

## زیست جهان و پارادوکس سوژکتیویته

زهرا رمضانلو<sup>۱</sup>

دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران

حسن فتح زاده

دانشیار گروه فلسفه دانشگاه زنجان

شمس الملوک مصطفوی

دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۲/۰۵، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۶/۲۰

### چکیده

هوسرل با متمایز کردن روش شهودی خود از آنچه روش رجعی کانت می‌نامد به دنبال رسیدن به یک معرفت استعلایی اصیل است. به نظر هوسرل مقولات کانتی صرفاً منجر به یک معرفت صوری و فاقد محتوای انضمامی درباره‌ی قلمرو استعلایی می‌شوند. برای هوسرل تنها راه روشن‌سازی قلمرو استعلایی برای آن که توضیح دهد سوژه چگونه بخشی از جهان و همچنین دخیل در تقویم جهان است بازگشت به زیست‌جهان است. این بازگشت او را با پارادوکسی مواجه می‌سازد؛ اگر سوژه‌ی استعلایی حقیقت‌غایی و بنیادین است، پس جهان و هرچه در آن است معنای خود را از آن می‌گیرد، سوژه‌ای که از سوی دیگر در جهان است. سوژکتیویته‌ی استعلایی چگونه می‌تواند هم سوژه‌ای برای جهان باشد و هم ابژه‌ای در جهان؟ سعی این نوشتار بر آن است که نشان دهد چگونه تحلیل هوسرل از معنا و کارکرد زیست‌جهان، و نحوه‌های آشکار شدن اگو در جریان اپوخه، قلمرو استعلایی را در انضمامیت تام‌اش آشکار می‌کند و به حل این پارادوکس می‌انجامد.

**واژه‌های کلیدی:** زیست‌جهان، پارادوکس سوژکتیویته، سوژه‌ی تجربی، سوژه‌ی استعلایی، سوژه‌ی استعلایی انضمامی، اپوخه.

## ۱. مقدمه

آرمان فلسفی هوسرل ایجاد علمی متقن تحت عنوان پدیدارشناسی استعلایی بود. این علم که روش ویژه‌ی خود را دارد، قرار بود با اجتناب از تمام نقص‌ها و کاستی‌هایی که در تفکر فیلسوفان مدرن پیش از او بوده است به حل بحرانی که از نظر هوسرل در عصر مدرن بر علوم اروپایی مسلط شده بود فائق آید. هوسرل در جریان تلاش برای تأسیس یک مبنای استوار و متقن پدیدارشناختی نخست به نسبت میان ابژکتیویته و سوژکتیویته پرداخت.

او با رجوعی انتقادی به عناصر بنیادین فلسفه‌ی مدرن ادعا می‌کند که اساساً فیلسوفان مدرن درکی نادرست از این نسبت داشته‌اند. اما خود او نیز با فهم سوژکتیویته به عنوان این مبنای متقن، در کتاب *بحران*<sup>۱</sup> با دشواری‌ای مواجه می‌شود که آن را «پارادوکس سوژکتیویته‌ی انسانی» می‌نامد. این پارادوکس به بخشی مهم از تفکر هوسرل در خصوص تقویم زیست‌جهان در سوژکتیویته‌ی استعلایی مربوط است. اگر سوژه‌ی استعلایی حقیقت‌غایی و بنیادین است پس جهان و هرچه در آن است معنای خود را از این سوژه‌ی استعلایی می‌گیرد. بنابراین مسأله این است که سوژکتیویته‌ی استعلایی چگونه می‌تواند هم سوژه‌ای برای جهان باشد و هم *ابژه‌ای* در جهان. روشن کردن این مسأله از این جهت مهم است که نهایتاً می‌تواند توضیح دهد آیا هوسرل در تحقق رویای تأسیس علم متقن موفق بوده است یا نه. علاوه بر این موشکافی‌های هوسرل در این باره مسائلی غنی و معماهایی قابل توجه در فلسفه ایجاد کرده و همین امر عاملی مهم در پیشبرد روندهای بعدی در درون سنت پدیدارشناسی شده است.

## ۲. پدیدارشناسی و فهم ابژکتیویته

هوسرل در کتاب *بحران* بینش‌های بدیع خود را ضمن اشارات تاریخی همراه با مخالفت‌های جسورانه با گرایش‌های مهم سنت فلسفی مدرن معرفی و بیان می‌کند. او در این کتاب هدفی کلی دارد و آن دریافتن ریشه‌های بحران در علوم اروپایی است؛ وی نحوه‌ی فهم ابژکتیویته در فلسفه‌ی مدرن را سرچشمه‌ی اصلی این بحران می‌داند. ویژگی ابژکتیویسم این است که اعتبار انتیک جهان هرروزه را پیش‌فرض می‌گیرد. نقطه شروع علوم ابژکتیویستی تجربه پیش‌علمی از جهان واقعی است. هوسرل تلاش دارد نشان دهد

چگونه تفکر مدرن از جهت‌گیری عمل‌گرایانه‌ی باستانی که در زندگی پیشاعلمی جریان داشت و به تبع آن از زندگی پیشاعلمی و پیشانظری دور شد. او سعی دارد نشان دهد جهانی که زندگی پیشاعلمی در آن جریان دارد، یعنی زیست‌جهان، همان جهانی است که همه‌ی پژوهش‌های علمی و جهت‌گیری‌های نظری در آن ریشه دارند و بدین ترتیب آنچه را که خود انحراف تفکر مدرن از زیست‌جهان و نقطه‌ی شروع بحران می‌داند شرح می‌دهد. او در مقابل نگاه ابژکتیویستی به دنبال یک دیدگاه استعلایی است. دیدگاه استعلایی درباره‌ی اعتبار جهان چیز دیگری می‌گوید.

برای استعلاگرایی این وجود جهان نیست که اساساً فی‌نفسه است بلکه امر فی‌نفسه-ی نخستین و اصلی سوژکتیویته است. پس سوژکتیویته برای استعلاگرایی مسأله‌ای اساسی و بنیادین است. زندگی پیشاعلمی سوژه که تقویم‌کننده نیز هست، «وجود جهان را از پیش می‌دهد و سپس آن را عقلانی می‌کند یا به آن عینیت می‌دهد» (Husserl, 1970: 69). استعلاگرایی اعتبار انتیک جهان را به عنوان یک مبنا که سوژکتیویته افعال نظری و عملی‌اش را براساس آن آغاز کند، پیش‌فرض نمی‌گیرد. ادعای استعلاگرایی این است که «معنای انتیک زیست‌جهان پیش‌داده یک ساختار سوژکتیو است» (Ibid) زیرا ابتدا سوژکتیویته است که این معنا را پدید می‌آورد.

هوسرل برای بیان این دیدگاه خود درباره‌ی نسبت سوژکتیویته با جهان و ابژکتیویته ابتدا از بررسی مفهوم گالیله‌ای طبیعت و نقشی که این مفهوم در شکل‌گیری علم مدرن و همچنین ابژکتیویسم در فلسفه‌ی مدرن داشت آغاز می‌کند. این امر نیز زمینه‌ای را فراهم کرد که در آن مفهوم زیست‌جهان پدید آمد. با توجه به این زمینه می‌توان گفت به طور کلی نسبت میان سوژکتیویته و ابژکتیویته و به طور ویژه مسأله‌ی پارادوکس سوژکتیویته با مفهوم زیست‌جهان در پیوند است. به نظر هوسرل ایده‌آل-سازی جنبه‌ی مادی اشیا در فهم گالیله‌ای از طبیعت منجر به شکل‌گیری ابژه‌های ایده‌آل-آل و پدید آمدن هندسه شد. او با اشاره به روش ریاضی گالیله می‌نویسد:

با مثالی‌کردن جهان اجسام با توجه به آنچه شکل زمانی-مکانی در این جهان دارد ابژه‌های ایده‌آل ایجاد می‌شوند. [این روش] برای اولین بار بیرون از شکل کلی نامتعیین زیست‌جهان، یعنی فضا و زمان و تکرار اشکال قابل شهود به نحو تجربی که می‌توان آن‌ها را تصور کرد، یک جهان ابژکتیو به معنای حقیقی ایجاد کرد یعنی کلیتی نامتناهی از ابژه‌های ایده‌آل که به وضوح، به نحو متدولوژیک و به طور کلی برای هرکس قابل تعیین شدن هستند. (Ibid: 32)

هوسرل جهان را شالوده‌ای می‌داند که هندسه و علم گالیله‌ای براساس آن بنا می‌شود، اما این علم خارج از این زیست‌جهان قابل شهود اجسام است. ایده‌های ایده‌آل هندسه و علم گالیله‌ای ایده‌های من‌درآوردی و بدون علت نیستند، بلکه در تجربه‌ی پیش‌علمی ما از جهان واقعی و تجربه‌ی ما از جنبه‌ی مادی زیست‌جهان ریشه دارند. از همین جا است که زیست‌جهان به عنوان بنیان و شالوده‌ی ایده‌های علمی و بالاتر از آن بنیان پراکسیس علمی در تقابل با جهان علم ابژکتیو مطرح می‌شود. این تمایزی اساسی میان امر واقعی و امر ایده‌آل است. امور واقعی و اشیای انضمامی که ما در زندگی روزمره‌مان تجربه می‌کنیم در تقابل با امور ایده‌آل و ایده‌های انتزاعی مورد نظر علم هستند.

اما شرح زیست‌جهان به این صورت یک‌جانبه است، زیرا انسان‌ها مانند اشیاء فیزیکی صرف تنها ایده‌هایی در جهان نیستند بلکه آن‌ها در عین حال سوژه هستند که زیست‌جهان، یعنی همان جهان به نحوی شهودی داده شده‌ی ایده‌ها، بر آن‌ها آشکار می‌شود. زیست‌جهان شامل سوژه‌ها نیز هست یعنی شامل افرادی که زندگی شخصی خود را دارند و جهان برای آن‌ها است.

در قالب این تقابل علم‌گرایانه با سوپژکتیویته دیدگاهی پدید می‌آید که هوسرل خود آن را «دیدگاه طبیعی» می‌نامد. این دیدگاه مبتنی بر مجموعه پیش‌فرض‌هایی است از جمله آن‌که دیدگاه طبیعی می‌خواهد ماهیت حقیقی اشیایی را تعیین کند که قرار است از یک جهان سوپژکتیو دستکاری شده خارج شوند و به یک جهان نظم‌یافته وارد شوند. از نظر دیدگاه طبیعی نظم جهان مورد نظر نیز همواره بوده است و خواهد بود چرا که مستقل از سوژه‌ی انسانی بوده و نسبت به آن علی‌السویه است.

هوسرل مدعی است فلسفه‌ی مدرن تبلور نزاع میان ابژکتیویسم و دیدگاه استعلایی است. او می‌گوید اصول اولیه‌ی این دو ایده کاملاً از یکدیگر متمایز بوده و باهم متناقض‌اند، اما فیلسوفان جدید عناصر و مؤلفه‌های این دو ایده را به صورتی خام‌اندیشانه ترکیب کردند. او در بازگشتی انتقادی به تفکر دکارتی می‌گوید در کتاب *تأملاتی بر فلسفه‌ی اولی* ایده‌هایی وجود دارند که همان عقل‌گرایی و ابژکتیویسمی را که به دنبال تأسیس‌اش بودند، «کاملاً ریشه‌کن کرده‌اند» (*Ibid: 74*) و جالب این‌جا است که همین ایده‌ها استعلاگرایی را نیز به تاریخ فلسفه معرفی می‌کنند. به نظر هوسرل روش شک دکارت برای پاسخ به این پرسش که آیا دانش یقینی متقنی وجود دارد یا نه در حقیقت یک

«اپوخه شکاکانه و رادیکال» است. این اپوخه سرآغاز استعلاگرایی است زیرا علاوه بر این که «اعتبار همه علوم پیشین» را مورد شک قرار می‌دهد «اعتبار زیست جهان پیشاعلمی و بیرون از علم» (*extrascientific*) را نیز مورد شک قرار می‌دهد. (*Ibid: 76*) نتیجه این روش شک دکارت این است که باور به واقعیت جهان زندگی هرروزه تعلیق می‌شود بنابراین اگو و سوپژکتیویته امری اولیه، آغازین و بنیادین می‌شود. در این حالت دیگر بنیاد نهایی چیزها را باید با روی کردن به اگو و در قلمرو سوپژکتیویته جستجو کرد.

دکارت پس از انجام اپوخه فکر می‌کند که این ایده‌ها (اندیشه‌ها) در او هستند و خود او روحی است که در جهان است، جهانی که به نظر می‌رسد که بیرون از اوست و البته بعدها اثبات کرد که جهان بیرون از اوست. به نظر هوسرل همین تفسیر از خود و ایده‌ها از سوی دکارت بود که اپوخه‌ی دکارتی را بی‌نتیجه گذاشت و باعث شکست استعلاگرایی دکارتی شد. در نتیجه ابژکتیویسم فراگیری که روش شک دکارتی باعث تعلیق آن شده بود باردیگر بازگشت. دکارت نتوانست دریابد که همان مفاهیم «درون» و «بیرون» خود «ایده‌هایی» هستند که به واسطه زندگی اگولوژیک تقویم شده اند و در اپوخه خود را نشان می‌دهند. دکارت در واقع اگوی روانی را جایگزین اگوی استعلایی می‌کند و نتیجه‌ی آن چیزی است که هوسرل آن را یک «استعلاگرایی به نحو روانشناختی دستکاری شده» (*Ibid: 83*) می‌نامد.

اما هوسرل نقد اصلی و مهم‌تر خود بر عقل‌گرایی و شکست در ایجاد یک چرخش کامل استعلایی را در فلسفه‌ی کانت بررسی می‌کند. شک‌گرایی هیوم این مسأله را مطرح می‌کرد که بین ساختارهای عقل و جهان ابژکتیو «شکافی از غیرقابل فهم بودن» (*Ibid: 93*) وجود دارد. هوسرل ضمن اذعان به دین خود به کانت به شکست کانت از پاسخ دادن به این مسأله هیومی اشاره می‌کند. مسأله‌ی هیوم این بارقه را در ذهن کانت ایجاد کرده بود که نیازی اساسی به یک معرفت‌شناسی وجود دارد تا توضیح دهد روش-های ریاضیات و علم طبیعی چگونه موفق می‌شوند بر این شکاف فائق آیند. اما هوسرل ادعا می‌کند که کانت از استلزامات و پیامدهای کامل موضع هیوم غفلت کرده است. پرسش هیوم هر نوع یقین ساده‌انگارانه درباره‌ی جهان، از جمله یقینی که در باور کانت به علوم طبیعی منعکس است، را به چالش می‌کشید. هوسرل می‌نویسد: «معمای جهان که وجود آن به واسطه‌ی دستاورد سوپژکتیویته است، و این با خوددادگی‌ای که جهان

دیگر نمی‌تواند فهم شود -جهان دیگر و هیچ چیز دیگر- معمای هیوم است». ( *Ibid*: 97) کانت تفکرش را بر مبنای زیست‌جهان شروع می‌کند، زیست‌جهانی که خود شامل این علوم طبیعی است. اگر قرار است علوم طبیعی معتبر باشند جهانی که آن‌ها شناسایی می‌کنند - یعنی جهان آشکارشونده‌ی تجربه‌ی مشترک- باید جهانی باشد که قبلاً به واسطه‌ی سوژه‌ی عقلانی عقلانیت یافته باشد. این امر کانت را وادار به ایجاد تمایز میان نومن و فنومن کرد. این تمایز در مورد «خود» نیز به کار برده شد و سوپژکتیویته-ی استعلایی تبدیل به چیزی صوری و عاری از محتوای انضمامی شد. در دیدگاه کانتی خود پدیداری مانند روح در روانشناسی طبیعت‌گرایانه‌ی جان لاک بخشی از طبیعت است و این همان طبیعتی است که علوم طبیعی در پی شناخت آن هستند. اگر برای کانت امر روانی معادل امر طبیعی است مسلماً سوپژکتیویته‌ی استعلایی باید متمایز از سوپژکتیویته‌ی انسانی انضمامی باشد. به نظر هوسرل کانت به قلمرو استعلایی یک شأن سلبی می‌دهد، یعنی برای آن حدی مشخص می‌کند، طوری که معرفت علمی نمی‌تواند از آن حد فراتر برود و در نتیجه او در وظیفه‌ی معقول کردن جهان استعلایی -یعنی دادن هر نوع محتوای ایجابی (انضمامی) به آن- شکست می‌خورد.

مقولات استعلایی کانتی در خارج از قلمرو سوژه‌ی طبیعی قرار می‌گیرند و لذا نمی‌توانند به نحوی شهودی شناخته شوند. اما آرمان یقینی بودن این اقتضا را دارد که ابژه-ی چنین معرفتی در یک خوددادگی بی‌واسطه داده شود. از نظر هوسرل این نوع خوددادگی برای کانت تنها در قلمرو سوپژکتیویته‌ی انسانی (به‌مثابه چیزی مقابل سوپژکتیویته‌ی انسانی) یافت می‌شود، بنابراین هیچ راهی برای او باقی نمی‌ماند که مقولات استعلایی‌اش را به نحوی آشکار روشن‌سازی کند. به نظر هوسرل اگرچه کانت دریافت که بنیان‌های تجربه‌ی علمی یک مسأله است، اما به این نکته توجه نکرد که کل علم تجربی خود دستارود انسانی است؛ یعنی دستاوردهای همان سوپژکتیویته‌ای است که روانشناسی تجربی با این که خودش یک علم تجربی است در صدد توضیح آن‌ها است. ماهیت پارادوکسیکال این دیدگاه، یعنی این مسأله که این دیدگاه نیاز به پیش‌فرض گرفتن زندگی سوپژکتیو انسانی دارد تا یک علم درباره‌ی سوپژکتیویته‌ی انسانی را بسط دهد، مستلزم یک واکاوی و عرضه‌ی یک راه‌حل است. با این حال هوسرل می‌گوید این راه‌حل را نمی‌توان در «ساختار افسانه‌ای» کانت که از سوپژکتیویته‌ی استعلایی ترسیم می‌کند یافت، زیرا کانت زیست‌جهان پیش‌داده را به

عنوان پیش فرض فلسفه‌ورزی‌اش به کار می‌برد و لذا از این فلسفه‌ورزی فقط می‌تواند یک «سوبژکتیویته‌ی استعلایی به نحوناشناخته عمل کننده» را استنتاج کند که «با ضرورتی پایدار جهان تجربه را شکل می‌دهد» (*Ibid: 118*).

نتیجه‌ی پیش فرض کانت درباره‌ی زیست‌جهان وارد شدن عنصری ابژکتیو به فلسفه-ی استعلایی او بود. کانت در موافقت با این ابژکتیویسم اعتبار روانشناسی طبیعت‌گرایانه زمانه‌ی خود را پذیرفت. به نظر هوسرل روشی که کانت به کار برد باعث شد سوبژکتیویته‌ی استعلایی در عملکرد خود پنهان شود. کانت نتوانست سپهر استعلایی وجود را براساس خودداده‌گی شهوده‌ها نشان دهد. کانت زیست‌جهان را در فلسفه‌ی خود پیش فرض گرفت و همین باعث شد فلسفه‌ورزی خود را با سوژه - سوژه‌ی موجود در این جهان - شروع کند و در نتیجه گرفتار همان پوچی شد که در تأملات دکارت نهفته بود. وجود روانی یک شخص یا هر مؤلفه‌ی مربوط به وجود روانی نمی‌تواند همان چیزی باشد که معنای انتیک جهان را در همان جهانی می‌یابد که خود بخشی از آن است. لذا پیش فرض زیست‌جهان به نحوی مستلزم ابژکتیویسم است و منجر به «چیزی به نحو غیرقابل درک افسانه‌ای» (*Ibid: 118*) و منجر به چیزی می‌شود که هوسرل در بند ۵۳ بحران به آن عنوان «پارادوکس سوبژکتیویته‌ی انسانی» می‌دهد.

هوسرل با این تفسیر از تفکرات اسلاف تاریخی خود زمینه‌ای فراهم می‌کند تا «اپوخه» و «تحویل استعلایی» معروف خود را به عنوان راهی تازه برای فهم دقت عقلانی‌ای که برسازنده‌ی روش علمی است، معرفی کند. اپوخه ابژکتیویته‌ی به نحو ساده‌انگارانه فرض شده را در همه‌ی اشکالش تعلیق می‌کند و در پرانتز می‌گذارد؛ تحویل استعلایی روش اساساً جدید تحلیل کل تجربه را نه براساس ابژه‌های مستقل بلکه برحسب نحوه‌های دادگی ابژه‌ها روشن می‌کند. اپوخه شک درباره‌ی تک‌تک ابژه‌ها و رویدادهای ویژه و به دلایل ویژه نیست بلکه یک تعلیق کلی و همه‌جانبه است که خود واقعیت را آن هم به یک دلیل در نظر می‌گیرد و آن هم بررسی این است که چگونه زنجیره‌ی دقیق در تجربه‌ی زنده معنای هر دقیقه و هر ابژه‌ای را تعیین می‌کند و حقیقت آن را بنیاد می‌نهد. (*Ibid: 147, 150*) با انجام اپوخه هر چیزی به عنوان واقعیت از پیش فرض شده از دست می‌رود اما پس از اپوخه هر چیزی به عنوان یک پدیدار و دقیقه‌ای در دستیابی سوبژکتیویته به اینکه آن چیزی حقیقی است ابقا می‌شود.

### ۳. دو ساحت سوژه

هوسرل در تحلیل‌های مختلف خود از مفهوم زیست‌جهان نشان می‌دهد که زیست‌جهان علاوه بر اجسام شامل انسان‌ها نیز هست که زندگی شخصی خود را دارند. علاوه بر این انسان‌ها نه تنها ابژه‌هایی در این جهان، که به نحو شهودی داده شده است، هستند بلکه سوژه‌هایی برای این جهان نیز هستند. تأکید هوسرل بر این است که ما به عنوان سوژه-هایی برای زیست‌جهان در شکل دادن معنای همین زیست‌جهان که همواره از پیش مسلم فرض‌اش می‌کنیم دخیل هستیم. به عبارت دیگر زیست‌جهان برای من به عنوان یک سوژه و یک موجود اگولوژیک «در» زندگی اگولوژیک و «از طریق» زندگی اگولوژیک‌ام بر من آشکار می‌شود. این نکته برای هوسرل اهمیت بسیار دارد. او می‌گوید ما از طرفی «ابژه‌ای در میان ابژه‌ها در ادراک زیست‌جهان» هستیم (*Ibid: 104*) و ادامه می‌دهد:

از طرف دیگر ما سوژه‌هایی برای این جهان هستیم یعنی به عنوان اگو-سوژه‌هایی که جهان را تجربه می‌کنند، در آن تعمق می‌کنند، آن را ارزش‌گذاری می‌کنند، به گونه‌ای هدفمند با آن نسبت برقرار می‌کنند؛ برای ما این جهان پیرامونی تنها معنای انتیکی را دارد که با تجربه‌ها، افکار و ارزش‌گذاری‌های ما و غیره به آن داده شده است. (*Ibid: 105*)

ابژه‌ی ادراک در ادراک و از طریق ادراک ما از آن ابژه بر ما آشکار می‌شود. در مورد زیست‌جهان به مثابه یک کل نیز مسأله بدین صورت است که زندگی اگولوژیک من در شیوه‌ای که جهان پیرامونی به نحو شهودی داده شده بر من آشکار می‌شود، سهیم است. هوسرل از «عناصر سوپژکتیو»ی سخن می‌گوید که «در آنچه قبلاً پیش‌فرض گرفته شده است، نقش دارند» (*Ibid: 111*). فهم کارکردهای استعلایی-سوپژکتیو آگاهی مستلزم این است که یک سوژه‌ی استعلایی، یا یک اگوی استعلایی، وجود داشته باشد. زیرا سوژه‌ای که باعث حضور این ابژه‌هاست «سوژه‌ی استعلایی» است. پس سوژه-ی انسانی وقتی با انجام اپوخه از ابژکتیویته‌ی ابژه‌ها به مثابه آنچه که در دیدگاه طبیعی پیش‌فرض گرفته شده بود قطع نظر می‌کند در همان حال از همه‌ی جنبه‌هایی که یک سوژه‌ی انسانی بدان وسیله می‌توانست به عنوان یک شیء تجربه شود نیز قطع نظر می‌کند. (هوسرل، ۱۳۹۲ (الف): ۵۶) این جنبه‌ها در تحلیل پدیدارشناختی بار دیگر اعاده می‌شوند، اما فقط به عنوان «پدیدار محض» که بر اگوی فردی اعمال‌کننده‌ی



اپوخه پدیدار می‌شود و بر آن تقدم دارد. به این دلیل است که هوسرل تأکید می‌کند که آگوی استعلایی در جهان نیست بلکه مبنایی برای جهان است که فوق کل این زندگی است (همان: ۵۷) آگوی استعلایی به عنوان سوژه‌ای مشخص می‌شود که همواره در حال انجام اپوخه عمل می‌کند و همچنین در حالی عمل می‌کند که در جستجو و یادآوری نزدیک پدیدارها و تعیین اعتبار آنها است. (Husserl, 1970:170-173) آگوی استعلایی درست همان سوژه‌ی انسانی نیست که در زندگی معمول یا به واسطه‌ی انسان‌شناسی فلسفی سنتی شناخته می‌شود.

دیوید کار نیز در کتاب پارادوکس سوپژکتیویته: خود در سنت استعلایی به دو برداشت مختلف از سوپژکتیویته در پدیدارشناسی استعلایی هوسرل می‌پردازد و البته او در این کتاب معتقد است ناسازگاری و تضاد میان این دو برداشت برای فلسفه‌ی استعلایی مخرب و مصیبت‌بار است. (Carr, 1999: 10) کار با اشاره به سوژه‌ی کانتی می‌گوید اگر سوژه را به لحاظ تجربی ملاحظه کنیم به نحو علی مجبور است و اگر به لحاظ استعلایی ملاحظه کنیم آزاد است. سوژه‌ی استعلایی به مثابه یک وجود خود-فعال (self-active) و «فعالیت خودانگیخته‌ی اندیشه» نمایان می‌شود، اما در مورد سوژه‌ی تجربی چنین نیست. (Ibid: 44) اگر سوژه را به لحاظ تجربی در نظر بگیریم به عنوان بخشی از جهان محسوس و ابژه‌ای در میان ابژه‌های آن درک می‌شود، اما اگر به لحاظ استعلایی ملاحظه شود دیگر بخشی از جهان نیست. کار اساساً همین مطالب را راجع به هوسرل نیز بیان می‌کند. در هوسرل دو برداشت از سوژه به‌وسیله‌ی دیدگاه طبیعی و دیدگاه استعلایی نشان داده می‌شوند. دیدگاه طبیعی روش هرروزه و معمول ملاحظه‌ی خودمان به عنوان سوژه‌های تجربی در جهان است. آن‌طور که کار می‌گوید «این‌جا خود به عنوان چیزی درک می‌شود که هم به نحو استعلایی و هم به نحو علی با چیزهای دیگر پیوند دارد، اما آن مخصوصاً درون جهان است، واقع شده در میان چیزهای به نحو مستقل موجود جهان. به این ترتیب خود می‌تواند به عنوان ابژه‌ای برای تأمل مشخص شود». (Ibid: 91) این بدان معنا است که وقتی ما توجه‌مان را به آن معطوف می‌کنیم می‌توانیم ویژگی‌ها و حالت‌های آن را شرح دهیم که «آن را به عنوان چیزی از چیزهای دیگر جهان متمایز می‌کند» (Ibid) اما وقتی وارد دیدگاه استعلایی می‌شویم به جای این که جهان را به عنوان یک تمامیت موجود در نظر بگیریم که شامل خودمان نیز می‌شود به دنبال بنیانی برای مفروض دانستن آن می‌گردیم. برخلاف سوژه-

ی تجربی که در جهان و در میان چیزها است و ارتباط‌های شبه شیء با آن‌ها دارد، سوژه‌ی استعلایی «منحصراً بر اساس قصدیت مشخص می‌شود. لذا نسبت آن با اشیا و وضعیت‌های امور یک نسبت معنادهنده است که مستقل از وجود آن چیزها است.»  
(Ibid)

از نظر هوسرل من با دریافت پدیدارشدن‌های مختلف آن‌ها را به صورت نظم‌یافته و سامان‌مند ادراک می‌کنم. این‌ها پدیدارهایی از یک ابژه هستند که به نحو زمانی-مکانی داده شده‌اند. من با این دریافت آن ابژه را هم به عنوان موجود و هم به عنوان دارنده‌ی یک معنای محصل تلقی می‌کنم. کار معتقد است خلاصه آن‌چه ما در این‌جا با آن مواجهیم سوژه‌ی سنتزکننده‌ی کانتی است.

حال اگر جهان فقط جهان به مثابه افق یک بیناسوژگی است پس ما چگونه می‌توانیم از این نتیجه پرهیز کنیم که این به اصطلاح بیناسوژگی استعلایی صرفاً خود بشریت است یعنی همین زندگی بالفعل مشترک که درون افق جهان آشکار می‌شود؟ پس چگونه بیناسوژگی می‌تواند هم درون افق جهان باشد و هم چیزی باشد که در آن افق-جهان به عنوان پدیدار آشکار می‌شود؟ (Dodd, 2004: 198) هوسرل معتقد است دیدگاه استعلایی اساساً خود با ابزار اپوخه به تمایز این دو ساحت سوژه پی برده است و همین تمایز را راه حلی برای پارادوکس سوژکتیویته می‌داند.

#### ۴. سوژکتیویته و زیست‌جهان

هوسرل معتقد است تمایز دقیق میان سوژه‌ی دنیایی و برون‌دنیایی که در زمینه‌ی بحث از علم زیست‌جهان مطرح می‌شود پارادوکس سوژکتیویته‌ی انسانی را حل می‌کند، زیرا در بیان هوسرل اساساً موجودی که تقویم‌کننده‌ی کل است بخشی از کل نیست. آگوی استعلایی بخشی از جهان نیست بلکه بیرون از جهان و فراتر از جهان است که با شواهد تجربی تأیید نمی‌شود، بلکه خوددادگی منحصر به فرد خود را دارد.

وقتی می‌گوییم بخشی از جهان -یعنی انسان- کل جهان را تقویم می‌کند این ادعا مفهومی مبهم از «سوژکتیویته» را به کار می‌برد. هوسرل سعی دارد این پارادوکس را با روشن کردن این اصطلاح مبهم حل کند، اما از آن‌جا که روند اپوخه و تحلیل استعلایی خود امری دشوار و ناشناخته است شرح آن نیز در عبارات هوسرل آمیخته به ابهام و دشواری است. «تغییر دائمی اصطلاحات مربوط به تقلیل و ابهام ناشی از آن در سرتاسر آثار هوسرل حقیقتی انکارناپذیر است، اما به عقیده‌ی بعضی مفسران نظیر ناتانسون ابهام

بیشتر مربوط به بیان است تا ابهام درونی خود مطلب». (رشیدیان، ۱۳۹۱: ۲۰۶) ما در ادامه به برخی از این موارد اشاره می‌کنیم.

هوسرل پارادوکس سوپژکتیویته را به صورت تعارضی میان من به مثابه ناظر بی-علاقه‌ای که به دنبال انجام اپوخه چنین شده است و شخص آن‌چنان‌که در زندگی سراسر است و ساده‌دلانه یا «فهم عرفی» یافت می‌شود (Husserl, 1970: 200) توصیف می‌کند. این تعارض را می‌توان نقطه‌ی تلاقی دو پرسش مهم پدیدارشناسی هوسرل دانست: از طرفی پرسش از بداهت جهان به عنوان افق پیش‌داده‌ی تجربه و از طرف دیگر روندی که در آن سوژه در آن برای خودش یک مسأله می‌شود. (Ibid) او ادعا می‌کند که معرفی این پارادوکس یک دگردیسی در تمام تعهدات و وظایف او و مفهوم و نتایج آن‌ها را ضروری می‌کند. مقصود او در این جا این نیست که این پارادوکس برنامه‌ی فلسفی او را به کلی و از هر جهت مختل کرده است، بلکه منظور او این است که شرحی که تا این نقطه از متن از اپوخه و تحویل استعلایی داده است کافی نیست تا وسوسه‌ی اعمال مجدد پیش‌فرض‌های ساده‌انگارانه‌ی دیدگاه طبیعی از بین برود. (Ibid: 178-182)

فهم این بازنگری در اپوخه و تحویل استعلایی و تمایز میان سوژه‌ی دنیایی و سوژه‌ی استعلایی در بحران در گرو فهم مسأله‌ی زیست‌جهان است، چرا که هوسرل با انتقاد از استعلاگرایی کانتی به دنبال آن است که به سپهر استعلایی محتوایی انضمامی ببخشد. نحوه‌ی وجود «جهان به نحو ابژکتیو حقیقی» یک مسأله است، زیرا ابتدا به نظر می‌رسد که معنای آن از تقابل با زیست‌جهان حاصل شده است. اما پس از اپوخه دریافتیم که جهان علم ابژکتیو به عنوان یک جهان ویژه متعلق به زیست‌جهان ذهنی-نسبی به مثابه بخشی از آن است و افعال علمی مربوط به علم ابژکتیو که در جهان ویژه‌ی علم ابژکتیو می‌گذرد مفروضات خود را نیز در همین زیست‌جهان ذهنی-نسبی دارد. این مسأله برای کسی که در جهان ویژه‌ی علم ابژکتیو زندگی می‌کند گیج‌کننده است. در واقع بخشی از مسأله‌ی نحوه‌ی وجود زیست‌جهان فهم این است که زیست‌جهان چگونه می‌تواند برای اگو داده شده و در عین حال پیش‌داده باشد. پس ساختار داده‌شده-پیش‌داده‌ی (given-*pregiven*) زیست‌جهان یک مسأله است. هوسرل ذکر می‌کند که وقتی نحوه‌ی وجود زیست‌جهان یک مسأله می‌شود وجود خود انسان نیز یک مسأله می‌شود زیرا وجود انسان بخشی از وجود کلی و تام زیست‌جهان است. به عبارت دیگر ما به عنوان موجوداتی در زیست‌جهان در پارادوکس سوپژکتیویته فرورفته‌ایم. بنابراین نحوه‌ی

معمالگونه‌ی وجود زیست‌جهان سوپژکتیویته را، یعنی کسی را که زیست‌جهان برای او وجود دارد، نیز معمالگونه می‌کند.

از آن‌جا که یک مطالعه‌ی علمی ابژکتیو درباره‌ی زیست‌جهان ممکن نیست گام نخست در جهت یک علم ممکن درباره‌ی زیست‌جهان باید اپوخه‌ی علم ابژکتیو باشد. اما اپوخه‌ی علم ابژکتیو به تنهایی نمی‌تواند برای به عهده گرفتن یک پژوهش علمی، متقن و ریشه‌گرایانه درباره‌ی نحوه‌ی پیچیده‌ی وجود زیست‌جهان کافی باشد. زیرا این اپوخه ما را به دیدگاهی می‌رساند که اگرچه ابژکتیویستی نیست، اما هنوز زیست‌جهان را به عنوان زمین‌زیرین خود پیش‌فرض می‌گیرد.

البته هوسرل از این مسأله آگاه است و به صراحت اپوخه‌ی علم ابژکتیو را تنها به عنوان گام اول به سوی یک علم تازه و علمی با روش جدید توصیف می‌کند. (*Ibid: 135*) اپوخه‌ی علم ابژکتیو برای شخص این امکان را فراهم می‌کند که دریابد او در دیدگاه علمی‌اش امر ایده‌آل را جایگزین امر بالفعل کرده است. این اپوخه همچنین این امکان را به او می‌دهد که «اساساً تمایز آپریوری منطقی-ابژکتیو و آپریوری زیست-جهان» را دریابد. (*Ibid: 141*) نتیجه‌ی علم ابژکتیو درک شرایط امکان مطالعه‌ی ماهیت زیست‌جهان است. پس مسأله‌ی یافتن روش مناسب برای مطالعه‌ی زیست‌جهان به شیوه‌ای متقن و علمی هنوز لاینحل باقی مانده است.

هیچ علاقه‌ی نظری یا عملی که در دیدگاه طبیعی ریشه دارد، حتی علاقه‌ای که از اپوخه‌ی علم ابژکتیو سربرآورده باشد، برای انجام پژوهش درباره‌ی زیست‌جهان با نحوه‌ی همه‌شمول وجود آن کافی نخواهد بود. هوسرل متوجه یک علاقه‌ی نظری است که ریشه در دیدگاه طبیعی ندارد و او خود آن را دیدگاه تأملی می‌نامد. (*Ibid: 143*) او این دیدگاه را با این ملاحظه معرفی می‌کند که آگاهی ما از ابژه‌ها همواره «از طریق نحوه-های سوپژکتیو پدیدار شدن یا نحوه‌های دادگی» است، حتی اگر ما در زندگی طبیعی از این نحوه‌ها آگاه نباشیم. (*Ibid: 144*) ما برای تأمل بر این که ما وقتی مستقیماً در جهان زندگی می‌کنیم چگونه از جهان و ابژه‌های درون آن آگاهیم، باید خودمان را از زندگی بی‌واسطه در این جهان رها کنیم، و برای ما این امکان هست که خودمان را از زندگی بی‌واسطه در جهان رها کنیم. همین که ما این دیدگاه تأملی را می‌پذیریم و این نحوه‌های سوپژکتیو پدیدار شدن را موضوعیت می‌دهیم روشن می‌شود که ما از ابژه‌ها و از جهان تنها از طریق این نحوه‌های سوپژکتیو پدیدار شدن آگاهیم و زندگی‌مان یک

دستاورد است. حال چه آشکارا تشخیص داده شود یا نه ما یک سوپژکتیویته‌ی استعلایی را کشف کرده‌ایم، چیزی که هوسرل این‌گونه توصیف‌اش می‌کند: «این زندگی‌ای است که تمام و کمال محقق می‌شود و در آن جهان به طور مداوم برای ما با خصوصیتی سیال و همواره «پیش‌داده» موجود می‌شود». (*Ibid: 145*) افق-جهان و ابژه‌های درون آن که ما مستقیماً و در زندگی ساده و طبیعی‌مان تجربه می‌کنیم به عنوان متضایف‌های دستاوردهای سوپژکتیویته آشکارتر خواهند شد. هوسرل گذر از دیدگاه طبیعی خام-اندیشانه به دیدگاه تأملی را این‌گونه بیان می‌کند:

به جای باقی ماندن در این شیوه از «زندگی سراسر در جهان» به ما اجازه دهید برای یک تغییر کلی تلاش کنیم؛ تغییری که در آن بیان تازه‌ی «پیش-دادگی جهان» ضروری می‌شود زیرا آن عنوانی برای این جهت‌گیری متفاوت و لذا موضوع کلی نحوه‌های پیش‌دادگی است. به عبارت دیگر شاید چیزی ما را علاقمند نکند اما دقیقاً تغییر سوپژکتیو نحوه‌های دادگی یا نحوه‌های پدیدارشدن و انواع اعتبار در آن‌ها، که در فرایند پیوسته‌ی آن و به نحو ترکیبی مرتبط چنان‌که مداوماً جریان دارد، باعث آگاهی منسجم از «وجود» سراسر جهان می‌شود». (*Ibid: 146*)

ما در دیدگاه تأملی به شیوه‌ای تازه از زیست‌جهان آگاهی می‌یابیم؛ یعنی آگاهی ما از زیست‌جهان به عنوان دستاورد سوپژکتیویته است که به یک معنا باید پیش از تجربه-ی جهان زندگی طبیعی باشد. در زندگی هرروزه چنان‌که می‌بینیم انسان‌ها تنها ابژه-هایی در زیست‌جهان نیستند، بلکه سوژه‌هایی برای زیست‌جهان نیز هستند. هوسرل به توضیح این مسأله می‌پردازد که ما در دیدگاه تأملی مستقیماً درچارچوب دستاوردهای سوپژکتیویته و از طریق این دستاوردها زندگی نمی‌کنیم، بلکه بر «چگونگی» خود این دستاوردها و همچنین چگونگی دست یافتن به آن‌ها - یعنی چگونگی دست یافتن به جهان و ابژه‌های درون آن - تأمل می‌کنیم.

دیدگاهی که در پی اپوخه‌ی علم ابژکتیو سربرمی‌آورد هم‌چنان زیست‌جهان را به عنوان زمین زیرین خود پیش‌فرض دارد، اما علاقه‌ی نظری که حال به وجود آمده است به سوی چگونگی پیش‌دادگی جهان جهت‌گیری شده است. بنابراین اگر قرار است دیدگاه تأملی به صورتی منسجم به کار بسته شود مستلزم یک گام دیگر است و آن چیزی نیست جز یک اپوخه‌ی دیگر یعنی اپوخه‌ی خود دیدگاه طبیعی و خام‌اندیشانه که ما را به فهم «پیش‌دادگی جهان به معنای دقیق کلمه» می‌رساند. (*Ibid: 148*) او

این اپوخه‌ی جدید را «اپوخه‌ی استعلایی» می‌نامد. (*Ibid*) پیش‌دادگی زیست‌جهان و بنابراین زیست‌جهان در انضمامیت تام‌اش تنها با خارج از بازی قرار دادن دیدگاه طبیعی زندگی هرروزه موضوع کلی پژوهش می‌شود. اپوخه‌ی استعلایی امکان یک پژوهش درباره‌ی وجود کلی و تامّ زیست‌جهان را آن‌چنان‌که برای جهان زندگی طبیعی پیش-داده است فراهم می‌کند؛ یعنی اپوخه‌ی استعلایی تحقیق درباره‌ی نحوه‌ی وجود زیست-جهان را ممکن می‌کند.

این مهم است که بفهمیم شخص با اپوخه جهان و زیست‌جهان را از دست نمی‌دهد، چنان‌که فلسفه‌ی استعلایی نوعی فلسفه‌ی بی‌جهان باشد. بلکه زیست‌جهان باقی می‌ماند و دقیقاً اپوخه‌ی استعلایی- پدیدارشناختی است که برای اولین بار مطالعه‌ی زیست‌جهان را به نحو نظام‌مند و مطابق با نحوه‌ی بودن خودش ممکن می‌کند (*Ibid: 152*).

نکته‌ی مهم در این‌جا آن است که از آن‌جا که انسان‌ها در زیست‌جهان زندگی می‌کنند، آن‌ها نیز شامل اپوخه‌ی کلی می‌شوند. هوسرل می‌پرسد: «ما چگونه می‌توانیم این را به نحو انضمامی‌تری قابل فهم کنیم که تحویل انسان به پدیدار «انسان» که بخشی از تحویل جهان به شمار می‌رود، این را ممکن می‌کند که انسان را به عنوان یک خود-ابژکتیوسازی سوبرکتیویته استعلایی بازشناسی کنیم، سوبرکتیویته‌ای که همواره نهایتاً عمل‌کننده و بنابراین «مطلق» است؟» (*Ibid: 153*).

اپوخه‌ای که به نحو منسجمی انجام شده است منجر به تحویل جهان به پدیدار جهان می‌شود. این در عین حال یک تحویل به سوبرکتیویته‌ی استعلایی مطلق است. بنابراین اپوخه‌ی پدیدارشناختی-استعلایی منجر به «کشف تضایف مطلقاً خودبسندۀ مطلقاً محصور در خود و کلی بین خود جهان و جهان-آگاهی» می‌شود (*Ibid: 151*).

وجود این تضایف چیزی غیر از قصدیت نیست. سپهر استعلایی وجود یا سوبرکتیویته‌ی استعلایی قصدیت است. در اینجا سه بعد تفکیک‌ناپذیر از قصدیت مدنظر هستند، یعنی «جهت یافتن به سوی چیزی، پدیدارشدن چیزی و یک شیء، یعنی یک چیز ابژکتیو به مثابه وحدت در آشکارگی‌ها که قصد قطبِ اگو از طریق این آشکارگی‌ها نسبت به آن [وحدت] جهت یافته است» (*Ibid: 171*). هر تجربه‌ی سوبرکتیو-استعلایی را در این سه جهت اگو-اندیشنده- اندیشه (*ego-cogito-cogitatum*) می‌توان تحلیل کرد.

آشکارسازی «تقویم استعلایی به مثابه شکل‌دهی اصیل معنا» (*Ibid: 167*) همان وظیفه‌ی فلسفه‌ی پدیدارشناختی-استعلایی است، زیرا با آشکارسازی ساختارهای قصدی تجربه است که ما به فهم تجربه می‌رسیم. روشن‌سازی، عقلانی کردن و فهم‌پذیر کردن تجربه از طریق استنتاج و فهم امور ابژکتیو به دست نمی‌آید، چراکه این امور خود نیاز به عقلانی کردن و روشن‌سازی دارند. «تنها شیوه‌ی حقیقی روشن‌سازی فهم‌پذیر کردن به نحو استعلایی است» (*Ibid: 189*) و این نیازمند آشکارسازی ساختارهای قصدی است.

در جریان اپوخه‌ی استعلایی تمام علایق طبیعی من خارج از بازی قرار می‌گیرند، اما سیاله‌ی آگاهی من باقی می‌ماند و جهان متضایف آن نیز به مثابه جهان من باقی می‌ماند. هوسرل پیش از بحران و در کتاب *تأملات دکارتی* از شیوه‌ای سخن می‌گوید که خود پدیداری بدان شیوه قادر است بر خود زنده در زندگی طبیعی تأمل کند که هوسرل آن را شقاق من (*splitting of the ego*) می‌نامد (هوسرل، ۱۳۹۲ (ب): ۷۵). البته او این مفهوم را به صورت جزئی و دقیق روشن نمی‌کند. طبق این شقاق ژرف‌اندیشی خود منجر به یک زندگی دوگانه می‌شود، یعنی از طرفی اگو به نحو طبیعی به زندگی طبیعی‌اش ادامه می‌دهد، زندگی‌ای که در آن اگو همراه با الزامات و پیش‌فرض‌هایش در جریان زمانی زندگی هرروزه مستحیل شده و در این جریان فروبلعیده شده است، اما در عین حال اگو از خود به عنوان سوژکتیویته‌ی تقویم‌کننده‌ی جهان در درون این زندگی طبیعی آگاه می‌شود و موضع خود را به عنوان یک ناظر بی‌علاقه اتخاذ می‌کند. اتخاذ این موضع با تغییری غیرقابل اجتناب در شیوه‌ای که در آن اگو به نحو دنیایی زندگی می‌کند همراه است. «اپوخه و تحویل استعلایی سوژکتیویته را از خود-پوشی (*self-concealment*) رها می‌کند و آن را به شأن و موضع جدیدی ارتقا می‌دهد. نتیجه‌ی ناگزیر آن است که زندگی دنیایی طبیعی در یک سیاق جدید زیست می‌شود یعنی در سیاقی آگاه از عملکردهای استعلایی که آن را ممکن می‌کنند» (*Moran, 2012: 241*). هوسرل در جاهای دیگر نیز به اگو به گونه‌ای پرسش‌برانگیز اشاره می‌کند. او در بند ۳۵ *تأملات دکارتی* از «اگوی استعلایی انضمامی» (*concrete transcendental ego*) و متناظر آن من انسانی (*human ego*) و در بند ۳۶ همین کتاب از «اگوی استعلایی بالفعل» (*de facto transcendental ego*) صحبت می‌کند. حال این پرسش‌ها می‌تواند طرح شود که آیا یک اگوی استعلایی برای هر اگوی تجربی در جهان وجود دارد؟ یا یک

اگوی جمعی وجود دارد که بر همه‌ی اگوهای انسانی حاکم است و اگوهای انسانی نمونه‌های آن هستند؟ چگونه اگویی که جهان را تقویم می‌کند می‌تواند انضمامی شود، دنیایی شود و با جهان هم‌بسته شود؟ اساساً چرا هوسرل از اگوی استعلایی انضمامی صحبت می‌کند؟ هوسرل خود همواره بر دشواری تغییر (*transformation*) (Husserl, 1970:148) یا واژگونی (*reversal*) اگو (*Ibid: 200*) که در چرخش از دیدگاه طبیعی به استعلایی مورد نیاز است تأکید دارد.

در این‌جا مجال پرداختن به همه‌ی این پرسش‌ها نیست اما پاسخ آن‌ها بیش از هر چیز بستگی به آن دارد که ببینیم اگو در جریان تحویل چگونه ظاهر می‌شود. ما در این‌جا تنها به این پرسش می‌پردازیم که چگونه سوژه‌ی محض و استعلایی در عین حال انضمامی و بخشی از جهان است. در بحران از مفهوم پرسش‌برانگیز و حساس شقاق اگو خبری نیست، اما هوسرل می‌گوید تنها روزنه‌ی امید برای فائق آمدن بر این پارادوکس ظاهراً حل‌نشده‌ی در بازگشت به زیست‌جهان است. هوسرل در بند ۳۲ بحران ضمن این‌که از دو «مرتب» زندگی اگو – «زندگی ژرفا» (*life of depth*) و «زندگی سطح» (*life of plane*) صحبت می‌کند (*Ibid: 118*)، می‌نویسد:

اگر تئوری کانتی واجد حقیقتی بوده باشد، حقیقتی برای به نحو بالفعل قابل دسترس شدن برای بینش درونی – که در واقع چنین بود – این امر تنها به واسطه‌ی این واقعیت ممکن می‌شد که عملکردهای استعلایی ... در مورد معرفت به نحو عینی معتبر توضیح می‌دهند، متعلق به بعدی از روح زنده هستند که به سبب قیود طبیعی بسیار، از جانب بشریت و حتی از جانب دانشمندان عصر می‌بایست پنهان شود – در حالی که این بعد را می‌توان برای فهم علمی از راه یک روش آشکارگی متناسب با آن، به عنوان قلمروی از خوددادگی تجربی و نظرورزان قابل دسترس ساخت (*Ibid: 118-19*).

به نظر می‌رسد هوسرل در این‌جا حد وسطی میان دو نوع سوژکتیویته‌ی مورد پذیرش کانت قرار می‌دهد. او با این مسأله که اگر قرار است معرفت ابژکتیو تبیین شود سوژکتیویته‌ی استعلایی مورد نیاز است، موافق است. اما بعداً پیشنهاد می‌دهد که اگر قرار است سوژکتیویته‌ی استعلایی این کار را انجام دهد باید به نحوی در جهان انضمامی ریشه داشته باشد، لذا تلاش می‌کند امکانی فراهم کند که حوزه‌ی سوژکتیویته‌ی استعلایی از طریق آن بعد از روح انسانی زنده که تا کنون پنهان مانده بود قابل دسترس شود. سوژکتیویته‌ی تجربی در حالی که توسط دیدگاه علمی



(طبیعی) ایجاد می‌شود، اساساً نمی‌تواند متوجه فراتر از خودش باشد. هوسرل می‌گوید مرتبه‌ی دیگری از وجود سوژکتیو هست -مرتبه‌ای که هوسرل آن را «زندگی ژرفا» می‌نامد- که در خودش شامل یک سوژکتیویته‌ی استعلایی نهایتاً عمل‌کننده است. این جنبه‌ی پنهان روح انسانی شاید بتواند شأن یک میانجی میان حوزه‌ی استعلایی و حوزه‌ی انضمامی را داشته و در خودش معنای نهایی هر دو را حمل کند. «زندگی ژرفا» به صراحت معادل سوژکتیویته‌ی استعلایی نیست، اما تقریباً همان قلمرویی است کارکردهای استعلایی به آن تعلق دارند. هوسرل این «زندگی ژرفا» را در مقابل «زندگی سطح» قرار می‌دهد. به نظر هوسرل این بعد زندگی سطح در خودش شامل

هر چیزی است که انسان‌ها -یعنی دانشمندان و هرکس دیگر- در جهان زندگی طبیعی‌شان (تجربه کردن، شناختن، طرح‌ریزی علمی، عمل کردن) به عنوان قلمروی از ابژه‌های خارجی می‌توانند از آن آگاه شوند -همچون اهداف، مقاصد، روندهای اعمال و نهایتاً نتایج مربوط به این ابژه‌ها...- همه‌ی این‌ها در سطح باقی می‌مانند که اگرچه مورد توجه نیست اما با این حال فقط یک سطح در درون یک بعد بی‌نهایت غنی‌تر عمق است (*Ibid: 119*)

این عبارت را می‌توان اشاره به همان مفهومی دانست که هوسرل زیست‌جهان ذهنی-نسبی و در حال جریان زندگی ما می‌نامد. اما این جهان زندگی اکنون و با اتخاذ موضع استعلایی به عنوان جنبه‌ای از یک بعد بسیار پیچیده‌تر «کارکردهای روحی است که دستاوردهایشان را در ... همه‌ی اشتغالات زیست‌جهان انسانی به کار می‌بندد». (*Ibid*) هوسرل پیش از این یادآوری کرد که فلسفه‌ی کانت مبتنی بر پیش‌فرض‌های نهایی از یک افق پیش‌داده است که همه‌ی پراکسیس‌های انسانی - از جمله پراکسیس‌های نظری فلسفه- در آن ریشه دارند. اما در این‌جا همان پیش‌فرض را به عنوان دستاورد یک شکل پنهان از روح انسانی توصیف می‌کند که اکنون یک قلمرو خودداده می‌شود. پیش‌فرض زیست‌جهان انضمامی و تاریخی که کانت در چارچوب آن فلسفه-ورزی می‌کند به عنوان یک «سطح درون بعد بی‌نهایت عمیق‌تر ژرفا» آشکار می‌شود.

گفتیم که انتقاد محوری هوسرل بر مقولات کانتی این بود که نسبت دادن هرگونه محتوایی به آن‌ها غیرممکن است. برای هوسرل تنها منشأ ممکن برای محتوا بخشیدن به سپهر استعلایی در جهان تجربه شده است. برای او معرفت پدیدارها مستلزم یک شیء فی‌نفسه غیرقابل شناخت نیست. اما «جهان تجربه‌شده»ی مورد نظر هوسرل نمی‌تواند به معنای سپهر تجربی بالفعل باشد، زیرا در این سپهر تجربی تز ابژکتیویته مسلط

بوده و امکان معرفت خودداده یقینی منتفی است. چیزی که مورد نیاز است جهانی است که ضمن این‌که مربوط به زیست‌جهان طبیعی سطح است محدودیت‌های تئوریک آن را ندارد. هوسرل می‌گوید فقط یک چنین جهانی زیست‌جهان است.

ما وقتی در یک سطح صرفاً دنیایی نظریه‌پردازی می‌کنیم می‌توانیم ببینیم که این جهان دائماً به عنوان افق همه‌ی افعال ما از جمله روند ایده‌آل‌سازی پراکسیس علمی پیش‌فرض گرفته می‌شود. اما یک چنین آگاهی‌ای از کارکرد زیست‌جهان بی‌فایده است مگر این‌که بتوانیم خودمان را از دیدگاه طبیعی رها کنیم. اگر ما نتوانیم چنین کاری کنیم حاصل هر تلاشی برای مطالعه‌ی زیست‌جهان در چارچوب علم ابژکتیو به‌هنگار شکست می‌خورد، زیرا ما در این حالت با بررسی زیست‌جهان ذهنی-نسبی به‌مثابه یک «موجود ابژکتیو» و بنابراین بدتعبیر کردن معنای اساسی مفهوم زیست‌جهان صرفاً پارادوکس‌های عقل‌گرایی را در یک سطح دیگر و بالاتر تکرار می‌کنیم.

در این‌جا باید در نظر داشت که تمام تلاش هوسرل در جهت رهایی از دیدگاه طبیعی و همراه با آن رهایی از داده‌های طبیعی برای رسیدن به یک دیدگاه ایدتیک درباره‌ی نفس و بررسی و روشن‌سازی افق ایدتیک آن است (هوسرل، ۱۳۹۲ (ب): ۱۲۴). از این رو هوسرل دائماً محتوای تجربه‌های بالفعل را به عنوان سرخ‌های راهنما برای رسیدن به یک سپهر استعلایی معرفی می‌کند. این تجربه‌های بالفعل مثال‌هایی هستند که به ما اجازه می‌دهند به تنها سپهری دست بیابیم که در آن بصیرت‌های به‌راستی اساسی ممکن است، و این همان سپهر استعلایی است. پس در این‌جا درک نسبت و ارتباط میان دو معنای اساسی زیست‌جهان که علی‌الظاهر بسیار متمایزند - یعنی مفهوم جهان واقعی و بالفعل که افق متغیر همه‌ی افعال انضمامی ما و مفهوم آپریوری ثابت متضایف هر جهان انضمامی - مهم است. هیچ محیط فرهنگی ویژه‌ای نمی‌تواند به اهمیت زیست-جهان به عنوان یک پیش‌فرض نهایی پی‌ببرد؛ حتی یک طبیعت که برای همه‌ی ما مشترک بوده و مبنای کل معرفت علمی ما در چارچوب دیدگاه طبیعی است نیز قادر به برآورده کردن این امر نیست. دیدگاه پدیدارشناختی به واسطه‌ی قابلیت‌اش برای تغییر محتوای هر تجربه‌ی انضمامی به یک بصیرت ایدتیک آن هم به نحو خلاق (*imaginatively*) و در آزادی کامل می‌تواند به معنای استعلایی این تجربه برسد، چرا که پدیدارشناس به دنبال تحویل استعلایی دیگر مقید به پذیرفتن جهان بالفعل به عنوان معیار حقیقت نیست. با رسیدن به یک دیدگاه ایدتیک ادراک‌های بالفعل، فارغ از

هر نسبتی با امر واقع، به «ایدوس» اگو تبدیل می‌شوند و قلمر این دیدگاه نیز قلمرو امکان‌های محض است. (همان: ۱۲۰) زیست‌جهان انضمامی کلی در هر موقعیت زمانی- مکانی ویژه می‌تواند با تغییر ایدتیک تغییر کند و بدین طریق ارتباطش با زیست‌جهان استعلایی یگانه روشن شود، چرا که همین زیست‌جهان استعلایی یگانه است که «فعلیت» همه‌ی تغییرهای زیست‌جهان انضمامی را بر دوش می‌کشد. در این‌جا نه تنها ارتباط بین دو زیست‌جهان آشکار می‌شود، بلکه وجود سپهر استعلایی در انضمامیت تام- اش پدیدار می‌شود.

اکنون روشن می‌شود که چرا هوسرل پیش‌فرض زیست‌جهان در تفکر کانت را به عنوان یک «سطح در درون یک بعد غنی‌تر ژرفا» می‌دید. وقتی هوسرل به پیش‌فرض بیان‌نشده‌ی زیست‌جهان در فلسفه‌ی کانت اشاره می‌کند از جهان تاریخی انضمامی تجربه‌ی زیسته صحبت می‌کند. از نظر هوسرل شناخت این جهان درگرو بازگشت به خود چیزها است. ابژه‌های زیست‌جهان خودشان را بی‌واسطه می‌دهند و به نحوی خودداده آن‌جا هستند. از این رو است که اگر قرار است به ورای پیش‌فرض‌های جهان ایده‌آل‌سازی شده‌ی علم ابژکتیو برویم باید به معرفت‌شهودی بازگردیم. هوسرل همواره بر روش شهودی خود تأکید کرده است، اما در اثر اخیر او، یعنی *بحران*، زیست‌جهان به عنوان یک لایه‌ی دنیایی تجربه آشکار می‌شود. این لایه تاکنون پیش‌فرض گرفته شده است، اما اکنون تحلیل‌های ایدتیک درباره‌ی آن خود راهنمایی به سوی پدیدارشناسی است، لذا پرداختن به زیست‌جهان در واقع روی کردن به پدیدارشناسی است.

## ۵. نتیجه

تأملات تاریخی-غایت‌شناختی هوسرل نشان می‌دهند که پیش‌فرض زیست‌جهان برای ایده‌ی مدرن فلسفه اساسی بوده است. این تأملات بر روی پیش‌فرض زیست‌جهان ضرورت یک بازجهت‌گیری نسبت به ایده‌ی فلسفه را نشان می‌دهد، آن هم از طریق آشکار کردن نقص‌های اساسی فلسفه‌های گذشته. «پیش‌فرض زیست‌جهان»، «ابژکتیویسم» و «پارادوکس سوپژکتیویته‌ی انسانی» عناوینی برای این نقص‌های اساسی هستند. از آن‌جا که ابژکتیویسم و پارادوکس سوپژکتیویته‌ی انسانی نتایج پیش-فرض گرفتن زیست‌جهان هستند، تنها فلسفه‌ای امکان تحقق ایده‌ی راستین فلسفه را دارد که در چارچوب اپوخه‌ی زیست‌جهان و به طور متضایف اپوخه‌ی دیدگاه طبیعی تأسیس شده باشد. تنها چنین فلسفه‌ای است که خواهد توانست دستاورد نهایی

(*Endstiftung*) نهفته در دستاورد اولیه‌ی (*Urstiftung*) ایده‌ی یونانی باستانی از فلسفه را حفظ کند. بنابراین چیزی که مورد نیاز است یک بازجهت‌گیری پدیدارشناختی-استعلایی در فلسفه است.

بارقه‌های تفکر استعلایی در فلسفه‌ی کانت و درک او از این امر که تضمین ابژکتیویته‌ی علوم طبیعی مستلزم دستیافتن به سوژکتیویته‌ی استعلایی است خود را نشان می‌دهند؛ اما از نظر هوسرل سوژکتیویته‌ی استعلایی تنها زمانی می‌تواند این ابژکتیویته را تضمین کرده و حقیقت را برای ما معنادار کند که برای ما قابل شناخت باشد. قابل شناخت بودن سوژکتیویته‌ی استعلایی و به طور کلی سپهر استعلایی نیز در گرو آن است که محتوایی انضمامی داشته باشد. روشن‌سازی نحوه‌ی آشکار شدن آگو در جریان تحویل استعلایی که گاه بسیار مبهم و حتی متناقض است به منظور دست یافتن به همین سپهر استعلایی و درعین حال انضمامی است.

#### پی‌نوشت:

۱. کتاب بحران علوم اروپایی و پدیدارشناسی استعلایی (*The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*) که در این متن به اختصار بحران خوانده شده است.

#### منابع

- رشیدیان، عبدالکریم (۱۳۹۱)، *هوسرل در متن آثارش*، تهران: نشر نی.
- هوسرل، ادموند (۱۳۹۲) (الف)، *ایده‌ی پدیدارشناسی*، ترجمه‌ی عبدالکریم رشیدیان، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- هوسرل، ادموند (۱۳۹۲) (ب)، *تأملات دکارتی*، ترجمه‌ی عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی.
- Carr, D. (1999), *The Paradox of Subjectivity, The Self in the Transcendental Tradition*, New York: Oxford University Press.
- Dodd, J. (2004), *Crisis and Reflection, An Essay on Husserl's Crisis of the European Sciences*, Dordrecht: Kluwer.
- Husserl, E. (1970), *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*, trans. David Carr, Evanston: Northwestern University Press.
- Moran, D. (2012), *Husserl's Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction*, New York: Cambridge University Press.

