

Intention beyond Idealism and Realism



Homayon Dahaqin (Corresponding author)

Ph.D. in philosophy, North Tebran Branch, Islamic Azad University, Tebran, Iran.
hdahaqin@yahoo.com

Bijan Abdolkarimi

Associate Professor of philosophy Department, North Tebran Branch, Islamic Azad University Tebran, Iran. Abdolkarimi12@gmail.com

Mohammad Shokri

Associate Professor of philosophy Department, North Tebran Branch, Islamic Azad University Tebran, Iran. Mohammadsbokry44@gmail.com

Abstract

Husserl's departure for the rejecting of the duality (subject and object) inherent in the nature of the Western metaphysical tradition is the transcendental structure of consciousness. Hence the innate foundation of consciousness is intention. The intention is the act of consciousness and practical objectification; That is, by resorting to methodological and Noesis steps, objects from the type of perception can emerge and are included in the consciousness of the mind. Therefore, in addition to sensory intuition, consciousness has the power of intuition of essences. Therefore, consciousness is always associated with its object. In this way, Husserl's methodological axis in phenomenology is the return to objects, and this return is provided by the power of human comprehension and makes the world its intention's object. This article seeks to explain how the phenomenon of the world is made in the realm of consciousness, as well as how the pure subject and advanced mind in the face of the objective world as the only method of understanding and receiving the universe can be an objectifying action.

Keywords: Intention, Consciousness, Noesis, Noema, Intuition, Representation.

Type of Article: **Original Research**

Received date: **2021.1.20**

Accepted date: **2021.7.18**

DOI: [10.22034/jpiut.2021.44129.2750](https://doi.org/10.22034/jpiut.2021.44129.2750)

Journal ISSN (print): **2251-7960** ISSN (online): **2423-4419**

Journal Homepage: www.philosophy.tabrizu.ac.ir

Introduction

Philosophical processes in the history of Western philosophy have had a wide-ranging encounter with the duality of subject and object. For Plato this duality is super sensible and sensible duality, Aristotle is the material and the form, for Descartes is the dualism of the soul and the body, and for Kant the phenomena and the nomenon. Some other thinkers also participated in this challenge by giving originality to one of these two poles. Husserl, meanwhile, emphasizes the unification of subject and object as the foundation of transcendental consciousness. Consciousness does not appear in Husserl's view by itself, but it could appear the world.

In Husserl viewpoint, encounter with existence as the natural approach has no knowledge to be useful for expressing any truth. The real world is what emerges in the realm of understanding. Husserl, therefore, in order to escape the trap of the pure material realism, brings epoch and reduction together in his methodological content, in order to grant subjective and scientific sides to existence, and as lived consciousness or Noema of perception. The present paper believes that Husserl's transcendental approach in rejecting the duality of subject and object and its presence in the realm of consciousness is not understood as it should. And it is mixed with some misunderstandings.

Some critics of Husserl, such as Heidegger, have understood and interpreted Husserl's phenomenology in continuation of Kant's Cartesian intellectual tradition, and they believe that, since, Husserl still kept the remnants of the dogmatic understanding and non-phenomenological of the per se of the material world, he has to pass through it by appealing to Epoche and reduction, and intentionally confiscates the object for the subject. However it seems that understanding of Husserl from consciousness is based on the directions of its encounteration. That is, if there is no consciousness, the discussion of existence and any object is irrelevant, and for this reason, consciousness is the first and immediate chapter in the foundation of encounteration. Because consciousness has access only to consciousness, and therefore all things in its nature are in the class of consciousness, even existence. However, in this view, transcendental subjectivism and Husserl's intention, which is the basis and

meaning of his intellectual foundation, have been understood and interpreted based on common and traditional meaning. And it is believed that the abolition of the duality of subject and object claimed by Husserl has not disappeared. And has been reproduced in a new forms. Also some other critics of Husserl, such as Merleau-Ponty, Levinas, Derrida, etc., have criticized him from different aspects. Husserl has presented a new understanding of the rejection of the duality of subject and object that based on the understanding of the author of this paper, this duality is rejected. That is, consciousness as the essence of the object is as the essence of the subject. In other words, Husserl's subject in its transcendental state takes the independency of the object and mixes and unites it with consciousness. Because the object essentially exists with the validity of the consciousness, and the application of consciousness in this process is complementally. In other words; the object finds subjectivity status and, since it is the pioneer of the understanding and perception of the world based on intention, the consciousness finds the real world as the ideal world. Hence, what happens in the realm of the presence of consciousness acquires its existence based on this validity. Issues such as epoch, reduction, sensory and categorical intuition, Noesis and Noema are in fact the essential components of Husserl's intentionality and the necessary structure of transcendental consciousness to face with the world and to make a certain knowledge and to reject the natural approach. And also for this reason this article tries to relying on Husserl's views based on less attention perspective proves Husserl's claim that the duality of object and mind is eliminated, and sit beyond Idealism and realism.

References

- Husserl, Edmund (2018) *Cartesian Reflections, an Introduction to Phenomenology*, Rashidian, Abdolkarima, Tehran: Ney Publishing (In Persian)
- Husserl, Edmund (1976) *Cartesian Meditations, An introduction to phenomenology*, translated by Dorion Cairns, Netherlands, Martinus Nijhoff Publishers, Seventh impression.
- Lyotard, Jean François (2015) *Phenomenology*, trans. Abdolkarim Rashidian, Tehran: Ney Publishing. (in Persian)
- Rashidian; Abdolkarim (2012) *Husserl in the text of his works*, 3rd edition, Tehran: Ney Publishing (In Persian)



مجله علمی پژوهش‌های فلسفی دانشگاه تبریز

سال ۱۵ / شماره ۳۷ / زمستان ۱۴۰۰

قصیدت در فراسوی ایده‌آلیسم و رئالیسم

همایون دهاقین (نویسنده مسئول)

دکترای فلسفه، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. hdahaqin@yahoo.com

بیژن عبدالکریمی

دانشیار گروه فلسفه، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
Abdolkarimi12@gmail.com

محمد شکری

استادیار گروه فلسفه، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
Mohammadshokry44@gmail.com

چکیده

عزیمت‌گاه هوسرل برای برچیدن دوگانگی (سوژه و ابژه) مندرج در سرشت سنت متافیزیک غرب ساختار استعلایی آگاهی است. از این رو بنای ذاتی آگاهی قصیدت است. قصیدت فعل آگاهی و عملی عینیت‌ساز است؛ یعنی با توسل به مراحل روش‌شناختی و نوئسیسی، ابژه‌هایی از جنس ادراک پدید می‌آید و در ساحت شناختی ذهن مندرج می‌شود. لذا آگاهی علاوه بر شهود حسی توان شهود ذوات را نیز دارد، از این جهت پدیدارشناسی در هوسرل وصف بازنمایانه ندارد و توانسته نحوی ایده‌آلیست مبتنی بر افعال آگاهی در تقرر محتوای رئال جهان در وعاء ذهن و پهنه فهم را ارائه کند که، درک متداول از عین و ذهن را پس بزند و راه خود را برای عبور از ثنویت میان امر رئال و ایده‌آل بگشاید، چنانکه هر سوژه متضمن ابژه‌ی خویش شود و درون ساختار استعلایی آگاهی آن را زیست کند. این نوشتار در صدد تبیین نحوه تقرر پدیدار جهان در حوزه آگاهی است و همچنین بررسی این مطلب که فاعلیت مطلق و تقدم ذهن در مواجهه‌ی با جهان عینی به‌عنوان یگانه نهج فهم و دریافت هستی چطور می‌تواند عملی عینت‌ساز باشد؟ یعنی قصیدت، چگونه ساحت رئالیته را در ایده‌آلیته مستحیل و با آن یگانه می‌کند؟ به‌بیان دیگر، قصیدت، چگونه فراسوی عین و ذهن (ایده‌آلیسم و رئالیسم) و در مناسبات جهت‌مند با آن دو ماوی می‌گزیند؟

کلیدواژه‌ها: قصیدت، آگاهی، نوئسیس، نوئما، شهود، بازنمایی.

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۱/۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۴/۲۷

مقدمه

روندهای فلسفی در تاریخ فلسفه غرب، مواجهه دامنهداری با دوگانه سوپژه و ابژه داشته‌اند. این ثنویت در افلاطون به دوگانگی محسوس و معقول و در ارسطو به ماده و صورت در دکارت به دوآلیسم نفس و بدن، و در کانت به فنومن و نومن بسط یافته است. برخی متفکران دیگر نیز با اصالت‌بخشی به یکی از این دو قطب بر این چالش افزودند. در این میان هوسرل بریگانگی سوپژه و ابژه به‌مثابه بنیان آگاهی استعلایی تأکید می‌کند. آگاهی در نظر هوسرل خود‌پدیدار نیست اما جهان را پدیدار می‌کند.

از نظر هوسرل مواجهه با هستی به‌مثابه رویکرد طبیعی واجد هیچ معرفتی که افاده اتقان و حقیقت کند نیست. جهان حقیقی آن‌چیزی است که در قلمرو فهم پدید می‌آید. لذا هوسرل برای گریز از تله رئالیسم خام طبیعت‌باور مفاد روش‌شناختی خود یعنی اپوخه و تقلیل را به میان می‌آورد تا هستی سویه‌ای سوپژکتیو و علمی بیابد و به‌مثابه زیسته آگاهی یا نوئمای ادراک شود. نوشتار حاضر بر این باور است که، رویکرد استعلایی هوسرل در کنار زدن سوپژه و ابژه و حضور در موضع اقتران و اتفاق عین و ذهن در منطقه آگاهی، آنچنان‌که باید دریافت نگردیده و یا با پاره‌ای سوءفهم‌ها درآمیخته است. برخی از منتقدان هوسرل از جمله هایدگر پدیدارشناسی هوسرل را در ادامه سنت فکری دکارتی-کانتی فهم و تفسیر کرده‌اند و عقیده دارند که مثلاً از آنجاکه هوسرل همچنان بقایای تلقی جزمی و غیرپدیدارشناسانه فی‌نفسه بودن عالم طبیعی را حفظ می‌کند، مجبور است که با توسل به اپوخه و تقلیل از آن عبور کند و با قصدیت هم ابژه(عین) را به نفع سوپژه مصادره می‌کند. حال آنکه به‌نظر منظور هوسرل از آگاهی، نسبت آن در انحاء مواجهه است. یعنی آگاهی اگر نباشد بحث از وجود و هر گونه ابژه‌ای بلاموضوع است و از این جهت آگاهی فصل ماتقدم و بلافصل در اصل مواجهه است. زیرا آگاهی صرفاً به آگاهی دسترسی دارد و لذا همه چیزها در ذات خود از سنخ آگاهی‌اند حتی وجود. به‌هر روی در این تلقی سوپژکتیویسم استعلایی و قصدیت هوسرل که مبنا و معنای دستگاه فکری اوست را به همان معنای متداول سنتی کلمه فهم و تفسیر کرده‌اند و بر این باورند که اسقاط ثنویت سوپژه و ابژه که مورد ادعای هوسرل است در تفکر وی از میان نرفته است و بلکه به‌شکل تازه‌ای بازتولید شده است. همچنین برخی دیگر از منتقدان هوسرل مانند مرلوپنتی، لویناس، دریدا و... هر کدام از منظری به نقد وی پرداخته‌اند. اما به‌زعم نگارنده هوسرل درک جدیدی از طرد ثنویت سوپژه و ابژه به‌دست داده که به‌نحوی این دوگانگی

از میان رفته است. یعنی، آگاهی همان طور که از ذاتیات سوژه است از ذاتیات ابژه نیز است. به بیان دیگر، سوژه هوسرلی در وضع استعلایی خود وجه استقلال ابژه را می‌ستاند و آن را مستحیل در آگاهی و با آن یگانه می‌کند. زیرا ابژه اساساً به اعتبار آگاهی است که وجود دارد و کاربست آگاهی در این فرآیند تضایی است. به عبارت بهتر؛ ابژه شانی سوژکتیو میابد و از آنجاکه، پیش‌ران فهم و دریافت جهان به سبب و قصدیت است، آگاهی جهان رئال را به مثابه جهان ایده‌آل می‌یابد. از این رو آنچه در حوزه حضور آگاهی واقع می‌شود موجودیت خود را به همین اعتبار حاصل می‌کند. مسائلی چون اپوخه، تقلیل، شهود حسی و مقولی، نوئسیس و نوئما در واقع اجزاء ذاتی بنای قصدیت و ساختار ضروری آگاهی استعلایی هوسرل برای مواجهه با جهان و تشکیل معرفت یقینی و طرد روی کرد طبیعی است. و هم از این جهت است که نوشتار حاضر تلاش دارد از منظری که کمتر به آن توجه شده است با اتکاء به آراء هوسرل نشان دهد که رویکرد هوسرل به اعتباری می‌تواند ادعای وی مبنی بر برچیده شدن تلقی دوگانگی عین و ذهن را اثبات کند و در ورای ایده‌آلیسم و رئالیسم، ماوی گزیند.

حیث التفاتی (قصدیت)

قصدیت یکی از مفاد محوری پدیدارشناسی هوسرل است. از نظر وی قصدیت ذات آگاهی است. به بیان دیگر، حیث‌التفاتی یا قصدیت کمندی است که آگاهی برای صید هر گونه ابژه‌ای اعم از عینی و ذهنی می‌افکند. بنابراین، آگاهی به سبب قصدیت پیوسته «از» یا «به» چیزی معطوف و مقرون است. حیث‌التفاتی هوسرل محتوای آگاهی را فراهم می‌کند. قصدیت مندرج در ذات و ضمیر آگاهی است و اساساً فعل آگاهی است. به تعبیر لویناس؛

«چون ایده‌آلیسم قصدی، رویکرد اساسی هوسرل است. تقلیل پدیدارشناسی... گذار به نقطه‌ای مطلق است که از آنجا جهان به مثابه متقوم شده توسط قصدهای آگاهی نگریسته می‌شود» (Levinas, 1970: 137).

بنابراین، التفات یا قصدیت، نهجی است که به پدیدار جان می‌دهد، آن را می‌رویاند و در حوزه حضور می‌نشانند. به دیگر سخن، حیث‌التفاتی امکان پدیدار شدن هر پدیداری است و از این جهت است که پدیدار بر ما آشکار می‌شود. این در مورد تمام حالت‌های دیگر قصدیت، اعم از تخیل، حافظه، میل، انگیره، اراده و غیره نیز صادق است. هوسرل این فرآیند را تحت تاثیر استادش فرانکس

برنتانو به نحو کامل تری در پدیدارشناسی خود وارد نمود و وضع و نقش مرکزی در تفکر او یافت. از نظر هوسرل قصدیت نسبت ما با جهان را تعیین می‌کند. به دیگر سخن، جهان بر مبنای فهم من معنا می‌شود. هستی آن چیزی است که آگاهی من آن را پدیدار می‌کند و در من حضور می‌یابد. به بیان خود هوسرل:

هر آنچه به جهان مربوط می‌شود، یعنی هر موجود مکانی-زمانی که برای من وجود دارد، چون آن را تجربه می‌کنم، ادراک، می‌کنم، به خاطر می‌آورم، به گونه معینی به آن می‌اندیشم، در باره آن احکام وجودی یا ارزشی صادر می‌کنم، آن را طلب می‌کنم و غیره، برای من اعتبار دارد. ... بنابراین جهان برای من چیز دیگری نیست جز آنچه که در چنین می‌اندیشمی برای آگاهی من وجود و اعتبار دارد. جهان همه معنایش را، همه معنای عام و خاص اش را، و همه اعتبار وجودی اش را منحصرأ از چنین وجدانیاتی کسب می‌کند (Husserl, 1976: 57).

بنابراین، آنچه که از مقصود هوسرل می‌توان فهم کرد این است که، این وصف از حیث ایده‌آل ذهن، به هستی وجهی سوپژکتیو می‌دهد و آدمی خود تبدیل می‌شود به جهان، جهانی از جنس ادراک و در فاعلیت محض آگو، یعنی هستی تابع قصدهای من است و خارج از این فرآیند چیزی نیست. «آگاهی» نزد هوسرل، همواره منطوقی در نوعی توجه و قصدمندی یا حیث‌التفاتی است. یعنی در رابطه میان فاعلیت فاعل‌شناسا و موضوع شناسایی است که «آگاهی» تجلی می‌کند. به عبارت دیگر، آگاهی یک امر درونی و صرفاً روانی نیست بلکه برای هوسرل آگاهی، یک امر رابطه‌ای است. یعنی نسبتی حضوری و معنایی با اشیاء. به بیان دیگر، وقتی ساحت بنیادی آدمی آگاهی باشد، وضعیت التفات و روی‌آوری، تمامیت آن می‌شود؛ یعنی چیزی که پیش‌ران و پیش‌تاز تطور انسان در ساختار تجربه زیسته می‌شود، کاملاً وصفی تتوریک می‌یابد و هاضمه عقلانی و نظری سوپژه مطلق، در کنش خود عالم رئال را می‌بلعد و یک‌سره حیثی ایده‌آل به آن می‌بخشد. بنابراین، حوزه نفاذ و درگیرنده فهم و دریافت‌های ذهنی سوپژه است که جهانی که آدمی زیست می‌کند را و به واسطه زمان تبدیل به تجربه زیسته ما می‌کند. معنای این سخن آن است که حقیقت و ذات امر (object) نظری و از سنخ معنا و مدرک است. ادراکی که به خود واقعیت ارجاع دارد و از همین جهت است که می‌تواند مفید معرفت باشد.

هوسرل در تدوین دستگاه پدیدارشناسی خود تا حد زیادی تحت اثر دکارت است. یعنی اکتشاف دکارت در «فکر می‌کنم پس هستم» در هوسرل به این طریق بسط می‌یابد، من درباره چیزی فکر می‌کنم پس هستم؛ زیرا آگاهی مفرد و خالی، بی‌معنا است. تفکر با موضوع خود معنا می‌شود. خود هوسرل می‌گوید؛ «بنابراین باید محتوای من می‌اندیشم استعلایی را گسترش داد و عنصر جدیدی به آن افزود و گفت که هر می‌اندیشم یا هر زیسته آگاهی چیزی را افاده می‌کند و متعلق‌اش را به‌عنوان مورد افاده (به‌عنوان متعلق قصد) در خودش حمل می‌کند» (۱۳۹۶: ۷۲). بنابراین، قصدیت همه‌شان و سرشت آگاهی و ساختار بنیادی آن است و حسب صدفه و پیش‌آمد نیست. از سوی دیگر، در مواجهه ما با اشیاء و امور، این‌طور نیست که چیزی واقع شود که افاده دوئیت کند و حاکی از دو واقعیت مانند ظرف و مظروف باشد، اینکه مثلاً یک حقیقت داشته باشیم و یک آگاهی، بلکه معنای اشیاء و اعیان تنها در ارتباط با جهت‌گیری آگاهی به‌سوی آن‌هاست که دارای معنا می‌شوند. یعنی واقعیت و آگاهی یک چیزند و قابل انفکاک از هم نیستند زیرا وقتی قصد واقع می‌شود متعلق قصد نیز به نحو تضایفی در سینه آگاهی و قصد حضور دارد. به تعبیر دارتیک؛ «از دیدگاه هوسرل ذوات خارج از عمل آگاهی و ادراکی که ناظر به آن‌هاست و هم‌چنین خارج از حالتی که آگاهی در ضمن آن، ذوات را شهود می‌کند هیچ نوع وجودی ندارند» (۱۳۸۴: ۲۱). بدین ترتیب، این نکته مهم و محوری است که پدیدارشناسی، علاوه بر توصیف ماهیات ثابت و مطلق، در جستجوی کشف فرآیندها و امکان‌هایی است که ذهن به‌وسیله آن معانی گوناگون را به‌اشیاء عالم اعطا می‌کند. بنابراین، چنین نیست که ذهن مانند آینه صرفاً انعکاس‌دهنده صورت و ظاهر اشیاء و چیزها باشد بلکه، حقیقت اشیاء، فقط با جهت‌گیری هدف‌مند و توجه ذهن معنا می‌یابند و در ذهن و وجدان، پدیدار و مندرج می‌گردد. پس آگاهی وصفی متقوم‌کننده دارد و جهان را در خود می‌آفریند، زیرا اگر قصدیت ذهن نباشد و مکانیسم فهم عمل نکند، پدیداری هم وجود نمی‌داشت. بنابراین، قصدیت در پدیدارشناسی هوسرل نمی‌تواند جدا و منفصل از جهان باشد. از این‌رو، آگاهی قلمرو تعیین‌ها و مجلای ظهور و آشکارگی پدیدارها است؛ زیرا، آگاهی مبتنی بر داده‌های ذهن پیش‌تاز و حضور آدمی در اطوار و نحوه حضور و بودگی خود است و هرگونه مواجهه‌ای در هستی چه وصف آنتولوژیک بیابد و چه وصف اُنْتیک به‌اعتبار فهم و حوزه آگاهی قابل بحث است. بنابراین، بر اساس این تلقی آدمی وصفی تماماً سوپژکتیو دارد. یعنی آگاهی وضعی روبه جهان دارد، جهانی از جنس ادراک و از سنخ معنا که در واقعیت جهان حضور دارد. به بیان بهتر، آگاهی پی‌آمد مواجهه آدمی با

ساختار تجربه و زیسته‌های خویش است. یعنی در این مواجهه آگاهی زیستگاه جهان خارج است. چنان‌که گویی آگاهی ساحتی فراسوی امر رئال و ایده‌آل دارد و پدیدارشناسی هوسرل آن‌را کشف می‌کند و قلمروی ممتاز از سوژه و ابژه در معنای دوگانه‌انگاری آن فراچنگ می‌آورد. یعنی ابژه عینی نیز از آن جهت که در آگاهی معنا می‌یابد سرشتی نظری و ایده‌آل دارد و پیداست که این تلقی از ایده‌آلیته با معنی مصطلح آن در سنت فکری غرب متفاوت است. یعنی ذهن‌گرایی محضی نیست که بریده از جهان باشد بلکه در مناسبات جهت‌مند با آن و کاملاً حیثی روش‌شناختی دارد. از این جهت است که هوسرل کوشش کرد تا با بکارگیری روش پدیدارشناسی توضیح دهد که جهان عینی، وجودش به‌اعتبار آگاهی ذهن ما قابل بحث است و معانی نه صرفاً در ذهن تحقق می‌یابند و نه در عالم خارج، بلکه در مناسبات جهت‌مند میان این دو قطب شکل می‌گیرند. بدین ترتیب، پدیدارشناسی می‌کوشد تا از محدودیت‌های ایده‌آلیسم و رئالیسم و نیز از دوگانگی میان سوژه و ابژه (ذهن و عین) به‌مدد حیث‌التفاتی درگذرد. می‌دانیم این ثنویت در سنت فلسفی غرب دست‌کم از دکارت به این سو یکی از معضلات درازآهنگ مبتلابه آن بوده است، چنان‌که نظام تفکر فلسفی را با بحران مزمونی درانداخت. از این رو برخی فیلسوفان از جمله خود هوسرل فلسفه خود را در مواجهه با این جبهه پریشان فلسفی و علمی بنیاد می‌گذارند. لذا: « هوسرل با تاکید بر بحران آگاهی ناشی از فلسفه و علم برآمده از علوم تجربی در پی نقد آگاهی رایج و کشف آگاهی اصیل است. از همین‌رو هوسرل در پی آن بود تا فلسفه به‌واسطه پدیدارشناسی، از بحران نجات یابد» (یاسپرس، ۱۳۷۲: ۳۶). از این‌رو مسأله ثنویت سوژه و ابژه وضعیت بحران‌یافته‌ای به‌خود گرفته که در زمان فیلسوف مورد بحث بارزتر و دامنه‌دارتر گردیده بود. هوسرل با وحدتی که در نظام معرفتی خود میان ابژه و سوژه می‌افکند، ساحتی فرآهم می‌آید که ابژه لباس سوژه به‌تن می‌کند و با اعمال ضوابط مشخصی آن را از عوارض و لفاف فیزیکی جدا و در وضعیتی سوژکتیو بر قلمرو آگاهی به‌قوام می‌آورد.

تلاش هوسرل معطوف به ایجاد فلسفه‌ای علمی با روشی عام و فراگیر است، فلسفه‌ای که موضوع و مسأله آن آگاهی و روش آن علمی باشد. این فلسفه سرانجام یگانه نهج اتقان معرفت را در سینه سوژه می‌یابد و خاصیت استعلایی آن‌را قصدیتی می‌داند که موجب وحدت و یگانگی جان و جهان می‌شود؛ به‌نحوی که جهان تمام اعتبار پدیداری خود را به‌نحو درون‌خویشی و مبتنی بر وصف آیدتیک ذهن و بیرون از نظام لوژیکال و چرخه علی تعینات عینی می‌بیند. بنابراین، بشر

سوبژکتیو که جوهری خلاق و فهمنده است آگویی می‌شود که زیستگاه موجودات علمی و بیرون از خاصیت‌های متغیر طبیعی آن‌ها است؛ چنان که گویی مُدرک و مُدرک یکی می‌شوند؛ و تمام حقیقت هستی در ساحت جان و در منطقه آگاهی آگو تقویم می‌شود. هوسرل پس از شناسایی و تشخیص آگاهی به‌عنوان مهم‌ترین موضوع و مسأله فلسفه، ابتدا به‌ماهیت آن و سپس به‌شیوه و راهبرد چگونگی دست یافتن به آن می‌پردازد.

آگاهی در نظر هوسرل معطوف به چیزی است یا از چیزی گرفته می‌شود و دارای ماهیتی التفاتی است. به‌بیان دیگر آگاهی به‌خودی خود نمی‌تواند وجود داشته باشد، بلکه همواره در بند و کمند عاملی بیرونی است که معطوف به آن قرار می‌گیرد. هر عمل یا جریان آگاهی متشکل از رابطه‌ای غیر گسستی در دو قطب خویش است، یکی آگاهی و دیگری امری یا پدیده‌ای که آگاهی معطوف به آن است. این آگاهی همواره از چیزی نشأت می‌گیرد و چیزی به نام آگاهی صرف وجود ندارد (خاتمی، ۱۳۸۷: ۳۹).

پس آگاهی ما، حاوی متعلق و موضوع خاصی است. معنی دیگر این عبارت این است که، این که خودمان نزد خودمان حاضریم یعنی من نسبت به‌خودم در درجه اول علم دارم و این آگاهی در عریان‌ترین صورت خود یعنی آگاهی محض حاصل افاده‌های زیسته من است که به‌واسطه رفتار فراگیر ساختار استعلایی آگاهی در قلمرو فهم مطلق، جهان را معنا و در من تقویم می‌کند؛ یعنی نحوی معرفت حضوری برای آگو پیدا می‌شود، معرفت حصولی نمی‌گوییم چون منجر به وساطت صور ارتسامی اشیاء برای حصول معرفت و مآلاً مسأله‌بازنمایی می‌شود. شاید به یک اعتبار معرفت حضوری را بتوان به‌همان معنای حلول در هوسرل تحویل کرد. البته حلول در هوسرل همان زیسته آگاهی است که می‌تواند موجود یا حتی ناموجود و یا ممتنع‌الوجود باشد اما می‌تواند متعلق قصدیت آگاهی باشد. بنابراین، حلول هوسرلی اعم از معرفت حضوری است که ابژه متشخص دارد. به‌تعبیر هوسرل؛ «برای متعلق که در آگاهی حاضر شده یا به آن داده شده است وجود داشتن یا وهمی بودن یا شاید کاملاً محال بودن فرق اساسی ندارد» (رشیدیان، ۱۳۹۱: ۲۶۱ به نقل از پژوهش‌ها...، پژوهش V: ۵۶۰-۵۵۸). پس همین نحوه آگاهی نسبت و ارتباط من با جهان خارج است. یعنی حتی خود قبول جهان وجود هم بدون این نسبت با آگاهی ممکن نیست. اما اینکه این ابژه‌ها که

متعلق قصدی آگو یا من می‌شوند، در ساحت آگاهی چه وصفی می‌یابند؟ مناسب است این پرسش را در فراز بعدی مختصری مورد بحث قرار دهیم.

مسأله بازنمایی ادراک

تا این‌جا از نحوه فرآیند مواجهه آگاهی با جهان عینی بحث کردیم و اشاره داشتیم که جهان تقویم شده در آگاهی وجود دیگری غیر از وجود حاضر در آگاهی ندارد. به عبارت دیگر، این‌طور نیست که ما یک وجود در خارج از آگاهی داشته باشیم و یکی در آگاهی. لذا عقیده‌ای که ادراک عالم را نوعی بازنمایی یا تصویرگری می‌داند با این روش اتفاقاً از دست می‌رود؛ زیرا، اگر ما به دو وجود قائل باشیم یعنی عملاً ما دو ماهیت خواهیم داشت، یکی در ذهن و دیگری خارج از ذهن؛ در این صورت دو ماهیت یعنی دو چیز، و دو چیز از آن جهت که دو چیز است نمی‌تواند افاده یک چیز کند؛ و این بدان معناست که ما از دسترسی به امر خارجی و دریافت ماهیت آن ناتوان خواهیم بود و فرآیند شناخت غیر ممکن و بی‌معناست زیرا چنین وجودی هیچ چیز را توضیح نخواهد داد. زیرا، «بر طبق این نظریه، هر ادراکی متضمن دو ماهیت متفاوت است، ابژه برون ذهنی و بازنمایی درون ذهنی... اشکال اساسی چنین نظریه‌ای این است که، چرا بازنمایی ذهنی به‌رغم اینکه بنا به تعریف با ابژه متفاوت است، باید ما را به ابژه رهنمون سازد» (زهاوی، ۱۳۹۲: ۶۷-۶۸). به همین جهت هوسرل عقیده دارد که اگر قرار است در هنگام مجاورت با شیء خارجی خود شیء داده نشود و تصویری از آن حاصل شود که به‌واسطه آن شناخت پدید آید با توجه به‌اینکه آنچه در ذهن حاضر می‌شود در فرآیند شناخت ماهیت دیگری یافته است، این شیء اخیر، یعنی شیء ذهنی که همان بازنمایی شیء خارجی است، چطور می‌تواند از شیء خارجی‌ای حکایت‌گری کند، که ماهیت دیگری دارد؟ بنابراین می‌گوید: «این پیش‌فرض که دو نوع ماهیت متفاوت وجود دارد، باید چونان امری ناسازگار با تجربه رد شود» (همان: ۶۸). از این‌رو، حوزه‌های گوناگون شناخت از حسی تا عقلی و شهودهای مترتب بر آن از آنجا که از لوازم و مقتضیات ذات آگاهی است، حاصل تجربه فرافکنند پهنه و سعه آگاهی در حوزه وجود و جهان است.

بنابراین، نظریه بازنمایی ادراک را که بر اساس آن شناخت ما غیرمستقیم و از طریق شباهت امر ذهنی با ابژه خارجی پدید آمده است در تعارض با اصل اساسی پدیدارشناسی هوسرل یعنی بازگشت به‌خود چیزها و دریافت تقویمی آنها در آگاهی است. به بیان ساده‌تر، بازنمایی ذاتی هیچ

ابژه‌ای نیست. یعنی اشیاء اساساً طبیعت بازنمایانه ندارند. به تعبیر دیگر، هر چقدر هم دو چیز به یکدیگر شبیه باشند این شباهت موجب نمی‌شود که یکی تبدیل به تصویر دیگری شود. اشکال دیگری که به بازنمایی وارد می‌شود به خود ادراک بازمی‌گردد، یعنی ابژه‌ای که در وضعیت بازنمایانه تفسیر شود، ابتداء باید ادراک شود، زیرا نظریه بازنمایی بر این اصل مبتنی است خود ادراک در ضمن بازنمایی ممکن می‌شود. بنابراین، اگر بازنمایی، ادراک و به طور کلی‌تر روی آوردگی را پیش فرض بگیریم، در این صورت نمی‌تواند آن را توضیح دهد. به بیان دیگر، «ما بدواً و غالباً به سوی ابژه‌های واقعی در جهان معطوف هستیم. این معطوف بودن مستقیم است یعنی با هیچ بازنمایی ذهنی‌ای وساطت نمی‌شود. بنابراین به جای اینکه بگوییم ما بازنمایی‌ها را تجربه می‌کنیم، می‌توان گفت تجربه‌های ما حاضرکننده هستند، و جهان را به مثابه دارنده خصایص مشخص، حاضر می‌کنند» (همان: ۷۰). از آنجا که شیء در زمانی که متعلق آگاهی قرار می‌گیرد نمی‌تواند با آثار خارجی و عنصری خود به آگاهی بیاید، بنابراین، همان‌طور که مطرح شد هوسرل برای اینکه وجود خارجی آثار خود را در آگاهی حفظ کند از تقلیل استعلایی استفاده می‌نماید که در فراز بعدی یعنی مبحث مربوط به نوئما و نوئسیس توضیح خواهیم داد.

نوئسیس (Noesis) و نوئما (Noema)

نوئسیس و نوئما اصلاً کلمات یونانی هستند. در واقع نوئما در یونانی به معنای فهم و ادراک است، اما هوسرل آنرا محصول یا ابزار اندیشه می‌داند؛ یعنی مفاهیم، انگاره‌ها و نمادها. بر این اساس هوسرل می‌گوید: «نوئما شرط فهم و دریافت ما از عالم خارج است و نوئسیس فعالیت است که در جهت آگاهی به چیزی انجام می‌شود» (هوسرل، ۱۳۹۶: ۶۶). هوسرل آگاهانه از این واژه‌های یونانی بهره گرفته است؛ زیرا بسیاری از واژه‌های متداول و عمومی به تدریج و در طول زمان معناهای متکثر و چندگانه‌ای به خود گرفته‌اند. به عبارت دیگر؛ فیلسوف برای اینکه بتواند مقاصد و ایده‌های خود را به درستی، یعنی به نحوی که آمیخته با استباطات و تفاسیر ناصحیح رایج زمانه خود نشود تبیین نماید، ناگزیر از این امر است که نظام زبانی خود را بی‌آفریند، علی‌الخصوص که عصر هوسرل پارادایم زبانی غالب است و مسائل آن بسیار مبتلا به بوده است.

به طور مشخص از آنچه تاکنون بیان کردیم، روشن شد که هر ادراکی و هر عمل شناختی دو جهت دارد. عمل فکر یک فعل قصدی است، یعنی هیچ فکری در هنگام اندیشیدن بدون متعلق و

موضوع نیست. معنی دقیق‌تر این سخن آن است که، رفتار آگاهی، ابژه‌ها را برای مدرک حاضر و حاصل می‌کند. ابژه‌های عینی در ذات خود هیچ وجه مطلق و مستقلی ندارند و صرفاً به اعتبار آگاهی یعنی فعل قصدی آگاهی موجود می‌شوند. این فرآیند در جریان رفت و برگشت میان عمل ادراک یا التفات به ابژه‌ها یعنی آنچه به ادراک در می‌آید صورت می‌گیرد. هوسرل دو اصطلاح نوئیس و نوئما را در همین جهت به کار می‌برد. نوئما همان ادراک شده است یعنی آنچه همبسته آگاهی می‌شود. البته مسأله تقرر معنا در فرآیند پیچیده شناخت، پی در پی بسط می‌یابد تا جائیکه نوئما می‌شود همان زیسته آگاهی و خودش واجد خودش می‌شود. به عبارت دیگر، در بسط نهایی فرآیند شناخت به نقطه‌ای می‌رسیم که لازم نیست نوئما با هیچ ابژه خارجی متناظر باشد. لذا نوئما متعلق ادراک است به همان نحوی که در ادراک حاضر است، بدون اینکه با واقعیتی خارج از خودش همبسته باشد. یعنی، آنچه در ادراک حضور دارد لاجرم از سنخ ادراک است و به تعبیر هوسرل همان زیسته آگاهی است و از همین جهت است که می‌تواند با ابژه خارج از آگاهی متناظر نباشد. لذا رفتار نوئماتیکی آگاهی هستی را از حیث رئالیت و ایده‌الیت جدا می‌کند. یعنی تقلیل پدیدارشناختی رئالیت‌های رقیق شده و منتشر در ایده‌الیت محض پدید می‌آورد که در نسبتی حقیقی با امر واقع و جهان پدیداری و در عین حال فراسوی سوژه و ابژه می‌نشیند. زیرا حیث رئال، عینی تقلیل یافته است که امکان پدیدارشناسانه انتشار در حیث ایده‌ال را می‌یابد. بنابراین، منتزع و برکنده از جهان پدیداری نیست و از این جهت است که سوژه خودینگی عینیت‌سازی است که ابژه تقلیل یافته را زیست می‌کند و با انتشار در آگاهی محتوای آن را فراهم می‌آورد. بنابراین، از آگاهی نمی‌توان انتظار واقعیت یعنی ابژه عنصری داشت. خود هوسرل صراحتاً به این موضوع اشاره می‌کند و می‌گوید: «بیهوده است که بخواهیم برای تشکیل مفاهیم و احکام از روشی مشابه با روشی که در علوم عینی به کار می‌رود استفاده کنیم. حماقت است اگر بخواهیم یک زیسته آگاهی را همانند ابژه‌ای طبیعی به مثابه اینهمان تعریف و برای این کار به تجربه اتکا کنیم» (۱۳۹۶: ۹۴). بنابراین، نمی‌توان از آگاهی چنین انتظاری داشت که اعیان و اشیاء را به همان نحوی که در جهان عینی هستند یعنی با همان وضعیت فیزیکی که در ابژه عینی حاضر است، حاضر کند. این فرآیند در ساختار فهم و ترابط آگاهی با نوئمای خود، به همان تمایزی که هوسرل میان ذهن طبیعی و عین طبیعی می‌افکند، باز می‌گردد. نوئیس هم از اصطلاحات خود هوسرل است که همان فعل آگاهی یا عمل فکر است. نوئیس همان عملیات قاصدانه فکر است برای صید ابژه‌ها از هر نوعی که باشند. به عبارت

دیگر، «هوسرل میان عمل ادراک با آنچه ادراک شده تفاوت قائل می‌شود بنابراین از منظر وی نوئیس همان عمل ادراک و نوئما موضوع مورد التفات و ادراک شده است» (شوتز، ۱۳۷۱: ۱۳۲). از این رو، ابژه در این رخداد امری خارج از آگاهی نیست بلکه به‌عنوان جزء متشکله‌ای از خود امر زیسته کشف می‌شود.

از آنجا که ساختار آگاهی در رویکرد طبیعی متناظر با ساختار واقعیت است، در رویکرد پدیدارشناسانه آن را اپوخه و از دور خارج می‌کنیم. از همین جهت است که اگر اپوخه این سؤال را پیش بیاورد که چه چیزی داده‌های قبل از اپوخه که با اپوخه از دور خارج شده است را تبدیل به نوئمای ادراک می‌کند و چگونه این‌همانی آن در فرآیند مزبور حفظ می‌شود مخصوصاً که در وضعیت پدیدارشناسانه نوئما صرفاً زیسته قصدی آگاهی است و الزامی ندارد که با ابژه واقعی و متعال از آگاهی متناظر باشد؟ هوسرل به‌ما خواهد گفت؛ در اینجا مدرک به‌مثابه مدرک است؛ منظور هوسرل آن است که، آنچه که ادراک شده به‌همان نحو ادراکی در ادراک حضور دارد. به‌بیان دیگر، یعنی امر ادراک شده از سنخ خود ادراک می‌شود؛ لذا فاقد مختصات ابژه عینی است. یعنی متعلق فکر با خود فکر وحدت می‌یابد و از این جهت است که ابژه عینی که متعلق قصدیت قرار گرفته از جنس ادراک می‌شود. بنابراین، هر ابژه در دقایق یا اجزای آیدتیک واجد نوئمای خویش است. مثلاً لذت واجد نوئمای خویش است و لذا حکم و بیان نوئماتیکی با احکام مربوط به امر واقع متمایز است. به‌عبارت دیگر، نوئما که جزئی اصیل از امر زیسته است نسبت به وجود و یا عدم ابژه خنثی است و جهانی که به این روش حاصل می‌شود علی‌رغم این که وضع شده در واقعیت نیست مدرک محض می‌شود در آگاهی، یعنی از جنس خود آگاهی می‌شود، بدون آن که هیچ‌یک از اوصاف خود را از دست داده باشد. بنابراین، حلول ابژه یعنی تضمن قصدی تعالی‌ها در آگاهی. به‌تعبیر دیگر، حلول ویژه نوئما جواز اندشیدن به ابژه را به‌عنوان جزئی از سوژه می‌دهد، مشروط بر این که ابژه تغییری ریشه‌ای یعنی تقلیل پدیدارشناختی را تاب آورده باشد، یعنی در درون ادراک تقلیل یافته است که نوئما را به‌عنوان جزئی از زیسته آگاهی به‌دست می‌آوریم. خود هوسرل می‌گوید: «در ادراک تقلیل یافته (یعنی در زیسته پدیدارشناختی محض) است که مدرک صرفاً به‌مثابه مدرک [یعنی نوئمای ادراک] را که به‌نحو تفکیک‌ناپذیر به‌ماهیت آن تعلق دارد، کشف می‌کنیم» (رشیدیان، ۱۳۹۱: ۲۸۵ به نقل از ایده‌ها...: ۳۰۶-۳۰۸). به عقیده نگارنده این رهیافت هوسرل، چیزی شبیه به‌همان وجود ذهنی نزد حکمای مسلمان است. یعنی در نزد ایشان وجود به‌دو نحو اعتبار می‌شود؛

یکی واجد آثار خارجی است مانند سوزاندگی آتش، و دیگری بدون آثار خارجی است. وجود واجد آثار خارجی، می‌شود همان وجود عینی، یا به تعبیر هوسرل همان اعیان داده شده در رویکرد طبیعی. وجود بدون آثار خارجی که می‌شود وجود ذهنی که همان ماهیت شیء است. البته اینکه معلوم عینی به تعبیر حکمای مسلمان و ابژه عینی به تعبیر هوسرل در ذهن یا ساحت آگاهی چه وضعیتی پیدا می‌کند بحثی است که تحت عنوان تمایز وجود از ماهیت بسط داده‌اند. بی‌مناسبت نیست برای تنویر بیش‌تر حوزه بحث اشاره‌ای در حد چند جمله بشود؛ مخصوصاً که مسأله بازنمایی ادراک که در فراز پیشین مطرح شد و نحوه تقویم جهان در آگاهی محل مناقشه پاره‌ای از منتقدان هوسرل بوده است. به‌ر روی از آنجا که حکما اوصاف وجود عینی یعنی فرد خاص واقعی را بر وجود ذهنی که خاستگاه صرفاً ذهنی دارد بار نمی‌کنند به‌بحث هوسرل نزدیک می‌شوند. به‌این اعتبار که اوصاف سلبی که هوسرل برای نوئما مطرح می‌کند، زیسته آگاهی با ابژه واقعی که به‌نحو طبیعی داده شده است متمایز می‌گردد، یعنی مانند عناصر طبیعی دست‌خوش تغییر و کون و فساد نمی‌شوند و وضعیتی ثابت و لایتغیری دارند. به‌تعبیر خود هوسرل: «درخت واقعی می‌تواند آتش بگیرد یا به عناصر شیمیایی اش تجزیه شود و غیره. اما معنا — معنای این ادراک، که ضرورتاً به‌ماهیت اش تعلق دارد — نمی‌تواند بسوزد و عناصر شیمیایی یا نیرو یا خواص طبیعی ندارد» (همان: ۲۸۶ به نقل از ایده‌ها...: ۳۰۸-۳۰۹). به‌بیان دیگر، آنچه که از ذاتیات و ماهیت ابژه ادراکی در آگاهی محافظت می‌کند و موجب می‌شود که یک چیز پیوسته خودش باشد نزد هوسرل همان شهود آیده‌تیک است. که حاوی و حافظ وحدت نوعی شیء است. یعنی عمل قوام‌بخشی و ذات‌بخشی به‌ابژه عینی پس از تحمل فرآیند تقلیل، ردای نوئما به‌تن می‌کند و می‌شود زیسته آگاهی. اما از آنجا که به‌صورتی که اعیان طبیعی با افعال آگاهی تضایف می‌یابند مسأله بازنمایی مطرح می‌شود، یعنی به‌ر روی نوئمای هوسرلی، صورت تقلیل یافته شیء خارجی است برای اینکه جواز حضور در آگاهی را بگیرد زیرا اگر شیئی تقلیل را تاب نیاورد اساساً امکان حضور در آگاهی و تبدیل شدن به ادراک را نخواهد داشت. به‌بیان واضح‌تر، شیء ادراکی صورت آگاهی یافته است و علی‌الاصول ماده یا فیزیک پدیداری خود را از دست داده است و اما از آنجا که وصف ماهوی به‌خود گرفته، ذاتیات شیء را در آگاهی حفظ می‌کند. لذا می‌تواند از امر عینی حکایت‌گری کند و موجب حصول معرفت شود. یعنی امر عینی را در آگاهی حاضر کند. نوئمای هوسرلی به‌وجود ذهنی حکمای مسلمان نزدیک می‌شود و به‌یک معنا ساحتی آیدوس‌گونه می‌یابد، زیرا در درک حکمای اسلامی نیز وجود ذهنی واجد و حافظ

ماهیت و ذاتیات شیء است و علم به آن تعلق می‌گیرد. به بیان دیگر، حوزه شناختی اعیان و اشیاء، همین صور ذهنی هستند که از شیء خارجی معالواسطه یعنی به‌نحو معلوم بالعرض در ذهن می‌نشینند و موجب حضور معنا و علم به‌معلومات می‌شوند. اما آنچه به‌زعم ایشان موجب حصول علم و شناخت می‌شود، وجود عینی اشیاء است که وقتی به‌ذهن می‌آیند وجود ذهنی یا ماهیت شیء می‌شوند. این تلقی از این نقطه به‌بعد از هوسرل فاصله می‌گیرد و تا حدی به‌بحث‌های وجود هایدگر نزدیک می‌شود. البته تفاوت آن با دیدگاه هوسرل در این است که در بحث وجود ذهنی ماهیت یا ذات شیء که متعلق آگاهی و در نتیجه موجب حصول معرفت می‌شود اعیان و اشیاء و تحت عنوان زیادتی وجود بر ماهیت از وجود قابل انفکاک است و آنچه مثلاً نزد ملاصدرا اصیل است همین وجود عینی است که واجد آثار خارجی و حقیقی است. اما نزد هوسرل وجود حقیقی همان ساحت آیدوس یا نوئمای است که زیسته آگاهی است و چیزی غیر از آن اعتبار ندارد. در این موقف با توجه به مراحل روش‌شناختی هوسرل عین و ذهن یکی می‌شوند زیرا آگاهی چیزی جز اطوار تقلیل یافته پدیدارها در جهان جان نیست، و این همان وحدتی است که میان جان و جهان پدید می‌آید. و همان‌طور که اشاره شد در بسط نوئماتیکی خود مآلاً ضرورتی هم برای اینکه متناظر با امر واقع باشد ندارد و دقیقاً از همین رهگذر است که نوئما می‌تواند متضمن امور غیرواقعی هم باشد؛ یعنی نوئسیس در ساختار استعلایی آگاهی به‌مثابه توری است که امکان صید هر گونه نوئمایی را دارد چه واقعی باشد که با تقلیل آن‌را زیسته آگاهی می‌کند و چه عینی نباشد. فی‌المثل تخیل یا تصور و غیره باشد. بنابراین، با عطف توجه به‌اینکه هوسرل نوئما را جزء زیسته و امر متشکله آگاهی را از سنخ معنا می‌داند، باید ملاحظه کرد که این معنا چگونه حاصل می‌شود؟ هنگامی که ابژه عینی در رویکرد طبیعی اپوخه می‌شود، تبدیل به‌نوئما یا ابژه ادراکی می‌شود؛ یعنی ابژه طبیعی که تقلیل پدیدارشناختی را تاب می‌آورد به‌واسطه التفات نوئماتیکی فهم می‌شود؛ یعنی معنا به‌آن اعطا می‌شود. و از همین جهت است که، هوسرل نسبت میان آگاهی با نوئمای آن‌را، با نسبت میان ذهن طبیعی و عین طبیعی خارجی متمایز می‌کند. یعنی نوئما متعلق ادراک است به‌همان گونه که در ادراک وجود دارد، صرف نظر از اینکه با ابژه‌ای در خارج از خودش متناظر باشد یا نباشد. خود هوسرل می‌گوید:

فرض کنیم نگاهمان با احساسی از لذت متوجه یک درخت سبب پرشکوفه در یک باغ، متوجه سبزی ملایم چمن و غیره باشد. روشن است که ادراک و لذت همراه

آن همان چیز مورد ادراک و لذت بخش نیستند. در رویکرد طبیعی، درخت سیب برای ما وجودی است قرار گرفته در واقعیت مکانی متعالی، و ادراک امری همانند لذت، حالتی روانی است که به ما، انسان‌های واقعی در طبیعت، تعلق دارد. میان واقعیت طبیعی اول و دوم یعنی میان انسان به‌عنوان واقعیتی طبیعی یا ادراک، و درخت سیب به‌عنوان واقعیت طبیعی روابطی وجود دارد که آنها نیز واقعیتی طبیعی هستند... اکنون به‌رویکرد پدیدارشناختی عبور کنیم. جهان متعال (از آگاهی) بین‌الهیالین قرار می‌گیرد و وجود واقعی آن دستخوش «اپوخه» می‌شود. اکنون می‌پرسیم چه چیزی می‌تواند از دیدگاه ایده‌تیک در مجموعه زیسته‌های نوئیکی مضمون در ادراک یا در مطبوع شمردن شیء کشف شود. «در عین اینکه مجموعه جهان فیزیکی و روانی و بقای واقعی رابطه طبیعی میان ادراک و مدرک (و نیز میان لذت و لذت‌بخش) باقی است؛ این رابطه به مرتبه داده ایده‌تیک در «حلول محض» نائل می‌شود. دقیقاً همین وضعیت یعنی وضعیت پدیدارشناختی است که باید مورد نظر ما باشد... از این پس اگر یک ادراک (مثلاً ادراک درخت) را در نظر می‌گیریم... نباید مثلاً از خودمان بپرسیم که آیا با چیزی در واقعیت (خارج) متناظر است. این واقعیت دلیلی است که بالنسبه به حکم لحاظ می‌شود برای ما وجود ندارد با این حال همه چیز مثل قبل باقی می‌ماند. زیسته ادراک، حتی پس از تقلیل پدیدارشناختی، کماکان ادراک "این درخت سیب پر شکوفه در این باغ و غیره" است، و لذت نیز پس از تقلیل، لذتی است که از همین درخت می‌بریم. درخت هیچ چیزی از اجزاء، کیفیات، و خصلت‌هایی را که با آنها در این ادراک ظاهر می‌شود و با آنها خود را «زیبا»، «جذاب» و غیره در این لذت نشان می‌دهد از دست نداده است (همان: ۲۸۴-۲۸۵).

بنابراین هوسرل با این رهیافت توانسته تا حد زیادی مسأله دوقطبی سوپژه و ابژه را که رخنه‌های سترگی در صحنه معرفت پدید آورده است با ضوابط فلسفی خود حل کند و قلمرو رئال را ذوب در جهان جان نماید، یعنی ابژه لمیده در سوپژه و پدیدار نیز ذات پدیداری خود را به‌مثابه امکان هر گونه ظهور در حوزه سوپژه فراهم می‌آورد، چنان که گویی جهان مستحیل در سوپژه است

و آنچه حقیقت عالم است پدیداری است که جهان را خلیده در ایده‌الیده محض استعلایی می‌کند. در این فرآیند رویکرد طبیعی که همان قطب ابژه‌ای و برابرایستای فیلسوفان ثنویت‌گرا بوده است از مدار توجه و تعلق خارج می‌شود و جای خود را به نوئما می‌دهد و سوپژکتیوته می‌شود. لذا ابژه طبیعی جامه نوئما به تن نموده بر سریر قاصدانه نوئسیس می‌نشیند و جهان را به تسخیر خود درمی‌آورد، یعنی تعین می‌بخشد. پدیدارشناسی هوسرل حوزه رئالیته را از سنخ معنا می‌نماید و آن را در وعاء فهم محض و آگاهی مطلق منتشر می‌کند. چنان که گویی آدمی خود جهانی می‌شود مندرج در خود. زیرا آگاهی و جهان یک چیز می‌شود نه دو قلمرو و دو وجود.

همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد پارادایم عصر معاصر پارادایم زبانی است و این واضح است که زبان با آگاهی نسبت دارد. لذا در بین فیلسوفان تحلیلی این هم بدیهی شده است که معنای جدا از زبان وجود ندارد. این همان مفهوم نوئمای هوسرلی است که پیوند بین زبان و معنا را فراهم می‌کند. دو مرحله نوئسیس و نوئما تغییر تجربه و احساس سازماندهی تجربه ما است. اما این دو مؤلفه از هم جدا نیستند، زیرا برای تمام تجربه نیاز به معنا داریم، نه به‌عنوان یک امر اضافی و تجملی پس از واقعیت در احکام بازتابی، بلکه برای این که تجربه هر چیزی را درک کنیم. به این ترتیب هوسرل می‌کوشد تا روابط میان ادراک و موضوع آن و نیز ارتباط میان ذهن و عین را با آگاهی و به‌کمک استفاده از واژه‌های نوئسیس و نوئما به‌شکلی تحلیل کند تا مناقشه دو قطبی عین و ذهن به‌نحوی خاص از میان برود.

بحثی در باب پرسپکتیویته (perspectivte) معرفت

لازم است برای تکمیل و متمیم مبحث تشکیل معرفت در این فراز پرسپکتیو و جغرافیای شناخت را نیز مختصری توضیح دهیم. پرسپکتیو مفهوم هنری است که توسط نقاشان عصر رنسانس کشف شد و به تدریج وارد مباحث معرفت‌شناختی شد. نیچه از آن در فلسفه استفاده کرد و بار فلسفی به این عبارت داد. اما در دستگاه فلسفی هوسرل پرسپکتیو جایگاه مهمی دارد. هوسرل پرسپکتیویسم را ذاتی دادگی اشیاء می‌داند. معنای این سخن آن است که، هر ابژه‌ای از زوایه و جهتی در زمان یا مکان داده می‌شود. یعنی شناخت ابژه‌ها فراتر از داده‌های پرسپکتیوی آن است البته بدون اینکه ابژه تبدیل به نومن کانتی شود. در واقع هوسرل می‌خواهد به ما بگوید که ابژه‌ها هر بار از منظر و وجهی داده می‌شوند و شناخت در تمامیت خودش مبتنی بر داده‌های پرسپکتیوی نیست. به تعبیر زهاوی، « ابژه در یک دادگی منفرد هرگز تمام نمی‌شود، بلکه همواره از آن فراتر می‌رود. این امر نه بدین معنی است که ابژه به نحوی در پشت آشکارگی‌هایش پنهان می‌شود- همانند چیز در خود [نومن] شناخت‌ناپذیر کانتی- و نه بدین معنی است که اینهمانی‌ای است که متصل با همه‌ی آشکارگی‌های مختلف است» (۱۳۹۲: ۶۳-۶۴). به عبارت ساده‌تر، اگر چه پیوسته این امکان وجود دارد که شیء در آشکارگی‌اش از زوایه و جهتی دیگر داده شود و به اصطلاح پرسپکتیو دیگری فراهم آورد اما این صرفاً از نگاه هوسرل معطوف به خود ابژه‌ها است و در مورد خود آگاهی یا نفس آگاهی هنگامی که دادگی خودش مطرح باشد نمی‌تواند صادق باشد زیرا، اگر در وضعیت درون‌ذهنی و درون‌خویشی ابژه‌ای مورد تامل قرار گیرد، دیگر نمی‌تواند دادگی پرسپکتیوی باشد که از آگاهی فراروی داشته باشد و به اصطلاح اطوار خود را در چشم‌اندازهای مختلف بروز دهد. هر چند ابژه درون‌ذهنی هم به‌تمامی داده نمی‌شود و مثلاً به تدریج و به صورت زمانمند پیش می‌رود، اما همان‌طور که هوسرل تصریح می‌کند این نحو دادگی که در تمامیت آن نیست با دادگی پرسپکتیوی یعنی ابژه‌های فیزیکی متفاوت است.

شهود و بداهت

شهود از مفاد مهم پدیدارشناسی هوسرل است. هوسرل توانسته با پیش کشیدن ماده شهود به نحو بلافصل مسأله مواجهه را تمهید کند به این معنا که، شهود در واقع آن آگاهی نخستینی است که به نحو بی‌واسطه، داده‌ها را به حضور می‌آورد و ابصار ذوات را فراهم می‌کند. بنابراین، ادراک ذوات

که همان ماهیات اشیاء هستند با معنا نسبت دارد. و از سوی دیگر، شهود با بداهت نیز خویشاوند است. یعنی بداهت در شهود خانه دارد و در هر عمل شهود حاضر است. به عبارت دیگر، بداهت وضعیتی از خود آگاهی است که در آن شیء موجود است و لذا یک داده‌ای شهودی، مستقیم و اصیل تلقی می‌شود. به تعبیر لیوتار: «بداهت یعنی لحظه‌ای از آگاهی که در آن خود شیء مورد نظر، خود را در گوشت و استخوان خود، به‌شخصه در آگاهی عرضه می‌کند، لحظه‌ای است که شهود «پر» می‌شود (۱۳۹۴: ۴۶). البته بداهت نزد هوسرل مانند شهود اقسامی دارد.

هوسرل میان مفاهیم شهود و بداهت چندان تفاوتی نمی‌بیند؛ پدیدارشناسی با اصل «بداهت» هدایت می‌گردد، در حالی که بداهت خود در یک فعل شهودی ریشه دارد. بداهت حالتی از آگاهی است که در آن شیء به‌عینه حاضر و داده شهودی بی‌واسطه و اصیل است. نکته قابل تأمل این‌که باید بداهت ضروری یقینی و قطعی را از هم متمایز دانست. بداهتی ضروری است که اگر یقین ما در ارتباط با وضعیت امور واقع این چنین باشد، هر گونه عدم آن مطلقاً غیرقابل تخیل و غیرقابل تصور خواهد بود؛ اما اگر یقین ما نسبت به وضعیت امور واقع چنان باشد که فقط هرگونه شک معقول را خارج نماید بداهت ما قطعی است. برای مثال؛ یک شیء سه بعدی مانند خانه می‌تواند صرفاً با بداهت ناقص و قطعی ظاهر گردد. زیرا ادراکی که از آن می‌شود در هر آن تنها یک جنبه از این شیء داده می‌شود، افزون بر آن، فقدان وضعیت امور همواره قابل تصور است (دارتیک، ۱۳۸۴: ۵۵-۵۷).

بنابراین، هوسرل عقیده دارد که شهود به‌واسطه بداهت پر می‌گردد و از آنجا که شیء در زمان و مکان خاصی داده می‌شود نمی‌توان در یک شهود تمامیت آن را دریافت کرد. البته این‌جا همان بحث پرسپکتیوی در حوزه معرفت است و از همین ناحیه است که شهود واجد اقسام و انحایی می‌شود که در فراز مربوطه قدری تفصیل خواهیم داد. «شهود» حاکی از این است که سوژه و ایزه نسبت به یکدیگر، در مرتبه یکسان و بدون واسطه حاضرند. یعنی میان آگاهی و متعلق قصدی آن وحدت و یگانگی وجود دارد.

هوسرل این تجربه روشن را «بداهت» یا «بداهت ذاتی» می‌نامد که مستلزم پری شهود یک معنای محض است. این حالت اولیه داده شیء، ذاتی ادراک است. شهود

در اصلی‌ترین معنا یک نوع دیدن است (نه ضرورتاً دیدن حسی) که با بداهت و بصیرت عقلی داده می‌شود. از نظر هوسرل کاملترین نشانه «صدق» بداهت است (ریترز، ۱۳۸۷: ۱۷).

بنابراین، اگر شناخت را با یک تجربه صرف و بدون فعالیت‌های استنتاجی دیگر ادعا کنیم، این تجربه با بداهت است، برای مثال؛ من درختی را در آنجا با بداهت و بی‌واسطه می‌بینم، این ادراک حسی است. در ادراک صوری (آیده‌تیک) صورت عدد و توالی آن را درک می‌کنم که از آن می‌توان اعداد صحیح مثبت به دست آورد و در تأمل پدیدار شناسانه فعل «شنیدن» را دریافت می‌کنم (مانند تجربه شنیدن آواز اپرا). در حقیقت شهود، در التفات پدیدارشناسانه فقط یک حس دیدن نیست، بلکه یک جنبه کلی و فراگیر دارد که انواع پدیدارهای مرتبط با حواس دیگر را نیز شامل می‌شود. نکته دیگری که در بداهت مهم تلقی می‌شود این استدلال است که در شهود بالفعل بداهت، هم‌چنین وصفی دارد یعنی بالفعل برای آگاهی حاضر است خطا نیز امکان وقوع دارد، به بیانی دیگر، اگر شهود مبتنی بر بداهت یعنی دادگی بالفعل و مستقیم ابژه است پس چطور می‌تواند خطا هم باشد؟ و اگر چنین شد یعنی این فرآیند ادراکی نمی‌تواند افاده یقین و حقیقت نماید، آنچنان که هوسرل ادعا داشته است. هوسرل خود به این اشکال پاسخ داده است و آن را تحت عنوان اکنون زنده (present vivant) صورت‌بندی کرده است. بنابراین، اگر در بداهتی که به‌عنوان امر یقینی داده می‌شود موهوم بودن آن افشاء شود، این آشکارگی نیز لابد از این است که، در بداهت دیگری رخ دهد. به بیان دیگر، همواره در تجربه بالفعل از یک ابژه است که تجربه قبلی موهوم به نظر می‌آید. بنابراین، تجربه حقیقی دیگری که ملاک خطا و صواب امور باشد غیر از همین تجربه بالفعل بدیهی وجود ندارد که با توسل به آن سنجهای در اختیارمان بگذارد تا صواب را از خطا بازشناسیم. از این رو، حقیقت همواره و منحصرأ در تجربه بالفعل تجربه می‌شود. زیرا روند تجربه‌های زیسته آگاهی که در شهود و بداهت حاصل می‌شود به عقب باز نمی‌گردد بلکه در جریان سیال خود حکم و اصلاح می‌شود، یعنی اگر تجربه زیسته‌ای اکنون به‌مثابه بداهتی سپری شده و کاذب تلقی می‌شود، خود همین تجربه بالفعل که متضمن بداهت کاذب سپری شده نیز هست، به‌مثابه تجربه جدید و بالفعلی است که در سینه اکنون زنده داده می‌شود. بنابراین، «اکنون زنده در آن واحد هم خطای گذشته و

هم حقیقت فعلی را به مثابه تصحیح آن خطا بیان می‌کند» (لیوتار، ۱۳۹۴: ۴۷). یعنی وضع سابق در وضع لاحق بازیابی و اصلاح می‌شود.

در نهایت می‌توان بداهت را آغاز معرفت دانست، به همین دلیل می‌توان نظریه شناخت هوسرل را نیز دارای سه نوع و سه مرتبه دانست:

- شناخت تجربه در مورد اشیاء در عالم طبیعت و محیط اطراف ما .
 - شناخت ذاتی یا صوری (ایده‌تیک) در مورد اشیاء ایده‌آل (آیدوس) از اعداد تا ماهیات.
 - شناخت و معرفت پدیدارشناسانه در مورد آگاهی.
- هر کدام از آن‌ها یک تمایز شهودی نیز دارد:
- شهود تجربی یا بداهت در ادراک حسی
 - شهود پدیدارشناسانه یا بداهت در التفات آگاهی و ویژگی‌های آن (Smight, 1995: 61-62).

انواع شهود

هوسرل در «پژوهش ششم» از کتاب پژوهش‌های منطقی مسائل مربوط به شهود را بررسی می‌کند. او نخست از خصلت پدیدارشناسی شهود و به تبع آن «معنا» که ارتباط بسیار نزدیکی با شهود دارد، آغاز می‌کند و شهود را به دو بخش حسی و مقولی تقسیم می‌نماید. در این راستا تمایز ماده‌ی حسی و مقولی، افعال حسی و مقولی و اُبژه‌های حسی و مقولی را مورد بررسی قرار داده، سرانجام با گسترش مفاهیم شهود و ادراک، از شهود مقولی به ویژه شهود کلی سخن می‌گوید.

شهود حسی

در تحلیل شهود حسی، این نکته حائز اهمیت است که ادراک حسی یک ادراک بی‌واسطه و مستقیم است. یعنی، ساختار این ادراک به‌گونه‌ای است که شیء خارجی در اولین مواجهه، ابصار می‌گردد. این نوع ادراک وقتی با یک مفاد «داده» پدیدار شود، معتبر است که البته برخی از آنها ذاتاً ادراک می‌شوند و برخی صرفاً التفات می‌شوند. اُبژه ادراک ساده یا داده بی‌واسطه برای ما، «آنجا» و در ساختاری که دارد «التفات» است. ادراکات مستمر از همان اُبژه حسی می‌تواند به‌زمان و داده‌های حسی متفاوت تقسیم گردد. تمام احساس ما از طریق ادراک خاص ما نسبت به این اُبژه قابل اظهار

است. وقتی ما شیئی را می‌بینیم یا در جایی راه می‌رویم، در هر یک از این افعال ساده پاره‌ای افعال آمیخته ادراکی داریم که با یک نگاه زودگذر به‌شیء و توجه به آن، یک ادراک ساده مستمر از شیء بدست می‌آوریم؛ فی‌المثل اگر ما به شیئی نظر کنیم آن شیء از پرسپکتیو خاصی داده می‌شود و تا زمانی که این ناحیه حفظ شود آن شیء نیز در ابصار ما واحد و یکسان است؛ یعنی یک شیء محسوس در یک فعل موجود نشان داده می‌شود. در ابصار شیء محسوس، ادراکات فردی ما، وحدت مستمری دارند که موجب می‌شود به‌طور مداوم همین شیء واحد را درک کنیم. معنای ایجابی این رخداد حضور یک کل در اجزای خویش است؛ اما وحدت این ادراک مستمر، صرفاً مبتنی بر یک فعل خاص نیست که از طریق آن یک آگاهی جدید از اُبژه شیء بدست آید، بلکه چیزی که در این سلسله درک می‌شود و عینیت را مطرح می‌کند فقط شیء محسوسی است که هرگز وحدتش با خودش نیست. ما وحدت مستمر را در میان این ادراکات شخصی قرار می‌دهیم. این وحدت در ادراکات ما عینی می‌شود و به‌صورت مفاد بازنمودی برای یک ادراک جدید استفاده می‌گردد، لذا این خاصیت آگاهی التفاتی است که موجب می‌شود چیزی را که اکنون می‌بینیم و چیزی را که از پیش دیده‌ایم حفاظت کند به‌نحوی که، واحد و یکسان باشند. اُبژه واقعی را به‌صورت اُبژه ممکن از یک ادراک بی‌واسطه (مستقیم) می‌توان تعریف نمود. یک توازن و همگنی ضروری میان «ادراک و تخیل» وجود دارد. سلسله تخیلات ممکن ماهیت یکسانی دارند که با هر ادراک ممکن مطابقت دارد. از همین جهت است که هوسرل می‌گوید:

یک تخیل بی‌واسطه با هر ادراک مستقیمی مرتبط است و بدین‌وسیله به ادراک گسترده‌تر شهود حسی تیقن می‌بخشد. می‌توان اُبژه محسوس را به‌طور کلی به‌صورت اُبژه ممکن تخیلی حسی و شهود حسی تعریف نمود. تمام اُبژه واقعی، لحظه واقعی، آینده واقعی، جزئی واقعی... متعین هستند. هر جزئی از اُبژه واقعی یک جزء واقعی است. مجموع تمام اُبژه‌هایی که می‌توانند به‌طور واضح و روشن در ادراکات بی‌واسطه باشند، وسیع‌ترین حوزه ادراکی اُبژه‌های محسوس را تشکیل می‌دهند. هر اُبژه محسوس انضمامی در الگوی روشنی قابل ادراک است. مفاد بازنمود مرحله‌های انتزاعی حتی در جایی که صرفاً بازنمود مفهوم با التفات درونی به‌واسطه مشابَهت نمی‌تواند به‌تنهایی تجربه شود؛ اما فقط در یک جایگاه و مرتبه

انضمامی قابل فهم‌تر است؛ اگر چه منظور این نیست که شهودشان نیاز به یک فعل موجود دارد. ادراک یک فعل شهودی به ابژه‌اش باز می‌گردد. واضح است که ادراک یک "مرحله" و یک جزء از کل مورد نظر، ادراک یک وجه حسی یا صورت حسی به افعالی اشاره می‌کند که تماماً موجوداند. این افعال در حالت عقلانی ما موجوداند، بدین معنای قلمرو «حس» کنار گذاشته شده و قلمرو «فهم» به‌عرصه میدان آمده است (Husserl, 1982: 283-285).

منظور هوسرل آن است که، امر کلی که در ادراک ما حاضر است در ابژه و در ضمن اجزایش نیز حاضر است و اساساً این وصف ذاتی خود آگاهی است که با امر کلی در صورت‌های جزئی مناسبت و سنخیت دارد و از این جهت از دست‌برد تغییر و تبدل مصون است. و همین‌طور از اطلاق و استقلال نیز بیرون است زیرا به آگاهی متکی و مبتنی است. بنابراین، هیچ صورت ذهنی‌ای بدون مابه‌ازا وجود ندارد و همه حالات ذهنی حالاتی درباره چیزها هستند. از این‌رو، شناسایی همواره درباره چیزی است و ما هرگز نمی‌توانیم آگاهی محض را از آن حیث که فی‌نفسه وجود دارد، تجربه کنیم.

شهود مقولی

پرسشی که انگیزه شد تا هوسرل عزم بر آن داشته باشد تا مفهوم شهود را گسترش دهد و آن را از شهود حسی فراتر برد چنین بود: چه چیزی را می‌توان برای ترکیبات معانی پیچیده یک گزاره که به‌نظر می‌رسد متعلق به‌صور مقولی است فراهم نمود؟ این مشکل برای حسی‌مسلکان انگلیسی‌تبار بروز کرد زیرا پیوند واژه‌های ترکیبی مانند «و»، «یا»، «هست» به‌وسیله جان لاک و هیوم به‌نحو صور انعکاسی در نظر گرفته شد که به‌واسطه ذهن در ظرف درونی آن ایجاد گردیده و بلکه توسط اشیاء خارجی بر ذهن تأثیر می‌گذارد یعنی، «ادراکات ساده نمونه‌های خاص، به‌طور خاص نمی‌تواند به‌عنوان شهودات محقق برای چنین اصطلاحات به‌کار رود. بنابراین، بایستی در درک واژه‌های «سفیدی» و واژه کلی «مثلثیت» شهود خاصی باشد تا این ادراکات را به‌نحو عینی محقق کند (Cobb, 1990: 140-149)

بنابراین، مواجهه با اعیان شهود مقولی خود برآمده از شهود حسی و به نوعی به آن مبتنی است. اگر قدری کانتی بخواهیم به این فرآیند نظر کنیم شهود حسی همان ماده بلافصل شهود

اولیه و زنده است و شهود مقولی همان مورفه یا صورت شیء است. همچنانی که کانت عزیمت‌گاه شناخت را حصه حسی می‌دانست که به‌نحو پیشینی و ماتقدم تجربه می‌شود. هوسرل نیز با ابتدای این فرآیند موافق است اما شهود مقولی را همان اتمام شهود حسی می‌داند. به‌یاد داریم که در نقد عقل محض کانت، مسأله شهود مقولی منتهی بود. یعنی در کانت شهود منحصر در حس بود و به مفاهیم تسری نمی‌یافت مفهوم صورت عقل محض به‌مثابه قوه فکر محض با فعل مقولی مساوی است، زیرا عمل معنابخشی از وظایف همین قوه است و از همین جهت به کلیات یعنی صور نوعیه‌ای که از ذات نوعی شیء می‌آید نظر دارد و از همین ناحیه است که کاملاً از قوه حسی منقطع گردیده به‌طوری که فقط می‌تواند از پیش تصور گردد که یک تحلیل ساده‌ای از شناخت در بدهت وجودی‌اش دارد. بنابراین؛ اگر بر خصوصیت انتزاعی ایده‌تیک تأمل کنیم که ضرورتاً مبتنی بر شهود فردی است؛ اما این خصوصیت به‌دلیل شهود فردی بودن مورد نظر نیست و اگر به این واقعیت توجه کنیم که واقعاً روش جدید درک و تصور است که ساختار کلی جایگزین ساختار فردی است، بدین ترتیب امکان شهودات کلی مطرح می‌گردد، شهوداتی که نه فقط همه تشخیص فردی را خارج می‌کند، بلکه محسوسات را از حوزه التفاتی خارج می‌نماید. به‌عبارت دیگر، میان انتزاع حسی، که صرفاً مبتنی بر مفاهیم حسی آمیخته با صور مقولی است و انتزاع مقولی که مبتنی بر مفاهیم مقولی محض است، تمایز قائل می‌شویم. برای مثال، رنگ و خانه، صرفاً مفاهیم حسی‌اند و رنگ بودن، قابلیت و فضیلت، اصول موضوعه توازی‌ها و غیره، یک ترکیب مقولی دارند در حالی که مفاهیم وحدت و کثرت مقوله صرف هستند که در اینجا از مفاهیم مقولی محض بحث می‌کنیم. مفاهیم حسی، منشأ خود را در داده‌های شهود حسی و مفاهیم مقولی در داده‌های شهود مقولی می‌یابند که با توجه به‌صورت مقولی، کل ابژه مقولی تشکیل می‌گردد (Ibid: 306).

از این جهت است که، هوسرل در روش خود، رویکرد حس مسلکی را که در آن کلمات مرکب را به فرآیندهای درون‌ذهنی ارجاع نموده‌اند، کنار گذاشته، به‌ذات اشیاء متوجه می‌گردد. اگر بگوییم «این کاغذ سفید است» در حقیقت من این خصوصیت سفیدی را متعلق به این کاغذ می‌یابم. لذا این «است» بایستی با وضعیت «عینی» توصیف گردد. کاربست فعل ربطی ارتباط لفظی میان جزء و کل است؛ یعنی وجود محمولی که به ابژه متعلق است و چنین نیست که بر مخاطبی دلالت کند مبنی بر این که گوینده لفظی را بیان می‌کند و با حقیقت آن موافق است؛ اما من نمی‌توانم ربط و

تعلق سفیدی را به کاغذ ببینم. پس چه نوع شهودی نحوه تعلق را که به وسیله فعل ربطی بیان می‌گردد محقق می‌کند؟

هوسرل در این خصوص چیزی در کنار واژه‌های ترکیبی اضافه می‌کند که در ترکیبات صور دیگری از یک قضیه وجود دارد، نمی‌توان تحقق آنها را در یک شهود ساده معمولی پیدا نمود. حتی تعبیر ساده‌ای مانند «سفیدی» با شهود ساده ابژه‌های خاص نمی‌تواند تحقق یابد، بلکه همان گونه که در بررسی شهود حسی اشاره نمودیم، دارای اضافه معنایی است که نمی‌توان منشأ آن را در هیچ ادراک ساده‌ای یافت. به دنبال آن، هر واژه‌ای در جمله یک بعد مقولی دارد. افزون بر این، برخی عبارات به وضوح به ابژه‌های ایده‌آل اشاره می‌کنند. در تعریف، مثلث به نوع مثلث و خواص شهودی که به صورت مظهر و جلوه آن به کار گرفته می‌شود، اشاره دارد. به تعبیر پازوکی؛

«هوسرل در تبیین کامل شهود مقولی، آن را مبتنی بر مجموعه تمایزاتی می‌داند که در ابتدا پیچیدگی آن شگفت‌انگیز است؛ اما در نهایت به وضوح و گستردگی آن دست می‌یابیم. تمام تلاش او برای کاربرد نظریه شهود در این افعال مقولی است، اگر چه به ظاهر فاهمه محض است و لیکن اگر مبتنی بر داده‌های حسی نباشد، هیچ معنایی بر آن مترتب نمی‌گردد و شناخت متیقنی از آن به دست نمی‌آید. به همین جهت او شناخت افعال مقولی را مانند شناخت افعال حسی شناخت شهودی می‌نامد. او در کنار تمایز میان افعال ساده و افعال پیچیده، افعال بنایی و مبنایی را متمایز از هم می‌داند برای مثال یک فعل معنایی اساس وجودی‌اش را نیازمند فعلی می‌داند که حوزه فیزیکی مصداق را نشان دهد. به همین دلیل افعال حسی را «افعال مبنایی» و افعال مقولی را «افعال بنایی» می‌نامد» (پازوکی، ۱۳۹۲: ۱۰۰).

بنابراین در این روش، هر آنچه را که بتواند محمول باشد، یعنی بتواند موضوع یک حمل واقع شود، ابژه است. هوسرل نیز ابژه را به دو نحو اعتبار می‌کند: ابژه عینی که به نحوه حسی ادراک و دریافت می‌شود و ابژه مقولی یا معنایی یعنی آیدوس شیء. شهود مقولی یعنی این که وقتی ما به یک شیء التفات حسی داریم، در این مرتبه متعلق ادراک التفاتی ما با تمام حیث بودگی خود و ترکیبات و تعینات مادی خود، بر ما پدیدار و ظهور می‌کند و این اظهار پدیداری همه حیثیات بودگی آن را علی‌السوی بروز می‌دهد.

بنابراین، شهود مقولی که با بداهت پر و پشتیانی می‌شود نتیجه بلافصل شهود حسی است که در ساختار تجربه زیسته به‌دست می‌آید، امر انتزاعی از سینه امر انضمامی برآمده است و این همان معنای سرشار مسأله مواجهه به‌مثابه داده اولیه و زنده است که هوسرل اساس ساختار قصدیت در پدیدارشناسی خود قرار داد و از این جهت نهجی یگانه برای عبور از عین و ذهن لمیده در بستر متافیزیک غربی فرآچنگ آورد. هایدگر هم از همین ناحیه است که شهود مقولی و مسأله مواجهه را دست‌آورد بزرگی در پدیدارشناسی هوسرل می‌داند، و معتقد است با این دست‌آورد برای نخستین بار در تاریخ متافیزیک مسأله مواجهه با هستی تمهید شده است. البته وی هوسرل را نقد می‌کند که نتوانسته از این اکتشاف بهره‌برداری بایسته بکند که بحث آن مربوط به این مقال نیست و تفصیل آن را در مقاله نگارنده تحت عنوان معنای وجود و نحوه مواجهه با آن نزد هوسرل و هایدگر می‌توان ملاحظه نمود. مسأله شهود مقولی که به اصرار هایدگر، هوسرل تحت عنوان پژوهش ششم در کتاب پژوهش‌های منطقی آورده است (زیرا، هوسرل در چاپ اول پژوهش‌ها از انتشار آن خوداری کرد) برای هایدگر نقطه مغتنمی است که راه خود را به سمت پرسش از حقیقت وجود بگشاید.

نتیجه‌گیری

تقدم آگاهی در مواجهه با هستی نوعی تفکر جوهری است که شاید هوسرل را در ادامه سنت فکری دکارتی - کانتی قرار دهد. اما می‌توان ادعا کرد که دقیقاً همان نیست. تفکر هوسرل و طریق او در پدیدارشناسی، بشری خودداده و آگاهی‌بنیاد می‌آفریند که تمام هستی و همه چیزها و ناچیزها (فارغ از ابژه عینی) به‌اعتبار آگاهی استعلایی او قابل بحث است. به‌بیان دیگر، جهان و آنچه متعلق و متضایف ادراک می‌شود از سنخ معنا و ساختاری ادراکی دارد، و این قلمرو ایده‌آلیسم استعلایی به‌واسطه قصدیت و حیث‌التفاتی همه چیز را تعیین می‌بخشد و مجلای ظهور به‌مثابه امکان پدیداری پدیدارها و سوپژکتیویته سوپژه می‌شود. از همین جهت است که، هوسرل در مسأله تقویم پدیدار جهان عقیده دارد که چون مواجهه ما با هستی در آگاهی رخ می‌دهد؛ یعنی ما، اعیان را در آگاهی و صحیفه فهم منتشر می‌کنیم نه اشباح و مثال‌های آن‌ها را، بنابراین این نحو از مواجهه که از ذات و جوهر آگاهی یعنی قصدیت ناشی و حاکی می‌شود حائز تقدم فهم و پیش‌تازی افعال استعلایی ذهن در تقرر و تقویم جهان رئال در جهان جان است. از این‌رو، رفتار آگاهی به‌مثابه انحاء

روی آوری‌ها امر object را از هر نوع که باشد در حوزه حضور بی‌میانجی عقل مقیم می‌گرداند. از همین جهت است که امر پدیداری به‌مثابه داده زنده و اولیه به‌واسطه شهودی که با بداهت در همه اقسام آن پر و پشتیبانی می‌شود، محتوای رئالیت‌ه اعیان را اپوخه می‌کند تا در ساختار تجربی امر زیسته در رفتار و اطوار قصدی آگاهی، زیسته قصدی آگاهی بشود و در منطبقه ایده‌آلیته ذهن منتشر شود و از این جهت قصد به‌مثابه امکان پدیداری پدیدارها در ساحت دادگی محض که یگانه وصف آگاهی مطلق است، ایده‌غیروابسته و غیرمتناظر با اعیان به‌قرار و قوام بیاید. بنابراین، آنچه از این رویکرد حاصل می‌شود، این است که هوسرل با چنین افقی آشکارا در پی نفی رویکرد طبیعی به‌مثابه مواجهه خام و غیراصیل با جهان عینی است. به عقیده نگارنده کوشش هوسرل جهت تثبیت این موضع عملاً موجب شکل‌گیری تلقی نوینی از حیث ایده‌آلیته آدمی گردید، رهیافتی که در فراسوی سوژه و ابژه در معنای متداول کلمه در سنت متافیزیکی غرب در مصطبه اتفاق و اقرار عین و ذهن نشست. یعنی رفتار قصدی آگاهی وصفی عینیت‌ساز دارد. اما پرسشی که پاره‌ای منتقدان هوسرل به‌میان آورده‌اند این است که، عین از آن جهت که عین است چگونه می‌تواند در ذهن از آن جهت که ذهن است مندرج شود؟ همان‌طور که در فرازهای مربوطه در مقاله بحث کردیم، این اشکال را باید ناشی از نوعی سوء فهم از تلقی هوسرلی در نسبت سوژه و ابژه دانست. از آنجاکه عمل تقویمی آگاهی استعلایی، برآمده از وصف سوژه‌کتیوته آدمی به‌معنای یگانه ساحت منحاز آگو و شرط امکان فهم به‌مثابه تقرر هستی در نحوه ظهور آن در قلمرو آگاهی است، ماهیات اعیان را که مبتنی بر حقایق ثابت و لایتغیر آن است شهود می‌کند. یعنی معنا می‌کند و معنا و ماهیات جهان و چیزها متقوم‌کننده امور کلی هستند. لذا امور جزئی در وحدت نوعیه آن‌ها اعتبار می‌شود و از این جهت است که، با هیچ امر دیگری وساطت نمی‌شود و ضرورتی هم برای اینکه با عین خارجی متناظر باشد ندارد. از این جهت است که بازنمایی ذاتی هیچ پدیداری نیست، بلکه پدیدار همه حیث پدیداری و بودگی خود را به‌ظهور می‌آورد آن‌چنان که حیث قصدی فهم آن‌را می‌یابد و از آن خود می‌کند. بنابراین، بازنمایی ارجاع به هیچ چیز ندارد و نمی‌تواند افاده امر یقینی و مفید معرفت باشد. نقد دیگری که در این حوزه مطرح شده است این است که، چون اپوخه هوسرلی امر عینی را از دسترس خارج می‌کند و عقیده دارد این مواجهه می‌تواند گمراه‌کننده و رهنز تحصیل قدر متیقن امور باشد، چگونه می‌تواند از آن حکایت‌گری کند؟ این اشکال نیز قابل تحویل به همان اشکال قبلی است و پاسخ مشابهی دارد با این توضیح که اپوخه امر عینی را حذف

نمی‌کند بلکه نوعی تقلیل روش‌شناختی در آن اعمال می‌کند تا به منطقه محض آگاهی در نسبت با امر عینی دست‌یابد. بنابراین، همانطور که ذکر شد این تقلیل مجوز ورود به ساختی است که حاکی و حافظ امر عینی است. لذا از این جهت است که، تقلیل هوسرلی به آن صورت نوئماتیکی می‌بخشد به نحوی که حاضرکننده تجربه به مثابه زیسته آگاهی باشد تا این امکان فراهم شود. یعنی تقلیل وصف خارجی اعیان و آثار خارجی آن‌ها را می‌ستاند تا آن‌را داده‌ای برای آگاهی یعنی از سنخ معنا کند. تقلیل حیث رئال اشیاء را به حیث ایده‌آل فرو می‌کاهد و از این رو آنچه در صحیفه آگاهی نشر می‌یابد ریداکشن همان امر عینی است و لاجرم صورتی است که متضمن ابژه قصدی تقلیل‌یافته خویش است که با وضع آگاهی می‌تواند مناسبت داشته باشد. به عبارت دیگر، آنچه ابژه عینی می‌سازد آیدوس یا ذات آن است که هم حاوی و هم حافظ وحدت نوعی آن است و این ماهیت حقیقی آورده ذهن و یگانه وصف ساختار استعلایی آگاهی است. از همین جهت است که قصدیت می‌تواند فراسوی رئالیسم و ایده‌آلیسم مأوی گزیند.

References

- Cobb, Stevens (1990) *Richard. Husserl & Analytic philosophy*. Netherlands: Kluwer Academic Publishers.
- Dartig, Andre (2005) *What is Phenomenology?* Trans. Mahmoud Navali, Book Study and Editing Organization. (in Persian)
- David; Wood Ruff (1995) *The Cambridge Companion to Husserl*. Cambridge publishing.
- Husserl, Edmund (1976) *Cartesian Meditations, An introduction to phenomenology*, trans. Dorion Cairns, Netherlands: Martinus Nijhoff Publishers.
- Husserl, Edmund (1982) *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*, First Book: General Introduction to a Pure Phenomenology, Kersten, F., London & Boston: Kluwer Academic Publish.
- Husserl, Edmund (2018) *Cartesian Reflections, An Introduction to Phenomenology*, trans. Abdolkarim Rashidian, Tehran: Ney Publishing. (in Persian)
- Jaspers, Carl (1993) *Kant*, trans. Abdolhossein Naqibzadeh, Tehran: Tahoori Library. (in Persian)

- Khatami, Mahmoud (2008) *Phenomenology of Art*, Tehran: Academy of Arts. (in Persian)
- Levinas, Theodor (1970) *de L'intuition dans la phenomenologie de Husserl*. Paris: Vrin
- Lyotard, Jean François (2015) *Phenomenology*, trans. Abdolkarim Rashidian, Tehran: Ney Publishing. (in Persian)
- Pazouki, Bahman (2013) "Heidegger and the Sixth Study of Husserl's Logical Studies", *Journal of Philosophy*, Vol. 41(2). (in Persian)
- Rashidian; Abdolkarim (2012) *Husserl in the text of his works*, 3rd edition, Tehran: Ney Publishing. (in Persian)
- Schutz, Alfred (1992) "Multiple Concepts of Original's Phenomenology", Trans. Yousef Abazari, *Journal of Culture*, Issue 11. (in Persian)

