



## اشتراک بین الاذهانی

### دیگری آن طور که به نحو قصدی تبیین می شود ۱

QUENTIN LAUER / ترجمه سعیده کوکب \*

۱. هوسرل برای رسیدن به حقیقت بنیادین و یقینی روش پدیده‌شناسی یعنی تقلیل reduction را به کار می‌برد تقلیل یعنی کنار گذاشتن اعتقاد به وجود جهان طبیعی خارجی و خودداری از داوری درباره حقیقت آنچه تجربه شده است و در واقع گذار رویکرد طبیعی به رویکرد پدیده‌شناختی یا استعلایی. با روش تقلیل، کل جهان با همه اشیاء، موجودات زنده، انسان‌ها و خود ما و افکار ما در معرض تعلیق قرار می‌گیرد. بدین ترتیب، آگاهی به عنوان بخشی از جهان طبیعی یعنی من اندیشنده دکارتی به عنوان من تجربی نیز مورد تعلیق فرار می‌گیرد. برحسب تقلیل، آنچه به ذهن نموده می‌شود باقی می‌ماند، اما این باقی ماندن از آن جهت است که بی‌واسطه در مقابل آگاهی حضور می‌یابد یعنی از آن جهت که صرف پدیده است. بدین ترتیب، به داده‌های مطلق می‌رسیم که دیگر هیچ چیز متعالی را نشان نمی‌دهند. بنابراین، ما حاصل این تقلیل حوزه شک‌ناپذیر و مطلق یعنی هستی مطلق آگاهی یا من محض و استعلایی است. من محضی که من تجربی نیست بلکه یک مشاهده‌گر پدیده‌شناختی است که جهان برای او متضایف قصدی ذهنیت استعلایی است. زیر آگاهی ساختنی قصدی دارد و همواره آگاهی از چیزی است. بنابراین، سوژه و اثره یعنی فاعل شناسا و شیء دو هستی مستقل نیستند بلکه اثره وابسته به آگاهی و متضایف آن است و معنا و وجودی برای آن جز معنا و وجودی که آگاهی به آن می‌دهد قابل تصور نیست. به همین دلیل هوسرل مفهوم شیء متعال به عنوان امری غیرقابل دسترس را نمی‌پذیرد. از نظر او آگاهی همراه با متضایف خود، تمامیت هستی بدون حد و مرز است، و بنابراین، موضوع پدیده‌شناسی، ذهنیت استعلایی معنی‌بررسی و شناخت حیات ذهنی من استعلایی است، من محض که یک اصل و مثلاً معطوف به جهان است که آن را تقویم می‌کند. تقویم یعنی تحلیل آگاهی برای فهم اینکه معنی پدیده‌ها آن طور که در مشاهده و درک بی‌واسطه خود شیئی قصد شده به دست بی‌آید، چگونه حاصل می‌شود. (م)



گزیده‌ای که در پی می‌آید بررسی مجمل تأمل پنجم کتاب تأملات دکارتی هوسرل است. قبلاً هوسرل در تأمل چهارم توضیح داد تا آنجا که به معنای کامل ابژه‌ها مربوط است، نه تنها خود سوژه بلکه ابژه‌ها نیز باید توسط سوژه به مثابه سوژه استعلایی متقوم شوند. در خصوص معنای مفهوم تقویم، در این گزیده صفحات ۱۲۱ تا ۱۴۳ را ببینید. آنچه در آنجا عمدتاً دربارهٔ ابژه‌ها گفته شده است، البته به نحوی مشابه در مورد سوژه نیز صادق است.]

تأمل پنجم: تا قبل از تأمل پنجم، هوسرل به این حد بسنده کرده بود که "قوانین به‌طور کلی پیشینی شناخت" و در نتیجه "قوانین به‌طور کلی پیشینی وجود" را به واسطهٔ نوعی تأمل توضیح دهد، تأملی که در آن سوژه به هیچ ابزار دیگری جز ذهنیت خود نیاز ندارد. قوانین هر ذهنیتی در "من (اگو) استعلایی"<sup>۱</sup> قابل کشف است،<sup>۲</sup> زیرا شهود اعتبار آن قوانین، باعث می‌شود آنها ضروری و در نتیجه لغزش‌ناپذیر تلقی شوند.

اما اگر کتاب پژوهش‌های منطقی را بررسی کنیم، می‌توانیم ببینیم که تبیین صرفاً سولیپسیستی تقویم قصدی، در نهایت تبیینی نارسا خواهد بود. در این اثر، سرآغاز تحقیق را می‌توان در تحلیل و گفتار یافت. اگر قصدهای "تهی" و "تحقق نیافته" وجود دارد، دلیل بر این است که مفاهیم به نحوی از طریق گفتار متقل شده‌اند و به نحو نقادانه مورد بررسی قرار نگرفته‌اند. اما اگر ارتباط، مسئله‌ای پدیده شناختی لحاظ شود، در این صورت نمی‌توان راه حل آن را به توجیهی سولیپسیستی از مفاهیم محدود کرد، مفاهیمی که نقش مهمی در گفتار ایفا می‌کنند. اگر اصلاً ارتباطی وجود داشته باشد، قطع نظر از اینکه چگونه این ارتباط تبیین شود، باید کثرتی از سوژه‌ها وجود داشته باشند که با هم مرتبط شوند. ضمناً، اگر فیلسوف پدیده‌شناس کتابی را به رشته‌ی تحریر درآورد، مطمئناً چنین کاری را برای انتفال عقاید خود به دیگران انجام می‌دهد، اما او به‌عنوان یک پدیده‌شناس واقعی نمی‌تواند به این فرضیهٔ خام

1. From Quentin Lauer, *The Triumph of Subjectivity: An Introduction to Transcendental Phenomenology* (New York: Fordham University Press, 1958), Chap.8. Reprinted by Permission of the Publishers.

۲. هیچ سوژهٔ ممکن نمی‌تواند ماهیتاً متفاوت با منی (اگوئی) باشد که در شهود ماهوی کشف می‌شود.



بسنده کند که سوژه‌های دیگری وجود دارند که آنچه را او در صدد انتقال آن است، خواهند فهمید.

بنابراین، اگر همچون هوسرل بپذیریم که نمی‌توانیم هیچ تبیینی در باب وجود ارائه دهیم، مگر اینکه آن تبیین به صورت تقویم قصدی باشد، در این صورت مسئله بی‌نهایت پیچیده‌تر می‌شود، آن هم درست هنگامی که به نظر می‌رسد، رسیدن به راه‌حل ممکن است. آنچه تبیین شده است، تقویم عینیت و تقویم ملازم با آن، یعنی تقویم ذهنیت خود فرد است، اما آنچه مورد تبیین قرار نگرفته است، وجود (یا حتی امکان) سوژه‌های دیگر است، سوژه‌هایی که اگر قرار است معنادار باشند، باید متقوم شوند، اما به نظر می‌رسد هر نوع کوششی برای تبیین تقویم آنها بی‌نتیجه است. قوانین ماهوی تقویم سوپراکتیو از قبل کشف شده است و اگر سوژه‌ای به نحو دیگری متقوم شود، یا تقویم آن معتبر نیست و (دست‌کم از لحاظ علمی) نتیجه، صفر است، یا قوانینی که کشف شده است ماهوی نیست. هیچ یک از این نتایج قابل قبول نیست: نتیجه اول قابل قبول نیست، چون کلیت علم مربوط به پدیده‌شناسی را از بین می‌برد و نتیجه دوم قابل قبول نیست، چون ریژگی علمی پدیده‌شناسی کلی را نابود می‌کند.

اگر هر دو نتیجه را انکار کنیم، پس قاعدتاً در خصوص این تقویم با بن‌بستی مواجه خواهیم شد. زیرا از طرفی این تقویم، سوپراکتیو نیست، چرا که نام آن تقویم سوژه است و از طرف دیگر نمی‌تواند تقویم سوپراکتیو باشد، چون همان‌طور که تا کنون بر این اعتقاد بوده‌ایم، تقویم سوپراکتیو، خود - تقویمی است، اما آنچه ما به دنبال آن هستیم، نوعی از تقویم یک سوژه توسط سوژه دیگر می‌باشد. درست است که در تأمل چهارم تقویم ابرکتیو سوژه مورد بحث قرار گرفته، اما این تقویم باید مؤخر از تقویم سوپراکتیو سوژه باشد. در آنجا در خصوص تقویم ابرکتیوی که متعلق مستقیم آن، سوژه باشد سخنی به میان نیامده است. خود من در تجربیات خود و به واسطه آنها متقوم می‌شود، اما از آنجا که من نمی‌توانم تجربیات دیگری را متقوم سازم، پس چگونه می‌توانم ذهنیت دیگری را متقوم سازم؟ اگر من قادر به چنین کاری نیستم، پس دیگری چگونه می‌تواند برای من وجود داشته باشد؟

آیا نوع سوم از تقویم وجود دارد که نه ابرکتیو باشد نه سوپراکتیو؟ یا آیا ترکیبی از تقویم



سوژکتیو و ابژکتیو وجود دارد، تقویمی که در آن ابژه‌ای متقوم شود که در عین حال سوژه باشد؟ در تأمل چهارم، به طور ضمنی، این سؤالات بدین گونه پاسخ داده شده است که سوژه تقویم شده را می‌توان به وسیله ابژکتیر کردن، واقعی و انضمامی کرد، بدین معنا که از طریق تأمل می‌توانیم، ذهنیت خود را به عنوان یک ابژه درک کنیم. ما هنوز باید شیوه‌ای را بیابیم که از طریق آن بتوانیم جزئی از جهان ابژکتیو را به عنوان سوژه درک کنیم.

همان‌طور که قبلاً دیدیم، اگر چه هوسرل ترجیح می‌دهد، قوانین تقویم قصدی را وضع کند و جزئیات مربوط به کاربرد واقعی را به عهده دیگران بگذارد، اما در این مورد، نوعی کاربرد واقعی مطرح است که او نمی‌تواند آن را نادیده بگیرد. تعبیر خود هوسرل در باب عینیت به طور کلی معتبر، ضرورتاً مستلزم این است که سوژه کلی او نباید انتزاعی، بلکه واقعی و انضمامی باشد. اما سوژه کلی انضمامی و واقعی هیچ معنایی ندارد مگر اینکه آن را کثرت واقعی سوژه‌ها بدانیم. اما اگر تعداد زیادی سوژه وجود دارد، در این صورت نتایج متعددی حاصل می‌شود که تا کنون حتی مطرح نشده است: ۱. هر سوژه باید در خودش متقوم شود، در غیر این صورت در چارچوب پدیده شناختی نمی‌تواند هیچ معنایی داشته باشد. ۲. هر سوژه باید (به نحو فردی یا جمعی) در هر سوژه دیگر، به معنای دقیق کلمه متقوم شود، وگرنه با جهانی کاملاً مونا دولوژیکال مواجه خواهیم بود که ارتباط در آن غیرممکن است. ۳. تقویم دیگری باید مطابق با تقویم دیگری از خود [خود - تقویمی دیگری] باشد، و الا چنین تقویمی معتبر نخواهد بود و نیز خود - تقویمی من باید مطابق با تقویم متن توسط دیگران باشد،<sup>۱</sup> در غیر این صورت، من، خودم و غیر خودم خواهم بود. ۴. هر سوژه باید جهان دارای عینیت را متقوم کند، جهانی که یک معنای یکسان با جهان تقویم شده توسط دیگران است، در غیر این صورت هیچ مبنای مشترکی برای ارتباط وجود نخواهد داشت. ۵. جهانی را که هر سوژه متقوم می‌سازد باید جهانی شامل خودش و دیگران باشد، وگرنه وحدت جهان از بین خواهد رفت، همان‌طور که سارتر این وحدت را از بین می‌برد، چرا که او معتقد است خصوصیت

۱. آشکار است که چنین امری، تشکیک برنار است. لزومی ندارد هیچ کس مرا از طور بشناسد که من خود را می‌شناسم. اما تقویم من نمی‌تواند مغایر با تقویم دیگری باشد.



نفس، نیستی<sup>۱</sup> است.

مطمئناً هوسرل از مشکلات نظریه خود در باب تقویم قصدی آگاه بوده است و به همین دلیل او در سال‌های آخر عمرش وقت زیادی صرف کرد تا نظریه خود را تکامل بخشد و نظریه‌ای سازگار درباره تقویم بین‌الذهانی ارائه دهد. البته، این امر قابل تردید است که آیا خود او متقاعد شده بود که این نظریه، آن‌طور که او آن را تکامل بخشیده است، می‌تواند پاسخگوی همه مسائلی باشد که می‌توان به نحو معقول مطرح کرد یا نه، اما هیچ تردیدی وجود ندارد که از نظر او مسئله اشتراک بین‌الذهانی مستلزم این نیست که تبیین کاملاً تقویمی همه موجودات مورد انتخاب او کنار گذاشته شود. هوسرل بعد از اینکه یکبار و برای همیشه امکان هر نوع تبیین علی شناخت را رد کرد، تنها کاری که سازگار با این انکار باید انجام می‌داد، این بود که با همان توان هر نوع تبیین علی اشتراک بین‌الذهانی را مورد انکار قرار دهد. بنابراین، اگر چه هوسرل در موارد متعدد گفته است که به چه دلیل این نظریه اشتراک بین‌الذهانی، تضمین دیگری برای اعتبار تقویم سوپرتکیو است، اما فهم این مطلب مشکل است که چگونه این نظریه، آن‌طور که در حال حاضر تکامل یافته، چیزی بیش از این مطلب را توضیح می‌دهد که نظریه بنیادی تقویم می‌تواند به حضور سوژه‌های دیگر در حوزه شناختی تسری یابد، بدون اینکه چیزی به نظریه‌ای که قبلاً مطرح شده اضافه شود. نظریه اشتراک بین‌الذهانی، گویی نوعی کاربرد خاص تقویم قصدی است، کاربردی که برخلاف اکثر کاربردهای دیگر نمی‌توان از آن اجتناب کرد، زیرا مفهوم اصلی اعتبار بژکتیو مستزم عینیتی است که مربوط به همه سوژه‌های ممکن باشد. اما خود تصدیق اینکه سوژه‌های دیگر ممکن هستند، مستلزم این است که این نظریه، تبیین‌کننده تقویم چنین سوژه‌هایی - حتی فقط به عنوان سوژه‌های ممکن - است.<sup>۲</sup> پس، ناگزیریم چنین برداشتی داشته باشیم که صفحات متعددی از آثار منتشر شده و

1. néant

۲. مسلماً فهم اینکه، در آنچه صرفاً ممکن است، امکان چه معنایی دارد، مشکل است. آیا می‌تواند امکان بدون ارجاع به فعلیت وجود داشته باشد؟ نیکلای هارتمن (Nicolai Hartman) نقد مفصلی درباره «امکان منطقی» مطرح کرده است در:

Möglichkeit und Wirklichkeit (2nd ed.; Berlin: de Gruyter, 1949).



منتشر نشده هوسرل در باب تقویم بین‌الذّهانی، متضمن هیچ تبیین اضافی برای مسئله عینیت نیست.<sup>۱</sup> بلکه تقویم بین‌الذّهانی چیزی جز بسط نظریه تقویم ابژکتیو نیست، تقویمی که در آن یک ابژه، هم به‌عنوان ابژه و هم به‌عنوان سوژه متقوم می‌شود. به آسانی نمی‌توان فهمید که چگونه بدون پرداختن به مسئله وجودی، مسئله‌ای که هوسرل در واقع هرگز به آن نمی‌پردازد، این نظریه می‌تواند چیزی بیش از بسط نظریه تقویم ابژکتیو باشد. به همین دلیل فصل جداگانه‌ای را به تأمل پنجم اختصاص داده‌ایم، چرا که به نظر می‌رسد تأمل پنجم را کاربرد خاص آنچه در چهار تأمل اول گفته شده دانسته‌اند.

اگر مسئله را بدین نحو بفهمیم، می‌توانیم نوعی پارادکس را بیابیم که ذاتی در خود مفهوم تقویم قصدی است، به‌ویژه هنگامی که تقویم من (اگو) آن‌طور که در تأمل چهارم مطرح است، مورد ملاحظه قرار گیرد. چنین منی در آن واحد باید تقویم‌کننده و تقویم‌شونده باشد. خود ما می‌توانیم در جهان باشیم، فقط تا آنجا که ابژه‌هایی برای خودمان در جهان هستیم، زیرا جهان، کلیت ابژه‌ها برای سوژه دانسته شده است. اما روشن است که خود - تقویمی توصیف شده در تأمل چهارم، تقویم ابژه نیست، بلکه عبارت است از تقویم پیش‌رونده سوژه "محض" در مجموعه‌ای از ارجاعات ابژکتیو به جهان به نحو ابژکتیو تقویم شده و از طریق این مجموعه از ارجاعات به چنین جهانی، از سوی دیگر هم با توجه به تأمل چهارم و هم با توجه به مطالعات روانشناختی کتاب ایده‌های II، روشن است که من (اگوی) استعلایی هم می‌تواند و هم باید ابژکتیو شود. مسئله مهمی که وجود دارد این است که وقتی من (اگو) ابژکتیو می‌شود، برخلاف تقویم سوژکتیو، تقویم آن از تقدم برخوردار نیست، چرا که مقدم بر تقویم من (اگو)، جهان به‌طور کلی، به‌عنوان مجموعه کامل دارای عینیت متقوم می‌گردد. همچنین از نظر هوسرل، بنابر نوعی پارادکس، مقدم بر تقویم من (اگو)، تقویم سوژه دیگر نیز وجود دارد که به‌عنوان اولین مصداق از ابژه‌ای که سوژه نیز هست،

۱. شناخته شده‌ترین آثار در این زمینه عبارتند از: ...

The Fifth Cartesian Meditation and Ideen II.

در این اثر دوم، هوسرل اساس و بنیان یک روانشناسی ماهوی اصیل را مطرح می‌کند.



متقوم می شود.<sup>۱</sup> اگر بتوان این مطلب را چنین تفسیر کرد که از نظر هوسرل سوژه جز در اشتراکی از سوژه‌ها کاملاً به عنوان سوژه متقوم نمی شود، پس می توان، این مطلب را تغییر نظریه کلی او دانست، پس می توان گفت سوژه دیگر، اساساً با خود سوژه، داده می شود، دقیقاً بدین دلیل که این امر برای سوژه، ضروری است که به تنهایی و منفرد داده نمی شود. به نظر می رسد چنین برداشتی مورد نظر پدیده شناسانی مانند شلر و هایدگر نیز می باشد، البته این نظریه هگلی نیز هست و مورد قبول هوسرل بوده است.<sup>۲</sup>

اما مسئله «دیگری» که به عنوان سوژه شناخته شده است، محدود به پدیده شناسی نیست، هر فلسفه‌ای باید در میان حوزه ابژه‌های خود، ابژه‌ای را تشخیص دهد که شبیه به هیچ یک از ابژه‌های دیگر نیست. چنین ابژه‌ای نه تنها به عنوان شناخته شده به وسیله شناسنده بلکه به عنوان علم شناسنده مطرح می شود.<sup>۳</sup> مشکل این است که سوژه بودن، یعنی تجربه داشتن و به عنوان سوژه، تجربه شدن یعنی به عنوان دارنده تجربه، مورد تجربه قرار گرفتن. بنابراین، تجربیات دیگران باید به نحوی بخشی از زندگی قصدی مرا تشکیل دهد، بدون اینکه در عین حال تجربیات من باشد. بنابراین، هوسرل ناگزیر است مقوله‌ای قصدی بیابد تا دارای نوعی تجربه از تجربیات دیگران باشد. از نظر هوسرل ما می توانیم چنین مقوله‌ای را به نحوی از طریق "همدلی" بیابیم.<sup>۴</sup> هوسرل در مفهوم همدلی، راه حل رسیدن به جهان تقویم شده‌ای را می یابد

۱. مقایسه کنید با:

Ideen II, Beilage X, PP. 324-25, Beilage XII, P. 351; Mss C 11 V, P. 8. B I 9 VI, PP. 31-32.

۲. در کتاب: Krisis der europäischen Wissenschaften, Sec. 54 اشاره‌ای وجود دارد که نشان می دهد هوسرل به چنین تبیینی گرایش داشته است.

۳. شاید پیش از هر کس دیگر، هوسرل در مجموعه‌ای از دیالکتیک‌هایی که زمینه‌ساز آگاهی شخص هستند، از این تشخیص بهره‌برداری کرده است. مقایسه کنید با:

Phänomenologie des Geistes, ed. Lasson (Hamburg: Meiner, 1948), PP. 133-71. J.-p.

سارتر همین امر را در حد افراطی نامعقولی مطرح کرده است. مقایسه کنید با: *La Nausee*, P. xi. *La Liberté*, PP. 36-013, 305-134; *Le Transcendental*, P. 871.

۴. متأسفانه به نظر می رسد این مفهوم، جعل شده تا نیازی را برآورده کند. البته در روانشناسی معاصر و نظریه اخلاقی جدید درباره آن بسیار گفته شده است، اما هوسرل فقط نام این مفهوم را از آنها گرفته است. اما درباره تحلیل پدیده شناختی همدلی باید گفت ظاهراً در آثار هوسرل به گفتن آنچه همدلی باید باشد تا بتواند کارکردی داشته باشد که نیاز هوسرل را برآورده کند، اکتفا شده است.



که به نحو ابژکتیو برای همه سوژه‌ها - خواه بالفعل، خواه ممکن - معتبر است. اما، هوسرل در اینجا به این مطلب توجه می‌کند که چنین راه‌حلی مستلزم نوعی تجربه قصدی است که ابژه خودش را از طریق تجربیات دیگران می‌شناسد. از آنجا که چنین تجربه‌ای ضروری است، هوسرل آن را مسلم می‌داند و آن را "همدلی" می‌نامد. اما این طرز عمل آن‌طور که به نظر می‌رسد، دلخواهی نیست: هوسرل در تبیین خود، ادعا نمی‌کند که همدلی، پدیده‌ای شناخته شده است که ماهیتش را مورد شهود قرار داده است، بلکه همدلی نوعی تبیین غیرقطعی درباره آن چیزی است که او متقاعد شده است، نهایتاً به نحو قصدی تبیین خواهد شد - اگرچه این تبیین مستلزم پژوهش‌های مفصل‌تری است.<sup>۱</sup> همان‌طور که یوجین فینک<sup>۲</sup> می‌گوید، هوسرل در صدد تغییر همدلی نیست بلکه صرفاً از آن به‌عنوان «ایضاح تقلیل»<sup>۳</sup> استفاده می‌کند، تا بدین وسیله تماس اولیه با سوژه‌ها در سطح ابتدایی و خام، به مرتبه استعلایی ارتقاء داده شود. بار دیگر ابژه خام - که در اینجا سوژه است - به‌عنوان «راهنمایی استعلایی» پژوهش پدیده شناختی عمل می‌کند. اگر به استدلال تأمل پنجم توجه کنیم، صرفاً با قرار دادن خود در جایگاهی که تأمل چهارم ما را به آنجا رسانده است، می‌توانیم سه رکن را که مطلقاً به آگاهی محض داده می‌شود، تشخیص دهیم. این سه رکن عبارتند از: ۱. بدن زنده<sup>۴</sup> من که مسلماً ابژه مادی دنسته شده است؛ ۲. نفس<sup>۵</sup> من به‌عنوان سوژه روانشناختی اعمال عینی‌کننده؛ ۳. بدن دیگری، که زنده بودن یا زنده نبودن آن مد نظر نیست، بلکه صرفاً به‌عنوان ابژه‌ای که شبیه به

۱. مقایسه کنید با:

Philosophie als Strenge Wissenschaft, P. 322, n.l.

2. Eugen Fink

3. "Die Phänomenologische Philosophie Ed. Husserls," P. 368.

این مفهوم مطرح شده است برای کاربر مفید در حوزه زیبایی‌شناسی توسط:

Theodor Lipps, Aesthetik, I (Leipzig: Voss, 1914), PP. 96-223.

و در حوزه روانشناسی توسط:

Max Scheler, Wesen und Formen der Sympathie (5 thed.; Frankfurt am Main: Schulte-Bulmke, 1948), PP. 259-65.

4. Leib

5. Seele

6. Körper



بدن خود من است، لحاظ شده است.<sup>۱</sup> بنابراین مسئله اصلی این است که اثبات کنیم به دلیل اصل «تداعی»<sup>۲</sup> همراه با این اثرها، چیز دیگری داده می‌شود که تردیدناپذیری آن همانند تردیدناپذیری این اثرهاست. برای اثبات این امر، ضروری است که مطابق روش پدیده‌شناختی، نه تنها اثرهای داده شده، بلکه نحوه داده شدن آنها مورد تحلیل قرار گیرد. اگر خود سوژه که در هر تجربه به نحو تردیدناپذیر داده می‌شود، اثرکتیو شود، به نحوی دیگر داده می‌شود. همه آنچه اکنون مورد نیاز می‌باشد، این است که این نحوه «دیگر دادگی» (نه به وسیله اسنتاج علی) متضمن سوژه‌های دیگر باشد.

از طریق انتزاع می‌توان بخشی از مجموعه کامل طبیعت تفویم شده را جدا کرد که برای من و فقط برای من معنا دارد. این بخش بدن (زنده)<sup>۳</sup> من است، یعنی تنها اثره واقعی در جهان که صرفاً یک بدن به معنای جسم<sup>۴</sup> نیست. بدین ترتیب، تجربه بدن خود شخص، در کل حوزه تجربه، منحصر به فرد است و البته، این واقعیتی است که همه فلاسفه آن را تشخیص داده‌اند. بدن مستقیماً به عنوان بدنی زنده، توسط نفس داده می‌شود، و به همین طریق نفس نیز با همان بدهت داده می‌شود.<sup>۵</sup> در نتیجه، در اینجا گویی من (اگو) می‌تواند خود را به عنوان ترکیب «بدن - نفس» که اگوی روانی - فیزیکی است، متقوم سازد. به همین دلیل این من (اگو)، سوژه استعلایی است و چون به نحو اثرکتیو تفویم شده است، سوژه اثرکتیو است. حال می‌توان گفت، درست همان طور که درک سوژه اثرکتیو سوژه، در عین حال درک اثرکتیو جهانی است که در سوژه متقوم شده است، به همین نحو نیز جهان به وسیله «تداعی»، هنگام درک اثرکتیو

۱. در واقع هوسرل در تأمل چهارم درباره این سه اثره یا بسیار کم سخن گفته یا اصلاً چیزی نگفته است. او آنها را به عنوان منعلق به مرحله‌ای که به آن می‌توان رسید، پیش فرض می‌گیرد. آنها در کتاب *Ideen II* (Idea II) تبیین شده‌اند.

۲. بعداً خواهیم دید که این اصل تداعی به تدریج، تغییر کرده است. این اصل بیش از آنکه به خاطر آوردن یک عینیت تفویم شده از طریق ارتباط آن با عینیت دیگر باشد، تفویم اصیل اما به مستقیم یک عینیت مستقل است که بدهت آن مندرج در بدهت عینیت‌های دیگر است.

3. Leib

4. Körper

۵. از آنجا که ابرخه و تقلیل‌ها هنوز قابل اجرا هستند، نفس به عنوان امر جوهری داده نمی‌شود.



سوژه استعلایی، مقوم می‌شود. فقط در این مرتبه «ثانوی» ذهنیت، که سوژه به‌عنوان اثره درک می‌شود، تشخیص اینکه چه چیزی خاص سوژه و چه چیزی بیگانه با آن است، امکان‌پذیر می‌باشد، اما در مرتبه من (اگوی) استعلایی محض، چنین تشخیصی غیرممکن است، زیرا در این مرتبه، هر عینیتی نیز عینیت تقویم شده در من (اگو)ست. اما در مرتبه ثانوی، که من (اگوی) شخصی متمایز از من (اگوی) استعلایی به معنای دقیق کلمه است، عینیت‌ها را می‌توان تقویم شده در این یا آن سوژه دانست و در این مرتبه ثانوی است که برای اولین بار این امکان به‌وجود می‌آید تا درک کنیم چه چیزی تجربه دیگران است. بنابراین، هنگامی که ما در درون کلیت من (اگوی) استعلایی، بین آنچه بیگانه است و آنچه خودی است، تمایز قائل شویم، نسبت به ذهنیت فردی خود، شهود پیدا می‌کنیم و اگر این ذهنیت به‌صورت هویت ثابته که مشخصه اثره است درک شود، تبدیل به سوژه شخصی می‌گردد.

اگر تفرد من (اگوی) شخص خاص را در درون من (اگوی) استعلایی محض، متحقق سازیم، در این صورت، شاهد امکان سوژه‌های فردی دیگر به‌عنوان بهره‌مندی‌های خاصی از ایده به‌طور کلی معتبر ذهنیت خواهیم بود. درست همان‌طور که تفسیر پدیده‌شناختی جهان عبارت است از تقویم بدهتی<sup>۱</sup> که در آن جهان داده می‌شود، به همین نحو تفسیر پدیده‌شناختی دیگری نیز تقویم بدهتی خواهد بود که در آن دیگری داده می‌شود یا به عبارت دیگر تقویم جهانی خواهد بود که در آن سوژه‌های دیگر وجود دارند. بنابراین، بدهت خود به‌عنوان فرد، همان بدهتی خواهد بود که در آن افراد دیگر داده می‌شوند. جهان در ابتدا گویی به‌عنوان ملازم اثرکتیوهای استعلایی داده می‌شود، اما همان تمایز اولیه‌ی سوژه‌ها در این ما، باعث می‌شود، هم خود و هم دیگران داده شود. اما، در اینجا نوعی هم‌گرایی بدهی و جرد دارد. سرژه خاص، ابتدا به نحو مبهم به‌عنوان سوژه به‌طور کلی، داده می‌شود، و سپس به‌عنوان فرد، اثرکتیو می‌گردد، دیگری نیز ابتدا به‌عنوان نوعی اثره

۱. بدهت یعنی دادگی مطلق و روشن یا خوددادگی به معنای مطلق. این نوع دادگی که هر شک با معنایی را منتفی می‌سازد، عبارت است از مشاهده و درک صرفاً بی‌واسطه خود شیء قصد شده. به عبارت دیگر بدهت یعنی حضور بشخصه در شهود بی‌واسطه. (م)



به طور کلی، داده می‌شود، و سپس به عنوان فرد، سوپژکتیو می‌گردد. بدین ترتیب، آنچه در مرحله اول داده می‌شود عبارت است از جهان و همراه با آن، ذهنیت استعلایی محض. سپس از طریق نوعی تداعی، تمایز سوژه‌های متعدد، داده می‌شود یعنی معنای سوژه‌های متعدد متقوم می‌شود.

اما، چون دیگری که بدین نحو تصور می‌شود، هیچ تعینی ندارد جز اینکه سوژه است و خود من نیست،<sup>۱</sup> پس هنوز دیگری، سوژه‌ای است که نیازمند تعین ایجابی است. اولین تعین، صرفاً ابژکتیو است، بدن<sup>۲</sup> دیگری به عنوان یک ابژه ادراک می‌شود، اما از طریق انتقالی مربوط به تداعی، به عنوان بدن زنده<sup>۳</sup> درک می‌شود. در واقع به دلیل رفتار دیگری است که بدن او مشابه با بدن خود من ادراک می‌شود. بنابراین، اگرچه دیگری، تغییر قصدی حوزه ادراک خود من، یعنی حوزه ادراک اگوی خود من تلقی می‌شود، اما در عین حال یک من (اگو) یعنی دارنده جهان هم‌بسته خودش نیز هست. می‌توان تعینات بسیط «اینجا» و «آنجا» را خصوصیات جسمانی دانست. و از طریق آنها تمایز این بدن در اینجا و آن بدن در آنجا را تشخیص داد، تمایزی که نهایتاً به تمایز بین دو سوژه منحصر می‌شود. من می‌توانم دیگری را سوژه‌ای بدانم که دارای تجربیاتی است که اگر من در آنجا بودم، آن تجربیات را داشتم.<sup>۴</sup> البتة این امر مستلزم این است که سوژه از قبل، تجربیاتی داشته باشد که در آن، یک ابژه واحد، از اینجا و از آنجا به‌طور یکسان تشخیص داده شود.

اگر سوژه دیگر را هرچند به نحو مبهم، دارای تجربیاتی بدانیم که مشابه با تجربیات خود ما از جهانی است که جهان خود ما نیز هست، در این صورت راه رسیدن به این تشخیص که جهان، متعلق به تقویم مشترک است، راهی طولانی نیست، هرچند، این امر که «تقویم مشترک» چه معنایی می‌تواند داشته باشد، باید مبهم بماند. مسئله مهم‌تر اینکه، این امر مشکل

۱. به نحو قابل ملاحظه‌ای شبیه به آغاز دیالکتیک فیخته‌ای در باب من و غیر من است.

2. Körper

3. Leib

۴. در اینجا نوعی ساده‌نگری بیش از حد وجود دارد و این ساده‌نگاری مبتنی بر این اعتقاد است که شهود اولیه ذهنیت، ماهیت تجربه را آن‌گونه در اختیار ما قرار می‌دهد که کثرت سوژه‌ها نمی‌تواند به‌طور قابل ملاحظه‌ای این «ماهیت» را تغییر دهد.



دیگری را در خصوص تقویم ذهنیت دیگری ایجاد می‌کند. ذهنیت دیگری، چون ذهنیت است باید یقیناً خود تقویم باشد و چون سوژه فردی است باید به نحو ابژکتیو متقوم شود. اما از منظر من، ذهنیت دیگری به صورت "آنجا" متقوم می‌شود، در حالی که از منظر خودش، به صورت "اینجا" متقوم می‌گردد و این امر بدین معناست که در این دو حالت، به نحو مطلقاً یکسان متقوم نمی‌شود، زیرا "اینجا" و "آنجا" نحوه‌های جسمانیت هستند و همین کافی است تا بتوان بدن‌ها و در نتیجه سوژه‌ها را از هم تشخیص داد. پاسخ هوسرل این است که طبیعت جسمانی از دو جهت متمایز، مشترکاً متقوم می‌شود و به همین دلیل دو سوژه وجود دارد. ممکن است این پاسخ بی‌اهمیت به نظر برسد. اما کافی است نشان دهیم که تقویم مشترک در نوعی کلیت متوقف می‌شود و جزئی کردن متضمن تمایزی است که به وسیله سوژه‌های فردی، ایجاد می‌شود. ممکن است چنین باشد که دو سوژه، چیزها (یا بعضی چیزها) را دقیقاً به نحو یکسان تجربه کنند، اما هیچ راهی برای این‌که بفهمیم این توافق، چیزی جز توافق کلی است وجود ندارد. بدین ترتیب، جهان به نحو اشتراکی، متقوم می‌شود، اما نتیجه این تقویم، جهان مشترکی است که از جهت‌های مختلف متقوم شده، و بنابراین، بک جهان واحد، از نظر سوژه‌های متعدد، هم یکسان است هم متفاوت. یکسانی در قوانین پیشینی تقویم قصدی قابل کشف است، قوانینی که در مرتبه ذهنیت استعلایی محض، مقدم بر هر نوع تمایز مربوط به سوژه‌های متعدد، معین می‌شوند. همه این مطالب باعث می‌شود ما از خود بپرسیم، آیا سوژه‌های دیگر اصالتاً داده می‌شوند یا آنچه داده می‌شود صرفاً این است که هر سوژه ممکن دیگر باید مطابق با ماهیت ذهنیت باشد.

اما هوسرل با نظریه اشتراک بین الادهانی خود می‌تواند به نوعی اشتراک سوژکتیو دست یابد، اشتراکی که خیلی متفاوت با اشتراک سوژکتیو مورد نظر هگل در کتاب پدیدارشناسی روح، نیست. شاید هم معنای واقعی نظریه او همین نظر هگل باشد. در خود - تقویمی؛ ابتدا سوژه استعلایی محض است که به عنوان ملازم هر عینیتی متقوم می‌شود. فقط بعد از این مرحله است که سوژه به عنوان ابژه‌ای قابل تشخیص، متقوم می‌گردد. در مورد سوژه دیگر، این روند دقیقاً به صورت معکوس روی می‌دهد، یعنی ابتدا [تقویم] عینیت و سپس [تقویم]



ذهنیت صورت می‌گیرد. درست همان‌طور که در تقویم خود و دیگری به عنوان سوژه‌های فردی، نوعی تطابق وجود دارد، به همین نحو بین تقویم سوبرکتیو و تقویم بین‌الذهانی ذهنیت استعلایی محض نیز مطابقت وجود دارد. اگر هوسرل قادر بود همین مطلب را به نحو کامل‌تر و منسجم‌تر مطرح کند، می‌توانست به اشتراک واقعی آگاهی دست یابد، اشتراکی که تاریخ آن به دلیل تاریخ «روح» آن‌طور که مورد نظر هگل است، تاریخ کلی است.

این نظریه از جنبه ابژکتیو، تمایز مهمی را ایجاد می‌کند که فقط در آثار آخری هوسرل به چشم می‌خورد. همان‌طور که دیدیم، سوژه فردی واقعی به جهانی که در آن متقوم شده، محدود است. هوسرل مطابق با سوژه شخصی فردی، این جهان را جهان پیرامونی<sup>۱</sup> می‌نامد. علاوه بر این، اکنون این امکان وجود دارد که شخصیتی را تشخیص دهیم که دارای مرتبه بالاتر است یعنی نوعی وحدت اجتماعی را تشخیص دهیم که جهان «اشتراکی» را به عنوان مطابق خودش داراست، جهانی که هوسرل آن را جهان فرهنگی<sup>۲</sup> می‌نامد.<sup>۳</sup> بدین ترتیب، در این جهان فرهنگی، نوعی امر پیشینی بین‌الذهانی کشف می‌شود که نمی‌تواند مغایر با امر پیشینی سوبرکتیو باشد، بلکه می‌تواند آن را بسط دهد. اگرچه خود هوسرل این موضوع را مطرح نمی‌کند، اما ما می‌توانیم در آن، امکان نوعی تصدیق بین‌الذهانی بصیرت‌های سوبرکتیو را ببینیم. اگر این موضوع را به نحو کامل‌تری بیان کنیم، می‌توانیم پاسخ‌گوی بعضی از اعتراضات باشیم، اعتراضاتی که در آنها کل روش‌شناسی هوسرل بسیار دل‌بخواهی دانسته شده است.<sup>۴</sup> خود هوسرل متقاعد شده است که این امر پیشینی بین‌الذهانی، مانع از هر نوع تقویم دل‌بخواهی می‌شود و باعث می‌شود تقویم بیشتر شبیه به «کشف» باشد تا «خلقت» و

1. Umwelt

2. Kulturwelt

۳. مقایسه کنید با:

Cartesian Meditation, PP. 168-77; Ideen II, Secs. 50-51.

۴. ما می‌توانیم اشاراتی درباره این نوع تحول اجتماعی را از دیدگاه‌های مختلف در آثار Gabriel Marcel و Maurice Merleau-Ponty بیابیم. همچنین چنین اشاراتی در اثر معروف ماکس شلر: *Wesen und Formen der Sympathie*

و آثار جامعه‌شناسانه او وجود دارد.



همچنین تقویم را کاملاً متافیزیکی می‌کند.<sup>۱</sup> بنابراین، اهمیت این نظریه بیش از آنکه مربوط به تبیین بالفعل آنچه داده شده است باشد، مربوط به درک این مسئله است که اگر قرار است پدیده‌شناسی استعلایی، نظریه کامل شناخت باشد، پس نوعی تبیین ضروری است. در واقع، هوسرل کاملاً پایبند به شهود کانتی باقی مانده است، شهودی که بر طبق آن نقد عینیت، اساساً باید نقدی باشد که هدفش اثبات اعتبار شناختی است که در آن عینیت داده می‌شود. او به شهود بنیادی خود نیز وفادار باقی مانده است، شهودی که مطابق آن، اعتبار شناخت، دلیل بر ایزکتیو بودن آن نیست، بلکه شناخت معتبر است، چون ایزکتیو است. اگرچه چنین شهودی مستلزم مفهوم جدیدی از عینیت بود که در جریان تحلیل استعلایی به وجود آمد، اما باعث شد هوسرل به این امر معتقد شود که هیچ شناختی را به هیچ دلیلی نمی‌توان ایزکتیو و در نتیجه معتبر نامید، مگر اینکه آن شناخت، برای همه سوژه‌های ممکن به نحو مؤثر یکسان باشد. حتی امتیاز سلبی خاصی وجود دارد که می‌توان آن را از ابهام منسوب به نظریه اشتراک بین‌الذهانی، به دست آورد. از این مطلب می‌توان فهمید که مهم‌ترین رکن در کل پدیده‌شناسی استعلایی، یعنی اعتبار ایزکتیو شناخت را نمی‌توان با تکنیک (یا تکنیک‌های) مشخصی به دست آورد، تکنیکی که فقط به حسن تفاهم نیاز دارد تا به نحو موفقیت آمیز، اجرا شود. هوسرل در کتاب ایده‌های گفته بود، مسئله فراگیر پدیده‌شناسی، قصدیت است،<sup>۲</sup> و از بقیه آثار او می‌توان فهمید که قصدیت عبارت است از ارائه راه حل برای مشکلات فلسفه، اما به قیمت تحلیل موشکافانه همه جانبه. یقیناً سخن مهمی گفته‌ایم اگر بگوییم نظریه اشتراک بین‌الذهانی، دقیقاً از دیدگاه نظریه، نتایج واقعی را در اختیار ما گذاشته است که به طور قابل توجهی برتر از نتایجی است که نبلأ در مرتبه ذهنیت استعلایی محض به دست آمده است.<sup>۳</sup> اما اگر به خاطر آوریم که هدف کلی پدیده‌شناسی، به کار بردن روشی است که به وسیله آن، آنچه از قبل، مقدم بر کاربرد این روش

1. Cartesianische Meditationen, PP. 166-68; cf. ibid, PP. 108-113.

2. Ideen I, P. 357.

۳. اگرچه هوسرل این مطلب را می‌گوید. مقایسه کنید با:



به آگاهی داده شده است، به نحو مناسب متقوم گردد و در نتیجه تأیید، معتبر و بدیهی شود، در این صورت می‌توانیم در این نظریه بسط نیافته اخیر، نقش ایجابی را نه تنها به صورت تبیین اثرها بلکه به صورت تبیین سوژه‌ها، تشخیص دهیم، نقشی که دارای اهمیت زیادی است، (همان‌طور که هوسرل در ایده‌های II، این اهمیت را تشخیص داد)، اگر قرار است روانشناسی ایجابی بر پایه محکمی بنا نهاده شود. مسئله سوژه‌های «دیگر» در هر فلسفه قابل‌تصوری، مطرح است، همان‌طور که در پدیده‌شناسی استعلایی مطرح است، اما تنها تفاوتی که وجود دارد این است که فلسفه‌ای که مدعی علمی بودن نیست، لزومی ندارد به دلیل نیافتن "راه‌حل" دچار نگرانی و آشفتگی شود. با وجود این، حتی در ادعای هوسرل نیز عذر موجهی وجود دارد، چرا که در آن رویکردی به مسئله وجود دیده می‌شود. هوسرل در نظریه اشتراک بین‌الذهانی، هنگام روشن کردن "معنای" "دیگری" که به‌طور ضمنی از قبل مندرج در همان مفهوم عینیتی است که باید به‌طور یکسان برای همه سوژه‌های ممکن، معتبر باشد، به این تشخیص می‌رسد که اصلاً اگر قرار است خود عینیت "معنایی" داشته باشد، پس "دیگری" باید سوژه‌ای "واقعی" باشد. باید به خاطر داشت که اگر محتوای علم فقط برای یک سوژه قابل اثبات باشد، دیگر علم نمی‌تواند هیچ اعتبار قابل‌قبولی داشته باشد، حتی اگر متقاعد شویم که این سوژه بیانگر و نمونه ذهنیت به‌ما هو ذهنیت است. و اگر هیچ سوژه دیگری هم وجود نداشته باشد، باز هم بر اساس این فرض محض که سوژه‌های دیگر وجود دارند، باید بتوان اثبات کرد که چگونه شناخت می‌تواند قابل انتقال به دیگران باشد. همان‌طور که در کتاب فلسفه به مثابه علم متقن می‌بینیم، اگر قرار است «علم» فلسفه وظیفه‌ی جماعتی از عالمان باشد که یک ایده آل واحد دارند و یک روش واحد را به کار می‌برند، پس این اشتراک عالمان باید چیزی بیش از کلی‌گویی کردن مبهم باشد.

البته می‌توان چنین انتقادی را مطرح کرد که خود هوسرل با تأکید بر اینکه فلسفه چیزی کمتر از علم متقن نیست، نظریه غیر قابل دفاعی را مورد بررسی قرار داده است، اما چنین انتقادی به خود این ایده آل وارد است، نه به آن انسجامی که هوسرل با رعایت آن سعی کرده این ایده آل را تحقق بخشد. هوسرل مانند هر فیلسوف دیگری، فرزند زمانه خود بود و در



زمانه او در خصوص هر نظریه‌ای که می‌توانست معنادار تلقی شود، به چیزی کمتر از اثبات‌پذیری علمی، قاعت نمی‌شد.<sup>۱</sup> به همین دلیل ما شاهد تلاش شجاعانه هوسرل برای بازسازی متافیزیک بر مبنای قوانین علمی هستیم. چه بسا قابل تردید است که آیا او در هدف خود کاملاً موفق بوده است یا نه، اما مسلماً پژوهش‌های او چشم‌اندازهای ممکن جدیدی را به وجود آورده است که همه فلاسفه از زمان خود هوسرل تا کنون از آنها الهام گرفته‌اند، فلاسفه‌ای که جهت‌یابی‌ها و اهداف آنان بسیار متنوع است. دقیقاً اعتقاد هوسرل به ایده‌آلی اصیل که در تلاش منجم و مستمر او برای تبیین کل فلسفه بر حسب تحلیل پدیده‌ای، تجلی یافته، زمینه را برای رویکردی جدید به وجود، فراهم کرده است، رویکردی که به دنبال اجتناب از تحلیل زبانی صرف و درک واقعیت است، بدین نحو که واقعیت نه از طریق نشانه‌هایش، بلکه فی‌نفسه برای آگاهی حاضر باشد.

غیرمحمتم‌ترین فرض در مورد هوسرل این است که او بگوید در طول زندگیش فلسفه کاملی را به وجود آورده یا حتی بگوید روش او کاملاً تدوین شده است. زیرا او بیش از یکبار نارضایتی خود را از ضرورت بندی روش‌اش بیان کرده است. اما او هرگز اعتقاد خود را نسبت به دو چیز از دست نداد:

اول اینکه، فلسفه آن‌طور که او تصور کرده است فقط می‌تواند مطابق با ایده آل علمی‌ای که از ابتدا مورد نظر او بوده است، تحول یابد.  
دوم اینکه، اگر تحولی به هر نحو مغایر با قوانین ماهوی تقویم نصدی باشد، قوانینی که بدون تردید مورد تصدیق هوسرل بوده است، در این صورت به هیچ وجه نمی‌توان آن تحول را اصالتاً فلسفی دانست.

البته از نظر او می‌توان تغییراتی را پذیرفت که از درک عمیق‌تر شهودهای اصیل نشأت می‌گیرد و خود او نیز به نظریه اشتراک بین‌الذهانی از همین منظر می‌نگرد، اما به عقیده او نمی‌توان تغییراتی را پذیرفت که متضمن این معنا هستند که شهودهای اصیل می‌توانند ماهوی نباشند. در آثار خود هوسرل، پدیده‌شناسی، تحول قابل توجهی پیدا می‌کند، اما این تحول

۱. مقایسه کنید با:



همواره تحول مستقیم و به طور ضمنی مندرج در اولین شهود پدیده شناختی است، شهودی که در آن، آگاهی در عملکرد خود، اساساً نصدی است. اگر ناگزیر باشیم نه تنها همه آثار منتشر شده هوسرل بلکه همه دست نوشته های او را بخوانیم، در این صورت می بینیم که "بازگشت دائمی به آغازها" بی نهایت آزاردهنده است. بی تردید چنین بازگشت هایی، تکراری است و ضروری ترین سؤالات را بی پاسخ باقی می گذارد، اما شاهد گویای تلاش های شجاعانه اوست برای اینکه پدیده شناسی را تبدیل به ابزار دقیقی برای حل مسائل دیرپای فلسفی کند. برای تعیین سودمندی واقعی این روش نمی توان به آثار خود هوسرل نگریست، بلکه باید به آثار کسانی توجه کرد که در حد کم یا زیاد از هوسرل الهام گرفته اند.

به یک معنا درست است که بگوییم در کتاب بحران علم اروپایی، آخرین اثر هوسرل که فقط یک سوم از آن در دوران حیاتش چاپ شد،<sup>۲</sup> هیچ نظریه جدیدی علاوه بر آنچه قبلاً در آثار مهم منتشر شده او آمده است، مطرح نمی شود. اما به معنای دیگر می توان گفت، در این کتاب، نظریه جدیدی وجود دارد، زیرا هوسرل در این اثر "عقل گرایی" را از لحاظ تاریخی مستقر می کند و از لحاظ پدیده شناختی ترصیف می نماید، عقل گرایی ای که و از سال ۱۹۰۰ حامی آن بوده است. همچنین در این اثر، موضوع فلسفه به مثابه علم متقن مجدداً بیان می شود، اما طرح آن در چارچوبی صورت می گیرد که به نحو آگاهانه تری تاریخی یا دست کم غایت انگارانه است.<sup>۳</sup> اشکال عقل گرایی، از افلاطون تا پوزیتیویسم منطقی به نحو چشم گیری

### رتال جامع علوم انسانی

۱. برای دست یابی به یک خلاصه و نقد بسیار خوب از کتاب بحران علم اروپایی، رجوع کنید به: Aron Gurwitsch, "The last Work of Edmund Husserl", *Philosophy and Phenomenological Research*, XVI, 3 (March, 1956), XVII, 3 (March, 1957).
۲. بخش اول چاپ شده است در: *Philosophia*, I (Prague, 1936)
۳. این غایت شناسی، نوعی غایت شناسی متناسب با آگاهی و موجود آگاه است. تحلیل عمل آگاهی نشان می دهد که همه ارکان آن معطوف به یک هدف بنی شناخت است. (مقایسه کنید با: MS. FI 17, PP. 154-55) اصل بنیادی در غایت شناسی آگاهی، قصدیت است و قصدیت عبارت است از تمایل به دادن اثره به خود، به معنای واقعی کلمه. مقایسه کنید با: *Formale und transzendente Logik*, P. 232

هوسرل در طول دوره ای که به نوشتن کتاب بحران علم اروپایی می پرداخت، به نوعی غایت شناسی «تاریخی» در خود فلسفه پی برد: «تحول کامل فلسفه به عنوان مرحله مقدماتی علم» (Brief an den VIII. internationalen Kongress der Philosophie in Prag, Sept., 1934, P. 13) ما فقط بدین طریق می توانیم درباره «معنای» تاریخ در تفکر هوسرل سخن بگوییم.



تغییر کرده است، اگرچه از نظر هوسرل این امر ایده آل به نحو جوهری یکسان باقی مانده است. کوشش هوسرل در این آخرین اثر که به نوعی وصیت نامه اوست این است که نشان دهد اشکال مختلف عقل گرایی در قرون متمادی در پی یکدیگر آمده و جانشین یکدیگر شده اند و معلوم شده است که اشکالی که جای خود را به اشکال دیگری داده اند، نامناسب بوده اند.<sup>۱</sup> بنابراین، پدیده شناسی، شکل تاریخی عقل گرایی است و به دلیل اینکه توانسته است تجربه ما از جهان را عقلانی کند، جایگزین همه اشکال دیگر شده است. لذا کل تاریخ را می توان فرآیند غایت انگارانه ای دانست که هدف آن عقلانیت نهایی پدیده شناسی استعلائی است.<sup>۲</sup> هیچ یک از ارکان جدید این عقلانیت در اینجا مطرح نشده، اما چنین عقلانیتی به نحوی مرحله نهایی روند حفظ برتری عقلانیت در سرنوشت تاریخی انسان، دانسته شده است.<sup>۳</sup> تغییر دادن ایده آل عقلانیت در پرتو پیشرفت های جدید علمی، نوعی ضرورت محسوب می شود، اما بزرگترین تراژدی برای فرهنگ غرب این است که این تغییر را برابر با ترک کردن و دست کشیدن از این ایده آل بدانیم. همان طور که گوروویچ<sup>۴</sup>، این مطلب را بسیار خوب، چنین خلاصه می کند:

«تسلیم شدن به گرایشات ضد عقل گرایانه، تسلیمی که از جهات مختلف به ما

توصیه می شود، چیزی نیست جز خود - افشایی انسان غربی و رازگشایی از

۱. مقایسه کنید با:

Gurwitsch, art. cit., II (1957), P. 397.

ویژگی هوسرل این است که بیش از آنکه نقش مثبت نظریات تاریخی را ارزیابی کند به انتقاد از نقابض آن نظریات می پردازد.

۲. هوسرل در: "Die ursprung der Geometrie, p220" تعریفی از تاریخ ارائه می دهد و آن را در حوزه حلول، یعنی حوزه "ماهیات" و نه حوزه "وجود" مطرح می کند. او می گوید: «تاریخ آن طور که ما آن را می شناسیم، چیزی نیست جز حرکت ضروری شکل گیری و رسوب معنی، حرکتی که همراه با حرکت دیگر و در آن صورت می گردد.» البته در چنین تعریفی، من (الگوی) بین الاذهانی، نوعی روح کلی انضمامی واقعی دانسته شده است. منهوم می که در چارچوب نظریه اشتراک بین الاذهانی چندان قابل فهم نیست.

۳. هوسرل تصور نمی کند که با فلسفه او، فلسفه به هدف خود رسیده است، بلکه معتقد است، او دیدگاهی را مطرح نموده که فلسفه را قادر خواهد کرد به آن هدف برسد: راه بسیاری برای رسیدن به هدف باقی مانده، اما پیمودن چنین راهی فقط در چارچوب پدیده شناسی استعلائی ممکن است، چارچوبی که آن را قبلاً هوسرل طرح ریزی کرده است.

4. Gurwitsch



سرنوشت غایت‌انگاران و ایده‌انسان به‌طور کلی. این سرنوشت چیزی نیست  
جز استقلال عقل که در فرآیند تاریخی، یعنی از طریق تغییرات تاریخی ایده  
عقل‌گرایی، خود را متحقق می‌کند.»<sup>۱</sup>

بنابراین، کتاب بحران علم اروپایی نشانگر تغییر نظریه بنیادی هوسرل نیست، بلکه مؤید آن  
است. به‌علاوه، هوسرل در این اثر، نظریه بنیادی خود را "حیث تاریخی" در فرآیند رسیدن به  
عقلانیت نهایی قرار می‌دهد، و بدین ترتیب، انتقال به آن تحولاتی را در پدیده‌شناسی مطرح  
می‌کند که جهان دیگری از تجربه را ممکن می‌سازد. بدین معنای اخیر، هوسرل در کتاب  
بحران علم اروپایی به تحولاتی "چراغ سبز" نشان داده است که احتمالاً قبلاً آنها را ناقص آرمان  
پدیده‌شناسی می‌دانسته است.



چهارم: لایه‌های آستانه

پنجم:

ششم:

هفتم:

هشتم:

نهم:

دهم: (لایه‌های آستانه)

یازدهم:

بهاره

9. Intersubjectivity

10. Intentional

11. Intentionality

12. naive

13. Objectivity

14. Object

15. Subject

17. Self-Constitution

18. Transcendental

1. Gurwitsch, art.cit.II, P. 396.

4. The empirical Stream of Consciousness