

Apodictic Evidence and Horizontal Consciousness in Husserl's Phenomenology: a reflection on the problem of Husserl's cartesianism from *Ideas I* to *First Philosophy**

Mansour Kazembeyki¹  | Ahmad Rajabi²  

1. PhD Candidate of Philosophy, University of Tehran, Tehran, Iran. E-mail: mkazembeyki@ut.ac.ir

2. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Philosophy, University of Tehran, Tehran, Iran. E-mail: rajabi.ahmad@ut.ac.ir

Article Info

ABSTRACT

Article type:

Research Article

Article history:

Received 12 November 2025

Received in revised from 11

January 2026

Accepted 08 February 2026

Published online 18 June 2026

Keywords:

Horizon, Horizontality of consciousness, Apodictic evidence, Husserl's Cartesianism.

For Husserl, the ultimate criterion for knowledge and also for the establishment of phenomenology is apodicticity. An experience that has certain self-evidence reveals its object adequately and indubitably. The possibility of founding philosophy on the basis of apodictic evidence has been criticized by some later phenomenologists as "Cartesianism". By understanding and expanding the concept of "horizon", not only has the idea of the accessibility of apodictic evidence in Husserl's earlier thoughts undergone a change, but also has made various interpretations of Husserl's phenomenological method. In this paper, by describing the concept of horizon in *Ideas I* and *First Philosophy II*, we will discuss the role of this concept in changing Husserl's attitude towards the apodictic beginning of phenomenology. By examining Landgerbe's interpretation of Husserl's Cartesianism, we will show that Husserl, revising the definition of apodicticity, finally, by discovering the psychological and life-world paths toward phenomenological reduction, understood the limitations of the Cartesian path of reduction, but he still believes in the absolute foundation of philosophy.

Cite this article: Kazembeyki, M. & Rajabi, A. (2026). Apodictic Evidence and Horizontal Consciousness in Husserl's Phenomenology: A Reflection on the Problem of Husserl's Cartesianism from *Ideas I* to *First Philosophy*. *Journal of Philosophical Investigations*, 20 (55), 727-744. <https://doi.org/10.22034/jpiut.2026.70110.43304> © The Author(s). Publisher: University of Tabriz.



* Derived from MA Theses of Mansour Kazembeyki, Titled as "Apodictic Evidence and Horizontal Consciousness in Husserl's Phenomenology", Supervisor: Dr. Ahmad Rajabi, University of Tehran, 2024.

Extended Abstract

This paper examines Edmund Husserl's conception of apodictic evidence and the horizon of consciousness, focusing primarily on *Ideas I* and *First Philosophy II*. The research explores the transformation of Husserl's notion of intuitive givenness and apodicticity, the phenomenological structure of the horizon, and the tension between Cartesian foundationalism and Husserl's later emphasis on the temporal and historical openness of subjectivity.

At the heart of Husserl's early phenomenology lies the principle of all principles, formulated in *Ideas I*: genuine knowledge must be grounded in self-giving intuition, where the object is presented with immediate and adequate evidence (Husserl, 1983, 44). For Husserl, such adequate evidence, in which the object manifests itself fully and indubitably, is the highest form of experience. This approach toward absolute certainty, however, exposes phenomenology to the accusation of intuitionism and metaphysics of presence, according to which the truth is understood as immediate self-presence to the subject. Critics such as Heidegger, Derrida, and the hermeneutic tradition argue that self-givenness is never immediate but always mediated by temporality, language, embodiment, and intersubjectivity (Zahavi, 2003, 93).

In *Ideas I*, Husserl first articulates the horizon as the implicit and indefinite background within which each act of intentionality occurs. Every actual intuition of an object carries within it a "co-presence" of possible further appearances—other perspectives through which the same object might be experienced. The horizon, therefore, is not mere absence but a structured indeterminacy that makes further determination possible. Through this structure, Husserl explains the phenomenological constitution of objects and of the world as the ultimate and all-encompassing horizon—the horizon of all horizons. Yet, in *Ideas I*, Husserl still treats the world as the correlate of an act of consciousness—reducing it to an intentional object rather than acknowledging its pre-givenness. This conceptual tension anticipates the later transformations in *First Philosophy II*.

In *First Philosophy II* (1923–24), edited by Landgrebe, Husserl attempts to systematize phenomenological reduction through the ultimate grounding of philosophy. Here, he introduces crucial distinctions between the Cartesian and psychological ways to transcendental-phenomenological reduction and uses the notion of horizon as the intentional implications of consciousness.

Husserl argues that every particular act of consciousness implicitly entails a consciousness of the world as its horizon. No individual experience can be fully analyzed in isolation, for even the most particular perception presupposes the open context of the world. Hence, genuine phenomenological reduction must suspend not only belief in individual objects but also the entire world-horizon tacitly involved in all acts. This structure of anticipatory emptiness underlies the very dynamism of experience: we continuously anticipate further givenness and thereby sustain the continuity and unity of experience.

Moreover, Husserl deepens his temporal analysis of consciousness. Every living "now" is surrounded by horizons of retention and protention, forming the temporal flow of consciousness itself. Beyond these immediate horizons lie deeper layers of sedimented past and indeterminate future, which wouldn't be given apodictically. Thus, horizonality is not only spatial but temporal; it also constitutes the subjectivity.

Landgrebe reads these developments as Husserl's implicit departure from Cartesian foundationalism. The impossibility of achieving absolute and adequate evidence reveals that the foundation of philosophy cannot be an eternal, indubitable intuition but must be an act of decision by a historical subject. According to Landgrebe, the absolute experience that grounds phenomenology is not apodictic but the free, personal decision of the philosopher to undertake phenomenological reflection. The grounding of philosophy thus becomes historical and practical rather than epistemic—a transformation from the ideal of absolute knowledge to that of existential responsibility. This reading aligns with themes that Husserl would later develop in *Crisis*, where the notion of the lifeworld replaces the ideal of apodictic science. There, Husserl conceives of philosophy as a historical task grounded in the lived world.

Landgrebe's interpretation, however, has provoked significant debate. Scholars such as Sebastian Luft and Saulius Geniusas have challenged the notion that Husserl ever truly abandoned Cartesianism. Luft argues that *First Philosophy II* represents not a rupture but a productive tension between two poles of phenomenology: the Cartesian quest for apodicticity and the hermeneutic-existential turn toward the lifeworld; these are two separate programs, expressing the paradox of human subjectivity. Whereas the "Cartesian Husserl" pursues a path of scientific grounding and foundationalism, the "life-world Husserl" is interested in what can be called a hermeneutics of the world of everyday life (Luft, 2004). In contrast to Luft, *Philosophy as Rigorous Science* and *Crisis* show that Husserl, from the very beginning, was searching for a unite foundation for these two aspects of humanity and sciences (Husserl, 1970, 148-152).

Genusas further clarifies the ambiguity in Landgrebe's use of "Cartesianism." If understood as the path to reduction, Husserl indeed later developed alternative approaches (psychological, ontological). But if Cartesianism refers to the deeper intent of grounding knowledge in apodictic evidence, then Husserl never renounced it. Even in his later works, the search for apodicticity remains the regulative ideal of phenomenological inquiry. Despite the ambiguity to which Geniusas refers, Husserl, however, didn't ever distinguish phenomenological reduction from Cartesian path to reduction in *Ideas I*.

After all, In *Cartesian Meditations*, for the first time, Husserl explicitly separates the notions of apodicticity and adequacy: apodictic evidence is not necessarily adequate. The ego's experience of itself is absolutely certain yet accompanied by an open horizon of indeterminacy. Thus, Husserl retains the ideal of certainty while acknowledging the openness and horizontality of experience. Landgrebe's claim, therefore, overstates the radicality of Husserl's alleged departure.

Finally, given the discussions that Husserl has raised in his later manuscripts about the temporal constitution of subjectivity, one can ask what structure and laws does the openness of living present have? What does the anonymity of this immediate presence in reflection mean for Husserl, and can something deeper and prior to the horizon be found in Husserl's thought? These questions can be pursued in further studies on Husserl's later thoughts.



بدهات یقینی و آگاهی افقمند در پدیدارشناسی هوسرل:

تأملی بر مسئله دکارت‌گرایی هوسرل بر اساس کتاب ایده‌ها ۱ و درسگفتارهای فلسفه اولی*

منصور کاظم‌بیکی^۱ | احمد رجبی^۲ ✉

۱. دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: mkazembeyki@ut.ac.ir

۲. نویسنده مسئول، استادیار گروه فلسفه، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: rajabi.ahmad@ut.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۲۱ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۱۰/۲۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۱۹ تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۴/۲۷ کلیدواژه‌ها: افق، افق‌مندی آگاهی، بدهات یقینی، دکارت‌گرایی هوسرل	در آثار مختلف هوسرل، ملاک نهایی برای شناخت و نیز برای تأسیس پدیدارشناسی، بدهات یقینی عنوان شده است. تجربه‌ای که واجد بدهات یقینی است، متعلقش را به نحو تام و غیرقابل شک آشکار می‌کند. امکان آغاز فلسفه و شناخت بر مبنای یقین تغییرناپذیر، مورد نقد پدیدارشناسان بعدی قرار گرفته و هوسرل را -دست‌کم در دوره‌ای از اندیشه‌اش- متهم به دکارت‌گرایی نموده است. با درک و بسط مفهوم «افق» و افق‌مندی آگاهی، نه تنها ایده دسترس‌پذیری بدهات یقینی در اندیشه‌های متقدم هوسرل، دچار تغییر شده، بلکه تفاسیر مختلفی را از روش پدیدارشناسی هوسرل پدید آورده است. در مقاله حاضر ضمن بررسی مفهوم افق در کتاب اول ایده‌ها و جلد دوم درسگفتارهای فلسفه اولی، به نقش این مفهوم در تغییر نگرش هوسرل نسبت به آغاز یقینی پدیدارشناسی می‌پردازیم و با بررسی تفسیر لاندرگره از دکارت‌گرایی هوسرل، نشان می‌دهیم که هوسرل ضمن تجدید نظر در تعریف بدهات یقینی، نهایتاً با کشف طریق روانشناختی و طریق زیست‌جهان در تحویل پدیدارشناختی، محدودیت‌های طریق دکارتی تحویل را دریافته است اما همچنان به آغاز مطلق

استناد: کاظم‌بیکی، منصور و رجبی، احمد. (۱۴۰۵). بدهات یقینی و آگاهی افقمند در پدیدارشناسی هوسرل: تأملی بر مسئله دکارت‌گرایی هوسرل بر اساس کتاب ایده‌ها ۱ و درسگفتارهای فلسفه اولی، پژوهش‌های فلسفی، ۲۰ (۵۵)، ۷۴۴-۷۷۲. <https://doi.org/10.22034/jpiut.2026.70110.4330>



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه تبریز.

* برگرفته از پایان‌نامه کارشناسی ارشد منصور کاظم‌بیکی با عنوان «بدهات یقینی و آگاهی افقمند در پدیدارشناسی هوسرل» به راهنمایی دکتر احمد رجبی، دانشگاه تهران، تاریخ دفاع ۱۴۰۳/۶/۲۷.

مقدمه

هوسرل در بیان اصل‌الاصول روشی پدیدارشناسی در کتاب اول/ ایده‌هایی برای یک پدیدارشناسی محض و یک فلسفه پدیدارشناختی؛ یگانه ملاک و معیار نهایی معرفت را در قالب شهود و دادگی اصیل متعلق شناخت معرفی نمود و آن را اصل بدهت نامید. از نظر وی دادگی شهودی ابژه «صرفاً در چارچوب محدوده‌ای که در آن [ابژه] خود را نشان می‌دهد» معتبر است (هوسرل، ۱۹۸۳، ۴۴). عالی‌ترین شکل این بدهت، بدهت کافی (تام) و یقینی^۲ است. در این گونه بدهت، متعلق تجربه خود را به‌نحو تام و شک‌ناپذیر بر آگاهی عرضه می‌کند. از نظر هوسرل، تنها چنین بدهتی است که می‌تواند سرآغاز هرگونه شناخت و بالأخص منبع پدیدارشناسی به‌منزله بنیاد هرگونه دانش باشد. در غیر این صورت، نظام دانش بشری همواره متزلزل و غیرمتقن خواهد بود.

کفایت و یقینی بودن یک بدهت، یادآور تلاش دکارت برای دستیابی به نقطه ارسیمیدی شناخت هستند و هوسرل نیز بر این مأموریت دکارتی صحنه می‌گذارد (هوسرل، ۱۳۹۸، ۳۱-۳۳). این نگرش هوسرل که بر آثار گوناگونش سایه افکنده، مورد نقد پدیدارشناسان و فیلسوفان بعدی قرار گرفته است. یکی از مهم‌ترین این انتقادات، از سوی مارتین هایدگر مطرح شده است که پژوهش‌های هوسرل را در امتداد فلسفه دکارت، دارای گرایش به دغدغه یقین دانسته و تضمین و تثبیت شناخت را جایگزین دغدغه کشف «خود چیزها» کرده است (هایدگر، ۲۰۰۵، ۱۹۹). به علاوه، یکی از اتهامات رایج به پدیدارشناسی، انتقادی است که در قالب «شهودباوری» وی مطرح می‌شود و اندیشه او را در قالب «متافیزیک حضور» صورتبندی می‌کند. ادعایی که اغلب از سوی اصحاب هرمنوتیک و واسازی طرح می‌شود این است که هوسرل سوژکتیویته را حضور محض و تام خویش تعریف می‌کند و حقیقت را به منزله آنچه که بی‌واسطه و به‌نحو شهودی نزد سوژه حاضر است قلمداد می‌کند، در حالی که خود-دادگی سوژه هرگز بی‌واسطه نیست و همواره در وساطت زمان، جهان، زبان، بدن و میان‌سوژگی قرار دارد (زهاوی، ۲۰۰۳، ۹۳).

در میان تفاسیر و انتقادات وارد شده به هوسرل، لودویگ لاندگره، دستیار هوسرل، در مقاله «وداع هوسرل با دکارت‌گرایی» کوشیده است ضمن نشان دادن شکست هوسرل در طلب یقین شک‌ناپذیر و کافی در جلد دوم درسگفتارهای فلسفه/ اولی^۳، راه تازه‌ای را برای فلسفه آتی وی بگشاید.

تفسیر لاندگره که آشکارا تحت تأثیر هایدگر است، مورد نقد و بررسی پژوهشگران قرار گرفته است. در مقاله حاضر ابتدا می‌کوشیم طرح اولیه هوسرل را از بدهت یقینی و نیز مفهوم افق، بر اساس کتاب/ ایده‌ها ۱ صورتبندی کنیم. سپس به تغییرات نگرش وی به مفهوم افق در فلسفه/ اولی ۲ می‌پردازیم و ضمن بیان تفسیر لاندگره از آن، دیدگاه وی را بر اساس پژوهش‌های بعدی ارزیابی می‌کنیم.

۱. حلول و تعالی: خاستگاه پدیدارشناختی بدهت و اقمندی آگاهی

پیش از صورتبندی و طرح مفهوم افق بر اساس/ ایده‌ها ۱، لازم است ابتدا به روشن‌سازی اصطلاحات «حلول» و «تعالی» در اندیشه هوسرل بپردازیم. هوسرل دو کاربرد متفاوت برای این اصطلاحات را مطرح می‌کند. کاربرد نخست، در رویکرد طبیعی استفاده می‌شود؛ یعنی زمانی که من به عنوان انسان و موجودی روان‌تنی در جهان طبیعت و در میان سایر موجودات زندگی می‌کنم. در این

^۱ در ادامه از این کتاب با عنوان/ ایده‌ها ۱ یاد می‌شود.

^۲ Adequate Evidence

^۳ Apodictic Evidence

^۴ در ادامه از این کتاب با عنوان فلسفه/ اولی ۲ یاد می‌شود.

^۵ Immanence

^۶ Transcendence

موقعیت، اشیاء پیرامون من ابژه‌هایی هستند که در جهان خارج وجود فی‌نفسه دارند و هنگامی که من می‌خواهم آن‌ها را ادراک کنم، آن‌ها را در برابر خودم قرار می‌دهم و از طریق تأثری علی-معلولی، شیء فیزیکی ادراک می‌شود. در این رویکرد، شیء مورد نظر من، مستقل از هرگونه آگاهی و ذهن، وجود دارد و اصطلاحاً متعالی و بیرون از آگاهی است. در مقابل این کاربرد از مفهوم تعالی، پدیده‌ها و فرایندهای زمانمندی را که درون من به عنوان موجودی طبیعی و در جهان رخ می‌دهند، حال (حلولی) می‌نامم.

با بین‌الهللین نهادن وجود جهان طبیعی، معنا و کاربرد تازه‌ای برای حلول و تعالی به دست می‌آید. هنگامی که من فرض وجود فی‌نفسه جهان را تعلیق می‌کنم، تنها سپهر حلولی آگاهی محض در دسترس من قرار می‌گیرد. در این موقعیت، من، صرفاً در یک رابطه روی‌آورنده با زیسته‌هایم هستیم. وجود این زیسته‌ها از آنجا که به تمامی در نسبت با من اندیشیده است، دربرگیرنده هیچ عنصری از عناصر رویکرد طبیعی نیست و دادگی مطلق و بی‌واسطه آن‌ها به آگاهی مورد توجه است.

اگرچه ابژه روی‌آوردی همچنان در تقابل و تمایز با من اندیشیده است، اما این تمایز، یک تمایز میان آگاهی روانی و شیء فیزیکی بیرون از من نیست. تمایز میان ابژه روی‌آوردی و من، تمایز میان دو قطب تضایف است که اکنون در رویکرد پدیدارشناختی و استعلایی موضوعیت یافته است. به همین اعتبار، فراروی قطب تضایف کوگیتو نوعی تعالی نسبت به اگو و افعال آن دارد. هر ابژه از آن جهت که محدود به جزء واقعی فعل روی‌آورنده من نیست، تعالی دارد (دروموند، ۲۰۰۷، ۱۰۷). در این نگرش جدید، من و متعلقات اندیشه‌ام همگی حال در آگاهی محض هستند اما در عین حال، برخی از ابژه‌ها دادگی تام و مطلق ندارند و همواره به‌تمامی نزد آگاهی بالفعل من حاضر نیستند. معنا و چگونگی تعالی این ابژه‌ها می‌بایست تنها از دل آگاهی حلولی تبیین و توصیف شود.

تعبیر متناقض‌نمایی که هوسرل درباره تعالی در این معنای تازه بیان می‌کند، «تعالی در حلول» است که البته با توضیح هوسرل در تأملات دکارتی تناقض ظاهری آن رفع می‌شود: «اینکه وجود جهان در این‌گونه آگاهی و نیز در بدهت خود-داده، متعالی است و ضرورتاً متعالی می‌ماند، چیزی از این حقیقت نمی‌کاهد که هر تعالی منحصرراً در زندگی آگاهی به‌مثابه امری لاینفک از آن تقویم می‌شود» (هوسرل، ۲۰۱۹، ۱۰۹).

یکی از مشخصه‌های آگاهی روی‌آورنده که داده‌های آگاهی را تقویم می‌کند، افق آگاهی است. توضیح آنکه هوسرل نخستین بار در ایده‌ها^۱ مفهوم افق را برای توضیح کرانمندی روی‌آورندگی شهودی کشف نمود. این کرانمندی نخست درباره روی‌آوری به اشیاء فیزیکی مطرح شد که در بادی نظر ممکن است سبب تحولی بنیادین در کارهای هوسرل به نظر نرسد؛ اما چنانکه خواهیم دید، استلزامات گسترده این مفهوم و توسعه آن، چنان در آثار بعدی هوسرل پررنگ شد که دست‌کم نظر برخی پدیدارشناسان بعدی را نسبت به جایگاه ویژه آن جلب کرد.

۲. افق و نحوه دادگی به روایت ایده‌ها ۱

هوسرل در آثار متأخرش اذعان می‌کند که مفهوم افق در پژوهش‌های منطقی هنوز در اندیشه وی جای نگرفته بود (هوسرل، ۱۹۶۹، ۱۹۹). گرچه در آثاری از قبیل شیء و مکان و درباره پدیدارشناسی زمان آگاهی درونی وی به ضرورت آن پی برده بود اما با استفاده از مفاهیم دیگری از قبیل «حاشیه»^۲ «پس‌زمینه»^۳ و «هاله»^۴ بدان اشاره می‌کرد. نخستین صورتبندی مفهوم افق را می‌توان در ایده‌ها ۱ سراغ گرفت.

^۱ Transcendence in immanence

^۲ Fringe

^۳ Background

^۴ Halo

پس از آنکه روشن شد یگانه منبع اصیل معرفت در ساختار آگاهی روی آورنده، دادگی شهودی ابژه است، و نیز دانسته شد که این دادگی در بسیاری از موارد ذومراتب بوده و از روی آوردنگی تهی - که مسامحتاً آن را درجه‌ای از «دادگی» می‌نامیم - تا دادگی تام و کافی ابژه را شامل می‌شود، اکنون باید خصلت دیگری از آگاهی روی آورنده را معرفی نماییم. هر روی آوری به ابژه، در هر فعل روی آورنده که با شهود متناظر ابژه پر می‌شود، شهودی متفرد و گسیخته از سایر دادگی‌های آن ابژه و حتی سایر ابژه‌ها نیست؛ بلکه هر فعل روی آورنده که به‌نحو مصرح، شهودی از ابژه‌ای را دریافت می‌کند، اولاً به‌طور ضمنی به سایر افعال ممکن برای روی آوری به همان ابژه ارجاع می‌دهد و ثانیاً در همین روی آوری ضمنی، ارجاعاتی به سایر ابژه‌های مرتبط با ابژه صریح من وجود دارد. این جنبه ضمنی و بالقوه که در هر شهود بالفعل ابژه حضور دارد، اصطلاحاً با ابژه هم-حضور^۱ دارد. از طریق همین روی آوری ضمنی است که من شهودهای بالفعل از یک امر واحد و این همان را با یکدیگر تألیف می‌کنم و آن‌ها را متحد می‌یابم.

بنابراین مشخص می‌شود که ما علاوه بر روی آوری به ابژه، با افق روی آوری هم مواجه هستیم که خود، واجد لایه‌ها و حیثیات مختلف است. با توجه به تمایزی که هوسرل پیشتر میان روی آوری تهی و پر گذاشته بود، ممکن است این تصور ایجاد شود که افق، همان روی آوری تهی است، اما چنین نیست؛ اما تفاوت در این است که افق آگاهی، همواره در نسبت با روی آوری به یک ابژه حاضر، شکل می‌گیرد. به عبارت دیگر، افق، صرفاً دلالت بر غیاب یک ابژه ندارد؛ بلکه افق روی آوری به یک ابژه خاص، دارای یک تعیین نسبی و در عین حال واجد یک عدم تعیین است و همواره در نسبت با ابژه حاضر، هم-حضور است. به عنوان جمع‌بندی، می‌توان ویژگی‌های زیر را برای روی آوری افق برشمرد:

۱. افق دارای حدی از عدم تعیین است.
 ۲. با وجود این عدم تعیین، افق، امکان تعیین‌پذیری را دارد.
 ۳. این تعیین‌پذیری همواره در نسبت با و در ارجاع به تعیین شهودی داده شده و بالفعل ابژه است.
- (هوسرل، ۱۹۸۳، ۹۴).

بر این اساس مشخص می‌شود که نزد هوسرل، یک شیء متعالی فیزیکی، همواره در بستر یک افق به آگاهی داده می‌شود؛ چرا که ابژه متعالی، بنا به خصلت ذاتی‌اش همواره ناکافی و همراه با وجوه پنهان تجربه می‌شود. شایان ذکر است که این دادگی نسبی و ناکافی ابژه متعالی، به معنای دسترس‌ناپذیری ابژه نیست. هوسرل از همان ابتدای بحث از ناکافی بودن دادگی ابژه فیزیکی تأکید می‌کند که حتی دادگی‌های نسبی ابژه متعالی، دادگی‌های خود آن ابژه هستند. بنابراین توسل به نظریه‌های آگاهی تصویری و نشانه‌ای و نیز بازنمایی‌گرایی ناموجه‌اند. با این حال، دادگی خود ابژه متعالی است که ضرورتاً ناکافی و تام‌شونده است (هوسرل، ۱۹۸۳، ۹۲).

شایان ذکر است که آنچه هوسرل درباره افق‌مندی ابژه آگاهی می‌گوید، تا این لحظه اختصاص به ابژه متعالی و فیزیکی داشت. هوسرل در تقسیم‌بندی بدهت کافی و ناکافی در /یده‌ها^۱ توضیح می‌دهد:

پدیدارشناسی عقل باید رویدادهای متفاوتی را مطالعه کند که به نحو پیشینی در سپهر نحوه‌های وجود ترسیم شده‌اند و ضرورتاً تنها به‌نحو ناکافی حاضر می‌شوند (تعالی‌ها به معنای امور رئال)» (هوسرل، ۱۹۸۳، ۳۳۲).

آنچه از توضیح داخل پرانتز برداشت می‌شود، این است که ناکافی بودن ابژه متعالی، خصوصیتی است که اختصاص به ابژه‌های رئال دارد. هر چند ابژه‌های ایدئال نیز واجد نوعی تعالی از آگاهی هستند؛ اما این تعالی را نباید با تعالی ابژه‌های فیزیکی یکسان دانست

^۱ Co-presence

که مورد اخیر مستلزم ناکافی بودن دادگی آن‌هاست. با این حال، خصلت دیگری در آگاهی روی آورنده می‌تواند دادگی ذوات و ابژه‌های ایدئال را تحت تأثیر قرار دهد. هوسرل از این خصوصیت تعبیر به «نزدیکی یا دوری دادگی» می‌کند (هوسرل، ۱۹۸۳، ۱۵۳). از آنجا که ذوات محض از نظر هوسرل در ابتدا در افراد جزئی متعلق به خودشان تجربه می‌شوند، بسته به اینکه ابژه‌های جزئی با چه درجه‌ای از وضوح و شفافیت داده شده باشند، شهود ما از ذوات نیز ممکن است واجد وضوح کمتر یا بیشتر شود. به عنوان مثال، اگر کسی بخواهد ذات قرمزی را از روی نمونه‌های نزدیک به سایر رنگ‌ها شناسایی کند، ممکن است درک مبهمی از ذات قرمزی پیدا کند. این ابهام و عدم وضوح در مشاهده ذوات، متفاوت است با ناکافی بودن دادگی که پیشتر به ابژه‌های فیزیکی نسبت داده می‌شد (هوسرل، ۱۹۸۳، ۱۵۲). نتیجه آنکه مسئله بدهاقت و یقین در نظر هوسرل، می‌بایست از وضوح و ابهام دادگی ابژه، اعم از ابژه فیزیکی و ایدئال، تفکیک شود.

۲-۱. افق و تقویم جهان در ایده‌ها ۱

هوسرل بنیادی‌ترین شکل پژوهش درباره مناطق هستی را عبارت می‌داند از مطالعه تقویم مناطق هستی در آگاهی محض، اما در یک نگاه وسیع‌تر می‌توان از «تقویم جهان» سخن گفت. هر آنچه که به عنوان موجود در جهان توسط آگاهی تجربه می‌شود، قبل از هر چیزی متضمن معنای جهان در خود است. بنابراین هوسرل مسئله تقویم را قبل از طرح درباره مناطق خاص هستی، می‌بایست درباره کلیت جهان بررسی کند. آنچه در این بخش مورد توجه ماست، نقش مفهوم افق در تقویم جهان است. چنانکه پیشتر گفته شد، نخستین صورتبندی صریح مفهوم افق در ایده‌ها ۱ بیان شده است. ابتدا هوسرل برای «توصیف محض» رویکرد طبیعی و جهان از مفهوم افق استفاده می‌کند. قبل از هر چیز هوسرل رویکرد طبیعی را از زبان اول‌شخص چنین توصیف می‌کند و سپس در توصیف میدان ادراک و گستره مکانی-زمانی جهان طبیعی از مفهوم افق کمک می‌گیرد:

در عین حال گستره مکانی [و زمانی] به اعیانی که مستقیماً و بالفعل در «میدان ادراک من» یافت می‌شوند، محدود نمی‌شود بلکه کلیه اعیانی را نیز که همراه با اعیان فوق حاضراند و اگرچه متعلق ادراک بالفعل من نیستند اما با التفات آگاهی به آنها می‌توانند معروض شهود آن قرار گیرند شامل می‌شود. میدان آگاهی بالفعل و هشیارانه من همیشه با پیرامونی از واقعیت نامعین که آگاهی مبهمی از آن موجود است احاطه شده است و من می‌توانم در هر لحظه «شعاع نگاهم را که آن را روشن می‌کند» به آن بتابانم. این پیرامون نامعین تا بی‌نهایت گسترش می‌یابد و این افق مه‌آلود، که هیچ‌گاه نمی‌تواند تماماً معین شود همیشه حاضر است (هوسرل، ۱۹۸۳، ۱۰۷) [به نقل از رشیدیان، ۱۳۹۹، ۱۴۳].

در فقره فوق شاهد نخستین کاربرد مفهوم افق در ایده‌ها ۱ هستیم که در توصیف جهان طبیعی به کار رفته است. گام اول وی برای روشن‌سازی رویکرد پدیدارشناختی استعلایی، روشن‌سازی رویکرد طبیعی است. برای این کار هوسرل ابتدا از توصیف اول‌شخص فوق استفاده کرده و سپس رکن اصلی آن را در قالب «تزام» معرفی می‌کند، یعنی آنچه که در توصیف فوق از جهان برای ما آشکار می‌شود این است که جهان وجود دارد. باور به وجود جهان همین تزام است که در زندگی علمی و پیشاعلمی به‌نحو ضمنی در فعالیت‌های ما حضور دارد و از طریق موضوعیت بخشیدن به آن، می‌توانیم آن را در قالب یک حکم بیان کنیم. اظهار کل رویکرد طبیعی در قالب یک حکم («جهان وجود دارد»)، از این جهت حائز اهمیت است که اجرای تعلیق را ممکن می‌سازد. از آنجا که اپوخته یا تعلیق عبارت است از تعلیق یک حکم، هوسرل این ضرورت را در می‌یابد که تزام می‌بایست در قالب یک حکم به تعلیق در بیاید.

بعضی مفسران دربارهٔ تلقی هوسرل از جهان در /یده‌ها ۱ تأملاتی را مطرح نموده‌اند. از جمله اینکه آیا به‌راستی می‌توان ادعا کرد که کل رویکرد طبیعی در قالب یک حکم از طریق یک فعل خاص آگاهی تصدیق می‌شود؟ آیا وضع وجود جهان نمی‌بایست فراتر از یک فعل آگاهی باشد؟ در این صورت، اگرچه هوسرل نخستین بار در این کتاب افق جهان را برای ما آشکار کرده است، اما با تقلیل دادن محتوای آن به متضایف یک فعل آگاهی آن را پوشانده است. توضیح آنکه هوسرل رویکرد طبیعی را در قالب تر عام صورت‌بندی می‌کند و به این ترتیب میان احکام وجودی خاص ناظر به افراد موجود و حکم وجودی عام ناظر به جهان موجود تمایز می‌گذارد، اما در عمل هیچ تفاوتی میان نحوهٔ وضع شدن این احکام در آگاهی نمی‌بیند. گویی همانطور که من از طریق یک فعل آگاهی حکم به وجود یک شیء می‌کنم، به همان ترتیب از طریق یک فعل دیگر آگاهی حکم به وجود کل جهان می‌کنم.

نتیجه‌ای که از این سخن برمی‌آید این است که خود جهان نیز به‌منزلهٔ یک ابژهٔ کل (تمامیت اشیاء) به ما داده شده و دربارهٔ آن حکم می‌شود. این در حالی است که هوسرل و شاگردانش تصریح می‌کنند که جهان صرفاً یک ابرابژه نیست و نباید آن را به عنوان موجودی که دربرگیرندهٔ همهٔ موجودات است لحاظ نمود. البته هوسرل با تأکید بر ریشه‌ای بودن تعلیق می‌کوشد تمایز میان تعلیق حکم عام و احکام خاص را بیان کند؛ اما در این کتاب هنوز به استلزامات این ریشه‌ای بودن پی نبرده است. این نکته زمانی روشن‌تر می‌شود که تحلیل هوسرل از یک ابژهٔ طبیعی متعالی را با تعالی جهان نزد او مقایسه کنیم.

چنانکه پیشتر گفته شد، هوسرل ابژهٔ متعالی را از طریق ناکافی بودن دادگی و نتیجتاً افق‌مندی آن توصیف می‌کند. به همین ترتیب، اگر تمام ابژه‌های متعالی افق‌مند را در نسبت با نهایی‌ترین و عام‌ترین افق ممکن در نظر بگیریم، هوسرل آن افق نهایی (افق افق‌ها) را «جهان» می‌نامد. پس الگوی هوسرل برای توضیح تعالی جهان، عیناً همان الگوی تعالی یک ابژهٔ ادراک بیرونی است. به‌طور خلاصه، هوسرل در /یده‌ها ۱ جهان را در قالب افق معرفی می‌کند اما در عین حال، با این افق تنها به عنوان یک متضایف آگاهی برخورد می‌کند. گویی هنوز آن را به‌عنوان یک ابژهٔ کل لحاظ کرده است که در نسبت تضایفی با آگاهی است. علت این امر آن است که تبیین وی از پدیداری جهان، تنها از طریق ساختار افعال آگاهی صورت گرفته و به‌ناچار از تحلیل افق-جهان به نحوه‌های دادگی گوناگون ابژه منتقل شده است (گنیوساس، ۲۰۱۲، ۵۸-۶۳).

با وجود تزلزل هوسرل در کشف افق در /یده‌ها ۱ نکات مهمی را دربارهٔ طلوع افق در اندیشهٔ وی می‌توان از این کتاب دریافت نمود. نخست آنکه کارکرد اولیهٔ این مفهوم نزد وی، فراهم آمدن امکان‌های روی‌آوری به ابژهٔ متعالی است. ابژه‌ای که به عنوان موجود در جهان وضع می‌شود، از این جهت افق‌مند است که من پیش از هر چیز ابتدا در بستری از دادگی‌های بالقوه، ابژهٔ مورد نظرم را برمی‌گزینم و به نحو بالفعل بدان توجه می‌کنم. هنگامی که دارم به یک منظره می‌نگرم، می‌توانم توجه خودم را به هر یک از اجزاء و ابژه‌های درون این منظره معطوف کنم. پیش از این توجه البته همهٔ این منظره در روی‌آوردگی بالقوهٔ من حضور داشته است، یعنی من امکان توجه صریح و بالفعل به تک‌تک دادگی‌ها را داشته‌ام و همگی در میدان آگاهی من بوده‌اند اما هنوز توجه خود را به هیچ یک از ابژه‌ها معطوف نکرده بودم. به محض توجه صریح و بالفعل به یک ابژه، آن را از دل یک بستر امکانی، برگزیده و مورد توجه قرار داده‌ام.

بنابراین مشخص می‌شود که آگاهی در هنگام تجربه کردن کلیتی از دادگی‌ها، امکان روی‌آوری به یک ابژه را پیشاپیش داشته و با توجه صریح و مستقیم به یک شیء آن را بر می‌گزیند. آن وضعیت بالقوهٔ توجه من به ابژه‌های تجربه، همان افق تجربه و روی‌آوری من است. به‌علاوه، حتی در هنگام توجه صریح و بالفعل به یک ابژه، این افق همچنان به‌نحو ضمنی در پس‌زمینهٔ آگاهی من حضور دارد. بنابراین افق، حامل بستر و سیاقی است و در متن آن، توجه من به یک ابژه صورت می‌گیرد. این پس‌زمینه نه‌تنها دربرگیرندهٔ سایر ابژه‌های متمایز با ابژهٔ مورد توجه من است، بلکه سایر دادگی‌های ابژهٔ مورد نظر را نیز به طور ضمنی فرا می‌گیرد. از این رو،

من هنگام پدیدار شدن یک ابژه متعالی، به‌نحو ضمنی ارجاعاتی به سایر جنبه‌های آن ابژه نیز دارم. از اینجا روشن می‌شود که یکی از ارکان مفهوم افق، امکان است، اما این امکان یک امکان تهی، صوری و منطقی نیست، بلکه امکان روی‌آوری‌های من به ابژه‌هاست که قبلاً با عنوان تعیین‌پذیری نامتعیین معرفی شد.

۳. فلسفه‌اولی ۲ و ریشه‌ای سازی افق

۳-۱. کلیاتی درباره‌ی درسگفتارهای فلسفه‌اولی و اهمیت آن

درسگفتار فلسفه‌اولی که در سال‌های ۱۹۲۳ و ۱۹۲۴ ایراد شد، توسط لودویگ لاندگر به تنظیم شده است. جلد اول آن دربرگیرنده همه‌ی آن چیزی است که هوسرل درباره‌ی تاریخ فلسفه از دوره‌ی حضورش در گوتینگن تا زمان ایراد این درسگفتارها بدان اندیشیده است. در جلد دوم، هوسرل می‌کوشد نظریه‌ی نظام‌مند تحویل پدیدارشناختی^۱ را توضیح دهد. این کتاب مسیری از اکتشافات یک ماجراجو در اندیشه است که موفقیت‌هایش دائماً از طریق تأمل مورد پرسش قرار گرفته و هدفش از پیش تثبیت نشده است (لاندگر، ۲۰۱۷، ۲۴۳).

با این حال، هوسرل در زمان حیاتش با وجود بازبینی مکرر این درسگفتارها از انتشار آن‌ها خودداری می‌کند. اهمیت جلد دوم این درسگفتارها و علت خودداری هوسرل از انتشارشان را لاندگر به در مقاله «وداع هوسرل با دکارت‌گرایی» تحلیل و روایت کرده است:

هوسرل پس از تلاش‌های فشرده در سال‌های پس از این درسگفتارها، نهایتاً این پروژه را به عنوان طرحی ناتمام و اساساً غیرقابل اتمام، رها کرد. بنابراین سرگذشت اصل متنی که در برابر ماست تاریخ یک ناکامی است... اما این ناکامی - که نه برای هوسرل و نه برای هیچ یک از شنوندگان این درسگفتارها در آن زمان نمی‌توانست روشن باشد - چیزی فراتر از یک عدم موفقیت تصادفی برای یک نویسنده است... بلکه در هیچ یک از آثار دیگر هوسرل، ریشه‌گرایی وی درباره‌ی آغاز کردن از «بی‌پیشفرضی» مستمراً تازه و پرسیدن از همه‌ی آنچه کسب شده، تا این حد مشهود نیست. در هیچ اثر دیگری تا این اندازه هوسرل خود را تحت «نیروی امر مطلق» (هگل) نشان نمی‌دهد، به طوری که این ویژگی پایه‌ای اندیشه‌ی وی، اینجا با شدتی بی‌همتا بیان شده است (لاندگر، ۲۰۱۷، ۲۴۴).

روایت فوق برداشت لاندگر به از دکارت‌گرایی هوسرل و شکست طرح او را به خوبی منعکس می‌کند. در آینده این تحلیل را بررسی خواهیم کرد. آنچه در اینجا مهم است و لاندگر به بر آن تأکید می‌ورزد، این است که هوسرل جست‌وجوی بدهت یقینی را به عنوان خصلت ذاتی آغاز معرفت، راهنمای پژوهش خویش قرار می‌دهد (هوسرل، ۲۰۱۹، ۲۳۹).

تعریف هوسرل از بدهت یقینی ناظر به شک‌ناپذیری بدیهی آن بدهت است؛ یعنی امر داده شده بالبداهه غیرقابل شک یا انکار است. این تلقی هوسرل در سرتاسر کتاب معیار اصلی و نهایی برای آغاز ریشه‌ای فلسفه به‌شمار می‌رود. به همین دلیل است که لاندگر به تمام درگیری هوسرل در این کتاب را با ایده‌ی بدهت یقینی و امکان آن می‌داند. با این حال، لاندگر معتقد است که این جست‌وجوی بدهت یقینی، از طریق توجه هوسرل به مفهوم افق، تحت تأثیر قرار گرفته و مسیر فلسفه‌ی او را دگرگون می‌سازد. استفاده هوسرل از مفهوم افق در این کتاب، در مقایسه با/یده‌ها ۱ توسعه‌ی بیشتری پیدا کرده است. از این‌رو لازم است ابتدا از جنبه‌های مختلف به صورت‌بندی این درسگفتارها از افقمندی آگاهی بپردازیم و سپس دگرگونی مد نظر لاندگر به بررسی نماییم.

^۱ Phenomenological Reduction

۳-۲. طریق روانشناختی تحویل و افق جهان به عنوان مضمون هر فعل خاص آگاهی

هوسرل در توضیح روش تحویل روانشناختی-پدیدارشناختی و پس از اجرای تحویل بر افعال خاص آگاهی، نظر ما را به ضرورت اجرای یک تعلیق فراگیر جلب می‌کند. وی ابتدا می‌کوشد با تمرین و اجرای تحویل بر روی برخی افعال خاص آگاهی مانند ادراک آگوی دیگر، ادراک حسی و ... نحوه دسترسی ما به تجربه استعلایی و محض را از طریق آشکارسازی مضامین روی آوردی آگاهی نشان دهد. سپس نشان می‌دهد که صرف تحلیل و مطالعه افعال خاص آگاهی برای پژوهش پدیدارشناختی کافی نیست و ما نیازمند یک تعلیق سراسری نیز هستیم. این بدان جهت است که ما هنگامی که در قالب یک فعل خاص آگاهی، ابژه‌ای را تجربه می‌کنیم، به‌نحو ضمنی داریم کل جهان را نیز به‌عنوان افق تجربه می‌کنیم (هوسرل، ۲۰۱۹، ۳۴۷). هوسرل بر این امر تأکید دارد که افق آگاهی، هم شامل وجوهی از شیء است که در میدان ادراک حاضرند اما مورد توجه نیستند، و هم شامل وجوهی است که اساساً هنوز در میدان ادراک حاضر نیستند:

حتی نامتین‌ترین آگاهی نیز کاملاً خالی از افاده معنا نیست؛ یک ابژه ناشناخته را حداقل می‌توان به عنوان یک شیء فضایی، رنگی و ... مراد کرد (هوسرل، ۲۰۱۹، ۳۴۷).

وی در ادامه، در تفصیل بیشتر ساختار افق نسبت به ایده‌ها^۱، به تفکیک افق درونی و افق بیرونی شیء می‌پردازد. شیء نه‌تنها دارای افق درونی ضرورتاً غیرشهودی است، بلکه دارای افق بیرونی ضرورتاً غیرشهودی نیز هست. این افق بیرونی نیز شامل شهودپذیری تاکنون-ادراک شده و نیز افق تهی شهود نشده است که مستمراً خود را با آنچه ادراک شده پیوند می‌زند. همین افق تهی است که همواره به ما امکان پیشروی در جریان تجربه ابژه را می‌دهد. زیرا ما هیچ‌گاه جریان ادراک و دادگی شیء را پایان‌یافته نمی‌دانیم و همواره در انتظار زیادت (به‌علاوه بیشتر) دادگی شیء هستیم. ما از طریق دادگی‌های بیشتر و بعدی ابژه، ترسیم‌های اولیه آن را تأیید، تصحیح یا تکمیل می‌کنیم. بنابراین، افق‌های شیء شامل افق‌های نزدیک و دور آن هستند که من می‌توانم آن‌ها را به عنوان شهودپذیری و تعیین‌پذیری ابژه در نظر بگیرم:

در هر لحظه، چنین پیش-ترسیم‌هایی نه‌تنها علی‌الاصول می‌توانند شهودی شوند، بلکه می‌توانند به‌عنوان امکان تجربه، به‌صراحت فهم‌پذیر شوند (هوسرل، ۲۰۱۹، ۳۴۹).

هوسرل نشان می‌دهد که افق یک تجربه در حقیقت حامل امکان آن تجربه است، اما این امکان صرفاً تخیلات دلبخواهی من در پیش‌بینی چگونگی داده شدن ابژه نیستند، بلکه این امکان‌ها بر پایه قوانین و ساختارهای ضروری آگاهی شکل می‌گیرند (هوسرل، ۲۰۱۹، ۳۴۹).

بدین ترتیب اگر قرار باشد که تحویل پدیدارشناختی حقیقی اجرا شود (که در آن همه عینیت‌های پیش‌فرض گرفته شده خارج از مدار قرار داده شوند)، این روش نمی‌تواند خود را به افعال منفرد آگاهی محدود سازد، بلکه باید آگاهی به افق‌هایی را شامل شود که در هر آگاهی به افعال مضمون است. آگاهی‌ای که نهایتاً آگاهی از جهان به‌عنوان افق کل است. بنابراین، اجرای تحویل پدیدارشناختی اول از همه باید قبول وجود جهان را که پوشیده و مضمون در افعال منفرد است، خنثی کند. سپس تحلیل آگاهی از انواع خاص افعال آگاهی نیازمند تحلیلی از آگاهی به افق‌هاست. با این دستاورد، دامنه تجربه استعلایی در گستره کاملش دسترس‌پذیر می‌گردد (لاندرگه، ۲۰۱۷، ۲۶۳).

^۱ Intentional implications

۳-۳. زمانمندی آگاهی و راه به سوی زیست‌جهان

در ادامه مسیر، هوسرل به افق خود جریان آگاهی اشاره می‌کند. این نکته نیز با صراحت کمتر در /یده‌ها ۱ مطرح شده بود اما این بار با دقت بیشتری آن را تفصیل می‌دهد. هر آگاهی بالفعل در لحظه اکنون، از طریق افقی از گذشته و آینده احاطه شده است:

به خود اکنون زنده و جاری در همه زمان‌ها، محدوده‌ای از آگاهی بلافاصله گذشته تعلق می‌گیرد. آگاهی‌ای که در طنین ادراک بلافاصله گذشته است. به‌طور مشابه، محدوده‌ای از آینده بلافاصله، آگاهی به عنوان بلافاصله در حال آمدن، که جریان ادراک، به تعبیری، به‌سوی آن می‌شتابد، اما در پس این گذشته بی‌واسطه نگهدارنده، محدوده به‌اصطلاح گذشته پایان‌یافته رسوب کرده قرار دارد که به همان‌سان به معنای خاصی و به‌عنوان افق گشوده، آگاهی است و نگرش جست‌وجوگر و هشیار می‌تواند به آن معطوف شود (هوسرل، ۲۰۱۹، ۳۵۱).

لاندرگه از این بخش از درسگفتار استفاده می‌کند تا نشان دهد که هوسرل با درک ساختار افقمند آگاهی مسیر تازه‌ای را برای پژوهش‌های بعدی خود گشوده است؛ پژوهش درباره زیست-جهان ضرورت خود را از همین نقطه در پدیدارشناسی نشان می‌دهد. از آنجا که در هر فعل روی آورنده آگاهی تجربه‌ای ضمنی از جهان حضور دارد و این تجربه جهان، دربرگیرنده پیشداوری‌ها، فرض‌ها و شاکله‌های فهم است، و این امور در یک جهان تاریخی-جمعی به‌دست می‌آید، لازم است که برای تحلیل پدیدارشناسانه افعال آگاهی، تمام مضامین پنهان در افق «جهان» در پیرامون قرار گرفته و مورد تأمل قرار گیرند (لاندرگه، ۲۰۱۷، ۲۶۵). در ادامه به بررسی خوانش لاندرگه از این درسگفتارها و انتقادات وارد شده به او می‌پردازیم.

۴. لاندرگه و دکارت‌گرایی هوسرل

۴-۱. وداع هوسرل با دکارت‌گرایی

روایتی که تا کنون از فلسفه /ولی ۲ ارائه شد، عمدتاً از مقاله «وداع هوسرل با دکارت‌گرایی» بود. به نظر می‌رسد هدف اصلی لاندرگه در این مقاله، با توجه به پروژه فکری خود او، معطوف به درک تازه‌ای از مفهوم سوژکتیویته و تجربه مطلق باشد. در نظر هوسرل، تجربه مطلق باید واجد بدهت کافی و یقینی باشد و تنها از این طریق فلسفه خود را به نقطه بنیان‌گذاری خودش و نتیجتاً سایر دانش‌ها می‌رساند. در عین حال، اگر چنانکه هوسرل تدریجاً دریافت، متوجه شویم که هر گونه تجربه انسانی دارای نوعی افقمندی و گشودگی بوده و در ارجاع به تجارب غایب فهم‌پذیر است، روشن می‌شود که بدهت یقینی و کافی برای ما نمی‌تواند حاصل شود. در این صورت، دو مسیر فراروی ماست؛ یا باید امکان هرگونه اندیشیدن بنیادین و تجربه مطلق را کنار بگذاریم و از آرمان دانش متقن دست بشویم، یا آنکه معنا و ملاک دیگری را برای تجربه مطلق برگزینیم. لاندرگه با استناد به خود هوسرل مسیر دوم را می‌پیماید، چرا که مسیر نخست عملاً به معنای امتناع تفکر فلسفی و بالآخر پدیدارشناسی استعلایی بوده و منجر به بازگشت ما به طبیعت‌گرایی یا تاریخ‌گرایی خواهد شد.

بنیادگذاری تاریخی آشکارا دیگر به معنای سنتی یقینی نیست... بلکه این یک بنیادگذاری است که مبتنی بر یک واقعیت تاریخی و خواست پذیرفتن و اتخاذ «تصمیم» فیلسوف و امکانی است که این [تصمیم] پیش می‌نهد... ما دچار سوء فهم از تأسیس تاریخی-غایت‌شناختی پدیدارشناسی شده‌ایم اگر مایل باشیم آن را به عنوان یک قول جزمی و به‌نحو نظرورزان تأسیس شده درباره تاریخ تفسیر کنیم. این سخن در حقیقت یک اصل «تنظیمی» است که متعین‌کننده فعالیت و رفتار آدمی است. زیرا به عنوان تصمیم «فیلسوف آغازگر»،

تصمیم به اجرای تحویل، کنش اراده است و بدین معنا بر یک «تحول کاملاً شخصی» دلالت دارد... در نتیجه «تجربه مطلق» که کل موجه‌سازی و مسئولیت‌پذیری زندگی بر مبنای آن بنا شده است، یک تجربه تاریخی است. مطلق و نهایی بودن آن متکی بر شناختی از برخی حقایق فی نفسه نیست... بلکه مطلق است به معنای قرار گرفتن فیلسوف در یک واقع‌بودگی که تنها می‌تواند پذیرفته شود. بنیان‌گذاری بدین معنا نهایی است که تصمیم به قبول آن به معنای استقرار اندیشیدن است. این امر به‌تنهایی می‌تواند معنای یک بنیان‌گذاری مطلق باشد پس از آنکه ثابت شد ایدئال یقینی آن تحقق‌ناپذیر است (لاندگره، ۲۰۱۷، ۲۶۶-۷).

بدین ترتیب مشخص می‌شود که تفسیر تازه از کار هوسرل، مطلق بودن یک تجربه را به معنای یقینی بودن آن در نظر نمی‌گیرد زیرا بدهت یقینی که عبارت باشد از کشف حقایق فی نفسه، سرمدی و شک‌ناپذیر غیرقابل تحقق است. تجربه مطلق تجربه‌ای است که آزادانه توسط تصمیم شخصی فیلسوف بر عهده گرفته شود. این مضمون البته مکرراً در آثار متأخر هوسرل از جمله در کتاب *بحران* بیان شده است. لاندگره این موقعیت فیلسوف را ناشی از واقعیت تاریخی وی می‌داند.

لازم به ذکر است که مراد از واقعیت تاریخی فیلسوف در اینجا، موقعیت وجودی خاصی است که او تجربه می‌کند و این با معنای ابژکتیویستی تاریخ و امور واقع تاریخی نباید خلط شود. بدین‌سان لاندگره می‌کوشد پدیدارشناسی استعلایی و تحویل‌پدیدارشناختی را بر مبنای تصمیم کاملاً شخصی فیلسوف و نیز یقین دادگی کل زندگی و تضایف آگاهی و جهان پایه‌گذاری کند.

۴-۲. انتقادات وارد شده به لاندگره

مقاله لاندگره از همان آغاز با نقدهای گوناگونی مواجه شد. برای بررسی انتقادات به لاندگره ما می‌کوشیم دو مورد از نقدهای جدیدتر را گزارش کنیم.

۵. در میانه دکارت‌گرایی و زیست‌جهان: پارادوکس سوژکتیویته انسانی

یکی از نقدهای وارد شده به لاندگره از سوی سباستین لوفت مطرح شده است. وی در مقاله «نظریه تحویل‌پدیدارشناختی هوسرل: در میانه زیست-جهان و دکارت‌گرایی» به تفصیل درباره نگرش هوسرل به زیست‌جهان و نیز روش دکارتی تحویل بحث می‌کند و به نقد و بررسی ایده لاندگره (و هایدگر) می‌پردازد. به گزارش وی، نقد لاندگره بر هوسرل عمدتاً معطوف به نشان دادن تعارض جست‌وجوی سوژکتیویته دکارتی مبتنی بر بدهت یقینی و هستی‌شناسی زیست‌جهان است. مسیر اول می‌کوشد ما را به یک نقطه یقینی و شک‌ناپذیر برساند در حالیکه مسیر دوم ما را به واقع‌بودگی و زیستن من در این جهان متوجه می‌سازد. در مقابل لاندگره، لوفت ادعا می‌کند که این دو مسیر با یکدیگر تعارض ندارند زیرا اساساً دو برنامه مجزا با دو هدف متفاوت هستند:

هر دو طرح مستقیماً در برابر یکدیگر قرار داده شده‌اند، اما نه بدین معنا که معارض باشند یا هر یک دیگری را حذف کند بلکه بدین معنا که دو دستورکار متفاوت را دنبال می‌کنند (لوفت، ۲۰۰۴، ۲۲۶).

بنا بر نظر لوفت، چنین نیست که هوسرل ابتدا مسیر دکارتی را پیموده و سپس به انسداد آن پی برده و تغییر مسیر داده باشد؛ بلکه او دو برنامه مجزا را پی گرفته است؛ دو موضوعی که اگر بخواهند در محل واحدی با هم مقایسه شوند و یکی بر دیگری بنیادگذاری شود، با یک تعارض لاینحل روبه‌رو می‌شویم: تعارض انسانیت مطلق که بنیاد شناخت علمی است با زندگی نسبی که موقعیت‌یافتگی و مشروط‌بودگی ما در زندگی روزمره است. ما در این نقطه با پارادوکس سوژکتیویته انسانی مواجهیم. به عقیده لوفت این تعارض

غیرقابل حل است زیرا تقدم بخشیدن به یکی از این دو نگرش، مستلزم مطلق‌سازی یکی از این دو است. به همین جهت است که هوسرل نمی‌تواند آن دو را به وحدت نظام‌مند تحت اصلی واحد برساند. ممکن است هیچ راهی برای وحدت‌بخشی به موضوعات زیست‌جهان و دکارت‌گرایی وجود نداشته باشد اما همچنین ممکن است هیچ راه دیگری جز این نباشد که در دو مسیر مخالف حرکت کنیم (لوفت، ۲۰۰۴، ۲۲۸). وی همچنین توجه ما را به این نکته تاریخی جلب می‌کند که توجه هوسرل به زیست‌جهان، بر اساس دست‌نوشته‌هایی که بعداً منتشر شده است، از اوایل دهه بیست بوده است و این امر فرضیه «گسست» و تحول متأخر هوسرل را مخدوش می‌سازد (لوفت، ۲۰۰۴، ۲۲۶).

درباره دیدگاه لوفت باید گفت که درست است که پژوهش‌های هوسرل درباره زیست‌جهان، بر خلاف نظر لاندرگره، از مدت‌ها قبل از فلسفه اولی ۲ آغاز شده بود، اما گزارش‌های تاریخی لوفت درباره تطور اندیشه هوسرل ما را از قبول این نکته معاف نمی‌کند که هوسرل در مقام بنیان‌گذاری نهایی و وحدت‌بخشی به کل حیات انسانی بود. حتی قبل از برجسته شدن مفهوم زیست‌جهان نزد هوسرل، مفهوم جهان و تقویم جهان، مسئله‌ای کاملاً ریشه‌ای بود که تلاش می‌کرد یک بنیاد وحدت‌یافته و نظام‌مند برای کلیه شئون حیات انسان از قبیل علم و زندگی روزمره به‌دست دهد.

اگرچه هوسرل در آثار متقدمش سخنی از علم هرمنوتیک به میان نمی‌آورد، اما جهت‌گیری اولیه او را نباید صرفاً پاسخی به نظریه معرفت طبیعت‌گرایانه قلمداد کرد، بلکه او همزمان با نقد طبیعت‌گرایی، در پاسخ به تاریخ‌گرایی دیلتای مستقیماً با فلسفه زندگی درگیر بوده و با مطالعه فلسفه به‌مثابه علم متقن در می‌یابیم که نبرد در این هر دو عرصه برای هوسرل، در یک میدان اساساً وحدت‌یافته دنبال شده است. وی بی‌تردید دل‌مشغول بنیان‌گذاری واحد، مطلق و تام جهان و زندگی بوده است. او همواره تأکید می‌کند که تعلیق پدیدارشناختی نگرش ما را نه تنها نسبت به زندگی روزمره و پیش‌اعلمی، بلکه نسبت به علوم ابژکتیو دگرگون می‌سازد. به عبارت دیگر، اکوی استعلایی که با تحویل پدیدارشناختی آشکار می‌شود، بنیاد مطلق علوم ابژکتیو و جهان مشترک و فردی انسانی است (هوسرل، ۱۹۷۰، ۱۴۸-۱۵۲).

با این حال، تلاش احتمالاً ناکام هوسرل، نباید ما را از جست‌وجوی امر مطلق در معنایی تازه منصرف سازد. آنچه که لاندرگره را واداشت که به نقد دکارت‌گرایی هوسرل بپردازد، همانا جست‌وجوی همین معنای تازه امر مطلق بود که بتواند تلاش‌های هوسرل را هم در نبرد با نظریه معرفت طبیعت‌گرایانه معنادار سازد و هم تلاش وی را برای تأسیس پدیدارشناسی از طریق تحویل هستی‌شناختی موجه کند. نتیجه آنکه، به نظر می‌رسد استناد لوفت به ناممکن بودن حل پارادوکس سوژکتیویتی انسانی، به‌منزله نادیده گرفتن تلاش هوسرل و لاندرگره برای بنیادگذاری مطلق و فراگیر شناخت یقینی و زندگی روزمره است، هرچند که تلاش آن دو را ناکام بدانیم.

۵-۱. دکارت‌گرایی یا طریق دکارتی تحویل پدیدارشناختی

از جمله انتقاداتی که به لاندرگره وارد شده است، ابهام در به‌کارگیری واژه دکارت‌گرایی از سوی اوست. گنیوساس در *خاستگاه‌های افق در پدیدارشناسی هوسرل* هنگام بررسی تفسیر لاندرگره از فلسفه اولی ۲ دو برداشت از این مفهوم را ارائه می‌کند. با توجه به اینکه انگیزه‌های هرمنوتیکی و اگزیستانسیالیستی بر نقد لاندرگره حاکم است، دکارت‌گرایی را می‌توان عنوانی متخذ از هایدگر دانست که از طریق آن، سبک خاصی از فلسفه‌ورزی را که بر تفکر مدرن حاکم بوده نقد می‌کند. این سبک از فلسفه‌ورزی ما را دعوت می‌کند به اینکه نگاه خود را از اشیاء و جهان بچرخانیم به سوی جست‌وجوی بدهت یقینی به عنوان بنیاد کل معرفت و حقیقت در سوژکتیویتی. در این صورت، در می‌یابیم که هوسرل هیچ‌گاه چنین نگرشی را ترک و رها نکرده است، اما اگر مراد ما از دکارت‌گرایی

^۱ نقد بنیادین هایدگر به دکارت را می‌توان در هستی و زمان و نیز درآمد به پژوهش پدیدارشناختی پی گرفت (رجبی، ۱۳۹۸، ۱۰۰). بر اساس این نقد، آنچه که فلسفه و علم مدرن را به انسداد رسانده است دغدغه یقین است. شایان توجه است که این انتقاد را هایدگر به خود هوسرل نیز وارد می‌کند و از این جهت با لاندرگره هم‌داستان است (هایدگر، ۲۰۰۵، ۱۹۹).

طریقه خاصی از اجرای تحویل پدیدارشناختی باشد که از ایده‌ها ۱ هوسرل در صدد تثبیت آن بود، البته هوسرل آگاهانه و به‌نحو صریح جایگزینی برای آن یافته است. با این حال هوسرل، بر خلاف لاندگره، میان طرق اجرای تحویل تعارضی نمی‌بیند بلکه طریق روانشناختی و نیز هستی‌شناختی (زیست‌جهان) را مکمل طریق دکارتی می‌داند (گنیوساس، ۲۰۱۲، ۱۳۲-۴).

طرق گوناگون تحویل پدیدارشناختی، راهبردهایی هستند که هوسرل برای دستیابی به سوژکتیویته استعلایی از آنها بهره می‌گیرد. به‌طور خلاصه، طریق دکارتی مبتنی است بر اینکه علم و شناخت بنیادین باید مطلق باشد و ملاک بنیاد مطلق، بدهت یقینی و کافی متعلق آن است. بنابراین هرآنچه شک‌پذیر یا دارای دادگی نسبی باشد، مشمول تعلیق می‌شود.

طریق روانشناختی به‌جای تأکید بر تمایز دادگی یقینی و غیریقینی، با تمایز میان دو منطقه هستی، یعنی طبیعت فیزیکی و روان آغاز می‌شود. افعال روانی، بر خلاف پدیده‌های فیزیکی روی آورنده اند و ما با نظاره بی‌علاقه نسبت به متعلق ابژکتیو این افعال روانی، وارد عرصه استعلایی می‌شویم. طریق هستی‌شناختی (زیست‌جهان)، با در نظر گرفتن تضایف آغازین میان ابژکتیویته هستی‌شناسی‌های مادی و صوری با سوژکتیویته آغاز می‌شود و زیست‌جهان را به عنوان خاستگاه هرگونه دانش ابژکتیو کشف می‌کند (کرن، ۱۹۶۲).

هوسرل در بحران در نقد طریق دکارتی می‌گوید که در ابتدای کار، برای اجراکننده این طریق ممکن است به نظر برسد که آگوی کشف شده تهی و فاقد محتواست (هوسرل، ۱۹۷۰، ۱۵۴-۵)، اما این انتقاد به اصل طریق دکارتی وارد نشده و نقصانی از جنبه آموزشی طریق دکارتی را اظهار می‌کند. این در حالی است که نقد لاندگره یک نقد روش‌شناختی بنیادین به طریق دکارتی به شمار می‌رود. همین ابهام سبب می‌شود که ادعای لاندگره از جهت تاریخی نیز خدشه‌پذیر باشد؛ مضامینی که لاندگره را بر آن داشت تا فلسفه اولی ۲ را متمایز از آثار قبلی هوسرل ببیند، مضامینی هستند که در آثار قبلی وی نیز حضور داشته‌اند.

در بررسی تحلیل گنیوساس باید گفت که تدقیق در معنای دکارت‌گرایی و مقایسه دیدگاه هوسرل و لاندگره درباره آن، نکته بسیار مهمی است و به نظر می‌رسد گنیوساس به‌درستی آن را توضیح داده است، اما نباید از نظر دور داشت که معنای دقیق دکارت‌گرایی و تمایز آن با طریق دکارتی تحویل پدیدارشناختی حتی برای خود هوسرل نیز دارای تغییر و تحول بوده است. هوسرل در ایده‌ها ۱ هیچ سخنی از تمایز طرق گوناگون اجرای تحویل به میان نمی‌آورد. گویی تحویل پدیدارشناختی در بادی امر برای خود هوسرل نیز جز از طریق دکارتی مورد توجه نبوده است.

به عبارت دیگر، برای خود هوسرل نیز در آغاز، تحویل پدیدارشناختی همان طریق دکارتی بوده است، اما با پیش‌روی هوسرل در تأملاتش، محدودیت‌های طریق دکارتی آشکار شده و او را به سمت طریق روانشناختی و هستی‌شناختی سوق داده است. وی در فلسفه اولی ۲ نیز از مزایای طریق روانشناختی نسبت به طریق دکارتی در توصیف و تبیین مفهوم «همدلی» و تجربه آگوی دیگر سخن می‌گوید. با این حال می‌توان سخن گنیوساس را پذیرفت که هوسرل شخصاً هیچ‌گاه به صراحت از جست‌وجوی بدهت یقینی دست نکشیده است، اما نکته حائز اهمیت که به‌عنوانی تحولی مهم در فکر او می‌تواند به‌حساب آید، نفی تلازم بدهت یقینی و بدهت کافی است که در تأملات دکارتی رخ داده است. هوسرل در این اثر که پس از ایراد درس‌گفتارهای فلسفه اولی ۲ در قالب سخنرانی عرضه شد، به نکته‌ای بدیع در توصیف بدهت اشاره می‌کند:

کفایت یک بدهت و یقینی بودن آن ضرورتاً دست‌در‌دست یکدیگر پیش نمی‌روند. شاید این ملاحظه در اساس متوجه تجربه استعلایی از خود باشد. در این تجربه، آگو به‌نحو اصیل و اولیه به خودش دست می‌یابد، اما در هر مورد، این تجربه فقط هسته‌ای از تجارب حقیقتاً کافی را عرضه می‌کند. این هسته همان حضور زنده «من»

برای خویش است... در حالی که فراسوی این هسته فقط افقی نامعین با کلیتی فرضی گسترده می‌شود، افقی از آنچه که واقعاً [بی‌واسطه] تجربه نمی‌شود بلکه [فقط] ضرورتاً به‌طور ضمنی افاده می‌شود... پس... در یقین قطعی تجربه استعلائی، «من هستم» استعلائی‌ام همراه با کلیت نامعین‌اش به عنوان حامل افقی گشوده درک می‌شود (هوسرل، ۱۳۹۸، ۵۹-۶۰).

بنابراین انتقادات لاندگره از جست‌وجوی بدهت یقینی، شاید تا آنجا وارد باشد که بدهت یقینی ضرورتاً واجد خصلت کفایت نیز باشد. با کنار نهادن تلازم این دو، می‌توان پذیرفت که جست‌وجوی بدهت یقینی در غیاب بدهت کافی هنوز برای هوسرل موجه باشد، اما وی نتوانسته است این نکته را در *فلسفه/ولی ۲* دریابد. از طرفی، لاندگره با وجود اطلاع از تغییر نگاه هوسرل نسبت به تلازم یقین و کفایت بدهت در تأملات دکارتی آن را نادیده گرفته است (کپونز، ۲۰۲۱، ۲۴۰).

نتیجه‌گیری

در مقاله حاضر کوشیدیم ضمن بررسی مفهوم افق در متن کتاب *بدها ۱* و جلد دوم درسگفتارهای *فلسفه/ولی*، به تبیین آموزه بدهت از دیدگاه هوسرل بپردازیم. ابتدا نشان داده شد که برای هوسرل عالی‌ترین شکل تجربه، تجربه بدیهی یقینی است و تنها چنین تجربه‌ای سزاوار بنیانگذاری پدیدارشناسی و هرگونه شناخت است. بدهت یقینی، تجربه‌ای است که متعلق آن به‌نحو شک‌ناپذیر و غیرقابل تغییر داده شده باشد. به علاوه، چنین بدهتی کافی نیز هست؛ یعنی متعلق آن در تمامیتش تجربه شده و هیچ وجه پنهان یا ناتمامی را از آگاهی دور نگه نمی‌دارد. به عبارت دیگر، متعلق این تجربه خود-داده و به‌نحو تام برای آگاهی حاضر است. در مقابل، یک بدهت ناکافی و غیریقینی، تجربه‌ای است که در آن، متعلق تجربه در ناتمامیتش تجربه می‌شود اما به دلیل خصلت افقمند روی‌آوری، آگاهی در پیش‌روی تجربه، ذیل افق مضمون در تجربه، متعلقش را آشکار و وحدت‌بخشی می‌کند.

هوسرل در کتاب *بدها ۱* الگوی تجربه ما از یک ابژه فیزیکی متعالی را برای نحوه تقویم کل جهان طبیعی به کار می‌گیرد؛ جهان تقویم شده در آگاهی عبارت است از افق نهایی هرگونه تجربه که در ضمن هر تجربه تکین ما، حضور داشته و ضمن تعین یافتن با تجارب آینده، همواره اتمام‌ناپذیر است. به عبارت دیگر جهان به‌منزله افق فراگیر همه تجارب (افق‌ها)، تام‌شونده اتمام‌ناپذیر است.

در ادامه با بررسی *فلسفه/ولی ۲* نشان داده شد که از یک‌سو هوسرل همان تلقی‌های قبلی را از بدهت حفظ نموده و بر ضرورت آغاز یقینی فلسفه تأکید کرده است. از سوی دیگر با درک عمیق‌تری از افق تجربه و زندگی روبه‌ور شده است. وی با درک زمانمندی و افق بی‌پایان گذشته و آینده آگو و نیز حضور افق جهان در همه افعال منفرد آگاهی، دریافته است که هر تجربه خاص آگاهی در یک ارجاع بی‌پایان به سایر تجارب گذشته و آینده، تقویم می‌شود.

بنابراین، معنای یک تجربه همواره امری گشوده بوده و این گشودگی، نه‌تنها جهان طبیعی، بلکه جریان آگاهی را نیز افقمند می‌سازد. از نظر لاندگره، شاگرد هوسرل و تنظیم‌کننده این درسگفتارها، هوسرل در این نقطه از طرح *فلسفه/ولی ۲* دچار یک دوگانگی شده و از همین رو خود وی از چاپ آن خودداری نمود. هوسرل از طرفی می‌خواهد خود را به یک نقطه تزلزل‌ناپذیر و غیرقابل تغییر در بنیاد فلسفه برساند، یعنی به حضور تام و یقینی آگو برای خویش، و از طرف دیگر در می‌یابد که تجارب آگو از جهان و از خودش در بستر یک افق نامتناهی، مدام در سیلان است. لاندگره کشف جدید هوسرل را به‌منزله «وداع هوسرل با دکارت‌گرایی» و جست‌وجوی بنیاد یقینی مطلق و تغییرناپذیر قلمداد می‌کند.

پس از طرح مدعای لاندگره، به بررسی مناقشات پژوهشگران بر سر تفسیر وی از فلسفه/ولی ۲ پرداختیم. به نظر می‌رسد که هوسرل در این کتاب به محدودیت‌های طریق دکارتی تحویل پدیدارشناختی رسیده است. با این حال، وی هیچگاه جست‌وجوی یقین را کنار نهاده و دست‌کم به‌عنوان اصلی تنظیمی و ایدئال برای پژوهش‌هایش پذیرفته است. از طرفی، می‌توان پذیرفت که هوسرل در/یده‌ها ۱ تمایزی میان اصل تحویل پدیدارشناختی و طریق دکارتی اجرای تحویل نگذاشته بود و تنها پس از کشف طرق دیگر تحویل پدیدارشناختی، میان اصل تحویل پدیدارشناختی - که یگانه راه پدیدارشناسی است - با طرق گوناگون اجرای آن تمایز گذاشته است. علاوه بر این، هوسرل در تأملات دکارتی که پس از این درسگفتارها ایراد شده است، ملازمه کفایت و یقینی بودن را در یک تجربه بدیهی کنار می‌گذارد و تجربه من از حضور زنده‌ام را امری بی‌واسطه و یقینی، و در عین حال همراه با افقی گشوده از آینده و گذشته عنوان می‌کند.

در پایان، با توجه به مباحثی که هوسرل در دست‌نوشته‌های متأخر خود درباره تقویم زمانی سوژه مطرح نموده است، می‌توان پرسید که گشودگی حضور زنده چه ساختار و قوانینی دارد؟ دسترس‌ناپذیری این حضور بی‌واسطه در تأمل برای هوسرل به چه معناست و آیا امری مقدم بر افق - که امکان روی‌آوری به جهان و تقویم اگو را فراهم می‌کند - در اندیشه هوسرل قابل بازیابی است؟ این پرسش‌ها را می‌توان در پژوهش‌هایی مستقل درباره اندیشه‌های متأخر هوسرل دنبال نمود.

منابع

رجبی، احمد. (۱۳۹۸). *تناهی/استعلایی: پژوهشی درباره هستی‌شناسی بنیادین هایدگر*، تهران، هرمس.
رشیدیان، عبدالکریم. (۱۳۹۹). *هوسرل در متن آثارش*، تهران، نشر نی.

References

- Drummond, J. J. (2007). *Historical Dictionary of Husserl's Philosophy*, Rowman & Littlefield Publishers.
- Geniusas, S. (2012). *The Origins of the Horizon in Husserl's Phenomenology*, Springer Netherlands.
- Heidegger, M. (2005). *Introduction to Phenomenological Research*, Trans. D. O. Dahlstrom, Indiana University Press.
- Husserl, E. (1969). *Formal and Transcendental Logic*, Trans. D. Cairns, Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1970). *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*, Trans. D. Carr, Northwestern University Press.
- Husserl, E. (1973). *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*, Trans. D. Cairns, Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1983). *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, First Book: General Introduction to a Pure Phenomenology*, Trans. F. Kerstern, Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (2019). *First Philosophy*, Trans. S. Luft, & T. M. Naberhaus, Springer Netherlands.
- Kern, I. (1962). Die Drei Wege Zur Transzendental-Phaenomenologischen Reduktion In Der Philosophie Edmund Husserls. *Tijdschrift Voor Filosofie*, 24(2), 303-49. From <http://www.jstor.org/stable/40880851>
- Landgrebe, L. (2017). Husserl's departure from Cartesianism. In R. O. Elveton (Ed.), *The Phenomenology of Husserl: Selected Critical Readings*, Trans. R. O. Elveton, pp. 243-287, Routledge.
- Luft, S. (2004). Husserl's Theory Of The Phenomenological Reduction: Between Life-World And Cartesianism. *Research in Phenomenology*, 34(1), 198-234. <http://www.jstor.org/stable/24654840>.

- Quepons, I. (2021). Horizons of Self-Reflection: Remarks on Ludwig Landgrebe's Critique of Husserl's Theory of Phenomenological Reflection, In D. D. Santis (Ed.), *Edmund Husserl's Cartesian Meditations: Commentary, Interpretations, Discussions* (pp. 237-258), Nomos Verlagsgesellschaft.
- Rajabi, A. (2019). *Transcendental Finitude: An Investigation about Heidegger's fundamental ontology*, Hermes. (in Persian)
- Rashidian, A. K. (2021). *Husserl in His Works*, Nashr-e Ney. (in Persian)
- Zahavi, D. (2003). *Husserl's Phenomenology*, Stanford University Press.