

نقد رویکرد هوسرلی به معرفت از دیدگاه عقلانیت نقاد

علیرضا منصورى*

چکیده

رویکرد پدیدارشناسانه هوسرل با انتقاد از وضع کنونی علم و معرفت از آن تعبیر به بحران می‌کند. هدف هوسرل این بود تا با ارائه برنامه‌ای فلسفی راهی برای برون‌شدن از این بحران پیشنهاد کند. اما تلاش برای بازگرداندن فلسفه به جایگاه وحدت‌بخش قدیم و نجات این علم بحران‌زده و بخشیدن چهره‌ای انسانی و معنوی به آن، مستلزم در نظر گرفتن ملاحظات دربارۀ عینیت و عقلانیت علم است که غفلت از آن ما را در مسیری قرار می‌دهد که براساس آموزه‌های عقلانیت نقاد هم نادرست است و هم نامطلوب. توضیح داده می‌شود که این آموزه‌ها متضمن بازنگری در خصوص ذات‌گرایی و موجه‌گرایی و توجه به اهمیت و جایگاه صدق در رویکرد پدیدارشناسانه هوسرل است.

واژگان کلیدی: بحران علم، عینیت، عقلانیت، ذات‌گرایی، موجه‌گرایی، عقلانیت نقاد، هوسرل،

پوپر

مقدمه

سخن از بحران علم در غرب که دارای جنبه‌های مختلف فلسفی، علمی و فرهنگی است در فضای فکری ما بسیار رایج است. البته ریشه این بحث در خود غرب هم سابقه دارد. در اواخر قرن نوزدهم معلوم شد سودای رسیدن به قطعیت بیهوده است؛ زیرا علمی که قرار بود ما را به قطعیت برساند خودشان وضعیت‌های بحرانی را تجربه می‌کردند: ظهور هندسه‌های نا اقلیدسی، پارادوکس نظریه مجموعه‌ها، ظهور مکانیک نسبیتی و کوانتومی و به تبع آن نفی تعین‌گرایی^۱ کلاسیک، مبانی نگرش سنتی را در حوزه علوم بنیادی درهم فرو ریخت. همه اینها برای متفکرانی مانند هوسرل نشانه‌های ظهور بحرانی در علم جدید بود؛ زیرا دیگر نمی‌شد با این علم پا در جای محکمی گذاشت؛ دیگر آن سودای دکارتی ابتدای بنای معرفت بر بنیانی محکم و یقینی و بدیهی بیهوده می‌نمود. از دیدگاه هوسرل نقطه اوج این بحران، ظهور پوزیتیویسم و طبیعت‌گرایی بود که ریشه‌های آن به اندیشه‌های گالیله در ریاضیاتی دیدن طبیعت و فاصله سوژه از ابژه در تفکر دکارتی می‌رسید. به اعتقاد او این دو نگرش باعث از دست رفتن وجه انسانی معرفت بشری شده و آن را به محصولی سرد و بی‌روح بدل کرده بود که با تجربه زیسته بشری نسبتی نداشت. پرسشی که برای برخی از اندیشمندان پیش آمد، این بود که برای بازگرداندن وجه انسانی به معرفت بشری چه باید کرد؟

نسخه‌ای که هوسرل، در نهایت، برای خروج از بحران می‌پیچد، طرح مدینه فاضله‌ای است که در آن با از بین بردن تفکیک و تمایز دکارتی میان سوژه و ابژه نقش مهم سوژه را احیا کند؛ برای تحقق این هدف، او روش پدیدارشناسانه را پیشنهاد کرد. او می‌خواست تجربه پوزیتیو را به نفع تجربه زیسته مصادره کند؛ به عبارتی علم و معرفت را با تجربه انسانی هماهنگ سازد، یا به طور خلاصه آن را انسانی کند.

در مقاله حاضر به این مسئله پرداخته شده است که راه‌حل هوسرل یا عینیت علم را از بین می‌برد یا تفسیر مبهمی از آن ارائه می‌کند که در نهایت، ما را بر سر دو راهی ذهن‌گرایی (یا روان‌شناسی‌گرایی) از یک سو و موجه‌گرایی و ذات‌گرایی از سوی دیگر می‌گذارد. همچنین توضیح می‌دهیم آموزه‌های عقلانیت نقاد می‌تواند پیشنهاد بدیلی باشد که هم وجه انسانی معرفت را تأمین کند و هم گرفتار مشکلات فلسفی مذکور نباشد.

1. determinism

۲. هوسرل به این امر واقف بود که روان‌شناسی‌گرایی در هر شکلش منجر به نسبی‌گرایی می‌شود (ر.ک. هوسرل، ۲۰۰۱، ص ۵۶)؛ ولی به توضیحی که خواهد آمد، به‌رغم این وقوف، در رویکرد خود همچنان گرفتار روان‌شناسی‌گرایی است.

تلاش برای بنای معرفت انسانی

به نظر می‌رسد برای پی‌ریزی بنای معرفتی با چهرهٔ انسانی، نخستین قدم یافتن عامل یا عوامل بحران‌زا در علم جدید باشد. از ویژگی‌های مورد توجه علم جدید جهان‌شمولی آن است. این تصور نزد افرادی مانند هوسرل وجود داشت که اقسام معرفت در قدیم وجودی ناپایدار و موقت داشت و وابسته به آدمیان و عالمان بود، در حالی که علم امروز به شدت مستقل از آدمی و پایدار و ماندگار است.^۱ یک جنبهٔ مورد تأکید هوسرل وجود «گرایش نظری» در فلسفه و علم اروپایی-یونانی در قیاس با «گرایش عملی» در انسان پیشاعلمی یا در فلسفهٔ دینی و عرفانی شرقی است. صور فرهنگی انسان پیشاعلمی در هنر، کشاورزی و معماری ظهور پیدا می‌کرد و ویژگی مهم مصنوعات و محصولات این عالم فرهنگی، وجود ناپایدار و موقت آنها بود؛ در حالی که علم غربی چنان عینی دارد که مستقل از آدمی پایدار و ماندگار است (هوسرل، ۱۳۷۸، ص ۵۷-۹۶).

منتقدان علم جدید معتقد بودند که برای چنین علمی تنها برداشت از طبیعت و کاربردهای عملی اهمیت دارد. البته به اعتقاد هوسرل گرایش دینی و عرفانی هم واجد «جهان‌بینی عملی» هست؛ ولی نه به معنای قدرت تصرف عملی آدمی در طبیعت و نگاه تعرض‌آمیز به جهان، بلکه به معنای اینکه کل عالم مقهور قدرت خداوند یا نیروهای اسطوره‌ای است و سرنوشت انسان با واسطه یا بی‌واسطه وابسته به نحوهٔ حاکمیت خداوند یا این نیروها بر عالم است. در اینجا نیز، مانند وضعیت انسان طبیعی پیشاعلمی، علایق عملی است که موضوعیت دارد؛ مواجید شخصی عرفا واقعیتی جزئی دارد و متکی به وضع امور در حال و اکنون است و صوفی به اصطلاح ابن‌الوقت است، در حالی که محصولات ناشی از فعالیت علمی جهان‌شمول و ایدئال است و نحوهٔ وجود و حیث زمانی متفاوتی دارد و به تعبیر هوسرل کهنه و فرسوده نمی‌شود (هوسرل، ۱۹۷۰، ص ۲۸۴-۲۸۵؛ هوسرل، ۱۳۷۸، ص ۶۹). به نظر هوسرل این زمان‌مندی یا تاریخ‌مندی در مقابل جهان‌شمولی و دوام علم جدید وجه فارق علم قدیم و جدید است.

۱. اینکه از نظر تاریخی نزد هوسرل علم قدیم و علم جدید دقیقاً به چه دوره‌ای اطلاق می‌شود، مبهم است، اساساً در ادبیات این بحث، منظور از قدیم و جدید از نظر تاریخی چندان روشن نیست. علم قدیم گاهی به پیش‌سقراطیان اطلاق می‌شود، گاهی به کل دورهٔ باستان و گاهی نیز تا پیش از انقلاب علمی را نیز شامل می‌شود. به یک اعتبار می‌توان گفت منظور از «قدیم» در اینجا یک برههٔ تاریخی مشخص نیست، بلکه بیشتر ویژگی نوعی از علم است که در دوران مدرن خیری از آن ویژگی‌ها نیست و ویژگی‌های جدیدی جایگزین آن شده است؛ این قدر می‌توان گفت که با وقوع انقلاب علمی تحولی اساسی در نگرش به علم پدید آمد.
۲. این نقلی البته به دلیل خلط مفاهیم علم و تکنولوژی نادرست است؛ هدف علم فقط فهم است و هدف تکنولوژی تغییر و ایجاد است. از آنجا که محور اصلی بحث ما در این مقاله عمدتاً عینیت و عقلانیت است به شرح این خلط و خطا نمی‌پردازیم.
۳. البته معلوم نیست، مرز بین -آنچه تعرض‌آمیز- محسوب می‌شود با آن تغییری که تعرض‌آمیز نیست چیست.
۴. البته درست است که مواجید شخصی عرفا، مانند هر تجربه شخصی امری گذرا و موقت است ولی دستاوردهای عرفانی آنان دربارهٔ هستی تخته‌بند زمان نیست، یا قرار نیست چنین باشد؛ این دومی، مانند دعاوی علمی، فراگیر و به اعتبار آنکه محصول بازسازی تجربه‌های زیسته است، نوعی «آرمان»‌سازی است.

اگر قبول کنیم که زندگی و زیست انسان بر یک مدار ثابت نیست و در دور روزگار دائم در حال تحول و تغییر است، لاجرم این جنبش و از حالی به حالی شدن باید در علم او نیز نمود و ظهوری داشته باشد، در حالی که به نظر می‌رسد علم مدرن با ایجاد فضایی که با تجربه زیسته بشری سنخیتی ندارد یا رابطه خود را با آن قطع کرده، از وجوه انسانی فاصله گرفته و دچار بحران شده است. اگر استقلال علم جدید از سوژه را به عنوان ویژگی عینی علم تلقی کنیم، ریشه بحران علم مدرن عینیت و غفلت از سوژه است. به قول هوسرل، عینیت علم جدید باعث شده است که ما معنایی را که خالق اولیه شیء هندسی در نظر داشته از دست بدهیم و به خاطر دخل و تصرف‌های سوژه‌های دیگر کم‌کم از معنای نخستین فاصله بگیریم - او این پدیده را ته‌نشینی معنا توسط زبان می‌نامد.

اما چرا این وضعیت از نظر هوسرل بحران‌زاست و موجب حذف سوژه می‌شود؟ پاسخ کوتاه این است که او عینیت را مسئول چنین وضعی می‌داند. وی در مقاله «منشأ هندسه» می‌گوید: ویژگی معرفت عینی این است که برای همه سوژه‌ها در هر زمانی قابل دسترسی است؛ اما چطور یک محصول ذهنی ممکن است این ویژگی را پیدا کند؟ چرا این موجودات به این معنا عینیت دارند که در هر زمان برای سوژه‌های مختلف قابل دسترسی هستند؟ به اعتقاد هوسرل خالق اولیه این موجودات، یا به تعبیر هوسرل هندسه‌دان اول، از طریق صورت‌بندی زبانی این موجود، یا برساخته ذهنی، می‌تواند موجب یادآوری برساخته ذهنی خود در ذهن سوژه دیگر شود (هوسرل، ۱۹۷۰، ص ۳۵۴).

به اعتقاد هوسرل زبان به مثابه گفتار عینیت را تأمین نمی‌کند؛ تنها بیناد عینیت را تحقق می‌بخشد؛ برای تحقق عینیت، قدم‌های دیگری لازم است. در واقع، اگر کارکرد زبان را تنها بیان شفاهی حالات ذهنی در نظر بگیریم، با از بین رفتن سوژه‌ها در جامعه انسانی بیناد عینیت هم از دست می‌رود؛ زیرا دیگر ذهنی وجود ندارد! ولی اگر این برساخته‌های ذهنی، مثلاً، اشیای هندسی، به کتابت و نوشته درآید، ماندگار می‌شود و در هر زمان، حتی بعد از مرگ خالق آن، توسط همه قابل دسترسی است. اما به اعتقاد هوسرل، اتفاقاً، همین استقلال شیء هندسی از سوژه خالق آن و امکان یادآوری ذهنی آن در ذهن سوژه دیگر، منشأ پیدایش بحران علم است؛ زیرا سوژه‌های دیگر با دخل و تصرف به واسطه پیش‌داوری‌های خود در معنای نخستین، آن را دچار بحران می‌کنند. بنابراین، نتیجه عینی‌سازی از طریق کتابت و نوشتن این است که علم مدرن، در چنین وضعی، نتواند چیزی درباره عالم انسانی بگوید و قسمتی از تجربه زیسته آدمی باشد؛ نوشتن موجب

عینیت علم و باعث کنار گذاشتن سوژه از گفتمان علم و در نتیجه بحران آن است. البته کتابت، چنان که می‌دانیم، از ویژگی‌های علم نوین نیست و در روزگار باستان هم مرسوم بوده است، اما غرض هوسرل از بیان این مطلب گویا ریشه‌یابی ماجرای بحران علم و یافتن عواملی است که زمینه‌ مساعدی برای آن ایجاد کردند.

هوسرل البته به علم علاقه‌مند بود، ولی منتقد وضعی بود که علم دچار آن شده است. به‌طور خلاصه او کمال مطلوبی را برای معرفت بشری در نظر داشت که به اعتقاد او علم گالیله‌ای درست خلاف جهت آن حرکت می‌کرد. به نظر او بحران علم جدید ناشی از این است که فاعل شناسا یا سوژه در این علوم نقش نداشته است، پرسش ضروری در وضعیت کنونی این است که چه کنیم تا علم و معرفت دوباره شکلی آرمانی پیدا کند، یعنی وجه انسانی خود را باز یابد؟ هدف هوسرل این است که راهی برای خروج علوم جدید از وضع بحران‌زده کنونی نشان دهد، یعنی طرحی ارائه کند که سوژه یا فاعل شناسا نقش خود را در علم باز یابد و فعالیت علمی مجدداً به‌صورت تجربه زیسته درآید.

به اعتقاد هوسرل، برای خروج از بحران و بازگشت سوژه، در وهله نخست باید از جهانی سخن بگوییم که معروض تجربه سوژه واقع شده است، یعنی باید نقش ذهنی فاعل شناسا یا سوژه را در شناخت جهان لحاظ کنیم و فقط آن را جدی بگیریم، نه چیزی مستقل از سوژه. این قدم اول روش پدیدارشناسانه هوسرل است که به اپوخه یا تعلیق حکم درباره وجود آنچه مستقل از ذهن انسان است، می‌انجامد. با اتخاذ روش پدیدارشناسانه در علم و فلسفه، شناسایی جهان از آن وجه که به تجربه سوژه انسانی در می‌آید یا به تعبیر دیگر شناخت آگاهی انسان میسر می‌شود؛ هر توصیف پدیدارشناسانه از دیدگاه اول شخص بیان می‌شود - یعنی آن‌طور که تجربه شده یا قصد شده است. توصیف پدیدارشناسانه، از دیدگاه هوسرل، نباید متکی به فرض وجود اشیای مستقل از سوژه و ناظر باشد؛ این فرض باید بین‌الهالین قرار گیرد و تعلیق شود. بنابراین، ایده اپوخه یا تعلیق هوسرل که در حدود سال‌های ۱۹۰۶ بسط پیدا کرد، باعث می‌شود که توجه ما تنها معطوف به عمل قصدشده توسط ناظر و فاعل شناسا یا سوژه باشد و کاری به وجود شیئی نمایش داده‌شده در جهان خارج، مستقل از ناظر یا سوژه نداشته باشیم.

در قدم بعدی برای بازگشت سوژه باید از کژتابی‌های زبان پرهیز کنیم و در جستجوی معانی ناب و نخستین ایده‌ها و اندیشه‌هایی باشیم که در اختیار ما قرار گرفته است، تا بتوانیم اظهارات علمی را تا جای ممکن با وضوح تمام و به دور از ابهام بیان کنیم (هوسرل، ۱۹۷۰،

ص ۳۶۲-۳۶۳)؛ یعنی اندیشه‌ها و مفاهیم علمی را آن‌چنان که نخستین بار در ذهن واضع و مبدع نخستین آن، به صورتی واضح و به دور از ابهام، نشسته است دریابیم و کشف کنیم؛ در چنین وضعیتی می‌توانیم امیدوار باشیم، ما هم مانند خود سوژه اصلی، یعنی مبدع و واضع نخستینی که این مفاهیم و اندیشه‌ها، تجربه زیسته او بوده است، آنها را تجربه می‌کنیم و به شیوه فلاسفه باستان درباره جهان زیسته سخن می‌گوییم. در غیر این صورت، عالم سخن ما فاقد بُعد سوبجکتیو توصیفات ماست و نمی‌تواند توصیف مناسبی از جهانی که ما در آن زندگی می‌کنیم، ارائه کند. بنابراین، به‌طور خلاصه پدیدارشناسی هوسرل روشی است که از تحویل پدیدارشناسانه، یعنی تحویل معرفت به تجربه زیسته سوژه، شروع می‌کند و به تحویل ذاتی و استعلایی می‌رسد؛ یعنی قرار دادن و در نظر گرفتن آنچه محصول تجربه زیسته بشری است، به‌عنوان اصل و ذات شیء یا مفاهیم مورد شناسایی. در ادامه توضیح داده خواهد شد که چرا طرح هوسرل نه تنها بر مفروضات نادرستی بنا شده است و تبعات نامطلوبی هم برای رشد معرفت دارد، بلکه از عهده تحقق معرفت انسانی هم بر نمی‌آید.

مسئله عینیت

به اعتقاد هوسرل، سنت علم گالیله‌ای نسبت خود را با آدمی و تجربه زیسته او فراموش کرده است؛ فراموش کرده است پیش از اینکه دانشمند باشیم، انسان‌هایی هستیم که تجربه می‌کنیم. هرچند هوسرل بصیرت‌های عمیقی در خصوص فضای فکری ایجادشده و تلقی علم در دوره خود داشت، با وجود این، به نظر می‌رسد که در تشخیص مشکل و راه‌حلی‌هایی که ارائه داده معضلاتی وجود دارد. در وهله نخست معتقدان اندیشه‌های انتقادی هوسرل را در بهترین حالت باید به مثابه انتقاداتی علیه تفسیرهای پوزیتیویستی و طبیعت‌گرا از علم و فعالیت علمی بفهمیم، نه فعالیت علمی به‌طور کلی در عصر حاضر. مقصودم این است که نباید برای علم جدید ماهیتی قائل باشیم که تفاسیر پوزیتیویستی و طبیعت‌گرایانه نتیجه طبیعی آن باشد. مشکل از فعالیت علمی یا علم نیست؛ مشکل در تفاسیر و تعبیر نادرست از علم است. بسیاری از دانشمندان همواره با تفاسیر پوزیتیویستی مخالف بوده و هستند.

از اینکه بگذریم، شیوه هوسرل برای احیای وجه انسانی، یعنی وارد کردن سوژه در فعالیت معرفتی استعداد این را دارد که به نتایج نامطلوب نسبی‌گرایانه یا روان‌شناسی‌گرایانه بیانجامد. او

۱. یکی از دلایل اقبال هوسرل به دکارت همین جستجو و تأکید بر معیار وضوح و دوری از ابهام است.
 ۲. تبعات روان‌شناسانه پدیدارشناسی هوسرل حتی معروض انتقاد هایدگر نیز شد. رویکرد هوسرل متضمن این بود که آگاهی مقوم وجود آدمیان است، در حالی که از دیدگاه هایدگر آگاهی تبعی است و تقدم با وجود یا نحوه وجود آدمی

عینیت علم را مسئول می‌داند، در صورتی که عینیت نه تنها مشکل علم جدید نیست، بلکه اتفاقاً از ویژگی‌های مثبت و کاملاً انسانی علم است. نگارنده برای بررسی این مسئله از دیدگاه پوپر درباره عینیت کمک می‌گیرد تا نشان دهد، اولاً، عینیت علم نافی وجه انسانی علم نیست؛ ثانیاً، کنار گذاشتن عینیت و هدف قرار دادن بداهت و یقین در فعالیت علمی منجر به نتایج نامطلوبی می‌شود.

پوپر برای تبیین عینیت شناخت جهان ۳ را افزون بر جهان اشیای فیزیکی (جهان ۱) و جهان حالات ذهنی (جهان ۲) معرفی می‌کند. جهان ۳ جهان معرفتی مستقل از ناظر است و وظیفه اصلی معرفت‌شناسی، به نظر پوپر، مطالعه جهان ۳ است (پوپر، ۱۹۷۲، ص ۱۱۱). البته محصولات نظری ساکن جهان ۳ همگی تحت تأثیر انگیزه‌ها و پیش‌داوری‌ها و دغدغه‌های سوژه یا فاعل شناسا هستند، ولی صدق و کذب و اعتبار آنها مستقل از سوژه است. پوپر با ذکر دو آزمایش فکری توضیح می‌دهد که به چه معنا ساکنان جهان ۳ مستقل از سوژه هستند (همان، ص ۱۰۷-۱۰۸)، در هر دوی آنها فرض شده است که فاجعه کیهانی موجب نابودی همه چیز شود؛ در یکی کتابخانه‌ها هم از بین بروند و در دیگری کتابخانه‌ها باقی بمانند. پوپر معتقد است در جهانی که جهان ۳ باقی مانده است، موجودات انسانی بعدی می‌توانند تمدن بشری را دوباره بازسازی کنند و این امر نشان‌دهنده استقلال ساکنان این جهان از سوژه‌های خالق آنها است. از نظر پوپر عینیت ساکنان جهان ۳ در این است که نقدپذیر هستند (همان، ص ۱۳۶-۱۳۷).

اگر از منظر هوسرل به این وضعیت نگاه کنیم، به گمانم او مخالفتی نداشته باشد که محتوای این نوشته‌ها و کتب را ساکنان جهان ۳ در نظر بگیریم. او هم، احتمالاً، موافق است که انهدام کتابخانه‌ها معرفت عینی را از بین می‌برد، تفاوت اینجاست که از نظر پوپر مطالعه جهان ۳ می‌تواند چیزهایی درباره ابداع‌کنندگان این محصولات عینی به ما بگوید - همان‌طور که مطالعه آثار عنکبوت می‌تواند درباره خود عنکبوت چیزهایی به ما بگوید - ولی عکسش درست نیست، یعنی از مطالعه جهان ۲ نمی‌توان درباره صدق و کذب و اعتبار محصولات ذهنی، شناختی حاصل کرد (همان، ص ۱۱۲). این در حالی است که هوسرل به عکس معتقد بود به دلیل عینیت جهان ۳، با

(دازاین) است که قابل تحویل به آگاهی نیست. از این حیث، حالت ذهنی هر کس معلول نحوه وجود اوست، نه تعیین‌بخش آن، زیرا وجود مشتمل بر ابعاد و جوهری است که ممکن است به آگاهی فرد در نیامده باشد. هایدگر با جابه‌جا کردن مرکز نقل از آگاهی (روان‌شناسی) به وجود (هستی‌شناسی) جهت جدیدی به پدیدارشناسی بخشید. نک به: ناتانسن، ۱۹۷۳ و سافرانسکی، ۱۹۹۸).

آدورنو نیز معتقد بود که جلد دوم پژوهش‌های منطقی هوسرل طینی روان‌شناسی گرایانه دارد. در این خصوص نک به: (اینوود و هوندربیش، ۱۹۹۵، ص ۳۸۲-۳۸۳).

۱. درباره این برداشت ر.ک: (دریاد، ۱۹۸۹، ص ۹۴).

مطالعه جهان ۳ نمی‌توان شناختی از تجربه زیسته سوژه حاصل کرد. او معتقد است از آنجا که معرفت علمی ایدئال و اصیل، مستقل از فاعل شناسا نیست، به همین منظور، ما باید به معنای اولیه و منشأ هندسه یا هر علم دیگر رجوع کنیم؛ یعنی برگردیم به زمانی که اول‌بار این مفاهیم و اندیشه‌های اولیه در ذهن مبدعان اولیه آن شکل گرفته است، یا به طریقی کشف کنیم که در ابتدا مبدعان این اندیشه‌ها چه تلقی از این مفاهیم اولیه هندسی داشتند و این تلقی چه رابطه‌ای با تجربه زیسته آنها داشته است. به اعتقاد هوسرل در آن مرحله هنوز علم به صورت نوشته، تجسد و عینیت نیافته و بنابراین، نزدیک‌ترین قرابت را با تجربه زیسته سوژه داشته است و به اصطلاح علمی انسانی‌تر است.

مشکل طرح هوسرل این است که چنین کاری نه ممکن است و نه تأمین‌کننده وجه انسانی معرفت. به نظر می‌رسد اگر بخواهیم مطابق نسخه هوسرل عمل کنیم، باید با بررسی پدیدارشناسانه موضوع شناسایی در هر قدم به عقب برگردیم تا در نهایت معنای اصیل و اصلی از این تجربه زیسته تاریخی استخراج کنیم. اما مسئله اینجاست که در این عقب‌گرد تاریخی از بازسازی تاریخی ناگزیریم و نمی‌توانیم پیش‌داوری‌ها و معرفت قبلی خود را کنار بگذاریم. حتی اگر شیوه هوسرل را نوعی بازسازی تاریخی ندانیم، معلوم نیست چگونه باید آن را به صورتی قابل نقد و ارزیابی به کار بریم.

اگر در نظر گرفتن سوژه در فعالیت معرفتی متضمن دعوت به مطالعه جهان ۲ باشد، این پرسش پیش می‌آید که چگونه می‌توان به نحو نقدپذیری از محتویات ذهنی سوژه، شناختی حاصل کرد و دچار روان‌شناسی‌گرایی نشد. هوسرل البته میان روان‌شناسی طبیعی و روان‌شناسی انسانی یا پدیدارشناسانه تفاوت می‌گذاشت. او به اولی که از روش‌های علوم طبیعی، مانند فیزیک و زیست‌شناسی و شیمی برای تحلیل پدیده‌های روانی استفاده می‌کرد، انتقاد داشت، ولی معتقد بود نباید روش پدیدارشناسانه را ذهنی دانست؛ زیرا در این روش جنبه‌های کلی و ضروری پدیدارها و به اصطلاح شناخت ذات و ماهیت آنها منظور نظر است و بنابراین، چنین شناختی مبتنی بر رویدادهای موقت ذهنی واقعیات تجربی نیست که منجر به روان‌شناسی‌گرایی طبیعی شود. ^۱ به این

۱. یک مسئله مهم و عجیب دیگر این است که هوسرل از تحلیل آگاهی شروع می‌کند، ولی در نهایت نتایجش درباره علوم است که از مقوله شناخت عینی است. در اینجا معلوم نیست چگونه این دو را به هم پیوند می‌زند! در دفاع از هوسرل شاید بتوان گفت که مطابق دیدگاه او سوژه با دستیابی به ذات امور (مشابه نوعی موندولوژی لایب نیتسی) معنای اصیل امور را چنان که هست فراچنگ می‌آورد و این همان هدفی است که علوم دنبال می‌کنند و یا می‌باید که دنبال کنند؛ در این خصوص بنگرید به: (آلويس، ۲۰۱۰)، ولی آنچه از تحلیل آگاهی به آن می‌رسیم حداکثر، مفاهیم است، ولی چنان که پوپر بارها تذکر داد، آنچه در معرفت علمی اهمیت دارد، نه مفاهیم و کلمات، بلکه نظریه‌هاست.

2universal

۳. نک به: (هوسرل، ۱۹۶۹، ص ۱۶۹) و (هوسرل، ۱۹۷۷، ص ۱۱۰-۱۱۵).

ترتیب می‌بینیم تلاش هوسرل برای گریز از روان‌شناسی‌گرایی متکی به ذات‌گرایی و موجه‌گرایی است، سوای از اینکه در این تلاش تا چه اندازه توفیق یافته باشد.^۱

هوسرل برای تحقق علم به صورت تجربه زیسته انسانی با کنار زدن عینیت بعد اجتماعی علم را نابود می‌کند و آن را به لبه پرتگاه روان‌شناسی‌گرایی می‌برد. به علاوه هر چند او در نهایت مجبور است برای تفهیم و تفاهم و تحقق بینادهنیت، توضیحی ارائه کند، نظریه او در این خصوص به موجه‌سازی منتهی می‌شود. او برای توضیح اینکه چگونه فرد ممکن است در دایره تنگ خودبس‌انگاری گرفتار نشود و به تفهیم و تفاهم با اجتماع بپردازد، بر این نظر تکیه می‌کند که بینادهنیت به واسطه توجیه معرفتی یا انگیزه‌های مندرج در تجارب بین‌الذهانی یا وضعیت‌های همدلانه حاصل می‌شود (بی‌یر، ۲۰۱۵، ص ۱-۱۰). اصلاً توصیه او به تعلیق نیز مستلزم فرض موجه‌سازی است؛ وگرنه چرا باید تعلیق کنیم جز اینکه تقاضای بداهت و موجه بودن داریم و چون چنین تقاضایی تحقق نمی‌یابد، برای گرفتار نشدن در آن توصیه به تعلیق می‌کنیم؟ اصل عدم پیش‌فرض نیز بر همین طریق قابل تفسیر است؛ چون این تصور وجود دارد که پیش‌فرض‌های ما دائم رهن و سدی است بر سر راه رسیدن به علم متقن پس باید پیش‌فرض‌ها را کنار بگذاریم. اما نه موجه‌سازی ممکن است و نه کنار گذاشتن همه پیش‌فرض‌ها؛ اما به کثیری از پیش‌فرض‌های خود آگاه هم نیستیم، تا چه برسد به اینکه بخواهیم آنها را کنار بگذاریم.

از این گذشته، هوسرل خود تأکید زیادی بر نقش التفات در آگاهی و شناخت دارد و با توجه به اینکه نقش آن را در آگاهی و شناخت، گریزناپذیر می‌داند، این پرسش پیش می‌آید که چگونه می‌خواهد در عین حفظ التفات، همه پیش‌فرض‌ها را کنار بگذاریم؟ این مقوله، بسیار شبیه چیزی است که پوپر تحت عنوان انتظار مطرح می‌کند (پوپر، ۱۳۹۰، ص ۷۸-۹۷). پوپر در نهایت این

۱. باید توجه داشت که نحوه حصول به ماهیات در پدیدارشناسی هوسرل با ارسطو تفاوت دارد، ولی به هر حال روش همچنان ذات‌گرایانه است. هر حکمی در باب ماهیات در واقع به منزله یک حکم پیشینی است. از آنجا که محتوای ادراکات تجربی چیزی جهان‌شمول و ضروری به ما نمی‌دهد، هوسرل به دنبال شرایط پیشینی و ضروری تجربه‌های ماست و از این جهت، کار او به پروژه کانت علیه روان‌شناسی‌گرایی لاک شباهت دارد. در این خصوص نک به: (هوسرل، ۲۰۰۱، ص ۸۶) و (هوسرل، ۲۰۰۱، ص ۵۶).

گفتنی است که برخی محققان معتقدند که از آثار هوسرل نمی‌توان یک روایت مشخص و دقیق از پدیدارشناسی استخراج کرد. برای نمونه، نک به: (راکمور، ۲۰۱۱، ص ۱۹۱) و نقل اسکلامبرینو از او در مدخل روان‌شناسی پدیدارشناسانه در دانشنامه اینترنتی فلسفه.

2solipcism

3Beyer

۴. برای عدم امکان موجه‌گرایی (justificationism) ر.ک: پوپر (۱۹۶۰) و بارتلی (۱۹۶۲). برای تأکید بیشتر بر کنار گذاشتن موجه‌گرایی حتی در حوزه منطق ر.ک: میلر (۲۰۱۲)؛ مقاله اخیر توسط علی پایا در میلر (۱۳۸۷) به فارسی ترجمه شده است.

5. expectation

انتظار را نوعی معرفت پیشینی تلقی می‌کند. از درس‌های کانت این بود که معرفت پسینی بدون معرفت پیشینی ممکن نیست. ممکن است بگوییم برای هوسرل التفات از مقوله عمل است، نه نظر و معرفت پیشینی. این سخن ما را به بحث اولویت نظر یا عمل هدایت می‌کند. اگر بگوییم التفات از مقوله اراده و عمل است، می‌توان گفت هر اراده هم خود متکی به نوعی انتظار و معرفت پیشینی است؛ این معرفت پیشینی حتی ممکن است ژنتیکی باشد. در واقع، می‌توان گفت حداقل تفاوت موجود زنده با غیرزنده وجود یک بسته کوچک انتظار یا معرفت پیشینی نسبت به دنیای اطراف است که براساس آن نسبت به محیط واکنشی نشان دهد که حکایت از زنده بودن آن کند. به‌علاوه قسمت عمده‌ای از ساکنان جهان ۳ محصولات فرعی و نتایج ناخواسته و قصد نشده سوژه هستند، چندان که خود زبان هم تا حدّ زیادی محصول فرعی و ناخواسته اعمالی است که در جهت وصول به اهداف دیگری بوده است. بنابراین، با وجود اینکه جهان ۳ محصول و آفریده آدمی یا سوژه است، مانند فرآورده‌های جانوران دیگر، قلمرو خودمختاری مخصوص خود را دارد - همان‌طور که تمایز اعداد زوج و فرد توسط ما به وجود نیامده و نتیجه غیرمنتظره و اجتناب‌ناپذیر آفرینش اعداد طبیعی است (همو، ۱۹۷۲، ص ۱۳۲-۱۳۳). رابطه بین ما و محصولات کار ما در این حد است که ما آنها را تولید می‌کنیم و از طریق بازخورد می‌توانیم خود را نقد کنیم (همان، ص ۱۴۷).

ممکن است کسی بگوید همین انتخاب رویکرد نقادانه، نتیجه یک پروا و دغدغه سوبجکتیو است و بنابراین، کل ماجرای در نظر گرفتن جهان ۳ تحت تأثیر یک دغدغه و گرایش است، یعنی گرایش به ارزیابی و عقل نقاد. این سخن درستی است، اما باید توجه داشت که رویکرد نقادانه تنها معطوف به قضایا نیست، بلکه شاخص‌ها و معیارها را نیز دربر می‌گیرد. به این اعتبار وجود تمایلات ارزشی و روانی خود یک واقعیت است که می‌توان آن را با شاخص‌ها و معیارهای دیگری به بررسی و بحث نقادانه گذاشت؛ حوزه بررسی‌های نقادانه اصولاً نقطه پایانی ندارد، به‌ویژه با التفات به این نکته که آدمی موجودی ارزش‌آفرین است و می‌تواند ارزش‌ها و بنابراین، شاخص‌های جدیدی خلق کند. در اینجا

۱. البته التفات یا حیث التفاتی برای هوسرل بیشتر از سنخ فهم و آگاهی است و به نحوی دربردارنده نقش سوژه است و به نظر می‌رسد به همین دلیل هم هایدگر از وارد کردن آن در فلسفه خود پرهیز داشت و به جای آن الفاظی مثل «پروا» و «دغدغه» (care, concern) را به کار می‌برد تا از ظنین معرفت‌شناختی آن بکاهد. عمل و فعل، فاقد هر نوع جنبه ادراکی و آگاهی است، ولی می‌تواند در پرتو آگاهی تحقق یابد، اما این آگاهی لزوماً ارادی نیست. حرکت‌های واکنشی (رفلکسیو) یا حرکتی که خارج از کنترل اراده شخص است، همه از سنخ فعل و عملند اما «ارادی» نیستند، ولی می‌توان گفت براساس یک انتظار که به صورت کدها یا بسته‌ها یا نقشه‌های ژنتیکی مندرج در DNA روی می‌دهند.
 ۲. نک به: بحث تمایز واقعیت‌ها و شاخص‌ها در (پوپر، ۱۳۸۰، ضمیمه ۱).
- همچنین نباید تصور کرد که این رویکرد به تسلسل منجر می‌شود. دلیلش این است که رویکرد عقلانیت نقاد اساساً موجه‌گرا نیست و چون به دنبال توجه چیزی نیست، تسلسل در اینجا معنا ندارد.

مسئله این است که اتخاذ رویکرد نقادانه برای رشد علم مناسب‌تر است یا خلاف آن؟ اگر نقدپذیری و تعامل نقادانه افراد جامعه را یکی از وجوه مهم فعالیت‌های انسانی تلقی کنیم، نسخه پیشنهاد شده این ویژگی را تأمین نمی‌کند یا آن را در نظر نمی‌گیرد. پوپر به کرات بر این نکته تأکید کرد که آمیب و اینشتین هر دو به روش آزمون و خطا کار می‌کنند، آمیب باید از اشتباه دوری کند، چون اگر اشتباه کند می‌میرد. اینشتین هم می‌داند که ما فقط از اشتباهات خود می‌توانیم یاد بگیریم، بنابراین، از تلاش برای کشف اشتباه و حذف خطا از نظریه‌ها فروگذار نمی‌کند. گامی که آمیب نمی‌تواند بردارد، ولی اینشتین می‌تواند بردارد این است که به یک نگرش نقادانه نسبت به خود دست یابد و این بزرگ‌ترین فضیلتی است که با ابداع زبان انسانی در اختیار ما قرار می‌گیرد (همو، ۱۳۹۰، ص ۲۱ و ۱۹۶).

با وجود این، نباید تصور کرد که هوسرل به تفهیم و تفاهم در فضای جامعه یا بینادهنیت توجهی ندارد. او در پنجمین تأمل از تأملات دکارتی و در دست‌نوشته‌های منتشر شده در جلد ۸ تا ۱۵ مجموعه هوسرلیانا^۱ به این مسئله پرداخته است. بینادهنیت از نظر او نتیجه همدلی و تجربه همدلانه است و وقتی حاصل می‌شود که کسی پا در کفش دیگری کند و جهان را از منظر او بنگرد؛ او در چنین وضعی باید باورهای خود را معلق بگذارد و در پرائتز قرار دهد. هوسرل برای تبیین بینادهنیت از مفهوم زیست‌جهان استفاده می‌کند. زیست‌جهان با نظامی از معیارها و قراردادهای بین‌الذهانی مشاهده‌بهنجار و معیار را مشخص می‌کند. گاهی اینها منحصر به یک فرهنگ و موقعیت هستند و گاهی اعتبار وسیع‌تر و عمومی‌تری دارند و به واسطه این ساختار عمومی و فراگیر می‌توان به آنها اطلاق پیشینی کرد - مانند مفاهیم فضازمانی و علیت و... مفهوم زیست‌جهان در جلد دوم / ایده‌ها/ پس از مرگش چاپ شد تحت عنوان محیط اطراف؛ محیطی که در آن هوریاث^۲ برای ما معنا می‌یابند و حتی امکان‌های آینده را نیز مشخص می‌کنند. این زیست‌جهان اما ساکن و ثابت نیست، بلکه افقی پویا دارد و تغییر می‌کند. پدیدارشناسی هوسرل ابتدا مطابق با سنت دکارتی به دنبال پایه‌ای محکم و متقن برای آگاهی بود، اما مفهوم زیست‌جهان به آن ویژگی پویا بخشید. بنابراین، به‌طور کلی زیست‌جهان را می‌توان طرق مختلفی دانست که افراد و گروه‌ها برای جهان

1 Husserliana

2. lebenswelt

۳. زیست‌جهان هوسرلی براساس الگویی پیشینی ساخته نمی‌شود، بلکه محصول تجربه‌های زیسته آدمیان از تعامل با محیط است. در این مسیر عقل عرفی راهنمای شکل دادن به جهان است. اما خود این عقل نیز متأثر از همان تجربه‌های زیسته است. بنابراین زیست‌جهان هوسرلی را گاهی می‌توان نوعی ساختار عقلانی حاصل از تجربه‌های زیسته دانست و گاهی می‌توان به آن به‌مثابه نوعی شکل زندگی نگریست که شامل نظامی از معانی و قواعد زبانی است که زبان مشترک را می‌سازد.

4. environment

اشیا، ساختارهایی در نظر می‌گیرند (بی‌یر، ۲۰۱۵، ص ۱-۱۰).

اما مسئله اینجاست که اگر سوژه‌ها زیست‌جهان‌های متفاوتی داشته باشند، چگونه تفهیم و تفاهم بین آنها (یا به‌طور خلاصه بینادذهنیت) تحقق پیدا می‌کند؟ قاعدتاً زیست‌جهان مشترک آنها در این امر دخالت دارد. وقتی ذغال را برای گرم کردن به کار می‌برم، این گرم کردن هم شامل من است و هم بقیه؛ بقیه نیز این گرم شدن را می‌فهمند و به این ترتیب، زیست‌جهان مشترکی از کاربرد-ارزش در ارتباط با ذغال و گرم شدن محیط بین من و دیگران برقرار می‌شود و بینادذهنیت به این شکل حاصل می‌شود (همو، ۲۰۱۵، ص ۱-۱۰). به‌طور کلی می‌توان گفت برای درک جهان دیگری باید فرض کرد، جهان او دست‌کم تا اندازه‌ای با جهان من یکی است، گو اینکه در برخی جنبه‌ها ممکن است او آن را به‌طریقی دیگر نمایش دهد. بنابراین، گویا در نهایت چاره‌ای نداریم که فرض کنیم اشیای فضازمانی که جهان مرا تشکیل می‌دهند، حداقل تا اندازه‌ای مستقل از هر سوژه‌ای وجود دارند و قسمتی از واقعیت عینی هستند. به این ترتیب، به نظر می‌رسد هوسرل به واسطهٔ دغدغه‌ای که برای بینادذهنیت دارد، نمی‌تواند کاملاً به اپوخه وفادار بماند و در نهایت بین رئالیسم و ایدئالیسم و اپوخه یا تعلیق در تردد است.

مسئلهٔ حقیقت یا یقین و وضوح

هدف علم و معرفت چیست؟ اگر معیاری برای تشخیص حقیقت وجود ندارد و تشخیص آن برون از توان آدمی است، بنابراین، باید حکم دربارهٔ واقعیت را کنار گذاشت و تعلیق کرد و در جستجوی چیزی بود که به قدر طاقت انسانی باشد. دکارت به شکل نظام‌مند، جستجوی یقین و بداهت را در فلسفهٔ خود وارد کرد. برای هوسرل هم این جنبه از کار دکارت جذاب بود و بر آن تأکید داشت.^۱ اما این مسیر، معرفت‌شناسی را به روان‌شناسی تقلیل می‌دهد؛ زیرا یقین و بداهت اموری روانی هستند. هرچند هوسرل قبول داشت که رسیدن به بداهت کامل، امری روانی و مربوط به احساس نیست (همان)، ولی توضیحات وی نشان می‌دهد برای گریز از روانی‌شدن این امر به موجه‌گرایی متوسل می‌شود؛ زیرا می‌گوید رسیدن به آن از طریق یک بداهت عقلی ثانوی صورت می‌پذیرد و با

۱. به‌رغم اینکه هوسرل به کرات بر یقین و رهایی از قید پیش‌فرض‌ها تأکید کرده است در آثار متأخر، این تأکید کم‌رنگ‌تر شد. برای نمونه، از دیدگاه او بداهت وقتی دست می‌دهد که یک یا چند جزء نونما پر شده باشد. نونما (noema) را می‌توان سلسله‌ای از انتظارات دانست که در حین عمل ادراک حسی برای ما ایجاد می‌شود و «پر شدن نونما» به معنای تحقق آن انتظارات است. هوسرل می‌گوید بداهت وقتی دست می‌دهد که یک یا چند جزء نونما پر شده باشد، ولی بعد خاطر نشان می‌سازد که برای بداهت به پر شدن کامل یا بداهت کافی - یعنی وضعیتی که در آن همهٔ معانی مورد انتظار تحقق یابد - نیاز نیست و پر شدن نونما می‌تواند از بعضی جهات باشد. او در نهایت معتقد است که بداهت کافی دست‌نیافتنی است و بداهت قطعی نیز تنها در خصوص علم ما به وجود خود ما ممکن است که آن همچنان مبهم است که تا کفایت راهی دراز دارد! برای بررسی این مطلب ر. ک: (فولستدال، ۱۳۷۵، ص ۹۰-۱۲۳).

اینکه متوجه است که استدلال‌های موجه‌ساز ممکن است تا ابد ادامه یابد و امکان وقوع خطا همواره ممکن است، آن را مشکلی مهمی نمی‌داند! (فولستدال، ۱۳۷۵، ص ۱۱۸). حتی اگر ایده بداهت و یقینی بودن را، چنان‌که برخی از مفسران بر این راه رفته‌اند، ایده‌ای تنظیمی تلقی کنیم (همان)، برخلاف ایده تنظیمی صدق مشکل همچنان باقی است؛ زیرا در صدق و حقیقت از تطابق واقعیتی (بنا به تعریف بیرون از فاعل شناسا) با اندیشه‌ها سخن می‌گوییم، ولی درباره «یقین» مسئله در نهایت، چگونگی یک وضعیت روانی (مثل یقین) است که بنا به تعریف صرفاً برای خود فاعل شناسا در دسترس است و قرار است با بداهت یا با موجه‌سازی حاصل شود. در مجموع هرچند هوسرل در موارد متعددی به خطاپذیری معرفت انسانی و عدم امکان دستیابی به یقین و وضوح مطلق، اعتراف و تأکید کرده است، در نهایت، این اعترافات به صورت تبصره‌ای در فلسفه او وجود دارد و به مثابه یک اندیشه نظام‌مند و یکپارچه از آن نتیجه نمی‌شود.^۱

ممکن است کسی با اتکا به آنچه هوسرل گفته است، به این نتیجه برسد که با شناخت زیست‌جهان سوژه می‌توان شناخت بهتری از جهان داشت، ولی حقیقت این است که با شناخت وضعیت ذهنی سوژه، اگر اصلاً ممکن هم باشد، نمی‌توان نتیجه‌ای درباره صدق و کذب نظریه‌ها یا اعتبار استدلال‌ها، یا حقانیت شاخص‌ها و معیارها گرفت. صدق و حقانیت مستقل از شیوه بیان صورت‌زبانی آنها در قالب گفتار یا نوشتار است! اینها دو فن متفاوت انتقال صورت‌زبانی اندیشه هستند که می‌توان درباره کارآمدی و مؤثر بودن هر کدام در انتقال مفاهیم، بحث و آنها را با هم مقایسه کرد، ولی این مسئله ربطی به صدق و حقانیت ندارد.

اگر هدف فعالیت علمی را جستجوی صدق و حقیقت بدانیم، صدق و کذب احکام و نظریه‌های ساکن در جهان ۳ مستقل از سوژه خالق آنهاست و تلاش برای شناخت اعتبار و صدق و کذب یا ایضاح و رفع ابهام از نظریه‌ها و دیگر محصولات معرفتی جهان ۳ از طریق تحلیل ذهن فاعل شناسا، نتیجه‌اش روان‌شناسی‌گرایی است. به‌علاوه تمنای وضوح و بداهت هرچه بیشتر از طریق نزدیک‌شدن به معنایی که دانشمندان در نظر داشته‌اند، ناشی از عدم درک این نکته است که در فعالیت علمی به دنبال ایضاح مفاهیم نیستیم؛ ما در فیزیک به دنبال روشن شدن معنای جرم آن‌چنان‌که اول‌بار به‌کار رفته بود نیستیم - وگرنه گرفتار چنبره بازی‌های صرفاً زبانی و اسکولاستیکی می‌شدیم و به نظریه‌های فیزیک درباره جهان دست نمی‌یافتیم. مفاهیم ابزار صورت‌بندی نظریه‌ها هستند و اهمیت آنها عمدتاً ابزاری است و تمنای ایضاح مفاهیم در واقع

۱. بنابراین، اطلاق عنوان مبنای‌گرایانه به فلسفه وی از جانب هائو وانگ در کتاب فراسوی فلسفه تحلیلی بیراه هم نیست (ونگ، ۱۹۸۶، ص ۳۲).

مرده‌ریگ ذات‌گرایی ارسطویی و افلاطونی است، بنابراین، ابتدای رویکرد هوسرل به معرفت علمی بر ایضاح مفاهیم از همان ابتدا رویکرد او را با محدودیت‌های اساسی مواجه می‌کند. هوسرل تا آنجا پیش می‌رود که معتقد است داور نهایی سوژکتیویته خود فرد است و به این ترتیب به نوعی خودبس‌انگاری تن می‌دهد و آن را مذموم نمی‌شمارد؛ حداکثر نگرانی‌اش این است که در دایره تنگ خودبس‌انگاری چگونه بینادهنیت تحقق پیدا کند. اما خودبس‌انگاری، در واقع، انکار صدق و حقیقت به معنای مطابقت با عالم خارج من است. اگر حقیقت را برساخته‌ناظرها در جهان‌های خودشان قلمداد کنیم، به ورطه نسبی‌گرایی می‌افتیم. بحث درباره نامطلوب بودن چنین تصمیمی برای هدف علم، مجالی مستقل می‌طلبد و ریشه چنین تصمیمی هم دوباره به موجه‌گرایی برمی‌گردد؛ زیرا دلیل تصمیم بر کنار گذاشتن صدق به معنای مطابقت با جهان خارج غیر از این نمی‌تواند باشد که معیاری برای موجه بودن و اطمینان از رسیدن به صدق وجود ندارد؛ و به همین دلیل به نظر هوسرل هر حکمی از جمله احکام صادق «... باید همراه نوعی یقین مطلق باشند» (هوسرل، ۱۹۸۸، ص ۱۳-۱۴).

برای گرفتار نشدن در نسبی‌گرایی باید صدق را به‌عنوان هدف علم بپذیریم.^۳ ولی در نظر گرفتن حقیقت به‌عنوان هدف علم به معنای یقینی یا حتی صدق نظریه‌های علمی نیست. شاید عجیب باشد که هنوز بسیاری تمایز صریحی میان این دو در نظر نگرفته‌اند و در جستجوی علم متقن و یقینی هستند.^۴

نتیجه

هرچند نقد تفاسیر پوزیتیویستی و طبیعت‌گرایانه از علم درخور توجه است، با وجود این، بهتر است به جای لفظ «بحران» از تعبیر «مسائل» برای اشاره به مشکلاتی استفاده کنیم که در ارتباط با این تفاسیر نادرست از علم و فعالیت علمی وجود دارد. اگر به معرفت و سیر تحول آن بنگریم آن را محصولی انسانی خواهیم یافت، البته به شرطی که در این نظاره از عینک پوزیتیویستی یا طبیعت‌گرایانه به آن نگاه نکنیم. به‌علاوه به‌رغم اهمیت موضع‌گیری‌هایی که هوسرل علیه طبیعت‌گرایی و اصالت حس به‌عنوان منشأ این مشکلات مربوط به فعالیت علمی گرفته است،

۱. پوپر (۱۹۷۲، ص ۱۲۳-۱۲۴) توضیح می‌دهد که آنچه در معرفت علمی اولویت و اهمیت دارد، نظریه‌هاست نه مفاهیم؛ مفاهیم برای نظریه‌ها در توصیف واقعیت عمدتاً نقش ابزاری دارند و می‌توانند با مفاهیم دیگر جایگزین شوند.

2. solipsism

۳. هوسرل برای گریز از نسبی‌گرایی و روان‌شناسی‌گرایی محل اطلاق صدق یقینی را آگوی استعلایی می‌داند، نه ذهن فردی یا جمعی. اما در نهایت آنچه بیش از صدق برای او مهم است حصول یقین است، نه صدق.

۴. نک به: تحقیقات منطقی هوسرل که در آنجا تنها آن دسته از احکام را علمی در نظر می‌گیرد که صادق باشند.

راه‌حل او برای این معضلات نادرست و واجد تبعات نامطلوبی است. به‌ویژه باید موجه‌گرایی و ذات‌گرایی را از دیگر رویکردهای نادرستی دانست که در معرفت‌شناسی‌های رایج از علم وجود دارد، ولی مورد توجه نقادانه هوسرل واقع نشد و حتی رویکرد پدیدارشناسانه خودش گرفتار آن است.

هوسرل چون اصالت را به ذات می‌دهد به این نتیجه می‌رسد که فلسفه ذات‌گرایانه‌اش بر علوم دیگر که مصرف‌کننده ذات‌ها هستند، شرف دارد! درست است که هوسرل ذات را نه ذات نفس‌الامری، بلکه ذات پدیداری می‌داند، ولی همین که طرح او به لحاظ روشی جستجوی تعریف ذاتی را از طریق ابهام‌زدایی از مفاهیم و کنار گذاشتن پیش‌فرض‌ها هدف قرار می‌دهد، مسیر نادرستی برای فعالیت علمی ترسیم می‌کند. مهم این نیست که تعریف ذاتی الکترون چیست؟ مهم این است که چه مسائل و نظریه‌هایی در ارتباط با آنچه الکترون می‌نامیم، مطرح است. البته ما براساس نظریه‌هایی که درباره الکترون ارائه می‌کنیم، به صورت حدسی و موقت ذاتی برای آن در نظر می‌گیریم، ولی این سخن غیر از این است که به لحاظ روشی معتقد باشیم که شناخت در گرو ارائه تعاریف ذاتی از الکترون است یا باید باشد! ذات حدسی و فرضی چیزی نیست جز مجموعه توان‌ها یا استعدادهایی که ما به نحو فرضی به پدیداری که وجودش را به نحو فرضی پذیرفته‌ایم، نسبت می‌دهیم. این توان‌ها و استعدادهای، مرز (ماهیت) یک هستار فرضی را از دیگری (به نحو حدسی و فرضی) جدا می‌کنند.

هوسرل قائل به علوم ذاتی است به این معنا که حوزه‌های مختلف علوم مثل فیزیک و شیمی و... تعریف ذاتی دارند. اما این تقسیم‌بندی‌ها قراردادی است، آنچه در علم مهم است حوزه‌ها و رشته‌های تحصیلی نیست، مسائل است (پوپر، ۲۰۰۲، فصل ۲). فلسفه هم همان وظیفه‌ای را بر عهده دارد که علم تجربی متکفل آن است: یعنی شناخت واقعیت. با این تفاوت که علم به بخش‌های دسترس‌پذیر تجربی واقعیت نظر دارد و فلسفه به بخش‌هایی که تجربه بدان دسترسی ندارد و در بسیاری از نظریه‌های علمی این دو حوزه به هم آمیخته‌اند.

ممکن است برخی به خاطر وجود پیش‌فرض‌ها و گریزناپذیری آنها نسبت به امکان معرفت و رشد آن بدبین شوند و اساساً روش و هرگونه تلاش برای کسب معرفت را رها کنند. اما این نتیجه‌گیری خود مبتنی بر هدف قرار دادن موجه‌سازی و دستیابی به یقین است. به جای بدبینی به امکان کسب معرفت و رها کردن روش باید موجه‌سازی و طلب یقین را کنار گذاشت و تلاش برای

۱. برای نظر پوپر علیه ذات‌گرایی ر.ک: (پوپر، ۱۳۸۰، ص ۶۵۵-۶۷۰). پوپر بعدها نوعی ذات‌گرایی حدسی یا اصلاح‌شده را پذیرفت، ولی این پذیرش را نباید به معنای عقب‌نشینی از مواضع ضدذات‌گرایانه او تعبیر کرد.

دستیابی به صدق را جایگزین آن کرد. با اینکه معیاری برای تشخیص صدق وجود ندارد، می‌توان خوشبین بود که از طریق کشف خطاها به حقیقت نزدیک شویم. این خوشبینی تا حد زیادی یک تصمیم و وظیفه اخلاقی است؛ زیرا بدون آن تلاش و نظریه‌پردازی و گفتگو، معنای خود را برای آدمی از دست می‌دهد. بنابراین، در نظر گرفتن صدق به‌عنوان یک ایده تنظیمی برای شناخت و معرفت در واقع یک مؤلفه مهم از چهره انسانی معرفت است.

منابع

۱. پوپر، کارل (۱۳۸۰)، جامعه‌باز و دشمنان آن، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: خوارزمی.
۲. (۱۳۹۰)، زندگی سراسر حل مسئله است، ترجمه شهریار خواجهیان، تهران: نشر مرکز.
۳. فولستدال، داگفین (۱۳۷۵)، «آرای هوسرل درباره بداهت و توجیه»، فرهنگ، ترجمه منوچهر بدیعی، ش ۱۸.
۴. میلر، دیوید (۱۳۸۷)، «غلبه بر اعتیاد به موجه‌سازی»، پژوهش‌های فلسفی، ترجمه علی پایا، س ۱، ش ۱، ص ۱-۱۶.
۵. هوسرل، ادموند (۱۳۷۸)، «فلسفه و بحران غرب»، ترجمه محمدرضا جوزی، در فلسفه و بحران غرب، تهران: هرمس.
6. Alweiss, Lilian. Review of Burt C. Hopkins, *The Philosophy of Husserl*, Acumen, (2010), *Notre Dame Philosophical Reviews: An Electronic Journal*, available at: <http://ndpr.nd.edu/news/41159-the-philosophy-of-husserl/>.
7. Bartley, W.W. (1962), *The Retreat to Commitment*, London.
8. Beyer, Christian, "Edmund Husserl", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Summer 2015 ed.
9. Derrida, Jacques. (1989), *Introduction to Husserl's "Origin of Geometry"*, Trans by John Leavey, trans. Lincoln: University of Nebraska Press.
10. Husserl E. (2001), *Logical Investigations*, Vol. I., translated by D. Moran. New York: Routledge.
11. _____ (1977), *Phenomenological Psychology: Lectures, Summer Semester*, translated by J. Scanlon. The Hague: Martinus Nijhoff.
12. _____ (2001), *Shorter Investigations*, translated by Dermot Moran. New York: Routledge.
13. _____ (1988), *Cartesian Meditations*, trans. D. Cairns, Dordrecht: Kluwer.

14. _____ (1969), *Formal and Transcendental Logic*, translated by D. Cairns. The Hague: Martinus Nijhoff.
15. _____ (1970), *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. David Carr, trans. Northwestern University Press. Evanston.
16. Inwood, M. J. & Honderich, Ted. (1995), *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.
17. Miller, D. (2012), “Overcoming the Justificationist Addiction” *Studia Philosophica Wratislaviensia*, Supplementary Volume, pp.93-103.
18. Natanson, M. (1973), *Edmund Husserl: Philosopher of infinite tasks*. Evanston: Northwestern University Press.
19. Popper Karl. (1972), *Objective Knowledge*, London: Oxford University Press.
20. _____ (2002), “The Nature of Philosophical Problems and Their roots in Science”, in *Conjecture and Refutations*, chapter 2. Routledge.
21. _____ (1960), “On The Sources Of Knowledge And Ignorance”, in Popper (1963), *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, Harper Torchbook, and Harper New York, pp. 3-33.
22. Rockmore, Tom, (2011), *Kant and Phenomenology*. Chicago: University of Chicago Press.
23. Safranski, R. (1998), *Martin Heidegger: Between good and evil*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
24. Wang, Hao. *Beyond Analytic Philosophy: Doing Justice to What We Know*, MIT Press.