

پدیدارشناسی هوسرل:

ایده آلیسم محض یا ایده آلیسم استعلایی؟

* فهیمه دهباشی

** حمیدرضا آیت‌اللهی

چکیده

ایده آلیسم هوسرل نظریه‌ای است که به عنوان علم انضمامی، در حوزه‌های خاص قابل تبیین است. این ایده آلیسم، وجود عالم واقعی و عالم طبیعت را انکار نمی‌کند؛ با این حال، نگاه پدیدارشناسانه وی به عالم واقع و طبیعت، با دیگر نگاه‌های معرفت‌شناختی متفاوت است.

در این نوشتار، تلاش خواهد شد تا از راه تحلیل مفاهیم و اصطلاحات موردنظر هوسرل، در برابر دیدگاهی که ایده آلیسم هوسرل را ایده آلیسم محض می‌داند، موضع‌گیری و با بیان دلایلی، نشان داده شود که در تحلیل دقیق، نظریه او را باید ایده آلیسم استعلایی نامید مفاهیم کاربردی شامل مفهوم «آگاهی و همدلی»، «تأویل یا احاله»، «حیث التفاتی»، «شهود» و «ماهیت» می‌باشند که هر کدام در معنای خاص خود، استعلایی بودن پدیدارشناسی هوسرل را توصیف و تبیین می‌نمایند.

نگارندگان مقاله حاضر بر آن هستند تا نشان دهند که در پدیدارشناسی استعلایی هوسرل، هر آنچه متعلق به این عالم است، ضرورتاً تمام تشخیص معنایی خود را علاوه بر وضعیت وجودشناختی آن به دست می‌آورد؛ به همین لحاظ، هوسرل در کتاب ایده‌ها همه کوشش خود را به کار می‌گیرد تا به تمایز دقیقی میان پدیدارشناسی به عنوان روش، و پدیدارشناسی به عنوان معرفت دست یابد. پدیدارشناسی هوسرل توانایی خود را در توصیف همه جنبه‌های فلسفی و علمی به نحو گسترده پوشش داده است.

کلیدواژه‌ها: پدیدارشناسی، هوسرل، ایده آلیسم محض، ایده آلیسم استعلایی، آگاهی و همدلی، احاله، حیث التفاتی، شهود، صورت (ماهیت).

مقدمه

واژه «پدیدارشناسی» به لحاظ لغوی به معنای شناخت پدیدارها از طریق تحلیل آنهاست؛ اما در معنای دقیق‌تر، این واژه به حرکت فلسفی‌ای اطلاق می‌گردد که با/دموند هوسرل^(۱) آغاز می‌شود. نیم قرن پس از نخستین کار هوسرل، همچنان پدیدارشناسی مورد سؤال بود؛ اگرچه سابقه تحلیل این واژه به کانت و هگل و پیش از آن، به لمبرت^(۲) باز می‌گردد که از پیروان کریستین ولف^(۳) است.

از نظر کانت، این اصطلاح در تمایز میان پدیده و ذات به کار می‌رود. او شناخت علمی را صرفاً از پدیده می‌داند و نه از واقعیت ذاتی. البته، نقد کانت به خودی خود می‌توانست نوعی پدیدارشناسی قلمداد شود؛ با این حال، نخستین فیلسوفی که رویکرد خود در زمینه فلسفه را مشخصاً به صورت پدیدارشناسی توصیف نمود هگل بود. این فیلسوف - مانند کانت - معتقد بود که ما باید به پدیده‌ها بپردازیم و آنها را تداوم بخشیم. اما او - برخلاف کانت - پدیده‌ها را برای علم کلی موجود کافی می‌دانست. هگل در فلسفه خود، آنچه را پیشتر «شیء» بوده است، «پدیده» یا «فنون» می‌نامد؛ یعنی چیزی که وابستگی کامل آن، استقلال وجودی‌اش را نقض می‌کند. «شیء» از ماده و صورت فراهم می‌آید: ماده، به عنوان «بازتاب به خود»، هستی درونی یا ذات چیز بود؛ صورت نیز «بازتاب به دیگری» یا هستی بیرونی شمرده می‌شد. این جنبه بازتاب به دیگری یا وابستگی به دیگری است که اینک پدیدگی چیز را سبب می‌شود. از این رو، اکنون «صورت» در حکم نمایش، و «ماده» در حکم ذات دانسته می‌شود؛ اما صورت، ماده را دربر می‌گیرد و ماده، خود پاره‌ای از صورت است. پس، ذات یا زمینه پدیده، یعنی ماده نیز صورت یا پاره‌ای از صورت به شمار می‌رود؛ ولی صورت، پدیده است. بنابراین، زمینه پدیده در چیزی است که خود، صفت پدیده و به عبارتی، در پدیده دیگر باشد. بدین ترتیب، به پدیده‌های بسیاری می‌رسیم که همه به یکدیگر پیوسته و وابسته‌اند و مجموع این

پدیده‌ها جهان‌نمایش را به وجود می‌آورند.

منظور هگل از واژه «جهان» جهان خارج نیست؛ منطق وی فقط با اندیشه‌های محض و بسیط سروکار دارد. مقوله‌ای که در اینجا استنتاج می‌شود، نه خود جهان، بلکه پدیدگی جهان است؛^(۴) بدین لحاظ - همان‌طور که گفتیم - اگرچه هگل مانند کانت معتقد بود که ما باید به پدیده‌ها پردازیم و آنها را تداوم بخشیم، اما برخلاف کانت، برای علم کلی موجود، پدیده‌ها را کافی می‌دانست. بر اساس دیدگاه هگل، پدیدار همه آنچه ظاهر می‌شود، نه فقط در خود، بلکه از طریق فرایند دیالکتیکی که فرایندی ضروری برای تفکر بشر است تجلی دارد و این امر، با ساده‌ترین صورت آگاهی تا ایده مطلق و روح مطلق - که تماماً واقعیت است - به دست می‌آید.

در تحلیل‌گرایی ارنست ماخ،^(۵) و اعضای «حلقه وین»^(۶) (که از ماخ الهام گرفته بودند)، نوع دیگری از پدیدارشناسی را می‌یابیم که تبیین و توصیف دقیقی از آن به دست داده نشده است. افراد یادشده بیشتر به کانت نزدیک‌اند تا هگل، زیرا مابعدالطبیعه کانت را ترجیح می‌دهند و به سادگی، با توصیف آگاهی، راضی می‌شوند؛ همچنین، از طریق داده‌ها، تنها از توصیف - و نه از تبیین - تأثیرپذیرند. اما از آنجا که فلسفه به معنای «علم متقن» همواره بر پدیده‌ای به نام «آگاهی انسان» تمرکز دارد، فلاسفه قرون هجده و نوزده آلمان بر کاربرد اصطلاح «پدیدارشناسی» به مثابه روش و تحلیل «آگاهی» تأکید می‌کنند؛ و به همین دلیل، آن را علم پدیده آگاهی می‌دانند.^(۷) فراهم نمودن تبیین کامل از «پدیدار» بر هر کوششی مقدم است. این‌گونه مطالعات توصیفی، در همه زمینه‌های علمی، فرهنگی، روانی، اجتماعی، و سیاسی کاربرد دارد.

«پدیدار» چیست؟

یکی از علل اصلی بدفهمی پدیدارشناسی هوسرل، همانا، مطالعه نکردن دقیق کاربرد

واژه «پدیدار» است. شاید بتوان خودِ هوسرل را مسئول این مهم دانست؛ زیرا به نظر می‌رسد که وی فرض می‌کند خواننده کاربرد این واژه را فراخواهد گرفت. گفتنی است که همه پدیدارشناسان، این واژه را به طور کامل در مقابل معنای «نمود» سنتی و کانتی به کار می‌گیرند؛ هوسرل با معنای کاربرد یونانی موافق است: پدیدار یعنی «شیئی خود را آشکار می‌کند». معنای معرفت‌شناختی آن چیزی که خود را در تجربه آشکار یا نمایان می‌سازد، واضح است و کاربرد آن، از اهمیت بسزایی برخوردار می‌باشد. هر پدیدار، به طور بدیهی، چیزی جز خود را نشان نمی‌دهد. پدیدار به طور دقیق، هر معنا و دلالتی از اشیای واقعی طبیعت (ابژه‌های تجربه حسی) را تشکیل می‌دهد. هوسرل حتی بر آن است که مفهوم پدیدار، به صورت ابژه‌های مورد بررسی، می‌تواند دیده یا شهود شود و احکامی بر آن مترتب گردد.^(۸)

کاربرد اصطلاحات و مفاهیم در پدیدارشناسی هوسرل

از آنجا که بسیاری از اندیشمندان پدیدارشناسی هوسرل را نوعی ایده‌آلیسم محض قلمداد کرده‌اند، در مقاله حاضر، تلاش خواهیم نمود تا به بیان وجه تمایز اصلی پدیدارشناسی محض (ایده‌آلیسم استعلایی) هوسرل با ایده‌آلیسم محض پردازیم. آنچه پدیدارشناسی هوسرل را از دیگر تفکرات فلسفی متمایز می‌سازد، این است که فیلسوف یادشده، در فرایند تفکر خویش، به ژرف‌اندیشی در بسیاری از اصطلاحات و واژه‌های کاربردی رایج در فلسفه سنتی (به ویژه ایده‌آلیسم محض) و حتی فلسفه دوره روشنگری می‌پردازد و برای اینکه به هدف مطلوب خویش دست یابد، با معنای خاص خود، از آنها استقبال می‌کند؛ وی، همچنین، تمام کوشش خود را به منظور ایجاد معانی بدیع از آنها به کار می‌گیرد، تا از قید کاربرد پیشینیان در این نوع مفاهیم رها شود.

هوسرل بیش از یک دهه (۱۹۰۰-۱۹۱۳)، با بررسی عمیق و کاربرد مفاهیم،

اصطلاحات خود را محدود می‌کند. او سرانجام در کتاب ایده‌ها به طرح دیدگاه منحصر به فردی دست می‌زند و تمایز دقیقی را میان پدیدارشناسی به منزله روش، و پدیدارشناسی به منزله معرفت در نظر می‌گیرد.^(۹) اگرچه هوسرل برخی از این مفاهیم و اصطلاحات را نادیده گرفته و از توصیف آنها برای استفاده مطلوب خویش ناتوان مانده؛ اما مفسران او، در این جهت، کمک فراوانی به او کرده‌اند: با تفسیر صحیح واژه‌ها، آنها را در پدیدارشناسی به کار برده‌اند تا هوسرل را در ایجاد روش و در واقع فلسفه‌ای جدید، به مقصود و مطلوب خود برسانند.

کاربرد اصطلاحات در پدیدارشناسی هوسرل شامل مفهوم «آگاهی و همدلی» (به عنوان یکی از مهم‌ترین مفاهیم)، و تبیین آن در نظام یادشده، تفاوت پدیدارشناسی هوسرل با دیگر تفکرات را به خوبی نمایان می‌سازد. همچنین، توصیف مفاهیم «تأویل یا احاله»،^(۱۰) «حیث‌التفاتی»،^(۱۱) «شهود»^(۱۲) و «ماهیت»^(۱۳) به خوبی بیانگر تفاوت این نوع پدیدارشناسی با همه فلسفه‌ها و حتی دیگر پدیدارشناسی‌هاست. در این نوشتار، با بررسی برخی از این مفاهیم، تمایز پدیدارشناسی استعلایی را از ایده‌آلیسم محض نشان خواهیم داد. پدیدارشناسی هوسرل نه تنها روشی است که از طریق آن، فلسفه معنای علم دقیق را در جهت شناخت واقعی ماهیات اتخاذ می‌کند (چراکه علمی و دقیق بودن فلسفه - همواره - دغدغه ذهنی فیلسوف مذکور بوده است)، بلکه خود به مثابه فلسفه است؛ زیرا مدّعی شناخت ضروری و ذاتی «آنچه هست» می‌باشد. به تعبیر هوسرل، پدیدارشناسی به صورت «بازگشت به اشیا» تصوّر می‌شود و به گونه‌ای، به کشف ماهیات در پدیده‌ها می‌انجامد. پدیدارشناس تأکید می‌کند که با پژوهش آگاهی محض، می‌توان نسبتی را که واقعاً عینی است کشف نمود. این خود نوعی «وجود علم دقیق به اشیا» محسوب می‌شود که بیانگر «فلسفه» بودن پدیدارشناسی است.^(۱۴)

مفهوم آگاهی

چنان‌که اشاره نمودیم، هوسرل در پدیدارشناسی برای تحلیل آگاهی به عنوان «پدیدار» تمام تلاش خود را به کار می‌گیرد. در تفکر او، مسئله اصلی «آگاهی» است، و هدف وی تجهیز انسان به ابزاری برای فهم دقیق‌تر عالم حیات می‌باشد. هوسرل به دنبال حل بحران فلسفه در قرن‌های نوزدهم و بیستم است؛ از این رو، با گذر از همه پیش‌داوری‌ها، بر وفاداری به علمی و دقیق بودن فلسفه تأکید می‌کند. او آگاهی را پدیده‌ای می‌داند که اشیا را بررسی می‌کند. به باور وی، آگاهی تنها موجودی است که مستقیماً در دسترس پژوهشگر قرار دارد. هوسرل در آغاز دوره فلسفه خویش با ثنویت کانتی، ساختارگرایی هگلی، طبیعت‌گرایی یا روان‌شناسی‌گری پوزیتیویستی موافق نبود؛ اما با این نظر موافق بود که: پدیده‌ها، صرفاً داده‌ها هستند؛ یعنی به پدیده‌ها همان ماهیتی که هستند، داده می‌شود و در آنها، هر آنچه وصف‌شدنی است، توصیف می‌گردد و شیء توصیفی، در همه عناصر توصیف ماهیت، آشکار است. پدیدارشناسی این توصیف را تمام‌شده می‌داند و با ابزارهای آگاهی، مانند «شهود»، به ما می‌گوید که چه چیز «عین ذاتی» شیء است. وجود آگاهی به صورت «آگاهی محض» در پدیدارشناسی، موجب می‌گردد که هوسرل و پیروانش، در این تفکر محض، ممتاز شمرده شوند.^(۱۵)

تأکید هوسرل بر حوزه استعلایی پدیدارشناسی خویش، به دلیل نسبت آن با آگاهی است. این آگاهی نه فقط در واقعیت جسمانی عالم خود، بلکه برای هر عالم معقولی به کار می‌رود. هوسرل همان‌گونه که بر آگاهی محض اصرار می‌ورزد، برای «معنا» نیز اهمیت خاصی قائل است. او معنا را محور پدیدارشناسی می‌داند، و معتقد است: آگاهی ما را با جهان، ساختار اشیای نظام‌مند در محیط اطراف، مواجه می‌سازد، جهانی که شامل خود ما نیز می‌شود؛ ولی معنا در انتزاع از تجربه زندگی ما، در حوزه مطالعه منطق، قرار می‌گیرد. آن بخش از منطق که معنا را مطالعه می‌کند، «معناشناسی» نامیده می‌شود.

از این رو، به نظر می‌رسد که پدیدارشناسی به لحاظ نسبتش با آگاهی جهان جنبه روان‌شناختی، و به لحاظ ارتباطش با معانی انتزاعی جنبه منطقی دارد.

هوسرل در پدیدارشناسی خود، کل جهان با صورت نامتناهی زمانی و مکانی‌اش را متعلق آگاهی می‌داند و «من تأمل‌کننده» را به مشاهده‌گر بی‌طرفی تبدیل می‌کند. این «من» گرچه در رویکردی طبیعی به سر می‌برد؛ اما، با تأمل بر خویش، در رویکرد استعلایی قرار می‌گیرد. با این حال، پی بردن به «من استعلایی»، زمانی صورت می‌گیرد که با همین تأمل در کل جهان، دریابد که هر موجود طبیعی به نحو معتبر برای آن وجود دارد. اگرچه دریافت‌ها و آگاهی‌های مستمر «من» از آنها متغیر می‌باشند، ولی - در عین تغییرات - باز هم متحدند و برای «من تأمل‌کننده» وجود دارند؛ زیرا برای آن اعتبار قائل می‌شوند. این «من» من پدیدارشناسی استعلایی^(۱۶) است که تمام متعلقات اندیشه را با نحوه‌های آگاهی‌شان، و با شهود توصیفی خود، در اختیار دارد.^(۱۷)

مفهوم همدلی

در رویکرد استعلایی باید با روشن‌سازی آگوی من^(۱۸) و متعلقات مربوط به آن، «دیگری» را که به من تعلق ندارد و با حضور غیرمستقیم از طریق تشبیه به آن، معنای وجودی یابد و در آن متقوم گردد. فعل همدلی، در تبیین تقویم دیگری به صورت آگوی «من» تغییر یافته، نقش مهمی را ایفا می‌کند. در عالم «من»، در آگوی استعلایی من و عالمی که در آن تقویم گردیده است، تقسیمی به وجود می‌آید: از یک طرف، حوزه آگوی «من» و اتصال معنا، شامل تجربه خود من از دنیایی است که به آنچه در ذات خود من است احاله یا تأویل می‌یابد؛ از طرف دیگر، یک حوزه از «دیگری» وجود دارد. چه بسا این تقسیم، به نحو پدیدارشناختی، ساختار معنای ابژه^(۱۹) را برای هرکس تبیین نماید. در همدلی، مرتبه تقویم‌بخشی «من» مربوط به آگوهای دیگر، افزایش می‌یابد؛ در

افزایش معنای کلی، هرکس باید توجهش را به عالم ابتدایی خود من معطوف سازد. با این افزایش، عالم می‌تواند خود را به عنوان عالم ابژه - یعنی عالم متعین - نشان دهد. بدین ترتیب، آگوی «دیگری» آن را به صورت تقویم‌بخشی، برای حوزه جدید نامحدود «دیگری» ممکن می‌سازد تا به منزله عالم عینی، شروع به ظاهر کردن دنیای عینی در حوزه خود «من» نماید.^(۲۰) توجه پدیده‌شناختی تجربه استعلایی به همدلی، بیانگر این است که ما نمی‌توانیم در تجربه «در خودماندگی» (سولپسیسمی)، همه آنچه را پیرامون من است، در ادراکی مستقیم و بی‌واسطه، درک کنیم و خود را به عنوان «انسان» متقوم نماییم؛ بلکه تنها از طریق همدلی و جهت دادن تجربه خود به سوی حیات روانی دیگران همراه با بدن آنها، با همان روش غیرمستقیم (از طریق تشبیه) و با وحدت عینی تن و روان که به مثابه انسان تلقی می‌شوند، می‌توانیم انسان بودن «من» و «دیگری» را در خود تعمیم و تقویم‌بخشیم. از این رو، انسان همچون ابژه‌ای خارجی است. در این همدلی، دو تجربه وجود دارد: ۱) ادراک خارجی بی‌واسطه از خود من؛ ۲) ادراکی که از طریق تجربه غیرمستقیم، به صورت متشابه، از همدلی به دست می‌آید و به صورت کثرتی از نمودها، به آن واقعیت و عینیت می‌بخشد.

بنابراین، همدلی ما را به تقویم چیزها و انسان‌ها به عنوان واقعیت‌های بین‌الذهانی هدایت می‌کند.^(۲۱) همدلی ظهور و حضور آگاهی است که به بدن زنده تعلق دارد، ولی این نوع آگاهی باید فرایند به شهود آوردن جنبه‌های نادیدنی جسم را در پیش گیرد. همدلی، در تأمل یا حتی در روش استنتاجی منفعل نیست؛ همچنین، همدلی را نمی‌توان احساس یا کنترل توجه ذاتی دانست: این‌گونه نیست که من از حالت‌های خودم برای دیگران استنتاج و استدلال کنم؛ بلکه من، دیگری را با حیات روانی، ذاتی، و فردی، از طریق فعل حاضر شهودی (که به صورت نمود و تصور فعال است)، در پیش روی درک می‌کنم. همدلی، با این ساختار، می‌تواند به جهان تجربه عینیت بخشد؛ اما هر عینیتی در

ابتدا نیازمند «اپوخه»^(۲۲) و تأویل یا احاله استعلایی است، بدین معنا که در آغاز باید از همه تعینات قطع نظر کند.

مفهوم «احاله و تأویل» در تجربه آگاهی

در پدیدارشناسی، ارتباط ما با تجربیات خاص من یا دیگری نیست، بلکه در تجربه «آگاهی» است. در ماهیت آگاهی، هر تجربه یا هر فعل آگاهی، خود یک آگاهی و نیز آگاهی از شیء است؛ بدین نحو که ما اشیا را می بینیم، صدای آنها را می شنویم و در زمان و مکان، با کیفیات رنگ، شکل، صدا، ترکیب اشیا، نسبت مکانی یا یکدیگر، و ادراک حوادث و رخدادها، آگاهی کسب می کنیم. علاوه بر آن، افعال ما با انواع احساسات مانند عشق، تنفر، خشم، لذت، حسادت و غیره مواجه است. همه اینها تجربیات جاری است که با حواس بینایی، شنوایی و دیگر حواس به دست می آید و فرایندی در گذر زمان شمرده می شود. در ضمن، این تجربیات - برای من - در روشی هماهنگ ادغام می گردد؛ یعنی همه تجارب، به گونه های مختلف، متوجه یک شیء است.^(۲۳) خصوصیت این نوع تجربه می تواند با «تأمل» بر روی اشیا در عالم طبیعت «تعدیل» ایجاد نماید، و بسیاری از صفت های اشیا را کنار بگذارد و فقط صفتی خاص را محور قرار دهد. در پدیدارشناسی، این رویکرد را احاله یا تأویل^(۲۴) می نامند. نقطه آغازین برای روشن نمودن نظام این علم، مبتنی بر بخش هایی است که از احاله یا تأویل بحث می کند.^(۲۵)

یکی از ویژگی های اصلی پدیدارشناسی استعلایی همین «تأمل» می باشد که چون با آگاهی محض مرتبط است، می تواند در مقابل تجربه روان شناختی قرار گیرد؛ زیرا تجربه روان شناختی نوعی خودشناسی است که تأمل درونی را با تجربه بیرونی مرتبط می سازد، اما تأمل محض نیست، زیرا در این نوع تأمل به جسم زنده نیاز است. بر این اساس، آگاهی تجربی روان شناختی با آگاهی محض نسبتی ندارد. «تأمل محض» هر

چیزی را که در طبیعت وجود دارد مستثنا می‌کند. همین رویکرد «احاله» را نمایان می‌سازد. آگاهی محض به نحو درون‌نگری با ساختار درونی خود ملاحظه می‌شود. پدیدارشناسی محض باور و اعتقاد ما را نسبت به واقعیت بیگانه با آگاهی مورد آزمون قرار نمی‌دهد؛ اما با کل طبیعت موجود، می‌توان آگاهی واقعی را تحقق بخشید. در این روش، از واقعیت عالم عینی استفاده نمی‌گردد؛ بلکه پدیداری بودن عالم با تأمل در ماهیت خود درک می‌شود.^(۲۶) با آگاهی پدیدارشناسی از هر آنچه درک یا بدان توجه می‌کنیم، به تدریج خود را از واقعیت فیزیکی تجربی جدا می‌سازیم. واقعیت فیزیکی زمینه‌ای را برای ما ایجاد می‌کند که همواره به دور از تغییر و تحوّل نگاه‌های ما، واقعیت خود را نگاه می‌دارد. این نگاه، نگاه فیزیکی نیست؛ بلکه «نگاه ذهنی» است. پس از تبدیل نگاه فیزیکی به نگاه ذهنی، داده‌های تجربی آگو به آگاهی روشن می‌رسند و توأم با «توجه»، درک می‌شوند. از آنجا که «من اندیشنده» یا «آگو» می‌تواند به سهولت حوزه آگاهی را تغییر دهد و از یک جنبه به جنبه دیگر توجه کند، «آگاهی» در هاله‌ای از ابهام باقی می‌ماند؛ حتی در فعل مرکب، آگاهی از شیء واحد می‌تواند گاه در حوزه بیان، گاه در حوزه معنا، و گاه در حوزه عمل باشد؛ اما توجه «من اندیشنده» به آن، در آن واحد، به همه جهات ممکن است.

پرتوآگاهی بر یک جنبه از وجود شیء افکنده می‌شود؛ اما در جنبه‌های دیگر، به نحو بالفعل، مبهم است. زمانی که با تغییر نگاه آگو، جنبه‌های دیگر نیز روشن شد، با هم با تغییر نگاه آگو، خطوط جدید اندیشه و آگاهی در تیرگی ابهام قرار می‌گیرد؛ چراکه توجه ما از آن برداشته شده است. از این رو، هم آگاهی روشن و هم آگاهی مبهم، باید در مجموعه تصورات قرار گیرد؛ اگرچه سیر ادراکات ما هیچ‌گاه در فعلیت محض قرار نمی‌گیرد.^(۲۷) آنچه مهم است ارزش‌گذاری «من اندیشنده» می‌باشد، و حتی بی‌اعتباری متعلق اندیشه برای او نیز دارای ارزش است؛ زیرا اولاً این بی‌اعتباری به معنای عدم

محض نیست و ثانیاً، در فرایند حیات، پیوسته با «من اندیشنده» همراه و آمیخته به زندگی اوست. نکته دقیق‌تری در رابطه با «من اندیشنده» و «جهان طبیعی» وجود دارد که جایگاه «من اندیشنده» را در پدیدارشناسی هوسرل مقدم می‌دارد؛ اما این تقدّم به معنای کوزیوتوی دکارتی نیست که تلاش می‌کند «من محض» را صرفاً به عنوان قطعه‌ای جداشده از جهان و کاملاً یقینی قرار دهد و آن را حلقه آغازین استدلال به روش هندسی برای اثبات باقی جهان بداند. از آنجا که وجود جهان با نگاه‌های متغیّر اگوی محض اعتبار یا عدم اعتبار خود را به دست می‌آورد، عملاً وجود اگوی محض و آگاهی آن نسبت به اشیا و در حقیقت متعلّق اندیشه را به مثابه وجودی با تقدّم ذاتی پیش فرض می‌گیرد. به همین جهت، حوزه عالم زمانی - مکانی از اعتبار ثانوی برخوردار است؛ از این رو، وجودی است که از التفات‌های اگو به دست می‌آید و آگاهی از آن را در تجربیات خودش فرض می‌گیرد، و در نمودی متنوع و معقول، قابل تعین است و فراتر از آن نیست.^(۲۸) کوزیوتوی دکارتی صرفاً آستانه‌ای است که بایستی از آن عبور نمود و با روش تأویل و احاله، راهی به سوی اگوی استعلایی پیدا کرد. پدیدارشناسی هوسرل برخی از مضامین دکارتی را به نحو ریشه‌ای تکامل داده، هرچند کلّ محتوای آن را کنار گذاشته است. در حقیقت، هوسرل نمی‌خواسته است همچون دکارت عمل کند و با هدف به کار بردن حوزه وجودی غیرقابل شک، تلاش نماید تا شک خود را به وجود نسبت دهد. هوسرل، تأویل و احاله را از تأملات اول و دوم دکارت به دست می‌آورد؛ اما معتقد است که در تأمل اول دکارت، عمقی وجود دارد که خود دکارت نتوانسته است آن را کشف کند. در واقع، دکارت «من اندیشنده» و «اگویی» را که به تحقق «اپوخه» می‌انجامد ضروری دانست و در همین جا، زمینه تعینی که در جست‌وجوی آن بود، به دست آورد؛ اما تلاش هوسرل برای شک در هر ایزه آگاهی بر حسب وجودش، شرایط ضروری یک تعلیق قطعی از این موضوع است. این، نقطه آغازین پدیدارشناسی می‌باشد، و تعلیق خاص این موضوع اولین گام

احاله پدیدارشناسی در آگاهی محض و مفاد آن است. در پرائنز گذاشتن بیشترین اهمیت را در موقعیت پدیدارشناسی دارد و کاربرد آن هرگز به تلاش صرف برای شک کردن محدود نمی شود، چون می تواند در همه زمینه ها به کار آید. بدین ترتیب، منظور هوسرل از شک، فعل آگاهی نیست که صرفاً وجود چیزی را مورد سؤال قرار دهد؛ برعکس منظورش حذف چیزی از تمرکز التفات و توجه، و کشاندن آن به کناری است. این امر به جهت راه باز کردن برای تمرکز بر روی چیز دیگری است.

در حقیقت او فعل شک را به فعل تعلیق یا در پرائنز گذاشتن به صورت یک تعلیق محض حکم و یک اپوخه محض تغییر می دهد. این «احاله» واقعیتی را که به واسطه اذهان مشترک تصوّر شده است در پرائنز قرار می دهد و پدیده را از هر امر ذاتی و عرضی پاک می کند. هوسرل با تغییر مفهوم «احاله» از معنای دکارتی، از اگوی طبیعی به اگوی محض یا استعلایی، و از شیء طبیعی به شیء محض روی می آورد؛ زیرا از نظر او، تمام علوم روان شناختی و جامعه شناختی، و نگرش های ماتریالیستی، نوعی طبیعت گرایی است که از یک امر تجربی به امر تجربی دیگر توجه کرده است. اگر احاله ای صورت گیرد، فقط در امور طبیعی است و از آنجا که امر تجربی معطی ضرورت، کلیت و نهایتاً یقین نخواهد بود، احاله در پدیدارشناسی همه نظام های فلسفی و نیز کلّ عالم را در اپوخه قرار می دهد؛ به گونه ای که ایجاباً و سلباً حکمی درباره آن صادر نمی کند. هوسرل در فاصله سال های ۱۹۰۵ تا ۱۹۱۶، وقتی از «احاله» سخن می گوید، واژه های «استعلا» و «پدیدارشناسی» را به طور مترادف به کار می برد.

احاله پدیدارشناختی، در حقیقت، دو مرحله دارد: مرحله اول در پدیدارشناسی روان شناختی به کار می رود، اپوخه کلی را برای عالم به وجود می آورد، و ما را از عالم اشیای واقعی که در رویکرد طبیعی در نظر می گیریم به عالم محض پدیده التفاتی می رساند؛ مرحله دوم در فلسفه پدیدارشناسی به کار می رود، و با در پرائنز گذاشتن هر

پدیدارشناسی روان‌شناختی (که شامل آگوی روان‌شناختی است) سازگار می‌باشد، و بدین ترتیب، ما را از پدیده در معنای پدیدارشناسی به پدیده استعلایی می‌رساند که به طور کلی، از تمام داده‌ها متمایز است و به شرط نهایی و پیش‌فرض سوژه استعلایی منتهی می‌گردد. در این مرحله، آگوی طبیعی انسان و حیات طبیعی فیزیکی را به آگوی پدیدارشناسی استعلایی و حوزه تجربه درونی پدیدارشناسی استعلایی احاله می‌کنیم. (۲۹)

«حیث التفاتی»؛ ویژگی خاص آگاهی

پس از احاله و تأویل، آنچه می‌تواند پدیدارشناسی را در جهت مطلوب حرکت دهد و سرانجام، هدف هوسرل را برای استعلایی نمودن ایده‌آلیسم خود تحقق بخشد، «حیث التفاتی» است که ویژگی خاص آگاهی می‌باشد. هوسرل در سال‌های ۱۸۹۶ تا ۱۹۰۰، زمانی که پژوهش‌های منطقی را تدوین و آماده می‌نمود، نظریه حیث التفاتی را کشف کرد. از نظر او، آگاهی نه فقط آگاهی است؛ بلکه با یک شیء نسبت دارد. به عبارت دیگر، از طریق تجربه، هر چیزی در فرایند آگاهی قرار می‌گیرد. حیث التفاتی آگاهی را در فرایند تجربیات، همراه با وحدت کل، توصیف می‌کند. هر فعل آگاهی، آگاهی از چیزی است؛ هر ادراکی، درک شیء متصور است؛ هر تمایلی، تمایل شینی متمایل است؛ هر حکمی، حکم وضعیت امور واقع است. این خصوصیت همان حیث التفاتی است که تغییر کاملی را در همین مفهوم آگاهی به وجود آورده است. صفت بودن حیث التفاتی، نه بدین معناست که به نحو وجود آگاهی ارتباط ندارد؛ بلکه دقیقاً همان نحوه وجود آگاهی است که مفهوم حیث التفاتی، سعی می‌کند آن را توصیف نماید. به علاوه، حیث التفاتی پلی میان جهان و آگاهی نیست، همچنین، ارتباط میان رویداد روان‌شناسانه و «وجود واقعی» نیست؛ بلکه وسیله‌ای برای تبیین فرایند آگاهی خواهد بود. به تعبیر دیگر، آگاهی به صورت جوهر می‌باشد و یکی از صفاتش حیث التفاتی است که به این جوهر،

به نحو ذهنی، اجازه تماس با واقعیت را می‌دهد.

اینکه موسرل از ابتدا در حیث التفاتی «جوهریت آگاهی» را دیده است، شاید دلیلی برای رویارویی با تصوّر آگو به صورت جوهر آگاهی باشد. به نظر موسرل، تصوّر «آگو» به نگاه در حیث التفاتی منجر می‌گردد.^(۳۰) از یک سو، مفهوم واقعیت فی‌نفسه غیرقابل ادراک است و از سوی دیگر، مفهوم آگاهی دکارتی بدون هیچ‌گونه نفوذی وابسته به ذات می‌باشد؛ اما برای دست‌یابی به چنین آگاهی خود عالم، تجربه نمی‌شود، بلکه نخست بایستی اطمینان یافت که در ارتباط اصلی با واقعیت هستیم. بنابراین، وظیفه فلسفه دیگر شامل قرار گرفتن «ذات» در میان سوژه و ابژه نیست و تمام این مسائل، با حیث التفاتی، از گردونه بحث خارج می‌شوند. در تجربه استعلایی، با پیگیری اصل «من می‌اندیشم» (یعنی آنچه اندیشیدنی است، اندیشه می‌کنم)، آشکار خواهد شد که هر توصیفی بایستی شامل ابژه التفاتی و نحوه‌های ذات «من اندیشنده» مرتبط به این ابژه باشد. حیث التفاتی صرفاً توجه نفس به امور طبیعی نیست، بلکه به موضوعات منطقی مثل جنس، نوع، فصل و موضوعات ریاضی مانند عدد، نسبت و غیره توجه و التفاتی عمیق‌تر و دقیق‌تر دارد.^(۳۱)

موسرل با اینکه مفهوم حیث التفاتی را از استاد خویش، فرانتس برنتانو،^(۳۲) اخذ کرده بود؛ اما از اینک مسئله حیث التفاتی و جایگاه آن در نظریه شهود را محدود به روان‌شناسی برنتانو کند، احتراز داشت؛ زیرا با وجود آگاهی در آگو، در حقیقت، این آگاهی حوزه وجودشناسی موسرل را قابل تبیین می‌کند و به علاوه آن را کاملاً مرتبط با حیث التفاتی می‌داند، به گونه‌ای که آگاه شدن از چیزی را در واقع ارتباط با شیء به نحو التفاتی در نظر می‌گیرد. بدین جهت، گستره پدیدارشناسی را که با مفاهیم واقعی و کاربردی سروکار دارد، صرفاً نمی‌توان به روان‌شناسی توصیفی نسبت و در جنبه‌ای انفعالی قرار داد؛ اگرچه بدون روان‌شناسی توصیفی هم نمی‌توان آن را تداوم بخشید. در

روان‌شناسی برنتانو، وجود آگاهی در اگو جنبه پذیرش دارد و هیچ‌گونه فعلی در آن صورت نمی‌گیرد؛ در حالی که با وجود حیث التفاتی استعلایی، تجربیاتی که از طریق آگاهی به دست می‌آیند، معنابخشی می‌شوند و به صورت افعال آگاهی خود را نشان می‌دهند. یکی دیگر از مفاهیمی که فلسفه هوسرل را از دیگر تفکرات متمایز می‌نماید، مفهوم «شهود» است. همان‌گونه که پیشتر اشاره کردیم، پدیدارشناسی مطالعه ساختار آگاهی می‌باشد و شهود، به مثابه ابزاری کارآمد، بهترین تفسیر و تبیین برای آن است؛ اما شهود نگاهی عادی نیست، بلکه التفات و توجهی خاص است که با آن می‌توان تجربیات متفاوتی داشت و در حقیقت، به آگاهی از اشیای عالم توجه نمود.

تأثیر نظریه «شهود» در استعلایی نمودن پدیدارشناسی هوسرل

از نظر هوسرل، ادراک حسی یک ادراک بی‌واسطه و مستقیم است که نیازمند هیچ فعل وجودی نیست. ساختار این ادراک به گونه‌ای است که شیء خارجی در مرتبه‌ای پایین ظاهر می‌گردد که بلافاصله چشم ما بر آن می‌افتد. این نوع ادراک، وقتی به صورت «داده» ظاهر می‌شود، معتبر است؛ البته، برخی از آنها ذاتاً ادراک می‌گردند و برخی صرفاً التفات می‌شوند. این التفات، خود، دارای یک وحدت ساده در میان ادراکات آمیخته و پیچیده است و نمودی از یک ادراک تازه شمرده می‌شود. (۳۳)

هوسرل، در پدیدارشناسی خود، از ابزار شهود استفاده کرد و آن را به مثابه یک نظریه مطرح نمود. وی برای اینکه بتواند از صور و مفاهیم کلی، تحت عنوان صور مقولی، شناخت پدیدارشناسانه داشته باشد، نیاز داشت که تأثیر شهودی را از شهود حسی فراتر ببرد و مفهوم شهود را به گونه‌ای گسترش بدهد؛ چنان‌که در پژوهش ششم کتاب پژوهش‌های منطقی تمام کوشش خود را صرف تحلیل و بررسی ساختاری مفهوم شهود کرد تا اثبات نماید که شهود فراحسی، که او آن را شهود مقولی نامید، می‌تواند صور

مقولی را به نحو پدیدارشناسانه مورد شناخت قرار دهد. شایان ذکر است که نظریه شهود در پدیدارشناسی هوسرل، به طور خاص، رویکردی است که به روشنی، بیانگر استعلایی بودن پدیدارشناسی این فیلسوف است. او در نظریه شهود، ادراکات حسی را مبنای ادراکات مقولی می‌داند؛ از این رو، خود را از قرار گرفتن در ایده‌آلیسم محض برحذر می‌دارد.

آنچه در پژوهش‌ها و نقدها قابل تأمل است، و همیشه بر آن تأکید شده، این است که همواره بایستی از مفاد حسی برای شهودی بودن صور مقولی استفاده نماییم، که این امر به آسانی صورت نمی‌گیرد؛ اگرچه ادراک درونی هم نمی‌تواند مسئله شهودی بودن مقولات را برطرف کند؛ زیرا ادراک مفاد حسی در قالب پدیدارشناسی، که تئوری معرفتی‌اش را با تحلیل ادراکات حسی آغاز می‌کند، مسئله‌ساز است. ساده نبودن تبیین و تحلیل شهود مقولی مبتنی بر ادراکات حسی از یک طرف، و ذهنی نمودن شهود مقولی با استفاده از ادراکات درونی در آن از طرف دیگر، دو موضوع بسیار مهمی هستند که تاکنون به شکل‌های مختلف تبیین گردیده‌اند و نشان می‌دهند که پدیدارشناسی با استفاده از ابزار شهود، تمام اهتمام خود را در حل این موضوع به کار برده است. اما طبیعی است که تبیین هر تئوری ناگزیر با مشکلاتی روبه‌روست که ممکن است فهم آن تئوری را به چالش بکشاند. مهم‌ترین کاربرد حس، موجه بودن حیث التفاتی در مرحله‌های مختلف افعال ذهنی مانند فعل واقعی، ممکن، مشکوک و غیره است و تصدیق این مرحله‌ها، به داده حسی هر ابژه بستگی دارد. تنها اگر این ابژه به نحو شهودی داده شود، می‌توان ادعای واقعی بودن را مطرح کرد. اگر محتوای «داده» ناقص و بداهت آن ضعیف باشد، صرفاً می‌توان ادعا نمود که این ابژه، ممکن یا مشکوک است؛ در این صورت، ساخت احکام بعدی در بستر این داده‌ها نیز ممکن یا مشکوک می‌گردد. به هر جهت، ادراک حسی با شهود مقولی، به واسطه خصوصیت موضوعی افعال مبنایی

مشارکت دارد و کارکرد تئوری شهود مقولی منوط به پیوستگی آن با داده‌های حسی به عنوان یک مبناست. به همین جهت، هوسرل در تبیین دیدگاه‌های خود همواره تلاش می‌کند تا واقع‌گرایی استعلایی را در فرایند پدیدارشناسی نمایان سازد. او با مبنای دانستن داده‌های حسی، تئوری خود را از نگرش‌های مکاتب عقل‌گرایی و نام‌گرایی دور نگاه داشته است. او با محور قرار دادن شهود مقولی در پدیدارشناسی، در جهت تبیین ماهیت اشیا، فهم کلیات، مجموعه‌ها، نسبت‌ها و احکام، رویکرد مثبتی نسبت به پوزیتیویسم و تجربه‌گرایی نشان نداد؛ تمام سعی او بر این بود که نظریه پدیدارشناسی را از این‌گونه نگرش‌ها برحذر داشته و با آنها تناظر و همانندی نداشته باشد.

ویژگی شهود مقولی در تبیین «هستی» که نحوه آن با هست‌های محمولی و هست‌های وجودی متفاوت است، بیانگر ارتباط وجودشناسی و پدیدارشناسی هوسرل است. به طور کلی، از نظر این فیلسوف، هستی به عالم واقع محدود نمی‌گردد که با ادراک بیرونی یا ادراک درونی از آن آگاه شویم؛ بلکه در همه حوزة‌های علمی، فرهنگی، اجتماعی، و به ویژه حوزة معانی وجود دارد. ناگفته نماند که از طریق مفهوم شهود مقولی، می‌توانیم به همه این حوزة‌ها دست پیدا کنیم.^(۳۴) این صور مقولی، که مورد نظر هوسرل است، با مقولات کانت تفاوت دارد و از احکام منطقی اقتباس نشده است، بلکه به عنوان ساختار موجود و نه ساختار معرفت تلقی می‌گردد. کانت و هوسرل هر دو اعتقاد دارند که معرفت با تجربه آغاز می‌شود؛ اما هوسرل نه تنها برخلاف کانت از تجربه در سطح وسیع‌تر حمایت می‌کند، بلکه معتقد است: همه معرفت با تجربه آغاز می‌شود، باقی می‌ماند، و پایان می‌یابد. او این اصل کانتی را که همه تجربه را محدود به محسوسات هیومی می‌کند، نمی‌پذیرد و بر آن است که در تجربه، تنوع وجود دارد: تجربه مفهومی، ضروری، منطقی و ریاضی.^(۳۵)

هوسرل هیچ چیزی را در تجربه، کمتر از ارتباط مستقیم یا در نسبت با ابژه‌ها

نمی‌شناسد. او معتقد است: اگر چیزی شناخته شود، وجودش «داده» یک نوع تجربه است. بدین ترتیب، هوسرل نمی‌تواند با تمایز کانتی میان «ماتقدم» و «ماتأخر» کاری داشته باشد؛ اگرچه بعضاً از این اصطلاحات استفاده می‌کند. از نظر وی، مفهوم «ماتقدم» داده‌ای با تعریف مناسب تجربه است که به صورت یا کاربردهای علت باز نمی‌گردد، بلکه به نوع یقینی تجربه یعنی تجربه ذات و صورت (ایدوس) باز می‌گردد. هوسرل در تمایز دو نوع تجربه «ماتقدم» و «ماتأخر»، به ترتیب، تجربه ماهیت و تجربه وجود را به کار می‌برد و با چنین کاری، از شکاکیت روان‌شناختی هیوم و محالات منطقی کانت می‌گریزد. به علاوه، او چندان نگران دست‌نیافتنی بودن نومن در تجربه نیست. وقتی در دیدگاه او تمایز کانتی میان نومن و فنومن بررسی می‌گردد، این نکته به دست می‌آید که اشیا یا ابژه‌های ادراک حسی هیچ وجودی در مکان و زمان ندارند، به جز تا آن حد که با شناخت نسبت داشته باشند. اما حتی چنین نسبتی نیز نمی‌تواند به موقعیتی انجامد که اشیا در مکان و زمانی باشند تا یادآور رخداد قلمداد شوند. آنها به نحو عینی در معنای وجود واقعی مستقل از ذهن نیستند، بلکه حسیات همواره ابژه‌ها را به صورت «در» مکان یا زمان، یا به عنوان داشتن صورت مکانی یا زمانی نشان می‌دهند و مواد معرفتی را دریافت می‌کنند؛ با وجود این، قبل از حضور آنها در «فاهمه»، در ادراک به وجود می‌آیند. ابژه‌ها آن‌گونه که فی‌نفسه هستند، به وضوح دیده نمی‌شوند؛ بلکه فقط با صورت مکانی و زمانی که در ادراک هستند، قابل رؤیت می‌باشند. ابژه‌ها، از نظر کانت، فنومن‌ها یا پدیده‌ها هستند و حتی فاهمه با مقولاتش هیچ چیز بیشتر از این ابژه‌ها را نمی‌گوید؛ زیرا نمی‌تواند در پس پدیدار چیزی را که توسط حس داده نشده است ادراک کند. با وجود این، کانت معتقد است: در ساختار ابژه‌ها، چیزی بیشتر از آنچه برای ما ظاهر می‌شود وجود دارد. بدین ترتیب، دو معضل وجود دارد:

(۱) چه چیزی نومن یا اشیا فی‌نفسه است؟ وقتی معرفت و تجربه به عالم پدیدار

محدود است، چه چیزی تصدیق فرض وجود حوزه نومن است؟ در پاسخ به پرسش نخست، باید گفت: کانت ابژه‌های شناخت‌پذیر را تنها ابژه‌هایی می‌داند که به حوزه تجربه حسی می‌آیند؛ او مطلقاً نمی‌تواند از طبیعت عالم نومن و ابژه‌هایش سخنی بگوید. باید یادآور شد که صورت معرفت، از نظر کانت، فقط مشروط به طبیعت ماست؛ اما محسوسات به خودی خود نمی‌توانند در طبیعت باشند، چراکه به علت نیاز دارند و زمینه‌ای برای متعین نمودن قوه تخیل مطابق با محسوس شمرده می‌شوند.

۲) کانت در مورد تأثیر این ابژه‌ها به عنوان اشیای فی‌نفسه، که آیا ماده ادراک تجربی را به دست می‌دهند، سخنی نگفته است. در حقیقت، این امر تخطی از مفهوم کلی علیت است که عملاً در چیزی که خارج از تجربه حسی است، به کار رفته است.

اعتقاد کانت به «ماتقدم» و «ماتأخر» و یا نومن و فنومن، شکاکیتی کامل بود. هوسرل از همان آغاز، با انتشار کتاب پژوهش‌های منطقی، این موضوع مهم را دریافت. او کاربرد کانت از فنومن و نومن را تغییر داد. از نظر وی، ماهیت و شیء مشهود (یا همان فنومن) واقعاً شیئی فی‌نفسه و همان «نومن» کانتی بود. پدیدارشناسان هیچ شیئی را به عنوان ابژه غیر قابل شناخت تلقی نمی‌کردند.

هوسرل با کانت در این امر موافق است که همه شناخت‌ها با تجربه حسی آغاز می‌گردند؛ اما مضاف بر توصیف دوباره تجربه، پایان شناخت‌ها را نیز در تجربه می‌داند. او حس‌گرایی را به طور کامل نمی‌پذیرد و بر آن است که حسیات، دست‌کم، بخش معنایی عالم ابژه‌های تجربی را تشکیل می‌دهند و در واقع، فعالیت عقلانی را در بخش اگر برمی‌انگیزانند. آنها برای ساختار فعالیت شهودی که در واقع، نوعی خاص و یقینی از تجربه حوزه ابژه‌های ماهیت است، یک ابژه را ظاهر می‌سازند. استفاده هوسرل از صور مقولی و یا احکام تحلیلی و ترکیبی، برای کاربرد نظریه شهود در پدیدارشناسی خود، قابل توجه است؛ اما آنچه پدیدارشناسی وی را از ایده‌آلیسم محض کانتی متمایز

می‌نماید، این است که «استعلا» باید بتواند تجربه را فراتر از حس قرار دهد و تا پایان شناخت همراه آن باشد. آگوی کانتی چیزی جز یک وحدت منطقی یا یک موضوع تجربی منطقی نیست که به عنوان فرض ضروری، اقتضای شناخت ممکن را دارد.

در مقابل کانت، «آگوی» هوسرل یک شیء است در خود و برای خودش؛ البته، نمی‌توان گفت که مانند جوهر لایبنیتس است، ولی یک فرض محض نیست، چیزی است که به وجودش مطمئن‌تریم. هوسرل این آگو را ذات، شخصیت (هویت)، یا هر چیز دیگری می‌داند که به هیچ وجه تردیدی در آن نیست. تجربه از هر چیزی مقتضی تجربه‌ای مانند تجربه‌ی ابژه است، حتی به نحو شناختی که مستلزم شناسنده و ابژه شناخته‌شده توسط آگوی من یا آگوی دیگری است. هوسرل عدم تردید در تجربه‌ی آگو را مرهون نظریه‌ی شهودی است که با تبیین آن، در پدیدارشناسی، پایگاه تجربه‌ی حسی را مستحکم نمود و آن را به عنوان مبنایی در مقولات فراحسی قرار داد، و مضاف بر آن، معنای تجربه را محدود به تجربه‌ی حسی نکرد؛ بلکه آن را در تجربیات متنوع قرار داد. معرفت آگو بدیهی‌ترین معرفت است؛ زیرا عالم، به دلیل خصوصیت ممکن بودن، نمی‌تواند یقین وجودی را برای آگو به همراه بیاورد. آگو خود آنچه را در عالم است، مورد شناخت قرار می‌دهد. این نگرش هوسرل بیانگر آن است که «داده‌ها» محسوسات محض نیستند، بلکه ماهیت و در حقیقت صورت یا ذات هستند. (۳۶)

هوسرل مفاهیم و واژه‌های کانت را به کار می‌گیرد تا نشان دهد که «ماتقدم» صورتی محض و ابژه‌ای مستقیم است که شناخت آن، بی‌واسطه صورت می‌گیرد. وی تغییرات فراوانی را در فلسفه‌ی کانتی ایجاد می‌کند. در پدیدارشناسی او، هیچ جایی برای حس‌گرایی هیومی، صور فاهمه‌ی کانتی و مانند آن نیست. از این رو، پدیدارشناسی - بدون هیچ‌گونه ملاحظه‌ای - در مقابل سنت کانت‌گرایی قرار می‌گیرد. (۳۷)

با چنین تحلیلی از تفاوت آشکار دیدگاه کانت و هوسرل، می‌توان دریافت که هوسرل

جنبه استعلایی فلسفی‌اش را در اصل برحسب پژوهش در کورژیتوی دکارتی، نه در محدوده معرفت‌شناختی، بلکه در حدّ وجودشناختی فهمیده و این جنبه صرفاً از مفهوم کاربردی کانت و محدودیت‌های معرفت در نظر او به دست نیامده است. کانت آن معرفتی را که با خود اشیا درگیر نیست، بلکه با مفاهیم ماتمّدم درگیر است و بیشتر به نحوه معرفت ما نسبت به اشیا مربوط است، «استعلایی» می‌نامد؛ اما هوسرل با کاربرد ساختار آگاهی به معنای خاص خود در فلسفه‌اش، به مفهوم استعلا، معنای وجودی بخشید و آگاهی را در پرتو شهود و حیث التفاتی عین وجود دانست.

استفاده هوسرل از واژه «پدیدار» به عنوان یک ساختار آگاهی تجربی، در حقیقت، آنها را به عنوان صور مفاد آگاهی محض تلقی می‌کند تا حدی که آنها جزئی از آگاهی می‌شوند که با آگاهی، آنها خود را نمایان می‌سازند. البته، اینکه پدیدار چگونه می‌تواند به یک‌باره متشکل از ابژه‌های ادراکی در مفاد آگاهی باشد، مسئله‌ای درخور تأمل است؛ اما آنچه به وضوح هوسرل را ضدآیده‌آلیسم محض می‌کند، اعتقاد به وجود «شیء فی‌نفسه» در ایده‌آلیسم کانتی است که برخلاف کانت، برای هوسرل، یک ابژه واقعی (و در حد کمتر به نحو بالقوه) از تجربه شهودی وجود دارد.

کانت علوم را مطلقاً معتبر می‌دانست و شرایط امکان آنها را با روش تحلیل استعلایی استنتاج می‌کرد؛ او همچنین، رای پدیدارها، قائل به وجود شیء فی‌نفسه بود. اما هوسرل احکام علمی را با حکم درباره واقعیت عالم خارج، یک‌جا معلق می‌دارد و به جای استدلال، شهود را پیش می‌کشد و برای آنها، وجود شیء فی‌نفسه را محال می‌شمارد.

ایده‌آلیسم کانت، راه را برای عالم اشیای فی‌نفسه باز می‌کند؛ به همین جهت، اگرچه هوسرل به گونه‌ای واژه «استعلایی» را مرهون فلسفه کانت می‌داند، اما در پدیدارشناسی با معنای خاص خود از آن دفاع می‌کند. واژه «استعلا» در نزد ارسطویان قرون وسطی، در حقیقت، آفریده الهیات مسیحی است. «واحد - حقیقت - خیر» وجهی از اعتقاد به

تثلیث را با افزودن مفهوم «وجود» توصیف می‌کند؛ بدین معنا که هرکدام از این واژه‌ها نحوه‌ای از وجود را متجلی می‌سازند: مفهوم «واحد» به معنای موجودی تقسیم‌نشده و متمایز از موجودات دیگر است؛ مفهوم «حقیقت» موجودی را در نسبت با عقل در نظر می‌گیرد؛ مفهوم «خیر» نسبتی با گرایش و میل دارد. این مفاهیم در سنت مسیحی به عنوان مفاهیم استعلایی شناخته شده‌اند.

در نخستین آثار هوسرل، بیشتر واژه «متعالی» به کار رفته و از اصطلاح «استعلایی» کمتر استفاده شده و این امر بیانگر آن است که تمایز این دو به دقت نشان داده نشده، اگرچه هوسرل از این واژه استفاده مطلوب و مورد نظر خود را نموده است.^(۳۸) او در کتاب ایده‌ها بیان می‌کند که: «از نقطه نظر ماهیت محض که هر نوع استعلایی را تعلیق می‌کند، پدیدارشناسی به نحو اجتناب‌ناپذیری در ویژگی خود نسبت به آگاهی محض در این سیستم، مسائلی را که به معنای خاص استعلایی هستند، مطرح می‌کند و به همین جهت، نام پدیدارشناسی استعلایی، شایسته است.»^(۳۹)

در همین کتاب، معنای این عبارت با جزئیات بیشتری شرح می‌شود؛ با وجود این، ابهامات آن به طور کامل برطرف نشده است. از نظر هوسرل، پدیدارشناسی استعلایی خود را به مسائل استعلایی مربوط می‌کند؛ تا حدی که با ویژگی خاص خود نسبت به آگاهی محض، در رویکرد آیدتیکی‌اش^(۴۰) هر نوع استعلایی دیگری را خارج می‌سازد. در پدیدارشناسی استعلایی هوسرل، هر آنچه متعلق به این عالم است ضرورتاً تمام تشخص معنایی خود را علاوه بر وضعیت وجودشناسی آن به دست می‌آورد و این منحصرأ از تجربه، عینیت من، فکر، ارزش یا عمل حاصل می‌گردد. اگر این استعلاکه منوط به وجود است - به نحو واقعی - شامل آگاهی شود، جزئی از معنای ذاتی عالم خواهد بود و همچنین، «من اندیشنده» (اگو) که خود عالم را در ذات خود دارد، به عنوان یک معنا پذیرفته می‌شود؛ در ضمن، اینکه ضرورتاً مستلزم این معناست، در

پدیدارشناسی استعلایی قرار می‌گیرد.^(۴۱) هوسرل در کتاب *بحران* می‌نویسد:

من خود اصطلاح «استعلایی» را در گسترده‌ترین معنا استفاده می‌کنم، معنایی که از طریق دکارت در همه فلسفه‌های جدید به نحوی حضور دارد. این طرح در جست‌وجوی دستیابی به صورت محض و اصلی کاربرد و پیشرفت سیستماتیک‌اش است. این طرح حاصل بازگشت به مبدأ نهایی همه صور معرفتی است که در آن، همه ساختارهای علمی به نحوی هدفمند برای او معتبرند و به صورت دستاوردهایی ذخیره‌شده و به نحو مستمر و آزادانه در دسترس‌اند. این طرح یک فلسفه کلی است که مبدأ آن، زمینه‌ای برای آن فلسفه است. این مبدأ «خود من» را با همه حیات معرفتی و ممکن و در نهایت حیات انضمامی «من» در کل را دربر دارد. تمام مسائل استعلایی حول نسبت «این» و «من من» و همچنین اگو و حیات آگاهی من نسبت به عالمی که از آن آگام و حقیقت وجودش را از طریق ساختارهای ممکن‌اش می‌شناسم، می‌گردد.^(۴۲)

با این بیان، می‌توان گفت: «استعلا» چیزی نیست جز یک خصوصیت وجودی تقویم شده در اگو. هر شیء قابل ادراک، خواه حلولی و خواه استعلایی، در حوزه سوپژکتیویته استعلایی قرار می‌گیرد و مفاد وجودی آن را تقویم می‌کند. بنابراین، هوسرل سه تغییر معنایی را در روش استعلایی ایجاد کرده است:

- ۱) او با بحث از شرایط «ماتقدم»، دامنه روش استعلایی را از عینیت علمی و نیز نسبت به علم ماتقدم و حتی نحوه‌های پیش‌محمولی داده فراتر می‌برد.
- ۲) او از اینکه شرایط استعلایی می‌توانند شهود شوند بحث می‌کند.
- ۳) او تمایز میان «فنومن» و «نومن» را نمی‌پذیرد و یک تفسیر نسبت میان حضور و بودن را که بیشتر یادآور ارسطوست تا کانت، ارائه می‌دهد.^(۴۳)

بدین لحاظ، معنای حقیقی روش پدیدارشناسی هوسرل به طور مطلق در جایگاه رد

همه شناخت‌های استعلایی و اشیا و ابزار معرفت قرار ندارد؛ اما در رد تمام معارف جزمی جریان دارد. ساختار پدیدارشناسی ذاتاً بایستی مبتنی بر مفاهیم اصلی و قواعد منطقی قضایا، و در روش مشابه مبتنی بر تمام مفاهیم اصلی و قواعد وجودشناسی باشد. در واقع، هوسرل با روش کاملاً جدیدش به واقعیت بخشیدن صور متعالی دکارت، لایب‌نیتس و کانت امیدوار گردید.

رابطه پدیدارشناسی و وجودشناسی در ایده‌آلیسم هوسرل

هوسرل بر تلازم پدیدارشناسی و وجودشناسی تأکید می‌کند که همین امر موجب تمایز ایده‌آلیسم او از ایده‌آلیسم محض می‌شود. وی حتی در شناخت ماهیت، خود را از گرفتار شدن در نگرش افلاطونی می‌رهاند. دیدگاه هوسرل درباره ماهیات را غالباً صورت جدیدی از واقع‌گرایی افلاطون دانسته‌اند. از نظر منتقدان، هوسرل «ماهیات» را ابژه‌هایی می‌داند که هرکس بایستی وجود اصلی‌شان را به صورت جوهر قابل توصیف ادراک کند و همچون اشیای تجربی در شهود آنها توانا باشد؛ اما هوسرل این مطلب را نمی‌پذیرد و می‌گوید که او هرگز قصد ندارد ابژه را با شیء تجربی یکسان بداند. آنچه را هوسرل ماهیات می‌نامد، منتقدان فقط صادرات و تولیدات ذهنی اندیشه خود ما می‌نامند که به هر نحو، به تجربیات واقعی ما مربوط می‌شوند. با این اندیشه، ماهیات بایستی مفاهیم باشند و این مفاهیم صرفاً ساختارهای ذهنی هستند که به حقایق روان‌شناختی بازمی‌گردند.

در دیدگاه هوسرل، ماهیات یقیناً مفاهیم هستند؛ اما مفاهیم صدورات ذهن یا حقایق روان‌شناختی نیستند. ماهیات بایستی منشأ خود را در شهود داشته باشند و لذا یک صورت خاص اندیشه بایستی نقشی در ساختار ماهیات ایفا کند. البته این نکته وجود دارد که ساختارهای ادراکی مانند تخیل آزاد می‌توانند نقش سازنده‌ای در ماهیات داشته

باشند. شناخت و آگاهی ماهیات، توصیف و علم ماهیات می‌تواند به نوع دیگر بررسی شیء ایده‌آل و ذات باشد. نظریه هوسرل درباره انواع ایده‌آل، که در ادامه آن را «ایدوس» یا «ماهیات» و در اصل صورت یا ذات می‌نامد، یک نظریه واقع‌گرایی از چیزی است که گذشتگان آن را کلیات یعنی انواع، صفات، و نسبت‌ها نامیده‌اند. از نظر هوسرل، اینها «ابژه‌های صوری» یا «وجودشناسی صوری» هستند. وی با مفهوم ذهنی مخالف است و به نحو اثباتی، اعتقاد دارد: انواع، ابژه‌هایی ایده‌آل هستند که به واسطه اشیا جسمانی در زمان و مکان قرار دارند، اما خود مکانمند نیستند. هوسرل بر وجود عینی انواع اصرار دارد و معتقد است که نمی‌توان از وضع آنها اجتناب نمود. او اعداد، مجموعه، و ابژه‌های ریاضی را نیز تحت انواع ایده‌آل قرار می‌دهد. به هر جهت، شناخت پدیدارشناسانه این نوع مقولات نیاز به گسترش شهود و توصیف آن در هریک از مقولات دارد. (۴۲)

بدین ترتیب، پدیدارشناسی هوسرل با بررسی ماهیات و در واقع وجودشناسی ماهیت (مانند «ایدوس»، «انواع»، و «کلیات») در گفتمان‌های مربوط به زمان افلاطون و ارسطو تا قرون وسطی و امروز، جایگاه خاصی پیدا می‌کند؛ گفتمان‌هایی که درباره واقع‌گرایی و نام‌گرایی در تئوری کلیات، با نظریه صور افلاطون آغاز می‌گردد. در باب اصول شناخت، مباحثی که در قرن هفدهم از عقل‌گرایی دکارت تا تجربه‌گرایی جان لاک و همچنین کانت و ارتباطش با فیزیک جدید نیوتنی آغاز گردیده و تا فلسفه علم در قرن بیستم ادامه یافته، در پدیدارشناسی هوسرل تأثیر بسزایی داشته است.

با تحلیل و بررسی این‌گونه مفاهیم، هرچه آنها را دقیق‌تر و عمیق‌تر تبیین می‌نماییم، درمی‌یابیم که پدیدارشناسی هوسرل شیوه نوینی بود که توانست بسیاری از متفکران قرن بیستم را از بازیابی شیوه‌های سنتی در فلسفه خود برهاند؛ زیرا اگر در فلسفه و روش آن - به موازات علوم - تحولی بنیادی صورت نگیرد، فلسفه نخواهد توانست حداقل رشد و تکامل حلقوی را داشته باشد و همه پرسش‌ها بدون پاسخ جدید باقی خواهند ماند.

پدیدارشناسی محض یا استعلایی علم جدیدی است، علمی که زمینه تازه‌ای از تجربه را پوشش می‌دهد. با تجربیات استعلایی، توانایی‌ها و افعال قلمروی مستقل از تجربه مستقیم را پدید می‌آورند؛ اگرچه دست‌یابی به آن کار مشکلی است. تجربه استعلایی، از آنجا که نظری است و بار توصیفی دارد، دسترس‌پذیر است. پدیدارشناسی استعلایی علمی تجربی درباره حقایق تجربی نیست، بلکه این علم هر نوع واقعیتی را که استفاده می‌کند تنها به عنوان نمونه‌های مشابه در کلی‌ترین جنبه آن برای تبیین تجربی است. (۴۵)

پدیدارشناسی پیشرفته، که سازماندهی شده باشد، به هیچ علم پیشینی نیازمند نیست؛ بلکه به نحو ایده‌آل، تمامیت همه علوم پیشین قابل تخیل را داراست و در واقع، به نحو مطلق، فلسفه علوم را ایجاد می‌کند. پدیدارشناسی استعلایی نیازمند منطق جزئی‌ای نیست که نتواند تئوری اصول روش و تئوری معیارها را ارائه دهد؛ بلکه تأمل در شرایط ضروری یک منطق به شکل نظریه‌ای علمی، به طور اجتناب‌ناپذیری، به پدیدارشناسی استعلایی می‌انجامد. پدیدارشناسی استعلایی یا محض به عنوان فلسفه نخست و به عنوان روش تمام فلسفه‌های ثانوی و در نهایت برای یک فلسفه کلی در معنای سنتی است. لذا این علم نمی‌تواند وابسته به علوم و در جانب آنها قرار داشته باشد. (۴۶)

بدین ترتیب، موسرل با توصیف اصطلاحات خاصی تلاش کرد تا آنها را در پدیدارشناسی خود، نه تنها با معانی بدیع، بلکه به نحو تکنیکی به کار گیرد. او این مفاهیم را در سیر نظام فلسفی خود، به تدریج، تکامل بخشید؛ به گونه‌ای که در نخستین آثار او، واژه‌ها به نحو محدودتری توصیف گردیده‌اند؛ اما در آثار بعدی او، مانند ایده‌ها یا تأملات دکارتی، واژه‌ها با توصیف دقیق‌تری بیان شده‌اند. در آثار اخیر، وی صریحاً پدیدارشناسی خود را «ایده‌آلیسم استعلایی» نامیده و آن را از ایده‌آلیسم محض متمایز دانسته است. او در تبیین تفکر خود، با استفاده ابزاری و کاربردی از این مفاهیم و

اصطلاحات، پدیدارشناسی را به عنوان روش - و نه یک نوع معرفت‌شناسی - معرفی نموده است. او اگرچه با این روش تلاش کرد تا فلسفه به معنای «علم دقیق» را بنیان نهد و در واقع بستری را هم برای آن فراهم سازد؛ اما در نهایت، کار او ناتمام ماند و فیلسوفان پس از او، در علوم مختلف، از روش پدیدارشناسی به نحو مطلوب استفاده کردند و این علوم را تکامل بخشیدند.

بنابراین، ایده‌آلیستی بودن پدیدارشناسی استعلایی یک موضوع فلسفی خاص نیست، بلکه نظریه‌ای در میان دیگر نظریه‌هاست که به عنوان علم انضمامی، در حوزه‌های خاص اثبات‌شدنی است. این ایده‌آلیسم، وجود عالم واقعی و عالم طبیعت را انکار نمی‌کند؛ ولی نگاه پدیدارشناسانه به عالم واقع و طبیعت، با دیگر نگاه‌های معرفت‌شناسی متفاوت است. در حقیقت، هوسرل تصویری از این اصطلاح را برای ما به نمایش می‌گذارد که استفاده از آن را در تمام حوزه‌های معرفتی امکان‌پذیر می‌سازد. در حالی که سیستم‌های واقع‌گرایی، در رابطه با اخلاق، زیباشناسی، و ارزش‌های اجتماعی، با معضلات بسیاری روبه‌رو هستند؛ نظریه‌های هوسرل به ویژه در جنبه وجودشناسی، موجب هدایت دیگران به سوی عالم ارزش‌ها گردیده است. پدیدارشناسان معاصر معمولاً این دیدگاه‌ها را دنبال نموده‌اند. آنان اگرچه بسیاری از کاربردهای ایده‌آلیستی و متافیزیکی هوسرل را نمی‌پذیرند؛ اما تمایز پدیدارشناسی، توانایی‌اش را در توصیف همه جنبه‌های فلسفی یا علمی - به نحو گسترده - پوشش داده است. نظریه پدیدارشناسانه هوسرل را هایدگر، یاسپرس، سارتر، مارسل، و کتراد در کاربردهای وجودشناختی، و مرلوپونتی، ریکور، و بینزوانگر در کاربردهای روان‌شناختی، و شرلر، ون هیلدبراند، و هارتمن در اخلاق و نظریه کلی ارزش‌ها گسترش دادند. آتو، هرینگ، و وتلرلوو دین را به شیوه پدیدارشناختی بررسی نمودند. ضمن اینکه سیمل، اینگاردن، مالراکس، و دافرین و لپیز در زیبایی‌شناسی به نحو چشمگیری موفق بودند.

نتیجه‌گیری

به طور کلی در این نوشتار به چند نکته اساسی اشاره گردید که این نکات بر پدیدارشناسی محض هوسرل، و استعلایی بودن ایده آلیسم او، تأکید دارند:

(۱) در مقاله حاضر، مفهوم «پدیدارشناسی» تعریف شد؛ سپس تمایز میان پدیدارشناسی به عنوان روش، و پدیدارشناسی به عنوان معرفت بیان گردید.

(۲) یکی از نکات اساسی این مقاله عبارت است از: آمیخته بودن پدیدارشناسی هوسرل به صورت روش و فلسفه که با این روش می‌خواهد فلسفه به معنای علم دقیق را در جهت شناخت واقعی ماهیات اتخاذ کند و در فلسفه‌اش مدعی شناخت ضروری و ذاتی از آنچه هست، می‌باشد.

(۳) تفسیر خاص مفاهیمی همچون «آگاهی»، «احاله»، «حیث التفاتی» و «شهود» بیانگر نگاه تازه این متفکر به فلسفه معاصر است. شایان ذکر است که تفسیر صحیح مفسران در جهت دستیابی به مقصود هوسرل بود؛ اگرچه هوسرل، خود در این موضوع چندان توانا نبود. او برای احتراز از ایده آلیسم محض و تأکید بر حوزه استعلایی پدیدارشناسی خود، اصطلاحات موردنظر را در جهت دستیابی به تفکر ایده آلیسم استعلایی معنا می‌کند؛ چنان‌که مفهوم «استعلا» در پدیدارشناسی او، به دلیل نسبت آن با آگاهی و آگوی پدیدارشناسی و نیز آگوی «دیگری» به صورت همدلی است. همچنین، مفهومی مانند «احاله» که منشأ آن شک دکارتی است، به هیچ وجه، به معنای تردید در شیء و پرسش از آن نیست، بلکه حذف تمرکز التفات و توجه است. مفهوم دیگری مانند «حیث التفاتی» تجربیات آگاهی را معنابخشی می‌کند و به صورت افعال آگاهی درمی‌آورد. در نهایت، مفهوم «شهود» با معنای خاص و متمایز خود به عنوان یک نظریه مطرح گردید تا بتواند به صورت ابزار شناخت در پدیدارشناسی همه صور حسی و فراتر از آن، صور مقولی را دربرگیرد و این مفاهیم را به نحو پدیدارشناسانه مورد شناخت قرار دهد.

پدیدارشناسی هوسرل: ایده‌آلیسم محض یا ایده‌آلیسم استعلایی؟ ۱۶۷ □

۴) این تحوّل اساسی مفاهیم و اصطلاحات در نزد هوسرل و تمایز کامل آنها نسبت به معانی پیشین، در سیر تاریخ فلسفه سابقه نداشت. این موضوع نشان می‌دهد پدیدارشناسی او یک روش و فلسفه بدیعی است که فیلسوفان قرون ۲۰ و ۲۱ در ارائه دیدگاه‌های فلسفی خویش، به ویژه در فلسفه انضمامی، مدیون پدیدارشناسی استعلایی هوسرل هستند؛ زیرا در تکمیل حوزه‌های معرفتی به خوبی از آن استفاده می‌نمایند. بنابراین، در هر تفکر فلسفی - برای دستیابی به نگرش تازه‌ای از جهان و انسان - باید در به کارگیری مفاهیم و اصطلاحات تغییر اساسی ایجاد نمود؛ زیرا کاربرد مفاهیم پیشین، نمی‌تواند نظریه‌ای بدیع را پیش رو داشته باشد، و موجب تکرار تاریخ فلسفه می‌گردد.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

پی نوشتها

1. Edmund Husserl.

2. Johan Heinrich Lambert.

3. Christian Wolf.

۴- و.ت. سننيس، فلسفه هگل، ترجمه حميد عنايت، ص ۲۷۶ و ۲۷۷.

5. Ernest Mach.

6. Vienna Circle.

۷- محمود خاتمی، پدیدارشناسی دین، ص ۶۷.

8. E. Parle Welch, *The Philosophy of Edmund Husserl, the Origin & Development of His Phenomenology* p. 140.

9. Ibid, p. 136-138.

10. Reduction.

11. Intentionality.

12. Intuition.

13. Idea-Eidos.

14. Edmund Husserl, *Ideas, General Introduction to Pure Phenomenology* p. 34 \ E. Parle Welch, *The Philosophy of Edmund Husserl*, Introduction.

15. Peter Mc Cormick & Elliston Fredrick, N. d., *Husserl: Shorter Works* Editor Foreword: Watter Biemel, p. XI.

16. Transcendental Phenomenology.

۱۷- عبدالکریم رشیدیان، هوسرل در متن آثارش، ص ۷۱.

18. Ego.

۱۹- هوسرل واژه «أبژه» (Object-Gegenstand) را به معنای عین در نظر می‌گیرد و آن را در وسیع‌ترین معنای ممکن به کار می‌برد؛ زیرا نه تنها اشیا را در معنای دقیق‌ترشان می‌فهمد، بلکه این واژه، یک فعل، وضعیت، صفت، شیء، عنصر یا یک معنا خواه واقعی و خواه ماهوی را بیان می‌کند. از این رو، در تعریف «عینیت» با کلی‌ترین کاربرد آن، می‌توان از صور مراتب مختلف موجود، معنای متفاوت واژه «وجود داشتن» را فهمید.
ر.ک:

پدیدارشناسی هوسرل: ایده‌آلیسم محض یا ایده‌آلیسم استعلایی؟ □ ۱۶۹

- Emmanuel Levinas, *The Theory of Intuition in Husserl Phenomenology* p. 102.
20. Joseph J. Kockelmans, *Edmund Husserl's Phenomenology* p. 34-35.
- ۲۱- عبدالکریم رشیدیان، هوسرل در متن آثارش، ص ۴۴۴.
22. Epoche Or bracketing (Einklammerung).
23. David Woodruff Smith, *Husserl*, p. 91.
- ۲۴- احواله (Reduction) از واژه لاتین «Ducere» اخذ می‌گردد. واژه «Cere» در معنای مصدری «To Lead» به کار می‌رود و در اصل به معنای «از نو هدایت کردن» می‌باشد. تأویل نیز که از «أول» اخذ می‌گردد در معنای «به اصل بازگرداندن» به کار می‌رود. این همان مفهومی است که هوسرل همواره از آن استفاده می‌نمود و پدیدارشناسی را علم «بازگشت به خود اشیا» می‌دانست.
25. Edmund Husserl, *Ideas, General Introduction to Pure Phenomenology* p. 23.
26. Edmund Husserl, *Inaugural Lecture at Freiburg in Breisgau*, Translated by Robert Welsh Jordan Shorter Works, On line, part 23&24.
27. Edmund Husserl by Routledge, *Ideas, General Introduction to Pure Phenomenology* p. 113-116; همچنین، رک: عبدالکریم رشیدیان، هوسرل در متن آثارش، ص ۲۲۸-۲۳۲.
28. Edmund Husserl by Routledge, *Ideas, General Introduction to Pure Phenomenology* p. 154.
29. Joseph J. Kockelmans, *Edmund Husserl's Phenomenology* p. X \ David Woodruff Smith, *Husserl*, p. 237-242.
30. Emmanuel Levinas, *The Theory of Intuition in Husserl Phenomenology* p. 37-42.
31. Joseph J. Kockelmans, *Edmund Husserl's Phenomenology* p. 18-19 & 92-94.
32. Frants Brentano.
33. Edmund Husserl, *Logical Investigations*, Translated by J. N. Findly, from the second German Edition of *Logisch untersuchungen*, Edith: Dermot Moran, Routledge, Taylor & Francis Group London & NewYork, pp. 283-285.
34. Dan Zahavi & Stjernfelt Fredrik, *One Hundred Years of Phenomenology: Husserl's Logical Investigations Revisited*, p. 13-18.
35. Edmund Husserl, *Philosophy of Arithmetic*, p. 36.
- ۳۶- هوسرل «ماهیت» را به معنای چیستی شیء نمی‌داند، معنایی که فلاسفه اسلامی آن را به پیروی از ارسطو به

کار می‌گیرند؛ اگرچه اختلاف نظر وجود دارد درباره اینکه: آیا ماهیات از نظر هوسرل صور افلاطونی هستند یا چیزی غیر از صور افلاطونی شمرده می‌شوند؟ از آنجا که هوسرل ماهیات را در شهود آبدتیک کاملاً مرتبط با آگاهی می‌پندارد و آنها را صرفاً بیوندهای ایده‌آل افعال معرفتی خاص آگاهی می‌داند؛ از این رو، ماهیات را صور یا مثال افلاطونی ندانسته، بلکه با توصیف ماهیت آن را ذاتی با صورت واقعی نامیده است. شایان ذکر است که ژوزف کوکلمن در کتاب پدیدارشناسی هوسرل (ص ۱۳۴)، به وضوح این مطلب را بیان می‌نماید؛ رجوع شود به:

Joseph J. Kockelmans, *Edmund Husserl's Phenomenology* p. 132-133.

37. E. Parle Welch, *The Philosophy of Edmund Husserl*, p. 226-237.

۳۸. اصطلاح «استعلا» (Trascendental) و «متعالی» (Transcendent) را نخست در آثار فیلسوفان اهل مدرسه می‌یابیم که در فوق مفاهیم کلی، چند مفهوم بسیار کلی مانند مفاهیم واحد مطلق، حقیقت مطلق، و خیر مطلق را قرار داده بودند و آنها را امور عامه می‌خواندند. در فلسفه کانت، این مفهوم بازیابی شده و به صورت دو تصور کاملاً متقابل و متمایز از هم تعریف گردیده است. از طرفی، «متعالی» آن است که وصول به آن برای فکر بشر ناممکن است؛ بدین معنا، فکر آدمی باید در پرتو عقل نظری در محدوده دنیای تجربی باقی بماند، وگرنه دچار سفسطه و استدلال‌های غلط می‌شود. اما، از طرف دیگر، تأمل استعلایی هست که در امکان همین جهان تجربی است و ما در آن هستیم؛ بدین معنا، برای وجود دنیای تجربه، بایستی توجیهی در قوانین ذهنی خود بیابیم و مطالعه این قوانین ذهن - از آن جهت که بنیانگذار جهان تجربه‌اند - مطالعه امر استعلایی است. پس در مابعدالطبیعه، بایستی از مطالعه در «متعالی» گذشت و به مطالعه استعلایی روی آورد؛ به عبارت دیگر، باید از مطالعه در جهان که بیرون از شرایط و مقتضیات تجربه می‌باشد عبور کرد و به مطالعه درباره تعیین شرایط و مقتضیات این تجربه که امر استعلایی است اهتمام ورزید (ژان وال و ورنو روژه، بحث در مابعدالطبیعه، ترجمه یحیی مهدوی و دیگران، ص ۸۳۶).

39. Edmund Husserl, *Ideas, General Introduction to Pure Phenomenology* p. 253.

۴۰. آبدتیک (Ideatic) در پدیدارشناسی به معنای صوری، ذاتی یا مثالی است، همان که «ماهیت» هم معنا می‌شود؛ اما چنانکه یادآور شدیم، در نزد فیلسوفان اسلامی به معنای اصطلاح متعارف «ماهیت» نخواهد بود.

41. Joseph J. Kockelmans, *Edmund Husserl's Phenomenology* p. 203.

42. Ibid, p. 97-98, qtd. In Crisis.

43. Stevens Richard Cobb, *Husserl & Analytic Philosophy* p. 165.

پدیدارشناسی هوسرل: ایده‌آلیسم محض یا ایده‌آلیسم استعلایی؟ □ ۱۷۱

44. Joseph J. Kockelmans, *Edmund Husserl's Phenomenology* p. 132-134.
45. Edmund Husserl, *Ideas, General Introduction to Pure Phenomenology* p. 253.
46. Peter Mc Cormick & Elliston Fredrick, N. d., *Husserl: Shorter Works*, Editor Foreword: Watter Biemel, p. 72.



منابع

- خاتمی، محمود، پدیدارشناسی دین، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۲.
- رشیدیان، عبدالکریم، هوسرل در متن آثارش، تهران، نی، ۱۳۸۴.
- سنس و ت. فلسفه هگل، ترجمه حمید عنایت، تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی با همکاری مؤسسه انتشارات فرانکلین، ۱۳۴۷.
- وال، ژان و روزه ورنو، بحث در مابعدالطبیعه، ترجمه یحیی مهدوی و دیگران، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۵.
- Cobb, Stevens Richard, *Husserl & Analytic Philosophy*, Kluwer Academic Publishers, 1990.
- Husserl, Edmund, *Ideas, General Introduction to Pure Phenomenology* translated by W.R. Boyce Gibson, George, Allen & Unwind LTD NewYork, Humanities Press Inc, (1931- Reprinted 2002).
- ----, *Inaugural Lecture at Freiburg in Breisgau*, Translated by Robert Welsh Jordan, Shorter Works, On line, 1917.
- ----, *Logical Investigations*, Translated by J. N. Findly, from the second German Edition of *Lgtisch untersuchngen*, Edith: Dermot Moran, Routledge, Taylor & Francis Group London & NewYork, 1970.
- ----, *Philosophy of Arithmeti*c, Willard, Dallas, Trans, Dordrecht: kluwer Publisher, 1891.
- Kockelmans, Joseph J., *Edmund Husserl's Phenomenology* Purdue University Press, West Lafayette, Indiana, 1994.
- Levinas, Emmanuel, *The Theory of Intuition in Husserl Phenomenology* North Western University Press Evanston, 1973.
- Mc Cormick, Peter & Elliston Fredrick, N. d., *Husserl: Shorter Works* Editor Foreword: Walter Biemel, University of Notre Dame Press,
- Smith, David Woodruff, *Husserl*, Routledge, London & New York, 2007.
- Welch, E. Parle, *The Philosophy of Edmund Husserl, the Origin & Development of His Phenomenology* Octagon Books, Printed in U.S.A by Noble offset Printers Inc, NewYork, 1965.
- Zahavi, Dan & Stjernfelt Fredrik, *One Hundred Years of Phenomenology: Husserl's Logical Investigations Revisited*, Kluwer Academic Publishers Dordrecht, Boston, London, 2002.