

## نگاهی تأملی به مسأله حقیقت در نظام فلسفی هوسرل

علی حسینی<sup>۱</sup>، سیده فریبا دیده وری<sup>۲</sup>

۱- استادیار گروه فلسفه دانشگاه یاسوج

a.hoseini@yahoo.com

۲- دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه یاسوج

Nfariba2010@gmail.com

### چکیده

مسأله حقیقت، ریشه در تاریخ اندیشه بشر دارد. تلاش اندیشه آدمی برای شناسایی و نیل به حقیقت در فلسفه سنتی غرب راه به جوهر می‌برد. فلسفه سنتی غرب، همواره، به دنبال یافتن جوهر یا جواهر حقیقی بوده است. هوسرل از دکارت، کانت و برنتانو پیش از همه تأثیر پذیرفته است. به عقیده هوسرل، دکارت تنها فیلسوفی بود که توانست با روش شک خویش یگانه حوزه‌ای را که به راستی مخصوص فلسفه است و بنیان حقیقی آن را تشکیل می‌دهد، مطرح سازد. اساسی‌ترین مقوله‌ای که هوسرل از دکارت به ارث برده است، همانا استوار ساختن علم بر پایه بدهتی است که در تجربه شهود فاعل شناسایی برای ذهن و عین ظاهر می‌شود. کانت شناخت نومن را برای بشر ناممکن دانسته و مدعی بود که ما می‌توانیم صرفاً در باره فنومن چیزی بدانیم. هوسرل وارث فلسفه کانت نیز بود. او همچون کانت در پی یافتن ویژگی‌ها و تأثیرات فاعل شناسایی بر متعلق‌شناسانی بود. هوسرل این پرسش اساسی دکارتی را دوباره مطرح می‌کند و تلاش می‌کند تا واپسین لحظات زندگی بدان پاسخ دهد: «یک علم العلوم یقین آور که مابقی علوم بر اساس آن بنا شوند چگونه ممکن است؟» روش هوسرل برای دریافت حقیقت روش پدیدارشناسی است. پدیدارشناسی هوسرل رشته‌ای است که بنا است بر طبق یک روش دقیق پی گرفته شود. این روش فروکاست‌هایی، هم پدیدارشناسانه و هم آیدتیک، به کار می‌گیرد. حقیقت اساساً «عین» نیست که مطلق یا نسبی باشد، حقیقت گونه‌ای حرکت است که مصدر آن، اگو یا من است.

**واژه‌های کلیدی:** حقیقت، دکارت، کانت، برنتانو، هوسرل، پدیدارشناسی، فروکاست، زیست جهان

### مقدمه

مکتبی که او ارائه داد، مکتبی جدید در میان مکاتب مختلف فلسفی است، مع هذا جدای از سنت گذشته فلسفه نیست. او از تاریخ فلسفه غرب و به ویژه از فلاسفه بزرگی چون دکارت و کانت متأثر

ادموند هوسرل<sup>۱</sup> (1859- 1938 م) فیلسوف آلمانی مؤسس فلسفه پدیدارشناسی است. هر چند

<sup>۱</sup>. Edmund Husserl

نگاهی تأملی به مسأله حقیقت در نظام فلسفی هوسرل

اشیاء و امور است و نه از اوصاف و عوارض وجود خارجی آنها. به هر تقدیر، فلسفه اگر بخواهد صورت علم به خود گیرد و برای همیشه و همه کس معتبر باشد باید صرفاً بر بداهت یقینی (و نه قطعی) استوار باشد. همه پدیدارشناسی طلب سیر از بداهت قطعی به بداهت یقینی است. یعنی سیر از امر ناضروری (ممکن) به ضروری. سیر از ممکن و غیر ذاتی به فرد بالذات. برای رسیدن به این مقصود است که هوسرل تأویل پدیدارشناسی را مطرح می‌کند. در این تأویل که خود مشتمل بر تأویل‌های دیگر هم هست، شخص به «من محض»<sup>۴</sup> «یا موضوعیت»<sup>۵</sup> نفسانی استعلایی می‌رسد که با بداهتی یقینی (و نه قطعی) بر ذهن او آشکار می‌شود. (ریخته گران، ۱۳۸۰: ۴۷-۴۹) و (پدیدارشناسی هوسرل)

#### زمینه و پیشینه بحث

مسأله حقیقت ریشه در تاریخ اندیشه بشر دارد. تلاش اندیشه آدمی برای شناسایی و نیل به حقیقت در فلسفه سنتی غرب راه به جوهر می‌برد. فلسفه سنتی غرب، همواره، به دنبال یافتن جوهر یا جوهر حقیقی بوده است. از این‌رو، نخستین فیلسوفان یونانی، همگی در پی یافتن ماده اولیه و جوهر نهایی که همواره مادی قلمداد می‌شد- بودند. (Met ۸b۹۸۳) این فیلسوفان، مصداق آن را گاه آب و گاه هوا یا آتش و یا حتی عنصر نامتعین می‌دانستند. افلاطون، نخستین بار، واژه «اوسیا» را در معنای واقعیت مطلق و موجود واقعی به کار برد. از نظر او، ارسطو نیز این واژه را از استاد خود

است، ولی مطمئناً استاد وی برتانو بیشترین تأثیر را بر اندیشه وی داشته است. هر چند با نظریات او در مورد مکتب اصالت روان‌شناسی، مخالفت داشت، اما یکی از مهمترین جنبه‌های تفکر وی که همان حیث التفاتی باشد، نشانه تأثیر برتانو در افکار اوست. هوسرل در پدیدارشناسی خود در جست‌وجوی پایه‌ای استوار برای عموم دانش‌ها به ویژه فلسفه است. آرمان او از پدیدارشناسی فلسفه‌ای بود که به سان علم بر پایه‌هایی بنیادین و یقینی استوار باشد. اما این آرمان هنوز تحقق نگرفته بود. و حوزه فلسفه نمی‌توانست اساس و بنیاد استواری برای علوم مختلف فراهم آورد. هوسرل همچون دکارت درصدد برآمد پیش‌دآوری‌ها را به یکسو نهاده و صرفاً حکم عقل در تشخیص حقیقت معتبر دانسته شود.

شاید بتوان گفت اساسی‌ترین مقوله‌ای که هوسرل از دکارت به ارث برده است، همانا استوار ساختن علم بر پایه بداهتی است که در تجربه شهود فاعل‌شناسایی برای ذهن و عین ظاهر می‌شود. البته این بداهت «یقینی»<sup>۲</sup> است و با بداهت «قطعی»<sup>۳</sup> فرق دارد؛ زیرا بداهت قطعی صرفاً ناظر بر موجود بودن اشیا یا به بیان دیگر، ناظر بر حیث وقوعی آنهاست. پیداست که در این نوع بداهت امکان تشکیک منتفی نیست. اما در بداهت یقینی هر گونه تشکیک خالی از وجه و بی‌محل است؛ زیرا در این نوع بداهت علم به اموری حاصل می‌شود که شک در آنها مطلقاً ناممکن است. در حقیقت این نوع بداهت از لوازم ذات

4. Pure ego

5. Transcendental subjectivity

2. Apodictic

3. Assertoric

اوست. با اهمیت‌ترین دوره فلسفی دکارت دوره‌ای است که دکارت بر آن می‌آسود تا دانستنی‌های گوناگون و پراکنده خود را در یک سیستم اندیشه منظم کند و یا دقیق‌تر، آنها را از نو بسازد. و در این کار بکوشد تا حقیقت را از خطا بازشناسد. در اینجا سخن بر سر معلومات بسیار و گسترش آنها نیست بلکه سخن بر سر جست‌وجوی حقیقت است و آنچه اهمیت دارد، روشن و متمایز بودن اندیشه است، یعنی چیزی که دکارت آن را نشانه حقیقت می‌داند و بر آن است که خرد به روشنی طبیعی خود این توانایی تشخیص را دارد. تنها کاری که باید کرد این است که خرد را از پیش‌داوری‌ها و تأثیرات تاریک گنگ آن رها کنید. برای این کار باید آن را از شتابزدگی در قضاوت و پذیرفتن اندیشه‌های مبهم باز داشت و به پیروی از روش برانگیخت. دکارت در تاکید این نکته تا آنجا پیش می‌رود که می‌گوید تفاوت افراد در توانایی اندیشیدن، نتیجه توجه آنها به روش است، کسانی که بهتر از دیگران می‌اندیشند کسانی هستند که به تربیت اندیشه خود و پیروی از روش کوشیده‌اند. در این راستا دکارت روش خود را پیروی از قواعد معروف خود می‌داند. (فروغی، ۱۳۷۹: ۳۷۴) راهی که از نظر دکارت راه اندیشیدن به روش و هدایت درست خرد، بود. بنیاد کار او به روشنی طبیعی خرد است زیرا بر آن است که خرد، یعنی توانایی تشخیص درست از نادرست، در همه هست و روشنی آن خداداد است و از این رو است که هرآنچه روشن و متمایز دریافته شود، حقیقی است. (نقیب زاده، ۱۳۷۰: ۶۷) دکارت در بخش پنجم «گفتار...» می‌گوید: «من به تشخیص

وام می‌گیرد، ولی مصادیق آن را مثل مفارق و سرمدی نمی‌داند. آموزه جوهر در فلسفه ارسطو، از اهمیت بسزایی برخوردار است، به طوری که به درستی می‌توان فلسفه ارسطو را «متافیزیک جوهر» نامید. (در سنت اسلامی، با فیلسوفانی چون فارابی و ابن سینا، «متافیزیک وجود» جایگزین «متافیزیک جوهر» شد.) در دیدگاه ارسطو، تمام دغدغه فلسفه- همانا- یافتن موجود و به عبارت دیگر، یافتن جوهر است: «در واقع، آنچه که از دیرباز و اکنون و همیشه جست‌وجو شده و همیشه مایه سرگشتگی است، این است که موجود چیست؟ و این بدان معناست که جوهر چیست؟» (Met ۱۰۲۸b) کوشش اندیشه ورزان گر چه با فرازو فرودهایی همراه است ولی اساساً یا حول محور اندیشه‌های افلاطون می‌گردد یا آراء ارسطو، تا اینکه بالاخره با رسیدن به دکارت وارد مرحله نوینی می‌گردد. شاید بتوان گفت که هوسرل از دکارت، کانت و برنتانو بیش از همه تأثیر پذیرفته است، از این رو در این مقاله در وهله نخست به دیدگاه این سه فیلسوف در باره حقیقت نگاهی اجمالی خواهیم داشت.

### دکارت و مسأله حقیقت

دکارت در آغاز کتاب «گفتار در روش...» می‌گوید «فهم عام، عادلانه تر از هر چیزی در جهان تقسیم شده است... توانایی خوب اندیشیدن و تمیز درست از نادرست یعنی همان چیزی که فهم عام یا خرد می‌نامیم بطور طبیعی در همه انسان‌ها برابر است...» (فروغی، ۱۳۷۹: ۳۷۳) توجه به «روشنی طبیعی خرد» راهنمای دکارت در فلسفیدن

نگاهی تأملی به مسأله حقیقت در نظام فلسفی هوسرل

قانون‌هایی رسیدیم که خدا در طبیعت قرار داده و ایده‌هایی از آنها در ما نهاده است، چنان که با اندیشیدن کافی، شکی برایمان باقی نمی‌ماند که همه چیزها و رویدادهای جهان از آن قانون‌ها تبعیت می‌کنند» (فروغی، ۱۳۷۹: ۳۷۵) مسأله حقیقت پس از دکارت با حضور کانت دستخوش تحولی عظیم گردید و زمینه را برای اندیشه بزرگانی همچون هوسرل فراهم نمود.

کانت و مسأله حقیقت

کانت دریافت که اگر بخواهد به اصول بنیادی دکارت تن بدهد، امیدی به رسیدن به دانشی مطمئن در باره واقعیت‌های آن سوی پدیدارها نیست. یعنی شناخت چیزی که کانت آن را ذات معقول<sup>۶</sup> یا چیز در خود، (شی فی نفسه) می‌نامید در مقابل چیز آن چنانکه ظاهر می‌شود. ما هیچ وقت به شناخت شی فی نفسه دست نمی‌یابیم. اما کانت همین جا متوقف نشد. نقدی که کانت بر دکارت وارد کرد این بود که دکارت سهم ذهن را در ساختن پدیدار نادیده گرفته است. ذهن، تمام کاری که مطابق رای دکارت انجام می‌دهد این است که به تماشای پدیدار بنشیند. از لحاظ دکارت، ذهن یا خود صرفاً یک ناظر منفعل است و بس. اما ادعای کانت این است که اتفاقاً برعکس؛ ذهن سهم زیادی در شکل دادن به پدیدار دارد. این ذهن من است که داده‌های ادراکی را سازمان می‌دهد. ذهن منفعل نیست. فعال است. پدیدار محصول دو عامل است؛ داده‌های خام حسی، بعلاوه تفسیری که ذهن از این داده‌ها می‌کند. این

نگاهی تأملی به مسأله حقیقت در نظام فلسفی هوسرل

سازماندهی و تفسیری که ذهن انجام می‌دهد، کارکردی است که constitution نامیده می‌شود و خیلی مهم است. این واژه البته به سنت بعد از کانت تعلق دارد اما آموزه مربوط به آن خیلی کانتی است. کانت آن چیزهایی که ما در این ساختن به کار می‌گیریم و متعلق به خودمان است، کاتگوری یا مقولات می‌نامد. برای نمونه «علیت»، «وجود»، «جوهر» مقولاتی هستند که از سوی ما بر داده‌ها اعمال می‌شوند. این خودی که اینجور عمل می‌کند، و صرفاً یک ناظر منفعل نیست، بلکه سازنده فعال پدیدار است، خود استعلایی یا transcendental ego نامیده می‌شود. کانت می‌گوید ما حق نداریم این مقولات را در مورد نومن یا ذات معقول به کار ببریم. کانت معتقد بود که ما نه تنها نمی‌توانیم مطمئن شویم که این پدیدارها، بازنمودهای دقیقی از نومن هستند، بلکه می‌توانیم مطمئن باشیم که آن‌ها چنین نیستند. منظور کانت چیست؟ کانت می‌گوید هر وقت من پدیداری را توصیف می‌کنم، صرف نظر از این که از چه اصطلاحاتی استفاده کنم، چه مفاهیمی را به کار گیرم، همه توصیف‌های من، همه افکار من از دیدگاه من صورت می‌گیرد از چشم‌انداز من. این ارجاع به چشم‌انداز، ناگزیر است. بدون آن هیچ تجربه‌ای صورت نمی‌گیرد. چرا این اهمیت دارد؟ چون به این معنی است که همه مفاهیم ما و همین‌طور همه پدیدارهای ما، که این مفاهیمی آن‌ها توصیف می‌کنند، به طور ضمنی به خودمان ارجاع می‌دهند به دیدگاهمان. بنابراین تناقض آمیز است که نه فقط مفاهیم‌مان را در توصیف پدیدارها به کار ببریم بلکه حتی در مورد چیزهای در خور هم

کانت دریافت که اگر بخواهد به اصول بنیادی دکارت تن بدهد، امیدی به رسیدن به دانشی مطمئن در باره واقعیت‌های آن سوی پدیدارها نیست. یعنی شناخت چیزی که کانت آن را ذات معقول<sup>۶</sup> یا چیز در خود، (شی فی نفسه) می‌نامید در مقابل چیز آن چنانکه ظاهر می‌شود. ما هیچ وقت به شناخت شی فی نفسه دست نمی‌یابیم. اما کانت همین جا متوقف نشد. نقدی که کانت بر دکارت وارد کرد این بود که دکارت سهم ذهن را در ساختن پدیدار نادیده گرفته است. ذهن، تمام کاری که مطابق رای دکارت انجام می‌دهد این است که به تماشای پدیدار بنشیند. از لحاظ دکارت، ذهن یا خود صرفاً یک ناظر منفعل است و بس. اما ادعای کانت این است که اتفاقاً برعکس؛ ذهن سهم زیادی در شکل دادن به پدیدار دارد. این ذهن من است که داده‌های ادراکی را سازمان می‌دهد. ذهن منفعل نیست. فعال است. پدیدار محصول دو عامل است؛ داده‌های خام حسی، بعلاوه تفسیری که ذهن از این داده‌ها می‌کند. این

<sup>۶</sup>. Noumen

شناخت نومن را برای بشر ناممکن دانسته و چنانچه ذکر شد مدعی بود که ما می‌توانیم صرفاً در باره فنومن چیزی بدانیم.

### آموخته‌ها و تأثیرات هوسرل از کانت و دکارت

هوسرل در جست‌وجوی حوزه قینی که چگونه می‌توان به شناخت رسید و از این شناخت اطمینان داشت به میراث فکری فلاسفه بزرگی همچون دکارت و کانت نظر می‌کند. در نظر وی فعالیت دکارت در این مورد حرکتی صحیح بود ولی عمق و پی‌گیری کافی نداشت. در واقع، هوسرل در جهت جست‌وجوی یقین در معرفت انسانی تلاشی همچون دکارت و کانت به کار بست، ولی نتایجی که از فعالیت‌های خویش گرفت استقلال نظریاتش را روشن نمود. دکارت برای یافتن زمینه‌ای یقینی، جهت بنای علم یقینی به من متفکر توجه نمود. او در این راه از شک دستوری سود جست و همه آن معارفی را که در یک دیدگاه طبیعی و روزمره روشن و بدیهی می‌نمود، قابل شک یافت و آنها را به همین جرم طرد نمود تا به پایگاه یقین و اطمینان برسد، اما درست در لحظه حصول به سر منزل مقصود و یافتن اطمینان بود که با غفلت و عدم توجه به نتایج اساسی چنین استنتاجی، از دست یابی به اساس استوار و مطمئن برای معرفت باز ماند و در نتیجه دچار دوگانگی جوهر اندیشنده و جسم گردید و این دوگانگی و ماندگاری در زندان جوهر اندیشنده را از خویش به یادگار گذاشت. به نظر هوسرل، دکارت از عبارت: «من می‌اندیشم، نباید نتیجه می‌گرفت: پس هستم» چرا که هستی نتیجه منطقی و بدیهی اندیشه نیست و در ماهیت اندیشه، نه هستی بلکه

به کار بریم. این تصور که پدیدارها باز نمودهای دقیقی از چیزهای در خود هستند، تناقض‌آمیز است کل تصویر کانتی از این قضیه این است که آنچه بر ما ظاهر می‌شود محصول دو چیز است؛ داده‌های خام، که چیزی در جهان بیرون محرک آنهاست و تفسیری که ذهن ما بر این داده‌ها بار می‌کند؛ پس در کل پدیدار حاصل دو عامل است؛ داده‌های خام بی‌سر و سامان و بی‌تفسیر که شیء فی نفسه آن‌ها را به وجود می‌آورد و فعل سازمان دهنده و تفسیرگر ذهن ما.

کانت «ایده آلیسم استعلایی» را تایید می‌کرد که بین پدیدارها (یعنی اشیاء آنگونه که آشکار می‌شوند) و نومن‌ها (اشیاء آنگونه که فی نفسه هستند) تمایز می‌گذاشت و مدعی بود که ما می‌توانیم صرفاً در باره اولی بدانیم. در یک قرائت از کانت، آشکارگی‌ها در ذهن هستند؛ یعنی وضعیت‌های ذهنی سوژه‌ها هستند. دلیلی که کانت می‌تواند خود<sup>۷</sup> را به مثابه یک مفهوم مشروع اجازه می‌دهد به رغم فقدان یک آگاهی شهودی از خود، این است که او آمپرسیمی را که مشتق از گزارش هیوم است نمی‌پذیرد. از دید کانت، این مشروع است که به یک من که تجربه را متحد می‌کند التجاء بریم زیرا یک چنین چیزی دقیقاً شرط امکان تجربه است. بدون چنین خود وحدت بخشی، تجربه نمی‌تواند ممکن باشد، بنابراین، این مفهوم مشروع است. من بنا به گزارش کانت استعلایی است - یعنی از آنجا که شرطی برای امکان تجربه است از آن گزارش داده می‌شود<sup>۸</sup>. به هر حال کانت

7. Appearance

8. Self

9. <http://husserl.blogfa.com>

نگاهی تأملی به مسأله حقیقت در نظام فلسفی هوسرل

انجام داده بود راه برَد. زیرا منی را که به دست آورده بود هنوز به عنوان موجود اندیشنده یا «قطعه‌ای از جهان» می‌نگریست؛ یعنی موجودی واقعی به معنای طبیعی آن که از گرداب شک جان بدر برده بود. از این روست که هوسرل در عین ارج نهادن به روش شک دکارتی علی‌رغم ضعف‌های آن، محتوای عقیدتی یا آموزه‌ای دکارت را «یاوه فلسفی» ذاتاً متناقضی به نام «رنالیسم استعلایی» می‌نامد. زیرا به عقیده هوسرل دکارت پی نبرد که منی که می‌تواند با آزادی کامل شک دستوری یا اختیاری دکارت را به عنوان شکی که هیچ انگیزه و دلیل دنیایی ندارد انجام دهد نمی‌تواند منی طبیعی باشد بلکه منی استعلایی است که نگرش طبیعت گرایانه و به تعبیر دیگر «ناتورالیسم فلسفی» آن را از نظر پنهان کرده است. در این نقطه است که گسست پدیده‌شناسی هوسرل و روش تقلیل پدیده شناختی از فلسفه و شک دکارتی جلوه گر می‌شود. شک دکارتی صرفاً آستانه‌ای است که باید با عبور از آن و به برکت روش تقلیل راهی به سوی آگوی استعلایی را جست و جو کرد و نیز به آرمان فلسفه، که یافتن بنیانی مطلق و شک ناپذیر برای شناخت است، تحقق بخشید. (هوسرل، ادموند، تاملات دکارتی، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، نی، صفحه ۴۱ و ۱۵) و خلاصه اینکه:

هوسرل با دکارت موافق است که خودمان را به داده‌هایی محدود کنیم که مستقیماً بر ما وارد می‌شود. این چیزی است که ما تقلیل پدیدارشناسی می‌نامیم.

- این به معنی آن است که ما خودمان را به

اندیشیدن به چیزی نهفته است. آنچه که به روشنی و بدهت می‌توان از عبارت «من می‌اندیشم» به دست آورد این است که «به چیزی می‌اندیشم» و اندیشه ام متعلق دارد، نه این که هستم و این همان قصددار بودن اندیشه است که هوسرل از استاد خویش برنتانو آموخته بود. بر طبق این آموزه، حالات وجدان و آگاهی همواره متعلق دارد و قصد و آهنگ چیزی در آن مندرج است. فکر بدون متعلق امکان ندارد. همانگونه که عشق، نفرت و ترس... بدون متعلق بی‌معناست. پس حیث قصددار بودن آگاهی بیان می‌دارد که وجدان و آگاهی ما همواره به سوی متعلق نشانه رفته و مدلولی دارد و نمی‌توان سخن از این حالات وجدان بدون مدلول گفت که هیچ متعلق ندارند. (ژان وال، ۱۳۷۹: ۵۸۹) ما همواره به چیزی فکر می‌کنیم، علاقه به چیزی داریم، از چیزی نفرت داریم و از امری می‌ترسیم و... به عقیده هوسرل، چون دکارت این نتیجه بدیهی و روشن را از عبارت معروف خود نگرفت و به جای آن هستی شیء اندیشنده را قرار داد، به ناچار در درون همان هستی که برای خود در نظر گرفت، زندانی گشت و نتوانست از آن خارج گردد. (هوسرل، ۱۳۷۵: ۶۸) ریشه‌گرایی فلسفه دکارتی در شک دکارتی جلوه گر می‌شود زیرا به عقیده هوسرل دکارت تنها فیلسوفی بود که توانست با روش شک خویش یگانه حوزه‌ای را که به راستی مخصوص فلسفه است و بنیان حقیقی آن را تشکیل می‌دهد، یعنی حوزه وجدانیا و آگاهی‌ها را در تمایز از حوزه‌های اعیان واقعی که به علوم تعلق دارد، به دست آورد. اما دکارت نتوانست به ژرفای کشفی که

ابتدا درباره جهان اعمال می‌شود، چه بر حسب آن موجود بودن جهان از بداهت متیقن برخوردار نیست، زیرا هم موجب بودن آن را و هم جمله تجارب محسوسی را که نسبت به آن داریم می‌توان رؤیای منظم و با ضبط و ربطی تصور کرد. بدین قرار «موجود بودن جهان که مبتنی بر بداهت تجربی است، امری خود به خود محقق نیست.» تا اینجا مطلب تازه‌ای نبود. اما این تأویل فقط موجود بودن جهان را شامل نیست، بلکه دامنه شمول آن تمام علوم مربوط به جهان، اعم از علوم طبیعت و علوم انسانی، به ویژه روان‌شناسی تجربی و انحاء آن را در بر می‌گیرد، و حتی مابعدالطبیعه را از آن جهت که تبیین جهان است، معلق می‌دارد. بالاخره این تعلیق، علوم محض، مانند ریاضیات و منطقی را نیز شامل می‌شود، زیرا که در این سیستمهای استنتاجی از حد بداهت بی‌واسطه فراتر می‌روند. پس آنچه نمی‌توان در وجود آن شک و شبهه‌ای کرد همان «من» یا به عبارت دیگر، خود هر کس با افکار اوست. اما این باقی مانده (یعنی من) نه من تجربی و وجدان روان‌شناسان است، و نه من تجربی و وجدان روان‌شناسان است، و نه من مابعدالطبیعه و شیء متفکری که دکارت بدان قائل بود، که همه باز به این جهان تعلق دارند. آن به تحقیق و دقیقاً همان موضوع یا فاعل استعلائی و یا به عبارت دیگر همان وجدان محض است. بدین وجه، ضابطه صحیح cogito، دیگر فکر می‌کنم پس هستم<sup>۱۲</sup> نیست، بلکه من فکری را فکر می‌کنم<sup>۱۳</sup> است (یعنی فکر بدون محتوا و متعلق نمی‌شود و

پدیدار محدود کنیم. آگو از نظر هوسرل به طور مستقیم داده می‌شود اما پدیدار نیست.

- هوسرل با دکارت در این مورد که نوع آگو چیست موافق نیست. دکارت مطابق نظر هوسرل این آگو را روانشناختی تصور می‌کند. هوسرل این را خطا می‌داند. آگوی روانشناختی برای هوسرل یک ابژه است. وجود آن را همراه با وجود سایر ابژه‌ها در پراتنز قرار می‌گیرد.

- از نظر هوسرل آگویی که می‌توانیم از وجودش مطمئن باشیم همان چشم‌انداز یا نظرگاه است. این آگو فردی است چون چشم‌اندازهای متفاوت به معنی آگوهای متفاوت است. اما شخصی نیست. یعنی نمی‌توان در مورد آن از انگیزه‌ها و رانه‌ها و آرزوها و امیدها سخن گفت. این آگوی پدیدار شناختی آن آگوی استعلایی نیست. این آگو به نظر هوسرل کارش فقط مشاهده پدیدار است. این آگو هنوز به مقام آگوی سازنده نرسیده است.

دکارت آنچه یک پدیدار هست با آنچه نیست را به هم آمیخت. هوسرل می‌پرسد چه چیزی است که با بداهت به ما داده می‌شود. منظور هوسرل خود - دادگی است<sup>۱۰</sup>. سوای مورد خاص آگو، تفکرات نیز مستقیم داده می‌شوند. اما آیا همه‌اش همین است. دکارت چنین فکر می‌کند. اما هوسرل نه. پس هوسرل فکر می‌کند کاجیتیت یا cogitation مستقیم داده شده است<sup>۱۱</sup>.

تأویل پدیدارشناسی هوسرل از شک روشی قاطع‌تر و اصولی‌تر است. بدین نحو که این تأویل،

<sup>12</sup>. Cogito ergo sum

<sup>13</sup>. Ego cogito cogitatum

<sup>10</sup>. Selfgivenness

<sup>11</sup>. <http://husserl.blogfa.com>

دکارت) حتی در همین بداهت‌ها هم جای تردید هست چرا که یک اهریمن شریر ممکن است حقیقت را به خطر بیندازد و باید برای تضمین موهوم نبودن آنها به خدا تمسک جست. اما این شک موجه نیست: «دکارت... با این شک، به شیوه‌ای ناموجه، معنی اساس تجربه را به عنوان داده اصلی خود اشیاء پنهان می‌کند.» آیا این که بخواهیم نسبیت این خصیصه زنده تجربه را با توسل به یک وجود مطلق که در بالای ابرهای شناسایی در حرکت است اصلاح کنیم، سرانجام خیانت به همین تجربه‌ای نیست که واقعیت در ضمن آن، آنچنان که هست وارد ذهن می‌شود و بنابراین به هیچ گونه تضمینی نیاز ندارد؟ این بدان معناست که حقیقت کاملاً در حضور موجودی است که با همین حضور تنها، با ماهیت یا معنای خود وارد ذهن می‌شود؛ نه به صورت واقعیت نامتعینی که باید برای اخبار از تفکری بیابد که از جای دیگر آمده است: رنگ، خود را به صورت مرئی و صوت، خود را به صورت مسموع معلوم می‌سازد، و صورتهای ذهنی هم در حد خود، به وجهی خود را معلوم می‌سازند که تفکر تحت همان وجه آنها را ادراک می‌کند. بدین ترتیب معنی وجود و وجود معلوم به طور تجزیه ناپذیری در اصل خود با هم متحد شده‌اند «برای نمونه اگر قرار باشد خداوند اشیاء جهان خارجی را (با ادراک حسی) ادراک کند، نخواهد توانست مگر این که همانند ما جنبه‌های مختلف متوالی اشیاء را- که حالت خاصی ادراک آنهاست- با هم ترکیب کند. بدون این ترکیب، خداوند چیز دیگری را می‌دید.» (دارتیک، ۱۳۷۳: ۷۸)

همیشه در باره امری است. ( اما فرق دیگر تأویل هوسرلی از شک دکارتی این است که به عقیده هوسرل، شک دکارت واقع نفی جهان است، و در نتیجه، تهی بودن ذهن از هر متعلق. اما برحسب تأویل پدیدارشناسی، آنچه به ذهن نموده می‌شود باقی می‌ماند، اما این باقی ماندن فقط از آن جهت است که بی‌واسطه در مقابل وجدان یا در وجدان حضور می‌یابد؛ یعنی از آن جهت که صرف پدیدار است. برای نمونه در وضع معمولی عادی، درختی را می‌بینیم، حکم به واقعی بودن آن می‌کنیم، در صورتی که در وضع پدیدارشناسی، البته درخت را می‌بینیم، اما اعتقاد طبیعی خود را درباره واقعی بودن آن معلق می‌داریم، و از حکم درباره بودن آن، نفیاً اثباتاً، خودداری می‌کنیم. (ژان وال، ۱۳۷۹: ۲۹-۳۱)

به اعتقاد هوسرل بداهت که مولد حقیقت است، به نوبه خود، چیزی جز حضور نیست و به علاوه حضور بشخصه و «حی و حاضر» شیء را در آگاهی و در نتیجه، به صورت متضایف حضور آگاهی را هم در شیء تصریح می‌کند. نقطه تجلی حقیقت همین تجربه وصف زنده است؛ همین حیات بالفعل آگاهی است که به وسیله آن این اشیاء و این جهان در برابر منند، بدون این که من بتوانم حضور آنها را رد کنم. چگونه می‌توان به ورای حضور اصلی صعود کرد و از واقعیتی سخن گفت که باز هم از واقعیتی که از این خویشتن‌دهی شیء خارجی می‌جوشد واقعی‌تر باشد؟ نمی‌توان به ورای تجربه اولیه که اساس هر نوع واقعیت دیگر را تشکیل می‌دهد، صعود کرد. در اینجا است که هوسرل از دکارت جدا می‌شود، زیرا (به نظر



در ارتباط با یک وجدان و آگاهی است که مفاهیم ریاضی می‌شوند. اما این تعلق شدید به ذهن و اندیشه به معنای ذهنی صرف بودن آنها نیست. آنها از نوع جعلیات ذهنی نیستند که آگاهی انسانی بتواند از پیش خود آنها را به هر نحو که می‌خواهد بسازد، یا هر نوع ارتباطی که مایل است میان آنها برقرار نماید. بلکه قالب‌ها و روابط این مفاهیم، دقیقاً ذاتی برای این مفاهیم است و این عملی است که ذهن باید با تلاش سعی نماید تا هر چه بیشتر به روابط این مفاهیم پی ببرد. پس مفاهیم ریاضی ضمن این که با تعلق داشتن به آگاهی انسانی معنای خود را به دست می‌آورند و اصولاً هویت آنها در همین تعلق نهفته است. در عین حال روابط و مفاهیم ریاضی حالتی مستقل داشته و متکی به هیچ امری غیر از خود این مفاهیم نیست. (همان)

به نظر می‌رسد منظور هوسرل در مورد ماهیت تعلق داشتن پدیدار، چنین چیزی باشد، و این همان غفلتی است که دکارت در عدم پی‌گیری روش خویش به آن مبتلا گردید و در نتیجه، همواره در دورن هستی من متفکر ماند و برای خروج از ذهن و فکر «من» ناچار متوسل به وجود خداوند جهت تضمین صحت متعلقات فکر خویش گردید. کانت نیز در اثر عدم توجه لازم به همین امر شیء فی‌نفسه را اثبات نمود که نهایتاً تفکرات وی را به سوی نوعی ایده‌آلیسم رهنمون ساخت. زیرا در نظر وی ما به شیء غی‌نفسه، هیچ راهی نداریم و هیچ حکمی هم نمی‌توانیم در مورد آن داشته باشیم. آنچه در مورد آن آگاهی کسب می‌کنیم، صرفاً پدیداری است. در اثر همین ویژگیهای

اما هوسرل وارث فلسفه کانت نیز بود. او همچون کانت در پی یافتن ویژگی‌ها و تأثیرات فاعل‌شناسایی بر متعلق‌شناسایی بود. چنان نبود که فاعل‌شناسایی را کاملاً بی‌تأثیر بر متعلق‌شناسایی بداند، بلکه به عکس عقیده داشت اگر عالم در روش تحقیق خویش دقت نداشته باشد، تأثیرات نابجا و مخربی بر متعلقات معرفت خواهد داشت. پس در پیراستن و به حداقل رساندن این تأثیرات کوشید. اما از این جهت که در معرفت به شیء فی‌نفسه که قابل‌شناسایی نباشد قائل نبود، نظرش از دیدگاه کانت متمایز می‌گشت. همچنان که در بالا ذکر گردید، حالات ذهن یا وجدان همواره متعلقی دارد و به سوی مدلولی دلالت می‌کند. پدیدار نیز از خصوصیتی برخوردار است که بدون آن نمی‌توان آن را پدیدار دانست و آن همانا اندیشیده شدن و متعلق آگاهی واقع شدن است.

در نظر هوسرل همچنانکه آگاهی همواره به سوی چیزی نشانه رفته، پدیدار نیز به وجدانی تعلق دارد و متعلق ادراکی است. هیچ پدیداری که متعلق ادراکی نباشد وجود ندارد، (الفرد شولتز، چند مفهوم اصلی پدیدارشناسی، ترجمه و سف‌ابادری، نشریه فرهنگ شماره ۱۱) چرا که ذاتی هر پدیداری تعلق به آگاهی داشتن است و آنچه پدیداری را پدیدار می‌کند، همین تعلق داشتن به آگاهی و وجدان است. بهترین مثال در این مورد جهت آگاهی از چگونگی ماهیت پدیدار، مفاهیم ریاضی است، مفاهیم ریاضی وجودی جز همان تعلق داشتن به فکر و آگاهی انسان ندارند. نمی‌توان این مفاهیم را جدای از متعلق بودن به یک آگاهی و وجدانی تصور نمود. همواره این مفاهیم

نگاهی تأملی به مسأله حقیقت در نظام فلسفی هوسرل

تاکنون به اندازه من ایدئالیست استعلایی رئالیست نبوده است». در واقع آنچه بسیار مهم است این است که اپوخه هوسرل یعنی (تعلیق حکم وجودی) کنار گذاشتن باور پیشاپیش (و فرارونده به معنای منفی کانتی) به جهان و اشیاء آن است نه حذف وجود و یک ماهیت انگاری صرف.

در واقع هوسرل به یک «دورنباشی استعلایی»<sup>۱۵</sup> معتقد است؛ یعنی در چارچوب مواجهه‌های قصدی<sup>۱۶</sup> ماندن و در عین حال فراتر از تاثرات حسی درون ذهنی رفتن. او از همان زمان پژوهشها تصور کیسه ای<sup>۱۷</sup> بودن ذهن و حافظه را رد می‌کرد و معتقد بود انسان بر روی جهان گشوده است. این راهی بود که باعث عبور از دوئالیسم<sup>۱۸</sup> مدرن بین سوژه و ابژه و رابطه قطع شده آنها گردید و همواره مورد استقبال متفکرین بعدی از جمله هیدگر، مرلوپونتی، دریدا و دیگران قرار گرفت<sup>۱۹</sup>.

او یک معنای دقیق از استعلاء را در نزد دکارت کشف می‌کند و معتقد است مهم‌ترین کشف دکارت همین بوده است و آن کنار گذاشتن پیش فرضهای مشکوک به نفع امور یقینی است؛ اگر چه من می‌اندیشم دکارت در مقام منکشف کننده‌ی آگویی جوهری<sup>۲۰</sup> از سوی دکارت به نظر هوسرل یاوه‌ای فلسفی به نام رئالیسم استعلایی است. یعنی کشف من همراه با پیش فرض واقع انگارانه جوهر، امری متناقض است.

هوسرل با توجه به کانت و دکارت دریافت که

تحمیلی حساسیت و فاهمه، که نمی‌توان تعیین نمود چه قدر به شیء فی نفسه شبیه است، برای ما ظاهر می‌گردد. تنها می‌توانیم بگوییم که ما اینگونه درک می‌کنیم، نه این که شیء واقعاً چنین است. بالتیجه در نزد هوسرل تفکر و حالات وجدان، همواره به چیزی توجه دارد، معطوف به امری است و هر پدیداری نیز متعلق وجدانی است و سخن از اندیشه بدون اندیشیده و اندیشیده بدون اندیشنده بی‌معنی است. (هوسرل، ۱۳۷۵: ۶۸)

هوسرل پس از پژوهشها آرام آرام این پرسش اساسی دکارتی را دوباره مطرح می‌کند و تلاش می‌کند تا واپسین لحظات زندگی بدان پاسخ دهد: "یک علم العلوم یقین آور که مابقی علوم بر اساس آن بنا شوند چگونه ممکن است؟" او همراه دکارت را به سبب طرح چنین پرسشی می‌ستود. در سخنرانی‌های پاریس با این جمله آغاز می‌کند "پدیدارشناسی همواره باید به دکارت در مقام بزرگ خاندان خردمندش افتخار کند". با این حال روشش را از دکارت برای نیل بدین غرض جدا می‌داند.

بنابراین هوسرل نه تنها همچون کانت به شروط پیشینی<sup>۴</sup> و محض آگاهی و نیز ساختار و قوانین آن در مقام فراتر رونده از دورنباشی آگاهی علاقه مند بود بلکه برخلاف وی معتقد بود که خود اشیاء نیز به مثابه قطب آنطرفی رابطه قصدی فراتر از دورنباشی آگاهی می‌روند بنابراین نومن نیستند بلکه قطب آنطرفی قصدیت‌اند. براین اساس هوسرل در مقابل کسانی که معتقد بودند کار وی نوعی ایدئالیسم است می‌گفت: «هیچ رئالیستی

15. Transcendental Immanent

16. Intentional

17. Box

18. Dualism

19. <http://husserl.blogfa.com>

20. Substantial ego

14. A priori

چیزی را دوست نداشت. بنابراین هر کنش آگاهی دارای یک هم پیوند است که آن را قصد و مراد می‌کند، بنابراین وقتی که "من می‌اندیشم"، پس مابه‌ازاهای اندیشه من، هستند، آن هم بطور بدیهی نه استنتاجی. وقتی می‌گوییم چیزی به بداهت درک می‌شود، منظور این است که کاملاً یقینی است، و در همان نگاه اول مستقیماً با آن روبرو هستیم و نمی‌توان در آن شک کرد. بنابراین مفهوم "قصدیت" گام بزرگی بود تا از سولپسیسم دکارتی رها شویم. یعنی با بکارگیری مفهوم قصدیت ما هرچه که علم بدیهی و یقینی در باره آگاهی خودمان داریم، به همان میزان علم بدیهی و یقینی در باره مابه‌ازاهای آگاهی یا به اصطلاح "ابژه‌های" آن داریم، به همین سبب وقتی که "من می‌اندیشم هم خودم (یعنی سوژه) هستم و هم مابه‌ازاهای آگاهی‌ام (یعنی ابژه). اما برنتانو خود به مشکلی اساسی برخورد. اگر ابژه‌های آگاهی من وجود دارند؛ چرا برخی از آنها مانند توهمات و رویاها وجود ندارند؟

راه‌حل‌های برنتانو و برخی شاگردانش در حل این مشکل حتی برای خود برنتانو هم قانع‌کننده نبود تا اینکه هوسرل راه حل تازه‌ای اندیشید و آن اینکه، درست است که مابه‌ازاهای آگاهی من وجود دارد، اما این مابه‌ازاهای خود شیء نیست بلکه «نوئما»<sup>۲۷</sup> ی آن است. نوئما تقریباً به معنای «معنا»<sup>۲۸</sup> است. در واقع آنچه که در پدیدارشناسی هوسرل می‌توانیم به طور یقینی بشناسیم این معانی و ساختارها و شرایط آگاهی هم پیوند با آنها، که

یک علم العلوم می‌باید فارق از نگاههای طبیعی انگارانه<sup>۲۱</sup> و باور پیشاپیش به امور باشد؛ یعنی نگاهها و باورها و پیش فرضهایی که فراتر از چارچوب دادگی<sup>۲۲</sup> خود امور هستند. این باورها را در وحله اول باید نه رد کرد نه اثبات بلکه اینها را می‌باید به حالت تعلیق در آورد. منحصر بودن به نحوه‌های دادگی<sup>۲۳</sup> در پدیدارشناسی هوسرل دو وجه دارد. از یک سو منفی است یعنی دانش ما را فرو می‌کاهد و ما را مقید و ملزم به آنچه که به نحوی با آن مواجهیم و به اصلاح به شیوه‌ای آن را قصد کرده ایم می‌کند و از سوی دیگر مثبت است یعنی ما را نسبت به تجربه‌های جدید و ابعاد تازه، گشوده نگه می‌دارد؛ یعنی نگاه باز و پروسه‌ای به حقیقت دارد. بدین معنا بر دانش ما می‌افزاید و فرصت کشف امور و ابعاد بسیاری را فراهم می‌آورد. او این امر را فروکاست<sup>۲۴</sup> می‌نامد. یعنی سقوط همه پیش فرضها و اجازه دادن به خود شیء تا در ناب‌ترین ابعاد خودش آشکار شود<sup>۲۵</sup>.

#### برنتانو، مسأله حقیقت و تأثیر هوسرل از آن

فرانتس برنتانو، استاد هوسرل با آوردن مفهوم قصدیت<sup>۲۶</sup> که آن را از فلاسفه قرون وسطی وام گرفته بود، تلاش کرد تا از سولپسیسم دکارتی بگریزد. وی نشان داد که هر کنش آگاهی همواره آگاهی از چیزی است. مگر می‌شود اندیشید ولی به چیزی نیاندیشد، و یا دوست داشت ولی کسی یا

21. Naturalistic

22. Givenness

23. Modes of givennes

24. Reduction

25. <http://husserl.blogfa.com>

26. Intentionality

27. Neoma

28. Meaning

نگاهی تأملی به مسأله حقیقت در نظام فلسفی هوسرل

کند محتوای ادراک را در نه یک مرئولوژی<sup>۳۱</sup> (ساختارشناسی اینهمان گونه درونباش<sup>۳۲</sup> جزء و کل) برنتانویی بلکه در یک فراروی به مثابه خارج از یک خود روانی در جهان بیرونی اما معطوف به من که در نهایت آن را نوئما<sup>۳۳</sup> نامید بررسی کند<sup>۳۴</sup> اکنون پس از معرفی مختصر پیشینه مسأله حقیقت به بیان دیدگاه هوسرل می‌پردازیم.

### هوسرل و مسأله حقیقت

روش هوسرل برای دریافت حقیقت روش پدیدارشناسی است. پدیدارشناسی هوسرل رشته‌ای است که بنا است بر طبق یک روش دقیق پی گرفته شود. این روش فروکاست‌هایی<sup>۳۵</sup>، هم پدیدارشناسانه و هم آیدتیک<sup>۳۶</sup>، به کار می‌گیرد که در ادامه تبیینی اجمالی از آن ارائه می‌گردد.

پدیدارشناسی همان طور که از واژه بر می‌آید علم پدیدارها است. اما این امر پرسش‌هایی را بر می‌انگیزد: "پدیدارها چیستند؟" و به چه معنا پدیدارشناسی یک علم است؟"

برای پاسخ به این پرسش‌ها مفید است بازگشت مختصری به کانت کنیم. چنانکه گفته شد کانت «ایده آلیسم استعلایی» را تایید می‌کرد و مدعی بود که ما می‌توانیم صرفاً در باره پدیدارها بدانیم و اشاره شد که در یک قرائت از کانت، آشکارگی‌ها<sup>۳۷</sup> در ذهن هستند؛ یعنی وضعیت‌های ذهنی سوژه‌ها هستند. ولی می‌توان اضافه کرد که

هوسرل آنها را نوئیس<sup>۲۹</sup> می‌نامد، هستند. جهان اطراف و اشیای آن برای من چه معنا می‌دهند و این معانی چگونه در آگاهی من شکل می‌گیرند؟ این سؤال اساسی پدیدارشناسی است. بنابراین هوسرل با جهان در نگاه معمول و طبیعی کاری ندارد و آن را کنار می‌گذارد، بلکه به جهان معانی می‌پردازد؛ اینکه یک ابژه هست یا نیست مسأله هوسرل نیست، بلکه در پی معنای آن است. او می‌خواهد معنای اصلی یک ابژه را که در همه حال یکسان می‌ماند به عنوان ذات آیدوس<sup>۳۰</sup> بشناسد. با این تفصیل می‌توان گفت که، هوسرل در پی روشی است که بتواند از اساس، دانشی یقینی به وجود بیاورد دانشی که شکی در آن راه نداشته باشد. بنابراین از آگاهی و متعلقات یا مابه‌ازاهای آن آغاز می‌کند. (نجات غلامی علی و مرادی علیرضا، پدیدارشناسی استعلایی هوسرلی به مثابه روش تحقیق، و، همایش مطالعات فرهنگی در دانشگاه تهران، ۸۸) این پرسش اساسی دکارتی که در ذیل مبحث آموخته‌های هوسرل از کانت و دکارت به آن پرداخته شد یعنی «یک علم العلوم یقین آور که مابقی علوم بر اساس آن بنا شوند چگونه ممکن است؟»-که در حاق خود شناخت‌شناسانه بود با مواجهه هوسرل با کانت وارد مسأله استعلاء [Transcendence] شد. مسأله استعلاء که فراروی آگاهی را به سوی حقیقت خود اشیاء در آن سوی وجه‌ها و نماها در جهان حقیقی مد نظر دارد باعث گردید هوسرل از طرح‌های شناخت‌شناسانه در پژوهش‌ها فراتر رود و تلاش

31. Merology

32. Immanent

33. Noema Transcendent

34. <http://husserl.blogfa.com>

35. Reductions

36. Eidetic

37. Appearances

29. Noesis

30. Idos

رونده، به کار گیریم. در ایده‌ها این امر تبدیل به «اپوخه پدیدارشناختی»<sup>۴۳</sup> می‌شود که بر طبق آن «ما فعالیت وضعی کنی عامی را که متعلق به ذات نگرش طبیعی است» کنار می‌گذاریم؛ یعنی ما هر آنچه که آن وضع کنی در رابطه با وجود در خود دارد را در پراتنز<sup>۴۴</sup> می‌گذاریم. این بدین معنا است که همه احکامی که وجود مستقل جهان و هویات جهانی و همه احکامی را که چنین احکامی را پیش فرض دارند، می‌باید در پراتنز گذاشته شوند و هیچ استفاده‌ای از آنها در مسیر پرداختن به تحلیلی پدیدارشناسانه نمی‌شود. آنچه که مهم است ادعای هوسرل است که همه علوم تجربی، وجود مستقل جهان را وضع می‌کنند و بنابراین دعاوی علوم می‌باید "از بازی خارج" شوند و پدیدارشناس هیچ استفاده‌ای از آنها نکند.

این اپوخه مهمترین بخش فروکاست پدیدارشناسانه است که هدف از آن گشودن<sup>۴۵</sup> ما بر روی جهان پدیدارها است؛ یعنی چگونگی این که جهان و هویات درون آن با ما داده می‌شوند بررسی می‌شود. پس فروکاست آنچه‌ای است که موضوع اولیه پدیدارشناسی را بر ما آشکار می‌کند - جهان به مثابه داده شده و دادگی جهان؛ یعنی هم موضوعات و هم کنشهای آگاهی.

تعدادی از انگیزشها برای این دیدگاه وجود دارند که پدیدارشناسی می‌باید در درون محدوده‌های فروکاست پدیدارشناسانه قرار گیرد. یکی از آنها تواضع شناخت‌شناسانه است. موضوع پدیدارشناختی در قید و بند شکاکیت در باره

در قرائت دیگر آشکارگی‌های اشیاء آن طور که آشکار شده‌اند، هستند؛ یعنی ابژه‌های در جهان<sup>۳۸</sup> اند که به شیوه خاصی مورد توجه قرار گرفته‌اند. هر دوی این فهم‌ها از ذات پدیدارها را می‌توان در ادبیات پدیدارشناختی یافت. با این وجود معمول‌ترین دیدگاه این است که همه پدیدارشناسان پدیدارها را در معنای دوم به کار برده‌اند: پدیدارها اشیاء آن طور که آشکار می‌شوند هستند. آنها وضعیت‌های ذهنی نیستند بلکه اشیاء جهان‌اند که به شیوه‌ای خاص مورد توجه قرار گرفته‌اند.

### فروکاست پدیدارشناختی

در تجربه معمولی، ما این امر را بدیهي می‌انگاریم که جهان اطراف ما مستقل از هم خود ما و هم آگاهی ما از آن، وجود دارد. این امر می‌تواند با گفتن این که ما باوری مشترک به مستقل بودن وجود جهان داریم و این که این باور به تجربه روزمره<sup>۳۹</sup> ما نفوذ می‌کند و از آن حکایت دارد روشن می‌شود. هوسرل به این وضع کنی<sup>۴۰</sup> جهان و هویات درون آن به مثابه اشیائی که فراسوی<sup>۴۱</sup> تجربه ما از آنها می‌روند با عنوان "نگرش طبیعی" اشاره می‌کند. در «ایده پدیدارشناسی»<sup>۴۲</sup>، هوسرل چیزی را معرفی می‌کند که در آنجا «فروکاست پدیدارشناسانه» می‌نامد که برطبق آن از ما خواسته می‌شود تا یک "شاخص بی‌تفاوتی" را برای این وضع کنی جهانی فراسو

38. Wordly

39. Everyday experience

40. Positing

41. Transcends

42. Idea of phenomenology

43. Phenomenological epoche

44. Bracketing

45. Open

نگاهی تأملی به مسأله حقیقت در نظام فلسفی هوسرل

مرزهایی که در آنها حاضر می‌شود، هست».

### فروکاست ایدتیک<sup>۴۶</sup>

علاوه بر اینها، نتایج پدیدارشناسی بنا است مجموعه‌ای از فاکت‌های جزئی در باره آگاهی نیز باشد، اما هدف صرفاً این است که این فاکت‌ها در باره ماهیت ذاتی پدیدارها و نحوه‌های دادگی آنها باشند. پدیدارشناسان صرفاً در آرزوی ارائه گزارشی از آنچه که تجربه شان در باره آن است، یعنی ابژه‌های مادی و امثال آنها نیستند، بلکه گزارشی از خصایص ذاتی ادراک ابژه مادی و از این قبیل امور است. اما چگونه این تمایل می‌باید مشخص کند که این روش پدیدارشناسی توصیفی است؛ یعنی مشتمل بر توصیف دقیق تجربه است؟ آیا این امر ضرورتاً نتایج پدیدارشناختی را محدود به فاکت‌هایی در باره تجربه فرد جزئی نمی‌کند؛ ضمن این که امکان ارائه فاکت‌های عامی در باره تجربه که بر بستری پدیدارشناختی استوار شده باشند را اخراج کند؟

پاسخ هوسرلی به این مشکل این است که فرد پدیدارشناس می‌باید فروکاست دوم را موسوم به فروکاست "ایدتیک" اعمال کند (زیرا شامل نوعی از شهود خیالی<sup>۴۷</sup> و واضح است). هدف از فروکاست ایدتیک در نوشته‌های هوسرل این است که همه توجهات نسبت به امور احتمالی و عرضی در پراتز گذاشته شود و بر روی (شهود) طبایع ذاتی یا ماهیات ابژه‌ها و کنشهای آگاهی تمرکز شود. این شهود ذوات در پی آنچه که هوسرل "تغییر در تخیل" می‌نامد پیش می‌آید. ما تغییراتی

واقعیت جهان خارجی نیست. در عوض چنین است که، فروکاست به پدیدارشناس اجازه می‌دهد تا تحلیلی پدیدارشناسانه از خود نگرش طبیعی ارائه دهد. این امر به ویژه زمانی مهم است که همان طور که هوسرل می‌گوید نگرش طبیعی یکی از پیش فرضهای تحقیق علمی باشد. در نهایت پرسشی وجود دارد در باره محض بودن توصیف پدیدارشناختی. این ممکن است که باور غیر صریح مبنی بر استقلال وجود جهان، آنچه را که ما ظاهراً در مقام توصیفی دقیق از شیوه‌هایی که در آنها اشیاء جهان در تجربه داده می‌شوند، بپذیریم، تحت تاثیر قرار دهد. ما ممکن است خود را در حال توصیف اشیاء اینگونه که «ما می‌دانیم که آنها باید باشند»، بفهمیم به جای این که بفهمیم آنها واقعاً چگونه داده می‌شوند. تا حدو مرز خاصی، فروکاست، پدیدارشناسان را قادر می‌کند تا به «خود اشیاء بازگردند»؛ یعنی به شیوه‌هایی که اشیاء در واقع در تجربه داده می‌شوند، باز گردند. در واقع، دقیقاً همین جا است، یعنی در قلمرو پدیدارها است که هوسرل باور دارد ما آن بداهت شک ناپذیری را می‌یابیم که در نهایت به مثابه بنیان هر گونه دسیپلین علمی در کار است. به همین سان، این امری حیاتی است که ما قادر باشیم به ورای پیش فرضهای واقع انگاری شعور متعارف بنگریم و اشیاء را در مقام آنچه که در واقع داده شده است بپذیریم. در چنین بستری است که هوسرل تشخیص خود را ارائه می‌کند: هر چیزی که از ریشه (در واقع بودگی شخصی آن) برای ما در «شهود» حاضر می‌شود، می‌باید بسادگی به مثابه آنچه که در مقام موجود حاضر می‌شود پذیرفته شود، همچنین تنها در درون

<sup>46</sup>. Eidetic reduction

<sup>47</sup>. Imaginary intuition

را متکی بر انسان فردی می‌کند و دومی متکی بر انسان نوعی. او روان‌شناسی انگاری را در پژوهشها رد کرد و مردم‌شناسی انگاری را که نمایندگان آن را کسانی همچون دیلتای و هیدگر می‌دانست، تلاش کرد طی مقالات و حتی نامه‌هایی به دیلتای در اواخر عمر او و یا پاورقی‌هایی انتقادی به وجود و زمان<sup>۴۸</sup> هیدگر رد کند.

بیراه نخواهد بود که به چیزی اشاره کنیم که برای درک جایگاه راستین هوسرل بسیار مهم است. هوسرل پرسشی بنیادین مطرح می‌کند و از آن با عنوان "پارادوکس سوبجکتیویته"<sup>۴۹</sup> نام می‌برد: «ما چگونه در جهانی هستیم که در ما است و بالعکس؟ یعنی ما چگونه آغاز جهانی هستیم که در عین حال در آنیم؟» هوسرل تلاش داشت به روشی به این پرسش پاسخ دهد که به هیچ روی در یکی از دو شق فروغلطد. به نظر او هیدگر در یکی از این دو شق، یعنی بودن در جهان فروغلطیده است و این امر، کار وی را از اعتبار فلسفی ساقط کرده و باعث شده گزارشی مردم‌شناسانه در باره حقیقت ارائه کند.<sup>۵۰</sup>

### هوسرل و انتقاد از مطلق‌گرایی

به نظر هوسرل چون بداهت همیشه موقت است، ما هرگز نه به یک حقیقت مطلق میرسیم و نه به حقیقت قطعی. اگر وجود حقیق هرگز جز وجود بررسی شده آن نیست، همواره برای بررسیهای پیش بینی ناپذیر، جایی وجود دارد که

را در باره ک ابژه با خیال انجام می‌دهیم و می‌پرسیم "چه چیزی در بنیان این تغییرات به مثابه نامتغیر اصلی، یعنی صورت کلی و ضروری یا صورت ذاتی ابژه باقی می‌ماند که بدون آن ابژه به طور کلی درک ناپذیر می‌گردد؟ ما عاقبت با چیزی مواجه می‌شویم که نمی‌تواند بدون نبود شدن ابژه در مقام مصداقی از یک نوع تغییر یابد. ادعای تلویحی در اینجا این است که اگر ادراک ناپذیر است که ابژه‌ای از نوع k فاقد خصیصه f باشد پس f قسمتی از ماهیت k است.

به طور خلاصه شهود ایدتیک روشی پیشینی<sup>۴۸</sup> برای کسب دانش در باره ضرورت‌ها<sup>۴۹</sup> است. با این حال نتیجه فروکاست ایدتیک این نیست که ما به دانش در باره ذوات برسیم بلکه این است که ما به دانش شهودی در باره ذوات برسیم. ذوات خود را به ما نشان می‌دهند اگرچه نه به شهود حسی بلکه به شهود ایدتیک و مقولی<sup>۵۰</sup> ممکن است استدلال شود که روش هوسرل در اینجا چندان فرقی با روشهای استاندارد تحلیل مفهومی ندارد؛ یعنی آزمایشهایی در باره اندیشه خیالی<sup>۵۱</sup>.

### هوسرل و انتقاد از نسبی‌گرایی

از اهداف اصلی کل حیات فکری هوسرل غلبه بر نسبی‌انگاری به همه انحاء آن و دفاع از عقلانیت و روح عقلانی حیات فکری بود. به نظر او دو نوع نسبی‌انگاری عبارت‌اند از روان‌شناسی انگاری<sup>۵۲</sup> و مردم‌شناسی انگاری<sup>۵۳</sup>؛ که اولی حقیقت

<sup>53</sup>. Anthropologism

<sup>54</sup>. Being and time

<sup>55</sup>. Paradox of subjectivity

<sup>56</sup>. <http://husserl.blogfa.com>

<sup>48</sup>. A priory

<sup>49</sup>. Necessities

<sup>50</sup>. Categorical

<sup>51</sup>. A priory

<sup>52</sup>. Psychologism

نگاهی تأملی به مسأله حقیقت در نظام فلسفی هوسرل

ماهیات، همیشه و در همه جا اعتبار دارند- (این ابدیت) از جهانی ابدی که غیر از جهان عینی محل زندگی ما باشد سخن نمی‌گویید، بلکه از همین جهانی سخن می‌گویید که حقیقت آن را که ما به دست آورده ایم نه می‌تواند باشد و نه ابدی. به همین جهت است که در مواجهه دائمی آنها با تجربه‌های تازه، علم از تطبیق مجدد و غنی‌سازی دوباره پیکره حقایق ذهنی باز نمی‌ایستد.

همچنین حقیقت تام و متمم جهان چیزی جز مفهوم به معنای کانتی آن، نیست، یعنی کمال مطلوبی است که ما فقط می‌توانیم به صورت نامتناهی به سوی آن گرایش داشته باشیم. اگر جهان به نوبه خود فقط تمام افق‌ها یا پیش افتادن یک وحدت مفهومی است که خود همان هم به نامتناهی باز می‌گردد، در این صورت، کلمه جهان به طریق اولی کلمه‌ای است که دلالت آن به صورت بی‌پایان به پر شدن دارد، بدون اینکه هرگز به ملاء و پری برسد. ما هرگز جهان را در یک بداهت کامل نخواهیم شناخت (نوالی، ۱۳۷۳: ۱۷۶)

### نتیجه‌گیری

به نظر هوسرل حقیقت و معنای این قوانین در زیست جهانی است که دانشمندان و همکارانشان و دیگر کسان با آن می‌زیند. زیست جهان همه آن چیزهایی است که جامعه‌ای از «گوها»، آنها را، بی‌نیاز از تأمل و تعلیق، طبیعی و بدیهی می‌پندارند. زیست جهان مجموعه‌ای از باورها و رفتارهایی است که جماعتی معقولیت آنها را مفروض و آنها را جزو امور خود به خود قابل فهم می‌داند. هیچ دازاینی از خلاء زاده نمی‌شود و هیچ نظریه

نمگذارد من حقیقت را در مورد زمان حال مطلق سازم. حقیقت تنها در فعلیت تجربه زنده ذهن قرار دارد و فقط عبارت است از تلاش و کشش به سوی تجارب تازه، حتی نمیتوان آن را برای هیچ کس - حتی برای خدا- پایان یافته تلقی کرد، زیرا این واجد نوعی ادراک است که فقط چشم اندازهایی را عرضه می‌کند که ترکیب آنها هیچ‌گاه پایان نمی‌یابد. در این مورد، هر لحظه‌ای از ادراک، نقش یک دلالت را ایفا می‌کند، زیرا به علت نقص، اجزاء تکمیلی را در آینده اقتضاء میکند تا به آنها رجوع کند.

بدین ترتیب هیچ چیزی جز در افق عدم تعیین، درک نمی‌شود و ما می‌دانیم که ویژگی یک افق این است که بیرون از دسترس باشد، زیرا به همان مقدار که ما به سوی آن پیش می‌رویم، آن واپس می‌رود. بدون شک در این مورد می‌بینیم که اگر بداهت مبتنی بر شهود حسی و در نتیجه زودگذر باشد، در مورد بداهت مبتنی بر شهود عقلی این طور نخواهد بود، زیرا اگر این چیزی را که من سیاه می‌بینم، بتواند با روشن شدن هوا، برای من سرخ بنماید، اما بالذات محال است روزی معلوم شود که مربع تنها ضلع دارد. سرانجام وقتی ماهیات را به خودی خود در نظر بگیریم تغییرناپذیرند، اما اگر کیفیت قوام آنها را ملاحظه کنیم و بنابراین اگر آنها را به تجربه حسی که اساس آنهاست بازگردانیم این امکان را که آنها از این تجربه منقطع و در حوزه بسته حقایق ابدی منزوی شوند از آنها می‌گیریم. ابدیت آنها، که هوسرل آن را زمان‌مندی مطلق می‌نامد - زیرا می‌خواهد با این نامگذاری معلوم کند که این



می‌یابد؛ و از آنجا که این تجربه، تجربه سوژه انسانی است، خود سوژه و عناصر ذهنی او را نیز آشکار می‌کند و بدین معنا پدیدارشناسی، خودشناسی است؛ اما نه یک خود تنها بلکه خودی که همراه و هم‌پیوند با جهانش است. سپس با قطع نظر از موجودیت‌های وقوعی غیر ثابت آنها به ماهیت ثابت آنها دست یافته و روابط پیشین و ضروری این ماهیت‌های متعلق به خود و جهانش را، می‌شناساند. این روش سپس بعد زمانمند و تاریخی-فرهنگی پدیده را بررسی کرده و مراحل و بسترهای شکل‌گیری آن را در دل زمان بررسی می‌کند، تا به منشاءهای آن در زیست جهان دست پیدا کند. (۷۱)

پدیدارشناسی هوسرل در اصل، فلسفه آگاهی است و این فلسفه آگاهی سرانجام به خودشناسی می‌انجامد؛ چنان که در کتاب تأملات دکارتی در نهایت با اشاره به پیام سروش دلفی «خودت را بشناس»، دو جمله از آگوستین نقل می‌کند: «به خویشتن بازگرد» که «حقیقت در درون آدمی است». واز نظر هوسرل، این حقیقت همان آگاهی و تجربه شهودی گوژیتو است. تعبیری که هوسرل در پدیدارشناسی خود به کار برده، «بازگشت به خود اشیاء» است؛ بازگشت به داده‌هایی که در تجربه یا آگاهی به ما داده شده‌اند، و نه تجربه خارجی از عالم بلکه همین پدیدارهای آگاهی. ویژگی اصلی آگاهی «نسبت» است. آگاهی همواره آگاهی از چیزی است و این نسبت ماهیت التفاتی آگاهی را نشان می‌دهد. التفاتی بودن آگاهی بیانگر نوعی بازتاب و رؤیت درونی در آگاهی است که بنا بر آن، ما نه به خود ابژه، بلکه به تجربه آن

علمی و کیهان‌شناختی و روانشناختی، گسلیده از زیست جهان پیرامونی که دانشمند آن را مثل همه تجربه می‌کند، معنا پیدا نمی‌کند. زیست جهان حاصل توافق اذهان در باور اولیه پدیدارهایی است که همه فهم مشترکی از آن‌ها دارند. نهایتاً آنکه چنان نیست که قوانین علمی ابتدا به ساکن و فراسوی مکان و زمان کشف و یا وضع شوند. در واقع هوسرل می‌خواهد بگوید جهان عینی، زاده جهان ذهنی است، برای همین می‌گوید که گالیه جهان را همچون کاربرد ریاضیات کشف کرد تا پنهان کند جهان اثر آگاهی است. حال باید پرسید آیا حقیقت امری مطلق یا نفس‌الامری است؟ چنین مطلق‌ی که خارج از آگاهی باشد، در پدیدارشناسی معنا ندارد. آیا حقیقت امری نسبی است؟ اگر نسبت حقیقت، تابعیت آن از چیزی، برای نمونه برهه تاریخی باشد، پاسخ منفی است. به نزد هوسرل حقیقت ممکن نیست تعریف شود؛ مگر به عنوان وصف تجربه‌ای زنده از حقیقت که به شهود، بدهات و یقین، به نحوی خود پیدا در آگاهی یک آگو یا جمع آگوها در «زیست جهان» تجربه شود. حقیقت اساساً «عین» نیست که مطلق یا نسبی باشد، حقیقت گونه‌ای حرکت است که مصدر آن، آگو یا من است. بدین ترتیب از نظر پدیدارشناسی تعیین صحت احکام بدون ارجاع به تجربیات آگو، که پیش فرض علم و منطق است، بی‌معناست. (۷۰) می‌توان روش استعلایی هوسرل را اینگونه تعریف کرد: روشی است که با بازگشت به خود اشیاء، در ضمن تجربه زیسته آنها آغاز می‌شود، و به ذات نوعی آنها ضمن اجتناب از هر گونه عنصری که خارج از این تجربه است، دست

نگاهی تأملی به مسأله حقیقت در نظام فلسفی هوسرل

گلابی، زانیار، هستی در اندیشه پدیدارشناسان،

[/http://razvarzi.persianblog.ir/post/9](http://razvarzi.persianblog.ir/post/9)

مابعدالطبیعه، ژان وال، ترجمه یحیی مهدوی و

همکاران، ص ۵۸۹

نجات غلامی، علی، هوسرل و سه دوره فکری اش

و علت این تحولات <http://husserl.blogfa.com>

/com

نجات غلامی علی و مرادی علیرضا، (۱۳۸۸)

پدیدارشناسی استعلایی هوسرلی به مثابه روش

تحقیق، و، همایش مطالعات فرهنگی در

دانشگاه تهران

نقیب زاده، عبدالحسین، فسفه کانت، بیداری از

خواب دگماتیسم، تهران، نگاه، صفحه ۶۷

هوسرل، ادموند، تااملات دکارتی، ترجمه

عبدالکریم رشیدیان، تهران، نی، صفحه ۱۴ و ۱۵

Bird, Graham, A companion to Kant ,  
Publication: Blackwell, 2008 , Malden.

ferm, vrerrgi lius, a historic of philosophical  
systems, publican tion: rider and  
company, 1950, newuork &Sydney .

I. Matson, wallance, a new History of  
philosophy modern, volume II,  
publication, Harcourt Brace, Jovanovich  
(HBJ) , 1987, newyork & London .

Kelly Wright, William, ahistory of modern  
philosophy , publication: Macmillan  
company , 1957, newyork .

K. Moser, paul, A priori knowledge,  
publication: oxford university press, 1987  
, Tokyo & newyork .

Lacy, A. R, modern philosophy, duplication:  
Rutledge & Keg an Paul, 1982, boston &  
London .

O' Connor. D. j, A critical of modern  
philosophy, duplication: Free press,  
1985, newyork.

دست می‌یابیم. ابژه‌ها در این تجربه همچون داده

پدیدار می‌شوند: به همین دلیل آن‌ها پدیدار نامیده

می‌شوند و ویژگی ذاتی آن‌ها این است که همچون

«آگاهی - از» یا «پدیدار» اشیاء، اندیشه‌ها... است.

## منابع

آلفرد شولتز، چند مفهوم اصلی پدیدارشناسی،

برگردان یوسف اباذری، نشریه فرهنگ شماره

۱۱

آندره دارتیک، (۱۳۷۳) پدیدارشناسی

چیست؟ برگردان دکتر محمود نوالی، تهران،

سمت،، مبحث حیث التفاتی.

پدیدارشناسی هوسرل

ارسطو، متافیزیک، برگردان شرف‌الدین خراسانی

ترجمه متون مربوط به کتاب مابعدالطبیعه

ارسطو از ترجمه شرف‌الدین خراسانی نقل

شده است.

جوئل اسمیت، پدیدارشناسی، ترجمه علی نجات

غلامی <http://husserl.blogfa.com>

ریخته گران محمدرضا، (۱۳۸۰) فصلنامه فلسفی،

دوره جدید، شماره ۲ و ۳، پائیز و زمستان

ژان وال، روزه ورنو و دیگران، (۱۳۷۲) نگاهی به

پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن، ترجمه

یحیی مهدوی، تهران، خوارزمی،، صفحه ۲۹،

۳۰، ۳۱

فروغی، محمد علی، (۱۳۷۹) گفتار در روش به

کار بردن خرد، تهران، صفی‌علیشاه،

کمالی نژاد، محمد حسین، (۱۳۷۵) هوسرل و

تأسیس پدیدارشناسی مجله کیهان اندیشه، مهر

و آبان، شماره ۶۸،