

فلسفه

مراحل سگانه پدیدارشناسی هوسرل دکتر علی حقی چکیده:

مراحل رشد و تکامل تفکر فلسفی ادموند هوسرل - بنیان‌گذار فلسفه پدیدارشناختی سده بیستم - را می‌توانیم به سه دوره عمده تقسیم کنیم؛ دوره پدیدارشناسی ماقبل‌استعلایی (Pre - transcendental) یا پدیدارشناسی معرفت‌شناختی (epistemological phenomenology) اوست؛ دوره میانی عمر او، مصروف بسط و گسترش پدیدارشناسی استعلایی (transcendental phenomenology) می‌شود؛ و بالاخره دوره سوم و واپسین دوره زندگی‌اش، نام بردار به دوره پدیدارشناسی تکوینی (genetic phenomenology) است.

ره‌آورد دوره دوم تفکر هوسرل کتاب پژوهش‌های منطقی است که در این مقاله به تحلیل و بررسی آن پرداخته شده است.

در عرف و اصطلاح برنتانو، حیث التفاتی به خاصه‌ای از ذهن اطلاق می‌شود که برحسب آن ذهن همواره معطوف و ملتفت به چیزی می‌شود یا ذهن درباره چیزی می‌اندیشد

حیث التفاتی به خاصه‌ای از ذهن اطلاق می‌شود که برحسب آن ذهن همواره معطوف و ملتفت به چیزی می‌شود یا ذهن درباره چیزی می‌اندیشد. به این معنی، آگاهی همواره درباره چیزی یا خبر از چیزی است. ما هرگز نمی‌توانیم آگاهی محض را - از آن حیث که فی نفسه موجود است - تجربه کنیم. حالات ذهنی متعلق دارند. به عنوان مثال، من درباره فلان شخص تصویری دارم و تصویری از گرفتن نمره خوب در امتحان دارم و کشش و گرایشی به مرادده و موذت دارم.^۲

به زعم برنتانو، هر تجربه‌ای که در جریان

هوسرل از ریاضیات پا به خطه فلسفه گذاشت و این واقعی است که از همان عنوان نخستین کتابش فلسفه علم حساب آشکار و پیداست. در دوره یکم، تحت تأثیر برنتانو به اصالت روان‌شناسی (psychologism) گرایید. اصالت روان‌شناسی مشعر به این است که ما می‌توانیم قانون‌های شناخت را با ابتناء بر امور واقع بنیادی حیات روانی استنتاج کنیم. بانیان این مکتب، گذشته از برنتانو، کسانی امثال جان استیوارت میل و وونت بودند. در واقع اصالت روان‌شناسی، ساخت و پرداخت جغرافیای منطقی مفاهیم ذهنی، به مثابه مقدمات لازم هر قسم روان‌شناسی تجربی است.^۱ همچنین در این دوران، هوسرل از برنتانو این رأی مهم را به میراث برد که خصیصه بنیادی حالات ذهن را می‌توانیم برحسب مفهوم حیث التفاتی (intentionality) یا معطوف بودن به اشیاء (directedness to objects) تعیین کنیم. همه حالات ذهن، حالاتی درباره اعیان (واقعی یا ناواقعی) است. در عرف و اصطلاح برنتانو،

1- *The Concise Encyclopedia of western philosophy & philosophers*: Edited by J. O. Urmson & Jonathan Ree (London: Unwin Hyman, 1991), p. 144.

2- Samuel Guttenplan (ed.), *A Companion to the philosophy of Mind* (Blackwell, 1995) p. 394.

تفکر در وی به وجود آورد. از این جا وارد مرحله دوم یا میانی تفکر هوسرل می شویم که نام بردار به «پدیدارشناسی استعلایی» است و رهاورد آن، کتاب پرآوازه او پژوهش های منطقی^۲ است. در این بخش، همین کتاب را تحلیل و بررسی می کنیم.

پژوهش های منطقی به مقدمه (prolegomena) و شش پژوهش (investigations) تقسیم می شود. آخرین این پژوهش ها مفصل ترین آن ها است. سیر عمومی این پژوهش ها از صوری به مادی، از امکان انتزاعی علم العلم [علم به علم] به پژوهش در خصوص معنی و رابطه آن با زبان و از تحلیل عینی ساختارهای آگاهی و مناسبات آن ها با تجربه به سوی شناخت آن چیزی است که در تجربه داده می شود. گرایش هوسرل در آخرین و مفصل ترین پژوهش، این است که همه

تفکر ما ظاهر می شود ضرورتاً به موضوع تجربه شده دلالت می کند. چیزی به اسم تفکر، ترس، خیال بافی و خاطره ناب وجود ندارد. هر فکر، اندیشه ای است درباره چیزی که اندیشیده می شود و هر خاطره، خاطره رویدادی است که به یاد آورده می شود.

مفهوم حیث التفاتی به دست هوسرل ورز بیشتری یافت و سخت اندیشه او را به خود مشغول داشت. از باب نمونه، وی به تفکیک و تمایز بین آن دسته از حالات آگاهی - که در آن ها چیزی «قصد» می شود و آن دسته از حالات آگاهی - که در آن ها چیزی به وجهی انضمامی «هست» یا «حضور» دارد، تأکید زیاد داشت. در این خصوص، رأیی که هوسرل اتخاذ می کند با رأی فرگه در خصوص تفکیک و تمایز بین «معنی» (Sense) و «قصد» (meaning) پهلو می زند. فرق است بین واقعیت آن چنان که هست و واقعیت آن چنان که قصد می شود و به تعبیر هوسرل، فرق است بین فاتح بنا با مغلوب و شکست خورده کارزار و اترلو.^۱

با نقد فرگه از کتاب فلسفه علم حساب هوسرل، نقص ها و نارسایی های مکتب اصالت روان شناسی بر هوسرل آشکار شد و تحول

1- J. O. Urmson & Jonathon Ree, Ibid, p. 144.

2- Edmund Husserl, *Logical Investigations*, tr. J. N. Findlay (Routledge & Kegan Paul, Vol 1&2).

مطالعه پدیدارشناسی منحصرأ درباره ماهیات و ذوات است و به اصطلاح هوسرل،
پدیدارشناسی علم ماهیت یا علم به ذوات است

هوسرل از «دلالت»، عین یا وضعی از امور است که وجودش حاکی از وجود عین یا وضع معینی از امور است، بدین معنی که، اعتقاد به وجود اولی انگیزه‌ای برای اعتقاد به وجود دومی است. مثلاً ابر حاکی از آمدن قریب‌الوقوع باران است، نشانه‌های بیماری (symptome) دلالت بر وجود بیماری دارد و قسمی شکل‌گیری زمین‌شناختی دلالت بر وجود نفت و غیره دارد.

در پژوهش دوم، هم خود را خاصه مصروف به مسأله انتزاع می‌کند. نظریه پدیدارشناختی انتزاع درست در مقابل دو نظرگاه دیگر است؛ تجسم متافیزیکی وجود واقعی انواع - که کاملاً مستقل از آگاهی است - و تجسم روان‌شناختی وجود واقعی انواع در آگاهی. به طور اخص سیر این قسم تحلیل، از طریق فرایند روان‌شناختی ذهن از ادراک جزئیات به ادراک تصورات کلی متخذ از جزئیات است.

در پژوهش سوم توضیح می‌دهد میان

پژوهش‌های قبلی را زیر عنوان فراگیر «پدیدارشناسی حقیقت و معرفت» گرد آورد. اینک فحوای این شش پژوهش را - چنان که راقم این سطور دریافته است - در این جا به شرح باز می‌گوییم. هم هوسرل در مقدمه، مصروف همان مسأله‌ای است که پیشتر در فلسفه علم حساب مطرح کرده بود. هدف وی در مقدمه، داوری بین فرمالیسم است - که به موجب آن منطق دانش فنی تفکر است و بالمآل مبتنی بر بعضی مفاهیم و روال و رویه‌های تثبیت شده دلخواهی (یا دست‌کم قراردادی) است و اصالت روان‌شناسی - که به موجب آن قانون‌های تفکر منطق سرانجام قابل تحویل به قانون‌های روان‌شناختی حاکم بر کارکرد واقعی نفس آدمی است.

در پژوهش یکم علامت‌های متمایزکننده (Zeichen) را از دلالت‌ها (Anzeigen) تفکیک می‌کند. علامت، واژه‌ای بسیار کلی است. هر علامت، علامت چیزی است و لکن نه هر علامت به چیزی دلالت تواند کرد. مراد

پدیدار و وجدان، نوعی تضایف (Correlation) یا نسبت متقابل و همبستگی است. همان گونه که متعلق وجدان در اثر ظهور خود در وجدان تأویل می‌شود، وجدان هم در پی نشانه رفتن به متعلق خود به تأویل می‌رود. به عبارت دیگر، پدیدار جز برای وجدان و وجدان چیزی به غیر از نسبت به یک متعلق نیست. هوسرل برای به بیان درآوردن این معنی دو اصطلاح به کار برده است؛ یکی noesis به معنی فعل فکر (اندیشیدن) و دیگری اسم مفعول آن noeme را به معنی اندیشیده یا فکر شده و فکری که متعلق فکر است. این دو، دو قطب هر آهنگ و «التفاتی» است؛ اولی مربوط به «من» و فاعل و دومی مربوط به متعلق قصد و التفات است. هیچ یک از این دو، بدون دیگری به تعقل در نمی‌آید و هر یک متقابلاً مقتضی و مقتضای دیگری است.

پژوهش چهارم به توضیح و تشریح «شهود ایدتیک» اختصاص یافته است. از بعضی عبارات هوسرل این فکر به ذهن متبادر می‌شود که غرض پدیدارشناسی فقط توصیف حیات وجدانی است چنان که بی‌واسطه با تمام پیچیدگی انضمامی و شخصی آن ادراک می‌شود.

وقتی هوسرل از «این میز» و از «این درخت سیب به گل نشسته» که در «وجدان من» پس از تأویل هم مانند پیش از آن حاضرند، سخن می‌گوید و وقتی پدیدارشناسی را «سیلان محض حالات وجدان» معرفی می‌کند، گویی می‌خواهد این فکر را القا کند که پدیدارشناسی عبارت از نوعی یادداشت‌های روزانه مربوط به زندگی خصوصی است. اما درست برخلاف این تصور، مطالعه پدیدارشناسی منحصرراً درباره ماهیات و ذوات است و به اصطلاح هوسرل، پدیدارشناسی علم ماهیت یا علم به ذوات است. بنابراین پدیدارشناسی هوسرل در واقع «فلسفه ذوات» است و به تعبیر دیگر، فلسفه محض یا ماتقدم است. از این رو، امور جزئی و غیر ضروری موجود و امر تجربی - که هوسرل آن‌ها را مجموعیت (facticity) می‌خواند، اصولاً بیرون از قلمرو این قسم فلسفه است. ریاضیات، مثل اعلاهی چنین علمی است.

لبّ پدیدارشناسی توصیف است. پدیدارشناسی به ما توصیفی مفصل از ذات پدیدار به طوری که به آگاهی داده شده، می‌دهد. اما برای اطمینان یافتن از دقت توصیف، پیش از هر چیز لازم است که ذهن در

حدود توصیف باقی بماند و در برابر تمایل به رفتن از توصیف به استنتاج مقاومت کند.^۱ همه تأکیدها از من است).

پدیدارشناسی محض به عنوان یک علم، فقط مطالعه ذات است و مطلقاً موجود بودن مورد مطالعه آن نیست. امر جزئی نبایست در ضمن مفاهیم ذاتاً دقیق و متقن قرار گیرد؛ البته آن را ذاتی است که می‌توان به بدهات به آن امر جزئی نسبت داد. اما اگر آن را با قرار دادن در عالم موجود بودن متعین، به عنوان فرد مقرر داریم، دیگر محققاً نمی‌توانیم آن را در زیر مفاهیم ذات بگنجانیم. در پدیدارشناسی، مفرد و جزئی همیشه نامتعین و تعریف ناپذیر است. و در آن فقط ذوات و نسبت‌های ذوات را می‌توان به نحو واقعاً معتبر شناخت.

ذات، عام و ضروری است. توضیح آن که، اگر امری را در نظر بگیریم ذات به گونه‌ای «هسته» و سرچشمه تمام محمول‌های ضروری آن است. این امر خود دارای خصوصیت و وجه تمایز و انبوهی دائمی از محمول‌های ذاتی است. از سوی دیگر، ذات (eidos) را شاید بتوان به عنوان معنی امور جزئی معرفی کرد. بنابراین فرض، ذات وحدت تنوع پدیدارهای

جزئی است. ممکن است که ذات فقط بر یک فرد دلالت کند، مانند ذات «جهان» یا ذات «من»، اما در عین حال ذات جلوه‌های مختلف و مظاهر متنوع همین فرد نیز هست، به وجهی که معنی یک امر جزئی خود هرگز جزئی نیست و عمومیت و شمولی را دربرمی‌گیرد.

اما آیا می‌توان گفت چون ذات عام و ضروری است، پس انتزاعی است؟ هوسرل قایل به وجود ذوات انتزاعی و ذوات انضمامی است. «انتزاعی» ذاتی را می‌داند که وجودش منوط به وجود ذوات دیگر باشد؛ مانند رنگ که مستلزم بودن در چیزی دارای امتداد است. اما «انضمامی» ذاتی است مستقل و قائم به خود مانند درخت یا خانه. همچنین ذوات را به «صوری» و «مادی» تقسیم می‌کند. ذات‌های صوری هیچ گونه تعینی ندارند و قابل حمل و اسناد به ذات‌های دیگرند. مثل وحدت و کثرت یا شیئیت. بحث و پژوهش در خصوص این ذوات‌ها را وجودشناسی صوری

۱- جان مک کواری، فلسفه وجودی، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، انتشارات هرمس، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۷، ص ۱۵.

استعلایی ذات است و به تبع عام و ضروری است. با این همه، حتی به عنوان ذات، فردیت است. اجمالاً این که، فاعل استعلایی همچون طباع بدوی و نمونه‌های ازلی (prototype) به نظر می‌آید که نمی‌توان آن را نظیر امر دیگری شمرد. اما شهود ذات چیست؟ بهترین طریقه برای تعریف شهود این است که آن را در مقابل دلالت قرار دهیم. این هر دو، دو وجه عنایت و التفاتند با این فرق که، دلالت التفاتی است «تهی»، یعنی وجدان به طرف متعلق ملتفت می‌شود بی آن که به آن برسد، در حالی که به شهود به انجام رسیدن و تحقق (fulfilment) التفات است. هوسرل به موازات شهود تجربی قایل به یک شهود ذات نیز هست که ذوات را بی واسطه ادراک می‌کند.

بین تصوره‌های شهود و بدهات (evidence) و تجربه، اختلاف به قدری کم است که هوسرل آن‌ها را یکی می‌گیرد. البته مراد وی از تجربه غیر از تجربه سطحی عادی است، بلکه تجربه‌ای مقدم بر تجربه (apriori experience) است. نکته دیگر این که شهود ذوات آسان نیست و شاید آن را بتوان نوعی انتزاع خواند، به شرط آن که سهم آزادی تخیل را در آن نادیده نگیریم.

(formal ontology) می‌نامد. اما ذات مادی دارای محتوایی است و عبارت از مظاهر یا عناصر این جهان است. ذات‌های مادی بسیار کلی همان مقولات یا «نواحی» (region) است، مانند تصور طبیعت یا انسان. تحقیق در باب این گونه ذوات را وجودشناسی ناحیه‌ای (region ontology) نامیده است. این طبقه‌بندی فقط درباره ذوات‌های متعلق ادراک است نه درباره فاعل استعلایی؛ ذاتِ ego (من یا خود). این ذات در ضمن تمام ذات‌های دیگر مندرج و شالوده آن‌هاست. همچنین این ذات انضمامی است، اما به نحو کاملاً مسلط، زیرا که آن تنها ذات مطلقاً مستقل است. این ذات قطعاً صوری نیست، چون دارای محتوای کاملاً متعین است. اما آیا ناحیه‌ای هم هست یا نه؟ این پرسشی دقیق است. می‌توان گفت که این ذات ناحیه‌ای است، ولی در این صورت ناحیه اصلی خوانده می‌شود. از سوی دیگر ظاهراً درست‌تر این است که ناحیه‌ای نباشد زیرا که آن یک جنس عالی اشیاء واقع در جهان نیست. آیا یک فرد است؟ برخلاف آن چه ظاهراً به نظر می‌آید باید گفت نه. زیرا فرد هم مشهود و ملموس و هم غیر ضروری است. و حال آن که فاعل

حقیقت منحصرأ بر انسجام و معنی دار بودن تعابیر زبانی مبتنی نیست بلکه بر رابطه زبان با واقعیت استوار است

می شود و اپوخه (epoché) - به تعلیق درآوردن یا به تأویل بردن - روشی است که به توسط آن من خودم را مثابه من محض درک می کنم.

مضمون پژوهش ششم، حقیقت و معرفت است. در این پژوهش اثبات می کند که حقیقت منحصرأ بر انسجام و معنی دار بودن تعابیر زبانی مبتنی نیست بلکه بر رابطه زبان با واقعیت استوار است. در باب حقیقت، دو نظریه مطمح نظر هوسرل است؛ نظریه انطباق که در آن گفته می شود برای تعیین صدق یا کذب یک قضیه باید ببینیم که آن قضیه با متعلق خارجی

خودش تطابق دارد یا نه. نظریه دیگر نظریه تناسب (سازگاری) است. به موجب این نظریه، قضایا باید دارای نوعی عدم تعارض و تناقض باشند و ارتباط ذاتی و منطقی با هم داشته باشند،

سراجم به نکته ای اشارت می کنیم که در تمیز تأویل استعلایی از شهود حائز اهمیت است؛ مهم ترین تأویل از نظر هوسرل تأویل استعلایی است و آن عبارت است از این که، فرد اعتقاد خود را به وجود واقعی اشیاء در پرائتز یا در درون قلاب قرار می دهد و توجه خویش را یکسره معطوف و متمرکز بر «سپهر آگاهی» می کند که در آن ما «آن چه را در شیء درونی و ذاتی است مطالعه می کنیم.» (Ideas I. P. 33). قسم دیگر تأویل شهود آیدتیک است که از جزئیات به «ذوات کلی» مؤدی می شود.^۱

پژوهش پنجم، اختصاص به توضیح و تشریح «من محض» (pure ego) دارد. «من محض» حاصل عمل تأویل است. از آن جا که «من انضمامی» با جهان طبیعی درهم تنیده شده است این من نیز دستخوش تأویل می شود؛ به عبارت دیگر، من باید از هر رأیی درباره «من» به مثابه موجود امتناع کند. از سوی دیگر منی وجود دارد که امتناع می کند و همین من، منی فاعل تأویل است. این من، من محض نامیده

1- *The Cambridge Companion To Husserl*: Edited by Smith and David Woodruff Smith (Cambridge university press, 1995) p.79.

به وجهی که، بتوانیم با نوعی ضرورت منطقی فضای را از یک دیگر و در نهایت آن‌ها را از اصول و مبادی استنتاج کنیم. پدیدارشناسان چون معیار پدیدار را غیرتجربی می‌دانند برای تعیین صدق قضایا، لاجرم اصل انطباق را کافی نمی‌دانند و لذا می‌توانیم بگوییم نظریه سازگاری با روش پدیدارشناسی مناسب است. (البته چنان که در سطور قبل توضیح دادیم هوسرل فقط به سازگاری درونی قضایا توجه ندارد بلکه تأکید عمده او بر رابطه آن‌ها با عالم واقع است.) هوسرل در آثار بعدی خودش، از جمله در تأملات دکارتی، حتی از این رأی دوم در باب حقیقت روی برمی‌گرداند و در واقع به جای تجربه ذهنی - که در پژوهش‌های منطقی بدان عنایت و تأکید دارد - به تجربه بین‌الذهانی (intersubjectivity) رومی آورد و از همین جا، راهی برای سومین مرحله از تفکر خود - که همانا پدیدارشناسی تکوینی است - می‌گشاید. تجربه بین‌الذهانی. هوسرل در پنجمین و آخرین تأمل از تأملات دکارتی به انتقادی پاسخ می‌گوید که به پدیدارشناسی استعلایی شده بود. منتقدان می‌گفتند هوسرل با پدیدارشناسی استعلایی‌اش به قسمی اصالت من

(Solipsicism) پناه برده و هر واقعیتی را به خود آگاهی من بازگردانده است. پاسخ هوسرل این بود که این انتقاد در صورتی وارد است که من در اطراف خودم دیگران را نبینم و نشناسم و این دیگران همان‌ها هستند که در اصطلاح فلسفه تحلیلی، نفوس و اشخاص دیگر (other minds) خوانده می‌شوند. این دیگران، موجوداتی هستند که به نحوی در عالم به عنوان اشیاء یا تن‌ها وجود دارند. اما من نیز آن‌ها را طوری درک می‌کنم که گویی فاعل شناسایی‌اند و می‌توانند عالم و همچنین وجود مرا در عالم به همان سان که من می‌توانم از آن‌ها ادراک و شناخت داشته باشم، درک کنند. این واقعیت وجود دیگری، به عنوان «من دیگر» (alter ego)، جواز ورود به عالمی را می‌دهد که دیگر عالم تجربه خصوصی محض من نیست، بلکه عالم «روابط میان فاعل‌های شناسایی» است و همه در این عالم شریکند. به این ترتیب تجربه «دیگری» ما را به تکیه‌گاه‌های نظریه‌ای در باب عالم عینی می‌رساند.^۱

۱- ژان لاکوست، فلسفه در قرن بیستم، ترجمه رضا داوری، انتشارات سمت، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۵، ص ۶۸.

اهمیت این رأی وقتی آشکار می‌شود که بدانیم هوسرل در اوج اقتدار مکتب پوزیتیویسم نه به دام سولیسیسم گرفتار می‌آید و نه در ورطه رئالیسم خام و سطحی (naive realism) می‌افتد که به موجب آن معرفت از آن روی «عینی» است که متخذ از اعیان خارجی موجود در جهان مشاع است. او با تیزی بی‌به مفهومی برد که بعدها در فلسفه علم بسط و گسترش یافت و توان گفت که فیلسوفان علم - در فلسفه علم امروز دنیا - اتفاق نظر دارند که؛ اولاً در همه پژوهش‌ها و معارف بشری هم ذهن و هم عین نقش مهمی ایفا می‌کند و از «خود مایه گذاشتن» یا «درگیر شدن شخصی» (personal involvement) در همه حوزه‌ها صادق است. به تعبیر دیگر، داده‌ها «مستقل از مشاهده‌گر» نیست، چرا که دانشمند با حضور خود در نقش عامل تجربه یا آزمایش، در جریان مشاهده و اندازه‌گیری و غیره تأثیر می‌گذارد. ثانیاً چیزی به نام داده‌های بکلی تعبیر نشده در قلمرو علم وجود ندارد. همه داده‌ها تا حدی «گران بار از نظریه» اند. روندهای اندازه‌گیری یا سنجش و زبانی که نتایج را بیان می‌کند متأثر از مسلمات و

مقبولات و مفاهیمی است که پژوهش‌گر پژوهش خود را با آن‌ها آغاز می‌کند و پیش می‌برد. هم از این رو زبان مشاهده کاملاً خنثی که پوزیتیویست‌ها در پی آن بودند حصول‌ناپذیر است. چرا که «داده‌ها» همواره گزینه‌ای از تجربه بر وفق اهداف و انتظارات شخص هستند. آن چه دانشمندان می‌جویند و تا حدودی آن چه می‌بینند، متأثر از سنن و سرمشق‌های عرف اهل علم است. ثالثاً «آزمون‌پذیری بین‌الذهانی» است. از آن جا که متن و محیط مناسب همه تحقیقات علمی همان عرف یا جامعه اهل علم است، کار و کوشش ذهن عالم یا داننده در بستر همین سنت و محیط پیش می‌رود و در مسیر هوا و هوس شخصی و دلخواهانه نمی‌افتد. زیرا همیاری و همکاری ذهن عالم با جامعه و در جامعه‌ای که فراتر از اختلافات سلیقه و رزانه است، پژوهش را از حد هرگونه علاقه و تعلق شخصی فراتر می‌برد. بدین سان علم متکی به شخص هست ولی شخصی و خصوصی نیست.^۱

۱- ایان باربور، علم و دین، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول، تهران، ۱۳۶۲، صص ۲۱۲

پدیدارشناسی تکوینی. واپسین مرحله تحوّل فکری هوسرل - چنان که گفتیم - از جایی آغاز می‌شود که هوسرل پی به محدودیت‌های پدیدارشناسی استعلایی می‌برد. دو کتاب تأملات دکارتی و بحران علوم اروپایی، متعلق به این دوره از تفکر هوسرل است که نام بردار به «پدیدارشناسی تکوینی» است. پدیدارشناسی عبارت است از کیفیت تقوّم و تکوّن جهان در آگاهی. و به تعبیر دیگر، جهان در درون ذهنیت و آگاهی من استعلایی متقوّم می‌شود. هوسرل این را پدیدارشناسی مقوّم (Constitutive phenomenology) می‌نامد. به موجب این نظر، هوسرل به نوعی ذهنیت مونادی، نظیر مونادهای لایب نیتس، می‌رسد. لیکن در این مرحله باز نمی‌ایستد چرا که مونادهای هوسرل - برخلاف لایب نیتس - مونادهای در بسته نیستند بلکه مونادهایی در بازند. به توضیحی که در قبل دادیم هوسرل برای خروج از تنگنای سولیپسیسم، از تر «من دیگر» (alter ego) بهره می‌جوید. مضمون این تر این است که هر کدام از «من‌ها» در شکل‌گیری دیگری مشارک و سهیم است. مسیری که هوسرل از ابتدا تا انتهای سلوک

فکری خویش طی می‌کند به اختصار به وجه زیر است:

پس از تأویل جهان به جهان خصوصی آگاهی من متوجه می‌شوم که برخی ادراکاتم تحت کنترل من قرار دارند. این ادراکات از سایر ادراکات مستقل شده و عینیتی را که بدن من نامیده می‌شود تشکیل می‌دهند. در گام بعدی حضور جسمانی یا بدن دیگران را درک می‌کنم به این ترتیب که متوجه می‌شوم آن‌ها نیز تحت کنترل‌اند و باقی‌مانده به نفس پی می‌برم که در آن‌ها نیز همانند من عنصری روانی یا نفس وجود دارد. (در این جا هوسرل از روش - جفت و جورسازی از (accouplment) که استنتاج متفاوت است - بهره می‌جوید و به توسط آن از روی وجه دریافت شده پدیده وجه دریافت نشده آن را حدس می‌زند و کل پدیده را ادراک می‌کند). در مثال فوق وجه دریافت شده همان ادراکات تحت کنترل و وجه دریافت نشده همان عنصر روانی یا نفس است. از این طریق درمی‌یابم که آن‌ها نیز نظیر من آگاهی هستند. تا این مرحله، «من» و «دیگری» در آگاهی متقوّم می‌شود. اما در گام بعدی متوجه می‌شوم که شکل‌گیری من از

حضور دیگری متأثر است. نظیر خطیبی که کلام خودش را تحت تأثیر دیگران شکل می‌دهد و تنظیم می‌کند. گویی یک «دیگری» به طور ضمنی در موناخ من، همانند «منی» که خود من نیست شکل می‌گیرد. این من یا الگوی دیگر است که جایگاه خود را که در موضع «آن جا» ست ترک کرده و موضع «این جا» که موضع من است قرار می‌گیرد. به عبارت دیگر، شکل‌گیری آن به من وابسته می‌شود. این یک الگوی دیگر (alter ego) است که اکنون با من همزیستی و معیت دارد. بدین ترتیب موناخ‌های مختلف درهم نفوذ می‌کنند و بر هم تأثیر می‌گذارند و این تأثیر و تأثر یا اشتراک بین ال‌ذهانی زمینه‌بنیادی اشتراک طبیعی آدمیان و وسیله شکل‌گیری جهانی مشترک است و این به نوبه خود اساس زندگی فرهنگی و تاریخی انسان‌ها را می‌سازد. زیرا کلیه مقوم‌های آن که برای شکل‌گیری جهان زندگی (Lebenswelt) لازم است به توسط من یا دیگران قابل ساختن و حصول است. جهان زندگی جهانی است که در آن به دنیا می‌آییم و نماینده لایه‌ای از زندگی بشری است که برداشت‌های مشابه و مشترکی را در اذهان ایجاد می‌کند و پدیده‌ها را فهم‌پذیر ساخته و به آدمیان امکان می‌دهد روابط و کنش‌ها و واکنش‌های

مقابل خویش را برقرار کند و به آن‌ها شکل بخشد. در این سطح است که عینیت پدیده‌ها (ماهیت پدیده‌ها) بر پایه توافق اذهان درباره آن‌ها متقوم می‌شود؛ یعنی حصول ماهیت یک پدیده عبارت از اشتراک بین ال‌ذهانی درباره آن خواهد بود.^۱
(همه تأکیدها از من است.)

مفهوم جهان زندگی، مشعر است به این که ما در جهانی واحد و یگانه زندگی نمی‌کنیم؛ جهانی که همچون خوان نعمتی پیش روی همه ما گسترده است. بلکه هر یک از ما در دنیایی ویژه خود به سر می‌بریم؛ در جهانی که خود ساخته‌ایم، بخشی آگاهانه و بخشی از آن را ناآگاهانه؛ گاه از سر تعدد و براساس نقشه و برنامه و بیشتر بدون اراده، خواست و دانایی. ما این جهان را از راه و به یاری واژگان ساخته‌ایم.^۲

۱- ژان فرانسوایوتار، پدیده‌شناسی، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، نشر نی، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۵، صص ۴۰ - ۳۹.

۲- برای تفصیل بیشتر رجوع کنید به: بابک احمدی، معمای مدرنیته، نشر مرکز، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۷، صص ۲۳۵.

نشسته است. در واقع به جای واقعیت، پندار
نشسته است. چه جهان زندگی، به نظر هوسرل،
یعنی جهانی که ما در آن زاده می‌شویم و در هر
لحظه از زندگی مان خود را در آن می‌یابیم. پس
مفهوم ریاضی طبیعت از ضروریات ذهن آدمی
نیست. طبیعت در تجربه مستقیم ما خود را به
صورت نظام ریاضی عرضه نمی‌کند. از آغاز
میان عالمی که علوم فیزیکی می‌سازند و عالمی
که موضوع تجربه مستقیم ماست شکافی وجود
داشته است. این جهان دوم، همانا جهان زندگی
است.

به علاوه در جهان گالیله؛ جهان فیزیک و
ریاضی، درباره هیچ چیز نمی‌توان گفت که زیباست،
نمی‌توان گفت که دریا آرام است، گل‌ها معطر و
میوه‌ها اشتها آورند. همچنین هیچ وجهی ندارد که از
چمن‌ها، جنگل‌ها، خانه‌ها و وسایل سخن بگویم.
زیرا از این زاویه به جهان نگریستن، مستلزم این
است که هر آن چه روحانی است - به هر معنا که
باشد - و تمام خصوصیات فرهنگی را که در فعل

۱- گالیله (نویسندگان مختلف)، ترجمه دکتر ناصر
موفقیان، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، تهران،
۱۳۷۴، ص ۱۱۶.

بحران خردباوری. مسأله بحران علوم اروپایی
مسأله‌ای بود که وی در اواخر زندگی فکری
خویش بدان توجه کافی مبذول داشت. هوسرل
سرچشمه بحران شناخت علمی و فلسفی را در
«ابزکتیویسم» علم مدرن یافت؛ یعنی در این
برداشت دکارتی که جهان واقعی جهانی است که
با قاعده‌های ریاضی و کمی شناختنی است.
پدر علم نو، گالیلهو گالیلی گفتند:

فلسفه را در این کتاب بسیار بزرگ که همواره در
برابر دیدگانمان گشوده است نوشته‌اند (منظورم
جهان وجود است). ولی فقط کسی به فهم آن نایل
خواهد آمد که قبلاً زبان این کتاب و حروفی را که
بدان نوشته شده است فراگرفته باشد. این فلسفه به
زبان ریاضیات نوشته شده و حروف آن عبارت است
از مثلث‌ها و دایره‌ها و دیگر اشکال هندسی که جز با
واسطه آن‌ها کلامی از این کتاب برای بشر مفهوم
نیست و بدون آن‌ها نیز عاقبتی جز سرگردانی بیهوده
در کوره راه‌های تاریک به نظر نمی‌رسد.^۱

در جهان زندگی، همه چیز معنا یا دلالت
انسانی می‌یابد و هوسرل معتقد است همین
«جهان زندگی» در علم مدرن انکار شده است
و به جای آن دنیایی کاملاً مجردانه، یعنی جهانی
که به بیان علمی - ریاضی درآمده است،

انسانی به اشیاء داده شده، از فاعل شناسایی، به عنوان شخصی که حیاتی شخصی (خصوصی) دارد، جدا کنیم. جهان عینیت محض «نظام مادی واقعی و بسته» جهانی است نامسکون و غیر قابل سکونت.^۱ به تعبیر دیگر، این بحران، بحرانی جهانی و معنوی است؛ بحرانی که تنها از رشته‌ای یا مجموعه‌ای از دشواری‌های عملی یا فنی خبر نمی‌دهد، بل در واقع بحران ارزش‌هاست. بگذریم از این که، اگر با هوسرل همراه شویم که اولویت با جهان زندگی است، برای آن که به جهان آن چنان که هست برسیم، طبعاً باید از جهان بدان گونه که بر ما نمایان می‌شود، راه بیفتیم. راه حل بحران. هوسرل برای برون شوی از این بحران چه راه‌حلی پیشنهاد می‌کند؟ مسأله این است که طبیعت اگر ریاضی شود، یا به قالب ریاضیات درآید، این لزوماً به معنی پرده برداشتن از حقیقت موجودی نیست که تاکنون از چشم ما پنهان مانده است. به عکس، معنی آن توفیقی است که باید حاصل گردد و عالمی است که باید بنا شود. علم این وظیفه را بر عهده می‌گیرد و در پر تو هدایت قاعده‌هایی که در کار روش دارد، از راه فرایند پیچیده تمثیل و

ریاضی کردن و کمی سازی، عالم خود را بنا می‌کند. عالمی که از این راه به حصول می‌پیوندد حصول دستور کار و روش خاصی است. منسوجی از مفاهیم (tissue of ideas) است که نباید آن را به جای واقعیت گرفت. واقعیت همان جهان زندگی است و همواره همان خواهد بود و البته این به معنی انکار امکانات عظیمی که ضمن تکامل علم به سبک گالیله‌ای در امر نظم بخشیدن و پیش‌گویی رویدادهای طبیعی حاصل شده است، نیست؛

این علم، بی‌گمان یکی از مهم‌ترین دستاوردهای ذهن آدمی است. هم از این رو تحلیل فیزیک گالیله‌ای به جریان اصلی پدیدارشناسی متصل می‌شود. علم به سبک گالیله‌ای، چون محصول ذهن آدمی است، باید از دیدگاه پدیدارشناسی توضیح داده شود. به دلیل نقشی که جهان زندگی در بنای علم دارد، و در واقع پیش فرض آن است، اگر بخواهیم منظم عمل کنیم باید نخست به بررسی مسائل مربوط به خود جهان زندگی و به تجربه‌ای که

۱- آندره دارتیگ، پدیدارشناسی چیست؟ ترجمه دکتر محمود نوالی، انتشارات سمت، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۳، ص ۸۴

۲. ژان لاکوست، فلسفه در قرن بیستم، ترجمه رضا داوری، انتشارات سمت، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۵.
۳. ایان باربور، علم و دین، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول، تهران، ۱۳۶۲.
۴. ژان فرانسوالیوتار، پدیده‌شناسی، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، نشر مرکز، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۷.
۵. گالیله (نویسندگان مختلف)، ترجمه دکتر ناصر موفقیان، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۴.
۶. آندره دارتیگ، پدیدارشناسی چیست؟ ترجمه دکتر محمود نوالی، انتشارات سمت، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۳.
۷. بابک احمدی، مدرنیته و اندیشه انتقادی، نشر مرکز، چاپ دوم، تهران، ۱۳۷۴.
۸. بابک احمدی، معمای مدرنیته، نشر مرکز، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۷.
۹. آرون گورویچ، فرهنگ (کتاب یازدهم)

جهان زندگی از خلال آن خود را بر ما عرضه می‌کند، یعنی تجربه ادراکی، پردازیم. پس از آن باید فرایندهای عالی‌تری چون تمثیل، صوری سازی و جز آن را - که برای ساختن ریاضیات محض و ریاضی کردن طبیعت ضرورت دارد - توضیح دهیم.^۱

با توضیحات بالا روشن می‌شود که، معضلی را که هوسرل بدان پی برد در رویکرد انسان مدرن به علم است نه در ذات خردورزی علمی. از این رو می‌توان روش هوسرل را در بررسی تکامل اندیشه علمی، «سنجش خرد علمی» دانست. خود او گفته است:

من نیز یقین دارم که بحران اروپا ریشه در گونه‌ای خطای باور به خرد دارد. اما این نکته به این معنی نیست که به نظر من خردباوری در ذات خود ناپسند است و یا در مجموعه هستی انسانی دارای اعتباری اندک است... خردباوری، بنا به معنای اصیل خود در فلسفه یونانی، روشن شدن خرد بر خود آن بوده است.^۲

فهرست مأخذ

فارسی:

- ۱- آرون گورویچ، فرهنگ، (کتاب یازدهم، ترجمه حسین معصومی همدانی، پاییز ۱۳۷۱، صص ۹۰ - ۸۹.
- ۲- بابک احمدی، مدرنیته و اندیشه انتقادی، نشر مرکز، چاپ دوم، تهران، ۱۳۷۴، صص ۵۱ - ۲.

۱. جان مک کواری، فلسفه وجودی، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، انتشارات هرمس، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۷.

to the philosophy of mind (Blackwell, 1995).

3. Edmund Husserl, *Logical Investigations*,

tr. J. N. Findlay (Routledge & Kegan Paul, Vol 1&2).

4. *The Cambridge Companion to Husserl*:

Edited by Barry Smith and David Woodruff

(Combridge university press, 1995).

ترجمہ حسین معصومی ہمدانی، پاییز ۱۳۷۱.

انگلیسی:

1. *The Concise Encyclopedi of Western Philosphy & Philosophers*: Edited by J. O.

Urmson & Jonathan Ree (London: Unwin Hyman, 1991).

2. Samuel Guttenphoun (ed.) *A Companion*

پروفیسر شگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی