

روایت «فلسفی – تاریخی» هوسرل از خاستگاه «اصالت روانشناسی» و ضرورت «چرخش استعلایی»

علی فتحی*

چکیده

هوسرل در کتاب بحران علوم اروپایی کوشیده تا خاستگاه «اصالت روانشناسی» را در تاریخ فلسفه جدید نمایان سازد. «روانشناسی پدیدارشناسانه» نه تنها بنیادی برای «روانشناسی تجربی» فراهم می‌آورد، بلکه میتواند بمثابة مقدمه‌یی برای «پدیدارشناسی استعلایی» قرار گیرد. او در روایت فلسفی خود از سیر تاریخی مفهوم اصالت روانشناسی، ما را به جان لاک ارجاع میدهد و بیان میکند که دیدگاههای لاک را بارکلی و هیوم ادامه دادند. پژوهشهای روانشناختی لاک در خدمت مفهوم استعلایی درآمد که نخستین بار توسط دکارت در کتاب تأملات صورتبندی شده بود. بر اساس دیدگاه او، مابعدالطبیعه میتواند نشان دهد که تمام واقعیت و کل جهان و آنچه برای ما وجود دارد، چیزی جز اعمال شناختی ما نیست؛ اینجاست که توجه به «امر استعلایی» ضرورت می‌یابد. شک روشی دکارت، نخستین روش برای طرح «سوژه استعلایی» بود و توصیف او از «اگو کوگیتو» (من اندیشنده) نخستین صورتبندی مفهومی از آن را فراهم ساخت. جان لاک «ذهن استعلایی محض» دکارت را با «ذهن بشر» جایگزین کرد، با این حال پژوهش خود را در زمینه ذهن بشری از طریق تجربه درونی بدلیل یک دغدغه ناخودآگاه استعلایی - فلسفی ادامه داد، اما

۱۷

* استادیار گروه فلسفه، دانشکدگان فارابی دانشگاه تهران، قم، ایران؛ ali.fathi@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۹/۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۴ نوع مقاله: پژوهشی



DOR: 20.1001.1.20089589.1401.13.2.2.7

سال ۱۳، شماره ۲
پاییز ۱۴۰۱
صفحات ۴۲-۱۷

خواسته یا ناخواسته در دام جریان اصالت روانشناسی افتاد. هوسرل با نگاهی تاریخی و بنحوی کاملاً فلسفی نشان داد که چگونه بارقه‌های توجه به امر استعلایی برای نخستین بار در فلسفه دکارت و پس از آن در تقابل میان «مکتب اصالت عقل» و «مکتب اصالت تجربه» ظهور می‌یابد و در ادامه با نشو و نمای آن در فلسفه استعلایی کانت، امکانات نهایی آن در فلسفه پدیدارشناسانه هوسرل به ثمر مینشیند.

کلیدواژگان: پدیدارشناسی، اصالت روانشناسی، چرخش استعلایی، دکارت، لاک، کانت، هوسرل.

۱. مقدمه و طرح مسئله

«فلسفه» از دیدگاه هوسرل، با غلبه بنیادین بر هر صورتی از «اصالت روانشناسی» (Psychologism) گره خورده است. از اینرو، او باید هم خطای بنیادین اصالت روانشناسی را نشان دهد و هم شالوده و هسته اصلی حقیقت منطوقی در آن را. بگمان وی، خطای بنیادین این جریان، خلط نابجای «سوژه استعلایی» و «سوژه اینجهانی» (Mundane Subject) بود و هسته اصلی حقیقت منطوقی در آن این بود که اگر بناست فلسفه بر بنیادی محکم استقرار یابد، لاجرم «سوژه» باید در مرکز توجه قرار گیرد.

مسئله‌یی که این مقاله به روش توصیفی - تحلیلی به آن پرداخته، با عنایت به تتبعی که نگارنده کم و بیش در متون و منابع فارسی داشته، پیشینه‌یی ندارد. البته نقد هوسرل بر اصالت روانشناسی در برخی منابع به‌اختصار مورد توجه بوده اما اغلب مباحث در آن آثار، از سویی ناظر به کتاب پژوهش‌های منطوقی هوسرل بوده که از آثار نخستین اوست و از سوی دیگر، بیان روایتی تاریخی از خاستگاه اصالت روانشناسی که ضرورت چرخش استعلایی را بدنبال داشته باشد، مورد اهتمام نویسندگان آن نبوده است. در نوشتار حاضر، نگارنده موضوع و محور بحث خود را کتاب بحران علوم اروپایی - که از آثار متأخر هوسرل است - قرار داده و به عناصر و مؤلفه‌های مهمی که وی درباره این موضوع در این کتاب به آنها پرداخته، توجه کرده است. قدرت و قوت جریان اصالت تجربه و اصالت روانشناسی از حیث تاریخی قابل انکار نیست و البته همه مفاهیم سوژکتیوی که در استخدام آنها بوده نیز عاری از ابهام نیستند؛

۱۸



به این معنی که هم می‌توانند در یک معنای «استعلایی» و هم «اینجهانی» (Mundane) تلقی و تفسیر شوند. شرح و توضیح این ابهام ما را در تفکیک «روانشناسی پدیدارشناسانه» از «فلسفه استعلایی» کمک میکند و نیز رهیافت مختار هوسرل - یعنی استفاده از بحث انتقادی در باب «روانشناسی پدیدارشناسانه»، بمثابة ابزاری برای دسترسی به «فلسفه حقیقی پدیدارشناسانه» - وجهی خاص می‌یابد.

در فلسفه هوسرل، گستره فراگیر طرح مسئله استعلایی شامل همه امور میشود و هر امری از جمله کل جهان و هر دانشی که آن را میکاود، موضوع پرسش قرار میگیرد. اهمیت این مسئله زمانی روشن میشود که ما از «رهیافت طبیعی» به «رهیافت استعلایی» عدول کرده باشیم. در رهیافت طبیعی، ما جهان را بمنزله جهان بدیهی موجود از همه موجودات واقعی در نظر میگیریم که بصورت مداوم در دادگی بیچون و چرایی در برابر ما هستند. در رهیافت استعلایی، از همه کنشهای نظری و عملی در جهان صرفنظر کرده و بجای آن، پیوسته حیات آگاهی را بعنوان کانون توجه قرار میدهیم که در آن، جهان دقیقاً بیش از آن امری نیست که برای ما ظهور یافته است. پس از تغییر رهیافت ما در مواجهه با جهان، هر معنایی که جهان برای ما دارد اکنون یک «معنای آگاهانه» است؛ معنایی که در تکوین سوژکتیو قوام یافته و صرفاً در ادراک ما، تصور و تخیل ما و ارزیابی حیات ما یافت میشود.

هنگامیکه جهان در تمامیت خود با حیث درونی و سوژکتیو آگاهی مرتبط میشود و بموجب آن، حیات آگاهی دقیقاً بمثابة «جهان» ظهور میکند، کل هستی آن بحثبرانگیز میشود؛ از ظهور آن در آگاهی و بودن آن برای ما بمثابة تنها امر مقبول و نیز حیث سوژکتیوی که آن را موجب شده، گرفته تا حضور بدیهی آن، تماماً لازم به شرح و توضیح هستند. زمانیکه فردی از نسبت جهان با آگاهی اطلاع پیدا میکند، در آغاز مطلقاً هیچ فهمی از چگونگی حیات آگاهی در شرایط و موقعیتهای گوناگون خود که میتواند چنین کارکردی را محقق کند، ندارد، اینکه چگونه امری را تدبیر میکند که خود را بنحو «درون‌باش» (Immanence) آشکار میسازد و همزمان میتواند بمثابة «امر موجود فی‌نفسه» (As Something Existing in Itself) برای او حاضر شود و در تجربه‌ی «بینادهنی» (Intersubjective) نیز مورد تصدیق قرار بگیرد. آنچه در این رهیافت خاص، برای جهان واقعی ادعا میشود، برای همه جهانهای ایدئال همچون «جهان اعداد» و «حقایق فی‌نفسه» (Truth in Themselves) نیز صادق خواهد بود. بهمین دلیل میتوان طرح

فلسفی هوسرل و پرسش بنیادین او را در مواجهه با نظریه دانش، «بنا نهادن چگونگی امکان دانش» تلقی و تعریف کرد (Kockelmans, 1994: p.189).

به بیان دیگر، برای هوسرل مسئله اساسی این نیست که آگاهی چگونه میتواند نسبت به واقعیت مستقل از ذهن، علم پیدا کند، زیرا بزعم او اینگونه مسائل از سنخ پرسشهای مابعدالطبیعی است که جایی در معرفت‌شناسی ندارند. بنابراین باید گفت که هوسرل میکوشد با الهام از کانت به مسائلی درباره «شرایط امکان دانش» پردازد (زهاوی، ۱۴۰۰: ۴۹). او برای پاسخ به این قبیل مسائل، درگیر موضوع و طرحی انتقادی میشود که از آن به «اصالت روانشناسی» تعبیر میکند. نقد هوسرل بر اصالت روانشناسی و شرح و توصیف تاریخ آن (از دکارت به بعد)، زمینه را برای عبور از چنین «رویکرد تقلیل‌گرایانه‌ی» فراهم میسازد.

۲. روایت تاریخی هوسرل از دکارت بمتابۀ نقطه آغاز اصالت روانشناسی

هوسرل در مواضعی متعدد از آثار خود^۱ به «اصالت روانشناسی» پرداخته و سعی کرده معنای آن را بیان کند، از جمله کتاب پژوهشهای منطقی که بخش نخست آن یعنی «تمهیداتی درباره منطق محض» عمدتاً در باب نقد اصالت روانشناسی است. محور اصلی استدلال این دیدگاه را میتوان اینگونه بیان کرد: «شناخت‌شناسی، درباره ماهیت شناختی ادراک کردن، باور داشتن، حکم کردن و دانستن است. از آنجا که تمامی این پدیده‌ها، مربوط به «روان» هستند، بنابراین واضح است که باید بکمک روانشناسی به تحقیق و انکشاف پیرامون ساختار آنها پرداخت. این نکته در باب دلایل منطقی و علمی نیز صادق است و بنابراین در نهایت منطق باید همچون بخشی از روانشناسی، و قوانین آن نیز بمتابۀ قوانین روانی - منطقی که سرشت و اعتبار آن باید بصورت تجربی مورد پژوهش قرار گیرد، در نظر گرفته شود. از اینرو روانشناسی، بنیانی نظری برای منطق مهیا میکند» (همانجا).

با توجه به اینکه هدف نوشتار پیش‌رو، نقد اصالت روانشناسی نیست بلکه مقصود پرداختن به تحلیل تاریخی هوسرل درباره «خاستگاه اصالت روانشناسی» است و همین امر منتهی به «چرخش استعلایی و پدیدارشناسانه» در فلسفه او میشود. در ضمن، متعاطیان فلسفه هوسرل کاملاً به این نکته واقفند که نقطه عزیمت تفکر وی، بررسی و نقد «اصالت روانشناسی» بوده که در ادامه بسوی «فلسفه استعلایی» سوق یافته است. هوسرل در کتاب بحران علوم (روپایی که از آثار متأخر اوست، در باب خاستگاه اصالت روانشناسی و ضرورت چرخش استعلایی سخن گفته است. او نقطه آغاز اصالت روانشناسی را در آثار جان لاک یافته است و بدون تردید

۲۰



لاک نیز تحت تأثیر اندیشه‌های دکارتی بوده است.

زمانیکه هوسرل از چگونگی تکوین تدریجی اصالت روانشناسی سخن میگوید، بر این نکته واقف است که اهتمام او به این بحث، از باب پژوهش تاریخی در معنای متداول و معمول این اصطلاح نیست و او هیچ تعلق خاطری به تحلیلهای تاریخی - انتقادی و تتبع در متون و منابع ندارد بلکه مقصودش اینست که «بسط تاریخی فلسفه» بویژه فلسفه جدید را آشکار سازد. البته نباید از یک مقصود ضمنی در اندیشه هوسرل غافل شد و آن اینکه وی از این رهگذر میخواهد بشر غربی را - که خود او از وارثان فعلی آنست - معرفی کند و تمام تلاش او در مسیر رسیدن به چنین مطلوبی، شرح و وصف امر یگانه‌یی است که همه طرجهای فلسفی جدید بر اساس آن سامان یافته است. البته لازم بذکر است که تمام فیلسوفان بزرگ و تأثیرگذار در تاریخ فلسفه چنین هدفی داشته‌اند و تفکرات آنها با تذکر و خودآگاهی به مقام و موقعیت ایشان درآمیخته است.

علاوه بر اینها، هوسرل برای شرح و تبیین ادعای خود، نگاه تاریخی - غایت‌شناختی به سنت فلسفی غرب دارد و اذعان میکند که اندیشه خود، او و رهیافت پدیدارشناسانه‌اش از دل چنین سنت تاریخی‌یی برآمده و معتقد است با نظر به دیدگاههای ارزشمندی که در سنت فلسفی غرب بسط یافته، میتوان دریافت که این امر از سر اتفاق و حادثه نبوده، بلکه مقصود همه فلاسفه در تاریخ تفکر غربی و از جمله خود وی این بوده که از طریق تأملاتی درونی و تعمق در آثار پیشینیان، راهی برای گشودن افق آینده ترسیم کنند.

بعد از بیان مطالب فوق، به اصل بحث برمیگردیم؛ بنابر دیدگاه هوسرل، اصالت روانشناسی با فلسفه دکارت آغاز شد. در آثار دکارت که از او بعنوان بنیانگذار عقل‌باوری جدید نیز سخن میگویند، میتوان ریشه‌های دیدگاه اصالت روانشناسی را پیگیری و مشاهده نمود. پس از اینکه گالیله بنیان علم جدید را طرح انداخت، این دکارت بود که روح زمانه را یافت و خود را ملزم کرد که بنحو نظام‌مندی فلسفه عامی را در قالب یک «عقل‌باوری ریاضی‌وار» شکل دهد و «فلسفه» را بمثابه «ریاضیات عام» بنیانگذاری نماید. البته آنچه دکارت سودای آن را در سر داشت، تا به امروز تحقق نیافته است. هر چند همه فیلسوفان دکارتی برای تحقق نهایی این طرح و هدف، کم و بیش مساهمتهایی داشته‌اند، اما آنچه در عمل اتفاق افتاد و در قالب آرمان دکارتی در ادوار متأخر خود را نشان داد، صورتی از «عقل‌باوری فیزیکیالیستی» بود که طرح و آرمان دکارتی را به محاق برد.

باید گفت که دکارت فقط بدلیل طرح این آرمان، بنیانگذار فلسفه جدید قلمداد نمیشود بلکه بدین دلیل که در کتاب بسیار مهم تأملات کوشیده تا بنیادی اساسی برای نوعی جدید از عقل‌باوری فراهم کند. مایه شگفتی آنجاست که او در عین حال نظریاتی را بیان کرد که تیشه به ریشه عقل‌باوری زد و سرانجام، رهیافت اصالت عقلی که میخواست با فلسفه او پا بگیرد، خود او با کشف و برملا ساختن برخی لوازم و بی‌معناییهای مستور در آن، بی‌اعتبار کرد؛ همان نظریاتی که از نگاه او قرار بود بنیادی برای عقل‌باوری جدید او بعنوان حقیقت ازلی باشند، درون خود، آستن معانی عمیقاً مکتومی بودند که بنیاد خود را بر باد دادند (Husserl, 1970: pp.70-74.71-76).

۲-۱. «من اندیشنده» و معنای اپوخه دکارتی

دکارت در دو تأمل آغازین از کتاب تأملات، از ضرورت بازگشت به «کوگیتو» و بویژه به «اگو کوگیتو» (من اندیشنده) که ذاتاً با اندیشه‌های گوناگونی نسبت دارد، سخن گفته است. از دیدگاه هوسرل، در تأملات نخستین دکارت لطایف و ظرایفی وجود دارد که آشکار ساختن آنها، بسادگی ممکن نیست، بنحوی که حتی خود دکارت نیز گویا از عهده آن برنیامده است. عبارتی صریحتر، او به قدر و اعتبار کشف مهم خویش «آنچنانکه باید» وقوف نیافته است. برای فهم و درک این امر، صرفاً تکرار سخنان دکارت سودی ندارد، بلکه باید آن مضامینی را که در پیچ و تاب تفکر او منطوقی بوده، بازساخت و همچنین باید میان آنچه او خود در باب آن اندیشیده و نیز اموری که در تفکر او پوشیده مانده و به شرح و بیان درنیامده، تفکیک کرد.

قدر مسلم اینست که در نظام فلسفی دکارت، «معرفت فلسفی» معرفتی است مبتنی بر «درون‌بینیهای بیواسطه و یقینی» که بدهت آنها هر گونه شک ممکن را دور میکند. دکارت برای دست‌یافتن به چنین بنیادی، با اپوخه اساسی، روش‌شناختی و شکاکانه، همه باورهای فعلی پذیرفته‌شده خویش را به چالش میکشد. اپوخه دکارتی، صورتی از بنیادگرایی است که بیش از این مسبوق به سابقه نبوده است، چراکه نه تنها به اعتبار همه علوم موجود از جمله ریاضیات- خدشه وارد میکند بلکه حیات پیشاعلمی و زیست‌جهان تجربی که از پیش بوده و بنحو بیچون و چرایی تلقی به قبول شده و همه چیز بر اساس آن سامان یافته نیز در امان نمیماند.

اپوخه دکارتی میکوشد بنیادی مطلق برای بسط نظام‌مند معرفت فراهم کند. اما

پرسش جدیتر اینست که چگونه چنین امر مهمی میتواند محقق شود؟ اگر با اپوخه، هر معرفتی به جهان و حتی در جهان بودن ما در معرض شک و تردید قرار میگیرد، در عین حال چگونه میتوان از یک بنیاد مطلق بیواسطه و یقینی بدیهی سخن گفت؟ پاسخ اجمالی دکارت اینست که اگرچه با اپوخه، حکم در باب وجود یا عدم وجود جهان تعلیق میشود، اما اینگونه نیست که امکان هر گونه حکمی منتفی گردد. بنابر تلقی دکارت، اساساً *اِگو کوگیتو* (من اندیشنده) از همان ابتدا در قلمرو هستی‌موندها داخل نبوده است؛ وجود *اِگو* (من) برای فعلیت بخشیدن به اپوخه، ضروری است. دکارت در همین نقطه به بنیاد یقینی‌یی که در پی آن بود، دست می‌یازد و بدینوسیله هر شک ممکن کنار گذاشته میشود. آن امر بدیهی مطلق، همان *اِگو* (من شکاک) است که هیچ شک و تردیدی نمیتواند خدشه‌یی به یقینی‌بودن آن وارد کند.

بنابراین در جریان اپوخه عام و فراگیر «من هستم یقینی بدیهی» هنوز در تملک *اِگو* بوده و درون این امر بدیهی ظهور یافته است، زیرا «من هستم بمثابة فکر» شامل «اندیشیدن من به فلان و بهمان اندیشه‌هایی که معطوف به فلان و بهمان ابژه‌های فکر هستند» میشود. در تحلیل نهایی، این «من هستم» همه اندیشه‌هایی را که در آن جهان و هر آنچه را که *کوگیتو* باید به آن اسناد دهد، فرا میگیرد؛ البته *اِگو* دیگر آنها را بمثابة موجودات بالفعلی که در جهان واقعی وجود دارند، نمیپذیرد. بنابراین حیات *اِگو* و همه فعالیت‌های آن ادامه پیدا میکند. با اینهمه آنچه پیشتر بمنزله جهان قوام داشته و دارد و برای من (*اِگو*) معتبر است، اکنون به یک پدیدار صرف، تبدیل شده است. در اپوخه، همه تعینات و خود جهان به ایده‌های *اِگو* تبدیل میشوند و آنها را صرفاً اجزاء جدایی‌ناپذیر اندیشه‌های *اِگو* باید دانست (Kockelmans, 1994: p. 190).

افزون بر این، در اینجا باید نکته دیگری افزود که از نظر هوسرل اهمیتی بسیار دارد؛ از طریق اپوخه، هر چند «وجود» بمعنای سنتی آن از دست میرود، اما *اِگو* بطریق دیگری به «اقلیم وجود» راه پیدا میکند که قاعدتاً بر هر چیزی که برای آن معنا و هستی متصور است، مقدم میباشد. برای دکارت *اِگو*یی که اپوخه را جاری میکند، تنها موجودی است که بنحو مطلق شک‌ناپذیر است (Husserl, 1970: pp. 75-78, 76-80).

۲-۲. دکارت و تفسیر نامناسب او از کشف ساحت آگاهی

هوسرل در ادامه مباحثش درباره فلسفه دکارت، بحث خود را به نظریاتی از دکارت

معطوف میکند که به ادعای او تفاسیری مختلف میتوان از آنها داشت؛ با عنایت به اینکه آیا اپوخه، خودِ اِگو را نیز در بر میگیرد یا خیر، ادعای دکارت را به انحاء متفاوتی میتوان تفسیر کرد. برغم اصالت نظریات دکارت و تأثیر عظیمی که آنها در طول تاریخ تفکر غربی داشته‌اند، مدافعان این تفسیر و ملازمان آن، از لایه سطحی و ظاهری سخن او فراتر نرفته‌اند. با چرخشی که به سمت سوژه در نظام فلسفی دکارت رخ میدهد، او از ماهیت آن اِگویی پرسش میکند که در جریان اپوخه خود را آشکار ساخته است؛ آیا اِگو برای دکارت همان انسان روزمره و متعارف است؟! اگرچه او تکلیف بدن را بمتابه بخشی از جهان محسوس که بناچار باید همچنان در دایره تردید باشد، پیشاپیش مشخص کرده، اما به هر حال، اِگو در فلسفه دکارت بمتابه روح و نفس تعیین می‌یابد.

هوسرل در اینجا بیان میکند که دکارت به قدر و عظمت کشفیاتی که در دوره جدید با کشف ساحت آگاهی رخ داده، پی نبرده است؛ او با همدلی آغازین با دکارت به اعماق فلسفه سوپژکتویستی او راه می‌یابد و از دل آن، پرسشی فراگیر مطرح میکند؛ اینکه اپوخه با تمامیت آن چیزی که به من داده شده (از جمله خود من بمتابه یک انسان در جهان واقعی) چه نسبتی دارد؟ توجه داشته باشیم اِگویی که دکارت میکوشد آن را آشکار سازد، طفیلی جهان نیست بلکه بنحو مطلق و یقینی وضع شده و این امر از این طریق امکان یافته که کلیت اعتبار جهان در معرض اپوخه قرار گرفته است. نفسی که دکارت درباره آن سخن میگوید صرفاً بخشی از جهان نیست که برای مثال نفس یک بدن واقعی (تجربی) باشد.

نکته مهم اینست که در مواردی که دکارت «اِگو» را با «نفس» یکی میگیرد، سخن او آشفته میشود. بر اساس تفسیر هوسرل، با این تلقی از نفس، دکارت کشف مهم خود را بیمعنا میسازد؛ در اپوخه، نفس محض، هیچ معنایی جز این ندارد که آن را بمتابه یک پدیدار صرف در معنای پدیدارشناسانه این اصطلاح، میتوان تلقی کرد. اما دکارت معنای کشف عظیم خود را بخوبی درنیافته و سنت فلسفی پس از او نیز از فهم لطایف و ظرایفی که در فلسفه دکارت وجود داشته در مانده است و حتی در قرن بیستم افراد بسیاری بوده‌اند که پدیدارشناسی را با فلسفه دکارتی درآمیخته‌اند (80-83). (Ibid: pp.78-81). حال باید دید از منظر هوسرل، مهمترین خطای دکارت چه بوده است؟

۳-۲. خطای بنیادین دکارت

هوسرل مهمترین خطای دکارت را «خلط مقولاتی» (Category Mistake) میدانند؛

خطای نخستین او در کتاب تأملات اینست که او «اگوی نفسانی» (Psychic Ego) خود را با «اگوی مطلق و استعلایی» (The Absolute and Transcendental Ego) و بتبع آن «حلول روانشناختی» (Psychological Immanence) را با «حلول اگولوژیکال» (Egological Immanence) و «بدهت ادراک حسی نفسانی» (Evidence of a Psychic Inner Self-Perception) را با «بدهت ادراک حسی اگولوژیکال» (Evidence of the Egological Self-Perception) درآمیخته و حکم یکی را به دیگری اسناد داده است.

اگر به تمایز رویکرد طبیعی و رویکرد پدیدارشناسانه که در ابتدای این جستار اشاره کوتاهی به آن شد، توجه داشته باشیم، فهم معنای مقصود هوسرل چندان بغرنج و پیچیده نخواهد بود. بنابر تفسیر او، دکارت بدلیل خلط میان این دو ساحتی که از آن سخن گفتیم، تصور میکرد امکان تأسیس دوگانه‌انگاری میان جواهر متناهی یعنی نفس و بدن، وجود دارد و این امر از طریق تعالی نفس از بدن مادی امکانپذیر شده و آن هم بنوبه خود با استنتاج نخستینی که منجر به تعالی خدا شده، ممکن گردیده است. بر همین اساس، دکارت بر این باور بود که به این پرسش که «چگونه ساختارهای عقلانی علوم ریاضی‌وار میتوانند اعتبار عینی صادقی برای اموری داشته باشند که از حیات نفس فراتر می‌رود»، پاسخ داده است. اگرچه طرح تفصیلی این بحث در مقاله حاضر نمیگنجد، اما لازم بذکر است که این معضل، در قالبی جدید در فلسفه انتقادی کانت اعاده میشود، بنحوی که میتوان گفت با دکارت، فلسفه جدیدی پا گرفته که بنیان نهایی خود را در «سوژه» جستجو میکند. دکارت بزعم خویش توانسته بود عینی‌گرایی محض را برغم چرخشی که او به سوژه به جهت نفس یا روح داشته- مورد تأکید قرار دهد؛ همین امر در فلسفه او بمثابه بنیاد مطلق معرفت بکار میرفت و بنابراین میتوانست بنیادی اساسی برای علوم عینی و فلسفه فراهم آورد. از دیدگاه هوسرل، تعلق خاطر دکارت به «ابژکتویسم» (Objectivism) منشأ اشتباهات فاحش و خطاهای بنیادین اوست (Kockelmans, 1994: p.192).

هوسرل میگوید دکارت از این نکته غافل شده بود که اگویی که با اپوخه از جهان کنار رفته و جهان در اندیشه‌های عملکردی آن، معنای هستی‌شناختی دارد، دیگر خود نمیتواند بعنوان سوژه در جهان ظهور کند زیرا هر چیزی در جهان، معنای خود را دقیقاً از این کارکردها استنتاج میکند. افزون بر این، او التفاتی به این نکته نداشته که اگویی که در اپوخه ظهور میکند، اگویی نیست که بتواند اگوهای دیگری را بیرون از خود داشته

باشد. دکارت نمیدانست که تمایزهایی چون تمایز «من» و «تو» همانند تمایز «درون» و «بیرون» در آغاز در «اِگوی مطلق» قوام یافته‌اند. بنابراین میتوان این پرسش را از دکارت داشت که چرا زمانیکه میخواست بنیادی برای ابژکتویسم فراهم کند، وظیفه نظام‌مند خود را پژوهش در باب خودِ اِگوی محض قرار نداده و صرفاً گونه‌یی از روانشناسی را در کتاب تأملات خویش تفصیل داده بود و اساساً از ویژگی «روی‌آوردگی» (Intentionality) آگاهی - که ترجیح‌بند پدیدارشناسی هوسرل است - غافل شده بود؛ هوسرل از این نکته بعنوان دومین خطای بنیادین دکارت یاد میکند (Husserl, 1970: pp.81-82, 83, 84).

۴-۲. فلسفه دکارت بمتابۀ نقطه آغاز مکتب «اصالت عقل» و «اصالت تجربه»

دیدگاهها و نظریات دکارت که توسط فیلسوفانی همچون مالبرانش، اسپینوزا، لایبنیتس، ولف و دیگران ادامه یافت، منجر به شکلگیری نظامهای عقلگرایی مؤثری در تاریخ فلسفه غرب شد؛ نظامهایی که بر اساس این باور پا گرفتند که یک نظام هندسی، یک بنیان مطلق و یک سنخی از معرفت کلی در باب جهان بمنزله امری متعالی فی‌نفسه میتواند تحقق یابد. البته نباید از یاد برد که مکتب اصالت تجربه انگلیسی کاملاً در برابر این باور قرار داشت که یک نظام مابعدالطبیعی عقلانی متعالی چنین موهبت و امکانی داشته باشد، اما اتفاقاً خود این جریان نیز از تأثیر چرخش دکارتی به سوژه بی بهره نمانده بود (Kockelmans, 1994, p.193).

آنچه هوسرل در آثار لاک، بارکلی و هیوم میدید، نسبت مهم آنها با تجربه‌گرایی شکاکانه و تأثیر زیاد آنها بر روانشناسی و نظریه شناخت در قرن نوزدهم بود. این سیر توسعه و تکامل تاریخی از این حیث برای هوسرل دارای اهمیت است که یک گام اساسی بسوی تحقق موضع استعلاگرایانه دکارت است که از منظر روانشناختی بدرستی تفسیر نشده و باید به نوعی فلسفه استعلایی تبدیل شود که صورتی از آن را میتوان در آثار کانت و ایدئالیسم آلمانی دید.

«روانشناسی جدید» که در فلسفه دکارت هم‌نشین علوم طبیعی بود، صورت نخستین انضمامی خود را در «مکتب اصالت تجربه» بدست آورد؛ در این سنخ از مطالعات روانشناختی، پژوهشهایی در باب روانشناسی درون‌نگرانه مورد نظر بود که برای بسط و توسعه یک نظریه تجربی در باب معرفت نیز بکار میرفت؛ لاک نخستین کسی بود که به این طرح عینیت بخشید و در ادامه، فلسفه تجربی او بمتابۀ کوششی جدید بود برای تحقق آن چیزی که دکارت در کتاب تأملات برای آن جهدهایی کرده بود و آن عبارت

بود از «فراهم کردن بنیاد معرفت‌شناختی عینی و انضمامی برای همه علوم عینی». البته در مطاوی پاسخهایی که لاک سعی کرده به پرسشهایی در حوزه قلمرو و مراتب یقین معرفت بشری ارائه دهد، شکاکیت مرموزی نهفته که البته ذاتی چنین رهیافتی (تجربی) به مسائل شناخت است. او هیچ تصور روشنی از عمق اپوخه دکارتی و تأویل آن به اگو نداشت. در دیدگاه او اگو همان «ذهن انسان» بود که در بدهتی از تجربیات خویش، بتدریج با فعالیتها، تواناییها و حالات درونی خود مأنوس میشد. برای لاک صرفاً آن چیزی که در تجربه بیواسطه از خویشتن داده میشود، بدیهی است و هر امر دیگری از جمله معرفت ما به جهان خارج، در نهایت باید از این امر بیواسطه استنتاج شود. او در این رهیافت خاص فلسفی خود، مجموعه‌یی از تحلیلهای درونی - روانشناختی محض را بر اساس تجربه درونی توسعه داده که در آن، هم از تجربیات انسانهای دیگر و هم مفاهیم برآمده از تجربه آن اموری که به «من» بعنوان انسانی در میان انسانهای دیگر مربوط میشود، بهره برده بود. در این سبک از تفکر فلسفی جان لاک، مسائل فلسفی اصیلی که تلاشهای دکارت بموجب آنها پا گرفته بود، بسادگی ناپدید میشوند و در زمان مناسبت به مسائلی همچون تکوین روانشناختی تجربیات واقعی و قوایی که مربوط به آنهاست، تغییر می‌یابد (Husserl, 1970: pp.82-88).

وانگهی جان لاک در جریان تفکر خویش از فعالیتهای «روی‌آورنده آگاهی» (Intentionality of Conscious) سخنی نگفته بود و بجای آن از عناصر اتمی و بسیطی نام برده که تجربیات مرکب از آنها فراهم آمده است. مذهب اصالت حس و تجربه که با لاک پا گرفته بود، قرنهای متمادی بر حوزه‌های روانشناسی و نظریه شناخت غلبه داشت؛ برغم نقدهای مشهور و تند و تیزی که در همان روزگار به اتمیسم روانی او شده بود، نظریه جان لاک تا به امروز حامیانی دارد.

بعدها بارکلی با نفی جوهر مادی، گام مهمی برداشت و اشیاء مادی را که در تجربیات طبیعی ما پدیدار میشود، به ترکیبهایی از داده‌های حسی تقلیل داد که اشیاء مادی بکمک آنها ظهور می‌یابند. در این منظر، نمیتوان از داده‌های حسی بسوی امری بیرون از قلمرو داده‌های حسی فراتر رفت. از نظر بارکلی اشیاء مادی، خارج از ساحت این داده‌های حسی نیستند و هر چیزی که از طریق تداعی تصورات استنتاج شود، امری بیش از موهومات فلسفی نیست؛ بارکلی در این مسیر خود به یک صورت تناقض‌نمایی از ایدئالیسم سوق داده میشود. هوسرل قاطعانه تأکید میکند که موضع او ایدئالیسم سوپژکتیو بارکلی نیست

و هر که اینگونه تصور کند، کاملاً از فهم پدیدارشناسی استعلایی او طرفی نبسته است، لکن تردیدی نیست که پدیدارشناسی یا ایدئالیسم استعلایی هوسرل -چنانکه برخی مفسران او همچون بل، فلیپس و نیز ای. دی. اسمیت یادآور شده‌اند- آشکارا بارقه‌هایی از ایدئالیسم کلاسیک بارکلی را درون خود دارد (اسمیت، ۱۳۹۳: ۲۱۴).

این هیوم بود که بصیرتها و تأملات درونی جان لاک را به سرانجام رساند. برای او همه مقولات علوم عینی همانند مقولات حیات پیشاعلمی ما چیزی جز موهومات نیست، از جمله مفاهیم ریاضی همانند عدد، مقدار، اتصال و اشکال هندسی. برای یک پدیدارشناس، این هستمونها ایدئالهایی هستند که بلحاظ روش‌شناختی و بنحو ضروری می‌توانند از آنچه بنحو شهودی داده شده، استنتاج شوند. بعقیده هیوم آنها موهومات صرفند و بنابر دیدگاه او، همین بیان در باب ریاضیات نیز بنحو کلی صادق است. منشأ این موهومات را بنحو روانشناختی از طریق قانونمندی تداعیها و نسبت میان تصورات میتوان تبیین کرد. همین ادعا نسبت به مقولات حیات پیشاعلمی ما از جمله قوانین جهان مادی مانند «اینهمانی ابدان» و «اینهمانی اشخاص» نیز صادق است که همه اینها نیز موهومات صرف هستند.

از دیدگاه هیوم ما در حیات روزمره میان «درختی که اینجاست» و انحاء تغییرات دائمی ظاهر آن تمایز برقرار میکنیم. لکن ذاتاً چیزی جز این انحاء ظهور وجود ندارد. اینها همواره داده‌های مرکبی هستند که در نهایت در پیوند با همدیگر و با تداعی، سامان یافته‌اند که میتواند توهم تجربه چیزی «اینهمان» را تبیین کند. این ادعا در مورد یک «شخص» نیز صادق است؛ یک اگوی اینهمان، یک داده نیست بلکه هم‌آیندهای متغیر پیوسته‌یی از داده‌هاست؛ اینهمانی آن، یک «توهم روانشناختی» است. مقوله «علیت» نیز از جمله این سنخ از موهومات است که انسان بر حسب رابطه ضروری، آن را درک میکند. بنحو کلی میتوان گفت در رساله هیوم با عنوان در باب طبیعت بشری، جهان، طبیعت، جهان امور مادی، جهان اشخاص متشخص و همه علوم عینی‌یی که ما از طریق آن اشیاء را در صدق انضمامیشان میشناسیم، به موهومات مبدل میشوند (Husserl, 1970: pp.82-88, 84-91).

۲۸

۳. ابطال ابژکتویسم (عینی‌گرایی) در شکاکیت هیوم

هوسرل پس از اینکه از موضع هیوم بشدت انتقاد میکند و در بادی نظر آن را صورتی مبتذل از شکاکیت میداند، گمان میکند جانب انصاف و عدالت را در برابر عظمت تفکر او مراعات نکرده است. او بار دیگر به هیوم باز می‌گردد و سخن خود را با این پرسش آغاز



میکند که «چرا رساله پیش گفته او، چنین رویداد تاریخی مهمی بوده است؟» در دیدگاه هوسرل اهمیت این رساله به این دلیل بود که هیوم در تقابل با دعوای عقلگرایان، ریاضیدانان و فیزیکدانهای مهم آن روزگار، توانسته بود نشان دهد که همه شناخت ما از جهان، یک راز یا معمایی بزرگ بوده که نمیتوان بسهولت و سادگی پاسخی عاجل به آن داد. عقلگرایی کلاسیک بر خود بالیده که در ارائه یک بنیاد مطلق برای همه معرفت روش‌شناختی بشری، توفیقاتی عظیم داشته است و بنظر میرسد موفقیت‌های علمی همچون ریاضیات و فیزیک ارمغان این راه بوده است. بهمین دلیل هیوم در آغاز هر چند که با آنها همراه شد، لکن در ادامه نشان داد چرخش به سوژه آنگونه که دکارت آن را فهم کرده بود، حقیقتاً نه تنها کار فرو بسته معرفت حقیقی را نمیگشاید بلکه راه را برای بسط شکاکیت باز میکند.

براساس دیدگاه هوسرل، موضع هیوم در بادی امر ممکن است نامعقول جلوه کند، با اینحال شیوه کاملاً جدیدی را برای ارزیابی عینیت جهان و کل معنای آن و بنحو متضایفی، نسبت بمعنای علوم عینی (ابژکتیو) آشکار میسازد. از طریق آثار هیوم بدست می‌آید که حیات آگاهی، حیاتی کامل است که دستیابی به همه معانی اعم از معانی پیشاعلمی و علمی ذیل آن ممکن میشود. گرچه دکارت هرگز این امکان را مورد تأمل قرار نداده بود که کل جهان بیش از یک اندیشه نیست که از تألیف کلی اندیشه‌های سیال گوناگون ناشی شده است، با این حال اثر هیوم این امکان را فراهم ساخت و همین امر در باب کل جهان علمی نیز صادق است، مشروط بر اینکه توجه داشته باشیم بنابر رهیافتی که هیوم مطرح میکند، تحقق عقلانی اندیشه‌های علمی که بر اساس اندیشه‌های پیشاعلمی بنا شده، قوام‌بخش جهان علمی است. اما از طریق آثار بارکلی و هیوم (که البته هر یک بشیوه خاص خود و بگونه‌ی افراطی، مسئله بنیادین دکارتی را تغییر دادند) عینیت‌گرایی جزمی در بنیادهایش فرو ریخت (Ibid: pp.88-90/91-93).

۲۹

۴. مضمون «استعلایی» در مکتب اصالت عقل

کانت در آثار خود بیان کرده که اثر هیوم او را از خواب جزمیت بیدار کرد (کانت، ۱۳۸۴: ۸۹). او با جزمگرایی مابعدالطبیعی که ارمغان مکتب عقلگرایی دکارتی بود، میان‌یابی نداشت و همه فلسفه نقادی خود را بعنوان رویکردی علیه این جریان میدانست. اما مهم است بدانیم که قضیه روی دیگری نیز دارد و کتاب تأملات دکارت در تاریخ فلسفه فارغ

علی فتحی؛ روایت «فلسفی - تاریخی» هوسرل از خاستگاه «اصالت روانشناسی» و ضرورت «چرخش استعلایی»



از این هیاهو تأثیر خود را بر جای گذاشت، هر چند که بنیادگرایی منطوی در این فلسفه به شاگردان او انتقال نیافت، همه آنها آنچه را که دکارت در پی تأسیس آن بود، پذیرفتند؛ گویی با فلسفه دکارت، فلسفه عقلانی از هر جهت راه خود را پیدا کرده بود و همه فیلسوفان دکارتی بصراحت و بنحو دقیقی کشفیات و نظریه‌های جدید، دقت استنتاجها و نیز مسائل عام روش و کمال آن را در کانون توجه خود قرار میدادند.

در این میان، موضوع معرفت و دانش، بیش از پیش موضوع بحث و گفتگو واقع میشد. با اینهمه این تأمل در باب معرفت بنحو استعلایی نبود (طرحی که دکارت بنحو ناخودآگاه بذر آن را در فلسفه جدید کاشت و در نهایت نتایج آن در کانت و فلسفه او آشکار شد). در واقع با فلسفه دکارت آنچه رخ داده بود، صرفاً تأملاتی در باب عمل شناخت و منطق آن بود؛ بنا بود جهان نظام‌مندی از قوانین منطقی سامان یابد که مجموع همه حقایق نظری، همچون قواعدی در هر گزاره و قضیه‌ی پیاده شود و بنحو عینی صادق بوده و معطوف به کارکردی باشند؛ منطق صوری کلاسیک و مباحثی که لایب‌نیتس در ادامه این مباحث، همه را ذیل عنوان ریاضیات عام آورده، مربوط به این حوزه بود.

به‌باور هوسرل، در همه این قوانین که در معنایی وسیع قوانین منطقی محسوب میشدند، حقیقتی مابعدالطبیعی بنحو ضمنی و ناخودآگاه در پیش چشم فیلسوفان مکتب اصالت عقل وجود داشت. بنابراین توسعه نظام‌مند نظریه‌ی در باب این قوانین، بناچار میتواندست به یک «هستی‌شناسی عام» منجر گردد؛ آثار علمی عقل محض در امتداد این هستی‌شناسی ظهور میکرد و در آن منحصرأ مفاهیمی که در نفس انسان نهاده شده موضوع بحث و گفتگو واقع شده و به بداهت حکم میشد که این مفاهیم، قواعد و قوانین، حقیقتی مابعدالطبیعی بوده و دارای شأن و مقام عینی هستند. سوژه شناسا نیز در تجربیات خارجی خود، از بیرون متأثر میشود و بموجب آن به ابژه‌های تأثیرگذار یقین پیدا میکند. با وجود این، برای شناخت آنها در صدقشان نیاز به عقل محض است؛ یعنی نظامی از همه قواعدی که در آن عقل، خود را بمثابة منطق همه معرفت حقیقی از جهان عینی نشان میدهد.

۳۰

این دیدگاه، همان عقلگرایی جزم‌اندیشی بود که کانت روزگاری علیه آن شوریده بود. شناخت کانت از رساله هیوم او را با این واقعیت آشنا کرد که میان حقایق محض عقل و ابژه‌های مابعدالطبیعی شکافی عمیق وجود دارد که بسهولت پر نمیشود و آن این بود که چگونه حقایق عقل، میتوانند معرفت به امور را حقیقتاً تضمین کنند. حتی عقلانیت علوم ریاضی و طبیعی که الگویی برای همه علوم دیگر تلقی میشد به یک معما مبدل گردید. با



این حال، عقلگرایان معتقد بودند عقلانیت فیزیک مدرن، قابل چون و چرا نیست و فیزیک مدرن، عقلانیت خود را مدیون عقل پیشینی محض منطقی - ریاضیاتی است و روش و نظام عقل ریاضی از یک عقلانیت محض تردیدناپذیری برخوردار است. البته کاملاً واضح است که تا زمانیکه علم طبیعی وابسته به تجربه بیرونی و حسیات باشد، عقلانی محض نخواهد بود، با اینحال عقلانی بودن هر چیزی در علوم طبیعی، مدیون عقل محض است که قواعد و قوانین را سامان میدهد.

علاوه بر این، هیوم مناقشه برانگیز بودن مفاهیمی همچون علیت و ضرورت و نیز مفهوم اینهمانی را نشان داده بود، بنابراین او باید هر امری را که برای هستی و تبیین خویش این مفاهیم را مفروض می‌گرفت، موهوم اعلام میکرد.

کانت دریافت که هیوم «داده‌های حسی» (Sense Data) را جایگزین ادراکاتی میکند که ما را در تماس با اشیاء قرار میدهد. بنابراین هیوم این واقعیت را که حسیات محض، توانایی توجیه ابژه‌های تجربه را ندارد، نادیده می‌گیرد. به باور کانت، اشیاء بدون تردید ظهور میکنند، اما این ظهور اشیاء بدلیل داده‌های حسی‌یی است که از پیش به یک شیوه خاص و بنحو ضمنی از طریق صور پیشینی زمان و مکان گرد آمده است (Kockelmans, 1994: p.198).

بطور خلاصه میتوان گفت از نظر هوسرل، کانت در واکنش به پوزیتیویسم هیوم، یک فلسفه علمی عظیم نظام‌مندی طرح انداخت که در آن چرخش دکارتی بسوی حیث درونی و سوژکتیو آگاهی در قالب یک سوژکتویسم استعلایی ظهور کرد. البته باید دقت کرد که کانت کاملاً مسائل و مشکلات بنیادین هیوم را فهم نکرده است (برغم همه بصیرتهایی که او در هیوم یافت). مسئله هیوم چنانکه هوسرل آن را تقریر میکند این بود که چگونه بداهت خام یقین به جهانی که در آن زندگی میکنیم و همچنین جهان علم، باید قابل فهم شود. بتعبیر هوسرل، هیوم امکان‌ناپذیری دانشمندی را نشان میدهد که خود را مشغول طبیعت کرده اما نسبت به این واقعیت کور است که همه حقایقی که او بمثابة حقایق عینی بدست آورده و نیز جهان عینی بمنزله موضوع دعاوی او، برساخته‌های حیات خود او هستند که درون وی بسط یافته‌اند. در نظر هوسرل، این بصیرت و درون‌بینی برای کسی آشکار میشود که بنحو جدی در رساله هیوم غور کرده باشد (Husserl, 1970: pp.91-97, 93-100).

هوسرل ملاحظات تاریخی خود را با گفتاری کوتاه در باب معنایی که پدیدارشناسی

به اصطلاح «استعلایی» نسبت داده، به پایان میبرد. او نشان میدهد که در شرح معنای این اصطلاح (آنگونه که وی آن را بکار میبرد)، از فلسفه استعلایی کانت الهام گرفته است. با این حال به صراحت بیان میکند که پدیدارشناسی حق دارد معنای این اصطلاح مهم را به نهج و نَمَط خود تعریف کند. برای این مقصود، او توضیح میدهد که اصطلاح استعلایی هم مفاهیم بنیادین فلسفه کانت و هم دکارت را در برمیگیرد. از آنجا که آنچه او در باب معنای این اصطلاح میگوید قدری مبهم است، تأمل و درنگی کوتاه در باب معنای این اصطلاح در فلسفه جدید، بویژه در فلسفه کانت ضروری بنظر میرسد (Ibid: pp.97-98. 100-101).

۴-۱. معنای اصطلاح «استعلایی» در کانت و هوسرل

در سنت فلسفه غربی، اصطلاح «استعلایی» به معانی مختلفی بکار رفته که معروفترین آنها را در الهیات و فلسفه قرون وسطی، فلسفه انتقادی کانت، پدیدارشناسی استعلایی هوسرل و تحلیل هیدگر از دازین میتوان ملاحظه کرد. در این مجال عمدتاً دیدگاه کانت و در بخش پایانی دیدگاه هوسرل مورد اشاره قرار گرفته است.

۴-۲. تلقی کانت از امر «استعلایی»

کانت مفهوم امر استعلایی را به انحاء مختلفی تعریف کرده و این تعاریف به سادگی با همدیگر خلط نمیشوند. هر تعریفی اگر بنحو مجزایی در نظر گرفته شود، چون و چرایی در باب آن وجود ندارد، با وجود این اگر تعاریف گوناگونی که در آثار او آمده باهم لحاظ گردند، روشن میشود که کار آنچنان که در نگاه نخست بنظر می آید، ساده نیست. شواهدی در مطاوی آثار کانت میتوان یافت که نشان میدهد او در باب ماهیت دقیق «نوع استعلایی معرفت» که البته از کشفیات مهم او بود، تلقی بی یکسان نداشته است. در اینباره به نمونه‌هایی اشاره میکنیم:

کانت ادعا میکرد که در جستجوی منابع شناخت عقلانی ماست، چراکه میخواهد هم ماهیت شناخت و هم حدود و ثغور آن را تعیین کند. برای توفیق در این کار سترگ، او باید مابعدالطبیعه را به بخشهایی مختلف تقسیم میکرد و سپس میکوشید که فلسفه استعلایی یعنی همه مفاهیم فاهمه محض را ذیل شماری محدود از مقولات درآورد. از اینرو، فلسفه استعلایی بنا بود همه مفاهیم فاهمه محض را مورد مطالعه قرار دهد و مبانی و مبادی فاهمه را در این مفاهیم بنیادین جستجو کند. عبارت کانت در ویراست نخست نقد عقل محض (۱۷۸۱ میلادی) میتواند راهگشا باشد:

من همه معرفتی را که نه چندان با اشیاء بلکه با مفاهیم پیشینی ما از اشیاء بنحو کلی آکنده شده باشد، استعلایی عنوان میکنم. یک نظامی از چنین مفاهیمی را میتوان فلسفه استعلایی عنوان کرد (Kant, 1998, A12).

بنابراین، فلسفه استعلایی در پی آشکار ساختن نظامی از مفاهیمی است که در اینجا صرفاً «مفاهیم ماتقدم» نامیده میشوند و بر اشیاء بنحو کلی حمل میشوند. کانت در کتاب تمهیدات بر این رأی و نظر بود که واژه «استعلایی» بر امری ورای تجربه دلالت نمیکند، بلکه بنحو پیشینی، بر آن مقدم است؛ لکن مقصود او این بود که معرفت تجربی بموجب آن امکانپذیر میشود. اگر این مفاهیم پا را فراتر از تجربه بگذارند، اصطلاح «متعالی» (Transcendent) برای آن بکار میرود (کانت، ۱۳۸۴: ۱۲۲). او در ویراست دوم نقد اول، تعریف استعلایی ارائه شده در ویراست اول را بار دیگر بنحو ذیل صورتبندی میکند (Kant, 1998: A11-12):

من هر شناختی را که نه به اعیان، بلکه بنوعی شناخت ما از اعیان بطور کلی، تا آنجا که این نوع شناخت، بطور پیشین باید ممکن باشد، نمیپردازد، استعلایی مینامم (Ibid: B25).

در این تعریف، اصطلاح «مفهوم» (Concept) بنحو صریحی بکار نرفته است. هر چند که عبارتهای بعدی، «فلسفه استعلایی» را بمتابیه «نظام چنین مفاهیمی» تعریف میکند. افزون بر این، معرفت استعلایی در اینجا برای نخستین بار بعنوان «معرفت معرفت» (Knowledge of Knowledge) تعریف میشود، البته نه هر سنخ از معرفت بلکه معرفت ممکن پیشینی از اشیاء بنحو عام. قبل از سال ۱۷۸۷، کانت هر معرفتی را که به شناخت پیشینی ممکن از اشیاء و اعیان نپردازد «معرفت استعلایی» مینامد و در اینجا ادعا میکند که معرفت استعلایی باید با امکان یک نوع خاصی از معرفت، نسبت داشته باشد. علاوه بر این، او «فلسفه استعلایی» را بمنزله «وجودشناسی» (Ontology) در مقابل

۳۳

«طبیعت‌شناسی عقل محض» (Physiology of Pure Reason) قرار میدهد:

فلسفه استعلایی، فقط فاهمه و خود عقل را در یک نظام مفاهیم و اصولی که به متعلقات بطور کلی مربوط میشوند، بررسی میکند، بی‌آنکه اعیان را فرض کند که داده شده باشند (Ontologia / وجودشناسی) طبیعت‌شناسی عقل محض، طبیعت را مطالعه میکند، یعنی مجموع کلی متعلقات داده شده را (حال چه به



حواس داده شده باشند، چه اگر مایل باشید، بنوعی شهود دیگر؛ و بنابراین طبیعت‌شناسی است (هر چند فقط طبیعت‌شناسی تعقلی) (Ibid: B 873).

در فرازی که نقل کردیم، کانت «فلسفه استعلایی» (Transcendental Philosophy) را بنا بر حیثی «وجودشناسی» (Ontology) میداند، چون «فلسفه استعلایی» نظامی از همه مفاهیم و اصولی تلقی شده که بطور کلی به همه اعیان مربوط میشود و به اعیان و ابژه‌هایی خاص اختصاص ندارد. کانت در ویراست دوم نقد عقل محض، مفهومی را اضافه میکند که پیشتر بصراحت از آن نامی نبرده بود. او مینویسد:

اما در فلسفه استعلایی باستانیان، فصلی دیگر نیز می‌آید که مفاهیم محض فاهمه را در خود متعین میکند، مفاهیمی که هر چند در میان مقولات به شمار نمی‌آیند اما با اینهمه مطابق با باستانیان بمثابة مفاهیم پیشین میبایست درباره اشیا معتبر باشند؛ در مورد اخیر، اما آنها باید تعداد مقولات را اضافه کنند؛ امری که ناممکن است. این مفاهیم در این گزاره مطرح میشوند که برای فیلسوفان مدرسی بسیار مشهور است: هر موجودی، واحد، حقیقی و خیر است (Ibid: B 113).

بنابراین کانت میدانست که میان «فلسفه استعلایی» او و «فلسفه استعلایی باستانیان» - که مقصود او از این فلسفه، همان «هستی‌شناسی کلاسیک» است - قرابتی در مقاصد و غایات وجود دارد. او در تمهیدات بصراحت در اینباره مینویسد:

«وجودشناسی» بعنوان بخشی از مابعدالطبیعه، دانشی است که با عنایت به اینکه به اعیان و اشیا مربوط میشود و از طریق شهود حسی داده شده و با تجربه تأیید میشود، منجر به توسعه نظامی از همه مفاهیم و اصول فاهمه میگردد. «وجودشناسی» بعنوان مدخل اصلی مابعدالطبیعه، «فلسفه استعلایی» نامیده میشود، زیرا شرایط و مؤلفه‌های نخستین همه معرفت ما را بنحو پیشینی در بر دارد (کانت، ۱۳۸۴: ۱۲۳-۱۲۲).

حتی اگر ما همه اهتمام خود را به دیدگاه نهایی کانت در باب معنای اصطلاح استعلایی معطوف کنیم، دست‌یافتن به معنای روشن آن چندان سهل و ساده نخواهد بود. با اینحال در کل میتوان گفت این اصطلاح منحصرراً برای شیوه‌یی خاص از معرفت به اشیا استفاده میشود. کانت تعابیری دیگر نیز همچون «استنتاج استعلایی» «سلب

استعلایی» «بکارگیری قوای استعلایی» و «فرضیه استعلایی» به مناسبت استفاده میکند و معمولاً بیدرنگ میکوشد مقصود خود را از اصطلاح استعلایی بیان کند، برای مثال زمانیکه او اصطلاح «منطق استعلایی» را بکار میبرد، توضیح میدهد که این نوع از منطق نظر به اینکه قوانین آن بنحو پیشینی به اعیان مربوط میشود منشأ، قلمرو و اعتبار عینی چنین شناختی را رقم میزند، چراکه صرفاً با قوانین فاهمه و قوانین عقل سر و کار دارد. پس این منطق همانند منطق عمومی نیست که هم از شناخت تجربی عقل و هم شناخت محض عقل، سخن بگوید (Kant, 1998: B 81-82).

کانت اصطلاح «پیشینی» (A priori) را برای سامان دادن معرفتی بکار میبرد که هم مستقل از تجربه و هم مستقل از همه انطباعات حواس است (Ibid: B2). وجوه پیشینی معرفت، زمانیکه هیچ آمیزه‌یی از امر تجربی در او نباشد، «محض» (Pure) نامیده میشود (Ibid: B3). بنابراین در نظر او، هیچ نوعی از «معرفت پیشینی» را نمیتوان «استعلایی» نامید، مگر آن نوع شناختی که از طریق آن، امکان شناخت فراهم میشود؛ بنابراین اصطلاح «استعلایی» بر معرفتی مانند امکان پیشینی معرفت یا بکارگیری پیشینی آن دلالت میکند (Ibid: B 80-81).

«حسیات استعلایی» (Transcendental Aesthetics) نیز به این جهت «استعلایی» نامیده میشوند که نشان میدهند شهودات ما از مکان و زمان، «محض» هستند. «شرح و بیان استعلایی یک مفهوم» نیز بمعنای تبیین یک مفهوم است؛ بعنوان اصلی که از آن امکان معرفتهای تألیفی دیگر فراهم میشود. «استنتاج استعلایی مقولات» نیز در پی تبیین آن روشی است که در آن مقولات میتوانند بنحو پیشینی با اشیاء نسبت برقرار کنند (Kockelmans, 1999: p.2004).

در هر حال، کانت تعبیر «استعلایی» را به انحاء مختلفی بکار برده و به اختصار و با اندک مسامحه‌یی میتوان گفت که در همه این تعابیر آنچه مهم است تأکیدی است که او بر ویژگی «پیشینی بودن» از یکسو و نیز «معطوف بودن آن بسوی تجربه» از سوی دیگر دارد و بدین طریق، ترکیب و تألیف حس (ماده شناخت) و عقل (صورت شناخت)، شناخت نظری، کلیت و ضرورت آن و در نهایت ابژکتیو و عینی بودن آن را رقم میزند. در این معنای نهایی میتوان همه معانی دیگر استعلایی را که کانت زمان مناسب آنها را مورد استفاده قرار داده، گرد آورد. در تکمیل این سخن باید این نکته را نیز افزود که استعلایی برای کانت، شرط امکان شناخت

است؛ به این معنی که شناخت تجربی تحت چه شرایطی امکانپذیر میشود همان چیزی که او ذیل عنوان «معرفتِ معرفت» نیز از آن یاد کرده است.

۳-۴. صورتبندی جدید هوسرل از معنای «امر استعلایی»

هوسرل اصطلاح «پدیدارشناسی استعلایی» (Transcendental Phenomenology) و «فلسفه استعلایی» (Transcendental Philosophy) را در مواردی استفاده میکند و البته به ندرت نیز در باب اینکه چگونه این اصطلاح را باید فهمید اشاراتی دارد، از جمله در کتاب ایده‌ها:

در رهیافت آیدتیک محض، هر نوعی از تعالی طرد میشود، پدیدارشناسی بر بنیاد خاص خود آگاهی محض، به این پیچیدگی کامل مسائل استعلایی در معنای خاصی دست پیدا میکند و با این حساب، شایسته نام پدیدارشناسی استعلایی است (Husserl, 1982: p.209).

هوسرل در اثر مزبور، معنای این عبارت را با تفصیلی بیشتر نیز بیان کرده است (Ibid, 1980, 138-62). با اینحال، شرح بیشتر او ابهامی را مرتفع نمیسازد یا به پرسشهای موجهی که ممکن است فراروی هر متعاطی فلسفه وجود داشته باشد، پاسخ نمیدهد. با وجود این یک چیز روشن است: برای هوسرل، پدیدارشناسی استعلایی تا جایی به مسائل استعلایی اهتمام میورزد که بر اساس بنیاد خاص آگاهی محض (پدیدارشناسی در رهیافت آیدتیک خود) هر نوعی تعالی را کنار بگذارد.

اصطلاح «متعالی» (Transcendent) در آثار نخستین او کم و بیش وجود دارد، لکن اصطلاح «استعلایی» (Transcendental) در آن دسته از آثار، کمتر دیده میشود و مهمتر از آن اینکه، هوسرل چندان به تعریف آن نمیپردازد. این موضوع پس از سال ۱۹۱۵ زمانیکه هوسرل خود را بیش از پیش با فلسفه کانت و ایدئالیسم آلمانی درگیر میکند، متفاوت میشود؛ در آثار دهه بیست، این اصطلاح را در آثار او فراوان میتوان دید. هوسرل در آنها، از مفاهیمی همچون «تأویل استعلایی» «سوبژکتیو استعلایی» و «اگوی استعلایی» سخن میگوید. زمانیکه او میکوشد معنای استعلایی را شرح دهد، مکرراً به معنای اصطلاح «متعالی» باز میگردد. با اینحال او بیدرنگ اضافه میکند که این اصطلاحات منحصرأ از طریق موضع پدیدارشناسانه خود او باید فهم شوند. هوسرل برای روشن شدن معنای آن، صرفاً یادآوری میکند که درست همانگونه که «اگوی تقلیل یافته»

(The Reduces Ego) پاره‌یی از جهان نیست، جهان و هیچ ابژه‌یی در جهان نیز بخشی از اِگوی من نیست، که در حیات آگاهی من بمثابة یک بخش حقیقتاً ذاتی آن یافت شود. این «تعالی» بخشی از معنای ذاتی هر چیزی است که متعلق به جهان است، برغم این واقعیت که هر چیز متعلق به جهان، ضرورتاً هر معنایی را که آن تعیین کند، همراه با وضعیت و مقام هستی‌شناختی آن، منحصرأ از تجربه من، ابژه کردن من، اندیشیدن من، ارزیابی یا عمل کردن من، فراچنگ می‌آورد؛ وضعیت یک موجود بنحو بدیهی معتبر، اینست که بتواند صرفاً از طریق شواهد و دلایل خودم و اعمال بنیانگذار خودم بدست آید. اگر این «تعالی»، بخشی از معنای ذاتی جهان است، آنگاه از طریق تقابل، خود اِگو که فی‌نفسه بعنوان یک معنای مقبول، حامل جهان است و بنابراین ضرورتاً با این معنی مفروض گرفته شده، بنحوی موجه در معنای پدیدارشناسانه اصطلاح، «استعلایی» نامیده میشود (Ibid, 1960: pp.26/65).

وجه استعلایی پدیدارشناسی، بدون گذر از رهیافت طبیعی ممکن نمیشود. اساساً «چرخش استعلایی» چه در «چرخش کوپرنیکی» کانت و چه در «تقلیل استعلایی» هوسرل بمعنای نوعی رویگردانی از امکان بحث درباره «وجود فی‌نفسه» موجودات، یا بتعبیر هوسرل، بمعنای «تعلیق حکم» درباره وجود و در پراتنز نهادن (اپوخه) آن است که مستلزم تغییر رویکرد از رهیافت طبیعی به رهیافت پدیدارشناسانه است؛ اپوخه ما را از جزمیت «طبیعی‌باورانه» رها میکند و نقش «قوام‌بخش» خود ما را در نسبت «پدیدارشناسانه» آشکار میسازد. ما از طریق اپوخه، که کمابیش همان توجه کردن به پدیدارهاست، به فهمی از عملکرد سوژکتیویته نائل میشویم. جهان چیزی چونان یک موجود صرف نیست؛ جهان آشکار میشود و سوژکتیویته ساختار این آشکارگی را مشروط و ممکن میسازد. در این چارچوب، هوسرل از بیمعنا بودن وجود جهان مستقل از ذهن سخن میگوید؛ یعنی جهانی که مستقل از هر چشم‌انداز تجربی و مفهومی ممکن، وجود داشته باشد. در نظر او، این مفهوم بوضوح متناقض است (فتحی، ۱۳۹۸: ۲۲۱).

با توجه به آنچه تا اینجا بیان شد، ضرورت «چرخش هوسرل از اصالت روانشناسی به فلسفه استعلایی» نیز مشخص میشود. او ریشه اصلی پدیدارشناسی را «بازگشت به خود چیزها» میداند. اما در کنار تحلیل فلسفی ابژه در مقام آشکار شونده، شرح سوژکتیویته نیز ضرورت پیدا میکند. چون اگر ما خواهان فهمی درست از چیستی ابژه‌های فیزیکی باشیم،

ناگزیر باید بسوی سوپژکتیویته‌یی چرخش کنیم که این ابژه‌ها را تجربه میکند، چراکه صرفاً در آنجاست که آنها خود را آنگونه که هستند، نشان میدهند. در یک کلام، سوپژکتیویته، شرط امکان آشکارگی یا بروز است. بهمین دلیل هوسرل نقطه آغاز این چرخش را در تاریخ فلسفه جدید در سنت عقلگرایی به اپوخه دکارتی و در سنت تجربه‌گرایی به جان لاک باز میگرداند.

البته هوسرل در ادامه با نفی «نومن» یا «شیء فی‌نفسه» کانت، واقعیت ابژه را در پشت آشکارگیهایش جستجو نمیکند، چنانکه گویی آشکارگیها بنحوی واقعیت را پنهان ساخته‌اند، بلکه ابژه خود را در آشکارگی مطلوب ظاهر میسازد و سوپژکتیویته شرط امکان واقعیت است. با این تفسیر آخر، هوسرل در موضع فلسفه استعلایی قرار میگیرد. از نظر او این ادعا که جهانی پنهان نیز پشت این جهان پدیداری وجود دارد، یعنی جهان پنهان، که از هر آشکارگی و هر بدهت تجربی و مفهومی فراتر می‌رود و اینکه همین جهان پنهان است که واقعیت راستین است، صرفاً اصل موضوع نظر ورزانه پوچی است که فاقد اعتبار پدیدارشناختی است. هر چند که میتوان از حیث دیگری تمایز میان آشکارگی و واقعیت را حفظ کرد؛ بدین معنی که این تمایز، نه تمایزی میان دو قلمرو مجزا، بلکه تمایزی درونی در قلمرو آشکارگیهاست؛ تمایزی میان اینکه چگونه ابژه‌ها میتوانند در مواقعی در نگاهی سطحی و در مواقع دیگری در بهترین موقعیتهای آشکار شوند.

باید توجه داشت که مفهوم سوپژکتیویته هوسرل بتدریج بسط یافت تا جایی که از تضاد سنتی میان سوژه و ابژه فراتر رفت و حتی آن را از پایه ویران کرد. کژفهمی است اگر مدعی شویم که سوژه استعلایی در حین عملکرد قوام‌بخشی خود، بدون تغییر باقی میماند و همینطور اشتباه خواهد بود اگر گمان کنیم که سوژه میتواند بنحوی از قوام بخشیدن، خودداری کند. سوژه در مقام قوام‌بخشی وجود دارد و در همین حال این قوام بخشی، مستلزم «خود - قوام‌بخشی» سوژه قوام‌بخش نیز هست. این قبیل تأملات موجب میشود اویگن فینک (Eugen Fink) از دستیاران مهم و دوستان نزدیک هوسرل مدعی شود که موضوع حقیقی برای پدیدارشناسی نه جهان و نه سوژه فاقد جهان است، بلکه صیروت جهان در خود - قوام‌بخشی سوژه استعلایی است (Fink, 2000: p.117).

بعدها هوسرل در کتاب بحران به این موضوع باز می‌گردد و استناد خودش از این اصطلاح را به سنت بعد از کانت نسبت میدهد و میگوید مفهوم «فلسفه استعلایی» اغلب پس از کانت مورد استفاده بوده است؛ بویژه برای فلسفه‌هایی که عمیقاً تحت تأثیر کانت بوده‌اند.

من خودم اصطلاح استعلایی را در وسیعترین معنی برای مضمون و محتوای اصیل بکار میبرم.... که از طریق آن دکارت به همه فلسفه‌های جدید معنا میبخشد، مضمون و موضوعی که در همه آنها، ... در جستجوی بدست آوردن صورت ناب و محضی از رسالت آن و توسعه نظام‌مند آن است. این مضمونی است که در جستجوی مبدأ نهایی همه شکلگیریهایی معرفت است. مضمون و موضوع تأمل یک شناسنده در خود و حیات معرفتیش که در آن تمام ساختارهای علمی که برای او معتبر هستند بنحو هدفمند رخ میدهند، بعنوان دستاوردها و اکتسابهایی ذخیره میشوند و بنحو آزادانه‌یی در دسترس قرار میگیرند... این «مبدأ» عنوان خود من را با همه دانسته‌های بالفعل و ممکن حیات من و در نهایت، زندگی انضمامی من را بنحو کلی در بردارد. کل مجموعه مسائل استعلایی حول نسبت این «من» من (my I) (اگو) با آن چیزی است که در ابتدا مسلم فرض شده بود - یعنی نفس من (my Soul) و باز حول رابطه این اگو و حیات آگاهی من با جهانی است که من از آن آگاهم و حقیقی بودن وجودش را از طریق ساختارهای شناختی خودم می‌یابم (Husserl 1970: pp.97-98/100-101).

مراد از «من» که در این عبارت مورد تأکید هوسرل بوده، همان «من استعلایی» است که آگاهی از آن اوست و بنیاد هرگونه وجودشناسی و حکم وجودشناسانه بوده و موضوع مطالعه پدیدارشناسانه است و در برابر آن، «من» تجربی است که موضوع مطالعه روانشناسی واقع میشود و حیث تجربی و تعین طبیعی آن مقصود است. هر چند چنین تمایزی را در کانت میان «من تجربی» و «من استعلایی» می‌یابیم، لکن من استعلایی کانت «نومینال» بود و نقشی نظام‌بخش در حوزه پدیدارها ایفا میکرد، لکن من استعلایی هوسرل یک «ذات پدیدارشناسانه» است که از بدنه آگاهی استعلایی جدا و از آن متمایز نیست؛ هر چند همانند کانت شرایط امکان تجربه و ابژکتیوته از طریق آن تأمین میشود. با توجه به فراز پیشینی که از کتاب بحران هوسرل نقل کردیم، روشن میشود که هوسرل ویژگی استعلایی فلسفه خود را عمدتاً با همان رهیافت دکارتی و برحسب جستجوی یک بنیاد تزلزل‌ناپذیر بنا نهاده و در ادامه همگام با کانت که در فلسفه انتقادی خود در پی تعیین ماهیت شناخت و حدود و ثغور آن و در نهایت عینیت شناخت بوده به معنای استعلایی او نزدیک میشود، هر چند که هر جایی که هوسرل این مفهوم را استفاده کرده صرفاً باید بنحو پدیدارشناسانه و صرفنظر از رویکرد طبیعی

۳۹



علی فتحی؛ روایت «فلسفی - تاریخی» هوسرل از خاستگاه «اصالت روانشناسی» و ضرورت «چرخش استعلایی»

فهمیده شود؛ هوسرل همچنین در پایان با اعتماد به راهی که آغاز کرده است ادعا میکند که او برای مخاطب خویش، تصویر و شرحی جامع از مسئله استعلایی و ضرورت چنین چرخشی را که بنحو تاریخی در فلسفه او ظهور یافته نشان داده است.

۵. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

«روانشناسی» از دکارت به بعد اساساً «علم به آگاهی» تلقی میشود و این دانش همسو با تحولاتی که در فلسفه عصر جدید رخ میدهد، مفتون روش تحقیق علوم طبیعی بوده است. اما هوسرل ضمن «نقد اصالت روانشناسی» که در آثار نخستین او همچون پژوهشهای منطقی به آن پرداخته، با روایت فلسفی - تاریخی آن از دوره جدید تا دوره معاصر، بویژه در آثار متأخر همانند رساله بحران علوم اروپایی، خاستگاه و بنیاد آن را متذکر میشود و با توجه به تأملاتی که در فلسفه دکارت، لاک، بارکلی وجود داشته و نیز باریک‌اندیشیهایی که هیوم در کاوشهای فلسفی خود به آن دست یافته بود و خواب جزم‌اندیشانه کانت را بهم ریخته بود، نشان میدهد که چگونه این مفهوم، راه را برای «چرخش استعلایی» در فلسفه جدید فراهم می‌آورد و مفهوم استعلایی که پیش از این بنحو ضمنی، ضرورت خود را در فلسفه‌های گذشته نشان داده بود، در آغاز با فلسفه کانت و در نهایت در فلسفه هوسرل جایگاه اصیل خود را البته بنحو پدیدارشناسانه پیدا میکند.

بازسازی عقلانی هوسرل از تاریخ فلسفه جدید، کوششهای دکارت، بارکلی، هیوم و کانت را در تحلیلی که او از «سوبژکتیو استعلایی» ارائه میکند، در هم می‌آمیزد. هوسرل قاطعانه از روایت یگانه خود پرده برمی‌دارد که از آن همزمان بمثابة دستاورد فلسفه جدید یاد میکند که بر حسب مقایسه با فیلسوفان جدید یاد شده، به آن دست یافته است. وانگهی هوسرل، علت همه این گرفتاریها را جان لاک میداند که سوبژکتیو استعلایی دکارت را بنحو طبیعت‌گرایانه‌یی تفسیر نموده و آن را به روانشناسی تجربه درونی مبدل کرده بود و بهمین دلیل لاک برای هوسرل پدر اصالت روانشناسی قلمداد میشد. شناخت هوسرل از «پدیدارشناسی» بمنزله «فلسفه استعلایی» اجتناب‌ناپذیر، او را به مواجهه با کانت وا میدارد، او با این دیدگاه کلی کانت همراه بود که کثرت نظامهای فلسفی متفاوت، گواه این بود که فلسفه در تمنای رسیدن به تراز «علم»، توفیقی نیافته است.

هوسرل فیلسوفی کانتی است؛ بدین معنی که او نیز «شرایط امکان شناخت» را جستجو میکند اما تلقی او از این مسئله بنحو بارزی متفاوت از فهم کانت است. اهتمام

۴۰



هوسرل، قوام‌بخشی ابژکتیو به مثابه قوام‌بخشی جهان نبوده است. او جهان را بنحو پدیدارشناسانه می‌فهمد و در جستجوی اینست که به آگاهی از حیث ذاتی خود آن دست یابد که به گزارش‌های توصیفی از اعمال آگاهی و مضامین و ابژه‌های آن بسیار نزدیک است. هوسرل از کانت بدلیل تشخیص و تعریف قلمرو فلسفه استعلایی و نقش زمانمندی در معنای «قوام‌بخشی» تمجید میکند لکن او را بجهت افتادن در دام طبیعتگرایی و تعالیم اسطوره‌یی در کوششی که برای مطالعه آگاهی داشته، ملامت میکند. او زبان استعلایی کانت را اخذ میکند و از ضرورت‌گزینش دیدگاه استعلایی سخن می‌گوید و اصطلاح استعلایی را در عامترین معنای پدیدارشناختی آن مورد استفاده قرار میدهد.

پی‌نوشت

۱. آنچه در این جستار از برخی آثار هوسرل نقل شده، برگرفته از قطعاتی است که کاکلمنس در اثر ذیل گردآورده و هم متن اصلی هوسرل (به زبان آلمانی) و هم ترجمه انگلیسی آن را در یک مجلد منتشر کرده است: Kockelmans, Josef J. (1994) *Edmund Husserl's Phenomenology*, Indiana: Purdue University Press.

منابع

ارسطو (۱۳۸۵) متافیزیک (مابعدالطبیعه)، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران: حکمت.
اسمیت، دیوید وودراف (۱۳۹۳) هوسرل، ترجمه محمدتقی شاکری، تهران: حکمت.
پازوکی، بهمن (۱۳۹۹) درآمدی بر پدیدارشناسی هوسرل، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

زهاوی، دان (۱۴۰۰) پدیدارشناسی هوسرل، ترجمه مهدی صاحبکار و ایمان واقفی، تهران: روزبهان.
کانت، ایمانوئل (۱۳۶۲) سنجش خرد ناب، ترجمه میرشمس‌الدین ادیب سلطانی، تهران: امیرکبیر.
_____ (۱۳۸۴) تمهیدات، ترجمه غلامعلی حدادعادل، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

فتحی، علی (۱۳۹۸) «درنگی در نقد هیدگر به مفهوم سوژه در متافیزیک کانت و هوسرل»، دو فصلنامه شناخته دوره ۱۲، شماره ۲، ص ۲۲۸ - ۲۰۷.

Fink, E (2000) *The Phenomenology of Husserl: Selected Critical Readings*. Chacago: Quadrangle Books, 70-139.

Husserl Edmund, (1960) *Cartesian Meditations*, Translated by Dorion Cairns. The Hague: Nijhoff.

_____ (1970) *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Translated by David Carr. Northwestern University Press.



- _____ (1982) *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a phenomenological philosophy*. Book1: General Introduction to a Pure Phenomenology. Translated by F. Kersten. The Hague: Nijhoff.
- Kant, Immanuel (1958) *Critique of Pure Reason*, Translated with an Introduction Norman Kemp Smith, The Modern Library New York.
- _____ (1998) *Critique of Pure Reason*. Translated by Guyer and Allen W Wood, Cambridge University Press.
- Kockelmans, Josef J (1994) *Edmund Husserl's Phenomenology*, Purdue University Press West Lafayette, Indiana.