

درآمدی بر پدیدارشناسی به مثابه روشی علمی

احمد نقیب‌زاده*، حبیب‌الله فاضلی**

پدیدارشناسی به مثابه یک روش علمی یا یک مکتب فکری در یک سده گذشته مورد توجه بسیاری قرار گرفته است، به گونه‌ای که بسیاری از فلاسفه و جامعه‌شناسان آن را به عنوان روشی متقن در تحلیل ابژه‌های اجتماعی و فلسفی به کار گرفته‌اند و از طرفی هم بسیاری از اندیشمندان به ویژه متفکران پست مدرن آن را مورد نقد قرار داده و اندیشه‌های خود را با نقدهایی اساسی بر آن به عنوان یکی از آخرین مکاتب وفادار به آرمان‌های دکارتی انسجام بخشیده‌اند. هایدگر، گادامر، دلوز، بودریار و... از این جمله‌اند. در این نوشتار در پی آنیم تا به پدیدارشناسی به مثابه روشی علمی بپردازیم و بعضی زوایای آن را مورد مذاقه قرار دهیم. در این سیر با اشاره‌ای به تبارشناسی پدیدارشناسی، به پدیدارشناسی روشی نزد هوسرل و بعضی مفاهیم اساسی این روش یعنی "وجه التفاتی آگاهی" و "مراحل روش پدیدارشناسی" می‌پردازیم و در پایان به تحولات مابعد هوسرل و تبدیل شدن روش هوسرل به مکتب پدیدارشناسی هرمنوتیک نزد هایدگر و گادامر اشاره‌ای خواهد شد.

کلیدواژه‌ها: اپوخه، ایدیسیون، پدیدارشناسی، روانشناسی توصیفی، وجه التفاتی،

همدلی

برای هیوم علم فقط در حد پدیدارها ممکن است و پدیدارها فاقد جوهر دانسته می‌شوند (۲)، و حس^۱ تنها راه شناخت پدیدارها و علم یقینی است. اصالت پدیدارها در نزد هیوم به گونه‌ای است که مشرب وی را "اصالت پدیدار" یا فنومنیسم خوانده‌اند.

هیوم در "تاریخ طبیعی دین" بر آن است تا با نگاهی پدیدارشناسانه به دین و علل پیدایش آن، این عوامل را با کوشش علمی عیان سازد؛ به گونه‌ای که بیان می‌دارد: اگر بخواهیم دینی را درست بشناسیم باید به جای جستجو در کتاب‌های آسمانی یا آموزش‌های مجرد پیشوایان آن، به عقاید و رفتار پیروانشان بنگریم (۳).

به عبارت دیگر برای هیوم، پدیدارهای دینی یا پدیدارهای دین در اجتماع تنها راه شناخت آن است؛ چرا که از نگاه او فقط جلوه اجتماعی هر دینی را می‌توان شناخت. نفی جوهر یا ذات در هیوم افراطی تر از دیگر فیلسوف تجربه‌گرای انگلیسی یعنی جان لاک بود. جان لاک از ضرورت فرض وجود جوهر سخن گفت، در حالی که برای هیوم جوهر مادی و حتی جوهر نفسانی به عنوان فرض هم پذیرفته نیست.

کانت فیلسوف بزرگ آلمانی هم برای بررسی حدود شناخت آدمی و حصول آگاهی لاجرم به فنومن و نومن توجه نمود، اما در این مبحث بیشتر جانب لاک را برگزید، نه تقلیل‌گرایی مفرط^۲ هیوم را.

کانت در "نقد عقل محض" در پی آن بود تا ساختار فاعل و عملکردهای روان را پژوهش کند و قلمرو ظهور پدیدارها را مشخص نماید. پدیدارها در نظر کانت آن چیزهایی هستند که در صور ماتقدم احساس، یعنی در زمان و مکان تحقق پیدا می‌کنند (۴). زمان، مکان و پدیدارهای مورد بحث کانت متأثر از فیزیک نیوتن است و دارای ماهیتی نیوتنی است. دارتیگ می‌نویسد:

هدف نهایی کانت تحدید ادعای شناسایی است تا روشن نمودن این نمود؛ زیرا از آنجا که این شناسایی جز به پدیدار دسترسی ندارد، هرگز نمی‌تواند شناسایی یا شناسایی امر مطلق باشد. بنابراین با اینکه نزد کانت پدیدارشناسی به معنای کامل کلمه وجود دارد، ولی جز یک پدیدارشناسی انتقادی نیست (۵).

به عبارت دیگر کانت متأثر از لاک، وجود نفس الامر یا وجود مطلق را فرض گرفته؛ هرچند که ظرفیت ذهن را یارای معرفت بدان نیست، در حالی که وجود نومن خود مقوم و ضامن عینیت فنومن به شمار می‌آید؛ فنومنی که در زمان و مکان تجلی یافته است.

هگل نیز به عنوان فیلسوفی مدرن مسئله آگاهی یا تجلی آگاهی در نزد بشر در طول تاریخ را موضوع بنیادی دستگاه فلسفی خود قرار داد. علی رغم اشتراک هگل با سایر فلاسفه مدرن از جمله کانت در باب "بحث آگاهی" او تحلیلی متفاوت از کانت و هیوم در باب نومن و فنومن و رابطه این دو عرضه داشت.

مسئله هگل سیر عقلانیت در جهان و سوق دادن اندیشه فلسفی از زبانی ساده و روزمره به زبانی علمی است تا بتواند در باب جهان به تحلیل بپردازد؛ چرا که از دید هگل، جهان بدان گونه نیست که بر ما ظاهر می‌شود، بلکه جهان واقعی جهانی است که از طریق اندیشه فلسفی درک و فهمیده شده باشد و به مرحله دانش مطلق رسیده باشد (۶).

هگل پدیدارشناسی را تحقیق در باب پدیدارهایی می‌دانست که تجلی روح و مرحله‌ای از تحقق آن دانسته می‌شدند؛ پدیدار سیر ذات است، حقیقتی که اینجا و اکنون به دست می‌آید، البته عین حقیقت مطلق نیست ولی مرحله‌ای از سیر و ضرورت آن است و رسیدن به علم و شناخت مطلق مستلزم توجه به همین علم و شناخت پدیداری است (۷) و پدیدارشناسی مطالعه‌ای است در همین نحوه تجلی تدریجی مطلق در جهان. آندره دارتیگ در باب تفاوت پدیدارشناسی کانت و هگل می‌نویسد:

فرق اساسی پدیدارشناسی هگل و کانت در تصور رابطه‌ای است که میان پدیدار با هستی یا با مطلق، وجود دارد، به نظر کانت هستی غیرقابل شناخت است اما هگل می‌گوید چون مطلق شناختنی است، بدان جهت به عنوان من یا روح قابل توصیف است، بگونه‌ای که پدیدارشناسی در آغاز عبارت از "فلسفه مطلق" یا "فلسفه روح" است یعنی سیر صبورانه راهی است که روح در تمام طول تاریخ طی می‌کند (۸).

هگل در معرفت‌شناسی خود در پی آن بود تا دریابد انسان در هر مرحله‌ای از تاریخ در چه سطح یا درجه‌ای از شناخت بوده است، بر این اساس می‌توان گفت اصلتی‌براً که پدیدارها برای کانت و هیوم داشتند، نزد هگل دارا نیستند و از طرفی هگل هم بی‌ارزشی پدیدارها را در حصول شناخت آن گونه که افلاطون بیان می‌داشت،

نمی‌پذیرد؛ چرا که در پدیدار نیز لحظه ای از عین شناخت یا گوشه ای از دیدار رخ می‌دهد، هرچند که شناختی کامل نیست و آن را باید تاریخی و تکاملی دید که در نهایت جوهر خود را در پدیده نمایان می‌کند. پدیدارشناسی هگل، شرح و تکامل آگاهی بشر به منزله فرایند تحقق آزادی در تاریخ است (۹).

در واقع هگل می‌خواهد نشان دهد که چگونه مطلق در تمام لحظه‌های این تجربه حضور دارد، خواه این تجربه دینی، زیباشناختی، سیاسی و یا علمی باشد (۱۰).

پدیدارشناسی برای هگل خود وسیله‌ای برای وصول به حقیقت هم هست؛ چرا که پیدایی پدیدار، تجلی گوشه‌ای از دیدار با ایدوس در زمان و مکان است. شناخت عینی یا معرفت به جوهر نهایی، ذو مراتب است و در هر زمان و مکانی با کنار رفتن پرده زمان و مکان و ظهور پدیدارها، دیدار لحظه‌ای رخ می‌نماید تا در نتیجه بسط شعور انسانی و توالی پدیدارها، دیدار نهایی حادث شود. شناخت مطلق نمی‌تواند پدید آید، مگر موقعی که تاریخ واقعی و بالفعل جهان، آن روح را به شناخت مطلق رهنمون شود (۱۱). در نهایت آنکه پدیدارشناسی برای هگل بررسی سیر نفس است، برای تعالی به مقام روح مطلق، از طریق بسط ضروری شعور.

۲- هوسرل و روش پدیدارشناسی

روش پدیدارشناسی که در قرن بیستم توسط ادموند هوسرل تکوین یافت، اساساً با سایر گرایش‌های پیشین موسوم به پدیدارشناسی متفاوت است و علی‌رغم شباهت‌های هوسرل متأخر و هگل، نگاه هوسرل غیر از رویکرد هگلی است. طرح پدیدارشناسی هوسرل، بسیاری از فلسفه‌های مابعد خود را متأثر ساخت؛ به گونه‌ای که بسیاری از فلاسفه پست مدرن آرای خود را با نقد پدیدارشناسی وی آغاز نموده‌اند؛ هیدگر، دریدا، دلوز، گادامر و ... از این جمله‌اند.

هوسرل دانش آموخته ریاضیات بود و رساله دکترایش را متأثر از روش روانشناسی، در باب "فلسفه حساب" نوشت، اما به فلسفه متمایل شد و با تفکر در ماهیت فلسفه و علوم بحران زده اروپایی برآن شد که علوم تجربی و از جمله ریاضیات نمی‌توانند به تمامه ما را در فهم از جهان یاری کنند؛ چرا که این علوم، جهان را چیزی از پیش داده

شده^۱ تلقی می‌کنند، در حالی که خود جزئی از همان جهان هستند (۱۲).

این تفکر را می‌توان آغاز پروژه کلان هوسرل دانست. هوسرل در نحوه نگرش به علوم و شناخت، متأثر از استادش فرانتس برنتانو بود. برنتانو متکی به دستاورد کانت و هیوم بود. او در پی آن بود تا مسئله "ترانسندنتال (متعالی) بودن" کانت و روش روان‌شناسی هیوم را به هم مرتبط سازد.

برنتانو متأثر از هیوم، روش روان‌شناختی را به نحو رسمی برای تحلیل مسائل شناخت پذیرفت و از طرفی هم این پیام کانت را دریافته بود که بهره‌گیری از روش روان‌شناسی قبل از هر چیز مستلزم تحدید شناخت آدمی است. برنتانو برخلاف تجربه‌گرایان و آگوست کنت از حس بیرونی فراتر می‌رفت تا امکان خلق دانش روان‌شناسی فراهم گردد. برنتانو معتقد است ما صاحب حس درونی هستیم و می‌توانیم به کمک آن پدیده‌های روان‌شناختی را مورد شناسایی قرار دهیم (۱۳).

بر این اساس، برنتانو به عنوان استادی تأثیرگذار، تفسیری روان‌شناسانه از کانت داشت و هوسرل در ابتدا بدون آشنایی با آثار اصلی کانت، تفسیر استادش را پذیرفت و فلسفه حساب را بر آن اساس نوشت. اما بعد از نقد فرگه تغییر جهت داد و کانت را فراتر از گرایش روان‌شناختی دانست. برنتانو تحت تأثیر استادش هلمهولتس تفسیری روان‌شناسانه از کانت داشت و هوسرل نیز در ابتدا آن را پذیرفت (۱۴).

برنتانو در پی آن بود تا دو آرمان مهم سنت و مدرنیته را با هم جمع نماید؛ این دو آرمان، یکی بهره‌گیری از رویکردی کلان و علمی برای تحلیل علوم و همه مسائل بشری و دیگری بحث آگاهی و چگونگی حصول به آن بود. در واقع این دو مهمترین آرمان‌های مدرن و دکارتی بودند و اینکه چگونه می‌توان همه مسائل بشری را به روشی واحد فهم کرد. این آرمان دکارتی را تا قرن بیستم و حتی در اعلامیه حلقه وین نیز می‌توان مشاهده کرد. دارتیگ به درستی می‌نویسد:

تمام فلسفه عصر جدید از دکارت به این طرف، به لحاظ ماهیت، فلسفه ذهن انسانی است. به عبارت دیگر فلسفه انسان است به عنوان موجودی که فکر می‌کند و به وجود خود یقین دارد... ذهن موضوع اصلی تأمل فلسفی جدید

است و برای ما طبیعی است که تغییر مهم تاریخ انسانی و هر تطور و انحطاطی در تمدن‌ها همراه با تغییر آگاهی انسان باشد (۱۵).

روشی که برنتانو برای تحلیل آگاهی از طرفی به عنوان یک "دغدغه" و از طرف دیگر به عنوان "روشی کلان" برای بررسی جهان در نظر داشت، متأثر از هیوم نوعی "روانشناسی توصیفی" بود و آن را مقدمه روان‌شناسی تکوینی برمی‌شمرد. برای برنتانو "روانشناسی توصیفی"، تحلیل آخرین و اساسی‌ترین عناصر تشکیل‌دهنده آگاهی بود؛ بدین روش پدیده‌های همسان مورد شناسایی قرار گرفته و در رده‌های ویژه خویش قرار می‌گیرند و در نتیجه دسته‌ها و رده‌های مختلفی از پدیده‌ها حاصل می‌شود (۱۶).

ظهور مسئله پدیدارشناسی نیز نزد هوسرل اساساً به مسئله روش بازمی‌گردد که آرمان فلسفه مدرن است و هوسرل با نگاهی آسیب‌شناسانه به وضعیت فلسفه و علوم مدرن آنها را در بحران و احیای اصول دکارتی را شرط رفع بحران و استحکام فلسفه و علوم می‌داند.

هوسرل در تمام پروژه‌اش به بحران و تشتت از دست دادن نقطه اشتراک در فلسفه نظر داشت. وی معتقد است آنچه فلسفه‌ها کم دارند «فضای معنوی مشترکی است که بتوانند در آن با هم تماس بیابند و یکدیگر را بارور کنند...». او درمان بیماری و بحران فلسفه را در احیای تأملات دکارتی و ارزش‌های منشعب از آنها می‌داند (۱۷).

همانطور که ذکر شد، هوسرل در تأملات دکارتی یا حتی در ایده پدیدارشناسی، پدیدارشناسی را نوعی "نو دکارت‌گرایی" و احیای مضامین دکارت نامیده است. مهم‌ترین و اساسی‌ترین بحث در رسالات دکارت، اندیشیدن در باب ریاضیات عام یا روش کلان است که هوسرل نیز بحث خود را از آنجا آغاز می‌کند:

نخست باید از خود بپرسیم چگونه می‌توانم روشی را بیابم که راه رسیدن به معرفت حقیقی را به من بنمایاند (۱۸).

به درستی می‌توان در تمام مباحث هوسرل ردپای فلسفه دکارت را به خوبی دید و خود نیز بدان اذعان دارد. دکارت نیز در رساله "اصول فلسفه" و همچنین گفتار در روش بر آن است که تمام افراد بشری دارای عقلانیت لازم برای شناخت هستند؛ مشروط به اینکه روش درستی را اتخاذ کنند:

من در آزمودن طبیعت بسیاری از اذهان متفاوت دریافته‌ام که تقریباً هیچ یک از آنها در فهم مطالب آنقدر کند و خام نیست که مستعد احساسات عالی و حتی مستعد دست‌یابی به همه دانش‌ها در برترین سطوح آنها نباشد، مشروط بر اینکه به روش درست و چنانکه باید گام بردارند (۱۹).

دکارت بر آن بود که تحصیل علم و شناخت حقیقت اگر مطابق روش نباشد، به جای معرفت به گمراهی می‌افزاید. بدین‌سان دغدغه روشی کلان برای تحلیل جهان نزد هوسرل بدان منجر شد که وی متأثر از نقد فرگه بر روان‌شناسی‌گرایی، آن را ناتمام دانست و موضعی ضدروانشناسانه گرفت (۲۰).

روشی که هوسرل به جای روان‌شناسی به کار گرفت، روان‌شناسی توصیفی^۱ بود. اساساً پدیدارشناسی به مثابه روشی کلان، پاسخی به بحران در فلسفه و عقلانیت روشنگری از طرفی و محدودیت‌های روش طبیعی یا روان‌شناسی از طرف دیگر بود.

هوسرل در مقاله "عقل‌گرایی و بحران تمدن اروپایی" می‌نویسد: من نیز یقین دارم که بحران تمدن اروپایی در نوعی عقل‌گرایی منحرف و گمراه شده ریشه دارد، اما این بدان معنا نیست که عقلانیت فی‌نفسه شر و شیطانی است... ما با طیب خاطر این نکته را تأیید می‌کنیم که آن مرحله خاص از رشد و تحول عقل که عقل‌گرایی عصر روشنگری معرف آن بود، یک اشتباه بود، لیکن اشتباهی یقیناً قابل فهم (۲۱).

هوسرل دیدگاه طبیعی و روش روان‌شناسی را به دلیل محدودیت‌های شناخت تعلیق می‌کند؛ چرا که توان این روش‌ها برای درک ماهیت آگاهی و چگونگی پدیدار شدن آن اندک است، به عبارتی روان‌شناسی از حیات روح غافل است.

روان‌شناسی به سبب ماهیت عینی کاملاً عاجز از آن است که روح یا جان به مفهوم ذاتی آن را موضوع تحقیق خود قرار دهد؛ روحی که خود چیزی نیست، مگر همان نفس که عمل می‌کند و رنج می‌کشد (۲۲).

تلاش هوسرل همانند سایر فلاسفه مدرن، خلق فلسفه‌ای علمی با روشی کلان است؛ خلق فلسفه‌ای که دغدغه آن آگاهی، و روش آن علمی باشد. این فلسفه در نهایت به خودشناسی می‌انجامد و به این پیام سروش دلفی توجه می‌کند که «خودت را

بشناس» و اینکه حقیقت در درون آدمی است (۲۳).

هدف اساسی هوسرل، ساختن روشی کلان برای تحلیل امور عالم و علوم یا به عبارتی دیگر ساختن روشی است برای تحلیل و توصیف زیست - جهان^۱ و از آن جایی که هستی موضوع فلسفه می‌باشد، بایستی فلسفه به روشی علمی و متقن تجهیز گردد تا بتواند مبنایی برای همه علوم قرار گیرد.

هدف هوسرل آشکار کردن پیش فرض‌های نهفته‌ای بود که هر نوع دانش درباره جهان امور طبیعی و اجتماعی و حتی فلسفه رایج بر آن بنا شده باشد (۲۴). بنابراین پدیدارشناسی برای هوسرل روشی است در خدمت علم کلی یا فلسفه، اما خود فلسفه نیست. او در کتاب "ایده‌ها" وظیفه و تعریف پدیدارشناسی را با عبارت «بنیاد همه بنیادها» توضیح می‌دهد (۲۵).

هوسرل بحران در فلسفه را نشان دهنده بحران در تمدن اروپایی و علوم می‌داند. او ریشه‌های این بحران را از گالیله به بعد و در ایجاد تمایز رادیکال میان ساحت اول و ساحت ثانی می‌جوید (۲۶). او با توجه به این تمایزگذاری رادیکال میان طبیعیون و روان‌شناسی‌گرایان، آنها را مورد نقد قرار می‌دهد و آن را خطای علوم جدید و فراموشی از منشأ می‌داند (۲۷).

هوسرل به صراحت در *ایده پدیدارشناسی* بیان می‌دارد که: نجات فلسفه یکسره در گرده برداری از روش علوم دقیقه و بالاتر از همه از ریاضیات و علوم طبیعی و ریاضی نهفته است... وظیفه فلسفه، تکمیل و تقسیم کاری است که در علوم دقیقه بر حسب روش واحد و اصولاً یگانه برای همه این علوم صورت گرفته است (۲۸). هوسرل در صدد آن است تا به یاری پدیدارشناسی، فلسفه از بحران نجات یابد و علوم نیز با رجعت به منشأ خود، پویایی خویش را در سایه فلسفه و جهان-زیست به دست آورند. «پدیدارشناسی دال بر یک رویکرد ذهن، یعنی رویکرد مخصوص فلسفه، روش مخصوص فلسفه است» (۲۹). برای هوسرل استقلال و استحکام فلسفه به عنوان علم متکفل هستی، ارزش حیاتی داشت و پدیدارشناسی را چیزی جز روشی در خدمت آن نمی‌دانست. او به پوزیتیویست‌ها و علم‌باوران که فلسفه را دنباله‌رو گزاره‌های تجربی و

علمی می‌دانستند، حمله می‌کرد.

هوسرل در تعریفی از پدیدارشناسی می‌گوید:

اگر ماهر غایت متافیزیکی از نقد شناخت را نادیده بگیریم و صرفاً به روشن کردن ماهیت شناخت و عین (ابژه) شناخت اکتفا کنیم با پدیده‌شناسی شناخت و عین (ابژه) سر و کار داریم که بخش نخست و اصلی کل پدیده‌شناسی را تشکیل می‌دهد (۳۰).

هوسرل بر آن است که کار علم، مطالعه طبیعت است، اما کار پدیدارشناسی مطالعه ذهن و آگاهی آدمی در ارتباط آن با جهان است. پدیدارشناسی در پی ایجاد مناسبت بین انسان و جهان است، برخلاف طبیعیون که قایل به تفکیک انسان (ذهن) از جهان (عین) بودند.

در واقع بنیادی‌ترین و نخستین اصل پدیدارشناسی این است که باید به "خودچیزها" روی آورد (۳۱). هوسرل در پی آن است تا گسست ذهنیت - عینیت گرایش‌های تجربه‌گرا را مورد تشکیک قرار دهد و آگاهی را در نسبت و پیوند میان آن دو مورد تحلیل قرار می‌دهد.

اساس پدیدارشناسی هوسرل بر این بود که کل حقیقت عینی یا علمی نهایتاً در درون زیست - جهان تجربی انسانی مبنا دارد و مسئله اصلی «زمینه‌یابی حقیقت در تجربه» است (۳۲).

۳- امر آگاهی و حیث التفاتی

هدف بنیادی هوسرل همانند همه فلاسفه مدرن، تبیین آگاهی است، یعنی در پی آن است تا نشان دهد که آگاهی چگونه به نحو پدیدارشناسانه در انسان شکل می‌گیرد. هوسرل برخلاف فلاسفه علوم طبیعی و اثباتی که کل عنصر آگاهی را انکار می‌کردند یا آن را به واقعیتی عینی تقلیل می‌دادند، با نگاهی آسیب‌شناسانه در پی تبیین آگاهی و چگونگی حصول آن بود. او در این راه، دیگر روش‌های تبیین آگاهی پیش از خود را نقد و رد کرد:

هوسرل می‌خواهد به جای پدیدارشناسی که هستی‌شناسی محال آن را محدود می‌کند و به جای هستی‌شناسی‌ای که پدیدارشناسی را در خود منحل نموده، از

آن چشم ببوشد و سرانجام آن پدیدارشناسی را جانشین نماید که از هستی‌شناسی به عنوان رشته متمایز چشم می‌پوشد و بالاخره خود، روش خاص خود، هستی‌شناسی و علم به هستی می‌گردد(۳۳).

آگاهی برای هوسرل دارای ماهیتی التفاتی^۱ است که می‌توان آن را به رابطه یا نسبت هم تعبیر کرد، اما هوسرل این مفهوم را از برنتانو گرفت. برنتانو دریافته بود که خصوصیت تمام اندیشه‌های ما التفاتی بودن آنهاست؛ زیرا هر تجربه‌ای که در جریان تفکر ما ظاهر می‌شود ضرورتاً به موضوع تجربه شده دلالت دارد.

چیزی به اسم تفکر، ترس، خیالبافی و خاطره ناب وجود ندارد، هر فکر و اندیشه‌ای درباره موضوعی یا چیزی است که اندیشیده می‌شود و هر خاطره، موضوعی است که به یادآورده می‌شود(۳۴).

برنتانو معتقد بود که جهت یا منظور داشتن، خصلت اصلی پدیده‌های روان‌شناختی است. به بیان دیگر آگاهی همواره در جهت چیزی است که متعلق آگاهی است. هر عمل یا جریان آگاهی متشکل از رابطه‌ای جدانشدنی در دو قطب خویش است، یکی آگاهی و دیگری امری که آگاهی معطوف و متوجه آن است(۳۵). در واقع ویژگی اصلی آگاهی، نسبت است. آگاهی همواره آگاهی از چیزی است و این نسبت ماهیت التفاتی آگاهی را نشان می‌دهد و چیزی به عنوان آگاهی صرف وجود ندارد. دکارت نیز در رساله "قواعد هدایت ذهن" تاکید می‌کند که در بحث شناخت دو مطلب باید از هم تفکیک شود و مورد بررسی قرار گیرد: فاعل ادراک و متعلق ادراک (سوژه و ابژه)؛ بحث در مورد فاعل ادراک عبارت است از تحقیق در مورد ذهن و نحوه کارکرد آن(۳۶).

التفاتی بودن آگاهی بیانگر نوعی بازتاب و رؤیت درونی در آگاهی است که بنابر آن، ما نه به خود ابژه، بلکه به تجربه آن ابژه دست می‌یابیم؛ ابژه‌ها در این تجربه همچون داده پدیدار می‌شوند. به همین دلیل آنها پدیدار^۲ نامیده می‌شوند و ویژگی ذاتی آنها این است که همچون "آگاهی - از" یا پدیدار اشیاء اندیشه‌ها هستند(۳۷):

1. Intentionality

2. Phenomenon

هیچ آگاهی و ادراکی بدون مدلول نیست، بلکه "ادراک- از" وجود دارد؛ هیچ ادراکی بدون امکان آگاهی از آن ادراک وجود ندارد، بنابراین اعمال ذهنی غیرمقرون به آگاهی وجود ندارد (۳۸).

هوسرل در مقابل طبیعیون که جهان را ابژه‌ای بریده شده از آگاهی ما می‌دانستند و معنا و حقیقت هر چیز را در خود آن چیز جستجو می‌کردند، بر رابطه تاکید می‌گذاشت؛ به این معنا که حقیقت هر چیز در ارتباط با آن چیز شکل می‌گیرد.

وجود نسبت یا رابطه میان آگاهی و ابژه یا موضوع آگاهی را هوسرل حیث التفاتی می‌نامد (۳۹). وی برای تبیین التفات از دو واژه یونانی نویسی و نوئما بهره می‌گیرد. نویسی همان آگاهی یا آگاهی به ابژه است و نوئما محتوای تجربه یا ابژه التفات است، لذا التفات عبارت است از نسبت میان نویسی و نوئما.

هوسرل بر آن بود که معناها نه صرفاً در ذهن شکل می‌گیرد و نه در عالم خارج آن‌گونه که پوزیتیویست‌ها بیان می‌کنند، بلکه دو قطب عینیت و ذهنیت در آفرینش آگاهی دخیل‌اند که وجود هر یک نیز وابسته به دیگری است و رابطه یا نسبتی که بین این دو حاکم است، به هر دوی اینها قوام می‌بخشد.

۴- مراحل روش پدیدارشناسی هوسرل

هوسرل پدیدارشناسی را نه فلسفه، که یک روش کلان می‌دانست تا به وسیله آن عالم زندگی را به طور مشخص و علمی تبیین نماید. پدیدارشناسی دال بر یک روش و یک رویکرد ذهن، یعنی رویکرد مخصوص فلسفه، و روش مخصوص فلسفه است (۴۰).

در این راستا او می‌کوشد تا پدیدارشناسی به مثابه روش را در سه مرحله سازمان دهد. اولین مرحله و مهم‌ترین مفهوم روش هوسرلی، مفهوم اپوخه^۱ (تعلیق) است. با بحث اپوخه، ساحت ما از ساحت نومن به ساحت فنومن تبدیل می‌شود، و بدان معناست که سوژه در ابتدا در باب چیزی که ظهور یافته قضاوتی نمی‌کند که این ابژه نفس‌الامری دارد یا نه. اساساً این مرحله را اپوخه می‌نامند.

در حقیقت پدیدارشناسی وقتی متولد می‌شود که مسئله مربوط به هستی را -

طور موقت یا دایم - میان پراترز نهادند و کیفیت ظهور اشیاء را به صورت مسئله‌ای مستقل بررسی کردند(۴۱).

خلاصه مرحله تعلیق این است که انسان فقط با آن چیزهایی که بر من ظهور می‌کند سروکار دارد و اگر خود را به طور بیهوده مشغول این بحث کند که در پشت چیزی که بر من ظهور کرده جوهری هست یا نه و در پی اثبات یا رد آن برآید، عملاً نتیجه‌ای در بر نخواهد داشت. هوسرل در سخنرانی دومش در کتاب ایده پدیده‌شناسی در توضیح این مطلب می‌گوید:

محقق باید نقطه شروع خود را رها کند: باید قبول کند که در این حالت، شناخت از امر متعالی ناممکن است و تظاهر او به دانستن، پیشداوری صرف است(۴۲).

هوسرل در ادامه فراتر می‌رود و هرگونه تلاش برای اثبات جوهر متعالی و متافیزیکی اشیا را امری بی‌معنی و پوچ می‌داند:

پوچی محض است که بکشیم ممکنات بدون واسطه را از طریق استخراج نتایج منطقی غیرشهودی توضیح دهیم(۴۳).

نباید تعلیق پدیدارشناختی هوسرل را به معنای نفی وجود، آن‌گونه که روش سوفسطاییان یا هیوم بود پنداشت. او در تأملات دکارتی با تأکید بر این مطلب می‌نویسد:

پدیده‌شناسی با اپوخه کلی (خودداری از داوری) درباره وجود یا عدم وجود جهان، در حقیقت جهان را به مثابه ابژه پدیده‌شناختی از ما سلب نکرده است. ما جهان را به مثابه متعلق اندیشه حفظ می‌کنیم(۴۴).

هوسرل در باب چرایی تعلیق جوهر متعالی اشیاء با توجه تاریخ فکر فلسفی معتقد است که وجود یا عدم وجود جوهر متعالی در اشیاء از دو صورت ممکن خارج نمی‌باشد:

الف) صورت اول آن است که نفس الامر/ ذات/ نومن مفروض، خود اشیایی هستند که پدیدار گشته‌اند و در دسترس ما هستند که در این صورت دیگر دلیلی بی‌جستیجوی چیزی موهوم و متعالی نیست و از اینجا می‌توان پژوهش در باب آگاهی‌ها را آغاز نمود.

ب) صورت دوم آن است که نومن مفروض خود را ظاهر نمی‌سازد و فهم بدان نیز میسر نیست، در این صورت پرسش این است که اثبات یا رد آن به چه کار می‌آید؟ به عنوان مثال از اثبات یا رد نومن کانتی چه نتیجه‌ای حاصل می‌آید؟

در واقع آن چیزهایی موضوع پدیدارشناسی است که متجلی شده باشند. هوسرل بر آن است که بایستی به توصیف آن بعد از اشیاء که قابل ادراک است پرداخت و حالتی از شک و تردید را نیز باید حفظ کرد (۴۵).

اپوخه به معنای خودداری کردن از هرگونه حکم در مورد وجود عالمی خارج از آگاهی بشر است. در این مرحله، دیدگاه طبیعی که معتقد است عالمی خارج و مستقل از آگاهی ما وجود دارد، رد می‌گردد و لذا آن را تعلیق می‌کند (۴۶). به بیان دیگر تعلیق یا اپوخه به معنای روی برتافتن از عادت فکری متداول و روی برتافتن از فطرت اول است و برای آن نیز سه مرحله شناسایی کرده‌اند:

الف) تعلیق کلیه احکامی که مربوط به موضوعیت نفسانی است باید موقوف و معلق گذارده شود و توجه صرفاً به متعلق معطوف باشد.

ب) کلیه معارف نظری از قبیل فرضیه‌ها و برهان‌هایی که مأخوذ از منابع دیگر است باید کنار گذاشته شود، به نحوی که «تنها آنچه به آگاهی داده شده است لحاظ گردد».

ج) تمامی تعلیمات منقول در طریقه‌های مختلف فکری، یعنی آنچه دیگران درباره شیء (متعلق) مورد مطالعه گفته‌اند، توقیف و تعلیق گردد.

این تعلیق (اپوخه) سه جنبه را می‌توان «تعلیق تاریخی» نامید که به معنای تعلیق و بازداشت کلیه احکامی است که در خصوص یک شیء (متعلق) در سنت‌های مختلف فکری در طول تاریخ منقول افتاده است (۴۷).

در پایان این مرحله، توضیح مجدد یک نکته از زبان داگلاس آلن ضروری می‌نماید که هوسرل برخلاف تجربه‌گرایان و کسانی که قایل به اصالت پدیدار هستند، از تقلیل‌گرایی یا فروکاهش مفرط^۱ پرهیز می‌کند و همواره در حال و هوای تعلیق پدیدارشناختی باقی می‌ماند (۴۸).

با مرحله تعلیق، همه چیز به مرحله پدیدار تنزل می‌یابد؛ پدیداری که به ادراک

بلاواسطه ما درآید و تنها آنها هستند که قابل درک‌اند. هوسرل با نقد "من ناب" ناتروپ بیان می‌داشت که او از یافتن "من ناب" ناتوان است.

مرحله دوم در روش پدیدارشناسی مرحله ideation است که مرحله ذات بخشی یا ماهیت بخشی گفته می‌شود و علمی که حاصل این مرحله‌اند به علوم ماهوی نیز مشهور گشته‌اند. در واقع پدیدارشناس از مرحله پدیداری محض مجدداً به مرحله ذاتی برمی‌گردد و درصدد آن برمی‌آید تا با ذات بخشی به پدیدارها و خلق مفاهیم کلی، زمینه را برای خلق علوم فراهم نماید. دغدغه بنیادی هوسرل دغدغه‌ای مدرن است، یعنی بنیادگذاری علوم ماهوی و برای رسیدن به این مقصود، گریزی از نوعی نومیالیسم کلی را نمی‌بیند؛ زیرا به درستی معتقد است که بنیاد علوم بر مفاهیم کلی و جوهری از اشیاء متکثر است (۴۹).

در دید هوسرل، خلق علوم بدون قایل شدن به مفاهیم کلی و تزریق جوهری به آنها تا پایه‌ای برای اشتراک اذهان گردد، غیرممکن است.

در تقلیل ایدتیک، فعلیت اشیاء و تاریخ آنها را کنار می‌گذاریم و به آنها فقط به مثابه ایدوس یا ماهیت می‌نگریم و علوم ایدتیک علمی هستند که موضوعشان نه اعیان واقعی، بلکه اعیان و حقایق مثالی است (۵۰).

شوتر نیز معتقد است که هوسرل درصدد بود پدیدارشناسی، علمی ایدتیک باشد و به جوهر^۱ بپردازد، نه به وجود^۲ (۵۱).

ذات‌گرایی هوسرل با ذات‌پنداری شهودی و غیرعقلانی افلاطون متفاوت است و جنبه روشی دارد. حال که مسئله هوسرل را جهت خلق علم جدید بیان نمودیم، سوال این است که ذات هوسرلی چه تفاوتی با نومن‌کانتی یا ذات ارسطویی دارد؛ چرا که در صورت تشابه این دو، با مرحله اول روش پدیدارشناسی در تناقض قرار می‌گیرد.

این عرضه شدن ماهیت به ابژه، نه به وسیله عملیات انتزاعی، آن گونه که در منطق صوری است، بلکه با انشای آگاهی انجام می‌گیرد؛ ماهیت بخشی انشای آگاهی است (۵۲).

1. wesen

2. existence

به بیان دیگر ذاتی که به پدیدارها منصوب می‌گردد نه نومن یا مثال متافیزیکال افلاطونی و کانتی بلکه محصول آگاهی سوژه است و جنبه متدولوژیکال دارد، مطابق این معنا همه علوم برای هوسرل جوهری و ذات‌گرا محسوب می‌شوند.

به عنوان مثال منطق و علوم ریاضی نظیر حساب و هندسه به مثابه علوم ایدتیک با اعیان و اشکال انضمامی سروکار ندارند، بلکه با ماهیت آنها، مثال آنها، تعریف آنها و خلاصه با ایدوس آنها سروکار دارند (۵۳).

در جوهرگرایی ارسطویی پنداشته می‌شد که علوم و اشیاء دارای ذاتی مستقل از ما هستند و علوم از آن جهت جوهرگرایی که به بررسی جوهر اشیاء می‌پردازند، اما علوم مدرن از گاليله به بعد، هرگونه جوهر را برای اشیاء منکر شدند. در چنین شرایطی بود که هوسرل جوهرگرایی را بار دیگر رواج داد؛ هر چند جوهرگرایی وی ماهیتی متفاوت از جوهرگرایی پیشین داشت. ذات و ماهیت پدیدارها آن گونه که در اینجا مورد بحث است، به معنای عام‌ترین، کلی‌ترین و ضروری‌ترین صورت اشیاء است و این همان چیزی است که فلاسفه کلاسیک آن را جوهر نامیده‌اند (۵۴).

در مرحله سوم روش پدیدارشناسی، بعد از آنکه ما پدیدارها را با معنی کردیم و مفاهیم کلی ساخته شد، این مسئله مطرح می‌شود که این علوم صوری یا ماهوی چگونه از طریق آگاهی بنیاد پیدا می‌کنند. در واقع در این مرحله مسئله امر آگاهی و حیث التفاتی مطرح می‌گردد، از طرف دیگر دست‌یابی به عینیت توصیفات نیز در این مرحله انجام می‌گیرد. عینیت یافتن این آگاهی برای هوسرل تنها در چارچوب روابط اذهان یا در درون ذهنیت سوژه‌های آگاه^۱ و براساس روش همدلی^۲ صورت می‌گیرد:

فرهنگ بیگانه برای من و برای کلیه کسانی که با من اشتراک فرهنگی دارند فقط از طریق نوعی تجربه از "دیگری"، نوعی همدلی با انسانیت فرهنگی بیگانه و فرهنگ آنها، دسترس پذیر است و این نوع همدلی نیز باید مورد پژوهش‌های قصدی قرار گیرد (۵۵).

عالم زندگی با عالم تجربه‌های مشترک، علی‌رغم اختلاف نظرها، از طریق همدلی

1 intersubjectivity

2 empathy

همگان فاحش و هویدا است. پدیدارشناسی از نگاه هوسرل اصلاً فلسفه نیست، بلکه می‌خواهد نشان دهد که آگاهی چگونه ظهور می‌یابد و علوم چگونه ساخته می‌شوند و همچنین توصیفی بودن روش پدیدارشناسی نکته مهمی است که آن را از روش‌های قیاسی و ارسطویی متمایز می‌سازد. روش رایج در علوم تجربی تبیین^۱ است. در این روش، عالم علوم تجربی از قالب‌های مفهومی خاصی برای روشن شدن مطلب استفاده می‌کند، اما در پدیدارشناسی، منطق حاکم، توصیف^۲ است.

پدیدارشناسی نظیر علمی است که متعلق بحث آنها ذوات است، همانند هندسه محض و حساب محض و...؛ با قطع نظر از ملاحظات روان‌شناختی و تاریخی چیزی نیست جز مطالعه و توصیف محتویات حال در آگاهی (۵۶).

۵- روش پدیدارشناسی و تحولات مابعد هوسرل

روش پدیدارشناسی که هوسرل بر آن پای فشرده، مورد تفاسیر مختلف قرار گرفت و گاه کاملاً برخلاف مراد هوسرل استعمال گردید. مارتین هایدگر با تحلیل پدیدارشناسانه خود از هستی انسان، تعبیری اصالت وجودی از آن به دست داد. هانس گئورگ گادامر و ریکور تعبیری هرمنوتیکی از آن کردند و ژاک دریدا تعبیری شالوده شکنانه عرضه کرد (۵۷). مهم‌ترین تفسیر یا کلان‌ترین انحراف از پدیدارشناسی روشی هوسرل را شاگردش هایدگر در وجود و زمان و مفاهیم اساسی پدیدارشناسی انجام داد؛ چرا که وی پدیدارشناسی را از یک روش که هدف هوسرل و آرمان مدرنیته بود، خارج و آن را به یک فلسفه یا به یک دیدگاه^۳ تبدیل کرد و این از مهم‌ترین موارد اختلاف هوسرل و هایدگر بود. از دیدگاه هوسرل، هایدگر پدیدارشناسی را نفهمیده و جهان علمی را با جهان زندگی اشتباه گرفته است.

پدیدارشناسی در نزد هایدگر وجه روشی خود را از دست داد و بعدی هرمنوتیکی و وجهی اگزیستانسیال یافت. وجه هرمنوتیک یافتن روش هوسرل، نه تنها در راستای

تکوین آن نبود، که فروپاشی آرمان هوسرل و مدرنیته بود؛ چرا که هوسرل درصدد آن بود تا با طرح روشی کلان و با اتخاذ نگاهی عمودی، همه امور بشری را سامان دهد، در حالی که هرمنوتیک شدن پدیدارشناسی به معنای تقویت وجه تفسیری و گذار از مونیسم روشی به پلورالیسم روشی بود که با نگاهی افقی هرگونه وحدت را به کثرت تبدیل می‌ساخت. پدیدارشناسی هوسرل بازسازی الگوی نهاده شده دکارت، کانت و فیخته است و هایدگر در "وجود و زمان" می‌گوید: «من از این موضع فلسفی براساس آنچه تا امروز آن را وفاداری بیشتر به اصل پدیدارشناسی می‌دانم، جدا شدم» (۵۸).

پدیدارشناسی هرمنوتیک، دستاورد هایدگر است. هایدگر توصیفی نگرستن به جهان فارغ از احکام ارزشی و بحث تعلیق را غیرممکن می‌دانست و سکولاریسم معرفتی را که از دستاوردهای مدرنیته است و قایل به جدایی سوژه از ابژه و ابژکتیوکردن مسائل است را نمی‌پذیرد. هایدگر اساساً علوم را از زاویه سوژکتیویسم مورد نقد قرار می‌دهد و بدین‌سان برخلاف هوسرل از مرزهای سکولاریسم معرفتی گذر می‌کند و می‌نویسد: «مطالبه اصل قدرتمندی که بنیاد همه بنیادها باشد، انسان جدید را از اصالت وجود خود جدا کرده است» (۵۹).

اگر آگاهی مسئله اصلی هوسرل است، در پدیدارشناسی هرمنوتیک، "هستی" جای آن را می‌گیرد و آگاهی دیگر مسئله هایدگر نیست. پدیدارشناسی برای هایدگر، روش هستی‌شناسی است و در حوزه هستی به کار می‌رود. او در کتاب مفاهیم اصلی پدیدارشناسی آورده است: «پدیدارشناسی روشی برای تقریب به هستی است».

از جمله انتقادات مهم پست‌مدرن‌ها و از جمله هایدگر به هوسرل، مسئله تاریخ است. از نگاه هایدگر، گادامر، دریدا و ... تمایز معنی از هستی و تعلیق هستی بی‌معنی می‌نماید؛ چون اساساً سوژه‌ای موجود نیست تا بتواند ابژه‌ای را بررسی کند. دازاین خودآگاه است، انسان تنها موجودی است که وجود خودش برای خودش مسئله است، لذا انسان هیچ‌گاه نمی‌تواند خود را به عنوان عین ثابتی / ابژه‌ای دریابد؛ اما هوسرل این امکان را میسر می‌دانست و قایل به گذر از زمان و تاریخ بود.

برای هایدگر جوهر هستی انسان، زمان مند است. انسان گرچه در جهان افکنده شده، اما در راهرو زمان به سر می‌برد و با توجه به گذشته و امکاناتش به آینده

دارد. هرمنوت بودن، وجه اگزیستانسیال انسان است و این بدان معنی است که انسان در هیچ زمانی از آن خالی نیست؛ انسان همیشه همراه با تفسیر و هرمنوتیک است و هیچ کس نمی‌تواند در هیچ موردی دعوی حقیقت داشته باشد.

گادامر هم معتقد بود که هرمنوتیک روش نیست، بلکه وجه اگزیستانسیال ماست و روشی بودن هرمنوتیک و پدیدارشناسی را رد می‌کند. عنوان کتابش، "حقیقت و روش"، هم مطایبه‌ای در این باب است که حقیقت را با روش کاری نیست، حقیقت حاصل درون فهمی هرمنوتیک است و نسبت آن را با فرهنگ می‌توان یافت، اما نه با روش. گادامر بر آن بود که سوژه مجرد و استعلایی در پدیدارشناسی کلاسیک تناقض‌آمیز است؛ چرا که قبل از آنکه تعلیق را اجرا کند از قبل در عالم فرهنگی - تاریخی خانه دارد، اینها در نهایت پارادایم زمان را به عنوان رابط با جهان، جایگزین پارادایم آگاهی می‌کنند.

۶- روش پدیدارشناسی و دانش سیاسی

هدف اولیه از تدوین این مقاله، پژوهشی در باب روش پدیدارشناسی و دانش سیاسی بوده است؛ مطلبی که در نزد اندیشمندان سیاسی داخلی و حتی خارجی تا حدودی مهجور مانده است و به جرأت می‌توان گفت که بحث در باب پدیدارشناسی به مثابه روشی علمی برای تحلیل پدیده‌ها و یا ارتباط آن با دانش سیاسی اساساً در ایران صورت نگرفته است.

نگارندگان این مقاله درصدد انجام پژوهشی با عنوان پدیدارشناسی و دانش سیاسی می‌باشند که در نوع خود بدیع به نظر می‌رسد، اما از آن جایی که کاوش نظری در باب تأثیر و تأثر این دو مقوله نیازمند شناخت بهتری از پدیدارشناسی به عنوان یک روش تحلیل علمی است، لذا تألیف این مقاله را ضروری دانستند تا از قِبل آن فهم پدیدارشناسی سیاسی راحت‌تر گردد و سپردن مقاله‌ای با ماهیت فلسفی به "انجمن علوم سیاسی" در این راستا است. با این اوصاف، در ادامه به اختصار به ارتباط این دو مقوله اشاره خواهد شد تا مدخلی باشد بر مقاله‌ای که در آینده عرضه خواهد گردید.

مدرنیته دارای دو مؤلفه اساسی یعنی فلسفه سیاسی و معرفت‌شناسی است. به نظر می‌رسد که در مؤلفه اول، پدیدارشناسی به خودی خود حرف زیادی برای گفتن نداشته باشد، اما در مباحث معرفت‌شناسی و روش، خدمات شایانی نموده و بسیار راهگشا

بوده است. نخست آنکه کانون تحلیل پدیدارشناسی بحث از شناخت آدمی و حدود آن است و اساساً هیچ بحثی در فلسفه سیاسی بی‌نیاز از آن نیست. به عنوان نمونه سامان مندترین تصویر از دولت حاکم توسط توماس هابز در کتاب *لویاتان* عرضه شده است و لویاتان بر نظریه شناختی مشخصی استوار است.

پیوند میان سیاست و معرفت‌شناسی اتفاقی نیست، اگر قرار است انسان به سوژه‌های فرومایه حاکمیت تبدیل شود، باید «خود» را به طریقی خاص بفهمد (۶۰). بدون تردید اندیشیدن در باب انسان و خرد فردی یا جمعی به نوبه خود سرآغاز فلسفه سیاسی هم قرار می‌گیرد. هوسرل به عنوان بنیان‌گذار روش پدیدارشناسی هیچ‌گاه درصدد آن برنیامد تا این روش را در زمینه‌های مختلف همانند اجتماع، فرهنگ یا سیاست به کار گیرد، اما شاگردان و بعدها اندیشمندان دیگر، روش پدیدارشناسی را در حوزه‌هایی همانند دین، جامعه‌شناسی و ... به کار بستند.

نوشته‌های دانشمندانی چون آلفرد شوٲس، سارتر، مرلوپونتی نیز به سیاست مربوط می‌شوند، اما آنها بیشتر نظریه‌های جامعه‌شناسی‌اند تا فلسفه سیاسی. ورود روش پدیدارشناسی به مطالعات سیاسی نتایج در خور توجهی را در بر داشته است؛ پدیداری دیدن جهان و تقلیل دادن جهان در سطح پدیدارها منجر به تاریخی دیدن و فهم تاریخی از پدیده‌های سیاسی گردیده است. به علاوه اینکه به یمن ورود این مباحث به دانش سیاسی، تصویر، خیال و ایماژهای ذهنی اهمیتی مضاعف یافته‌اند و دریافت شهودی و ادراکی بر دریافت تجربی غلبه یافته است؛ به گونه‌ای که ذهن به نیرویی برای حکم راندن تبدیل شده است.

روش پدیدارشناسی بر آن است که معضل خودمحوری و فروکاست ذهن به مغز، باطل کردن حقیقت همگانی به سود نسبی‌گرایی خصوصی است. این موضوع تنها یک نظریه معرفت‌شناسی نیست، بلکه پذیراشدگی سیاسی را نیز در بردارد (۶۱) و بدین ترتیب با اهمیت یافتن ذهن و ایماژهای ذهنی، زمینه برای پذیرش مفاهیمی چون زیست - جهان و با هم بودگی فراهم می‌گردد که در فلسفه‌های سیاسی متأخر جایگاه ویژه‌ای یافته‌اند. در واقع اگر «خود» را به صورتی در نظر بگیریم که نقشی در بازی حقیقت ندارد، آن‌گاه به بازیگرانی تک و تنها تبدیل می‌شویم، در این صورت تنها

می‌توانیم در زندگانی درونی خود عمل کنیم و هیچ بازی همگانی وجود نخواهد داشت، و تنها خیال خصوصی به جای می‌ماند. به عبارت دیگر در پی همین التفات سوژه به جهان است که مجالی برای با هم بودگی فراهم می‌گردد. در نهایت اینکه ظهور مباحثی چون تاریخی دیدن مفاهیم سیاسی، ذهن و تصویر و مباحث سیاست تصویری، زیست - جهان، شهود و بحث در باب یونیورسالیسم، همگی مباحث کلان و تأثیرگذاری هستند که با کمک روش پدیدارشناسی وجه دیگری به مطالعات سیاسی بخشیده‌اند.

مباحث نوینی چون سیاست تصویری در دانش سیاسی، متأثر از نگرش‌های پدیدارشناختی است و بررسی‌های افرادی چون پیربورديو و کاستریادیس که بدان پرداخته‌اند و خلق دنیای سیاسی را از مجرای ایماژهای ذهنی بررسی کرده‌اند، در ادامه روش‌های پدیدارشناختی قرار می‌گیرد. در پژوهش آتی تلاش می‌گردد تا "پدیدارشناسی سیاسی" به صورت مشخص مورد بررسی قرار گیرد.

نتیجه‌گیری

همان‌طور که ذکر گردید، چگونگی حصول آگاهی و تبیین روشمند آن در نزد سوژه از آرمان‌های بنیادی مدرنیته محسوب می‌گردد و اساساً کلیت فلسفه مدرن بر تحلیل علمی آگاهی استوار است. پرداختن به این امر نیز فلاسفه مدرن را به بررسی و تحدید حدود شناخت یا بررسی نسبت و رابطه ایدوس و پدیدار (فنومن) کشانده است. اگر برای افلاطون شناخت در حد مثل معتبر بود، هیوم چنین شناختی را انکار و اصالت را از آن پدیدارها می‌داند. کانت در *نقد عقل محض* با تحدید حدود آگاهی در پی آن بود تا با طرح مسئله «منطق استعلایی» از هیوم فراتر رود، و وجود نومن را یقینی دانست که قوای فاهمه نیز بدان راه ندارد؛ به بیان دیگر و از دیدگاه دارتیک، کانت طرحی را برای پدیدارشناسی انتقادی فراهم ساخت.

برخلاف کانت و هیوم و حتی سنت افلاطون، هگل درجه‌ای از اعتبار برای پدیدار قایل بود و شناختی در حد پدیدارها را معتبر می‌دانست که در آنها لحظه‌ای از دیدار با روح مطلق میسر می‌گردد. پدیدارشناسی برای هگل اساساً فلسفه روح یا تحلیل تعینات روح بود.

اما دغدغه هوسرل برای پرداختن به پدیدارشناسی به نقد روشهای طبیعی-روان‌شناسانه و مسئله روش باز می‌گردد. او با بازسازی نظام دکارتی در پی آن بود تا "روشی کلان" را برای برون رفت از تشتت علوم و مظهر همه آنها یعنی فلسفه ارایه دهد؛ او با نقد و رد جدایی رادیکال میان ذهنیت و عینیت، آگاهی را نه مستقل از سوژه، بلکه در نسبت بین نویسی و نوئما می‌داند که دارای وجهی التفاتی است.

هوسرل در این روش با تعلیق هرگونه داوری در باب جوهر اشیاء، حقیقت را در تجربه و منشأ همه آنها یعنی جهان - زیست پی می‌جوید. هوسرل با طرح سه مرحله روش پدیدارشناسی - تعلیق داوری، ایدیسون و همدلی - در پی دسترسی به عینیت و تبدیل پدیدارشناسی به علم ذوات بود.

علی‌رغم سیلان روح فلسفه دکارت در کل پروژه هوسرل، نمی‌توان آن را کاملاً دکارتی دانست. هایدگر و سایر فلاسفه پست مدرن با نقد و رد ایده "روشی کلان" در علوم و بنیادهای سوپزکتیویسم، راه را برای تبدیل روش پدیدارشناسی به هستی‌شناسی فراهم نمودند که عملاً فروپاشی آرمان‌های هوسرل و حتی مدرنیته نیز محسوب می‌گردد. در ادامه شایان ذکر است اشاره شود که پدیدارشناسی با جستجوی حقیقت در جهان - زیست و تعلیق جوهر و رموز در اشیاء امکان بهره‌گیری از آن را برای متفکران مختلف در عرصه‌های گوناگون از جامعه‌شناسی، دین، هنر، فلسفه و حتی رشته‌های علوم طبیعی نیز فراهم آورده است که به نتایج قابل توجهی منتهی گشته‌اند.

دانش سیاسی نیز از نتایج مثبت این روش بی‌نصیب نمانده و پدیداری دیدن جهان و پدیده‌های سیاسی نتایجی چون تاریخی دیدن مفاهیم را در پی داشته است. به علاوه اینکه سیاست تصویری و اهمیت شهود ادراکی و مباحثی چون زیست-جهان تحت تأثیر روش پدیدارشناسی قرار دارند.

۱. کریم مجتهدی، *هگل و فلسفه او*، چاپ دوم، (تهران: امیر کبیر، ۱۳۷۶)، ص ۱۳۷.
۲. همان، ص ۱۳۹.
۳. دیوید هیوم، *تاریخ طبیعی دین*، ترجمه حمید عنایت، (تهران: خوارزمی، ۱۳۶۱)، ص ۱۴.
۴. کریم، مجتهدی، *پدیدارشناسی بر حسب نظر هگل*، (تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۱)، ص ۲۶.
۵. آندره دارتیگ، *پدیدارشناسی چیست؟*، ترجمه محمودنوالی، (تهران: انتشارات سمت، ۱۳۸۴)، ص ۴.
۶. رامین جهاننگلو، *تأملات هگلی*، چاپ دوم، (تهران: نشر نی، ۱۳۸۴)، ص ۱۷.
۷. مجتهدی، ۱۳۷۱، پیشین، ص ۳۲.
۸. دارتیگ، پیشین، ص ۸.
۹. جهاننگلو، پیشین، ص ۲۲.
۱۰. دارتیگ، پیشین، ص ۴۱.
۱۱. مجتهدی، ۱۳۷۱، پیشین، ص ۴۰.
۱۲. آلفرد شوترز، "چند مفهوم اصلی پدیدارشناسی"، ترجمه یوسف ابادری، *مجله فرهنگ*، ۱۳۷۱، کتاب یازدهم، ص ۱۳۰.
۱۳. ابوالقاسم ذاکرزاده، "فلسفه فراننتس برنتانو"، *مجله فلسفه*، بهار ۱۳۸۳، شماره ۸، ص ۸۳.
۱۴. جوزف کاکلمنز، "تفکرات کانت و هوسرل درباره من ناب"، ترجمه امیرحسین رنجبر، *مجله فرهنگ*، ۱۳۷۱، کتاب یازدهم، ص ۱۶۲.
۱۵. دارتیگ، پیشین، ص ۱۵۰.
۱۶. ذاکرزاده، پیشین، ص ۸۴.
۱۷. بنگرید به: ادموند هوسرل، *تأملات دکارتی*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، چاپ دوم، (تهران: نشر نی، ۱۳۸۴)، صص ۳۷-۳۹.
۱۸. همان، ص ۳۳.
۱۹. رنه دکارت، *اصول فلسفه*، ترجمه صانعی دربینی، (تهران: انتشارات المهدی، ۱۳۷۶)، ص ۲۱۶.
۲۰. ضیاء موحد، "نقد فرگه بر پسیکولوژیسم هوسرل"، *فرهنگ*، ۱۳۷۱، ص ۱۱.
۲۱. ادموند هوسرل، "عقل‌گرایی و بحران تمدن اروپایی"، ترجمه مراد فرهادپور، *ارغنون*، ۱۳۷۸، شماره ۱۵، ص ۲۷.
۲۲. همان، ص ۳۴.
۲۳. محمود خاتمی، *پدیدارشناسی دین*، (تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۲)، صص ۷۰-۷۱.
۲۴. شوترز، پیشین، ص ۱۲.

25. David Michael Levin, **Reason and Evidence in Husserls Phenomenology**, (New York: North Western University Press, 1970), p.49.

26. Andre Muralt, **The Idea of Phenomenology**, (New York: North Western University Press, 1974), p.251.

27. Ibid, pp.243-245.

۲۸. ادموند هوسرل، *ایده پدیدارشناسی*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، (تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۲)، ص ۵۳.

۲۹. همان، ص ۴۹-۴۲.

۳۰. همان، ص ۶۰.

۳۱. محمدرضا ریخته‌گران، *پدیدارشناسی هنر، مدرنیته*، (تهران: نشر ساقی، ۱۳۸۲)، ص ۳۴.

۳۲. حسین بشیریه، *عقل در سیاست*، (تهران: نگاه معاصر، ۱۳۸۵)، ص ۳۳۶.

۳۳. دارتیگ، پیشین، ص ۶.

۳۴. شوترز، پیشین، ص ۱۶.

۳۵. ذاکرزاده، پیشین، ص ۸۳.

۳۶. رنه دکارت، *تواعد هدایت ذهن*، ترجمه صانعی دربییدی، (تهران: انتشارات المهدی، ۱۳۷۶)، ص ۱۱۷.

۳۷. محمود خاتمی، ۱۳۸۲، ص ۷۲.

۳۸. عبدالکریم رشیدیان، *هوسرل در متن آثارش*، (تهران: نشر نی، ۱۳۸۴)، ص ۵۴.

۳۹. محمد ضمیران، *اندیشه‌های فلسفی در پایان هزاره دوم*، (تهران: انتشارات هرمس، ۱۳۸۰)، ص ۷۲.

۴۰. ادموند هوسرل، "بحران علم اروپایی و پدیده‌شناسی استعلایی"، ترجمه کامران ساسانی، در: *متن‌های برگزیده از مدرنیسم تا پست مدرنیسم*، چاپ دوم، (تهران: نشر نی، ۱۳۸۱)، ص ۶۰.

۴۱. دارتیگ، پیشین، ص ۱۶.

۴۲. هوسرل، ۱۳۷۲، ص ۶۸.

۴۳. همان، ص ۶۹.

۴۴. هوسرل، ۱۳۸۴، ص ۷۷.

45. Levin, op.cit, p.55.

۴۶. محمود خاتمی، *زیباشناسی از منظر پدیدارشناسی*، (تهران: فرهنگستان هنر، ۱۳۸۳)، ص ۲۲.

۴۷. ریخته‌گران، پیشین، ص ۳۹.

۴۸. آلن داگلاس، "پدیدارشناسی دین"، *فرهنگ*، ۱۳۷۱، ص ۳۵.

49. Refer to: Levin, op.cit, pp.157-162.

۵۰. رشیدیان، ص ۱۸۲.

۵۱. شوترز، ص ۲۷.

۵۲. خاتمی، ۱۳۸۲، ص ۷۵.
۵۳. رشیدیان، پیشین، ۱۸۲.
۵۴. ضیمران، پیشین، ص ۸۳.
۵۵. هوسرل، ۱۳۸۴، ص ۲۰۳.
۵۶. ژان وال، به نقل از: ریخته گران، پیشین، ص ۱۴۳.
۵۷. بشیریه، ص ۳۰۴.
۵۸. دارتیگ، پیشین، ۱۶۵.
۵۹. محمود خاتمی، "اشاراتی به نقد هایدگر از علم جدید"، *مجله فرهنگ*، ۱۳۸۱، شماره اول و دوم، صص ۸۵-۸۹.
۶۰. رابرت ساکالوفسکی، *درآمدی بر پدیدارشناسی*، ترجمه محمدرضا قربانی، (تهران: گام نو، ۱۳۸۴)، ص ۳۴۵.
۶۱. همان، ص ۳۴۵.