



Life-world: Husserl and rethinking of meaning of philosophy and the task of modern philosopher

Received date: 2019.04.29 Accepted date: 2019.09.11
PP. 130-146

DOI: [10.22034/jpiut.2019.33086.2306](https://doi.org/10.22034/jpiut.2019.33086.2306)

Zahra Ramazanlou

PhD of philosophy, Islamic Azad University, Sciences and Researches Branch of Tehran, Tehran. Iran.
zahra.ramazanlo@gmail.com

Hassan Fathzadeh (corresponding author)

Associate Professor of philosophy, University of Zanjan, Zanjan. Iran.
hfatzade@gmail.com

Shamsolmolouk Mostafavi

Associate Professor, Islamic Azad University, North of Tehran Branch, Tehran. Iran.
sha_mostafavi@yahoo.com

Abstract

Husserl thinks of philosophy as a general, fundamental and apodictic science of world. He set out to found transcendental phenomenology as general philosophy or apodictic science, but he ought to explain the possibility of objective knowledge of world as to reach to this point. Concerning about crisis in modern western culture, Crisis projects his view of philosophy and of duty of philosopher in context of a critics of modern philosophy and science concerns about crisis in modern western culture. So he introduces the original concept life-world that is a novel idea for the philosophy as general science. The paper is to consider the Husserl's point of view on relation between philosophy and crisis of modern culture and to review the question if life-world can introduce Husserl's transcendental phenomenology as a fundamental philosophy and general science. We consider the problem of possibility of objectivity of world, a problem that proposed in late philosophy of Husserl in more extensive and innovative form.

Keywords: phenomenology, transcendental idealism, crisis, life-world, intersubjectivity, Husserl

Introduction

According to Husserl, philosophy has adopted many unproven assumptions about the world since early philosophers of ancient Greece, and has therefore fallen into the trap of what he himself calls the natural attitude. Husserl, who longed for the establishment of a universal philosophy as a rigorous science, tries to give up on this view and devise a new plan through his various stages of thought, which are often divided into three periods. In this path, he is shifted from a "natural-experimental" attitude to an "experimental-transcendental" attitude and then to an "Eidetic" attitude. What is important in all of this ongoing is the subjective nature of Husserl's thinking. Husserl's claim is that phenomenology seeks to dissolve transcendental problems related to the objective world, which in itself goes back to the possibility of objective and transcendent knowledge about the world. Husserl's solution to this problem become a constitutive analysis that is ultimately to explore pure ego philosophically.

The method of phenomenology

Husserl's essential method was to achieve the origin and beginning of their formation by suspending unproven presuppositions and uncertainties about the world. This suspension of metaphysical requirements and assumptions about the world of objects, as well as the study of what remains, is the same phenomenological reduction. Epoché is the starting point of phenomenology, which in the next steps, during the long, detailed and complex stages of reduction, expands this kind of skepticism in order to discover the absolute foundation of a universal philosophy. The result of reduction is pure consciousness or pure ego, which is in an intentional and transcendental correlation with the world.

Life-World and Science Criticism

One of the acts of consciousness, is modern science, or as Husserl says, is objective science, which itself is based on special assumptions about the world. Faced with the problem of the life-world, Husserl uses the term "natural attitude" to describe a method in which objects are the result of distortions of objective science. In his view, beyond these distortions, or rather under these distortions, are the things themselves, the discovery and study of which is the main task of his new science, or transcendental phenomenology. Discussing the same issues for Husserl in a special way, the ultimate historical method, is in fact the discovery of a new subject in the life-world as the subject of a universal science. Establishing philosophy as a science in the way that Husserl envisions requires achieving necessity and totality and going beyond possibility and particularity. That is why he sought to reveal the essences and universality because he thought that phenomenology was the realm that led the contemplative subject from the realm of facts to the necessary universality. In fact, in Husserl's view, it is through the intuition of the intuitions of essences, that is, through eidetic reduction that truth science becomes possible.

intersubjective life-world

According to Husserl, transcendental issues related to the objective world are finally clarified in the constitution of intersubjectivity. Therefore, it is through a phenomenological study of transcendental ego that the transcendental problems of the objective world can be resolved. This phenomenological study, in addition to showing us how the ego emerges during transcendental reduction, can also shed light on the general structure of transcendental subjectivity. Husserl sought a universal science, not a special science in a particular field. Hence, for him, philosophy is searching for a science about universal truths that are genuinely original. This science must be able to detect the subjective constitution of objective being. But this objectivity is distinct from the objectivism of modern science

because objectivism is a logical-theoretical structure, but subjective objectivity is rooted in the life-world and is actually experienced.

Attention to the intersubjective aspect of the life-world suggests that at this stage of his thinking Husserl focuses on the historical and concrete aspects of being and provides further reflection on the Other and history. In the Crisis the life-world is concrete, historical, and social premise that transcendental phenomenology seeks to lay the groundwork for this concrete and collective being. Examining the origins of meaning in the life-world finally sheds light on its intersubjective nature. "The world for all" is the constitutive result of transcendental intersubjectivity. But that doesn't mean Husserl has given up on his doctrine of radical transcendental subjectivity, which begins with the primary sphere of ownness. The transcendental Epoché reveals the intentional operating systems by which a social of egos is constituted. In Descartes' reflections, Husserl emphasizes that the pure ego is the origin of the constitution of other subjects, and thus the intersubjective world in which we live. Therefore, the unified transcendent ego is the source of objectivity and the condition for the possibility of knowledge as objectively valid.

Conclusion

For Husserl, neglecting the end and meaning for mankind is rooted in the initial concealment of meaning, and the origins of this meaning are hidden by natural attitude. In this way, the realization and objectification of thereasen itself can be distorted during its own development. This distortion is, in fact, the distortion of the life-world. Crisis diagnosis is rooted in tracking this distortion. Husserl believes in a science that is able to reveal the source of this confusion and return the lost meaning of science to them. But the life-world is unknown, and this anonymity is part of its structure. Husserl calls his phenomenology a "transcendental idealism." Because phenomenology is a philosophy that asks and answers these questions about the mere possibility of transcendent knowledge. These questions are not natural, but experimental-transcendental, because for Husserl, in the natural attitude, such questions cannot be coherently asked or answered. So this philosophy must consciously adopt a new point of view. Relying on this emphasis, Husserl calls the new attitude transcendental, phenomenological, and eidetic. Transcendental philosophy moves toward pure possibilities rather than focusing on empirical facts. Husserl's transcendental philosophy, instead of playing with arguments against realism, may shed light on my ego as the agent of any cognition, and in this sense Husserl's transcendental idealism is an ontology or monadology. But he objects to the notion that the transcendental ego without content is a pole of the subject of experience, and at the same time believes that the transcendental ego is the unifying principle of consciousness and the fundamental and ultimate source of all experience and knowledge.

References

- Husserl, E. *Cartesianische Meditationen, Eine Einleitung in die Phänomenologie*. trans. A. Rashidian. (In Persian)
- Husserl, E. *Die Idee der Phänomenologie*. trans. A. Rashidian. (In Persian)
- Husserl, Edmund (1970) *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, trans. David Carr, Evanston: Northwestern University Press.
- Husserl, Edmund (1982), *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy, First book. General Introduction*. trans. F. Kersten Dordrecht: Kluwer Academic Press.
- Rashidian, Abdolkarim. (2012) *Husserl Dar Matne Asarash* (In Persian)
- Ricoeur, Paul (1967). *Husserl: An Analysis of His Philosophy*. Trans. E.G. Ballard and L.E. Embree. Evanston: Northwestern University Press.



مجله علمی پژوهش‌های فلسفی دانشگاه تبریز

سال ۱۴ / شماره ۳۳ / زمستان ۱۳۹۹

زیست‌جهان؛ هوسرل و بازخوانی معنای فلسفه و وظیفه فیلسوف مدرن

زهرا رمضانلو

دانش آموخته دکتری فلسفه، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران. ایران.

zahra.ramazanlo@gmail.com

حسن فتح‌زاده (نویسنده مسئول)

دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه زنجان، زنجان. ایران.

hfatzade@gmail.com

شمس‌الملوک مصطفوی

دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران شمال. تهران. ایران.

sha_mostafavi@yahoo.com

چکیده

فلسفه نزد هوسرل علمی کلی، بنیادی و متقن درباره جهان است. او به دنبال تأسیس پدیدارشناسی استعلایی به مثابه فلسفه‌ای کلی یا علمی متقن بود اما برای دست یافتن به چنین هدفی باید امکان یک معرفت ابژکتیو درباره جهان را توضیح می‌داد. هوسرل در کتاب *بحران علوم اروپایی و پدیدارشناسی استعلایی*، معنای مدنظر خود از فلسفه و وظیفه فیلسوف را در زمینه نقد علم و فلسفه مدرن و در ارتباط با بحران‌های فرهنگ معاصر اروپایی مطرح کرده و مفهوم بدیع زیست‌جهان را به عنوان ایده‌ای نو برای فلسفه به مثابه علم کلی معرفی می‌کند. این نوشتار در پی آن است که دیدگاه هوسرل درباره نسبت فلسفه با بحران‌های فرهنگ معاصر اروپایی را مورد ملاحظه قرار داده و به این پرسش توجه کند که آیا ایده زیست‌جهان قادر است پدیدارشناسی استعلایی هوسرل را به عنوان فلسفه‌ای بنیادین و علمی کلی معرفی کند یا نه. در این جهت مسئله امکان ابژکتیویته جهان یا به عبارت دقیق‌تر یک جهان بیناسوژه‌ای مورد توجه قرار می‌گیرد که در فلسفه متأخر هوسرل به صورتی مبسوط‌تر و نوآورانه‌تر مطرح شده است.

کلیدواژه‌ها: پدیدارشناسی، ایده‌آلیسم استعلایی، بحران، زیست‌جهان، بیناسوژگی و هوسرل

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۶/۲۰

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۲/۰۹

مقدمه

ادموند هوسرل (۱۹۳۸-۱۸۵۹) را به جرأت می‌توان یکی از نمایندگان انتقال تفکر فلسفی از قرن نوزدهم به قرن بیستم و حتی از دوره مدرن به دوره پست‌مدرن دانست. هم و غم فلسفی هوسرل یکسره مصروف بنیان نهادن یک «علم متقن» بود و در همین جهت فلسفه‌ای تحت عنوان پدیدارشناسی استعلایی تأسیس کرد که بعدها الهام‌بخش فیلسوفان بزرگ در طرح و حل مسائل فلسفی تازه شد. لذا می‌توان گفت که فلسفه او نیز به مانند زندگی‌اش پلی میان قرن نوزدهم و بیستم است. برخی هوسرل را آخرین «نماینده بزرگ فلسفه مدرن کلاسیک» و همچنین نماینده انتقالی می‌دانند که منجر به تولد یک جهان فلسفی جدید شد (Moran, 2000: 62). اگر اهمیت فلسفی یک فیلسوف را با حوزه نفوذ او برآورد کنیم هوسرل قطعاً یکی از فیلسوفان مهم قرن بیستم است.

تلقی متداول درباره مراحل تحول اندیشه هوسرل این است که تفکر فلسفی او طی سه مرحله تکوین و تکامل یافته است. مرحله اول با دوره روانشناسی‌گرایی آغاز می‌شود و با نقدی همه‌جانبه به آن پایان می‌پذیرد. او در این دوره با انتشار اولین کتاب خود با عنوان *فلسفه حساب: پژوهش‌های روانشناختی و منطقی I* (۱۸۹۱) تلاش داشت حساب را از روانشناسی استخراج کند. اما در خلال سال‌های ۱۹۰۱-۱۹۰۰ با انتشار کتاب *پژوهش‌های منطقی* برای اولین بار فلسفه خود را «پدیدارشناسی» نامید و انتقادی ویرانگر بر همه صورت‌های روانشناسی‌گرایی در فلسفه و فهم فلسفه به عنوان شاخه‌ای از روانشناسی تجربی وارد کرد. او در مرحله دوم تفکرش با نوشتن کتاب *ایده‌های هدایت‌کننده یک پدیدارشناسی محض و گونه‌ای فلسفه پدیدارشناختی* (موسوم به ایده‌ها)^۱، در سه مجلد، از موضع روانشناسی‌گرایی به موضع ایده‌آلیسم استعلایی گام برمی‌دارد.

هوسرل در سال ۱۹۲۹ کنفرانس‌هایی با عنوان «درآمدی بر پدیدارشناسی استعلایی» ایراد کرد که بعدها با عنوان «تأملات دکارتی» به چاپ رسید. کتاب *تأملات دکارتی* حاکی از تلاش هوسرل برای حفظ پدیدارشناسی به عنوان یک علم مبتنی بر باده‌های یقینی است که در عین حال به دنبال آن است که نقدهای وارد بر روش خودتنه‌باورانه و اگولوژیک او را نیز تاب بیاورد. لذا می‌توان گفت *تأملات دکارتی* نقطه عطفی در انتقال هوسرل از دوره دوم به دوره سوم تفکر خود است. خصلت ماهوی و ایدئیک تفکر هوسرل هم‌زمان با خطابه‌های او با عنوان «فلسفه در بحران بشریت اروپایی» که به *خطابه‌های وین* معروف است، به سوی یک پدیدارشناسی بیناسوژه‌ای جهت‌گیری می‌کند و نهایتاً در کتاب *بحران* (۱۹۳۶)^۲ به یک هستی‌شناسی زیست‌جهان که شامل جهان‌های اجتماعی، فرهنگ و تاریخ است تبدیل می‌شود.

درباره اینکه آیا مسائل مطرح شده در آثار هوسرل از همان زمان انتشار *پژوهش‌های منطقی* تا واپسین سال‌های عمر او یک نظام فکری منسجم را تشکیل می‌دهند یا مراحل با گسست‌های مشخص هستند اختلاف نظر وجود. بررسی مراحل اندیشه هوسرل و اینکه مضامین مختلف و غنی نظام فکری او چگونه شکل گرفته و چه سیری را طی کرده‌اند خود نیازمند پژوهشی مفصل است. هوسرل طی این مراحل سه‌گانه از همان سال‌های ابتدایی قرن بیستم از آنچه خود «دیدگاه طبیعی» می‌نامد دست شسته و در عزیمت به سوی تأسیس یک فلسفه کلی و متقن از یک دیدگاه «طبیعی-تجربی» به دیدگاهی «تجربی-استعلایی» (در *ایده‌ها*) و پس از آن به دیدگاهی «ایدئیک» (در *تأملات دکارتی* و *بحران*) منتقل می‌شود. آنچه در تمام این سیر فکری مهم است خصلت سوژکتیو تفکر هوسرل است، چرا که تأملات پدیدارشناختی هوسرل اساساً سر از یک سوژه تأمل‌کننده درمی‌آورد.

هوسرل به دنبال آن بود که پدیدارشناسی استعلایی را به مثابه فلسفه‌ای کلی یا علمی متقن تأسیس کند اما او برای دست یافتن به چنین هدفی باید امکان یک معرفت ابژکتیو درباره جهان را توضیح می‌داد. او ادعا می‌کند که پدیدارشناسی مورد نظرش مسائل استعلایی مربوط به جهان ابژکتیو را حل می‌کند (هوسرل، ۱۳۹۲: ۱۴۳). این مسائل در واقع مسائل مربوط به امکان معرفت ابژکتیو و متعالی بوده و از گره‌گاه‌های فلسفه هوسرل به شمار می‌روند. راه‌حل هوسرل برای این مسئله شکل یک «تحلیل و نظریه‌ای تقویمی» را به خود می‌گیرد که قرار است «با حرکت در محدوده‌های من تقلیل یافته به نحو استعلایی مسائل استعلایی [مربوط به] جهان عینی را حل کند» (همان: ۱۴۳). نتیجه‌ای که او می‌گیرد این است که تنها یک جهان ابژکتیو وجود دارد و می‌تواند وجود داشته باشد، یک جهان بیناسوژه‌ای که به نحو بالفعل آنجا برای ما است، با ابژه‌هایی قابل دسترس برای هرکس (همان: ۱۴۶).

هوسرل در کتاب *بحران فلسفه* و آنچه را که خود وظیفه فیلسوف می‌نامد در ارتباط با بحران‌های فرهنگ اروپایی و به ویژه بحران علم و فلسفه مدرن بررسی می‌کند. او مفهوم بدیع و غنی زیست‌جهان را نیز در همین زمینه مطرح می‌کند. مفهوم زیست‌جهان نقطه عزیمت و همچنین بازگشت هوسرل به فلسفه به معنای واقعی آن چیزی است که او به مثابه یک آرمان مدرن در سر می‌پروراند. در اینجا تلاش نگارنده بر آن است که دیدگاه هوسرل درباره نسبت فلسفه (که برای او فقط به عنوان علمی متقن، دقیق، اگولوژیک و ایدئیک معنا دارد) با بحران‌های فرهنگ معاصر اروپایی را مورد ملاحظه قرار داده و به بررسی این مسئله بپردازد که نقش فلسفه در چالش با این بحران‌ها چگونه است. آیا هوسرل در چالش با این بحران‌ها قادر است علمی دقیق و مبتنی بر بنیانی ایدئیک بنا نهاده و فلسفه‌ای بنیادین و پایدار را ارائه دهد یا تلاش او برای استقرار عقلانیت همه‌گیر نهایتاً نظامی تصنعی باقی می‌ماند. در این جهت باید مسئله امکان ابژکتیویته جهان یا به عبارت دقیق‌تر یک جهان بیناسوژه‌ای را که در فلسفه متأخر هوسرل به صورتی مبسوط تر و نوآورانه‌تر مطرح می‌شود مورد توجه قرار دهیم.

دیدگاه طبیعی، تحویل و روش پدیدارشناسی

هوسرل عمیقاً در سنت خود ریشه دارد. او مانند دکارت بر آن بود که یک علم متقن تأسیس کند که نتایج آن به نحو کلی معتبر باشند. پدیدارشناسی او سودای آن را داشت که آرمان باستانی فلسفه را به مثابه یک «فلسفه اولی» از نو احیا کند و از طریق فلسفه به عنوان علمی کلی و جامع به زندگی هرروزه ما بصیرت و پرتوی تازه بیفکند. هوسرل برای رسیدن به چنین بصیرت و یقینی به «دیدگاه طبیعی» که ما از آن دیدگاه به زندگی خودمان معطوف هستیم توجه می‌کرد. او معتقد بود که ما در حالت «غیرتأملی» در «دیدگاه طبیعی» به سر می‌بریم که شامل کثیری از مسلمات و پیش‌فرض‌های اثبات نشده است. به باور او این دیدگاه فلسفی نیست. اگرچه تاکنون همه فیلسوفان در چنین دیدگاهی بوده و نتوانسته بودند از آن خارج شوند و هم از آن رو است که فلسفه‌های آنان با پیش‌فرض‌ها آمیخته شده و هریک راهی جداگانه درپیش گرفته‌اند.

از آنجا که دیدگاه طبیعی شامل پیش‌فرض‌ها و الزام‌هایی است که به لحاظ فلسفی مسئله‌سازند لذا این - پیش‌فرض‌ها دیدگاه طبیعی را غیرانتقادی و خام‌اندیشانه می‌کنند. علومی هم که بر این خام‌اندیشی مبتنی هستند در معرض تردید قرار دارند. روش هوسرل این بود که پیش‌فرض‌های دیدگاه طبیعی را کنار بگذارد و به عبارت بهتر آنها را در پراتز گذاشته و تعلیق کند تا به منشأ و سرآغاز شکل‌گیری آنها دست یابد. این تعلیق الزام‌ها و پیش‌فرض‌های متافیزیکی مربوط به جهان ابژه‌ها و لذا بررسی اینکه چه چیزی باقی می‌ماند همان

تحویل پدیدارشناختی است. بعد از اینکه ابژه‌های جهان در پرانتز گذاشته شد (این به معنای انکار ابژه‌ها نیست، بلکه فقط به معنای تعلیق حکم درباره آنها است، طوری که بتوان ورای آن را دید و دریافت که چه چیزی است که پیش‌فرض‌های دیدگاه طبیعی را ممکن می‌کند)، آنچه باقی می‌ماند تجربه آگاه سوژه تأمل‌کننده و ابژه‌های این تجربه یعنی «پدیدارها» است.

پس اولین گام هوسرل برای رهایی از پیش‌فرض‌ها و عزیمت به سوی یک علم کلی چیزی است که او «اپوخه» می‌نامد. هوسرل یک فیلسوف دکارتی تمام عیار است و اپوخه مدنظر او نیز از شک دکارتی الهام گرفته شده است. اپوخه نقطه شروع پدیدارشناسی است که در گام‌های بعدی طی مراحل پرتول و تفصیل و پیچیده «تحویل» به بسط این شک می‌پردازد تا بنیان مطلق یک فلسفه متقن را کشف کند. حاصل تحویل، آگاهی محض یا آگوی محض است که در تضایفی قصدی و استعلایی با جهان قرار دارد. روش تحویل به سان یک سلوک فلسفی مداوم در تمام مراحل فکری هوسرل در کار است تا با روشن‌سازی این تضایف معنای جهان را در قلمرو سوپژکتیویته استعلایی به دست آورد.

هوسرل اپوخه کلی خود را پیش می‌کشد تا ریشه‌گرایی بنیادین فلسفه‌اش را «که مستلزم تأملی درباره خود است» آغاز کند. در این روش سوژه خود را نخستین و اولیه‌ترین موضوع شناخت قرار می‌دهد تا خود را به مثابه «من استعلایی یا من محض دریابد» (همان: ۱۵۹). به نظر هوسرل دکارت در تأملات خود با انجام اپوخه آگو را کشف کرد اما اشتباه او این بود که آگوی روانشناختی را با آگوی محض اشتباه گرفت. همین اشتباه باعث شد که دکارت متوجه نشود که آگویی که او کشف کرده است جزئی از جهان نیست و خود جهان در اعمال کوگیتو است که معنای خود را دارد. این آگو در جهان ریشه ندارد بلکه همه آنچه که ریشه در جهان دارد معنای خود را از همین عملکرد کوگیتو دارند. این آگوی محض البته آگویی نیست که بیرون از خودش آگوهایی هم‌تراز داشته باشد بلکه تمایزهایی مثل «من» و «تو» نیز خودشان ابتدا در آگوی مطلق وضع می‌شوند (Kockelmans, 1994: 240). پس تحویل استعلایی فرایندی است که قلمرو سوپژکتیویته استعلایی را به مثابه «سرچشمه امکان یک جهان» آشکار می‌کند. «اپوخه کلی وسیله‌ای است برای دستیابی به قلمرو روح محض» (رشیدیان، ۱۳۹۱: ۱۷۶). از نظر هوسرل «اپوخه کلی پدیده‌شناسی من طبیعی را نیز همانند بقیه جهان طبیعی بین‌الهلالین می‌گذارد و آنچه باقی می‌ماند منی محض و استعلایی است» (همان: ۱۷۹).

یکی از افعال آگاهی علم مدرن یا به بیان هوسرل علم ابژکتیو است که خود مبتنی بر پیش‌فرض‌های ویژه درباره جهان است. پس برای دست یافتن به یک علم کلی بدون پیش‌فرض ما باید علم ابژکتیو را نیز مانند دیگر پیش‌فرض‌ها اپوخه یا تعلیق کنیم. با اپوخه علم ابژکتیو آن جهان ویژه‌ای که علم برای ما تصویر کرده بود کنار می‌رود و جهان به مثابه یک کل برای ما آشکار می‌شود. این امر کلی آشکار شده همان زیست‌جهان است. پس با اعمال اپوخه و با روش تحویل پدیدارشناختی زیست‌جهان به عنوان یک زمینه کلی برای پژوهش فلسفی درک می‌شود. اپوخه علم ابژکتیو منجر به درک شرایط امکان مطالعه ماهیت زیست‌جهان شده و زیست‌جهان را به عنوان زمینه‌ای کلی برای یک علم جدید برای ما می‌گشاید. «اپوخه ما را قادر می‌کند که با زیست‌جهان چنان مواجه شویم که گویی آن را به مثابه یک واقعیت تاریخی و فرهنگی تجربه می‌کنیم بدون آنکه به آن به عنوان چیزی که فی‌نفسه است اشاره کنیم یا آن را با چیزی که فی‌نفسه است جانشین کنیم. لذا به نظر می‌رسد ایده علم کلی زیست‌جهان با دشواری پیچیده‌ای احاطه شده است» (Gorwitsch, 2010: 477).

پس هوسرل در مواجهه با مسئله زیست‌جهان عنوان «دیدگاه طبیعی» را برای معرفی روشی به کار می‌برد که در آن ابژه‌ها حاصل اعوجاج‌ها و تحریف‌های علم ابژکتیو هستند. از نظر او در ورای این اعوجاج‌ها، و یا بهتر

است بگوئیم زیر این اعوجاج‌ها، خود چیزها قرار دارند که کشف و مطالعه آنها وظیفه اصلی علم جدید یا همان پدیدارشناسی استعلایی است. بحث درباره همین مسائل برای هوسرل آن هم به روشی ویژه، یعنی روش تاریخی-غایت‌شناختی، درواقع همان کشف موضوع تازه زیست‌جهان به عنوان موضوع یک علم کلی است.

مفهوم «دیدگاه طبیعی» بر جهانی دلالت می‌کند که بدون دشواری و ایمن است و قابلیت آن را دارد که دستکاری‌های علم پوزیتیو را پنهان کند. دیدگاه طبیعی به نحو اغفال‌کننده‌ای خصلت پیش‌علمی و واقعی پدیدارها را می‌پوشاند. این دیدگاه منشأ فریب است. بحران ارتباط میان این قلمرو محض آگاهی تقویم‌کننده و زندگی معمول و هرروزه را مسئله‌ساز می‌کند. هوسرل می‌گوید «در زیست‌جهان عادی و طبیعی این تکرار سوپوزکتیو پیوسته ادامه دارد، اما همواره و ضرورتاً پنهان و پوشیده می‌ماند» (Husserl, 1970: 146). این پنهان‌سازی بخشی از ویژگی دنیایی جهان هرروزه است. تبدیل کردن چیزی که بدیهی و مسلم فرض شده است به چیزی فرادنیایی^۳ دقیقاً وظیفه فلسفه‌ای است که هدف آن آشکار کردن و مطالعه تقویم هرروزه است. زیرا در زندگی هرروزه این دنیایی بودن هم پرسش نشده است و هم غیرقابل پرسش، چنان‌که در مجموعه معرفت و دیدگاه نظری باقی‌مانده از یونانیان برای گالیله نیز چنین بود. گالیله نمی‌توانست تقویم گذشته اکنون خودش را مکشوف کند. در دیدگاه طبیعی نیز سوژه‌ها نمی‌توانند به راز این که سوپوزکتیو چگونه جهان را تقویم می‌کند دست یابند. زیست‌جهان به مثابه بنیان به اعمال تقویمی‌ای اشاره می‌کند که زیربنای مجموعه علم است. گالیله و دکارت این مجموعه علم را مسلم فرض کرده بودند. زیست‌جهان به مثابه بنیان به معنای دقیق کلمه با مفهوم اساسی زیست‌جهان به عنوان نقطه عزیمت و البته بازگشت برای فلسفه یکی است. هوسرل در جستجوی راه حلی برای بحران همین هدف را دنبال می‌کند. زیست‌جهان قلمرو اساسی وجود است. از نظر هوسرل زیست‌جهان قلمروی است که روشن‌سازی آن کار فلسفه و وظیفه فیلسوف است.

وقتی هوسرل تلاش می‌کند علم و فلسفه را بنیان نهد به دنبال دست یافتن به ضرورت و کلیت است و نه امکان و جزئیت. هوسرل به دنبال آشکارسازی ماهیات و کلیات بود و پدیدارشناسی را به عنوان چیزی درمی‌یافت که شامل یک تحویل ایدتیک می‌شود و سوژه تأمل‌کننده را از قلمرو امور واقع به کلیت‌های ضروری سوق می‌دهد (Husserl, 1982: 44). شهود ماهیت‌ها یعنی تحویل ایدتیک است که از نظر هوسرل علم حقیقی را ممکن می‌کند (Ibid, 63). تحویل ایدتیک به وسیله تغییر دلخواه از طریق تخیل یا تغییر خیالی به دست می‌آید. تغییر خیالی با یک واقعیت و یک مثال شروع می‌کند و ایدوس را در آن مثال می‌یابد. می‌توان گفت تغییر خیالی خصلت‌های ممکن و فردیت‌بخش پدیدار را در پرانتز می‌گذارد و بدین وسیله به سوی امر کلی و ضروری حرکت می‌کند. این جنبه کلیت‌یافته یک پدیدار ایدوس یا ماهیت است. ریکور می‌گوید تغییر خیالی «راهی است از امر واقع به سوی ایدوس «واقعیت» تجربه شده و به ما اجازه می‌دهد که به آگاهی به عنوان یک امکان پیشینی دست یابیم» (Ricoeur, 1967: 91).

در زمانی که هوسرل می‌زیست دست یافتن به چنین معرفت کلی و غیرنسبی‌ای به اندازه یک رؤیا دست‌نیافتنی به نظر می‌رسید و پیگیری چنین طرح فکری‌ای یک خیال‌پردازی تلقی می‌شد. اما این برای هوسرل به عنوان کسی که پیش از همه و در ابتدای دهه ۱۹۰۰ دریافته بود که فلسفه در معرض خطر است قابل پذیرش نبود. هوسرل به خوبی از خطراتی که در برابر فلسفه وجود داشت و به طور مشخص منطق‌گریزی فزاینده فیلسوفان که می‌رفت بشر اروپایی را هرچه بیشتر در بحران فرو برد آگاه بود. او عمیقاً نگران آینده فلسفه و به طور کلی آینده حیات فکری بشر بود و بر این باور بود که همین امر باعث می‌شود پرسش‌ها و پژوهش‌ها درباره بحران فوری‌تر و ضروری‌تر شود. جالب آنکه به سرعت نیز روشن شد که بحران علوم اروپایی دقیقاً یک نشانه از

بحران بزرگ‌تر است، یعنی بحران انسان به عنوان یک موجود متعقل، بحران خود سوژکتیویته یا خود عقل. از نظر هوسرل در واقع آنچه در این بحران در خطر است خود معقول بودن و معناداری کل زندگی سوژکتیویته و جهان است. در اینجا است که هوسرل مفهوم زیست‌جهان را به عنوان مفهومی محوری برای فهم این بحران‌ها و همین‌طور برای حل آنها مطرح می‌کند. هوسرل در بند ۳۴ بحران وقتی که مسئله زیست‌جهان را «مسئله کلی برای فلسفه» (Husserl, 1970: 132) عنوان می‌کند این را نشان می‌دهد.

ادعای هوسرل آن است که از طریق یک مطالعه پدیدارشناختی درباره آگوی استعلایی می‌تواند مسائل استعلایی مربوط به جهان ابژکتیو را حل کند. این مطالعه پدیدارشناختی علاوه بر اینکه به ما نشان می‌دهد آگو در جریان تحویل استعلایی چگونه ظاهر می‌شود، همچنین می‌تواند به روشن‌سازی ساختار کلی سوژکتیویته استعلایی منتهی شود. این باب ورود هوسرل به مسائل استعلایی مورد نظر او (یعنی تقویم بیناسوژگی و جهان ابژکتیو) است. تحویل استعلایی «در شکل کاملاً پیشرفته و تحقق یافته‌اش به معنی آن است که جهان به ابژه-ای برای ذهنیت استعلایی تبدیل شده و صیورورت و تقوم‌اش به وسیله مشاهده‌گر پدیدارشناختی بررسی می‌شود» (رشیدیان، ۱۳۹۱: ۲۰۷).

هوسرل در تأملات دکارتی پس از اینکه به راه رسیدن به سوژکتیویته استعلایی پی می‌برد می‌پرسد: «من (که به شیوه دکارتی تأمل می‌کنم) چه چیزی را می‌توانم به گونه فلسفی با من استعلایی به دست آورم؟ یقیناً وجود آن از نظر شناخت برای من مقدم بر هر وجود عینی است؛ به یک معنا همان بنیان و زمینه‌ای است که بر آن هر شناخت عینی شکل می‌گیرد» (هوسرل، ۱۳۹۲: ۶۵). وظیفه تحویل استعلایی این بود که راه را برای بسط یک علم جدید درباره سوژکتیویته استعلایی بگشاید. اکنون هوسرل می‌گوید که «بدین ترتیب علمی با ویژگی بی‌سابقه‌ای در مقابل ما گشوده می‌شود، علمی که موضوعش ذهنیت استعلایی انضمامی است آن‌گونه که در تجربه استعلایی بالفعل یا ممکن داده می‌شود» (همان: ۶۸) و این علم در جهتی پیش می‌رود که یک آگولوژی یا موناودولوژی شود.

هوسرل ادعا نمی‌کند می‌تواند ابژکتیویته جهان و بسط معرفت را از سوژکتیویته استنتاج کند. او همواره چیزی را قبلاً در جریان تقویم بدست آمده است در نظر می‌گیرد و گام به گام به عقب می‌رود تا این فرایند را در عمیق‌ترین لایه‌هایش پی‌بگیرد. البته او برای ترسیم پرشدگی قصدها حرکتی نیز رو به پیش دارد. معطوف بودن به شیوه اندیشه درباره جهان از طریق روش تحویل صورت می‌گیرد. فیلسوف با این روش به عقب برمی‌گردد تا از واقعیت‌های متعالی به شرایط استعلایی امکان آن‌ها برسد. چیزی که با چرخش استعلایی در کانون توجه قرار می‌گیرد «سوژکتیویته استعلایی» است که عالم معناهای ممکن است. این «سوژکتیویته» به یک سوژه دنیایی اشاره نمی‌کند، بلکه به سوژه‌ای اشاره می‌کند که تقویم معنای چیزها در قصدیت‌های ممکن و بالفعل آن شکل می‌گیرد و در زندگی آگاه او به کار می‌رود.

زیست‌جهان و نقد فلسفه و علم مدرن

هوسرل در کتاب بحران اساساً مفهوم زیست‌جهان را در زمینه نقد علم مدرن و به عنوان راه حلی برای بحران علم مطرح می‌کند. از نظر او بازگشت به زیست‌جهان راهی برای غلبه بر ابژکتیویسم علوم طبیعی است. او زیست‌جهان را جهان «زندگی هرروزه»^۴ می‌نامد. این نکته به ویژگی انضمامی زیست‌جهان اشاره می‌کند. زیست‌جهان انضمامی با جهان علم ابژکتیو چه ربط و نسبتی دارد؟ برای روشن شدن این مسئله یک علم تأملی مورد نیاز است، یعنی علمی که هم خودآگاه باشد و هم اشیای جهان را مشاهده و دریافت کند. از نظر هوسرل

امکان چنین علمی وجود دارد و در اصل این علم است که علمی حقیقی است، یعنی آگاهی از فرایندی سوژکتیو یا آگاهی از خود که علم را به مثابه دستاوردی سوژکتیو در زمینه زیست‌جهان می‌یابد) (Buckley, 1992: 98).

نقطه شروع هوسرل برای دست‌یافتن به چنین علمی در واقع خود اوست به مثابه انسانی که به لحاظ تاریخی و فرهنگی مقید شده است و در زیست‌جهانی زندگی می‌کند که آن هم همین قیدها را دارد. اما این انسان در عین حال یک فیلسوف نیز هست که به دنبال فهم بحران عقل، بحران علم و بحران معناست تا راهی برای آن بیابد. هوسرل در *بحران روشی تاریخی-غایت‌شناختی* را برای مطالعه این «خودفهمی»^۵ معرفی می‌کند تا بحث بحران را روشن کند. این مطالعه مربوط است به «خودفهمی به مثابه موجوداتی تاریخی که [خود] ما هستیم» (Husserl, 1970: 72). هوسرل ادعا می‌کند که ما وقتی به این فهم اساسی می‌رسیم که پیش-فرض‌های عالمان و فیلسوفان مدرن، یعنی در واقع همان پیش‌فرض‌هایی که بحران جاری علوم را غیرقابل اجتناب و ناگزیر کرده است، درک کنیم.

درک هوسرل از بحران در پس خود مفهوم «نقادی» کانت را داشت و در واقع *بحران* واکنش هوسرل به کانت بود (Moran, 2012: 36). هوسرل نیز مانند کانت فکر می‌کرد که فلسفه مدرن در فهم جهان که با روش‌های علوم طبیعی به دست آمده است دچار اعوجاج است و لذا فلسفه باید مسیری نو در پیش بگیرد (Husserl, 1970: 7). در این مسیر نو قرار بود فلسفه به تاریخی بودن انسان توجه کند، اما این تأمل تاریخی برای هوسرل یک تاریخ‌گرایی مرسوم و گاه‌شمارانه نیست. تأمل تاریخی برای هوسرل این بود که در جریان یک خودتأملی آگاهانه پوسته «واقعیت تاریخی» شکسته شود تا لایه‌های پنهان و عمیق تاریخی بودن انسان یا به عبارت دقیق‌تر سوژه را در وحدتی درونی کشف کند. این کشف همان زمانمندی آگاهی است که از نظر هوسرل بالاترین یا به بیان دقیق‌تر ژرف‌ترین مرتبه تاریخی بودن انسان یا سوژه خودآگاه است و در پدیدارشناسی استعلایی به مثابه صورتی از خودآگاهی مستدام ظاهر می‌شود (Ibid: 392-394).

ایده‌آلیسم استعلایی هوسرل یک ایده‌آلیسم کانتی نیست. از نظر هوسرل اشتباه بنیادین کانت رد ضمنی تضایف پیشینی جهان و آگاهی از جهان است، آن هم با این فرض که جهان «برای ما» در آگاهی تقویم می‌شود اما یک جهان نیز با معنا وجود «فی‌نفسه‌اش» وجود دارد. از نظر کانت آگاهی داده‌های حسی را از طریق وضع فرم‌ها و مقولات سرهم می‌کند. این مفهومی متفاوت از سنتز به معنای هوسرلی است زیرا مفهوم هوسرلی سنتز مبتنی بر قصدیت است. از نظر هوسرل گفتن اینکه یک شیء به نحو تألیفی در آگاهی تقویم می‌شود بدین معنا است که آن شیء در مجموعه‌ای از افعال منفعل و فعال آگاهی عرضه می‌شود و یک معنای ابژکتیو مشخص می‌یابد. برای هوسرل سنتز کردن فعلیت بخشیدن به یک معنای مشخص است. اما چیزی که درباره استعلایی بودن پدیدارشناسی هوسرل مسئله‌ساز است، این است که او از صرف این ادعا که پدیدارشناسی او به معنای فوق‌الذکر استعلایی است فراتر رفت، زیرا معتقد بود که یک آگوی استعلایی وحدت‌یافته در کانون تفکر وجود دارد.^۵ هوسرل این آگو را به شیوه‌های مختلفی مفهوم‌سازی می‌کند. آگو شامل مجموعه‌ای از تجربه-های زیسته است و همچنین اصل وحدت‌بخش و منشأ مطلق است که هر فعل قصدی و هر معنایی از آن سرچشمه می‌گیرد. چیزی که توصیف هوسرل از آگوی استعلایی را دردسرساز می‌کند این است که او می‌گوید آگوی استعلایی به شخص تأمل‌کننده یعنی به آگوی منفرد جزئی مرتبط است (هوسرل، ۱۳۹۲: ۱۵۷) و به این مسئله که آگوی استعلایی کانتی یک آگوی عاری از محتواسست اعتراض می‌کند.

هوسرل عمیقاً نگران استقرار اعتبار عقلانیت ذاتی و دقت علمی رهیافت خود در مقابل آن چیزی بود که نوعی بی‌بنیاد بودن، خردگریزی و اراده‌باوری در حیات فلسفی امروز می‌پنداشت و در همین راستا بود که در تفکر متأخرش روی مضامین حیات انسانی، تجربه «اکنون زنده»، بیناسوژگی و تاریخ متمرکز شد. به عبارت دیگر هوسرل ادعا می‌کند وقتی پدیدارشناسی به عنوان یک سوژکتیویسم اساساً دکارتی با تعابیر انضمامی‌تر از حیات که مورد حمایت هایدگر و دیگر هم‌عصرانش بود سنجیده شود مورد بدفهمی قرار می‌گیرد. از نظر خود او پدیدارشناسی استعلایی معنای حقیقی زندگی قصدی انسان را جستجو می‌کند (Moran, 2012: 36).

هوسرل در جستجوی موضوع فلسفه است که به مفهوم «زیست‌جهان» می‌رسد. او در گام اول مفهوم زیست‌جهان را برای اشاره به یک قلمرو تغییرناپذیر به کار می‌برد. به نظر او فلسفه اساساً این قلمرو تغییرناپذیر را به عنوان موضوع خود و مقدم بر تأثیرات پنهان‌کننده دیدگاه نظری مورد توجه قرار می‌دهد. کشف این قلمرو به حل بحران معنا مربوط است که مشغولیت اصلی تفکر متأخر هوسرل است. پس هوسرل در چارچوب بررسی نقش زیست‌جهان در بحران و در زمینه کارکردی که این مفهوم برای علم ابژکتیو داشته است، پرداخت مسئله زیست‌جهان را آغاز می‌کند. همانطور که از بند ۳۳ بحران می‌توان دریافت مسئله زیست‌جهان «به عنوان یک مسئله جزئی درون مسئله کلی علم ابژکتیو» سربرمی‌آورد (Husserl, 1970: 121).

هوسرل در شرح و توصیف خود از روند تاریخی بسط علم بیان می‌کند که علم را تاجایی که به عنوان ابزار تکمیل استدلال استقرایی در نظر بگیریم قابل قبول و اعتناست، زیرا زمینه و بستر این استقرا از پیش در زیست‌جهان حاضر است. اما بحران علم به این مسئله مربوط است که علم ابتدای خود به زیست‌جهان سوژکتیو و به نحو شهودی دریافت‌شده را فراموش می‌کند. یعنی ارتباط و نسبت علم با زیست‌جهان گسسته می‌شود. البته در این فرایند علوم انسانی با علوم طبیعی تفاوت دارند، زیرا علوم انسانی دارای عناصر سوژکتیو هستند که باعث می‌شود گسست آن‌ها از زیست‌جهان به آن اندازه که در علوم طبیعی رخ می‌دهد چشمگیر نباشد. اما علوم طبیعی به کلی از زیست‌جهان جدا می‌شوند و ابژکتیویسم موجود در آن‌ها همه عناصر سوژکتیو مربوط به زیست‌جهان را در خود پنهان می‌کند. به نظر می‌رسد علت اصلی حمله هوسرل به علوم ابژکتیو همین مسئله است و هوسرل برای همین است که اپوخه دیدگاه ابژکتیو را برای بازگشت به زیست‌جهان به کار می‌گیرد. این جهت‌گیری با ماهیت تقویمی جهان علم و به ویژه جهان علم ابژکتیو نیز متناسب است (Buckley, 1992: 98).

پس مشخصه زیست‌جهان - و تفکر گالیله و دکارت - امکان گمراه‌کنندگی آن است. کسانی که زیست‌جهان را آن‌چنان که به نظرمی‌آید می‌پذیرند در واقع آن را به عنوان مبنا می‌پذیرند. اهمیت پیش‌فرض گرفتن فرضیاتی که به صورت پذیرفته شده‌اند در آن است که یک مجموعه معرفتی را به باری‌آورند، مجموعه معرفتی به معنایی که علم ابژکتیو مورد استفاده قرار می‌دهد. تحریف‌های علم ابژکتیو به عنوان بخشی از تاریخ طبیعی زندگی انسان تلقی می‌شوند و برای نسل‌های بعد به عنوان یک آموزه باقی می‌مانند و به ارث می‌رسند. پس امکان بروز بحران برای ساختار معرفت و انتقال آن همواره هست، اما فعلیت آن وابسته به امکان‌های تاریخی معینی است و در اصلاح این فعلیت امکان‌های تاریخی است که پدیدارشناسی وظیفه مسئولانه خود را می‌یابد.

جنبه گمراه‌کنندگی زیست‌جهان ناظر به این است که سوژه‌های آن ساده‌انگاری خاصی داشته باشند. دیدگاه طبیعی باور به «جهانی که همواره پیش‌داده است را به مثابه آن‌چه موجود است»، تداوم می‌بخشد. این چیزی است که هوسرل همواره آن را «دیدگاه طبیعی» می‌نامد. هوسرل این ساده‌انگاری را در *Ideas...I* به این صورت بیان می‌کند که ابژه‌هایی که «به سادگی آن‌جا برای من هستند و موجودند» به دیدگاه طبیعی تعلق دارند

(Husserl, 1982: 52). دیدگاه طبیعی جهان بیداری، جهان وابستگی به حواس و جهان استمرار زمانی و مکانی است. در کلی‌ترین معنا دیدگاه طبیعی «جهان پیرامونی به نحو بالفعل موجود» است که در آن آگو و دیگری «ما»ی بیناسوژه‌ای را تقویم می‌کند (Ibid: 56). این دیدگاه طبیعی و ساده‌نگارانه است زیرا محتوا و ابژه‌های آن می‌تواند به آسانی و بدون دردسر رهیابی شده و نشان داده شود و وجود و دوام آن مسلم فرض می‌شود.

زیست‌جهان به مثابه حوزه‌ای ظهور پیدا می‌کند که شامل کلیت «تجربه بی‌واسطه» است. یک مسئله درباره مفهوم زیست‌جهان این است که «بر بی‌واسطه بودن تجربه زیست‌جهان در مقابل خصلت غیرمستقیم ماهیت‌های علمی تأکید کند. زیست‌جهان مقدم بر علم و مقدم بر تئوری است، نه به نحو تاریخی بلکه به نحو معرفت‌شناختی» (Carr, 1977: 206). این امر نوع ارتباطی را که سوژه انسانی با جهان دارد تعیین می‌کند. برای هوسرل این ارتباط اساساً بر اساس ویژگی قصدی آگاهی مشخص می‌شود. ویژگی قصدی آگاهی باعث می‌شود که «جهان به مثابه افق»^۷، به واسطه سوژه‌های فعال تبدیل به «جهان به مثابه قصد»^۸ شود، یعنی مسئله زیست‌جهان مسئله‌ای ناظر بر اعمال آگاهی و سازوکار ارتباط سوژه و جهان شود.

هوسرل به دنبال دست یافتن به علوم ویژه در رشته‌های خاص نبود بلکه به دنبال یک علم یگانه و کلی بود. فلسفه برای او یعنی جستجوی علمی درباره حقایق کلی که به نحوی اصیل کلی باشد. این علم باید قابلیت آن را داشته باشد که تقویم سوژکتیو وجود به نحو ابژکتیو را دریابد. اما آنچه این ابژکتیویته را از ابژکتیویسم علم مدرن متمایز می‌کند «این واقعیت است که ابژکتیویسم یک ساختار منطقی-نظری است، ساختار چیزی که در اصل و متناسب با وجودش قابل تجربه نیست در حالیکه [ابژکتیویته] سوژکتیو در زیست‌جهان از هر لحاظ از به نحو بالفعل قابل تجربه بودنش متمایز می‌شود» (Husserl, 1970: 127).

هوسرل محتوای فلسفه‌ورزی دکارت را رد می‌کند اما در روی آوردن به سوی سوژکتیویته استعلایی (من‌اندیشم)^۹ «به مثابه مبنای نهایی و یقیناً مسلم حکم، که هر فلسفه ریشه‌ای باید بر بنیان آن استوار شود» (هوسرل، ۱۳۹۲: ۵۳)، از دکارت تبعیت می‌کند. وجود جهان، پدیداری اعتباری^{۱۰} (همان) برای ما می‌شود آنچنانکه واقعیت آن هیچ بداهت یقینی برای ما به بار نمی‌آورد. کل زیست‌جهان پیرامونی انضمامی فقط یک پدیدار موجود برای ما می‌شود. امتناع از باور طبیعی به جهان، یعنی امتناع از دیدگاه طبیعی، مرا با جریان زندگی تجربه‌کننده‌ای که مال من است رها می‌کند. این امتناع از باور طبیعی همان اپوخه پدیدارشناختی است. من از طریق آن به تملک افعالم و ابژه‌های قصد شده از طریق این افعال دست می‌یابم. بدین‌سان تحویل برای من قلمروی از وجود را می‌گشاید که باعث می‌شود من در آن ریشه‌های باورم به جهان را بررسی کنم و در مورد به وجود آمدن این باور در مورد چیزهایی که تاکنون از من پنهان بوده‌اند بپرسم. مهم‌تر از همه تحویل پدیدارشناختی-استعلایی روشی است که من به وسیله آن خودم را به مثابه یک آگو ادراک می‌کنم و از طریق این آگو است که جهان ابژکتیو برای من موجود است. بدین وسیله پدیدارشناسی از طریق تأمل آگو را با جریان محض اندیشه‌ها، به عنوان آگاهی از جهان، کشف می‌کند.

زیست‌جهان بیناسوژه‌ای

جهان برای هوسرل یک مفهوم متضایف است یعنی جهان اساساً متضایف آگاهی از جهان است. جهان یک مفهوم اگولوژیک است که در آن آگو به عنوان کانون زیسته‌ها جهان را در یک سنتر کلی به مثابه افق تقویم می‌کند. برای هوسرل جهان یک تمامیت واحد و نامتناهی زمانی-مکانی است که با توجه به ابژه‌هایش به

ناحیه‌های مختلف تقسیم می‌شود. جهان «پیش‌داده» است چنانکه همواره از پیش و به نحو بالفعل و متعالی از آگاهی موجود است. نهایتاً جهان با ابژه‌ها و ساخت‌هایش آنجا برای همه ما و قابل دسترس برای همه ما است هم به مثابه زیست‌جهان هرروزه فکر و عمل و هم به مثابه عالم علم. عالم علم مبتنی بر زیست‌جهان هرروزه است چرا که زیست‌جهان یک وحدت هم‌یافته از معنا با لایه‌های معنایی مختلف است. هوسرل در تأمل پنجم عمدتاً دلمشغول ابژکتیویته جهان است که آن را با «تجربه‌پذیر بودن برای هرکس» معرفی می‌کند (هوسرل، ۱۳۹۲: ۱۴۹). در این فرایند لایه معنایی مربوط به «اگوی دیگر» بر ابژکتیویته جهان مقدم است و اساس آن را تشکیل می‌دهد. لذا هوسرل در پرداختن به معنای جهان و اعتبار ابژکتیو آن ابتدا به «دیگری تجربه‌شده» توجه می‌کند و بررسی این پدیدار لایه‌های بعدی را آشکار می‌کند. هوسرل در پرداختن به اعتبار ابژکتیو جهان تنها بعد از روشن‌سازی اولیه و تحلیل قصدی دیگری است که به «جهان» می‌پردازد. وقتی او این کار را می‌کند می‌گوید که:

«من در خودم، در چارچوب زندگی آگاهی محض‌ام که به نحو استعلایی تقلیل یافته است، «جهان» و «دیگران» را تجربه می‌کنم، و موافق با معنای همین تجربه آن را نه به مثابه نتیجه فعالیت تألیفی به اصطلاح خصوصی خودم، بلکه به مثابه جهانی بیگانه با من، «بین‌الذهانی»، و موجود برای هرکس، با «ابژه‌هایی» قابل دسترس برای هرکس، تجربه می‌کنم. با اینحال هرکس تجربه‌های خودش، پدیده‌ها و واحدهای پدیده‌ای خودش را دارد، در حالی که جهان تجربه، در تقابل با همه سوژه‌هایی که آن را تجربه می‌کنند و همه جهان‌های پدیده‌ای آنها، فی‌نفسه وجود دارند» (همان: ۱۴۷-۱۴۶).

پس یک وجه مسئله مربوط است به تحلیل قصدی اینکه دیگران «آنجا برای من» هستند. این یک تئوری استعلایی درباره تجربه از دیگری را در پی دارد که هوسرل آن را «همدلی» می‌نامد. اینکه هوسرل تجربه دیگری را به عنوان اولین مرحله مربوط به مسئله می‌بیند مهم است اما همانطور که او می‌گوید:

«...به زودی معلوم می‌شود که دامنه چنین نظریه‌ای از آنچه در وهله اول به نظر می‌رسید به مراتب وسیع‌تر است، زیرا در عین حال بنیان‌های نظریه‌ای استعلایی درباره جهان عینی، و از همین رو درباره طبیعت عینی را نیز فراهم می‌کند... معنای وجود جهان، و به ویژه معنای واژه طبیعت به مثابه طبیعت عینی، اقتضا می‌کند که برای هرکس وجود داشته باشند^{۱۱}... به علاوه جهان تجربه دارای ابژه‌هایی با محمول‌های «روحی» است، که به اقتضای منشأ و معنای‌شان به سوژه‌ها، و به طور کلی به سوژه‌هایی بیگانه با ما، و به قصدیت‌های تقویمی فعال آنها، اشاره دارند» (همان: ۱۴۸-۱۴۷).

این نکات به ما کمک می‌کند که دریابیم آنچه هوسرل می‌گوید نه صرف یک تحلیل قصدی بلکه به معنای دقیق کلمه یک تئوری تقویمی است. در اینجا امکان این سوءفهم وجود دارد که هوسرل ابژکتیویته را از سوژکتیویته برمی‌کشد و از آن استنتاج می‌کند. پس باید در نظر داشته باشیم که آنچه اکنون بررسی می‌کنیم یک تئوری تقویم است که به عنوان راه حلی برای مسئله استعلایی مربوط به جهان ابژکتیو تلقی می‌شود. نکته قابل توجه در اینجا این است که اساساً «جهان» باید در هر زندگی آگاه فردی و به همین صورت نیز در هر زندگی آگاه مشترک تقویم شود یعنی جهان باید «جهان انسان‌ها باشد، و با کمالی کمتر یا بیشتر در روان هر

انسان خاص، در زیسته‌های قصدی‌اش، در نظام‌های بالقوه قصدیت‌اش، که به نوبه خود به مثابه «زندگی روانی» پیشاپیش به مثابه موجود در جهان تقویم شده‌اند، متقوم شود» (همان). در اینجا منظور هوسرل از تقویم «روانی» جهان ابژکتیو تجربه ممکن و بالفعل انسان از جهان است، به عنوان تجربه‌ای متعلق به او، یعنی متعلق به آگویی که خودش را به عنوان انسان تجربه می‌کند. این تجربه‌ای از جهان اساساً فقط به طور نسبی کامل است و همواره افقی نامتعیین و گشوده دارد.

زیست‌جهان به عنوان افق معنایی ما و به عنوان قطب-ابژه به صورتی نامتناهی از بیناسوژگی استعلایی غنا یافته است و بنابراین یک علم زیست‌جهان مسیری تمام‌نشده درپیش دارد. از نظر هوسرل به همین دلیل است که علم زیست‌جهان حوزه‌ای از یک وظیفه نامتناهی یعنی همان ایده حقیقی فلسفه است (Husserl, 1970: 278-279). درواقع پدیدارشناسی استعلایی وظیفه‌ای نامتناهی است که از طریق روشن‌سازی «منشأهای قصدی و وحدت‌های شکل‌دهی معنا» (Ibid: 168) و از طریق تحلیل‌های تقویمی به روشن‌سازی و فهم حقیقت آنچه در کل هست می‌پردازد. تحلیل‌های تقویمی پدیدارشناسی منجر به شناخت منحصربرفردی درباره خود و جهان می‌شود.

رویه هوسرل که آگو را تنها بنیان یقینی همه ادراک‌های ما می‌داند از همان شروع پدیدارشناسی دال بر متمایز بودن، اولیه بودن و تنهایی آگوی استعلایی است. تحویل استعلایی باعث می‌شود جهان آن ابژکتیویته طبیعی و پوزیتیو خود را از دست بدهد و پدیدار متضایف زندگی قصدی «من» شود و حتی خود بشریت نیز یک پدیدار محض برای من شود. اما فردیت رادیکال فیلسوف یا تأمل‌کننده استعلایی همچنان خودآگاه است و این خودآگاهی برای فهم ابژکتیویته به سوی معنای اولیه و رادیکال از «من» می‌گریزد. «اپوخه نوعی منحصربرفرد از تنهایی فلسفی را ایجاد می‌کند که لازمه روش‌شناختی اساسی برای یک فلسفه به راستی رادیکال است» (Ibid: 184).

ایده‌ها و موضوعاتی که هوسرل در کتاب *بحران* مطرح می‌کند به ویژه جنبه بیناسوژه‌ای زیست‌جهان، حاکی از آن است که او در این مرحله از تفکر خود جنبه تاریخمند و انضمامی وجود را کانون توجه و تحلیل‌های خود قرار داده است و در مقام یک فیلسوف به عنوان «خدمتگزار بشریت» به دنبال آن است که «با ژرف‌اندیشی درباره «موضوع حقیقی» جست‌وجوی خود، پیوندهای گاه فراموش شده میان اراده خود و اراده «اسلاف معنوی» خود را کشف کند» (رشیدیان، ۱۳۹۱، ۵۳۳). در *بحران* زیست‌جهان یک امر پیش‌داده انضمامی، تاریخمند و اجتماعی است که پدیدارشناسی استعلایی به دنبال تدارک بنیانی بر این انضمامی و جمعی بودن است. بررسی منشأهای معنا در زیست‌جهان نهایتاً ماهیت بیناسوژه‌ای آن را روشن می‌کند. «جهان برای همه» نتیجه تقویمی بیناسوژگی استعلایی است. اما این بدان معنا نیست که هوسرل از آموزه خود درباره سوژکتیویته استعلایی رادیکال، که با حوزه تعلق آغازین شروع می‌شود، دست شسته است. اپوخه استعلایی نظام‌های عمل‌کننده قصدیتی را آشکار می‌کند که به وسیله آن اجتماعی از آگوها جهان تقویم می‌شود.

در اینجا ممکن است هر پرسشگر فلسفی که اپوخه را انجام می‌دهد خطایی مرتکب شود و آن فراموش کردن این نکته است که جهان (شامل دیگران) خود را برای آگاهی او عرضه می‌کند. من به عنوان «سوژه نهایتاً عمل‌کننده» (Ibid: 182) که معنای بودن جهان را تقویم می‌کند، خودم را به عنوان آگوی آغازین یعنی منشأ و بنیان اولیه هر بداهت یقینی درمی‌یابم. لذا «مستقیماً جست‌زدن به بیناسوژگی استعلایی و جهش کردن از روی «من» آغازین، یعنی آگوی [حاصل از] اپوخه من، که هرگز منحصربرفرد بودن و غیرقابل زوال بودنش را از دست نمی‌دهد، به لحاظ روش‌شناختی اشتباه است» (Ibid: 185).

اما هوسرل می‌گوید در این مرحله از فلسفه‌ورزی پدیدارشناختی من ترس آن را دارم که در شناختن جهان کاملاً تنها رها شوم، و با شیخ خودتنبهاوری مرعوب شوم و ممکن است به نحو ساده‌دلانه وجود جهانی را بپذیرم که شامل شناسنده‌های دیگر به عنوان سوژه‌های مشارکت‌کننده در تأسیس اعتبار جهان باشد (Ibid: 186). اما به نظر او این اشتباه است و پرسش فیلسوف معنای بودن جهان است. بنابراین او باید درباره معنای بودن دیگری‌ها نیز پرسش کند. به نظر می‌رسد آگوی آغازین هرگز اولیه بودن خود به عنوان نقطه ارجاع غیرقابل شک بصیرت‌ها را از دست نمی‌دهد. فیلسوف اگر می‌خواهد آن طور که هوسرل می‌گوید به مسئولیت خود در برابر خویشستن متعهد باشد باید این اولیه بودن آگو را بپذیرد و با ظهور خودتنبهاوری مواجه شود.

شیخ خودتنبهاوری تنها با تلقی من به عنوان آگو به مثابه یک آگوی خودتنبها و لذا روشن‌سازی معنایی که دیگران، به مثابه آگوهای به راستی دیگر، برای من حاضر می‌کنند برطرف می‌شود. بصیرت ناشی از اپوخه این است که هر چیز که برای آگو موجود است باید معنای بودنش را منحصرأ از حوزه آگاهی استعلایی دریافت کند و هوسرل هرگز این بصیرت را رها نمی‌کند. سوژه استعلایی بعد از تحلیل همدلی درمی‌یابد که قلمرو استعلایی وجود شامل سوژه‌های مشارک او است و سوژه همراه با آنها جهان را به عنوان دستاورد بیناسوژگی استعلایی تقویم می‌کند.

هوسرل در تأملات دکارتی بر این نکته تأکید دارد که آگوی محض منشأ تقویم سوژه‌های دیگر و بدین طریق جهان بیناسوژه‌ای است که ما در آن زندگی می‌کنیم. لذا آگوی استعلایی وحدت‌یافته منشأ ابژکتیویته و شرط امکان معرفت به نحو ابژکتیو معتبر است. «هوسرل با بنا نهادن تجربه قصدی در آگو نشان می‌دهد که چگونه آن چیزی که دیگری است - مثلاً انسان‌های هم‌نوع - در آن چیزی ریشه دارند که برای سوژکتیویته و برای تعلق [آن] منحصر بفرد است و بنابراین در آگاهی استعلایی است که اجتماع و زیست‌جهان تأسیس می‌شود» (Gurwitsch1, 970: 101).

به نظر می‌رسد دیدگاه موجود در تأملات دکارتی درباره آگوی استعلایی در تنش با دیدگاه مطرح شده در بحران است. در بحران همدلی و جهان بیناسوژه‌ای - و نه یک آگوی منفرد یا کلی که از طریق تحویل پیراسته شده است - بنیان کل معرفت هستند. هوسرل با پرسشگری مداوم خود به این دیدگاه می‌رسد و پدیدارشناسی او همواره برای دست یافتن به شرایط امکان آنچه که قبلاً ادعا کرده بود در حرکت است. می‌توان گفت به رغم قوت دیدگاه بیناسوژه‌ای، هوسرل به دیدگاه مبتنی بر یک آگوی (منفرد یا کلی) بدون محتوا است - آن طور که در تأملات دکارتی بیان می‌کند - وفادار مانده است. حتی در بحران که زیست‌جهان بیناسوژه‌ای آشکارا منشأ یقین و معرفت است رگه‌های این دیدگاه را می‌توان دید.

نتیجه‌گیری

مفهوم زیست‌جهان اشاره به آن داشت که باید جهان را به عنوان سپهر کلی و پیش‌داده وجود فهمید. این سپهر ناشناخته ساختی کلی دارد که همه اعمال سوژه در آن واقع می‌شود و علم ابژکتیو نیز یکی از این اعمال است. نتیجه این اعمال در زیست‌جهان رسوب می‌کند. در مورد علم ابژکتیو می‌توان گفت که رسوب معناها به عنوان متن علم در زیست‌جهان سرازیر می‌شود و مجموعه ساختارهای نظری علم ابژکتیو را ایجاد می‌کند. همین ساختارهای نظری به نوبه خود بی‌واسطه بودن زیست‌جهان و ماهیت اعمالی را که منجر به این ساختارهای نظری شده‌اند تحریف و پنهان می‌کند. بنابراین غفلت از غایت و معنا برای انسان از نظر هوسرل ریشه در پنهان‌سازی اولیه معنا دارد که سرچشمه‌های آن به وسیله دیدگاه طبیعی پنهان شده است. بدین طریق است که

تحقق و عینیت‌بخشی عقل نیز در جریان بسط و پیشبرد خودش می‌تواند دچار تحریف و اعوجاج شود. این تحریف در واقع تحریف زیست‌جهان نیز هست. تشخیص بحران ریشه در ردیابی این تحریف دارد. هوسرل به علمی باور دارد که قادر است منشأ این سردرگمی را آشکار کند و معنای از دست رفته علوم را به آنها بازگرداند. اما زیست‌جهان ناشناخته است و این ناشناختگی نیز بخشی از ساختار آن است.

هوسرل پدیدارشناسی خود را نه تنها یک فلسفه استعلایی بلکه یک «ایده‌آلیسم استعلایی» می‌نامد. به نظر او فلسفه استعلایی فلسفه‌ای است که درباره امکان محض معرفت متعالی پرسش می‌کند و به این پرسش‌ها پاسخ می‌دهد. این پرسش‌ها طبیعی نیستند بلکه تجربی-استعلایی‌اند، زیرا از نظر هوسرل در دیدگاه طبیعی نه می‌توان چنین پرسش‌هایی را به نحو منسجم پرسید و نه می‌توان به آن‌ها پاسخ داد. پس این فلسفه باید آگاهانه یک نقطه‌نظر جدید را اتخاذ کند. هوسرل با اتکا به این تأکید، دیدگاه جدید را استعلایی، پدیدارشناختی و ایدتیکی می‌نامد. فلسفه استعلایی به جای اینکه معطوف به امور واقع تجربی باقی بماند به سوی امکان‌های محض جهت می‌یابد. در فلسفه استعلایی هوسرل ما یک ایده‌آلیسم استعلایی داریم که به جای آنکه بازی استدلال‌ها در مقابل رئالیسم باشد، روشن‌سازی آگوی من به مثابه فاعل هر شناخت ممکن است و بدین معنا ایده‌آلیسم استعلایی هوسرل یک آگولوژی یا موندولوژی است. اما او به این دیدگاه که آگوی استعلایی فاقد محتوا یک قطب سوژه تجربه باشد اعتراض می‌کند و در عین حال بر این باور است که آگوی استعلایی اصل وحدت‌بخش آگاهی و منشأ بنیادین و نهایی کل تجربه و معرفت است.

شاید به یک معنا حرکت از یک دیدگاه به دیدگاه دیگر- یعنی از آگوی وحدت یافته و کلی به زیست‌جهان بیناسوژه‌ای و برعکس- قابل فهم باشد. خود پدیدارشناس و هر یک از ما فردی در زیست‌جهان هستیم که به وسیله دیگران احاطه شده و در اشتراک با سوژه‌های دیگر تقویم شده است. از آنجا که من سوژه‌ای در دل زیست‌جهان هستم باید تصمیم بگیرم وقتی که پژوهش‌های پدیدارشناختی‌ام را شروع می‌کنم آیا بر سوژه تأکید می‌کنم یا بر زیست‌جهان؟ اساساً این همان پرسشی است که هوسرل، شارحان و پیروان او با آن مواجه‌اند.

اما در فلسفه هوسرل آنچه قابل توجه و الهام‌بخش است این است که در نگاه او فلسفه به عنوان خودتأملی کلی انسان مطرح می‌شود. هوسرل ایده‌آل دکارتی مربوط به یک بنیان همه‌شمول علم را به نفع دیدگاهی مصادره می‌کند که در آن یک بداهت اولاً و بالذات تبیین‌کننده خود است. روح «حیرت» فلسفی که خوددادگی جهان را به پرسش می‌کشد چیزی است که هوسرل را همواره به تأمل وامی‌دارد. پرسش‌گری فلسفی است که فیلسوف آغازگر را به درون و به خویشتن خویش او به عنوان بنیاد آغازین همه چیزهایی که او بدیهی تلقی می‌کند هدایت می‌کند. برای هوسرل تأملات دکارت به راستی می‌تواند به عنوان الگویی نخستین از تأمل فلسفی تلقی شود زیرا رؤیای فلسفه به عنوان وحدت جامع و همه‌شمول علوم با یک بنیان عقلانی و مطلق مستلزم آن است که فیلسوف واقعی دست کم یک بار در زندگی‌اش به خویشتن بارگردد. پس اولین گام فیلسوف باید این باشد که هر آنچه را پیش از این معتبر بود واژگون کند و از نو بسازد. در اینجا می‌توان دید که تفلسف در عین حال که یک وظیفه بشری برای فیلسوف است، به امری شخصی برای او بدل می‌شود.

References

- Buckley, R. P (1992) *Husserl, Heidegger, and the Crisis of Philosophical Responsibility*, Netherlands: Kluwer Academic Publishers.
- Carr, David (1977) *Husserl's Problematic Concept of the Life-world*. F. A. Elliston and P. McCormick. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

- Gurwitsch, Aron (1970) "Problems of the life-world. In Phenomenology and Social Reality": *Essays in Memory of Alfred Schutz*. ed. Maurice Natanson. The Hauge: Martinus Nijhoff.
- Gurwitsch, Aron (2010) "The Collected Works of Aron Gurwitsch" (1901-1973): Volume II: *Studies in Phenomenology and Psychology*. ed. F. Kersten. Springer Netherlands.
- Husserl, E. (2013) "Cartesianische Meditationen, Eine Einleitung in die Phänomenologie". Trans. A. Rashidian; fifth ed. Tehran: Ney Publishing. (in Persian)
- Husserl, E. (2013) "Die Idee der Phänomenologie". trans. A. Rashidian; third ed. Tehran: Elmi-Farhangi Publishing. (in Persian)
- Husserl, Edmund (1970) *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, trans. David Carr, Evanston: Northwestern University Press.
- Husserl, Edmund (1982) *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy, First book. General Introduction*. trans. F. Kersten Dordrecht: Kluwer Academic Press.
- Kockelmans, Joseph. (1994) *Edmund Husserl's Phenomenology*. Indiana: Purdue University Press.
- Moran, Dermot (2000) *Introduction to Phenomenology*. London & New York: Routledge.
- Moran, Dermot (2012) *Husserl's Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction*. New York: Cambridge University Press.
- Rashidian, Abdolkarim. (2012) "Husserl Dar Matne Asarash", third ed. Tehran: Ney Publishing. (in Persian)
- Ricoeur, Paul (1967) *Husserl: An Analysis of His Philosophy*. Trans. E.G. Ballard and L.E. Embree. Evanston: Northwestern University Press.
- Welton, Donn (2000) *The Other Husserl: The Horizons of Transcendental Phenomenology*, Bloomington: Indiana University Press.