



نظریهٔ صدق

در پدیده‌شناسی هوسرل

حسن فتح‌زاده*

چکیده

پدیده‌شناسی با خروج از رویکرد طبیعی و کنار نهادن فرض جهان خارج به بازبینی گسترده‌ای در مفاهیم، مسایل و روش‌های کلاسیک می‌انجامد که یکی از مهم‌ترین آنها مفهوم «صدق» است. خواهیم دید که با وجود تأکید هوسرل بر استفاده از «مطابقت» در معرفی صدق، و برخلاف نظر مفسرین همچون دیوید بل، پدیده‌شناسی به تعدیلی در مفهوم «اوپژه» می‌انجامد که عملاً سخن گفتن از مطابقت را منتفی می‌سازد. هوسرل با درگیر کردن این مفهوم با فرایندهای انسجام‌گرایانه، پای «انسجام» را پیش از معرفی نهایی صدق به این بحث باز می‌کند، و به همین دلیل است که در پدیده‌شناسی دیگر نمی‌توان «انسجام به‌عنوان روش پی بردن به صدق» را از «انسجام به‌عنوان عنصری ماهوی در تعریف صدق» تفکیک کرد. این مهم را در ضمن معرفی اوپژه، سنتز و افق دنبال می‌کنیم و در نهایت با تحلیل دو نوع خطای (حلولی و متعالی) به دیالکتیک نهفته در بازی بی‌پایان صدق و کذب می‌رسیم.

کلید واژه‌ها

پدیده‌شناسی، صدق، اوپژه، سنتز، خطای حلولی، خطای متعالی.

مقدمه

پدیده‌شناسی با دغدغه‌ای معرفت‌شناختی آغاز و با ادعایی هستی‌شناختی^۱ به پایان می‌رسد و نقطه عزیمت آن به زیر سؤال بردن سؤال مرکزی معرفت‌شناسی (رابطه عین و ذهن) است؛ چراکه در همین سؤال ساده تاریخی، رد پای بزرگ‌ترین پیش‌داوری تاریخ فلسفه (رویکرد طبیعی) را باز می‌یابد و پدیده‌شناسی در همین تلاش برای برگزشتن از این سؤال موجودیت می‌یابد. به تبع این فراروی از چارچوب کلاسیک، پدیده‌شناسی بازنگری جدی و قاطعی نیز در باب حقیقت و نظریات صدق انجام می‌دهد که به صورت‌بندی جدیدی از این مسایل می‌انجامد. حقیقت در پدیده‌شناسی تعریف جدیدی می‌یابد، تعریفی برآمده از حدود ماهوی آگاهی، تعریفی که خود را بر پدیده‌شناسی تحمیل می‌کند و به هیچ‌وجه انتخابی نیست. تلاش می‌کنیم تا با بررسی بنیان‌هایی که بحث هوسرل درباره حقیقت بر آنها استوار است (مثل نوئما، سنتز و افق) نشان دهیم که چگونه هوسرل درصدد استقرار حقیقت کلی (حقیقت در شکل کلی آن) به‌عنوان آموزه کلی شناخت است، آموزه‌ای کلی که صدق و کذب را نیز به‌عنوان مؤلفه‌های خویش در بر می‌گیرد. به‌دنبال این هستیم تا به نوعی انسجام نظری در دیدگاه هوسرل در باب حقیقت دست یابیم.

در پدیده‌شناسی، آگاهی منطقه مستقلی از وجود به‌شمار می‌آید. در این جا دیگر خبری از تصویر کردن جهان خارج توسط آگاهی نیست و تحلیل قصدی پرده از روی خام‌اندیشی نهفته در نظریه مطابقت برمی‌دارد. حضور، جای تصویر را می‌گیرد و اوبژه به‌عنوان هم‌بسته ماهوی آگاهی به موطن اصلی خود (آگاهی) باز می‌گردد؛ اما با این حال، هوسرل یادآوری می‌کند که تعلق اوبژه به آگاهی، تعلق حقیقی نیست (Husserl, 1931, p. 359). همین حقیقی نبودن تعلق اوبژه به آگاهی، سبب می‌شود تا بتوانیم از تعالی اوبژه سخن بگوییم، تعالی‌ای که معمولاً در فلسفه‌های کلاسیک در قالب مفهوم «جوهر» بروز می‌یافته است. برای این که از بیگانگی ظاهری میان اوبژه و آگاهی کاسته شود، بهتر است به معرفی یک واسطه پردازیم؛ واسطه‌ای که گرچه در جانب اوبژه واقع شده، اما ارتباط و وابستگی خویش را به آگاهی نیز از دست نداده است. هوسرل برای نامیدن این واسطه از واژه «نوئما» (noema) استفاده می‌کند تا هم‌بستگی آن با اعمال آگاهی (نوئیسس) را نشان دهد.

۱۱۱



نظریه

نظریه صدق در پدیده‌شناسی هوسرل



۱. اوبژه و نوئما

بنابر تعریف هوسرل، «نوئما» همان واقعیت هبوط یافته و جدا افتاده نیست، بلکه حاوی نحوه خطور و شکل گیری واقعیت در آگاهی و نحوه خاص داده شدن آن نیز هست.

نوئما چیزی نیست جز اوبژه‌ای که تأمل آن را در نحوه‌های دادگی‌اش در نظر می‌گیرد؛ ما اوبژه را در مجموعه عناصری که نوئما را می‌سازند می‌یابیم. در میان این عناصر، هسته‌ای از محمولات را می‌یابیم که اوبژه را که محمل و محل آنها است مشخص می‌کنند. آنها چستی اوبژه را تشکیل می‌دهند. این محمول‌ها از یک سو مرتبط‌اند با محل خود، و به تعبیر هوسرل با یک «X» که این‌ها محمول‌های آن‌اند؛ یعنی با یک «قطب - اوبژه»، و به زبان کلاسیک نوعی «جوهر» ناملموس که می‌تواند علی‌رغم تغییر محمول‌ها یکسان باقی بماند و خودش را در محمول‌هایش گاهی از این وجه و گاهی از وجه دیگر نشان می‌دهد. رابطه آگاهی با اوبژه‌اش رابطه نوئسیس و خود نوئما با این «قطب - اوبژه» است. در ادراک درخت محمول‌هایی نظیر سبز، بزرگ، سفت و زیبا به هسته مذکور تعلق دارند (رشیدیان، ۱۳۸۴، ص ۲۸۸-۲۸۷).

اوبژه را X نامیدن و محل محمول‌ها نامیدن آشکارا تلقی رایج در باب جوهر را به یاد می‌آورد، اما هوسرل حاضر نیست تمام پیامدهای این اصطلاح را بپذیرد. در حقیقت هوسرل در پی قرار دادن مفهوم جوهر در جای گاه اصلی خویش است؛ چرا که به عقیده وی در فلسفه‌های قبلی، به سبب اتخاذ رویکرد طبیعی، از معنای درخور خود منحرف شده بود. رویکرد پدیدشناختی اجازه هرگونه عدولی از قلمرو آگاهی را از ما سلب می‌کند و چنان که خواهیم دید، اوبژه به‌عنوان یک تعالی در حلول آگاهی بنا می‌شود و به‌عنوان دقیقه‌ای نوئماتیکی ریشه در آگاهی دارد. در واقع، آنچه اصیل است «نوئما» است و «اوبژه» حاصل یک انتزاع به‌شمار می‌رود، انتزاعی که سطح دقت و پیچیدگی تحلیل‌های آتی را بالا خواهد برد.

اگر رویکرد طبیعی را به‌درستی ترک نکرده باشیم، مستعد این کژاندیشی هستیم که با اصیل دانستن اوبژه، نوئما را حاصل تقابل اوبژه و آگاهی و برآمده از اوبژه بدانیم؛ در حالی که هوسرل با شروع از آگاهی و باقی ماندن در آن، دست بالا را به نوئما می‌دهد و در تحلیل نوئماتیکی، اوبژه را به‌عنوان دقیقه‌ای از دل نوئما بیرون می‌کشد. این تمایز میان نوئما و اوبژه هم قصدیت

آگاهی را حفظ می‌کند و هم امکان فایق آمدن بر مشکل برنتانو مبنی بر اعمال قصدی بدون متعلق را فراهم می‌کند. نوئما از طریق محتوا یا معنایش به اویژه ارجاع دارد و آن را نزد آگاهی حاضر می‌سازد.

بنابراین، نوئما اویژه‌ای نیست که جهت عمل ادراک به سوی آن باشد، بلکه ساختاری است که باعث می‌شود آگاهی ما چنان باشد که گویی به سوی یک اویژه جهت دارد... تمایز بین نوئما و اویژه به ما کمک می‌کند تا بر مشکل برنتانو مبنی بر اعمال بدون متعلق فایق آییم (Føllesdal, 1998, p. 574).

علت این که می‌توانیم بر این مشکل برنتانو فایق آییم این است که از این پس می‌توانیم به اعمال بدون متعلق نیز نوئمایی نسبت دهیم. در حالی که هر عمل ادراکی دارای نوئما است، اما هر عملی اویژه ندارد: برای مثال، در اندیشیدن به یک اسب تک شاخ عمل ما نوئما دارد، اما هیچ چیزی متناظر با این نوئما وجود ندارد (Moran, 2000, p. 158). البته، برخلاف این تفسیر از موران، در تفاسیری دیگر هر عمل ادراکی به واسطه نوئمای خود، دارای اویژه است، تا جایی که فولسدال نوئما را این گونه تعریف می‌کند: تمام آن ویژگی‌هایی از عمل که آن عمل بنا بر آنها دارای اویژه خویش است (Føllesdal, 1990, p. 266). حتی برخی از محققین ادعا کرده‌اند که هوسرل معنای نوئماتیک را به عنوان شخص خاص، اویژه، رویداد یا حالتی از امور که خود را نشان می‌دهد، دقیقاً همان گونه که خود را نشان می‌دهد یا تمایل دارد نشان دهد، در نظر گرفته است (Gurwitsch, 1982, p. 61; cf. Sokolowski, 1987).

از آن جا که مسئله نوئما در بحث حقیقت اهمیت بسیار دارد، اولین و مهم‌ترین برنامه ما در این مرحله پرداختن به نوئما است و این مهم را در مبحث مربوط به سنتز (synthesis) و افق (horizon) پی خواهیم گرفت. از آن جا که اندیشه‌های هوسرل در مورد این دو مفهوم در کتاب متأخرش، تأملات دکارتی، شکل نهایی و دقیق خودش را پیدا کرد، تکیه بحث‌مان در دو بخش پیش رو بیش تر بر آن کتاب خواهد بود (برای دنبال کردن بحث کامل تری در این موضوع نک: Føllesdal, 1982).

۲. سنتز، قانونی برای تمام فصول

«به یک میز نگاه می‌کنم، سطح صاف آن را لمس می‌کنم و در همان حال صدای لق خوردن آن



را می‌شنوم. می‌نشینم و به پایه‌هایش می‌نگرم. چرخ‌های دور آن زده و جوانب دیگرش را نیز ورنانداز می‌کنم. برای مدتی از اتاق خارج می‌شوم و دوباره باز می‌گردم، میز در همان وضعیت قبلی است.» درست است این حادثه را که در هفته گذشته رخ داد با تمام جزئیاتش به یاد دارم... در این مثال ساده و روزمره مشکلات فلسفی عده‌ای نهفته است که حل بسیاری از آنها در گرو بحث سنتز است. ادراک یک شیء خاص حتی اگر به‌عنوان چیزی که کاملاً ثابت باقی مانده است ادراک شود، مسئله بسیار پیچیده‌ای است: دیدن آن، لمس آن، بوییدن آن، شنیدن آن و غیره؛ و در هر مورد من چیز متفاوتی در مقابل دارم. آنچه که در عمل دیدن دیده می‌شود، به‌خودی‌خود، متفاوت است با آنچه که در عمل لمس کردن لمس می‌شود. اما با وجود این می‌گوییم: این همان چیز است؛ البته، این تنها شیوه‌های نمایش هندسی آن است که متفاوت است. اگر صرفاً در حیطه دیدن باقی بمانم، متوجه تفاوت‌های دیگری می‌شوم که در صور بسیار کثیر از جریان دیدن عادی برمی‌خیزد، تفاوت‌هایی که به هر حال یک فرایند پیوسته است؛ هر مرحله خودش یک دیدن به حساب می‌آید، اما در واقع آنچه که در هر مورد دیده می‌شود چیز متفاوتی است. این مسئله را تا حدودی به شیوه ذیل بیان می‌دارم: شیء محض دیده شده، آنچه که «از» شیء دیده می‌شود، قبل از هر چیز یک سطح است، و در جریان متغیر دیدن من اکنون آن را از این «جانب» می‌بینم، اکنون از آن جانب، و به‌طور پیوسته آن را از جوانب دائماً متغیر دریافت می‌کنم. اما در ضمن همه آنها، آن سطح خودش را در یک سنتز پیوسته برای من نمایش می‌دهد؛ هر یک از جوانب برای آگاهی، یک شیوه نمایش آن است... (Husserl, 1997, pp. 157-158).

بیایم مشکلات پیش گفته را از نزدیک‌تر بررسی کنیم. در وهله اول متوجه می‌شویم که دیدن کاملاً متمایز است با لمس کردن و شنیدن و در هر یک از این موارد ما با ادراکاتی متمایز و متفاوت با بقیه موارد مواجه می‌شویم. پس اولین سؤال در مورد این‌همانی ادراکات حسی مختلف مطرح می‌شود. سپس به بررسی یک ادراک حسی خاص می‌پردازیم. خواهیم دید که در هر ادراک حسی ما با نحوه‌های مختلفی مواجه هستیم. دیدن میز از جنبه‌ها و فاصله‌های مختلف ادراکات متمایزی حاصل می‌کند که به‌زعم ما همه آنها متعلق به آن میز این‌همان هستند. گویی همه این ادراکات خاص و متکثر برش‌هایی از یک ادراک کلی واحلدند. همین

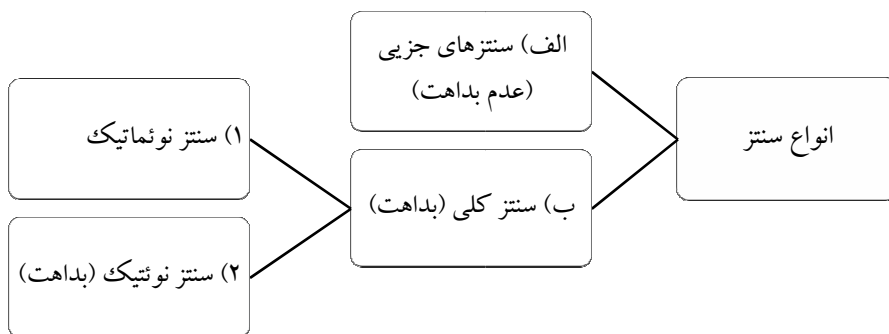
مسئله درباره خروج از اتاق و بازگشت دوباره نیز رخ می‌دهد، در بازگشت‌مان به اتاق همان و دقیقاً همان میز قبلی را ادراک می‌کنیم، دست آخر هم این که خاطره ذکر شده ریشه در واقعیت داشته و با تخیل تفاوت دارد. مهم‌تر این که این خاطره متعلق به خود من است و شخص به یاد آورده شده در هفته پیش همین خود من بوده‌ام، نه یک کپی یا تصویری از من. بنابراین، با چندین مورد این‌همانی توجیه نشده روبه‌روایم که قصد داریم در این فصل به آنها پردازیم.

وقتی گفته می‌شود این نحوه‌های مختلف دیدن، در حقیقت همه متعلق به یک میز این‌همان است، بایستی توجه داشت که با معرفی مفهوم «میز این‌همان» یک فراروی و تعالی از داده‌های ادراکی رخ داده است. رویکرد طبیعی با اولیه دانستن «میز این‌همان» زمینه طرح چنین پرسش‌هایی را نیز از بین می‌برد، اما چنین راه‌حل مبتنی بر پیش‌داوری نمی‌تواند کوچک‌ترین توجهی را در پدیده‌شناسی برانگیزد. چنان که گفته شد، پدیده‌شناسی مانع از این می‌شود که «بیش از آنچه می‌دانیم بگوییم». بنابراین، تعالی «میز این‌همان» را نه در بیرون از آگاهی، بلکه بایستی درون حلول آگاهی جست و بر روی ادراکات متکثر آن را بنا ساخت. در این جا بار دیگر به تعالی حلولی باز می‌گردیم، تعالی‌ای که حاصل سنتز هماهنگ ادراکات حلولی است.

چگونه موجود واقعی، یعنی نه فقط اوبژه فرضی یک عمل از هر نوع، بلکه اوبژه‌ای که خودش را در من به نحوی هماهنگ تأیید می‌کند، می‌تواند برای من چیزی جز به اصطلاح نقطه تلاقی سنتزهای تقویمی من باشد؟ آیا این موجود به دلیل همان جدایی‌ناپذیری انضمامی‌اش از من، در واقع امر به من تعلق ندارد؟ (هوسرل، ۱۳۸۱، ص ۱۶۴)

از طریق سنتزی از هم‌پوشانی و مطابقت بر روی ادراکات جزئی متکثر (نحوه‌های مختلف دیدن) می‌توانیم کل (میز این‌همان) را درک کنیم، کلی که همواره از هر ادراک جزئی بالفعل فراتر می‌رود. چنین نیست که نخست میز این‌همانی موجود باشد و ما ادراکات متکثری از آن حاصل کنیم، بلکه آنچه که نقداً وجود دارد ادراکات جزئی متکثر است که بر مبنای هماهنگی آنها سنتزی تقویمی از جانب من اعمال می‌شود و بدین ترتیب این‌همانی میز به‌عنوان یک کل بنا می‌شود. بدین معنا میز این‌همان وجود خارجی ندارد و این‌همانی از جانب من بر پدیده‌های متکثر تحمیل می‌شود. این بحث بخش مهمی از بار تحلیل اوبژه به‌عنوان یک تعالی حلولی را بر دوش می‌کشد. در ادامه، به‌ویژه با معرفی مفهوم افق، این تحلیل تکمیل خواهد شد.

در این جا نگاهی به انواع سنتز از دیدگاه هوسرل می‌اندازیم. انواع سنتز و بداهت مربوط به این‌همانی حاصل از آنها را می‌توان این‌گونه دسته‌بندی کرد:



هوسرل سنتز نوئماتیک جزئی و ارتباط آن با وحدت اوبژه را این‌گونه شرح می‌دهد:

می‌توانیم نحوه ارتباط یک حالت از آگاهی را با حالت دیگر آن به مثابه «سنتز»، یعنی صورتی از پیوند که منحصرأ به یک منطقه آگاهی تعلق دارد، مشخص کنیم. برای مثال، ادراک یک مکعب را به‌عنوان موضوع توصیف در نظر می‌گیریم، و بنابراین در تأمل محض مشاهده می‌کنیم که این مکعب منفرد متصلاً به مثابه واحدی عینی در کثرت متغیر و کثیرالشکلی از نحوه‌های ظهور، که به طرز معینی با هم پیوند دارند، داده می‌شود. این نحوه‌ها در جریان‌شان سلسله‌ای از زیسته‌های نامرتبط با یک‌دیگر نیستند. برعکس در وحدت یک سنتز جریان دارند، سنتزی که در اثر آن همیشه از همان اوبژه واحد و ظاهر شونده، آگاه هستیم. همان مکعب واحد به انحاء گوناگون، گاه دور، گاه نزدیک، در نحوه‌های متغیر این‌جا و آن‌جا در تقابل با این‌جا مطلق (که برای من در بدن خودم که هم‌زمان برایم ظاهر می‌شود قرار دارد) که آگاهی هرچند ضمنی از آن همیشه ملازم با آگاهی از این نحوه‌ها است، ظاهر می‌شود. هر نحوه ظهوری که ذهن آن را درک می‌کند، مثلاً «مکعب در نزدیکی» به نوبه خود، به مثابه وحدت تألیفی کثیری از نحوه‌های ظهور به هم پیوسته آشکار می‌شود (هوسرل، ۱۳۸۱، ص ۸۱).



اما مثالی بودن این مکعب این همان محوی در آگاهی نافی عدم یقین نیست، و ممکن است حکم به این همانی متعلق ادراکات مان نادرست از آب درآید. فرض کنید دانشمندی ۱۰۰ مکعب کاملاً یکسان را به فاصله ۰/۱ ثانیه به توالی روی میزی قرار دهد، به گونه‌ای که کسی متوجه این رفت و آمدهای سریع نشود. در این حالت شخصی را در نظر بگیرید که مدت ۱۰ ثانیه به روی میز نگاه می‌کند. وی طی سنتزی نوئماتیک ادراکات بصری متکثر خود را به ادراک مکعبی این همان نسبت می‌دهد، اما ما می‌دانیم که وی در این ۱۰ ثانیه تعداد ۱۰۰ عدد مکعب مختلف را دیده است و از مکعب واحد این همان هیچ اثری نیست. یعنی این همانی مکعب مثالی وی همراه با عدم یقینی همیشگی است (مثال عینی آن را می‌توان در روشن و خاموش شدن لامپ با فرکانس برق شهری دید). عدم یقین آشکارتر را می‌توان در حالتی یافت که شخص از اتاق خارج می‌شود و سپس در بازگشت - به گمان خود - همان مکعب واحد را ادراک می‌کند، در حالی که در این حین مکعب را با مکعبی شبیه آن جایگزین کرده‌ایم. پس بداهت این همانی حاصل از سنتز نوئماتیک غیر یقینی بوده و خطاپذیر است. تا همین جا مشخص می‌شود که بخش اعظمی از حقایق ما شامل بداهت‌های غیر یقینی است.

در مثال پیشین گرچه مکعب‌ها به توالی عوض می‌شدند، اما به هر حال، در وجود آنها (نه این همانی آنها) تردیدی وجود نداشت، و این امر زمینه طرح و درک یقین مربوط به سنتز نوئماتیک کلی است. در سنتز نوئماتیک کلی ما نوئماهای به دست آمده از سنتزهای نوئماتیک جزئی را در سنتزی فراگیر وارد می‌کنیم تا زمینه ادراک جهان را فراهم سازند. اگر در تک‌تک اجزای این جهان بتوانیم به صورت جدا جدا تردید کنیم، هیچ‌گاه نمی‌توانیم متعلق کلی آگاهی یا به قول هوسرل، زندگی کلی را مورد تردید قرار دهیم. هوسرل این سنتز کلی را حتی به یک معنا نسبت به زیسته‌های منفرد کثیر آگاهی اولیه می‌داند و آن را پیش شرط هر ادراک جزئی معرفی می‌کند:

متعلق کلی آگاهی همان زندگی کلی است در وحدت و تمامیت بی‌انتهای و نامتناهی اش (هوسرل، ۱۳۸۱، ص ۸۵-۸۶).

آخرین نوع سنتزی که معرفی کردیم، سنتز نوئماتیک بود. به نظر هوسرل اعمال مختلف آگاهی نیز وارد سنتزی می‌شوند که به نوبه خود مولد این همانی در جانب نوئسیس‌ها (اعمال آگاهی) است (Husserl, 1931, p. 334).





در ادراک یک مکعب علاوه بر نحوه‌های مختلف ادراک از جنبه‌های مختلف، نحوه‌های مختلف آگاهی نیز وجود دارد. یک مکعب واحد را می‌توان با احساسات متفاوت، با ارزش‌گذاری‌های مختلف و انتظارات گوناگون ادراک کرد و این همه در عین حال به همان مکعب واحد تعلق می‌گیرد. بنابراین، نوئیس‌های مختلف ممکن است به نوئمای واحدی تعلق داشته باشند:

اما همان مکعب - همان مکعب برای آگاهی- می‌تواند هم‌زمان یا متوالیاً در نحوه‌های جداگانه و بسیار متفاوت آگاهی، مثلاً در ادراکات، خاطرات، انتظارات، و احکام ارزشی جداگانه به آگاهی درآید. این سنتزی است که همه این زیسته‌های جداگانه و منفرد را در وحدت یک آگاهی در بر می‌گیرد و با ایجاد آگاهی از این‌همانی هرگونه شناخت این‌همانی را ممکن می‌سازد (هوسرل، ۱۳۸۱، ص ۸۵).

اما برخلاف سنتز نوئماتیک، این سنتز در حلول آگاهی رخ می‌دهد و در این جا از تعالی نهفته در سنتز نوئماتیک خبری نیست. بنابراین، به‌وضوح می‌توان دریافت که سنتز نوئماتیک طارد هرگونه تعالی از آگاهی بوده و لاجرم بدهت این‌همانی به‌دست آمده از آن نیز طارد هرگونه عدم یقین. وقتی شیء واحدی را به شیوه‌های گوناگون ارزش‌گذاری می‌کنم، یقین دارم که ارزش خوب یا بد (مفید یا مضر) به یک نوئمای این‌همان نسبت داده می‌شود. بحث «سنتز» به‌خودی‌خود بحث ناتمام و ناقصی است که لازم است در ادامه، با معرفی «افق» آن را تکمیل کنیم.

۳. افق، توسیعی در امکانات سنتز

در مثال پیش‌گفته، وقتی برای اولین بار با آن میز مواجه شدم، از کجا می‌دانستم که می‌شود آن را لمس کرد، یا این که جوانبی هم در پشت آن هست که برای دیدن کامل‌تر میز بایستی دور زد و آنها را نیز دید؟ تا آگاهی اجمالی و بالقوه‌ای وجود نداشته باشد، امکان ندارد که من برای فعلیت یافتن آن اقدام کنم (مگر به تصادف). البته، این آگاهی‌های اجمالی که حتی با توجه نیز همراه نیستند، به ویژگی‌های خود میز محدود نمی‌شوند. برای مثال، لازمه چرخیدن من به دور میز این است که بدانم کف اتاق تا پشت میز نیز امتداد یافته است. هوسرل - برای وارد کردن

این آگاهی‌های اجمالی اما مهم، به بحث خود - اصطلاح «افق» را معرفی می‌کند. به آن دسته از ویژگی‌های اوبژه که متعلق بدون توجه آگاهی هستند و به صورت ضمنی و اجمالی قصد شده‌اند، «افق درونی» نام می‌نهد و ویژگی‌های اوبژه‌ها و جهان پیرامونی (مثل امتداد کف اتاق) را «افق بیرونی» می‌نامد. در این جا نیز (مانند مورد سنتز) تحلیل به مثابه تحلیل قصدی از زیسته‌های منفردی که موضوع تحلیل‌اند فراتر می‌رود و این فرازوی و تعالی نقشی تقویم‌کننده را برای شکل‌گیری معنای عینی متعلق اندیشه مورد نظر بازی می‌کند.

بنابراین، نه فقط با زیسته‌های بالفعل بلکه هم‌چنین با زیسته‌های بالقوه‌ای سروکار داریم که در قصدیت زیسته‌های کنونی مضمون، طراحی و «از پیش ترسیم شده‌اند»، و دارای خصلتی بدیهی هستند که معنای ضمنی آنها را روشن می‌کند. پدیده‌شناس فقط به این شیوه می‌تواند دریابد که چگونه در حلول زندگی آگاهی و در چه نحوه‌های معینی از این جریان لاینقطع آگاهی، واحدهای عینی (با اوبژه‌های) ثابت و پایدار می‌توانند به آگاهی درآیند (هوسرل، ۱۳۸۱، ص ۹۲-۹۳).

۱۱۹

البته، در همین جا باید یادآوری کرد که هوسرل این فرارفتن از زیسته‌های منفرد آگاهی را به عنوان دقیقه‌ای ماهوی از همین آگاهی و ذاتی آن می‌داند؛ یعنی در این جا مسئله پیش‌داوری و تعالی حقیقی مطرح نیست، حتی هوسرل اشاره می‌کند که باید بتوانیم به این قصدمان نیز تصریح کنیم و از طریق ادراکات واقعی یا ممکن بعدی یا یادآوری‌های ممکن از ادراکات گذشته، آن را به نحو شهودی پر کنیم. لازمه این امر البته، چنان که پیش از این گفته شد، «از پیش ترسیم شدگی» افق و امکان پیش‌بینی این زیسته‌های بالقوه است. تمرکز بر پیش‌بینی و ادراکات بالقوه آینده نباید این تلقی را ایجاد کند که افق تنها در جهت آینده گسترش یافته است. همان‌طور که گفته شد، افق در بردارنده تعالی از اکنون زنده آگاهی است و این تعالی در هر دو جهت گذشته و آینده قابل اعمال است.

یکی از نکات اساسی در این باب این است که افق‌ها امکانات بالقوه «از پیش ترسیم شده» اند. این نکته کلیدی جواز پرداختن به روشن‌سازی افق را صادر می‌کند. به زودی با معرفی «ساخت نوعی» به نتایج بسیار باارزش این مطلب - در باب صدق - پی خواهیم برد، اما عجلتاً روی مسئله روشن‌سازی اندکی تمرکز می‌کنیم. در ابتدا مشخص است که منظور ما از روشن‌سازی، روشن ساختن آن چیزی است که در افق مضمون است؛ یعنی آشکار ساختن





امکانات بالقوه زندگی آگاهی در پس هر تجربه زیسته‌ای؛ یعنی صراحت بخشیدن تدریجی به آن چیزی که صرفاً به نحو ضمنی وجود دارد. در این فرایند تدریجی با روشن شدن هر افقی، همواره افق‌هایی جدید (با این حال از پیش ترسیم شده) در برابرمان گشوده می‌شود و این کشف بی‌وقفه ادامه می‌یابد. خود همین بی‌وقفه بودن نشان‌گر این است که ترسیم پیش‌گفته همیشه ناکامل است، گرچه به‌رغم عدم تعیین‌اش باز هم از نوعی ساخت تعین برخوردار است و این یک قانون ماهیت است. ما در روشن‌سازی به‌دنبال تثبیت یا تکذیب پیش‌بینی‌ها و تعین بخشیدن به افق بالقوه آگاهی هستیم، اما از قبل می‌دانیم که تمام این فرایند در قالب همان «ساخت تعین» صورت می‌گیرد. برای مثال، هنگامی که می‌زی را از یک جانب مشاهده می‌کنیم، چیزی درباره تعین انضمامی جوانب نامشهودش در دست نداریم، با این حال، آن را از پیش به‌عنوان یک میز، به‌صورت رنگی، سفت و غیره درک می‌کنیم و تنها با در نظر گرفتن چنین افقی است که معنای میز این همان تکمیل می‌شود. در این جا ما با نوع جدیدی از سنتز روبه‌رو هستیم که تا قبل از پرداختن به بحث افق قابل طرح نبود. برخلاف سنتزهایی که پیش از این ذکر شد و همه به حضور آگاهی و گذشته مربوط بودند، این سنتز رو به آینده دارد. بنابراین، بحث فصل گذشته را چنین کامل می‌کنیم که هر اوبژه این‌همانی هم دربردارنده سنتزی از گذشته و حضور آگاهی است، و هم سنتزی رو به آینده. در این معناست که صفت ماهوی دیگری از آگاهی آشکار می‌شود؛ هر آگاهی می‌تواند به نحوه‌های همواره جدیدی از آگاهی تبدیل شود و در عین حال، آگاهی از همان «اوبژه» باقی بماند؛ اوبژه‌ای که به‌مثابه معنای عینی این‌همان در وحدت سنتز، به‌نحو قصدی مقیم در این نحوه‌ها است. و این بهترین تعریفی است که تا این جا می‌توانیم به اوبژه نسبت دهیم:

می‌توان گفت اوبژه یک قطب این‌همانی است با معنایی از پیش افاده شده که باید محقق شود. اوبژه در هر لحظه از آگاهی علامتی است برای قصدیتی نوئتیک و از حیث معنایش به این قصدیت تعلق دارد؛ قصدیتی که می‌توان آن را جست‌وجو و روشن کرد» (هوسرل، ۱۳۸۱، ص ۸۹).

گرچه در تمام این مراحل، اوبژه همچنان به‌صورت یک جانبه داده می‌شود، اما اکنون مشخص است که این نحو‌بدهات یک جانبه ضرورتاً دارای افقی کثیرالشکل از پیش‌بینی‌های «پرنشده» است که بایستی با شهودی‌های زیسته بعدی پرنشود. در این فرایند، اوبژه همچنان متعالی و

دارای بداهتی ناکامل باقی می ماند و با وجود این که با روشن سازی از طریق سنتزهای هماهنگی شهودهای زیسته، به تدریج از عدم کمال این بداهت کاسته می شود، اما هیچ سنتز ممکن از عهده پیمایش بداهت کامل او بژه بر نمی آید و چنان که ذکر شد با روشن شدن هر افقی، همواره افق های جدیدی در برابرمان گشوده می شود. بار دیگر می بینیم که چگونه تعالی در دل حلول آگاهی بنا می شود و چگونگی بنا شدن آن به خوبی عدم کفایت بداهت مربوط به آن را نشان می دهد.

[عبارت] «او بژه واقعاً موجود» معرف سیستمی ویژه در دل این کثرت است، سیستمی که در برگیرنده کلیه بداهت های مرتبط با آن است، بداهت هایی که به نحوی تألیف شده اند که بداهتی تامه، گرچه شاید نامتناهی، را خلق کنند. این بداهت بداهتی مطلقاً کامل خواهد بود، که نهایتاً خود او بژه را با تمام غنائش حاضر می کند، و در سنتز این بداهت هر آنچه که در بداهت های منفرد سازنده اش هنوز پیش - قصدی [انتظاری]، تهی و پر نشده است به نحو کافی پر خواهد شد. اما منظور ما پر شدن [تحقق] واقعی این بداهت نیست - این امر برای کلیه او بژه های واقعی هدفی بی معنا است، زیرا همان طور که دیدیم بداهت تجربی مطلق یک «ایده» است - بلکه منظورمان روشن سازی ساخت ماهوی آن و ساخت های ماهوی ابعاد عدم تناهی ای است که به نحو منظم سنتز مثالی نامتناهی آن را شکل می بخشند (هوسرل، ۱۳۸۱، ص ۱۱۰).

«او بژه واقعاً موجود» دیگر قابل تقلیل به یک زیسته آگاهی (و حتی تعداد متناهی از زیسته های آگاهی) نیست؛ او بژه واقعی متعلق به جهان و به طریق اولی خود جهان، ایده ای است نامتناهی که دنباله ای از بی نهایت زیسته های ممکن هماهنگ در آن متقارب می شوند و متضایفاً ایده بداهت تجربی کامل آن مربوط است به سنتزی کامل از این زیسته های ممکن. «او بژه واقعی» نقطه ای است واقع در بی نهایت که با دنبال کردن سنتز هماهنگ زیسته های پیش بینی شده در افق ساخت مند آگاهی های بالفعل، مجانب وار همواره به آن نزدیک می شویم، بدون آن که هیچ گاه به آن دست یابیم؛ و همین مسئله است که بحث حقیقت را به ویژه در زمینه صدق و کذب با پیچیدگی های زیادی روبه رو می سازد. لازم به یادآوری است که تمام این بحث درون رویکرد پدیده شناختی قرار دارد و در قلمرو ماهیات محض دنبال می شود، و به همین دلیل است که تاریخ، وحدت این همان و افق های آینده را بایستی بر اساس سنتزهای حلولی بنا ساخت؛ شاید توجه به





اصطلاحات «تاریخ ایدتیک»، «وحدت ایدتیک»، «سنتر ایدتیک»، «افق ایدتیک» و... تا اندازه‌ای روشن‌گر این مطلب باشد. هوسرل تمام این کثرات ایدتیک را با تبدیل آگوی تجربی به ایدوس آگو (آگوی استعلایی) به چنگ می‌آورد. تقلیل پدیده‌شناختی و تبدیل آگوی تجربی به آگوی استعلایی همچون بسته‌ای است که بازگشایی آن ما را با فرایندی طولانی و بعضاً نفس‌گیر روبه‌رو می‌سازد، فرآیندی که طی آن باید رد پای هر نوع تعالی را پیدا کرد، تمام ارتباط‌های آن را مشخص ساخت و سپس ریشه‌های قابل روشن شدن آن را درون حلول آگاهی باز جست. تنها پس از سرسپردگی تام به این ریشه‌های حلولی (تقلیل هر تعالی ممکن به ریشه‌های حلولی آن) می‌توان مطمئن شد که تقلیل پدیده‌شناختی به سرانجام خود رسیده است. پروژه حقیقت نیز به‌طور خلاصه، چیزی نیست جز بازگشت تعالی به حلول، بازگشت به خود پدیده‌ها.

اینک، بحث‌مان دربارهٔ افق را با یک پرسش ساده پی می‌گیریم. آن آگاهی اجمالی و بالقوه که تحت عنوان «افق» مطرح شده، از کجا می‌آید؟ ساده‌تر بپرسیم: از کجا این آگاهی اجمالی را یافته‌ام که میز جانب دیگری نیز دارد و کف اتاق تا آن‌جا نیز کشیده شده است؟ چرا آگاهی اجمالی من حرکت پاندولی یا زبانه کشیدن (همچون شعله) جانب دیگر میز را پیش‌بینی نمی‌کند؟ جواب این پرسش در «ادراک غیرمستقیم» (apperception) نهفته است. هر ادراک مستقیمی، ادراک غیرمستقیمی را در دل خود دارد و این دو به همراه هم نقش ادراک واحدی را بازی می‌کنند و تنها در سایهٔ همکاری این دو نوع ادراک است که اوپژه پا می‌گیرد. در ادراک غیرمستقیم وجه واقعاً مشهود یک چیز که بشخصه حاضر است، وجه دیگر و نامشهود آن را به‌طور غیرمستقیم حاضر می‌سازد و بر مبنای تشبیه با موارد تجربه‌شدهٔ قبلی، اجازه می‌دهد که محتوای آن تا حدودی معین شود.

حتی اوپژه‌هایی از این جهان نیز که برای ما ناشناخته‌اند به‌طور کلی از حیث نوع‌شان برای ما شناخته‌شده‌اند؛ یعنی ما قبلاً چیزهایی مشابه با آنها، گرچه نه دقیقاً خود آنها را دیده‌ایم. هر [عنصر از] تجربهٔ روزمرهٔ ما نشان دهندهٔ انتقال معنای عینی نخستین بار تأسیس شده به مورد جدید از طریق تشبیه، و پیش‌بینی معنای آن، به‌عنوان معنای اوپژه‌ای مشابه. هر جا که «داده‌ای عینی» وجود داشته باشد، همین انتقال معنا وجود دارد... اگر کودکی که دیگر می‌تواند چیزها را ببیند برای نخستین بار، معنای نهایی قیچی را درک کند از این لحظه به بعد قیچی‌ها را

بی‌درنگ با اولین نگاه به‌عنوان قیچی خواهد شناخت؛ اما این امر طبیعتاً به شکل باز تولید ذهنی آشکار [از طریق حافظه]، مقایسه یا استدلال صورت نمی‌گیرد (هوسرل، ۱۳۸۱، ص ۱۷۲).

در این انتقال شبیه‌ساز، معنای عینی اولیه، به‌وسیله چیزی که در معنای عینی دومی تا اندازه‌ای با آن مطابقت دارد، فراخوانده می‌شود. اگر این فراخوانی وجود نداشت نه افق شکل می‌گرفت و نه اوبژه‌ای این همان. این معنای برانگیخته شده، ساختی قاعده‌مند را بر آگاهی حلولی می‌تاباند و با تحمیل یک ساخت نوعی اجازه می‌دهد تا ادراکات زیسته را در قالب اوبژه‌ای این همان وحدت بخشیم. ساخت نوعی مذکور اساس ماهیت اوبژه را تشکیل می‌دهد. به‌همین دلیل، می‌توانیم تعریف قبلی از اوبژه را تکمیل کنیم تا به این عبارات بسیار مهم هوسرل برسیم که:

هر اوبژه به‌طور کلی (و نیز هر اوبژه حلولی) متناظر است با ساختاری قاعده‌مند از آگوی استعلایی. اوبژه به‌عنوان 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 این اوبژه مشخص می‌شود، فراهم می‌کند (هوسرل ۱۳۸۱، ص ۹۸-۹۹).

این ساختار قاعده‌مند که آگاهی‌های ممکن بعدی را از پیش تعیین می‌بخشد، تنها با سنتزی هماهنگ از ادراکات زیسته‌ای که به تدریج خواهند آمد مورد ارزیابی قرار می‌گیرد، و بودن یا نبودن این هماهنگی است که تکلیف وجود یا عدم وجود اوبژه را مشخص می‌کند. اما از آن‌جا که با افقی بی‌پایان روبه‌رو هستیم، هیچ‌گاه به ایده سنتز کامل و نهایی از تمام ادراکات ممکن آتی دست نخواهیم یافت و پرونده هماهنگی مذکور هیچ‌گاه بسته نخواهد شد. ادامه این بحث را در فصل مربوط به صدق و کذب دنبال خواهیم کرد.

۴. بازیافت پدیده‌شناختی این‌همانی، به مثابه بستر طرح مسئله حقیقت

در این‌جا تلاش می‌کنیم مبنای پدیده‌شناختی این «بدهت تجربی خام» را روشن سازیم و در چارچوب روش پدیده‌شناسی به بازیافت این‌همانی ساقط شده در روند تقلیل دست‌یازیم. این‌که گفتیم قصد بازیابی این‌همانی مذکور را در چارچوب روش پدیده‌شناسی داریم، به علت این است که این‌همانی هرگز قابل حذف از قلمرو آگاهی نیست. حتی در ضمن تغییر و دگرگونی مربوط به جریان هراکلیتی داده‌های متغیر ادراکی، چیزی بادوام باید حاضر باشد،





چیزی که این همانی گسترده بر زیر این تغییر و دگرگونی را می‌سازد. هر جا از دگرگونی و تغییر سخن می‌گوییم یک آگاهی از وحدت نیز در بنیان آن قرار دارد. بنابراین این همانی نه امری عرضی، بلکه لازمه ماهوی شکل‌گیری هر آگاهی - حتی آگاهی از تغییر- است. از بحث‌های قبلی مشخص می‌شود که طبق معمول دعوا میان تعالی و حلول است و هدف‌مان حذف این همانی متعالی (و نه حذف این همانی به‌طور کلی) و توصیف این همانی شکل گرفته در حلول آگاهی است. توضیح آن که با پذیرفتن جهان فیزیکی در رویکرد طبیعی، خودبه‌خود تکلیف این همانی نیز مشخص می‌شود و تبیین ساده و سراسری از آن در اختیارمان قرار می‌گیرد. حتی می‌توان گفت که مسئله تا اندازه‌ای برعکس نیز بوده است؛ چرا که یکی از مهم‌ترین علل و عوامل اتخاذ رویکرد طبیعی، تبیین همین این همانی درک شده با بدهت تجربی خام است. ساده‌ترین راهی که برای تبیین این همانی اشیاء در همان آغاز به ذهن می‌رسد، حواله کردن آن به تعالی و دلخوش کردن به ناکجاآبادی فراتر از قلمرو دسترسی‌پذیر آگاهی است؛ و چندان بی‌راهه نرفته‌ایم اگر از اسطوره^۳ این همانی (اشیاء) متعالی سخن بگوییم.^۴ این مطلب را می‌توان اشاره‌ای دانست بر چرایی مطابقت رویکرد طبیعی با فهم عرفی. بنابر آنچه که در مورد تصمیم‌ناپذیری مرز آگاهی گفتیم و با توجه به مقتضیات روش پدیده‌شناسی می‌توان ادعا کرد که:

هم‌چنین قابل درک است که جهان شهودی ما جهان نهایی باشد، و ورای آن هیچ جهان فیزیکی نباشد، بدین معنا که اشیا چنان که ادراک می‌شوند، بایستی بی‌بهره از تعین ریاضیاتی و فیزیکی باشند (Husserl, 1931, p. 147).

هوسرل ما را فرا می‌خواند تا همچنان نقد را بچسبیم و فلسفه را از حواله‌دادن به ماورای آگاهی دور نگه داریم. با پیش‌فرض دانستن وجود شیء این همان، تنها راه باقی‌مانده این است که وحدت این همان، را در خود زیسته‌ها باز جویم. آن هم نه به‌عنوان زیسته‌ای مجزا در کنار زیسته‌های دیگر که اگر این گونه بود برای اتحاد آن با دیگر زیسته‌ها به زیسته جدید دیگری نیاز داشتیم و این تسلسل تا بی‌نهایت ادامه می‌یافت. بنابراین، در این جا ما در ابتدا با وحدت آگاهی سروکار داریم، نه با آگاهی از وحدت. شاید آگاهی از احتمال وقوع چنین مشکلی بوده است که هوسرل را به نوشتن این سطرها واداشته است:

ادراک یک شیء نه تنها در خودش، در ساختار حقیقی خودش، خود شیء را در

بر ندارد، بلکه هم‌چنین بدون هیچ وحدت ماهوی با آن است، وجود آن به صورت طبیعی پیش فرض گرفته می‌شود. وحدتی که به صورت محض با ماهیت خالص خود تجربه‌ها تعیین شده است، تنها می‌تواند وحدت جریان تجربه‌ها باشد، یا چیزی شبیه آن. تنها در [جریان] تجربه‌ها است که یک تجربه می‌تواند به یک کل وابسته شود، کلی که ماهیت آن در کلیت خود، ماهیات این تجربه‌ها را در برمی‌گیرد و در آنها ریشه دارد (Husserl, 1931, p. 125).

اوپرّه قصدی تنها تحت قالب این وحدت این همان مورد آگاهی واقع می‌شود. یعنی «اوپرّه قصدی» موجود در آگاهی، به مثابه وحدت این همان نحوه‌های شهودی یا غیر شهودی آگاهی، که از حیث نوئیتیکی-نوئماتیکی متغیراند به آگاهی درمی‌آید (هوسرل، ۱۳۸۱، ص ۸۳). نکته مهمی که در این جا بایستی به آن توجه کرد، به اشاره هوسرل به نحوه‌های «غیر شهودی» آگاهی مربوط می‌شود. بی‌شک، هوسرل با بیان این عبارت قصد خروج از آگاهی و بازگشت به رویکرد طبیعی را ندارد، بلکه اشاره‌ای دقیق و حیاتی به همان تعالی حلولی دارد که در مباحث مربوط به افق تا اندازه‌ای به آن پرداختیم. وحدت این همان میز نه تنها شامل ادراکات زیسته بالفعل می‌شود، بلکه بخش اعظمی از آن به ادراکات بالقوه‌ای مربوط می‌شود که ما از جوانب مختلف میز (چه از نوع نوئیتیکی و چه نوئماتیکی) می‌توانیم داشته باشیم. هم‌چنین اشاره حیاتی هوسرل به «وابستگی هر تجربه به جریان تجربه‌ها به عنوان یک کل» در بردارنده ایده‌های تعیین‌کننده‌ای در باب حقیقت است که در بخش «صدق و کذب-دیالکتیک حقیقت» به صورت مفصل تری به آن خواهیم پرداخت، اما اکنون بیاییم مسئله را از نمای نزدیک تری بررسی کنیم. برای این کار پیشنهاد می‌کنم که از مثال خود هوسرل بهره ببریم. او می‌گوید:

این میز را در نظر می‌گیریم. در حالی که دور آن می‌چرخم و موقعیت مکانی‌ام را در هر لحظه تغییر می‌دهم، من آگاهی پیوسته و ثابتی از حضور جسمانی یک میز این همان در آن جا دارم، میزی که از هر نظر ثابت باقی می‌ماند. اما ادراک میز چیزی است که به طور مداوم تغییر می‌کند، یک پیوستار از ادراکات متغیر. من چشمانم را می‌بندم. حواس دیگر من نسبت به میز غیرفعال‌اند اکنون من هیچ ادراکی از آن ندارم. چشمانم را باز می‌کنم و ادراک باز می‌گردد. ادراک؟ بیاید دقیق تر باشیم. تحت هیچ شرایطی خود همان ادراک بشخصه به من باز نمی‌گردد. تنها میز است که همان باقی می‌ماند، میزی که از طریق آگاهی ترکیبی‌ای که





ادراک جدید را به یادآوری متصل می‌سازد، این همان دانسته می‌شود. شیء ادراک شده می‌تواند وجود داشته باشد، بی آن که ادراک شود، بدون این که من از آن آگاه باشم، حتی به‌عنوان استعداد صرف، و شاید بدون این که خودش هرگز دستخوش تغییر شود. اما خود ادراک آن چیزی است که در جریان همیشگی آگاهی وجود دارد، و خودش به‌طور ثابت در این جریان وجود دارد... شیء ادراک شده به‌طور کلی، و تمام اجزای آن، جنبه‌ها و مراحل آن، جدای از آن که خاصیت اولیه یا ثانویه باشند، ضرورتاً از ادراک تعالی می‌جویند. Husserl, 1931, p. 130.

هوسرل با ذکر این که «تحت هیچ شرایطی خود همان ادراک بشخصه به من باز نمی‌گردد»، این‌همانی را حاصل اتصال ادراک جدید به یادآوری گذشته می‌داند و درست در همین جا، یعنی در امکان بنیادین بازیافتن جهان تجربی در لحظات مختلف است که منشأ واقعیت را باید جست‌وجو کرد. هوسرل با ماهوی دانستن امکان تکرار ادراکات آگاهی، این‌همانی را ماهیتاً متعلق به حوزه حلول آگاهی می‌داند. گرچه زیسته زنده اولیه سپری شده است، اما من از طریق حاضرسازی‌های مکرر، همواره می‌توانم به آن بازگردم و از طریق سنتزی نوئماتیک آگاهی از این‌همانی را در خلال این زنجیره حاضرسازی‌های متوالی به‌دست آورم. اوبژه این همان محصول فعالیت سنتتیک من در ضمن کثرات آگاهی بوده و بنابراین، به‌مثابه این‌همان و متعین به‌وسیله نمودهای کثیرش، به‌وسیله من متقوم می‌شود. در این تلقی حتی نیازی به حضور اوبژه‌های این‌همان در اکنون زنده آگاهی نیست و می‌توان همین مطلب را در افق آینده نیز مطرح ساخت. من حتی اوبژه‌های این‌همان بالقوه‌ای را در افق آینده متقوم می‌کنم که هنوز ناشناخته‌اند، گرچه آنها را در ساخت صوری اوبژه پیش‌بینی می‌کنم. از این بحث نتیجه می‌شود که یک بداهت منفرد هیچ‌گونه وجود پایداری برای من خلق نمی‌کند:

هر بداهتی یک دارایی پایداری برای من خلق می‌کند. می‌توانم «همیشه از نو» به واقعیت [قبلاً] شهود شده برگردم و این کار را از طریق زنجیره‌هایی از بداهت‌هایی جدید که اعاده بداهت اولیه محسوب می‌شوند انجام دهم؛ بنابراین، مثلاً در بداهت مربوط به داده‌های حلولی این عمل از طریق زنجیره‌ای از یادآوری‌های شهودی انجام می‌شود که همراه است با عدم تناهی نامحدودی که به‌عنوان افقی بالقوه [امکان] «همیشه می‌توانم از نو به آن [بداهت] برگردم» را ایجاد می‌کند.

بدون چنین امکان‌هایی هیچ‌گونه وجود ثابت و پایدار، و هیچ‌گونه جهان واقعی یا مثالی برای ما وجود نخواهد داشت. هر یک از این جهان‌ها فقط در اثر بداهت، یا به واسطه این فرض که تحقق این بداهت و تکرار بداهت مکتسب امکان‌پذیر است، برای ما وجود دارد.

از این‌جا نتیجه می‌شود که یک بداهت منفرد هیچ‌گونه وجود پایداری برای ما خلق نمی‌کند. هر موجودی در وسیع‌ترین معنای کلمه «(موجود) در خود» است، و در مقابل‌اش، «برای من» عرضی اعمال منفرد قرار دارد، و همین‌طور هم هر حقیقتی به همین معنای وسیع «حقیقت در خود» است. بنابراین، این وسیع‌ترین معنای «در خود» به بداهت ارجاع دارد، اما نه به بداهتی لحاظ‌شده به مثابه داده‌ای زیسته، بلکه به امکانات بالقوه معینی که در من استعلایی و زندگی‌اش بنا می‌شوند، و در وهله اول به بی‌نهایت افاده‌هایی که به نحو تألیفی به معنای واحدی مربوط می‌شوند، و سپس به امکانات بالقوه تصدیق آنها، و بنابراین به بداهت‌های بالقوه‌ای که به مثابه داده‌های زیسته تا بی‌نهایت قابل تکراراند (هوسرل، ۱۳۸۱، ص ۱۰۷-۱۰۸).

۱۲۷



نظریه

نظریه صلتق در پدیده‌شناسی هوسرل

به‌خوبی می‌توان دید که هوسرل این‌همانی را حاصل تعبیر می‌داند، تعبیری بر پایه ادراکات زیسته که از جانب من بر آنها تحمیل می‌شود. یعنی هرچند محتواهای ادراکی متفاوتی داده شده‌اند، اما من آنها را به‌عنوان نمودهای متکثر متعلق به اوبژه این همان واحدی می‌گیرم یا به عبارتی تعبیر می‌کنم و با این «تعبیر» است که اوبژه این همان در من متقوم می‌شود. هوسرل تعبیر را افزوده‌ای از ما می‌داند که در خود تجربه و در محتوای توصیفی آن در تقابل با وجود خام حسی یافت می‌شود. در حقیقت، تعبیر خصلت عملی است که گویی به حس روح می‌بخشد و ماهیتاً چنان است که وادارمان می‌کند این یا آن اوبژه را ببینیم، مثلاً این درخت را ببینیم، این صدا را بشنویم، این عطر گل را استشمام کنیم و غیره. حس‌ها و اعمال تعبیرکننده آنها هر دو تجربه می‌شوند اما به مثابه اوبژه ظاهر نمی‌شوند، یعنی توسط هیچ حسی مشاهده، شنیده یا ادراک نمی‌شوند؛ چرا که افزوده سوژه‌اند، برعکس اوبژه‌ها ظاهر و ادراک می‌شوند، اما تجربه نمی‌شوند (Husserl, 1970, p. 567). یعنی آگاهی از ادراکات زیسته فراتر می‌رود و آمیزه‌ای است از قصد‌های تعبیری همراه با ادراکات زیسته‌ای که مورد تعبیر قرار می‌گیرند. این که هوسرل می‌گوید: «اوبژه‌ها ظاهر و ادراک می‌شوند، اما تجربه نمی‌شوند»، تأکیدی است دوباره بر تعالی حلولی اوبژه‌های این همان. قبل از اتمام بحث جا دارد نیم‌نگاهی نیز به این‌همانی



اوبژه‌های مثالی داشته باشیم. در این جا نیز یادآوری و امکان تکرار در بنیان تقویم اوبژه این همان قرار گرفته است. هوسرل با همه-زمانی دانستن اوبژه‌های مثالی به جای فرا-زمانی بودن آنها، باز هم وفاداری خویش را به روش پدیده‌شناسی نشان می‌دهد؛ چراکه با این توصیف، تعالی حلولی جایگزین تعالی مابعدالطبیعی مفروض در رویکرد طبیعی می‌شود.

من در یک عمل زنده و چند وجهی اندیشه، یک فرض، یک شکل هندسی، یک صورت‌بندی حسابی را متقوم می‌کنم. بار بعد همین عمل را همراه با یادآوری مجدد عمل قبلی انجام می‌دهم. در همان لحظه و به‌طور ماهوی سنتز این‌همانی‌بخش وارد عمل می‌شود و با هر تکرار عمل، که از امکان انجام اختیاری‌اش آگاه‌ام، سنتز جدیدی شکل می‌گیرد که به ما می‌گوید این «همان» قضیه، همان صورت‌بندی حسابی است که فقط دوباره ایجاد شده است، و یا به‌عبارت دیگر دوباره بداهت یافته است. بنابراین، در این جا سنتز مزبور (با واسطه) حاضرسازی‌های (به یاد آورنده) در درون سیلان زیسته‌های همیشه‌ازپیش تقویم‌شده من، از اکنون زنده من به لحظات گذشته زندگی‌ام گسترش می‌یابد، و بدین وسیله میان آنها پیوند برقرار می‌کند. بدین ترتیب مسئله استعلایی و فی‌نفسه بسیار مهم اوبژه‌های مثالی به‌معنای اخص کلمه حل می‌شود؛ فوق‌زمانی بودن آنها به مثابه همه-زمانی بودن جلوه‌گر می‌شود، که متضایف است با امکان تولید و بازتولید اختیاری آنها در هر لحظه از زمان. این امر-پس از تقویم جهان عینی با زمان عینی‌اش و انسان‌های عینی‌اش که سوژه‌های ممکن اندیشه‌اند- بر صورت‌بندی‌های مثالی، که به نوبه خودشان عینیت می‌یابند، و بر همه-زمانی بودن عینی‌شان اطلاق می‌شود؛ بر این پایه می‌توان اختلاف آنها را با واقعیت‌های عینی که تفرد مکانی-زمانی می‌یابند درک کرد (هوسرل، ۱۳۸۱، ص ۱۹۳-۱۹۴).

با این تحلیل بدون این که در دام اصالت روان‌شناسی گرفتار آییم، از بند افلاطون‌گرایی خام رها می‌شویم و بی‌آن که به تفرد زمانی اوبژه‌های مثالی قائل شویم، با زمانی دانستن آنها (یعنی همان همه-زمانی دانستن‌شان) پیوند آنها با حضور آگاهی را نیز حفظ کرده‌ایم. البته، هوسرل در آثار متقدم خود از «وجود غیر زمانی امر مثالی» (Husserl, 1970, p. 350) سخن به میان می‌آورد که بایستی آن را با توجه به آثار متأخر وی به تفسیر و بازخوانی نشست. به هر حال، به نظر می‌رسد که منظور هوسرل از غیرزمانی بودن، همان فرا-زمانی بودن نیست. حتی در عبارت زیر که به صراحت، به

فرا-زمانی بودن حقیقت - در مقابل زمان‌مند بودن متعلق حقیقت - اشاره می‌کند، باز هم در جمله آخر تلویحاً راه را برای تفسیر فرا-زمانی بودن به همه-زمانی بودن می‌گشاید:

هیچ حقیقتی یک امر واقع، یعنی چیزی تعیین شده در ارتباط با زمان نیست. معنای یک حقیقت، البته این است که چیزی هست، حالتی وجود دارد، تغییری در جریان است و غیره. اما خود حقیقت در فوق زمان قرار می‌گیرد. انتساب وجودی زمانی به آن، یا اعتقاد به ایجاد و نابودی آن بی‌معنا است (Husserl, 1970, p. 109).

دغدغه هوسرل این است که مبادا با زمانی شدن حقیقت و امور مثالی، آنها را به اموری جزئی و مطابق با تعابیر آمپرستی تبدیل کنیم، اما هنوز نتوانسته است از بند تعالی‌های افلاطونی رها شود و تنها پس از تثبیت آگوی استعلایی است که می‌تواند ادعای حلولی بودن این تعالی‌ها را مطرح سازد. و بدین ترتیب پدیده‌شناسی در جایی بین افلاطون‌گرایی خام (تعالی محور) و اصالت روان‌شناسی، از خطر سقوط در ورطه پیش‌داوری محافظت می‌شود و بار مسئولیت این مهم بر دوش آگوی استعلایی قرار می‌گیرد. لازم به ذکر است که امکان یادآوری ادراکات آگاهی امری روان‌شناختی نیست، بلکه خصلتی ماهوی از قلمرو آگاهی محض بوده، در ساخت هر ادراکی موجود است؛ امری که بدون آن، امکان تحقق هر گونه این‌همانی از آگاهی سلب می‌شود.

اکنون در جایگاهی قرار گرفته‌ایم که می‌توانیم ادعا کنیم تا اندازه‌ای از زیر سایه سنگین تعالی خارج شده، آمادگی پرداختن به حقیقت پدیده‌شناختی (حقیقت پیراسته از هر نوع تعالی) را به دست آورده‌ایم. وضعیت‌مان در نبود لنگر تعالی، چیزی شبیه وضعیت بی‌وزنی است. در ادامه خواهیم دید که چگونه هوسرل با تکیه بر حلول آگاهی، تکیه‌گاه جدیدی برای بحث حقیقت دست‌وپا می‌کند و با این کار مرکز ثقل این بحث را از بیرون به درون (از تعالی به حلول) منتقل می‌سازد.

۵. صدق و کذب - دیالکتیک حقیقت

... ما هرگز نمی‌توانیم به‌طور دقیق و روشن، دیده‌های خود را از دانسته‌های خود تفکیک کنیم. شخصی که نابینا به دنیا بیاید و بعد، از نعمت بینایی برخوردار شود، باید دیدن را بیاموزد. همه ما می‌توانیم با حدی از دقت نظر و مشاهده شخصی به





این واقعیت پی ببریم که آنچه را که دیدن می‌نامیم، همیشه و بدون استثنا شکل گرفته و متأثر از دانش (یا باور) ما درباره آن چیزی است که می‌بینیم. این موضوع به‌ویژه هنگامی آشکار می‌گردد که دو دید مختلف مطرح شوند. گاه پیش می‌آید که ما دچار خطای باصره می‌شویم. از باب نمونه بعضی اوقات شیء کوچکی را که به چشم‌مان نزدیک باشد، شبیه کوه بزرگی در افق می‌بینیم، یا تکه کاغذی معلق در هوا به صورت یک پرنده در نظرمان مجسم می‌شود. ولی همین که به اشتباه خودمان پی می‌بریم، دیگر نمی‌توانیم آن را به صورتی که قبلاً می‌دیدیم ببینیم. حال اگر بخواهیم از اشیاء موضوع دید خود نقاشی کنیم، در دو حالت قبل از پی بردن به اشتباه فوق و پس از آن، از فرم‌ها و رنگ‌های متفاوتی استفاده خواهیم کرد (گامبریج، ۱۳۷۹، ص ۵۵۰).

چرا پس از پی بردن به اشتباه خود دیگر نمی‌توانیم تکه کاغذ را مثل قبل ببینیم؟ مسلماً در داده‌های تجربی ما تفاوتی حاصل نشده است، ولی با این حال ما همان ادراکات زیسته قبلی را اکنون به‌گونه‌ای دیگر می‌بینیم. به نظر می‌رسد که ادراکات تجربی آخرین مرحله دیدن نیستند و هنوز عنصری بررسی نشده باقی مانده است، عنصری که باعث می‌شود ما مجموعه ادراکات تجربی خاصی را به صورت یک «چیز» ببینیم. وقتی که ما آن شیء معلق در هوا را به‌عنوان یک پرنده می‌بینیم، در حقیقت داریم ساخت نوعی پرنده را به آن نسبت می‌دهیم. یعنی قسمت جلو و عقب آن را به‌عنوان سر و دم و طرفین را بال‌های آن کبوتر در نظر می‌گیریم (با توجه به مسیر حرکتش)، و از سوی دیگر انتظار داریم معلق‌وار در هوا حرکت نکند و مسیری خوش‌رفتار (همان‌گونه که در مورد پرنده‌گان دیگر دیده‌ایم) را طی کند. اما تمام آنچه در این جا گفته شد افزوده خود ماست و در تجربه‌های زیسته ما حضور ندارد. و دقیقاً در همین تعالی جستن از تجربه‌های زیسته (یعنی در افزوده‌های خودمان) است که امکان خطا مطرح می‌شود. در این جا «پرنده» یک تجربه زیسته نیست، بلکه ساختاری است تحمیل شده از طرف خود ما بر تجربه‌های آگاهی: «پرنده» یک نوئما است. اما چگونه متوجه می‌شویم که پرنده ما در واقع، یک تکه کاغذ بوده است؟ نخست پس از مدتی متوجه حرکت معلق‌وار آن شیء می‌شویم، سپس وقتی جلوتر می‌آید، می‌بینیم که از سر و دم و بال‌ها خبری نیست. بنابراین، با توجه به این ادراکات زیسته جدید و ناهمخوانی آنها با نوئمای «پرنده»، در این مرحله انتقالی در نوئما رخ می‌دهد و ادراکات تجربی خویش را از این پس در قالب نوئمای «تکه کاغذ» می‌بینیم یا، بهتر است

بگوییم، تعبیر می‌کنیم.

می‌توان میان نحوه‌های گوناگون آگاهی که از طریق سنتز در پیونداند و برای هر
اوبژه مورد افاده از هر مقوله وجود دارند و ساخت پدیده‌شناختی نوعی آنها که
قابل مطالعه است، تمایز قایل شد. در آنها از یک سو سنتزهایی را می‌یابیم که از
حیث معنای نهایی‌شان، و به نحوی بدیهی توافق‌شان را با ساخت نوعی مورد نظر
نشان می‌دهند و بدین وسیله قصد یا معنای عینی داده شده را تصدیق می‌کنند؛
برعکس، سنتزهای دیگری وجود دارد که قصد یا معنای عینی داده شده را
به نحوی همان قدر بدیهی تکذیب می‌کنند. بنابراین متضایفاً، اوبژه یا متعلق مورد
افاده خصلت بدیهی موجود یا ناموجود (یعنی وجود نفی شده و خط خورده) را
پیدا می‌کند (هوسرل، ۱۳۸۱، ص ۱۰۲).

با این توصیفات می‌پردازیم به مسئله صدق و کذب در پدیده‌شناسی هوسرل. پدیده‌شناسی اجازه
هرگونه خروج از حلول آگاهی را پیشاپیش از ما سلب کرده و قلمرو بررسی ما را به حیطة
آگاهی محدود نموده است، بنابراین، از همین آغاز یادآوری می‌کنیم که هرگونه بحث از
مطابقت آگاهی با چیزی خارج از آگاهی منتفی است.^۵ و این نظر بایستی تحدیدی را متحمل
شود؛ یعنی دقیقاً همان کاری که هوسرل انجام می‌دهد. هوسرل حقیقت را به صورت «تطابق
کامل آنچه مورد نظر است با آنچه داده شده است» تعریف کرده و تصریح می‌کند که ما این
تطابق را در خود پیدایی تجربه می‌کنیم (Husserl, 1970, p. 765). دیوید بل این مطلب را چنین شرح
می‌دهد:

و سرانجام، در مورد حقیقت هوسرل دیدگاهی را که در شعار سنتی بیان می‌شود،
که حقیقت محتاج مطابقت شیء و عقل است، جدی و کاملاً طبق لفظ اختیار
می‌کند. بنابر این دیدگاه، برای آن که چیزی به عنوان حقیقت وجود داشته باشد
باید (الف) گونه‌ای تعهد عقلی، تصور، اندیشه، یا تصدیق؛ (ب) چیزی، یک
res که تصور یا تصدیق شود؛ و (ج) یک رابطه «هم‌پاسخی» بین الف و ب که طبق
آن الف تصور یا تصدیق تکافوکننده ب باشد، وجود داشته باشد. هوسرل بایسته
چهارمی به اینها می‌افزاید و آن این که در نظریه پدیده‌شناختی حقیقت، هر سه
عنصر باید در تجربه داده شده باشند و به‌ویژه باید از هم پاسخی میان الف و ب
اطلاع مستقیم داشته باشیم (بل، ۱۳۷۶، ص ۲۶۰).

۱۳۱



هوسرل

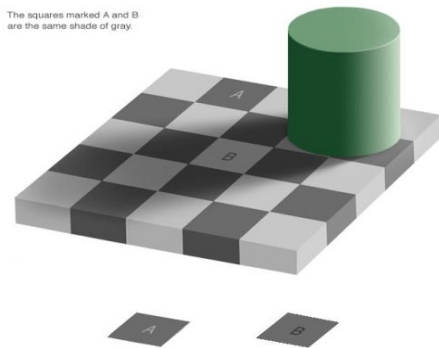
نظریه صدق در پدیده‌شناسی هوسرل



در پدیده‌شناسی هوسرل بداهت مستلزم صدق بدیهی و نفی بداهت مستلزم کذب بدیهی است و البته عدم بداهت، صدق و کذب غیر بدیهی را به دنبال خواهد داشت. این که صدق غیر بدیهی خطایی دربر داشته باشد، چندان دور از ذهن نیست. اما آیا امکان خطا به حیطة صدق بدیهی نیز راه دارد؟ خواهیم دید که جواب مثبت است و در ادامه سعی خواهیم کرد تا اندازه‌ای به تبیین این سطوح مختلف خطا از منظر پدیده‌شناسی هوسرل بپردازیم. در سطح اول، به خطای حلولی (قلمرو صدق بدیهی) و سپس در سطح دوم به خطای متعالی (قلمرو صدق غیر بدیهی) می‌پردازیم. خطای نوع اخیر تقریباً تمام خطاهای ادراکی ما را در بر می‌گیرد و اصولاً هدف اصلی ما در تبیین خطا، بحث و بررسی همین نوع خطا است؛ جایی که نظریات صدق کلاسیک نیز عرض اندام می‌کنند و سرنوشت نظریه صدق پدیده‌شناختی در همین هم‌آوردی در تبیین این نوع خطا تا حد زیادی تعیین می‌شود. البته، به یاد داشته باشیم که نظریه صدق پدیده‌شناختی تنها و تنها در دل حقیقت کلی به‌عنوان آموزه کلی شناخت، معنا می‌یابد.

سطح اول (خطای حلولی)

در حالت بداهت، پدیده بشخصه در حضور آگاهی داده می‌شود و در نگاه نخست، امکان هرگونه خطایی را در مورد خود منتفی می‌کند. اما خوشبختانه مثال‌های گوناگونی در نفی این نظر وجود دارد. یکی را انتخاب می‌کنیم و به شرح آن می‌پردازیم. در تصویر زیر ابتدا مشاهده می‌کنیم که دو خانه A و B رنگ‌های متفاوتی دارند. اما اگر این دو خانه را از کل تصویر جدا کرده و به صورت مجزا به آنها بنگریم، متوجه خواهیم شد که این دو خانه رنگ‌های یکسانی دارند.



می‌خواهیم این خطای اولیه و تصحیح متعاقب آن را به شیوه پدیده‌شناختی شرح دهیم. با اتخاذ رویکرد پدیده‌شناختی فرض جهان عینی مستقل از آگاهی که زمینه تبیین خطا را فراهم می‌کرد، کنار گذاشته شد و از این پس درباره چیزی جز پدیده‌ها سخن نمی‌توان گفت.

حال، اگر چیزی خارج از آگاهی وجود ندارد و امر عینی نیز فراینده ادراک است، دیگر سخن گفتن از توهم بی معنا است. برای هر ادراک کننده‌ای دو خانه A و B رنگ‌های متفاوتی دارند و توهم، تنها در نسبت با حالت دوم (یعنی وقتی خانه‌ها را بریدیم و به صورت مجزاً کنار هم قرار دادیم) وجود دارد. در حقیقت ما حالت دوم را یک حالت طبیعی (نرمال) در نظر می‌گیریم و بقیه موارد را به نسبت آن می‌سنجیم. مرجع بودن این حالت طبیعی (نرمال)، به نوعی رنگ «عینیت» به آن می‌بخشد و در جایگاه «واقعیت آن گونه که هست» قرارش می‌دهد. مسلماً مسئله این نیست که آیا ما واقعیت (در این جا هم رنگ بودن خانه‌ها) را همان‌طور که هست ادراک می‌کنیم؛ زیرا واقعیت دقیقاً همان است که ما ادراک می‌کنیم. اما در کنار این باید توجه داشت که یک جهان (و فقط یک جهان) وجود دارد که به عنوان «نرمال» شناخته می‌شود و بنابراین «معیار» حقیقت به حساب می‌آید. تمام دادگی‌ها در مقایسه با آن نظام نرمال قرار می‌گیرند و به صدق و کذب منتسب می‌شوند.

اعیان واحد برحسب شرایط متغیر گاه به یک نحو و گاه به نحو دیگری ظاهر می‌شوند. یک شکل واحد برحسب موقعیت‌اش نسبت به بدن من نمودهای مختلفی دارد؛ یعنی شکل آن در وجوه مختلفی ظاهر می‌شود. مثلاً اگر به صفات واقعی چیز توجه کنیم، متوجه می‌شویم عین واحدی با حفظ شکل خودش، برحسب رابطه‌اش با یک چیز نورانی دارای نمودهای رنگی متفاوتی است. در عین حال، بعضی از این شرایط نشان می‌دهند که می‌توانند شرایط «نرمال» محسوب شوند: مثلاً دیدن در نور خورشید، در یک روز روشن، بدون تأثیر سایر اجسامی که ممکن است بر نمود رنگی تأثیر بگذارند. حالت «بهینه» یا «مناسبی» که بدین ترتیب به دست می‌آید همان «رنگ حقیقی»، متمایز از مثلاً نور سرخ غروب خورشید که می‌تواند همه صفات رنگی را بیوشاند، محسوب می‌شود. همه صفات رنگی دیگر «وجوه» یا «نمودهای» این نمود رنگی برجسته دارای اولویت محسوب می‌شوند. طبیعت چیز چنان است که رنگ نرمال آن بر اثر اشیاء نورانی دیگر و محیط نوری خود به تغییر ادامه می‌دهد و فقط با بازگشت به شرایط نرمال است که رنگ نرمال (رنگ فی نفسه) از نو ظاهر می‌شود. پس در سلسله ممکن نمودها، نحوه معینی از دادگی یک چیز، از این بابت که آن چیز را در کل نسبتاً بهتر نشان می‌دهد موقعیت ممتازی کسب می‌کند و همانی تلقی می‌شود که به طور اخص





منظور و مقصود بوده است. سایر نحوه‌های دادگی به‌نحو قصدی به این حالت «بهینه» یا «مناسب» وابسته می‌شوند. تجربهٔ نرمال همان تجربه‌ای است که جهان به‌نحو اصیل، «آن‌طور که هست» در آن متقوم می‌شود. بر این پایه، «خطا» و «مجاز» عبارت است از تضاد با نظام نرمال تجربه (رشیدیان، ۱۳۸۴، ص ۴۲۰-۴۲۱).

در این جا (یعنی در ضمن بررسی خطای حلولی)، صدق به مطابقت تعریف می‌شود، اما نه مطابقت با جهان خارج عینی، بلکه مطابقت با جهان نرمال عینی که در همین آگاهی و حاصل بر هم نهادن و دیالکتیک بداهت‌های یقینی است و البته، این مطابقت مطابقتی محض و به معنای معمول کلمه نیست؛ چراکه این بداهت جدید نیز خود وارد تعاملی دیالکتیکی با این جهان نرمال شده، در تعیین بخشیدن به آن نقش بازی می‌کند. از آن‌جا که با ادراکات منفرد تشکیل چنین جهانی ناممکن است و نظام نرمال (که قرار است کار جهان خارج عینی را انجام دهد) تنها از دل برهم‌نهی بداهت‌های مختلف بیرون می‌آید، مسئلهٔ «انسجام»- به‌عنوان یکی از عناصر ماهوی و اساسی بحث حقیقت- خود را نشان می‌دهد، البته با این تفاوت که ابتدای جهان نرمال بر بداهت‌های یقینی امکان اتخاذ نظریه‌ای صرفاً انسجام‌گرایانه را از ما سلب می‌کند. توضیح آن‌که در نظریات کلاسیک در باب صدق گاه «مطابقت» به‌عنوان تعریف حقیقت و «انسجام» به‌عنوان شیوهٔ دست‌یابی به حقیقت، در کنار یک‌دیگر قرار می‌گیرند؛ اما در این جا «مطابقت» و «انسجام» در خود تعریف حقیقت کنار هم قرار می‌گیرند و تنها در این صورت است که می‌توان گفت وقتی از رابطهٔ انسجام (به‌عنوان شیوهٔ دست‌یابی به حقیقت) و حقیقت سخن می‌گوییم، برخلاف تلقی‌های کلاسیک با رابطه‌ای عرضی و تصادفی روبه‌رو نیستیم، بلکه این رابطه با وارد شدن مفهوم انسجام به تعریف صدق به رابطه‌ای ماهوی و ضروری تبدیل می‌شود. جهان عینی از قبل موجودی در اختیار نداریم تا بخواهیم از طریق انسجام به ویژگی‌های آن پی ببریم، بلکه جهان عینی تنها از طریق انسجام و برهم‌نهی ادراکات حلولی آگاهی حاصل می‌شود. به همین خاطر می‌توانیم این نظر کواین را تکرار کنیم که: احکام ما در مورد عالم خارج [در این جا باید گفت «جهان متقوم شده»]- علی‌رغم فردی بودن- نه به صورت منفرد بلکه تنها در قالب اشتراک در محکمهٔ داوری تجربهٔ حسی حاضر می‌شود (Quine, 1964, p. 41). البته، این به‌معنای پذیرش تام دیدگاه کل‌گرایانهٔ کواین نیست، بلکه تنها در قلمرو ادراکات حسی کل‌گرایی را به رسمیت می‌شناسیم. تا این جا نشان دادیم که چگونه خطا می‌تواند در خود بداهت مندرج شود و صدق و

کذب به عنوان مؤلفه‌هایی از بحث فراگیر حقیقت در این وادی ظاهر شوند. در ادامه در سطحی مهم‌تر (از لحاظ معرفت‌شناختی) به تحلیل خطا می‌پردازیم.

سطح دوم (خطای متعالی)

فرض کنید تکه چوبی را در ظرفی پر از آب فرو می‌بریم. در نگاه نخست، چوب را شکسته خواهیم دید، اما همه می‌دانیم که این صرفاً خطایی از جانب ماست. حال، اگر چوب و آب و... همه پدیده‌های ذهنی باشند و بدون هرگونه خارجیتی، آیا می‌توان آن را خطا دانست؟ آیا در تجربه اوبژه‌های درون آگاهی خطا می‌تواند جایی داشته باشد؟ در این جا نیز اگر به وجود خارجی جهان عینی قایل شویم، مسئله خطا به آسانی با استناد به شکسته نبودن چوب عینی (در مقابل شکستگی تصویر آن در ذهن) قابل درک است، اما می‌دانیم که از آن چوب عینی خبری نیست و هر آنچه هست همین ادراکاتی است که پیش از این «تصویر»شان می‌نامیدیم. در این سطح از تحلیل، با نوع اصیل‌تری از خطا روبه‌رو هستیم. در این حالت، دیگر خطا به حالات نابهنجار و انحراف از نظام نرمال مربوط نمی‌شود، بلکه در شکسته دیدن چوب حقیقتاً دچار خطا شده‌ایم. سعی می‌کنیم با کمک گرفتن از مطالب پیش گفته به تحلیلی پدیده‌شناختی از این نوع خطا دست یابیم. نخست نقل قولی از هوسرل و سپس بهره‌برداری از آن:

در ادراک پیوسته، یک شی در یقین وجودی مستقیم از حضور بی‌واسطه آن جا برای من است... اما اگر سؤال کنم که چه چیزی این واقعیت را نتیجه می‌دهد که نمایش‌های مختلف شی به تغییر در اعمال حرکتی - حسی من مربوط می‌شود، متوجه می‌شوم که یک رابطه «اگر - آنگاه» قصدی، پنهانی در این جا فعال است: نمایش‌ها بایستی در یک نظم و ترتیب سیستماتیک معین روی دهند؛ این گونه است که از قبل در پیش‌بینی، در جریان یک ادراک هماهنگ، نشان داده می‌شوند... گرچه اغلب وقفه‌ای در این هماهنگی روی می‌دهد: موجود تبدیل می‌شود به خطا یا به سادگی تبدیل می‌شود به موجود مشکوک، موجود صرفاً ممکن، موجود محتمل، موجودی با این حال نه کاملاً موهوم و غیره. خطا از طریق «تصحیح» برطرف می‌شود، یعنی از طریق تغییر در معنایی که در قالب آن شی ادراک شده بود. به سادگی می‌توان دید که تغییر در معنای ادراکی غیر مستقیم، از طریق تغییر در افق پیش‌بینی مربوط به کثراتی که در حالت عادی پیش‌بینی



می‌شوند (یعنی بر اساس هماهنگی جلو می‌روند) روی می‌دهد. برای مثال، کسی یک مرد را می‌بیند، اما پس از آن با لمس کردنش، وی را به‌عنوان یک مانکن (که مثل یک مرد به نظر می‌رسد) بازتفسیر می‌کند. ... برای آگاهی یک شیء منفرد، تنها نیست؛ ادراک یک شیء ادراک آن در یک میدان ادراکی است. و درست همان‌طور که یک شیء فردی در ادراک تنها از طریق افقی باز از «ادراکات ممکن» معنا می‌یابد، تا آن‌جا که هر چیز بالفعل ادراک شده «اشاره دارد» به کثرتی سیستماتیک از تمام نمایش‌های ادراکی ممکن که به صورت هماهنگ به آن تعلق دارند، همچنین شیء یک افق دیگر هم دارد: در کنار این «افق درونی»، دقیقاً به‌عنوان یک شیء در میدانی از اشیاء، یک «افق بیرونی» هم دارد؛ و این مطلب در نهایت به تمامیت «جهان همچون جهان ادراکی» اشاره دارد. شیء واحدی است در میان گروهی از اشیاء بالفعل هم‌زمان ادراک شده؛ اما این گروه برای ما، برای آگاهی همان جهان نیست، بلکه جهان خودش را از طریق آن نمایش می‌دهد؛ این گروه به‌عنوان میدان گذرای ادراک، همیشه برای ما به‌عنوان بخشی از جهان مشخص می‌شود، بخشی از عالم اشیای مربوط به ادراکات ممکن. بنابراین، چنین چیزی در هر لحظه همان جهان حاضر است؛ و خودش را در هر مورد برای من از طریق هسته‌ای از «حضور اولیه» (که اشاره دارد به مشخصه ذهنی پیوسته‌ای از آنچه که این چنین مستقیماً ادراک می‌شود) نمایش می‌دهد، همین‌طور از طریق تأییدهای مربوط به افق درونی و بیرونی آن (Husserl, 1997, pp. 161-162).

اکنون به نظام‌سازی بر مبنای این طرح خام می‌پردازیم. با سنتزی که میان ادراکات حلولی مختلف صورت می‌گیرد، زمینه‌تعالی از حلول آگاهی فراهم می‌شود. سپس با در نظر گرفتن افق‌های بالقوه مضمون در این ادراکات تألیفی یک «ساخت نوعی» به آنها نسبت می‌دهیم که تحت عنوان «نوئما» پیش‌تر معرفی شد. در این مرحله حلول آگاهی را به سمت تعالی ترک گفته‌ایم. پس از این با استناد به ادراکات حلولی متعاقب در پی «روشن‌سازی» افق‌های بالقوه و در نتیجه تثبیت هر چه بیشتر «ساخت نوعی» مذکور بر می‌آییم. اما نکته مهم این است که با هر قدمی که در جهت روشن‌سازی بر می‌داریم جبهه‌ای از افق‌های جدید در مقابل مان گشوده می‌شود و تعدیلی در ساخت نوعی قبلی صورت می‌گیرد. بنابراین، ساخت نوعی مورد نظر در

حرکتی پویا وارد می‌شود که در نتیجه همواره از فرایند روشن‌سازی فراتر می‌رود. البته، در سراسر این ماجرا سنتزی این‌همانی‌ساز ربط و پیوستگی میان ادراکات حلّولی متوالی را تضمین می‌کند و اجازه می‌دهد تا در وحدت یک سرگذشت به تحلیل این سلسله پردازیم. اگر این، این‌همانی در قالب زمان‌مندی وجود نمی‌داشت، نخ تسیح این بحث از هم می‌گسست و تمام آنچه گفته شد از هم می‌پاشید.

بهرتر است با مثالی به توضیح بیشتر این مطالب پردازیم. فرض کنید شخصی در بیابان-در مکانی دوردست- آب می‌بیند، اما هنگامی که به آن نقطه می‌رسد درمی‌یابد که اثری از آب نیست و آنچه دیده، سرابی بیش نبوده است. در تحلیل این مثال، باید گفت که شخص هرگز در تجربه زیسته خود «آب» را ندیده است و اصولاً کسی قادر به کسب ادراک زیسته از «آب» نیست. «آب» نوئمایی است که پس از حصول ادراکاتی زیسته و تحمیل ساخت نوعی بر آنها ساخته می‌شود و به‌همین دلیل، همواره از حضور در آگاهی تعالی می‌جوید. توضیح آن‌که شخص در وهله اول در دوردست شفافیتی موج را گسترده بر سطح زمین می‌بیند. تا این‌جا حملی صورت نگرفته و به‌همین دلیل، هوسرل آن را «تجربه ماقبل حملی» نام می‌نهد. در تجربه ماقبل حملی امکان خطاهایی از این دست وجود ندارد و حداکثر امکان خطای حلّولی را می‌توان برای آن در نظر گرفت. اما در مرحله بعد (که البته هم‌زمان با مرحله ماقبل حملی نخست صورت می‌گیرد) شخص با سنتزی در این ادراکات زیسته پیوسته در پی وضع جوهری در پس این اعراض ادراک شده بر می‌آید و با توجه به مشابهت با تجربه‌های پیشین، ساخت نوعی آب را به آن نسبت می‌دهد. درست در همین نقطه است که شخص از حلول آگاهی فراتر رفته، زمینه ایجاد خطا را فراهم می‌کند؛ خطا از آن‌جا حاصل می‌شود که بیش از آنچه می‌بینیم می‌گوییم. ساخت نوعی تحمیل شده در دل خود حاوی امکانات بالقوه متعددی است که پیش از این با عنوان «افق» به صورت‌بندی آن پرداخته‌ایم. این مضمون در افق است که می‌توانیم به محل آن آب نزدیک شوم و سپس دستان خویش را در آن فرو برم و از آن بنوشم. حتی اگر نخواهم نزدیک‌تر روم، می‌توانم با پرتاب سنگی درون آن شاهد ایجاد موج‌هایی بر سطح آن باشم. بنابراین، برای به فعلیت رساندن این افق‌های بالقوه دست‌به‌کار می‌شوم و در هر مرحله‌ای متوجه پیوستگی میان ادراکات زیسته پیشین و کنونی خود نیز هستم. تنها با این شرط است که می‌توانم در پی روشن‌سازی روانه شوم؛ یعنی بدون این‌که موضوع آن در هر لحظه عوض شود. در طی





فرایند روشن‌سازی ممکن است ساخت نوعی وضع شده از طرف ما متحمل تعدیل‌هایی شود. در ابتدا همچنان در جهت تأیید ساخت نوعی «آب» پیش می‌رویم، اما از جایی به بعد با به فعلیت نرسیدن افق‌های پیش‌بینی‌شده و مورد انتظار و ناسازگاری میان ادراکات زیسته جدید و ادراکات از قبل پیش‌بینی‌شده، ساخت نوعی آب به تدریج مورد تردید واقع می‌شود، تا جایی که دیگر امکان حفظ آن باقی نمانده، مجبور به کنار گذاشتن آن می‌شویم. اکنون دیگر انتقالی در نوئما صورت گرفته و ساخت نوعی آب به‌عنوان خطایی از جانب ما نفی می‌شود. به گفته هوسرل «تأیید هماهنگی» که انتظار آن می‌رفت روی نداده است و صدق را از دست داده‌ایم.

از آن‌جا که ساخت نوعی حاصل سنتر آگاهی و دربردارنده افق‌های پیش رو است، بحث «انسجام» به صورت ماهوی در بحث صدق متعالی وارد می‌شود. با این توصیفات روشن می‌شود که تحلیل دیوید بل از حقیقت در پدیده‌شناسی تا چه اندازه ناقص است و جایگاه انسجام نه به‌عنوان روش دست‌یابی به مطابقت، بلکه به‌عنوان عنصری ماهوی و ضروری از حقیقت بیش از پیش مشخص می‌شود. خود هوسرل نیز در نوشته‌هایش پس از آن‌که این بحث را در قالب شناخت می‌پروراند، در ادامه آن را به ماهیت واقعیت نسبت می‌دهد و با حذف مرزهای پرننگ میان هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی، زمینه تحلیل کاملی از صدق را فراهم می‌سازد. در گزیده زیر آشکارا این آغازگری از شناخت و در پی آن، سرایت بحث به ماهیت واقعیت را می‌بینیم؛ امری که تنها در فلسفه‌ای بناشده بر اصل «وحدت آگاهی و واقعیت»، ممکن است:

... بنا بر ماهیت تجربیاتی که در آنها واقعیت تقویم می‌یابد، شناخت واقعیت و شناخت علیت از یک‌دیگر تفکیک‌ناپذیراند. هر علمی از واقعیت شرحی علی خواهد بود، اگر آن علم واقعاً و به‌معنای معتبر عینی در پی تعیین چیستی واقعیت باشد. شناخت روابط علی نسبت به شناخت واقعیت امری ثانویه نیست، به‌طوری که امر واقعی نخست به‌خودی‌خود شناخته شود و سپس به‌صورت صرفاً اتفاقی و به‌عنوان جنبه‌ای غیر ماهوی از هستی آن، در رابطه با واقعیات دیگر و تحت تأثیر و تأثر نسبت به آنها قرار بگیرد، به‌گونه‌ای که شناخت قادر باشد تا تعیینی به ذات واقعیت نسبت دهد که مستقل از شناخت روابط علی آن باشد. نکته این‌جاست که اساساً ماهیت واقعیت بگونه‌ای است که از چنین ذات مستقل و خالصی بی‌بهره است و تنها آن چیزی است که در ضمن روابط علی‌اش تحقق دارد... جوهر تنها (به این معنا که هر شیء واقعی عینی یک جوهر است) بی‌معناست (Husserl, 1980, p. 3).

این اندراج واقعیت در شبکه پیوند اعیان جوهره حقیقت متعالی را تشکیل می‌دهد، شبکه‌ای از اعیان گسترده در زمان که همواره از حضور اکنون آگاهی فراتر می‌رود. بنابراین، در فلسفه حضور محور هوسرل، حقیقت در فرایندی دیالکتیکی وارد می‌شود که عدم حضور را در بطن حضور آگاهی فرامی‌خواند و این است راز ناتمامیت و فرار ابدی حقیقت. حقیقت بدهتی بالفعل نیست، بلکه دیالکتیک بدهت‌هاست و به‌عنوان سیرورت محض همواره از حضور آگاهی فراتر می‌رود.

حتی بدهتی که خود را همچون یقینی جلوه می‌دهد، ممکن است موهوم بودنش فاش شود، با این‌همه، این افشا مستلزم بدهتی از همان نوع است که در آن، توهم «آشکار می‌شود». به عبارت دیگر، همیشه و منحصرأ در تجربه بالفعل است که تجربه قبلی موهوم به نظر می‌آید. بدین ترتیب «تجربه حقیقی» که بایستی همچون محک حقیقت و خطا به آن متوسل شد وجود ندارد؛ حقیقت همیشه و منحصرأ در تجربه‌ای بالفعل تجربه می‌شود، جریان زیسته‌ها به عقب باز نمی‌گردد و فقط می‌توان گفت که اگر فلان امر زیسته اکنون به‌مثابه بدهتی سپری شده و کاذب به من عرضه می‌شود، خود همین فعلیت کنونی «تجربه‌ای» جدید را تشکیل می‌دهد که در دل اکنون زنده، در آن واحد، هم خطای گذشته و هم حقیقت فعلی را به‌مثابه تصحیح آن خطا بیان می‌کند. بنابراین حقیقتی مطلق، که فرض مشترک جزم‌گرایی و شکاکیت است، وجود ندارد. و حقیقت خود را در سیرورت به‌مثابه تجدیدنظر، تصحیح و فراتر رفتن از خود تعریف می‌کند، و این عملکرد دیالکتیکی همیشه در دل اکنون زنده انجام می‌شود؛ بنابراین برخلاف تزه‌ای جزم‌گرا، خطا قابل درک است؛ زیرا در معنای همان بدهتی نهفته است که توسط آن، آگاهی حقیقت را متقوم می‌کند. پس برای پاسخ صحیح به سؤال حقیقت، یعنی برای توصیف درست تجربه حقیقت، باید قویاً بر سیرورت تکوینی اگو تکیه کرد: حقیقت یک عین نیست بلکه یک حرکت است و وجود ندارد مگر این‌که این حرکت واقعاً توسط من انجام شود (لیوتار، ۱۳۸۴، ص ۴۷).

حقیقت مطلق وجود نخواهد داشت مگر به‌عنوان تمامیت؛ تمامیت به‌عنوان ایده‌ای در بی‌نهایت. خطا برآمده از عدم کفایت است و عدم کفایت به‌واسطه پویایی ذاتی افق‌های بالقوه آگاهی، ذاتی هر ادراک متعالی است و چنین است که خطا در ذات هر ادراک متعالی نهفته است. فقط و





فقط هنگامی که یک قصدیت نمایاننده به آخرین پرشدگی خویش دست یافت، مطابقت شیء و عقل رخ داده است (Husserl, 1970, p. 762). اما پرشدگی نهایی دقیقاً یک ایده است، و دقیقاً به همان دسترسی ناپذیری. مطابقتی که هوسرل بدان اشاره می‌کند نیز ایده‌ای است در بی‌نهایت و معادل است با تحقق آگاهی به‌عنوان یک کل منسجم؛ یعنی همان پرشدگی تمامی افق‌های بالقوه آگاهی. به‌همین دلیل است که ادعا می‌کنیم هوسرل نمی‌توانسته مدافع نظریه مطابقت در صدق باشد و گرچه از آن به‌صراحت دفاع کرده است، اما مدلول آن چیزی نمی‌تواند باشد مگر تلقی انسجام‌گرایانه از صدق، آن هم در قالب سیوروت و نسبیت، و واپس‌نشینی دائمی «مثال» مطلق آن. و چنین است که حقیقت در زمان درگیر می‌شود و در نتیجه تاریخ‌مند می‌شود.

صدق حقیقی هم‌بسته است با هستی حقیقی و دقیقاً به‌عنوان هستی حقیقی، ایده‌ای است در بی‌نهایت، ایده‌ی یک قطب برای عدم تناهی سیستماتیک نمودها و «تجربه‌ها» در فرضی همواره مشروع، بنابراین صدق حقیقی ایده‌ای است در بی‌نهایت، [ایده‌ای مربوط به] آنچه که در توافق احکام تجربی این همان است، در هر یک از آنها حقیقت «ظاهر می‌شود»، و به دادگی ذهنی مشروع نایل می‌شود. ایده‌ی واقع در بی‌نهایت، به طرز پیشین در صورت محض کلیت قابل تعیین است، کلیتی که در بردارنده تمام امکان‌ها است... (Husserl, 1997, p. 304).

تقریباً تا این‌جا توانستیم بحث حقیقت را به سرانجام برسانیم، اما هنوز مسئله «عینیت حقیقت» به بحث و بررسی بیشتری نیاز دارد که باید به‌عنوان مکمل این مباحث بدان پردازیم. بدون پرداختن به این مکمل، بحث‌مان از حقیقت در سطحی سولپسیستی و در نتیجه ناتمام باقی خواهد ماند.

۶. جهان و حقیقت عینی

هوسرل در تجربه و حکم (ص ۳۸) جهان را «افق آشنای اشیای ناآشنا» معرفی می‌کند و با این کار جهان را به‌معنای ساختار افق‌مند اعتقاد می‌گیرد. با توجه به مطالب پیشین گفتن این که یک شیء افق دارد، برابر است با بیان این که آن شیء در زمینه‌ای اساساً وسیع‌تر حاضر می‌شود که به‌صورت بالفعل در تجربه من نمایش داده نشده است. این «زمینه وسیع‌تر» غیر بالفعل که هرگز به فعلیت در نخواهد آمد همان «جهان» است. بنابراین، جهان مانند هر افق دیگری متعالی است و برخلاف

تمام آنها همواره متعالی خواهد ماند. در بحث سنتز کلی گفتیم که تمامیت زندگی آگاهی به عنوان یک کل، نه حاصل سنتز متأخر زیسته‌های منفرد آگاهی، که پیش شرط هر ادراک جزئی است. به همین دلیل، در آن بخش سعی کردیم جهان را بر خلاف انتظار نه همان سنتز کلی، که به عنوان افق کلی و فراگیر (افق افق‌ها) معرفی کنیم.

افق‌ها، همان اوبژه‌ها نیستند، بلکه ساختارهایی از تجربه هستند که بدون آنها هیچ اوبژه ادراکی به آگاهی در نمی‌آید. جهان افق‌نهایی هر اوبژه فیزیکی است: آن‌طور که گاه گفته می‌شود، افق تمام افق‌ها. ما این‌گونه از جهان ادراک پیدا نمی‌کنیم که ابتدا این شی را ادراک کنیم، سپس آن یکی را و بسیاری از اشیای دیگر را، و سپس آنها را همراه با بسیاری از اشیای مفروض و به یاد آورده شده نامعین ترکیب کنیم و به شیء بزرگی به نام «جهان» برسیم. به زبان پدیده‌شناسی، جهان یک شیء بزرگ نیست. در واقع، اصلاً «اوبژه» نیست... بنابراین، ویتگنشتاین در رساله اشتباه می‌کرد. یا حداقل به اندازه کافی عمیقاً مسئله را درک نکرده بود. جهان «مجموعه تمام امور» نیست. جهان پیش شرط وجود هر امری است (Smith, 2003, p. 170).

جهان به عنوان چنین افقی بر هر شیء متعالی تقدم دارد و برخلاف هر افق دیگری یقینی است. هر افقی غیر یقینی است جز این افق که همواره افقی وجود دارد؛ چرا که این یک قانون ماهیت است. «افقی وجود دارد» یعنی «جهان وجود دارد».

اما جهان در شکل سولپسیستی آن تفاوت عمده‌ای با جهان عینی دارد و باید بینیم چگونه جهان به مرحله عینیت برکشیده می‌شود. برخلاف رویکرد طبیعی - که از جهان عینی به عنوان گام نخست می‌آغازد و بر مبنای آن اشتراک بین‌الاذهان (intersubjectivity) افراد مواجه با آن را نتیجه می‌گیرد. در این جا عینیت جهان به عنوان نتیجه در انتها قرار دارد و لاجرم - به علت پیوند ماهوی دو مفهوم عینیت و بین‌الاذهانی بودن - بایستی عینیت جهان را از بین‌الاذهان استعلایی نتیجه گرفت. این که جهان عینی است نتیجه تجربه مشترک بین‌الاذهانی است و نه به عکس. عینیت آن برمی‌گردد به این که جهان نه تنها برای انسان‌های منفرد وجود دارد، بلکه برای اجتماع انسان‌ها نیز برقرار است. به واقع، به نظر هوسرل، یک ذهنیت استعلایی ممکن در حالت کلی به عنوان یک فردیت ممکن درک نمی‌شود، بلکه هم چنین به عنوان یک ذهنیت





ارتباطی ممکن و در وهله نخست به عنوان ذهنیتی که صرفاً برطبق آگاهی- یعنی از طریق اعمال بین‌الذهانی ممکن آگاهی- با یک همه‌بودگی ممکن از سوژه‌های استعلایی فردی احاطه می‌شود، نیز درک می‌شود (Husserl, 1974, p. 31). در این جا گفتار هوسرل بسیار به نظر هایدگر در باب نحوه در-جهان- بودن دازاین نزدیک می‌شود. هایدگر می‌نویسد:

فقط با دیگری است که من می‌توانم در جهان باشم... جهان همواره و از پیش جهان مشترک است. ما به‌عنوان سوژه‌های فردی چنین شروع نمی‌کنیم که هر یک از ما دنیای خاص خود را داشته باشیم، و بعد دنیای مشترک‌مان را سامان دهیم، این روشی است که فیلسوفان زمانی که از آنان درباره شالوده جهان بین‌الذهانی سؤال می‌شود، مسئله را طرح می‌کنند. اما نخستین چیزی که به ما داده می‌شود، همین جهان مشترک داسمن است (Heidegger, 1985, pp. 236-246).

در نتیجه آنچه فردی است از همان آغاز وارد اشتراک بین‌الذهانی می‌شود و به گفته هوسرل، طی این فرایند حتی آن چیزی که مستقیماً ادراک می‌شود نیز مشترک‌سازی (communalized) می‌شود. با این مشترک‌سازی، حقیقت تن به تعدیل دیگری می‌دهد و به قالب عینیت درمی‌آید:

در این مشترک‌سازی نیز به‌طور ثابت از طریق تصحیح متقابل، تغییری در اعتبار و درستی رخ می‌دهد. در فهم متقابل، تجربه‌ها و اکتسابات تجربی من در تماس با تجربه‌های دیگران قرار می‌گیرد، شبیه تماس بین دنباله‌های فردی تجربه‌ها و زندگی تجربی من؛ و در این جا دوباره معمولاً هماهنگی بین‌الذهانی اعتبار رخ می‌دهد، و آن چیزی که با توجه به جزئیات ویژه «عادی» است را تثبیت می‌کند، و بنابراین یک وحدت بین‌الذهانی نیز در کثرت اعتبارها و آنچه که از طریق آنها معتبر است، اتفاق می‌افتد... تمام این چیزها به گونه‌ای اتفاق می‌افتد که در آگاهی هر فرد، و در آگاهی جمعی که از طریق تماس [اجتماعی] رشد پیدا کرده است، یک جهان ثابت به دست می‌آید و پیوسته اعتبار ثابتی را حفظ می‌کند، به‌عنوان جهانی که بخشی از آن تا کنون تجربه شده و افق بازی است از تجربه‌های ممکن برای همه؛ آن جهانی است به‌عنوان افق کلی و مشترک برای همه انسان‌ها، در بر دارنده اشیاء بالفعل موجود (Husserl, 1997, pp. 164-163).

می‌بینیم که چگونه انسجام بار دیگر در ماهیت حقیقت وارد می‌شود؛ اما این بار نه به‌عنوان

انسجام میان ادراکات تجربی من، بلکه به صورت انسجام میان ادراکات تجربی من و دیگران. در این جا بار دیگر با دیالکتیک حقیقت روبه‌رو می‌شویم و حلول را به سمت تعالی (نه تعالی از اکنون زنده، بلکه تعالی از حوزه تعلق اگو) ترک می‌کنیم؛ گرچه این تعالی نیز همواره ریشه‌های خود را در حلول آگاهی باز می‌یابد و از خطر سقوط در رویکرد طبیعی برکنار می‌ماند. هوسرل در جاهای مختلفی این دو تعالی را به هم شبیه دانسته و اگوی دیگر را نیز مانند گذشته اگو، به‌عنوان تعدیلی از حضور آگاهی، معرفی کرده است (نک: تأملات دکارتی، ص ۱۷۸ و بحران، ص ۱۸۵). موازی با حلولی دانستن تعالی حقیقت و مثالی شدن حقیقت مطلق به‌عنوان متضایف پرشدگی کامل بدهات‌ها، تعالی حلولی جهان عینی نیز متناظراً به‌عنوان متضایف مثالی تجربه هماهنگ بین‌الذهانی مستقر می‌شود.

با قرار دادن خودم به‌مثابه اگو در زمینه بین‌الذهان متقوم شده بر بنیان منشأهایی که ماهیتاً به خودم تعلق دارند، باید تصدیق کنم که جهان عینی دیگر به‌معنای صحیح کلمه متعال از این زمینه، یا از ماهیت بین‌الذهانی آن نیست، بلکه [این جهان عینی] به‌مثابه تعالی «حلولی» در درون آن [حوزه بین‌الذهانی] اقامت دارد. به‌عبارت بهتر: جهان عینی به‌مثابه ایده، به‌مثابه متضایف مثالی تجربه‌ای بین‌الذهانی با هماهنگی مثالی دائمی‌اش - تجربه‌ای به اشتراک نهاده شده در بین‌الذهان - باید ماهیتاً به اشتراک بین‌الذهانی بازگردانده و تحویل شود، اشتراکی که به نوبه خود به‌مثابه صورت مثالی یک اشتراک بین‌الذهانی نامتناهی و باز تقویم می‌شود، که سوژه‌های منفرد آن از سیستم‌های تقویمی مطابق با یک‌دیگر برخوردار و با یک‌دیگر هماهنگ‌اند. بر این اساس، تقویم جهان عینی ماهیتاً وابسته است به نوعی «هماهنگی» مونادها، و به‌طور دقیق‌تر، نوعی تقویم هماهنگ منفرد در مونادهای منفرد، و نتیجتاً نوعی تکوین که به نحو هماهنگ در مونادهای منفرد جریان می‌یابد (هوسرل ۱۳۸۱، ص ۱۶۷-۱۶۸).

به همین دلیل است که صورت مثالی حقیقت را بایستی «نامتناهی و باز» بدانیم، نوعی تعالی فراورنده. این گونه نگاه کردن به جهان عینی، به آسانی، واحد بودن آن را تضمین می‌کند؛ چرا که اکنون می‌دانیم تمام این تعالی‌ها در آگاهی حلولی من ریشه دارند و همین زمینه مشترک و بنیادین وحدت جهان عینی را در پی دارد. توضیح آن که نحوه تقویم بین‌الذهان به‌گونه‌ای است که تنها سرمایه ما در تمام این فرایند حلول محض آگاهی است و در هیچ مرحله‌ای از آن





حق تزریق گزاره‌ای از خارج این قلمرو را نداریم. همین سرمایه واحد مشترک که هر نوع غیریتی را در خود حل می‌کند، جهان واحد مشترک را نیز نتیجه می‌دهد. در رویکرد طبیعی علاوه بر پیش فرض گرفتن جهان عینی، می‌بایست وحدت آن را نیز با پیش داوری می‌پذیرفتیم؛ اما در رویکرد پدیده‌شناختی نحوه تقویم جهان عینی به گونه‌ای است که ماهیتاً امکان تکثر را از آن سلب می‌کند و از این پس - بر خلاف وحدت عرضی و تصادفی جهان در رویکرد طبیعی - باید از وحدت ماهوی جهان عینی سخن بگوییم؛ همان‌گونه که هوسرل فلسفه را - به عنوان علمی متقن - در بردارنده ضرورت‌های ماهوی می‌داند. این وحدت ماهوی یکی از پایه‌های اساسی حقیقت عینی به شمار می‌رود و اکنون با تثبیت آن، با خیال آسوده‌تری می‌توانیم از حقیقت عینی سخن بگوییم؛ حقیقتی که صدق و کذب عینی را به عنوان مؤلفه‌هایی از خود در معرض معرفی قرار می‌دهد.

همراه با شکل‌گیری بین‌الذهان تراز «طبیعت عینی» نیز مستقر می‌شود و چنان که گفته شد از این پس علاوه بر انسجام درونی ادراکات تجربی اگوی منفرد، باید انسجام میان ادراکات اگوی منفرد با اگوهای دیگر را نیز در بحث صدق دخیل دانست. سوژه‌های در ارتباط، با مبادله اطلاعات توصیفی خود واقعیت عینی را فراتر از تعینات سولپسیستی بنیان می‌گذارند. از این پس واقعیت عینی (شکل گرفته در بین‌الذهان) به عنوان معیاری متعالی به ادراکات حسی نیز خط می‌دهد و در مواردی در جایگاهی برتر از این ادراکات زیسته (سرمایه اولیه ما) قرار می‌گیرد:

اگر به فرض سوژه‌ای تنها یا سولپسیستی را در نظر بگیریم که همیشه فقط ادراکاتی نرمال داشته باشد و هرگز هیچ یک از اندام‌های حسی او دستخوش تغییر نشود یا دستخوش تغییری بشود که امکان تصحیح آن وجود ندارد (نظیر از دست دادن کل میدان لامسه، یا بیماری روانی‌ای که کل خصلت ادراک را تغییر دهد و غیره) در این صورت امکان تمایز میان «نمود» و «واقعیت» از میان برداشته می‌شود و این سوژه سولپسیستی به تراز «طبیعت عینی» (در مقابل نمودهای غیر واقعی از آن) دست نمی‌یابد و این مفهوم در آن شکل نمی‌گیرد. همچنین اگر در سطح همین سوژه سولپسیستی اعواج و دگرگونی در یک یا چند حس رخ دهد، بدون این که سوژه از آن آگاه باشد، در این صورت تناقض میان گزارش‌های حس‌های سالم و گزارش‌های حس‌های معیوب می‌تواند لاینحل باقی بماند؛ زیرا ممکن است نتوان یکی را به دیگری ترجیح داد. امکان ترجیح و نیل به لایه «عینیت»

مستلزم وجود گزارش آگوه‌های دیگر، یعنی شکل‌گیری اشتراک بین‌الاذهانی است (رشیدیان، ۱۳۸۴، ص ۴۲۳).

از این مطلب می‌توان برای تحلیل بیماری‌های روانی همچون شی‌زوفرنی نیز استفاده کرد. فرد شی‌زو کسی است که به تراز واقعیت عینی دست نیافته؛ چرا که نتوانسته است به درستی از حوزه تعلق خود تعالی‌جسته، با دنیای بین‌الاذهان ارتباط (طبیعی) نرمالی برقرار کند. با دست شستن از واقعیت عینی مستقل در پدیده‌شناسی و جایگزین کردن آن با بین‌الاذهان استعلایی این نظر لکان را می‌توانیم به خوبی درک کنیم که فرد شی‌زو کسی است که نتوانسته است به درستی وارد زبان شود، و بنابراین قادر نیست به طرز صحیحی از زبان استفاده کند. به هر حال، پرداخت هوسرل از بحث واقعیت عینی و بین‌الاذهان استعلایی می‌تواند زمینه مناسبی را برای ادامه این بحث فراهم کند، زمینه‌ای که علم روان‌شناسی از آن بهره‌فراوانی خواهد برد.

نکته آخر

اکنون در پایان این بحث می‌توانیم وابستگی شدید تعریف «صدق» به بحث‌های معرفت‌شناختی را بهتر و دقیق‌تر مشاهده کنیم. هرگونه تعریفی از صدق، فارغ از پرداختن به بحث‌های ریشه‌ای معرفت‌شناختی، پرداختی خام و در بردارنده پیش‌فرض‌های معرفت‌شناختی خواهد بود. بنابراین، این مقاله را -علاوه بر توجه به هدف اصلی آن در روشن ساختن گوشه‌ای از نتایج پدیده‌شناسی- می‌توان به‌عنوان یک مطالعه موردی از این ادعای استراتژیک نیز به حساب آورد.

پی‌نوشت‌ها

۱. برخی از مفسران هوسرل تمایز انکارناپذیر پدیده‌شناسی هوسرل و مکتب انتقادی را در همین مسئله تبیین هستی در آگاهی می‌دانند. لیوتار با اشاره به مقاله مشهوری از اویگن فینک می‌نویسد: «پدیده‌شناسی درحقیقت همان مسئله مکتب نقدی را برای خود طرح نمی‌کند، بلکه مسئله منشاء جهان، یعنی همان مسئله‌ای را که مذاهب‌ها و متافیزیک‌ها می‌پرسند، مطرح می‌نماید» (لیوتار، ۱۳۸۴، ص ۳۵).
۲. «یقیناً نظیر این همانی هر اوبژه مورد افاده، به‌مثابه اوبژه مورد افاده، این همانی اوبژه واقعاً موجود و نیز این همانی تقویم شده در مطابقت این اوبژه مورد افاده با اوبژه واقعاً موجود، عنصری واقعی از زیسته‌های گذرنده‌بدهت و تصدیق نیست» (هوسرل، ۱۳۸۱، ص ۷-۱۰۶).
۳. اسطوره به‌معنای تعالی رخنه‌پوش.





۴. جالب این که متناظر با اولیه بودن تاریخی اندیشهٔ اسطوره‌ای (تعالی‌های رخنه‌پوش)، در ساحت آگاهی‌های فردی نیز فهم عرفی هر انسانی به‌طور آغازین بر رویکرد طبیعی (تعالی اشیاء فیزیکی) قرار گرفته است. البته، کوااین این امر را برآمده از نیازهای پراگماتیستی افراد انسانی می‌داند و از این منظر مطلوبیت و حتی امکان حذف این اسطوره را (که وی آن را با اسطورهٔ اعداد اصم مقایسه می‌کند)، زیر سؤال می‌برد: «طرح مفهومی فیزیکی [رویکرد طبیعی] به بیان ما از تجربه، سادگی می‌بخشد؛ چرا که در این طرح تعداد بسیار زیادی از رویدادهای حسی پراکنده به اصطلاحاً اشیاء منفرد ربط داده می‌شود؛ با این حال، احتمال نمی‌رود که هر جمله‌ای دربارهٔ اشیاء فیزیکی را بتوان حتی همراه با تغییر و پیچیدگی، به زبان پدیده‌شناختی ترجمه کرد. اشیاء فیزیکی موجوداتی هستند مفروض که بیان ما را از سیلان تجربهٔ حسی سراسر و ساده می‌کنند، درست همان‌طور که استفاده از اعداد اصم قوانین حساب را ساده می‌کند. فقط از دیدگاه طرح مفهومی حساب مقدماتی اعداد گویا، حساب گسترده‌تر اعداد اصم و گویا وضع نوعی اسطوره مناسب را خواهد داشت که از صدق واقعی (یعنی حساب اعداد گویا) ساده‌تر است و با این حال آن صدق واقعی را به صورت جزئی پراکنده در بر دارد. مشابهاً از دیدگاه پدیده‌شناختی، طرح مفهومی اشیاء فیزیکی اسطوره‌ای مناسب است که ساده‌تر از صدق واقعی است و با این همه آن صدق واقعی را به‌صورت جزئی پراکنده در بر دارد» (Quine, 1964, pp. 17-18).

۵. اصولاً مطابقت آگاهی و واقعیت خارجی، به‌عنوان مطابقت میان امر داده شده و امری که اصلاً داده‌شده نیست، از لحاظ ماهوی نیز غیر ممکن است. فرگه در مقالهٔ معروف خود می‌نویسد: «تطابق در صورتی کامل است که چیزهای مطابق، با یک‌دیگر هماهنگ بوده و مغایر هم نباشند. بنابر فرض، می‌توان برای تبیین اصل بودن اسکناس آن را به روش استریوسکوپی با یک اسکناس اصل مقایسه کرد. اما خنده‌دار است که بخواهیم یک سکهٔ طلا را به این روش با یک اسکناس بیست مارکی مقایسه کنیم. ایده [اندیشه] را تنها در صورتی می‌توان با چیزی مقایسه کرد که آن نیز خود ایده باشد. و بعد از آن اگر اولی با دومی به‌طور کامل مطابق بود، آن دو با یک‌دیگر هم‌سان‌اند. ولی وقتی صدق را به‌معنای انطباق ایده با یک امر واقعی می‌دانند، اصلاً مرادشان چنین چیزی نیست؛ زیرا مغایرت واقعیت و ایده با یک‌دیگر امری جوهری و ذاتی است» (فرگه، ۱۳۷۴، ص ۸۹-۹۰).

کتاب‌نامه

۱. بل، دیوید، (۱۳۷۶) اندیشه‌های هوسرل، ترجمه فریدون فاطمی، تهران: نشر مرکز.
۲. رشیدیان، عبدالکریم، (۱۳۸۴) هوسرل در متن آثارش، تهران: نشر نی.
۳. فرگه، گوتلوب (۱۳۷۴) «اندیشه» ترجمه و تدوین محمود یوسف‌ثانی، فصلنامه ارغنون (سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی) ۸ و ۷.
۴. گامبریچ، ارنست، (۱۳۷۹) تاریخ هنر، ترجمه علی رامین، تهران: نشر نی.
۵. لیوتار، ژان فرانسوا، (۱۳۸۴) پدیده‌شناسی، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی.
۶. هوسرل، ادموند، (۱۳۷۲) ایده پدیده‌شناسی، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۷. _____، (۱۳۸۱) تأملات دکارتی، مقدمه‌ای بر پدیده‌شناسی، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی.

۱۴۷



تهران

نظریه صدف در پدیده‌شناسی هوسرل

8. Føllesdal, D., (1982) "Husserl's Notion of Noema." In *Husserl, Intentionality, and Cognitive Science*, by H. Dreyfus. Cambridge/Mass: MIT Press.
9. _____, (1990) "Noema and Meaning in Husserl." In *Phenomenology and Philosophical Research*.
10. _____, (1998) *Edmund Husserl*. Vol. 4, in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, by Edward Craig. London and New York: Routledge.
11. Gurwitsch, A., (1982) "Husserl's Theory of the Intentionality of Consciousness." In *Husserl, Intentionality, and Cognitive Science*, by H. Dreyfus. Cambridge/Mass.: MIT Press.
12. Heidegger, M., (1985) *History of the Concept of Time: Prolegomena*. Edited by T. Kisiel. Indiana University Press.
13. Husserl, E., (1931) *Ideas, A General Introduction to Pure Phenomenology*. Translated by Boyce Gibson. London: Allen & Unwin.
14. _____, (1970) *Logical Investigations*. Translated by J. N. Findlay. Vol. 2. New York: Humanities Press.
15. _____, (1974) *Kant and the Idea of Transcendental Philosophy*. Vol. 1, translated by T. E. Klein and W. E.

16. ———, (1997) *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology, An Introduction to Phenomenological Philosophy*. translated by David Carr. Evanston: Northwestern University Press.
17. Moran, D., (2000) *Introduction to Phenomenology*. London and New York: Routledge.
18. Quine, W. V., (1964) *From a Logical Point of View*. Cambridge: MA: Harvard University Press.
19. Sokolowski, R., (1987) "Husserl and Frege" *The Journal of Philosophy*, 84.

۱۴۸



تصویر

سال پانزدهم / شماره اول