

درنگی در نقد هیدگر به مفهوم سوژه در متافیزیک کانت و

هوسرل

علی فتحی^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۲/۲۳

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۹/۲۹

چکیده: بنا بر تفسیر هیدگر «سوژگتیویسم» بنیاد متافیزیک است که از افلاطون آغاز می‌شود و با دکارت شتاب افزون‌تری یافته و تا هگل و نیچه استمرار پیدا می‌کند. هیدگر در تفسیری که از کانت و هوسرل ارائه می‌دهد معتقد است نه تنها ایشان راه دیگری غیر از آنچه از بدو ظهور مابعدالطبیعه در افلاطون و در ادامه با ارسطو و پس از آن در دوره قرون وسطی و نیز در دوره جدید با تفکر دکارتی استمرار یافته، نشان نداده‌اند بلکه خود کانت و نیز هوسرل مساهمت زیادی در بسط متافیزیک سوژه داشته‌اند. این مقاله کوشیده است از رهگذر شواهدی ادعای هیدگر را مورد ارزیابی قرار دهد و با تمایز میان سنت متافیزیکی و استعلایی نشان دهد که ادعای هیدگر، قابل مناقشه و محل گفتگوست. بدین بیان که با فرض همدلی و همراهی با نقد هیدگر بر تاریخ متافیزیک، می‌توان به عناصری از استعلاء در اندیشه کانت و هوسرل اشاره کرد که راه را برای دریافت غیراومانستی و غیرمتافیزیکی از معرفت در اندیشه این دو فیلسوف فراهم می‌کند. امری مشاهده‌ناپذیر و نامحسوس و ناملموس که قابل فروکاهیدن به سوژه (فاعل شناسا) و ابژه (متعلق شناسا) نیست، بلکه محیط بر آن دو و بنیاد تفکر و شرط استعلایی هر نوع شناخت و معرفت بشری است.

واژگان کلیدی: سوژگتیویسم، سوژه، متافیزیک، استعلایی، کانت، هوسرل

A Reflection on Heidegger's Critique of the Subject in Kant and Husserl's Metaphysics

Ali Fathi

Abstract: Subjectivism according to Heidegger's interpretation is the metaphysical foundation that begins with Plato and continues to Hegel and Nietzsche. Heidegger believes that Kant and Husserl have not only shown no way beyond Plato and Aristotle's philosophy and philosophy of medieval period, as well as in the new period, continued with Cartesian thought, but Kant himself and Husserl had a great anticipate in metaphysics of the subject. But the claim of this paper is that Heidegger disregarded the distinction between metaphysical and transcendental tradition in accordance with a consistent narrative of Kant and Husserl's philosophy. By assuming empathy and accompanying Heidegger's critique of history of metaphysics, one can point to elements of transcendence in the thoughts of Kant and Husserl, which provides a way for non-humanistic and non-metaphysical acquisitions of knowledge in the thought of these two philosophers. An intolerable and intangible thing that cannot be reduced to the subject and the object, but it is something that surrounds them and it is the foundation of thinking and the transcendental condition of any kind of human knowledge.

Keywords: Subjectivism, Subject, Metaphysics, Transcendental, Kant, Husserl

.....
 فتحی

مقدمه و بیان مسأله

«سوژکتیویته»^۱ که در این جستار از آن با عنوان «خودبنیادی بشر» یاد می‌شود، به‌نحو بنیادین از جانب فیلسوفان قاره‌ای و در رأس آنان هیدگر مورد نفی و انکار قرار گرفته است. البته این رهیافت انتقادی به سوژکتیویته مُلازِمانی نیز چون پساساختارگرایی فرانسه داشته است و یا در آثار هابرماس نیز شواهدی برای آن می‌توان نشان داد؛ هر چند هابرماس نیز با نظرگاه پساساختارگرایان در باب اومانیسیم (بشرانگاری)، عقلانیت و روشنگری هم‌داستان نیست، لکن در تقابل با آن‌چه در ادبیات فلسفی خود از آن ذیل عنوان فلسفه آگاهی یاد می‌کند، با فرانسوی‌های پساساختارگرا در یک جرگه قرار می‌گیرد.^۲ «متافیزیک سوژه» با تفسیری که هیدگر از تاریخ متافیزیک دارد، با افلاطون و داستان مغاره آغاز می‌شود. هیدگر در رساله «وجهه نظر افلاطون در باب حقیقت»^۳ با ارائه تفسیری از افلاطون نشان می‌دهد که تاریخ متافیزیک چگونه آغاز شد؛ در آخرین صفحات این رساله هیدگر از قول نیچه متذکر می‌شود که آغاز اومانیسیم غرب با افلاطون رقم خورد.^۴

هیدگر در رساله مذکور از تحولی سخن می‌گوید که با ظهور متافیزیک در معنای حقیقت رخ داد. همه می‌دانیم هیدگر مدعی بود با افلاطون، و از داستان مغاره به بعد در کتاب ششم جمهوری، آگاتون یا خیر اعلی یا ایده‌ایده‌ها همچنان و رای وجود و ماهیت تلقی می‌شد، اما از کتاب هفتم بحث حقیقت به مطابقت فروکاسته شد و از مطابق و مطابق سخن رفت.^۵ این تلقی از حقیقت راه را برای ظهور تفکر متافیزیکی فراهم می‌کند و بارزهای این نحوه از تفکر در دوره مدرن و با ظهور دکارت به اوج خودش می‌رسد؛ چرا که در مابعدالطبیعه دکارت، موجود به‌عنوان شیء بودن تمثلی^۶ و حقیقت به‌عنوان یقین تمثلی تعریف می‌شود و انسان خود را از قید قرون وسطی رها کرده و به خویشتن پناه می‌برد. ذات انسان تغییر یافته و انسان مبدل به سوژه (فاعل شناسایی) شده است. می‌توان گفت انسان به موجودی تبدیل می‌شود که بنیاد همه چیز از حیث وجود و حقیقت آن‌هاست^۷ و این ویژگی که با تاریخ متافیزیک آغاز می‌شود، ظهور اومانیسیم است. پس متافیزیک با اومانیسیم پا می‌گیرد، اما این اومانیسیم با سوژکتیویته چه نسبتی دارد؟

۱. در آغاز امر تذکر به این دقیقه را لازم می‌دانم که در این جستار سوژکتیویته Subjectivite را به فرانسه به معنای جمع سوژکتیویته Subjectivity (امر درون‌ذات) و آبژکتیویته Objectivity (امر برون‌ذات) اخذ کرده‌ایم؛ سوژکتیویته متفاوت از سوژکتیویته است. سوژکتیویته و آبژکتیویته دو روی یک سکه‌اند و هر دو صفت و متضایفین هستند. اما مقصود از سوژکتیویته در این جستار، خودبنیادی انسان است.
 ۲. رک: یورگن هابرماس، گفتمان فلسفی مدرنیته، ترجمه حسینعلی نوذری، تهران، نقش جهان.

3. The Plato's Doctrine on Truth

۵. همان، ۵۱.

۴. هیدگر ۱۳۷۶: ۵۲.

6. objectiveness of representing

۷. هیدگر ۱۳۷۹: ۱۴۷-۱۵۰.

fathi

هگل می‌گفت تاریخ متافیزیک از پارمنیدس آغاز می‌شود و در زمان او به اوج خودش می‌رسد، اما هیدگر معتقد بود از افلاطون شروع می‌شود و اومانیسم نیز با افلاطون شکل گرفت. بنا بر تفسیر هیدگر سوپوزکتیویته از دکارت به بعد قوام پیدا می‌کند، بدین معنی که همه عالم بنیاد خود را در آگاهی انسان می‌یابد و هر آنچه غیر آگاهی ست در طلیعه دوره مدرن نفی می‌شود.^۱ ساده‌تر بگوییم سوپوزکتیویته یعنی انسان ابژه غیر خودش نیست و عالم بر آگاهی انسان بنا می‌شود و مبنی پیدا می‌کند. هیدگر کلاً در آثار و درس‌گفتارهای خویش از پایان متافیزیک و فلسفه سخن گفته است؛ یعنی متافیزیک آنچه را که در چپته داشته رو کرده و همه امکان‌های آن به تمامیت رسیده است. سوپوزکتیویته برای هگل همه چیز بود و برای هیدگر، که سودای گذشت از متافیزیک داشت، سد راه.

متافیزیک با منطق ارسطویی، آن‌جا که انسان به «حیوان ناطق» تعریف شد و صورت نطق غلبه یافت، پا گرفت و پس از آن دیگر انسان بیرون از این قالب موضوع نظر واقع نمی‌شود. متافیزیک باور ندارد و حتی نمی‌پذیرد که راه دیگری برای تفکر می‌تواند بشر وجود داشته باشد و تفکر را منحصر در تفکر متافیزیکی می‌داند.^۲ عبارت مهم و دوران‌ساز هگل در کتاب *پدیدارشناسی روح* که «حقیقت کل^۳ یا تمامیت است»^۴ می‌تواند شاهدهی برای این ادعا تلقی گردد. چرا که او، در ادامه، حقیقت جوهر را سوژه می‌داند و کل تاریخ متافیزیک را روی هم حقیقت می‌داند؛ و بنا بر نظرگاه او این جزء اخیر که با ظهور خود او و پدیدارشناسی روح رخ می‌دهد، روشن‌کننده تمام تاریخ است. جوهر که در نظر و نگاه او سوژه است، بنیاد عالم است و با آگاهی قوام و دوام پیدا می‌کند؛ امور عالم بر این جوهر بنا می‌شوند، ویژگی‌های جوهر ظهور پیدا می‌کند و امور عالم را رقم می‌زند.

هیدگر در تفسیر و نقد خود بر تاریخ متافیزیک نه فقط انسان‌شناسی فلسفی بلکه وجودشناسی یا متافیزیکی را نیز به پرسش می‌کشد که این انسان‌شناسی بر آن مبتنی ست. هر چند که در تاریخ تفکر غربی جریان‌های مخالف دیگری نیز همچون فروید، مارکس و نحله ساختارگرایی وجود داشته است که فهم مدرن از انسان را به چون و چرا می‌گرفتند، لکن تردیدی نیست که نقد هیدگر بنیادی‌تر است و چنین فهمی از انسان را در نسبت با «وجود بما هو» می‌داند. وانگهی گفتار او در باب نسبت میان فلسفه، علم و تکنولوژی به نحوی ست که ردپایی از فروید و ساختارگرایان در آن دیده نمی‌شود و اگر احیاناً قرابتی نیز با مواضع مارکس در این باب داشته باشد، در انظار بسیاری از مفسرین صورت

.۱ همان، ۵۲.

2. "Letter on Humanism" in *Pathmarks, Martin Heidegger*, edited by William McNeill, p 246-247

3. das Ganze

4. Hegel 1988: 15.

.....
 فتحی

پیچیده‌تری یافته است.

بنابراین اثر متأخر هیدگر و بالاخص نگاه خاص و متمایزی که او به تاریخ فلسفه دارد، تأثیر بارزی در نقد او بر متافیزیک سوژه داشته است. لکن مسأله‌ای که در این جستار به آن پرداخته شده ارزیابی نقد هیدگر بر سنت متافیزیکی در دوره جدید و معاصر، بالاخص وجه استعلایی آن در فلسفه کانت و هوسرل، است؛ زیرا چنین می‌نماید که هیدگر تمایز میان سنت متافیزیکی و استعلایی را در فلسفه جدید، به جهت روایت تحکّم‌آمیزی که از آثار کانت و هوسرل داشته، نادیده گرفته است.

هیدگر و فلسفه جدید

هیدگر هر فلسفه‌ای را وجودشناسی یا متافیزیک می‌داند؛ فلسفه همان متافیزیک است. متافیزیک درباره موجودات به‌عنوان یک کلّ شامل جهان و انسان و خداوند تفکر می‌کند و این‌که این کلّ چه نسبتی با هستی و چه نسبتی با تعلق تمامی موجودات به یکدیگر در هستی دارد.^۱ در نظرگاه او در فلسفه یونان و قرون وسطی این تفکر در مفهوم جوهر به‌عنوان *hypokeimenon* یا جوهر به‌عنوان *subjectum* ظهور پیدا می‌کند. جوهر آن زیرنهاد و بنیاد ثابتی است که همه چیز با آن قرار و قوام پیدا می‌کند. وجود یا به صورت جوهری یا عرضی است و یا محمول جوهر قرار می‌گیرد. اما در دوره جدید، ذات انسان تغییر یافته و انسان مبدل به سوژه (فاعل شناسایی) شده است. *subjectum* که به معنای *hypokeimenon* یونانی است، به معنای چیزی است که پیش رو قرار دارد، که به‌عنوان بنیاد، همه چیز را در خود گرد می‌آورد.^۲

به هر تقدیر، زمانی که انسان مبدل به نخستین و تنها *subjectum* واقعی می‌شود، می‌توان گفت انسان به موجودی تبدیل شده است که بنیاد همه چیز از حیث وجود و حقیقت آن‌هاست. انسان دایر مدار موجود بما هو موجود می‌شود. اما این امر وقتی ممکن می‌شود که فهم از موجودات به‌عنوان یک کل تغییر کند. حال پرسش این است که این تغییر خود را در چه چیز متجلی می‌سازد؟ و بر همین سیاق، ماهیت عصر جدید چیست؟

هیدگر در رساله عصر تصویر جهان نشان می‌دهد که وقتی ما در باب عصر جدید تأمل می‌کنیم، از نقش و تصویر جهان جدید (*weltbild*) صحبت می‌کنیم؛ ما این نقش و تصویر را با نقش و تصویر جهان در دوره قرون وسطی و دوره باستان مقایسه می‌کنیم، تا اوصاف آن را مشخص و برجسته سازیم. اینک کلّ موجودات به صورتی اخذ می‌شود که اولاً و منحصراً تا آنجا وجود دارد که قائم به انسان است، انسانی که آن را متمثل می‌کند و فراروی خود می‌نهد. وجود موجود در متمثل شدن

۲. هیدگر ۱۳۷۹: ۱۴۹.

۱. هیدگر ۱۳۷۷: ۶۷.

fathi

(representation) طلب و دریافت می‌شود. این واقعیت که موجود در ضمن متمثل شدن وجود پیدا می‌کند، عصری را که این امر در آن واقع می‌شود به عصری جدید مبدل می‌کند که با عصر گذشته مغایرت دارد. تصویر جهان قرون وسطایی به تصویری جدید تبدیل نمی‌شود، بلکه واقعیت این است که تبدیل جهان به نقش و تصویر صفتی است که ماهیت عصر جدید را مشخص می‌کند؛ زیرا برخلاف عصر جدید، در قرون وسطی موجود چیزی است که شخص خدای خالق به‌عنوان علت اعلی آن را خلق کرده است؛ یعنی موجود مخلوق^۱. در این دوره، موجود بودن به معنای تعلق داشتن به رتبه خاصی از سلسله مراتب مخلوقات است. اما وجود موجود در این دوره هرگز با این امر سازگار نیست که به‌عنوان شیئی پیش روی انسان آورده شود و با این امر سازگار نیست که در قلمرو علم انسان و تحت تصرف او واقع شود و این که صرفاً بدین نحو موجود باشد.^۲

اگر جهان به نقش و تصویر تبدیل شود، انسان نیز در میان موجودات به سوژه تبدیل می‌شود. تفاوت مهمی که متافیزیک جدید با متافیزیک سنتی دارد، در این است که با ظهور متافیزیک جدید و دکارت، انسان یا سوژه آگاه (دقیق‌تر بگوییم «کوگیتو») جای جوهر یا وجود نخستین را می‌گیرد. البته هیدگر در درس گفتارهای خود در باب نیچه این دقیقه را متذکر شده بود که همه متافیزیک از طریق سوژه تقوّم یافته است، اما در دوره جدید به سوژه کنیویته و خودبنیادی بشر تغییر یافته است.^۳ حال پرسشی که در این مجال قابل طرح است این است که آیا نقد هیدگر بر متافیزیک سوژه شامل کانت و هوسرل نیز می‌شود یا چنین نیست؛ بلکه عناصری که در فلسفه کانت و هوسرل وجود دارد، می‌تواند از رهیافت انتقادی هیدگر بر تاریخ متافیزیک در امان بماند.

هیدگر با اصرار بر خوانشی که از تاریخ متافیزیک و به تبع آن همه فیلسوفان جدید دارد، مدعی است که تعالیم کانت در نقد عقل محض نه معرفت‌شناختی و انتقادی، بلکه متافیزیکی است.^۴ او در اثر نخستین خویش یعنی وجود و زمان و همچنین کانت و مسأله متافیزیک همان نقدی را که به دیگر فیلسوفان جدید معطوف ساخته است، به کانت هم وارد می‌داند. وجود موجودات به‌نحو کلی به‌مثابه جوهر بودگی^۵ یا امر پیش‌دستی^۶ فهمیده شده است، که چنین فهمی از وجود فهم درستی نبوده و در نهایت به خطاهای جدی در تفسیر وجود دازین منتهی گردیده است.^۷ پس هیدگر به موازات خوانشی که از همه آنچه در تاریخ فلسفه غرب رقم خورده، معتقد است

1. ens creatum

۲. همان، ۱۵۰.

3. Heidegger 1961: 450.

4. Heidegger 1997: 9.

5. substantiality

6. Vorhandenheit

7. Ibid, 34.

فتوحی

که در آثار کانت هم نمی‌توان شواهدی یافت که به سوی وجودشناسی بنیادین و اصیل راه برده باشد و از همه آن‌ها به‌عنوان نمایندگان تفکر متافیزیکی یاد می‌کند که هیدگر از طریق وجودشناسی بنیادین سودای گذشت از آن دارد.

هیدگر در تفسیری که از کانت و فلسفه او ارائه می‌دهد معتقد است که نه تنها او راه دیگری غیر از آنچه از افلاطون آغاز شده و با ارسطو و دوره قرون وسطی و نیز در دوره جدید با تفکر دکارتی استمرار یافته، نشان نداده است، بلکه خود کانت مساهمت زیادی در بسط متافیزیک داشته است و هیدگر با نفی و انکار تمایز وجودشناسی و معرفت‌شناسی، فلسفه استعلایی او را صرفاً صورت جدیدی از «وجودشناسی متافیزیکی» تلقی می‌کند.^۱ وجود موجودات به‌عنوان حضوری برای حفظ تصور تلقی گردیده است و اینک وجود ابژکتیویتی است.^۲ (هیدگر از اصطلاح *vorstellen* (تصور) استفاده می‌کند تا ارتباط میان تصور و تکنولوژی و *vorstellen* را - که یک اصطلاح مهم و کلیدی در فلسفه کانت است - روشن سازد). با توجه به اهمیت شایانی که زبان برای هیدگر دارد، او می‌کوشد از این رهگذر نشان دهد که کانت با این اصطلاحات خاصی که در فلسفه خود به خدمت می‌گیرد، نقش مهمی را در متافیزیک جدید ایفا می‌کند. بسط متافیزیک که با دکارت آغاز شده است، که به موجب آن ذات واقعیت به‌عنوان ابژه ابژه‌ها^۳ ملاحظه می‌شود، به‌نحو تام و تمامی در نهایت تنها توسط کانت فراچنگ می‌آید.^۴ هم‌چنین کانت در تلقی‌ای که از وحدت تألیفی اصیل ادراک استعلایی دارد، اصل خودآگاهی را، که به‌نحو اصیلی توسط دکارت تنسیق یافته بود، کاملاً به روشنی تبیین کرده است^۵ و نیز شناخت را به‌مثابه فعالیت و متعلقات آن را به‌عنوان فرآورده‌های آن مورد لحاظ قرار می‌دهد.^۶ هیدگر هشدار می‌دهد که نباید ابژه‌ها را به این عنوان که فرآورده‌ای روان‌شناختی است توصیف کنیم؛^۷ هم‌چنین تأکید می‌کند که کانت فاهمه را قوه قواعد و حتی منشأ قواعد می‌نامد، که با تلقی شناخت به‌مثابه رویه و روش در دوره جدید نسبت پیدا می‌کند؛^۸ و بنا به تفسیر او همین ادعا زمینه را برای ظهور سوژکتیویتیته در نیچه به‌عنوان «اراده معطوف به قدرت» فراهم می‌آورد.

هیدگر همین نگاهی را که به کل تاریخ متافیزیک از کانت تا هگل و نیچه دارد، به هوسرل و تفکر او هم تعمیم می‌دهد. هر چند که نسبت میان هوسرل و هیدگر همواره پیچیده بوده و هیدگر وجود و زمان را به او اهداء کرده است و ارجاعات مکرر او در این کتاب به هوسرل، نشان از ارادت، تعظیم و تکریم اوست.

1. Heidegger 1973: 88-89.

2. Ibid.

3. *Objektivität des Objekts*

4. Heidegger 1961: 433.

5. Ibid, 463.

6. Heidegger 1967: 144-145.

7. Heidegger 1961: 433.

8. Ibid, 1967: 148-149.

fathi

هیدگر چرخش استعلایی هوسرل را که بعد از کتاب پژوهش‌های منطقی رخ می‌دهد، به‌عنوان نقطه انحرافی از ایده اصیل پدیدارشناسی می‌داند و با توجه به موضع انتقادی او در باب ذات بخشی کانت به سوژه، این نقد خویش را بر «اگوی استعلایی هوسرل» نیز وارد می‌داند.^۱

از نیمه دهه ۱۹۳۰ که عمدتاً ذهن و ضمیر هیدگر به امور تاریخی مشغول می‌شود، عملاً هوسرل نیز همانند کسانی چون یاسپرس، شلر، کاسیرر و دیلتای از لابه‌لای آثار او رفته‌رفته کنار می‌روند. البته ناگفته نماند که دلایل سیاسی نیز در حذف این معاصرین مزید بر علت بوده است.

هیدگر در رساله پایان فلسفه و وظیفه تفکر از هوسرل و هگل به‌عنوان نمایندگان متافیزیک جدید یاد می‌کند و با اشاره به این که فلسفه به‌عنوان متافیزیک همه امکانات درونی خود را ظاهر ساخته و پایان یافته است، منتها و پایان فلسفه را مقامی می‌داند که در آن کل تاریخ فلسفه به نهایت امکان خویش گرد آمده است. پایان به معنای تمام‌شدن و به معنای تجمیع (و گردآمدن) است. هیدگر خودش در جستجوی ماده و موضوع تفکر بعد از فلسفه است. گرچه هیدگر اذعان می‌کند که تفاوت‌های زیادی میان هگل و هوسرل وجود دارد، لکن به گمان او هر دو ی ایشان فلسفه را بر حسب نسبت میان سوژکتیویته و روش فهم می‌کردند. بنابراین آن‌ها نیز با این تفسیر در ذیل تاریخ متافیزیک قرار می‌گیرند و موضوع فلسفه به‌نحوی نزد آن‌ها چیزی جز سوژکتیویته آگاهی نیست.^۲ هیدگر متذکر اصل الاصول هوسرل از کتاب اول ایده‌ها می‌شود که در تأویل استعلایی عینیت یافته است؛^۳ که هوسرل از طریق آن می‌کوشد ابژکتیویته همه ابژه‌ها را (که آن را معادل با وجود موجودات گرفته است) در سوژکتیویته و از طریق آن بنیان نهد.

بنابراین با توجه به آن‌چه مذکور افتاد، هیدگر معتقد است که هوسرل نیز در امتداد سنت متافیزیک غرب قرار گرفته است، هر چند که در باب این که موضوع متافیزیک جدید چیست، اختلافی با آن داشته باشد. هوسرل نیز همانند همه متعاطیان متافیزیک به وجود موجودات اندیشیده است، لکن وجود برای او ابژه تصور است. داده‌گی^۴ که داده شهودی اولیه است، نسخه‌ای از حضور^۵ یا امر پیش‌دستی^۶ است. لکن این نیز همان ابژه یا تصور برای سوژه است.^۷ در واقع سوژه استعلایی هوسرل بنا به تفسیر هیدگر آخرین نسخه از هایپوکیمنون^۸ یونانی است.

1. Heidegger, Martin, Being and Time, translated by John Macquarrie and Edward Robinson, London: SCM Press, 1962, p. 106.

۲. هیدگر ۱۳۷۷: ۷۱. ۳. همان، ۷۱.

4. Gegebenheit

5. Anwesenheit

6. Vorhandenheit

۷. همان، ۷۲.

8. hypokeimenon

.....
 فتحی

نهایت این که هوسرل با پیشینیان، در دوره جدید از سنت دکارتی به بعد، در اهتمام به روش هم‌داستان است و از طریق اپوخه پدیدارشناسانه هر استقلالی که برای ابژه می‌توان فرض کرد، کنار می‌گذارد. روش به‌مثابه تأویل توصیف می‌گردد که جهان را به مقام ابژه التفاتی یا تصور فرو می‌کاهد و در فرایند سوپژکتیویته استعلایی، داده‌گی تام و تمام‌اش را در خویشتن به دست می‌آورد.

نقد موضع هیدگر

حال با توجه به تفسیری که هیدگر از تاریخ متافیزیک غربی بالاخص در دوره جدید و با ظهور سوپژکتیویسم دکارتی دارد و این نگاه خود را به همه فیلسوفان پسادکارتی از جمله کانت و هوسرل نیز بسط داده است، پرسش این است که آیا می‌توان روزنه و راهی برای نقد اندیشه هیدگر گشود و آیا هیدگر در تفسیر خود از کانت و هوسرل تفاوت میان سنت وجودشناسانه و استعلایی در فلسفه جدید را نادیده گرفته است؟ در ابتدای این جستار و با الهام از رساله خود هیدگر یعنی *پایان فلسفه و وظیفه تفکر* به تفسیر او از کانت و هوسرل پرداختیم و در ادامه این مقال نشان می‌دهیم که می‌توان از موضع فیلسوفان استعلایی در برابر نقد هیدگر بر متافیزیک غربی دفاع کرد.

کانت در بخشی از نقد اول که از مغالطات محض سخن می‌گوید، فیلسوفانی را مورد انتقاد قرار می‌دهد که سوژه معرفت‌شناختی را به‌عنوان جوهر تلقی کرده‌اند و کوشیده‌اند متافیزیکی بر بنیاد آن ارائه کنند. کانت در آنجا اشاره می‌کند که آن‌ها در تمایز میان «خود» آن‌گونه که در تجربه به‌عنوان حامل اوصاف روان‌شناختی ظاهر می‌شود و «من فکر می‌کنم» که به‌عنوان شرط امکان هر تجربه‌ای به کار می‌آید، به بیراهه رفته‌اند.^۱ در صورت نخست هر چند ممکن است چنین امری به‌عنوان جوهر (البته در معنای محدود پدیداری آن) تلقی شود، لکن به قطع و یقین در صورت دوم نمی‌توان چنین ملاحظه‌ای داشت.

کانت در نقد اول به صراحت اذعان می‌کند که کوگیتو استعلایی یا «من فکر می‌کنم» را به‌هیچ‌روی نمی‌توان به‌عنوان جوهر تلقی کرد. می‌دانیم که کانت از ادراک حسی استعلایی یا خودآگاهی سخن گفته است، لکن باید توجه داشت که «من» برای خویشتن نمی‌تواند به‌عنوان ابژه آگاهی قرار بگیرد، بدین معنی که فرادست خویشتن باشد یا برای خویشتن حاضر باشد. یکی از معماهای مهم استنتاج استعلایی که معاصرین کانت را مات و مبهوت ساخته بود، همین امر است که چگونه «خودآگاهی» که شرط متعالی امکان هر تجربه‌ای است، نمی‌تواند نمونه و مصداقی برای معرفت به خویشتن ملاحظه شود و چرا نمی‌تواند خود را به‌مثابه ابژه‌ای برای آگاهی خویش قرار دهد. کانت در این بیان

1. Kant 2000: A 336-B 396.

fathi

خویش به صراحت آنچه را که مهم‌ترین امر در باب کوگیتوی دکارتی است، انکار می‌کند و این همان امری است که برای فیثته به شدت تحمل‌ناپذیر می‌نمود که چگونه اصل بنیادین نظام معرفت فی‌نفسه نمی‌تواند شناخته شود؟ از این روی به نظر می‌رسد کانت همان بنیاد متافیزیکی را که توسط فیلسوفان جدید جستجو می‌شد، دنبال نکرده است و او را نمی‌توان در عداد فیلسوفان جدید در یک جرگه و جناح قرار داد. عجیب‌تر این‌که به نظر می‌رسد این نکته را هیدگر در تفسیر خود از کانت نادیده گرفته است و در نقد خود بر تاریخ متافیزیک کانت را نیز، با توجه به «من استعلایی»، او، در امتداد سوپژکتیویسم دکارتی قرار داده است.

افزون بر این، نسبت کوگیتو با ابژه‌هایش به مثابه نسبت شیء و اوصاف آن یا نسبت یک سوژه و ادراکات آن نیست. *erfahrung* در کانت معادل شناخت تجربی است؛ پرسشی که او طرح می‌کند این است که این تجربه چگونه امکان‌پذیر می‌شود؟

کوگیتو دکارتی در زبان فلسفی دوره متأخر صرفاً تفکر محض نیست، بلکه امری ذات‌الاضافه است. بدین معنی که فکر کردن، فکر کردن به چیزی یا در باب چیزی است. تجربه در کانت البته نوع خاصی از تفکر است که در معرفت ما نسبت به جهان محسوس عینیت پیدا می‌کند. این معرفت نیازمند این است که تفکر ما با تصورات یا شهودات حسی پیوند و نسبتی برقرار سازد. اما پرسشی که در این جا ممکن است طرح گردد این است که ماهیت این نسبت چیست؟ شاید کسی بگوید چون تفکر همواره نیازمند یک متعلق است، ادراکات حسی است که این کارکرد را سامان می‌دهد. چون تصورات حسی اموری هستند که تجربه درباره آن‌هاست.

توجه داشته باشیم که این کلام را نمی‌توان بر زبان کانت نهاد. از قضا رد او بر این ادعا و تلقی، وجه تعیین‌کننده‌ای از ایده و انگاره خود اوست که او را از اسلاف خویش متمایز ساخته است. کانت اصطلاح *Vorstellung* را، که در زبان انگلیسی معمولاً به *representation* ترجمه می‌شود، به نحوی مورد استفاده قرار می‌دهد که اجمالاً در انطباق با مفهوم *idea* در زبان انگلیسی و *cog-nates* در فرانسه و لاتین است، چنان‌که لاک و دیگر فیلسوفان جدید هم آن را به کار بسته‌اند. او معتقد است که یک چنین تصویری در قالب احساسات یا انطباعات، ضرورتاً منظوی در شناخت ما از جهان محسوس است.^۱ لکن این تصورات تعینات صرف ذهن هستند.^۲ شناخت ما از جهان محسوس شناخت ذهن ما یا محتویات یا تعینات آن نیست؛ بلکه این شناخت دقیقاً در باب جهان محسوس است یا در باب ابژه‌هایی در جهان محسوس. هر تجربه‌ای افزون بر این‌که شهود حواسی است که از طریق آن چیزی داده شده است، دربردارنده مفهومی از ابژه به‌عنوان موجودی است که از این طریق

1. Ibid, A 50, B 74.

2. Ibid.

فتوحی

داده شده است، یعنی به عنوان ظهور.^۱ تجربه نیازمند وحدت تکثرات شهود است؛ لکن نه در سوژه‌ای که واجد آن امور است یا دریافت‌کننده آن‌هاست، بلکه در ابژه‌ای که همان مفهوم آن، وجودی‌ست که جدای از سوژه و مستقل از آن است.

پس «ادراک استعلایی» به عنوان شرط متعالی امکان تجربه در خودآگاهی به کار می‌آید، لکن آن را نباید سوژه‌ای تلقی کرد که همچون جوهر متافیزیکی صرفاً به ایده‌های خویش آگاه است و نیز نباید با جوهر روحانی نزد بارکلی یا موناخ لایب‌نیتس یکسان انگاشته شود. هر چند که این سوژه می‌تواند در انطباق با تلقی کانت از «خویشستن» باشد که در خودآگاهی تجربی داده می‌شود؛ یعنی چیزی در جهان به همراه عوارض روان‌شناختی آن. لکن این سوژه استعلایی از خویشستن به سمت ابژه‌های خود و به سمت جهان فرا می‌رود و در عین حال جهان آن را محدود ساخته است.^۲

ممکن است در مقام دفاع از نقد هیدگر گفته شود که در فلسفه کانت، قانون معطوف به طبیعت از طریق فاهمه تعیین می‌شود، لکن این تفسیر و تلقی از فاهمه باید با پذیرندگی سوژه شناسنده نیز سازگاری داشته باشد. البته روشن است که هر چند فاهمه آن‌چه را که به عنوان ابژه شناخت محسوب می‌شود، تعیین می‌کند، اما ابژه‌هایش را نمی‌آفریند.^۳ بلکه باید داده‌شدگی آن‌ها را به انتظار بنشیند و این یکی از وجوه تناهی فاهمه است. جهت دیگر تناهی آن را در انگاره ایدئالیسم استعلایی می‌توان نشان داد که بر حسب آن جهان ممکن است بیش یا غیر از آن چیزی باشد که در ذیل شرایطی که بر ما حاکم است ظهور یافته است. مطمئناً این انگاره، عویصه‌ای‌ست که ممکن است منتقدان تندوتیزی حتی در میان حامیان کانت داشته باشد. لکن کانت بر آن اصرار می‌ورزد و عمیق‌ترین معنای آن را همان تناهی سوژه می‌داند.

نتیجه آن‌که سوژه در کانت می‌تواند در کسوت شناختی خویش، قانونی برای طبیعت وضع کند، درست همان‌گونه که در کسوت اخلاقی خود، برای خویشستن قانون وضع می‌کند؛ اما در واقع هم صرافت طبع و هم آزادی آن را هرگز نمی‌توان نشان داد، مگر به عنوان مفروضات ضروری‌ای که سوژه در ذیل آن می‌تواند ببیندیشد و عمل کند. وحدت استعلایی ادراک غیر از علم بی‌واسطه و حضوری به خویشستن است. اگر خویشستن ابژه‌ای برای خود گردد، ادراک تجربی می‌گردد، «من» وضعیت استعلایی خود را از دست می‌دهد و بخشی از این جهان می‌گردد؛ درحالی‌که پرواضح است که «من» استعلایی چیزی در جهان نیست، چه رسد به این‌که جوهری تلقی شود که بقیه جهان را به بخشی از خویشستن تأویل برده است. در عوض، من استعلایی نوعی از نسبت و رابطه محض با جهانی‌ست که از آن

1. Ibid, A 93, B 126.

2. Carr 1995: 410.

3. Kant, A 92, B 125.

fathi

فراتر می‌رود. از رهگذر همین شواهد به‌خوبی می‌توان نشان داد که در فلسفه کانت راه‌گریزی برای نفی سوپنکتوئیت، در معنای منفی‌ای که هیدگر از آن قصد می‌کند، وجود دارد.

به بیان دیگر بگوییم؛ بنا بر دیدگاه کانت مفاهیم محض فاهمه به همراه شهود محض زمان و مکان، از عناصر ضروری معرفت استعلایی یا احکام تألیفی-پیشینی‌اند که حاصل تجربه نیستند، بلکه شرط نامشروطی هستند که معرفت تجربی را امکان‌پذیر می‌سازند. او هر چند که در بخش نخست تحلیل استعلایی، هیچ کوششی برای کشف بنیاد و خاستگاه مقولات روا نمی‌دارد، لکن در بحث پدیدار و شیء فی‌نفسه راز این امر را برملا می‌سازد و اذعان می‌کند که اگر در گذشته به بحث از بنیاد و تعریف مقولات نپرداخته، بدین جهت بوده است که ما اگر هم می‌خواستیم به چنین تعاریفی مبادرت ورزیم، از تعریف آن‌ها (مقولات) عاجز بودیم^۱ و در نهایت اذعان می‌کند که ما نمی‌توانیم تعریف حقیقی از هیچ یک از آن‌ها (مقولات) داشته باشیم^۲ و به همین جهت ادراک استعلایی سوژه‌ای نیست که ابژه خودش گردد و شیئی در جهان شود همانند همه اشیاء. خود سوژه آغازگر تفکر خود نیست. اگر بخواهیم کانت را به زبان هیدگر بخوانیم می‌توانیم بگوییم: ما همواره درون نظام معرفتی خاصی می‌اندیشیم که اصول موضوعه آن را ما تعیین نکرده‌ایم، بلکه صرفاً درون آن و بر اساس آن می‌اندیشیم. آن امری که مواجهه سوژه و ابژه را امکان‌پذیر می‌سازد و در عین حال می‌توان آن را امر استعلایی^۳ نامید، که به تعبیر کانت «ابژه به‌نحو عام»^۴ و «ابژه بودن هر ابژه»^۵ است. امری که عینیت هر عینی را امکان‌پذیر می‌سازد، بی‌آنکه خود عینیت‌پذیر باشد یا متعلق معرفتی واقع گردد. با این بیان، راه برای دریافت غیراومانستی و غیرمتافیزیکی از معرفت در اندیشه او فراهم می‌شود. امری مشاهده‌ناپذیر و نامحسوس که قابل تحویل و تأویل به سوژه و ابژه نیست، بلکه محیط بر آن دو و بنیاد تفکر و شرط استعلایی هر نوع شناخت و معرفت بشری است.^۶

حال باید دید که آیا در فلسفه هوسرل نیز عناصری وجود دارد که در برابر نقد هیدگر بر متافیزیک سوژه ایستادگی کند.

مفهوم استعلایی در هوسرل

در باره نقد هیدگر بر هوسرل و تفاوت نظرگاه این دو فیلسوف در مورد موضوعات و مضامین مختلف فلسفی، پژوهش‌ها و مطالعات گسترده‌ای صورت گرفته است. آنچه در این مجال دنبال می‌شود، ارزیابی نقد هیدگر بر متافیزیک سوژه است؛ باید دید هوسرل نیز در معرض نقد هیدگر واقع می‌شود

1. Ibid, A 241.

2. Ibid, A240/B300.

3. the transcendental

4. object in general

5. the objectivity of objects

6. Carr 1995: 405.

.....
 فتحی

یا امکانی برای دفاع از دعاوی او در برابر نقدهای هیدگر وجود دارد.

هوسرل نیز از اصطلاح «استعلایی» در تبیین مقاصد خویش بهره جسته است و همان ملاحظاتی را که در باب نقد هیدگر بر کانت متذکر شدیم، در نقد هیدگر بر هوسرل هم می‌توان طرح کرد. این اصطلاح را هر چند که هوسرل از کانت اقتباس کرده است، لکن تعریف او از آن متفاوت با تعریف کانت است. او در کتاب تأملات دکارتی در توضیح مفهوم استعلایی و مفهوم متضایف با آن یعنی مفهوم متعالی می‌گوید:

این دو مفهوم را باید منحصراً در (وضعیت) تأمل فلسفی خودمان به دست آوریم و در این باره باید توجه کنیم که اگر من تقلیل یافته قطعه‌ای از جهان نیست، در مقابل نیز جهان و اعیان جهان اجزایی حقیقی از من نیستند و نمی‌توان آن‌ها را در زندگی آگاهی من به‌عنوان اجزایی واقعی از آن به‌مثابه درهم‌بافته‌ای از داده‌های حسی یا اعمال روانی پیدا کرد. این تعالی در معنای ویژه هر امر متعلق به جهان نهفته است ... اگو ... ضرورتاً به‌واسطه این معنی مفروض گرفته شده است، و در معنای پدیدارشناسانه به‌درستی استعلایی نامیده می‌شود. مسائل فلسفی برخاسته از این تضایف (تضایف مفهوم من استعلایی و جهان) مسائل استعلایی-فلسفی نامیده می‌شوند.^۱

این گفتار منقول از آثار نسبتاً اخیر او نشان می‌دهد که هر نوع فهم و تلقی از فلسفه استعلایی، از فراروندگی جهان و غیرقابل تأویل بودن آن به آگاهی استنباط می‌شود و این بیان او وجهی از پدیدارشناسی هوسرل را که به پژوهش‌های فلسفی بازمی‌گردد و با مکتب اصالت روانشناسی در می‌افتد، تأیید می‌کند.

مفهوم حیث التفاتی را هوسرل برای این مقصود به کار می‌گیرد تا با همه کوشش‌هایی که قصد دارند ابژه آگاهی را به بخشی از آگاهی یا ویژگی‌های آگاهی احاله دهند، مقابله کند. از این روی نباید اصطلاح ردوکسیون و تأویل در هوسرل مایه رهنی شود. او متعالی را غیرقابل تحویل به آگاهی می‌داند و معتقد است تأویل پدیدارشناختی در جستجوی فهم معنی و تحفظ بر آن است. از این رو رئالیسمی که در پدیدارشناسی هوسرل وجود دارد از سنخ رئالیسم خام نیست و صرفاً به تعالی جهان رضایت نمی‌دهد، بلکه می‌خواهد بداند با چه ابزاری می‌تواند جهان را بشناسد یا باور به آن داشته باشد.

هوسرل باور خام، ساده و سطحی و غیرتأملی به تعالی جهان را «رویکرد طبیعی» می‌نامد و بعدها در کتاب بحران از آن با عنوان «زیست‌جهان آگاهی» یاد می‌کند که همواره افق از پیش داده‌شده جهان زیسته است. ردوکسیون و تقلیل پدیدارشناسانه، اعتبار رویکرد طبیعی را تعلیق می‌کند و آن را بیرون

fathi

بازی قرار می‌دهد. هیچ تردیدی وجود ندارد که هوسرل این تغییر بنیادینی را که در رهیافت او ایجاد می‌شود، تحقق همهٔ رؤیاهای فلسفی‌اش تلقی می‌کند و چنان‌که مشهور است حتی آن را با تغییر دین و مذهب قابل قیاس می‌داند.^۱ یگانه مقصود او در پدیدارشناسی این است که همهٔ تعالیم پیشین کنار نهاده شود و بدون هیچ پیش‌فرض و پیش‌داوری باید به خود اشیاء رجوع کرد. نیروی محرک فلسفی را نه از فلسفه‌ها بلکه از خود اشیاء باید استخراج کرد.^۲ مهم‌ترین پیش‌داوری، زندگی در رویکرد طبیعی‌ست که در رهیافت پدیدارشناسانه کنار نهاده می‌شود. البته پیداست که در این تغییر رهیافتی که ایجاد می‌شود، جهان به لحاظ محتوایی دچار تغییر نمی‌شود، بلکه نسبت ما با آن تغییر می‌کند. بنا به بیان او:

آن نظر کلی را که مربوط به رویکرد طبیعی‌ست، کنار می‌گذارم. در این صورت نه همچون سوفسطائیان این جهان را انکار می‌کنم و نه همچون شکاکان در وجود آن تردید می‌کنم. بلکه تحویل پدیده‌شناختی را به کار می‌بندم و با این کار از کاربست هر حکمی که مربوط به وجود زمانی-مکانی باشد، کاملاً باز می‌مانم.^۳

لکن هم‌هنگام باید توجه به این ظریفه داشت که به دو معنی می‌توان گفت رویکرد طبیعی هرگز در پدیدارشناسی هوسرل کنار گذاشته نمی‌شود. معنای نخست این که اگر در تحویل، مقصود فهم رهیافت طبیعی‌ست، پس این رهیافت به یک معنی منشأ و خاستگاه توصیفات پدیدارشناختی‌ست. همهٔ علوم، از جمله علوم انسانی، مبتنی بر رهیافت طبیعی هستند یا چنان‌که او بعدها می‌گوید بر اساس زیست‌جهان پیش‌داده پدید آمده‌اند. ایضاً پدیدارشناسانهٔ علوم مستلزم فهم این است که چگونه دیدگاه طبیعی همگن و یکپارچه از سویی به رهیافت طبیعی‌انگاران علوم طبیعی و از سوی دیگر به رهیافت شخصی‌انگاران علوم انسانی نزدیک شده است (این تمایزی‌ست که هوسرل پیش‌تر در جلد دوم کتاب ایده‌ها انجام داده بود). پرواضح است که چنین فهمی ممکن نیست مگر این که پدیدارشناس به معنایی زیستن در رهیافت طبیعی موصوف را ادامه دهد. احتمالاً به جهت ناممکن بودن هم‌زمان زیستن در رهیافت طبیعی و مشاهدهٔ آن به‌نحو پدیدارشناسانه، هوسرل اغلب این‌گویی پژوهش را به‌عنوان یک راه‌پرییج و خم‌توصیف می‌کند.

اما معنای دومی که در آن رهیافت طبیعی حقیقتاً در پدیدارشناسی کنار گذاشته نمی‌شود این است که اساساً استمرار و دوام حیات در جهان طبیعی امری نیست که به مؤونه‌ای نیاز داشته باشد. بلکه امری طبیعی برای ماست، و تعلیق آن است که نیازمند جهد و کوشش است. هوسرل کراراً به ما هشدار

1. Husserl 1970: 137.

2. Husserl 1989: 124.

3. Ibid, 110-11.

.....
 فتحی

می‌دهد که به جهان طبیعی اتکا نکنیم و این تقلیل پدیدارشناسی است که خلاف آمدِ عادت و طبیعت است و حتی هوسرل تا جایی می‌رود که آن را تصنعی و ساختگی می‌نامد.^۱ بنابراین پدیدارشناسی که در پی آن است که مطالبات فلسفه را با تعلیق رهیافت طبیعی برآورده سازد، هرگز نمی‌تواند حقیقتاً بنیادهای خود را در رهیافت طبیعی فراموش کند، زیرا در این صورت محتوا و مضمون از دست می‌رود. در پدیدارشناسی آگاهی به خویشتن بازمی‌گردد؛ اما آنچه را آن‌جا می‌یابد، و تلاش دارد توصیف کند و بفهمد، یک آگاهی است که بسیار ساده و سطحی بوده و غرق در جهان است.

هوسرل با تمایز میان سوژکتیویته استعلایی و تجربی به نحو ضمنی اثبات می‌کند که «ایده» در پدیدارشناسی همواره خطی میان رهیافت طبیعی و استعلایی ترسیم می‌کند. هوسرل در کتاب بحران از آن ذیل عنوان «پارادوکس سوژکتیویته» یاد می‌کند: «به وضوح من به طریقی هم یک «ابژه» در جهان و هم یک «سوژه» برای جهان هستم».^۲ این که چگونه چنین امری امکان‌پذیر است، باز ایده‌ای است که از کانت اقتباس شده و به نحوی توسط هوسرل روایت متفاوتی یافته است. چنان‌که در کانت این تمایز در انطباق میان دو وجه متفاوت خودآگاهی و ادراک حسی انجام گرفته است؛ در مقابل، در پدیدارشناسی هوسرل از «تأمل استعلایی» سخن می‌رود؛ گویا ما خود و رویدادهای زیسته ذهنی خود (التفاتی و غیرالتفاتی) را صرفاً هم‌زیست با همه امور و رویدادهای دیگر در جهان می‌یابیم. در این‌جا ارتباط میان آگاهی و جهان، ذاتاً یک ارتباط جزء-کل است. ملاحظه خویشتن به عنوان سوژه برای جهان، بدین معناست که رویدادهای حیات ذهنی من با دیگر رویدادها و امور (اعم از فیزیکی، ذهنی و غیر آن) به نحو التفاتی نسبت دارد. یعنی رویدادها و امور دیگری که در جهان وجود دارد، صرفاً ابژه‌هایی را برای من صورت می‌بخشد به این معنی که آن‌ها برای من معنی دارند یا معنی را برای من می‌سازند. در این‌جا من با جهان نه به عنوان بخشی از یک کل بلکه به عنوان آگاهی با افق ابژه‌های التفاتی ممکن آن نسبت پیدا می‌کنم.^۳

اگر ادعا شود که سوژکتیویته استعلایی، همان‌گونه که در تقوم جهان نقش دارد، خویشتن را نیز عینیت یا تقوم می‌بخشد، در این صورت هوسرل می‌تواند از حل «پارادوکس سوژه» سخن بگوید. لکن آگوی تجربی به موجب آن از آنچه که رهیافت طبیعی به آن مربوط می‌شود، از میان برداشته نمی‌شود. برخلاف ایدئالیسم سوژکتیو بارکلی یا ایدئالیسم مطلق هگل، ایدئالیسم استعلایی کانت و هوسرل نمی‌کوشد که بر دیگربودگی جهان از طریق داخل کردن آن در سوژه فائق آید. استعلایی بودن سوژه، به معنای یک جوهر نیست که در آن هر چیز دیگری قرار داشته باشد. شاید به همین جهت باشد که هوسرل در آخرین آثار خود کمتر از آگوی استعلایی و بیشتر از بساطت و سادگی

1. Ibid, 189.

2. Husserl 1970: 178.

3. Carr 1995: 412.

fathi

سویژکتیویته استعلایی سخن گفته است. آگاهی را با حیث التفاتی می‌توان تعریف کرد، یعنی این که آن را به خودی خود نمی‌توان شناخت، بلکه فقط بالنسبه به متعلق‌های آن است که می‌توان شناخت. این من امری نیست که بتوان آن را بنفسه انگاشت و آن را به‌عنوان مورد خاص مطالعه گرفت. زیرا که من، اگر از نحوه نسبت داشتن و رفتار کردن آن صرف‌نظر شود، مطلقاً فاقد عناصر و اجزای ذاتی است و حتی دارای هیچ‌گونه محتوای صریح نیست، و فی‌نفسه و لنفسه وصف‌ناشدنی است؛ من محض است و لاغیر.^۱

سوژه‌ای که بنیاد نیست

بحث پیشین ما در باب کانت و هوسرل می‌تواند راه را برای فهم سنت استعلایی و همچنین «نقد نقد» هیدگر بر این سنت هموار کند. در این بخش کوشیده‌ام نشان دهم آن تصویری که سعی می‌کند فلسفه استعلایی کانت را با ایدئالیسم مطلق تلفیق کند و همین خوانش را به هوسرل نیز (با این عنوان که او را تجسم دوباره فیشته تلقی کرده) تعمیم دهد، تصویر درستی نیست و می‌کوشم خوانش جدیدی را از فیلسوفان استعلایی، یعنی کانت و هوسرل، ارائه دهم که به نحوی از نقد هیدگر بر متافیزیک غربی در امان می‌ماند. هر چند که به نظر چنین می‌رسد آنچه که در بخش نخست این جستار اشاره شد، این غرض و مقصود را تا حدودی تأمین کرده است.

فلسفه استعلایی با توجه به آنچه در مقدمات بحث ارائه شد، دو ویژگی عمده و مهم دارد که در این جا شایان توجه و تأکید است:

اولین بارزه فلسفه استعلایی تعالی عالم است؛ ابداع بزرگ کانت این ایده بود که ذهن به جای این که آئینه منفعل برای یک جهان مستقل و بی‌نیاز از غیر باشد، فعال و مولد است؛ و انقلاب کپرنیکی کانت هم در واقع با همین سبک و سیاق تنسیق یافته بود. اگر ما به جهان آن‌گونه که کانت در باب طبیعت می‌اندیشید (به‌عنوان نظم و نسبت پدیدارها) بیندیشیم، ذهن به جهان ساختار می‌بخشد و یا حتی جهان را (البته نه به معنای هگلی آن) می‌آفریند. اصطلاحی که هوسرل برای بیان مقصود خویش از آن بهره می‌جوید «تقوم»^۲ است و هر دو متفکر بر مفهوم آگاهی به‌عنوان «وضع مجامع» تأکید دارند.

لکن باین حال نباید از نظر مخفی بماند که در تفکر کانت، ذهن خالق و آفریدگار جهان نیست. هر چند که برخی این ادعا را به‌عنوان موافقت اکراهی کانت به تعهدات دینی او قلمداد کرده‌اند که گویا

۱. ورنو و وال، ۱۳۸۷: ۳۶.

.....
 فتحی

او در همه چیز، جز خلق نخستین ماده، عقل بشری را جایگزین خدا کرده است. البته عباراتی بدین مضمون در مباحث مربوط به نقش حس در معرفت‌شناسی از او نقل شده است که خود کانت آن را ماده خامی نامیده که توسط فاهمه صورت یافته است^۱ و هوسرل متقدم نیز مفهوم داده‌های هیولانی را به قصد جان دادن به آن‌ها وارد زیست‌جهان کرده بود. همه این دعاوی را می‌توان در راستای نقد هیدگر بر کانت و یا هوسرل تلقی کرد که انسان، جای خدا را به‌عنوان منشأ عالم گرفته است. باین حال ماده محسوسی که هنوز قالب نیافته است، برای این دو فیلسوف نشانه اصیلی برای تناهی بشر و تعالی جهان نیست. این که نزد هر دو متفکر، ذهن عالم را نمی‌آفریند، بدین جهت نیست که هسته نامخلوق و ماده پیش‌داده‌شده‌ای برای ترکیب و تألیف لازم است. بلکه بدین جهت است که آن‌چه ذهن به‌نحو اصیلی ایجاد می‌کند، اساساً وجود نیست بلکه «معنی» است و معنای نخستینی که ذهن ایجاد می‌کند و تفصیل می‌دهد عینیت و تعالی جهان است؛ بنابراین کوشش برای فروردن آن تعالی در سوژه‌کنیویته، چنان که فیشته و هگل چنین کرده‌اند، برای کانت و هوسرل آمیختن معنی و وجود خواهد بود. وانگهی معنایی که سوژه‌کنیویته آن را ایجاد می‌کند، خودش متناهی است، بدین معنی که همه امکانات وجود را به پایان نمی‌رساند. از این روی اگر بخواهیم معنای ایدئالیسم استعلایی کانت را خلاصه کنیم، می‌توان چنین گفت که جهان بیش از آن چیزی است که در شبکه مفهومی ما قرار می‌گیرد و صرفاً با اتخاذ رهیافت طبیعی است که تأویل‌پذیر شناختی هوسرل ممکن است کمر خم کرده و مغلوب شود و از تفکر استعلایی بازماند.

بارزه دوم سنت استعلایی که بعد از تعالی جهان بر روی آن تأکید می‌کنم، با وضعیت وجودشناسانه خاص سوژه استعلایی نسبت پیدا می‌کند. ما می‌بینیم که هیدگر آن را نه تنها به‌عنوان جوهر بلکه به‌عنوان جوهر بنیادین و وجود نخستینی مطرح می‌کند که همه موجودات به‌نحو متافیزیکی مبتنی بر آن‌اند. اما این ادعا چگونه می‌تواند مقرون به صواب باشد؟ اگر ما به دقت با این دغدغه‌ای که در ذهن مان داریم به کانت و هوسرل نظر کنیم، باید این پرسش را مطرح کنیم که اساساً به چه معنی می‌توان از هستی سوژه استعلایی سخن گفت؟

ما پیش‌تر متذکر شدیم که به یک معنی در کانت سوژه استعلایی را نمی‌توان شناخت. پرسشی که در این مجال ظهور می‌کند این است که وجود داشتن او به چه معناست؟ ممکن است در نگاه ابتدایی بر حسب ظاهر در برخی از عبارات کانت تناقضی وجود داشته باشد. از سویی او می‌گوید که در حسیات و ادراک حسی استعلایی، من به خویشتن خود آگاه‌ام، که بدین واسطه «وجود» پیش‌تر در «من‌می‌اندیشم» مفروض است.^۲ لکن او همچنین تأکید می‌کند که این تصور، یک تفکر است و نه

1. Kant 2000: A 1.

1. Kant 2000: B 157.

2. Ibid.

fathi

یک شهود.^۱ برای شناخت وجود شهود لازم است، لکن شهود خود صرفاً شهود حواس درونی است؛ که در این صورت شناخت خود تجربی فراهم می‌آید که بخشی از جهان است، نه شرط استعلایی شناخت جهان. ویژگی عمده و مهم سوژه استعلایی «خودانگیختگی» است، لکن به نظر می‌رسد خودانگیختگی نمی‌تواند احساس شود و بالمآل نمی‌توان به وجود آن معرفت پیدا کرد. به نظر می‌رسد که شرط استعلایی امکان شناخت تجربی این است که من خودم را به عنوان «سوژه خودانگیخته» تلقی کنم؛ باین حال من نمی‌توانم خود را بشناسم که چنین‌ام. برخی شارحین او به توازی میان فاعل اخلاقی و سوژه شناسا و هم به طریقی به خصیصه تجربی هر دو تذکر داده‌اند؛ درست همان‌طور که ما تنها ذیل مفهوم آزادی می‌توانیم عمل کنیم، به همان سان صرفاً ذیل مفهوم خودانگیختگی می‌توانیم بیندیشیم.^۲

بر اساس این خوانش، سوژه استعلایی که به هیچ‌وجه یک وجود بنیادین نیست، امور را همانند یک وهم و خیال (البته یک وهم و خیال ضروری) ملاحظه می‌کند. روشن است که در این بیان می‌تواند یک طنز تاریخی مکتوم بوده باشد، چرا که وهم و خیال اصطلاحی است که هیوم به آن التفات و عنایت داشته است، تا در میان امور دیگر مفهوم روح، خود و جوهر را که برای ادراکات متغیر ما قرار دارد، توصیف کند.^۳ کانت به‌نحو کلی می‌کوشد تا وهم‌انگاری شکاکانه هیوم را رد کند. باین حال اغلب با توجه به مفاهیمی مانند خود، جوهر و علیت چنین به نظر می‌رسد که او توهمات ضروری را با توهمات که صرفاً مناسب و مفیدند جایگزین کرده است.

ممکن است بگویند که مفهوم توهم ضروری، مفهوم متناقضی است، زیرا مفهوم توهم با جعل کردن، ساختن و پرداختن نسبت دارد و بنابراین با آزادی وهم و خیال ما مرتبط می‌شود. از این روی توهم اگر توهم است، دیگر نمی‌تواند ملازمتی با ضرورت داشته باشد. لکن باید توجه داشت که با عنایت به تأملات و تبعاتی که در دوره معاصر در فلسفه علم صورت گرفته، دیگر سخن از رئالیسم خام متافیزیک سنتی به میان نمی‌آید؛ حتی به زعم برخی تخیلات علمی مشهوری مانند حرکت اینرسی نیوتن فراتر از یک مفهوم صرفاً مفیدند و از جمله مفاهیم ضروری محسوب می‌شوند، گرچه بنیادشان ریشه در تخیل خلاق پیشینی ذهن و فکر بشر داشته باشد.^۴ مثلاً کسی که اعتقاد به قانون نیوتن دارد، برای فهم درست طبیعت این مفهوم را مفهوم لازمی می‌داند. از این روی تخیل یک شاکله مفهومی که به شیوه بنیادی تری عناصر تخیلی را لازم دارد، می‌تواند معنی و کاربرد داشته باشد.^۵

2. Allison 1989: 190.

4. Hume 1961: 230.

۴. البته مجالی برای بحث در باب این موضوع و مناقشاتی که در مورد آن وجود دارد، نیست؛ آنچه که در این بخش ادعا شده، صرفاً برای بیان مقصود از توهم ضروری لازم می‌نمود.

5. Carr 1995: 415.

.....
 فتحی

آگاهی به‌عنوان منشأ معنی هسته‌اصلی سنت استعلایی ست. سوژکتیویته چیزی در جهان نیست. هر جایی که ذهن آگاه وجود داشته باشد، از آن جایی که جهت‌یافتگی و حیث‌التفاتی از خصائص ذاتی آن است، یک منظری هم وجود خواهد داشت و این بنا بر نظر هوسرل یکی از بنیادی‌ترین ایده‌هایی ست که ما در باب اذهان یا در باب آگاهی می‌توانیم داشته باشیم. لکن یک منظر همواره منظری در باب چیزی یا به سوی چیزی ست. به عبارت دیگر و به زبان هوسرل آگاهی امری التفاتی و ذات‌الاضافه است. حال، من، شما و یا هر کس دیگری می‌توانیم دیدگاهی در باب هر متعلقه داشته باشیم؛ اما نکته مهم این است که سوژه به‌نحو کلی در باب چه امری می‌تواند منظری داشته باشد؟ آنچه به اجمال و اختصار در پاسخ می‌شود گفت این است که نظرگاه سوژه «در باب جهان است به‌مثابه یک کل».

پدیدارشناس این اصطلاح «جهان» را مورد استفاده قرار می‌دهد تا به گمان خویش نشان دهد که نه فقط همه چیز وجود دارد، بلکه همه چیز آن‌گونه که از دیدگاه خاصی مورد تجربه قرار گرفته، وجود دارد.

داشتن منظری در باب جهان، به معنای مطابقت با بخشی از جهان نیست. این همان امری ست که هوسرل «پارادوکس سوژکتیویته» می‌نامد؛ به همین جهت او از اصطلاح «سوژکتیویته استعلایی» استفاده کرده است. به نظر می‌رسد همین اصطلاح کلیدی آن چیزی ست که می‌توان از آن ذیل عنوان سنت استعلایی یاد کرد که هیدگر به‌نحو تحکم‌آمیزی آن را «جوهری شدن سوژه» توصیف می‌کند. اگر بخواهیم به زبان مطایبه و تلمیح بگوییم می‌توان گفت که همین معنا کلید برداشت خود هیدگر از دازین دست‌کم در آثار نخستین اوست؛ یعنی اگز‌یستانس انسان به‌عنوان حیث‌التفاتی معنی‌بخش و جهان‌ساز. بدین بیان که هیدگر دازین را «در-عالم-بودن»^۱ معنی می‌کند و عالم داشتن خصیصه بنیادین دازین است، که در این صورت دیگر دازین یک کوگیتوی درهم‌تنیده و فروبسته به‌مثابه آگاهی محض نخواهد بود، بلکه او روشن‌گاه وجود و گشودگی به سوی آن است و همان نسبت تضایفی که میان آگاهی و حیث‌التفاتی آن وجود دارد، که یکی بدون دیگری تقوم پیدا نمی‌کند، در هیبت و هیئت دیگری در دازین هیدگر و نسبت او با عالم تکرار می‌شود.

نتیجه‌گیری

از آن‌چه در این مقال گفته آمد روشن می‌شود که ادعای هیدگر، مبنی بر این‌که کانت و هوسرل نیز در ادامه سنت متافیزیک غربی قرار گرفته و سوژکتیویته سوژه را دوام و بقا بخشیده‌اند، دست‌کم با

fathi

برخی تصریحات و عناصری که در فلسفه ایشان وجود دارد سازگار نیست و عنصر استعلا در فلسفه کانت و نیز در فلسفه هوسرل به‌رغم تفسیر بسیار تحسین‌برانگیز هیدگر از فلاسفه، در برابر چنین ادعایی تاب نمی‌آورد.

بر اساس فهم و تفسیر کانت، مقولات فاهمه به همراه شهود محض زمان و مکان در ساخت جهان ما تأثیر بنیادینی داشته و مایه قوام عالم ما هستند، بی‌آن‌که خود امری تجربه‌پذیر باشند و بتوانند متعلق معرفت قرار بگیرند. تفکر در باب چیستی و بنیاد مقولات ما را وارد حوزه و ساحتی از تفکر می‌کند که به بیان هیدگر می‌توان آن حوزه را «ساحت راز» خواند؛ فارغ از این‌که برای چنین حوزه‌ای وصفی متعالی و یا قدسی قائل باشیم، لاجرم باید بپذیریم که عالم سوژه با خود سوژه آغاز نمی‌شود، بلکه ما پیشاپیش با همین عناصر استعلایی که عالم و سنت تاریخی ما را رقم زده، مأنوس‌ایم. امکاناتی استعلایی که هرگز نمی‌دانیم و نمی‌توانیم بدانیم که چگونه بر ما محیط‌اند و نیز خود آن را تعیین نکرده‌ایم، بلکه مستغرق در آن‌ها هستیم؛ که هیدگر از آن به عالم تعبیر می‌کند و کانت نیز عینیت هر عینی را بر آن مبتنی می‌سازد.

در تفکر هوسرل نیز سوژه به معنای جوهری نیست که هر امر دیگری در آن قرار داشته باشد. شاید به همین جهت باشد که هوسرل در آخرین آثار خود کمتر از آگوی استعلایی و بیشتر از بساطت و سادگی سوژه‌کتیویته استعلایی سخن گفته است. آگاهی به حیث التفاتی تعریف می‌شود و آن را به خودی خود نمی‌توان شناخت، بلکه صرفاً در نسبت‌ها هویت خود را بازیابی می‌کند. این من امری نیست که بتوان آن را لنفسه انگاشت و آن را به‌نحو خاص مورد مطالعه قرار داد. زیرا که من، اگر از نحوه نسبت داشتن و رفتار کردن آن عزل نظر بشود، مطلقاً فاقد عناصر و اجزای ذاتی است و حتی دارای هیچ‌گونه محتوای صریح نیست، و فی‌نفسه و لنفسه وصف‌ناشدنی است، من محض است و لاغیر. نحوه نسبت داشتن «من» در حیطة امری امکان‌پذیر می‌شود که خودش تجربه‌ناپذیر است و به همین جهت وصف استعلایی به من هم تعمیم داده می‌شود. چرا که نمی‌تواند ابژه آگاهی قرار بگیرد، چنان‌که نسبت او و حیث ذات‌الاضافه‌بودگی آن را هم، که همراه با شرایط و اوصافی احاطه‌ناشدنی است، نمی‌توان متعلق معرفت قرار داد و از آن ابژه‌ای برای سوژه ساخت و همین امر راه را برای دریافت غیراومانستی و غیرمتافیزیکی از معرفت در اندیشه این دو فیلسوف فراهم می‌کند. امری مشاهده‌ناپذیر و نامحسوس و ناملموس که قابل فروکاهیدن به سوژه (فاعل شناسا) و ابژه (متعلق شناسا) نیست، بلکه محیط بر آن دو و بنیاد تفکر و شرط استعلایی هر نوع شناخت و معرفت بشری است. بنابراین عنصر استعلا در اندیشه کانت و هوسرل تفسیر انتقادی هیدگر را بر نمی‌تابد و دست‌کم هیدگر می‌تواند رگه‌هایی از هم‌سویی با اندیشه‌های خود را در نقد تاریخ متافیزیک، در نزد

.....
 فتحی

این دو فیلسوف بیابد.

منابع

- بیمل، والتر، بررسی روشنگرانه اندیشه‌های مارتین هایدگر، ترجمه بیژن عبدالکریمی، سروش، ۱۳۸۷.
- وال، ژان؛ ورنو، روژه، نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست‌بودن، برگرفته و ترجمه یحیی مهدوی. تهران: خوارزمی، ۱۳۸۷.
- هوسرل، ادموند، فلسفه و بحران غرب، ترجمه محمدرضا جوزی، هرمس، ۱۳۸۲.
- هوسرل، ادموند، تأملات دکارتی، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، نشر نی، ۱۳۸۴.
- هیدگر، مارتین، پایان فلسفه و وظیفه تفکر، ترجمه محمدرضا اسدی، قیسات، شماره ۷، ۱۳۷۷.
- _____، عصر تصویر جهان، ترجمه حمید طالب‌زاده، فلسفه، شماره ۱، ۱۳۷۹.
- _____، هستی و زمان، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر نی، ۱۳۸۹.
- _____، هستی و زمان، ترجمه سیاوش جمادی، تهران، ققنوس، ۱۳۸۶.
- _____، وجهه نظر افلاطون در باب حقیقت، ترجمه محمود عبادیان، سوره اندیشه، شماره ۷۲، ۱۳۷۶.
- Allison, J., 1989, "Kant's Refutation of Materialism" in the *Monist*, 72 (2).
- Carr, David, 1995, "The Question of the Subject: Heidegger and the Transcendental Tradition" in *Human Studies*, 17: 403-418, KluwerAcademic Publishers, Printed in the Netherlands.
- Heidegger, M., 1997, *Kant and the Problem of Metaphysics*, translated by Richard Taft, Indiana University Press.
- Heidegger, M., 1967, *What is a Thing?*, translated by W. B. Barton, jr and Vera Deutsch, Indiana University Press.
- Heidegger, M., 1973, *The End of Philosophy*, Translated by Joan Stambaugh, Harper & Row, Publishers New York, Evanston, San Francisco,

.....
fathi

London.

- Hume, D., 1961, *a Treatise of Human Nature*, New York: Dolphin Books.
- Husserl, E., 1962, *Cartesian Meditations*, Trans. D. Cairns, The Hague: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E., 1970, *the Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, Trans. D. Cart, Evanston: Northwestern University Press.
- Husserl, E., 1989, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Pure Phenomenological Philosophy*, Second book, trans. R. Rojcewics & A. Schuwer. Dordrecht: Kluwer.
- Kant, E., 2000, *Critique of Pure Reason*, Trans. N. Kemp Smith, New York: St Martin's Press.