

## پدیدارشناسی معنای زندگی در اندیشه هوسرل

علیرضا فرجی<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۶/۱۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۱/۲۲

### چکیده

ادموند هوسرل، فیلسوف سرشناس معاصر، با تکیه بر حیث التفاتی آگاهی، روش نوین پدیدارشناسی استعلایی را در فلسفه غرب مطرح کرد. طبق این روش، بر خلاف تجربه‌باوران، حقیقت نه ریشه در تجربه‌های حسی از جهان فیزیکی دارد، نه از عناصر متافیزیکی برمی‌خیزد، بلکه امری است که پیشاروی آگاهی قرار گرفته و متعلق آن به حساب می‌آید. در این فرایند، جهان فیزیکی به تعلیق درمی‌آید و آنچه باقی می‌ماند آگاهی و تجربه التفاتی و ایدئال از ذات اشیاء است. از این رو، جهان آن گونه که بر آگاهی پدیدار می‌شود معیار حقیقت خواهد بود. از نظر او، تنها راه تبدیل شدن فلسفه به علمی متقن و به تبع آن رهایی از بحران جهان معاصر و دست‌یابی به عالم زندگی مطلوب به‌کارگیری روش پدیدارشناسی استعلایی است. هوسرل پرسش از معنای زندگی را به شکل مستقیم مورد بررسی قرار نداده، اما چشم‌انداز نوینی را برای عالم زندگی تصویر کرده است. طبق این نگرش نوین، که در پژوهش حاضر تحلیل خواهد شد، زندگی آن گونه که بر ما پدیدار شده و شهود بی‌واسطه از آن داریم، حقیقتی استعلایی است که بر بستر عقلانیت می‌تواند افق نوینی را برپایمان بگشاید.

### کلیدواژه‌ها

پدیدارشناسی، حیث التفاتی، بحران، معنای زندگی، هوسرل

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

۱. استادیار گروه فلسفه، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. (farajireza25@yahoo.com)

## The Phenomenological Meaning of Life in Husserl's Thought

Alireza Faraji<sup>1</sup>

Reception Date: 2020/11/02

Acceptance Date: 2021/04/11

### Abstract

The well-known contemporary philosopher, Edmund Husserl, relying on the intentionality of consciousness, introduced a new method of transcendental phenomenology in Western philosophy. According to this method, contrary to empiricists, truth is not rooted in sensory experiences of the physical world, nor arises from metaphysical elements, but is something that is subject to consciousness and is considered to belong to it. In this process, the physical world is suspended, and what remains is the deliberate and ideal knowledge and experience of the nature of things. Hence, the world as it appears on consciousness will be the standard of truth. In his view, the only way for philosophy to become a sound science and, consequently, to get rid of the crisis of the contemporary world and to achieve the desired life-world is to use the method of the transcendental phenomenology. Husserl did not address the question of the meaning of life directly, but portrayed a new perspective on the life-world. According to this new approach, which will be analyzed in the present study, living as it appears to us and having direct intuition of it, is a transcendental truth that on the basis of rationality can open a new horizon for us.

### Keywords

Phenomenology, Intentionality, Crisis, Meaning of Life, Husserl

---

1. Assistant professor of Philosophy, PNU University, Tehran, Iran.  
(farajireza25@yahoo.com)

## ۱. مقدمه

ارائه تعریف یگانه و دقیقی از «پدیدارشناسی» کار دشواری است. معنای مورد نظر هوسرل، که از آن به عنوان روش نوین فلسفی خود یاد می‌کند، مشتمل بر طرحی است که در خلال آن تلاش می‌شود فلسفه از کج‌اندیشی و تزلزل‌رهایی یابد و همچنین بر بحران در دوران مدرن غلبه کند. هوسرل فیلسوف مدرنیته است و آرمان جهان مدرن بیان مسائل و پاسخ‌های علمی و دقیق است. پدیدارشناسی هوسرل، به شکل بنیادین، فلسفه آگاهی است. نگرش هوسرل به این جنبش و روش باعث ایجاد تفاسیر گوناگونی در تاریخ پدیدارشناسی شده، به گونه‌ای که در سال‌های آغازین هوسرل به تقابل با تفاسیر روان‌شناسانه تجربی‌ای برخاست که توسط افرادی چون فروید و جیمز ارائه شده بود. در این دوره، که سرآغاز شکل‌گیری پدیدارشناسی هوسرل به حساب می‌آید، پدیدارشناسی بر بستر روان‌شناسی استوار است. این نگرش ریشه در تفکرات استاد او یعنی برنتانو داشت، و پدیدارشناسی را با «روان‌شناسی توصیفی» برابر می‌دانستند. هوسرل در دوره بعد زمینه‌های منطقی پدیدارشناسی را جانشین بستر روان‌شناختی آن می‌کند. این برداشت تحت تأثیر اندیشه ریاضی‌محور هوسرل به عنوان یک فیلسوف ریاضی‌دان است، که فلسفه را همچون یک علم متقن در نظر می‌گیرد. پدیدارشناسی روشی است برای تحلیل و توصیف آگاهی و آنچه به آگاهی داده می‌شود و از رهگذر آن فلسفه به علمی دقیق بدل می‌شود (مایول ۱۳۹۸، ۳۱).

بنیانی‌ترین مفهوم در پدیدارشناسی هوسرل «التفات»<sup>۱</sup> است. پدیدارشناسی، که حول محور آگاهی شکل گرفته، بر آموزه مهمی استوار است که هوسرل آن را «حیث التفاتی»<sup>۲</sup> می‌نامد. بررسی التفاتی بودن آگاهی، نه تنها یک نقطه اوج در پژوهش‌های منطقی هوسرل است، بلکه دربردارنده چیزی است که هوسرل همواره آن را بصیرت اصلی در تحلیل پدیدارشناسانه خویش از آگاهی می‌شمرد (اسپیگلبرگ و شومان ۱۳۹۱، ۱۸۰). هدف اصلی هوسرل بنیان گذاشتن فلسفه‌ای بود که بدون هیچ گونه پیشفرضی بر مبنایی خردگرایانه استوار باشد. این امر میسر نبود، مگر به واسطه روش پدیدارشناسی استعلایی. از این رو، واپسین (سوم) دوره تدوین پدیدارشناسی از بنیانی استعلایی برخوردار است. مفهوم استعلا نزد او چالشی پیش روی مفسران قرار داده، زیرا تفسیر یگانه‌ای از آن در دست نیست. دو ویژگی امر استعلایی غیرتحویلی و پیشامحمولی بودن است. به عبارت بهتر، امر استعلایی نه قابل تحویل به چیزی است (در نهایت به تعلیق در نمی‌آید)، نه قائم به حکمی است، بلکه مبنای هر حکمی است، و قوام احکام به آن است. آگاهی، به عنوان

امر استعلایی، از این دو ویژگی مهم برخوردار است. ویژگی دیگر آن، فراروی از سوژه فردی به سوی سوژه جمعی است. البته این ویژگی اخیر را هوسرل برای گریز از فروافتادن در دام ایدئالیسم مطلق، و در نهایت سولیپسیسم، در دوران پایانی اندیشه‌اش افزوده است. به عبارت دیگر، آگو در دوران متأخر فلسفه هوسرل ساکن در عالم زندگی است و جهات گوناگون زندگی‌اش در همین نسبت سنجیده می‌شود. عالم زندگی نیز همچون آگاهی از نظر هوسرل امری استعلایی است. برای عملی کردن این اصل نیاز است جهان فیزیکی و احکام مرتبط با آن به تعلیق درآیند، زیرا پیش‌زمینه دستیابی به فرایند استعلایی، نخست، تحویل بردن هر ابژه و مفهومی به آگاهی است، و سپس تعلیق احکام مربوط به امور فیزیکی. سرآغاز پدیدارشناسی استعلایی به عنوان راهکار نهایی منوط به درک همین امر است. به عبارت دیگر، تعلیق عالم واقع ما را به سوی معانی ایدئال در آگاهی رهنمون می‌شود. بدین ترتیب آنچه پدیدارشناسی هوسرل را استعلایی می‌کند نقش «معانی ایدئال» در تقویم جهان است (اسمیت ۱۳۹۴، ۴۲).

در جریان تحویل و تعلیق عالم واقع، چیزی که باقی می‌ماند «ذات»<sup>۳</sup> یا «ماهیت» اشیاء است. اینجا نباید «ایده» را با آنچه مورد نظر افلاطون است اشتباه گرفت، زیرا ایده در پدیدارشناسی هوسرل بریده از جهان واقع نیست و در خلال فرایند ماهیت‌بخشی<sup>۴</sup> به دست می‌آید. در فرایند ماهیت‌بخشی، آگاهی به ابژه‌های خود قوام می‌دهد و میان آگاهی و متعلقات آن رابطه‌ای دوسویه برقرار می‌گردد، یعنی هم آگاهی به ابژه‌هایش و هم ابژه‌ها به آگاهی قوام می‌دهند. در پی قوام‌بخشی به متعلقات آگاهی، آنچه به دست می‌آید «معنا»<sup>۵</sup> است، که مشتمل بر فرایند معنا‌بخشی<sup>۶</sup> است. بنابراین، پدیدارشناسی هوسرل، با هدف دستیابی به معنای ابژه‌ها و متعلقات آگاهی، این جهان را به تعلیق درمی‌آورد. به همین دلیل، فلسفه هوسرل، بیش از هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی، بر معناشناسی منطقی استوار است، و از آنجا که اساس پدیدارشناسی را بر تحلیل ذات بنا کرده، از نظر او ذات مشتمل است بر سه نوع: آگاهی، طبیعت، فرهنگ. طبیعت و آگاهی ذوات مورد بررسی در دوران نخست اندیشه هوسرل هستند، اما ذات فرهنگی در دوران متأخر تفکر او اهمیت یافت، زیرا شکاف و بحرانی عظیم را در فرهنگ اروپای معاصر مشاهده می‌کرد. این دوره، بر خلاف دوران آغازین که سوپژکتیویته در آن محوریت داشت، بر اینترسوپژکتیویته و جهان آگاهی‌ها تکیه دارد: فضای منفی حاکم بر فلسفه آلمانی و به طور کلی انحطاط فرهنگ غرب باعث ایجاد این دوره از اندیشه هوسرل بود (مایول ۱۳۹۸، ۲۷). بنابراین، پدیدارشناسی رسالت خاصی به عهده دارد که طبق آن زندگی چهره‌ای فلسفی و رنگ‌وبویی

اخلاقی می‌یابد. «هدف پدیدارشناسی [آغشتن انسانیت به چهره‌ای کاملاً فلسفی از زندگی است که به واسطه آن انسان می‌تواند به واسطه خود، قوانین را دریابد» (Husserl 1970, 15).

از سوی دیگر، با توجه به تأثیری که هوسرل بر جریان‌های گوناگون فلسفی مانند اگزیستانسیالیسم، هرمنوتیک و فلسفه تحلیلی-زبانی داشته، بحث معنا در این فلسفه‌ها امری مهم تلقی می‌شود. در میان این مباحث، پرسش از معنای زندگی جایگاه ویژه‌ای یافته است. پاسخ‌ها به پرسش از معنای زندگی گسترده‌اند، اما در یک تقسیم‌بندی کلی، این پاسخ‌ها یا مبتنی بر خداباوری هستند یا الحاد. ویتگنشتاین، ایمان‌باور معاصر، که او را به دلیل نگارش رساله منطقی-فلسفی، پدر معنوی فلسفه تحلیلی-زبانی و پوزیتیویسم منطقی می‌نامند، پرسش از معنای زندگی را از دسته گزاره‌های مهم اما کارکردی می‌داند. این دسته از گزاره‌ها از نظر او گرچه قابل بیان زبانی نیستند، اما می‌توان آنها را مورد اشاره قرار داد. چنین گزاره‌هایی در برابر گزاره‌های بی‌معنا قرار دارند. به همین دلیل او باور دارد راه حل مسئله زندگی را در محو شدن این مسئله می‌توان دید: «به راستی چیزهایی هست که نمی‌توان آنها را در قالب کلمات درآورد، آنها خود را نشان می‌دهند و همان امر رازآلودند» (ویتگنشتاین ۱۳۹۴، ۱۲۸).

در جای دیگر، اگزیستانسیالیست‌ها این پرسش را برای فلسفه امری حیاتی دانسته و مطرح کردن آن را ضروری می‌پندارند. خداباوران این نحله، قائل به کشف معنا برای زندگی هستند، و ملحدان باور دارند که معناداری زندگی وابسته به انسان است و انسان جاعل معنا برای زندگی است، که این امر ریشه در نگرش‌های اومانستی و نیهلستی ایشان دارد. به همین دلیل، بحث جعل یا کشف معنای زندگی در کنار پرسش اصلی به یکی از مسائل مهم بدل شد. نگرش‌ها در زمینه معنای زندگی را منوط به سه دسته دانسته‌اند: فراطبیعت‌گرایان<sup>۷</sup> که غالباً ادعا دارند زندگی برای معنادار شدن نیازمند امر روحی است؛ طبیعت‌گرایان<sup>۸</sup> که این ادعا را انکار می‌کنند و باور دارند زندگی در غیاب خداوند و روح نیز معنادار است؛ و ناطبیعت‌گرایان<sup>۹</sup> که بر این باورند که محور پرسش از زندگی منوط به وجود انسانی است (Metz 2019, 2-6). از سوی دیگر، سه دانش فلسفه، اخلاق و روان‌شناسی غالباً به چنین پرسش‌هایی می‌پردازند. فلسفه بحث معنای زندگی را با هدف‌داری آن هماهنگ و مترادف می‌بیند؛ علم اخلاق معنای زندگی را با ارزشمندی آن همسو می‌داند؛ و روان‌شناسی نیز به کارکرد زندگی توجه ویژه دارد. با این وصف، به نظر می‌رسد «معنای زندگی» به مفهوم «هدف»، «ارزش»، و «کارکرد» زندگی است و نظریه‌های

معنای زندگی بر پایه و محور یکی از این سه مقوله سامان می‌یابند (بیات ۱۳۹۰، ۶۴). پرسش اصلی پژوهش حاضر این است که با توجه به مؤلفه‌های بنیادین روش پدیدارشناسی هوسرل و تأکید بر آگاهی و نقش حیث التفاتی، آیا زندگی معنایی دارد یا نه؟ مسئله دیگر این که در صورت مثبت بودن پاسخ پرسش نخست، معنای زندگی کشف می‌شود یا جعل؟

از آنجا که روش پدیدارشناسی امروزه به شکل فراگیر در حوزه‌های گوناگون مانند علوم تجربی، بالینی و اجتماعی به کار گرفته می‌شود، با گذشت زمان از برداشت اولیه هوسرل از آن دور شده است، به گونه‌ای که در تقابل با هدف اصلی او قرار گرفته که پیراستن فلسفه از پیشفرض‌ها و نگرش‌های تجربی بود. برای مثال، پژوهشگران بسیاری مسئله معنای زندگی را با نگاه پدیدارشناسانه با مطالعه موردی روی افراد ویژه‌ای صورت داده‌اند، اما متأسفانه روش پدیدارشناسی را به گونه‌ای متفاوت و با منظوری مغایر با بنیان‌های اصیل هوسرلی به کار گرفته‌اند، که تحلیل و بررسی آنها از حوصله پژوهش ما بیرون است. بنابراین تلاش ما این است که بحث معنای زندگی را با توجه به مبانی بنیادین پدیدارشناسی هوسرلی همچون آگاهی، حیث التفاتی، اپوخه، فروکاست و سایر مؤلفه‌های مهم وی، در قالب پرسش‌های مطرح‌شده، مورد ژرف‌کاوی قرار دهیم.

## ۲. بنیان‌های نگرش پدیدارشناسانه

جرقه پدیدارشناسی در ذهن هوسرل آنجا زده شد که فهمید عمیق‌تر از ساختار عقل یا احساس، یا مقولات فاهمه کانتی، ساختار خود آگاهی است، آنچه او «حیث التفاتی» می‌نامید، یعنی شیوه‌ای که آگاهی بدان شیوه به انواع گوناگون اشیاء جهان «معطوف» است یا آن را بازنمایی می‌کند (اسمیت ۱۳۹۴، ۳۱). آگاهی مسئله‌ای گسترده است که هوسرل آن را بر حیث التفاتی مبتنی می‌کند. در واقع، پدیدارشناسی هوسرل، در تمام مراحل و گستردگی خود، مبتنی بر یک نسبت است. این نسبت میان ابژه و سوژه یا به عبارت بهتر میان نوئسیس و نوئما یا به زبان ساده میان مُدرک و متعلق ادراک برقرار است. هوسرل این نسبت را «حیث التفاتی» می‌نامید.

### ۱-۲. حیث التفاتی آگاهی

«چیزی که تجاربم را به مالکیت من درمی‌آورد و باعث آن است تا اندیشه‌ام را به عنوان متعلقات درونی‌ام دریابم، بستر التفاتی تجربه‌ها است که زمینه استعلایی پدیدارشناسی را فراهم می‌آورد» (Merleau-ponty 1958, 70). تلاش هوسرل آن است که با محور

قرار دادن «خود» و «آگاهی» که همپسته‌های تفکیک‌ناپذیرند، به جای توجه صرف به اشیاء جهان (ماتریالیسم)، التفات به ذات اشیاء را بنشانند. این یعنی به جای تکیه بر تجربه‌های حسی از اشیاء و فروغلطیدن به تجربه‌باوری کلاسیک، باید بر تجارب التفاتی متمرکز شویم، یعنی تجربه‌ها آن گونه که در آگاهی تقویم می‌شوند. از این رو، هر شیء پیش‌روی آگاهی قرار می‌گیرد و آگاهی همواره آگاهی از یک چیز است. پس آگاهی خاصیت التفاتی به خود می‌گیرد. حیث التفاتی مشخصه آگاهی است، آن را به سوی ابژه‌ها جاری می‌کند. آگاهی به غیر از این راهی به سوی ابژه‌ها ندارد (Tymieniecka 2010, 209). آگاهی یک عنصر منفعل و صرفاً تأثیرپذیر نیست که در خود فروبسته باشد و فقط گیرنده یا منعکس‌کننده جهان بیرون و اشیاء درون آن باشد، بلکه عامل فعالی است که فاصله مطلوبی با جهان دارد و اشیاء را در درون خود نظم و نسق می‌دهد. آنچه هوسرل در باب التفات بیان کرده، در حقیقت یک فرایند پویا و پیش‌رونده است. به عبارت بهتر، جریان‌ی سازنده است که هم به خود و هم به آنچه در پیرامونش قرار دارد توجه می‌کند:

از این پس آگاهی و زیسته‌هایش در رابطه‌ای خنثی و ساکن قرار ندارند، بلکه ادراک به معنای وسیع کلمه فعالیتی پویاست و زیسته‌های آگویی یا به تعبیر دیگر حوزه آگاهی استعلایی همان «حیات» و زندگی آگویی استعلایی است که خصلت اصلی آن جهت‌دار بودن و قصدی بودن [التفاتی بودن] است (رشیدیان ۱۳۸۴، ۲۴۸).

هوسرل تلاش می‌کند از فروافتادن در دام اشتباهات پیشینیان بگریزد. رویکرد پدیدارشناختی، بر خلاف نگرش تجربی به «من»، مشتمل بر اندیشیدن به یک ابژه است. ابژه نیز (متعلق ادراک) صرفاً میان عمل فکر کردن و آگویی مورد اندیشه قرار می‌گیرد (Husserl 1977, 126).

گرچه هوسرل از استادش برنتانو این آموزه را وام گرفته، با این حال از تفسیر او نیز گذر می‌کند. زیرا برنتانو برای اشیاء و ابژه‌ها مفهوم «پدیده‌های روانی» را به کار می‌گیرد و به نظر او تصورات هستند که در روان انسان جای دارند، ولی هوسرل در مقابل به جای به کار گرفتن اصطلاح «تصور» ترجیح می‌دهد از واژه «تجارب التفاتی» بهره بگیرد: «آنچه هوسرل از مفاهیم درونی برداشت کرده، ایده‌هایی هستند که هر کدام به عنوان یک مفهوم، تجربه‌ای جداگانه محسوب می‌شوند، تجربه‌ای که به شکل التفاتی به امری و رای خود باز می‌گردد» (Zahavi 2017, 84). بنابراین، التفاتی بودن آگاهی کاملاً یک فرایند پویا است که به جای تأثیر گرفتن از اشیاء، آنها را تحت تأثیر قرار می‌دهد، به گونه‌ای که مشرف بر جهان متعلق به خود می‌شود.

## ۲-۲. تجارب التفاتی و «من» استعلایی

قصیدت یا التفاتی بودن از نظر هوسرل همچون روحی است که میان نوئیس و نوئما در جریان است و می‌توان آن را از هر جنبه‌ای مورد تحلیل قرار داد که در هر صورت یا تحلیلی نوئتیک است و یا نوئماتیک. به همین دلیل، فرایند معنابخشی، در واقع با سه امر ارتباط دارد: خود معنا، آنچه معنا به سویی راجع است، و عمل نسبت دادن معنا. نوئیس عملی است که معنا را می‌بخشد، و خود معنا نوئما است (Welton 1999, 88). آنچه از نظر هوسرل به معنا نسبت داده می‌شود ماده<sup>۱۰</sup> در فرایند معنابخشی است، که آن را حالت نامیده است. از این رو نوئیس اندیشه و نوئما متعلق اندیشه است، و شکاف میان نوئیس و نوئما را فرایندی التفاتی پر می‌کند. در این میان، تجربه‌های التفاتی تجربه‌هایی به حساب می‌آیند که هوسرل از واژه زیسته‌ها یا تجربه‌های زنده برایشان استفاده می‌کند. نقش تجربه در پدیدارشناسی هوسرل غیرقابل انکار است. آگاهی به عنوان بنیان پدیدارشناسی امری تجربی است و به تبع آن مفهوم «استعلا»، که مهم‌ترین ویژگی پدیدارشناسی و فلسفه از نظر هوسرل است، ریشه در تجربه دارد. از نظر او، «من» (سوژه) به واسطه تجربه به ثبات می‌رسد، زیرا تجربه‌های گوناگون باعث تعالی «من» مورد نظر هوسرل هستند. تجربه برای این فیلسوف دو نوع است: «Erlebnis» و «Erfahrung». نوع نخست، ناظر بر تجربه‌های زنده فردی «من» است و باعث قوام آن می‌شود، و نوع دوم دلالت بر تجارب غیرفردی دارد، مانند تجربه‌های کلان علمی و تجربه‌های حسی که اموری کلی به حساب می‌آیند. بحث تجربه از آنجا برای هوسرل اهمیت می‌یابد که در حل بحران نقش بنیادین ایفا می‌کند و زیرساخت علم عالم زندگی را فراهم می‌سازد. حیطة اطلاق تجربه همان عالم زندگی است، و بحث ما در این پژوهش بر مدار این عالم می‌گردد. در واقع، حالاتی را که در آگاهی رخ می‌دهند نه می‌توان کاملاً منتسب به جهان واقع دانست، نه مطلقاً وابسته به ذهن، بلکه هم ریشه در ایده یا ایدوس دارند، و هم از واقعیت نشئت می‌گیرند. اما نقطه تلاقی آنها و جایی که در آن قوام می‌گیرند آگاهی است. البته هوسرل تقابل ابژه و سوژه را به گونه‌ای تدوین کرده که کفه ترازو به سوی ذهن سنگینی می‌کند. ذهن حامل زندگی روانی است، به همراه داشته‌های آن زندگی که مشتمل است بر جنبه‌های بدنی و غیر آن (Husserl 1989, 136).

تلفاتی بودن آگاهی مستلزم تحویل<sup>۱۱</sup> یا فروکاست است. فروکاست روشی است برای ریشه‌یابی شناخت و بر سه قسم است: پدیدارشناسانه، ماهوی، استعلایی. فروکاست (تحویل) یک نظریه یا ادعا نیست، یک روال (فرایند) است، چیزی نیست که هوسرل از



ما بخواهد باور کنیم، کاری است که می‌خواهد انجام دهیم (بل ۱۳۷۶، ۳۸۳). پیش‌زمینه تحویل در فرایند پدیدارشناختی تعلیق<sup>۱۲</sup> است. تعلیق به معنای خودداری از صدور هر گونه حکم در باب هر چیزی است که بیرون از آگاهی قرار دارد. نخستین رکن بنیادینی که هوسرل در نظریه تجربه بنا کرده بحثی است که وی را فراتر از تجارب طبیعی می‌برد، که همان تجربه استعلایی است. این نوع از تجربه فرآورده «تعلیق» است. این که تجربه چگونه استعلایی می‌شود، هم کم‌سابقه و هم بحث‌برانگیز است، چرا که هوسرل با این نگرش از تجربی‌باوران سرشناسی مانند هیوم و لاک و بارکلی گذر می‌کند و نیز از تجربه در فلسفه استعلایی کانت فراتر می‌رود. استعلایی شدن تجربه در بحث «اگولوژی» هوسرل نمایان می‌شود. چنان که پیش‌تر آمد، نگرش طبیعی در فلسفه هوسرل نخستین امری است که باید به تعلیق درآید، یعنی خودداری کردن از بیان هر گونه حکمی که مبتنی بر روش‌های فیزیکی و پوزیتیویستی است. این یعنی هر نوع تجربه از جهان فیزیکی را به شکل موقت در پرانتز قرار دهیم. این آرمان بنیادین هوسرل است. در این فرایند آنچه باقی می‌ماند «خود» است که پس از اپوخه باقی می‌ماند. جهان در برابر آگاهی قرار دارد و پس از تعلیق به ابژه آگاهی تبدیل می‌شود. از این رو، تجارب حسی جای خود را به تجارب التفاتی می‌دهند. زمینه و بستر بروز تجارب التفاتی نیز «خود» و آگاهی است. سارتر، هم در کتاب هستی و نیستی و هم در رساله استعلای خود، این نگاه هوسرل به مفهوم استعلایی بودن اگو (خود) را مورد نقد قرار می‌دهد. زیرا به نظر او هوسرل در لابلای اپوخه جهان، خود را نیز فروکاسته است، در حالی که خود را نمی‌توان اپوخه کرد: «خود در آگاهی نه صوری است نه مادی، بلکه وجودی است خارجی، درون جهان، یعنی یک هستی واقع در جهان، همانند خودهای دیگر» (سارتر ۱۳۹۴، ۲۵). در واقع ایراد سارتر به هوسرل ریشه در نگرش اگزیستانسیالیستی او به بحث آگاهی دارد. از نظر سارتر، هوسرل وجود انسان را بدون جنبه‌های اگزیستانسیالیس در نظر گرفته که باعث فرورفتن او در نگرش انتزاعی و ایدئالیستی به آن شده است.

هوسرل اگولوژی را بنیانی‌ترین علم دانسته که مقدم بر تأسیس هر علمی است و دروازه ورود به زیست-جهان (عالم زندگی) به حساب می‌آید. به همین دلیل، محتوای اگولوژی را «عالم» می‌داند، چرا که زندگی در کلیت خود مسئله‌ای آگاهانه است: «اگر جهان عینی واحد را راهنمای استعلایی خود بگیریم، ما را به سنتز ادراکات عینی ارجاع می‌دهد که وحدت تمام زندگی ما را در برمی‌گیرد ... نتیجه می‌شود که جهان یک مسئله من‌شناختی (اگولوژی) کلی است» (هوسرل ۱۳۸۴، ۹۸). او اگولوژی را در تأملات

دکارتی مقدم بر هر علمی می‌داند، و همانند دکارت پایه هر دانشی را بر «خرد» می‌پندارد و فلسفه را علمی بنیادین در نظر می‌گیرد که بر بنیان اگولوژی استوار است. هوسرل در آنجا که اگولوژی را دانشی «توصیفی استعلایی» می‌داند، از دکارت نیز گذر می‌کند. زیرا دکارت در فلسفه‌اش جایی برای مفهوم استعلایی باز نگذاشته بود. «خود» در اندیشه دکارت با هوسرل متفاوت است، زیرا دکارت نگاه هستی‌شناسانه دارد و هدفش دستیابی به وجود آن است، در حالی که هوسرل آگاهی خود را مبنا قرار می‌دهد. به همین دلیل، «می‌اندیشم» دکارت در هوسرل به «من اندیشه‌ای را می‌اندیشم» تبدیل می‌شود.

باید یادآور شد که «توصیفی» و «استعلایی» بودن این علم بنیادین، نزد هوسرل، مبتنی بر پیشینی بودن اگولوژی است، چرا که «خود» پیش و بیش از هر امری برای او اهمیت دارد. چنین است که تجارب التفاتی زمینه استعلای خود را هموار می‌سازند. بنابراین، بستر پدیدارشناسی استعلایی و تشریح مفهوم استعلا نزد هوسرل را فراهم می‌آورد و پس از آن بنیان‌های ورود به عالم زندگی را تسهیل می‌کند. از مهم‌ترین ویژگی‌های دانش اگولوژی بداهت است، که به پدیدارشناسی استعلایی تسری می‌یابد.

### ۲-۳. قوام‌بخشی و درک معنا

آگاهی اساساً ماهیت‌بخش است. از آنجا که «من»، به واسطه تحویل پدیدارشناسانه از طریق شهود تجربی، ابژه‌ها را چونان امری تجربه‌شده دریافت می‌کند، آگاهی از درون، زمینه شهود ماهوی را فراهم می‌سازد که همراه با عمل آگاهی بر روی ابژه‌هاست. نباید فراموش کرد که همین فرایند زمینه‌ساز آن شد که هوسرل عمل، محتوا و خود آگاهی را از یکدیگر جدا کند. با این تفاسیر، عمل آگاهی در نهایت به محتوای شهود تجربی معنا می‌بخشد و در نتیجه این فرایند ابژه‌ها به «ایده» تبدیل می‌شوند. تبدیل شدن ابژه‌ها به ایده در آگاهی و تکیه بر جنبه ماهوی آنها پیامدی جز کسب یک ترکیب التفاتی ندارد: «ما به واسطه ادراک شیء در آگاهی به روش پدیدارشناسی سرشت شیء را در آگاهی خود می‌یابیم که محتوای آگاهی‌مان را تشکیل می‌دهد. این محتوا مبتنی بر ساختاری التفاتی است» (Husserl 1971, 326). تکیه هوسرل در پژوهش‌ها بر ماده، که مشتمل بر ویژگی‌های صوری شیء است، ما را به معنا رهنمون می‌شود. هوسرل تحت تأثیر فرگه مثال معروفی دارد که می‌گوید:

ناپلئون از یک سو «فاتح ینا» و از سوی دیگر «مغلوب واترلو» است. هر دو مفهوم به یک ابژه بازمی‌گردند، اما با جهات گوناگون. این تمایز مخصوصاً در مواردی آشکار می‌شود که معانی مختلف به یک عین واحد راجع‌اند و نیز معانی، تناقضی بالذات دارند (دایره مربع)

و بنابراین با مصداق مطابقت نمی‌کنند. هرچند مثل کلمه‌های من‌درآوردی به کلی بی‌معنا نیستند. (اسپیگلبرگ و شومان ۱۳۹۱، ۱۷۸).

بنابراین، طبق آموزه‌های هوسرل، یک ابژه واحد می‌تواند از ماده گوناگون برخوردار باشد. هدف هوسرل این است که به ما ثابت کند آگاهی گرچه راجع به ابژه است، اما با ابژه یکی و همان نیست. او با این ادعا در پی آن است که به آگاهی رنگ‌وبوی استعلایی بدهد. گرچه به تحلیل مفهوم استعلا نزد کانت پرداخته و ایدئالیسم دکارت را موشکافی می‌کند، از آنجا که سعی در بازتعریف منطقی امور واقع و نیز اندیشه دارد، استعلا را در امری وابسته به منطق و در نهایت متافیزیکی می‌داند، به همین دلیل از امر استعلایی کانت که به نظر او بنیانی معرفت‌شناختی دارد گذر می‌کند. نهایتاً برداشت هوسرل از استعلایی نه کانتی است و نه هیومی و نه دکارتی.

به باور هایدگر، حقیقت پدیدارشناسی همان حقیقت استعلایی است «که هستی و ساختار هستی فراتر از هر موجود و هر ویژگی ممکن است که موجودات می‌توانند داشته باشند. هستی، استعلا محض و ناب است، و استعلا هستی دازاین، از آنجا که امکان و ضرورت بنیادین فردیت‌یافتگی<sup>۱۳</sup> را در بر دارد، متفاوت است» (Heidegger 1962, 62). برداشت هایدگر از استعلا مبتنی بر زمینه هرمنوتیکی و اگزیستانسیال هستی دازاین<sup>۱۴</sup> است. چنان که گفته شد، از نظر هوسرل، ویژگی استعلایی منوط به دو خصیصه بنیادین است. نخست آن که آگاهی پیشین است و قبل از هر حکمی درباره امور و اشیاء متعلق خود وجود دارد. دوم آن که فراتر از هر حکمی است. بنابراین، نمی‌توانیم از آن گذر کنیم و فراتر برویم، که این ناظر بر خصلت غیرتحویلی آگاهی است، و قابل احاله به چیزی غیر از خود نیست. از سوی دیگر، پیشامحمولی است، بدین معنا که قوام هر حکمی به آن است و مبدأ هر داوری قرار می‌گیرد. گرچه هایدگر از استادش گذر می‌کند و زمینه‌های امر استعلایی را بر بنیانی فراسوی آگاهی محض استوار می‌سازد، در کتاب هستی و زمان می‌گوید: «این پژوهش صرفاً بر بنیادی ممکن گشته که ادموند هوسرل آن را پی‌ریزی کرده است، بنیادی که در [کتاب] پژوهش‌های منطقی، پدیدارشناسی [استعلایی] با تکیه بر آن مجال شکوفایی پیدا کرده است» (Heidegger 1962, 62).

ویژگی دیگر (و شاید واپسین و مهم‌ترین ویژگی) پدیدارشناسی استعلایی حرکت از سوژه فردی به سوی سوژه جمعی یا اینترسوبژکتیویته است. پژوهش‌های پدیدارشناختی هوسرل بر زمینه اینترسوبژکتیویته، تحلیلی است بر مفهوم استعلا، یعنی تحلیل کارکرد اینترسوبژکتیو استعلایی که هدفش چارچوب‌بندی روابط اینترسوبژکتیو بر پایه مفهوم

استعلایی است. بر اساس این نگرش، سوژه به سوی جهان پیرامون و آگاهی‌های دیگر رهنمون می‌شود (Bernet 2005, 361).

### ۳. بحران علم و مسئله معنای زندگی

هوسرل به دلیل دغدغه‌ای که برای رهایی فلسفه از پیشفرض‌ها داشت و نیز در پی تدوین پدیدارشناسی استعلایی بود، با توجه به کج‌تابی‌های انسان معاصر، آن را گرفتار در بحران می‌دید. اساس بحران بر پایه به‌کارگیری روش علوم طبیعی در مباحث خردگرایانه فلسفی بود. این امر هوسرل را به سمتی هدایت نمود که جامعه‌ای ایدئال را بر پایه خردگرایی تدوین کند. فلسفه هوسرل اساساً بر پایه خرد بنا می‌شود، و خردگرایی از نظر وی جزء لایتجزای پدیدارشناسی به حساب می‌آید.

#### ۳-۱. بحران و زیست-جهان

از میان مناطق سه‌گانه مورد نظر هوسرل، یعنی آگاهی، فرهنگ و طبیعت، آنچه در دوران پایانی فلسفه‌اش پررنگ می‌شود، منطقه فرهنگ است. برای هوسرل، اینترسوبژکتیویته و «عالم زندگی» هر دو ماهیتاً از یک جنس هستند و هر دو از آگاهی نشئت می‌گیرند. بنابراین همانند آگاهی اموری پیشینی هستند که بر هر چیزی تقدم دارند. در نهایت هر دو بر جهان فیزیکی، شناخت، هستی و هر گونه حکم منطقی مقدم‌اند. در این مقطع «خود» (اگو) تعالی می‌یابد و تعالی اگو در سایه پدیدارشناسی استعلایی است. استعلا در اینجا به معنای فراروی از عالم نیست و به معنای معرفتی هم نیست، بلکه بدین معناست که از آگاهی فردی به آگاهی جمعی می‌رسیم (خاتمی ۱۳۹۷، ۴۵۱).

بنابراین هوسرل با طرح بحث عالم زندگی و بین‌الادهانیت، از منطقه آگاهی و طبیعت، به سوی منطقه فرهنگ حرکت می‌کند، و اگو را در حالت زیست اجتماعی میان آگوهای دیگر قرار می‌دهد. شناخت، به عنوان ابزار مهم اگو، نیازمند پس‌زمینه‌ای است که در جهان پیرامون زندگی روزمره<sup>۱۵</sup> یا زیست-جهان یافت می‌شود: «تجربه برای اگو گوناگون است، گاهی بر پایه نگرش طبیعی و گاهی این امر به شکل فردی نمایان می‌شود. اگو در واقع خود را به شکل کلی در جهان پیرامون به تصویر می‌کشد (Husserl 1989, 189). تنها یک جهان وجود دارد که به معنای حقیقی هر چیزی را در بر می‌گیرد و آن هم عالم زندگی است. این عالم زندگی حاوی ساختاری پدیدارشناختی است، یعنی جهان بدان نحو که در زندگی هرروزه بر انسان پدیدار می‌شود و او آن را تجربه می‌کند: «در این رویکرد، بدان نحو اشیاء را می‌نگریم که به ما داده شده‌اند - در عمل شهود و تفکر ... و به

عنوان ماده و محتوای آگاهی التفاتی به یاری درک هرروزه از جهان می‌آیند» (Husserl, 1999, 15). از آنجا که از نظر او آگاهی از جنس تجربه است، بنابراین امر استعلایی نیز در تجربه ریشه دارد و از تجربه جدا نیست. مجال دادن به اندیشه قاعدتاً به این معناست که باب تجربه را بر آگاهی بگشاییم و این نشان‌دهنده اصالت امر مطلق است که به واسطه تجربه در آگاهی به دست می‌آید (Tymieniecka 2007, 229). در این جهان تازه کشف‌شده، توجه «من» به ارزش‌ها، امور عملی و واقعیت‌های مکشوف جلب می‌شود. طبق مفهوم پدیدارشناسی استعلایی، هر سوژه فردی ریشه آگاهی را در اینترسوبژکتیویته می‌جوید و سپس به عالم مشترک میان سوژه‌ها راه می‌یابد و پس از آن اقتضا می‌کند که تجربه زنده داشته باشد. هوسرل در بند «۲۷» کتاب *ایده‌ها*، جهان را به شکل بی‌پایان در حال سیورورت می‌بیند، و «من» به عنوان ساکن آگاه جهان، در این دگرگونی بی‌تأثیر نیست. تأثیر من به واسطه آگاهی‌ام، در واقع از نوع تجربه زنده هرروزه است. باید بتوانم به نحو مطلوب تصویری منسجم از مشاهده همگانی و بیرونی خودم بسازم (Husserl, 2001, 365).

چنین شرایطی باب امکان‌های تازه‌ای بر سوژه می‌گشاید و چارچوب آگاهی را به عنوان «تجربه زنده» «من» بر آن آشکار می‌کند. این جهان همواره حاضر و توی دستی<sup>۱۶</sup> است. به همین دلیل، من جهان را در چنگ خود دارم و رویدادهای آن برایم *امور واقع*<sup>۱۷</sup> محض نیستند. جهان به شکل بی‌واسطه برایم وجود دارد، که مشتمل بر کالاها، رویدادها، ارزش‌ها، روابط ساده و پیچیده است و به شکل جهانی عملی پدیدار می‌گردد. خود را محصور در این جهان می‌بینم و به شکل گسترده پیرامون<sup>۱۸</sup> مرا فراگرفته است. هر گونه مفهوم، معنا و تجربه‌ای صرفاً در این جهان پیرامونی روی می‌دهد. به همین دلیل در بند ۲۸ *ایده‌ها* می‌گوید: «این جهان، جهانی است که من، خود را در آن می‌یابم و همزمان، جهان پیرامون من است» (Husserl 1980, 89). از این رو، سوژه (من) با ویژگی استعلایی، به تجربه زنده دیگر سوژه‌ها راه می‌یابد و آگاهی‌اش رنگ‌وبوی استعلایی می‌گیرد. در وجه ثانی، خود را در عالم زندگی می‌یابد و می‌فهمد که قوام آگاهی و تمامی شناخت‌های او به همین عالم زندگی است. تحولات فکری هوسرل دقیقاً یادآور شکاف در اندیشه ویتگنشتاین است. ویتگنشتاین نیز در *رساله*، با روش تحلیلی، نگرش‌های اخلاقی و فلسفی را دست‌کم مهم‌ترین می‌دانست. اما در کتاب *پژوهش‌ها* و کتاب *درباره یقین*، تغییر نگرش می‌دهد و جنبه عینی وجود انسان را پررنگ‌تر نشان می‌دهد. برخورد یک فیلسوف با یک پرسش، مانند درمان یک بیماری است. درست همان گونه که یک درمان‌جامع برای

بیماری ذهنی خاص وجود ندارد، یک روش فلسفی خاص نیز وجود ندارد، بلکه روش‌های فلسفی گوناگون مانند درمان‌های گوناگون وجود دارند (Wittgenstein 1958, 49).

بنابراین ویتگنشتاین متأخر بازی‌های زبانی را مطرح می‌کند و هر رویدادی را داخل در یک گونه بازی جاری در زندگی هرروزه می‌بیند. هوسرل نیز در دوران متأخر اندیشه‌اش تلاش می‌کند هم از لحاظ مبانی و هم محتوایی، بر پایه تجربه زنده، عالم زندگی و جهان اینترسوبژکتیو را بنیان دانش فلسفی قرار دهد. این تغییر نگرش برای هوسرل ناشی از تشخیص بحرانی در تفاسیر فیزیکی جدید، تحت تأثر گالیله است. تفکری که به ریاضی‌سازی نظام نسبیت می‌پردازد، بیش از پیش، ریشه در اصول گالیله دارد. در این نوع تفکر ذات جهان واقع مبتنی بر ساختارهای سیستماتیک ریاضی است (Husserl 1970, 37-39). پیش از هوسرل، نظریه نسبیت و حتی مکانیک کوانتوم پی‌ریزی شده بود. آشنایی هوسرل با نظریات نیوتن، پلانک و انیشتین، باب تحلیل مبتنی بر اصول ریاضی از جهان را بر وی گشود. فیزیک دستاورد بزرگی محسوب می‌شد که بر شهود و بداهت مبتنی بود. اما هوسرل در دوره متأخر، شکافی عظیم میان تفاسیر فیزیکی و نظریه پدیدارشناسانه خود احساس کرد. به نظر او، «ما مسیر پیوند پدیدارشناسانه میان معرفت خود در فیزیک و تجربه شهودی‌مان از چیزهای موجود در زیست-جهان پیرامونی را گم کرده‌ایم» (اسمیت ۱۳۹۴، ۴۱۳). چنان که آوردیم، عالم زندگی ساحت تجربه‌های فردی و همگانی است و علم عالم زندگی یا دانشی که به تحلیل جهان اینترسوبژکتیو می‌پردازد را می‌توان از زاویه تجارب فردی و جمعی (فرهنگ و انسان‌محوری) نگریست. هر تجربه‌ای می‌تواند یا بر پایه «خود» و دانش «آگولوژی» استوار باشد، یا بر اساس «همدلی» و یا بر بنیان «همزیستی» که در نهایت به امر اخلاقی رهنمون می‌شود. سوژه فردی در سایه کسب چنین تجاربی به دنبال قوام معنا برای جهان زندگی خود است و از آنجا که باید از «خود» فردی به سوی آگاهی جمعی حرکت کند، معنای زندگی برایش امری ایدئالیستی و در نهایت استعلایی است. آنچه در این فرایند نقش بی‌بدیل ایفا می‌کند تجربه «همدلی» است.

### ۲-۳. افق‌های همدلی و معنای زندگی

حال باید پرسید چه چیزی هوسرل را به خروج از آگاهی در خود بسته دوران آغازین اندیشه‌اش ترغیب کرد؟ پاسخ به این برمی‌گردد که نظر هوسرل در باب حیث التفاتی و نگرش ایدئالیستی او به آگاهی چنین القا می‌کرد که آگاهی جدا از جهان و آگاهی‌های دیگر و کاملاً بی‌توجه به آنهاست. به همین دلیل، برخی از مفسران او را سولپسیسیست خواندند.

هوسرل برای گریز از این کج‌اندیشی نسبت به پدیدارشناسی استعلایی به بحثی دامن زد که طبق آن آگو پنجره ارتباط را به روی جهان بازمی‌گذارد، یعنی جنبه اجتماعی-فرهنگی آگو را پررنگ می‌کند. این امر مبتنی بر دو اصل بنیادین است: (۱) اصل همه اصول که شهود بی‌واسطه امور است و (۲) همدلی که مبتنی بر تجربه دیگران است. هوسرل با تعلیق واقعیات فیزیکی، گامی را به سوی شهود بی‌واسطه و درک ذوات در آگاهی برمی‌دارد، و در راستای تبیین تجربه همدلی تلاش بسیار می‌کند. او در تجربه همدلی دو امر بسیار مهم را از یکدیگر جدا کرد: کنش آگاهی و محتوای آگاهی. همان طور که در بحث حالت‌های تشکیل‌دهنده التفات که از مادهٔ آنات<sup>۱۹</sup> برای تفکیکشان بهره گرفته بود، کنش همدلی را از محتوای آن جدا می‌سازد تا دریچه ارتباط میان ذهن را با افراد واقعی فراهم بیاورد: «دادهٔ عینی همدلی و تجربه همدلانه مربوط به آن نمی‌توانند به جریان یگانه‌ای از آگاهی یا به تعبیری به آگوی پدیدارشناختی واحدی تعلق داشته باشد» (مایول ۱۳۹۸، ۱۴۰). آنچه در همدلی داده می‌شود دیگر-آگو<sup>۲۰</sup> است. به همین دلیل، دریچهٔ جهان به روی آگو باز می‌شود و آگو عملاً وارد شبکه‌ای از روابط می‌گردد. در اینجا زندگی فردی آگو افق نوینی می‌یابد. تاکنون آگو در یک افق و آن هم افق امکان آگاهی خودش سیر می‌کرد، اما به محض توجه به آگوهای دیگر، افق‌های نوینی بر او پدیدار می‌گردد که در نسبت با آگوی درونی او قرار دارند. بنابراین، باید شبکه‌ای از ادراکات و روابط عملی، ارزشی، تجاری، فرهنگی، سیاسی و امثال آن را در این افق‌ها تجربه کند. معنا یافتن زیست-جهان در گرو درک مناسب این افق بنیادین و ایفای نقشی مناسب در آن است. علت اهمیت دوران متأخر هوسرل توجه به جهان پیرامون و ارتباط بنیادین و گسترده با دیگران است، در این ارتباط «من» با «ما» مرتبط و مستلزم نیاز متقابل است (Mohanty 1976, 65). بنابراین، زیست-جهان یک افق فردی و ساختار یگانه را در بر نمی‌گیرد. اکنون به واسطهٔ تشخیص بحران ژرف و سرخوردگی فرهنگ اروپایی در دوران معاصر و اضمحلال معنا در این جهان روبه‌زوال، باید طرح عالم زندگی نوینی را به شکل عقلانی و با رعایت چارچوب منطقی درانداخت و در سایهٔ این تحول شگرف گامی مثبت برای معنا دادن به زندگی به پیش گذاشت.

نگریستن به جهان با این دریچه نوین به معنای لمس معنا و ارزش یافتن آن در حیات آگاهی است. هوسرل در خلال طرح «علم عالم زندگی» به بحث تجربهٔ زنده که محتوای این علم است می‌پردازد. تجربهٔ زنده بازتاب تجربیات موناهاست. مونا در تفاسیر هوسرل اموری هستند که از آگاهی و سوژه به علاوه کنش‌های التفاتی به دست

می‌آیند و بر خلاف موناذهای فلسفه لاینیتس که رو به یکدیگر در و پنجره نداشتند و بی‌ارتباط با جهان پیرامون بودند، موناذهای هوسرل رو به یکدیگر در و پنجره دارند و با جهانی که آنها را احاطه کرده در ارتباط‌اند. آنچه به طور اخص متعلق به من به مثابه آگو است، وجود انضمامی من به مثابه «موناذ» و سپس حوزه تشکیل‌شده به وسیله قصدیت متعلق به خود من است، و این حوزه همان طور که هر قصدیتی را در بر می‌گیرد قصدیت افاده‌کننده «دیگران» را نیز شامل می‌شود (هوسرل ۱۳۸۴، ۱۴۹). از نظر هوسرل نمی‌توان آگوی استعلایی را بدون عالم زندگی تصور کرد. هوسرل در کتاب بحران چنین مسائلی را با نگاه تاریخی-فرهنگی می‌نگرد. سوژه در میان اجتماع سوژه‌ها به شکل آزاد زندگی می‌کند و به عنوان یک موناذ در میان موناذهای بی‌نهایت مالک هستی خویش است. او از این امر تحت عنوان «حریم خصوصی» و «مال خود بودن» یاد می‌کند که معیار اصالت سوژه به حساب می‌آید. اصالت به عنوان یکی از معیارهای مهم در بحث معنای زندگی نقش بی‌بدیلی ایفا می‌کند که برای هوسرل در حفظ جنبه همگانی آگاهی و ثبات خصلت اینترسوبژکتیو «من» نمایان می‌شود. در خلال تحویل ایدتیک سوژه به امر اینترسوبژکتیو، می‌توان زمینه معناداری زندگی را در پدیدارشناسی هوسرل فراهم آورد. همدلی مفهوم بنیادینی است که سوژه به واسطه آن می‌تواند به جهان بین‌الذهانی راه یابد. فروکاست (تحویل) ایدتیک در دوران متأخر هوسرل مشتمل است بر گامی به سوی امر همگانی و به سوی ایدوس محض یا ماهیتی که می‌توان آن را بیرون از تجربه فردی به تصویر کشید (Cunningham 1976, 58). بنابراین، پدیدارشناسی استعلایی به یاری فروکاست ایدتیک از یک ماهیت فردی به سوی ماهیتی جمعی و همگانی حرکت می‌کند و افقی نوین بر آگاهی می‌گشاید. انسان در این افق نوین باید بدون شک و تردید و به دور از دلهره و با یقین کامل نسبت به خود و محیط پیرامون به زیستن بپردازد. زیرا عالم زندگی افق همه افق‌هاست و هر افقی در بستر آن تداوم می‌یابد. از این رو، تزلزل در ساختار و معنای این افق باعث بی‌معنا شدن سایر افق‌ها خواهد بود. عالم زندگی نیز باید مانند آگاهی، پیشینی و بی‌نیاز از هر گونه پیشفرض باشد، زیرا متعلق سوژه است و در آن قوام می‌یابد. در این صورت است که معنای زندگی برایمان روشن‌تر می‌شود. زندگی در ارتباطات درست انسانی معنا می‌یابد. فرد انسانی، در خلال روابط گسترده، جاعل معنای زندگی خود است. روابط امور عملی هستند و امور عملی دست‌مایه‌های دانش اخلاقی به حساب می‌آیند. گاهی وقت‌ها کنش‌هایی با محوریت آگاهی صورت می‌پذیرد که فراتر از جنبه‌های مفهومی ما قرار دارند و از آن شکل محض آگاهی بیرون‌اند. این امر به جنبه زمانی و مکانی «خود»



برمی‌گردد که او را با دیگر آگوها همسان می‌سازد (Siles i Borràs 2010, 150). انسان نزد هوسرل در کنش‌های گوناگون خود و درک عقلانی روابط گریزناپذیرش در اجتماع به زندگی خود معنا می‌دهد. همدلی به عنوان یک امر پیشین به همزیستی می‌انجامد و درک همزیستی نیازمند تحلیل درست عقلانی است. هر انسانی این همزیستی را مانند امری تاریخی-اجتماعی و به عنوان یک فرهنگ بازمی‌یابد، و همزیستی جلوه عملی زندگی است. بنابراین، مسئله معنای زندگی زیرساختی اخلاقی دارد، یعنی حلقه مفقوده‌ای که به نظر هوسرل فقدان آن اروپا را به خشونت و آوارگی و توحش می‌کشاند.

اخلاق وجه عملی زندگی من به عنوان سوژه آگاه است و ناظر به روابط من با دیگران در ساحت عالم زندگی و همزیستی با آنها و مشارکت در حفظ انسان‌محوری و پیشگیری از فروافتادن آن در بحران است (Husserl 1970, 186). تنها در صورتی می‌توان به یک زیست-جهان مطلوب دست یافت که با درک حریم خصوصی زندگی به درکی درست از حریم همگانی عالم زندگی برسیم. عقلانیت بستر دست‌یابی به جامعه ایدئال است. در واقع، هوسرل جامعه معاصر اروپا را به عنوان جامعه هدف دچار زوال می‌بیند و بیش از هر زمان دیگری فقدان عقلانیت را چونان شکافی در پیکر آن تشخیص می‌دهد. همدلی و به تبع آن همزیستی و احساس هم‌سوژگی در عالم زندگی نیازمند درک علم عالم زندگی و دانش مرتبط با زیست-جهان خواهد بود و این امر میسر نیست مگر در سایه درک ارزش امر اخلاقی. از نظر هوسرل، امر اخلاقی در اساس به واسطه اراده «تقویم» می‌شود. از این رو تقویم یک ارزش اخلاقی مبتنی بر نحوه التفات شدن آن ارزش یا هنجار در عملکرد اراده است. بنابراین، می‌توان دریافت که ارزش‌ها از نظر او عینی هستند و برای هر کسی قابل دست‌یابی (اسمیت ۱۳۹۴، ۴۷۳). روابط اینترسوبژکتیو روابطی مبتنی بر اخلاق است و زوال اخلاق به معنای زوال زیست-جهان. بنابراین، معنا یافتن زیست-جهان به پشتوانه امر اخلاقی میسر است.

#### ۴. نتیجه‌گیری

در پاسخ به این پرسش که آیا هوسرل زندگی را معنادار می‌داند یا نه؟ باید یادآور شد که نقش زیست-جهان برای انسان، به عنوان موجود آگاه، امری مهم محسوب می‌شود. اگر پرسش از معنای زندگی برای هوسرل به نحو معین مطرح می‌شد و همانند فلاسفه اگزیستانسیالیست یا تحلیلی جایی در فلسفه خود به آن اختصاص می‌داد، قطعاً زندگی را مفهومی معنادار می‌دانست و محور آن را آگاهی انسان و اومانیزم می‌پنداشت. زندگی آن

گونه که بر انسان پدیدار شده و شهود بی‌واسطه از آن دارد، حقیقتی استعلایی است. عالم زندگی با حضور اجتماع انسان‌ها به شکل ایدئال معنا می‌یابد. انسان به نحو فردی و به تنهایی نمی‌تواند زندگی مطلوبی داشته باشد. آگاهی محور درک این قابلیت‌ها است و با حصول این درک می‌توان کنش عقلانی مطلوب را در جامعه به انجام رساند. بنابراین، به روشنی می‌توان گفت، هوسرل زندگی را به عنوان یک امر ارزشمند با روشی عمل‌گرایانه و اخلاقی مورد کاوش قرار می‌دهد و پاسخ احتمالی او به مسئله معنای زندگی یک نگاه صرفاً اخلاقی و مبتنی بر فلسفه استعلایی است که یادآور نگرش ناطبیعت‌گرا است. سوژه آگاه که همان انسان در حالت ایدئال است، باید با رعایت خرد و اصول عقلانی «حریم خصوصی» خود را بشناسد و فاصله آگاهانه‌اش را از سایر سوژه‌ها درک کند. ارزش‌های اخلاقی عینی هستند و در برخی از صور آگاهی سوپراکتیو تقوم می‌یابند و در جهان بین‌الذنهانی زندگی روزمره ما جای می‌گیرند. یک جامعه ایدئال افق نوینی است که بر بستر عقلانیت بنا شود و آگاهی چارچوب آن را تشکیل دهد. سوژه‌ها باید بدانند که هر آگاهی یک افق است و به یک فرد تعلق دارد و آگاهی هر فرد داشته و سرمایه ویژه خود آن فرد است که در تملکش قرار دارد. بنابراین، مال خود بودن ویژگی بنیادین هر آگاهی است. از سوی دیگر، احکام اجتماعی نیز باید بر پایه حقایق انسانی تدوین شوند نه با تکیه بر روش و مبادی و اهداف علوم فیزیکی، زیرا انسان در جوامع مدرن، به واسطه پیشرفت فناوری ضربه مهلکی خورده است (به ویژه در اروپا) که او را از خود اصیلش دور ساخته و از خود بیگانه شده است، خودی که تملکش برای آگاهی امری پیشینی و مسجل است. با توجه به این مؤلفه‌ها می‌توان گفت که انسان جاعل معنای زندگی خود است.

### کتاب‌نامه

- اسپیگلبرگ، هربرت، و کارل شومان. ۱۳۹۱. جنبش پدیدارشناسی: درآمدی تاریخی. ترجمه مسعود علیا. ویراسته هومن پناهنده. تهران: مینوی خرد.
- اسمیت، دیوید وودراف. ۱۳۹۴. درآمدی بر هوسرل. ترجمه محمدتقی شاکری. تهران: حکمت.
- بل، دیوید. ۱۳۷۶. اندیشه‌های هوسرل. ترجمه فریدون فاخمی. تهران: مرکز.
- بیات، محمدرضا. ۱۳۹۰. دین و معنای زندگی در فلسفه تحلیلی. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- خاتمی، محمود. ۱۳۹۷. مدخل فلسفه هوسرل. تهران: علم.
- رشیدیان، عبدالکریم. ۱۳۸۴. هوسرل در متن آثارش. تهران: نی.
- سارتر، ژان پل. ۱۳۹۴. استعلای خود. ترجمه علیرضا فرجی. ایلام: ریسمان.
- مایول، ویکتور ویلارد. ۱۳۹۸. هوسرل. ترجمه سینا روئیایی. تهران: نگاه.

ویتگنشتاین، لودویگ. ۱۳۹۴. رساله منطقی-فلسفی. ترجمه سروش دباغ. تهران: هرمس.  
هوسرل، ادموند. ۱۳۸۴. تأملات دکارتی: مقدمه‌ای بر پدیدارشناسی. ترجمه عبدالکریم رشیدیان.  
تهران: نی.

Bernet, Rudolf. 2005. *Edmund Husserl: Critical Assessment of Leading Philosophers*. London and New York: Routledge.

Cunningham, Suzanne. 1976. *Language and the Phenomenological Reductions of Edmund Husserl*. Springer Netherlands.

Heidegger, Martin. 1962. *Being and Time*. Translated by John Macquarrie and Edward Robinson. Blackwell.

Husserl, Edmund. 1970. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Translated by David Carr. Northwestern University Press.

Husserl, Edmund. 1971. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological philosophy*, Vol. 1. Translated by Ted. E. Klein. Martinus Nijhoff.

Husserl, Edmund. 1977. *Phenomenological Psychology: Lectures, Summer Semester, 1925*. Translated by John Scanlon. Martinus Nijhoff / the Hague.

Husserl, Edmund. 1989. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*, Vol. 2. Translated by Ted. E. Klein. Martinus Nijhoff.

Husserl, Edmund. 1999. *The Idea of Phenomenology*. Translation and introduction by Lee Hardy. Kluwer Academic Publishers.

Husserl, Edmund. 2001. *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis: Lectures on Transcendental Logic*. Translated by Anthony J. Steinbock. Kluwer Academic Publishers.

Merleau-ponty, Maurice. 2002. *Phenomenology of Perception*. Translated by Colin Smith. Routledge.

Metz, Taddeus. 2019. *God, Soul and the Meaning of Life*. Cambridge University Press.

Mohanty, J. N. 1976. *Edmund Husserl's Theory of Meaning*. Martinus Nijhoff / the Hague.

- Siles i Borràs, Joaquim. 2010. *The Ethics of Husserl's Phenomenology: Responsibility and Ethical*. London: Continuum.
- Tymieniecka, Anna-Teresa. 2007. *Phenomenology of Life: From the Animal Soul to the Human Mind*. Springer.
- Tymieniecka, Anna-Teresa. 2010. *Phenomenology and Existentialism in the Twentieth Century*. Springer.
- Welton, Donn. 1999. *The Essential Husserl: Basic Writings in Transcendental Phenomenology*. Indiana University Press.
- Wittgenstein, Ludwig. 1958. *Philosophical Investigations*. Translated by G.E.M. Anscombe. Blackwell.
- Zahavi, Dan. 2017. *Husserl's Legacy: Phenomenology, Metaphysics, and Transcendental Philosophy*. Oxford University Press.

#### یادداشت‌ها

1. intention
2. intentionality
3. idos
4. ideation
5. sinn
6. sinngeung
7. super-naturalist
8. naturalist
9. non-naturalist
10. matter
11. reduction
12. epoche
13. individuation
14. Dasein
15. Lebenswelt
16. vorhanden
17. sachenwelt
18. umwelt
19. moment matter
20. alter-ego

