

دورنمای تاریخی نظریه التفاتی بودن آگاهی*

نوشته آرون گورویچ

ترجمه امیرحسین رنجبر

هوسرل هر چند از نظر خلق و خو و تحصیلات، مورخ نبود، کراراً و به تأکید بر پیوستگی تلاشهایش با سنت عظیم فلسفه غربی پای فشرد، بخصوص بر فلسفه جدید که از قرن هفدهم آغاز شد. پافشاری او بر این پیوستگی با صراحت تمام در آثار و نوشته‌های متعدد او در دو دهه بیست و سی که در طی دهه گذشته منتشر شدند، آشکار می‌شود.^۱ حتی در همان اوایل ۱۹۱۳، هوسرل در جلد اول افکاری در باب پدیدارشناسی ناب و فلسفه پدیدارشناختی - تنها جلدی که در زمان حیاتش به چاپ

* Aron Gurwitsch: «Husserl's Theory of the Intentionality of Consciousness in Historical perspective», in *Philosophy and Existentialism*, ed. E. N. Lee, Johns Hopkins press, Baltimore, 1967. pp. 25-57.

1. Husserl, *Erste philosophie*, part I, *Husserliana* (The Hague 1956). vol. VII. and *Die Krisis der Europa"ischen Wissenschaften und die Tranzendentale pha"nomenologie* (henceforth referred to as *krisis*), *Husser liana* (10954), vol. VI, Secs. 15ff.



رسید از پدیدارشناسی خود، بخصوص با اشاره به دکارت، هیوم و کانت، به عنوان «میل باطنی» کل فلسفه جدید سخن می‌گوید.^۱ و بالأخره، این نکته قابل توجه است که یکی از آثار هوسرل در ادامه فلسفه پدیدارشناختی به عنوان یک کل، اثری که به منتهای درجه مختصر، موجز و در مقایسه با جلد اول افکار، ملخص است (البته بدون در نظر گرفتن بحث مربوط به مشکل بین‌الذهانی که در جلد اول افکار گنجانده نشده است) عنوان تأملات دکارتی را بر خود دارد، یعنی تأملاتی که به شیوه تأملات دکارت انجام پذیرفته است.

عبارت «میل باطنی»، مبین ادعای هوسرل مبنی بر پیگیری و به انجام رساندن مقاصد اسلاف او است. و به‌نوبه خود دلالت بر این دارد که از یک طرف، مقاصد آنان در اساس مقاصد نبوده‌اند و از این‌رو به‌مرتب یا ساحت پدیدارشناسی بر سازنده استعلایی دست نیافتند. بدینسان هوسرل در نخستین سطور تأملات دکارتی، هر چند که تقریباً کل محتوای اصولی فلسفه دکارتی را رد می‌کند، اما بخاطر همین پیگیری ریشه‌ای مقاصد غایی دکارت، پدیدارشناسی خود را به عنوان یک «دکارت‌گرایی نوین» مشخص می‌کند.^۲

بدین ترتیب، وظیفه دوگانه‌ای بر عهده داریم. یکی اینکه باید آنچه را هوسرل مقصود بنیادی می‌داند صورت‌بندی کنیم، مقصودی که بر کل فلسفه جدید سیطره دارد و نیز آن را هدایت می‌کند. دیگر اینکه باید پردازیم به این مسئله که چرا پیش از هوسرل، این مقصود نتوانست به‌نحو مناسبی برآورده شود و تحقق قابل قبولی بیابد. ما با سوق دادن این فلسفه در جهت ذهن‌گرایی استعلایی، راه خود را از دکارت جدا می‌کنیم، فیلسوفی

1. Husserl, *Ideen Zu einer reinen phänomenologie und phänomenologischen philosophie I* (henceforth referred to as *Ideen I*), p. 118. the page numbers refer to the original edition; the edition in *Husserliana*, vol. III (1950), indicates on the margin the pagination of the original edition.
2. Husserl, *Cartesian Meditations*, trans. D. Cairns (the Hague: 1960), p. 1.



که هوسرل، کراً از او به عنوان کسی یاد می‌کند که به فلسفه جدید و بزرگی و سیمایی متمایز بخشیده است.

I ریشه‌های تاریخی مشکلات هوسرل

(الف) جهت‌گیری ذهنی دکارت و تعمیم آن

کشف دکارت از آگاهی به منزله «بودن اندیشنده» (sum cogitans) را شاید بتوان به منزله کشف امتیاز مضاعفی برای آگاهی تفسیر کرد و حتی شاید بتوان گفت این کشف عبارت است از همین امتیاز مضاعف. امتیاز آگاهی در درجه نخست همان تردیدناپذیر بودن آن به معنای شناخته شده است. سوای آگاهی هر چیز دیگری در معرض شک کلی قرار دارد یا می‌تواند در چنین موقعیتی قرار گیرد، ولی وجود آگاهی به عنوان آگاهی بصورت یک کل، وجود این یا آن کنش آگاهی از هر نوعی که باشد، و بالأخره وجود من تجربه گر و آگاه تا آنجا که صرفاً و منحصرأ به عنوان یک هستی آگاه ادراک (یا مُدرک res Cogitans) می‌شود، محاط در شک نیست، بلکه برعکس در برابر چنین احاطه‌ای ایستادگی می‌کند.

آنچه در بحث حاضر از اهمیت بیشتری برخوردار است دومین ویژگی آگاهی است که دکارت در پایان دومین تأمل خود، هنگام جمع‌بندی تحلیل معروفش از ادراک حسی (perception) یک تکه موم، بدان اشاره می‌کند^۱. بنابراین تحلیل، ما از وجود یک تکه موم با توجه به این واقعیت مطمئن می‌شویم که آن را می‌بینیم، لمس می‌کنیم، وقتی به آن ضربه می‌زنیم صدایش را می‌شنویم و... که در این میان استعدادهای ذهنی دیگر نیز وارد عمل می‌شوند، بخصوص استعدادی که دکارت آن را وارسی ذهن

1. Oeuvres de Descartes, published by ch, Adam and, p. Tannery (henceforth referred to as A-T) (Paris: 1897-1910), VII, 33; IX, 25f. the philosophical works of Descartes, trans, trans. E.S.Haldane and G.ER.T.Ross (hence forth refred to as H-R) (Cambridge, England: 1931), I, 156f.



(*mentis inspectio*) می‌نامد. دکارت در انتهای تأمل ششم^۱ خاطر نشان می‌کند که همگرایی، تطابق و توافق بین سلسله‌اعمال ذهنی و نیز نتایج حاصل از آنهاست که وادارمان می‌کند تا [از یک سو] اشیایی را که به این صورت با آنها مواجه می‌شویم، به‌عنوان اشیایی که واقعاً وجود دارند بپذیریم و [از سوی دیگر] آنها را از رویدادهای موهوم و خیالی جدا کنیم. از اینجا نتیجه می‌گیریم که با اطمینان یافتن از وجود هر شیء فراذهنی (*extramental*) نظیر یک تکه موم، بواسطه آنچه به کمک آنها اشیای فراذهنی را به‌عنوان واقعی و موجود می‌پذیریم، به‌طریق اولی از وجود آن اعمال ذهنی مورد بحث نیز اطمینان می‌یابیم. دکارت برای آنکه مطلب را به‌طریق دیگر و شیوه‌ای کلی‌تر توضیح دهد تا مبدا تأکید اصلی بر مسئله وجود و واقعیت گذارده شود، در تحلیل خود از ادراک حسی یک تکه موم، مرجع ذاتی (*essential reference*) اشیای را آگاهی اعلام می‌کند، یعنی همان مجموعه کنشهای آگاهی که اشیای از طریق آنها خود را ارائه می‌کنند. تحلیل دکارت، آگاهی را چونان چیزی آشکار می‌کند که ضرورتاً با هر شیئی که با آن مواجه شود و بدان برخورد کند، درگیر می‌شود. شاید گفتن این مطلب که ما به‌هیچ طریقی نمی‌توانیم با اشیای برخورد کنیم مگر از طریق برخورد بالفعل با آنها و این برخورد نیز به‌نوبه خود، دلالت بر انواع گوناگونی از فعالیتها و اعمال ذهنی می‌کند، توضیح واضحات به‌نظر آید. اما آنچه در اینجا توضیح واضحات جلوه می‌کند، حاکی از اکتشافی ژرف و خطیر است، یعنی شناخت گوهر آگاهی به‌منزله مدخل کلی دستیابی به هر آنچه برای ما وجود دارد و در نزد ما معتبر است.

همانطور که هوسرل می‌گوید کشف دکارت، چه از لحاظ تردیدناپذیری وجود آگاهی و چه از جهت کارکرد آن به‌منزله مدخل کلی دستیابی به اشیای و امور، مستلزم تأسیس فلسفه‌ای معطوف به‌ذهن است. این کشف، دلالت بر هدفی دارد که هم توسط خود دکارت و هم در گسترش متعاقب فلسفه جدید پیگیری شد، هدفی که در عین حال

1. A-T, VII, 89f; IX, 71f. H-R, I, 198f.



غایت جدّ و جهد‌های خود هوسرل هم بحساب می‌آید. آنچه در اینجا لازم می‌نماید بدست دادن تبیین گسترده‌ای از ارجاع اشیای به گونه‌ای که ذکر شد به کنشهای آگاهی و حیات آگاه (conscious life) به‌عنوان یک کل و نیز صورت‌بندی این ارجاع در قالب اصطلاحات رسا.

پیش از هر چیز، اصطلاح «شی» باید به وسیعترین معنای ممکن در نظر گرفته شود. این کار بدان خاطر انجام می‌شود که این اصطلاح به اشیای قابل درک حسی که در تجربه روزمره با آنها مواجه می‌شویم، اطلاق شود؛ به اشیایی که برخوردار از اهمیت و ارزش فرهنگی هستند، مانند اسباب و لوازم، کتاب، آلات موسیقی و امثالهم؛ به کل هستیهای واقعی، اعم از بیجان و جاندار، مثل ممنوعانی که در موقعیتهای گوناگون اجتماعی با آنها سروکار داریم، یا موقعیتهایی که آنان به ایفای نقشهای مختلفی می‌پردازند: کارگر و کارفرما، معلم، دکتر، همکار، شریک، رقیب و غیره. اصطلاح «شی» با فرض این معنای جهانشمول به اجزای سازنده علوم مختلف نیز می‌تواند اطلاق شود؛ مانند ماده، انرژی، نیرو، اتم، الکترون، و علاوه بر اینها به انواع و اوصاف ماهیات مثالی (ideal entities)، نظیر مفاهیم کلی که در منطق سنتی لحاظ می‌شود، قضایا و همجواری قاعده‌مند قضایا، انواع نسبتها، اعداد و دستگاهای هندسی. سرانجام اصطلاح «شی»، واقعیات خاص اجتماعی را نیز شامل می‌شود، مانند آرا و عقاید یک جامعه معین در دوره خاصی از تحول تاریخی آن، مؤسسات سیاسی و دستگاهای حقوقی و امثالهم.

هر شیئی - که به این معنای وسیع در نظر گرفته شود - خود را بواسطه کنشهای آگاهی به ما عرضه می‌کند، یعنی به‌عنوان آنچه از آن می‌فهمیم و نقشی که برای ما ایفا می‌کند، کارکردی که در حیات آگاه ما بدان نسبت داده می‌شود و همچنین ارتباط آن شیء با فعالیت‌های گوناگونمان اعم از فعالیت‌های عملی و نظری و یا فعالیت‌های دیگر، مانند فعالیت‌های هنری. شیء مورد بحث، کیفیات، خواص و صفاتش را در کنشهای خاص آگاهی و بواسطه همین کنشها آشکار می‌کند. این شیء اجزایی را که در تعیین معنایش

مشارکت دارند، و همچنین نحوه وجود و عینیت خاص خود را - که در مورد اشیای مادی و محسوس با اعداد و ماهیات مثالی آشکارا فرق دارد - بروز می‌دهد. درباره اشیای، بخاطر ارجاع ذاتی شان - به معنایی که در بالا به اجمال گفته شد - به کنشهای آگاهی، می‌توان گفت آنها «وابسته به» یا - برای آنکه توضیح بهتری داده باشیم - منسوب به آگاهی‌اند. بدین ترتیب، مشکلی بسیار عام که از اهمیت کلی برخوردار است بروز می‌کند. وظیفه ما در برابر شیئی داده شده، از هر مقوله‌ای، عبارت است از نشان دادن و تحلیل توصیفی سلسله کنشهای به هم پیوسته، همجوار و قاعده‌مند آگاهی که از طریق آنها شیء مورد بحث، خود را بروز می‌دهد، کنشهای آگاهی که در آن و بواسطه آن تمام عناصر تعیین کننده معنی و اجزا بر سازنده اش به شیء افزوده می‌شود. بدینسان وظیفه پدیدارشناسی بر سازنده معین می‌شود، هر چند به طریقی تقریباً سطحی و ناقص. این وظیفه بر این اصل استوار است که در مورد هر شیء از هر طبقه و نوعی که باشد، برای آنکه این شیء آنچه هست باقی بماند، و هر وجود (existence)، عینیت (objectivity) و اعتباری (validity) را که بدان تعلق دارد، حفظ کند، نوع خاصی از کنشهای آگاهی به اضافه اشکال شاخص سازمان یافته‌ای لازم است که سلسله کنشها در آن به هم پیوندند و یکی پس از دیگری پشت سرهم واقع شوند.

پدیدارشناسی بر سازنده ارجاع ذاتی اشیا به حیات آگاه را در قالب اصطلاحات غیرانتزاعی می‌ریزد (ارجاعی که دکارت، کم و بیش به شیوه‌ای کلی و انتزاعی توضیح داد) و این کار را تا جایی انجام می‌دهد که هر شیء را از خلال کنشهای مناسب و اعمال آگاهی و به عنوان محصول آنها ایجاد کند. هوسرل از «معادل آگاهی» مربوط به هر شیء سخن می‌گوید^۱، و وظیفه پدیدارشناسی بر سازنده را این می‌داند که همبستگی (correlation) پیشینی مابین انواع گوناگون اشیا و گروههای منظم و سازمان یافته کنشها

1. Husserl, Ideen I, p. 31q.



و اعمال خاص آگاهی را روشنی و وضوح بخشد^۱. به دلایلی که نمی‌توان در بحث حاضر بدانها پرداخت، به نظر هوسرل در ترتیب بررسی مشکلات بر سازنده، اولویت با جهان ادراک واقعی است، و با موجوداتی که مشمول این جهانند و وقایعی که در این جهان به وقوع می‌پیوندند.

واضح است که تنها با تعمیم (generalization) و ریشه‌ای کردن (radicalization) است که می‌توان از مطالب واضح دکارت فراتر رفت و حتی از حد مقاصد بالفعل او نیز گذشت و در نهایت، برنامه پدیدارشناسی بر سازنده را از کشف دکارت در مورد آگاهی استنتاج کرد. در واقع آنچه هوسرل به عنوان مضمون اصلی تفکر دکارت عرضه می‌کند، از نظر خود دکارت چیزی بیش از وسیله‌ای برای نیل به یک هدف نبود و برای مقصود متفاوتی در نظر گرفته شده بود. قصد اصلی دکارت، تنفیذ مبادی علم نوین فیزیک بود، یعنی توجیه اندیشه‌ای که ما - وارثان سنت علمی - به دشواری می‌توانیم به‌تازگی و جسارت آن پی ببریم. این اندیشه‌ای است حاکی از این امر که یک جهان بیرونی، فزادنی و فراآگاه (extra conscious) وجود دارد، اما این جهان بیرونی به واقع آن چیزی نیست که در تجربه ادراکی روزمره ظاهر می‌شود، بلکه چیزی است که از اصطلاحات ریاضی علم نوین استنباط می‌شود و اساساً در این اصطلاحات بنیاد نهاده شده است. این امر خودگویای آن است که چرا نه خود دکارت و نه هیچیک از پیروانش به کشف خطیر او در مورد آگاهی پرداختند و از آن بهره نبردند، کشفی که بهره‌برداری از آن تا پیش از انتشار رساله‌ای در باب فهم بشری، اثر لاک، آغاز نشد. از آنجا که عبارات بالا برمبنا و به‌منظور دقت در گزارش وقایع تاریخی بیان شده است باید بر مشروعیت کار خود، یعنی جدا ساختن کشف آگاهی از دیگر پرسشهای فلسفی و بسط آن بصورتی مستقل تأکید کنیم. اگر به فلسفه دکارتی در راستای کلی تفسیر هوسرل

1. Husserl, *Krisis*, Secs. 46 and 48, and *phenomenologische psychologie*, Husserlian, vol. IX (1962), sec. 3b and e.

بنگریم - که البته در اینجا منظورمان ریشه‌ای شدن افراطی این فلسفه در آثار هوسرل نیست - آنگاه این فلسفه در متن تحولات بعدی فلسفه جدید، اهمیت و معنایی بنیادی می‌یابد. فلسفه دکارتی را می‌توان نخستین تبیین تاریخی چیزی دانست که بنا بود به مقصود غایی کلّ فلسفه جدید تبدیل شود.

پیش از این اشاره کردیم که از نظر هوسرل، نه دکارت و نه هیچیک از اخلاف دکارت که هوسرل، آنان را اسلاف خود می‌دانست، موفق نشدند مقصود مورد بحث را به نحو شایسته‌ای تحقق بخشند. در اینجا هوسرل به‌عنوان یکی از دلایل اصلی آن ناکامی به چیزی اشاره می‌کند که آن را «پسیکولوژیسم استعلایی» می‌نامد. به بیان خلاصه و موجز وظیفه فلسفه، توصیف انواع و اقسام اشیا - در درجه اول جهان ادراکی واقعی و هر آنچه این جهان در بر می‌گیرد - با رجوع به حیات ذهنی آگاه است. کنشها و اعمال آگاهی، طبیعتاً به‌عنوان وقایع این جهانی در کنار دیگر وقایع از این دست تفسیر می‌شوند، این کنشها و اعمال به‌ارگان‌های زنده و هوشمند، یعنی آدمیان تعلق دارند که آشکارا موجوداتی این جهانی‌اند و در حیطة نظم فضا - زمان (spatio-temporal) جهان واقعی، مکانهای معینی را اشغال می‌کنند. چنین به‌نظر می‌رسد که ما دچار یک استدلال دوری شده باشیم، زیرا اصطلاحاتی که مبنای تعبیر جهانند، خود تحت تأثیر معنای این جهانی بودن (mundaneity) واقع می‌شوند^۱. این وضع به‌تحویل استعلایی راه می‌یابد، آن را برمی‌انگیزد و اساساً توسل به آن را به‌منزله تمهیدی روش‌شناختی ضروری می‌سازد، تمهیدی که کارکردش زدودن معنای این جهانی بودن از حیات آگاه است.

تحویل استعلایی، بی‌تردید برای بنیاد و پرداخت سازوار پدیدارشناسی بر سازنده از

1. About the paradox involved in transcendental psychologism see Husserl, *phänomenologische psychologie*, pp. 287ff. and 328ff; Concerning Husserl's criticism of Descartes in the respect here relevant cf. *Cartesian Meditations*, Sec. 10, and *Krisis*, secs. 17ff.



منتهای اهمیت برخوردار است. مع‌هذا، ما بحث خود را در مسیر این اندیشه دنبال نخواهیم کرد. و در پی آنیم که دلیل دیگری برای آن ناکامی که بدان اشاره شد، ارائه کنیم، دلیل دیگری که در عین حال اهمیت کمتری هم ندارد. برای انجام این کار، این سؤال را پیش می‌کشیم که آیا ابزار نظری دکارت و اخلاف او در سنت کلاسیک فلسفه جدید، برای تحقق شایسته آنچه به قول هوسرل، مقصود نهایی آنان می‌دانیم، بسنده بوده است یا نه. به عبارت دیگر باز می‌گردیم به نقد برداشت کلی از آگاهی، که دکارت به طرح آن پرداخت و تقریباً به وسیله اخلافش بصورت امری طبیعی پیگیری شد. چنین نقدی ما را قادر می‌سازد تا در قضایای صادق آن، بدعت ریشه‌ای و انقلابی‌ای را باز یابیم که همان نظریه التفاتی بودن آگاهی در فلسفه هوسرل است.

ب) ثنویت دکارتی و نظریه ایده‌ها در «روایت بازنمایی»

دکارت، عالم واقع را در کل به دو بخش تقسیم کرد. آن بخشی که در برابر شک کلی ایستادگی می‌کند، بخش مربوط به آگاهی (cogitatio) است، حال آنکه بخش دیگر، یعنی بخش مربوط به امتداد (extension)، نخست محاط در شک کلی واقع می‌شود و بعد مجدداً توسط یقین تسخیر می‌شود و به عبارت دیگر در جای خود تثبیت می‌شود. دکارت بر عدم تجانس این دو بخش تأکید تمام دارد و مطمئناً در مورد هر دو بخش، اصطلاح «جوهر» (substance) را بکار می‌برد. اما صفات معرف این جوهر تفاوت بی‌حد و حصری با یکدیگر دارند اگرچه وجه مشترک بسیار ناچیزی نیز میان آنها موجود است، ولی این اشتراک چنان ناچیز است که تمایز بین آنها به ثنویت ژرفی می‌انجامد که عالم واقع را به دو نیم تقسیم می‌کند.

از نظر دکارت، همانطور که یک شیء جسمانی چیزی نیست جز قطعه محدودی از فضا و بدین معنی وجه یا تبدیلی از امتداد محسوب می‌شود، به همان صورت نیز یک حالت ذهنی یا یک فکر، چیزی جز تبدل آگاهی یا (به تعبیری امروزی‌تر) رویدادی در

حیات آگاه نیست. به دلیل عدم تجانس این دو بخش با یکدیگر، هر بخش، حداقل با توجه به بخش دیگر، کاملاً مستقل و خودبسنده است، و یک چنین خودبستگی، ارجاع هر دو بخش را به جوهر توجیه می‌کند، آن هم در حیطه تعریف خاص دکارتی از این مفهوم.

بخش آگاهی، بخاطر استقلال و خودبستگی اش، حوزه بسته‌ای را شکل می‌بخشد، یعنی حوزه درونی یا ذهنیت (subjectivity). همه حالات ذهنی که برحسب تعریف به حوزه ذهنی متعلقند، منزلت یکسانی دارند، زیرا اگر تفاوتی هم از هر نظر دیگر بین آنها ایجاد شود، همه حالات ذهنی، وجوه آگاهی یا رویدادهای ذهنی و رخدادهایی در حیات آگاهند. این توضیح، آن طبقه خاص حالات ذهنی را که دکارت تحت مقوله ایده‌ها از آن یاد می‌کند نیز دربر می‌گیرد. منظور از ایده‌ها، آن حالات ذهنی است که کارکردی نمایانگر (presentifying) دارند، بدین معنی که آدمیان، موجودات خیالی، افلاک و آسمانها، فرشته، یا خدا را نمایان می‌سازند (البته اینها مثالهایی است که دکارت در تأملات بدست می‌دهد^۱). ایده‌هایی که با آنها، یا به عبارت صحیح‌تر با برخی از آنها - چنانکه توضیح داده خواهد شد - تماس با متعلقات بخش دیگر، یعنی بخش بیرونی برقرار می‌شود، در وهله نخست، عبارتند از وقایع و رویدادهای ذهنی که با دیگر حالات ذهنی، نظیر احساس شادی یا رنج، شوق، امید و امثالهم تفاوتی ندارند.

در اینجا می‌توانیم دو اندیشه را صورت‌بندی کنیم، دو اندیشه‌ای که هم با نظریه ایده‌ها ارتباط می‌یابند و هم با تفسیر آگاهی به منزله حوزه بسته درونی بودن (interiority) و در عین حال وجه مشخصه آنها محسوب می‌شوند. درباره تفسیر آگاهی به منزله حوزه بسته درونی بودن باید گفت، ذهن به حالات خاص خود محدود است و فقط تجربیات خاص ذهن، وجوه و تبدلاتش مستقیماً و بلاواسطه به من آگاه (conscious ego) داده می‌شود. به تعبیر دیگر: تنها متعلقات بلاواسطه و مستقیم

1. A-T, VII, 37; IX, 29; H-R, I, 15q.



شناخت، حالات ذهنی خاص خودمانند. کسی که ایده را بصورت چیزی که در ذهن یا تفکر ماست، تعریف کرد، دکارت نبود^۱. بلکه - تا جایی که من می دانم - آنتوان آرنو^۲ (Antoine Arnauld) به راستی نخستین کسی بود که این اصل را پیش کشید، اصلی که بعدها به آموزه‌ای کلی و درعین حال بنیادین تبدیل شد و در کل گسترش متعاقب فلسفه کلاسیک جدید پذیرفته شد. و حتی متفکرانی نظیر هیوم و کانت که راه خود را از دکارت جدا کردند، به گفته هیوم بر این باورند که: «واقعاً چیزی جز ادراکات حسی، یا تأثرات و ایده‌ها به ذهن داده نشده^۳»، یا بصورتی که کانت در مدنظر دارد، همه باز نمودهای (representations) ما، منشأ آنها هر چه می خواهد باشد، چیزی نیستند مگر تبدلات ذهن (Gemüt) و درست به همین خاطر به حس درونی (inersense) تعلق دارند^۴.

آموزه دوم نسبتاً از اهمیت کمتری برخوردار است، زیرا به عکس آموزه اول ذاتی نظریه ایده‌ها نیست، بلکه تنها ذاتی روایت خاصی از آن نظریه است که دکارت از آن دفاع کرد. چنانکه دیدیم هدف دکارت، اثبات وجود واقعی جهان بیرونی است، جهانی که وجودش بواسطه سرشت ریاضی بویژه هندسی آن قابل درک است و نیز اثبات این امر که برخی ایده‌های ممتاز با اشیای جسمانی مطابق و هماهنگ هستند. این ایده‌ها نیز

۱. نامه به «مرسن» Mersenne، ۱۶ ژوئن، ۱۶۴۱:

«... با کلمه ایده، تمام آنچه را که می‌تواند در اندیشه ما باشد، من می‌شوم...».

(A. T, III, 383).

۲. مقایسه کنید با:

C. E. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, II, 219f.

3. D. Hume, *A treatise of human nature*, ed. I, A. Selby-Bigge (Oxford: 1888), P. 67.

همچنین مقایسه کنید با صفحات:

pp. 197, 206, and 212

4. Kant, *Critique of pure reason*, A, pp. 98f.

همچنین مقایسه کنید با:

A, pp. 189f = B, pp. 234f, and A, p. 197 = B, p. 242.

رویدادهای ذهنی واقع در حوزه درونی بحساب می آیند. بعلاوه، با تکیه بر آنچه گذشت، ذهن هرگز نمی تواند حوزه ذهنیت درونی را ترک کند، بلکه برای همیشه در آنجا می ماند و در محدوده آن حرکت می کند، یعنی در میان حالات خاص خود. چنانچه به یاری ایده های ممتاز تماس با اشیای جسمانی فراذهنی حاصل شود، این تماس، صرفاً تماسی با واسطه خواهد بود. ایده های مورد بحث باید به منزله بازنمودهای درون ذهنی امور فراذهنی یعنی اشیای ممتد بشمار آیند. ما عمداً از کلمه «بازنمایی»، احتراز (representation) می کنیم، زیرا معنی این اصطلاح، چنانکه معمولاً به معنای روانشناختی کلمه فهمیده می شود، بسیار محدود است. بازنما بودن یعنی ارجاع به جانشین، قرار گرفتن بجای، کنش و انجام وظیفه از طرف، و بالأخره، یعنی واسطه یا میانجی واقع شدن. تا آنجا که اصطلاح «رسانه» («medium») با توجه بکارکرد و ساطت فهمیده می شود (کارکردی که به برخی حالات ذهنی نسبت داده می شود، یعنی آن حالاتی که بازنما هستند)، برداشت از آگاهی به عنوان رسانه، یا مدخل کلی دستیابی، معنای دیگری هم پیدا می کند.

در باره اینکه چگونه می توان برای کارکرد بازنما علتی تعیین کرد، باید سؤالی طرح شود. یعنی همان کارکردی که به یاری آن برخی ایده ها بین من آگاه و اشیای جسمانی نقش واسطه را بازی می کنند. موضوع مورد بحث همان معنای معرفتی و اعتبار عینی ایده های مذکور است. ما درباره جهان فراذهنی امتداد کم و بیش شناخت داریم. چنین شناختی زائیده ایده های ممتاز است و به بیان کلی تر از طریق فرایندها و اعمال آگاهی حاصل می شود، فرایندها و اعمالی که - یکبار دیگر تکرار و تأکید می کنم - وقایع ذهنی اند و در حوزه درونی روی می دهند و همینطور هم باقی می مانند. تحت چنین شرایطی چگونه باید فهمید که آیا وقایع ذهنی حوزه درونی می توانند به چیزی راجع شوند که در اصل خارج از آن حوزه قرار دارد و آیا این وقایع اهمیتی برای آن چیز دارند یا نه؟ و اینکه چگونه نقش و کارکرد واسطه ها به ایده های مورد بحث نسبت داده



می‌شود؟

یکبار دیگر استدلال مشهور دکارت را به‌اجمال مرور می‌کنیم. دکارت از میان کلیهٔ ایده‌ها، یک طبقهٔ خاص را در نظر می‌گیرد، یعنی آن تصویری که از ویژگی وضوح (clearness) و تمایز (distinctness) برخوردارند. با توجه به‌استفادهٔ عملی دکارت از این دو مفهوم (علی‌رغم هر تعریف صوری که از وضوح و تمایز بدست دهد^۱) می‌توانیم بگوییم که ایده‌های واضح و متمایز در درجهٔ نخست، ایده‌های ریاضی و بخصوص هندسی هستند. به‌هر حال اینها تنها ایده‌هایی هستند که با بحث حاضر ربط و مناسبت دارند. تأکید خاص بر ایده‌های هندسی با هدف دکارت مبنی بر دفاع از مبادی علم نوین هماهنگ است. هر چند که وضوح و تمایز - هر قدر هم امتیازی برای ایده‌های مربوطه محسوب شوند - با مرجع عینی آن ایده‌ها یکی نیستند و حتی دلالتی هم بر آن مرجع عینی ندارند. دکارت کاملاً از ضرورت ایجاد رابطه‌ای بین وضوح و تمایز از یک سو و مرجع عینی از سوی دیگر آگاه است، یعنی عطف به آنچه فراذهنی است. او باید اصلی را بنیاد گذارد که بنا بر آن هر آنچه که به وضوح و به نحوی متمایز درک می‌شود، صادق بحساب آید، یعنی از مرجع عینی و اعتبار برخوردار باشد. معروف است که دکارت برای ساخت و پرداخت این اصل به صداقت خداوند توسل جست. صداقت الهی وجود جهان بیرونی را تضمین می‌کند.^۲ صداقت الهی با تضمین این اصل در عین حال اعتبار برداشت ریاضی از جهان بیرونی و تفسیر این جهان در قالب اصطلاحات محض هندسی را نیز تضمین می‌کند. هر چند صداقت الهی، ارزش معرفتی تجربهٔ ادراکی متعارف را تضمین نمی‌کند، اما در نهایت قابل اعتماد بودن این تجربه را در سلوک عملی زندگی تأیید می‌کند. این قابل اعتماد بودن مبتنی بر سازواری و انسجامی درونی است که چنین

1. R. Descartes, Principia Philosophiae, Part I, secs. 45f.

2. A-T, VII, 78ff; IX, 62f. H-R, I, 190f.

تجربه‌ای از خود بروز می‌دهد.^۱ دکارت، گره کور را به ضرب شمشیر گشود، یا به عبارت دیگر، معلوم کرد که در روایت بازنمایی از نظریه ایده‌ها، مشکل مرجع عینی و نیز اهمیت وقایع و رویدادهای ذهنی حوزه درونی، مشکلی است لاینحل.

متأسفانه برای پرهیز از اطالة کلام، نمی‌توانیم وارد بحث و تحلیل مفصل کار لاک شویم. او نیز از نظریه ایده‌ها به روایت بازنمایی دفاع می‌کند. در این باره اشارت اندکی کفایت خواهد کرد. لاک، شروع به مطالعه و بررسی چیزی کرد که می‌تواند تاریخ طبیعی ذهن بشر و بخصوص، معرفت بشری نامیده شود. او این مطالعه را براساس فیزیک نیوتن انجام می‌دهد، که آن را بی‌بربرگرد به عنوان نقطه حرکت می‌پذیرد. استقبال او از فیزیک نیوتن و پذیرفتن آن به منزله نقطه حرکت، به واضحت‌ترین شکل ممکن در درک او از نقش کیفیات اولیه ظاهر می‌شود. این کیفیات از یک طرف به «ایده‌های حسی» تعلق دارند که وقایع و رویدادهای روانشناختی در حوزه ذهنند، و از طرف دیگر، این کیفیات مطابق و حتی ترجمان دقیق وضع صادق امور انگاشته می‌شوند - یعنی وضع اموری که در فیزیک نیوتن صادق شمرده شده‌اند. با وجود آنکه مرجع عینی وقایع ذهنی از نظر دکارت یک مشکل جدی است - گویانکه او نتوانست هیچ راه حلی بجز شمشیر برای آن بیابد - این مرجع به نظر لاک، دیگر به هیچ وجه یک مشکل بحساب نمی‌آید، بلکه آن را مفروض می‌گیرد و اساس ساخت و پرداخت نظریه خود قرار می‌دهد. ممکن است چنین به نظر رسد که در اندیشه لاک، بواسطه قدر و منزلت علم نیوتن، صداقت الهی، جای خود را به نفوذ و اعتبار علم نیوتن داده است. این صرفاً یک شوخی کنایه‌آمیز نیست. اختلاف بین لاک و دکارت در واقع، گسترش و تحول فیزیک جدید را می‌نمایاند، علمی که طی قرن هفدهم از مراحل آغازین آن در زمان دکارت به شکل منظم خود در زمان لاک تحول یافت و در هیئت کتاب اصول ریاضی فلسفه طبیعی متجلی شد. احتیاجی به گفتن این مطلب نیست که وقتی مرجع عینی، برخی حالات

1. A-T, VII, 88ff; IX, 70ff; H-R, I 198f.



ذهنی مفروض گرفته می‌شود، مشکلی که عارض آن مرجع می‌شود و احاطه‌اش می‌کند، این است که بجای آنکه تبیین شود، کنار گذاشته می‌شود.

ج) روایت غیر بازنمای نظریه ایده‌ها

در آن روایت از نظریه ایده‌ها که اکنون بدان می‌پردازیم، اشیا و ایده‌ها متضاد با یکدیگر یا حتی متفاوت از یکدیگر نیستند، برعکس با هم برابرند. بدینسان هیچ سؤالی در خصوص کارکرد ایده‌ها به‌عنوان بازنمودهای اشیای فزادنی نمی‌تواند وجود داشته باشد.

روایت غیربازنمای نظریه ایده‌ها نخست به وسیله برکلی صورت‌بندی شد و بعد، ساخت و پرداخت تمام و کمال آن را هیوم عهده‌دار شد. بحث را در اینجا باید بر روی نظریه هیوم متمرکز کنیم و دست بکار تحلیلی شویم که پرده از روی یک مشکل برمی‌دارد، مشکلی که برای بسط این بحث از منتهای اهمیت برخوردار است.

به نظر هیوم، «تقریباً همهٔ ابنای بشر و حتی خود فلاسفه» تا موقعی که درگیر تفکرات و اندیشه‌ورزیهای فلسفی نشده باشند، «ادراکات حسی خود را تنها موضوعات خود می‌پندارند و گمان می‌کنند که همین هستی که به‌عیان در برابر ذهن گشوده است، جسم واقعی و وجودی مادی است.^۱ اصطلاحات «شی» و «ادراک حسی» (ایده به‌معنایی که در بالا تعریف شد^۲) می‌توانند جایشان را با یکدیگر عوض کنند، چون هر دوی این اصطلاحات دلالت بر «همان چیزی دارند که هر آدم معمولی نیز از یک کلاه، یا کفش یا سنگ و یا هر تأثیر دیگری که از طریق حواس به او می‌رسد، همان را در نظر دارد»^۳. بنابر نظر هیوم اینهمانی اشیا و ادراکات حسی ناشی از اصل بنیادین نظریهٔ عمومی ایده‌ها است.

1. Hume, A Treatise of human nature, p. 206.

2. see n. 9.

3. Hume, A Treatise of human nature, p. 202.

در واقع اگر تنها داده‌های بلاواسطه داده شده به آگاهی، حالات ذهنی خود آگاهی باشد - یا به تعبیر هیومی، تأثرات و ایده‌های آگاهی - نتیجه این می‌شود که «دیگر درک یا شکل بخشیدن به ایده چیزی متفاوت با ایده‌ها و تأثرات، برای ما غیرممکن خواهد شد»^۱.

تمامی حالات ذهن، اعم از «علاق، عواطف، احساسات، رنجها، شادبها، اساساً منزلتی واحد دارند... هرگونه تفاوت دیگری هم در میانشان مشاهده شود، همگی آنها چنانکه واقعاً هستند، یعنی بصورت تأثرات و ادراکات حتی ظهور می‌کنند»^۲. این مطلب در خصوص زمانمندی (temporality) حالات ذهنی نیز صدق می‌کند، یا به قول هیوم در مورد وجود و ظهور آنها به منزله «هستی‌های رو به زوال»^۳. هر ادراک حسی که یکبار روی دهد و جا بیفتد، دیگر هرگز نمی‌تواند تکرار شود. ادراک حسی تازه‌ای دست می‌دهد، بسیار شبیه که ممکن است حتی کاملاً عین اولی باشد. مع الوصف، به عنوان یک ادراک حسی تازه که جای متفاوتی را در نظم زمان اشغال کرده است، نمی‌تواند با ادراک حسی اول یکسان انگاشته شود و نباید درباره‌اش مرتکب این اشتباه شد که ادراک حسی اول دوباره روی داده است. از سوی دیگر، مطمئنیم شیئی که هم اینک با آن سر و کار داریم عیناً همان شیئی است که در موقعیت قبلی با آن مواجه شدیم. با توجه به اینکه اشیا، چیزی جز ادراکات حسی نیستند و اینکه ادراکات حسی «هستیهای رو به زوال» اند، پس آگاهی از اینهمانی شی، چگونه بوجود می‌آید و چگونه آن آگاهی می‌تواند توجیه شود؟

ما با طرح مشکل در قالب اصطلاح آگاهی، در واقع، مسیر کلی هیوم را دنبال می‌کنیم، [فیلسوفی] که به دنبال آن نیست که آیا واقعاً اجسام «وجودی متمایز با ذهن و ادراک حسی» دارند یا نه و حتی نمی‌پرسد که اجسام، وجودی مستمر دارند و یا وقتی ادراک نمی‌شوند وجود دارند یا نه - بلکه در پی آن است که ما چگونه وجود مستمر و

1. Ibid., p. 67.

2. Ibid., p. 19o.

3. Ibid., p. 19u.



متمایز آنها را باور می‌کنیم!^۱

برای روشن شدن علت آگاهی از اینهمانی یک شیء هیوم به مشابَهت فوق‌العاده‌ای اشاره می‌کند که بین ادراکات حسی در موقعیتهای متوالی ایجاد می‌شود - درست مثل آنکه وقتی شیء را مشاهده می‌کنیم، چشمهایمان را پشت سرهم ببندیم و باز کنیم، یا وقتی که به فاصلهٔ زمانی کوتاه یا بلند، دوباره به شیء مورد بحث بازگردیم، مثلاً به اتاقمان^۲. ذهن بخاطر آن مشابَهت، با نرمی، و راحت و آرام از یک ادراک حسی به ادراک حسی دیگر عبور می‌کند. نگرش ذهن در اینجا چندان فرقی با نگرش آن در هنگام مشاهدهٔ بی‌وقفه و طولانی یک شیء ندارد. روانی این انتقال، ما را از وقفه‌هایی که بالفعل روی می‌دهد غافل می‌کند یا حداقل نسبت به آنها بی‌توجه می‌سازد. بدین طریق توهم آنگونه اینهمانی ایجاد می‌شود که تخیل به ادراکات حسی کثیر نسبت می‌دهد، ادراکاتی که بواسطهٔ وقفه‌های کوتاه و بلند زمانی، هر یک از دیگری جدا شده است. آگاهی از اینهمانی شیء مرهون تخیلی است که توالی ادراکات حسی را با حضور مستمر و لاینقطع یک ادراک حسی لایتغیر اشتباه می‌کند. هر چند غفلت لازم [برای کسب] این آگاهی یا توهم اینهمانی نمی‌تواند مدت نامحدودی دوام آورد. به محض آنکه از مواجهه با ادراکات حسی کثیر، اطلاع حاصل کنیم - ادراکاتی که علی‌رغم شباهت و حتی عین هم بودن با یکدیگر فرق دارند، زیرا پشت سرهم واقع می‌شوند - اطلاع از حالت راستین امور با گرایش تخیل به نسبت دادن اینهمانی به ادراکات حسی کثیر، به ستیز برمی‌خیزد. تخیل برای خاتمه دادن به این ستیز، افسانه‌ای جعل می‌کند به نام «وجود مستمر» («continued existence») ادراکات حسی. به نظر هیوم، این ستیز و تضاد به همان چیزی می‌انجامد که ما آن را روایت بازنمای نظریهٔ ایده‌ها نامیده‌ایم - یعنی تمایز بین شیء و ادراکات حسی یا چنانکه هیوم می‌گوید، فرضیهٔ «وجود مضاعف

1. Ibid., pp. 187f.

2. Compare Ibid., pp. 202f.

ادراکات حسی و اشیا^۱. براساس این فرضیه، اینهمانی یا استمرار (continuance)، به اشیا نسبت داده می‌شود و انقطاع (interruptedness) و کثرت به ادراکات حسی که درست بخاطر آنکه باز نمودهای اشیا اند، نمی‌توانند مقارن آنها باشند.

منظور اصلی ما، توضیح و تفصیل نظریه هیوم نیست بلکه بیشتر پرداختن به زبان و عباراتی است که او مشکل اینهمانی را به وسیله آنها صورت بندی می‌کند. همانطور که بیان مجمل ما از نظریه هیوم نشان می‌دهد که او «مفهوم اینهمانی ادراکات حسی مشابه و انقطاع ظهور این ادراکات» را به منزله «اصول متضاد که با یکدیگر سازگار نیستند» مورد ملاحظه قرار می‌دهد.^۲ چیره گی بر این ستیز و سرگشتگی ناشی از آن «قربانی کردن»، یکی از این دو اصل را به نفع دیگری لازم می‌آورد. ما با جعل افسانه «وجود مستمر»، ادراکات حسی، حتی به هنگامی که واقعاً داده نشده‌اند، در واقع تا جایی که امکان دارد انقطاع را به شکل دیگری درمی‌آوریم یا حتی از این هم فراتر می‌رویم و آن را کلاً از میان برمی‌داریم.^۳ به هر حال، صورت بندی هیوم از مشکل با حالت پدیداری امور مغایرت دارد. به همان اتافی باز می‌گردیم که آن را ترک کرده بودیم، به اتاق خودمان، و همان لوازم و مبلمانی را می‌یابیم که پیش از ترک اتاق ادراکشان کرده بودیم. برای روشن کردن اینهمانی، بجای آنکه از تفاوت میان موقعیتهای مختلف غفلت کنیم، موقعیتهایی که در آنها و براساس آنها، شیء مورد بحث را ادراک کرده‌ایم، و یا نسبت به این موقعیتهای اعتنا باشیم، در واقع باید درست همین تفاوت را وضوح ببخشیم. ما با بیان تحت اللفظی در خصوص اطلاع از اینهمانی شیء، در واقع می‌گوییم شیئی که هم اینک با آن سروکار داریم عین همان شیئی است که در موقعیتهای قبلی با آن مواجه شدیم و بواسطه این همان بودن، تحت شرایط خاص می‌توانیم هر وقت که بخواهیم بدان بازگردیم. آگاهی از اینهمانی شیء، بجز از طریق ارجاع مستقیم به ادراکات حسی کثیر

تفاوت
موقعیت
تفاتی

1. Ibid., pp. 21uff.

2. Ibid., p. 206.

3. Ibid., p. 199.



آن شیء حاصل نمی‌شود. اینهمانی و کثرت به واقع در تقابل با یکدیگرند؛ هرچند این تقابل به هیچ وجه به معنای تضاد یا ناسازگاری نیست، بلکه بیشتر به علت وابستگی است که در تقابل با یکدیگر قرار می‌گیرند.

تحلیل هیوم از مفهوم اینهمانی نیز به همین نتیجه می‌انجامد. به نظر هیوم، حضور لاینقطع یک ادراک حسی ثابت، حامل تصور وحدت است و نه اینهمانی. چرا که برای ایجاد تصور اینهمانی، آنچه باید در مدّ نظر قرار گیرد زمان یا دیموت (duration) است. «ما به هیچ زبانی نمی‌توانیم بگوییم که یک شیء با خودش یکسان است (عین خودش است)، مگر آنکه منظورمان این باشد که موجودیت آن شیء، در یک زمان، با موجودیتش در زمان دیگر یکسان است»^۱. تحلیل هیوم، دیگر کفایت نمی‌کند که حضور آن شیء یا ادراک حسی نامتغیر در سیالۀ زمان را به «افسانۀ تخیل» نسبت دهد. وقتی که واقعاً با ادراک حسی لاینقطع و ثابتی مواجه می‌شویم، به فرض وقتی که نت یکسانی در طول مدّت زمان معینی انعکاس می‌یابد، در واقع از دیموت آن اطلاع حاصل می‌کنیم، به عبارت دیگر، تجربه شنیداری ما مراحل زمانی مختلفی را از سر می‌گذراند و تجربه می‌کند^۲. نظر به اینکه آنچه تجربه می‌کنیم نت یکسانی است که در طول مدّت زمان معینی انعکاس می‌یابد و نه توالی سلسله انتهایی که همه از گام، شدت و طنین برابری برخوردارند، یکبار دیگر با مسئله اینهمانی نت، علی‌رغم تکرر آن و با ارجاع به این تکرر مواجه می‌شویم. در این حالت هیچیک از موقعیتهای مجزا به وسیله وقفه‌های زمانی از هم جدا نمی‌شوند، بلکه این مراحل مستمراً به یکدیگر مربوط و متصل می‌شوند و ویژگیهای زمانی گوناگونی را به نمایش می‌گذارند.

۱. Ibid., pp. 200f.

۲. نگاه کنید به تحلیل مفصل هوسرل از پدیده در:

The phenomenology of Internal time-Consciousness, trans.J.S. Churchill (Bloomington, Ind.: 1964), secs. 10f, and Erfahrung und Urteil (Hamburg: 195u), ses. 23.

آن مشکلی که در نظریه هیوم ظاهر می‌شود از اهمیت عام برخوردار است و به فراسوی تجربه ادراکی راه می‌یابد. به یک مثال دیگر توجه کنید. دیروز افسانه‌ای درباره یک شخصیت اسطوره‌ای می‌خواندیم و امروز به ادامه قصه می‌پردازیم و اینهمانی آن شخصیت افسانه‌ای را بدون آنکه حتی وضوحی بدان ببخشیم، می‌پذیریم؛ گو اینکه همیشه برای انجام این کار (وضوح بخشیدن به چیزی) آزادیم. براساس نظریه هیوم [در اینجا] ما با دو تصور یا دو رشته از تصورات مواجه می‌شویم؛ یکی مربوط می‌شود به مطالعه فعلی ما و دیگری مربوط می‌شود به خاطره ما از مطالعه دیروز. هر قدر هم این تصورات به همدیگر شبیه باشند، باز هم فهم اینکه چگونه این تصورات می‌توانند به آگاهی از شخصیت افسانه‌ای یکسانی بینجامند، دشوار است.

در این مثال و نیز در تحلیلی که پیش از این از نظریه هیوم بدست دادیم، مشکل مربوط به آگاهی از اینهمانی هر شیء، به معنای وسیعی که ذکر آن رفت، نشان داده می‌شود.^۱ این مشکل در چارچوب نظریه ایده‌ها لاینحل است - یعنی براساس اصلی که بنابر آن، حالات ذهنی خود ذهن مستقیماً و بلاواسطه به ذهن داده می‌شوند. لاینحل بودن مشکل وقتی معلوم می‌شود که دریابیم هیوم بخاطر گسترش هر چه بیشتر نظریه ایده‌ها بر روی نکته‌ای پافشاری می‌کند که بنابر آن، حالات ذهنی (در واژگان هیوم همان ادراکات حسی)، صرفاً یک نظم زمانی تک بُعدی را شکل می‌بخشند یا به بیان خودش: «تنها ادراکات حسی متوالی‌اند که ذهن را برمی‌سازند».^۲ واقعاً چگونه است که توالی صرف حالات ذهنی همیشه می‌تواند آگاهی از اینهمانی هر چیزی را ایجاد کند؟ می‌توان نشان داد که این مشکل در سنجش خرد ناب کانت نیز راه‌حلی نمی‌یابد. جهت پرهیز از اطالة کلام نمی‌توانیم وارد بحث مفصلی برای اثبات این مدعا شویم؛ لیکن می‌توانیم به بحثی اشاره کنیم که در خصوص همین مطلب، در جای دیگری بدان

1. see p. 28 above.

2. Hume, A Treatise of human nature, pp. 252f.



پرداخته‌ایم.^۱ بخاطر هدفی که در پیش داریم به نظریه هیوم وفادار می‌مانیم و به همین بسنده می‌کنیم. حال با تحلیل نقادانه نظریه هیوم، زمینه را برای شرح و تفسیر نظریه هوسرل در مورد التفاتی بودن آگاهی آماده کرده‌ایم.

II رئوس اجمالی نظریه التفات

در بحث قبلی دو مشکل رخ نمود. مشکل اول که ناشی از تحلیل بعضی از اندیشه‌های دکارت بود، به امر عینی مربوط می‌شود؛ به عبارت دیگر، با اهمیت معرفت شناختی عینی بودن حالات ذهنی و ارجاع این حالات به امور واقع، وقایع و چیزهای فزادنی دیگری از این قبیل ارتباط پیدا می‌کند. شاید مشکل دوم، به مراتب از اهمیت بیشتری برخوردار باشد، مشکلی که بررسی نقادانه نظریه هیوم در برابر ما می‌نهد - یعنی آگاهی از اینهمانی هر شیء داده شده [آن هم] از طریق مجموعه‌ای از حالات ذهنی، تجربیات و کنشها. بخاطر اهمیت بنیادینی که این موضوع دارد، باید با در نظر گرفتن مشکل آگاهی از اینهمانی آغاز به بحث کنیم، مشکلی که - می‌پذیریم - در نظریه التفات هوسرل راه حلی یافته است. پس از آنکه نظریه التفات را شرح و تفسیر کردیم، حداقل در رئوس مطالب و مسائل پایه‌ای آن، دیگر هیچ اشکال قابل ملاحظه‌ای در آن مشکلی که اول بدان اشاره کردیم، به چشم نخواهد خورد.

مفهوم التفات، نقش بزرگی در تمام آثار و نوشته‌های هوسرل به استثنای فلسفه حساب ایفا می‌کند. در اینجا واقعاً نمی‌توانیم گسترش و تحول این مفهوم را در کل

1. A. Gurwitsch, «La conception de la conscience chez kant et chez Husserl», Bulletin da la Société Francais de philosophie, vol. LIV (1960). and «Der Beggiff des Bewusstseins bei Kant und Husserl», kant-studien, vol. LV (1964). [The First essay has now been translated into English. see prof. Gurwitsch's studies in phenomenology and psychology (Evanston: 1966). 148=160. Hereafter, we refer to this volume as «studies...» ed].

جریان اندیشه هوسرل بررسی کنیم^۱. همچنین با توجه به تحقیقات پروفیسور چیشولم (Chisholm) از بحث در خصوص برداشت برنتانو از التفات و تفاوت آن با برداشت هوسرل از التفات اجتناب می‌کنیم^۲. نظر به اینکه ما از نقطه نظر خاصی به نظریه التفات نزدیک می‌شویم و بدان می‌پردازیم، یعنی از طریق مشکل آگاهی از اینهمانی، باید بر روی برخی جنبه‌های نظریه تأکید بیشتری داشته باشیم، بیش از تأکیدی که خود هوسرل بر آنها داشت. ولی به هر حال در انجام این کار، به روح نظریه هوسرل و مقاصد عمده این نظریه وفادار می‌مانیم. سرانجام باید چند آموزه را از بحثمان حذف کنیم، بویژه مفهوم داده حسی و برداشت خودشناسانه (egological) از آگاهی که [هر دو] نقش خاصی را در نظریه التفات هوسرل بازی می‌کنند. این کار به هیچ وجه به معنای باطل انگاشتن این آموزه‌ها نیست^۳، با این کار ما فقط از معطل شدن بر روی این آموزه‌ها اجتناب می‌کنیم، زیرا به نظر نمی‌رسد نسبت به آنچه از نظر ما اساسی‌ترین مفهوم التفات است، چندان اهمیتی داشته باشند. توجیه اینکه چرا حرکتمان را از هوسرل آغاز می‌کنیم، از بحث اصلی و نیز از آنچه که در اینجا سعی در بیانش داریم، دورمان می‌سازد.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

1. Q. Lauer in his book *phénoménologie de Husserl* (paris: 1955) has Followed up on the genesis of the theory of intentionality through Four of Husserl's major works which appeared in his life time.
2. L. Landgrebe, «Husserl's pha"nomenologic and die Motive zu ihrer Umbildung». I, Reuve Internationatte de philosophie, vol. I (193a), and H. Spiegelberg, The phenomenological Movement (The Hague: 1960), I, 7, and III, C2c.
3. Compare A. Gurwitsch, «Phänomenplogie der Thematik und desreinen Ich», Chap. III, sec. 16, and chap. IV, Sec. u, Psychologische Forschung, vol. XII (192q) [= studies... 252-58 and 278-86]; «A non egological conception of Consciousness», philosophy and phenomenoloical Research, I (19ul) [= studies 287-300]; and our book, *The Field of Consciousness* (pittsburgh: 1964), part IV, chap. II, 6.

**الف) مفهوم شیء، آنچه‌آنکه به آن التفات می‌کنیم (نوئما Noema)**

از بررسی نقادانه نظریه هیوم معلوم شد که علت آگاهی از اینهمانی نمی‌تواند به‌مدد و در قالب نظریه ایده‌ها روشن شود، یعنی براساس برداشت مستی از آگاهی. بدینسان به‌برداشتی کاملاً تازه و اساساً متفاوت نیاز داریم که در آن آگاهی از اینهمانی دیگر به‌مثابه یک امر واقع (explicandum) جلوه نمی‌کند. بلکه برعکس، گویای خاصیت تعیین‌کننده ذهن است، خاصیتی ذاتی که ذهن بدون آن نمی‌تواند آنچه هست باشد. به‌این دلیل تعریف التفات به‌منزله توجه (directedness) کافی نیست، هر چند به‌عنوان نخستین گام درست و حتی معتبر است، یعنی در تجربه هر کنش آگاهی، ما خود را متوجه به چیزی می‌یابیم؛ چنانکه در [فرایند] ادراک، متوجه به امر مدرک می‌شویم، در [فرایند] یادآوری متوجه به واقعه‌ای می‌شویم که در خاطرمان زنده می‌شود، یا در عشق و نفرت متوجه به شخص معشوق یا شخص منفور می‌شویم و امثالهم. توجه، صرفاً جنبه پدیداری آن کنش را به‌نحوی ذاتی و درونماندگار (immanent) مشخص می‌کند، جنبه‌ای که به‌همراه کنشی که بدان تعلق دارد پیدا و ناپیدا می‌شود. چنانچه التفات اینگونه تعریف شود، این سؤال بی‌جواب می‌ماند که چگونه از اینهمانی «چیزی» که کنشهای کثیر متوجه به آن می‌شوند، مطلع می‌شویم، با توجه به‌اینکه در هر یک از این کنشها، ویژگی توجه یا جهت‌دار بودن، جنبه پدیداری خاص آن کنش است. به‌این ترتیب، نظریه التفات باید براساس مفهوم «چیزی» استوار شود که آن را به‌منزله امری یکسان فرض می‌کنیم و اینهمانی‌اش را با ملاحظات مقتضی وضوح می‌بخشیم.

برای شروع، پدیده‌ای بخصوص، یعنی درک معنای عبارات را انتخاب می‌کنیم، پدیده‌ای که تحلیل آن موضوع بحث اولین تحقیق منطقی هوسرل است.^۱ اجازه بدهید

1. Logische Untersuchungen (2nd ed.; Haue: 19134), vol. u: ,tressuH see also the Condensed but faithful rendering by M.Farber, The Foundation of phenomenology (Cambride, Mass.: 1941), chap. VIII.

برای آنکه روشن کنیم چه چیزی در درک معنی عبارات دخالت دارد، تجربه خودمان از شنیدن عبارتی نظیر «فاتح اوسترلیتز» (Austerlitz) یا «نیویورک، بزرگترین شهر ایالات متحده است» را مقایسه کنیم با تجربه‌ای که از شنیدن صدایی در خیابان کسب می‌کنیم، صدایی مثل «آبراکادابرا»^۱ یا شنیدن نطقی به زبان بیگانه که هیچگونه آشنایی با آن نداریم. در دو مورد اخیر، صرفاً تجربه‌ای شنیداری داریم. در دو موردی که اول بدان اشاره شد هم در واقع تجربه شنیداری داریم، اما چیز دیگری هم وجود دارد که عمل تفسیر خاص یا ادراک یگانه‌سازی (apperception) را تقویت می‌کند که به وسیله آن، تجربه شنیداری به رسانه معنی تبدیل می‌شود یا به یک نماد (symbol). در مورد خواندن نیز ماجرا از همین قرار است البته به استثنای این تفاوت غیرعادی که تجربه دیداری علایم نوشته شده بر کاغذ جای تجربه شنیداری را می‌گیرد. آن کنشهای بخصوصی که به تجربیات ادراکی، ویژگی یک نماد را می‌بخشند، کنشهای دریافت معنی نامیده می‌شوند. این کنشها نیز مانند همه کنشهای دیگر وقایع روانشناختی‌اند که در برخی لحظات زمان روی می‌دهند. به مدد استدلالی که در بحث نقدانه نظریه هیوم عنوان کردیم، در اینجا می‌رسیم به اینکه بین کنش دریافت معنی و معنی دریافت شده تمایز قائل شویم. به یاد می‌آوریم که به مناسبتهای بسیار، عباراتی را که ذکرشان رفت، گفته یا شنیده‌ایم. در این فرایند به یاد آوردن، آن موقعیتها را متفاوت به یاد می‌آوریم و این بخاطر جایگاه زمانی متفاوت آنهاست با یکدیگر. در عین حال از این واقعیت مطلع می‌شویم که همان چیزی که از آن موقعیتها در نظر داشتیم، الان هم همان را در نظر داریم: یعنی در واقع همان چیزی که در تمامی آن موقعیتها، خود را به ذهن ما عرضه می‌دارد و در برابر آن قرار می‌گیرد: «کسی که در نبرد اوسترلیتز پیروز شد» یا ناپلئون به عنوان فاتح اوسترلیتز یا نیویورک با توجه به تعداد ساکنینش در مقایسه با دیگر

۱. «abracadabra»، کلامی است بی معنا و بصورت اوراد و ادعیه خاص جادو و چشمبندی بکار می‌رود. در اینجا، مراد نویسنده همان لفظ یا کلام بی معناست - م.



شهرهای آمریکا. بعلاوه، فرض می‌کنیم همه کسانی که به حرف ما گوش می‌کنند چنانچه با دستگاه نمادینی که در این عبارات بکار رفته، آشنا باشند - در این مورد زبان انگلیسی - همین معنی را دریافت کرده‌اند. هر کس کنش دریافت معنی خاص خودش را تجربه می‌کند، کنشی که در آن با هیچکس دیگر نمی‌تواند سهیم شود. با این حال، از خلال و بواسطه همه این کنشهای کثیر، که هر کسی می‌تواند از آن بهره‌ای ببرد، برای همه و برای هر شخص - علی‌رغم آنکه در طول حیاتش، این کنشها، از موقعیتی به موقعیت دیگر تغییر می‌کنند - معنای یکسانی حاصل می‌شود. زیرا اگر اینطور نبود، امکان برقرار کردن هیچگونه ارتباطی، خواه به‌وجه موافقت و خواه به‌وجه عدم موافقت، وجود نداشت. چرا که یک گزاره پیش از آنکه قبول یابد شود، باید فهمیده شود.

آن ماهیت یکسانی که ما «معنی» می‌نامیم به منزله یک شخص معین، یک شیء معین، یک واقعه معین یا حالت معینی از امور تعریف می‌شود، که خود را ارائه می‌کند و یا مورد التفات واقع می‌شود. این دو عبارت را در نظر بگیرید «فاتح آوسترلیتز» و «بنیانگذار قانون اساسی فرانسه». اگرچه معنای هر دو عبارت به یک نفر، یعنی ناپلئون راجع می‌شود، اما چون در عبارت نخست، ناپلئون از جهت پیروزی در نبرد آوسترلیتز مورد التفات واقع شده و در عبارت بعد از جهت نقشی که در بنیان گذاشتن قانون اساسی فرانسه برعهده داشته است، این دو معنی با یکدیگر فرق می‌کنند. هوسرل، این تفاوت را بصورت تفاوت بین «شیء مورد التفات» و «شیء آنگونه که مورد التفات واقع شود»، توضیح داده است.^۱ و این مفهوم اخیر است که آن را با معنی یکسان می‌دانیم، برای توضیح بیشتر، یکی دیگر از مثالهای هوسرل را ذکر می‌کنیم.^۲ با شنیدن نام «گرینلند» («Greenland»)، هر یک از ما تصور یا اندیشه خاص خود را از این جزیره دارد؛ به عبارت دیگر، این جزیره به طرز خاصی خود را ارائه می‌کند و مورد

1. Husserl, Logische Untersuchungen, II, i, pp. 415f.

2. Ibid; II, i, 418.



التفات واقع می‌شود. برای آن کسی که سرزمینهای شمالی و بالطبع گرینلند را از نزدیک دیده است نیز حال از همین قرار است. هم او و هم هر یک از ما، شیء را مدنظر داریم. هر چند که گرینلند، آنگونه که مورد التفات ما، بعضی از ما، واقع می‌شود، سطحی، بسیار مبهم و با تصویری نامعین، واقعاً با گرینلند آنگونه که مورد التفات آن سیاح واقع می‌شود که در آن جزیره بوده است و وجب به وجب آن را می‌شناسد، تفاوت دارد.

دو کثرت که هر کدام به یک ماهیت یکسان مربوط می‌شوند، باید از یکدیگر تمیز داده شوند. در یک طرف، کثرت کنشهایی را داریم که از همه آنها یک معنی دریافت می‌شود؛ در طرف دیگر کثرت معانی وجود دارد، کثرت «اشیا، آنگونه که مورد التفات واقع می‌شوند» که همه آنها مطلقاً به یک شیء راجع می‌شوند؛ همان «شیئی که مورد التفات واقع می‌شود».

به جهت سادگی خودمان را محدود کرده‌ایم به آن دسته از معانی که به اشیا، اشخاص یا وقایع حقیقی راجع می‌شوند. این ساده‌سازی در فهم اینکه معانی به هیچ وجه نمی‌توانند با اشیا و رویدادهای فیزیکی، مانند وقایع روانشناختی یکسان انگاشته شوند، یاریمان می‌کند. نتیجه این واقعیت که تعدد معانی می‌تواند به یک شیء راجع شود، این است که هیچیک از آن معانی با آن شیء، تطابق و تقارن زمانی ندارد. وقایع راستین، مانند نبرد آوسترلیتز در برهه خاصی از زمان به وقوع می‌پیوندند. اما تخصیص یک موقعیت زمانی به معنی عبارت «نبرد آوسترلیتز»، کار عبثی است و نیز سؤال از اینکه آیا این معنی مقدم بر یک معنی دیگر است، مؤخر بر آن است و یا همزمان با آن واقع می‌شود باطل می‌نماید، هر چند که هر یک از کنشهایی که معنی بواسطه آنها دریافت می‌شود، جای معینی را در زمان اشغال می‌کند. هیچگونه رابطه‌ی زمان - مکانی بین معانی وجود ندارد. در اینجا با نوع خاصی از ماهیات مواجه می‌شویم - غیر مکانی، غیر زمانی، غیر علی و بدینسان غیر واقعی یا ایدئال - که سرشت خاص خود را دارند. بین این ماهیات، روابط بخصوصی برقرار می‌شود که نظیر آن را در هیچ کجای دیگر نمی‌توان



مشاهده کرد. مثال ساده این امر را می‌توان در عالم منطق، همان روابطی دانست که بین قضایا به منزله طبقه‌ای خاص از معانی برقرار می‌شود.

نتایج ما به آسانی می‌تواند تعمیم یابد؛ لیکن برای رعایت اختصار بحثمان را به تجربه ادراکی محدود می‌کنیم. وقتی چیزی مثل یک خانه را ادراک می‌کنیم، این کار از نقطه خاصی انجام می‌دهیم، جایی که در آن موضع می‌گیریم تا خانه از وجه معینی ظاهر شود: یکی از اطراف آن، از روبرو، از پشت، دور، نزدیک و مانند آن. همانطور که هوسرل توضیح می‌دهد، خانه به این ترتیب از ورای جلوه‌ای ناتمام و یک طرفه ظهور می‌کند.^۱ در عین حفظ موقعیتی که برای مشاهده برگزیده‌ایم، می‌توانیم چشمهایمان را پشت سرهم ببندیم و باز کنیم. به این ترتیب ما توالی کنشهای ادراک حسی را تجربه می‌کنیم که همه آنها درست بواسطه همین وقوع پشت سرهم، با یکدیگر فرق دارند. نه تنها این همان خانه است که از ورای ادراکات حسی ظهور می‌کند، بلکه ظهورش نیز از همان وجه، در همان جهت و خلاصه به همان شیوه نمایش متکثر است. باز هم با ماهیتی یکسان مواجه می‌شویم، یعنی ماهیتی که دقیقاً چنانکه درک می‌شود، درک می‌شود. همان «مدرک به ماهو مدرک» (das wahrge-nommene als solches). این ماهیت در همان ارتباط با کنشهای ادراک حسی قرار می‌گیرد که معنی دریافت شده در ارتباط با کنشهای دریافت معنی. ممکن است کسی اصطلاح «معنی» را تعمیم دهد تا آن را در فراسوی عبارات نمادین بکار برد و بدینسان از معانی ادراکی سخن بگوید. هوسرل نیز آن «مدرک به ماهو مدرک» را به عنوان «حس ادراکی» (wahrnehmungssinn) مشخص می‌کند، چرا که یک ادراک حسی داده شده بواسطه آن حس ادراکی، نه تنها ادراک حسی یک شیء معین بلکه در عین حال، ادراک حسی معینی از آن شیء است. به عبارت دیگر، آن ادراک حسی که شیء خود را از ورا و بواسطه آن می‌نمایاند، مبین



این نحوه از ظهور کلی و ناتمام شیء است، و نه نحوه‌ای دیگر^۱. در اینجا، عمومی‌ترین اصطلاح هوسرل، اصطلاح نوئما^۲ است، مفهومی که معانی را به‌عنوان یک طبقه خاص به‌معنای قراردادی کلمه دربرمی‌گیرد. نوئما بر شیء، آنگونه که از هر جهت مورد التفات واقع شود از جمله وجه تجربه ادراکی دلالت می‌کند.

درعین‌اینکه نوئمای ادراکی را از کنش ادراک حسی - نوئسیس (noesis) - تمیز می‌دهیم، باید درعین‌حال، آن را از امر مدرک نیز تمیز دهیم. امر مدرک را می‌توان از نقطه‌نظرهای متفاوت نگریست - می‌تواند از وجوه گوناگون ظاهر شود: از روبرو، از پشت، از وجوه مختلف و امثالهم - در صورتی که نوئمای ادراکی بر امر مدرک آنگونه که خود را از یکی از جوانب ممکن می‌نمایاند، دلالت می‌کند. باز هم باید بین «شیئی که مورد التفات واقع می‌شود» - امر مدرک - و شیء آنگونه که مورد التفات واقع شود» - نوئمای ادراکی یا امر مدرک چنانکه درک می‌شود، تمایزی ایجاد کنیم. کثرتی از نوئماهای (noemata) ادراکی به‌شیئی واحد مربوط می‌شود. همانطور که در مثال قبل، کثرتی از معانی ناگزیر به‌شیئی واحد راجع شدند.

اجازه بدهید از نقطه‌نظر دیگری به تفاوت میان نوئمای ادراکی و امر مدرک نگاه کنیم. آن خانه ممکن است ویران و نابود شود، اما هیچیک از نوئماهای آن تحت تأثیر این رویداد واقع نمی‌شود^۳. این خانه را حتی پس از ویرانی و نابودی نیز می‌توان به‌یاد آورد، و همان‌طور خودش را می‌نمایاند که پیش از این تحت یکی از وجوه ممکن (پشت، جلو، ...) در تجربه ادراکی ظاهر شده بود. مطمئناً این دیگر یک نوئمای ادراکی نیست، بلکه بیشتر یک نوئمای حافظه است. نکته حائز اهمیت این است که دو یا حتی چند نوئما، علی‌رغم تفاوتشان، می‌توانند مشترکاً لایه معینی داشته باشند، لایه‌ای که

1. Ideen I, sec. 88.

2. Ideen I, part III chap. III.

3. Ideen I, p. 184.



هوسرل از آن به عنوان «هسته نوئماتیک» («noematic nucleus») یاد می‌کند.^۱ باید در حیطة ساختار هر نوئما، بین هسته نوئماتیک و «ویژگیهای نوئماتیک» که به نحوی همسان به ابعاد گوناگونی تعلق می‌گیرند، تمایزی برقرار شود.^۲ به‌مدد همین تمایز است که می‌توان علت تحقیق‌پذیری یک تجربه غیرادراکی را به وسیله یک تجربه ادراکی روشن کرد. وقتی که شیئی در تجربه ادراکی بالفعل، خود را چنانکه مفروض واقع شده، اندیشیده شده است و باور شده نشان دهد، چنین به نظر می‌رسد که هسته نوئمای غیرادراکی، منطبق و حتی همسان با هسته نوئمای ادراکی است، در حالیکه ویژگیهای نوئماتیک (noematic characters)، حاکی از وجه داده‌شده‌گی یا عرضه‌شده‌گی، از هر دو طرف متفاوت باقی می‌مانند.^۳

هم اینهمانی هسته نوئماتیک و هم تفاوت مربوط به آن ویژگیها، لازمه و ذاتی پدیده تحقیق‌پذیری‌اند.

ب) تعریف آگاهی به‌منزله همبستگی نوئتیکو-نوئماتیک

در مرکز برداشت تازه [از آگاهی]، مفهوم نوئما جای دارد، مفهوم شیء مورد التفات که دقیقاً و فقط چنانکه مورد التفات واقع می‌شود، مطمح‌نظر قرار می‌گیرد. هر کنش آگاهی برحسب ذات، به‌نوئمایش مربوط می‌شود، چرا که تنها با ارجاع به نوئما است که آن کنش همانگونه که هست، معین می‌شود و تشخیص می‌یابد، مثل ادراک حسی بخصوصی از آن خانه چنانکه از روبرو به آن نگریسته شده است یا التفات معینی به ناپلئون به‌عنوان فاتح آوسترلیتز و نه به‌منزله مغلوب در واترلو. برحسب سنت فلسفی، آگاهی را بصورت یک نظم زمانی تک‌بعدی تفسیر کرده‌اند، برداشتی که سزاوارترین

1. Ideen I, sec. 91.

2. Ideen I, secs. 99 and 102ff.

3. Cf. Husserl, Logische Untersuchungen, vol. II, i, chap. I, sec. Iu, and vi, chap. I, secs. 8ff.

پسرداخت آن را در نظریه هیوم می‌توان یافت. مطمئناً کنشهای آگاهی وقایع روانشناختی‌اند که در زمان رخ می‌دهند و دوام می‌آورند و تحت قوانین زمانمندی قرار می‌گیرند که هوسرل تحلیلهای مفصلی را بدان اختصاص داده است.^۱ هر چند زمانمندی یک جنبه بنیادین آگاهی را مشخص می‌کند، لیکن آن جنبه، تنها جنبه آگاهی نیست. وقایع زمانی موسوم به «کنشهای آگاهی» ویژگی عجیبی دارند و آن تحصیل یا دریافت معانی است؛ اصطلاحات «دریافت» و «معنی» به مفهوم بسیار گسترده‌ای متبادر به ذهن می‌شوند، مفهومی فراسوی آن مورد خاص از عبارات نمادین. این مفهوم، وابسته به گوهر ذاتی کنشهای آگاهی است تا با نوئماها ارتباط یابد و بر آنها منطبق شود. آگاهی بیش از آنکه به عنوان توالی تک بُعدی وقایع درک شود، باید به منزله همبستگی نوئماتیکو-نوئماتیک تعریف شود، یعنی نوعی همبستگی بین فقراتی از دو سطح نامتجانس: از یک سو، سطح، وقایع روانشناختی زمانی و از سوی دیگر، سطح موضوعات غیرزمانی، غیرواقعی (irreal) و به تعبیر دیگر، ماهیات ابدثالی که نوئماها یا معانی‌ای هستند که به مفهوم وسیعتری متبادر به ذهن می‌شوند. بعلاوه، تا آنجا که کثرت نامحدودی از کنشها بتواند بر نوئمای واحدی منطبق شود، این یک همبستگی چند به یک محسوب می‌شود. روابط هم بسته، لازم و ملزوم یکدیگرند. برای اثبات اینهمانی نوئما ناگزیر بودیم آن را نخست در تقابل با کثرتی از کنشها قرار دهیم و بعد با همان کثرت بدان ارجاع دهیم. از طرف دیگر، می‌توان چنین نشان داد (هر چند که جای این کار در اینجا نیست) که امکان هیچگونه گزارشی از زمانمندی و بخصوص دیموت یک کنش آگاهی بدون ارجاع به نوئمای مربوط به آن وجود ندارد.^۲ از این رو برداشت از

1. See n. 30.

2. See our detailed analysis in «on the Intentionality of Consciousness», part III, philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl, ed. M. Farber (Cambridge, Mass.: 1941) [= studies... 134-38], and William James' theory of the «Transitive parts» of the stream of Consciousness», part II, philosophy and phenomenological Research,



آگاهی به منزله همبستگی نوئیکو - نوئوماتیک پرتوی بر ربط تفکیک‌ناپذیر آگاهی و معنی (Sinn) می‌افکند. این برداشت آگاهی را بر حسب ذات، با یک ثنویت باطنی (intrinsic duality) نشان می‌دهد، که جای ثنویت دکارتی را می‌گیرد.

اجازه بدهید برای ارزیابی اهمیت تاریخی این نوآوری، آن جنبه از این نوآوری را مورد ملاحظه و مذاقه قرار دهیم که از سنت جدا می‌شود. به عنوان اولین گام، نظریه ایده‌هاکنار گذاشته می‌شود، بویژه آن اصلی که بنابر آن ذهن محدود می‌شود به حالات ذهنی خاص خود، حالاتی که مستقیماً و بلاواسطه به ذهن داده می‌شوند. بی تردید، ذهن منحصرأ در میان حالات ذهنی و کنشهایش بسر می‌برد. با وجود این، هر کنش به یک نوئما همبسته می‌شود، نوئمایی که - همانطور که تأکید کردیم - خود یک حالت ذهنی، یک کنش آگاهی و یک واقعه روانشناختی نیست. انتساب به ماهیات ذاتاً غیرذهنی، سرشت راستین حالات ذهنی است. بعلاوه نوئما به منزله «شیء آنگونه که مورد التفات واقع شود» تعریف می‌شود، یعنی به منزله آن شیئی که در جلوه معینی ظاهر می‌شود (از یک جنبه معین، از نقطه نظری معین، از...)، شیئی که - اینک باید اضافه کنیم - مستعد ظهور در جلوه‌های گوناگون است. تعریف التفات به منزله توجه اینک می‌تواند معنی درست خود را القا کند. ما در تجربه یک کنش آگاهی متوجه به یک شیء می‌شویم، آن هم تا حدی که در ساختار نوئمای مطابق با آن کنش، ارجاعاتی به نوئماهای بعدی و به جلوه‌های گوناگون آن شیئی وجود داشته باشد. مرجع عینی حالات ذهنی دیگر چنانکه دکارت می‌پنداشت یک مشکل لاینحل نیست؛ نیازمند توضیح و توجیه هم نیست. برعکس ثابت می‌شود که [وجود این مرجع عینی] ذاتی کنشهای آگاهی است - البته نه به عنوان یک جنبه پدیداری زائد بر آن کنشها، بلکه به معنی برداشت از آگاهی در قالب یک همبستگی نوئیکو - نوئوماتیک.

در نتیجه، آگاهی دیگر نمی‌تواند به منزله یک قلمرو خودبسنده مستقل درونی تفسیر



شود. این تفسیر از ثنویت دکارتی ناشی می‌شود، یعنی از تفکیک امر مدرک (rescogitans) از امر ممتد (res extensa) که دکارت بواسطه سعی در تحکیم بنیادهای علم جدید بدان دست یازید. باید بر این نکته تأکید کنیم که طبیعت به مفهوم فیزیک نوین، دیگر همان جهان مشترک در تجربه روزمره نیست. در جهان مشترک، تجربه روزمره، اشیا، نه فقط نشانگر اشکال فضایی‌اند، نه فقط در روابط فضایی با یکدیگر مشارکت دارند، و نه فقط این روابط در طول زمان تغییر می‌کنند، بلکه در عین حال، کیفیات بخصوصی نیز بروز می‌دهند (همان کیفیات ثانویه معروف) و دارای ویژگیهایی هستند - از قبیل خصوصیت ابزاری، سودمندی و ارزش فرهنگی - که به مقاصد و فعالیت‌های انسانی مربوط می‌شوند.^۱ اصولاً در جهان تجربه مشترک، امر جسمانی به مفهوم فضایی - زمانی کلمه با امر ذهنی و نیز با امر روانشناختی در همه اشکالش، در آمیخته و درهم تنیده است. طبیعت در مفهوم نوین علمی، نتیجه و محصول روش ماهرانه‌ای محسوب می‌شود که بر جهان تجربه مشترک اعمال شده است. این روش، در میان چیزهای دیگر^۲، عبارت است از انتزاع گسترده‌گی فضا - زمانی، بدون توجه به هر آنچه ذهنی یا روانشناختی است و نهایتاً موکول و محول کردن هر آنچه ذهنی یا روانشناختی است به آن بخش مطلقاً ذهنی. به این طریق، انسان وارد عرصه منسجم و مستقلی می‌شود که تمامی اشیا و وقایع فضا - زمانی را در بر می‌گیرد. توفیق در این رهیافت تجریدی، کاربردش را در جهت مخالف ترغیب می‌کند، یعنی ضد تجریدی از هر آنچه «ذهنی» است، بدون توجه به آنچه که به قلمرو فضا - زمانی، و در نتیجه به قلمرو «عینی»، تعلق دارد. اگرچه تلاش در انجام یک چنین ضدتجریدی برای بار آوردن یک بخش خودبسنده و مستقل درونی بودن محکوم به شکست است. با بازگشت به حیات

1. Cf. Husserl, *krisis*, secs. 66ff. and *phänomenologische psychologie*, secs. 16ff.

۲. برای حفظ سادگی، از ذکر مسائل مربوط به آرمانسازی ریاضی خودداری کردیم، یعنی آن مسائلی که هوسرل، مفصلاً به آنها پرداخته است در:



آگاهی و تمرکز بر آن، کسی نمی‌تواند پرده از روی وقایعی بر دارد که در یک قلمرو محصور و بسته روی می‌دهند و صرفاً پشت سر هم واقع می‌شوند. یعنی آن کاری را انجام دهد که نظریه ذهن هیوم در پی انجامش بود. بلکه انسان با دریافت معانی مواجه می‌شود؛ با ادراکات حسی از خانه‌ها، درختها و دیگر موجودات انسانی؛ با خاطراتی از گذشته و انتظاراتی از وقایع آینده و با دریافتهای دیگری از این قبیل. ملخص کلام آنکه، انسان به انحاء مختلف با اشیا و وقایع این جهانی برخورد می‌کند درست همانگونه که با ماهیات غیر این جهانی، نظیر اعداد و دستگاههای هندسی برخورد می‌کند، یعنی با چیزهایی که حالات ذهنی و یا رویدادهای روانشناختی نیستند، بلکه بیشتر موجودات این جهانی‌اند. درست همین شکست در انجام ضد تجرید، ارجاع ذاتی کنشهای آگاهی به ماهیات عینی را آشکار می‌کند و همچنین به [امور] این جهانی، یعنی به‌اشیای فضا-زمانی. این شکست در واقع اضمحلال ثنویت دکارتی را اعلام می‌کند.

بر اساس نظریه التفات، پدیدارشناسی نباید با فلسفه شهودی یا گرایش به‌درون‌بینی (introspectionism) که مورد حمایت برگسون^۱ بود، یکی انگاشته شود و یا حتی ظن همانندی بین آنها رود. طبق نظر برگسون، برای آنکه آگاهی در معنای صحیح و اصلیش درک شود و مورد بررسی قرار گیرد، نخست باید از هر گونه حشو و زائده‌ای که در نتیجه تماس با جهان بیرونی عینی عارضش شده است پالوده شود، جهانی که فقط یک جهان فضایی نیست، بلکه یک جهان اجتماعی نیز هست. واضح است که یک چنین اصل روش شناختی، ثنویت دکارتی را پیش فرض قرار می‌دهد. آنچه برگسون، قلب ماهیت آگاهی می‌داند و مورد ملاحظه قرار می‌دهد، در پرتو نظریه التفات به‌منزله تبیینی از ماهیت اصیل آگاهی جلوه‌گر می‌شود. اصرار بر این تفاوت، هر اندازه هم این تفاوت ژرف باشد، به هر حال نباید مانع از تشخیص آن شود که بسیاری از تحلیلهای برگسون، اهمیت پدیدارشناختی دارند یا - برای آنکه با احتیاط بیشتری سخن گفته باشیم - ممکن

1. Bergson, Essai sur les données immédiates de la conscience (paris: 1904).



است از طریق یک تفسیر مجدد و شایسته، اهمیت پدیدارشناختی برایشان قائل شد. ما بخاطر التفات آگاهی است که در تماس مستقیم با جهان هستیم. ما بواسطه زیستن حیات آگاهمان «در» جهان هستیم، «در کنار» اشیایی هستیم که در جهان با آنها مواجه می شویم. به این امر باید بیشتر به منزله نتیجه نظریه التفات نگریست، نه به عنوان نتیجه ای بکر و بدیع در فلسفه های اگزیستانسیالیسم متأخر. تنها نگاهی به نظریه پدیدارشناختی ادراک حسی، این موضوع را روشن می کند. تعریف نوئمای ادراکی را به عنوان امر مدرک به یاد می آوریم، امر مدرکی که از طرف معینی ظاهر می شود، از جنبه معینی، از جهت معینی، خلاصه، از یک جلوه ناتمام یک طرفه. نکته اصلی این است که علی رغم یک طرفه بودن ظهورش، خود شیء است که خود را می نمایاند، در برابر ذهن ما قرار می گیرد و ما با خود شیء در تماس هستیم. به بیان نوئیکی، آگاهی ادراکی، ولو آنکه بخاطر یک طرفه بودن، ناقص باشد، تجربه ای است بنیادین و اصیل از امر مدرک که در «حضور جسمانی» (in Leibhaftigkeit) ظهور می یابد. آگاهی ادراکی نباید بر حسب وجوه عمیقاً متفاوت آگاهی تفسیر شود، مثلاً به وسیله تصاویر، علایم، نمادها و امثالهم^۱. همینطور نوئمای ادراکی نباید با یک ایده به معنای دکارتی کلمه اشتباه گرفته شود، یعنی، جانشین یا نماینده واقعی باشد که تنها بواسطه میانجی قابل دسترس است. با نظریه پدیدارشناختی ادراک حسی می پذیریم که نظریه سنتی ایده ها، قطعاً از دور خارج می شود.

ج) درباره مفهوم عینیت

حال می ماند وظیفه تعریف رابطه بین نوئمای ادراکی و امر مدرک. مادام که شیء به نحو معینی از جلوه ناتمام بالفعل ظاهر می شود، مستعد ظهور به انحای دیگر نیز هست. و در واقع نیز شیء در مسیر فرایند ادراکی به همین طریق ظاهر می شود، مثل وقتی که

1. Compare Husserl, *phänomenologische psychologie*, pp. 152f, 178f, 182f, and 430ff.



پیرامون آن قدم می‌زنیم و بطور کلی، تحت شرایط مختلف آن را درک می‌کنیم. در مسیر آن فرایند، آن شیء به نحوی یکسان درک می‌شود [با وجود آنکه] خود را از اطراف متفاوت، از جنبه‌های گوناگون و با جهت‌یابیهای متنوعی در معرض دید قرار می‌دهد. شیء، جز به این یا آن طریق از جلوه‌ی ناتمام به طریق دیگری نمی‌تواند درک شود و صرف‌نظر از کثرت آن جلوه‌ها هیچ است، همان جلوه‌هایی که از ورای آنها اینهمانی‌اش را به‌ظهور می‌رساند^۱. در نتیجه، این شیء مدرک ثابت می‌کند که خود اساساً یک مجموعه است، یا به‌بیانی دقیق‌تر کلیت کاملاً سازمان‌یافته‌ای از جلوه‌های ناتمام است. اینک هم تفاوت و هم رابطه‌ی بین امر مدرک و یک نوعی ادراکی خاص می‌تواند برحسب یک دستگاه نوئماتیک تعریف شود، یعنی بصورت یک کل و در عین حال، عضوی از آن دستگاه. این تعریف با آن صورت‌بندی که پیش از این انجام دادیم وفق می‌کند. هر ادراک حسی خاص، علی‌رغم کاستی و یک طرفه بودنش، تجربه‌ای است اصیل از امر مدرک ظاهر در حضور جسمانی. در واقع این ادراک حسی خاص، دریافتی ادراکی است از کلّ یک دستگاه نوئماتیک، دریافتی از موضع یکی از اعضای آن دستگاه.

در اینجا دو سؤال پیش می‌آید. یکی مربوط می‌شود به شکل سازمانی دستگاه نوئماتیک و دیگری مربوط می‌شود به شیوه‌ای که بنا بر آن، عضویت در دستگاه نوئماتیک در ساختار هر نوعی خاص و جزئی منقوش است. در اینجا فقط می‌توانیم به پاسخ هر دو سؤال اشاره‌ای داشته باشیم. ولی نمی‌توانیم بحثی درخصوص آنها باز کنیم^۲. فعلاً باید به تأکید بر این موضوع اکتفا کنیم که آن امر مدرک شأن نوئماتیک نیز دارد. امر مدرک به‌عنوان یک دستگاه نوئماتیک، خود یک نوع است. البته به معنی نوعی با مرتبه‌ای بالاتر.

نظریه‌ی التفات همانگونه که درگیر برداشت تازه‌ای از آگاهی یا ذهنیت می‌شود،

1.

2. The Field of Consciousness, part IV.

همانطور هم مستلزم ارائه تفسیر مجددی از مفهوم عینیت است. برحسب سنت فلسفی، امر عینی در برابر امر ذهنی آورده شده است و بصورت چیزی کاملاً بیگانه با آن. پس برای آنکه شیء بتواند به موقعیت درست و مناسب خود دست یابد، همه امور ذهنی، یعنی فعالتهای ذهنی و نیز مشارکشان با یکدیگر، اگر یکسر کنار گذاشته نشوند، باید مورد بی توجهی قرار گیرند. این برداشت از عینیت که از ثنویت دکارتی نشأت می گیرد، دیگر در پرتو نظریه التفات نمی تواند مورد حمایت قرار گیرد. مرجع عینی که ذاتی کنشهای آگاهی است، با رابطه ذاتی دیگری مطابقت می یابد، با رابطه ذاتی اشیا با کنشهای آگاهی، بویژه با نوئماهای آنها. پرده برداری از امر مدرک به عنوان یک دستگاه نوئماتیک یا به تعبیری دیگر، یک همبسته التفاتی^۱، با برداشت عام از آگاهی به عنوان یک همبستگی کاملاً همخوان است. بعلاوه، سطوح گوناگون عینیت باید از یکدیگر تمیز داده شوند، چون مفاهیم عینیت و ذهنیت متأثر از یک نسبت خاص هستند.

هر معنی یا نوئمای خاص که به منزله ماهیتی یکسان به آن نگریسته شود، می تواند در مقابل با کنشهای ذهنی کثیری که به آن معنی یا نوئما همبسته می شوند بصورت امری عینی مورد ملاحظه قرار گیرد، بویژه اگر بیاد بیاوریم که این کنشها در میان اشخاص متعدد عمومیت دارد. یک نوئمای ادراکی خاص که بنابر تعریف شیئی است که از جنبه معینی ظاهر می شود، باید به نوبه خود در ارتباط با خود شیء مدرک، امری ذهنی بشمار آید؛ هر نوئمای ادراکی خاص، به منزله عضوی از دستگاه نوئماتیک، یک ادراک ناتمام و یک طرفه از شیء مدرک است. اشیا و امور مدرک و قابل درک در کلیتشان، این جهان ادراکی، جهان تجربه محض یا به قول هوسرل، زیست - جهان (life-world) را می سازند. این جهانی است که به وسیله گروه اجتماعی معینی که واقعیت آن را بدون هیچگونه بحث و جدلی می پذیرند، استنباط، ادراک و نیز تفسیر می شود. زیست -

1. Compare Husserl, phänomenologische psychologie, p. 184.



جهان، یک پدیده اجتماعی اساسی است.^۱ این پدیده اجتماعی، در عین حال از یک گروه اجتماعی به گروه اجتماعی دیگر فرق می‌کند و برای یک گروه اجتماعی در طول تحول تاریخی آن گروه نیز تغییر می‌کند. این زیست - جهان مورد نظر، در هر مرحله‌ای از تحول تاریخی و در نزد هر گروه اجتماعی، یک واقعیت عینی بحساب می‌آید. علی‌رغم کثرت زیست - جهانها به هر حال، پرشش وجود یک جهان مشترک برای همه گروههای اجتماعی پیش می‌آید. این جهانی است عینی به معنای دیگر و ژرفتر کلمه. به سخن دقیقتر، این سؤال مربوط می‌شود به مجموعه یا دستگامی از ساختارهای ثابت که بر حسب ضرورت و بواسطه هرگونه زیست - جهان تاریخی - اجتماعی بصورت کلی ارائه می‌شوند.^۲ در این جهان مشترک که ظاهراً نباید آن را زیست - جهان نامید بلکه باید بدان نام جهان تجربه ادراکی محض داد، به معنای درست کلمه، زیست - جهانهای مختلف و متنوعی به ظهور می‌رسند که به مرتبه جهانهای صرفاً ذهنی تحویل می‌شوند. و سرانجام، عینیت به معنای خاص علمی، وجود پیدا می‌کند؛ عینیت دنیایی که به نحو علمی، صادق و معتبر است، دنیایی که بر اساس تجربه ادراکی ساخته شده است، از ورا و بواسطه اعمال و طرز کارهای ذهنی که در اینجا نمی‌توانیم به تحلیل آنها پردازیم. از نقطه نظر دنیای علم، جهان تجربه ادراکی به موقع خود بصورت ذهنی ظاهر می‌شود.

اگر چه این ملاحظات سطحی و ناقصند اما به نظر می‌رسد که اگر نه از جهت اثبات، حداقل برای شرح و بیان این تر کفافی باشند و آن اینکه معنایی که از امر عینی در نظر داریم نباید به نحوی جدا شده از حیات آگاهی درک شود. بعلاوه صعود به مراتب والاتر عینیت، نه تنها مستلزم حذف فزاینده یا حداقل بی‌اعتنایی به فعالیتها و اعمال ذهنی نیست،

۱. جنبه اجتماعی زیست - جهان موضوع اصلی بیشتر آثار آلفرد شولتز (A. schütz) است.

CF. his collected papers, vol. I (The Hague: 1962).

همچنین نگاه کنید به مقاله ما:

«The Commonsense World as social reality», Social Research, Vol. XXIX(1962).

2. Compare Husserl, *krisis*, secs. 36f, and *phänomenologische Psychologie*, secs. 7ff.

بلکه برعکس، آنها را درگیر پیچیدگی فزاینده‌ای می‌کند، این کار، متضمن تألیف و ترکیب آگاهی در مقیاسی گسترده و فزاینده است. به‌عنوان یک همبسته التفاتی، شیء از هر نوع و مرتبه‌ای که باشد، ثابت می‌کند که یک دستاورد یا امر تکمیلی (geleistetes) است که وضوحش، بویژه وضوح مربوط به عینیت و وجود آن مستلزم آن است که به‌اعمال ذهنی تکمیل‌کننده (leistende) ارجاع شود. بدین شیوه روشن کردن علت یک شیء برابر است با کشف «معادل آگاهی» آن شیء.

نتیجه

اینک بحث ما یک دور کامل را پیموده است. هوسرل به‌مدد تعمیم کشف دکارت در مورد آگاهی و ریشه‌ای کردن آن، به‌درک برنامه پدیدارشناسی بر سازنده سوق داده شد، یعنی آنچه که برحسب حیات آگاه ذهنی به‌توجیه و تحلیل انواع ممکن اشیا می‌پردازد. تنها یک بررسی سطحی از بعضی مراتب عینیت می‌تواند تصویری از این وظیفه عظیم و شگرف بدست دهد. برای آنکه بحثمان را کامل کنیم یکبار دیگر به‌اجمال، معنایی از عینیت را به‌یاد می‌آوریم که به‌مراتب ایده‌آل هستی و وجود به‌معنای افلاطونی کلمه تعلق دارد یا بنابر تعبیر هوسرل، به‌حوزه‌های آیدیتیک (eidetic). ما، ابزار نظری لازم و کافی برای تحقق و انجام این وظیفه را در نظریه التفات می‌یابیم. اینجاست که اهمیت تاریخی نظریه آشکار می‌شود.

از آن گذشته می‌توانستیم بحث درباره نظریه التفات را از دید یک نظریه ذهن و از وجهی صرفاً روانشناختی، بدون در نظر گرفتن جوانب و علایق فلسفی آغاز کنیم. آن نوآوری ریشه‌ای که این نظریه در برداشت از ذهن و در نتیجه در اندیشیدن روانشناختی لازم می‌آورد، اهمیت تاریخی آن را از جنبه دیگری مشخص می‌کند. با گسترش سازوار نظریه التفات در جهت روانشناختی و پیگیری نظریه تا نتایج نهایی مترتب بر آن، به‌تصوری از پدیدارشناسی بر سازنده راه می‌یابیم، به‌طریقی که هوسرل در در سنامه‌های



آمستردام و در مقاله‌ای در دایرةالمعارف بریتانیکا، اندیشه‌های خود را دنبال کرد^۱. به این ترتیب نظریه التفات هم بصورت یک نیروی برانگیزاننده بکار می‌رود، البته تا جایی که به برداشت از تصور پدیدارشناسی برساننده مربوط می‌شود، و هم بصورت یک ابزار نظری برای تحقق این تصور. به عبارت دیگر، نظریه التفات تمهید مناسبی است که زمینه را آماده می‌کند برای تحویل استعلایی که در اینجا فقط می‌توانستیم اشاره‌ای گذرا به آن داشته باشیم؛ پرداخت کامل نظریه التفات به اندازه [کل] فلسفه پدیدارشناسی برساننده وسیع است و حتی مساوی با آن است^۲.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱. کتاب روانشناسی پدیدارشناختی و متن (*Phänomenologische psychologie*) حاوی «درسنامه‌های آمستردام» است. (*Amsterdamer Vorlège*) آلمانی دو پیش‌نویس مقاله دایرةالمعارف بریتانیکا
۲. ویرایش این مقاله بر عهده آقایان: دکتر ضیاء مؤحد و مراد فرهادپور بود؛ از ایشان سپاسگزارم. - م.