

پدیدارشناسی چیست؟

برخی از موضوعات بنیادی پدیدارشناسی هوسرل

نوشته جوزف جی. کاکلمانس
ترجمه دکتر سیدموسی دیباج



پدیدارشناسی هگل

هر انسان آشنا به موضوع می‌داند که به محض استفاده از اصطلاح "پدیدارشناسی" به وادی مبهمی گام می‌گذارد. از دیر زمانی در سال ۱۷۶۵ (میلادی) در نوشته‌های فلسفی این اصطلاح به کار گرفته شده است و کانت نیز به مناسبت از آن استفاده می‌جست. مع‌ذلک، تنها با هگل بود که به آن یک معنی فنی مرتبی اختصاص داد. چون پدیدارشناسی هگل معرفت مطلق فی‌نفسه و لِنفسه، متکی بر مضمون فیخته‌ای یا شلینگگی، نبود بلکه هگل در پدیدارشناسی روح صرفاً می‌خواست معرفت را از حیث پدیدار شدن بر شعور ملاحظه کند. سعی هگل در این کتاب این است که از این معرفت پدیداری خودانتقادی^۲ به معرفت امر مطلق که خود باید معرفتی مطلق نام گیرد - تعالی یابد. بنابراین پدیدارشناسی برای هگل علمی است که تحول شعور پدیداری طبیعی را از طریق علم و فلسفه به معرفت مطلق امر مطلق توصیف می‌کند. پس موضوع تحقیقات وی معرفت پدیداری^۳ است.

گرچه این معرفت را نمی‌توان همان علم اعلام‌رتبه^۴ ملاحظه کرد، مع‌ذلک می‌باید آن را به عنوان مصدر طریقی دانست که شعور طبیعی برای نیل به حق و معرفت اصیل اتخاذ

می‌کند. به بیان دیگر، معرفت‌پدیداری می‌باید در اصل به عنوان نقطه آغازی در نظر آید که از آن روان‌فردی، در طی مراحل مختلف و به همراهی روانهای فردی دیگر، به آن روانی تعالی یابد که در تجربه کامل ضمیر، آگاه است که خود فی‌نفسه چیست. بدین معنی پدیدارشناسی هگل خود هنوز علم به آن مطلق نیست بلکه فقط حصول یک شناخت مطلق از ذهن مطلق از راه معرفت‌پدیداری است.

هوسرل و دکارت

گرچه این درست است که نوشته‌های پدیدارشناسانه نویسندگان معاصر یک نقش هگلی دارد، اما امروزه وقتی ما از پدیدارشناسی سخن می‌گوییم درک ما از این عبارت دیگر به معنی هگلی آن نخواهد بود. هر کس که خواهان نیل به فهم روشنی از ماهیت و غرض پدیدارشناسی است نمی‌تواند از مطالعه سابقه این جریان آن چنانکه توسط هگل در پدیدارشناسی روح تصویر شده است سر باز زند. علی‌رغم وضع فعلی آن، جریان پدیدارشناسی حداقل از جنبه‌ای یک پدیده تاریخی است.

با این وجود، وقتی معاصرین درباره پدیدارشناسی سخن می‌گویند این نام هوسرل است که بی‌اختیار بر زبان جاری می‌شود. با این همه توصیف مفهوم هوسرل از پدیدارشناسی آسان نیست. دلیل این امر در این حقیقت نهفته است که تاکنون تنها بخش نسبتاً کوچکی از نوشته‌های وی منتشر گردیده است، و غالب این آثار بیشتر با تصویر یک برنامه ایده‌آل سروکار دارد تا با اجرای آن. علاوه بر این، تحلیل پدیدارشناسانه‌ای که هوسرل به وجود آورد در واقع به نظر می‌آید که برنامه ایده‌آل و تفسیر نفس‌تلویحی آن را جذب می‌کند، گرچه ظاهراً هوسرل خود این را حدس نزده بود.

بنابر برنامه عالی که هوسرل برای حیات فلسفی خود ترسیم کرده بود، آنچنان که در کتابهای تصورات و تأملات دکارتی به نحو مبسوط وصف می‌کند، وی کار خود را به عنوان تعمیقی در قصد دکارت می‌نگرد که در پی آن همه معرفت فلسفی مبتنی بر یک آگاهی مطلقاً یقینی و رای هرگونه صورتی [از آگاهی] است. اما به نظر می‌رسد تحلیل مبسوط و وسیع وی در بسیاری از موارد در جهت مقابل تلاش وی در تفکر بنیادی درباره مناقشات موضوعی جدید است. در این تحلیل‌ها این خود را چون یک مسئله‌نما عرضه می‌کند به نحوی که دیدگاه هوسرل در این موضوع به نظرات هیدگر و مولوپوتی بسیار نزدیک می‌شود.

فلسفه چونان دانشی دقیق

بعدها ما به این نکته باز خواهیم گشت. اکنون ما می‌خواهیم تأکید کنیم که غرض هوسرل رسیدن به "فلسفه چونان دانشی دقیق" به وساطت پدیدارشناسی‌اش بود. در توضیح این نکته هوسرل تأکید داشت که فلسفه، از آغاز آن در یونان، همواره در آرزوی آن بوده است تا یک معرفت فراگیر و به لحاظ عقلی موجه از هر چه هست، باشد. به این دلیل، فلسفه یک امر حسی یا تا حدی بنایی خیالی از نظامها برحسب نظریات ذهنی نیست. هر دوره فرهنگی و هر نظام فکری بر تحقق این غرض ذاتی فلسفه از طریق خاص خود سعی داشته است اما تحصیل این غرض از طریق پدیدارشناسی خود به نحو جدی خواست هوسرل بوده است. غرض فلسفه پدیدارشناسانه هوسرل اکتساب معرفت مطلقاً معتبر از اشیا از طریق یک تحقیق دقیق انتقادی و منظم است.

بنابراین فلسفه به اقتضای غرض ذاتی خود می‌خواهد که یک "دانش دقیق" باشد. البته باید به خاطر داشت که مشخصه علمی فلسفه کاملاً از مشخصات علمی علوم طبیعت و روح متمایز است. این علوم برخلاف فلسفه معمولاً در ترتیب خود برخوردار از دستگاه متقنی از روشهای منقح است. در نتیجه یک ناظر سطحی بسادگی تحت این احساس واقع می‌شود که فلسفه کمتر علمی است. باری، در ملاحظه دقیق‌تر این نکته آشکار می‌شود که همه علوم غیرفلسفی، از مجموعه‌ای از قضایایی شروع می‌کنند که خود در این علوم موجه نشده است. از سوی دیگر، فلسفه بر آن نیست که چیزی را ناگشوده رها سازد، فلسفه می‌خواهد تا هر چیز را به "قضایای"ی اولی بازگرداند که احتیاجی به توجیه شدن ندارند زیرا آنها بیواسطه بدیهی‌اند و حتی نمی‌شود آنها را موجه کرد. تنها به این معنی است که فلسفه به عنوان "علم به مبانی غایی"، دانشی دقیق است.

موقف طبیعی

چنین است که می‌بینیم به عقیده هوسرل ما باید بین فلسفه و علوم غیرفلسفی یک فصل روشنی بسازیم. این علوم اخیر از "موقف طبیعی" ناشی می‌شوند در حالی که فلسفه از یک طرز تلقی روانی کاملاً مختلف یعنی از یک موقف فلسفی ناشی می‌گردد. در موقف طبیعی درک حسی و فکر کلاً معطوف به اشیایی است که چونان امر واضح تردیدناپذیری به ما عرضه شده است و بسته به موضع ما در این راه و یا در آن راه پدیدار می‌گردد. در میان همه کنش‌های ما که به اشیا باز می‌گردد اصلی‌ترین آن درک حسی است. آنچه را که درک حسی

به ما عرضه می‌کند در حکم در می‌آوریم، اول در احکام جزئی و سپس در احکام کلی. از طریق استقرا و قیاس از این احکام به معرفت نوی می‌رسیم. "در این مسیر علم طبیعی پیشرفت می‌یابد. این علم با فراگیری پیوسته بیشتر متضمن واقعیت واضح موجود و داده شده‌ای حتی الان می‌باشد که وسعت و محتوی، عناصر، روابط و قواعد آن بیش از پیش به تفحص درآمدنی است." به این ترتیب علوم مختلف از موقف طبیعی برمی‌خیزند. به دلیل موفقیت این علوم در طی قرون با مسلم پنداشتن موقف طبیعی هیچ احساس نیازی به طرح هیچ پرسشی دربارهٔ امکان دانش و علم یا معنی خاص آنها وجود ندارد.

اضافه بر این، در موقف طبیعی این به ضرورت مفروض است که ما در عالمی هستیم که اذهان ما در آن به اختیار جولان می‌دهد و در آن هر بخشی را بخواهیم می‌توانیم ملاحظه کنیم بدون اینکه طبیعت عینی آنچه که ملاحظه می‌شود تغییر یابد. بر طبق این عقیده، دایر-مدار^۵ دانش ما عالمی است که به طور عینی موجود است و به طور کامل می‌تواند توضیح داده شود و قابلیت آن را دارد که به مضمون قوانین دقیق و عینی درآید. عالم "عینی" کلاً فی‌نفسه وجود دارد و واجد معقولیتی است که همه به ادراک درآمدنی است. از سوی دیگر موضوع شناسا شعور محض است؛ آن به تمامی بر خود آشکار است و با آن عالم عقلی مواجه می‌شود که می‌تواند به نحو عینی به آن، هم چنانکه فی‌نفسه است معرفت یابد. عقیده به یک عالم واحد، عینی، مطلق، مستقل و واقعی همچنین مستلزم این است که هر یک از علوم مختلف باید خود مشتغل با بخشی از واقعیت باشد. اگر اینطور نباشد دیگر نمی‌توان فصول این علوم را توضیح داد زیرا در عقیده مذکور به هیچ روی نمی‌توان از تمایز در روش دم زد. لذا این بر عهده دلیل است که همه علوم با یکدیگر می‌باید یک ترکیب عینی یگانه‌ای را بنیاد ریزند. بین فلسفه و علوم دیگر حتی‌الامکان اختلاف جوهری وجود نخواهد داشت.

هوسرل بر این نظریات اعتراض دارد. وی می‌گوید: "فلسفه در یک ساحت به نحو تمام متمایزی قرار دارد، فلسفه محتاج اغراض مقدماتی کاملاً بدیع و منهجی سراپا نواست که از ریشه متمایز از اغراض و منهج 'علوم طبیعی' است." فلسفه بختاً به نحو بسیط آغاز نمی‌شود، خلاف علوم تحصیلی که خود را بر مبنای مفروض تجربهٔ عالم به عنوان چیزی که چونان امر موجود از پیش داده شدهٔ بین است تأسیس می‌کنند. فلسفه بمتابه غایت فلسفه مستلزم تعمیق بنیادی است، بازگشت به بی‌پیش فرضی مطلق^۶، شیوه‌ای بنیادی که از طریق آن، فیلسوف از آغاز، بنیاد مطلق برای خویش تأمین می‌کند.

شهود اصیل

هوسرل در جست‌وجوی بنیاد غایی همه دلایل عقلی، در پس مشاهده‌ای بیواسطه یعنی شهود اصیلی از خود اشیایی است که درباره آنها می‌توان حکم کرد. پس، دعوت وی مبنی بر "بازگشت به خود اشیا" به معنی این است که باید به داده‌های بیواسطه و اصیل آگاهی خودمان بازگردیم. آنچه که خود آنجا در "حضور ناسوتی" ظاهر می‌شود به ضرس قاطع بدیهی است. آن به هیچ بنیاد دیگری نیاز ندارد بلکه حقیقی و مسلم است.

علی‌هذا، هوسرل اصل غایی، نقطه آغاز زدن قطعی و مطلق فلسفه را نه در هیچ مفهوم یگانه، در هیچ مبدأ بنیادین یگانه یا در یک کوژتوی بسیط، بلکه در میدان کاملی از تجارب اصیل می‌بیند. فلسفه وی دقیقاً یک پدیدارشناسی است زیرا از حیث بدایت حوزه‌ای از پدیدارهای نخستینی^۷ دارد. هوسرل در ضمن این حوزه به دنبال شهود محض بر مبنای تحلیل و توصیف بسیار دقیق است، نه هیچ‌گونه استقرا یا قیاس. هیچ یک از روش‌های مورد استفاده علوم دیگر در اینجا بکار نمی‌آید، زیرا در این علوم اضافه بر آنچه بالفعل داده شده است چیزی پیش فرض گرفته می‌شود، در حالی که در زمینه پدیدارهای نخستینی، مطلقاً پیش فرضی قابل تصور نیست. بنابراین، اصل بنیادینی که در این زمینه معتبر است این است که "هر شهود اصیلی که عارض می‌شود یک منبع مشروع معرفت است و هر چیزی که خود را به نحوی اصیل در شهود یا به اصطلاح در حضور ناسوتی عرضه می‌کند باید تنها آنچنان که خود را برای وجود ظاهر می‌کند اعتبار گردد البته تنها در محدوده‌ای که در آن خود را ظاهر می‌کند".

به هر حال، شهود مستلزم این است که موضوع و مورد شناسایی به یک درجه بر یکدیگر ظاهر باشند. لذا لازمه شهود "مصادر و مبادی" این است که انسان تلاش کند تا به نازلترین مجالی واصل شود که در آن این مبانی به نحو بیواسطه به "من" شناسا عرضه شوند. هوسرل می‌اندیشد که "ارجاع"^۸ های وی می‌تواند ما را به این مجال رهبری کند. مقصود وی از ارجاع به طور کلی جریان روشمند^۹ی است که به واسطه آن شخص خود را در "مجال استعلایی" قرار می‌دهد، مجالی که در آن ما اشیا را چونان فی‌نفسه، مستقل از هرگونه پیشداوری مشاهده می‌کنیم. به عبارت دیگر، آن دگرگونی موقفی است که به واسطه آن ما می‌آموزیم تا اشیایی را که قبلاً فکر می‌کردیم می‌بینیم به شیوه دیگری، یعنی، به طریقی اصیل و ذاتی ببینیم. ما عمیق‌تر در اشیا نفوذ می‌کنیم و می‌آموزیم تا ورای آنچه در آغاز

می‌پنداشتیم می‌بینیم لایه‌های عمیق‌تری را بنگریم.

ارجاع استمثالی^{۱۰}

هوسرل ارجاعی دوجانبه را تمیز می‌دهد: یکی "استمثالی" و دیگری ترکیبی از مراحل ارجاعی که توسط هوسرل به "ارجاع پدیدارشناسانه" نامیده شده است. ارجاع استمثالی ما را از عالم حقایق به ذات کلی رهبری می‌کند، و ارجاع پدیدارشناسانه سبب می‌شود ما از عالم واقعیتها به عالم پیش‌فرض‌های نهایی این واقعیتها سیر کنیم. بنابراین ارجاع استمثالی، جریان‌ی روشمند است که در طی آن ما معرفت خویش را از سطح حقایق به مجالی از صور بالا می‌بریم. مقصود هوسرل از ذات یا مناد در اینجا نه کلیات تجربی است که انواعی را که در تجربه با آن مواجه می‌شویم تمهید می‌کند، بلکه کلیات محض است که در برابر اذهان ما امکانات محضی را قرار می‌دهد که مستقل از تجربه اعتبار دارد.

در ارجاع استمثالی جریان به قرار زیر است: به مثابه یک قانون ما به دلخواه با یک نمونه مفرد متصور یا متخیل اختیار از این یا آن نوع اشیا آغاز می‌کنیم. ما به کمک حافظه، تعدیل در درک حسی، و به ویژه کنشهای خیالی تحقیق می‌کنیم که چه چیزی می‌تواند در آن نمونه به وجود آید بدون این که آن را از چیزی که هست باز دارد. از طریق دلخواهترین تغییراتی که کلاً به واقعیت، چونان که هست، اعتنا ندارند و لذا به بهترین وجه ساخته‌های خیال ما هستند، مجموعه ثابت و ضروری خصوصیات ویژه‌ای که بدون آن شیء را نمی‌توان تصور کرد خود را ظاهر می‌سازد. این "دگرگون ناشونده"^{۱۱} خودبخود و به نحو انفعالی صورت می‌گیرد. زیرا موضوعات اعمال مختلف به قدر جزئی تطابق دارند، اما این مضمون ذاتی از پیش تقویم یافته و هنوز ناتمام می‌باید در یک درک شهودی فعال به چنگ آید. از طریق این درک، مناد مطلقاً ثابت و یگانه که حاکم بر همه افراد این نوع است، در برابر ذهن ما قرار می‌گیرد.

ارجاع‌ها پدیدارشناسانه

هوسرل علاوه بر این بازگشتهای استمثالی همچنین قائل به مجموعه‌ای از ارجاع‌های پدیدارشناسانه است. گاهی این بازگشتها به صورت زیر تقسیم می‌شوند:

۱- ارجاع پدیدارشناسانه به معنی دقیق آن که همچنین "حصر وجود"^{۱۲} نام گرفته

است.

۲- ارجاع عالم فرهیخته به عالم تجربه بیواسطه خودمان [عالم الحیاة]^{۱۳}.

۳- ارجاع استعلایی که همانا ما را از من پدیداری عالمی به ذهنیت استعلایی رهنمون

می‌سازد.

در صفحات آتی فقط دربارهٔ ارجاعی که ما را از فرهیختگی به عالم الحیاة رهنمون می‌شود سخن خواهیم گفت زیرا، به عقیدهٔ ما، این مشکل خواهد بود تا به شیوه‌ای غیرپندارگرایانه از دو مورد دیگر سخن راند. شگفت‌آور نخواهد بود که در آثار هیدگر و مرلوپوتی از این دو ذکر به میان نمی‌آید.

در ادامه باید گفت، هوسرل هنگامی که خواهان توضیح این امر است که ارجاع پدیدارشناسانه به طور کلی چیست و چگونه می‌توان به بهترین وجه به تحقق ضرورت آن دست یافت، با توضیح مفهوم "قصدیت"^{۱۴} آغاز می‌کند. معلم وی فرانتس برتتانو که با فلسفه ارسطویی ناآشنا نبود این مفهوم را در روانشناسی جدید وارد کرد. در فلسفه ارسطویی اصطلاح "قصد"^{۱۵}، دلالت بر توجه ذهن به موضوع خویش دارد، و هماهنگ با این توجه، موضوع به شیوه‌ای متناسب به قصد^{۱۶} در ذهن، آغاز هستی می‌کند. برای برتتانو این صورت از طرفیت، ویژگی خاص همه کنشهای روانی شده بود. گرچه هوسرل تابع دیدگاههای روانشناسی برتتانو نبود اما این حقیقت که همه شعور منسوب به قصد است، و همه شعور شعور - از - چیزی است، برایش مغز فلسفه می‌شود.

هر کنش آگاهی، برای آنکه یک کنش باشد، به موضوع معینی نیاز دارد زیرا هر کنش آگاه در پی چیزی است. هر کنش با چیزی مشخص گردیده است که مدرسیان آن را امر ثابت ناموجود منسوب به قصد یک شیء می‌نامیدند. بنابراین، اگر کنشی از ساختار معینی حضور دارد، پس به صرف حقیقت یک امر معینی نیز حاضر است؛ بعلاوه خصیصه این امر با فعلی که در آن این امر ظاهر می‌گردد اشتراک حدود دارد. بنابراین خصیصه امر شناخته شده متکی به خصیصه کنشی است که با آن به ادراک درآمده است. به هر حال، بخش بسیار زیادی از کنشهای منسوب به قصد صادر شده از جانب انسان بالغ متمدن، نه کنشهای اصیل بلکه کنشهای مشتق است. اما اگر به طور کلی این درست است که خصیصه موضوع با خصیصه کنشی که در آن ظاهر می‌گردد اشتراک حدود داشته باشد، پس در نتیجه "هر سنخ وجود شیوه‌ای برای عرضه خویش دارد که منحصر به خود آن است".

بنابراین، اگر ما خواهان رسیدن به قلمروی هستیم که در آن اشیا به نحو نخستینی بر ما ظاهر می‌گردند باید راهی را بیابیم تا ما را از آنچه که خود را بالفعل در کنشهای مشتق

ظاهر می‌سازد به موضوعات اصیل نخستینی‌ترین کنش‌هایمان رهنمون سازد. زیرا به سخن کلی فعالیت منسوب به قصد انسان بالغ متمدن، فوق‌العاده پیچیده است و متقابلاً آنچه که با توجه وی قوام یافته است یعنی معنا، از اقشار متعددی از معنی ساخته شده است. نتیجه این که، می‌توان و باید معنی کل را در اجزای ترکیب‌کننده مختلف آن، که هر یک قصدیتی است، مورد تحلیل قرار داد. اینک در پرسش انسان از افعال‌شناسای اشتقاقی و نسبت آن به تجارب زنده/اصیل^{۱۷} هوسرل در ارجاع به روش بکار گرفته شده، از تحلیل مبنی بر قصد سخن می‌گوید که در آن هر موجودی هرچه باشد به نحو نخستینی چونان خود در عرضه بیواسطه خود ظاهر می‌گردد.

سنت حاکم علم اثباتی که ما در آن آموخته و پرورده شده‌ایم با توجه به فرض موضوع اصیل تجربه، پیشداوریهای خاصی را بر ما تحمیل می‌کند. در واقع موضوع علم اثباتی در ارجاع به عالم تجربه اصیل ما یک انتزاع و یک ساختار ساختگی است. پس اگر خواهان کشف ساختارهای اصیل حقیقی موضوعات در قلمروهای گوناگون هستی هستیم برای اینکه از آنها به عنوان نصب‌العین در تفحص از کنشهای متناظر آگاهی استفاده کنیم باید پیشداوریهای علوم اثباتی را رها سازیم و سعی‌مان این باشد تا به واقعیت همچنانکه به نحو بیواسطه در تجربه نخستینی داده شده است دست یابیم. به عبارت دیگر، باید به عالم چونانکه خود در تجربه نخستینی ظاهر می‌سازد باز گردیم، ما باید تلاش کنیم تا در یک عالم «طبیعی»، عالم تجربه بیواسطه (عالم‌الحیة) را بیابیم. این وظیفه ارجاع‌پدیدارشناسانه است که ما را از عالم فرهیخته علوم به عالم نخستینی حیات بازگرداند. باید از این ارجاع در نسبت با تحلیل قصدی یاد شده استفاده به عمل آید.

قصدیت

همچنانکه اشاره کردیم، قصدیت خصیصه خاص آگاهی ماست، همواره این قصدیت شعور را به چیزی که آن چیز خودش نیست راهنمایی می‌کند. این توصیف نیاز به پرداخت دقیق‌تر دارد. زیرا می‌توان اینطور تصور کرد که بنابر رأی هوسرل این قصدیت، شعور را مجبور خواهد کرد تا به نحو انفعالی خود را با هر چه که خارج از خویش در عالم واقع با آن مواجه می‌شود مطابقت دهد. اما این مقصود هوسرل نیست. وقتی وی می‌گوید که آگاهی ذاتاً به آنچه که آن نیست تمایل دارد، می‌خواهد بگوید که خلق یک معنی و بالنتیجه ایجاد موضوعات خاص آن به ذات آگاهی ما تعلق دارد.

بنابراین قصدیت نه عبارت است از یک موضوع خارجی که به نحوی نه در نسبتی با شعور در می‌آید و نه در نسبتی برخاسته بین دو مضمون روانی در شعور ما. قصدیت هیچ نسبتی با روابط بین موضوعات واقع ندارد بلکه ذاتاً کنشی است که اعطاکنندهٔ معنی است. بنابراین موضوع هر کنشی وجه غیر مفارقی از خود پدیدار معنی است. در فلسفه هوسرل موضوع با نفس ساختار تفکر تعین یافته پدیدار می‌شود؛ این فکر خود اول به موضوع معنی می‌بخشد و آنگاه در ادامه خود را به قطب هویت که از پیش خود آن را ایجاد کرده است سوق می‌دهد. هنگامی که هوسرل از تعالی سخن می‌گوید نه با واقعیت موضوع بلکه همواره با معنی موضوع آغاز می‌کند. علی‌هذا تحلیل قصدی در غایت امر همواره تحلیلی سازنده می‌گردد یعنی تحلیلی که به چگونگی وجدان معنی در تجربه‌های نخستینی دلالت‌کننده نیست، بلکه در صدد توضیح این است که چگونه معنی اشیا به نحو نخستینی آگاهی و از طریق آگاهی قوام یافته است.

این همه سخن نیست. تاکنون خود را به مفهوم قصدیت در عهده یک نظریه راجع به معنی محدود کرده‌ایم. به هر حال، اکنون باید به سوی نگرشی بنیادی‌تر رهسپار شویم و تلاش کنیم تا ماهیت آگاهی را تعیین کنیم که خود ذاتاً منسوب به قصد است. اینجا دیگر از قصدیت یک نمونه و کنش معین (فعل - قصدیت)^{۱۸} سؤال نمی‌شود بلکه پرسش از نفس ذات آگاهی (قصدیت عملی)^{۱۹} است. باری، ارتقای این اندیشه احتمالاً به ورای تفکر هوسرل به تفکر هیدگر می‌رود.

به هر صورت اگر می‌خواهیم بر ملا سازیم که در واقع ذات قصدیت و بالتیجه ذات آگاهی ما چیست، می‌باید سعی کنیم تا حضور واقعی خاص خویش را بر خودمان و حضور خودمان را بر اشیا و عالم، که با این خود - حضور به نحو جدایی‌ناپذیری مربوط است، کشف کنیم. به تحقیق، هر آگاهی آگاهی - از - چیزی، آگاهی از عالم و از اشیا عالم است. اما ظاهراً حتی اندیشهٔ بسیار مهمتر این است که وحدت عالم قبل از آنکه به نحوی مبسوط آنچنان که هست در کنش‌شناسایی هویت، مفروض باشد ظاهراً در هر کنش آگاه، انضمامی از پیش قوام یافته است.

در آن صورت، بدیهی است که نسبت فاعل‌شناسا به عالم، دیگر به معنی خاص مصطلح نیست، بنابراین اصلی‌ترین نسبت انسان و عالم، علم، خود یک نسبت تأسیس یافته است و لذا بازگشت ضروری آن به غیر - از - خود به نظر می‌رسد حقیقتی است که ویژگی خاص علم تنها نیست. در آن صورت، تأسیس یک موضوع در علم می‌باید بیشتر به عنوان خواستی که

صرفاً به علم از حیث معنی نوعی اشتقاقی مربوط است در نظر آید. اما به دنبال این نیز آشکار می‌شود که آن خود چیز دیگری جز انفتاح^{۲۰}، طرفیت به غیر، و نفی خود بنیادی نخواهد بود. و به این طریق به نظر می‌رسد که آگاهی نه درون‌بودگی^{۲۱} محض است بلکه آن باید چونان یک خروج - از - خویش، چون در برون قرار یافته است^{۲۲} فهم گردد و کنشهای مشروح‌شناسایی صرفاً حالتی از وجود انسان بر مبنای هستی - در - عالم^{۲۳} هستند.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

پی نوشت

۱- این مقاله ترجمه‌ای است از:

Joseph. J. Kockelmans. *Phenomenology and Physical Science*, translated by Henry. J. Koren, Pittsbrtg, Duquesne University Press, 1966, pp. 30-40.

- 2- self-criticizing
- 3- phenomenal knowing
- 4- par excellence
- 5- object-pole
- 6- absolute presuppositionlessness
- 7- primordial
- 8- reduction
- 9- methodic
- 10- eidetic reduction
- 11- invariant
- 12- bracketing of being
- 13- *lebenswelt*
- 14- intentionality
- 15- intention
- 16- intentional
- 17- *Eriebrnisse*
- 18- *Akt-Intentionalität*
- 19- *fungierende intentionalität*
- 20- openness
- 21- interiority
- 22- *ek-sistence*
- 23- being-in-the-world



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پڙو، شڪاھ علوم انسانی و مطالعات فریبگی
پرتال جامع علوم انسانی