

ضرورت طرح زیست-جهان در پدیدارشناسی هوسرل^۱

علی قربانی سینی^۲

دانش‌آموخته دکتری رشته فلسفه، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

ابراهیم رضایی

استادیار گروه معارف قرآن و اهل بیت، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

چکیده

ادموند هوسرل را پدر پدیدارشناسی نامیده‌اند. پدیدارشناسی روشی است که به جای پیش‌بینی و اندازه‌گیری مرسوم در علوم بر کشف، توصیف و معنی تأکید می‌کند. هوسرل ابتدا موضوع اصلی پدیدارشناسی خود را آگاهی قرار می‌دهد، لذا بسیاری پدیدارشناسی وی را نوعی شناخت‌شناسی دانسته‌اند. این پژوهش به این مسأله می‌پردازد که هر چند هوسرل در برخی از آثارش متوجه آگاهی است اما در آثار متأخرش از آگاهی‌شناسی یا اگولوژی فراتر رفته و موضوع جهان-زندگی یا زیست-جهان را، یعنی جهان آن‌چنان که توسط یک فرد زیسته می‌شود و نه این‌که مجزای از انسان وجود دارد، موضوع پدیدارشناسی دانسته است. برای این منظور ابتدا مختصری در باب پدیدارشناسی توضیح خواهیم داد و سپس با توجه به دو اثر متأخر هوسرل یعنی تأملات دکارتی و بحران در فلسفه اروپایی و پدیدارشناسی استعلایی ضرورت طرح زیست-جهان را به عنوان موضوع اصلی در پدیدارشناسی وی روشن خواهیم ساخت.

واژگان کلیدی: پدیدارشناسی، زیست-جهان، آگوی استعلایی، حیث التفاتی، اپوخه.

۱. تاریخ وصول: ۱۳۹۵/۲/۲۱ تاریخ تصویب: ۱۳۹۵/۶/۲۶

۲. پست الکترونیک (مسئول مکاتبات): alighorbani13@yahoo.com

مقدمه

امروزه یکی از اصطلاحات پرکاربرد واژه پدیدارشناسی^۱ است. کلمه فنومن^۲ برگرفته از واژه یونانی فاینامنون^۳ است که از فعل فاینستای به معنی «آشکار یا ظاهر شدن» گرفته شده. این واژه را ابتدا شیستوف فردریش اوتینگر در ۱۷۳۶ در مورد مفاهیم دینی به کار برد و فنومنولوژی را مطالعه نظام حکمت الهی حاکم بر روابط اشیاء محسوس دانست.^۴ اما برخی معتقدند که ابتدا یوهان فردریش لامبرت (۱۷۲۸-۱۷۷۷) فیلسوف سوئیسی-آلمانی در کتاب خود ارغنون جدید، برای نخستین بار از رشته‌ای به نام پدیدارشناسی نام برد و پدیدار را به معنای ویژگی‌های موهوم تجربه انسانی قلمداد کرد و پدیدارشناسی را «نظریه توهم» نامید.^۵ کانت و هگل نیز از جمله متفکرانی بودند که در تبیین نظام فکری خود از این واژه بهره بردند. در اواسط قرن نوزدهم این واژه بسیار متحول شد تا آنجا که با واقعیت مترادف گردید و در اوایل دهه ۱۹۰۰ ادموند هوسرل (۱۸۵۹-۱۹۳۸) این واژه را به عنوان شیوه فلسفه‌ورزی مطرح ساخت و در تاملات دکارتی بیان داشت که هدف او از پدیدارشناسی یافتن بنیانی برای مطلق شناخت، که بتواند الگوی ما از علمی با بنیان مطلق باشد است.^۶ هوسرل کتاب فلسفه حساب را با دیدگاهی اصالت روان‌شناسانه نگاشته بود، اما نقدهای گوتلوب فرگه (۱۸۴۸-۱۹۲۵) به وی نشان داد که چون روان‌شناسی به شیوه علوم تجربی به بررسی انسان می‌پردازد بسیاری از خصیصه‌های انسانی از جمله زنده بودن و چگونگی پاسخ او به محرک‌های بیرونی را نادیده می‌گیرد، و لذا منجر به نسبی‌گرایی خواهد شد.

1. phenomenology
2. phenomén
3. phainomenon

۴. جمادی، سیاوش، زمینه و زمانه پدیدارشناسی، نشر ققنوس، تهران، ۱۳۸۵ ش، ص ۸۴.

۵. دارتیگ، آندره، پدیدارشناسی چیست؟، ترجمه محمود نوالی، نشر سمت، تهران، ۱۳۸۷ ش، ص ۴.

۶. هوسرل، ادموند، تاملات دکارتی، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، نشر نی، تهران، ۱۳۸۴ ش، ص ۳۹.

او در کتاب پژوهش‌های منطقی نیز بر آن شد که منطق را نمی‌توان از روان‌شناسی بدست آورد زیرا روان‌شناسی نمی‌تواند توضیحی درباره اعتبار پیشین قوانین منطقی ارائه کند و آن را نیز محکوم به نسبت‌گرایی و شکاکیت دانست^۱ و منطق را، علم شرایط امکان ایده‌آل علم به طور کلی دانست که در آن به پرسش از معنا و ابژه شناخت، پرداخته می‌شود.^۲

زین پس هوسرل درصدد است شناخت‌شناسی را از جایی شروع کند که در آن یک چیز به نحو شهودی داده شود تا بتواند دفاعی واقع‌گرایانه از هستی فی نفسه ایده‌آل‌های منطقی نماید. با این نگاه او منطق را قلمرو ذوات و معانی و ابژکتیویته‌های ایده‌آل تلقی کرد.^۳ از نظر او هر علمی برای آن‌که بتواند ادعای علم بودن نماید باید صورت منطقی به خود بگیرد زیرا منطق صرفاً شرط‌های لازم اندیشه بخردانه را تأمین می‌کند. پس فلسفه آن‌گاه می‌تواند ادعای علمی بودن داشته باشد که به چنین دیدگاهی دست یافته باشد. او راه رسیدن به چنین دیدگاهی را در دستیابی به ایده‌ها یا ذوات مطلق اشیاء و نحوه تقویم آنها در آگاهی، که تنها از طریق تحلیل و توصیف پدیدارشناسانه آگاهی، که تمام اشیاء در آن قوام می‌گیرند، ممکن می‌شود، دانست.^۴ به این ترتیب زمانی برای علم متقن زمینه‌ای فراهم می‌شود که متفکر بتواند در تفکر خود با خود اشیاء ملاقات نماید. هرچند هوسرل تعریف دقیقی از پدیدار آرایه نمی‌کند اما می‌توان با مراجعه به آثار هوسرل پدیدار را عبارت از چیزی دانست که نزد آگاهی به طور بی واسطه ظهور پیدا می‌کند و آشکار

1. Smith, B. & David Woodruff Smith, *Cambridge Companion to Husserl*, Cambridge University Press, 1995, p.243.

۲. هوسرل، ادموند، درآمدی بر پژوهش‌های منطقی، ترجمه محمد رضا قربانی، نشر فرهنگ صبا، تهران،

۱۳۸۷ش، ص ۷۶.

۳. همان، ص ۸۲.

۴. همان، ص ۲۱.

است.^۱ اما برای این که بگذاریم پدیدارها خود را آن چنان که هستند بر ما آشکار نمایند نیازمند اعمالی دشوار هستیم. شیوه پدیدارشناسی هوسرل، طریقی برای رسیدن به این پدیدارها و ذوات مطلق بدست می دهد تا امکان نهایی برای اتقان فلسفی پدید آید.

اما هوسرل در اواخر کار خویش درمی یابد که مسائل فرهنگی، تاریخی و قومی در نسبت با آگاهی شاید الگوهای مناسب تری برای درک مسائل در پدیدارشناسی مهیا کنند. تاریخ را که در اپوخه نهاده بود در مرکز تأمل پدیدارشناسی قرار داد و انسان را ماهیتاً تاریخی دانست و این وظیفه را برعهده می گیرد که فیلسوف باید معنای تاریخی پنهان در نظام مفهومی رسوب کرده را، که به عنوان امری مسلم و داده شده مبنای کار خصوصی و غیر تاریخی او قرار می گیرد، زنده کند.^۲ این موضوع که در آخرین اثر هوسرل عنوان می شود بنا بر گفته مرلوپوتنی شالوده قبلی اندیشه هوسرل را ویران می کند^۳ زیرا او دیگر خواستار شناسایی زیست-جهان است نه کشف آگاهی و خود چیزها و ذوات لایزال آنها. در این مرحله گویی رؤیای او برای فلسفه هم چون علم متقن به پایان رسیده است.^۴

در ذیل به بررسی نظر هوسرل درباره‌ی اصول روش پدیدارشناسی خواهیم پرداخت و سپس ضرورت و چرایی طرح مفهوم زیست-جهان را در پدیدارشناسی وی بیان خواهیم کرد.

۱. روش پدیدارشناسی

برای نیل به معنای پدیدارشناسی هوسرل لازم است مهم ترین مفاهیم و اصول بکار رفته در این روش را روشن نماییم:

۱. هوسرل، در آمدی بر پژوهشهای منطقی، ترجمه محمد رضا قربانی، ص ۸۸.
۲. همو، بحران علوم اروپایی و پدیدارشناسی استعلایی، ترجمه غلامعباس جمالی، نشر گام نو، ۱۳۸۸ش، تهران، ص ۷۱.
۳. رشیدیان، عبدالکریم، هوسرل در متن آثارش، نشر نی، تهران، ۱۳۸۴ش، ص ۵۳۴.
۴. هوسرل، بحران علوم اروپایی و پدیدارشناسی استعلایی، ترجمه غلامعباس جمالی، ص ۴۱.

حیث التفاتی^۱

این اصطلاح نزدیک‌ترین پیوند را با پدیدارشناسی دارد. برای برداشت صحیح از حیث التفاتی در فلسفه هوسرل باید به تأثیر برنتانو^۲ (۱۸۳۸-۱۹۱۷) در فلسفه وی توجه کرد که به روان‌شناسی توصیفی^۳ قائل بود. روان‌شناسی توصیفی به بررسی کارکردهای نفسانی در رابطه با اشیاء و ابژه‌ها آن‌گونه که در خود کردارهای نفسانی جای دارند، می‌پردازد. در این نوع روان‌شناسی هر کردار نفسانی به چیزی روی می‌آورد. برنتانو کتاب روان‌شناسی از دیدگاه تجربی را در سال ۱۸۷۴ منتشر نمود و در آن وجه مشخص همه کنش‌های روانی را جهت یافتگی یا دربارگی دانست؛ یعنی ارجاع به محتوایی یا جهت‌گیری به سوی ابژه‌ای. باز خوانی هوسرل از این عبارات چنین است: در ادراک چیزی ادراک می‌شود و در تخیل چیزی تخیل می‌شود، در بیان چیزی بیان می‌شود و در عشق چیزی دوست داشته می‌شود^۴ یعنی در پدیدارشناسی هوسرل حیث التفاتی را باید اساساً به معنای معرفت‌شناختی دانست و نه در معنای نظریه کنش انسانی.^۵ بنابراین حیث التفاتی را می‌توان به این معنی دانست که آگاهی همواره آگاهی از چیزی است، آگاهی فقط وقتی آگاهی است که متوجه چیزی باشد. معلوم یا متعلق آگاهی نیز جز در ارتباط با آگاهی قابل تعریف نیست، معلوم همواره معلوم برای مدرکی است.^۶ پس در این صورت هیچ یک از اعمال آگاهی ما از متعلق خود جدا نیست و این متعلق هم، چیزی به غیر از خود این اعمال نیست. با این بیان هر آگاهی یا اندیشه‌ای ذاتاً درباره چیزی یا از چیزی است که با آن آگاهی پیوسته است. آگاهی ساختار دو سویه (نوماتیک و نوئتیک) یا

1. Intentionality

2. Franz Brentano

3. Descriptive Psychology

۴. جمادی، زمینه و زمانه پدیدارشناسی، صص ۱۲۹-۱۳۰.

۵. ساکالوفسکی، رابرت، «حیث التفاتی چیست؟ و چرا مهم است»، ترجمه احمد امامی، مجله ذهن،

۱۳۸۷ش، شماره ۳۴-۳۵، ص ۷۱.

۶. دارتینگ، پدیدارشناسی چیست؟، ترجمه محمود نوالی، ص ۲۱.

حیث‌التفاتی دارد که در اولی نوئما یا معنای شکل گرفته تحلیل می‌شود و در دومی اعمالی از آگاهی که این معانی در آن تقویم می‌یابند.^۱ بر این اساس دوگانگی بین سوژه و ابژه برای هوسرل از میان می‌رود و آن‌چه که هست سوژه است و التفات‌های آن به پدیدارها. فایده این حیث‌التفاتی برای فلسفه این است که طرح آن به ما کمک می‌کند تا معنای عمومی تفکر، تعقل و تصور را باز یابیم و ما را قادر می‌سازد تا جایگاه انسانی خود را به عنوان مباشر حقیقت بازشناسیم.^۲

شهود ایده تیک یا شهود ذوات^۳

هوسرل به دنبال راهی است که ما را به خود اشیاء برساند. لذا اگر قرار نیست مباحث فلسفی و نظری توخالی باشد باید همواره با شهود همراه باشد. از نظر وی ما از راه حواس به پدیدارها نائل می‌شویم، پس آنها همیشه همراه معنی یا ماهیت و ذات برای ما معلوم می‌شوند، لذا ورای داده‌های حواس نوعی شهود یا شهود ماهیت وجود خواهد داشت. اما شهود ماهیت به این معنی نیست که تأملی عرفانی وجود داشته باشد که به افراد خاصی امکان دهد چیزی را ببینند که دیگران نمی‌بینند، بلکه بر عکس روشن می‌کند که معنای پدیدار، ذاتی پدیدار است و می‌توان به وضوح آن را ادراک کرد.^۴ برای هوسرل شهود، کنش یا حالتی از آگاهی است که دارای محتوایی درونباشنده است. وجه تمایز شهود که آن را از دیگر اشکال بازنمایی از قبیل تصورات جدا می‌سازد این است که محتوی یا عین آنها بی واسطه نزد آگاهی حاضر است که هوسرل مایل است بگوید آنها «بشخصه» نزد آگاهی حاضر هستند، زیرا آنها هم فی‌نفسه وجود دارند و هم لخت

۱. هوسرل، تأملات دکارتی، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، ص ۱۹.

۲. ساکالوفسکی، «حیث‌التفاتی چیست؟ و چرا مهم است»، ترجمه احمد امامی، مجله ذهن، ص ۷۵.

3. Idetic intuition

۴. دارتینگ، پدیدار شناسی چیست؟، ترجمه محمود نوالی، ص ۱۷.

هستند؛ یعنی صرفاً از حیث خودشان و نه کارویژه‌شان در آگاهی حضور دارند.^۱ در این شهود ما می‌کوشیم تا به جنبه‌ای دست یابیم که بدون آن شیء نمی‌تواند باشد. این کار با تغییر خیالی داده‌های اولیه آگاهی برای دستیابی به ساختاری که شیء هستی خود را از طریق آن به دست می‌آورد، انجام می‌دهیم. با این شهود به آیدوس یا مثال شیء دست یافته‌ایم که متعلق بی‌واسطه ادراک ماست.^۲ بنابراین شهود ماهیت عبارت است از مشاهده معنی و ایده‌آلی که به امر واقع، که به صورت مادی ادراک شده، اطلاق می‌کنیم... که هرچند از تجربه به دست آمده‌اند اما قوانین و ساختار خاص خود را دارند.^۳ او در این حالت ما را قادر به تجربه یک موجود و نحوه وجود آن می‌داند که روح خود شیء را به دست می‌دهد.^۴

اپوخه^۵

هوسرل ادراک عمومی افراد را وضع طبیعی می‌نامد. وضع طبیعی عبارت از اعتقاد بر این امر است که ذهن در جهان، مثل چیزی در یک ظرف است، یا مثل چیزی در میان چیزهای دیگر... بدون اینکه نقشی داشته باشد.^۶ اما حیث التفاتی، چنان که دیدیم، در پی این است که این فاصله بین مدرک و مدرک را به همبستگی‌ای اصیل مبدل سازد. این امر میسر نیست مگر این که ذهن زیرورو گردد که تنها در صورتی امکان‌پذیر است که ذهن اعتقاد خود را در مورد واقعیت و وجود خارجی داشتن جهان بیرونی نادیده انگارد و به حالت تعلیق درآورد. یعنی از نظر هوسرل، فیلسوف بایستی این رویکرد را رها کند و به

۱. بل، اندیشه‌های هوسرل، ترجمه فریدون فاطمی، ص ۶۹.

۲. رشیدیان، هوسرل در متن آثارش، صص ۱۸۹-۱۹۰.

۳. دارتیگ، پدیدارشناسی چیست؟، ترجمه محمود نوالی، ص ۱۸.

۴. هوسرل، تأملات دکارتی، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، ص ۴۵.

5. Epoche

۶. دارتیگ، پدیدارشناسی چیست؟، ترجمه محمود نوالی، ص ۲۴.

رویکرد فلسفی وارد شود. در این رویکرد، از هر گونه حکمی راجع به جهان طبیعی خودداری می‌شود و جهان طبیعی به حال تعلیق در آورده می‌شود. البته نباید این مسأله را به صورت شکاکانه تلقی کرد یا این‌که گمان نمود هوسرل در پی نفی عالم می‌باشد، هوسرل می‌گوید: «من این جهان را هم‌چون یک سوفیست، نفی نمی‌کنم، در وجود واقعی‌اش هم‌چون یک شکاک، تردید نمی‌کنم، بلکه اپوخه‌ی پدیدارشناسی را اعمال می‌کنم، که مرا مطلقاً از هر گونه حکمی راجع به وجود واقعی مکانی زمانی، باز می‌دارد».^۱ با انجام اپوخه، اعیان خارجی کنار نهاده می‌شوند و آن‌چه به بدهت می‌ماند نمود آن، پدیدار آن، یا به بیانی دیگر، مثلاً درخت ادراک شده توسط من است. درختی که در ذهن من است همان صفات و ویژگی‌های درخت بیرونی را دارد، ما فقط از حکم به وجود خارجی آن که در معرض کون و فساد و تغییر و سوختن و غیره است، پرهیز کرده‌ایم تا به ماهیت آن نزدیک شویم و از آنجا درخت را ادراک کنیم. برای چنین مقصودی اصلاً با درخت یا هر چیز دیگری به این اعتبار که جدا از توجه و آگاهی ما، مثلاً در باغ قرار دارد، سروکار نداریم.^۲ پس برای دست یابی به ذوات باید بتوان اصلی‌ترین پیش‌فرض‌ها را در «هالین» قرار داد یا به «تعلیق» در آورد. از نظر او وظیفه فلسفه حقیقی چیزی جز رهایی از هرگونه پیش‌داوری ممکن برای نیل به علمی حقیقتاً خودمختار نیست؛^۳ او اصلی‌ترین پیش‌فرض را تعهد «بود شناختی» ما؛ یعنی حکم به وجود جهانی خارج از ما می‌داند.^۴ پس حکم به وجود داشتن جهان را باید به تعلیق درآوریم با انجام چنین اپوخه ایست که هوسرل مدعی است ما وارد سپهری نوعاً جدید از

1. Husserl, E., *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*, First Book, F. Kersten(tran.), Netherlands, Martinus Nijhoff Publishers, 1983, p.61.

۲. جمادی، زمینه و زمانه پدیدارشناسی، صص ۱۰۶-۱۰۷.

۳. هوسرل، تأملات دکارتی، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، ص ۳۶.

۴. بل، اندیشه‌های هوسرل، ترجمه فریدون فاطمی، ص ۱۲۷.

وجود تحت عنوان «تجربه استعلایی» می‌شویم. «قلمرو آگاهی استعلایی به بیانی قلمرو وجود مطلق است ... که بنیاد همه قلمروهای دیگر وجود در آن است».^۱

تعلیق ایده نیک^۲

اپوخه برای رسیدن به مقصد نهایی، یعنی رسیدن به متعلقات آگاهی محض، هم‌چنان باید انجام پذیرد و هوسرل آن را «تعلیق پدیدارشناختی - استعلایی» می‌نامد.^۳ اگر اپوخه در گام نخست جهان طبیعی را به یک باره معلق می‌گرداند، اما تعلیق را باید طریقی تدریجی و گام به گام دانست. با اپوخه هر باوری درباره جهان طبیعی را که علوم طبیعی بررسی می‌کند به حالت تعلیق در می‌آوریم. فعلیت و تاریخ اشیاء به کناری می‌روند و به آنها فقط به مثابه آیدوس یا ماهیات می‌نگریم.^۴ در واقع با تعلیق، التفاتی را که به عین محسوس معطوف است ترک می‌نمایم تا به ابژه مثالی بیانیشم، این اندیشه من بعد می‌تواند یک شهود باشد زیرا ابژه مثالی به‌شخصه به ما داده شده است. دیوید بل این تعلیق را «جایگزینی معانی انتزاعی با عین‌های ارجاعی می‌داند»^۵ پس با تعلیق به عناصر تغییرناپذیر دست می‌یابیم و این عناصر غیر قابل تغییر، ماهیت شیء را تشکیل می‌دهند. حال اگر قرار باشد روش پدیدارشناسی تا نهایی‌ترین صورت آن دنبال شود این کلیت‌های محض هنوز محض به معنای پدیدارشناسانه آن نیستند. زیرا آنها از واقعیت جهانی بریده ولی هنوز به یک امر تجربی، یعنی فاعل خود وابسته‌اند و این آخرین گامی است که هوسرل در این تعلیق برمی‌دارد. لذا «اگو نیز باید جهان واقعی را ترک گوید و به یک آگوی محض بدل شود، یعنی باید همه‌ی آنچه را که موضوع علوم انسانی است به‌ویژه

۱. بل، اندیشه‌های هوسرل، ترجمه فریدون فاطمی، ص ۲۹۵.

2. Idetic Epoche

۳. هوسرل، تأملات دکارتی، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، ص ۶۴.

۴. رشیدیان، هوسرل در متن آثارش، ص ۱۸۲.

۵. بل، اندیشه‌های هوسرل، ترجمه فریدون فاطمی، ص ۳۲۸.

آنچه از قبیل باشندگان آگاه، ذهن‌ها رویدادهای ذهنی و... که به روان‌شناسی تعلق دارند به تعلیق در آورم^۱. برای هوسرل نه تنها اندیشه متوجه به سوی جهان طبیعی دیگر مجاز نیست، بلکه اندیشه خودی هم که بخشی از جهان باشد باید در هلالین قرار گیرد^۲. پس این گام از تعلیق، آگو را مبدل به یک آگوی محض می‌سازد که دیگر متعلق به جهان نیست. لذا تعلیق پدیدارشناختی سر آن دارد که خود را بشکافد و خود پدیدارشناختی را هم‌چون ناظر بی طرف بر بالای خود ساده اندیش مستقر سازد^۳. در نتیجه این اپوخه روشی است «که بوسیله آن من خودم را به مثابه من محض، همراه با حیات آگاهی متعلق به خودم، حیاتی که در آن به وسیله آن، جهان عینی تماماً برای من وجود دارد، درک می‌کنم و... جهان همه معنای عام و خاصش را و همه اعتبار وجودیش را منحصرأ از چنین وجدانیاتی کسب می‌کند»^۴.

به عنوان نتیجه این مراحل پدیدارشناسی هوسرل می‌توان گفت حال شعار پدیدارشناسی یعنی «به سوی خود اشیاء»، با این شیوه حاصل شده است و خود اشیاء در آگاهی من محض، خود را ظاهر می‌سازند. در این مرحله دیگر سروکار من با ذوات مطلق و ماهیات و ایدوس‌ها است. گویی خود اشیاء در اینجا حضور دارند، ماهیاتی از هر لحاظ خالص و آشکار که با بدهتی یقینی خود را بر آگاهی من ظاهر می‌سازند، آگاهی‌ای که با تعلیق ایدتیک دیگر خود را نیز به عنوان بخشی از جهان تلقی نمی‌کند. هوسرل این آگوی استعلایی را «ضرورتاً یگانه موضوع» پدیدارشناسی می‌داند^۵. با این وصف به نظر می‌رسد چون در پدیدارشناسی، آگاهی در آگاهی و در کل فعالیت علمی اش هرگز از خود خارج نمی‌شود و مسائل خود را نیز، به تقویم عینیت‌های آگاهی

۱. هوسرل، تأملات دکارتی، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، ص ۱۹۲.

۲. بل، اندیشه‌های هوسرل، ترجمه فریدون فاطمی، ص ۲۹۶.

۳. همان.

۴. هوسرل، تأملات دکارتی، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، ص ۵۷.

۵. همان، ص ۶۹.

تقلیل می‌دهد به نظریه‌ای معرفت‌شناسانه تبدیل می‌شود و استعلایی بودن آن نیز «امکان اصولی شناخت» را در بر می‌گیرد. روشن است که تا اینجا فلسفه هوسرل با سیر در درون آگاهی فردی بدون تن، منتهی به نوعی «ایده‌الیسم خود تنها‌نگار استعلایی»^۱ می‌شود.^۲ یعنی چهارچوب کلی تفکر هوسرل که ذهن را مقوم و بنیان‌گذار جهان طبیعی می‌داند نوعی نظریه‌ی شناخت و «ایده‌الیسم استعلایی» است. و چون هر آن‌چه را که موجود و معتبر می‌داند وابسته به آگاهی درونی است و اعیان را فقط به عنوان اعیانی که توسط آگاهی واقعی یا ممکن در افق حیث التفاتی مقوم می‌شوند و وجود دارند^۳ لحاظ می‌کند، و در تعیین شرایط پیشینی امکان علم متقن، یعنی شرایطی که این امکان به آن بستگی دارد هیچ ارجاعی به وجود مستقل یک جهان خارج از ذهن نمی‌کند، و بر این باور است که در سوژه استعلایی «مطلق است که همه چیزهای فراسویی (فراسوی ذهن و آگاهی) و لذا کل جهان فیزیکی و روان‌شناختی تقویم می‌گردد»،^۴ فلسفه او جز صورتی از «خود تنها باورانگاره یا سولیپسیسم» نیست.^۵

این پدیدارشناسی خود تنها باورانگاره از چند حیث دارای اشکالاتی است، اول این‌که چون با داده‌های آگاهی سروکار دارد، بدن و نقش آن در سرشت انسانی یا تجربه انسانی و ویژگی‌های ذهن او چندان اهمیتی ندارد.^۶ پس در نظر وی هر ابژه و هر شکل از تعالی، معنایی وجودی است که در آگو مقوم می‌شود و سوژه استعلایی مقوم هر معنا و هر وجود است، و هر آن‌چه در این آگاهی مشخص شود نحوه قوام خاص خود را دارد پس تا این مرحله، شناخت عالم خارج از آگاهی بی معناست و تنگنای خود تنها باورانه

1. Solipsism

۲. هوسرل، تاملات دکارتی، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، ص ۶۹.

۳. رشیدیان، هوسرل در متن آثارش، ص ۳۶۷.

۴. بل، اندیشه‌های هوسرل، ترجمه فریدون فاطمی، ص ۳۴۴.

۵. جمادی، زمینه و زمانه پدیدارشناسی، ص ۱۴۴.

۶. بل، اندیشه‌های هوسرل، ترجمه فریدون فاطمی، ص ۳۴۴.

در فلسفه هوسرل قابل روئیت است. این اشکالی است که خود هوسرل نیز از آن آگاه است و درباره آن می‌گوید: «شاید تعلیق استعلایی ظاهر یک علم سولیسیستی را داشته باشد... اما نشان داده خواهد شد که سولیسیسم فقط مرتبه فلسفی نازل‌تری است و باید آن را به دلایل روش‌شناختی برای طرح مسائل بین‌ذهانی استعلایی^۱، که به مرتبه بالاتری از آن تعلق دارند، تکامل داد». ^۲ یعنی باید پاسخ این سؤال روشن شود که پدیدارشناسی چگونه می‌تواند مسائل استعلایی مربوط به جهان عینی و خارجی را حل و بررسی کند؟ هوسرل باید بتواند مابین این خود مرکزیت انسانی^۳ و مسائل ناشی از تعلیق پدیدارشناختی و تعهدی که خود برای توضیح سرشت جهان عینی و خارجی نموده است، بیانی قابل قبول ارائه نماید.

لذا او تلقی خود را از پدیدارشناسی در تأملات چنین توضیح می‌دهد: پدیدارشناسی در وهله اول یک «اگولوژی»^۴ ای^۵ به معنای خاص کلمه است که نشان می‌دهد چگونه اگو خودش را مطابق با ماهیت ویژه‌اش به عنوان موجودی فی‌نفسه و لنفسه متقوم می‌سازد و در وهله دوم نشان می‌دهد که چگونه اگو به لطف این ماهیت ویژه «دیگران»،^۶ «عینیت» و یا هر «غیرخودی» را متقوم می‌نماید.^۶ لذا هوسرل پدیدارشناسی را متکفل پرسش از امکان شناخت متعالی می‌داند، به شرطی که راهی از درون اگو به تعالی جست‌وجو کند. او تلاش می‌کند برای رهایی از معضل خود تنه‌باوری به استوارسازی وجود «دیگری» پردازد که در تأملات آن را شرط امکان وجود جهان عینی برای من دانسته بود. به این طریق می‌توان راه طرح بسیاری از مسائل را که بعداً در تفکر هوسرل شکل می‌گیرد و کل فلسفه هوسرل و شیوه پدیدارشناسی او را

1. Intersubjectivity

۲. هوسرل، ادموند، تأملات دکارتی، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، ص ۶۹.

3. ego centerism

4. egology

5. Alter ego

۶. همان، ص ۱۳۹.

دستخوش تغییر می‌کند، به وضوح دید. به این ترتیب که امکان وجود جهان عینی برای هوسرل مستلزم اپوخه یا تعلیقی دیگر است که درنهایت ما را از آگاهی تنها گزیده و منزوی شده و غیرمادی دور می‌سازد و بر اهمیت تنِ باشندگانِ آگاه و جهان-زندگی‌ای که در آن زیست دارند، تأکید می‌کند.

تعلیق آگو

هوسرل در تأملات این تعلیق را «تعلیق تجربه استعلایی به حوزه تعلق آگو» می‌خواند.^۱ این اپوخه‌ای است که درون حوزه استعلایی صورت می‌گیرد و به دنبال آن «من»ی است که هوسرل خود را قبلاً در بند ۸ از پژوهش‌های منطقی از یافتن آن عاجز دیده بود.^۲ این اپوخه موضوع پژوهش را حصر و هر التفاتی را که به سوژه‌های بیگانه با من مربوط می‌شود کنار می‌گذارد و فقط التفات‌هایی را نگه می‌دارد که در آنها «آگو در وجود خاص خودش» متقوم می‌شود و چیزهایی را تقویم می‌کند که ذاتی خود هستند.^۳ هر آن‌چه در حوزه آگاهی متعلق به همه است باید با اپوخه از آن صرف‌نظر کرد. در واقع اگر هوسرل بخواهد نشان دهد که ذهن‌های دیگر و موجودات انسانی دیگر تماماً از درون سوژه استعلایی فرد شکل می‌یابد، نباید از پیش فرض نکند که چنین چیزهایی مستقل از سوژه یا ورای آن وجود دارند. پس تمام التفات‌های بالفعل و بالقوه‌ای که در آن آگو در وجود خاص خودش قوام می‌یابد و باید آنها را ویژه خود آگو دانست حصر می‌کنیم. آن‌طور که دیوید بل می‌گوید در این اپوخه «نباید هیچ نگاه خاصی» به «من» کرد؛^۴ یعنی من بازمانده از تعلیق پدیدارشناختی نیز باید به حال تعلیق رود. هوسرل این اپوخه را از اپوخه

۱. هوسرل، تأملات دکارتی، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، ص ۱۴۸.

۲. جمادی، زمینه و زمانه پدیدارشناسی، ص ۱۴۵.

۳. هوسرل، تأملات دکارتی، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، ص ۱۴۸.

۴. بل، اندیشه‌های هوسرل، ترجمه فریدون فاطمی، ص ۳۷۶.

رویکرد استعلایی متمایز می‌داند و معتقد است که در این اپوخه با ساختی ماهوی از تقویم کلی روبه‌رو هستیم که زندگی آگوی استعلایی، در مقام مقوم جهان عینی، آن را عرضه می‌کند. این «خود» کانون و مرکزی است که هر عمل و هر تصمیمی صفت پایدار به آن می‌بخشد و وحدت کثرات را تقویم می‌کند، زیسته‌های وجدانی را به هم متصل می‌سازد و با عملکردی چون رشته تسبیح کلیه کنش‌ها را به هم پیوند می‌دهد، هوسرل آن را «من انضمامی استعلایی» می‌نامد.^۱

با این تعلیق من به‌مثابه منی تاییده و مماثل در «مونا من» متقوم می‌شود، اما به عنوان «آگوی دیگر». زیرا که این «من» مماثل با «من» است، یعنی انعکاسی از خود من است در خود من.^۲ آگوی «آگوی دیگر» خود منم و «دیگر» آن بازتاب خود من است. لذا آگوی انسانی می‌تواند در درون خودش تجربه «دیگری» را به‌مثابه بیگانه با خودش ایجاد کند. چون هیچ آگویی بدون داده‌های قبلی و بدون واحدهایی تقویم شده به‌مثابه غیرآگو قابل تصور نیست، این آفرینش را تعالی حلولی، یا ظهور بیرونی در درون درون نامیده‌اند.^۳ آن‌چه در این مرحله به ساخت کلی آگو تعلق می‌گیرد تجربه‌هایی است که ارجاع صریح یا ضمنی به دیگر خودها را، به عنوان بخشی ذاتی از مفهومشان دارند. یعنی متعلقات این آگو، مونا من و التفات‌های متعلق به خود آن است که التفات افاده‌کننده دیگران را نیز در بر دارد.

آگوی انضمامی استعلایی بدین صورت شکل می‌گیرد اما ناچاراً برای درک «آگوی دیگری» باید نخست از «تن من» شروع نمود. تن با همه اعیان فیزیکی دیگر متفاوت است زیرا «تنها جسمی است که من بی واسطه بر آن و بر هر یک از اندام‌هایش تسلط

۱. هوسرل، تأملات دکارتی، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، ص ۱۴۹.

۲. همان، ص ۱۵۰.

۳. رشیدیان، هوسرل در متن آثارش، ص ۳۷۶.

دارم^۱». این بدن دارای احساس، حرکت و ادراک است و یک «اینجای مطلق» است که همه چیز از زاویه او «آنجا» قرار دارد. تن من یک تن زنده است یک تن-سوژه یعنی تنی آگاه است. این تن نخستین تعلق من است و از این جا من از موجودی روحانی به موجودی بدن مند تبدیل می‌شوم و در جهان ابتدا بدن خود را درک می‌کنم.

اما اطلاع انسان از آگوهای دیگر مستقیم و بی واسطه نیست، بلکه درک من از آگوهای دیگر در درون من، نه به عنوان تصورات صرفی در اختیار من، بلکه دقیقاً به مثابه «دیگری» با اعتبار وجودی مستقل و واقعاً موجود ظاهر می‌شود که هرچند در درون خود آگاهی قوام می‌یابد اما پدیداری برای آگاهی نیست بلکه دقیقاً به معنای دیگرانند.^۲ این معمای فلسفه هوسرل است زیرا چیزی از درون آگاهی من سر برآورده که نشانه صرف نیست بلکه کاملاً به مثابه بدن دیگری است. «من دیگران را در کثرت‌هایی از تجربه‌های متغیر و در عین حال هماهنگ و به مثابه واقعاً موجود تجربه می‌کنم».^۳ آگاهی من از دیگری به واسطه احضار بدن دیگری است و هوسرل آن را «همدلی» و «دریافت تبعی تمثیلی» می‌نامد.^۴ من دیگر بدن‌ها را هم چون خودم به عنوان کانونی از ادراک درک می‌کنم اما نه با استدلال بلکه از طریق همدلی. به عقیده هوسرل همان‌طور که گسترش و تعالی ادراک بالفعل کنونی به فراتر از لحظه کنونی مثلاً به گذشته و آینده، جزء ذات ادراک است، گسترش و تعالی معنای آگو به سوی آگوی دیگر نیز مقوم مفهوم آگوی انضمامی است.^۵ به همین خاطر اعمال بدنی او، او را نیز چون من یک تن-سوژه معرفی می‌نماید. با این حال جهان درونی آنها کاملاً از من نهان است و هرگز برای من بالفعل

۱. هوسرل، تأملات دکارتی، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، ص ۱۵۳.

۲. جمادی، زمینه و زمانه پدیدارشناسی، ص ۱۵۴.

۳. هوسرل، تأملات دکارتی، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، ص ۱۶۴.

۴. بل، اندیشه‌های هوسرل، ترجمه فریدون فاطمی، ص ۳۸۵.

۵. رشیدیان، هوسرل در متن آثارش، ص ۳۸۵.

شهود نخواهد شد. زیرا اگر من «اینجا» هستم آنها «آنجا» هستند به مثابه کانونی دقیقاً شبیه به خود من.

نتیجه این تحلیل بین‌الذهانی^۱ یک جهان مشترک است، آگوها دارای جهان مشترک هستند. اولین اشتراک، اشتراک طبیعت است که بدن و من و دیگری را در بر می‌گیرد. این اشتراک شالوده کلیه اشتراکات بین‌الذهانی است. زیرا انتساب ابتدایی‌ترین حالت‌های آگاهی از یک باشنده به باشنده‌ای دیگر مستلزم داشتن محیطی مشترک است و گرنه چنین چیزی امکان ندارد، بدین معنی که گفتن این‌که کسی آب می‌خواهد یا گرسنه است مستلزم این است که آب یا غذا عین‌های التفاتی‌ای تلقی شوند که بیش از یک آگاهی از آنها اطلاع دارد و دریافت من از تن زنده دیگری به گونه‌ای است که او نیز در همان محیط من، زندگی می‌کند و حتی از همان چیزهایی آگاه است که من آگاهم.^۲ این مفهوم جهان مشترک از همان آغاز نقشی حساس در بین‌الذهان ایفا می‌کند. «همین که من موفق شوم دیگران را دریابم متضمن این است که جهان آنها، جهانی که به دستگاه نموداری آنها تعلق دارد باید همان جهانی باشد که به دستگاه نموداری من تعلق دارد و این مستلزم اینهمانی دستگاه ادراکی ما است».^۳ در واقع مسئله این است که اگر عین‌هایی التفاتی وجود داشته باشند که بر یکی حاضر و بر دیگری غایب هستند اصلاً متعلق به جهان فیزیکی یا عینی نیستند بلکه متعلق به دنیای رؤیایها و تخیلات هستند. شکل‌گیری ایده دیگری شرط شکل‌گیری ایده بین‌الذهانی و جهان عینی و لایه‌های مختلف آن است. زیرا من دیگری را به عنوان ابژه‌های «روان-تنی» «در» جهان تجربه می‌کنم و دیگری گویی که خود من است که «آنجا» هستم.

1. Intersubjectivisme

۲. بل، اندیشه‌های هوسرل، ترجمه فریدون فاطمی، ص ۲۱۲.

۳. هوسرل، تأملات دکارتی، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، ص ۱۲۵.

«زیست-جهان» یا «جهان-زندگی»^۱ جزء وابسته ادراکی تجربه هماهنگ التفاتی بین‌الاذهانی است.^۲ این جهانی است شامل اعیان فیزیکی، فرهنگی، اجتماعی، تاریخی و قومی... که البته نقش تاریخ در آن بسیار برجسته‌تر است. از همین نقطه به بعد است که رویکرد هوسرل به توجیه این جهان معطوف می‌شود. این جهان دیگر «جهان ما» است. خود استعلایی تنها جای خود را به «ما»^۳ استعلایی می‌دهد که قادر به «ما» هم‌نهاد می‌کنیم» است^۳ و پدیدارشناسی از «من» به «ما» منتقل می‌شود و بر این اعتقاد است که زیست-جهان تنها داده‌ای است که تحلیل پدیدارشناختی باید از آن آغاز شود.^۴

زیست-جهان و آثار متأخر هوسرل

این تغییر در کتاب بحران علوم اروپایی و پدیدارشناسی استعلایی، صورت کامل خود را می‌یابد و بحث به زیست-جهان یا جهان-زندگی معطوف می‌شود. هوسرل برای اولین بار در ایده‌ها از «جهان تجربه» به عنوان مفهوم از جهان هم‌چون افقی که متضایف همه تجربه‌های ماست سخن می‌گوید. «در سخنرانی‌های خود درباره روان‌شناسی پدیدارشناختی آن را دقیق‌تر می‌کند و در تحقیقاتش برای نگارش ایده‌ها زیست-جهان را در قالب اصطلاحاتی مانند "محیط" و "جهان پیرامونی"^۵ هم‌چون لایه‌ای میان جهان طبیعت و جهان فرهنگ ملاحظه می‌نماید که به نظر مرلوپونتی (۱۹۰۸-۱۹۶۱) راهگشای "بودن-در-جهان" هایدگر بوده است».^۶ در اینجا هوسرل ابعادی از هستی انسان را مورد پژوهش قرار می‌دهد که برای مسائل تقویم بستری بهتر فراهم می‌کنند. او

1. Lebnz welt

۲. بل، اندیشه‌های هوسرل، ترجمه فریدون فاطمی، ص ۳۹۳.

۳. هوسرل، بحران علوم اروپایی و پدیدارشناسی استعلایی، ترجمه غلامعباس جمالی، ص ۱۷۲.

۴. بل، اندیشه‌های هوسرل، ترجمه فریدون فاطمی، ص ۳۹۵.

5. um welt

۶. جمادی، زمینه و زمانه پدیدارشناسی، ص ۱۷۹.

دریافت که ابژه‌های مثالی علی‌رغم مثالی بودنشان زیست و تجربه می‌شوند و در نهایت بررسی تاریخی را هم برای تقویم زندگی ضروری دانست^۱ یعنی آن‌چه را که در اپوخه برده بود مجدداً به صحنه آورد. او معتقد شد که تاریخ، وحدت و غایت را باید در جریان تاریخ فلسفه تشخیص داد اما نه هم‌چون مسئله‌ای بیرونی بلکه به عنوان مسأله‌ای متعلق به خود ما و این تعهد و رسالت انسان است و تاریخ از طریق این رسالت به حرکت در می‌آید و فیلسوف باید همین معنای تاریخی پنهان را در نظام مفهومی زنده کند. پس تا آنجا که هوسرل در ابتدا قائل بود که انسان از طریق اپوخه و خالی نمودن ذهن از پیش فرض‌ها می‌تواند با پدیدارشناسی آغاز کند اکنون به دیالوگ تاریخی قائل است و ما را به بررسی آرای فیلسوفان و درک وحدت آن می‌خواند. هوسرل در بخش‌های اول و دوم کتاب بحران با انجام اپوخه استعلایی، بنیاد نهایی علوم و فلسفه و هم‌چنین معنای اونتیک جهان را به‌مثابه التفات آگوی استعلایی بازشناسی می‌کند و در بخش سوم معنای زیست-جهان‌را، که موضوع اصلی اندیشه و التفات آن است، شرح می‌دهد.

زیست-جهان صدور ذاتی التفات استعلایی آگو است و تنها پدیدار التفاتی است که امکان‌هایی از آگو را در خود مضمون دارد که آگو خود را، در روندی تاریخی و در بستر آن امکانات در طول سنت به انجام می‌رساند. زیست-جهان افقی است که در آن آگو امکاناتی را، به شیوه‌های مختلف فرهنگ، اسطوره و حتی علم در برابر خود قرار می‌دهد، که هم معنای خود را از زیست-جهان می‌گیرند و هم به آن معنی می‌دهند و نوعی استعلا را سبب می‌شوند.^۲ به همین دلیل وی معتقد است: زیست-جهان یکی از روش‌های نظری گوناگون درباره جهان که سنت ناشی شود نیست. بلکه تغییری در

۱. رشیدیان، هوسرل در متن آثارش، ص ۵۳۱.

۲. هوسرل، بحران علوم اروپایی و پدیدارشناسی استعلایی، ترجمه غلامعباس جمالی، ص ۲۰۱.

بازشناسی نسبت انسان با هر آنچه او را احاطه کرده یا تغییر در شیوه زندگی او یا تغییر نگرش^۱ است.^۲

راهی که هوسرل را به زیست-جهان می‌رساند با بررسی «نگرش نظری» یونانیان به عنوان تغییری بنیادی در «نگرش بنیانی طبیعی» آغاز می‌شود. این رویکرد طبیعی و آغازین رویکردی است که هنوز تفکر انتقادی را نشناخته و همه صور فرهنگی بر آن استوار است و نگرش نظری با دگرگونی آن پدید می‌آید. «این رویکرد طبیعی اولیه، نخستین صورت‌های اصالتاً طبیعی فرهنگ... می‌باشد. کلیه رویکردهای دیگر به این رویکرد طبیعی باز می‌گردند... زندگی طبیعی را می‌توان زندگی‌ای دانست که به شیوای خام و مستقیم به جهان هم‌چون افقی کلی که برای آگاهی حاضر است معطوف می‌باشد، بی آن‌که به موضوع تأمل بدل شود».^۳ انسان‌ها در این جهان طبیعی درگیر هستند، اما این جهان کانون توجه نبوده و مقدم بر تأمل انتقادی ماست. انسان با «حیرت» از این رویکرد طبیعی جدا می‌شود.

رویکرد نظری، رویکردی است که تلاش می‌کند معرفت معتبر از جهان را از اسطوره‌ها و داستان‌ها و هر گونه پیش‌داوری رها سازد. می‌خواهد به اصول اولیه و بدون پیش‌فرض اکتفا کند و آنها را یقینی بداند. او می‌گوید: «به عبارت دیگر انسان به ناظر غیر مشارکت‌کننده، ارزیاب و ممیزی‌کننده جهان تبدیل می‌شود، او فیلسوف می‌شود».^۴ رویکرد نظری، حقیقت جهان را به حقیقتی عینی و ابژکتیو بدل می‌کند که آن را بنیادین و اولیه می‌داند و وظیفه باز شکافی و شناخت آن را به علوم ابژکتیو و تحصیلی واگذار می‌کند. علت این امر این است که چشم‌انداز جهانی انسان در نیمه دوم قرن نوزدهم به سبب موفقیت‌های علوم تحصیلی کور شد و انسان خود را تسلیم این علوم نمود. این علوم

1. attitude

۲. هوسرل، بحران علوم اروپایی و پدیدارشناسی استعلایی، ترجمه غلامعباس جمالی، ص ۴۹.

۳. همان، ص ۵۱.

۴. همان، ص ۵۲.

نیز پرسش‌های اصیل بشری را از رده خارج و فراموش نمودند و در نهایت آنها را بی معنا شمردند، غافل از این‌که این مسائل، همگی صورت‌های مختلف عقل هستند. این رویکرد آشکال بی واسطه تجربه‌ی زیسته ما را با آشکال ابژه‌ها که علم جدید آنها را می‌طلبد، جابه‌جا می‌کند و بحران به معنای از دست رفتن معنای علم برای زندگی صورت می‌پذیرد. دقیقاً به همین دلایل هوسرل معنای علم را مساوی با پوزیتیویسم نمی‌داند و معتقد است پرسش‌هایی ویژه انسان وجود دارد که هرگز از حیطه علم خارج نبوده و این پرسش‌های انسانی که برخاسته از خود عقل هستند، چه با علوم ریاضی و چه طبیعی همیشه همراه بوده‌اند.^۱ فلسفه می‌توانست بعد از رنسانس با حفظ این نسبت و رابطه، حیات خود را ادامه دهد اما در برابر شکست‌های مکرر متافیزیک و موج موفقیت‌های نظری و عملی علوم تحصلی، اعتقاد به فلسفه با شک و تردید مواجه شد. در این دوره فلسفه به مسأله تبدیل شد و پرسش از «امکان مابعدالطبیعه» مطرح گردید و بعد از آن نیز کلیه مسائل مربوط به عقل مشکوک و اعتقاد به عقل معنا بخش فروریخت، فلسفه از هم پاشید و به بحران رفت و با بحران فلسفه علوم نیز از بحران در امان نماندند. «خود عقل و موضوعش بیشتر و بیشتر به معما بدل شدند... یعنی معمای همه معماها به موضوع تحقیق بدل شد».^۲ در نهایت آگاهی التفاتی و فلسفه حقیقی سبب شد تا عقل امکان‌های وجودی خویش را بشناسد و امکان واقعیت بخشی به متافیزیک را به عنوان امکان تحقق حقیقت فراهم کند. زین پس ما با مسائل و پرسش‌هایی مواجه خواهیم بود که تا کنون مطرح نبوده و عرصه‌هایی پیدا خواهد شد که آشکار نبوده است.

علم جدید توسط گالیله کوشید با ریاضی کردن، کل طبیعت را تحت هدایت یک ریاضیات مثالی درآورد و خود طبیعت را به کثرتی ریاضی تبدیل نماید، یعنی همه اجسام و جهان جسمانی تنها از طریق انتزاع‌سازی با ریاضیات محض سنجیده شود و به اشکال

۱. هوسرل، بحران علوم اروپایی و پدیدارشناسی استعلایی، ترجمه غلامعباس جمالی، صص ۶۴-۶۶.

۲. همان، ص ۷۳.

انتزاعی درون زمان و مکان تبدیل شوند. گاليله همه پدیده‌های عالم را به ریاضیات برگرداند و آنهایی هم که به‌طور مستقیم قابل برگشت به ریاضیات نبود (کیفیات محسوس) به‌طور غیر مستقیم به ریاضیات ارجاع داد، لذا وجود واقعی پدیدارهای محسوس انکار گردید و به وجود ریاضی تبدیل شد و برای اولین بار جهان ابژکتیو در معنی حقیقی خود توسط ریاضیات شکل می‌گیرد جهانی که برای همه کس قابل فهم است و هیچ پیش فرضی هم ندارد. با این طرح پیش‌بینی‌های منظم و با قاعده ممکن و فرمول‌ها کشف شدند یعنی همه چیز به چشم کمی نگریسته شد و انسان مسلط بر طبیعت شد و ثنویت عصر جدید شکل گرفت. «در واقع گاليله جهان واقعی و روزمره ما را با جهان مثالی ریاضی‌وار تعویض ساخت و ریاضیات از طریق مثالی کردن اجسام، در این جهان ابژه‌های مثالی را آفرید و جهان ابژکتیو را در معنای حقیقی آفرید، که به‌طور مطلق برای هرکس قابل فهم می‌باشد»^۱. او از این امر که مثالی سازی خود بر بنیاد ابتدایی تری استوار است که همه حیات عملی و نظری ما از آن ریشه می‌گیرد، غافل بود. همه اندیشه او در طبیعت مثالی متوقف بود و زندگی پیش‌اعلمی و جهان پیرامونی توسط علم او نادیده انگاشته شد با این‌که قرار بود این علم در خدمت زندگی انسان‌ها باشد. جهانی که همه فعالیت‌ها و فرضیه‌ها را به‌طور مستقیم و شهودی در برمی‌گیرد و ما در آن زندگی می‌کنیم و با نحوه خاص وجودی ما منطبق است. اما این زیست-جهان و ابعاد آن را علم نادیده انگاشت اما خود این رویکرد ریاضی هم با مشکل مواجه شد یعنی یقینی بودن آن در روان‌شناسی قابل تبیین نبود زیرا روان‌شناسی نمی‌توانست ریاضیات را تبیین سازد و شکاکیت بارکلی و هیوم زاده شد و این شک حتی جهان زندگی را که تا قبل از آن دست هیچ شکاکیتی به آن نرسیده بود را نیز تحت تأثیر شکاکیت قرار داد و معمای جهان را وارد مرحله جدیدی ساخت.

۱. هوسرل، بحران علوم اروپایی و پدیدارشناسی استعلایی، ترجمه غلامعباس جمالی، صص ۹۹-۱۰۰.

چنان‌که گفته شد عصر مدرن به دنبال «عینیت جهان» یا «جهان ابژکتیو» است یعنی جهانی که از طریق تجربه، یقینی گرفته می‌شود و به نحو نامشروط برای همه معتبر است. جهانی که در تمایز آن با «جهان زندگی» هوسرل می‌گوید: اختلاف میان ذهنیت جهان زندگی و جهان عینی یا حقیقی، در این است که دومی کاهشی نظری-منطقی است، کاهش به چیزی که اصولاً قابل تجربه و ادراک نیست، در حالی که ویژگی امر ذهنی در جهان زندگی از هر حیث دقیقاً تجربه‌پذیری بالفعل آن است.^۱ هوسرل طبیعت عینی آمپیریست‌ها را اصلاً قابل تجربه نمی‌داند و متعال بودن آن را نشانگر تجربه‌ناپذیری آن می‌داند. در عوض جهان زندگی، جهان از پیش داده شده‌ای است که عالم چیزهای شهودپذیر را تشکیل می‌دهد و چارچوبی کلی است که همه تلاش‌های بشر و تلاش‌های علمی او را در بر می‌گیرد. «جهان زندگی قلمروی از بداهت‌های اولیه است، خود شیء در این شهودها به مثابه چیزی که بالفعل و به‌نحو بین‌الذهانی تجربه‌پذیر است و کاهشی در اندیشه نیست قرار دارد. در اینجا از بداهت عینی و منطقی، به سوی بداهت اولیه‌ای که جهان زندگی در آن همواره پیش داده است حرکت می‌کنیم».^۲ این شهود چیزی است که از یونان تا کنون مغفول مانده و کل فلسفه‌ورزی ما با این غفلت، بی‌بنیاد گردیده است. بحران عصر جدید در همین رویکرد منطقی و نظری قرار دارد و تنها با شهود قابل درمان است. جهان عینی و علوم ابژکتیو ریشه در جهان زندگی دارند و چون ساخته‌ای از آن هستند با آن متفاوت‌اند، اما زیست جهان بر آنها احاطه دارد و هر نوع شهود منطقی بر شهود جهان زندگی مبتنی است. جهان زندگی حضوری دائمی دارد و هر رویداد انسانی در آن صورت می‌گیرد. پس گویی وظیفه فلسفه و پدیدارشناسی تحلیل این جهان زندگی است. هوسرل دیگر به سراغ داده‌های اولیه بی‌واسطه به عنوان داده‌های شهودی زیست جهان نمی‌رود و ما را «در زندگی کردن با هم دارای جهانی پیش-داده می‌داند، که برای

۱. رشیدیان، هوسرل در متن آثارش، ص ۵۶۳.

۲. هوسرل، بحران علوم اروپایی و پدیدارشناسی استعلایی، ترجمه غلامعباس جمالی، ص ۲۰۹.

ما موجود است و همه به آن تعلق داریم جهان به عنوان جهان برای همه که به این معنا، بودی پیش داده است»^۱. این جهان افقی است که همه چیزها در آن دیده می‌شوند. هر یک از اعیان و چیزها برای ما «چیزی از» جهانی است که دائماً به عنوان یک افق از آن آگاهیم خواه متوجه باشیم یا نه. اکنون بنیاد مطلق نه در «آگاهی» که در «زیست جهان» قرار می‌گیرد. جهان زندگی میدانی است که همه اعمال ما چه تجربه، چه شناخت، چه ارزش‌گزاری و... در آن جهت‌یابی می‌شود این تجربه بین‌ذهانی ساختار ویژه و مؤانست‌ها و افق‌ها و خوکردگی‌های خود را دارد و زیست جهان در کل تنها داده‌ای است که پدیدارشناسی باید با آن آغاز شود. «تجربه‌ای که زیست جهان در آن داده می‌شود بنیاد نهایی همه علوم عینی است»^۲. همه چیز از این جهان انتزاع می‌شود و جهان فیزیکی یکی از جهان‌های ممکن تاریخی، فرهنگی، زیبایی‌شناختی و... ماست. آنچه این جهان یک‌پارچه می‌سازد باورها و اصولی است که در آن جامعه اولی تلقی می‌شود و وظیفه پدیدارشناسی پژوهش عواملی است که در طول اعصار، فرهنگ و زیست جهان ما را تعیین کرده‌اند. این زیست جهان تحمیل‌کننده مواردی بر ماست که پدیدارشناسی باید خاستگاه و تکامل آنها را، یعنی تاریخ آنها را بررسی کند. ایده حقیقت، در تلقی نظری ممکن است به صورت نامشروط ظاهر گردد، چنان‌که هر حقیقتی که خصلتی نظری می‌یابد فقط رهیافتی است به نامتناهی، اما در غایات عملی زیست جهان هر حقیقتی نسبی است و انسان و غایات عملی آن مسأله اصلی هر حقیقتی به حساب می‌آیند. لذا نتایج پدیدارشناسی نه نتایجی همه‌شمول بل نتایجی منطقه‌ای است.

در پرداختن به زیست -جهان هوسرل با قرار دادن جامعه بین‌ذهانی باشندگان آگاه در کانون فلسفه و به کارگیری مفاهیمی چون «افق»، «خوکردگی» و... برای این جامعه، به شناخت نقشی که عواملی چون فرهنگ، سنت، و به‌ویژه تاریخ در تعیین

۱. هوسرل، بحران علوم اروپایی و پدیدارشناسی استعلایی، ترجمه غلامعباس جمالی، ص ۱۰۵.

۲. بل، اندیشه‌های هوسرل، ترجمه فریدون فاطمی، ص ۲۹۵.

زندگی روزمره آن جماعت دارد می‌رسد و این مفاهیم در یک زمینه اشتراکی بین الذهانی دوباره تفسیر و بازخوانی می‌شوند. اگر پدیدارشناسی روشی است برای درک نحوه ادراک پس باید هر آنچه متعلق به ادراک است اعم از اشیاء، دیگر انسان‌ها، فرهنگ‌ها، اقوام و تاریخ باید از طریق آن توجیه گردد.

این ساخت جدید پدیدارشناسی در آثار متأخر هوسرل، هرچند طرح مقدمات آن در تأملات دکارتی است، اما در دو کتاب بحران علوم اروپایی و فلسفه پدیدارشناسی صورت می‌گیرد. زیرا هوسرل در تأملات تلاش می‌کند جهان را از آن رو که به‌ویژه دیگر کسان در آن ساکن هستند به حیطة پدیدارشناسی وارد کند و ساختار دو وجهی «می‌اندیشم، اندیشیده» را به ساختار سه وجهی «خود، اندیشه و اندیشیده» بدل نماید. پس از اپوخه استعلایی، فرارفتن از ایده‌آلیسم استعلایی آغاز می‌شود. او دریافت که مسائل فرهنگی و تاریخی و قومی شاید الگوهای مناسب‌تری برای درک مسائل در پدیدارشناسی مهیا کنند. تاریخ را که در اپوخه نهاده بود در مرکز تأمل پدیدارشناسی قرارداد و انسان را ماهیتاً تاریخی دانست و این وظیفه را که «فیلسوف باید معنای تاریخی پنهان در نظام مفهومی رسوب کرده را، که به عنوان امری مسلم و داده شده، مبنای کار خصوصی و غیر تاریخی او قرار می‌گیرد را زنده کند»^۱ پذیرفت. پس به نوعی بنا بر گفته مرلوپونتی این امر شالوده قبلی اندیشه هوسرل را ویران می‌کند.^۲ او در پایان عمرش افق‌های جدیدی یافته و با شور بسیار فلسفه را از سر گرفته و برای فهم آن افق‌ها تلاش می‌کند. او خواستار شناسایی زیست جهان است نه کشف آگاهی و «خود چیزها» و ذوات لایزال آن. گویی رؤیای او برای فلسفه هم‌چون علم متقن به پایان رسیده است.

۱. بل، اندیشه‌های هوسرل، ترجمه فریدون فاطمی، ص ۷۱.

۲. رشیدیان، هوسرل در متن آثارش، ص ۵۳۴.

نتیجه

به طور کلی می‌توان دو رهیافت عمده و ماندگار را در آثار هوسرل پی‌گیری کرد یکی در پدیدارشناسی و دیگری در زیست-جهان که متعلق به آثار متأخر هوسرل است. فلسفه اولیه هوسرل در پی نیل به علم متقن و تبّیح آن برای دستیابی به ذوات مطلق یا خود چیزها با شیوه‌هایی هم‌چون شهود ذات، تعلیق حکم وجودی و تعلیق ایده‌تیک که به کارگیری آنها باعث تقویم همه چیز در آگاهی می‌شد، او را در نهایت به معضلی هم‌چون «خود تنها باوری» می‌رساند. هوسرل خود متوجه نتایج فلسفی اش بوده است و وظیفه خود می‌دانسته که پدیدارشناسی خود را از این معضل نجات بخشد. لذا در آثار متأخر برای فرار از این معضل، با تعلیق تجربه استعلایی به حوزه آگو، آگاهی را مقوم چیزهایی غیر از نمودها و نشان‌های اشیاء می‌داند و آنها را دیگران می‌نامد که غیر من هستند. اما لازمه این دیگران، وجود جهان مشترک، عینی و بین‌الذلهانی است. هوسرل این جهان مشترک را که ما در آن قرار داریم، زیست جهان یا جهان-زندگی ما می‌نامد. او این زیست-جهان را مستلزم داشتن حوزه‌های تاریخی، فرهنگی و غیره می‌داند و در نهایت قائل می‌شود که وظیفه اصلی پدیدارشناسی نه بررسی آگاهی بلکه بررسی زیست-جهان است با همه مؤلفه‌ها و پیش‌داده‌هایش. به این ترتیب هوسرل که در ابتدا وظیفه پدیدارشناسی را بحث از آگاهی و نحوه تقویم چیزها در آن می‌دانست در آثار متأخر خود بحث اصلی پدیدارشناسی را جهان-زندگی می‌داند تا بتواند از دشواره خود تنها انگاری رهایی یابد. این مسأله که زیست-جهان هم‌بسته بحث پدیدارشناسی است و غیر قابل فروکاستن است از دیدگاه مرلوپونتی روشن‌گر مسیر هایدگر در بودن-در-جهان^۱ بوده است.^۲

1. In-der- welt- sein

۲. جمادی، زمینه و زمانه پدیدارشناسی، ص ۱۷۹.

منابع

- بل، دیوید، اندیشه‌های هوسرل، ترجمه فریدون فاطمی، ج ۲، نشر مرکز، تهران، ۱۳۸۶ ش.
- جمادی، سیاوش، زمینه و زمانه پدیدارشناسی، نشر ققنوس، تهران، ۱۳۸۵ ش.
- چناری، مهین، «مقایسه هوسرل، هایدگر و گادامر با محک روش‌شناسی»، مجله فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم، سال ۹، شماره ۲، صص ۱۱۳-۱۳۸.
- حقی، علی، «درآمدی بر پدیدارشناسی هوسرل»، مجله نامه مفید، شماره ۱۹، ۱۳۸۷ ش.
- دارتینگ، آندره، پدیدارشناسی چیست؟، ترجمه محمود نوالی، نشر سمت، تهران، ۱۳۸۷ ش.
- رشیدیان، عبدالکریم، هوسرل در متن آثارش، ج ۱، نشر نی، تهران، ۱۳۸۴ ش.
- ساکالوفسکی، رابرت، درآمدی بر پدیدارشناسی، ترجمه محمد رضا قربانی، نشر گام نو، تهران، ۱۳۸۴ ش.
- همو، «حیث‌التفاتی چیست؟ و چرا مهم است»، ترجمه احمد امامی، مجله ذهن، شماره ۳۴-۳۵، ۱۳۸۷ ش.
- هوسرل، ادموند، تأملات دکارتی، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، ج ۲، نشر نی، تهران، ۱۳۸۴ ش.
- همو، بحران علوم اروپایی و پدیدارشناسی استعلایی، ترجمه غلامعباس جمالی، نشر گام نو، تهران، ۱۳۸۸ ش.
- همو، درآمدی بر پژوهشهای منطقی، ترجمه محمد رضا قربانی، نشر فرهنگ صبا، تهران، ۱۳۸۷ ش.

Smith, B. & David Woodruff Smith, *Cambridge Companion to Husserl*, Cambridge University Press, 1995.

Smith, A.D, *Husserl and the Cartesian Meditations*, Routledge Philosophy Guidebook, London and New York, First Published, 2003.

Husserl, E., *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*, First Book, F. Kersten(trans.), Netherlands, Martinus Nijhoff Publishers, 1983.