

پدیدہ شناسی و مبانی علوم

ادموند ہوسرل

ترجمہ ابوالفضل مسلمی و بہنام آقایی

اشارہ: این مقاله، ترجمہ فصل اول کتاب Husserl Edmund. Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften. Herausgegeben und eingeleitet von Karl-Heinz Lembeck. Flix Meiner Verlag, Hamburg ۱۹۸۶ (تا بند ۴) است کہ بہ زودی منتشر خواهد شد. کتاب ماہ فلسفہ

مناطق مختلف واقعیت (شیء مادی، بدن، روان)، انواع بنیادی متضایف ادراک نفسانی^۱ و علمی کہ از آنها سرچشمہ گرفته اند.

در روش پدیدہ شناسی-پویایمان بہ تمایزی بنیادی میان شیء صرفاً مادی، بدن، روان و بہ عبارت دیگر من روانی یقین می یابیم کہ بر ہر ادراکی از جہان^۲ حاکم است و ما آن را در عین حال از لحاظ سر منشأہای پدیدہ شناختی اش بررسی می نماییم. این تمایز بہ عنوان طبقہ بندی ای از واقعیت های تجربہ شدہ، کہ بہ لحاظ شہودی دادہ شدہ است مقدم بر ہر تفکری است، بویژہ مقدم بر ہر تفکری کہ بہ لحاظ علمی نظریہ پردازی می کند. حال





اگر تفکر تجربی اساساً بتواند بنیان نهایی صحت [خود] را تنها از تجربه اخذ نماید، از این طریق که از آن " پیروی نماید" - و پیش از همه این به معنای ملزم کردن تفکر تجربی به معنای خاصی از امر تجربه شده است - آن گاه از همان ابتدا مسلم خواهد بود که چنین تمایزهای اساساً ماهوی از اوبژکتیویته‌ها^۲، که از تمایزهای اساساً ماهوی در ادراک تقویمی^۳ سرچشمه گرفته اند، می‌بایست برای تفکیک قلمروهای علمی و برای معنای مسائل آنها تعیین کننده باشند. اکنون می‌خواهیم به پژوهش این موضوع بپردازیم.

§۱. شیء مادی، ادراک مادی، علم طبیعی مادی (فیزیک)

پیش از همه ما اشیای مادی را داریم. هر چند که، بر طبق تحلیل مان، تقویم^۴ این اشیا به نحو تنگاتنگی با تقویم مقولات دیگری از واقعیت^۵ پیوند یافته است، با این حال، آنچه آنها را وحدت می‌بخشد، پیوند و نوع کاملاً خاصی از اعمال تقویمی است. عمل اساساً دهنده^۶ عبارت از ادراک مادی (ادراک شیء)، یعنی ادراک اجسام است. بدین ترتیب، نوع بنیادی از ادراک مشخص می‌شود که در مقایسه با هر نوع دیگری از ادراک، به لحاظ ماهیتش کاملاً مجزا است. ما عمداً از " ادراک بیرونی"^۷ سخن نمی‌گوییم، زیرا ادراک بدن نیز، که یک نوع بنیادی جدید را تشکیل می‌دهد، می‌توانست و می‌بایست ادراک بیرونی نامیده شود. در ضمن کسی نباید از اظهار نظر ما رنجیده خاطر شود؛ زیرا که واقعاً این ادراک [ادراک مادی]، امری مادی نیست. نامگذاری ادراک امر مادی به عنوان ادراک مادی، اساساً به همان اندازه نامگذاری ادراک امر بیرونی به عنوان ادراک بیرونی، که البته نیز امری بیرونی نیست، و همانند تمام نامگذاری‌های مشابه و کاملاً اجتناب ناپذیر برای انتقال^۸ [بیان] موجه است. ادراک مادی، موردی خاص از ادراک امر ممتد^۹ است که البته ادراک‌های امور خیالی نیز به آن تعلق دارند.

طبیعت، که خود در تجربه مادی تقویم می‌گردد، در پیوند با تجربه مادی [یعنی] در پیوند مکانی-زمانی-علی واحدش^{۱۱} تجربه می‌شود. اگر این تجربه تبدیل به تجربه نظری شود و تفکر نظری درباره طبیعت را بنیان نهد، آن گاه علم طبیعی مادی پدید می‌آید. اوبژکتیویته این طبیعت، یعنی طبیعت در معنای نخستین و بنیادین، مبتنی بر فهم متقابل کثرتی از من‌های تجربه کننده ای^{۱۲} است که بدن‌های خود را دارند، بدن‌هایی که برای من‌ها و نیز آنهايي که با من‌ها توافق دارند، نمایان می‌شوند. این درهم تنیدگی طبیعت مادی با بدن بودگی^{۱۳} و امر روانی به هیچ وجه مانع استقلال طبیعت مادی نیست. روال تجربه نظری و روال قصدهای تفکر نظری^{۱۴} منحصر از طریق ادراک‌های تجربه مادی به پیش می‌رود. پژوهشگر طبیعت در شناخت طبیعت به طور طبیعی با بدن و روان سروکار دارد و نه تنها پژوهشگر منفرد طبیعت، بلکه اجتماع پژوهشگران نیز، که هر یک [از آنها] می‌دانند بدان تعلق دارند، با بدن و روان سروکار دارند. با وجود اینکه این امر برای تقویم اوبژکتیویته طبیعت بسیار اساسی است، با این حال آن ماهیتاً به دو گونه متفاوت است: یعنی از یک سو، درک کلی امر مادی با تمام مؤلفه‌های مقوم ادراکی، که به طور ماهوی متعلق به امر مادی هستند و از جمله ادراک‌های امر بدنی-روانی به گونه ای به تجربه زیسته درمی‌آیند که نگاهی که به لحاظ نظری، تجربه گر است، با تثبیت و تعیین [وجود مادی]، به خود وجود مادی معطوف می‌شود و از سوی دیگر همین نگاه، به لحاظ نظری به بدن‌ها و روان‌ها معطوف می‌گردد و بر این اساس، به پژوهش فیزیولوژیکی و روان شناختی می‌پردازد - که می‌باید بی‌درنگ درباره آن صحبت کنیم. اساساً جایی که ادراک‌ها بر ادراک‌ها بنا شوند و ادراک‌هایی با نظم‌های بالاتر شکل گیرند، آنجا باید به این امکان " رویکرد" متفاوت نگاه موضوعی^{۱۵}، امکانی که در ماهیت ادراک‌های پیچیده بنیاد دارد، توجه کرد؛ نگاهی که به عنوان نگاه نظری، موضوع نظری را تعیین کرده و در معنایی آن را معین می‌نماید که ادراک آن را توصیف می‌کند. از آن جایی که در مجموعه ادراکی^{۱۶} مربوط به تقویم واقعیت‌ها، تجربه مادیت^{۱۷} به منزله زیرین ترین مرحله ای است که اساساً واقعیت را تقویم می‌کند، پس نگاهی که به لحاظ نظری تجربه گراست، با امر مادی به عنوان یک هستنده فی نفسه و نه به عنوان امر بنیاد نهاده شده و امری که فی نفسه چیز دیگری را فرض می‌کند و در ذیل خود دارد، مواجه می‌شود. طبیعت مادی به عنوان امر کاملاً منسجم و یکپارچه^{۱۸} وجود دارد و وحدت یکپارچه اش و آنچه را که به طور ماهوی در این یکپارچگی متعلق به آن است، نه تنها در پیوند محض تجربه نظری، بلکه در پیوند محض تفکر نظری-تجربی حفظ می‌نماید، تفکری که ما آن را به معنای متداول علم طبیعی یا به معنای دقیقتر علم طبیعی مادی می‌نامیم یا می‌باید بنامیم. اینکه چگونه از طریق تقویم گام به گام اوبژکتیویته مادی به معنای خاصی که در این تقویم بدست می‌آید، مراحل متفاوت شناخت طبیعت معین می‌شوند و بویژه اینکه چگونه مسائل دشوار [مربوط به] روشن سازی علم توصیفی^{۱۹} در مقابل علم تبیینی^{۲۰} می‌باید حل شوند و نوع کاملاً متفاوتی از مفهوم سازی و تشکیل احکام در هر دو مورد باید به وضوح درآیند؛ همه اینها به قلمرو خاص پژوهش‌های پدیده شناختی و نظریه علم تعلق دارند که ما درباره موضوعات مربوط



به آن در جای دیگری بحث خواهیم کرد.

آنچه در اینجا باید خاطر نشان گردد و به طور مداوم در مورد هر شناختی از واقعیت، خواه مادی یا از هر نوع دیگری، مورد توجه قرار گیرد از این قرار است: بنا به تحلیل مان و با توجه به ماهیت تجربه‌هایی که واقعیت در آنها تقویم می‌یابد، شناخت واقعیت و شناخت علیت، امری جدایی ناپذیر است. هر علمی که مربوط به امر واقعی^{۳۱} است به لحاظ علی تبیینی خواهد بود اگر به طور واقعی و به معنای اعتبار ابژکتیو درصدد باشد تا آنچه را که امر واقعی است، معین نماید. شناخت نسبت‌های علی، امری ثانویه برای شناخت امر واقعی نیست یعنی این گونه نیست که امر واقعی در ابتدا فی نفسه و لِنفسه^{۳۲} باشد و سپس تنها هر از گاهی، به عنوان امر غیر ماهوی برای وجودش، با واقعیت‌های دیگر، با تأثیرگذاری و تأثیرپذیری از آنها (و با تحت تأثیر قرار گرفتن)، ارتباط می‌یابد، هم چنان که بر این اساس این گونه نیست که شناخت بتواند ماهیت خاص امر واقعی را که از شناخت نسبت‌های علی خود، مستقل است نمایان و معین سازد. افزون بر این، مسئله دقیقاً این است که امر بنیادی^{۳۳} واقعیت فی نفسه، اصلاً نمی‌تواند یک ماهیت خاصی از آن نوع را داشته باشد [ماهیت خاص امر واقعی که گویی از شناخت نسبت‌های علی خود، مستقل است]، بلکه برعکس واقعیت تنها در علیت، آن چیزی است که هست. آن یک امر اساساً نسبی است، امری که مستلزم اعضای متناظر خود است و تنها در چنین پیوندی میان عضو و عضو متناظر، هر "جوهری" از ویژگی‌های واقعی برخوردار است. اینکه یک جوهر (به همان معنایی که هر امر واقعی ابژکتیو، جوهر است) به تنهایی وجود خواهد داشت، سخن بی معنایی است. بنابراین جوهر بر حسب معنای [مندرج در] تعاریف مشهور دکارت و اسپینوزا، امری اساساً متفاوت از یک واقعیت ابژکتیو در معنای مرزبندی‌های^{۳۴} مقرر ما است. از سوی دیگر در بافت تجربه، علیت بی درنگ داده نشده است، همان طور که به شیوه‌ای دیگر خود امر واقعی نیز، که در علیت واقع است، بی درنگ داده نشده است. با وجود این، به شیوه ای معین همواره می‌توان گفت که: جایی که تجربه ای صورت گرفته است، امری تجربه شده است و از این طریق داده شده و بی درنگ داده شده است، به عنوان مثال، درختی که ما آن را مشاهده می‌کنیم و در شرایط خودش داده شده است. اما تا آنجا که به این شرایط اخیر مربوط است، این شرایط در کل محیطی وجود دارند که همراه با امر تجربه شده، شهود شده^{۳۵} است و آنچه در این محیط به طور واقعی و علی شرط تعیین کننده است، مبهم باقی می‌ماند. نگاهی که به لحاظ نظری تجربه گر است، به سادگی در امر ادراک شده، ویژگی‌های داده شده را مطابق با ادراک در می‌یابد و در صورتی که آگاهی از امر واقعی وجود داشته باشد، آگاهی از علیت نیز وجود خواهد داشت: اما این آگاهی به نحو کاملاً مبهم وجود دارد و می‌باید تنها از طریق تحلیل تجربه نظری و پژوهش نظری حاصل شود و به لحاظ مفهومی معین گردد. از سوی دیگر همچنین، خود امر واقعی، [یعنی] عضو تابع نسبت واقعی، امری نامعین است و اوبژه واقعی، تنها یک جانیه داده شده است، هم چنان که حالت واقعی^{۳۶} نیز، به رغم آنکه ادراک شده است، اگر بدون تغییر باشد، می‌تواند در فرایند ادراک همواره به نحو غنی تری آشکار شود و ویژگی که در فرایند تغییرات آن ظاهر می‌شود، می‌تواند تحت شرایط واقعی مورد نظر به نحو کامل تری نمایان گردد و غیره. بنابراین، همان طور که از پیش می‌توان دید، پژوهش علمی نیازمند رسوخ همواره جدید در نسبت‌های واقعی-علی است. اینکه چه روش‌هایی برای دستیابی به احکام مربوط به واقعیت که دارای اعتبار ابژکتیو هستند مورد نیاز است (و اینکه کدام شرایط باید برای امکان چنین احکامی در ماهیت خود تجربه تعیین و توصیف شوند) می‌تواند موضوعی خاص برای بحث باشد. از نظر ما مهم این است که این امر را روشن سازیم چرا پژوهش علی در علوم مربوط به واقعیت^{۳۷}، چنین نقش بارزی را ایفا می‌کند و بنا بر این چرا در بحث‌های بعدی خودمان نیز درباره علیت سخن می‌گوییم.

§۲. بدن، ادراک بدن و کالبد شناسی^{۲۸}

الف) تعیین‌های خاص بدن

دومین نوع بنیادی ادراک، که اوبژه اش را به عنوان اوبژه مرحله دوم تقویم می‌نماید، ادراک بدن^{۳۸} است. ادراک بدن، با توجه به نوع کاملاً متفاوت [ش]، نوع بنیادی جدیدی است که در آن بالاترین لایه اوبژکتیویته بدن، یعنی لایه ویژه بدن، در برابر هر آنچه که مربوط به ماده بدن است، تقویم می‌یابد. تمایزهای ماهوی مشخص شده میان تعیین‌های مادی بدن و تعیین‌های به طور خاص بدنی، به طور متضایف (و طبیعتاً پیشینی) به آن وابسته اند. همچنین حوزه‌های حسی^{۳۰} واقعاً یکسان در حالات حسی شان به این لایه تعلق دارند، حالات حسی ای که مطابق با شرایط واقعی متعلق به آنها، تغییر می‌کنند. [و منظور ما از حوزه‌های حسی] پیش از همه آن حوزه‌هایی است که واقعاً شکلی از منطقه بندی^{۳۱} را به طور بی واسطه و شهودی نشان می‌دهند، شکلی از منطقه بندی که مقوم این نوع واقعیت



بخشی است، یعنی در ابتدا حوزه لامسه به عنوان حوزه اولیه، در صورتی که آن از منطقه بندی نخستین و بنیادین برخوردار باشد، و هم چنین حوزه‌هایی که بر روی حوزه لامسه لایه بندی شده اند، به عنوان مثال حوزه گرما - سرما (من از حوزه دما صحبتی به میان نمی‌آورم، زیرا دما یک مفهوم فیزیکی است که در اینجا مورد بحث ما نیست). در مرحله بعد، هر حوزه حسی و تمام گروه‌های حسی که ماهیتاً همبسته‌اند از طریق نشان دادن جوانب گوناگون حساسیت^{۳۲} واقعی بدن و ساخت لایه‌های گوناگونی از پیوندهای حسی که به طور واقعی به بدن تعلق دارند، یک پیوند واقعیت بخش را با بدن کسب می‌کنند. بنابر این من می‌توانم به عنوان مثال حوزه بصری^{۳۳} خودم را به عنوان یک گستره بصری مستمر و پیوسته پر شده، اما متغیر - از طریق نادیده انگاشتن تمام ادراک‌های اوبژکتیوی که بر روی این حوزه بنا می‌شوند و به سبب آن، من یک حوزه شیئی-اوبژکتیو^{۳۴} را می‌بینم و با نمودی خاص می‌شناسم - تشخیص دهم و این وحدت ماندگار در پیوندهای تجربه و تفکر را از آن جهت که متعلق به بدن، و به طور دقیقتر، از آن جهت که متعلق به این شبکه^{۳۵} است، به عنوان گستره ای که در نظم درونی اش در تطابق کامل با نظم دو بعدی مکان‌های شبکه است، شناسایی نمایم. سپس می‌توانم پیوندهایی که از طریق تجربه و تفکر به شناخت درمی‌آیند یعنی پیوندهای میان نظام تحریک پذیری^{۳۶} شبکه را مطابق با نظمی هم دامنه (که در این مورد مثل هر منطقه بندی ای، شکل واقعی مکانی مهم نیست، بلکه تنها جفت و جور سازی منسجم در معنایی که تحلیل موقعیت آن را توصیف می‌کند، مهم است) و نظام حس‌های بصری را به عنوان پیامد تحریک، مطابق با نظم خود حوزه، جستجو نمایم.

اگر چه در این شیوه که از طریق تفکر فراهم شده است، نمی‌توانم حوزه بصری را بر روی شبکه ببینم، اما می‌توانم آن را از این جهت که به طور مشابه متعلق به شبکه است درک کنم، همان طور که حوزه لامسه را از این جهت که متعلق به سطح حسی-لمسی بدن^{۳۸} است درک می‌نمایم. بنابر این، جهان حس‌های (جهان انطباعات حسی) هر من، ارتباطی را با بدن و اجزای بدنش که دقیقاً از این طریق به عنوان " ارگان‌های حسی"^{۳۹} مشخص شده است، می‌یابد و خودش تبدیل به امر بدنی، و نه امر مادی، می‌شود. هر توسیعی که در اینجا تجربه ممکن می‌تواند از این لحاظ به انجام رساند، مقید به معنایی است که از طریق ادراک نفسانی بدن پیشاپیش داده شده است و این معنا از طریق بدن بودگی درک شده، همراه با منطقه بندی ادراک شده، تعیین می‌شود. حال آنچه قابل منطقه بندی است، همه و هر چیزی نیست، بلکه بر طبق ماهیت [ش] مشخص شده است. درد و لذت حسی می‌تواند امتداد یابند، یعنی قابل منطقه بندی هستند از این حیث که به طور واقعی در منطقه بندی درک می‌شوند. حس‌های بصری در یک حوزه امتداد می‌یابند و اساساً قابل منطقه بندی هستند، هر چند که در نوع ماهیت بدن بودگی، نوعی که می‌تواند در بدن انسان مورد بررسی قرار گیرد، امکان ادراک حس بصری منطقه بندی شده، غیر ممکن است یا، به لحاظ تجربی، ما انسان‌ها فاقد آنیم. اما بدن انسان بر حسب ماهیت، تخصیصی از بدن به طور کلی، است و در این کلیت روشن است که شرط بنیادی امکان منطقه بندی، در امتداد واقع است و به این ترتیب هر نوع حسی، که بر طبق امتداد، با واسطه یا بی واسطه نمایان می‌شود، می‌تواند به نحو منطقه بندی شده قابل ادراک باشد. با این وجود، آنچه که به لحاظ بدنی پیوند پذیر است باز هم بسط می‌یابد به این دلیل که آنچه که حتی این شرط را برآورده نمی‌کند، می‌تواند از طریق جفت و جور سازی دقیق با اجزای بدن به عنوان امری که به طور واقعی وابسته است، با بدن مرتبط شود، مشروط بر آنکه با ثبات شرایط واقعی دیگر و به طور مستمر با تغییرات مادی ای که در جزء بدن مورد نظر روی می‌دهند، تغییرات متناسب در آنچه که وابسته است و به این سبب، دقیقاً و عملاً وابسته است، قابل تجربه باشند. پس اگرچه ادراک قابل منطقه بندی نیست، اما به تشبیه و تمثیل می‌توان درباره آن سخن گفت.

تا آنجا که به نسبت بدن با لایه زیرین مادی مربوط می‌شود، گونه‌های متفاوتی [از این نسبت] ممکن است. بدن می‌تواند شامل اجزای مادی باشد، اجزائی که می‌توانند حذف شوند بدون آنکه بدن، بدن باقی بماند. اما این نیز ممکن است که بدن با حذف اجزای مادی، بدن باقی بماند و حتی کل حوزه‌های حسی اش را از دست ندهد. به همین شکل بدن می‌تواند بسط یابد.

چنانچه من ناخن خود را گرفته یا مویم را کوتاه کنم یا اگر مویم دوباره رشد کند، آن گاه





بدن یا چیزی را از دست می‌دهد یا چیزی را بدست می‌آورد. همچنین به همین شکل، بدن هنگامی که من چوبدستی یا ابزاری را در دست می‌گیرم، یا بواسطه لباس‌ها، چیزی را بدست می‌آورد. ابزار بسط^{۴۳} بدن است، آن هم هنگامی که این ابزار "مورد استفاده" قرار می‌گیرد. ابزار، هم بسط بدن حسگر^{۴۴} و هم بسط بدن به عنوان ارگان اراده است. در حوزه‌های حسی که پیشاپیش به بدن تعلق دارند، تغییرات حسی یک محتوا که بدون چنین بسطی پدید نمی‌آیند، نمایان می‌شوند. در حوزه اراده، حرکات و تغییرات آزادانه ای نمود می‌یابند، که در موارد دیگر ظاهر نمی‌شوند. به این ترتیب در امر بنیادی هیچ چیزی تغییر نمی‌کند.

ب) علم بدن: کالبدشناسی

اکنون پژوهش نظری می‌تواند به این حوزه از وجود^{۴۴} بپردازد [از این رو که] ادراک و تجربه بدن - یعنی کالبدشناسی به آن گونه که خواهیم گفت - می‌تواند همان ادراک و تجربه ای باشد که نحوه تجربه نظری را می‌پذیرد و تفکر نظری را معین می‌نماید. از آن جایی که امر به طور خاص کالبدشناختی، یک واقعیت مجزا نیست، بلکه لایه بالاتری از وجود است که بر واقعیت مادی بنا شده است، پس شناخت و تجربه نظری مربوط به وجود کالبدی نیز نیاز به تجربه مادی و شناخت مادی مورد نظر دارد. اما تجربه مادی و شناخت مادی، به بیان منطقی، به علم طبیعی مادی تعلق دارد. بنابر این اگر ما علم [مربوط به] بدن بودگی را کالبدشناسی بنامیم، پس تا جایی که چنین علمی ویژگی‌های مادی بدن را پژوهش می‌نماید، علم طبیعی مادی است. اما تا آن جایی که آن، کالبدشناسی خاص است، امری جدید است که به واسطه شکل بنیادی جدیدی از تجربه، مشخص شده و تمایز یافته است. اگر دقیق تر نگریسته شود، این وضعیت دوگانه برای تمام علوم جانورشناختی، از جمله زیست شناسی انسان و زیست شناسی حیوانات اعمال می‌شود. با توجه به مادیت موجودات حیوانی، علوم جانورشناسی، علوم طبیعی به معنای محدود هستند؛ این علوم تا آن جا کالبدشناسی هستند که آنها در زیست شناسی اندام‌های حسی و زیست شناسی سیستم عصبی - که آموزه بهتری درباره حس‌های کالبدی بدن است - دقیقاً به طور نظامند پیوندهایی را با حوزه‌های حسی برقرار نمایند. آشکار است که در اینجا ادراک تجربی کالبدشناختی حاکم است و بدون آن اساساً هیچ امر کالبدشناختی‌ای قابل مشاهده یا به طور باواسطه قابل بازسازی نیست. در نهایت، مبنا و اصل بنیادین [مورد نظر ما] ادراک کالبدشناختی بی واسطه ای است که هر پژوهشگر تجربی تنها می‌تواند آن را در مورد بدن خاص خودش انجام دهد. در مرحله بعد، مبنا و اصل بنیادین، وضوح^{۴۵} کالبدی‌ای است که پژوهشگر طبیعت آن را در درک تفسیری از بدن‌های ادراک شده دیگر از این حیث، به انجام می‌رساند، آن هم به شیوه‌ای که به این تفسیر، ویژگی یک تجربه ای را اعطا می‌کند که خود را احتمالاً از طریق ادراک‌ها و وضعیت‌های تجربی مشابه دیگر تأیید می‌کند، به طور دقیق تر معین می‌نماید، احتمالاً تصحیح و به طور خلاصه اثبات می‌کند. به معنای دیگر، در واقع در چنین وضوح‌هایی حتی می‌توان از ادراک‌ها سخن گفت، مشروط بر اینکه آگاهی از خودحضور بدنی (با گوشت و پوست)، ادراک را مشخص نماید و ما در ادراک یک بدن دیگر با آگاهی از خودحضور تن دیگری، آگاهی معین ثانویه ای را نیز از بدن بودگی با توجه به این دقایق وضوح یافته در اختیار داشته باشیم، البته چنان آگاهی‌ای که، اگر دقیقتر بنگریم واقعاً نه به عنوان داده بودگی^{۴۶} اصیل و ریشه ای، بلکه تنها به عنوان داده بودگی ای نمایان می‌شود که از طریق نوعی حاضرسازی^{۴۷} [بدست آمده است]. به هر صورت کاملاً بدون دلیل نیست، وقتی که ما در این باره سخن می‌گوییم که یک حیوان و یک انسان را می‌بینیم و اینکه در عین حال، ما دردش را در هنگام گزش، لذت حسی اش را در هنگام خوردن و بنابر این هر امر به طور خاص روانی را نیز "مشاهده می‌کنیم". چنین اعمالی به حوزه تجربه و نه به حوزه بازتولید صرف تجربه‌ها، بدان گونه که در خاطرات هستند، تعلق دارند. ما به توضیحات مفصلتری درباره ماهیت وضوح اشاره می‌نماییم. بنابر این، بر مبنای این توضیحات، کل آموزه حسی مورد بحث زیست شناسی و روان شناسی با تمام آموزه‌های شناخته شده درباره ویژگی‌های گوناگون حوزه‌های حسی، در وابستگی شان به ارگان‌های حسی و مراکز حسی و نیز وابستگی شان به طبیعت محرک‌های حسی زیست شناختی، وحدت می‌یابند، وحدتی که با آموزه‌های متناسب با "احساس‌های انفعالی"^{۴۸} و آموزه‌های متناسب با حس‌ها، در وسیع ترین معنا، به کالبدشناسی تعلق دارد. در ضمن، آنچه که مورد پژوهش قرار می‌گیرد، بدن بودگی به معنای تجربه کالبدشناختی است، [یعنی] لایه ویژگی‌های واقعی حساسیت‌ها که به خود بدن تعلق دارد و در حس‌های کالبدی^{۴۹} نخستین و به طور کلی در حوزه‌های حسی به عنوان حالت‌های کالبد نمایان می‌شود. در اینجا در عین حال می‌باید دلیل اینکه چرا ما از بیولوژی عمومی و به طور خاص از گیاه شناسی^{۵۰} سخنی به میان نیاورده ایم، بیان شود. پیوند آشکاری که میان حیوان و گیاه برقرار می‌شود و در انجام پژوهش‌های معطوف شده به "زندگی" گیاهان و مادیت حیوانی، مسائل



مشابه بسیار نزدیک و تنگاتنگی را به همراه دارد و از این لحاظ، وحدت علوم طبیعی را اقتضا می‌نماید، (در خصوص جانورشناسی^{۵۱} به عنوان علم طبیعی مربوط به جسم مادی حیوان) تا آن حد پیش نمی‌رود که تفسیر معینی از گیاه به عنوان یک بدن (و در نهایت به عنوان یک بدن برای یک امر روانی به معنای کامل) ممکن شده باشد، تفسیری که مسائل کالبدشناختی معین اش را می‌توانست به نحوی مطرح نماید که در ابتدا در مورد حیوانات بالاتر و سپس با پی‌گیری سلسله مراتب حیوانات، در مورد حیوانات پایین‌تر صورت گیرد. همدلی کلی^{۵۲} و همدلی ای که به طور کاملاً نامعین تحقق یافته است و این شباهت را امکان پذیر می‌سازد، برای پژوهشگر کافی نیست؛ او نیازمند تجربه عینی و انضمامی^{۵۳} از حساسیت‌های عینی است که به اندام‌های عینی مربوط شده‌اند، در عین حال تشابه اندام‌های گیاهی با اندام‌های حیوانی که حساسیت‌های شناخته شده مطابق با تجربه، بدان‌ها تعلق دارند، باید به اندازه کافی چنان زیاد باشد تا احتمال تفسیر را مستدل گردانند. حال اگر چنین تشابهی به این اندازه نباشد، آن گاه بررسی گیاه شناسی به عنوان علم طبیعی مادی کافی بوده یا در غیر این صورت هیچ بررسی دیگری ممکن نخواهد بود. از این رو چنین بررسی این را نادیده نخواهد گرفت که گیاهان، با این همه، دارای حساسیت‌هایی هستند، اما ما از شناخت آنها ناتوانیم، زیرا هیچ پل همدلی و هیچ تحلیلی که به طور باواسطه معین شده باشد وجود ندارد. با وجود این، من در اینجا تنها می‌خواهم امکان پذیرترین انطباق را در گیاه شناسی زیست شناختی رایج و اساساً بیولوژی به انجام رسانم و این موضوع را مفتوح می‌گذارم که آیا با این همه، تجربه تفسیری نمی‌تواند نقش ثمربخش خود را ایفا نماید، در واقع به همان نحوی که این تجربه تفسیری آن را بی‌تردید در جانورشناسی انجام می‌دهد، هر چند که چنین کاری نیز در اینجا اغلب ناچیز شمرده می‌شود.

۳.۳. تعیین حدود کالبدشناسی و روان شناسی

تفکیکی که ما در اینجا تحت عنوان کالبدشناسی انجام داده‌ایم، تفکیکی کاملاً طبیعی است و طبقه ای از پژوهش‌ها را به نحو بنیادی، یعنی از طریق صورت بنیادی‌ای از تجربه و اوپژکتیویته تجربه، دربرمی‌گیرد که تنها در مورد یک علم قابل تصور است. اما اینکه یک کالبدشناسی مستقل و خاص هرگز بوجود نیامده است و ایده چنین علمی نیز (که بنا به دلایل نظریه علم بسیار مهم است) هرگز صورتبندی نشده است، قابل فهم می‌باشد. صورتبندی چنین ایده ای، جدایی محض حس از بافت ادراکی را که با آن درآمیخته است، یعنی تحلیل‌های پدیده شناختی نامتعارف و همچنین تغییر نگاه از آنچه که در ادراک‌های کامل، داده شده و آنچه که جهت‌های طبیعی نگاه مان را معین می‌کند، از پیش فرض می‌نماید. ما بدن و به همراه آن نیز اشیایی را که "بوسیله" بدن در هر یک از وجوه نمودیشان ادراک شده‌اند، درک می‌کنیم و به خودمان به عنوان انسان‌ها و به عنوان من‌هایی آگاهی می‌یابیم، که در اینجا به توسط بدن، چنین اشیایی را درک می‌کنند. بدن به عنوان بدن درک شده، دارای لایه ی منطقه بندی خود از حس‌های کالبدی-لامسه ای است، با این حال ما این شیء را در اینجا لمس می‌کنیم و تماس لباس و غیره را "احساس می‌کنیم". از همین رو، ابهام "احساس کردن" را [درمی‌یابیم]. بدن احساس می‌کند و این با آنچه که منطقه بندی شده است، مربوط است؛ [بدین معنا که] از طریق بدن، اشیا را "احساس می‌کنیم" - در اینجا "احساس کردن"، ادراک اشیای مکانی است و ما هستیم که در ادراک کردن، نگاه عقلانی را به شیء معطوف کرده ایم و این بدن، بدن ماست.

اما اگر ما به لحاظ پدیده شناختی پیوندهای ادراک را مورد تحلیل قرار دهیم، آن گاه لایه بندی ادراک، که ما آن را بتفصیل توصیف کرده ایم، به بدهت در می‌آید. این لایه بندی، خواه به نحو تأملی و صحیح شناخته شود یا خیر، بر تجربه نظری و بر مسائلی که باید بر مبنای آن مطرح شوند، حاکم است، البته تا آنجا که این مسائل، مسائل به طور صحیح مطرح شده و به طور موفقیت آمیز به انجام رسیده باشند، همان طور که در تمام نظریه‌ها و علوم اصیل [این گونه] است. بدیهی است که جانورشناسی و بویژه زیست شناسی و از طرف دیگر روان شناسی، که همگی با مرزبندی‌های صحیحی فهمیده می‌شوند، جزو علوم اصیل هستند. زیرا از هر دو جهت و در اینجا در حوزه بحث برانگیز امر به طور خاص کالبدشناختی، حجم عظیمی از مسائل به طور نادرست طرح شده و نظریه‌هایی با همان درجه از ارزش که جزیی از همین مسائل محسوب می‌شوند، وجود دارند (به عنوان مثال کل مجموعه مسائل و نظریه‌هایی که تحت عنوان "منشأ روان شناختی تصور مکان، زمان، شیء" مطرح شده‌اند کاملاً بی معنا هستند و بویژه مطابق با همان چیزی هستند که می‌بایست در قلمرو کالبدشناختی در نظر گرفته شود). از سوی دیگر لایه ادراک، که در آن حساسیت‌های بدن و به این ترتیب خود بدن تقویم می‌یابند، برای ما به نحو تنگاتنگی، پیوند یافته با آن لایه‌هایی نمایان می‌شود، که مقوم روان و من روانی هستند، آن هم چنان تنگاتنگ که درک روان به طور



ضروری می‌بایست حالات حسی بدن را در خود بپذیرد. البته بر حسب دیدگاه آگاهی محض، حس‌ها زیربناهای ضروری مادی برای تمام انواع بنیادی نوئیس‌ها هستند، و اگر آگاهی، که ما آن را تجربه‌ی شیء یا حتی تجربه‌ی بدن می‌نامیم، در وحدت انضمامی‌اش به طور ماهوی حس‌ها را به عنوان ماده‌های ادراک (من در "پژوهش‌های منطقی" یک عبارت سوء فهم برانگیز، یعنی: "محتوای نمایان گر"^{۴۳} را بیان کردم) دربرگیرد، به طوری که هر آگاهی در ادراک نفسانی روان نمایان شود و به حالت واقعی روان و حالت واقعی من روانی تبدیل گردد و با شرایط واقعی پیوند یابد، آن گاه آشکار می‌شود که این حس‌ها، که در ادراک واقعیت بخش^{۴۴} ادراک مادی، به عنوان محتوای نمایانگر برای خصوصیات مادی بکار می‌روند، [نخست] در ادراک واقعیت بخش جدید، ادراکی که ما آن را تجربه‌ی بدن می‌نامیم، به عنوان حالات حسی منطقه بندی می‌شوند و [در مرحله دوم] بدن بودگی خاص را نمایان می‌سازند و نهایتاً در مرحله سوم، آنها مؤلفه‌های امر روانی ای هستند که تحت عنوان حالات ادراک من (ادراک مادی و نیز تجربه بدن) قرار می‌گیرند و به این ترتیب به روان (یعنی حالت روان‌ها) و به همین نسبت به زندگی من تعلق می‌یابند. کسی که می‌تواند همه این مطالب را در نظر گیرد، می‌تواند آنها را از طریق تحلیل‌های ماهوی محض به دادگی روشن درآورد و کسی که توضیحات ما را پیگیری کرده باشد همچون ما آنها را می‌نگرد. به این ترتیب اینکه روان شناسی به عنوان علم روان تلقی می‌شود و از این رو نیز با تمام حس‌ها ارتباط می‌یابد، امری تصادفی نیست، و باید براساس مبانی ماهوی فهمیده شود. این پرسش که چگونه روان شناسی با حس‌ها ارتباط دارد و باید ارتباط داشته باشد، تنها می‌تواند از معنایی که "تجربه‌ی روان شناختی" دربردارد، و از امر واقع روان^{۴۵}، که در این شکل بنیادی جدید تجربه تقویم می‌یابد، اخذ شود. ما باید این تجربه روان شناختی را مورد پرسش قرار دهیم تا مشاهده نماییم که امر روانی، هنگامی که قصد^{۴۶} در این نوع تجربه، با پر شدن^{۴۷} یکنواخت، تأثیر می‌گذارد چگونه

داده شده است و اینکه نه به به طور واقعی، بلکه بر حسب ماهیت داده شده است. همین امر در مورد این پرسش کلی معتبر است که تجربه روان شناختی با چه چیزی سروکار دارد و چه چیزی و به کدام معنا به آن تعلق دارد و کدام اصول روش برای چنین تجربه روان شناختی ای معنای این "چیستی" را مقرر می‌نماید.

دیگران مایلند به گونه‌ی دیگری در این باره بیان‌دیشند و معتقدند که شخص باید به مؤسسات روان شناسی رفته و از کارشناسان در این باره پرسش نماید تا خود درباره‌ی ماهیت روان شناسی و روش آن بیاموزد. البته می‌توان به همین شکل، به طور بسیار کلی در نزد "کارشناسان" باورهایی از این دست را به طور رایج یافت یعنی: در نزد ریاضیدانان، تنها ریاضی دان متخصص و در نزد پژوهشگران طبیعت، تنها پژوهشگر طبیعت می‌تواند درباره‌ی ماهیت، اهداف و روش‌های ریاضیات یا علم طبیعی اطلاعاتی را ارائه نماید و همه جا بدین گونه است. من نمی‌توانم با کسی که چنین داوری می‌کند به نزاع برخیزم، زیرا او هنوز چندان که باید دریافته است که فلسفه در مقایسه با علوم غیرفلسفی در واقع چه می‌خواهد و باید بخواند. اما کسی که این موضوع را دریافته باشد، می‌داند که تکنیک روشی، مورد علاقه و موضوع فیلسوف نیست، بلکه از آن پژوهشگر دگماتیک، [و] علم دگماتیک است؛ همچنین وی می‌داند که برعکس، ماهیت اساسی، [یعنی] ایده‌ی هر علم دارای یک نوع مقوله‌ی ای و ایده روش علم به عنوان "معنای" هر علم، مقدم بر خود علم است و می‌تواند و باید به طور پیشینی بر مبنای ماهیت ویژه ایده اوبژکتیویته علم، که اصول جذمی علم را معین می‌نماید، درک و فهم شود.

هیچ نظریه‌ی ای درباره‌ی معادلات انتگرال و هیچ تأملی درباره‌ی چنین نظریه‌هایی نمی‌تواند به ما بیاموزد تا "ماهیت" عدد را درک کنیم، مفهوم بنیادی حساب را و وضوح بخشیم و از این پس سرچشمه‌های بنیادی روش شناسی حساب را بفهمیم، ما برای این کار حتی نیازی به تسلط بر جدول ضرب هم نداریم. روشن نمودن یا معین کردن علمی ماهیت روان و به این ترتیب اهداف و روش‌های ممکن (در کلیت بنیادی) موضوع متخصص روان شناسی، یعنی روان شناس نیست، بلکه موضوع فیلسوف است. این امر برای تمام مقولات وجود معتبر است، مقولاتی که به طور متضایف به اشکال بنیادی مقوله‌ی ای [مربوط به] آگاهی دهنده باز می‌گردند. عباراتی از این قبیل که همه‌ی روش‌های علمی یکسان هستند و بنابراین فلسفه باید بر طبق الگوی علم دقیق، به عنوان مثال ریاضیات و بویژه علم طبیعی به لحاظ روشی پیش رود و اینکه فلسفه باید مسلماً بر علوم خاص متکی بوده و بعلاوه نتایج آن باید پردازش شود، به قدری تکراری شده اند که





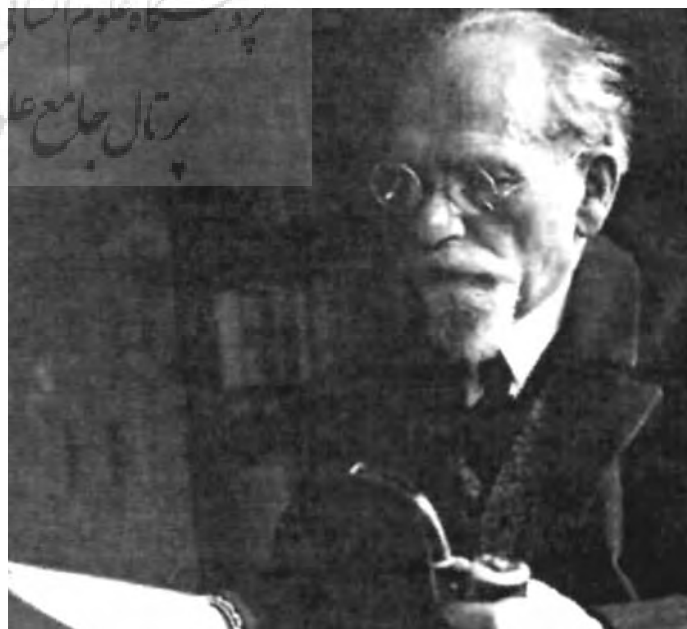
این عبارات با تمام توضیحات جانبی، کاملاً کم اهمیت گشته اند. حقیقت جزئی و اندکی که در این عبارات نهفته است، از طریق تکرار آنها افزون تر نمی‌گردد، بلکه برعکس به زبانی بزرگ تبدیل می‌شود که بواسطه بخش بسیار عمده ای از کذب این عبارات نادرست، بوجود آمده است. این زبان، فلسفه آلمانی را تهدید به اضمحلال می‌کند.

من گوش فراندادن جزم اندیشان به فیلسوفان را هنگامی موجه می‌یابم که آنها، علی‌رغم اطمینان کامل و بی تردید به پیشرفت جزمی‌شان، می‌خواهند که تنها متخصص و نه فیلسوف باشند. اما اگر آنها بخواهند فیلسوف باشند و فلسفه را نوعی تداوم علم جزمی بینگارند، آن گاه آنها شبیه افرادی‌اند که گمان می‌کنند با پیشرفت کافی فیزیک و شیمی، بشریت بدانجا خواهد رسید که از طریق ابزار ارلیش-هاتا نه تنها سیفلیس جسمانی، بلکه سیفلیس اخلاقی را نیز درمان خواهد کرد.

تا آنجا که به حس‌ها مربوط می‌شود، پاسخ آشکارا بدین قرار است: در حالی که حس‌ها در کالبدشناسی بر طبق نوع تجربه شان، تجلی‌های حساسیت‌های بدن هستند، یعنی وظیفه تفکر نظری در این علم [کالبدشناسی] عبارت از جستجوی پیوندهای علی‌ای است که به این حساسیت‌ها تعلق دارند، [با این حال] روان‌شناسی با تبعیت از معنای تجربه خود، باید دقیقاً پیوندهای علی‌ای را جستجو نماید که به وحدت تجربه خودش، یعنی روان، تعلق دارند و باید این توجه واقعی-علی را به حس‌ها معطوف نماید، توجهی که با جایگاه حس‌ها در پیوند روانی مطابقت دارد. ما هنگامی که بی‌درنگ به این بحث کلی وارد شویم، به هر نوع وضوح مطلوبی دست می‌یابیم. اگر روان واقعی باشد که حالت بودگی‌هایش را تحت عنوان آگاهی در اختیار دارد، آن گاه این آگاهی، بر طبق آنچه که قبلاً توضیح داده شد، خواه از طریق خود-ادراکی^{۵۹} یا از طریق ادراک تفسیرگر، به عنوان امر متعلق به بدن داده می‌شود. بنابراین، اصل و مبنا ابژکتیویته ی بدن است، آن هم در شیوه ای که از طریق آن، بدن جایگاه واقعی را بدست می‌آورد که روان را بنیان می‌نهد. به طور کلی انسان داده شده به عنوان واقعیتهای داده شده است که شیء مادی بدن را دربردارد و بواسطه لایه حس کالبدی تبدیل به بدن می‌شود و از طریق لایه روان، که با لایه حس کالبدی^{۶۰} درهم تنیده شده است، تبدیل به انسان کامل می‌گردد. ما آمیزه ای از سه واقعیت داریم که هر واقعیت بعدی در این سلسله، واقعیت قبلی را دربرمی‌گیرد؛ زیرا که واقعیت بعدی صرفاً یک لایه جدید را به همراه دارد. حس در واقع به عنوان امر مشترک در مرز میان سطح دوم و سوم قرار دارد. حس در سطح دوم، تجلی حساسیت بدن است. از سوی دیگر حس در سطح سوم، بنیان مادی برای فهم‌های ادراکی^{۶۱}، به عنوان مثال برای ادراک مادی است که در این مورد بر عملکرد دوگانه ادراک، که در بالا بیان شد، استوار است: یعنی به عنوان حس حرکتی در عملکرد امر محرک، به عنوان حس نمایانگر در عملکرد امر متحرک و تحت همین شرایط، جزئی از محتوای وضعی ابژه مادی (برای مثال، رنگ، نرمی و غیره) را نمایان می‌سازد. اینک همه این ادراک‌ها با آگاهی بالاتری که به طور خاص مربوط به من است، پیوند می‌یابند. اما خواه نگاه من از این لایه، ادراک‌ها را بررسی نماید و خواه من با اعمال من خودانگیخته‌اش

بر ادراک‌ها حکمفرما باشد یا نباشد، آنها به هر جهت (همچون اعمال خودانگیخته نیز) صرفاً رویدادهای یک آگاهی محض نیستند، بلکه خود آنها ادراک‌هایشان را دقیقاً به عنوان حالت‌های روانی تجربه می‌کنند. انسان یا حیوان، بدن صرف نیست که آگاهی به نحوی با حالت‌های حسی آن پیوند یابد، بلکه انسان دارای نوعی خصوصیت روانی است که به سبب این خصوصیت، او حس‌هایی را که از طریق بدن بودگی خود احساس می‌کند، دقیقاً چنان در آگاهی‌اش می‌گنجاند، [و] آنها را درک می‌کند و دقیقاً چنان با آنچه که از این طریق نمود یافته ارتباط می‌یابد - با تجربه کردن، اندیشیدن، ارزیابی نمودن و عمل کردن به لحاظ نظری - که نقش بازآفرینی خود را بدرستی در چنین موقعیت‌هایی ایفا می‌کند و روند انفعالات اساسی (انفعالات حسی و غیرحسی) را با چنین نقشی پیوند می‌دهد و غیره.

حال اگر ما نگاهی مقایسه ای به شیوه کارکرد حس در تجربه کالبدی از یک سو و تجربه روان شناختی از سوی دیگر، بیاندازیم یا به آنچه که با حس به دادگی درمی‌آید، آن گاه ما با تمایز آشکاری مواجه می‌شویم. در هر دو سو، حس به شیوه اساساً متفاوت درک می‌شود و





بنابراین امر متفاوت نیز از هر دو سو به دادگی در می‌آید: یعنی حساسیت بدن یا حس کالبدی به عنوان رفتار بدن از یک طرف و از طرف دیگر حس کالبدی به عنوان نمایانگر امر بدنی، که با تجربهٔ یک حالت روانی هیچ نسبتی ندارد. این ادراک کالبدی به عنوان مثال مؤلفه ادراک حالت روان، به بیان دقیقتر، مؤلفه حالت ادراک شیء، که در آن، حس به گونه‌ای نمایانگر بکار می‌رود یا مؤلفه فهم ادراکی مربوط به خیال تصویری^{۶۳} (از "تصویر" نقاشی شده) و نظایر آن نیست. در تمام این امور، هیچ چیزی این واقعیت را تغییر نمی‌دهد که ادراک روان اساساً در ادراک بدن بنیان نهاده می‌شود. هر دوی این ادراک‌ها از طریق عملکرد دوجانبه حس در هم آمیخته اند، عملکردی که نه تنها واقعاً دوگانه است بلکه در طبیعت بنیادی اش نیز این دوگانگی وجود دارد؛ حال اگر چه این دو عملکرد با هم درآمیخته اند، اما هیچ یک از آنها بر دیگری اثرگذار نیست. چنین امری برای تمام حس‌ها و نیز برای احساس‌های حسی^{۶۴} که در حس‌های اولیه بنیان نهاده شده اند، معتبر است، احساس‌هایی که از یک طرف به طور کالبدشناختی حساسیت احساس^{۶۵} بدن را نمایان می‌سازند، در حالی که آنها از سوی دیگر در عملکردهای عاطفی ظاهر می‌شوند و به عملکردهای عاطفی هیچ چیزی از ادراک‌های کالبدی را منتقل نمی‌کنند.

در پیوند با مطلب فوق می‌توان این را نیز بیان کرد که پرسش از چگونگی پژوهش حس و بویژه پرسش از پژوهش علی حس از سوی کالبدشناسی و روان شناسی به طور بسیار متفاوتی پاسخ داده می‌شود. حس، از نظر روانی، صرفاً ماده‌ای برای ادراک‌ها (تصوراتی که به معنای معین باید به طور قطعی محدود شوند) است، که به واسطه آن ما ادراک‌های پس زمینه‌ای را که به سبب آنها ادراک‌های پیش زمینه‌ای متمایز (که احتمالاً توجه اولیه یا یادآوری ثانویه را بررسی می‌کند) ضرورتاً چیزی را مورد آگاهی قرار می‌دهند که دارای یک محیط است و از محیط خود "خارج می‌شود" فراموش نمی‌کنیم. علیت روان شناختی، علیتی است که به حالت‌های خاص روانی معطوف است. از دیدگاه روان شناختی، ماده به سادگی آنجا است و در کارکرد [خود] امر به طور خاص روانی است. بررسی علی ویژه امری که به طور خاص روانی است، از مرحلهٔ روان شناختی حاصل می‌شود. بنابراین وقتی ما از علیت ماده پرسش می‌کنیم، رویکردمان را تغییر داده و به کالبدشناسی می‌پردازیم. [در اینجا] پرسش‌های علی دیگری که نتوانند غیر از پرسش‌های علی کالبدشناختی به احساس معطوف شوند وجود ندارند. حال اگر به حوزه علیت به طور خاص روانی بنگریم، آن گاه در آغاز باید گفته شود که: در معنای ادراک روان یا ادراک انسان [این واقعیت] نهفته است که انسان نه تنها در خصوص حالت‌های کالبدی و روانی اش به شیء مادی بدن، از این جهت که آنها احساس‌های او هستند، وابسته است، بلکه در خصوص امر به طور خاص روانی نیز این وابستگی وجود دارد. اینکه حدود آن تا کجاست به مانند هر ادراک تجربی، بوسیلهٔ تداوم تجربهٔ واقعی‌ای معین می‌شود، که به طور دقیق تر آنچه را که صورت معنای ادراکی کنار نهاده و آنچه را که این معنا فی نفسه از آن جهت که قابل تعیین است به طور ضمنی بیان کرده است، معین می‌نماید. بنابراین، جریان بازتولیدهای حسی^{۶۶} و در گام بعد، جریان بازتولیدها به طور کلی، و کل نحوه و ضرب آهنگ حیات ادراکی و نیز نحوه و ضرب آهنگ حیات عقلانی و عاطفی متعلق به آن، خود را وابسته به سازمان فیزیکی بدن نشان می‌دهند.

در ابتدا به نظر می‌رسد که واقعیت امر روانی با توجه به نوع وابستگی علی، کاملاً مشابه با واقعیت امر بدنی عمل می‌نماید. اما دیری نمی‌پاید که تمایزهای ماهوی دیده می‌شود. ما ماده بدن را به عنوان بنیان بنای واقعیت استوار شده‌ای که آن را یک موجود جاندار^{۶۷} می‌نامیم در اختیار داریم و به این ماده بدن، یک پیوند علی فی نفسه مستقلی که خود را با پیوند علی طبیعت مادی سازگار می‌نماید تعلق دارد. اما این موضوع با علیت مادی بدن فیزیکی، که خود را در این علیت به عنوان جوهر مادی نشان می‌دهد، خاتمه نمی‌یابد. برعکس، هنگامی که بدن فیزیکی در یک درهم آمیختگی معین از شرایط علی، یک حالت مادی را که به طور قطع به آن تعلق دارد، بپذیرد آن گاه در لایه ی کالبدی حس، لایه‌ای که به آن به عنوان بدن تعلق دارد، تغییری معین و ملازم با حس کالبدی رخ می‌دهد. این تغییر به نوبه خود هیچ تأثیری را به لایه طبیعت باز نمی‌گرداند. به نظر می‌رسد که حس‌ها همچون نوعی از سایه‌ها (به عنوان پدیده‌های فرعی) تابع حالت‌های مادی معین بدن هستند. چنین وضعیتی برای لایهٔ روان مشابه می‌بود، اگر لایهٔ روان نیز همانند لایه کالبدی حس کالبدی، به عنوان یک تابع عملی روشن حالت‌های بدنی می‌توانست در نظر گرفته شود. در این صورت روان شناسی یا انسان شناسی و جانورشناسی اساساً علوم کالبدشناختی با سطح بالاتر می‌بودند. علاوه بر این به طور طبیعی هر خودانگیختگی‌ای، مثل خودانگیختگی روانی^{۶۸} که خودش را در حرکت آزادانه بدن نمایان می‌سازد، یک "پدیدهٔ فرعی" محض می‌بود و آنچه ما در حرکت آزادانه به عنوان خواستن [و] در خصوص من روانی، عمل من می‌نامیدیم، تابع محضی از جریان‌های بدنی معین می‌بود همچنانکه خود حرکت نیز روندی می‌بود که به طور محض در قلمرو علیت مادی علت‌مند شده است. اما اگر دقیق تر بنگریم،



ما در واقعیت روانی با توجه به وابستگی اش به بدن و ماده، امری ماهیتاً متفاوت را در مقایسه با هر وابستگی دیگر و حتی در مقایسه با وابستگی ای که به بدن تعلق دارد، می‌یابیم: یعنی عدم امکان بنیادینِ تداومِ بدون تغییر روان و به این ترتیب، همراه با آن، عدم امکان بنیادین بازگشت به همان حالت. پیشاپیش در این جا پوچی موازی گرابی^{۶۹} روانی-فیزیکی نمایان می‌شود. [بدین ترتیب که] اگر روان به همان شیوه حسیت به بدن فیزیکی وابسته می‌بود، آن گاه این امر اساساً می‌بایست ممکن می‌بود که روانِ شخص سالخورده دوباره تبدیل به روان کودک شود: [یعنی] همین کودک با حالت‌های اینهمان^{۷۰}، که به شخص سالخورده تبدیل شده است. اما این امر بواسطه ویژگی روان، یعنی خصلت ضروری تحول روان اساساً منتفی است.

با وجود همه اینها باید مورد ذیل را نیز در نظر گرفت. وابستگی یکسویه و یکنواختی که رخداد‌های حوزه‌های حس به مادیت بدن دارند (تقویم مادی معین آن در هر زمان)، این امر را تغییر نمی‌دهد که یک اوبژکتیویته جدید با یک لایه جدید از طریق ادراک نفسانی کالبدی یا تجربه، تقویم می‌یابد. این لایه جدید کنار گذاشته نمی‌شود، بلکه در پژوهش پیوندهای علی فیزیولوژیکی-کالبدی از پیش فرض می‌شود. در این مورد فوریس بدن و بدن، [به عنوان] دو واقعیتی که یکی از آنها بر دیگری بنیان نهاده شده است، در پیوندهای علی قرار می‌گیرند یعنی در اینجا نیز همچون پیوندهای علی واقعیت‌ها به طور کلی، رخداد حالت‌های یک واقعیت، امری است که به طور علی وابسته به (معلول) رخداد حالت‌های خاص واقعیت دیگر تحت شرایط مورد نظر است. اما پیوند با شرایط در اینجا تنها به معنای [پیوند داشتن با] شرایط مادی است؛ یعنی یکسویگی دقیقاً در این است که واقعیت بنیان نهاده شده واجد شرایط خاص خود نیست، به این معنا که علیت‌های خاص را در کنار علیت‌هایی که به این بنیان تعلق دارند، دربر ندارد. در مورد ادراک نفسانی روان نیز همین گونه است، حتی اگر روان در این شیوه صرفاً ضمیمه بالاتر بدن باشد.

مسلم است که وابستگی‌های امر روانی به امر فیزیکی-کالبدی تسری می‌یابند. تعیین این امر که آنها به واقع تا کجا امتداد می‌یابند، موضوع پژوهش تجربی روانی - فیزیولوژیکی است. از سوی دیگر اینکه چنین وابستگی‌هایی تا کجا می‌توانند امتداد یابند، یعنی اینکه تا کجا پرسش‌های مربوط به "متضایف‌های فیزیولوژیکی" و ساختارهای فرضیه ای مربوطه می‌توانند معنادار و برای روند پژوهش واقعی، هدایتگر باشند، موضوع پژوهش پدیده شناختی ماهیت^{۷۱} است. این پژوهش برای پژوهش‌های روانی-فیزیکی، حدود مطلقاً معینی را مشخص می‌نماید همان طور که هندسه برای پژوهش‌های مساحی چنین کاری را انجام می‌دهد. اما با ملاحظه ایده روان شناسی عقلانی، در این باره می‌توان باز هم سخن گفت.

اکنون پژوهش ما به نقطه ای رسیده است که ایده یک روان شناسی به عنوان علمی که به واقعیت روانی معطوف شده است، نمایان می‌شود، علمی که باید از کالبدشناسی، آن هم از کالبدشناسی فیزیکی (که با علم کلی طبیعت مادی سازگار است) و همچنین از کالبدشناسی حرکت شناختی^{۷۲} متمایز گردد و از سوی دیگر، دقیقاً مطابق با بنیان چنین واقعیت‌هایی، با آن همبسته گردد. اگر روان یک واقعیت خاص نباشد، بلکه تنها لایه ای از واقعیت در فوق کالبد باشد، پس روان نمی‌تواند هیچ علم مستقلی را بنیان نهد. علم طبیعی فیزیکی، یک علم مستقل است و به طور نسبی در رشته‌های خود همچون کالبدشناسی فیزیکی، از استقلال برخوردار است؛ کالبدشناسی همانند انسان شناسی (یا جانور شناسی کاملاً فهم شده) یک علم مستقل است، در حالی که حرکت شناسی کالبدشناختی مستقل نیست. اما چنین امری مانع از این نمی‌شود که یک علاقه پژوهشی عالی بتواند دقیقاً به روان و به پرسش‌های مربوط به واقعیتی که به روان تعلق دارد، یعنی همچنین به پرسش‌های مربوط به علیت، معطوف گردد. با این حال در این مورد همانند تمام علوم مربوط به واقعیت، ابژه خاص، دقیقاً نوعی از واقعیت مورد بحث، یعنی روان یا انسان "با توجه به روانش" است؛ روان "بسته ای"^{۷۳} از زیسته‌های آگاهی نیست، بلکه وحدت واقعی ای است که خود را در آنها نمایان می‌سازد. می‌توان از روان سخنی به میان نیاورد، می‌توان به صورت تحقیق‌آمیز آن را نوعی شیوه بیان (فشن دو پرله^{۷۴}) تلقی نمود، اما با وجود این، روان امری است که در ادراک حاکم است و با ایده‌هایی که به طور متضایف بدان تعلق دارند، امری تعیین کننده در پژوهش است. با این حال بهتر است که شخص - تا آنجا که بدرستی می‌اندیشد - آنچه را که می‌بایست همواره زنده باقی بماند، به درستی بیان و نه اینکه آن را سوء تعبیر نماید.

به نظر می‌رسد که تأمل پیشین ما ناکامل است، از این جهت که تأمل ما من محض و من روانی را چندان در نظر نگرفته و شیوه تعیین مسئله روان شناسی و پیوند پژوهش علی را به طور دقیق تر مورد سنجش قرار نداده است. اما از این لحاظ بی درنگ باید پی برد که پژوهش من-ادراک نفسانی روانی تنها یک مرحله از پژوهش روان به طور کلی است. اینکه چگونه من به عنوان من محض نمایان می‌شود، در قلمرو روان شناختی قرار می‌گیرد، مشروط بر آنکه



چنین قلمرویی نمود اعمال را در بافت طبیعت پژوهش نماید. اینکه چگونه من، به عنوان من تجربی در آن [قلمرو] تحول می‌یابد، تغییر شکل می‌دهد و وضعیت‌های همواره جدید را بدست می‌آورد، تنها جنبه‌ای از این پرسش است که روان اساساً چگونه تحول می‌یابد، تغییر شکل می‌دهد و غیره. چنین نیست که هر امر روانی، امری باشد که به طور خاص به من مربوط می‌شود. تداعی‌ها^{۷۵} شکل می‌گیرند، خواه من در آن مشارکت داشته باشم یا خیر. اینکه آیا قواعد ایدیوسایکیک^{۷۶} خاص، به من و اعمال من تعلق دارند یا خیر، همچنین اینکه از چه لحاظ این قواعد به من و اعمال من متعلق است، موضوع پژوهش خاص روان شناختی است؛ در هر صورت، من روانی از طریق کل پیوندهای روان هم معین می‌شود، حتی در ذیل قواعدی نیز قرار می‌گیرد که، با امتداد یافتن به ورای قلمرو محدود خود، به لحاظ روانی به طور کلی معتبر هستند. دیگر نیازی نیست که در اینجا درنگ نماییم.

پی‌نوشت‌ها

- | | | |
|--|---|--|
| 49. Empfindnissen. | 17. Die Erfahrung von Materialität. | 1. Die korrelativen Grundarten der Apperzeption. |
| 50. Die Botanik. | 18. Das Geschlossene. | 2. Die Weltauffassung. |
| 51. Zoologie. | 19. beschreibende Wissenschaft. | 3. Gegenständlichkeiten. |
| 52. Die allgemeine Einführung. | 20. erklärende Wissenschaft. | از آن جا که هوسرل در متن حاضر از دو اصطلاح متفاوت Objekt (و نیز ob-jektiv به صورت قید و صفت) و هم چنین Gegenstand (همین طور ge-genständlich در حالت قید و صفت) استفاده می‌کند و اغلب هر دو اصطلاح در برگردان فارسی ابژه نامیده می‌شود، مترجمان برای تفکیک این دو اصطلاح که به لحاظ گستره مفهومی نیز دقیقاً یکسان نیستند به این صورت عمل می‌کنند که Objekt و مشتقات آن را به صورت ابژه (ابژکتیو و به طور ابژکتیو) و Gegenstand و مشتقات آن را نیز به صورت اوبژه (اوبژکتیو و به طور اوبژکتیو) می‌نگارند. |
| 53. konkrete Erfahrung. | 21. Wissenschaft von Realem. | 4. Die konstituierende Auffassung. |
| 54. repräsentierende Inhalte. | 22. an und für sich. | 5. Die Konstitution. |
| 55. Die realisierende Auffassung. | 23. Das Prinzipielle. | 6. Die Konstitution der anderen Realitätskategorien. |
| 56. Seelenreale. | 24. Abgrenzungen. | 7. Der originär gebende Akt. |
| 57. Intention. | 25. mitangeschaute Umgebung. | 8. Äußere Wahrnehmung. |
| 58. Erfüllung. | 26. Der reale Zustand. | 9. Übertragung. |
| .Selbstwahrnehmung | 27. Realitätswissenschaften. | 10. Die Wahrnehmung von Extensivem. |
| 60. Die Schicht der Empfindnis. | 28. Somatologie. | 11. In einheitlichen räumlich-zeitlich-kausalen Zusammenhang. |
| 61. perzeptive Auffassungen. | 29. Die Leibesauffassung. | 12. Erfahrende Ich. |
| 62. Bestandstück. | 30. Sinnesfelder. | 13. Leiblichkeit. |
| 63. Bildfiktum. | 31. Lokalisation. | 14. Der Modus der theoretischen Denkontentionen. |
| 64. sinnliche Gefühle. | 32. Empfindsamkeit. | 15. Der thematische Blick. |
| 65. Gefühlsempfindsamkeit des Leibes. | 33. visuelles Feld. | 16. In dem Auffassungsgewebe. |
| 66. sinnliche Reproduktionen. | 34. ein dinglich-gegenständliches Feld. | |
| 67. ein animalisches Wesen. | 35. Netzhaut. | |
| 68. seelische Spontaneität. | 36. System der Reizbarkeit. | |
| 69. ein Widersinn des Parallelismus. | 37. Einordnung. | |
| 70. identische Zustände. | 38. tastempfindliche Leibesoberfläche. | |
| 71. phänomenologische Wesensforschung. | 39. Sinnesorgane. | |
| 72. Die aesthesiologische Somatologie | 40. Besonderung. | |
| 73. Bündel. | 41. Gleichnis. | |
| 74. façon de parler. | 42. Erweiterung. | |
| 75. Assoziationen. | 43. Der empfindende Leib. | |
| 76. idiopsychische. | 44. Seinsfeld. | |
| | 45. Eeindeutung. | |
| | 46. Gegebenheit. | |
| | 47. Vergegenwärtigung. | |
| | 48. Gefühlsempfindungen. | |