



Metaphysics  
University of Isfahan E-ISSN: 2476-3276  
Vol. 16, Issue 1, No. 37, Spring and Summer 2024

(Research Paper)

## Categorical Domain of Intuiting Phenomenological Essences

**Yaser Khosravizade**

Graduated from the Department of Philosophy, Faculty of Letters and Human sciences, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran  
y.khosravizade@gmail.com

**Morteza Nouri \***

Assistant Professor, Department of Philosophy, Faculty of Letters and Human sciences, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran

mo\_nouri@sbu.ac.ir

### Abstract

An essence is the intuitable objective correspondent of a concept. Phenomenology is the science of these objects and the science about them. But is it possible for every concept to have an essence? This question is a crucial one since any concept without essence would be eliminated from phenomenology. The phenomenological meaning of such concepts would be a challenge. Excluding a subject matter from phenomenology is a consequence of the refusal to achieve a solid mindset about it because of the infeasibility of intuiting it clearly and distinctly. As a result, such a concept would be ambiguous, inconsistent, or incomprehensible and every conceptualization or standpoint about it would be ultimately an arbitrary appropriation. Arbitrariness here can mean insisting on a metaphysical and, of course, unreasonable position, a collective (cultural) belief, or a personal or artistic attitude. Furthermore, it is inconsistent with our expectation of phenomenology as an all-encompassing science that some categories could be identified outside of its domain. Notwithstanding, this ideation tends to be problematic and disputable for some categories. This possibility has been questioned for theoretical concepts, natural kinds, cultural concepts, and transcendent universals in one or another way. After elaborating on these problems, we attempt to figure them out. These criticisms have failed to comply with the phenomenological epoché, the unreality of the transcendental area, and the solipsistic nature of phenomenological research. Their failure is caused by relying on science in phenomenological research. According to our observations, intuiting an essence simply means determining an individual object's belonging to the corresponding universal concept. Thus, the impossibility of ideation for a category implies that it is impossible to determine whether any individual object falls under the aforementioned category, while all the discussed criticisms acknowledge that determination.

**Keywords:** Natural kinds, Cultural concepts, Transcendental objects, Theoretical concepts, Phenomenological epoch.

---

\* Corresponding Author

This is an open access article under the CC-BY-NC-ND 4.0 License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)



[https://mph.ui.ac.ir/article\\_28035.html](https://mph.ui.ac.ir/article_28035.html)



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی



## دوفصلنامه علمی متافیزیک

سال شانزدهم، شماره اول (پیاپی ۳۷)، بهار و تابستان ۱۴۰۳، ص ۵۸-۴۳

تاریخ وصول: ۱۴۰۲/۰۲/۱۷، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۹/۲۰

(مقاله پژوهشی)

### دامنه مقولی شهود ماهیات پدیده‌شناختی

یاسر خسروی‌زاده: کارشناسی ارشد، گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران  
y.khosravizade@gmail.com

مرتضی نوری\*: استادیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران  
mo\_nouri@sbu.ac.ir

#### چکیده

ماهیت پدیده‌شناختی، مابازای اُبژکتیو یک مفهوم است که شهود می‌شود. پدیده‌شناسی علم این ابژه‌ها و درباره آن‌هاست؛ اما آیا تمامی مفاهیم می‌توانند واجد ماهیت باشند؟ اهمیت این پرسش در این است که هر مفهومی که نتواند ماهیت داشته باشد، از حوزه پدیده‌شناسی حذف می‌شود. معنای پدیده‌شناختی چنین مفاهیمی مسئله‌ای چالش‌برانگیز است. کنارگذاشتن یک موضوع از پدیده‌شناسی نتیجه اعتقاد به امتناع دست‌یابی به ذهنیتی متقن درباره آن است؛ زیرا نمی‌توان شهودی واضح و متمایز از آن داشت؛ در نتیجه، چنین مفهومی فی‌نفسه مبهم، مغشوش یا درنیافتنی است و هر مفهوم‌پردازی یا موضعی درباره آن درنهایت، مصادره ابژه مذکور و موضعی دل‌بخواهی خواهد بود. دل‌بخواهی بودن در اینجا می‌تواند به معنای ابتنا بر موضعی متافیزیکی و البته غیرمتقن، اطلاقی جمعی (فرهنگی) یا ذوقی شخصی یا هنرمندانه باشد. در همان حال، شناسایی مقولاتی خارج از دامنه پدیده‌شناسی با انتظار ما از آن به‌عنوان جامع تمام علوم ناهم‌خوان است؛ اما شهود ماهیت در برخی مقولات مسئله‌ساز و مناقشه‌برانگیز است. چنین امکانی برای مفاهیم نظری، انواع طبیعی، مفاهیم فرهنگی و کلیات متعالی هرکدام به‌نحوی زیر سؤال رفته است. در این متن ابتدا این مسائل به تفصیل بیان می‌شود و سپس به آنها پاسخ داده می‌شود. تمام این نقدها در پابندی به تعلیق پدیده‌شناختی، ناواقعی بودن ساحت استعلایی و سولیبسیستی بودن پژوهش پدیده‌شناختی دچار قصور شده‌اند. قصور آنها ناشی از اتکا به علوم در پژوهش پدیده‌شناختی است. درنهایت، طبق ملاحظات مطرح‌شده، شهود ماهیت معنایی جز تشخیص تعلق یا عدم تعلق یک ابژه منفرد به مفهوم کلی متناظر ماهیت مدنظر ندارد؛ در نتیجه، امتناع شهود ماهیت برای یک مقوله به معنای امتناع داشتن موضعی درباره تعلق هیچ ابژه‌ای تحت مقوله مذکور است؛ درحالی‌که تمام اشکالات فوق به چنین تشخیصی اذعان دارند.

واژگان کلیدی: انواع طبیعی، مفاهیم فرهنگی، ابژه‌های متعالی، مفاهیم نظری، تعلیق پدیده‌شناختی.

\* نویسنده مسئول

This is an open access article under the CC-BY-NC-ND 4.0 License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)



doi <https://doi.org/10.22108/Mph.2023.137315.1475>

## مقدمه

اعتقاد به امتناع شهود ماهیت برای مجموعه‌ای از کلیات به معنای لزوم کنارگذاشتن آنها از دامنه علم متقن پدیده‌شناسی است؛ چراکه پدیده‌شناسی جز علم ماهیات نیست. چنین اعتقادی ما را با مسئله کلیات فاقد ماهیت مواجه می‌کند که نیازمند تحلیل و بررسی دقیق است؛ برای نمونه، چگونه می‌توان پذیرفت یک مفهوم ماهیتی ندارد که شهود شود، اما می‌توانیم مصادیقش را شناسایی کنیم یا شناختی درباره‌اش داشته باشیم؟ فلسفه یا علمی که آغشته به چنین موضعی باشد، متافیزیکی و سوپرکتیو قلمداد می‌شود. در همان حال، از آن رو که آنچه به امر مبهم یا مغشوش اطلاق می‌کنیم یک تفسیر یا خوانش است، آن را به عملی هنرمندانه یا اسطوره‌سازی شبیه‌تر می‌دانیم تا علم و فلسفه. آنچه درباره چنین ابژه‌هایی مفهوم‌پردازی یا تصور می‌شود، با مشاهدات محض از آن ناهم‌خوان است؛ مشاهده‌ای که می‌تواند تماماً گنگ باشد؛ از این رو، این تصاویر با فرضیه، تقریب، تخمین، مدل‌سازی یا فرافکندن ذوق یا علایق خود بر موضوع مدنظر حاصل می‌شوند. اعتبار چنین تصوراتی با بی‌اعتنایی به ناکافی بودن آنها در مورد آنچه با آن مواجهیم یا با انکار این عدم کفایت تأمین می‌شود. در همان حال، اعتقاد به امتناع شهود ماهیت متناظر با یک مفهوم به این معناست که حتی نمی‌توانم مصادیق آن مفهوم را شناسایی کنیم. به عبارتی، باید بپذیریم اگر شهود ماهیت در زمینه‌هایی ممکن نباشد، باید سیالیت تصوراتمان و مصادیق آنها را توأمان بپذیریم؛ شبیه به وضعیتی که یک اثر هنری دارد و می‌تواند در نظر کسی دلالتی سیاسی و در نظر فردی دیگر دلالتی اگزیستانسیالیستی داشته باشد. چنین وضعیتی را در مورد اساطیر نیز مشاهده می‌کنیم. شخصیتی اساطیری می‌تواند در شرایطی خیر و در

شرایطی دیگر شر قلمداد شود؛ اما اعتقاد به امتناع شهود ماهیت در یک زمینه به این معناست که تمام تصورات ممکن در آن حوزه فاقد هرگونه اعتباری هستند.

اینکه شهود ماهیت در پدیده‌شناسی به چه معناست، نیازمند توضیح و تفصیل فراوان است؛ اما به طور خلاصه می‌توان گفت که ماهیت مابزای اُبژکتیو مفهوم است و شهود یک ماهیت تجربه یا مشاهده خود آن ماهیت است. تمامی مناقشات مطرح شده در این مقاله نیز حول همین اُبژکتیو بودن ماهیت شکل گرفته‌اند. امر اُبژکتیو برای همه دردسترس است و در مورد آن اختلافی اصیل رخ نمی‌دهد؛ اما برداشت ما از تمامی این تعبیرها و تعریف‌های این چنینی به مشروط یا نامشروط دانستن دسترسی و مشاهده مذکور بستگی دارد. به عبارتی، ما در این مقاله به طور ضمنی درگیر این سؤال نیز هستیم که آیا مشاهده و تجربه نامشروط، غیروابسته به موقعیت، زمینه، انگیزه و علل عملاً شدنی است و آیا چنین انتظاری معقول است یا نه.

وجود چنین مفاهیمی حاکی از وجود تعارضی بنیادی در پدیده‌شناسی یا لزوم بازنگری در اصول آن است؛ مگر اینکه بتوانیم نشان دهیم درحقیقت مفاهیم مدنظر نیز می‌توانند ماهیتی داشته باشند که شهود شوند. چنین تعارض‌هایی به تفصیل پدیده‌شناسی و روشن‌سازی مسائل و مفاهیم آن کمک خواهند کرد. شرایط مندرج در معنای استعلایی ماهیت و شهود آن اشکالاتی را درباره امکان وجود ماهیت برای برخی کلیات برمی‌انگیزد. در این راستا، روشوس سُوا (Sowa 2007) بر امتناع وجود نمونه‌های خیالی برای انواع طبیعی تأکید می‌کند؛ چراکه واقعی بودن را از آنها تفکیک‌ناپذیر می‌داند. دیتر لومار (Lohmar 2005) نیز معتقد است تنها مفاهیم ساده می‌توانند

ماهیت داشته باشند؛ چراکه وقتی با مفاهیم پیچیده‌ای مواجهیم که وابسته به بافت فرهنگی خاص افراد هستند، حدود تخیل‌مان نمی‌تواند با حدود آن مفهوم منطبق باشد. این دو مسئله توجه ما را به مسئله‌ای کلی‌تر جلب می‌کند؛ یعنی امکان شهود ماهیت برای ابژه‌های متعالی. چگونه می‌توان درباره موضوعی که غیر از آگاهی‌مان و جدا از آن است به ایده‌ای دست یافت که با آن منطبق باشد؟ آیا نباید پذیرفت که فقط ابژه‌های حلولی آگاهی، که همانی هستند که شهود می‌شوند، می‌توانند دارای ماهیت باشند؟ مسئله بی‌واسطه بودن شهود ما را وامی‌دارد در امکان شهود ماهیت برای مفاهیم آمیخته با نظریه تردید کنیم. به عبارتی، اگر شهود یک ماهیت و ابژه‌های مستقیم انجام می‌شود، آیا نباید تنها مشاهده نمونه‌هایش، بدون هیچ آموزش نظری، برای شناختن ماهیت مدنظر کافی باشد؟ آیا نباید بپذیریم ابژه‌هایی که درک و مشاهده‌شان بدون آموزش نظری ممکن نیست مستقیماً شهود نمی‌شوند و در نتیجه، نمی‌توانند ماهیت داشته باشند؟

در پژوهش حاضر، پس از ارائه مفصل این مسائل، به تحلیل و نقد آنها پرداخته می‌شود. نشان داده می‌شود که ماهیتاً واقعی انگاشتن برخی کلیات چه چالش‌هایی را پیش روی ما قرار می‌دهد. واقعی بودن مدنظر سوا به معنای ناکافی بودن هر میزان از شناخت و مشاهده ما در مورد آن ابژه است؛ ما هرگز به ابژه‌ای خیالی نمی‌رسیم که بتوانیم آن را جایگزین نمونه واقعی‌اش کنیم؛ اما ثمره چنین باوری این است که لازم است هر مورد تازه‌ای را تنها یک مرجع به‌عنوان نمونه‌ای از کلیت مدنظر به ما معرفی کند. علاوه بر این، نشان داده می‌شود که استدلال سوا ماهیت و محتوای ماهوی را یکی گرفته است و در واقع، مشاهده ماهیت چیزی جز تشخیص تعلق یا عدم تعلق هر نمونه

ممکنی به کلیت مدنظرمان نیست. در ادامه، نشان داده می‌شود همان‌طور که برای سوا لازمه شناختن یک کلیت، دانستن تمام تاریخ آن است، برای لومار نیز لازمه این کار، دانستن معنای کلیت مدنظر در تمام جغرافیاهای فرهنگی ممکن است. او علاوه بر رعایت نکردن تعلیق پدیده‌شناختی و همچنین، یکی گرفتن ماهیت با محتوای ماهوی، دچار این اشتباه نیز شده که مدعی است ما در همان حال که حدود تخیل‌مان با حدود مفاهیم فرهنگی منطبق نمی‌شود، هر دوی این حدود را نیز می‌بینیم. پس از آن نشان داده می‌شود که اشکال وارده در مورد شهود ماهیت ابژه‌های متعالی ناشی از کوتاهی در فهم معنای تعلیق پدیده‌شناختی است و تمام آنچه پس از این تعلیق باقی می‌ماند، حلولی آگاهی است؛ هر چند ابژه بودن به معنایی دیگر با متعالی بودن از آگاهی برابر است؛ اما در نهایت چون با امور آن‌چنان مواجه می‌شویم که حلولی آگاهی هستند، اشکال مدنظر وارد نیست. در نهایت به مسئله امکان شهود ماهیات نظری پاسخ داده می‌شود. بنا بر این دلیل که یادگیری ایده‌های نظری مشروط بر ابتنای آنها بر شهودهای پیشین است و همچنین، یادگیری و لحاظ کردن تمایزهای نظری با داشتن قوای ادراکی متفاوت با دیگران تفاوتی ندارد، اشکال مذکور رد می‌شود. بنا بر همین مورد اخیر است که نشان داده می‌شود اینکه برخی ماهیات و ابژه‌ها را تنها با آموزش بشود دید، نافی شرط مشاهده پذیر بودن آن ماهیات برای همه نیست؛ همان‌طور که برای نمونه، نابینایی یک عده، نافی شهود رنگ و نور نیست.

### طرح مسئله

روشوس سوا در نقدی بر دامنه ماهیات محض می‌گوید ماهیات به عام‌ترین معنایشان که «توابع وضع

در پژوهش حاضر، پس از ارائه مفصل این مسائل، به تحلیل و نقد آنها پرداخته می‌شود. نشان داده می‌شود که ماهیتاً واقعی انگاشتن برخی کلیات چه چالش‌هایی را پیش روی ما قرار می‌دهد. واقعی بودن مدنظر سوا به معنای ناکافی بودن هر میزان از شناخت و مشاهده ما در مورد آن ابژه است؛ ما هرگز به ابژه‌ای خیالی نمی‌رسیم که بتوانیم آن را جایگزین نمونه واقعی‌اش کنیم؛ اما ثمره چنین باوری این است که لازم است هر مورد تازه‌ای را تنها یک مرجع به‌عنوان نمونه‌ای از کلیت مدنظر به ما معرفی کند. علاوه بر این، نشان داده می‌شود که استدلال سوا ماهیت و محتوای ماهوی را یکی گرفته است و در واقع، مشاهده ماهیت چیزی جز تشخیص تعلق یا عدم تعلق هر نمونه

اموراً یا تعین‌های ابژه به‌طور کلی» (Sowa 2007: 86) هستند، با ماهیت محض یا ایده تفاوت دارند. به‌نظر او، ماهیات محض هم‌پیوند هر مفهومی نیستند؛ بلکه تنها هم‌پیوند مفاهیم عام محض هستند. نمونه‌های واقعی و خیالی مفاهیم عام محض با هم تفاوتی ندارند؛ چراکه محدود به هیچ واقعیتی نیستند. این مفاهیم حاوی هیچ وضع واقعی تجربی نیستند:

مفاهیم توصیفی محض در این معنی، مفاهیمی مثل «شیء»، «ابزار»، «شخص»، «ادراک»، «طرح‌ریزی» و «یادآوری نزدیک» هستند. آنها که مفاهیمی توصیفی هستند، می‌توانند ربطی مستقیم به داده‌های تجربه دنیای واقعی و شبه‌تجربه دنیای خیالی داشته باشند و بنا بر این داده‌هاست که می‌توانند محمول جملاتی به‌صورت «این یک الف است» باشند. بدین ترتیب، مفاهیم توصیفی محض مفاهیمی «تجربی» به‌عام‌ترین معنای آن هستند. محض بودن خاص مفاهیم توصیفی محض، چنان‌که در پدیده‌شناسی ایدتیک هوسرل یافت می‌شوند، با ایدئال‌سازی و ساختمندکردن، و زدودن هر امر تجربی و اتفاقی، معین نمی‌شود؛ بلکه گستره<sup>۱</sup> متمایز ابژه‌های هم‌پیوند این ابژه‌ها آن را تعیین می‌کند. این گستره - که برای مفهوم محض بودن ایدتیک کلیدی است - گستره‌ای از ابژه‌ها نیست که بالفعل باشند یا واقعاً ممکن باشند؛ بلکه گستره بی‌نهایت بازی از ابژه‌های ممکن یا تخیل‌شدنی است که از محدودیت‌های این جهان آزادند. این ابژه‌ها نه در جهان واقعاً موجود ما، بلکه تنها در عالم تخیل آزاد وجود دارند. این محدودیت‌زدایی از گستره، که مقوم مفهوم محض به‌تعبیر هوسرل است، با لحاظ کردن هر نمونه منفرد واقعاً موجود از مفاهیم عام همچون امکانی صرف و

هم‌سطح‌دانستنشان با نمونه‌های منفرد ممکن خیالی تولید می‌شود؛ یعنی: مفاهیم محض حاوی «هیچ وضع تجربی وجود واقعی» نیستند (همان: 90).

سوا می‌گوید برخی کلیات، به‌طور مشخص انواع طبیعی، فاقد ماهیت محض یا ایدوس هستند. او با ارجاع به توصیف هوسرل درباره ماهیات محض به این نکته اشاره می‌کند که برای تحقق شهود ماهیت، ابژه‌های آن کلیت باید بتوانند از تمام محدودیت‌های واقعیت رها شوند و برای مثال مفاهیمی مانند «کفش ایتالیایی» یا «کفش سیندرلا» به جهانی بالفعل، واقعی یا خیالی خاص همچون عالمی داستانی ارجاع دارند. این مفاهیم برخلاف انتظار ما حاوی برخی ارجاعات غیرقابل‌زدودن موقعیت‌مند<sup>۲</sup> هستند و به جهانی که تجربه می‌کنیم ارجاع دارند و آنچه نتوان در خیال محض مثال‌هایی درست مثل واقعیت برایشان داشت، نمی‌تواند ماهیت محض باشد. او این‌ها را مفاهیم تجربی به‌معنای خاص می‌نامد که در نظرش از جهان واقعی بالفعل تفکیک‌ناپذیرند. در نظر او انواع طبیعی از این قبیل هستند. ما می‌توانیم برای مفهومی مانند «ترس» مثالی خیالی بی‌اوریم و تحلیل و مشاهده آن تفاوتی با تحلیل و مشاهده وقوع احساس ترس در انسانی واقعی ندارد؛ اما برای نمونه یک «کفش ایتالیایی» خیالی وجود ندارد؛ بلکه نمونه‌های ممکن آن فقط شامل کفش‌هایی می‌شود که واقعاً در ایتالیا تولید شده‌اند؛ همان‌طور که سیندرلایی خارج از داستان سیندرلا وجود ندارد و اگر سیندرلای دیگری را در داستان دیگری تخیل کنیم، با چیزی که به‌عنوان سیندرلا می‌شناسیم، تنها شباهت‌هایی دارد و خود او نیست. به‌همین ترتیب، تخیل عبور نکردن ژولیوس سزار از رودخانه روبیکون در سال ۴۹ پیش از میلاد

<sup>2</sup>. occasional

<sup>1</sup>. scope

می‌کند، لزوم فهمیدن عدول نمونه‌هایمان از آن چیزی است که می‌بایست باشند، یا به عبارت دیگر اینکه آیا همچنان مصداقی از مفهوم مدنظرمان هستند یا نه (Lohmar 2005: 78). او می‌گوید درباره‌ی مفاهیم فرهنگی نمی‌توان چنین معیاری را به دست داد. چنین مفاهیمی منشأ و تاریخی دارند که در جامعه‌ی خودمان آنها را یاد می‌گیریم. برای نمونه وقتی به مفهوم الوهیت می‌اندیشیم، بسته به اینکه خود را متعلق به چه فرهنگی بدانیم، ممکن است یک‌خدایی یا چندخدایی را از معیارهای آن بدانیم؛ همان‌طور که درباره‌ی مفهومی مانند همسر با چنین مشکلی مواجه هستیم. یکی از نتایج استدلال او این است که اموری مثل مفاهیم هرروزه‌مان، چون با (باورهای جماعتی که در آن هستیم) درآمیخته‌اند، فاقد ماهیت‌اند. او معتقد است چنین مفاهیمی به‌نحوی هستند که نمی‌توانیم تشخیص بدهیم که چه‌زمانی تخیلمان از حدود مفهوم مدنظر عبور کرده است و نمی‌توانیم بگوییم داریم همان چیزی را که مدنظرمان بوده تخیل می‌کنیم یا چیز دیگری را (همان).

ابژه‌های پیچیده‌ای که تنها در تقویم بیناذهنی جامعه معنای کاملشان را می‌توانند داشته باشند - ابژه‌هایی مثل جهان فرهنگی، اسطوره، مذهب، ... - همگی از این حد عبور می‌کنند. همه‌ی ما، اغلب مفاهیم روزمره را در فرایند طولانی شکل‌گیری درون اجماع بیناذهنی جماعت خود یاد می‌گیریم (همان).

استدلال لومار این است که مفهومی مثل خدا در فرهنگ‌های مختلف امر واحدی نیست. این یکی بودن را به این معنا می‌توان فهمید که در فرهنگی نمونه یا نمونه‌هایی از خدا وجود دارند که در فرهنگ دیگر حتی جزء نمونه‌های ممکن از مفهوم خدا هم قرار نمی‌گیرند. در این صورت، ماهیتی که شهود می‌شود بنا بر فاعلش متفاوت خواهد بود و با حقیقتی که برای

تخیلی درباره‌ی ژولیوس سزار واقعی نیست. از این نظر و طبق این تعریف، این مفاهیم مثل اشخاص یا ابژه‌های منفرد هستند: ما درباره‌ی یک فرد خاص تنها باید به واقعیت او رجوع کنیم و تخیل‌های ما درباره‌اش هیچ اطلاعاتی از او به ما نمی‌دهد. براین اساس، می‌توانیم بگوییم نمونه‌های چنین کلیاتی را نمی‌توان در انزوایشان و با صرف‌نظر از امور بیرونی‌شان ابژه کرد و شناخت و ذهنیتی محض درباره‌ی «انسان‌بودن» یا «کشف ایتالیایی بودن» نامعتبر است. چنین ابژه‌هایی از نشانگرهای<sup>۱</sup> واقعی‌شان تفکیک‌پذیر نیستند و نمی‌توانند چیزی جز آنچه در واقعیت هستند باشند.

او معیار یا مثالی را برای تشخیص مفاهیم تجربی به معنای خاص از دیگر مفاهیم تجربی معرفی می‌کند که آن را معیار «شنل قرمزی» می‌خواند و همان‌طور که حضور ژولیوس سزار در این قصه ارتباطی با ژولیوس سزار ندارد، انسان‌بودن شنل قرمزی هم ارتباطی با انسان به معنای واقعی‌اش ندارد؛ درحالی‌که حالات روانی یا ابزارها یا یک نقاشی در این داستان همچنان نمونه‌ای از کلیتشان هستند. به عبارت دیگر، آنچه با تخیل در جهانی خیالی دیگر جز در حد شباهت و نه این‌همانی ارتباطی با نمونه‌های واقعی‌اش ندارد، فاقد ماهیت محض است.

درمقابل، دیتر لومار، برخلاف هوسرل که از پدیده‌شناسی امور اجتماعی و محصولات فرهنگی می‌گوید (Husserl 1983: 172)، معتقد است مفاهیم فرهنگی، مفاهیمی که معنای کاملشان را در تقویم بیناذهنی جامعه می‌یابند و حامل معانی فرهنگی هستند، یکی از معیارهای لازم برای دستیابی به ماهیت محض را ندارند. معیاری که لومار به آن اشاره

<sup>۱</sup> indicators

شویم؛ چالشی که بنیان‌های پدیده‌شناسی را متزلزل می‌کند.

اما در همان حال با مسئله دیگری نیز مواجهیم که در تقابل با اشکالات فوق قرار می‌گیرد. اگر به نحوه دریافت کلیات توجه کنیم، می‌توانیم آنها را به دو گونه تقسیم کنیم: کلیاتی که صرفاً معرفی و مشاهده نمونه‌هایشان و به عبارتی تجربه آنها برای دریافتشان کافی است و کلیاتی که نیازمند آموزش‌های نظری هستند. گروه اول را به تبعیت از هوسرل کلیات واقعی یا ریخت‌شناختی و گروه دوم را کلیات ایدئال می‌خوانیم. اشکالی که پیش‌تر مطرح کردیم و گفتیم که بر لزوم اُبژکتیو بودن ماهیات مبتنی است بدین صورت است که برعکس محدود دانستن ماهیات به موجودیت‌های ایدئال، چنین موجودیت‌هایی را فاقد ماهیت بدانیم و آنها را تنها انتزاع‌هایی ذهنی قلمداد کرده و هر نوع مشاهده‌ای را درباره‌شان انکار کنیم. طبق این موضع می‌بایست میان یک ذهنیت یا انتزاع مشروط به آموزش و آنچه تنها مشاهده و تجربه برایش کفایت می‌کند، تفاوت قائل شویم. طبق این موضع، موجودات طبیعی یا حالات انسانی وجود دارند و آنها را مشاهده و تجربه می‌کنیم؛ اما چیزی مثل اعداد یا مفاهیمی انتزاعی از قبیل ماهیت وجود ندارند و چیزی بیش از مفهوم‌سازی‌های ذهنی یا مجموعه‌ای تعاریف یا اصول موضوعه نمی‌توانند باشند.

### نقد موضع سوا

طبق استدلال سوا انواع طبیعی بنا بر ماهیت «نوع طبیعی» متکی به واقعیت هستند و آنها را تنها می‌توان به یاد آورد و آنچه در خیال می‌آید تنها به آنها شباهت دارد. در نظر او مشاهدات ما درباره چنین کلیاتی همواره ناقص است و بنابراین، به شهود

همه و در همه جا صادق باشد مواجه نیستیم. به عبارتی، ما در همان حال که با تعابیر متفاوتی از خدا، سعادت، اخلاق و... مواجهیم، نمی‌توانیم مثلاً از یک مسیحی انتظار داشته باشیم تحلیش درباره این‌ها به عقاید مسیحی محدود نباشد. در این صورت، تنها مفاهیم ساده‌ای مانند رنگ‌ها یا فعل آگاهی دارای ماهیت محض هستند؛ چراکه طبق دیدگاه لومار، آنها در تمامی فرهنگ‌ها یک چیزند و هرکسی درباره‌شان به نتیجه واحدی می‌رسد.

اما پرسشی کلی‌تر از موارد پیشین این است که چگونه ممکن است اشیای مادی به‌طور خاص و ابژه‌های متعالی به‌طور کلی واجد ماهیت باشند؛ به عبارت دیگر، چگونه ممکن است از چیزی که غیر از فرایندهای روانی ماست و به‌همین دلیل در تمامیتش برای آگاهی حضور ندارد شهودی داشت که با ابژه‌اش یکی باشد؟ آیا نباید بپذیریم که به هر شکلی که تمایز و غیریتی میان آگاهی یا شناخت و ابژه‌اش وجود داشته باشد، با امری مواجهیم که در هر صورت تخمین و برآوردی از آن را می‌توانیم به دست بیاوریم و نه خود آن را؟ و همچنین، آیا غیر از آن است که اگر درباره وجود غایب ابژه‌ای ذهنیتی داشته باشیم، چیزی بیش از یک انتظار نیست؛ انتظاری که در عمل تهی مانده است؟ و اگر این‌گونه باشد، آیا نباید ابژه‌هایی را نیز که به حلولی بودنشان اطمینان داریم، با دقت بیشتری بررسی کنیم که با یافتن هرگونه غیریت<sup>۱</sup> و متعالی بودن یا درآمیخته شدن با انتظار یا تخمین در آنها کنارشان بگذاریم و دیگر قائل به وجود ماهیت برایشان نباشیم؟ و البته پس از آن می‌بایست با چالش «کلیات فاقد ماهیات» روبه‌رو

<sup>۱</sup> otherness



و تمایز کامل و کافی داشته باشد (-8: 1983 Husserl). به‌همان‌نحو، ماهیات می‌توانند شهود شوند، بدون اینکه بتوانیم چیزی دربارهٔ خودشان بگوییم (همان: ۱۲). جیتندراناث موهانتی نیز در مقالهٔ «واقعیت منفرد و ماهیت در فلسفهٔ هوسرل» بر این نکته تأکید می‌کند (Mohanty 1959: 228). به‌طور خلاصه، همان‌طور که ساغر نیز می‌گوید، ماهیت و ویژگی‌های ماهوی با هم یکی نیستند (Soffer 1991: 178).

می‌توان این نتیجه را از استدلال سوا گرفت که دیگر مفاهیم کلی چون مفاهیمی صوری و فاقد تاریخت هستند، ماهیت محض دارند. البته این موضع نیز حاصل نفی باورهای متفاوت دربارهٔ یک اسم عام و اعطای صلاحیت تشخیص معنای آن به یک مرجع خاص است. چنین موضعی سه خطا را مرتکب شده است: از یک سو به تمایز میان ماهیت به‌عنوان ابژه و ویژگی‌های ماهوی توجه نکرده است؛ از سوی دیگر دربارهٔ شهود ماهیت به تذکر هوسرل به احتمال درآمیختن فرض‌های وجودی با ماهیت در صورت محدودکردن خود به ویژگی‌های واقعی توجه نکرده است و درنهایت اینکه در انجام تقلیل ایدتیکی، یعنی تفاوت‌قائل‌نشدن میان واقعیت و خیال در پژوهش ماهیات، کوتاهی کرده است. درواقع، اگر ماهیتی که شهود می‌کنیم با برخی از نمونه‌های تاریخی متناسب به آن ماهیت نمی‌خواند، باید بپذیریم که آن نمونه‌ها به آن ماهیت تعلق ندارند؛ چراکه حالت ممکن از آن نیستند.

یک اسم واحد ممکن است به معانی مختلفی به کار رود؛ معانی‌ای که شاید حتی با همدیگر هم‌پوشانی هم داشته باشند. برای نمونه آن‌گاه که مقصودمان از انسان تمام آن تاریخ تکاملی باشد که مختص آن قلمداد می‌شود معنایی از انسان در نظر داریم که قاعداً با انسان به‌معنای خاص آن یکی

ماهیت منجر نمی‌شود. اگر در نظر او مشاهدهٔ ماهیات و نمونه‌هایشان در ساحتی ناواقعی و فرازمانی رخ می‌داد، باید می‌پذیرفت که اگر در مشاهداتمان از مصادیق یک کلیت وجه وحدت و تمایزشان را مشاهده کنیم، می‌بایست بپذیریم ماهیت آن کلیت را شهود کرده‌ایم. دراین‌صورت، هرآنچه با ماهیت مدنظرمان نخواند، نمونه‌ای از آن نیست. در همان حال، اگر چیزی را همچون نمونه‌ای از یک ماهیت تجربه کنیم، ماهیت مذکور را در آن دیده‌ایم. تنها با فرض جدایی‌ناپذیری یک ماهیت از تاریخ مفهومش است که تمام آنچه درباره‌اش می‌دانیم همواره کلیتی تجربی باقی می‌ماند و چون امکان‌هایش با این تطور تغییر می‌کنند، تخیل ما متعلق به جهانی غیر از آن جهانی است که ماهیت در آن حضور دارد؛ چراکه تنها بر برشی از این تاریخ متکی است. این وضعیت شبیه به آن است که ژولیوس سزار را تنها از آن‌جهت که ظاهر خاصی دارد و امپراتور روم است در حال صحبت با شنل قرمزی تخیل کنیم.

لازمهٔ چنین موضعی این است که بپذیریم هیچ‌گاه خودمان حقیقتاً قادر به شناسایی تعلق یا عدم‌تعلق یک نمونه به چنین ماهیاتی نیستیم و آنها تنها می‌بایست به ما معرفی شوند، درست همان‌طور که کسی که ژولیوس سزار را در کودکی دیده او را در بزرگسالی نمی‌تواند بازشناسد؛ مگر اینکه مرجعی این معرفی را برایش انجام دهد. نمی‌توان از یک سو پذیرفت که قادر به تشخیص تعلق یا عدم‌تعلق یک ابژه به یکی از انواع طبیعی هستیم و از سوی دیگر بگوییم از مشاهدهٔ آن ماهیت ناتوانیم، چراکه مشاهدهٔ ماهیت در عمل چیزی بیش از این توانایی بر تشخیص تعلق یا عدم‌تعلق یک نمونه به آن نیست. مشاهدهٔ ماهیت درست مثل مشاهدهٔ ابژه منفرد است (Mastrobisi 2018: 352) و نیازی نیست که وضوح

داشت که در همان حال در خیالمان هیچ موجود زنده‌ای نباشد؛ چون ترس متعلق به موجود زنده است.

سواً یک طبقه‌بندی شش‌تایی از مفاهیم مادی ارائه می‌دهد که شامل این موارد است: انواع طبیعی، مصنوعات یا مفاهیم فرهنگی (شامل مصنوعات مادی، طبیعت ایدئال)، فرایندها یا وقایع طبیعی، مفاهیم مربوط به افعال در عام‌ترین معنا، فرایندهای روانی، خصلت‌ها و مواضع روان‌شناختی. حال اگر حتی از موضع لومار درباره مفاهیم فرهنگی بگذریم، آیا نمی‌توانیم تمامی پنج مفهومی را که سواً واجد ماهیت می‌داند درست مانند انواع طبیعی ببینیم؟ برای نمونه، آیا «اثر هنری» واقعیتی نیست که مصادیق و انواعی در سراسر جهان دارد و تطورهایی را هم طی می‌کند، درست همان‌طور که در جانوران تطورهایی رخ می‌دهد؟ امروزه چیزهایی اثر هنری خوانده می‌شوند که چند دهه پیش حتی به خیال کسی هم نمی‌آمد که چنین تصویری درباره‌شان داشته باشد. آیا در این صورت تمام آنچه به‌عنوان ماهیت اثر هنری در ذهن داریم برآوردهایی تجربی از جنس تحقیقات انسان‌شناختی درباره واقعاتی‌های فرهنگی بیگانه یا تقسیم‌بندی جانوران، مثلاً خرس‌ها، برحسب اقلیمشان نیست؟ آیا هنر یا هر عنصر انسانی دیگری که بتوانیم از آن قرائتی مبتنی بر اصالت تاریخ ارائه دهیم وضعیتی متفاوت با انواع طبیعی خواهد داشت؟

درنهایت، بنا بر آنچه گفته شد، تفاوتی میان کلیات طبیعی و دیگر مفاهیم مادی وجود ندارد و اگر تاریخ واقعی آنها را درمورد مشاهده‌شان و شناختمان از آنها لحاظ کنیم، نمی‌توانیم برای هیچ‌کدامشان قائل به وجود ماهیت باشیم؛ اما در صورتی که کلیات طبیعی را

نیست و اولی انسانی است که در تاریخ زیستی با نام هوموساپینس شناخته می‌شود، امری که در این مثال و در انواع طبیعی با فرض گرفتن اصالت نمونه‌های واقعی در کنار اصالت نگاهی خاص، در اینجا علوم زیستی، می‌تواند به تداخل‌ها و اشتباهاتی از جنس اشتباه سوا منجر شود. درحالی‌که تشخیص روابط منظرهای مختلف زیستی، اقتصادی، فرهنگی و... که می‌توانیم آنها را افق‌مندی‌ها و قصدیت‌های مختلف نیز بنامیم، خود نیازمند پژوهش پدیده‌شناختی است.

ممکن است بگوییم برخی کلیات، مثل «کفش ایتالیایی» یا انواع طبیعی یا دسته‌بندی‌های نژادی و...، ترکیبی از یک ماهیت و یک ویژگی غیرماهوی هستند؛ اما برای نمونه، در موردی مثل «قرمز روشن» با دو طبقه‌بندی درهم‌آمیخته رنگ و روشنی آن مواجهیم و در «قرمز روشن» هم قرمزی را می‌بینیم و هم روشنی را. در مثال «کفش ایتالیایی» نیز با درآمیختن و وحدت دو ماهیت «کفش‌بودن» و «ایتالیایی‌بودن» مواجهیم. باتوجه‌به آنچه هوسرل درباره ماهیات مشروط به واقعیت و نیز ماهیاتی که تمام نمونه‌هایش عیناً مثل هم هستند گفته، می‌توان گفت ماهیت چنین دسته‌بندی‌هایی درنهایت همان ماهیت اصلی‌شان خواهد بود، به‌علاوه نشانه خاصشان؛ اما این نشانه خاص خود یک ماهیت دیگر است و ماهیت جدیدمان جمع میان ماهیت سابق مدنظرمان به‌علاوه ماهیت افزوده‌شده به آن است. البته تنها نکته‌ای که باید متذکر شد، این است که نمی‌توان جهانی خیالی را تصور کرد که چیزی به اسم ملیت و کشور در آن معنایی نداشته باشد یا در آن جهان ایتالیایی‌بودنی نباشد، اما در آن «کفش ایتالیایی» داشته باشیم. از این لحاظ نیز میان چنین مفهومی و مفاهیمی که سواً آنها را واجد ماهیت محض می‌داند تفاوتی وجود ندارد. مثلاً نمی‌توان نمونه‌ای تخیلی از ترس را

مواجهم بدین صورت است که من ماهیت a را چیزی می‌دانم، فرد متعلق به فرهنگی دیگر آن را چیزی دیگر و کسی که در مقام محقق این‌ها را با هم مشاهده کرده است، نظری متفاوت با هردوی ما دارد.

نمونه‌های ماهیت مدنظرمان در فرهنگ‌های دیگر موجب تجدیدنظری در تغییر خیالی ما نمی‌شوند و جزء مواردی محسوب می‌شوند که از آن ماهیت بهره‌مند نیستند. حالت دیگری که ملاحظات مدنظر لومار تنها ناشی از فرض وجود تعابیر فرهنگی متفاوت در مورد یک ماهیت باشد نیز تحت همین بیان اخیر قرار می‌گیرد. حتی می‌توان تصور کرد که من در چند فرهنگ یا افق مختلف مشارکت داشته باشم و در هر کدامشان ماهیت a را مطابق با آن فرهنگ لحاظ کنم. برای نمونه به‌عنوان یک مسلمان و در بین مسلمان‌ها تعبیری از اخلاق و امر اخلاقی داشته باشم، در تعامل با چینی‌ها یک تعبیر و به‌عنوان یک پژوهشگر تعبیری دیگر داشته باشم. در این حالت، تفاوت من با کسی که تنها تحت یک افق فرهنگی به مفهوم مدنظر می‌پردازد، در این است که من به مشروط‌بودن آن به بستری فرهنگی بیناذهنی نیز آگاهم. در واقع، ما نه با ماهیت a که نسبت به هر فرهنگی نامشروط است، بلکه با a اروپایی، a چینی،... یا a پزشکی، a فعال اقتصادی، a مادر،... روبه‌رو هستیم و این تصور که من شهودهایم را نه به‌عنوان مثلاً یک مسلمان، بلکه به‌عنوان فردی مطلق انجام می‌دهم، تنها ناشی از بی‌اطلاعی یا بی‌اعتنایی من نسبت به فرهنگ‌ها یا افق‌های دیگر است.

البته دلایل نظری یا جزمی می‌توانند مانع از این شوند که بنا بر تفاوت‌های فرهنگی هر تعبیری را درباره‌ی یک مفهوم بپذیریم. در واقع، باید به‌جای تفاوت‌های فرهنگی از تفاوت‌های ذوقی بگوییم و اینکه اختلاف‌های مدنظر لومار از این جنس هستند.

نیز همچون دیگر مفاهیم به‌عنوان ایده‌ها یا تصاویری ناواقعی<sup>۱</sup> یا ترکیبی از این تصاویر لحاظ کنیم، امتناعی در شهود ماهیت‌شان نمی‌بینیم و بنا بر نظر هوسرل، آنچه داده شده خودش است (Husserl 1983: 154).

### نقد موضع لومار

طبق نظر لومار، اگر مفهومی فرهنگی مثل a داشته باشیم، یک اروپایی تخیلی درباره‌اش خواهد داشت که شرایط خاص فرهنگی‌اش حدود آن را تعیین می‌کند، درست همان‌طور که یک مسلمان یا چینی تخیل خاص خود را درباره‌اش خواهند داشت. در همان حال، a مفهومی است که حدودش با هیچ‌کدام از این تخیل‌ها منطبق نخواهد بود و a امری غیر از همه‌این‌هاست و درباره‌ی همه‌این‌ها به کار می‌رود. ما ممکن است معنای a را بدانیم یا از تصور فرهنگ‌های دیگر از آن آگاه باشیم یا اینکه تنها با استناد به اختلاف فرهنگ‌ها انتظار داشته باشیم این مفاهیم که برساخت‌هایی فرهنگی هستند، در فرهنگ‌های مختلف متفاوت باشند و مفهوم مذکور غیر از تصور محدود ما درباره‌اش باشد.

به‌بیانی دیگر، من درباره‌ی مفهوم فرهنگی مدنظر دانشی دارم و حدود آن مفهوم را نیز می‌دانم و در همان حال تخیلی ناهماهنگ با آن نیز دارم. برای نمونه، ممکن است نتوانم اخلاق را از مذهب و قضاوت اخروی تفکیک کنم، درحالی‌که می‌دانم فرهنگ‌هایی هستند که در آنها اخلاق ارتباطی با مذهب و قضاوت اخروی ندارد و در نتیجه اخلاق نباید ضرورتاً با مذهب ارتباطی داشته باشد. در واقع، گفته‌ام که هرچند من اخلاق را ضرورتاً درآمیخته با مذهب می‌دانم؛ اما اخلاق ارتباطی ضروری با مذهب ندارد. چنین بیانی متناقض می‌نماید. آنچه با آن

<sup>۱</sup> . irreal

حتی ماهیتی دیگر لحاظ کرده، درحالی که مفهوم به ماهیت دلالت دارد و ضرورتاً باید با آن منطبق باشد (Pentzopoulou-Valalas 1981: 119). سوا محتوای ماهوی را با ماهیت اشتباه گرفته است و لومار به افق‌مند بودن ماهیات بی‌توجهی کرده. آنچه درباره خطاهای ناشی از متعالی‌دانستن ماهیات گفته شد، دلایل کافی برای بررسی امکان و چگونگی شهود ماهیت این ابژه‌ها را می‌دهد.

### امکان شهود ابژه‌های متعالی

اما همین که به‌جای اعمال گذرای تعلیقی پدیده‌شناختی کسی وارد عمل شود و قصد خودکاوی نظام‌مندی داشته باشد و در مقام آگوی محض کل میدان آگاهی این آگو را آشکار کند، می‌بیند که هرچه برای آگوی محض وجود دارد، درون خودش تقویم می‌یابد؛ به‌علاوه، هر موجودی از جمله هرگونه موجودی که به‌هرمعنایی متعالی شناخته می‌شود، تقویم خودش را دارد. تعالی در هر شکلی یک شاخصه وجودی حلولی است که درون آگو تقویم می‌یابد... اگر سوپژکتیویته استعلایی عالم معانی ممکن است، پس به‌طور مشخص «بیرون» مهمل است (Husserl 1960: 83-84).

امر متعالی چیزی است که ماهیتش واجد وجهی دست‌نیافتنی است و بر همین اساس، حاصل هم‌پوشانی بی‌نهایت چشم‌انداز مختلف است (Moran 2008: 271). خود هوسرل نیز با توجه به این دست‌نیافتنی بودن ابژه متعالی می‌گوید متعالی بودن ابژه مستلزم زیر سؤال بردنش است (Husserl 1999: 38). سافر در کتاب *هوسرل و مسأله نسبی‌گرایی* (Soffer 1991: 109) می‌گوید هوسرل در *ایده‌ها 1* درباره امر حلولی، و در نتیجه امر متعالی در مقابلش، سه مفهوم پردازی می‌کند. نخستین آنها این است که

امری که ذوقی باشد، ضرورتاً با سوژه یا موقعیتی پیوند می‌خورد؛ چراکه «ذوق جهان‌شمول» ترکیبی متناقض است؛ اما اینکه چه مفهومی را علمی یا حقیقتی عام (در نظر دیگران جزمی) بدانیم یا امری ذوقی، خود نیازمند بررسی بیشتر است. برای نمونه، درباره مثال «فعل آگاهی» که لومار مطرح می‌کند، می‌توان به وضعیتی فرهنگی اندیشید که اهالی‌اش برای آگاهی جایگاهی هستی‌شناختی قائل باشند و از درجاتی از آگاهی بنا بر درجات وجود بگویند و در نتیجه در نظرشان تمامی افعال انسانی و به‌شکلی تمامی تحولات هستی فعل آگاهی محسوب شود. در هر صورت، با پذیرفتن ذوقی بودن مفاهیم مدنظر لومار، باید بپذیریم برای نمونه وقتی می‌گوییم اخلاق، اگر مقصودمان اخلاق به‌عنوان امری علمی-نظری یا حقایقی ازلی نیست، ضرورتاً باید قیدهایی از قبیل مسیحی، اسلامی، چینی، رومی و امثال این‌ها را هم به آن بیفزاییم.

تفاوت دیدگاه لومار با سوا در این است که واقعیت لومار جغرافیای فرهنگی است و نه تطور تاریخی. اگر طبق رویکرد سوا با انواع ذهنی برخورد کنیم، آنها را می‌توان همچون موجوداتی واقعی دید که چیزی جز باورهای ملل مختلف نیستند و تحولات ناحیه‌ای آنها را هم می‌توان چیزی شبیه به تطورات انواع طبیعی دید. یعنی همان‌طور که یک نوع طبیعی تاریخچه‌ای دارد که هرگز در تمامیتش به دست نمی‌آید، لومار هم معتقد است هر مفهومی گستره‌ای جغرافیایی دارد که کسی نمی‌تواند بر تمام آن مسلط باشد. هر دوی آنها دچار این خطا شده‌اند که گویی قرار است ماهیت بیانگر واقعیت متعالی امور باشد؛ نه آنچه آنها به‌نحو حلولی برای سوژه هستند. به‌علاوه، لومار در مقایسه حدود ماهیت و حدود مفهوم دچار این خطا شده که مفهوم را امری مستقل از ماهیت، یا

در تحلیلی استعلایی همچون امر مشترک بین‌ذهنی و متعال از آگاهی بپذیریم؛ چراکه اگر واقعیت و ابژکتیویته (پس از تعلیق و در تحلیلی مبتنی بر آگاهی) چیزی نباشد که آن بیرون و مستقل از ما و در جهان واقعی وجود دارد، چیزی جز آنچه می‌تواند میان من و دیگری مشترک باشد نیست. به این معنا، در رویکرد پدید‌شناختی هر ابژکتیویته‌ای، حتی ماهیات و خود آگو، متعالی است و هر نوع ابژه‌سازی با متعالی‌سازی و غیریت‌بخشی به امر زیسته یا داده‌شده به نحو مطلق (امر حلولی یا جریان تجربه) همراه است. هوسرل امر متعالی را در این معنا تعالی در حلولیت می‌نامد که هر چند به نحو حلولی داده شده، اما به فراتر (افزون‌تر) از خود ارجاع دارد (همان: 277-272). به‌باور نگارنده، این را که ناتالی دپراز<sup>۱</sup> پدید‌شناسی را فلسفهٔ غیریت می‌خواند (همان: 267) و هوسرل معتقد است هر امر بیرونی چیزی است که باید از درون فهمیدش (همان: 265) باید به همین معنا و بر این اساس فهمید.

اگر یکی بودن هستی<sup>۲</sup> و شناسایی<sup>۳</sup> را در هوسرل، چنان‌که کسانی چون ادیت اشتاین (همان: 269) به آن اشاره می‌کنند، همچون یک اصل و در همان حال غایت شناخت بفهمیم، مطلق بودن هستی امر حلولی و پدیداری بودن هستی امر متعالی بنا بر نحوهٔ ادراک آن‌هاست. هستی پدیداری، به معنای تقویم‌یافتن ابژه بر اساس انتظارات سوژه، مانند سه‌بعدی بودن یا قابل مشاهده بودن توسط دیگری است. در واقع، «طرح‌ریزی<sup>۴</sup>» و اتکا بر تجربه برای شناسایی ابژه‌ها مفهومی مبتنی بر اصالت طبیعت و از پیش مفروض گرفتن لایه‌های تقویم آنهاست. ابژه‌سازی

ادراک حلولی متوجه خود دقیقهٔ ادراک است و ادراک متعالی امری فراتر از خود ادراک و اجزایش است؛ اما او در تعبیر بعدی خود تمایز ادراک حلولی و متعالی را در کفایت یا مطلق بودن اولی می‌داند؛ اما پس از معرفی ابوخه می‌گوید هر ادراکی با اعمال ابوخه حلولی می‌شود یا به بیانی دیگر، هر ادراک پساابوخه حلولی است و هر ادراک پیش از آن، یعنی هر ادراک این جهانی، متعالی است. آنچه برای ما اهمیت دارد، همین معنای اخیر حلولی و متعالی است؛ چراکه معنای استعلایی آن‌هاست.

تقریر اولیهٔ ما از مسئله‌مان با تعریف نخست هوسرل از حلولی و متعالی می‌خواند؛ اما اگر بخواهیم پاسخی پدید‌شناختی به آن بدهیم، باید ویژگی‌های ادراک‌های مدنظرمان را با بیان استعلایی از این تمایز بسنجیم. ابژه‌های متعالی مدنظرمان با ابوخه از بازی خارج نمی‌شوند و ما همچنان چیزهای بیرونی را مشاهده و تجربه می‌کنیم. چون ابژه‌های متعالی پس از ابوخه همچون اموری متعلق به آگاهی و درون آن ظاهر می‌شوند و نه همچون واقعیاتی بیرونی. بر این اساس، تفاوتی میان ابژه‌های متعالی و حلولی (بیرونی و درونی) دیده نمی‌شود؛ اما در مقابل، نه این مشاهده شدن ابژه‌های متعالی را می‌توان کنار گذاشت و نه تفاوتشان را با حالات روانی مان که اموری تماماً سوژکتیو هستند. ما ناگزیریم به معنای دیگری از امر متعالی به معنای امر بیرونی توجه کنیم که از نگاه سوژه استعلایی و پس از کنار گذاشتن فرض‌های وجودی با در دسترس بودن برای همه یکی است. فراروی امر متعالی از آگاهی سوژه با نحوی از استقلال از آن، به عنوان یک آگاهی، برابر است و از این نظر به عنوان امر مشترک میان سوژه‌ها یا پدیده‌های بین‌ذهنی خود را می‌نمایاند که همان امر ابژکتیو است (Moran 2008: 277). در مقابل، امر ابژکتیو را نیز باید

<sup>1</sup> . Natalie Depraz

<sup>2</sup> . being

<sup>3</sup> . cognition

<sup>4</sup> . adumbration

امر حلولی نیز با در نظر گرفتن آن همچون امری پدیداری انجام می‌شود. بدین ترتیب امر حلولی همچون دقیقه‌ای از کلیتی ابژکتیو ملاحظه می‌شود که طبق انتظاری برایمان تقویم و وحدت یافته است. به همین ترتیب، جوهری از امر حلولی نیز اگر آن را ابژه خود سازیم، دست نیافتنی باقی می‌ماند. در واقع، ناگزیریم بپذیریم تمایز عدول‌ناپذیر میان حلولی بودن فرایندهای روانی و متعالی بودن اشیای واقعی ناشی از رویکرد طبیعی است و میان شهود ماهیت ابژه‌های حلولی و متعالی تفاوتی وجود ندارد (Husserl 193: 2001). در همان حال، هر امر متعالی و ابژکتیوی ساخته خود آگاهی استعلایی و با مشارکت آگاهی‌های دیگر است و به این معنا «بیرون از آگاهی» مهمل است (Husserl 1960: 84). بنا بر چنین رویکردی است که امر روانی می‌تواند همچون سوژکتیویته‌ای که از یک سو امری مطلق است که در تمامیتش داده شده و از سوی دیگر قابل ابژکتیوسازی نیست، تعبیر شود. برای بیان تمام آنچه گفته شد، باید گفت هرآنچه پس از تقلیل باقی بماند، حلولی است؛ اما در همین حلولی بودن، نوئیس هر آگاهی است که حلولی است و نوئمای آن در همان حلولی بودن متعالی است. نوئمای هر آگاهی وجهی است که ابژه می‌شود.

### امکان شهود کلیات ایدئال

هرچند این مسئله می‌تواند ما را درگیر مسائل مربوط به تقویم ماهیات کند، سؤال ما به شکل مشخص درباره آموزش‌های نظری است. همان‌طور که می‌دانیم، برخی آموزش‌ها مشروط به ارائه برخی تعریف‌ها و هویات ایدئال است و بدون آنها هیچ میزانی از تجربه و مواجهه عملی به درک مطالب مذکور منتهی نمی‌شود. سؤال ما این است که چگونه

می‌توان شناخت‌هایی را که مشروط به چنین ملاحظاتی هستند، شهودی بدانیم. می‌توانیم بگوییم که چنین مشاهده‌ای اصیل نیست و آنها تنها مجموعه روابط و تعاریفی هستند که بر مشاهداتمان فرامی‌افکنیم. آنچه در اینجا به ما کمک می‌کند، این است که ما روابط ایدئال سازنده این موجودیت‌ها را می‌فهمیم و چنین چیزی نمی‌توانست ممکن باشد، مگر اینکه آنها بر شهودهای ما مبتنی باشند. به طور خلاصه آنها در نهایت باید ساختارمندی‌هایی فهمیدنی باشند که بر شهودهای غیرایدئال و واقعی ما اعمال می‌شوند. به زبانی تمثیلی، دیدن با چشم غیرمسلح یا با تلسکوپ یا از پس منشور همگی دیدن هستند. دشواری آموزش‌ها و نیاز بیشتر به یادگیری آگاهانه برخی مفروضات دلیل خوبی برای قائل نبودن به ماهیت برای یک کلیت نیست. حتی اینکه هرکسی نمی‌تواند حتی با وجود آموزش آنها را بفهمد نیز دلیل خوبی برای رد کردن ماهیات ایدئال نیست؛ چراکه هر ماهیت واقعی را نیز هرکسی نمی‌تواند درک کرده و مشاهده کند. برای نمونه، توانایی ادراک حسی یا احساس‌های درونی همه به یک اندازه نیست و زمینه‌های فیزیولوژیک و تربیتی متفاوت ما را واجد توانایی‌های متفاوتی می‌کنند. به عبارت دیگر، شهود ماهیات می‌تواند مشروط به شرایط خاصی باشد و قابل مشاهده بودن برای همه باید به این معنا باشد که در صورت حصول شرایط لازم برای شهود یک ماهیت هرکسی می‌تواند ماهیت مذکور را ببیند. آنچه گفته شد، تأییدی بر نظرات هوسرل نیز محسوب می‌شود. او در ایده‌ها 1 میان ماهیات ایدئال و مبهم یا توصیفی تفاوتی قائل نمی‌شود (Husserl 1983: 166-167). همچنین، او متذکر می‌شود که در پدیده‌شناسی، ماهیات در انضمامیتشان بررسی می‌شوند و نه همچون اموری انتزاعی (همان: 164) و هرآنچه

شناختی ما- با ویژگی‌های خاص ذاتی خودش - با جهان نیست؛ چراکه حداقل با هر آموزش این‌چنینی مشاهدات ما تغییراتی می‌کنند و درحقیقت آنچه تغییر می‌کند خود ما و آگاهی‌مان است. درواقع، درباره‌ی هیچ ماهیتی نمی‌توان گفت که هر کسی در هر شرایطی قادر به مشاهده‌ی آن است. این غفلت‌ها و سوءبرداشت‌های احتمالی می‌توانند ما را از فهم صحیح تغییر خیالی و مسائل آن منحرف کنند.

یک ناشنوای مادرزاد می‌داند نواهایی وجود دارد که هارمونی‌ها بر نواهایی مبتنی‌اند و هنری شکوهمند براساس آن شکل گرفته است؛ اما چنین فردی نمی‌تواند بفهمد چگونه از نواها چنین چیزهایی برمی‌آید، یا چگونه اثری هنری مبتنی بر نوا ممکن است. چنین فردی حتی نمی‌تواند آنها را تخیل کند. یعنی نمی‌تواند آنها را ببیند و در دیدن آنها نحوه‌ی امکان‌شان را ببیند و معرفت بر وجود در اینجا هیچ کمکی نمی‌کند و مهم است اگر به‌وسیله‌ی استنتاج از چنین معرفتی «چگونگی» موسیقی را حدس بزنیم یا استنتاج کنیم و امکان‌هایش را روشن کنیم. نتیجه‌گیری از وجود چیزهایی که فرد صرفاً می‌داند، اما نمی‌بیند، پذیرفتنی نیست. دیدن را نه می‌شود اثبات کرد و نه استنتاج کرد. تلاش برای روشن کردن امکان‌هایی (و همچنین امکان‌هایی بی‌واسطه) از طریق استنتاجی منطقی از معرفت غیرشهودی به‌وضوح مهم است. شاید کاملاً مطمئن باشیم جهان‌های متعالی وجود دارد؛ شاید اعتبار کامل محتوای تمامی علوم پوزیتیو را تصدیق کنیم؛ اما نمی‌توانیم از آنها چیزی به عاریت بگیریم (30: 1999 Husserl).

همان‌طور که هوسرل می‌گوید، تعاریف عاری از مشاهده‌ی خود پدیده‌ها شناختی به ما نمی‌دهند؛ همان‌طور که یک ناشنوا با تمامی اطلاعاتش درباره‌ی صوت درکی از اصوات ندارد. چنین کسی صدایی

درباره‌ی چستی یک امر منفرد مطرح می‌شود، می‌تواند به‌عنوان یک ایده و موضوع مشاهده‌ی ایدتیک قرار گیرد. سنجش موفقیت یا عدم‌موفقیت در شهود ماهیات را باید تنها با توانایی تشخیص تعلق یا عدم‌تعلق ابژه‌ها به کلیت مذکور سنجید. شهود ماهیات امری آغازین است که مثل هر مشاهده‌ی دیگری به‌نحو انفعالی به ما داده می‌شود و ماهیت مذکور برایمان پدیدار می‌شود و چنان‌که هوسرل می‌گوید، دیدن قابل‌اثبات نیست و اگر قادر به مشاهده‌ی ماهیتی هستیم، همین برایمان کافی است.

توجه به این واقعیت که ما قادر به تشخیص بهره‌مندی ابژه‌های منفرد از ماهیات حاصل از یادگیری‌مان نیز هستیم، در اجتناب از هرگونه پیش‌فرض وجودی درباره‌ی امکان شهود ماهیات و خود آنها کم‌کم می‌کند. امکان شهود ماهیات حاصل از یادگیری به‌این معنی است که این امر برای آنچه زائد بر وضع طبیعی مفروض آگاهی است نیز انجام‌شدنی است و «آگاهی به‌عنوان وجودی واقعی» که پدیده‌شناسی در پی کشف ویژگی‌ها و توانایی‌های آن باشد، مدنظر ما نیست. هر فعل آگاهی تنها یک حالت ممکن از آگاهی است و نه نشان‌دهنده‌ی یک ویژگی دیگر از آن یا امری که بر دانش ما درباره‌ی آگاهی به‌عنوان یک موجود-بیفزاید. همچنین، اینکه برخی ماهیات را بنا بر آموزش می‌توانیم شهود کنیم، نافی ارزش‌گذاری وجودی آن‌هاست. ما آنها را همچون یک واقعیت فی‌نفسه یا واقعیت تحت‌تأثیر دستگاه شناختی‌مان مشاهده نمی‌کنیم. مشاهدات ما افزایشی در درک ما از جهان به‌عنوان حقیقتی فی‌نفسه محسوب نمی‌شود؛ چون موجودیت‌های موردمشاهده‌مان اصولاً نمی‌توانستند بدون آموزش در مواجهه‌ی دیگری برایمان آشکار شوند. همچنین، این مشاهده حتی حاکی از شکلی از تعامل دستگاه

چیزی را بیاموزیم، مگر اینکه ظرفیت آن را داشته باشیم. به عبارتی، تمامی شناخت ما نتیجه یادگیری است و تنها بنا بر فراگیرتر بودن است که برخی شان را توانایی طبیعی قلمداد می‌کنیم.

#### خاتمه

این مقاله به موضعی درباره امتناع شهود ماهیت برای کلیات طبیعی، فرهنگی، متعالی و ایدئال پاسخ داد. تمامی این مواضع در انجام تعلیق‌ها و تقلیل‌های مدنظر هوسرل دچار اشکال بودند و نحوی از واقعی‌انگاری و اتکا به علوم در آنها دخیل بوده است؛ درحالی‌که پژوهش استعلایی پدیده‌شناختی در ساحتی ناواقعی، با کنار گذاشتن دانسته‌هایمان و از منظری سولپسیستی انجام می‌شود. ناواقعی بودن این شهودها به این معنی است که ملاحظات مبتنی بر اصالت طبیعت (مانند تحولات طبیعی موجودات، باورهای واقعاً موجود، محدودیت‌های واقعی مشاهدات یا قوای طبیعی آگاهی) در پژوهش ما موضوعیتی ندارند و همچنین، تفاوتی نمی‌کند که آیا در موقعیتی دیگر و با تجارب و دانسته‌هایی متفاوت تشخیص یا شهودی متفاوت خواهیم داشت یا نه. سولپسیستی بودن این پژوهش نیز به این معناست که مرجع قضاوت‌های پژوهشگر تنها خودش است و اینکه کسانی دیگر امور را چگونه می‌بینند، نافی اعتبار مشاهدات او نیست. وضعیت سولپسیستی که تعلیق پدیده‌شناختی و تقلیل ایدئیک در آن انجام می‌شود، نسبت به واقعیت طبیعی و موضع دیگران همچون موجوداتی واقعی بی‌اعتناست و ابژکتیو بودن آنچه برای سوژه حاصل شده در این است که هرکس دیگری هم در بافتار و شرایط او قرار بگیرد، همان شهود برایش حاصل می‌شود. به تعبیر دیگر، این شهود، هر اندازه هم که ویژه باشد، نه دل‌خواهی است و نه تصادفی

نمی‌شود و نمی‌توان به او اثبات کرد که ما آن را می‌شنویم و مثلاً صدای مذکور قطعه‌ای موسیقی است که کیفیتی خاص دارد و ما با آن نسبتی برقرار می‌کنیم. اطلاعات و تعاریف مذکور را مرجعی بیرونی در اختیار او گذاشته است. شهود صدا، تجربه‌ای است غیر از هر اطلاعاتی که ممکن است درباره‌اش داشته باشیم. مقصود از شهود یک ماهیت نیز همین تجربه است: مواجهه‌ای با ابژه‌ها، به نحوی که برای ما یا مصداقی از ماهیت مذکور است یا نه، همان‌طوری که کسی در مواجهه‌ای برایش رخ می‌دهد آگاه است که دارد به یک قطعه موسیقی گوش می‌دهد. چنین دانستنی اثبات‌کردنی یا قابل‌استنتاج نیست. بر همین اساس، ناتوانی از شهود یک ماهیت، مثلاً ماهیت موسیقی، یعنی مطلقاً نمی‌توانیم بگوییم آیا با مصداقی از آن، مثلاً یک قطعه موسیقی، مواجهیم یا نه. اعتقاد به امتناع شهود یک ماهیت نیز یعنی چنین تشخیصی برای هر کسی ممتنع است. به عبارتی، ما با مفهومی مواجهیم که درباره مصداق و دامنه‌اش نمی‌توانیم هیچ نظری بدیم. این مفهوم فرضی را باید مهمل و بی‌معنا بدانیم. این در حالی است که در تمامی اشکالات مورد بحث، تشخیص مذکور پذیرفته شده است.

درست است که این مقاله ظرفیت پرداختن به مسئله نحوه تکوین یا زایش ماهیات را ندارد؛ اما برایمان ناگزیر می‌نماید اگر ماهیتی باشد، باید برای ما به شکلی ساخته شده باشد. شاید ادراک‌هایی داشته باشیم که نیازی به هیچ آموزشی نداشته باشند و تنها بنا بر ویژگی‌های فیزیولوژیکمان رخ دهند؛ شاید حتی تمایزهایی را نیز به همین نحو دریابیم، اما حتی بالفعل شدن چنین قابلیت‌هایی نیز نیازمند قرار گرفتن در موقعیت و تمرین و تکرار هستند. از این لحاظ و با همین تعبیر، نمی‌توانیم



- Cairns. The Hague: Martinus Nijhoff (now New York: Springer)
- Husserl, Edmund (1999). *Collected Works, Vol. VIII, The Idea of Phenomenology*. translated by Lee Hardy. Dordrecht: Kluwee Academic Publishers.
- Husserl, Edmund (2001). *Logical Investigations, Vol. II*, translated by J. N. Findlay. London: Routledge.
- Lohmar, Dieter (2005). "Husserl's concept of categorial intuition" in *Critical assessments of leading philosophers, Volume 3, Nexus of phenomena: intentionality, Perception and Temporality*, 61-83. Oxford: Routledge.
- Mastrobisi, Giorgio Jules (2018). "Phenomenology and Relativity - Husserl, Weyl, Einstein, and the Concept of Essence". *Revista da Abordagem Gestáltica: Phenomenological Studies*, XXIV, 3, 350-357.
- Moran, Dermot (2008). "Immanence, Self-Experience, and Transcendence in Edmund Husserl, Edith Stein, and Karl Jaspers". *American Catholic Philosophical Quarterly*, 82, 2, 265-291.
- Mohanty, Jitandranath (1959). "Individual Fact and Essence in Edmund Husserl's Philosophy". *Philosophy and Phenomenological Research*, 20, 2, 222-230.
- Pentzopoulou-Valalas, Theresa (1981). "Reflections on the Foundation of the Relation between the A Priori and the Eidos in the Phenomenology of Husserl", A Priori and the World, European Contribution to Husserlian Phenomenology, ed. & tr. William McKenna
- Soffer, Gail (1991). *Husserl and The Question of Relativism*. Dordrecht: Springer.
- Sowa, Rochus (2007). "Essence and Eidetic Laws in Edmund Husserl's Descriptive Eidetics". *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy* volume 7. London & New York: Routledge.

که انتقال‌ناپذیر یا تکرارناپذیر باشد. همان‌طور که ملاحظه شد، پایبندی به تعلیق‌ها و تقلیل‌های لازم و پایبندی به روش پدید‌شناختی دشوارتر از آن است که حتی صاحب‌نظران مجرب می‌توانند در آن دچار کوتاهی شوند.

درنهایت باید توجه داشت که هر شکلی از باور به امتناع شهود ماهیت مجموعه‌ای از کلیات، صرفاً دامنه‌ی مذکور را از پژوهش پدید‌شناختی کنار نمی‌گذارد؛ بلکه می‌تواند کاملاً ناقص رویکرد پدید‌شناختی باشد. در همان حال، چنین نتیجه و اعتقادی یا رسیدن به چنین نتیجه‌ای، به‌عنوان موضعی غیرپدید‌شناختی، با مسائلی جدی مواجه است. برای نمونه، چگونه می‌توان از وجود کلیاتی سخن گفت که هیچ شهودی از آنها نداریم؟ اگر شهود ماهیات را به‌معنای تشخیص تعلق یا عدم‌تعلق یک ابژه به کلیت مدنظر بدانیم، چنین امتناعی به‌معنای ناممکن‌بودن تشخیص تعلق یا عدم‌تعلق هر ابژه منفردی به کلیت مدنظرمان است. چنین موضعی توجیه‌پذیر نمی‌نماید. البته معنا و الزامات آن نیازمند واکاوی بیشتری است؛ پژوهشی که به تقویت موضع پدید‌شناسی کمک خواهد کرد.

#### منابع

- Husserl, Edmund (1983). *Collected Works, Vol. II, Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, First Book: General Introduction to a Pure Phenomenology*. translated by F. Kersten. The Hague: Martinus Nijhoff
- Husserl, Edmund (1960). *Cartesian meditations: An introduction to phenomenology*. translated by Dorion

۱) سوا مفهوم تابع را از منطق فرگه وام گرفته است. تابع به‌طور خلاصه طبق گفته سوا عملگری کلی است که نقش محمول را ایفا کرده و ارزش صدقی را با ابژه متناظر می‌کند. برای نمونه در «پیتر خوابیده است»، «خوابیده‌بودن» تابعی است که می‌تواند ابژه‌ای را به‌عنوان موضوع بپذیرد.

