



پدیده‌شناسی هوسرل، گذار (از تجربه سولیپسیستی)<sup>۱</sup>  
به تجربه بین‌الذهانی  
سعید کویک\*

ادموند هوسرل (۱۸۵۹-۱۹۳۸)، مؤسس نهضت فلسفی پدیده‌شناسی، از متفکران بزرگ اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم است که جایگاه ویژه‌ای را در تاریخ فلسفه به خود اختصاص داده است. او اندیشه‌های نو و بدیعی را در بسیاری از مسائل فلسفی مطرح کرد، و افق‌های جدیدی را گنوده است. از یک سو آراء و نظریات او تأثیر زیادی بر فلسفه قرن بیستم داشته است به طوری که می‌توان ادعا کرد بدون مراجعه و فهم فلسفه هوسرل نمی‌توان فلسفه قرن بیستم را شناخت. از سوی دیگر فلسفه او نقطه اوج یک سنت فلسفی یعنی سنت فلسفی دکارت و پیروانش محسوب می‌شود. هدف و دغدغه اصلی هوسرل تأسیس فلسفه‌ای است که همچون علم متقن باشد. او در دیباچه کتاب تأملات دکارتی به بحران فلسفه اروپایی و گرفتار شدن آن در دام نسبی‌گرایی و پیروی آن از روش‌های علوم طبیعی و ریاضی اشاره می‌کند و

۱. solipsistic خودباورانه - خودآیینی (و) (فرهنگ معاصر، محمدرضا باطنی)

\* دانشجوی دکتری.

بر ضرورت انقلاب دکارتی دیگری برای استوار ساختن حوزه ویرۀ فلسفه و روش منحصرص آن و دستیابی به تعین مطلق تأکید می‌نماید. بنا بر نظر او، رسالت ذاتی فلسفه رسیدن به یقین مطلق است.

رسیدن به یقین مطلق عبارت اخیری حل مسئله شناخت است. دکارت که مانند هوسرل به دنبال مبنا و اساس مطلق و متقنی است تا فلسفه خود را بر آن بنا کند، برای رسیدن به چنین حوزه شک‌ناپذیری از طریق شک روشی خود شکاف عظیمی میان ذهن و عین قائل می‌شود. در واقع ذهن و محتریات ذهن حوزه مطلق و شک‌ناپذیر و جهان خارج و آنچه عینی است در معرض شک باقی می‌ماند. این دو حوزه هیچ ارتباطی به یکدیگر ندارند و هر یک جوهری مستقل هستند. مسئله و مشکل اصلی این است که چگونه می‌توان از ذهن به عین رسید و آن را شناخت. به عقیده هوسرل نه خود دکارت و نه هیچ یک از فلاسفه اجداد او نتوانسته‌اند این مشکل را حل کنند، چرا که اگر قائل به چنین شکافی شویم پر کردن آن محال است. پس باید از ابتدا مسه را به گونه‌ای مطرح ساخت که شکاف و دوگانگی ایجاد شود. بدین ترتیب، هوسرل با الهام از دکارت مسیر خود را آغاز می‌کند، اما فقط به عنوان نقطه شروعی که باید از آن گذر کرد. او از طریق روش پدیدۀ‌شناسی یعنی تقلیل<sup>۱</sup> استعلایی به حوزه آگاهی مطلق یعنی حرزۀ داده‌های محض می‌رسد و فلسفه‌اش را بر آن بنا می‌کند.

طبق روش تقلیل، باید همه تعالیم فلسفه قبلی را کنار گذاشت و بدون هیچ‌گونه پیش‌داوری به خود اشیاء رجوع کرد. در واقع، "نیروی محرک فلسفی را نه از فسه‌ها، بلکه از خود اشیاء باید استخراج کرد"<sup>۲</sup> اصطلاح فلسفه علمی نزد هوسرل به معنای «بدون پیش‌فرض بودن» است. اما مهم‌ترین پیش‌داوری همان رویکرد طبیعی انسان و اعتقاد به وجود جهان طبیعی خارجی است. پس باید این پیش‌داوری را کنار گذاشت و از رویکرد طبیعی به رویکرد پدیدۀ‌شناختی منتقل شد. رویکرد طبیعی یعنی اینکه:

1. reduction

2. Edmund Husserl, Ideas, general introduction to Pure Phenomenology, translated by W.R. Boyce Gibson, P. 124.

«یک واقعیت مادی و خارجی وجود دارد که در مکان و زمان گسترده است، در این جهان اشیاء با یکدیگر رابطه علی دارند و عالم طبیعت را تشکیل می‌دهند، موجودات زنده و آگاه نیز در این جهان و به‌عنوان بخشی از آن وجود دارند. این موجودات از احساس، ادراک و انفعالات مشابهی برخوردارند، من نیز بخشی از این جهان هستم؛ حضور ما در عینیت جهان دخالتی ندارد، بلکه جهان به نحو مستقل وجود دارد؛ منطق و ریاضیات و حداقل بخشی از علوم طبیعی از اعتباری مطلق برخوردارند.»<sup>۱</sup>

حال برای رسیدن به رویکرد پدیده‌شناختی باید آنچه را مسلم فرض کرده بودیم مورد سؤال قرار دهیم. یعنی، آنچه مورد تعلیق قرار می‌گیرد وجود واقعی جهان و کلیه علوم مربوط به آن است. روش تقلیل، به شک روشی دکارت شبیه است از این جهت که به وسیله آن هرگونه شناختی که اندکی بتوانم در آن شک کنم کنار گذاشته می‌شود، اما متفاوت با آن است، چرا که به تعبیر هوسرل آنچه «میان پرانتز گذاشته می‌شود» به کلی از آگاهی حذف نمی‌گردد، به علاوه این، تقلیل فقط موجود بودن جهان را شامل نیست بلکه دامنه شمول آن تمام علوم مربوط به جهان اعم از علوم طبیعی، انسانی و علوم محض مانند ریاضیات و منطق را در بر می‌گیرد. دلیل اصلی کنار گذاشتن آنها، علاوه بر اعتقاد ضمنی‌شان به وجود جهان واقعی، این است که از روش استنتاج با واسطه استفاده می‌کنند، در حالی که روش پدیده‌شناسی که فلسفه‌ای بی‌پیش فرض است، شهود بی‌واسطه است.

حاصل شک دکارت نفی جهان و در نتیجه تهی بردن ذهن از هر متعلقی است، اما در تقلیل، آنچه به ذهن نموده می‌شود باقی می‌ماند و این باقی ماندن از آن جهت است که بی‌واسطه در مقابل آگاهی حضور می‌یابد، بعضی از آن جهت صرف پدیده است. هوسرل تأکید می‌کند که تقلیل پدیده‌شناسی به هیچ وجه تجربه را محدود نمی‌کند. پدیده‌شناس از کل حقیقت و واقعیت تجربه شده روی نمی‌گرداند بلکه تنها از دآوری درباره حقیقت یا اعتبار آنچه تجربه شده خودداری می‌کند. یعنی پدیده‌شناس با چنین تغییر رویکردی خود را تبدیل به ناظر بی‌طرف می‌کند و هدف‌های عملی خود را تغییر می‌دهد. نتیجه این تغییر رویکرد تغییر

تجربه ناظر است و در واقع حقیقتی که قبلاً تجربه کرده بود و مدعی وجود داشتن آن بود، اکنون به پدیده‌ای صرف تبدیل می‌شود، چرا که او از پذیرفتن اعتبار ادعای خود، خودداری می‌کند. بنابراین، جهان پیش از تقلیل با جهانی که آن را به پدیده صرف تبدیل می‌کنیم تفاوت محتوایی ندارد، بلکه آنچه تفاوت کرده است نسبت ما با هر یک از این دو جهان است. هوسرل در کتاب ایده‌های I این تغییر رویکرد را چنین بیان می‌کند:

«آن ترکیبی را که متعلق به ذات دیدگاه طبیعی است از عمل باز می‌داریم، بنابراین تمام این جهان طبیعی را که دائماً برای ما وجود دارد و در برابر ما حاضر است و جهان امور واقع است، در پرانتز می‌گذاریم. اگر چنین کنیم، نه مانند سوسطائیان این جهان را انکار می‌کنیم و نه مانند شکاکان در وجود آن شک می‌کنیم بلکه تعلیق پدیده‌شناسی را به کار می‌بریم و این امر مرا از کاربرد هر حکمی که مربوط به وجود زمانی - مکانی باشد، کاملاً باز می‌دارد. بنابراین، تمام علوم که مربوط به این جهان طبیعی می‌شوند را، در پرانتز می‌گذاریم»<sup>۱</sup>

اما مهم‌ترین وجه تمایز هوسرل از دکارت این است که در این عمل تعلیق، "من اندیشنده" دکارتی نیز مورد تعلیق قرار می‌گیرد، زیرا آن نیز به این جهان تعلق دارد و درآمیخته با جهان طبیعی است. از نظر هوسرل "من تجربی نیست که از رویکرد طبیعی به رویکرد پدیده‌شناختی گذر می‌کند بلکه "من"<sup>۲</sup> محض است که خود، فاعل این تقلیل است. پس باید "من تجربی" با مختصات طبیعی در پرانتز قرار گیرد و "من طبیعی" به "من محض" تبدیل شود. بنابراین، در فوق "من طبیعی" که "علاقه‌مند" به جهان است، "من محض" به‌عنوان "ناظر بی‌علاقه" مستقر می‌شود. لذا با روش تقلیل، کل جهان با همه اشیاء، موجودات زنده، انسان‌ها و خود ما و افکار ما در معرض تعلیق قرار می‌گیرد و در نتیجه محدوده تعلیق فقط واقعیت خارج از آگاهی نیست بلکه آگاهی به‌عنوان بخشی از جهان نیز مورد تعلیق قرار می‌گیرد و بدین ترتیب، به داده‌های مطلق می‌رسیم که هیچ چیز متعالی را نشان نمی‌دهند؛ یعنی به پدیده‌های محض می‌رسیم که از طریق مشاهده و درک بی‌واسطه خود عین قصد شده آن‌طور که هست، به دست

1. Ibid, PP. 110-111.

2. ego

می‌آید. در واقع باقی‌مانده تعلیق من محض است که جهان برای او "متضایف قصدی ذهنیت استعلایی" است.

از دیدگاه هوسرل، مفهوم استعلایی و متعالی متضایف با یکدیگر هستند، یعنی از یک سو همه‌اموری که در رویکرد طبیعی، خارج از آگاهی و متعال از آن تصور می‌شود، اکنون در دل آگاهی استعلایی تأسیس و تقویم می‌شود<sup>۱</sup> و از سوی دیگر، جهان و اعیان آن به‌عنوان اجزاء حقیقی زندگی درونی آگاهی من، مانند داده‌های حسی یا اعمال روانی ظاهر نمی‌شوند، بلکه به‌عنوان اموری متعال از آگاهی من، جلوه‌گر می‌شوند، درحالی که هیچ معنا و وجودی برای جز معنا و وجودی که آگاهی من به آنها می‌دهد قابل تصور نیست. امکان چنین امری به دلیل نحوه وجود آگاهی یعنی "قصدی بودن"<sup>۲</sup> آن است. در واقع، از نظر هوسرل آگاهی همواره آگاهی از چیزی است آگاهی فقط وقتی آگاهی است که متوجه چیزی باشد و معلوم یا متعلق شناسایی (ابژه) نیز جز در ارتباط با آگاهی قابل تعریف نیست. در واقع قصدیت تنها یک داده روانشناختی که هوسرل از برتانو اقتباس کرده باشد، نیست، بلکه اصلاً به واسطه قصدیت است که تقلیل بدون از دست رفتن امور مورد تقلیل امکان‌پذیر می‌گردد. اگر در خیال، منعلقات آگاهی را از آن خارج کنیم، آگاهی قابل تصویر نیست چرا که ذات و حقیقت آگاهی عبارت است از آگاهی از چیزی در واقع آگاهی همان قصدیت است، «قصدیت به آگاهی معنای عمیق‌تری می‌بخشد و وحدت آگاهی را به وجود می‌آورد. از نظر هوسرل قصدیت صفتی برای آگاهی نیست، بلکه نحوه وجود آگاهی است. همچنین قصدیت پلی میان آگاهی و جهان به‌عنوان امر واقعی، مستقل و فی‌نفسه نیست، زیرا منعلقات آگاهی نیز به واسطه قصدیت دارای معنی می‌شوند و در آگاهی تقویم می‌یابند.»<sup>۳</sup>

در رویکرد طبیعی است که شیء متعال به‌عنوان شیئی مستقل از آگاهی و امری فی‌نفسه لحاظ می‌شود. اما بنا بر رویکرد پدیده‌شناختی شیء به یک هستی مستقل بلکه صرفاً پدیداری و قصدی است و فقط برای آگاهی وجود دارد و به همین دلیل هوسرل مفهوم شیء متعال را

1. constitute

2. intentionality

3. Levinas, Theory of Intution in Husserl Phenomenology, P. 40.

به عنوان امری غیر قابل دسترس نمی پذیرد. از نظر او آگاهی همراه با متضایف خود، تمایب هستی بدون حد و مرز است، و بنابراین، چیزی نمی تواند خارج از آگاهی و غیر قابل دسترس برای آن باشد.

«آگاهی یک نظام کامل هستی است، بک نظام هستی مطلق که نه چیزی می تواند به آن داخل شود و نفوذ نماید و نه چیزی می تواند از آن خارج گردد، زیرا جنبه زمانی - مکانی ندارد.»<sup>۱</sup>

بدین ترتیب، آگاهی و جهان خارجی یا سوژه و ابژه دو هستی هم رتبه و مستقل نیستند که با یکدیگر ارتباط داشته باشند، بلکه، ابژه وابسته به آگاهی و متضایف آن است، زیرا، ابژه جز برای آگاهی معنا ندارد. در واقع، قصدیت پاسخی است برای این سؤال مهم معرفت شناسی که چگونه ممکن است ابژه برای من وجود داشته باشد و چگونه می توان از ذهن به عین رسید. زیرا من محض یک اصل و منشأ جهت دار یعنی معطوف به جهانی است که آن را تفوم می بخشد. برنامه عظیم پدیده شناسی، روش سازی این تفویم است. پدیده شناسی تلاشی است برای تحلیل آگاهی برای فهم اینکه پدیده ها چگونه حاصل می شوند. بدین ترتیب، موضوع پدیده شناسی، ذهنیت استعلایی یعنی بررسی و شناخت حیات ذهنی من استعلایی است. پس به تعبیر هوسرل پدیده شناسی به صورت یک من شناسی (ا گولوژی) محض آغاز می شود و همین امر باعث می شود محکوم سولپسیسم<sup>۲</sup> گردد.

به همین دلیل هوسرل راه حل خود در باب امکان شناخت را ایده آلزم استعلایی می نمد. در معرفت شناسی، سؤال مهم این است که چه چیز موجب تمایز میان یقین مربوط به افکار و عدم یقین مربوط به سایر شناخت ها می شود. به عقیده هوسرل پاسخ نادرست فلاسفه قبلی این است که عدم یقین مربوط به شناخت های متعال و شناخت یقینی مربوط به رویدادهای ذهنی است که حال حقیقی و وجوداً وابسته به ذهن است. در نظریه های سنتی که در رویکرد طبیعی

1. Edmund Husserl, Ideas I, P. 153.

۲. solipsism نگرشی فلسفی که معتقد است فقط خود وجود دارد یا قابل شناخت است (و) (فرهنگ معاصر، محمدرضا باطنی)

مطرح شده است، حال به معنای "در من" و متعال به معنای "بیرون از من" است. اما هوسرل با طرح رویکرد پدیده‌شناختی، معنای دیگری برای حلول و تعالی قائل است. حلول به معنای دادگی مطلق و روشن یا خوددادگی<sup>۱</sup> به معنای مطلق است. این دادگی که هر شک با معنایی را منتفی می‌سازد، عبارت است از مشاهده ر درک صرفاً بی‌واسطه خود شیء قصد شده، آن‌طور که هست و مفهوم دقیق بداهت نیز همین است. بداهت یعنی حضور. بشخصه در شهود بی‌واسطه. اما امر تعالی در مقابل این دادگی مطلق و روشن است یعنی چیزی که باید موجود دانسته شود و داده مطلق در مشاهده محض نیست.

بنابراین، چون از نظر هوسرل خود - دادگی ضامن یقین است، پس هرگاه واجد بداهتی محض، مشاهده‌ای محض و درکی مستقیم از چیزی باشیم، همین یقین را در اختیار داریم. اما نکته مهم این است که از نظر هوسرل خود - دادگی در مشاهده، فقط در روندهای جزئی یعنی در درک مشاهده‌ای از اینجا و اکنون محقق نمی‌شود بلکه در درک مشاهده‌ای کلیات نیز وجود دارد. در واقع، ماهیات کلی و حالات کلی وابسته به آنها می‌توانند به همان معنای خود - داده باشند که عمل فکری جزئی خود - داده است، البته، اگر به واسطه مشاهده محض و مستقیم به دست آیند. مثال هوسرل این است که وقتی معنای سرخی را به‌طور کامل و در مشاهده محض به دست می‌آوریم، دیگر نه جزئی به خودی خود و نه این یا آن شیء سرخ بلکه سرخی به‌عنوان ماهیتی کلی مورد ارجاع است، و در این صورت، هیچ‌گاه نمی‌توانیم شک کنیم که سرخی چیست به شرط آنکه منظور ما از واژه سرخ فقط همان چیزی باشد که در این عمل مشاهده به دست آورده‌ایم نه چیزی بیش از آن.

اما آنچه هوسرل بر آن تأکید می‌کند این است که مشاهده امری بسیط نیست که تنها از طریق نگاه کردن صرف به پدیده‌های تقلیل‌یافته بتوان آنها را شناخت. مشاهده یک مراقبه ذهنی نیست که خصوصیتی مختص به خود نداشته باشد و همیشه یکسان و بی‌تفاوت باقی بماند. مشاهده کردن صرفاً دیدن نیست بلکه در مشاهده، اشیاء در روندهای ذهنی و افعال عینی‌کننده آگاهی تقویم می‌شوند. به عبارت دیگر، آگاهی دارای اعمال و افعالی است که

اشیاء به واسطه آنها تقویم می‌شوند. در توضیح این مطلب باید گفت، از نظر هوسرل ما با دو دادگی مواجهیم: دادگی نمود و دادگی شیء. نمود متفاوت با آن چیزی است که نمودار می‌شود، آنچه باعث می‌شود این تفاوت به وجود آید روندهای ذهنی و افعال آگاهی است. به همین دلیل هوسرل در ادراک حسی، این همانی احساس و شیء را نمی‌پذیرد. در واقع، احساس ماده تقویم شیء است و باعث تقویم شیء می‌شود. ساختار "تألیفی" آگاهی است. "تألیف" <sup>۱</sup> شکل اصلی و وجودی آگاهی یا "قانون عام" آن است. می‌توان نحوه ارتباط حالتی از آگاهی با حالت دیگری از آن را تألیف نامید. در عمل "ادراک مستقیم" <sup>۲</sup> همواره شیء از جهات خاص و محدودی داده می‌شود و هیچ‌گاه تمامی ابعاد و جوانب آن در یک زمان داده نمی‌شود و به همین سبب هرگز نمی‌توانیم به تمامی جوانب یک شیء، شهود مستقیم داشته باشیم. این جنبه‌های مختلف ظهور شیء را هوسرل "سایه زدن یا تنوع منظری" <sup>۳</sup> می‌نامد. برای مثال، هنگامی که یک میز را از سمت جلوی آن می‌بینیم، آنچه به طور مستقیم و بالفعل داده می‌شود، قسمت جلوی آن به طور واضح و بخشی از قسمت‌های کناری آن به طور مبهم است، در حالی که قسمت پشت میز به نحو مستقیم، حاضر نیست. اما ادراک ما از میز همواره ادراک یک شیء سه بعدی است. امکان چنین ادراکی به دلیل ساختار تألیفی آگاهی است. بدین معنا که "ادراک غیر مستقیم" <sup>۴</sup> همواره می‌تواند به ادراک مستقیم تبدیل شود. در واقع ساختار آگاهی چنان است که همواره در یک روند "جفت‌وجورسازی" قرار دارد، بدین معنا که همواره آنچه به طور مستقیم حاضر نیست، اگرچه حضور بالفعل را به دست نمی‌آورد اما می‌تواند با آنچه به طور مستقیم داده شده، متحد شود، و بنابراین، درک واحدی از شیء را ممکن سازد. بنابراین، "حضور غیر مستقیم" <sup>۵</sup> مستلزم یک "حضور مستقیم" <sup>۶</sup> است.

به عبارت دیگر "ادراکات گذشته به یاد آورده می‌شود" <sup>۷</sup> و "ادراکاتی که در آینده نزدیک

1. synthesis

2. perception

3. adumbration

4. apperception

5. appresence

6. presence

7. retention



صورت خواهد گرفت پیش‌بینی می‌شود<sup>۱</sup> در واقع اشیاء دارای یک افق تهی هستند که ادامه ادراکات آنها را پر می‌سازند، و بدین ترتیب، آگاهی‌های ما به یکدیگر رجوع می‌کنند و بدین وسیله وحدتی به وجود می‌آید که باعث می‌شود بتوانیم اشیاء را بدین‌گونه که داده می‌شوند، ادراک کنیم. در ادراک میان خاطره نزدیک یعنی یادآوری گذشته و انتظار نزدیک یعنی پیش‌بینی آینده و ادراک مستقیم، وحدتی حاصل می‌شود و ادراک شیئی ممکن می‌گردد. بحث از تألیف به عنوان ساختار اصلی آگاهی یکی از مباحث کلیدی فلسفه هوسرل است که در بحث تقویم اشیاء و آگوی دیگر اهمیت آن مشخص می‌شود.

در کتاب ایده‌های II تقویم من محض یعنی چگونگی تقویم "من" به واسطه خودش و تقویم طبیعت مادی، طبیعت حیوانی و جهانی روحی مطرح می‌شود. مسائل تقویمی مربوط به من محض (آگوی محض) را می‌توان در هفت بند خلاصه کرد:<sup>۲</sup>

۱. "من محض" از روندهایی که حیات او را می‌سازند، غیر قابل تفکیک است یعنی نمی‌توان آن را مورد مطالعه خاص قرار داد، هیچ‌گونه محتوای صریح نیست و لذا وصف ناشدنی است. من محض فقط یک ساخت است که از آگاهی و عملکردش قابل تفکیک نیست مگر از لحاظ انتزاعی.

۲. "من محض" خودش برای خودش در بداهت پیوسته موجود است یعنی مقوم خودش است. یک جنبه از این خود تقویمی این است که من محض خود را به عنوان کوگیتوی در جریان درک می‌کند و جنبه دیگر عبارت است از اینکه من محض به عنوان قطب واحد روندهای ذهنی به عنوان من این همان خود را درک می‌کند.

۳. "من محض" به انحاء بسیار مختلف با اشیاء مرتبط و در انجام هر یک از این اعمال شعاعی از سمت‌گیری وجود دارد که نقطه آغاز آن در "من محض" است، "من" که نامتقسم و

1. protention

۲. این هفت بند با استناد به: Edmund Husserl, Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, Second book: Studies in the Phenomenology of Constitution, Translated by Richard Rojcewicz and Andre Schuwer, PP: 103-112.

در ارجاعات بعدی این کتاب به عنوان Ideas II می‌آید.

عدداً واحد است؛ و در عین حال، در تمامی این اعمال زندگی می‌کند و به‌طور ارادی در آنها فعالیت دارد. البته این رابطه همیشه یک طرفه نیست یعنی گاهی شعاع‌هایی از شی صادر و به من محض می‌رسد.

۴. "من محض" همیشه فعال نیست اگرچه در هنگام عدم فعالیت نیز چیزی جدای از هر تجربه زیسته نیست. بنابراین، ساخت من محض در مرحله غیرفعال هم موجود است. بنابراین، هر کوگیتی با همه مقومات آن در سیلان تجربه زیسته پیدا و ناپیدا می‌شود، اما، من محض پیدا و ناپدید نمی‌شود، گرچه به تعبیر هوسرل به شوه خودش "پیش می‌آید" و "پس می‌رود".

۵. آمد و شد "من محض" متضایف با بحث آگاهی هوشیار و تیره است. هنگامی که "من" بر چیزی متمرکز می‌شود و آن را مورد قصد قرار می‌دهد، ما با آگاهی هوشیار مواجهیم و هنگامی که توجه اگو از بین می‌رود، آگاهی هوشیار به آگاهی تیره تبدیل می‌شود.

۶. "من محض" هم مدرک است و هم مدرک، یعنی می‌تواند خود را آن‌طور که هست و آن چنانکه عمل می‌کند، درک کند و بنابراین خود را به ابژه تبدیل نماید.

۷. "من محض" دارای عملکردهای مختلفی است، اما این تغییرات به خود او سرایت نمی‌کند. در واقع من محض در خودت مطلق داده می‌شود و به‌عنوان مرکز عملکرد درک می‌شود.

اما در بحث تقویم اشیاء و در هر سه حوزه طبیعت مادی، طبیعت حیوانی و جهان روحی، هوسرل در ابتدا هر چیز را آن‌طور که در دادگی مطلق داده می‌شود، یعنی آن‌طور که از طریق مشاهده و درک بی‌واسطه خود عین قصد شده و می‌توان به آن دست یافت، مطرح می‌کند و سپس مراحل رسیدن به این داده مطلق را نشان می‌هد. مسئله بسیار مهم این است که هوسرل در همه تحلیل‌های خود به این نتیجه می‌رسد که رسیدن به معنای هر پدیده یا آن‌دادگی مطلق، امکان ندارد مگر اینکه اگوهای دیگر وجود داشته باشند که دارای تفاهم و ارتباط متقابل باشند. در واقع، از طریق تبادل دیدگاه‌هاست که می‌توان به آن معنادست یافت. به همین دلیل

او ملاک عینیت را "توافق یا اشتراک بین الادهانی"<sup>۱</sup> معرفی می‌کند.

بررسی تقویم اشیاء در سه حوزه مذکور مقاله جداگانه‌ای را می‌طلبد، اما در اینجا برای روشن شدن ملاک عینیت از نظر هوسرل، به‌طور خلاصه به چگونگی تقویم طبیعت مادی با توجه به کتاب ایده‌های II اشاره می‌شود:<sup>۲</sup>

هوسرل در وهله اول مفهوم طبیعت و رویکردی را که در آن می‌خواهد تقویم طبیعت مادی را بررسی کند، توضیح می‌دهد. او طبیعت را به‌عنوان متعلق و متضایف علم طبیعی به‌عنوان طبیعت صرف لحاظ می‌کند. طبیعت در این معنا حوزه اشیاء صرف است. برای رسیدن به این حوزه، نوعی تقلیل باید انجام شود، زیرا در زندگی عادی و قبل از هر تفکر ما با خانه، میز، خیابان، آثار هنری و غیره مواجهیم که دارای خصوصیات ارزشی و عملی هستند و در واقع در زندگی عادی هیچ توجهی به انبیا متعلق علم طبیعی نداریم. توجه به اشیاء صرف مستلزم نوعی تغییر رویکرد است. بعد از این تقلیل و تغییر رویکرد از چیزهای دارای ارزش‌های مختلف، فقط لایه مادیت مکانی - زمانی آنها و از انسان‌ها و جوامع انسانی نیز فقط آن لایه از این طبیعت روانی که به بدن‌های مکانی - زمانی وابسته است، باقی می‌ماند. هوسرل رویکرد عالم طبیعی را رویکرد عینی‌کننده - نظری (دوکسیک - تئوریک)<sup>۳</sup> می‌نامد. در چنین رویکردی، عالم طبیعی از همه ارزش‌ها غیر از ارزش‌های شناختی قطع نظر می‌کند.

سپس هوسرل به بررسی شیء مادی می‌پردازد و بیان می‌کند که برخلاف عقیده دکارت صفت ماهوی و جامع شیء مادی امتداد صرف نیست بلکه مادیت است و مادیت، تنها امتداد مکانی نیست بلکه امتداد زمانی را نیز شامل می‌شود. گرچه امتداد مادی جایگاه خاصی را در میان خصوصیات مقدم یک شیء مادی دارد و در واقع وجه ممیزه طبیعت مادی از طبیعت حیوانی است. طبیعت حیوانی مجموعه‌ای مرکب از دو لایه است، لایه طبیعت مادی که خصوصیت اصلی آن امتداد است و لایه بالاتر و تفکیک‌ناپذیر از لایه مادی که ویژگی مهم آن این است که دارای امتداد نیست.

1. intersubjectivity

2. Edmund Husserl, Ideas II, PP: 10-91.

3. doxic-theoric

در ادامه هوسرل، امتداد را توصیف می‌کند که خلاصه آن چنین است:

۱. ابتدا صرفاً قطعه‌ای از مکان نیست، گرچه در هر لحظه از استمرار شیء با آن مطابق است، لذا هر تغییر موقعیت نیز تغییر امتداد محسوب می‌شود.
  ۲. ماهیت امتداد چندان است که قابل تقسیم است.
  ۳. شیء مادی نه تنها دارای امتداد بلکه دارای کیفیتی است که فضای جسمانی را پر می‌کند. یعنی بین تعینات امتداد جسمانی نظیر حجم و شکل و کیفیات شیء تمایز وجود دارد.
  ۴. امتداد نمی‌تواند فی‌نفسه وجود داشته باشد، امتداد مانند صفتی در میان صفات دیگر نیست بلکه شکل ماهوی همه صفات واقعی است، به همین دلیل مکان جسمانی تهی، اصلاً چیری نیست و فقط تا آنجا که با صفات پر شود، وجود دارد.
- در مرحله بعد هوسرل این نکته مهم را مطرح می‌کند که اگر فرض کنیم که شیء مادی که موجودی ممتد است، از هر جهت بدون تغییر باشد و در واقع به خود شیء مقید بمانیم و همه پیوندهایی را که در آن، شیء مزبور یک شیء است، نادیده بگیریم، در این صورت متوجه خواهیم شد که هیچ وسیله‌ای برای تشخیص ماهیت شیء مادی از ماهیت یک شبح تهی یا بُما یعنی هیئت فضایی که با کیفیات جسی پر شده، در اختیار نداریم. در حالت شبح، شاهد یک هیئت فضایی هستیم که درباره شکل و رنگ و حتی نرمی و زبری آن می‌توانیم به نحو موجه و با معنی سخن بگوییم. حتی تغییر در امتداد یا کیفیات یک چیز منفرد نیز ما را به تشخیص شیء مادی از شبح یا صورت ظاهر نمی‌رساند. تنها در ارتباط و پیوند با شرایط است که می‌توان شیء مادی را از شبح نیز داد. در واقع، هنگامی که شیء در شبکه ارتباطی خود قرار می‌گیرد، لایه مادیت خود را نشان می‌دهد. به عبارت دیگر، یک شیء مادی، یک چیز جوهری - علی است یعنی چیزی این همان که می‌تواند بر سایر چیزها تأثیر بگذارد و از آنها تأثیر پذیرد. شیء مادی دارای دو صفت جوهریت و علیت است، این دو صفت متضایف هستند و یکی بدون دیگری بی‌معناست. جوهریت یعنی این همان بودن و چنین امری، در صورتی در مورد شیء صادق است که در تأنیر و تأثر متقابل بتواند این همانی خود را حفظ کند. بدین ترتیب، یک چیز واقعی مادی، چیری این همان است که محل صفات واقعی است و صفات واقعی صفاتی

هستند که در حالات متغیر، این همان و نامتغیر باقی می‌مانند.

سپس هوسرل نقش سوژه منفرد یا سولپسیستی را در تقویم شی‌مادی بررسی می‌کند. چرا که برای رسیدن به دادگی کامل شی‌مادی، نقش سوژه یا فاعل شناسا بسیار مهم است. در واقع کیفیات شهودی چیزهای مادی یعنی محسوسات، به کیفیت و ساخت سوژه تجربه‌کننده یعنی بدن او و حیثیت نرمال بدن او وابسته است. در واقع، جز از طریق بدن نمی‌توان با جهان خارج ارتباط داشت و اشیاء مادی را شناخت. زیرا بدن واسطه همه ادراکات است و نقطه صفر جهت‌گیری و حامل اینجا و اکنون است یعنی هر چیزی که در ادراک ظاهر می‌شود نسبتی جهت‌دار با بدن دارد. به علاوه، بدن جایگاه حواس است. از نظر هوسرل در ادراک هر شی‌مادی دو نوع حس متضایف و به هم پیوسته دخالت دارند. نوع اول حس‌هایی که تشخیص‌دهنده صفات شی‌هستند و به تعبیر هوسرل صفات شی‌را توسط "سایه زدن" تقویم می‌کنند. نوع دوم "حس‌های حرکتی - حسی" هستند که به حرکت اندام‌های حسی مربوط می‌شوند. بدن با داشتن حس‌های حرکتی - حسی قدرت بر عمل دارد و می‌تواند آزادانه حرکت کند و همین حرکات است که شکل فضایی را می‌سازد و در واقع از طریق این دو حس امر مکانی متقوم می‌شود. وجود حس‌های حرکتی - حسی و حرکت آزادانه اندام‌های حسی، درک ما از شی‌را مشروط می‌کند. بسته به اینکه از کدام دیدگاه و منظر به شی‌نگاه کنیم، نمود خاصی برای ما ظاهر می‌شود. به علاوه، تغییر در حیات روانی سوژه نیز چنین نقشی را ایفا می‌کند. به دلیل وجود وابستگی بین امر جسمانی و روانی نقش امر روانی نیز در دادگی جهان خارجی حائز اهمیت است. بنابراین، جهان خارجی خود را نه تنها به عنوان وابسته به بدن بلکه به عنوان وابسته به سوژه روانی فیزیکی به عنوان یک کل، نشان می‌دهد و هوسرل در اینجا تعبیر "مشروطیت" روانی فیزیکی را به کار می‌برد.

هوسرل نکته مهمی را در این مرحله مطرح می‌کند و آن اینکه ادراک همیشه در شرایط عادی (نرمال) صورت نمی‌گیرد و تغییر در بدن یا شی‌موجب ادراکات غیرعادی می‌شود. به دلیل وجود ادراکات غیرعادی است که مسئله عینیت مطرح می‌شود، یعنی چگونه می‌توان

نمود واقعی را از غیر واقعی و ادراک عادی را از غیر عادی تشخیص داد. در تجربه خود از جهان بعضی از شرایط را نرمال می‌دانیم و ادراکات حاصل شده در آن شرایط را ادراکات نرمال قلمداد می‌کنیم و ادراکات دیگر را نسبت به آنها می‌سنجیم. خطای مربوط به ادراکات غیر عادی در دو صورت به وجود می‌آیند: یا تغییر در عضو حسی ایجاد می‌شود مثل به وجود آمدن تاول روی انگشت که باعث می‌شود صفات مربوط به لامسه به نحو متفاوت داده شود یا تغییر در خود شیء به وجود می‌آید. مانند هنگامی که واسطه‌ای خارجی مثل عدسی رنگی بین چشم و شیء قرار می‌گیرد و همه چیز از حیث رنگ متغیر می‌شود. سخن گفتن از ادراکات و شرایط غیر عادی بدین معناست که ابتدا طبیعت عادی و بدن عادی توسط سوژه تقویم شده است، به نحوی که عدول از آن غیر عادی محسوب می‌شود. پس باید توجه داشت که فقط یک جهان وجود دارد که به نحو عادی ساخته می‌شود و به عنوان جهان حقیقتی، معیار حقیقت است. کثیری از صور ظاهری و انحرافات وجود دارد که به دلیل شرایط غیر عادی به وجود می‌آیند.

بدین ترتیب، باید تمایزی بین خود شیء این همان و نحوه‌های ظهور آن که شروط به بدن سوژه و نفس اوست، قائل شد. هر شیء دارای صفات خاص خود است که در آنها وجود این همان خود را آشکار می‌کند و با این صفات که صفات ثابت شیء هستند به روابط و نسبتها وارد می‌گردد. در واقع هر شیء خود را تحت شرایط عادی به سوژه نشان می‌دهد. در مقابل این شیء، نمودهای آن تحت شرایط غیر عادی تقویم می‌شوند که فقط نمود صرف هستند و غیر عادی و غیر واقعی تلقی می‌شوند. بنابراین، در حوزه شهود، از میان نمودهای متکثر، دادگی مناسب و مطلوب برجسته می‌شود و در این دادگی شیء، همراه با صفاتی که در خود و مناسب آن است، داده می‌شود. این صفات مناسب که مقوم شیء هستند، شامل تعینات هندسی و کیفیات محسوس هستند. تعینات هندسی مربوط به شیء فیزیکیالیستی است. شیء فیزیکیالیستی محتوای واحد کیفیات است که از هر نسبتی جدا شده و می‌تواند به نحو منطقی - ریاضی تثبیت شود.

تا اینجا مراحل تقویم شیء مادی مطرح شد. اما مسئله بسیار مهم این است که آیا برای سوژه

منفرد و سولیپسیستی امکان تمایز ضروری بین چیز عینی و چیزی که به وسیله سوژه مشروط شده است وجود دارد؟ از نظر هوسرل امکان چنین تمایزی برای سوژه سولیپسیستی وجود ندارد. زیرا تنها حالتی که برای چنین سوژه‌های امکان تمایز بین نمود و امر واقعی وجود دارد، حالتی است که نمودهای غیر عادی بعضی از اندام‌های حسی، در اثر شهادت حواس دیگر به صورت نمودهای غیر واقعی جلوه کند. اما در این حالت نیز این سوژه نمی‌تواند تصمیم بگیرد که کدام نمود رکدام واقعی است. در واقع، چنین سوژه‌ای نمی‌تواند تناقض میان گزارشات حواس سالم و معیوب را حل کند و یکی را بر دیگری ترجیح دهد. همچنین اگر سوژه‌ای را فرض کنیم که همیشه ادراکاتی عادی داشته باشد یا دستخوش تغییری بشود که امکان تصحیح آن نیست، در این صورت اصلاً امکان تمایز میان نمود واقعیت وجود ندارد. به عقیده هوسرل، تنها هنگامی می‌توان به مرحله طبیعت عینی دست یافت که این حقیقت را در نظر بگیریم که سوژه تجربه‌کننده، سوژه سولیپسیستی و منفرد نیست بلکه سوژه‌ای در میان سوژه‌های دیگر است. یعنی باید از تجربه سولیپسیستی به تجربه بین‌الذهانی (بین سوژه‌ای) گذر کنیم. در تجربه بین‌الذهانی، هر سوژه با سوژه‌های دیگر مواجه می‌شود و با آنها می‌تواند به یک شناخت واحد در مورد چیزهایی برسد که برای آنها در این قطعه زمان، مشترک است. تجربه‌های قبلی او که به نظر او کاملاً هماهنگ بودند، الزاماً به وسیله سوژه‌های دیگر تأیید نمی‌شود. جهان برای سوژه‌های متفاوت به انحاء مختلف ظاهر می‌شود، زیرا نمودهایی که هر سوژه از جهان دارد، وابسته به بدن او است. اما در تجربه بین‌الذهانی سوژه‌ها در تفاهم متقابل قرار می‌گیرند و به وحدتی دست می‌یابند که همان چیز عینی است. بنابراین، چیزی که برای سوژه منفرد در کثرت منظمی از تجربه‌های هماهنگ تفویم می‌شود، در تجربه بین سوژه‌ای (بین‌الذهانی) ویژگی یک نمود صرفاً ذهنی چیز واقعی را به دست می‌آورد. با ملاحظه تفاهم متقابل میان سوژه‌ها به همان تمایزی که در سطح سوژه منفرد آن را غیرممکن می‌دانستیم، می‌رسیم. یعنی چیز عینی حقیقتی است که این همانی خود را در درون کثرتی از نمودهای متعلق به کثرتی از سوژه‌ها حفظ می‌کند، و در واقع، اگر از این ارتباط و نسبت صرف نظر کنیم، همان شی‌فیزیکالیستی است که به نحو ریاضی - منطقی تعیین می‌شود.

بنابراین، عینیت منطقی به معنای عینیت بین‌الذهانی است

آنچه تجربه بین‌الذهانی را ممکن می‌کند تبادل دیدگاه‌های سوژه‌های متفاوت با یکدیگر است، و در واقع آنچه در این تبادل دیدگاه‌ها صورت می‌گیرد، تبدیل ادراک غیرمستقیم به ادراک مستقیم است. بدین معنا که هر سوژه به واسطه بدن خود، مکان و جهت‌گیری خاص خود و این جای خود را دارد. در مقابل، این بدن و هر آنچه وجود دارد و از جمله بدن‌های دیگر، آنجا هستند. از نظر هوسرل، اینجا و آنجا به نحو مطلق وجود ندارد و قابل تبدیل به هم است. در واقع هر سوژه می‌تواند دیدگاه سوژه دیگر را به دست آورد، چنان که گویی خود حرکت کرده و در آنجا قرار گرفته است. این تبادل دیدگاه همان همدلی است. بنابراین، از نظر هوسرل ملاک عینیت، توافق بین‌الذهانی است تنها از طریق شبکه پیوندهای بین‌الذهانی است که می‌توانیم معنای فعلیت عینی یک چیز را بفهمیم.<sup>۱</sup>

هوسرل در تحلیل‌های خود در تقویم طبیعت حیوانی و جهان روحی نیز به همین نتیجه می‌رسد که رسیدن به آن دادگی مطلق یا معنای هر پدیده امکان ندارد، مگر از طریق تجربه بین‌الذهانی. بدین ترتیب، نقش اگوهای دیگر در تقویم جهان عینی بسیار مهم است. چگونگی تقویم اگوی دیگر در تأمل پنجم کتاب تأملات دکارتی بیان شده است، در اینجا نیز هوسرل طبق روش خود، ابتدا اگوی دیگر را آن‌طور که در تجربه اصیل و اولیه داده می‌شود، توصیف می‌کند. طبق ابن توصیف اگوی دیگر دارای چهار خصوصیت عمده است:

۱. دیگری واقعاً موجود است.

۲. اگرچه شیء فیزیکی صرف نیست، اما از جهت جسمانبش دارای امتداد و امری مکانی و متعلق به طبیعت است.

۳. بدن خود را می‌تواند کنترل کند و حاکم بر آن است.

۴. دارای جهانی است که می‌تواند آن را بشناسد.

در ادامه، هوسرل در پاسخ به اینکه چگونه می‌توان به تجربه اگوی دیگر دست یافت، تقلیل دیگری را در حوزه آگاهی محض مطرح می‌کند، تقلیلی که در آن هر چیزی که رجوع



به دیگری دارد مورد انتزاع قرار می‌گیرد، و بدین ترتیب، حوزه "خودیت"<sup>۱</sup> محض به دست می‌آید. در واقع، بعد از این تقلیل درم از پدیده جهان که دارای معنای عینی است بیه‌ای باقی می‌ماند که هوسرل آن را "طبیعت" می‌نامد. البته، طبیعت در اینجا به معنای طبیعتی نیست که موضوع تحقیق دانشمند طبیعی است. طبق بیان هوسرل در میان اجسام متعلق به این طبیعت و مندرج در خودیت خاص من، مواجه با بدن خود می‌شوم که متمایز از همه اجسام فیزیکی است، یعنی چیزی که نه تنها جسم است بلکه یک ارگانیزم زنده است که به‌طور خاص مال من است و می‌توانم به‌طور مستقیم و بی‌واسطه در آن حکومت کنم و بر آن کنترل داشته باشم، تنها جسمی است که می‌توانم حوزه انفعالات حسی را به آن نسبت دهم و دارای حس‌های حرکتی - حسی است. بدین ترتیب من به خودم به‌عنوان امر روانی - فیزیکی دست می‌یابم.

به‌واسطه تئلیل دوم مشخص می‌شود که آنچه متعلق به دیگری است در تجربه من به نحو مستقیم داده نمی‌شود. چرا که اگر به‌طور مستقیم قابل دسترس بود، در نتیجه ماهیت دیگری جزئی از ماهیت من محسوب می‌شد و نهایتاً می‌بایستی خود او و خود من یکی باشیم، در حالی که آنچه تجربه به ما می‌آموزد چنین نیست، پس باید ببینیم چه چیزی باعث می‌شود از حوزه خودیت محض فراتر برویم و به تجربه دیگری برسیم. از نظر هوسرل واسطه خاصی وجود دارد که این امر را ممکن می‌سازد. این حلقه‌ی واسطه به تعبیر هوسرل "ادراک غیرمستقیم" است. شباهت میان بدن من و بدن دیگری باعث می‌شود من خصوصیات بدن خود را به دیگری نسبت دهم. یعنی من با مجموعه مدرکاتی مواجه می‌شوم که گویی آنها نیز تحت کنترل‌اند، بدون اینکه تحت کنترل آگهی من باشند. در واقع، یک "ادراک غیرمستقیم شبیه‌ساز" باعث می‌شود بدن دیگری به‌عنوان یک ارگانیزم زنده درک شود. البته، این ادراک غیرمستقیم شبیه‌ساز نوعی استتاج یا عمل تفکر نیست، بلکه تجربه هر روزه ما همواره متضمن انتقال از یک معنای اصیل تقویم شده به معنای جدید است. همان‌طور که قبلاً گفته شد ساختار آگاهی چنان است که همواره در یک روند جفت‌وجورسازی قرار دارد. یعنی، ادراک غیرمستقیم به ادراک مستقیم تبدیل می‌شود و آنچه به‌طور مستقیم حاضر نیست با آنچه

به طور مستقیم داده شده، متحد می شود و درک واحدی از امر عینی را ممکن می سازد.

درک حیات روانی دیگری نیز با تبدیل ادراک غیر مستقیم به ادراک مستقیم صورت می گیرد. بدین طریق که من خود را می یابم که تحت حالات روانی خاصی، رفتار ظاهری خاصی از من سر می زند. هنگامی که در دیگری رفتاری شباهه با رفتار خود می بینم، حکم به وجود حیات روانی دیگری می کنم. بدین ترتیب، حضور غیر مستقیم دیگری ممکن نیست مگر به دلیل اشتراکی که از لحاظ کارکرد با من دارد. پس می توان گفت در فلسفه هوسرل، ما با مونادهای بدون پنجره لایپنستی مواجه نیستیم، بلکه با اگرهایی روبروئیم که با یکدیگر پیوند دارند و یکدیگر را تحت تأثیر قرار می دهند و با تبادل دیدگاه ایشان با یکدیگر، اشتراک بین الاذهانی متعددی در مراتب مختلف ایجاد می کنند و مشترکات بسیاری را متقوم می سازند. بدین ترتیب، هوسرل روش جدیدی را در فلسفه مطرح می کند که به عقیده او خاص فلسفه است و آن را از علوم طبیعی جدا می سازد. طریقی که بنا بر ادعای خودش از یک سو او را به اساس مطلق و متقنی برای ساختن فلسفه می رساند و از سوی دیگر فلسفه او را از ایده آلیسم و سولیپسیسم متمایز می کند.

## منابع لاتین

1. Husserl, Edmund: Ideas, General Introduction to Pure Phenomenology, translated by W.R. Boyce Gibson.
2. Husserl, Edmund: Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution, Translated by Richard Rojcewicz and Ander Schuwer.
3. Levinas, Emmanuel: The theory of Intuition in Husserl's Phenomenology.

## منابع فارسی

۱. هوسرل، ادموند: ایده‌ها: پدید‌شناسی، ترجمه دکتر عبدالکریم رشیدیان
۲. هوسرل، ادموند: تأملات دکارتی: ترجمه دکتر عبدالکریم رشیدیان.
۳. لیوتار، ژان فرانسوا: پدید‌شناسی، ترجمه دکتر عبدالکریم رشیدیان.
۴. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، فصل‌نامه علمی پژوهشی فرهنگ، ویژه پدیدارشناسی ۲، سال نهم، شماره دوم، شماره مسلسل ۱۸، تابستان ۱۳۷۵.

## منابع فارسی

فردی که در حین تحلیل، آنچه به نظر می‌رسد به نظر می‌آید، اما این نظر، مانند آنچه که در جهت است که در واسطه در مقابل آگاهی حضور می‌یابد، پس از آن جهت که در فضا پدید می‌آید، یعنی تقریباً به داده‌های مطلق می‌رسد که دیگر هیچ چیز متمایز را نشان نمی‌دهد. بنابراین، اما حقیقت نیز تحلیل حواره است. گنگاواتر و مطلق یعنی مطلق آگاهی یا من بصری و استدلایی است، من بصری که من بصری نیست، بلکه به آنکه مشاهده‌گر بصری است که در میان برای او مشاهده‌گر است. ذهن استدلایی است. زیرا آگاهی تا حدی غلطی دارد و معنای آگاهی از بصری است، بنابراین، سوزن و ابزار یعنی همان مشاهده و روش در علمی مشکل نیست بلکه آنچه در واسطه به آگاهی و مشاهده است و معنا و وجودی برای آن وجود ندارد. وجودی که آگاهی به آن می‌داند قابل تصور نیست. به همین دلیل هوسرل مفهوم عینی متداول یا همان امری قابل تصور را نمی‌پذیرد. از نظر او آگاهی همراه با مشاهده، تجربه مشاهده هستی بدون حده وجود است. این بدان معناست که موضوع پدیدارشناسی، همانند استدلایی یعنی بررسی و شناختن حیات ذهنی من استدلایی است. این معنی که یک، همان و ملأ بطوریکه به حیوان است که آن را تقریباً می‌کند. تقریب یعنی تحلیل آگاهی برای فهم اینکه معنی پدیدارها آنطور که در مشاهده و درک می‌یابند، خود یعنی مشاهده پدیدار می‌آید. چگونگی حاصل می‌شود (م)