

## هوسرل و پدیده شناسی

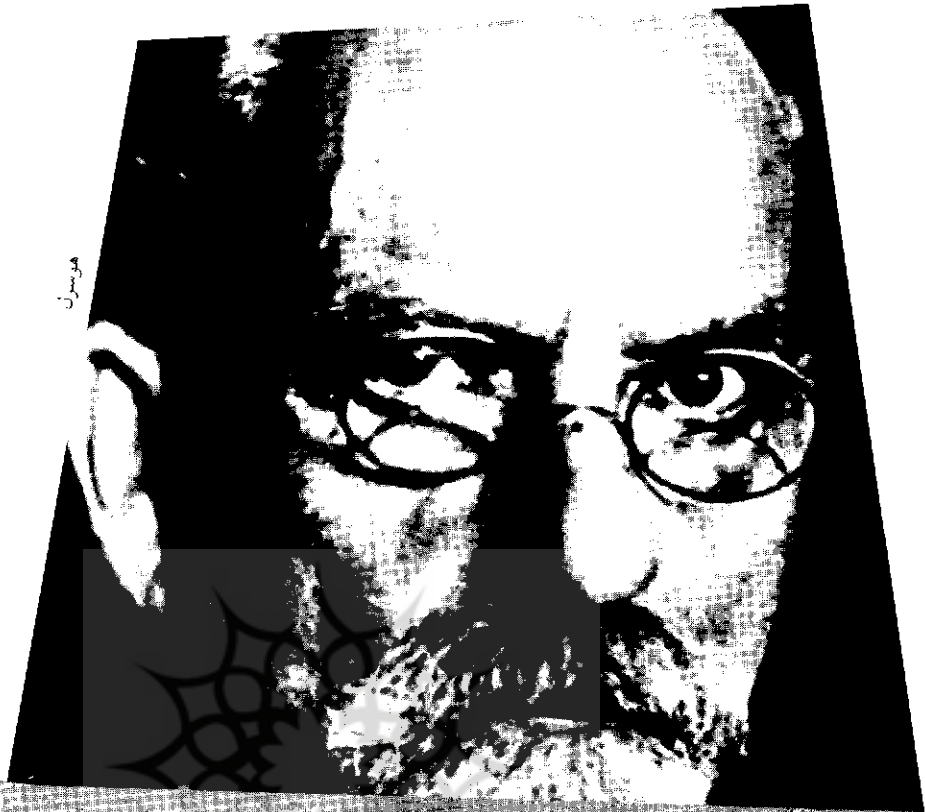
که فوق العاده در ایران مورد توجه است، بدون شناخت کارهای هوسرل امکان پذیر نیست. نسبت این دو با هم کم و بیش شبیه نسبت افلاطون و ارسطو است با همان سنخیت و فاصله‌ای که میان آنها وجود دارد.

اهمیت پدیده‌شناسی از نظر شخص من به دلیل گرایش من به این مکتب نیست. من شخصاً گرایش خاصی به این مکتب ندارم ولی اینکه چند سالی است که درباره این مکتب تحقیق می‌کنم ناشی از اهمیتی است که این مکتب برای فلسفه جدید دارد. بدون شناخت این مکتب نمی‌شود تصویر جامعی از فلسفه معاصر داشت مضافاً اینکه فکر می‌کنم در فلسفه هوسرل، ایدئالیسم فلسفی به یکی از مرزهای نهایی خود می‌رسد، یعنی با معرفت فلسفی که ما امروز در سطح جهان داریم می‌توان گفت که گرایش ایدئالیستی در فلسفه در آثار هوسرل به یکی از نقاط اوج خود می‌رسد. یعنی حداکثر امکاناتی را که این گرایش می‌تواند داشته باشد تحقق می‌دهد و به همان معنا، حداکثر مشکلاتی را که این گرایش می‌تواند داشته باشد در آثار هوسرل می‌توان یافت. بنابراین اهمیتی برای من از این زاویه است. یعنی به عنوان یک جریان ایدئالیستی با یک صورت‌بندی جدید با کوششی بی‌وقفه برای اینکه پتانسیل‌های ایدئالیسم را به نقاط اوج و پایان خودش برساند.

از زاویه اهمیت و تأثیرگذاری هم مهم است. حتی اگر ما با

قرار است در فرصت کوتاهی طرحی از پدیده‌شناسی ارائه کنم. اگر چه می‌دانم این کار غیرممکن است چون ما در بعضی مباحث پدیده‌شناسی گاهی یک ترم بحث می‌کنیم، به خصوص کسی مثل هوسرل که آثارش بسیار گسترده است و معروف است که آثار چاپ شده‌اش نسبت به آثار چاپ نشده‌اش مثل قله یک کوه یخی می‌ماند که تنها نوک آن بیرون است و بدنه اصلی آثارش زیر آب است. پنجاه هزار صفحه دست نوشته و تندنویسی شده از او در آرشیوش موجود است که به تدریج ویرایش و در قالب مجموعه‌ای با نام **هوسرلیانا** چاپ می‌شود. بنابراین، پیشاپیش می‌دانم از اینکه طرح جامعی ارائه کنم، قاصر خواهم بود، ولی حداقل امید دارم آنچه می‌گویم تصویر ناموزونی از اندیشه‌های هوسرل نباشد و محورهای اصلی آن فکر را بتوانم عرضه کنم. به خصوص که یکی از فلاسفه‌ای که در فلسفه معاصر چه در قرن بیستم و چه اکنون، حرفها و آثارش بسیار تأثیر گذار بوده، هوسرل است و متأسفانه در کشور ما تقریباً هیچ یک از آثارش تا چند سال قبل چاپ نشده بود و این خلأ بسیار بزرگی بود برای کسانی که می‌خواستند در فلسفه معاصر تحقیق کنند.

اگر بخواهیم چند فیلسوف تأثیرگذار قرن بیستم را نام ببریم، بی‌تردید یکی از آنها هوسرل است. هم به دلیل اهمیت آثارش و هم به دلیل نفوذی که در مکاتب فلسفی بعد از خود و فیلسوفان بعدی دارد. فی‌المثل شناخت فیلسوفی مثل هایدگر



پیروان هوسرل یا کسانی که تحت تأثیرش بودند، مباحث آن را ادامه دادند. این دوره، دوره خاصی است، دوره‌ای که با تدارک برای یک جنگ جهانی و وقوع آن همراه بود و بعد از جنگ جهانی اول باز هم تدارکی برای جنگ دوم بود که البته هوسرل جنگ دوم را ندید، ولی جنگ اول را دید و پس او در این جنگ یک چشمش را از دست داد. به علاوه او از خانواده یهودی بود.

هوسرل در کتاب **بحران در علم اروپایی** به خردستیزی اروپا در این دوره اشاره می‌کند. البته من قصد ندارم خاستگاه مکاتب فلسفی را به طور مصنوعی با شرایط اجتماعی جفت و جور کنم، اما تردیدی نیست که ما برای درک یک فلسفه نمی‌توانیم به شرایط اجتماعی و تاریخی ظهورش بی‌توجه باشیم، فکر می‌کنم یکی از دلایلی که هوسرل علیه مکتبهای فلسفی معاصر خودش قد علم می‌کند شاید همان چیزی است که خودش آن را خردستیزی اروپا می‌نامد.

به تعبیر هوسرل زندگی در اروپای آن زمان یک زندگی دشوار و خردستیز است. جنگ طلب و ضد عقل است. هوسرل در خردستیزی اروپا، تضعیف جایگاه عقل را می‌بیند و این را به صراحت قید می‌کند که عقل تضعیف شده است. از جمله جاهایی که عقل تضعیف شده، فلسفه‌های گوناگونی است که در این ادوار شکل گرفته است. این فلسفه‌ها، فلسفه‌هایی هستند که اگر بخواهیم یک صفت کلی برایشان بیان کنیم،

بنیانهای فکری هوسرل موافق نباشیم باز هم بخشهای مختلف این فلسفه و تحلیل‌های مختلف هوسرل در سطوح مختلف، فوق‌العاده تأثیرگذار است. یعنی بحثهای هوسرل در زمینه آگاهی، Ego، تقلیل، قصدیت و غیره تأثیر فراوانی داشته است و حتی برای کسانی که با مبانی فکری او مخالف هستند، بسیار آموزنده است. به این دلایل من در این سالها و قلم را روی این فیلسوف گذاشتم و فکر می‌کنم تا آثار هوسرل به زبان فارسی چاپ و منتشر نشود این خلأ فکری را در شناخت فلسفه معاصر خواهیم داشت و امیدوارم با همت دوستان و صاحب‌نظران این خلأ بسیار جدی پر شود.

بعد از این مقدمه چاره‌ای ندارم جز اینکه مضامین اساسی این فلسفه را بگویم و بسط بیشتر مطلب، فرصت دیگری می‌خواهد.

پدیده‌شناسی به تعبیر بسیاری از فیلسوفان و مفسران این مکتب مثل کره‌ای است که هزار در دارد و از هر دری می‌توان وارد شد. اگر به آثار مفسران پدیده‌شناسی نگاه کنید نقطه شروع خیلی از اینها ممکن است با نقطه شروع یکی دیگر متفاوت باشد. فرمولی که من برای بحثم پیشنهاد می‌کنم این است که اول ببینیم این مکتب در کجای فلسفه غرب قرار می‌گیرد.

پدیده‌شناسی در آثار اصلی‌اش تقریباً در چهار دهه اول قرن بیستم که هوسرل زنده بود نوشته شد و بعد مفسران یا

تقریباً فلسفه‌های نسبی گرا هستند. ما در این دوره با مکتبی مثل پراگماتیسم روبه‌رو هستیم. مکتبی که حقیقت را تابع عمل و منفعت و کارکرد می‌داند. معنی این مکتب از دید هوسرل فروکاستن جایگاه عقل است، زیرا به عقیده پراگماتیستها حقیقت همان مصلحت است.

در اینجا من به صحت و سقم این عقیده کاری ندارم، کتاب جیمز را خود من ترجمه کرده‌ام و به آن کتاب هم علاقه مندم اما فعلاً می‌خواهم شرایط ظهور پدیدشناسی را توضیح بدهم. از مکاتب دیگری که شکل می‌گیرد مکاتب تاریخی یا تاریخ‌گراست مثل مارکسیسم که حقیقت و تحولات اجتماعی را تابعی از شرایط تاریخی می‌داند. این هم از نظر هوسرل نوع دیگری از نسبی‌گرایی است و آن جایگاهی که به عنوان حقیقت مطلق یا جایگاه برتر آن نسبت به سایر شناخته‌های ما، از زمان افلاطون برای عقل قائل شده بودند، توسط فلسفه‌هایی نظیر فلسفه اصالت تاریخ از دست می‌رود. مکتب دیگری که در این دوره خیلی رشد می‌کند به شدت در علوم انسانی تأثیرگذار است، مکتب اصالت روان‌شناسی است و آن دیدگاهی است که کوشش می‌کند فلسفه را بر بنیان روان‌شناسی استوار کند. یعنی جایگاه حقیقت را در کارکردهای ذهنی ما جست‌وجو کند. بنابراین، اینجا هم حقیقت از جایگاه خاص خودش فرود می‌آید و تابعی از ساز و کارهای ذهنی بشر می‌شود که البته ما متفکران زیادی در این حوزه داریم از جان استوارت میل تا لپس تازیگوارت و دیگران و هوسرل در کتاب **پژوهشهای منطقی** به خصوص در مقدمه این کتاب، آنها را نقد می‌کند.

او معتقد است این طرز برخورد و تقلیل منطق به کارکردهای ذهنی ما، در واقع فرود آوردن منطق از جایگاه حقیقی آن است. در حالی که حقایق منطقی از دید هوسرل تابع شرایط ذهنی ما و تابع کارکردهای ذهنی ما نیستند، برای اینکه خودشان جنبه مثالی و مطلق دارند. این هم یکی دیگر از مکاتبی است که هوسرل نقد می‌کند و نقد هوسرل از اصالت روان‌شناسی در فلسفه به یک نقد کاملاً کلاسیک تبدیل شده و خیلی از مفسران هوسرل معتقدند که اساساً شکل‌گیری پدیدشناسی ثمره فرعی نقد هوسرل به مکتب اصالت روان‌شناسی است.

مکتب دیگری که در آن دوره خیلی باب می‌شود، مکتب پوزیتیویسم است. به نظر هوسرل کاری که پوزیتیویسم می‌کند این است که از میان مجموعه شناخته‌هایی که ما می‌توانیم داشته باشیم، یکی از انواع آن شناخت را ممتاز می‌کند و کل شناخت را تابع آن می‌گرداند و آن شناخت علمی است. پرچم پوزیتیویسم شناخت علمی است. مثلاً اگر از یک پوزیتیویست سؤال شود که عین، ابژه یا شیء چیست، برای شیء یک جایگاه طبیعی قائل می‌شود. از نظر هوسرل این یک امتیاز بخشی زاید و بیهوده است. چرا باید از میان اشیاء جهان، شیء طبیعی را ممتاز کنیم و بقیه اشیاء جهان را با نظری تحقیرآمیز نگاه کنیم. هوسرل می‌گوید یک سنگ یا یک درخت یک ابژه است، همان طور که عدد دو یک ابژه است. همان طور که نت دو، ر، می، فا، سل، لا، سی ابژه هستند و همان طور که حقایق مثالی ابژه‌اند.

اگر اینها وجودی دارند و متعلق ذهن ما قرار می‌گیرند و ما با اینها کار می‌کنیم، چرا ابژه را به گونه‌ای صورت‌بندی نکنیم که تمامی این محتواها را در خود جای دهد. آیا این گونه صورت‌بندی جامع، ابژه را به معنای درستی که حقیقت آن را طلب می‌کند، به دست ما نمی‌دهد. این سوالی است که هوسرل از پوزیتیویسم می‌پرسد.

نقد هوسرل از پوزیتیویسم در زمره متون کلاسیک فلسفی معاصر است و او این نقد را به ویژه در جلد اول **ایده‌های هدایت‌کننده فلسفه پدیدشناسی** به نمایندگان فلسفه پوزیتیویسم وارد می‌کند. پس این سنخ فلسفه‌هایی که در آن دوران مطرح بودند، فلسفه‌هایی بودند که اگر بخواهم یک اصطلاح را که خود هوسرل آن را به کار می‌برد مطرح کنم، اصطلاحی که به زعم هوسرل به نوعی این «انحرافات» را جمع می‌کند، هوسرل به اینها نوعی «ناتورالیسم فلسفی» می‌گوید و معتقد است که فلسفه به نوعی ناتورالیسم فلسفی



گرفتار شده است، یک طبیعت‌گرایی فلسفی و این ناتورالیسم می‌تواند گریبان ارسطو تا فلسفه معاصر را بگیرد. بنابراین، یکی از دغدغه‌های اصلی هوسرل نقد ناتورالیسم است. به عقیده او اگر قرار است فلسفه‌ای وجود داشته باشد باید که حقایقش مطلق باشد و جایگاه ویژه خودش را داشته باشد.

هوسرل در کتاب **فلسفه به مثابه علم متقن** که مانیفست پدیدشناسی محسوب می‌شود دلایل شکست فلسفه را از افلاطون به بعد توضیح می‌دهد. آنجا می‌گوید علت اینکه فلسفه به این حالت انحطاط دچار شده است و دنبال نسبی‌گرایی می‌رود این است که از جایگاه خودش فرود آمده و به جای اینکه آموزه عمومی معرفت باشد و هر علمی در دلش جای بگیرد به دنباله روی از علوم خاص افتاده و به جای اینکه پیشاپیش شرایط پیدایش علم را تبیین کند، به نحو پسینی (یعنی پس از اینکه علوم کار خودشان را کردند) نتایج علوم را جمع و تفریق می‌کند. کاری که در فلسفه‌های معاصر مثلاً در مارکسیسم با آن برخورد می‌کنیم.

ما وقتی دیالکتیک طبیعت انگلس را می‌خوانیم، آنجا این

تزکم و بیش مطرح می‌شود که دیگر فلسفه جایی ندارد و آنچه که از تفکر تئوریک باقی می‌ماند، منطبق دیالکتیکی است که این منطق هم منهای فرمول‌بندیهای کلی‌ای که برای حرکت ماده و اندیشه و حرکت تاریخ دارد، کاری که برایش باقی می‌ماند، این است که دستاوردهای علوم را بررسی کند و سامان بخشد و در فرمولهای کلی و قابل قبولی ارائه دهد. بنابراین، آنها از فلسفه صحبت نمی‌کنند، از چیزی به نام تفکر تئوریک صحبت می‌کنند و این با فلسفه به معنی نظامی از مفاهیم و مقولات از پیش ساخته شده برای تبیین جهان متفاوت است. پس هوسرل می‌گوید اگر قرار است از فلسفه صحبت شود، فلسفه باید از دو جهت قطعی با علوم دیگر مرزبندی کند. برای اینکه از نظر هوسرل تمام این علوم و به خصوص علوم پوزیتیویستی علوم هستند که به ناتورالیسم فلسفی دچارند و ناتورالیسم فلسفی، گریبان آنها را گرفته است. به این معنا که وجود و حقیقت را جز وجود و حقیقت طبیعی نمی‌دانند.

هوسرل اصطلاح مهمی به نام «رویکرد طبیعی» دارد، یعنی رویکرد طبیعی آدمیان که جهان را جهان طبیعی می‌دانیم. در این جهان در زمان عینی و مکان عینی زندگی می‌کنیم و بر این باوریم که ابژه‌ها مستقل از ما وجود دارند چه ما وجود داشته باشیم، چه نداشته باشیم. این رویکرد طبیعی همه ماست، یعنی اگر یک انسان معمولی را در نظر بگیرید حتی اگر نتواند این مسئله را فرمول‌وار بیان کند، حداقل می‌دانیم که پیش‌فرضهای ذهنی‌اش چنین‌اند. هوسرل معتقد است این رویکرد طبیعی بزرگ‌ترین پیش‌فرضی است که انسان و فلاسفه به آن دچار هستند، فرقی نمی‌کند حتی ممکن است کسی که در سطح عالی هم نظریه‌پردازی می‌کند در این رویکرد طبیعی اسیر باشد، چرا که حتی آن چیزهایی که درباره آنها نظریه‌پردازی می‌کند به عنوان اجزائی از این جهان طبیعی و مستقل از ذهن بشری در نظر گرفته می‌شوند. پس اولین حمله‌ای که هوسرل به بینشهای موجود می‌کند، حمله به رویکرد طبیعی است.

علوم مختلف از نظر هوسرل علوم هستند که در این رویکرد شکل می‌گیرند. بزرگ‌ترین دانشمند فیزیک هم وقتی نظریه‌ای فیزیکی را می‌سازد در ذهنش این اعتقاد ضمنی یا آشکار وجود دارد که در حال تدوین نظریه‌ای فیزیکی در مورد ابژه‌های عالم طبیعی است که مستقل از او وجود دارد. فلسفه‌ای که می‌خواهد از نظر هوسرل آغاز شود، از دو جهت باید با علمی که برخاسته از علوم طبیعی هستند، مرزبندی شود؛ هم از حیث موضوع و هم از حیث روش. اگر از شما موضوع فلسفه را بپرسند، ممکن است به استناد متافیزیک سنتی بگویید فلسفه هیچ موجود خاصی را از جهت اینکه موجود خاصی است، مطالعه نمی‌کند، بلکه موجود بماهو موجود را مطالعه می‌کند. به عقیده هوسرل این تعریف، ما را از رویکرد طبیعی خارج نمی‌کند بلکه فقط به موجود طبیعی نوعی کلیت می‌بخشد. بنابراین بستری که فلسفه باید در آن پژوهش خودش را آغاز کند، علوم طبیعی نیست.

پس از نظر هوسرل آن موضوعی که فلسفه باید هم از حیث موضوع، هم از حیث روش به عنوان مبنای پژوهش خود

قرار دهد چیزی جز آگاهی نیست. اینجاست که هوسرل دکارت را می‌یابد. دکارت باشک مختر خود توانست جهان را یکسره کنار بگذارد و بگوید آنچه باقی می‌ماند، من و آگاهی من است و در این هیچ شک و وجود ندارد. به نظر هوسرل همین بنیان، بنیان بی‌تردیدی است که می‌تواند زمینه فعالیت فلسفی باشد و همه بنیانها و امور دیگر قابل شک هستند. اینجا هوسرل از دکارت پیروی می‌کند منتها روش او با روش دکارت اساساً یکی نیست، او از دکارت الهام می‌گیرد اما سعی می‌کند روش دکارت را به گونه دیگری پیش ببرد. ممکن است بگویید موضوع روان‌شناسی هم آگاهی و ذهن است. هوسرل پاسخ می‌دهد که موضوع پدیده‌شناسی، آگاهی طبیعی است، در حالی که موضوع پدیده‌شناسی، آگاهی محض است. تدقیق رابطه روان‌شناسی و پدیده‌شناسی یکی از دغدغه‌های دائمی هوسرل بوده است.

از حیث روش هم هوسرل می‌گوید فلسفه‌ای که روش خود را از علوم اقتباس کند، فلسفه حقیقی نیست. فلسفه دکارتی به همین دلیل در عین اینکه برای هوسرل الهام‌بخش است، اما ضعفها و نقصانهای یک فلسفه ناقص را دارد. علوم تجربی هستند که روششان مشاهده و آزمایش و تجربه است یا علوم ریاضی هستند که روششان استنتاجی است. هوسرل هردوی این روشها را کنار می‌گذارد و می‌گوید این دو روش ما را به همان مسائلی که در علوم با آنها روبه‌رویم می‌رساند. پس روش پدیده‌شناسی چیست؟ روش پدیده‌شناسی، روش توصیفی و شهودی است.

وقتی دکارت می‌گوید *cogito ergo sum*؛ می‌اندیشم پس هستم، اتفاق ساده‌ای می‌افتد. کوگیتو درست است من همه چیز جهان را کنار گذاشتم؛ اشیاء، ابژه‌ها، گذشته و چیزی را جز آن چیزی که در لحظه معینی به آن می‌اندیشم حفظ نکردم. خوب، من هستم و آگاهی‌ام. پس چرا می‌گویم *ergo sum* یعنی پس هستم. اگر بخواهم بدون پیش‌داوری باشم باید بینم این «پس هستم» از کجا می‌آید. من می‌توانم بگویم می‌اندیشم. آنچه بی‌واسطه حاضر است، می‌اندیشم است و «پس هستم» نوعی استنتاج است. البته در تاریخ فلسفه می‌خوانیم که دکارت می‌گوید «می‌اندیشم پس هستم» یک شهود است. من به شهود می‌دانم می‌اندیشم، پس هستم. اما هوسرل جواب می‌دهد که توبه شهود فقط می‌دانی که می‌اندیشی.

این «پس» از نظر هوسرل سایه سنگین فلسفه ریاضی و هندسی قرون هفدهم و هجدهم بر مغز دکارت است. دکارت پیشاپیش وجود فلسفه‌ای هندسی را پیش‌فرض می‌گیرد. دکارت فلسفه را به شیوه هندسه بررسی می‌کند و این سنت وجود داشت و غیر از دکارت کسان دیگری هم این کار را کردند. این به معنای سیطره تفکر استنتاجی است. «پس» یعنی استنتاج. هوسرل می‌گوید ما از این روش نمی‌توانیم استفاده کنیم. قرار است هیچ پیش‌فرضی نداشته باشیم. در اینجا هوسرل مضمونی را مطرح می‌کند که مضمون بسیار مهمی است با عنوان «فیلسوف به عنوان یک آغازگر»؛ این را در بسیاری از متون پدیده‌شناسی می‌بینیم.

هوسرل می‌گوید هر کسی می‌خواهد کار فلسفی بکند،

حداقل یکبار در زندگی اش باید بنای همه مکشبات خود را ویران کند تا بتواند بر آن بنیان مطلق که تردیدی در آن ندارد، بایستد. این کاری است که دکارت انجام داد. به تعبیر دیگر، فیلسوف کسی است که بتواند مسئولیت فلسفی افکار خودش را بر عهده بگیرد. اگر در نظریات فیلسوفان کنکاشی کنیم و نظریات را از هم جدا کنیم و به هم بچسبانیم از نظر هوسرل فیلسوف نیستیم. فیلسوف خودش مسئول اندیشه هایش است و باید بتواند از آنها دفاع کند و چیزی نگوید یا بپذیرد جز آنچه را که در شهودهای حلال (حلولی) و بی تردید خود سوزنه به دست می آید. این را مسئولیت پذیری فلسفی می نامند. هوسرل این بحث را در کتاب فلسفه نخستین و تأملات دکارتی مبسط می دهد. مشکلی که هوسرل با دکارت در روش شک دکارتی (در عین اینکه برای او الهام بخش است) دارد این است که هوسرل در کتاب ایده ها، می گوید شک دکارتی به گونه ای بر شک نیکی می کند که گویی شک کلی یکی کلی است. وقتی می گویند در وجود جهان شک می کنیم، این شک ما را به یک نفی کلی می رساند. در حالی که شک دکارتی به عنوان انفی نمی تواند شروع اندیشه و رزی فلسفی باشد. هوسرل این پرسش را مطرح می کند که فیلسوفی که بخواهد فلسفی بیاندیشد باید از کجا شروع کند و این بحث او از مباحث اولیه فلسفه معاصر است. خیلی از ما ممکن است بی مبالا، بی تعین و ناسنجیده شروع به فلسفه ساختن کنیم حتی خیلی از فلاسفه، اما به عقیده هوسرل فلسفه بی تردید باید نقطه آغازی داشته باشد. از نظر او نقطه آغازی که دکارت دنبال می کند، دارای نقایصی است. برای روشن شدن این مطلب، چند مقایسه می کنیم: یک زمان است که می گویم جهانی هست و هر آن تردید ندارم، در فلسفه به این رویکرد جزئی یا دکاماتیکی می گویند برای اینکه بدون تحلیل وجود چیزی را می پذیریم. آیا جزم می تواند آغاز یک فعالیت فلسفی بدون پیش داوری باشد؟ خیر چون اساساً پیش داوری شروع می شود. یک رویه دیگر این است که بگویم من در جهان شک می کنم، به معنای اینکه جهان را نفی کنم و اگر جهان را نفی کنم باز هم پیش داوری کرده ام. ممکن است لا ادری شوم و بگویم من نمی دانم جهانی هست یا نیست که این موضع هم هرگز نمی تواند نقطه شروع باشد، زیرا محرکی برای حرکت به دست نمی دهد.

هوسرل می گوید فقط یک رویکرد می تواند نقطه شروع فعالیت فلسفی باشد و پدیده شناسی از آن نقطه حرکت می کند. هوسرل به این رویکرد ابوجه پدیده شناسی می گوید. یعنی نه می گویم جهان طبیعی هست، نه می گویم نیست و نه می گویم نمی دانم. به تعبیر هوسرل من جهان طبیعی را بین الهالاین می گذارم و از داوری درباره آن فعلاً امتناع می کنم تا بعد تکلیف آن را روشن کنم. این نه نفی است، نه شک و نه نمی دانم. به این مطلب که آنچه در آگاهی ام دارم به یک جهان طبیعی مربوط می شود یا نمی شود کاری ندارم. من بقیناً می دانم پدیده هایی در ذهن دارم، اما درباره اینکه پشت این پدیده های ذهنی من آیا جهانی طبیعی هست یا نیست حکم نمی کنم؛ ممکن است ایدئالیست بگوید نیست، ماتریالیست و رئالیست بگوید هست.

هوسرل می گوید هیچ کدام از اینها نقطه شروع فعالیت فلسفی نیستند، او معتقد است که ابوجه پدیده شناسی نقطه شروع حقیقی است. هوسرل معتقد است تعیین صحیح نقطه آغاز اندیشه و رزی فلسفی، مسئله مرگ و زندگی فلسفه است. اگر نقطه شروع ما غلط باشد در ادامه دشواریها بروز خواهد کرد. پس تأکید هوسرل بر حساسیت نقطه آغاز فعالیت فلسفی است. به نظر من این مسئله فقط مختص پدیده شناسی نیست. اگر به تاریخ فلسفه نگاه کنیم مبنای ای که فلاسفه آنها را فرض می گیرند و از آنها عزیمت می کنند این مبنای مشکلات نقطه آغاز را دارند و این یکی از درسهایی است که چه هوسرل را دوست داشته باشیم و چه نداشته باشیم، می توانیم از او بگیریم. هوسرل می گوید من برای اینکه راه دکارت را بروم می گویم بله می توانم به سهولت در جهان طبیعی شک کنم و این شک هم یک شک اختیاری است. من باز یک پراتز کوچک اینجا باز کنم، ما در تاریخ فلسفه می خواهیم که شک دکارتی از نوع شک مختار است، یعنی هیچ انگیزه دلیلی، دکارت را وادار به شک نکرد. اتفاقاتی که روز قبل از شک و روز شنگ افتاد هیچ فرقی نمی کرده پس چه شد که دکارت شک کرد؟ آیا اتفاق طبیعی مشخصی متفاوت از قبل دکارت را وادار به شک در جهان کرد، خیر، بلکه این را به عنوان مشی فلسفی اختیار کرد.

بگذارید موضوع جالبی را در این باره عنوان کنیم، مثلاً وقتی نقد پیرس را بر شک دکارت می خوانید، پیرس معتقد است که شک دکارتی، یک شک خودفروپ است، زیرا بدون اینکه دلیلی برای شک داشته باشد، شک می کند و خودش را گول می زند. چرا خودفروپ است؟ برای اینکه بعداً به عین آن عقایدی که در آنها شک کرده بود، رسید.

دکارت هیچ چیز تازه ای به دست نیاورد و وجود جهانی را که نفی کرده بود، دوباره اثبات کرد. معنی اش این است که این شک به عنوان روش به کار رفته و واقعاً چیزی سوده که عقاید ما را تحریک کند، به گونه ای که در پایان روند تحقیقات به عقیده جدیدی برسیم. یعنی شک هنگامی واقعی است که بالقوه این قدرت را داشته باشد که اگر دنبال تحقیق آن شک بروم، ما را به تعیین جدیدی برساند. اما شک مختار یا متدیک دکارتی از این نوع نبود و پیرس این شک را نفی می کند، زیرا از قابلیت تغییر در عقایدمان برخوردار نیست. اما هوسرل از زاویه دیگری بر عکس پیرس می گوید که دقیقاً همین جنبه مختار و متدیک شک دکارت از اهمیت برخوردار است، برای اینکه دکارت بدون دلیل دنیایی شک کرد.

هوسرل این نتیجه فلسفی را از آن می گوید که اگر من یکسره انسانی طبیعی یا Egoی طبیعی بودم و قطعه یا جزئی از جهان طبیعی و ادغام شده در جهان طبیعی بودم، اساساً امکان شک برانم موجود بود. شک جزئی چرا، اما شک کلی نه. می توانستم درباره فلان رویداد شک جزئی بکنم اما در کل اینکه من جهانی اطرافم دارم یا نه، نمی توانستم در این مورد شک کنم. می بینم دکارت به رغم اینکه می تواند شک نکند، شک می کند استیضاحی که هوسرل می کند این است که پس آنکه در دکارت فاعل این شک بود، دکارت به عنوان من

طبیعی نبود، بلکه دکارت به عنوان من استعلایی، "Ego" ی استعلایی، من فوق جهان طبیعی بود اما خودش نمی دانست. چون اگر من یکسره در جهان طبیعی اسیر بودم، قدرت شک نداشتم و ریکور نیز به همین نکته تکیه می کند. اما اینکه می توانم حتی بدون دلیل شک کنم معنی اش این است که من الزامی ندارم که برای شک دلیل داشته باشم. منی که نه تنهامی تواند شک جزئی بکند بلکه می تواند شک کلی کند و کل جهان طبیعت را بین الهالین بگذارد، "Ego" ایی است که هوسرل به آن "Ego" ی استعلایی می گوید.

یکی از جاهایی که هوسرل با دکارت مشکل دارد همین است و به او می گوید تو شک کردی اما مشکلی که در روش تو بود این بود که در پایان عمل شک، چیزی که باقی ماند به نظر خودت باز یک "Ego" ی طبیعی بود و متوجه نشدی چیزی که باقی مانده یک "Ego" ی استعلایی است و می گوید تو با این کاری که کردی، گفتمی جهان نیست اما Ego و اندیشه هایش سرچایشان هستند، ولی تلقی ات این بود که با این کار یک قطعه یا یک جزئی از خود این جهان را نجات می دهی یعنی قسمتی از جهان طبیعت را کنار می گذاری، اما Ego را به عنوان جزئی وابسته به جهان طبیعت حفظ می کنی و این نادرست است. اگر شک تو بر کل جهان طبیعت اطلاق می شد، "Ego" ی طبیعی، خودت را نیز باید در بر می گرفتم، من طبیعی تو هم مشمول تقلیل می شد و آن وقت کسی که فاعل تقلیل بود من استعلایی یا Ego برتر از Ego طبیعی بود. به همین دلیل دکارت از نظر هوسرل با کوشش برای «نجات» قطعه ای از جهان واقعی طبیعی به پدر یک یاوه فلسفی به نام رئالیسم استعلایی تبدیل شد. یعنی یک تکه واقعی را در جهان حفظ کرد، اما یک شأن استعلایی به آن داد و گفت این مشمول شک واقع نمی شود. هوسرل می گوید این خطاست و آنچه مشمول شک واقع نمی شود یک "Ego" ی طبیعی نیست، بلکه یک "Ego" ی استعلایی است. اینجاست که هوسرل "Ego" ی استعلایی را از شک خودش و شک دکارتی بیرون می کشد و معتقد است آنچه موضوع اصلی و ممتاز مطالعات پدیده شناسی است، نه "Ego" ی طبیعی بلکه "Ego" ی استعلایی است.

اگر بخواهم به طور مختصر گامهایی را که در تقلیل پدیده شناسی با آن رویه روییم بیان کنم، باید بگویم که هوسرل در اولین قدم تقلیل به پیروی از دکارت با جرح و تعدیلهای ریشه ای، کل جهان طبیعت را در پرانتز می گذارد و این نه شک است، نه جزم و نه نمی دانم. بعد می گوید من طبیعت را کنار گذاشتم به این معنا که می دانم ادراک و آگاهیهای دارم، اما هیچ لزومی ندارد بگویم پشت ادراکات من یک جهان طبیعی بالاستقلال موجود است. من می گویم کاری به این ندارم و آنچه مسلماً دارم، آگاهیهایم است. در دل این آگاهی، مرکزی هم به نام Ego یا من وجود دارد. در اولین قدم تقلیل، هوسرل می گوید اگر من کل رویکرد طبیعی را کنار گذاشتم، باید کل علوم مربوط به این رویکرد طبیعی را هم کنار بگذارم؛ فیزیک، شیمی، ریاضی را کلاً کنار می گذارم چون هیچ کدام آن نقطه مطمئن و یقینی را به من نمی دهد. حتی علوم ریاضی را هم کنار می گذارد، به رغم اینکه هوسرل می گوید اینها علوم

آیدتیک یا ماهوی هستند. البته این دو با هم تفاوت دارند و من با مسامحه این دو را مترادف می گیرم. وقتی به او می گویم که چرا علوم ریاضی را کنار می گذاری. زیرا ریاضیات که با اشیاء طبیعی سر و کار ندارد، بلکه با ایزه های مثالی سروکار دارد. وقتی ریاضیات دایره را بررسی می کند، یک دایره مثالی را مدنظر دارد. موضوع علم ریاضی، دایره گچی، پلاستیکی یا سربی نیست، بلکه شکل مثالی دایره است. موضوع علم حساب هیچ سنگریزه ای نیست، بلکه آن مفهوم مجرد ریاضی یا به تعبیر هوسرل ایزه های مثالی است. می گوید به دو دلیل: دلیل اول اینکه خود ریاضیات به شکلی که تا به حال به کار رفته برداری به سوی واقعیت دارد و در دل خودش به این اعتقاد ضمنی آغشته است که این حقایق ریاضی، حقایقی مربوط به جهان اند. دیگر اینکه روش ریاضی، روش استنتاج است.

وقتی روش استنتاج باشد باز با مشکلاتی روبه روی می شویم که هوسرل می خواهد از آنها اجتناب کند. به همین دلیل هوسرل تقسیم بندی جالبی از نظر نام گذاری می کند. مثلاً به علوم فیزیک و شیمی می گوید علوم طبیعت از نوع طبیعی، به ریاضیات می گوید علم طبیعی از نوع ریاضی، یعنی به اینها هم یک انگ طبیعی می زند. پس علوم ریاضی و منطق و کلیه علمی که در دل خودشان یا از استنتاج استفاده می کنند یا به نوعی به جهان مربوط می شوند، اینها را هم کنار می گذارد و به جایی می رسد که هیچ چیز جز آگاهی محض را دربرنگیرد. وقتی از هوسرل در این نقطه بپرسیم که تو جهان و علوم مربوطه را کنار گذاشتی، پدیده شناسی یا کسی که این تقلیل را انجام می دهد چه می کنی؟ و این همان مشکلی است که خودش با دکارت داشت، می گوید اگر بخواهیم به مقتضیات روش خودمان پایبند بمانیم، خود پدیده شناسی را هم باید در پرانتز بگذاریم، یعنی وجود طبیعی پدیده شناسی را هم باید در پرانتز بگذاریم. این کاری است که ما حتی قبل از پدیده شناسی می کنیم.

مثلاً وقتی یک مثلث را در ریاضیات بررسی می کنید، دو پروسه را همزمان جلو می برید. اول می آید مثلثهای انضمامی و طبیعی را از تعینات طبیعی جدا می کنید و می گوید کاری ندارم که این مثلث گچی است یا فلزی، من می خواهم مختصات این شکل را بررسی کنم. معنی اش این است که شما می آید یک نوع تصفیه و پالایش انجام می دهید و آن را از مختصاتی که به کارتان نمی آید، تهی می کنید. خیلی از ریاضی دانان این کار را می کنند، اما بحث تازه ای که هوسرل به عنوان یک مضمون در فلسفه معاصر مطرح می کند این است که هنگامی که کسی مثلث مادی را به یک مثلث مثالی تبدیل و به یک ایزه محض ریاضی بدل می کند آیا این پیشاپیش مستلزم تغییر در دیدگاه خودش نیست. به این معنا که اگر من قبلاً به مختصات دیگر مثلث علاقه مند بودم و به عنوان Ego به این جوانب طبیعی مثلث علاقه داشتم اکنون این علاقه را در بررسی مثلث ریاضی کنار می گذارم و خودم نیز تا همان حد محض می شوم. یعنی نگاهم را محض می کنم. این تغییر نگاه از نگاه طبیعی به نگاه محض، یک انقلاب تمام عیار در تاریخ

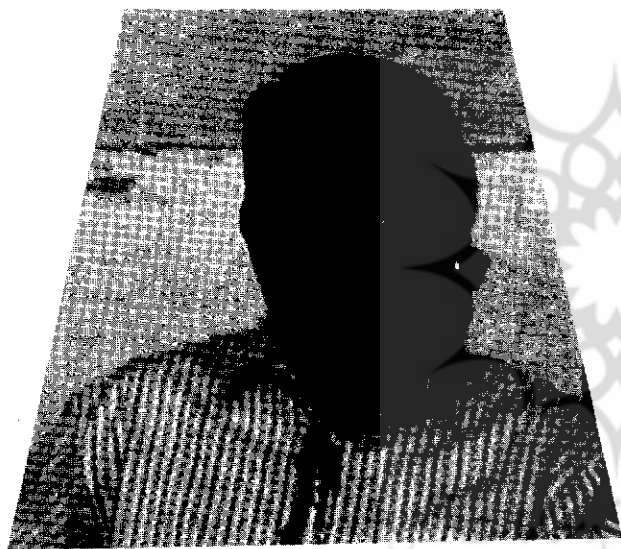
فلسفه است که ما آن را مدیون یونانیان هستیم، آنجا که از شیء فی نفسه در فلسفه کلاسیک یونانی صحبت می‌شود. این رسیدن به مقوله شیء فی نفسه که تا ما به این مقوله نرسیم کار علمی نمی‌توانیم بکنیم به این انقلاب در اندیشه برمی‌گردد و هوسرل به شدت بر این تغییر رویکرد و اهمیت آن اشاره می‌کند، به خصوص در فصلهای اول کتاب **بحران در علم اروپایی**. پس ما در این تقلیل دو پروسه موازی را طی می‌کنیم؛ از یک طرف ابژه طبیعی را به ابژه محض تغییر می‌دهیم، از طرف دیگر Ego طبیعی، علائق مختلف خودش را کنار می‌گذارد و رویکرد ریاضی اختیار می‌کند. یعنی من تارویکرد ریاضی را اختیار نکنم هرگز قادر نیستم ابژه طبیعی را به ابژه محض تبدیل کنم. نتیجه آن تغییر رویکرد است که می‌توانم کار ریاضی انجام دهم.

من فرض می‌کنم به مختصات غیر شکلی مثلث کاری ندارم، این فرض یعنی رویکرد تازه‌ای اختیار کرده‌ام. بحثی که هوسرل درباره رویکردها و تبدیل آنها به هم می‌کند از جذاب‌ترین مباحث پدیده‌شناسی است. پدیده‌شناسی چنین چیزی را با رادیکالیسم بیشتری ادامه می‌دهد، یعنی در حوزه تقلیل پدیده‌شناسی از یک سو ما جهان طبیعی را به جهان محض اندیشه‌ها تبدیل می‌کنیم، از سوی دیگر با Ego هم همین کار را می‌کنیم. Ego باید از علائق خودش بری شود. منتها در رویکرد علمی، مثلاً ریاضی، علقه‌ای که آنجا باقی می‌ماند، علقه شناخت علمی است، یعنی از علائق دیگرش منهای علاقه علمی صرف نظر می‌کند. در حالی که در اینجا علاقه به معنای شناخت علمی مثلاً به گونه ریاضی هم کنار گذاشته می‌شود و شناخت در معنای کلی‌اش باقی می‌ماند، پس ما در این مرحله از تقلیل با یک تضایف برجسته رو به رومی‌شویم. از یک طرف به جای ابژه طبیعی ابژه محض را به دست می‌آوریم، از سوی دیگر به جای 'Ego' طبیعی، 'Ego' محض را کسب می‌کنیم. این تضایف 'Ego' محض و ابژه محض از ایستگاههای مهم پدیده‌شناسی است.

در این تضایف، آگاهی محض ما به قول هوسرل یک ملغمه آشوبناک نیست، بلکه ساختهای معینی را نشان می‌دهد. مهم‌ترین چیزی که در وهله اول به چشم می‌آید، وجود مرکزی به نام Ego در این آگاهی است. هوسرل در ویراست اول **پژوهشهای منطقی** به Ego معتقد نبود. تقریباً به شیوه هیوم وجود Ego را رد می‌کرد. بعد حتی به ناتروپ هم انتقاد می‌کرد که چرا از Ego سخن می‌گوید. پیوستگی وجدانیات ماناشی از خودشان است و دلیلی ندارد مرکزی را به اسم Ego قائل باشیم. بعدها وقتی فلسفه‌اش کامل‌تر شد و از روان‌شناسی توصیفی که تحت تأثیر برنتانو بود عبور کرد و به پدیده‌شناسی استعلایی رسید، متوجه شد آگاهی همواره یعنی «آگاهی از» و آگاهی همواره به چیزی معطوف است و ما هرگز آگاهی تهی نداریم و همواره هر مدرکی، مدرک یک آگاهی است و آگاهی همواره به مدرکات خودش معطوف است و این آگاهی یک آگاهی قصدی است و اینها را قصد و افاده می‌کند.

ما هرگز نمی‌توانیم این مدرکات را بدون یک مرکز قصد Ego است، افاده کنیم، از این پس Ego جزء لاینفک فلسفه او

را تشکیل می‌دهد و فصلهای زیادی از آثارش را به بررسی Ego اختصاص می‌دهد. بنابراین، ما در حضور یک آگاهی محض هستیم با یک 'Ego' محض. این یک قله است اما قله کامل نیست. هوسرل در همه این مسیر تقلیل را انجام داد، اما وقتی مثلث طبیعی را از مختصات طبیعی خودش تهی می‌کنید، یک هیچ را به دست نمی‌آورید بلکه به جای مثلث مادی مشخص، انضمامی و جزئی، ماهیت مثلث را به عنوان ابژه ریاضی قرار می‌دهید. یعنی آنچه بررسی می‌کنید دیگر مثلث مشخصی نیست، بلکه ماهیت مثلث را مورد بررسی قرار می‌دهید. بنابراین در عمل تقلیلی که انجام دادیم چیزهایی را کنار گذاشتیم، اما چیزهایی را هم پدیدار ساختیم. ظاهراً چیزهایی را از دست دادیم اما چیز بزرگ‌تری به دست آوردیم که ماهیت مثلث بود. پس ما اینجا دو روند موازی داریم؛ همپای روند تقلیل، روند همبسته با آن یعنی تقویم را داریم یعنی تأسیس و معنابخشی - اینها دو روند مکمل هستند.



از کسانی که درباره این دو روند و ارتباط آنها به خوبی بحث می‌کند ریکور است. او در تفسیری که از ایده‌های هوسرلی می‌کند توضیح می‌دهد که نمی‌توان رابطه تقلیل و تقویم را قطع کرد چون دو سوی روندی واحدند. ما من انضمامی را از دست دادیم، اما من محض را به دست آوردیم. پس در این ساختار که شامل یک آگاهی و یک من محض است، برنامه پدیده‌شناسی از این پس این است که نشان دهد چگونه اعیان، ابژه‌ها و چیزهایی که در جهان با آنها رو به رو هستیم در این تضایف ساخته و تقویم می‌شوند. یکی از نقدهای هوسرل به دکارت این است که تو وقتی به این نقطه رسیدی، وقتی وجدانیات را به عنوان یک عرصه مطمئن و Ego خودت را در این وجدانیات به دست آوردی، شتابزده از این سپهر خارج شدی. گفتم می‌اندیشم، اما بلافاصله گفتم پس هستم. رفتی سراغ جهان طبیعی و خارج از خودت. این جهش ناموجه بود و باید می‌گفتم می‌اندیشم و در آن حوزه اندیشه باقی می‌ماندی و می‌کوشیدی که اندیشه‌هایت و ارتباطشان را با Ego و نحوه افاده آنها را بررسی کنی و این همان حوزه ویژه

و ممتاز پدیده شناسی است. یعنی پدیده شناسی این سپهر را باید تصرف کند و در آن مسئله تقویم اعیان را انجام دهد. لویناس در بحثی که در تفسیر هوسرل دارد معتقد است که رابطه اونتولوژی با ایستمولوژی شکل سنتی در هوسرل معنا نخواهد داشت. اگر در رویکرد عادی پیرسیم که چگونه است که آگاهی در خارج از خودش به چیزهای عینی دست می یابد، لویناس می گوید در پدیده شناسی باید سؤال را این گونه طرح کرد که چگونه آگاهی در خودش ابژه ها و اعیان را شکل می دهد.

به تعبیر دیگر همه اینها ساخته های آگاهی ما هستند. وقتی می گویم آگاهی چگونه به وجود دست می یابد باید پرسید که آگاهی چگونه به وجود معنا می بخشد. وجود داشتن، معنایی است که در آگاهی شکل می گیرد و پدیده شناسی و فلسفه باید در پی آن باشد که معنای وجود موجودات، حتی معنای موجودات را برای ما توضیح دهد. برای بحث تقویم باید به کتاب **ایده ها...** رجوع کرد. آنجا از آغازین ترین مرحله شروع می کند و می گوید من 'Ego' هستم که در مرکز وجدانیات قرار دارم و اولین چیزی که باید تقویم شود Ego محض است و بعد Ego انضمامی. هوسرل در آن کتاب مراحل مختلف تقویم را پی می گیرد.

اولین مرحله این است که خود Ego چگونه ساخته می شود. روشن سازیهای مختلف و بررسیهای مختلفی دارد. هوسرل می گوید وقتی به درون آگاهی خود نگاه می کنم (و اصلاً هیچ قصدی نمی کنم که من یک بدن طبیعی یا یک آگاهی طبیعی هستم) به طور بی واسطه مشاهده می کنم که در میان مجموع ادراکاتم، روی بعضی از ادراکاتم تسلط دارم و روی بعضی ندارم.

هوسرل می گوید آن مجموعه ای که بی واسطه روی آن تسلط دارم، جمع آن ادراکات بدن مرا تشکیل می دهد. پس بدن در تعریف پدیده شناختی یعنی ادراکاتی که روی آنها تسلط دارم. ادراکاتی که روی آنها تسلط ندارم بلکه با واسطه بدن می توانم با آنها ارتباط برقرار کنم، جهان پیرامون مرا تشکیل می دهد. بنابراین، اینجا در جهان ادراکی خودم، به آگوی صرفاً روانی ام لایه تازه ای به نام لایه بدن اضافه می کنم. ممکن است بگویید ما از بسیاری از قسمتهای بدنمان آگاهی نداریم. هوسرل می گوید آن بدن پدیده شناختی تان نیست، بدن علمی تان است. بدین ترتیب در حوزه ادراکات خودم متوجه می شوم که یک موجود یا واقعیت صرفاً روانی نیستم، بلکه یک واقعیت روان - تنی هستم، یک واقعیت سایکوفیزیک هستم، یعنی هم یک روان دارم و هم یک بدن، این را Ego انضمامی یا بعداً Ego منادی می نامد با الهام از لایب نیتس. از نظر هوسرل بدن به علت داشتن روان، گره گاهی است که روابط علی در جهان فیزیکی میان اشیاء مادی را به روابط شرطی میان جهان خارجی و سوژه روان تنی تبدیل می کند.

باز در دل حیات ادراکی خودم در گام بعدی متوجه می شوم که ادراکات دیگری هستند که تحت کنترل من نیستند، اما از خودشان نوعی کنترل نشان می دهند. بنابراین باز با نوعی قیاس به نفس و تشبیه (که البته از سنخ استنتاج نیست و

هوسرل آن را عملی خودکار و یک ادراک غیرمستقیم شبیه ساز می داند که در آگاهی ما صورت می گیرد حتی بدون اینکه از آن آگاه باشیم. هوسرل بحث مفصلی در این زمینه دارد.) برای این مجموعه ادراکاتی که گویی تحت کنترل هستند یک Ego به عنوان مرکز آنها فرض می کنم و بدین گونه است که alter Ego شکل می گیرد.

من خودم اول از دو لایه شکل گرفتم ولی alter Ego هم به این ترتیب شکل می گیرد. فرق تقویم alter Ego این است که اول بدنش را می بینم و بعد به وجدانش پی می برم، آنچه همیشه از alter Ego بی واسطه حاضر است، بدنش است، اما وجدان آن هرگز برای من حاضر نیست و این از آن ادراکات غیرمستقیمی (aperception) است که هرگز به ادراک مستقیم (perception) تبدیل نمی شود. من برای درک یک ابژه طبیعی نیاز به تعبیر و تفسیر ندارم، چون تمام جوانبش بالقوه می تواند با شهود محض و ادراک بی واسطه برایم حاضر شود، اما در 'Ego' های دیگر فقط جنبه ظاهری شان برایم حاضر است و من به عمق و باطن آنها دسترسی ندارم. بنابراین، هوسرل می گوید در اینجاست که گرامر تفسیر و تعبیر رفتارهای آدمی شکل می گیرد.

علوم انسانی در حقیقت همین کار را می کنند. من برای اینکه بینم چه فکر می کنید در ذهن و مغز شما نیستم و باید از رفتار تان تعبیر کنم. بنابراین، دشواری علوم انسانی نسبت به علوم طبیعی درست از اینجا ناشی می شود. از آن گونه aperception که قابل تبدیل به perception نیست و هوسرل بحث مفصلی در **ایده ها...** دارد. درباره ارتباط Ego و Alter Ego یعنی «من» و «من دیگری» هوسرل در **تأملات دکارتی** می گوید: وقتی از «من دیگری» حرف می زنیم، این «من» یعنی خود من، نه یک من دیگر. یعنی من دیگر هم به گونه ای خودم هستم. او می گوید Alter Ego یا دیگری جز تعدیل خود من نیست. چیزی شبیه فیخته.

آرتور رمبو می گوید: **Ge est un autre**: «من یک دیگری است». اما هوسرل می گوید «دیگری هم من است». خودم هستم که از نقطه و جهت دیگری به خودم نگاه می کنم. اینجا با یکی از پیچیده ترین بحثهای هوسرل روبه رویم که بسیار مورد مناقشه است. برای اینکه، سرنوشت اینکه بتوانیم یک ایگولوژی را بر پا کنیم یعنی فلسفه ای که به راستی بتواند همه جهان را بر پایه Ego توضیح دهد یا مجدداً با یک فلسفه تکثرگرا روبه رویم به تبیین این رابطه دشوار وابسته است. در این تعامل Ego و alter Ego، در این سپهر که آغاز سپهر بین الاذهانی است، این فضای Ego و alter Ego فضایی است که کلیه عینتهای دیگر موجود که با آنها برخورد می کنیم در آن ساخته می شوند، یعنی برای اینکه جهانی به وجود بیاید اول باید Ego ی دیگری به وجود بیاید. برای اینکه جهان طبیعی ایجاد شود شرطش پیدا شدن Ego دیگر در وهله اول است و در تعامل این دو، جهان طبیعی ساخته می شود و لایه مادیت، عینیت، علیت، جوهریت، نفس، روح و غیره تقویم گردد.

از برجسته ترین مسائلی که در این تعامل ساخته می شود، طبیعت است. طبیعت از نظر هوسرل خارجی نیست که همه



اذهان در آن به توافق می‌رسند. طبیعت واقعیتهای خارج از ذهن ما نیست که اذهان ما خواهی نخواهی باید درباره آن توافق کنند. برعکس هر گاه که اذهان ما به گونه‌ای هماهنگ چیزی را قصد و افاده کنند آن طبیعت است. هم طبیعت و هم طبیعی؛ یعنی وقتی می‌گوییم چیزی طبیعی است یعنی همه قبول دارند، به همین دلیل هوسرل می‌گوید شیء یا ابژه چیزی نیست که ذهن ما مجبور باشد آن را بپذیرد بلکه ابژه یعنی محل وفاق اذهان. هر وقت اذهان بر چیزی توافق کردند، ابژه‌ای از انواع مختلف ساخته می‌شود. به قول معروف سرنا را از سر گشاد آن می‌زند و نمی‌گوید ابژه‌ای هست و باید همان طوری که هست آن را بپذیریم.

در این حوزه هوسرل یک بحث مکمل می‌آورد که بحث ادراکات نرمال و غیرنرمال است. آن سوژه‌هایی که توافقشان منجر به شکل‌گیری چه کل طبیعت و چه چیزهای طبیعی می‌شود، آنها ادراکات نرمال هستند. او مقوله‌ای با عنوان نرمالیت را در فلسفه‌اش مطرح می‌کند و آنجایی که سوژه‌های دیگری از این نرمالیت، ادراک به هنجار و سیستم‌های حسی و حرکتی به هنجار فاصله می‌گیرند، ادراک آنها غیرنرمال است. اینجا جایی است که حقیقت و مجاز با هم ساخته می‌شود. حقیقت جایی است که اذهان در آن توافق دارند. غلط، نادرست، مجاز و... چیزهایی است که اذهان غیرنرمال بر آن توافق دارند. این بحث هوسرل هم از مباحث فوق‌العاده جذاب در آثار اوست.

در پایان سخن اجازه می‌خواهم یکی دو نکته را اضافه کنم و مطالب دیگر را به وقت دیگری موکول می‌کنم. هوسرل در ایده‌ها... II با تکیه بر نسبی بودن و شک‌پذیر بودن طبیعت و مطلق بودن آگاهی و روح و تقدم وجودشناختی جهان روحی بر جهان طبیعت گرایانه، به تدقیق روابط طبیعت فیزیکی، بدن، نفس و روح می‌پردازد. سوژه به عنوان روح، به عنوان شخص، دارای خودآگاهی یا دارای یک Ego است، اما لازمه نفس خودآگاهی نیست. باید از خلط آگاهی با امر روانی یا نفس اجتناب کرد، زیرا امر روانی نه فقط بر آگاهی احاطه ندارد بلکه در آن تقویم می‌شود، پس علم‌العلوم پدیده‌شناسی است نه روان‌شناسی. علوم طبیعی علم عینیت‌اند و علوم انسانی علم ذهنیت، اما برخلاف دینتای نباید تقابلی میان تبیین در علوم طبیعی و توصیف در علوم انسانی را با تمایز مزبور خلط کرد، زیرا این تمایز در هر دو حوزه علوم طبیعی و انسانی وجود دارد.

در تفاوت میان روش علوم انسانی و روش پدیده‌شناسی نیز باید گفت روش علوم انسانی به تقلیل پدیده‌شناختی استعلایی نیازی ندارد، بلکه جهان تجربی را همان طور که هست بدون حذف چیزی از آن بررسی می‌کند. انسانها برای علوم انسانی همان طور که در واقعیت طبیعی و تاریخی و اجتماعی خودشان زیست می‌کنند مورد مطالعه‌اند، زیرا هدف علوم انسانی به دست دادن تحلیلهای اولیه، تقویمی و نهایی نیست، بنابراین برای دانشمند علوم انسانی همواره چیزی تبیین نشده باقی می‌ماند. پس باید میان شناخت علوم طبیعی، شناخت علوم انسانی و شناخت پدیده‌شناختی تفاوت نهاد.

بحث در رابطه میان پدیده‌شناسی و اونتولوژی رانیز به فرصت دیگر موکول می‌کنم.

\*\*\*

### پرسش و پاسخ

□ با توجه به اینکه شما در مباحث جدید هم کار کرده‌اید، یک سؤال دارم. آن هم نقدی است که پساساختارگرایان به هوسرل دارند. البته آنها هوسرل را جدی می‌گیرند، به این ترتیب که فکر می‌کنند هوسرل حقیقت درونی و حقیقت مطلق را که وجود دارد در واقع رد می‌کند و حقیقت خارج از متن را قبول ندارد، اما نقدی که بر هوسرل دارند این است که احساس می‌کنند که پدیدارشناسی یک افق معناپذیری را شکل می‌دهد. یعنی آن چیزی که در متافیزیک کلاسیک زیر سؤال برده می‌شود به نوعی برگشت می‌یابد. به طور مثال فوکو اعتقاد دارد که هوسرل نگاه نمی‌کند که شرایط دانش و آگاهی درون‌گفتمان چیست، بلکه نگاه می‌کند که در سطح جامعه و تپه‌های مختلفی که در جامعه وجود دارد به چه معناست. با توجه به بحث شما، او از رابطه بین الادهانی صحبت می‌کند. برای کسی مثل فوکو رابطه بین الادهانی معنی نمی‌دهد، شرایط بازی درون‌گفتمان معنی می‌دهد. بنابراین، هوسرل در میان پساساختارگرایان تا حدی به اندیشه مرکز گریز نزدیک شده اما باز هم مرکزیت دارد. آیا شما این نقد را قبول دارید.

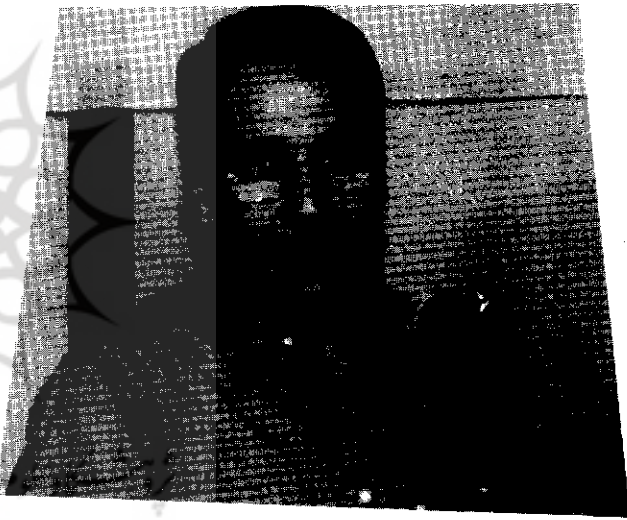
■ رشیدیان: لطفاً منظورتان را از مرکز گریزی بیشتر توضیح دهید.

□ یک وقت ما افق معنا و افق فردپذیری را مدنظر داریم و یک مرکز ایجاد می‌کنیم، آن مرکز ادراک جهان است و ما هستیم که جهان را ادراک می‌کنیم، اما باز وارد Ego متافیزیک کلاسیک می‌شویم. اینجا پساساختارگرایان اعتقاد دارند باز مرکزیت وجود دارد و چون آنها مرکز گریز هستند می‌گویند هوسرل باز متافیزیسین کلاسیک می‌شود.

■ رشیدیان: دقیقاً، صحبت شما درست است و به تحلیل فلسفی هوسرل از جوانب مختلف می‌توان نگاه کرد. هوسرل مضامینی دارد که به نظر من در خط پست‌مدرن‌ها و پساساختارگراهاست. مثال بارزش رابطه عین و ذهن یا آگاهی و متعلقات خودش است. یکی از مشکلاتی که دریدا در کل فلسفه کلاسیک می‌بیند، ثنویتهایی است که به صورت تابو درآمده‌اند: عین و ذهن، مرد و زن، بیرون و درون و... در حالی که در پدیده‌شناسی یک کوشش بسیار شدید می‌بیند که بر این ثنویت غلبه کند. می‌گوید همه اعیان در آگاهی ما ساخته می‌شوند. بنابراین دیگر به قول هایدگر این نگرش وجود ندارد که گویی آگاهی یک شکارچی است که از لانه خود خارج می‌شود، به سوی طعمه می‌رود و می‌خواهد طعمه را صید کند و به درون لانه خود بیاورد. می‌گوید رابطه آگاهی با اعیان این گونه نیست و اگر قرار است آگاهی محل قوام و شکل‌گیری وجود

باشد، بنابراین این پرسش مطرح می‌شود و ایدئالیسم در فلسفه خیلی تلاش کرده که این مسئله را به این شکل حل کند و من اول صحبت‌هایم گفتم کاری که ایدئالیسم هوسرل می‌کند این است که تمام پتانسیلهای ممکن را که ما در ایدئالیسم برای حل این مسئله داریم، به خدمت می‌گیرد. حالا اینکه موفق می‌شود یا نمی‌شود مسئله دیگری است.

اما تلاش هوسرل برای اینکه این ثنویت را که خود پساساختارگرایان هم از آن خیلی شکایت می‌کنند کنار بگذارد، جالب توجه است. چیزهای دیگری در فلسفه هوسرل داریم که او را به فلسفه‌های بعد از خودش نزدیک می‌کند، از جمله این بین‌الذهنان که البته این بین‌الذهانی نیست که ساختارگرایان و پساساختارگرایان به آن اشاره می‌کنند. اینکه فلسفه هوسرل مرکزیت دارد، شکی در آن نیست، اما در عین حال با طرح alterEgo و اشتراک بین‌الذهانی هوسرل یک «ما»ی استعلایی را مطرح می‌کند. وقتی «ما»ی استعلایی شد، مسلماً دیگر «ما»ی دریدا یا دولوز و فوکو نیست. برای اینکه صحبت



از جمع استعلایی است که در آن پدیده‌ها نه به صورت دلخواه یا به گونه‌ای تابع شرایط تاریخی، جغرافیایی، اقلیمی یا قومی بلکه به گونه‌ی ماهوی باید ساخته شود.

ماهیت در نظر هوسرل فنومن است. فنومن پدیده‌ی ظاهری نیست بلکه پدیده‌ی ماهوی است. اگر بگویم ماهیت دایره چیست و هر دو قبول داشته باشیم، ماهیت دایره محل توافق من و شماست و هیچ کدام از ما نمی‌توانیم به صورت دیگری محیط و مساحت آن را حساب کنیم. در پدیده‌شناسی هم قرار است ماهیت‌ها نه صرفاً در هندسه و نظایر آن بلکه ماهیات کل پدیده‌ها به دست آید. ماهیت یعنی محل وفاق، پس هوسرل از ما وفاق را می‌طلبد نه اختلاف را. البته بحث دیگری در پدیده‌شناسی هست و برخی از مفسران هوسرل به جای اینکه از ماهیت صحبت کنند، از ماهیات صحبت می‌کنند. یعنی می‌گویند ماهیت هم در روند ساخته شدنش تاریخی را طی می‌کند.

ما یکبار نمی‌توانیم ماهیت چیزی را به دست آوریم، اگر این طور بود کار یکسره شده بود. پدیده‌شناسی برنامه‌ای است

برای کشف ماهیات. این قسمت را شاید بشود از جهاتی به بحث پساساختارگرها نزدیک کرد اما باز صحبت شما درست است. به نظر من هوسرل در جهاتی مدرن و پست مدرن است و در گستره فلسفه‌اش شما می‌توانید عناصر متعددی پیدا کنید.

□ به نظر می‌رسد که از جهاتی هوسرل می‌توانست به محاورات افلاطون توجه داشته باشد، به خصوص از دو جهت: از جهت اپووخه کردن و توجه به ماهیت. من فکر می‌کنم وقتی محاورات را می‌بینیم این شیوه اپووخه کردن را در گفت و گویی که سقراط با طرف مقابلش دارد شاهد هستیم. او مرتب تکرار می‌کند که شما باید اینها را کنار بگذارید، در پراتنز بگذارید و طرف مقابل گفت و گویش را می‌برد به طرفی که به ماهیت پدیده برسد. آیا چنین بحثی را مطرح کرده است.

■ رشیدیان: این بحثی که مطرح کردید برای من بسیار جالب است، کوششی که در گفت و گوهای سقراط و افلاطون مشهود است. به هر حال مسئله جست و جوی ماهیت متعلق به هوسرل نیست و این در تاریخ فلسفه از دغدغه‌های همیشگی بوده است. در فلسفه کلاسیک، در قرون وسطی، در فلسفه اسلامی و غیره... اما تفاوت به ظاهر کوچکی وجود دارد. آن ماهیتی که افلاطون از آن اسم می‌برد (و بعضی از مفسران هوسرل می‌گویند پژوهشهای منطقی و آن سالهای اول فعالیت هوسرل تا حدودی تحت تأثیر افلاطون است و نوعی پلاتونیسم را به او نسبت می‌دهند). یک ماهیت ثابت، مجرد و خارج از جهان ماده و محسوسات است. به همین دلیل ما به ایده‌های افلاطونی می‌گوییم یک ایدئالیسم عینی است نه ایدئالیسم ذهنی. یعنی مثل افلاطونی در ذهن ما نیستند.

حتی افلاطون خودش می‌گوید در یک جایی در این عالم وجود دارند و وجود یا عدم وجودشان وابسته به ذهنیات یا محسوسات نیست. ارسطو این نظر را تعدیل می‌کند و این ماهیات را می‌آورد در یک تراز نیمه انضمامی و برای آن نسبتی با محسوس قائل می‌شود. منتها چه ماهیت افلاطونی و چه ماهیت ارسطویی ماهیات کامل یا دقیقی هستند. اما هوسرل (و لویانس در کتاب خودش این مسئله را خوب باز می‌کند)، از ماهیات «نادقیق» صحبت می‌کند. یعنی لازم نیست برای اینکه ماهیت چیزی را به دست آوریم آن را به مقوله ریاضی، صوری یا مثالی تبدیل کنیم که اما و اگر نداشته باشد، یا آن را در سپهر مطلق بپریم که نشود با آن تماس داشت یا کاری کرد. هوسرل دقیقاً از واژه ماهیات غیردقیق استفاده می‌کند. به همین دلیل اگر ما ریاضیات را علم دقیق می‌دانیم، پدیده‌شناسی به این معنا، علم دقیق نیست، علم متقن است؛ یعنی یقین حاصل می‌شود اما نه به شیوه علوم ریاضی و منطق صوری و منطق افلاطونی.

□ درباره کتاب تأملات دکارتی می‌خواهم نکاتی را مطرح کنم. اول متن بسیار بسیار پیچیده هوسرل است که در ترجمه فارسی نیز مشهود است. اگرچه درک این متن به سواد و اطلاعات برمی‌گردد اما فکر نمی‌کنم تمام آن به اطلاعات

خواننده برگردد. چرا در ترجمه این کتاب اصطلاحات سنگین را انتخاب کردید. چرا گفتار روان و قابل فهمی که در این بحث ارائه کردید در ترجمه مدنظر قرار ندادید؟

دیگر اینکه با توجه به توضیحاتتان و آنچه از این کتاب برداشت کردم و به خصوص نکته آخری که گفتید که پدیده‌شناسی علم متقنی است، این یقینی بودن که با علم ریاضی قابل قیاس نیست یعنی چه؟ من برخلاف دوستان که از منظر فلسفه غرب به بحث نگاه کردند، از منظر عرفان نگاه کردم به خصوص بعضی جمله‌های نابی که اینها ترجمه‌های شفافی بود که ما با روح خود، خود شیء را ببینیم. آیا خود این عبارات به نوعی وحدت وجود دلالت نمی‌کند؟ یعنی وقتی می‌فرمایید «من دیگر» حتی دیگری بیرون از من نیست بلکه یک منی است که خودش را از زاویه دیگری می‌بیند یا این من، آگاهی را از بیرون اتخاذ نمی‌کند بلکه در خلق آگاهیها است که طبیعت هم زاده می‌شود. یا از این فراتر از «ما»ی استعلایی نام بردید. آیا همه اینها کمک نمی‌کند ما از زاویه دیگری به هوسرل نگاه کنیم.

■ رشیدیان: درباره پیچیده بودن متن، شرمندم که آسان‌تر از این نتوانستم ترجمه کنم. البته این خودش نشان می‌دهد ما چه چیزی کم داریم. اما کتابهای فلسفی اگر دشوار هستند باید به همان شکل ترجمه کنیم، اگر هم آسان هستند باید به همان شکل ترجمه شوند. اگر ابهام دارند، باید به همان شکل ترجمه کنیم و به همین دلیل است که نقش مفسر یا شارح ضروری است. یعنی من الان در این جلسه کاری را کردم که یک مفسر ساده باید انجام می‌داد. من آمدم به زبان خودم از کتاب هوسرل گزارش مختصری دادم، اما هرگز در ترجمه این کار را نمی‌کنم. به همین دلیل در تاریخ فلسفه، ما هم کتابهای پیچیده فلسفی داریم و هم تفسیرهای مختلف آنها را، و در مورد یک کتاب ممکن است هزار تفسیر داشته باشیم، اما نمی‌شود تفسیر را جایگزین ترجمه کتاب کرد. بنابراین در کلاسهایی که با دوستانمان داریم بحث می‌کنیم و بعد از شرح و بحثها، خواندن کتاب راحت‌تر می‌شود، ولی من نمی‌توانم و حق ندارم کتاب را ساده‌تر از آنچه هست، ترجمه کنم. مضافاً بر اینکه این کتاب به عنوان یک کتاب آکادمیک نوشته نشده است. در کتابهای آکادمیک موضوع مشخص می‌شود، لایه‌بندی و طبقه بندی می‌شود و مطلب شسته و رفته گفته می‌شود. کتاب تأملات دکارتی یک کتاب سخنرانی است که در نهایت هم، خود هوسرل ویرایش نهایی آن را انجام نداد و همان پیچیدگیهایی که در ترجمه می‌بینید، در اصل کتاب هم هست. مترجمان دیگر- حتی در زبانهای غربی که با هم سنخیت بیشتری دارند- نیز با همین دشواری ترجمه کرده‌اند.

حالا وظیفه کسانی که با این کتابها سر و کار دارند این است که توضیح و تفسیر کنند و شرح و بسط این کتابها را درآورند، اما حق ندارند این کتابها را ساده کنند. اصطلاح‌شناسی‌اش هم همان اصطلاح‌شناسی تعمودی هوسرل است، اما شاید اگر کسی غیر از من این کتاب را ترجمه می‌کرد ممکن بود قابل فهم‌تر باشد و من به هیچ وجه ضعف خودم را نمی‌پوشانم، ولی دوست داشتم به اصل تفاوت

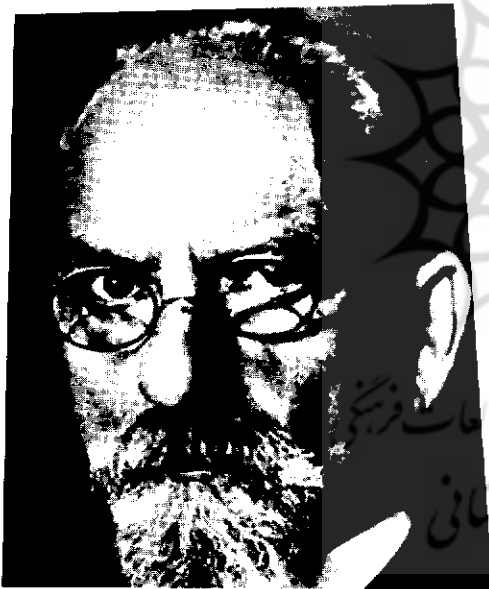
ترجمه و تفسیرهای یک کتاب فلسفه توجه می‌شد.

□ بحث من اصطلاحاتی است که جایگزین شده مثل واژه استعلایی، آیدتیک، آیا نمی‌توانستیم به جای اینها از عبارات فارسی‌تر استفاده کنیم.

مثلاً عبارت «نحوه دادگی نوئماتیکی- اونتیک» «دیگری» به مثابه راهنمای استعلایی برای نظریه تقویمی تجربه دیگری را نمی‌شود ساده‌تر گفت؟

■ رشیدیان: خود من این سطر را چندین بار خواندم تا برابرم جابیفتم. اما یا باید عین صحبت هوسرل را ترجمه می‌کردم و یا تفسیرش می‌کردم. این کتاب، کتابی است که باید شرح و تفسیر بشود. اصطلاح‌شناسی هوسرل هم اصطلاح‌شناسی مخصوصی است و خودش عمداً اصطلاحاتی را برمی‌گزیند که بار و صبغه خارج از منظور هوسرل نداشته باشد. مثلاً از واژه آیدوس استفاده می‌کند و نمی‌آید از ایده استفاده کند، یعنی از واژه‌ای که در تاریخ فلسفه متداول شده است.

بنابراین نزد هوسرل و هایدگر و برخی فلاسفه جدید این غرابیت اصطلاح‌شناسی‌شان عمدی است که من موجه



نمی‌دیدم این غرابیت را به یک چیز پا خورده تبدیل کنم. آیدتیک هیچ گونه معادلی در فارسی ندارد و نمی‌شود معادلی هم برای آن ساخت، برای اینکه او صحبت از آیدوس می‌کند. آیدوس با تعبیر و تفسیر خودش، که ما نه در سنت فلسفی معادل آن را داریم و نه الان. اما استعلایی اتفاقاً برای ما واژه آشنایی است. من راه دیگری پیدا نکردم و فکر کردم هر گونه خدشه‌ای بر این ترکیب، از دقت آن کم می‌کند و من بیشتر طرفدار دقت هستم. اگر امکانش باشد که افراد دیگری این را بهتر کار کنند من شخصاً استقبال می‌کنم، اما مثلاً اصطلاح نوئتیک جایگزین ندارد، نوئما جایگزین ندارد و هوسرل به عمد از اینها استفاده می‌کند. وقتی می‌گوید نویسیس و نوئما که در آن نویسیس، یعنی فعل آگاهی شما و نوئما یعنی معنایی که در آن فعل آگاهی، متحقق و تقویم می‌شود، می‌خواهد با مسئله سوژه

و ابژه تفاوت بگذارد.

درباره سوژه و ابژه (که ما عادت کرده‌ایم از آن به عنوان ذهن و عین یاد کنیم) هم سوژه و هم ابژه به معنای مصطلح خود، هر دو در نئوسس و نوئما تقویم و بنیاد می‌شود، من چه معادلی برای این می‌توانم بگذارم. تمام مترجمان هوسرل به این ترمینولوژی وفادار مانده‌اند، من هم در ترجمه فارسی سعی کردم همین کار را بکنم.

در قسمت دوم پرسش من فکر می‌کنم می‌شود این را البته با تعیین حدود دقیق آن تعبیر کرد. خود هوسرل وقتی از شهود به معنای معیار نهایی مشروعیت صحبت می‌کند، می‌گوید از میان شناخته‌های ما آنکه معیار نهایی هر گونه مشروعیت شناختی است، نه استنتاج است نه استدلال، نه تجربه، بلکه شهود است. من به معنی ساده‌اش می‌گویم یعنی مشاهده و دیدن یا ابصار. بعد می‌گوید من که تا دیروز در رویکرد طبیعی اسیر بودم و هر چیزی را با رنگ و بوی طبیعی و از آن دیدگاه می‌دیدم اگر بخواهم ابوجه پدیده‌شناسی را اعمال کنم و از آن پس به شیوه محض نگاه کنم، آیا می‌توانم به سهولت این کار را بکنم؛ خیر این کاری دشوار است.

هوسرل می‌گوید راه پدیده‌شناسی راه پر سنگلاخی است دقیقاً به همین معنا که من در هر لحظه گویی توسط جریان زیر آبی شدید دوباره به سوی رویکرد طبیعی خودم کشیده می‌شوم و نمی‌توانم در آن تراز مرتفع باقی بمانم. بنابراین، کار پدیده‌شناسی کار دشواری است. حفظ خودمان در آن سطح دشوار است و نیازمند تمرین و ممارست است. معنی‌اش این است که نوع دیگری دیدن، با نگاه دیگری دیدن، تمرین می‌خواهد. این به نظر ما را البته فقط از این جهت خاص به عرفان نزدیک می‌کند. شما در عرفان برای درست دیدن به طی طریق و تمرین و ممارست نیاز دارید تا بتوانید جور دیگر ببینید. از این جهت و البته فقط از این جهت، میان پدیده‌شناسی و عرفان شباهتی وجود دارد.

در مورد وحدت وجود اگر وحدت وجود را به این معنا بگیریم که همه چیز از نظر هوسرل یکسره از آگاهی تشکیل شده است، به این معنی وجود وحدت دارد و فلسفه هوسرل می‌خواهد یک فلسفه مونیستی باشد، یعنی تک پایه‌ای باشد و برثویت ماده و آگاهی استوار نباشد. او بر تقدم آگاهی تکیه می‌کند و از نظر او تمام این لایه‌های مادی هم در آگاهی ساخته می‌شود. به این معنا می‌شود گفت وحدت وجودی است چون بر یک پایه اعتقاد دارد، اما باید روی تفاسیر دیگرش کار کرد.

□ تقویم و تقویم کردن ترجمه چه اصطلاحی است و اگر ممکن است شرح مختصری درباره آن بفرمایید؟

■ رشیدیان: ترجمه اصطلاح Constitution است و شرح مختصرش این است که آن من استعلائی که در دل آگاهی محض نهایتاً به دست می‌آید کلیه پدیده‌های آنچه را که به آن جهان می‌گویم می‌سازد و معنای می‌دهد و ساختن اینجا به معنی تقویم کردن است.

□ من هر سه کتاب پدیده‌شناسی شما را در هر مقطعی که

چاپ شده مشتاقانه خوانده‌ام و برای من لحظه‌های سعادت‌مندی بود و هیچ دشواری احساس نکردم. سؤال این است که با توجه به اینکه شما از هر سه ترجمه یعنی هم اصل آلمانی هم فرانسوی و هم انگلیسی استفاده کرده‌اید، اینجا در حقیقت شما در سپهر چند زبان قرار دارید. می‌خواهم بپرسم آیا این دشواری هوسرل در زبان فارسی به طور اخص برای شما محرز است یا اساساً این دشواری ذاتی خود این فلسفه است نه مترجم. دیگر اینکه وقتی من این کتاب را با پنج مقاله کتاب ایده پدیده‌شناسی مقایسه می‌کنم، فکر می‌کنم اینجا هوسرل را راحت‌تر و طبقه‌بندی شده‌تر نسبت به این کتاب می‌توان فهمید.

■ رشیدیان: درباره قسمت اول سؤال باید بگویم که به نظر من هوسرل دشوار است، چه در انگلیسی چه در آلمانی و چه در فرانسه. دشواری‌اش، هم به خاطر اصطلاحاتش است هم به دلیل غرابت حوزه‌ای که او درباره‌اش صحبت می‌کند، یعنی حوزه‌ای است که عادت نداریم در آن حوزه زیاد صحبت یا اندیشه کنیم و دلیلش هم ساده است، چون هوسرل سعی می‌کند سپهر طبیعی را ترک کند و وارد سپهر محض شود و در فضای محض سخن گفتن و تحلیل دشوار است. پس این گونه نیست که در فارسی دشوار شده، بلکه او در کل زبانها و حتی زبان آلمانی دشوار است و به همین دلیل فلسفه پدیده‌شناسی در کل دنیا به عنوان یک فلسفه دشوار شناخته شده و خیلی‌ها به شوخی می‌گویند که اولین برخورد و تماس با پدیده‌شناسی شاید آخرین تماس با آن باشد. پس با قسمت اول صحبت شما موافق هستم و در عین حال شاید اگر کسی با صلاحیتی بیش از من این کتاب را ترجمه می‌کرد ترجمه‌اش بهتر بود.

درباره قسمت دوم سؤال شما باید بگویم کتاب ایده پدیده‌شناسی یک مقدار فرموله‌تر بود و گام به گام جلو می‌رفت، حال آنکه کتاب تأملات دکارتی قدری پراکنده است. برای اینکه اول ترجمه فرانسه‌اش چاپ و خوانده شد و اصل آلمانی‌اش سالها بعد به چاپ رسید و هوسرل هرگز نتوانست آن را مجدداً ویرایش کند. منتها این کتاب، پخته‌ترین کتابی است که هوسرل در سالهای آخر عمرش نوشته است.

□ مارکس در جمله‌ای می‌گوید فلسفه وقتی از بین می‌رود که علم آن قدر نشدندش سرعت می‌گیرد که فیلسوف دیگر فرصت نمی‌کند شرحی بر پدیده‌های جهان بنویسد. این شهودی که هوسرل می‌گوید و آن توافق بین الاذهانی که نتیجه شهود است آیا علم به کمکش نمی‌آید.

■ رشیدیان: هوسرل نمی‌گوید پدیده‌شناسان از هیچ رویداد علمی یا هیچ تحلیل علمی استفاده نمی‌کنند. هوسرل بارها اشاره می‌کند که اینها همه می‌توانند به عنوان مصالح کمکی سودمند باشند، حتی می‌توانند ما را متوجه مسائلی کنند که قبلاً به آنها بی توجه بوده‌ایم، اما نهایتاً اگر قرار است حقیقتی مستقر شود، این حقیقت برای اینکه تبدیل به یک پدیده پدیده شناختی شود باید حقیقتی شهودی، بی تردید و مورد توافق باشد.