



پژوهش‌های فلسفی

سال ۱۰ / شماره ۱۸ / بهار و تابستان ۱۳۹۵

## رابطه دیالکتیکی شرایط و مؤلفه‌های عینیت در فلسفه هوسرل\*

محمود صوفیانی\*\*

استادیار گروه فلسفه، دانشگاه تبریز

### چکیده

در این مقاله می‌کوشیم با نشان‌دادن شرایط عینیت و مؤلفه‌های بنیادی آن در پدیدارشناسی هوسرل رابطه دوسویه و دیالکتیکی آن‌ها را آشکار کنیم. آگاهی استعلائی و ساختار قصدی آن اصلی‌ترین شرط امکان عینیت را تشکیل می‌دهد. ادراک، بدن و زمان شرایط اساسی دیگری از امکان عینیت لحاظ شده‌اند. براساس این شرایط امکان می‌توان مؤلفه‌های بنیادی عینیت را مطرح نمود. این مؤلفه‌ها عبارتند از این‌همانی، تعالی، قانونمندی یا نظم و اشتراک بین‌الاذهانی. این پژوهش نشان می‌دهد که عینیت خود شرایط و مؤلفه‌ها منوط به یکدیگر بوده و نوعی رابطه دوسویه میان آن‌ها برقرار است. بررسی عینیت شناخت در فلسفه هوسرل بدون در نظر گرفتن این رابطه دوسویه عزل نظر از اهمیت دیدگاه هوسرل در خصوص شناخت و عینیت آن است.

**واژگان کلیدی:** پدیدارشناسی، آگاهی استعلائی، عینیت، شرایط امکان عینیت، مؤلفه‌های عینیت، رابطه دوسویه.

\* تاریخ وصول: ۹۵/۱/۲۶ تأیید نهایی: ۹۵/۴/۱۵

\*\* E-mail: m.sufiani@yahoo.com

## مقدمه

برای درک درست عینیت از منظر فلسفه هوسرل لازم است پدیدارشناسی و ویژگی‌های برجسته و بدیع آن مورد توجه قرار گیرند. پژوهش عینیت در فلسفه هوسرل از حیث پر دامنه بودن این فلسفه بسیار دشوار است و لازم است جوانب مختلف آن بررسی و ملاحظه شوند. در مطالعه مسأله عینیت باید میان شرایط امکان عینیت و مؤلفه‌های عینیت تمایز بگذاریم. شرط اصلی و بنیادی عینیت همان آگاهی استعلائی است که شرایط دیگر بر آن استوار می‌شوند. آگاهی استعلائی با ساختار قصدی ویژه‌ای که دارد خود شامل ویژگی‌های مهم دیگری همچون بدهت و شهود است. اما برای تحقق اعمال آگاهی و رسیدن به مؤلفه‌های عینیت شرایط دیگری همچون ادراک و بدنی که ادراک به واسطه آن صورت می‌گیرد دخیل‌اند. در این راستا مسأله زمانمندی ادراک و بحث بسیار مهم زمان که از سوی هوسرل به شکل تازه‌ای مطرح می‌شود شرط اساسی دیگر است. براساس این شرایط است که می‌توان دستیابی به عینیت شناخت و مؤلفه‌های آن را آشکار نمود. این مؤلفه‌ها که عبارتند از اینهمانی، تعالی، قانونمندی یا نظم و اشتراک بین‌الذهانی در رابطه تنگاتنگ با شرایط امکان عینیت قرار دارند. این رابطه تنگاتنگ رابطه‌ای درهم‌تنیده است طوری که شرایط و مؤلفه‌ها مدام به یکدیگر احاله می‌یابند و توضیح عینیت و تحقق خود آن‌ها منوط به در نظر گرفتن درهم‌تنیدگی آن‌هاست. این درهم‌تنیدگی با توضیح شرایط امکان عینیت و مؤلفه‌های عینیت در فلسفه هوسرل خود را نشان می‌دهد. بنابراین در این جا سعی خواهیم کرد با توضیح شرایط و مؤلفه‌های مذکور این درهم‌تنیدگی را نشان دهیم.

## شرایط امکان عینیت

### ۱. آگاهی استعلایی یا ذهنیت استعلایی به مثابه شرط بنیادی عینیت

از آن جا که هر عینیتی در رابطه با آگاهی استعلائی شکل می‌گیرد بررسی نحوه وجود و عینیت خود آن و نیز پژوهش در ویژگی‌های اساسی آن که عینیت سایر اعیان براساس آن ویژگی‌ها می‌تواند توضیح داده شود ضروری است. در این میان تقلیل به عنوان روشی پدیدارشناختی که می‌توان آن را با شک روشی دکارت مقایسه کرد<sup>۱</sup> در آشکارگی آگاهی استعلائی نقش به‌سزائی دارد: «تقلیل پدیدارشناختی قلمرو آگاهی استعلایی را به ما تسلیم کرده‌است. (ایده‌ها)» (رشیدیان، ۱۳۸۴، ۲۰۰) البته همزمان با تقلیل پدیدارشناختی تعلیق یا اپوخه پدیدارشناختی نیز صورت می‌گیرد و در راه‌یابی به حوزه استعلائی با تقلیل همراه می‌گردد: «با بین‌الهلالین قراردادن-یعنی عدم اعتبار وجود چه در ظرف خارج و چه در ظرف ذهن- قلمرو دیگری از وجود

آشکار شده‌است. این قلمرو چیزی جز خود آگاهی نیست.» (ریخته‌گران، ۱۳۷۵، ۲۵۰) به این ترتیب نهایتاً حوزه‌ای را می‌یابیم که دیگر قابل تقلیل و فروکاست‌پذیر نیست.<sup>۲</sup> این حوزه محض همان آگاهی استعلائی یا به تعبیری دیگر ذهنیت استعلائی یا من استعلائی است و اساساً پدیدارشناسی هوسرل در رابطه با این حیطة بنیادی معنای حقیقی خود را پیدا می‌کند

یادآوری این نکته اساسی ضروری است که آگاهی استعلائی شی‌ای واقعی نیست که برای خود وجود مستقلی داشته باشد بلکه نوعی وحدت اینهمان است که در تضایف با آگاهی‌های انضمامی در نظر گرفته می‌شود: «من‌ای که از حیث پدیدارشناختی تقلیل یافته است چیز خاصی که بر روی تجربه‌های گوناگون شناور باشد نیست بلکه فقط با وحدت درون پیوندی خودش اینهمان است.» (هوسرل، ۱۹۷۰، ۵۴۱) آگاهی محض فاقد مکان مشخصی است و همان‌طور که هوسرل بیان می‌کند، آگاهی به نحوی که امری طبیعی و حالتی از حیوان باشد قابل‌وضع نیست و مطلقاً غیر-مکانی (non-spatial) است. (Husserl, 1989, 187) به عبارتی آگاهی جهان ندارد بلکه هر نوع جهانی در آن شکل می‌گیرد: «درباره من مطلق [هوسرل] فقط می‌توان گفت که وجود دارد، عمل می‌کند و به مفهوم مطلق کلمه تقویم می‌کند. به عبارت دیگر در این معنی، من مطلق بی‌جهان است.» (کاکلمنز، ۱۳۷۱، ۱۶۱) اگر این امر به درستی درک شود بسیاری از ایراداتی که بر آگاهی استعلائی وارد می‌شود برطرف خواهد شد. عینیت قلمرو استعلائی تنها می‌تواند از این منظر و در پیوند با عینیت‌های قصدی آن توضیح داده شود: «چیستی اگوی استعلایی (یا نفس در معنای موازی روان‌شناختی آن) فقط در پیوندش با عینیت‌های قصدی نهفته است.» (هوسرل، ۱۳۸۱، ۱۱۴)

آگاهی زمان طبیعی و فیزیکی نیز ندارد بلکه هر نوع زمانمندی در رابطه با آن صورت حقیقی به خود می‌گیرد. با این حال به لحاظ سیلان و جریان مداوم آگاهی که از آن به حیات و زندگی آن تعبیر می‌شود می‌توان برای آن نوعی زمان فراگیر یا همه‌زمانی در نظر گرفت: «آگاهی محض یک حوزه زمانی حقیقی است، حوزه‌ای از زمان «پدیدارشناختی». این زمان نباید با زمان «عینی»، که به همراه طبیعت توسط آگاهی تقویم می‌شود، خلط گردد.» (Husserl, 1989, 188) بنابراین رابطه زمان و آگاهی که با تقویم مستمر خود همواره در سیلان و جریان است یکی از بحث‌های بسیار مهم در فلسفه هوسرل به‌شمار می‌رود. می‌توان گفت که آگاهی استعلائی حیات و زندگی دارد و به تعبیر درست‌تر و دقیق‌تر حیات و زندگی همان آگاهی است و هر نوع حیاتمندی و جانداربودگی در رابطه با این حیطة محض معنا می‌یابد. با این حال علی‌رغم این سیلان مستمر، آگاهی یافته‌های تقویمی خود را حفظ می‌کند و می‌تواند

مجدداً به آن باز گردد. این تکرارپذیری و بازگشت مجدد به یافته‌های قبلی یکی از مبناهای وثیق عینیت‌یابی از سوی ذهن است و از این‌جهت زمانمندی آگاهی نیز در عینیت سهم شایسته‌ای دارد. مفهوم «افق» که باز یکی دیگر از عناصر عینیت از دیدگاه هوسرلی است در سیال‌بودگی و جریان مستمر آگاهی خود را آشکار می‌سازد.<sup>۳</sup> بنابراین آگاهی یک امر تمام‌شده و بسته نیست و از این‌رو شناخت امری پایان‌ناپذیر و باز است.

در حقیقت عینیت‌یابی به‌مثابه یک فرآیند ذهنی بر عینیت حیطة استعلائی و قاعده‌های آن استوار است که از حیث پدیدارشناختی بعداً آشکار می‌شوند: «هر اوبژه به‌طور کلی (و نیز هر اوبژه حلولی) متناظر است با ساختاری قاعده‌مند از آگوی استعلایی. اوبژه به عنوان متعلق تصور این آگو و متعلق آگاهی‌اش، بی‌درنگ قاعده‌ای کلی برای سایر آگاهی‌های ممکن از همین اوبژه، که امکان‌شان از پیش ماهیتاً به وسیله گونه و نوع این اوبژه مشخص می‌شود، فراهم می‌کند... سوپزکتیویته استعلایی هرج و مرجی از زیسته‌های قصدی نیست... بلکه مجموعه‌ای منتظم است... به‌عبارت بهتر می‌توان گفت در این‌جا با یک ایده تنظیمی نامتناهی سروکار داریم.» (هوسرل، ۱۳۸۱، ۹۸) عینیت در نگاه هوسرل بیشتر از آن‌که با فعلیت خارجی مرتبط باشد با تقویم عین در آگاهی مربوط است: «به معنای وسیع‌تر، عین - «بالفعل باشد یا نباشد» - در همبستگی‌های خاص آگاهی که در خودشان وحدتی قابل تشخیص را تا آن‌جا که به واسطه ماهیت‌شان شامل آگاهی از یک X اینهمان هستند حمل می‌کنند، تقویم می‌شود.» (Husserl, 1983, 325) از آن‌جا که عین به‌مثابه امری اینهمان در آگاهی تقویم می‌شود این شیوه از تقویم می‌تواند یکی از پایه‌ها و مؤلفه‌های اساسی عینیت را تشکیل دهد.

### ۱-۱ عینیت آگوی استعلائی و راهیابی به عینیت «دیگری» و «جهان»

آگوی استعلائی از مجموعه آگوهای متعدد استقراء نمی‌شود بلکه با تقلیل و تعدیل آگوی انضمامی و به‌کارگیری روش تغییر خیالی آزاد خود را برای ما آشکار می‌سازد: «در انتقال از آگوی من به یک آگو به‌طور کلی واقعیت یا امکان حیطة‌ای از آگوهای دیگر پیشفرض گرفته نمی‌شود. در اینجا گستره ایدوس آگو به وسیله تعدیل خود آگوی من تعیین می‌شود. من در تخیل، خودم را تعدیل و به نحو دیگری تصور می‌کنم.» (هوسرل، ۱۳۸۱، ۱۲۳) به همان نحوی که تقلیل ما را از جهان عینی به آگوی استعلایی رهنمون می‌شود، این آگوی استعلائی در یک عمل ادراکی غیرمستقیم (apperception) تقویمی که هوسرل این عمل تقویمی را «پرسپسیون دنیوی‌کننده» آگوی استعلایی می‌نامد، به جهان «تبدیل می‌شود». ... آن‌چه که آگوی استعلایی را به خود

دنیوی (انضمامی و عینی) پیوند می‌دهد ادراک غیرمستقیم جهان است. ... حال بر این اساس می‌توان تضایف زیر را مشخص کرد: از یک سو، ما خود دنیوی را داریم، که درون آن می‌توانیم تمایزی را بین «نفس» و «بدن» قائل شویم، از سوی دیگر، اگوی استعلایی را داریم، که درون آن باید تمایزی را بین آن چه که به حیطة مال خودبودگی اش مربوط می‌شود و آن چه که به حیطة بیگانه از آن مربوط می‌گردد ایجاد کنیم. از نظر هوسرل، آن چه که در سطح دنیوی، به «نفس» مربوط می‌شود، درون اگوی استعلایی، با حیطة از آن خودبودگی متناظر است، در حالی که آن چه که به بدن [خودم] مربوط می‌شود با حیطة آن چه که بیگانه [تعالی اولیه؛ زیرا هنوز آگاهی از این امر بیگانه تقویم نشده/تعالی ثانویه؛ تقویم آگاهی از دیگری] است تناظر دارد. با این حال این امر بدان معنا نیست که حیطة از آن خودبودگی از آن چه که بیگانه است آگاهی، یعنی نحوه‌ای از ظهور آن را ندارد.» (Schnell, 2010, 15) همان طور که اشاره شد آگو با حیطة بیگانه از خود کاملاً بیگانه نیست چراکه تعدیل خود آن است.<sup>۴</sup>

## ۲. ادراک و زمینه‌های آن

هوسرل از ادراک مفهوم عام‌تری را در نظر می‌گیرد: «ادراک در معنای وسیع دریافت کل وضعیت‌ها و حتی نهایتاً بدهت پیشینی قوانین را پوشش می‌دهد.» (Husserl, 1970, 781) هوسرل هر امری را که به نحوی بتواند متعلق عمل ادراک آگاهانه قرار گیرد مدرک تلقی می‌کند و همان طور که در پژوهش‌های منطقی بیان کرده است مجموعه‌ها، کثرات نامعین، کل‌ها، اعداد، انفصالات، محمول‌ها، وضعیت‌ها، همگی «عین» به حساب می‌آیند و اعمالی که این‌ها را می‌دهند «ادراک» محسوب می‌گردند. (رشیدیان، ۱۳۸۴، ۱۳۷) این رویکرد عام درباره ادراک حاصل تلقی ماهوی از آن است. ادراک در پدیدارشناسی استعلایی ادراک نوئماتیکی و «مُدْرک به‌مثابه مُدْرک» نوئمای ادراکی است که هوسرل برای متمایز کردن آن از معنای رایج و متداول مُدْرک آن را داخل گیومه قرار می‌دهد: مثلاً «شیء مادی»، «گیاه»، «درخت»، «شکوفه» و غیره. از نظر هوسرل «مُدْرک به‌مثابه مُدْرک» به‌عنوان امری داده‌شده از حیث ماهیت‌اش، و به‌عبارتی «ظهور به‌مثابه ظهور» که در بدهت کامل داده می‌شود توصیف می‌گردد. (Husserl, 1983, 216) متعلق ادراک در پیوند با ماهیت ایده‌آل و پیشینی آن، همان وحدت سنتز نوئماتیکی است. ادراک به‌تبع آگاهی از ویژگی «درباره‌بودگی» برخوردار است. به‌عبارتی ادراک همواره ادراک چیزی است: «ادراک، خود عنصری از جریان تفکر است. ولی این ادراک، «ادراک مجرد» بدون مدلول نیست بلکه «ادراک از» است.» (شوتز، ۱۳۷۱، ۱۹) بنابراین ادراک

رابطه‌ای تضاییفی و همبسته میان مدرک و مدرک است و فرض هر نوع شکاف و جدائی میان آن‌ها درک نادرست دیدگاه پدیدارشناختی و استعلائی هوسرل است.

اوبژه مطلق ادراک امری ایده‌آل است و هرگز به‌طور کامل تحقق نمی‌یابد. بنابراین تطابق ادراک و امرواقع را باید در خوددادگی‌های بدیهی و سنتزهای پرشدگی مبتنی بر این خوددادگی‌ها در نظر گرفت نه در رابطه با اوبژه مطلق. اوبژه مطلق به‌مثابه امرمتعال و انتزاعی، به‌عنوان اوبژه‌ای تنظیمی ادراکات ناقص را در جهت کامل‌شدن هدایت می‌کند. البته خود این پرشدگی‌های ناقص نیز میل به حد ایده‌آل را نشان می‌دهند. این میل حاکی از آن است که ادراک شیء همواره می‌تواند کامل‌تر شود: «پرشدگی نهایی یک ایده‌آل را نشان می‌دهد. این پرشدگی همواره عبارت از یک درک متناظر است. سنتز پرشدگی به‌دست‌آمده در این مورد محدود سنتزی بدیهی یا همان شناخت است.» (Husserl, 1970, 670) به‌تعبیری دیگر هر ادراک بالفعل با شهود متناظر آن همخوانی و مطابقت پیدا می‌کند و قیاس این ادراکات بالفعل با اوبژه ایده‌آل به معنای قیاس آن‌ها با اوبژه‌ای متحقق نیست. اوبژه ایده‌آل امر بالقوه‌ای است که ممکن است هرگز تحقق نیابد: «هوسرل سنجیدن یک ادراک بالفعل را با یک ایده‌آل ساخت‌یافته (constructed) نمی‌پذیرد، توصیف او فقط ماهیت ادراک را آن‌طور که شهوداً برای تأمل حاضر می‌شود تحلیل می‌کند.» (Sokolowski, 1974, 184) به‌طور کلی می‌توان گفت که «تطابق» در جهت امکان کامل‌شدن ادراک معنا می‌یابد و آنگاه اگر ادراکات ما ادراکات کامل و تمام‌شده‌ای می‌بودند دیگر سخن از تطابق معنائی نداشت. ادراک از نظر هوسرل نوعی بازنمائی اوبژه نیست بلکه عین در آن به‌شخصه داده می‌شود. این دادگی به‌واسطه پرشدگی شهودی و از طریق مشارکت نوئسیس و ماده حسی یا هیولا انجام می‌گیرد. ادراک درحقیقت شهود پرشده است: «محتوای واقعی یک ادراک عبارت از دو مؤلفه بنیادی است: جزء نوئیکی، یا نوئسیس، که به عمل ویژگی قصدی‌اش را می‌دهد؛ و جزء حسی، یعنی یک حس یا ترکیبی از حس‌ها که به عمل ویژگی حسی‌اش را می‌دهد. با کنش متقابل نوئسیس و حس، من برای مثال صرفاً یک گوجه‌فرنگی را در ذهن‌ام بازنمایی نمی‌کنم؛ بلکه من یک گوجه‌فرنگی می‌بینم.» (Mc Intyre, 1989, 165) ادراک از نظر هوسرل عملی است که در آن مستقیماً با خود شیء بی‌آن‌که نوعی استدلال و استنتاج یا نوعی حکم دخالت کند مواجه می‌شویم. پیوند نوئسیس و داده حسی در ادراک به‌گونه‌ای است که نوعی هماهنگی و همخوانی میان این دو وجود دارد و عینیت ادراک با توجه به این همخوانی قابل توضیح است. درحقیقت نوئسیس نمی‌تواند مستقل عمل کند بلکه در رابطه با محتواهای حسی مبتنی بر داده‌ها محدود می‌گردد. «نوئسیس باید معنایی را که با

بدهت حسی موجود در ادراک سازگار و همخوان است عرضه‌کند. بنابراین محتوای حسی ادراک محدودیت‌های معین یا شرایط محدودکننده‌ای را، در معنا و آنچه که می‌تواند این معنا تقریر کند، می‌گذارد. و چنین محدودیت‌هایی بیشتر در معنای مان از «واقعیت» آن اعیان‌ای که ادراک می‌کنیم وارد می‌شوند.» (Ibid, 167) به عبارتی نوئسیس معنا را براساس آنچه که دریافت می‌دارد عرضه می‌کند. ادراک اساساً عملی دوسویه و تقابلی و ازاین‌رو عملی رابطه‌ای و مرکب است. درعمل نوئسیس با نوئما و نوئما با داده‌های هیولائی مرتبط است و هر نوع تمایز میان آن‌ها از حیث پدیدارشناختی و برای روشن‌ساختن این رابطه صورت می‌گیرد. به تعبیری تمایز میان این عناصر مرتبط، به معنای استقلال آن‌ها از یکدیگر نیست. بنابراین ادراک عملی انتزاعی است که انضمامی‌بودگی آن از جهت تعالی اوبژه از آن است. درواقع در این‌جا همچون هر جای دیگر انتزاعی و انضمامی در رابطه با یکدیگر و توأمان در نظر گرفته می‌شوند و این امر از ویژگی‌های پدیدارشناسی استعلائی هوسرل است. برای روشن‌شدن سرشت این رابطه لازم است باز به حیطة ماهوی رجوع کنیم. هر نوع رابطه در این‌جا پیوندی ماهوی و استعلائی است که به واسطه شاکله به معنای هوسرلی آن ایجاد می‌گردد. در ادراک حسی شاکله‌های حسی که همانند ماهیات، ایده-آل و پیشینی‌اند شهودات ما را توجیه می‌کنند: «امرشهودی، یعنی امر مربوط به تجربه مستقیم، خودش را در شاکله حسی مجاز و موجه می‌سازد به همان نحو که روان در حالات آگاهی این کار را انجام می‌دهد.» (Husserl, 1980, 58) شاکله را می‌توان ساختارهای منطقی در نظر گرفت که در زمینه‌ای پیشینی و ماقبل‌حملی و براساس محتواهای حسی اولیه به وجود آمده‌اند: «دریافت ادراکی مستلزم محتواهای حسی است، که نقش ضروری‌شان را در تقویم شاکله‌ها و بنابراین در تقویم نمودهای (appearances) خود اشیاء واقعی ایفا می‌کنند.» (Husserl, 1989, 66) در تعبیری عمیق‌تر می‌توان گفت که شاکله‌ها همان صور تکوینی رابطه‌های انتزاعی و ماهوی اولیه‌اند که شهودات بعدی ما را هدایت می‌کنند.

## ۲-۱ زمینه پیش‌داده ادراک؛ ساختار ذهن و بدن، و افق ادراکی

عینیت ادراک و شرایط امکان آن براساس زمینه و افقی که در آن قرار دارد آشکار می‌گردد. همان‌طور که بیان شد ادراکات ما در جهت پرشدن ادراکات بالقوه حرکت می‌کنند. امکان پرشدن یکی از توانائی‌های ادراک است. اما این ادراکات بالقوه و ممکن تهی نیستند و براساس زمینه‌ای که از قبل در آن بوده‌ایم و برای ما همچون افق ترسیم می‌گردد صورت ممکن یافته‌اند. هوسرل این امکان را امکان برانگیخته (motivated) می‌نامد و آن را از امکان تهی (empty) متمایز می‌کند: «این یک امکان تهی است که بخش زیرین و نامرئی میزی که در حال حاضر در

این‌جا قرار دارد به جای چهار پا ده پا داشته باشد در حالی که به طور بالفعل چهار پا داشتن آن صادق است. در مقابل، عدد چهار یک امکان برانگیخته برای ادراک متعینی است که در حال انجام آن هستیم. ... تجربه بالفعل، ... معتبرسازی (validation) بالفعل وضع کردن - (positing)هایی را که با یک امر واقعی رابطه دارند فراهم می‌سازد. به عبارتی، معتبرسازی وضع کردن وجود واقعی رویدادهای مربوط به طبیعت را.» (Husserl, 1983, 337) در حقیقت هر ادراکی به زمینه‌ای پیش‌داده و تقویم‌های ادراکی قبلی و نیز افق بالقوه مبتنی بر این زمینه ارجاع دارد و در سایه این ارجاع می‌تواند مشروعیت‌اش را به دست آورد. عینیت ادراک منوط به این مشروعیت ارجاعی در شبکه پیچیده و درهم‌تنیده‌ای از یافت‌ها و ادراکات قبلی است. حتی قبل از این که عین تقویم شود خود محتواهای حسی براساس تقویم‌های حسی پیش‌داده معنای تفسیری‌شان را می‌یابند: «به همراه داده محض حس، با یک پیش‌دادگی که بر تقویم عین به - مثابه عین مقدم است مواجه می‌شویم. ... یک ذهن آگاه که قبلاً هرگز صدایی را «درک» نکرده باشد، هرگز صدایی را به مثابه یک عین لافسه (for itself) دریافت نکرده است. برای چنین ذهنی هیچ صدای عینی نمی‌تواند خودش را به مثابه یک عین عرضه کند.» (Husserl, 1989, 24-25) علاوه بر این زمینه پیش‌داده، ساختار روانی-زیستی خود ذهن و بدن در نحوه شکل‌گیری ادراکات حسی و یافت عینیت آن‌ها نقش اساسی دارد. هوسرل در این - باره می‌گوید: «کیفیات حسی اشیاء مادی، نظیر آن‌هایی که خودشان را شهوداً برایم حاضر می‌کنند، معلوم است که باید وابسته به کیفیات [نفسانی] من، یعنی ساخت ذهن تجربه‌کننده باشند، و بایستی به بدن و «حس‌پذیری» عادی‌ام مربوط باشند. بدن در وهله اول، واسطه هر ادراکی است؛ بدن اندام ادراک است و ضرورتاً در هر ادراکی دخالت دارد. ... بدن به مثابه اندام حسی - ای که می‌تواند آزادانه حرکت کند... دخالت دارد. ... بدن به مثابه حامل نقطه صفر جهت‌گیری، حامل این‌جا و اکنون ویژگی می‌یابد، که از طریق آن آگوی محض فضا و کل جهان حس‌ها را شهود می‌کند.» (Ibid, 61)

عینیت ادراک نه تنها به ساختار ذهن و بدن سوژه و زمینه و افق ادراکی او بستگی دارد بلکه به موقعیت خود سوژه در زمان ادراک نیز وابسته است. براساس موقعیت‌های گوناگون تفسیرهای معنایی متفاوتی می‌توانیم داشته باشیم. فولسدال این موضوع را با مثال معروف اردک/خرگوش این‌گونه توضیح می‌دهد: «هرکس می‌تواند نوئماهای حسی گوناگونی داشته باشد که با آن‌چه فی‌الحال در سطح حواس آن کس اثر می‌گذارد منطبق باشد. این امر در مورد مثال اردک/خرگوش واضح است؛ ما می‌توانیم به خواست خود، بین داشتن نوئمای اردک و نوئمای



خرگوش نوسان کنیم. اما در اغلب موارد از این امکان آگاهی نداریم. فقط وقتی که امر ناچوری رخ می‌دهد، وقتی که با تجربه حسی «ناچور»ی که با انتظارات نوئمای من سازگار نیست برخورد می‌کنم، شروع به دیدن چیزی می‌کنم غیر از آن‌چه پیش از آن گمان می‌بردم می‌بینم. به تعبیر هوسرل، نوئمای من «منفجر» می‌شود و نوئمایی پیدا می‌کنم غیر از نوئمای قبلی و همراه با آن انتظارات جدیدی می‌یابم. به نظر هوسرل این امر همیشه امکان دارد. ... خطای ادراک حسی همیشه ممکن است.» (فولسدال، ۱۳۷۵، ۹۳) البته نوسان ادراکی آگاهانه یکی از توانائی‌های آگاهی است و می‌تواند بیان‌گر امکان خطا در ادراکات حسی باشد. اما در مثال اردک/خرگوش و نوسان ادراک نمی‌توان گفت که ادراک خطا می‌کند بلکه از منظر ادراک هردو نوئما و معنای تفسیری از عینیت یکسانی برخوردارند. البته بدیهی است که این نوسان در زیستجهانی می‌تواند اتفاق بیفتد که سوژه در آن هم شیء‌ای به نام اردک را می‌شناسد و هم شیء‌ای به نام خرگوش را. به نوعی ادراک به شناخت‌ها و ادراکات قبلی ارجاع می‌یابد و تفسیرهای ادراکی بر این اساس صورت می‌گیرد. نوسان میان دو نوئما نه تنها نافی عینیت ادراک حسی نیست بلکه برعکس نشان‌گر پویایی ادراک و پیوند آن با یافته‌های زمینه‌ای قبلی است. به عبارتی ادراک خود را با پیش‌داده‌ها و افق‌های ترسیمی هماهنگ می‌کند و به عینیت موردنظر می‌رسد. خطا احتمالاً هنگامی روی می‌دهد که این نوسان ناآگاهانه باشد. در این نوع خطاهای ادراکی ممکن است حالات ناخودآگاه روانی یا نقص و فقدان توانائی‌های لازم حواس پنجگانه و مناطق عصبی مربوطه و یا شرایط نامساعد ادراکی مثلاً نور ناکافی و غیرطبیعی دخیل باشند. در حالت عادی فضای ادراکی و سلامت جسم و روان شناخت‌های ما در ارجاع به شبکه شناخت‌ها و ادراکات حسی قبلی معنا می‌یابند و بر اساس آن تفسیر می‌شوند. عینیت هر ادراک و هر شناخت مبتنی بر آن در رابطه با این ارجاع بنیادی فراهم می‌گردد: «بیان یک کلیت مثلاً به عنوان «درخت آلبالوی شکوفا در باغ من آنچنان که بر من ظاهر می‌شود» نتیجه ارجاع پیچیده به شناخت‌هایی است که قبلاً تجربه کرده‌ام. با وجود این، تمامی این شناخت‌هایی که قبلاً تجربه شده‌اند و مرجع‌شان اشیاء ملموس است نوعی «اسلوب کلی» معین برای بیان متضایف نوئماتیکی فعالیت ادراکی من به وجود آورده‌اند.» (شوتز، ۱۳۷۱، ۲۱) آن‌چه که در این جا مهم است این است که سوژه عدم هماهنگی با شناخت‌های قبلی را می‌تواند تشخیص دهد. به عبارتی می‌فهمد که در یک شرایط غیرعادی قرار دارد اگرچه نتواند آن را توضیح دهد. مثلاً در اغتشاش‌های بصری نظیر لوچ شدن چشم (مثال هوسرل) می‌دانیم که فقط یک عین بالفعل حاضر است و یا در خصوص رنگ اشیاء در شب - اشیائی که قبلاً آن‌ها را دیده‌ایم - دچار اشتباه نمی‌شویم.

ادراک کامل شیء ناممکن است و از این‌رو دارای ابعاد و جنبه‌های بالقوه‌ای است که در روندهای ادراکی بعدی آشکار می‌شوند. این ابعاد و جنبه‌های بالقوه که به‌طور نمادین و تخیلی از آن‌ها آگاه هستیم افق ادراکی شیء را تشکیل می‌دهند: «عین به‌طور بالفعل داده نمی‌شود، یعنی به‌طور کامل و تمام طوری که خودش باشد داده نمی‌شود. عین تنها «از روبرو» و نظایر آن داده می‌شود. ... عناصر طرف پشت و نامرئی، درونی و غیره به‌طور تبعی و به شیوه‌ای کم‌وبیش معین قصد می‌شوند، از طریق آن‌چه که در ابتدا متمایز شده، به‌طور نمادین عرضه می‌شوند.» (Husserl, 1970, 712) از سوی دیگر جنبه‌های مرئی به جنبه‌های نامرئی دیگری از شیء اشاره می‌کنند که لازمه این جنبه‌ها هستند. این نوع افق را که شوتر آن را افق درونی و بیرونی شیء می‌نامد می‌توان افق استلزامی شیء هم نامید: «جلوی خانه به پشت آن، سردر به اندرونی یا درون خانه، و سقف به پی ساختمان که دیده نمی‌شود و غیره [اشاره می‌کند]. تمامی این دقایق را شاید بتوان «افق درونی» عین مدرک نامید و می‌توان آن را با پی‌گیری اشارات و نشانه‌های قصدی در خود نوئما به‌طور نظام‌مند کشف کرد. اما «افق بیرونی» نیز وجود دارد. درخت به باغ من دلالت می‌کند، باغ به خیابان و به شهر، به کشوری که در آن زندگی می‌کنم و بالاخره به کل جهان. هر نوع ادراک «یک جزء» به شیء‌ای که این جزء خود عضوی از آن است دلالت می‌کند و به همین ترتیب، شیء نیز به اشیائی دیگر که گرداگرد آن‌اند و من پس‌زمینه‌اش می‌خوانم دلالت می‌کند. به‌طور کلی هیچ شیء منزوی و جداافتاده‌ای وجود ندارد.» (شوتر، ۲۲، ۳۷۱) این افق و دلالت‌های قصدی موجود در آن نه‌تنها عمل ادراکی را آشفته نمی‌سازند برعکس وحدت و انسجام ادراک در رابطه با این افق و زمینه زیست‌جهانی آن حاصل می‌گردد. ذهن درعین‌حال که از ادراک بالفعل و نوئماهای ادراکی حاضر خرسند است گوشه چشمی هم به ابعاد بالقوه و نهفته شیء دارد و این عطف توجه مایه پویائی و حیات ذهن است. ذهن نوعی ماشین پیچیده نیست و همواره از خود فراتر می‌رود و بنابراین درصدد است که اعتبار و عینیت یافته‌ها و ادراکات خود را توجیه کند. فراروی ذهن به دلیل ماهیت شیء ادراکی و ناتمام‌بودگی آن است. افق شیء حاکی از تعالی آن است و ذهن این تعالی را می‌فهمد و همواره در جهت ادراک بیشتر و غنی‌سازی آن حرکت می‌کند. به‌تعبیر سوکولوفسکی شیء به‌جهت امتداد مکانی در آمیزه‌ای از حضور و غیاب داده می‌شود و همواره آلوده به غیاب است. بنابراین ذهن در جهت یافت بداهت‌های بیشتر پژوهش می‌کند. (Sokolowski, 1974, 185) هرگونه سیر قهقرائی در خصوص ذهن آگاه و سالم غیرقابل‌تصور است. همه این مطالب به این معنی است

که ادراک با امری عینی سروکار دارد و از این رو عینیت آن می‌تواند مورد بررسی و پژوهش قرار گیرد.

افق ادراکی یک عین اگرچه باز و گشوده است اما تعلق عین به یک افق معین براساس معنای نوئماتیکی آن صورت می‌گیرد. در واقع معنای نوئماتیکی با ترسیم افق مربوطه حدود تعلق عین را مشخص می‌کند. از سوی دیگر افق صرفاً از طریق معنای نوئماتیکی ترسیم نمی‌شود بلکه همان‌طور که مک‌این‌تایر بیان کرده است در ترسیم افق ادراکی معینی باورهای زمینه‌ای نیز نقش دارند. یکی از باورهای زمینه‌ای پیشینی من این است که اشیاء مادی سه‌بعدی‌اند. بنابراین نمی‌توانم مثلاً این درک را داشته باشم که درخت سیب پشت ندارد. همچنین ادراک من مستلزم باورهای زمینه‌ای پسینی و تجربی است. مثلاً این باور که هر درخت یگانه‌ای فقط یک نوع میوه دارد. از این رو نمی‌توانم این درک را داشته باشم که درخت سیب در بعضی از شاخه‌هایش پرتقال دارد. امکانات باز افق امکانات خالی منطقی نیستند بلکه امکانات برانگیخته‌اند که با تجربه‌ها و باورهای قبلی شخص و استقراءهای او پیوند دارند: «منطقاً ممکن است میزی که این‌جا می‌بینم ده پایه داشته باشد. اما هوسرل می‌گوید، این امکان یک امکان «خالی» است: زیرا تجربه به من یاد داده است که میزها معمولاً چهار پایه دارند (و ده پایه ندارند)، و من در دیدن میز این باور مربوط به میزها را از پیش فرض می‌کنم. حتی اگر فقط دو تا از پایه‌های میز را بتوانم ببینم، این امکان که آن میز دو پایه دیگر نیز دارد یک امکان «برانگیخته» است: برانگیخته توسط همان باور.» (McIntyre, 1989, 176) جریان ادراک علی‌رغم سیلان و تغییر مداوم خود همواره معطوف به شیء باقی می‌ماند و از این حیث دارای نوعی ثبات نسبی (نسبت به ابژه) و وحدت است: «در روند ادراک، طرح‌های پیاپی حک و اصلاح می‌شوند و نقشی جدید از شیء می‌تواند نقش قبلی را اصلاح کند، اما در عین حال تناقضی [در این روند] وجود ندارد، زیرا سیلان تمامی این نقش‌ها در وحدت یک ادراک بنامی‌شود و شیء از خلال حک و اصلاحات بی‌پایان پدیدار می‌گردد.» (لیوتار، ۱۳۷۵، ۲۹) معطوف‌بودن ادراک به شیء اینهمان در عین حال اینهمانی و تعالی خود ادراک را به‌بار می‌آورد و عینیت آن از این طریق آشکار می‌گردد. عین ادراک قصد محض نیست بلکه به‌عینه داده می‌شود: «عین صرفاً قصد نمی‌شود، بلکه به‌دقیق‌ترین معنا داده می‌شود، و آن‌چنان که قصد می‌شود داده می‌شود، و با ارجاع معنایی‌مان یکی می‌گردد.» (Husserl, 1970, 765) معنای ادراک حاصل درهم‌تنیدگی ادراک و عین آن و نسبت متقابل این دو است: «ادراک و عین مفاهیمی هستند که در به‌هم‌تنیده‌ترین شکل به یکدیگر وابسته‌اند و به طور دوسویه معنا را به هم نسبت می‌دهند.» (Ibid, 781) این ماهیت ارجاع دوسویه و

سرشت معنایابی و معنادهی ادراک آن را به‌مثابه عمل‌ای متمایزکننده مشخص می‌کند: «درک-کردن همان بیرون کشیدن است». منظور هوسرل این است که وقتی چیزی را درک می‌کنم آن را از چیزهای دیگر جدا می‌کنم و توجه ویژه به آن مبذول می‌دارم.» (رشیدیان، ۱۳۸۴، ۲۲۷) تمایز اعیان و اشیاء نیز یکی از وجوه عینیّت شناخت و به‌سامان‌بودن آن است. البته این ویژگی ادراک به ویژگی قصدیت آگاهی برمی‌گردد و باید به آن احاله شود: «قصد جدا [جدای از محتوا] نیست اما ارجاع می‌یابد و آن‌چه را که بدان ارجاع می‌یابد، چنان محض جدا می‌کند که فقط این مورد را قصد می‌کند و نه هیچ مورد دیگر را.» (Husserl, 1970, 356-357) قصدهای ادراکی آگاهی توجه و التفات صرف نیستند بلکه اعمالی فعالانه‌اند که محدوده اعیان را مشخص می‌کنند.

تعالی یکی از مؤلفه‌های عینیّت است و بدون آن نمی‌توان از عینیّت یافت‌های خود اطمینان حاصل کرد. بنابراین درمورد ادراک حسی نیز لازم است این مؤلفه نشان داده شود. تعالی اوبژه ادراک حسی را با ماهیت مکانمند و سه‌بعدی آن می‌توان توضیح داد: «هیچ جسمی نمی‌تواند به طور درونی درک شود نه به‌دلیل این‌که «فیزیکی» است، بلکه به‌این‌دلیل که، مثلاً مکان‌مندی سه‌بعدی آن نمی‌تواند به‌طورکافی در آگاهی شهود شود.» (ibid, 546) به‌عبارتی اوبژه تماماً نمی‌تواند در ادراک حاضر شود و این‌امر حاکی از تعالی آن است. البته در ادراکات درونی و حالّ عمل ادراک و عین آن برابرند اما در ادراکات بیرونی و متعال این‌گونه نیست. مثلاً «در تأمل هم عمل و هم عین [آن] از نوع یکسانی از وجود [هر دو حال‌آند] برخوردارند، درحالی‌که در ادراک متعال عمل و عین دو نوع مختلف از وجود هستند.» (Sokolowski, 1974, 187) باین‌حال و علی‌رغم تعالی اوبژه از ادراک عمل ادراکی از وحدت برخوردار است و در هر مورد خاص اوبژه معین و یکسانی را می‌یابد. به‌عبارتی می‌تواند اینهمانی شیء را حفظ و مسیر قصد مشخص آگاهی را دنبال کند. ازسوی دیگر تعالی اوبژه را می‌توان با عمل «اشاره‌کردن» به‌مثابه عملی بناشده روی ادراک آشکار نمود: «می‌گوییم «این» و اکنون منظورم کاغذی است که پیش رویم است. ادراک عهده‌دار رابطه کلمه من با این عین است، اما معنایی که نزد من است در ادراک قرار ندارد. هنگامی که می‌گوییم «این» صرفاً درک نمی‌کنم بلکه یک عمل جدید اشاره‌کردن (عمل این-معنادادن) خودش را روی ادراک من می‌سازد، عملی که علی‌رغم تفاوت‌اش با ادراک معطوف و مبتنی‌بر آن است. در این ارجاع اشاره‌گر و تنها در آن، معنای مورد نظر ما قرار دارد. بدون یک درک-یا متناظراً فعلی عمل‌گر- این اشاره‌کنندگی تهی می‌بود، بدون تمایزگذاری مشخص، اشاره به امر انضمامی غیرممکن می‌شد.» (Husserl, 1970, 683) به‌عبارت دیگر توانائی اشاره کردن به اشیاء و به‌کاربردن ضمائر اشاره در زبان حاکی از تعالی آن‌هاست. درحقیقت

معنای اشاره‌ای ضمیر «این»، شیء اینهمانی است که ادراک معطوف بدان است نه صفات متغیری که در هر لحظه درک می‌شود. «در نظر هوسرل، X نوئماتیکی مستقل از محتوای محمولی در یک معنای نوئماتیکی عمل می‌کند. ... برای مثال، زمانی که یک شیء را درک می‌کنم در حالی که پیرامون آن قدم می‌زنم، من به‌طورمستمر از همان شیء آگاه هستم؛ اما صفاتی را که درک می‌کنم به‌طورمستمر تغییر می‌کنند. ... بنابراین، به نظر می‌رسد عین یک ادراک تنها با X به معنای نوئماتیکی، تعیین می‌یابد و نه با صفات تقریریافته توسط محمول-معنای ملازم آن. بنابراین می‌توان در نظر گرفت که X اساساً معنای اشاره‌ای «این» است، که عملاً و فقط به عین-ای که به طرز مناسبی مقابل مدرک قرار گرفته اشاره می‌کند. X نمی‌تواند عین را با توسل به صفات آن مشخص کند، زیرا در آن صورت X از محتوای محمولی معنا متفاوت نمی‌شد. اما محتوای اشاره‌ای اساساً نوع متفاوتی از معنا یا محتوا است، که با «اشاره کردن» عین را نشان می‌دهد نه با توصیف کردن آن.» (McIntyre, 1989, 169) صفات و محمولات در واقع ادراکات جزئی و جنبی شیء واحد و جامعی هستند که ادراک بدان معطوف است: «هر ادراک و تصورکردنی، شبکه‌ای از قصدهای جزئی (partial) است، که در وحدت یک قصد جامع واحد و یگانه باهم ترکیب می‌شوند. متضایف این قصد جامع چیز معینی (the thing) است، در حالی که متضایف قصدهای جزئی آن، اجزاء و جنبه‌های این چیز هستند. تنها به این نحو می‌توان فهمید که آگاهی چگونه به فراسوی آنچه که به طور بالفعل تجربه می‌کند می‌رسد. بنابراین باید گفت آگاهی می‌تواند فراسوی خودش را قصد کند، و معنای آن می‌تواند پر شود.» (Husserl, 1970, 701) بدون تعالی ادراک پرشدن آن بی‌معنا خواهد بود درحالی که ما در هر چشم‌بازکردنی این پرشدن‌ها را به‌وضوح می‌یابیم. ازسوی دیگر همان‌طور که قبلاً هم اشاره شد با وجود تعالی اوبژه و صفات متغیر آن ذهن اینهمانی آن را نیز درمی‌یابد.

### مؤلفه‌های بنیادی عینیت:

ما شرایط امکان عینیت را براساس ساختار و سرشت آگاهی استعلائی و ویژگی قصدی آن و سپس از طریق ادراک به‌طوراجمالی آشکار نمودیم. در این بخش سعی ما براین خواهد بود که مؤلفه‌های عینیت را که بر مبنای شرایط امکان عینیت می‌توان در اعیان و شناخت آن‌ها تشخیص داد توضیح دهیم. در واقع توضیح ما در این جا تبیین این مؤلفه‌ها را نیز شامل خواهد بود. به عبارتی آشکارسازی عینیت خود آن‌ها برای هدف پژوهش عینیت به‌طور کلی ضروری است. همان‌طور که تاکنون دیده‌ایم شرایط و مؤلفه‌ها با یکدیگر پیوند متقابل و هم‌پوشانی دارند. این امر پژوهش ما را در تنگنای خاصی قرار می‌دهد که البته برآمده از ویژگی منحصر به فرد دیدگاه پدیدارشناختی-

استعلائی هوسرل است. از این رو در وهله اول تقدم و تأخر این دو بخش مسأله‌ای است که می‌تواند مورد چالش قرار گیرد. این مسأله از آن رو خود را نمایان می‌سازد که ما در بخش اول در تبیین عینیت خود شرایط امکان از این مؤلفه‌ها استفاده کرده‌ایم و به نوعی می‌بایست ابتدا خود این مؤلفه‌ها را تبیین می‌نمودیم. اما از سوی دیگر تبیین این مؤلفه‌ها مبتنی بر همان شرایط امکان است. با این حال و از آن جا که هدف ما از طرح شرایط امکان عینیت رسیدن به خود عینیت و مؤلفه‌های اساسی آن بود به نظر می‌رسد تقدم شرایط بر مؤلفه‌ها موجه بوده باشد. در وهله بعدی ممکن است رابطه متقابل و پیوندی که میان شرایط و مؤلفه‌ها وجود دارد پژوهش ما را در یک دور معرفتی گرفتار سازد اما این مسأله براساس ماهیت خود پدیدارشناسی که به اولویت منطق و استنتاج قائل نیست می‌تواند برطرف شود. در این جا منظور ما از مؤلفه‌های عینیت ویژگی‌هایی است که باید یک عین یا وضعیت و یا شناخت آن‌ها را تماماً داشته باشد تا عینیت آن فراهم آید. این مؤلفه‌ها را می‌توان در چهار مؤلفه اساسی دسته‌بندی کرد: اینهمانی، تعالی، قانونمندی و اشتراک بین‌الادھانی.

### ۱. اینهمانی

برای دستیابی به عینیت اعیان و وضعیت امور اینهمانی آن‌ها و آگاه‌بودن به این که امر مورد ادراک در فرایند شناخت «همان» می‌ماند لازم و ضروری است. البته ادراک حسی یا شناخت براساس جنبه‌های مختلف و گوناگون یک چیز حاصل می‌شود اما اگر این جنبه‌های مختلف و به عبارتی نمودها یا محتواهای آن چیز در یک شیء اینهمان و واحد وحدت نیابند و به آن ارجاع پیدا نکنند ادراک حسی و شناخت معنائی نخواهد داشت. «عین» قصدی اینهمان «به‌مثابه دقیقه نوئماتیکی مرکزی ... از نوئماهای محمولی متمایز می‌شود.» (Husserl, 1983, 313) بنابراین در آگاهی با دو نوع «محتوا» یا نوئما مواجه هستیم: محتوا یا نوئمای پایدار آگاهی که همان خود شیء مورد ارجاع است و محتواها یا نوئماهای ناپایدار و متغیر که نمودهای آن شیء‌اند و به آن ارجاع می‌یابند: «من چیزی مثلاً این جعبه را می‌بینم، اما من حسیات‌ام را نمی‌بینم. من همواره همان جعبه یگانه را می‌بینم، اما این جعبه می‌تواند چرخانده یا کج شود. من همواره همان «محتوای آگاهی» را دارم - اگر مایل باشم عین مدرک را یک محتوای آگاهی بنامم. اما هر چرخشی «محتوای آگاهی» جدیدی را پدیدار می‌کند. ... پس محتواهای متفاوت تجربه می‌شوند، اما همان عین درک می‌شود. باز یادآوری می‌کنیم که وجود واقعی عین یا عدم آن در رابطه با ماهیت حقیقی تجربه ادراکی بی‌مورد است. ... در تغییر و سیلان محتوای تجربه‌شده درمی‌یابیم

که خودمان با همان عین یگانه در ارتباط هستیم؛ این امر به حیطة آن چه که تجربه می‌کنیم مربوط است. زیرا ما یک «آگاهی از اینهمانی» را تجربه می‌کنیم، یعنی مدعی اینهمانی دریافت-شده می‌شویم.» (Husserl, 1970, 565) حتی درخصوص کیفیات ثانوی و متغیر یک شیء می‌توان از اینهمانی خود آن کیفیت نیز سخن گفت. در این مورد آگاهی طیف‌های مختلف یک امر کیفی را در جهت انطباق آن‌ها با کیفیت اینهمانی که مبنای آن طیف‌هاست از یکدیگر متمایز می‌کند. به عبارتی اینهمانی مبنای تمایزات آگاهی را تشکیل می‌دهد: «... «کیفیات ثانویه» عین در برابر جریانی از ادراکات متغیر ثابت می‌مانند؛ مثلاً رنگ خاکستری این میز انطباعات متفاوتی را در انواع متفاوت نور و از زوایای متفاوت ایجاد می‌کند، اما همان رنگ خاکستری است. حتی کیفیات ثانویه، به همان اندازه کیفیات اولیه و خود شیء، نسبت به جریان ادراکات متعال هستند؛ همه آن‌ها باید برای آگاهی، «عینی» لحاظ شوند.» (Sokolowski, 1974, 184)

نکته بسیار مهمی که در مورد اینهمانی باید یادآوری کنیم این است که در نظر هوسرل «اینهمانی، صورت بلاواسطه وحدت میان محتواهای حسی نیست، بلکه یک «وحدت آگاهی» مبتنی بر آگاهی از همان عین است.» (Husserl, 1970, 810) درحقیقت آگاهی اینهمانی عین را به‌عینه می‌یابد نه این که آن را به‌مثابه صورتی پیشین و از قبل آماده روی محتواهای حسی بکشد و یا از وحدت آن‌ها انتزاع یا استنتاج کند. اساساً از نظر هوسرل یافت اینهمانی بر یافت وحدت عین مقدم است. بنابراین اینهمانی همان وحدت محتواهای حسی نیست بلکه از آن‌ها تعالی می‌جوید. از این‌رو اینهمانی عین که مستقیماً در آگاهی به‌دست می‌آید مؤلفه‌ای است معتبر که می‌تواند پایه موجهی برای عینیت باشد. در عین حال اینهمانی با تعالی خود از محتواهای حسی به تعالی خود شیء نیز اشاره می‌کند. از این جهت هر نوع تغییر و سیلان محتواهای حسی تغییر خود شیء محسوب نمی‌شود: «عینی‌سازی تحقق‌یافته در نسبت‌های تجربه ... شیء را به مثابه زیرلایه اینهمان صفات اینهمان وضع می‌کند. البته شیء بسته به این که چشمم را فشار دهم یا نه متفاوت ظاهر می‌شود. با این حال برای آگاهی همان است، و تغییر رنگ‌آمیزی تغییر محسوب نمی‌شود.» (Husserl, 1989, 80) آگاهی با این تمایز بنیادین میان شیء و نمودهای آن همواره مبنای حرکت قصدی خود را تضمین می‌کند. البته در این میان وجه دیگری از آگاهی یعنی ویژگی حفظ و یادآوری یافته‌های قبلی در مشروعیت و عینیت اینهمانی عین نقش به‌سزائی دارد. درست است که آگاهی اینهمانی را درک می‌کند اما «اگر توانائی یادآوری وجود نمی‌داشت، یعنی هیچ نوع آگاهی‌ای که همواره بتوانم به آن چه که دریافت کرده‌ام حتی اگر دیگر درک نشود بازگردم وجود نمی‌داشت، یا اگر حافظه‌ای که در آن ضعیف‌شده آن [مورد قبلاً دریافت‌شده] را

نمی‌داشتم، سخن از امر اینهمان، یعنی عین بی‌معنا می‌بود.» (Husserl, 1969, 285) بنابراین نوعی مقایسه ادراکات جدید با ادراکات قبلی و رفت‌وآمد میان آن‌ها لازم است. اما این مقایسه مقایسه مبتنی بر تشبیه نیست بلکه زمینه‌ای است که در آن اینهمانی به مثابه جنبه‌ای اساسی از شیء تقویم می‌گردد. از این رو می‌توان گفت اینهمانی دارای نوعی زمانمندی و به تعبیر دقیق‌تر مبتنی بر آگاهی زمانمند است و بدون این ویژگی تشخیص آن و در نتیجه شناخت امکان‌پذیر نمی‌بود. بر این اساس باید میان اینهمانی و تشخیص آن که همان شناسائی (همان‌یابی یا همسان‌یابی) باشد تمایز قائل شویم: «دقیقه عینی اینهمانی به هیچ‌وجه عمل و نیز صورتی از یک عمل نیست، بلکه یک صورت مقوله‌ای عینی است. اما دقیقه شناسایی (تشخیص اینهمانی) ... یک صورت-عمل حسی و مقوله‌ای است.» (Husserl, 1970, 814) به عبارتی در تشخیص اینهمانی ادراکات حسی و پیوند زمانمند آن‌ها لازم و ضروری است اگرچه خود اینهمانی به مثابه مقوله‌ای عینی بر آن‌ها مبتنی نیست. هر نوع خطا در شناخت مربوط به تشخیص اینهمانی است نه خود اینهمانی. بنابراین شناسائی یا تشخیص اینهمانی مستلزم شرایط عادی و بهنجار از قبیل سلامت ذهن، حافظه و حواس، نیز نور عادی و طبیعی است.

### ۱-۱ رابطه پرشدگی و اینهمانی

پرشدگی شهودی یکی از اعمال عینی‌کننده آگاهی و یکی از شرایط امکان عینیّت و دستیابی به آن است. اما پرشدگی بدون اینهمانی عین معنایی ندارد و اصولاً بدون آن ناممکن است: «تجربه-های انضمامی که وارد رابطه پرشدگی می‌شوند بایستی تجربه‌های همان شیء باشند... هر پرشدگی یک همسان‌سازی (identification) است اما عکس این درست نیست.» (Willard, 1984, 225) به عبارتی پرشدگی مبتنی بر همسان‌سازی و همسان‌سازی یا تشخیص اینهمانی مبتنی بر اینهمانی نوعی شیء است. در حقیقت باید میان شناسائی یک شیء و اینهمانی آن تمایز قائل شویم. از نظر هوسرل اینهمانی نوعی شیء از شناسائی آن اصیل‌تر و روشن‌تر است. با این حال شناسائی امکان اینهمانی را تبیین می‌کند و درک عینیّت آن منوط به شناخت است. فیندلی در این باره چنین توضیح می‌دهد: «همسان‌سازی (شناسائی) از ارجاع آشکار به اینهمانی متمایز است [مثلاً «این همان دوات من است.» به روشنی اینهمانی آن نیست.]، اگر چه بی‌تردید، همسان‌سازی امکان اینهمانی را تبیین می‌کند. موضوعی که اشاره شد درخور توجه است چراکه به مشخصه بنیادی و اولیه آگاهی‌مان از اینهمانی تأکید می‌کند، چیزی که هم از طریق خودمان و هم از طریق اعیان تجربه می‌شود پیش از آن که سخن‌گفتن درباره



آن را یاد گرفته یا مسائل منطقی مربوط به آن را طرح کرده باشیم.» (Husserl, 1970, Findlay, 31) به عبارتی اینهمانی به مثابه امری بنیادین و اولیه یک امر پدیدارشناختی است و به بحث‌های منطقی رایج تن نمی‌دهد. اینهمانی بر هرنوع تأمل و اندیشه مفهوم‌پردازی و بیان آن مقدم است: «آشکار است که اینهمانی از طریق تأمل مقایسه‌ای با واسطه به میان نمی‌آید: اینهمانی از آغاز به مثابه تجربه، یعنی به مثابه تجربه‌ای بیان نشده و مفهومی - نشده در آن جا حضور دارد.» (Ibid, 696) البته در مرحله بعدی که اینهمانی تشخیص داده می‌شود و شناخت حاصل می‌گردد اعمال بدیهی تأمل نقش دارند. از این رو اینهمانی با صدق احکام نیز مرتبط است و خود را در آن‌ها آشکار می‌سازد: «ما اینهمانی افاده تصدیق‌ها را از طریق اعمال بدیهی تأمل باز می‌شناسیم. ما امر اینهمان را به دلخواه به تصدیق‌های خودمان نسبت نمی‌دهیم بلکه آن را در آن بیان‌ها کشف می‌کنیم. اگر «امکان» یا «صدق» یک تصدیق وجود نداشته باشد، افاده یک حکم فقط به صورت نمادین شکل می‌گیرد.» (Ibid, 285) بنابراین هرنوع عمل عینی‌کننده، از جمله اعمال شناختی که به سنتزهای پرشده منتهی می‌شوند براساس اینهمانی قابل‌تعریف‌اند: «می‌توان اعمال عینی‌کننده را به مثابه آن اعمالی تعریف کرد که سنتزهای پرشدگی‌شان ویژگی تشخیص اینهمانی دارند.» (Ibid, 709)

### ۱-۲ امکان مشروعیت اینهمانی و عینیت آن

از نظر هوسرل امکان مشروعیت اینهمانی و درک‌پذیری عینیت آن دست‌کم منوط به دو آگوی محض و ارتباط آن‌ها است. (Husserl, 1980, 115) همان‌طور که قبلاً هم اشاره شد اینهمانی صورت بلاواسطه وحدت میان محتواهای حسی نیست، بلکه «وحدتی از آگاهی» است. و از آن‌جا که آگوی محض به مثابه فاعل و سوژه آگاهی مجرد از بدن متضایف آگاهی استعلائی قرار می‌گیرد، برای پرهیز از هر نوع حالت روان‌شناختی و تجربی در عینیت اینهمانی لازم است حوزه یافت این عینیت آگوهای محض باشد. اگرچه آگوی محض منفرد می‌تواند براساس ساختار استعلائی خود اینهمانی را دریابد باین‌حال عینیت آن در رابطه و پیوند با آگوهای دیگر و تبادل یافت‌های متعدد حاصل می‌گردد: «ذهان در یک رابطه همدلی قرار می‌گیرند و علی‌رغم تغییر در دادگی نمودها، به‌طور بین‌الذهانی می‌توانند از اینهمانی آنچه که از این طریق ظاهر می‌شود مطمئن شوند... بنابراین شیء در اصل چیزی بین‌الذهاناً اینهمان است.» (Husserl, 1989, 93) این امر درخصوص اینهمانی خود آگو و عینیت‌یابی آن نیز صادق است. همان‌طور که سوکولوفسکی بیان می‌کند «تنها راه شناسائی آگو از حیث فلسفی توصیف گوناگونی‌هایی است که مختص آن هستند، و در آن‌ها به‌مثابه یک اینهمانی ظاهر می‌-

شود. «(Sokolowski, 1974, 101) اما اختصاص صفات گوناگون به آگوی واحد و اینهمان بدون رجوع به دیدگاه سایر اذهان غیرممکن است.

اساساً اینهمانی از طریق قصدهای پُر و خالی و یا حضور و غیاب قصدها صورت آشکار و موجه به خود می‌گیرد و حضور آن مستلزم تألیف و ترکیب حالات مذکور است: «اینهمانی عین فقط درون تفاوت‌های حضور و غیاب حاضر می‌گردد. ... اینهمانی یک داده بسیط نیست؛ بلکه خودش را به مثابه یک امر ثابت درون بدیل‌ها و آمیزه حضور و غیاب حاضر می‌کند. شناخت اینهمانی از لحاظ نوئیکی، بر آمیزه قصدهای خالی و پُر بنا می‌گردد. آگاهی فرایند تجربه کردن چنین اینهمانی‌هایی است.» (Ibid, 22) باین حال از آن‌جا که اینهمانی امری اصیل و اولیه است پذیرفتن نوعی دور در رابطه میان قصدهای آگاهی و پیوندهای موجود در آن اجتناب‌ناپذیر خواهد بود: «در مفهوم فنی «بتناء»، اینهمانی بر حضور و غیاب بنا می‌شود، حضور و غیاب بر یکدیگر بنا می‌شوند، و هر دو بر اینهمانی. اگر این مطلب را به زبان نوئیکی بیان کنیم: شناخت اینهمانی بر قصدهای پُر و خالی بنا می‌شود، قصدهای پُر و خالی بر یکدیگر، و هر دو بر شناخت اینهمانی بنا می‌گردند.» (Ibid, 23) احتمالاً این دور از حیث منطقی دور فاسدی باشد اما از حیث پدیدارشناختی و فراروی آگاهی از منطق محض می‌تواند توجیه شود. درضمن نباید فراموش کرد که اینهمانی به لحاظ ساختار و سرشت آگاهی امری مرکب و تألیفی است. علاوه بر این از نظر هوسرل اینهمانی دقیقه‌ای از شیء و شناخت آن است که نمی‌تواند به طور مستقل وجود داشته باشد. «زیرا گوناگونی نموده‌ها و اینهمانی درون آن‌ها دقایقی برای یکدیگرند.» (Ibid, 86) درحقیقت اینهمانی امری انتزاعی و در رابطه با منیفولدها و نموده‌های گوناگون درون آگاهی است. باین حال اینهمانی حال در این نموده‌های گوناگون و برآمده از آن‌ها یا مجموع آن‌ها نیست بلکه از تمامی نموده‌ها و نماها فراتر می‌رود. از این رو تعالی اینهمانی عین و به عبارت دیگر تعالی شیء یکی از مؤلفه‌های اساسی عینیت را تشکیل می‌دهد: «در تفاوت بین یک اینهمانی و نماهایی که در آن‌ها این اینهمانی حاضر می‌شود تعالی وجود دارد. تعالی یک عین داده شده به این معناست که خود عین بیشتر از نمایش آن است، و می‌تواند خود باز در نمود دیگری عرضه شود. زمانی که یک عین متعال را در یکی از نماهای اش شهود می‌کنیم، آگاه هستیم که آن [عین] با این نمود تمام نمی‌شود؛ در احساس این تمایز، از تعالی عین آگاه می‌شویم. عین همچنین نسبت به کل گوناگونی نماها متعال است؛ عین فقط مجموع آن نماها نیست. عین اینهمانی درون گوناگونی است... اگرچه اینهمانی از هر نما و حتی گوناگونی کامل نماهای بالقوه تعالی می‌جوید، از آن‌ها جدایی‌ناپذیر است؛ اینهمانی دقیقه‌ای نباشد براساس آن‌ها است.» (Ibid, 102)

## ۲. تعالی

عینیت شیء و شناخت آن ممکن نیست مگر این که وجهی از تعالی را درخصوص آن بتوان در نظر گرفت. اگر عین امری صرفاً حال و شناخت آن مطلقاً ذهنی می‌بود اصولاً سخن از عین و شناخت امکان‌پذیر نمی‌بود. همان‌طور که هوسرل بیان کرده است اساساً اعمال معطوف به شیء و اعمال شناختی اعمال متعال و فرارونده‌اند (Husserl, 1983, 79) و از این رو اعمال عینی‌کننده محسوب می‌شوند. بنابراین عینیت عین و شناخت را باید در رابطه با این اعمال متعال و ویژگی عینی‌کنندگی آن‌ها بررسی کنیم. اگو صرفاً ذهن منفعل نیست بلکه به‌طور فعال از تعالی اشیاء و امور آگاه است و می‌داند که هر نوع یافت و ادراکی که حاصل می‌کند یافت و ادراک چیزی است که از حالات ذهنی خود او فراتر می‌رود. به عبارتی اگو از آغاز دارای عطف‌نظر است و خود را بسته در ذهنیت محض خویش نمی‌داند: «اگو صرفاً یک قطب من محض نیست، بلکه ذهنی است که اعتقاداتی به آن چه متعالی است دارد.» (کاکلمنز، ۱۳۷۱، ۱۵۱) ذهن نه لوح سفید است و نه آینه‌ای که فقط تصاویر اشیاء را بازتاب دهد بلکه دارای اعمال قصدی متعالی است که این اعمال عینیت شناخت‌اش را تضمین می‌کنند. درحقیقت ذهن چیزی غیر از همین اعمال معطوف به اعیان و امور و پیوند آن‌ها نیست. به تعبیر هوسرلی ذهن امری انتزاعی و مرکب است و تقویم آن ممکن نیست مگر در رابطه و پیوند با اعیان و امور متعال. بنابراین تعالی یکی از مؤلفه‌های اساسی عینیت را تشکیل می‌دهد.

همان‌طور که ویلارد اشاره کرده است «تعالی مسأله اصلی و محوری نقادی شناخت است.» (Willard, 1984, 10) و اساساً شناخت با تعالی اوبژه آن معنا می‌یابد. بر این اساس مؤلفه‌های دیگر عینیت هریک به نوعی با تعالی رابطه دارند و حاکی از آنند. در وهله اول متعلق ادراک و شناخت باید امری متعال از فرایندهای ادراکی و شناختی باشد که بتواند به ویژگی‌های دیگر عینیت یعنی اینهمانی، قانونمندی و اشتراک بین‌الاذهانی متصف گردد. تعالی ماهیتاً با قانونمندی و اشتراک بین‌الاذهانی همراه است. از نظر هوسرل تعالی صرفاً تعالی قصدی منزوی و بی‌سامان نیست: «اجماع و نظم یا قانونمندی در اندیشه و شناخت، نوعی از تعالی اعمال فردی اندیشه‌اند. تعالی فقط تعالی قصدی در جهت یک عین نیست. به عبارت دیگر، تعالی به سوی یک عین، امری اشتراک‌پذیر است- زیرا افراد متعددی می‌توانند همان عین را دریافت کنند- و فقط از طریق یک عمل مرکب یا مجموعه‌ای از اعمال که به طور دقیق و متقن به شیوه‌ای معین نظم یافته‌اند صورت می‌گیرد.» (Willard, 1982, 388) از سوی دیگر تعالی با امری همچون صدق، تأیید و وجود نیز مرتبط می‌گردد و صرفاً در قصدیت محض خلاصه نمی‌شود

(Willard, 1984, 12). از این رو تعالی شناخت و اندیشه را باید از حیث رابطه و پیوند شهود با شیء مستقل از ذهن در نظر گرفت. به عبارتی صرف رابطه اندیشه با شهود پرکننده برای تعالی کافی نیست. این امر در هر شناخت ادراکی آشکار است و سوژه به شیء مستقل از ذهن وقوف دارد: «ادراک من مدعی تعالی به سوی یک اوبژه (مثلا درخت) است که مستقل از تجربه جزئی آن است.» (Willard, 1982, 381) استقلال و تعالی اوبژه از تجربه آن را از حیث تمایز اعیان آگاهی نیز می‌توان توضیح داد. قصدیت آگاهی به تنهایی نمی‌تواند این تفاوت‌گذاری را تبیین کند. بنابراین آن چه که موجب تخصیص قصد می‌گردد باید در خود اوبژه نهفته باشد: «این که یک تجربه به طور خاص بر یک اوبژه معطوف می‌شود و نه اوبژه‌ای دیگر به چستی اجزاء و صفات آن اوبژه مربوط می‌شود.» (Ibid, 389) درحقیقت اگرچه قصدیت آگاهی جهان را در همبستگی و تضایف کامل با ذهن اندیشنده قرار می‌دهد و اگو را جهان‌مند می‌کند با این حال این رابطه درونی و حال تعالی جهان را تا حدودی می‌پوشاند. ذهن در تأمل و بازاندیشی است که با تخفیف بار جهان و رهاشدن موقت از همبستگی با آن تعالی را به طور آشکار می‌یابد. همان طور که مرلوپونتی بیان می‌کند: «تأمل و بازاندیشی از جهان کناره نمی‌گیرد تا به سوی وحدت آگاهی به منزله بنیان جهان حرکت کند؛ تأمل گامی به پس نمی‌نهد تا اشکال تعالی را بنگرد که چونان جرقه‌های آتش بالا می‌روند، تأمل، ریسمان‌های قصدی را که ما را به جهان متصل می‌کنند، شل می‌کند و از این راه ما را متوجه آن‌ها می‌سازد؛ تأمل و بازاندیشی، تنها شکل حقیقی آگاهی از جهان است؛ زیرا این جهان را همچون امری عجیب و معماگونه بر ما نمایان می‌کند. امر متعالی مورد نظر هوسرل با امر متعالی کانت یکی نیست، و هوسرل فلسفه کانت را به «این جهانی» بودن متهم می‌کند، زیرا این فلسفه به عوض آن که در برابر جهان از حیرت آکنده شود و ذهن را نوعی فرایند تعالی به سوی جهان بداند، رابطه ما با جهان را که محرک اصلی استنتاج استعلائی است، به کار می‌گیرد و جهان را نسبت به ذهن حال می‌سازد» (مرلوپونتی، ۱۳۷۵، ۲۰۴) بنابراین در اینجا نیز نقش عینیت‌یابی تأمل را در خصوص عینیت امر متعال و در نتیجه عینیت جهان ملاحظه می‌کنیم.

## ۲-۱ مسأله «تعالی در حلول»

مفهوم «تعالی در حلول» یکی از مفاهیم مهم پدیدارشناسی هوسرل است. به عبارتی تعالی و حلول با یکدیگر رابطه دارند و تبیین این رابطه ممکن نیست مگر این که منظور هوسرل از حلول را به درستی فهمیده باشیم. هوسرل در این راستا دو نوع حلول را از هم متمایز می‌کند: حلول حقیقی و حلول استعلائی. حلول حقیقی همان حلول درمعنای سنتی آن است و وقتی هوسرل از

حلول سخن می‌گوید و آن را در پیوند با تعالی قرار می‌دهد منظورش حلول حقیقی نیست. «حلول حقیقی (حلول در آگاهی و ذهن) با حلول به معنای خود-دادگی‌ای که به‌بدهت متقوم می‌شود متفاوت است.» (هوسرل، ۱۳۷۲، ۲۷) بنابراین همه امور خود داده اگرچه درون آگاهی به - بدهت تقویم می‌شوند حلول حقیقی و درون‌ذاتی در آن ندارند. به تعبیر دیگر خوددادگی حال در آگاهی همواره از نوعی تعالی و استعلا برخوردار است و الا خوددادگی اصولاً معنا نمی‌داشت. رابطه حلول حقیقی با حلول استعلائی رابطه عام و خاص است: «حلول حقیقی (حلول در آگاهی) جز موردی خاص از مفهوم وسیع‌تر حلول به طور کلی نیست. دیگر سخن پیش‌پافتاده‌ای نیست اگر بگوییم داده مطلق و حال حقیقی امر واحدی نیستند. زیرا آن چه کلی است مطلقاً داده است اما حال حقیقی نیست.» (همان، ۳۲) باین حال حلول و تعالی دو امر متناقض و ناسازگار نیستند بلکه به دو ساحت متفاوت تعلق دارند. ویلارد این مطلب را با اشاره به نظر پری (Perry) و در راستای نظریه «کل و جزء» خود چنین توضیح می‌دهد: «یک هویت یکسان به واسطه عضویت-اش در طبقه‌ای واحد [طبقه «محتواها»] دارای حلول، و از طریق این حقیقت که می‌تواند همچنین به طبقات متعدد و نامعین دیگری تعلق داشته باشد دارای تعالی است. به عبارت دیگر، حلول و تعالی محمولات سازگارند و نه متناقض... در پرشدگی کیفیت‌یافته عین در کل (whole) عمل-به اضافه-عین به مثابه جزء ضروری آن حال است. اما از آن‌جاکه می‌تواند جدای از آن کل، یا در کل‌های شناختی دیگر از همان نوع، یا در کل‌های تماماً ناشناخته وجود داشته باشد، متعال است.» (Willard, 1984, 243) بنابراین یک امر در عین حال که می‌تواند حال باشد از حیث دیگر می‌تواند تعالی داشته باشد.

## ۲-۲ عبور از حال به متعال

تعالی را می‌توان در دو ساحت خود و دیگری در نظر گرفت. هوسرل تعالی در ساحت خود تنها را که نوعی تعالی حال است تعالی «اولیه» می‌نامد. معنای دوم تعالی، تقویم آگاهی از دیگری است که به تعبیر هوسرل تعالی «ثانوی» نامیده می‌شود. (Schnell, 2010, 15) اساساً برای گذر از دایره بسته خود و رسیدن به مفهوم درست تعالی توسل به دیگری و غیر لازم و ضروری است. البته امکان این گذر به رابطه و پیوند ماهوی اگوهای متعدد با یکدیگر بستگی دارد. همان‌طور که رشیدیان توضیح می‌دهد: «هوسرل برای عبور از یقین حال به یقین متعال یعنی برای خروج از تنگنای سولیپسیسم (ذهنیت موندی) از تز «من دیگر» مدد می‌گیرد؛ محتوای اصلی این تز این است که هر کدام از «من»ها در شکل‌گیری دیگری شریک و سهیم است. (مونداهای هوسرل مثل مونداهای لایب‌نیستی درست نیستند.)» (لیوتار، ۱۳۷۵، ۳۹، زیرنویس مترجم) اما رابطه مفهوم

تعالی با مفهوم دیگری را باید از حیث ماهوی و استعلائی مورد بررسی قرار داد: «تعالی الف توسط ب نه دیگربودگی و غیریت صرف است و نه رابطه صرف، بین ب و الف. این کتاب غیر از آن کتاب است، و به‌انحاء متعددی با آن رابطه دارد؛ اما این کافی نیست که این کتاب را به‌مثابه امری فراونده از آن کتاب توصیف کنیم. بلکه، ب از الف تعالی می‌جوید به‌شرطی که ب (به-نحوی) برای الف ماهوی و ضروری باشد نه برعکس. بنابراین ب وارد وجود یا «هستی» الف می‌شود، اما در وجود خودش نسبت به وجود الف بی‌تفاوت است. ... به‌نظر هوسرل عین‌ای که فی‌نفسه است، اما به‌طور کامل داده می‌شود، از عملی که در آن دریافت می‌گردد فراتر می‌رود؛ و برعکس می‌توان گفت این عمل خودش را به‌سوی آن عین یا در آن عین تعالی می‌دهد.» (Willard, 1984, 9) از این‌رو رابطه امرمتعال با ادراک و اعمال شناختی رابطه‌ای ماهوی و ضروری است و تنها از این حیث استعلائی است که می‌توان ماهیت شناخت را به‌درستی آشکار نمود. به‌عبارتی عین شناخت درحالی‌که از عمل شناختی تعالی می‌جوید رابطه و پیوند ماهوی با آن دارد. درحقیقت هر عمل شناختی در رابطه با عین متعال خود می‌تواند معنای دقیق خود را داشته باشد و از لحاظ عینیّت‌اش مورد پرسش قرار گیرد.

## ۲-۳ اعتبار و مشروعیت تعالی

وقتی از اعتبار و مشروعیت تعالی سخن می‌گوئیم منظورمان اعتبار و مشروعیت مطلق و تمام‌شده در بطن آگاهی نیست. اصولاً از آن‌جا که تعالی به‌واسطه نموده‌های شیء و به اعتبار آن داده می‌شود و نیز از آن‌رو که هیچگاه شیء متعال را در آگاهی نمی‌یابیم بنابراین نمی‌توان اعتبار ایجابی برای تعالی آن قائل شد: «هر چیز متعال (چیزی که بی‌واسطه به من داده نشده است) باید با علامت صفر مشخص شود، یعنی وجودش و اعتبارش نباید مسلم فرض شود، بلکه حداکثر به عنوان پدیداری مدعی اعتبار تلقی گردد.» (هوسرل، ۱۳۷۲، ۲۹) اعتبار تعالی در تأملات بعدی و با شل‌شدن پیوندهای قصدی آگاهی خود را آشکار می‌کند. براین‌اساس اعتبار و عینیّت بنیادی امرمتعال و حیثیت وجودی آن همچون هر امر دیگری براساس حیطة استعلائی آگاهی و معنابخشی آن صورت می‌گیرد: «هر صورتی از تعالی معنایی وجودی است که درون آگو متقوم می‌شود. هر معنا و هر وجود قابل‌تصور، خواه حال نامیده شود خواه متعال، در قلمرو ذهنیت استعلائی، که مقوم هر معنا و هر وجود است، قرار می‌گیرد.» (هوسرل، ۱۳۸۱، ۱۳۶) اساساً دسترسی به عینیّت شناختی امرمتعال بدون عینیّت بنیادی و استعلائی آن که عینیّتی امکانی و ایده‌آل است ممکن نیست. بنابراین امرمتعال متضایف وحدت ایده‌آل اعمال متکثری است که در جهت شیء

ماهوی ممکن همگرائی می‌یابد و امرمتعال را به پرشدگی می‌رساند. اما از آن‌جاکه تحقق کامل و پرشدگی مطلق امرمتعال ممکن نیست تعالی آن همواره حفظ می‌شود. درحقیقت اعتبار و مشروعیت امرمتعال به همین سوپه باز و گشوده‌اش مربوط است. درواقع داده‌شدگی امرمتعال به- واسطه نموده‌های آن تحقق می‌یابد: «وجود امرمتعال، که به مثابه وجودی برای یک آگو فهمیده می‌شود، فقط به شیوه‌ای مشابه با داده‌شدگی یک شیء فیزیکی و بنابراین از طریق نموده‌ها می‌تواند داده شود.» (Husserl, 1983, 95)

از منظر هوسرل تعالی در حلول یا تعالی استعلائی را باید در رابطه با اعمال آگاهی استعلائی و فعالیت آن درنظر گرفت. به عبارتی تعالی یک مؤلفه ایستا نیست بلکه در پیوند با حیطة ماهیات ایده‌آل و با سرشت امکانی خود حالت پویا دارد و در هر عطف نظر و هر ادراک و شناختی از نو تقویم می‌شود. تکوین شیء متعال نیز در رابطه با این تقویم پویا و استعلائی باید لحاظ گردد. بنابراین تعالی مؤلفه‌ای منطقی نیست بلکه مؤلفه‌ای ماهوی و وجودی است و از این حیث در عینیت اعیان و شناخت آن‌ها نقش اساسی دارد. همان‌طورکه لیوتار از قول هوسرل نقل می‌کند: «جهان اشیاء متعال تماماً به یک آگاهی برمی‌گردد، اما به هیچ‌وجه نه به یک آگاهی منطقی [چنان‌که در نزد کانت است] بلکه به یک آگاهی بالفعل» (لیوتار، ۱۳۷۵، ۲۱). بنابراین تعالی اگرچه به واسطه نموده‌ها خود را آشکار می‌سازد اما از آن‌ها استنتاج نمی‌شود و از این رو اعتبار آن صبغه منطقی و استنتاجی ندارد و مشروعیت آن باید از حیث استعلائی-پدیدارشناختی و به مثابه امری پویا مورد ملاحظه و بررسی قرار گردد: «رسیدن به شناخت در یک شیوه عموماً شرکت‌پذیر و قانونمند براساس تجربه‌های قبلی مختلف حاصل می‌شود، و از استنتاج‌های معتبر قیاسی که از حقایق قبلاً شناخته‌شده به دست آمده‌اند فراتر می‌رود. این امر آشکارا در رابطه با شناخت‌مان از امروواقع، یعنی درک شناختی‌مان از «جهان» صادق است. مثلاً، من پنچرشدن یا نشدن لاستیک جلوی سمت چپ ماشین‌ام را با پیاده‌شدن از آن و نگاه کردن به آن تأیید می‌کنم. این مثال ساده، حاوی یک ساختار اساسی و ماهوی حاضر در انواع معینی از تجربه‌های شناختی است. این ساختار یکی از ساختارهایی است که نهایت اهمیت را برای فلسفه هوسرل دارد، که طرقی برای توضیح «تعالی» فراهم می‌سازد.» (Willard, 1984, 205)

### ۳. قانونمندی یا نظم

نظم و قانونمندی اعیان و امور یکی دیگر از مؤلفه‌های عینیت را تشکیل می‌دهد. این مؤلفه نیز همچون مؤلفه‌های دیگر در پیوند با حیطة استعلائی پیشینی و ماهیات ایده‌آل تقویم می‌یابد. اگر

چنین نظم و قانونمندی‌ای بر اعیان و امور حاکم نبود ادراک و شناخت ممکن نمی‌شد. هر نوع شناخت ادراکی در پیوند با شناخت‌های قبلی و با وقوف به رابطه آن‌ها معنا پیدا می‌کند. به عبارتی شناخت در شبکه‌ای پیوندی از ادراکات بالفعل و بالقوه که براساس قوانین ماهوی روابط خاصی با یکدیگر دارند شکل می‌گیرد: «اعیان می‌توانند به هم مربوط گردند چنان‌که کل‌ها به جزءها پیوند می‌یابند، آن‌ها همچنین همانند اجزاء سهیم در یک کل باهم ارتباط می‌یابند. این نوع روابط، مبنایی پیشینی در ایده یک عین دارند. هر عینی یا یک جزء بالفعل است یا یک جزء بالقوه، یعنی کل‌های بالفعل یا بالقوه وجود دارند که آن عین را دربرمی‌گیرند.» (Husserl, 1970, 436) رابطه ماهوی میان ادراکات بالفعل و بالقوه است که رفتار اشیاء را قابل پیش‌بینی می‌سازد. هر تأییدی که پیش‌بینی‌های ما در جریان شناخت به دست می‌آورد عینیت خود شیء و شناخت آن را بیشتر نمایان می‌سازد. از طرف دیگر عینیت خود قانونمندی با امکان این پیش‌بینی‌ها و تأیید آن - ها آشکار می‌گردد. این امر نشان می‌دهد که تقویم شناخت و عینیت آن تقویم جهت‌داری است که در پیوند با تقویم قانونمند و منتظم آگاهی و درون شبکه‌ای پیوندی صورت می‌گیرد: «از نظر هوسرل تقویم «جهان»های مختلف، از جهان آگاهی تا جهان عینی و مراتب مختلف عینی شدن آن، همگی تابع قوانین «تقویم جهت‌دار» اند. یعنی چیزی که به نحو اولیه تقویم می‌شود نقش عنصر مرکزی را در شکل‌گیری جهانی از مرتبه بالاتر و نمایش‌های جهت‌دار آن ایفا می‌کند. به تعبیر دیگر جهان اولیه مرکز و جهان ثانویه افق آن است.» (رشیدیان، ۱۳۸۴، ۴۰۶) حال اگر در این‌جا خود شناخت را جهان اولیه فرض کنیم عینیت آن که براساس قانونمندی ماهوی حاصل می‌شود مربوط به ساحتی ثانوی خواهد بود.

اساساً نظم و قانونمندی حاکم بر نحوه ظهور اعیان و رفتار آن‌ها پایه‌ای استوار برای ارتباط بین‌الذهانی و همدلی شناختی میان اذهان را فراهم می‌کند. از سوی دیگر خود زبان که عامل ارتباط اذهان با یکدیگر است برآمده از همین نظم و قانونمندی اشیاء و امور است: «ترکیبی همانند ترکیب جملات در زبان‌های صوری و یا طبیعی در اعمال شناختی، جایی که عناصر تجربه‌شده موجود در این اعمال می‌توانند به طور کلی وابسته یا مستقل (انتزاعی یا انضمامی) باشند بنا می‌شود. اما هیچ‌یک از این عناصر که فردی‌اند، نمی‌تواند تکرار شود یا مورد اشتراک قرار گیرد. آنچه که می‌تواند تکرار شود یا مورد اشتراک قرار گیرد البته از نظر هوسرل «انواع دلالتی» یا ماهیات (مفاهیم، گزاره‌ها، نظریه‌ها) هستند که در تجربه‌های شناختی به مثابه کیفیات قصدی یا تعینات آن‌هایند. الگوی وجودشناختی آشنای موضوع و محمولات آن (امرفردی و کیفیات و روابط آن)، به همراه کیفیات و روابط کل و جزء وابسته (دقیقه)، راه‌حل این مسأله را که



چگونه محتوای مفهومی می‌تواند توسط اشخاص متعدد در زمان‌های مختلف تصاحب شود فراهم می‌کند.» (Willard, 1982, 396) بنابراین عینیت مؤلفه قانونمندی را می‌توان براساس امکان رابطه بین‌الذهانی و انتظامی که زبان دارد نیز آشکار نمود.

#### ۴. اجماع یا اشتراک بین‌الذهانی

اشتراک بین‌الذهانی با سه مؤلفه قبلی ملازم است و با آن‌ها پیوند دارد. به عبارت دیگر مؤلفه‌های اینهمانی، تعالی و قانونمندی، اشتراک بین‌الذهانی اعیان و شناخت آن‌ها را ممکن می‌سازند. باین حال امکان بین‌الذهانیت اگرچه منوط به مؤلفه‌های قبلی است و بر آن‌ها بنا می‌گردد از آن‌ها استنتاج و بدان‌ها فروکاسته نمی‌شود و از این رو می‌تواند به‌طور مجزا در عینیت‌یابی شناخت لحاظ گردد. سیر منطقی آثار هوسرل نشان می‌دهد که بین‌الذهانیت از مؤلفه‌های اساسی و نهائی است که اتقان عینیت شناخت همبستگی تام و تمامی با آن دارد و بدون آن حتی نمی‌توان از عینیت مؤلفه‌های قبلی اطمینان حاصل نمود. بنابراین مؤلفه‌های قبلی خود در رابطه با بین‌الذهانیت عینیت متقن خود را آشکار می‌سازند. اصولاً سخن از تقدم و تأخر منطقی در حیطه استعلائی آگاهی که نوعی فضای پیوندی و منیفولدی است درست نیست و ذهن را در فهم دقیق پدیدارشناسی هوسرل گمراه می‌کند. براین اساس بین‌الذهانیت را باید در این فضای استعلائی و پیوند انتزاعی اذهان با یکدیگر در نظر بگیریم. به تعبیر دیگر اشتراک اذهان قبل از این که اشتراک تجربی آگوهای انضمامی باشد اشتراک اذهان آگوهای استعلائی-انتزاعی است. به تعبیر هوسرل می‌توان گفت آگوهای استعلائی از پیش با یکدیگر پیوند دارند و به‌رومی هم بسته نیستند. «از آن‌جا- که شکل‌گیری آگوی «دیگری» به من برمی‌گردد بنابراین آگوهای از همان ابتدا برخلاف موناذهای بی‌دروپنجره و مجزای لایب‌نیثی موناذهای «دربازند» که با یکدیگر ارتباط و به هم ارجاع دارند و «جماعتی از آگوهای» را تشکیل می‌دهند که با یکدیگر و برای یکدیگر وجود دارند؛ جماعتی از موناذهای که با داشتن یک قصدیت تقویم‌کننده مشترک موناذ جمعی واحدی را شکل می‌دهند. این جماعت بین‌الذهانی، ... طبیعت عینی و جهان عینی را متقوم می‌کند.» (رشیدیان، ۱۳۸۴، ۴۰۱)

#### ۴-۱ معنای پدیدارشناختی- استعلائی بین‌الذهانیت

همان‌طور که اشاره شد بین‌الذهانیت را باید در معنای استعلائی و پدیدارشناختی آن و در رابطه با پیوند آگو با دیگری مورد ملاحظه قرار داد: «معنای بین‌الذهانیت استعلائی: بین‌الذهانیت استعلائی نباید به مفهومی متافیزیکی و نیز روان‌شناختی و حتی جامعه‌شناختی لحاظ گردد، بلکه آن را باید به مفهومی که پدیدارشناسی به مثابه ایده‌آلیسم استعلائی مطرح می‌کند در نظر گرفت.

درواقع، نه یک ساختار نظام‌مند، و نه یک «آگاهی جمعی» هیچ‌کدام آگاهی را بنا نمی‌نهند. به علاوه، بین‌الذهانیت یک رابطه «اجتماعی» (دنیوی) که از بیرون بدان توجه شود نیست. بین‌الذهانیت استعلائی که یک دیدگاه کاملاً جدید و اصیل است رابطه‌ای است بین من و دیگری که می‌تواند فقط درون این رابطه، که از آگو آغاز می‌گردد مورد تحلیل قرار گیرد. (Schnell, 2010, 10) بنابراین بین‌الذهانیت باید درون رابطه و پیوند آگو با آگوهای موندی دیگر در نظر گرفته شود: «دستیابی به بین‌الذهانیت «از بیرون»، یعنی از یک منظر خارجی غیرممکن است. از منظر پدیدارشناختی بین‌الذهانیت نمی‌تواند از نوعی فرا-مرتبه که ورای هر نوع تجربهٔ آگوئیکی باشد فهمیده شود.» (Ibid, 11) از سوی دیگر از نظر هوسرل بین‌الذهانیت رابطهٔ جزمی مشروط به گذشته و آینده نیست: «بین‌الذهانیت نه از پیش وضع یا مشروط می‌شود، نه بعداً تقویم می‌گردد، بلکه تکویناً قوام می‌یابد، یعنی همزمان به مثابه تجربه عینی شکوفا می‌گردد.» (Ibid, 18)

#### ۴-۲ بین‌الذهانیت و عینیت

بین‌الذهانیت از مؤلفه‌های اساسی عینیت است و اگرچه امکان آن منوط به مؤلفه‌های قبلی است عینیت خود آن مؤلفه‌ها از طریق بین‌الذهانیت آشکار می‌گردد. این امر به‌ویژه در مورد تعالی اعیان کاملاً آشکار است: «بین‌الذهانیت لازمه‌ای برای عینیت (یعنی، دسترس پذیر بودن یک عین برای همه) است. ... به عبارتی همان‌طور که دان زهاوی (Dan Zahavi) خلاصه کرده: تجربه‌پذیری بین‌الذهانی یک عین تعالی واقعی آن را تضمین می‌کند.» (Hermberg, 2006, 41) اما این تعالی واقعی تعالی مطلق کاملاً منفک از آگوهای استعلائی نیست: «جهان عینی به‌شیوه‌ای مطلق از «مای استعلائی» تعالی نمی‌جوید، بلکه دقیقاً به‌شیوه‌ای «حلولی» این کار را انجام می‌دهد.» (Schnell, 2010, 19) به عبارتی اگرچه جهان از هریک از آگوها تعالی می‌یابد باین حال بین‌الذهانیت آن را درون سوژه‌های منفرد و در نتیجه درون ذهنیت جمعی از نو بازسازی می‌کند. و اساسی جهان و عینیت آن منوط به تفاهم متقابل اذهان متعدد است. از سوی دیگر اینهمانی جهان و اعیان نیز از طریق بین‌الذهانیت و تفاهم اذهان حاصل می‌شود: «... تنها از طریق تفاهم دوسویه امکان دانستن این که اشیاء دیده‌شده توسط یکی همان اشیاء دیده‌شده توسط دیگری است وجود دارد.» (Husserl, 1989, 90) علاوه بر مؤلفه‌های تعالی و اینهمانی مؤلفه قانونمندی نیز به‌واسطه بین‌الذهانیت قطعیت پیدا می‌کند. همدلی اذهان می‌تواند حاکی از نظم و همخوانی یافت‌ها و ادراکات آن‌ها باشد: «همدلی نقش مهمی را در برقراری و اثبات عینیت به

علاوه کمک به استحکام شناخت فرد ایفا می‌کند. در حیطه بین‌الذهانی، قصدهای من از قبل شامل افقی از هم-قصدهای با دیگران است. هماهنگی مداوم درون این حیطه آن چیزی است که عینیت و به‌همین نحو شرطی از امکان اعتبار را فراهم می‌کند.» (Hermberg, 2006, 41) از آن‌جا که همدلی نقش تعیین‌کننده‌ای در عینیت دارد بنابراین امکان خود آن باید مورد بررسی قرار گیرد: «امکان وجود همدلی در نزد هوسرل اساساً بر امکان مبادله دیدگاه‌های سوژه‌های مختلف مبتنی است. اما امکان مبادله از نظر پدیده‌شناسی بدین معناست که سوژه‌ها بتوانند در «نظرگاه» یکدیگر قرار بگیرند، و به عبارت دیگر «جای» خود را با یکدیگر عوض کنند. این امر مسأله مکان و عینیت آن را مطرح می‌کند.» (رشیدیان، ۱۳۸۴، ۲۴) مکان و حرکت‌پذیری سوژه‌ها علاوه بر این‌که در عینیت‌یابی آگوی منفرد و خودمدار نقش اساسی دارند در عینیت‌یابی بین-الذهانی آگوهای متعدد و دیگرمدار نیز ایفای نقش می‌کنند. اصولاً عینیت بدون حرکت مکانی و زمانی غیرممکن است. نکته‌ای که در این‌جا وجود دارد این است که مبادله دیدگاه‌ها به معنای تملک نظام ذهنی دیگری نیست بلکه این مبادله بر مبادله و تعویض معانی ایده‌آل استوار است: «به نظر شوتز تر «تعویض‌پذیری نظرگاه‌ها» حتی در جهان کوچک نسبتاً ساده (جهان شخصی من)، نوعی ایده‌آل‌سازی است. ... «خود» هیچ‌گاه نمی‌تواند سیستم ارتباطی دیگری را واقعاً از آن خود سازد، او فقط می‌تواند آن را بفهمد.» (زیتلین، ۱۳۷۵، ۱۷۲) بنابراین هر نوع فهم و همدلی بر اساس مبادله و تعویض‌پذیری معانی ایده‌آل صورت می‌پذیرد: «همدلی بین اشخاص چیزی غیر از دریافتی که معنا را می‌فهمد نیست.» (Husserl, 1989, 255) از این‌رو همدلی نه به-مثابه امری روان‌شناختی بلکه به‌مثابه امری استعلائی است که مبنای بین‌الذهانیت را تشکیل می‌دهد. همدلی نه تنها از حیث آشکارکردن هماهنگی بین‌الذهانی بسیار مهم است در موارد خاص از حیث نشان‌دادن عدم هماهنگی و مغایرت یافت‌های یک سوژه خاص با قانونمندی و نظم شناختی اهمیت دارد: «زمانی که من تجربه‌های زیسته قبلی‌ام را با همراهان‌ام به اشتراک می‌گذارم و آن‌ها آگاه می‌شوند که این تجربه‌ها چقدر با جهان آن‌ها ناسازگار است، جهانی که به‌طور بین‌الذهانی تقویم شده و به‌طور مستمر توسط تبادل هماهنگ تجربه‌ها عرضه گردیده است، در آن صورت من برای آن‌ها یک اوبژه آسیب‌شناختی جالب می‌شوم، و آن‌ها به زیبایی برایم روشن می‌کنند که فعلیت مربوط به من توهم کسی بوده که تا این لحظه از لحاظ ذهنی بیمار بوده است.» (Ibid, 83)

هماهنگی و انسجام اذهان متضایف بین‌الذهانیت استعلائی است و بنابراین می‌تواند ویژگی اساسی جهان و عینیت آن باشد: «هماهنگی علامت نهائی جهان و بنابراین علامت نهائی یک

اجتماع بین‌الذهانی است.» (Schnell, 2010, 25) اساساً میان بین‌الذهانیت و انسجام تضایف دوسویه برقرار است و فهم این تضایف بدون فهم ساختار استعلائی آگاهی امکان ندارد. به عبارتی هم بین‌الذهانیت و هم هماهنگی و انسجام آن باید در راستای ماهیت ایده‌آل و استعلائی آگاهی و به مثابه روابطی انتزاعی مورد ملاحظه قرار گیرند. بنابراین در تعبیر هوسرلی هماهنگی خود امری تقویمی است: «هماهنگی خودش تقویم می‌گردد - تقویمی که «همانند» تقویم اینهمانی یک عین (زمانی) یا عینیت‌های ایده‌آل (فرازمانی) است و در همه موارد نیازمند «واسطه‌گری» «نمایش‌های یادآورانه» است. واقعاً پیوندی بین حیظه اولیه آگو، که تجربه خود آگوی انضمامی است، و حیظه بیگانه عرضه‌شده در آن، ایجاد می‌شود. این عرضه بالقوه و امکانی، متضایف ذهنی هماهنگی پدیدارهای جهان است.» (Ibid, 26) اساس بین‌الذهانیت انضمامی به همین هماهنگی و انسجام اولیه استوار است. بر این اساس تقویم هماهنگ و منسجم طبیعت بنیان اولیه اشتراکات بین‌الذهانی انضمامی را تشکیل می‌دهد: «در نخستین مرحله، طبیعت مشترک یا عینی است که شکل می‌گیرد و بنیان کلیه اشتراکات بین‌الذهانی را به وجود می‌آورد. مشترک بودن «طبیعت» است که اشتراک بدن دیگری و من روان - تنی‌اش را که با من روان - تنی خودم جفت‌وجور شده دربرمی‌گیرد. به طور کلی‌تر، اشتراک نامحدودی از موناها که اشتراک بین‌الذهان استعلائی نامیده می‌شود با مشترک بودن طبیعت متناظر است.» (رشیدیان، ۱۳۸۴، ۴۰۲) نکته دیگری که یادآوری آن ضروری است نقش بین‌الذهانیت در عینیت خود مطالعات و پژوهش‌های پدیدارشناختی است: «پدیدارشناسی فقط تحلیلی پدیدارشناسانه از بین‌الذهانیت عرضه نمی‌کند، بلکه خود پدیدارشناسی بین‌الذهانی است، که تحلیل‌های معتبری را به نحوی عینی و برای همه ارائه می‌دهد.» (Schnell, 2010, 28)

### نتیجه‌گیری

نکته مهمی که در این آشکارسازی‌ها روشن شد این است که می‌توان شرایط امکان عینیت را از مؤلفه‌های عینیت متمایز نمود. بنابراین روند کلی مقاله براساس این تمایز شکل گرفت. نکته دیگری که در پژوهش حاضر وجود دارد این است که پرداختن به مسأله عینیت که در واقع همان مسأله عینیت شناخت است به عینیت خود شرایط و مؤلفه‌ها بستگی دارد. این امر شاید تا حدودی عجیب و ناممکن به نظر برسد اما پدیدارشناسی استعلائی هوسرل براساس ماهیت و سرشت خود این امکان را فراهم آورده است. در فلسفه‌های نظام‌مند دیگر این امکان فراهم نمی‌شود. مثلاً در فلسفه استعلائی کانت نمی‌توان از عینیت خود شرایط سخن گفت زیرا خود آن‌ها قرار است

عینیت را تبیین کنند. این امکان در فلسفه هوسرل از درهم‌تنیدگی بخش‌های گوناگون آگاهی و نیز رابطه ماهوی و استعلائی آگوهای متعدد و درهم‌تنیده فراهم شده است. این درهم‌تنیدگی که بسیار اصطلاح مهمی است و فهم اندیشه کلی هوسرل را تا حدودی میسر می‌سازد به تدریج و با دور شدن از آگاهی استعلائی سولیپسیستی و نزدیک شدن به آگاهی استعلائی بین‌الذهانی و جمعی خود را آشکارتر نشان می‌دهد. این درهم‌تنیدگی را میان شرایط عینیت و مؤلفه‌های آن نیز می‌توان ملاحظه نمود، طوری که حتی می‌توان از احاله آن‌ها به یکدیگر سخن گفت. می‌توان این درهم‌تنیدگی را نوعی دیالکتیک استعلائی نامید. همان‌طور که ملاحظه کردیم عنصر اصلی عینیت در نزد هوسرل تعالی است. هر شناخت و هر دریافتی برای این که عینیت داشته باشد باید از جهتی به بیرون و فراسوی خود ارجاع داشته باشد. سه عنصر و سه مؤلفه دیگر یعنی اینهمانی، نظم یا قانونمندی و اشتراک بین‌الذهانی در خود نشان تعالی او بره را دارند. به عبارتی تعالی او بره از طریق آن‌ها خودش را نشان می‌دهد.

بر اساس سیر اندیشه هوسرل می‌توان چنین نتیجه گرفت که اگرچه امکان استخراج شرایط و مؤلفه‌های عینیت از پدیدارشناسی هوسرل وجود دارد اما عینیت امر تمام شده و متعینی نیست که بتوان بر مبنای شرایط و مؤلفه‌های آن ماشین‌های شناخت طراحی نمود که از یک سو داده‌هایی را به آن بدهیم و از سوی دیگر شناخت‌های عینی معتبر دریافت کنیم. به عبارتی نمی‌توان از منظر هوسرل عینیت شناخت را در مسیر مورد دلخواه فلسفه‌های تحلیلی-تحصیلی قرار داد. عینیت در فلسفه هوسرل باید در جهت پویایی آن و به مثابه امر ناتمام لحاظ گردد. در واقع ویژگی پویای عینیت است که شناخت‌های ما را به پیش می‌برد و ما را وادار به اندیشیدن می‌کند. اساساً مسأله عینیت امری است که صرفاً از موضع انسانی و در رابطه با اطمینان‌یابی معرفتی او معنا می‌یابد. به عبارتی خود آگاهی استعلائی نسبت به عینیت بی‌اعتناء است.

#### پی‌نوشت‌ها

۱. تفاوت هوسرل با دکارت در توضیح و آشکارسازی آگاهی استعلائی به روش پدیدارشناختی است: «هوسرل بر خلاف دکارت با به کار بستن اپوخه در آستانه حریم ذهنیت استعلایی از پیشرفت باز نمی‌ایستد بلکه به آن گام می‌نهد و ساخت و تقویم آن را به گونه‌ای پدیدارشناسانه روشن می‌سازد.» (رشیدیان، ۱۳۸۴، ۱۷۹)

۲. از آن‌جا که آگاهی استعلائی و صورت‌های گوناگون آن ایده‌آل و مثالی هستند، مشمول طرد پدیدارشناختی قرار نمی‌گیرند. هوسرل در پژوهش‌ها (ص ۳۷۳) به این مطلب پرداخته است.
۳. براساس حالت تقویمی و تکوینی آگاهی می‌توان دو نوع افق را در نظر گرفت: افق ناظر به گذشته که بر عادات و حالات اکتسابی قبلی استوار است و افق ناظر به آینده که بر امور و حالات ممکن و بالقوه مبتنی است. بنابراین عینیت امری است بین گذشته و آینده؛ چیزی که در حال اتفاق می‌افتد و از این‌رو مستلزم فهم و اشتراک سوژه و سوژه‌ها از آن است.
۴. از این منظر «خودشناسی» در فلسفه هوسرل همواره جایگاه ویژه‌ای دارد.
۵. از نظر هوسرل در ادراک شرایط معینی شرایط «عادی» هستند: «دیدن در نور خورشید، در یک روز روشن، بدون تأثیر اجسام دیگری که می‌توانند نمود رنگی را تحت تأثیر قرار دهند. در این شرایط «بهترین حالت» ای که به دست می‌آید خود رنگ محسوب می‌شود.» (Husserl, 1989, 63) همچنین حالت طبیعی و عادی بدن نیز در ادراک عادی نقش دارد.

## منابع

- رشیدیان، عبدالکریم، هوسرل در متن آثارش، چاپ اول، تهران، نی، ۱۳۸۴
- ریخته‌گران، محمدرضا، «هوسرل و مسأله شناسائی»، فرهنگ، ۱۳۷۵
- زیتلین، ایروینگ م.، «جهان بین‌الذهانی زندگی روزمره»، ترجمه مریم ساجدی، فرهنگ، ۱۳۷۵
- شوتز، آلفرد، «چند مفهوم اصلی پدیدارشناسی»، ترجمه یوسف اباذری، فرهنگ، ۱۳۷۱
- فولسدال، داگفین، «آرای هوسرل درباره بداهت و توجیه»، ترجمه منوچهر بدیعی، فرهنگ، تابستان ۱۳۷۵
- کاکلمنز، جوزف جی، «تفکرات کانت و هوسرل درباره «من» ناب»، ترجمه امیرحسین رنجبر، فرهنگ، شماره ۱۱، ۱۳۷۱
- لیوتار، ژان فرانسوا، پدیده‌شناسی، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، چاپ اول، تهران، نی، ۱۳۷۵
- مرلوپوتنی، موریس، «اولویت ادراک و پیامدهای فلسفی آن»، ترجمه مراد فرهادپور، فرهنگ، شماره ۱۸، تابستان ۱۳۷۵
- هوسرل، ادموند، تأملات دکارتی، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، چاپ اول، تهران، نی، ۱۳۸۱
- هوسرل، ادموند، ایده پدیده‌شناسی، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، چاپ اول، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۲

- Hermberg, Kevin, *Husserl's phenomenology: knowledge, objectivity and others*, Continuum, London, 2006.
- Husserl, Edmond, *Logical Investigations*, Trans. by J. N. Findlay, London and New York, Routledge, 1970.
- Husserl, Edmond, *General introduction to a pure phenomenology (Ideas I)*, trans. by F. Kersten, Martinus Nijhoff Publishers, 1983.
- Husserl, Edmond, *Ideas pertaining to pure phenomenology and to a phenomenological philosophy (Ideas II)*, second book, studies in the phenomenology of constitution, trans. by Richard Rojcewicz and Andre Schuwer, Kluwer Academic Publishers, 1989.
- Husserl, Edmond, *Phenomenology and the foundations of sciences (Ideas III)*, third book, trans. by Ted E. Klen and William E. Pohl, Martinus Nijhoff Publishers, 1980.
- Husserl, Edmond, *Formal and Transcendental Logic*, trans. by Dorian Cairns, Martinus Nijhoff, the Hague, Netherlands, 1969.
- Mc Intyre, Ronald and David Woodruff Smith, 'Theory of intentionality', in J.N. Mohanty and William R. Mc Kenna, eds., *Husserl's Phenomenology: A Textbook*, Washington D.C., University Press of America, 1989, pp.147-79.
- Schnell, Alexander, 'Intersubjectivity in Husserl's work', *META: Research in Hermeneutic, Phenomenology, and Practical Philosophy*, II (1)/2010.
- Sokolowski, Robert, *Husserlian Meditations*, Northwestern university press, 1974.
- Willard, Dallas, *Logic and the objectivity of knowledge; a study in Husserl's early philosophy*, Ohio university press, 1984.
- Willard, Dallas, 'Wholes, Parts, and the objectivity of knowledge', in *Parts and Moments*, pp. 379-400, (Analytica), Philosophia Verlage GmbH studies in logic and formal ontology, ed. Barry Smith, Desamber 1982.