

## نقد و بررسی رومن اینگاردن از پدیدارشناسی هوسرل

علی سلمانی<sup>۱</sup>  
منیر سخاوتی<sup>۲</sup>

### چکیده

اینگاردن پدیدارشناس واقع‌گرایی است که معتقد است هوسرل در کتاب *پژوهش‌های منطقی* نوعی واقع‌گرایی را پذیرفته که مبنای آن تمایز صریح واقعیت و آگاهی است. اعتقاد به این تمایز و دیدگاه واقع‌گرایی با آغاز تفکر استعلایی هوسرل رها شده و جای خود را به‌محوریت آگاهی و در نتیجه ایدئالیسم استعلایی می‌دهد. اینگاردن با این چرخش ناگهانی مخالفت ورزیده و معتقد است که تفکر استعلایی به دلیل هدف و روش مورد نظر خود خالی از نقص نیست. کلیت ایدئالیسم استعلایی که از نظر اینگاردن نتیجه چرخش یاد شده است کلیتی منطقی و سازگار نیست. طرح مفهوم پدیدارشناسی استعلایی، روش و هدف نهایی آن سبب سردرگمی و در نتیجه برخی ناسازگاری‌ها در فلسفه استعلایی هوسرل شده است. هوسرل با توسل به اپوخه، فعلیت و وجود اشیا را نادیده گرفت و با اعمال روش تقلیل پدیدارشناختی به‌مطلق بودن حوزه آگاهی و اگوی استعلایی رسید و در نهایت با طرح نظریه تقویم، معنا یا همان نوئما را جایگزین اعیان واقعی کرد. همین اقدامات سبب بی اعتبار شدن وجود واقعی شد و هدف اولیه هوسرلی را که همان شناخت داده‌های عینی بود، مورد تردید قرار داد. فلسفه متقنی که با چنین روشی به دست می‌آید، به ادراک درونی و حلولی محدود می‌شود و راهی از پیش نمی‌برد. اینگاردن ضمن اشاره به مشکل دوری که هوسرل در طرح روش تقلیل در فلسفه استعلایی‌اش با آن مواجه می‌شود، مدعی است که نتایج هوسرل در تفکر استعلایی محصول صرف معرفت‌شناسی او نیست و در بسیاری از موارد علاوه بر این که این نتایج شبیه به گزاره‌های متافیزیکی جلوه می‌نمایند، خود متخذ از نوعی مبانی مضمور و پنهان متافیزیکی و وجود‌شناختی‌اند. (اعتقاد به وجود مستقل از شناخت).

کلمات کلیدی: پدیدارشناسی، اینگاردن، هوسرل.

salmani@basu.ac.ir  
alialmani0918@yahoo.com  
تاریخ پذیرش: 3377/08/08

<sup>1</sup> - دانشیار فلسفه هنر دانشگاه بوعلی سینا، نویسنده مسئول  
<sup>2</sup> - دانشجوی دکتری فلسفه هنر دانشگاه بوعلی سینا  
تاریخ دریافت: 3395/02/25

### مقدمه

اینگاردن، همانند بسیاری از شاگردان دوره گوتینگن هوسرل، پدیدارشناس واقع‌گرایی است که به نحوی پر شور با چرخش به ایده‌آلیسم استعلایی در دوره استعلایی تفکر هوسرل مخالفت می‌کند. با این‌که تربیت او پدیدارشناختی است، سمت و سوی کارهایش وجودشناسی است. در واقع، اینگاردن می‌کوشد مشخص کند ساختار و شأن وجودشناختی اعیان انواع مختلف چه باید باشد. این مقاله به دیدگاه اینگاردن در مورد وجودشناسی نمی‌پردازد، بلکه هدف طرح انتقادات اینگاردنی در مورد ایدئالیسم هوسرل است. اینگاردن معتقد است: هوسرل در کتاب *پژوهش‌های منطقی* خود از نوع تفکر واقع‌گرایانه صحبت می‌نماید که مبتنی بر تمایز صریح آگاهی و واقعیت است. اما با آغاز تفکر استعلایی هوسرل از نظام تفکری تازه‌ای سخن به میان می‌آورد که دیگر وفادار به نگاه واقع‌گرایانه قبلی نیست. همین عدم وفاداری و فراموشی واقعیت از همان ابتدا هم به لحاظ هدف و هم به لحاظ روش شناختی، نوعی اندیشه ناسازگار و غیر قابل دفاع را رقم می‌زند. از نظر او اگر هوسرل تفکر خود را محدود به آموزه‌های فلسفی‌اش در کتاب *پژوهش‌های منطقی* می‌نمود دچار این مشکلات نمی‌شد. این نوشتار با ترسیم دوره‌های مختلف تفکر هوسرلی، زمینه را برای طرح چالش اینگاردن در مورد مسأله ایدئالیسم - رئالیسم فراهم می‌سازد.

### هوسرل و دوره های فلسفی اش

هوسرل در آثار خویش از دیدگاه‌هایی صحبت می‌کند که حداقل در نظر اول شاید سازگاری چندانی با همدیگر نداشته باشند. به طور کلی شارحان از چهار دوره فلسفی هوسرل یاد می‌کنند: هوسرل در دوره اول تحت تأثیر برنتانو و با علاقه به دستاوردهای جان استوارت میل به نوعی اصالت روانشناسی معتقد و بر این باور بود که می‌توان مفاهیم اساسی ریاضیات را از پاره‌ای اعمال روانی استنتاج نمود ( اسپیکلبرگ، 1391، ص 165، 142). این دوره از تفکر با انتشار رساله «درباره مفهوم عدد؛ تحلیل‌های روان شناختی» شروع می‌شود. هوسرل در این اثر مهاجرت اولیه فکری خود را از ریاضیات محض به فلسفه و نهایتاً به پدیدارشناسی آغاز کرده بود (اسمیت، 1394، ص 35).

«پژوهش‌های منطقی» متعلق به دوره دوم فکری هوسرل است. نخستین برداشت از مفاهیم کلیدی پدیدارشناختی را می‌توان در این اثر یافت (همان، ص 48). او در بخش نخست (تمهیدات) این کتاب به صورت اساسی منطق را از روان‌شناسی متمایز می‌سازد (Husserl,

(2001, I, p 9-177) بخش دوم پژوهش‌های منطقی شامل شش پژوهش درباره پدیدارشناسی و نظریه شناخت است. هوسرل در بحث از بیان و معنا (پژوهش اول) بحث خود را در باره تمایز میان کنش زمانمند دانستن و ذات غیر زمانمند امر ایده‌آل ادامه می‌دهد. توجه به تفاوت و تمایز میان کنش و یا فرایند معنابخشی با خود معنا ما را متوجه این امر می‌سازد که تغییر ظاهری در مکان، زمان و افراد (به طور کلی زمینه) به تغییر در معنا نمی‌انجامد. هوسرل در راستای همین وصول به معنا یا ذات در پژوهش دوم به موضوع انتزاع می‌پردازد. او بعد از نقد و بررسی اعتقاد به وجود واقعی انواع و دیدگاه تجربه‌گرایانه در مورد انتزاع که مبتنی بر تجارب روان شناختی است به تبیین دیدگاه خود در مورد چگونگی دریافت ذات و معنا می‌پردازد (Husserl, 2001, I, p 239-300). هوسرل عناصری را از نظریه افلاطونی و ارسطویی با یکدیگر تلفیق و پیشنهاد می‌کند که در مورد یک فرد مانند سقراط سه هویت را از یکدیگر متمایز کنیم: سقراط فردی انضمامی، هویت انسانی، نمونه انضمامی انسانیت خود سقراط. او این هویت اخیر را ساختار سقراط می‌نامد. صورت ایدئال انسانیت در نمونه انضمامی از انسانیت مصداق می‌یابد که بخش یا ساختار سقراط فردی انضمامی است. این صورت ایدئال همان نوع ایدئال است. بدین ترتیب آموزه ساختار سقراط او را از نظریه کلیات به سوی نظریه جزء و کل سوق می‌دهد «جزء شناسی» (اسمیت، 1394، ص 80). یکی از بدیع‌ترین نظریات هوسرل تمایزی است که در پژوهش سوم میان وجود شناسی صوری و مادی قائل می‌شود. ذوات مادی یا منطقه‌ها دامنه‌های جوهری به معنای مادی از هویت‌اند که شامل طبیعت، فرهنگ و آگاهی می‌شوند. هویت متعلق به این سه حوزه با ویژگی‌های بسیار مختلفی تعریف می‌شوند. مراد از ذوات صوری یا همان مقولات آن اوصافی‌اند (مفاهیمی چون عین، وضع امور، مجموعه، خاصه، لحظه، عدد، کل، جزء و مانند آن) که بر هویت موجود در سه منطقه یاد شده اطلاق می‌گردند. هوسرل در بحث از ذوات یا مقوله‌های صوری به نسبت‌های میان اجزای وابسته و ناوابسته یک کل اشاره دارد. قصد وی آن است تا دستگاه تحلیل کل - جزء این بخش را به‌عنوان ابزار تحلیلی اصلی خود به کار بگیرد (بل، 1389، ص 71).

پژوهش چهارم به نظریه دستور زبان می‌پردازد (Ibid, p49-75). او در اینجا بر آن است تا همان نظریه جزء و کل را در مورد معانی ایده‌آل یا گزاره‌ها به کار ببرد (اسمیت، 1394، ص 481).

پژوهش پنجم به نظریه حیث التفاتی می‌پردازد (Ibid, p77-175). پژوهش در مورد قصدی بودن آگاهی همان بصیرت اصلی هوسرل در تحلیل پدیدارشناختی از آگاهی است. حیث التفاتی یا قصدیت بر این امر دلالت دارد که آگاهی همواره معطوف به اعیان است. همان‌گونه که متعلق

آگاهی در اثر ظهور خود در آگاهی تاویل می‌شود، آگاهی هم در پی نشانه رفتن به‌متعلق خود به تاویل می‌رود. از نظر هوسرل قصد و التفات عینیت می‌بخشد، یعنی قصد داده‌هایی را که اجزای لازم آگاهی‌اند به «اعیان قصدی» باز می‌گرداند، داده‌هایی که همان داده‌های حسی یا هیولایی‌اند. قصد و التفات به‌ما این امکان را می‌دهد که داده‌های گوناگون را به مرجع‌ها یا قطب‌های یکسان معنا نسبت دهیم. قصد عملکرد ترکیب کننده‌ای فراهم می‌آورد که به‌وسیله آن وجه، نماها و مراحل گوناگون عین جملگی بر هسته‌های یکسان متمرکز می‌شوند و در تلفیق باهم این هسته‌ها را شکل می‌دهند. گاهی کنش‌های قصدی ما در غیاب متعلق مورد نظر صورت گرفته است. این قصد و التفات‌ها درگام‌های بعدی (در صورت شهود عینی آن متعلق) امکان پر شدن برایشان فراهم می‌گردد. این پرشدگی می‌تواند ادراک قبلی ما را تأیید یا رد و به‌عبارت دیگر اصلاح نماید. همین فرایند پرشدگی در ادراک مقدمه‌ای می‌شود برای بحث هوسرل از بدهات، توجیه و حقیقت. (قصد‌های ما در یک جریان همدیگر را تأیید یا اصلاح می‌نمایند و همین خود معیار بدهات ادراک و یا همان حقیقت است) (زهاوی 1392، ص 989؛ اسپینگلبرگ، 1391، ص 181-184).

هوسرل در پژوهش آخر کتاب خود به نظریه معرفت می‌پردازد (Husserl, 2001, II, p 181-347). این‌که چگونه آگاهی معرفت اصیل را از طریق شهود یا تصویری بدیهی اشیا و اوضاع امور شکل می‌دهد. مراد از معرفت در پژوهش ششم همان اعمال حکم یا باورهای فیصله یافته است. نظریه حیث التفاتی گزاره‌ها را به‌عمل حکم یا گرایش‌های باور به‌عنوان محتوای ایدئال حکم یا باور پیوند می‌زند. آنچه نظامی از حکم‌ها یا باورها را به‌معرفت تبدیل می‌کند بدهات است. مطابق با تحلیل هوسرل بدهات خصلت معرفت ویژه‌ای در تجربه یا ادراک حسی یا به‌طور عمومی‌تر در شهود است. هوسرل از تجربه‌های شهودی ادراک و حکم سخن می‌گوید (شهود حسی و شهود مقوله‌ای). ما در ادراک حسی (برای مثال درک درخت در آنجا) عین مورد نظر را با بدهات مستقیم تجربه می‌کنیم بدون نیاز به هیچ فعالیت استنتاجی. به‌عبارت دیگر درک شهودی درخت نیازمند ادراک اعمال دیگر نیست. هوسرل معتقد است درک اعیان مقولی (وقتی ما با حکم سروکار داریم) و مثالی (وقتی که درصدد درک ذات عین هستیم) نیز به‌صورت شهودی صورت می‌پذیرد. شاید ادراک این امور نتواند معیار «مستقیم بودن» را برآورده سازد، اما تمامی خصوصیات ماهوی شهود را دارا هستند؛ اعیان حسی در اعمال بنیادی و اعیان مقولی و اعیان مثالی به‌عنوان اعیانی جدید در اعمالی بنیاد شده بر اعمال دسته اول متقوم می‌شوند (رشیدیان، 1384، ص 138).

هوسرل در مرحله سوم تفکرش چرخش استعلایی تندی را صورت می‌دهد و پدیدارشناسی را بر اساس یک بنیان استعلایی نوکانتی بازنگری کرد و در جستجوی شرایط امکان معرفت فقط در آگاهی محض برآمد. این طرح جدید در آثاری چون گفتارهایی درباره منطق و نظریه شناخت (طرح اولیه تقلیل)، کتاب فلسفه به مثابه علم متقن و در نهایت در جلد اول کتاب ایده‌ها ظاهر می‌شود (همان، ص 29-30). برای ترسیم تفکر هوسرلی بهتر است مباحث این دوره فکری او را از کتاب فلسفه به مثابه علم متقن آغاز کنیم. زیرا هدف اصلی هوسرل در طرح مباحث جدید در کتاب‌های مذکور در این کتاب بیشتر از سایر آثار مشهود است. هوسرل در صدد فراهم سازی مقدمات تأسیس یک علم متقن (یا همان پدیدارشناسی استعلایی) است. این کتاب بازتاب دهنده واکنش‌های اولیه به ماهیت علم جدید است، علم جدیدی که شکلی پوزیتیویستی به خود گرفته و خود را تنها علم معتبر و روش‌اش را یگانه روش حقیقی قلمداد می‌کرد. فلسفه از سرآغازهای خود این ادعا را مطرح کرده است که علم متقن باشد، آن هم علمی که بالاترین نیازهای نظری را برآورده کرده و از دیدگاه اخلاقی - دینی امکان زندگی‌ای را که به وسیله معیارهای خرد محض تنظیم شده است، فراهم سازد (هوسرل، 1389، ص 9). فلسفه به دلیل اتخاذ رویکردهای طبیعی‌گرایانه، نسبی‌گرایانه و تاریخی‌گرایانه نتوانسته به آرمان خود نائل شود. از همین رو وی در این کتاب به نقد رویکردهای مذکور می‌پردازد. تنها مبنای تردیدناپذیر چنین علمی در پرتو پدیدارشناسی استعلایی فراهم می‌شود که هوسرل آن را در کتاب ایده‌ها مطرح نموده است.

پس در دوره سوم، پدیدارشناسی در مقام علمی جدید انتقادی و متقن معرفی می‌شود و هوسرل وظیفه آن را افشا و بازبینی تمام ادعاها و فرض‌های اساسی می‌داند که علوم اثباتی مسلم فرض کرده‌اند. وظیفه پدیدارشناسی موضوعیت دادن و ایضاح پرسش‌های اصلی فلسفی درباره هستی و ماهیت واقعیت است. این پژوهش باید توجهش را به دادگی یا ظهور واقعیت بازگرداند، یعنی باید به شیوه‌ای که واقعیت در تجربه به ما داده می‌شود تمرکز کند. چرخش به سوی امر داده شده مستلزم تعلیق رویکرد طبیعی و علوم مربوط به آن است. این روند که متضمن تعلیق گرایش واقع‌گرایانه طبیعی ماست، به نام اپوخه شناخته می‌شود. در جریان اپوخه کلیه علوم طبیعی به این دلیل که متعلق به رویکرد طبیعی است، بدون توجه به اعتبارشان نزد من، در پرانتز قرار داده می‌شوند (Husserl, 1982, p 65-66). البته باید توجه داشت اپوخه مستلزم تغییر رویکرد به واقعیت است و نه طرد آن. تنها از طریق چنین تعلیقی می‌توان به واقعیت به گونه‌ای نزدیک شد تا معنای حقیقی آن را آشکار ساخت. (زهاوی، 1392، ص 119)

باید توجه داشت که اپوخه شک واقعی درباره جهان طبیعی (نفی سوفسطایی وار جهان) نیست بلکه به معنای «امتناع از داوری» است. از طریق اپوخه کلیه علمی که به این جهان طبیعی مربوط می‌شوند، از دور خارج می‌کنیم. بعد از داخل پرانتز قرار دادن جهان، هوسرل از روش پدیدارشناختی «تقلیل» سخن می‌گوید. اپوخه اولین قدم در پدیدارشناسی است، تقلیل در - مراحل تدریجی صورت می‌پذیرد. ورود به حوزه آگاهی تنها در پرتو تقلیل میسر می‌شود (Ibid, p 64-66). اگر اپوخه در گام نخست با یک ضربت جهان طبیعی را معلق می‌کند، اما تقلیل را باید طی طریقی تدریجی، گام‌به‌گام، با عبور از سطوح و مراحل گوناگون دانست (رشیدیان، 1384، ص 181). گویی اپوخه شرط اعمال تقلیل در پدیدارشناسی است. به‌طور کلی دو سمت‌گیری عمده در تقلیل وجود دارد: چرخش از داده به سوی ماهیت که تقلیل آیدتیک نامیده می‌شود و حرکت از باور (در رویکرد طبیعی) به وضعیت استعلایی که به‌طور اخص تقلیل پدیده شناختی نامیده می‌شود. در تقلیل آیدتیک از فعلیت اشیا و تاریخ آنها عزل نظر می‌شود و آنها را تنها به‌عنوان ایدوس یا ماهیت مورد نظر قرار می‌دهیم. علوم آیدتیک علمی‌اند که که موضوع‌اشان نه اعیان واقعی بلکه اعیان و حقایق مثالی است. پدیدارشناسی از این نظر علم آیدتیک است و شبیه ریاضیات و منطق. هوسرل در بحث از تقلیل آیدتیک از نوعی فرایند ایده‌آسیون صحبت می‌کند (هوسرل قبلاً این اصطلاح را در پژوهش‌ها به‌کار برده است) که ما را به‌شهود ماهیات مادی می‌رساند. این فرایند با تمرکز بر روی عین فردی (و نه اعیان مشابه) و تأملی مثال‌ساز (Ideative) صورت می‌پذیرد. مراد از تأمل مثال‌ساز همان اعمال روش‌تغییر خیالی یا همان تغییر آزادانه است که در طی آن امکان جرح و تعدیل مکرر و آزادانه (دلخواهی) اعمال آگاهی در خیال وجود دارد و تلاش می‌شود تا بدین طریق هر گونه خصلت دنیایی از متعلق اندیشه زدوده شود (Husserl, 1982, p57-160؛ هوسرل، 1381، ص 119-120).

کلیت‌هایی که در مرحله تقلیل ماهوی در اثر تغییر خیالی شکل می‌گیرند هنوز کاملاً محض به‌معنای پدیده شناختی آن نیستند. زیرا کاملاً از جهان تجربه جدا نشده‌اند، از این حیث که هنوز به‌اعمال وضع‌کننده متعلق به موجودات امکان، یعنی به فاعلان تغییر خیالی به مثابه انسان‌های واقعی و طبیعی وابسته‌اند. ایدوس محض باید کاملاً از هرگونه پیوندی با امر واقع حسی در صورت انسانی آن بری باشد. پس شرط امکان شهود ماهیت آن است که اگر نیز دیدگاه آگوی تجربی معطوف به‌اعیان واقعی را ترک گوید و در موضع آگوی محض یا ممکن قرار گیرد، یعنی پدیده را صرفاً از حیث خصوصیات معطوف ماهوی (و نه واقعی) آنها نگاه کند. آگو

باید نگاه واقعیت بین خود را به نگاه ماهیت بین تبدیل نماید (رشیدیان، 1384، ص 193). تنها در این صورت می‌توانیم خود را به عنوان آگوی محض و ایدتیک بدانیم (هوسرل، 1381، ص 121) و خود را در یک عالم خیالی و مملو از امکان مطلق و محض مستقر نماییم.

با تقلیل آگوی طبیعی آگو به کلی از میان برداشته نمی‌شود بلکه آنچه به دست می‌آید آگوی محض یا آگوی بی‌علاقه پدیده‌شناختی است که از کلیه علائق طبیعی فارغ شده و صرفاً خواهان «دیدن و توصیف کردن» است. عملکرد اپوخه و موضوعیت یافتن امر داده شده پدیدارشناختی منجر به کشف سوژکتیویته استعلایی می‌گردد که نه تنها برای بودن نیازی به جهان ندارد (خود بنیاد، امر درون باش و مطلق) بلکه شرط آشکارگی جهان نیز است (زهاوی، 1392، ص 123). همین امر مطلق و خودبنیاد که غیر قابل تردید است می‌تواند مبنای تأسیس فلسفه به عنوان علم متقن گردد. وصول به این نوع سوژکتیویته که تقویم کننده (و نه تقویم شده) و استعلایی است نتیجه اپوخه و تقلیل است. بدین ترتیب روشن می‌شود که تلاش برای دستیابی به درک فلسفی جهان، به صورت غیر مستقیم به آشکارشدگی سوژکتیویته منجر می‌شود. علاقه هوسرل به سوژکتیویته بدین دلیل است که جهان در آن آشکار می‌شود. جهان دیگر چیزی چونان یک موجود صرف نیست. جهان آشکار می‌شود و سوژکتیویته ساختار این آشکارگی را مشروط و ممکن می‌سازد.

بدین ترتیب سوژکتیویته شرط امکان واقعیت است (همان، ص 128). سوژکتیویته تقویم کننده اعیان است. اولین مشخصه آگوی محض و استعلایی رابطه‌ای است که آن را با هر ادراک مرتبط می‌سازد. از همین رو هوسرل دوباره در کتاب ایده‌ها به حیث التفاتی می‌پردازد. تجربه ادراکی فرایندی ذهنی با امتداد زمانی است که دو جزء وابسته به هم دارد. جزء حقیقی یا زمانی که همان جزء حسی (هیولا) است و جزء التفاتی (صورت). اجزای حسی و التفاتی تجربه دیداری نمی‌توانند بدون یکدیگر و در نتیجه بدون کلی که آن را تشکیل می‌دهند موجود باشند. جزء حسی به جزییات کثیر حسی اشاره دارد و جزء التفاتی به جنبه وحدت بخش و معنا بخش ذهنی. (Husserl, 1982, p 202-204) از نظر هوسرل جزء التفاتی جزء نوئتیک تجربه یا همان نوئسیس است. نوئسیس در واقع لایه جان بخش حس بخش است. برای این که تجربه‌ای نوئتیک باشد باید ذاتاً مفهومی حس بخش در خود داشته باشد. مفهومی که به متعلق ادراک داده می‌شود دقیقاً همان محتوای التفاتی است. همبسته فرایند زمانمند نوئسیس محتوای نوئماتیک یا همان نوئمای یک عمل آگاهی است. محتوای نوئماتیک شیء را به نحو خاصی می‌نمایاند. خصوصیت جنبه ادراکی و التفاتی (نوئسیس) آن است که در کثرت، وحدت در ناهمسانی،

اینهمانی و در آنچه ذاتاً بی‌صورت است، صورت بیافریند. هوسرل تلاش می‌کند تا توضیح دهد که چگونه همه این فرایندها صورت بخشی در نتیجه فعالیت تقویمی ذهن صورت می‌پذیرد. پس فرایند نوئسیس در واقع یک کنش التفاتی انضمامی است، البته بدون لحاظ داده‌های حسی که در خود جای داده است (بل، 1376، ص 305). در یک ادراک فقط عناصر چندگونه تشکیل دهنده کثرت هستند که بالفعل داده شده‌اند؛ بر عکس یگانگی آنها داده شده نیست. بنابراین باید آفریده شود. فرایندی که از کثرت‌ها وحدت می‌سازد همان فرایند تقویم است. تقویم مهمترین خصوصیتی است که یک کنش التفاتی انجام می‌دهد (همان، ص 308). پس نوئسیس یا جزء نوئیک یک تجربه التفاتی عهده‌دار مسئولیت التفاتی کردن تجربه است.

پس «آگاهی از» فقط در پرتو فرایند تقویم معنا می‌یابد. این آگاهی یک اثر التفاتی است که تقویم آگاهی آن را پدید آورده است. هوسرل در پژوهش‌های منطقی چندان مشخص نمی‌کند که وحدت پیچیده کثرات امری از پیش داده شده است یا صرفاً تقویم شده ذهن است. در ایده‌ها فرایند وحدت بخش به‌عنوان نتیجه تقویم معرفی می‌شود. آنچه در فرایند تقویم به‌دست می‌آید عین‌های التفاتی است. مراد از این عین‌ها که هوسرل آنها را نوئما می‌نامد همان چیزهای تقویم شده و اینهمان شده است. در واقع نوئسیس به فرایند التفاتی کردن و نوئما به‌محصول التفات اشاره می‌کند (Husserl, 1982, p 207-210). برخی از مفسران، سخن هوسرل درباره چیزها به‌مثابه امر تقویم شده به‌وسیله آگاهی را به‌این معنا گرفته‌اند که چیزها یا توسط آگاهی خلق می‌شوند یا تماماً بدان وابسته‌اند. باین‌حال، هوسرل در نامه‌ای به ویلیام هاکینگ توضیح می‌دهد که اصطلاح تقویم را باید به‌معنای «خود را عیان ساختن» گرفت. بنابراین، هوسرل می‌تواند نمونه‌وار بپرسد که یک عین چگونه خود را به‌عنوان «واقعی بودن» تقویم می‌کند. چیزها خود را در آگاهی تقویم می‌کنند، بدین‌معنا که آگاهی جایی است که آنها صورت و معنای خود را در آنجا باز می‌کنند. به‌زعم هوسرل، برای هر چیزی که می‌شناسیم صورت‌های تقویمی وجود دارند که تنها از طریق تجربه قابل دسترسی‌اند، و چنانچه تجربه به‌نحوی درخور مفصل‌بندی شود می‌توانیم بگوییم که چیزها در آگاهی تقویم می‌شوند یا درون آن معنا می‌گیرند.

بدین‌ترتیب هوسرل در مرحله سوم تفکر خود با انجام چرخش استعلایی تند پدیدارشناسی را بر اساس یک بنیان استعلایی نوکانتی بازنگری و بنیاد می‌نماید و در جستجوی شرایط امکان معرفت فقط در آگاهی محض برآمد.

هوسرل در مرحلهٔ چهارم و نهایی خود دوباره تغییر مسیر می‌دهد و این بار به واقعیت اجتماعی زیست جهان روی می‌آورد. همان‌گونه که در کتاب بحران می‌بینیم، آگو در زیست جهان روزمره متولد می‌شود؛ جایی که من با دیگران زندگی می‌کند و ما باهم جهان را آن‌گونه که می‌شناسیم قوام می‌بخشیم. وقتی من در مقام پدیدارشناسی در حال کار به عمل استعلایی آگاهی خودم رو می‌کنم، همچنان در زیست جهان زندگی می‌کنم، یعنی در جهانی که اعمال و تعهدات من حامل معنای وجودی و اجتماعی‌اند که هرگونه حرکتی را به سوی ایده‌آلیسم کلاسیک و خود تک انگاری تضعیف می‌کند (اسمیت، 1394، ص 56).

### مناقشهٔ ایدئالیسم و رئالیسم / هستی‌شناسی یا معرفت‌شناسی

بی‌شک همان‌گونه که ساکالوفسکی می‌گوید این بحث که آیا باید ایده‌آلیست باشیم یا رئالیست، یک مشق فلسفی جدا آزردهنده است که ظاهراً تمامی هم ندارد. هوسرل خود این مناقشه را هم‌چون نمایش خیمه شب بازی می‌داند که در آن عروسکی ضربه می‌خورد، خودش را جمع می‌کند، به عروسک دیگر ضربه می‌زند و باز ضربه می‌خورد (Sokolowski, 1977, p177). بسیاری از مفسران هوسرل نظیر کوکلمانز، ریکور، بيمل، موهانتی، اسمیت، و زهاوی دربارهٔ رئالیست یا ایده‌آلیست بودن هوسرل و همچنین وجود پیوستگی یا عدم پیوستگی در خط فکری هوسرل با هم‌دیگر اختلاف نظر دارند. هوسرل خود هرگز تعلق خویش به یکی از دو جبههٔ سنتی ایده‌آلیسم یا رئالیسم را نپذیرفت و در ایام پختگی اندیشهٔ خود براین مطلب که همواره ایده‌آلیستی استعلایی بوده است، پافشاری کرد. آنچه سبب اختلاف شارحان شده تفاوت‌های موجود در اندیشهٔ هوسرل در پژوهش‌های منطقی و ایده‌هاست. او در پژوهش‌های منطقی به‌گونه‌ای سخن می‌گوید که گویی ایده‌آلیسم برنتانو و دیگران را به‌سود نوعی رئالیسم افلاطونی کنار می‌گذارد (رشیدیان، 1384، ص 43). در واقع به‌نظر می‌رسد که هوسرل در پژوهش‌ها به‌نوعی نگرش طبیعت‌گرایانه معتقد است که براساس آن ذهن نیز بخشی از دنیای طبیعی است (بل، 1376، ص 270-271). اگر با احتیاط بیشتری بیان کنیم، حداقل باید بگوییم که موضع هوسرل در پژوهش‌ها در مورد رابطه پدیدار با واقعیت چندان مشخص و صریح نیست و یا به‌تعبیر «زهاوی» به‌لحاظ متافیزیکی بی‌طرفانه است (زهاوی، 1392، ص 109-110). برخلاف پژوهش‌ها، هوسرل در ایده‌ها، صریحاً معتقد است که تمامی اشیا موجود در جهان پیرامون ما از طریق آگاهی به‌وجود می‌آیند (تقویم می‌شوند) و ویژگی‌های مورد نظر خود را به‌دست می‌آورند. همین تقابل اشاره شده سبب ایجاد اختلافات تفسیری در میان مفسران هوسرل شده

است. فینک در حالی که بر پیوستگی در تحول ایده‌آلیسم استعلایی از ایده‌ها 1 به بعد تأکید می‌کند، آثار قبلی را آثار خام جوانی هوسرل می‌داند و یا آنها را در پرتو مواضع بعدی دوران پختگی تفسیر می‌کند. در مقابل، یاران دوره کوتینگن هوسرل معتقدند که آثار آن دوره نه خام دستی‌های بی‌اهمیت، بلکه اهمیت و تمامیتی از آن خود دارند که نمی‌توان آن را نادیده گرفت. (رشیدیان، 1384، ص 43). البته در این میان نیز هستند شارحانی که با انکار هرگونه ناسازگاری، معتقدند که نوعی انسجام در اندیشه هوسرل از همان دوران انتشار پژوهش‌های منطقی تا آخرین آثار هوسرل وجود دارد (اسمیت، 1394، ص 115-94).

اینگاردن همانند سایر پدیدارشناسان متقدم دوره کوتینگن ویژگی تعیین کننده پدیده شناسی را بررسی شهودی ذات به‌عنوان یک امر واقع می‌داند. او نظریه حاصل آمده حقایق ضروری پیشین را «هستی‌شناسی» نامید. هوسرل خود به شکلی مشابه از هستی‌شناسی صوری عام سخن گفته بود. اما اینگاردن مدعی بود که اصطلاح هستی‌شناسی را به‌معنای وسیع‌تری به‌کار می‌برد. زیرا از نظر او هستی‌شناسی تحلیل ذات آگاهی را نیز در بر می‌گرفت. از نظر هوسرل پدیدارشناسی نمی‌توانست به‌راستی بخشی از هستی‌شناسی باشد. زیرا او برعکس اینگاردن هستی‌شناسی را بخش راستینی از پدیدارشناسی یعنی بررسی آگاهی می‌دانست. (اسپیگلبرگ، 1393، ص 360). هوسرل معتقد بود پدیدارشناسی باید از یک معرفت‌شناسی کاملاً دقیق و مفصل آغاز شود و از همین نقطه آغاز است که می‌توان یک هستی‌شناسی و متافیزیک را بسط داد. در مقابل اینگاردن معتقد بود که هر هستی‌شناسی یا متافیزیکی که از معرفت‌شناسی ایده‌آلیستی نشأت گرفته باشد خود مقید به ایده‌آلیسم بودن است. (Mitscherling, 1997, p65)

اینگاردن قبل از تکمیل رساله دکتری‌اش، سال‌ها با مناقشه ایده‌آلیسم/رئالیسم دست به‌گریبان بود (Ibid, p80). دغدغه او در این باره و رد ایده‌آلیسم استعلایی مورد نظر هوسرل، به‌طور مستقیم یا غیر مستقیم، مسیر بیشتر کارهای فلسفی بعدی او را تعیین کرد، آنقدر که در 1961 فرایند کارش بر روی ایده‌آلیسم را به‌عنوان یگانه «کاری که در واقع تمام زندگی طلبگی او را اشغال کرده بود» توصیف می‌کند (Thomasson, 2012, p4). او در سال 1918 در نامه‌ای بلند بالا ایدئالیسم استعلایی هوسرل را مورد نقد قرار داده و در مقاله‌ای در سال 1929 اعلام کرده بود که چگونه، پیش از حل مسائل استعلایی باید به روشن‌سازی هستی‌شناسی تمام و کمال موضوعات دخیل پرداخت. هوسرل بارها به‌نقد «هستی‌شناسی» اینگاردنی پرداخت و امیدوار

بود که او پس از خواندن اثر جدیدش «تأملات دکارتی» نگرش خود را تغییر دهد، اما چنین نشد (اسپیگلبرگ، 1393، ص 358).

اینگاردن معتقد است که نزاع میان رئالیست و ایده‌آلیست در مورد این سؤال نیست که آیا عالم واقعی یا همان عالم مادی وجود دارد یا نه بلکه این نزاع در مورد نحوه وجود عالم است و اینکه رابطه وجودی آن با اعمال آگاهی که در آن اعیان متعلق به این عالم شناخته می‌شوند، چیست؟ به عبارت دیگر با اینکه مسأله اصلی مرتبط با وجود عالم است، اما سؤال این نیست که آیا عالم وجود دارد یا نه، بلکه سؤال در مورد نحوه وجود عالم است (Ingarden, 1975, p5).

بدون شک اینگاردن معتقد است که هوسرل صریحاً وجود عالم واقعی و مادی را قبول دارد (Ibid, p1) و همین امر سبب تمایز ایده‌آلیسم او از ایده‌آلیسم برکلی شده است. ایده‌آلیسم متافیزیکی برکلی منکر وجود عالم خارجی و واقعی است، اما هوسرل با تأکید بر وجود عالم خارجی مستقل از آگاهی از همان ابتدا راه خود را از برکلی متمایز می‌سازد.

از نظر اینگاردن هوسرل دوره پژوهش‌های منطقی متفکری رئالیسم است. زیرا برای وجود اعیان مستقل از آگاهی معتقد است. اما هوسرل معتقد به پدیدارشناسی استعلایی، اگرچه وجود واقعی اعیان را می‌پذیرد، اما با داخل پرانتز گذاشتن آن نسبت به آن بی تفاوت می‌ماند. در عوض در فرایندی تقلیل آیدتیک وجودی وابسته به آگاهی را برای آن تقویم می‌نماید. آنچه ایده‌آلیسم هوسرلی را از ایده‌آلیسم کانتی متمایز می‌سازد انکار غیر قابل شناخت بودن امر فی نفسه کانتی و وابسته بودن آن به فرایند خلاقانه و در عین حال شناختی تقویم است. اینگاردن معتقد است که علی‌رغم عدم موافقت هوسرل با ایده‌آلیسم متافیزیکی برکلی، اما نوع روش انتخاب شده و ماهیت ادراک پدیدارشناختی نهایتاً ایدئالیسم او را به ایدئالیسم برکلی نزدیک می‌سازد. هوسرل در طرح مسائل پدیدارشناختی خود به صورت ضمنی و ناخودآگاه برخی پیش‌فرضهای هستی‌شناختی را مسلم می‌پندارد که خود بر تقدم هستی‌شناسی بر معرفت‌شناسی دلالت دارد. در ادامه به صورت تفصیلی‌تر به انتقادات اینگاردن می‌پردازیم.

### آرمان هوسرل، فلسفه به مثابه علم متقن

هوسرل در جستجوی تعیین مبانی استوار برای فلسفه و تبدیل آن به علم متقن مسیری را می‌پیماید که به زعم او اشخاصی چون دکارت و کانت چندان موفقیتی در آن به دست نیاورده‌اند. طرح فلسفه به عنوان علم متقن علاوه بر اتکا بر روش پژوهشی سیستماتیک (برای تضمین اعتبار) باید تردید ناپذیری شناخت فلسفی را نیز تحلیل نماید. هوسرل مدعی است که

پدیدارشناسی به‌خوبی از عهده این دو وظیفه برآمده است. همانگونه که دیدیم او با تحلیل ادراک بیرونی به‌این نتیجه می‌رسد که چنین ادراکی نمی‌تواند مطلقاً شناختی یقینی به‌بار بیاورد. از همین‌رو وی به تأسی از استاد خود برنتانو دست‌به‌دامن مفهوم آگاهی درونی می‌شود. شناخت حاصل از آگاهی درونی نمی‌تواند مورد تردید قرار بگیرد. این آگاهی درونی یا همان ادراک حلولی تنها به‌مدد شناخت آیدتیک به‌دست می‌آید. بعد از در داخل پیرانتز قرار دادن دیدگاه‌های علمی و طبیعی موجود و پیش‌فرض‌های آنها و عزل نظر نمودن از وجود واقعی پدیدارها واحکام آن و توجه به ماهیت پدیدار آنگونه که برای من یا آگوی غیر طبیعی و استعلایی ظاهر می‌شود، ما با نوعی ادراک درونی مواجه می‌شویم که دیگر مستلزم هیچ توسلی به عین فیزیکی بیرونی آنچنان که بیرون از عمل ادراک وجود دارد، نیست، بلکه تنها وابسته به آگاهی و فرایند خود شناخت است. هوسرل وقت زیادی را صرف اثبات این ادعا می‌نماید که معرفت‌شناسی سنتی از آغاز بد هدایت شده است و پدیدارشناسی برای اجتناب از مشکلات پیش‌آمده باید به‌شکل جدیدی عمل نماید. مسأله پدیدارشناسی دیگر این نیست که چگونه آگاهی در جستجوی عینیت راستین می‌تواند نظم بیرون را با حوزه داخلی محض و یا همان حضور کامل هماهنگ بسازد، بلکه مسأله از همان آغاز باید تشخیص این امر باشد که کلیت تمامی موجودات ممکن اعم از متعال و حلولی تنها از طریق آگاهی قابل دسترس است (Bustar, 1974, p 216). به‌عبارت دیگر اگر در معرفت‌شناسی اعیان را اصل قرار دهیم، به‌دلیل ماهیت سه بعدی آنها، ادراکات ما از آنها ضرورتاً ناکافی خواهند بود: آنها می‌توانند از یک منظر یا منظر دیگری برای ما حاضر شوند، ولی البته نه هرگز به‌طور جامع و کامل. بنابراین، همواره جا برای ادراکات تازه‌ای که ما را به تجدید نظر کامل درباره احکام گذشته‌مان سوق دهند، وجود دارد. پس، اگر قرار است پدیدارشناسی یک «علم متقن» تنها مبتنی بر آنچه که فراتر از تجربه‌مان نمی‌رود باشد، باید مطالعه‌اش را به‌جای هر گونه عین متعالی به اعیان «ادراک حال»، به مجموعه معناداری از محتواهای (واقعی و ممکن) آگاهی محدود کند (Thomasson, 2012, p5). با اعمال روش پدیدارشناختی (اپوخه و تقلیل) اعیان تحلیل شده تبدیل به روابط قصدی می‌شود که مبنای وجودی‌شان در اعمال آگاهی است. به‌زعم هوسرل فرایند تقویم در جریان مجموعه‌های متقابل از اعمال آگاهی ایده یا مفهوم پدیدار را برای ما آشکار می‌سازد. این اعیان تقویم شده تنها در نسبت با آگاهی رسمیت می‌یابند و وجود دارند. این‌گاردن معتقد است با توضیحات ارائه شده فلسفه به‌مثابه علم متقن نهایتاً به ادراک درونی و حلولی متوسل می‌شود و

علم و آگاهی به این ادراک درونی فرسنگ‌ها با شعار هوسرلی شناخت مستقیم و بی‌واسطه اعیان داده شده، ناسازگار است (Ingarden, 1975, p37-38). مطابق با نقد اینگاردن در اندیشه هوسرلی من اندیشنده به ادراک درونی و حلولی به‌عنوان نقطه آغاز مطمئن می‌رسد. این برنامه چندان با موفقیت همراه نیست. زیرا معتبر سازی ادراک درونی یا حلولی هم به‌لحاظ روش شناختی و هم به‌لحاظ بنیادی به مرکزیت بخشیدن به آگاهی و بی‌اهمیت شمردن وجودی عالم می‌انجامد (Bustur, 1974, p212). اینگاردن معتقد است که تقدم آگاهی برای وصول به فلسفه متقن خود مستلزم فرض قضایای متافیزیکی است. معرفی آگاهی و به‌عبارتی ادراک حلولی به‌عنوان وجود مطلق و وابستگی وجودی همه موجودات پدیداری به آن، که هوسرل در ایده‌ها و تأملات دکارتی بر آن اصرار می‌ورزد، خود فرضی وجود شناختی است و به‌هیچ وجه نمی‌تواند موضوعی معرفت شناختی باشد (Ibid, p213).

### تقلیل پدیدارشناختی

هوسرل در مقابل کسانی که معتقدند معرفت شناسی نمی‌تواند مطالعه عینی و دقیق از شناخت ارائه دهد، تلاش می‌کند تا در پدیدارشناسی خود با اجتناب از مشکل چگونگی اطلاق پذیری مفاهیم ذهنی بر عالم عینی و پرداخت به‌خود شناخت و تلاش برای روشن سازی فرایندهای پیچیده آن، دیدگاهی ارائه دهد که برای تأمین عینیت شناخت به چیزی غیر از خود فرایند شناخت متوسل شود. در آغاز دوره مدرن دو مشکل پیچیده موانع جدی هر نظریه شناختی محسوب می‌شدند: الف- چگونگی اطلاق پذیری مفاهیم فاهمه به عالم عینی و ب- روشن نبودن حقانیت اصول بنیادی شناخت و استدلال. هوسرل معتقد است که با معرفی روش تقلیل پدیدارشناختی توانسته است با موفقیت از این مشکلات اجتناب نماید. با در پرانتز گذاشتن اولیه پیش‌فرضهای وجودی درمورد علم و تقلیل داده پدیدارشناختی به حوزه درونی یا حلولی آگاهی دیگر نیازی به هیچ ارجاع و توسلی به حوزه بیرونی و واقعی نیست. پدیدارشناسی منحصرأ تنها با چیزهایی سروکار دارد که به آگاهی عرضه شده‌اند. از سوی دیگر بر اثر تقلیل پیش‌فرضهای متعلق به نگرش طبیعی و توسل به تقلیل آیدتیک که در آن تنها به ماهیت پدیداری امور و حضور آن برای اگوی استعلایی توجه می‌شود، می‌توانیم از طریق تحلیل‌های پدیدارشناختی خود عمل شناخت را متعلق شناخت دقیق و واضح قرار دهیم. با این فرایند دغدغه دوم نیز برطرف می‌شود (Mitscherling, 1997, p 51).

اینگاردن معتقد است که هوسرل در به‌کارگیری روش پدیدارشناختی و مبانی نظری‌اش دچار مشکل لاینحلی می‌شود. از نظر هوسرل ما باید در ابتدا ماهیت خاص آگاهی استعلایی را فرض نماییم تا تقلیل پدیدارشناختی را که منجر به وصول به شناخت بدیهی می‌شود، اعمال کنیم. این درحالی است که تنها از طریق تقلیل پدیدارشناختی است که آگاهی استعلایی و ماهیت آن آشکار می‌شود. اینگاردن معتقد است که هوسرل نمی‌تواند به سادگی از این دور رهایی بیابد. زیرا خصوصیت قصدی و التفاتی کنش‌های آگاهی ابزاری است برای تأسیس نظری روش پدیدارشناختی و در همان حین خود این مفهوم از مفهوم آگاهی به‌عنوان امر خودبسنده و مطلق نتیجه می‌شود (Ibid, p56).

از سوی دیگر اینگاردن معتقد است که تقلیل پدیدارشناختی برای هوسرل وصول به بنیاد معرفت‌شناسی فلسفه متقن را به‌بار می‌آورد و سبب می‌شود که در پژوهش در حوزه آگاهی، از عالم بیرونی قطع نظر نماییم. اگر تقلیل پدیدارشناختی تنها یک فعالیت روش‌شناختی باشد، پس فی‌نفسه فعالیتی نیست که جریان پژوهش پدیدارشناختی را از پیش مشخص نماید؛ به‌گونه‌ای که گویی به‌صورت خود به‌خود حاوی راه حلی بنیادی برای مسأله رابطه وجودی عالم و حوزه آگاهی است. این درحالی است که تقلیل به‌عنوان روش باید تنها امکان رسیدن به راه حل برای مسأله را فراهم سازد (و نه خود راه حل را) (Ingarden, 1975, p38,39). به‌عبارت دیگر تقلیل پدیدارشناختی که اولاً به‌عنوان یک عملکرد روش‌شناختی معرفی می‌شود درنهایت به‌عنوان راه حلی برای مسأله ارتباط ذهن و عالم ظاهر می‌شود (Bostar, 1994, p213). از نظر اینگاردن تبیین رابطه عالم با ذهن مستلزم اجتناب از نوعی نگاه متعصبانه نسبت به تمامی ساختارها و نحوه وجودها و تحلیل اعیان و حوزه‌هایی که آنها متعلق به آن هستند، می‌باشد (Ingarden, 1975, p39). به‌نظر می‌رسد اینگاردن خود فرایند تقلیل همه اعیان به داده‌های ذهنی (و بی‌توجهی به وجود واقعی) را نوعی نگاه آلوده به پیش‌داوری و تعصب می‌داند و آن را نوعی حذف صورت مسأله می‌داند تا یک راه حل.

### ادراک و تقویم

هوسرل در تحلیل ادراک به بحث تقویم می‌رسد و عین متعلق ادراک را به‌مثابه معنایی مورد نظر قرار می‌دهد که محصول فعالیت تقویمی آگاهی است. بدین ترتیب تحلیل پدیدارشناختی محدود به عالم اعیان به‌عنوان معانی می‌شود و این مطابق نظر اینگاردن مساوی با این ادعاست که عالم واقعی‌ای که ما می‌توانیم بشناسیم تنها و دقیقاً همان عالم آگاهی است. از نظر اینگاردن

این خود نوعی ادعای متافیزیکی - ایده‌آلیستی است و نه معرفت‌شناختی. او معتقد است هوسرل در پایان بحث ادراک و تقویم دست از دیدگاه اولیه خود (مغایرت یا عدم تجانس آگاهی و واقعیت) برداشته و با توسل به ارتباط نوئیسس و نوئما واقعیت را تنها امر قصد شده و همان معنای نوئماتیک معرفی نموده است. اینگاردن در همین ادعاها نوعی تغییر نگاه هوسرلی به - سمت ایده‌آلیسم متافیزیکی را مشاهده نموده است. او نقطه شروع این دیدگاه را در شرح ایدئالیستی از تقویم می‌داند؛ مخصوصاً این ادعای هوسرل که امر عینی مساوی با معنای نوئماتیک است. هوسرل در ایده‌ها صریحاً بیان می‌کند که واقعیت ذاتاً فاقد استقلال است و تنها در ارتباط با آگاهی معنا دار می‌شود. به واسطه تقلیل که در ابتدا روند تعلیق پیش داوری‌ها و پیش فرض‌های نگرش طبیعی را نتیجه می‌دهد، می‌توان عالم عینی یعنی واقعیت را تنها به - عنوان همبسته آگاهی مد نظر قرار داد. تقلیل درگام بعدی ما را قادر می‌سازد تا شیوه‌ای را بررسی کنیم که در آن آگاهی عالم را تقویم می‌نماید. البته نباید فراموش کرد که تمامی این تحلیل‌ها معرفت‌شناختی است. خود تقویم نوعی فعالیت ترکیبی آگاهی است که از تقویم عناصر گوناگون معنایی جزئی (نوئماهای جزئی) و در کنار هم قرار دادن آنها برای ایجاد معنا (نوئما) نتیجه می‌شود. در این فرایند جنبه‌های لحظه‌ای خاص ادراکی از عین در کنار هم لایه به لایه جمع شده و به تقویم معنا می‌انجامد. از نظر اینگاردن توصیف ارائه شده دلالت بر آن دارد که وصول به معنای قصدی بی‌نیاز از هر امر بیرونی و متعال است. نه محتوای آگاهی و نه اصولی که مطابق با آن این کنش پیش می‌رود، نیازمند هیچ عامل بیرونی نیست. این توصیف نظام‌مند از ارتباط نوئماهای جزئی با نوئمای کلی که با هم‌دیگر عمل آگاهی را شکل می‌دهند، مبتنی بر پذیرش فرض همجنسی آگاهی و واقعیت است و اگر کسی چنین فرضی را نپذیرد نوعی ناسازگاری گریبان‌گیر نظام توصیف شده می‌شود. بدین ترتیب واقعیت برای هوسرل ضرورتاً با آگاهی یکسان می‌شود. اینگاردن این دیدگاه را همان ایدئالیسم متافیزیکی می‌داند (Mitscherling, 1997, p58). به عبارت دیگر به‌زعم اینگاردن، این استنتاج هوسرلی در تأملات دکارتی «وجود جهان وجود اگوی محض را از پیش فرض می‌گیرد» (هوسرل، 1381، ص 5-58) مستلزم فرض یک اینهمانی میان «وجود طبیعی جهان» و «وجود جهان درک شده توسط من» است. ولی این اینهمانی که خود ادعای متافیزیکی است چگونه می‌تواند در این سطح از شرح و بیان هوسرل ثابت شود؟ هوسرل با این کار پا را از قلمرو ذهنیت استعلایی بیرون می‌گذارد (Laskey, 1972, p 50-51; Bostar, 1994, p 213). اینگاردن معتقد است که علی‌رغم عبارات صریح در آثار هوسرل مبنی بر پذیرش عالم خارج و واقع، اما دیدگاه او در مورد

ادراک و تقویم نتیجه‌ای غیر از ایدئالیسم متافیزیکی ندارد. آنچه اینگاردن را به چنین نتیجه‌ای هدایت می‌کند انکار وجود فی‌نفسه مستقل از آگاهی و همبسته نمودن آگاهی با واقعیت از-سوی هوسرل است (Ingarden, 1975, p32-33).

### مبانی هستی‌شناختی مضمیر در ایدئالیسم هوسرلی

همان‌گونه که بیان شد اینگاردن معتقد است که هوسرل در پژوهش‌های منطقی (در بحث از هستی‌شناسی صوری و مادی) هم وجود عالم واقعی و هم اعمال آگاهی و هم ذوات ایدئال را می‌پذیرد و ماهیت آنها را به لحاظ نوع وجود و ماده آنها اساساً از هم‌دیگر متفاوت می‌داند و همچنین معتقد است که یک وحدت تنها می‌تواند از اجزایی تشکیل یابد که از ماهیت یکسان برخوردارند. اما هوسرل در ایده‌ها مسیر متفاوتی را طی نموده و با اعلام اینکه پدیدارشناسی علاوه بر محدود نمودن مطالعه خود به آگاهی، بر این اعتقاد اصرار می‌ورزد که اعمال آگاهی تنها با محتواهای درونی و حلولی خود به‌عنوان اعیان سر و کار دارند. امور مادی داده شده در ادراک و تفکر بر روی کنش‌های شناختی آنها دیگر هیچ ارتباطی با حوزه وجود مستقل فی‌نفسه ندارد. اینگاردن همانند هوسرل معتقد است که هرگونه وحدتی تنها می‌تواند از اجزایی تشکیل بیابد که ماهیت یکسانی برخوردارند و از آنجایی که آگاهی، عالم واقعی و ذوات ایدئال از ماهیات متفاوتی برخوردارند، نمی‌توان به جمع کردن آنها در یک ترکیب واحد امیدوار بود (Ingarden, 1975, p31, 32).

از نظر اینگاردن هوسرل در کتاب ایده‌ها مجبور می‌شود که تجانس و یکسانی آگاهی و واقعیت را پذیرفته و به‌نوعی یگانه‌انگاری ایدئالیستی اشاره نماید. هوسرل با آنکه وجود امر متعالی را به-صورت بیانی انکار نمی‌کند، اما با تفسیر مجدد آن به‌عنوان معنا یا نوئما به انکار آن نزدیک می‌شود (Mitscherling, 1997, p64). از همین رو هوسرل نمی‌تواند توافق خود با دیدگاه ایدئالیستی در مورد انکار عالم مستقل و فی‌نفسه را پنهان نماید.

### نتیجه‌گیری

- اینگاردن معتقد است که شروع از شناخت و نادیده گرفتن ساختار وجودی اعیان و سهم آنها در شناخت اعیان سبب مشکلات فراوانی در اندیشه هوسرل شده است.

- آرمان فلسفی هوسرل که همان دستیابی به علم متقن است در نظام استعلایی فلسفه او محدود به شناخت‌های درونی و حلولی است. این نوع شناخت بیشتر از آنکه معرفتی در مورد عالم اعیان به ما ارائه دهد از اعمال آگاهی درونی ما خبر می‌دهند.
- به‌کارگیری روش تقلیل هوسرلی برای رسیدن به آگاهی استعلایی خود مستلزم از پیش مسلم فرض گرفتن آگاهی استعلایی است. ما باید در ابتدا ماهیت خاص آگاهی استعلایی را فرض نماییم تا تقلیل پدیدارشناختی را که منجر به وصول به شناخت بدیهی می‌شود، اعمال کنیم. این درحالی است که تنها به واسطه تقلیل پدیدارشناختی آگاهی استعلایی و ماهیت آن آشکار می‌شود.
- هوسرل در تبیین مسأله ارتباط میان ذهن و عالم با طرح روش تقلیل خود و منحصر نمودن آگاهی معتبر به آگاهی درونی و حلولی به‌جای حل مسأله مذکور، صورت مسأله را پاک می‌کند.
- هوسرل با طرح دیدگاه خود در مورد تقویم به‌جای بررسی رابطه اعیان و ذهن به بررسی رابطه نوئسیس و نوئما پرداخته و تحلیل خود را تبدیل به یک تحلیل تماماً ذهنی می‌نماید. همین امر سبب می‌شود او یکسانی عین و معنا را ادعا نماید که از نظر اینگاردن با این ادعای خود هوسرل در پژوهش‌های منطقی ناسازگار است که تنها دو چیزی که دارای ماهیت یکسان و مشابه‌اند می‌توانند در قالب یک کل واحد جمع شوند.
- اعتقاد به وابستگی همه اعیان به آگاهی و همچنین اعتقاد به تجانس میان ذهن و عین خود ادعاهای متافیزیکی و هستی‌شناختی است که از تحلیل‌های معرفت‌شناختی نمی‌توانند به‌دست بیایند.
- برخی از شارحان هوسرل معتقدند که اینگاردن در فهم ادعاهای ایدئالیستی هوسرل دچار سوء فهم شده است. هولمر (Holmes)، ساکالوفسکی (Sokolowski) و والنر (Wallner) به چنین دیدگاهی معتقدند. برای مثال آنها به فقراتی از آثار هوسرل اشاره نموده‌اند که او در آنها از عالم واقع و اعیان آن صحبت نموده و صریحاً به تمایز ایدئالیسم خود از ایدئالیسم برکلی اعتراف نموده است. باید توجه داشت که خود اینگاردن به موارد یاد شده در نقدهای خود اشاره نموده است و به‌هیچ وجه ادعا نمی‌کند که هوسرل عالم خارج را انکار نموده است. ادعای اینگاردن این است که روش تقلیل پدیدارشناختی و دیدگاه هوسرل در مورد تقویم باعث شده است که هوسرل (با آنکه وجود امر متعالی را به‌صورت بیانی انکار نمی‌کند) با تفسیر امر متعالی به‌عنوان معنا یا نوئما به انکار عالم خارج و عینی نزدیک‌تر شود.

### منابع و مأخذ

- Bel, David, (1990), *Husserl*, Translated by, fereidon fatemi, markaz publishing. [In Persian]
- Bostar, Leo,(1994), *Reading Ingarden read Husserl: Metaphysics, ontology, and phenomenological method*, Volume 10, Issue 3, p 211–236.
- Husserl, Edmund, (1982) *collected works*, Volume.2, *Idea, Pertaining to a pure phenomenology*, vol.1, translated by F.Kersten, Martinus Nijhoff Publishers.
- , (2001) *Logical investigations*, translated by J.N.Findlay, edited by Dermot Moran, Rutledge.
- , (1977) *Cartesian Meditations*, Translated by Abdolkarim Rashidian , Ney Publishing. [In Persian]
- , (2007), *Philosophy as the Rigorous Science*, Translated by Behnam Aghaee , Siavash Moslemi. Markaz Publishing. [In Persian]
- Ingarden, Roman, (1975), *On the Motives which led Husserl to Transcendental Idealism*, Translated from the Polish by Arnor Hannibalsson, Martinus Nijhoff Publishers.
- Laskey, Dallas, (1972), *Ingarden's Criticism of Husserl*, in A-T Tymieniecka (ed.), *Analecta Husserliana*, Vol. II. 48-54.
- Mitscherling, Jeff, (1997), *Roman Ingarden's Ontology and aesthetics*, Ottawa: University of Ottawa Press.
- Smith, David Woodruff, (2007), *Husserl*, Translated by Mohammad Taghi Shakeri, Hikmat Publishing. [In Persian]
- Sokolowski, Robert, (1977), *On the Motives which led Husserl to Transcendental Idealism by Roman Ingarden*, in *The Journal of Philosophy*, Vol. 74, No 3, p. 176-180.
- Spiegelberg, Herbert, (1994), *The Phnomenological Movment: a Historical Introduction*, Translated by masoud Olia, Minoie Kherad publishing. [In Persian]
- Rashidian, Abdolkarim, (2012), *Husserl in the his works*, Ney publishing. [In Persian]
- Thomasson, Amie, (2012), *Roman Ingarden*, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- Zahavi, Dan, (2002), *Husserl's Phenomenology*, Translated by Iman Vaghefi, Ali Nejat gholami, Rozbahan Publisng. [In Persian]