

## نگاهی گذرا بر تاریخچه معنای فنومن و تقویم آن در فنومنولوژی هگل و هوسرل<sup>۱</sup>

سعید کشاورزی عیش آبادی<sup>۲</sup>

دانش‌آموخته دکتری دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران، گروه فلسفه،  
تهران، ایران.

### چکیده

واژه فنومن از ابتدا تا زمان هوسرل معانی مختلفی به خود گرفته است اولین بار یونانیان بین آنچه در عالم خارج از ذهن وجود دارد و آنچه در درون ذهن است، تمایز قائل شده‌اند. آنها آنچه در عالم خارج از ذهن وجود دارد نومن و آنچه بر ذهن ما آشکار می‌شود، فنومن نامیدند. فلاسفه پس از یونان توجه چندانی به این واژه نداشتند تا این‌که لامبرت و کانت با استفاده از آن واژه، فنومنولوژی را ابداع کردند و آن را برای نوعی شناسایی بکار بردند. پس از کانت، هگل این واژه را به معنایی وسیع بکار برد و نام اصلی‌ترین کتاب خود را *فنومنولوژی روح* گذاشت و منظور او از فنومنولوژی، شناخت جلوه‌های روح بود. پس از هگل، هوسرل نیز معنایی متفاوت با فلاسفه پیشین خود از واژه فنومنولوژی وضع کرد و آن را روشی دانست که با بکار بردن آن می‌توان به ماهیات اشیاء پی‌برد و ساختار آگاهی را شناخت.

**واژگان کلیدی:** فنومنولوژی، فنومن، هوسرل، نوئما، نوئزیس.

---

۱. تاریخ وصول: ۱۳۸۸/۱/۸ تاریخ تصویب: ۱۳۸۸/۱۱/۱۶

۲. پست الکترونیک: skeshavarzi@yahoo.com

### مقدمه

در تاریخ فلسفه آنچه مورد شناخت آدمی قرار می‌گیرد «عین یا ابژه»<sup>۱</sup> از موضوعات اصلی تحقیق فیلسوفان بوده است. بشر غیرفلسفی در ابتدای اندیشه توجه چندانی به این نکته نداشته است که آیا چیزی که متعلق شناخت قرار می‌گیرد چه مرحله‌ی را طی می‌کند تا به شناخت درآید و به شکلی ساده به آنچه از عالم خارج می‌دیده، اطمینان می‌کرده است. اما به مرور توجه اندیشمندان به این نکته جلب می‌شود که آیا بین آنچه بر ما آشکار می‌شود و آنچه در واقع وجود دارد تفاوتی هست؟ اولین بار این تفاوت را فیلسوفان یونانی قائل می‌شوند و آنچه در عالم خارج از ذهن وجود دارد نومن<sup>۲</sup> و آنچه بر ذهن ما آشکار می‌شود، فنومن<sup>۳</sup> نامیدند. پس از فیلسوفان یونانی کانت، هگل و هوسرل به طور جدی در فلسفه‌ی خود از این واژه استفاده کرده‌اند. در مجموع برای واژه‌ی فنومن چهار برداشت عمده را می‌توان متصور شد: اولین برداشتی که فلاسفه‌ی یونان داشتند و این برداشت در تعریف ارسطو از حقیقت آشکار است. ارسطو حقیقت را مطابقت ذهن با عالم خارج می‌داند. یعنی برای ارسطو عالم خارج از ذهن یک حقیقت واحد و ثابتی داشته است و ذهن است که باید این حقیقت را کشف کند. دومین برداشت را می‌توان در لامبرت و کانت جستجو کرد. این دو فیلسوف با استفاده از فنومن واژه فنومنولوژی را جعل کردند و آن را بر گونه‌ای علم طبیعی که در آن چگونگی حرکت ماده و کیفیت تجربه بررسی می‌شود، گذاشتند. سومین برداشت را هگل از واژه فنومن کرد. او با استفاده از ابداعی که کانت و لامبرت از واژه‌ی فنومن داشتند نام علم شناخت اطوار روح را فنومنولوژی گذاشت و چهارمین معنا از فنومن را هوسرل اخذ کرد و آن را بر روشی گذاشت که به وسیله‌ی آن می‌توان حقیقت ماهیات را کشف کرد بدون اینکه نیازی به عالم خارج از ذهن باشد. اما به راستی تمایز و اشتراک برداشت فلاسفه از معنای فنومن چیست؟ چه وجه مشترکی در معنای فنومن هست که همگی از این واژه استفاده کردند و چه تفاوت‌هایی در برداشت فلاسفه وجود دارد که تا این حد معنای فنومن در هر کدام متفاوت است؛ این پرسشی است که قصد دارم در مقاله به آن بپردازم.

- 
1. objects
  2. noumenon
  3. phenomenon

## تاریخچه لفظ فنومن

لفظ  $\varphi\alpha\iota\nu\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\upsilon\upsilon$  (phenomenon) از فعل  $\varphi\alpha\iota\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$  اخذ شده است، که خود را نمودن، خود را نشان دادن، از خود خبر دادن و ظاهر بالذات معنی می‌دهد. گاهی نیز به معنای بدیهی<sup>۱</sup> آمده است. به دو معنا: نمودی که با ذات مطابقت دارد و نمودی که با ذات مطابقت ندارد. هایدگر در مقدمه وجود و زمان به برداشت یونانیان از واژه فنومن می‌پردازد، آن را این گونه توضیح می‌دهد: "واژه یونانی  $\varphi\alpha\iota\nu\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\upsilon\upsilon$  که لفظ فنومن از آن اخذ شده است، از فعل  $\varphi\alpha\iota\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ <sup>۲</sup> به معنای خود را «نشان دادن» ماخوذ است. بنابراین کلمه‌ی  $\varphi\alpha\iota\nu\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\upsilon\upsilon$  به معنای «خود را نشان دادن» است. فعل  $\varphi\alpha\iota\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$  خود واسطی است که از واژه‌ی  $\omega\alpha\iota\iota\nu\phi$  - بیرون آمدن در روشنایی روز، در معرض روشنایی قرار گرفتن، آمده است.  $\omega\iota\nu\alpha\phi$  به نوبه‌ی خود از  $\varphi\alpha$  - مانند،  $\varphi\acute{\omega}\varsigma$  - روشنایی‌ای که درخشان است - به عبارت دیگر جایی که چیزی آشکار می‌شود، خود نمایان است. بنابراین باید به خاطر داشته باشیم که واژه‌ی فنومن بر آن چه خود خویشتن را نشان می‌دهد دلالت می‌کند.<sup>۳</sup> برداشت هایدگر از فنومن به تبع از هوسرل آشکار شدن ذات شیئی است اما بعد از یونان باستان و قبل از هوسرل برداشت‌های دیگری هم از این واژه می‌شده است.

پس از قرون وسطی دکارت و جان لاک بحث‌هایی را در خصوص شناخت آغاز کردند و به ابژه و سوژه به صورتی مفصل پرداختند. آغاز این بحث‌ها مقدمات ظهور دوباره‌ی واژه‌ی فنومن را در تاریخ فلسفه فراهم کرد. جدایی که در این دوران بین سوژه و ابژه ایجاد شد فیلسوفان را بر آن داشت تا ببینند آنچه از عین خارجی نزد سوژه آشکار می‌شود، چیست. این بررسی به طور جدی برای اولین بار نزد کانت ایجاد شد. کانت بار دیگر واژه‌های نومن و فنومن را مطرح کرد. وی ذات شیئی به خودی خود را نومن نامید. از نظر کانت آدمی امکان دسترسی به نومن را ندارد. او آن چیزی که برای آدمی قابل شناخت است فنومن نامید. اما در این دوران جان هنریک لامبرت (۱۷۲۷-۷۷) که هم عصر کانت بود با استفاده از این واژه و واژه «لوژی» کلمه‌ی فنومنولوژی را ابداع کرد. فنومن نام چیزی بود که متعلق شناخت قرار می‌گرفت اما فنومنولوژی با توجه به پسوند آن می‌بایستی نام روش یا یک علم باشد. لامبرت بیش از اینکه فیلسوف باشد فیزیک‌دان و اخترشناس بود و در حوزه‌ی ریاضی

1. evident

2. phainesthai

3. Heidegger, *Being and Time*, p.51

نیز علاقه‌ی خاصی به لایبنیتس داشت، لامبرت هم چنین از پیروان فکری کریستیان ولف (۱۷۵۴-۱۶۷۹) محسوب می‌شد. لامبرت در سال ۱۷۶۴ مقاله‌ای در حوزه‌ی شناخت‌شناسی و مسأله حقیقت و پندار نوشت. این مقاله دارای چهار بخش بود که طرح کلی آن را نظریه‌ی پندار<sup>۱</sup> تشکیل می‌داد که او آن را فنومنولوژی یا نظریه ظاهر<sup>۲</sup> نامید. برداشتی که لامبرت از واژه فنومن در این ترکیب جدید داشت با برداشتی که بعدها هوسرل و پیروانش از آن واژه داشتند تفاوت زیادی داشت. برای لامبرت فنومن یا پدیدار، ظاهر<sup>۳</sup> است در حالی که برای پدیدارشناسان<sup>۴</sup> بعد از هوسرل فنومن ذات شیئی است. لامبرت در فنومنولوژی دستیابی به حقیقت مطلق و شناخت کامل خطا را غیر ممکن دانست. وی شناخت پدیده‌ها را در دو حوزه قابل بحث دانست، حوزه‌ی نمودی و حوزه‌ی پنداری. در حوزه نمودی، پدیده‌ها به دو دسته‌ی صوری و محتوایی تقسیم می‌شوند، پدیده‌های صوری از نظر لامبرت پدیده‌های عینی و ذهنی هستند و پدیده‌های محتوایی نیز به سه دسته‌ی حسی، نفسانی و اخلاقی تقسیم می‌شوند، لامبرت سرانجام بر این نکته تأکید می‌کند که تقسیم‌بندی مذکور اگر چه چهره‌ی حقیقت را تا حدودی واضح‌تر می‌کند، اما عین حقیقت را به انسان نمی‌نمایاند.<sup>۵</sup> برداشت لامبرت از این واژه بلافاصله با انتقاد روبرو می‌شود. علی‌رغم این انتقاد کانت عنوان بخش آخر کتاب خود به نام *اصول متافیزیکی علم طبیعی*<sup>۶</sup> را اصول متافیزیکی فنومنولوژی<sup>۷</sup> فنومنولوژی<sup>۸</sup> گذاشت. کانت در سال ۱۷۷۰ نیاز به نوعی فنومنولوژی را به لامبرت یادآوری کرد.<sup>۸</sup>

کانت با همه‌ی اختلاف نظری که با لامبرت داشت باز هم مفهوم فنومنولوژی را همانند لامبرت در حوزه‌ی علم طبیعی بکار برد. کاربردی که پس از او پیگیری نشد. آخرین بخش از کتاب *اصول متافیزیکی کانت* درباره‌ی فنومنولوژی است که بر روی چگونگی حرکت ماده

1. illusion
2. phenomenology or theory of appearance
3. appearance

۴. در مقاله سعی شده است بیشتر از واژه‌های فنومن و فنومنولوژی استفاده شود اما در بعضی از مواقع بنابر ضرورت از واژه‌های پدیدار، پدیدارشناسی و یا پدیدارشناسان نیز استفاده شده است.

5. Of : Johann Heinrich Lambert, *Neues Organon*, 2004.
6. *Metaphysical foundation of natural science*
7. *Metaphysical foundation of phenomenology*
8. نک . <http://www.answers.com/topic/phenomenology>

و کیفیت به تجربه در آمدن آن متمرکز است، یعنی، واژه‌های امکان، حقیقت یا ضرورت در حرکت. سه وضعیت خاص حرکت (آن گونه که کانت پیشنهاد می‌کند ...). ۱. حرکت مستقیم، صرفاً یک دلالت ممکن برای ماده است، ۲. حرکت دورانی، یک دلالت حقیقی برای ماده است و ۳. حرکت موازی و مخالف مواد در ارتباط با یکدیگر، یک حرکت ضروری آن ماده است. در مواجهه‌ی کلی به فنومنولوژی، کانت درباره‌ی حالات فضای مطلق بحث می‌کند، که بوسیله امکان، حقیقت و ضرورت حرکت ماده فرض شده است. ماده‌ای که در عمل با این سه حرکت اصلی توصیف می‌شود و توضیح داده می‌شود که به خودی خود موضوع تجربه ما نیست و باید به وسیله‌ی ایده‌های خرد بازخوانی شوند... بهر حال ما هرگز نمی‌توانیم فضای مطلق را بشناسیم. مفهومی که به هیچ شکلی نمی‌تواند همان گونه که ابژه‌های مشروط در تجربه، ما را بر اساس یک اصل نظام‌مند به شناخت می‌رساند، ما را به علمی رهنمون کند.<sup>۱</sup> اما در واقع این رویکرد کانت نبود که در نگاه پدیدارشناسان بعدی اهمیت پیدا کرد بلکه استعلایی‌گرایی کانت که با بکار بردن واژه‌ی فنومن در مقابل نومن معنا یافت، مورد توجه فیلسوفانی مانند هگل، هوسرل و هایدگر قرار گرفت.

علاوه بر کانت و پس از لامبرت، هردر و فیشته نیز لفظ ترکیبی فنومنولوژی را بکار بردند اما کسی که لفظ ترکیبی فنومنولوژی را در مرکز توجه فیلسوفان قرار داد هگل بود.

## هگل

هگل در مقایسه با کانت نگاهی متفاوت به مفهوم فنومن دارد و به همین دلیل واژه‌ی فنومنولوژی را هم به معنایی متفاوت بکار برد. در واقع فنومنولوژی از نظر هگل علم به عالم است به همان گونه‌ای که هست. هگل، بر خلاف کانت که می‌گفت بخشی از شیء (نومن) قابل شناخت نیست، معتقد است آدمی با شیئی به طور کامل روبروست.

برای مقایسه‌ی ارتباط آگاهی با شیئی از نظر دو فیلسوف می‌توان گفت کانت ارتباط دوسویه‌ای را با شیئی در نظر داشت. از یک سو جهان بیرونی (نومن) قرار دارد و داده تجربی (فنومن) که با قرار گرفتن در فاهمه، ادراک را ایجاد می‌کند و از سوی دیگر ذهن فرد شناسنده قرار دارد. اما از نظر هگل ارتباط ذهن با شیئی دو سویه نیست بلکه چند سویه است که در کل به وحدت می‌رسند. اگر اشیاء و ذهن را به گونه‌ی کانتی در نظر بگیریم ما با

1. <http://plato.stanford.edu/entries/kant-science/#Phe>, Kant Immanuel, metaphysical foundations of natural science, 2004, pp 93-94.

کثرتی بی‌حد روبرو هستیم. کثرت داده‌های حسی به شکلی متنوع بر ذهن ما آشکار می‌شوند؛ سفیدی، شیرینی، اندازه و ... که هر کدام به صورت جداگانه وارد ذهن می‌شوند و در مقوله وحدت در فاهمه با یکدیگر وحدت پیدا می‌کنند. اما هگل معتقد است، شیرینی در آگاهی (هم بیرون و هم درون ذهن) نه تنها شیرینی است بلکه نفی سفیدی است یعنی شیرینی و سفیدی با یکدیگر هم ارتباط دارند و در صدد نفی یکدیگر و رسیدن به وحدتی در آگاهی به طور کلی، و نه آگاهی فردی هر شخص، هستند. این وحدت را از نظر هگل می‌توانیم با کلمه «هم» دریافت در تکه قند هم شیرینی هست و هم سفیدی و این «هم» در شناخت من هم اتفاق می‌افتد و در نهایت در آگاهی به طور کلی، پس این «هم» هم عینی است و هم ذهنی، کلمه «هم» در تضادهای شیئی و هم چنین در تضادهای عین و ذهن مشترک است و این ادراک در آگاهی به طور کلی، که هم شامل بیرون و هم درون ذهن می‌شود، به وحدت و یگانگی می‌رساند. «در نسبت‌هایی که این گونه پدید آمده است فقط خصلت امر مثبت (ایجابی) است که در ابتدا ملاحظه و بسط داده شده است، اما جنبه دیگری خود را نمایان می‌کند که می‌بایست و دوباره (هم) ملاحظه شود. برای عقل هر آینه خواص متعین بسیاری نسبت به یکدیگر کاملاً بی‌تفاوت و به طور ساده و تنها خود - مرتبط بودند متعین نمی‌بودند، زیرا فقط تا جایی متعین‌اند که خود را از دیگری متمایز می‌سازند، و خود را همان طور که به نقیض خود ربط می‌دهند به سایرین، هم ربط می‌دهند.»<sup>۱</sup> با این بیان هگل به این نتیجه می‌رسد که اشیاء در یکدیگر وجود ماهوی دارند و نباید آنها را مانند کانت وجودهای منفک از یکدیگر تصور کرد.

«شیئی به مثابه‌ی وجودی در خود، نفی مطلق کل بودگی است، از یک سو مانند نفی صرفاً خود مرتبط، ایجاب می‌شود، اما از سوی دیگر نفی‌ی که خود مرتبط است، رفع خود می‌کند، به عبارت دیگر شیئی در شیئی دیگر وجود ماهوی دارد.»<sup>۲</sup> بدین معنا که شیئی از سویی با نفی غیر خود، خود را ایجاب می‌کند و از سویی دیگر با وجود اشیاء دیگر است که معنا می‌یابد و یک شیئی بدون در نظر گرفتن اشیاء دیگر و محیط پیرامون و نسبت‌های آنها قابل درک نیست.

1. Hegel, *The Phenomenology of Mind*, p.165.

2. Ibid, p.174.

بر اساس تفکر هگل تا این مرحله فقط وحدت موضوع شناخت با عامل شناسنده مشخص شده است اما هنوز آگاهی به مرحله‌ی پدیداری نرسیده است. مشخص است که ادراک، به عالم فراحسی راه دارد و در نمودها باقی نمی‌ماند و برخلاف گفته‌ی کانت که آن را محصور در نمودها می‌کرد بین ادراک و موضوع شناسایی ارتباط تنگاتنگی وجود دارد. مرحله‌ی نهایی وحدت و یگانگی در آگاهی زمانی است که پدیداری عالم را در تفاوت‌ها و تضادها دریابیم، به مثابه‌ی مطلق واحدی که تمامی تضادها را در خود دارد و ما همه جزئی از این مطلق هستیم در درون این تضادها و یکی از این تضادها، همان‌گونه که قطبین آهن ربا، یک چیز را تشکیل می‌دهند و سفیدی بالقوه سیاهی است به همان صورت هم ادراک حسی من و ذات شیئی نیز تفاوتی است، که در درون خود واحد است و حکایت از یک چیز می‌کند. ذات و قوام عالم بر این تفاوت‌هاست و تطور دیالکتیکی امر مطلق در درون خود است و به همین دلیل وقتی فرد به عنوان روح فردی، چیزی را در عالم درک کند، هگل نام آن را خودآگاهی می‌گذارد. چون باز هم مطلق است که به آگاهی می‌رسد. در واقع پیشرفت علمی، شکوفایی از درون بر اساس روند سلب و ایجاب در بستر دیالکتیکی مطلق است و روح حاکم بر مطلق است که بر فرد، شیئی فی نفسه، قانون طبیعت، قانون اجتماعی و به طور کلی هر چه که هست و نیست حاکم است و ادراک در پدیداری این قانون، روح، مطلق و یا صورت معقول است. از نظر او ساده‌ترین و ابتدایی‌ترین شناخت، شناخت بی‌واسطه است.

او با تحلیل مفاهیمی مانند «اینجا»، «کنون» و «من» نشان می‌دهد که این امور مفاهیمی هستند که بر همه چیز اطلاق می‌شوند. کتاب *پدیدارشناسی روح* را این گونه آغاز می‌کند «دانستگی یا دانندگی که در آغاز است، موضوع بلاواسطه شناخت ماست و چیز دیگری جز خود دانستگی بی‌واسطه نیست، دانستگی بلاواسطه یا به طور ساده دانستگی از آنچه هست.»<sup>۱</sup> به اولین چیزی که هگل در شناخت پدیداری عالم اشاره می‌کند روبرو شدن بدون واسطه ما با عالم است، دانستگی به این معنا است که من با عالم مواجه شوم، در ساده‌ترین شکل خود، با «این محض»، این نوع شناخت را هگل شناخت بلاواسطه می‌خواند (این شناخت با شناخت کودک از سینه‌ی مادر و شناخت انسان اولیه از محیط اطرافش قابل مقایسه است، شناختی که پذیرندگی محض است و در آن چون و چرایی وجود ندارد) این شناخت یقین حسی است، که در بدو امر یقینی‌ترین شناخت به نظر می‌آید، بدون شک

---

1. Ibid , p.149.

حقیقی است اما همه حقیقت نیست. در خود است چرا که نوع اتحاد شناسنده و موضوع شناسایی، اتحادی بی چون و چراست. این شناخت ما را به دنبال خود می‌کشاند، در پس مواجه با عالم ما به چیزهای دیگری می‌رسیم که دیگر بلاواسطه نیستند بلکه با واسطه‌اند. هگل منطق صوری را ناکارا می‌داند و در صدد تاسیس منطقی بر می‌آید که ساختار مطلق بطور کلی را ( که شامل ذهن انسان و عالم خارج می‌شود) در برگیرد و حیثیتی عینی نیز داشته باشد. او معتقد است «همه چیز در تاریخ به وجه عقلانی روی داده است و تاریخ جهانی (حاصل) سیر عقلانی و ضروری روح جهانی است. روح گوهر تاریخ است و به طبع همیشه یگانه و یکسان است و این طبع را در هستی جهان عیان می‌کند.»<sup>۱</sup> در توضیح حضور منطق در دو سپهر ذهن، طبیعت از دیدگاه هگل می‌توان گفت «منطق ایده را به صورت انتزاعی و مستقل از محتوای تجربی نمودار می‌کند. فلسفه طبیعت ایده را همانطور که در عناصر طبیعی وجود دارد بیان می‌کند و آن هم علم ایده در غیر خود است و سرانجام فلسفه ذهن ایده را همان‌گونه که در زندگی انسانی وجود دارد بررسی می‌کند و آن هنگامی که ایده از دیگران به خود بازگشت می‌کند. ایده منطقی هم در طبیعت و هم در ذهن به عنوان یک کل حضور دارد. بنابراین مراحل مختلف طبیعت با مراحل مختلف منطق تطابق دارد.»<sup>۲</sup> با این توضیح از نظر هگل قوانین منطقی همان قوانین طبیعی هستند که حیثیت ابژکتیو دارند و در واقع منطق مطلق، عالم را می‌سازد. به این دلیل که عالم آگاهی است و ساختار آگاهی منطقی است و منطق جزء لاینفک عین است.

هگل منطق خود را از هستی آغاز می‌کند که عام‌ترین و بی‌واسطه‌ترین مفهوم است. از نظر هگل هر آنچه در جهان وجود دارد، مراحل و لحظاتی از رشد اندیشه مطلق است. وی به مفاهیمی مانند قضا و استدلال‌ها با همین رویکرد می‌نگرد. به نظر او امور منطقی زایده عملکرد ذهن نیستند بلکه مرحله‌ای از رشد و تکامل اندیشه مطلقند. و کشف این مراحل پدیدارشناسی است.

او معتقد است ظهور مراحل مختلف آگاهی در بستر تاریخ اتفاق می‌افتد و روح انسانی نیز معبر اصل ظهور روح است و شناخت روح در بستر تاریخی خودش پدیدارشناسی روح است: «این روند تدریجی شدن، با آن چه علم از آن ظهور می‌یابد، این پیشرفت تدریجی

۱. هگل، عقل در تاریخ، ص ۳۰.

2. Inwood, *Hegel*, p.318.



شناخت، آن چیزی است که اینجا در پدیدارشناسی بازنمایی می‌شود. شناخت در ابتدای راه، روح بی واسطه در مرحله‌ی اولیه که بدون ذات طبیعی روح (روح نیافتگی) است، آگاهی حسی است. برای رسیدن به مرحله‌ی شناخت واقعی، یا تولید عناصری که علم از آنها ساخته می‌شود (مفاهیم محض علم) باید مسیری سخت و طولانی پیموده شود.<sup>۱</sup> برداشتی که هگل از فنومنولوژی دارد پدیدار شدن جلوات مختلف آگاهی به طور کلی است که در شناخت انسان اتفاق می‌افتد و عینی می‌شود.

اما هوسرل از فنومنولوژی معنایی جدید اتخاذ می‌کند. معنایی که آشکارا چرخشی از هستی‌شناسی به سمت ارائه روشی است برای رفع اشکالات شناخت آدمی از محیط پیرامونش. اگر برداشت هگل از فنومنولوژی نوعی شناخت عالم در آگاهی است برداشت هوسرل از فنومنولوژی ارائه روشی است که بوسیله آن به توان با کمترین اشتباه به ذات اشیاء پی‌برد. اگر هگل آگاهی را بیرونی می‌کند و شناخت آن را شناخت عالم عینی می‌داند، هوسرل آگاهی را درونی می‌کند و نگاه را از عالم خارج به درون آگاهی باز می‌گرداند تا شناخت فنومن در آنجا اتفاق بیافتد. هگل برداشتی عینی از فنومن دارد، آگاهی و فنومن را یکی می‌داند؛ هوسرل برداشتی ذهنی از فنومن دارد به شکلی که شناخت فنومن درونی عین شناخت عالم است.

## هوسرل

رویکردهای فلسفی به چگونگی شکل‌گیری شناخت در ذهن آدمی را تا دوران هوسرل می‌توان به چهار رویکرد عمده تقسیم کرد.

اولین آنها، رویکردی هیوم و کانت بود که به شیئی فی‌نفسه و غیرقابل شناخت بودن آن معتقد بود. هوسرل نمی‌توانست بپذیرد که شناخت شیئی فی‌نفسه غیر ممکن است و نقص استقراء ما را از شناخت حقیقت شیئی محروم می‌کند. دومین رویکرد ایده‌آلیسم آلمانی، به‌ویژه ایده‌آلیسم هگلی بود. طرح هگل دقت تفکر تجربی مسلکی کانت را نداشت. او از مطلق و روح سخن می‌گفت که در زبان تجربی مسلکی، سخن گفتن درباره‌ی چیزی است که ما داده‌ای تجربی از آن نداریم. سومین چیزی که هوسرل با آن روبرو بود، گسترش روانشناسی‌گرایی تجربی در آن دوران بود. بسیاری از فلاسفه و روان‌شناسان، سعی کردند با

---

1. Hegel, *The Phenomenology of Mind*, p. 88.

تحلیل تجربی ذهن، مسائل فلسفی را توضیح دهند. نفس آدمی را در ذهن انسان خلاصه کردند و چون پدیده‌ای بیرونی و مانند یک ابژه به مطالعه‌ی آن پرداختند. این رویکرد نیز از نظر هوسرل خرسند کننده نبود، چون در حصار تنگی که تجربه ایجاد کرده بود باقی می‌ماند. چهارمین مسأله گسترش روحیه‌ی پوزیتیویستی است که در واقع ادامه کار هیوم با همان محدودیت‌های تجربه بود.

هوسرل در مقابل چنین وضعیتی و متأثر از وضع علوم در دوران مدرن، درصدد تأسیس شیوه‌ی جدیدی برآمد. از آنجا که در زمینه‌ی علوم مختلف، شاخه‌ها و رشته‌های جدیدی در آن دوران ایجاد شد، هوسرل نیز فنومنولوژی را به مثابه یک روش، پیشنهاد می‌کند. روشی که بعدها به یک جنبش و جریان<sup>۱</sup> تبدیل می‌شود.

هوسرل در ابتدا قصد داشت راهی بیابد تا بتواند ذات شیئی را بشناسد و با این کار چالشی که کانت و هیوم ایجاد کرده بودند و نقص شناخت تجربی را نشان داده بودند رفع کند. دوم اینکه قصد دارد فنومنولوژی را به مثابه یک روش ارائه کند تا او را به نظام‌سازی و ایده‌آلیست بودن متهم نکنند و بالاخره اینکه قصد داشت حصار تنگ تجربی مسلکی که روان‌شناسی و پوزیتیویسم را گرفتار کرده بود بشکند. به همین دلیل در فنومنولوژی ابتدا با تعلیق عالم خارج، خود را از این حصار آزاد می‌کند و نام این کار خود را اپوخه می‌گذارد. او مستقیم سراغ ذهن می‌رود و درصدد توصیف محتویات ذهن و یا بهتر بگوییم، آگاهی بر می‌آید.

هوسرل با این رویکرد، یعنی رسیدن به ذات و ماهیت آگاهی و جدا کردن آن از تمامی آنچه از آن جدا شدنی است قصد دارد آگاهی را تحلیل کند. «کانت از مفاهیم پدیدارشناسی و تحلیل پدیدارشناسی بی‌خبر بود و قادر نبود از چنگ روان‌شناسی‌گرایی و انسان‌گرایی رهایی یابد ..... سوژه تجربی را داخل پرانتز گذاشته‌ایم و آگاهی نفسانی استعلایی، یعنی نفس آگاهی، بزودی برای ما معنای دیگری خواهد یافت.»<sup>۲</sup>

«هوسرل معتقد بود که اگر استعلاگرایی کانت به شکلی پدیدارشناسانه بازسازی نشود استعلاگرایی او در حدود شرایط شناخت علمی باقی می‌ماند. او سپس استعلاگرایی پدیدارشناسانه را تا تجربه پیش از علم و آگاهی التفاتی سوژه به خودی خود گسترش

1. movement

۲. هوسرل، ایده پدیده شناسی، ص ۸۱.

می‌دهد تا مدلل‌سازی را که بوسیله ادراک تقویت می‌شود، دربرگیرد. هایدگر هم معتقد است بدون بازسازی زمینه‌های متافیزیکی، کانت به طور جدی در قید و بند قاعده‌سازی سوپژکتیویته و در نتیجه تشخیص نادرست توانایی آنچه را ما تجربه می‌نامیم باقی می‌ماند. او تلاش می‌کند استعلایی‌گرایی را با رجوع به «روشنگاه»<sup>۱</sup> تعریف کند. روشنگاهی که در هر چیزی (بژه، سوژه، با بازیابی ارادی و فعال فرد) با همه شرایطش آشکار می‌شود. «روشنگاه» یک افق غیر بازنمایی است که تجربه و شرایط آن را با هم در یک زمان آشکار می‌کند.<sup>۲</sup>

هوسرل برای رفع معضل جدایی نومن و فنومن بر خلاف ایده‌آلیست‌های آلمانی به این نتیجه می‌رسد که باید حوزه‌ی آگاهی را شناخت و با شناخت حوزه‌ی آگاهی، بسیاری از مسائل خود را نشان خواهند داد به همین منظور بحث جدایی فنومن از نومن باید به حالت تعلیق درآید و با تعلیق تمامی چیزهایی که می‌توان آنها را به حالت تعلیق درآورد به چیزی رسید که قابل تعلیق نیست و آن‌گاه باید چیز غیر قابل تعلیق را تحلیل کرد و به ماهیت اصلی رسید.

هوسرل، در خصوص رویکرد طبیعی در مقایسه با رویکرد پدیدارشناسانه می‌گوید: «من از جهان در فضایی بی‌کران و در زمانی که همواره در حال شدن است آگاهم، آگاهی بی‌کران من بدان معنی است که ابتدا آن را بدون واسطه بطور شهودی کشف می‌کنم، آن را با بینایی، بساواپی، شنوایی و دیگر حواس پنج‌گانه تجربه می‌کنم، در اشکال مختلفی از ادراک جسمی، حسی، که به طور خاص به من داده می‌شوند و برای من به شکلی ساده آنجا قرار دارند و بطور خاص حاضرند»<sup>۳</sup>

اما در رویکرد پدیدارشناسی نوع توجه‌مان را به عالم تغییر می‌دهیم «هنگامی که رویکرد پدیدارشناسانه داریم، به مشاهده‌گران بی‌علاقه یک صحنه‌ی گذرا، یا به تماشاگران بازی شبیه خواهیم بود. به عبارت دیگر، ما در رویکرد پدیدارشناسانه به تماشاگران بازی تبدیل می‌شویم»<sup>۴</sup> به منظور خروج از وضع طبیعی و ورود به رویکرد پدیدارشناسی باید به درون آگاهی رجوع کرد و عالم خارج را به طور موقت رها کرد.

1. Lichtung (D)

2. Embreem, Lesrere & Others, *Encyclopedia of Phenomenology*, p 377.

3. Husserl, *Ideas, General Introduction to Pure Phenomenology*, P.101.

۴. ساکالوفسکی، درآمدی بر پدیدارشناسی، ص ۱۰۸.

واژه انگلیسی reduction با ریشه لاتینی re-ducere به معنای به عقب رفتن، امتناع کردن، و واپس‌نشینی است. به محض ورود به این دیدگاه توجه خود را به عالم خارج، به تعلیق در می‌آوریم. تعلیق یعنی خنثی‌سازی حالت‌های باورمند که «پوخه کردن» نامیده می‌شود. واژه epoche از شکاکان یونانی اخذ شده است، که معنای خودداری کردن از قضاوت است. از نظر شکاکان، باید زمان آشکار شدن، از قضاوت کردن خودداری کرد. هنگامی که جهان را در پرانتز می‌گذاریم آن را به کلی نادیده نمی‌گیریم بلکه به مثابه‌ی عینی ادراک شده در نظر می‌آوریم. این عین می‌تواند چیزی بیاد آمده باشد. یک مفهوم ریاضی باشد، یک عین بالفعل باشد و یا هر چیزی که مورد نظر ماست. با در پرانتز گذاشتن رویکرد طبیعی، ما با رویکردی پدیدارشناسانه، به آنچه در پرانتز گذاشته‌ایم، مستقیماً سراغ عین آنها می‌رویم یعنی «فنومن» را از جنبه فلسفی می‌نگریم.

#### خروج از رویکرد طبیعی، ورود به آگاهی محض

پس از این‌که با رویکرد پدیدارشناختی رویکردهای طبیعی و جهان طبیعی را در پرانتز گذاشتیم به تعلیق کننده، اگوی محض و آگاهی محض می‌رسیم. من استعلایی حضوری فراگیر دارد و قوام طبیعت به من استعلایی وابسته است. یعنی جهان در آگاهی محض است که اعتبار می‌یابد و من استعلایی وحدت بخش آن است. هوسرل در ایده‌ها نقش من محض را این‌گونه توضیح می‌دهد.

"بین ویژگی‌های ماهوی یک نوع کلی پس از تصفیه استعلایی اولین چیزی که باید برای ارتباط تجربه حفظ شده باشد «من محض» است، هر می‌اندیشمی «cogito» هر عمل در معنای خاص خودش به وسیله کارکرد «من» یا «Ego» چارچوب بندی می‌شود «من» به پیش می‌رود و عملاً در آن زندگی می‌کند. وقتی آشکارا «من» چیزی را درک می‌کند، «من» اغلب با چیزی مشغول هستم، در یک معنا «من» وقتی در دنیای خیالی هستم یک چیز خیالی را تصور می‌کنم، یا «من» تامل می‌کنم، استنتاج می‌کنم، «من» حکمی را لغو می‌کنم و یا اگر نیاز باشد حکم را برقرار می‌کنم «من» موافقت می‌کنم و یا مخالفت می‌کنم «من» خوشحال هستم و یا غمگینم، «من» آرزو می‌کنم، اراده می‌کنم و یا کاری می‌کنم، و دوباره شعف خود را از آرزوها، اراده‌ها و اعمالم حفظ می‌کنم. در تمام این اعمال «من» حاضر

هستم، «یک حضوری واقعی». اگر من تعلیق پدیدارشناسی<sup>۱</sup> را اعمال کنم تمام جهان طبیعی قابل تعلیق است و به همراه آن من، من طبیعی هم قابل تعلیق است. تجربه محض تنها جا مانده‌ای است که به مثابه‌ی عملی مناسب خودش باقی می‌ماند، اما من هم‌چنین می‌بینم که ادراک همان انسان تجربی دقیقاً بخشی از پرسش از تجربه است که چهره‌های گوناگونی که ضرورتی برای حضورشان نیست معرفی می‌کند به عبارت دیگر هیچ تعلیقی نمی‌تواند کوگیتو<sup>۲</sup> را حذف کند و سوژه محض عمل‌کننده را نادیده بگیرد. «مستقیم هدایت شدن به»، «مشغول بودن با»، «سازگار شدن با»، «تحمّل کردن با، تن دادن به» این پس‌زمینه ضروری را در همه ماهیاتشان دارند که فقط از «اگو» بر می‌آید و مستقیم به «اگو» باز می‌گردد و این اگو، «اگوی محض» است و هیچ تقلیلی قادر نیست آن را حذف کند.<sup>۳</sup>

وقتی به من محض رسیدیم افقی که فنومنولوژی هوسرلی به دنبال آن است گشوده خواهد شد، یعنی من استعلایی، که شناخت در آن‌جا صورت می‌گیرد.

آیا این حوزه که به نظر می‌آید از کلیه متعلقات اضافی خود خالی شده است قابل توصیف و بررسی هست؟ هوسرل پاسخ می‌دهد همین نقطه سرزمینی جدید است که باید با گام‌های بلند و استوار در آن گام نهاد «در جستجویمان به دنبال یک نقد شناخت؛ به یک آغاز، به دژی از داده‌ها که در اختیار ماست رسیدیم و به نظر می‌رسد این چیزی است که بیش از همه به آن نیازمندیم.»<sup>۴</sup> از نظر هوسرل کار اصلی پدیدارشناسی از همین نقطه شروع می‌شود.

### سرزمین آگاهی محض

سرزمین آگاهی، سرزمین زندگی است، یعنی آگاهی در درون جهان زندگی معنا دارد، جهان با تمام آنچه در درون خود دارد از عیان مادی گرفته تا فرهنگ و تاریخ و زمان که جهان زندگی را تشکیل می‌دهند، آگاهی در این فضا حضور دارد و قوام آگاهی، به بودن در جهان

1. epokhe

2. cogito

3. Husserl, *Ideas*, pp. 213-214.

۴. هوسرل، *ایده پدیدارشناسی*، ص ۷۸.

زیسته است و در عین حال جهان زیسته نیز قوام خود را مدیون آگاهی است. برای آگاهی یک شیئی به عنوان یک عین چیزی منفرد و تنها نیست بلکه شیئی است در درون محیطی بسیار بزرگ، محیطی که شامل محیط طبیعی، محیط فرهنگی، گذشته، حال، آینده، محیط تاریخی، و هزاران هزار عنصر دیگر که آگاهی را احاطه کرده‌اند، می‌شود.

«در برابر من، زیر نور کم چراغ، این کاغذ سفید قرار دارد. من آن را می‌بینم و لمس می‌کنم، نگاه کردن و لمس کردن این کاغذ بخصوص تجربه‌ای عینی، از کاغذی که به طور حقیقی و دقیق با این کیفیت به من داده شده است. دقیقاً با همین مقدار وضوح، با همین قدر تعیین و ظاهر ناکامل، از همین زاویه خاص، این یک تجربه آگاهی در جهان زیسته است.»<sup>۱</sup>

وقتی ما در سرزمین آگاهی قرار می‌گیریم با دنیای در هم پیچیده‌ای روبرو می‌شویم که همه‌ی آن (چه در کلیتش و چه در جزئیت) به تمامی و به گونه‌ای در آگاهی ما اثر دارد، اول این که آگاهی همیشه آگاهی از چیزی است، یعنی نظرگاه ما همیشه یک منظر دارد و این تعامل همیشه دو طرفه است، به این معنی که ما در درون آگاهی خود دو وجه داریم درک کننده و درک شونده که همیشه با یکدیگر حضور دارند. دوم اینکه ما در ارتباط با تمامی آن چیزهایی که روبرویمان قرار دارد، (این روبرویی می‌تواند روبرویی بصری، تاریخی و یا حتی خیالی باشد) به یک چیز خاصی بیشتر از بقیه چیزها توجه داریم و سوم اینکه چیزی که من به آن توجه می‌کنم در یک مجموعه کلی در آگاهی من معنا می‌دهد، در ارتباط با اطراف خودش، در ارتباط با من، و در ارتباط با دانسته‌های قبلی من و خیلی چیزهای دیگر که در زندگی من نقش دارند و این آگاهی، آگاهی در جهان زیسته است. و به این مجموعه زبان را نیز باید افزود. هوسرل این بخش از گفتار خود را از طریق دیلتای به هگل مدیون است. دیلتای معتقد است فلسفه را باید در درون جهان زیسته و با درهم تنیدگی که فلسفه با جهان دارد درک کرد «زیست بشری این چنین است و در بهم پیوستگی آن ادراک حسی، یاد، فراشد، فکر، غریزه، احساس، شوق و عمل ارادی به صورتی گونه‌گون در هم تنیده‌اند.»<sup>۲</sup>

1. Husserl, *Ideas*, p.116.

۲. دیلتای، *ذات فلسفه*، ص ۱۳۴.

وقتی گفته می‌شود هر آگاهی، آگاهی از چیزی است بدین معناست که آگاهی حتماً دو طرف دارد، هوسرل با گردش در سرزمین آگاهی به دو مفهوم می‌رسد نوئما و نوئزیس، «عین» هوسرل یا به تعبیر او نوئما چیزی بسیار گسترده‌تر از عین کانتی است. هوسرل وقتی از عین سخن می‌گوید، منظور او عین ادراکی یا نوئماست، عینی که شامل چیزهای زیادی می‌شود. دیوید بل در توضیح این مطلب به نقل از هوسرل می‌گوید «هیچ لحظه نوئتیکی بدون لحظه نوئماتیک وجود ندارد که به طور خاص به آن تعلق نداشته باشد ساختار نوئتیکی و نوئماتیک ساختاری کاملاً به هم وابسته‌اند و لازم و ملزوم یکدیگرند»<sup>۱</sup> نوئما وجه ابژه‌ای ساختار درون آگاهی است و نوئزیس وجه سوژه‌های آن است و شناخت نوئما با شهود است.

هوسرل ترجیح می‌دهد کلمه شهود را بکار ببرد، برای این که در آن با جدایی نومن و فنومن کانتی روبرو نشود، ادراک در هوسرل بیشتر شبیه دکارت است تا کانت، چون دکارت در نهایت با بداهت، اصول اساسی خود را که فطری بودند در می‌یافت نه با تحصیل مفاهیم از تجربه. هوسرل در *تاملات دکارتی* می‌گوید «بداهت به وسیع‌ترین معنای کلمه عبارت است از تجربه کردن یک موجود و نحوه‌ی وجود آن، پس در آن است که نگاه روح ما خود شیئی را به دست می‌آورد.»<sup>۲</sup> ادراک کردن در واقع نگاه کردن است، مدرک نزد ماست و ما آن را شهود می‌کنیم. «بداهت به مثابه خوددادگی، معمولاً با ادراک درونی، نسبت پیدا می‌کند، به صورت ادراکی بسنده که نیاز به حضور موضوعش ندارد و به ما بخشی حقیقی<sup>۳</sup> از تجربه ادراکی می‌دهد و بصورت شهودی، ابژه آن را فرض می‌کند. درست مانند اینکه در جهان واقعی<sup>۴</sup> هستند.»<sup>۵</sup> بداهت درونی نشان از درون‌بودگی ابژه دارد، یعنی ابژه بدون نیاز به چیز دیگری برای افراد بداهت دارد. این بداهت ما را از جستجوی عین، بیرون از ذهن بی‌نیاز می‌کند.

شهود ذات همان فعالیت خلاق نوئتیکی (آن وجهی که می‌اندیشد) بر روی نوئما (وجهی که اندیشیده می‌شود) است، فعالیت خلاق به این معناست که نوئزیس و نوئما هر دو در تعامل با یکدیگر شکل می‌گیرند و مانند ذهن هیومی ذهنی منفعل نیستند، هویت

1. Bell, *the Arguments of the Philosophers*, p. 179.

۲. هوسرل، *تاملات دکارتی مقدمه‌ای بر پدیدارشناسی*، ص ۴۵.

3. Reell (D)

4. real

5. Hussrl, *Logical Investigations*, p.

یکدیگر را می‌سازند. فعالیت نوئزیس هوسرلی از فعالیت فاهمه کانتی نیز به مراتب بیشتر است، چون نوئزیس و نوئما در هوسرل در یکدیگر تاثیر و تأثر دارند و یکدیگر را می‌سازند ولی در کانت مقولات فاهمه چارچوبی مشخص دارند و فنومن با قرار گرفتن در این چارچوب ادراک می‌شود. اگر رویکرد هوسرل به ساختار منطقی ادراک بررسی شود مطلب روشن‌تر می‌شود.

### منطق: (ایدوس، نوئزیس، نوئما)

رویکرد هوسرل به منطق در مقایسه با ارسطو، کانت و هگل بیشتر هگلی است. از نظر او در ساختار آگاهی، منطق حضور عینی دارد. هوسرل معتقد است منطق استعلایی بر خلاف منطق صوری که چارچوبی انتزاعی و بی‌محتوا دارد، حیثیت وجودی (عینی) در آگاهی دارد و برای مفاهیم ریاضی نیز در کنار این منطق حیثیت عینی قابل می‌شود. او در ستایش افلاطون برای تأسیس منطقی عینی شده می‌گوید: «باید دوباره به این واقعیت اشاره کرد که منطق با آغازی فراموش نشدنی در دیالکتیک افلاطونی است که به عنوان یک نظریه علمی صوری و موضوعش به مثابه علم به طور کلی مطرح می‌شود.»<sup>۱</sup> ایده‌های افلاطونی می‌تواند راهکار خوبی برای تأسیس منطق استعلایی بدهند؛ «هستی‌شناسی، شناخت ماتقدم جهان به طور کلی است .... این شناخت باید با تغییر ایدتیک به عنوان آیدوس به شکلی انضمامی از جهانی که در واقع به ما داده شده صورت گیرد. از این .... یک «منطق جهان» ناشی می‌شود که باید به نحو اساسی بازسازی شود.»<sup>۲</sup>

هگل هنگام تبیین مطلق، با منطق آغاز می‌کند و ساختار مطلق را نه در چارچوب منطقی بلکه خود منطق می‌داند. این تعبیر در هوسرل نیز وجود دارد با این تفاوت که او عین را نوئمای درون آگاهی می‌داند و منطق عینی را نیز به صورت آیدوس‌های ثابتی در درون آگاهی می‌داند. آیدوس‌هایی که مستقل هستند و حضور پیشینی دارند، هگل جهان خارج را آگاهی و منطق می‌داند اما هوسرل جهان خارج را داخل پرانتز می‌گذارد و درباره‌ی آگاهی و اعیان آن که همان آیدوس و نوئما باشند صحبت می‌کند. هوسرل علاوه بر تقلیل فنومنولوژیکی که شرح آن داده شد. از تقلیل ایدتیک سخن می‌گوید که ما را به آیدوس می‌رساند. به علومی که تجربی نیستند یعنی از تجربه حاصل نشده‌اند ولی در عین حال

1. Husserl, *Formal and Transcendental Logic*, p.223.

2. Ibid. p.291.



مبنایی یقینی و ثابت دارند، علم آیدتیک می‌گوید، نمونه‌ی بارز علم آیدتیک ریاضی است. اعیان ریاضی اعیانی عینی و ثابت‌اند که نوئمای آنها برای ما حاضر است و همان طور که افلاطون گفته است ایده (مثال) آنها به گونه‌ای مستقل وجود دارد، وابسته به ذهن من اندیشنده‌ی تجربی نیستند چرا که در این صورت ثبات آنها قابل توضیح نیست، وابسته به اعیان خارجی نیز نیستند، پس باید در جایی وجود داشته باشند. وجود عینی شده‌ای که متعلق علم من قرار می‌گیرند، می‌توان نام آنها را آیدوس گذاشت.

"علوم محض ماهیات، مانند منطق محض، ریاضی محض، نظریه محض زمان، مکان، حرکت، و غیره وجود دارند. همه‌ی آنها در ساختار خودشان از وضع واقعیت خارجی فارغانند، در هیچ تجربه مثالی (اگر منظور یک آگاهی باشد که واقعیت یا تجربه خارجی را وضع می‌کند) نقشی اساسی ایفا نمی‌کنند. اگر در تجربه هم دخالت کنند، تجربی نیستند. وقتی یک هندسه‌دان دایره‌ای بر تخته می‌کشد و آن را لمس می‌کند فقط تخته سیاه را لمس می‌کند با خطی که بر روی آن کشیده است برای او که «ایده‌های ممکنات» را مطالعه می‌کند و نه امور واقع را، ارتباط ماهوی را مطالعه می‌کند و نه واقعیتی خاص را، تجربه حسی نیست که بنای اصلی را فراهم می‌کند بلکه شهود است."<sup>۱</sup>

فنومنولوژی مانند ریاضیات به دنبال شهود ذات است با این تفاوت که در ریاضی روش شهودی استنتاجی است اما در فنومنولوژی استنتاجی - توصیفی است. در فنومنولوژی ما در پی شهود آیدوس‌ها هستیم. در اینکه هم ریاضیات و هم منطق و فنومنولوژی علوم‌ی آیدتیک هستند شکی نیست اما نوع آیدتیکی آنها با یکدیگر فرق می‌کند. علت این تفاوت نیز در ذات خود ایده‌هاست، در ریاضی ایده‌ها دقیق و مشخص هستند اما آیدوس‌ها در پدیدارشناسی در ذات خود دقت ریاضی را ندارند.

لیوتار در توضیح این مطلب و پس از توضیح علم آیدتیک در فنومنولوژی می‌نویسد:

"با حرکت از امر تجربی (به علم آیدتیک) ماهیات زیر را مشخص می‌کنیم ۱. ماهیات مادی (مثلا ماهیت لباس) که توسط انتولوژی‌ها یا علوم آیدتیک مادی مطالعه می‌شوند ۲. ماهیت منطقه‌ای (عین فرهنگی) که ماهیات قبلی را می‌پوشانند و توسط آیدتیک‌های منطقه‌ای روشن می‌شوند ۳. ماهیت عین به طور کلی، مطابق تعریف فوق الذکر، که یک اونتولوژی صوری آن را مطالعه

1. Husserl, *Ideas*, p.55.

می‌کند. این ماهیت اخیر که تمام ماهیت منطقه‌ای را می‌پوشاند یک «صورت محض آیدتیک» است و «منطقه‌ی صوری»‌ای که توسط آن تعیین می‌شود منطقه‌ای هماهنگ با مناطق مادی نیست، بلکه «صورت تهی منطقه به طور کلی» محسوب می‌شود.<sup>۱</sup>

آیدوس‌های فنومنولوژی ترکیبی هستند از نمودهای اعیان خارجی که به آگاهی ارائه می‌شوند، یعنی نوئما؛ و همین طور نوئزیس که با خصوصیت‌های انسانی مخلوط هستند و علوم انسانی نیز ذاتاً دقت علوم ریاضی را ندارند.

«شکل سه بعدی درختی که ادراک شده است بعنوان «دقیقه‌ای» ادراک شده در ابژه التفاطی شکلی هندسی نیست و یا ایده یا شکلی دقیق که در هندسه با آن روبرو هستیم، نیست. همان‌طوری که رنگ مشاهده شده هم درست عین ایده رنگ که بین طیف‌های رنگی قرار می‌گیرد، نیست. ماهیاتی که آیدوس‌ها از داده‌های شهودی انتزاع می‌کنند «ماهیات غیر دقیق» هستند و نباید آنها را با ماهیات «دقیق» که ایده‌ها به معنای کانتی هستند اشتباه گرفت (مانند ایده نقطه، ایده سطح، ایده جسم یا ایده گونه‌های رنگ در طیف رنگ‌ها) ایده‌هایی که از نوع خاصی ایده سازی بدست می‌آیند.<sup>۲</sup>

هوسرل در اینجا رویکردی رئالیستی از نوع رئالیست افلاطون دارد یعنی برای چیزی که آگاهی به آن تعلق می‌گیرد حیثیت بیرونی قائل است ولی پس از تغییر سوژه و ابژه به نوئزیس و نوئما تمایلات ایده‌الیستی بیشتری پیدا می‌کند. او تحلیل آگاهی را در دو حوزه و کارکرد ادامه می‌دهد، پس از طرح اینکه آگاهی همیشه آگاهی از چیزی است، و توجه به حیثیت التفاتی آگاهی بحث نوئزیس و نوئما را مطرح می‌کند، جنبه سوژکتیو التفاتی را نوئزیس و جنبه ابژکتیو را نوئما می‌نامد.

درست است که نوئزیس جنبه شناسنده و نوئما جنبه شناخته شده‌اند اما باید توجه داشت در آگاهی که هوسرل توصیف می‌کند.

«اگر شیئی همواره شیئی برای یک آگاهی است، دیگر شیئی مدرک، یا شیئی مورد اندیشه، به یاد آمده، متخیل و ... خواهد بود نه شیئی فی نفسه... در

۱. لیوتار، پدیدارشناسی، صص ۱۹-۲۰.

2. Husserl, *Logical Investigations*, pp. 450-451.

واقع ادراک و متعلق آن در طبیعت، دو وجود جدا از هم نیستند که بعدها ناچار باشیم بین آن دو رابطه‌ای برقرار کنیم. بنابر همان تلازمی که به نحوی برای آنها اساسی است، یکدیگر را متقابلاً تعریف می‌کنند و اگر ادراک، همواره «ادراک چیزی است» و اگر مدرک برای ادراک است، دیگر قابل درک نیست که ما از این تلازم و همبستگی بتوانیم خارج شویم، زیرا در خارج از این تلازم و همبستگی، نه ادراکی وجود دارد و نه مدرکی.<sup>۱</sup>

سرانجام اینکه آیدوس به عنوان مرجع منطقی، نوئما به عنوان آن چیزی که آگاهی به آن توجه دارد و نوئزیس هم به عنوان رویکرد آگاهی به نوئما، با یکدیگر در جهان زیسته مشارکت دارند و ادراک را تحقق می‌بخشند.

بررسی روابط داده‌های نوئماتیکی و نوئزیسی در جهان زندگی گامی است که فنومنولوژی را به نهایت می‌رساند. به ما نشان می‌دهد که عالم چگونه در آگاهی شکل می‌گیرد و قوام پیدا می‌کند.

"کثیری از تغییرات عمیق به صورت تغییرات توجه نیز شکل می‌گیرد و در واقع امکانات آیدتیک بسیار متعددی به وجود می‌آید. نگاه توجه که از اشارة مختلف التفاتی عبور می‌کند می‌تواند روی «شیئی» و دقایق شیئی قرار بگیرد - این نخستین امکان، نظام پیوسته‌ای از حالات را ایجاد می‌کند که هم اکنون آن را به مثابه درجه پایین‌تر می‌شناسیم، اما سپس نگاه می‌تواند با عبور از درک‌های تقویم‌کننده ارزش‌ها و تعینات متقوم شده در مراتب بالاتر روی آنها افکنده شود؛ یا می‌تواند روی نوئماها؛ روی خصلت‌های آنها و یا مطابق با جهت دیگر نگاه، روی نوئزیس‌ها قرار بگیرد. همه این حرکات نگاه می‌تواند مطابق با نحوه‌های ویژه توجه کردن، ملاحظه جانبی کردن، ملاحظه نکردن و غیره انجام شود."<sup>۲</sup>

هوسرل نشان می‌دهد تأثیر مسائلی فرعی که می‌تواند در ادراک نقش مهمی ایفا کند مانند نگاه ارزشی انسان به خوبی‌ها بدی‌ها، بایدها و نبایدها به کلی مغفول کانت بود. باید به این

۱. دارتیک، پدیده‌ارشناسی چیست.

۲. رشیدیان، هوسرل در متن آثارش، ص ۳۱۲.

ساختار پیچیده نحوه توجه فاعل شناسایی را به نوئما نیز در نظر گرفت التفات گاه به گاهی آدمی به عین پیش رویش، خود در این سازو کار نقش متفاوتی دارد.

### تقویم پدیدار در آگاهی

در آگاهی تمامی آنچه در عالم هست و تمام آن چه نیست تقویم می‌شود و اولین چیزی هم که باید تقویم شود خود اگو است، تقویم به معنی تأسیس و یا شکل دهی عالم در جهان خارج از آگاهی نیست، تقویم یعنی شکل دهی ابژه موجود یا نوئما در آگاهی است. در این جهان پیرامون در آگاهی تقویم می‌شود شکی نیست اما این وجود خارجی جهان پیرامون نیز امری بدیهی است هوسرل معتقد است این امر را شاید هیچ‌گاه نفهمیم و به وجود خارجی جهان پیرامون پی نبریم اما در این که در درون آگاهی من جهان زیسته به عنوان امری بدیهی شکل می‌گیرد شکی نیست. "این که وجود جهان در آگاهی، و نیز در بداهت خود-داده، متعال است و ضرورتاً متعال می‌ماند، چیزی از این حقیقت نمی‌کاهد که هر تعالی منحصرأ در زندگی آگاهی به مثابه امری لاینفک از آن تقویم می‌شود و این زندگی آگاهی (مورد خاص به مثابه آگاهی از جهان) فی نفسه حاوی معنای مقوم جهان «و نیز معنای این جهان واقعا وجود دارد» است.<sup>۱۱</sup> هوسرل دو نوع شهود را در آگاهی متصور است یک شهود حال است که حکایت از ابژه‌های درون آگاهی دارد و دیگری متعال است که از ابژه‌های درون آگاهی به اشیاء جهان عینی معطوف است. یعنی درست است که ابژه مربوط به اشیاء بیرونی هم در نهایت به ابژه‌های حال برگردانده می‌شوند اما این ابژه‌ها با ابژه‌های حال قابل تمیز هستند. تقویم عالم صرف نظر از اینکه قابل اثبات باشد به صورت متعال در آگاهی صورت می‌گیرد.

اگو در خودش در بداهتی مستمر وجود دارد؛ و بنابراین خودش را در خویش مستمرا به مثابه موجود تقویم می‌کند. اگو خودش را نه صرفاً به عنوان جریان زندگی؛ بلکه به مثابه من؛ منی که این یا آن را زیست می‌کند؛ من اینهمانی که این یا آن کوگیتو را زیست می‌کند، درک می‌کند.

هوسرل پس از توضیح تقویم اگوی استعلایی و در آخرین تأمل خود در کتاب *تأملات دکارتی* می‌پرسد با این وضعی که برای اگو ایجاد شده است یعنی تعلیق پدیدارشناختی و

۱. هوسرل، *تأملات دکارتی*، صص ۱۰۸-۱۰۹.

محصور کردن داده‌های نوئیتیکی و نویئماتیکی در درون آگاهی خود، دچار تنهایی نشده‌ایم. از نظر او از این نقطه باید راهی به اثبات وجود بین‌الذهانی برای یافتن جهان مشترک پیدا کرد. اما هوسرل قبل از پرداختن به جهان بین‌الذهانی درصدد توصیف بدن به عنوان منظر آگو و جایی که آگو جهان زیسته را از آنجا نظاره می‌کند می‌پردازد، از نظر هوسرل بدن انسان به عنوان یگانه شیئی مادی بی‌واسطه با آگو جایگاه خاصی در میان اشیاء در تقویم جهان بین‌الذهانی دارد. اگر من خودم را مورد تقلیل پدیدارشناختی قرار دهم به موجودی روان-تنی می‌رسم "به منی می‌رسم که «در» این بدن «به وسیله» آن در «جهان خارجی» عمل می‌کند و از آن کنش می‌پذیرد، و به طور کلی خودش را به لطف تجربه دائمی روابط مطلقاً منحصر به فرد من و زندگی با بدن، به مثابه واحدی روان-تنی تقویم می‌کند."<sup>۱</sup> پس از تقویم تن و خود به عنوان موجودی روان-تنی آگو در خود بین خود و تن خود و از دیدن وضعیت مشابه در آگوهای دیگر خود را بین خودهای دیگر در درون جهان می‌یابد و می‌تواند بین خود به عنوان عضوی از جهان با خودهای دیگر تمایز بگذارد. "اگر کل متقوم شده به مثابه متعلق به من، و بنابراین «جهان» تقلیل یافته نیز، خود را متعلق به ماهیت انضمامی سوژه مقوم، به مثابه یک تعیین درونی تفکیک‌ناپذیر از آن، نشان دهد، خود-روشن‌سازی من، جهان متعلق به خودش را «در درون» خودش می‌یابد و از سوی دیگر من، با پیمودن این «جهان» خودش را به مثابه عضوی از این «خارجیت» می‌یابد و میان خودش و «جهان خارج» تمایز می‌گذارد."<sup>۲</sup> جهان به این گونه در آگاهی تقویم می‌شود. یعنی آگاهی با پی بردن به خارجیت به عنوان بیگانه، از دو سپهر عمده خود، و بیگانه از خود، جهان پیرامون را در آگاهی شناسایی می‌کند.

### نتیجه‌گیری

در پایان باز می‌گردیم به سوال ابتدایی، وجه مشترک معنای فنومن چیست و چرا با اشتراک معنایی فنومن فلاسفه این‌گونه برداشت‌هایی به غایت متفاوت از این واژه داشته‌اند. برای پاسخ به این پرسش ابتدا باید بین معنای فنومن به تنهایی و معنایی که در واژه ترکیبی فنومنولوژی بکار برده شده است فرق گذاشت. درباره‌ی اشتراک معنای واژه فنومن باید گفت

۱. همان، ص ۱۵۴.

۲. همان، ص ۱۵۶.

تقریباً تمامی فلاسفه معنایی را به فنومن می‌دهند که در یونان به آن داده شده است و آن هم آشکارشدگی و به ظهور رسیدن شی، نزد ذهن است. یعنی وقتی فلاسفه از فنومن سخن می‌گویند از آن چیزی سخن می‌گویند که بر ذهن ما آشکار می‌شود. آن‌گونه که فلاسفه یونان می‌گویند، در این برداشت فنومن می‌تواند بازنمای عالم خارج در ذهن باشد؛ آن‌گونه که کانت می‌گفت، می‌تواند ادراک ما از عالم خارج باشد بدون آن که ما توانایی درک تطابق آن با شیئی بیرونی یا نومن را داشته باشیم؛ آن‌گونه که هگل می‌گفت می‌تواند کل عالم هستی باشد که در یگانگی ذهن و عین آشکار می‌شود؛ و آن‌گونه که هوسرل می‌گفت می‌تواند محتویات آگاهی که بر ما آشکار است باشد. یونانیان این آشکار شدگی را با ارجاع به شیئی جزئی نشان می‌دهند و معتقدند که هر چیز در این جهان خود را بر ما آشکار می‌کند بدون اینکه توجه کنند که تا چه اندازه می‌توان به این آشکار شدگی اعتماد کرد. این رویکرد کماکان در کانت هم باقی می‌ماند با این تفاوت که تفکیک جدی بین آن‌چه آشکار می‌شود و آن‌چه در ذات شیئی هست فائل می‌شود و ذات شیئی را نیز به کلی غیر قابل شناخت می‌داند. این آشکارشدگی را هگل به کل عالم (مطلق) در کلیتش تعمیم می‌دهد.

نگاه او به شیئی جزئی، در مرحله دوم قرار می‌گیرد و در هوسرل هم این آشکار شدگی در آگاهی بررسی می‌شود. پس معنای مشترک آشکار شدگی برای ذهن در همه‌ی آنها مشترک است. اما تفاوت جدی آنها را باید در جعل واژه‌ی فنومنولوژی جستجو کرد. کانت و لامبرت که اولین جعل‌کنندگان این واژه بودند متأثر از همان معنای یونانی متوجه این قضیه شدند که در بسیاری از مواقع آدمی در شناخت خود به خطا می‌افتد و باید علمی را بنیان گذاشت که این خطاها را شناسایی کند. آنها نام این علم را فنومنولوژی گذاشتند. اما هگل معنایی جدید و متفاوتی از معنای یونانی فنومن به این واژه داد و شناخت همه‌ی پدیده‌های عالم در بستر تاریخی خود را فنومنولوژی روح گذاشت. فنومنولوژی در هگل نوعی هستی‌شناسی است که سیر آشکار شدگی روح را بررسی می‌کند. مطلق در دقایق شدن خود و در بستر تاریخی اطوار مختلفی دارد که در هر کدام از دوره‌های تاریخ آشکار می‌شود بخش اعظمی از این آشکارشدگی از طریق روح فردی رخ می‌نماید و شناخت آشکارشدگی روح، فنومنولوژی است. این چرخش معنایی، در هوسرل ادامه می‌یابد. هوسرل فنومنولوژی را به مثابه روشی برای شناخت هستی‌های درون ذهن می‌داند و با تسامح و در مقایسه با هگل شاید به توان گفت که فنومنولوژی در هوسرل به شناخت‌شناسی نیز به اندازه هستی‌شناسی نزدیک است. اگر کلمه پدیدارشناسی (فنومنولوژی) را با روان‌شناسی یا

زمین‌شناسی مقایسه کنیم بهتر می‌توان تفاوت برداشت هگل و هوسرل از پدیدارشناسی را درک کرد.

وقتی که کسی کلمه روان‌شناسی را بکار می‌برد، دو رویکرد به این لفظ می‌تواند داشته باشد، یکی رویکرد به کاری که **روان‌شناس** می‌کند و دوم رویکرد به کاری که روی **بیمار روانی** انجام می‌شود و البته هر دو روان‌شناسی هستند. هگل وقتی لفظ فنومنولوژی را به کار می‌برد بیشتر معطوف به عالم بیرون از ذهن است و شناخت عالم خارج از ذهن را در نظر دارد (بیمار). اما هوسرل وقتی لفظ فنومنولوژی را به کار می‌برد بیشتر معطوف به آگاهی درون ذهن انسان است (روان‌شناس). پزشک **روان‌شناسی** می‌کند و بیمار **روان‌شناسی** می‌شود. هگل به مانند پزشکی است که از فنومنولوژی سخن می‌گوید و هوسرل به مثابه فردی است که اتفاقاتی که هنگام روان‌شناسی بر روی بیمار انجام می‌شود توصیف می‌کند. هگل نام علم ابداعی خود را فنومنولوژی می‌گذارد و هوسرل نام روش خود را برای رسیدن به حقیقت پدیده‌های درون آگاهی را فنومنولوژی می‌گذارد. پدیدارشناس هگلی، پدیده‌های عالم را شناسایی می‌کند و پدیدارشناس هوسرلی پدیده‌هایی را که در ذهن حضور دارند شناسایی می‌کنند.

### منابع

۱. ساکالوفسکی، رابرت، *درآمدی بر پدیدارشناسی*، ترجمه محمد رضا قربانی، گام نو، ۱۳۸۴.
۲. رشیدیان، عبدالکریم، *هوسرل در متن آثارش*، نشر نی، چاپ اول، ۱۳۸۴.
۳. دارتیک، اندره، *پدیدارشناسی چیست*، ترجمه محمود نوالی، انتشارات سمت، ۱۳۸۴.
۴. لیوتار، ژان فرانسوا، *پدیده شناسی*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، نشر نی، ۱۳۷۵.
۵. ماکووسکی، آ، *تاریخ منطق*، ترجمه فریدون شایان، انتشارات خامه، ۱۳۶۴.
۶. هگل، گ، و، *عقل در تاریخ*، ترجمه حمید عنایت، انتشارات شفیعی، ۱۳۸۱.
۷. هوسرل، *ایده پدیده شناسی*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، انتشارات آموزش انقلاب اسلامی، چاپ ۱۳۷۲.
۸. هوسرل، ادموند، *تاملات دکارتی مقدمه‌ای بر پدیده شناسی*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان نشر نی، ۱۳۸۱.

9. Embreem, Iesrere & others, *Encyclopedia of Phenomenology*, Published by Kluwer Academic Publishers, 1997.

10. Inwood, M, J, *Hegel*, Routledge, Great Britain 2002.
11. Kant Immanuel, *Metaphysical Foundations of Natural Science*, translated by Michael Fridman, Cambridge univercity, 2004.
12. Lambert, Johann Heinrich, *Neues Organon*, Columbia University Press, 2004.
13. Heidegger Martin, *Being and Time*, translated by John Macquarrie & Edward Robinson, harper, row, publishers, New York, Hagerstown, San Francisco, London.
14. Hegel, G.W.F. *The Phenomenology of Mind*, translated by George, Lichthelim, published by harper & row, New York, London.
15. Husserl, Edmond, *Ideas*, general introduction to pure phenomenology, translated by W. R. Boyce Gibson, fifth edition 1975.
16. Husserl, Edmund, *Formal and Transcendental Logic*, translated by Dorion Cairns, published by Martinus Nijhoff/the Hague 1969.
17. Husserl, Edmund, *Logical Investigations*, translated by j. n. Findlay, Routledge& Kegan paul, New York, 1970.
18. <http://plato.stanford.edu/entries/kant-science/#Phe>