

## تبیین و تحلیل نظریه حیث التفاتی در پژوهش‌های منطقی

آصف احسانی\*

### چکیده

سیاری از مفاهیم پدیدارشناسی هوسرل، نخستین بار، در کتاب پژوهش‌های منطقی معرفی می‌شوند و حیث التفاتی کانونی‌ترین مفهوم این اثر پدیدارشناختی است، البته، ایده حیث التفاتی نه تنها در مراحل مختلف اندیشه‌ی پدیدارشناختی هوسرل جایگاه محوری خود را حفظ می‌کند، بلکه در همه‌ی جریان‌ها و مکاتب پدیدارشناسی محل توجه و اعتنا قرار می‌گیرد. نظریه حیث التفاتی دارای ابعاد گوناگون است و هوسرل در پژوهش‌های اول، پنجم و ششم جنبه‌های متفاوت این نظریه را می‌کاود، هرچند، ثقل مباحث در دو پژوهش آخر قرار دارد. ساختار حیث التفاتی از سه برهه‌ی کنش التفاتی، ابژه التفاتی و محتوای التفاتی فراهم می‌آید. کنش التفاتی به ساده و پیچیده تقسیم می‌شود و در آن دو لحظه‌ی کیفیت و ماده از هم تفکیک می‌گردد؛ وحدت و یگانگی آن دو ذات التفاتی کنش را تحقق می‌بخشد. اما حیث التفاتی صرفاً به این حیث تقلیل‌پذیر نیست، بلکه ذات التفاتی تنها وجه خاصی از این نظریه است و انواع دادگی ابژه و نحوه‌های متفاوت آشکارگی آن بعد دیگر این نظریه را هویدا می‌سازد. روی این ملحوظ، تحلیل همه جانبه‌ی حیث التفاتی مستلزم فراروی از دوگانه کیفیت و ماده کنش است، چون در هر کنش با دو بخش مواجهیم، یکی معطوف بودگی به ابژه یعنی ذات التفاتی کنش و بخش دوم ناظر به چگونگی دادگی ابژه است؛ دادگی ابژه شامل دادگی نشانه‌ای، ایماژی و شهودی، اعم از شهود حسی و مقوله‌ای، می‌شود. در این مقال تلاش می‌شود با استفاده از روش تحلیلی-توصیفی، ابعاد و زوایای متفاوت این نظریه تبیین و تحلیل گردد.

**کلیدواژه‌ها:** حیث التفاتی، پژوهش‌ها، تجربه التفاتی، التفات مقوله‌ای، انواع دادگی.

---

\* دکتری فلسفه جامعه المصطفی العالمیه. (asifehsani2008@gmail.com)

(تاریخ دریافت: ۱۸/۰۲/۹۹؛ تاریخ پذیرش: ۰۹/۰۷/۹۹).

## ۱. مقدمه

هوسرل اولین گام‌های خویش در عرصه پدیدارشناسی را با پژوهش‌ها برمی‌دارد و این اثر تغییر رویکرد او از روان‌شناسی‌گرایی به عرصه نوین پدیدارشناسی را روایت می‌کند؛ در واقع، با پژوهش‌ها افق جدیدی گشوده می‌شود و دعاوی پدیدارشناختی هوسرل او را در رویارویی با فیلسوفان دوران مدرن نظیر هیوم، دکارت، کانت و... قرار می‌دهد. او باید به پرسش‌های بنیادین مانند چگونگی حکایت ذهن از خارج، امکان علم متقن و پرسش از بنیاد علوم، پاسخ دهد. هوسرل به منظور رسیدگی به تمام این پرسش‌ها آگاهی را چونان محوری‌ترین مقوله‌ی فلسفه مورد ژرف‌نگری قرار می‌دهد و اعماق و لایه‌های آن را می‌کاود. برای هوسرل آگاهی همواره آگاهی از چیزی است و حیث التفاتی عنصر ذاتی آگاهی و قوام‌دهنده آن محسوب می‌شود.

هوسرل در پژوهش‌ها ایده حیث التفاتی را در سه مرحله بحث می‌کند؛ در پژوهش نخست، او با تز معناشناسی<sup>۱</sup> شروع می‌کند؛ نظریه معنا در ارتباط با بیان‌ها<sup>۲</sup>. در پژوهش پنجم، مسأله آگاهی<sup>۳</sup> را مطرح می‌سازد و بطور مستقیم تز برنتانو را مورد نقد و بررسی قرار می‌دهد؛ مفهوم کنش<sup>۴</sup> را تعریف می‌کند، درون‌گرایی برنتانو را رد می‌کند و میان محتوا و ابژه<sup>۵</sup> کنش التفاتی<sup>۶</sup> تمایز می‌گذارد. در آخرین مرحله حیث التفاتی، آنطور که

- 
1. semantic
  2. expressions
  3. consciousness
  4. act
  5. object
  6. Intentional act

در پژوهش ششم بسط داده شده است، در فضای دانستن مورد توجه قرار می‌گیرد و بحث شهود<sup>۱</sup> و دادگی<sup>۲</sup> شهود مقوله‌ای<sup>۳</sup> که حیث متفاوتی از حیث التفاتی را برجسته می‌سازند، مطرح می‌شود. در مجموع هوسرل حیث التفاتی را در دو پژوهش آخربه گونه مفصل بحث می‌کند و ابعاد مختلف آن را می‌کاود. در واقع، دو پژوهش پنج و شش بطور خاص درگیر تحلیل و بررسی آگاهی و ساختار آن هستند. البته مساله آگاهی همواره در کانون تفکر هوسرل باقی می‌ماند و تمام مراحل فکری او بر محور این مفهوم تکوین می‌یابد.

بحث از حیث التفاتی در پژوهش‌ها از احیای گوناگون اهمیت دارد؛ ۱- بستر تفکر پدیدارشناختی هوسرل در پژوهش‌ها شکل می‌گیرد و بسیاری از مفاهیم پدیدارشناسی نظیر حیث التفاتی، کنش، محتوا، ابژه التفاتی، شهود و... برای نخستین بار در این اثر پدیدار می‌شوند و در تمام مراحل اندیشه او حفظ می‌گردند، از این حیث، بدون التفات به مفاهیم و زیرساخت‌های مفهومی پژوهش‌ها نمی‌توان به درک کلیت کار هوسرل نایل آمد. ۲- هوسرل در کتاب «ایده‌ها ۱» برای توصیف ساختار حیث التفاتی از واژگان متفاوتی بهره می‌گیرد؛ او میان نوئسیس و نوئماتماز قایل می‌شود. نوئسیس وجه کنش مند آگاهی را نشان می‌دهد و این مفهوم در بدل مفهوم «کیفیت کنش» که در پژوهش‌ها مطرح گردیده بود، به کار گرفته می‌شود؛ این دو مفهوم تا حدودی همپوشانی دارند. نوئما به حیث ابژکتیو آگاهی اطلاق می‌شود و تحلیل نوئماتیک به دنبال تحلیل ساختار معنا یا ابژه‌انگونه که در آگاهی پدیدار می‌شود، است. تفسیر نوئما

- 
1. intuition
  2. givenness
  3. Categorical intuition

و ارائه تحلیل نوئماتیک معرکه‌ی آراء شارحان هوسرل است و به طور کلی دو طیف ساحل غربی و شرقی در این باب رودرروی هم قرار گرفته‌اند؛ در واقع، نحوه خوانش هر مفسری از نوئما کل رویکرد او را در قبال اندیشه‌های هوسرل تعیین می‌بخشد اما ریشه‌ی این بحث به پژوهش‌ها و تلقی هوسرل از ساختار آگاهی در این مرحله، باز می‌گردد. از این رو، تحلیل دقیق و همه‌جانبه‌ی نظریه حیث التفاتی در پژوهش‌ها از سوی، نگرش وی را در گام‌های آغازین اندیشه‌ی پدیدارشناختی‌اش مشخص می‌سازد و از دیگر سو، برای فهم آگاهی و نظریه حیث التفاتی در مراحل بعدی تفکر وی راهگشا و تعیین‌کننده است؛ به گونه‌ای که بدون آن امکان درک ژرف و دقیق نظریه حیث التفاتی وی منتفی است.

## ۲. مفهوم حیث التفاتی

هوسرل به ماهیت ذاتی و مطلقاً تغییرناپذیر آگاهی علاقه‌مند بود و سعی داشت از تجربیات ما توصیفی ارائه دهد. هوسرل در تحلیل خود در باره ساختار تجربه، توجه ویژه‌اش را به دسته‌ای از تجربیات متمرکز می‌کند که همه آن‌ها با آگاه بودن از چیزی مشخص می‌شوند، یعنی تمامی آنان معطوف به یک ابژه‌اند. یک فرد نمی‌تواند صرفاً عشق بورزد، بترسد، فرار کند و... بلکه همواره به کسی عشق می‌ورزد، از چیزی می‌ترسد، از چیزی فرار می‌کند؛ ادراک، تفکر، حکم، شک، انتظار و یادآوری تماماً صور مختلف آگاهی هستند که با ابژه‌های مورد التفات‌شان مشخص می‌شوند و امکان تحلیل آن‌ها بدون مدنظر قراردادن همپیوند ابژکتیویشان منتفی است. در واقع، هوسرل به پیروزی از استاد خود یک ایده قرون وسطایی را پرورش می‌دهد: « برنتانو می‌گوید، هر پدیدار ذهنی با آن چه مردان مدرسی قرون وسطا « اندر هستی التفاتی» (یا ذهنی) یک ابژه می‌خواندند، و با آنچه ما رابطه‌ای با محتوا، معطوف بودگی به سمت یک ابژه... یا یک عینیت درون ماندگار می‌خوانیم، تعیین می‌یابد. هر پدیدار

ذهنى، هرچند نه به نحو يكسان، چيزى را به مثابه ابژه در خودش در بردارد.» (Husserl, 2001, inves5: §10) هر کنش آگاهی، آگاهی از چيزى است و آگاهی همواره به سوى یک ابژه جهت یافته است. التفات پيوند آگاهانه‌ی ما با یک ابژه را نشان می‌دهد؛ حيث التفاتى را می‌توان همچون دربارگی یا معطوف بودگی حالت‌های آگاهی ما، توصيف نمود و «این قلب تفکر پدیدارشناختی هوسرل را به تصوير می‌کشد، چون رویکرد پدیدارشناختی برای هوسرل به معنای رویکرد التفاتى است.» (Moran, 2012):215)

هوسرل تجربه‌های التفاتى را از این ویژگی برخوردار می‌داند که به شیوه‌های مختلف، به ابژه‌های عرضه شده التفات می‌یابند، يعنى در این گونه تجربه‌ها به یک ابژه ارجاع داده می‌شود و جهت‌مندی به سمت ابژه شرط تحقق آن‌ها محسوب می‌شود. برای هوسرل تجربه التفاتى مساوى با آگاهی است و در این تجربه دو لحظه ی سوژه و ابژه قابل تشخیص است. این دو لحظه در همتنیده‌اند و تفکیک‌ناپذیر می‌باشند، لذا آگاهی همواره آگاهی از چيزى است، چون متعلق آگاهی در خود آن حضور دارد. از این حيث، او می‌گوید: «فقط یک چيز وجود دارد: تجربه‌ی التفاتى.» (Husserl, 2001, inves5: §11)

دقیقا در بطن همین تجربه دو لحظه‌ی سوژه و ابژه فهم می‌شوند و رابطه التفاتى آگاهی با ابژه آشکار می‌گردد، به تعبیر دیگر، سوژه و ابژه جزو ساختار واحد آگاهی‌اند. به همین جهت، مشخصه‌ی تعیین‌بخش این رابطه، برخلاف روابط طبیعى، آنست که در آن وجود دو طرف رابطه مفروض نیست، لذا نباید حيث التفاتى را تعبیر به رابطه نمود، چون در رابطه تضایف برقرار است و دو طرف باید وجود داشته باشند، اما در حيث التفاتى وجود قطب مورد التفات ضرورتا لحاظ نمی‌شود؛ ذهن از طریق تاثیر بیرونى التفات‌مند نمی‌شود و نیز معطوفیت خود را با از بین رفتن موجودیت آن از دست نمی‌دهد. پس باید از رابطه دانستن این نظریه احتراز ورزید.

برای متعلقی که در آگاهی حاضر شده یا به آن داده شده است، موجود بودن، وهمی بودن یا حتی کاملاً محال بودن، هیچ تفاوت اساسی ای ایجاد نمی‌کند. من همانگونه به ژوپیتر می‌اندیشم که به بیسمارک، و همانطور به برج بابل اندیشه میکنم که به کلیسای کلن. (Husserl, ibid: §11)

گشودگی التفاتی آگاهی، بخشی تفکیک‌ناپذیر هستی آن است، لذا از بیرون بدان اضافه نمی‌شود. اما هوسرل نگران بود که شاید برخی از تعبیر به سوء فهم‌های از نظریه حیث التفاتی دامن زند و باعث درک دگرگونه آن گردد، از باب مثال وقتی گفته شود، ابژه‌ها «داخل آگاهی» می‌شوند، یا برعکس گفته شود که آگاهی وارد رابطه‌ی خاصی با ابژه‌ها شده است و آن‌ها با شیوه‌های مشخصی به آگاهی آورده می‌شوند، زمینه سوء برداشت فراهم می‌شود (Husserl, ibid: §11)، چون گمان می‌رود ابژه‌ها بیرون از آگاهی هستند و در اثر فعل و انفعالات ویژه‌ای در آن حلول می‌کنند، درحالی که اصولاً ابژه بخشی از ساختار آگاهی است و تفکیک آن از آگاهی قابل تصور نیست، لذا بحث حلول و وارد شدن به آگاهی از اساس منتفی است.

براساس حیث التفاتی ما به ابژه‌های واقعی در جهان التفات داریم و معطوف بودن به سمت آن‌ها نیز مستقیم است، یعنی هیچ گونه بازنمایی ذهنی به مثابه واسطه عمل نمی‌کند. در واقع، تجربه‌های ما حاضر کننده هستند و جهان را همچون دارنده خصایص مشخص حاضر می‌سازند. از این رو، در اندیشه هوسرل حیث التفاتی به معنای درونماندگاری ابژه در آگاهی نیست، بلکه به معنای معطوف بودن به مطلق ابژه است، لذا حیث التفاتی صرفاً ویژگی آگاهی ما از ابژه‌های بالفعل نیست، بلکه خصیصه خیال‌ها، پیش‌گویی‌ها، یادآوری‌ها و... نیز هست. پس، ما بازنمایی‌ها را تجربه نمی‌کنیم اما «باید دریابیم که ابژه متعال صرفاً به این جهت برای آگاهی حاضر نیست که محتوایی نسبتاً مشابه آن به نحوی در آگاهی وجود دارد». (Husserl, 2001: Appendix to §11-20) از سویی، ابژه مورد التفات به خودی خود بخشی از آگاهی و یا محصور در آن نیست. در

مجموع به ابژه، چه در خارج مصداق داشته باشد یا نداشته باشد، به گونه‌ای برون ذهنی التفات می‌شود، به تعبیر دیگر، چنین تجربه‌ای می‌تواند همراه با مورد التفاتی خود در آگاهی حاضر باشد، هرچند ابژه آن اصلاً وجود نداشته باشد.

درواقع، هوسرل برخلاف دکارت ابژه را درون آگاهی می‌کشاند و میان ابژه و آشکارگی آن در آگاهی تمایز قایل می‌شود؛ یعنی ابژه آنگونه که پدیدار می‌شود، در کانون توجه قرار می‌گیرد، در این صورت، دیگر شکاف میان سوژه و ابژه از اساس منحل می‌گردد. به همین جهت، نظریه حیث التفاتی نوع رابطه نیست، به تعبیر دیگر، حیث التفاتی فاقد تعهد وجودی است، یعنی گزاره‌ها درباره پدیده‌های التفاتی و نفی آن‌ها هیچ کدام دال بر تعهد به امر واقعی نیست و مستلزم وجود مادی ابژه نمی‌باشد. به تعبیر دقیق‌تر، جملاتی التفاتی به لحاظ وجودی بی طرف هستند. این استقلال وجودی سویه مهم نظریه حیث التفاتی است و این استقلال بدین معناست که حیث التفاتی ویژگی پدیدارشناختی حالت‌های ذهنی یا تجربه‌ها است، زیرا اساساً حیث التفاتی بیانگر یک رابطه با امر خارجی نیست، بلکه ویژگی درونی آگاهی است. به تعبیر یکی از شارحان هوسرل، حیث التفاتی مستلزم وجود دو ماهیت متفاوت، آگاهی و ابژه، نیست، بلکه تنها تجربه التفاتی با ساختار درونی اش که معطوف به ابژه است، برای تحقق آن کافی می‌باشد. (زهاوی، ۱۳۹۲: ۷۳)

### ۳. ساختار کلی نظریه حیث التفاتی؛ کنش، معنا و ابژه

هوسرل در پژوهش‌ها حیث التفاتی را دارای ساختار سه وجهی کنش، ابژه و معنا می‌داند و ساختار حیث التفاتی برابر است با ساختار آگاهی، یعنی هر کدام از این سه، برهه‌ای از آگاهی انسان محسوب می‌شود. درواقع، هوسرل حیث التفاتی را در چارچوب سه ایده محوری تحلیل می‌نماید: کنش التفاتی، ابژه التفاتی و محتوای التفاتی. بنابراین، برای فهم نظریه حیث التفاتی کاوش این سه مفهوم ضروری است.

### ۳/۱. کنش (Act)

از نظر هوسرل گونه‌های متفاوتی از آگاهی و تجربه التفاتی وجود دارد و باور داشتن، آرزو کردن، عشق ورزید و یا شک کردن از هم متفاوت‌اند. همه انواع آگاهی و تجربه التفاتی کنش‌اند؛ کنش‌ها تجربه‌های پیچیده‌ای هستند و همه کنش‌ها تجربه‌های التفاتی‌اند اما همه‌ی تجربه‌ها کنش نیستند؛ «وجود احساس‌ها و هم بافته‌های احساسی ثابت می‌کند که تمام تجربه‌ها، التفاتی نیستند» (Husserl, 2001, inves5: §10) در واقع، نزد هوسرل کنش مرادف تجربه التفاتی است. (Ibid: §14)

اینکه ابژه ابژه‌ای التفاتی است بدان معناست که: کنشی وجود دارد که التفات معینی دارد و به شیوه‌ای تعین یافته است که آن [کنش] را به التفاتی معطوف به این ابژه تبدیل می‌کند. این «ارجاع به یک ابژه» ذاتا و به طرز ویژه به یک کنش-تجربه تعلق دارد و تجربه‌هایی که آن را آشکار می‌کنند بنا به تعریف کنش‌ها یا تجربه‌های التفاتی هستند. (Ibid: §20)

در هر کنش التفاتی با دو لحظه متفاوت مواجه هستیم: کیفیت کنش که کنش را به مثابه تصور، حکم، آرزو و... تشخیص می‌بخشد و ماده کنش که آن را به سمت یک ابژه معطوف می‌سازد و باعث می‌شود که مثلا یک تصور این ابژه خاص را حاضر سازد نه ابژه دیگری را. هوسرل کیفیت و ماده کنش را دو لحظه از تجربه کنش می‌داند که تصور جدایی آن دو غیر معقول است و به هیچ وجه بدون همدیگر تحقق نمی‌یابند، به تعبیر دیگر، کیفیت و ماده دو لحظه دو تقویم کننده دورنی در تمام کنش‌ها محسوب می‌شوند. (Husserl, 2001, inves5: §22)

#### ۱.۱.۳. کیفیت کنش (Act- quality)

کیفیت کنش نیرو یا ایستاری است که رابطه‌ی کنش را با ماده‌اش مشخص می‌سازد و هر کیفیت می‌تواند با هر ارجاع عینی ترکیب شود، در نتیجه محتوای کنش‌ها از حیث کیفیت‌شان متفاوت خواهند شد. البته این دگرگونی که با تغییر جهت به ابژه رخ



می دهد، در خود کنش نهفته است و روایت گر شیوه های مختلف اشاره نمودن به ابژه است. (Ibid) در واقع، کیفیت نوع کنش را تعیین می بخشد؛ اگر من حکم کنم، کلید من روی میز است، در این مورد، بودن کلید روی میز، آنگونه که مورد حکم قرار گرفته است، اهدا می شود و اما چنانچه آرزو نمایم که کلید من روی میز باشد، در این صورت روی میز بودن کلید آنطور که آرزو شده است، ارائه می شود. در این دو مورد ماده واحد است اما کنش یکبار حکم است و بار دیگر آرزو.

### ۲.۱.۳. ماده کنش (Act-matter)

ماده همان لحظه ای در کنش است که با توجه به آن تجربه التفات مندمی شود و این ماده جزء محتوای کنش است؛ یعنی یک لحظه ای انتزاعی آن است، به دیگر سخن، ماده کنش را به یک ابژه معین ارجاع می دهد و نحوه دقیق مورد التفات واقع شدن ابژه را تعیین می بخشد. (Husserl, 2001, inves5: §20) ماده و کنش دو لحظه در تجربه التفاتی محسوب می شوند و تفکیک آن دو از هم به آسانی محقق نمی شود، فقط هنگامی به تمایز آن دو پی می بریم که کنش های به لحاظ کیفی متفاوت را در کنار هم قرار دهیم و آن ها را از حیث اینهمانی های خاص متناظر با موارد مشابه شان مقایسه کنیم.

... تنها چیزی که باید پرسیم این است که این عنصر اینهمان چیست و چگونه در برابر لحظه کیفیت قرار می گیرد. آیا ما با دو تقویم کننده جداگانه ولو انتزاعی از کنش ها مواجهیم، مانند رنگ و شکل در شهود حسی، یا آیا آن ها به نحو دیگری به هم مرتبط اند مثلا همچون جنس و فصل و غیره؟ این پرسش از آنجایی بسیار جدی مطرح می شود که ماده کنش ها آن جنبه ای از آن ها شمرده می شود که به کنش ها ارجاع عینی معین را اعطا می نمایند. (Husserl, 2001, inves5: §22)

از این رو، چیزی در یک کنش باید به شیوه ای عمل کند تا کنش را بازنمایی یک ابژه التفاتی معین گرداند. به دیگر سخن، تصور ابژه ای از حیث توصیفی به شیوه معین انجام شود. (Ibid: §11) در باره ی ماده التفاتی دو پرسش متفاوت، به مثابه روشی برای

آشکارگی سرشت آن، قابل طرح است. الف) تحت چه شرایطی دو یا چند کنش متفاوت می توانند ماده یگانه‌ای داشته باشند؟ ب) ماده التفاتی چه کارویژه‌ای دارد و چه انجام می‌دهد؟ در پاسخ به پرسش نخست گفته می‌شود که دو کنش متفاوت، هنگامی ماده واحدی دارند که نه تنها ابژه التفاتی یگانه‌ای داشته باشند، بلکه آن ابژه به شیوه‌ی یکسانی اهدا شده باشد. پس، مفهوم ماده باید از طریق یگانگی اینهمانی تام به مثابه عنصری در کنش فهم و تعریف شود که اساس اینهمانی را فراهم می‌سازد. از اینرو،

ماده ... آن لحظه در یک کنش عینیت‌بخش محسوب می‌شود که باعث می‌گردد کنش، درست همین ابژه را دقیقاً به همین شیوه معین آشکار سازد؛... بازنمایی‌هایی که از حیث ماده‌شان با هم انطباق دارند فقط ابژه واحدی را بازنمایی نمی‌کنند، [بلکه] آن را به کاملترین نحو به مثابه همان ابژه، به عنوان اینکه دقیقاً همان ویژگی‌ها را دارد، تعیین می‌بخشند. (Ibid, investi vi: §25)

در واقع آنچه را هوسرل در پژوهش‌ها «ماده»‌ی یک کنش می‌خواند یک عنصر در فعالیت روان‌شناختی سوژه است که از طریق آن سوژه بگونه التفاتی به ابژه‌اش معطوف شده است. ماده جزء وابسته‌ای از رخداد روان‌شناختی است که ابژه مربوطه را نمایش می‌دهد. به تعبیر دیگر، جزئی از کنش روان‌شناختی است که نمی‌تواند بدون این کنشی که جزء از آن است، وجود داشته باشد. بدین‌سان، ماده از خود ابژه‌ای که در کنش نمایش داده می‌شود، متمایز می‌گردد. پس ماده نه فقط التفات ما را به ابژه خاص تعیین می‌بخشد، بلکه نحوه درک شدن آن ابژه را مشخص می‌سازد، یعنی علاوه بر آگاهی از ابژه، به نحو خاصی از آن آگاهییم و به لحاظ التفاتی به امر مشخصی معطوف هستیم. ما به یک ابژه در مقام چیزی روی می‌آوریم و آن را از پرسپکتیو مشخص و ذیل مفهوم معین ادراک، حکم و یا تخیل می‌کنیم.

اگر تجربه التفاتی معطوف به ابژه‌ای است که جزء آن تجربه نیست و لحظه‌ی در آن

محسوب نمی‌گردد، در این صورت، کنش چگونه می‌تواند به ابژه‌ای التفات یابد که درون‌باش آن نیست؟ روشن است که کیفیت کنش نمی‌تواند مسبب وجه حیث التفاتی آن شده باشد؛ چراکه کیفیت با خواست ما تغییر می‌یابد و دگرگون می‌شود، اما هویت ابژه التفاتی پایدار می‌ماند. از این‌رو، نامزد باقی مانده برای عنصری در کنش که پایه‌ی اینهمانی قرار گیرد، محتواهای حسی یا شهودی کنش‌ها است. اما اینکه محتواهای بازنمایانه چگونه ابژه را باز می‌نمایانند، در ادامه بحث خواهد شد.

### ۳.۲. ابژه

یکی از پایه‌های نظریه حیث التفاتی هوسرل ابژه است و در پژوهش‌ها ابژه را به معنای بسیار وسیع به کار می‌گیرد؛ مطابق آن هر امر موجودی چه یک کنش، وضعیت امور، امر مادی یا یک لحظه تماما ابژه تلقی می‌شوند. از این‌رو، هر پدیده‌ای که در برابر سوژه‌ای قرار می‌گیرد و کنش سوژه به نحو التفاتی به سمت آن معطوف می‌شود، ابژه خوانده می‌شود. به همین جهت، از ابژه‌های مختلف مانند ابژه کلی، فردی، واقعی، ایده‌آل، فیزیکی، ذهنی، انتزاعی، انضمامی و ابژه‌های بالفعل و ابژه‌های صرفا التفاتی سخن می‌گوید. (Husserl, 200 nives5:§8:inves1:§23 appendix8: p404) اما آنچه در نگاه هوسرل به ابژه، اساسی و بنیادین است، تمایزی است که او میان ابژه‌ای که مورد التفات است و ابژه آن گونه که به آن التفات می‌شود، ایجاد می‌کند و در پدیدارشناسی مورد دوم منظور می‌شود؛ یعنی نحوه پدیدارشدن ابژه در آگاهی اهمیت دارد و این نحوه پدیدارشدن التفات ما را به سمت ابژه تعیین می‌بخشد.

ابژه واحد ممکن است به شیوه‌های مختلف مورد التفات قرار گیرد، مثلا ناپلئون

می‌تواند همچون پیروز ینا یا مغلوب واترلو پدیدار شود، یا فلاکت ادیپوس<sup>۱</sup> را در نظر بگیرد. اودیپوس مردی را که در مسیرش از دلفی کشت، حقیر شمرد، ولی او پدر خود را حقیر نمی‌شمرد؛ او می‌خواست با ملکه ازدواج کند اما خواهان ازدواج با مادرش نبود. از طرفی، او از قاتل پادشاه لوئیز<sup>۲</sup> متنفر بود بدون اینکه از خودش تنفر داشته باشد. البته مردی را که او در مسیر کشت، پدرش بود، ملکه مادرش بود، و خودش قاتل پادشاه بود. حیث التفاتی این کنش‌ها چگونه قابل توصیف‌اند؟ در اینجا باید همان تمایز میان ابژه مورد التفات و ابژه آنگونه که به آن التفات می‌شود، لحاظ گردد؛ خواست ادیپوس به سمت ملکه جوکاستا<sup>۳</sup> جهت یافته بود اما نه به سمت مادرش، هرچند، ملکه جوکاستا و مادر ادیپوس دقیقا یک نفر بودند اما ادیپوس جوکاستایی را می‌خواست که به او همچون ملکه می‌اندیشید یا جوکاستایی را آرزو داشت که برایش همچون ملکه پدیدار شده بود، لذا ادیپوس بسادگی خواهان جوکاستا نبود، بلکه جوکاستایی را آرزو می‌کرد که به نحو خاص دریافته بود. در نظریه حیث التفاتی اصل اساسی نحوه پدیدار شدن ابژه است و هویت ابژه با آن پیوند می‌خورد. هرچند، ابژه واحد این استعداد را دارد که به گونه‌های متفاوت پدیدار شود اما این مساله هیچ تاثیری در درک اولیه ما از آن ندارد. هر گونه که ابژه خود را اهدا نماید و در ساحت آگاهی پدیدار شود، به همان نحو فهم می‌شود و سخن گفتن از صدق و کذب آن منتفی است، چون این نحوه پدیدار شدن خود عین واقعیت است و اصولا ابژه مساوی است با نحوه‌های آشکارگی خود.

- 
1. Oedipus
  2. Louise
  3. Jocasta

### ۳.۳. معنا (Meaning)

ابژه ممکن است به گونه‌های متفاوت برای ما پدیدار شود و در هر مورد به نحو خاص مورد التفات واقع گردد. در نتیجه در هر مورد معنای خاص پیدا می‌کند و ما از طریق همین معنا به ابژه التفات پیدا می‌کنیم؛ این معنا همان لحظه یا دقیقه سوم حیث التفاتی است. در واقع، همین دقیقه سوم آگاهی را جهت‌مند می‌سازد و آن را به سمت ابژه معطوف می‌نماید. معنا از نظر هستی‌شناختی یک نوع محسوب می‌شود. از باب مثال معنای «قرمز» یک نوع ایده‌آل است که در ادراک معنای «این سیب قرمز است»، یک نمونه یا یک آن «moment» از معنای ایده‌آلی مزبور، در آن متجلی شده است. در نظر هوسرل، امکان ادراک متقابل بین افراد، به این دلیل امکان پذیر می‌شود که معانی که افراد قصد می‌کنند، نمونه‌هایی از نوع واحد هستند. مثلاً هنگامی که زید به عمرو می‌گوید: «دیروز یک سیب قرمز خوردم»، عمرو به این دلیل منظور زید را درک می‌کند که معنای این قرمزی خاص، نمونه‌ای از معنای ایده‌آلی «قرمز» است. (Husserl, 2001, inves6: §1)

هوسرل در پژوهش‌ها معنای یک بیان را از التفات معنابخش که معطی معنا است، تمایز می‌بخشد و همچنین معنا را از رابطه بیانی با امر عینی (ارجاع) و نیز از خود ابژه (مرجوع) تفکیک می‌کند. معانی ایده‌آل‌اند و معنایی اینهمان می‌تواند در کنش‌های چندگانه حاضر شود. بنابراین، هرکنشی نمایانگر معنای است که به نحو کاملاً یکسان به ابژکتیویته واحد ارجاع می‌دهد. از این رو، واقعیت یگانه می‌تواند به شیوه‌های گوناگون بیان شود و معنا دقیقاً اینهمانی است که در درون و در پس تمام این بیانات قرار دارد؛ معنای یگانه می‌تواند از طریق جمله‌ها و بیان‌های بی‌شمار، از طریق ژست‌ها و نمادها و.. بیان شود، مثلاً یک رویداد مهم تاریخی مانند جنگ جهانی دوم برای کسانی که در آن مشارکت داشتند به گونه‌ای پدیدار می‌شود و برای کسانی که آن را به یاد می‌آورند، یا براساس گزارش کتاب‌ها و روزنامه‌ها خوانده‌اند یا فیلم و مستند

آن را دیده‌اند، به شیوه‌های مختلف تجربه می‌شود. (ساکالوفسکی، ۱۳۸۸: ۷۸-۷۹)

هوسرل در پژوهش پنجم معنا را وابسته به حیث التفاتی می‌نماید و تجربه‌های مربوط به معنا را به عنوان کنش‌ها دسته‌بندی می‌کند، لذا عنصر معنایی یا معنادار را می‌باید در تجربه کنش آگاهی و نه در ابژه یا متعلق کنش جستجو کرد؛ معنا باید در عنصری وجود داشته باشد که کنش آگاهی را یک تجربه التفاتی و معطوف به ابژه می‌سازد.

یک معنا یک ابژه را حاضر می‌کند نه اینکه آن را تصویر نماید... ماهیت آن بیشتر عبارت است از نوعی التفات که می‌تواند به نحو التفاتی به همه چیز، مستقل و غیر مستقل معطوف باشد. (Hussl, 2001, invs4: §8)

تجربه‌های التفاتی نیز از این خصیصه برخوردارند که به شیوه‌های گوناگون به ابژه‌ها التفات می‌یابند اما نباید گمان برد که در تجربه‌های التفاتی دو امر حاضر است؛ یعنی ما ابژه و علاوه بر آن تجربه التفاتی معطوف به ابژه را تجربه نمی‌کنیم. هوسرل حتی تاکید می‌ورزد که دو چیز به معنای جزء و کل نیز وجود ندارد. تنها یک امر وجود دارد که همان تجربه التفاتی است و ویژگی ذاتی توصیفی آن التفاتی بودن است. (Ibid: § 11)

### ۱.۳.۳. سه دقیقه‌ای متمایز در محتوای التفاتی (معنا)

محتوا یا همان معنای کنش که به مثابه نوع دریافت می‌شود، به نوبه خود دارای ابعاد سه‌گانه است: ابژه التفاتی کنش، ماده التفاتی کنش و ذات التفاتی.

### ۱.۱.۳.۳. محتوای التفاتی به مثابه ابژه التفاتی کنش

چنانکه گذشت، ابژه التفاتی از دو چشم انداز متفاوت نگریسته می‌شود؛ از حیث ابژه‌ای که مورد التفات است و از حیث ابژه آن گونه که مورد التفات است. از حیث پدیدارشناختی چشم انداز دوم مهم و حیاتی است، چون روایت توصیفی از تجربه

ضرورتاً توجه‌اش را به ابژه آن گونه که تجربه شده است، متمرکز می‌کند. (Ibid: §17) در واقع، تمایز میان ابژه‌ای که تجربه شده است و ابژه آنطور که تجربه شده است، به ایده هوسرل در باب ابژه قصد شده به مثابه یک ابژه اینهمان که در اهداها و پدیدارهای چندگانه آشکار گردیده است، اشاره دارد. هوسرل در مباحث خود راجع به ابژه التفاتی یا ابژه آنگونه که تجربه شده است، نیز میان ابژه‌ای که در کلیتش اخذ می‌شود و ابژه‌های جزئی تفکیک می‌کند. «میان ارجاع عینی این کنش که در کلیت‌اش اخذ شده است، و ابژه‌هایی که کنش‌های مقوم و جزئی گوناگونش به آنها ارجاع دارند، تمایز وجود دارد» (Husserl, 2001, inves5:§17) یعنی اجزای مقوم تجربه‌ای که ابژه اینهمان را قصد می‌کند، به این ابژه‌های جزئی معطوف می‌شود. بدین‌سان، «ابژه بودن از منظر پدیدارشناختی عبارت است از کنش‌های معینی که چیزی در آنها ابژه ظاهر میشود یا چیزی در آنها به مثابه ابژه ما اندیشیده می‌شود.» (Ibid: §8) پس به لحاظ پدیدارشناختی داشتن ابژه التفاتی فقط از سرگذراندن گونه‌ای خاصی از تجربه و طریقه ویژه‌ای از خاطر نشان شدن است. البته در این طریقه خاطر نشان شدن ابژه‌های بالفعل جهان بیرونی هیچ گونه نقشی بازی نمی‌کنند، چون «ابژه التفاتی... تنها در مقام التفاتی مطرح است و نه در مقام یک واقعیت بیرونی.» (Ibid: §15) اما

ابژه التفاتی کلاً درون محتوای واقعی یک کنش قرار نمی‌گیرد بلکه تقریباً به گونه کامل از آن متمایز می‌گردد... این تنها درباره کنش‌های که بگونه التفاتی به اشیاء بیرونی اشاره می‌نمایند صادق نیست، بلکه درباره بخشی از کنش‌های که به تجربه موجود خودمان اشاره می‌کند، نیز صادق است. (Ibid: §17)

### ۲.۱.۳.۳. محتوای التفاتی به مثابه ماده کنش

محتوای التفاتی به مثابه ماده کنش، اولاً از ابژه التفاتی کنش و دوماً از کیفیت کنش متمایز می‌گردد. محتوای التفاتی به مثابه ابژه التفاتی بیشتر حیث ابژکتیو حیث التفاتی را

برجسته می‌سازد اما محتوای التفاتی به مثابه ماده کنش حیث سوژکتیو مسئله را نشان می‌دهد، چون ماده برای کنش ارجاع به ابژه را توجیه می‌کند و مفاد یا مفهوم ابژه را به طریقه خاص تعیین می‌بخشد. به تعبیر دیگر، به ابژه آنگونه که پدیدار می‌شود، از دو حیث می‌توان نگریست؛ از یک جهت، به عنوان نحوه پدیدارشدن ابژه و از حیث دیگر به عنوان این گونه پدیدار شدن در یک کنش خاص.

### ۳.۱.۳.۳. محتوای التفاتی به مثابه ذات التفاتی

محتوای التفاتی به مثابه ذات التفاتی محصول وحدت کیفیت و ماده کنش است و مراد از ذات التفاتی آن است که دو کنش، اساساً از حیث تصور متفاوت، به اینهمانی برسند، یعنی اینهمان شدن دو کنش نشان می‌دهد که ذات این دو التفات واحد است و ذات واحد همان معنا و محتوای واحد آن دو است. هوسرل هدر رفتن یخ گرینلند را مثال می‌زند، وقتی دو نفر به این مسئله می‌اندیشند، به لحاظ ذات التفاتی کنش تفاوتی میان آن‌ها نخواهد بود، چون کیفیت و ماده این دو کنش فکری یکسان‌اند و مطمئناً برای بدست دادن ذات التفاتی اینهمان ترکیب شده‌اند. (Husserl, 2001, inves5:§21) اینهمانی و تصور یگانه داشتن از شیء واحد در صورت قابل فرض است که اینهمانی را صرفاً تصور نکرده باشیم، بلکه آن دو به نحو اینهمان اعطا شده باشند.

دو حکم ضرورتاً هنگامی حکم واحد محسوب می‌شوند... که هر چیزی که یکی از آن‌ها در باره وضعیت امور حکم شده بیان می‌کند، توسط دیگری نیز بیان شود و هیچ کدام چیزی بیشتری را بیان نکنند، [دراین صورت] ارزش صدق اینهمان دارند. [به تعبیر دیگر] ... دو حکم وقتی اینهمان هستند که دارای ذات التفاتی، [یعنی] کیفیت و ماده، یکسان باشند. (Ibid)

در محتوای توصیفی هر کنش کیفیت و ماده به مثابه دو لحظه‌ی متقابلاً وابسته به هم تشخیص داده شد و آشکار گردید که وحدت و یگانگی آن دو شکل‌دهنده تنها یک بخش از تمامیت کنش است؛ ذات التفاتی کنش.



#### ۴. انواع دادگی (Givenness)

ذات التفاتی کنش صرفا وجه خاصی از حیث التفاتی را نشان می‌دهد که همان توانایی التفات یافتن و معنا کردن چیزها است. اما نظریه حیث التفاتی به هیچ وجه صرفا به این جنبه فروکاسته نمی‌شود، بلکه ذات التفاتی وجه خاص از آن است و انواع دادگی ابژه و نحوه‌های متفاوت آشکارگی آن وجه دیگر این نظریه را نمایان می‌سازد. از این رو، برای تحلیل همه جانبه حیث التفاتی باید فراتر از دوگانه کیفیت- ماده رفت و به تفاوت شیوه دادگی ابژه التفاتی نیز توجه کرد. ما در هر کنش با دو بخش مواجهیم، یکی معطوف بودگی به ابژه یعنی ذات التفاتی کنش و بخش دوم ناظر به چگونگی دادگی ابژه است.

هوسرل در پژوهش‌ها عمدتا به دادگی نشانه‌ای، ایماژی و ادراکی توجه می‌کند؛ اگر درباره ماشینی که تا هنوز ندیده‌ام صحبت کنم ولی شنیده‌ام که در فلان نمایشگاه ماشین وجود دارد، در این حالت من التفات نشانه‌ای به آن ماشین دارم اما اگر تصویر و یا نقاشی آن را ببینم وارد التفات ایماژی و تصویری می‌شوم و در صورتی که در آن نمایشگاه حاضر شوم و بطور مستقیم ماشین را مشاهده کنم، التفات ادراکی و شهودی خواهم داشت. دو التفاتی که به ابژه یکسان معطوف می‌شوند، تفاوت‌شان تنها در مسئله پرگشتگی روشن می‌شود، مثلا آن ماشینی که قبلا برای ما فقط معنا داشت، در التفات ادراکی خودش در پرگشتگی شهودی حاضر است. این مسئله بخوبی نشانگر تفاوتی میان شیوه‌های دادگی است، چراکه ابژه در چگونگی دادگی‌اش، میان فهم خالی و فهم بگونه شهودی پر تفاوت می‌پذیرد. ولی خود آن ابژه که به شیوه‌های خالی و پر داده شده است، همچنان یکسان و اینهمان باقی می‌ماند؛ تفاوت صرفا در نحوه دادگی آن رقم می‌خورد. ما با ماشین یکسان و اینهمان که به سه شیوه متفاوت داده شده است، مواجهیم. پس فارغ از بحث کیفیت و ماده کنش، پر بودن یا نبودن نیز بخش

مهمی از نظریه حیث التفاتی است. (Husserl, 2001, inves6: §13) هر کدام از این سه نحوه دادگی را به صورت مجزا بحث می‌کنیم.

#### ۱.۴. دادگی نشانه‌ای (sign)

هوسرل در پژوهش ششم از کنش‌های نشانه‌ای یا التفات‌های نشانه‌ای به مثابه کنش‌های التفاتی خالی سخن می‌گوید. کنش نشانه‌ای با کنش شهودی متضاد است. کنش‌های نشانه‌ای می‌توانند هر کدام از ابژه‌های ساده یا ابژه‌های مقوله‌ای پیچیده، یعنی وضعیت‌های امور را مورد توجه قرار دهند. التفات نشانه‌ای صرفاً به ابژه‌اش اشاره می‌نماید، اما در التفات شهودی، به اساسی‌ترین معنای کلمه، به ابژه حضور اعطا می‌شود. هوسرل دو گونه نشانه را از هم تمایز می‌بخشد؛ علامت و بیان. مطمئناً هر نشانه‌ای نشانه برای چیزی است اما اینگونه نیست که هر نشانه دارای معنا نیز باشد، چون نشان‌های نظیر علامت‌ها بیانگر هیچ چیزی نیستند اما به چیزی اشاره دارند. (Husserl, 2001, inves1: §1)

#### ۱.۱.۴. نشانه - بیان

یکی از نکات برجسته درباره‌ی بیان آنست که یک بیان در غیاب شیء مورد ارجاع خودش، تحقق می‌پذیرد؛ من ممکن است از پنجره نگاه کنم و بگویم «دوچرخه داخل حیات است». من دوچرخه را ادراک می‌کنم اما شما که این حرف من را می‌شنوید ممکن است از پنجره نگاه نکنید، شما دوچرخه را نمی‌بینید و با این حال می‌فهمید من چه گفته‌ام. شما می‌توانید معنا را دریابید حتی اگر مرجوع را ادراک نکنید.

به باور هوسرل بیان صرف صدا یا علامت فیزیکی نیست، بلکه امری است که از پدیدار فیزیکی و معنا فراهم آمده است. (Husserl, 2001, inves1: §5) یعنی بیان‌ها مرکب از صوت و معنا هردواند. اما پرسش اساسی اینست که بیان چه چیزی را بیان می‌کند؟ ممکن است در آغاز این پرسش ساده تلقی شود و بگوییم، یک بیان معنایی را بیان

می‌کند، اما از نظر هوسرل این پاسخ درست نیست. پس، یک بیان چه چیزی را بیان می‌کند؟ یک بیان امری را بیان می‌کند که در جهان قابل رؤیت است؛ شیوه دادگی خاص ابژه را بیان می‌کند. به تعبیر دیگر، بخشی از جهان را آنگونه که از طریق دادگی ادراکی یا شهودی داده می‌شود، بیان می‌کند. اگر بگوییم «یک نفر در ساحل در حال شنا کردن است»، این بیان ما یک بخشی، هرچند، کوچک اما مهم از جهان را ارائه و گزارش می‌کند؛ یعنی بخشی از جهان را مفصل‌بندی می‌کند. البته این کارکرد بیانی حتی در غیاب امری که بیان می‌شود، نیز رخ می‌دهد. از این رو، کلمات همچنان جهان را بیان می‌کنند حتی وقتی که آن بخش از جهان که آن کلمات برای ارجاع به آن‌ها بکار گرفته می‌شوند، غایب باشد.

بنابراین، می‌توانیم در باره اشیاء در غیاب آن‌ها مانند زمانی که حاضراند، سخن بگوییم. این توصیفات هوسرل نحوه وجود خاص کلمات را تحقق می‌بخشد و نشان می‌دهد که کلمات شفاف‌اند، چون وقتی صحبت کسی را می‌شنویم، یا وقتی متنی را می‌خوانیم یا حتی هنگامی که می‌بینیم کسی از زبان نشانه بهره می‌گیرد، ما بواسطه کلمات مستقیماً به اشیایی که توسط آن‌ها بیان شده‌اند، منتقل می‌شویم؛ کلمه همان چیزی است که شیء را می‌نامد، مناسب آن است و به نحو خاصی به شیء تعلق می‌یابد، یعنی از هرگونه رابطه دیگر متفاوت است. (Sokolowski, 2002:175-176)

#### ۲.۱.۴. نشانه - علامت

هوسرل برای توضیح این نوع نشانه نمونه‌های زیادی را مطرح می‌کند و موارد ذیل نمونه‌های برای نشانه‌ی علامتی هستند: دود همچون نشانه آتش، یک مدال رسمی همچون نشانه ارتش، پرچم همچون نشانه یک کشور. هوسرل این علامت‌ها را نشان دهنده می‌نامد. مسئله قابل توجه در علامت این است که: ما همواره با دو واقعیت مجزا مواجهیم که هر کدام می‌توانند تجربه شوند یا روی خودش به مثابه امر واقعی تاکید

شود، من می‌توانم مدال رسمی را درک کنم، یا ارتش را، هر کدام را مجزا از دیگری. البته مدال و ارتش بواسطه رابطه عارضی نشان دهندگی به هم دیگر مرتبط می‌شوند. درواقع، تجربه ما از واقعیت یکی واقعیت دیگری را نیز بر ما می‌قبولاند. «رابطه‌ای که در اینجا به دست می‌آید را ما رابطه‌ی علامتی می‌نامیم. در این معنا يك داغ نشانه‌ی يك برده است، يك پرچم نشانه‌ی يك ملت است.» (Husserl, 2001, inves1:§1)

اما رابطه علامت هیچگاه به ابژه‌های ساده فروکاسته نمی‌شود، بلکه وضعیت‌های امور نیز در مواردی نسبت به همدیگر همچون علامت عمل می‌کنند، یعنی باور به واقعیت یک وضعیت ما را به باور پیدا نمودن به واقعیت وضعیت دیگر سوق می‌دهد و هر کدام از این دو وضعیت می‌تواند بطور جداگانه تجربه شود. برخلاف بیان، علامت شیء نمایش داده شده را مفصل‌بندی نمی‌کند، بلکه صرفاً حضورش را عرضه می‌کند، یعنی علامت ذهن ما را به شیء مورد نظر توجه می‌دهد و از آن آگاه می‌سازد. بنابراین، وقتی یکی از آن دو پدیدار می‌شود، وادار به اندیشیدن راجع به دیگری می‌شویم. اگر الف آگاهی از ب را اعطا کند، در این صورت ما نه تنها بطور همزمان و موفقیت‌آمیز از هر دوی آن‌ها آگاه می‌شویم، بلکه به رابطه آن دو نیز پی می‌بریم و تعلق متقابل هر دو را درک می‌کنیم. یقیناً علامت خالی از مفهوم نیست، مانند گلوله هفت تیر که از شروع شدن مسابقه حکایت دارد اما از معنای همانند معنای بیان برخوردار نیست. علامت فاقد معنایی هست که قابل نقل و بازگو کردن باشد. علامت صرفاً چیزی را به ذهن خطور می‌دهد و فقط نشان می‌دهد که چیزی حاضر است، البته در باره آن سخن نمی‌گوید.

البته تفاوت دیگر میان بیان و علامت نشان دهنده به این امر برمی‌گردد که در محدوده علامت هیچ گرامری وجود ندارد. گرامر با بیان گره خورده است و کلمات اساساً نحوی‌اند. شاید یک علامت به علامت دیگر بینجامد، مانند شلیک گلوله، در

آغاز یک مسابقه، از پرچمی حکایت می‌کند که پایان مسابقه را اعلام می‌نماید.

#### ۲.۴. دادگی تصویری/ایماژی (Pictoral)

کنش‌های ایماژی و تصویری از محتوای شهودی مشخص برخوردارند اما التفات یافتن آنان به ابژه، مانند کنش‌های نشانه‌ای، غیر مستقیم است. کنش نشانه‌ای از طریق نشانه زبان‌شناختی به ابژه روی می‌آورد اما کنش ایماژی از طریق بازنمایی که شباهت مشخصی به ابژه دارد، به آن التفات پیدامی‌کند. تصویر و نقاشی دو چرخه، هرچند خود آن نیست، اما تصویر آن است، البته اینکه یک چیز تصویر چیز دیگر باشد به این معنا نیست که با آن شباهت دارد، بلکه اهدای آن چیزی است که به تصویر کشیده شده است. این نوع دادگی همان پری در حوزه تخیل است

یک تخیل، به هر اندازه کامل باشد، همچنان از ادراک متفاوت است، چون خود ابژه و حتی جزئی از آن را نمایش نمی‌دهد، بلکه صرفاً تصویری آن را عرضه می‌کند. (به نقل از رشیدیان، ۱۳۸۴: ۱۳۵)

در نشانه، جهت پیکان حیث التفاتی از سمت واژه به سوی ابژه غایب است، اما در حیث التفاتی ایماژی جهت پیکان وارونه است؛ ابژه‌ای التفاتی به سوی ما آورده می‌شود. ابژه در قالب تخته چوپ یا قطعه‌ای از غذا تجسم می‌یابد و نزد ما حاضر می‌شود. از دیگر سو، التفات نشانه‌ای انتزاعی است اما التفات ایماژی انضمامی است؛ یعنی در التفات نشانه‌ای به یک ابژه بطور آنی و به یکباره، به مثابه یک کل التفات می‌شود، ولی در التفات ایماژی ابژه از یک چشم انداز یا در یک لحظه خاص، با جنبه‌های ویژه‌ای که مورد تاکید قرار گرفته‌اند، اهدا می‌شود. (ساکالوفسکی، ۱۳۸۸: ۱۶۰)

#### ۳.۴. دادگی ادراکی / شهودی (intuition)

بهترین گزینه برای تعریف شهود این است که آن را در برابر نشانه قرار دهیم؛ این هر

دو، دو وجه التفات‌اند، با این تفاوت که التفات نشانه‌ای تهی است و فاقد پری است اما شهود به انجام رسیدن و پرگشتگی التفات است. هوسرل از دو نوع شهود سخن می‌گوید؛ شهود حسی و شهود مقوله‌ای. متعلقات شهود حسی امور واقع است. «ما ابژه واقعی را همچون ابژه ممکن ادراک سرراست تعریف می‌کنیم.» (Husserl, 2001, inves6: §47) چون تعبیر دیگر شهود حسی همان ادراک است. در واقع، ذیل اصطلاح کنش‌های شهودی از سویی، ادراک و از دیگر سو، تخیل و یادآوری قرار می‌گیرند. در هر سه مورد ابژه‌ها داده شده‌اند، نه اینکه صرفاً منظور شده باشند، یعنی ابژه‌های مشخص برای آگاهی حضور یافته‌اند و کنش آن‌ها را در تصرف خود دارد. (Levinas, 1995: 69)

در ادراک آن چه ادراک می‌شود، به طور مستقیم به آگاهی که متصف به صفت ادراک است، داده می‌شود و در حقیقت، ادراک حسی همان شیوه اولیه شناخت اشیاست. البته ابژه ادراکی با توجه به اینکه حسی است یا مقوله‌ای، به تعبیر دیگر، امر ادراک شده بسته به اینکه یک ابژه واقعی یا ایده‌آل باشد، معنای متفاوتی دارد، چون ابژه‌های حسی و واقعی به مثابه ابژه‌های پایین‌ترین سطح شهود و ابژه‌های مقول‌های و ایده‌آل چونان ابژه‌های طراز بالاتر آن محسوب می‌شوند. (Husserl, 2001, inves6: §46)

در اینجا بحث از شهود حسی بحث می‌شود و درباب شهود مقوله‌ای در ادامه سخن گفته خواهد شد. هویت ادراک با این واقعیت پیوند یافته است که در آن خود ابژه حضور دارد، یعنی شیء خودش را از طریق نفس خودش تقرر می‌بخشد. پس، در تضاد با تخیل، ادراک با این واقعیت تشخیص می‌یابد که در آن خود ابژه پدیدار می‌شود نه اینکه صرفاً در قالب یک نوع مشابهت آشکار شود. (Husserl, 2001, inves6: §14) به تعبیر روشن‌تر، دادگی ادراکی با حضور فی نفسه ابژه یکی است:

در ادراک ابژه همانگونه که فی نفسه است، به ما اعطا می‌شود. ادراک با این واقعیت

متمایز می‌شود که خود ابژه را با گوشت و استخوان جلوش دارد. بدین‌سان، ادراک کنش شهودی ممتازی است؛ یک شهود اولیه. (Levinas, 1995:70-71)

نحوه حضور متعلق ادراک در آگاهی نیز بدین صورت است که در ادراک حسی، شیء خارجی آن‌ها به محض اینکه نگاه بر آن بیافتد، آشکار می‌شود. پرسش از بازگشت منشأ آن‌ها به مجموعه‌ی از روندهای ذهنی نیز کاملاً بی‌ربط است، چون وحدت ادراک به وسیله فعالیت تألیفی خود ما بدست نمی‌آید و هیچ‌گونه صورتی از تألیف به موارد جزئی وحدت نمی‌بخشد، بلکه وحدت ادراک همچون وحدت مستقیم به صورت امتزاج بی واسطه التفات‌های جزئی و بدون افزوده شدن کنش‌های التفاتی جدید، تحقق می‌یابد. البته به گفته هوسرل شاید نگاه دفعی به ابژه برای ما قابل پذیرش نباشد، لذا ممکن است شیء را از تمام جوانب در یک سلسله ادراکی پیوسته بررسی کنیم، اما هر ادراک منفرد در این سلسله پیشاپیش ادراکی از همان شیء است؛ به این کتاب چه از بالا یا پایین، از بیرون یا از درون نگاه کنم، همواره همین کتاب را می‌بینم. این کتاب همواره یگانه و همان شیء است. بنابراین، هر ادراک منفرد در سلسله‌ای از ادراکات پیوسته راجع به شیء واحد وحدت می‌یابد. در پیشرفت مداوم ادراکات منفرد، ما مستمراً ابژه منفرد و اینهمان را ادراک می‌کنیم. اما نباید این ادراک پیوسته را به این دلیل که از ادراکات منفرد فراهم آمده‌اند، ادراکی بنیاد شده بر پایه آن‌ها دانست، بلکه یک جریان پیوسته ادراکی متضمن امتزاج کنش‌های جزئی در کنش واحد است و نه یک کنش متفاوت ساخته شده بر بنیاد چنین کنش‌های جزئی. (Husserl, 2001, inves6:§47)

ادراک حسی نحوه اولیه شناخت اشیاء است و در این ادراک برای تصحیح شناخت خود از اشیاء لازم نیست به قوه بالاتری متوسل شویم. زیرا این پرسش پیش می‌آید که اعتبار و سندیت آن قوه از کجاست که میتواند معیار صحت شناخت واقع شود، بلکه باید بگوییم که خود ادراک حسی از آن نظر که حضور متجسد مدرک نزد

مدرک است، عین صحت و مناط اعتبار است. (ریخته‌گران، ۲۳۹:۱۳۷۵) و همچنین لازم نیست در پس شناخت خود از اشیاء به یک مجهول ناشناختنی که واقعی‌تر از نمودهایی باشد که از آن برای ما ظاهر می‌شود، قائل شویم، بلکه آنچه با ادراک حسی معلوم می‌شود، بدون هیچ واسطه‌ای، واقعی است. به بیان دیگر، اشیای محسوس، از طریق ادراک حسی از آن نظر که به نحوی متجسد نزد مدرک حاضر می‌شوند، واقعا معلوم واقع می‌شوند.

البته در ادراک ابژه همواره در آمیزه‌ای از حضور و غیاب اهدا می‌شود. تنها یک وجه داده می‌شود و سایر وجوه غایب می‌مانند؛ قسمت‌هایی از خود ابژه دیگر قسمت‌های آن را پنهان می‌سازد و در تاریکی فرو می‌برد، به عنوان نمونه، وجه جلو ماشین وجه پشت و داخل آن را پنهان می‌کند. البته امکان چیره شدن بر غیبت وجه‌های دیگر وجود دارد اما این امر برابر است با از دست رفتن حضور وجه حاضر و به غیاب رفتن آن. دقیقا از رهگذر چنین آمیزه‌ی پویایی از حضور و غیاب و بواسطه کثرت اهداها، ابژه واحد بطور مداوم خودش را به ما اهدا می‌نماید.

##### ۵. التفات و شهود مقوله‌ای (Categorial intention)

چنانکه بیان شد، هوسرل میان ابژه‌های واقعی و ابژه‌های ایده‌آل تمایز می‌گذارد، چون توانایی اندیشیدن انسان صرفا به ابژه‌های مانند درختان سیب، ماشین‌ها و سایر امور واقعی محدود نمی‌شود، بلکه انسان همچنین می‌تواند به مفاهیم ایده‌آل مانند عدالت، اصل عدم تناقض، یا وضع امور مثل قفسه کتاب‌های فلسفی در طبقه بالای کتابخانه مدرسه قرار دارد، نیز بیندیشد. از این رو، علاوه بر التفات‌های ساده، التفات‌های پیچیده یا مقوله‌ای نیز وجود دارند، یعنی برخلاف التفات ساده که فقط به ابژه‌ی منفرد معطوف است، التفات پیچیده به وضعیت امور التفات می‌یابد، البته، التفات مقوله‌ای بر بنیاد التفات ساده بنا می‌شود. هوسرل حرکت از التفات ساده به التفات پیچیده را



حرکت از ادراک به خردورزی می‌داند؛ وقتی وارد تفکر مقوله‌ای میشویم از حوزه احساس فرا می‌رویم. التفات پیچیده نقطه ثقل معرفت‌شناسی هوسرل محسوب می‌شود. هوسرل برای تبیین تلقی‌اش از فکر به دو مفهوم توسل می‌جوید: فهم و حیث التفاتی مقوله‌ای.

#### ۵/۱. ابژه‌های مقوله‌ای (Categorial objects)

چنانکه در مبحث ابژه بیان شد، ابژه از یک حیث به مقوله‌ای و واقعی تقسیم می‌شود. ابژه مقوله‌ای با صورت یا ساختار آمیخته شده است، به تعبیر دیگر، کل مفصل‌بندی شده که در آن اجزا از هم تفکیک یا به هم وصل شده‌اند، ابژه مقوله‌ای است؛ وضعیت‌های امور، گروه‌ها، روابط، اعداد یا هر ابژه‌ای که در آن اجزا مفصل‌بندی شده باشند، نمونه‌های از ابژه‌های مقوله‌ای هستند و این ابژه می‌تواند در یک التفات نشانه‌ای خالی یا در یک شهود مقوله‌ای مورد التفات قرار گیرد.

در پدیدارشناسی ایجاد ابژه مقوله‌ای را «تقویم» می‌گویند و این به معنای خلق یا تحمیل صور ذهنی بر واقعیت نیست، بلکه تقویم نمودن یک ابژه مقوله‌ای به معنای آشکار کردن، مفصل‌بندی کردن، پیش‌افگندن و فعلیت بخشیدن حقیقت آن ابژه است. یک ابژه را نمی‌توان نحو دلخواه آشکار یا معنا نمود. اگر شیء خود را به شیوه‌ی خاص ارائه دهد، آنگاه امکان آشکارگی آن فراهم می‌شود. از این رو، ابژه مقوله‌ای از طریق التفات مقوله‌ای به وجود می‌آید و نباید آن را صرفاً ترتیب مفاهیم یا ایده‌ها و ابژه‌های درون ذهنی تلقی کرد، بلکه تبلور عقلانی اموری هستند که در هنگام مواجه شدن با آنها تحقق می‌یابند. پس ابژه‌های مقوله‌ای شیوه‌های آشکارگی اشیاء هستند. (ساکالوفسکی، ۱۳۸۸: ۱۷۶-۱۸۰).

از این رو، معنای جدید آگاهی ما در قالب این جمله قابل بیان است، «زید متفکر است» و ابژه‌ای که در این مورد منظور شده است فقط زید یا متفکر بودن نیست، بلکه

این وضعیت امور است: «زید متفکر است». اینجا کنش جدید آگاهی آشکار می‌شود و هوسرل آن را مقوله‌ای می‌خواند؛ این کنش معانی جدید را قوام می‌بخشد و ابژه‌های جدید ابژه‌های مقوله‌ای هستند.

## ۵/۲. شهود مقوله‌ای (Categorial intuition)

هوسرل بحث از شهود مقوله‌ای و ابژه آن را مربوط به التفات پیچیده می‌داند که سویه مهمی از نظریه حیث التفاتی را به تصویر می‌کشد. شهود مقوله‌ای بر بنیاد شهود حسی تحقق می‌پذیرد و قطب عینی این شهود، یعنی وضعیت امور، بر بنیاد قطب عینی شهود حسی، یعنی ابژه حسی، تحقق می‌یابد. کنش مقوله‌ای می‌تواند خالی باشد، مانند ترتیب دادن قضاوتی بدون مواجهه مستقیم با ابژه، یا پر باشد، مانند آن موردی که کنش شهود مقوله‌ای است. اگر فرض کنیم، ما در اتاقی با موکت آبی هستیم، در رویکرد روزمره تفاوت قابل توجهی میان حکم‌های «موکت آبی است» و «موکت قرمز است» وجود دارد. مورد نخست به گونه شهودی پر شده است و در اتاق موجود است، در حالی که مورد دوم یک التفات خالی است. این شهود با فراروی از ساحت احساس و ادراک حسی به دنبال فهم هستی و دریافت نحوه بودن امور است؛ وضعیت امر دقیقاً به هستی و بودن اشاره دارد اما بودن در ادراک حسی دریافت نمی‌شود:

می‌توانم رنگ را ببینم، اما وجود رنگ شده را نه. می‌توانم یکدستی را احساس کنم، اما یکدست بودن را نه. می‌توانم صدایی را بشنوم اما این را که چیزی صدا می‌دهد، نه. وجود با اینکه دریافت شده است، هیچ چیزی در ابژه محسوب نمی‌شود، نه جزء آن است، نه لحظه تصرف کننده آن است، نه کیفیت یا شدت آن است، نه مشخصه آن است یا ابداً نه صورت درونی آن است و نه ویژگی قوام بخش آن است. (Husserl, 2001, inves6: §43)

در پژوهش ششم دو گونه شهود مقوله‌ای بحث می‌شود؛ شهود مقوله‌ای تألیفی و شهود مقوله‌ای آیدتیک.

### ۱.۲.۵. شهود مقوله‌ای-تألیفی (Categorial- synthesis intuition)

مسئله‌ی اساسی برای التفات گزاره‌ای این است: چگونه می‌توان انتقال از یک التفات گزاره‌ای قصده شده‌ی خالی به التفات پر را توصیف نمود؟، به تعبیر دیگر، التفات تألیفی و مقوله‌ای خالی چگونه به برگشتگی می‌رسد؟ هوسرل در بند ۴۸ پژوهش ششم مراحل بنیاد شدن کنش را در شهود مقوله‌ای تألیفی به بحث می‌گیرد و در این موضوع بطور آشکار سه مرحله یا فاز متمایز را از هم تفکیک می‌کند:

مرحله اول: در گام نخست ما ابژه را در یک نگاه درهم ریخته و فاقد ساختار مورد التفات قرار می‌دهیم. این یک کنش ساده است که به ابژه به مثابه یک کل معطوف شده است. علیرغم اینکه اجزای ابژه نیز قصد می‌شوند اما در این التفات درهم ریخته‌ی نخستین به کل ابژه التفات می‌شود و اجزا هنوز بطور آشکار تعیین نمی‌یابند. هر چند، التفات‌های جزئی به اجزاء در دل همان التفات درهم ریخته به کل ابژه نهفته است؛ اجزاء از قبل همچون ابژه‌های بالقوه‌ی یک التفات آشکار مورد توجه هستند.

مرحله دوم: در گام دوم از طریق برجسته ساختن توجه مان به اجزایی که تا کنون صرفاً بطور ضمنی مورد التفات بودند، به ابژه توجه می‌شود. اجزایی این ابژه که در مرحله نخست به روشنی قصد نشده بودند، حالا به ابژه التفات‌های آشکار کنش‌ها تبدیل می‌شوند، اما این بدان معنا نیست که به ابژه جدیدی التفات می‌شود؛ بلکه ابژه واحد را به شیوه تقسیم کردن قصد می‌کنیم. در ادراک درهم ریخته‌ی نخست از ابژه اجزای آن نیز قصد شده بودند اما فقط بگونه ضمنی. هوسرل کنش و التفات آشکار به اجزا را «کنش تقسیم کننده» می‌نامد؛ در یک کنش یا التفات تعیین بخش تقسیم کننده اجزا به صورت روشن مورد التفات واقع می‌شوند، به دیگر سخن، آن اجزا در کانون توجه قرار می‌گیرند، مثلاً از میان تمام عناصر ابژه در، رنگ آبی را مورد توجه قرار می‌دهیم و رنگ آبی به مثابه لحظه و جزء وابسته‌ی در آشکار می‌شود.

انتقال از ادراک درهم ریخته‌ای ابژه به ادراک تقسیم کننده آن ممکن است همچون درک مضاعف تفسیر شود، یعنی چونان دو ادراک متفاوت مبتنی بر محتواهای حسی اینهمان. اما در این مورد این تغییری در درک نیست که به ابژه دیگری بانجامد، بلکه به یک حالت متفاوت از همان ابژه منتهی می‌شود. هر دو کنش ساده‌اند اما در التفات‌های جزئی خاص در را از طریق التفات به رنگش مورد توجه قرار می‌دهیم، درحالی که در ادراک اولیه همان ابژه (در) فقط بگونه ضمنی به رنگش توجه می‌کردیم. در مورد نخست (ادراک اولیه) محتواهای حسی همچون بازنمایی‌های از التفات جزئی ضمنی بکار گرفته می‌شوند. در مورد دوم همین محتواهای حسی بازنمایی‌های از التفات جزئی آشکار هستند.

کنش ادراکی A را در یک «نگاه» و به شیوه سراسر است به مثابه کل می‌فهمد. کنش ادراکی دوم روی a، جزء یا لحظه وابسته، نشانه می‌رود که از حیث ذات به A تعلق دارد. این دو کنش صرفاً با هم به کار بسته نمی‌شوند، یا به شیوه تجربه‌های از هم گسیخته یکی پس از دیگر تجربه نمی‌شوند؛ بلکه آن‌ها در یک کنش منفرد به همدیگر وابسته‌اند که در تألیف‌شان A ابتدا، چونان دربردارنده a درخودش، داده می‌شود. همینطور، با تغییر جهت ادراک ارتباطی، a میتواند همچون متعلق A بودن به خود-دادگی برسد. (Husserl, 2001, inves6: §48)

در انتقال از التفات اولیه به التفات‌های جزئی آشکار گونه‌ی «تألیف انطباقی» وجود دارد. در این «تألیف انطباقی» از این دو مسئله آگاهی که ابژه واحد مورد التفات ماست و اینکه این ابژه، یعنی در، نه تنها بطور کلی رنگی دارد بلکه از این هم آگاهی که این رنگ آبی است، به بیان روشن‌تر، این انطباق میان التفات آشکار به لحظه «رنگ آبی» و التفات جزئی به آن، در ضمن التفات اولیه به ابژه، رخ می‌دهد. (Lohmar, 2006: 116-117)

مرحله سوم: مرحله سوم یک گام قطعی و اساسی در فرآیند شهود مقوله‌ای محسوب می‌شود که مطابق آن ما ابژه‌های مخصوص ادراکات تقسیم کننده را بگونه

تالیفی در التفات مقوله‌ای جدید مورد توجه قرار می‌دهیم؛ در نتیجه بین ابژه‌ی کنش درهم‌ریخته یا ادراک اولیه به مثابه کل و یکی از لحظه‌های وابسته‌اش (در آبی) رابطه ایجاد می‌شود. پس در تمام شهودهای مقوله‌ای تالیفی این سه مرحله را خواهیم یافت: ۱) ادراک ساده و اولیه‌ی کل؛ ۲) ادراکات تقسیم‌کننده، روشن و خاص اجزاء و ۳) التفات حقیقتاً مقوله‌ای تالیفی. یعنی حرکت از حس‌پذیری به تعقل و از تجربه به فهم اولیه.

در اینجا چند تفاوت میان ادراک و التفات مقوله‌ای آشکار می‌شود. الف) حرکت به ساحت مقوله‌ای گسستن از تجربه پیشین است و تداوم و پیوستگی ادراک متوقف می‌شود، بلکه سطح جدیدی آغاز می‌شود. این شروع جدید گونه جدیدی از آگاهی و ابژه یا وضعیت امور را تحقق می‌بخشد که هم پیوند عینی آن آگاهی است. ب) یک وضعیت امور ثبت شده، مانند این توپ قرمز است از وحدت و یگانگی ویژه‌ای برخوردار است که با اینهمانی ادراک متفاوت است. اینهمانی مقوله‌ای برتر و کامل‌تر است؛ این وضعیت امور به فرد دیگر قابل انتقال است، برخلاف ادراک که به شخص دیگر منتقل نمی‌شود. اینهمانی مقوله‌ای توسط گوینده اهدا، حفظ و منتقل می‌شود. ج) اینهمانی ابژه مقوله‌ای یکباره اهدا می‌شود. در ادراک فرآیندی وجود دارد که نماها به ترتیب و یکی پس از دیگری اعطا می‌شوند اما در التفات مقوله‌ای کل و جز توأمان داده می‌شوند. اینگونه نیست که ابتدا کل و در گام بعدی جزء و سپس ارتباط میان آن دو را بدست آید؛ ساختار کل-جزء همزمان تحقق می‌یابد. این همزمانی ابژه مقوله‌ای، جنبه دیگری از ناپیوستگی است که باید با ویژگی تداوم در تجربه ادراکی متضاد باشد. (بل، ۱۳۸۶: ۱۷۳)

#### ۲.۲.۵. شهود آیدتیک

نظریه شهود آیدتیک با این واقعیت آغاز می‌شود؛ ذهن انسان از این قابلیت

بهره‌منداست که از ویژگی‌های مشترک در ابژه‌های مختلف اطلاع حاصل کند. هوسرل در بند ۵۲ پژوهش ششم این صورت از دانش را به مثابه صورت خاصی از شهود مقوله‌ای تحلیل می‌کند. در واقع، روش پدیدارشناختی شهود آیدتیک تلاشی است؛ در گام نخست برای فهمیدن و در ادامه برای فعلیت بخشیدن به قابلیت اصیل ذهن انسان تا بدین وسیله شهود آیدتیک به روشی برای دانش ماتقدم تبدیل گردد. در واقع، ادعای پدیدارشناسی برای علم بودن به این بستگی دارد که آیا شهود آیدتیک می‌تواند همچون یک صورت موجه شهود مقوله‌ای تحقق یابد. از این حیث، تاسیس شهود آیدتیک به مثابه نمونه اصلی شهود مقوله‌ای هدف تعیین‌کننده پژوهش‌ها است. شهود آیدتیک مانند دیگر صور شهود مقوله‌ای بر بنیاد شهود ساده پا می‌گیرد؛ ما صرفاً از طریق بررسی تمام ابژه‌های آبی در ادراک یا خیال قادر می‌شویم خواص کلی، مانند «آبی بودن»، را شهود نماییم. البته نظریه شهود آیدتیک صرفاً به دنبال چگونگی انتزاع مفاهیم کلی از ابژه‌ها نیست، بلکه مسأله‌ی امکان شهود مشخصه‌های مشترک ابژه‌های مختلف نیز هدف تعیین‌کننده آن است. برای فهمیدن اینکه کتاب روی میز است، نیاز است به ابژه‌ای در سطح بالاتر التفات شود اما عناصر پایه‌ای کتاب و میز، همچنان در این ابژه تألیفی حضور دارند و مستقل از آن‌ها ابژه تألیفی مورد التفات واقع نخواهد شد. در مقابل، شهود آیدتیک با انتزاع از امر فردی یا ابژه جزئی و انضمامی تلاش می‌کند به درک امر کلی نائل آید. درون بینی یک ذات، «شهود آیدتیک» خوانده می‌شود، چون این شهود دریافت یک «آیدوس» یا یک «صورت» است. چگونه این شهود ذات را بدست می‌آورد؟ در شهود آیدتیک برای رسیدن به ذات سه مرحله و سطح از گسترش التفات مند تجربه می‌شود.

گام اول: اموری را تجربه می‌کنیم و شباهت‌های آن‌ها را بدست می‌آوریم. اگر فرض کنیم یک تکه چوب در آب شناور است، تکه چوب دوم و سوم نیز در آب

شناوراند. در این صورت به نوع ضعیفی از اینهمانی میان آن‌ها دست یافته‌ایم که به آن «نوع‌مندی»<sup>۱</sup> گفته می‌شود. هوسرل مساله را در قالب گزاره‌های صوری چنین می‌بیان کرده است: « $P1, A$  است»، « $P2, B$  است»، « $P3, C$  است». (Hussrl, 2001, inves6: §52). محمول این گزاره‌ها همانند هم نیست، بلکه صرفاً با هم مشابهت دارند. ۲- در گام دوم، توجه می‌یابیم که فقط شباهت آن‌ها را تجربه نمی‌شود، بلکه همه آن سه مورد محمول یکسان دارند، یعنی هر سه تکه چوب در آب شناوراند. (ساکالوفسکی، ۱۳۸۸: ۳۰۷) به تعبیر نمادین: « $P, A$  است»، « $p, B$  است» و « $p, C$  است». (Hussrl, *ibid*). در این مرحله گونه‌ی تألیفی اینهمانی بوجود آمده است که صرفاً شباهت تشخیص داده نمی‌شود، بلکه فراتر از آن «وحدت در کثرت» تجربه می‌شود. البته در این مرحله صرفاً کلی تجربی تجربه می‌شود، چون تمام مواردی را که تجربه نموده‌ایم، محمول در آن‌ها از خاصیت شناوربودن برخوردار بوده است و این یافته را در حالت کلی «چوب شناور است» به گونه تجربی اظهار می‌کنیم، اما با تجربه‌های بیشتر ممکن است ادعای ما ابطال گردد و موردی یافت شود که چوب در آب باشد ولی شناور نباشد.

۳- در گام سوم، تلاش می‌شود به ویژگی‌ای از آن‌ها دست یابیم که بدون آن قابل تصور نباشند، یعنی گذر از کلی تجربی به کلی آیدتیک، به تعبیر دیگر، ورود به قلمرو ضرورت‌ها و ذوات. برای تحقق این امر باید از ادراک به قلمرو خیال پیش رفت. در صورتی موفقیت در این امر، شهود آیدتیک تحقق می‌یابد. با یک ابژه شروع می‌کنیم و در تخیل بعضی از اجزای این ابژه تغییر می‌کنند اما بعضی دیگر ثابت می‌مانند. در صورتی که برخی از اجزایش همچنان پایدار باشند و برخی دیگر از اجزایش

---

1. typicality

دگرگون شوند، مثلاً رنگش تغییر نماید اما شکلش کماکان بدون تغییر بماند، تفاوت این دو جزء آشکار می‌شود؛ اجزای تغییرناپذیر همان اجزای ضروری و ذاتی ابژه‌اند و اجزای تغییرپذیر غیر ذاتی‌اند. (Sokolowski, 1971: 23) در واقع، با ایجاد تغییر و تبدیل در ویژگی‌های و مشخصات یک ابژه به جزء و عنصری می‌رسیم که در صورت حذف و تغییر آن اصل ابژه از میان برداشته می‌شود؛ از نظر هوسرل این جزء و عنصر ذات آن ابژه است، به تعبیر دیگر، در اثر ایجاد دگرگونی تخیلی در اجزای یک ابژه از لحظه‌ها و اجزای ضروری و ذاتی یک شیء اطلاع حاصل می‌کنیم. هوسرل این روش را «تغییر آیدتیک» می‌نامد.

حرکت در تخیل به ما بینش ژرف‌تری نسبت به استقراء تجربی که در مرحله دوم اجرا شد، اعطا می‌کند. برای رسیدن به فهم روشن‌تر از پدیده شهود آیدتیک، ساختار جستجوی سقراط را، در دیالوگ‌های افلاطونی اولیه در راستای دست یافتن به ذات یا ایده برخی از امور، ملاحظه نمایید؛ گفتگو ممکن است با انتخاب یک مورد انضمامی از پارسایی یا عدالت به مثابه عنوان بحث آغاز شود، اما این مورد انضمامی صرفاً به عنوان نقطه شروع جهت بحث در باب خود (ذات) پارسایی و عدالت بکارگرفته می‌شود: بحثی که تلاش می‌ورزد تمام اطلاعات واقعی را بدور از این مفاهیم بشکافد، تنها ساختار ذاتی آن‌ها را باقی بگذارد؛ مجموعه‌ای از قوانین و گزاره‌ها که بطور ضروری هویت‌های آن طبقه یا انواع را تعیین می‌بخشد. (Kidd, 2014: 13-14) هوسرل با عنایت به این ادعا که «دریافت ما از ابژه‌های ایده‌آل وابسته به انتزاع است» یادآور می‌شود؛

طبیعتاً اینجا مرادم از انتزاع صرفاً به مفهوم برجسته ساختن یک لحظه‌ی وابسته در یک ابژه محسوس نیست، بلکه انتزاع ایده‌ای «ideational» مراد است که در آن نه چنین لحظه‌ای، بلکه ایده‌آل آن، کلی آن، به آگاهی درمی‌آید و دادگی بالفعل به دست می‌آورد. (Husserl, 2001, jnves6: §52)



از این حیث، این شهود با شهود تألیفی کاملاً متفاوت است، چون در التفات مقوله‌ای تألیفی ابتدا التفات خالی را داریم و ابژه در دسترس نیست، در گام بعدی اشباع شدن و بازشناسی ابژه هدف اساسی آن محسوب می‌شود؛ با دست یافتن به ابژه برگشتگی تألیفی رقم می‌خورد، اما در دگرگونی آیدتیک با خود ابژه آغاز می‌کنیم و روی ابژه آزمایشات تخیلی انجام می‌دهیم تا ببینیم چگونه می‌توانیم از آن فاصله بگیریم و همچنان آن را چونان خودش نگاه‌داریم.

## نتیجه‌گیری

حیث‌التفاتی آگاهی بدین معناست که تمام کنش‌ها و تجربه‌های آگاهی به سمت ابژه‌های مشخص معطوف می‌شوند و این ابژه‌ها، به نوبه خود، به تجربه‌های تعلق می‌یابند که آن ابژه‌ها را محقق می‌سازند یا مورد تأیید قرار می‌دهند. بدین‌سان، توصیف حیات آگاهی نه تنها متضمن توصیف کنش‌های آگاهی بلکه متضمن اشیای داده شده در این کنش‌ها نیز است. آنچه از اهمیت ویژه برخوردار است، توصیف نحوه تجربه شدن ابژه‌ها در آگاهی است و اینکه چگونه ابژه‌های مختلف در تجربه‌های آگاهی آشکار می‌شوند. این شرط امکان غلبه بر تضاد میان آگاهی و جهان را فراهم می‌سازد. ابژه‌های واقعی، تخیلی و ایده‌آل فقط تا اندازه‌ای که در آگاهی داده یا آشکار می‌شوند، توصیف خواهند شد، به تعبیر دیگر، پدیدارشناسی باید حیات‌التفاتی آگاهی یا نحوه آشکارگی پدیده را توصیف نماید و این مساله از تامل در نفس ساختار آگاهی بدست می‌آید، چون هوسرل، برخلاف دکارت، ابژه را بیرون از آگاهی قرار نمی‌دهد، بلکه برای او اصل درهمنیدگی سوژه و ابژه در تجربه‌التفاتی و قرابت جدایی ناپذیر آن دو خدشه‌ناپذیر است و به نحوی تفکر پدیدارشناختی‌اش بر این هم‌بودگی بنیادین و اولیه مبتنا یافته است. با نظریه حیث‌التفاتی عنصر یا مشخصه‌ی جدیدی در آگاهی انسان آشکار می‌گردد که همان ابژه یا متعلق شناخت است، یعنی آگاهی همواره آگاهی از چیزی است و بدون متعلق آگاهی بی‌معنا است. این حیث با اینکه جزو ساختار آگاهی است اما در عین حال آگاهی را وارد جهان می‌سازد و درهمنیدگی انسان و جهان را به نمایش می‌گذارد. هایدگر با الهام از کشف همین حیث بنیادین در آگاهی انسانی از «در-جهان-بودن» دزاین سخن می‌گوید.

## منابع

۱. بل، دیوید (۱۳۸۶) اندیشه‌های هوسرل، ترجمه فریدون فاطمی، نشر مرکز، تهران.
۲. رشیدیان، عبدالکریم (۱۳۸۴) هوسرل در متن آثارش، نشر نی، تهران.
۳. ریخته‌گران، رضا (۱۳۷۵) «هوسرل و مسئله شناسایی»، فصلنامه فرهنگ، پیاپی ۱۸، صص ۲۳۴-۲۵۲.
۴. زهاوی، دان (۱۳۹۲) پدیدارشناسی هوسرل، ترجمه مهدی صاحبکار و ایمان واقفی، انتشارات روزبهان، تهران.
۵. ساکالوفسکی، رابرت (۱۳۸۸) درآمدی بر پدیدارشناسی، ترجمه محمد رضا قربانی، نشر گام نو، تهران.
6. Husserl, Edmund, (2001), **the Shorter logical investigations**, Translated by J. N. Findlay with a new Preface by Michael Dummett, and edited and abridged with a new Introduction by Dermot Moran, London.
7. Kidd, chad(2014) **Husserl's Phenomenological Theory of Intuition**, In **Linda Osbeck & Barbara Held** (eds.), *Rational Intuition*, Cambridge University Press.
8. Levinas, Emmanuel, (1995), **the theory of intuition in Husserls phenomenology**, translated Andre Oriane, northwestern university press evanston, illinois
9. LOHMAR, DIETER (2006), **Categorical Intuition, from book A companion to phenomenology and existentialism** / edited by Hubert L. And Dreyfus
10. Moran, Dermot. (2012) **The Husserl Dictionary**, University College Dublin, book 327 PUBLICATIONS 634 CITATIONS, January
11. Sokolowski, Robert, (1971) **The structure and content of Husserl,s logical investigations**, Journal inquiry, An Interdisciplinary Journal of Philosophy, Volume 14.
12. Sokolowski, Robert,(2002), **Semiotics in Husserl's Logical Investigations**, from book ONE HUNDRED YEARS OF PHENOMENOLOGYHusserl's Logical Investigations, edited by DAN ZAHAVI and FREDERIK STJERNFELT, Springer Science+ Business Media Dordrecht.