

## انسان محوری در گذار از فلسفه مدرن به پدیدارشناسی<sup>۱</sup>

فرهاد برندک\*

فریدون بابایی‌اقدم\*\*، حسن محمودزاده\*\*\*

### چکیده

پژوهش حاضر مسئله بازیابی انسان (مشخصاً انسان‌محوری) را دارد. در این‌جا تلاش می‌نماییم انسان‌محوری را در گذار از فلسفه مدرن به پدیدارشناسی فهم نماییم. سعی ما در اینجا این است که این کار را با بررسی و تحلیل کیفی آثار و متون دست اول متفکران فلسفی مدرن و پدیدارشناسی (موردنظر) به انجام رسانیم. طبق یافته‌های تحقیق، این گذار را می‌توان ذیل «بازشناسی آگاهی» دنبال کرد. کانت با تاسی از بیکن و دکارت از شک شروع و طرح انسانی کردن علم را با حذف انسان انجام داد و هگل این قطعیت را با پدیدارشناسی روح و طرح دیالکتیکی خود با پیوند انسان و روح در سیر تاریخی به‌انجام می‌رساند. هوسرل که نامش با پدیدارشناسی مانوس است، با شعار «به خود چیزها برگردید» و ابزار اپوخه سعی در قطعی‌سازی شناخت داشته اما طرح زیست‌جهان را برای نسبی‌گراها به ارمغان آورد و اواخر عمر خود رویای فلسفه مانند علم متقن را پایان‌رسیده تلقی می‌کند. هایدگر به عنوان مشهورترین شاگرد وی انسان را به صورت استعلائی در مرکز جهان قرار می‌دهد. گفتنی‌ست که انسان همواره در جهان حضور دارد.

\* دانشجوی دکتری جغرافیا و برنامه‌ریزی شهری، دانشکده برنامه‌ریزی و علوم محیطی، دانشگاه تبریز،

تبریز، ایران (نویسنده مسئول)، farhad.barandak@tabrizu.ac.ir

\*\* دانشیار جغرافیا و برنامه‌ریزی شهری، دانشکده برنامه‌ریزی و علوم محیطی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران،

fbabei@tabrizu.ac.ir

\*\*\* دانشیار جغرافیا و برنامه‌ریزی شهری، دانشکده برنامه‌ریزی و علوم محیطی، دانشگاه تبریز، تبریز،

ایران، mahmoudzadeh@tabrizu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۹/۲۴، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۱۶



باری، پژوهش حاضر رویکردهایی از انسان‌محوری را تقویت می‌نماید که در آن انسان همیشه محور بوده و خواهد بود.

**کلیدواژه‌ها:** انسان، انسان‌محوری، فلسفه غرب، مدرن، پدیدارشناسی

## ۱. مقدمه

انسان‌محوری، نظم و ساختاری برای درک انسان از جهان فراهم می‌کند و در عین حال ناگزیر محدوده‌های این درک را بیان می‌نماید (Boddice, 2011: 1). به بیانی دیگر، انسان‌محوری در عصرهای (فلسفی) مختلف صورت‌های مختلفی به خود می‌گیرد. کراتیلوس، فیلسوف یونان باستان، زمانی استدلال کرد که اشیاء و رویدادها در چنان حالت دگرگونی بنیادی و دائمی هستند که نه تنها دو بار قدم گذاشتن در یک رودخانه، همان‌طور که هراکلیتوس ادعا می‌کرد غیرممکن است، بلکه حتی یک بار قدم گذاشتن در آن غیرممکن است. برای کراتیلوس، تغییرات به قدری بی‌ثبات و بی‌وقفه بود که حتی در زمان فکر کردن برای گذار از رودخانه، آن به چیزی کاملاً متفاوت از قبل تغییر کرده بود. پیرامون این دیدگاه رادیکال از تغییر، او با تردید به این نتیجه رسید که دانش قابل اعتماد غیرممکن است: تمام تلاش‌ها برای گفتن چیزی مشخص در مورد جهان همیشه بیهوده خواهد بود. لذا انسان محور همه چیز است (Ward, 1997: 247). افلاطون در یک سخن‌رانی «انسان» را به عنوان «حیوان دو پا، بدون پر» تعریف کرد. دیوژن سینوبی (فیلسوف) روز بعد در آکادمی حاضر شده و در حالی که مرغی پرکنده را حمل می‌کرد گفت: «این، انسان افلاطون است». مرغ پرکنده به عنوان یک نماد، تعریفی از انسان بودن را نه از نظر خصوصیات فیزیکی بلکه از نظر بیگانگی و ترس ما پیشنهاد می‌کند (Sax, 2011: 21).

درک ما از انسان اساساً نه تنها از یک دوره فلسفی-تاریخی به دوره دیگر، بلکه با زمینه، تغییر می‌کند. نمی‌توان معانی زیستی این کلمه را از مفاهیم اخلاقی، اعتقادی، متافیزیکی، اجتماعی، خیالی و قراردادی باز کرد. با وجود چنین سردرگمی‌هایی، چرا نمی‌توان به سادگی از کلمه انسان صرف نظر کرد؟ یکی اینکه، این کلمه آنقدر با اغلب جنبه‌های فرهنگ ما ادغام شده است که ما نمی‌دانیم بدون آن چه کاری انجام دهیم. ثانیاً، وقتی به عنوان یک کل در نظر گرفته شود، معانی کلمه دور از تناقض است. توسعه این مفهوم در طول سالیان از الگوهای پیروی می‌کند که می‌توان آنها را شناسایی و تحلیل کرد.

### انسان‌محوری در گذار از فلسفه مدرن به ... (فرهاد برندک و دیگران) ۳

نهایتاً این‌که، این مفهوم گیج‌کننده است: نه به این دلیل که فاقد معنا است، بلکه به این دلیل که دارای غنای گسترده‌ای از معانی است. پیوسته ما را به کاوش عمیق‌تر به امید یافتن هسته‌ای از معرفت دعوت می‌کند (Sax, 2011: 22).

همان‌طور که جان پیکلز می‌آورد «انسان همیشه نسبت به جهان، محور بوده و هست. اما چنین درکی عمدتاً محدود به دنیای واقعی بوده است. دنیایی از چیزها و ماده و روابط بین اشیاء و وجود چیزهای مشابه» (Pickles, 2009; xi).

مسئله و ادعای ما نیز چنین است: دنیای واقعی - مدرن، "کیفیت" اشیاء و انسان را به "چه‌مقدار" تنزل می‌دهد. انسان چیزی شبیه به عدد، مثل عنصری می‌شود که به خودی خود ارزشی ندارد و خشتی است. برای بازگرداندن انسان به جهان، و به عبارتی دیگر، برای انسان‌محوری در عصر حاضر - پسامدرن (و در اینجا مشخصاً، پدیدارشناسی) بایستی از دوران مدرن گذشت. ما در اینجا کیفیت این گذار از انسان‌محوری دوران مدرن به پدیدارشناسی را مورد هدف خود قرار می‌دهیم. و سوال مشخص خود را این‌گونه طرح می‌نماییم که: انسان‌محوری در دوره مدرن و پدیدارشناسی چگونه می‌باشد و کدام عامل نقش محوری در این گذار را بر عهده داشته است؟

اندیشمندانی چند، این چنین موضوعی بنیادین را نزد خود داشتند که در اینجا به مواردی اندک اشاره می‌کنیم: دیوید سیمون، پدیدارشناسی را راه اصلاح نگاه به درون و بیرون پیشنهاد می‌دهد. سیمون (۲۰۰۰) در "راهی برای دیدن انسان و مکان: پدیدارشناسی در تحقیقات محیط - رفتار"، پدیدارشناسی را روشی نوآورانه برای جستجوی روابط فرد با محیط و شناسایی و درک ساختار پیچیده و چندبعدی آن معرفی می‌کند. نیل بادمینگتون (۲۰۰۳) در جستار خود «نظریه‌پردازی پسانسان‌گرایی»، ادعا می‌کند که [بعد آنکه در دوران مدرن] هر آنچه سفت و سخت بود در هوا ذوب شده است؛ پسانسان‌سیم بالاخره فرارسید. وی انسان‌گرایی را اگر مشخصه دوره مدرن تلقی نماید، پسانسان‌گرایی را مشخصه پسامدرن و مشخصاً پساساختارگرایی تلقی می‌نماید. بادمینگتون تاکید می‌کند که پسانسان‌سیم نیاز به نظریه و نیاز به نظریه‌پردازی دارد، بیش از هر چیز نیاز به بازنگری در جشن نابهنگام پایان مطلق "انسان" دارد. ای. جی. رو (۲۰۰۹) در جستار "انسان - غیرانسان"، وجود "خط تیره" بین انسان - غیرانسان را حاوی چالش نظری و تجربی برای اندیشیدن در مورد چگونگی وابستگی انسان به گروه‌های است که ما می‌دانیم

"انسانی" نیستند تلقی می‌کند. وی اشاره می‌کند که این اصطلاح در مورد تقابل بین انسان و غیرانسانی نیست بلکه بیشتر در مورد روابط انسانی و غیرانسانی است. رویکردی برای تصور چگونگی ایجاد واقعیت‌ها با کار کردن از یک جهان غیرسلسله‌مراتبی و در نتیجه سطح اجتماعی - طبیعی است. این تفکر رابطه‌ای عواقبی برای چگونگی درک ما از روند ایجاد دانش و فعالیت‌های همراه با آن دارد. راب بودیس (۲۰۱۱) با گردهم آوری آثار ارزشمندی از مباحث مربوط به انسان و انسان محوری، در «انسان محوری: انسان‌ها، حیوانات، محیط‌ها»، با کنار هم قرار دادن زمینه‌های مختلف نهفته در بحث انسان محوری، به نوبه خود درک غنی‌تری از معنا(های) انسان‌محوری را تقویت می‌کند. کنار هم قرار گرفتن زمینه‌های رشته‌ای متنوع باعث می‌شود که ماهیت اصلی این مفهوم آشکار شود و به مفهومی غنی‌تر منجر شود و آگاهی عمیقاً انتقادی از کاربردهای معاصر انسان‌محوری حاصل شود. هلن کوپینا (۲۰۱۹) در جستار خود «انسان‌محوری و پسانسان‌گرایی»، به بررسی مفاهیم انسان‌محوری، انسان‌گرایی و پسانسان‌گرایی می‌پردازد. وی به انواع مختلف انسان‌محوری تأکید می‌نماید. جیمز لیکین (۲۰۲۱) با پیوند رویکرد انسان‌محوری و مسئله اقتصادی، تأکید می‌دارد که نظریه‌های نوماتریالیستی و پسانسان‌محوری تلاش کرده‌اند تا تمرکز دیرینه تاریخ بر انسان‌ها را به سمت موجودات و چیزهای دیگر سوق دهند. این نظریه‌های جدید برای یک جهت‌گیری اساسی در درک ما از فرهنگ - و در نتیجه جامعه، اقتصاد، سیاست و غیره - استدلال می‌کنند تا بر مادی‌بودن اجتناب‌ناپذیر همه جنبه‌های وجود انسان تأکید کنند. لیکین در پی آن است که نظریه پسانسان‌محوری و نوماتریالیستی نیاز به بازبینی دارد.

پژوهش حاضر نیز مسئله بازبینی انسان (و در اینجا مشخصاً انسان‌محوری) را دارد و لکن در گذار از فلسفه مدرن و پدیدارشناسی سعی می‌نماییم کیفیت این گذار را فهم نماییم.

## ۲. ساخت انسان؛ به مثابه انسان محوری

در سطح اسطوره‌ای، پرومئوس است که دست به ساختن انسان و تاریخ‌سازی می‌زند. یکی از ابهام‌آمیزترین اسطوره‌های یونانی، اسطوره پرومئوس برای بیان داستانی از وضعیت انسان به عنوان جشنی برای پیروزی عقل، تخیل و فناوری انسان بر همه چیزهایی است که

## انسان‌محوری در گذار از فلسفه مدرن به ... (فرهاد برنک و دیگران) ۵

طبیعت می‌تواند در مسیر ما قرار دهد. پرومتهوس به عنوان دزد آتش، شورشگر علیه قدرت، خالق نوع انسان و حامی کار، به ما کمک می‌کند تا با ماهیت، وسعت و تکامل شرایط انسانی با تمام پیچیدگی‌های اساسی آن کنار بیاییم (Dougherty, 2006: 20).

ژئوس پرومتهوس را که خالق و بخشنده انسان است از دادن آتش به انسان منع می‌کند، پرومتهوس با این وجود آتش را از خدایان می‌دزدد و به انسان تقدیم می‌کند که به آن دلیل توسط ژئوس به طرز وحشتناکی مجازات می‌شود (Scbillritger, 1984: 61). آتش مهم‌ترین عنصری است که در طول هزاران سال، نماد اصلی «تکنولوژی» بوده است. در واقع، همان‌طور که اسطوره پرومتهوس می‌گوید، انسان بدون آتش محکوم به زندگی به مانند مورچه در زیر زمین هست، زیرا انسان‌ها آسان‌ترین طعمه برای حیوانات بوده و قادر به زنده ماندن در برابر عوامل جوی نیستند. اما از طریق آتش، به همراه هدیه دیگر پرومتهوس به انسان، یعنی خرد، توانسته‌اند از آسیب حیوانات و عوامل جوی جان سالم به در ببرند، زیر خورشید زندگی کنند و حتی بر زمین حکومت کنند (Chiodo, 2020: 212).

فهم انسان برای پذیرش تکنولوژی و (باز)تولید فرهنگ موجب می‌شود تا انسان بودن نه به عنوان یک ارگانسیم صرف، که یک فضای وجودی تلقی گردد (Sax, 2011: 23). هایدگر دو تعریف از تکنولوژی ارائه می‌دهد. یکی، تعریف رایج از تکنولوژی که بنا بر آن، تکنولوژی وسیله و فعالیتی انسانی تلقی می‌گردد. هایدگر این تعریف از تکنولوژی را صحیح می‌داند اما تعریفی حقیقی نمی‌داند. به باور هایدگر تعریف حقیقی، ما را با ماهیت اشیاء آشنا می‌کند. وی برای رسیدن به تعریف حقیقی تکنولوژی، از طریق تعریف صحیح آن، یعنی تکنولوژی به عنوان «ابزار» آغاز می‌کند. بحث از ابزار هایدگر را به بحث از علیت می‌کشاند؛ چون هر جا که ابزار حاکم باشد، علیت هم حاکم است. علیت، برای هایدگر، امروزه به معنای «سبب به وجود آوردن چیزی است»، اما در یونان قدیم، علیت به معنای «مدیون بودن یا مسئول بودن» است. به عبارت دیگر، علت آن چیزی است که چیز دیگری بدان مدیون است و معلول آن چیزی است که به دیگری مدیون است و این «مسئول بودن برای، و مدیون بودن به» حقیقت علیت را نشان می‌دهد. هایدگر مشخصه اصلی مسئول بودن را «راهی کردن چیزی برای رسیدن به حضور» می‌داند. این مسئول بودن ریشه در پوئیسس (Pooiesis) دارد. پوئیسس به معنای «از غیبت به حضور رساندن چیزی» است. این از غیبت به حضور رساندن تنها به «فن» و «صنعت» مختص نیست، بلکه

به طبیعت نیز اشاره دارد. طبیعت یا به عبارت یونانی «فوزیس» نیز پوئسیس است. همواره طبیعت به خودی خودی اشیاء را به حضور می‌رساند. «از غیبت به حضور رساندن چیزی» هنگامی رخ می‌دهد که از امر مستور و نامکشوف پرده برداشته‌شده و کشف حجاب می‌گردد. آنچه رخ می‌دهد این است که امر مستور و پنهان، مکشوف و آشکار گردیده است. بنابراین انکشاف در قلمرو پوئسیس رخ می‌دهد و پوئسیس همان انکشاف است. انکشاف نیز از پوشیدگی به ناپوشیدگی و حضور آمدن است و این همان حقیقت است که جلوه نموده است. بنابراین تکنولوژی نوعی انکشاف است و حقیقت را منکشف می‌کند. اینجاست که ما به قلمرو حقیقت می‌رسیم (رمضانی و مشکات، ۱۳۹۲: ۱۴۲-۱۴۳).

درواقع، با حقیقی قلمداد کردن فعالیت انسانی و نمایان‌شدن فضای وجودی است که دو هم‌بسته انسان‌گرایی/اومانیسیم و انسان‌محوری برجسته می‌شوند. انسان‌گرایی یا اومانیسیم، جنبش فرهنگی که در رنسانس برجستگی پیدا کرد، به وظیفه درک شده برای ارتقای رفاه انسان، بالاتر از اهداف دیگر اشاره دارد. جهت‌گیری انسان‌گرایانه منحصرأ به انتخاب‌های شخصی، اخلاقی و سیاسی پیش‌روی انسان‌ها مربوط می‌شود. انسان‌محوری یک جهان‌بینی است که نوع انسان را به عنوان اصلی‌ترین یا مهم‌ترین عنصر وجود در نظر می‌گیرد (Kopnina, 2019: 1). در حالی که انسان‌محوری در لغت به معنای انسان-مرکزیت (Human-centeredness) است، این اصطلاح در شاخه‌های فلسفی مختلف، صورت‌های مختلفی می‌گیرد. ما در اینجا اصطلاح انسان‌محوری را در گذار از فلسفه مدرن به پدیدارشناسی مورد نظر قرار می‌دهیم.

### ۳. انسان‌محوری در فلسفه مدرن

چیزی که جوهر مدرنیته را شکل می‌دهد، نوع خاصی از عقلانیت است که به آن عقلانیت انتقادی گویند. انسان آنچه را که طبیعی بود با آنچه عقلانی بود مقایسه می‌کرد و آنچه معقول به نظر می‌رسید طبیعی تلقی می‌شد (فزلسلفی، ۱۳۸۶: ۱۳۲). در این وجه از نمایش هستی، انسان بر فراز طبیعت سوار می‌شود و به عنوان منبع همه معانی و ارزش‌ها و «واقعی‌ترین موجود در جهان هستی» نشان داده می‌شود.

## انسان‌محوری در گذار از فلسفه مدرن به ... (فرهاد برنک و دیگران) ۷

انگاشت هستی‌شناختی مرتبط با انسان‌محوری این است که از بین تمام اشکال زیست‌زمینی، فقط انسان‌ها به واقعیت ناب دسترسی دارند. دسترسی انسان به واقعیت، انسان‌ها را علناً از غیرانسان‌ها برتر معرفی می‌کند. برای متفکران سنت عقل‌گرایانه پیرو افلاطون، جهان را می‌توان به دو قلمرو تقسیم کرد: قلمرو محسوس بودن و قلمرو واقعی یا حقیقی بودن (Burchett, 2016: 44). از آنجایی که قلمرو حواس همیشه در حال تغییر بوده و با هر شکل زیستی رویش‌پذیری که قادر به احساس و ادراک باشد قابل دسترس است، ارزش آن در مقایسه با قلمرو تغییرناپذیر حقیقت، ناچیز تلقی می‌شود. ظرفیت عقل به انسان امکان دسترسی ممتاز به واقعیت را می‌دهد و به آنها امکان می‌دهد از دنیای مادی محسوس که در آن همه چیزهای دیگر روی زمین زندگی می‌کنند فراتر رفته و چیزهای بالاتری مانند حقیقت و ارزش را درک کنند. به علاوه، فرض بر این است که دسترسی متعالی به واقعیت، ارزش نابی را که در سنت عقل‌گرا برای عضویت در جامعه اخلاقی لازم است، به انسان القا می‌کند. همانطور که برای امانوئل کانت این چنین بود: ما وظیفه‌ای جهانی داریم که با همه انسان‌ها، از جمله خودمان، به عنوان «هدف» و نه به عنوان «وسیله» رفتار کنیم (Burchett, 2016: 44).

برای این که بتوان انسان‌ها را در مرکز جهان قرار داد، ابتدا باید آنها را از جهان جدا کرد. بنابراین انسان‌محوری بر تمایز ذات‌گرایانه بین «انسان بودن» و «دیگری‌های آن» تکیه می‌کند. این تقسیم اشکال مختلفی به خود می‌گیرد، اما شاید اساسی‌ترین و پایدارترین آن دوگانه‌انگاری سوژه-ابژه باشد که هستی‌شناسی غربی را از یونان باستان ساختاربخشیده است و چیزی به جز بنیادی برای مدرنیته نیست. این اصل به ما می‌گوید که انسان‌ها سوژه هستند، در حالی که غیرانسان‌ها ابژه هستند، و همه چیز از این تفاوت ماهوی ناشی می‌شود. انسان‌محوری این رابطه متقابل دیالکتیکی را سرکوب می‌کند و آن را به دوآلیسم نامتقارن تبدیل می‌کند و انسان‌ها و غیرانسان‌ها را غیرقابل قیاس نشان می‌دهد؛ گویی به حوزه‌ها یا بخش‌های هستی‌شناختی متفاوتی از واقعیت تعلق دارند. این به نوبه خود اجازه می‌دهد تا نوع انسان ارتقا و مرکزیت یابد، در حالی که دیگری ضروری آن - شرایط وجودی آن - سرکوب و به حاشیه رانده شده و به وضعیت «زمینه» تنزل داده می‌شود؛ یعنی بنیان صرفی که سوژه انسانی بر آن استوار است (Nimmo, 2011: 61).

اما بر اساس معرفت‌شناسی، کشف مجدد شک(گرایی) باستانی از دوره رنسانس نقش کلیدی در شکل‌گیری تفکر مدرن ایفا کرده است. تاریخ فلسفه مدرن تا حد زیادی باید به‌عنوان تاریخ راهبردهای مختلفی تعبیر شود که متفکران مدرن برای پرداخت به مسئله شک‌گرایی ابداع کردند (Machuca, 2011: Introduction). فلسفه فرانسیس بیکن در مقایسه با شک‌گرایی، نگرش انتقادی در پیش می‌گیرد، اما نوعی قرابت بین این دو دیدگاه قابل فهم است (Eva, 2011: 99). در سطح نظری، بیکن دو مؤلفه اصلی از دیدگاه شک‌گرا را تأیید می‌کند: ۱) شک در درستی ادعاهای حقیقت و ۲) تعلیق قضاوت (Manzo, 2017: 100). مخالفت سرسختانه و دائمی بیکن با جریان فلسفی‌ای است که معمولاً «دگماتیسم» (جزم‌گرایی) نامیده می‌شود. بیکن خاطر نشان می‌کند که فیلسوفان جزم‌گرا از طبیعت به‌گونه‌ای صحبت می‌کنند که گویی سوژه‌ای خودبسنده و بی‌نیاز است؛ چه ساده‌لوحانه و چه از روی انگیزه جاه‌طلبی یا عادات علمی، صدمات هنگفتی به فلسفه و علم وارد کرده‌اند (Manzo, 2017: 85). بنابراین بیکن با شک آغاز می‌کند ولی هدفش تعیین‌دادن است. درک واقعی تلاشی است که از طریق استقراءهای متوالی انجام می‌شود و از قوانین محدودتر به قوانین گسترده‌تر می‌رود تا طبیعت قابل درک باشد. بیکن علم را با شکی نابودکننده، و لکن طبیعت را با حسی محض رودرروی بت‌ها قرار می‌دهد. درک انسانی باید کاملاً خود را به طبیعت، با اعتمادی کودکانه تسلیم کند، تا واقعاً احساس کند که با طبیعت رام شده است. بیکن دوست دارد فرمانروایی انسان را که شامل دانش است، با بهشت برین مقایسه کند (Fischer, 1857; 76).

از سوی دیگر، رنه دکارت بیان می‌کند گاهی اوقات متوجه می‌شوم که حواس فریب می‌دهند و معقول است هرگز به چیزی که حتی یک بار ما را فریب داده اعتماد کامل نکنیم. گاهی اوقات برج‌هایی که از دور، دایره‌ای به نظر می‌رسیدند از نزدیک به شکل مربع به نظر می‌رسند. دکارت می‌گوید در موارد بی‌شماری از این قبیل، متوجه شدم که قضاوت حواس بیرونی اشتباه بوده است. او همچنین بلافاصله به ذکر نمونه‌هایی از خطای حس درونی می‌پردازد. چه چیزی می‌تواند درونی‌تر از درد باشد؟ شنیده بودم کسانی که دست یا پایشان قطع شده بود، گاهی هنوز درد متناوبی را در قسمت از دست رفته بدن احساس می‌کردند (Bermudez, 2008: 56). اگر این خطاها سطح اول شک‌گرایی باشد، دکارت در سطح دوم شک‌گرایی این اصل را ارائه می‌دهد که هر تجربه ادراکی معین ممکن است نادرست باشد به این دلیل که هرگز هیچ نشانه مطمئنی وجود ندارد که به



وسیله آن بیدار [آگاه] بودن را بتوان از خواب [ناآگاه] بودن تشخیص داد (Bermudez, 2008: 62). شک‌گرایی سطح سوم با این امکان سروکار دارد که مجموعه‌ای کاملاً غیرواقعی از باورهای ادراکی به‌عنوان هم‌تا و هم‌زاد غیرقابل تفکیک از همه‌ی باورهای ادراکی رایج ما عمل کنند. این در نگاه دکارت به ما عقلی می‌دهد که به همه باورهای خود در مورد جهان اعم از ادراکی یا غیر ادراکی شک کنیم یا از تایید آن خودداری کنیم. این جهانی‌شدن «تمییزناپذیری»، ویژگی بارز شک‌گرایی دکارتی است (Bermudez, 2008: 63). دکارت احساس کرد که نقطه شروع مواجهه با این همه عدم قطعیت و شک‌گرایی را در تجربه فراگیر خودبودگی (Selfhood) خود بیابد. به عبارتی، اگر یک چیز وجود داشت که او به سادگی نمی‌توانست انکار کند، آن واقعیت «وجود داشتن» بود. تفکر او منجر به این نتیجه غیرقابل انکار شد که او وجود دارد. «فکر می‌کنم پس هستم»: فعالیت تفکر به او اطمینان مطلق نسبت به وجودش در یک جهان عینی یا فیزیکی می‌داد. این دانش اساس همه دانش‌های دیگر است (Burkhard, 2004). دکارت با آنکه از چهار قوه عقل، تخیل، احساس و حافظه به عنوان قوای شناخت نام می‌برد اما معتقد است که صرفاً عقل می‌تواند حقیقت را دریابد. دکارت دیگر قوای شناخت را باعث تقویت یا تضعیف شناخت می‌داند و تاکید می‌کند که این سه قوه دیگر را باید بررسی کرد و اگر مانع شناخت هستند خود را از آن‌ها حفظ کرد (دکارت، ۱۳۷۲ به نقل از رحیمیان و رهبر، ۱۳۸۸: ۱۴). دکارت می‌گوید باید عقل را در حالت ناب آن دریافت؛ یعنی با جدا کردن آن از گواهی‌های متغیر حواس و احکام فریبنده خیال، می‌توان دو راه را شناسایی کرد: یکی شهود یعنی ادراک ذهنی صاف و دقیق؛ ادراکی چنان آسان و متمایز که مطلقاً تردیدی برای ما درباره آنچه در می‌یابیم باقی نگذارد و دیگری استنتاج که به کمک آن می‌توان حقیقتی را به عنوان نتیجه حقیقتی دیگر که برای ما یقین‌گشته دریا بیم. شهود و استنتاج مطمئن‌ترین راه برای کسب معرفت است (رحیمیان و رهبر، ۱۳۸۸: ۱۵). در این بنیان، از سوژه اندیشنده/انسان به جای جهان بهره‌برده می‌شود؛ و مسئله بیش از آنکه معطوف به جهان شود بیشتر معطوف به انسان است. لذا محور بودن انسان که در بیان بیکن به مثابه «فرمانروایی انسان» آورده شده بود در بیان دکارت، شکلی بنیادی‌تر می‌گیرد. چرا که انسان باید دست به ساخت جهان بزند. در واقع با سد کردن حواس در برابر طبیعت، انسان باید ساختارسازی جهان را به عهده بگیرد (Olsen, 2012).

کانت در برابر تجربه‌گرایی و عقل‌گرایی صرف، آموزه اندیالیسم استعلائی را پیش می‌گیرد. وی در بیان آموزه ایده‌آلیسم استعلائی می‌گوید «هر چیزی در مکان یا زمان حس می‌شود، از این رو، همه ابژه‌های یک تجربه ممکن برای ما، چیزی جز پدیدارها نیستند، یعنی ابژه‌های حواس، که همان‌گونه که ارائه داده می‌شوند هیچ وجود خودبنیادی خارج از افکار ما ندارند. این آموزه را ایده‌آلیسم استعلایی می‌نامم» (Stang, 2021). کانت دو قوه اساسی شناخت را حس و فهم می‌داند. بیان کانت در نقد عقل محض این است: «حس بدون فاهمه، تهی است و فهم بدون محتوای حسّی، کور است». به عقیده کانت ذهن انسان باید از خطاهای قبلی خود رها شود و بدین وسیله از تحقیر نقش حواس دست بردارد (Hoffe, 2010: 23). قوه حس، قوه پذیرنده است و زمانی که توسط یک ابژه متاثر می‌شود می‌تواند تصور ایجاد کند. تأثیری که ابژه بر قوه حس می‌گذارد احساس نامیده می‌شود که یک امر تجربی/پسینی است. کانت قوه حس انسان را شهودی می‌داند. قوه فاهمه، قوه‌ای خودانگیخته می‌باشد. کانت وظیفه فاهمه را کار بر روی داده‌های حاصل از سوی حس در عین مستقل بودن از تجربه می‌داند که تصورات حاصل از آن، پیشینی و برابند آن‌ها، معرفت به معنای واقعی کانتی می‌باشد (قربانی، ۱۳۸۷: ۲۵۲). برای معرفت کانتی، دانش واقعی به یک واقعیت تجربی اشاره دارد، اما دانش واقعی هم‌چنین باید به عنوان «ضروری‌بودن» درک شود، و در نتیجه، باید پیشینی باشد (Molczanow, 2012: Foreword).

اساس حقیقت علمی و شناخت اشیای خارجی، تنها همان ذهن و توانایی‌های آن است و حقیقت خارجی صرفاً از طریق چارچوب‌های ذهن وارد آن می‌گردند که ذهن باتوجه‌به ویژگی‌های خود، می‌تواند در میزان و نحوه دریافت داده‌های خارجی و حتی نحوه عمل بر روی آن‌ها برای تولید علم دخالت نماید که این امر شکلی از محوریت و موضوع بودن انسان در شناخت و تفسیر هستی است (قربانی، ۱۳۸۷: ۲۵۴). دیدگاه استعلایی نسبت به آگاهی و واقعیت به مثابه انسان‌محوری است (Nilsson & Levitsky, 2016: 87). کانت انقلاب معرفتی خود را با انقلاب کوپرنیک مقایسه می‌کرد، اما در واقع انقلاب کوپرنیکی را معکوس کرد. کانت، ذهن انسان را مرکز و علت نظم در جهان قرار داد. البته از نظر کانت زمین همچنان به دور خورشید می‌چرخد، اما زمین و خورشید، خود توسط مقوله‌های پیشینی ذهن انسان شکل گرفته‌اند. از این به بعد، انسان دانا، تا حد زیادی، خالق جهان شناخته‌شده تلقی می‌شود (Ogilvy, 1992: 4). با توجه به اعطای قدرت خلاقیت و

خودبنیادی در انسان از سوی کانت، که از دکارت آغاز شده بود، آدمی در دنیای مادی محصور شده با قوای خود، تنها به دنبال تامین اهداف و نیازهای مادی خود از علم است؛ یعنی علم او محدود به خواست‌های انسانی است. زیرا فراتر از عالم تجربه، علم و شناختی ندارد تا نسبت به آنها خواستی در او به وجود آید. پس علم کانتی علمی انسانی و محدود به او و در خدمت خواست‌های اوست که این همان طرح «انسانی‌کردن علم» نزد کانت است (قربانی، ۱۳۸۷: ۲۵۶).

#### ۴. انسان‌محوری پدیدارشناسانه؛ بازشناسی آگاهی

پدیدارشناسی برای اولین بار توسط یوهان هاینریش لمبرت (یکی از پیروان کریستیان ولف) در «ارغنون جدید» (۱۷۶۴) در معنای مطالعه ظاهر/نمود استفاده شد (Cutrofello, 2005: 26). چیزی که لمبرت در ذهن داشت یک علم مستقل نبود، بلکه چیزی شبیه یک تکنیک یا راه اصلاح بود که برای هر تحقیقی قابل استفاده است که به موجب آن خطای ذهنی و توهم را می‌توان به نفع ظاهر که واقعاً نشان‌دهنده واقعیت هستند حذف کرد (Cappelen et al, 2016). برای لمبرت، فنومن یا پدیدار، ظاهر/نمود است. لمبرت در پدیدارشناسی، دست‌یابی به حقیقت مطلق و شناخت کامل خطا را غیرممکن دانست. کانت که هم‌عصر لمبرت بود اصطلاح پدیدارشناسی را با این ادعا پذیرفت که پدیدارشناسی، اصولی از قوه حس و فهم را تجویز می‌کند که می‌توان آن را صرفاً در جهان ظاهری به کار برد، نه در مورد «شیء فی‌نفسه» (Bunnin & Yu, 2004: 516). در واقع اوایل دهه ۱۷۷۰ کانت از پدیدارشناسی برای توصیف پروژه‌های استفاده کرد که بعداً به نقد عقل محض تبدیل شد؛ یعنی یک مرزبندی از حدود قوای شناختی که با آنها ظواهر را می‌شناسیم: یک شرط لازم مرزبندی برای ساخت هر سیستم متافیزیکی ممکن. بنابراین، برای کانت، همانطور که برای لمبرت اینگونه است: «پدیدارشناسی» صرفاً یک «رشته» انتقادی اصلاحی هست، نه خاستگاه سازنده دانش (Cappelen et al, 2016). اما در واقع این رویکرد کانت نبود که در نگاه پدیدارشناسان بعدی اهمیت پیدا کرد، بلکه استعلائی‌گرایی کانت که با بکار بردن فنومن در مقابل نومن معنا یافت، مورد توجه فیلسوفانی مانند هگل، هوسرل و هایدگر قرار گرفت (عیش‌آبادی، ۱۳۸۸: ۱۰۱).

برخلاف کانت که قلمرو نومن (ذات) را از شناخت مبرا می‌ساخت، هگل یک ارتباط پویا بین فنومن (پدیدار) و نومن (ذات) برقرار می‌سازد (فلاح رفیع، ۱۳۸۳: ۱۱۳). هگل با اثر خود «پدیدارشناسی روح» پدیدارشناسی را برجسته می‌کند. دیگر برای هگل، پدیدارها، توهم یا ظواهر نیستند. پدیدارها، صحنه‌های نمایشی از رشد دانش هستند؛ بنابراین پدیدارشناسی مطالعه فرآیند تکاملی آگاهی، از ساده‌ترین تا پیچیده‌ترین اشکال آن است (Bunnin & Yu, 2004: 516). در حالی که «دیالکتیک» برای کانت منطق بن‌بست‌های نظری یا تضادها بود، اکنون در پدیدارشناسی هگل به شیوه‌ای تبدیل می‌شود که در آن تضادها در ساختار ظاهری/پدیداری به جای پنهان کردن جوهر واقعی اشیاء، مولد، زاینده و آشکار می‌شوند (Cappelen et al, 2016). هر امری در سیر خود، ضد خود را ایجاد می‌کند؛ اولین آن امر، «تز» (وضع، نهاد) دومی، «آنتی‌تز» (وضع مقابل، برابر نهاد) و در برخورد و ترکیب این دو «سنتز» (وضع مجامع، هم‌نهاد) به وجود می‌آید که در عین حال هم دربردارنده آن دو و هم فرا رفته و برگشته از آنها است. در واقع سنتز نه تز و نه آنتی‌تز و نه این‌همانی آن دو است، بلکه در نتیجه کنش و واکنش تز و آنتی‌تز به‌عنوان پدیده‌ای تازه رخ می‌نماید. این سنتز خود تز جدیدی می‌شود و تا آخر ادامه می‌یابد (فتحی و موسی‌زاده، ۱۳۹۰: ۶۸). با این حال، ردیابی سه‌گانه هگلی در کل متن پدیدارشناسی روح با کمی نامانوسی همراه است؛ چه بسا هگل در پی درگیر کردن خواننده با نویسنده است: یعنی متن کتاب پدیدارشناسی روح با نوع شیوه خواندن آن که به یک فهم جدید منجر شود (سفیدخوش، ۱۳۸۹: ۸۶). با این حال، هگل در پدیدارشناسی روح، عناصر دیالکتیکی‌اش را بدین صورت می‌آورد (Hegel, 1977):

- آگاهی: (۱) یقین و اطمینان حسی، (۲) ادراک، (۳) فهم: ظاهر و دنیای فوق‌العاده معقول
- خودآگاهی: (۴) حقیقت خود-یقینی، الف) استقلال و وابستگی نسبت به خودآگاهی: اربابی و بندگی ب) آزادی از خودآگاهی: رواقی‌گری، شک‌گرایی و آگاهی ناخشنود
- عقل: (۵) قطعیت و حقیقت عقل، الف) عقل مشاهده‌گر، ب) دلیل فعال و خودآگاه، ج) عقل عملی
- روح: (۶) روح، الف) روح حقیقی (فردی)، ب) روح از خودبیگانه (فرهنگ)، ج) روح مطمئن (اخلاق)

- دین: ۷) دین، الف) دین طبیعی، ب) دین در قالب هنر، ج) دین مبین

- دانش مطلق: ۸) دانش مطلق

آگاهی در ساده‌ترین و بی‌واسطه‌ترین شکل خود همان یقین حسی است که نقطه آغازین پدیدارشناسی هگل می‌باشد. آگاهی، خود را در ارتباط با چیزی دیگر می‌بیند؛ آن‌گاه خود آگاهی بر خود و آزادی خود متمرکز می‌شود. عقل با یافتن خود در ابژه‌ای که با آن هم‌بسته است این دو دیدگاه را با هم ترکیب می‌کند و بنابراین از این اطمینان برخوردار می‌شود که «همه واقعیت است». در عین حال، عقل، آنچه را که فردیت است جهانی می‌یابد - ابتدا در اشیاء و ارگانسیم‌های فردی و سپس در فردیت خود. در واقع، فرد را مجسم‌کننده امر جهانی می‌داند. در نهایت، عقل از جهانی آگاه می‌شود که واقعاً جهانی است، و به خودی خود معتبر است - جهانی که «ارزش مطلق را دارد» (Houlgate, 2013: 186).

روح، این امر جهانی را فرا می‌گیرد، آن را درک می‌کند و خود را در درون و از طریق فرد، واقعی می‌سازد. این امر منجر به ظهور (در باطن) فردی می‌شود که صدای خود را صدای مطلق می‌داند. سپس ما به سوی دین می‌رویم. در دین مبین، خود امر الهی با مجسم‌شدن و پذیرش مرگ، به عنوان انکار نفس فهم می‌شود. آن (امر الهی) سپس در جماعتی از خویشتن‌ها که از خودگذشتگی آن را به قلب می‌پذیرند، واقعی و خودآگاه می‌شود. به این ترتیب نوع انسان و الهی متحد می‌شوند. اما از نظر آگاهی دینی، ما با خدایی متحد می‌شویم که اساساً غیر از ما موجود می‌ماند. اکنون شناخت مطلق، حقیقتی را که در دین مبین مستتر است آشکار می‌کند و درک می‌کند که بین خودآگاهی انسان و هستی مطلق، یگانگی وجودی وجود دارد (Houlgate, 2013: 186). منظور هگل از شناخت مطلق، ادعای این باور است که دوره جدیدی از برای روح جهان‌گشایش یافته است؛ دیگر نوع انسان نسبت به خود به حدی شعور و آگاهی پیدا کرده است که باید سرنوشت خود را خود به دست گیرد و حاکم بر آن شود (فلاح رفیع، ۱۳۸۳: ۱۲۹).

در مقابل هگل، ادعای ادموند هوسرل آن است که پدیدارشناسی نه با شهود عقلی آغاز می‌شود و نه به شناخت مطلق ختم می‌شود (Cutroffello, 2005: 26). هوسرل اولین کسی بود که پدیدارشناسی را محور برنامه فلسفی خود قرار داد. برنامه هوسرل، «مطالعه پدیدارها و در نتیجه تکیه فلسفه به شهود» است. بدان معنا که فلسفه باید صرفاً و

پیوسته به آنچه «بی‌واسطه» داده می‌شود تکیه کند و نباید نظرورزی نماید (ملایری، ۱۳۸۲: ۳۶۹). هوسرل در مورد شهود می‌گوید که در شهود، ما قادر هستیم تا تخیل کنیم که اشیاء چگونه ممکن است باشند و این امکان به معنای درک ماهیت شیء است (ملایری، ۱۳۸۲: ۳۶۹). مطالعه پدیدارشناسی منحصرأ درباره ماهیات و ذوات است و به اصطلاح هوسرل، پدیدارشناسی علم ماهیت یا علم ذوات است (حقی، ۱۳۸۱: ۲۰۰).

هوسرل می‌خواست که پدیدارشناسی به تجربه زیسته واقعی توجه کند. فراخوان او برای پدیدارشناسان این بود که «به خود چیزها برگردید» (Simpson & Ash, 2020: 80). لذا از نظر هوسرل، هدف پدیدارشناسی، مطالعه دقیق و بی‌طرفانه چیزها به صورتی است که ظاهر می‌شوند تا به درک ذاتی از آگاهی و تجربه انسانی دست یابد (Dowling, 2007: 132). هوسرل می‌گوید: «می‌اندیشم» دکارت، یک رویداد کاملاً منحصر به فرد و دوران‌ساز در تاریخ فلسفه است. در واقع، دکارت نوع کاملاً جدیدی از فلسفه را آغاز می‌کند. فلسفه، با سبکی که اکنون به طور کلی تغییر کرده است، تغییر رادیکالی از ابژکتیویسم (عینیت‌گرایی) سطحی به سوژکتیویسم (ذهنیت‌گرایی) استعلایی را تجربه می‌کند. به همین سبب، هوسرل از دکارت به عنوان «بزرگ‌ترین متفکر فرانسه» ستایش کرد: «پدیدارشناسی باید او را به‌عنوان بنیانگذار واقعی خود گرامی بدارد». هوسرل در واقع یک بازنگری بنیادین در سوژه دکارت را پیشنهاد کرد (Crouse, 2008: 16-17).

در اولین گام، هوسرل کاملاً با دکارت همگام است. دکارت با کوگیتو آغاز کرد و به‌اثبات رسید. هوسرل می‌گوید اگر ما در هر چیزی شک بورزیم، در این تردیدی نداریم که آگاهی و همین آگاهی می‌تواند سنگ بنای یک فلسفه قرار بگیرد (ملایری، ۱۳۸۲: ۳۷۰). هوسرل تجربه را برحسب آگاهی درک کرد و دیدگاه اول شخص را در هر دو شکل مفرد (من) و جمع (ما) مضمون‌پردازی کرد. به طور خاص، تمرکز او بر «معنای» چیزها یا «پدیدارها» بود که در تجربه ما ظاهر می‌شوند. از نظر هوسرل، این پدیدارها ابژه‌هایی هستند که تجربه ما همواره به سمت آنها سوق داده می‌شود. بنابراین، هسته‌ی آگاهی، قصدیت (حیث‌النفاتی) است (Kochan, 2011: 467). آگاهی، آگاهی بریده از خارج نیست، آگاهی همواره آگاهی از چیزی است. لذا از دومین گام، هوسرل از دکارت جدا می‌شود. هوسرل بیان می‌دارد که دکارت نتوانست به ژرفای کشفی که انجام داده بود برسد. «من اندیشنده» دکارت، هنوز به عنوان یک قطعه از جهان (یعنی موجودی واقعی به معنای طبیعی آن) که از

گرداب شک جان به در برده، تلقی می‌شود. در حالی که این «من»، نمی‌تواند طبیعی باشد بلکه استعلائی است (ملایری، ۱۳۸۲: ۳۷۰). ایگو یا من استعلائی بخشی از جهان نیست، بلکه جهان را شکل می‌دهد (Moran & Cohen, 2012: 215). از نظر هوسرل، شک دکارتی، آستانه‌ای است که باید از آن عبور کرد و با استفاده از روش تقلیل به سوی من استعلائی و آرمان فلسفه یعنی یافتن بنیانی مطلق و شکست‌ناپذیر راه یافت (ملایری، ۱۳۸۲: ۳۷۰). اگر قرار باشد فلسفه از چنین اتقانی برخوردار باشد بایستی بدیهی باشد؛ یعنی حقیقت آن و عین آن بر ما روشن باشد. بدیهی یا قطعی (آسرتوریک) است یا یقینی (اوپودیکتیک). بدیهی قطعی به مرتبه امکان مربوط است و با شک همراه است. اما بدیهی یقینی به مرتبه ضرورت مربوط است و هیچ‌گونه تردیدی در آن راه ندارد (ملایری، ۱۳۸۲: ۳۶۸). هوسرل می‌گوید بدون روش تقلیل نمی‌توان از بدیهی قطعی به بدیهی یقینی دست یافت. تقلیل‌ها پدیدارشناختی-استعلائی و آیدتیک (ماهوی) هستند. تقلیل پدیدارشناختی ابزار برای تشخیص ساختار قصدی یا ضروری تجربه است. با رویگردانی از مضامین حسی از جریان تجربیات، می‌توان بر آنچه در تجربه، ضروری، اساسی و غیرقابل تقلیل است تمرکز کرد. ابزار اصلی تقلیل پدیدارشناختی، اپوخه (تعلیق یا در پرائنز گذاشتن) پدیدارشناختی است. در رابطه شناختی ما با جهان، نگرش طبیعی ما، وجود جهان فضایی-زمانی خارجی را فرض می‌کند و وجود خودمان را به عنوان افراد روانی فیزیکی فرض می‌کند. اپوخه پدیدارشناختی هوسرل این نگرش طبیعی را در پرائنز می‌گذارد/تعلیق می‌کند یا آن را از بازی خارج می‌کند. این پرائنز وجود جهان واقعیت را انکار نمی‌کند، بلکه از هر گونه قضاوتی در مورد جهان و وجود فیزیکی خودمان در آن خودداری می‌کند. از نظر هوسرل، ما می‌توانیم تجربه خود را به گونه‌ای دیگر در نظر بگیریم و وارد منطقه‌ای از تجربیات پالایش‌شده استعلائی شویم. اپوخه پدیدارشناختی را تقلیل استعلایی نیز می‌گویند (Bunnin & Yu, 2004: 516). تقلیل آیدتیک یا ماهوی مرحله‌ای پس از تقلیل استعلائی یا پدیدارشناختی است و گاهی به عنوان مرحله دوم تقلیل پدیدارشناختی تلقی می‌شود. تقلیل استعلائی، ما را به قلمرو استعلائی می‌برد و آگاهی تجربی را به آگاهی استعلائی یا ناب تبدیل می‌کند. از نظر هوسرل، تقلیل آیدتیک یک عمل آگاهی استعلائی، به ذات نفوذ می‌کند. این، روشی برای کسب بینش نسبت به ذات است و ما را در تماس شناختی با دانش عمومی یا جهانی قرار می‌دهد. نتیجه این تقلیل، آگاهی روشن‌تر و متمایزتر از امر کلی است. این تقلیل یا

شهود، یک عمل حاکم بر قاعده است که شهود مستقیم اغلب در برابر آن مقاومت می‌کند. در تقلیل آیدتیک، ما بر مصداق درک شده تمرکز نمی‌کنیم، بلکه به ذات تجسم یافته در مصداق توجه می‌کنیم. بنابراین، درک این تقلیل، توضیحی در این باره ارائه می‌کند که چگونه از اقتضای تجربه اولیه خود فراتر رویم و آنچه ضروری است را استخراج کنیم (Bunnin & Yu, 2004: 516).

منتقدان پدیدارشناسی استعلاییِ هوسرل بیان می‌کردند که هوسرل با پدیدارشناسی استعلایی‌اش به "اصالتِ من" پناه آورده و هر واقعیتی را به خودآگاهی من بازگردانده است. هوسرل این انتقاد را در صورتی وارد دانست که "من" در اطراف خودم دیگران را نبینم و نشناسم. من، دیگران را طوری درک می‌کنم که گویی فاعل شناسایی‌اند. می‌توانند جهان و هم‌چنین، وجود من را در جهان همان‌طور که من می‌توانم از آن‌ها ادراک و شناخت داشته باشم، درک کنند. این واقعیت وجود دیگری، به عنوان «من دیگر»، جواز ورود به جهانی را می‌دهد که دیگر جهان تجربه خصوصی محض من نیست، بلکه جهان «روابط میان فاعل‌های شناسایی» است و همه در این جهان شریک هستند. به این ترتیب، تجربه «دیگری» ما را به تکیه‌گاه‌های نظریه‌ای در باب جهان عینی می‌رساند (حقی، ۱۳۸۱: ۲۰۵). هوسرل بواسطه اشتراک تجربه بین‌الذهانی، به شکل‌گیری جهان مشترک و فراهم‌آمدن اساس زیست فرهنگی و تاریخی می‌رسد و نهایتاً روشن می‌سازد که کلیه مقوم‌هایی که برای شکل‌گیری زیست‌جهان لازم است، بواسطه من یا دیگران قابل حصول و ساختن است. هوسرل، زیست‌جهان را جهانی می‌داند که در آن به دنیا می‌آییم و نماینده لایه‌ای از زندگی بشری است که برداشت‌های مشابه و مشترک را در اذهان ایجاد می‌کند و پدیدارها را فهم‌پذیر کرده و در این سطح است که عینیت پدیدارها (ماهیت پدیدارها) براساس توافق اذهان درباره آنها متقوم می‌شود. لذا حصول ماهیت یک پدیدار عبارت است از اشتراک بین‌الذهانی درباره آن (ملایری، ۱۳۸۲: ۳۸۳).

جنبش پدیدارشناسی بازنگری بنیادین هوسرل از اولین اصل سیستم دکارتی را ادامه داد. شاگرد هوسرل، مارتین هایدگر، ریشه اصلی سوژکتیویسم مدرن و در نهایت نهیلیسم را به دکارت نسبت داد (Crouse, 2008: 17). هایدگر طرح سوژه‌محور را منشا اصلی بحران‌های جهان معاصر تلقی می‌کند. هایدگر با انتقاد شدید از جامعه غرب، آوارگی و غربت غم‌بار انسان در این جامعه را ناشی از نظرگاه و تکنولوژی پیشرفته‌ای می‌داند که مبتنی بر



اندیشه‌هایی بی‌بنیاد و بریده از حقیقت «بودن» است (حسینی و حسین‌پور، ۱۳۹۸: ۲۳۵). مارتین هایدگر که همراه با ادموند هوسرل، بنیانگذار پدیدارشناسی، کمک زیادی به توسعه فلسفه اروپایی در طول قرن گذشته کرد، به شدت از محدودیت‌های سنت فلسفی در غرب آگاه بود. پروژه هایدگر نقطه شروع خود را از ناکامی فلسفه غرب در طرح پرسش از معنای بودن (چه رسد به پاسخگویی) آغاز کرد. او معتقد بود سنت متافیزیکی غربی «بودن» را فراموش کرده است و در نتیجه نتوانسته وجود انسان را به‌عنوان دازاین (اینجا بودن) به درستی درک کند (Tonner, 2011: 204).

هایدگر با نقد هستی‌شناسی متافیزیکی غربی، هستی‌شناسی جدیدی را که هستی‌شناسی بنیادین نام می‌گیرد به‌جای آن مستقر می‌سازد. از نظر هایدگر، مهم‌ترین مولفه پرسش از هستی (یعنی این پرسش که معنای هستی چیست؟) این است که پرسش مورد اشاره را یک هستنده‌ی خاص مطرح کرده و در جریان زندگی او شکل می‌گیرد: «خود پرسیدن به مثابه رفتار هستنده‌ای پرسنده، خصلت مخصوص هستی خود را دارد». در واقع، راه‌حل هایدگر برای گشودن معمای هستی‌شناسی این است که تنها به خود پرسش و هستنده‌ای که پرسش را مطرح می‌کند، یعنی دازاین پردازد و برای یافتن پاسخی برای پرسش هستی، پیش از هر چیزی باید ویژگی‌های هستی‌شناسانه‌ی هستنده‌ای را تخیل کند که طرح کردن پرسش مذکور چیزی جدای از هستن او نیست. این تحلیل در واقع همان تحلیل اگزستانسیال دازاین است: «هستنده‌ای که تحلیل‌ش وظیفه ماست همواره خود ماییم» (سیدی و حیدری، ۱۳۹۵: ۴۴-۴۳). هایدگر بیان می‌کند که نمی‌توان برای تحلیل دازاین از مفهوم «ماهیت» استفاده کرد؛ چرا که ماهیت دازاین چیزی جز هستن یا وجود او نیست. اگر در هستی‌شناسی سنتی «ماهیت» یا «ذات» بیان‌کننده تعین‌های یک موجود بود تعین‌های دازاین را باید بر پایه «در-جهان-بودن» او تحلیل کرد؛ که نه مفهومی ماهوی بلکه تقویم وجودی است (سیدی و حیدری، ۱۳۹۵: ۴۵-۴۴). برای هایدگر این «هستی‌شناسی، تنها به صورت پدیدارشناسی ممکن است. پدیدارشناسی راه ما برای دسترسی به آنچه قرار است درون‌مایه هستی‌شناسی باشد است» (هایدگر، ۱۳۸۸: ۱۳۶).

هایدگر مانند هوسرل به تجربه انسانی، آنچه‌ان که زیست می‌کند توجه دارد. هایدگر با اعلان هوسرل مبنی بر اینکه «به خود چیزها برگردید» موافق است، اما با دیدگاه هوسرل در مورد اهمیت «توصیف» به جای «فهم» موافق نیست. او با هوسرل در دیدگاه‌هایش

درمورد چگونگی بررسی تجربه زیسته متفاوت است و از روش هرمنوتیکی به عنوان یک روش مبتنی بر دیدگاه هستی‌شناختی که «تجربه زیسته یک فرآیند تفسیری است» حمایت می‌کند (Dowling, 2007: 133). در واقع، هایدگر موضوعات وجودی را با روش‌شناسی پدیدارشناختی ترکیب کرد (Dowling, 2007: 133) و به این ترتیب هرمنوتیک به جای تبیین متون ادبی درگیر تبیین هستی‌دازاین می‌شود. هرمنوتیک باید با هستی‌انسان به عنوان متنی معنادار برخورد کند؛ بطوری که معنای زیربنایی آن کشف شود (Bunnin & Yu, 2004: 303).

در پدیدارشناسی هرمنوتیک، تمرکز هایدگر هستی‌شناسانه است و او معتقد است که اولین پدیداری که به پدیدارشناسی مربوط می‌شود، معنای بودن (در-جهان-بودن) بوده است (Dowling, 2007: 133). «در-بودن»، اول؛ با نوعی رابطه پر از اهتمام مشخص می‌شود که با الزامات عمل، تاثیر، مسئولیت، علاقه و حافظه همراه است. دوم؛ موجودی است که در-جهان-بودن را به عنوان ویژگی شیوه خود داراست. این موجود «خود» است. سوم؛ «جهان» است. «جهان» برای هایدگر نه طبیعت است و نه مجموع چیزهایی که اتفاقاً اطراف ما را می‌گیرد. بلکه جهان دو شکل «فراستی» (با خاصیت: فکرکردن درباره جهان یا موجودات درون آن به عنوان چیزهای انتزاعی؛ ارائه آن‌ها تحت سوژه‌ای برای مشاهده، ساختن آن‌ها به یک ابژه کنجکاوی اتفاقی و فاصله گرفتن خود از آن‌ها) و «تودستی» (با خاصیت: ساختن، در نظر گرفتن، مشارکت، بحث کردن، جابه‌جایی، تولید چیزی، حضورداشتن پیش چیزی و مراقبت از آن) دارد (Relph, 1985: 19).

هایدگر بر این نظریه (پدیدارشناختی) پافشاری می‌کند که همه چیزها (از جمله اشیاء، حیوانات و رویدادها) توسط انسان و بنابراین در امکان تعامل یا از آن خودکردن (Appropriation) آنها درون امر یا طرح انسانی، نظم و معنا داده شده‌اند: این گونه اشیاء، حیوانات و رویدادها بر حسب درگیری یا درگیری ممکن ما با آنها درک می‌شوند؛ و آن‌ها صرفاً به عنوان بخشی از شبکه‌ای از مواجهات ممکن وجود دارند که در آن هرگونه اشیاء به سایر اشیاء در آن شبکه اشاره، مربوط یا منسوب می‌شوند (Tonner, 2011: 205).

علاوه بر این انسان‌محوری استعلایی (یعنی اینکه معنای اشیاء، حیوانات و رویدادها در درگیری انسان با آنها شکل می‌گیرد)، یک بعد متافیزیکی نیز در انسان‌محوری هایدگر

وجود دارد. به این معنا که هایدگر در هستی‌شناسی بنیادی خود، ایده متافیزیکی سستی ترازوی طبیعت را به گونه‌ای بنیادی به کار می‌برد که بینش و دامنه فلسفه استعلایی را حفظ کند (Tonner, 2011: 205). بر اساس هستی‌شناسی بنیادی دازاین، هایدگر روایت سستی انسان‌ها، حیوانات و اشیاء را که در هستی‌شناسی جوهری ارسطویی-مکتبی توسعه یافته بود، دگرگون می‌کند. هایدگر استدلال می‌کند در حالی که دازاین «جهان‌ساز» است، اشیاء، «بی‌جهان» و حیوانات، «فقیر در جهان» هستند. از آنجایی که دازاین (ها) می‌توانند از محیط عمل‌گرایانه خود در ایجاد جهان‌های معنادار فراتر روند، حیوانات دقیقاً به دلیل ناتوانی در فراتر رفتن از محیط پیرامون مورد اهتمام و عمل‌گرایانه خود فقیر شده‌اند. این پیش‌فرض انسان‌محوری هایدگر است و بر این اساس، اشیاء کاملاً بی‌جهان هستند (Tonner, 2011: 205). لذا با اینکه یکی از محورهای نقد هایدگر از تفکر غربی، اعتراض به انسان‌محوری آن بوده است؛ با این حال، نگرش انتقادی او نسبت به انسان‌محوری، از آن فراتر نمی‌رود و بیانیه اولیه او در «هستی و زمان» دازاین را قاطعانه در مرکز جهان هستی‌شناختی قرار می‌دهد. در تحلیل نهایی، هستی‌شناسی بنیادین هایدگر از نوعی «انسان‌محوری استعلایی» حمایت می‌کند، و از این نظر هایدگر وارث سنت فلسفه اروپایی است که از کانت سرچشمه گرفته است (Tonner, 2011: 204).

اگر جهان را برساخته‌ی (عقل) انسانی قلمداد نماییم؛ انسان، محور پیرامون خویش می‌گردد. در فلسفه مدرن، گسست، اندیشه غالب در درک انسان نسبت به جهان است. این دوگانگی (انسان-جهان) برای تفکر علمی-اجتماعی بنیادین بوده است. اشکال هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و روش‌شناختی تحت تاثیر این گسست یا دوگانه‌انگاری قرار می‌گیرند، اما در هر حال، این انسان است که در معرض خطر واقعی است. مخاطرات محیطی، اقتصادی، اجتماعی جوامع انسانی ریشه در دوگانگی انسان‌محور برآمده از گفتمان مدرنیستی دارند. در پاسخ به این مسائل و در گذار از فلسفه مدرن به پدیدارشناسی است که انسان "در-جهان" قرار می‌گیرد. این امر معطوف به "بازشناسی آگاهی" است؛ همان‌طور که هوسول نیز در نظر داشت: آگاهی، آگاهی بریده از خارج نیست، آگاهی همواره آگاهی از چیزی است. رابطه پر اهتمام با جهان است که انسان را در پیوند با جهان قرار می‌دهد. اما در این پیوند نیز (همانند گسست انسان با جهان در اندیشه مدرن) انسان، محور قرار می‌گیرد؛ انسان از رابطه پر اهتمام با محیط پیرامون خود آگاه و غنی است.

## ۵. نتیجه‌گیری

«زمانی که جهان پیرامون انسان قابل مدیریت و غنی به نظر می‌رسد، ممکن است آموزه‌های فلسفی انسان‌شناسی ظاهر نشود» (Chistyakova et al, 2020; 568). جهان هم‌چون انسان شاهد دوره‌هایی می‌باشد که به اصطلاح می‌توان "فقر و غنی" نامید. زمانی که آن را شاید بتوان دوره غنی و شروع مدرنیته نامید، انسان بر طبیعت غالب شده و حس محور بودن برای انسان پدیدار می‌شود و لکن این شرایط ناپایدار است؛ با مرور زمان ناپایداری‌هایی که رخ می‌دهد موجب می‌شود انسان دوباره در دستور کار قرار گیرد: «تنها احساس والای تنهایی، غربت، وجود نابسامان، و رهاشدگی انسان است که متفکران و نویسندگان را وادار می‌کند که به انسان بپردازند» (Chistyakova et al, 2020; 568). «شاید» بشود گفت انسان همیشه محور بوده است؛ اما بواسطه عصرهای متفاوت فکری، روایت‌های متفاوتی از انسان‌محوری ارائه می‌شود. پژوهش حاضر رویکردهایی از انسان‌محوری را تقویت می‌نماید که در آن انسان همیشه محور بوده و خواهد بود.

در پاسخ به سوال پژوهش، گفتنی است که عامل «بازشناسی آگاهی» نقش کلیدی در گذار از انسان‌محوری مدرن به پدیدارشناسی را ایفا می‌کند. همان‌طور که پیکلز، دوره مدرن را قرین دنیای واقعی می‌داند و (دوره) پدیدارشناسی را پاسخی برای مسئله‌ی انسان فراموش شده در دوران مدرن: «بازشناسی ساختار قصدی آگاهی و تجربه، اصل بازگشت به انسان فراموش شده می‌باشد» (Pickles, 2009; 65). علاوه بر این گذار از مدرن به پدیدارشناسی، چنین برمی‌آید: تا زمانی که عقل لوگوس بر اسطوره حاکم باشد انسان‌محوری معنا پیدا خواهد کرد؛ اما با کیفیت‌های مختلف. زمانی که سופسطایی به طبیعت ناپایدار نامطمئن بود مستقیماً انسان را مرجع قرار می‌داد. در ساحت معرفتی، راه‌حل کراتیلوس، «سکوت» بود. از آنجایی که تلاش برای اثبات هرگونه ادعای حقیقت بی‌معنی بود، او از صحبت کردن خودداری کرد. در عوض، او به آسانی یکی از انگشتان خود را حرکت می‌داد تا به دیگران نشان دهد که آنچه را که گفته‌اند شنیده است.

در مدرن، پرداخت یا کشف مجدد شک(گرایی) باستانی است که نقش کلیدی در شکل‌گیری تفکر مدرن ایفا کرده است. کانت با تاسی از بیکن و دکارت از شک شروع و با استعلا‌ی خود قطعیت و محضیت را به ارمغان آورد و طرح انسانی کردن علم را با حذف انسان انجام داد و هگل این قطعیت را با پدیدارشناسی روح و طرح دیالکتیکی خود با پیوند

انسان و روح به انجام می‌رساند. هوسرل که نامش با پدیدارشناسی مانوس است؛ با شعار به خود چیزها برگردید و ابزار اپوخه سعی در قطعی‌سازی شناخت داشته اما طرح زیست‌جهان را برای نسبی‌گراها به ارمغان آورد و اواخر عمر خود گفت: رویای فلسفه مانند علم متقن به پایان آمد. هایدگر به عنوان مشهورترین شاگرد وی انسان را به صورت استعلائی در مرکز جهان قرار می‌دهد. انسان همواره در جهان حضور دارد. پدیدارشناسی، واکنش یا رخدادی در برابر حذف انسان و جهان در دوران مدرن است. نه "انسان" به‌طور انتزاعی و نه "جهان" به‌طور انتزاعی، بلکه "انسان-در-جهان" مورد اهتمام است. وجود آمیخته انسان با جهان است. انسان و جهان از هم جدایی ندارند و انسان در اختلاط با این جهان معنی خاص خود را پیدا می‌کند. این نوع آگاهی، این کیفیت حضور داشتن و اهتمام جهان خود، چیزی جز بنیادی برای انسان‌محوری در عصر پدیدارشناسی نیست.

### پی‌نوشت‌ها

۱. این مقاله برگرفته از رساله دکتری فرهاد برن‌دک، به راهنمایی آقای دکتر فریدون بابایی اقدم و مشاوره آقای دکتر حسن محمودزاده تحت عنوان «تحلیل معرفت‌شناختی شهر انسان‌محور در خوانش پساساختارگرایی و دلالت‌های آینده‌پژوهانه آن برای شهر اردبیل» در دانشکده برنامه‌ریزی و علوم محیطی دانشگاه تبریز است.

### کتاب‌نامه

- حسینی، علی و حسین پور، مهناز (۱۳۹۸)، پدیدارشناسی هرمنوتیکی به مثابه یک روش در فلسفه مارتین هایدگر، *دوفصلنامه هستی و شناخت*، سال ۶، ش ۱، صص ۲۳۱-۲۶۱.
- حقی، علی (۱۳۸۱). *مرور مراحل سه‌گانه پدیدارشناسی هوسرل، فلسفه*، ش ۲ و ۳، صص ۱۹۷-۲۱۲.
- رحیمیان، سعید و رهبر، حسن (۱۳۸۸)، *معرفت‌شناسی در نظام فلسفی دکارت و سهرودی، فصلنامه تاملات فلسفی*، سال ۱، ش ۴، صص ۷-۲۵.
- رمضانی، نجمه و مشکات، محمد (۱۳۹۲)، *بررسی تطبیقی گشتل در اندیشه هایدگر و پارادایم در اندیشه کوهن، ذهن*، ش ۵۶، صص ۱۴۱-۱۶۸.

- سفیدخوش، میثم (۱۳۸۹)، اختلاف در تفسیر ایده‌ی پدیدارشناسی هگل؛ دلایل، دسته‌بندی و ارزیابی نقدی، شناخت، ش ۶۲، صص ۸۳-۱۰۶.
- سیدی، محمدجواد و حیدری، احمدعلی (۱۳۹۵)، نقد هایدگر بر مفهوم جهان در فلسفه دکارت، مجله پژوهش‌های فلسفی کلامی، سال ۱۸، ش ۲، صص ۳۷-۶۰.
- عیش آبادی، سعید (۱۳۸۸)، نگاهی گذرا بر تاریخچه معنای فنومن و تقویم آن در فنومنولوژی هگل و هوسرل، پژوهش‌های فلسفی، دوره ۶، ش ۱۵، صص ۹۷-۱۲۰.
- فتحی، حسن و موسی‌زاده، صدیقه (۱۳۹۰)، دیالکتیک هگل: سنتزی از دیالکتیک کانت در برابر دیالکتیک افلاطون، تاریخ فلسفه، سال ۲، ش ۱، صص ۴۹-۸۰.
- فلاح رفیع، علی (۱۳۸۳)، «پدیدارشناسی هگل: ابعاد و تاثیر آن در آموزش و پرورش»، معرفت فلسفی، سال ۲، ش ۱، صص ۱۰۹-۱۳۲.
- قربانی، قدرت الله (۱۳۸۷)، علم‌گرایی انسان محور کانت و تاثیرات آن بر نظریه اخلاقی و دینی او، معرفت فلسفی، دوره ۵، ش ۱۹، صص ۲۴۵-۲۷۴.
- قرلسفلی، محمد تقی (۱۳۸۶)، ویژگی‌های معرفت‌شناختی اندیشه در پیشامدرن، مدرن و پسامدرن، پژوهشنامه علوم سیاسی، سال ۳، ش ۱، صص ۱۱۹-۱۵۷.
- ملایری، محمدحسین (۱۳۸۲)، درنگی در تأملات بنیادگذار پدیدارشناسی: در سنگلاخ ارض موعود هوسرلی، راهبرد، دوره ۱۱، ش ۲۸، صص ۳۶۷-۳۹۸.
- هایدگر، مارتین (۱۳۸۸)، هستی و زمان، ترجمه سیاوش جمادی، تهران: ققنوس.

- Badmington, N (2003). Theorizing Posthumanism. *Cultural Critique*, No. 53, pp. 10-27. <http://www.jstor.org/stable/1354622>
- Bermudez, J (2008). Cartesian Skepticism: Arguments and Antecedents. in: Greco, J (ed.), *The Oxford Handbook of Skepticism*. New York: Oxford University.
- Bodice, R (2011). *Anthropocentrism: Humans, Animals, Environments*. Leiden: Brill Academic Publishers.
- Bunnin, N & Yu, J (2004). *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*. Malden. Wiley-Blackwell.
- Burchett, K, L (2016). *Anthropocentrism as Environmental Ethic*. Thesis Philosophy. The University of Kentucky.
- Burkhard, J (2004). *Apostolicity Then and Now: An Ecumenical Church in a Postmodern World*. Minnesota. Liturgical.
- Cappelen, H., Gendler, T & Hawthorne, J (2016). *The Oxford Handbook of Philosophical Methodology*. USA: Oxford University.

- Chiodo, S (2020). Prometheus and the evolution of the relationship between humans and technology. *Studi di estetica*. No. 16, pp. 209- 229.
- Chistyakova, O., Liu, Y & Tsai, W (2020). Understanding of Man in Western and Eastern Cultural Traditions. *Advances in Social Science, Education and Humanities Research*, Vol. 416, pp. 568- 573.
- Crouse, R (2008). St Augustine and Descartes as Fathers of Modernity. in: Robertson, N., McQuat, G & Vinci, T (Eds). *Descartes and the Modern*. Newcastle upon Tyne. Cambridge Scholars.
- Cutrofello, A (2005). *Continental Philosophy: A Contemporary Introduction*. New York. Routledge.
- Dougherty, C (2006). *Prometheus*. New York. Routledge.
- Dowling, M (2007). From Husserl to van Manen. A review of different phenomenological approaches. *International Journal of Nursing Studies*. Vol. 44. No. 1. pp. 131-142.
- Eva, L (2011). Bacon's Doctrine of the Idols and Skepticism. In: Machuca, D (Ed.). *Pyrrhonism in Ancient, Modern, and Contemporary Philosophy*. Dordrecht. Springer.
- Fischer, k (1857). *Francis Bacon of Verulam: Realistic philosophy and its age*. London. Longman.
- Hegel, G. W. F (1977). *Phenomenology of Spirit*. Translated: Miller. A. V. New York. Oxford University.
- Hoffe, O (2010). *Kant's Critique of Pure Reason: The Foundation of Modern Philosophy*. Dordrecht. Springer.
- Houlgate, S (2013). *Hegel's 'Phenomenology of Spirit': A Reader's Guide*. London. Bloomsbury Academic.
- Kochan, J (2011). Husserl and the phenomenology of science. *Studies in History and Philosophy of Science*. Vol. 42. No. 3. pp. 467-471.
- Kopnina, H (2019). Anthropocentrism and Post-Humanism. in: Callan, H (Ed). *The International Encyclopedia of Anthropology*. New York. Wiley-Blackwell.
- LeCain, T, J (2021). A post-anthropocentric politics: Can neo-materialist theory provide effective solutions to the problems of global mining?. *The Extractive Industries and Society*, Vol. 8, No. 4, 100825. <https://doi.org/10.1016/j.exis.2020.10.008>
- Machuca, D (2011). Introduction. In: Machuca, D (Ed.). *Pyrrhonism in Ancient, Modern, and Contemporary Philosophy*, Dordrecht. Springer.
- Manzo, S (2017). Reading Scepticism Historically. Scepticism, Acatalepsia and the Fall of Adam in Francis Bacon. in: Smith, P & Charles, S (Eds.). *Academic Scepticism in the Development of Early Modern Philosophy*. Cham. Springer International.
- Molczanow, A (2012). *Quantification: Transcending Beyond Frege's Boundaries: A Case Study in Transcendental-Metaphysical Logic*. Leiden. Brill Academic.
- Moran, D & Cohen, J (2012). *The Husserl Dictionary*. London. Continuum International Publishing Group.

- Nilsson, A & Levitsky, M (2016). Humanistic and normativistic metaphysics, epistemology, and conative orientation: Two fundamental systems of meaning. *Personality and Individual Differences*, Vol. 100. pp. 85-94.
- Nimmo, R (2011). The Making of the Human: Anthropocentrism in Modern Social Thought. In: Boddice, R (Ed). *Anthropocentrism: Humans, Animals, Environments*. Leiden. Brill Academic.
- Olsen, G (2012). *The Turn to Transcendence: The Role of Religion in the Twenty-First Century*. Washington, D.C. Catholic University of America.
- Pickles, J (2009). *Phenomenology, Science and Geography; Spatiality and the Human Sciences*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Relp, E (1985). *Geographical experiences and being-in-the-world: The phenomenological origins of geography*. In: Seamon, D & Mugerauer, R (Eds), *Dwelling, Place, and Environment: Towards a Phenomenology of Person and World*. Dordrecht: Martinus Nijhoff.
- Roe, E, J (2009). Human-Nonhuman. *International Encyclopedia of Human Geography*. pp. 251-257. <https://doi.org/10.1016/B978-008044910-4.00702-1>
- Sax, B (2011). *What is this Quintessence of Dust? The Concept of the 'Human' and its Origins*. In: Boddice, R (Ed). *Anthropocentrism: Humans, Animals, Environments*. Leiden. Brill Academic.
- Schillritger, G (1984). "Man's enduring technological dilemma: Prometheus, Faust, and other macro-engineers". *Technology in Society*. Vol. 6. No. 1. pp. 59-71.
- Seamon, D. (2000) *A Way of Seeing People and Place*. In: Wapner S., Demick J., Yamamoto T., Minami H. (eds) *Theoretical Perspectives in Environment-Behavior Research*. Boston: Springer. [https://doi.org/10.1007/978-1-4615-4701-3\\_13](https://doi.org/10.1007/978-1-4615-4701-3_13)
- Simpson, P & Ash, J (2020). *Phenomenology and Phenomenological Geography*. *International Encyclopedia of Human Geography (Second Edition)*. pp. 79-84.
- Stang, N. F (2021). *Kant's Transcendental Idealism*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy.
- Tonner, P (2011). Are Animals Poor in the World? A Critique of Heidegger's Anthropocentrism. In: Boddice, R (Ed). *Anthropocentrism: Humans, Animals, Environments*. Leiden. Brill Academic.
- Ward, S (1997). The Social Production of Postmodern Skepticism. *Sociological Focus*, Vol. 30, No. 3, pp. 247-262. <http://dx.doi.org/10.1080/00380237.1997.10571077>