



## Analysis of Husserl's Concept of Existence

Seyyed Mohammad Taqi  
Shakeri\*

Assistant Professor, Department of Philosophy,  
International University of Islamic Religions

### Abstract

In the history of philosophy, the discussion of ontology and how existence is revealed to humans has been one of the most important and fundamental philosophical topics, but in the new period, it is forgotten and the main focus of philosophy turns from ontology to epistemology. The basic question of this article is what is Husserl's concept of existence, who is the founder of phenomenology in the contemporary period which is the period of neglect of existence? Is it possible to find a trace of ontology and existence in the discussions of phenomenology, whose slogan is "towards the things themselves" and which deals with the constitution of the world in consciousness? This article achieves these findings with the analytical-descriptive method, that no direct discussion of existence and ontology can be found in Husserl's works. However, in his analyses, for example, from two natural and phenomenological attitudes, or in the discussions of intentional objects and the discussion of existence in a certain context-belief, as well as in the epoche, we can understand his implicit perception of existence. The result of the important discussion of epoche is the affirmation of pure Ego and absolute consciousness, and this consciousness is considered as absolute existence. For Husserl, existence acquires meaning through the channel of consciousness. Consciousness does not need anything to exist. Therefore, only consciousness can reveal the existence of the world to us. Finally, the world exists as far as it enters the realm of consciousness world to us. Finally, the world exists as far as it enters the realm of consciousness.


**Keywords:** Existence, Ontology, Pure Ego, Consciousness, Epoche.

\* Corresponding Author: mtshakeri@yahoo.com

**How to Cite:** Shakeri, S.M.T. (2023). Analysis of Husserl's Concept of Existence, *Hekmat va Falsafeh*, 19 (73), 109-128.

## واکاوی تلقی هوسرل از وجود

استادیار گروه آموزشی فلسفه، دانشگاه بین‌المللی مذاهب اسلامی، تهران،  
ایران

سید محمد تقی شاکری\* 

### چکیده

بحث وجودشناسی و چگونه عیان شدن وجود بر آدمی، از مهم‌ترین و بنیادی‌ترین مباحث فلسفی بوده است اما در دوره جدید به دست فراموشی سپرده می‌شود و محور اصلی فلسفه از وجودشناسی به معرفت‌شناسی تبدیل می‌گردد. سؤال اصلی این مقاله آن است که هوسرل، بنیانگذار پدیدارشناسی در دوره معاصر که عصر غفلت از وجود است، چه تلقی و برداشتی از وجود دارد؟ آیا در مباحث پدیدارشناسی که شعارش «به سوی خود چیزها» است و به مطالعه تقوّم جهان در آگاهی می‌پردازد، می‌توان اثری از وجودشناسی و تلقی هوسرل از وجود پیدا کرد؟ این نوشتار با روش تحلیلی - توصیفی به این یافته‌ها دست می‌یابد که در آثار هوسرل هیچ بحثی به‌طور مستقیم از وجود و وجودشناسی نمی‌توان یافت. با این حال، در ضمن تحلیل‌های او، مثلاً، از شهود مقولی و دورویکرد طبیعی و پدیدارشناسانه، یا در مباحث ابژه‌های التفاتی و طرح وجود در بافتار - باور و نیز در اعمال اپوخه می‌توان تلقی ضمنی وی را از وجود فهمید. نتیجه بحث مهم اپوخه، اثبات من محض و آگاهی مطلق است و این آگاهی به منزله وجود مطلق معیار قرار می‌گیرد. نزد هوسرل از کانال آگاهی، وجود معنا پیدا می‌کند. آگاهی برای وجود داشتن به چیزی نیاز ندارد؛ بنابراین فقط آگاهی می‌تواند وجود جهان را که حالت تلاقی با آگاهی است، برای ما معلوم سازد. بالاخره اینکه جهان تا جایی وجود دارد که به ساحت آگاهی وارد می‌شود.

واژه‌های کلیدی: وجود، وجودشناسی، من محض، آگاهی، اپوخه، تقویم.

### مقدمه در طرح مسئله

از دیرباز مابعدالطبیعه درباره وجود و احوال وجود از حیث وجود بحث می کرده است. پرسشی که در فلسفه سنتی به آن می پرداختند این بود که «وجود» چگونه بر آدمی عیان می شود؟ در تلقی فلسفه سنتی، وجود به سبب شدت ظهور، ساحتی بی تعین است که معروفترین اشیاء ولی کنه آن در غایت خفاست. هر کدام از عقلگرایان و تجربه گرایان وجودشناسی خاص خود را مطرح کردند اما در این میان هوسرل طریق دیگری را طی کرد، راهی که آدمی را مستقیم با اشیاء روبرو می گردانید، بدون اینکه در صدد تبیین علی آنها برآید. در نظر هوسرل ابتدای ضابطه فلسفی معرفت، بازگشت به خود اشیاء است. اشیاء همواره با معنای خود، معلوم ما می شوند. به همین جهت و رای داده های حواس، معنای ابژه ها نیز به نحو مقولی شهود می شوند. هوسرل در پژوهش ششم پژوهش های منطقی (فصل ششم) از تقسیم بندی شهود به شهود حسی و شهود مقولی یعنی شهود معنایی سخن می گوید (Melle, 2002: 111). وی حوزه شهود را در پهنه حس و معنا بسط داد و شهودهای مقولی را در تکمیل پدیدارشناسی استعلایی خود معرفی کرد. هنگامی که ما با ابژه ها مواجه می شویم علاوه بر انطباعات حسی، مفاهیمی از قبیل وجود داشتن، واحد بودن، شیء بودن را به طور پیشینی شهود می کنیم. در نظر هوسرل شهود مقولی شیوه ظهور وجود در آگاهی است؛ یعنی ساختار آگاهی آدمی برای مواجهه با وجود آن را در صورت مقولی دریافت می کند (Moran, 2002: 119).

نکته مهم در این مواجهه آن است که آیا شیء خارجی و شیء در آگاهی دو چیزاند یا یک چیز؟ آیا همچون نظریه افلاطون عالم دیگری برای درک آن لازم است؟ هوسرل با پیش کشیدن حیث التفاتی یا روی آوردگی مطلب را طور دیگری تفسیر می کند. او نه از نومن کانتی که چیزی از آن نمی دانیم، آغاز می کند و نه از شیء بازنمایی شده در آگاهی، بلکه از خود ابژه به منزله تجربه زیسته اولیه، آغاز می کند؛ و این یعنی آگاهی همواره «آگاهی از چیزی» است که برای ادراک است و میان این دو تلازم وجود دارد. پس پدیدارشناسی، صرف توصیف پدیدارها نیست، بلکه وجود در ضمن پدیدارها منکشف می شود و مواجهه با پدیدار به مطالعه خود وجود بدل می شود. برای هوسرل، امکان پرسش از وجود موجودات، معنای «حیث التفاتی» یا روی آوردگی است. روی آوردگی آن سعه

مبسوطی است که در مواجهه بین روی آورنده و روی آورده واقع می‌شود و ابژه‌ها را در آگاهی به ظهور می‌آورد. به نظر هوسرل، تبیین معنای وجود، از طریق موجود حاصل نمی‌شود بلکه از رهگذر بررسی ساختار آگاهی و درک وجود در مدرک وجود واقع می‌شود. واقعیت و وجود چنانچه در منطقه آگاهی قوام یابد و حال در آگاهی و تبدیل به زیسته آگاهی شود، قابل درک است (هوسرل، ۱۳۹۲: ۲۷). جالب اینکه به نظر هایدگر، در همین فصل ششم از پژوهش ششم است که هوسرل امکان طرح پرسش از وجود را فراهم آورده است و هایدگر به گفته خودش زمانی این را فهمید که از نو توجهش به پژوهش‌های منطقی جلب شد و فرق میان شهود حسی و شهود مقولی و اهمیت آن در تعیین معانی چندگانه موجود بر وی آشکار شد (Heidegger, 2003: 98).

بدینسان در آغاز سده بیستم فلسفه هوسرل متمرکز بر بحث آگاهی و معرفت می‌شود و مبحثی مستقل از وجودشناسی و احوال وجود بماهو وجود در آثارش دیده نمی‌شود، به همین دلیل یافتن تلقی او درباره "وجود" بسی دشوار است. در این نوشتار سعی می‌شود تا از لابه‌لای تحلیل‌های پیچیده و مسیرهای صعب‌العبور اندیشه‌های هوسرل با روش تحلیلی - توصیفی در حد توان، بتوان راهی پیدا کرد تا در بن تفکرات عمیق و دیرپاب این فیلسوف بزرگ تلقی او از "وجود" را به دست آورد.

### پدیدارشناسی، مسیر ورود به بحث

شعار اصلی پدیدارشناسی این بود: «به سوی خود چیزها». هدف اصلی هوسرل از این شعار پیریزی بنیانی برای شناخت ریشه‌ای در رویارویی با شکاکیت فزاینده‌ای است که به ظهور پوزیتیویسم علمی و انشعابات فلسفی آن منجر شده است. از نظر هوسرل فلسفه دانشی بوده که کار خود را از بن امور آغاز کرده است. فلسفه، دانشی بنیادین است زیرا درباره ریشه‌های کل شناخت است. هوسرل تلاش کرد بنیان‌های دانش آدمی را ریشه‌دار کند تا از گزند شکاکیت مصون بماند (Kockelmans, 1994: 10). او برای دستیابی به این هدف در فکر تدوین روشی بود که بر اساس آن هر چیزی که به قوه شناخت داده می‌شود، مورد تحلیل قرار گیرد. در پدیدارشناسی وی هیچ اثری مستقل که به بحث وجود پرداخته باشد به چشم نمی‌خورد و اصولاً هسته بحث پدیدارشناسی مسئله معرفت و آگاهی است. او وجود جهان را در پراتنز قرار می‌دهد و آنچه در برابر فاعل شناسایی آشکار می‌شود

”پدیدار“ نام دارد که برگرفته از واژه یونانی phainomenon به معنای نمود است؛ آنچه به قوه شناخت عرضه می‌شود نمودی از آن چیز و آنچه بر ما ظاهر شده، پدیدار است (Heidegger, 1962: 51-58). در اینجا دوگانگی فاعل شناسایی و متعلق شناسایی رخت برمی‌بندد و جهان و آنچه در آن است در آگاهی تقوّم می‌یابد؛ به این ترتیب، پدیدارشناسی مطالعه کیفیت تکوّن جهان در آگاهی است (Smith & Smith, 1999: 9). روش این علم توصیفی محض است، توصیف آن چیزی که به معرفت و آگاهی ما عرضه شده است. هوسرل با روش اپوخه وجود جهان را در پرانتز می‌گذارد، تمرکز بحث فلسفی خود را بر آگاهی محض قرار می‌دهد و دیگر ما شاهد مباحث وجودشناسی نیستیم. در عبارت‌های هوسرل پدیدارشناسی به بررسی آگاهی محض می‌پردازد، یعنی آگاهی ناشی از منظری پدیدارشناختی. دیدگاهی که واقعیت طبیعی جهان را در پرانتز قرار داده است (Husserl, 1981: 173).

در جریان اپوخه کل باورها تعلیق می‌شوند، وجود جزئی اشیاء داخل پرانتز می‌رود، دیگر نه با وجود جهان سروکار داریم نه با عدمش. آنچه باقی می‌ماند ماهیت جهان است و همان مورد مطالعه پدیدارشناس است. این روند را هوسرل تحویل پدیدارشناسی نامیده است که ابتدا درباره جهان اعمال می‌شود زیرا وجود آن بدیهی نیست (Farber, 1968: 20). در این حالت تنها با پدیدار مواجهیم، موجودی که بی‌واسطه شناخته شده است چرا که تمام هویت آن همان پدیدار شدن است. هوسرل می‌گوید: «در عمل اپوخه کل جهان طبیعی را که همواره در دسترس ماست و همچون واقعیت برای آگاهی حاضر است، در پرانتز قرار می‌دهیم. این جهان را مانند یک سوفیست نفی نمی‌کنیم، در وجودش مثل یک شکاک شک نمی‌کنیم، بلکه با اعمال اپوخه پدیدارشناسی مطلقاً از هر گونه داوری در مورد وجود زمانمند - مکانمند آن امتناع می‌ورزیم» (Husserl, 1983: 61). در نتیجه اپوخه، جهان پیرامون دیگر صرفاً موجود نیست بلکه پدیدار وجود است. اپوخه از یک سو سلبی است زیرا آگاهی را به مثابه باقی مانده پدیدارشناسی منفک می‌کند. از سوی دیگر جنبه ایجابی دارد زیرا آگاهی را همچون ریشه مطلق ظاهر می‌سازد (لیوتار، ۱۳۸۴: ۳۱).

پس از اپوخه آنچه باقی می ماند "من محض" و وجود جهان پدیداری است که برای این من محض<sup>۱</sup> یا آگوی استعلایی پدیدار شده است. این من محض و پدیدارهایی که برای او پدیدار می گردد حیطه‌ای است که از دسترس شک محض مانده است (Siewert, 2006: 85). اپوخه جهان پدیداری را برای فاعل شناسایی آماده می کند که هم بداهت دارد و هم ماهیت جهان پدیداری را با قطع نظر از موجود بودن یا نبودنش، مستقیم در مقابل آگاهی استعلایی قرار می دهد (Moran, 2002: 146). این "من محض و آگاهی محض" شگفت‌ترین شگفتی‌هاست، زیرا راز اصلی نزد هوسرل وجود بماهو وجود نبود، بلکه این واقعیت بود که در این جهان چنان موجودی هست که از وجود خودش و از وجود موجودات آگاهی دارد. جاذبه این واقعیت باعث شد که هوسرل به طرز فزاینده‌ای بر جنبه سوژکتیو پدیدارشناسی تأکید کند و کانون پدیدارشناسی از "عین" به "ذهنیت (سوژکتیویته)" من موجود تغییر یابد (اسپیگلبرگ، ۱۳۹۱: ۱ / ۱۵۷).

#### دو رویکرد به جهان: مسیری به سوی وجود مطلق

با اعمال اپوخه، دو رویکرد درباره جهان به دست می آید: رویکرد طبیعی<sup>۲</sup> و رویکرد پدیدارشناسانه<sup>۳</sup>. در رویکرد دوم، به جای حضور وجود اژه‌ها، پدیدار آنها را خواهیم داشت. این جهان به جای اینکه صرفاً حاضر باشد، یعنی به طور طبیعی در باور تجربی وجود آن برای ما معتبر باشد، جز پدیداری صرف که ادعای وجود دارد، نیست. پس به جای اینکه برای من یک جهان موجود باشد فقط پدیدار وجود است (هوسرل، ۱۳۸۴: ۵۴). پس ما از یک طرف با یک جهان غیرانتقادی و از پیش موجود روبرو هستیم و از طرف دیگر با جهان پدیداری و پدیدار وجود. اولی جهان طبیعی است که شامل خود تجربی من، ذهن من و حالاتش است (Kockelmans, 1994: 122) و دومی جهان استعلایی است که مصداق سوژکتیویته و من استعلایی است. قلمرو آگاهی استعلایی قلمرو وجود مطلق است. این قلمرو به همین حیث ریشه تمام خطه‌های دیگر وجود در آن است. با تحلیل اپوخه و دو رویکرد طبیعی و فلسفی معلوم می شود هوسرل بحث از وجود به سبک سنتی را کنار

---

1. Pure - Ego  
2. Natural Attitude  
3. Phenomenological Attitude

گذاشته است و آگاهی را به منزله وجود مطلق معیار قرار می دهد. برای او همه چیز از کانال آگاهی معنا و وجود پیدا می کند. با این معیار، تمایز بین آگاهی تجربی و آگاهی استعلایی، من تجربی و من استعلایی، دانش تجربی و دانش استعلایی ترسیم می شود.

آگاهی محض از تقدم مطلق برخوردار است و بقیه موجودات نسبت به آن پسین اند و این رابطه میان پیشین و پسین به حوزه ماهیت تعلق دارد. با ورود به عرصه پدیدارشناسی استعلایی، کل موجودات متعالی به معنای مصطلح موجودات حقیقی، معلق می شوند و بین الهالین قرار می گیرند؛ هیچ چیز باقی نمی ماند جز آگاهی (Siewert, 2006: 83)؛ رشیدیان، ۱۳۸۴: ۴۷۶). پس پدیدارها از یک سو مصداق وجود مطلق و از سوی دیگر مصداق علم یقینی اند. پدیدارها همان چیزی اند که وجودشان برای آگاهی اگوی استعلایی است. جهان پدیداری در ساحت آگاهی امتداد می یابد و در نتیجه، وجود این جهان پدیداری مستقل از آگاهی اگوی استعلایی نیست. پس جایی برای وجود مستقل از ادراک و آگاهی باقی نمی ماند تا به منزله پیش فرض در نظر گرفته شود و میدانی برای مباحث وجودشناسی قرار گیرد. چرا که بر اساس اپوخه، وجود مستقل جهان و در واقع "وجود" نادیده گرفته شد و بدین لحاظ در رویکرد پدیدارشناختی نه تنها جهان، بلکه وجود از پیش مفروض هم نداریم (Farber, 1968: 526)؛ بنابراین، فلسفه استعلایی به خود - تکوینی نظام مند و خود - نظریه پردازی سوپژکتیو استعلایی بدل می شود (Moran, 2005: 200)؛ در فلسفه هوسرل سوپژکتیو استعلایی اصالت دارد و وجود مطلق از آن آگاهی اگوی استعلایی است؛ بر خلاف فلسفه سنتی که اصالت از آن وجود عینی و محقق در خارج است و این وجود به امر سوپژکتیو تحویل نمی یابد. نقش فعال را اگوی استعلایی ایفا می کند و خاستگاه وجود به کمک آگاهی تعیین می شود. در همین راستا هوسرل می گوید: «جهان اشیای متعالی ضرورتاً وابسته به آگاهی است» (Husserl, 1983: 110).

### آگاهی و وجود ابژه مادی

وجود ابژه مادی دارای وابستگی مضاعف است: از یک سو، وابسته است به آگاهی، یعنی وجود ابژه مادی در تلاقی آن با آگاهی است (ibid, 111-112) و از سوی دیگر، تسلسل پدیدارهای سوپژکتیو هیچ گاه به آخر نمی رسد؛ وجود ابژه مادی وابسته است به درجه تکمیل شدن تسلسل "پدیدارها" (ibid, 102). وجود ابژه مادی در درون خود عدم یا امکان



نبودن را پنهان ساخته است یعنی حالت وجودش دربردارنده امکان نفی آن است ( ibid, 102, 103). این نفی که ذاتی وجود است، صرفاً حاکی از دوگانگی نحوه آشکارگی و نحوه وجود ابژه خارجی است، دوگانگی ای مبتنی بر این واقعیت که موجود، از یک سو، حضور خود را اعلام می‌دارد، اما از سوی دیگر، این اعلام حضور به وساطت سلسله بی‌پایانی از پدیدارهای سوژکتیو صورت می‌پذیرد؛ این دوگانگی متکی بر این واقعیت است که وجود ابژه با هماهنگی این "پدیدارها" درآمیخته است (لویناس، ۱۴۰۰: ۶۳).

پس در این دیدگاه وجود ضرورتاً حاکی از وجودی از سنخ وجود ابژه نیست، وجود ابژه خارجی با لحاظ وجود آگاهی معنا می‌یابد. در فلسفه هوسرل، وجود مطلق اختصاص به آگاهی انضمامی و متضمن دگرگون کردن خود ایده آگاهی است. آگاهی که وجود مطلق دارد همان آگاهی به معنای بار کلی نیست. آگاهی را باید زیستن در حضور موجودات متعالی توصیف کرد یعنی آگاهی به تنهایی به جهان بیرونی قوام بخشیده است و این به معنای دستیابی دوباره به پدیدار نخستین وجود است که به تنهایی سوژه و ابژه را ممکن می‌سازد. آگاهی خاستگاه کل وجود است، آگاهی است که وجود را تعیین می‌کند. معرفت به ابژه از وجود ابژه جداشدنی نیست، حالت معرفت به ابژه بروز و ویژگی وجود ابژه دانسته می‌شود. «از همین روست که در فلسفه هوسرل برای نخستین بار امکان گذار از نظریه معرفت و به واسطه نظریه معرفت، به نظریه وجود پدید می‌آید» (همان: ۷۳). آگاهی برآمده از اپوخه و تحویل استعلایی دیگر به مثابه جزئی از کل در جهان لحاظ نمی‌شود، بلکه آگاهی همچون کل لحاظ می‌شود که جهان جزئی از آن است. اکنون آگاهی همه چیز است و نه صرفاً ته‌مانده‌ای ناچیز از جهان؛ و جهان چیزی است که ذاتاً در نسبت با آگاهی است. پس از اپوخه، آنچه باقی می‌ماند همان آگاهی مطلق و وجود نسبی جهان است (Russell, 2006: 71). از این نقطه به بعد، طبیعت دیگر فقط شک پذیر نیست، تصادفی و نسبی نیز هست؛ آگاهی دیگر تنها شک‌ناپذیر نیست، بلکه ضروری و مطلق نیز هست (Ricoeur, 1967: 17).

### معنای آگاهی و پیوند با وجود

هوسرل وجود آگاهی را امر واقع صرف می‌داند. روشن است که ضرورت وجود هر یک از تجربه‌های زیسته بالفعل ضرورتی محض از جنس ضرورت ذوات نیست. این ضرورت،



ناظر به واقع است. ضرورت وجود آگاهی باید بر چیزی دلالت داشته باشد متفاوت با وجودی که ضرورتاً از ذات نشأت می‌گیرد. این ضرورت به حالت وجود آگاهی مربوط است، یعنی چون آگاهی وجود دارد، وجودش واجد امکان نبودنش نیست، امکانی که ویژگی وجود مکانمند است (Husserl, 1983: 103). وجود داشتن درباره آگاهی بر ادراک شدن از طریق زنجیره‌ای از پدیدارهای سوپراکتیو دلالت ندارد، بلکه به معنای دائماً حاضر بودن برای خویش است و این معنای آگاهی است.

از نظر هوسرل وجود آگاهی مطلق است و این وجود مطلق در هر لحظه از وجود آگاهی ضمانت می‌شود (ibid, 101)؛ اما اینکه آگاهی در تمامیت انضمامی جریان خود، واجد ضمانت وجود خویش است، به این معناست که نباید وجود را جایی در پشت آن جستجو کرد، بلکه وجود همان آگاهی است که با غنای خود، در جریان است و تصور وجود را باید در همین جا پیدا کرد. در تعیین نهایی وجود آگاهی، آگاهی دیگر نه به مثابه ابژه بلکه به مثابه سوژه و جوهر مطلق لحاظ می‌شود؛ در این معنا که آگاهی برای وجود داشتن به هیچ چیزی نیاز ندارد (Russell, 2006: 72). در نتیجه فقط آگاهی می‌تواند معنای وجود جهان را که ظاهر شدن در برابر آگاهی است، برای ما معلوم کند. جهان طبیعت صرفاً تا جایی وجود دارد که به ساحت آگاهی وارد شود (Husserl, 1983: 105-106). این تلقی از آگاهی بسیار فراتر از برداشت دکارت از آگاهی است. دکارت در نیافت که آگاهی مطلق، پیشاپیش کل جهان را در تملک دارد. آگاهی صرفاً نوعی «من می‌اندیشم» نیست بلکه نوعی «من - به اندیشیده - می‌اندیشم» است. این آگاهی محتوی سرتاسر جهان است یا سرتاسر جهان را منعکس می‌کند (Russell, 2006: 72-73).

### فرورفتن در ایدئالیسم بارکلی

آیا این تلقی هوسرل از خاستگاه وجود که مفهوم وجود را از بُن دگرگون می‌کند و وجود را نه با نگاه جوهر، بلکه به چشم سوپراکتیویته می‌نگرد، ما را به ورطه ایدئالیسمی از نوع ایدئالیسم بارکلی فرو نمی‌برد که می‌گوید اندارج در آگاهی و ادراک معیار وجود است؟ ایدئالیسمی که در آن آگاهی به تنهایی دارای وجود مطلق است، وجود جهان مفروض است و جهان معنای وجودش را از ساختار آگاهی اخذ می‌کند (Mohanty, 1999: 61)؟

از بیان هوسرل استفاده می‌شود که با ایدئالیسمی سروکار ندارد که مطابق آن تصدیق وجود صرفاً پدیداری جهان خارجی به معنای بی‌اعتباری‌اش باشد. جهان خارجی وجود دارد، این جهان همانی است که هست و تلقی پدیداری از آن به معنای تبیین معنای وجود آن است (Husserl, 1983: 129). دیدگاه هوسرل از جهت دیگری نیز با ایدئالیسم بارکلی فرق دارد چرا که از نظر هوسرل، ایدئالیسم به معنای تقلیل و تحویل ابژه‌های مکانمند به محتویات آگاهی نیست. ایدئالیسم نسبت دادن حالت وجود ابژه‌های مادی به محتویاتی که ابژه‌های مادی در آن غوطه‌وراند نیست. بلکه از نظر هوسرل بحث ایدئالیسم این است که نشان دهیم سپهری که کل وجود به آن احاله می‌یابد، نحوه وجود خاصی دارد (ibid, 241). تأکید هوسرل بر این است که در اپوخه، من این "جهان" را نمی‌کنم، چنان‌که گویی یک سوفسطایی هستم؛ من به وجود جهان شک نمی‌کنم، چنان‌که گویی یک شکاک‌ام. پس تحویل پدیدارشناسانه تحویل وجودشناختی‌ای نیست که در آن، جهان مادی به ایده‌هایی در ذهن تحویل می‌شوند، آن‌طور که بارکلی گفته بود. همچنین اپوخه نوعی از تحویل یا عقب‌نشینی معرفت‌شناختی نیست که در آن معرفت به جهان خارج به معرفت به آگاهی تأویل می‌شود یا به آنجا عقب‌نشینی می‌کند، آن‌گونه که یک شکاک دکارتی می‌تواند بگوید. با وجود این، بی‌دلیل نیست که خوانندگان هوسرل پژواک‌هایی از شکاکیت دکارتی و ایدئالیسم بارکلی گونه را در بحث او از "در پرانتز قرار دادن" جهان شنیده‌اند (اسمیت، ۱۳۹۴: ۲۹۸).

### وجود در "بافتار - باور" خاص علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

هوسرل در مقاله *ابژه‌های التفاتی* (۱۸۹۴) که اصل آن هنوز به زبان آلمانی است، تفسیر دیگری از تلقی خود از "وجود" دارد (Philippe, 1987: 306). بر اساس رابطه میان ابژه‌های التفاتی و ابژه‌های موجود واقعی، منطق تقید به یک بافتار<sup>۱</sup> اقتضاء می‌کند که اگر شخص به نحو مثبت بافتار - باور<sup>۲</sup> معینی را ارزیابی کند و سپس آن را بپذیرد، به صرف همین امر یک رابطه اینهمانی بین یک ابژه التفاتی و یک ابژه واقعاً موجود اثبات می‌کند. اگر نتیجه ارزیابی معرفتی منفی باشد، یا در هر صورت منجر به پذیرفتن آن بافتار - باور

1. contextualization

2. belief - context

نشود، در این حالت یک ابژه مورد ارجاع<sup>۱</sup> باقی می‌ماند و فقط بافتار در راستای باور وجود دارد (Pietersma, 1986: 311). هوسرل می‌گوید که «سخن مبهم دربارهٔ حوزه‌های مختلف وجود، جهان‌های متفاوت که وجود و عدم یک ابژه را به طرق مختلف در معرض قرار می‌دهند، تأیید نخواهیم کرد. جهان اسطوره، جهان شعر، جهان هندسه و جهان واقعی همه به یک اندازه جهان‌های واقعی نیستند. تنها یک حقیقت و یک جهان وجود دارد، اما از آن تمثیل‌های فراوان در قالب باورهای دینی و اسطوره‌ای، فرضیات و داستان‌ها وجود دارد. همه تمایزات به این بازمی‌گردد که اغلب، برای راحتی عملی، گویی به گونه‌ای سخن می‌گوییم که داوری‌هایمان غیرمشروط‌اند، گویی اظهاراتی مطلق دربارهٔ وجوداند، در حالی که بیان درست منطقی نیازمند اظهارات مشروط است» (ibid, 312).

نظر هوسرل دربارهٔ ابژه‌های التفاتی این است که آنها در کنار ابژه‌های واقعی دسته‌بندی نمی‌شوند، بلکه آنها ابژه‌هایی‌اند که با ارجاع به تصورات یا بافتار تصورات نشان داده می‌شوند. هوسرل برای نمونه از چنین بافتار باور از اساطیر یونان بحث می‌کند (ibid, 316) و از زئوس نام می‌برد. او از فرضی سخن می‌گوید که طبق آن زئوس یک ابژه موجود تلقی می‌شود که می‌توان دربارهٔ آن گزاره‌های درست یا غلط مطرح کرد. مثلاً، این درست است که زئوس رئیس خدایان المپوس است. گفته می‌شود که در اینجا دو محتوای تصویری متفاوت به اعتبار مصداق یکی هستند که تمامی این امور در حیطهٔ اسطوره‌شناسی یونانی، صادق‌اند، یعنی تنها در حوزهٔ فرض یا فرضیه صادق‌اند، 'صدق' در اینجا 'صدق - در یک - بافتار' است. هوسرل دربارهٔ وجود همین را می‌گوید: "وجود - در - یک - بافتار هست". طبق این نظر، اینهمانی میان زئوس و رئیس خدایان المپوس، اینهمانی مشروط به بافتار - باور خاص است که باور به مفروضات اساطیر است. هوسرل خاطر نشان می‌کند که فرض کردن به این معنا است که فرد می‌بایست خودش را در یک بافتار - باور غیرواقعی یعنی خیالی<sup>۲</sup> قرار دهد. بدون فرض کردن چیزی و تصدیق باورهای آن امر مفروض، می‌توان و در حقیقت باید به خود زئوس به مثابه یک جوهر موجود که پاره‌ای خصوصیات آن درست است و برخی دیگر نادرست، ارجاع داد. این بدان معنی است که اگر من در عمل بافتار - باور اسطوره‌شناسی یونانی را بپذیرم و سپس آن را بخشی از بافتار باور کنونی خود

---

3. indexed

1. imaginatively

قرار دهم، می‌بایست زئوس را به معنای واقعی کلمه، با یک موجود واقعی یکی بدانم (Philipse, 1987: 308).

همین برداشت جدید را می‌توان در کتاب *ایده‌ها I* ردیابی کرد، با این توضیح که نقشی که اصطلاح "فرض" در بافتار - باور ایفا می‌کند، در این کتاب "Einstellung"<sup>۱</sup> آن را به عهده گرفته است. پیش از این نیز گفته شد که هوسرل در آنجا با تقابل میان رویکرد تجربی و رویکرد فلسفی سروکار دارد که این رویکرد اخیر را "پدیدارشناسانه - استعلایی" می‌نامد (Husserl, 1983: 51-53). اگرچه تضادی بین این دو رویکرد است، رابطه‌ای نیز میان این دو وجود دارد: رویکرد فلسفی، اصلاح رویکرد طبیعی است که به آن ارجاع می‌دهد و به نقد آن می‌پردازد. بر اساس رویکرد طبیعی، ابژه‌ها، به خصوص جزئیات زمانمند و مکانمند به‌طور طبیعی وجود دارند. در این رویکرد نیازی به تصدیق وجود جهان احساس نمی‌شود (Philipse, 1999: 250)؛ اما در رویکرد فلسفی، ابژه‌هایی که وجودشان مفروض بود، دیگر "موجود" تلقی نمی‌شوند. چون هوسرل قصد تأکید بر آن تضاد را دارد، تصریح می‌کند آنچه طبق رویکرد فلسفی موجود پنداشته می‌شود، باید به‌وضوح از ذوات مکانمند - زمانمند تفکیک گردد؛ اما این بدان معنا نیست که وجود ذوات مکانمند - زمانمند انکار شده باشد، اگرچه گاهی این حس به خوانندگان منتقل می‌شود.

آنچه را هوسرل در رویکرد فلسفی "موجود" ادعا می‌کند، مسلماً از ابژه‌های رویکرد طبیعی در چارچوب آگاهی متفاوت است. این حوزه از ابژه‌های مکانمند - زمانمند متمایز است به این معنا که ویژگی‌هایی متفاوت داشته و همچنین از نظر شناختی به روش‌های مختلف داده می‌شوند. هوسرل در ارتباط با این نحوه از وجود به دو روش سخن می‌گوید: وجود به‌مثابه واقعیت یا همان ابژه‌های مکانمند - زمانمند و وجود به‌مثابه آگاهی. در بند ۴۴ *ایده‌ها I*، به تمایزی بین وجود پدیداری و وجود مطلق برمی‌خوریم. وجود پدیداری، وجود ذوات در مکان و زمان است. این ابژه‌ها به‌راستی وجود دارند، اما تنها از منظر رویکرد طبیعی وجود دارند. محدوده رویکرد طبیعی شامل آن مفروضاتی است که ناآگاهانه و نقد نشده هستند، به‌نحوی که ذوات مکانمند - زمانمند مطلقاً همچون 'موجود' بدون لحاظ ارتباط ضروری آنها با فاعل شناسایی ادعا می‌شوند؛ اما فیلسوف وجود آن ابژه‌ها را انکار

نمی‌کند، بلکه بر خصوصیت غیر مطلق بودن وجودشان پافشاری می‌کند که لازمه‌اش آن نیست موجود بودن این ابژه‌ها نتواند موجه باشد. هوسرل بیان می‌کند مادامی که واجد تجربه موجه هستیم، نامعقول است که آنچه این تجربه را آشکار می‌کند، وجود نداشته باشد (Husserl, 1983: 55)؛ بنابراین، فیلسوف آنچه را فقط به صورت پدیداری موجود است، با آگاهی مرتبط می‌کند. او در توصیف آن به این شکل، آن را به گونه‌ای بسترسازی می‌کند که فردی که رویکرد طبیعی را بدون آگاهی از مفروضات آن اخذ می‌کند، آن گونه بسترسازی نمی‌کند. فیلسوف نمی‌تواند از همان کلمات استفاده کند، زیرا او همان رویکرد را قبول ندارد. پس برای روشن کردن تفاوت در رویکرد، او ابژه مورد نظر را دوباره بررسی کرده و می‌گوید که بر طبق دیدگاهش این ابژه یک معناست (ibid, 55).

با توجه به شناسایی ابژه با ارجاع به یک بافتار - باور، ابژه اکنون فقط مطابق ویژگی‌هایی منظور می‌شود که در یک بافتار - باور معین بدان نسبت داده می‌شود. ما اجازه نمی‌دهیم توصیفمان از آن ابژه با اطلاعاتی که از منابع دیگر حاصل می‌شوند مخدوش گردد، حتی اگر متقاعد شویم که آن ابژه واقعاً وجود ندارد و اجازه نمی‌دهیم این بر ما تأثیر بگذارد. پس ابژه همچون امری که فلان و فلان باورها آن را تحدید کرده‌اند لحاظ می‌شود. برای ابژه مقید به بافتار نمی‌توان هیچ بحثی درباره یکی بودن آن با ابژه‌ای از بافتار - باور دیگری مطرح کرد؛ برای تطبیق موضعی از مباحث جهان ممکن، هیچ بحثی در مورد هویت فرا - بافتار وجود ندارد. بر اساس ارزیابی فلسفی و معرفتی متمایز از رویکرد طبیعی است که هوسرل بیان می‌کند که کل جهان مکانی - زمانی «بر اساس معنای خود صرفاً وجود التفاتی است، وجودی است که صرفاً معنای ثانوی و نسبی یک وجود برای آگاهی دارد» (ibid, 93). اهمیت انتقادی این سخن مربوط به ابژه‌هایی است که در رویکرد طبیعی، بدون هیچ قید و شرطی<sup>۱</sup> موجود فرض می‌شوند و در رویکرد پدیدارشناسانه کل مفروضات مربوط به ابژه تعلیق می‌شوند (Farber, 1968: 20).

ابژه‌هایی که مختص رویکرد فلسفی هستند نباید صرفاً جایگزین ابژه‌های مختص به رویکرد طبیعی تلقی شوند. در اینجا چیزی شبیه تغییر شکل ابژه‌ها وجود دارد، این تغییری است که از تغییر رویکرد ناشی می‌شود. وقتی در اینجا از ابژه‌های مورد ارجاع سخن

---

1. qualification

می‌گوییم، این ایده برای هوسرل بیگانه نیست (Pietersma, 1986: 318). او می‌نویسد، آنچه در پرانتز قرار می‌گیرد به‌سادگی از قلم پدیدارشناس پاک نمی‌شود: هنوز هم با یک نمایه و ارجاع در آنجا وجود دارد (Husserl, 1983: 142) و ابژه پدیدارشناختی «دقیقاً همان» ابژه حالت نطق طبیعی ما است (ibid, 183). در حقیقت، سخن وی درباره‌ی در پرانتز گذاشتن، در مسیر مقید شدن به بافتار و ارجاع دادن است. بر اساس بیان سابق ابژه مورد ارجاع با ارجاع به یک بافتار باور معین، اساساً ویژگی‌های خود را دارد و نمی‌توان آن را با ابژه‌ای از بافتاری متفاوت یکی تلقی کرد.

پس از نظر هوسرل رویکردی وجود دارد که متمایز از رویکرد پدیدارشناس است، که در آن معانی به‌اصطلاح نوئماتیک به شیوه‌ای عمل می‌کنند که کاملاً متفاوت با عملکردشان به‌مثابه ابژه‌های سرراست گفتمان پدیدارشناختی است (Pietersma, 1986: 320)؛ اما رویکرد پدیدارشناسانه تنها گزارشی از افعال اسنادی آگاهی است. پدیدارشناس به روشی به ابژه ارجاع نمی‌دهد که لازمه‌اش معرفت مستقل از آن ابژه باشد. برای پدیدارشناس، تنها ابژه‌ای که وجود دارد، ابژه مورد ارجاع است یعنی فقط به‌صورت یک یا چند معنای نوئماتیک. با این حال، او در کلام خود موضعی را برای متعلق رویکرد طبیعی معرفی می‌کند، یعنی 'X تعین پذیر'. از طرف دیگر، ابژه رویکرد طبیعی یک جوهر لاکمی کاملاً ناشناخته نیست که در 'پشت' یا 'زیر' اعراض قرار داشته باشد. در اینجا در مواجهه با مناقشه سنتی در باب جوهر، هوسرل بیان می‌کند که ابژه رویکرد طبیعی یک جوهر محض که وجودی اصیل داشته و از طریق اعراضش نیز شناخته نمی‌شود، نیست. نیز نمی‌بایست آن را با مجموع اعراضش یکی تلقی کرد؛ یعنی مفهوم این ابژه مفهوم یک طبقه نیست که با شمارش خواصش تعین یابد (ibid, 321). این ابژه کل خواصش را ذاتاً واجد است درست به‌نحوی که یک طبقه به‌طور تعمیم تمام مصادیق خود را ذاتاً واجد است.

بنابراین، سخن هوسرل در مورد X اساساً تصدیق پدیدارشناس به این است که رویکرد متفاوتی از رویکرد پدیدارشناختی وجود دارد که پدیدارشناس درباره‌ی آن گزارش می‌دهد اما رویکرد پدیدارشناسانه جایگزین آن نمی‌شود. آنچه او می‌خواهد با تمایز بین معنای نوئماتیک و X قابل تعین به آن دست یابد، یک دستگاه مفهومی است که او را قادر

می‌سازد بگوید که یک ابژه را می‌توان به صورت فرابافتاری تشخیص داد. با توجه به این تمایز، شاید هوسرل معتقد باشد همان ابژه‌ای که شخص در رویکرد طبیعی اخذ می‌کند و بدون هیچ قید و شرط وجود دارد، ممکن است پدیدارشناس آن را به مثابه "ابژه - در - یک - بافتار" تلقی کند. از آنجا که پدیدارشناس تلاش می‌کند تا شرایط عقلانیت کامل را برآورده سازد، ادعایش را به "وجود - یک - ابژه - در - بافتار" محدود می‌کند؛ ابژه‌ای که با ارجاع به یک بافتار - باور مشخص شده است. با این حال، اگر او باید در موقعیتی باشد که بافتار - باور رویکرد طبیعی را ارزیابی کند و آن شرایط عقلانیت را برآورده سازد، در واقع هویت "ابژه - در - بافتار" را با ابژه‌ای که با آن رویکرد وجود دارد، تصدیق می‌کند. در این صورت، تعیین و تخصیص آن هویت به مثابه یک "ابژه - در - بافتار" دیگر کاربرد خاصی نخواهد داشت. رویکرد فلسفی او منفصل از رویکرد طبیعی متوقف می‌شود و دو بافتار - باور یکی خواهند شد. ابژه‌ای که همچون ابژه رویکرد طبیعی مشخص می‌شود، بی‌قید و شرط همچون "موجود واقعی" در واقعیت وجود دارد، چنین نوعی مستلزم کاربرد عبارات با خط فاصله است مثلاً "ابژه - در - یک - بافتار" (ibid, 322). بدینسان، ابژه‌هایی که بدون شرط در رویکرد طبیعی موجود در نظر گرفته می‌شوند به ابژه‌های ارجاع شده مبدل می‌شوند. آنها فقط به صورت امور مورد ارجاع حقیقتاً "موجود" هستند.

### پدیدارشناسی مبتنی بر وجودشناسی

با توجه به مطالب پیش گفته تلقی اولیه از پدیدارشناسی این است که به بررسی ساختارهای آگاهی می‌پردازد بی‌آنکه پایبند وجودشناسی باشد. در چارچوب هوسرلی، پدیدارشناسی دانش محض ذوات و بررسی آگاهی است در انتزاع از جهان، در حالی که ذات طبیعت و جهان را در پرانتز قرار می‌دهد (Kockelmans, 1994: 306). ولی با اندکی ژرفبینی، معلوم می‌شود که پدیدارشناسی از برخی اصول وجودشناسی استفاده می‌کند. تمایز میان اشیای انضمامی و ذواتشان تمایزی وجودشناختی است و وقتی هوسرل می‌گوید پدیدارشناسی بررسی ذوات اعمال انضمامی آگاهی است، این تمایز را مفروض می‌گیرد. پس پدیدارشناسی با در پرانتز گذاشتن "وجود" جهان، از کل وجودشناسی دوری نمی‌کند. هوسرل / ایده‌ها I را با ترسیم وجودشناسی بنیادین و تمایز میان "امر واقع" و ذات آغاز می‌کند. سپس تمایز بین نوئسیس و نوئما را مطرح می‌کند که باز هم تمایزی وجودشناختی



است: نوئماتا معانی ایدئال‌اند، در حالی که نوئسیس‌ها ساختارهای<sup>۱</sup> انضمامی اعمال آگاهی‌اند (اسمیت، ۱۳۹۴: ۳۵۶). بدین‌سان، هوسرل از برخی ادعاهای وجودشناختی درباره اشیا، ذات، معانی و اجزاء بهره می‌گیرد.

در سطح حداقلی تحلیل در پدیدارشناسی، باید تا حد امکان درباره موضوعات وجودشناسی بی‌طرف بمانیم؛ اما می‌بینیم هوسرل این موضوع را بررسی می‌کند که آگاهی با ساختار پدیدارشناسانه‌اش چگونه در جهان با ساختار وجودشناختی‌اش جای می‌گیرد. سپس در سیر تطور پدیدارشناسی خود، تحلیل‌هایی را از ساختارهای گوناگون آگاهی عرضه می‌کند، مانند ادراک، اطلاع مکانی‌زمانی، اطلاع از خود، اطلاع از دیگری و صور مربوط به حیث‌التفاتی را در این انواع آگاهی ملاحظه می‌کند؛ اما او اصول وجودشناسی را نیز مطرح می‌کند تا این موضوع را توضیح دهد که آگاهی و حیث‌التفاتی آن درباره چه هستند. «آگاهی از چیزی» رابطه‌ای التفاتی میان سوژه، عمل، نوئما و شیء است؛ نوئمای یک عمل معنای ایدئالی است که با یک نوئسیس همبسته است؛ نوئسیس یکی از ساختارهای انضمامی عمل است؛ و مانند اینها (همان: ۳۵۷). هوسرل در تحلیل اندیشه‌هایش، در درون آگاهی همه را به ادعاهای وجودشناختی گوناگون مبتنی می‌کند که شرح آن نوشتار دیگری می‌طلبد. پس پدیدارشناسی صرفاً روش فلسفی نیست، بلکه فلسفه است (Kockelmans, 1994: 9, 28) که طبق تعریف ارسطو، از کل آن چیزهایی پرسش می‌کند که وجود دارند از آن حیث که وجود دارند. نزد هوسرل پدیدارشناسی در قامت فلسفه ظاهر می‌شود و «وجود» خصوصیت اِبژکتیو مدرکی را به دست می‌آورد که در آگاهی تقویم یافته است و به گفته او «وجود جهان» در نسبت با آگاهی است» (Husserl, 1983: 109-110).

## نتیجه‌گیری

فیلسوفان از دیرباز به مباحث وجود و وجودشناسی پرداخته‌اند اما در فلسفه معاصر بحث از وجود رونق گذشته را از دست داد، به نحوی که فلسفه هوسرل در ابتدای سده بیستم با روش اپوخه و در پرانتز گذاشتن وجود و وجود جهان، صرفاً در آگاهی و من محض

---

1. moments

متمرکز می‌شود. از این رو، جای تعجب ندارد که در متون به‌جای مانده از هوسرل، اثری مستقل در وجودشناسی به‌چشم نمی‌خورد. با وجود این، می‌توان در کنار مباحث پدیدارشناسی به‌طور ضمنی تلقی هوسرل دربارهٔ وجود را جست‌وجو کرد.


هوسرل با اعمال اپوخه، آنچه برایش باقی می‌ماند من محض و وجود جهان پدیداری است که این جهان پدیداری برای همین من محض پدیدار شده است. من محض و آگاهی محض شگفت‌ترین شگفتی‌هاست چرا که راز فلسفی هوسرل این بود که در این جهان چنان موجودی هست که از وجود خودش و از وجود موجودات آگاهی دارد و از این رو هوسرل تأکید زیاد بر جنبهٔ سوپژکتیو پدیدارشناسی دارد و بکلی بحث از ابژکتیویته به سوپژکتیویته بدل می‌شود. هوسرل با بحث تفاوت دو رویکرد به جهان، رویکرد طبیعی و رویکرد پدیدارشناسانه و تبیین تفاوت میان آن دو، نتیجه می‌گیرد که اولی جهان طبیعی است و دومی جهان استعلایی که مصداق سوپژکتیویته و من استعلایی است. قلمرو آگاهی استعلایی قلمرو وجود مطلق است و لذا بنیان کل حوزه‌های دیگر در آن است. از تحلیل هوسرل نتیجه می‌شود که او آگاهی را به‌منزلهٔ وجود مطلق معیار قرار می‌دهد. برای او همه چیز از کانال آگاهی معنا پیدا می‌کند و مجالی برای وجود مستقل از آگاهی باقی نمی‌ماند تا دستمایهٔ مباحث وجودشناسی شود؛ زیرا با اپوخه، وجود مستقل جهان و "وجود" نادیده گرفته می‌شود و آگاهی اگوی استعلایی اصالت می‌یابد. پس خاستگاه وجود در فلسفهٔ هوسرل به کمک آگاهی تعیین می‌شود و نه بر عکس.

تفسیر دیگر از تلقی هوسرل در باب "وجود" را می‌توان از مقالهٔ *ابژه‌های التفاتی* او استخراج کرد که بر اساس آن وجود در یک بافتار - باور معین تحدید و تعیین می‌شود، خصوصاً موجوداتی که حقیقت خارجی نداشته و با ارجاع به تصورات در یک بافتار - باور خاص نشان داده می‌شوند مانند زئوس در بافتار - باور اسطوره‌شناسی یونانی. وجود ابژه‌های التفاتی که دارای متعلق خارجی نیستند، وجود - در - یک - بافتار هست. به این ترتیب پدیدارشناسی هوسرل فلسفه‌ای است که از کل چیزهایی بحث می‌کند که وجود دارند از آن حیث که وجود دارند هر چند در قالب پدیداری. پدیدارشناسی برای هوسرل فلسفه است و "وجود" خصوصیت مدرکی را به‌دست می‌آورد که در آگاهی تقویم یافته است. "آگاهی" به ابژه از "وجود" ابژه جداشدنی نیست، یعنی آگاهی به ابژه بروز و ویژگی وجود ابژه دانسته می‌شود.

## تعارض منافع

تعارض منافع ندارم.

### ORCID

Seyyed Mohammad  <http://orcid.org/0000-0001-9773-9300>  
Taqi Shakeri

### منابع

- اسپیکلبرگ، هربرت. (۱۳۹۱)، جنبش پدیدارشناسی در آمدی تاریخی، ترجمه مسعود علیا، تهران: مینوی خرد.
- اسمیت، دیوید وودراف. (۱۳۹۴)، هوسرل، ترجمه سید محمد تقی شاکری، تهران: حکمت.
- رشیدیان، عبدالکریم. (۱۳۸۴)، هوسرل در متن آثارش، تهران: نی.
- لویناس، امانوئل. (۱۴۰۰)، نظریه شهود در پدیدارشناسی هوسرل، ترجمه فرزاد جابر الانصار، تهران: نی.
- لیوتار، ژان فرانسوا. (۱۳۸۴)، پدیده‌شناسی، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نی.
- هوسرل، ادموند. (۱۳۸۴)، تأملات دکارتی، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نی.
- هوسرل، ادموند. (۱۳۹۲)، ایده پدیدارشناسی، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ سوم.

- Farber, Marvin. (1968), *The Foundation of Phenomenology*, Edmund Husserl and the Quest for a Rigorous Science of Philosophy, State University of New York Press, Albany.
- Heidegger, Martin. (2003), *Four Seminars*, trns: Andrew Mitchell & Francois Raffoul, Bloomington, Indiana University Press.
- Heidegger, Martin, (1962), *Being and Time*, trns: John Macquarrie & Edward Robinson, Harper New York.
- Husserl, Edmund. (1983), *Ideas pertaining to a pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*; First Book; trns. by: F. Kersten; Martinus Nijhoff Publishers, The Hague / Boston / Lancaster.
- \_\_\_\_\_. (1981), *Philosophy as Rigorous Science*, In: Husserl Shorter Works, ed. Peter McCormick and Fredrick A. Elliston, University of Notre Dame Press.
- Kockelmans, Joseph J. (1994), *Edmund Husserl's Phenomenology*, Purdue University Press, West Lafayette, Indiana.
- Melle, Ullrich. (2002), Husserl's revision of the Sixth Logical Investigations; In: *One Hundred years of Phenomenology*, Husserl's

- Logical Investigations Revisited; Ed. Dan Zahavi & Frederik Stjernfelt, Springer – Science + Business Media Dordrecht.
- Mohanty, J.N. (1999), *The Development of Husserl's thought*, In: The Cambridge Companion to Husserl, ed. Barry Smith & David Woodruff Smith, Cambridge University Press.
- Moran, Dermoto (2005), *Edmund Husserl: Founder of Phenomenology*, Polity Press, Cambridge.
- Moran, Dermot. (2002), *Introduction to Phenomenology*, Routledge, London and New York.
- Philippe, Herman. (1987), *The Concept of Intentionality: Husserl's Development from the Brentano period to the Logical Investigations*, In: Philosophy Research Archives, Vol. XII, March (Internet).
- Philippe, Herman. (1999), *Transcendental idealism*, In: The Cambridge Companion to Husserl, ed. Barry Smith & David Woodruff Smith, Cambridge University Press.
- Pietersma, Henry. (1986), *Husserl's Concept of existence*, Synthese, Vol. 66, No. 2, pp. 311 – 328. ([http:// www. Jstor. Org/ stable/ 20116234](http://www.jstor.org/stable/20116234))
- Ricoeur, Paul. (1967), *Husserl: An Analysis of his Phenomenology*, trns. Edward G. Ballard and Lester E. Embree, Evanston, Northwestern University Press.
- Russell, Matheson. (2006), *Husserl: A Guide for the Perplexed*, Continuum International Publishing Group.
- Siewert, Charles. (2006), *Consciousness*, In: A Companion to Phenomenology and Existentialism, Ed. Hubert L. Dreyfus & Mark A. Wrathall, Blackwell Publishing.
- Smith, Barry & Smith, David Woodruff. (1999), *Introduction*, In: The Cambridge Companion to Husserl, ed. Barry Smith & David Woodruff Smith, Cambridge University Press.

### **Bibliography**

- Husserl, Edmund. (2005), *Cartesian Reflections*, translated by Abdul Karim Rashidian, Tehran: Ney. [in Persian]
- Husserl, Edmond. (2012), *the idea of phenomenology*, translated by Abdul Karim Rashidian, Tehran: Elmi Farhangi, third edition. [in Persian]
- Levinas, Emmanuel. (2021), *theory of intuition in Husserl's phenomenology*, translated by Farzad Jaber al-Ansar, Tehran: Ney. [in Persian]
- Liotard, Jean Francois. (2005), *Phenomenology*, translated by Abdul Karim Rashidian, Tehran: Ney. [in Persian]
- Rashidian, Abdul Karim. (2005), *Husserl in the text of his works*, Tehran: Ney. [in Persian]
- Spiegelberg, Herbert. (2012), *Movement of Historical Income Phenomenology*, translated by Masoud Alia, Tehran: Minouye-Kherad. [in Persian]

Smith, David Woodruff. (2014), Husserl, translated by Seyyed Mohammad Taghi Shakeri, Tehran: Hekmat. [in Persian].\*



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

---

استناد به این مقاله: شاکری، سید محمدتقی. (۱۴۰۲). واکاوی تلقی هوسرل از وجود، حکمت و فلسفه، ۱۹ (۷۳)، ۱۰۹-۱۲۸.



*Hekmat va Falsafeh* is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.