

آرای هوسرل دربارهٔ بداهت و توجیه

نوشتهٔ داگفین فولسدال

ترجمهٔ منوچهر بدیعی

مسئلهٔ بداهت و توجیه در پدیدارشناسی هوسرل مسئله‌ای اساسی است. این موضوع در همهٔ نوشته‌های او، از اولین تا آخرین نوشته، تکرار شده است. در نظر اول چنین می‌نماید که هوسرل در مسائل مربوط به توجیه از «مبناجویان» باشد: این تصور به ما دست می‌دهد که گویا او معتقد بوده است که رسیدن به یقین مطلق، دست‌کم دربارهٔ پاره‌ای مسائل، میسر است و همچنین هدف اصلی فلسفه را رسیدن به چنین یقینی می‌دانسته است. فلسفه باید بصورت «علمی دقیق» درآید که بتواند برای علوم و ریاضیات، مبانی متقنی فراهم آورد.

*. Dagfinn Follesdal. «Husserl on Evidence and Justification», From R. Sokolowski (ed.) *Edmund Husserl and Phenomenological Tradition*, The Catholic University of American Press, 1988, pp. 107-129.

در تمامی ارجاعات به آثار هوسرل، نخستین شماره صفحه به متن آلمانی و دومین شماره به ترجمهٔ انگلیسی همان اثر مربوط می‌شود. فهرست و مشخصات کامل این آثار در پایان مقاله آمده است.



هوسرل به کرات بر یقین، علم پیشینی، رهایی از قید پیش‌فرضها، و بر فراست یا بصیرت ذاتی، تأکید کرده است.

در این مقاله نخست نگاهی از نزدیک به این مسائل می‌اندازیم. پس از شرح مقدماتی کوتاهی دربارهٔ مفاهیم «التفاتی بودن» و «پر کردن»، که از مفاهیم خاص هوسرل است، به مفهوم خاص هوسرل دربارهٔ بداهت و نظر متغیر او در زمینهٔ دو گونهٔ بداهت، یعنی کفایت و قطعیت، می‌پردازیم. همچنین گفته‌های به‌ظاهر «مبناجویانه» هوسرل را بررسی می‌کنیم و نتیجهٔ این تجسس آن است که هوسرل، به‌رغم ظواهر، از مبناجویان نبوده است. و درست عکس آن، هوسرل در بیست سال آخر عمر خود، هر روز بیش از روز پیش به سمت نوعی اعتقاد افراطی به «کل‌نگری» پیش رفت و این اعتقاد را نه تنها دربارهٔ علوم طبیعی بلکه دربارهٔ ریاضیات و اخلاقیات نیز پیدا کرد؛ هر چند که این دو رشته از قدیم دژ محکم «مبناجویان» بوده است. فی‌الواقع من می‌گویم که نظر پختهٔ هوسرل در این زمینه‌ها به نظریاتی که نلسون گودمن، جان راولز و سپس بسیاری کسان دیگر پرورانده‌اند شباهت فراوان دارد. رأی اصلی من آن است که هوسرل به‌امستقبال آنچه «راولز» به آن، روش «تعادل تأملی» نام داده است.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

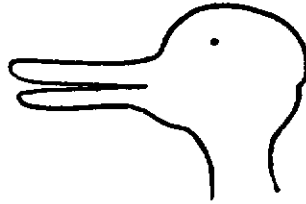
۱. دو مفهوم هوسرلی «التفاتی بودن» و «پر کردن»

الف - التفاتی بودن

مفهوم اساسی در پدیدارشناسی هوسرل که کلید فهم مابقی فلسفهٔ اوست، مفهوم «التفاتی بودن» است. هوسرل به پیروی از استاد خود، فرانتز برنتانو، می‌گفت که آگاهی این خصوصیت را دارد که دارای نوعی سمتگیری است، یعنی همواره به‌این صورت است که رو به چیزی دارد، یعنی آگاهی به چیزی است. وقتی من فکر می‌کنم، به چیزی فکر می‌کنم، وقتی حس می‌کنم، چیزی را حس می‌کنم و هكذا. یک مثال حسی شاید آنچه را هوسرل در نظر داشته است تجسم بخشد. تصویر اردک / خرگوش جاسترورا،



که ویتگنشتاین آن را معروف ساخته است در نظر بگیریم (شکل ۱):



وقتی به این تصویر نگاه می‌کنیم یا اردک می‌بینیم یا خرگوش. اما در هر دو صورت، چیزی که به چشم ما می‌رسد یکی است، پس سرچشمهٔ این تفاوت حتماً در خود ماست. ما به آنچه می‌بینیم ساختار می‌دهیم و این کار را می‌توانیم بصورت‌های متفاوت انجام دهیم. محرک‌هایی که از عالم خارج به ما می‌رسند به تنهایی برای تشخیص بخشیدن به چیزی که ما از راه حواس تجربه می‌کنیم کفایت نمی‌کنند؛ چیز بیشتری بر آنها علاوه می‌شود. هوسرل، این چیز بیشتری را که علاوه می‌شود «نوئما» می‌خواند. نوئما، نوعی ساختار است. آگاهی ما به آنچه از راه حواس تجربه می‌کنیم ساختار می‌دهد. اینکه چه ساختاری به آن می‌دهد بسته به تجربه‌های قبلی ما، کل زمینهٔ تجربهٔ کنونی ما و عوامل دیگر است. اگر ما در محیطی پر از اردک پرورش یافته باشیم و حتی اسم خرگوش را نشنیده باشیم، احتمال غالب آن است که در تصویر بالا اردک ببینیم نه خرگوش؛ شاید تصور خرگوش حتی به ذهن ما خطور نکند. به نظر هوسرل، اصولاً همهٔ تجربه‌های ما درخور آن هستند که به شیوه‌های گوناگون ساختار یابند، آنچه به حواس ما می‌رسد ابداً به تنهایی برای تشخیص بخشیدن به چیزی که ما از راه حواس تجربه می‌کنیم کفایت نمی‌کند. فقط در موارد نادر، مانند همین مثال اردک / خرگوش، می‌توانیم به دلخواه میان وجوه مختلف ساختار بخشیدن به تجربهٔ خود نوسان کنیم. معمولاً ما حتی از اینکه عمل ساختاربخشی صورت می‌گیرد آگاه نیستیم؛ ما اشیاء را، صاف و ساده، بصورتی حس می‌کنیم که گویی خود ساختار دارند.



پرکردن

«نوئما» را در عمل ادراک حسی می‌توان با سلسله‌ای از انتظارات نیز توصیف کرد: وقتی اردکی را می‌بینیم، انتظار نوعی تجربهٔ حسی اضافی را داریم که با تجربهٔ حسی اضافی‌ای که از دیدن خرگوش انتظار داریم متفاوت است. با دیدن اردک، فی‌المثل انتظار داریم که اگر به آن دست بمالیم زیرانگشتان خود پره‌های اردک را حس کنیم. با دیدن خرگوش انتظار داریم پوست آن را حس کنیم. هنگام دریافت تجربه‌هایی که منتظرشان هستیم می‌گوییم مؤلفهٔ متناظر نوئما «پرشده» است. در کلیهٔ مواردی که ادراک حسی صورت می‌گیرد نوعی «پر شدن» در کار است؛ مؤلفه‌های «نوئما» که با آنچه فی‌الحال «به چشم می‌خورد» متناظر است، پر می‌شوند، و در خصوص سایر حواس هم شبیه به همین است.

این انتظار و پر شدن فارق بین ادراک حسی و سایر صورتهای آگاهی، مثلاً تخیل یا به‌یاد آوردن است. اگر ما چیزها را فقط در خیال مجسم کنیم، «نوئما» ی ما هر چیزی می‌تواند باشد، می‌تواند فیل یا لوکوموتیوی باشد که در کنار من ایستاده است. اما در ادراک حسی، تجربهٔ حسی دخالت دارد؛ نوئما باید با تجربه‌های حسی من سازگار باشد. این امر سبب می‌شود که تعدادی از نوئماها که اگر فقط به تخیل می‌پرداختیم وجود می‌داشتند، حذف شوند. من در وضعیت فعلی نمی‌توانم نوئمایی داشته باشم که با ادراک حسی وجود فیل متناظر باشد. این سبب نمی‌شود که تعداد نوئماهای حسی که هم‌اکنون دارم به یک نوئما، فی‌المثل به شما که جلوی من نشسته‌اید، کاهش یابد. این نکته در پدیدارشناسی هوسرل، اهمیتی اساسی دارد که هر کس می‌تواند نوئماهای حسی گوناگونی داشته باشد که با آنچه فی‌الحال در سطح حواس آن کس اثر می‌گذارد منطبق باشد. این امر در مورد مثال اردک / خرگوش واضح است؛ ما می‌توانیم به‌خواست خود، بین داشتن نوئمای اردک و نوئمای خرگوش نوسان کنیم. اما در اغلب موارد از این امکان آگاهی نداریم. فقط وقتی که امر نابسازی رخ می‌دهد، وقتی که من با تجربهٔ حسی



«ناجور»ی که با انتظارات نوئمای من سازگار نیست برخورد می‌کنم، شروع به دیدن چیزی می‌کنم غیر از آنچه پیش از آن گمان می‌بردم می‌بینم. به تعبیر هوسرل، نوئمای من «منفجر» می‌شود و نوئمایی پیدا می‌کنم غیر از نوئمای قبلی و همراه با آن انتظارات جدیدی می‌یابم. هوسرل می‌گوید: این امر همیشه امکان دارد. ادراک حسی همواره انتظاراتی در بر دارد که از آنچه فی‌الحال «به چشم می‌خورد» فرا می‌رود و همیشه این خطر وجود دارد که به اشتباه بیفتیم، قطع نظر از آنکه تا چه اندازه احساس اعتماد و یقین کنیم. خطای ادراک حسی همیشه ممکن است.

۲. بداهت

اکنون مهیای آن شده‌ایم که به یکی از دو موضوع اصلی این مقاله پردازیم و آن عقیدهٔ هوسرل دربارهٔ بداهت است.

مختصر آنکه به نظر هوسرل، بداهت وقتی دست می‌دهد که یک یا چند جزء نوئما پر شده باشد. نظر هوسرل را دربارهٔ بداهت می‌توان در چهار حکم خلاصه کرد:

(اول) - بداهت عبارت است از اینکه شیئی خود را در تجربهٔ حسی ما «بدهد»،

یعنی ما به تجربه دریا می‌بینیم که آن شیء «خود آنجا» است نه اینکه فقط در عالم

خیال و گمان و اینگونه چیزها باشد.

در اینکه هوسرل چنین حکمی می‌دهد بحثی نیست و پاره‌ای از نوشته‌های او را در تأیید آن می‌توان آورد؛ مثلاً در قسمت زیر:

بنابراین، بداهت یا دادگی بدیهی در اینجا چیزی غیر از «خود - دادگی»

نیست و آن شیوه‌ای است که شیئی نسبت به آگاهی به‌عنوان «خود آنجا»، یا «با

گوشت و پوست آنجا»، مشخص می‌شود - برخلاف تصوّر محض آن، یعنی

برخلاف تصوّر تهی و صرفاً اشارتی آن. مثلاً شیئی که متعلق ادراک بیرونی

قرار می‌گیرد؛ دقیقاً در ادراک حسی فعلی با بداهت و «خود خود آن» داده



می‌شود برخلاف تصوّر آنکه در حافظه یا تحویل یا غیره می‌آید.

همچنین دنبالهٔ این قسمت را که در تأیید رأی دیگر ماست بنگرید.

در هر موقع که عملاً تمام یا قسمتی از نوئما پر می‌شود می‌گوییم که وجود شیء مورد عمل بدیهی است و آن شیء دارای همان نوع خصوصیتی است که مطابق نوئما به آن نسبت داده می‌شود.

در هر موقع که عملاً، تمام یا قسمتی از نوئما پر می‌شود می‌گوییم که وجود شیء مورد عمل بدیهی است و آن شیء دارای همان نوع خصوصیتی است که مطابق نوئما به آن نسبت داده می‌شود.

هوسرل تأکید می‌کند که:

(دوم) - برای بداهت به پر شدن کامل یا کفایت نیاز نیست، پر شدن نوئما می‌تواند از بعض جهات باشد.

بنابراین، مراد ما از «بدیهی»، عبارت است از هرگونه آگاهی که نسبت به شیء متعلق خود این صفت را داشته باشد که خود شیء را بدهد، بی‌آنکه پیرسیم آیا این خوددادگی، کافی هست یا نه. به این ترتیب از کاربرد مرسوم اصطلاح «بداهت» دور می‌شویم زیرا قاعدتاً این اصطلاح، به بیان دقیق، در مواردی بکار می‌رود که از یک طرف دادگی کافی در کار باشد و از طرف دیگر، بصیرت قطعی وجود داشته باشد.

[هوسرل، تجربه و حکم، ۱۲، ۲۰.]

مهم آن است که اگرچه بداهت پیش فرض حکم است حکم، پیش فرض بداهت نیست. به اصطلاح هوسرل، بداهت در همان مرحلهٔ ماقبل حمله حاصل می‌شود. یعنی ما دربارهٔ موضوعاتی به بداهت فراوان نائل می‌شویم که هرگز دربارهٔ آنها نیندیشیده‌ایم و با وضوحی بسیار کمتر دربارهٔ آنها حکم کرده‌ایم. چنین بداهتی ناظر بر بسیاری از انتظارات ما در نوئما است که دربارهٔ آنها نیز هرگز نیندیشیده‌ایم یا مطلبی از آنها درست

نکرده‌ایم، فی‌المثل، بداهت اینکه در این اتاق گلی هست، بداهتی که همینکه در را باز کردیم و پا به اتاق نهادیم به آن نائل شدیم. بنابراین:

(سوم) - بداهت، محدود به احکام نیست؛ دربارهٔ شیء می‌توان به بداهت نائل

شد بی‌آنکه ناچار باشیم با یک حکم حملی دربارهٔ آن حکم کنیم.

به گفتهٔ هوسرل:

هر شیئی از آن جهت که امکان دارد مبنای یک حکم قرار گیرد، ممکن است با بداهت داده شود بی‌آنکه لازم باشد با یک حکم حملی مورد گواهی قرار گیرد. از سوی دیگر، حکم حملی بدیهی دربارهٔ این شیء ممکن نیست مگر آنکه خود شیء با بداهت داده شود.

[تجربه و حکم، ص ۱۲ و ۲۰، همچنین نگاه کنید به صفحه‌های ۲۱، ۲۳ و ۶۸ یا ۲۷،

۲۹ و ۶۵ متن انگلیسی.]

یک جنبهٔ مهم از مفهوم هوسرلی بداهت که ندیده‌ام در نوشته‌های راجع به هوسرل به آن توجه کرده باشند حکم زیر است:

(چهارم) - بداهت فقط با حواس داده نمی‌شود بلکه با فعالیت عملی یا با شم نیز

داده می‌شود.

منظور هوسرل از «شم» در اینجا همان است که فیلسوفان انگلیسی طرفدار شهود اخلاقی (moral sense)، «حس» یا «احساس» می‌خوانند و به اعتقاد آنان در خصوص بداهت در فلسفهٔ اخلاق اثر عمده‌ای دارد. هوسرل در نوشته‌های نخستین خود به فعالیت عملی و شم، چندان توجهی نمی‌کند بلکه حواس خود را جمع ادراک حسی و سایر فعالیت‌های شناخت کرده است. با اینهمه، از سال ۱۹۱۷ به بعد شروع به بحث دربارهٔ فعالیت‌های عملی و شم و ارتباط آنها با فعالیت‌های شناخت می‌کند. قطعهٔ زیر از کتاب تجربه و حکم، نمونهٔ بارزی است:

با اینهمه، این منطق قدیمی، در جهت‌گیری خود در زمینهٔ تعیین علمی و گرایش



به جانب علم و نظریه علمی، هیچگاه درهم تنیدگی رفتار شناخت را با امور عملی و ارزشی مطرح نکرده است و هرگز در این زمینه پژوهش نکرده است که چگونه احکامی پدید می‌آید که صرفاً در خدمت علایق مربوط به شناخت نیست بلکه به عمل در کلی‌ترین معنای کلمه مربوط می‌شود؛ در این زمینه نیز پژوهش نکرده است که چگونه بداهت حملی بر همین قلمرو ماقبل حملی استوار شده است، بر بداهت عملی و بداهت شمّ بی‌چون و چرا باید گفت که اینها منابع اصلی خوددادگی موجودات است، منابع انکشاف تعینات و حدودی که طبیعتاً فقط در قلمرو فعالیت عملی شکل می‌گیرد نه در اندیشه‌ورزی محض. اما درست دربارهٔ همین شیوه‌های خوددادگی شی است که ما چون و چرا نمی‌کنیم؛ از خود نمی‌پرسیم که چگونه ممکن است یک حکم تصدیقی تشخّص بخشیدن را براساس آنها بنا کنیم؛ در عوض، ما این قصه را به هم بافته‌ایم که من (ego) با یک فعالیت اندیشگی محض و بی‌هیچ علاقه یا غرضی غیر از اندیشه‌ورزی، بلاواسطه به سوی آنچه وجود دارد بصورتی که به حالت انفعالی و عاطفی به ما داده می‌شود، رو می‌کند. به عبارت دیگر، ما قصه‌ای می‌بافیم دربارهٔ نفسی که بصورت اندیشهٔ محض عمل می‌کند و بر اثر وجودی که از طریق محیط بر آن نفس اثر می‌گذارد به هیچ فعالیت عملی برانگیخته نمی‌شود.

[تجربه و حکم، ۶۸-۶۹، ۶۵-۶۶، تأکیدها از من است.]

۳. بداهت کافی و قطعی

در قطعه‌ای از تجربه و حکم که در تأیید حکم شماره ۲، در بالا نقل کردم، هوسرل از دو نوع کمال در بداهت سخن می‌گوید: کفایت و قطعیت. وی این دو مفهوم را چنین تعریف می‌کند:

بدهات کافی آن نوع از بدهات کامل است که در آن هیچ جزء تحقق نیافته‌ای نباشد، هیچ معنای مورد انتظار (تضمّنی) یا التزامی نداشته باشد، بلکه همهٔ معانی التزامی در تجربهٔ عملی تحقق یافته باشند.

بدهات قطعی عبارت است از تردیدناپذیری مطلق مجموع اموری که داده شده است، به این معنا که نبود آنها مطلقاً تصوّرناپذیر باشد و از این رو هرگونه شک قابل تصوّر از پیش، بيمورد شناخته و نفی می‌شود.

هوسرل هشدار می‌دهد که مبدا این مفهوم «تصوّرناپذیری» را نوعی مفهوم روانشناختی بدانیم. در عوض، هوسرل این مفهوم را به مدد مفاهیم بی‌تناقضی و تناقض که بولزانو پیش کشیده است روشن می‌سازد، مفاهیمی که بعداً کواپن و آزدوکیویچ در آثار خود پیرامون صدق منطقی از نو کشف کردند.

هوسرل این نکته را نیز خاطر نشان می‌کند که رسیدن به بدهات کامل، رسیدن امری روانی و مربوط به احساس نیست.

بنابراین، [کافی بودن بدهات] را فقط از راه یک بدهات عقلی ثانوی، که آن نیز خود باید کافی باشد، درمی‌یابیم. اینکه چنین امری باید به طرز کافی تحقق پذیرد و بدین ترتیب تعقلهای کافی الی غیرالنهاییه امکان دارد و همچنین اینکه علی‌الظاهر توجیه‌ها نیز الی غیرالنهاییه ضرورت می‌یابند، نباید در اینجا ذهن ما را به خود مشغول دارد هر چند در موقع خود باید مسئله‌ای را که در اینجا مطرح است در نظر بگیریم. همچنین باید مسئله‌ای را در نظر بگیریم که از امکان دادگی کافی سرچشمه می‌گیرد. زیرا ممکن است کاشف به عمل آید که این دادگی کافی یک «تصوّر» صرف است، مشابه همین معنی که فرضاً سرخ خالص را یک «تصوّر» می‌خوانیم: رنگ سرخی که به چشم دیده می‌شود در نظر ما همیشه فقط سرخی است که کمابیش از لحاظ خلوص ناقص است و جزء آن درجات تصاعدی است که از خلال آن به رنگ سرخ خالص نزدیک می‌شویم، هر چند که در نهایت (کم یا بیش) از آن دور می‌مانیم.



[فلسفهٔ اولی، VIII، Husserliana، ۳۳].

بنابراین، هوسرل به این عقیده گرایش دارد که بدها کفایتی نیست و فقط نوعی هدف است، نوعی «آرمان» (Ideal) کانتی است که راهنمای ما در جستجوی علم است. مدتها پیش در کتاب افکار، باب ۴۳، نوشته است که دادگی کافی هر شیء مادی، نوعی آرمان کانتی بشمار می آید. اما در درسهای فلسفهٔ اولی در سالهای ۱۹۲۳-۱۹۲۴ ظاهراً این عقیده را دارد که این نکته در خصوص بدها کفایتی بطور کلی صدق می کند قطع نظر از آنکه چه چیزی متعلق تجربهٔ حتی قرار گیرد. هوسرل در کتاب افکار، این را نیز می گوید که در هر عرصه از عرصه های اعتبار وقوع خطا ممکن است.

[هوسرل، افکار، جلد ۱، ۱، ۲، ۲۵۶].

هوسرل در کتاب فلسفهٔ اولی (۱۹۲۳-۱۹۲۴) که قسمت بالا از آن نقل شد این عقیده را اظهار کرده است که بدها کفایتی و قطعی، دست در گردن یکدیگر دارند: هر بدها کفایتی، قطعی و هر بدها قطعی، کفایتی است.

به نظر می رسد هوسرل این نظریه را همواره از زمانی که این مفاهیم را در کتاب افکار (۱۹۱۳) عرضه کرده است تا زمانی که در اواسط دههٔ سوم قرن بیستم آن درسها را تعلیم می داد، داشته است. اما در تأملات دکارتی (۱۹۲۹)، هوسرل نظر خود را در این زمینه تغییر داده است.

در آنجا بر این عقیده است که حتی در زمانی که بدها ناکفایتی باشد ممکن است بدها قطع وجود داشته باشد.

در تأملات دکارتی، هوسرل در خصوص نظر جدید خود می گوید که کفایت و قطعیت بدها حتماً دستشان در گردن یکدیگر نیست:

شاید این نکته در خصوص احساس وجود خود در ذهن که احساسی متعالی است، صادق باشد. در این احساس «من» در اصل بر خود دست یافتنی است. اما در هر لحظه

خاص، این احساس فقط هسته‌ای را می‌نمایاند که با «کفایت دقیق» احساس می‌شود، یعنی من حی و حاضر را (که معنای دستوری جمله [ego cogito فکر می‌کنم] آن را بیان می‌کند)؛ در حالی که فراسوی آن فقط افق نامعین کلی مفروضی گسترده است، و آن شامل چیزی است که دقیقاً احساس نشده اما ضرورتاً نیز هست. نه فقط گذشته من به این افق متعلق است، که بخش عمدهٔ این گذشته کاملاً تاریک و مبهم است، بلکه تواناییهای استعلایی و ویژگیهای عادی آن در زمان خود نیز متعلق به همان افق است.

[هوسرل، تأملات دکارتی، ۲۰، ۲۲]

این نظر، عقیدهٔ نهایی هوسرل در خصوص کامل بودن بداهت باقی ماند: بداهت کافی، آرمانی دست نیافتنی است، بداهت قطعی در یک مورد خاص میسر است و آن علم ما به وجود خود ماست. با اینهمه، حتی در این مورد هم علم ما به خودمان چنان مبهم است که تا کفایت راهی دراز دارد.

۴. اقوال مبناجویانهٔ هوسرل

با توجه به اینکه بداهت کامل در نظر هوسرل عرصه‌ای بسیار تنگ است، نباید از او توقع داشت که چنانکه پاره‌ای از شارحان هوسرل پیوسته ادعا می‌کنند، در معرفت‌شناسی مبناجو باشد. می‌توانم از چندین تن شارحان هوسرل نقل قول بیاورم که معتقدند هوسرل مبناجو بوده است. با اینهمه، فقط به نقل دو قطعه از فیلسوف برجسته‌ای اکتفا می‌کنم که هر چند پژوهشگر تخصصی آثار هوسرل نیست اما به هوسرل توجه بسیار دارد. هائووانگ در آخرین کتاب خود، فراسوی فلسفهٔ تحلیلی، می‌گوید:

هوسرل، نیروی خود را بیشتر صرف یافتن یک «آغاز درست» کرد. اصطلاح تحقیرآمیز «مبناجویی» که بی‌محابا بکار می‌رود برجسیبی است که کاملاً آثار او را درخور است. (ص ۳۲)



هوسرل در جستجوی مبنای مطلقاً متقن یا ترکیبی پیشینی است که یکبار برای همیشه بکار آید، حال آنکه من احساس می‌کنم که چنین تلاشی در راه یک هدف دست‌نیافتنی محکوم به شکست است هر قدر هم منافع جنبی آن مفید و جالب توجه باشد (صص ۳۷-۳۸). وانگ، مدعی تخصص در آثار هوسرل نیست؛ کتاب او، چنانکه از عنوانش پیداست در وهلهٔ اول بحثی است در مسائل اساسی فلسفهٔ تحلیلی. با اینهمه، توصیف او از هوسرل بازتاب عقیده‌ای است که قبول عام یافته و آن اینکه هوسرل، «مبناجو» بوده است. تا آنجا که من تحقیق کرده‌ام، همهٔ کسانی که دربارهٔ هوسرل چیزی نوشته‌اند، اعم از پژوهشگران آثار هوسرل و فیلسوفان دیگر، همین عقیده را دارند.

در نوشته‌های خود هوسرل برای این طرز تفسیر دستاویزهایی یافت می‌شود. هوسرل، اغلب چنان می‌نویسد که گویی معتقد است که ما می‌توانیم به‌نوعی بینش خطاناپذیر و مطلقاً یقینی دست یابیم که براساس همین بینش بقیهٔ دانش به‌روش دکارت تکوین یابد. از این رو است که در کتاب منطق صوری و استعلایی، افلاطون و دیگران را می‌ستاید زیرا آنان:

هیچ دانشی را نمی‌پذیرند مگر آنکه بتوان منشأ آن را به‌مبادی اولیه مستند کرد، که این مبادی اولیه خود در عین حال محصول بینش کامل هستند - مبادی که پژوهش ژرفتر در خصوص آنها معنا ندارد.

[هوسرل، منطق صوری و استعلایی، ۶، ۴]

آخرین واژه‌های این بند که می‌گوید هر کس باید برای یافتن مبادی تلاش کند که پژوهش ژرفتر در خصوص آنها معنایی نداشته باشد، «مبناجویانه» به‌نظر می‌رسد. با اینهمه، چنانچه در بخش آخر این مقاله مدلل خواهم کرد، آن واژه‌ها را نباید اینگونه تعبیر کرد.

همچنین، هوسرل در تمام نوشته‌های خود، پدیدارشناسی را بررسی «امر پیشینی» می‌شمارد. این خود طبعاً باعث می‌شود او را با کانت و مبناجویی کانت همسان بدانیم.

ولی با همهٔ اینها، مراد هوسرل از «امر پیشینی» چیزی است غیر از آنچه کانت اراده می‌کند. منظور هوسرل از امر پیشینی آن چیزی است که با فرض وجود نوثمایی که داریم، انتظار آن را داریم و توقع داریم که آن را بیابیم. پدیدارشناسی این انتظارات را بررسی می‌کند و می‌کوشد تا آنها را تدوین کند. اما چنانکه می‌دانیم انتظارات ما اغلب غلط از آب درمی‌آید و تجربیات ما غیر از آنچه انتظار داشته‌ایم؛ و ناگزیر باید در نظریات و انتظارات خود به کرات تجدید نظر کنیم.

آنگونه که من عقاید هوسرل را تعبیر می‌کنم آرای بظاهر مبناجویانهٔ او فقط رویهٔ ظاهری کار را نشان می‌دهد. اکنون به اثبات این نکته می‌پردازم که هوسرل نه تنها مبناجو نیست بلکه درست بر عکس، «کلی نگر» است و نظریهٔ او دربارهٔ توجیه، بسیار شبیه به نظری است که نلسون گودمن، جان راولز و دیگران پیش کشیده‌اند که این نظریه را من «تعادل تأملی» می‌نامم. نخست این نظر را بیان می‌کنم و سپس با دلیل ثابت می‌کنم که نظر هوسرل نیز همین بوده است.

۵. تعادل تأملی

عنوان «تعادل تأملی» را از جان راولز گرفته‌ام که آن را نخستین بار در کتاب نظریه‌ای در باب عدل، به روشی اطلاق کرده است که پیش از آن در مقاله «طرحی از چگونگی تعیین تکلیف در اخلاقیات» (۱۹۱۵) پروانده است. استعمال این عنوان در خصوص روشی که نوعی روش توجیه است شاید گمراه کننده باشد زیرا وقتی که راولز این عنوان را در کتاب نظریه‌ای در باب عدل و نوشته‌های بعدی خود بکار می‌برد، آنچه در ذهن دارد نظریه‌ای در باب توجیه نیست بلکه روشی برای رسیدن به توافق است. در این خصوص، راولز قدری تذبذب دارد: در مقاله «طرحی از چگونگی تعیین تکلیف در اخلاقیات»، این روش را نوعی روش برای بدست آوردن توجیه می‌داند (ص ۱۸۶)؛ می‌گوید که این روش ما را یاری می‌کند تا به دانش اخلاقی دست یابیم (ص ۱۷۷) و نیز



اعتبار قواعد اخلاقی از طریق کاربرد این روش احراز می‌شود (ص ۱۷۷) و می‌گوید که کاری به این مسئله ندارم که «چگونه می‌توان این روش را در حل و فصل خصومتها از لحاظ روانی اثربخش ساخت» (ص ۱۷۷). با اینهمه، راولز در نوشته‌های بعدی خود، احتیاط بیشتری بخرج می‌دهد و میان رسیدن به توافق و بدست دادن توجیه، قائل به تفاوت می‌شود. دیگر نمی‌گوید که این روش توجیه بدست می‌دهد بلکه به ادعای خفیف‌تری راضی می‌شود و آن اینکه این روش، راه عملی رسیدن به توافق است.

با همه اینها، ما عنوان «تعادل تأملی» را برای هر روشی بکار می‌بریم که پاره‌ای خصوصیات کلی را که اکنون برمی‌شماریم داشته باشد؛ خواه روش توجیه باشد و خواه روش فصلی خصومت، هیچ عنوان دیگری بیش از این عنوان به آنچه در آثار هوسرل می‌یابیم نزدیک نیست. عنوان «روش فرضی - قیاسی»، مناسب‌تری دارد زیرا این روش فقط پاره‌ای از اجزای نظریهٔ هوسرل را در بردارد و آن هم اجزایی است که در آثار گروه بسیاری از فیلسوفان می‌بینیم و از این رو به توصیف تفصیلی نظریهٔ هوسرل مددی نمی‌رساند.

خصوصیات اصلی روش تعادل تأملی، به آن معنایی که من این اصطلاح را بکار می‌برم، شش خصوصیت زیر است:

(اول) - این روش معمولاً روش توجیه است. چنانکه دیدیم راولز در نوشته‌های بعدی خود، این روش را فقط طریق عملی رسیدن به توافق می‌داند و برخی هم این روش را روشی می‌دانند که فقط «تبیین» یا «پیشگویی» به دست می‌دهد نه توجیه. اما این روش به هر شکلی که بیان شده است پنج خصوصیت زیرا را دربر دارد:

(دوم) - این روش بر سازگاری نظریات شخص تأکید دارد. این سازگاری از آن نوع سازگاری است که در نظریهٔ علمی به دنبال آن هستیم؛ استتاج قیاسی منطقی، نقش عمده‌ای دارد، سادگی و سایر ملاحظات نیز به هم‌چنین. مثلاً

شاید پاره‌ای از مردم بخواهند چیزی را بکاربرند که اغلب «استنتاج بهترین تبیین» نامیده می‌شود. سنخاً، گزاره‌های جزئی را از این راه توجیه می‌کنند که از گزاره‌های کلی‌تر استنتاج می‌شود، اما از سوی دیگر، گزاره‌های کلی نیز با این امر توجیه می‌شوند که گزاره‌های جزئی مطلوب از آنها استنتاج می‌شوند. تا اینجا، این روش هیچ چیز بیش از روش فرضی - قیاسی ندارد. اما از اینجا به بعد به جنبه‌های خاص آن می‌رسیم که روش تعادل تأملی را بصورت نوع خاصی از روش کلی‌تر فرضی - قیاسی در می‌آورد:

(سوم) - اصلاح‌پذیری کامل. در «نظریه» هر شخصی، هیچ چیز از تجدیدنظر مصون نیست (در اینجا واژه «نظریه» را به معنای وسیع آن بکار می‌برم که در اینصورت لازم نیست نظریه در یک دستگاه قیاسی به تمامی پرورانده شود بلکه فقط کافی است گزاره‌هایش آنقدر به یکدیگر مربوط باشند که بداهت یکی به دیگری سرایت کند). از هر گزاره‌ای وقتی می‌توان دست برداشت که بینم دست کشیدن از آن سادگی و سازگاری بیشتری در کل نظریه ما ببار می‌آورد. عقاید پاره‌ای از تجربیان منطقی، مبنی بر اینکه «گزاره‌های بنیادی»، تجدیدنظرپذیر نیستند و از نظریه‌ای تأثیر نمی‌پذیرند با این امر ناسازگار است و از این رو روشهای آنها نمونه روش تعادل تأملی نیست هر چند که نمونه روش فرضی - قیاسی باشد. همچنین، روش تعادل تأملی با نظریه «داده‌های حس» که در آن گزاره‌های راجع به داده‌های حس اصلاح‌ناپذیر بشمار می‌آیند نیز ناسازگار است. طرفداران روش تعادل تأملی، نه فقط دربارهٔ چند گزار یا بیشتر گزاره‌ها، بلکه دربارهٔ همهٔ گزاره‌ها خطا را جایز می‌دانند.

(چهارم) - روش تعادل تأملی را می‌توان در چند رشتهٔ گوناگون بکار گرفت که چهار رشتهٔ برجسته از آن، علوم طبیعی، ریاضیات، منطقی و اخلاقیات است. فیلسوفان می‌توانند این روش را برای یک، دو، سه و با تمامی چهار



رشتهٔ بالا مناسب بدانند. همچنین می‌توان فیلسوفان را برحسب این نیز تقسیم‌بندی کرد که آیا آن چهار رشته را چهار رشتهٔ جداگانه می‌دانند که در اینصورت بداهت در یک رشته را نمی‌توان به رشته‌های دیگر تسری داد یا اینکه به اصطلاح ما، کل نگر بی‌حد و مرز هستند و هر چهار رشته را جزوی از یک کل می‌دانند که در آنصورت، مقتضیات سازگاری هر چهار رشته را شامل می‌شود و بداهت نیز از یک حوزه به حوزهٔ دیگر سرایت می‌کند. بداهت حاصل از علوم تجربی در مسائل مربوط به ارزشها و هنجارها مدخلیت می‌یابد و از این جالبتر آنکه بداهت حاصل از اخلاقیات ممکن است در مسایل ریاضیات، منطق و یا علوم تجربی نقش داشته باشد.

نمایندهٔ اعلای آن کل‌نگری بی‌حد و مرز، مورتون وایت است در کتاب به‌سوی وحدت در فلسفه (۱۹۵۶)، صفحات ۲۵۴-۲۵۸ و ۲۶۳ و کتاب آنچه هست و آنچه باید کرد (۱۹۸۱). وایت می‌گوید: هر چهار حوزه‌ای که ذکر کردیم چنان با هم پیوسته است که گزاره‌های هر چهار حوزه را می‌توان همراه با یکدیگر به آزمایش نهاد و گاه هست که «یک گزارهٔ توصیفی را رد می‌کنیم و یا در آن تجدید نظر می‌کنیم برای آنکه احساس کراهت اخلاقی خود را نشان بدهیم». (آنچه هست و آنچه باید کرد، ص ۱۲۲). وایت با قرار دادن گزاره‌های هر چهار حوزه در پیکر گزاره‌هایی که باید مورد آزمایش قرار گیرند از کوااین فراتر می‌رود؛ زیرا کوااین در اخلاقیات بحث نمی‌کند و همچنین بسیار فراتر از «دوهم» می‌رود که در کتاب هدف و ساختار نظریهٔ فیزیکی، ریاضیات و منطق را جزو آن گزاره‌ها قرار نمی‌دهد و در اخلاقیات بحث نمی‌کند.

وایت در کتاب معلم و احساس در آمریکا، نشان می‌دهد که ویلیام جیمز میان رأی «سه‌گانه‌نگر» و رأی «کل‌نگر» مردد بوده است. در کتاب روانشناسی (که هوسرل در سال ۱۸۹۱ با آن آشنا شد و در اواسط آن دهه به‌دقت آن را مطالعه کرد) رأی «سه‌گانه‌نگر» غلبه دارد و همچنین است که در کتاب ارادهٔ معطوف به‌باور که در آن علوم طبیعی،

منطق / ریاضیات و اخلاقیات، سه رشتهٔ جداگانه بحساب آمده‌اند که هر کدام روشی مانند تعادل تأملی دارد اما بداهت این رشته‌ها به یکدیگر سرایت نمی‌کند. وایت معتقد است که رأی کلّ نگرانه در پاره‌ای از قسمتهای کتاب پراگماتیسم و عالم کثرت دیده می‌شود و در این دو کتاب، هر سه رشته، جزوی از یک کلّ وحدت یافته، است و یک قماش یکپارچه از باورها به معنای وسیع کلمه، بشمار آمده‌اند که بداهت از یک رشته به رشتهٔ دیگر سرایت می‌کند؛ چه بسا که کشاکش در یک رشته بر اثر آنچه در رشته‌های دیگر روی می‌دهد افزایش یا کاهش یابد. به عقیدهٔ وایت، «هوسی برنیامده ممکن است به همان اندازه قماش یکپارچه را برهم زند که تناقضی منطقی یا واقعیتی سخت و صلب، و جیمز بر این عقیده است که هوس برنیامده با این دو مورد دیگر که سبب کشاکش‌اند، در یک ردیف است و این عقیده موجب تمایز نظریات بعدی او می‌شود (وایت، همان کتاب، ص ۲۰۵).

چنانکه خواهیم دید هوسرل، این روش تعادل تأملی را در هر یک از رشته‌های چهارگانه بطور جداگانه بکار برده است و سعی در تلفیق آنها نکرده است.

کواپن در پایان مقالهٔ «دو اصل جزمی تجربه‌گرایان»، برای کل‌نگری خود وصفی بر شمرده است که بارها نقلی شد و بیان فشردهٔ روش تعادل تأملی در هنگام اعمال آن، نسبت به رشتهٔ وسیعی است که علوم تجربی، ریاضیات و منطق را شامل می‌شود؛ اما دربارهٔ اخلاقیات چیزی گفته نمی‌شود: «علم جامع مانند یک میدان نیرو است که تجربه، وضع مرزی آن است. اگر در حاشیهٔ این میدان، تعارضی با تجربه پیش آید سبب می‌شود که پاره‌ای چیزها در داخل میدان به تنظیم دوباره نیاز پیدا کنند... چون گزاره‌ای را از نو ارزیابی کردیم باید پاره‌ای از گزاره‌های دیگر را نیز بررسی کنیم چراکه ممکن است این گزاره‌ها با آن گزارهٔ نخست ربط منطقی داشته باشند یا گزاره‌هایی باشند که با یکدیگر ربط منطقی دارند... هیچ تجربهٔ خاصی با هیچکدام از گزاره‌های درون میدان ربط نمی‌یابد مگر بطور غیرمستقیم و بواسطهٔ ملاحظات مربوط به تعادل که در کلّ میدان اثر



می‌گذارد».

پیش از بررسی دو مشخصهٔ آخر این روش، آموزنده است که به‌نمونه‌ای از کاربرد روش تعادل تأملی نسبت به مسئلهٔ توجیه در منطق توجه کنیم. در اینجا، توصیف کلاسیک ینلسون گودمن را از این روش از کتاب واقع و قصه و پیشگویی (۱۹۵۵) او نقل می‌کنم: قیاس را چگونه توجیه می‌کنیم؟ خیلی ساده، با نشان دادن اینکه قیاس با قواعد کلی استنتاج قیاسی منطبق است...

اما اعتبار قواعد را چگونه احراز می‌کنیم؟ در این مورد نیز با فیلسوفانی برخورد می‌کنیم که به تأکید می‌گویند که این قواعد از نوعی اصل موضوعی بدیهی برمی‌آید و فیلسوفان دیگری هستند که می‌کوشند تا ثابت کنند که این قواعد در همان سرشت ذهن آدمی ریشه دارد. به عقیدهٔ من پاسخ را در رویهٔ کار باید جست. حجیت اصول مبادی استنتاج قیاسی از آنرو احراز می‌شود که این مبادی با عمل مرسوم قیاس منطبق است. اعتبار آنها مشروط به انطباق آنها است با استنتاجهای قیاسی که ما در عمل انجام می‌دهیم و اعتبار آنها را احراز می‌کنیم. اگر قاعده‌ای نتایج نامقبول بدست می‌دهد. آن را عقیم می‌شماریم و کنار می‌گذاریم. بدین ترتیب احراز حجیت قواعد کلی از احکامی ناشی می‌شود که ناظر بر رد یا قبول استنتاجهای خاص قیاسی است.

واضح است که در اینجا با دور روبرو هستیم. از یکسو می‌گوییم که حجیت استنتاج قیاسی از انطباق آن با قواعد کلی احراز می‌شود و از سوی دیگر می‌گوییم حجیت قواعد کلی از انطباق آن با استنتاجهای معتبر احراز می‌شود. اما این دور از نوع دور باطل نیست. نکته در اینجا است که حجیت قواعد و استنتاجهای خاص هر دو از این طریق احراز می‌شود که آنها را با یکدیگر وفق دهند. هر قاعده‌ای که استنتاجی بیار آورد که ما مایل به پذیرفتن آن نباشیم اصلاح می‌شود؛ هر استنتاجی که ضد قاعده‌ای باشد که ما مایل به اصلاح کردن آن نباشیم رد می‌شود. روند احراز حجیت، روند ظریفی است که بین قواعد و استنتاجهای مقبول، تنظیم دو جانبه برقرار می‌کند؛ و تنها راه احراز

حجیت برای هر کدام، همان توافقی است که بین آنها حاصل می‌شود. در اینجا باید به سه مشخصهٔ روش تعادل تأملی که تاکنون شرح داده‌ایم توجه کنیم: توجیه، سازگاری و اصلاح‌پذیری کامل. آن بخش از کتاب گودمن، یک مشخصه بسیار مهم دیگری را نیز به میان می‌کشد که به آن توجه می‌کنیم: قبول شهودی و ماقبل تأملی به منزلهٔ منشأ اساسی بدهات.

(پنجم) - روش تعادل تأملی از اینکه ما پیش از تفکر و به طرز شهودی، گزاره‌های گوناگون را می‌پذیریم استفادهٔ خطیری می‌کند. در این روش کوشش بر آن است که از راه تفکر، تنظیم و مشاوره بتدریج آنچه مورد قبول ما قرار گرفته است رفته‌رفته تغییر یابد، پاره‌ای از آنها قویتر شود و پاره‌ای دیگر ضعیفتر، اما کوشش نمی‌شود که همهٔ آنها در بست ردّ شود و چیزی که از اصل تازه باشد جای آنها را بگیرد. هیچ سرچشمهٔ بدهاتی وجود ندارد که بتوان چنین بنای تازه‌ای را بر پایهٔ آن ساخت؛ هرگونه بدهاتی که در این مورد باشد از همین اعتقاد شهودی سرچشمه می‌گیرد.

(ششم) - سرچشمه‌های بدهات، تنها با بررسی دقیق چگونگی تأثیر مشاهدات و تجربیات و تغییرات نظام ما بر مقبولات ماست که معلوم می‌شود آیا علاوه بر ملاحظات مربوط به سازگاری که خود برای روش تعادل تأملی کمال اهمیت را دارد، سرچشمهٔ بدهات دیگری نیز که اهمیت خاصی داشته باشد وجود دارد یا نه. دست‌کم تجربه‌گرایان معتقدند که ادراک حتی را باید یکی از این سرچشمه‌ها، آن هم سرچشمهٔ ممتاز دانست که هر چند از خطا بری نیست اما، همراه با ملاحظات مربوط به سازگاری، سرچشمهٔ هرگونه بدهاتی بشمار می‌رود. چنین می‌نماید که راولز در مقالهٔ «طرحی از چگونگی تعیین تکلیف در اخلاقیات»، بر آن است که احکام اخلاقی جزئی نیز چنین وضع ممتازی دارند: اصول کلی اخلاقی تا حدی مورد قبول ما قرار می‌گیرند که



احکام اخلاقی جزئی ما را نظام می‌بخشند. البته ممکن است بر اثر این نظام بخشی در قبول ما نسبت به پاره‌ای از احکام جزئی تغییری حاصل شود اما احکام جزئی، همچنان سرچشمهٔ نهایی بداهت اصول اخلاقی باقی خواهند ماند همچنان‌که گزاره‌های جزئی حاصل از مشاهده در علوم طبیعی نیز سرچشمهٔ نهایی بداهت فرضیه‌های کلی نظریهٔ علمی است.

در حالیکه اغلب فیلسوفان برای ادراک حسی و مشاهده در علوم طبیعی تا این اندازه اهمیت و تأثیر قائل هستند، در اخلاقیات وضع به این روشنی نیست. فیلسوفانی بوده‌اند که حسیها یا احساسات اخلاقی را همتای اخلاقی ادراک حسی دانسته‌اند. چنانکه خواهیم دید هوسرل نیز همین نظر را داشته است. با اینهمه، راولز در آثار بعدی خود، دیگر برای احکام جزئی اخلاقی در قیاس با احکام کلی، آن اهمیت استثنایی را قائل نیست، بلکه هر دو نوع حکم را در یک ردیف می‌گذارد. این تغییر عقیده، همراه با تغییر نظر اوست از قلمداد کردن روش تعادل تأملی به عنوان روش توجیه به قلمداد کردن آن صرفاً به عنوان روشی برای فصل خصومت.

شماره علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

۶. تعادل تأملی در نزد هوسرل

چه دلیلی داریم بر اینکه هوسرل، روش تعادل تأملی را پذیرفته و در چه حوزه‌هایی آن را پذیرفته است؟ حال به مشخصات گوناگون این روش، نظری می‌اندازیم و با نقل قسمتهایی از نوشته‌های هوسرل نشان می‌دهم که وی همهٔ این مشخصات را پذیرفته است و در همهٔ زمینه‌های چهارگانه‌ای که وصف کردیم آنها را جداگانه قبول کرده است و به این روش، پیچش خاصی داده که بازتاب نظر او دربارهٔ ادراک حسی و زیست - جهان است.

(اول) توجیه. هوسرل در تمام بحثهای خود دربارهٔ سازگاری و اصلاح پذیری و غیره که تکه‌هایی از آن در زیر نقل می‌شود، همواره با توجیه

و اعتبار سر و کار دارد؛ او هیچگاه مانند راولز در مراحل بعدی، فقط به احراز توافق عملی در درون جمع توجه ندارد. «توجیه»، «بدهات» «اعتبار» و «حقیقت» اصطلاحاتی است که بارها در مباحث او تکرار می‌شوند.

(دوم) سازگاری. هوسرل بارها و بارها بر اهمیت سازگاری از لحاظ اعتبار و حقیقت تأکید کرده است. قطعهٔ زیر از کتاب او درسهای فلسفهٔ اولی (۱۹۲۳-۱۹۲۴) نمونهٔ بارزی است:

در تک تک احکام فردی نوعی وحدتِ حکمی رسوخ می‌کند... همهٔ آن احکام وحدتی دارند که در جریان پیشروی حکم تکوین می‌یابد و حین حکمی را با حین حکمی پیوند می‌دهد. این وحدت به همهٔ احکام، نوعی اعتبار درونی مرتبط با یکدیگر می‌بخشد. بدین طریق گزاره‌های متعدّد هر رساله‌ای وحدتِ حکمی جامعی می‌یابند و همین‌گونه است هر نظریه‌ای و هر علمی.

[درسهای فلسفهٔ اولی، VII، ۱۹]

هوسرل پیش از آن نیز در کتاب تحقیقات منطقی تأکید کرده بود که سازگاری یکی از سرچشمه‌های اعتبار است. وی به این عقیدهٔ ارنست ماخ اشاره می‌کند که هر نظریهٔ علمی بیان اختصاری مجموعه‌ای از محسوسات، مدرکات حسی و مدرکات شهودی در یک برداشت مفهومی است. ماخ این را اصل اقتصاد فکر خوانده است. هوسرل اقتصاد فکر را پذیرفت؛ با وجود این او، مانند ماخ، آن را از مقولهٔ زیست‌شناختی نمی‌دانست، بلکه آن را اصل بالاترین حدّ ممکن عقلانیت تجربهٔ ما می‌دانست.

باید توجه کرد که هوسرل در قطعه‌ای که پیش از این آوردیم نه فقط می‌گوید که احکام گوناگون در یک رساله، یک نظریه، یک علم و در سراسر شبکهٔ عقاید ما نوعی وحدت دارند، بلکه می‌گوید که این وحدت به همهٔ آن احکام اعتبار می‌بخشد و توجیهشان می‌کند. هوسرل در اینجا عبارت «اعتبار مرتبط با یکدیگر» را بکار می‌برد و



آن عقیدهٔ اصلی را که در نظریهٔ تعادل تأملی گودمن و راولز مستور است روشن می‌سازد و آن اینکه تک تک احکام از طریق وحدت سازگار به یکدیگر اعتبار می‌بخشند.

(سوم) - اصلاح‌پذیری کامل. با آنهمه سخنهای مبناجویانه که هوسرل گفته است شاید دفاع از این نکته در تفسیر آرای هوسرل دشوار باشد. با همهٔ اینها، هوسرل فقط در رویهٔ ظاهری کار مبناجو است. اگر آرای او را به دقت مطالعه کنیم دزمی‌یایم که او از هواداران روش تعادل تأملی است. اکنون به بخشهایی با اهمیت آثار او نگاهی می‌کنیم و به ترتیب، علوم تجربی، منطقی و ریاضیات و اخلاقیات را مدنظر قرار می‌دهیم.

نخست برای آنکه مبادا کسی از طرز مبناجویانهٔ سخن هوسرل گمراه شود، به این پرسش که در کتاب بحران آمده است توجه کنید:

آیا می‌توانم با یک حقیقت - یک حقیقت قطعی - آغاز کنم؟ ... اگر از پیش، یک چنین حقایق «بی‌واسطهٔ بدیهی» را می‌داشتم، شاید می‌توانستم بطور با واسطه حقایق جدیدی را از آنها بیرون بکشم. اما آن حقایق را از کجا پیدا کنم؟

[هوسرل، بحران علوم اروپایی، ۲۶۹، ۳۳۵]

تنها موردی که شاید ما بتوانیم حقیقت قطعی یقینی داشته باشیم، چنانکه در پایان بند ۳ گفتیم، مورد وجود خود ماست. با اینهمه حتی در اینجا نیز هوسرل، واژه «شاید» را اضافه کرده و بلافاصله افزوده است که حتی احساس وجود خود نیز در هر حال ناکافی، ناقص و مبهم است.

(چهارم) - توجیه در حوزه‌های گوناگون. هوسرل، بارها تأکید کرده است که ما در علوم تجربی، همیشه در معرض خطا هستیم. می‌توان به چیزی یقین داشت اما همواره این خطر وجود دارد که برخطا باشیم:

یقین است؛ اما این یقین ممکن است جهت خود را تغییر دهد، ممکن است به شکک بدل شود، ممکن است در طی تجربه به توهم بدل شود: هیچ حکم

تجربی بی‌واسطه‌ای نیست که موجودی را چنانکه در بطن خود است به‌من بدهد بلکه فقط معنایی را می‌دهد که با یقین پذیرفته شده است ولی باید در جریان تجربهٔ من از زندگی، صحت آن اثبات شود. اما این اثبات صحت که فقط در هماهنگی تجربهٔ فعلی نهفته است مانع از امکان پدید آمدن توهم نیست.

[بحران علوم اروپایی، ۲۷۰، ۳۳۵]

امروز، همه با هوسرل در این خصوص موافقتند. اما هوسرل در خلال نظریهٔ خود دربارهٔ ادراک حسی، توصیف دقیقتری از شیوه‌های احتمالی خطا به‌دست می‌دهد و مانند پوپر و بسیاری دیگر از فیلسوفان علم به‌این اکتفا نمی‌کند که بگویند فرضیه‌های ما ممکن است خطا باشد بلکه دربارهٔ اینکه گزاره‌های مشاهداتی ما چگونه ممکن است خطا باشد نیز شرح کشفی می‌دهد. کواین، گفته است که چگونه «با توسل به توهم و یا با تصحیح پاره‌ای از گزاره‌ها که قوانین منطقی خوانده می‌شوند می‌توان گزاره‌ای را که به‌حاشیه نزدیک است در برابر تجربهٔ صلب و سخت صادق دانست». (کواین، «دو اصل جزئی تجربه‌گرایی»، در کتاب از دیدگاه منطقی، ص ۴۳). با اینهمه، نظریهٔ هوسرل دربارهٔ «نوئما» و «پرکردن» که طرح آن را پیش از این بدست دادم، گریزگاه بسیار ساده‌تری پیش پای ما می‌گذارد. کمتر پیش می‌آید که محتاج به‌اشاره به توهم یا تجدیدنظر در منطوق خود باشیم. معمولاً آنچه رخ می‌دهد آن است که نوئمای تازه‌ای پیدا می‌کنیم، مانند هنگامی که از درک اردک به‌درک خرگوش گذر می‌کنیم یا از درک یک آدمک به‌درک یک انسان گذر می‌کنیم، ضربه‌هایی که بر سطوح حسی ما وارد می‌آید یکی است اما آنچه ما می‌بینیم متفاوت است. فیلسوفان علم دربارهٔ نقش نظریه در مشاهده بسیار سخن گفته‌اند. با همه اینها، در آوردن مثال، خست به‌خرج داده‌اند و کمتر پیش آمده است که نظریه‌ای برای تبیین این پدیده بیاورند. هوسرل این کار را می‌کند.



این از علوم تجربی. حال به ریاضیات و منطق پردازیم. به عقیدهٔ هوسرل در این زمینه هم امکان اشتباه هست. قسمت زیر نمونه‌ای است از موارد بسیاری که وی دربارهٔ وضع این دو حوزه سخن می‌گوید:

از این رو احکام توصیفی ضرورتاً نسبی هستند و هرگونه استنتاج که از آنها بشود، خواه قیاسی باشد خواه استقرایی، نسبی است.

[بحران علوم اروپایی، ۲۷۰، ۳۳۶]

بنابراین، حتی استنتاج قیاسی، یعنی منطق، نیز محتاج تصحیح است! هوسرل، بارها به امکان ناگزیر اشتباه در این زمینه بازمی‌گردد. مثلاً در منطق صوری و استعلایی می‌گوید:

حتی یک حقیقت بدیهی مسلم نیز ممکن است بعداً معلوم شود که اشتباه بوده است و در اینصورت، پیش فرض آن نیز امر بدیهی مشابهی است که بدیهی مسلم اول را «متلاشی» می‌کند».

[منطق صوری و استعلایی، ۱۶۴، ۱۵۶]

به قسمت آخر این قول توجه کنید، هوسرل در این قسمت می‌گوید که «تلاشی»، ناشی از نوعی بصیرت خاص ممتاز نیست بلکه همواره ناشی از بداهت بیشتری از همان نوع است. به این مطلب ضمن بحث دربارهٔ نکتهٔ بعدی برمی‌گردیم اما نخست به اختصار نظری به اخلاقیات می‌کنیم تا ببینم وضع آن چگونه است:

هوسرل به نسبت آنچه دربارهٔ شناخت‌شناسی و فلسفهٔ منطق نوشته است، دربارهٔ اخلاقیات بسیار کم نگاشته است. با اینهمه از همان مقدار کم هم می‌توان دریافت که نظریات او دربارهٔ توجیه در اخلاقیات، مشابه نظریات او دربارهٔ منطق بوده است. هوسرل در مقدمه، این موضوع را مطرح می‌کند که در اخلاقیات به چه نوع بداهتی می‌توان رسید:

«و از این رو در اخلاقیات نیز باید پرسیم: سرچشمهٔ مفاهیم ابتدایی اخلاقی در

کجاست، تجربیاتی که براساس آنها بتوان به این مفاهیم بدهات اعتبار مفهومی بخشید کدامند؟»

[دستنوشته‌های هوسرل FI20، ص ۱۰۶ که آلون دایمر، آن را در کتاب زیر نقل کرده است:

Edmond Husserl, Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie (Monographien zur philosophischen Forschung. Band XV). Anton Hain, Meiseuleim am Glan. 2d. ed. 1965. 316].

در نزد هوسرل، سرچشمهٔ بدهات ارزشها، اعمال احساسی (Gemüt) است. (دستنوشته‌های هوسرل FI 23، ص ۷۷؛ دایمر، ۳۱۶، یادداشت ۳) زیرا اگر اعتبار بی‌قید و شرط را «باید» از طریق پاره‌ای نسبتها یا خصوصیات احساس، و فی‌الواقع از راه اعمال احساسی که در عمق نهفته است و هرکس داوری می‌کند چشم به آنها دارد، احراز نکنیم پس از کجا احراز کنیم؟ (دستنوشته‌های هوسرل، FI 20، ص ۲۲۷؛ دایمر، ص، ۳۱۷. یادداشت ۶ و ص ۴۸، یادداشت ۸).

پس از آن، هوسرل می‌گوید:

فلسفهٔ انگلیسی طرفدار حیث اخلاقی، سرانجام بی‌هیچ شبهه‌ای ثابت کرده است که اگر ما موجودی را تصوّر کنیم که «احساس کور» باشد، همانطور که کسانی هستند که «رنگ کور» هستند، آن وقت هرچیز اخلاقی از مضمون خود تهی می‌شود و مفاهیم اخلاقی به‌الفاظی خالی از معنی بدل می‌شوند.

(دستنوشته‌های هوسرل FI20، ص ۲۲۷؛ دایمر، ص ۳۱۷ و ص ۴۸، یادداشت ۱۰۶).

در نتیجه:

واضح است که اگر احساسات را متزع کنیم دیگر سخن گفتن از «نیک» و «بد» موردی نخواهد داشت.

(دستنوشته‌های هوسرل FI20، ص ۱۰۷؛ دایمر، ص ۳۱۷، یادداشت ۶).



نه اینکه مضمون استدلال او (هیوم) را به تمامی بتوانیم پذیریم، اما یک چیز را مسلم می‌سازد، با استدلال او یک چیز کاملاً بدیهی می‌شود: احساس اساساً در رسیدن به تمیز اخلاقی مدخلیت دارد.

(دستنوشته‌های هوسرل FI20، ص ۹۹؛ دایمر، ص ۳۱۷، یادداشت ۷).

سرانجام به روشی که باید در اخلاقیات بکار رود می‌پردازیم. هوسرل در این خصوص با ابهام بیشتری سخن می‌گوید اما ظن او بر آن است که روش اخلاقیات، با روش منطق موازی است:

اگر به راستی نوعی اصول‌شناسی فلسفی وجود داشته باشد که مرتبه‌ای مانند فلسفهٔ اولی و شبیه به مرتبهٔ منطق دارا باشد، مرجع آن اصول‌شناسی، همان ارزشهای تجربی و نسبتهای بین آن ارزشها است همانطور که مرجع منطق فلسفی، امور تجربی و نسبتهای بین آنهاست.

(دستنوشته‌های هوسرل FU14، ص ۱۱۰؛ دایمر، ص ۴۶، یادداشت ۱۰۲).

آیا چیزی شبیه به منطق وجود دارد که اخلاق نامیده شود؟ آیا چیزی شبیه به منطق صوری وجود دارد که اخلاق صوری نامیده شود؟ از سوی دیگر، آیا هنجارهای اخلاقی فقط در عرصهٔ تجربه معنی دارند؟ امر تجربی و امر پیشینی در اخلاق چه نسبتی با یکدیگر دارند؟... چگونه می‌توان نسبت بین «احساس» (Gemüt) و عقل را در خصوص امور مربوط به فهم و امور مربوط به حس توضیح داد؟ شباهت بین اعمالی که صورت خارجی عینی دارند و اعمالی که صورت خارجی ارزشی دارند تا کجاست؟

(دستنوشته‌های هوسرل FI20، ص ۷؛ دایمر، ص ۴۶، یادداشت ۱۰۲).

هوسرل در جای دیگری می‌گوید:

اینک دربارهٔ نسبت بین دلیل در حوزهٔ عقل و دلیل در حوزهٔ احساس، تأمل می‌کنیم.

(دستنوشته‌های هوسرل FI23، ص ۵۸؛ دایمر، ص ۳۱۷، یادداشت ۴).

روش در اینجا، روش اصل موضوعی و مبناجویانه نیست، بلکه روش توضیح و تأمل

است. هوسرل نیز مانند راولز، سقراط را پیشگام این روش می‌داند:

سقراط... معنای اساسی این روش را درک کرد، این معنا امروز با عبارت نقد شهودی و پیشینی عقل بیان می‌شود. یا به عبارت دقیقتر، او، معنای اساسی آن را به عنوان روش توضیح تأمل در نفس و رسیدگی به موجودی خویش درک کرد....

[فلسفهٔ اولی، VII، ۱۱]

بلافاصله پیش از آن می‌گوید:

صدق و کذب، اصل و نااصل، از این طریق از یکدیگر سوا می‌شوند که هرکس با تأمل، این نکته را بر خود مبرهن می‌سازد که هدفگیری او به سوی چه چیزی است و بی آنکه خود بداند در خصوص زشتی و زیبایی مقبول عام و یا فایده و ضرر، چه چیزهایی را پیش فرض قرار داده است. این سوا شدن از آنرو است که محتوای ذاتی خود اشیا در عین وضوح کامل به درک شهودی می‌رسد و همراه با این محتوای ذاتی خود ارزش و ضدارزش نیز به درک شهودی می‌رسد.

[فلسفهٔ اولی، VII، ۱۰]

از آنجا که بدین ترتیب شهودهای جزئی انضمامی ما، آخرین سرچشمهٔ اعتبار در اخلاق است، هوسرل نیز مانند راولز از این خطر ناشی از تعصب و توتالیتاریسم می‌پرهیزد: انسان به نام اصل اخلاقی برتر برخلاف اخلاق متعارف عمل می‌کند.

(پنجم) - پذیرش پیش از تأمل شهودی. چنانکه هم‌اکنون گفتیم، هوسرل معتقد بود که بداهت را فقط از راه بداهت دیگر می‌توان تصحیح کرد و هیچ سرچشمهٔ عمیقتری برای احراز توجیه وجود ندارد. مجموعهٔ همهٔ این مقبولات شهودی چیزی را می‌سازد که هوسرل، آن را «زیست - جهان» خوانده است و در کتاب بحران، بر نقش خطر «زیست - جهان» در روند احراز توجیه تأکید می‌کند:

تاکنون در این زمینه که زیست - جهان به طریق پیوسته، مانند یک زیربنای



می‌کند و چگونه معتبرات چندگانه ماقبل منطقی آن، مبنای معتبرات منطقی و حقایق نظری قرار می‌گیرند، هیچ پژوهشی صورت نگرفته است. و شاید آن رشته علمی که [تحقیق دربارهٔ] زیست - جهان، بطور ذاتی و در کلیت خود، طالب آن است، رشتهٔ بخصوصی است که عینی و منطقی به معنای دقیق کلمه نیست اما به عنوان رشتهٔ نهایی مبنایی، از لحاظ ارزشی، نه تنها پست تر نیست بلکه بالاتر هم هست.

[بحران علوم اروپایی، ۱۲۷، ۱۲۴]

می‌بینیم که هوسرل، نظری بسیار شبیه به نظر گودمن اظهار می‌کند: معتبرات ماقبل منطقی، مبنای معتبرات منطقی است، زیست - جهان، مانند زیربنای کار می‌کند. به یاد داشته باشیم که به نظر گودمن «توجیه اصول استنتاج قیاسی از انطباق آنها با عمل مرسوم قیاس احراز می‌شود. اعتبار آنها مشروط به آن است که با استنتاجهای قیاسی جزئی که در عمل انجام می‌دهیم و اعتبار آنها را احراز می‌کنیم منطبق باشند». (گودمن، کتاب نامبرده، ص ۶۳). راولز نیز سرانجام به چیزی متوسل می‌شود که «ظاهراً بنا به شهود، تصمیمات اخلاقی مقبول و معقولی است» («طرحی از چگونگی تعیین تکلیف در اخلاقیات»، ص ۱۹۴). بر همین منوال هوسرل می‌گوید:

همچون طرح‌ریزیهای دیگر، ملاحظات عملی که تحقق فعلی آنها به زیست - جهان تعلق دارد، زیست - جهان را از پیش مبنای خود قرار می‌دهند و آن را با فعالیت خود غنی می‌سازند و علم هم از آن جهت که طرح و عملی انسانی است، به همینگونه است. و این، چنانکه گفتیم، شامل هر چیزی است که بطور عینی پیشینی باشد که خود ضرورتاً به یک امر پیشینی متناظر در زیست - جهان برمی‌گردد. این برگشت، برگشتی است برای پی‌ریزی اعتبار. نوعی عمل آرمان‌پردازی [یا «ایده‌آل‌سازی»] باعث می‌شود که معنی‌سازی در مرتبهٔ اعلا و اعتبار وجودی امور ریاضی یا هر امر پیشینی عینی دیگری براساس امور پیشینی زیست - جهان پدید آید.

[بحران علوم اروپایی، ۱۴۳، ۱۴۰]

و همچنین:

هر منطق عینی، هر علم پیشینی به معنای متداول کلمه... نباید دیگر در منطق ریشه داشته باشد بلکه باید ریشهٔ آن را در امر پیشینی کلی ماقبل منطقی [یعنی زیست - جهان] جستجو کنیم که بواسطهٔ آن، هر امر منطقی و کل بنای نظریهٔ عینی در همهٔ صورتهای روش شناختی آن، معنای برحق خود را نشان می دهد و در نتیجه منطق نیز باید همهٔ قواعد خود را از آن بگیرد.

[بحران علوم اروپایی، ۱۴۴، ۱۴۱]

چند بخش مشابه این، در کتاب بحران هست که مهمترین آنها سطور زیر است:
از سوی دیگر، امر ذهنی - نسبی هنوز هم در نظر او نقشی دارد، آن هم نه به منزلهٔ چیزی نامربوط که باید از آن گذشت بلکه به عنوان چیزی که سرانجام، اعتبار وجودی امر نظری - منطقی را برای هرگونه اثبات عینی فراهم می آورد؛ یعنی سرچشمهٔ بداهت را و سرچشمهٔ اثبات را. (تأکید از من است).

[بحران علوم اروپایی، ۱۲۹، ۱۲۷]

این البته کاری به غایت مهم است که دروازهٔ زیست - جهان به طرز علمی گشوده شود تا اعتبار اولای این بداهتها را بشناساند و در واقع بیاموزاند که اینها در قیاس با بداهتهای عینی - منطقی در تحکیم اساس شناخت تا چه اندازه حیثیت بالاتری دارند. این نکته را باید روشن کرد یعنی به بداهت نهایی رساند که چگونه تمامی بداهت دستاوردهای عینی - منطقی که هر نظریهٔ عینی (و در نتیجه نظریهٔ ریاضی و علوم طبیعی)، از جهت صورت و معنی در آن ریشه دارد، از اعماق حیات عملی سرچشمه می گیرد، آن حیاتی که در آن، دادگی بدیهی زیست - جهان همواره معنای وجودی ماقبل علمی خود را دارد و به آن رسیده است و باز هم می رسد. این راه از بداهت عینی - منطقی («بینش» ریاضی، «بینش» علوم طبیعی، اثباتی - علمی که ریاضیدانان پژوهشگر و



ریشه یاب و دیگر کسان به آن تحقق می‌بخشند) به همان بداهت اولایی بازمی‌گردد که زیست - جهان در آن از پیش داده شده است.

[بحران علوم اروپایی، ۱۳۱، ۱۲۸]

ریشهٔ شناخت عالم عینی - علمی در بداهت زیست - جهان است.

[بحران علوم اروپایی، ۱۳۳، ۱۳۰]

اشارهٔ «گودمنی» کوتاهی نیز در کتاب بحران به استقرا هست:

استقراعات را می‌توان با استقراعات دیگر تأیید کرد، تا با یکدیگر بکار آیند.

[بحران علوم اروپایی، پانویس، ۱۳۰، ۱۲۷]

همچنین چند قسمت مشابه در تجربه و حکم وجود دارد:

بازگشت به تجربهٔ ماقبل حملی و بینش نسبت به آنچه ژرفترین و نهایتاً مرتبهٔ اولی و نخستین تجربه‌های ماقبل حملی است، دالّ بر توجیه عقاید (Justification of doxa) است که همان حوزهٔ بداهت اصلی نهایی است که هنوز دقیق نیست و از لحاظ فیزیکی - ریاضی، آرمانی نشده است. از این طریق، این نیز نشان داده می‌شود که این حوزهٔ عقاید، حوزهٔ بداهتی نیست که مرتبهٔ آن کمتر از شناخت علمی (episteme) باشد، یعنی کمتر از شناخت ناشی از حکم و رسوبات آن، بلکه دقیقاً حوزهٔ اصالت نهایی است که تفکر دقیق، برای دریافت معنی به آن رجوع می‌کند و این تفکر (باید اذعان کرد) دارای این خصوصیت است که صرفاً یک روش است و راهی نیست که به خودی خود به شناخت برسد.

[تجربه و حکم، ۴۴، ۴۶]

بحث در این نکته را با نقل قسمت بلندی از کتاب بحران پایان می‌دهم، در این قسمت، هوسرل، اندیشه‌هایی شبیه به اندیشه‌های گودمن بیان کرده است:

آنچه واقعاً در وهلهٔ اول قرار می‌گیرد، درک شهودی «ذهنی - نسبی صرف» از زیست - جهان ماقبل علمی است. البته برای ما، این چیز «صرف»، به منزلهٔ میراثی کهن،

رنگ و بوی تحقیر آمیز و ناپسند عقاید (doxa) را دارد. مع‌هذا در خود حیات ماقبل علمی، عقاید، چیز نفرت آوری نیست؛ بلکه حوزهٔ مناسبی برای تصدیق است و بر همین اساس، حوزهٔ شناخت‌های حملی تصدیق شده و حقایقی است که صحت آنها به همان اندازه‌ای است که برای طرح‌های عملی حیات که معنای آنها را تعیین می‌کند، ضروری است. درست است که دانشمندانی که آرمان‌های جدید عینیت را در سر دارند از هر چیز «ذهنی و نسبی صرف» بیزارند اما این بیزاری، شیوهٔ هستی خاص آن را تغییر نمی‌دهد، چنانکه در این نیز تغییری نمی‌دهد که خود دانشمند نیز هر موقع که به حوزهٔ [ذهنی و نسبی] توصل می‌جوید، چنانکه باید هم توصل جوید، ملزم بدان اکتفا کند و از آن راضی باشد.

[بحران علوم اروپایی، ۱۲۷، ۱۲۵]

(ششم) - سرچشمه‌های بداهت. شاید چنین بنماید که هر چه را باید دربارهٔ سرچشمه‌های بداهت بگوییم گفته‌ایم. تنها نوع بداهت، مقبولات ماقبل علمی ما در زیست - جهان است. اما هوسرل از این فراتر می‌رود. در این مقبولات ماقبل علمی مسأله فقط به همسازی درونی ختم نمی‌شود، در نهایت این مقبولات به این بستگی می‌یابد که در سطوح حسی ما، یعنی در ادراک حسی ما، چه می‌گذرد. از این رو در نزد هوسرل، ادراک حسی برای توجیه نظریه‌های علمی، اهمیت خاصی دارد، چنانکه احساس نیز برای توجیه در اخلاق اهمیت خاصی دارد. با اینهمه، این بستگی یک‌سویه نیست. چنانکه در قسمت ۱ آوردیم.

ادراک حسی فقط و فقط، اثرات وارده بر سطوح حسی ما نیست بلکه به سایر مقبولات گوناگون ماقبل اندیشه‌ای ما نیز بستگی دارد. همین‌طور است در خصوص احساسات. در اینجا دیگر بیش از این به نظریهٔ هوسرل در باب ادراک حسی نمی‌پردازم، و این مقاله را با اشاره به دو جنبهٔ مهم از مقبولات ماقبل علمی ما خاتمه می‌دهم: اولاً این



مقبولات ماقبل علمی از نظریه‌های علمی ما تأثیر می‌پذیرند و ثانیاً، در عین حال، محکمه‌ای فرجامین و نهایی هستند که فراتر از آن حجیت خواستن، معنی ندارد.

۷. دوجنبهٔ مهمّ زیست - جهان

در نظر هوسرل، مقبولات ماقبل علمی ما، یعنی زیست - جهان حوزه‌ای نیست که از حوزهٔ علوم جدا باشد. چنانکه دیدیم زیست - جهان، اساس بداهت علوم است و از سوی دیگر، علوم، رفته رفته زیست - جهان را تغییر می‌دهند. چنانکه هوسرل در کتاب تجربه و حکم می‌گوید:

هر آنچه که علم طبیعی معاصر از باب تعیین آنچه وجود دارد فراهم آورده است نیز به ما، یعنی به جهان، متعلق است زیرا این جهان به بزرگسالان زمان ما از پیش داده شده است. حتّی اگر ما شخصاً به علوم طبیعی علاقه نداشته باشیم و حتّی اگر هیچ چیز دربارهٔ نتایج آن علوم ندانیم باز هم آنچه وجود دارد از پیش به ما داده شده و به نحوی حدود آن معین شده است که مالاقل آن را بصورت چیزی که اصولاً از لحاظ علمی، تعیین پذیر است درک می‌کنیم.
[تجربه و حکم، ۳۹، ۴۲]

در کتاب بحران علوم اروپایی، قول مشابهی دارد:

همهٔ این نتایج نظری برای زیست - جهان به صفت معتبرات موصوفند و بدین صفت به ترکیب خود آن علاوه می‌شوند و حتّی پیش از آن نیز به منزلهٔ افقی از دستاوردهای ممکن برای پروراندن علم، به زیست - جهان تعلق دارند. بنابراین، زیست - جهان انضمامی سنگ زیربنای جهانی است که «از لحاظ علمی حقیقی» است و در عین حال، این جهان علمی را در حالت انضمامی بودن کلی خود دربر می‌گیرد.

[بحران علوم اروپایی، ۱۳۴، ۱۳۱]

به عقیدهٔ هوسرل، دلیل تعلق علم به زیست - جهان، آن است که تصوّر می‌شود علم

معتبر است و ادعای صدق دارد:

هرچند که ممکن است دستاورد خاص علم عینی جدید ما هنوز درک نشده باشد، هیچ چیز در این امر تغییری نمی‌دهد که این علم برای زیست - جهان از جمله معتبر است و حاصل فعالیت‌های خاصی است و خود آن به انضمامیت زیست - جهان تعلق دارد.

[بحران علوم اروپایی، ۱۳۶، ۱۳۳]

و سرانجام به این نکته مهم می‌رسیم که در نظر هوسرل، زیست - جهان، محکمهٔ فرجامین نهایی است که پس از آن دیگر توجیه و حجیت خواستن مورد ندارد. دلیل اصلی که هوسرل بر این امر ذکر می‌کند این است که بخش بیشتر زیست - جهان مرگب از مقبولاتی است که ما آنها را برای خود بصورت الگو درنیاموده‌ایم و از این رو هیچگاه موضوع تصمیم یا حکم آشکاری قرار نگرفته‌اند:

در مواردی که این نوع شهود کاملاً خود داده از متعلق حکم تحقق می‌پذیرد، دیگر هیچ‌شکی در خصوص «این است» یا «جز این است» باقی نمی‌ماند و از این رو ارائه حکم صریح هم مورد نمی‌یابد.

[تجربه و حکم، ۳۳۰، ۲۷۵]

هرگونه ادعای اعتبار یا حقیقت بر این «کوه یخ» مقبولاتی استوار است که مقدم بر داوری است و برای ما بصورت الگو درنیامده است. هرگونه طلب احراز حجیت سرانجام به همین نوع مقبولات بازمی‌گردد. هیچ چیزی نهایی تر از این نیست که بتوان به آن رو کرد و هیچ چیزی هم بیش از آن نمی‌توان خواست:

هیچ چیز برای «اصل قرار دادن» یا برای «تفسیر مناسب» وجود ندارد بلکه فقط چیزی هست که باید روشن کرد. بنابراین فقط به همان درک نهایی عالم می‌توان رسید که چون نهایی است، بیش از آن نمی‌توان عاقلانه چیزی جست و بیش از آن نمی‌توان چیزی دریافت.

[منطق صوری و استعلایی، ۲۴۹، ۲۴۲]



توضیح: در متن انگلیسی مقالهٔ فوق، واژهٔ آلمانی Evidenz بصورت evidence ضبط شده است که اساساً به معنی شواهد و مدارکی است که روشنگر و دالّ بر وجود چیز دیگری است. (نظیر مدارک ارائه شده در دادگاه). حال آنکه به گفتهٔ خود هوسرل، «مقصود از Evidenz، چیزی نیست مگر خوددادگی شیء یا موضوع». از این رو "Self-evidence" یا «بداهت»، ترجمهٔ درست و دقیقتری است و اکثر مترجمان انگلیسی آثار هوسرل، نظیر دیوید کار و اسپنسر چرچیل، نیز بر درستی آن تأکید می‌کنند و در ترجمهٔ فارسی نیز همین رویه دنبال شده است. باید توجه داشت که هوسرل، آگاهانه از مفهوم سنتی و مرسوم بداهت – که منحصر به بداهت کافی و قطعی است – دور می‌شود و به همین دلیل نیز به خلاف قاعدهٔ مرسوم از درجات بداهت و خوددادگی سخن می‌گوید. م. ب.



شعبهٔ پژوهش‌های فلسفی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی