید به عنوان واقعیت قلمداد می‌شود جانشین زیست جهان یعنی جهان تجربه مشترک شده است. با این همه می‌توان به آسانی نشان داد که چنین نظری کاملاً غیر قابل پذیرش است. از آنجا که عالم علم به عنوان رشته‌ای از ساخت‌های مثالی یا به گفته هوسرل فراساختار نظری - منطقی مشخص می‌شود، مفهوم و ادراک آن ماهیتی یکسان با هر نوع ایده نامتناهی از قبیل ایده‌های هندسی دارد. ساخت عالم علم به عنوان یک دستاورد ذهنی مستلزم عملکردهای خاصی به ویژه مثالی سازی است. به وضوح مثالی سازی نیز مستلزم فرض اموری است که مثالیت یابند. بنابراین عالم علم بر حسب معنای درونی‌اش به مثابه فراساختار باید اساسی داشته باشد که بتواند بر آن تکیه



کند و بر اساس آن ساخته شود. این اساس چیزی جز زیست جهان و بداهت تجربه مشترک نیست (Kockelmans, p. 336).

هوسرل در مخالفت با نظر عینی به جهان تأکید می‌کند که زیست جهان «بنیاد معنی» ای است که تفکر علمی آن را پیش فرض می‌گیرد و افقی است که این تفکر در آن رخ می‌دهد. پدیده‌شناسی می‌خواهد از راه بازگشت به سوژکتیویته استعلایی بر ساده‌انگاری مسلم فرض کردن عینیت جهان از سوی علم و عقل سلیم چیره شود. هوسرل با نشان دادن اینکه نظریه‌های علمی در زیست جهان ریشه دارند و سپس با در نظر گرفتن «علم زیست جهان» در صدد بیان این مسئله است که زیست جهان و علم هردو از سوی سوژکتیویته استعلایی ساخته شده‌اند (Zahavi, p. 126).

گرچه نظریه هوسرل در باره تقدم زیست جهان به طور کلی پیوسته به بحران است، استدلال‌های تقدم زیست جهان را می‌توان در ایده‌ها، سخنرانی‌های روان‌شناسی پدیده‌شناختی، تجربه و حکم نیز یافت (Husserl, *Idea... II* 294; *Phenomenological Psychology* 40; *Experience and Judgment* 41; *Crisis* 48, 123, 226). در این میان سه معنای متفاوت از تقدم می‌تواند تمیز داده شود. زیست جهان از لحاظ تاریخی هم در تاریخ بشر به طور کلی و هم در تکامل فرد مقدم است. به علاوه زیست جهان به طور عام داده شده است در حالی که جهان علم چنین نیست: نه تنها تمام فرهنگ‌ها یا افراد مفاهیم و روش‌هایی دارند که از طریق آن‌ها جهان علم برایشان به وجود می‌آید، برعکس، هر فرهنگ در یک زیست جهان زندگی می‌کند و حقایق روزمره و عملی‌اش را دارد و این همان قدر که برای جوامع برخوردار از علم جدید صادق است، برای جوامع بدون آن نیز چنین است. با این همه معنای سوم و قوی‌تر تقدم که هوسرل به زیست جهان نسبت می‌دهد از حیث اعتبار وجودی<sup>۸</sup> است. یعنی او استدلال می‌کند که جهان به نحوی که توسط علوم فرض و توصیف می‌شود ساخت مرتبه بالاتری است که توسط انتزاع، مثالی کردن و (در مورد علم طبیعی) استقراء که از پایه‌های شهودی انضمامی فراهم شده توسط زیست جهان شروع می‌کند، بدست آمده است. بنابراین اگر زیست جهان که اعتبار وجودی مبتنی بر شهود را برای ما فراهم می‌سازد نبود، جهان علم نیز نمی‌توانست اعتبار

وجودی داشته باشد و برای ما موجود باشد. ذوات انتزاعی یا نظری علم نمی‌توانستند در اعمال قصدی تصور و داده شوند (Soffer, p.166).

### ۲.۳. زیست جهان و بداهت

هوسرل تنها شیوه برای غلبه بر بحران علم و پایان دادن به گسست ویرانگر میان جهان علم و جهان زندگی روزمره را نقد عینی‌گرایی می‌داند. از این رو او به تحلیل زیست جهان می‌پردازد؛ جهانی که گرچه بنیاد تاریخی علمی را می‌سازد اما خود فراموش شده و علم به جای آن نشسته است. نکته‌ای که باید به آن توجه داشت این است که زیست جهان نه یک جهان در کنار جهان‌های دیگر بلکه بنا به قاعده فلسفه استعلایی شرط امکان همه جهان‌هاست. به نظر هوسرل حتی نتایج دقیق و انتزاعی علمی در بداهت ذهنی - نسبی‌ای که به صورت شهودی در زیست جهان داده شده، ریشه دارد: «امر ذهنی - نسبی... منبع بداهت<sup>۱۹</sup> و منبع تصدیق<sup>۲۰</sup> است؛ آنچه که در نهایت اعتبار وجودی منطقی نظری را برای هر گونه تصدیق عینی بنیاد می‌نهد» (Husserl, 1970, p. 126).

واژه بداهت نزد هوسرل به حضور «به شخصه» یا خود بازنمایی شیء مورد نظر دلالت دارد. اعتبار و توجیه نهایی تمام حقیقت نظری اعم از منطقی، ریاضی، علمی در بداهت‌های زیست جهان ریشه دارد. بنابراین جایگاه ممتازی که هوسرل به بداهت‌های زیست جهان در نسبت با بداهت‌های نظریه عینی و علمی می‌دهد به معنای زیر بنا بودن بداهت‌های زیست جهان است. هوسرل زیست جهان را «قلمرو بداهت‌های اولیه» می‌داند. در توصیف او «آنچه به نحو بدیهی داده شده، در ادراک به مثابه «خود شیء» در حضور بی‌واسطه تجربه می‌شود یا در حافظه به مثابه خود شیء به یاد آورده می‌شود و هر شیوه دیگری از شهود نیز خود شیء را حاضر می‌کند. هر شناخت با واسطه متعلق به این حیطه به معنای استقرار چیزی شهودپذیر است. همه تصدیق‌های قابل تصور به این نحوه‌های بداهت بر می‌گردند زیرا «خود شیء» در خود این شهودها، به مثابه چیزی که بالفعل و به نحو بین‌الذهانی تجربه پذیر و تصدیق پذیر است قرار دارد. بنابراین نظریه عینی به معنای منطقی آن و به طور کلی علم به مثابه تمامیت نظریه حملی، نظام عباراتی که «به نحو منطقی» به مثابه «گزاره‌های فی نفسه»، «حقایق فی نفسه» در نظر گرفته می‌شوند و به

این معنا از نظر منطقی به هم مرتبط هستند، در زیست جهان و در بداهت‌های اولیه متعلق به آن ریشه دارند و بر حسب این ریشه داشتن، علم عینی به جهانی که ما همیشه در آن زندگی می‌کنیم ارجاع معنایی همیشگی دارد» (رشیدیان، ترجمه با اندکی تغییر، ص ۵۶۳-۵۶۲).

هوسرل در بحران ادعا می‌کند که «زیست جهان انضمامی، زمین بنیادگذار جهان حقیقتاً علمی است» (Husserl, 1970, p. 131) و «نظریه عینی در زیست جهان و بداهت اصلی متعلق به آن یعنی تجربه بی واسطه، ماقبل تأملی و ماقبل نظری ریشه دارد» (ibid, p.129-130). در نتیجه «علم عینی دلالت دائمی معنا به جهانی دارد که ما همیشه در آن زندگی می‌کنیم» (ibid, p.130). این «دلالت دائمی معنا» به زیست جهان، اعتبار مفهوم علمی نظری را بنا می‌نهد: «این جهان پیش داده... بنیاد دائمی اعتبار است... زیست جهان پیوسته در نقش خاک زیرین عمل می‌کند... اعتبارهای ماقبل منطقی متکثرش به مثابه بنیادهای اعتبارهای منطقی و حقایق نظری عمل می‌نماید» (ibid, p.122,124).

مفهوم علمی نظری در آگاهی به مثابه جرح و تعدیل مشخص معنای زیست جهان بنیادگذاری که در شهود اولیه تقویم شده (یا به عنوان نتیجه رشته‌ای از این جرح و تعدیل‌ها) ظاهر می‌شود. مسئله مهم در باره تکوین تقویم مفاهیم این است که معناهای بنیادگذار زیست جهان که در شهود اولیه تقویم می‌شوند از طریق رشته‌ای از جرح و تعدیل‌ها حفظ می‌شوند که مفاهیم نظری به وسیله آن ساخته می‌شوند؛ به این صورت که معنای بنیادگذار به همراه شهود اولیه «رسوب گذاری» می‌شود و به هر شهود تعدیل‌گر پی در پی منتقل می‌گردد. این از آن رو میسر است که هر شهود به مثابه شهود تعدیل‌گر براساس شهود تعدیل‌گر بعدی به کار می‌آید: «در وحدت روند تکثیر کننده معنای دگرگون شده، تفکر علمی بر اساس نتایج قبلاً بدست آمده به نتایج جدید دست می‌یابد و نتایج جدید باز هم به مثابه اساسی برای نتایج دیگر به کار می‌رود» (ibid, p.363).

بنابراین می‌توان با شروع از مفهوم نظری، رشته‌ای از جرح و تعدیل‌های «رجعی» را اجرا کرد که ما را از جرح و تعدیل‌های تقویم کننده به شهود اولیه‌ای باز می‌گرداند که معنای بنیادگذار به وسیله آن تقویم شده بود و به این شیوه می‌توان بداهت اصلی‌ای که خود شهود اولیه را بنا نهاد، دوباره فعال ساخت (ibid, p.361).

ادعای هوسرل را در باره اینکه همه مفاهیم علمی نظری در نهایت بر تجربه اولیه زیست جهان بنا نهاده می‌شوند نباید به این معنا در نظر گرفت که همه معانی علمی قابل تقلیل به معانی زیست جهان هستند و مفاهیم علمی کاملاً از مفاهیم زیست جهان گرفته می‌شوند. «بنا نهادن شدن» را نباید چیزی مرتبط به تعابیر پوزیتیویستی «به نحو منطقی اشتقاق پذیر از... یا تقلیل پذیر به...» در نظر گرفت. برداشت هوسرل شباهتی به نظر آمپریست‌های منطقی که تلاش زیادی برای تقلیل زبان نظریه‌های علمی به یک زبان صرفاً تجربی می‌نمایند، ندارد. در واقع او صراحتاً این اصل اساسی آمپریسم منطقی را رد کرد که داده‌های حسی به طور بی‌واسطه به ما در ادراک داده می‌شوند: «خصوصاً... ما نباید مستقیماً به «داده‌های حسی» ای که ظاهراً به نحو بی‌واسطه داده شده‌اند بازگردیم؛ که گویی آنها به نحو بی‌واسطه خصوصیت داده‌های صرفاً شهودی زیست جهان هستند» (*ibid*, p.125). آنچه در تجربه اصلی زیست جهان به آگاهی داده می‌شود ابژه‌ها یعنی چیزهای تحت توصیف‌های خاص هستند. پس هوسرل یقیناً در پی فروکاستن معنای همه مفاهیم علمی به داده‌های حسی صرف نیست زیرا توصیف‌های پدیده شناختی او محتوای بسیار غنی‌تری برای تجربه بی‌واسطه نسبت به سادگی هیومی پوزیتیویست‌ها عرضه می‌کند. نباید «اخذ شده از» و «بنا نهادن شده» را با هم ادغام کرد. نکته قابل توجه این است که اعتبار و نه معنای مفاهیم نظری علمی است که از بداهت اصلی زیست جهان اخذ می‌شود که همه معنای بنیاد گذار را اعتبار می‌بخشد و این اعتبار از معناهاى اولیه زیست جهان به مفاهیم علمی نظری از راه روابط ارجاع از آخری به اولی منتقل می‌شود. معنای این مفاهیم بر معناهاى اولیه تقویم شده در تجربه زیست جهان از طریق شهودهای تعدیل گر پی در پی بنا نهاده می‌شود که معناهاى اولیه را با افزودن «شکل ریزی‌های معنایی سطح بالاتر» جدید منتقل می‌نمایند. جنبه جدید یا توصیف جدیدی که بر اساس آن یک شیء در شهود تعدیل گر به آگاهی باز نشان داده می‌شود، به معنای اولیه‌ای مرتبط است (اما نه به نحو منطقی یا تقلیل پذیر) که به وسیله آن در اصل در شهود فهمیده شده بود (Belousek, p. 77).

## ۲.۴. ساخت تاریخی زیست جهان

نسبت میان زیست جهان و علم ساخت قصدی - تاریخی پیچیده‌ای دارد. عبارت

«جهان علم» که گاهی نزد هوسرل به کار رفته، نباید این واقعیت را به ویژه در خصوص منشأ معنای علم عینی مبهم سازد که زیست جهان به هیچ وجه به این معنی اساس نیست که پشتیبان جهان دومی باشد که صرفاً روی آن ساخته شده و بنابراین آن را می‌پوشاند. بلکه زیست جهان در جایگاه روش شناختی دو جانبه‌ای آشکار می‌شود. زیرا معنا بخشی‌های عینی نه تنها از طریق تقویم فعالانه بر اساس پیش‌دادگی زیست جهان انجام می‌شود بلکه همچنین آنها معنا بخشی‌هایی هستند که خودشان ادعای اعتبار نسبت به زیست جهان را دارند. نتایج علم به تدریج در زیست جهان ادغام می‌شوند به نحوی که دیگر پرسش در باره منشأ معنای آنها مطرح نشده و فعال‌سازی دوباره معنابخشی‌های اصلی‌شان فرض نمی‌شود. پس آنها به تدریج بخشی از زیست جهان می‌شوند. با این همه علم به این شیوه دائماً، خود زیست جهان انضمامی را باز تقویم می‌کند و به شکل نتایج موقتاً مطمئن در نقش بنیادگذاری برای جرح و تعدیل‌های بعدی تجربه در زیست جهان عمل می‌نماید. بنابراین آنچه در نسبت با این مسئله می‌تواند پذیرفته شود، بازگشت رو به عقب (رجعی) گام به گام از طریق لایه‌های معنای علمی به زیست جهان نیست که در طول زمان یک بار برای همیشه ثابت و مصون از پیشرفت علم باقی می‌ماند به نحوی که گویی این پیشرفت درون خود زیست جهان رخ نداده است. در واقع ما باید دریابیم که فرض چنین بنیاد آرام و ماقبل علمی‌ای چیزی جز پنداری واهی نیست. حتی از زمان تأسیس علم مدرن، آنچه که به عبارت «زیست جهان ماقبل علمی» معنا می‌بخشد دقیقاً این واقعیت است که بصیرت‌های علمی که در زیست جهان ادغام شده بودند چنان «بدیهی» شده‌اند که زیست جهان در خصوص هرگونه ساخت‌های جدید و نسبت به آنها می‌تواند به مثابه «ماقبل علمی» تجربه شود. پس مفهوم «بنیاد» مفهومی قصدی-تاریخی می‌شود. کارکرد آن چنانکه هوسرل آن را به منظور روشن‌سازی تقویم معنای علم عینی به زیست جهان نسبت می‌دهد، کارکردی است که خود را تنها به مثابه معنای تاریخی آشکار می‌سازد.<sup>۲۱</sup>

در واقع هوسرل توصیف زیست جهان به مثابه جهان ماقبل علمی را در بحران با این نحوه بیان تعدیل می‌کند که «زیست جهان بتدریج نظریه‌های علمی را به خود جذب می‌نماید». به نظر او علم بر زیست جهان بنا نهاده می‌شود و سرانجام به بنیادی که بر آن

واقع شده فرو می‌رود؛ با گذر زمان، فرض‌های نظری جذب پراکسیس روزمره شده و جزیی از زیست جهان می‌گردند. برای مثال ما می‌پنداریم که زمین گرد است گرچه تعداد اندکی از ما آن را دیده‌ایم یا بارها از چیزهایی همچون ویتامین‌ها استفاده می‌کنیم که استفاده از آن‌ها به لحاظ علمی تشویق شده است. یکی از ویژگی‌های خاص این مفهوم تعدیل شده زیست جهان، ایستا نبودن آن است. زیست جهان انضمامی دارای تکوین و در حال دگرگونی دائمی است. تمایز میان این دو مفهوم، تا اندازه‌ای می‌تواند به تکامل درونی تفکر هوسرل مرتبط باشد (Zahavi, p. 129).

بنابراین زیست جهان افق رسوب تاریخی معناهاست و آگاهی از آن متضمن آگاهی از تاریخ. اما نکته‌ای که باید به آن توجه داشت این است که هوسرل تاریخ واقعی جهان و پویش عینی آن را در نظر ندارد بلکه او تاریخ واقعی را با حذف هر علاقه‌ای به امور واقعی صرفاً به «افق رسوب معناها» تقلیل می‌دهد. در این خصوص او به جای کوشش برای درک پیوستگی علی رویدادهای واقعی تاریخی، در راه فهم لایه‌ها و رسوبات معنایی و کشف ساخت آپریوری آن‌ها و در نهایت تأسیس علم ایدتیک ذهنیت تاریخی که متفاوت از علم تاریخ واقعی است، تلاش می‌کند (رشیدیان، ص ۵۶۶).

### ۳. تاریخ‌مندی و پدیده‌شناسی استعلایی

#### ۳.۱. ساخت غایت شناختی تاریخ

طرح «باستان‌شناسی» پدیده شناختی که هوسرل در نخستین بخش بحران در بازگشت به نخستین شکل‌های ابتدایی ریاضی کردن در یونان باستان اجرا می‌کند، بازسازی این امر است که چگونه علم و فلسفه در وضعیت تاریخی خاصی رخ داده‌اند؛ اینکه چگونه علم از زیست جهان ماقبل فلسفی از طریق یک ایده به طور ریشه‌ای جدید یعنی ریاضی کردن طبیعت برخاست. اما یک جنبه پیش رونده نیز برای این ملاحظه تاریخی وجود دارد. بازسازی تاریخ فلسفه توسط هوسرل، همچنین تلاشی برای جستجوی این تأسیس‌های اولیه به عنوان نزدیک‌تر شدن به کشف سوپراکتیویته استعلایی است تا به نفوذ قطعی‌اش در پدیده‌شناسی برسد. با این همه نه تاریخ و نه فلسفه به پایان نمی‌رسند؛ بلکه هوسرل امیدوار بود که آنها به شیوه‌ای جدید و به نحو استعلایی از اینجا ادامه یابند. پس تاریخ با تفسیر غایت شناختی به مثابه تاریخ نقادانه ایده‌ها<sup>۲۲</sup> می‌تواند در محاق تقلیل

رود و به مثابه راهی به بازسازی استعلایی زیست جهان تاریخی فهمیده شود (Luft, p. 219-220). هوسرل در یکی از آخرین دست نوشته‌هایش در ۱۹۳۷ می‌نویسد: « من مقدمه‌های متفاوتی به فلسفه پدیده‌شناختی استعلایی تنظیم کرده‌ام... ما می‌بینیم که زیست جهان چیزی جز جهان تاریخی نیست. از اینجا قابل درک است که باید یک مقدمه کاملاً منتظم به پدیده‌شناسی آغاز شود و به عنوان یک مسئله تاریخی کلی پیش برده شود. اگر ما ابوخه را بدون طرح‌ریزی تاریخی معرفی نماییم، پس مسئله زیست جهان یعنی مسئله تاریخ کلی، حل نشده باقی می‌ماند. مقدمه به‌ایده‌ها (شیوه دکارتی) حقانیتش را حفظ می‌کند، اما من اینک شیوه تاریخی را اصلی‌تر و منتظم‌تر می‌دانم» (به نقل از لوفت Husserliana XXIX 425f).

هوسرل در « پیشگفتار ادامه بحران» (پیوست ۱۳ در ویراست بیمل که متأسفانه در ترجمه انگلیسی دیوید کار آورده نشده) تأکید می‌کند که نحوه تاریخی تقریر بحران «تصادفی انتخاب نشده است» بلکه با توجه به وظیفه او ضروری است زیرا او می‌خواهد کل تاریخ فلسفه را به نحوی نشان دهد که دارای «یک ساخت واحد غایت شناختی»<sup>۳۳</sup> است. همچنین او در منشأ هندسه پژوهش‌های خود را به یک معنای نامتعارف، تاریخی می‌داند (Husserl, 1970, p. 365). این سخن در باره تاریخ، نشانه سقوط به نسبی‌گرایی نیست زیرا موضوع در اینجا تعیین شناخت علمی به مثابه وابسته به زمان و مکان نمی‌باشد یعنی مسئله، تاریخ واقعی و تاریخ به معنای تجربی و زمانی نیست. هوسرل معتقد است که «مسئله ریشه‌ای» امکان تاریخی علم نه تنها به منشأ تاریخی واقعی در ارتباط با زمان و مکان بلکه همچنین به معناداری اصلی آن و به شکل‌دهی مجدد معنای اصلی‌اش مربوط می‌شود (ibid, p.360). هوسرل می‌نویسد: «تاریخ از آغاز چیزی جز جنبش حیاتی همبودی و درهم آمیختگی تکوین و رسوب‌گذاری اولیه معنا نیست» (ibid, p.370).

به نظر هوسرل فیلسوفان وظیفه محقق کردن یک خود تأملی تاریخی به منظور بیان نیازهای زمانه را به عهده دارند: «پس ما در فلسفه ورزی مان - چگونه می‌توانیم از آن اجتناب کنیم؟- ما کارگزاران بشریت هستیم. مسئولیت کاملاً شخصی وجود حقیقی خود ما به مثابه فیلسوفان، پیشه شخصی درونی ما، در عین حال درون خودش مسئولیت وجود حقیقی بشریت را عهده دار می‌شود؛ مسئولیت اخیر ضرورتاً معطوف به یک غایت است

و فقط از طریق فلسفه - از طریق ما، چنانچه ما با تمام جدیت فیلسوف باشیم محقق می‌شود» (ibid, p.17).

هوسرل «تاریخ مردمان اروپایی» را تلاشی مداوم برای تمرکز بر غایت می‌داند. برای او در ذهن داشتن این غایت، تنها شیوه خواندن تاریخ است به طوری که اروپاییان به عنوان حاملان تاریخ می‌توانند بدانند که چه کسانی هستند. هدف هوسرل از پرداختن به فیلسوفان بدون جزئیات زیاد، ارائه یک نگاه سریع به تاریخ فلسفه جدید نیست بلکه او در پی «محقق ساختن توضیح معنای وحدت فلسفه جدید» است (ibid, p.73). تمرکز هوسرل به سوی برجسته کردن قصدها و تلاش‌های زیربنایی مشترک فیلسوفان برای بیان جستجوی معنای وجود بشر است. نزد او گالیه، دکارت و کانت برای برجسته کردن صورت‌های انضمامی تفکر اروپایی انتخاب شده‌اند اما در عین حال، آنها از جهت اینکه این ایده‌آل را برآورده نمی‌سازند، نقد شده‌اند. با خواندن متن منشأ هندسه می‌توان درک عمیق‌تری از پرسش هوسرل در باره تاریخ از راه کاوش منشأ هندسه بدست آورد. به نظر هوسرل این کاوش «مطمئناً نزد گالیه رخ نداد» (ibid, p.365). هوسرل می‌خواهد به این منشأ بازگردد در حالی که به نظر او گالیه تنها می‌خواست از سنت هندسه برای انجام دادن کار خود استفاده کند.

به نظر دیوید کار، در ظاهر روش تاریخی هوسرل یادآور فلسفه تاریخ هگل است از آن حیث که او یک تاریخ غایت‌شناختی از اروپا مطرح می‌سازد که به طور همزمان یک تاریخ عقل است. اروپای روحی هوسرل با فلسفه یونانی آغاز می‌شود و اکنون به اوج خود می‌رسد. او واژه غایت‌شناسی را برای توصیف این مسیر از تأسیس اولیه بشریت اروپایی در یونان تا تأسیس نهایی که در پدیده‌شناسی مجسم شده به کار می‌برد (Carr, p. 85). اما تلقی هوسرل به این شیوه خطاست. پیدایش صرف واژه بحران یک نشانه هشداردهنده است به اینکه هوسرل یک فلسفه تاریخ به سبک هگلی عرضه نمی‌کند. علوم از یکدیگر و از ایده‌آل هدایت‌کننده وحدتی که به وسیله فلسفه نشان داده می‌شود و مخصوصاً از زندگی عادی بشر که این علوم باید به آنها معنا می‌دادند جدا شده‌اند. چنانکه قبلاً اشاره شد، هوسرل بحران علوم اروپایی را در از دست رفتن معنای آنها برای زندگی می‌داند. ایده بحران جایی در طرح کلی هگل ندارد. او به ما اطمینان



می‌دهد که عقل پیروز شده یا در شرف پیروزی است. هوسرل طرح هگلی و شرح کلاسیک از تاریخ که به نجات نوع بشر در عقل، فلسفه و علم امید دارد را «به مثابه متعلق نوستالژی تلخ و شیرین و با یک معنای فقدان» در نظر می‌گیرد زیرا علوم در بحران هستند. آنها دیگر به شیوه‌ای که هوسرل تصور می‌کرد، منبع امید و رستگاری برای نوع بشر نیستند. منشأ علوم اروپایی به زمانی برمی‌گردد که این ایده‌ها می‌توانستند هنوز به طور جدی در نظر گرفته شوند؛ زمانی که شناخت بنا بود ما را خردمند سازد و به زندگی معنا بخشد (ibid, p.86).

همچنین به نظر کار نباید هوسرل را مشابه فلسفه تاریخ جریان روشنگری و کانت دانست. فیلسوفان فرانسوی به پیشرفت باور داشتند و تأکید می‌کردند که پیشرفت می‌تواند از طریق فعالیت انسانی محقق شود، کانت نیز با احتیاط همیشگی‌اش معتقد بود که می‌توان به آن امید داشت و بخصوص برای این پیشرفت کوشید. اما در اینجا نیز ایده بحران جایی ندارد (carr, p.87).

### ۲.۳. تاریخ‌مندی زیست جهان

دیوید کار سهم واقعی هوسرل در فلسفه تاریخ را در مفهوم تاریخ‌مندی می‌داند. هوسرل تاریخ‌مندی را با دو واژه *Historizität* و *Geschichtlichkeit* به کار می‌برد. این واژه به گونه‌ای چشمگیر در هستی و زمان هیدگر نیز مطرح می‌شود. عنوان فصل آخر این اثر «زمانمندی و تاریخ‌مندی» است. به نظر کار از آنجا که هستی و زمان در ۱۹۲۷ منتشر شده بود و اثر هوسرل در باره بحران متعلق به ۱۹۳۰ است، با وجود احساسات منفی هوسرل و رویکرد انتقادی‌اش به اثر هیدگر، ممکن است که هوسرل این واژه را از هیدگر گرفته باشد. اما اهمیت این واژه می‌تواند گواه تأثیر دیلتای بر هوسرل و هیدگر باشد. با وجود مرگ دیلتای در ۱۹۱۱، جلد هفتم مجموعه آثار او که شامل دست نوشته‌های آخرش در باره ساخت جهان تاریخی می‌باشد در ۱۹۲۷ منتشر شده بود. هیدگر صریحاً در آغاز فصل تاریخ‌مندی‌اش به دیلتای ادای احترام می‌کند. هوسرل از طریق دستیارش لاندگر به و از طریق گئورگ میش که هر دو مطالعاتی از دیدگاه پدیدة شناختی در باره دریدا منتشر کردند، با آخرین کار دیلتای آشنا شده بود. گرچه هوسرل

در فلسفه به مثابه علم متقن منتقد نسبی‌گرایی تاریخی دیلتای بود بعداً از او به عنوان نظریه‌پرداز علوم انسانی و به خاطر تلاش‌هایش برای تأسیس یک روان‌شناسی انسانی تقدیر کرد (ibid, p.91-92).

سرنخ فهم مفهوم تاریخ‌مندی و رابطه آن با شناخت‌شناسی علوم انسانی در قطعه‌ای از ساخت جهان تاریخی در علوم انسانی یافت می‌شود. دیلتای می‌نویسد: «ما موجودات تاریخی هستیم قبل از اینکه به ناظران تاریخ تبدیل شویم» به نقل از کار (Dilthey, *The Formation of Historical World in the Human Sciences*, p. 277-278). اما توسعه واقعی مفهوم تاریخ‌مندی هوسرل بخصوص از بحث او در باره زمان‌مندی و بین‌الذهانیت ناشی می‌شود. سوژه جوهری نیست که در طول زمان باقی باشد یا یک آگوی بی‌زمان که خارج از زمان بلا تکلیف بماند بلکه یک تالیف خود تقویم‌کننده از روابط زمانی است. چنانکه هوسرل بعداً مفهوم‌اش از پدیده‌شناسی تکوینی را پیش برد، او آگاهی را به مثابه روند انباشت باورها و عادت‌های همیشگی ترسیم کرد که یک معنا از جهان و خود را می‌سازد. اما بدون بین‌الذهانی بودن ما به تاریخ‌مندی حقیقی نمی‌رسیم. در آن نقطه پس زمینه گذشته فرد به یک تاریخ اجتماعی تبدیل می‌شود به طوری که آگاهی، تاریخ را به مثابه یک بخش تکمیلی در بر می‌گیرد. با در نظر داشتن ما به مثابه «موجودات تاریخی» در کلام دیلتای، می‌توان دریافت که تاریخ‌مندی نه به شناخت تاریخی بلکه به وجود تاریخی مربوط می‌شود و به این دلیل نه اپیستمولوژیک بلکه انتولوژیک است. با این‌همه این نکته، تاریخ‌مندی را در قلمرو فلسفه تاریخ کلاسیک قرار نمی‌دهد زیرا در باره وجود روند تاریخی به مثابه یک کل نیست بلکه در باره وجود سوژه است. گفتن اینکه ما موجودات تاریخی هستیم صرفاً به این معنا نیست که ما در تاریخ هستیم، اینکه ما در صحنه حاضر می‌شویم و سپس در نقطه خاصی در زمان تاریخی عینی ناپدید می‌شویم. تاریخ‌مندی ویژگی خود آگاهی ما، آگاهی ما نه تنها از خودمان بلکه از هر چیز دیگری نیز است. در واقع تاریخ‌مندی ویژگی آگاهی استعلائی است. نزد هوسرل جهان به وسیله یک سوپراکتیویته استعلائی تاریخی تقویم می‌شود. پس تاریخ‌مندی دقیقاً به پدیده‌شناسی استعلائی تعلق دارد. مفهوم هوسرل از تاریخ‌مندی استلزامات خاصی برای فهم ما از شناخت تاریخی دارد. گرچه تاریخ‌مندی یک مفهوم اپیستمولوژیک

نیست اما جنبه اپیستمولوژیک دارد زیرا حداقل علاقه ما را به گذشته تبیین می‌کند. کار مطرح می‌کند که با مقایسه تاریخمندی با آنچه هوسرل در باره زیست جهان می‌گوید می‌توان اهمیت اپیستمولوژیک این مفهوم را دریافت. درست همانطور که زیست جهان پس زمینه‌ای است که بدون آن علم طبیعی وجود ندارد، تاریخمندی ذاتی آگاهی نیز پس زمینه‌ای را فراهم می‌کند که بدون آن پرسش‌های تاریخی وجود ندارد. گرچه این نکته در بحران شرح داده نمی‌شود، ما می‌توانیم نظر او را به مثابه بدیل دائمی آنچه او در باره علوم طبیعی و زیست جهان می‌گوید تفسیر کنیم. استدلال هوسرل این است که ما تنها در صورتی می‌توانیم طرح علمی را بفهمیم که دستاوردهای شناختی آن را به منشأشان در جهان تجربه روزمره و ماقبل علمی برگردانیم. شناخت علمی از تعامل مفاهیم پیشینی با داده‌های حسی منفعل بدست نمی‌آید، بلکه از زیست جهان «همواره پیش داده» و معطوف به آن حاصل می‌شود. به همین شیوه می‌توان گفت که علائق و فعالیت‌های شناختی آیین‌های علمی تاریخی ما یک زیست جهان انسانی و تاریخی وسیع‌تر را پیش فرض می‌گیرند که در تجربه روزمره ما ظاهر می‌شود. ادعاها و شرح‌های تاریخی ما به صورت خلق از عدم از ذهن تاریخ‌دان بیرون نمی‌آید بلکه مستلزم فرض یک معنای ماقبل علمی از گذشته است که ما بر حسب عضویت در اجتماع مان در آن سهم هستیم (Carr, p.96).

این درست مانند مفهوم زیست جهان، ما را قادر می‌سازد که رشد و معنای علوم طبیعی را بهتر بفهمیم بنابراین ایده تاریخمندی از طریق اینکه به ما معنایی از بستر و پس زمینه وسیع‌تری می‌دهد که از آن پدیدار می‌شود، به فهم ما از تاریخ به عنوان یک آیین علمی کمک می‌کند. اما برای هوسرل در بحران، استلزامات اپیستمولوژیک مفهوم تاریخمندی، محدود به نقش آن در پژوهش تاریخی نیستند زیرا درگیری در یک علم مستلزم آگاهی از گذشته تاریخی و اجتماعی آن است و به این معنا، تاریخمندی ویژگی ذاتی همه تحقیق از جمله تحقیق علمی و حتی ریاضی است. برای هر فرد، عزم شناخت به مثابه یک طرح قبل از اینکه آن را شروع کند وجود دارد. درگیری فرد در چنین طرحی، مستلزم فرض عضویت در اجتماع و وجود یک سنت تحقیق است. یک محقق منفرد با شروع کردن طرح مسئولیت پرسش‌ها، اهداف، مفاهیم و روش‌های آن را به

عهده می‌گیرد. او همچنین نتایجی که قبلاً دیگران بدست آورده‌اند را مبنا قرار می‌دهد. پس در حالی که یک علم خاص در واقع به وسیله افراد دنبال می‌شود، تعهد خودش و همچنین قابلیت‌اش برای پیشرفت را مرهون زمینه اجتماعی است که در آن قرار دارد. البته یک جنبه منفی برای این موضوع وجود دارد: تا حدی که پژوهش کار اسلافش را مسلم می‌گیرد، از بصیرت‌های اولیه‌ای که موجب آن شده دورتر می‌رود. نظریه می‌تواند به طور فزاینده‌ای انتزاعی، یا به بیان هوسرل غیرمعتبر شود. این امر می‌تواند نیاز به بازگشت به آن بصیرت‌ها و فعال‌سازی آن‌ها را به بار آورد. به نظر کار، این مسیر تحقیق تاریخی و نسبتاً متناقضی است که هوسرل در منشأ هندسه توصیف می‌کند. به نظر هوسرل نظریه‌های علمی به تدریج از زندگی عملی برمی‌خیزند. به بیان تاریخی، شماری از تأسیس‌های اولیه رخ داده‌اند یعنی یک مجموعه از رویدادها اتفاق افتاده است که در آنجا نوع جدیدی از ابزارها مثلاً ایده‌های هندسی، برای نخستین بار تقویم شده بودند. بتدریج این گونه‌های جدید فهم هر چه بیشتر همه جا به کار برده شده‌اند؛ آنها نسل به نسل منتقل شده بودند و در نهایت چنان آشنا و واضح شده‌اند که صرفاً بدیهی فرض می‌شوند و به این دلیل منشأ تاریخی و سوپژکتیویشان فراموش شده است. گالیله و ریاضی دانان معاصر او از قبل ریاضیات فوق العاده پیشرفته‌ای در دسترس داشتند که مسلم فرض شده بود و حتی به عنوان نمایانگر واقعیت حقیقی در نظر گرفته شده بود. با این همه، این نظر نمی‌تواند حفظ شود وقتی کسی کارکرد استعلایی- تاریخی زیست جهان را تشخیص دهد. ایده آل عینی گرای علم و رویکرد نظری که ما در ریاضیات می‌یابیم به هیچ معنا طبیعی نیستند بلکه فرآورده‌های یک روش به نحو تاریخی توسعه یافته‌اند و این واقعیتی است که بعداً به دست فراموشی سپرده شد (Zahavi, p. 136-137). این روند رسوب‌گذاری به همه تلاش‌های علمی و در نهایت به خود فلسفه اطلاق می‌شود. آنچه هوسرل در زمان بحران تشخیص می‌دهد این است که فلسفه خودش یک اجتماع با پس زمینه تاریخی خود است و درگیری در آن ادامه دادن سنتی است که از قبل وجود دارد (Carr, p. 97).

موهانتی تازگی بحران را «در تلاش هوسرل برای تبدیل تاریخ و تاریخمندی زیست جهان و سوپژکتیویته به موضوع بررسی درون چارچوب کلی پدیده‌شناسی استعلایی»

می‌داند (Mohanty, p. 73). اما تاریخ چنانکه هوسرل می‌فهمد از همان آغاز «چیزی جز دقیقه حیاتی با هم بودن و در هم آمیختن تقویم معنا و رسوب معنای اصلی نیست» (Husserl, 1970, p.370) این چیزی است که می‌تواند «تاریخ قصدی» نیز خوانده شود و تاریخمندی زیست جهان به وسیله تاریخمندی درونی هر شخص منفرد که در زیست جهان زندگی می‌کند ممکن می‌شود (ibid, p.371). با این همه، این نظریه تاریخمندی نه مستلزم تاریخ‌گرایی که هوسرل به طور جدی آن را در نشریه لوگوس رد می‌کند و نه نسبی‌گرایی است. تاریخ یک آپریوری تاریخی را از خود بروز می‌دهد که عینیت تاریخ را تضمین می‌کند. خود این آپریوری مستلزم فرض مثالی‌سازی خاصی است. تاریخ نه از طریق یک آپریوریسم غیر تاریخی بلکه به وسیله یک موضع استعلایی مسلط شده است که نشان می‌دهد روند تقویم که در تاریخ محقق می‌شود (مانند تقویم علم جدید، تقویم فیزیک گالیه) می‌تواند در ساخت ذاتی‌اش، در تفکر تأملی توسط آگو رمزگشایی شود. موهانتی تذکر می‌دهد که اشاره مشهور هوسرل در تابستان ۱۹۳۵ به اینکه «فلسفه به مثابه علم جدی و متقن، در واقع یقیناً علم متقن - رویا به پایان رسیده است» اشاره‌ای در باره خود هوسرل نیست بلکه به ضد عقل‌گرایی رایج اشاره داشت که هوسرل آن را در ریشه بحران انسان غربی می‌دانست (Mohanty, p. 74).

به تصریح هوسرل بررسی رویدادها و مصادیق تاریخی بررسی‌ای نمونه‌وار است. اگر اندیشه‌های گالیه و رویدادهای تاریخی دیگری که هوسرل به توصیف آنها می‌پردازد نقشی مصداقی و نمونه‌وار داشته باشند می‌توانند در خدمت درک ماهیت تاریخ قرار گیرند. خود هوسرل از «چیزهای ماهوی برای تاریخ» (ذاتیات تاریخ) و «کمک به تصدیق روش مند و منتظم آپریوری تاریخ» سخن می‌گوید، یعنی از خلال بررسی داده‌ها به مثابه مصادیق، خصلت کلی انسان را که تاریخمندی انسان نامیده می‌شود جست و جو می‌کند. در این صورت این بررسی تاریخی با رویکرد قبلی «ایدتیک» هوسرل روی هم رفته ناسازگار به نظر نمی‌رسد (رشیدیان، ص ۵۳۸).

بنابراین هوسرل در مقابل مکتب تاریخ‌گرایی که آپریوری تاریخی و اعتبار همه زمانی را به رسمیت نمی‌شناسد و در نتیجه نسبی‌گرایی را رواج می‌دهد، پژوهش علمی زیست جهان را از طریق تقلیل ایدتیک یعنی از راه گسستن التزامها و پیوندها به جهان تاریخی

واقعی و معین ساختن ذات ضروری‌ای که در همه امکان‌ها و اختلاف‌ها ثابت می‌ماند محقق می‌سازد. بدین ترتیب، او پدیده‌شناسی استعلایی را به عنوان علمی کلی و وسیع که بر نقش سوپراکتیویته بشر به عنوان موجودات انسانی واقع شده در تاریخ تأکید می‌کند، معرفی می‌نماید.

### نتیجه

هوسرل در واپسین مقدمه‌اش به فلسفه استعلایی در بحران می‌خواهد موضع علم جدید در باره پژوهش جهان و بدین ترتیب تمامیت بخشیدن به کل وجود را نقد کند. نقادی او نشان می‌دهد که موضوع فلسفه، جهان به مثابه افق کلی سوپراکتیوی است که خود را به نحو تاریخی غنی می‌سازد. جهان به این معنا در پراکسیس پژوهش عینی‌گرای جدید فراموش شده است. به نظر می‌رسد رویکرد هوسرل به علم به منزله دستاورد آگاهی بشر و ملاحظه آن به مثابه فقط یکی از پراکسیس‌های ممکن آگاهی نه بنیادی‌ترین و حقیقی‌ترین آن‌ها و بینش او نسبت به فلسفه به عنوان نیرویی برای کنترل یکه تازی‌های بی‌امان علم جدید و گسست آن از معنای زندگی بشر، می‌تواند راه گشای نسبت پژوهش و مسئولیت و هشدار نسبت به سلطه بی‌امان علم باشد، زیرا علم جدا شده از ریشه (زیست‌جهان) مرجعی جز خود نخواهد داشت و این علم بی‌بنیان، بی‌بصیرت خواهد شد.

هوسرل با تأکید بر تمامیت پیش فرض‌های فراموش شده علم جدید (در جریان موفقیت‌های نظری و تکنیکی آن) در قالب زیست‌جهان به مثابه افق تاریخی رسوب معناها، وظیفه فلسفه استعلایی را کاوش در معنای زیست‌جهان و دلالت این مفهوم برای علوم می‌داند. بنابراین او با در نظر داشتن عقل به عنوان سرچشمه معنابخش و زیست‌جهان به عنوان افق کلی جهان و متضایف سوپراکتیویته استعلایی، در بحران، برای آخرین بار بر نقش رهبری و پیشوایی فلسفه تأکید می‌ورزد. همه طرح زندگی هوسرل همان طور که به کرات تأکید کرده است زیستن فلسفی به معنای سقراطی به مثابه یک زندگی با فهم نقادانه از خویش و مسئولیت عقلانی خود بوده است. او وظیفه خود را شناسایی زندگی عقلانی و زیستن آن می‌داند (Moran, p.185). هوسرل در اواخر عمرش به سال

۱۹۳۵ با توجه به گرایش‌های رایج در فلسفه از جمله فعالیت‌های شاگردان قبلی‌اش همچون هیدگر به غیرممکن شدن دستیابی به ایده‌آل فلسفه به مثابه یک علم اذعان کرد. او با بیان اینکه «فلسفه به مثابه علم متقن - رؤیا 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 نفهمیده‌اند و بتدریج به سمت گزینش جایگزین‌های غیرعقلانی به جای فلسفه علمی و سوسه شده‌اند (ibid, p.189).

بنابراین هوسرل تا پایان تفکرش حتی در کشاکش بحران‌های اجتماعی زمانه‌اش و آنجا که موج اندیشه‌های خرد ستیز 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 پیش رو دارد و راه درمان فرهنگ بیمار اروپایی را نه در دست شستن از عقلانیت بلکه در دنبال کردن جدی آن و به دوش گرفتن مسئولیت حقیقی خود و بشر می‌داند. به نظر می‌رسد این رویکرد مسئولانه و آگاهی از سرشت سوپرکتیو زیست جهان به مثابه منشأ هرگونه فعالیت، چشم‌انداز پیوند زندگی و علم را به این معنا ترسیم می‌کند که دیگر نه فیلسوف باید بریده از اجتماع و تنها غرق تفکر در صندلی راحتی خود تصور شود و نه دانشمند می‌تواند به عنوان کسی فرض شود که در آزمایشگاه، جدا از جامعه به فعالیت علمی می‌پردازد. هوسرل در بحران، شرح ضرورت پدیده‌شناسی را از احیای مسئولیت در برابر زندگی و فرهنگ عقلانی جدایی ناپذیر می‌داند. این احیاء به صورت تجربه دوباره ایده علم، خود را نشان می‌دهد. فرض اساسی هوسرل در بحران این است که علم به یک بخش نظام یافته از شیوه اندیشیدن و حتی بودن ما تبدیل شده است. این «برای ما بودن» مستلزم آن است که علم نمی‌تواند مورد سوال واقع شود بدون اینکه انسانیت ما مورد پرسش قرار گیرد. پس نزد هوسرل تأمل بر علم بر خودتأملی بشر جدید دلالت دارد همان طور که نقد آن نشانه نقد بشر جدید است (Dodd, p. 207). با این ملاحظات، می‌توان به این برداشت رسید که در پدیده‌شناسی هوسرل شرط پیشرفت علم در گرو تحقق عقلانیت یا به تعبیر خود او احیای عقلانیت از راه بازگشت رجعی به سرچشمه‌های بدیهی و اولیه علم و بصیرت نسبت به فلسفه تاریخ استعلائی است. به بیان دیگر لازمه

غلبه بر بحران علم- که نمی‌توان بدون فهم آن، در بستر پدیده‌شناسی متأخر هوسرل امکان یک فلسفه تاریخ برای علم در نظر گرفت- تأمل غایت شناختی- تاریخی و رسیدن به همراهی علم و عقلانیت (فلسفه) در قالب بازگشت به زیست جهان به مثابه افق رسوب تاریخی معناهای علمی است.

#### یادداشت‌ها

1. Husserl, Edmund, "Philosophy as a Rigorous Science" trans. by Quentin Lauer in *Phenomenology and Crisis of Philosophy*, New York: Harper- Torchbooks, 1965.
  2. Psychologismus- psychologism.
  3. Husserl, Edmund, *Logical Investigations*, J. N. Findlay, Volume 1, London and New York: Routledge, 2001.
  4. Lebensprobleme des Menschen.
  5. Sinn des Menschen – the meaning of man.
  6. unbeteiligten Zuschauer- nonparticipating spectator.
  7. Überschauber der Welt- surveyor of the world.
۸. از نظر هوسرل طبیعت‌گرایی انسان را به مثابه جزئی کیفیتاً همگون با طبیعت و در امتداد آن تعبیر می‌کند. بر اساس این دیدگاه هر چه که هست به طبیعت روانی- فیزیکی تعلق دارد؛ در نتیجه روش‌های علوم طبیعت نیز برای بررسی واقعیات مربوط به انسان از جمله آگاهی او مناسب دانسته می‌شوند و آگاهی انسان و قوا و افعال آن بخشی از طبیعت یا محصول آن تلقی می‌گردد. هوسرل «طبیعی کردن» آگاهی را یکی از بارزترین وجوه انحراف طبیعت‌گرایی می‌داند (رشیدیان، ص ۶۰-۵۹).
9. Heroismus der Vernunft- heroism of reason.
  10. universale Erkenntnis- universal knowledge.
  11. Funktionäre der Menschheit- functionaries of mankind.
  12. Rückfrage- regressive inquiry.
  13. Urstiftungen- primal establishment.
  14. Neustiftung- new establishment.
  15. Nachstiftung- reestablishment.
  16. Endstiftung- final establishment.
  17. Entdeckung-Verdeckung- discovering and concealing.
  18. Seinsgeltung- ontic validity.
  19. Evidenzquelle- the source of self-evidence.
  20. Bewährungs quelle- the source of verification.
  21. Ströker 1993:190.



توجه هوسرل به تاریخ معطوف به واقعیات تجربی تاریخ و روابط بیرونی افراد و رخدادها نیست بلکه تمرکز او به چیزی است که می‌تواند تاریخ پیشینی خوانده شود. منظور هوسرل از تاریخ، «تاریخ واقعی جهان و پویش عینی آن، و پیوستگی علی رویدادها نیست. بلکه او تاریخ واقعی را با حذف هر علاقه‌ای به امور واقعی صرفاً به «افق رسوب معناها» تقلیل می‌دهد» (رشیدیان، ص ۵۶۶).

۲۲. این عنوان نخستین بخش «فلسفه نخستین» هوسرل است.

23. eine einheitliche teleologische Struktur.

## منابع

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

Belousek, Darrin W. *Husserl on Scientific Method and Conceptual Change: A Realist Appraisal*, Kluwer Academic Publishers, Netherlands, 1998.

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

Carr, David, "Crisis as Philosophy of History" in *Science and the life-world: essays on Husserl's Crisis of European Sciences*, edited by David Hyder and Hans-Jörg Rheinberger, Stanford University Press, 2010.

Dodd, James, *Crisis and Reflection: An Essay on Husserl's Crisis of the European Sciences*, Kluwer Academic Publishers, 2006.

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

Edmund, Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*. Third Book: Phenomenology and the Foundation of the Sciences, Ted Klein and William Pohl. The Hague: Martinus Nijhoff, 1980.

Kockelmans, Joseph, *Edmund Husserl's Phenomenology*, Purdue University Press, 1994.

Luft, Sebastian, *Husserl's Theory of the Phenomenological Reduction: between Life-World and Cartesianism*, Research in Phenomenology, Volume 34, Issue 1, pages 198–234, 2004.

Mohanty, J. N, *The Development of Husserl's Thought*, Barry Smith, David Woodruff Smith, The Cambridge Companion to Husserl, Cambridge University Press, 1995.

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.

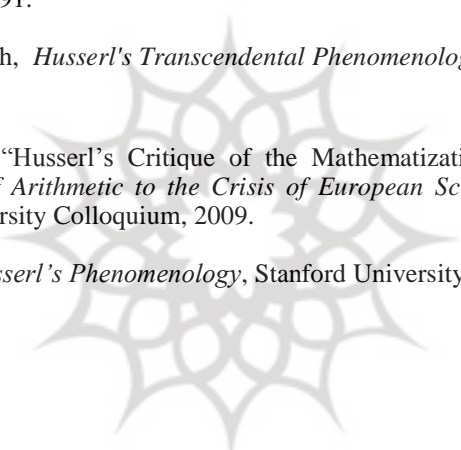
Siles i Borrás, Joaquim, *the Ethics of Husserl's Phenomenology*, Continuum International Publishing Group, 2010.

Soffer, Gail, *Husserl and the Question of Relativism*, Kluwer Academic Publishers, 1991.

Ströker, Elisabeth, *Husserl's Transcendental Phenomenology*, Stanford University Press, 1993.

Učník, Lubica, "Husserl's Critique of the Mathematization of Nature": *From Philosophy of Arithmetic to the Crisis of European Sciences*, Volume 3, Far Eastern University Colloquium, 2009.

Zahavi, Dan, *Husserl's Phenomenology*, Stanford University Press, 2003.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
رتال جامع علوم انسانی