

وجوه اشتراك و افتراق فكري هوسرل و دكارت

محمدتقی شاکری*

چکیده

فلسفه هوسرل با همه پیچیدگی‌ها و جهت‌گیری‌های خاص خود، متأثر از آموزه‌های دکارت است؛ به طوری که روح کلی اندیشه‌های او را باید دکارتی دانست. برای فهم بهتر و دقیق‌تر فلسفه هوسرل می‌توان به میراث وی از دکارت توجه و وجوه اشتراك و افتراق فكري آن دو را ذیل هدف، روش و پیشرفتشان بررسی کرد. شباهت و تفاوت اصلی هر دو در استفاده از شک، ظرفیت و امکانات آن است.

کلیدواژه‌ها: هوسرل، دکارت، شک، یقین، تعلیق، اپوخه، من روان‌شناسانه، من استعلایی، تقویم.

* استادیار دانشگاه مذاهب اسلامی. (mtshakeri@yahoo.com).

تاریخ دریافت: ۹۵/۰۷/۱۸؛ تاریخ پذیرش: ۹۵/۱۲/۰۹.

اگر بتوان دوره‌های سه‌گانه فکری برای هوسرل در نظر گرفت، هوسرل در مراحل متأخر تحول فکری - فلسفی خود و عمدتاً در دوره سوم - که دوران پختگی اندیشه‌های او به شمار می‌آید - به آموزه‌های دکارت روی آورد که نتیجه‌اش عمق بخشیدن و ایضاح آموزه‌های خودش بود. گرچه روح کلی فلسفه وی دکارتی است، در دوره‌های اول این تأثیر کم‌رنگ جلوه‌گر است. اصولاً آموزه‌های هوسرل در عین پیچیده بودن به سختی شکل قطعی و نهایی خود را به دست می‌آورد زیرا هوسرل در هر بازگشت به آنها با رویکرد یک آغازکننده آنها را مورد جرح و تعدیل قرار می‌داد. اما با وجود این تجدیدنظرهای متعدد، صورتبندی مسائل فلسفی او در دوره پایانی حیات وی پخته‌تر است که محصول آن را در آخرین تلاشهای او در کتاب *تأملات دکارتی* به خوبی می‌توان مشاهده کرد. در این موضع، همان دیدگاه دکارت را درباره فلسفه داشت و در صدد تحصیل همان نقطه آغاز اساسی و بنیادی بود که دکارت به دنبال آن بود. نتیجه این توجه به دکارت در همین کتاب *تأملات دکارتی* آمده است. از نظر هوسرل، دکارت آغازگر نوع جدید فلسفه است و نزد دکارت است که با نطفه‌های فلسفه استعلایی روبه‌رو می‌شویم: «انگیزش‌های نوین پدیدارشناسی، مدیون رنه دکارت است. در اثر مطالعه *تأملات* اوست که پدیدارشناسی به گونه نوینی از فلسفه استعلایی تبدیل شده است.» (هوسرل، ۱۳۸۱: ۳۱) هوسرل در جاهای مختلفی بر رویکرد دکارتی‌اش در فلسفه تأکید می‌کند و با وجود جهت‌گیری‌های گوناگون فلسفه‌اش در مراحل مختلف، روح کلی اندیشه‌های او را باید دکارتی دانست. هوسرل عقیده دارد که حتی فلسفه استعلایی را می‌توان کمابیش نوعی نودکارت‌گرایی^۱ نامید؛ چون بعضی مضامین دکارتی را ریشه‌ای کامل کرده است، هر چند به ناچار تقریباً کل محتوای تعالیم

1. neo-Cartesianism

شناخته شده دکارتی را کنار گذاشته است (همان: ۳۲). از این گفته هوسرل به خوبی می توان فهمید او فیلسوفی کاملاً نودکارتی نیست، بلکه میراثی توأم با انتقاد دارد. تلاش هوسرل این است که روش دکارتی را کم ایرادتر و ریشه ای تر دنبال، ظرفیت های آن را شکوفا و نتایج نهفته آن را استخراج کند (رشیدیان، ۱۳۸۴: ۱۶۲-۱۶۳). هوسرل کوشش دکارت را رویکردی انقلابی در فلسفه و اعمال آن را در فلسفه بحران زده زمانه خود ضروری می داند:

«آیا ما در این شرایط نابسامان کنونی در وضعیتی شبیه به همان وضعیتی که دکارت در جوانی خود با آن روبه رو بود قرار نداریم؟ بنابراین آیا اکنون زمان آن نیست ریشه گرایی آن فیلسوف آغازگر را از نو زنده کنیم و تولید انبوه نوشته های فلسفی امروز را که ملقمه ای است پر آشوب از سنت های بزرگ، در معرض انقلابی دکارتی قرار دهیم و تأملات درباره فلسفه اولی را از نو آغاز کنیم؟» (هوسرل، ۱۳۸۱: ۳۶)

باتوجه به این عطف نظر هوسرل به دکارت، تأکید او بر رویکرد دکارتی اش در فلسفه و اینکه روح کلی اندیشه های او دکارتی است، برای بهتر و دقیق تر فهمیدن افکار فلسفی هوسرل، لازم است نگاهی تطبیقی به این دو فیلسوف بیاندازیم؛ پس در اینجا قصد ما این است که اشتراکات زیربنایی هوسرل و دکارت را همراه با وجوه افتراقشان تحت سه عنوان هدف آن دو، روش و پیشرفتشان بررسی کنیم.

پیش از ورود به بحث، لازم است در همین مقدمه، درباره معنای هدف و روش این دو فیلسوف و تلقی و به کارگیری آن توسط آنان توضیح مختصری بدهیم. روش به معنای کلی - و نه در تلقی خاص و کاربردی هر کدام از دو فیلسوف مورد نظر ما - در شکل گیری مواضع فلسفی و با ملاحظه هدف آن دو نقش اساسی دارد؛ به بیان دیگر، شاید چندان مرز دقیق و مشخصی برای تحدید روش از هدف نتوان یافت و به طور کلی در باطن فلسفه هاست که مراحل تکون روش های فلسفی با رویکرد به سمت هدف و غایت آنها توجیه می پذیرد. به این لحاظ است که ویژگی تفکر دکارت و اندیشه های فلسفی هوسرل عبارت از رابطه تنگاتنگ مسائل فلسفی، اهداف و روش

است. اصولاً روش برای دکارت در تمام فلسفه او مطرح بوده است و فلسفه با اندیشیدن در اصول همین روش می‌توانسته است به ارزیابی خود پردازد. مشابه همین رویکرد را هوسرل با پدیدارشناسی دنبال می‌کند. همان‌طور که توضیح خواهیم داد پدیدارشناسی را هم روش دانسته‌اند و هم موضع فلسفی، زیرا فلسفه دانشی است که همواره بر خود تکیه داشته و هرگز روش‌شناسی صرف نیست. هوسرل در عین به‌کار بردن روش پدیدارشناسی، دائماً در حال تجدیدنظر کردن در آن با رویکرد فلسفی خود است و در همه حال به دنبال تحقق هدف مورد نظر خود می‌باشد. به جرأت می‌توان گفت از این درهم‌تنیدگی هدف و روش می‌توان جدائی ناپذیری آنها را در تبیین مسائل فلسفی نتیجه گرفت و اگر نکاتی ذیل عنوان هدف در این مقاله ذکر شده که جنبه روشی دارند و بالعکس، با همین تعلیل فوق‌الذکر توجیه‌پذیر است.

به بیانی روشن‌تر، رابطه تنگاتنگ روش دکارت و هدف فلسفه او را می‌توان چنین تبیین کرد که هدف اصلی دکارت پیشبرد علم جدید برای رفاه و سلامت جسم و اخلاق نفس انسان است و هنگامی که به مابعدالطبیعه رجوع می‌کند، می‌خواهد استقلال عقل و روش مبتنی بر بداهت را اثبات کند. عقل‌گرایی کاربردی دکارت ریشه در تفکر فلسفی او دارد. افکار فلسفی‌اش انعکاسی از هدف واحد اوست.

به نظر می‌رسد مبانی فلسفه اولای دکارت با توجه به اهداف کاربردی «روش» او تنظیم شده است؛ ولی اگر فلسفه اولی صحت روش او را تضمین و توجیه می‌کند، برای این است که این روش نیز در شکل‌گیری اصول این فلسفه سهم بنیادی داشته است؛ در واقع فلسفه دکارت مقدمه‌ای برای روش او نیست، بلکه در بطن همین فلسفه است که مراحل شکل‌گیری نهایی این روش توجیه عقلی می‌شود؛ از این رو باینکه رساله تأملات دکارت با رساله گفتار در روش او فرق دارد، در تأملات نیز مسائل روش اهمیت بسیاری پیدا می‌کند؛ همان‌طور که در «گفتار در روش» تا حدودی به مسائل فلسفه اولی می‌پردازد (مجتهدی، ۱۳۸۲: ۱۰ و ۱۱)، به گونه‌ای که می‌توان ادعا کرد از خصوصیات تفکر دکارتی، رابطه تنگاتنگ مسائل مابعدالطبیعی و مسائل روش است و

معلوم است که یکی بدون دیگری معنای محصلی نمی‌تواند داشته باشد. هر تأملی نه فقط به بررسی دسته‌ای از مسائل اختصاص دارد، بلکه حتی مسئله واحدی در هریک از تأملات از نظرگاه‌های متفاوت بررسی می‌شود؛ به طوری که به ترتیب از شدت شک کاسته و به اعتبار یقین افزوده می‌شود.

نزد دکارت نه روش فقط صورت است و نه فلسفه اولی فقط محتوا، بلکه اصلاً رابطه روش و فلسفه، رابطه محتوایی است و ماهیت هیچ‌یک از آن دو بدون توجه به دیگری شناخته نمی‌شود؛ به عبارت دیگر، روش حین به کارگیری فلسفه اولی خود را نشان می‌دهد. به تعبیر کانتی، نه فقط روش دکارت بدون فلسفه اولی او بی محتوا و فلسفه اولی بدون روش او نابیناست، بلکه محتوا و بینایی هریک و حتی جهت وجودی آن دو، فقط یک جا و لاینفک می‌تواند مطرح شود.

فلسفه دکارت در بطن خود اصول روش او را بنا می‌نهد و برای قاطعیت بخشی به این روش، زیربنای عقلی خود را نیز بیش از پیش محرز می‌کند. در نظر دکارت همان طور که فلسفه اولی روش علوم جدید را بنیان می‌نهد، روش نیز اصول این فلسفه را متیقن می‌کند (مجتهدی، ۱۳۸۲: ۱۴)؛ به عبارت دیگر، مقدمات فلسفی دکارت مسیر روش او را تعیین می‌کند و این نوعی استنتاج ریاضی در کار او است که موجب شهرت نحله اصالت عقل دکارت می‌شود و هم نمونه کاملی از نحوه کاربرد عقل را در عصر جدید نشان می‌دهد؛ یعنی عقلی که مجهز به روش شده و اصول همین روش را معرف خود قرار داده است.

تصور دکارت از روش در دستور اول او چنین است: «هیچ چیز را حقیقت ندانم؛ مگر اینکه بر من بدیهی باشد و در تصدیقات خود از شتابزدگی و سبق ذهن و تمایل بپرهیزم و نپذیرم مگر آن را که چنان روشن و متمایز باشد که هیچ گونه شک و شبهه در آن نماند.» (دکارت، ۱۳۹۱: ۲۱۰) به عقیده اکثر دکارت شناسان، چکیده فلسفه، روش و انعکاس هدف اصلی دکارت را در این دستور می‌توان یافت (مجتهدی، ۱۳۸۲: ۱۵).

دکارت در گفتار در روش می‌گوید کافی نیست انسان ذهن خوبی داشته باشد،

بلکه عمده کاربرد درست آن است. در قاعده چهارم رساله قواعد روش را چنین تعریف کرده است:

«مقصود من از روش رعایت قواعد مشخص و ساده‌ای است که اگر کسی آن‌ها را دقیقاً در نظر داشته باشد، هرگز امر حقیقی را خطا فرض نخواهد کرد و هرگز مجاهدت ذهنی خود را بر سر آرزو نخواهد گذاشت؛ مگر اینکه تدریجاً بر معارف خود بیفزاید و بنابراین به ملاک حقیقی تمام آنچه می‌تواند در محدوده قوای ذهنی او قرار گیرد، دست یابد.» (دکارت، ۱۳۷۶: ۱۰۰-۱۰۱)

در قاعده پنجم می‌گوید:

«روش کلاً عبارت است از نظم و ترتیب اشیائی که بینش ذهنی ما باید متوجه آن‌ها باشد. اگر قضایای مبهم و پیچیده را قدم‌به‌قدم به قضایای ساده‌تر تبدیل کنیم و آنگاه درحالی که تحقیق خود را با درک شهودی تمام قضایایی که مطلقاً ساده‌اند، شروع می‌کنیم، بکوشیم تا از طریق گام‌های دقیقاً مشابهی به شناخت تمام قضایای دیگر ارتقا یابیم، این روش را دقیقاً اجرا کرده‌ایم.» (همان: ۱۰۷)

در این روش که قضایای مبهم به قضایای بسیط‌تر تأویل و تحویل می‌شود، روشی است که دکارت آن را روش تحلیل یا تجزیه می‌نامد؛ در واقع تحلیل، خرد کردن داده‌های متکثر معرفت به بسیط‌ترین اجزا و عناصر است. دکارت در کتاب تأملات خویش با تجزیه داده‌های متکثر معرفت از راه شک روشی به تصفیة اولیه وجودی «فکر می‌کنم پس هستم» و با نشان دادن اینکه چگونه حقایق اولیه مابعدالطبیعه در ترتیب صحیح خویش کشف می‌شود، از روش تحلیل تبعیت کرده است. در آنجا به خوبی می‌بینیم روش چگونه در به‌کارگیری مابعدالطبیعه و در رابطه تنگاتنگی باهم اعمال می‌شود.

شاهد دیگر اینکه دکارت در پاسخ خود به دومین دسته اعتراضات می‌گوید تحلیل نشانگر روش درستی است که با آن چیزی به نحو دستوری و روشی کشف و گویی لمی اخذ شده است؛ به طوری که خواننده‌ای که به دقت آن را دنبال کند و به هر چیزی توجه کافی کند، موضوع را چنان به تمام و کمال می‌فهمد که گویی خود آن را کشف



کرده است؛ اما من در کتاب *تأملات* خود فقط روش تحلیل را به کار برده‌ام که به نظر من بهترین و حقیقی‌ترین روش تعلیم است (دکارت، ۱۳۸۴: بخش پاسخ به دسته دوم اعتراضات). در قسمت دوم روش مذکور در قاعده پنجم، به روش ترکیب (تألیف) اشاره می‌کند که بعدها از آن نام می‌برد. روش ترکیب، از اصول و مبادی اولی، یعنی از ساده‌ترین قضایا آغاز می‌شود و استنتاج بانظم پیش می‌رود و هر قضیه بعدی از قضیه قبلی به نحو ضروری لازم می‌آید. دکارت می‌گوید این روش را در کتاب *تأملات* به کار برده است (همان).

هدف و غایت دکارت رسیدن به حقیقتی است که صورت یقین^۱ داشته باشد تا از آنجا بنایی استوار و پایدار در علوم تأسیس کند. برای رسیدن به این هدف، روش خاص خود، یعنی شک روشی را به همه چیزهای شک برانگیز تسری می‌دهد. این شک، شک روشی است؛ یعنی هدف فقط شک کردن نیست، بلکه مرحله‌ای مقدماتی برای حصول یقین و تمییز حق از باطل و یقین از ظن است. همچنین شک موقتی است؛ در واقع پیشنهاد دکارت بازاندیشی مجدد فلسفه و از نو آغاز کردن است. برای این کار لازم است که به امید یافتن شالوده‌ای مطمئن و محکم برای پی‌ریزی بنای معرفت، کل عقاید خود را منظم بررسی کنیم.

سرانجام اینکه فلسفه اولای دکارت رابطه گسست‌ناپذیری با کل روش او دارد؛ به طوری که اگر آن دو را تماماً مساوق یکدیگر دانست، اوصاف هیچ‌یک را بدون دیگری نمی‌توان شناسایی کرد؛ از این رو مسئله روش همواره در تمام حوزه‌ها برای دکارت مطرح بوده است. نظر اصلی او این بود که هرچه بینش عقلی درونی را مختل می‌کند، باید کنار گذاشته شود؛ زیرا با زدودن این‌ها از ذهن می‌توان به شناخت یقینی امید داشت. از نخستین تألیفات دکارت پیداست که او شناخت یقینی را ممکن می‌داند

1. certainty

و آن را مشروط به اتخاذ روش صحیح می‌کند. فلسفه با تأمل در اصول همین روش، در تعقل کاربردی است که می‌تواند به ارزیابی خود پردازد.

برای بیشتر روشن شدن تلقی هوسرل از روش و هدف و ارتباط آن دو در فلسفه وی نیز توضیح مختصری می‌دهیم. مضمون عمده پدیدارشناسی هوسرل روشن کردن ماهیت معرفت و آگاهی و متعلق آن است؛ از سوی دیگر، عقیده او بر این است که پدیدارشناسی به معنای «علم»، نظامی از رشته‌های علمی است و بالاتر از همه دال بر «روش» و رویکرد ذهنی، یعنی رویکرد مخصوص فلسفه، «روش» مخصوص فلسفه است (هوسرل، ۱۳۷۲: ۵۰). آیا این پدیدارشناسی امتداد نوینی از روان‌شناسی استادش برنتانو نیست؟ آن دو چه تفاوتی دارند؟ تفاوت اساسی. اگر نظریه معرفت بخواهد ارتباط آگاهی و وجود را بررسی کند، باید وجود را همچون چیزی «درک‌شده»، «یادآوری‌شده»، «پیش‌بینی‌شده» و «تمثل‌شده» در نظر بگیرد. چنین پژوهشی باید هدفش معرفت علمی درباره ذات «آگاهی» باشد. همچنین باید هدفش متوجه مراد آگاهی، یعنی آنچه آگاهی آن را قصد کرده باشد و نیز طرق متعددی که در آنها آگاهی التفات به امری عینی دارد و کیفیت برهانی که برای اثبات امر عینی می‌آورد. آگاهی باید این امر بدیهی را اثبات کند که عینیت «وجود دارد». پژوهش ماهوی آگاهی، شامل معنای آگاهی و عینیت من حیث هو نیز است. کل این مطالب را هوسرل تحت عنوان «پدیدارشناسی» قرار می‌دهد و نتیجه می‌گیرد این رشته از علم، پدیدارشناسی آگاهی است، نه روان‌شناسی که تفسیر طبیعی از آگاهی است. روان‌شناسی به بررسی آگاهی تجربی می‌پردازد؛ آگاهی برخاسته از دیدگاه تجربی؛ اما پدیدارشناسی به بررسی «آگاهی محض» می‌پردازد؛ یعنی آگاهی ناشی از دیدگاهی پدیدارشناسانه و مبتنی بر آن؛ دیدگاهی که قائل است واقعیت طبیعی جهان تعلیق شده و درپراختز قرار داده شده است (Husserl, 1981: 173-174).

ابتدا در پژوهش‌های منطقی بود که هوسرل فلسفه خود را پدیدارشناسی نامید: در چاپ اول پروله‌گومنا (تمهیدات) وقتی که از پدیدارشناسی توصیفی تجربه درونی

به منزله شالوده روان‌شناسی تجربی و معرفت‌شناسی سخن می‌گوید و سپس در مقدمه جلد دوم پژوهش‌های منطقی هنگامی که پدیدارشناسی را عنوانی برای رشته‌ای جدید می‌داند. او پدیدارشناسی را علم‌العلوم دانست که در تکامل بعدی‌اش به یگانه فلسفه حقیقی و ممکن تبدیل شد. تحولات فکری هوسرل پس از چاپ اول پژوهش‌های منطقی او را واداشت که از اصطلاح «روان‌شناسی توصیفی» برای فلسفه خود دست بکشد و آن را پدیدارشناسی یا علمی آیدتیک تلقی کند که هدفش دستیابی به ساخت‌های ماهوی آگاهی است. از سال ۱۹۰۳ هوسرل از توصیف فلسفه خود به منزله روان‌شناسی دست کشید و به آن پدیدارشناسی را اطلاق کرد؛ زیرا بحث روان‌شناسی سرانجام رویدادهای روانی همچون چیزی طبیعی است؛ اما هدف هوسرل فقط روشن‌سازی کارکردهای معنابخش آن‌ها از طریق شهود محض بود (رشیدیان، ۱۳۸۴: ۲۹).

در کتاب *ایده پدیدارشناسی* «تحویل» به منزله روش ممتاز پدیدارشناسی برای ترک حوزه طبیعی و روان‌شناسی و ورود به حوزه محض و استعلایی و تقریباً همه مفاهیم اصلی پدیدارشناسی مطرح می‌شود. بالاخره پدیدارشناسی استعلایی و اساسی‌ترین معنایش در *ایده‌ها* بررسی می‌شود و در آن بررسی‌های عمیق پدیدارشناسانه از گرایش‌های فلسفی مختلف مانند آمپریسم و پوزیتیویسم به عمل می‌آید.

هوسرل در سخنرانی خود در فرایبورگ در سال ۱۹۱۷ درباره پدیدارشناسی، تبدیل فلسفه به علمی متقن را فقط از طریق پدیدارشناسی ممکن دانست. به نظر او همه رشته‌های فلسفی در پدیدارشناسی محض ریشه دارند. او پدیدارشناسی را علم هر قسم ابژه دانست و معنای ابژه را نه فقط بر شیء طبیعی، بلکه به هر چیزی اطلاق‌پذیر دانست که در آگاهی با آن روبه‌رو می‌شویم. در این سخنرانی بود که به نزدیک شدن دکارت به پدیدارشناسی اشاره کرد.

هوسرل پدیدارشناسی را دانشی درباره ذات آگاهی تعریف کرده است (Husserl, 1983: 34). به نظر می‌رسد پس از پژوهش‌های منطقی در *ایده‌ها* پدیدارشناسی به مثابه مبنای هر فلسفه‌ای و حتی مبنای هر معرفت‌ممکنی عمل می‌کند. در نظرگاه هوسرل

پدیدارشناسی رشته یا نظریه‌ای فلسفی است که حیث التفاتی آگاهی را بررسی می‌کند؛ به این ترتیب، نظریه خاصی است که مبنای همه نظریه‌های دیگر در فلسفه است. خود پدیدارشناسی برخی از عناصر نظریه منطقی، وجودشناسی و معرفت‌شناختی را فرض می‌گیرد و در نتیجه، به آن‌ها وابسته است (Smith, 2007: 76-77).

بنابراین پدیدارشناسی هم بخشی از کل این نظام است و هم نوعی مبنا برای کل این نظام؛ زیرا نظریه معنا یا محتوای التفاتی در سراسر نظام فلسفی او جاری است. پدیدارشناسی بررسی پدیدارهاست از منظر اول‌شخص؛ یعنی انحا به نظر رسیدن چیزها را برای ما و در تجربه ما بررسی می‌کند. دوباره سؤال پیشین ظاهر می‌شود که اگر پدیدارشناسی به بررسی انواع گوناگون تجربه می‌پردازد، پس آیا شکلی از روان‌شناسی نیست؟ هوسرل پدیدارشناسی را گسترش آن چیزی می‌داند که استادش برنتانو روان‌شناسی توصیفی در مقابل روان‌شناسی تکوینی می‌نامید. هوسرل در نهایت تأکید کرد که پدیدارشناسی باید به دقت از علم طبیعی روان‌شناسی تفکیک شود (Ibid: 190). پدیدارشناسی در اصل با ساختارهای حیث التفاتی سروکار دارد: در ادراک حسی، تخیل، حکم، عاطفه، ارزیابی، اراده، آگاهی از زمان و مکان، تجربه سایر انسان‌ها و...؛ بنابراین پدیدارشناسی عمدتاً متمرکز بر این است که چگونه ادراک حسی، فکر، عاطفه و عمل به چیزهایی در جهان معطوف‌اند، اینکه چیزها چگونه در این صور تجربه «التفات» می‌شوند و معنایی که چیزها در صورت‌های مختلف تجربه برای ما دارند از همین جاست (Ibid: 192-193).

سپس هوسرل در *ایده‌ها* روش‌شناسی خاصی را برای پدیدارشناسی مطرح کرد به نام «در پرانتز گذاشتن». در این روش، متعلق آگاهی و جهان پیرامون «در پرانتز» قرار داده می‌شود تا تمرکز ما به مفهوم یا معنایی معطوف شود که شیء از طریق آن تجربه می‌شود؛ در واقع تبدل از متعلق تجربه من به خود تجربه است. هوسرل می‌گوید هدف ما از این روش در پرانتز گذاشتن، فتح منطقه جدیدی از وجود است؛ منطقه تجربه‌های محض، آگاهی محض، هم‌بسته‌های محض آگاهی و من محض آن (Husserl, 1983: 33).

هوسرل این روش را اپوخه نیز می‌نامد (همان: بند ۳۲)؛ یعنی از مفروض گرفتن وجود جهانی امتناع می‌کنم که آن را تجربه می‌کنم (اپوخه واژه‌ای یونانی به معنای خودداری کردن است. این واژه را شکاکان یونان باستان به کار می‌بردند)؛ به علاوه، هوسرل این روش را «تحویل پدیدارشناسانه» نامیده است (همان: بند ۵۶ به بعد). در نگرش اپوخه، این جهان را نفی نمی‌کنم؛ چنان‌که گویی سوفسطایی هستم. من به وجود جهان شک نمی‌کنم؛ چنان‌که گویی شکاکم (بند ۳۲)؛ یعنی در تحویل جهان مادی به ایده‌هایی در ذهن تحویل نمی‌شود؛ آن‌گونه‌که بارکلی می‌گفت؛ بدین ترتیب در پدیدارشناسی هوسرل، روش و موضع فلسفی ربط جدانشدنی دارند. او اصول فلسفی خود را با روش پدیدارشناسی و روش را ضمن به‌کارگیری فلسفه پدیدارشناسی برای بنیاد نهادن فلسفه همچون علمی متقن گام‌به‌گام پیش می‌برد.

بعضی گفته‌اند که او تلاش بسیاری برای بند زدن روش خود کرد و هیچ‌گاه فرصت نیافت واقعاً به مسائل فلسفی بپردازد؛ اما در واقع چنین نیست و هریک از تدوین‌های دوباره او از روش پدیدارشناسی، تجدیدنظری است در فلسفه و نظری متفاوت به طبیعت وجود جهان و دانش ما از آن و نظریه‌ای متفاوت درباره آگو (سولومون، ۱۳۷۹: ۱۶۶-۱۶۸). از نظر هوسرل، آنچه پدیدارشناسی به ما می‌دهد، فقط نحوه‌ای تازه از نظر کردن به اشیا نیست، بلکه تنها نحوه حقیقی است. شعار «به‌سوی خود اشیا» تأکید می‌کند پدیدارشناسی شیوه دیدن جهان است، بی‌آنکه ادراک و مفاهیم ما از جهان از صافی وارونه‌سازی‌های نظریه‌های فلسفی گذشته باشد. پدیدارشناسی وصفی از تجربه و فلسفه است، بدون پیش‌فرض‌ها (همان: ۱۷۳).

پس پدیدارشناسی هوسرل توأمان روش فلسفی و نظامی فلسفی است؛ اما روش بودنش غالب بر نظام فلسفی بودن است. از این وجهه نظر، در صورتی بیشتر روش تفکر تلقی می‌شود که در صدد رفع بحران متافیزیک و آغازی نو در تفکر باشد؛ یعنی کار هوسرل شبیه دکارت خواهد شد؛ زیرا دکارت نیز با روش جدید و تصحیح روش، جنبش نوین تفکر فلسفی را آغاز کرد. در دیدگاه هوسرل نیز با روش پدیدارشناسی

می‌توان فلسفه را به حوزه مستقلی تبدیل کرد و بنیان استواری برای علوم انسانی نهاد؛ بدین ترتیب فلسفه به علم متقنی تبدیل می‌شود. در این تلقی، پدیدارشناسی علم به ذوات و ماهیات خواهد بود. تفاوت هوسرل با دکارت در این نکته اساسی است که وقتی پدیدارشناسی مبنای فلسفه قرار گیرد، به‌درستی نسبت ذهن و عالم معلوم می‌شود؛ یعنی مقدم بر سوژه انگاشتن انسان و ابژه دیدن عالم خارج، باید به‌دقت در خود «آگاهی» تأمل کنیم. برخلاف این تصور دکارت که جهان و انسان را دو جوهر مستقل می‌داند، باید خود «آگاهی» را بررسی قرار کرد.

الف) هدف

هوسرل و دکارت هر دو درگیر بررسی ناتوانی فلسفه در رسیدن به اجماع در مسائل بنیادی بودند. بررسی دکارت از زمان شکست جهان‌بینی قرون وسطایی آغاز شد و وقتی به نگارش پرداخت، دو قرن می‌گذشت که فکر قرون وسطی خواب‌زده بود. او نخستین کسی بود که رشته نوینی از افکار را به‌هم پیوست و حوزه فلسفی تازه‌ای را گشود (ژیلسون، ۱۳۵۷: ۱۲۳)؛ بنابراین نوآوری‌های فرهنگی و انسانی عمیقی که هوسرل را تحت تأثیر قرار داده بود- در زمانه‌ای که او با سرگردانی‌های بی‌هدف فیلسوفان در تأثیر زیان‌آور فلسفه‌شان بر کل تمدن اروپایی مواجه شد- دکارت را متأثر نکرد؛ باین حال، چرا هر دو متوجه یک هدف‌اند؟

هوسرل و دکارت تصور می‌کردند پیش‌فرض‌ها را باید کامل کنار گذاشت تا شالوده و مبنای مطلق بدیهی و پذیرفتنی برای همگان به‌دست آید و به‌منزله نقطه آغاز فلسفه نوینی به‌کار آید که قطعاً تمام تلاش بشر را برای رسیدن به حقیقت، یک‌پارچه خواهد کرد. از نظر دکارت ضابطه‌ها و صورت‌بندی‌های تهی اصحاب فلسفه مدرسی قرون وسطی و بداهت فریبنده احساس بایستی کنار گذاشته می‌شد تا یقین اصلی ذهن بشر عرصه بروز و ظهور داشته باشد؛ از این رو می‌نویسد: «هیچ چیز را حقیقت ندانم؛ مگر اینکه بر من بدیهی باشد و در تصدیقات خود از شتابزدگی و سبق ذهن و تمایل بپرهیزم و نپذیرم؛ مگر آن را که چنان روشن و متمایز باشد که هیچ‌گونه شک و شبهه



در آن نماند.» (دکارت، ۱۳۹۱: ۲۱۰). در این قاعده دکارت گوشزد می‌کند که به رأی دیگران (گذشتگان به‌ویژه اصحاب فلسفهٔ مدرسی است) نباید اعتماد کرد، هیچ‌یک از گفته‌هایشان را نباید حجت دانست و باید با عقل خود تعقل کرد. نکتهٔ مهم دیگر این قاعده می‌گوید جویندهٔ معرفت باید مراقب باشد که سبق ذهن، پیش‌فرض‌ها و تمایلات نفسی، عقل او را در رد و قبول به خطا نیندازد که نتیجه‌اش شتابزدگی در نفی و اثبات و گمراهی است. همهٔ ما زمانی کودک بوده‌ایم و درحالی‌که هنوز اختیار کاربرد کامل عقل در دستمان نبوده است، دربارهٔ اشیائی که حواس ما درمی‌یافته‌اند، قضاوت‌هایی گاه خوب و گاه بد کرده‌ایم؛ پس بسیاری از قضاوت‌های شتابزده در ما هست که مانع رسیدن ما به شناخت حقیقت می‌شوند و چنان پیش‌داوری شدیدی در ما ایجاد می‌کنند که گویی هیچ راهی برای نجات یافتن از آن وجود ندارد؛ مگر یک بار در زندگی دربارهٔ هر چیزی شک کنیم که کمترین اثری از بی‌یقینی در آن بتوان یافت (دکارت، ۱۳۶۴: ۳۷ و ۳۸).

هدف اصلی دکارت تحصیل حقیقت فلسفی با به‌کارگیری عقل بود: «[...] من چون در آن هنگام می‌خواستم فقط به جستجوی حقیقت مشغول باشم [...]» (دکارت، ۱۳۹۱: ۲۲۱) او درصدد طرح سلسله‌ای از قضایای حقیقی بود که در آن هیچ‌چیزی از پیش فرض نمی‌شد؛ در آن صورت، ارتباط جامعی میان همهٔ اجزای سلسله وجود می‌یافت و کاخ علم بر قواعد مطمئنی استوار می‌شد (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۴/۸۸).

اصولاً تبیین ماهیت علم، هدف نخست دغدغهٔ فلسفی هوسرل است (شاکری، ۱۳۹۳: ۱۵۰). به نظر هوسرل برای وصول به این حقیقت تعلیق موضع طبیعی ضروری است؛ پس هر چیزی که متعلق به موضع طبیعی انسان باشد، خواه در مسائل علمی یا عملی، باید در پرائنز گذاشته تا منبع قطعی و یقینی از بداهت یافت شود. موضع طبیعی، نگاه انسان طبیعی است که از دیدگاه طبیعی، تخیل، حکم، احساس و اراده می‌کند. در این موضع، انسان به جهان آگاهی دارد؛ یعنی پیش از هر چیز بی‌واسطه و شهودی آن را کشف و تجربه می‌کند. اشیاء مادی و موجودات جاندار برای او بی‌واسطه وجود دارند،

به سوی او که می آیند صدایشان را می شنود، با آن‌ها حرف می زند. آن‌ها حتی در میدان شهود او، حتی هنگامی که متوجه آن‌ها نیست، همچون چیزهای واقعی حضور دارند. این دانشی است که در آن هیچ تفکر مفهومی راه ندارد و به برکت توجه به شهودی روشن تبدیل می شود. من همواره همچون کسی که ادراک می کند، فکر می کند، احساس می کند، آرزو می کند و ... برای خود حضور دارم. در بیشتر این احوال، خود را در تجربه فعلی با جهان واقعیت‌ها مرتبط می یابم که همیشه پیرامون من است؛ اما جهان طبیعی مادامی که طبیعی زیست و به آن نگاه کنم، همیشه برای من در خارج وجود دارد. در این حال در موضع طبیعی هستم (هوسرل، ۱۳۷۵: ۳۸-۴۲)؛ اما این موضع طبیعی شک برانگیز است و برای رسیدن به یقین، هوسرل آن را در پراتز قرار می دهد؛ یعنی تر دیدگاه طبیعی را از عمل باز می داریم و محتوای آن را در پراتز می گذاریم؛ پس تمام این جهان طبیعی که همواره برای ما وجود دارد، پیش ما حضور دارد و جهان واقعیت‌هاست، اگر بنخواهیم آن را در پراتز می گذاریم (همان: ۴۸-۴۹).

هوسرل و دکارت می خواستند بنیاد فلسفه را با وضوح انتقال پذیر ریاضیات لایروبی کنند. هوسرل مسیر خود را با پژوهش در فلسفه حساب آغاز کرد و علاقه دکارت به ریاضی و فیزیک مشهورتر از آن است که به توضیح نیاز داشته باشد.

دکارت در مابعدالطبیعه ترتیب خاص و یکسانی را طی می کند: شک در وجود چیزهای مادی و در یقین ریاضیات، یقین تزلزل ناپذیر کوجیتو، اثبات وجود خدا، ضمانتی که وجود خدا در احکام مبتنی بر تصورات واضح و متمایز می دهد و یقین حاصل از آن‌ها درباره نفس و ماهیت جسم؛ پس مابعدالطبیعه از شک به یقین می رود؛ زیرا فقط یقین است که می تواند یقین ایجاد کند (بریه، ۱۳۸۵: ۸۳-۸۴). دکارت قصد دارد با رها شدن از شک، راه رسیدن به یقین را هموار کند؛ پس شک در چیزهای طبیعی و مادی، شک مبتنی بر روش است. او با این شک دنبال آگاهی یقینی است. حکم وجودی که از «می اندیشم پس هستم» به دست می آورد، در واقع سنگ بنای یقین است که خود آن را نمونه کامل قضیه متیقن نشان می دهد. هدف دکارت رسیدن به بنیاد علم

و تحقیق علمی بود؛ یعنی می‌خواست بنیادی فراهم کند که بتوان به پژوهش ادامه داد و به چیزهای بیشتری پی‌برد. می‌خواست ثابت کند شناخت علمی واقعاً ممکن است و احساس می‌کرد باید از جستجوی «یقین» آغاز کند. می‌خواست کار علمی را به شکلی درآورد که آیندگان نتوانند به آن حمله کنند. او عقیده داشت راه درست برای جستجوی حقیقت و تبدیل آن به جریان روشمند و منظم، این است که یقین را جستجو کند. این جستجو باعث شک دکارتی شد (همان: ۸۷-۸۸).

دکارت آثارش را با سه هدف اصلی برنامه‌ریزی کرد: (۱) جایگزینی علم غیریقینی با علمی که درحدّ ریاضیات یقینی باشد؛ (۲) براساس این علم کلی بتوان راه‌هایی پیدا کرد که کاربرد نتایج علوم را ممکن کند تا انسان به حاکم و مالک طبیعت مبدل شود؛ (۳) وضع این علم کلی نسبت به مسأله وجود طوری لحاظ شود که راه‌حل معقولی برای برطرف کردن اختلافات آن عصر درباره تقابل علم و دین به‌دست آید (مجتهدی، ۱۳۸۲: ۳۱-۳۲). او برای رسیدن به این هدف، مصمم بود که (۱) فقط به عقل خویش اعتماد کند؛ (۲) از خلط چیزهای واضح با ظنی بپرهیزد (دکارت، ۱۳۹۱: ۲۱۹-۲۲۰).

اما کدام‌یک از آن‌دو برای رسیدن به سرچشمه یقینی فلسفه معتبر برای همگان موفق‌تر بود؟ دکارت با چند استنتاج، به وجود جهان خارجی یا جهان متعالی به تعبیر هوسرلی، اعتبار مطلقاً علمی می‌بخشد؛ ولی فرضش این بود که مفهوم جهان خارجی و متعالی، فی‌نفسه معقول و تصورپذیر است. هوسرل به «اگو» عمیق می‌پردازد، به سرچشمه‌ای می‌رسد که از طریق التفاتی درک می‌شود و مفهوم متعالی (فرض دکارت) را فهمیدنی‌تر می‌کند. هیچ یقین مستقیمی نداریم؛ مگر یقین به امر داده‌شده به‌نحو ذاتی و درون‌ذات.^۱ اما چگونه می‌توان از این امر درون‌ذات محض مفهومی درباره متعالی عرضه کرد؟ تعبیر مرجع عینی و التفاتی ایده، که دکارت در تأمل سوم معرفی می‌کند،

1 immanent

هوسرل را قانع نمی‌کند؛ زیرا شامل مسائل جهان، غیر-خود، و معرفت ما از آن‌هاست؛ به نحوی که فرض گرفته شده است. امکان فهم دقیق مرجع التفاتی، وقتی مرتبط به امر متعالی، نه درون‌ذاتی، است، برای هوسرل مهم است؛ چیزی که دکارت با بی‌توجهی آن را اصل موضوع بررسی نشده رویکرد طبیعی می‌پذیرد.

هدف و محرک عمده فعالیت‌های فلسفی هوسرل، پژوهش برای دستیابی به «یقین» و فراهم کردن بنیانی مطلق برای علوم بود (هوسرل، ۱۳۸۱: ۴۱). او در این کار مدیون دکارت است. هوسرل اذعان می‌کند که هدف دکارت اصلاح کامل فلسفه برای تبدیل آن به علمی با بنیان مطلق است (همان: ۳۲). چهارچوب فلسفی دکارت علمی متقن است که براساس بداهت مطلق طرح می‌شود. هوسرل عقیده دارد این چهارچوب فلسفی بر عقل‌گرایی ریاضی دکارت بنا شده است (همان: ۴۰)؛ اما مشکل بتوان گفت مفهوم ایدئال یقین از نظر هوسرل کاملاً ریاضی باشد، هرچند تردیدی نیست فلسفه او طبق الگویی شبیه دکارت پیش می‌رود. همچنین می‌توان گفت هوسرل اصل و مبدأ شک دکارتی را پذیرفته است، اگرچه با روش متفاوتی: دکارت به‌طور موقت از انکار واقعیت جهان سخن می‌گوید؛ اما هوسرل شک را نظری^۱ می‌فهمد که مستلزم تعلیق اعتقاد به واقعیت جهان است. دکارت از کوجیتوی تردیدناپذیر آغاز و وجود «من» را استنتاج کرد. وحدت این «من»، منبع تمام معرفت ما از جهان است؛ ازسوی دیگر، اعتبار اقسام مختلف وجود را تبیین می‌کند؛ مانند وجود خدا (Kanti Bhadra, 1990: 3). هوسرل می‌خواست امکان وجود جهانی را بررسی کند که در ساحت «من» قرار دارد و این من استعلایی خواهد بود که هیچ ربطی به من روان‌شناسانه ندارد. دکارت من را مأخذ هر اعتباری می‌داند؛ اما نمی‌تواند آن را از ماهیت روان‌شناختی و تجربی‌اش متمایز کند. من دکارتی خلوص من استعلایی را ندارد و ماهیتش مبهم است.

1 theoretic

هوسرل در تأملات دکارتی به دنبال دکارت و متأثر از او تبیین می‌کند که چگونه من استعلایی واحد می‌تواند واقعیت جهان را تقوم ببخشد. این مسئله، مسئله دشوار دکارت نیز بود که راه حل آن را با دخالت خداوند پی می‌گرفت؛ ولی هوسرل دربارهٔ تقویم جهان با من استعلایی سخن می‌گوید که ابتدا خودش باید تقوم یافته باشد؛ اما جهان آن‌گونه که با من استعلایی تقوم می‌یابد، عینیت آن را اثبات نمی‌کند؛ پس هوسرل سعی می‌کند با توضیح کیفیت تقوم بخشیدن من استعلایی به دیگر من‌ها نشان دهد من‌های دیگر شریک‌های مساوی در ارتباطی بین‌الذهانی^۱ هستند که بنیاد و مبنای عینیت یعنی جهان بین‌الذهانی را تقوم می‌بخشند (هوسرل، ۱۳۸۱: تأمل پنجم). هوسرل به جای وارد کردن خدا به منزله علت عینیت جهان، مفهوم بین‌الذهانی من‌ها و به عبارتی، مفهوم «بین‌الذهانی استعلایی» را مطرح می‌کند.

هوسرل برخلاف دکارت، پیشنهادات مندرج را در تحلیل ریاضی ذهن او نمی‌پذیرد. ایدئال دانش متقن ریاضی وار، که برای دکارت بدیهی است، برای هوسرل باید اعتبارش را در پرتو چیزهای یقینی قطعی آگوی استعلایی پیدا کند (همان: بند ۲۴). البته هوسرل پیش از آغاز فلسفیدن نمی‌تواند به این اعتباربخشی برسد؛ پس او ایدئال دانش متقن را موقتی می‌پذیرد و اعتباربخشی را به زمان دیگری می‌سپارد.

هرچند دکارت هدف درستی داشت و در مسیر درستی بود، به اندازه پیش‌نرفت؛ تاجایی که هوسرل در محتوای تأملات، که امروز برای ما بسیار بیگانه است، بازگشت دومی را به «من» فیلسوف، به آگوی وجدانیات محض و متعلقات اندیشه^۲ در نظر می‌گیرد. این بازگشت با روش مهم شک انجام می‌شود. با اجرای فرایند شک، کوشش بر این است که با طرد هر چیزی که شک به آن ممکن باشد، مجموعه‌ای از داده‌های مطلقاً بدیهی را به چنگ آورد (همان: ۳۳).

1 intersubjectivity

2 cogitationes

خودمختاری اندیشه و تبدیل فلسفه به علم به حقیقت مطلق که آرزوی همیشگی و پنهان فیلسوفان تاکنون بوده، به دو شرط اصلی وابسته است: ۱) یافتن «بنیان مطلق» که یقین قطعی را میسر کند؛ ۲) توسل به «روش ویژه‌ای» که با مقتضیات حرکت بر این بنیاد سازگار باشد (رشیدیان، ۱۳۸۴: ۱۶۳-۱۶۴). تا اینجا دیدیم که چگونه هدف هوسرل و دکارت، جستجوی سرچشمه و سنگ بنای یقینی بود؛ اما این سرچشمه و مبنا در نظر هوسرل در سطح عمیق تری است تا برای دکارت. برای رسیدن به این سطح عمیق تر باید روش آن دو را بررسی کرد.

ب) روش

انقلاب‌های عمیق فلسفی بیشتر ناشی از ابداع روش است که مشرب‌های فکری مابعدالطبیعی را دنبال خود می‌آورد. روش دکارتی، روش نیرومند و مؤثری است؛ زیرا در کمتر از یک سده منشأ ظهور سه یا چهار مشرب بزرگ فلسفی شده است. خصوصیت بارز روش دکارتی تمام بودن و سادگی در نحوه اطلاق و اعمال بود؛ درحالی که روش هوسرل و پدیدارشناسی او همراه با تردید و پرپیچ‌وخم است. از نو آغازیدن مدام و جستجو، شک و امتحان پیوسته، شاخص اصلی آن است (روژه ورنو، ژان وال، ۱۳۷۲: ۱۴ و ۱۵).

دکارت برای رسیدن به بنیانی یقینی برای پایه‌گذاری معرفت حقیقی، شک دستوری را روش کار خود قرار داد: «من چون می‌خواستم فقط به جستجوی حقیقت مشغول باشم، معتقد شدم که باید به کلی شیوه مخالف اختیار کنم و آنچه را اندکی محل شبهه پندارم، غلط انگارم تا ببینم آیا سرانجام چیزی در ذهن باقی می‌ماند که به درستی غیرمشکوک باشد.» (دکارت، ۱۳۹۱: ۲۲۱ و ۲۲۲) او با این روش، هرچیز شک‌برانگیزی، حتی وجود جهان را کنار گذاشت تا کوجیتو به ظهور برسد:

«در همین هنگام که من بنا را بر موهوم بودن همه چیز گذاشته‌ام، شخص خودم که این فکر را می‌کنم، ناچار باید چیزی باشم و توجه کردم که این قضیه "می‌اندیشم پس هستم" حقیقی است چنان استوار و پابرجا که جمیع فرض‌های غریب و عجیب



شکاکان هم نمی‌تواند آن را متزلزل کند؛ پس معتقد شدم که بی‌تأمل می‌توانم آن را در فلسفه‌ای که در پی آن هستم، اصل نخستین قرار دهم.» (همان: ۲۲۲)

این کوجیتوی شک‌ناپذیر همان بستری است که هر معرفت حقیقی باید بر آن ساخته شود. محتوای شک دکارتی، نفی دیدگاه طبیعی یا جهان‌باوری است. هوسرل نیز از همین نقطه آغاز می‌کند.

روش هوسرل و دکارت درباره‌ی تعهد به کمبودی است که از تمامی یقین‌های بدیهی درباره‌ی الگوی عملی متعارف تجربه چشم‌پوشی کرده است - اپوخه‌ای که برای هوسرل هر چیزی را دربرمی‌گیرد؛ و برای دکارت راه‌حل شک کردن در تمام چیزهایی که می‌توان شک کرد. در هردو عقب‌نشینی از جهان متعالی تجربه‌ی روزمره به حصار درونی آگو وجود دارد، و نوعی عقب‌نشینی از خود به‌مثابه روحی در یک بدن، به خودی که در عمق بیشتری از وضوح سهل‌الوصول بدن فیزیکی قرار دارد.

شک دکارتی در هوسرل به‌شکل اپوخه‌ی پدیدارشناسی ظاهر می‌شود. اپوخه شک واقعی درباره‌ی جهان طبیعی نیست، بلکه به‌معنای خودداری از داوری و تعلیق آن است. فیلسوف در فعالیت فلسفی، موضع طبیعی و فرض‌های آن را در پرانتز قرار می‌دهد و هر باوری را به وجود آن‌ها به حال تعلیق درمی‌آورد یا مهار می‌کند. این مرحله به‌آن معنا نیست که باید هر چیزی را درباره‌ی واقعیت تعلیق شده فراموش کنیم. تنها توصیه این است که ارزش و اعتباری برای آن قائل نشویم (اسپیگلبرگ، ۱۳۹۱: ۲۱۲/۱).

دکارت با چنان شدتی بر فرض نبود جهان تکیه می‌کند که می‌توان گفت تلاش او برای نفی کلی است. هوسرل از شک دکارتی فقط «در پرانتز گذاشتن» یا از «دور خارج کردن» را استخراج می‌کند که تنها به شک وابسته نیست، بلکه می‌تواند به‌تنهایی و به‌اعتبار خودش به‌وجود آید؛ از این‌رو اپوخه‌ی هوسرلی عنصری را از شک دکارتی استخراج می‌کند که اولیه‌تر است؛ زیرا شک با طرد یقین همراه است؛ درحالی‌که اپوخه تعلیق صرف و خودداری از حکم است، نه نفی یا شک (Husserl, 1983: 59). هوسرل همان نقطه‌ی عزیمت دکارت را اختیار می‌کند و درعین حال می‌گوید کوشش کلی شک فقط

مانند روشی کمکی برای پدیدارکردن بعضی نکات به کار رود که فقط به برکت این روش می‌توانند با وضوح کامل از حالت اضممار در ماهیت آن استخراج شوند. تلاش برای شک در متعلق آگاهی به تعلیق تز می‌انجامد؛ اما تز به هیچ وجه به آنتی تز، عدم قطعیت و شک تبدیل نمی‌شود. تزی که اپوخه شده است، ترک نمی‌شود. هیچ چیزی از اعتقاد خود را عوض نمی‌کنیم و اعتقاد ما مادامی که انگیزه‌های جدید داوری را دخالت نداده‌ایم، همان‌طور باقی می‌ماند که بوده است؛ اما تز تحولی پیدا می‌کند، درحالی‌که همان تز سابق باقی می‌ماند، آن را خارج از بازی، در پرائنتز قرار می‌دهیم. تز هنوز مدرک است؛ اما هیچ استفاده‌ای از آن نمی‌کنیم (Ibid: 58-59). در این تعلیق، آنچه از بازی خارج می‌کنیم، تز کلی مربوط به موقف طبیعی است. هرچه را این تز در نظم اونتیک دربرمی‌گیرد، در پرائنتز می‌گذاریم؛ بنابراین تمام جهان طبیعی که به مثابه واقعیت برای آگاهی حاضر است، در پرائنتز می‌گذاریم. این نفی جهان مانند نفی سوفسطایی یا شک شکاک نیست، بلکه اپوخه پدیدارشناسی عملی است که مرا از هر داوری درباره وجود زمانی - مکانی باز می‌دارد؛ بدین ترتیب تمام علوم مربوط به این جهان طبیعی از دور خارج می‌شود و استفاده‌ای از اعتبار آن‌ها نمی‌کنیم. من حق ندارم آن‌ها را قبول کنم؛ مگر پس از اینکه آن‌ها را در پرائنتز قرار دهم؛ یعنی فقط در آگاهی‌ای که حکم را با خارج کردن از دور تغییر می‌دهد (Ibid: 60-61).

تعلیق داوری و در پرائنتز قرار دادن اعتقاد به وجود جهان نه به معنای نادیده گرفتن آن است و نه به معنای انکار یا فراموشی آن. وقتی دیدگاه طبیعی مورد اپوخه و تعلیق قرار گیرد، فرض وجود پدیدار مستقل از آگاهی نیز تعلیق می‌شود. سوژه باید از حکم درباره وجود اجتناب کند زیرا آنچه از «وجود» برای او متحقق است به همان اندازه‌ای است که در آگاهی او شکل گرفته است (شاگری، ۱۳۹۳: ۱۴۲). پدیدارشناس مانند گذشته در جهان باقی می‌ماند و تمام علایق و معرفت‌های بشری خود را حفظ می‌کند؛ اما یگانه تغییر قاطع این است که از این پس با اپوخه درباره چیزی که تاکنون آن را طبیعی زیست می‌کرد، انتخابی تأمل می‌کند. تأمل کردن و زیستن در کنار یکدیگر در آگاهی



حاضرند. جهانی که در این زندگی تأملی تجربه می‌شود، کماکان به‌نحومعینی برای من حاضر است، همچون گذشته با محتوایی تجربه می‌شود که در هر مورد متعلق به آن است. من همچون تأمل‌کننده به شیوه فلسفی، دیگر اعتقاد طبیعی به وجود جهان که ناشی از تجربه جهان است، ندارم و این اعتقاد را معتبر نمی‌دانم. همچنین از قبول اعتبار تصورات غیرشهودی، احکام وجودی و ارزشی، تصمیم‌ها، وضع غایات و از موضع‌گیری پرهیز می‌کنم؛ زیرا موضع‌گیری‌ها ضرورتاً در رویکرد طبیعی، غیرتأملی و غیرفلسفی زندگی جاری انجام می‌شوند. جهان نه‌تنها پس‌مانده‌ای بی‌اهمیت نشده، بلکه به‌تمامی حفظ و در خلوص‌اش تحصیل شده است. این اپوخه پدیدارشناسی و در پراگماتیک قرار دادن جهان طبیعی، ما را مقابل هیچ محض قرار نمی‌دهد؛ برعکس، آنچه از این طریق من (فاعل تأمل) به‌دست می‌آورم، زندگی محض خودم با کلیه زیسته‌های محض آن و اعیان قصدی، یعنی جمیع پدیدارها به‌معنای ویژه و وسیع پدیدارشناسی است (هوسرل، ۱۳۸۱: ۵۵-۵۶).

اپوخه برای هوسرل دو چیز اساسی را تحقق می‌بخشد: (۱) جهان را در خلوص ماهوی آن به‌دست می‌آورد؛ (۲) جهان را به‌مثابه متضایف با آگاهی من، به‌مثابه جهانی کشف می‌کند که برای من وجود دارد. هوسرل در توضیح آن می‌نویسد:

«می‌توان گفت اپوخه روشی ریشه‌ای و کلی است که به‌وسیله آن من خودم را به‌مثابه من محض، همراه با حیات آگاهی محض متعلق به خودم، حیاتی که در آن و به‌وسیله آن، جهان عینی تماماً برای من وجود دارد و دقیقاً به‌همان‌نحو که برای من وجود دارد، درک می‌کنم. هر موجود مکانی-زمانی برای من وجود دارد؛ یعنی چون آن را تجربه می‌کنم، ادراک می‌کنم، به خاطر می‌آورم، به‌گونه‌ی معینی به آن می‌اندیشم، درباره آن احکام وجودی یا ارزشی صادر می‌کنم، آن را طلب می‌کنم و غیره، برای من اعتبار دارد. می‌دانیم دکارت همه این‌ها را با عنوان "می‌اندیشم" مشخص می‌کند. به‌طورکلی جهان برای من چیز دیگری نیست جز آنچه در چنین می‌اندیشمی برای آگاهی من وجود و اعتبار دارد. جهان همه معنایش را، همه معنای عام

و خاص‌اش را و همه اعتبار وجودی‌اش را منحصراً از چنین وجدانیاتی^۱ کسب می‌کند»
(همان: ص ۵۷).

هوسرل وجه اشتراک خود را با دکارت در این تبیین می‌کند که شک دکارتی به نوعی
اپوخه و تعلیق حکم و داوری است که پیشاپیش هر حکم معتبر را درباره هر موجود
تصورپذیر و هر وضعیت معتبر ممنوع می‌کند. هر شخص و فیلسوفی دست‌کم یک بار
در زندگی خود باید به این شیوه طی طریق و هر چیز مقدم بر تعلیق را باید پیش‌داوری
بداند. از نگاه هوسرل این اپوخه دکارتی «رادیکالیسم عمیقی» را دربردارد؛ زیرا در اعتبار
تمام علوم و حتی اعتبار زیست‌جهان فراعلمی تردید می‌کند (Husserl, 1970: 75). نکته مهم
در شک دکارتی برای هوسرل این است که برای نخستین بار در تاریخ فلسفه است که
دکارت از زیست‌جهان پرسش می‌کند که نازل‌ترین لایه هر معرفت ابژکتیو و بنیاد
آگاهی به علوم و بنیاد تمام علوم این جهان است، و تجربه حسی را نقد می‌کند که با آن
جهان برای ما معنی و وجود داشت (Ibid: 76).

با این اپوخه معرفت که امکان درک وجود جهان کنار گذاشته می‌شود و زیربنای
بدهت یقینی آشکار می‌شود که «اگو» است؛ زیرا اگر وجود و عدم جهان
ممنوع‌الحکم است؛ اگوی فاعل اپوخه خود در قلمرو اشیاء مشمول اپوخه نخواهد بود.
به عقیده هوسرل اگو از ریشه استثنا می‌شود و در این حال هستی او ضروری است؛ زیرا
اگو خود بیرون از اپوخه‌ای است که انجام می‌دهد و این کشف بنیاد یقینی است که
جستجویش می‌کردند؛ بنابراین با اپوخه مطلق، بدهت یقینی مطلق «من هستم» به
چنگ می‌آید. دست آخر دکارت نتیجه می‌گیرد که اگوی اجراکننده اپوخه تنها چیزی
است که مطلقاً شک‌ناپذیر است. با این نتیجه‌گیری، بنیاد یقینی مطلق را ترسیم می‌کند
که هر چیز به این بنیان باز می‌گردد که بدهت اولیه‌ای است که باید کل معرفت علمی از



1 cogitationes

آن استنتاج شود (Ibid: 77).

اما بررسی دقیق‌تر، تفاوت اساسی این دو فیلسوف را معلوم می‌کند. درست همان‌طور که هوسرل عامدانه هدف عمیق‌تر و بنیادی‌تری نسبت به دکارت پیش‌روی خود ترسیم می‌کند، عقب‌نشینی او از این جهان مستلزم پالایش و تصفیۀ متقن‌تری خواهد بود.

دکارت به هرچیزی شک می‌کند که امکان شک ورزیدن دارد: وجود جهان خارج، بدهت حواس خود، اعتبار عینی ایده‌های واضح و متمایز؛ اما از نظر هوسرل، دکارت علی‌رغم شکش هنوز به نگرش درستی دست نیافته بود. جهانی که او در وجودش شک کرد، هنوز جهان عینی و واقعی بود؛ از طرف دیگر، هوسرل به وجود جهان شک نمی‌کند، بلکه فقط از داشتن نگرشی درباره آن خودداری می‌کند، از آن کناره می‌گیرد، آن را در پرانتز می‌گذارد و فقط در داده‌های درونی و ذاتی آگاهی باقی می‌ماند که در قطعیت آگوی استعلایی تأثیر دارد؛ بنابراین او می‌تواند جهان را آن‌گونه که «در» و «برای» آگوی استعلایی پدیدار می‌شود، کامل و بی‌طرفانه در نظر بگیرد و سرانجام در آن از فلسفۀ اولای کارآمد استفاده کند (Husserl, 1993: 107-111, 297).

نتیجۀ اپوخه برای هوسرل، دستیابی به آگوی استعلایی است:

«با اپوخۀ پدیدارشناسانه من آگوی انسانی طبیعی و زیست روانی خود - قلمرو تجارب روانی

خود - را به آگوی پدیدارشناسانه استعلایی، قلمرو تجارب شخصی پدیدارشناسانه - استعلایی

تحویل می‌برم.» (هوسرل، ۱۳۸۱: ۶۴)

این عبارت به چه معناست؟ متن کامل این عبارت همراه برخی ملاحظات، امکان درک آگوی استعلایی هوسرل را به شیوۀ ذیل ممکن می‌کند. آگوی استعلایی، آگویی است که از این جهان و پیکرۀ آن به ظهور رسیده است تا از جهان و پیکره‌اش پرسش کند. تا این اندازه، این آگو «من» انسانی طبیعی، نفسی در بدن موجود در جهان نیست، بلکه درنهایت منبع آگوست که مشتمل بر جهان است؛ زیرا می‌تواند از معنا و وجود جهان پرسش کند. برای هوسرل این منبع آگو معنای جهان را قوام می‌بخشد و بنابراین

مشمول بر این جهان است که قدرت معنا بخشی به آن را دارد، نه اینکه آگو به وسیله جهان تقویم شود و مندرج در جهان باشد. آگوی دکارت شیء اندیشنده *res cogitans* است. منظور از *res* بقیه جهان است که تحت شک واقع می شود؛ زیرا این *res* بخشی از جهان است، نه بخشی که شامل جهان است؛ از طرف دیگر، این *res* به طور ضمنی به جسمی فرامی خواند که با آن متحد است. به نظر هوسرل فاعل حقیقی کوجیتو و شک، برخلاف تلقی دکارت، نه انسان همچون منی طبیعی یا شیء اندیشنده، بلکه منی استعلایی است که همه چیز از جمله جهان طبیعی در آگاهی او بنیاد می شود. هوسرل می پرسد آن من کیست که حق طرح پرسش های استعلایی را دارد؟ چگونه چیزی که در آگاهی من به مثابه زیسته بداهت درک می شود، می تواند معنای عینی پیدا کند؟ با درک کردن خودم به مثابه انسان طبیعی، پیشاپیش جهانی ممکن، و خودم را به مثابه موجودی متمکن در مکان درک کرده ام که بنابراین در آن جهانی خارج از خودم دارم؛ بدین ترتیب آیا اعتبار درک جهان از پیش در همان طرح مسئله فرض گرفته نمی شود؛ حال آنکه توجیه اعتبار عینی اش باید از حل این مسئله ناشی می شد؟ آشکارا باید تحویل پدیدار شناختی آگاهانه را انجام داد تا آن من و زیست آگاهی را به دست آورد که می توانند پرسش های استعلایی، همچون پرسش هایی درباره امکان شناخت متعالی مطرح کنند (هوسرل، ۱۳۸۱: ۱۳۶). از نظر هوسرل، من اندیشنده دکارتی، پدیدار روان شناختی و در سطح عینیت روان شناختی است؛ پس محتاج تحویل پدیدار شناختی است؛ زیرا ای پدیدار روان شناختی داده حقیقتاً مطلق نیست. به نظر هوسرل، داده حقیقتاً مطلق، پدیدار محض، یعنی پدیدار تحویل یافته است (هوسرل، ۱۳۷۲: ۳۰).

در عبارات هوسرل سخن از «تحویل پدیدار شناسی» به میان می آید. اگر اپوخه به معنای شک دکارتی و در پراتز نهادن جهان طبیعی باشد، روش پدیدار شناسی که

«تحویل یا تأویل»^۱ نام دارد، از اپوخه وسیع تر و عمیق تر است و اپوخه گام نخست آن است. واژه reduction برگرفته از فعل *reducere* در زبان لاتین است که از دو جزء *re* به معنای «پس» و *ducere* به معنای «سوق دادن» یا «کشاندن» تشکیل شده و روی هم در اصل به معنای «بازگرداندن» است. این بازگشتن در ارتباط با اصل الاصول هوسرل است که بازگشت به خود اشیاست. این وجه نظر که همراه با تعلیق داوری درباره وجود جهان است، از نظر هوسرل وجه نظر پدیدارشناختی است (داریگ، ۱۳۷۶: ۲۵). در این وجه نظر، فیلسوف از تمام پیش داوری ها دست می کشد. بزرگترین پیش داوری، رویکرد طبیعی است که طبق آن من جهان را آنجا می یابم و به مثابه موجود می پذیرم (لیوتار، ۱۳۸۴: ۲۵). پدیدارشناسی با تحویل از قول به وجود واقعی جهان خارج دست می کشد و همانند دکارت آگاهی را حوزه تحویل ناپذیری کشف می کند؛ به عبارت دیگر، این تحویل پدیدارشناسی، طریق مخصوصی است که هوسرل آن را دهلیز فلسفه خود خوانده است. در نتیجه این تحویل، آنچه باقی می ماند، «من» محض یا سوژکتیویته استعلایی است که همچون نوعی باقی مانده با بداهتی متیقن عیان می شود. در این تحویل از یک سو، از جهان عزل نظر می شود و از سوی دیگر، «من» ظاهر و عیان در نظر گرفته می شود. این ها در واقع دو وجه یک روش است. این تحویل پدیدارشناسی هوسرل کاملاً به شک روشی دکارت شبیه است؛ چون با آن هر شناختی که بتوانم اندک شکی در آن بکنم، معلق و کنار گذاشته می شود (روژه ورنو، ژان وال، ۱۳۷۲: ۲۹-۳۰). در عبارت های هوسرل به روشنی آمده است که پدیدارشناسی به بررسی آگاهی محض می پردازد؛ یعنی آگاهی ناشی از دیدگاهی پدیدارشناسانه و مبتنی بر آن؛ دیدگاهی که قائل است واقعیت طبیعی جهان تعلیق و درپرانز قرار داده شده است (Husserl, 1981: 173 - 174).

1. reduction

یکی از وجوه افتراق دو فیلسوف آن است که حرکت هوسرل، حرکتی عمودی است. از جهان با رویکرد طبیعی، جهانی که مرا دربردارد؛ اما اکنون در پرائنتز است، به سوی آگوی استعلایی در حرکت است که جهان را دربر دارد و آن را تقویم می‌کند؛ اما حرکت دکارت، حرکتی افقی است: از بخش تردیدناپذیر جهان، که در آن، من به رویکرد طبیعی، شک مؤثر می‌کند، به سمت بخش تردیدناپذیر جهان رویکرد طبیعی که براساس آن به بقیه شک می‌کنم. از نظر هوسرل اگر با روش شک دکارتی در عمل به نفی جهان حکم کنیم، به مشکلات شکاکیت مبتلا خواهیم شد و اگر لادری شویم، فعالیت فلسفی را متوقف کرده‌ایم. از اینجاست که هوسرل به «در پرائنتز گذاشتن» متوسل می‌شود که از آن به اپوخه یاد کرده است. این اپوخه در نگاه او فقط نقطه آغاز فلسفه بدون پیش‌داوری است. شک دکارتی با نفی یقین همراه است؛ ولی اپوخه هوسرل تعلیق صرف و امتناع از صدور هر حکم است. هوسرل می‌نویسد دکارت طوری به فرض نبود جهان اتکا می‌کند که شک او تلاشی است برای نفی کلی؛ ولی ما فقط پدیدار «در پرائنتز گذاشتن» یا «استثنا کردن» را استخراج می‌کنیم که می‌تواند به اعتبار خود به وجود آید. می‌توانیم این اپوخه اصیل را برای هر تزی با آزادی کامل استفاده کنیم. تز از بازی خارج شده و در پرائنتز قرار گرفته است. تز شکل تعدیل‌یافته‌ای به خود می‌گیرد و به صورت تز در پرائنتز گذاشته شده درمی‌آید (Husserl, 1983: 59-60).

تلاش کلی شک کاملاً آزاد اعمال می‌شود. هرچیزی هراندازه هم که متقن باشد؛ حتی اگر بداهت کافی داشته باشد، می‌تواند در معرض شک قرار گیرد. بدیهی است که تلاش برای شک درباره متعلق آگاهی به منزله امر حاضر، قطعاً به تعلیق تز می‌انجامد؛ اما تز اصلاً به آنتی‌تز تبدیل نمی‌شود. هیچ‌یک از این‌ها در اراده ما نیست. تزی که اپوخه شده است، رها نمی‌شود. هیچ اعتقادی عوض نمی‌شود و اعتقادهای مادامی که انگیزه‌های تازه داوروی در آن‌ها دخالت نکنند، همان‌گونه باقی می‌مانند که بوده‌اند؛ باوجوداین، تز تحولی پیدا می‌کند و درحالی که همان تز سابق باقی می‌ماند، آن را

خارج از بازی و در پراگماتر قرار می‌دهیم. تز هنوز مدرک است؛ اما هیچ استفاده‌ای از آن نمی‌شود؛ نه به این معنا که از ما سلب شود، بلکه منظور مشخص کردن نحوه خاصی از آگاهی است که به تز ساده نخستین پیوند می‌یابد و به آن ارزش افزوده تحمیل می‌کند. این ارزش افزوده به اراده آزاد ما مربوط است (Ibid: 57-59). بالاخره اینکه پیشرفت دکارت و هوسرل را با عطف نظر به وجوه افتراقشان باید در نظر گرفت.

ج) پیشرفت‌ها و وجوه افتراق

هوسرل و دکارت هر دو از مایه یقینی خود برای دستیابی به نظامی فلسفی، نظریه خود را گسترش می‌دهند؛ به طوری که در قطعیت بنیاد فلسفه خود سهیم‌اند. دکارت فکر می‌کرد مجموعه نسبتاً کاملی از معرفت فلسفی و علمی بنا نهاده است؛ اما هوسرل آگاه بود که «آغازگر» است و مسیری را برای انبوهی از متفکران باز کرده؛ با این حال این نکته باقی می‌ماند که در دکارت و هوسرل حرکت توصیفی از منبع یقینی برای گسترش آن وجود دارد و این حرکت را باید در سطح عمیق‌تری بررسی کرد.

همان‌طور که گفتیم، دکارت در سطح افقی حرکت می‌کند. وی با شک روشمندش به بخش خاصی از جهان طبیعی دست یافته است که نمی‌تواند آن را تحت شک روشمند خود قرار دهد؛ زیرا آن قسمت، شرط هر شک کردن است. وقتی او به نقطه آغاز می‌رسد، شکش می‌تواند کنار گذاشته شود؛ مانند داربستی که وظیفه و هدفش را به انجام رسانده است. اکنون وی می‌تواند اعتبار و حجیت علمی را با استنتاج وجود جهان به مثابه پاسخی برای ایده‌هایش اتخاذ کند. نکته محوری این استنتاج که «شیء اندیشنده» با آن نخستین گام را به خارج از خود برمی‌دارد، اثبات وجود خداوند است.

هوسرل راهکاری را دنبال می‌کند که کاملاً متفاوت است؛ زیرا روش و هدف او فرق اساسی دارند. بر اساس روش اپوخته، به بخشی از جهان طبیعی نرسید؛ اما به آگوی استعلایی رسید که تمامی معناها را تقویم می‌کند و مشتمل بر همه است؛ معنایی که در سپهر درونی یا متعالی وجود دارند (هوسرل، ۱۳۸۱: بند ۱۶)؛ در نتیجه آگوی استعلایی کل جهان را دربر می‌گیرد. این آگوی استعلایی ضرورت قطعی خود را با جهان طبیعی

مرتبط می‌کند، نه از حیث خارج، بلکه از حیث درونی همهٔ ارجاعات التفاتی که با آگوی استعلایی یک پارچه شده‌اند. با تحویل بردن آگو به بُعد استعلایی اش هوسرل می‌تواند جهان را آن‌گونه بررسی کند که برایش پدیدار می‌شود و به درستی معنا و اعتبار آن را کشف کند. این بررسی همین پژوهش استعلایی اندیشه‌های اوست که نتیجهٔ آن تحقق فلسفهٔ یقینی‌ای است که به دنبالش بود. هوسرل به سطح اپوخه می‌رسد و همانجا باقی می‌ماند؛ زیرا تنها سطحی است که به او اجازه خواهد داد که پرسش‌های معتبری دربارهٔ امر استعلایی و عینیت مطرح کند (همانجا)؛ درحالی که دکارت در عمل از شک خود فراتر می‌رود.

هوسرل ضمن توضیح اینکه چگونه دکارت چرخش استعلایی را گم کرد، به پیش‌دآوری‌ها و پیش‌فرض‌هایی در دکارت اشاره می‌کند که خود تمایل به اجتناب از آن‌ها دارد (هوسرل، ۱۳۸۱: ۶۱). این پیش‌فرض‌های روشن‌نشده و به میراث مانده از اسکولاستیک و نهفته در تأملات دکارت عبارت‌اند از:

(۱) فرض‌های مابعدالطبیعی مانند وجود جوهر، به‌ویژه جوهر اندیشنده،^۱ برای هوسرل این جوهر بداهت لازمی را ندارد که شرط پذیرش اشیاء دیگر باشد. آگوی استعلایی هوسرل، قطب سوپژکتیو غیرجوهری است. در این پیش‌فرض، گرایش است که من می‌اندیشم را اصل موضوع^۲ یقینی می‌داند، اصل موضوعی که قرار است همراه با اصل موضوع‌های هنوز کشف‌نشدهٔ دیگر، حتی همراه با فرضیه‌های مبتنی بر استقرار، شالودهٔ علم استنتاجی و تبیینی از جهان قرار گیرد (همان). هوسرل می‌افزاید که به هیچ‌وجه نباید گمان کرد که در من محض یقینی‌مان موفق به نجات قطعهٔ کوچکی از جهان شده‌ایم؛ قطعه‌ای که برای من تفلسف‌کننده تنها چیزی از جهان است که در معرض شک نیست و اکنون گویا فقط لازم است با استنتاج‌های درست و طبق اصول

1 res cogitans

2 Axiom

فطری آگو، باقی جهان را به تمامی از نو به دست آوریم. متأسفانه این همان وضعی است که برای دکارت پیش آمد؛ آن هم به دنبال خلطی به ظاهر بی اهمیت، اما به غایت مصیبت بار که آگو را به جوهری اندیشنده، به اندیشه بی احساس و مفارق انسانی و حلقه آغازین استدلال طبق اصل علیت تبدیل می کند (همان: ۶۱-۶۲).

(۲) فرض های روش شناختی، یعنی به کار بردن روش استنتاجی علوم همچون الگویی برای تفکر عقلانی و راهنمایی مطمئن به سوی حقیقت؛ اما چون هدف پدیدارشناسی، یافتن بنیانی یقینی برای هر نوع معرفت علمی است، نباید اعتبار روش پیش از توجیه آن فرض گرفته شود، بلکه روش باید از همان آغاز به خودپیدایی و بداهت محدود شود (رشیدیان، ۱۳۸۴: ۱۷۷). هوسرل خود را از این دشواری ها ایمن می داند؛ اگر به ریشه گرایی بازگشت به خویش و در نتیجه، به اصل شهود یا بداهت محض وفادار مانده باشیم؛ بنابراین فقط چیزی را معتبر بدانیم که بی واسطه در میدان من می/اندیشم، که اپوخه برای ما گشوده است، داده شده باشد و از بیان چیزی خودداری کنیم که خودمان نمی بینیم (هوسرل، ۱۳۸۱: ۶۲).

(۳) فرض غایت شناختی، هوسرل می خواست هر فرض غایت شناختی را که هدفش جهت دادن پژوهش به توجیه هر نوع مابعدالطبیعه ویژه علوم باشد، از فلسفه دکارت بزداید. او در جستجوی بنیان مطلق بود که هر علم و مابعدالطبیعه ممکن را بتوان بر آن استوار کرد (رشیدیان، ۱۳۸۴: ۱۷۷).

یکی از وجوه ناکامی دکارت، که فرق دیگر او با هوسرل است، غفلت از درک ریشه گرایی روشش است؛ زیرا در قضیه «می اندیشم پس هستم» بعد از احراز قلمرو یقینی وجدانیات، بدون پایبندی به مقتضیات روش شهودی خویش، از اندیشه شهودی فراتر رفت و «بودن» را نتیجه گیری کرد. او در نیافت اقتضای فلسفه ای بدون فرض، باقی ماندن در همان حوزه آگاهی و مطالعه روابط آن با نگاه شهود و تأمل است. او درک نکرد میدان حقیقی فلسفه، همان قلمرو آگاهی است و گذار ناموجه از اندیشه به وجود، ریشه گرایی فلسفی او را ناکام می گذارد؛ اما از نظر هوسرل فلسفه حقیقی نباید

روش خود را از علوم به عاریت بگیرد، بلکه همان‌طور که قلمرو خاص خود را در شهودهای درون‌ذات و بدیهی سوژه به دست می‌آورد، روش مخصوص خود را نیز که فقط شهودی و توصیفی است، نه استنتاجی، تجربی یا ...، باید اقامه کند و از آمیزش آن با روش‌های سایر علوم دور نگه دارد (رشیدیان، ۱۳۸۴: ۱۷۷-۱۷۸).

هوسرل دکارت را در معرض خلطی به‌غایت مصیبت‌بار می‌بیند که آگو را به جوهری اندیشنده، به اندیشه بی‌احساس و مفارق انسانی طبق اصل علیت تبدیل می‌کند. همین خلط است که دکارت را به پدر یاوهای به نام واقع‌گرایی استعلایی^۱ تبدیل کرده است (هوسرل، ۱۳۸۱: ۶۲). منظور هوسرل از پدر یاوهای فلسفی به نام واقع‌گرایی استعلایی این است که دکارت من اندیشنده را که در معرض شک نیست و از آن استعلا می‌جوید، جوهری هم‌سنخ با جهان طبیعی واقعی می‌داند؛ یعنی برای چیزی واقعی، یعنی قطعه کوچکی از جهان طبیعی، ناموجه امتیاز استعلا قائل شد. دکارت توجه نکرده است که اگر «من» واقعی است، باید مانند باقی جهان مشمول شک یا اپوخه قرار گیرد و من اندیشنده نمی‌تواند قطعه‌ای از جهان طبیعی باشد؛ بنابراین از دیدگاه هوسرل، اپوخه کلی پدیدارشناسی «من طبیعی» را همچون بقیه جهان طبیعی درپرائتسز می‌گذارد و آنچه باقی می‌ماند، من محض و استعلایی است؛ از طرف دیگر، اپوخه و تحویل پدیدارشناسی از شک روشی دکارت قاطع‌تر و اصولی‌تر است؛ زیرا این اپوخه فقط شامل موجود بودن جهان نیست، بلکه کل علوم جهان را نیز دربرمی‌گیرد و حتی مابعدالطبیعه را از آن‌رو معلق می‌کند که تبیین جهان است (روژه ورنو، ژان وال، ۱۳۷۲: ۲۹ و ۳۰).

فرق بنیادی دیگر هوسرل و دکارت این است که هوسرل برخلاف دکارت وظیفه خود را استخراج میدان نامتناهی تجربه استعلایی قرار می‌دهد (هوسرل، ۱۳۸۱: ۷۰). دکارت

1 transcendental realism

بعد از قضیه من می‌اندیشم پس هستم، در قلمرو آگاهی «من» غور نکرد و از اندیشه به وجود گذار کرد. دکارت با این کار دو چیز را نادیده گرفته است: (۱) ایضاح معنای روش‌شناختی اپوخه استعلایی؛ (۲) نادیده گرفتن اینکه آگو می‌تواند به لطف تجربه استعلایی، نامتناهی و منظم به توضیح خویش پردازد؛ از این رو همین آگو میدانی از پژوهش خاص و حقیقی است (همان).

هوسرل معتقد است دکارت رادیکالیسم نخستین خود از جهان را دنبال کرد؛ یعنی دستاورد او کامل زیر پوشش اپوخه قرار نگرفت و آگو ناگشوده باقی ماند. اشکال کار دکارت این بود که آگو را از جسم زنده منفک کرد؛ زیرا جهان محسوس را با اپوخه ساقط کرد و در نتیجه آگو همچون ذهن یا نفس متعین شد؛ اما پرسش این است: آیا داده‌های از پیش داده‌شده با کل جهان و از جمله انسان‌ها نسبتی ندارد؟ این اپوخه با منی که در جهان تصرفاتی می‌کند، ارتباطی ندارد؟ مسلم است دکارت از پیش این «آگو» را همچون روش شرح می‌دهد. صرف در نظر گرفتن اپوخه بدون منع از صدور حکم بر هر چه از پیش داده شده است و امور مربوط جهان، چیزی حاصل نمی‌شود؛ در واقع آگو باید خود را وضع و آشکار کند که با اپوخه، یعنی در پراگماتیک گذاشتن کل اعتبار جهان ایجاد می‌شود و فقط از این راه آگو خود را آشکار می‌کند. اصلاً یکی انگاشتن آگو با نفس، موجب تناقض است؛ زیرا نفس در اپوخه وقتی معنا دارد که همچون نفس در پراگماتیک گذاشته شده در نظر گرفته شود؛ در این صورت، پدیدار محض است (Husserl, 1970: 79).

نگرش نامتعارف با جهان که برخاسته از اپوخه پدیدارشناسی است، تلقی متعارف را کنار می‌گذارد. به عقیده هوسرل اعتبار کردن جهان بر اساس حس، تفکر خاصی است که ریشه‌کن نشده است و فقط با اپوخه است که آگو و حیات آگاهی او امکان استنتاج می‌یابند. این آگوشناسی در نظر هوسرل بزرگ‌ترین معماست که بالاخره روزی باید

آشکار شود؛ زیرا موضوع بنیادی یا نقطهٔ ارشمیدسی^۱ هر فلسفهٔ اصیلی است. این آگو با ورود خود به تاریخ و با وجود خطاها و ابهامات، دوران جدید فلسفی را به‌ارمغان آورد و معطوف به اهداف نوینی شد (Ibid: 80).

تبیین محتویات آگوی استعلایی در هوسرل بسیار دشوار است. معمولاً وی نشان می‌دهد که معنای تعالی جهان در اصل از پیوستگی و انسجام نظام‌مند و کلی چیزی مشتق می‌شود که قصد و تجربه شده است (هوسرل، ۱۳۸۱: ۶۲-۶۳). هوسرل جهان را همچون امر متعال^۲ تقویم می‌بخشد تا حدی که امر درونی و ذاتی آگاهی کاملاً منسجم است و ارتباط منطقی دارد؛ ولی واحد زنده (موناد) به‌تنهایی نمی‌تواند بدانند آیا جهان میل استعلایی قوام دادن را به خود دارد. آیا جهان واقعاً ابژکتیو است یا موناد قربانی خودتنهانگاری^۳ افراطی است؟

دکارت اولین گام خود را به خارج از خود به‌سوی خدا برداشته بود. اکنون هوسرل نخستین گام خود را از طریق یافتن اینکه ابژه‌هایی در قلمرو تقویم او وجود دارند بر می‌دارد که آگوهایی نظیر او هستند، و اینکه یک میدان بین‌الذنهانی^۴ وجود دارد، جامعه‌ای از مونادهای استعلایی که جهان متعالی و عینی را آن‌گونه تقویم می‌بخشد که در واقع متعال و عینی است؛ زیرا در اینجا ما فقط انسجام درونی تجربه‌های آگو را نداریم، بلکه انسجام خارجی تجربه‌های سایر آگوها را نیز داریم. اگر در من، در آگوی استعلایی، سایر آگوها متعالی متقوم شده‌اند، آن‌گونه که در واقع چنین است، و اگر برپایهٔ بین‌الذنهانی که بدین‌گونه در من متقوم می‌شود، جهانی عینی و مشترک برای همه متقوم می‌شود؛ در این صورت، مطالب گفته‌شده نه فقط برای آگوی تجربی من، بلکه

-
1. Archimedean point
 2. transcendent
 3. solipsism
 4. intersubjectivity



برای بین‌الذهان تجربی و جهان‌تجربی نیز صادق است که معنا و اعتبارشان را در من به‌دست می‌آورند (هوسرل، ۱۳۸۱: ۱۳۷-۱۳۸).

جمع‌بندی برنامه فلسفی هوسرل این است:

«مسیری که ضرورتاً به شناخت مبانی نهایی، به تعبیر دیگر، به شناختی فلسفی راهبر می‌شود، راهی است به سوی خودآگاهی یافتن کلی، نخست موندی و سپس بین موندی. همچنین می‌توانیم بگوییم که خود فلسفه گسترش ریشه‌ای و کلی تأملات دکارتی، یا به عبارت دیگر، یک خودشناسی کلی است و هرگونه علم اصیل را که مسئولیت خویش را برعهده دارد، دربرمی‌گیرد.» (همان: ۲۳۱-۲۳۲)

نتیجه‌گیری

۱. برای فهم دقیق آموزه‌های پیچیده فلسفی هوسرل می‌توان به میراث فکری او از دکارت رجوع کرد. این رجوع در سه خصوصیت هدف، روش و پیشرفت آن‌دو همراه با ذکر وجوه افتراق تبیین‌پذیر است؛

۲. هدف دکارت تحصیل حقیقت فلسفی و رسیدن به یقین به کمک عقل بود. هوسرل طریق رسیدن به یقین را از تعلیق و در پراگماتر گذاشتن موضع طبیعی آغاز کرد؛ براین اساس جهان طبیعی که برای ما و نزد ما حضور دارد، در پراگماتر قرار داده می‌شود؛

۳. چهارچوب فلسفی دکارت بر عقل‌گرایی ریاضی بنا شده است؛ ولی مفهوم ایدئال یقین از نظر هوسرل، معلوم نیست کاملاً ریاضی باشد؛

۴. دکارت با روش شک خود «من» را استنتاج می‌کند که از ماهیت روان‌شناختی و تجربی‌اش متمایز نیست؛ اما هوسرل امکان وجود جهانی را بررسی می‌کند که در ساحت «من» استعلایی است که هیچ ربطی به من روان‌شناسانه ندارد؛ پس من دکارتی خلوص من استعلایی را ندارد؛

۵. تقویم واقعیت جهان در دکارت با دخالت خداوند است؛ اما هوسرل از تقویم جهان با من استعلایی سخن می‌گوید؛ بنابراین هوسرل به جای وارد کردن خدا به منزله علت عینیت جهان، مفهوم بین‌الذهانی استعلایی را مطرح می‌کند؛

۶. نقطه آغاز هردو فیلسوف، نفی دیدگاه طبیعی یا جهان‌باوری با روش شک است؛ با این تفاوت که شک دکارتی بر فرض نبود جهان تکیه می‌کند که تلاش در جهت نفی کلی است و در هوسرل به شکل اپوخه پدیدارشناسی است که شک واقعی درباره جهان طبیعی نیست، بلکه به معنای خودداری و تعلیق داوری است؛ پس کل جهان طبیعی که برای آگاهی حاضر است، در پرائنز گذاشته می‌شود. نتیجه این اپوخه، دستیابی به من استعلایی است که معنای جهان را قوام می‌بخشد؛

۷. یکی از وجوه افتراق دو فیلسوف، غفلت دکارت است از این نکته که با کوجیتوی خود از اندیشه شهودی فراتر می‌رود و وجود را نتیجه‌گیری می‌کند؛ درحالی که به اعتقاد هوسرل میدان حقیقی فلسفه، قلمرو آگاهی است. هوسرل برخلاف دکارت، وظیفه خود را استخراج میدان نامتناهی تجربه استعلایی می‌داند؛

۸. نخستین گام دکارت به خارج از خود، به سوی خدا و اولین گام هوسرل یافتن ابژه‌هایی در قلمرو تقویم، آگوهایی نظیر او و جامعه‌ای از مونادهای استعلایی است.

منابع

۱. اسپیکلبرگ، هربرت، (۱۳۹۱)، جنبش پدیدارشناسی، مترجم مسعود علیا، مینوی خرد، تهران.
۲. بریه، امیل، (۱۳۸۵)، تاریخ فلسفه قرن هفدهم، مترجم اسماعیل سعادت، انتشارات هرمس، تهران.
۳. دارتیگ، آندره، (۱۳۷۶)، پدیدارشناسی چیست؟، مترجم محمود نوالی، انتشارات سمت، تهران.
۴. دکارت، رنه، (۱۳۹۱)، گفتار در روش درست راه بردن عقل، مترجم محمد علی فروغی، نشر مهر دامون، مشهد.
۵. _____، (۱۳۶۴)، اصول فلسفه، مترجم منوچهر صانعی دره‌بیدی، مؤسسه انتشارات آگاه، تهران.
۶. _____، (۱۳۸۴)، اعتراضات و پاسخها، ترجمه و توضیح از علی محمدافضلی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران.
۷. _____، (۱۳۷۶)، قواعد هدایت ذهن، در: فلسفه دکارت، ترجمه و توضیح از منوچهر صانعی دره‌بیدی، انتشارات بین‌المللی الهدی، تهران.
۸. رشیدیان، عبدالکریم، (۱۳۸۴)، هوسرل در متن آثارش، نشر نی، تهران.
۹. ژیلسون، اتین، (۱۳۵۷)، نقد تفکر فلسفی غرب، مترجم احمد احمدی، انتشارات حکمت، تهران.
۱۰. سولومون، رابرت ک، (۱۳۷۹)، فلسفه اروپایی از نیمه دوم قرن هجدهم تا واپسین دهه قرن بیستم، مترجم محمدسعید حنایی کاشانی، انتشارات قصیده، تهران.
۱۱. شاگری، سیدمحمدتقی، (۱۳۹۳)، «چیستی علم و معرفت از منظر هوسرل و صدرالمألهین»، فصلنامه حکمت اسرا، سال ششم، شماره اول، پیاپی ۱۹، ص ۱۳۱ - ۱۶۹.
۱۲. فروغی، محمدعلی، (۱۳۸۳)، سیر حکمت در اروپا، هرمس، تهران.
۱۳. کاپلستون، فردریک، (۱۳۸۰)، تاریخ فلسفه از دکارت تا لایب‌نیتس، مترجم غلامرضا اعوانی، انتشارات سروش و شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران.
۱۴. لیوتار، ژان فرانسوا، (۱۳۸۴)، پدیده‌شناسی، مترجم عبدالکریم رشیدیان، نشر نی، تهران.
۱۵. مجتهدی، کریم، (۱۳۸۲)، دکارت و فلسفه او، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، تهران.

۱۶. ورنو، روزبه، وال، ژان؛ (۱۳۷۲)، *نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن*، مترجم یحیی مهدوی، انتشارات خوارزمی، تهران.
۱۷. هوسرل، ادmond، (۱۳۷۲)، *ایده پدیدارشناسی*، مترجم عبدالکریم رشیدیان، شرکت سهامی انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، تهران.
۱۸. _____، (۱۳۸۱)، *تأملات دکارتی، مقدمه‌ای بر پدیدارشناسی*، مترجم عبدالکریم رشیدیان، نشر نی، تهران.
۱۹. _____، (۱۳۷۵)، «*تزییدگاه طبیعی و تعلیق آن*»، مترجم ضیاء موحد، فصلنامه فرهنگ، سال نهم، شماره دوم، شماره مسلسل ۱۸، ص ۳۸ - ۵۰.
20. Husserl, Edmund,(1970), *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology, An Introduction to Phenomenological Philosophy*, trans. David Carr, Northwestern University Press Evanston, Illinois.
21. -----,(1983), *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy*, first book, trans. Fred Kersten, kluwer Academic publishers Group, Boston.
22. -----,(1993), *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy*, second book, trans. R. Rojcewicz and A. Schuwer. kluwer Academic publishers Group, Boston, London.
23. -----,(1981), *Philosophy as Rigorous science*, ed. Peter McCormick and Fredrick A. Elliston, In: *Husserl: Shorter Works*, University of Notre Dame Press.
24. 5. Kanti Bhadra, Mrinal,(1990), *A Critical Survey of Phenomenology and Existentialism*, Indian Council of philosophical Research.
25. Smith, David Woodruff,(2007), *HUSSERL*, Routledge.