

نقش ادراک در عینیت اعیان از منظر فلسفه هوسرل

احمدعلی اکبر مسگری

استادیار گروه فلسفه دانشگاه شهید بهشتی

محمود صوفیانی

دانشجوی دکتری فلسفه جدید و معاصر دانشگاه شهید بهشتی

چکیده

مسأله عینیت یکی از بحث‌های اساسی و دشوار در فلسفه جدید و معاصر است. در این مقاله سعی‌مان بر این خواهد بود که این مسأله را از منظر پدیدارشناسی استعلایی هوسرل و مفاهیم جدیدی که عرضه می‌کند مطرح کنیم. ادراک به ویژه ادراک حسی از لحاظ قصدیت و عمل قصدی منطوقی در آن به عنوان پایین‌ترین لایه مراتب عینیت می‌تواند در راهیابی به عینیت سایر اعیان چه واقعی و چه غیرواقعی (ایده‌آل) به عنوان مبنا عمل کند. در این راستا عینیت خود ادراک حسی و نقش آن در هدایت ذهن به سوی اعیان ماهوی و مثالی و برعکس نقش اعیان اخیر و سهم آن‌ها در عینیت خود ادراک مورد بحث قرار خواهد گرفت. با توجه به اینکه مقوله عینیت و مقوله بدهت در فلسفه هوسرل کاملاً متضایفاند و معنای بدهت در این فلسفه به شیوه‌ای خاص و به عنوان امری خود-داده از همان ابتدا خود را در پایین‌ترین سطوح یعنی در سطح اعیان ادراک حسی نشان می‌دهد و بدهت و عینیت ادراک حسی از این منظر مطرح می‌گردد، نظرگاه انتقادی پدیدارشناسی هوسرل شالوده استوار و جدیدی را برای عینیت معرفی می‌کند مشروط بر این‌که این نظرگاه با تمام وسعت و جامعیت‌اش به طور صحیح در نظر گرفته شود.

واژه‌های کلیدی: عینیت، بدهت، قصدیت، ادراک حسی، پدیدارشناسی استعلایی.

مقدمه

عینیت به معنایی که نزد هوسرل مطرح است با معنای سنتی آن تفاوت اساسی دارد. این تفاوت با معنای جدیدی از آگاهی که در فلسفه برنتانو مطرح شده و در فلسفه هوسرل بسط و وضوح یافته رابطه دارد. از این رو بحث عینیت به مسأله آگاهی و معنای آن که همان قصدی بودن آن است ارتباط پیدا می‌کند و از این منظر بخش اعظمی از مسأله عینیت را می‌توان حل کرد. به عبارت دیگر اگر بتوان به طرز پدیدارشناختی نحوه شکل‌گیری چیزی را در آگاهی توضیح داد تا حدود زیادی عینیت آن چیز آشکار خواهد شد. هوسرل به دنبال توصیف و چگونگی امور است نه به دنبال تبیین و چرائی امور. «... عینیت جنبه حصولی تجربه شناختی است که هوسرل در صدد آشکار کردن آن است اگرچه باید بیاموزیم که برای هوسرل هر تجربه شناختی، حصولی به مفهوم بنیادی آن است. نیز لازم است تأکید کنیم که هوسرل به دنبال آشکارسازی است و نه توجیه (Willard, 1984: 5). با این وصف تفاوت دیدگاه هوسرل با نظریه‌های شناخت معاصر از جمله با نظریه اشخاصی چون کارنپ که به دنبال توجیه معرفت‌اند روشن می‌شود.

تمایز آشکار بین عین و ذهن تمایزی است که در دوره‌های اخیر قرون وسطی و در تعلیقات بر درباره نفس ارسطو به وجود آمده است. توماس آکوئیناس در کتاب «الهیات عام» نقش نوع معقول برای عقل را با نقش نوع محسوس برای حس مقایسه می‌کند و می‌گوید نوع محسوس قابل درک نیست اما حس توسط آن درک می‌کند. در اینجا تمایز مربوط به اواخر قرون وسطی دیده می‌شود. در نزد ارسطو تمایزی بین تجربه حسی و چیزی که حس می‌شود یا بین اندیشه و آنچه که اندیشیده می‌شود وجود ندارد (Logerlund, 2007: 5-6). از این منظر می‌توان بازگشت برنتانو به فلسفه ارسطو و تلقی جدید او از آگاهی را ملاحظه نمود. چنان که در ادامه خواهد آمد نقد هوسرل بر این دیدگاه توماس را بیشتر شاهد خواهیم بود و نزدیک شدن به نظر هوسرل از این منظر روشن‌گر است. چرا که در نظر هوسرل ادراک حسی خود ماهیت را درک می‌کند نه اینکه توسط آن درک کند. همان طور که موریس ناتانسون اشاره کرده است در نظر هوسرل «ماهیات پشت یا درون اعیان پنهان نشده‌اند، بلکه همان عینی‌اند که در خصلت قصدی‌اش به مثابه این یا آن چیز بودن درک می‌شود. چنین ادراکاتی بالقوه برای همه میسرند. ... بهتر است به جای ماهیت از ماهیات سخن گوئیم، زیرا کمتر موجب گمراهی خواهد شد چراکه ممکن است گمان شود هر چیز ماهیتی دارد، درست همان‌طور که هر گردو مغزی دارد.

... ماهیات وحدت‌های معنا هستند و افراد مختلف در عملی واحد یا فرد واحد در اعمال مختلف آن‌ها را قصد می‌کنند» (ناتانسون، 1371: 148).

در دوره جدید و از منظر فلسفه دکارت در بهترین حالت به تصورات اشیاء یعنی به بازنمایی‌های آن‌ها نائل می‌شویم. هر نوع تلاش برای فرا روی از آن‌ها و سعی در طرح این پرسش که آیا واقعاً جهان آنچنان که این تصورات آن را باز می‌نمایند هست فقط می‌تواند بازنمایی‌های بیشتر به بار آورد. بنابراین پرده‌ای از تجربه حسی که نمی‌توانیم آن را کنار بزنیم وجود خواهد داشت (Logerlund, 2007: 5). هوسرل با الهام از برنتانو و با مطرح کردن ویژگی قصدی آگاهی این رویکرد را مورد نقد قرار می‌دهد. با نظر به ماهیت‌گرایی الهیاتی که در آن تطبیق ماهیات با اشیاء توسط خداوند صورت می‌گیرد و ماهیت‌گرایی طبیعی‌گرا که در آن تطبیق ماهیات با اشیاء به طرزی تکاملی و دنیوی انجام می‌پذیرد (D'Agostino, 1993: 94)، می‌توان گفت که نظر هوسرل با این دیدگاه‌ها متفاوت است. هوسرل به تبیین علی یا تکوینی شرایط «داده شدن» کلیات به شهود محض علاقه‌مند نیست (هوسرل، 1372: 14). از نظر هوسرل «مشاهده یا ادراک چیزی داده شده، مادام که مشاهده بالفعل یعنی خود-دادگی بالفعل به معنای دقیق باشد، و نه نوع دیگری از دادگی که به چیزی داده نشده اشاره داشته باشد، یک امر نهایی و همان خود-پیدائی مطلق است» (همان: 84).

در همین گام اول می‌توان گفت که عینیت به معنای حقیقی آن از نظر هوسرل منوط به یافت ماهیت اعیان در آگاهی استعلایی است. این یافت یافتی شهودی است که با عنوان ادراک شهودی ماهیات یا رؤیت آنها بیان می‌شود. اما آگاهی استعلایی در رسیدن به این ماهیات ابتدا از آگاهی عادی و ادراک تجربی و اولیه عبور می‌کند. از آنجا که ادراک تجربی در معنای محدود آن همان ادراک حسی است توضیح این معنا از ادراک و نقش آن در راهیابی به معنای عینیت ضروری خواهد بود. در این راستا لازم است معنای ادراک، حس، عین، و معنای خود «نقش» را آشکار سازیم. اجمالاً همان‌طور که کوین هرمرگ (K. Hermerg) اشاره کرده «عینی» در نزد هوسرل بیش از یک معنا دارد: به یک معنا «عینی» به مفهوم بودن یک عین برای آگاهی [عین برای آگاهی یا همان عین قصدی] است. این معنا از «عینی» یا «عینیت» دلالتی به وجود اعیان خارج ندارد؛ بلکه به اعیان تجربه شده در آگاهی دلالت می‌کند. نیز «عینی» به معنای بودن برای همه کس در مقابل بودن فقط برای یک فاعل منفرد است. در این معنا امر عینی دیگر به معنای امر ذهنی صرف نیست. عینیت به این مفهوم شامل نوعی از عمومیت است (Hermberg, 2006: 8-9).

پدیدارشناسی هوسرل آن چنان گسترده است که گشودن هر راهی ما را ناگزیر می‌کند راه‌های دیگری را نیز بگشاییم. بنابراین در راستای پژوهش‌مان لازم است مسائل مربوط به ادراک حسی و عینیت را مطرح کنیم. یکی از این مسائل اساسی مساله ماهیت معنا و نقش زبان در انتقال آن است.

ادراک حسی و معنا

مترجم انگلیسی پژوهش‌های منطقی در مقدمه‌اش بر آن، اهمیت این پژوهش‌ها را نه به خاطر بررسی نحو منطقی زبان بلکه وجودشناسی‌ای که پیشفرض گفتار بامعناست، و مهم‌تر از آن ماهیت آن اعمال آگاهانه‌ای که در آنها کلمات به فراسوی خود یعنی به اشیای جهان اشاره می‌کنند و از این طریق جهان برای ما و دیگران وجود پیدا می‌کند می‌داند (Husserl, 1970: 3). از آنجا که ادراک حسی به اشیاء جهان مربوط می‌شود و چنان که خواهیم دید عینیت هر ادراکی از جمله ادراک حسی در ارتباط با دیگران شکل می‌گیرد و این ارتباط لاجرم از طریق بیان صورت می‌پذیرد بنابراین توضیح نقش زبان از دید هوسرل ضروری است. با توجه به این که زبان رابطه تنگاتنگی با معنا دارد بحث معنا نیز یکی از بحث‌های اساسی ما خواهد بود. فعلاً به طور مختصر می‌توان اشاره کرد که از نظر هوسرل معنا معنای حضور است و زبان و کلمات ما حامل معانی‌اند و نه خالق آنها. از این لحاظ است که نقد دریدا بر این نظر هوسرل و به طور کلی بر متافیزیک حضور مطرح می‌شود. از نظر هوسرل «کلمات لباس اعیان‌اند» (همان: 4). این عبارت را می‌توان به دو صورت تعبیر کرد: کلمه عین را در بر می‌گیرد و از این طریق معنای آن می‌تواند انتقال یابد. دیگر این که کلمه عین را می‌پوشاند و ممکن است معنای آن را پنهان سازد. از این رو در پدیدارشناسی هوسرل برای رسیدن به معنای عین که همان ماهیت محض باشد نیاز به تقلیل و تعلیق است و صرف بررسی و پژوهش زبان کارساز نخواهد بود.

برای آشکارسازی نقش ادراک حسی در عینیت لازم است معنای «نقش» را در جهت معنای «عمل» به مفهوم هوسرلی آن روشن کرد. منظور هوسرل از فعل یا عمل به معنای فعالیت در معنای معمول آن نیست. بلکه «حضور صرف چیزی برای ذهن، ورود آن در آگاهی به طور ناخوانده، ظهور صرف، عمل در معنای هوسرلی آن را قوام می‌بخشد» (همان: 7). بنابراین در خصوص نقش ادراک حسی نیز به همان شیوه می‌توان گفت که ادراک حسی نقش فعالانه و مکانیکی در عینیت اعیان ندارد. به عبارتی این گونه نیست که عمل ادراک حسی به سایر اعمال افزوده شود و در کل عینیت امر مورد نظر را فراهم آورد. بلکه این نوع ادراک بخشی

از مرحله عینی سازی و زمینه فراهم شدن آن است. بنابراین ادراک حسی اگرچه در عینیت امور اصالت ندارد حضور آن برای یافت اعیان و تحقق عینیت‌شان ضروری است.

از لحاظ پدیدارشناسی تنها امر بی‌بدیلی که وجود دارد آگاهی قصدی است که یکی از وجوه تمایز آن با سایر امور شکل‌گیری رابطه «است» در آن است. نکته مهمی که باید در این خصوص بدان اشاره کنیم این است که ارجاع رابطه «است» به چیزها می‌تواند هم به شیوه تهی و خالی که در آن شیوه چیزها صرفاً برای اندیشه به صورت معنا-قصد وجود دارند و هم به شیوه پرشده یا شهودی که در آن چیزها برای شهود روشن‌تر وجود دارند صورت گیرد. البته این دو شیوه - به جز در حد ایده‌آل و مثالی- همواره طوری در ادراک ما از عین فیزیکی جمع می‌شوند که بخش اعظم آن برای حواس ما حاضر می‌شود. به عبارت دیگر می‌توان گفت که عین فیزیکی چیزی است که بیشتر و غنی‌تر دیده و یافت می‌شود (همان: 8). هوسرل در ایده پدیدارشناسی این سؤال را مطرح می‌کند که عین قابل مشاهده چه عینی است و در جواب می‌گوید عین مزبور باید رنگ، و از این‌رو امتداد، شکل و اندازه و غیره داشته باشد (هوسرل، 1372: 12).

ارجاع آگاهانه یا ارجاعی که در آگاهی صورت می‌گیرد یک رابطه واقعی نیست و وجود خارجی (به معنای عرفی و سنتی آن) عین یا وجود خارجی وضعیت مورد ارجاع ضروری نیست. هوسرل مفاهیم «واقعیت»، «خارجیت»، و «شیئیت» را در آگاهی و انواع دلالت‌های آن قرار می‌دهد. به طور کلی می‌توان گفت همه ارجاعات و دلالت‌های ما درون آگاهی صورت می‌گیرند و لازم است ادراک حسی و درک اعیان فیزیکی را نیز از این منظر در نظر بگیریم. بنابراین وقتی از ادراک حسی و نقش آن در عینیت سخن می‌گوییم از معنای سنتی آن مبنی بر این که ادراک به امری خارج از آگاهی تعلق بگیرد فاصله می‌گیریم. «... دست کم آن اشیائی به وجود داشتن معروف‌اند که برای آن‌ها پرشدگی‌های مناسبی روی داده باشند» (Willard, 1984: 248). «وجود یا بودن معادل امکان ادراک است.» (همان: 266) با این حال با توجه به توضیحی که در بالا داده شد در فلسفه هوسرل نیز می‌توان گفت که ادراک حسی به امری خارجی تعلق می‌گیرد.

برای هوسرل قصدیت آگاهی و این که «عین بودگی» به لحاظ پدیدارشناختی عبارت از اعمال خاصی است که در آن اعمال چیزی پدیدار می‌شود، یا به مثابه عین اندیشیده می‌شود و عینیت آن آشکار می‌گردد امری یقینی و معقول است (Husserl, 1970: 550). ادراک همواره

ادراک چیزی است. این امر در ادراک حسی برای ما ملموس و مشخص است و از این لحاظ ادراک حسی می‌تواند پایه اولیه و محکمی برای ورود به سایر لایه های عینیت باشد. یکی از شرایط عینیت بدهت در مفهوم هوسرلی آن است. «مقوله عینیت و مقوله بدهت متضایف‌اند» (Husserl, 1969: 161). مفهوم بدهت که در نزد برنتانو امر درونی منضم به احکام و باور به آن است در نزد هوسرل چیزی جز حالت حدی‌ای که در آن شک بی‌معنا و نامربوط است نیست. بدهت خوددادگی عین در شهود و در واقع بخشی از مفهوم قصدیت است و به این معناست که یک حالت حدی (حالت ایده‌آل در مورد اعیان فیزیکی) وجود دارد که در آن عین آن چنان که هست اندیشیده یا داده می‌شود (Husserl, 1970: 10).

این معنا از بدهت را به وضوح می‌توان در ادراک حسی که سکوی جهش و رسیدن به سایر بدهت هاست ملاحظه کرد: مثلاً در ادراک رنگ قرمز به عنوان یک امر بدیهی و خودداده از نظر هوسرل دو حالت یا دو وجه متمایز از هم داریم؛ یک وجه حسی قرمزی تجربه درونی وجود دارد که مطابق است با قرمزی‌ای که یا به‌طور واقعی و یا به‌طور وهمی در اعیان خارجی می‌یابیم. این وجه قرمزی را حس می‌کنیم و نه درک (در تجربه عادی)، اما در همین حس کردن می‌توانیم به ادراک قرمزی عینی ناائل شویم همان‌طور که از یک طرف شیء به طرف دیگر آن گذر می‌کنیم. در نظر هوسرل حس (اگرچه گاهی «داده» نامیده می‌شود) اصلاً داده نمی‌شود، و تعبیر آن یک عمل اولیه حاصل از خود-تعالی ذهن است و بنابراین تعبیری استنتاجی نیست (همان: 11). اما این عمل اولیه (که در حقیقت عمل نیست) یک عمل انفعالی است که در آن هیولا یا ماده ادراک حسی فراهم می‌شود. در عمل فعالانه ادراک است که با معنابخشی به این هیولای اولیه مورفه شیء فیزیکی شکل می‌گیرد. بنابراین آن چه شکل می‌گیرد و «آن چه آشکار می‌گردد تابع فیزیک نیست بلکه این خود [مثلاً] قرمزی است که واقعاً درک می‌شود» (همان: 11). هنجارها و اصول منطقی صرفاً تعابیر بازآفرینی‌شده و صورتبندی‌های مقرر شده نهایی‌تری هستند که می‌بایست از آن طریق درباره اشیاء بیندیشیم. متعلق اندیشیدن اشیاء ماهیت ایده‌آل یا مثالی آنها است. از نظر هوسرل ماهیت مثالی یک امر غیرواقعی است. از آن جا که ادراک حسی نیز متوجه ماهیت است نقش آن را در عینیت اعیان باید از جهت ایده‌آلی و مثالی‌بودگی آن در نظر بگیریم. به عبارت دیگر لازم است ادراک حسی را در سویه ماهوی آن لحاظ کنیم. در غیر این‌صورت شکاف سنتی میان امر واقعی و غیرواقعی (مثالی) توضیح نقش ادراک حسی در عینیت اعیان را دشوار و اصولاً غیر ممکن خواهد کرد.

در نظر هوسرل معنا از طریق اعمال معنا دهنده (معنا-قصد‌ها) انجام می‌گیرد. اما همان طور که بوخنسکی اشاره کرده است هوسرل میان اعمال دهنده معنا و اعمال انجام‌دهنده معنا تفاوت می‌گذارد. در واقع اعمال انجام دهنده پری محسوس و محقق را به بار می‌آورند. اعمال دهنده معنا فقط ماهیت معنا را که به صورت خالی و پرنشده است عرضه می‌کنند (بوخنسکی، 1379 : 107). در اعمال معنا دهنده محقق دو قصد یکی به طور شهودی به سوی جهان و دیگری احتمالاً به طور غیرشهودی به سوی عین (عین در معنای وسیع کلمه) جهت‌گیری می‌شود. در هر **یافت** معناداری که به امرواقع مربوط می‌شود این دو جهت و این دو قصد باهم ترکیب می‌شوند و قصد واحدی را می‌سازند. از طریق این ترکیب است که اینهمان‌سازی اوبژه‌ها علیرغم ناهممانندی‌شان صورت می‌گیرد (Husserl, 1970: 18). این مطلب در خصوص ادراک حسی از یک شیء که ادراکی اینهمان و وحدت‌یافته است نیز صادق است. هر ادراک حسی به عنوان ادراکی معنادار که در واقع به جهت همین معنا یافتن ادراک نامیده شده است دارای دو جهت و دو بردار قصدی است که یکی به سوی شیء خارجی و دیگری به عین یا ماهیت پر و مشهود آن شیء جهت‌گیری می‌کند. بدین ترتیب هم عینیت ماهوی شیء و هم عینیت خارجی آن فراهم می‌آید. اما باید توجه داشت که در نزد هوسرل امر جهانی و خارجی نیز اموری هستند که در آگاهی استعلائی و از طریق بین‌الذهانیت شکل می‌گیرند. حتی فهم ماهوی شیء منوط به تبادل بین‌الذهانی افراد انسانی است. نکته‌ای که می‌توان در اینجا بدان اشاره کرد این است که عینیت منوط به فاهمه انسانی نیست و فاهمه فقط آن را می‌فهمد. این دیدگاه در مقابل برخی دیدگاه‌های مطرح از جمله نظر هگل در این خصوص قرار می‌گیرد. هگل در *دانش منطق* می‌نویسد: «فهم تعین‌ها را تعیین می‌کند» (هگل، 1391 : 24). مقایسه عقل وفا همه در نزد هوسرل و هگل به طور اجمالی حاکی از آن است که در نزد هوسرل عقل (به معنای وسیع / خرد) در عینیت اعیان وجه ایجابی و سازنده دارد. می‌توان گفت فهم در نزد هوسرل نقش تفسیرگر دارد. رابرت سوکولوفسکی اشاره می‌کند: «ادراک حسی عملی قصدی است که حس را تفسیر می‌کند. این امر بدان معناست که حیطه حس (انفعال حسی) را ترک و به حیطه فهم وارد شده‌ایم» (Sokolowski, 1974: 54). در پژوهش‌های *منطقی حس* - کردن و امر حسی متمایز نمی‌شوند، اما هوسرل بعداً از طریق تأملات‌اش بر زمان درونی، تمایزی را در حسیت محض بین امر حسی و تجربه کردن آن در نظر می‌گیرد (همان: 132).

هرعین مورد قصد و مورد ارجاع می‌تواند از طریق تعداد وسیعی از معانی متمایز معنا یابد (مثال هوسرل: ارجاع «فاتح ینا» و «مغلوب واترلو» به شخص ناپلئون). در مورد ادراک حسی

و اعیان فیزیکی نیز می‌توان همین مطلب را لحاظ کرد. مثلاً «طول موج آ» و «رنگدانه ب» را می‌توان محتواهای معنا دار متفاوتی در نظر گرفت که به یک عین یعنی «قرمزی» دلالت دارند. بنابر این اگر عینیت شیء فیزیکی را از لحاظ محتواهای معنادار متفاوت آن در نظر بگیریم عینیت آن همواره سویه‌ای باز خواهد داشت اما اگر عینیت را در سویه عین اینهمان که این محتواهای گوناگون بر آن دلالت می‌کنند لحاظ کنیم می‌توانیم به عینیتی متقن و استوار دست یابیم. از این رو در نظر هوسرل اموری همانند رنگ‌ها، امتدادها، تراکم‌ها و غیره از سویی به عنوان امور محسوس و از سوی دیگر به عنوان امور مدرک لحاظ می‌شوند. تجربه زیسته محض کور است و اعیان در آن داده نمی‌شوند بلکه فقط در ادراک عرضه می‌گردند (Husserl, 1970: 310, 812).

مطلب فوق درباره عینیت خود محتواها نیز صادق است. از این رو بحث عینیت بر خلاف رویکرد سنتی حالتی جدید و متفاوت به خود می‌گیرد. اجمالاً می‌توان گفت از آن جا که خود شیء فیزیکی (مثلاً قرمزی یک شیء خارجی) را شهوداً و به عینه و به عنوان امر اینهمان می‌یابیم عینیت آن منوط به حالات خارجی و رفتار آن شیء نیست. «امر منفرد برای پدیدارشناسی تا ابد / پایرون است» (هوسرل، 1389، ص 56). با این حال حالات و رفتار شیء ما را در رسیدن به عینیت حقیقی آن کمک می‌کنند و از این جهت است که معانی پرکننده در مقابل معانی صرف (قصده محض) که از طریق مواجهه شهودی وضوح می‌یابند اهمیت به سزائی دارند. البته «پرشده‌گی در مواردی چیزی بیشتر از یک حد ایده‌آل نیست و دسترسی به آن به صورت بالفعل امکان ندارد. در حالی که برای قائلین به تحقیق‌پذیری [با رویکرد تحلیلی] این نوع پرشده‌گی موجب «بی‌معنائی» است» (Husserl, 1970: 30). هوسرل نسبت به طرفداران تحقیق‌پذیری رابطه کمتری با مسأله صدق دارد (همان: 30).

از منظر ادراک حسی هوسرل دو نوع پرشده‌گی را از هم متمایز می‌سازد: ایستا و پویا. تصور عین مدرک به مثابه تصور معنای آن مثلاً دوات من (مثال هوسرل) حالتی از شکل ایستای پرشده‌گی است. حالت پویا وقتی است که در آن عینی که قبلاً فقط در نماد اندیشیده شده است حال در شهود حاضر می‌شود (همان: 31). در هر دو شکل این آگاهی شیء مورد ارجاع اینهمان است اما در حالت پویا همان بودگی آن بیشتر از حالت ایستا ملموس و آشکار است. اگرچه این دو حالت شکل‌های متفاوتی از آگاهی‌اند حالت ایستا از تعدیل حالت پویا به دست آمده است و می‌توان گفت در حالت ایستا ادراک حسی را به صورت خالی و تخیلی داریم، اما در حالت پویا شیء مورد ادراک شهوداً حاضر است و معمولاً این حالت دوم را ادراک حسی می‌نامیم. اما با

توجه به عمقی که هوسرل در آگاهی کاویده است می‌توان شیوه خالی یا ایستا را نیز نوعی ادراک حسی تخیلی نامید. می‌توان گفت این کارکرد آگاهی و سپس توانائی انطباق این دو حالت است که امکان اینهمانی شیء را تبیین می‌کند. حالت نمادین ما را در یادسپاری شیء یاری می‌رساند و پر شدن آن توسط شیء حاضر در شهود بداهت و به عبارت دیگر عینیت آن را آشکار می‌سازد.

در ادراک حسی یک شیء پرشدگی همواره ناکامل است اما این امر ناقض بداهت این ادراک ناکامل نیست. در واقع ویژگی ادراک حسی همین ناکامل بودگی آن است و از این رو شیء فیزیکی همواره برای شناخت و عینیت بیشتر باز است. بنابر این ادراک حسی یک شیء عینیت آن را تمام نمی‌کند و همین ناتمامیت و گسترش عینیت و بداهت شیء فیزیکی راه را برای بسط تجربه به امر ایده‌آل و تمام باز می‌کند. بدین‌سان وجود یا حقیقت شیء فیزیکی در تجربه مستقیم و فقط در فضای تنگ بداهت درونی برای ما آشکار می‌شود. اما این وجود یا حقیقت شیء فیزیکی وجود یا حقیقت در معنای سنتی آن نیست و همواره به صورت ناکامل و پرنشده باقی می‌ماند. از نظر هوسرل «وجود خواه در نقش رابط آن و خواه در نقش محمولی آن در هیچ ادراکی پر نمی‌شود. من رنگ را می‌توانم ببینم اما رنگی بودن را نه. ... وجود چیزی در عین نیست، قسمتی از آن هم نیست، نه دقیقه‌ای که آن را تصرف کند نه کیفیت یا سختی آن، نه شکل آن یا صورت درونی آن و نه جنبه قوام دهنده آن، اما به هر حال دریافت می‌شود» (Husserl, 1970: v, \$43). بنابر این در دستیابی به عینیت اعیان نسبت به وجود در معنای سنتی آن بی‌اعتنا هستیم و به خصوص از جهت ادراک حسی و در رابطه با اشیاء فیزیکی این امر روشن است چرا که وجود در هیچ ادراکی پر نمی‌شود و قوام دهنده شیء نیست. در حالی که رویکرد سنتی به ویژه در مورد شیء فیزیکی یکی از شرایط عینی بودن را وجود خارجی در نظر می‌گیرد و در صدد اثبات منطقی و تجربی آن بر می‌آید. رویکرد پدیدارشناسی ما را از این مسأله مناقشه‌آمیز برکنار می‌دارد.

رابطه صور مقوله‌ای با ادراک حسی

مقولات و اعمال آن‌ها هنگامی خود را آشکار می‌سازند که اوبژه حسی را به اجزاء و وجوه آن تجزیه و مجدداً آن را در کسوتی کامل و منظر کاملی که از عین داریم ترکیب کنیم. این تجزیه و ترکیب عین موردنظر را تغییر نمی‌دهد و تأثیری بر آن ندارد. مقولات عین را حتی به طریق ایده‌آل نیز تغییر نمی‌دهند (Husserl, 1970: 35). از این جهت ادراک حسی و محتواهای

واقعی می‌توانند نسبت به عینیت اعیان مقام برجسته‌ای داشته باشند. از طرف دیگر ماده حسی در هیچ صورت مقوله‌ای دیده نمی‌شود بلکه می‌تواند دریافت گردد. از این جهت نیز تقدم دیدن بر یافتن آشکار می‌شود. بنابراین می‌توان گفت عینیت اعیان مثالی و مقوله‌ای ویافت آن‌ها با عبور از اعیان محسوس و رؤیت این اعیان ممکن می‌گردد. این امر بدان معنا نیست که عینیت اعیان مثالی به عینیت اعیان محسوس که متعلق ادراک حسی‌اند وابسته است بلکه منظور راهیابی به عینیت اعیان مثالی از طریق اعیان محسوس است. چنان که اگر درک حسی از قرمزی نداشتیم به قرمزی کلی و مثالی نیز راه نمی‌یافتیم. از نظر هوسرل آگاهی شهودی از امر کلی نمی‌تواند بدون شهود جزئی بناکننده وجود داشته باشد (همان: 813). اعمال مقوله‌ای به دو صورت شهودی و تخیلی پر می‌شوند و هر یک از این پرشدگی‌ها بر اساس اعمال حس تحقق می‌یابند. نکته بسیار مهمی که باید توجه کرد این است که هیچ یک از این اعمال توسط حس محض پر نمی‌شود. بلکه پرشدگی آن‌ها از سوی اعمال حس برانگیخته می‌شود و بر اساس صورت یا به عبارتی حس‌پذیری خودشان پر می‌شوند. می‌توان گفت صور مقوله‌ای مربوط به اعمال حس به عنوان شاکله عمل می‌کنند. «به طور کلی می‌توان گفت که پرشدگی شهودی و نیز بر این اساس پرشدگی تخیلی اعمال مقوله‌ای مبتنی بر اعمال حس است. اما حس محض هرگز اعمال مقوله‌ای یا قصدهائی را که شامل صورت‌های مقوله‌ای هستند پر نمی‌کند. بلکه پرشدگی در هر مورد منوط به حس‌پذیری‌ای است که توسط اعمال مقوله‌ای ایجاد می‌گردد» (همان: 670). از این رو امر مقوله‌ای نه با محتوای حسی بازنماینده در ذهن بلکه با عین محتوای حسی که همان نوئمای ادراکی است و در ادراک حسی داده شده است پیوند می‌یابد. می‌توان گفت محتوای حسی میان عین(نوئما) و صورت مقوله‌ای(نوئسیس) در گذر از یکی به دیگری ایفای نقش می‌کند. «آن چه مقوله‌ای است با محتوای حسی بازنماینده پیوند نمی‌یابد، بلکه تنها و ضرورتاً با اعیان آن‌ها ... مرتبط می‌شود. این امر بدان معناست که ویژگی ذهنی‌ای که صورت مقوله‌ای در آن تقویم می‌شود به‌طور پدیدارشناختی با اعمالی که در آن‌ها اعیان تقویم می‌شوند مربوط می‌گردد. در این اعمال محتوای حسی به‌طور بازنمایانه حاضرند و از این رو قطعاً به چنین اعمالی کمک می‌کنند» (Husserl, 1970: 810). هوسرل خود شهود حسی را نیز یک عمل مقوله‌ای می‌داند که از طریق آن شکل عینیت تقویم می‌شود. به نظر او امر مدرک، در ادراک صرفاً وجود ندارد بلکه در آن به مثابه عین داده می‌شود. از آنجا که مفهوم عین به عنوان متضایف مفهوم ادراک شکل می‌گیرد مستلزم اعمال رابطه نیز هست و از این رو مفهوم عین مفهومی مقوله‌ای نیز محسوب می‌شود (همان: 815). این رابطه را به نحو دیگر وبا

اصطلاحات هوسرلی از جهت رابطه نوئسیس و نوئما نیز می‌توان توضیح داد. ما در پدیدارشناسی ادراک را از لحاظ نوئماتیکی آن توصیف می‌کنیم (Husserl, 1983: 216). در خصوص نوئسیس یا قطبی از ادراک که در سویه آگاهی است باید بگوئیم که هیچ دقیقه نوئتیک نمی‌تواند بدون یک دقیقه نوئماتیک (سویه مربوط به عین) وجود داشته باشد. اما این دقیقه نوئماتیک نوعاً به دقیقه نوئتیک تعلق دارد (همان: 226) اینهمانی شیء مربوط به همین سویه نوئماتیکی متعلق به دقیقه نوئتیک است. در نظر هوسرل امر اینهمان و یکسان همان امر نوئماتیکی است (همان: 229). ادراک امری خالی نیست که توسط یک عین پر شود بلکه حالت رابطی آن حاکی از این است که ادراک به لحاظ ماهوی یعنی از جهت ماهیت ویژه‌ای که دارد دارای «عین» است (همان: 240).

ادراک حسی و حقیقت

از نظر هوسرل حقیقت یا صدق شبیه یک ایده است و در عمل ایده‌سازی مبتنی بر شهود داده می‌شود. این عمل نوعی بصیرت است که با آن وحدت و اینهمانی صدق را علیرغم کثرت امور واقعی بداهتاً می‌یابیم. بنابراین گزاره‌هایی به شکل «این صادق است که» و «ممکن است موجودات متفکری باشند که به احکامی درباره بصیرت داشته باشند» هم‌ارزند. با توجه به این هم‌ارزی اگر هیچ موجود متفکر و دارای امکان شناخت وجود نداشته باشد امکان ایده‌آل صدق بدون فعلیت خواهد ماند. با این حال حقیقت امری آویزان شده در مکانی خاص نیست بلکه موردی از اعتبار در قلمرو بی‌زمان ایده‌ها است. (Husserl, 1970: 149) «بداهت نیز همانند هر نوع شناسائی دیگر یک عمل عینی‌کننده است و وجود متضایف عینی آن وجود به معنای صدق یا به طور ساده صدق نامیده می‌شود» (همان: 765). ادراک حسی در پرشدن این امکان ایده‌آل نقش اساسی دارد و یافتن صدق و حقیقت را ممکن می‌سازد. با این اوصاف تعریف حقیقت یا صدق بر اساس طبیعت و حالات طبیعی درست نیست. به عبارتی اگرچه ادراک حسی در تحقق و یافت صدق لازم است علت صدق نیست.

عینیت ادراک حسی

ادراک حسی را می‌توان از جهت اشیاء و صفات‌شان و نیز احکام صادر شده درباره آنها در نظر گرفت. به طور کلی وضوح و تمایز ادراک حسی منوط به بداهت درونی و شهود مدرک است و عینیت آن به همین وضوح و تمایزی که از طریق بداهت درونی حاصل شده بستگی دارد. از

سوی دیگر با توجه به این که ادراک حسی در صدق احکام صرفاً نقش پرکنندگی و تحقق صدق را دارد و حقیقت و صدق احکام امری ایده‌آل و مثالی است که با بصیرت درونی انسان یافت می‌شود می‌توان احکام صادق را که حاصل بدهات درونی و بصیرت به امر ایده‌آل‌اند به عنوان هنجارهایی برای اشیاء و صفات‌شان و ادراک حسی نرمال در نظر گرفت. از نظر هوسرل «بدون بصیرت هیچ شناختی وجود ندارد» (Husserl, 1970: 166). در حقیقت ما صدق را از طریق احکام بدیهی و به طور واضح و روشن در درون خودمان و با کمک بصیرت که همان رؤیت درونی است می‌یابیم. صدق همان بدهات درونی است. البته حقیقت یا صدق ایده‌ای پیشینی است که موارد جزئی آن را در تجربه‌های بالفعل و احکام جزئی می‌بینیم. «بدهات درونی چیزی جز «تجربه» حقیقت (صدق) نیست. ... حقیقت ایده‌ای است که مورد جزئی آن تجربه‌ای بالفعل در حکم برخوردار از بدهاتی درونی است» (همان: 194). ما همواره با ادراکات بعدی و غنی‌تر شدن نوئما به ایده مطلق که همان خود شیء (نوئمای کامل) باشد نزدیک می‌شویم. بنابراین مطلق شیء در پدیدارشناسی یک حد ایده‌آل است. «حد ایده‌آل ... در مورد ادراک، خود مطلق شیء است» (همان: 762). از این رو شیء فیزیکی هرگز تمام نمی‌شود. اما این امر نافی بدهات و صدق آن نیست.

نکته دیگری که باید اشاره کنیم این است که عینیت ادراک حسی همانند هر ادراک دیگری علاوه بر این بدهات درونی و بصیرت به بدهات و بصیرت بین‌الذهانی نیز وابسته است و در یک زمینه کلی و عمومی و به عبارتی در یک زیستجهان شکل می‌گیرد. «امکان ترجیح و نیل به لایه «عینیت» مستلزم وجود گزارش آگوه‌ای دیگر، یعنی شکل‌گیری اشتراک بین‌الذهانی است» (رشیدیان، 1384: 424). حتی خود بدهات درونی در سایه توافق بین‌الذهانی به یقین تبدیل می‌شود. اگر عینیت ادراکات مان فقط منوط به بدهات درونی می‌شد می‌توانست مورد شک و تردید قرار گیرد. اما از آنجا که حقیقت امری ایده‌آل و مثالی است بدهات به دست آمده فعلیت آن ایده‌آل بودگی امکانی است و در این فعلیت یافتگی اذهان متعددی مشارکت دارند. از این رو بدهات یک امر شخصی و مربوط به امور جزئی نیست. «جهان عینی نه مقدم بر اشتراک بین‌الذهانی بلکه مؤخر از آن، و یک تعالی حال در همان حیطه تعلق بین‌الذهانی است. «جهان عینی» در حقیقت ایده یا متضایف مثالی تجربه هماهنگ بین‌الذهانی است و مستلزم هماهنگی مونادها، یعنی تقویم هماهنگ آن‌ها در یک جهان موندی واحد است» (همان: 404). حال ممکن است این ایراد مطرح شود که در این صورت جهان عینی و به طور کلی عینیت امری نسبی و امکانی خواهد بود. اما این ایراد با توجه به این که هوسرل قائل به ایده حقیقت و صدق است و امر عینی به طور پیشینی از این ایده بهره‌مند می‌شود و توافق بین

موندادها و اذهان در پرتو همین ایده حاصل می‌گردد قابل رفع است. از این جهت توافق و اشتراک اذهان امری ضروری تلقی می‌شود. از نظر هوسرل «یکسان بودن شیء بین‌الذهانی منوط به امور نسبی و اتفاقی نیست بلکه به امری ضروری مربوط است، به امری که هر ذهن ممکن می‌تواند در اندیشه تجربی-عقلانی‌اش به آن دست یابد» (Husserl, 1980: 55). البته مشروط بر این که اذهان مورد نظر اذهانی نرمال و شرایط یافت حقیقت و بدهات شرایطی بهنجار باشند. با لحاظ این شرایط است که می‌توان به مشروعیت عینی دست یافت. این امر بدان معنا نیست که همه در آن واحد و به یکبار می‌توانند به این توافق و اشتراک نائل شوند. بلکه رسیدن به آن مستلزم مبادله و معاوضه دیدگاه‌ها، نقادی آن‌ها و همدلی اذهان است. -» مشروعیت عینی منوط به توافق دوسویه و نقادی آن است» (Husserl, 1969: 236). «احساس بدهات درونی هیچ پیش شرط بنیادی دیگری ندارد مگر حقیقت حکم شده مورد نظر. آشکار است جایی که چیزی وجود ندارد، چیزی نمی‌تواند دیده شود، اما این نیز آشکار است که جایی که هیچ حقیقتی نیست، چیز دیده شده نمی‌تواند حقیقی باشد. به عبارت دیگر، نمی‌تواند بدهات درونی وجود داشته باشد» (Husserl, 1970: 195). ممکن است این نظر هوسرل برای اذهان عادی ما و در تجربه معمول و روزمره آشکار نباشد. ما اغلب بدون بصیرت و به طریقی ماشین‌وار روش‌های معمول شناخت را پی می‌گیریم و به نتایج مطلوب می‌رسیم. حتی دانشمندان مهندس نیز اغلب در رسیدن به اهداف کاربردی‌شان این گونه عمل می‌کنند و فاقد بصیرت‌اند. زمانی که پژوهش علمی دچار بحران می‌شود پژوهشگران مسیر بصیرت و حقیقت را دنبال می‌کنند و به روش‌های جدیدی دست می‌یابند. هوسرل می‌گوید: «پژوهشگران با پیگیری مسیر بصیرت به همراه ارجاع ثابت و پایدار به ویژگی‌های تقویم ذهنی، روش‌هایی را کشف می‌کنند که برای هر موردی موجه‌اند. وقتی این امر صورت گرفت، چنین روش‌هایی می‌توانند بدون بصیرت - به طور مکانیکی - در هر مورد فرضی به کار روند و یک نتیجه عیناً صحیح به دست آید» (همان: 202).

ادراک حسی و هندسه فضائی جهان

درک هندسه فضا و قوانین مربوط به آن در وهله اول از طریق ادراک حسی و شهود صورت می‌گیرد. به طور مثال هندسه جهانی که ما آدمیان به طور معمول و به عنوان انسان‌های عادی در آن زندگی می‌کنیم اقلیدسی است و اصل توازی در آن صادق است. این اصل یک اصل شهودی و تجربی است و از راه برهان خلف اثبات می‌شود. «اگر اصطلاح «فضا» را درباره نظم آشنای جهان پدیدارها به کار ببریم، صحبت از فضاهایی که مثلاً اصل توازی در آن‌ها صدق

نکند طبیعتاً بی‌معنا خواهد بود. نیز کاملاً بی‌معناست که از هندسه‌های متفاوت دیگر سخن گوئیم اگر هندسه را علم فضای جهان پدیدارها در نظر بگیریم» (Husserl, 1970: 243). از نظر هوسرل «ماهیات اگر در وجه انضمامی‌شان لحاظ شوند از تعیین ودقت مفاهیم هندسی بی‌بهره‌اند و نوعی عدم دقت و عدم صراحت ذاتی آن‌ها است. جهان انضمامی ادراک‌ها از مفاهیم تقریبی و گنگی نظیر کج و راست، گرم و سرد، سبک و سنگین تشکیل می‌شود نه از داده‌های دقیق علمی و هندسی نظیر خط مستقیم و دایره، گرما و ثقل و غیره. همین مفاهیم تقریبی و گنگ‌اند که قبل از هر چیز ماهیت جهان را تعیین می‌کنند و جهان مفاهیم «دقیقه» علم، جهانی اشتقاقی و ثانوی است. ... ماهیات دقیق فقط مثالی‌سازی ماهیات غیردقیق‌اند» (رشیدیان، 1384، ص 185 و 186). اگرچه به قول هوسرل «فضا» صورت مقوله‌ای جهان است و «هندسه» صورت مقوله‌ای و نظری هندسه در معنای متداول آن، یافت ویژگی‌های این فضا و تقویم هندسی آن از طریق شهود و به کمک ادراک حسی تحقق می‌یابد. حتی بعد از ساخت و تقویم یک نظریه هندسی درک فضاهای مورد بحث که گاهی بسیار هم پیچیده‌اند مستلزم تجسم (در صورت امکان) مبتنی بر ادراک حسی است. جای بحث نیست که گسترش منطقی و استنتاجی نظریه‌های هندسی نیز می‌تواند ادراک و شهودمان را گسترش دهد.

ویژگی‌های جهان مادی و مداخلیت ادراک حسی

یکی از اوصاف واقعیت در نزد هوسرل زمانمندی است. می‌دانیم که امر واقعی به مثابه امر جزئی «در» آگاهی تقویم می‌شود. «زمانمندی علامتی کافی برای واقعیت است» (Husserl, 1970: 351). «به عقیده هوسرل در امکان بنیادی «باز یافتن جهان تجربی در لحظات مختلف» است که منشاء واقعیت باید یافت شود. امکان تکرار یک ساخت اصلی از تجربه روزمره است» (رشیدیان، 1384، ص 149). البته منظور از زمان در اینجا زمان حال خود جریان آگاهی است. همان‌طور که هوسرل اظهار کرده است «نمی‌توان به طور تحلیلی درباره امکان یا ساختار ماهوی امور جزئی و فردی ادعایی کرد. مثلاً حتی این که یک صورت زمانی ضرورتاً به آن‌ها تعلق دارد- دیرند، پرشدگی کیفی دیرند و الی‌آخر- امری است که آن را تنها از طریق بدهات مادی می‌توان شناخت» (Husserl, 1969: 204). اما برای توصیف شیء مادی اوصاف دیگری لازم است. از جمله مکانمندی، حرکت‌پذیری و تغییر. «هر امر عینی در مورد یک شیء ... از طریق پیوند آن با امور عینی بنیادی یعنی از طریق مکان، زمان و حرکت عینی است» (Husserl, 1989: 89). رابطه واقعیت با مادیت رابطه عام و خاص است. به عبارتی در نزد هوسرل واقعیت مفهومی عام‌تر از مفهوم مادیت دارد. در واقع هوسرل با بیان ویژگی‌های اساسی دیگر

برای شیء فیزیکی معنای جدیدی از ماده ارائه می‌دهد که با معنای دکارتی آن متفاوت است. از آن‌جا که هر امر مادی امر واقعی نیز هست باید زمانمند هم باشد. بنابراین امتداد از نظر هوسرل صرفاً در امتداد مکانی خلاصه نمی‌شود. همچنین شیء فیزیکی وحدتی از علیت‌هاست. این ویژگی‌ها را از لحاظ ماهیت خود ادراک باید توضیح دهیم. همان‌طور که می‌دانیم ادراک امری تمام شده نیست و همواره سویه بازی دارد واز این رو می‌تواند گسترش یابد. این امر در مورد ادراک حسی آشکار است. در نظر هوسرل «هیچ ادراکی از شیء فیزیکی قطعاً محدود و بسته نیست؛ همواره برای ادراک‌های جدید، ... برای پر شدن پرنشده‌ها جا هست. با هر پیشروی محتوای تعینی شیء فیزیکی یعنی نوئما که همواره به همان شیء فیزیکی مربوط است غنی‌تر می‌شود. ... اما از سوی دیگر این «ایده» یعنی شیء فیزیکی را با بداهت و به طور-کافی دریافت می‌کنیم» (Husserl, 1983: 358). ما این ایده را به مثابه امر زمانی در سیلان می‌یابیم. در رابطه با مکانمندی شیء فیزیکی که «... براساس ایده‌اش شیء ممتد است» (همان: 359) باز می‌توان متوسل به تغییرات مکانی و فضائی اشیاء شد. ادراک حسی می‌تواند هم در تعیین زمانمندی و هم در تعیین مکانمندی و از این رو در تعیین مادیت آن نقش به سزائی داشته باشد. در حقیقت ادراک حسی با ناقص بودن و کامل شدن‌اش این ایده‌ها را نمایان می‌سازد. «هر نوع عینی‌سازی اشیاء مکانی نهایتاً به حس بر می‌گردد» (Husserl, 1989: 16). اگر از لحاظ وجودی در نظر بگیریم واقعیت بر امور غیرواقعی (مثالی) تقدم دارد. «... زیرا همه غیرواقعیت‌ها ماهیتاً به یک واقعیت بالفعل یا بالقوه مربوط می‌شوند» (Husserl, 1969: 168). ایده مکان به عنوان یک امر مثالی منوط به واقعیات بالفعل و حرکت و تغییرپذیری آن‌ها است. اگر قادر به حرکت نبودیم و نمی‌توانستیم اشیاء را حرکت دهیم، یا اگر نمی‌توانستیم تغییر و حرکت اشیاء را حس کنیم به ایده مکان نیز دست نمی‌یافتیم. به نظر هوسرل «... واقعیات به مثابه وحدت‌های تجربه بی‌واسطه و به عنوان وحدت‌های نموده‌های حسی گوناگون داده می‌شوند. ثبات، تغییرات و نسبت‌های تغییر که به طورحسی قابل درک هستند، در همه جا شناخت را هدایت می‌کنند» (هوسرل، 1389، ص 43). شناخت مستلزم ادراک این تغییرات و حرکات و منوط به یافت ایده مکان است.

درخصوص ویژگی وحدت علی باید از همان زاویه ماهیت خود ادراک وارد بحث شویم. «همه جا «عین» نامی برای هم‌پیوستگی‌های ماهوی آگاهی است و اول از همه به عنوان X نوئماتیکی [امر ناتمام نوئماتیکی] به مثابه موضوع معنای مربوط به انواع ماهوی معنا و وضع‌ها ظاهر می‌شود» (Husserl, 1983: 347). هنگامی که موضع سوژه یا موضع اوبژه تغییر می‌کند نوئما غنی‌تر می‌شود اما این غنی‌ترشدن اینهمانی آن را تغییر نمی‌دهد. اگر این گونه نبود سخن

از تغییر و حتی سخن از شیء ممکن نمی‌شد. در این تغییر و تحول دقایق نوئیتیکی نیز متحول می‌شوند. بنابراین شیء فیزیکی و مادیت آن را باید از این منظر بنگریم. نکته بسیار مهمی که در اینجا باید بدان اشاره کرد این است که هوسرل بین علیت واقعی و علیت انگیزشی تمایز می‌گذارد و روابط اوبژه-سوژه را روابط واقعی نمی‌داند. این روابط چون از نوع روابط قصدی‌اند و با نبود شیء خارجی از بین نمی‌روند علیت میان آن‌ها از نوع علیت انگیزشی است (Husserl, 1989: 226, 227).

اشیاء مادی از آن جهت که سایر اعیان دنیوی -ارزش‌ها، اشخاص، حیوانات، اعیان زیبایی- شناختی، اعیان ریاضیاتی، ابزارها- بر آن‌ها بنا می‌شوند مهم‌اند. «ادراک اشیاء ماتریس (چارچوب) جهان‌بینی است» (Sokolowski, 1974: 182).

بدن به عنوان اندام ادراک حسی

بدن به عنوان اندام زنده که از حرکت آزادانه برخوردار است در شکل‌گیری اعیان از جمله عینیت خود بدن نقش ویژه‌ای دارد. هوسرل با توصیف دقیقی که از حس لامسه ارائه می‌دهد این نقش را به خوبی آشکار می‌سازد. حس لامسه با سایر حس‌ها تفاوتی اساسی دارد. حس‌های دیگر یک موضوعی‌اند اما حس لامسه می‌تواند در سطح خود بدن دومی‌موضوعی شود. یعنی در لمس بدن‌مان حس هم در اندام حس‌کننده مثلاً دست احساس می‌شود و هم در سطح مورد حس. عینیت بدن نیز به همین حس دومی‌موضوعی و تبدیل حس‌کننده به حس‌شونده و بالعکس معنا می‌یابد. هوسرل در تعریف «دست» می‌گوید: «حس کردن لمسی حالتی از شیء مادی، یعنی دست، نیست بلکه دقیقاً خود دست است. ... بر این سطح دست حسیات مربوط به لمس را حس می‌کنم و دقیقاً از این طریق است که این سطح خودش را بلاواسطه به مثابه بدن‌ام آشکار می‌سازد» (Husserl, 1989: 131).

راهیابی ادراک حسی از طریق بدن به سایر اشیاء مادی و تمایز آن‌ها از خود بدن در سایه ویژگی حس لامسه و نحوه عینیت‌یابی خود بدن قابل توضیح است. «[دست] بیشتر از شیء مادی است و نحوه‌ای که در آن دست مال من است ایجاب می‌کند که من، یعنی «فاعل بدن» بتوانم بگویم که آنچه به شیء مادی تعلق دارد مال آن است نه مال من. همه حس کردن‌ها به نفس من مربوط می‌شوند و هر چیز ممتد به شیء مادی» (همان: 157). نکته دیگری که هوسرل بدان می‌پردازد این است که «هر شیء‌ای که می‌بینیم قابل لمس است و به معنای دقیق کلمه به یک رابطه بی‌واسطه با بدن اشاره می‌کند، اما این کار را از طریق رؤیت‌پذیری‌اش انجام نمی‌دهد. فاعلی که تنها حس‌اش حس بینائی باشد اصلاً نمی‌تواند بدنی آشکار شده داشته باشد» (همان: 158).

حرکت آزادانه بدن در موضع‌یابی‌های جدید و درک سطوح دیگر اشیاء و غنی‌شدن نوئمای ادراک امری ضروری است. «اگر فقط حس‌هایی که صفات چیزها را ... متقوم می‌کنند در کار بودند و امکان حرکت و جابجایی نبود ما فقط تصاویری ثابت از چیزها داشتیم و هرگز به تصور «عمق» و «مکان» دسترسی پیدا نمی‌کردیم. ... بنابراین چیز حسی از نظر نحوه دادگی‌اش مشروط به بدن و حرکت آن است» (رشیدیان، 1384، ص 420). از سوی دیگر یکی دیگر از وجوه تمایز اشیاء مادی محض با بدن مربوط به حرکت آزادانه بدن است. «اشیاء مادی محض فقط به طور مکانیکی قابل حرکت‌اند و تنها به شیوه‌ای با واسطه از حرکت برخوردارند. فقط بدن‌ها به صورت بی‌واسطه و آزادانه توانائی حرکت دارند» (Husserl, 1989: 159).

بدن با سازمان خاص و عینیت بنیادینی که دارد در شکل‌گیری شیء فیزیکی و عینیت آن محوریت دارد. شاکله‌های حسی برای تحقق‌شان نیاز به سازمان‌های منظمی دارند. بدن با برخوردار از اندام‌های حسی متنوع و حرکت آزادانه این نیاز را تأمین می‌کند. «شیء فیزیکی امری است که فقط در فضای قانونمندی علی می‌تواند وجود داشته باشد» (Husserl, 1980: 27). ادراک حسی در این فضای قانونمند که مبتنی بر هم‌پیوستگی‌های علی از نوع انگیزشی است از طریق بدن و اندام‌های حسی برخوردار از حرکت ایفای نقش می‌کند. «هوسرل در بحران وابستگی نمایش‌های شیء به حرکت اندام‌های حسی را به صورت رابطه «اگر-آنگاه» وصف می‌کند» (رشیدیان، 1384، ص 420).

نکته اساسی دیگر در خصوص حس‌ها سوای تنوع‌شان، ترکیب آن‌ها است. این امر در ترکیب مثلاً حس لامسه با حس بینائی مشهود است. ترکیب حس‌ها و ادراک این ترکیب یکی از شرایط عینیت خود ادراکات‌مان است. «ترکیبات حسی می‌توانند تفسیر عینی از تجربه‌های ادراکی‌مان فراهم آورند» (Husserl, 1970: 439).

تعالی ادراک حسی

«تعالی مسئله اصلی و محوری نقادی شناخت است» (Willard, 1984: 10). اگر ادراک حسی را صرفاً حال و فرو بسته در خود لحاظ کنیم آنگاه سخن از عینیت آن و نقش‌اش در عینیت سایر اعیان ممکن نخواهد بود. اما ویژگی بارز ادراک حسی و به تبع آن مفهوم حقیقی امر فیزیکی اشاره به فراسوی خود و فراروی از خود است. از نظر هوسرل «ایده این تعالی و فراروی متضایف ماهوی ایده محض تجربه نمایشی است» (Husserl, 1983: 106). از سوی دیگر می‌توان تعالی را با مقایسه اینهمانی ادراک و نماهای متنوعی که اینهمانی در آن‌ها آشکار می‌گردد در نظر گرفت. «تعالی در تفاوت بین اینهمانی و نمایی که در آن‌ها این اینهمانی ظاهر می‌شود

قرار دارد. تعالی یک عین داده شده به این معناست که خود عین بیشتر از نمود آن است و می‌تواند باز در نمود دیگری حاضر شود. ... عین همچنین نسبت به کل تنوع نماها متعال است؛ یعنی فقط مجموع آن نماها نیست بلکه اینهمانی درون این تنوع است» (Sokolowski, 1974:24). اما تعالی اینهمانی از این نماها به معنای جدائی آن از آن‌ها نیست زیرا اینهمانی دقیقه‌ای نباشده بر آن‌ها است (همان: 102). همان‌طور که ویلارد به خوبی توضیح داده است «تعالی الف نسبت به ب نه غیریت صرف است و نه رابطه صرف بین ب و الف. این کتاب غیر از آن کتاب است، و به انحاء متعددی با آن رابطه دارد؛ اما این امر برای توصیف فراروی یکی از دیگری کفایت نمی‌کند. بلکه ب از الف فراتر می‌رود به شرطی که ب به نحوی برای الف ماهوی و ضروری باشد نه برعکس. بنابراین ب وارد ذات یا «هستی» الف می‌شود، اما در ذات خودش نسبت به ذات الف بی‌اعتنا است» (Willard, 1984:9). تحلیل جالب توجه دیگری که در این خصوص داده شده تحلیل پری (R.B. Perry) فیلسوف واقع‌گرا است که ویلارد در کتاب خود بدان اشاره کرده است و آن را یکی از مهم‌ترین چیزهائی در نظر گرفته که هوسرل باید برای ما بگوید: «یک هویت یکسان به واسطه عضویت‌اش در طبقه‌ای واحد | طبقه محتواها| دارای حلول، و از طریق این حقیقت که می‌تواند به طبقات متعدد و نامعین دیگری نیز تعلق داشته باشد دارای تعالی است. به عبارت دیگر حلول و تعالی سازگارند و نه متناقض» (همان: 243). هوسرل در تأملات دکارتی تعالی در عین حلول را این گونه توضیح می‌دهد: «در مثال مکعب هر مرحله از ادراک فقط یک وجه از خود شیء مورد افاده در ادراک است. این فراتر رفتن از افاده در خود افاده را، که ذاتی هر ادراک است، باید دقیقه‌ای ماهوی از همین آگاهی دانست. در عین حال این حقیقت که فراتر رفتن از معنای کنونی باز هم به همان اوبژه ارجاع دارد و باید داشته باشد از اینجا پیداست که می‌توانیم قصدمان را تصریح کنیم، و سرانجام آن را به نحو شهودی به کمک ادراکات واقعی یا ممکن بعدی، یا یادآوری‌های ممکنی که خودمان می‌توانیم انجام دهیم پر کنیم» (رشیدیان، 1384 ص 243).

نتیجه‌گیری

با توجه به این‌که سه جنبه عینیت شناخت از نظر هوسرل: اشتراک یا اینهمانی؛ قانونمندی و تعالی عنوان شده است (Willard, 1984:205) در این مقاله سعی کردیم این جنبه‌ها را به همراه لوازم ضروری و ماهوی‌شان در ادراک حسی توضیح دهیم. چنان‌که اشاره شد ادراک حسی دارای این سه جنبه اساسی است که هم می‌تواند نشانگر عینیت خود آن و هم حاکی از مشروعیت‌اش در راه‌یابی به عینیت سایر اعیان تلقی شود.

منابع

- D'Agostino, Fred, "Transcendence and Conversation: Two conceptions of objectivity", *American Philosophical Quarterly*, Vol. 30, Number 2, April, 1993.
- Hermberg, Kevin,(2006), *Husserl's Phenomenology*, London, Continuum.
- Husserl, Edmund, (1970), *Logical Investigations*, Trans. By J.N. Findlay. (from second edition), Vol. 1 and Vol. 2, New York, Routledge and Kegan Paul.
- -----, (1983), *Ideas I*, Trans by F. Kersten, Netherlands, Martinus Nijhoff Publishers.
- -----, (1989) , *Ideas II*, Trans. by Richard Rojcewicz and Andre Schuwer, Netherlands, Kluwer Academic Publishers.
- -----, (1980), *Ideas III*, Trans. by Ted E. Klein and William E. Pohl, Netherlands, Martinus Nijhoff Publishers.
- -----, (1969), *Formal and Transcendental Logic*, Trans. by Dorian Cairns, Netherlands, Martinus Nijhoff Publishers.
- Logerlund, Henrik (ed.), (2007), *Representation and Objects of Thought in Medieval Philosophy* , England, Ashgate.
- Sokolowski, Robert, (1974) ,*Husserlian Meditations*, Northwestern University Press .
- Willard, Dallas, (1984), *Logic and Objectivity of Knowledge*, Ohio University Press.
- بوخنسکی ، ا.م. ، (1379) ، *فلسفه معاصر /روپائی*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی ، تهران ، انتشارات علمی و فرهنگی.
- رشیدیان ، عبدالکریم، (1384)، *هوسرل در متن آثارش* ، چاپ اول، تهران، نشر نی.
- ناتانسون، موریس، «ادموند هوسرل: فیلسوف وظایف ناتمام» ، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، *پژوهشنامه علوم انسانی دانشگاه شهید بهشتی* ، 10 و 11، 1371.
- هگل، گئورگ ویلهلم ، (1391)، *دانش منطق* ، ترجمه ابراهیم ملک اسماعیلی، چاپ اول، تهران، انتشارات نگاه.
- هوسرل، ادموند. (1372)، *ایده پدیده شناسی*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، چاپ اول، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- ----- .(1389)، *فلسفه به مثابه علم متقن*، ترجمه بهنام آقای و سیاوش مسلمی، چاپ اول، تهران، نشر مرکز.