



# آشنایی با رویکرد پدیده‌شناختی

حسن فتح‌زاده

## ۱. معرفی رویکرد طبیعی

به یک میز نگاه می‌کنم. برایم واضح و بدیهی و دور از هر گونه شکی است که این میز در خارج از من و مستقل از من وجود دارد. این اعتقاد که در تار و پود زندگی روزمره ما تنیده شده است به قدری بدیهی است که - جز در تأمل فلسفی - حتی یک مسئله نیز به شمار نمی‌آید. این اعتقاد برآمده از اعتقاد فراگیری است که «رویکرد طبیعی» (natural attitude) نام دارد. نقطه شروع بحث خود را معرفی اجمالی این رویکرد قرار می‌دهیم. اما در ابتدا باید یادآوری کنیم که منظور از این رویکرد، صرفاً رویکرد افراد عادی به اشیا و جهان نیست، بلکه شامل بسیاری از دانشمندان و فلاسفه نیز می‌شود و تفاوت نگرش‌های ایشان چیزی از این حقیقت نمی‌کاهد که همگی در این رویکرد طبیعی شریک‌اند. به طور مثال نگرش یک فیزیک‌دان تفاوت عمیقی با یک شخص عادی دارد، و به گفته پاتنم: «یک شخص عادی، یک میز را به صورت یک پارچه و سخت، یعنی عمدتاً به عنوان ماده‌ای جامد، مجسم می‌کند. اما فیزیک کشف کرده است که میز عمدتاً فضای خالی است؛ یعنی این که فاصله‌ی بین ذرات در مقایسه با شعاع الکترون یا هسته‌ی هر یک از اتم‌های تشکیل دهنده‌ی میز بسیار زیاد است.»<sup>۱</sup>

این مسئله حاکی از یک تفاوت عمده در این دو نگرش است، که می‌توان آن را تفاوت در دو نگرش کاملاً متفاوت دانست، ولی به نظر هوسرل هر دوی این نگرش‌ها در یک رویکرد فراگیر مشترک‌اند و این تنها تأمل پدیده‌شناختی است که ما را از سیطره آن خارج ساخته، به بُعد کاملاً جدیدی - که همان حیطه پدیده‌شناختی است - رهنمون می‌شود. جدای از این که میز یک پارچه و سخت باشد یا عمدتاً از فضای خالی تشکیل شده باشد، به هر حال در هر دو مورد ما به وجود میزی در خارج از خود و گسترده در مکان، که علی‌رغم تغییرات جزئی از نوعی ثبات و این‌همانی در طول زمان برخوردار است و ما از طریق حواس خود از وجود آن آگاه ایم، قائل هستیم؛ موجودی که در هر حال استقلال خویش را از آگاهی ما حفظ می‌کند. و این فرض مشترک بین عامی و دانشمند است که هوسرل تحت عنوان «رویکرد طبیعی» این گونه به معرفی آن می‌پردازد: «من از جهانی که به طرز بی‌پایان در فضا گسترش دارد و از تحولی بی‌پایان در زمان برخوردار بوده و هست آگاه‌ام. اما «از آن آگاه‌ام» در وهله‌ی اول بدین معنا است که من آن را با شهودی بی‌واسطه کشف می‌کنم، آن را تجربه می‌کنم. توسط بینایی، شنوایی و غیره، مطابق با نحوه‌های مختلف ادراک حسی، اشیای جسمانی با توزیع فضایی معینی به سادگی برای من حاضر‌اند؛ آن‌ها، صرف‌نظر از این که من به آن‌ها توجه ویژه‌ای میندازم یا نکنم، صرف‌نظر از این که با ملاحظه آن‌ها، اندیشیدن به آن‌ها، احساس یا طلب آن‌ها، به آن‌ها مشغول باشم یا نباشم، به معنای حقیقی یا مجازی «حاضر‌اند»... برای من اعیانی واقعی حامل تعینات کم و بیش شناخته شده وجود دارند که با اعیانی که بالفعل ادراک می‌شوند پیوستگی دارند، بدون این که خودشان ادراک شوند یا به نحو شهودی حاضر باشند.»<sup>۲</sup>

چنان که از عبارت پایانی این نقل‌قول برمی‌آید، چه به گفته فرد عامی من از طریق ادراکات‌ام از خود شیء آن گونه که هست آگاه شوم، چه به نظر فیزیک‌دان ادراکات من خود شیء را آن گونه که هست حاضر نسازد و صرفاً نشانه یا واسطه‌ای برای شناخت حقیقی شیء باشد، در هر حال آن چه که مسلم است این است که من از طریق ادراکات‌ام از



وجود اعیان واقعی با تعیناتی کم و بیش شناخته شده باخبر ام، اعیانی که با اعیان بالفعل ادراک شده پیوستگی دارند، بدون این که خودشان در ادراک من حاضر شوند. این امر علی‌رغم تغییرات لحظه‌ای در ادراکات، حق نوعی این‌همانی را برای اعیان موجود در ورای ادراکات من محفوظ می‌دارد، این‌همانی‌ای که توأمان بایستی هم در جانب من و هم در جانب جهان عینی برقرار باشد؛ و این خود زمینه‌ای است برای زندگی من در این جهان: «در حالت آگاهی هوشیارانه، من خودم را در هر زمانی می‌یابم، و بدون این که حتی قادر باشم این را تغییر دهم، در رابطه با جهانی می‌یابم که در ضمن تغییرات ثابت‌اش همان جهان یگانه باقی می‌ماند. این جهان به طور ثابت برای من «حاضر» است و من خودم عضوی از آن هستم. بنابراین این جهان تنها به عنوان جهان صرف واقعیات و امور مربوطه برای من آنجا حاضر نیست، بلکه با همان بی‌واسطه‌گی به عنوان جهان ارزش‌ها، جهان خوبی‌ها و یک جهان عملی نیز حاضر است.»<sup>۳</sup>

کانت با گنجاندن

شیء فی‌نفسه

در فلسفه خویش و

غیر قابل شناخت

دانستن آن،

برای آگاهی

مرز قائل شد،

مرزی که روشن‌سازی

آنها از درون

حیطه آگاهی،

از وظایف خطیر

فلسفه محسوب می‌شود.

اما در مقابل فیثسته و

سپس هگل با نفی شیء

فی‌نفسه به نفی این مرز

آگاهی برخاستند.

با نفی مرز آگاهی در

حقیقت از تناقضی که

ممکن است دامن‌گیر

کانت شود،

رها می‌شویم

البته دامنه پیش‌داوری‌ها در همین حد باقی نمی‌ماند، بلکه گسترش می‌یابد تا بتوان از آن پلی ساخت برای عبور از «من» به «ما». تا اینجای بحث سخن بر سر ادراکات من و رابطه آن با جهان عینی بود، اما در معنای جهان عینی مشترک بودن آن برای همه انسان‌ها نهفته است و این همان پیش‌داوری جدیدی است که بدان اشاره کردیم؛ سخن بر سر یک جهان عینی است، نه جهان‌های عینی به تعداد آدمیان. این این‌همانی پایه دیگری از رویکرد طبیعی را تشکیل می‌دهد: «من جهان پیرامون آن‌ها (دیگران) و جهان پیرامون خودم را به صورت عینی به عنوان یک جهان یکسان درک می‌کنم، که در هر مورد فقط به خاطر تأثیر متفاوت آگاهی‌ها، تفاوت دارد.»<sup>۴</sup>

چنان‌که از متن نیز بر می‌آید، هر چند یک فیزیک‌دان قائل به تفاوت در تأثرات ادراکی افراد مختلف باشد و برخلاف فرد عامی هر گونه این‌همانی در ادراکات حسی اشخاص مختلف را نفی کند (قائل به شخصی بودن ادراکات حسی مثل رنگ، مزه و بو و... باشد)، باز هم در عقیده به این‌همانی جهان عینی مورد ادراک افراد مختلف با فرد عامی مشترک بوده، هم‌چنان در رویکرد طبیعی به سر می‌برد.

نکته‌ای که پیش از به پایان بردن بحث مربوط به این پیش‌داوری‌ها بد نیست بدان بپردازیم این است که واژه‌ی «اوبژه» همواره اشاره به یک «سوژه» دارد و واژه‌های است مناسب بحث پدیدشناسی. حتی هنگامی که در رویکرد طبیعی این واژه را به کار می‌بریم، ناچاریم از این معنای ضمنی عدول کرده و باری اضافی بر این واژه حمل کنیم. به تعبیری در حالی که رویکرد پدیدشناسی از وضع واژه‌ی «اوبژه» استقبال می‌کند، رویکرد طبیعی به صورت مشروط آن را می‌پذیرد، آن هم به‌عنوان یک نام‌گذاری غیر ضروری. اما هوسرل با یاهه دانستن «واقع‌گرایی استعلایی» در مقابل آن شدیداً واکنش نشان می‌دهد.<sup>۵</sup>

«یک اوبژه همیشه اوبژه‌های برای یک سوژه است. حال یک «واقع‌گرایی استعلایی»، به تعبیر هوسرل، کسی است که اعتقاد دارد حداقل بسیاری از این موجودات که ممکن است اوبژه یک سوژه باشند، وجودی «فی‌نفسه» دارند، کاملاً مستقل از این که اوبژه‌های آگاهی شوند یا حتی قادر به آن باشند. آن‌ها را «اوبژه» یا حتی «اوبژه ممکن» نامیدن، یک «نام‌گذاری صرفاً غیر ضروری» است. آن‌ها فی‌نفسه وجودی در «خارج آگاهی» دارند، اما می‌توانند در رابطه‌ای



کانت



خارجی (که معمولاً با اصطلاحات علی درک می‌شود) با سوژه‌های آگاه قرار گیرند، رابطه‌ای که به واسطه‌ی آن، آن‌ها «وژه‌ها» بی به معنای حاضر می‌باشند... حال هوسرل در نهایت این وضعیت را «بی‌معنا» خواهد دانست.<sup>۶</sup>

البته این که هوسرل چنین وضعیتی را «بی‌معنا» می‌خواند جای بحث دارد و به نظر می‌رسد کلام هوسرل در این مورد تا حدودی متزلزل است. در جاهایی وی صراحتاً فرض وجود خارجی را از لحاظ منطقی ممکن می‌داند: «فرض وجود چیز حقیقی در خارج از این جهان [شهودی] در واقع «از لحاظ منطقی» ممکن است و به وضوح هیچ تناقض صوری در آن نیست. اما اگر به دنبال شرایط ماهوی اعتبار آن، نوع شواهدی که به واسطه معنایش به آن‌ها نیاز دارد و طبیعت شواهدی که به طور کلی اساساً به واسطه تز تعالی مورد نیاز است - گرچه می‌توان به طرز صحیحی طبیعت ماهوی آن را کلیت بخشید - باشیم، می‌فهمیم که تعالی بایستی قابل تجربه باشد، نه تنها با یک آگو به عنوان امکان منطقی تهی، بلکه به وسیله هر آگوی بالفعل.»<sup>۷</sup>

و این نوع عبارات هوسرل راه را برای تفاسیری از اپوخه (epoche) باز کرده است که بر اساس آن جهان خارج از آگاهی صرفاً به خاطر امکانی بودن (غیر ضروری بودن) از حیثه دآوری ما خارج می‌شود. طبق این تفاسیر در عمل اپوخه، فیلسوف با تعالی و جهان با تمام محتویات آن از جمله سوژه‌های دیگر خداحافظی می‌کند، چراکه تعالی به خاطر امکانی بودن اش بایستی از دور خارج شود.<sup>۸</sup> اما در جاهایی دیگر چنین القا می‌کند که حتی امکان منطقی چنین جهانی پذیرفتنی نیست و حتی با تشبیه چنین جهانی به مربع گرد، این تزلزل را تا سرحد تناقض در اندیشه‌های خویش به پیش می‌راند: «در یک معنای خاص و با احتیاط در به کار بردن واژه‌ها، می‌توانیم حتی بگوییم که هر وحدت حقیقی یک «وحدت معنا» است. هر وحدت معنایی (بگذارید این را با تأکید تکرار کنم؛ نه به واسطه استنتاج از طریق اصول موضوعه‌ی متافیزیکی از هر نوع، بلکه به واسطه این که می‌توانیم در فرآیند کاملاً عاری از شک شهودی‌مان آن را خاطر نشان کنیم) آگاهی دهنده معنایی را پیش‌فرض می‌گیرد که به نوبه خود مطلق بوده و برای اعطای معنا به آن به منشأ دیگری وابسته نیست. اگر مفهوم واقعیت از واقعیت‌های طبیعی، از وحدت‌های حاصل از تجربه ممکن مشتق شده باشد، آن‌گاه «جهان»، «طبیعت به عنوان یک کل»، تنها به معنای تمامیت واقعیت‌ها است؛ و مطلق ساختن آن، به سادگی بی‌معنا است. یک واقعیت مطلق همان قدر درست است که یک مربع گرد. واقعیت و جهان که در اینجا در موردشان سخن گفتیم، تنها عناوینی هستند برای وحدت‌های معنایی معتبر خاص، یعنی وحدت‌های «معنا»، وابسته به سازمان‌های ویژه‌ی آگاهی مطلق محض که معنا را جاری می‌کند و اعتبار آن را به روش‌های ویژه‌ی اساساً ثابت، آشکار می‌سازد.»<sup>۹</sup>



این دو نقل‌قول نشان می‌دهد که نظریات هوسرل در این مسئله اساسی ظاهراً متناقض است، و یا این که حداقل می‌توان گفت تفاسیر از هوسرل در طیفی گسترده شده است که دو سر آن را کانت و هگل اشغال کرده‌اند. در مبحث مربوط به اپوخه بحث مفصل‌تری راجع به این مطلب خواهیم داشت.

تا اینجا تا حدودی به عمق و گستردگی رویکرد طبیعی در حیطه اندیشه‌ورزی اشاره‌ای شد. به طوری که گفته شد رویکرد طبیعی نه تنها شامل اشخاص عادی می‌شود، بلکه

رویکرد علوم تجربی و حتی رویکرد ریاضی نیز در ضمن آن اتخاذ می‌شود و عدولی از آن محسوب نمی‌شود. این رویکرد چنان ریشه‌ای است که حتی از طریق شک‌ورزی فلسفی نیز قادر نیستیم از سیطره آن خارج شویم. به نظر هوسرل حتی فیلسوف ریشه‌ای مثل دکارت با آن شک ریشه‌ای خود نیز نتوانست از قلمرو رویکرد طبیعی فراتر رود و کماکان در آن رویکرد باقی ماند، چراکه در منظر هوسرل شک دکارتی نیز در دل خود متضمن خروج از حلول (immanence) آگاهی و گرفتار آمدن در دام تعالی (transcendence) مرکوز در رویکرد طبیعی است، و این‌گونه است که به تصریح وی «واقعیت» و «توهم»، هر دو وجوهی از رویکرد طبیعی باقی می‌مانند: «من جهان واقعی مکان - زمانی را همواره در مقابل خودم حاضر می‌بینم، جهانی که خودم به آن تعلق دارم، همان طور که تمام کسان دیگری که در آن یافت می‌شوند و به همین طریق با آن رابطه دارند، به آن تعلق دارند. این «جهان واقعی» همان طور که از این اصطلاح بر می‌آید، به عنوان چیزی در آنجا بیرون درک می‌شود، و به عنوان چیزی در نظر گرفته می‌شود که در آنجا بیرون وجود دارد. هر شک یا انکار داده‌های جهان طبیعی تز کلی رویکرد طبیعی را دست نخورده رها می‌کند. جهان به‌عنوان جهان

دکارت



واقعی همیشه در آنجا است؛ اغلب در مواردی متفاوت از آن چه من فرض کرده‌ام است، و این‌ها را تحت عناوینی چون «توهم»، «خیال» و مثل آن، بایستی کنار گذاشت؛ اما «آن» جهان کماکان باقی می‌ماند، به‌عنوان تز کلی جهانی که وجود خارجی دارد.<sup>۱۰</sup>

بنابراین هوسرل با طرد شک دکارتی نقطه آغازین دیگری بر فلسفه خویش می‌جوید و چنان که در پی خواهد آمد این نقطه آغازین ناب را در «اپوخه» می‌یابد.

## ۲. اپوخه، دروازه ورود به پدیده‌شناسی

کانت با گنجاندن شیء فی‌نفسه در فلسفه خویش و غیر قابل شناخت دانستن آن، برای آگاهی مرز قائل شد، مرزی که روشن‌سازی آنها از درون حیطه آگاهی، از وظایف خطیر فلسفه محسوب می‌شود. اما در مقابل فیخته و سپس هگل با نفی شیء فی‌نفسه به نفی این مرز آگاهی برخاستند. با نفی مرز آگاهی در حقیقت از تناقضی که ممکن است دامن‌گیر کانت شود<sup>۱۱</sup>، رها می‌شویم؛ و آن این که هر گونه ادعایی در مورد وجود مرز آگاهی، آگاهی از ماورای مرز را در ضمن خود دارد. توضیح آن که تنها در صورتی می‌توان برای «الف» قائل به مرز شد که بدانیم در جایی «الف» تمام می‌شود و در ورای آن اثری از «الف» یافت نمی‌شود و این خود مستلزم آگاهی از فرا – مرز «الف» است. اما این قضیه در مورد آگاهی منجر به تناقض می‌شود، چرا که ادعای وجود مرز برای آگاهی مستلزم آگاهی از فرا – مرز آگاهی است و این یعنی فرارفتن آگاهی از مرزهای مفروض خود. پس آگاهی ماهیتاً همیشه میل به فراروی از محدوده‌های خویش را دارد و این امر نسبت دادن هر گونه مرزی را به آن با مشکلات ماهوی مواجه می‌کند. به نظر می‌رسد که در اینجا بایستی کانت را به نفع هگل به کنار نهاد و بدین طریق از شر تناقض یاد شده خلاص شد. اما در همین موضع، هوسرل مخصوصاً دست روی نکته ظریفی می‌گذارد که اتفاقاً مسیر پدیده‌شناسی را از همین جا ترسیم و تعیین می‌کند. چنان که گفتیم نزاع بر سر فرض وجود مرز یا نفی آن برای آگاهی است، و فلسفه‌های یاد شده قبلی هر کدام یک طرف قضیه را برگزیدند. مسلماً اجتماع یا ارتفاع طرفین متناقض قضیه نیز غیر قابل قبول است، پس جواب هوسرل در کجا قرار می‌گیرد؟ بیاییم مسئله را کمی دقیق‌تر نگاه کنیم.

### هوسرل

در جمله‌ای صریح‌تر

تز اساسی تجربه‌گرایی را

هدف قرار می‌دهد و

از تناقضی پرده

برمی‌دارد که تجربه‌گرایی

از همان بدو تولد خویش

گرفتار آن بوده است

و باعث شده است که

تجربه‌گرایی

مرده متولد شود.

نکته مهمی که نباید از خاطر دور داشت این است که موضوع بحث در اینجا آگاهی است و هدف «آگاهی» یافتن از محدوده این آگاهی؛ و تمام پیچیدگی مطلب هم از همین خوداندیشی و بازتابی بودن آگاهی بر می‌خیزد. آگاهی می‌خواهد قلمرو خویش را باز شناسد و برای این کار حق فرارفتن از خود و دست به دامان غیر خود شدن را نیز ندارد، و این همان نکته حیاتی است که می‌تواند ما را به جواب هدایت کند. برنامه هیلبرت را به یاد آوریم! یکی از سؤالات هیلبرت مربوط به بحث سازگاری ریاضیات بود و چنان که می‌دانیم بر خلاف انتظار، گودل نه تنها جواب را به دست داد بلکه با جواب خود نوع جدیدی از جواب را نیز مطرح ساخت؛ حالت سومی که تمام اذهان گرفتار آمده در دور نفی و اثبات حتی از امکان وجود آن نیز غافل بودند.<sup>۱۲</sup> بله در اینجا، یعنی در قلمرو فلسفه نیز بار دیگر – و باز هم در جواب یک سؤال بازتابی – تز تصمیم‌ناپذیری مطرح می‌شود و این بار هوسرل به عنوان گودل فلسفه – البته چند سال قبل از گودل – دور هر دو جواب رایج را خط می‌کشد و چنین است که پدیده‌شناسی از نقطه تصمیم‌ناپذیری متولد می‌شود.

هوسرل متوجه شد که نفی مرز آگاهی به همان اندازه مستلزم خروج از آگاهی و توسل به پیش‌داوری است که اثبات وجود مرز برای آگاهی، و آیا می‌توان در جست‌وجوی یقین فلسفی بود و لحظه‌ای، حتی به اندازه قدمی از آگاهی خارج شد؛ اگر فلسفه بخواهد همچنان به شعار ریشه‌ای بودن خود وفادار بماند و از هر گونه پیش‌داوری خودداری کند، بایستی در همین حیطه آگاهی باقی بماند و این یعنی سکوت در باب مرزهای آگاهی و ماورای آگاهی؛ نه سکوت اختیاری، بلکه سکوتی تحمیل شده از جانب ماهیت آگاهی<sup>۱۳</sup>. پس در اپوخه اثبات به نفی و تز به آنتی‌تز تبدیل نمی‌شود، بلکه اثبات و نفی هر دو به یکسان کنار گذاشته می‌شوند (چراکه گزاره مربوط به وجود جهان خارج از آگاهی، تصمیم‌ناپذیر است) و درحقیقت نوعی تعلیق (suspension) داوری صورت می‌گیرد، چیزی که هوسرل با اصطلاح «بین‌الهلاین نهادن» (bracketing) و «از مدار خارج کردن» حکم، از آن نام می‌برد: «هم‌چنین روشن است که کوشش برای شک درباره یک متعلق آگاهی به مثابه امری حاضر ضرورتاً به تعلیق «تز» منتج می‌شود؛ و ما دقیقاً به همین امر علاقه‌مند ایم. اما تز به هیچ وجه به آنتی‌تز، یا اثبات به نفی یا به حدس، تخمین، عدم قطعیت و شک (در هر معنایی از این الفاظ) تبدیل نمی‌شود؛ هیچ یک از این‌ها در اختیار اراده ما نیست، بلکه آن چیزی کاملاً منحصربه‌فرد است. ما تزی را که مورد اپوخه قرار داده‌ایم ترک نمی‌کنیم، هیچ چیزی از اعتقاد خود را عوض نمی‌کنیم و اعتقاد ما، مادام که انگیزه‌های جدید داوری را دخالت نداده‌ایم (و این کار را دقیقاً نمی‌کنیم) همان طور که بوده باقی می‌ماند؛ مع‌هذا تز تحولی پیدا می‌کند: در حالی که همان تز قبلی باقی می‌ماند آن را «خارج از بازی»، «خارج از مدار»، «بین‌الهلاین» قرار می‌دهیم.<sup>۱۴</sup>

بنابراین برنامه هوسرل با یک سوفیست یا شکاک تفاوت بنیادینی دارد، چرا که شکاک و سوفیست نیز مانند یک



واقع‌گرای جزمی با ورود به بازی نفی و اثبات از قلمرو آگاهی فراتر می‌روند و این تنها پدیده‌شناسی است که با فرا رفتن از دوگانه نفی و اثبات، در قلمرو آگاهی باقی می‌ماند. تعلیق دآوری کنشی است معطوف به بی‌کنشی، تعلیق آگاهی همان توقف آگاهی است، چرا که ما در اینجا چیزی را نه انکار می‌کنیم و نه می‌پذیریم.<sup>۱۵</sup> البته در پی این توقف آگاهی بزرگ‌ترین فعالیت پدیده‌شناسی نیز صورت می‌گیرد. معمولاً در مقابل اصطلاح اپوخه که به جنبه سلبی مسئله می‌پردازد، برای بیان بخش ایجابی و کنش‌گرانه‌ی آن از اصطلاح تقلیل (reduction) استفاده می‌شود. تقلیل پدیده‌شناسی مستلزم یک حدگذاری بر حوزه چیزهایی است که به طور محض داده نشده‌اند.<sup>۱۶</sup> در این حدگذاری اوبژه متعالی جای خود را به اوبژه حلولی که همان موضوع اصلی پدیده‌شناسی است، می‌دهد. اکنون می‌توانیم تعریف کامل اپوخه را ارائه دهیم: اپوخه یعنی تقلیل اوبژه متعالی به اوبژه حلولی از طریق بین‌الهلالین نهادن کلیه تعینات زمانی - مکانی آن، یعنی محدود ساختن چیز حقیقی به چیز خودییدا یا بی‌واسطه بدیهی.<sup>۱۷</sup> با از دور خارج کردن تز رویکرد طبیعی تمام علومی که صراحتاً یا به طور ضمنی مربوط به آن می‌باشند نیز از دور خارج می‌شوند و پدیده‌شناسی حق هیچ گونه استفاده‌ای از اصول و نتایج و روش‌های آنها را ندارد و این گونه است که پدیده‌شناسی در ادامه‌ی راه خود نیز درست مانند نقطه شروع‌اش در بعدی کاملاً جدید قرار می‌گیرد، بعدی کاملاً متفاوت با آموزه‌ها و روش‌های رایج پیشین.

«در نتیجه کلیه علوم را که به این جهان طبیعی مربوط می‌شوند - صرف‌نظر از استحکامشان در نظر من، صرف‌نظر از تحسین و ستایش من نسبت به آن‌ها و عدم تمایل‌ام به وارد کردن کوچک‌ترین ایرادی به آن‌ها - از دور خارج می‌کنم. مطلقاً هیچ استفاده‌ای از اعتبار آنها نمی‌کنم. هیچ قضیه‌ای از آنها را، حتی اگر از بدهاتی کامل برخوردار باشد تصاحب نمی‌کنم، هیچ یک را اختیار نمی‌کنم، هیچ یک از این قضایا، مادام که به همان معنایی درک شود که در علوم درک می‌شود، یعنی به مثابه قضیه‌ای مربوط به واقعیت این جهان، شالوده‌ای در اختیار من نمی‌گذارد. من حق پذیرش آنها را ندارم مگر پس از این که آن را بین‌الهلالین قرار دادم، یعنی فقط در آگاهی‌ای که حکم را با خارج کردن از دور تغییر می‌دهد؛ پس نمی‌توانم آن را به مثابه قضیه‌ای که هنوز مندرج در علم است، قضیه‌ای که مدعی اعتبار است و من این اعتبار را به رسمیت می‌شناسم و از آن استفاده می‌کنم، بپذیرم.»<sup>۱۸</sup>

و بدین ترتیب پدیده‌شناسی زمین خود و روش‌های خاص خود را برای کار روی این زمین به دست می‌آورد؛ و این از مختصات یک فلسفه ریشه‌ای است که موضوع و روش‌اش به‌عنوان اولین مسئله‌اش مطرح می‌شود. این که هوسرل در همان آغاز به معرفی و نقد رویکرد طبیعی می‌پردازد و از اپوخه می‌آغازد، برای این است که زمین خاص پدیده‌شناسی را قبل از هر چیز از ناخالصی پیش‌دآوری‌ها بیبراید.

### ۳. قلمرو پدیده‌شناسی

به نظر می‌رسد که تا اینجا - و به ویژه با بین‌الهلالین فراگیر هوسرل - حتی موضوعی برای این بحث باقی نمانده باشد؛ به همین دلیل قبل از هر چیز باید زمین پدیده‌شناسی را پیدا و مشخص کنیم. ما در اپوخه وجود جهان عینی خارج از آگاهی را بین‌الهلالین قرار دادیم، اما حوزه آگاهی کماکان دست نخورده برای مان باقی ماند. اصلاً وقتی در مورد وجود یا عدم وجود میز خارجی سخن می‌گوییم، مسلماً در مقابل هیچ محض قرار نگرفته‌ام، چرا که در چنین وضعیتی چنین تمایزی (وجود - عدم وجود) نیز امکان‌پذیر نخواهد بود. بنابراین هوسرل فرا - پشت آگاهی را به سمت خود آگاهی و قلمرو وسیع آن ترک می‌کند و به همین دلیل با یک پوچی بی‌انتها مواجه نمی‌شود.

«این «اپوخه‌ی پدیده‌شناختی»، این «بین‌الهلالین نهادن» جهان عینی، ما را در مقابل هیچ محض قرار نمی‌دهد. برعکس، آن چه ما از همین طریق به دست می‌آوریم، یا بهتر بگوییم، من به عنوان فاعل تأمل به دست می‌آورم، زندگی محض خودم با کلیه زیسته‌های محض آن و کلیه افاده‌های محض آن، یعنی جمیع «پدیده‌ها» به معنای ویژه و وسیع پدیده‌شناسی است.»<sup>۱۹</sup>

بنابراین پدیده‌شناسی در پی انکار تنها سرمایه فلسفه یعنی جهان هستی، نیست؛ اما در مقابل بدفهمی آن سکوت نمی‌کند و اجازه نمی‌دهد که هر معنایی را بر آن بار کرد. «عقیده به این جهان» نشانه بهنجار بودن است. هدف فیلسوف نه تمسخر این عقیده، بلکه فهم آن و نشان دادن ملزومات آن است.<sup>۲۰</sup> کسی که قائل به وجود جهانی خارج از پدیده‌های آگاهی است، ادراکی قوی‌تر و وسیع‌تر از یک پدیده‌شناس ندارد و چنین نیست که وی بر خلاف پدیده‌شناس از جهان خارج از آگاهی نیز ادراک و آگاهی داشته باشد. سخن بر سر قدرت ادراک نیست، بلکه مسئله مهم بار کردن یا نکردن بار معنایی اضافی بر پدیده‌های آگاهی است. هوسرل با پیش‌دآوری دانستن این معانی اضافی و نفی این گونه تعبیر از جهان، خود در پی معنای حقیقی این جهان است؛ تنها معنایی که از تمام پیش‌دآوری‌ها بگریزد و این مهم را اپوخه فراهم می‌کند. هوسرل در مقدمه‌ای بر ویرایش نخست ترجمه انگلیسی ایده‌ها... I نوشت: ایده‌آلیسم پدیده‌شناختی وجود بالفعل جهان واقعی (و در وهله‌ی نخست طبیعت) را به عنوان یک توهم انکار نمی‌کند... تنها وظیفه‌ی آن روشن‌سازی معنای

تفاسیر از هوسرل  
در طیفی  
گسترده شده است  
که دو سر آن را  
کانت و هگل  
اشغال کرده‌اند.



این جهان است، تنها آن معنایی که ما در قالب آن جهان را واقعی و موجود می‌دانیم. این که جهان وجود دارد... کاملاً تردیدناپذیر است. مسئله دیگر [پدیده‌شناسی] فهم این تردیدناپذیری‌ای که بنای زندگی و علم است، و نیز روشن‌سازی مبنای ادعای آن است.<sup>۲۱</sup>

و چنین است که هوسرل از «آشکارسازی پدیده‌شناختی معنای شیوه وجود جهان واقعی» سخن می‌گوید: «نتیجه آشکارسازی پدیده‌شناختی معنای شیوه وجود جهان واقعی (و به شیوه ایدئیک، یک جهان واقعی به طور کلی) این است که تنها ذهنیت استعلایی به گونه هستی‌شناختی معنای موجود مطلق را دارد، این که تنها آن است که غیر نسبی است، و تنها به خودش وابسته است؛ گر چه جهان واقعی عملاً وجود دارد، اما با توجه به ذات‌اش وابسته به ذهنیت استعلایی است، و به طریقی است که می‌تواند معنایش را به عنوان واقعیت موجود تنها به عنوان محصول معنای قصدی ذهنیت استعلایی داشته باشد... ایده‌آلیسم پدیده‌شناختی ما وجود مثبت جهان واقعی و طبیعت را انکار نمی‌کند. یگانه وظیفه آن روشن‌سازی معنای این جهان است، معنای دقیقی که حق انکارناپذیر هر کسی است که وجود واقعی آن را بدان طریق بپذیرد. این که جهان وجود دارد - به عنوان عالم خارج در تجربه‌ای پیوسته داده شده است و از طریق ریسمانی از یکنوایی گسترده پابرجا است - این کاملاً تردیدناپذیر است.»<sup>۲۳</sup>



در پی این آشکارسازی و تثبیت ذهنیت استعلایی به‌عنوان تنها موجود مطلق و غیر نسبی، پدیده‌شناسی به قلمرو مطلق خود دست می‌یابد. اینجا سخن از یک «باقی‌مانده» است و تنها در این نگاه است که می‌توان به «حقیقت بی‌پیرایه» دست یافت: آگاهی فی‌نفسه وجودی دارد که طبیعت یگانه مطلق آن، تحت تعلیق پدیده‌شناختی دست نخورده باقی می‌ماند. بنابراین این آگاهی به عنوان «باقیمانده‌ی پدیده‌شناختی» باقی می‌ماند، به عنوان منطقی‌ای از وجود که اساساً یگانه است، و در واقع می‌تواند زمینه پژوهش یک علم جدید واقع شود، یعنی علم پدیده‌شناسی.<sup>۲۳</sup>

بنابراین پدیده‌شناسی با داعیه تحقیق در باب ساختارهای ماهوی آگاهی، قلمرو ویژه خویش را باز می‌یابد. حتی تمایز کانتی بین نومن و فنومن نیز از طریق باز تعریفی پدیده‌شناختی در همین حیطه آگاهی تبیین می‌شود و با این کار، پدیده‌شناسی هوسرل آنتی‌تز خود - نومن‌گرایی کانت - را در خود حل می‌کند و به توسعه قلمرو خود می‌پردازد؛ کاری که قبل از آن با باز تعریفی پدیده‌شناختی از مفهوم «تجربه» و توسعه آن، در قبال «تجربه‌گرایی» انجام می‌دهد. هوسرل تجربه‌گرایی را به تبعیض میان انواع مختلف تجربه، یعنی برگزیدن غیر موجه تجربه حسی (جزیی) و رها کردن سایر تجربه‌ها (شهودات کلی) متهم می‌کند و به همین دلیل مدعی است که اگر تجربه‌گرایی نیز تنها با ماندن در تجربه محض - از هر نوع که باشد - به نام‌اش وفادار می‌ماند، هرگز نمی‌توانست تقلیل پدیده‌شناختی را از دست بدهد.<sup>۲۴</sup> و با چنین ادعایی در حقیقت پدیده‌شناسی را از هر فلسفه تجربی، تجربی‌تر می‌داند و تجربه‌گرایی اصیل و حقیقی را صرفاً در این حوزه می‌بیند و پدیده‌شناسی را نامزد شایسته‌تری برای کسب عنوان «تجربه‌گرایی» می‌کوشیم درنگی نیز در مسئله نسبت بین پدیده‌شناسی و تجربه‌گرایی داشته باشیم.

#### ۴. «تجربه»، نقطه‌ی اشتراک و افتراق بین پدیده‌شناسی و تجربه‌گرایی

شعار فلسفه تجربی (درست همانند پدیده‌شناسی) رجوع به خود چیزها و دوری از هر گونه

نظریه‌پردازی مابعدالطبیعی است. هنگامی که یک فیلسوف از جوهر ممتد سخن می‌راند، یا

خواص اولیه را معرفی می‌کند یا وقتی که از مکان به عنوان صورت پیشین حساسیت نام می‌برد، در حقیقت این اصل ساده فلسفه تجربی را زیر پا گذاشته و با این نظریه‌پردازی‌ها، به اصطلاح بیش‌تر از آن چه که می‌داند، می‌گوید. حتی به نظر هوسرل تجربه‌گرایی نیز همواره با عدول از ادعاهای اولیه خود، این اصل ساده خود را زیر پا گذاشته است. این که بخواهیم توسط خود چیزها هدایت شویم، ادعایی بس بزرگ است که ملزم بودن به آن در تمام مراحل اندیشه، همان برنامه عظیم پدیده‌شناسی است. پدیده‌شناسی با پافشاری بر این اصل، حتی فلسفه تجربی، که مدعی آن است، را نیز به چالش می‌کشد: «حال حکم عقلانی یا علمی در مورد چیزها دادن به معنای این است که توسط خود چیزها هدایت شویم، از سخن گفتن و نظر دادن رها شده، به سوی خود چیزها حرکت کنیم، از آنها در دادگی خودشان بپرسیم، و تمام پیش‌داوری‌های بیگانه با طبیعت آنها را به کنار نهمیم. این فقط شیوه دیگری برای بیان همین مطلب است - همان طور که یک تجربه‌گرا فکر می‌کند - که بگوییم تمام علوم بایستی از تجربه بیرون جهند، یعنی آگاهی با واسطه بایستی ریشه در تجربه بی‌واسطه داشته باشد... عیب اساسی استدلال تجربه‌گرایان در این قرار گرفته است که نیاز اساسی به بازگشت به خود چیزها برابر دانسته شده یا اشتباه گرفته شده است با نیاز تمام آگاهی‌ها به این که ریشه در تجربه [به‌معنای

هگل



طبیعی آن] داشته باشند.<sup>۲۵</sup>

هوسرل در جمله‌ای صریح‌تر از اساسی تجربه‌گرایی را هدف قرار می‌دهد و از تناقضی پرده برمی‌دارد که تجربه‌گرایی از همان بدو تولد خویش گرفتار آن بوده است و باعث شده است که تجربه‌گرایی مرده متولد شود. این تناقض بنیادین را در این چند جمله می‌توان خلاصه کرد: کافی است که از تجربه‌گرایان در مورد منشأ اعتبار تز کلی‌شان (یعنی این که «هر اندیشه معتبری ریشه در تجربه، به عنوان یگانه شهود دهنده، دارد») سؤال شود تا دچار تناقض شوند. تجربه مستقیم، به گونه‌ای که مورد نظر تجربه‌گرایان است، تنها عناصر منفرد را می‌دهد و نه کلیات را، و بنابراین ناکافی است.<sup>۲۶</sup> اما علت این که تجربه‌گرایی این چنین دچار بن‌بست می‌شود چه می‌تواند باشد؟ جواب سراسر است: تعالی‌های غیر موجه و عدول از شعار اولیه خود. به یک نمونه‌ی مهم آن اشاره می‌کنیم. وقتی من به یک میز نگاه می‌کنم، در حقیقت ادراکات متوالی از میز را در اختیار دارم، حتی هنگامی که برای چند لحظه روی بر می‌گردانم و سپس دوباره به میز می‌نگرم، این ادراکات از میز چیزی است کاملاً مجزا از ادراکات قبلی‌ام؛ اما یک تجربه‌گرا از ادراکات متعلق به میز واحد و این همان سخن می‌گوید. این «این‌همانی» همان چیزی است که عنصر نامشروع فلسفه‌های تجربی را تشکیل داده است، تا جایی که می‌توان از متافیزیک این‌همانی سخن راند. در عمل ادراک آن چه که حاضر است پدیده است و خاطراتی از آن پدیده در نزد من؛ و این ادراکات مجزا در خلأ، درون آگاهی من در امر واحدی وحدت می‌یابند. یعنی وحدت آنها نه امری بیرونی، بلکه تحمیل شده از سوی اگو و بر وفق اصول ماهوی قلمرو آگاهی است. متافیزیک این‌همانی از نادیده گرفتن همین مطلب پا می‌گیرد و با نسبت دادن عنصر فربه‌ای مثل این‌همانی به پدیده‌ها، فلسفه تجربی را نیز با خود به محاق زیاده‌گویی می‌برد. اما پدیده‌شناسی با باقی ماندن در قلمرو آگاهی و رجوع به خود چیزها، از متافیزیک این‌همانی تبری می‌جوید و بدین ترتیب «فعلیت» و «تاریخ» متعلق اندیشه را همان بیرون جا می‌گذارد تا از ورود عنصری نامشروع به قلمرو محض آگاهی جلوگیری کرده باشد. و با کنار گذاشتن این دو عنصر نامشروع، پدیده‌ها در خلوص ماهوی‌شان در اختیار ما قرار می‌گیرند. از این پس ما به تجربه‌ها در خلوص ماهوی‌شان توجه داریم، یعنی در ماهیت محض‌شان و در آن چه که به‌طرز «پیشین» و با ضرورتی غیر مشروط به ماهیت تعلق دارد.<sup>۲۷</sup> رسیدن به ایدوس (eidos) یا ماهیت در قالب «شهود ایدتیک» (eidetic intuition) آرمانی است برای تجربه‌گرایی، که تجربه‌گرایی حتی متوجه آن نیز نشد و این پدیده‌شناسی بود که آن را دید و با عمل تقلیل بدان نایل شد.

### ۵. قصدیت، محور رویکرد پدیده‌شناختی

همان‌گونه که پیش از این گفته شد با اپوخته کردن واقعیت و رهایی از تعالی مرکز در رویکرد طبیعی، به پدیده‌های محض حاصل از شهود ایدتیک دست می‌یابیم و بدین ترتیب پدیده‌ها را از عناصر خارجی مألوف‌شان تصفیه می‌کنیم. اما متعلق آگاهی هنوز خالص از هر امر خارجی و غیر ماهوی نیست، مگر این که تمام نتایج مترتب بر تقلیل پدیده‌شناختی را تا انتها دنبال کنیم. با سؤال ساده‌ای به توضیح بیش‌تر این مطلب می‌پردازیم: رابطه‌ی پدیده‌ها و آگاهی چیست؟ اگر این رابطه را رابطه‌ای خارجی بین دو امر مستقل بدانیم (یعنی چیزی شبیه ایده‌آلیسم برکلیایی)، باید بدانیم که تقلیل پدیده‌شناختی را نیمه‌کاره و عقیم رها کرده‌ایم، و هوسرل با معرفی قصدیت به‌عنوان مشخصه اساسی قلمرو آگاهی، به نفی رابطه تصادفی و غیر ماهوی آگاهی و پدیده‌های آگاهی می‌پردازد. اگر در شهود ایدتیک پدیده‌ها را در خلوص ماهوی‌شان به دست آوریم، در این‌جا با قصدی دانستن آنها به تخلیص رابطه‌شان با آگاهی دست می‌یازیم. قصدیت به طور خلاصه به این معنا است که رابطه آگاهی با متعلق آگاهی رابطه‌ای عرضی میان دو واقعیت خارجی مستقل نیست، بلکه رابطه‌ای است ماهوی در دل خود آگاهی.

«اساساً بدفهمی است اگر بخواهیم که رابطه قصدی را هم‌چون یک رابطه‌ی علی بدانیم و بدین ترتیب بخواهیم آن را موردی ذاتاً علی بدانیم که دارای ضرورت است. زیرا اوبژه قصدی تنها به مثابه [اوبژه] قصدی مطرح است و نه به عنوان یک واقعیت خارجی که به طور واقعی و بالفعل و فیزیکی - روان‌شناختی بخواهد حیات ذهنی مرا تعیین بخشد.»<sup>۲۸</sup>

آگاهی همواره عبارت است از آگاهی... از...، که هر یک از این دو قطب (آگاهی و متعلق آگاهی) ضرورتاً به دیگری ارجاع دارد. قصدیت در حقیقت تضایف ماهوی بین این دو قطب را بیان می‌دارد. آگاهی به خودی خود چیزی نیست و تنها در صورتی امکان وجود دارد که قطب دیگر (متعلق آگاهی) نیز یا به عرصه بگذارد و بالعکس. آگاهی همواره متعلق خود را در دل خود حاضر دارد و این ضرورت حضور عین در نزد آگاهی بیان‌گر قانونی است ماهوی. هایدگر در تعریف پدیده‌شناسی چنین می‌آورد: «امکان دادن تا آن چه خود را می‌نمایاند از طریق خودش دیده شود، درست به همان راه و

روشی که در آن خود را از طریق خود می‌نمایاند.<sup>۲۹</sup>

هم او در نامه‌ای به فینک متذکر می‌شود که پدیده‌شناسی به یک فلسفه خاص اشاره ندارد، بلکه نامی است برای امکان اندیشیدن برای دست یافتن به «خود اشیا»، که همان دست یافتن به موضوع اندیشه است.<sup>۳۰</sup> قصدیت نفی هر گونه واسطه‌ای است بین سوژه و اوبژه، بین آگاهی و متعلق آگاهی. قصدیت یعنی تعهد به حضور در قالب شهود ایدتیک، یعنی خروج از رویکرد طبیعی و اتخاذ رویکرد پدیده‌شناختی، یعنی جست‌وجوی حقیقت در حلول آگاهی و پرهیز از داخل کردن هر گونه تعالی در این بحث. لیوتار در توضیح قصدیت می‌نویسد: «مشاهده این پیپ روی میز بر خلاف تصور مکتب تداعی به معنی داشتن المثنای مینیاتوری آن درون ذهن نیست، بلکه قصد کردن خود پیپ است. تقلیل، با خارج کردن عقیده طبیعی (فرض خودبه‌خودی وجود عین) از مدار، عین را به مثابه مورد التفات، یا پدیده، آشکار می‌کند؛ از این پس پیپ دیگر جز یک برابرایستا (gegenstand) نیست و آگاهی من چیزی است که برای آن برابرایستاهایی وجود دارد. اگر متعلقات آگاهی‌ام را در خیال از آن خارج کنم آگاهی نمی‌تواند تعقل شود، حتی نمی‌توان گفت که در این حالت آگاهی از عدم خواهد بود، زیرا با همین کار عدم نیز به پدیده‌ای تبدیل می‌شود که آگاهی از آن آگاه است، بدین ترتیب روش تغییر خیالی به کار رفته درباره آگاهی حقیقت آگاهی را که آگاهی از چیزی باشد آشکار می‌کند. انجام تقلیل بدون از دست دادن مورد تقلیل به این دلیل میسر است که آگاهی همان قصدیت است. یعنی تقلیل در واقع عبارت است از تبدیل هر داده‌ای به برابرایستا، به پدیده و بدین ترتیب آشکار ساختن خصلت‌های ماهوی من که عبارت اند از: شالوده ریشه‌ای یا مطلق، منبع هر مبنا یا قدرت مقوم، پیوند قصدیت با اوبژه.»<sup>۳۱</sup>

هوسرل

در نامه‌ای به فینک

متذکر می‌شود که

پدیده‌شناسی

به یک فلسفه خاص

اشاره ندارد،

بلکه نامی است

برای امکان اندیشیدن

برای دست یافتن به

«خود اشیا»

که همان دست یافتن

به موضوع اندیشه

است.

## منابع و مأخذ

۱. رشیدیان، عبدالکریم (۱۳۸۴)، هوسرل در متن آثارش، تهران: نشر نی
۲. لیوتار، ژان فرانسوا (۱۳۸۴)، پدیده‌شناسی، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی
۳. هوسرل، ادمونند (۱۳۸۱)، تأملات دکارتی، مقدمه‌ای بر پدیده‌شناسی، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی
4. Barnes, J. (1990), *The Toils of Scepticism*, Cambridge: Cambridge University Press
5. Brainard, M. (2007), "For a New World: On the practical impulse of Husserlian theory", in *Husserl stud* 23, Springer Science
6. Cunningham, S. (1976), *Language and the Phenomenological Reduction of Edmund Husserl*, The Hague: Nijhoff
7. Føllesdal, D. (1998), "Edmund Husserl", in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 4, ed. Edward Craig, London and New York: Routledge
8. Heidegger, M. (1988), *Being and Time*, trans. J. Macquarrie and E. Robinson, Oxford: Blackwell
9. Heidegger, M. (1995), "For Eugen Fink on His 60<sup>th</sup> Birthday", in *The Fundamental Concepts of Metaphysics. World, Finitude, Solitude*, trans. W. McNeill and N. Walker, Bloomington, IN: Indiana University Press
10. Husserl, E. (1931), *Ideas, A General Introduction to Pure Phenomenology*, trans. Boyce Gibson, London: Allen & Unwin
11. Husserl, E. (1997), *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology, An Introduction to Phenomenological Philosophy*, trans. David Carr, Evanston: Northwestern University Press
12. Husserl, E. (2001), *The Shorter Logical Investigations*, trans. J. N. Findlay London and New York: Routledge
13. Mohanty, J. N. (1995), "The development of Husserl's thought", in *The Cambridge Companion to Husserl*, ed. B. Smith and D. Smith, Cambridge: Cambridge University Press
14. Natanson, M. (1973), *Edmund Husserl, Philosopher of Infinite tasks*,





Evanston: Northwestern U. P.

15. Putnam, H. (2003), "Is There Still Anything to Say about Reality and Truth?", in *From Modernism to Postmodernism, An Anthology*, ed. L. Cahoon, Blackwell Publishing

16. Smith, A. D. (2003), *Husserl and the Cartesian Meditations*, London: Routledge

### پی‌نوشت‌ها

1. Putnam 2003: p. 592.
2. Husserl 1931: p. 101.
3. Husserl 1931: p. 103.
4. Husserl 1931: p. 106

۵. هوسرل، ۱۳۸۱: ص ۶۲

6. Smith 2003: p.33.
7. Husserl 1931: pp. 149-50.
8. Brainard 2007: p. 21.
9. Husserl 1931: p. 168.
10. Husserl 1931: p. 106.

۱۱. البته این تناقض در صورتی ایجاد می‌شود که این مرز را نه به‌عنوان یک پیش‌داوری، بلکه حاصل تأمل و آگاهی فلسفی بدانیم. یعنی مرز قائل شدن برای آگاهی ما را بر سر دوراهی پیش‌داوری - تناقض قرار می‌دهد؛ دو راهی که هر دو بن‌بست اند. کانت با بسنده نکردن به پیش‌داوری، راهی را برگزید که در نهایت فیشته و هگل تناقض‌آمیز بودن آن را نشان دادند.

۱۲. بر مبنای قضایای گودل یک نظام صوری شده که شامل حساب هم باشد، نمی‌تواند سازگاری خود را اثبات کند و اگر هم فرض کنیم سازگار باشد، همواره ناتمام خواهد بود. یعنی قضایایی در این نظام قابل صورت‌بندی هستند که نه می‌توان آنها را اثبات کرد و نه رد کرد و به اصطلاح «تصمیم‌ناپذیر» می‌باشند. نکته اینجا است که اگر خود آن قضیه یا نقیض آن را نیز به عنوان اصل موضوعه به نظام خود اضافه کنیم، همراه با توسیع نظام صوری‌مان، قضایای تصمیم‌ناپذیر جدیدی ایجاد می‌شوند. به همین دلیل گفته می‌شود که ریاضیات تا ابد ناتمام است.

۱۳. در اینجا با نکته ظریفی مواجه ایم که عدم توجه به آن ممکن است به فهم نادرست‌مان از اپوخه منجر شود، تا جایی که حتی هایدگر نیز حق این «سکوت ماهوی» را به‌درستی ادا نمی‌کند؛ آن‌جا که می‌گوید: «ماورای پدیده‌های پدیده‌شناسی ماهیتاً هیچ چیز دیگری نیست.» (Heidegger 1988: p. 60)

- 14 Husserl 1931: p. 108.
15. Barnes 1990: p.9.
16. Mohanty 1995: p.84.
17. Cunningham 1976: pp. 7-8.
18. Husserl 1931: p. 111.

۱۹. هوسرل ۱۳۸۱: صص ۷-۵۶.

20. Natanson 1973: p. 15.

۲۱. ترجمه انگلیسی از Føllesdal 1998: p. 577.

22. Husserl 1931: p. 21.
23. Husserl 1931: p. 113.
24. Husserl 1997: p. 249.
25. Husserl 1931: pp. 82-3.
26. Husserl 1931: p. 85.
27. Husserl 1931: p. 120.
28. Husserl 2001: p. 226.
29. Heidegger 1988: p. 58.
30. Heidegger 1995: p. 367.

۳۱. لیوتار ۱۳۸۴: صص ۷-۳۶.