

Husserlian Transcendental Ego And Impact of Logical Foundation of mind on expression

alireza faraji*

Abstract

«Self» or «Ego» is amongst basis of philosophical and psychological thought. Philosopher and thinker of Humanities sciences frequently, treated about its quality and entity so much. Edmund Husserl, the famous phenomenologist in contemporary world believe that, the «Ego» is center of cognitive acts. One of the basic act that imputation to Ego, is vocal and expressive acts, and condition of getting on these things. Namely, that is «Self» or «Ego» can be conceived like basis and core of cognition and conceived like basis and core of cognition and communicational instrument of environmental world. In other words, language and subjective analysis can assist it to knowing the thing of world and completed process of knowledge or not. Project of Husserlian Transcendental phenomenology, try to achieve its proper place by «Epoche» of physical and positivistic thought. For this, he analyzed the relation of «Ego» and mind in transcendental framework based on intentional character of consciousness. For this one of my relational implement is expression and speech. That he looked transcendental. In this research we attempt that by analysis concept of transcendental Ego. For Husserl, investigate logical and expressive relation between subjectivity of Ego and world.

Keywords: Husserl, transcendental Ego, transcendental, phenomenology, intentionality, logic, mind, expression

* Assistant Professor, Department of Philosophy, Payame Noor University, Tehran, Iran,
farajireza25@yahoo.com

Date received: 2020/08/26, Date of acceptance: 2020/11/22

Copyright © 2010, IHCS (Institute for Humanities and Cultural Studies). This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی

خوداستعلایی هوسرل و تأثیر بنیان‌های منطقی ذهن بر بیان

علیرضا فرجی*

چکیده

«خود» یا «آگو» از جمله بنیان‌های تفکر فلسفی و روان‌شناختی است. غالباً فلاسفه و اندیش‌مندان شاغل در حوزه‌های گوناگون علوم انسانی، بر چگونگی وجود آن، بحث‌های بسیار صورت داده‌اند. ادموند هوسرل، پدیدارشناس شناخته شده معاصر، «خود» را به عنوان «مرکز» افعال شناختی در نظر گرفته است. یکی از بنیادی‌ترین افعالی که برای «خود» منظور می‌کند، کنش و فعل گفتاری و نحوه کسب شناخت توسط آن است. به عبارت دیگر، «خود» محور و مرکز شناسایی است و ابزار ارتباطی او با جهان پیرامون، یعنی این مسأله که زبان و تحلیل‌های ذهنی چگونه می‌تواند در مسیر تکامل فرایند شناخت جهان و ابژه‌های پیرامون به او یاری رساند. طرح پدیدارشناسی استعلایی هوسرل، مبتنی بر آن است که با اپوخه کردن نگرش‌های طبیعی و پوزیتیویستی، به جای‌گاه مناسب و شایسته «خود» دست پیدا کند. به همین دلیل، با تکیه بر ساختار منطقی ذهن و سوپژکتیویته «آگو» در یک چارچوب استعلایی که بر جنبه التفاتی آگاهی آگو استوار است، به تحلیل نسبت آن با جهان پیرامون و «خود»‌های دیگر می‌پردازد. از این‌رو، یکی از ابزارهای ارتباطی «خود» که بیان و گفتار است را با نگرش استعلایی مورد توجه قرار داده می‌دهد. در این پژوهش، تلاش می‌کنیم، با تحلیل مفهوم «خود استعلایی» نزد هوسرل، چگونگی ارتباط گفتاری منطقی میان سوپژکتیویته آگو را با جهان پیرامون آن بررسی نمائیم.

کلیدواژه‌ها: هوسرل، خود استعلایی، پدیدارشناسی استعلایی، حیث التفاتی، منطق، ذهن، بیان.

* استادیار گروه فلسفه، دانشگاه پیام نور تهران، ایران، farajireza25@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۶/۰۵، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۹/۰۲

۱. مقدمه

«خود» (ego) در طول تاریخ اندیشه، مفهومی چالش برانگیز بوده است. اندیش مندان و به ویژه فلاسفه همواره بخشی از ساختار تفکرشان را به بررسی آن اختصاص می دهند. امروزه در میان روان شناسان و فیلسوفان جدید، بیش از هر زمانی بر سر آن اختلاف دیده می شود و هیچ گاه نظر و عقیده واحدی در رابطه با آن وجود ندارد. از یک سو، این «خود» بخش معمولی و روزمره جهان است، یعنی یکی از چیزهای بسیاری است که در آن سکنی گزیده است، فضایی را اشتغال کرده و در گذر زمان ماندگار است، هم چنین از جنبه های فیزیکی و روانی برخوردار است. در این تفسیر، خود، امری مادی، بدنی و روان شناختی است. که از آن تحت عنوان «خود تجربی» یاد می کنند. از سوی دیگر، همین خود، در برابر جهان قرار می گیرد. به عبارت بهتر، مرکز آشکارسازی جهان است و محوری است که هم جهان و هم اشیاء درون آن را، نمایان می سازد. «خود» در این شکل، بخشی از جهان به حساب نمی آید و تحت عنوان «خود استعلایی» آن را معرفی کرده اند: هوسرل از یک سو «من» را به عنوان موجودی در جهان و در خلال اشیاء عینی توصیف می کند و از سوی دیگر «من» را به عنوان سوژه و فاعل ادراک، فراتر از اشیاء عینی در نظر می گیرد (Berent, 2005:306).

بنابراین، «خود» امری یکپارچه است که با دو زاویه می توان در مورد آن سخن گفت. پس از مشخص شدن ماهیت «خود» یا «آگو» آنچه مهم است، بیرون رفتن آن از چارچوب فردیتش به سوی «خود»های دیگر است. به عبارت بهتر، قرار گرفتن آن در میان افراد دیگر و برقراری رابطه با آنها در نهایت دست یافتن به شناخت و معرفت نسبت به آنهاست. دو ابزار بنیادین انسان در هر ارتباط، ذهن و زبان هستند، ذهن به عنوان مرکز داده پردازی اطلاعات و زبان به عنوان ابزاری برای انتقال این داده ها به جهان پیرامون. روان شناسان، عصب زیست شناسان، نوروفیزیولوژیست ها و هم چنین، فلاسفه، با مبادی، روش و اهداف ویژه خود به این مسأله پرداخته اند. در طول تاریخ فلسفه و در میان فیلسوفان هیچ کدام به اندازه فلاسفه تحلیلی و زبانی و هم چنین زبان شناسانی مانند نوام چامسکی، این امر را به دقت مورد ژرف کاوی قرار نداده اند. فلسفه ذهن معاصر، با تکیه بر دستاوردهای علمی مانند: هوش مصنوعی، علوم کامپیوتری، روان شناسی تجربی در تقابل با ثنویت دکارتی، افق جدیدی به مسأله ذهن گشودند (خاتمی، ۱۳۸۷: ۲۰).

ادموند هوسرل، پدیدارشناس تأثیرگذار معاصر، با نقد دکارت در دوران شکوفایی پدیدارشناسی خود، شکاف عظیمی را که دکارت میان سوژه و ابژه ایجاد کرده بود،

شناسایی و با تکیه بر روش نوین پدیدارشناسی استعلایی‌اش، تلاش نمود به واسطه تأکید بر «حیث التفاتی» آگاهی این شکاف را پُر کند. «خود» برای دکارت مبتنی بر اندیشه است و در غیر این صورت وجود ندارد. بنابراین، برای دکارت، «خود» جوهری اندیشنده به حساب می‌آید که هستی‌اش منوط به خصلت اندیش‌مندانه آن است: «خود» در «من می‌اندیشم» دکارت نقشی مغایر با «خود استعلایی» هوسرل بازی می‌کند. به گونه‌ای که «من» اندیشنده دکارت را به «من»ی تبدیل می‌کند که اندیشه‌ای را می‌اندیشد. و در این صورت «من» با جنبه التفاتی‌اش شناخته می‌شود (Berent, 2005:318). از سوی دیگر، تعاریف فیزیکالیستی از ذهن (سوژه) و ظهور گروهی از نگرش‌های علمی و فلسفی، هم‌چون ماتریالیسم علمی که به مخالفت با تجرد نفس پرداخته و نیز علوم عصب‌شناختی و فیزیولوژیک که به تشریح واقعیات مشاهده‌پذیر اهتمام ورزیده‌اند، هرچه بیش‌تر عرصه را بر تفاسیر جوهری «ذهن» تنگ کردند. در فلسفه تحلیلی ذهن، این مسأله به شکل کلی‌تر ذیل مبحث ارتباط میان امر ذهنی و امر فیزیکی «خود» مورد بررسی قرار گرفته و به شکل ویژه‌تر بر ارتباط میان «ذهن» و «مغز» متمرکز است. آنچه این دسته از فیلسوفان را وادار به طرح چنین پرسش‌هایی نموده، تقابل و ثنویت نفس و بدن در فلسفه دکارت است: دکارت میان ذهن و بدن تمایز قائل شد و ذهن را از فیزیک جدا کرد. برای این امر سه دلیل داشت: ۱- شناخت ذهن بهتر از بدن است. ۲- ذهن بنیاد «من» است. ۳- ذهن منشأ شناخت دنیای بیرون است (McLaughlin, 2007: 69-85). گیلبرت رایل، فیلسوف تحلیلی، که کتاب مفهوم ذهن وی سرآغازی بر روی‌کرد نوین در فلسفه تحلیلی ذهن به حساب می‌آید، از افسون دکارتی سخن گفت. به دلیل این که ذهن را جوهری مجرد دانسته که مشخصه آن، فکر است و بدن جوهری عادی است که امتداد دارد و در غده صنوبری با هم تلاقی می‌کنند، دکارت را گرفتار خطای طبقه‌بندی شده، دانست (خاتمی، ۱۳۸۷: ۲۱). پس از ظهور این نحله‌های نوین، تفکرات رفتارگرایانه و فیزیکالیستی گوی سبقت را از سایر نگرش‌ها ربودند که در پی آن، برداشت‌های سنتی و متافیزیکی کنار زده شد. برداشت‌های فیزیولوژیک که مشتمل بر سه نگرش رفتارگرایی، نظریه همسانی و کارکردگرایی بود (همان، ۲۰)، تحلیل حالات ذهنی را جای‌گزین، مباحث مرتبط با نفس نمود. از این‌رو، هم تفاسیر جوهری و متافیزیکی از «خود» منسوخ گردید، و هم «مغز» انسان محور کاوش‌های علمی قرار گرفت. با چنین نگرشی مسأله ذهن و مغز، به پرسشی بنیادین در باب ارتباط ساختاری میان امر ذهنی و امر فیزیکی تغییر جهت داد و مسائل مرتبط با سوژه انسانی در قالب ارتباط میان «امر فیزیکی» و

«امر ذهنی» قابل طرح گردید. آنچه میان ذهن و مغز نقش واسطه ایفا می‌کند، بحث معنا است. بنابراین، نظریه «معنا» پیوند دهنده ارتباط ذهن و مغز به حساب می‌آید. پوزیتیویست‌های منطقی، با طرح اصل تحقیق‌پذیری، باور دارند: معنا زمانی تحصیل دارد که قابل تحقیق باشد، از نظر پوزیتیویست‌ها، برای اثبات درستی و حقانیت هر امری، باید آن را به آزمون تجربی گذاشت. آزمون‌پذیری، نگاهی است از زاویه سوم شخص و بیرونی. معنا فقط با آزمون‌پذیری تجربی اثبات می‌شود (Feichtinger, 2018:17).

مسئله بعدی این است که «معنا» و «داده‌های» ذهنی به واسطه بیان و زبان تعیین می‌یابند، به همین دلیل، بحث در زمینه زبان، بیان و گفتار پررنگ شده و این پرسش مطرح می‌گردد که نقش زبان و گفتار در انتقال معانی به عنوان همبسته‌های درونی آگو و خود، چیست؟ چنین است که سه ضلع مهم در پژوهش پیش‌رو شکل می‌گیرد که در یک سوی آن، خود (آگو) قرار دارد و در دو سوی دیگر، سوژه (ذهن) و بیان (زبان) هستند. ادموند هوسرل، با طرح شگرف پدیدارشناسی که در حالت تکامل یافته، استعلایی می‌گردد، «خود» را به عنوان محور هرگونه تغییر و تحول درونی و سوژکتیو پذیرفت که از جمله ابزار مشخص آن، ذهن و زبان است. ذهن، به عنوان مأوای آگاهی که از خصلت التفاتی برخوردار است و زبان نیز هم‌چون جنبه آبجکتیو آن، در بیان تجلی می‌یابد. در این میان، منطق و به ویژه منطق استعلایی برای هوسرل هم‌چون ابزار هماهنگ‌کننده این بنیان‌ها، نقشی اساسی ایفا می‌کند. چرا که دانش‌پیش‌گیری از خطای فکر و بیان است. بنابراین، در پژوهش حاضر، تلاش می‌کنیم پرسش‌های زیر را بررسی نمائیم.

- ۱- «خود» از نظر هوسرل چیست و چهره‌ی استعلایی آن چگونه تعریف می‌شود.
- ۲- منطق چه نقشی را میان «خود» و ذهن و زبان متعلق به آن در پدیدارشناسی بازی می‌کند؟
- ۳- ساختار منطقی سوژکتیویته یا ذهن چگونه منبع اصالت بخش بیان یا زبان می‌شود؟

۲. خوداستعلایی و محوریت آگو برای هوسرل

در پدیدارشناسی استعلایی، هوسرل آگو (من) را به مرکزیت شناخت باز می‌گرداند. وی با کنار زدن احکام تجربی و پوزیتیویستی و اپوخته کردن دانش و نگرش آبجکتیو، به سوی سوژکتیویته و «من» محض حرکت می‌کند. «من»ی که هیوم در انکار آن گفته بود؛ هنگامی

که از نزدیک در آن چه «خود» م می‌نامم، ژرف می‌نگرم، همیشه صرفاً با ادراکاتم روبه‌رو می‌شوم و به چیزی جز آن دست نمی‌یابم (رشیدیان، ۱۳۸۴:۲۱۳). با این وجود، هیوم نیز در انکار «خود» توفیقی به دست نمی‌آورد، زیرا منی که قادر باشد در خودش بنگرد، هست و باید دید که کجاست و چگونه است؟ اما کانت برخلاف هیوم، سعی در اثبات «حالت استعلایی» «من» داشت، با این حال، به نظر هوسرل هم وی و هم نوکانتی‌ها، مسیر درست تشریح آن را پیش نگرفتند: «من» در حالت استعلایی با تجارب حسی بیگانه نیست، اما این دسته از تجارب که کسب می‌کند، برخلاف تجاربی که در روان‌شناسی به شکل محسوس و عینی دریافت می‌گردند، بر جنبه التفاتی استوار هستند. یعنی آگاهی در این سطح، از تجارب روانی و درونی‌اش باخبر است (Husserl, 1970:81). چنین است که هوسرل در آغاز و در کتاب «پژوهش‌های منطقی» (پژوهش V، 48) به ناتروپ (نوکانتی) انتقاد کرده که چرا آگاهی را به واسطه‌ای «رابطه با من» تعریف کرده و «من» را «مرجع» محتویات آگاهی به حساب آورده است. هوسرل در آغاز اندیشه‌اش، باور داشت سوژه مدرک دربرگیرنده شبکه‌ای از اعمال به هم پیوسته است که نیازمند مرجعی به نام «من» نیست، بلکه یگانگی فرایند ادراک، مشتمل بر به هم پیوستگی ساکن در خودِ مدرکات است، اما بعدها، در «ایده‌ی پدیدارشناسی» و با تأکید بیش‌تر در کتاب «ایده‌ها I»، بر ضرورت وجود «من» محض و تقلیل‌ناپذیر پافشاری می‌کند: وجود مطلق، به صورت یک زندگی قصدی موجود است که در عین حال «آگاهی از خویش» نیز هست. دقیقاً به همین دلیل است که موجود مطلق، ماهیتاً می‌تواند در هر زمان مطابق با همه صورت‌هایش که از آن جدا می‌شوند، درباره‌ی خود تأمل کند، و خود را موضوع تأمل قرار دهد. بدین شکل از باورهای مبهم به «خود» اصیل می‌رسد (Husserl, 1989:144).

این تغییر نگرش، ناشی از تجدیدنظر هوسرل در پدیدارشناسی ایدتیک و ماهیت‌نگر است (که هم‌چون افلاطون، غالباً بر ماهیات مثالی اصرار دارد) به سوی پدیدارشناسی استعلایی که بر «حیث التفاتی» آگاهی و توان «تقویم» آن مبتنی است. بر اساس این برداشت، آگاهی، هم‌واره آگاهی از... «یک شی» است: در ادراک، چیزی درک می‌شود، در تصور، چیزی متصور است، در هر بیان چیزی گفته می‌شود و در عشق ورزیدن نیز، ابژه‌ای برای عشق وجود دارد... آگاهی مشتمل بر ویژگی‌های التفاتی است و هر التفات، ضرورتاً راجع به یک شی است (Husserl, 2001:95). هوسرل با ژرف‌کاوی بر شک روشی دکارت، می‌خواهد شکاف به وجود آمده میان مدرک (سوژه) و ابژه ادراک را ترمیم کند. به همین

دلیل، با تکیه بر جنبه التفاتی آگاهی رابطه دوسویه میان سوژه و ابژه را بر پایه تجارب التفاتی باز تعریف می‌کند، که بر اساس آن، از یکسو، ابژه به آگاهی قوام می‌دهد و از سوی دیگر سوژه، جهان را تقویم می‌کند. با این تغییر، میان «اپوخه» خودش و شک روشی دکارت فاصله ایجاد می‌کند و هم‌چنین، با نقد نوکانتیانی مانند ناتروپ، باور دارد که: استدلال آن‌ها، گویای درک محدودشان از عینیت (ابژکتیویته) است. زیرا اگر هر عینیتی را در عینیت یا ابژه فیزیکی خلاصه کنیم که سوژه آن را وضع می‌کند، طبیعی است که سوژه، عینیت‌ناپذیر و ضد ابژه باشد (Husserl, 2001:549). در این جاست که تنها داده یقینی و «مشخص»، «زیسته‌ها» هستند، که با مرکزیت «من» محض، «تجارب زنده» Erlebniss محسوب می‌گردند و حاکی از چهره استعلایی «اگو» می‌باشند و از آن‌جا که «من استعلایی» کانت را امری اسطوره‌ای می‌پندارد، تلاش می‌کند «من» محض خود را با سایر من‌ها و با جهان واقع پیوند بزند و باز تعریفی از «من استعلایی» واقعی ارائه دهد. در این صورت، افق (Horizon) نوینی بر جهان سوژه استعلایی گشوده می‌شود. از نظر هوسرل، «من» در کانت، ساختاری نومیال (مبتنی بر نومن) دارد و برای حوزه‌ی پدیدارها (فنومن) نظام‌بخش است، در حالی که «من» استعلایی هوسرل، ذاتی پدیدارشناختی دارد که از چارچوب آگاهی استعلایی جدا نیست. هوسرل در این راستا، «من استعلایی» را از «من تجربی» جدا کرد. من، گاهی جزئی از عالم طبیعی است و حالات و افعال ذهنی او، تحلیل روان‌شناسانه‌ی می‌شود، که در این ساحت، تجربی است، اما گاهی نیز در تجربه و عالم طبیعی جای نمی‌گیرد، بلکه قائم بر آن‌هاست و خودش متعال است که من در ساحت استعلایی به حساب می‌آید. به شکل بنیادین هر چیزی که «من» تجربه می‌کنم، برایم «قوام» می‌یابد، که معمولاً در آن‌چه به شکل زنده برایم تجربه می‌شود، حاضر است. یعنی به شکل یک وجود زمانی-مکانی بوده و اکنون در حالت التفاتی برایم قوام می‌یابد (Husserl, 1989:116).

هوسرل در جهت نشان دادن این تمایز، میان ماده (hely) و صورت (morpho) شناخت، تمایز قائل می‌شود، به همان شکل که میان حس و فهم یا نمود و باز نمود می‌بایست فاصله گذاشت و این امر را برای مکانیسم شناخت ضروری می‌داند. ماده یا هیولا ناظر به وجه غیر التفاتی شناخت بوده و مبتنی بر اموری است که از طریق حواس تجربی دریافت می‌شوند، پس در جرگه امور «خود-داده» و اصیل جای نمی‌گیرند، لذا التفاتی نیستند و آگاهی که ذاتاً از نسبتی التفاتی برخوردار است، به آن‌ها معنا می‌دهد، و وجه التفاتی را بر هیولا مستقر

می‌کند. هوسرل این فرایند را تحت عنوان فرایند نوئماتیک آورده است که در آن، نوئسیس یعنی فعل ادراک، ماده (matter) شناخت را به ابژه (نوئما) خود تبدیل می‌کند و صورت شناخت به دست می‌آید. این فرایند ناظر به رهیافتی استعلایی است که تجربه حسی خام را به تجارب التفاتی تبدیل کرده و «من» تجربی به من استعلایی می‌رسد. در این جاست که اصل «تقویم» رخ می‌نماید. بنیان و اساس پدیدارشناسی هوسرل بر همین رهیافت استعلایی است و «من» استعلایی در کانون این رهیافت قرار دارد. آشکار شدن این «من» منوط به درک جنبه سوپژکتیو آن است که در اتخاذ رهیافت استعلایی عیان می‌شود. «من» استعلایی خاستگاه نهایی تکوین (ژنتیک) همه ابژه‌ها و معانی است و بنابراین، اساس وحدت بالفعل فلسفه یگانه با دانش‌ها به عنوان شاخه‌ای از آن‌هاست. بنابراین، فلسفه از نظر هوسرل، نوعی اگولوژی (خودشناسی) است (رشیدیان، ۱۳۸۴: ۱۵۷).

تجلی و بروز این نگرش هوسرل در باب «خود» (چنان‌که آمد) در واپسین دوره یعنی پدیدارشناسی استعلایی ژنتیک، اتفاق می‌افتد که مبتنی بر زمان آگاهی است. هوسرل با طرح بحث «زمان» و «زمان آگاهی» جهان ایترسوپژکتیو (بین‌الذهانی) را به روی سوژه فردی و یگانه می‌گشاید. در واقع، تلاش می‌کند با این کار، سوژه را از دام سولپسیسم استعلایی رها سازد. هوسرل برای کشف جای‌گاه اصیل «خود» (اگو)، آن را با زمان گره می‌زند. به این دلیل، در کتاب «تأملات دکارتی» از پدیدارشناسی استعلایی استتیک به پدیدارشناسی ژنتیک راه می‌یابد، یعنی از سطح سولپسیسم استعلایی که در پدیدارشناسی استعلایی استتیک آن را پی‌ریزی کرده بود، گذر می‌کند و «اگو» (من) را وارد جهان ایترسوپژکتیو می‌کند: زمان، صورت کلی و فراگیر هر تکوین اگولوژیک را تشکیل می‌دهد. وحدت زیسته‌ها فقط می‌تواند در شکل جریانی زمانی تحقق یابد که کلیه اجزاء و عناصر را بر می‌انگیزد و پیوند می‌دهد. این عمل بر طبق قوانین صوری تکوین کلی انجام می‌شود. از این پس لازم است عنصر «زمان‌مندی» را در «تقویم» دخالت دهیم (همان: ۳۶۹). گرچه این فرایند طولانی است و از حیثه پژوهش ما خارج است، با این حال، عنصر واپسین استعلایی شدن «من» در اندیشه هوسرل، «زمان - آگاهی» است. «خود» در جریان آگاهی از زمان، به افعال و حالات گوناگونش واقف می‌گردد و در نسبت با درک این افعال و حالات «منفعلی» و «فعال بودن» را تجربه می‌کند. از این رو، تکوین یا ژنتیک دو حالت فعال و منفعل را در برمی‌گیرد که در تکوین فعال، «من» به کمک افعالش، در قالب «من»ی خلاق و «مقوم» (تقویم‌کننده) ظاهر می‌گردد: «من» در بستر زمان می‌تواند دریافت‌های حسی را در

آگاهی فعال «تقویم» کند. آنچه از فردیت در این زمینه مراد می‌شود، در واقع، چیزی است که می‌توانم آن را در پیش زمینه «زمان» و آگاهی از زمان در نظر بگیرم (Husserl, 1991: 69). اما آگو در مرحله تکوین انفعالی، گیرنده‌ی صرف است که «ماده» matter اعمال و افعال فرایند فعال را فراهم می‌کند. بنابراین، با چنین فرایندی، هوسرل به سوی سوژکتیویته استعلایی گام برمی‌دارد و در نهایت به این امر مهم می‌رسد که چون آگو از زیسته‌هایش غیرقابل انفکاک است و ابژه‌ها در آگو متقوم می‌شوند و سوژکتیویته استعلایی مقوم هر معنا و هر وجود است. بنابراین، شناخت عالم، خارج از عالم آگاهی بی‌معناست (رشیدیان، ۱۳۸۴: ۳۷۳). نه تنها آگوی تجربی بلکه سایر آگوها و جهان ابژکتیو نیز در این فرایند سوژکتیو معنا می‌یابند و جهان اینترسوژکتیو را شکل می‌دهند.

از این رو، هوسرل با اپوخه کردن نگرش طبیعی و احکام پوزیتیویستی، نسبت به بنیان وجودی دیگر آگوها، به کنه ذات و داشته‌های ناب آگو می‌رسد. با این فرایند، «من» از خویشتن‌ام به عنوان «من استعلایی» آگاه می‌گردم. گرچه این نتیجه‌گیری، پرسش‌های دیگری در زمینه نسبت آگو با زمان را برمی‌انگیزد مبنی بر این که آگو در نسبت با گذشته و آینده چگونه می‌تواند «مقوم ابژه» و جهان پیرامون باشد، اما هوسرل با تکیه بر حالت‌های گوناگون زمان‌مندی «آگو» و تکیه بر «یادآوری گذشته نزدیک» (retention) و «پیش‌نگری آینده» (protention) به «داده‌های اولیه» (originaire) در مقابل داده‌های یقینی (apodictique) اولویت می‌دهد و زیسته‌ها را حال در اکنون زنده می‌داند. بنابراین، برای هوسرل، «من استعلایی» در فرایندی عقلانی و با درک زمان‌مندی، خود و جهان پیرامون را تقویم می‌کند و به حالتی از خود-دادگی ناب در اینترسوژکتیویته دست می‌یابد. این امر میسر نیست مگر با درک دانش آگولوژی.

۳. منطق محض و منطق استعلایی

هوسرل در دوران دوم پدیدارشناسی و پس از گذار از پدیدارشناسی روان‌شناسانه که مترادف با روان‌شناسی توصیفی است، تکیه بر منطق و بازتعریف آن را امری ضروری می‌داند. در این دوره، منطق را گرفتار در دام روان‌شناسی‌گرایی می‌بیند. کار روان‌شناسی از نظر هوسرل، تحلیل تفکرات و داده‌های ذهنی ما با تکیه بر تجارب حسی و عالم فیزیکی است که از جرگه علوم تجربی به حساب می‌آید. تکیه منطق بر چنین نگرشی باعث انحراف آن شده و از رسالت بنیادین خود، دور می‌سازد. منطق با تکیه بر روان‌شناسی، صرفاً

نظریه‌ای در باب ساخت و کار ذهن خواهد بود و دانشی است انسان‌شناسانه. این تفاسیر از منطق، اصول بنیادینش را نسبی کرده و در نخستین گام، بر مفهوم حقیقت تأثیر می‌گذارد (Husserl, 2001:85).

در راستای پاسخ‌گویی به پرسش دوم باید یادآور شد که هوسرل، از منطق برداشتی فراتر از منطق‌دانان پیش از خود دارد و در جستجوی منطقی است که مطلق و ضروری باشد. چنین است که با بازتعریف آن، تلاش در تدوین یک بنیان منطقی محض می‌نماید. آنچه وی به منطق افزود، تکیه بر «حیث التفاتی» و تبدیل آن به یک معناشناسی است. تفکر گرامری نوین، بر پایه‌ی روان‌شناسی و علوم تجربی بنا شده، ما در تقابل با این نگرش، بر یک ساختار پیشین تکیه می‌کنیم که با تأکید بر التفات، مقوله معنا را برایمان ممکن می‌سازد و این سرمنشأ اعتبار قوانین آن خواهد بود (Husserl, 1970:49). منطق مبتنی بر روان‌شناسی، میان قوانین طبیعی و منطقی مرتکب اشتباه شده است، و به خطا، منطق را «قانون تفکر» می‌شناسند، که نتیجه‌ی آن نسبی شدن قواعد منطقی است، در حالی که قوانین منطقی، ضرورتاً مطلق و شک‌ناپذیر هستند. قوانین فیزیکی، به شکل مستقیم با تجارب حسی و استدلال استقرایی در ارتباطند، بنابراین، پسینی (a posteriori) بوده و اعتبار مشروط دارند و بر شرایط مادی استوارند. در حالی که قواعد منطقی در ذات خود، پیشینی (a priori) و مطلق بوده و مبتنی بر شرایط صوری شناخت هستند. منطق محض در آن‌جا که هوسرل «بالاترین تراز آن...» می‌خواندش، در پژوهش‌های خاصه‌های صوری نظریه‌های امکان‌پذیر، به کمال می‌رسد. یعنی منطق، «نظریه نظریه‌ها» یا «نظریه صرف علم از همین حیث» می‌شود (بل، ۱۳۷۶:۱۶۳).

هر دانشی بنا به اقتضای اهداف و مبانی‌اش، نظریه‌ای خاص به حساب می‌آید، اما منطق فراتر از یک نظریه است و به تحلیل نظریه‌ها می‌پردازد. برای رهاسازی منطق از دام کژتابی‌های علمی، نخستین گام آن است که میان «کنش آگاهی» و «محتوای آگاهی» فاصله بگذاریم. یعنی میان ابژه و سوژه تمایز قائل شویم و شکاف میان آن‌ها را جنبه التفاتی و روی آورنده آگاهی پر می‌کند. منطق با ابتناء بر «حیث التفاتی» هم خودش استعلایی می‌شود و هم با طرح پدیدارشناسی استعلایی هم‌سو خواهد بود. بنابراین، به فلسفه در راستای تبدیل شدن به یک علم متقن نیز یاری می‌رساند. جامعیت قوانین منطقی به شکل امری «خود-داده» ریشه در صورت‌های بنیادینی دارد که احکام ممکن عقلائی به واسطه آن‌ها دسته‌بندی می‌شوند. این امر، توسط قواعدی شکل می‌گیرد که بر حیث التفاتی متکی هستند

(Husserl, 1969:50). محتوای آگاهی، امری درون ذهنی است و اگر منطق، آن را در برگیرد و میان کنش آگاهی و محتویاتش تمایز بگذارد، آن‌گاه است که منطق، صرفاً به امور و قوانین مطلق سوژکتیو پیوند می‌خورد. چنین است که منطق برای هوسرل، یک معناشناسی صوری به حساب می‌آید و کار آن، بررسی همبستگی میان گزاره‌های زبان، معنا و در نهایت، ارتباطشان با جهان است. در این برداشت، منطق به توصیف گزاره‌ها و مفاهیمشان می‌پردازد و بر معانی ایدئال مبتنی است. با این درک از منطق، خواهیم فهمید که قوانین آن، غیرتاریخی و فرازمانی هستند: صورت نظریه، صورت‌های محض احکام، امری گوناگون است، هم‌چون سطح بالاتری از منطق صوری، احکام مبتنی بر علمی ممکن است و این گستره از دانش، خارج از چارچوب واقعیت تاریخی و زمانی قرار دارد (Ibid,53). در این حالت، منطق ابزار یاری‌رسانی برای پدیدارشناسی استعلایی و در نهایت خلوص ناب بیان خواهد بود.

۴. ذهنیت استعلایی و خلوص بیان

اما در باب پرسش آخر که مهم‌ترین مسأله پژوهش حاضر است باید یادآور شد هوسرل در راستای پیش‌برد طرح استعلایی خود، میان «من» تجربی و «من استعلایی» تمایز قائل می‌گردد. گرچه این دو، در بنیان یکی هستند و صرفاً زاویه دید و بررسی ما آن‌ها را متمایز می‌کند، ولی نقش و تأثیر متمایز در حوزه‌های وجودی و شناختی، به ویژه در بحث ذهن و زبان (سوژه و بیان) دارند. هوسرل در تقابل با برداشت‌های زیست‌شناختی، روان‌شناختی و تجربی از «من» به خصلت التفاتی آگاهی «من» که بعدها آن را ویژگی نوئیس - نوئماتیکی آگاهی می‌خوانند، تکیه کرده است. هوسرل، تا حدی به این رهیافت فیزیکالیستی موافق است که اتصال‌های عصبی مغز، یکی از علت‌های ادراک و شکل‌گیری قوانین منطقی ذهنی و زبانی به حساب می‌آید ولی علاوه بر آن می‌بایست، بر ویژگی اصلی و اساسی دیگری تکیه نمود که ماهیت «آشکارکننده» دارد: پدیدارشناسی در تقابل با روان‌شناسی گرایی، کوشید تا نشان دهد که فعالیت به دست آوردن معنا، حقیقت و استدلال منطقی، تنها جنبه‌ای از ساختار روان‌شناختی و زیست‌شناختی ما نیست، بلکه ورود به یک قلمرو جدید است... معنا و صدق، ساحت‌های تجربی خود را دارند، اما آن‌ها چیزی بیش از اشیاء تجربی هستند. اگر آن‌ها را صرفاً از لحاظ روان‌شناختی بررسی کنیم، چیز مهمی را از دست داده‌ایم (ساکالوفسکی، ۲۰۹:۱۳۹۵).

این امر مهم، از نظر هوسرل، «خوداستعلایی» است. برای وی «آگو» مرکز کنش‌های درونی آگاهی و بنیان هر نوع عمل یا کنش سوپرتکیو است و این بدان معناست که پدیدارشناسی، چیزی فراتر از «من» تجربی با ویژگی‌های فیزیکی و زیست‌شناختی در «من» مشاهده کرده است. این امر ماورائی و استعلایی، نمود عینی خود را در بحث ارتباط و به ویژه ارتباط کلامی و گفتاری، بیش از پیش نشان می‌دهد. به زعم هوسرل، بیان (که در حقیقت همان زبان و گفتار است) از یک جنبه فیزیکی و از یک جنبه غیرفیزیکی برخوردار است. جنبه فیزیکی زبان، همان اصوات و نوشته‌ها و جلوه‌های عینی هستند. مانند خطوط موجود بر سطح کاغذ. تمام تلاش هوسرل برای ارائه رویکردی نوین، مبتنی بر تعریف درستی از معناست که زیرساخت بنیادین پدیدارشناسی را تشکیل می‌دهد. آوردن این بحث در فصل‌های آغازین کتاب «پژوهش‌ها» درجه‌ای است برای ورود به بحث «حیات ذهن»: جالب است بدانیم بررسی‌های آغازین ساختار زبان، این امکان را فراهم می‌کند که نظریه‌های مهم معنا در ذهن را به شکل ممکن، نمایان سازیم (Cunningham, 1976:49). هوسرل علاوه بر مخالفتش با نگرش‌های فیزیکالیستی در باب ذهن و زبان، به دلیل بی‌اهمیت جلوه دادن آگاهی بنیادین، و به حاشیه رفتن «خود»، «معنا» را نوعی نشانه می‌پندارد و نشانه چیزی است حاکی از شی و امری غیر از «خود». بنابراین، هوسرل، کاملاً معنا را از جهان فیزیکی منقطع نمی‌کند. و این امر به جنبه ارجاعی بیان بازمی‌گردد و نشان‌گر اصل بنیادین حیث التفاتی به عنوان نقطه اتصال سوژه و ابژه است. بیان نیز جنبه التفاتی دارد و هر بیان، هم‌چون نشانه‌ای است که چیزی را نشان می‌دهد. مفهوم ایدئال بودن زبان، مبتنی بر تمایز میان سخن گفتن واقعی و بیان زبانی است. مورد دومی بر پایه مفاهیمی مبتنی است که نشان‌گر هستند (mohanty, 1976:61).

از این رو، «معنا» و «ارجاع» دو رکن بنیادین بیان به حساب می‌آیند. هوسرل در هستی‌شناسی خود، ذوات را مبتنی بر سه دسته «طبیعت»، «آگاهی» و «فرهنگ» می‌داند. ماهیت و ذات در مرتبه طبیعت، تحت سیطره مکان، زمان و قانون علیت و تجارب حسی قرار دارند و در مرحله آگاهی، ذوات به ساختار تجارب التفاتی و اعمال آگاهی و تجربه زنده مرتبط هستند که در ساحت «فرهنگ» این تجارب، همگانی می‌شوند. چنین است که بحث فلسفه ذهن هوسرل و چارچوب استعلایی و التفاتی «خود» و «ادراک» و رویداد فکر کردن، هم مشتمل بر ذوات مادی منطقه طبیعت و هم آگاهی است و در نهایت، با بحث ایترسوپرتکیویته، منطقه فرهنگ را پوشش می‌دهد. در این مرحله، چهره‌ها و وجه‌های

گونگون زبان و نقش و کارکرد آن بر اساس توان‌مندی‌های «خود» آشکار می‌شود. یکی از اساسی‌ترین این جنبه‌ها، برقراری ارتباط و ورود به اجتماع «خود»‌های دیگر به واسطه «همدلی» است. با طرح بحث همدلی، افق نوینی بر روی خود گشوده می‌شود که او را به استعلایی شدن نزدیک می‌کند. سایر آگوه‌های آگاه به کمک همدلی حضور می‌یابند نه از راه یک ابژه التفاتی محض، بلکه چونان آگویی سراپا زنده عرضه می‌شوند (مایول، ۱۳۷۸:۱۳۷). از این رو، مقوله معنا و مرجع، تحت تأثیر این نگرش، از سوی هوسرل، بازتعریف می‌گردد. از نظر وی یک معنا می‌تواند از چند مرجع (مثل ناپلئون و فاتح‌نیا) برخوردار باشد یا این که چند معنا به یک مرجع واحد برمی‌گردند (مفاهیم گوناگون اسب). هدف هوسرل از این جداسازی، پرداختن و چارچوب‌بندی محکم‌تر ساختار منطقی ذهن (سوژه) بوده که زبان، از مفروضات آن است. جداسازی معنا از مصداق، نشان‌گر این امر است که گرچه امور اوبژکتیو برای هوسرل پایه‌ی منطق استعلایی به حساب می‌آیند اما بنیان حقیقت نیستند، بلکه حقیقت در لابلا‌ی معانی، به وسیله روش پدیدارشناسی استعلایی کشف می‌شود: معنایی که از گذاره متبادر می‌شود، از صورت ظاهری آن کاملاً متفاوت است. واژگان بر بستر معانی مثالی و ایدئال استوارند که هر کدام دلالت مفهومی بر امری ممکن دارد (husserl, 1969:132). از آن‌جا که معانی غیرفیزیکی هستند، ما قادر به تولیدشان نیستیم، بلکه ما فقط واژه‌ها را می‌سازیم که ناپایدار و موقتی‌اند. فرایند ارتباط معنا و واژه مربوط به بحث معنابخشی است که در فعل «بیان» باعث یگانگی میان امر فیزیکی و غیرفیزیکی می‌گردد: اهمیت برنامه هوسرل در جریان پدیدارشناسی به آن است که یگانگی میان معنا و امر مرتبط با آن‌ها را در تحلیلی مناسب نشان می‌دهد، چرا که وی بنیاد این تحلیل را به فرایند درک التفاتی معنا با واقعیت، مبتنی می‌سازد (Berent, 2005:82). چنین است که معنا را «این همانی مثالی در چندگانگی بیان» می‌داند. اما آن‌چه باعث اصالت امر واحد و یگانه است، «خود-دادگی» (self-give) است. از آن‌جا که واژه‌ها ناپایدار و موقت هستند و وجودشان وابسته به هستی اشیاء دیگر است، نمی‌توانند خود داده باشند. هیچ چیزی بالاتر از آن ابژه‌ها که به شکل یک کل مشخص در آگاهی جای دارند، خود-داده و متعین نیست. عمل شهودی ناب Purlly signitive act در صورتی مبتنی بر خود است که ترکیبی از ماده matter و کیفیت quality باشد. کیفیت نحوه و روش ارائه حکم است و ماده، محتوای آن است. هدف هوسرل از این جداسازی، نشان دادن اشتباه برنتانو بود. زیرا گزاره‌ها از اجزاء ثابت و متغیر برخوردارند و مواد گزاره‌ها اموری ثابت و کیفیات‌شان متغیر است.

اگر گزاره‌ها از ساختار مطلوب و منطقی برخوردار نباشند و ما نتوانیم به درستی و با تکیه بر قواعد منطقی آن‌ها را تحلیل نمائیم، زبان از حالت اصیل و خالص خود دور می‌شود. این همان امری است که در اندیشه هوسرل، با طرح پدیدارشناسی هماهنگی بیش‌تری دارد تا معیارهای مشخص شده منطقی. فلسفه زبان هوسرل، بررسی ساختار نحوی syntetic زبان نیست، بلکه ادامه بحث معناشناسی او است. بنابراین، زبان و ساختار گرامری گزاره را در راستای خلوص معنا مورد تحلیل قرار می‌دهد. به باور هوسرل، منطقدانان با درک نادرست خود نسبت به منطق، زبان را از حالت ایدئال‌اش دور ساخته‌اند، بسیاری از فیلسوفان زبان و منطق، تحت تأثیر نورفتارگرایی قرن بیستم، زبان را به تنهایی و جدای از آگاهی در نظر گرفته‌اند که گاهی ویتگنشتاین متأخر را از این دسته پنداشته‌اند (اسمیت، ۱۳۹۴:۱۴۵). یعنی بیش از آن‌که به معانی واژگان توجه کنند، به گرامر آن پرداخته‌اند. این مسئله نقطه عطف نقد دریدا بر هوسرل شد، زیرا از نظر وی، زبان منوط به کارکرد آن در زندگی روزمره است. هوسرل می‌خواهد خلوص بیانی و منطقی معنا را به مثابه امکان لوگوس در نظر بگیرد (Derrida, 1978:20).

هوسرل با عنایت به ویژگی استعلایی اندیشه‌اش، ساختار را رها می‌سازد و ملاک اصالت زبان و خلوص بیان را در معنا می‌جوید و خلوص بیانی زبان را در اختلاف میان زبان واقعی و زبان و هسته مرکزی (معنا) آن، رسیدن به این امر مهم است که بیان، یک نشانه است. نشانه‌ها نیز یا بیان‌گر و یا غیر بیان‌گر (دلالتی) هستند. نشانه‌های بیان‌گر از نظر هوسرل مابه‌ازاء خارجی دارند و نشانه‌های غیربیانی صرفاً اموری نشان‌دانی‌اند. ارتباط کلامی و گفتاری، به واسطه نشانه‌های بیانی به دست می‌آید. و گفتار، حاصل معانی است. بنابراین، بیان (زبان) وسیله ارتباط میان گوینده و شنونده است که به کار انتقال معنا مشغول می‌باشد و این فرایند را هوسرل «مفاهمه» (communication) می‌نامد که ریشه در نگرش افلاطون و ارسطو و بولتسانو دارد. هوسرل در مسیر استعلایی خود، و در راستای هماهنگ کردن بیان با طرح استعلایی، مجبور است آن را از حالت ارتباطی دور ساخته و به حالت ایدئال نزدیک کند. معنا را صرفاً آن‌جا می‌توان به شکل ناب در اختیار گرفت که درون آگاهی واقع شود و از حالت پیشینی (a priori) دور نشود، زایل شدن معنا در ارتباطی بیرونی رخ می‌دهد (welton, 1999:151). زبان در حالت ارتباطی، تحت تأثیر جهان اعیان است نه بازتاب وقایع عینی. به نظر هوسرل، ارتباط لایه‌ی بیرونی بیان است و امکان جداسازی

پدیدارشناختی آن‌ها وجود دارد. تفکیک میان جنبه‌های گوناگون بیان را می‌توان در دو حالت پیشا-بیانی و پیشا-زبانی نشان داد. پیشینی بودن، ویژگی جدایی‌ناپذیر بیان بنیادین است و خروج آن (از این حالت) مستلزم برقراری هرگونه ارتباط می‌باشد (Husserl, 1970:228). هدف هوسرل از جداسازی نشانه‌های بیانی و دلالتی، در واقع ارتباط دادن معانی ایدئال با زبان است. زبان، پسایند یک کشش ذهنی است، نه پیش‌رو آن. به نظر هوسرل، جنبه ارتباطی زبان، آن را از ناب بودن و خلوص دور می‌سازد. دقیقاً برخلاف نظر دریدا که زبان را با نگرشی پراگماتیک و موازی با سخنوری منظور می‌کند. هوسرل زبان را صرفاً امری دلالت‌شناسانه و منطقی می‌داند. «خود استعلایی» می‌بایست بیان را به شکلی در خود فرو بسته و غیرارتباطی به کار گیرد. این گونه به کارگیری زبان، سه چهره دارد: ۱- زبان بدون ارتباط، ۲- تک‌گویی (monologue) ۳- زندگی ذهنی منزوی (solitary). بنابراین، هر سخنی تا آن‌جا که در ارتباط غرق است و تجربه زنده را نزد دیگری آشکار می‌کند، به مثابه دلالت عمل می‌کند و هنگامی که ارتباط به حالت تعلیق درآید، بیان ناب و خالص نمایان می‌گردد (Derrida, 1973:38).

چنین است که پدیدارشناسی، چهره‌ای از «خود استعلایی» را برملا می‌سازد که در تمامی جنبه‌های التفاتی به همراه همبسته‌های ئوماتیکی آن، که موضوع التفات هستند، نمایان می‌شود. «خود استعلایی» از اشیاء، در حضور و غیابشان سخن می‌گوید و هم‌واره به آن‌ها التفات دارد. گرچه حضور این اشیاء نزد سوژه استعلایی ضروری نیست اما می‌تواند به واسطه تخیل، یادآوری، پیش‌نگری آن‌ها را چونان متعلق آگاهی خود، دریابد. پدیدارشناسی شرح گسترده‌ای از انسان، چونان مفعول باواسطه آشکارسازی فراهم می‌کند. در حقیقت یکی از جلوه‌های خردورزی ما، توانایی «من» خواندن خودمان است. این توانایی منوط به استفاده از نشانه‌ای خاص در یک زبان است تا بتوانیم به خودمان به عنوان کسی که در هنگام به کارگیری این واژه، از زبان استفاده می‌کند، اشاره کنیم (ساکالوفسکی، ۱۳۹۵:۲۱۴). هوسرل، در واپسین دوران اندیشه‌ورزی‌اش، «من» را با دعوت به جهان اینترسوبژکتیو و در میان «من»‌های دیگر، جلوه‌ای نوین از استعلاء می‌بخشد و افق اصیلی را بر پایه پدیدارشناسی استعلایی به روی آن می‌گشاید. اما هم‌چنان بر خلوص بیانی و تک‌گویی‌های این «خود استعلایی» پافشاری می‌کند. مهم‌ترین عامل این ادعا، توان استدلال «خود» است (مشخصه‌ای که او را از سایر جانداران جدا می‌سازد). گرچه ممکن است حیوانات از آگاهی برخوردار باشند، اما چونان «خود استعلایی» نمی‌توانند در سوبژکتیویته

خود به استدلال دست بزنند و معیاری برای حقیقت به حساب بیایند. چنین است که گفتار و بیان نزد هوسرل، از قابلیت‌های بنیادین سوژه استعلایی به حساب می‌آید.

۵. نقد و نتیجه‌گیری

هوسرل، «خود» را مرکز هرگونه شناخت و فعل ذهن می‌داند. وی با جدا ساختن اگو در حالت تجربی، از خود استعلایی، سعی دارد انسان را با نگرش انسانی ناب ببیند نه تحت تاثیر رویکردهای فیزیکی و پوزیتیویستی. به همین دلیل با اپوخه و تعلیق این دسته از علوم، به پایداری و استحکام اگو نسبت به هر موجود دیگری دست پیدا می‌کند. خود استعلایی «تقویم» کننده جهان پیرامون است از این رو، یگانه فاعل فعل شناخت به حساب می‌آید. فعل شناخت برای هوسرل مشتمل بر عمل استدلال است که به نظر او فقط موجود آگاه قادر به انجام آن است و برای تحقق این ویژگی بنیادین نیازمند دو ابزار مهم ذهن و زبان است که ریشه در سوپژکتیویته آگاهی در مقابل ابژکتیویته دارد و قدرت استدلال در اندیشه هوسرل را می‌توان مساوی با اندیشه حساب‌گر سوژه آگاه یا همان خود استعلایی دانست. گرچه ممکن است موجودات دیگر از عواطف و هیجان‌هایی مانند محبت، خشم، شهوت و معاش برخوردار باشند، اما تنها انسان است که از قدرت تحلیل و حساب‌گری برخوردار است. در این مسیر، ارتباط یافتن به واسطه ذهنیت استعلایی و بیان (زبان)، او را در مسیر رسیدن به تعالی یاری می‌رساند. بنابراین، ابزار منطقی را می‌توان یکی از بنیان‌های یاری رسان به امر استعلایی دانست.

چنان که بررسی کردیم، کفه ترازوی هوسرل، در ارتباط میان ذهن و زبان، به سوی ذهن سنگینی می‌کند. تا آن جا که رغبت به حذف جنبه فیزیکی زبان دارد. آنچه برای هوسرل مهم است، پیش‌برد پروژه عظیم خود مبتنی بر پدیدارشناسی استعلایی است و همین امر، او را به سوی افلاطون‌گرایی خاصی سوق داده است. ایدئالیسم در لابلائی پدیدارشناسی هوسرل ناگفته پیداست و شاید اگر هوسرل در قرن حاضر زندگی می‌کرد، به روش پدیدارشناختی خود رنگ بوی بیش‌تری از رئالیسم می‌داد. تلاش‌های عصب زیست‌شناسان و فیزیولوژیست‌ها در باب ذهن و مغز انسان، امروزه کاملاً فیزیکیالیستی و در تقابل با نگرش‌های ایدئالیستی قرار دارد. هوسرل، گرچه در راستای متقن ساختن نگرش فلسفی خود حرکت می‌کند، اما این اتقان، شاید هزینه‌گزافی بر فلسفه نظام‌مند او تحمیل کرده است. بخش اعظم این هزینه را در عرصه زبان پرداخت می‌کند. شاگرد وی، هایدگر، از این

غفلت استفاده کرده و زبان را خانه هستی می‌داند، چرا که بیش از استاد خود به تأثیر زبان بر ساحت هستی بشری واقف است. بنابراین، می‌توان این نقد را بر هوسرل وارد دانست که از خانه هستی، فقط یک پوسته نازک باقی گذاشته. به نظر نگارنده این پژوهش، گرچه مسأله ذهن، انسان را از سایر موجودات جدا کرده و تعالی می‌دهد، اما از قدرت و جای‌گاه زبان نیز نباید غافل شد. زبان، تعیین بخش هستی بشر است. چه بسا موجودات دیگر ممکن است از اذهان شگفت‌انگیزی برخوردار باشند ولی به دلیل عدم وجود ابزار زبان، در به تصویر کشیدن و بیان آن، ناکام بمانند. بنابراین، در راستای تدوین خود استعلایی بهتر آن بود که فضای بیش تر و اساسی تری بر واقعیت بیان می‌گشود.

گفتگو یکی از ریشه‌های اصالت فردیت اگزیستانسیال انسان است. فردیتی که می‌تواند هم تأثیر مثبت داشته باشد و هم منفی. انسان نمی‌تواند تعالی یابد مگر به واسطه همین مجموعه تأثیرگذاری هایش. امری که نگارنده آن را یکی از جنبه‌های فراموش شده تفکر اگزیستانسیال می‌داند، یعنی فلسفه تأثیر که دریچه ایست بر نگرش نو-اگزیستانسیالیسم.

کتاب‌نامه

اسمیت، دیوید و ورردراف (۱۳۹۴). درآمدی بر هوسرل، ترجمه محمدتقی شاکری، تهران، نشر حکمت.

بل، دیوید (۱۳۷۶). اندیشه‌های هوسرل، ترجمه فریدون فاطمی، تهران، نشر مرکز.

ساکالوفسکی، رابرت (۱۳۹۵). درآمدی بر پدیدارشناسی. ترجمه محمدرضا قربانی. تهران. نشر گام نو.

خاتمی، محمود (۱۳۷۸). فلسفه ذهن، تهران. نشر علم.

رشیدیان، عبدالکریم (۱۳۸۴). هوسرل در متن آثارش، تهران. نشر نی.

مایول، ویکتور ویلارد (۱۳۹۸). هوسرل، ترجمه سینا روئیایی، تهران، انتشارات نگاه.

Bernet, Rudolf. (۲۰۰۵). Edmund Husserl. Critical Assessment of Leading Philosopher Vol (IV). Edit by: Rudolf Bernet, Donn Welton, Gina Zahavi. Routledge Publishing.

Cunningham, Suzanne. (۱۹۷۶). language and the phenomenological Reductions of Edmund Husserl, by Martinus Nijhoff the Hague.

Derrida, Jacques. (۱۹۷۳). Speech and phenomena. Translated by: David Allison. Evanston: Northwestern university press.

Feichtinger, Johannes. (۲۰۱۸). The Worlds of Positivism, Edited by: Johannes Feichtinger. Franz L.Fillafer. Jan Surman. Plagrove-Macmillan.

خوداستعلایی هوسرل و تأثیر بنیان‌های منطقی ذهن بر بیان (علیرضا فرجی) ۲۰۷

- Mohanty, J. N. (۱۹۷۷) Readings on Edmund Husserl's logical investigations, martinus nijhoff, the Hague.
- Husserl, Edmund. (۲۰۰۵). Critical Assessments of Kading Philosophers, (Volume IV), Rutledge, Edited by Rudof Bernet and Gine Zavota.
- Husserl, Edmund. (۱۹۶۹). Formal and Transcendental logic, translated by: Dorion Cairns, Martinus Nighoff the Hague.
- Husserl, Edmund.(۲۰۰۸). Introduction to logic and theory of knowledge. Lectures ۰۷-۱۹۰۶. Trans-Claire Ortiz Hill. Springer.
- Husserl, Edmund.(۲۰۰۱). logical Investigations, (Volum I) Translated by J.N. Findlay. Rutledge pub.
- Husserl, Edmund.(۱۹۷۰). logical Investigations (Volum II) Translated by J.N. Findlay. Rutledge pub.
- Husserl, Edmund. (۲۰۰۳). philosophy of Arithmetic. Translated by Dallas Willard, springer science and Busineg Media, B.V.
- Husserl, Edmund, (1989). Ideas pertaining to A pure phenomenology and to A phenomenological philosophy. Vo12. translated by Richard Rojcewicz. And Andre schuwer. Kluwer Academic publishers. London.
- Husserl, Edmund, (1991). On the phenomenology of the consciousness of Internal Time (1893-1917). Translated by: John Barnett Brough. Kluwer Academic Publishers. London.
- McLaughlin, Brian.(۲۰۰۷). Contemporary Debates in Philosophy of Mind. Edited By: Brian McLaughlin and Jonathan Cohen. Blackwell Publishing LTD.
- Mohanty, J.M. (۱۹۷۶). Edmond Husserl's theory of meaning, martinus Nijhoff, the Hague.
- Welton, Donn.(۱۹۹۹) The Essential Husserls, writings in Transcendental phenomenology. Indiana university press.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی