

پدیدارشناسی هوسرل

«ایده آلیسم محض» یا «ایده آلیسم استعلایی»؟

فهیمة دهباشی^۱

حمیدرضا آیت‌اللہی^۲

چکیده :

ایده آلیسم بودن پدیدارشناسی استعلایی هوسرل یک موضوع فلسفی خاص نیست بلکه یک نظریه در میان نظریه‌ها به عنوان یک علم انضمامی است که در حوزه‌های خاص قابل اثبات است. این ایده آلیسم وجود عالم واقعی و عالم طبیعت را انکار نمی‌کند، ولیکن نحوه نگاه پدیدارشناسانه به عالم واقع و طبیعت از دیگر نگاه‌های معرفت‌شناسی متفاوت است.

در این نوشتار سعی می‌شود با تحلیل مفاهیم و اصطلاحات مورد نظر هوسرل که در تبیین پدیدارشناسی او بسیار قابل استفاده و تأثیر گذار است در مقابل دیدگاهی که ایدئالیسم هوسرل را ایده آلیسم محض می‌داند موضع‌گیری شده و نشان داده شود که در تحلیل دقیق دیدگاه هوسرل، دیدگاه او را باید ایدئالیسم استعلایی نامید و دلایل تمیز دیدگاه او از ایدئالیسم محض بیان گردد.

وجه تمایز این روش در کاربرد اصطلاحات فلسفه سنتی با معانی بدیع است تا با بکارگیری آن، این روش را در تمام حوزه‌های معرفتی ممکن سازد. مفاهیم کاربردی شامل مفهوم "آگاهی و همدلی"، "تأویل یا احاله"، "حیث التفاتی"، "شهود" و "ماهیت" است که هر کدام در معنای خاص خود استعلایی بودن پدیدارشناسی هوسرل را توصیف و تبیین می‌نمایند. در این مقاله در نظر است نشان داده شود که در پدیدارشناسی استعلایی هوسرل هر آنچه متعلق به این عالم است ضرورتاً تمام تشخص معنایی خود را علاوه بر وضعیت وجودشناسی آن به دست می‌آورد؛ به همین لحاظ هوسرل در کتاب "ایده‌ها" تمام هم خود را به کار می‌برد تا به تمایز دقیقی میان پدیدارشناسی به عنوان روش و پدیدارشناسی به عنوان معرفت دست یابد. پدیدارشناسی هوسرل توانایی خود را در توصیف همه جنبه‌های فلسفی و علمی به نحو گسترده پوشش داده است.

واژه‌های کلیدی :

استعلایی، آگاهی و همدلی، احاله، حیث التفاتی، شهود، صورت (ماهیت)

واژه پدیدارشناسی به لحاظ لغوی به معنای شناخت پدیدارها از طریق تحلیل آنهاست؛ اما در معنای دقیق‌تر، این واژه در ارجاع به یک حرکت فلسفی که با "ادموند هوسرل"^۱ (۱۹۳۸ - ۱۸۵۹) آغاز می‌گردد،

^۱ - دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی

^۲ - استاد گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی، h.ayat@ihcs.ac.ir

به کار می رود. پدیدارشناسی در نیم قرن پس از نخستین کار هوسرل همچنان مورد سؤال بود؛ اگرچه سابقه تحلیل این واژه به کانت و هگل و پیش از آن به سمت "لمبرت"^۲ از پیروان "کریستین ولف"^۳ باز می گردد.

در نظر کانت این اصطلاح در تمایز میان پدیده و ذات بکار می رود. او شناخت علمی را صرفاً از پدیده می داند و نه از واقعیت ذاتی. نقد کانت می توانست خود یک نوع پدیدارشناسی باشد؛ اما نخستین فیلسوفی که رویکرد خود را در فلسفه مشخصاً به صورت پدیدارشناسی توصیف نمود هگل بود. هگل مانند کانت معتقد بود ما باید به پدیده ها بپردازیم و آنها را تداوم بخشیم؛ اما بر خلاف کانت برای علم کلی موجود، پدیده ها را کافی دانست. هگل در فلسفه خود آنچه را که پیش تر "چیز" بود، "پدیده" یا "فنون" می نامد؛ یعنی چیزی شده است که وابستگی کاملش استقلال وجودی آن را نقض کرده و به یک سو می نهد. "چیز" از ماده و صورت فراهم می آید، ماده بعنوان "بازتاب به خود" هستی درونی یا ذات چیز بود. صورت، "بازتاب به دیگری" یا هستی بیرونی بود. اکنون این جنبه بازتاب به دیگری یا وابستگی به دیگری است که پدیدگی چیز را سبب می شود. بدین سبب اکنون صورت است که در حکم نمایش و ماده در حکم ذات دانسته می شود؛ اما صورت، ماده را در بر می گیرد و ماده، خود پاره ای از صورت است. پس ذات یا زمینه پدیده، یعنی ماده نیز صورت یا پاره ای از صورت به شمار می رود. ولی صورت، پدیده است. از این رو زمینه ی پدیده در چیزی است که خود صفت پدیده و به عبارت دیگر در پدیده ی دیگر باشد. بدین ترتیب به پدیده های بسیاری می رسیم که همه به یکدیگر پیوسته و وابسته اند و مجموع این پدیده ها جهان نمایش را به وجود می آورند.

منظور هگل از واژه "جهان" جهان خارج نیست. منطق هگل فقط با اندیشه های محض و بسیط سر و کار دارد. مقوله ای که در این جا استنتاج می شود نه خود جهان، بلکه پدیدگی جهان است؛ (ستیس، ۱۳۴۷، ص ۲۷۷-۲۷۶) بدین لحاظ اگرچه هگل مانند کانت معتقد بود ما باید به پدیده ها بپردازیم و آنها را تداوم بخشیم؛ اما بر خلاف کانت برای علم کلی موجود، پدیده ها را کافی دانست. بر اساس دیدگاه هگل، پدیدار همه آنچه ظاهر می شود، نه فقط در خود بلکه از طریق فرآیند دیالکتیکی که فرآیند ضروری

برای تفکر بشری است تجلی دارد و این با ساده ترین صورت آگاهی تا ایده مطلق و روح مطلق که تماماً واقعیت است بدست می آید.

در تحلیل گرایی "ارنست ماخ" و "حلقه وین" که از ماخ الهام گرفته شده، نوعی دیگر از پدیدارشناسی را می یابیم که به طور دقیق توصیف و تبیین نگردیده است. روح این افراد به کانت نزدیکتر است تا هگل، زیرا آنها مابعدالطبیعه کانت را ترجیح داده و به سادگی با توصیف آگاهی راضی می شوند و از طریق "داده ها" تنها از توصیف تأثیر پذیرند نه از تبیین؛ اما از آنجا که فلسفه به معنای "علم دقیق" همواره بر پدیده ای بنام آگاهی انسان متمرکز است، فلاسفه آلمان (قرون ۱۹ - ۱۸) در کاربرد اصطلاح پدیدارشناسی به عنوان روش و تحلیل "آگاهی" تأکید دارند؛ به همین دلیل آن را علم پدیده آگاهی می دانند. (خاتمی، ۱۳۸۲، ص ۶۷) فراهم نمودن تبیین کامل از "پدیدار" بر هر کوششی مقدم است. یک چنین مطالعه توصیفی در همه زمینه های علمی، فرهنگی، روانشناسی، اجتماعی و سیاسی کاربرد دارد.

یکی از علل اصلی بدفهمی پدیدارشناسی هوسرل در مطالعه نکردن دقیق کاربرد واژه "پدیدار" است. شاید هوسرل خود مسئول این مهم است. زیرا به نظر می رسد هوسرل فرض می کند خواننده کاربرد این واژه را فراخواهد گرفت. باید دانست که همه پدیدار شناسان این واژه را به نحوی کاملاً مقابل با معنای "نمود" سنتی و کانتی استفاده می کنند. هوسرل با معنای کاربرد یونانی که پدیدار یعنی "شیئی خود را آشکار می کند" موافق است. معنای معرفت شناختی آن چیزی که خود را در تجربه آشکار یا نمایان می سازد بدیهی است و کاربرد آن از اهمیت زیادی برخوردار است. یک پدیدار بطور بدیهی چیزی جز خود را نشان نمی دهد. پدیدار به طور دقیق هر معنا و دلالتی از اشیاء واقعی طبیعت، اوبژه های تجربه حسی را تشکیل می دهد، او حتی تا این حد ادامه می دهد که مفهوم پدیدار به صورت اُبژه های مورد بررسی می تواند دیده یا شهود شود و احکام بر آنها مترتب گردد. (Welch, 1945, p140)

از آنجا که با نگاه ظاهری، پدیدارشناسی هوسرل در نظر بسیاری اندیشمندان، نوعی ایده آلیسم محض قلمداد شده است، لذا در این نوشتار تلاش بر این است تا وجه تمایز اصلی پدیدارشناسی محض (ایده آلیسم استعلایی) هوسرل با ایده آلیسم محض بیان گردد. آنچه پدیدار شناسی هوسرل را از دیگر تفکرات فلسفی

تمتایز می‌نماید، این است که هوسرل در فرآیند تفکر خود در بسیاری از اصطلاحات و واژه‌های کاربردی در فلسفه سنتی و به ویژه ایده آلیسم محض و حتی فیلسوفان دوره روشنگری ژرف اندیشی کرده و برای اینکه به هدف متعالی و مطلوب خود دست یابد با معنای خاص خود از آن‌ها استقبال می‌کند و تمام هم خود را مصروف بر ایجاد معانی بدیع از آنها می‌نماید تا خود را از قید کاربرد پیشینیان در این نوع مفاهیم برهاند.

هوسرل بیش از یک دهه (۱۹۱۳ - ۱۹۰۰) با بررسی عمیق و کاربرد مفاهیم، اصطلاحات خود را محدود می‌کند. او در نهایت در کتاب "ایده‌ها" دیدگاه خاص خودش را بیان می‌کند. او در این کتاب، تمایز دقیقی میان پدیدارشناسی به عنوان روش و پدیدارشناسی به عنوان معرفت قائل می‌گردد. (p ۱۳۶-۱۳۸) اگرچه او از برخی از این مفاهیم و اصطلاحات عبور نمود و در توصیف آن برای استفاده مطلوب خود ناتوان ماند؛ اما مفسران او، در این جهت، به او کمک فراوانی کرده و با تفسیر صحیح واژه‌ها آن را در پدیدارشناسی بکار برده تا هوسرل را در ایجاد یک روش و در واقع یک فلسفه جدید به مقصود و مطلوب خود برسانند.

کاربرد اصطلاحات در پدیدارشناسی هوسرل شامل مفهوم "آگاهی" و "همدلی"^۶ که یکی از مهمترین مفاهیم است و تبیین آن در این سیستم، به خوبی وجه تمایز آن را با دیگر تفکرات نمایان می‌سازد. همچنین توصیف مفاهیم "تأویل یا احاله"^۷، "حیث التفاتی"^۸، "شهود"^۹، "ماهیت"^{۱۰} به خوبی بیانگر تمایز این نوع پدیدارشناسی از همه فلسفه‌ها و حتی دیگر پدیدارشناسی‌ها است. در این نوشتار با بررسی برخی از این مفاهیم، تمایز پدیدارشناسی استعلایی را از ایده آلیسم محض نشان خواهیم داد. پدیدارشناسی هوسرل نه تنها یک روش است تا از طریق آن، فلسفه معنای علم دقیق را در جهت شناخت واقعی ماهیات اتخاذ کند - چرا که علمی و دقیق بودن فلسفه همواره دغدغه ذهنی او بود- بلکه خود یک فلسفه است؛ چرا که مدعی شناخت ضروری و ذاتی "آنچه هست" می‌باشد؛ و به تعبیر او پدیدارشناسی به صورت "بازگشت به اشیاء" تصور می‌گردد و به گونه‌ای به کشف ماهیات در پدیده‌ها می‌انجامد. پدیدارشناس تأکید دارد با پژوهش آگاهی محض می‌توان نسبتی که واقعاً عینی است کشف نمود. این خود نوعی "وجود علم دقیق به اشیاء" است که بیانگر "فلسفه" بودن پدیدارشناسی است. (Husserl, 2002, p34 & Welch, 1965,)

(Introduction

چنانکه اشاره نمودیم هوسرل در پدیدارشناسی تمام تلاش خود را در تحلیل آگاهی به عنوان پدیدار به کار می برد. مسئله اصلی در تفکر او " آگاهی " است و هدفش تجهیز انسان برای فهم دقیق تر عالم حیات و زندگی خود در این عالم است. او بدنبال حل بحران فلسفه در قرن (۲۰ - ۱۹) است و آرمان او گذر از همه پیشداوریها و وفادار ماندن به علمی و دقیق بودن آن است. او به " آگاهی " به عنوان یک پدیده که اشیاء را بررسی نموده و تنها موجودی که مستقیماً در دسترس پژوهشگر است، نگاه می کند. او در آغاز دوره فلسفه اش مخالف با ثنویت کانتی، ساختار گرایی هگلی، طبیعت گرایی یا روانشناسی گری پوزیتیویستی بود؛ اما با این نظر موافق بود که پدیده ها صرفاً داده ها هستند، یعنی به پدیده ها همان ماهیتی که هستند داده می شود و در آن ها هر آنچه قابل وصف است توصیف می گردد و در همه عناصر توصیف ماهیت، شیئی توصیفی آشکار است. پدیدارشناسی این توصیف را تمام شده می داند و با ابزارهای آگاهی مانند "شهود" به ما می گوید چه چیز "عین ذاتی" شیئاست؟ وجود آگاهی به صورت "آگاهی محض" در پدیدارشناسی موجب می گردد که هوسرل و پیروانش را در این تفکر محض منحصر به فرد کند. (McCormick & Elliston, p XI

تأکید هوسرل بر حوزه استعلایی پدیدارشناسی اش، بدلیل نسبت آن با آگاهی است. این آگاهی نه فقط در واقعیت جسمانی عالم خود، بلکه برای هر عالم معقولی نیز به کار می رود. او همانگونه که بر آگاهی محض تأکید دارد برای "معنا" نیز اهمیت خاصی قائل است. او "معنا" را محور پدیدارشناسی می داند به نظر او آگاهی، ما را با یک جهان، یک ساختار اشیاء نظام مند در محیط اطراف خود، مواجه می سازد که شامل خود ما نیز هست؛ لیکن معنا در انتزاع از تجربه زندگی ما در حوزه مطالعه منطق قرار می گیرد. این بخش منطق که معنا را مطالعه می کند، "معناشناسی" نامیده می شود. لذا می توان گفت پدیدارشناسی تحت تأثیر منطق ترکیبی و روانشناختی قرار دارد.

هوسرل در پدیدارشناسی خود کل جهان را با صورت نامتناهی زمانی و مکانی اش متعلق آگاهی می داند و من "تأمل کننده" را به یک مشاهده گر بی طرف تبدیل می کند، اگرچه این من در یک رویکرد طبیعی به سر می برد، لیکن با تأمل در خودش در رویکرد استعلایی قرار خواهد گرفت؛ اما پی بردن به "من

استعلایی"، زمانی صورت می‌گیرد که با همین تأمل در کل جهان در می‌یابد که هر موجود طبیعی به نحو معتبر برای آن وجود دارد؛ اگرچه دریافته‌ها و آگاهیهای مستمر من نسبت به آنها متغیر می‌باشند ولیکن در عین تغییرات باز هم متحدند و برای "من" تأمل‌کننده وجود دارند؛ زیرا برای آن اعتبار قائل می‌شوند. این "من" من پدیدارشناسی استعلایی است^{۱۱} که تمام متعلقات اندیشه را با نحوه‌های آگاهی شان و با شهود توصیفی خود در اختیار دارد. (رشیدیان، ۱۳۸۴، ص ۷۱)

در رویکرد استعلایی باید با روشن سازی آگوی من^{۱۲} و متعلقات مربوط به آن، "دیگری" را که به من تعلق ندارد و با حضور غیر مستقیم از طریق تشبیه به آن، معنای وجودی یابد و در آن متقوم گردد. فعل همدلی نقش مهمی را در تبیین تقویم دیگری به صورت آگوی (من) تغییر یافته بازی می‌کند. در عالم "من" یک تقسیم در آگوی استعلایی من و عالمی که در آن تقویم گردیده است، بوجود می‌آید. از یک طرف حوزه آگوی "من" و اتصال معنا شامل تجربه خود من از یک دنیایی است که به چیزی که در ذات خود من است احاله یا تأویل می‌یابد. از طرف دیگر یک حوزه از "دیگری" وجود دارد. این تقسیم به نحو پدیدارشناختی ممکن است تا ساختار معنای اُبژه^{۱۳} را برای هر کس تبیین نماید.

در همدلی سطح تقویم بخشی "من" آگوهای دیگر افزایش می‌یابد و هر کس باید توجهش را در افزایش معنای کلی به عالم ابتدایی خود من جلب کند. با این افزایش، عالم می‌تواند خود را به عنوان یک عالم اُبژه یعنی به عنوان عالم متعین نشان دهد. بدین ترتیب آگوی "دیگری" آن را به صورت تقویم بخشی برای یک حوزه جدید نامحدود "دیگری" ممکن می‌سازد تا به عنوان عالم عینی شروع به ظاهر کردن دنیای عینی در حوزه خود "من" نماید. (Kockelmans, 1994, p34-5) توجه پدیده شناختی تجربه استعلایی به همدلی بیانگر این است که ما نمی‌توانیم در تجربه در خود ماندگی (سولپسیسمی) همه آنچه را که در اطراف من است، در یک ادراک مستقیم و بی واسطه درک کنیم و خود را به عنوان انسان متقوم نماییم. بلکه تنها از طریق همدلی و جهت دادن تجربه خود به سوی حیات روانی دیگران همراه با بدن آنها با همان روش غیر مستقیم از طریق تشبیه و با وحدت عینی تن و روان که به عنوان انسان تلقی می‌شوند، می‌توانیم انسان بودن "من" و "دیگری" را در خود تعمیم و تقویم بخشیم. از این رو انسان همچون یک

اُبژه خارجی است. در این همدلی دو تجربه وجود دارد: یکی ادراک خارجی بی واسطه از خود من، و دیگری ادراکی که از طریق تجربه غیر مستقیم به صورت مشابه از همدلی بدست می آید و به صورت کثرتی از نمود ها به آن واقعیت و عینیت می بخشد.

بنابراین همدلی ما را به تقویم چیزها و انسانها به عنوان واقعیت های بین الذهانی هدایت می کند.

(رشیدیان، ۱۳۸۴، ص ۴۴۴)

همدلی ظهور و حضور آگاهی است که متعلق به بدن زنده است، لیکن این نوع آگاهی باید فرآیند به شهود آوردن جنبه های نادیدنی جسم را در پیش گیرد. همدلی در یک تأمل یا حتی در یک روش استنتاجی منفعل نیست. همدلی احساس یا کنترل توجه ذاتی نیست. اینگونه نیست که من از حالت های خودم برای دیگران استنتاج و استدلال کنم، بلکه من، دیگری را با یک حیات روانی، ذاتی، فردی از طریق فعل حاضر شهودی که به صورت نمود و تصور فعال است، در پیش روی درک می کنم. همدلی با این ساختار می تواند به جهان تجربه عینیت بخشد؛ اما هر عینیتی در ابتدا نیازمند "اپوخه"^۴ و تأویل یا احاله استعلایی است، بدین معنا که در آغاز از همه تعینات قطع نظر کند.

در پدیدارشناسی ارتباط ما با تجربیات خاص من یا دیگری نیست، بلکه در تجربه ی "آگاهی" است. در ماهیت آگاهی، هر تجربه یا هر فعل آگاهی خود یک آگاهی و نیز آگاهی از شیئی است؛ بدین نحو که ما اشیاء را می بینیم، می شنویم و در مکان و زمان با کیفیات رنگ، شکل، صدا، ترکیب اشیاء، نسبت مکانی با یکدیگر و ادراک حوادث و رخدادها آگاهی را به دست می آوریم. علاوه بر آن افعال ما با انواع احساسات مانند عشق، تنفر، خشم، لذت، حسادت مواجه است. همه اینها تجربیات جاری است که با حواس بینایی، شنوایی و دیگر حواس بدست می آید. این خود یک فرآیند در گذر زمان است. مضاف بر آن این تجربیات برای من در یک روش هماهنگ ادغام می گردد؛ یعنی همه تجارب به گونه های مختلف متوجه یکشیئاست. (Smith, 2007, p91) خصوصیتی که این نوع تجربه دارد می تواند با "تأمل" بر روی اشیاء در عالم طبیعت "تعدیل" ایجاد نماید و بسیاری از صفات اشیاء را کنار گذاشته و فقط صفتی خاص را محور قرار

دهد. این رویکرد در پدیدارشناسی احاله یا تأویل^{۱۵} نام دارد. نقطه آغازین برای روشن نمودن نظام این علم، مبتنی بر بخشهایی است که از احاله یا تأویل بحث می کند. (Husserl, 2002, p23)

یکی از ویژگی های اصلی پدیدارشناسی استعلایی همین "تأمل" است که چون با آگاهی محض مرتبط است، قادر است در مقابل تجربه روانشناختی قرار گیرد. زیرا تجربه روانشناختی یک خود شناسی است که تأمل درونی را با تجربه بیرونی مرتبط می کند؛ اما این تأمل محض نیست، زیرا **موجود واقعاً به جسم زنده وابسته است**؛ لذا آگاهی تجربی روانشناختی به آگاهی محض مرتبط نیست. "تأمل محض" هر چیزی را که در طبیعت است مستثنی می کند. همین رویکرد "احاله" را نمایان می سازد. آگاهی محض به نحو درون نگری با ساختار درونی خود ملاحظه می شود. پدیدارشناسی محض باور و اعتقاد ما را نسبت به واقعیت بیگانه با آگاهی مورد آزمون قرار نمی دهد؛ اما با کل طبیعت موجود می توان آگاهی واقعی را متحقق نمود. در این روش از واقعیت عالم عینی استفاده نمی گردد، بلکه پدیداری بودن عالم با تأمل در ماهیت خود درک می شود. (Husserl, 1917, part 23&33) با آگاهی پدیدارشناسی از هر آنچه درک می کنیم و توجه خود را بدان مبذول می داریم، بتدریج خود را از واقعیت فیزیکی تجربی جدا می کنیم. واقعیت فیزیکی برای ما یک زمینه ای را ایجاد می کند که همواره به دور از تغییر و تحول نگاههای ما واقعیت خود را نگاه می دارد. این نگاه، نگاه فیزیکی نیست، بلکه "نگاه ذهنی" است. پس از تبدیل "نگاه فیزیکی" به "نگاه ذهنی"، داده های تجربی آگو به آگاهی روشن می رسند و توأم با "توجه" درک می شوند. از آنجا که "من اندیشنده" یا "آگو" می تواند به سهولت حوزه آگاهی را تغییر داده و از یک جنبه به جنبه دیگر توجه کند، به همین دلیل آگاهی در هاله ای از ابهام باقی می ماند. حتی در یک فعل مرکب، آگاهی از شیئی واحد می تواند گاه در حوزه بیان، گاه در حوزه معنا و گاه در حوزه عمل باشد؛ اما توجه "من اندیشنده" به آن، در آن واحد به همه جهات ممکن است.

پرتو آگاهی بر یک جنبه از وجودشیئی افکنده می شود؛ لیکن در جنبه های دیگر به نحو بالفعل مبهم است. آنگاه که جنبه های دیگر نیز با تغییر نگاه آگو روشن گردید بازهم با تغییر نگاه آگو، خطوط جدید اندیشه و آگاهی در تیرگی ابهام قرار می گیرد؛ چرا که توجه ما از آن برداشته شده است. لذا هم آگاهی روشن

و هم آگاهی مبهم باید در مجموعه تصورات قرار گیرند؛ اگر چه سیر ادراکات ما هیچگاه در فعلیت محض قرار نمی گیرند. (رشیدیان، ۱۳۸۴، ص ۲۳۲-۲۲۸ و Husserl, 2002, p113-6) آنچه مهم است ارزش گذاری "من اندیشنده" است و حتی بی اعتباری متعلق اندیشه برای او نیز دارای ارزش است. زیرا اولاً این بی اعتباری به معنای عدم محض نیست و ثانیاً در فرآیند حیات همواره با "من اندیشنده" همراه و آمیخته به زندگی اوست. نکته دقیقی در رابطه با "من اندیشنده" و "جهان طبیعی" وجود دارد که جایگاه "من اندیشنده" را در پدیدارشناسی هوسرل مقدم قرار می دهد؛ اما این تقدم به معنای کوژیتوی دکارتی نیست که تلاش می کند "من محض" را صرفاً به عنوان قطعه ای جدا شده از جهان و کاملاً یقینی قرار دهد و آن را حلقه آغازین استدلال به روش هندسی برای اثبات باقی جهان بداند. از آنجا که وجود جهان با نگاههای متغیر آگوی محض اعتبار یا عدم اعتبار خود را به دست می آورد، عملاً وجود آگوی محض و آگاهی آن نسبت به اشیاء و در حقیقت متعلق اندیشه را به عنوان وجودی با تقدم ذاتی پیش فرض می گیرد. به همین جهت حوزه عالم زمانی- مکانی از اعتبار ثانوی برخوردار است؛ لذا وجودی است که از التفاتهای آگو بدست آمده و آگاهی از آن را در تجربیات خودش فرض می گیرد و در یک نمود متنوع معقول، قابل تعیین است و فراتر از آن نیست. (p۱۵۴) کوژیتوی دکارتی صرفاً آستانه ای است که بایستی از آن عبور نمود و با روش تأویل و احاله، راهی به سوی آگوی استعلایی به دست آورد. پدیدارشناسی هوسرل برخی مضامین دکارتی را به نحو ریشه ای تکامل داده است، هر چند کل محتوای آن را کنار نهاده است. در حقیقت هوسرل نمی خواست به مانند دکارت، با هدف به کار بردن حوزه وجودی غیر قابل شک، تلاش کند که شک خود را به وجود نسبت دهد. هوسرل در واقع تأویل و احاله را از تأملات اول و دوم دکارت بدست می آورد، البته معتقد است در تأمل اول دکارت ریشه و عمقی وجود دارد که خود دکارت نتوانست آن را کشف کند. در واقع دکارت "من اندیشنده" و "آگوی" که "اپوخه" را تحقق می بخشد ضروری دانست و در همین جا زمینه تعیینی که در جستجوی آن بود بدست آورد؛ اما تلاش هوسرل برای شک در هر اوبژه آگاهی بر حسب وجودش، شرایط ضروری یک تعلیق قطعی از این موضوع است. این نقطه آغازین پدیدارشناسی است و تعلیق خاص این موضوع اولین گام احاله پدیدارشناسی در آگاهی محض و مفاد آن است. در پراتنز گذاشتن

بیشترین اهمیت را برای موقعیت پدیدارشناسی دارد و کاربرد ممکن اش به هیچ وجه محدود به تلاش صرف برای شک کردن نیست چون می تواند در همه زمینه ها استفاده گردد. بدین ترتیب منظور هوسرل از شک، یک فعل آگاهی نیست که صرفاً وجود چیزی را مورد سؤال قرار دهد، بر عکس منظورش حذف چیزی از تمرکز التفات و توجه و کشاندن آن به کناری است. این به جهت راه باز کردن برای تمرکز بر روی چیز دیگر است.

در حقیقت او فعل شک را به فعل تعلیق یا در پرانتز گذاشتن به صورت یک تعلیق محض حکم و یک اپوخه محض تغییر می دهد. این "احاله" واقعیتی را که به واسطه اذهان مشترک تصور شده در پرانتز قرار داده و پدیده را از هر امر ذاتی و عرضی پاک می کند. هوسرل با تغییر مفهوم "احاله" از معنای دکارتی از آگوی طبیعی به آگوی محض یا استعلایی و از شیئی طبیعی به شیئی محض روی می آورد؛ زیرا از نظر او تمام علوم روانشناختی، جامعه شناختی و نگرشهای ماتریالیستی یک نوع طبیعت گرایی است که از یک امر تجربی به یک امر تجربی دیگر توجه کرده است؛ و اگر احاله ای صورت گیرد، فقط در امور طبیعی است و از آنجا که امر تجربی معطی ضرورت و کلیت و در نهایت یقین نخواهد بود؛ لذا احاله در پدیدارشناسی همه ی نظامهای فلسفی و نیز کلّ عالم را در اپوخه قرار داده بگونه ای که ایجاباً و سلباً حکمی در باره ی آن صادر نمی کند. هوسرل در سال (۱۹۰۵ - ۱۹۱۶) وقتی از "احاله" سخن می گوید واژه "استعلاء" و "پدیدارشناسی" را به طور مترادف به کار می برد.

احاله پدیدارشناختی در حقیقت دو مرحله دارد:

مرحله اول در پدیدارشناسی روانشناختی به کار می رود و اپوخه کلی را برای عالم به وجود می آورد و ما را از عالم اشیاء واقعی که در رویکرد طبیعی در نظر می گیریم به عالم محض پدیده التفاتی می رساند. مرحله دوم در فلسفه پدیدارشناسی به کار می رود، و با در پرانتز گذاشتن هر پدیدارشناسی روانشناختی - که شامل آگوی روانشناختی است - سازگار است و به این ترتیب ما را از پدیده در معنای پدیدارشناسی به پدیده استعلایی می رساند که به طور کلی از تمام "داده‌ها" متمایز است و به شرط نهایی و پیش فرض سوژه استعلایی منتهی می گردد. در این مرحله آگوی طبیعی انسان و حیات طبیعی فیزیکی را به آگوی

پدیدارشناسی استعلایی و حوزه تجربه درونی پدیدارشناسی استعلایی احاله می کنیم. (Kockelmans, 1994, pX & Smith, 2007, p237-42)

آنچه پس از احاله و تأویل می تواند پدیدارشناسی را در جهت مطلوب پیش برد و در نهایت مقصود هوسرل را در جهت استعلایی نمودن ایده آلیسم خود برآورده سازد "حیث التفاتی" است که ویژگی خاص آگاهی می باشد.

هوسرل نظریه حیث التفاتی را در سالهای (۱۸۹۶ تا ۱۹۰۰) در مدت زمانی که "پژوهشهای منطقی" را تدوین و آماده می نمود کشف کرد. آگاهی از نظر او نه فقط آگاهی است، بلکه با یک شیئی نسبت دارد. به معنای دیگر از طریق تجربه هر چیزی در فرآیند آگاهی قرار می گیرد. "حیث التفاتی" آگاهی را در فرآیند تجربیات همراه با وحدت کل توصیف می کند. هر فعل آگاهی، آگاهی از چیزی است؛ هر ادراکی، درک شیئی متصور است؛ هر تمایلی، تمایل یک شیئی متمایل است؛ هر حکمی، حکم وضعیت امور واقع است. این خصوصیت همان حیث التفاتی است که تغییر کاملی در همین مفهوم آگاهی به وجود آورده است. صفت بودن حیث التفاتی نه بدین معنا است که به نحو وجود آگاهی ارتباط ندارد، بلکه دقیقاً همان نحوه وجود آگاهی است که مفهوم "حیث التفاتی" سعی می کند آن را توصیف نماید. مضاف بر آن "حیث التفاتی" پلی میان جهان و آگاهی نیست. ارتباط میان رویداد روانشناسانه و "موجود واقعی" نیست، بلکه یک وسیله ای برای تبیین فرآیند آگاهی خواهد بود. به تعبیر دیگر آگاهی به صورت یک جوهر وجود دارد و یکی از صفاتش حیث التفاتی است که به این جوهر به نحو ذهنی اجازه تماس با واقعیت را می دهد. اینکه هوسرل از ابتدا در حیث التفاتی "جوهریت آگاهی" را دیده است، شاید دلیلی برای رویارویی با تصور آگو به صورت جوهر آگاهی است. به نظر او تصور "آگو" به نگاه در حیث التفاتی منجر می گردد. (Levinas, 1973, p37-42) از یک سو مفهوم واقعیت فی نفسه غیر قابل ادراک است و از سوی دیگر مفهوم آگاهی دکارتی بدون هیچ گونه نفوذی وابسته به ذات است؛ اما برای دستیابی به چنین آگاهی خود عالم، تجربه نمی شود، بلکه نخست بایستی اطمینان یافت که در ارتباط اصلی با واقعیت هستیم. بنابراین دیگر وظیفه فلسفه شامل قرار گرفتن "ذات" در میان سوژه و اوبژه نیست و تمام این مسائل با حیث التفاتی از گردونه بحث خارج می شود.

در تجربه استعلایی با پیگیری اصل "من می اندیشم" - یعنی آنچه اندیشیدنی است، اندیشه می کنم - واضح خواهد شد که هر توصیفی بایستی شامل اوبژه التفاتی و نحوه های ذات "من اندیشنده" مرتبط به این اوبژه باشد.

حیث التفاتی صرفاً توجه نفس به امور طبیعی نیست، بلکه توجه و التفات عمیق تر و دقیق تر به موضوعات منطقی مثل جنس، نوع، فصل و موضوعات ریاضی مانند عدد، نسبت و غیره دارد.

(Kockelmans, 1994, p18-9 & p92-4)

هوسرل با اینکه مفهوم حیث التفاتی را از استاد خویش "فرانتس برتانو"^{۱۶} اخذ کرده بود؛ اما از اینکه مسئله حیث التفاتی و جایگاه آن را در نظریه شهود محدود به روانشناسی برتانو کند، احتراز داشت. زیرا با وجود آگاهی در اگو، در حقیقت این آگاهی حوزه وجودشناسی هوسرل را قابل تبیین می کند و به علاوه آن را کاملاً مرتبط با حیث التفاتی می داند، به گونه ای که آگاه شدن از چیزی را در واقع ارتباط باشیی به نحو التفاتی در نظر می گیرد. بدین جهت نمی توان گستره پدیدارشناسی را که با مفاهیم واقعی و کاربردی سر و کار دارد، صرفاً آن را به روانشناسی توصیفی نسبت داده و در یک جنبه انفعالی قرار داد، اگرچه بدون روانشناسی توصیفی هم نمی توان آن را تداوم بخشید. در روانشناسی برتانو وجود آگاهی در اگو جنبه پذیرش دارد و هیچگونه فعلی در آن صورت نمی گیرد، در حالیکه با وجود حیث التفاتی استعلایی تجربیاتی که از طریق آگاهی بدست می آیند معنا بخشی می شوند و به صورت افعال آگاهی خود را نشان می دهند. یکی دیگر از مفاهیمی که فلسفه هوسرل را از دیگر تفکرات متمایز می نماید مفهوم شهود است. همانگونه که در پیش اشاره نمودیم، پدیدارشناسی مطالعه ساختار آگاهی است و بهترین تفسیر و تبیین برای آن، ابزار کارآمد "شهود" است، اما این شهود یک نگاه عادی نیست، بلکه یک التفات و توجه خاص است که با آن می توان تجربیات متفاوتی داشت و در حقیقت به آگاهی از اشیاء عالم توجه نمود.

از نظر هوسرل ادراک حسی یک ادراک بی واسطه و مستقیم است که نیازمند هیچ فعل وجودی نیست. ساختار این ادراک به گونه ای است که شیئی خارجی در یک مرتبه پایین ظاهر می گردد که بلافاصله چشم ما بر آن می افتد. این نوع ادراک وقتی به صورت "داده" ظاهر می شود معتبر است؛ البته برخی از آنها ذاتاً

ادراک می شوند و برخی صرفاً التفات می شوند. این التفات خود دارای یک وحدت ساده در میان ادراکات آمیخته و پیچیده است و خود، نمودی از یک ادراک جدید است. (Husserl, 1970, p283-5)

هوسرل در پدیدارشناسی خود از ابزار شهود استفاده نمود و آن را به عنوان یک نظریه مطرح نمود و برای اینکه بتواند از صور و مفاهیم کلی تحت عنوان صور مقولی، شناخت پدیدارشناسانه داشته باشد، نیاز داشت تا تأثیر شهودی را از شهود حسی فراتر ببرد و به گونه ای مفهوم "شهود" را گسترش دهد. چنانکه او در پژوهش ششم کتاب *پژوهشهای منطقی* "تمام هم" خود را صرف بررسی و تحلیل ساختاری مفهوم شهود کرد تا اثبات نماید که شهود فراحسی که او آن را شهود مقولی نامید، می تواند صور مقولی را به نحو پدیدارشناسانه مورد شناخت قرار دهد. شایان ذکر است نظریه شهود در پدیدارشناسی هوسرل بطور خاص، رویکردی است که به روشنی بیانگر استعلایی بودن پدیدارشناسی او است. در این نظریه او ادراکات حسی را مبنای ادراکات مقولی دانسته و همین امر موجب می گردد هوسرل خود را از قرار گرفتن در ایده آلیسم محض بر حذر دارد.

آنچه در پژوهشها و نقدها قابل تأمل است و همواره بر آن تأکید شده است این است که همواره بایستی از مفاد حسی برای شهودی بودن صور مقولی استفاده نماییم که این امر به آسانی صورت نمی گیرد؛ اگرچه ادراک درونی نیز مسئله شهودی بودن مقولات را نمی تواند حل نماید. زیرا ادراک مفاد حسی در قالب پدیدارشناسی که تئوری معرفتی اش را با تحلیل ادراکات حسی آغاز می کند مسئله ساز است. ساده نبودن تبیین و تحلیل شهود مقولی مبتنی بر ادراکات حسی از یک طرف، و ذهنی نمودن شهود مقولی با استفاده از ادراکات درونی در آن از طرف دیگر، دو موضوع بسیار مهمی هستند که تا کنون به انحاء مختلف تبیین گردیده و نشان می دهد پدیدارشناسی با استفاده از ابزار شهود تمام اهتمام خود را در حل این موضوع به کار برده است. اما طبیعی است که در تبیین هر تئوری ناگزیر مشکلاتی در پیش روی است که ممکن است فهم آن تئوری را به چالش بکشاند. **مهمترین کاربرد حس در معقول و موجه بودن مرحله های ذهنی التفات ها و قصدهای مبنایی مانند قصدهای واقعی، ممکن، پیش فرض، مشکوک و غیره است.** تصدیق این مراحل افعال ذهنی، به داده ی حسی یک اوبژه بستگی دارد. تنها اگر این اوبژه به نحو شهودی داده شود، می توان ادعای

واقعی بودن کرد. اگر محتوای "داده" ناقص و بدهت آن ضعیف باشد، صرفاً می توان ادعا نمود که این اُبژه، ممکن یا مشکوک است. ساخت احکام بعدی در بستر این داده ها نیز ممکن یا مشکوک می گردند. به هر جهت ادراک حسّی با شهود مقولی - به واسطه خصوصیت موضوعی افعال مبنایی - مشارکت دارد و کارکرد تئوری شهود مقولی منوط به پیوستگی آن با داده های حسّی به عنوان یک مبنا است. به همین جهت هوسرل همواره در تبیین دیدگاههای خود در تلاش است تا واقع گرایی استعلایی را در فرآیند پدیدارشناسی نمایان سازد. او با مبنادانستن داده های حسّی، تئوری خود را از نگرشهای مکاتب عقل گرایی و نامگرایی دور نگاه داشته است. او با محور قرار دادن شهود مقولی در پدیدارشناسی - در جهت تبیین ماهیت اشیاء، فهم کلیات، مجموعه ها، نسبت ها و احکام - رویکرد مثبتی نسبت به پوزیتیویسم و تجربه گرایی نشان نداد؛ تمام سعی او بر این بود که نظریه پدیدارشناسی را از این گونه نگرشها برحذر داشته و با آنها تناظر و همانندی نداشته باشد.

مشخصه و ویژگی شهود مقولی در تبیین "هستی" که نحوه آن با هست های محمولی و هست های وجودی متفاوت است، بیانگر ارتباط وجودشناسی و پدیدارشناسی هوسرل است. به طور کلی هستی از نظر او محدود به عالم واقع نیست که با ادراک بیرونی و یا ادراک درونی از آن آگاه گردیم، بلکه در همه حوزه های علمی، فرهنگی، اجتماعی به ویژه حوزه معانی وجود دارد که از طریق مفهوم شهود مقولی می توانیم به همه این حوزه هادست پیدا کنیم. (Lohmar & Dietera, 2002, p133-8)

این صور مقولی که مورد نظر هوسرل است با مقولات "کانت" متفاوت است و از احکام منطقی اقتباس نشده، بلکه به عنوان ساختار موجود و نه ساختار معرفت تلقی می گردند. کانت و "هوسرل" هر دو معتقدند که معرفت با تجربه آغاز می گردد؛ اما هوسرل با کانت نه تنها در این مخالف است که از تجربه در سطح وسیع تر دفاع می کند، بلکه معتقد است همه ی معرفت با تجربه آغاز شده، باقی مانده و پایان می یابد. اواصل کانتی که همه تجربه را محدود به محسوسات هیومی کرده رَد می کند و معتقد است در تجربه تنوع وجود دارد. برای مثال تجربه ی مفهومی، ضروری، منطقی و ریاضی. (Husserl, 1891, p36)

هوسرل در تجربه هیچ چیزی را کمتر از ارتباط مستقیم یا در نسبت با "اوبژه ها" نمی‌شناسد. او معتقد است اگر چیزی شناخته شود وجودش "داده" یک نوع تجربه است. بدین ترتیب هوسرل نمی‌تواند با تمایز کانتی میان "ماتقدم" و "ماتأخر" کاری داشته باشد؛ اگرچه بعضاً از این اصطلاحات استفاده می‌کند. مفهوم "ماتقدم" از نظر هوسرل یک "داده" با تعریف مناسب تجربه است و این به صورت یا کاربردهای "علت" باز نمی‌گردد بلکه به نوع یقینی تجربه یعنی تجربه ذات و صورت (ایدوس) باز می‌گردد.

او در تمایز دو نوع تجربه "ماتقدم" و "ماتأخر" به ترتیب تجربه‌ی ماهیت و تجربه‌ی وجود را به کار می‌برد و با انجام چنین کاری از شکاکیت روانشناختی هیوم و محالات منطقی کانت فرار می‌کند. به علاوه او چندان نگران دست‌نیافتنی بودن نومن در تجربه نیست. وقتی در دیدگاه او تمایز کانتی میان نومن و فنومن بررسی می‌گردد این نکته بدست می‌آید که اشیاء یا اُبژه‌های ادراک حسی هیچ وجودی در مکان و زمان ندارند بجز تا آن حدّ که با شناخت نسبت داشته باشند. اما حتی یک چنین نسبتی نمی‌تواند باعث شود تا موقعیتی بدست دهد که در مکان و زمانی باشند تا یادآور رخداد باشند. آنها به نحو عینی - در معنای وجود واقعی - مستقل از ذهن نیستند، بلکه حسیات همواره اوبژه‌ها را به صورت "در" مکان یا زمان، یا به عنوان داشتن صورت مکانی یا زمانی نشان داده و مواد معرفتی را دریافت می‌کنند؛ با این وجود قبل از حضور آنها در "فاهمه" در ادراک به وجود می‌آیند. اوبژه‌ها آنگونه که فی‌نفسه هستند به وضوح دیده نمی‌شوند، فقط با صورت مکانی و زمانی که در ادراک هستند، قابل رؤیت می‌باشند. اُبژه‌ها در نظر کانت، فنومن‌ها یا پدیده‌ها هستند و حتی فاهمه با مقولاتش هیچ چیز بیشتر از این اُبژه‌ها را نمی‌گوید، زیرا نمی‌تواند در پس پدیدار چیزی را که توسط حس داده نشده ادراک کند. با این وجود کانت معتقد است در ساختار اُبژه‌ها چیزی بیشتر از آنچه که برای ما ظاهر می‌شود وجود دارد. بدین ترتیب دو معضل وجود دارد:

۱- چه چیزی نومن یا اشیاء فی‌نفسه است؟ وقتی معرفت و تجربه محدود به عالم پدیدار است چه چیزی تصدیق فرض وجود حوزه نومن است؟ در پاسخ به پرسش نخست باید گفت کانت تنها اُبژه‌های شناخت‌پذیر را اُبژه‌هایی می‌داند که به حوزه تجربه حسی می‌آید، هیچ چیزی مطلقاً نمی‌تواند از طبیعت عالم نومن و اوبژه‌هایش بگوید. باید یادآور شد که صورت معرفت از نظر کانت فقط مشروط به طبیعت ما

است. اما محسوسات نمی توانند به خودی خود در طبیعت باشند چرا که اینها نیاز به علت دارند و خود زمینه‌ای هستند برای متعین نمودن قوه تخیل مطابق با محسوس.

۲- کانت چیزی در مورد تأثیر این اُبژه‌ها به عنوان اشیاء فی نفسه که آیا ماده ادراک تجربی را می دهند نگفته است. در حقیقت این یک تخلفی از مفهوم کلی علیت است که عملاً در چیزی که خارج از تجربه حسی است بکار رفته است.

اعتقاد کانت نسبت به "ماتقدم" و "ماتأخر"، نومن و فنومن یک شکاکیت کامل بود. هوسرل از همان آغاز با انتشار کتاب *پژوهشهای منطقی* این موضوع مهم را دریافت. او کاربرد کانت از فنومن و نومن را تغییر داد. در اعتقاد او ماهیت وشیئی مشهود که همان فنومن بود، واقعاً یک شیئی فی نفسه و همان "نومن" کانتی بود. برای پدیدارشناسان هیچ شیئی به عنوان اُبژه غیر قابل شناخت وجود ندارد.

هوسرل با کانت در این امر موافق است که همه شناختها با تجربه حسی آغاز می گردد؛ اما مضاف بر توصیف دوباره تجربه، پایان شناختها را نیز در تجربه می داند. او بطور کامل حس گرایی را نمی پذیرد و در جای خود معتقد است که حسیات حداقل بخش معنایی عالم اُبژه‌های تجربی را تشکیل داده و در واقع فعالیت عقلانی را در بخش اگو بر می انگیزانند. آنها برای ساختار فعالیت شهودی که در واقع یک نوع خاص و یقینی از تجربه حوزه اُبژه‌های ماهیت است، یک اُبژه را ظاهر می سازند. استفاده هوسرل از صور مقولی، احکام تحلیلی و ترکیبی برای کاربرد نظریه شهود در پدیدارشناسی خود قابل توجه است؛ اما آنچه پدیدارشناسی هوسرل را از ایده آلیسم محض کانتی متمایز می نماید، این است که "استعلاء" باید بتواند تجربه را فراتر از حس قرار دهد و تا پایان شناخت همراه آن باشد. اگوی کانتی چیزی جز یک وحدت منطقی یا یک موضوع تجربی منطقی نیست که به عنوان فرض ضروری، اقتضای شناخت ممکن را دارد.

در مقابل کانت "اگوی" هوسرل یک شیئی است در خود و برای خودش؛ البته نمی توان گفت به مانند جوهر لایب نیتس است ولیکن یک فرض محض نیست، چیزی است که به وجودش مطمئن تریم. این اگو در نزد هوسرل ذات، شخصیت (هویت) یا هر چیز دیگری است که به هیچ وجه تردیدی در آن نیست. تجربه

از هر چیزی مقتضی یک تجربه به مانند تجربه اُبژه است حتی به نحو شناختی که مستلزم شناسنده و اُبژه شناخته شده توسط اگوی من یا اگوی دیگری است. هوسرل عدم تردید در تجربه ی اگو را مرهون نظریه شهودی است که با تبیین آن در پدیدارشناسی پایگاه تجربه حسی را مستحکم نمود، و آن را به عنوان مبنایی در مقولات فراحسی قرار داد، و مضاف بر آن معنای تجربه را محدود به تجربه حسی نکرد، بلکه آن را در تجربیات متنوع قرار داد. معرفت اگو بدیهی ترین معرفت است. زیرا که عالم، بدلیل خصوصیت ممکن بودن آن، نمی تواند یقین وجودی را برای اگو به همراه بیاورد.

اگو خود آنچه را که در عالم است مورد شناخت قرار می دهد. این نگرش هوسرل بیانگر آن است که "داده ها" محسوسات محض نیستند بلکه ماهیت و در حقیقت صورت یا ذات هستند^{۱۷}.

هوسرل مفاهیم و واژه های کانت را به کار می برد و تا نشان دهد "ماتقدم" یک صورت محض و یک اُبژه مستقیم است که شناخت آن بی واسطه صورت می گیرد.

هوسرل نسبت به فلسفه کانتی تغییرات قابل ملاحظه ای در نظر دارد. در پدیدارشناسی او هیچ جایی برای حس گرایی هیومی، صور فاهمه کانتی و مانند آن نیست. با این تغییر کامل، پدیدارشناسی بدون هیچ ملاحظه ای در مقابل سنت کانت گرایی است. (Welch, 1965, p226-37)

با چنین تحلیلی از تفاوت آشکار دیدگاه کانت و هوسرل می توان دریافت هوسرل جنبه استعلایی فلسفی اش را در اصل بر حسب پژوهش در کوژیتوی دکارتی؛ اما نه در محدوده معرفت شناختی، بلکه در حد وجودشناختی فهمیده و این جنبه صرفاً از مفهوم کاربردی کانت و محدودیت های معرفت در نظر او بدست نیامده است.

کانت آن معرفتی را که با خود اشیاء درگیر نیست و بلکه با مفاهیم ماتقدم درگیر است و بیشتر به نحوه معرفت مانسبت به اشیاء مربوط است "استعلایی" می نامد؛ اما هوسرل با کاربرد ساختار آگاهی به معنای خاص خود در فلسفه اش به مفهوم استعلاء معنای وجودی بخشید و آگاهی را در پرتو شهود و حیث التفاتی عین وجود دانست.

استفاده هوسرل از واژه "پدیدار" به عنوان یک ساختار آگاهی تجربی در حقیقت آنها را به عنوان صور مفاد آگاهی محض تلقی نموده، تا حدی که آنها جزئی از آگاهی می شوند که با آگاهی، آنها خود را نمایان می سازند، البته اینکه چگونه پدیدار می تواند به یکباره متشکل از اُبژه های ادراکی در مفاد آگاهی باشد، خود قابل تأمل است؛ لیکن آنچه به وضوح هوسرل را ضد ایده آلیسم محض می کند، اعتقاد به وجود "شیئی فی نفسه" در ایده آلیسم کانتی است که -برخلاف کانت- برای هوسرل یک اُبژه واقعی (و در حد کمتره نحو بالقوه) از تجربه شهودی وجود دارد.

کانت علوم را مطلقاً معتبر می دانست و شرایط امکان آنها را با روش تحلیل استعلایی استنتاج می کرد و علاوه بر آن، ورای پدیدارها، قائل به وجودشیئی فی نفسه بود. اما هوسرل احکام علمی را با حکم درباره واقعیت عالم خارج، یک جا معلق می دارد و به جای استدلال، شهود را پیش می کشد و برای آنها وجود شیئی فی نفسه را محال می شمارد.

ایده آلیسم کانت راه را برای عالم اشیاء فی نفسه باز می کند؛ به همین جهت اگرچه هوسرل به گونه ای واژه استعلایی را مرهون فلسفه کانت می داند؛ اما در پدیدارشناسی با معنای خاص خود از آن دفاع می کند. واژه استعلاء در قرون وسطی تاریخ قدرتمندی دارد. اعتقاد به استعلاء در حقیقت آفریده الهیات مسیحی است. "واحد - حقیقت - خیر" وجهی از اعتقاد به تثلیث را با افزودن مفهوم "وجود" توصیف می کند. بدین معنا که هر کدام از این واژه ها نحوه ای از وجود را تجلی می نماید. مفهوم "واحد" به معنای یک موجود تقسیم نشده و متمایز از موجودات دیگر است. مفهوم حقیقت یک موجود را در نسبت با عقل در نظر می گیرد و مفهوم "خیر" نسبتی با گرایش و میل دارد. این مفاهیم در سنت مسیحی به عنوان مفاهیم استعلایی شناخته شده اند.

در آثار نخستین هوسرل واژه متعالی بکار رفته و از اصطلاح استعلایی کمتر استفاده شده و این نشان می دهد که تمایز این دو به دقت نشان داده نشده، اگرچه هوسرل از این واژه استفاده مطلوب و مورد نظر خود را نموده است.^{۱۸}

اودر/یده ها بیان می کند «از نقطه نظر ماهیت محض که هر نوع استعلایی را تعلیق می کند، پدیدارشناسی به نحو اجتناب ناپذیری در ویژگی خود نسبت به آگاهی محض در این سیستم، مسائلی را که به معنای خاص استعلایی هستند مطرح می کند و به همین جهت نام پدیدارشناسی استعلایی شایسته است.» (Husserl, 2002, p253)

در همین کتاب معنای این عبارت با جزئیات بیشتری شرح می شود؛ با این وجود ابهامات آن بطور کامل مرتفع نگردیده است. در نظر هوسرل پدیدارشناسی استعلایی خود را به مسائل استعلایی مربوط می-کند، تا حدی که با ویژگی خاص خودنسبت به آگاهی محض، در رویکرد آیدتیکی اش^{۱۹} هر نوع استعلایی دیگری را خارج می سازد.

در پدیدارشناسی استعلایی هوسرل هر آنچه متعلق به این عالم است ضرورتاً تمام تشخیص معنایی خود را علاوه بر وضعیت وجودشناسی آن به دست می آورد و این منحصرأ از تجربه، عینیت من، فکر، ارزش یا عمل حاصل می گردد. اگر این استعلاء که منوط به وجود است به نحو واقعی شامل آگاهی شود، جزئی از معنای ذاتی عالم خواهد بود و همچنین "من اندیشنده" (اگو) که خود عالم را در ذات خود دارد، به عنوان یک معنا پذیرفته می شود؛ و اینکه ضرورتاً مستلزم این معنا است در پدیدارشناسی استعلایی قرار می گیرد. (Kockelmans, 1994, p203)

هوسرل در کتاب بحران بیان می کند: «من خود اصطلاح استعلایی را در گسترده ترین معنا استفاده می کنم، معنایی که از طریق دکارت در همه فلسفه های جدید بنحوی حضور دارد. این طرح در جستجوی دستیابی به صورت محض و اصلی کاربرد و پیشرفت سیستماتیک اش است. این طرح حاصل بازگشت به مبدأ نهایی همه صور معرفتی است که در آن همه ساختارهای علمی به نحوی هدفمند برای او معتبرند و به صورت دستاوردهایی ذخیره شده و به نحو مستمر و آزادانه در دسترس اند.

این طرح یک فلسفه کلی است که مبدأ آن، زمینه ای برای آن فلسفه است. این مبدأ "خود من" را با همه حیات معرفتی و ممکن -و در نهایت حیات انضمامی "من" در کل- را در بر دارد. تمام مسائل استعلایی حول نسبت "این" و "من من" و همچنین اگو و حیات آگاهی من نسبت به عالمی که از آن آگاهم و

حقیقت وجودش را از طریق ساختارهای ممکن اش می‌شناسم، می‌گردد. (Ibid, qtd. In Crisis,)
(p97-8)

با این بیان می‌توان گفت "استعلاء" چیزی نیست جز یک خصوصیت وجودی تقویم شده در آگو. هرشیئی قابل ادراک -خواه حلولی خواه استعلایی- در حوزه سوپژکتیویته استعلایی قرار می‌گیرد و مفاد وجودی آن را تقویم می‌کند. با این توضیحات از واژه استعلایی هوسرل می‌توان گفت، هوسرل سه تغییر معنایی را در روش استعلایی ایجاد کرده است:

۱- او دامنه آن را با بحث در شرایط "ماتقدم"، از عینیت علمی و نیز نسبت به علم ماتقدم و حتی نحوه‌های پیش‌محمولی داده فراتر می‌برد.

۲- او در این که شرایط استعلایی می‌توانند شهود شوند بحث می‌کند.

۳- او تمایز میان "فنومن" و "نومن" را رد کرده و یک تفسیر نسبت میان حضور و بودن را -که بیشتر یادآور ارسطوست تا کانت- ارائه می‌دهد. (Cobb, 1990, p165)

بدین لحاظ معنای حقیقی روش پدیدارشناسی هوسرل به طور مطلق در رد همه شناخته‌های استعلایی و اشیاء و ابزار معرفت قرار ندارد؛ اما در رد تمام معارف جزئی جریان دارد. ساختار پدیدارشناسی ذاتاً بایستی مبتنی بر مفاهیم اصلی و قواعد منطق قضایا و در روش مشابه مبتنی بر تمام مفاهیم اصلی و قواعد وجودشناسی باشد. در واقع هوسرل به روش کاملاً جدیدش به واقعیت بخشیدن صور متعالی دکارت، لایب-نتیس و کانت امیدوار گردید.

هوسرل بر تلازم پدیدارشناسی و وجودشناسی تأکید دارد و همین امر موجب تمایز ایده‌آلیسم او از ایده‌آلیسم محض می‌گردد. او حتی در شناخت ماهیت، خود را از گرفتار شدن در نگرش افلاطونی می‌رهاند. گفته شده است که دیدگاه هوسرل در باره ماهیات، غالباً صورت جدیدی از واقع‌گرایی افلاطون است. منتقدان معتقدند هوسرل "ماهیات" را به عنوان ابژه‌هایی می‌داند که هر کس بایستی وجود اصلی اش را به صورت جوهر قابل توصیف ادراک کند و بمانند اشیاء تجربی در شهود آنها توانا باشد؛ اما هوسرل این مطلب را رد می‌کند و می‌گوید او هرگز قصد ندارد ابژه را باشی تجربی یکسان بداند. چیزی که هوسرل

ماهیات می نامد، منتقدان تنها صادرات و تولیدات ذهنی اندیشه خود ما می نامند که به هر نحو به تجربیات واقعی ما مربوطند. با این اندیشه، ماهیات بایستی مفاهیم باشند و این مفاهیم صرفاً ساختارهای ذهنی هستند که به حقایق روانشناختی باز می گردند.

در دیدگاه هوسرل، ماهیات یقیناً مفاهیم هستند؛ اما مفاهیم صدورات ذهن یا حقایق روانشناختی نیستند. ماهیات بایستی منشأ خود را در شهود داشته باشند و لذا یک صورت خاص اندیشه بایستی نقشی در ساختار ماهیات ایفا کند، البته این نکته وجود دارد که ساختارهای ادراکی مانند تخیل آزاد می تواند نقش سازنده‌ای در ماهیات داشته باشد. شناخت و آگاهی ماهیات، توصیف و علم ماهیات می تواند به نوع دیگر بررسی شیئی ایده‌آل و ذات باشد. تئوری هوسرل در باره انواع ایده‌آل که پس از آن "ایدوس" یا "ماهیات" و در اصل صورت یا ذات می نامد، یک تئوری واقع‌گرایی از چیزی است که بطور سنتی، کلیات یعنی انواع، صفات و نسبتها نامیده می شود و از نظر او اینها "ابژه‌های صوری" یا "وجودشناسی صوری" هستند. او مخالف با مفهوم ذهنی است و به نحو اثباتی معتقد است که انواع، ابژه‌های ایده‌آل هستند که به واسطه اشياء جسمانی در زمان و مکان قرار دارند، اما خود مکانمند نیستند.

هوسرل به وجود عینی انواع اصرار دارد و معتقد است که نمی توان از وضع آنها اجتناب نمود. او اعداد، مجموعه و ابژه‌های ریاضی را نیز تحت انواع ایده‌آل قرار می دهد. به هر جهت شناخت پدیدار شناسانه این نوع مقولات نیاز به گسترش شهود و توصیف آن در هر یک از مقولات دارد. (Kockelmans, 1994, p132-4)

بدین ترتیب پدیدارشناسی هوسرل با بررسی ماهیات و در واقع وجودشناسی ماهیت -مانند "ایدوس"، "انواع" و "کلیات" - جایگاه خاصی در گفتمانهای از زمان افلاطون و ارسطو تا قرون وسطی و تا به امروز پیدا می کند. گفتمانهایی که درباره واقع‌گرایی و نامگرایی در تئوری کلیات با نظریه صور افلاطون آغاز می‌گردد. در باب اصول شناخت، مباحثی که در قرن (۱۷) از عقل‌گرایی دکارت تا تجربه‌گرایی جان لاک و همچنین کانت و ارتباطش با فیزیک جدید نیوتنی آغاز گردیده و تا فلسفه علم در قرن بیستم ادامه یافته در پدیدارشناسی او تأثیر بسزایی داشته است.

با تحلیل و بررسی این گونه مفاهیم، هر چه آنها را دقیق تر و عمیق تر تبیین نماییم، در می یابیم پدیدارشناسی هوسرل یک شیوه نوینی بود که توانست بسیاری از متفکران قرن بیستم را از بازیابی شیوه های سنتی در فلسفه خود برهاند. زیرا اگر تحولی بنیادی در فلسفه و روش آن به موازات علوم صورت نگیرد، فلسفه نخواهد توانست حداقل رشد و تکامل حلقوی را داشته باشد و همه پرسشها بدون پاسخ جدید باقی خواهد ماند.

پدیدارشناسی محض یا استعلایی یک کار جدید علمی است؛ یک علمی که زمینه تازه ای از تجربه را پوشش می دهد. با تجربیات استعلایی، تواناییها و افعال، یک قلمرو مستقل از تجربه مستقیم پدید می آورد، اگرچه دستیابی به آن کار مشکلی است. تجربه استعلایی نخست در نظری بودنش و بار توصیفی داشتن اش قابل دسترس است. پدیدارشناسی استعلایی به صورت یک علم تجربی در باره حقایق تجربی نیست، بلکه این علم هر نوع واقعیتی را که استفاده می کند تنها به عنوان نمونه های مشابه در کلی ترین جنبه آن برای تبیین تجربی است. (Husserl, 2002, p10)

یک پدیدارشناسی پیشرفته و سازماندهی شده نیازمند هیچ علم پیشین نیست، بلکه به نحو ایده آل تمامیت همه علوم پیشین قابل تخیل را دارد و در واقع به نحو مطلق فلسفه علوم را ایجاد می کند. پدیدارشناسی استعلایی نیازمند یک منطق جزمی نیست که نتواند تئوری اصول روش و تئوری معیارها را ارائه دهد، بلکه تأمل در شرایط ضروری یک منطق به شکل نظریه ای علمی، به طور اجتناب ناپذیری به پدیدارشناسی استعلایی منتهی می گردد. پدیدارشناسی استعلایی یا محض به عنوان فلسفه نخست و به عنوان روش تمام فلسفه های ثانوی و در نهایت برای یک فلسفه کلی در معنای سنتی است. لذا این علم نمی تواند وابسته به علوم و در جانب آنها قرار داشته باشد. (McCormick & Elliston, p72)

بدین ترتیب با توصیف اصطلاحات خاصی که هوسرل تمام هم خود را بکار برد تا آنها را در پدیدارشناسی خود نه تنها با معانی بدیع بلکه به نحو تکنیکی استفاده نماید و در سیر نظام فلسفی خود این مفاهیم را به تدریج تکامل بخشیده، بگونه ای که در آثار نخستین او واژه ها به نحو محدودتری توصیف گردیده است؛ اما در آثار بعدی او مانند "ایده ها" یا "تأملات دکارتی" با توصیف دقیق تر آنها، صریحا

پدیدارشناسی خود را "ایده‌آلیسم استعلایی" نامیده و آن را از ایده‌آلیسم محض متمایز دانسته است. او در تبیین تفکر خود با استفاده از ابزاری و کاربردی از این مفاهیم و اصطلاحات، پدیدارشناسی را به عنوان یک روش و نه یک نوع معرفت‌شناسی معرفی نموده؛ اگرچه با این روش تلاش نمود تا فلسفه به معنای "علم دقیق" را بنیان نهد و در واقع بستری را هم برای آن فراهم نماید؛ اما در نهایت کار او ناتمام ماند و فیلسوفان پس از او در علوم مختلف از روش پدیدارشناسی به نحو مطلوب استفاده برده و به این علوم تکامل بخشیدند.

بنابراین ایده‌آلیستی بودن پدیدارشناسی استعلایی یک موضوع فلسفی خاص نیست بلکه یک نظریه در میان دیگر نظریه‌ها به عنوان یک علم انضمامی است که در حوزه‌های خاص قابل اثبات است. این ایده-آلیسم وجود عالم واقعی و عالم طبیعت را انکار نمی‌کند؛ ولیکن نحوه نگاه پدیدارشناسانه به عالم واقع و طبیعت از دیگر نگاه‌های معرفت‌شناسی متفاوت است. در حقیقت هوسرل تصویری از این اصطلاح را برای ما به نمایش می‌گذارد که استفاده از آن را در تمام حوزه‌های معرفتی ممکن می‌سازد. بسیاری از معضلاتی که سیستم‌های واقع‌گرایی در رابطه با اخلاق، زیباشناسی و ارزش‌های اجتماعی با آن روبرو هستند، نظریه‌های هوسرل به ویژه در جنبه وجودشناسی موجب هدایت دیگران به سوی عالم ارزش‌ها گردیده است. پدیدارشناسان معاصر معمولاً این دیدگاه‌ها را دنبال نموده‌اند، اگرچه بسیاری کاربردهای ایده‌آلیستی و متافیزیکی هوسرل را نمی‌پذیرند؛ اما تمایز پدیدارشناسی، توانایی اش را در توصیف همه جنبه‌های فلسفی یا علمی به نحو گسترده پوشش داده است.

این بسط نظریه پدیدارشناسانه هوسرل بگونه‌ای بود که هایدگر، یاسپرس، سارتر، مارسل، کنراد آن را در کاربردهای وجودشناختی آن، و مرلوپونتی، ریکور و بینزوانگر در کاربردهای روانشناختی آن، و شلر، وُن هیلدبراند و هارتمن در اخلاق و نظریه کلی ارزش‌ها گسترش دادند. اتو، هرینگ و وتدرلوو دین را به شیوه پدیدارشناختی بررسی نموده و نیز سیمل، اینگاردن، مالراکس، و دافرین و لپیتر در زیبایی‌شناسی به نحو چشمگیر موفق بودند.

- 1- Edmund Husserl
- 2- Johan Heinrich Lambert(1728-1777)
- 3- Christian Wolf(1679-1754)
- 4- Ernest Mach
- 5- Vienna Circle
- 6- Consciousness(Bewusstsein)- Empathy(infuhlung)
- 7- Reduction
- 8- Intentionality
- 9- Intuition
- 10 (Idea-Eidos)
- 11- Transcendental Phenomenology
- 12-Ego

۱۳- هوسرل واژه اُبژه (Object-Gegenstand) را به معنای عین انتخاب می کند و آن را در وسیعترین معنای ممکن به کار می برد. زیرا نه تنها اشیاء را در معنای دقیق ترشان می فهمد، بلکه این واژه، یک فعل، وضعیت، صفت، شیء، عنصر یا یک معنا خواه واقعی یا ماهوی را بیان می کند. لذا در تعریف " عینیت " با کلی ترین کاربرد آن می توان از صور مراتب مختلف موجود، معنای متفاوت واژه " وجود داشتن " را فهمید. (Levinas. 1990. p102)

14- Epoche Or bracketing (Einklammerung)

۱۵- احاله (Reduction) از واژه لاتین " Ducere " اخذ می گردد. " Cere " در معنای مصدری " To Lead " و در اصل به معنای از نو هدایت کردن می باشد. تأویل نیز که از " اول " اخذ می گردد در معنای " به اصل باز گرداندن " به کار می رود. این همان مفهومی است که هوسرل همواره از آن استفاده نمود و پدیدارشناسی را علم " بازگشت به خود اشیاء " دانست.

16- Frants Brentano

۱۷- مفهوم ماهیت در نظر هوسرل به معنای چیستی‌شئی که لزوماً فلاسفه اسلامی به پیروی از ارسطو آن را معنا می کنند، نیست؛ اگرچه اختلاف نظر است در اینکه آیا ماهیات از نظر هوسرل صور افلاطونی هستند یا چیزی غیر از آن است. از آنجا که هوسرل ماهیت را در شهود آیدتیک کاملاً با آگاهی مرتبط دانست و آن ها را صرفاً پیوندهای ایده آل افعال معرفتی خاص آگاهی می داند؛ لذا از اینکه آن را صور یا مثال افلاطونی بنامد حذر نموده است، بلکه او با توصیف ماهیت، آن را ذاتی

با صورت واقعی می‌نامد. همانگونه که "زوزف کوکلمن" در کتاب پدیدارشناسی هوسرل ص ۱۳۴ این را به وضوح بیان می‌نماید، رجوع گردد به: (Kockelmans. 1994. p132-133)

۱۸- اصطلاح "استعلاء" (Trascendental) و "متعالی" (Transcendent) را نخست در آثار فیلسوفان اهل مدرسه می‌یابیم که در فوق مفاهیم کلی، چند مفهوم بسیار کلی مانند مفاهیم واحد مطلق، حقیقت مطلق و خیر مطلق قرار داده بودند و آنها را امور عامه می‌خواندند. در فلسفه کانت این مفهوم بازبایی شده و به صورت دو تصوّر کاملاً متقابل و متمایز از هم تعریف گردیده است. از طرفی "متعالی" آن است که وصول به آن برای فکر بشر ناممکن است. بدین معنا فکر آدمی باید در پرتو عقل نظری در محدوده ی دنیای تجربی باقی بماند و گر نه دچار سفسطه و استدلالهای غلط می‌شود؛ اما از طرف دیگر، تأمل استعلایی هست که در امکان همین جهان تجربی است و ما در آن هستیم. بدین معنا برای وجود دنیای تجربه بایستی توجیهی در قوانین ذهنی خود بیابیم و مطالعه این قوانین ذهن از آن جهت که بنیانگذار جهان تجربه اند، مطالعه امر استعلایی است، پس در مابعدالطبیعه بایستی از مطالعه در "متعالی" گذشت و به مطالعه استعلایی روی آورد. به عبارت دیگر از مطالعه در جهان که بیرون از حد و شرایط و مقتضیات تجربه گذشته و به مطالعه در باره تعیین شرایط و مقتضیات این تجربه که امر استعلایی است اهتمام ورزید. (ژان وال - ۱۳۷۰ - ص ۸۳۶)

۱۹- آیدتیک (Ideatic) در پدیدارشناسی به همان معنای صوری، ذاتی یا مثالی که "ماهیت" هم معنا می‌شود گفته می‌شود؛ اما چنانکه یادآور شدیم به معنای اصطلاح متعارف "ماهیت" در نزد فیلسوفان اسلامی نخواهد بود.

فهرست منابع فارسی:

حداد عادل، غلامعلی (۱۳۶۷) "تمهیدات" مقدمه ای بر هر مابعدالطبیعه که به عنوان یک علم عرضه شود. تهران، مرکز نشر دانشگاهی

خاتمی، محمود (۱۳۸۲) *پدیدارشناسی دین*. سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

چاپ اول

رشیدیان، عبدالکریم (۱۳۸۴) *هوسرل در متن آثارش*. نشر نی. چاپ اول

سیتس و.ت. (۱۳۴۷) *فلسفه هگل*. ترجمه حمید عنایت. شرکت سهامی کتابهای جیبی با همکاری

مؤسسه انتشارات فرانکلین.

وال، ژان و روژه ورنو (۱۳۷۵) *بحث در مابعدالطبیعه*. مترجم. یحیی مهدوی و همکاران. انتشارات خوارزمی.

هوسرل. ادموند (۱۳۸۴) *تأملات دکارتی*. مترجم، عبدالکریم رشیدیان. نشر نی چاپ دوم

فهرست منابع انگلیسی :

- Baumgartner, Elizabeth & Baumgartner Wilhelm (1996) *Hand Book, Phenomenology & Cognitive*, Verlag Joseph, H.Roll Detlebach Smith, Barry & Smith, David Wood Ruff, (1995) *The Cambridge Companion to Husserl* Cambridge: Cambridge Publishing.
- Husserl, Edmund (1891) *Philosophy of Arathmatic* Halle, Preffer.
- Husserl, Edmund (1917) *Inaugural Lecture at Ferieburg in Breisgau*, Translated by Robert Welsh Jordan, Husserl–Shorter Works.
- Husserl, Edmund (1931- Reprinted 2002) by Routledge, *Ideas, General Introduction to pure phenomenology*, Translated by W.R. Boyce Gibson, George, Allen & Unwin LTD New York: Humanities press Inc.
- Husserl, Edmund (1970) *Logical Investigations*, Translated by J.N. Findly, from the second German Edition of *Lgisch untersuchngen*, Edith: Dermot Moran, Routledge, Taylor &Francis Group London & NewYork.
- Kockelmans, Joseph, J. (1994) *Edmund Husserl's Phenomenology* Purdue University Press, West Lafayette, Indiana.
- Levinas, Edmund (1973) *The Theory of Intuition in Husserl Phenomenology*, North Western University Press Evanston.

- Mc Cormick, Peter & Elliston Fredrick, N. d. *Husserl, Shorter Works*,
Editor Foreword: Wetter Biemel, University of Notre Dame.
- Smith, David Woodruff (2007) *Husserl* Routledge: London & New
York.
- Sokolowski Robert (1981) *Husserl's Concept of Categorical Intuition*,
Supplement to Philosophical Topics, Phenomenology & the
Sciences.
- Welch, E. Parle (1965) *The Philosophy of Edmund Husserl, the Origin &
Development of his phenomenology*, Octagon Books, New York .
- Zahavi, Dan & Stjernfelt Fredrik (2002) *One Husserl Years of
Phenomenology: Husserl,s Logical Investigations Revisited*,
Boston, London, Routledge.