



خرداد ۱۴۰۰

امتیازات اصلی یک فیلسوف را، یعنی امتیازات حقیقتاً فلسفی او، نه آن‌ها که وی می‌تواند به خاطر آموزگار یا مشوق بودنش داشته باشد، نباید با «نتایجی» که در سیر تفکر خود به آن‌ها رسیده است تعریف کرد. این تصور که یک فیلسوف باید به یافته‌هایی بی‌چون و چرا برسد (که بی‌شک هوسرل هم بدان اعتقاد داشت) بر این پیش‌فرض مبتنی است که تمام مسائلی که یک فیلسوف برای خود طرح می‌کند به‌گونه‌ای اند که می‌توان آن‌ها را به سرانجام رساند و برای هر پرسشی که او مطرح می‌کند پاسخی هست. اما این فرض جای تردید دارد. ممکن است مسائل فلسفی‌ای باشند که اگرچه ضرورتاً از دل یک فرآیند فکری منسجم سربرمی‌آورند اما با این حال راهی برای مرتفع ساختن آن‌ها وجود نداشته باشد و به همین خاطر به بن‌بستی بیانجامد که نه از قصور فیلسوف ناشی می‌شود و نه به خاطر شرایط تاریخ فلسفه رخ می‌دهد، بلکه ریشه‌ی آن را باید در آنتاگونیسم ذاتی خود مسئله پیدا کرد. مشکل ایدئالیسم که من می‌خواهم به آن بپردازم نیز به همین مسئله برمی‌گردد. این‌جا می‌توان ایدئالیسم را فلسفه‌ای تعریف کرد که می‌کوشد مفاهیمی مثل واقعیت یا حقیقت را بر پایه‌ی تجزیه و تحلیل آگاهی بنا کند. فرض کلی این فلسفه این است که در نهایت می‌توان بین سوژه و ابژه این‌همانی برقرار کرد. اما تقدیر فلسفه‌ی ایدئالیستی این بود که تمام مفاهیمی که از عرصه‌ی تجربه^۱ اخذ کرده است به بن‌بست بیانجامد. مفهوم دادگی^۲ یا تجربه‌ی درونی بی‌واسطه

^۱ Erlebnis

^۲ Gegebenheit

می‌تواند شاهدهی بر این مسئله باشد. هوسرل در واپسین مرحله‌ی فکری‌اش مدت‌ها به‌شکلی انتقادی با این مفهوم کلنچار می‌رفت. او در کتاب منطق صوری و استعلایی خود می‌گوید: «حتا در این‌جا، یعنی در مورد تجربه‌ی درونی هم که به نحو بخصوصی که آن را باید با دقت و ظرافت بیشتری توضیح داد معنادار است که بگوییم داده‌ی درون‌ماندگار^۱ واقعاً در خود تجارب سازنده وجود دارد، باید حواسمان باشد به‌غلط تصور نکنیم که داده‌ی ابژه انگاشته‌شده^۲ در رخداد واقعی‌اش کاملاً برساخته می‌شود.»^۳ از سوی دیگر کاملاً روشن است که هیچ تحلیلی از آگاهی نیست که بتواند مفهوم دادگی را آن‌طور که در نظریه‌ی حسیات لاک مطرح شده است از سر خود باز کند. باید پذیرفت که مفهوم امر بی‌واسطه داده‌شده به نوعی نسبت به مفاهیم به شدت متمایز و وساطت‌یافته‌ی ترکیب استعلایی کانت یا نظریه‌ی بدهت به مثابه‌ی فرآیند هوسرل به کارکردهای روانشناختی و کنش ذهن انسان نزدیک‌تر است. این که مفهومی مثل دادگی نهایتاً قابل پذیرفتن نیست خیلی هم ربطی به این واقعیت ندارد که این مفهوم با تجارب ما جور در نمی‌آید؛ دلیل منتهی شدن این مفهوم به معضلی که هوسرل آن را شرح داده این فرض اوست که منشاء نهایی حقیقت وحدت آگاهی است. نکته این‌جاست که ایرادات هوسرل علیه هرگونه مفهوم دادگی به عملکرد امر داده شده در آن وحدت و نسبی بودن امر داده شده در متن آن برمی‌گردد. پیداست که تحلیل‌هایی مثل نقد هوسرل به

^۱ Immanent datum

^۲ Datum qua object

^۳ p. ۲۵۱

مفهوم دادگی به معنای رایج کلمه هیچ نتیجه‌ی محصلی ندارند. او نه قادر است اصطلاح مناسب دیگری را جایگزین مفهوم دادگی کند، نه می‌تواند فرضیه‌ی نظری‌ای مثل فرآیند التفاتی بدهت را بر حسب واقعیت‌های بنیادینی که نمایان‌گر چنان فرآیندی باشند توضیح دهد. با این همه شاید ارزش کل این ماجرا [یعنی نقدهای هوسرل] تقابل آن با پیش‌فرض ایدئالیستی اینهمانی نهایی سوژه و ابژه باشد. من به‌شخصه فلسفه‌ی هوسرل را تلاشی برای ویران ساختن فلسفه‌ی ایدئالیستی از درون این فلسفه می‌بینم، که با استفاده از ابزار آگاهی، در عین آن که سعی می‌کند تحلیل استعلایی را تا آن‌جا که ممکن است با خود بکشاند، از دیواری [که این تحلیل استعلایی ایجاد کرده است] عبور کند. چند تحلیلی که این‌جا از فلسفه‌ی هوسرل انتخاب شده نشان‌دهنده‌ی تلاش او برای برون‌رفت از سنت ایدئالیسم و در نتیجه دشواری‌هایی است که او به خاطر آن که هیچ‌گاه خود را به‌طور کامل از بند پیش‌فرض‌های ایدئالیسم رها نکرد با آن‌ها روبه‌روست.

من قبول دارم که شاید عبارتی مثل «آنتاگونیسم ذاتی خود مسئله» پذیرفتنی نباشد و روشی که بر پایه‌ی سیر حرکت مفاهیم، از جمله مفهوم دادگی که پیش‌تر بدان اشاره شد بنا شده است رنگ‌وبوی نظروری‌های هگلی داشته باشد. بی‌شک این بدگمانی در هوسرل هم بوده است زیرا او زمانی به خاطر این که تاکنون هیچ‌وقت حتی یک جمله از حرف‌های هگل را نفهمیده به خود بالیده، و یک بار ضمن بحث راجع به این مسئله که هگل اصل عدم تناقض را رد کرده، او را از جمله آن مواردی قلمداد کرده که تفکیک نبوغ از سفاهت در

آن‌ها دشوار است. آنچه بیش از همه برای من جالب است این است که خود هوسرل ناخواسته نمونه‌ای از روش هگلی را ارائه کرده است.

در زمانه‌ی هوسرل هیچ فیلسوف دیگری نبود که نقش اصطلاحاتی چون «دینامیک» یا «فرآیند» در اندیشه‌اش کمتر از نقش آن‌ها در فلسفه‌ی او (جز در واپسین دوره‌ی تفکرش) باشد. وی تفکر را نه یک کنش، بلکه چیزی شبیه به نگرستن به اشیاء، یا در سکوت یک گالری رو به نقاشی‌های آن ایستادن می‌دانست. هوسرل به دنبال این نبود که با فرآیندهای روحانی، بین اندیشه‌ها ارتباط متقابل ایجاد کند، بلکه می‌خواست تا آن‌جا که ممکن است آن‌ها را به‌شکلی واضح و متمایز از هم تفکیک کند. او از همان ابتدا که کارش را با ریاضیات شروع کرد تا آخرین نفس تنها دغدغه‌اش توجیه حقایق جاوید^۱ بود و تمام تحقیر و تخفیف‌هایی را که عقل‌گرایان کلاسیک در حق پدیدارها روا می‌داشتند قبول داشت. خلاصه این که او استاتیک‌ترین فیلسوف دوران خود بود و همین نکته است که باعث می‌شود او آن‌طور از بُن و بنیان در مقابل برگسون^۲ قرار بگیرد؛ [هوسرلی] که به خاطر مفهوم Wesensschau [شهود ذوات] یا ایده‌سازی^۳ اش، که معمولاً از سنخ شهود برگسونی انگاشته می‌شود، زیاد با او مقایسه می‌شود. با این همه، تفکر او به شکلی ضد و نقیض شکل می‌گیرد و تلویحاً به پادنهادی علیه کل قلمرو اندیشه، که فلسفه‌ی خود او نیز

^۱ verities eternelles

^۲ Henri Bergson

^۳ Ideation

بدان تعلق دارد ختم می‌شود. هوسرل کارش را با شاگردی فرانتز برنتانو^۱، فیلسوف اتریشی شروع کرد که زیست فلسفی‌اش به او شباهت خاصی داشت. فلسفه‌ی برنتانو از دو منبع تغذیه می‌کرد، یکی سنت ارسطویی کلیسای کاتولیک رومی و دیگری تجربه‌گرایی انگلیسی. او در تمام طول زندگی‌اش کوشید این دو منبع را در قالب مجموعه‌ی منسجمی از اندیشه‌ها در هم ادغام کند؛ به عبارت دیگر تلاش او این بود که یک پیشینی‌انگاری ابژکتیو موکدا هستی‌شناسانه را با یک معرفت‌شناسی عمدتاً روان‌شناختی درهم‌بیامیزد. این تلاش در کار برنتانو از همان آغاز با تمایلی شدیداً ضدکانتی همراه بود. به اعتقاد او عناصر پیشینی حقیقت به شکلی سوپژکتیو ساخته نشده‌اند بلکه از سرشتی ابژکتیو برخوردارند. همین نگاه در فلسفه‌ی اخلاق او، به ویژه در مقاله‌ای با عنوان «در باب منشاء دانش اخلاقی»^۲ که در آن می‌کوشد سرشت امر خیر را با درست و غلط تعیین کند (مثلاً بر حسب درستی ابژکتیو عشق یا نفرت که به ایده‌ی آن‌ها برمی‌گردد) رعایت شده است. همین بازنمایی طبیعت ابژکتیو امر پیشینی است که گرچه ممکن است تناقض‌آمیز به نظر برسد او را به سمت روان‌شناسی تجربه‌گرایانه سوق می‌دهد. اگر ذواتی که دانش ما به آن‌ها برمی‌گردد به شکلی ابژکتیو به ما داده شده باشند و برساخته‌ی فرآیند تفکر ما نباشند، فرآیند تفکر، آن شأن کانتی و خاصیت تحکم‌آمیز خود را از دست می‌دهد و می‌توان آن را صرفاً بر بنیانی تجربه‌گرایانه در نظر گرفت. با این حال

^۱ Franz Brentano

^۲ Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis

برنتانو به این حداعلای درهم آمیختن دگماتیسم و شکاکیت، در مقابل نقادی، قانع نبود. او سعی می کرد بین گرایشات هستی شناختی و تجربه گرایانه ی تفکر خود وحدت ایجاد کند و شاید همین تلاش برای وحدت بخشیدن بود که باعث شد تاثیر او بر آن نسل از متفکران اتریشی این قدر چشم گیر باشد. وی برای این که بتواند این تلفیق را به سرانجام برساند مفهوم مدرسی قدیمی ای را انتخاب کرد که تا آن جا که من می دانم نخستین بار توسط دونس اسکوتوس مطرح شده بود. مفهوم حیث التفاتی یا روی آوری، که به کنش های روانی خاصی (یعنی «تجارب») برمی گردد که وجه مشخصه ی آن ها اساساً آن «معنا» ای است که از خود آن ها فراتر می رود. در تعریف مقدماتی این مفهوم می توان تمایل تجربه گرایانه ی شدیدی را برای حرکت کردن به سمت مقابل خود مشاهده کرد. در این دیدگاه، این آموزه ی هیومی که ایده ها چیزی جز نسخه ی ضعیف تر و تغییر یافته ی انطباعات نیستند پذیرفته نیست. ما در تحلیل تجاربی که در تجربه گرایی کلاسیک «ایده» نامیده می شوند مجازیم آن ها را بر اساس تجاربی که اصطلاحاً از جنس انطباعات نیستند تفسیر کنیم. اگر بخواهیم در سطح توصیف صرف باقی بمانیم تنها می توانیم بگوییم که این تجارب معنایی غیر از خودشان دارند. برای مثال اگر من الان به دندان دردی که دیروز داشتم فکر کنم تجربه ی این لحظه ی من، یعنی عمل فکر کردن چیزی غیر از منظور آن، یعنی دندان درد است. در حالی که از طرف دیگر دندان دردی که من دیروز داشتم به طور ذهنی در عمل تفکر فعلی من، به عنوان ابژه ی التفاتی آن، بدون هیچ گونه ارجاعی به واقعیت یا ناواقعیت فراتر از آن وجود

دارد. حیث التفاتی بعدها به یکی از ابزارهای اصلی دست هوسرل تبدیل شد. او این مفهوم و نیز ایده‌ی خاصیت ابژکتیو ذوات و همچنین تمایل به تلفیق آموزه‌ی ذوات ابژکتیو با تحلیل سوژکتیو فرآیند تفکر را از استاد خود برنتانو به ارث برد. هوسرل کارش را به عنوان یک ریاضی‌دان شروع کرد. ماده‌ی خام تفکر او از همان آغاز از نسبییتی که در تامل سوژکتیو وجود دارد تا آن‌جا که می‌شد دور بود؛ ماده‌ی خامی که در ابژکتیو بودن آن هیچ تردیدی وجود نداشت. با این حال او تحت تاثیر برنتانو تلاش کرد پای معرفت‌شناسی روان‌شناسانه‌ی زمانه‌ی خود را نیز به میان بکشاند و در فلسفه‌ی حساب خود برای حساب مبنایی روان‌شناختی بتراشد. انگیزه‌ی متضاد دیگری که در تفکر وی وجود داشت زمانی عیان شد که عده‌ای از منتقدان ریاضیدانش او را از شکست حتمی چنین تلاشی آگاه کردند. جالب این‌جاست که وقتی هوسرل در مورد این مسئله صحبت می‌کند برای نخستین بار اصطلاح هگلی «Übergang» یا «گذار» به زبان او راه پیدا می‌کند: «آن‌جا که باید از پیوندهای روان‌شناختی متقابل اندیشه‌ها با هم، به وحدت منطقی محتوای اندیشه (وحدت نظریه) گذاری صورت بگیرد، از تداوم و وضوح لازم هیچ خبری نیست».^۱ از آن پس هوسرل تلاش کرد ریاضیات، و نه تنها ریاضیات بلکه اعتبار منطقی به مثابه‌ی یک کل را از بند تاملات روان‌شناسانه رها کرده و آن را به عنوان یک حوزه‌ی مجزا توجیه کند. تاثیر چشم‌گیری که هوسرل در زمانه‌ی خود داشت به همین تلاش او برمی‌گردد: تلاش برای غالب ساختن

^۱ Logische Untersuchungen, Vol, I, Preface, vii

دوباره‌ی عینیت حقیقت در برابر روان‌شناختی‌انگاری نسبت‌گرایانه. باید بدانیم اوایل دهه‌ی نود در آلمان هیچ فلسفه‌ای جز نو-کانتیانیسم مقبول نمی‌افتاد، که آن هم خود را فلسفه‌ای روان‌شناسانه نمی‌دانست. پس چرا باید پژوهش‌های منطقی^۱ هوسرل چنین تاثیر عظیمی ایجاد کند؟ پاسخ این است: آن گرایش‌هایی که باعث دشمنی او با پوزیتیویسم روان‌شناسانه‌ی زمانه‌اش شده بود (که البته با پوزیتیویسم منطقی مدرن تفاوت زیادی دارد) خود در پوزیتیویسم ریشه داشتند. هوسرل حتا در اوج پختگی، یعنی در ایده‌ها معتقد است که «اگر مراد ما از پوزیتیویسم بنیان نهادن مطلق و خالی از پیش‌داوری تمام علوم بر پایه‌ی امر پوزیتیو یا محصل، یعنی اصلاً و اساساً بر پایه‌ی آن‌چه به ادراک درمی‌آید باشد، آن وقت تنها پوزیتیویست اصیل خود ماییم»^۲. این یعنی آن‌چه او را به نقد رویکرد روان‌شناسانه به ریاضیات و در نتیجه منطق واداشته است نظروری متافیزیکی نیست بلکه او دریافته بود که اگر طبیعت حقایق ریاضیاتی همان‌گونه که در علم ریاضیات پوزیتیو داده می‌شوند مورد تحلیل علمی قرار بگیرد، به هیچ وجه نمی‌توان آن را به کنش‌های روان‌شناختی تفکر مرتبط با آن حقایق فروکاست. وقتی فلسفه‌ی هوسرل بیش از پیش بر مفهوم ذات به عنوان چیزی مقابل مفهوم واقعیت^۳ تاکید می‌کند منشاء و مأخذ این تاکید از جنس علم است. هوسرل معتقد بود که بر خود واقعیت‌ها، یعنی «واقعیت» حقایق ریاضیاتی به عنوان وحدت‌های ایدئالی که به هیچ وجود

^۱ Logische untersuchungen

^۲ Ideas, transl. by Gibson, p.۸۶

^۳ fact

واقعی‌ای بر نمی‌گردند انگشت گذاشته است. خود این حقایق را باید به عنوان واقعیت، یعنی به عنوان چیزهای داده‌شده‌ای که باید چنان‌که هستند پذیرفته شوند در نظر گرفت و نمی‌توان آن‌ها را با هیچ فرضیه‌ی تبیین‌کننده‌ای دست‌کاری کرد. حتی اگر خود هوسرل هم اساساً به دنبال حفظ و ابقای یک جهان برین، به هر معنایی که این اسم می‌تواند داشته باشد نبود، فلسفه‌ی او بر فضای روشن‌فکری آلمان پس‌از جنگ، همچون روشی برای برپایی دوباره‌ی نوعی سلسله‌مراتب ارزش‌ها با استفاده از علم پوزیتیو سایه انداخت. در واقع او می‌خواست نشان دهد روش حقیقتاً علمی و روشنی‌یافته‌ای که رویه‌ی ریاضیاتی را در پیش گرفته است ممکن نیست بتواند به روش روان‌شناسانه دل خوش کند، و می‌بایست توجه دیگری بجوید. از دید او بنیان روان‌شناسانه‌ی منطقی، فرضی و مشروط، نظرورزانه و به نوعی حتی متافیزیکی است.

درگیری هوسرل با روان‌شناسی‌گرایی، نه به معنای بازتولید تعصبات جزمی، بلکه به معنای آزادسازی خرد انتقادی از تعصبات نهفته در مذهب خام و نقد-نشده‌ی «امر واقع» است که او با شکل روان‌شناسانه‌ی آن درافتاده بود. این همان عنصر فلسفه‌ی هوسرل است که من حتی امروز هم آن را «حقیقت» آن فلسفه می‌دانم.

من برای این نکته آن‌قدر اهمیت قائلم که تلاش می‌کنم نشان دهم مشخصاً در جلد نخست پژوهش‌های منطقی^۱ چه اتفاقی افتاده است و سعی می‌کنم

استدلال اصلی آن را دوباره زنده کنم، هرچند اگر کسی این کتاب [یعنی جلد نخست پژوهش‌های منطقی] را با آثار دوران بلوغ کامل فلسفه‌ی پدیدارشناسی مقایسه کند خواهد دید که هوسرل در آن هنوز در ابتدای راه بوده است. استدلال مذکور در مقابل این فرض قرار می‌گیرد که قوانین منطق صوری به مثابه‌ی «قوانین تفکر»، با «قوانین طبیعت» یا قوانین علی‌ای که فرآیندهای روانی [مقوم] چیزها بر اساس آن‌ها به هم پیوند می‌خورند یکی هستند. هوسرل تأکید دارد هنجارهای علی‌ای که بر اساس آن‌ها تفکر بالفعل می‌بایست به گونه‌ای انجام گیرد که گویی این هنجارها با هنجارهای ایدئال منطق موافقت دارند به‌هیچ‌وجه با خود آن هنجارهای ایدئال یکی نیستند.^۱ «اگر یک موجود متفکر، یک انسان، به لحاظ روان‌شناختی به نحوی تقویم‌یافته باشد که نتواند در طول یک رشته از اندیشه‌ها احکام متناقض صادر کند یا به نتیجه‌ی مغایر با قیاس [حاصل از آن‌ها] برسد این به‌هیچ‌وجه بدان معنا نیست که اصول منطق، مثلاً اصل عدم تناقض، قوانین طبیعی‌ای هستند که احتمالاً می‌توان با استفاده از آن‌ها تقویم روانی فرد را، که جز در مطابقت با این قوانین قادر نیست به نحو دیگری بیانیشد توضیح داد». هوسرل این مسئله را با آوردن مثال ماشین حساب روشن می‌کند: «ارتباط درونی میان اعداد بر اساس قوانین مکانیکی برقرار شده است، "قوانین طبیعت" ای که مطابق با معنای اصول مفروض حساب تنظیم شده‌اند. اما هیچ‌کس برای تشریح نحوه‌ی عملکرد فیزیکی دستگاه، به جای قوانین مکانیک، به قوانین حساب استناد

^۱ cf. Logische Untersuchungen, Vol. I, p. ۶۸

نمی‌کند.» قلمرو کنش‌های روانی را (که در این جا هوسرل دست‌گام جمع را با آن مقایسه می‌کند) همان قدر می‌توان از دل هنجارهای منطقی بیرون کشید که سازوکار مکانیکی ماشین حساب را می‌توان بر اساس قواعد ریاضیاتی‌ای که ارقام را ظاهر می‌کند توضیح داد. همان‌طور که هوسرل می‌گوید: «منطقیونِ روان‌شناسی‌گرا تفاوت‌های اساسی و غیرقابل‌رفعی را که میان قوانین ایدئال و قوانین واقعی، قواعد هنجاری و قواعد علی، ضرورت منطقی و ضرورت واقعی، و نیز خرد منطقی و خرد واقعی وجود دارد نادیده می‌گیرند.^۱ هیچ سلسله‌مراتب قابل‌تصوری نیست که بتواند بین امر واقعی و امر ایدئال میانجی‌گری کند»^۲. ناممکن بودنِ تقلیلِ روان‌شناختی‌انگازانه‌ی حقیقتِ منطقیِ هوسرل را به آن جا می‌کشاند که امر واقعی را به طور کامل از امر ایدئال تفکیک کند، زیرا از دید او هیچ راهی برای ارتباط برقرار کردن میان آن‌ها وجود ندارد مگر این که بنا را بر مفروضاتی بگذاریم که در معنای خود اصول منطقی و ریاضیاتی هیچ بنیانی ندارند. این احتمالاً افراطی‌ترین خورِ پسموسی^۳ است که از زمان افلاطون مطرح شده، اما بر پایه‌ی تلقی و برداشت سفت‌وسختی از حقیقت علمی بنا شده است که می‌کوشد ریاضیات ناب را از لوث هرگونه امر تجربی و حتا تفکر (چون تفکر متضمن یک فعلِ روان‌شناختی است) پاک کند.

^۱ logischer Grund und Realgrund

^۲ loc. cit

^۳ χωρισμός

با این همه خودِ هوسرل هم به اندازه‌ی تمام فیلسوفان پیش از خودش قادر نبود با این نوع خورسیمیوس، یعنی این دوگانه‌انگاری شدید و آشتی‌ناپذیر امر واقعی و امر ایدئال کنار بیاید. [به همین خاطر] گام بعدی مسیر تناقض‌آمیزی که او دنبال می‌کرد تلاش برای به هم رساندن آن‌ها بود. حال روشن است تنها ابزار برای برقرار کردن ارتباطی درونی بین امر «واقعی»، یعنی واقعیت روان‌شناختی انسان، و امر ایدئال، یعنی اعتبار مطلق حقیقت منطقی و ریاضیاتی دقیقاً همان اصل، یعنی فرآیند تفکری است که وی در جلد نخست پژوهش‌های منطقی، آن را به عنوان ابزار توجیه‌تراشی کنار گذاشته بود. زیرا حقایق ایدئال فقط و فقط حقایق مربوط به تفکرند. هیچ گزاره‌ی منطقی یا ریاضیاتی نیست که به شکلی جز برحسب تفکر فهمیده شود. از سوی دیگر تفکر یعنی تفکر انسان، و ما هیچ تفکر دیگری نمی‌شناسیم که کنش‌های روانی بالفعلِ تفکرِ افرادِ بالفعلِ زنده را از پیش مفروض نگیرد. نتیجه این‌که فلسفه‌ی هوسرل در مرحله‌ی بعد لامحاله ناگزیر بود بر روی طبیعت خودِ تفکر و ابهامی که در آن، بین امر واقعی و امر ایدئال وجود دارد متمرکز شود. معمولاً هوسرل را به خاطر این‌که در جلد دوم پژوهش‌های منطقی (که عنوان فرعی آن جستارهایی درباره‌ی پدیدارشناسی و نظریه‌ی شناخت است) دوباره پای روان‌شناسی را به میان کشیده نکوهش می‌کنند. من نمی‌خواهم به این پردازم که آیا هوسرل واقعاً دوباره به روان‌شناسی برگشته است یا نه. جلد دوم پژوهش‌های منطقی مشکل‌ترین بخش آن کتاب است و در آن گاهی عبارت‌های طولانی‌ای پیدا می‌شود که حتا صبورترین خواننده را هم به این نتیجه می‌رساند که قادر نیست

معنایی خالی از ابهام از آن استنباط کند، به ویژه به این خاطر که هوسرل در این کتاب عملاً تشریح ساختار تفکر را از مباحث فنی و اصطلاح‌شناختی، و به ویژه از مسئله‌ی رفع ابهام برخی از اصطلاحات فنی معرفت‌شناسی رایج جدا نمی‌کند. این مسئله به میزان قابل توجهی دشواری تشخیص این را که تحلیل‌های او واقعاً تا چه اندازه روان‌شناختی‌اند دشوار می‌کند. اما به اعتقاد من فلسفه‌ی کانت نیز، مشخصاً در بخش استنتاج مقولات، در دو ویراست اول و دوم نقد عقل محض با همین مشکلات روبه‌رو بوده است. به گمان من حوزه‌ی امر واقعی و حوزه‌ی تفکر چنان با یک‌دیگر درهم‌آمیخته‌اند که هر تلاشی برای تفکیک تمام و کمال آن‌ها از هم و فروکاستن جهان به یکی از آن‌ها محکوم به شکست است. به احتمال بسیار زیاد این تجریدی که در تقابل میان امر واقعی و امر ایدئال وجود دارد چنان ثانویه و عاریتی است که ما حق نداریم آن را به عنوان اصل اساسی‌ای که می‌توان آن را به خود وجود نسبت داد در نظر بگیریم. هر کسی که بخواهد جهان را یا به امر واقع فروبکاهد یا به ذوات، به نحوی از انحاء در وضعیتی شبیه به مونس‌هاوزن^۱ قرار می‌گیرد که وقتی در باتلاق گرفتار شده بود می‌خواست با کشیدن موی سر خود، خودش را از آن نجات دهد. باید قبول کرد که هوسرل به خاطر تلاش مونس‌هاوزنی‌اش برای باز کردن شرّ امر واقع از سر خود، در حالی که امر ایدئال را همچنان به‌مثابه‌ی امر داده شده و تنها واقعیتی که می‌تواند داده‌شده باشد در نظر می‌گرفت با

^۱ داستان‌سرایی آلمانی که داستان‌های مضحکی از ماجراجویی‌هایش به عنوان سرباز و شکارچی تعریف کرده است. او امروز در آلمان به سمبل داستان‌های اغراق‌آمیز و دروغ تبدیل شده است. [توضیح مترجم]

مشکلات لاینحلی روبرو بوده است. من این‌جا به هزارتوی جلد دوم پژوهش‌های منطقی کاری ندارم، اما تاثیرگذارترین و در عین حال پیچیده‌ترین این پژوهش‌ها، آخرین پژوهش این کتاب، موسوم به «عناصر روشن‌گری پدیدارشناسانه‌ی شناخت» است که قرار بوده «پلی» را که برای برقراری ارتباط بین امر ایدئال و امر واقعی لازم است مهیا کند. هوسرل در این پژوهش سعی کرده است روشی را برای دانش‌پیری ریزی کند که ما با استفاده از آن بتوانیم به شکلی بی‌واسطه از عینیت‌های منطقی یا واحدهای ایدئال آگاه شویم. هوسرل این پل، این روشی را که ما از طریق آن می‌توانیم به واقعیت‌های ایدئالی که به وسیله‌ی ما تولید نشده‌اند و با این حال اعتبار مطلق خود را از بداهت عقلی می‌گیرند «بیاندیشیم» شهود مقولی^۱ می‌نامد. این مفهوم که در تمام پدیدارشناسی‌های بعدی، مشخصاً در آراء هدویگ کنراد-مارتیوس^۲، شلر^۳ و با اما و اگر در هایدگر^۴ نقشی اساسی ایفا می‌کند و بعدها Wesensschau، شهود ذوات و یا آن‌طور که گیسون^۵ آن را ترجمه کرده است «بصیرت ذاتی» نامیده می‌شود در واقع تنها در آخرین پژوهش جلد دوم پژوهش‌ها مطرح شده بود. این مفهوم در ایده‌های هوسرل کمابیش از پیش مسلم انگاشته شده و تنها در مقدمه و به‌شکلی تقریباً ضمنی در فصل اول به آن پرداخته شده است. وقتی اسم هوسرل به میان می‌آید احتمالاً اولین چیزی که همه به آن می‌اندیشند

^۱ Kategoriale Anschauung

^۲ Hedwig Conrad Martius

^۳ Max Scheler

^۴ Martin Heidegger

^۵ W. R. Boyce Gibson

همین مفهوم است. این مفهوم دقیقاً به قلب مشکل ایدئالیسم در فلسفه‌ی هوسرل راه می‌برد. به نظر من معقول‌ترین کار این است که اندکی بر این مفهوم درنگ کنیم، زیرا اگرچه کتابی که اصطلاحاً کتاب اصلی هوسرل نامیده شده، یعنی ایده‌ها، به انگلیسی ترجمه شده است اما از پژوهش‌های منطقی، که نظریه‌ی شهود مقولی نخستین بار در آن مطرح گردیده هنوز ترجمه‌ای در دست نیست.

هوسرل مطمئناً آدم بسیار هشیاری بوده است. مفهوم شهود مقولی که او را هم مشهور و هم به عنوان احیاءکننده‌ی نظرورزی متافیزیکی بدنام کرد، در آن آخرین پژوهش نقشی بسیار کوچک ایفا می‌کند و پس از آن که معرفی شد چنان محدود و محو می‌شود که در واقع چیزی از آن باقی نمی‌ماند. نظریه‌ی شهود او قرار نبود به این اندازه که بعدتر عملاً اثبات شد مضر باشد. اگر در هوسرل اندکی گرایش به مرجعیت‌باوری، یعنی میل به اثبات حقیقت ابژکتیویته‌ی فرا-انسانی‌ای که صرفاً باید به رسمیت شناخته‌شود وجود داشت، وجه مقابل آن، یعنی رویکردی به شدت انتقادی، همراه با ترسی تقریباً اغراق‌آمیز از پای‌بندی به هرگونه حقیقتی که نتوان آن را به عنوان یک حقیقت ابدی و مطلقاً قطعی در نظر گرفت نیز در او بود. هوسرل عقل‌گرایی بود در طیف مخالفان عقل‌گرایی، و این تناقض در نظریه‌ی شهود مقولی او نیز به وضوح پیداست.

ساختار تناقض‌آمیز تفکر هوسرل که صرفاً به «یافتن» حقیقت به مثابه‌ی چیزی از-پیش-داده-شده^۱ دل خوش می‌دارد به یک معنا از مطلق‌گرایی منطقی او در جلد نخست پژوهش‌های منطقی نشأت می‌گیرد. می‌توان گفت آموزه‌ی شهود مقولی پیامد ناگزیر مطلق‌گرایی منطقی در پیوند با سوژه‌ی اندیشنده است. به همین خاطر حتا در جلد نخست هم می‌توان عبارتی را پیدا کرد که کل این آموزه را در خود گنجانده باشد: «کسی که در بند ملاحظات کلی مبهم^۲ باقی مانده ممکن است فریب استدلال‌های روان‌شناسانه را خورده باشد. صرف‌نگریستن به^۳ هر کدام از اصول منطقی در معنای راستین آن، و نیز بداهتی که باعث می‌شود این اصل به عنوان یک حقیقت فی‌نفسه مورد ادراک نفسانی واقع شود برای ابطال آن توهم به‌جامانده کافی است»^۴. بر نهاد نظریه‌ی شهود مقولی این است که «حقایق فی‌نفسه»، یعنی فقرات^۵ ایدئال بماهوئی که از-پیش به‌شکلی ابژکتیو داده شده‌اند «تنها با نگریستن به آن‌ها»^۶ عیان می‌شوند. این حقایق، Sachverhalte^۶ نامیده می‌شوند. دشواری ترجمه‌ی این اصطلاح نشان‌دهنده‌ی پیچیدگی اصل مسئله است. من این‌جا با استفاده از اصطلاح «فقره»، انتزاعی‌ترین اصطلاح ممکن که بنفسه هیچ اشاره‌ای به

^۱ Pre-given

^۲ Hinblick auf

^۳ Logische Untersuchungen, Vol. I, p. ۶۴

^۴ Item

^۵ blossom Hinblick

^۶ این اصطلاح در انگلیسی به "state of affairs" هم ترجمه شده که در فارسی می‌توان آن را

«وضع جاری امور» یا «نسبت امور» معنا کرد. [توضیح مترجم]

طبیعت بالفعل Sachverhalte ندارد آن را ترجمه کرده‌ام. اما واژه‌ی Sachverhalte لفظاً به معنای مرتبط بودن واقعیات است. در واقع چیزی که این‌جا از آن مراد می‌شود به شدت تناقض‌آمیز است. از یک سو تا آن‌جا که امری داده‌شده محسوب می‌شود معنای آن چیزی شبیه به واقعیت است، چیزی که خود ما آن را نمی‌سازیم، که نمی‌توانیم تغییرش دهیم، قدرت دخل و تصرف در آن را نداریم و خلاصه، چیزی که ممکن است تعبیر انگلیسی Stubborn facts [به معنی "حقایق خودسر"] را تداعی کند؛ اما از سوی دیگر، این Sachverhalte‌ها خود واقعیت‌اند: آن‌ها درست مثل اصول ریاضیات صرفاً قوانینی ایدئال‌اند. برای قوانین حساب که مفهوم Sachverhalte-هوسرل از روی آن‌ها گرفته‌برداری شده است وجود داشتن یا نداشتن یک ابژه‌ی «این‌جهانی» واقعی که بتوان آن را بر حسب این قوانین محاسبه کرد اهمیتی ندارد. این قوانین صرفاً وصف‌کننده‌ی حالات ممکنِ چنان ابژه‌هایی‌اند و اعتبار آن‌ها به هیچ وجه تحت تاثیر واقعیتی که ممکن است با آن‌ها ارتباط داشته باشد نیست. هوسرل می‌گوید: «نسبت Sachverhalte و آگاهی پیدا کردن به آن [Sachverhalte]، که می‌توان آن را تقریباً یک‌نوع فعل «داده‌شدن» در نظر گرفت شبیه به نسبت ابژه‌ی حسی با ادراک حسی است. ما احساس می‌کنیم ناگزیریم حتا تا آن‌جا پیش برویم که بگوییم نسبت Sachverhalte یا حقیقت ایدئال منطقی محض با ادراک عقلی‌اش شبیه به نسبتی است که میان ابژه‌ی حسی و ادراک حسی وجود دارد»^۱. هوسرل عقل‌گرا می‌خواهد با استفاده از

^۱ Logische Untersuchungen, Vol. II, ۲, p.۱۴۰

شهود مقولی، داده‌شدگی بی‌واسطه‌ی حقایق عقلی‌ای^۱ را که به اعتقاد هوسرل پوزیتیویست تنها منشاء مشروع دانش‌اند اثبات کند. او از یک سو «گزاره‌های فی‌نفسه» بولتزانو^۲، یعنی واحدهای ناب اعتبار را می‌پذیرد، و از سوی دیگر محدودده‌ی آگاهی، حوزه‌ی امر داده‌شده، تجربه یا «Erlebnis» را، که تمامی توجهاتی که می‌توان برای بصیرت‌ها آورد از آن اخذ می‌شود. این دو قلمرو تنها از طریق التفات با هم ارتباط پیدا می‌کنند. حقایق عقلی با دلالتی که تجارب واقعی بر آن‌ها دارند به شکلی نمادین «مراد می‌شوند». از نظر هوسرل، التفات، به گونه‌ای است که به حقایق بماهو ختم می‌شود، بی‌آن که آن‌ها را از صافی سوژه عبور دهد یا این که باعث نسبی شدن آن‌ها شود. فرض این است که [از طریق التفات] وجود فی‌نفسه‌ی حقایق «عیان می‌شود». این حقایق به مثابه‌ی چیزهایی خود-داده و قابل ادراک تفسیر می‌شوند، نه اموری زاده‌ی تأمل یا انتزاع سوژکتیو. با این حال نباید به خاطر این که صرفاً امکانی و از جنس امور واقع‌اند غرامتی بدهند؛ غرامتی که ادراک حسی «بسیط» همیشه مجبور به پرداختن آن است. در فلسفه‌ی هوسرل شهود مقولی همان دست از غیب برون آمده‌ای^۳ است که او می‌کوشد به یاری آن، رانه‌های مخالف با هم

^۱ verities de raison

^۲ به اعتقاد بولتزانو اگر چیزی حقیقت داشته باشد اما هیچ انسانی به حقیقت داشتن آن واقف نباشد، آن حقیقت یک «حقیقت فی‌نفسه» است. [توضیح مترجم]

^۳ deus ex machine

فلسفه‌اش، یعنی میل به حفظ ابژکتیویته‌ی مطلق حقیقت و نیاز دستوری به توجیه پوزیتیویستی را با هم آشتی دهد.

با این همه اما نمی‌توان از مفهوم التفات یا «معنا»ی محض چنین انتظار تناقض‌آمیزی داشت، زیرا مفهوم التفات تنها حاکی از آن است که ما می‌توانیم در جریان سیال ذهن خودمان ذوات ابژکتیو را معنا کنیم، اما در مورد وجود داشتن یا نداشتن این ذوات هیچ چیزی به ما نمی‌گوید. معنا کردن یک چیز، حتا معنا کردن فقرات ایدئالی مثل دنباله‌های حسابی به طور قطع با بدیهی بودن یکی نیست. هر کسی ممکن است چیزی را غلط معنا کند. به همین خاطر هوسرل مفهوم التفات را با «پُرسازی شهودی»^۱ آن کامل می‌کند. «جمله‌ای که نخست صرفاً به شکلی نمادین عمل می‌کند ممکن است بعداً شهودی کمابیش مکفی از آن‌چه مراد آن بوده است به دنبال داشته باشد. اگر این اتفاق رخ بدهد ما «آگاهی» به نوع منحصر به فردی از پُرشدن را تجربه کرده‌ایم. عمل معنا کردن ناب یا التفات محض، با بازنمایی‌ای که توسط شهود صورت می‌گیرد پُر می‌شود، چنان‌که گویی آن التفات واقعاً معطوف به هدف یا طرح بخصوصی بوده است»^۲. محور کل آموزه‌ی شهود مقولی همین نظریه‌ی پُرسازی است. اجازه بدهید مثالی را در نظر بگیریم که به اندازه‌ی اکثر آموزه‌های هوسرل انتزاعی نیست: «نازیسم و فاشیسم تنها شکل‌های ممکن حکومت نیستند.» این یک التفات است، یعنی من با استفاده از یک معنای

^۱ intuitive Erfüllung

^۲ Logische Untersuchungen, Vol. II, ۲, p.۳۲

واحد یک دنباله از آن واژه‌ها می‌سازم. اما ممکن است کسانی باشند که اگرچه معنای این جمله را می‌فهمند، این معنا برایشان بدیهی نیست. این افراد می‌بایست از طریق دریافت شهودی معنای کامل آن سعی کنند آن را پُر کنند. بعضی عناصر آن جمله، مثلاً حکومت‌هایی که به آن‌ها اشاره شده، نهایتاً ممکن است از طریق ادراک حسی پُر شوند. اما در مورد دیگر عناصر گزاره، مثل «و»، «نیستند» و «تنها» این مسئله صدق نمی‌کند. این عناصر خاطر هوسرل را به خود مشغول می‌کنند. اما او در پژوهش راجع به عینیت حقیقت در گزاره‌ها، این ایده را که شاید [آن عناصر] کار ویژه‌ی تفکر خود ما باشند رد کرده است. او می‌خواهد این عناصر چیزی بیش از عناصر سوژکتیو باشند. وی برای معنای این نوع الفاظ به پُرشدنی خاص خود آن‌ها قائل است. می‌گوید این عناصر می‌تواند از طریق شهودی از آن خود، آگاهی‌ای که غیر حسی اما بی‌واسطه است پُر شوند.

«یک» و «آن»، «و» و «یا»، «اگر» و «بنابراین»، «همه» و «هیچ»، «چیزی» و «هیچ چیز»، صور کمی و... همگی عناصر مهم و دلالت‌مند گزاره‌ها هستند، اما همبسته‌های ابژکتیو^۱ آن‌ها را، اگر اصلاً بتوان چنین چیزی به آن‌ها نسبت داد، نمی‌توان در قلمرو ابژه‌های واقعی، یعنی در قلمرو ابژه‌های ادراک حسی ممکن پیدا کرد^۲. به این ترتیب مفهوم شهود مقولی چنین قاعده‌ی افراطی‌ای پیدا می‌کند: «اگر کسی بپرسد وقتی صور مقولی التفات، در ادراک شهودات (به

^۱ gegenstandliche Korrelate

^۲ Logische Untersuchungen, Vol. II, ۲, p. ۱۳۹

معنای محدودتری که در صحبت از حسیات^۱ مراد می‌شود) پُر نمی‌شوند پس این اتفاق کجا رخ می‌دهد جواب ما به روشنی در ملاحظات فوق‌الذکر داده شده است. اولاً، هرگونه بازنمایی از گزاره‌های صادق و معتبر مربوط به ادراکات قبلی، جای تردیدی در این نمی‌گذارد که آن صور [مقولی] هم تحقق خاص خودشان را پیدا کرده‌اند، درست همان‌طور که ما آن را به مثابه‌ی امری بدیهی از پیش فرض گرفته‌ایم، یا «باید فعل یا تجربه‌ای وجود داشته باشد که برای عناصر مقولی شهود همان کاری را انجام می‌دهد که ادراک حسی بسیط در قبال عناصر صرفاً مادی التفات انجام می‌دهد»^۲. چنین افعالی که با واژه‌هایی مثل «چنین» و «و» همان کاری را می‌کند که به‌هنگام ادراک حسی یک چیز سبز یا قرمز بر روی واژه‌های «سبز» یا «قرمز» انجام می‌گیرد هوسرل را وامی‌دارد تا بدهت کل جمله را «شهود مقولی» بنامد. یک جمله تنها در صورتی می‌تواند بدهت پیدا کند که نه تنها ماده‌ی آن بلکه تمام معنای آن از طریق ادراک محقق شود. به عبارت دقیق‌تر هوسرل با روشی پدیدارشناسانه به شهود مقولی نرسیده و هیچ‌یک از کنش‌های بالفعل شهود مقولی را شرح نداده است، بلکه این کنش‌ها را به شکلی تقریباً فرضی و مشروط^۳ استنتاج کرده است. تقریباً می‌توان گفت که او با پرداختن به الفاظ به آن [کنش]‌ها می‌رسد، نه با نگرستن به خود مسئله. هوسرل و بعضی از پیروان او تحت عنوان تحلیل معنا، اعتقاد غریبی به این مسئله نشان می‌دهند که قادرند صرفاً با نگرستن به

^۱ Sinnlichkeit

^۲ loc. Cit., p. ۱۴۲

^۳ Hypothetical

حيث التفاتي واژگان به حقيقت دست پيدا کنند. اگرچه هوسرل هميشه به دنبال دست گذاشتن بر روی ابهامات است اما خود او در اين جا به دامن ابهام فرو می افتد: اصطلاح «شهود مقولی» فی نفسه مبهم است. آن بی واسطه بودنی که هوسرل به آگاهی از Sachverhalte یا واقعیت ایدئالی که به ادعای او در پس اصطلاحاتی مثل «چنین» و «و» وجود دارد نسبت می دهد چیزی جز [دعوی] بی واسطه بودن عمل صدور حکم نیست. اين مسئله را می توان چنین صورت بندی کرد: حکم، از منظری سوپژکتیو، یک کنش، یک تجربه، و بماهو چیزی است که به شکلی بی واسطه داده شده است. صدور حکم و آگاهی از Sachverhalte ای که حکم در مورد آن صادر شده است یکی هستند، یا به بیان دقیق تر، دومی تعريف استعاری اولی است. یعنی مضاف بر خود فعل صدور حکم، فعل ثانویه ای که آگاه شدن فرد از آن چه راجع بدان حکم صادر کرده است باشد وجود ندارد، مگر این که شخص به آن حکم بیاندیشد. اما چنین اندیشیدنی ضرورتاً از «بی واسطگی» عمل صدور حکم که خود قرار است ابرهی تأمل باشد فراتر می رود. با این حال در تصور هوسرل راجع به نحوه ی آگاهی به Sachverhalte، بی واسطه بودن حکم به طور ضمنی لحاظ شده است. اما برای او آگاهی از Sachverhalte به معنای اطمینان از صدق حکم نیز هست. ابهامی که در «فعل آگاه شدن از یک چیز»^۱ وجود دارد مشخصاً این است: (۱) آگاه شدن از یک Sachverhalte و تألیف حکم [-مربوط به آن]، و (۲) به بداهت مطلق رساندن صدق این حکم. اما هیچ کدام

^۱ Loc. Cit., p. ۱۴۰.

از این دو عبارت را نمی‌توان شهود مقولی دانست. تألیفِ حکمِ شهود مقولی نیست زیرا به اعتقاد هوسرل، حکم به معنای تفکر ارتجالی نیازمند آن است که به کمک نوعی شهود پُر شود. همچنین تأمل، به عنوان شرط ضروری بداهتی که از نظر هوسرل، شهود مقولی آن را تضمین می‌کند همان قدر که بی‌واسطه نیست، شهودی هم نیست. تأمل یک Sachverhalte را در نسبت با Sachverhalte های دیگر قرار می‌دهد، و نتیجه‌ی خود کار ایجاد یک مقوله‌بندی جدید است. حتا اگر تأمل در تحلیل نهایی به عناصر حسی یا ادراک‌پذیر برمی‌گشت هم باز از حیث تأمل بودنش صورت‌های مفهومی غیرقابل ادراکی را در خود می‌داشت. هوسرل امر وساطت‌یافته را بی‌واسطه می‌نامد چون به داده^۱ اعتقاد دارد: او می‌خواهد امکان غلط بودن را از امر وساطت‌یافته، یعنی از حقایق عقلی^۲ بگیرد. متقابلاً به امر بی‌واسطه هم کلیت و ضرورتی را نسبت می‌دهد که تنها با وساطت پیدا کردن یا پیش‌رویِ تفکر می‌تواند حاصل شود.

اغلب راجع به رئالیسم افلاطونی هوسرل سخن گفته می‌شود. البته در آثار هوسرل، این رئالیسم با یک ایدئالیسم معرفت‌شناختی افراطی همراه است؛ یعنی ذواتی که او آن نوع رئالیته‌ی افلاطونی را بدان‌ها نسبت می‌دهد کاملاً از هرگونه ارتباط با امر رئال، امور واقعی، یا جهان قوام‌یافته در قالب زمان و مکان مبرا هستند. اگر کسی تلاش هوسرل برای منطبق‌ساختن رئالیسم شبه-

^۱ Datum

^۲ vérités de raison

افلاطونی ذواتش با نظریه‌ای ایدئالیستی راجع به تفکر را دقیق بررسی کند متوجه خواهد شد که او به سمت چیزی که می‌توان آن را رئالیسم منطقی خام نامید بازگشته است. او اصول منطقی را که در واقع تنها به خاطر نسبت‌شان با تفکر معتبر به حساب می‌آیند چنان در نظر می‌گیرد که گویی آن‌ها اشیائی از مرتبه‌ی بالاترند. اما اگر [این اصول] شیء باشند، تفکری که معطوف به آن‌هاست تا مرتبه‌ی یک‌نوع دریافت منفعلانه‌ی تنزل پیدا می‌کند. هوسرل مفهوم کانتی خودانگیختگی تفکر را به سطح انفعال صرف پس می‌راند. برای او تاثیر حقایق عقلی بر تفکر چیزی تقریباً شبیه به تاثیری است که کانت معتقد بود اشیاء فی‌نفسه‌ی استعلایی بر حواس ما می‌گذارند. کانت آن‌جا که می‌خواست تجارب ما را بر پایه‌ی تحلیلی منحصر به صور آگاهی بنا کند با مفهوم اشیاء فی‌نفسه‌ی استعلایی به مشکل برخورد. امید من این است که نشان داده باشم مشکلی که هوسرل به خاطر اعتقادش به اشیاء فی‌نفسه‌ی مرتبه‌ی دوم، یعنی تصور او از حقایق، مستقل از ساخت سوژکتیو آن‌ها، و نیز فروکاستن تفکر معطوف به حقیقت، به شهود منفعلانه‌ی صرف با آن روبه‌روست از مشکلاتی که کانت با آن‌ها مواجه بود کم‌تر نیست. به بیان دیگر، کل ایده‌ی شهود مقولی که آن پیامدهای فوق‌العاده‌ی آنها در آلمان، بلکه برای کل فلسفه‌ی مدرن به دنبال داشت در واقع یک کشف پدیدارشناسانه نبود. آموزه‌ی شهود مقولی شگرد ماهرانه‌ای است برای به هم نزدیک کردن تحلیل آگاهی و وجود فی‌نفسه‌ی حقیقت.

چرا هوسرل مجبور بود به چنین شگردی متوسل شود؟ شاید بد نباشد به این نکته اشاره کنیم که کل فلسفه‌ی او بر است از مفاهیمی که به اندازه‌ی مفهوم شهود مقولی تناقض‌آمیزند. حتا در آخرین آثار او نیز می‌توان چنین مفاهیمی را پیدا کرد؛ مفاهیمی مثل امر پیشینی امکانی^۱ یا Eidos Ego، به معنای آگاهی شخصی اکیداً فردی که با این حال قرار است امری مطلقاً بی‌ارتباط با امور واقع^۲ و ذات محضی باشد که از هیچ یک از آگاهی‌های متکثر منفرد مشتق نشده. بی‌شک همه‌ی این مفاهیم تناقض‌آمیز به یک سمت اشاره دارند. هوسرل برای خودش مسئله‌ای طرح کرده است که به قول خودش لاینحل است، و این مفاهیم و اصطلاحات تناقض‌آمیز تنها نشانه‌هایی دال بر این لاینحل بودن‌اند. مشکل او را تقریباً می‌توان این طور بیان کرد: او در برابر تفکر ایدئالیستی طغیان کرده در حالی که با یک ابزار ایدئالیستی محض، یعنی صرفاً با تحلیل ساختار اندیشه و آگاهی سعی می‌کند در دیوار ایدئالیسم رخنه کند. نکته‌ی مهم این است که هوسرل پس از آن که در مقابل روان‌شناسی‌گرایی قرار می‌گیرد به این اصطلاح معنایی بسیار وسیع‌تر از آن چه معمولاً از آن استنباط می‌شود می‌بخشد. در هجوم او به روان‌شناسی‌گرایی هرگونه تلقی و برداشتی از مفهوم سوژه (با هر درجه از انتزاع) که از وجود «این جهانی» نشأت گرفته و «جهانی» را از پیش مفروض انگاشته باشد مورد هجوم قرار می‌گیرد. برای او حتا ایگوی دکارتی هم هنوز «چیزکی از این جهان» است، زیرا این ایگو

^۱ Contingent a priori

^۲ Absolutely non-factual

محصول فرآیندی است که ما در آن تجارب این جهانی خودمان را به امور «شک‌ناپذیر»^۱ و یقینی محدود می‌کنیم، و آن‌طور که هوسرل می‌خواهد نتیجه‌ی «رویکردی متفاوت» که به «من می‌اندیشم»ها نه به عنوان واقعیت بلکه به عنوان امکان محض می‌پردازد نیست. اگر کانت از آگاهی «ما» سخن می‌گوید و اگر از نظر او عملکرد جهاز عاقله وابسته به انطباعات واقعی‌ای است که بدون آن‌ها مقولات صورت‌های پوچ خالی از اعتباری بیش نیستند، آن وقت مسلماً برای هوسرل، فلسفه‌ی کانت هم روان‌شناختی‌انگارانه است. در واقع هوسرل در آخرین اثرش در گاهنامه‌ی فیلسوفیا، کل تاریخ ذهن مدرن از رنسانس به بعد را به روان‌شناسانه بودن متهم می‌کند. به بیان دیگر نه تنها پوزیتیویسم و تجربه‌گرایی، بلکه ایدئالیسم نیز معروض تیغ انتقاد و حمله‌ی هوسرل بود و عمده‌ی تاثیر وی اثری بود که او به عنوان فیلسوفی ضد ایدئالیسم بر جا گذاشت.

شعار «بازگشت به خود چیزها» بود که این جریان را به چنان حجمی همه‌جانبه‌ای تبدیل کرد، و انگیزه‌ی هوسرل برای پافشاری بر مفاهیمی مثل شهود در واقع همین میل ضد ایدئالیستی او برای بازگشتن به خود چیزها بود. هوسرل می‌خواست تمام سازه‌های فرضی و مشروط مربوط به معانی و کنش‌های ناب تفکر و نیز تمام برساخت‌های دلخواهانه و گزافی مبتنی بر تعلق خاطر به تفکر سیستماتیک را ویران کند. شاید بتوان گفت سپاه او در

^۱ undubtible

مقابل هر نوع آرایش فلسفی، یعنی هر چیزی که به خود موضوع مربوط نمی‌شود صف می‌بندد. خودانگیختگی ذهنی که در سیستم‌های عظیم ایدئالیسم آلمانی منشاء و خاستگاه تمام حقایق است برای او عمدتاً سرچشمه‌ی مغالطات نظرورزانه است. به این معنا او فیلسوفی ضد ایدئالیست محسوب می‌شود.

اما شعار «Zu den Sachen» [«بازگشت به خود چیزها»] در فلسفه‌ی هوسرل بر بزرگ‌ترین مشکل فلسفه دلالت دارد. دلیل او برای بازگشت به خود چیزها صرفاً اجتناب از خطاهای نهفته در برساخته‌های مفهومی دلبخواهانه نیست بلکه رسیدن به حقیقتی مطلقاً محفوظ، تزلزل‌ناپذیر و بی‌اما و اگر است. با این حال خواست رسیدن به امر مطلق و نهایتاً استنتاج همه‌چیز از یک نقطه‌ی مطلق خواستی ایدئالیستی است که در کسوت یک فلسفه‌ی ضد ایدئالیستی ظاهر شده. هوسرل در جریان تلاش برای ساختن فلسفه‌ای راجع به مطلق به اصل ایگویی بازمی‌گردد که خود او پیش‌تر خودانگیخته بودن آن را منکر شده بود. واضح است که مفاهیمی که فلسفه‌ی او نهایتاً بر پایه‌ی آن‌ها بنا شده است مفاهیمی ایدئالیستی‌اند. اصل الاصولی که هوسرل معتقد است با آن می‌توان خود چیزها را فراچنگ آورد از زبان خود او این است: «هر شهود دهنده‌ی نخستین، منبع وثاقت لازم برای شناخت است، و هر چیزی که خود را در قالب شکل اولیه‌ی "شهود" عرضه می‌کند (چنان که گویی واقعیتی مجسم دارد) به‌سادگی می‌بایست همان‌طور که عرضه شده است (البته در قالب

حدودی که خود را در آن عرضه کرده) پذیرفته شود.»^۱ پشت این اصل چیزی جز آن اصل قدیمی ایدئالیستی نیست که می‌گوید تنها منبع شناخت، داده‌های سوژکتیو آگاهی ماست و به‌همین خاطر هر تحلیل بنیادین فلسفی باید تحلیل آگاهی باشد. از طرف دیگر، قطب مخالف دادگی، یعنی مفهوم محض یا چیزی که هوسرل آن را ذات می‌نامد نیز در اندیشه‌ی او، به همین ترتیب، با فروکاسته‌شدن به آگاهی سوژکتیو ناب و رها شدن از بند هر امر واقعی و امکانی توجیه می‌شود. آموزه‌ی ذات که اصلی‌ترین ضربه‌ی ضد ایدئالیستی هوسرل انگاشته می‌شد نهایتاً به شکل حد اعلای ایدئالیسم آشکار می‌شود. ذات محض، که به نظر می‌رسد عینی بودن آن خط بطلانی بر هرگونه تقویم سوژکتیو باشد چیزی جز سوژکتیویته‌ی مجرد، فعل محض اندیشیدن یا «من می‌اندیشم»، به معنای کانتی وحدت آگاهی نیست.

این متن ترجمه‌ای است از:

-Husserl and the problem of Idealism, The Journal of Philosophy, Vol. 37, No. 1 (Jan. 4, 1940), 5-18.

^۱ Ideas, p.۹۲