

خوانش هایدگر از روایت هوسرل در موردِ حَیث التفتاتی

سید محمد تقی شاکری^۱

چکیده: هایدگر از ابتدا فهم پدیدارشناسی را با نقد هوسرل آغاز کرد و، در بیشتر نوشته‌های خود، از تأثیر آرای هوسرل بر اندیشه خود و وام‌داری‌اش به او سخن گفته است. وی که اصلی‌ترین مسئله پدیدارشناسی را روشن‌سازی معنای فلسفی خودش می‌دانست به‌شیوه «با هوسرل ضد او اندیشیدن» را مشخصه کار خود در توجه به پدیدارشناسی قرار داد. از طرف دیگر، آموزه حَیث التفتاتی هسته مرکزی پدیدارشناسی هوسرلی است که میراث بزرگ و مهم برنتانو به شمار می‌آید. حَیث التفتاتی هوسرلی ناظر به این است که آگاهی معطوف به چیزی است و هر اندیشه و ایده روی به‌سوی چیزی دارد. هایدگر، با فراوی از مباحث آگاهی، حَیث التفتاتی را به تجربه زیسته گره زده و آن را در قالب «زندگی رو به‌سوی چیزی» درمی‌آورد. این مقاله روایتی تحلیلی است از نقد و بازخوانی هایدگر از حَیث التفتاتی هوسرل و اینکه چگونه هایدگر، با توجه به آثار استاد خود، در درس‌گفتارها و نوشته‌های خود حَیث التفتاتی را بر مدار وجودشناختی مورد نظر خویش پیش می‌برد و درعین‌اینکه پیشروی او همراه با طرح هوسرل است ضد او نیز می‌اندیشد. نتیجه این بازاندیشی و بازخوانی هایدگر این است که دازاین جانشین آگاهی می‌شود و حَیث التفتاتی مسیری برای فهم در-جهان-بودن دازاین شناخته می‌شود.

کلیدواژه‌ها: حَیث التفتاتی، شهود مقولی، وجود، دازاین، هوسرل، هایدگر

A Reading of Heidegger Using Husserl's Narrative of Intentionality.

Seiyad Muhammad Taghi Shakeri

Abstract: Beginning his understanding of Phenomenology with Husserl's critique, Heidegger talks in most of his writings about the influence of Husserl's views on his thought and his indebtedness to his works. He considers the clarification of his philosophical meaning to be the main problem of Phenomenology and characterized his work in terms of Phenomenology in the style of "thinking with Husserl against him". On the other hand, intentionality doctrine, which is Brentano's great and important legacy, is the main part of Husserl's Phenomenology. Intentionality means that consciousness is focused on something and every thought or idea is directed towards something. By transcending the issues of consciousness, Heidegger's intentionality ties it to lived experience and transforms it into "life toward something". This article is an analytical account of Heidegger's critique and rethinking of Husserl's intentionality; and discusses how Heidegger, according to the works of his master in his lectures and writings about intentionality, extends his ontological circle, and also thinks against him while his progress is in line with Husserl's plan. The result of Heidegger's rethinking is to replace the Dasein by consciousness and intentionality, the path to understanding Dasein's being-in-the-world. Accordingly, in order to develop Heidegger's method, intentionality explains Husserl's narrative as "being-with", and emphasizes the understanding of intentionality based on the transcendence of Dasein's role.

Keywords: Intentionality, categorical intuition, Dasein, Husserl, Heidegger.

تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۱/۰۸/۳۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۸/۱۴

۱. استادیار گروه آموزشی دانشگاه مذاهب اسلامی، تهران، پست الکترونیک: mtshakeri@yahoo.com

Shakeri

مقدمه

برنتانو، با الهام از ارسطو، مفهوم حیث التفاتی^۱ را احیا کرد تا منحصراً حوزه پدیدارهای ذهنی مورد مطالعه روان‌شناسی را توصیف کند. شاگرد او، ادmond هوسرل، درحالی‌که بسیاری از چارچوب‌های فکری برنتانو را کنار گذاشت، آموزه حیث التفاتی را در کانون اصلی دانش آگاهی محض (پدیدارشناسی) قرار داد. از سوی دیگر، مارتین هایدگر، نخستین دستیار هوسرل، در کتاب وجود و زمان، کل ارجاعات به حیث التفاتی و آگاهی را کنار گذاشت و مسیر فلسفی خود را، در ظاهر، از استادان با تجربه خود جدا کرد. به علاوه، بسیاری از مفسران اخیر در این مسیر هایدگر را همراهی کرده‌اند. به عنوان نمونه، هیوبرت درایفوس از انتقاد هایدگر به حیث التفاتی برنتانو و هوسرل به عنوان غلبه و تفوق بر تمام نگرش‌های معرفت‌شناسانه و نظریه‌بازنمایی شناخت^۲ حمایت کرده است.^۳ از نگاه درایفوس، سهم هایدگر، به نحو مؤثر، حذف حیث التفاتی از حوزه امور ذهنی و بازیابی آن در حوزه امور عملی بوده است. اما سؤال مهم و اصلی این است که آیا واقعاً هایدگر به گفته‌های هوسرل و برنتانو درباره حیث التفاتی پشت پا می‌زند؟

هایدگر اظهار می‌کند که با توجه به تعالی دازاین حیث التفاتی را مورد بازاندیشی قرار می‌دهد، به نحوی که، از بُن، کل مسئله را دگرگون می‌سازد و، با غلبه بر اندیشه‌باوری هوسرل، به پرسش از وجود می‌پردازد. اما دراصل این هوسرل بود که از منظر تعالی، حتی در پژوهش‌های منطقی، حیث التفاتی را توصیف کرد که در ادامه توضیح داده خواهد شد. همچنین به نظر می‌رسد که تلقی هایدگر از مسئله حیث التفاتی برحسب پرسش از وجود را در تمایزهای توصیفی هوسرل میان انواع مختلف «عینیت‌ها»، که در زندگی آگاهانه ما دیده می‌شود، و در شکل‌گیری وجودشناسی‌های صوری و مادی و در روایت هوسرل از رابطه بین حکم و صدق می‌توان پیش‌یابی کرد. درحقیقت، اظهارنظرهای هوسرل در مورد شهود مقولی پژوهش ششم انگیزه‌ای برای اندیشیدن هایدگر به چیستی وجود بوده است. در این نوشتار، بحث این است که چگونه هایدگر به شیوه «با هوسرل ضد او اندیشیدن» و با تمرکز بر جنبه وجودشناختی حیث التفاتی در حال پیش بردن طرح هوسرل است، نه اینکه تبیین هوسرل را نقض کند یا کنار گذارد.

۱. intentionality برخی آن را قصدیت ترجمه کرده‌اند ولی ترجمه آن به حیث‌التفاتی ترجیح دارد، زیرا قصد در لغت به معنای میانه‌روی، راه راست، مستوی راه رفتن و ازاین‌قبیل است (دهخدا ۱۳۷۳: ۱۱، ۱۵۵۲۷). ازاین‌رو، اصل قصد و قصدیت به intention و intentionality، به‌ویژه در معنای پدیدارشناسانه آن، ربطی ندارد. در نتیجه، «التفات» به معنای روی آوردن به چیزی و معطوف به چیزی بودن معادلی مناسب‌تر به نظر می‌رسد، این معنا به‌ویژه با شعار «به‌سوی خود اثبات»ی هوسرل نیز بسیار تناسب دارد.

2. representationalism

۳. درایفوس، ۱۳۹۹: ۷۲.

شاکری

باتوجه به پیشینه بحث، از ارجاعات پراکنده برنتانو به این موضوع معلوم می شود که توجه او به حیث التفاتی فرعی بود. تمرکز اصلی وی، در کتاب روان شناسی از دیدگاهی تجربی و جاهای دیگر، پی ریزی یک دانش متقن جدید بود که بعداً روان شناسی توصیفی نام گرفت: دانشی طبقه بندی شده درباره افعال و کنش های ذهنی و محتوای آن ها براساس خود-آشکارگی^۱ ادراک درونی متیقن. «جهت مندی التفاتی به یک ابژه»^۲ تنها ویژگی مثبتی بود که افعال ذهنی را به بهترین وجه توصیف می کرد. برنتانو آموزه حیث التفاتی را وجه تمایز پدیدارهای نفسانی از پدیدارهای فیزیکی می دانست.^۳ در ابتدا، هوسرل طرح برنتانو را برای تأسیس دانش روان شناسی توصیفی، در نخستین اثر خود، فلسفه حساب، دنبال کرد که هدف آن تبیین و توضیح مفاهیم علم حساب است تا توضیح «منشأ روان شناسانه» آن ها. هوسرل بعداً در پژوهش های منطقی فهمید که حیث التفاتی، از آنچه برنتانو در نظر گرفته بود، معنای فلسفی گسترده تری دارد^۴ و، در حالی که جنبه های مختلف طرح برنتانو را نقد می کرد، هسته اصلی بحث را حفظ نمود و در طرح تازه اعمال کرد. هوسرل می خواست نظریه ای درباره معرفت علمی ارائه دهد و به خصوص روایتی از عینیت و جهان شمولی معرفت علمی را تضمین کند، یعنی نظریه ای درباره بدهت یا خود-آشکارگی.

در ابتدا تصور هوسرل این بود که این نظریه در توضیح ماهیت عینیت ها (واقعیت ها)ی موجود در ریاضیات و منطوق (یعنی اعداد، ادات منطقی و مانند آن)، قوانین پیشینی ایدئال و ارتباط دادن آن ها به یکدیگر طرح می شود.^۵ سپس در ایده ها I حیث التفاتی را به منزله کلیدی برای تحلیل پدیدارشناسانه شناخت و آگاهی در مورد تمام تلاش انسان برای خود-آگاهی و عقلانیت جهان شمول دانست: «حیث التفاتی نام مسئله ای است که در کل پدیدارشناسی مندرج است»^۶.

باتوجه به نقش اساسی حیث التفاتی در پدیدارشناسی هوسرل، در بادی امر عجیب به نظر می رسد که وجود و زمان های دیگر، به رغم تصریح به اینکه رساله ای پدیدارشناسانه است، تنها شامل دو ارجاع کوتاه به حیث التفاتی است: یکی اظهار نظر انتقادی راجع به نقص تحلیل شلر از فرد به مثابه مجری افعال التفاتی^۷؛ و دیگری تک پانوستی درباره حیث التفاتی به عنوان بنا شده در زمان مندی تعالی دازین.^۸ این توجه اندک موجب این گمان شده که هایدگر از ابتدا آموزه هوسرل را کمابیش مردود می داند. با انتشار درس گفتارهای هایدگر در ماربورگ، معلوم شد که او با روایت های برنتانو و هوسرل (و

1. self-evidence

2. Brentano, 1996: 88

4. Husserl, 1982: 5, §9, 553

5. *ibid*: 1, §9

6. Husserl, 1983: §146, 349

7. Heidegger, 1996: §10, 48

8. *ibid*: §69, 363

Shakeri

حتی شلر) از حیث التفاتی به‌خوبی آشناست. ظاهراً هایدگر در این درس گفتارها از روایت هوسرل حمایت می‌کند و، در عین حال، به‌دنبال تبیین وجودشناسانه ماهیت رابطه التفاتی و وجود موجودات مرتبط با آن است.

در درس گفتارهای ماربورگ، هایدگر خلاصه‌وار به سیر تحول بحث حیث التفاتی می‌پردازد: از برنتانو گرفته، که امر نفسانی را پیش از تبیین علوم طبیعی قرار می‌دهد، تا هوسرل که حیث التفاتی را ویژگی مقوم آگاهی تلقی می‌کند، حیث التفاتی‌ای که ذات آگاهی را تعیین می‌بخشد.^۱ وی در درس گفتار مسائل اساسی پدیدارشناسی از پدیدار معماگونه التفاتی بودن سخن می‌گوید که از نظر فلسفی نامفهوم مانده است و پژوهشگر باید سعی کند آن را واضح‌تر ببیند.^۲ در همین اثر، او ادعا کرد که وجود التفاتی مورد بحث دقیق قرار نگرفته است و طرز تلقی و پردازش آن در فلسفه اخیر ناکافی و سطحی بوده است.^۳

گذشته‌ازاین، هایدگر بیان می‌کند که رابطه التفاتی یا به‌عنوان رابطه‌ای واقعی میان دو چیز موجود یا، مانند روایت برنتانو، همچون یک رابطه درون‌بود بین ذهن و محتوای خاص آن بد تعبیر شده است، روایتی که اساساً نظریه بازنمایی شناخت را در فلسفه جدید تکرار می‌کند. بدین سان، هایدگر می‌خواهد با مطرح کردن پرسش‌های بنیادین، که در فلسفه سنتی مورد غفلت واقع شده است، یعنی پرسش از وجود و به‌ویژه پرسش از وجود التفاتی تحقیق فلسفی در مورد حیث التفاتی را از بُن کنار بگذارد، همان‌گونه که این مطلب را در برخی درس گفتارهای خود خاطر نشان می‌کند.^۴ ولی باید دانست که بنیادستیزی به‌معنای ساقط کردن یا ترک گفتن نیست.

هایدگر ادعا می‌کند که در روایت‌های سنتی از حیث التفاتی وجود ابژه التفاتی صرفاً به‌مثابه «پیش دست»^۵ بد فهمیده شده است. همچنین طبیعت خود-اندیشی که ابژه را آشکار می‌کند، به‌اشتباه، نوعی از نوئیسس به‌عنوان «التفات شناختی» توصیف شده است،^۶ درحالی که هایدگر ساختار التفاتی را در رفتار ملاحظه می‌کند. هایدگر می‌گوید که نگرش هوسرل درباره حیث التفاتی به اندازه کافی پیش نرفته است و اینکه درک این ساختار به‌منزله ساختار بنیادی دازاین بایستی انقلابی در کل تلقی از انسان ایجاد کند.^۸ از نظر هایدگر، باید کل رابطه التفاتی را به‌لحاظ در جهان بودن دازاین بازنگری کرد.

1. Heidegger, 1992: §9, 133

2. Heidegger, 1982: §9, 58

3. *ibid*: §15, 161

4. *immanent*

5. Heidegger, 1985: §13, 129

6. *present-at-hand*

7. Heidegger, 1992: §9, 134

8. *ibid*: 133

شاکری

بنابراین، از دیدگاه هایدگر، حیث التفاتی باید براساسِ ویژگی‌های ساختاری دازاین، به‌خصوص تعالی^۱ دازاین، فهمیده شود، یعنی این امر که دازاین به‌نوعی فراتر از خویش است و از پیش مقیم جهان است در میان اشیا و در حریم خصوصی آگاهی خود همانند تصویر بازنمای‌گرای دکارتی محبوس نمی‌ماند.^۲ پس رابطه‌ی التفاتی در اصطلاحات دکارتی به‌عنوان سوژه‌ای که برای رسیدن به ابژه تلاش می‌کند بد فهمیده شده است و، در عوض، باید براساس «بودن‌با» دازاین بنا شود، یعنی حیث التفاتی نوعی از تعالی وجودی است که فقط در صورتی قابل فهم است که تعالی اساسی وجودشناختی دازاین درک شود.^۳ هایدگر می‌گوید که «حیث التفاتی جهت یا دلیل شناختی^۴ [مقام اثبات] تعالی است. تعالی جهت یا دلیل وجودی^۵ [مقام ثبوت] حیث التفاتی است و این خود به‌انحای گوناگون است».^۶ بازنگری اساسی حیث التفاتی هایدگر را به‌سمت مسئله بنیادین در جهان بودن دازاین سوق می‌دهد که در آنجا دازاین چیزی نیست مگر امکان به‌دست آوردن وضعیت ورود به جهان.^۷ بدین ترتیب، هایدگر می‌خواهد از حیث التفاتی چونان راهی برای فهم در جهان بودن دازاین استفاده کند.

تأکید هایدگر بر «تعالی» را پیروانش اغلب به‌منزله مخالفت با روایت سوپرناتیویستی هوسرل از حیث التفاتی فهمیده‌اند.^۸ با وجود این، همان اوایل پژوهش‌های منطقی، هوسرل از مفهوم تعالی برای توصیف ابژه در نسبتش با آگاهی استفاده می‌کند. شیء التفاتی هرگز جزء واقعی فعل نیست. تمام ابژه‌های آگاهی متعالی هستند، از اشیا بالفعال خارجی گرفته تا ابژه‌هایی مانند خدا یا مربع مدور.^۹ هوسرل تأکید دارد که حیث التفاتی مستلزم تعالی است.^{۱۰} گذشته از این، از اوایل دهه ۱۹۰۰، هوسرل پیوند تعالی و زمان را نیز به‌وضوح تشخیص داده بود. به این معنا که ادراک انسان همواره فراتر از پیش‌نگری‌هایش^{۱۱}، از یک سو، و خاطره‌هایش^{۱۲} (یادآوری‌های نزدیک)، از سوی دیگر، پیش می‌رود.

1. transcendence

2. ibid: 135

3. ibid: 134, 135

4. ratio cognoscendi

5. ratio essendi

۶، ۲۵. هایدگر، ۱۳۹۲: ۹۰

7. Heidegger, 1992: §11, 193

۸، ۲۷. درایفوس، ۱۳۹۹: ۷۲

9. Husserl, 1982: 5, 594 – 6

10. Husserl, 1969: §62, 165 – 6

11. protention

12. retention

Shakeri

هیچ فعل ادراکی از یک ابژه فیزیکی کاملاً ریشه در زمان حال ندارد. ساختار اصلی آن زمانمند است، زیرا هر فعل و کنشی یک نما، یک نقش^۲ یا جنبه را درک می‌کند که ممکن است با تغییر چشم‌انداز تغییر کند، اما خود این فعل از قبل نسبت به دیگر نماها فراتر از خودش است و آن‌ها را در درک ابژه فرض می‌گیرد. اما مسئله مهم این است که خود این ابژه التفاتی چه ماهیت و ساختاری دارد.

بحث و اختلاف نظر در وجود ابژه التفاتی

دغدغه‌های دیگر در مورد ماهیت رابطه التفاتی و وجود ابژه التفاتی چیز تازه‌ای نبود، بلکه در مکتب برنتانو سابقه طولانی داشت. توصیف برنتانو از ابژه التفاتی همچون چیزی «درون‌وجودی التفاتی»^۳ برخی از پیروان نزدیک او را برانگیخت تا به تبیین ماهیت فرضی درون‌وجودی^۴ ابژه‌های التفاتی پردازند. اما این ابژه‌های التفاتی («عینیت‌ها»^۵ در تعبیر دیگر برنتانو) چه نوع وجودی دارند؟ چگونه می‌توان التفاتی بودن را با هویت‌های عجیبی مانند مربع مدور، کوه طلا، احساس سبز و دیگر چیزهای غیرواقعی مرتبط کرد؟

در دهه ۱۸۹۰، هوسرل در مکاتبه با فرگه به انتقاد از روایت برنتانو در مورد حیث التفاتی پرداخت. به نظر او، درباره هویت ایدئال معانی درک‌شده توسط فرایندهای نفسانی زمانمند انصاف رعایت نشده است. هوسرل از آرای شاگردان برنتانو انتقاد می‌کند.^۶ در عین حال، راه‌حل آنان در مورد روایت برنتانویی را همچنان در فهمیدن مفهوم محتوا حلول گرایانه^۷ (درون‌آگاهانه) می‌داند و اظهار می‌دارد که تفسیر آن‌ها واقعاً نمی‌تواند اینهمانی معنایی را که در افعال گوناگون ما ایفای سهم می‌کند توضیح دهد. به عنوان مثال، وقتی دو نفر به یک درخت فکر می‌کنند، هر کدام تصور ذهنی یا صورت خیالی خود را دارد. هوسرل قبول دارد که فعل نفسانی باید همچون رویدادی واقعی یا رویدادی در جهان طبیعی تابع قوانین نفسانی فیزیکی و دارای اجزای زمانمند واقعی فهمیده شود. محتوای آن نیز جزء واقعی فعل است، اگرچه وابسته است، یعنی جدا و مجزای از این فعل نمی‌تواند باقی بماند و، به اصطلاح، شناور در فعل است. اما از نظر هوسرل، فعل بُعد دیگری نیز دارد: یک معنای ایدئال را نشان می‌دهد و آن معنای ایدئال نیز باید جزئی از این فعل باشد ولی الان جزء واقعی نیست. این محتوای ایدئال چیزی است که اینهمانی مرجع یعنی تکرار یک معنادر چندین فعل را تضمین می‌کند.

1. profile

2. adumbration

3. Brentano, 1995: 88

4. inexistence

5. objectivities/Gegenständlichkeiten

6. Husserl, 1982: 1, §13, 290n.

7. immanentist

شاکری

نکته مهم برای هوسرل این است که این معانی ایدئال متکثر قابل دسترسی اند، یعنی به طور مکرر برای گوینده قابل دستیابی هستند یا بین گوینده‌ها مشترک اند. بدین ترتیب، این هویت‌ها عبارت‌اند از حیث ایدئال‌های^۱ غیر منفرد، فرازمانی، که در محتویات روان‌شناختی نمایان می‌شوند.

هوسرل در این مرحله از سیر بحث، هنوز به وضوح، بین حیث ایدئال یا انتزاعی بودن معنا محتوا و نوع وجود وضع امور^۲ تفکیک قائل نشده بود. در پژوهش‌های منطقی با شرح جزئیات تحلیل کل-جزء روایت پیچیده‌تری از رابطه بین اجزای انضمامی و انتزاعی فرایند ذهنی و بین اجزای وابسته و غیر وابسته ارائه می‌دهد.^۳ هوسرل مفهوم یا معنا را به منزله یک جزء «انتزاعی» فعل تلقی کرد، عنصری وابسته - نه جزء واقعی فعل - که فقط وقتی به وجود می‌آید که فعل آن را ایجاد کرده باشد. برای نمونه، دیدن گربه به معنای دیدن ابژه‌ای است که قابل بازشناسی است و، از این رو، معنایی فراتر از تصور یا بیش از آنچه در تصور ظاهر می‌شود دارد. «گربه» دال بر یک نوع، یک گونه است. باین حال، ما با دیدن یک فرد از گربه نمادی از نوع آن را مشاهده می‌کنیم. هوسرل اصرار دارد که دیدن یک گربه نمونه‌ای از ادراک مستقیم است که، در موارد معمولی ادراک کردن، واژه و شیء با هم داده می‌شوند. پس دیدن اینکه گربه سیاه است، در اصطلاح هوسرل، که آن را از نوکانتی‌ها وام گرفته است، «تقویم»^۴ یا نمونه‌سازی در جریان تفکری خاص است و معنای واحد عینی ایدئال یا کلی یعنی سیاه بودن گربه یک عینیت مرکب است که هوسرل آن را «وضع امور» می‌نامد.

هوسرل در ادامه حیث ایدئال انواع را از حیث ایدئال وضع امور متمایز می‌کند. بدین سان، از نظر هوسرل، در صورت بندی اولیه پژوهش‌های منطقی جمله «الف بزرگ‌تر از ب است» بیانگر گزاره‌ای است که یک وضع امور متفاوت را بازنمایی می‌کند و معنا-محتوای متمایزی از «ب کوچک‌تر از الف است» دارد.^۵ هوسرل در پژوهش پنجم، برای تفکیک بین ابژه التفات شده و شیوه درک آن، ابژه‌ای که التفات می‌شود را از ابژه آن گونه که به آن التفات می‌شود، یعنی نحوه تصورش، تفکیک می‌کند. معانی مختلف ممکن است معطوف به یک ابژه باشند ولی در نحوه تصور تفاوت کنند. در مثال هوسرل، «فاتح ینا» و «مغلوب واترلو» دو نحوه تفکر یا تصور کردن درباره یک هویت یعنی ناپلئون است.^۶

تفکیک میان معنا و عینیت بیان به هوسرل امکان می‌دهد که بپذیرد «کوه طلا» معنادار است اما فاقد مصداق عینی است.^۷ به همین ترتیب، هوسرل معتقد است که بحث از مربع مدور بی معنا نیست،

1. ideality

2. state of affairs

3. Husserl, 1982: 3, 435.

4. constitution

5. Husserl, 1982: 1, §12.

6. ibid: 1, §12, 287.

7. ibid: 1, §15, 293.

Shakeri

بلکه مجموعه‌ای از معانی متناقض در کنار هم جمع می‌شوند و جمله‌بندی آن را به صورت یک محال ضدمنطقی نشان می‌دهند. به عبارت دیگر، در التفات کردن به مربع مدور، می‌توانیم یک فعل معنابخش ایجاد کنیم بدون اینکه بتوانیم آن را به پُرشدگی معنا و تحقق رابطه عینی برسانیم. این بیان در انتظار تکمیل و اتمام معناست که همواره بی نتیجه خواهد ماند و فاقد یک معنای پرکننده^۱ است. بنابراین، ره‌آورد اصلی هوسرل در مسئله دشوار حیث التفاتی برنتانویی این دیدگاه است که هر ادراک یا هر اندیشه‌ای دارای دلالت یا معنایی خاص است که سطوح مختلفی از تحقق یا پُرشدگی^۲ را نوید می‌دهد.

همچنین هوسرل به تمایز بین یک فعل ذهنی که همچون یک رویداد زمانمند ذهنی، در جریان آگاهی، با محتوای درون‌بود خود فهمیده می‌شود و معنای ایدئال که حاکی از آن است می‌پردازد و این را نخستین گام برای تضمین استقلال منطق از تمام اشکال روان‌شناسی برمی‌شمرد. از نظر فرگه و هوسرل، معنای امور ایدئال هستند. برخلاف فرگه که آشکارا این عینیت‌ها را در قلمرو سوم قرار داد،^۳ هوسرل نگران مطرح کردن قلمرویی خاص از وجود نبود و درمورد التزام به مثل افلاطونی مردد بود. وی بیشتر دغدغه نقش معرفت‌شناختی این هویات ایدئال را به مثابه افعال زیربنایی معرفت اصیل داشت. در ویراست نخست پژوهش‌های منطقی، هوسرل موضع شبه‌نومینالیستی راجع به این امور ایدئال دارد. کلی ایدئال به صورت واقعی حکایت می‌شود. من یک لکه سرخ‌رنگ جزئی را مشاهده می‌کنم و می‌توانم یک شهود مقولی نسبت به آن داشته باشم که این «نوع سرخ» است. من با «انتزاع ایده‌پردازانه»^۴ این لکه سرخ را همچون نمونه‌ای از سرخی کلی و در واقع به منزله نمونه‌ای از رنگ درک می‌کنم. وی در پژوهش‌های اول و دوم نظر افلاطون را، که این عینیت‌ها را در «جایگاه آسمانی» قرار می‌داد، نپذیرفت.^۵ از نظر هوسرل، وجود واقعی و بالفعل همواره به معنای وجود در زمان است و، از این رو، معمولاً انکار می‌کند که ابژه‌های ایدئال وجود داشته باشند. به نظر او، آن‌ها شرایط ضروری برای معنا و «عینیت»ها هستند تا هویت‌های واقعی و بالفعل. وی در منطق صوری و استعلایی^۶ از آن‌ها به عنوان «صور غیرواقعی» سخن می‌گوید. اگرچه باید پذیرفت که هوسرل در اصطلاح‌شناسی اش سهل‌انگار است و اغلب از این عینیت‌های ایدئال نه تنها با عنوان «ابژه درون‌بود»^۷

1. fulfilling sense

2. confirmation or fulfilment

3. Frege, 1997: 337.

4. ideational abstraction

5. Husserl, 1982: 1, §31, 330.

6. Husserl, 1969: §57.

7. immanent object/immanent Objekt

بلکه به عنوان «موجود»^۱ سخن می گوید.^۲

هوسرل، به جای تمرکز بر نحوه وجود این عینیت‌های ایدئال، بیشتر به این علاقه داشت که چگونه آن‌ها را می‌شناسیم، به‌ویژه اینکه آیا با توجه‌گزینشی به آن‌ها می‌رسیم یا، همان‌طور که نظریه‌های تجربه‌گرایان پیشنهاد می‌کنند، با تلقی یک فرد جزئی به‌عنوان نماینده در هر نمونه از موارد مشابه.^۳ در پژوهش‌های منطقی، هوسرل، به‌جای تبیین خود راجع به انتزاع ایده‌پردازانه، روایتی از شهود کردن مستقیم امکانات ذاتی یعنی همان Wesensschau (شهود ذاتی) معروف را قرار داد که نوعی پیشرفت و تکامل در اندیشه هوسرل به‌شمار می‌آید. به نظر می‌رسد که تفاوت بین انتزاع ایده‌پردازانه و شهود ذاتی در این باشد که اولی شهود به وساطت ایده است و دومی شهودی است مستقیم و بدون واسطه. در این روایت اخیر، روش در پراتز گذاشتن (اپوخه) واقعیت و تعلیق نگرش طبیعی، بدان معناست که تمام تمرکز بر روی عینیت و چیستی معانی کشف‌شده است، نه وجود یا فعلیت آنها. اگرچه هوسرل دائماً بر لزوم تمایز معانی اینهمان بیان‌شده و هویت ایدئال ارجاع‌شده به آن‌ها تأکید می‌کند، اما خوانش هوسرل به‌مثابه ردکننده روان‌شناسی‌گرایی صرفاً به‌دلیل تأیید و تصدیق وجود مستقل امر منطقی و ایدئال اشتباه خواهد بود. هوسرل بعداً اظهار ناخشنودی کرد که تمهیدات فقط به همین شیوه خوانده شده بود. در عوض، کل نکته تمهیدات اثبات ضرورت نظری عینیت‌های ایدئال در منطقی و معرفت‌شناسی است، به‌منزله نخستین گام برای گشودن این موضوع که چگونه عینیت‌ها اعتبارسنجی، توجیه و سپس، براساس بداهت، تضمین می‌شوند. در ادامه چرخش هوسرل به سمت پدیدارشناسی استعلایی، با دور شدن از روان‌شناسی توصیفی، تلاشی است برای اینکه حوزه استعلایی-پدیدارشناسانه قوانین ضروری بین امور واقعی تجربی و ایدئال را به میان آورد. هوسرل در منطقی صوری و استعلایی هدف خود را به‌وضوح بیان کرد: نشان‌دادن ساختاری که به‌موجب آن عینیت‌های ایدئال با غیرواقعی در کنش‌های تجربی آگاهی تقویم می‌شوند.^۴

وضعیت دقیق این ساختارهای پیشینی استعلایی مدت‌هاست که منشأ اختلاف‌نظر هم در پدیدارشناسی و هم در خارج از آن بوده است. مهم این است که هوسرل صرفاً وحدت‌های عینی ایدئال را راهی برای غلبه بر روان‌شناسی‌گرایی مطرح نمی‌کند، بلکه کل معرفت در افعال تجربی دانستن تقویم می‌شود و نتیجه‌اش این فرض است که ابژه‌های این افعال (اعداد، مجموعه‌ها و غیره) نیز به‌نوعی با ذهن مرتبط هستند. آنچه هوسرل می‌خواهد بررسی کند عبارت است از شرایط پیشین

1. existent

2. ibid: §58, 155.

3. Husserl, 1982: 2.

4. Husserl, 1969: §100, 263-4.

Shakeri

و ضروری‌ای که افعال نفسانی برای دستیابی به معانی عینی و اینهمان برای معرفت احتیاج دارند. از دید هوسرل این مسئله مسئله تقویم است.

بدین ترتیب، وقتی هایدگر در وجود و زمان ماهیت غیرقابل قبول هر دو مسئله وضع افعال واقعی و ابژه‌های ایدئال را بدون بحث از ماهیت رابطه‌ای که آن‌ها را به هم پیوند می‌دهد بازشناسی می‌کند، در واقع کاری بیش از تکرار دغدغه اصلی هوسرل انجام نمی‌دهد، هرچند بر وجود و تقرر این رابطه تأکید می‌ورزد^۱ نه بر ویژگی‌های ساختاری آن، مانند هوسرل. هایدگر همچون هوسرل با روان‌شناسی‌گرایی و جوهرانگاری^۲ امور ایدئال مخالف است. برای هر دو فیلسوف راه میانه استعلایی است که شرایط امکان به‌چنگ آوردن معنای معتبر را به صورت عینی جست‌وجو می‌کند. البته سویژکتیویته استعلایی هوسرل، از قرار معلوم، با اصطلاح انضمامی تر هایدگر یعنی دازاین جایگزین می‌شود که به موجب آن به عنصر استعلایی یک جهت‌گیری تاریخی، جهانی و وجودی داده می‌شود. با این حال، وجود و زمان با شرایط ویژه خود تمرینی در پدیدارشناسی استعلایی است. هایدگر در حال مرور و بازاندیشی در همان زمینه هوسرل است، هرچند زبان کاملاً متفاوت او برای تبیین در جهان-بودن دازاین برای غلبه بر مسائلی است که او تصور می‌کرد روش هوسرل همچنان روش دکارتی برای توضیح رابطه التفاتی است. اما همان‌گونه که گفته شد، خصوصیات بسیاری از روایت هوسرلی وجود دارد که صرفاً توسط هایدگر تکرار می‌شود نه اینکه لزوماً به صورت عمیق‌تر پژوهش شوند، اگرچه این خصوصیات در تحلیل اگزیستانسیل هایدگر از دازاین، دوباره در سیاق تازه و متفاوت، بررسی و بازخوانی می‌شود.

پُرشدگی و بداهت

هایدگر در دو چیز از هوسرل انتقاد می‌کند. اول، ناکام‌ماندن در تفسیر حیث التفاتی به‌عنوان استعلاء؛ دوم، قصور در کشف «وجود التفاتی». همچنین، به دلیل اصرار بیش از حد هوسرل بر جنبه شناختی حیث التفاتی از او انتقاد می‌کند. این انتقادها به هم مرتبط‌اند، زیرا هایدگر می‌خواهد نشان دهد که نوعی خاص از وجود، یعنی حاضر دم‌دست^۳ که به وسیله ابژه‌های افعال شناختی به نمایش گذاشته می‌شود، اصیل نیست، بلکه بر اساس چیزی دیگر بنا شده است. از نظر هایدگر، اولویت‌بندی موجود دم‌دست، در گذشته، وجودشناسی را گمراه کرده است، از جمله خود هوسرل که پدیدارشناسی اش مسؤل‌احیای وجودشناسی بوده است.^۴ درحقیقت، هوسرل به وجودشناسی صوری، به دسته‌بندی

1. Heidegger, 1996: §44, 259.

2. hypoſtatization

3. present at hand

4. Heidegger, 1992: §10, 150.

شاکری

اقسام عینیت‌ها، اجزا و روابطشان و به پژوهش ماهیت «آنچه به‌طور کلی هست» علاقه‌مند است، اما تعبیر مخصوص هایدگر مبنی بر پرسش از وجود را مغشوش و مبهم می‌دانست، زیرا این تعبیر تمایز مهم میان وجودشناسی‌های صوری و مادی را ریشه‌کن کرده بود و در انتها تبدیل به وجودشناسی رازآلود می‌شد.

برای فهمیدن انتقاد هایدگر از هوسرل، در تأکید بیش‌از‌حدش بر التفات شناختی، لازم است بحث هوسرل درباره «پُرشدگی» بررسی شود. هوسرل همواره از افعال ادراک حسی آغاز می‌کند و دقیق‌ترین تحلیل‌های او از پرشدگی مربوط به ادراک حسی است. از طریق برنتانو و سنت تجربه‌گرا، هوسرل مفهوم دادگی اصیل و شهودی یا نمودگی^۱ را در یک فعل «بنیان‌گذار» حفظ می‌کند و وجوه التفاتی دیگر در اطراف آن دسته‌بندی و براساس آن بنا نهاده می‌شوند. به گفته هوسرل، «معنا به‌انحای گوناگون ویژگی فعل است که یک فعل تصور و نمود شهودی را به‌منزله بنیاد ضروری‌اش پیش‌فرض می‌گیرد».^۲ در ادراک بصری، ابژه دیده‌شده چیزی است که «حاضر می‌شود» و به‌صورت جسمانی و متجسد وجود دارد.^۳ اطمینان از درک معمولی ما از صدای شنیده‌شده یا ابژه دیده‌شده نمونه‌ای از کل شناخت است. نکته مهم این است که انواع گوناگون افعال، به‌انحای متفاوت، ابژه‌های خود را دریافت می‌کنند. اگر چه می‌توان درباره چیزی در حضور یا غیابش به آن فکر کرد، اما تفکر در غیاب، به‌نوعی، به امکان یک ادراک واقعی و بالفعل اشاره دارد یا مبتنی بر آن است، در جایی که «وجود واقعی همراه با ابژه» وجود دارد.^۴ توجه به این مطلب اهمیت دارد که هوسرل در اینجا دقیقاً «وجود-همراه با» را به کار می‌برد که مورد تأکید هایدگر در روایتش از تعالی است.

از نظر هوسرل، ادراک حسی بالفعل اساسی‌ترین وجهه التفاتی است و همان چیزی است که پُرشدگی شهودی‌اش به‌روشنی قابل‌فهم است. در وجهه‌های دیگر، مثلاً فعل عادی یادآوری در حافظه، خیال، ابژه حضور جسمانی و متجسد ندارد. در یادآوری حسی پرنده سیاه در باغ، این ابژه مطمئناً به معنایی خاص «دیده» می‌شود، اما حضور جسمانی‌اش درک نمی‌شود. این ابژه آن‌گونه که «به خاطر سپرده شده» وجود دارد. سطوح «پُر بودن» ابژه می‌تواند کاهش یابد تا اینکه در مواردی که صرفاً درباره چیزی سخن می‌گوییم (مثلاً پلی که هرگز ندیده‌ایم، مفهومی که خوب یاد نگرفته‌ایم) فقط نام آن ابژه را به کار می‌بریم، اما اکنون، به‌صورت «التفات تهی»، یک شکل صرفاً «دلالتی» از ارجاع، به آن اشاره می‌کنیم.^۵ بیشتر محاورات ما از همین التفات تهی یا نمادین تشکیل شده است. اما برای

1. presentedness

2. Husserl, 1982: 1, §23, 310.

3. ibid: 5, §27, 608.

4. Husserl, 1969: §19.

5. Husserl, 1982: 6, §8, 695.

Shakeri

اینکه یک دلالت تهی کاملاً معنادار باشد، باید بتوان آن را دوباره به افعال اصلی حضور پُر و محقق ردیابی کرد، جایی که ابژه آن‌گونه که هست داده می‌شود. این مفروض بنیادین دکارتی هوسرل است. بدین سان لازم است که تعدادی از ساختارهای متمایز را که در یک فعل ادراکی یکی شده‌اند از هم تفکیک کنیم: یک معنای التفات‌کننده، یک معنای پُرکننده و خود ابژه.^۲ به علاوه، هوسرل می‌گوید که می‌توانیم، در پایین‌ترین سطح التفات تهی، معنای یک فعل گزارش شده از دیدن را بدون خود دیدن بفهمیم.^۳ شنونده عبارت «من پرنده‌ای سیاه می‌بینم» لازم نیست برای فهمیدن معنای آن دیدن بالفعل و واقعی این پرنده را بازآفرینی کند (هرچند ممکن است این کار را بکند). شنونده این عبارت را به روش خاص خود پُر می‌کند.^۴

تمرکز هوسرل بر روشی است که هر فعل مجموعه‌ای از انتظارات و امیدها را ترتیب می‌دهد که مستلزم انواع خاصی از پُرکنندگی مناسب و شرایط پُرکنندگی است. گوش دادن به موسیقی انتظار معینی را درباره چگونگی آشکارشدن آهنگ برمی‌انگیزد. البته هوسرل می‌افزاید که هر رابطه یک التفات با پُرکنندگی اش دارای خصوصیت انتظار پیش‌رو نیست. همه پُرکنندگی‌ها بدین شیوه «آینده-گرا»^۵ نیستند.^۶ موارد ادراک واقعی با حاضر کردن و بازنمون حسی در پُر بودنش، در حضور خاص خود، انتظار را العا می‌کند. وقتی فعل به روش مناسب پُر می‌شود، هوسرل از این موضوع به‌عنوان وجود داده‌شده توأم با بدهات سخن می‌گوید. هوسرل خاطر نشان می‌کند که چیزی بدیهی است که داده می‌شود، درست همان‌گونه که فی‌نفسه همراه با «آگاهی داشتن از خود» وجود دارد. در منطق صوری و استعلایی حیث التفاتی و بدهات به‌مثابه امور متضایف و هم‌بسته توصیف می‌شوند: «بدهات وجه کلی حیث التفاتی است که با زیست آگاهی مرتبط است».^۷ هوسرل تأکید می‌کند که نباید بدهات واقعی و اصیل را با احساس یقین خلط کرد. بدهات، بیش از هر حالت عاطفی و احساسی، بازشناسی و بینش عقلانی را تضمین می‌کند.^۸

هوسرل برای همساز کردن درجات مختلف بدهات، بین پُرکنندگی‌های موقت و نهایی تفکیک می‌گذارد: پُرکنندگی نهایی، ایدئال معرفت و یک ایده نهایی است.^۹ وقتی پرنده‌ای

۱. 66. moment به معنای جزء وابسته یک شیء. یعنی جزئی که وجود ندارد مگر اینکه آن شیء وجود داشته باشد، مانند این سفیدی در این گلدان سفید.

2. *ibid*: 1, §14.

3. *ibid*: 6, §1, 676.

4. *ibid*: 6, §4, 681.

5. future-oriented

6. *ibid*: 6, §10.

7. Husserl, 1969: §60, 160.

8. Husserl, 1982: 6, §18.

9. *ibid*: 6, 670.

شاکری

سیاه را در شرایط عادی می‌بینم، ابژه دیده‌شده به صورت جسمانی ادراک را پر می‌کند، حتی اگر آن را فقط از یک چشم‌انداز ببینم. در این حالت یک تقارن و سازگاری بین التفات حسی و ابژه شهودی آن وجود دارد. ادراک ذاتاً دارای این پیش‌فرض است که من می‌توانم همان ابژه را از چشم‌اندازهای دیگر ببینم و ممکن است این کار را انجام دهم و با ادامه تأییدهای بیشتر به تدریج لایه‌هایی از دستاوردهای معنایی ایجاد کنم، یا احتمالاً وقتی این ابژه را بررسی می‌کنم برخی از انتظاراتها و آرزوها را تخریب و مختل کنم. هوسرل به بیش‌های بدیهی فکر می‌کرد، در جایی که ما آنچه را که در واقع داده می‌شود، همان‌گونه که داده می‌شود، به منزله معرفت خاص و یقینی مرزبندی و مشخص کرده‌ایم. وی عادت داشت مدعی یقینی بودن و قطعیت^۱ بیش‌هایی که با بداهت داده می‌شود، باشد. اما حتی در پژوهش‌های منطقی، کارآمدی پرکنندگی را از یقینی بودن تفکیک کرد. در حقیقت هوسرل موفقیت بیش‌های پُر شده و بدیهی بیرون از حوزه ادراک حسی را بسیار دشوار می‌داند، شبیه به حل کردن یک مسئله ریاضی. سالها به کارگیری این امر خطیر به بیش‌هایی منجر شد که توسط خود موضوعات تضمین شده بود، و به تمایز بین بداهت فرضی و واقعی احتیاج داشت.^۲ آنچه اهمیت دارد این است که رابطه درونی و ذاتی میان حیث التفاتی و بداهت را بفهمیم. در اینجا، پرکنندگی شیوه‌ای است که در آن وجود اول بار داده می‌شود، اول بار حاضر می‌شود. نکته اصلی این است که شرایط مختلف پرکنندگی برای افعال گوناگون، شرایط مختلف توجیه و اقتناع وجود دارد. مسئله هوسرل این است که چگونه افعال معنابخش (معنادار، دال) پر می‌شود، یعنی چگونه این افعال به روش مقتضی^۳ «تصدیق و محقق می‌شود».

هدف هوسرل این است که دقیقاً و جوه پرکنندگی متضایف و هم‌پسته با افعال مختلف معنابخش و چگونگی وحدت آن‌ها در تألیف اینهمان‌سازی را تعیین کند.^۴ اگرچه هوسرل معمولاً بر ادراکات و افعال حکم تمرکز می‌کند، اما هرگز معتقد نبود که تمام صور پرکنندگی صرفاً از نوع شناختی است. برخی از آن‌ها در اعمال یا عواطف حاصل می‌شوند و تنها از طریق ظرفیت‌های جسمانی قابل تحقق^۵ هستند. اگر یک فنجان را می‌بینم، ممکن است بی‌درنگ آن را «قابل برداشتن»، قابل برداشتن به وسیله دست، ببینم. این یک قصد-معنا^۶ است

1. apodicticity

2. Husserl, 1969: §44, 125.

3. Husserl, 1982: 1, §9.

4. Husserl, 1982: 6, §13.

5. fulfillable

6. meaning-intention

Shakeri

و شرط استیفای آن این است که در واقع بتوان آن را برداشت. به گفته هوسرل، فنجان با یک «افق» درک می‌شود، یعنی مجموعه‌ای باز و گشوده از «من می‌توانم‌ها»، امکاناتی که اغلب از طریق ظرفیت‌ها و توانایی‌های جسمی من استنباط می‌شود. به عبارت دیگر، فعل و کنش جسمی ممکن است مستلزم شرایط استیفای یک ادراک باشد. اگر سببی به من داده شود و بخواهم آن را گاز بزنم و بعد کشف کنم این فقط یک قطعه موم است، در این حال، این با انتظار من در تعارض است یا انتظاری است لغوشده یا تخریب‌شده^۱ و مجموعه‌ای تازه از انتظاراتها شکل می‌گیرد.^۲ هوسرل بعداً در ایده‌ها I، شبکه‌ای از امکانات اساسی متعلق به ابژه التفات‌شده، آن‌گونه که التفات‌شده، را به‌عنوان نوئما مطرح می‌کند.

نقش داده‌های حسی در پرکردن معنا

بحث رابطه‌ی حیث التفاتی و بدهت ما را به ادراک حسی و نقش آن سوق می‌دهد. روایت هوسرل از ادراک حسی روزمره بیانگر این واقعیت است که تجربه‌ی ما سراسر است واقع‌گرایانه است. مثلاً جعبه را بدون واسطه می‌بینیم. از لحاظ پدیدارشناختی، من خود جعبه را می‌بینم نه داده‌های حسی^۳ از آن را.^۴ ما درخت شکوفه‌دار در باغ را می‌بینیم و نه «درخت درک‌شده».^۵ هوسرل می‌خواهد، با روایت کردن این تجربه‌ی مستقیم واقع‌گرای، از اشتباه تجربه‌گرایانه ساده‌لوحانه در ارتقای عنصر حسی تجربه‌ی ما در آنچه قصد-معنا را تقویم می‌کند اجتناب نماید. البته داده‌های حسی تاحدی در تمام فرایندهای ذهنی ما وجود دارند: به‌عنوان عنصری غیرقابل‌تقلیل از دادگی، چیزی که هوسرل آن را «ماده» یا «هیولا» می‌نامد که فعل پیرامون آن شکل می‌گیرد. اما خود داده‌های حسی التفاتی نیستند (برخلاف نظر برنتانو). همچنین، به‌طور مستقیم مورد التفات قرار نمی‌گیرند، مگر در شرایط غیرعادی. در عوض، در ادراک ابژه ما با یک فعل حسی تفسیرگر داده‌های حسی را تفسیر می‌کنیم. به‌همین ترتیب، در شنیدن و فهمیدن یک اظهار نظر زبانی، افعال معنابخش مجموعه‌هایی هستند که براساس فعل شنیدن صداها ساخته شده‌اند، اما آنچه مورد التفات واقع می‌شود صدا نیست بلکه عینیت معنا است. باید توجه داشت که در افعال ادراکی محض مجموعه‌ی احساس و داده‌های حسی عبارت از «حاضر ساختن» ابژه است. ابژه دیده‌شده تجربه‌ی دیدن را تأیید می‌کند. اما هوسرل از تعمیم دادن این روایت به کل افعال راضی نبود. در افعال مرکب یا مرتبه‌بالاتر شکل دیگری از شهود است که کاربردی و مؤثر است: شهود مقولی.

1. *ibid.*: 6, §11.

2. *ibid.*: 5, §27.

3. sensory data/ Sinner daten

4. *ibid.*: 5, §14, 565.

5. Husserl, 1983: §90.

شهود مقولی

هوسرل بین ویژگی های حس پذیر و مقولی یک فعل التفاتی مرکب تفاوت قائل می شود. او می داند که گزارش یک مشاهده گر مبنی بر اینکه چیزی، مثلاً پرنده ای سیاه در باغ، را مشاهده می کند می تواند مبتنی بر افعال مختلف دیدن این شیء باشد. گذشته از این، همان فعل دیدن می تواند مبنای افعال بیانی گوناگون باشد: ^۱ این سیاه است؛ این یک پرنده سیاه است؛ آن طرف پرنده سیاه پرواز می کند؛ در آنجا اوج می گیرد و مانند این ها. افعال بیانی مختلف را می توان بر اساس همان تجربه ادراکی حس پذیر بنا کرد. ادراک به تنهایی برای تعیین معنای فعل بیانی کافی نیست و، افزون بر آن، «معنای یک گزاره با حذف ادراک باقی می ماند». ^۲ اگر چنین باشد، پس عمل ادراک هرگز معنای کامل بیان ادراک را تقویم نمی کند. ^۳ ادراک به تنهایی، مانند فعل دیدن، فعلی نیست که کاملاً (به نحو پُر) به معنا دست پیدا کند. هوسرل تا آنجا پیش می رود که ادعا می کند هیچ جزئی از معنای بیان در ادراک جای داده نمی شود. ^۴ این اظهار نظر هوسرل - در مقابل کانت - که ما علاوه بر شهودهای حسی واجد شهودهای عقلی نیز هستیم منتقدان هوسرل را غالباً دچار سوء تفاهم کرده است. اگر چه از نظر هوسرل، تمام افعال مقولی در نهایت بر شهود حسی مبتنی اند، ^۵ اما او مفهوم شهود عقلی را کنار می گذارد. می توان افعال انتزاعی را مبتنی بر حالت حس پذیر انجام داد. به عنوان مثال، با دیدن یک لکه قرمز جزئی قصد داریم خود «رنگ» را مشاهده کنیم. حتی می توانیم افعال مقولی مرتبه بالا و بالاتر داشته باشیم: من این قرمز را می بینم. این قرمز را به عنوان نوع قرمزی می بینم. رنگ را می بینم. یک عرض خاص را مشاهده می کنم. افعال مقولی محض، مختلط و صرفاً حس پذیر وجود دارد. ما می توانیم معانی مستقل از عنصر حسی فعل را درک کنیم. به عنوان نمونه، در افعال مقولی مرتبه بالاتر می توان مفاهیم منطقی وحدت، کثرت و مانند آن را به چنگ آورد. در بالاترین مرتبه شهود مقولی، بینش هایی به چنگ می آوریم که در هیچ جنبه ای از معنای خود امر حس پذیر را به کار نمی گیرند. شهود مقولی گنجانده ای است که در هر ادراک انضمامی وجود دارد. ^۶

افعال التفاتی مرکب مقولی هستند. آن ها مستلزم شهود مقولی اند. شهود مقولی، شامل افعال اینهمان سازی و تخصیص و تمییز، افعال تألیفی است. این فعل بیانی را فرض کنید: «این یک پرنده سیاه است». این متشکل از یک تألیف خاص بین فعل معنادار و فعل پُرکنندگی است. این افعال تألیفی

1. Husserl, 1982: 6, §4, 680.

2. ibid: 681.

3. ibid: 682.

4. ibid: 6, §5, 685.

5. ibid: 6, §60.

Shakeri

تنها با افعال تأمل دریافت می‌شوند، اما نکته مهم این است که آن‌ها باید برای یک معنا حاضر باشند تا به نحو همه‌جانبه فهمیده شوند و به منزله یک عینیت داده شوند. افعال مقولی آن‌هایی‌اند که روابط را در آن‌ها می‌فهمیم و اینهمانی به شکل الف ب است را می‌سازیم. از طریق شهود مقولی است که درک ما از «بودن» به وجود می‌آید. در این حال، مستقیماً با وجود مواجه هستیم. بنابراین، جای تعجب نیست که هایدگر بحث هوسرل را جعبه شهود مقولی را برای روایت خود از حیث التفاتی در چارچوب معنای وجود بسیار مهم می‌داند و آن را یکی از چهار موضوع اصلی پدیدارشناسی لحاظ می‌کرد.^۲ هایدگر به وضوح دید که هوسرل به مفهوم وجود حاضر در پرشدگی جسمانی شهودهای حسی و در ترکیب مقولی بیان شده توسط وجود رابط در افعال مرکب‌تر وابسته است ولی موفق نشده است آن را درست تحلیل کند. پس به نظر می‌آید هایدگر به درستی تشخیص داد که روایت هوسرل خواستار تحلیل بیشتر از وجود آنچه در فعل التفاتی درک می‌شود است.

بازاندیشی هایدگر درباره هوسرل

هایدگر، به دنبال توضیح مسئله اصلی خود در مورد معانی گوناگون وجود و وحدت زیربنایی آن‌ها، در ابتدا به پژوهش‌های منطقی هوسرل روی آورد. نظر هایدگر در پژوهش ششم، به ویژه، به تمایز شهود حسی و مقولی جلب شد، جایی که به نظر او پرسش از وجود در تأملات هوسرل در باب حقیقت به مثابه اینهمانی قصد-معنا با پرکنندگی آن مطرح می‌شد.^۳

هایدگر در سال ۱۹۱۹ تعامل مستقیم و انتقادی با هوسرل را آغاز کرد. وی بعدها در درس گفتارهای خود در ماربورگ آشنایی خود را نه تنها با پژوهش‌های منطقی بلکه با فلسفه به مثابه علم متقن و ایده‌ها I هوسرل ابراز می‌کند. همچنین به دست‌نوشته‌های هوسرل نیز دسترسی داشته است. از این درس گفتارها معلوم می‌شود که هایدگر در مسیر هوسرل در حال تفکر فلسفی است و به آرامی به سمت تلقی خود از پدیدارشناسی در حال حرکت است. او صرفاً به تفسیر هوسرل بسنده نمی‌کند، بلکه به روش دیالکتیک با تمام مسائل پیچیده هوسرل خود را درگیر می‌کند و در درس گفتارهای سال ۱۹۲۵ نقد درون‌بود را طرح می‌نماید که یکی از آن‌ها مستقیم به پدیدارشناسی او در پرسش از وجود پایه‌ریزی می‌شود و سپس به پدیدارشناسی زمان او منتهی می‌گردد. بدین ترتیب، پیش‌نویس مهم وجود و زمان شکل می‌گیرد. نادیده گرفتن شرح دقیق هایدگر از دستاوردهای پدیدارشناسی در

1. being

۲. پازوکی، ۱۳۹۹ الف: ۱۰۱.

3. Husserl, 1982: 6, §36 - 39.

4. immanent critique

5. Heidegger, 1985: §11.

شاکری

این درس گفتارها کاملاً اشتباه خواهد بود، زیرا از یک سو دین خود را به هوسرل می‌پردازد و از سوی دیگر، از این طریق، مشغول اندیشیدن به «تفکر» خویش است.^۱

خود این درس گفتارها به هوسرل بسیار نزدیک است. برای نمونه، هایدگر پدیدارشناسی را مطابق اصطلاحات هوسرلی چنین توصیف می‌کند: «علم به پدیدارهای پیشینی حیث التفاتی»^۲ و ظاهراً توصیف هوسرل از حیث التفاتی، شهود مقولی، تقویم و حتی تبیین اپوخه و تحویل را می‌پذیرد. هایدگر فعل پدیدارشناسانه را به منزله فعل تأمل می‌داند. او از شمول واقعی ابژه التفاتی در فعل تأمل سخن می‌گوید که در آن ما معطوف به ماهیت تفکر خودمان می‌شویم.^۳ پس از هوسرل، هایدگر در اینجا اصطلاح درون‌بودی را به معنای سنتی «بودن در دیگری» تعبیر می‌کند.^۴ در مقابل این درون‌بودی، مفهوم متعالی وجود دارد که به وسیله آن به اشیای واقعی دست می‌یابیم.

به نظر هایدگر، هرچند هوسرل از تأمل پدیدارشناختی برای رسیدن به حوزه آگاهی محض به روشی بسیار جلوتر از هر فیلسوف دیگری استفاده کرده بود، با وجود این، او فرصت بررسی چستی وجودشناختی افعال التفاتی و خود ابژه‌ها را از دست داده بود. انگیزه ضدروان‌شناسی گرایانه در هوسرل، که بر کشف عینیت‌های ایدئال تأکید زیاد داشت، این اشکال را داشت که وجود خود افعال را نادیده گرفته است و احتمال دارد که فقط واقعیت‌های روان‌شناسانه تلقی شوند. به گفته هایدگر، تمایز بین فعل حکم واقعی روان‌شناختی و معنا-محتوای ایدئال آن به بررسی واقعیت یا وجود فعل نیاز دارد. فرض حیث ایدئال در کنار امر واقعی نه تنها موجب اشکال بین محتوا و ابژه می‌شود، بلکه بین فعل واقعی و محتوای ایدئال نیز موجب مشکل است. چه نوع وجود رابط بین حیث ایدئال و واقعی هست؟ آیا خود همین رابط امر واقعی است یا ایدئال؟ همان‌گونه که هایدگر در وجود و زمان به صراحت اذعان دارد، مزیت و ارزش روان‌شناسی‌گرایی این بود که دست‌کم سعی داشت به تجربه واقعی وفادار بماند و در برابر جدایی حیث ایدئال از امر واقعی ایستادگی نماید.^۵ تلقی هایدگر از دازاین، که جایگزین نظر هوسرل در مورد آگاهی می‌شود، تلاش او برای تقابل استعلایی امر ایدئال زمانی-تاریخی برای جایگزین کردن تمایز امر ایدئال/واقعی با روشی کاملاً متفاوت در بررسی این مسئله است.

1. Richardson, 1963: p. xvi.

2. Heidegger, 1985: §9, 86.

3. ibid: §10, 96.

4. ibid: §11, 103.

5. ibid: §13, 116; 1996: §44.

6. Heidegger, 1996: §44, 259.

Shakeri

روش هایدگر برای پیش بردن مسئله‌ی حیث التفاتی این است که روایت هوسرل راجع به حیث التفاتی را با عنوان «بودن-همراه با» بنیادشکنی کند و بر فهم حیث التفاتی براساس تعالی مربوط به نقش آشکار دزاین در وجود تأکید نماید. به نظر او، تعالی هم فعالیت است و هم رابطه.^۱ معنای سنتی آن فراتر رفتن، گام بلند برداشتن است. هایدگر توضیح می‌دهد که «سوژه بودن به معنای فراتر رفتن و تعالی جویی است».^۲ اما با به کار بردن همان تمثیل که خود هوسرل در منطق صوری و استعلایی استفاده می‌کند، هایدگر فکر می‌کند که ملاحظه این تعالی به معنای بیرون رفتن از جعبه اشتباه است.^۳ در عوض، «فراتر رفتن» یا «تعالی جویی» ما همواره جزئی از وجود ماست: دزاین خود گذرگاه است.^۴

حیث التفاتی به عنوان انتقال از سوژکتیو به اژکتیو بد فهمیده شده است، بلکه حیث التفاتی بازساختی است که با آن خود موضوعات آشکار می‌شوند. نقش بزرگ پدیدارشناسی، در مقابل ایدئالیسم آلمانی و تجربه‌گرایی انگلیسی، این است که اثبات کرده است امر غیرحسی و ایدئال نمی‌تواند با امر سوژکتیو آگاه درون بود یکی باشد.^۵ به عبارت دیگر، امر مقولی را باید در اصطلاحات خودش درک کرد، زیرا نوعی خاص از عینیت است که مستقیم به مشاهده درمی‌آید. از نظر هایدگر، کل آموزه حیث التفاتی با آموزه شهود مقولی یکی است: «ما نمی‌دانیم چه می‌کنیم وقتی نگرش صحیح امر مقولی را انتخاب می‌کنیم و در عین حال تصور می‌کنیم که می‌توانیم حیث التفاتی را به عنوان یک مفهوم اسطوره‌ای کنار بگذاریم. این دو یکی هستند».^۶

هایدگر با هوسرل موافق است که چیزی تازه در شهود مقولی داده می‌شود، عینیتی جدید که در فعل مقولی مرکب داده می‌شود. وی این عینیت داده‌شده را به منزله وضع امور توصیف می‌کند، یک عینیت ایدئال، نه یک جزء واقعی از فعل.^۷ این عینیت شناخت و بازشناسی‌ای است که از آن احساس عادی ما از واقعیت غنی می‌شود. هایدگر، به تاسی از هوسرل، راجع به این وحدت‌های ایدئال به عنوان یک هویت تغییرناپذیر و ثابت سخن می‌گوید.^۸ انتقاد هایدگر از هوسرل این است که او هرگز به نحوه «وجود داشتن» وضع امور یا «تقریشان» فکر نکرده است.^۹ آیا این مسئله به روابط ساختاری درونی وضع امور مربوط است یا چیزی مربوط به حقیقت است، آن گونه که بالفعل تقرر و وجود دارد؟

1. Heidegger, 1992: §11, 160.

2. *ibid*: 165.

3. Husserl, 1969: §94, 232.

4. Heidegger, 1992: §11, 165.

5. Heidegger, 1985: §6, 58.

6. *ibid*: 59.7. *ibid*: 63.8. *ibid*: 68.9. *ibid*: 54.

شاکری

هایدگر اینجا به کمبودها و نواقص جدی وجودشناختی در روایت هوسرل اشاره دارد و تلاش می‌کند که، در مجموعه درس گفتارهای ۱۹۲۷، در این وضعیت تجدیدنظر کند.^۱

پس از هوسرل، هایدگر می‌خواهد در فهمیدن شهود مقولی از تفسیر گمراه‌کننده نوکانتی‌ها از آن فاصله بگیرد. در آن تفسیر گمراه‌کننده فقط تقابل بین قابلیت‌پذیری حسی و خودانگیختگی مفهومی بازگویی می‌شود. هایدگر عمیقاً درباره نوع دستاورد تألیفی که لازمه شهود مقولی است می‌اندیشد، به‌خصوص تألیفی که در زبان و منطق به‌عنوان وجود رابط بیان شده است. هایدگر با هوسرل در این ایده همراه است که این دستاورد تألیفی به‌وسیله خود این وضعیت تعیین پیدا می‌کند و بیشتر از آنکه ناشی از فعل سوژه باشد از طرف ابژه داده می‌شود. هایدگر با تأسی به هوسرل اظهار می‌دارد که «تقویم» به‌معنای تولید کردن در معنای ساختن یا بنا کردن نیست، بلکه اجازه دیده‌شدن یک موجود در عینیت خود است.^۲ این فعل مقولی شکلی تازه از عینیت را آشکار می‌کند که عینیت را فقط براساس افعال ادراک حسی بر نمی‌سازد. عینیت‌های ایدئال بر ساخت‌های افعال نیستند، بلکه ابژه‌هایی‌اند که خود را در افعال آشکار می‌کنند.^۳ هایدگر بر تقدم معنای دادگی اصیل، معنای اساسی *es gibt* (وجود دارد) تأکید دارد. تأکید وی این است که نباید ساختار شهود مقولی را به‌عنوان مجموعه افعالی تصور کرد که به‌نحو پسین با یکدیگر مرتبط هستند، بلکه ارتباط داشتن با یکدیگر امر اصلی است.

برای هایدگر شفاف‌سازی این وضعیت در شهود مقولی مهم است که خودش از طریق وجود ما در جهان تعیین می‌یابد. به‌تعبیری، ورود و شکنی‌گزیدن ما در جهان از طریق تعامل‌ها و درگیری‌های عملی ما، فعالیت غایت‌مند ما، این وضعیت را به نحوی خاص آشکار می‌کند و آن را مشهود و بدیهی می‌سازد. وی حتی به تثبیت‌شدگی و ریشه‌دارشدگی^۴ تجربه درون جهان اشاره دارد و اینکه تجربه اصلی به جهان مربوط است نه ابژه‌های منفرد جزئی درون آن. در تجربه یک صندلی یا میز شبکه‌ای از دلالت‌های درهم‌تنیده به‌چنگ می‌آوریم که اشیا از آن‌ها برای ما پدیدار می‌شوند. در این زمینه است که هایدگر عبارت «آن جهان‌ها» را به کار می‌برد. جهان عبارت است از زمینه و عرصه دلالت‌ها. هوسرل نیز پیش‌تر در پدیدارشناسی خود مفهوم «جهان» را تصدیق کرد و بر نگرش طبیعی در کشف جهان تأکید داشت. هایدگر به‌طور خاص بر ابعاد هرمنوتیکی در جهان‌بودن تاریخی تأکید می‌ورزد. وی کل وضعیت التفاتی را به‌منزله امر هرمنوتیکی از ریشه بازتوصیف می‌کند و حالت وجود دازاین را به‌مثابه امر تفسیری و آشکارگی به تصویر می‌کشد.

۱. ر.ک: پازوکی، ۱۳۹۹ الف: ۱۴۲.

2. *ibid*: §6, 71.

3. *ibid*: 70.

4. *embeddedness*

Shakeri

هایدگر در وجود و زمان، به دنبال هوسرل و سنت منطقی، بر پیوند اساسی حکم با بیان، با گفتن، با زبان، و به تبع آن با مجموعه‌ای از پیش‌فرض‌ها درباره جهت‌گیری ما در جهان اشاره دارد. اما او می‌خواهد شکلی وسیع‌تر از آشکارگی را شرح دهد. از این رو، تشخیص می‌دهد که پدیدارشناسی سهم ریشه‌ای دیگری نیز کسب می‌کند زیرا معلوم شد که اظهارنظرهای زبانی تنها یک شکل از بیان‌کنندگی^۱ است که برای تمام اشکال طرز رفتار آدمی امری بنیادین است:

«این یک واقعیت است که ساده‌ترین ادراکات و حالت‌های مقوم ما از پیش بیان می‌شوند و به روشی خاص تفسیر می‌شوند. اینجا چه چیزی اولیه و اصلی است؟ این طور نیست که صرفاً اشیا را ببینیم بلکه از ابتدا پیرامون آن‌ها سخن می‌گوییم. به بیان دقیق‌تر: ما آنچه می‌بینیم نمی‌گوییم، بلکه برعکس، آنچه فرد درباره موضوع می‌گوید می‌بینیم».^۲

هایدگر در اینجا بر چیزی تأکید دارد که هوسرل قبلاً در پژوهش‌ها به تفصیل شرح داده بود. یعنی اینکه فعل تفسیری معنا با عمل بیان زبانی همخوانی دارد. پس، به تعبیری، پدیدارشناسی هرمنوتیکی بنیان خود را در بند ۳۷ پژوهش ششم هوسرل پیدا می‌کند. از این رو، تفکر هایدگر دریاب آشکارگی مدیون تحلیل عمیق هوسرل از حقیقت در پژوهش ششم است.

نتیجه‌گیری

حیث‌التفاتی که توسط فیلسوف ارسطویی مشرب، برتانو، احیا شد با تجدیدنظر هوسرل معنای گسترده‌تری پیدا کرد و کلید پدیدارشناسی و آگاهی شمرده شد. هایدگر، با انتقاد از اصرار زیاد هوسرل بر جنبه شناختی حیث‌التفاتی و با توجه به دازاین، کل بحث را دگرگون می‌کند، و با غلبه بر ایده‌باوری هوسرل، دغدغه اصلی خود یعنی پرسش از وجود را دنبال می‌کند. پس برای هایدگر بازنگری کل رابطه‌التفاتی به لحاظ درجهان‌بودن دازاین است و از این نگاه حیث‌التفاتی راهی برای فهم درجهان‌بودن دازاین به شمار می‌آید.

از سوی دیگر، هوسرل و هایدگر در این امور همراه‌اند: در فهمیدن حیث‌التفاتی به عنوان تعالی، در بازشناسی اینکه شهود مقولی عینیت‌ها را در وجود آن‌ها حاضر می‌کند و در شناخت ماهیت آشکارگی که به چنگ آوردن حقیقت را در فعل‌التفاتی جست‌وجو می‌کند. اما هایدگر ادعا می‌کند که هوسرل نوع وجود مقولی یک موضوع را شخصاً مطرح نکرده است. طرح پدیدارشناسی هایدگر برای اصلاح این غفلت از وجود مقولی است. از نظر هایدگر، شهود مقولی اساساً امری نظری نیست،

1.116. expressness

2.117. *ibid.*: §5, 56.

شاکری

اماد رک وجود، به چنگ آوردن «هستی» از این وضعیت امری پیش نظری است که مبتنی بر جهت گیری دزاین در جهان است.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

اسپیگلبرگ، هربرت (۱۳۹۱)، جنبش پدیدارشناسی، درآمدی تاریخی، ترجمه مسعود علیا، تهران؛ انتشارات مینوی خرد.

پازوکی، بهمن، الف (۱۳۹۹)، اندیشه هایدگر در درسگفتارهای اولیه، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

پازوکی، بهمن، ب (۱۳۹۹)، درآمدی بر پدیدارشناسی هوسرل، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

درايفوس، هیوبرت (۱۳۹۹)، در جهان بودن، ترجمه زکیه آزادانی، تهران، نشر نی.

دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۳)، لغت نامه، دوره جدید، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.

هایدگر، مارتین (۱۳۹۲)، مسائل اساسی پدیدارشناسی، ترجمه پرویز ضیاءشهابی، تهران، انتشارات مینوی خرد.

- Brentano, F (1995), *Psychology from an Empirical Standpoint*, trans. A.C. Rancurello, D.B. Terrell and L. McAlister, London, Routledge.

- Frege, G (1997), *The Frege Reader*, Ed. Michael Beaney, Oxford, Blackwell.

- Heidegger, M (1982), *Basic Problems of Phenomenology*, trans. A. Hofstadter, Bloomington, Indiana University Press.

_____ (1996), *Being and Time*, trans. Joan Stambaugh, State University of New York Press.

_____ (1985), *History of the concept of Time*, trans. T. Kisiel, Bloomington, Indiana University Press.

_____ (1992), *The Metaphysical Foundations of Logic*, Bloomington, Indiana University Press.

- Husserl, E (1994), *Early writings in the philosophy of Logic and Mathematics*, trans. Dallas Willard, Husserl collected works 5, Dordrecht, Kluwer, 1994.

_____ (1969), *Formal and Transcendental Logic*, trans. D. Cairns, The

شاکری

Hague, Nijhoff.

_____ (1983), *Ideas pertaining to a pure Phenomenological philosophy*, Book 1, trans. Fred Kersten, The Hague, Nijhoff.

_____ (1982), *Logical Investigations*, trans. J.A. Findly, Routledge & Kegan Paul, London and Henly Humanities Press Inc, New Jersey.

- Richardson, W. J (1963), *Heidegger: Through phenomenology to Thought*, The Hague, Nijhoff.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی