

تقویم پدیده شناختی هوسرل: اشتراک بین الاذهانی و مسئله عینیت و حقیقت

سعیده کوبک^۱

استادیار فلسفه دانشگاه تهران

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۱/۲/۳۰؛ تاریخ پذیرش مقاله: ۹۱/۵/۱)

چکیده

در مقاله حاضر راهکار هوسرل در خصوص حل مسئله شناخت مورد بررسی قرار می‌گیرد. درونمایه اصلی پدیده‌شناسی هوسرل، به ویژه در بحث تقویم اعیان، نقد شناخت است. هوسرل با الهام از شک دکارتی به حوزه آگاهی مطلق یا آگوی محض می‌رسد و به توصیف پدیده‌شناسانه داده‌های آگاهی می‌پردازد و مراحل ساخته شدن و تقویم پدیده‌ها را نشان می‌دهد. در این مقاله سعی بر این است که تقویم طبیعت مادی، طبیعت حیوانی و جهان روحی در مراتب مختلف آن مطرح شده و نتایج این بحث در خصوص معیار حقیقت و عینیت مورد بررسی قرار گیرد.

واژه‌های کلیدی: تقویم پدیده‌شناختی، اشتراک بین‌الاذهانی، سولپسیسم، عینیت، حقیقت

مقدمه

ادموند هوسرل (۱۹۳۸-۱۸۵۹)، مؤسس نهضت فلسفی پدیده‌شناسی، جایگاه ویژه‌ای را در تاریخ فلسفه به خود اختصاص داده است. هدف اصلی هوسرل تأسیس فلسفه‌ای است که همچون علم متقن باشد. او بر ضرورت انقلاب دکارتی دیگری برای استوار ساختن حوزه ویژه فلسفه و روش مخصوص آن و دستیابی به یقین مطلق تأکید می‌نماید. تلاش برای رسیدن به یقین مطلق، تلاش برای حل مسئله شناخت است. دکارت که به دنبال مبنای مطلق و متقنی است تا فلسفه خود را بر آن بنا کند، از طریق شک روشی خود شکاف عظیمی میان ذهن و عین قائل می‌شود. مسئله و مشکل اصلی این است که چگونه می‌توان از ذهن به عین رسید و آن را شناخت. به عقیده هوسرل نه خود دکارت و نه هیچ یک از فلاسفه بعد از او نتوانسته‌اند این مشکل را حل کنند، چرا که اگر قائل به چنین شکافی شویم پر کردن آن محال است. پس باید از ابتدا مسئله را به گونه‌ای مطرح ساخت که شکاف و دوگانگی ایجاد نشود.

از نظر هوسرل، دکارت و فلاسفه بعد از او با رویکرد طبیعی به جهان و انسان به حوزه معرفت‌شناسی وارد می‌شوند، در حالی که تا در رویکرد طبیعی به سر می‌بریم، امکان حل مسئله شناخت ممکن نیست. از نظر او، طرح مسئله به شکل سنتی آن باعث شده است که مسئله امکان شناخت به صورت رازی جلوه‌گر شود. در تمام این نظریات مسئله چنین مطرح می‌شود: من بخشی از جهان هستم و آن را می‌شناسم. اما من این جهان را در آگاهی خود تجربه می‌کنم. اینکه در قلمرو آگاهی من اموری بدیهی وجود دارد، شکی نیست. اما مشکل این است که چگونه چنین امری که کاملاً در حیات آگاهانه جریان دارد، می‌تواند معنای عینی پیدا کند؟

به عقیده هوسرل علت اصلی ناکامی همه نظریات سنتی این است که در آنها اختلاف بین آگاهی روان‌شناختی و آگاهی استعلایی مورد توجه قرار نگرفته و انتقال از رویکرد طبیعی به رویکرد استعلایی صورت نگرفته است. لذا هوسرل با انتقال به رویکرد استعلایی، روش جدیدی را در فلسفه مطرح می‌کند، روشی که از طرفی او را به اساس مطلق و متقنی

می‌رساند تا بر پایهٔ آن کل معرفت را مبتنی سازد و از سوی دیگر فلسفهٔ او را از ایده‌آلیسم و سولیپسیسم متمایز می‌کند.

گذر از رویکرد طبیعی به رویکرد پدیده شناختی

از نظر هوسرل، برای اینکه اساساً به حوزهٔ معرفت شناسی وارد شویم و نقد شناخت را آغاز کنیم، باید از شناختی آغاز کنیم که هیچ تردید و عدم وضوحی در آن راه نداشته باشد. برای رسیدن به چنین حوزهٔ تردیدناپذیری قدم اول این است که همهٔ تعالیم قبلی را باید کنار گذاشت و بدون هیچ پیش فرض و پیش داوری به خود اشیاء رجوع کرد. «نیروی محرک فلسفی را نه از فلسفه‌ها، بلکه از خود اشیاء باید استخراج کرد» (Husserl, 1969: 124). اما مهم‌ترین پیش‌داوری همان زندگی در رویکرد طبیعی و اعتقاد به وجود جهان خارجی است. پس باید این پیش‌داوری را کنار گذاشت و از رویکرد طبیعی به رویکرد پدیده‌شناختی منتقل شد. از طریق این تغییر رویکرد، جهان دچار تغییر محتوایی نمی‌شود، بلکه نسبت ما با آن تغییر می‌کند. به بیان هوسرل:

آن تر کلی را که مربوط به رویکرد طبیعی است از عمل بازمی‌دارم. اگر چنین کنم، نه مانند سوفسطائیان این جهان را انکار می‌کنم و نه مانند شکاکان در وجود آن شک می‌کنم بلکه تعلیق پدیده‌شناختی را به کار می‌برم و این امر مرا از کاربرد هر حکمی که مربوط به وجود زمانی _ مکانی باشد، کاملاً باز می‌دارد (Ibid: 110-111).

مطابق دیدگاه هوسرل، بعد از عمل تعلیق به داده‌های مطلق می‌رسیم که هیچ‌چیز متعالی را نشان نمی‌دهند. باقی‌ماندهٔ تعلیق، آگاهی یا آگوی محض^۱ است که به واسطهٔ قصدیت^۲ یک اصل و منشأ جهت‌دار است، یعنی معطوف به جهانی است که آن را تقویم می‌کند^۳. از این رو، آگاهی و جهان خارجی، یا سوژه و ابژه دو هستی هم‌رتبه و مستقل نیستند، بلکه ابژه وابسته به آگاهی و متضایف آن است. با توجه به چنین رویکردی به پدیده‌های محض است که هوسرل معنای متفاوتی برای حال و متعال قائل می‌شود. او

1. pure ego

2. intentionality

3. constitute

معتقد است در نظریه‌های سنتی که در رویکرد طبیعی مطرح می‌شود، حال به معنای «در من» و متعال به معنای «بیرون از من» است. اما در رویکرد پدیده‌شناختی، حلول به معنای دادگی مطلق و روشن یا خود-دادگی^۱ به معنای مطلق است. این دادگی که هر شک بامعنایی را منتفی می‌سازد، عبارت است از مشاهده و درک صرفاً بی واسطه خود عین قصد شده، آن طور که هست و مفهوم دقیق بداهت به مثابه بداهت بی‌واسطه را تشکیل می‌دهد. هر شناختی که بدیهی نباشد، یعنی اگرچه چیزی عینی را قصد یا وضع می‌کند، اما خود آن را مشاهده نمی‌نماید، متعال است (هوسرل، ۱۳۷۲: ۶۵).

نکته مهمی که هوسرل بر آن تأکید می‌کند این است که آگاهی‌ای که پدیده‌ها را مشاهده می‌کند، شبیه یک جعبه خالی نیست که این پدیده‌ها صرفاً در آن قرار داشته باشد، بلکه دارای روندها و اعمال ذهنی است که پدیده‌ها به واسطه آنها متقوم می‌شوند. بنابراین شناخت پدیده‌ها، مستلزم پژوهشی دقیق درباره فرایند شکل‌گیری و تقویم پدیده‌هاست. در تحلیل‌های تقویمی، داده‌های آگاهی در تمامی حالاتشان، گام به گام مورد بررسی قرار می‌گیرند. در طول این فرایند با داده‌هایی مواجه می‌شویم که به یکباره متقوم می‌شوند و داده‌هایی که به حسب ذاتشان، گام به گام و در طی مراحل تقویم می‌یابند. در نهایت به درک این مطلب می‌رسیم که چگونه عین متعال واقعی می‌تواند در عمل شناختی یافت شود و به تدریج تقویم یابد و مهم‌تر از همه درک می‌کنیم که خود ماهیت عین تجربی، چنین تقویم گام به گامی را اقتضا می‌کند (همان: ۳۹-۳۸).

روش هوسرل در بحث تقویم اعیان این است که ابتدا هر پدیده را آن‌طور که در دادگی مطلق مشاهده می‌شود، توصیف می‌کند. او تأکید می‌کند که باید قبل از هرچیز توصیف‌های مبهم و پیش‌داوری‌های فلسفه سنتی را کنار بگذاریم و به آگاهی‌ای رجوع کنیم که در آن چیزها آن‌چنان به نحو اولیه و اصیل و کامل داده می‌شوند که برای درک ذات حقیقی آنها نیازی به هیچ علم دیگری نداریم. بدین ترتیب باید سلسله ادراکات متصل به یکدیگر را به طریقی پیوسته حاضر کنیم، به نحوی که عین ادراک شده در آن این‌همانی خود را

بدست آورد و بدین ترتیب آنچه را به ذات آن عین تعلق دارد نشان دهیم (Husserl, 1989: 37).

متقوم شدن طبیعت مادی

هوسرل در بحث تقویم طبیعت مادی، در وهله اول مفهوم طبیعت و رویکردی را که بر اساس آن می‌خواهد تقویم طبیعت مادی را بررسی کند، توضیح می‌دهد. او طبیعت را به عنوان متعلق و متضایف علم طبیعی، به عنوان طبیعت صرف لحاظ می‌کند. طبیعت در این معنا، حوزه اشیا صرف است. توجه به اشیا صرف و قطع نظر از حوزه‌های ارزشی و عملی مستلزم نوعی تغییر رویکرد است. بعد از این تقلیل و تغییر رویکرد، "به اشیا صرف می‌رسیم و از این اشیا دارای ارزش‌های مختلف، فقط لایه مادیت مکانی - زمانی آنها و از انسان‌ها و جوامع انسانی نیز فقط آن لایه از این طبیعت نفسانی را که به بدن‌های مکانی - زمانی وابسته است، تجربه می‌کنیم" (Ibid: 27-28).

در مرحله بعد هوسرل، پایه‌ای‌ترین اعیان یعنی اعیان حسی را مورد تحلیل قرار می‌دهد. از نظر او: «اگر ساخت قصدی اعیان داده شده را دنبال کنیم، در نهایت با طی مراحل به عینیت‌های بنیادی می‌رسیم که متضمن هیچ‌یک از نشانه‌های ناظر به گذشته نیستند و به نحو اصیل و اولیه درک می‌شوند. این "اعیان اولیه" که همه اعیان ممکن مطابق با تقویم پدیده‌شناختی‌شان به آنها بازمی‌گردند، اعیان حسی هستند» (Ibid: 19). از نظر هوسرل، حتی در مرحله اعیان حسی، عین حسی متفاوت با احساس خام و ادراکات حسی ماست. آنچه عین را متفاوت با احساس خام می‌کند، روندهای ذهنی است که اعیان در آنها متقوم می‌شوند. هوسرل از این روندهای ذهنی تحت عنوان سنتز نام می‌برد. از نظر او سنتز شکل اصلی و وجودی آگاهی یا قانون عام آن است. حالات آگاهی به صورت توالی مدرکات جداگانه و بی ارتباط با یکدیگر ظاهر نمی‌شوند، بلکه در وحدت سنتزی نمودار می‌گردند (Husserl, 1977: 39-41).

در توضیح سنتز باید گفت، در عمل ادراک مستقیم، همواره شیء از جهات خاص و محدودی داده می‌شود و هیچ‌گاه تمامی ابعاد و جوانب آن در یک زمان داده نمی‌شود و به همین سبب، ما هرگز نمی‌توانیم به تمامی جوانب یک شیء شهود مستقیم داشته باشیم. این

جنبه های مختلف ظهور شیء برای آگاهی را هوسرل «سایه زدن یا تنوع منظری^۱» می نامد. برای مثال هنگامی که شیئی را از سمت جلوی آن می بینیم، آنچه به طور مستقیم و بالفعل داده می شود، قسمت جلوی آن به طور واضح و بخشی از قسمت کناری آن به طور مبهم است، اما ادراک ما از آن شیء همواره ادراک یک شیء سه بعدی است و این امر به دلیل افعال عینی کننده آگاهی است. آگاهی به دلیل ساختار سنتزی خود همواره ادراک غیرمستقیم را به ادراک مستقیم تبدیل می کند.

در واقع ساختار آگاهی چنان است که می تواند آنچه را به طور مستقیم حاضر نیست، با آنچه به طور مستقیم داده شده است، متحد نماید و درک واحدی از شیء را ممکن سازد (Ibid:122). بدین معنا که ادراکات گذشته به یاد آورده می شود و ادراکاتی که در آینده نزدیک خواهد گرفت پیش بینی می شود و بدین ترتیب، آگاهی های ما به یکدیگر رجوع می کنند و وحدتی را به وجود می آورند که باعث می شود ما بتوانیم اشیاء را بدین گونه که داده می شوند، ادراک کنیم. در واقع در ادراک، میان خاطره نزدیک یعنی یادآوری گذشته^۲ و انتظار نزدیک یعنی پیش بینی آینده^۳ و ادراک مستقیم وحدتی حاصل می شود و ادراک شیء ممکن می گردد. بنابراین وحدت عین حسی، مستلزم یک سنتز حسی است. ویژگی سنتز حسی این است که عملی ارادی و خودانگیخته نیست و به علاوه، سنتز بین عناصری صورت می گیرد که محصول سنتز حسی نیستند، بلکه صفات حسی نهایی به شمار می روند. بعد از اینکه اعیان حسی توسط سنتز حسی حاصل می شود، اعیان مختلف از هر نوع که باشند، تحت سنتز مقولی قرار می گیرند و اعیان در سطوح عالی تر ساخته می شوند. خصوصیت سنتز مقولی این است که عملی خودانگیخته و ارادی است و بین عناصری صورت می گیرد که خود محصول سنتز حسی هستند.

هوسرل در تحلیل شیء مادی آن طور که در دادگی اصیل، خود را به آگاهی نشان می دهد، بیان می کند که صفت ماهوی شیء مادی، مادیت است، اما مسلماً شیء مادی چیزی

1. adumbration

2. retention

3. protention

بیش از شکل فضایی است که با کیفیات پر شده است. زیرا اگر شیء مادی که موجودی ممتد است، از هر جهت بدون تغییر باشد و در واقع اگر شیء را منفرد و خارج از شبکهٔ پیوندهایی که در آن قرار دارد، در نظر بگیریم، هیچ امکانی وجود ندارد تا تشخیص دهیم که آیا شیء تجربه شده، شیء مادی واقعی است یا دچار توهم شده‌ایم و یک شبیح را تجربه کرده‌ایم. بنابراین:

لایهٔ مادیت هنگامی نشان داده می‌شود که شیء در درون شبکهٔ پیوندهایی که در آن این‌همان باقی می‌ماند، در نظر گرفته شود و بدین ترتیب در رفتارهای مختلفی که تحت شرایط متفاوت انجام می‌دهد، ثابت بماند. واقعیت (آنچه این‌همان باقی می‌ماند، جوهریت) و علیت، به نحو تفکیک ناپذیری به یکدیگر تعلق دارند. صفات واقعی صفات علی هستند (Husserl, 1989: 49).

بنابراین شیء مادی یک چیز جوهری-علی است، یعنی یک چیز واحد که محل و وحدت صفات واقعی است. در مرحلهٔ بعد، هوسرل نقش فاعل شناسا را در تقویم شیء مادی، مورد بررسی قرار می‌دهد. درک شیء مادی منوط به ساختار ادراکی سوژهٔ تجربه کننده است. زیرا تنها از طریق بدن به عنوان جایگاه حواس می‌توانیم با جهان خارج ارتباط داشته باشیم. بنابراین بدن واسطهٔ همهٔ ادراکات است و هرچیزی که در ادراک ظاهر می‌شود، نسبتی جهت‌دار با بدن دارد (Ibid: 61-62). از نظر هوسرل در ادراک شیء مادی دو نوع حس دخالت دارند. نوع اول، حس‌هایی هستند که صفات شیء را توسط «سایه زدن» تقویم می‌کنند. نوع دوم حس‌های «حرکتی - حسی» هستند که به حرکت اندام‌های حسی مربوط می‌شوند و به نحو ضروری در تمامی درک‌های مربوط به حس‌های نوع اول دخالت دارند (Ibid: 62-63). از طرف دیگر، به دلیل وابستگی امر جسمانی به امر نفسانی، نقش امر نفسانی نیز در دادگی اشیاء مادی حائز اهمیت است. لذا درک اشیاء مادی، نه تنها وابسته به بدن، بلکه وابسته به سوژهٔ نفسانی - فیزیکی به عنوان یک کل است، که هوسرل از آن به مشروطیت^۱ نفسانی - فیزیکی تعبیر می‌کند.

این مشروطیت نفسانی - فیزیکی مدرک به فاعل شناسا، هوسرل را به مرحله دیگری در تقویم شیء مادی سوق می‌دهد. بر اساس شهود و تجربه اصیل از جهان بعضی از شرایط را نرمال می‌دانیم و ادراکات حاصل شده در آن شرایط را نرمال قلمداد می‌کنیم. در واقع تغییر در وضعیت نرمال بدن یا شیء یا شرایطی که شیء در آن قرار دارد، موجب ادراکات غیرنرمال می‌شود. به تعبیر هوسرل در سلسله ممکن نموده‌ها، نحوه معینی از دادگی یک چیز، از آن جهت که آن چیز را در کل نسبتاً بهتر نشان می‌دهد، جایگاه ممتازی بدست می‌آورد و لذا تجربه نرمال همان تجربه‌ای است که جهان به نحو اصیل و آن‌طور که هست در آن متقوم می‌شود و خطا عبارت است از تضاد و تغایر با نظام تجربه نرمال (Ibid:66). هوسرل تأکید می‌کند که سخن گفتن از ادراکات و شرایط غیرنرمال، بدین معناست که ابتدا طبیعت نرمال و بدن نرمال توسط سوژه تقویم شده است و عدول از آن غیرنرمال تلقی می‌شود. بنابراین «فقط یک جهان وجود دارد که به نحو نرمال ساخته می‌شود و به عنوان جهان حقیقی معیار حقیقت است» (Ibid:87).

به عقیده هوسرل، اساساً به دلیل وجود ادراکات غیرنرمال است که مسأله عینیت^۱ مطرح می‌شود. مسأله اصلی عینیت این است که چگونه می‌توان نمود واقعی را از غیرواقعی و ادراک نرمال را از ادراک غیرنرمال تشخیص داد؟ چگونه می‌توان میان خود شیء این‌همان و نحوه‌های ظهور آن که مشروط به بدن سوژه و نفس اوست تمایز قائل شد؟ برای پاسخ به این سؤال مهم که ملاک عینیت چیست، هوسرل گام نهایی را در تقویم شیء مادی برمی‌دارد. به عقیده او اگر در سطح سوژه سولیسیستی یا منفرد باقی بمانیم، امکان تمایز بین شیء مادی واقعی از نمودهای غیرنرمال وجود ندارد. زیرا چنین سوژه‌ای هیچ ملاک و معیاری ندارد تا بر اساس آن حتی تشخیص دهد، کدام یک از گزارشات متناقض حواس معیوب و سالم او از شیء واحد، واقعی و کدام نمودی غیرواقعی است. در واقع چنین سوژه‌ای نمی‌تواند تمایزی بین ادراک نرمال و غیرنرمال برقرار کند، زیرا اصلاً سؤال از

چنین تمایزی از او بی‌معنا خواهد بود. بنابراین هیچ‌گاه سوژهٔ سولیپسیستی به مرحلهٔ طبیعت عینی دست نمی‌یابد.

به نظر هوسرل، فقط در صورتی سؤال از عینیت و پاسخ به آن معنا دارد که سوژهٔ تجربه‌کننده، سوژهٔ ای در میان سوژه‌های دیگر باشد. در واقع رسیدن به مرحلهٔ طبیعت عینی مستلزم گذر از تجربهٔ سولیپسیستی به تجربهٔ بین‌الذهانی^۱ است. جهان برای سوژه‌های متفاوت به انحاء مختلف ظاهر می‌شود، زیرا نمودهایی که هر سوژه از جهان دارد، وابسته به بدن او و ادراکات حسی اوست. اما در تجربهٔ بین‌الذهانی، سوژه‌ها در تفاهم متقابل قرار می‌گیرند و به وحدتی دست می‌یابند که همان چیز عینی است. بنابراین چیزی که برای سوژهٔ منفرد تقویم می‌شود، در تجربهٔ بین‌الذهانی به عنوان یک نمود ظاهر می‌گردد. بنابراین حقیقت و عینیت یک شیء بدین معناست که یک شیء، چیزی عینی و حقیقی است، اگر این‌همانی خود را در درون نمودهای متکثری که متعلق به سوژه‌های مختلف است، حفظ کند (Ibid: 86-87).

آنچه تجربهٔ بین‌الذهانی را ممکن می‌سازد، تبادل دیدگاه‌های سوژه‌های مختلف است. چنین تبادل دیدگاهی مستلزم این است که سوژه‌ها بتوانند در جایگاه دیگری قرار گیرند و دیدگاه او را کسب کنند. هر سوژهٔ تجربه‌کننده، به واسطهٔ بدن خود، مکان و جهت خاص خود را داراست و بدین جهت «اینجا» قرار گرفته است. در مقابل او هرآنچه وجود دارد و از جمله بدن‌های دیگر، در «آنجا» هستند. از نظر هوسرل، اینجا و آنجا مطلق وجود ندارد و هر اینجا قابل تبدیل شدن به آنجا است. در واقع تبدیل ادراک غیرمستقیم به ادراک مستقیم مستلزم تغییر مکانی و تقویم مکان عینی است. این تبادل دیدگاه به تعبیر هوسرل همان همدلی^۲ است که از طریق آن هر آنجا به اینجا تبدیل می‌شود (Ibid:88). بنابراین هوسرل، ملاک عینیت را اشتراک بین‌الذهانی می‌داند. به تعبیر هوسرل:

1. intersubjectivity

1. empathy

شیء واقعی، همان وحدت نمودهای متکثری است که مطابق با قواعدی به هم مرتبط شده‌اند و البته این وحدت، وحدت بین‌الذهانی است و لذا طبیعت، یک واقعیت بین‌الذهانی است. در واقع سوژه‌ها در رابطه همدلی با یکدیگر قرار دارند و علی‌رغم تغییر در دادگی نمودهای خود، می‌توانند به نحو بین‌الذهانی نسبت به این‌همانی آنچه بر آنها ظاهر می‌شود، مطمئن باشند (Ibid:91).

متقوم شدن طبیعت حیوانی

هوسرل، طبیعت به عنوان متعلق علم طبیعی را به دو بخش مادی و حیوانی تقسیم می‌کند. او ابتدا موضوع مورد بحث را آن طور که در شهود اصیل و اولیه داده می‌شود، مطرح می‌کند و تأکید می‌نماید که باید به آنچه تجربه در وهله اول به ما می‌آموزد، پایبند بمانیم و لذا باید همه تعالیم علمی غیرروشن و مبهم را کنار بگذاریم (Ibid:97). از آنجا که آنچه طبیعت حیوانی را از طبیعت مادی متمایز می‌کند، امر روانی یا نفسانی است، لذا هوسرل به روشن سازی مفهوم امر نفسانی می‌پردازد. طبق تحلیل هوسرل، امر نفسانی در وهله اول خود را در پیوند با جسم مادی که همان بدن است، بر ما آشکار می‌سازد. آنچه در تجربه امر نفسانی بر ما آشکار می‌شود، جریان‌های تجربه‌های زیسته است که انواع مختلف آن توسط درون‌نگری^۱ کاملاً برای ما معلوم است. چنین تصویری از جریان آگاهی نشان‌دهنده این حقیقت است که چنین نیست که این تجربه‌های زیسته، بدون ارتباط درونی به بدن‌های جسمانی پیوند خورده باشند، بلکه دارای وحدتی هستند که برخاسته از ماهیت خود آنهاست (Ibid: 98).

اما اگر بخواهیم امر نفسانی را به وضوح بشناسیم، لازم است مفهوم خاص نفس یا آگوی نفسانی واقعی و نیز مفهوم آگوی تجربی یا «من به عنوان انسان» مورد تحلیل پدیده شناختی قرار گیرد. اما در باب «من به عنوان انسان» باید گفت، این مفهوم به کل انسان یعنی نفس و بدن اشاره دارد. «بنابراین واحد انسان دربردارنده دو جزء است که به صورت ظاهری و خارجی به هم متصل نشده‌اند، بلکه به نحو درونی در هم تنیده شده‌اند و به نحوی خاص متقابلاً در یکدیگر تأثیر دارند. از این دو جزء، جزء نفسانی تقدم دارد. با جدا شدن نفس، آنچه باقی می‌ماند، ماده مرده یعنی یک چیز صرفاً مادی است که از این پس، من به عنوان انسان به آن

2. introspection

1. I as man

اطلاق نمی‌شود» (Ibid:100). برای روشن ساختن من به عنوان انسان، هوسرل به تحلیل دو جزء آن یعنی نفس و بدن و نحوهٔ تقویم آنها می‌پردازد.

نفس مانند یک شیء مادی، یک واقعیت جوهری است. همان‌طور که شیء مادی، چیزی اینهمان است که محل و وحدت صفات واقعی به شمار می‌آید، نفس نیز محل و وحدت صفاتش است، و این صفات در قالب تجربه‌های زیسته که حالات نفسانی هستند، به ظهور می‌رسند (Ibid:131). بدین ترتیب نفس به عنوان وحدت بسط یافته در زمان، بر طبیعت تأثیر می‌گذارد و تحت تأثیر آن قرار می‌گیرد و این‌همانی خود را بدین نحو نشان می‌دهد که در واکنش‌های خود به شرایط فیزیکی به نحوی قاعده‌مند رفتار می‌کند و به دلیل این نحوه‌های قاعده‌مند رفتار، صفات فیزیکی نفسانی به آن نسبت داده می‌شود (Ibid:134). البته هوسرل این نکته را مورد توجه قرار می‌دهد که این‌همانی و دوام شیء مادی و سوژهٔ نفسانی در دو سطح کاملاً متفاوت است.

هوسرل در مرحلهٔ بعد به روشن سازی مفهوم بدن می‌پردازد. بدن به عنوان جایگاه حواس و به دلیل اتحاد با امر نفسانی دارای ویژگی‌های خاصی است. اول این که جایگاه انفعالات حسی متمکن است. است و به همین دلیل نحوهٔ درک بدن توسط بدن متفاوت با درک اجسام دیگر است و در این میان حس لامسه دارای ویژگی منحصر به فردی است. در صورت لمس یک دست توسط دست دیگر حس در دو نقطهٔ بدن مضاعف شود، زیرا هر دست نسبت به دست دیگر، هم یک جسم خارجی است و هم یک بدن است. بنابراین بدن به نحو دوگانه تقویم می‌شود (Ibid:153-154). ویژگی دوم اینکه فقط بدن می‌تواند به نحو بی‌واسطه و خودانگیخته و آزادانه حرکت کند (Ibid:159). خصوصیت سوم این است که بدن برای آگوی خودش، مرکز جهت‌گیری و اینجای مرکزی نهایی است. هر چیز دیگر در مقابل آگو و در آنجا قرار دارد به جز بدن او که در اینجاست. بدن می‌تواند موقعیت خود را تغییر دهد و لذا باعث می‌شود، سوژه یا فاعل شناسا نمودهای متفاوتی از اشیاء پیرامونش داشته باشد. اما فاعل شناسا نمی‌تواند از بدن خود دور و یا نزدیک شود و لذا نمی‌تواند نمودهای متعددی از بدن خود داشته باشد. ویژگی چهارم بدن این است که

واسطه‌ای می‌شود که در آن روابط علی موجود در جهان فیزیکی به روابط شرطی میان جهان خارجی و سوژه تجربی واقعی پیوند می‌خورد.

هوسرل بعد از توصیف نفس و بدن و انسان، بیان می‌کند که اگر در سطح سوژه سولیپسیستی باقی بمانیم، نمی‌توانیم به انسان با چنین خصوصیتی یعنی به عنوان اتحاد نفس و بدن دست یابیم. فقط از طریق همدلی و تبادل دیدگاه است که می‌توانیم خود را به عنوان انسان دریابیم. به تعبیر هوسرل:

به هیچ وجه برای من امکان ندارد که در تجربه صرف از خودم، همه آنچه را که در من مربوط به امر نفسانی است، مانند آگوی خود، اعمال خود و نمودهای همراه با داده‌های حسی خود را بدست آورم و به طور دقیق آنها را مندرج در بدن خود بدانم. به عبارت دیگر، امکان ندارد که در تجربه سولیپسیستی از خود در یک ادراک مستقیم با همه ذهنیات خود و نیز بدن خود که به نحو ادراکی داده شده است، مواجه شوم و آنها را به عنوان یک واقعیت واحد درک کنم. فقط اگر همدلی صورت گیرد و تأمل تجربی به طور مداوم متوجه حیات نفسانی دیگری شود، حیات نفسانی ای که به واسطه همراهی با بدن دیگری، به طور غیر مستقیم حاضر است و به نحو عینی مورد توجه قرار می‌گیرد، در این صورت آن وحدت به هم پیوسته یعنی انسان تقویم می‌شود و پس از آن، من این وحدت را به خودم انتقال می‌دهم (Ibid:175).

نکته مورد نظر هوسرل این است که انسان به عنوان وحدت نفس و بدن به صورت بین‌الذهانی تقویم می‌شود. به عقیده هوسرل، در واقع اگرچه من ابتدا بدن خود و حیات نفسانی خود را در ادراک مستقیم می‌یابم، اما درک وحدت نفس و بدن، آن طور که در دادگی مطلق و شهود کامل آن داده می‌شود، در سطح سوژه سولیپسیستی برای من ممکن نیست. طبق تحلیل هوسرل، در ابتدا من، بدن‌های دیگر را مشابه با بدن خود، به عنوان بدن‌هایی که مانند من دارای رفتار کنترل شده هستند، درک می‌کنم. با مشاهده حرکات جسمانی قاعده مند و رفتارهای منظم دیگران و درک شباهت میان رفتارهای آنان و رفتارهای خود، به طور غیرمستقیم به حیات نفسانی دیگران پی می‌برم. اما در تجربه‌ای که از دیگران بدست می‌آورم، می‌بینم که هر انسانی به واسطه بدنش در شبکه روابط مکانی در میان سایر چیزها قرار می‌گیرد و بدن همراه با حیات نفسانی او، از طریق حرکات او، مکانهای جدیدی را پر می‌کند. من در تجربه خود از دیگران، می‌فهمم که ارتباطات نفس و

بدن مانند ارتباط دو چیز فیزیکی نیست و مبتنی بر پیوندهای کارکردی است. بدن ارگان نفس است و همهٔ نمودها از طریق پیوندهایی که با حس دارند، به بدن مربوط می‌شوند و بدن به دلیل اینکه دارای نفس است می‌تواند حرکت کند. چنین تجربه‌هایی از دیگران باعث می‌شود، وحدت نفس و بدن را در دیگری درک کنم و سپس این وحدت را به دلیل تشابه دیگری با خودم، به خودم تعمیم دهم.

مقوم شدن جهان روحی

از نظر هوسرل رویکرد طبیعی گرایانه، تنها رویکرد ممکن نیست، بلکه بسته به اینکه آگوی محض در چه رویکردی قرار گیرد، جهان متضایف با آن رویکرد تقویم می‌شود. رویکردی که ما همواره در آن هستیم، هنگامی که ما با یکدیگر زندگی می‌کنیم و در عمل و سخن با یکدیگر مرتبط می‌شویم، رویکرد شخصی‌گرایانه است. در رویکرد شخصی‌گرایانه روابط بسیار متنوعی میان سوژهٔ شخصی و جهان پیرامونش وجود دارد. متضایف رویکرد شخصی‌گرایانه، جهان روحی مقوم می‌شود. مفهوم آگوی شخصی و جهان پیرامونی متضایف یکدیگرند و یکی بدون دیگری قابل فهم نیست.

جهان پیرامونی، در واقع جهانی است که شخص از طریق اعمالش آن را درک می‌کند... شخص از جهان پیرامونی خود آگاهی دارد و این جهان برای او وجود دارد و به انحاء مختلفی با آن مرتبط است. این ارتباط می‌تواند از طریق تجربهٔ تئوریک در مورد اشیاء و یا از طریق احساس، ارزش‌گذاری و عمل کردن باشد (Ibid:195).

هوسرل تأکید می‌کند که رابطهٔ میان شخص و اعیان جهان پیرامونی کاملاً متفاوت با رابطهٔ انسان به عنوان موجود طبیعی با سایر واقعیات طبیعی است. رابطهٔ انسان طبیعی و چیزهای طبیعی، رابطه‌ای علی است. اما میان شخص و جهان پیرامونی‌اش رابطهٔ دیگری برقرار است که هوسرل آن را رابطهٔ انگیزشی^۱ می‌نامد. هوسرل در بیان چگونگی تقویم جهان روحی، به توضیح رابطهٔ شخص با اشخاص دیگر می‌پردازد. ارتباط متقابل بین اشخاص در صورتی قابل فهم و ممکن است که جهان پیرامونی مشترکی بین آنها وجود

داشته باشد. جهان پیرامونی مشترک و رابطه متقابل بین اشخاص ماهیتاً به یکدیگر تعلق دارند و یکی بدون دیگری اصلاً قابل فهم نیست. اشخاص در جهان پیرامونی مشترک خود، تأثیرات شخصی بی واسطه‌ای را نسبت به یکدیگر اعمال می‌کنند و رفتار یکدیگر را تحت تأثیر قرار می‌دهند.

در واقع اشخاص در فعالیت روحی شان خود را متوجه یکدیگر می‌کنند و اعمالی را انجام می‌دهند، با قصد اینکه آن اعمال توسط دیگری فهمیده شود و دیگری با فهم و درک آن اعمال، ایجاب گردد. بدین ترتیب رابطه تفاهم متقابل شکل می‌گیرد و در این رابطه تفاهم متقابل، رابطه آگاهانه متقابل اشخاص با یکدیگر و در عین حال رابطه واحد و یکسان آنها با یک جهان مشترک پیرامونی ایجاد می‌شود (Ibid:202-203).

بنابراین در تفاهم و تقابل متقابل اشخاص یک «جهان ارتباطی» متقوم می‌شود. آنچه در این رابطه اهمیت دارد، متقابل و دوجانبه بودن ارتباط است. از نظر هوسرل، هر آگویی شخصی جهان پیرامونی خود را دارد که به طور اصیل و مستقیم به او داده می‌شود و منحصرأ متعلق به خود اوست. اما در تفاهم متقابل و ارتباط بین‌الذهانی از طریق همدلی یعنی تبدیل ادراک غیرمستقیم به ادراک مستقیم، جهان پیرامونی مشترکی که همان جهان روحی است متقوم می‌شود. به عبارت دیگر، تجربه‌های زیسته دیگران تنها به نحو با واسطه و غیرمستقیم تجربه می‌شود و روابط بین اشخاص به صورت تفاهم متقابل شکل می‌گیرد و عینیت‌هایی در سطوح عالی‌تر تقویم می‌شود و جهان روحی در نتیجه این اشتراک بین‌الذهانی به وجود می‌آید. در واقع اگر در سطح سولپسیستی باقی بمانیم اصلاً امکان درک مفهوم جهان پیرامونی مشترک وجود نخواهد داشت. به علاوه بر اساس این توافق و هماهنگی بین‌الذهانی است که ناهماهنگی و عدم توافق معنا پیدا می‌کند و معیاری برای تمایز اشخاص نرمال از غیرنرمال حاصل می‌شود. نرمال بودن وابسته به توافق بین‌الذهانی سوره‌های نرمال است، یعنی هنگامی که کثیری از اشخاص از طریق تفاهم متقابل و از طریق قواعد مورد توافق به تجربه‌های مشترک می‌رسند.

نتیجه

مسئله امکان شناخت مسئله اصلی هوسرل در بحث تقویم اعیان است. اینکه چگونه می‌توان از ذهن و محتویات ذهن به جهان خارج رسید و مطابقت این دو حوزه را اثبات نمود. می‌توان گفت حقیقت به عنوان مطابقت، نظریه‌ای است که به دو دلیل اصلی مورد انتقاد فلاسفه قرار گرفته است. مشکل اول این است که خود واژه مطابقت ایضاح مفهومی نشده است و تعریف دقیق مطابقت یا معلوم نیست و یا اصلاً امکان پذیر نمی‌باشد. اما مشکل دوم این است که در عمل چگونه می‌توان مطابقت ادراکات خود را با واقعیت عریان احراز نمود. از آنجا که منتقدان نظریه مطابقت، عبور از ذهن و مواجهه مستقیم و بی‌واسطه با خود واقعیت را غیرممکن یافتند، نظریه صدق به معنای مطابقت را کنار گذاشتند و نظریات دیگری مانند نظریه سازگاری یا نظریه پراگماتیستی صدق را مطرح کردند. در این نظریات، صدق به معنای دیگری، مثلاً سازگاری یا فایده عملی تعریف شده است. اما نکته مهم این است که فرق است بین تعریف صدق و ملاک و معیار تشخیص آن. تعریف فقط ایضاح مفهومی می‌کند، اما ملاک و معیار، تشخیص مصداقی می‌دهد. چنین نیست که هرگاه تعریف یک مفهوم را داشته باشیم، لزوماً همان تعریف، ملاک تشخیص مصداقی آن را بدست دهد و صدق از جمله چنین مفاهیمی است.

صدق یا حقیقت که اساساً در مورد قضیه بکار می‌رود، از حیث تعریف به معنای مطابقت با واقع است و صدق و کذب بر محور مطابقت معنا پیدا می‌کند. پوپر از جمله فلاسفه‌ای است که معتقد است صدق فقط به معنای مطابقت است. او در کتاب شناخت عینی برای توضیح ادعای خود این مثال را بیان می‌کند که وقتی قاضی در دادگاه به شاهد می‌گوید حقیقت را بگو، سخن او بدین معنا نیست که آنچه برای تو یا دیگران مفید است اظهار کن و یا به گونه‌ای سخن بگو که سخنان تو با هم سازگاری داشته باشند (popper, 1979: 317). اما این تعریف از صدق، ملاک تشخیص را تعیین نمی‌کند و لذا باید ملاک مطابقت معلوم گردد. فایده عملی یا سازگاری و یا اشتراک بین‌الذهانی مورد نظر هوسرل می‌تواند ملاک مطابقت یا به تعبیر دیگر علامت و نشانه مطابقت، یعنی معلول

مطابقت باشد. البته اینکه آیا ملاک واحدی وجود دارد یا ملاک‌های متعددی متناسب با حوزه مورد مطالعه باید تعیین گردد، مطلب دیگری است.

هوسرل در پدیده‌شناسی خود می‌خواهد مسئله شناخت را طوری طراحی کند که جدایی ذهن و عین ایجاد نشود و در نتیجه مسئله‌ای به نام چگونگی احراز مطابقت به وجود نیاید. لذا به بررسی پدیده‌های حاضر برای آگاهی محض می‌پردازد. اما او در طی تحلیل تقویمی خود به تمایز بین ادراکات نرمال و غیرنرمال می‌رسد و تأکید می‌کند که ما در تجربه اصیل خود از جهان ادراکاتی را غیرنرمال می‌دانیم و این امر بدین معناست که ابتدا ادراک نرمالی تقویم شده‌است که عدول از آن غیرنرمال محسوب می‌شود. بنابراین بدیهی است که باید یک جهان نرمال و یک سوژه نرمال و یک شرایط نرمال برای آگاهی وجود داشته باشد که معیار تشخیص ادراکات و جهان‌های غیرنرمال باشد. در واقع هوسرل در اینجا دچار همان مشکلی می‌شود که در ابتدا با طرح آگاهی محض می‌خواست آن را پشت سر بگذارد. زیرا بحث از ادراکات نرمال و غیرنرمال او را به این موضع می‌کشاند که امری واحد و مستقل از ذهن فردی را اثبات کند تا غیرنرمال بودن برخی از ادراکات به واسطه عدول یا عدم تطابق با آن تبیین شود. اگرچه این امر واحد و این‌همان، وابسته به ذهن جمعی است، اما همچنان مسئله مطابقت پابرجاست. واقعی یا حقیقی یا نرمال بودن ادراکات به معنای مطابقت با این عینیت تقویم یافته در اشتراک بین‌الذهانی است. در واقع صادق یا حقیقی بودن به معنای مطابقت است اما معیار حقیقت یا عینیت، اشتراک بین‌الذهانی است.

هوسرل در توضیح فرایند تقویم پدیده‌ها در آگاهی، از آگاهی فردی شروع می‌کند، اما به آگاهی جمعی یا اشتراک بین‌الذهانی می‌رسد. زیرا اجزاء و مقومات آگاهی محض، یعنی سوژه‌ها و طبیعت عینی، و در مرتبه‌ای دیگر، اشخاص و جهان پیرامونی‌شان آن‌چنان به یکدیگر وابسته هستند که فهم هر یک بدون دیگری ممکن نیست. هوسرل با بیان اشتراک بین‌الذهانی به عنوان معیار عینیت و حقیقت، گام مهمی را در جهت تغییر نگاه به امر شناخت به عنوان امری جمعی برمی‌دارد. به عبارتی، اجماع یا شناخت جمعی می‌تواند

فاصله بین شناخت مطلق، که از نظر هوسرل غیرقابل دسترس است، و شناخت فردی و غیرقابل اعتبار را پر کند و لذا اصلاح و کامل شدن شناخت جمعی می‌تواند ما را به شناخت حقیقی یا مطلق نزدیک‌تر سازد.

منابع

– هوسرل، ادموند (۱۳۷۲)، *ایده پدیده‌شناسی*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: انتشارات آموزش انقلاب اسلامی

References:

- Husserl, Edmund (1969), *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*, Translated by W.R.Boyce Gibson; Printed in Great Britain by Jarrold and Sons LTD, Norwich.
- Hueserl, Edmund (1989), *Ideas pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*, second book: studies in the phenomenology of constitution; Translated by Richard Rojcewicz and Andre Schuwer; Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, Edmund (1977), *Cartesian Meditations*, An introduction to phenomenology; Translated by Dorion Cairns; Printed in the Netherlands by Martinus Nijhoff.
- Popper, karl (1979), *Objective knowledge*, London:oxford University Press.

