



Brentano's Later Theory of Intentionality (Reism) and its Outcomes with a Glance at Certain Muslim Philosophers' Views

Monireh Palangi*

Associate professor of Shahid Motahari University, Tehran, Iran.

Article Info	ABSTRACT
Article type: Research Article	Presumably, Brentano's theory of intentionality besides his other theories of the mind, at least, in some particular aspects, could be contrasted with some of the issues in Islamic philosophy including, issues on mental existence, some of Suhrawardi Illuminationist rules (even Ghazzali in <i>Mishkat al-anwar</i>) on knower's essential luminosity and its principality and centrality in cognition, compound theory of knowledge or knowledge of knowledge in Ibn Sina and others, human soul as a cosmos in Mulla Sadra, soul's creation as real nature of perception at least sensible and imaginal level, essential awareness of the self to itself meanwhile, any other awareness, can be recourse to certain capacities on comparative studies. The present paper is an attempt to explore some centrality aspects of Brentano's theory of intentionality in early and later forms and its outcomes such as reism. In this study, a glance will be cast at Muslim philosophers' views in this regard to pave the way for a comparative study. To observe the standard of the journal, I refrain from going into detail about the issues.
Received: 01/10/2022	
Accepted: 13/12/2022	
	Keywords: theory of intentionality, reism, Brentano, mental existence, of the knower.

Cite this article: Palangi, Monireh (2022). Brentano's Later Theory of Intentionality (Reism) and its Outcomes with a Glance at Certain Muslim Philosophers' Views. *The Quarterly Journal of Western Philosophy*. Vol. 1, No. 2, pp.73-94.

DOI: 10.30479/wp.2022.17919.1026

© The Author(s).

Publisher: Imam Khomeini International University



* E-mail: dr.mp.php@gmail.com



فصلنامه فلسفه غرب

سال اول، شماره دوم، تابستان ۱۴۰۱

شاپا چاپی: ۲۸۲۱-۱۱۴۶

شاپا الکترونیکی: ۲۸۲۱-۱۱۵۴



نظریه نهایی التفات برنتانو (رئیزم) و تبعات آن

با نگاهی به برخی نظریات فیلسوفان مسلمان

منیره پلنگی*

دانشیار دانشگاه شهید مطهری، تهران، ایران.

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: پژوهشی	بنظر می‌رسد نظریه التفات برنتانو، در کنار سایر مباحث تئوری ذهن او، دست کم از جهاتی خاص، با مباحث متعددی در فلسفه مسلمانان می‌تواند قابل تطبیق باشد؛ از جمله مباحث و مجادلات وجود ذهنی، برخی قواعد اشراقی سهروردی (وحتی غزالی در مشکوة الانوار) درباب نوریت ذاتی شناسنده و اصالت و محوریت آن در امر شناخت، نظریه علم مرکب یا علم به علم نزد ابن‌سینا و دیگران، عالم بودن نفس انسان از نظر ملاصدرا، انشاء نفس به‌عنوان ماهیت حقیقی ادراک (دست کم در مرتبه ادراک حسی و خیالی)، آگاهی ذاتی نفس به خویش در ضمن (و بلکه به یک معنا مقدم بر) هر آگاهی دیگر. در این نوشته با بررسی ابعادی از نظریه التفات برنتانو در دو شکل متقدم و متأخر آن، و تبعاتی که به‌طور ویژه نظریه التفات نهایی او، مشهور به رئیزم، دی پی خواهد دارد، به‌مناسبت، مروری بسیار اجمالی و اشاره‌وار به مباحثی مشهور نزد فیلسوفان مسلمان صورت خواهد پذیرفت تا راهی را برای پژوهش‌های تطبیقی تفصیلی نشان دهد. به‌دلیل محدودیت حجم استاندارد مقاله، در کنار شهرت نظریات مذکور و ادبیات معتابهی که تاکنون درباره آنها ارائه شده، از ورود تفصیلی به این مباحث اجتناب شده و تنها به‌مناسبت به ابعادی چند از نظریه التفات برنتانو اکتفا گردیده است.
دریافت: ۱۴۰۱/۰۷/۰۹	
پذیرش: ۱۴۰۱/۰۹/۲۲	

کلمات کلیدی: نظریه التفات، رئیزم، برنتانو، وجود ذهنی، محوریت شناسنده.

استناد: پلنگی، منیره (۱۴۰۱). «نظریه نهایی التفات برنتانو (رئیزم) و تبعات آن، با نگاهی به برخی نظریات فیلسوفان

مسلمان»، فصلنامه فلسفه غرب، سال اول، شماره دوم، ص ۹۴-۷۳.

DOI : 10.30479/wp.2022.17919.1026



ناشر: دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) حق مؤلف © نویسندگان.

* نشانی پست الکترونیکی: dr.mp.php@gmail.com

هر پدیدار ذهنی با آن چیزی مشخص می‌شود که مدرسیان قرون وسطی آن را درون‌بود التفاتی یا ذهنی^۱ یک مدرک^۲ می‌نامیدند، و آن چیزی است که می‌توانیم، هرچند نه خیلی به وضوح، اشاره به یک محتوا^۳، آنچه به سوی یک مدرک (که نباید در اینجا به معنای یک «شیء» گرفته شود)، یا عینیت درون‌باشنده^۴ بنامیم. هر پدیدار ذهنی در خود شامل چیزی به عنوان متعلق است. در تصور چیزی متصور است، در حکم و قضیه چیزی اثبات یا نفی می‌شود، در عشق چیزی و در نفرت نیز چیزی متعلق آن قرار می‌گیرد، در طلب چیزی مطلوب است، و مانند آن. این درون‌بود التفاتی منحصراً ویژگی پدیدارهای ذهنی است... بنابراین می‌توانیم پدیده‌های ذهنی را چنین تعریف کنیم که بگوییم آنها پدیده‌هایی هستند که به صورت التفاتی متعلق را درون خویش دارند. (Brentano, 1973:)

(88)

درباره این به اصطلاح «عبارت حیث التفات»^۵ که در کتاب مشهور برنتانو، یعنی نفس‌شناسی از منظر تجربی^۶ آمده، بسیار نوشته شده است. نظریه‌ای که در این عبارت گفته شده، از تأثیرگذارترین نظریات در کل فلسفه معاصر بوده است، زیرا هیچ‌گاه اعتقادش به التفات ذهن را رها نکرد. از حیث روش‌شناسی، اهمیت دادن به «التفات» در نظام برنتانو ضروری به نظر می‌رسد، زیرا در همه عمر فلسفی خویش به نحوی به آن وفادار بود. شهرت او به خاطر باز معرفی مفهوم اصالتاً مدرسی «التفات» بود، مفهومی که خصیصه بارز امور ذهنی است. این اصطلاح در قرون وسطی برای تمییز قصد اول از قصد ثانی^۷ به کار می‌رفت و استعمال آن به معنای امروزی، توسط هوسرل آغاز گردید. البته برنتانو هرگز خود این اصطلاح را عیناً به کار نبرده، بلکه از «درون‌بود التفاتی»^۸ و «اضافه التفاتی»^۹ سخن گفته است. سهم عمده‌ای از نظریه التفات برنتانو مرهون ارسطو است، گرچه تأثیرپذیری‌اش از مدرسیان متأثر از آثار ترجمه شده فارابی و ابن سینا به لاتین را نیز نباید نادیده گرفت.

برنتانو در کتاب مذکور گفته است: همه افعال ذهن - و تنها همانها - دارای ماهیت عرضه^{۱۰} هستند. التفات همان آنچه ذهن نسبت به چیزی است که در فعل خود ذهن، درون بود ذهنی^{۱۱} دارد. هر اندیشیدنی همیشه اندیشیدن چیزی است، و حتی دردی که از بریدن یا سوختن عضوی حاصل می‌گردد، عرضه‌ای دردناک از موضعی مکانی بر روی بدن است. پس درد و احساس درد نیز متمایزند، و بدین ترتیب در همه موارد یک تمایز میان خود فعل ذهن و متعلق مربوط به آن منظور گردیده است. با چنین

ویژگی‌ای است که امور فیزیکی از امور نفسانی جدا می‌شوند؛ امور نفسانی متعلقاتی دارند که «درون - بود التفاتی» دارند، اما امور فیزیکی چنین نیستند.

برنتانو در تعلیقه‌ای بر عبارت حیث التفات می‌نویسد:

ارسطو خود از این درون‌بود ذهنی^{۱۲} سخن گفته است. در کتابهایش درباره نفس می‌گوید که متعلق محسوس، بما هو محسوس، در فاعل حاس است؛ و حس متضمن متعلق محسوس بدون ماده خود می‌باشد؛ و اینکه متعلق اندیشیده شده در فکر اندیشنده است.^{۱۳} (Ibid: 88n)

مقصود برنتانو در آن عبارت ارائه یکی از ضوابط تمییز پدیدارهای ذهنی از پدیدارهای فیزیکی بود، نه آنکه بخواهد در آنجا تبیینی نظام‌مند از التفات بسط دهد. با این وصف، عبارت مذکور به‌وضوح آشکار می‌سازد که شیء التفاتی، بخشی از فعل نفسانی ماست؛ یعنی امری ذهنی است. برنتانو بدین ترتیب طرفدار شکلی از درون‌بودگرایی^{۱۴} شد که براساس آن میان شیء و شیء متناظر التفاتی باید فرق نهاد. او به‌صرف توصیفی عرفی، که به‌نظرش مبتنی بر پیش‌داوری و تعصب است، قانع نبود. رنگها و غیر آن، به‌نحوی که ما عرفاً فرض می‌کنیم، وجود ندارند. شاید با یادآوری و استفاده از آموزه کیفیت ثانوی جان لاک، بتوانیم بگوییم: آنها به‌مدد ذهن وجود می‌یابند و تمامیت وجودشان به اتکاء ذهن است. از این نتیجه می‌گیریم که ما هیچ بازنمایی کاملی از جهان عینی، آن‌چنانکه واقعاً فراتر از ذهن هست، نداریم.

در کتاب *نفس‌شناسی ارسطو*^{۱۵} برنتانو تمییز میان «آنچه به‌نحو جسمانی در حس (یا اندام حسی) است» و «آنچه به‌صورت متعلق‌گونه^{۱۶} در آن است» را به ارسطو نسبت می‌دهد (Idem, 1977: ch. IV). همین تمییز به تفسیر عبارتی از کتاب *الحيوان* نیز تسری پیدا کرده است. در آنجا ارسطو گفته بود: «از این رو شایسته نیست بگوییم عقل^{۱۷} با جسم ممزوج است، زیرا در این صورت دارای گرمی یا سردی می‌گردید» (De Anima, 414^b 18-19; 428a19-24; 429^a24). به‌یقین ارسطو نخواست بگوید اگر عقل از راه امتزاج با جسم، از حیث جسمانی گرم یا سرد می‌بود، در آن‌صورت نمی‌توانست به‌صورت متعلق‌گونه سرد یا گرم باشد...؛ او از آنچه به‌نحو متعلق‌گونه - و غیرجسمانی - در عقل است، سخن می‌گوید. پیام استدلال ارسطو در آنجا این است که اگر عقل با جسم ممزوج می‌بود، هرگاه که می‌اندیشید، به‌ناچار گرم یا سرد یا دارای کیف محسوس دیگری به‌نحو متعلق‌گونه می‌بود. همچنین در آن‌صورت باید تنها یک متعلق خاص می‌داشت، همان‌گونه که مثلاً صدا متعلق خاص برای سامعه، رنگ برای باصره و... است، درحالی‌که عقل هیچ متعلق خاصی ندارد؛ عقل به‌نحوی خاص در همه اشیا حضور دارد (Ibid: 431^b20)، بنابراین عقل با جسم ممزوج نیست.

بدین ترتیب، یک بیان از نظریه التفات برنتانو در زمان نگارش کتاب بدین قرار است: ذهن یا نفس بی‌روزنه است. افعال ذهنی ما، یعنی احساس و اندیشه، در هر موردی معطوف به چیزی درون‌بود است، یعنی معطوف به خود این اعمال یا داده‌های حسی درون‌باشنده، یا به امور درون‌باشنده‌ای از نوع دیگر (مانند مفاهیم). بر این اساس، تا آن حد که به جهان مستقل از ذهن مربوط می‌شود، ما نهایتاً می‌توانیم شناختی احتمالی داشته باشیم، گرچه به یقین جهان مستقل از ذهن، عیناً منطبق بر جهانی که بر احساس آشکار می‌شود، نیست. آنچه می‌توانیم درباره‌اش مطمئن باشیم، احساس درونی است؛ وقتی صدایی را می‌شنویم، نمی‌توانیم از وجود صدایی در جهان خارج مطمئن باشیم، اما کاملاً از شنیدن خود اطمینان داریم. کاملاً واضح است که این قبیل موضع‌گیری‌ها مبتنی بر نوعی تقابل ذهن و عین اظهار می‌شوند.

خودآگاهی ذهن، علم مرکب یا علم به علم

در *مابعدالطبیعه* ارسطو می‌خوانیم: «معرفت و احساس و عقیده و فهم همیشه چیزی را به‌عنوان متعلق خود، و همچنین خودشان را «به‌نحو ضمنی»^{۱۸} دارند» (*Metaphysics*, XII, 9, 1074^b35; cf. *De Anima*, III, 2, 425^b12). برنتانو سخت به آنچه معمولاً «علم مرکب» (علم به علم)، در مقابل علم بسیط (نظیر جهل مرکب در مقابل جهل بسیط)، گفته می‌شود، معتقد بود و در نتیجه این را که بتواند افعال ناآگاهانه ذهنی اصولاً وجود داشته باشد، مردود می‌دانست. چون هر عمل ذهنی به تبع متوجه خودش به‌عنوان متعلق ثانوی است، ما به‌نحو خودکار از هر فعل ذهنی که رخ می‌دهد، آگاهییم. با در نظر داشتن اینکه اشیاء به‌وجهی در ذهن ما وجود دارند، این مسئله مطرح می‌شود که از خود این حالتی که ذهن ما در آن است، چگونه می‌توانیم مطلع گردیم. واضح است که آنچه تا اینجا گفته شد، مربوط به آن خودآگاهی ضمنی است که انسان در حین شناخت هر شیئی، به خودش دارد و نسبت به تقدم یا مطلقاً ضمنی بودن خودآگاهی نسبت به دیگرآگاهی، پیامی ندارد.^{۱۹}

جلد سوم کتاب *نفس‌شناسی* با نام *آگاهی حسی و ذهنی*،^{۲۰} با طرح پرسشی تردیدافکنانه آغاز می‌شود، و بحث را به سمت بررسی معرفت اولیه به اشیاء و معرفت ثانوی به خود فعالیت نفسانی، پیش می‌برد. در پاسخ به اینکه کدام یک از این دو معرفت یقینی‌تر است، برنتانو به‌صراحت می‌گوید: «فعالیت ذهنی همیشه متضمن آگاهی یقینی به خود آن فعالیت است» و حتی با تأکید بیشتر، «جدا از شناخت خودمان به‌عنوان موجوداتی که فعالیت ذهنی دارند، ما هیچ شناخت یقینی دیگری از امور نخواهیم داشت» (Brentano, 1981a: 4-5). بنابراین می‌توان گفت از نظر برنتانو، در کنار متعلقات شناخت، خود افعال ذهنی حتی برای ذهن، مسلّم‌تر و آشکارترند. پس هر آن چیزی که شخص به آن آگاه است، یک متعلق شناخت است.^{۲۱}

برنتانو پدیده‌های ذهنی را از همه پدیده‌های دیگر به ما نزدیک‌تر می‌دانست، زیرا آنها بیش از سایر پدیده‌ها به ما تعلق دارند. ذهن حتی در افعال خود که به چیزهای دیگر معطوف است نیز خود را درک می‌کند و از آنجا که افعال ذهنی بی‌واسطه درک می‌شوند، می‌توانیم ماهیت امور ذهنی را کشف کنیم و این کشف با آنکه ممکن است ناشی از شناخت یک نمونه جزئی باشد، هم‌چنان شأن قانون کلی و پیشینی را دارد.

برنتانو همچنین می‌افزاید: می‌توانیم افعال ذهنی مختلفی از حیث شدت و قوت داشته باشیم. درجه قوت ظهور شیء برای ما مطابق با همان درجه قوتی است که متعلق ثانوی، یعنی خود فعل ذهن، بر ما ظاهر است. پس اگر ما عملی ذهنی با قوت نازل داشته باشیم، شعور ثانوی ما درباره خود عمل نیز قوتی نازل خواهد داشت. در چنین مواردی است که به دلیل آنکه پدیدار ذهنی آگاهانه ما شدت بسیار پایینی داشته است، گمان می‌رود یک پدیدار ذهنی ناآگاهانه داشته‌ایم.

شأن وجودشناختی متعلق التفات

شاگردان برنتانو آنگاه که معنای «التفات» او را به منظور ارائه تبیینی منسجم از آن، مطرح می‌ساختند، اغلب آن را به خاطر اینکه شأن وجودشناختی شیء التفاتی نامشخص است، مورد انتقاد قرار می‌دادند. اگر شیء التفاتی بخشی از عمل التفاتی است، با نسخه دومی برای شیء مواجه هستیم؛ یعنی در کنار شیء انضمامی ادراک‌گردیده یا به خاطر آورده شده، یک شیء ذهنی داریم که فعل ما به‌طور مستقیم متوجه آن است. سپس اشکالاتی متوجه این فرض می‌شد که یکی از مهم‌ترین آنها این بود که دو شخص هرگز نمی‌توانند به یک شیء واحد التفات داشته باشند. مثلاً آنگاه که من به شهر پاریس می‌اندیشم، در واقع به امری ذهنی که بخشی از فعل اندیشیدن من است، می‌اندیشم، نه به شهری واقعی. از طرف دیگر، اگر برای حل این معضل، شیء التفاتی را عین شیء واقعی بیانگاریم، با این دشواری مواجه خواهیم شد که چگونه می‌توان پدیده‌هایی ادراکی معطوف به امور معدوم، مثل کوه طلا و...، داشت.

نخستین تلاش‌ها برای رفع دشواری‌ها توسط تواردوسکی انجام گرفت. او میان محتوا^{۲۲} با متعلق یا مدرک^{۲۳} فرق گذاشت، بدین صورت که، اولی درون‌باشنده است اما دومی چنین نیست.^{۲۴} این تفکیک سایر اعضای مکتب برنتانو را تحت تأثیر قرار داد، به‌ویژه آنهایی را که معنای التفات برایشان محوری بود، یعنی مایننگ و هوسرل. نظریه مایننگ درباره اشیاء، واکنشی به دشواری‌های وجودشناختی تبیین برنتانو از نظریه التفات تلقی می‌گردد. در سال ۱۸۹۰، مایننگ نظریه درون‌بود برنتانو را به نظریه دیگری تبدیل کرد. او مفهومی از التفات ارائه کرد که در آن تمایزی دقیق میان تعالی (غیرکانتی و غیراستعلایی) شیء التفاتی، که اندیشه معطوف به آن است، و محتوا یا مضمون فکر که به‌صورت درون‌باشنده تحقق دارد، قائل شد.

اثر تواردوسکی با نام ترجمه شده انگلیسی *On the content and object of presentations* در تاریخ نظریه التفات، اعتباری ویژه دارد، اثری که مأخذ اصلی ماینگ در تمییز فعل،^{۲۵} محتوا، و مدرک یا متعلق بود. در این تفکیک تنها به درون نبود محتوا اذعان می‌شد، به این معنا که به صورت یک شبه تصویر^{۲۶} به ادراک تعلق دارد، یا به تعبیری، مندرج در تصور است. اما متعلق که اندیشه به نحوی التفاتی متوجه آن است، مستقل از ذهن فرض می‌شد. ماینگ پیش از آنکه بخواهد معنای یک محتوای درون‌باشنده را بپذیرد، عقیده داشت اضافه التفاتی همیشه میان فعل ذهنی و یک شیء است. گرچه در برخی موارد اصلاً شیء التفاتی وجود ندارد، اما حتی در چنین مواردی، چیزی غیر از فعل ذهنی وجود دارد که ما متوجه آن هستیم. از نظر او حتی چیزهای معدوم نیز به یک معنا واقعی هستند؛ از آنجاکه می‌توانیم به آنها ملتفت باشیم، آنها نیز باید نوعی تقرر داشته باشند.

هوسرل، که به اذعان خود بسیار مرهون برنتانو است، پدیدارشناسی را به کلی از جنبه روان‌شناسی تجربی رها ساخت و در نتیجه، نظریه التفات را در مسیری کاملاً نوین پیش برد. او با به کار گرفتن روش پدیدارشناسانه‌اش، با معرفی معنای *noema* بر مسئله آتجاه^{۲۷} دست گذاشت.^{۲۸} هوسرل در سال ۱۸۹۱ نظریه درون‌بود التفاتی برنتانو را تقریباً بدون هیچ بحثی پذیرفت و سعی کرد مبانی فلسفی علم حساب را هم با آن تبیین کند، اما حتی پیش از آنکه فرگه در سال ۱۸۹۴ انتقاداتی را به وی وارد سازد، خود به تدریج از نظریه استاد روی گرداند؛ در نتیجه رئالیسم ارسطویی برنتانو را رها کرد و به فلسفه استعلایی کانتی متمایل گشت (Albertazzi et.al., 1996: 1ff; Moran, 1996: 5ff).

نظریه التفات برنتانوی متأخر: ذهنی نبودن متعلق ادراک^{۲۹}

رئیزم نظریه‌ای است که بر اساس آن، تنها «اشیاء» وجود دارند. این واژه از ریشه لاتین واژه اسمی *res* به معنای شیء^{۳۰} گرفته شده است. قرائت‌های مختلفی از رئیزم، بسته به تلقی فرد از شیء، می‌تواند وجود داشته باشد. می‌توان گفت رئیزم به نحوی در نظریات نومینالیستی و آراء تجربه‌گرایان نیز وجود داشته است، زیرا نومینالیست‌ها نیز معتقد بودند تنها اشیاء جزئی وجود دارند؛ چنانکه تجربه‌گرایان موجودیت امور عقلی و اساساً ادراک عقلی را انکار می‌کنند.

برنتانو در اواخر عمرش، آنگاه که در سال ۱۹۰۵ با مخالفت روزافزون علیه نظریه درون‌بود التفاتی مواجه گردید، هنگام انتشار *نفس‌شناسی* در سال ۱۹۱۱ در پیش‌گفتاری با نام «در باب طبقه‌بندی پدیدارهای نفسانی»،^{۳۱} به رد مدرک و متعلق درون‌بود پرداخت. او این کار را بر مبنای وجودشناسی خاصی که با نام *reism* معرفی می‌شود، انجام داد.^{۳۲} بر اساس این نظریه، تنها امور جزئی^{۳۳} و در ضمن آنها، اوصاف جزئی و خاص وجود دارند و مدرک ما هستند. در این نظریه، ضمن التفاتی دانستن ادراک، ذهنی بودن متعلق ادراک کنار گذاشته می‌شود. بدین ترتیب، نظریه التفات برنتانو در واپسین تبیین، ناظر

به «ارتباط فعل ذهن و متعلق غیر درون‌بود آن» می‌شود. برنتانو در پیش‌گفتار جدیدش می‌نویسد:

یکی از مهمترین نوآوریها و تحولات این است که من دیگر معتقد نیستم که اضافه ادراکی می‌تواند دارای چیزی غیر از شیء واقعی^{۳۴} به‌عنوان موضوع و متعلق خود باشد.

یا در بخش نهم ضمیمه‌اش به کتاب، تحت عنوان «در باب متعلقات واقعی و ساختگی»^{۳۵} می‌گوید:

... بنابراین کلاً چنین است که تنها آنچه تحت مفهوم یک شیء^{۳۶} درمی‌آید، می‌تواند موضوعی را برای مدلول و مرجع ذهنی تأمین کند.

یا

ولی مقصودم از متعلق اندیشه چیزی است که اندیشه درباره آن است، خواه چیزی خارج از ذهن مطابق با اندیشه باشد یا نه. هرگز عقیده نداشته‌ام که شیء درون‌بود با متعلق اندیشه، یکی است.^{۳۷}

یک نکته مهم این است که در هیچ‌یک از عبارات نقل‌شده، بیان آشکاری درباره نفی مطلق شیء درون‌بود پیدا نمی‌کنیم؛ تنها سخن از نفی «متعلق ادراک» بودن آن است.

دو اصل برنتانو در نظریه نهایی التفات (رئیزم)

نظریه التفات نهایی برنتانو را متضمن دو اصل دانسته‌اند: (۱) اضافه التفاتی یگانه و منحصر به فرد^{۳۸} است، (۲) همه امور نفسانی دارای متعلقاتی به‌همین نحو (یگانه و غیر قابل تعمیم) هستند. بطور کلی، اصل اول بیش از اصل دوم مورد توجه قرار گرفته است. گرچه برنتانو، آنگاه که جلد اول کتاب *نفس‌شناسی* را می‌نوشته، خود به اصل دوم بیشتر اعتنا داشته است و دلیل آن نیز روشن است؛ او در تبیین اولیه نظریه التفات به جنبه وجودشناسانه ذهن و متعلق شناسایی توجهی نداشته و بیشتر بر سنت مدرسی نظریه التفات مشی می‌کرده است.

گفتیم که فرض وجودشناختی اصلی در رئیزم به دو فرض فرعی (یکی ایجابی، و دیگری سلبی) قابل تحویل است: (۱) هر شیئی به‌عنوان متعلق شناخت یک امر انضمامی است، (۲) حالات امور، اوصاف و نسبت‌ها، «شیء» نیستند. اینجا می‌توان به ارتباط این نحوه از وجودشناسی ذهن با نظریه برنتانو در مورد بازگشت همه قضایا به قضایای وجودی اشاره داشت. دانستیم که از نظر برنتانو همه قضایا وجودی‌اند. معنی این سخن آن است که تمام قضایای متضمن ثبوت چیزی برای چیزی (به‌اصطلاح

هلیات مرکبه) به قضایای هلیه بسیطه (ثبوت الشیء) تحویل می‌شوند. این آشکارا هم‌سو با وجودشناسی خاص او در مورد جوهر و عرض است، که در ادامه بدان خواهیم پرداخت.

مقوله نبودن «اضافه التفاتی»

از آنجاکه بر مبنای رئیزم برنتانو، متعلقات حقیقی ادراک همان اشیاء جزئی خارجی هستند، در مورد دست‌کم مدرکات حسی - به‌جز خود پدیده احساس که فعلی نفسانی و التفاتی است - چیزی به‌عنوان متعلق در ذهن وجود نخواهد داشت. درباره خود پدیده احساس و فعل نفسانی نیز با اطمینان می‌توان گفت که برنتانو قائل به متعلق حقیقتاً «ذهنی» نبوده است، زیرا تعبیر «ذهنی» در مقایسه با «عینی» گفته می‌شود، حال آنکه چنین پدیده‌ای یقیناً بدین معنا «ذهنی» نیست. پس ما در چنین مقامی تنها می‌توانیم از «شهود» سخن بگوییم. در این چارچوب التفات ذهن به‌معنای آتجاه ذهن به امور خارجی و انضمامی خواهد بود. به‌همین دلیل، برنتانو در مقابل اشکالات شاگردانش اظهار می‌داشت که هیچ‌گاه مقصودش این نبوده که شیء التفاتی درون‌باشنده است، زیرا کاملاً متناقض است که بگوییم کسی قول ازدواج به موجودی ذهنی می‌دهد و به این قول از راه ازدواج با شخصی واقعی، وفا می‌کند! (Brentano, 1973: 385).

از اینرو برنتانو پیشنهاد می‌کند که التفات را باید به‌عنوان شکلی استثنایی و متفاوت با دیگر اضافات فهمید. مقصود اینکه، فعل ذهنی در یک اضافه و ارتباط معمولی با شیء نیست، بلکه به‌تعبیری یک «شبه‌اضافه»^{۳۹} است. معمولاً برای تحقق اضافه باید هر دو طرف اضافه موجود باشند، اما از نظر برنتانو این مطلب درباره شبه‌اضافه التفاتی صادق نیست؛ پدیدار ذهنی می‌تواند در یک شبه‌اضافه با شیء قرار گیرد، مستقل از اینکه آن شیء موجود باشد یا نباشد. بر این اساس، اعمال ذهنی هم با اشیاء موجود (مثل شهر پاریس) شبه‌اضافه خواهند داشت و هم با امور معدوم (مثل کوه طلا).

ممکن است گفته شود تبیین اخیر برنتانو نمی‌تواند راه‌حلی برای اشکالات مربوط به منزلت وجودشناختی شیء التفاتی انگاشته شود، زیرا در تحقق شبه‌اضافه درباره، امور معدوم، همچنان محتاج نحوه‌ای از تحقق برای امور معدوم (ولو در ذهن) هستیم. اما به‌نظر می‌رسد برنتانو در این مقام به مفهومی از اضافه دست یافته که او را از چارچوب امور ذهنی (بماهو ذهنی) فراتر می‌برد؛ یعنی نسبت ذهن، حتی به‌صورت ذهنی امر معدوم هم، دیگر نمی‌تواند اضافه مقولی به معنای متداول آن تلقی شود. در مبحث «وجودشناسی مقولات برنتانو ب مبنای رئیزم» خواهیم دید که برنتانو به‌کلی وجود متعلق (بماهو متعلق) ذهنی برای معدومات را انکار کرده و تنها به وجود خود اندیشنده و حکم‌کننده قائل می‌شود؛ هر آنچه هست، تنها وجود خود شناسنده است و لاغیر.

مناسب است به‌یاد آوریم که برنتانو در باب همین نکته، می‌گفت: الفاظ آلمانی معادل «هست» و

«وجود دارد»^{۴۰} به انحاء مختلفی به کار می‌روند و در نتیجه برخی از آنها گمراه‌کننده‌اند. فعل بودن^{۴۱} در اشکال مختلف، هم کاربردهای مناسب دارد و هم نامناسب. او معتقد بود تعبیری که به نظر حاکی از وجود امور انتزاعی باشند، متضمن معانی نامناسب «بودن» هستند و از اینرو تنها جواهر عینی و انضمامی وجود دارند. به همین دلیل، همچنان بر این عقیده استوار ماند که دسته‌بندی کردن کاربردهای الفاظ مربوط به موجود و هستی، می‌تواند ما را در اجتناب از خطاهای فلسفی یاری کند. همین امر او را به سوی اشتغال معتناهی به جمالتی که شکل دستوری گمراه‌کننده‌ای دارند کشاند. او تلاش کرد از راه بازسازی چنین جمالتی، محتوای آنها را موشکافی کند. او در کل، این کار را از طریق تحویل همه قضایا به قضایای به اصطلاح خارجی، محقق ساخت (see for example: Brentano, 1981a: 15-54).

اینجا فرصتی فراهم است تا بررسی شود که آیا آنچه او از آن با تعبیر «شبه-اضافه» یاد می‌کند، همان اضافه اشراقیه (به اصطلاح فیلسوفان ما) است که لازمه طبیعی آن کنار گذاشتن تقابل ذهن و عین است، یا نه؟ برنتانو در ارائه این نوع اضافه، از منظری کاملاً وجودشناسانه ورود کرده و اصالت و محوریت را از آن مدرک دانسته است. در نظریه معرفت حکیمانی همچون شیخ اشراق بر مبنای نوریت ذاتی «عالم»، و ملاصدرا در قول به اتحاد عاقل به معقول در «مقام وحدت در کثرت»، و نیز «عالمی علی حده بودن نفس انسان» (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۱۵۱ و ۵۲۸-۵۲۷؛ سبزواری، ۱۳۸۰: ۲/ ۱۴۷ به بعد) نیز این محوریت را مشاهده می‌کنیم. همین گام برنتانو، در اصالت دادن به مدرک، او را به حق به شخصیتی مهم در زمینه ماهیت اندیشه و روش‌شناسی برای مطالعه ذهن تبدیل کرده است. این آخرین تبیین او از آموزه التفات، تا آن حد اهمیت دارد که آن را سنگ بنای فلسفه ذهن نوین انگاشته‌اند. به رغم خرده گرفتن برخی، که برنتانو این نظریه را به صورت مبسوط برای ارائه یک فلسفه پدیدارشناسانه تمام‌عیار به کار نبرده است، کمک او به پدیدارشناسی، چه از حیث روش‌شناسی و چه از حیث جوهره و معنا، غیرقابل انکار است. تبیین وجودشناسانه از نظریه التفات موجب می‌شود که پدیده ادراک نه به عنوان امری ذهنی، بلکه به عنوان پدیده‌ای وجودی به حساب آید؛ یعنی به جنبه پدیدارشناسانه ادراک انسانی توجه شود و همچنین نظر به دیگر جنبه‌های وجودشناسی ذهن برنتانو همچون «وحدت پدیدارهای ذهنی» و ارتباط جوهر و عرض، واضح‌تر می‌شود. بدین ترتیب، «فعل التفاتی» به جای آنکه دارای متعلق ادراک باشد، خود متعلق ادراک است. چنین رویکرد به کلی متفاوت با رویکرد سنت رایج فیلسوفان مغرب‌زمین، سنت مدرسی و حتی مشهور حکمای ما - البته با موارد استثنایی همچون شیخ اشراق و ملاصدرا -^{۴۲} سنگ بنای شکل‌گیری رویکردهای پدیدارشناسانه شده است.^{۴۳}

گستره معنای «تجربه»

آیا با اصرار همیشگی برنتانو بر روش تجربی، چنین تبیین وجودشناسانه‌ای مجالی در اندیشه او

دارد؟ پاسخ این است که منظور او از «تجربی» چنان گسترده است که نگرش او را از رویکردهای حسی-تجربی به معنای رایج، متمایز می‌سازد. می‌توان ادعا کرد که مراد او از تجربه نوعی تجربه شهودی برای شناسنده است و این خود می‌تواند در راستای معنای اصطلاح شبه-اضافه، به خوبی فهم شود.

نکته دیگر اینکه ریزم برنتانو، مباحث را بر امور انضمامی^{۴۴} و جزئی متمرکز می‌کند و از اینرو نسبت به ادراک عقلی تبیین چندان قابل اعتنائی ارائه نمی‌کند. چنانکه در ادامه خواهد آمد، برنتانو از این لحاظ که همه قضایا را از حیث معناشناسی به قضایای خارجی باز می‌گرداند، گزاره‌ها و مفاهیم معقول را اصولاً دارای معنای وجودشناسانه نمی‌داند، در نتیجه نوعی گرایش نومینالیستی در اندیشه او فهم شده است. بنابراین، عقل و تعقل، اگر هنوز بتواند جایی در تفکر او داشته باشد، به یقین در چارچوب مفاهیم انتزاعی ارسطویی قابل تبیین نخواهد بود.

اکنون می‌توان پرسید که پذیرش موجودی انضمامی ولی غیرمادی (همچون خدا) چگونه در اندیشه برنتانو توجیه کافی خواهد داشت؟ به طور کلی، پاسخ به پرسش‌های فوق درباره اشیا انضمامی متافیزیکی تنها از راه ارائه تبیینی همه‌جانبه و کامل از مقصود دقیق او از «تجربه» و همچنین شرح جایگاه «عقل» (احتمالاً شهودی) در معرفت‌شناسی و وجودشناسی خاص او میسر است.

وجودشناسی مقولات برنتانو بر مبنای ریزم

گرچه فلسفه ارسطو همچنان در مرکز اندیشه برنتانو است، به ویژه در تحلیل مقولات و نظریه جوهر و عرض که برنتانو به تفصیل در کتاب *نظریه مقولات*^{۴۵} به آن پرداخته، در عین حال، تحول قابل توجهی در وجودشناسی مقولات وی نمایان است و او خود اندیشه‌های وجودشناختی و مابعدالطبیعی قابل ملاحظه‌ای دارد (Brentano, 1981b: 101ff.; Barry, 1994: Ch.3, 61ff.).

مابعدالطبیعه اولیه برنتانو دارای فهرستی از مقولات شامل جواهر، تغییرات، چگونگی و غیره بود. بعدها او «موجود» را به دو دسته اصلی اشیا^{۴۶} و امور غیرواقع^{۴۷}، و دسته اخیر را به مدرکات درون‌ذهنی^{۴۸}، محتواها، اضافات^{۴۹} و معانی عام^{۵۰} تقسیم کرد؛ البته همه این اقسام را مربوط به دسته غیرواقع و امور ذهنی^{۵۱} دانسته است. در یک تقسیم‌بندی منظم‌تر می‌توان گفت در آثار قدیمی‌تر برنتانو، در کنار اشیا جزئی انضمامی یا *entia realia*، لاشی‌ها^{۵۲} و امور ذهنی نیز مطرح شده‌اند که در مقولات مختلفی جای داده می‌شوند:

۱. اشیائی که به صورت التفاتی وجود ذهنی دارند، مثل دیو، که آنگاه که کسی درباره‌اش می‌اندیشد، فرض می‌شود که در ذهن آن شخص وجود دارد.

۲. اموری که غالباً با «بندهای اینک»^{۵۳} یا عبارات مصدرگونه مشخص می‌شوند، نظیر «اینکه موجودات زنده‌ای بر روی سیاره ونوس وجود دارند» یا «وجود داشتن موجودات زنده بر روی سیاره ونوس».

۳. اوصاف و کلیات ممکن (مانند سرخی) یا ممتنع (مانند مربع دایره بودن)^{۵۴}

۴. حالات و حوادث.

برنتانو در نظریه رئیزم همه امور ذهنی، وجود و عدم، کلیات و... را، به‌عنوان اموری انتزاعی و غیرواقعی که حاصل توهم‌های رایج زبانی‌اند، انکار کرد. نظریه نهایی او درب اب وجودشناسی بر تساوی موجود=امور واقع^{۵۵}=اشیاء مبتنی بود؛ اشیاء چیزی جز ذوات جزئی انضمامی نیستند، یعنی همان اموری که کاملاً از حیث ویژگیهایشان متعین هستند و در زمان امتداد یافته‌اند.

انکار برنتانو درباره لاشی‌ها بر دو اصل کلی مبتنی بود:

اصل اول) تنها چیزهایی که می‌توانیم درباره‌شان بیندیشیم، اشیاء جزئی انضمامی هستند، بنابراین هرآنچه ما درباره‌اش می‌اندیشیم، شیئی انضمامی است. برنتانو در بخش نهم ضمیمه کتاب *نفس‌شناسی* (درباره امور اصیل و مجعول) می‌گوید:

همه مدلول‌های ذهن به اشیاء بازمی‌گردند... در بسیاری موارد، اشیائی که ما به آنها ارجاع می‌دهیم، وجود ندارند. یک محتوا، به این معنا که بخواهد متعلق ادراک واقع شود (عدم یک قنطورس مثلاً) هرگز ادراک نمی‌شود؛ و نه هرگز، به آن معنا که موضوعی اثبات می‌شود، اثبات می‌گردد و نه حتی توسط کسانی که معتقدند باید اثبات شود... بلکه تنها چیزی که ادراک می‌گردد صرفاً شخصی است که حکم مورد نظر از او صادر می‌شود، و ما حکم می‌کنیم که، تا آن حد که داریم درباره چنین شخصی می‌اندیشیم، داریم درباره کسی می‌اندیشیم که به درستی حکم می‌کند... بلکه باید بگوییم که منکر این هستیم که چیزی به نام محتوا وجود دارد، همان‌سان که الفاظی چون «از» و «اما» بنفسه هیچ معنایی ندارند و از وجود چیزی حکایت نمی‌کنند... در واقع به‌راستی این معنا دارد که بگوییم هیچ چیزی که با حرف اضافه «از» یا حرف ربط «اما» نام‌گذاری شده است، وجود ندارد.

آنچه از بخش اخیر عبارت فوق به‌خوبی فهمیده می‌شود این است که برنتانو محتوای اندیشه را در حد معنای حرفی مانند تنزل می‌دهد. این معنا با آنچه در مورد «شبه اضافه بودن» ارتباط جوهر نفس با مدرکاتش گفتیم، کاملاً هماهنگ است؛ و گفتیم که این معنا از اضافه از جهاتی قابل تطبیق بر معنای اضافه اشراقیه و ربط محض بودن ادراکات نسبت به نفس در سنت حکمی ماست، زیرا هر دو به‌نحوی مشابه، نسبت شناسنده با متعلق شناخت را مورد توجه قرار می‌دهند. البته در سنت حکمی مسلمانان دو رویکرد در این‌باره قابل مشاهده است: ۱) رویکرد شیخ حکمت اشراق و پیروانش که با استفاده از آموزه

اشراق‌شهود علم را همانا برقراری اضافه‌ای اشراقی میان دو امر خارجی و به‌نحو حضور دانسته‌اند، و (۲) رویکرد ملاصدرا و پیروانش که با تأکید بر نحوه‌ای از موجودیت ذهنی برای متعلق شناخت، آن را به‌نحوی حضوری به انشاء نفس و به‌صورت ربط محض و اضافه‌اشراقیه دانسته‌اند (دست‌کم در دو مرتبه ادراک حسی و خیالی).

در ادامه، در مبحث «وجودشناسی مبتنی بر رژیم درباره‌نفسو ادراکاتش: اشتداد کیفی نفس» خواهد آمد که به‌مقتضای وجودشناسی خاص برنتانو درباره‌مقولات جوهر و اعراض، «من اندیشنده» درواقع همان «من بسط‌یافته» ای است که مدرکاتش اموری غیر از خود او نیستند. در این فرآیند، لاشیء بودن هر امری غیر از شناسنده، به‌معنای نفی جهان خارجی نیست، بلکه به‌معنای محوریت شناسنده و به یک معنا، نفی دخالت اصیل هر موجود دیگری جز خود اندیشنده است. این معنا ضمن آنکه به‌نوبه خود بر پدیدارشناسی نوین تأثیر خواهد داشت، ما را به وجوهی از تشابه عمیق میان اندیشه‌های شرقی - به‌طور ویژه، تفکر ایرانی از نوع اندیشه ملاصدرای شیرازی درباره «انشاء نفس بودن ادراک در دو مرتبه حس و خیال» و نیز «عالمی علی‌حده بودن خود نفس انسان» - با تفکر برنتانو، سوق می‌دهد، هرچند صرف شباهت، به‌ویژه با لحاظ زمینه‌های فرهنگی اندیشه دو فیلسوف، نمی‌تواند اثبات‌کننده قطعی اقتباس یا تأثیرپذیری (مستقیم یا غیرمستقیم) باشد، اما احتمال آن را هم نمی‌توان به‌راحتی منکر شد.

این نکته را نیز بیافزاییم که تعبیر «انضمامی» اینجا لزوماً به‌معنای مادّیت^{۵۶} امر انضمامی نیست، زیرا جواهری چون خدا و نفس نیز نزد برنتانو انضمامی‌اند، بی‌آنکه مادی باشند. او دو نوع از اشیاء انضمامی را معرفی کرده: اجسام که دارای امتداد مکانی-زمانی‌اند و اموری که (به نظر او) امتداد زمانی دارند ولی جسم نیستند، مانند خدا و نفوس.

اصل دوم) هر گزاره به‌ظاهر درباره «لاشیء‌ها»، می‌تواند صرفاً به اشیاء انضمامی تفسیر گردد. برنتانو از این اصل با مهارتی خاص دفاع کرده است. درواقع این اصل به وجودشناسی جوهر و عرض برنتانو بازمی‌گردد. می‌دانیم که مسئله جوهر و ماهیت آن، به‌انحاء مختلف و در برهه‌های مختلفی از تاریخ، مورد بحث بوده است. مثلاً کانت جوهر (یا شکل‌واره جوهر) را به‌عنوان چیزی که در طی تغییر همان می‌ماند، تعریف می‌کرد. لاک آن را امری مفروض که نمی‌دانیم چیست و در پس پدیدارها و ربط‌دهنده آنهاست، می‌دانست. هابز آن را به‌عنوان چیزی می‌شناخت که بدون مؤونه حس، یعنی مستقل از ادراک و عدم ادراک ما، وجود دارد؛ او تنها آنچه را که جسمانی است، چنین می‌انگاشت. لایب‌نیتس جوهر را دقیقاً یک مواند به‌حساب می‌آورد که بسیط است و نه به‌وجود می‌آید و نه زوال می‌پذیرد.

برنتانو این تبیین‌های مختلف و طیف وسیعی از قرائت‌هایی را که هر کدامشان دارند، رد کرد و با نظریه اصلی ارسطو درباره جوهر، ناسازگار شمرد. نظریه خود او درباره جوهر را می‌توان قرائتی کامل ولی اصلاح شده از نظریه ارسطویی انگاشت. «جوهر آن چیزی است که می‌تواند واجد یا فاقد أعراض

گردد، چنانکه انسانی می‌تواند دچار خشم شود یا از آن خلاصی یابد، دانشی را کسب کند یا آن را دست بدهد. عرض به وسیع‌ترین معنای ممکن به کار می‌رود تا شامل همه مقولات عرضی ارسطو باشد. بدین معنای وسیع، حتی اعمال و حالات ذهنی نیز اعراضی هستند که حامل و موضوع آنها «خود» است. می‌دانیم که ارتباط یک جوهر با عرض خود، یک ارتباط مفارقت‌پذیر یک‌جانبه است؛ گرمای یک جسم یا خشم یک انسان، از بین می‌روند ولی آن جسم و آن انسان باقی می‌مانند، اما برعکس آن ناممکن است. بدین معنا، گرما و خشم از یک وجود فرعی یا ثانوی برخوردارند، یعنی تنها با حمایت جوهری که به نحوی در آن متقرّرند، موجود هستند. مفهوم مفارقت‌پذیری یک‌جانبه امری است که در جوهره وجودشناسی ارسطو و برنتانو هر دو، حضور دارد. ارسطو آنگاه که جواهر را «موجوداتی به حقیقی‌ترین معنا» و اعراض را «صرفاً در ارتباط با جوهر» موجود می‌شمرد، مقصودش همین است (Brentano, 1981: 101ff.; Smith, 1994. Ch.3, 61ff).

برنتانو در عین وفاداری به نظریه جوهر-عرض ارسطویی، مفارقت‌پذیری یک‌جانبه جوهر در نسبت با عرض را چنین تقریر می‌کند: دویدن و پریدن وجود ندارند، بلکه دونده و پرنده وجود دارند؛ اندیشه و احساس وجود ندارند، بلکه اندیشنده و احساس‌کننده وجود دارند؛ هیچ کیف یا کمی وجود ندارد، بلکه صرفاً متکیف و متمکم وجود دارند. ردّیابی از این تقریر در خود ارسطو هم یافت می‌شود؛ آنجا که مسئله مطرح شد، سوفیست‌ها را پیش می‌کشد که آیا کوریسکوس موسیقی‌دان و کوریسکوس یکی هستند یا نه (1026^b16) یا «خود شیء و خود شیء که به نحوی خاص تغییر یافته است، تا حدی همان هستند، مثلاً سقراط و سقراط موسیقی‌دان» (1024^b30; 1018^a2; 1030^b13).

این نگرش یادآور وجودشناسی مقولات در حکمت متعالیه نیز هست. در حکمت متعالیه نیز وجودشناسی مقولات آشکارا از چارچوب ارسطویی-مشائی آن خارج شده و به موجب آن، نسبت اعراض به جوهر، نسبت شأن و ذی‌شأن تلقی می‌گردد.^{۵۷}

با فاصله گرفتن از نظریه جوهر و عرض ارسطو، به شرحی که آمد، دیگر عرض موجودی تبعی «در جوهر» یا «بر روی» جوهر نیست. تلقی برنتانو در کتاب *نظریه مقولات* از عرض، موجودی جدا از جوهر نیست، بلکه خود جوهر است که به نحوی خاص فزونی گرفته و مجموعه‌ای بزرگ‌تر^{۵۸} را ساخته است. عرض به تعبیر او، «توسعه کیفی»^{۵۹} جوهر خویش است. به تعبیر دیگر، تعیین عرضی جوهر در واقع مجموعه بزرگ‌تر و فزونی‌یافته‌تر خود جوهر است، هرچند آن تعیین نسبت به جوهرش، ضرورت ندارد.

وجودشناسی مبتنی بر رئیزم درباره نفس و ادراکاتش؛ تشان و اشتداد کیفی نفس

اگر من اکنون در حال اندیشیدن باشم، موجودی هستم که فعلاً اندیشنده‌ام. «اندیشنده» در این لحظه عرضی است برای جوهری که همان «من» است. از طریق چنین تأملات عمیقی درباره ارتباط میان

عناصر آگاهی با ذهن، یعنی ارتباط خود^{۶۰} یا نفس^{۶۱} (او همه این تعابیر را به صورت مترادف به کار می برد) با آنچه بدان می اندیشد، برتنانو به این نظریه نائل گشته است. عمل ذهن، از نظر برتنانو، امری جدا که به نفس ضمیمه باشد نیست، بلکه خود نفس است که خود را به نحوی خاص فزونی می بخشد:

در میان چیزهایی که دارای اجزائی هستند، برخی هستند که کل آنها مرکب از کثرت اجزاء نیست، بلکه بیشتر به غنا و اشتداد یک جزء، ولی نه در نتیجه افزوده شدن جزء دومی، نمایان می شود. یک نمونه از چنین چیزهایی، ذهن اندیشنده است. ذهن از اندیشیدن متوقف می شود اما همان ذهن است. ولی آنگاه که اندیشیدن را دوباره آغاز می کند، هیچ چیز دومی به آن چیزی که همان نفس است، افزوده نمی گردد. پس آنچه ما در اینجا داریم مثل آنجا نیست که سنگی را در جانب سنگ قرار می دهیم، یا آنگاه که اندازه جسمی را دو برابر می کنیم... جوهر چیزی است و جوهر با عرض بسط یافته نیز چیزی، اما نه اینکه چیزی باشد که واقعاً با جوهر مغایر باشد، از اینرو آن نوع افزایشی که در نتیجه افزودن چیزی به چیزی موجب کثرت می گردد، در اینجا وجود ندارد. (Brentano, 1981: 47f.)

این دیدگاه از نوعی اتحاد وجودی مدرک و مدرک و نیز فزونی گرفتن وجود یگانه خود مدرک حکایت دارد، و دیگر نمی توان مدرکات ذهنی را عرض و کیف نفسانی به معنای رایج آن دانست، اما برخلاف فیلسوفی همچون ملاصدرا، برتنانو به صراحت چندان به نقش فعالانه ذهن یا نفس نپرداخته است.

تأملاتی پیرامون رژیم برتنانو

در پایان بمنظور طرح ظرفیتهای پژوهشی دیگر، به تأملاتی درباره نظریه رژیم برتنانو می پردازیم.

۱. برمبنای رژیم، تنها امور جزئی انضمامی دارای اوصاف و حالات خاص متعلق شناخت هستند، و قضایای مربوط به آنها نیز وجودی اند و به هلیت بسیطه تفسیر می شوند. بی هیچ تردیدی، نمی توان نظریه رژیم را به گونه ای تفسیر کرد که عرضه های ذهنی، مدلول اصلی شناخت تلقی شوند. ولی عرضه درون نبود را هم به راحتی نمی توان منکر شد، زیرا دست کم در عرصه مفاهیم کلی، صرف و معدومات خارجی، بر اساس منطق ارسطویی، احکام ایجابی با مشکل جدی روبرو هستند، چراکه ما احکامی ایجابی در مورد آنها داریم که به اقتضای منطق ارسطویی، مضمول قاعده فرعیه (ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له) خواهند بود. حتی اگر همانند برتنانو این قبیل قضایا را به مفاد هلیت بسیطه و از سنخ ثبوت شیء تفسیر کنیم، با زهم مشکلی را حل نخواهد کرد، بلکه جدی ترش خواهد ساخت. متفکران

مسلمان در مبحث وجود ذهنی بر این موارد به‌عنوان دلیلی بر اصل وجود چیزی در ذهن، تکیه داشته‌اند؛ گرچه چنین ادله‌ای از آن بابت که از ادعای همانی ماهوی امر ذهنی ما با مابازای خارجی ناتوان هستند، مورد نقد بوده‌اند.^{۶۲}

۲. نظریه رئیزم برنتانو نسبت به قضایای سلبی که در آنها وجود چیزی (یعنی همان عرضه) انکار می‌شود، چگونه پاسخ‌گو خواهد بود؟ آیا می‌توان گفت هنگام حکم سلبی درباره‌ی شیء معدوم، عرضه‌ی آن، به‌عنوان یک محتوای ذهنی، وجود ندارد؟ آیا در قضیه‌ی الفاظی بی‌معنا درباره‌ی اموری بی‌مصدق خارجی به‌کار می‌بریم؟ روشن است در وجود این دشواری، فرقی نمی‌کند محتوای چنین قضیه‌ای (بنا به رأی برنتانو) به سلب وجود آن شیء تفسیر شود، یا نشود.

۳. در نظریه‌ی رئیزم، آیا خود شیء انضمامی خارجی - بماهوخارجی - «عرضه»، به‌عنوان شیء التفاتی یا متعلق شناسایی خوانده می‌شود؟ یا آنکه اصولاً از «عرضه» بودن متعلق ادراک، یعنی شیء خارجی، دست برمی‌داریم؟ و یا «عرضه» را به‌عنوان پدیده‌ای ذهنی، همچنان به‌رسمیت می‌شناسیم، بی‌آنکه آن را متعلق التفاتی قلمداد کنیم، بلکه تنها نقش وساطت، آن‌هم در نوعی معنای حرفی (یعنی کاملاً وابسته به شناسنده) برایش قائل هستیم. دست‌کم در امور کلی، معدومات و...؟

ظاهراً راهی جز این باقی نمی‌ماند، و قول به تفصیل از جانب برنتانو درباره‌ی دسته‌های مختلف متعلقات شناخت نیز به ما نرسیده است. به‌رغم نظر برخی از صاحب‌نظران مغرب‌زمین در تفسیر رئیزم برنتانو، هیچ نشانه‌ی محکمی از انکار عرضه‌های ذهنی توسط برنتانو، مشهود نیست، هرچند دیگر خبری از آن نقش کلیدی‌شان در نظریه‌ی التفات اولیه مطرح نیست. به‌عبارت دیگر، از منزلت به اصطلاح «معلوم بالذات» بودن‌شان عزل شده‌اند.

۴. بر اساس تحویل همه‌ی هلیتهای مرکبه به هلیت بسیطه، به‌عنوان یکی از تبعات رئیزم برنتانو، آیا بازگشت همه‌ی قضایا به ضروری بشرط‌المحمول، که در آن حکم به «وجود شیء موجود» می‌شود، لازم نخواهد آمد؟ به‌علاوه، قضایایی با این جهت خاص، آیا همان‌گویی، و در نتیجه فاقد ارزش و اعتبار علمی نخواهند بود؟ آیا پرسش از هلیه‌ی مرکبه که مرحله‌ی چهارم از مراحل نظم‌یافته‌ی پرسش‌های منطقی است، می‌تواند به پرسش از هلیه‌ی بسیطه در مرحله‌ی دوم، تبدیل گردد؟

۵. درباره‌ی کدام اشیاء انضمامی خارجی می‌توانیم چنین حکم کنیم؟ آیا تنها درباره‌ی اشیاء تجربی، یا اشیاء مابعدالطبیعی هم؟ بدون تردید برنتانو درباره‌ی هر دو دسته از اشیاء، نظر مساعد داشته است. اما حکم ضروری بشرط‌المحمول درباره‌ی موجودات متافیزیکی، امری نیست که مورد اتفاق باشد.

۶. آیا می‌توان پاسخ حقیقی این دشواری‌ها را در بررسی معنای «اضافه‌ی التفاتی» مدرک و مدرک، یافت؟ آیا با اصالت دادن به مدرک، و خروج از چارچوب تقابل ذهن و عین، پاسخی درخور برای دشواری‌ها فراهم می‌آید؟

یادداشت‌ها

1. mental-intentional in-existence
2. object
3. content
4. immanent objectivity
5. the passage of intentionality
6. *Psychology from an Empirical Standpoint*
7. prima and secunda intentio
8. intentionale Inexistenz
9. die intentionale Beziehung

۱۰. presentation. این واژه جایگزین واژه آلمانی *orstellung* است که معمولاً در انگلیسی به *idea* برگردانده می‌شود. امتیاز *presentation* نسبت به *idea* این است که دارای اشکال مناسب فعلی و وصفی در بیان است (Smith, 1994: 42, n.11).

11. intentionally in-exists
12. mental in-existence

۱۳. برای اصطلاح *presentation* معادل‌هایی همچون عرضه، صورت ذهنی و تصور توسط مترجمان مطرح به کار رفته است. من ترجمه مرحوم بزرگمهر به عرضه - در ترجمه کتاب کانت - را ترجیح می‌دهم. برنتانو سه طریقی را که فاعل شناسا در افعال ذهنی خود درباره شیئی آگاهی می‌یابد از هم تشخیص داده، که می‌توان از آنها به سه نوع التفات نیز تعبیر کرد. این سه نحوه آگاهی، با سه دسته اصلی «پدیدارهای نفسانی» (*psychical phenomena*) مطابق‌اند. این سه دسته عبارتند از:

الف) عرضه‌ها (presentations): در اینجا فاعل شناسا از شیئی در مقابل ذهن خویش آگاه می‌گردد، بی‌آنکه موضعی نسبت به وجود یا عدم آن، یا محبوبیت و منفوریت آن داشته باشد؛ یعنی بی‌آنکه درباره آن داوری کند. عرضه‌ها یا درونی‌اند - مانند عرضه‌های دیدن یا شنیدن - یا بیرونی‌اند، مثل عرضه‌های رنگ یا صدا. همچنین، عرضه‌ها ممکن است شهودی (*intuitive*) یا مفهومی (*conceptual*) باشند. ما می‌توانیم شیئی را در مقابل ذهن خود داشته باشیم؛ یا در تجربه حسی (و به اشکال مختلف مربوط به آن در حافظه یا خیال)، یا از طریق مفاهیم، مثلاً وقتی درباره رنگ یا صدا به‌طور کلی، می‌اندیشیم. عرضه‌ها ممکن است ساده یا پیچیده باشند - تمایزی که یادآور آموزه تجربه‌گرایان انگلیسی درباره تصورات ساده و پیچیده است - برای نمونه از عرضه ساده، عرضه یک داده حسی قرمز رنگ، و از عرضه پیچیده، عرضه یک منظره طبیعی یا عرضه یک آرایه رنگارنگ را می‌توان نام برد. عرضه‌ها تقریباً هیچ‌گاه به‌تنهایی اتفاق نمی‌افتند؛ از نظر برنتانو، آنها در واقع بالضرورة توأم با (یا موجود در) انحاء آتجاهات ذهنی در دو قسم دیگر التفات (یعنی احکام و پدیدارهای رغبت) هستند (Brentano, 1973: 266f).

ب) احکام (judgments): هر گاه در ارتباط با عرضه شیء، یکی از دو نحوه کاملاً متقابل «پذیرش» یا «نفی»، نسبت به آن شیء ملحوظ گردد، آنگاه «حکم» داده شده است. به بیان دقیق‌تر، هر حکمی تصدیق یا انکار وجود شیء ارائه‌شده در عرضه است. بدین ترتیب، برنتانو یک تئوری حکم را پذیرفته که بر اساس آن، همه احکام قابل تحویل به احکام دارای صورت وجودی (*judgments of existential form*) هستند. یک حکم ایجابی درباره عرضه ریزش باران چنین می‌آید: «ریزش باران وجود دارد»، یا «باران می‌بارد»، یا یک حکم سلبی درباره عرضه تک‌شاخ چنین خواهد بود: «تک‌شاخ‌ها وجود ندارند» یا «هیچ تک‌شاخی نیست». البته تحویل بردن همه قضایای

مربوط به امور معدوم، به‌ویژه آنها که دارای حکم ایجابی هستند، جای تأمل بیشتری دارد، زیرا در احکام ایجابی نسبت به معدومات خارجی، بنا بر آموزه‌های مسلم منطقی، ما ناگزیر از ثبوت موضوع هستیم. این بنوعی مستمسک اعتقاد به وجود ذهنی مدرک نزد متفکران مسلمان بوده و آن را دلیلی بر وجود ذهنی دانسته‌اند.

ج) پدیدارهای رغبت (*phenomena of interest*): پدیدارهای رغبت آنگاه مطرح می‌شوند که یکی از دو نحوه کاملاً متغایر رغبت ایجابی یا سلبی (که می‌توان آنها را عشق و نفرت هم نامید) به عرضه شیء - به‌ویژه عرضه‌ای که به یک حکم وجودی ایجابی مربوط است - افزوده شود. دومقولگی (*dichotomy*) مذکور، از نظر برنتانو، در همهٔ افعال ذهنی و گرایش‌های مربوط به حوزه احساس (*feeling*)، هیجان (*emotion*) و اراده (*will*) مطرح است. درحالی‌که عرضه (*presentation*) بنیادی‌ترین نوع فعالیت ذهنی است، دو نوع دیگر از افعال ذهنی، یعنی حکم کردن و فعالیت عواطف، یا عشق و نفرت که به معنای وسیعی اخذ شده‌اند، منوط به عرضه‌ها هستند، اما افعال عرضه هیچ‌گونه نیازی به آن دو قسم دیگر (حکم کردن و افعال عواطف) ندارند. همچنین افعال عرضه و حکم کردن به‌نوبهٔ خود زمینه‌ساز تحقق افعال عشق و نفرتند (*Ibid: 2o2ff*).

14. immanentism

15. *Psychology of Aristotle*

16. objectively

17. intellect

18. en parergo = by the way

۱۹. ابن‌سینا ضمن تأکید بر دائم‌الشعور بودن نفس و مقدم بودنش بر هر آگاهی، آگاهی به آگاهی را امری اکتسابی می‌شمرد (ابن‌سینا، ۱۳۹۱: تعلیقه‌های ۲۰۹، ۲۶۳، ۸۰۶-۸۰۸).

20. *Sensory and Noetic Consciousness*

۲۱. این مطلبی است که کانت نیز به‌نحوی به آن توجه داشته است: «هر آنچه شخص از آن آگاه است، می‌تواند متعلق آگاهی خوانده شود» (*Kant, 1998: A189-B234*).

22. content

23. object

۲۴. این تفکیک تا حدی یادآور معلوم بالذات و معلوم بالعرض، یا مدرک بالذات و مدرک بالعرض نزد فیلسوفان مسلمان است؛ گرچه شأن مدرکیت این‌بار به چیزی تعلق می‌گیرد که بالعرض مدرک خوانده می‌شود.

25. act

26. quasi-image

27. directedness

۲۸. در پدیدارشناسی هوسرل تجربهٔ ما از ادراک یک درخت، در عین کامل نبودن، توانایی کامل شدن را دارد؛ و در این میان نقش حیث التفاتی اهمیت دارد: ادراک حسی ما از درختی که در خارج سه بعدی است، دو بعد بیشتر ندارد، اما آنچه در ذهن ما حاضر می‌شود نیز می‌تواند سه بعد داشته باشد. مثلاً وقتی به یک درخت نگاه می‌کنیم، با خود ادراک بصری ما پشت درخت را نمی‌بینیم، اما ذهن ما ساختاری به آن می‌دهد، و در نتیجه در ذهن یک درخت کامل حاضر می‌شود. هوسرل در پدیدارشناسی خود به این ساختاری که ذهن در تجربه‌های مختلف از امور خارجی می‌سازد، *noema* می‌گوید. این ساختار (*noema*) مجرد و عینی است، و واضح است که ذهن در ساختن آن نقش فعال دارد. همچنین عمل ذهن در این فرآیند تجربهٔ ادراکی *noesis* نام دارد.

29. reism

30. thing

31. On the Classification of Psychological Phenomena

۳۲. برخی از پیروان برنتانو، همچون اسکار کراوس، آلفرد کاستیل و کاتکف، نیز مجذوب این نظریه شده‌اند. مبسوط‌ترین قرائت رئیزم را می‌توان از آن کوتاربینسکی (Kotarbinski/ 1886-1981)، فیلسوف لهستانی، دانست. او این اصطلاح را چنین معرفی کرده: مقوله «اشیاء» تنها مقوله وجودشناختی است. رئیزم همه مقولات را به مقوله اشیا تحویل می‌کند. اما اینکه مقوله اشیا شامل چه اموری می‌شود، خود محل خلاف است. مثلاً اگر کسی فهرست مقولات ارسطویی را اخذ کند، خواهد گفت که جوهری که به‌عنوان اشیا تلقی می‌شوند، تنها اشیا موجود خواهند بود.

رئیزم ابعاد معناشناختی نیز دارد؛ زیرا بر این نکته تأکید دارد که تنها اسم‌های مفرد (singular names)، یعنی اسم‌هایی که به اشیا انضمامی مربوطند، باید به‌کار گرفته شوند و از استعمال واژه‌های انتزاعی پرهیز شود. البته می‌توان در جملات از واژه‌های انتزاعی استفاده کرد، بشرط آنکه آن جملات را به جملاتی حاکی از اسامی مفرد تحویل برده و معنا کنیم. بعدها در سال ۱۹۲۹، کوتاربینسکی بار دیگر واژه reism را برای این نظریه فلسفی به‌کار برد که «اشیا تنها مقوله وجودشناختی است». تواردوسکی در نامه‌ای به او نوشت که همین نظریه وجودشناسانه را فرانتس برنتانو در اواخر عمر خویش مطرح کرده بود. در ۱۹۳۰ کوتاربینسکی در هفتمین کنگره بین‌المللی فلسفی در آکسفورد سخنرانی کرد و پس از آن نامه‌ای حاوی مطالبی درباب رئیزم برنتانو از جرج کاتکف (Georg Katkov) دریافت کرد. کوتاربینسکی تأکید داشت که لایب‌نیتس طلایه‌دار رئیزم بوده است. برنتانو نیز در کتاب *نفس‌شناسی از منظر تجربی* به کلماتی از لایب‌نیتس اشاره کرده که در آن آمده است:

بیشترین چالش‌ها آنگاه حاصل خواهد شد که کسی در صدد بررسی دقیق امور انتزاعی برآید، درست نظیر کسانی که می‌دانند با دقایق مدرسی آشنایند، یعنی همان کسانی که پیچیده‌ترین تأملاتشان نابود خواهد گردید، اگر ما به انکار ذوات مجرد پردازیم و بگوییم دیگر برحسب عادت سخن نگوئیم جز با امور انضمامی، و هیچ اصطلاح دیگری را در مباحث علمی نپذیریم مگر آنهایی را که حاکی از اشیا جوهری و ذاتمند هستند. (Leibniz, 1998: 340)

نظریه رئیزمی که بعدها توسط کوتاربینسکی بسط یافت، واجد دو جنبه وجودشناختی و معناشناختی بود؛ بنابراین می‌توانیم از رئیزم معناشناسانه و رئیزم وجودشناسانه سخن بگوییم. اما در کل، رئیزم در مقابل قول به وجود هر شیء کلی انتزاعی قرار می‌گیرد. فرض وجودشناختی اصلی در رئیزم را می‌توان به دو فرض فرعی (یکی ایجابی، و دیگری سلبی) تحویل نمود: (۱) هر شیئی یک امر انضمامی است و (۲) حالات امور، اوصاف و نسبت‌ها، «شیء» نیستند. تا این حد وجه اشتراک میان لایب‌نیتس، برنتانو و متأخر و کوتاربینسکی وجود دارد. اما در عین حال، وجوهی از اختلاف نیز میان آنها هست، زیرا از نظر لایب‌نیتس موناخا تنها موجودات انضمامی هستند که از نظر او اموری روحانی‌اند، درحالی‌که امور انضمامی از نظر برنتانو هم شامل موجودات مادی است و هم شامل امور روحانی. ولی کوتاربینسکی موجود انضمامی را تنها محصور به اشیا مادی می‌داند. بدین ترتیب رئیزم هر کدام از ایشان را می‌توان چنین معرفی کرد: رئیزم لایب‌نیتس وحدت‌گرایانه و معناگرایانه (monistic & spiritualistic) است.

رئیزم برتانو دوگانه‌انگارانه (dualistic) و رئیزم کوتارینسکی وحدت‌گرایانه و ماده‌گرایانه (monistic & materialistic). از نظریه رئیزم با تعابیری چون تسمیه‌گرایی (nominalism) یا انضمامی‌گرایی (concretism) نیز یاد می‌شود.

33. individual things

34. Reales = real thing

35. On Genuine and Fictitious objects

36. Reales = a thing

37. But by an object of a thought I meant what it is that the thought is about, whether or not there is anything outside the mind corresponding to the thought. It has never been my view that the immanent object is identical with 'object of thought'. (Letter to Anton Marty 17 March 1905, in Brentano, 1966: 77).

38. sui generis

39. quasi-relation

40. exists

41. sein = to be

۴۲. بی‌هیچ تردیدی، آنچه را در ایشان، در تبیین مسئله علم و ادراک می‌یابیم، از نظر وجودشناختی بسیار پخته‌تر به نظر می‌رسد، زیرا جهت تحقق چنین پدیده‌ای را در چارچوب وجودشناسی نور بیان می‌کند. از این رو هر علم به غیر، اعم از آنکه معلوم موجودی غاسق باشد یا ذاتی از سنخ نور، در سایه نوریت ذات عالم، مکشوف می‌شود (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۱۱-۱۱۰؛ ۱۳۴-۱۳۵ و ۱۳۷) و وجودی ظلی نسبت به مدرک دارد (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۱۵۲ و ۱۵۷-۱۵۶).

۴۳. البته این نظریه لایب‌نیتس که نفس منعکس‌کننده همه هستی است، نیز می‌تواند هم‌سو با همین نگرش تلقی گردد. او معتقد بود هر آنچه در نفس است نیز منعکس‌کننده چیزی در جهان هستی است؛ «طبیعت موناډ نمایانند است». لایب‌نیتس در کتاب اصول طبیعت و فیض (*Principles of Nature and of Grace*) می‌گوید: همه حالات درونی موناډها ادراکات‌اند (Leibniz, 1998: N. 2). به نظر می‌رسد اشکالاتی از این قبیل به لایب‌نیتس که در این صورت انسان‌های بسیاری در مورد موضوعات اندیشه‌شان اغوا خواهند شد، یا تشخیص موضوع واقعی تفکر دشوار یا ناممکن خواهد گردید، یا اینکه حالتی از ذهن که بازگوکننده امور عدمی است نمی‌تواند توجیه شود، همگی مبتنی بر تقابل ذهن و عین است؛ درحالی‌که با رفع این تقابل، که به نحوی در برخی شکل‌های وجودشناسی امکان‌پذیر می‌شود، این قبیل اشکال‌ها از اساس منتفی خواهند شد.

44. concrete

45. *Theory of Categories*

46. things

47. entia irrealia

48. immanent objects

49. relations

50. collectiva

51. entia rationis

52. non-things

53. that-clauses

54. being-both-round-and-square

55. entia realia

56. materiality

۵۷. علاوه بر امتیاز جواهر از اعراض، برتانو به قسم سومی از اشیاء جزئی و انضمامی نیز توجه کرده است. این قسم سوم شامل اموری همچون نقطه‌ها، خطوط و سطوح است که مرزهای درونی و بیرونی اشیاء مکان‌مند را

می‌سازند. مرزها نوع جداگانه و خاصی از وابستگی وجودی را به‌نمایش می‌گذارند. مرز هر چیزی، مرز اجزاء سازنده آن چیز هم به حساب می‌آید، اما نمی‌توان گفت مرزها خود نیز اجزاء مقوم و سازنده اشیاء هستند. همچنین گفتن اینکه آنها در آن شیء تفرّر دارند نیز دشوار است (Smith, 1998: 107-114).

58. larger whole

59. modal extension

60. ego, self

61. soul

۶۲. خواجه نصیر این فرق را با سایرین در ارائه ادله داشته است که به‌جای ارائه دلیل حکم ایجابی بر معدومات خارجی، از حکم ایجابی در قضایای حقیقه سخن گفته، و این موضع وی را مستحکم‌تر می‌کند، زیرا بر قضایای علوم معتبر تکیه می‌کند که موضوع‌شان موجودیت بالفعل بتمامه ندارد، بلکه نسبت به مصادیق محققه الوجود و مقدره الوجود، اعم است (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۰۷-۱۰۶).

منابع

ابن سینا (۱۳۹۱). *التعلیقات، تصحیح حسین موسویان*، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
سبزواری، ملاهادی (۱۳۸۰). *شرح المنظومه، تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی*، تحقیق مسعود طالبی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی قم.

سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۸۰). *حکمة الاشراق، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲*، تصحیح هانری کرین، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

طوسی، نصیرالدین محمد (۱۴۰۷ق). *تجريد الاعتقاد، تحقیق محمدجواد حسینی جلالی*، قم: مرکز نشر اسلامی.
ملاصدرا (۱۳۸۲). *الشواهد الربوبیه، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی*، قم: بوستان کتاب.

Albertazzi, L. & Libardi Massimo, R. P. (1996). *The School of Franz Brentano*. Kluwer Academic Publishers.

Aristotle (1924). *Metaphysics*. trans. by David Ross. Oxford University Press.

----- (1961). *De Anima*. edited with Introduction and Commentary by David Ross. Oxford: Clarendon Press.

Brentano, F. (1966). *The True and the Evident*. trans. by Roderick M. Chisholm, Ilse Politzer & Kurt R. Fischer. ed. by Oskar Kraus & Roderick M. Chisholm. London: Routledge & Kegan Paul [including: letter to Anton Marty, 17 March 1905].

----- (1973). *Psychology from an empirical standpoint*. ed. by Linda L. McAlister. trans. by Antos C. Rancurello, D.B. Terrell and Linda L. McAlister. New York: Humanities Press.

----- (1977). *The Psychology of Aristotle*. edited and translated by Rolf George. Berkeley: University of California Press.

----- (1981a) *The Theory of categories*. Trans. by Roderick M. Chisholm and Norbert Guterman. The Hague: Martinus Nijhoff.

----- (1981b). *Sensory and Noetic Consciousness*. ed. by Linda McAllister. London: Routledge & Kegan Paul.

Kant, I. (1998). *Critique of Pure Reason*. trans. and ed. by Paul Guyer & Allen w. Wood. Cambridge: Cambridge University Press.

- Leibniz, G. W. (1998). *Philosophical Texts*. trans. and ed. by Richard Francks. Oxford University Press.
- Moran, D. (1996). *Brentano's Thesis*. Blackwell Publishing on behalf of The Aristotelian Society [in Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes, Vol. 70, pp. 1-27].
- Smith, B. (1994). *Austrian philosophy, The legacy of Franz Brentano*. Chicago: Open Court.
- (1998). Boundaries: a Brentanian theory. *Brentano Studien*, 8, pp. 107-114.