

فروپاشی نظریه‌ی ارسطویی انتزاع صورت از ماده در پدیدارشناسی هوسرل

دکتر غلام عباس جمالی*

چکیده

ارسطو در نقد افلاطون مثل را از آسمان به زمین فرود آورد و در «تک چیزها» جای داد و آنها را با جوهر در معنی نخستین یکی گرفت. از نظر او جوهر در معنای نخستین، موجود نخستین است و بنابراین موجودیت و چیستی یا ماهیت یکی و همانند هستند. سپس وی جوهر را در تعاریفی منطقی تبیین می‌کند تا ساخت منطقی جهان را بازنمایی کند. اما نقد ارسطو علیه افلاطون او را مجبور کرد که نظریه‌ی صورت و ماده را چون دو جوهر بنیادی که نیازمند یکدیگرند عرضه کند. به همین دلیل او مجبور شد در باره‌ی انتزاع جوهر معقول از تک چیزها سخن به میان آورد. ارسطو برای حل این مسئله از عقل فعال و منفعل استفاده کرد. اما در این مقاله روشن می‌شود که طرح ارسطو در باب شناخت قرین موفقیت نمی‌باشد. در سنجش با نظریه‌ی همراهی صورت و ماده و انتزاع صورت (شناخت)، هوسرل از تضایف سیلان سوژکتیویته با نظام منظم اعیان سخن می‌گوید. این مقاله پس این توضیح منظر هوسرل از نوئما و نوئسیس روشن و تحلیل می‌کند که صورت و ماده دو جوهر متمایز نمی‌باشند بلکه هر دو چون عینی انضمامی از طریق قصدیت آگاهی تامل می‌شوند. و سپس در عبارات زبانی چون موضوعات جوهری به زبان آورده می‌شوند. در بخش‌های پایانی روشن می‌شود که براساس یک تحلیل و توصیف پدیدار شناسانه است که می‌توان از انتزاع سخن گفت که به معنی بنیان‌گذاری همه‌ی نظام‌های عقلی و علمی بر زیست جهان داده شده‌ی شهودی محیطی است.

واژه‌های کلیدی: جوهر، صورت و ماده، انتزاع، قصدیت، نوئما، نوئسیس

مقدمه:

هلنیسم متقدم از تالس تا عصر پارمنیدس به طول انجامید. آنها در جستجوی اصل نخستین برای موجودات و جهان بودند. در حقیقت پرسش آنها این بود آن «یکی» که بنیان و اصل کثرات است کدام است. این پرسش درباره ی واحد و کثیر است، یعنی چگونه وحدت به کثرت و برعکس می‌گراید. آنها اصل واحدی و یا نظریه‌ای را در این باره جستجو می‌کردند که بتواند چگونگی نشأت و سریان کثرات را از آن توضیح دهند. اکنون پرسیده می‌شود چگونه اصل نخستین می‌تواند کثرات را به وجود آورد اما وحدت و یگانگی‌اش را حفظ کند، و در کثرات اضمحلال نیابد؟ زیرا اگر قرار باشد که اصل نخستین وحدت‌اش با سریان در کثرات مضمحل شود، تولید کثرات پایان می‌یابد، و خودش به کثرت تبدیل می‌شود. گویا فلاسفه از عصر تالس تا به هراکلیتوس سعی داشتند پاسخی مناسب برای این تناقض یا قضیه پارادوکسیکال ارائه کنند. اما پارمنیدس این تناقض را با توسل به وجود پاسخ داد. زیرا وجود یا «هست» از نظر او نامخلوق و تباهی‌ناپذیر است. اما «هست» و آنچه اندیشه می‌شود یکی و همان است، بنابراین او مرز میان اندیشه و وهم را مرز میان هستی و نیستی دانست. او می‌نویسد «درباره وجود می‌توان سخن گفت و آن می‌تواند متعلق فکر من باشد. اما آنچه می‌توانم درباره آن فکر کنم و سخن گویم می‌تواند باشد، زیرا آنچه بتواند اندیشه شود و آنچه بتواند باشد یکی است. ... در این راه چه بسا نشانه‌هایی است که آنچه هست نامخلوق و تباهی‌ناپذیر است، زیرا کامل، نامتحرک و بی‌پایان است» (کاپلستون، ۱۳۲۵، ۱/۶۳). اگر آنچه «هست» نامتحرک، کامل و بی‌پایان است: «... بنابراین تغییر و شدن و حرکت غیر ممکن‌اند. بنابراین «آن هست». فقط یک راه برای ما باقی می‌ماند که از آن سخن بگویم، که آن هست» (همان). اکنون می‌توان گفت پارمنیدس، افلاطون و به طور خاص ارسطو را به این نکته هدایت می‌کند: اگر ان «هست» و می‌توان در باره‌ی آن تفکر کرد و سخن گفت، بدون آنکه به طور حقیقی کثیر شود در «کثرتی عددی» چون «هست» تفکر می‌شود، بنابراین چون «چه است» می‌باشد. اگر هست و چه است یکی است، بنابراین «هست» در هستی‌های بسیار (چیستی) خود را آشکار می‌کند. افلاطون اصل بهرمندی از مثل را طرح کرد و مدعی شد که مثل چون اصل واحد تکثرناپذیری اصل موجودات چندی است، تا آنجا که آنها بر اساس آن اصل واحد چون هست و چه است تفکر شوند. اما ابتکار ارسطو این بود که هر جدایی میان هستی و چیستی را نپذیرد.

افلاطون و نقد ارسطو از مثل افلاطونی

صرف نظر از اینکه نظریه مثل یا صور را افلاطون از سقراط گرفته باشد یا ابتکار خودش باشد، این نظریه از جهتی تقلیل نظریه پارمنیدس در باب وجود است. زیرا مثل مستقیماً اشاره به موجود دارد و از جهتی دیگر بسط اندیشه پارمنیدس است. زیرا نظر افلاطون چارچوب نظریه‌ای در باب شناخت جهان مثالی، شناخت و ساخت جهان محسوس و متغیر بر اساس مدل جهان مثالی عرضه می‌کند. افلاطون با نظریه‌ای در باب بهرمند بودن اشیاء جهان محسوس از جهان مثالی سعی می‌کند «هستی» و «چیستی» اشیاء را توضیح دهد. در نتیجه اشیاء تا آنجا شناخته می‌شوند که از مثل یا نوع اعلائی که در زیر آن قرار دارند بهرمند باشند. ارسطو چارچوب این نظریه را تنها با تعویض مکانی (ان طور که ارسطو افلاطون را نقد می‌کند) حفظ می‌کند. بنابراین هستی و چیستی اشیاء در پرتو صور یا ذات آنها نه تنها در اندیشه‌های ارسطو حفظ می‌شود بلکه، اساس نظریه‌های فلسفی او را می‌سازد. تا آنجا که او وظیفه اصلی فلسفه را شناخت جوهر می‌داند که به معنای شناخت وجود است. او می‌نویسد «در واقع و آنچه از دیر باز و اکنون و همیشه جست جو شده و خواهد شد و همیشه مایه سرشکستگی است، این است که: موجود چیست و این بدان معنا است که جوهر چیست؟... بنابراین ما بیش از همه و پیش از همه و تنها در این باره، باید بررسی کنیم که موجود به این گونه چیست» (متافیزیک، شرف الدین خراسانی: ۱۰۲۸b5). اکنون لازم به ذکر است که ارسطو معانی گوناگون موجود را به اصل و مبدایی یگانه چون جوهر یا موجود نخستین بر می‌گرداند « بدینسان واژه موجود در معناهای بسیار به کار می‌رود، اما همه آنها به اصل و مبدایی یگانه بر می‌گردند. زیرا برخی چیزها موجود نامیده می‌شوند چون جوهرند، برخی عوارض یا کیفیات انفالی‌اند، بعضی چون راه به سوی جوهر دارند، و...» (متافیزیک: ۱۰۰۳b ۵ ۱۰). اما او به پیروی از سقراط و افلاطون شناخت جوهر را در تعاریف بدیهی و بدون تناقض جستجو می‌کند. ولی وی راه سقراط و افلاطون را در تبیین فلسفه‌اش در پیش نمی‌گیرد، یعنی روش تقابل دیالکتیکی اندیشه و حتی ممارست اندیشه در توانایی تفکر به مثل چون مبادی انتزاعی را، رها می‌کند. او اصل‌هایی را جستجو می‌کند که زبان برای نامیدن چیزها به کار می‌گیرد. چنانکه او آنها را جنس، فصل و نوع نامیده و ترکیب‌های مختلف آنها را اساس تعاریف مختلف قرار می‌دهد. و به این طریق منطق را نه تنها ابزاری برای درست اندیشیدن بلکه اساسی برای تعریف، یعنی، تبیین، توضیح و طبقه‌بندی انواع مختلف جوهر، که ساختمان جهان را منظور دارد، در نظام معینی عرضه می‌کند.

ارسطو با نقد افلاطون و از اسمان به زمین آوردن مثل افلاطونی و جای دادن آنها در جواهر نخستین یا تک چیزها قاعده‌ایی کلی اساسی برای علوم ارائه می‌کند. به این معنی که هرگاه A بتواند به طور بدیهی آنگونه تعریف شود که نقیض آن محال باشد حقیقت افرادی را شکل می‌دهد که با A قابل شناخت و تعریف هستند. بنابراین هرگونه تعریف و توصیف A به معنی تعریف و توصیف افراد A است. و برعکس هر تحقیقی درباره افراد A مستقیماً به خود A معطوف بوده، یعنی توصیف و تجربه خود A است. ویژگی چنین تفکری این است، که نخست نحوه اندیشه‌ی ما را در زندگی روزمره از سطح خام و ناپخته به سطح علمی و فلسفی ارتقاء می‌دهد. این نکته نه تنها به رغم گفتار راسل وضعی در اندیشه‌های ارسطو نمی‌باشد بلکه مزیت است (نک: برتراند راسل، تاریخ فلسفه غرب: ۲۵۰-۲۴۴).

جوهر از نقطه نظر ارسطو

با عنایت به آنچه آمد ارسطو وجودشناسی را از طریق تحلیل جوهر دنبال می‌کند. برتناو در مقاله معروف‌اش در باب معانی متعدد وجود می‌نویسد « وجود تقسیم می‌شود به وجودی که بیرون از فهم وجود ندارد (سلب و نفی)، (۲) وجود حرکت، توالد و زبول (روند به سوی جوهر، تباهی؛ hodoseis ousian, phthara) چنانچه این‌ها بیرون از ذهن هستند، اما وجود کامل و تامی ندارند (cf. physics III.I. 201a؛ ۳) وجودی که وجود تام دارد اما وابسته است (تاثیرات جوهر، کیفیات، چیزهای مولد و تناسل (phathousias, poietika, genetika؛ ۴) وجود جواهر (ousia)» (F. Brentano, 1970:۲). از نظر ارسطو «ماهیت راستین وجود در چیزی آشکار می‌شود که هم جوهر است و هم تغییرناپذیر» (دیوید راس، قوام صفری، ۱۳۷۷، ۲۴۳). او در میان توضیحاتی که از جوهر چونان ماده و چونان تک چیز یا شی منفرد می‌دهد جوهر در معنی نخستین یا وجود نخستین یا ماهیت را در حقیقی‌ترین معنی جوهر می‌داند. او در فصل سوم کتاب زتا در ابتدا چهار گونه جوهر را بر می‌شمارد چنان که می‌نویسد « زیرا تصور این است که چیستی و کلی و جنس جوهر هر یک از اشیاء هستند و چهارمی آنها موضوع است اکنون به یک معنی ماده و به یک معنی صورت، و به معنی سوم ترکیب آنها موضوع نخستین است » (متافیزیک ۵ a ۱۰۲۹ - ۲۰ b ۱۰۲۸). پس از توضیحات مفصل در باب ماده و اینکه ماده نمی‌تواند جوهر باشد صورت را در حقیقی‌ترین معنی جوهر معرفی می‌کند « پس نتیجه این گونه نگرش این است که ماده جوهر است. اما این ممکن نیست. زیرا جدا بودن و این چیز بودن تصور می‌شود که بیش از همه چیز تعلق به جوهر

داشته باشد و به این علت گمان می رود که صورت و مرکب از هر دوی آنها بیشتر از ماده جوهر باشد. پس اکنون سخن جوهر مرکب از هر دوی آنها را کنار می گذاریم چون هم متاخر است و هم آشکار. ماده نیز به نحوی نیز آشکار است پس بایسته آن است که درباره سومی (صورت) بررسی شود» (متا: ۳۰-۲۵ a ۱۰۲۹). سپس او با تاکید بر اینکه چیستی یا صورت یا ماهیت همان تک چیز است بر وحدت موجود و ماهیت تاکید میکند. اکنون روشن شد او جوهر در معنی نخستین را ماهیت می داند، آنگونه که همه اموردیگر را حالات جوهر می داند و به جوهر بر می گرداند بنابراین جوهر باید موجود به معنی مطلق باشد. و همچنین او جوهر را موجود به نحو مطلق می داند و معتقد است که چیزها به علت جوهر هستند. «بنابراین کسی می توانست حتی این پرسش را به میان آورد که: آیا «راه رفتن» و «تن درست بودن» و «نشستن»، هر یک از اینها بر «موجود» دلالت دارند یا نه؟ و به همین سان درباره موارد دیگر به همین گونه ... اینها بدان علت بیشتر «موجودها» به نظر می آیند که موضوع (زیر نهاد) شان چیزی محدود و معین است، و این همان «تک جوهر» (یا شیء منفرد، To kath hekaston) است، که در چنین مقولاتی بازتابیده شده است. زیرا واژه نیک یا نشسته [مثلاً] بدون این (مقوله) ادا نمی شود، پس آشکار است که هر یک از آن چیزها به علت جوهر «هست»، و بدینسان «نخستین موجود»، که نه فلان موجود است، بلکه «موجود به نحو مطلق» است، باید که جوهر باشد» (متا: 30-20 a 1028). بنابراین جوهر چونان موجود نخستین از نظر ارسطو در گام نخست به خودش متکی می باشد موجوی بالذات و به خودی خود است که با شیء منفرد یکی و همان است (نک: vassilis politis, 2004) در گام دوم نخستین موجود است به نحوی که هر یک از موجودات دیگر به آن متکی می باشند و تنها در اتکا به آن وجود دارند. هر شناختی اولاً درباره موجود یا جوهر نخستین است و به تبع آن از موجودات دیگر. از نقطه نظر ارسطو معانی متعدد وجود منطبق با حالات جوهر است: « وجود مشترک معنوی است، بنابراین معانی متعدد وجود به چهار گروه متمایز قابل تقسیم است: وجود عرضی، وجود در معنی وجود حقیقی، وجود مقولات و وجود بالقوه و بالفعل» (F. Brentano: 2). اکنون می توان گفت سه ویژگی اصلی جوهر از نظر ارسطو عبارت است: ۱) جوهر در معنی ماهیت یا صورت، که ماهیت راستین وجود را آشکار می کند. ۲) جوهر در معنای موجود نخستین، موجود به نحو مطلق یا موجود نخستین است که به خود متکی است یعنی بالذات است و موجودات دیگر به واسطه آن هستند و با اتکاء به آن شناخته می شوند آن گونه که وجود آنها به وجود جوهر بر می گردد. قبلی و این اخیر بر هم منطبق اند، بنابراین برای ارسطو وجود شناسی و شناخت شناسی تمایزی اعتباری دارند آنگونه که وجود از طریق ماهیت شناخته، یعنی آشکار می شود. ۳) موجود از طریق جوهرش یعنی اصل نخستین وجودی اش،

موجود نخستین تعقل می‌شود. بنابراین شناخت جوهر نخستین یا موجود نخستین است که به تبع آن، شناخت همه موجودات دیگر تنها از آن نظر که متکی به آن نخستین هستند شناخته می‌شوند. در نتیجه شناخت شناسی هستی شناسی است تنها از طریق موجود نخستین از آن نظر که بدون اتکا به هیچ موجود دیگری هست، هست از آن رو که هست، هست از آن نظر که با بدهت و شهود شناخته می‌شود، شناختش متکی به چیزی نیست و تنها به خودش، به ماهیتش است زیرا با اتکا به خودش شناخته می‌شود، شناخته می‌شود، زیرا متکی به خودش است. اما تقریری مبتنی بر شناخت شهودی ماهیت متاسفانه درآموزه های ارسطو اشکارا وجود ندارد، بلکه ضمنی و مبتنی بر تفسیر به چنگ می‌آید؛ متاسفانه از آموزه های وی این تقریر حاصل می‌شود که شناخت ماهیت مبتنی بر انتزاع است، چنین تقریری و خود انتزاع (شناخت) نقد اساسی ما از ارسطوست. اکنون نقطه نظر ارسطو در عبارتی کلی چنین است: وجود چونان جواهر یا صورت‌های معقول است که با هم دارای نسبت‌های عقلانی و منطقی‌اند، بنابراین وجود یک نظام منطقی - عقلانی است. از این نقطه نظر آنچه بیرون از حوزه ی چنین نظامی است ماده نخستین (نه ماده به معنای جنس) است. متاسفانه این نظام عقلی محمول بر ماده چونان هیولی است. از طرف دیگر او تصریح می‌کند که «انچنان برای کسانی که این گونه به مساله می‌نگرند، ماده تنها باید جوهر به نظر آید. من ماده را آن می‌نامم که به خودی خود (یا بذاته) نه چیزی است و نه کمیتی؛ و نه به چیز دیگری گفته می‌شود که به وسیله آن موجود را تعریف و تعیین می‌کنند..... بنابراین آنچه (بذاته) واپسین است، نه چیزی است، و نه کمیتی و نه هیچ چیز دیگر..» (متا: ۲۵-۲۰ a ۱۰۲۹). بنابراین کل جهان عقلانیت پیچیده در ماده اولی یا هیچ است.

صورت و ماده

ارسطو جواهر نخستین یا تک چیزها را چون ترکیب ماده و صورت توضیح می‌دهد. صورت از نظر او همان جوهر یا موجود نخستین است که ماهیت وجود را به طور راستین آشکار می‌کند. ارسطو با عنایت به تعاریف منطقی نظامی از جهان را بر اساس مراتب جواهر عرضه کرد. نظامی که با جوهر به معنی ماده اولی آغاز می‌شود و به انسان خاتمه می‌یابد. صرف نظر از ماده نخستین این نظام نظامی صورتی است که مراتب جوهر پیوسته در آن پیچیده و پیچیده‌تر می‌شود. به طوری که هر مرتبه آن ماده یا جنسی برای جوهر بعدی است. اکنون دو مرتبه ی ماده قابل تشخیص است، هیولی اولی و جنسی که ارسطو آن را در همه‌جا ماده می‌خواند و به همین دلیل فلسفه اش را سراسر گیج کننده ارائه می‌کند. اما آن جوهر که در رأس این نظام صورتی قرار می‌گیرد تنها زیر نهادی است که بر روی

آن انواع و اجناس یکی بعد از دیگری قرار می‌گیرند. چنین جوهری چون ماده نخستین بخش مادی جهان وجود و طبیعت را آشکار می‌سازد. بنابراین جنبه منطقی و معقول جهان، جوهر در معنی وجود نخستین یا بالفعل است، اما جنبه مادی یا هیولی آن وجود در معنی محسوس است. رابطه میان جوهر در معنی معقول و در معنی هیولی را ارسطو با عنوان «همراهی صورت و ماده» تبیین می‌کند. تفسیر برخی از مفسران و اخلاف وی این است که جوهر چون صورت نمی‌تواند بدون هیولی یا ماده نخستین متحقق شود و هیولی نمی‌تواند بدون صورت فعلیت داشته باشد. که طبعاً نظر ارسطو همین است. (نک: بدایه الحکمه، ۱۳۷۴، ۱۹۹/۲-۱۷۱)

اکنون ارسطو باید پاسخ دهد که چگونه جوهر چونان فعلیت محض، چونان وجود نخستین به جوهر چونان ماده اولی که وصف آن طرح شد متکی و نیازمند است. اکنون آیا وجود در معنی نخستین به «ناموجود» تکیه نمی‌کند و با این تفسیر آیا نیمی از جهان بدون فعلیت نیست و بنابراین شناخت آن ناممکن نمی‌باشد؟ همراهی ماده و صورت یکی از اسباب پذیرترین بخش‌های فلسفه ارسطو در نسبت با پیشرفته‌های فلسفه اخیر است. بحث ارسطو درباره نسبت صورت با مولفه‌های مادی یک شی در خور توجه است. که موضوع توجه این مقاله نیست. من در این مقاله تنها به نقد این ادعای ارسطو مشغول می‌باشم که چگونه می‌تواند صورت در دل ماده ی بدون فعلیت، که هیچ نیست مکنون باشد. و چون تک چیز را شکل دهند که مستقل ازهرگاهی است. و در شناخت، آن صورت اخیر(چونان نوع) برکنده و به نفس بنشیند. این ادعای ارسطو بیشتر از هر چیز مشکلات شناخت شناسی را به پیش می‌کشد زیرا ما نمی‌توانیم خود را فریب بدهیم و ماده نخستین را یک فرض فلسفی بگیریم. ماده نخستین از مستلزمات اصلی متافیزیک وی است، در غیر این صورت وجود محسوسی در کار نخواهد بود، تغییر و دگرگونی، کون و فساد نمی‌توانست وجود داشته باشد، بنابراین عمل انتزاع نقشی اصلی برای شناخت شناسی وی بازی می‌کند. انتزاع یکی از ارکان اصلی فلسفه‌ی ارسطو است. در حقیقت انتزاع پیش‌فرض پرسش ناشده‌ای است که ارسطو برای رهایی از بن بست‌ی که به واسطه تئوری «همراهی صورت و ماده» به آن گرفتار شد به پیش می‌کشد. زیرا این همراهی از مستلزمات فلسفه‌ی او است. با عنایت به نقد وی از افلاطون و تاکید مصرح بر اینکه مثل جوهر نمی‌تواند باشد، ارسطو چاره‌ای ندارد جز اینکه صورت را در چنگ ماده گرفتار کند، صورت معقول را در دل طبیعت فرض کند، و برای چگونگی و تبیین شناخت نظریه‌ای در باب انتزاع صورت معقول پردازد. یعنی صورت معقول در دل اشیای محسوس نهادینه توضیح دهد و از طریق انتزاع و نشستن آنها بر نفس نظریه شناخت را پیرواراند. بر اساس این نظریه به نظر می‌رسد همیشه نوع اخیر یا صورت چونان فعلیت باید انتزاع و تعقل شود، اما با آموزه ارسطو، برای مثال، انسان چون

حیوان ناطق انتزاع می شود، یعنی، صورت بالفعل همراه با ماده ان تعقل می شود و هنگامی که انسان چون حیوان ناطق تعقل می شود لازم می آید جنس حیوان چون جسم نامی و سپس خود جسم و سپس جوهر چون هیولی اولی تعقل شود. اکنون اگر من بر حقم آیا نظریه انتزاع گیج کننده نیست؟ آیا ارسطو و مدافعان این نظریه می توانند خلاف ادعای من سخن بگویند، ممکن نیست. اگر لازم است جنس که زیر نهاد فصل است انتزاع شود محال است که انتزاع جنس جنس لازم نباشد و به همین ترتیب تا به آخر. بنابراین برکنده شدن یا انتزاع محال است. و بنابراین چنین مکنونیتی محال است. اکنون باید گفت ارسطو برای خلاصی از چنگ ایده الیسم ناموجه افلاطونی به نا کجا اباد پناه برد. ناموجه بودن نظریه انتزاع یعنی، نظریه شناخت شناسی ارسطو و مکنونیت عقل در ماده است که حضور امپریسم و سپس شناخت شناسی کانتی و به طور خاص پدیدارشناسی هوسرل را ضرورت می بخشد. نکته ای اکنون قابل ذکر است، خوشبختانه مسلمانان در نقد نظریه شناخت شناسی ارسطو نسبت به غربی ها پیشتاز بوده اند، برای مثال نظریه اضافه که در آن شناخت شناسی ارسطو نقد می شد نوعی پدیدار شناسی را به گونه ای بسیار خام و ابتدایی ارایه میکرد.

ارسطو تلاش می کرد مسئله بغرنج استخراج صورت معقول از تک جوهر را از طریق تبیین عقل منفعل و فعال حل کند. آیا ارسطو نظریه موفقیت آمیزی عرضه کرد؟ اما قبل از تحلیل نقدی عقل فعال و منفعل لازم است پرسیده شود، اگر ماده نخستین یا هیولی فضا است، آنطور که از گفتار افلاطون برمی آید، بنابراین خود فضا از صورت و ماده است و به این طریق تسلسل به وجود می آید، اما ارسطو هوشیارتر از آن است که به چنین غفلتی تن در دهد. زیرا از نظر او « بعد، هرچند در چیزهای محسوس و پیچیده است، خمیره ای نیست که چیزهای محسوس از آن ساخته شده باشند» (دیوید راس: ۲۵۹). اکنون اگر چیزهای محسوس از بعد ساخته نشده اند پس باید ماده نخستین یا هیولی جسمانیت جهان باشد. اکنون می توان پرسید که آیا بعد یا ابعاد سه گانه، جسمانیت جهان، یا بعد پیچیده شده در هیولی است؟ قبول اولی به معنی تحویل جهان واقعی به ایده و در غلتیدن به ایده الیسم است اما قبول دومی به این معنی است که زیر نهاد و بنیاد جهان بر هیچ و عدم استوار است زیرا هیچ شناختی درباره ماده ممکن نیست و از آن خبری نمی توان داد. ارسطو با نقد افلاطون فلسفه را از ایده الیسم مطلق نجات داد اما خودش را به همان میزان افلاطون آسیب پذیر کرد، زیرا او نتوانست توجیه مناسبی از وجود تک چیز عرضه کند، نتوانست ماده را تبیین کند، او وجود ماده را بعنوان بخش محسوس جهان و حامل صورت، پیش فرض می گیرد، اما می گوید ماده غیر قابل شناخت است. اکنون آیا ارسطو تسلیم اندیشه هایی در باب ماده نمی شود که از اسلاف اش حداقل از افلاطون به او رسیده بود. او هیچ نظریه ای مناسب و در خور توجهی در باب ماده یا هیولی اولی

ارائه نکرد، بلکه گاهی با یکی گرفتن ماده با جنس فلسفه اش را به نحو نامناسبی پیچاند. او این تلقی را دامن زد که طبیعت معقول و حامل صورت است، طبیعت مرکب از هیولی و صورت های معقول است که تنها به واسطه صورت های معقول است که چیز های جدا و معین است اما هنگامی که به توضیح جنبه های عرضی می پردازد یعنی به توضیح موجوداتی که متکی به موجود نخستین هستند مشغول می شود به گونه نامناسبی حوزه زبان شناسی را به میدان تحلیل های واقعیت می کشاند، بدون اینکه هیچ سخنی در باب نسبت زبان و واقعیت ارایه کند. ارسطو به گونه کاملاً نامناسبی شناخت ما از طبیعت را به عمل انتزاع عقلانی نسبت می دهد. بنا براین هیولی نمی تواند صرفاً فرضی فلسفی باشد. در همین راستا ارسطو می گوید « ماده ای اولی هیچ کجا جدا وجود ندارد، و صرفاً عنصری است در ماهیت تک چیزهای ملموس مرکب از ماده و صورت» (همان). اگر بعد لزوماً ملموس نیست و خمیر مایه چیزهای ملموس نمی باشد لزوماً باید ماده نخستین یا هیولی اساس تحقق صورت و بنابراین اساس جسمانیت جهان باشد.

عقل فعال و منفعل.

اکنون باید دید چگونه ارسطو با توسل به عقل فعال و منفعل برای توجیه انتزاع صورت معقول از تک جوهر سخن میگوید و تا کجا او محق است. بحث مربوط به عقل فعال و منفعل بسیار وسیع است. در این مقاله تنها به اشارات مختصر راس اکتفا می شود زیرا پاسخگوی این بحث خواهد بود. ارسطو تعریفی از عقل به این شرح ارائه می کند: «عقل پذیرنده صورت معقول است، همان گونه که حس پذیرنده صورت محسوس است. عقل نباید صورتی از آن خود داشته باشد، ... و پیش از آنکه تعقل کند هیچ فعلیتی ندارد... عقل قوه ای است که به وسیله آن ذات را به دست می آوریم، در حالی که حس قوه ای است که ذات مجسم در ماده را به دست می آوریم» (دیوید راس، ۲۲۷). اما بیش از هر چیز تعریف فوق چیزی در باره ی عقل به دست نمی دهد مگر توانایی انتزاع. تنها ذکر این نکته که عقل قوه ای است که ذات را به دست می آورد چیزی را حل نمی کند.

بنابراین این پرسش که چگونه ذات از شیء یا جوهر نخستین انتزاع می شود همچنان لاینحل باقی

اگر ما از دوران قرون وسطی چشم پوشی کنیم و گام بلندی از زمان ارسطو به عصر رنسانس برداریم، و حوادث علمی و فلسفی که در آن عصر و عصر بعد از آن اتفاق افتاد دنبال کنیم، تعدیل و رها سازی نظریه ارسطو در باب صورت و ماده را ملاحظه خواهیم کرد. اکنون نخست مدل گالیله ای ردی به نظریه صورت و ماده است که به طور اجمال به شرح ذیل است.

مدل گالیله‌ای و صورت و ماده ارسطو

در زمان گالیله هندسه و ریاضیات پیشرفت‌های قابل ملاحظه‌ای کرده بود. تاثیر این پیشرفت بر گالیله در چشمان هوسرل به این شرح است: «اینجا ما مشاهده می‌کنیم شیوه‌ایی را که در آن هندسه ... اندیشه گالیله را ساخت و او را به ایده فیزیک هدایت کرد برای اولین بار در کار او ظاهر شد. او با روش قابل فهمی آغاز کرد که در آن هندسه.... جهان محیطی قابل حس را به تعیینی تک‌معنایی هدایت کرد. گالیله به خودش گفت: هر کجا چنین متدولوژی‌ای توسعه می‌یابد، آنجا ما همین طور بر تفسیرهای نسبی ذهنی غلبه می‌کنیم که روی هم رفته ضروری در جهان شهودی قابل تجربه است. زیرا در این روش ما یک حقیقت غیرنسبی اینهمان به دست می‌آوریم که هر شخصی می‌تواند بفهمد با این متد می‌تواند خودش را قانع کند سپس اینجا ما تشخیص می‌دهیم چیزی را که حقیقی است..... به هر حال، همه این ریاضیات محض باید با اجسام و جهان جسمانی تنها به طریق انتزاعی عمل کند. یعنی، باید تنها با شکل‌های انتزاعی در درون فضا- زمان و با «شکل‌های - حدی مثالی» به طور محض انجام دهد» (Husserl, 1970: 28). بنابراین طرح گالیله این بود که با صورت‌های محض یا «شکل‌های حدی مثالی» به طور محض که همان ساختارهای هندسه و ریاضیات بودند جهان محیطی قابل حس را تعیین ببخشد. اکنون ملاحظه می‌کنیم حوزه و نگرش افلاطونی غالب است. یعنی جهان محیطی قابل حس با صورت محض عقلی متعین می‌شوند. در حقیقت عقل صورت‌های محض را می‌پروراند و بر جهان محیطی شهودی اطلاق می‌کند، یعنی اطلاق ریاضیات بر طبیعت. اما اگر از آنها پرسیده می‌شد که خاستگاه هندسه و ریاضیات کجاست آنها به طور ساده‌ای جواب می‌دادند که جهان طبیعتی ریاضی دارد. یعنی، خاستگاه اشکال را «خود طبیعت با نظر به خودش» ملاحظه می‌کردند. این پاسخ مبتنی بر تلقی طبیعی است و به نوعی نظریه صورت و ماده را در خودش حمل می‌کند. اما آنها در حقیقت به روش افلاطون عمل می‌کردند. زیرا آنها فرمول‌های هندسی و ریاضی یا «اشکال حدی مثالی» را در ذهن پرورش می‌دادند و سپس طبیعت و چیز را از روی آن نمونه‌های اعلا می‌ساختند. درست همانطور که افلاطون مدعی بود که عدالت مجلس آتن بر اساس مثل اعلا می‌تواند تکامل یابد هرچند که هرگز به آن دست نمی‌توان یافت. بر همین مبنا گالیله طرح تکوین مصنوعات را بر اساس شکل‌های حدی پیش می‌برد.

در باب امکان اطلاق ریاضیات به طبیعت هوسرل اندیشه گالیله را چون طرحی سرشار از نبوغ معرفی می‌کند و در عباراتی دقیق چنین شرح می‌دهد: «هر چیزی که خودش را چون امر واقع از

طریق کیفیات حسی روشن می‌کند باید اندیکس ریاضی‌اش را در حوادث متعلق به حوزه شکل‌ها داشته باشد- که البته قبلاً چون مثالی اندیشیده می‌شود- و اینجا با یک ریاضی کردن غیرمستقیم ظاهر می‌شود، بنابراین کل طبیعت بی‌پایان- موضوع ریاضیات کاربردی ویژه می‌شود» (Ibid: 37). تحلیل گالیه به طور ساده این بود از آنجا که جهان طبیعی ریاضی دارد و می‌توان آن را با ساخته‌های ریاضی قرائت کرد بنابراین پلنا یا کیفیات از شکل‌ها یا کمیات پیروی می‌کنند. نکته‌ای که هوسرل آن را در خور تحسین می‌داند. تاکید هوسرل در نقل فوق بر نکته‌ای چون «البته قبلاً چون مثالی اندیشیده می‌شود» اشاره‌ای عمیق به این نکته است که سخن گالیه ریشه در اعمال قصدی آگاهی دارد. هوسرل در کتاب *بحران* با عنایت به غایت قصدی از گالیه تحلیلی پدیدارشناسانه ارائه می‌کند. در عبارتی دقیق هوسرل منظور دارد ریشه‌ی تابعیت پلنا را از کمیات باید در اعمال قصدی آگاهی جست. و بنابراین نظریه‌های علمی ما دقیقاً ریشه در قصدیت آگاهی محض و اعمال قصدی آگاهی دارد. در بخش‌های بعد به آن بر خواهیم گشت.

صورت‌گرایی محض یا فرمالیسم و رها سازی مطلق صورت و ماده

بولزانو اولین کسی است که سعی می‌کند اعتبار ریاضیات را از طریق منطق ارسطویی جستجو کند، اما عدم توفیق او فرگه را بر آن می‌دارد که بنیادهای منطق جدید را تبیین و عرضه کند. کارهای فرگه از مرز ارائه منطق جدید و معرفی معنی و ارجاع فراتر نمی‌رود. تحلیل ریاضیات بر مبنای منطق کاری است که توسط فیلسوفان دیگری چون راسل و وایتهد دنبال می‌شود. آنها در اثر معروف *مبانی ریاضیات* این کار را به انجام رساندند. تلاش بعدی راسل جستجوی رئالیسم فلسفی در منطق فلسفی بود، یعنی «او تجربه‌گرایی را بر محور عقل‌گرایی استوار می‌کرد و همه تصورات علمی را بر مطمئن‌ترین بنیاد موجود، یعنی تجربه بی‌واسطه پی می‌افکند» (M.F & R.C. 2007: 1). در ساده‌ترین عبارت می‌توان منطق فلسفی را چنین بیان کرد «*ساخت منطقی باید به جای اشیاء مورد ارجاع قرار گیرد*» (Ibide). در تفسیر این عبارت باید گفت تاسیس یک زبان درست ساخت که گزاره‌های‌اش هم ساخت با گزاره‌های منطق جمله‌ها و محمول‌ها است می‌تواند زبان گزاره‌های هر علم موجود به طور خاص علوم طبیعی ریاضی باشد. هرگاه ما مسائل و موضوعات هر علم را با گزاره‌های یک زبان درست ساخت قرائت کنیم استنتاج‌های حاصل پاسخ و حل مسائل و موضوعات آن علم خواهد بود. نتایج حاصل دارای ساختی منطقی هستند که به اشیا ارجاع می‌کنند. لذا

صورت‌های محض منطقی از زبان علوم خاص، جهان واقع یا وضع امر را نمایندگی و بازنمایی می‌کنند. در عبارتی بهتر صورت‌های محض استنتاجی زبان واقعیت جهان را عرضه و تجویز می‌کنند. ارجاع آنها به اشیاء در حقیقت به معنی آن است که وجود اشیاء و چگونگی ساخت آنها را تجویز می‌کنند. بنابراین خود اشیاء تنها در زبان این صورت‌ها قرائت و فهمیده می‌شوند. صورت‌های نحوی حتی در شکل نمادی‌اش همان اشیاء‌اند. اکنون پیشا پیش ماده محسوس در چنین صورت‌هایی فروکاسته و مستهلک می‌شود. طبیعت به طور کامل و تماماً در گزاره‌های زبان نمادین قابل قرائت است، و جز صورت‌های زبان هیچ صورت فی نفسه و در خودی ندارد. تا آنجا که می‌توان گفته طبیعت به معنی درخود، یعنی مستقل از آگاهی و مستقل از چنین صورت تماماً به کناری می‌رود و صورت‌های نحوی زبان به جای طبیعت می‌نشینند. رابطه‌ی منطقی میان مفاهیم طبیعت را نمایندگی می‌کنند، تا آنجا که «تقدم و ضرورت ریاضیات تقدم و ضرورت منطق است. منطق به نوبه خودش در میثاق مفهوم برای استعمال نمادهای خاص، نمادهایی که خودشان هرچیزی را می‌توانند انتخاب کند، مانند نشانه‌هایی برای نفی و حرف ربط بنیان‌گذاری می‌شود» (Ibid : 20). اما مطلب به همین جا خاتمه نمی‌یابد. پس ازدواج منطق راسل با تراکتوس، وینگشتاین آشکار کرد که حقایق منطق تاتولوژی هستند و به اعتبار زبان حقیقت می‌باشند نه به اعتبار بازنمایی واقعیت‌ها. تمایز منطق راسل و ویتگنشتاین این است که این اخیر «به ما منطق پر قدرت و جدیدی عرضه کند، در حالی که دومی به طور قطع ماهیت منطق را روشن ساخت» (Ibid). یعنی این پیروزی فرمالیسم در متن تراکتوس واگرائید. ان طور که هان می‌نویسد «این ازدواج مشکلاتی را سبب شد. اشتقاق ریاضیات در مبانی تنها به وسیله کاربرد سه اصل موضوعی حاصل می‌شود که فقدان خود بدیهی به طور مستدلی آنها را از شأن اصل‌های منطقی‌شان مردود و باطل می‌کند. این اصل‌های موضوعی تاتولوژی‌های تراکتوس نمی‌باشند. در حقیقت در تراکتوس وینگشتاین جاه‌طلبی‌های منطقی راسل و فرگه را رد می‌کند و اعتبار اندکی از آنها را حفظ می‌کند... هان فهمید که منطق‌گرایی با این حال به طور کلی معتبر نمی‌باشد، اما در حدود انتظاراتش امیدوار است» (Ibid).

اما خود تراکتوس چون مبلغ نظریه تصویری و به مثابه همزاد دیگر فرمالیسم راسلی اندکی بعد توسط خود ویتگنشتاین محکوم به قرائت جزمی از جهان و زبان شد، آنطور که این نظریه حیات بالفعل و متنوع انسانی را به تصویر منطقی زبان تقلیل داده است. از نظر ویتگنشتاین دوم جامعیت حیات بالفعل انسانی در اشکال متنوع و پیچیده ارتباط انسان‌ها با همدیگر چون بازی زبانی قابل توضیح است. اما آنچه که ویتگنشتاین از آن غفلت می‌کند این است که این جامعیت حیات بالفعل انسانی را تنها در ارتباط با همدیگر تنها در زبان خلاصه می‌کند. ضمن این که سعی در جستجوی منشاء این

ارتباط نمی‌نماید. بنابراین ما باید چگونه و کجا همه‌ی این جامعیت حیات انسانی را جستجو کنیم؟ و چگونه خود و علوم را از چنگال صورت‌گرایی سرسختی رها سازیم که تمامیت جهان محیطی شهودی را تنها به زبان و ساخت منطقی آن تقلیل داده است. اگر ویتگنشتاین زندگی طولانی تری می‌کرد آیا پرسش‌های دیگری وجود نداشت تا او را بسوی حقیقت بنیان‌گذاری جهان محیطی شهودی سوق دهد.

پدیدارشناسی هوسرل

شاید به جرات بتوان گفت اندیشه‌های بولزانو که چرخشی اساسی به سوی منطق و منطق‌گرایی در اوایل قرن نوزدهم بود و همچنین تلاش برنتانو در تدوین روان‌شناسی توصیفی که مبتنی بر قصدیت (Intentionality) می‌باشد، و اندیشه‌های هیلرت، فرگه در باب منطق جدید به نوعی در کتاب تحقیقات منطقی هوسرل به هم آمیخته‌اند و اثری بدیع خلق کرده‌اند. اما هوسرل خودش را به این اثر محدود نکرد ضمن اینکه در ویرایش دوم آن همان طور که به آن اشاره خواهیم کرد دگرگونی قاطعی ایجاد کرد. اما در چرخش معروف خود به سوی پدیدارشناسی استعلامی مرزهای محدود و دست و پاگیر این اثر را رها کرد و برای اولین بار اندیشه‌ی فلسفی بدیعی به عنوان پدیدارشناسی استعلایی را به جهان عرضه کرد. این اندیشه بعد از یک افول مجدداً پر قدرت و باشکوه در صحنه‌ی اندیشه فلسفی ظاهر شد. اکنون اینجا مجال بررسی ابعاد وسیع این فلسفه ناممکن می‌نماید، به همین سبب بر روی قصدیت و به طور خاص نوئما و نوئسیس به طور محدود تمرکز کرده و به دو تفسیر که بیشتر فراگیر است می‌پردازیم. واز همین زاویه نظریه صورت و ماده با اندیشه‌های هوسرل سنجیده می‌شود.

قصدیت در پدیدارشناسی هوسرل

اکنون در صدد پاسخ‌گویی به پرسش‌هایی هستیم که تا کنون طرح شده است و یا می‌توانست طرح شود. برای مثال: آیا خود عقل چیست، چه نسبتی میان اشیاء جهان و عقل وجود دارد، موجودات به چه معنی معقول هستند، به چه معنی از صورت برخوردارند، به چه معنی مادی می‌باشند، آیا طبیعت و اعیان زیست جهان چگونه معقول‌اند و چرا قابل تعقل هستند، جایگاه معنی و ارجاع کجا است،

وایا کاربرد این فرمول تا چه میزان است؟ آیا انتزاع به معنی برگرفتن صورت از ماده است، آیا چنین عملی ممکن است، اگر خیر چرا؟ در این مقاله سعی بر این است که به برخی از این پرسش ها از نقطه نظر پدیدار شناسی و با عنایت به تفسیرهای ارائه شده از نوئا تا انجا که بیشتر مربوط به این بحث است به طور اجمال پاسخ دهیم.

در ابتدا قصدیت از جنبه کلیت آن بررسی می شود و سپس مکانیسم درونی آن با جزئیات بیشتری توضیح و تبیین می گردد. اکنون می پرسیم که آیا عقل نباید صورتی از آن خود داشته باشد و آیا پیش از آنکه تعقل کند نباید هیچ فعلیتی داشته باشد، به عبارت دیگر آیا می تواند عقلی باشد و تعقل نکند؟ آیا عقل می تواند فعلیتی نداشته باشد؟ همچنین دکارت گفت «من فکر می کنم، پس من هستم» در نقد دکارت می پرسیم آیا می توان فکر کرد و از چیزی فکر نکرد؟ اکنون نباید پرسیم که عقلی که تعقل نمی کند یا فکری که از چیزی فکر نمی کند چیست؟ آیا پاسخ هوسرل به این پرسش ها با این سخن که «فکر همیشه از چیزی است» پاسخی قاطع نیست، آیا این پاسخ نسبت میان جهان و اندیشه را به طور ضروری و انفکاک ناپذیر نشان نمی دهد؟ بر همین اساس هوسرل عبارت دکارت را اینگونه اصلاح کرد «من فکر می کنم از چیزی، بنابراین من هستم» که به معنی عطف اندیشه به چیزی است یا به عبارت بهتر تضایف اندیشه را به عین نشان می دهد. بنابراین «از» چیزی به معنی استحالی اندیشه به چیز یا برعکس نمی باشد آن طور که فرمالیسم از معنی و ارجاع منظور دارد. در توضیح بیشتر اندیشه «از» چیزی به معنی کشیدن و بسط یافتن اندیشه به سوی چیزی نمی باشد آن طور که مدرسیان قرون وسطی آن را می فهمیدند، و همچنین اضافه ای به سوی خارج نمی باشد آن طور که متکلمین اشعری اذعان می کردند، بلکه تعیین یافتگی و حد وجودی پیدا کردن اندیشه در آگاهی است، در حقیقت به معنی این دنیایی شدن آگاهی محض است. قصدیت در دقیق ترین معنی عبارت است از تضایف سیلان سوژکتیویته با پروسه منظمی از اعیان است. به عبارت دیگر قصدیت عبارت است از اینکه چگونه اعیان و تنوعی از اعیان را می شناسیم و با آن سرو کار داریم، و چنین تضایفی در هر حال ممکن است؟ و به طور خاص آنچه را که هوسرل می خواهد روشن سازد این است که «زیسته آگاهی یک سوژه به طور ذاتی مشابه [زیست جهان] می باشد اگر آن سوژه به طور آگاهانه به هر یک از اعیان نسبت دارد. خواه چنین اعیانی واقعی یا غیرواقعی باشند. گزارش یک رئالیست نه تنها از وجود رشته ظریفی «از اشیای واقعی در خود» کاملاً برای آگاهی ما از اعیان ناکافی است بلکه انواع پیچیده اعیان به طور فزاینده پروسه های پیچیده آگاهی را لازم می کنند» (A.D. Smith, 2003:41). محتوای اساسی قصدیت را می توان چنین توضیح داد «اگر پروسه سوژکتیویته خاصی

در شما رخ دهد، سپس اعیانی از نوع خاص به آگاهی عرضه می‌شود. اعیان بر اساس چنین پروسه سوژکتیوی سرزده وارد می‌شود» (Ibid: 35, 36).

این سخن به این معنی است که پروسه‌ی آگاهی همیشه به طور اپودیک تیکی معطوف به اعیان‌اش است. بنابراین «نمی‌تواند تجربه‌ای - یا بیشتر به طور کلی آگاهی - بدون اعیان در کار باشد، آگاهی به طور ضروری از اعیان است، به طور ضروری به وسیله قصدیت توصیف می‌شود. ادعای که سنگ بنای سراسر فلسفه هوسرل است» (Ibid: 37). بنابراین قصدیت چیزی جز توصیف و تبیین دادگی موجودات پیش نیست بنابراین اپوخه و ساز و کاری که هوسرل به طور خاص در ایده‌ها دنبال می‌کند این است که تنها یک دادگی محض و انگیزختاری در کار است که محتوای اساسی و اصل هستی‌شناسانه اعیان و جهان عینی و به طور کل جهان است. به طور خاص وقتی «نوع عین به طور دنیایی که بتواند صرفاً اینجا حاضر شود» وجود ندارد، به معنی آن است وجود که و ناموجود، واقعی و ناواقعی از ذات و حقیقت عین سلب و رفع می‌شوند. یعنی دامنه‌ی عین چنان گسترده است که هر کدام می‌تواند باشد. بنابراین «هدف پدیدارشناسی هوسرل شرح «تقویمی» برای هر عین ممکن آگاهی است: یعنی گزارشی از پروسه‌های سوژکتیوی است که برای هر چنین عینی که یک عین برای تشخیص می‌باشد ارائه می‌کند» (Ibid: 38). این شرح «تقویم» در حقیقت به طور عمده به موضوعاتی چون نوئما و نوئسیس و افق و تضایف‌های میان آنها مربوط است.

تئوری نوئما و نوئسیس

نوئما واژه‌ای است که هوسرل پس از چرخش به پدیدارشناسی استعلایی در *ایده‌های I* به کار می‌برد. او این واژه را به کار برد «تا به تضایف قصدی عمل ارجاع کند، اما او نوئما را در شیوه‌های کثیری توضیح می‌دهد. این تبیین‌های متنوع مناقشات بسیاری را در باب تفسیر درست‌تر و بهتر نوئما ایجاد کرد» (Johan J. Dreumound, 2003). همانطور که قبلاً گفته شد دو تفسیر در میان این تفاسیر بیشتر مورد توجه قرار دارند. تفسیر نخست نوئما را چون معنی (Sense) یا «عین چون قصد شده» ملاحظه می‌کند و اعتقاد دارد که معنی وساطت‌کننده قصدیت است. این تفسیر توسط ودراف اسمیت و مکتتری و همچنین فولکسیدل دنبال می‌شود. ودراف اسمیت در اثر معروف‌اش به نام *هوسرل در عباراتی اجمالی درباره قصدیت و وساطت‌کنندگی معنی می‌نویسد: «معنی وساطت‌کننده قصدیت است، وساطت در یا طریقی که ما از چیزی آگاه هستیم، به طور صوری، به طور*

انتولوژیکی، نسبت قصدی عمل به عین به وسیله یک نوئما یا معنی نوئماتیک، محتوای مثالی عمل آگاهی، وساطت می‌شود که عین قصد شده را در یک شیوه خاص عرضه یا تجویز می‌کند، اما به طور تجربی، به طور فنومنولوژیکی، آگاهی ما از طریق معنی به سوی عین رواج می‌یابد، چنانکه به طور بصری از درخت کنار خیابان آگاه هستیم...» (W.Smith, 2007: 237). در مقابل آنها درآموند قرارداد که وساطت کنندگی معنی یا قرائت نوئما را چون معنی وساطت کننده نفی و طرد می‌کند و مدعی است که «عین قصد شده» و «عین قصدی» یکی و همان هستند و هر دو در نوئما جمع شده اند. درآموند پس از نقد دامنه دار و موشکافی‌های دقیق که برخی از آنها را ذکر خواهیم کرد در نقد وساطت کنندگی معنی می‌نویسد: «تئورهای وساطت کننده قصدیت شکست می‌خورند. زیرا آنها داده بنیادی قصدیت تجربه آگاهی را به چیزی غیربنیادی انتقال می‌دهند. آنها ادعا می‌کنند که عمل قصدی نوع- معنی را بازنمایی می‌کند یا به علت اینکه آن عمل یک عین «قصدی- معنی دار ارجاع می‌کند. آنها باید جهتی را به یک عین در معنی تبیین کنند... به هر حال برای هوسرل معنی و ارجاع از عمل جریان می‌یابد. قصدیت به طور نخست و اولاً به اعمال آگاهی تعلق دارد: اعمال اعیان را چون معنی دار قصد می‌کنند. این ادعا که تجربه‌های ما قصدی است منظور دارد که یک تجربه‌ی «معنی- قصدی به طور معنی‌داری ما را به یک عین جهت می‌دهد تنها به اعتبار این عمل است که یک معنی به عین ارجاع می‌کند» (Ibid: 4).

اکنون اگر در چارجویی کلی با عنایت به نظر درآموند بررسی کنیم که چگونه ما سقراط را چون «یک نوع انسان» می‌شناسیم باید دید که چگونه وجود و معنی سقراط از طریق قصدیت آگاهی داده می‌شود. از نقطه نظر پدیدارشناسی شناخت‌شناسی جدا از وجودشناسی نمی‌باشد، آنچه پدیدار می‌شود «وجود فی نفسه و در خود شیء» است که اکنون و از این جهت و یا در این دقیقه شناخته می‌شود. سقراط چون عینی از اعیان این جهان و معنی‌اش یعنی موجود انسانی تجربه یا به عبارت دقیقتر «داده می‌شود. من معنی یا نوعی انسانی را تجربه نمی‌کنم بلکه من «سقراط را چون یک انسان تجربه می‌کنم. و در تجربه‌های بیشتر در می‌یابم که او چنین و چنان است. سقراط توسط نوع انسان و انسانیت انضمامی در سقراط شناخته می‌شود. اگر این سخن با نظر هوسرل بیشتر هماهنگ است، بنابراین نظر او در وساطت کنندگی معنی نادیده گرفته می‌شود. زیرا این نظریه سه عنصر را مورد بازشناسی قرار می‌دهد. «(۱) نوع مثالی انسان (۲) فرد انضمامی یعنی سقراط (۳) مصداق انضمامی نوع انسانی یعنی انسانیت. آنها توضیح می‌دهند که «انسانیت» یک دقیقه یا جزء وابسته از سقراط است یعنی آن «در» سقراط است. سپس: سقراط نوع انسان را بازنمایی می‌کند اگر و تنها اگر سقراط انسان یک دقیقه «در» سقراط است، و آن انسانیت یک مصداق انضمامی از نوع انسان است. در واقع

هوسرل از افلاطون نوع مثالی و از ارسطو مصداق انضمامی نوع را قرض می‌گیرد» (W.smith. 159: 2007). اکنون روشن است که گزارش فوق می‌گوید انسانیت سقراط به واسطه نوع مثالی انسان است، نوع مثالی انسان همان «نوئما» یا «معنی مثالی» می‌باشد که انسانیت سقراط یعنی مصداق انضمامی و فرد انضمامی سقراط را وساطت می‌کند. بنابراین نظریه وساطت کنندگی قصدیت یک تمایز انتولوژیکی میان نوئما یا معنی، اینجا «نوع مثالی انسان» و انسانیت سقراط قائل است. زیرا اولی را مثالی و دومی یعنی انسانیت سقراط را انضمامی می‌نامد. به عبارت دیگر «این-انسانیت-در-سقراط در زمان و فضا وجود دارد، چون یک بخشی از سقراط، کسی که در زمان و فضا وجود دارد هست، احتمالاً، انسانیت سقراط وقتی و جایی وجود دارد که سقراط وجود دارد» (Ibid). این تفسیر از هوسرل متکی به تحقیقات منطقی و به طور خاص ویرایش نخست آن است. زیرا ماهیت یا نوع انضمامی را از مراتب نوع مثالی یا ماهیت مثالی یا معنی (Sense) می‌داند. در اینجا نظریه وساطت کنندگی مدعی است که معنی، یعنی، «انسانیت سقراط» در شخص سقراط پیچیده می‌شود و عین چون سقراط داده می‌شود. مثالی که در زیر می‌آید این سخن را به خوبی روشن می‌کند. «در انتولوژی هوسرل دقایق اجزاء وابسته هستند، یعنی اجزا جدا از کل نمی‌توانند وجود داشته باشند. اینجا اجزاء حسی و قصدی یک تجربه بصری نمی‌توانند بدون همدیگر وجود داشته باشند، و بنابراین بدون کل آنها ساخته نمی‌شوند. من نمی‌بینم یک پاره آبی جدا در کناره یک پاره سفید، من می‌بینم بادبان سفید (بر روی یک قایق بادبانی) وسط اقیانوس آبی درخشان. تجربه بصری حسی‌ام از آبی و سفید در همان زمان یک تجربه بصری قصدی از یک بادبان بر روی یک قایق بر روی دریا است. هوسرل این بخش قصدی تجربه را دقیقه نوئیکی یک تجربه یا نوئسیس می‌نامد و نوئسیس را در یک تجربه چون لایه روح دهنده، معنی دهنده تجربه می‌نامد. برای اینکه یک تجربه نوئیکی باشد، به وسیله ماهیت‌اش، باید یک معنی (Sinn) بر بنیاد این کار حس داده پروراند. معنی که به عین ادراکی داده می‌شود دقیقاً محتوای قصدی است که ما درباره آن صحبت کردیم» (W.Smith: 259). اکنون بر همین قیاس می‌توان گفت که انسانیت سقراط دقیقه‌ای از نوع انسان یا محتوای قصدی است که بر جنبه حسی ما افزوده می‌شود و کل یک پارچه‌ای چون سقراط انسان به ما داده می‌شود.

این تفسیر از هوسرل آن طور که در ادامه بحث روشن خواهد شد نخست متکی به تحقیقات منطقی و سپس ایده‌های I است. اما با آنچه که ارسطو در باب صورت و ماده می‌گوید کاملاً متمایز است. زیرا لایه حسی در اینجا ماده اولی یا جوهر در معنی ارسطویی نمی‌باشد، بلکه تاثر حسی (Impression) است، که توسط نوئسیس چون صورت قصدی دارای معنی و روح می‌شود. در حقیقت چیزی می‌شود. بنابراین با آنچه تجربه‌گرایی روانشناسی غیرنقدی می‌گوید وجه مشترکی

ندارد. به طور کلی انتقادهای وارده به هوسرل که بیشتر به متن *تحقیقات منطقی و ایده های I* برمی گردد توسط موهانتی به این شرح خلاصه می شود: «آن طور که ما با تصور نوئما در قلب واقعی مفهوم قصدیت می رویم، چنانچه با مفهوم هیولی ما با یکی از اجنه های خیالی پدیدارشناسان روزگار بعد مواجه می شویم. بسیاری از کسان روزگار مابعد [از هوسرل] آن را مسیری از تجربه گرایی حساسیت غیرانتقادی معرفی کرده اند. دیگران آن را حفظ رویه طرح هیولی - مورفیک کانتی - ارسطویی خوانده اند» (I.N.Mohanty, 1970;10). این نقل قول و گزارش دیگر موهانتی که عنقریب نقل می شود نظریه وساطت کنندگی نوئما یا معنی را طرد می کند. زیرا نظریه وساطت کنندگی بیشتر متکی به پژوهش های منطقی و سپس ایده های یک است اندیشه هایی که هوسرل در تاملات دکارتی از آنها فاصله می گیرد و در بحران آنها را رها می کند. موهانتی خاطر نشان می کند «صرف نظر از ارزش یا عدم ارزش تاریخی هیولی، واقعیت این است که خود هوسرل در آثار بعدی اش به آن مظنون می شود... تمهید عمل - ماده، چارچوب هیولی - مورفه به تاریخ تحقیقات منطقی برمی گردد که اکنون [در آثار بعد از ایده های I] متلاشی می شود» (I bid: 11). به طور اجمال می توان گفت نظریه وساطت کنندگی قصدیت با نظریه صورت و ماده ارسطو به نوعی هماهنگ است، با این تفاوت که معنی (بخوانی ماهیت) را قصدی توضیح می دهد و هیولی را به حوزه حس مربوط می کند. در حالی که قصدیت پدیدار شناسی همانطور که موهانتی توضیح می هد و دراموند تصریح می کند معطوف به این است که نوئما «عین - معنی» است آنچه توسط قصدیت در شهود داده می شود عین معنی دار است عینی است که می توان موضوع تامل قرار گیرد. اگر قرار باشد معنی انتزاع شود فقط از عین داده شده در شهود ممکن است نه شی بیرونی و مستقل از هر گونه سوژکتیویته هوسرل در ایده های II قصدیت عمل گر¹، قصدیت هایی که خودشان تئوریکی نمی باشند، اما بنیان اعمال تئوریکی می باشند، معرفی می کند. هرچند هنوز چنین قصدهایی برای او فاقد روشنی کامل می باشند. این نظریه در بحران برجسته می شود. آن طور که جهان محیطی شهودی مبنایی برای هرگونه تئوری لحاظ می شود. مقالات هوسرل درباره آگاهی از زمان درونی اهمیت فراوانی دارد، زیرا در این مقالات هوسرل نسبت به ایده های ۱ در باره تعلیق گامی بلند بر می دارد و اساس تعلیق استعلایی را دگرگونی می کند. یعنی، خود عین و عمل دیگر موضوع تعلیق قرار نمی گیرند، بلکه تعلیق تنها به تلقی طبیعی مربوط می شود. در ذیل خواهیم دید تفسیر درآموند و موهانتی در مقابل نظریه وساطت کنندگی نوئما یا معنی قرار می گیرند. موهانتی در خصوص توصیف

¹ -Operative intentionality

مقالات آگاهی از زمان درونی می‌نویسد در این مقالات « اعمال و داده همچنین اعیان حلولی می‌باشند، آنها اعیان ممکن تامل درونی بوده و واحدهای زمانی متداوم هستند، آنها با «نظریه خودشان» در درون تاثیرهای نخست تحلیل می‌شوند، اکنون‌هایی با افق یادآوری‌شان و پیش‌بینی‌شان هستند» (Ibid: 13). بنابراین زمان و فضا که در عصر حاضر نقش اصلی را در ساخت جزئیت و عین محسوس بازی مانند در مقالات آگاهی از زمان درونی به درون حوزه‌ی استعلایی کشیده می‌شوند، یعنی «داده می‌شوند». اکنون باید گفت بذر اندیشه دادگی جهان محیطی شهودی در این مقالات پاشیده می‌شود. همچنین به جرات می‌توان گفت این مقالات در انگیزش هیدگر نقش مهمی بازی کردند. گفته می‌شود که هوسرل در تاملات دکارتی به ایده آلیسم در می‌غلطد، بر عکس او در انجا اندیشه‌های ارائه شده در آن مقالات را کامل می‌کند. چنانچه موهانتی اشاره دارد « هوسرل در تاملات دکارتی در تأیید و تکمیل اندیشه‌های ارائه شده در مقالات آگاهی از زمان درونی در تقویم اشیا فیزیکی بر نقش بزرگ مفهوم‌هایی چون Association و Anticipation تاکید دارد» (Ibid : 13). در اینجا باید همه معانی که می‌توانند در دو کلمه فوق جمع شوند ملاحظه کرد. کلمه نخست به ترتیب، همراهی، عمل اجتماعی و حتی زمینه تاریخی را در نظر دارد و همچنین در کلمه دوم معنی افق نهاده شده است، زیرا پیش‌بینی از نظر هوسرل افق‌های بیدار شونده‌ای است که اندیشه‌ی ما را در باب جهان محیط شهودی تا بی‌پایان هدایت می‌کند. یعنی اندیشه‌های نظری از چنین خاستگاهی مرتب و مرتب برخاسته و بیدار می‌شوند.

به طور خلاصه هوسرل از ایده‌های I به بعد کم کم به سوی نظریه «تقویم» آفریننده و تولیدکننده متمایل می‌شود. او در تحقیقات منطقی عمل آگاهی را بیشتر معنی بخش تبیین می‌کند. اسمیت در کتاب هوسرل در مکان‌های متعدد تلاش دارد پدیدار شناسی را به نظریه‌ای که ذهن به جهان هیولی معنی دهد تقلیل دهد، تا انجا که او مفهوم تقویم را در هلالین می‌گذارد تا معنی عام تقویم به معنی هی تنزیل شود!! اما او از این نکته غفلت می‌کند که هوسرل این اندیشه را کم کم ترک کرده به طوری که وی در کتاب بحران «تقویم» تنها معنی آفریننده و خلاق را دنبال می‌کند: « زیست جهان یک قلمرو خود بدیهی است، که به طور بدیهی در ادراک چون «خود چیز» داده می‌شود... در حضور بی‌واسطه، یا، در خاطره، یا چون خود چیز به یاد آورده می‌شود و هر روش دیگری از شهود منش قبلی خود چیز است. هر شناخت با واسطه متعلق به این حوزه است- به طور وسیع تر هر روش استقراء- که معنی استقرایی چیز قابل شهود را دارد، چیز به طور ممکن قابل ادراک چون خود چیز یا قابل یادآوری به مثابه چون ادراک شده و غیره است. هر تصدیق قابل تصور به این باب‌های خود

بدیهی برمی‌گردد. زیرا «خود چیز» (در این روش ویژه) در خود این شهودها نهاده می‌شود آن طور که واقعی است، قابل تجربه به طور بین‌الذهانی است و قابل تصدیق می‌باشد و زیر ساختی از اندیشه نیست؛ به موجب اینکه چنین زیرساختی، تا آنجا که ادعا می‌کند حقیقت است و می‌تواند حقیقت بالفعل داشته باشد تنها به وسیله وجودی که به چنین خود بدیهی‌هایی برمی‌گردد می‌تواند وجود داشته باشد» (Husserl, 1970: 128).

اکنون به خوبی روشن است که جهان محیطی شهودی یا زیست جهان یعنی نظام منظم اعیان نخست به طور معنی داری داده می‌شود یعنی تقویم می‌شود و همه تصدیق‌های قابل تصور اعم از روش‌های مختلف استنتاج بر بنیاد این جهان جعلی قرار دارد و متعلق به حوزه آن می‌باشد. بنابراین جهان پیش‌حمله چون جهان خود اعیان و اشیاء، نخست داده آگاهی محض و قصدیت آن است. بدون شک تقویم زیست جهان در آگاهی تنها به معنی آفرینندگی و خلاقیت تقویم است و اعمال آگاهی به معنی بخشیدن محدود نمی‌شود. و نمی‌تواند چنین باشد چون جدا کردن ساخت از معنی واهی گویی است. در حقیقت با ملاحظه تقویم چون آفریننده و خلاق سوءظن‌های که موهانتی آنها را خلاصه کرد مسموع نمی‌باشند. به هر صورت در نوشته‌های پایانی هوسرل به طور خاص دیگر سخن هیولی و مورفه از میان برداشته می‌شود و نوئیس دیگر صورت یا مورفه ملاحظه نمی‌شود، بلکه نوئیس متضایف نوئما است. «هوسرل واژه نوئیس را به کار می‌برد تا با آن به ویژگی‌های به طور واقعی، یا به آنکه به طور حلولی در عمل مندرج است ارجاع کند به اعتبار اینکه عمل به طور قصدی به یک عین معطوف می‌شود، یعنی، آن دقایقی از عمل که «در خودشان آنچه مصرح به قصدیت است حمل می‌کنند». برای مثال، فهم ادراکی یک عین متعلق به نوئیس ادراکی است. [بنابراین] محتوای حسی توسط معنی یا نوئما دارای روح و حیات نمی‌شوند» (Johan j. Drummond: 38). اگر زمان و مکان و شیئیت در نوئما داده می‌شود سپس نوئیس تنها جنبه ادراکی نوئما است. یعنی آشکارسازی جنبه‌های واقعی یا دنیای نوئما است. زیرا درآموند هسته شیئیت را چون درونی‌ترین دقیقه نوئما چنین شرح می‌دهد: «ما در عوض به وسیله نفوذ کردن در معنی نوئماتیک و «درونی‌ترین دقیقه» اش، چیز عینی را که به عمل معطوف می‌شود کشف می‌کنیم: ما آگاه می‌شویم به این واقعیت که با سخن گفتن درباره‌ی نسبت آگاهی به چیز عینی‌اش به درونی‌ترین دقیقه نوئما ارجاع داده می‌شویم. آن هسته‌ی متمایزی نیست، بلکه چیزی است که، تلویحا، نقطه مرکزی ضروری هسته و اعمال را جعل می‌کند، آن طور که حاصل ویژگی‌هایی نوئماتیکی است که متعلق به هسته است، یعنی به منظور صفات تعدیل شده به طور نوئماتیکی منظور

شده چون منظور شده می باشد. این عینیت قصد شده در درون نوئما درست آن طور که آن قصد می شود مندرج است، و آن X قابل تعیین است که عین به طور صوری، جدا از تعیین‌های اش ملاحظه می شود. با نظر به خودش، قادر است اصل شیئیت را به اعتبار تنوعی از مراحل نوئماتیک یا نوئماتای انضمامی فراهم کند. هر نوئماتای انضمامی با نظر به خودش همان عین را در روش‌های مختلف قصد می کند، که می تواند به طور حقیقی گفته شود که یک عین اینهمان را قصد می کند: «عمل-نوئماتای» چند اینجا، سراسر، *هسته‌های متفاوت* دارند، با این حال چنانکه، علی‌رغم این، آنها در «یک وجود اینهمان» مستهلک می شوند. در وحدتی که در آن چیزی، چیز قابل تعیین که در هر هسته نهاده می شود، چون اینهمان شناخته می شود. این «اینهمانی» نهاده شده درون نوئما چیز، عین قصد شده، شناخته می شود» (Droummond: 39). اکنون در سنجش میان ارسطو و هوسرل می توان گفت عینیت قصد شده درون نوئما اصل شیئیت را فراهم می آورد. اما این عینیت از طریق اعمال قصدی هر نوئماتا به سوی آن عین چیزی با چنان ویژگی‌هایی می شود. وبه همین سبب هر نوئماتا یا هر «اینجا و اکنون» متعلق به نوئما و یا جنبه وجهتی از آن است. نتیجه اینکه در اعمال قصدی به طور پیچیده‌ایی کل و جز با هم ساخته یا تقویم می شوند. آنها چنان وحدت جدایی ناپذیری دارند که تفکیک آنها در اعمال آگاهی محال است اما ما آنها را جدا و یا باهم تصور می کنیم. بنا براین هیچ گونه ذات یا حتی معنایی مقدم بر «اعمال و عینیت داده شده» نیست. بنابراین تمایز صورت و ماده کارکردی ذهنی در تلقی طبیعی است ذهنی که قادر به فهم دادگی ماده در اعمال اصلی نیست. آن طور که روشن می شود ماده تنها در اعمال ادراکی داده می شود. حقیقت بیرونی و مستقلی از ادراک ندارد. صورت حاصل تامل بر عین شهود است، محصول انتزاع خود ذهن از عین شهود یا «عین - معنی یا نوئمای انضمامی است. در اعمال قصدی آگاهی جهان یکپارچه داده می شود و همانگونه که ما در اعمال روز مره چیزهای را می شناسیم ما در تعلیق استعلایی علی‌رقم باور نظریه وساطت کنندگی معنی را به چنگ نمی آوریم بلکه ما جاعل بودن و خلاقیت ذهن را مشاهده می کنیم. دادگی جهان شهودی در انضمامی در اعمال آگاهی پدیدار می شود. بنا براین تامل پدیدار شناسی، پدیدار شناسی جهان انضمامی است. بنابراین فهم ما درباره ماده و صورت همه گزاره‌های زبانی هستند نه حقیقت دادگی جهان. گزاره‌های زبان «اصل‌های کاملاً وحدانی داده شده» را از هم منفک می کند، حقیقت آنها را واژگون می سازد. حق با فیلسوفان تحلیلی است که اندیشه در زبان داده می شود اما کدامین اندیشه، قطعا هر چه از وحدت حقیقی‌اش بی بهره است. بنا براین تصور ذات و ذات‌گرایی تنها نوعی فهم زبانی ما از اعمال قصدی و بسیار پیچیده در درون نوئما است. زیرا اصل شیئیت در

خود نوئما به اعتبار تنوعی از مراحل نوئماتیک یا نوئماتای انضمامی فراهم می‌شود. هنگامی که همه نوئماتای انضمامی همان عین یا نوئما را در روش‌های مختلف قصد می‌کنند، چنانکه یک عین اینهمان را قصد می‌کنند، یک شیئی با وحدتی درونی حاصل می‌شود. تنها یک جنبه‌ی آن را ادراک می‌کنیم. یک نمای ساختمان را چون نمای ساختمان می‌بینیم. نظریه وساطت‌کنندگی مدعی است که مفهوم ساختمان به ما کلیت و عینیت را می‌دهد در حالی که ساختمان و نمای آن گونه ادراک می‌شود در اعمال پیچیده آگاهی «داده می‌شوند». مفهوم کلی، تنها فهم زبانی ما از نوئما است. با این همه می‌توان در تفسیری کاملاً بدیع و تاه از ارسطو - نه به نوعی که اخلاف او یا مفسران او تفسیر کرده‌اند - همسویی‌های قابل ملاحظه‌ای میان او و هوسرل دید که متاسفانه امکانات این مقاله اجازه نمی‌دهد و باید در رشته گفتار دیگر و در جای دیگری از آن سخن گفت.

اکنون اگر اصل شیئیت و چیز چون عین در خود نوئما داده می‌شود و نوئما چیز و عین است، یعنی «خود عین قصد شده» و «خود عین قصدی چون درونی‌ترین دقیقه در درون خود نوئما است. بنابراین تقویم چون تقویمی آفریننده است و جهان محیطی شهودی از طریق آن داده می‌شود. بنابراین جهان شهودی از طریق آگاهی نوئسیس به فهم می‌آید. آنچه چون نوئسیس است از یک طرف متضایف نوئما است، اما ذهنی و روانشناسی است. و آن متضایف با عین در مقابل ذهن نهاده شده است. و طابق نعل بالنعل واقعیت بیرون از ذهن است. به همین دلیل بیرون با خصلت و ویژگی مادی در جلو چشمان ما است و اکنون از قبل داده شده می‌نماید. چنانچه بوده و هست و خواهد بود، متداوم در زمان و غیر پدیداری است. جزمی، سفت و سخت است. اما آنچه می‌نماید دقیقه‌ایی از آنچه هست که آنها در دقایق بی پایان آشکار می‌شود. آنچه آمد بی تردید اتهام ایده‌الیسم را از هوسرل طرد می‌کند. و نتیجه دیگر این است که تلقی طبیعی در متن خود عمل استعلایی داده می‌شود. بنابراین تلقی طبیعی کارکرد دیگری از عمل قصدی است تا اینکه "شیوه دادگی اشیاء از طریق آگاهی" پنهان بماند، در نتیجه اشیاء و جهان در مقابل چون بیگانه آگاهی ظاهر شوند. به این طریق امکان زندگی در جهان فراهم گردد. بنابراین آگاهی خودش امکان تداوم زندگی و شناخت را در چارچوب تلقی طبیعی فراهم می‌آورد.

اکنون از ملاحظات فوق نتایج ذیل به دست می‌آید:

۱- به دلیل دادگی جهان محیطی شهودی در آگاهی است که امکان عمل انتزاع و حمل ممکن است. اکنون روشن است که سخن ارسطو در باب انتزاع تنها با این ضمانت اجرایی ممکن است. و بنابراین

دادگی جهان محیطی شهودی ان گونه گه در شهود داده می شود بنیادی برای انتزاع سازی و بنابراین بستر همه‌ی علوم است.

۲- نظریه صورت و ماده ارسطویی به مثابه بنیاد عینی جهان در اندیشه هوسرل از هم پاشیده می شود و آن دو تنها انتزاعاتی فهمیده می شوند گه با تامل بر شهود داده می شوند.

۳- نظریه وساطت‌کنندگی به وسیله معنی یا نوئما یا تفسیر هوسرل بر اساس مبانی ارائه شده در تحقیقات منطقی هرچند تفسیری موازی با تجربه‌گرایی غیرانتقادی و یا اندیشه کانتی- ارسطویی را بر نمی‌تابد. اما دل‌نگرانی‌های ما را به طور قطع و ریشه‌ایی از فرض وجود جهان مثالی افلاطونی و یا ذات‌گرایی ارسطویی (ذات یا ماهیت به مثابه عینی کاملاً بیرونی و فارق از هر گونه سوبژکتیویته که نه تنها علت و اصل شناخت موجود است بلکه علت جعل و خلق آن می باشد) از بین نمی‌برد هر چند ماده را در معنای ارسطویی انکار می کند اما آن را به حساسیت تجربه‌گرایی تقلیل می دهد و به همین سبب حوزه معنا را به نوعی منفصل و از اعیان بریده و تضایف میان سوبژکتیویته استعلایی و اعیان را بر نمی‌تابد و در آخر به نوعی در میان افلاطون، ارسطو، تجربه‌گرایی، و کانت‌گرایی امدو شد می کند. در حالی که با تحلیل ارائه شده در این مقاله، با استناد به اندیشه‌های درآموند و اندیشه‌های ارائه شده در بحران، تلقی استعلایی و طبیعی بهم گره می‌خورند. بنابراین دیگر جهان طبیعی و جهان استعلایی نداریم بلکه با در پراتز گذاشتن جهان واقعی تنها چگونگی دادگی جهان اشکار می شود.

منابع

- ۱- دیوید راس، ارسطو، مهدی قوام صفری، انتشارات فکر روز، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۷ش.
- ۲- فردریک کاپلتسون، یونان و روم، جلد اول، سید جلال‌الدین مجتبوی، انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، تهران، ۱۳۷۵ش.
- ۳- متافیزیک، دکتر شرف‌الدین خراسانی، نشر گفتار، چاپ اول، تهران، ۱۳۶۶ش.
- ۴- علامه طباطبایی، بدایه الحکمه، جلد دوم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم، ۱۳۷۴ش.
- ۵- برتراند راسل، تاریخ فلسفه غرب، دریا بندری، انتشارات آگاه، تهران، ۱۳۷۳ش.

- 6- David Woodruff Smith, Husserl, Routledge, 2007.
- 7- Husserl, The Crisis of European Sciences & Transcendental (Phenomenology), North western University press Evanston, 1970.
- 8- Michael Fridman & Richard Creath, The Cambridge Companion to Carnap, Cambridge University press, 2007.
- 9- John J. Drummond, The Structure of Intentionality, 2003, Edmund Husserl, Critical Assessments of Leading Philosophers.
- 10- J.N. Mohanty, Husserl's Concept of Intentionality, 1970, Edmund Husserl, Criticla Assessments of Leading Philosophers.
- 11- Franz Brentano, on the several senses of being in Aristotle, 1975, university of California press
- 12- A, D, Smith, Husserl and the Cartesian Meditations, 2003, Routledge
- 13- Vasilis Politis, Aristotle and mathe Metaphysics, 2004, Routledge

Abstraction

The critical analytic against the theory of Aristotel which that matter and form are by each other and the theory of form abstraction (knowledge) by contrast thoughts of modern age and specifically of phenomenology Husserl

Aristotel by his critique against plato fell out idous from heaven over ground and he explained that idous is inter content of particular thing and then called it as a primary being or substance, that he mean primary being or substance are identical by essence. Then he explained ousia by logical definitions that it represents logical structure of world. Aristotel critiqued plato but himself was forced to explain the theory form and matter a that they two foundational substance which of them need to each other. Thereby he was forced to presented a theory about that ousia is abstracted from the particular things. It was naturally that Aristotel was meted with some problem and questions. He then attempted to solve these problems through acting and passive reason. But we will clear which this theory is not successful. In contrast the theory of Aristotel, Husserl spoke of subjective flow correlate with objects ordered systematic .we now will elucidate the Husserls' view of noema and noesis . by this elucidation we will understand that form and matter are not distinguished by two substance, but they are provided by reflection over intuition, that they tolled by language. In end it is cleared that abstraction act is explainable only into the theory of phenomenology and thereby we can explain that all of systems and scientific and reasonable are founded on life world.