

www.csr.ir

درنگی در تأملات بنیادگزار پدیدارشناسی

## در سنگلاخِ ارضِ موعود هوسرلی

محمد حسین ملایری

### مقدمه

درمقال حاضر، پدیدارشناسی را از سرچشمه آن باز خواهیم یافت. و می‌کوشیم با نگاهی مستفاد از دستامد شارحان دیروز و امروز (که دیرزمانی نیست که به درک یگانه‌ای از هوسرل، تقریب نیکو یافته‌اند)، خوانشی روزآمد را در میان بگذاریم. و بیابیم پاسخ این پرسش را که چرا فلاسفه جوان‌تر آلمانی، به سودای کندوکاو در مناقشات و اندیشه‌ورزیهای آغاز قرن ۲۰، از امروز خویش، کوچ کرده‌اند.<sup>(۱)</sup>

در طول یک دهه گذشته، نهضت پدیدارشناسانه در میان فلاسفه جوان‌تر آلمانی، دامن گستر بوده است. با توجه به جایگاهی که فلسفه‌ورزی آلمانی در جریان عمومی فلسفه قاره‌ای عهده‌دار است، بنابراین می‌توان اقبال به پدیدارشناسی و بازخوانی آن را عهده‌دار سهمی از پویندگی فلسفه قاره‌ای تلقی نمود. درست است که در طول همین دهه، فلسفه زندگی<sup>۱</sup> دیلتای،<sup>۲</sup> تحرکی تازه یافت و قدری بر رویکردهای پدیدارشناسی اولیه، سایه افکند، با این حال، باید پذیرفت این تحرک تازه نیز بر همان نطعی، نقش می‌کشد که پدیدارشناسی؛ اگرچه هر کدام، سر خویش گرفته و پویه خویش می‌پویند.<sup>(۱)</sup>

### ۱- به سوی فلسفه همچون علم متقن

۱- ادموند هوسرل، پایه‌گذار مکتب پدیدارشناسی، همانند دکارت از ریاضیات آغازید و سر از فلسفه

1. Lebensphilosophie 2. Wilhelm Dilthey

می‌گردد و با تردید مأنوس. و بدیهی یقینی، به مرتبه ضرورت مربوط است و خالی از هر گونه شائبه و تردید. پرسش اساسی فراروی هوسرل این بود که چگونه می‌شود از امر ممکن به امر ضروری سیر کنیم؟ واضح است که اگر این سیر، عملی باشد، ما به مقام فلسفه همچون علم، دست یازیده‌ایم.

۴- شناخت زمینه‌ای که هوسرل از آن برخاست و آرمان فلسفه همچون علم را در آن نداد، ما را نسبت به دوره‌ای نسبتاً نامأنوس، روشنی می‌بخشد. نخستین ممیزه آن دوران - پایان قرن نوزدهم - آن بود که علوم طبیعی و زیست‌شناختی، بسی بالیده بودند و علوم نوپای اجتماعی نیز از فاصله‌ای نزدیک، در پی آنها، روان. موفقیت علوم طبیعی و زیست‌شناختی، مشتمل بر مبنا و بسط روانشناسی اصالتاً تجربی بود. بسیاری از روانشناسان، از جمله جان استوارت میل، کوشیدند این روشهای روانشناختی را برای مطالعه منطقی به کار ببرند که بیش از هر چیز، اعمال قوای ذهنی انسان است. اما، مطالعه‌ی صرفاً «تجربی» منطقی، مخاطره تبدیل شدن اصول منطقی به تعمیمهای تجربی را در پی داشت و لذا منطقی از خصلت اقتدار پیشینی بودنش، محروم می‌شد. پس مطالعه‌ی روانشناختی منطقی، کاربردی پارادوکسیکال را باز نمون می‌ساخت: از یک طرف نوید آزادی می‌داد - آزادی از سنتی که بیش از حد محافظه کار شده بود - و از طرف دیگر مخاطره‌انگیز نیز بود، زیرا خوف سست

درآورد. و ظاهراً هر گاه این دو با یکدیگر جمع می‌آیند، داستان «سوژه - ابژه»، سُرایشی تازه می‌یابد و علاوه بر آن، آرمان «فلسفه همچون علم متقن»، جانی دوباره می‌گیرد.

۲- هوسرل معتقد بود که فلسفه باید به اعتباری کلی و عمومی، دست یابد اما چون چنین نشده است، بنابراین می‌توان گفت این فلسفه هنوز آغاز نشده است. هوسرل، در یکی از آثار مهم خود به نام «تأملات دکارتی»، رسیدن به آرزوی دیرینه خود را تنها با «انقلاب دکارتی»<sup>(۳)</sup> دیگری امکان‌پذیر می‌داند و معتقد است که فقط با این شیوه می‌توان در جهت استوار ساختن حوزه ویژه فلسفه و روش مخصوص آن و دستیابی به یقین مطلق، (که از دیدگاه او، رسالت ذاتی فلسفه است)، اقدام نمود. از دیدگاه هوسرل، فلسفه، معرفتی ناقص نیست بلکه به یک معنا هنوز آغاز نشده است. او با الهام از رادیکالیزم فلسفی دکارت، فیلسوف را کسی می‌داند که دستکم یکبار در زندگی‌اش، بنای تمام دانسته‌ها، دستاوردها و پیشداوریهایش را ویران سازد و با پشت کردن به هر گونه مرجعیت فکری، تنها با تکیه بر شهود محض و بی‌تردید خویش، مسئولیت تمام اندیشه‌اش را برعهده گیرد.

۳- اگر قرار باشد که فلسفه از چنین اتقانی برخوردار باشد، لاجرم باید که بدیهی باشد. بدیهی، همان امری است که حقیقت آن و عین آن، بر ما عیان باشد. بدیهی، در دو نوع قابل شناسایی است؛ قطعی یا آسرتوریک<sup>۳</sup> و یقینی یا اوپودیکتیک<sup>۴</sup>. بدیهی قطعی، به مرتبه امکان باز

3. Assertoric

4. Opodictic

کردن مبانی خود علم را پدید می آورد، چرا که در این نزاع، اصل پرسش این بود که: بالأخره اصول منطقی، صحت کلی دارد یا صحت کلی ندارد؟ و اگر منطق، صحت کلی خود را می باخت، علم بر کدام پایگاه، ایستادن می توانست؟<sup>(۴)</sup>

۵- بحران پیش گفته، تنها چالش حوزه تفکر نبود. دو بحران پیش تر هم، بر پیچیدگی صحنه افزوده بودند. یکی جدال ایده آلیستها و رئالیستها بود و دیگری بحرانی بود که با ضربه های کاری هیوم در نفی متافیزیک سنتی و حذف علیت و ذات و تقویت پوزیتیویسم به میان آمده بود. هیوم، با ضربه های خود، پایه های علم راست نمود و جدال ایده آلیستها و رئالیستها، تعطیلی باب علم را مطرح می ساخت. رئالیستها، امکان شناخت شیء فی نفسه را منتفی می دانستند و مفهوم شیء فی نفسه را استقلال آن از فاعل شناسایی معنی می کردند؛ در حالی که ایده آلیستها بر آن بودند که انسان را یارای شناخت شیء فی نفسه هست، چرا که ما به صورتهای ادراک، دسترسی داریم.

۶- فراز و نشیبهایی که هوسرل در مواجهه با این بحران و برای دستیابی به فلسفه همچون علم پشت سر گذاشت، به نحو آتی مورد توجه قرار خواهد گرفت. هوسرل اگرچه خود، ابتدا با موج اصالت روانشناسی، همگامی نمود اما در چرخشی که درسودای آرمان پیش گفته، یافت، بحران مذکور را به نحو جامعی مورد ارزیابی قرار داد. هوسرل در کتاب «بحران علوم اروپایی و فلسفه استعلایی» - که برای نخستین بار

مفهوم Lebenswelt را در آن مطرح کرد - مشخص نمود که اولاً؛ بحران، وجود دارد و در آن نباید تردید روا داشت و ثانیاً؛ فلسفه، همان چیزی است که برای این بحران، بدان نیاز است.

۷- پس از دورشدن از اصالت روانشناسی، هوسرل بر تعلیمی تکیه کرد که خود، پدیدارشناسی نامیدش. البته این واژه و مفهوم آن، هیچکدام با او آغاز نشد، اما او نخستین کسی است که آن را محور برنامه فلسفی خود قرار داد. برنامه هوسرل در یک کلام چنین بود: مطالعه پدیدارها و در نتیجه تکیه فلسفه به شهود. جان مایه تحقق آرمان هوسرل - از دیدگاه خود وی - همین سخن بود. معنای این سخن آن است که فلسفه باید صرفاً و پیوسته به آنچه بی واسطه داده می شود، تکیه کند و نباید نظورورزی نموده و به مقدماتی تکیه نماید. البته پیش از هوسرل، دیگرانی هم بودند که همین انتظار را مطرح ساخته بودند؛ مع الوصف با درک دکتربین هوسرل، متوجه می شویم که مقصود همگی آنها از شهود بی واسطه، با آنچه هوسرل مطرح نظر داشت، متفاوت بود. کاری که هوسرل کرد و تعلیمی که او در باب شهود، داد، از آنچه غالب فیلسوفان - به ویژه فیلسوفان تجربه گرا - در آن سیر می کردند، فراتر می رفت. فیلسوفان سنت تجربه گرا، قائل هستند به اینکه تجربه، تنها درکی از اینکه اشیاء چگونه هستند به ما می دهد، اما هوسرل می گفت که در شهود، ما توانا هستیم به اینکه تخیل کنیم که اشیاء چگونه ممکن است باشند. و این امکان، یعنی درک

ماهیت شیء. پس ملاحظه می شود که شهود در معنای هوسرلی، سنگینی تمام پدیدارشناسی او را بردوش می کشد.

۸- هوسرل، برای پاسخ به این سؤال اساسی که: شالوده فلسفه همچون علم، چگونه باید ریخته شود تا بتواند به بحرانهای پیش گفته فائق آید، به تبعیت از دکارت، گامهایی را برداشت. هوسرل، رادیکالیزم فلسفه دکارتی را در شک او می دید زیرا از دیدگاه هوسرل، دکارت تنها فیلسوفی بود که توانست با روش شک خویش، یگانه حوزه ای را که به راستی مخصوص فلسفه است و بنیان حقیقی آن را تشکیل می دهد (یعنی حوزه وجدانیات و آگاهیها) در تمایز از حوزه اعیان واقعی که به علوم تعلق دارد، به دست آورد.

۱۰- هوسرل پس از آنکه آگاهی را، نخستین سنگ بنای فلسفه آرمانی خود قرار داد، به حیث التفاتی<sup>(۶)</sup> آگاهی توجه نمود. او - همان طور که خواهیم دید - می گوید که آگاهی، آگاهی بریده از خارج نیست، آگاهی همواره آگاهی از چیزی است. ما، احساس صرف، نداریم؛ بلکه احساس از چیزی در کار است. هکذا تخیل. ماتخیل صرف نداریم. تخیل نیز همیشه، تخیل چیزی است. هوسرل با طرح حیث التفاتی آگاهی، سکوی دوم برای خیزش به سوی فلسفه آرمانی خود را بنا می نهد.

۹- از گام دوم، هوسرل از دکارت جدایی می گوید: دکارت نتوانست به ژرفای کشفی که انجام داده بود، راه ببرد. زیرا «من» مورد اشاره دکارت، هنوز به عنوان موجود اندیشنده یا «قطعه ای از جهان»، یعنی موجودی واقعی (به معنای طبیعی آن) که از گرداب شک، جان به در

هوسرل، اشاره به این معنی دارد که ما معمولاً در جهان طبیعی، در تجربه هر روزی مان، فرض می‌کنیم که تجربه ما، تجربه اجسام و خارج از ذهن ما می‌باشد. اگر آمدیم و این التزام هستی‌شناختی را (موقتاً) به کناری نهادیم و به سراغ ساختار خود تجربه رفتیم، این همان چیزی است که از نظر هوسرل، تعلیق یا در پراتزگذاردن نامیده می‌شود.

هوسرل می‌گوید بدون روش تقلیل، نخواهیم توانست که از بدیهی قطعی به بدیهی یقینی سیر نماییم. هوسرل چگونه این سیر را انجام می‌دهد؟ با دوگام تقلیلی: یکی **تقلیل آینده‌تیک**<sup>(۷)</sup> و دیگری **تقلیل فنومنولوژیک**<sup>(۸)</sup> (یا تأویل‌پدیدارشناختی). در تقلیل آینده‌تیک، ما از امر ممکن به امر ضروری منتقل می‌شویم. این، جهت عینی شناسایی است. در این تقلیل، آگاهی قوام بخش شکل می‌گیرد. توصیف پدیدارشناختی در این تقلیل، آن چیزی است که با در پراتزگذاردن وجود<sup>(۸)</sup> جهان و وجود موضوعات، و ایضاً توجه متمرکز بر ماهیات<sup>(۹)</sup> و معانی، انجام می‌شود. در تقلیل فنومنولوژیک، گام ما قدری بلندتر است: در این تقلیل، ما کل جهان را به آگاهی فرو می‌کاهیم و در می‌بایم که این ما بوده‌ایم که جهان را پدیدار کرده‌ایم؛ (البته این به آن معنی نیست که جهان را فاعل شناسایی، به وجود آورده است، خیر، بلکه معنی آن این است که ما، جهان را به ظهور آورده‌ایم. در واقع این نور وجود ماست که بر جهان تابیده و مافرق کتاب‌ومیز و میوه و چوب را می‌شناسیم

و اگر ما نبودیم، این تمایزات نبود) ۱۲- تقلیل فنومنولوژیک، دستمایه دو تن از اندیشمندان فلسفه اصالت وجودی گردید. سارتر با ابتناء بر تقلیل فنومنولوژیک، به این می‌رسد که انسان، مُناد در بسته‌ای است و اساساً جعل ایستمولوژیک و آنتولوژیک، به استناد انسان پدید می‌آید. (و شاید انسان‌گرایی بسته سارتر که به موجب آن، انسان یگانه خالق معنا و ارزش در جهان است، از همین دیدگاه منبعث باشد).<sup>(۱۰)</sup> هایدگر نیز با خوانشی متفاوت از این تقلیل، با اشاره به معنای دازاین و مفهوم اگزیستانس، می‌گوید که حقیقت وجود توسط انسانها و به وساطت انسانهاست که آفتابی گردیده و از عدم به صحرای وجود آمده است.<sup>(۱۱)</sup> (و شاید انسان‌گرایی باز هایدگر - که ضمن قبول مسئولیت انسان در مواجهه با آینده‌ی گشوده به روی امکان، بر اینکه زندگی انسان در پهنه وسیع‌تر هستی قرار می‌گیرد؛ انسان، هستی را نمی‌آفریند بلکه وجودش را هم از هستی می‌گیرد و مسئول در برابر هستی است و بنابراین قبل از اینکه سخن بگوید باید خودش را مخاطب قرار دهد، تأکید می‌ورزد - از همین دیدگاه منبعث باشد).<sup>(۱۲)</sup>

## ۲- مراحل سه‌گانه حیات فکری هوسرل

هوسرل، مانند ارسطو به دنیا آمد، زندگی کرد و مرد. با این حال یک تفاوت با ارسطو داشت و آن اینکه طول زندگی او مراحل کاملاً متفاوتی

رانشان می‌دهد، درست همان گونه که در مورد ویتگنشتاین شاهد هستیم. و حتی در مورد خود هایدگر. بنابراین، بازشناسی مراحل که او از سرگذراند، برای فهم اندیشه او، اجتناب‌ناپذیر می‌نماید.

دیوید بل<sup>۷</sup> دو مرحله کاملاً متمایز از زندگی هوسرل به دست می‌دهد. او مرحله نخست را **طبیعت‌گرایی** (که در آن هوسرل ابتدا متأثر از برنتانو، به اصالت روانشناسی می‌گردد و سپس تحت تأثیر فرگه، پژوهشهای منطقی را منتشر می‌سازد) نام می‌نهد و مرحله دوم را **ایده‌نالیسم استعلایی** (که در آن هوسرل با انتشار ایده پدیده‌شناسی، پدیدارشناسی اولیه خود را تکامل می‌بخشد و با انتشار **تأملات دکارتی و بحران علوم اروپایی**، مسئله فرد و زیست جهان را مطرح می‌نماید)<sup>۸</sup> می‌نامد. گونه‌های دیگر از تقسیم‌بندی مراحل فکری هوسرل مطرح است، از جمله: مرحله نخست حیات فکری هوسرل، تحت عنوان **ماقبل استعلایی یا پدیدارشناسی معرفت‌شناختی**<sup>۸</sup> است که مبین دوره تأثیرپذیری هوسرل از روانشناسی‌گرایی برنتانویی است. مرحله دوم، تحت عنوان **پدیدارشناسی استعلایی**<sup>۹</sup> است که مشتمل بر دو گام است: در گام نخست هوسرل از نگرش پیشین دست می‌شوید و به حیث التفاتی برنتانو، التفات بیشتری می‌ورزد و با ارتقاء آن، پدیدارشناسی اولیه را پدید می‌آورد. پدیدارشناسی اولیه (که کتاب پژوهشهای منطقی، بازتاب‌دهنده آن است)، چیزی جز «روانشناسی توصیفی» نیست و وجه

تمایز آن از «روانشناسی تجربی»، آن است که روانشناسی تجربی به تبیین علی‌اعمال روانشناختی می‌پردازد، درحالی که روانشناسی توصیفی، به توصیف ماهیت اعمال روانشناختی می‌گراید. در پدیدارشناسی اولیه، هنوز از روش تقلیل پدیدارشناختی خبری نیست. گام بعدی در مرحله‌ی پدیدارشناسی استعلایی، پدیدارشناسی ثانویه است که به تعبیر جورج ناخ نیکیان<sup>۱۰</sup>، هوسرل شیپور آن را در کتاب ایده پدیده‌شناسی می‌نوازد.<sup>۱۱</sup> در این گام، هوسرل، تقلیل پدیدارشناختی، تجربه ایده‌تیک، پدیده محض، حلول و تعالی و نظریه درباره «تقویم» اعیان شناخت را مطرح می‌نماید. مرحله سوم حیات فکری هوسرل به **پدیدارشناسی تکوینی**<sup>۱۱</sup> نام بردار است. در این مرحله هوسرل، کاستهای مرحله پیشین را می‌زداید و نظریه‌های جدیدی را در خصوص حقیقت مطرح می‌نماید و به جای **تجربه ذهنی** - که در کتاب پژوهشهای منطقی مورد توجه بود - تجربه بین‌الذهانی<sup>۱۲</sup> را پیش می‌کشد. بنابه رأی هوسرل، تأثیر و تأثیری که از تجربه بین‌الذهانی پدید می‌آید، منجر به شکل‌گیری **جهان مشترک** است و این به نوبه خود مقوم شکل‌گیری **زیست جهان Lebenswelt** می‌باشد.<sup>۱۳</sup> هوسرل در این مرحله، به چشم‌انداز

7. David Bell

8. Epistemological Phenomenology

9. Transcendental Phenomenology

10. George Nakhnikian

11. Genetic Phenomenology

12. Intersubjectivity

بحران در علوم اروپایی می‌رسد که به زعم او، بحرانی جهانی و معنوی است.

هوسرل در مقاله‌ای برای **دائرة المعارف بریتانیکا** نکات زیر را در جهت روشن کردن نظریه خود، ارائه نمود:<sup>(۱۷)</sup>

۱- در قرن حاضر، یک گونه جدید از روش توصیفی، توسعه پیدا کرد؛ این روش به طور آزمایشی، روش پدیدارشناختی نامیده شد.

۲- به کمک این شیوه، یک علم جدید می‌تواند توسعه پیدا کند. این علم، یک سامانه پیشینی<sup>۱۶</sup> است، به این معنی که این علم باید به طور روشمندانانه، مستقل از تجربه توسعه پیدا کند، در واقع این علم یک رشته فلسفی است.

۳- قصد آن است که این علم جدید، لوازم اساسی یا **ارگانون** را برای یک فلسفه علمی سخت‌گیرانه، ارائه نماید و گونه جدیدی از بنیان، مخصوصاً برای علوم تجربی و آیدتیک، فراهم آورد و بنابراین یک رفرم روشمند را در تمامی این رشته‌ها به دنبال خواهد داشت.

۴- موازی با این فلسفه علمی، یک روانشناسی علمی که همین روش را به کار می‌برد، در حال ظهور است. علم روانشناسی، هم روش با پدیدارشناسی فلسفی (هم در روش و هم در محتوا)، گام برمی‌دارد. در ابتدا، علم روانشناسی از پدیدارشناسی فلسفی هنوز جدا نشده بود.

۵- علم روانشناسی یک روانشناسی محض و پیشینی است، و بنابراین می‌تواند **روانشناسی پدیدارشناختی** نامیده شود.

### ۳- پدیدارشناسی هوسرل به روایت کوکلمانس<sup>(۱۶)</sup>

از دیدگاه هوسرل، واژه فنومنولوژی مشخص‌کننده دو چیز است: نخست، گونه‌ای از شیوه توصیفی است که منجر به پیشرفت فلسفه در قرن بیستم گردیده و یک علم پیشینی از آن مشتق شد. ودوم، به عنوان علمی که سودای آن دارد تا لوازم اساسی (ارگانون) را برای یک فلسفه علمی سخت‌گیرانه، ارائه نماید، و النهایه نتیجه کاربرد آن، یک رفرم روشمند در کلیه علوم را امکان‌پذیر می‌سازد. البته این امکان به واسطه «پدیدارشناسی فلسفی» تحقق می‌پذیرد و نه به تنهایی توسط پدیدارشناسی، معهداً شاهد هستیم که یک سامانه روانشناختی جدید، به طور موازی از نقطه روش<sup>۱۳</sup> و محتوا<sup>۱۴</sup> دارد متولد می‌شود؛ یعنی یک روانشناسی محض پیشینی یا روانشناسی پدیدارشناختی دارد پایه عرصه علم می‌گذارد که علم اصلاحات بلند کرده و مدعی است که از بنیانی روشمندانانه<sup>۱۵</sup> برای آنکه به تنهایی روانشناسی تجربی سخت‌گیرانه علمی را پایه ریزی کند، برخوردار است. یک طرح کلی از این پدیدارشناسی روانشناختی، در نزدیکی طبیعت اندیشه ما، قرار دارد و به خوبی می‌توان به عنوان گام نخستی که ما را به درک پدیدارشناسی فلسفی، هدایت می‌کند، از آن استفاده نمود.

13. Method                      14. Content  
15. Methodological  
16. Apriori discipline

۶- روانشناسی پدیدارشناختی، به راه طبیعی اندیشه ما (در مقایسه با فلسفه پدیدارشناختی) نزدیک تر است. یک طرح کلی از روانشناسی پدیدارشناختی که می تواند در این نوشتار (که برای دائرةالمعارف بریتانیکاست) به کار برده شود، آشنایی با پدیدارشناسی فلسفی است. هوسرل، در کتاب «سخنرانیهای آمستردام» که تقریباً مقارن همین ایام (۱۹۲۸) نوشته است، توسعه و پالایش بیشتری در مقایسه با مقاله ای که برای بریتانیکا ارسال داشته بود، به کار می برد. او اطلاعات بیشتری در اختیار مامی گذارد که دارای روایی بیشتری است. با گزینش واژه «فنونولوژی»، که هوسرل آن را برای شیوه جدید مورد نظر خود، مطرح ساخت، هر کسی ممکن است به یاد ارتباط این مفهوم با هایدگر یا هگل بیفتد. اما آشکار است که ابداع چنین ارتباطی وجود ندارد.<sup>(۱۸)</sup> در «سخنرانیهای آمستردام»، هوسرل اولاً مشخص می کند که روش پدیدارشناختی او از یک حرکت رادیکالی که خیلی پیش از او توسط برخی از دانشمندان، تجربه شده سرچشمه گرفته است. دانشمندانی نظیر ارنست ماخ فیزیکدان و ادوالد هرینگ روانشناس، پیش تر مفهوم این روش جدید را به عنوان واکنش در مقابل تئوری پردازیهای بی زمینه و تهدیدآمیز در علوم دقیقه<sup>۱۷</sup> طبیعی که فقط در مفهوم سازی انتزاعی<sup>۱۸</sup> و کاوش نظری ریاضی، کاربرد دارد، مطرح ساختند. این گونه مفهوم سازی و کاوش نظری، بسیار دور از تجربه بی واسطه بوده و لهذا قادر نیست بینش واضح و اصیل از معنی آن

تئوریها را فراهم آورد. علاوه بر این، به موازات توسعه در علوم دقیقه طبیعی، ما شاهدیم که روانشناسان و فیلسوفانی نظیر فرانتس برنتانو کوشش وافر را مصروف می دارند تا به نحو سیستماتیک، یک روانشناسی شدیداً علمی بر مبنای تجارب درونی محض و یک توصیف سخت گیرانه از داده های آن، بنا سازند. ثانیاً؛ هوسرل مشاهده می کند که این افراطگری در گرایشهای روشی، به ویژه در روانشناسی و معرفت شناسی (که اغلب در هم پیچیده می شوند)، منجر به روش جدید پژوهشهای روانشناسی محض گردیده و به طور همزمان باعث شده است که رویکرد جدیدی نسبت به پرسشهای اساسی فلسفی، پدیدار گردد. این کوششها - که پدیدارشناسانه نامیده می شد - منجر به آن شد که گونه جدیدی از علمانیت<sup>۱۹</sup> بالا بیاید و تقدّم پیدا کند. النهایه، هوسرل به دنبال توسعه بیشتری که به نظریه خود داد، اظهار داشت که این افراطگری، تدریجاً به سمتی می رود که خودش را در ترازوی نقد قراردادده و سرانجام به دو معنی دست می یابد. از یک سو، این افراط به یک پدیدارشناسی روانشناختی منتهی می گردد که باید به عنوان علم بنیانی رادیکالی، به روانشناسی تجربی خدمت نماید و از سوی دیگر، به پدیدارشناسی

17. Exact Sciences

18. Abstract Conceptualisation

19. Scientificty



استعلایی منتهی می شود که به خاطر سهمی که آن (یعنی پدیدارشناسی استعلایی) در خود فلسفه دارد، واجد کار ویژه مهمی در فلسفه اولی خواهد بود و لهذا، به عنوان علم تمام خاستگاههای فلسفی، مطرح خواهد گردید.

تیینهایی که هوسرل در «سخنرانیهای آمستردام» ارائه می کند، مهم هستند. اول از همه، همان طور که گذشت، او روشن نمود که سرچشمه مفهوم فنومنولوژی مورد نظر او از هگل نیست و مضاف بر این، تعلق به ماخ، هرنیگ و برنتانو هم ندارد. دو دیگر آنکه، او با صراحت تمام اعتراف می کند که در ابتدا خود تمایز بین علوم روانشناسی و فلسفی را که هدف روش فنومنولوژی هستند، دریافته بوده و نهایت آنکه، هوسرل اصطلاحاتی<sup>۲۰</sup> را به کار می برد که در تمام کارهای بعدی اش، (هنگامی که تمایز بین روانشناسی پدیدارشناسانه و پدیدارشناسی فرارونده را مطرح می نماید)، از آن اصطلاحات استفاده می نماید.

در هیچ یک از دو مقاله مورد اشاره، هوسرل متذکر نشده است که او خود به این ایده، (زمانی که در خصوص بنیان ریاضیات و منطق مشغول تحقیق بوده) دست یافته است. بنابراین نکته مهم در تفسیر نظرات هوسرل آن است که همان شیوه ای را که هوسرل از خاطر گذراند، دنبال کنیم. به عقیده من (کوکلمانس) ما باید روی سه

۳- سرمنشأ فنومنولوژی فرارونده بر اساس نظروالتربی مل،<sup>(۱۹)</sup> اگر مای خواهم تحوّل فلسفی<sup>۲۱</sup> و پیدایش فنومنولوژی هوسرل را درک کنیم، باید به گذشته - آن سوی سالهای ۱۸۸۷ - باز گردیم. در آن هنگام، هوسرل روی متن نخستین کتاب خود به نام «فلسفه حساب»<sup>۲۲</sup> کار می کرد که در آن کتاب، او می کوشید یک بنیان برای پژوهشهای خود در ارتباط با مفهوم عدد (از طریق استفاده از ایده های منطقی و روانشناسی آن زمان) عرضه نماید. این کوشش با مطالعات ویژه ای که او در خصوص منطق، ریاضیات، و روانشناسی در لایپزیک، برلین و وین، داشت، دارای هماهنگی بود. همان طور که پیش از این ملاحظه کردیم، هوسرل، دکترای خود را در رشته ریاضیات اخذ نموده بود و تحصیلات او زیر نظر ویراشتراس<sup>۲۳</sup> و دیگر نام آوران ریاضیات، به او یک شالوده محکم<sup>۲۴</sup> برای کارهای آینده اش در منطق، بخشیده بود، در حالیکه برنتانو، تمام همّت و اشتیاق خود را صرف گونه ای از پژوهشهای توصیفی محض<sup>۲۵</sup> در روانشناسی تجربی نموده بود. ادغام این جریانهای معکوس پژوهش در قلمرو ریاضیات، موقعیت را برای اشتغالات بعدی او، تثبیت کرد. ما در کتاب «فلسفه حساب»، بیش از هر چیز متوجه اجزایی می شویم که فنومنولوژی

20. Terminology

21. Philosophical Development

22. Philosophie der Arithmetik

23. Weierstrass 24. A firm Basis

25. Purely Descriptive

موضوع اصلی تمرکز نماییم:

۱- سرمنشأ فنومنولوژی هوسرل

۲- فنومنولوژی به عنوان روانشناسی توصیفی

آینده هوسرل را از خلال آنها می‌توانیم دریابیم. به‌عنوان مثال، او به‌طور ثابت از دستاورد،<sup>۲۶</sup> بازتاب و شیوه آشکارسازی ذوات باشنده‌ها<sup>۲۷</sup> از طریق بازگشت به سرچشمه معنای آنها در خودآگاهی و از توصیف این سرچشمه، سخن می‌گوید. در این اجزاء، مانحستین تعریفها را از ایده‌های بعدی او در خصوص: ماهیت، تقلیل،

تحلیل التفاتی،<sup>۲۸</sup> و شهود یا نگرش ایده‌تیک،<sup>۲۹</sup> مشاهده می‌کنیم. از سوی دیگر، اگرچه در کتاب «فلسفه حساب» هوسرل می‌کوشد که راههای کاملاً تازه‌ای را از طریق «آنازیدل» از پژوهشهای روانشناختی برنتانو و اشتومف، بیابد، معهدا ما در این کتاب شاهد هستیم که او در افق اصالت روانشناسی، باقی می‌ماند.

به همین دلیل، نخستین نکته‌ای که باید مورد ملاحظه قرار بگیرد، آموزشهای اولیه هوسرل به‌عنوان یک ریاضی‌دان است که تحت نظر ویراشتراس، کومر<sup>۳۰</sup> و کرونکر،<sup>۳۱</sup> در طول سالهای ۱۸۷۶ و ۱۸۸۱ در دانشگاههای لایپزیک، برلین و وین، روی تز «متغیرهای حساب جامعه

و فاصله»<sup>۳۲</sup> کار کرده بود. از سال ۱۸۸۴ تا ۱۸۸۶ و پس از بازگشت از وین، او در سخنرانیهای برنتانو، حضور می‌یافت. برنتانو به‌عنوان فیلسوف و روانشناس، درباره فلسفه، منطق مقدماتی و تحولات ضروری آن، و همچنین پرسشهای منتخب در زمینه روانشناسی، سخنرانی می‌کرد.

در آن زمان، هوسرل هنوز در شک بود که آیا باید خود را وقف فلسفه نماید یا بایستی در حوزه ریاضیات باقی بماند؛ معهدا سخنرانیهای برنتانو

به او برای تصمیم‌گیری، کمک شایانی کرد. انگیزه او برای شرکت در جلسات سخنرانی برنتانو، بخشی به خاطر کنجکاوی - چرا که نام برنتانو بر سر زبانها افتاده بود - و بخشی هم به خاطر توصیه دوستش توماس ماسایارک<sup>۳۳</sup> بود که این شخص بعداً به ریاست جمهوری چکسلواکی برگزیده شد.

به‌رغم برخی پیشداوریهای اولیه، هوسرل، در مقابل قدرت شخصیت برنتانو چندان تاب‌نییورد. برنتانو خیلی زود علاقه هوسرل را به فلسفه و روانشناسی توصیفی جدید خود، جلب کرد اگرچه پرسش خود هوسرل هنوز همچنان در قلمرو ریاضیات، (و به‌طور مشخص تر، در تئوری اعداد)، محصور بودند، در فلسفه برنتانو چندان

علاقه‌ای به این زمینه وجود نداشت. سخنرانیهای برنتانو باعث شد که هوسرل مطمئن بشود که فلسفه یک تعهد جدی<sup>۳۴</sup> است که می‌تواند در روح اغلب علوم سخت‌گیرانه، دنبال بشود. این اطمینان، باعث شد که هوسرل، زندگی را وقف فلسفه نماید.

بنابراین، وقتی که هوسرل نهایتاً تصمیم گرفت که کرسی فلسفه را در دانشگاه هال با همکاری شاگرد پیشین برنتانو (یعنی اشتومف)

26. Achievement

27. Essences of Things

28. Intentional Analysis

29. Eidetic Intuition

30. Kummer

31. Kronecker

32. The Calculus of Variations

33. Thomas Masayark

34. A serious undertaking

تصاحب نماید، کتاب معروف «تحلیل روانشناختی؛ درباره مفهوم عدد»<sup>۳۵</sup> خود را منتشر ساخت. به دنبال نخستین کتاب او، هوسرل جلد اول از مجموعه ناتمام «فلسفه حساب» خود را که به برنتانو تقدیم کرده بود، به عنوان «مطالعات منطقی و روانشناسی» می نامید.

در کتاب فلسفه حساب، مقصود هوسرل، بناکردن یک سامانه حسابی<sup>۳۶</sup> نبود، بلکه قصد او صرفاً پی ریزی مبانی علمی برای یک سامانه آینده، از طریق یک سری از پژوهشهای روانشناختی و منطقی (که هم تحولات نقادی و هم تحولات پوزیتیو را شامل باشد) بود. موضوع این مطالعات در فلسفه حساب، از مفاهیم بنیادین علم حساب، و بعداً همچنین از هندسه اقلیدسی و از برخی اعمال روانشناختی، ناشی می شد. به همین جهت، این «اعمال» بایستی در جزئیاتی سخت گیرانه، ردیابی می شدند.

ابزارهای لازم برای چنین کوششهایی، قبلاً توسط برنتانو، لاک،<sup>۳۷</sup> هیوم<sup>۳۸</sup> و برکلی<sup>۳۹</sup> ارائه شده بود. آثار این اندیشمندان، نه تنها نخستین خواندنیهای هوسرل در فلسفه بودند بلکه نزد او به عنوان پایه های مهم برای تحولات بعدی تلقی می شد. معهدا به دلیل منظورهای عملی، هوسرل اکثر ابزارهایش را از میل<sup>۴۰</sup> که کتاب «سیستمهای منطقی» او را به نحو عمیقی خوانده بود، به عاریت گرفت.<sup>(۲۰)</sup>

35. Habilitationsschrifts, **On the Concept of Number**, Psychological Analyses

36. Arithmetic

37. Locke

38. Hume

39. Berkeley

40. Mill

#### ۴- دیدگاه اصالت روانشناسی و نخستین

##### چرخش هوسرل

آیین اصالت روانشناسی (یا روانشناسی گرایی)، قدرتمندترین نحله فکری پایان قرن نوزدهم در آلمان بود. این اصطلاح، ظاهراً نخستین بار

کوکلمانس پس از تفصیل دیدگاههای هوسرل در فلسفه حساب که عمدتاً حول روانشناسی گرایی متمرکز است، -اما در عین حال

توسط فیلسوف آلمانی اردمان، به کار برده شد و همو بود که مبنای اصالت روانشناسی را شکل داد. ناتورالیسم این تفکر را تبلیغ می کرد که فقط علوم طبیعی و فیزیکی (که علوم تجربی نام گرفته بودند)، مجاری راستین دانستگی هستند. اما قائلان اصالت روانشناسی، می گفتند که خود این علوم نیز پیش از هر چیز، موضوعهای فهم و کار ذهنی انسان هستند. آنان استدلال می کردند که حتی حقیقتهای منطقی و ریاضی نیز باید به مثابه توصیفهای قابل آزمون در ذهن بشر، مطرح بشوند و قانونهای منطقی نیز جز شکلهایی از اندیشه و لهذا جز تعیینهای ذهنی نیستند. داده های شخصی آگاهی، بنیان درست و دقیق شناخت شناسی دانسته می شوند و تحلیل فلسفی، جز تحلیل مقوله های روانی نیست.

می توان متافیزیک، اخلاق، دین، و حتی منطق را در حد داده های روانی تحلیل و مقام آنها را معلوم کرد.<sup>(۲۱)</sup>

هوسرل بعد از اخذ درجه دکتری ریاضیات، در پی تبیین مبانی ریاضیات برآمد و با شرکت در کلاسهای برنتانو، تحت تأثیر نظریات اصالت روانشناسی او قرار گرفت و سعی کرد تا با استفاده از مبانی و مفاهیم این مکتب، به تبیین مبانی ریاضیات بپردازد. نتیجه تلاش وی در مورد مفاهیم و مبانی ریاضیات، جلد اول کتاب «فلسفه حساب» بود که جلد دوم آن هرگز منتشر نشد. با انتشار این کتاب، فرگه ریاضی دان بزرگ آلمانی (که او نیز در زمره شاگردان برنتانو بود)، انتقادات مؤثری به آن مطرح ساخت، به نحوی که منجر

به تغییر نظر هوسرل در مورد اصالت روانشناسی شد و سرانجام هوسرل خود به یکی از منتقدان بزرگ این مکتب تبدیل گردید.

جهت آشنایی با انتقادات فرگه به نمونه ای -مخصوصاً در مورد تبیینی که هوسرل با استفاده از مبانی اصالت روانشناسی، در مورد نحوه تشکیل مفهوم عدد مطرح کرده - اشاره می کنیم. هوسرل می گوید: عدد ناظر بر تعدد و تکرار است. وی در پاسخ به این سؤال که چگونه ما اعداد را به مجموعه های کاملاً متفاوت و متمایز اطلاق می کنیم؟ می گوید: این ناشی از قدرت انتزاع ذهن است. ما در یک مجموعه همگون رفته رفته، از همه خصوصیات فرد صرف نظر می کنیم، آنگاه به مفهوم عدد نائل می شویم. مثلاً در سبدهای که سه گربه قرار دارد، با صرف نظر از مشخصات و خصوصیات هر یک از گربه ها، به تدریج موارد اختلاف آنها را نادیده می گیریم. به طور مثال از رنگهای مختلف، اندازه های متفاوت و نهایتاً حتی از گربه بودن آنها صرف نظر می کنیم؛ نهایتاً می گوئیم در کنار هم چیزی و چیزی داریم و به همین طریق مفهوم عدد را می سازیم.

فرگه انتقاداتی را به شرح زیر به این تبیین روانشناختی هوسرل وارد می آورد:

۱- آیا پس از سلب همه خصوصیات از اشخاص مختلف یک نوع، چیز باقی می ماند یا نه؟ یا باید گفت چیزی باقی نمی ماند، که در این صورت پس هیچ مفهومی در ذهن نداریم و هزار هیچ را هم که در کنار یکدیگر قرار دهیم، عددی حاصل

نمی‌شود. زیرا نتیجه باز هیچ است. و اگر بعد از انتزاع چیزی باقی می‌ماند، آیا آنچه باقی مانده یکی است یا نه؟ اگر یکی نیست که باز به جای نخست که سه مفهوم متمایز گریه داشتیم، بازگشته‌ایم و از این نظر تعدد موجود هیچ تفاوتی با مرحله قبلی ندارد و در واقع پیشرفتی حاصل نشده است. اگر آنچه باقی مانده یک چیز است، یک شیء است یا یک مفهوم؟ اگر یک شیء باشد، قابل تعدد و تکرار نیست و اگر یک مفهوم باشد، هزاران مفهوم را هم که در کنار هم قرار دهیم تنها یک مفهوم است و تعدد در آن نیست. هزار مفهوم انسان هم همان انسان است و هیچ معنای تعدد و تکراری در آن وجود ندارد.

در نظر فرگه، منشأ خطای هوسرل در این تحلیل از مفهوم عدد، عدم تمایز میان مفهوم و تصور است. در حالی که مفهوم دارای عینیت است، تصور یک عمل ذهن است و نمی‌توان حکم تصور را که امری ذهنی است بر مفهوم که عینی است حمل نمود. بنابراین نظر فرگه، عدد و ویژگی مفهوم است نه عملی ذهنی و نه خاصیت اشیاء. مثلاً خاصیت مفهوم «قمر زمین» یک است. و چهار خاصیت مفهوم «حیوان چهارپاست». به دیگر سخن، عدد و ویژگی مفهوم است و خصوصیتی است که خود مفهوم واجد آن است. طرفه آنکه انتقادات عمده فرگه بر اصالت روانشناسی چنین است.

۲- اگر تکرر و تعدد را مفهوم اساسی عدد و ناظر به آن بدانیم، دیگر ۱ و صفر جزء اعداد نخواهند بود. در حالی که در پاسخ سؤال از چیزی می‌توان هم او هم صفر را مطرح نمود.

۳- اگر آنچه انسان که هوسرل معتقد است، مفهوم عدد ناشی از ساختمان ذهنی انسان است، باید تصور اعداد بسیار بزرگ به آسانی اعداد کوچک باشد؛ در حالی که چنین نیست.

۴- بنابر مبانی اصالت روانشناسی، تعریف یا بی‌فایده خواهد بود یا غیرممکن. زیرا بر اساس این نظام فکری هر کلمه یا ترکیبی از کلمات در ذهن، تصورات ما به ازایی دارد. بنابراین هنگام تعریف، دو کلمه‌ای که جهت تعریف و روشن نمودن یک مفهوم به کار می‌رود، یا هر دو یک متعلق دارند، یعنی تصور متعلق به آن دو کلمه یکی است و هر دو لفظ دلالت بر یک تصور

۱- مفاهیم ریاضیات امور انتزاعی نبوده و قانونهای آن صرفاً پاره‌ای تعمیمهای ذهنی نیستند. با توجه به آنچه در خصوص مفهوم عدد در بالا توضیح داده شد، روشن می‌شود در نظر وی مفاهیم ریاضی از عینیت برخوردارند و بنابراین قوانین مربوط به آنها هم تعمیمهای صرفاً ذهنی نیستند در نتیجه.

۲- قوانین ریاضیات برخلاف قوانین روانشناسی آن چیزهایی را مطرح می‌کند که ضرورتاً صحیح‌اند، خواه کسی به آن بیندیشد یا نه.

۳- قوانین روانشناسی، همواره قابل تجدید نظراند. دانشمندانی هستند که نظرات دانشمندان

دیگر را قبول نداشته و نظر دیگری ابراز می‌دارند. اما قوانین ریاضیات به مرور صادق‌اند. استدلالی که در مورد یک نظریه مطرح می‌شود، برای همه افراد صادق است و آنچه که با استفاده از این قوانین اثبات می‌شود برای همه انسانها پذیرفته است، نه اینکه از دیدگاهی خاص پذیرفته باشد. انتقادات فرگه از مکتب اصالت روانشناسی تأثیر عمیقی بر هوسرل داشت و نظر او را در مورد این مکتب کاملاً تغییر داد و همان‌طور که گفتیم خود هوسرل را به یکی از منتقدان اصلی آن تبدیل نمود. خلوص رأی هوسرل را در این چرخش، از کلام او در پیش گفتار کتاب **پژوهشهای منطقی**، می‌توانیم دریابیم: «انسان، نسبت به هیچ چیز در جهان، چنان سختگیر نیست که نسبت به خطاهای گذشته خود». و از آن پس، هوسرل با تمام توان به روانشناسی گرای، تاختن گرفت.<sup>(۲۲)</sup>

و مبادی، استخراج نماییم. پدیدارشناسان، چون معیار پدیدار را غیرتجربی می‌دانند، برای تعیین صدق قضایا، اصل مطابقت را ناکافی دانسته و لاجرم به سازگاری گرایش پیدا می‌کنند. البته هوسرل خود در فصل پایانی پژوهشهای منطقی، بر این نکته تأکید می‌ورزد که حقیقت منحصرأ بر سازگاری و معنی‌دار بودن تعبیر زبانی مبتنی نیست بلکه به رابطه زبان با واقعیت استوار است. به دیگر سخن، در آنجا هوسرل به رابطه قضایا با عالم واقع نیز اشاره دارد.

۲- هوسرل در **تأملات دکارتی** که در مرحله سوم حیات فکری خویش به نگارش درمی‌آورد، در واپسین فصل این کتاب مجدداً متعرض بحث حقیقت می‌گردد و این بار چرخشی نسبت به قبل پیدا می‌کند. هوسرل در پژوهشهای منطقی، بر روی **تجربه ذهنی** تأکید فراوان نهاد و همین دستمایه مخالفان گردید تا پدیدارشناسی استعلایی او را ذیل **اصالت من**<sup>۴۳</sup> بخوانند. هوسرل در مرحله سوم حیات فکری خود، از تجربه ذهنی، یک گام فراتر می‌گذارد و **تجربه بین‌الذہانی** را مطرح می‌سازد. هوسرل به مخالفان پاسخ می‌گوید که برچسب سولیپ‌سیست زمانی به او می‌چسبد که او در اطراف خود دیگران را نبیند، در حالی که این دیگران، همانها هستند که در اصطلاح فلسفه تحلیلی، نفوس و اشخاص دیگر<sup>۴۴</sup> خوانده

## ۵- هم‌سنجی پوزیتیویسم و پدیدارشناسی

۱- هوسرل در واپسین فصل پژوهشهای منطقی، به حقیقت و معرفت می‌پردازد. بنابه دیدگاههای رایج، در باب حقیقت دو نظریه مطرح است: نظریه مطابقت<sup>۴۱</sup> که به موجب آن معیار صدق و کذب، تطابق آن قضیه با متعلق خارجی خود است و نظریه سازگاری<sup>۴۲</sup> که به موجب آن، قضایا باید از عدم تناقض و تعارض برخوردار و دارای ارتباط ذاتی و منطقی با هم باشند، به گونه‌ای که بتوانیم به واسطه ضرورت منطقی، آنها را از یکدیگر و در نهایت همگی را از اصول

41. Correspondency

42. Coherence

43. Solipsicism

44. Other minds

می شوند. دیگران بسان فاعلهای شناسایی، برای هر کسی قابل درک اند، و عالم «روابط میان فاعلهای شناسایی» که همه در آن شریکند، شکل می گیرد.<sup>(۳۳)</sup> (هوسرل تز «من دیگر»<sup>۴۵</sup> را همینجا مطرح می سازد).

۳- نگرش جدید هوسرل، تعرض گسترده تری را به پوزیتیویسم، متضمن است. پوزیتیویستها قائل بودند به اینکه علم با مشاهده آغاز می گردد. قائل نبودن به سولپ سیزم و سخن گفتن از «دیگران»: «تجربه دیگری» و «دیگران» ما را به تکیه گاههای نظریه ای متفاوتی در باب عالم عینی می رساند. بدین سان مشخص می گردد که برخلاف نظر پوزیتیویستها، علم با نظریه آغاز می گردد و این همان چیزی بود که پوزیتیویستها بر آن اصرار داشتند. نظریه جدید هوسرل که در مرحله سوم حیات فکری خود بدان دست یافت، سرآغاز نظریات نوینی در باب فلسفه علم و علم شناسی گردید به گونه ای که به دوران استقرای افراطی، خاتمه بخشیده و دوره هایی را که با پوپرو، لاکاتوش، فایرابند و تامس کوهن شناخته می شوند، را به دنبال می آورد.

۴- دیدگاه جدید هوسرل، همچنین معرفت شناسی ویژه ای را به دنبال آورد موسوم به «پدیدارشناسی وجودگرا»<sup>۴۶</sup> که در مقایسه با نحله تجربه گرایی، از شیوه و مبنایی متفاوت برخوردار است. می دانیم که دو فلسفه پوزیتیویسم و اگزیستانسیالیسم، دو فلسفه نامبردار روزگار ما هستند؛ یکی در این سوی

قاره اروپا و دیگری آن سوی قاره اروپا. هر دو با ساخت نظامهای جامع مخالفند و می کوشند به دانش محدودی دست یابند که براساس داده های ممکن الحصول اطمینان بخش باشد. ضمناً هر دو بر ضد عقل گرایی نظری روزگار پیشین، موضع مشترکی دارند. با این حال باید گفت غیر از این جنبه ها، دیگر هیچ نقطه اشتراکی ندارند. اگزیستانسیالیستها برای به دست آوردن داده ها، به درون مراجعه می کنند، در حالی که فیلسوف تجربه گرای ریشه ای، سر آن دارد که تجربه را با تجربه حسی معادل قرار دهد و لذا تحقیق فلسفی او به عالم خارج و به بیرون معطوف می شود (هر چند تجربه گرای معتدل به «تجربه درونی» بی اعتنا نیست). حتی انسان خودش را با مشاهده تجربه می شناسد و نه با تجربه درونی و شخصی. همین امر نشان دهنده تفاوت میان دو نحوه شناسایی است:

الف- وجودگرا بر دانش برآمده از مشارکت تأکید می کند.

ب- تجربه گرا بر دانش برآمده از مشاهده تأکید می نماید.  
ضمناً؛

الف- تجربه گرا مدعی است که دانش مطلوب او، عینیت و کلیتی دارد که به آن صحت می دهد، در حالی که اقوال فیلسوفان وجودی، خالی از آن جازمیت است.

ب- وجودگرا پاسخ می دهد که: حداقل در مورد

45. Alter ego

46. Existential Phenomenology

علم به انسان، عینی سازی تجرید تجربه گرایان، منجر به مشوه شدن واقعیت ملموس و زنده می گردد. (بردیایف به ویژه از گرایش عینی تجربه گرایان، انتقادی کندومی گوید: این رویکرد به این نتایج می انجامد: بیگانگی سوژه - اوبژه، اضمحلال آنچه فردی و شخصی است و تکرار نمی پذیرد در آنچه عام و به گونه ای غیرشخصی کلی است، حاکم شدن ضرورت و خرد کردن آزادی و اختفای آن).<sup>(۳۴)</sup>

البته در اینجا نباید دچار سوء تفاهم شد و تصور کرد که مثلاً عینی سازی در حد اعتدال خوب نیست و بردیایف با چنین رویکردی نیز مخالف است. واضح است که مارویکرد تجربی در حد معتدل و در جهان طبیعی (به تعبیر هوسرل) نیازمندیم؛ سخن بردیایف ناظر بر تأکید به این معنی است که ما به چیزی فراتر از رویکرد تجربه گرایانه نیازمندیم. او معتقد است که فهم فلسفه وجودگرا (متأثر از پدیدارشناسی) از انسان می تواند بسیاری از چیزها را که فلسفه تجربی محض، از دیدن آن قاصر است، محافظت کند، از قبیل: چیره شدن بر بیگانگی، اظهار خصلت فردی و شخصی هر وجود، گذر به قلمرو آزادی و تعیین از درون با غلبه بر ضرورت های بنده ساز و رقیب آفرین، تفوق کیفیت بر کمیت و سیادت خلاقیت بر تقلید و نوچگی.

تفاوت های پیش گفته دو فلسفه وجودگرا و تجربه گرا، در دستاوردهای آن دو در علوم روانشناسی و جامعه شناسی قابل ملاحظه است. روانشناسی وجودی در راستای تحلیل

47. Pour- s

48. Dasein



پدیدارشناسی را پوزیتیویسم مرجح<sup>۴۹</sup> نامید. (۲۵)

**۶- زیست جهان و بحران علوم اروپایی**

هوسرل در سومین فراز از حیات فکری خود، به واسطه اشتراک بین الاذهانی به شکل‌گیری جهان مشترک و فراهم آمدن اساس زندگی فرهنگی و تاریخی می‌رسد و نهایتاً روشن می‌سازد که کلیه مقومهایی که برای شکل‌گیری زیست جهان، لازم است، به واسطه من یا دیگران، قابل ساختن و حصول است. هوسرل، زیست جهان 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 می‌نماید و پدیده‌ها را فهم پذیر ساخته و لهذا در این سطح است که عینیت پدیده‌ها (ماهیت پدیده‌ها) بر پایه توافق اذهان درباره آنها، متقوم می‌شود بنابراین؛ حصول ماهیت یک پدیده عبارت است از اشتراک بین الاذهانی درباره آن.<sup>(۲۶)</sup>

انسانی هم روشهای علوم تجربی به کار رود، با توجه به دلایل زیر موجب تزلزل این علوم خواهد بود. دلایل هوسرل در این مورد، چنین قابل دسته‌بندی است:

۱- آنچه از علوم تجربی حاصل می‌شود، معرفتی حصولی است که در اثر فرض وحدت فراگیر جهان طبیعت، ثمربخش است. ولی یک وحدت عینی ضروری که بدیهی بوده و به عنوان عالمی که قوانین مختلف علمی در آن حاکم باشد فرضی بیش نیست. در حالی که حیات روانی انسان، با علم حضوری برای هر فردی معلوم است و خود برخوردار از وحدت حقیقی است. برای درک بهتر تجربه‌ها نیازمندیم تا ترکیب مجددی از آنها تحت عنوان جهان منظم داشته باشیم، اما در خصوص علوم انسانی چنین نیازی وجود ندارد. آنچه در اینگونه علوم بیش از هر چیز مورد نیاز است، توصیف دقیق مشاهدات و معلومات است.

هوسرل در سودای آرمان نخستین خود، پس از آن متوجه بحرانی اساسی‌تر که علوم انسانی را تهدید می‌کرد گردید. این علوم سعی داشتند با استفاده از روشهای تجربی در حوزه‌های مربوط به علوم انسانی نیز تحقیق و بررسی نمایند. این حرکت در نظر هوسرل، بحران آفرین بود. هر چند ممکن بود ظاهری آراسته داشته و بیانگر تلاشی برای پیشرفت و توسعه و اتقان این علوم باشد (همان‌گونه که در مورد علوم تجربی چنین شده است)، ولی این را فریبی بیش نمی‌دانست و عقیده داشت، هر گاه در علوم

۲- روشهای تحقیق هر علم را نمی‌توان مستقل از موضوع آن علم تعیین نمود و همواره باید سنخیت و هماهنگی میان موضوع یک علم و روش تحقیق آن برقرار باشد. عالمان روانشناسی (مخصوصاً) و علوم انسانی (عموماً) وقتی روشهای تحقیق علوم تجربی را در علوم انسانی به کار می‌برند، به این اختلاف اساسی میان این دو دسته علوم توجه ندارند و همین امر موجب بحران در علوم انسانی می‌شود.

۳- در حالی که موضوعات علوم تجربی، مشخص

و معین هستند، موضوعات علوم انسانی از چنین تشخیصی برخوردار نیستند. بنابراین به درستی مشخص نمی‌شود که یک محقق علوم انسانی با روشهای علوم تجربی به دنبال چیست؟ مثلاً اینکه در فلان شرایط خاص، برخی از انسانها عصبانی می‌شوند با بیان اینکه اصولاً حالت عصبانیت چگونه حالتی است و از چه ویژگیهای روحی و روانی برخوردار است، آمیخته می‌شود و موجب ابهام بیشتر مسائل و موضوع این علوم می‌گردد.

یا اینکه وقتی ویژگیهای خاص این علوم، مانند ویژگیهای موضوعات علوم تجربی، یعنی مانند یک پدیدار مادی مورد بررسی قرار می‌گیرد، این علوم دچار سستی می‌گردند. چراکه علوم تجربی و قوانین تجربی، در واقع مثل مبنایی برای به دست آوردن ماهیت و قوانین علوم انسانی به کار می‌روند. در نتیجه چون این مبانی خود متزلزل هستند و از روایی بالایی برخوردار نیستند و موارد استثناء فراوانی دارند، این تزلزل بر نتایج حاصل از این مبانی نیز مؤثر است. پس چاره چیست؟ آیا باید به مابعدالطبیعه‌های اصالت عقلی بازگشت و از روشهای علوم تجربی قطع امید کرد؟ یعنی با استفاده از مفاهیم فلسفی گذشتگان، سعی در تبیین مفاهیم مختلف علوم انسانی نمود؟ هوسرل معتقد است که نباید به واسطه این ضعفها و کاستیهای روش علوم تجربی، یکسره در دامان مابعدالطبیعه‌های جزمی فرو غلتید. بلکه با تعیین موضوع این علوم، باید کوشید و روشی برگزید که ضمن داشتن

کارآیی لازم، در این معرفتها یقین آور باشد.

**۷- پدیدارشناسی و مراحل آن به روایت بوئری**

بوئری<sup>(۲۷)</sup> عقیده دارد که با گذشت زمان جهت‌گیریهای متفاوت متعددی نسبت به پدیدارشناسی به وجود آمده که برخی از آنها در ورای تفکر هوسرل و یا حتی مخالف با آن بوده است. به عبارت دیگر، گوناگونی نظامهای پدیدارشناختی، امروزه ارائه تعریف عام واحدی را از فلسفه پدیدارشناسی ناممکن می‌سازد. پدیدارشناسی مکتب یا دکترینی که به مفهوم مجموعه‌ای از اصول مسلم باشد نیست. مناسب‌تر است که آن را حرکتی قلمداد کنیم که دکترینهای مختلفی را پیرامون محوری مشترک دربر گرفته است. این محور حرکت، یا مخرج مشترکی که نظامهای گوناگون را متحد می‌سازد و انتخاب پدیدارشناختی را توجیه می‌کند، به منزله نقطه حرکت همسان آن - یا روش پدیدارشناختی - است.

پدیدارشناسی، یک تلاش در جهت توسعه ادراک ما از خودمان و از جهانمان به وسیله توصیف دقیق تجربه است. به طور سطحی، پدیدارشناسی چیزی بیشتر شبیه مشاهده طبیعی و درون‌نگری است. اما با دقیق‌تر شدن در معنای پدیدارشناسی، شما می‌توانید دریابید که مفروضات بنیادین، کاملاً در مورد جریان اصلی علوم انسانی تجربه - محور، فرق می‌کنند. در کار پدیدارشناسی، ما می‌کوشیم نمود را بدون

فروکاستن آن به موضوع فرضی غیرنمودی، توصیف کنیم. ما به جای پناه بردن به عینیت برای اعتباریابی،<sup>۵۰</sup> به توافق بین الأذهانی پناه می‌بریم.

پدیدارشناسی با «پدیدار» به معنی جلوه‌هایی که ما آنها را تجربه می‌کنیم و به ما داده می‌شود - آغاز می‌گردد. بنیادی‌ترین نوع پدیدارشناسی، توصیف یک پدیده جزئی (همچون یک رویداد لحظه‌ای، یک شیء یا حتی یک شخص) به عنوان چیزی سرشار از یگانگی<sup>۵۱</sup> است. هربرت اشپیگل برگ،<sup>۵۲</sup> سه گام را در این خصوص، روشن ساخت:

تا اینجمافاهیم «نگرش» «تحلیل» و «توصیف» را روشن ساختیم. یک نکته بنیادین در مورد پدیدارشناسی، اصطلاح «قصیدیت» یا حیث التفاتی است؛ که به ارتباط متقابل عین و ذهن در تجربه باز می‌گردد: یک پدیدار، هم متضمن یک قصد اقدام و هم متضمن یک اویژه مورد اقدام است. ما همواره و به طور سنتی، بر ارزش

قطب اویژه<sup>۵۷</sup> تأکید نموده و بر بدنام کردن قطب سوژه<sup>۵۸</sup> اصرار داشته‌ایم! در واقع ما آنقدر دور رفته‌ایم که قطب اویژه، دیگر حتی با برخی از حقایق فیزیکی مطابقت ندارد! باز هم به قول اشپیگل برگ، «حتی نموده‌ای کاملاً شخصی، واقعیت‌هایی هستند که ما نمی‌توانیم خود را نسبت به آنها به جهالت بزنییم. علمی که از به حساب آوردن این واقعیتها، تن می‌زند، مرتکب

۱- **نگرش (شهود):**<sup>۵۳</sup> به معنی تجربه یا فراخوان نمود؛ و «گرفتن» آن در آگاهی، یا زندگی کردن در آن، درگیر شدن با آن، ساکن شدن در آن یا بر فراز آن.

۲- **تحلیل (کاوش):**<sup>۵۴</sup> به معنی بررسی کردن نمود؛ جستجوی چیزی که آن را می‌سازد، جستجوی اینکه آن نمود، چگونه با محیط اطرافش پیوند می‌خورد، جستجوی چگونگی پویایی آن و نهایتاً جستجوی ذات آن.

۳- **توصیف:**<sup>۵۵</sup> این گام به معنای نگاشتن یک شرح، توسط شماسست؛ هدایت ذره بین شما در میانه نگرش و کاوش.

آنچه که این سه گام آسان را مشکل می‌سازد، دستیابی به آن وضعیتی است که برای شکل دادن این سه گام ضروری می‌باشد. در درجه اول، شما باید یک مراعات اطمینان بخشی نسبت به نمود داشته باشید. باید التفات داشته باشید که

50. Validation 51. Uniqueness

52. Herbert Spiegelberg

53. Intuiting 54. Analyzing

55. Describing

56. Spirit of generosity

57. Object- Pole 58. Subject- Pole

گناه موقوف ساختن حقیقت می شود و سرانجام به ابترسازی<sup>۵۹</sup> جهان، منتهی می گردد.»

از سوی دیگر ما بایستی در مقابل چیزهایی که به توصیف ما وارد می شوند اما تعلق به نمود ندارند، موضع بگیریم. این همان موضوعی است که «در پرائنتز گذاشتن»<sup>(۲۸)</sup> نامیده می شود. ما باید تمام غرضهایی را که ممکن است در قبال نمود داشته باشیم، به کناری نهیم. وقتی شما یک پیشداوری در قبال کسی دارید، شما آن چیزی را در او می بینید که انتظارش را دارید، نه آن چیزی را که واقعاً در او هست. در مورد نمود هم وضع، همین طور است: شما باید به نمودها بدون تئوریه‌ها و فرضیه‌ها، بدون مفروضات متافیزیکی، باورهای دینی یا حتی مفاهیم عرف عام،<sup>۶۰</sup> راه بیابید. النهایه، «پرائنتز گذاشتن» به این معنی است که شما قضاوت خود را به «طبیعت واقعی»، یا «حقیقت عالی» تجربه، متکی سازید. اگرچه توصیف نمودهای شخصی، از دیدگاه صاحب آن جالب توجه هستند و مخصوصاً وقتی که این نمود با مردم یا فرهنگ و یا انبوهی از تعهدات، ارتباط پیدا می کند- ما معمولاً در این گونه موارد به نقطه‌ای می رسیم که دوست داریم از «گروه یا رشته‌ای» که این نمود، جزئی از آن است، سخن بگوییم. در پدیدارشناسی، ما به دنبال جستجوی «ذات» یا ساختار چیزها هستیم. ما ممکن است درباره ذات یک لقمه نان و پنیر، یا یک پیتزا، یا گرسنگی، یا مرد بودن و زن بودن به تحقیق بپردازیم. ما ممکن است - همان طور که پدیدارشناسان اگزیستانس کوشش دارند -

در مورد ذات انسان، غور و بررسی کنیم.<sup>(۲۹)</sup> هوسرل شیوه‌ای را مطرح ساخت که به «تنوع تصویری آزاد»<sup>۶۱</sup> معروف است. وقتی شما احساس می کنید که توصیفی را از ویژگیهای ذات یک مقوله از پدیدار، در اختیار دارید، باید از خودتان پرسید: من چه چیزهایی را می توانم در این توصیف تغییر بدهم یا کنار بگذارم، بدون اینکه پدیدار را از دست بدهم؟ وقتی من یک مثلث را رنگ آبی می زنم، یا آن را از چوب نرآد برزیلی می سازم، آیا من هنوز یک مثلث در اختیار دارم؟ اگر من یک زاویه این مثلث را کنار بگذارم یا اضلاع آن را خم کنم، آیا باز هم یک مثلث در اختیار دارم؟ البته ممکن است این شیوه، آسان و حتی عوامانه به نظر برسد؛ اما اکنون ما همین شیوه را متوجه «انسان» می کنیم. آیا انسان، یک نعش است؟ یک روح بدون بدن است؟ یک انسان، یک اغمای دائمی است؟ یک نهنگ باهوش و دارای شخصیت است؟ یک تخم مرغ گندیده است؟ یک جنین شش ماهه است؟ همان طور که گذشت اشیپگل برگ ترجیح می دهد از اصطلاح درک شهودی استفاده کند تا از ابهاماتی که احتمالاً در ارتباط با مفهوم ضمنی<sup>۶۲</sup> شهود<sup>۶۳</sup> وجود دارد، اجتناب کند. به درک شهودی ذات، شهود آیدتیک<sup>۶۴</sup> گفته

59. Truncate

60. Common Sense Conceptions

61. Free Imaginative Variation

62. Connotation

63. Intuition

64. Eidetic Intuiting

می‌شود. عملکرد این تکنیک در واقع دریافت یا درک ذات اشیا از طریق پدیده‌ها می‌باشد. این نوع درک معمولاً به وسیلهٔ ملاحظه و مشاهده یک سری از نمونه‌های آزمایش شده انجام می‌شود. به‌طور مثال، ملاحظهٔ اشکالی با رنگ قرمز منتهی به درک رنگ قرمز می‌گردد. هوسرل روند رسیدن به خود ذات را **تقلیل آیدتیک** می‌نامد.

بار دیگر تأکید می‌کنیم که لازمهٔ موفقیت در به‌کارگیری روش پدیدارشناختی، رهاشدن شخص از تعصبات و فرضیات قبلی است. به عقیدهٔ هوسرل در کاوش در آگاهی می‌بایست تمام تعصبات، نظریه‌ها، اعتقادات، عادات فکری به کناری گذاشته شوند و به عبارت دیگر برای مدتی در «پرانتز» قرار گیرند، درست شبیه به کاری که در جبر انجام می‌شود. هوسرل این تعلیق همهٔ داورها را اپوخه<sup>۶۵</sup> می‌نامد. هنگامی که خودداری انجام شد می‌توان انتظار داشت که کاوش در پدیدار به خوبی صورت گرفته

است. خودداری هوسرل از بعضی جهات شبیه به شک دکارتیها می‌باشد، ولی تفاوتی با آن دارد، به طوری که این خودداری هیچ‌گاه در کاوش پدیدارشناختی متوقف نمی‌شود؛ تفاوت دیگر این است که وجود اشیا مورد شک واقع نمی‌شود، بلکه مورد ملاحظه قرار نمی‌گیرد. ویژگی اخیر که درخصوص اپوخه گفته شد، یعنی تعلیق قضاوتها در مورد بودن یا نبودن اشیا، **استحالهٔ غایی** - استحالهٔ متعالی که در آن تنها جریان آگاهی ذهنی خالص آشکار می‌شود - را

65. Epoch (abstention)

66. The Lived World

آنها ما امکان بهتری را برای اینکه یک شناخت حقیقی از وجود انسانی خودمان به دست آوریم، پیدا می‌کنیم.<sup>(۳۳)</sup>

به سخن کوتاه، پدیدارشناسی سرچشمه‌های گوناگون اطلاع را به کنار می‌زند تا فقط به مشاهده بپردازد. یعنی نه با بودن و واقعیت چیزها کاری دارد و نه با بایستن، بلکه توجه فقط به سوی نمود چون موضوع بی‌واسطه دانستگی و محتوای معنوی آن است.<sup>(۳۳)</sup>

#### ۸- هوسرل و مسئله دیرینه سوژه - اوپژه

یکی از طرق درک پدیدارشناسی این است که با مراجعه به قدیمی‌ترین و بنیادی‌ترین مسئله فلسفه به آن نگاه کنیم؛ این است که ارتباط بین واقعیات عینی موجود در خارج از ذهن و اندیشه‌ای که ما از آن بیم داریم چیست؟ چگونه می‌توان این دو دنیا یعنی دنیای اندیشه و دنیای واقعیات عینی را با یکدیگر آشتی داد؟ (مسئله قدیمی سوژه-اوپژه در فلسفه). تمام فلاسفه در تلاشند تا به این پرسش، پاسخ دهند. پدیدارشناسی نیز درصدد تحقق این امر بوده است. نقطه آغاز، توجه به این مطلب است که بررسی فلسفی با چیزی جز پدیده‌های آگاهی آغاز نمی‌شود چراکه آنها تنها مفروضاتی هستند که در اختیار ماست و تنها موادی هستند که حصول فوری به آنها امکان پذیر است. تنها پدیده‌هاست که می‌تواند برای ما روشن کند که اساساً اشیا چه هستند. موضوع اخیر ریشه در مفهوم حیث‌التفاتی دارد.

از دیدگاه میزیاک و سکستون یکی از هنرهای پدیدارشناسی (اگر این تعبیر در شناخت‌شناسی مجاز باشد) آن است که از برهانهای ذوجنبتین عینی و ذهنی و «شکاف بین ذهنیت و عینیت» که به ویژه از زمان دکارت به قول رولومی «باعث ضربه زدن به اندیشه و علم غربی» بوده است، پرهیز می‌کند.<sup>(۳۴)</sup> هوسرل تنها راه ممکن برای شناخت اشیا را کاوش در آگاهی انسان می‌داند. بنابراین پدیدارشناسی اساساً کاوشی نظام‌مند و کامل در آگاهی است. پدیده‌های آگاهی متعدد و متنوعند: اشیا، اشخاص، حوادث، تجربیات، خاطرات، عواطف، حالات، افکار، تصورات، تخیلات، ساخته‌های ذهنی و امثالهم. پدیدارشناسی این پدیده‌ها را مرتب و در آنها کاوش می‌کند و این کار را به کمک شیوه‌ای که برای همین منظور به کار می‌رود، انجام می‌دهد. هوسرل مبتکر این روش و یا اولین فیلسوفی نیست که این شیوه را به کار می‌بندند، اما در این تردیدی نیست که او آن را اصلاح نموده، شرایط و اهداف آن را مشخص کرده، و آن را در شرایط یک جریان بنیادی فلسفه قرار داده است. نکته مهمی که در این رهگذر باید به آن اشاره نمود این است که درست است که فهم هوسرل از عامل دانایی (یعنی سوژه یا عنصر آگاه)، در بند مفهوم فراروندگی یا استعلاء کانت بوده و درست است که مفاهیمی همچون استعلاء نشان از آن دارد که پدیدارشناسی همچنان در سنت فلسفه مدرن جای دارد، ولی در این نکته نیز نباید تردی رواداشت که در آن سوژه استعلایی،

تعیّن اصیل تری یافت.

## ۹- پدیدارشناسی هوسرل در بوته نقد

۱- هوسرل، در اواخر عمر خود، دچار ناامیدی گردید و گفت: «رؤیای فلسفه‌ای مانند علم متقن به پایان آمد». واقعیت این است که پیروان و شاگردان او، هیچکدام نرسیدن او به این نقطه یأس فلسفی، همراه او نماندند (۳۵) هر کدام، جنبه‌هایی از اندیشه او را برداشتند و به راه خود رفتند. با این حال کم‌سلیقگی است اگر تأثیر افکار او را دست کم بگیریم یا نسبت به راهی که او گشود، کم اعتناء باشیم.

۲- هوسرل همچون موسی پیامبر است؛ هم آزادببخش و هم قربانی! به زعم هایدگر، او نشان‌دهنده خروج از برهوت فلسفه بود، اما خود ناتوان از رسیدن به سرزمین موعود. هایدگر دلیل ناامیدی هوسرل را همانا آن می‌دانست که او به جای «هستی» به «ذات» گرایید و پدیدارشناسی را در طریقتی به کار بست که به قول هایدگر، به لحاظ فلسفی خنثی ماند.

۳- چرا پدیدارشناسی آزادببخش است؟ دیدیم که در تحلیل پدیدارشناختی، به جای فراهم آوردن مفاهیمی برای تبیین، اساساً سعی در توصیف و ترسیم و چگونگی فلان یا بهمان موقعیت انضمامی - بدان نحوی که آدمی آنها را به آگاهی می‌یابد - می‌گذراند، می‌شود. بنابراین متعلق دانستگی، کلی نیست و این به واقع پدیدارشناسی را به مثابه یک نیاز زمانه مامطرح می‌سازد. (همان‌طور که گذشت، قول به اولیّت

تجربه ذهنی، نقطه پیوند بسیاری از قائلان تفکر اگزیستانس با پدیدارشناسی گردید).

۴- تبیین علی‌رایج سنتی در پدیدارشناسی مردود است. در پدیدارشناسی، از هر حکمی که مبتنی بر بدهات مستقیم نباشد، خودداری می‌گردد. پرسش اساسی در پدیدارشناسی این است که چه مراد می‌کنیم از...؟ و آنگاه که حکم می‌کنیم و تصدیق می‌کنیم و خواب می‌بینیم و زندگانی می‌کنیم و امثال ذلک، معنی آنچه در ذهن داریم چیست؟ پس پدیدارشناسی، تتبع درباره امور بیرونی یا درونی نیست، بلکه برخلاف، باید موقتاً باب تجربه را بست و مسئله واقعیت عینی یا مسئله محتوای واقعی را کنار گذاشت و فقط فقط و منحصرأدقت را به طرف «واقعیت در آگاهی و به اشیاء» (یا به تعبیر مرحوم استاد مهدوی سیلان محض حالات وجدان) از آن جهت که در آگاهی و به وسیله آگاهی به آنها التفات شده است، متوجه کرد (۳۶) (دقت داشته باشیم که پدیدارشناسی، سوپژکتیویسم نیست، چرا که متضمن حذف متعلق شناسایی نیست بلکه تنها موقتاً آن را در پرانتز می‌گذارد).

۵- پدیدارشناسی از طرفی، هم طرد قطعی و سوسه‌های وجدان روانشناسی است و امکان گذشت از عدم ضرورت آن و از انواع اصالت نسبت مخرب هرگونه پژوهش درباره معنی و اساس و از طرف دیگر ما را از گرایش به هرگونه مذهب اصالت واقعیت سطحی و هر نوع مذهب اصالت طبیعت مصون می‌دارد. به علاوه از سوی دیگر حیث التفاتی این دو مزیت را هم

درد که هم با افکندن آگاهی به طرف جهان و در جهان، مذهب اصالت معنی را از هم می‌گسلد و هم اتصال میان دریافته ناضروری آگاهی و معنی ضروری دریافته آگاهی را، تأمین می‌کند. به این ترتیب مشاهده می‌شود که با اندیشه پدیدارشناسی شماری از نزاعهای بزرگ فلسفی، از میان برمی‌خیزد. در این سطح، حتی دو مذهب اصالت تجربه و اصالت عقل، دیگر مانعة‌الجمع نیستند. حتی مهم شمردن تجربه آگاهی، امری مبتنی بر اصالت دادن به امور زیستی خارج از مدار عقل، نیست، که مقتضای نیاز عقلی هر انسان منطقی و حتی فلسفه‌ای صرفاً عقلی است. هوسرل با آنکه به ناامیدی رسیده بود، اما با نگاه به این دستاوردها آرزو داشت که می‌توانست از نو شروع کند. او معتقد بود که فلسفه که بالاخره ازدولت پدیدارشناسی، اساس و بنیانی یافته است، تنها جهت عقلی وجود انسانیت و یگانه راه نجات آن است.<sup>(۳۷)</sup>

۶- هوسرل در سومین مرحله از حیات فلسفی خود، با طرح موضوع اشتراک بین‌الذهانی و زیست جهان، راه نوینی را در علم‌شناسی گشود و جدال تقدم مشاهده و نظر را به نفع تقدم نظریه در امر معرفت، خاتمه بخشید و سرآغاز نگرشهای نوینی در فلسفه علم شد.

۷- فلسفه‌های وجودگرا بسیار متأثر از پدیدارشناسی هوسرل هستند، بدان حد که احتمالاً بدون این، آن را باید خالی از فربهی دانست. پدیدارشناسی هوسرل در عرصه‌های متعددی، فلسفه‌های اگزیستانس را مدد رسانده

است که ذکر تمامی آنها موجب تطویل کلام است. در اینجا تنها به ذکر دو نمونه از اندیشه‌های هوسرل که برای هایدگر اهمیت عظیم داشتند (یعنی آشکارگی و شهود مقوله‌ای) اشاره می‌کنیم. آشکارگی اصطلاحی است که هوسرل در مورد وضعیتی به کار می‌برد که در آن پدیداری، خود را به «آگاهی» نشان دهد. برای هایدگر این نکته که حقیقت، خود آشکارگی و ناپوشیدگی است، بسیار اهمیت داشت و از آن تأثیر فراوان پذیرفت.<sup>(۳۸)</sup> نمونه دیگر، مفهوم شهود مقوله‌ای است که هوسرل آن را در واپسین فصل پژوهشهای منطقی مطرح ساخته است. این مفهوم، سخت هایدگر را مجذوب ساخت. هوسرل نوشت: هستی به هیچ رو ابژه‌ای محسوس (که من در پیش چشم داشته باشم)، نیست.... هستی خیلی ساده، هیچ چیز محسوس نیست، با این وجود، من اطمینان دارم که ابژه هست. می‌توانم به این کاغذ بنگرم و بگویم که زرد است. اینجا لفظ «است»، همچون واژه‌های «یا»، «و»، «هیچ یک» و «اگر» به کار می‌رود و خبر از امری می‌دهد که تعیین‌های آن ناروشن است. در گفتن کاغذ زرد است، من خبری از حکم و گزاره دارم، اما هیچ خبری از هستی زرد کاغذ و هستی کاغذ ندارم: «هستی نه حکم است و نه محتوای حکم». من به طور شهودی از هستی باخبرم. همان طور که دارای شهود مقوله‌ای هستم و مقوله‌ها را همچون امور موجود تلقی می‌کنم.<sup>(۳۹)</sup> هنگامی که هایدگر در تاریخ مفهوم زمان و هستی و زمان از توانایی



شهودی ما در فهم هستی یاد کرد، بحث خود را به همین نظریه هوسرل، استوار کرده بود.

۸- پدیدارشناسی هوسرل و تفکر وجودگرا، مجموعاً بنیانی را فراهم آوردند که **نیروی سوم روانشناسی** یا جریان پدیدارشناسی - وجودی در روانشناسی نام گرفت. در این نیرو، بخشی تحت عنوان روانشناسی آگزیستانس (یاسپرس، بینزوانگر، مدارد بوس، ویکتور فرانکل و رولومی)، بخشی تحت عنوان روانشناسی گشتالت (گلدشتاین و جورج کلی) و بخشی نیز تحت عنوان روانشناسی انسان‌گرا متأثر از ویلیام جیمز (آلپورت، مورفی، کارل روجرز و مازلو) شناخته می‌شوند. نیروی سوم، متأثر از پدیدار هوسرل و دکترین آگزیستانس، افقهای جدیدی را در پژوهشهای روانشناختی مطرح ساخته است.<sup>(۴۰)</sup>

### ۱۰- فرجام

۱- پدیدارشناسی، مکتب یا دکترینی (که به مفهوم مجموعه‌ای از اصول مسلم باشد) نیست. بهتر آن است که آن را حرکتی قلمداد کنیم که دکترینهای مختلفی را پیرامون محوری مشترک گردآورده است. پدیدارشناسی، فهم و توصیف پدیدارها و علم به تجربه هر پدیدار خاص است. پدیدارشناسی، پژوهش‌راههایی است که در آنها، چیزها بر ما به صورت شکلهای متفاوت تجربه آگاه، ظاهر می‌شوند. پس؛ پدیدارشناسی، علم پژوهش گوهر تجربه آگاهانه، به ویژه تجربه‌های نیتمند است.

۲- سوژه (فاعل شناسا)، فراهم آورنده تمامی شرایط و فهم ابژه است. تعمق در **کنش آگاهی**، نه فقط شرایط فهم گوهر کنشهای آگاهی، بلکه گوهر و ذات<sup>(۴۱)</sup> ابژه‌ها را نیز روشن خواهد کرد.

۳- شعار اصلی هوسرل: **به سوی خود چیزها (Zurück Zu den Sachen selbst)** است. ما باید نخست از راه کاستن پدیدارشناسانه، هر نظریه، هر نظام نظری و هر مفهومی را که در مورد «امر» مورد تجربه ما ارائه شده است، کنار بگذاریم و امکان بدهیم تا خود آن امر یا آن چیز، راه را برای ما بگشاید. (مثلاً هر گاه مسئله ما فهم زیبایی باشد، باید از نظریه‌ها و تعریفهایی چون: زیبایی، نیکی است (افلاطون) زیبایی حقیقت است که در نظامی هنری بیان شود (هگل) و امثال آنها، پرهیز کنیم و به تجربه راستین و عملی زیبایی بازگردیم. باید به جای اینکه از تعریفهای نظری خداشناسانه استفاده کنیم و او را «هستی بی‌نهایت»، «واجب‌صفات ثبوتیه و سلبيه چون...» و «واجب‌الوجود» و امثال اینها بخوانیم، به تجربه «امر» دینی بازگردیم، ساختارهای بنیادین چنین تجربه‌ای را بسازیم و بررسی کنیم؛ یعنی: به ایمان، رابطه با خدا، رویکرد به جاودانگی و... توجه کنیم). پس: هر اظهارنظر و نظریه علمی و متافیزیکی را باید کنار گذاشت.

۴- ایده بازگشت به خود چیزها به هیچ وجه با برداشت تجربه‌گرایان، پوزیتیویستها و ماتریالیستها یکی نیست که تمامی دانایی را ناشی از تجربه می‌دانند و یا معتقدند که ایده‌ها، نسخه دوم یا نتیجه حسها هستند. (فنومنولوژی از

آغاز، هیچ یک از جزمهای فلسفی و عقیدتی را راهنمای خود قرار نمی دهد). در پدیدارشناسی هوسرل، ذهن باید نسبت به رفتن از توصیف به استنتاج، مقاومت ورزد.

(پدیدارشناسی، در تضاد با روشها و آیینهای پوزیتیویستی مطرح است؛ زیراتفکر پوزیتیویستی، علوم تجربی را همچون گنجینه یا منبعی از دانش بنیادین پیش می کشد، در حالی که این علوم در پژوهش چیزها، ناتوان از کشف و نمایاندن گوهر و ذات (ذات به معنای ارسطویی) هستند).

۵- مراد هوسرل از «خود چیزها» همانا داده های بی واسطه ای است که روبروی دانستگی ما نمایان می شوند؛ از آن رو که نمایان می شوند می توانیم آنها را پدیدار بخوانیم و از آن رو که معنی و حقیقت چیزها هستند، می توانیم آنها را ذات بخوانیم. هوسرل با انتخاب حیث التفاتی و کاوش در آگاهی، از کنار دیوار قطور سوژه - اوژه که فلسفه را از دکارت به این سو محبوس ساخته بود، می گذرد و در این دام گرفتار نمی آید.

۶- بیش از اینکه بپرسیم که به راستی چه چیزی وجود دارد، و چرا وجود دارد، ناچاریم توجهمان را متمرکز کنیم بر آنچه به راستی خودش را به ما نشان می دهد؛ و دقت کنیم که خود را چگونه می نمایاند. تمامی کنشهای آگاهی درباره چیزهایی هستند که خود را به ما می نمایاند.

هوسرل این رویکرد اساسی ما را به سوی چیزها قصدیت یا حیث التفاتی می خواند.

حیث التفاتی، از دیدگاه هوسرل اشاره به

این امر دارد که آگاهی، همواره متوجه چیزی است. این حیث التفاتی آگاهی (که هوسرل آن را از برنتانو اخذ نموده - ولی رسماً این اقتباس را برنتابیده) متضمن آن است که آگاهی همواره به موضوعی در ورای خود،<sup>(۴۳)</sup> متوجه است.

هوسرل می گوید: من خود را در جهان و جزئی از آن می یابم همه چیز این جهان دوروبر من است و زندگانیم در میان آنهاست (خواه به آنها توجه کنم و در نتیجه این التفات در دانستگی من، پرتوی از روشنی بر آنها بتابد و خواه در تاریکی بمانند)، آنها همواره چون

زمینه دانستگی من هستند و در من مؤثرند. این یک دیدگاه که باید آن را در جهان بودن نامید.

دیدگاه دیگر، آن است که من به جهان یا جهانهایی تازه راه یابم. این جهانها، تنها هنگامی پدید می آیند که من از این دیدگاه تازه به آنها نگاه کنم. (مثلاً وقتی من به عدد ناب، نسبتهای عدد و قضایای آنها نگاه می کنم، به جهانی تازه که جهان اعداد است گام می نهم. تفاوت این جهان با جهان طبیعی، در آن است که جهان اعداد، گاهگاهی هست، اما جهان طبیعی، همواره چون زمینه آگاهی من حاضر است، حتی اگر روی خود را از آن برگردانم و یا بودن آن را در پیرانتر قرار دهم). پس: هم جهان واقع می تواند، چون موضوع بی واسطه دانستگی مورد بررسی باشد و هم بسی جهانهای دیگر. (اینجاست که هوسرل به اندیشه ای کمابیش شبیه دکارت می رسد که همه فلسفه را بر پایه دانستگی - چون تنها واقعیت شک ناپذیر - بیافکند.<sup>(۴۳)</sup> بنابراین

چگونگی دانستگی به چگونگی توجه وابسته است، و همچنین چگونگی دید (و افق) به چگونگی دیدگاه. به همین خاطر است که با برگزیدن دیدگاهی نو، افقی نو گشوده می شود و چه بسا جهانی نو پدید آید).

۷- هدف هوسرل آن بود که برای فلسفه بنیادی محکم بیابد و از فلسفه، علمی دقیق و قدرتمند بسازد. او با شک کردن در مورد تمامی پیشنهادهای شناخت شناسانه و پیش انگاشتهای متافیزیکی کوشید تا به خود چیزها برسد چنان که در تجربه ناب و اولیه ظاهر می شوند، بی آنکه در پیکر نظریه ها، جای بگیرند (هوسرل به شاگردانش آموزش می داد که روش شک دکارتی را دنبال کنند و بدانند که یک فلسفه دقیق باید به طور کامل از پیش فرضها رها باشد. باین حال، تفاوتی در روش او و شک دکارتی وجود دارد: الف: در پراتز گزاردن یا تعلیق همه داورها در کاوش پدیدارشناختی، نزد هوسرل، هیچگاه متوقف نمی گردد، و، ب: وجود اشیاء مورد شک واقع نمی گردد، بلکه فقط مورد ملاحظه قرار نمی گیرد).

۸- هوسرل (همانند دکارت، هیوم و کانت)، مشخصه اصلی آغازگاه شناخت شناسی مدرن را (یعنی این پیش فرض را که محتواهای آگاهی ما بیانگر دانش یقینی ما هستند) پذیرفت. مع الوصف نومن یا ذات فی نفسه کانتی را رد کرد و گفت: تجربه محکوم نیست که در مقولاتی همچون علیت، موجبیت و غیره، جای گیرد.

۹- ما باید همه کشفهای علمی، نظریه ها و باورها را در پراتز قرار دهیم تا بتوانیم به خود چیزها (به معنای دقیق گوهر چیزها) دقت کنیم. (هوسرل خود گفت: پدیدارشناسی علمی درباره واقعیتها نیست، بلکه رویکردی است به مبانی و بنیادهایی که ما را به ایجاد دانشی درباره گوهر راهنمایی می کند).

«در پراتز گزاردن» یعنی مشاهده گرد در مرحله کاوش در آگاهی، قضاوت خود را به «طبیعت واقعی» یا «حقیقت عالی» تجربه متکی سازد. برای این هدف، باید هر آنچه که نمی تواند به وسیله کنش آگاهی توضیح داده شود، حذف گردد؛ زیرا آنها همان مفاهیمی هستند که تحمیل شده اند؛ حتی اگر یافته های علمی یا مفاهیم شکل گرفته و آماده فلسفی باشند.

۱۰- پدیدارشناسی در جستجوی «کلی» یا «ذات» (۴۴) است، با این حال این کلی و ذات، دیدنی یا نگر استنی است. دانشی را که به نگرش کلی ذات منتهی می گردد دانش نگرش ذات یا، Eidetic می خوانند. (گزاره های کلی دانشهای آیدتیک - یعنی دانشهایی که با معنا سر و کار دارند مثل منطق، ریاضی و فلسفه که با معنا سر و کار دارند یعنی دانشهای معنوی اند - کلی، لازم و آزاد از تجربه اند. علمهای تجربی (که متمایز از علمهای آیدتیک هستند)، به زمینه دانشهای آیدتیک نیازمندند). مراد از ذات در اینجا در مفهوم چیستی خلاصه می گردد در این معنی، ذات مجموع ویژگیهایی است که به اعتبار آن، یک چیز آن است که هست، به گونه ای که اگر آن ویژگیها تغییر کند، آن چیز تغییر خواهد کرد

دکارتی و کانتی را می‌پذیرد، با این فرض که «من» به خویشتن، نزدیک‌ترین چیزهاست و به این نتیجه می‌رسد که خویشتن قادر به فهم «من» است.

۱۴- هوسرل تحت تأثیر دیلتای، به این نتیجه رسید که روش تجربی که در حوزه **جهان طبیعی** به کار می‌رود و برای **جهان انسانی** قابل تسری نیست. (این همان نظریه‌ای است که بحران علوم اروپایی نامیده شد). هوسرل می‌گوید: وحدت فراگیر جهان طبیعی، فرضی بیش نیست درحالی که وحدت حیات روانی انسان، حقیقی است. مضافاً روشهای تحقیق هر علم را نمی‌توان مستقل از موضوع آن علم تعیین نمود و همواره باید هماهنگی میان **موضوع** یک علم و روش آن برقرار باشد. هوسرل معتقد است که علوم اروپایی به همین دلیل با بحران مواجهند و چاره کار آن نیست که به دامان متافیزیک جزمی در غلطید، بلکه باید با تعیین موضوع این علوم، روشی را برگزید که ضمن داشتن کارایی لازم، در این معرفتها یقین آور باشد. پدیدارشناسی از دیدگاه هوسرل دارای چنین شأن و جایگاهی است. (۴۶)

#### پانوشته‌ها

۱- فلسفه زندگی دیلتای نمی‌پذیرد که در شناخت تجربه انسانی بتوان همه چیز را به پژوهشهای عینی گرایانه و علمی، فروکاست. دیلتای بر «زندگی واقعی» (Faktishes Leben) تأکید داشت و مقصودش از «واقعی»، تجربه زنده از دنیای اجتماعی و عملی، همراه با تمامی درکهای حسی، ارزیابیها و پاسخهایی که با خود می‌آورد، بود. در این زندگی واقعی

(درست مثل سه گوشه بودن مثلث که در ذات آن، داشتن سه خط و محاط کردن یک سطح است؛ و اگر شکلی این دو ویژگی را از دست داد، دیگر سه گوشه نخواهد بود).

۱۱- **تقلیل آیدتیک** (Eidetic Reduction) همانا دست کشیدن از تمام پیشداوریهاست. تداوم تقلیلها منجر به **من استعلایی** می‌گردد. (بزرگ‌ترین پیشداوری، همان **رویکرد طبیعی** آدمیان و اعتقاد به وجود جهان طبیعی خارجی است. پدیدارشناسی با تقلیل از قول به جهان خارجی دست کشیده، (۴۵) همانند دکارت، آگاهی را به مثابه حوزه‌ای غیرقابل تقلیل، کشف می‌کند. آنگاه می‌کوشد اعیان را نه به مثابه اعیان واقعی و طبیعی، بلکه به مثابه پدیده‌های آگاهی، شهود نموده، توصیف نماید. مضافاً هوسرل با تداوم عمل فروکاستن، نهایتاً **من محض** یا **من فرارونده** را به عنوان باقیمانده غیرقابل فروکاستن، کشف می‌کند و جهان در آگاهی **من فرارونده** یا استعلایی، متقوم می‌شود. این گونه است که روش تقلیل، گذر از رویکرد طبیعی به **رویکرد استعلایی** را میسر می‌سازد).

۱۲- تنوع تصویری آزاد، تقلیل آیدتیک و تعلیق قضاوتها نهایتاً به چیزی منتهی می‌شود که از دیدگاه هوسرل **استحاله متعالی** خوانده می‌شود و عبارت است از **جریان آگاهی ذهنی خالص**. با خالص شدن پدیده، همه چیز برای درک شهودی، کاوش و توصیف و نهایتاً دستیابی به ذات پدیده، میسر خواهد گردید.

۱۳- هوسرل، **من فرارونده** یا سوژه استعلایی

و آقای حنایی کاشانی، «صورت مثالی» برگردان نموده‌اند. نگ: نقیب زاده، دکتر میرعبدالحسین، **درآمدی به فلسفه**، تهران، طهوری، ۱۳۷۵، ص ۲۳۴ و تایشمن و ویت، پیشین، ص ۸۰. ۸-۹- توجه داریم که وجود و ماهیت در نظرات فیلسوفان یونانی دیده نمی‌شود. این تقسیم‌بندی را هوسرل از برنتانو اخذ نموده و برنتانو نیز در پی انتقال دیدگاه‌های فیلسوفان مسلمان به غرب، از ایشان اقتباس نموده است.

۱۰- برای اطلاعات بیشتر در مورد انسان‌گرایی باز وبسته، بنگرید به:

**Rogger. L. Shinn, Man: the New Humanism, Philadelphia, 1968, p.170.**

۱۱- هایدگر با دازاین (موجود انسانی) آغازید. او دقیقاً با دازاین درگیر در جهان **هر روزی و جهان توی دستی (Zuhanden)** شروع می‌کند. دازاین هایدگر، تحلیلی پدیدارشناختی است. هایدگر با چیزی آغاز می‌کند که خود را می‌نماید و نهایتاً به درسهای هستی‌شناختی از آن می‌انجامد. (نگ: تایشمن و وایت، پیشین، صص ۲۰۸-۱۸۶).

۱۲- مک کواری، جان، **فلسفه وجودی**، تهران، هرمس، ۱۳۷۷، صص ۲۱.

۱۳- بل، دیوید، **اندیشه‌های هوسرل**، ترجمه: فریدون فاطمی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۶.

۱۴- هوسرل، ادmond، **ایده پدیدارشناسی**، ترجمه: دکتر عبدالکریم رشیدیان، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۲، صص ۶-۱۱.

۱۵- برای آشنایی بیشتر در مورد مراحل حیات فکری هوسرل بنگرید به: **فصلنامه فلسفه**، شماره ۵ و ۴، بهار و تابستان ۱۳۸۱، ضمیمه مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، صص ۲۱۲-۱۹۷.

۱۶- کولمانس استاد فلسفه و محقق برجسته هنر و مطالعات انسانی دانشگاه ایالتی پنسلوانیا و عضو آکادمی علوم نیویورک، در زمره بهترین شارحان اندیشه هوسرل شناخته می‌شود. او علاوه بر کتاب **پدیدارشناسی ادmond هوسرل**، دو کتاب دیگر درباره هوسرل نگاشته و دو اثر جامع درباره هایدگر و مرلوپوتنی به رشته تحریر درآورده است. کولمانس در این نوشتار با توجه به شرحی که هوسرل در ۶ بند برای دائرةالمعارف بریتانیکا نگاشت، بحث خود را آغاز می‌کند و می‌کوشد همان گام‌های هوسرل را تا رسیدن به پدیدارشناسی استعلایی در تعاقب وی بردارد.

۱۷- هوسرل ابتدا از هایدگر خواست که این مقاله را برای دایرةالمعارف بریتانیکا به رشته تحریر درآورد. هایدگر چنین کرد، اما هوسرل نوشته هایدگر را نپسندید و بسیاری از

است که چیزها پیش از اینکه به عنوان ابژه‌های شناخت علمی و دانش نظری مطرح شوند، خود را نمایان می‌کنند. در برابر «زندگی واقعی» دیلتای، هوسرل، «جهان زندگی» (**Lebenswelt**) را مطرح می‌کند و هایدگر نیز (**Faktizität**) - به برگردان استاد بابک احمدی، «واقع بودگی» و به برگردان مرحوم استاد یحیی مهدوی، «مجموعیت» - را مطرح می‌نماید. این سه تعبیر به سان سه رأس قریب یک مثلث، ضمن تفاوت، یکدیگر را همراهی می‌کنند (شرح **Lebenswelt** هوسرل، خواهد آمد). نگ: احمدی، بابک، **هایدگر و پرسش بنیادین**، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۱، صص ۱۱۵ و ورنوژان وال، **پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن**،

ترجمه: یحیی مهدوی، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۲، صص ۳۹. ۲- از مجموعه درس گفتارها، نوشتارها، سخنرانیها و تأملات هوسرل - موسوم به **هوسرلیانا** - که بالغ به ۴۰ هزار صفحه می‌شود، تاکنون حدود ۳۵ جلد انتشار یافته و تقریباً هر سال یک کتاب از آثار باقیمانده (که در اروپا و آمریکا نگهداری می‌شود)، پس از تدوین و تنظیم، انتشار می‌یابد. آخرین کتابهای انتشار یافته، تحت عنوان: «**درباره تأویل پدیدارشناسانه**» و «**درآمدی بر فلسفه**» در سال ۲۰۰۲ می‌باشد که توسط **سباستین لوفت و برنت لوسنز** ویراستاری گردیده است. این دو کتاب بلافاصله پس از انتشار نایاب گردید. نگ: <http://www.husserl.net>. از ۳۵ اثر انتشار یافته، شماری به زبان فارسی برگردان شده، از جمله‌ی تازه‌ترین آنها، کتاب **تأملات دکارتی** است که توسط آقای عبدالکریم رشیدیان ترجمه و توسط نشر نی، انتشار یافته است.

۳- هوسرل، ادmond، **تأملات دکارتی؛ مقدمه‌ای بر پدیدارشناسی**، برگردان: دکتر عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر نی، ۱۳۸۱، صص ۳۹.

۴- پوانکاره و هایدگر را عقیده آن بود که تنها رشته‌هایی که به نوعی بلوغ رسیده‌اند، قادرند بحران در مبانی داشته باشند (نگ: تایشمن و ویت، **فلسفه اروپایی در عصر نو**، ترجمه: محمدسعید حنایی کاشانی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۹، صص ۱۶۵). ۵- تعلیمات هوسرل در زمینه شهود، متأثر از ارسطو و ریاضیات - به نحوی توأمان - بوده است. البته با توجه به این نکته مهم که دیدگاه هوسرل پارتالیستها خام، نامازگار است، چرا که آنان قائل به این بودند که ما ماهیت امور را از خارج می‌گیریم، حال آنکه هوسرل به این قائل بود که ما ماهیت امور را از آگاهی، اخذ می‌کنیم.

۶- فن، ک. ت. **مفهوم فلسفه نزد ویتگنشتاین**، ترجمه: کامران قره‌گزنی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۱، صص ۶۲-۴۸.

۷- **Bidetic**. این واژه را استاد نقیب زاده «دانش نگرش معنا»

نشان می‌دهد که کاملاً همسو با اندیشه تازه استاد خویش است. هایدگر در اصالت روانشناسی، گرایشی پوزیتیویستی را برجسته می‌دید که شامل نوکانتیها نیز می‌شد؛ چرا که هر دو در نهایت فلسفه را به شناخت‌شناسی تقلیل می‌دادند. برای هایدگر روشن بود که فلسفه با مسائل مربوط به شناخت انسانی هم سروکار می‌یابد، اما این ارتباط باید هستی‌شناسانه باشد و نه شناخت‌شناسانه (نگاه کنید به:

**Heidegger, M., Gesamtausgabe, Vittorio Klosterman, Frankfurt A.M. 1976, vol.1, p.3, p.110**

۲۳- هوسرل، ادموند، تأملات دکارتی، صص ۱۷۸-۱۷۶ و ۱۹۴-۱۸۴ و ۲۰۴-۱۹۹.

۲۴- بردیایف محصول نهایی تفکر عینی گرایانه را چنین انسانی برمی‌شمارد: انطباق با وضع غالب جهان و تاریخ و انطباق با انسان میانمایه و به انسان و آراء او رنگ اجتماعی بخشیدن و نابود کردن شخصیت متمایز فرد. (نگاه کنید به:

**Berdyayev, Nikola, The Beginning & The End, trans. M. French, New York, 1957, p.62).**

۲۵- دارتیک، آندره، **پدیدارشناسی چیست؟**، ترجمه: دکتر محمد نوایی، تهران، سمت، ۱۳۷۶، صص ۵۱ و ۱۰ و ۲۰۲.

۲۶- در عین حال این دیدگاه جدید هوسرل، حکایت از آن دارد که هوسرل در راهیابی به ماهیت مورد نظر خود، با بهره‌گیری از **زیست جهان** و اشتراک بین ال‌ذهانی، به خوبی مدد یافته است. نگ: بابک احمدی، **معمای مدرنیته**، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۷، صص ۲۳۵.

۲۷- سی. جرج. بوئری استاد فلسفه‌های اگزیستانس و پدیدارشناسی است. از او در طول دهه گذشته آثار متعددی در زمینه آثار هوسرل، مرلوپوتی، سارتر و هایدگر و به ویژه در زمینه فنومنولوژی، روانشناسی پدیدارشناختی و فنومنولوژی اگزیستانس انتشار یافته است.

۲۸- با آنکه هوسرل در سنجش اندیشه خود با دکارت بر این نکته تأکید می‌کند که در پراتنز نهادن هستی جهان به هیچ وجه روشک به آن نیست، باید گفت که توجه دکارت به جهان واقع بسی بیش از هوسرل است. زیرا دکارت پس از شکی گذرا، به جهان و واقعیت آن باز می‌گردد و حال آنکه در اندیشه هوسرل جهان واقع - بی آنکه به هستی آن شک شود - همواره در پراتنز می‌ماند: نگ: نقیب‌زاده، دکتر عبدالحسین، **درآمدی به فلسفه**، تهران، طهوری، ۱۳۷۵، صص ۲۳۷.

۲۹- چرا که متعلق اگزیستانسیالیسم، مطالعه در هستی و احالات انسان است.

بخشهای آن را حذف نمود. این نمونه نشان می‌دهد که خوانش هایدگر از فنومنولوژی، متفاوت از دیدگاه هوسرل بوده و زمینه شکاف شاگرد و استاد از قبل وجود داشته است. ۱۸- واژه «ابدا» که کولمانس بر روی آن تکیه دارد، شاید قدری گراف به نظر برسد. درست است که مراد هگل از پدیدارشناسی ذهن، پاسخگویی به این پرسش است که: چرا تاریخ جهان چیزی نیست جز تکامل یا شکوفایی آگاهی از تصور آزادی؛ و چرا آنچه در تاریخ روی می‌دهد، ضرورتاً روی می‌دهد، و بنابراین اساساً مراد هگل، جواب دادن به پرسشی کاملاً متفاوت از پرسش فراروی هوسرل است، معهداً نباید از خاطر ببریم که در راستای پاسخگویی به آن پرسش، هگل روشن می‌سازد که:

اولاً: هدفی که باید در **پدیدارشناسی** پیگیری شود، معرفت راستین (یا به تعبیر او امر مطلق) است؛

ثانیاً: **یگانه ریافت ممکن به شناخت، و ارسی آگاهی از درون است**، یعنی آن گونه که آگاهی به خود نمودار می‌شود، یا به عبارت دیگر: پدیدارشناسی ذهن. آنچه باید آن را مبدأ قرار دهیم، نه شکلهای ظریف و عالمانه، بلکه صورت ساده‌ای از آگاهی است که خود را شناخت حقیقی می‌داند. (سینگر، پیتر، **هگل**، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹، صص ۱۰۵ و ۱۰۴).

با توضیحات فوق روشن می‌شود که نگرش هگل و هوسرل نسبت به پدیدارشناسی، در پاره‌ای نقاط به یکدیگر پهلوی می‌زنند، اگر چه در نهایت هر یک، به راه مستقل خود می‌روند.

۱۹- **Walter Biemel** شارح و ویراستار آثار هوسرل  
**20- Josep. J.Kockelmans EDMUND HUSSERL'S PHENOMENOLOGIE, Pardue university Press, 1966, pp. 1-17.**

۲۱- برای قائلان به اصالت روانشناسی نیز باید طیفی رادر نظر گرفت، لکن مواضع متفاوت روانشناسی گرایان در یک گزاره کانونی، به اشتراک می‌رسد و آن اینکه: منطق و حساب، قابل کاهش به کنشهای روانی و ذهنی هستند و با این کنشها توضیح داده می‌شوند. برای آشنایی بیشتر با مکتب اصالت روانشناسی نگاه کنید به:

**M. Kusch, Psychologism; A Case Study in Sociology of Philosophical Knowledge, London, 1995.**

۲۲- هایدگر، همگام با استاد خود، هوسرل، در این تهاجم مشارکت ورزید. نخستین درسها و نوشته‌های هایدگر علیه اصالت روانشناسی است. پایان نامه دوره نخست تحصیل فلسفه هایدگر در سال ۱۹۱۳ با عنوان: نظریه حکم در روانشناسی باوری،



Heidegger, **Being and Time**, trans. J. Macquarri and E. Robinson, Blackwell, Oxford, 1988, p.50.

۳۵- این پراکنش چنان گسترده بود که امروزه نیز برای فهمیدن پدیدارشناسی، امثال سارتر و مرلوپوتنی بیشتر اولویت دارند تا خود هوسرل!

۳۶- ورنو و وال، **پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن**، ترجمه و برگرفته (یحیی مهدوی، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۲، صص ۵۶-۲۵).

۳۷- ورنو و وال، **پیشین**، صص ۷۱-۶۸.

۳۸- اگرچه هایدگر در این زمینه که چیزی خود را به آگاهی نشان دهد، کاملاً با رأی هوسرل همراه نبود. او چنین استدلال می‌کرد که چیزها خود را فقط به این دلیل بر ما آشکار می‌سازند که ما به گونه‌ای ژرف، تاریخی هستیم و حقیقت همواره همراه ناحقیقت است (احمدی، بابک، **هایدگر و پرسش بنیادین**، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۸، ص ۱۷۴).

۳۹- دیدیم که به نظر هوسرل تمام کنشهای آگاهی ما، رو به سوی چیزی دارند. چیزی که می‌تواند همچون پدیداری مورد پژوهش قرار گیرد. برخی از شهودها، حسی هستند، همچون مزه ترش سیب؛ اما وقتی فکری کنیم: «اینجا یک سیب است»، از چیزی برتر از امر محسوس آگاه می‌شویم؛ اولاً **اینجا** در تقابل با هر جای دیگری مطرح است، ثانیاً، **وحدت** به عنوان «یک» سیب مطرح است، و ثالثاً **هستی** به عنوان لفظ «هست».

اینها مشخصه‌های بنیادین تجربه ما هستند که با حس دانسته نمی‌شوند. (به قول هوسرل، من رنگ را می‌بینم اما رنگی بودن را نمی‌بینم. یعنی ما باید یک **توانایی شهودی خاص** داشته باشیم که رنگی بودن را درک کنیم). توانشی که فراتر از حس می‌رود.

**ساختار بنیادین چیزها**، همان منش مقوله‌ای چیزهاست، که در شهود مقوله‌ای، خود را به ما نمایان می‌سازد (نگ: احمدی، بابک، **پیشین**، صص ۱۷۵ و ۱۷). آقای دکتر بیژن عبدالکریمی که «شهود مطلق» را معادل مناسب تری برای **intuition**

**Categorial** می‌داند تا «شهود مقوله» در تفاوت دو نوع شهود می‌نویسد: تفکیک و تمایز میان **شهود حسی و شهود مطلق** هایدگر را در درک واضح‌تر تمایز میان **وجود و موجود**

یاری می‌دهد. چراکه موجود متعلق شهودحسی است، درحالی که وجود متعلق شهود مطلق است. براساس اصطلاحات هوسرل باید گفته شود که هرگونه شهود حسی مبتنی بر شهود مطلق است و براساس اصطلاحات هایدگر باید گفت که هرگونه ادراکی از موجود مبتنی بر دریافت پیشین وجود است. (بنگرید به: بیمل، والتر، **اندیشه‌های مارتین هایدگر**، ترجمه: بیژن عبدالکریمی، تهران، سروش، ۱۳۸۱، ص ۳۷)

۳۰- اشاره به نوعی بیماری روانی است که بیمار، دیگران را دشمن می‌پندارد.

این تعبیر را هوسرل پس از سالهای ۱۹۳۰ به کار می‌برد.

32- C. George. Boeree, Shipensburg University, 2002. <<http://www.ship.edu/cgboeree/phenomenology.html>>

۳۳- نقیب زاده، دکتر میر عبدالحسین، **درآمدی به فلسفه**، تهران، طهوری، ۱۳۷۵، ص ۲۳۶.

۳۴- البته هایدگر در نقادی پدیدارشناسی هوسرل، این روش را به خاطر افتادن در تله شکاف «**عین - ذهن**» مورد ایراد قرار می‌دهد. مشخص است که چرامیزیاک و سکستون (و همان گونه

که دیدیم، جرج بوئری و دیگران)، چنین تفسیری را از پدیدارشناسی هوسرل به دست داده‌اند. هوسرل، شناخت هستی را از ثابت ماندن و زندانی شدن در حکمهای منطقی و نظریه‌های فلسفی و علمی مسلط، نجات بخشید و اگرچه به ادعای هایدگر، او نتوانست هدایت گر فاعل شنایی به سمت و سوی حقیقت هستی - که پرسش اصلی هایدگر بوده است -

باشد، مع الوصف با گزینش مفهوم «**حیث التفاتی**» و محتوای التفاتی بر تانوی، از آغاز، شکاف او بژه - سوژه را به کناری نهاد و اساساً به منازعات آنها کاری نداشت. اگر بخواهیم هم‌دلانه با هایدگر به مسئله نگاه کنیم، هوسرل در آغاز، (و شاید در میانه راه نیز)، از این شکاف پرهیز نمود، اما در پایان، گرفتار آن گردید. برای هایدگر وجود شکاف میان او بژه - سوژه، مخصوصاً آنجا که سوژه، خود انسان است، اصلاً بر تائیدنی نیست. شاید اوج این ضرورت در دیدگاه او را در این سخن

دریابیم: وجود تا آن اندازه اصیل است که موجود، خودش را تصاحب کرده و خودش را در تصویری که از خودش دارد، ریخته است. (به رغم انتقادهای هایدگر از هوسرل، باید

خاطر نشان ساخت که هایدگر، گامهای نخستین هستی‌شناسی بنیادین خود را با پدیدارشناسی هوسرل آغازیده بود. او در ابتدای کار، پیوند وثیقی میان پدیدارشناسی هوسرل و هستی‌شناسی بنیادین خود یافته بود. او می‌گوید: به خاطر

روشنگریهای ناشی از رویکرد پدیدارشناسانه بود که من توانستم مسیر مسئله هستی را بیابیم.

(Heidegger, Martin, **On Time and Being**, trans. J. Stambaugh, Harper & Row, New York, 1972, p.80)

او در پاسخ به پرسشی مبنی بر اینکه ابزار لازم برای فهم معنای هستی چیست، پاسخ داده بود: پدیدارشناسی! نگ: میزیاک و سکستون، مکاتب روانشناسی، ترجمه: احمد رضوانی، تهران، نشر آستان قدس، ۱۳۷۶، ص ۶۱۴ و همچنین:

هم فقط چون موضوع دانستگی و نمود. در حالی که نگاه افلاطون همواره به سوی بودن و فلسفه او همانا سیر به سوی بودن است، هوسرل به هیچ رو بر آن نیست تا از دانستگی و موضوع بی واسطه آن فراتر رود و در فراسوی دانستگی به بودن و واقعیت دست یابد. نگ: نقیب زاده، دکتر میرعبدالحسین، پیشین، ص ۲۳۴.

۴۵- هایدگر در اینجا انتقاد ظریفی را متوجه هوسرل می‌کند و می‌گفت: این نگرش هوسرل سبب می‌شود که **اوپزه‌های آگاهی** به **اوپزه‌هایی در آگاهی** تبدیل شود و جهان راستین را که از وجود انسان جدا نیست، در پراتز قرار دهد. فرض ایده نالیسم در وجود ذهنی استعلایی (خودآگاهی یا خویششن در برون از جهان)، نادرست است. خود پدیدارشناسی نشان می‌دهد که الگوی سوژه - اوپزه در مبنای دکارتی تا چه حد نادرست است، با این حال هوسرل که خود اصل حرکت به سوی خود چیزها را پیش کشیده بود، به آن الگوی دکارتی، وفادار مانده بود!

درباره اختلاف دیدگاه هایدگر و هوسرل در زمینه پدیدارشناسی می‌توانیم انتقادات زیر را از دیدگاه هایدگر اضافه کنیم:

۱- هوسرل بسیاری از سنتهای دکارتی را بدون انتقاد پذیرفت، از آگاهی، ایقان و آرمان «علم دقیق» یاد کرد و «علوم غیردقیق» همچون تاریخ را کنار گذاشت.

۲- هوسرل حیث‌التفاتی را بر جسته کرد. برای هوسرل، نخست آگاهی مطرح بود. پدیدارشناسی هوسرل، پژوهش **کنش آگاهی استعلایی** است. در حالی که هایدگر معتقد بود:

الف- حیث‌التفاتی هوسرل، به پیش زمینه‌ای که در آن انسان از چیزها باخبر می‌شود، اعتنایی ندارد. او به هستن هستندن‌ها و وجود، کاری ندارد. او با هستی آن هستندن‌ها ای که نیت ما به سوی اوست، کاری ندارد (و به همین دلیل به ذات چیزها هم دست نیافت).

ب- هوسرل چون هستی هستندن‌ها یا وجود موجود را فراموش کرد، بنابراین از سوژه همیشه آگاه و دانا یاد کرد، در حالی که دازاین اساساً به ندرت از خودش بیرون می‌آید و از خودش به عنوان خویششن باخبر است. ماهیچه از خودمان و موقعیتمان آگاه نیستیم و اکثراً تأویلهایی نادرست از خود و موقعیتمان سر داریم. بنابراین هیچکدام از ما، آن سوژه همواره با خبر و آگاه هوسرل، نیستیم!

ج- پدیدارشناسی، تنها زمانی به کار می‌آید که امکان آن را فراهم سازد که ما وجود را پیش بکشیم و نه ذات و ماهیات موجودات را.

۴۶- برای آشنایی بیشتر درباره اختلاف دیدگاه‌های دو فیلسوف، بنگرید به: احمدی، بابک، پیشین، صص ۱۸۷-۱۵۷.

40- C. George. Boeree, Shipensburg University, 2002, <<http://www.Ship.edu/cgboeree/Personalpsychology.html>>

۴۱- هایدگر عمیقاً اعتقاد داشت که هوسرل با تأکید بر شهود، هستی را از ثابت ماندن و زندانی شدن در حکمهای منطقی، نجات داد. پدیدارشناسی توانایی فهم زندگی اصیل را دارد، در حالی که فلسفه در دام شناخت‌شناسی گرفتار آمده. (بی تردید هایدگر بدون راهی که هوسرل گشود، نمی‌توانست به هستی و زمان برسد، با این حال او معتقد بود که درست است پدیدارشناسی از اینجا می‌آید که امور بسیاری (همچون خود هستی) پنهان اند، اما هکذا نکته‌های فراوانی هم وجود دارند که ما خیلی ساده آنها را فراموش کرده‌ایم. هایدگر می‌گوید: «چگونه پدیدارشناسی امکان می‌دهد که ما موضوعی را مشاهده کنیم؟ چیست که باید به راهی متفاوت، پدیدار خوانده شود؟ هرگاه پدیدارشناسی این امکان را فراهم آورد که چیزی، خود را نشان بدهد، می‌توان گفت که آن چیز پیش‌تر به وضوح و روشنی دیده نشده بود. پدیدارشناسی باید امری را که پیش‌تر به روشنی شناخته نشده و پنهان بوده، آشکار کند؛ **مهم‌ترین امر شناختنی، هستی است**». و بدین سان راه هوسرل - که در جستجوی ذات چیزها بود - و هایدگر - که در جستجوی مسئله حقیقت هستی و معنای هستی است - جدا می‌گردد.

۴۲- به رغم تأکید هوسرل بر قصدیت و حیث‌التفاتی، و اینکه آگاهی همواره به موضوعی در ورای خودش توجه دارد، با این حال چنین به نظر می‌رسد که او به **جذب همه چیز در آگاهی**، تمایل پیدا کرد و به گونه‌ای ایدئالیسم معرفتی فروغلطید. همین امر، همان‌طور که شاهد بودیم یکی از جنبه‌های مرزبندی وجودگرایان با فنومنولوژی هوسرل محسوب می‌گردد.

۴۳- البته هوسرل، این نظر دکارت را که بنیاد دانستگی، همانا جوهر اندیشنده است یا روان است ناروا می‌داند، یعنی همان‌طور که در بررسی دانستگی، هستی آن را کنار می‌گذارد، این کار را در مورد خود دانستگی هم انجام می‌دهد و از آنجا به **دانستگی ناب یا من فرارونده** می‌رسد. بدین سان، سرانجام نسبتی می‌ماند میان دو قطب: دانستگی ناب و موضوع بی واسطه آن. (اما همین تأکید، نهایتاً او را به قسمی ایده‌آلیسم می‌کشاند و وجودگرایان را به مرزبندی با او وادار می‌سازد). نگ: نقیب زاده، دکتر میرعبدالحسین، پیشین، ص ۲۳۷.

۴۴- Eidos مورد نظر هوسرل با ایده مورد نظر افلاطون تفاوت دارد. ایده افلاطونی دربرگیرنده مفهومی گوناگون است که مفهوم ذات تنها یکی از آنهاست، حال آنکه آیدس و ذات برای هوسرل، تنها به معنای چیستی و مفهوم کلی است و آن