

آنری لوفور در مقام فیلسوف؛ مقاله‌ی اول: زمینه‌های فلسفی

نریمان جهانزاد

رساله‌ی آنری لوفور در مقام فیلسوف که در قالب دو مقاله ارائه می‌شود دیباچه‌ای است بر نظریه‌ی تولید فضای لوفور بر پایه‌ی نسبت فکر او با سنت‌های فلسفی مشخص. متن تلاشی اولیه است برای اندیشیدن به امکان خوانش لوفور در مقام متفکری متعلق به سنت پساپدیدارشناسی. غایت رساله طرح چند مسأله و برداشتن گامی بسیار کوچک در راستای ارائه‌ی خوانشی بینامتنی از اندیشه‌ی اوست.

در مقاله‌ی نخست می‌کوشم پس از مقدمه‌ای کوتاه درباره‌ی زمینه‌های ظهور فلسفه‌ی مدرن بطور عام و اندیشه‌ی کانت بطور خاص، ریشه‌های فلسفی فکر لوفور را با تکیه بر چهار مسأله - شرایط امکان پدیداری اشیاء، تنش اراده و عقل، زمامدنی آگاهی، و انسان در مقام فعل- برجسته کنم. در بخش نخست با بررسی وجوهی از فلسفه‌ی کانت این مسائل باز می‌شوند. بخش دوم به شرح اجمالی تحولات آنها در سنت پدیدارشناسی اختصاص دارد. در این بخش، بطور مشخص می‌کوشم به اجمال وجوهی از اندیشه‌ی هوسرل، هایدگر و مرلوپونتی را که بیشترین تأثیر را بر لوفور گذاشته‌اند برجسته کنم. در این قسمت وابستگی اندیشه‌ی لوفور را به سنت پدیدارشناسی با تکیه بر سه مقوله‌ی اساسی نشان می‌دهم: تضایف پدیدارشناسی و دوگانه‌ی بی‌واسطگی/باواسطگی، جایگاه افق، بدن و فضا در تقویم آگاهی، و مفهوم تاریخمندی آگاهی و زیست‌جهان. این زمینه‌های فلسفی را بدون پیش‌فرض گرفتن دانش فلسفی مخاطب اجمالاً شرح می‌دهم تا شرایط لازم برای فهم بهتر نظریه‌ی تولید فضا در مقاله‌ی دوم فراهم آید.

مقدمه

فلسفه‌ی یونانی از دل اسطوره که با تصویر سخن می‌گفت زاده شد. برای نخستین بار در تاریخ، فرهنگی در یونان باستان شکل گرفت که می‌خواست جهان را با مفهوم توضیح دهد و به این ترتیب مفهوم‌پردازی و مفهوم‌سازی روشی برای بیان حقیقت شد. در جهان اساطیری بشر خود را بخشی از جهانی که در پی شناخت آن بود می‌دانست. میان فاعل شناسا (سوژه) و متعلق شناخت (ابژه) تمایزی در کار نبود. انسان پیشافلسفی خود را در درون طبیعت و تاریخ می‌یافت و عالم را به مقدس و نامقدس تقسیم می‌کرد. با تولد فلسفه در یونان، یگانه حجیت معرفت عقل می‌شود. مبنای این عقل در فلسفه‌ی یونان اصل امتناع تناقض است. فیلسوف یونانی به دنبال پرسش از «کل هرآنچه هست» و کشف قانون‌مندی‌های عالم است. این قانون‌مندی ذیل اصل علیت تعریف می‌شود و هیچ چیز از قانون علیت بیرون نیست. با گام نهادن به سپهر مفهوم‌سازی و تکیه‌زدن بر حجیت عقل، نسبت میان وحدت-کثرت و ثبات-تغییر، به عبارتی نسبت میان کلی و جزئی، به مسأله‌ی اصلی فلسفه‌ی یونان تبدیل و در فلسفه‌های بعدی به اشکال مختلف جلوه‌گر می‌شود. هر پدیده‌ای که تغییر می‌کند و دائماً در حرکت است (امور محسوس) متناهی است، و موجوداتی که از ثبات برخوردارند (امور معقول) نامتناهی‌اند. بنابراین مسأله‌ی تغییر-ثبات به قالب تناهی-نامتناهی در می‌آید. فلاسفه‌ی یونانی کوشیدند تبیینی فلسفی از نسبت میان این دو به دست دهند. وقتی یونانی از مبدأ پرسش می‌کند و جهان‌شناسی برایش مسأله می‌شود، این پرسشگری از مبدأ نه برای خود مبدأ بلکه در راستای شناخت تغییر/ثبات و ناظر بر انسان است.

عالم به چشم هراکلیتوس و آناکساگوراس در صیورورت مدام است. با این حال از آنجا که عالم را کلیتی زنده تلقی می‌کنند برای آن قائل به قانون‌مندی هستند. هراکلیتوس این قانون‌مندی را لوگوس و آناکساگوراس آن را نوس می‌نامد. لوگوس و

نوس در متن حرکت قرار دارند. بنابراین در اندیشه‌ی هراکلیتوس و آناکساگوراس تمایزی میان دو سپهر بود و نمود در کار نیست.

از سوی دیگر پارمنیدس قائل به هیچ‌صیوروت و حرکتی در عالم نیست. هر آنچه هست ثابت و واحد است. پارمنیدس نخستین فیلسوفی‌ست که از تصویر به مفهوم می‌رود. او تغییر را وهم می‌داند، به این معنی که تبیین عقلی تغییر نادرست است. پارمنیدس نخستین صورتبندی فلسفی از نسبت میان اندیشه و هستی را به دست داد. به این ترتیب که اندیشه (نوئین) و هستی (اینای) را یکی و همان گرفت: «اندیشیدن و وجود هر دو یکی و همان هستند.» پارمنیدس با قول به اینکه «هست هست» از امر محسوس به امر معقول گذار می‌کند. بر این اساس با پارمنیدس میان بود (آنچه پیوسته هست) و نمود (آنچه متعلق به سپهر حرکت و تغییر است) تمایز شکل می‌گیرد. اندیشه (نوئین) ناظر بر بود - وجه معقول جهان- است و باور (دکسا) ناظر بر نمود- یعنی تغییر و حرکت. صیوروت نه به عالم بود بلکه به نمود تعلق دارد.

با هراکلیتوس و پارمنیدس مسأله‌ی همپیوند وحدت-کثرت و ثبات-تغییر به سطح جدیدی از تفکر فلسفی رسید که راه را برای ظهور افلاطون و ارسطو باز کرد. افلاطون در راستای توجیه رابطه‌ی تغییر-ثبات کوشید تبیینی یکپارچه از نسبت دو سپهر بود و نمود به دست دهد. او عالم را به دو سپهر مُثُل و محسوس تقسیم کرد. عالم مثل عرصه‌ی هستی و ثبات، و عالم محسوس تنها سایه‌ای از عالم مثل است. گفتم بنیاد اندیشه‌ی یونانی اصل امتناع تناقض و از آن راه علیت است. افلاطون با نظریه‌ی بهره‌مندی (متکسیس) علیت را توضیح می‌دهد. موجودات عالم محسوس از آن جهت وجود دارند که از نمونه‌ی مثالی خود در عالم مینوی بهره‌مندند. برای مثال درختی که روبروی خود می‌بینم به این دلیل هست که از مثال درخت بهره‌مند است. به این ترتیب، موجودات در عالم محسوس هم واجد حدی از وجود هستند اما با شدتی ضعیف‌تر از وجود راستین. افلاطون ضمن اینکه معتقد بود در عالم مثل تغییر راه ندارد، آن را متکثر می‌دانست. به این ترتیب در نظریه‌ی افلاطون میان صورت اشیاء (مُثُل) و خود آنها فاصله (خوریسوس) هست.

ارسطو کوشید همچون هراکلیتوس این خوریسموس را از میان بردارد. او برای توضیح نسبت وحدت-کثرت و تغییر-ثبات نظریه‌ی قوه و فعل را پیش نهاد. بر خلاف افلاطون که بود (عالم مثل) را ورای نمود (عالم محسوس) قرار داد، ارسطو بود و معقول را در متن نمود و محسوس نشانده. گرچه ارسطو کوشید معقول را در ضمن محسوس قرار دهد و از این طریق بر خوریسموس افلاطون فائق آید، نهایتاً در فلسفه‌ی او و کل سنت فلسفه‌ی مشای پس از او تمایز میان بود و نمود حفظ شد. نظریه‌های متکسیس افلاطون و قوه و فعل ارسطو خوراک اصلی فلسفه‌های مسیحی و اسلامی شدند. فلاسفه اینک می‌کوشیدند به طرق مختلف به رابطه‌ی میان بود و نمود بیندیشند.

مسأله‌ای که از پی این هستی‌شناسی پیش می‌آید نحوه‌ی شناخت و دستیابی به امر معقول است. در فلسفه‌ی ارسطویی انسان از آن حیث قادر به شناخت امر معقول حال در امر محسوس است که میان اندیشه و وجود، یا عالم و معلوم، نوعی تطابق و سازگاری وجود دارد. میان ذهن و اشیاء تناسبی در کار است که شناخت امر کلی (معقول) ممکن می‌شود. افلاطون معتقد بود نحوه‌ی علم ما به معقول به میانجی یادآوری میسر می‌شود، به این معنا که در آغاز آفرینش عالم مثل را دیده‌ایم و از طریق مواجهه با محسوسات صورت آنها را به یاد می‌آوریم (آنامنسیس). درختی که در عالم محسوس می‌بینم، از این حیث برایم شناختنی‌ست که پیش‌تر در سفر نفس به عالم معقول، صورت درخت را دیده بوده‌ام. اما ارسطو که قائل به خوریسموس میان دو ساحت بود و نمود نیست، نحوه‌ی علم به امر کلی را با نظریه‌ی انتزاع توضیح می‌دهد. به چشم ارسطو عقل قوه‌ای‌ست که می‌تواند پدیده‌های محسوس را از عوارض‌شان تهی سازد و آنها را به امور نابی مبدل کند که با آگاهی و علم متناسب باشند. در متن اشیاء صورت نوعیه‌ی آنها نهفته است که شأن مادی و محسوس ندارد، و درست به همین دلیل با عقل سازگار است. امر محسوس به تنهایی به ذهن نمی‌آید، بلکه باید واجد عنصری معقول باشد که درک‌پذیر شود. این تشابه میان ذهن و عین اساس معرفت‌شناسی ارسطویی است.

اتفاقی که با دکارت رخ داد متزلزل شدن هستی‌شناسی و از آن راه معرفت‌شناسی فلسفه‌ی ارسطویی و نظریه‌ی سازگاری سنتی میان عین و ذهن بود. نزد دکارت عقل به معنای ارسطویی آن، یعنی قوه‌ی واسطه‌اندیشه، در کار نیست. دکارت میان جوهر اندیشنده (فکر) و جوهر ممتد (امتداد)، که یکسره از هم متباین‌اند، تمایز می‌گذارد (دوالیسم). فکر «تمام آن چیزیست که در ما می‌گذرد و ما وجود آن را بی‌واسطه در خود ادراک می‌کنیم. به این معنی نه فقط فهمیدن، خواستن، خیال کردن، بلکه حس کردن نیز چیزی جز فکر نیست.»^۱ بنابراین دکارت بجای کلیه‌ی قوای نفس ارسطویی، مفهوم فکر یا جوهر اندیشنده را می‌نشانند که آگاهی محض است؛ «من» یا کوژیتویی که به‌ذات اندیشنده است. از سوی دیگر صورت نوعیه‌ای که در فلسفه‌ی ارسطو در بطن و متن محسوسات قرار داشت با دکارت کنار گذاشته می‌شود. آن چیزی که عالم خارج از «من» را تشکیل می‌دهد امتداد است. سازگاری و تناسبی که در فلسفه‌های ارسطویی میان عین و ذهن وجود داشت با تمایز دکارتی متزلزل می‌شود و اینک وظیفه‌ی فلسفه‌های پسادکارتی توجیه نسبت میان فکر و امتداد است که گسستی پرنشاندنی میان آنها پدیدار شده. فکر مجرد است که امتداد به آن راه ندارد؛ به همین ترتیب در امتداد فکر نیست. دکارت برای پر کردن این شکاف دیگر نمی‌تواند به نحو بی‌واسطه از آگاهی به اعیان سخن بگوید، چرا که میان فکر و امتداد نسبت تباین برقرار کرده است. بنابراین باید به روشی باواسطه آن را پر کند. این واسطه در شناخت میان فکر و امتداد، ایده‌های فطری هستند. این ایده‌ها واسطه‌ی شناخت ما از جهان‌اند. دیگر نمی‌توانیم مستقل از «من» درباره‌ی عالم بیندیشیم. ما با ایده‌های ذهن درباره‌ی جهان حکم می‌کنیم. بنیاد فلسفه‌ی دکارت من اندیشنده است. او به اتکای این من عالم خارج و سپس خدا را اثبات می‌کند. اگر ایده‌ی جوهر ممتد را نداشته باشم راهی به جهان ندارم. اگر ایده‌ی نامتناهی را نداشته باشم راهی به خدا ندارم. بنابراین «من» که دارای ایده‌های فطری امتداد و نامتناهی است بنیاد اثبات جهان خارج و خدا می‌شود. به این اعتنا، ملاک آگاهی در دکارت، نه همچون فلاسفه‌ی مشا از ارتباط با بیرون، بلکه از درون تعریف می‌شود.

فیلسوف ارسطویی رئالیست بود و وجود عالم خارج را پیش‌فرض می‌گرفت. با متزلزل شدن تطابق میان فکر و عین و با محور قرار گرفتن کوژیتو و باواسطه‌شدن شناخت عالم، هستی‌شناسی رئالیستی سست شد. دکارت وجود عالم خارج را پیش‌فرض نمی‌گیرد بلکه آن را اثبات می‌کند. با سست شدن معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی رئالیستی قدیم، اینک خود معرفت و نحوه‌ی شناخت عالم به پرسش اصلی فلسفه تبدیل می‌شود. این مسأله در کار فلاسفه‌ی عقل‌گرا به مسیر تازه‌ای افتاد. لاینیتس فلسفه‌ی دکارت را به منتهای منطقی‌اش رساند، به این معنی که در نزد او اساساً همه‌ی حقایق عالم، بدون نیاز به تجربه، از عقل منتج می‌شوند. تجربه صرفاً کمک‌کننده به شناخت است و شأن تقویمی ندارد. لاینیتس عالم را متشکل از جواهر متکثر (مونا‌دها) می‌داند که فروبسته و مستقل‌اند و میان‌شان پیوندی برقرار نیست. اگر چنین باشد چگونه می‌توان اساساً حکمی کلی و ضروری درباره‌ی واقعیت صادر کرد؟ به عبارت دیگر اگر بگوییم «هوا گرم است»، صفت گرمی چگونه می‌تواند به هوا حمل شود؟ اگر «هوا» و «گرم» دو جوهر یکسر متباین باشند راه اتصال آنها به یکدیگر چیست؟ لاینیتس مسأله را از طریق مفهوم اندراج حل می‌کند. گزاره‌ی فوق به این دلیل ممکن است که مفهوم محمول (گرم) در دل مفهوم موضوع (هوا) مندرج است. درست است که عالم در نظر لاینیتس منفصل است اما مونا‌دها آینده‌ی یکدیگرند، در دل هر مونا‌دها مونا‌دهای دیگر نهفته و مندرج‌اند.

لاینیتس قضایا را به دو نوع ضروری و امکانی تقسیم می‌کند. قضایای ضروری - که مبتنی بر اصل امتناع تناقض‌اند - نیازمند تحلیل متناهی‌اند. برای مثال پی بردن به قضیه‌ی فیثاغورث از این نوع است و صرفاً با تحلیل یک مثلث می‌توان به آن دست یافت. اما قضایای امکانی - که مبتنی بر اصل نظام احسن‌اند - مستلزم تحلیل نامتناهی‌اند و بررسی آنها نه در توان بشر که در حیطه‌ی علم و قدرت الهی است. قضایای امکانی نظر به تناهی بشر فقط برای ما امکانی‌اند، اما در علم خدا ضروری هستند. تلاش لاینیتس این است که توجیهی از نحوه‌ی شناخت بشر به هر دو نوع قضیه به دست دهد. برای این منظور باید راهی باز کند که ایده‌های فطری و حقایق دکارتی را با حقایق ناظر بر امر واقع در اندیشه‌ی لاک جمع

^۱ دکارت، رنه، اصول فلسفه، ترجمه‌ی منوچهر صانعی، انتشارات آگه، ۱۳۶۴، ص. ۴۳.

کند. بر این اساس او از یک سو ایده‌ی جدایی مطلق میان ماده و ذهن دکارت را نفی کرد و از سوی دیگر پسینی بودن شناخت و ایده‌ی ذهن به مثابه لوح سفید در لاک را کنار گذاشت. طرح لاینیتس از عالم این است که موجودات جهان از آنجا که همیشه و به نحو بی‌کران در ارتباط با هم‌اند ما در مقام موجوداتی متناهی قادر به درک کل محمول‌های مندرج در یک موناخ نیستیم. اما باید اصلی وجود داشته باشد که بر اساس آن موناخ‌های این عالمی که در آن به سر می‌بریم به یکدیگر پیوند بخورند و محمولات‌شان امکان‌پذیر شود. لاینیتس این اصل را نظام احسن می‌نامد. او بنیاد قضایای امکانی را بر همین اصل استوار می‌کند. هر دو اصل امتناع تناقض و نظام احسن استوار بر اصل جهت کافی‌اند. اصل جهت کافی اصل ضرورت است و حاکی از این است که تمام رخدادهای جهان وجهی معقول دارند و هیچ چیز تصادفی نیست. گرچه این اصل به شکل تام و تمامش در علم الهی حاضر است، بذرش در عقل بشر کاشته شده. حال لاینیتس معتقد است اگر بتوانیم وجه معقول اشیاء را درک کنیم آنگاه قضایای امکانی برای ما به قضایای ضروری تبدیل می‌شوند و مشکل شناخت حل می‌گردد. ما زمانی از تجربه و امور واقع به قضایای کلی و ضروری راه می‌یابیم که وجه معقول اشیاء را درک کنیم. این جهت معقول نه از تجربه، بلکه از خود عقل استنتاج می‌شود. بنابراین معقولیت و علیت از خود عقل به دست می‌آید. وقتی این وجه معقول عالم را کشف کنیم به واقعیت اشراف می‌یابیم. وقتی به تجربه رجوع می‌کنیم نطفه‌ی درک وجه عقلی عالم در ما فعلیت پیدا می‌کند. این کثرات شهود تجربی وقتی به ذهن وارد می‌شوند وحدت می‌یابند، و با وحدت یافتن امر معقول بر ما پدیدار می‌شود. با کشف امر معقول امر امکانی برایمان ضروری می‌شود، آنگاه به شناخت جهان می‌رسیم. فهم عالم و ضرورت آن در نظر لاینیتس مشارکت عقل بشر با خداست.

هیوم نیز همچون لاینیتس میان دو نوع گزاره تمایز گذاشت: گزاره‌های حقیقی که راجع به نسبت میان ایده‌ها هستند؛ و گزاره‌های مربوط به امور واقع. قضایای اول چیزی جز فعالیت ذهن نیستند، بنابراین محور بحث هیوم گزاره‌های نوع دوم است. هیوم که به پیشینی بودن ایده‌ها باور ندارد برمی‌نهد ما از اشیاء انطباعاتی داریم که ایده‌ها را در ذهنمان پدید می‌آورند. برای مثال من به این درخت می‌نگرم، آن را با حواس پنج‌گانه‌ی خود ادراک می‌کنم و سپس تصور آن در ذهنم نقش می‌بندد. هیچ ایده‌ای نیست که ریشه در انطباعاتی نداشته باشد. حال این پرسش مطرح می‌شود که وجه معقول امور از کجا به دست می‌آیند؟ بر چه اساس داده‌های متکثر حسی که از حس‌های پنج‌گانه به دست می‌آوریم با هم در قامت امری واحد نمایان می‌شوند؟ چگونه می‌توان از ضرورت رخدادهای واقعی -نظیر اینکه آب در صد درجه می‌جوشد- سخن گفت؟ هیوم هیچ راهی برای تبیین این پرسش نمی‌یابد، چرا که برای قول به کلیت و ضرورت باید به اصل علیت تکیه زد، اصلی که اساساً منکرش است. هیچ دلیلی در دست نیست که نشان دهیم علت مشابهی در گذشته در آینده تداوم خواهد داشت. بنابراین هیوم اصل علیت و از آن راه گزاره‌های کلی و ضروری را باطل می‌کند، و میل ما به اصل علیت را ریشه در عاداتمان می‌داند. کانت بر چنین زمینه‌ای ظهور می‌کند.

بخش اول. ایدئالیسم استعلایی کانت

کانت از یک سو با سست شدن رئالیسم سنتی -تطابق فکر با عالم- مواجه است، و از سوی دیگر با تزلزل بنیاد اصل علیت و تبعاً فروریختن ضرورت و کلیت. با فروریختن کلیت و ضرورت دیگر علم، اخلاق و تبعاً مسئولیت بی‌اعتبار می‌شوند. پروژه‌ی کانت دفاع از علم، اخلاق و آزادی است. او اینک باید طرحی جدید دراندازد که هم دوالیسم دکارتی را حل کند، هم با پیدا کردن راهی برای عبور از انتقادهای هیوم، از کلیت و ضرورت دفاع نماید.

کانت برای پیشبرد پروژه‌ی خود به تاسی از پیشینیان‌اش قضایا را به دو دسته‌ی تحلیلی و تألیفی تقسیم می‌کند. در قضایای تحلیلی مفهوم محمول در مفهوم موضوع نهفته است. برای مثال در گزاره‌ی «مثلث سه‌قائم است» مفهوم سه‌قائم‌بودن در مفهوم مثلث نهفته است. بنابراین قضایای تحلیلی از واقعیت تجربی اخبار نمی‌کنند، اطلاع جدیدی به ما نمی‌دهند و با تحلیل ذهن بدون نیاز به تجربه حاصل می‌آیند. در مقابل در قضایای تألیفی مفهوم محمول در مفهوم موضوع مندرج نیست، این‌ها در ظرف تجربه قرار دارند. برای مثال قضیه‌ی «فلز در اثر گرما منبسط می‌شود» با تحلیل صرف ذهنی به

دست نمی‌آید. برای صدور احکام تألیفی به علیت نیاز داریم. بدون اصل علیت نمی‌توانیم از موضوع به محمول برویم. هیوم نشان داده بود از آنجا که اصل علیت اثبات‌پذیر نیست، نمی‌توانیم در ظرف تجربه از موضوع به محمول گذار کنیم و این یعنی ناممکن بودن صدور احکام کلی و ضروری در حیطه‌ی امور واقع؛ در نتیجه قضایای تألیفی معتبر و متقن نداریم. کانت اما می‌خواهد نشان دهد قضایای تألیفی معتبر وجود دارند. او قضایای تألیفی را به دو نوع پیشینی و پسینی تقسیم می‌کند. قضایای تألیفی پیشینی را معتبر و قضایای تألیفی پسینی را نامعتبر می‌شمارد. کلیه‌ی قضایای علمی نظیر اینکه «فلز در اثر گرما انبساط می‌یابد» در زمره‌ی قضایای تألیفی پیشینی هستند. سایر گزاره‌هایی که در زندگی روزمره بیان می‌کنیم در زمره‌ی گزاره‌های تألیفی پسینی‌اند. پروژه‌ی اصلی کانت در نقد عقل محض ناظر بر قضایای تألیفی پیشینی است. او می‌پرسد قضایای تألیفی پیشینی چگونه ممکن‌اند؟

کانت برای پاسخ دادن به این پرسش طرح فلسفی جدیدی می‌ریزد. با توجه به نقدهای فلاسفه‌ی قبل از خود و از همه مهمتر دیوید هیوم به رئالیسم سنتی، نظریه‌ی مطابقت ارسطویی دیگر به کل غیر قابل دفاع می‌شود. بنابراین کانت دست به انقلاب کوپرنیکی مشهور خود در نسبت رابطه‌ی شناخت و جهان می‌زند. اگر در فلسفه‌ی ارسطویی تطابق و سازگاری‌ای میان ذهن و عین وجود داشت و ذهن بود که باید با عین مطابقت می‌کرد، کانت اینک می‌گوید این اعیان هستند که با ذهن مطابقت می‌کنند. به بیان دقیق‌تر، کانت نسبت آگاهی را با آنچه بر آگاهی پدیدار می‌شود گرانیگاه فلسفه‌ی خود می‌گیرد. ذهن دیگر نه آینه‌ی طبیعت، بلکه شرط ظهور آن است. اعیان تابع نسبت‌شان با ذهن می‌شوند و سخن گفتن از طبیعت و جهان خارج به معنای سنتی آن بلاموضوع می‌شود. ذهن تبدیل به سوژه می‌شود. اشیاء به شرط وجود سوژه پدیدار می‌شوند. سوژه دیگر نظیر فلسفه‌ی ارسطویی جوهر نیست؛ نفسی متشکل از قوا و یا مفهوم نیست. سوژه افق پدیداری اشیاء است. بشر محصور در این افق است و هیچ راهی برای شناخت عالم جز از چشم‌انداز انسانی خود ندارد. هر آنچه هست بواسطه‌ی پدیدارشدن‌اش برای مای انسانی هست. هیچ هستی فی‌نفسه‌ای در کار نیست. هر آنچه بر ما آشکار می‌شود نمود (فنومن) است، و بر خلاف فلسفه‌ی سنتی دلیل متقنی برای قول به وجود بودی پنهان در پس پشت آنها نداریم. کانت اما آنچه را به آن هیچ دسترسی نداریم نومن (شیء فی‌نفسه) می‌نامد. آنچه متعلق آگاهی ما قرار می‌گیرد شیء لغیره است. در جهان ارسطویی شیء فی‌نفسه بود، فارغ از اینکه آگاهی‌ای به آن معطوف شود همواره وجود داشت. کانت می‌گوید راهی به آن نداریم. شیء فقط از حیث نسبتش با آگاهی، یعنی سوژه، شیء است. بنابراین نسبت گرفتن ما با شیئی که بر ما پدیدار می‌شود محور آگاهی است، و آگاهی فرع بر این نسبت است.

سوژه مجموع شرایطی است که امکان ظهور اشیاء را برای ما فراهم می‌کند. این شرایط تجربی نیستند، بلکه مقوم تجربه‌اند. امر استعلایی ناظر به همین مضمون است، یعنی آنچه از تجربه به دست نمی‌آید اما تجربه را ممکن می‌سازد. سوبرژکتیویته شأن استعلایی دارد یعنی شرط امکان تجربه است. اینکه قضایای تألیفی پیشینی چگونه ممکن می‌شوند کانت را واداشت که در شرایط امکان تجربه تأمل کند. بدون امر استعلایی اساساً امر پیشینی، یعنی کلیت و ضرورت، در کار نخواهد بود. کانت بر خلاف فلسفه‌ی سنتی، مقام اثبات و ثبوت را یکی می‌گیرد. این بدین معنا نیست که او منکر واقعیت مادی است، بلکه بحث بر سر این است که ما به حکم انسان بودن‌مان، به حکم محصور بودن در افق سوژه، و به حکم تناهی‌مان جز از خلال سوبرژکتیویته راهی به عالم خارج نداریم. چیزها در قالب شرایط استعلایی سوبرژکتیویته بر ما آشکار می‌شوند.

کانت پروژه‌ی خود را در نقد عقل محض در دو بخش پیش می‌برد: نظریه‌ی استعلایی عناصر و نظریه‌ی استعلایی روش. بخش اول خود به دو قسمتِ حسیات استعلایی و منطق استعلایی تقسیم می‌شود، و منطق استعلایی از دو بخش تحلیل استعلایی و دیالکتیک استعلایی تشکیل شده است. در ادامه نگاهی مختصر به پروژه‌ی کانت تا جاییکه به مسأله‌ی این رساله مربوط است می‌اندازیم.

شناخت ما دو منبع دارد: شهود و فکر. شهود دو وجه دارد: شهود حسی و شهود محض. ارتباط ما با ابژه‌ها در وهله‌ی نخست به شکل بی‌واسطه با حس آغاز می‌شود. کثرات شهود از سوی نفس‌الامر به سوژه می‌رسند. در مرحله‌ی شهود حسی در حالت انفعال قرار داریم که کانت آن را حیث پذیرندگی شناخت یا تأثیرپذیری می‌نامد. اما این انفعال مطلق نیست. بلکه اشیاء را در قالب زمان و مکان دریافت می‌کنیم که متعلق به سوژه است و به کثرات شهود وحدت می‌بخشد. سپس این کثرات شهود که به میانجی زمان و مکان قالب‌ریزی شدند وارد سپهر فکر می‌شوند و شناخت نهایتاً با واسطه‌ی فکر ممکن می‌گردد. کانت آن را حیث خودانگیختگی ذهن-یا کارکرد- می‌نامد. در این ساحت با مفهوم سر و کار داریم و به آن فاهمه می‌گویید. فکر و شهود از هم جدا نیستند، بلکه در آن واحد که چیزی را ادراک می‌کنیم کل فرایند شهود و فکر دست‌اندرکارند تا ابژه برای ما ادراک‌پذیر شود. کانت صرفاً به شکل تحلیلی آنها را از هم جدا می‌کند تا بتواند مکانیسم شناخت را توضیح دهد.

وقتی با قوه‌ی حساسیت چیزها را ادراک کردیم برای ما به شکل ابژه‌ی نامتعیین شناخت نمود می‌یابند. این ابژه‌های نامتعیین باید تعین پیدا کنند. بنابراین دو وجه دارند: ماده و صورت. مراد از ماده کلیه‌ی انطباعاتی‌اند که به صورت حسی بر ما وارد می‌شوند، نظیر کیفیات درختی که پیش روی خود می‌بینیم. این‌ها کثرات شهود هستند. یعنی ما با کثرتی از داده‌های حسی مواجه می‌شویم که وحدتی با یکدیگر ندارند. اما چگونه آنها را بصورت امری واحد درک می‌کنیم؟ برای مثال درختی که روبرویم است مجموعه‌ای از داده‌های حسی گوناگون است: رنگ سبز برگ‌ها، رنگ قهوه‌ای تنه، سختی پوست درخت، بوی خاص برگ‌ها و غیره. این کثرات چگونه در قالب امری واحد، درخت، با هم چفت و بست می‌شوند؟ هیوم راهی برای توضیح این وحدت نداشت، چون معتقد بود وحدت از تجربه به دست نمی‌آید. کانت هم می‌پذیرد که وحدت از تجربه به دست نمی‌آید، و به همین سبب آن را عنصری مربوط به خود سوژه می‌داند. وحدت برای کانت امری استعلایی است، یعنی عنصری که از تجربه به دست نمی‌آید اما آن را ممکن می‌کند. من در مواجهه با کثرات داده‌های حسی که از درخت دریافت می‌کنم به این دلیل آن را کلی واحد می‌یابم که عنصر وحدت‌بخش به نحو پیشینی در دستگاه ذهن من وجود دارد و به این کثرات شهود تعین می‌بخشد.

کانت در بخش حسیات استعلایی نقد عقل محض زمان و مکان را دو عنصر تعین‌بخش به نمودها می‌داند. انطباعات حسی ما لاجرم در زمان و مکان پدیدار می‌شوند. مکان و زمان پیشینی و استعلایی هستند. ما در مقام انسان محکوم به شناخت چیزها ذیل مکان و زمان هستیم. امور را از یک سو در جایی و در نسبت با یکدیگر (مکان) و از سوی دیگر بر اساس توالی و تعاقب (زمان) درک می‌کنیم. این دو عنصر از تجربه به دست نمی‌آیند بلکه پیشینی‌اند. کانت می‌گوید مکان و زمان نه مفهوم بلکه شهود محض هستند. مقصود از شهود محض این است که در آن هیچ ماده‌ای وجود ندارد، بلکه صورت محض است. اینکه ما اشیاء را در حدود خاصی می‌یابیم، به این دلیل است که پیشاپیش به عینک مکان به مثابه افق ظهور اشیاء مسلح شده‌ایم. درک درختی که در باغچه‌ی روبروی من با فاصله‌ای مشخص از نیمکت و سایر درخت‌ها قرار دارد به این دلیل ممکن شده که اشیاء را با صورت مکان ادراک می‌کنم. به عبارت دیگر صورت مکان که مال سوژه است به اشیاء مجال ظهور می‌دهد. به همین ترتیب شهود زمان است که مجال می‌دهد چیزها در حدود و نسبت‌های زمانی مشخص بر من پدیدار شوند. مکان صورت حس بیرونی و زمان صورت حس درونی است.^۱

پس از آنکه کثرات شهود از سوی نفس‌الامر بسوی من سرازیر شدند و بواسطه‌ی شهود محض مکان و زمان قالب وحدت اولیه به آنها زده شد، وارد ساحت فاهمه می‌شوند. مفاهیم در این قلمرو ساخته می‌شوند. کثرات شهود به میانجی شهود محض زمان و مکان به وحدت اولیه می‌رسند. در گام بعد در دستگاه فاهمه این مفاهیم باید به هم متصل شوند تا شناخت میسر شود. برای مثال مفهوم آب به منزله‌ی امری واحد شکل می‌گیرد. این بازمود اول است. سپس پیوند دادن این مفهوم به سایر مفاهیم با قوه‌ی حکم صورت می‌گیرد. گزاره‌ی «آب در صد درجه می‌جوشد» به میانجی قوه‌ی حکم ممکن

^۱ کانت، ایمانوئل، *سنجش خرد ناب*، ترجمه‌ی میر شمس‌الدین ادیب سلطانی، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۷، ۳۷، ۳۸.

می‌شود. شناخت علمی- ضروری و کلی- به همین قوهی حکم گره خورده است. به این ترتیب، کار فاهمه وحدت‌بخشی است: وحدت‌بخشی در سطح نخست تبدیل کردن کثرات شهود به مفاهیم است (کارکرد)، و در سطح دوم به هم دوختن آن مفاهیم (قوهی حکم). مثل گزاره‌های تحلیلی و تألیفی، فاهمه هم دو عمل تحلیل و تألیف دارد. در عمل تحلیل صرفاً مفاهیم به شکل وحدانی بر ما معلوم می‌شوند؛ اینکه از طریق تحلیل خود مفهوم درخت به گیاه یا جسم بودن آن پی می‌برم. کار به مفهوم درآوردن در تحلیل انجام می‌شود. کانت این فرایند تحلیل را جایگزین انتزاع در سنت فلسفه‌ی ارسطویی کرد و آن را در حیطه‌ی منطق عمومی قرار داد. این عمل فاهمه منجر به بسط علم و دانش کلی و ضروری نمی‌شود، بلکه صرفاً خاصیت ایضاحی و مقدماتی برای مرحله‌ی تألیف دارد. اما عمل تألیف یک مفهوم را به مفهومی دیگر می‌دوزد. با عمل تألیف و از طریق صدور حکم شناخت علمی صورت می‌گیرد. بنابراین کارکرد غایی دستگاه فاهمه وحدت‌بخشی به میانجی حکم کردن است. من طوطی ۱، طوطی ۲، طوطی ۳ و ... را که کثرات شهود هستند درمی‌یابم، سپس وجه تحلیلی فاهمه آنها را ذیل مفهوم کلی و واحد طوطی قالب‌ریزی می‌کند. این مفهوم بی‌واسطه بر شهود حسی اطلاق می‌شود. در گام بعد مفهوم پرنده‌بودن به مفهوم طوطی پیوند زده می‌شود. این وجه تألیفی فاهمه است که از طریق قوهی حکم- در قالب گزاره‌ی «طوطی پرنده است»- صورت می‌پذیرد. در اینجا به نحو باواسطه با شهودهای حسی ارتباط برقرار می‌کنیم. بنابراین ذهن یک کارکرد بی‌واسطه (کارکرد تحلیل) و یک کارکرد باواسطه (کارکرد تألیف) دارد. در کارکرد اول صرفاً به مفهوم می‌رسیم و در کارکرد دوم به میانجی حکم مفاهیم سطح اول را به هم پیوند می‌زنیم. این دو کارکرد مربوط به منطق عمومی هستند، نه منطق استعلایی.

کانت برای پی بردن به انحاء وحدت‌بخشی در دستگاه فاهمه و استنتاج متافیزیکی مقولات فاهمه ابتدا به سراغ اقسام احکام می‌رود تا از آنها به عنوان راهنما یا سرنخ کشف مقولات کمک بگیرد. استنتاج متافیزیکی مقولات راجع است به اثبات پیشینی بودن مقولات. اما در بحث از استنتاج استعلایی مقولات کانت می‌خواهد به این پرسش پاسخ دهد که چگونه می‌توانیم مقولات پیشینی را به شهودهای پسینی پیوند دهیم. به این موضوع بازخواهیم گشت.

کانت آنها را ذیل چهار عنوان دسته‌بندی می‌کند: کمیت، کیفیت، نسبت، و جهت. در دسته‌ی کمیت احکام به سه نوع کلی (هر انسانی میراست)، جزئی (بعضی دانشجویان شاعرند) و شخصی (سعدی نویسنده گلستان است) تقسیم می‌شوند. در دسته‌ی کیفیت به سه نوع ایجابی (درخت سبز است)، سلبی (درخت آبی نیست) و معدوله (این درخت نآبی است) تقسیم می‌شوند. در دسته‌ی نسبت به سه نوع حملی (هوا ابری است)، شرطی اتصالی (اگر باران بیارد زمین خیس می‌شود) و شرطی انفصالی (فردا یا برف می‌بارد یا باران) تقسیم می‌شوند. این سه وجه ناظر بر محتوای قضایا هستند. اما گونه‌ی چهارم یعنی جهت به محتوای شناخت مربوط است که به سه نوع ظنی، تحقیقی و یقینی تقسیم می‌شود. کانت درباره‌ی آنها می‌نویسند:

جهت احکام یک کارکرد کاملاً ویژه‌ی احکام است که این تمایز را در خود دارد که چیزی به محتوای احکام نمی‌افزاید (زیرا جز کمیت، کیفیت و نسبت چیزی دیگر وجود ندارد که محتوای یک حکم را تشکیل دهد)؛ بلکه فقط مربوط می‌شود به ارزش رابط به لحاظ اندیشیدن عموماً. احکام ظنی چنان‌اند که در آنها ایجاب و سلب صرفاً ممکن فرض می‌شوند. در احکام تحقیقی ایجاب و سلب واقعی (صادق) نگریسته می‌شوند؛ و در احکام یقینی ایجاب و سلب ضروری در نظر گرفته می‌شوند.^۱

این‌ها نسبت‌های منطقی احکام با ذهن هستند. حکم ظنی امکان منطقی، حکم تحقیقی وقوع منطقی، و حکم یقینی ضرورت منطقی است. قرار است این احکام دوازده‌گانه راهنمای کشف مقولات محض فاهمه شوند. کانت بر اساس این احکام دوازده‌گانه مقولات محض فاهمه را ارائه می‌دهد. در حوزه‌ی کمیت سه مقوله‌ی وحدت (به ازاء قضیه‌ی کلی)، کثرت (به ازاء قضیه‌ی جزئی) و تمامیت (به ازاء قضیه‌ی شخصی) داریم. در قلمرو کیفیت سه مقوله‌ی واقعیت (به ازاء

^۱ B 100. در کلیه‌ی نقل قول‌هایی که از نقد عقل محض آورده‌ام معادل‌های مترجم را تغییر داده‌ام.

قضیه‌ی ایجابی)، سلب (به ازاء قضیه‌ی سلبی) و حد (به ازاء قضیه‌ی معدوله) قرار می‌گیرد. در قلمرو نسبت سه مقوله‌ی جوهر/عرض (به ازاء قضیه‌ی حملی)، علت و معلول (به ازاء قضیه‌ی اتصالی) و مشارکت (به ازاء قضیه‌ی انفصالی) قرار می‌گیرند. و نهایتاً در حوزه‌ی جهت سه مقوله‌ی امکان/امتناع (به ازاء قضیه‌ی ظنی)، وجود/عدم (به ازاء قضیه‌ی تحقیقی) و ضرورت/تصادف (به ازاء قضیه‌ی یقینی) قرار می‌گیرد.^۱

این مقولات شرایط استعلایی قضایای تألیفی پیشین هستند. یعنی کلیه‌ی احکام ضروری و کلی که در علم صادر می‌شوند به واسطه‌ی این مقولات ممکن می‌شوند. مقولات شرط تحقق حکم‌اند. بطور خلاصه شناخت -یعنی صدور حکم درباره‌ی واقعیت- برای ما به اتکای این مقولات که متعلق به خود سوژه است ممکن می‌شود. در حوزه‌ی کمیت ما به این دلیل قادر به صدور حکم کلی هستیم که به نحو پیشینی مجهز به مقوله‌ی وحدت هستیم. نمی‌توانیم حکم جزئی داشته باشیم مگر اینکه پیشتر مقوله‌ی کثرت را داشته باشیم. و به همین ترتیب چون مسلح به مقوله‌ی تمامیت هستیم قادر به صدور حکم شخصی هستیم. در قلمرو کیفیت حکم ایجابی، سلبی و معدوله زمانی برای ما ممکن می‌شود که به نحو پیشینی به ترتیب مسلح به مقوله‌های واقعیت، سلب و حد باشیم. در حوزه‌ی نسبت زمانی می‌توانیم احکام حملی، شرطی اتصالی و شرطی انفصالی داشته باشیم که پیشاپیش مقولات جوهر/عرض، علیت و مشارکت را داشته باشیم. و نهایتاً در قلمرو جهت شرط امکان صدور احکام ظنی، تحقیقی و یقینی مسلح بودن به مقولات امکان/امتناع، وجود/عدم و ضرورت/تصادف است.

کانت تا اینجا پیشینی بودن مقولات را اثبات کرد. در ادامه با مسأله‌ی دشوار استنتاج استعلایی مقولات روبروست. مسأله‌ای که سرنوشت جریان‌های فلسفی پساکانتی را رقم می‌زند و خاصه برای درک اندیشه‌ی لوفور حائز اهمیت بسیار است. خود کانت بر اهمیت این بخش از تحقیقش چنین تأکید می‌کند:

من تحقیق‌هایی را نمی‌شناسم که برای بنیادگذاری قوه‌ای که ما فاهمه می‌نامیم، و هم‌هنگام برای تعیین قاعده‌ها و مرزهای کاربرد فاهمه، مهمتر باشند از آنچه من در فصل دوم تحلیل استعلایی زیر عنوان استنتاج مفاهیم محض فاهمه وارد ساختم؛ همچنین این‌ها باعث رنج بسیاری برای من شده‌اند.^۲

استنتاج استعلایی مقولات^۳

کانت در استنتاج استعلایی مقولات می‌خواهد به این موضوع بیندیشد که چگونه مقولات پیشینی که از جنس مفهوم‌اند به شهودهای حسی که پسینی هستند اطلاق می‌شوند. چگونه می‌شود دو سپهری که از دو جنس مختلف‌اند با هم چفت و بست شوند؟^۴ کانت ابتدا در فصل دوم تحلیل استعلایی، درباره‌ی استنتاج مفاهیم محض فاهمه، در این باره بحث می‌کند و به بنیاد مقولات می‌اندیشد. او در ویراست‌های اول (A95-A130) و دوم (B129- B169) کتاب دو روایت متفاوت از موضوع به دست می‌دهد. این موضوع تنها بخشی از کتاب است که کانت در ویراست دوم به‌کل آن را بازنویسی و جایگزین ویراست اول کرد. او ابتدا روشن می‌کند که مقولات محصول چه میدانی هستند، سپس سازوکار پیوند آنها را با شهودهای حسی در بحث شاکله‌سازی روشن می‌سازد. در این قسمت ابتدا به احتجاجات کانت درباره‌ی نکته‌ی اول می‌پردازیم، در بخش بعد مکانیسم چفت و بست شدن مقولات به شهودهای حسی را بررسی می‌کنیم.

کانت می‌نویسد «منطق استعلایی تکرری از حساسیت را به نحو پیشینی در برابر خود می‌یابد که حسیات استعلایی بدو عرضه می‌دارد، تا اینکه به مفاهیم محض فاهمه ماده‌ای بدهد. بدون این ماده، مفاهیم محض فاهمه عاری از هرگونه

^۱ B102/A77- B109/A83

^۲ A XVI.

^۳ در نگارش این بخش عمدتاً از آثار هایدگر درباره‌ی کانت الهام گرفتم.

^۴ A85

محتوا و در نتیجه سراسر تهی خواهند گشت.^۱ چنانکه پیشتر اشاره کردیم در منطق عمومی بحث کانت ناظر بر دو کارکرد تحلیلی و تألیفی فاهمه بود. اینک در منطق استعلایی از نوع دیگری از تألیف (سنتز) سخن می‌گوید که با حیث تألیفی حکم در منطق عمومی به کل متفاوت است. به سخن دیگر، تألیف اعم از حکم است. چنانکه در قول فوق روشن است در اینجا کانت می‌گوید ماده‌ی منطق استعلایی «تکثری از حساسیت به نحو پیشینی» است. چنانکه پیشتر دیدیم، این کثرات شهود پیشینی همان مکان و زمان است. کثرات محض یعنی کثراتی که در آنها بازگامی وجود ندارد. کانت زمان را برجسته می‌کند و آن را بر مکان اولویت می‌دهد؛ بطوریکه مرادش از کثرات محض، به عنوان ماده‌ی منطق استعلایی، زمان است. دلیلش این است که زمان صورت حس درونی است و مکان صورت حس بیرونی. بنابراین فقط زمان می‌تواند به سپهر فاهمه مرتبط شود. یعنی فقط زمان، بواسطه‌ی اینکه صورت حس درونی است، هم قابل اطلاق بر شیء خارجی است و هم قابل اطلاق بر امور درونی. مقوله و ابژه فقط در شرایط زمان با هم مشترک‌اند نه مکان. این موضوع در ادامه در بحث شاکله‌سازی روشن می‌شود.

در قلمرو منطق عمومی، ماده‌ی کارکرد تألیف مفاهیم ناشی از تحلیل -نظیر مفهوم طوطی- بودند. در بحث منطق عمومی با کثرات حسی به نحو پسینی سر و کار داشتیم. در منطق استعلایی اما ماده کثرات حسی به نحو پیشینی (یعنی زمان و مکان) است. کانت می‌خواهد توضیح دهد که چگونه خود مقولات فاهمه از طریق این ماده -«تکثری از حساسیت به نحو پیشینی»- ساخته می‌شوند. پس گویی کانت می‌گوید با دو لایه و در نتیجه دو قسم تألیف و دو نوع ماده در فاهمه سر و کار داریم. در سطح ۱ که به قلمرو منطق عمومی مربوط است، کارکرد تحلیلی و تألیفی را داریم که به ترتیب وظیفه‌ی بازگامی مفاهیم، و به هم دوختن مفاهیم به میانجی حکم را بر عهده دارند. ماده‌ی ورودی در این سطح کثرات پسینی شهود حسی هستند. در سطح ۲ که قلمرو منطق استعلایی است ماده دیگر نه کثرات شهود حسی، بلکه کثرات پیشینی حساسیت است. این کثرات حسی پیشین به میانجی عمل تألیف سطح ۲ به مفهوم تبدیل می‌شوند، و مفاهیم به مقولات. به عبارت دیگر، یک تألیف عام یا تجربی (به وحدت درآوردن کثرات شهود حسی) داریم، و یک تألیف محض که ماده‌اش کثرات پیشینی -یعنی کثرات محض- است. تألیف نوع اول ماده دارد، برای مثال وقتی می‌گوییم «درخت گیاه است» دو مفهوم را به میانجی قوه‌ی حکم با هم تألیف می‌کنم. اما در تألیف نوع ۲، تألیف محض، ماده به شکل سطح ۱ در کار نیست. بنیاد کل شناخت به همین تألیف محض برمی‌گردد. اگر تألیف محضی در کار نباشد، اساساً دو کارکرد تحلیلی و تألیفی فاهمه هم ممکن نخواهند بود.

حالا کانت می‌خواهد ببیند این تألیف در سطح ۲ که در ژرفنای فاهمه رخ می‌دهد بر چه زمینی استوار است. پاسخ کانت قوه‌ی تخیل است. تألیف محصول قوه‌ی تخیل است. در سطح ۱ کثرات شهود حسی به میانجی کارکرد تحلیل به مفاهیم واحد -نظیر مفهوم درخت و طوطی- تبدیل و سپس با قوه‌ی حکم مفاهیم مختلف به هم دوخته می‌شوند. در سطح ۲ کثرات شهود پیشین به میانجی عمل تألیف محض -که محصول قوه‌ی تخیل است- تبدیل به مقوله می‌شوند. کانت به سه سرچشمه‌ی یا توانایی نفس اشاره می‌کند و می‌نویسد:

سه سرچشمه‌ی اصلی (توانایی یا قوه‌ی نفس) برجایند که شروط امکان هر گونه تجربه را در خود می‌گنجانند و خود نمی‌توانند از هیچ نوع قوه‌ی دیگر ذهن مشتق شوند که عبارتند از: حس، تخیل، و خوداندریافت (ادراک نفسانی). بر پایه‌ی آنها، این‌ها قرار دارند: (۱) همدید (سیناپس) کثرات به نحو پیشینی از راه حس، (۲) هم نهاد (تألیف) این کثرات بوسیله‌ی تخیل، و سرانجام، (۳) وحدت این هم نهاد از طریق ادراک نفسانی.^۲

¹ A77.

² A 95.

همدید یا سیناپس مربوط به درک کثرات شهود حسی در قالب صورت مکان و زمان است. تمام کثرات در ضمن شهود ناب مکان و زمان به نحو واحد برای سوژه پدیدار می‌شوند. در مورد تألیف چنانکه گفتیم می‌توان آن را به سطح ۱ و سطح ۲، یعنی تألیف عام و تألیف محض، تقسیم کرد و گفتیم که تألیف محض بنیاد و اساس تألیف تجربی یا عام است. بعداً به ادراک نفسانی باز می‌گردیم. کانت در ویراست اول (۱۷۸۱) بنیاد خود تألیف محض را قوه‌ی تخیل محض می‌داند. اما در ویراست دوم (۱۷۸۷) موضوع‌اش عوض می‌شود. این همان نقطه‌ای است که جریان‌های فلسفی پساکانتی از آن تفاسیر مختلفی به دست می‌دهند و دو راه مجزا در فلسفه‌ی سده‌ی نوزدهم شکل می‌گیرد. مطابق با ویراست اول تخیلی که تألیف محض با آن صورت می‌گیرد قوه‌ی تخیل محض است. بحث بر سر چیستی قوه‌ی تخیل محض است. کانت می‌نویسد:

بنابراین گونه‌ای قوه‌ی تخیل محض به منزله‌ی قوه‌ی بنیادین روح آدمی در اختیار ماست که بنیاد هر گونه شناخت پیشین را تشکیل می‌دهد. به میانجی این قوه، ما کثرات شهود را در یک سو با شرط وحدت ضروری ادراک نفسانی محض در دیگر سوی پیوند می‌دهیم.^۱

و در بخشی دیگر از نقد عقل محض به کور بودن و نامشخص بودن ماهیت قوه‌ی تخیل اشاره می‌کند:

تألیف، چنانکه پس از این خواهیم دید، معلول محض قوه‌ی تخیل است، یعنی معلول کارکرد روح که کور است ولی با این همه ناگزیر؛ و بی از آن ما هرگز و در هیچ جا شناختی نخواهیم داشت، هر چند به ندرت به این کارکرد آگاهییم. اما این تألیف را بر مفاهیم آوردن، کارکردی از آن فاهمه است.^۲

او پیش از بحث منطق استعلایی، در همان ابتدای کتاب هم به ریشه‌ی مشترک اما ناشناخته‌ی شناخت آدمی اشاره می‌کند:

دو تیره شناخت آدمی وجود دارند که شاید از ریشه‌ای مشترک ولی ناشناخته برای ما زاده می‌شوند. این دو تیره شناخت عبارتند از حساسیت و فاهمه.^۳

به نظر می‌رسد کانت در مراحل مختلف نگارش نقد عقل محض به این نیروی محض برخورد می‌کند، تا جاییکه در ویراست اول در بحث از استنتاج استعلایی مقولات بنیاد نهایی شناخت را بر تألیف، که خود محصول قوه‌ی تخیل محض است، قرار می‌دهد. او قرار بود از گزاره‌های کلی و ضروری دفاع کند، و طرحی فلسفی برای دفاع از علم و اخلاق و عقلانیت پی‌ریزی کند، و در این راستا جدول مقولات را - به عنوان شرط امکان برقراری احکام کلی و ضروری - به راهنمایی جدول احکام ترسیم کرد. اینک در فرایند اندیشیدن به نحوه‌ی پدیدآیی خود این مقولات به قوه‌ی تخیلی که کور، ناشناخته و گنجیده در ژرفنای روح آدمی است می‌رسد. یعنی بنیاد کل شناخت - که مقولات فاهمه باشند - محصول تألیف محضی هستند که خود ساخته و پرداخته‌ی قوه‌ی کور و ناشناخته‌ی تخیل است. گویی در ویراست نخست کانت کاخ عظیم خود را که برای توجیه فلسفی شناخت کلی و ضروری پی‌ریزی شده بود، تابع نیروی کور و ناشناخته می‌کند. پنداری شناخت کلی و ضروری، و در نتیجه خودآگاهی، استوار بر نیروی ناخودآگاه می‌شود. قوه‌ی تخیل محض کثرات محض زمان را - به عنوان ماده‌ی پیشینی - به میانجی تألیف محض به تعیین درمی‌آورد و خروجی این فرایند مفهوم محض فاهمه، یعنی مقولات، می‌شود. این قوه‌ی تخیل محض بیرون از فاهمه است.

اما فیلسوف آلمانی در ویراست دوم گویی متوجه می‌شود که نباید کل بنیاد شناخت کلی و ضروری را از طریق جایگاه تبعی دادن به مقولات نسبت به قوه‌ی تخیل محض، به نیروی کور و ناشناخته بیرون از فاهمه نسبت دهد. به همین دلیل به عوض اینکه بنیاد تألیف محض را بر تخیل محض استوار سازد، آن را به قدرت خود فاهمه پیوند می‌زند:

¹ A 124.

² A 78.

³ A 15/B 29.

تألیف یا همبستگی کثرات در آنها... صرفاً به وحدت ادراک نفسانی مربوط می‌شود و بدان وسیله بنیاد امکان شناخت پیشین است. تا آنجا که تألیف بر پایه‌ی فاهمه استوار باشد. ... چون در ما یک صورت معین شهود حسی پیشین در بن قرار دارد که بر پایه‌ی پذیرندگی توانایی بازنمایی (حساسیت) استوار است، پس فاهمه، چونان خودانگیختگی، می‌تواند حس درونی را از راه کثرات بازنمایی‌های داده شده مطابق با وحدت تألیفی ادراک نفسانی تعیین کند و بدینسان وحدت تألیفی ادراک نفسانی کثرات شهود حسی را به نحو پیشینی بیندیشد: چونان شرطی که همه‌ی ابژه‌های شهود (انسانی) ما ضرورتاً باید تابع آن باشند. پس بدینسان مقولات، چونان خود صورت‌های محض اندیشه، واقعیت ابژکتیو می‌یابند، یعنی بر ابژه‌هایی که در شهود به ما داده توانند شد اطلاق می‌شوند.^۱

در قول بالا مراد از «صورت معین شهود حسی پیشین» زمان است، که مبتنی‌ست بر پذیرندگی یا قوه‌ی دریافت بازنمایی حسی. یعنی کانت موضع خود در ویراست اول را مبنی بر اینکه ماده «کثرات حسیات پیشینی» است کنار می‌گذارد و به بحث در باب زمان همراه با موضوع بازنمایی می‌پردازد. اینک بر خلاف ویراست اول، دیگر نه تخیل محض، بلکه فاهمه است که «می‌تواند حس درونی را از راه کثرات بازنمایی‌های داده شده مطابق با وحدت تألیفی ادراک نفسانی تعیین کند.» گویی کانت در این ویراست چنان زور و نیرویی برای فاهمه قائل است که می‌تواند زمان را که با بازنمایی‌ها همراه است تعیین بخشد.

باری هم در ویراست اول و هم ویراست دوم ماده‌ی پیش روی منطق استعلایی از جنس زمان هستند، گیریم در ویراست اول آن را «کثرات محض شهود پیشینی» بنامد و در ویراست دوم آن را «حس درونی» بداند. اما مسأله این است که کانت در ویراست دوم دیگر نه از زمان محض، بلکه از زمان ضمن بازنمایی صحبت می‌کند. همچنین در ویراست دوم تألیف مجازی را به جای تألیف محض ویراست نخست می‌نشاند. تألیف مجازی تألیفی است که کثرات شهود حسی را به شکل پیشینی ممکن و ضروری می‌سازد. موضوع را با مثالی روشن‌تر کنیم. گزاره‌ی «ابر علت باران است» به این دلیل ممکن شده که ما به مقوله‌ی علیت مسلح‌ایم. مطابق با ویراست دوم، کانت می‌گوید در این گزاره تألیف مجازی نهفته است، و مفهوم علیت عامل تألیف است. یعنی علیت ضمن حکم بر ما آشکار می‌شود. اما در ویراست نخست می‌گفت اول مفهوم علیت به میانجی تألیف محض - که محصول تخیل محض است - تعیین می‌یابد. یعنی در ویراست اول تخیل محض بنیاد علیت (و کلیه‌ی مقولات فاهمه) بود، حال آنکه در ویراست دوم کل فرایند ساخته شدن علیت (و کلیه‌ی مقولات) در خود دستگاه فاهمه صورت می‌گیرد. در ویراست اول سازنده‌ی مقولات تخیل محض بود، اما در ویراست دوم سازنده خود فاهمه است. زادگاه مقولات دیگر نه تألیف محض مبتنی بر نیروی کور تخیل محض، بلکه تألیف مجازی مستقر در خود فاهمه است. تألیف مجازی اگر ناظر بر وحدت ادراک نفسانی باشد تألیف استعلایی تخیل نامیده می‌شود:

تألیف مجازی اگر صرفاً به وحدت تألیفی اصلی ادراک نفسانی، یعنی به این وحدت استعلایی مربوط گردد، که در مقولات اندیشیده می‌شود، آنگاه باید در تمایز با هم‌آمیزی صرفاً عقلی، تألیف استعلایی قوه‌ی تخیل نامیده شود. قوه‌ی تخیل عبارتست از قوه‌ای که بدان وسیله یک ابژه حتی بدون حضور آن در شهود متصور شود.^۲

در این قطعه گویی کانت از دو تألیف سخن می‌گوید. با تألیف نوع اول، مجازی، کثرات شهود حسی ترکیب می‌شوند. با تألیف نوع دوم، هم‌آمیزی عقلی، بازنمایی‌ها با هم ترکیب می‌شوند. باز هم همچون ویراست نخست تألیف مجازی‌ست که مقولات را به میانجی تخیل به وجود می‌آورد، اما در ویراست دوم این نیروی تخیل فعل فاهمه است بر حساسیت، نه نیرویی کور و ناشناخته بیرون فاهمه. از سوی دیگر هم‌آمیزی عقلی تألیف پس از مقولات است. یعنی با تألیف مجازی، و

¹ B 150.

² B 151.

تخیل استعلایی که اینک در درون فاهمه قرار گرفته، مقولات ساخته می‌شوند و اتصال میان فاهمه و شهودهای حسی برقرار می‌گردد. در گام بعد با هم‌آمیزی عقلی می‌توانیم مقولات ساخته شده در مرحله‌ی قبل را به شهودها نسبت دهیم. گویی تألیف مجازی که وظیفه‌ی ساختن مقولات را بر عهده دارد در دل هم‌آمیزی محض و توأم با آن است.

باری، نتیجه‌ای که از شرح استنتاج استعلایی مقولات در دو ویراست اول و دوم می‌توان گرفت از این قرار است: کانت در ویراست اول بنیاد کل شناخت را در تخیلی می‌نشانند که نیروی کور و ناشناخته است، و فاهمه شأن ثانوی و تبعی نسبت به آن دارد. اما هفت سال بعد از این صورتبندی عقب می‌نشینند و می‌کوشند این بار در ویراست دوم روایتی به دست دهد که دوباره فاهمه را بر صدر بنشانند و نیروی تخیل را ذیل آن قرار دهد. مطابق با ویراست اول علم و شناخت ایقانی بر نیروی استوار می‌شود که از مهار فاهمه خارج، و منجر به تقدم اراده بر عقل می‌شود. کانت این را مغایر با پروژه‌ی خود که تأسیس مبانی فلسفی برای دفاع از کلیت و ضرورت است می‌یابد. گویی کانت در ویراست دوم پی می‌برد که از دستور حک شده بر سردر معبد آپولون - «خودت را بشناس، ولی نه چندان زیاد» - تخطی کرده است. او کوشید انسان را بشناسد، اما آنقدر به ژرفنا رفت که با نیروی ناشناخته، مغاک، رویاروی شد و به ناچار عقب نشست.

در همین نقطه دو جریان فلسفی پساکانتی زاده شدند که وقوف به آنها برای درک فلسفه‌های فرانسوی معاصر بطور عام و اندیشه‌ی آنری لوفور بطور خاص ضروری است. شوپنهاور و نیچه جانب ویراست اول، و فیشته و هگل جانب ویراست دوم را گرفتند. نیروی کور و ناشناخته‌ای که در احتجاجات کانت خود را هویدا ساخت در فلسفه‌ی شوپنهاور و به تاسی از او نیچه تبدیل به اراده شد، بطوریکه نیچه اراده‌ی قدرت را بر تعقل اولویت داد. از سوی دیگر در سیستم فلسفی هگل این نیروی کور تبدیل به امر منفی می‌شود، یعنی زور یا نیروی مهیب و ناشناخته‌ی حرکت که به نحو دیالکتیکی پیش می‌رود اما در مهار عقل قرار دارد. دوگانه‌ی اروس/لوگوس در اندیشه‌ی لوفور، چنانکه در مقاله‌ی دوم خواهیم دید، ریشه در همین تنش کانتی دارد.

سرشت زمانی مقولات

در بخش قبل درباره‌ی منشأ مقولات صحبت کردیم و دیدیم کانت در ویراست اول مقولات را محصول تألیف محضی دانست که ریشه در تخیل محض دارد، در صورتیکه در ویراست دوم تخیل را به مهار فاهمه درآورد. به پیامدهای هر یک از این دو برداشت اشاره کردیم. اینک به سرشت زمانی مقولات می‌پردازیم. کانت در فصل اول از تحلیل اصول، «درباره‌ی شاکله‌سازی مفاهیم محض فاهمه»، اینک می‌خواهد به مکانیسم پیوند مقولات با شهودهای حسی بپردازد. مقولاتی که اینک پدید آمده‌اند - چه بوسیله‌ی تخیل محض به روایت ویراست اول چه بوسیله‌ی فاهمه به روایت ویراست دوم - باید بر شهودهای حسی اطلاق شوند. این‌ها از دو جنس مختلف‌اند، پس باید مکانیسمی وجود داشته باشد که بتواند آنها را به هم پیوند دهد.

گفتیم شهود محض ناظر بر سیناپس (همدید) چیزهاست. وقتی داده‌های حسی از درختی به من برخورد می‌کند، آن را با شهود زمان و مکان در قالب نوعی وحدت اولیه دریافت می‌کنم. کثرات شهود حسی همیشه به میانجی شهود محض زمان و مکان برای ما به شکل وحدتی اولیه ظاهر می‌شوند. گفتیم این وحدت اولیه شناخت نیست، بلکه باید وارد فاهمه شود، به آن مفهوم اطلاق شود تا از طریق حکم بتوانیم مفاهیم را به یکدیگر پیوند دهیم. وظیفه‌ی این تألیف بر عهده‌ی فاهمه است. پیشتر گفتیم کانت در A77 برمی‌نهد «منطق استعلایی تکثری از حساسیت را به نحو پیشینی در برابر خود می‌یابد»، و سپس بحث کردیم که مراد از این تکثر حساسیت پیشینی، زمان و مکان است. همچنین روشن کردیم که زمان از آنجا که حس درونی‌ست بنیاد است. پس اولاً شهود محض زمان را داریم (سیناپس) که متشکل از اجزاء متکثر است، ثانیاً تألیف محض داریم. حرف کانت بطور خلاصه این است که اگر این کثرات شهود محض (یعنی زمان) را با هم تألیف کنیم حاصلش مقولات محض فاهمه است. پس مقولات ذاتاً اموری زمانی هستند. بنابراین دوازده تألیف داریم یعنی کلیه‌ی مقولات دوازده‌گانه‌ی فاهمه تألیف محض زمان‌اند. با این روش کانت می‌خواهد مشکل پیوند دادن مقولات و شهودهای محض را

حل کند. مشکل این بود که چگونه چیزهایی که از دو جنس متفاوتند می‌توانند با هم یکی شوند، یعنی چگونه مقولات بر شهوذهای حسی اطلاق می‌شوند. راه حل کانت زمانی کردن مقولات است. وقتی مقوله از جنس زمان باشد، شهوذهای حسی هم به میانجی شهود محض زمان برای سوژه نمودار می‌شوند، و وجه مشترک میان مقولات و شهوذهای حسی زمان می‌شود. یعنی از یک سو بازنمایی کثرات شهود حسی را داریم که گفتیم با شهود محض زمان و مکان قالب‌ریزی می‌شوند و چیزها را از طریق حس با ترتیب و توالی ادراک می‌کنیم؛ و از سوی دیگر مقوله تعیین زمانی است. یعنی زمان یک شأن وحدانی و یک شأن متکثر دارد. شأن وحدانی‌اش ناظر بر وحدت تألیفی مقولات است، پس به فاهمه مرتبط است، و شأن متکثرش مربوط به کثرات شهود حسی است.

اما آن عنصری که این پیوند را برقرار می‌کند شاکله است. شاکله‌ها مفهوم‌اند. اما نباید مفهوم محض را با مفاهیم کلی خلط کرد. مفاهیم کلی آن دسته از مفاهیمی‌اند که صدق بر کثیرین دارند و از تجربه به دست می‌آیند، مثلاً مفهوم طوطی، درخت، سیب. اما مفاهیم محض همان مقولات دوازده‌گانه‌ی فاهمه‌اند، نظیر وحدت، کثرت، علیت، جوهر و جز آن. در اینجا باز هم با دو سطح مواجه‌ایم: مفهوم محض و مفهوم عام. بیشتر گفتیم فاهمه دو کارکرد تحلیلی و تألیفی دارد. کانت می‌گوید مفهوم عام با کارکرد تحلیلی فاهمه ساخته می‌شود. اما نیرویی که آن را پدید می‌آورد و به وحدت می‌کشد باز هم قوه‌ی تخیل است. قوه‌ی تخیل شاکله‌ی مفاهیم طوطی، درخت و سیب را می‌سازد. همچون تألیف، شهود و مفهوم که دو نوع عام و محض داشت، تخیل هم دو نوع عام و محض دارد. تخیل عام صورت‌های خیالی را -مثلاً کوه طلا- برای ما می‌سازد. اما مفاهیم محصول نیروی تخیل محض هستند. فاهمه برای ساختن مفاهیم طوطی و درخت و سیب، با کارکرد تحلیلی و قوه‌ی تخیل محض خود صورت خیالی، یا نماد طوطی و درخت و سیب را تولید می‌کند، سپس این صورت خیالی را به مصادیقش پیوند می‌دهد. اما درباره‌ی مفاهیم محض (مقولات) که ربطی به حس ندارند، صورت خیالی‌ای در کار نیست. برای مثال ما سیب را ذیل مفهوم سیب می‌فهمیم. اما وقتی می‌گوییم «سیب قرمز است» از این حیث می‌توانیم قرمزی را به آن حمل کنیم که سیب را ذیل مقوله‌ی جوهر (ذیل مقولات نسبت) می‌فهمیم. اما خود این مقوله‌ی جوهر از حس به دست نمی‌آید.

قوه‌ی تخیل محض چگونه مفهوم جوهر را می‌سازد؟ کانت می‌گوید با شاکله، اما شاکله‌ای که تعیینی از زمان است. اگر وجه اشتراکی وجود نداشته نباشد پیوند میان انطباعات حسی و مفاهیم محض فاهمه ناممکن می‌شود. این وجه مشترک زمان است. ماده برای شاکله‌های مفاهیم عام، مثلاً سیب، انطباعات است. اما ماده برای شاکله‌ی مقولات خود کثرات شهود محض زمان است. نیروی تخیل بر روی شهود محض زمان به عنوان ماده کار می‌کند و به آنها تعیین می‌بخشد و محصول این کار مقولات است. کانت در ادامه نشان می‌دهد که هر یک از مقولات چگونه تعیینات زمانی‌اند. شاکله‌ی کمیت عبارتست از تولید زمان در دریافتی متوالی از ابژه. شاکله‌ی کیفیت - از طریق وقوع تضاد واقعیت و سلب در یک زمان واحد - اشاره دارد به اینکه ادراک ما در زمان پر یا خالی می‌شود و درجات بوجود می‌آید. شاکله‌ی نسبت اشاره دارد به اینکه ما اشیاء را در طول زمان به سه صورت متوالی، متقارن یا متداوم درک می‌کنیم. و نهایتاً شاکله‌ی جهت اشاره دارد به اینکه میان اجزاء زمان و اشیاء پیوندی برقرار می‌کنیم، گاه می‌گوییم هست، گاه می‌گوییم همواره هست، و گاه می‌گوییم در این لحظه هست. کانت از توضیح اینکه دقیقاً چگونه این شاکله‌سازی رخ می‌دهد ناتوان می‌ماند و می‌گوید:

این شاکله‌سازی فاهمه‌ی ما، در پیوند با پدیدارها و صورت محض آنها، هنری است نهفته در ژرفنای روح آدمی که دشوار است بتوان شگردهای راستین آن را از طبیعت یافت و آنها را عریان در معرض دید نهاد.^۱

دلیل آن تا اینجا روشن شده است. بنیاد شاکله‌سازی قوه‌ی تخیل محض است که نیرویی کور و ناشناخته است. اما پیشتر اشاره کردیم که سه سرچشمه وجود دارد که کانت آنها را شروط امکان تجربه می‌داند: «(۱) همدید (سیناپس) کثرات به نحو پیشینی از راه حس، (۲) هم نهاد (تألیف) این کثرات بوسیله‌ی تخیل، و سرانجام، (۳) وحدت این هم نهاد از طریق

¹ B 181.

ادراک نفسانی.^۱ تا اینجا درباره‌ی دو منبع اول صحبت کردیم. اما درباره‌ی شرط نهایی یعنی ادراک نفسانی که رأس هرم شناخت است سخنی نگفتیم. کل سپهر آگاهی از طریق ادراک نفسانی به وحدت می‌رسد. ادراک نفسانی همان کوژیتیوی دکارت است، و شرط استعلایی کل آگاهی است. باز هم آن امری که حیث پذیرندگی سوژه را به ادراک نفسانی پیوند می‌دهد نیروی تخیل محض است. بنابراین شهوذهای حسی، شاکله‌ها و مقولات زمانی‌اند که به من استعلایی می‌رسند. کانت از اینکه من استعلایی را ذاتاً زمان بداند تن می‌زند. اما شالوده‌ی آن را می‌ریزد تا بعد هوسرل آن را به صراحت درآورد.

آزادی و فعل

کانت پس از آنکه در حسیات استعلایی و تحلیل استعلایی بنیاد فلسفی دفاع از قضایای تألیفی پیشین، یعنی احکام کلی و ضروری در فیزیک و علوم تجربی، را پی‌ریزی کرد، در بخش دوم نقد عقل محض، دیالکتیک استعلایی، به بررسی نوع احکام تألیفی پیشینی در متافیزیک می‌پردازد. در اینجا کانت درباره‌ی فراروی فاهمه از حد خویش سخن می‌گوید. کلیه‌ی آنچه کانت تا پیش از بخش دوم بحث کرده بود، در میدان فاهمه قرار داشت. علوم و قوانین طبیعت در ساحت فاهمه قرار دارند و مشروط به شرایط استعلایی سوژه هستند. بنابراین کانت نشان می‌دهد آگاهی حد دارد، اما این حد تنها یک وجه آن است؛ سویی دیگرش میل به امر نامشروط و نامحدود است. فاهمه می‌خواهد از حد خود فراتر رود. کانت این ساحت را عقل می‌نامد. عقل آگاهی نامشروط و عبورکرده از حد فاهمه است. عقل قوه‌ی اصول است.^۲

کار عقل فراروی و سیر از جزء به کل، از مقید به مطلق، و از مشروط به نامشروط است. کار عقل قیاس است و قیاس یعنی قرار دادن جزئی ذیل کلی به میانجی مفهوم. عقل می‌خواهد گزاره‌ی جزئی (نتیجه) را ذیل گزاره‌ی کلی (کبری)، به میانجی مفهوم (حد وسط)، لحاظ کند. کانت می‌کوشد از خلال بررسی کارکرد منطقی عقل به کارکرد استعلایی آن برسد و برای این منظور بر روی احکام مربوط به مقولات دسته‌ی نسبت تمرکز می‌کند و سه نوع قیاس حملی، شرطی اتصالی و شرطی انفصالی را برمی‌رسد.^۳ چکیده‌ی بحث کانت در دیالکتیک استعلایی این است که عقل از طریق سیر صعودی خود و از طریق سه قیاس فوق به سه ایده می‌رسد: نفس، جهان و خدا. او نشان می‌دهد که قوام احکام فاهمه، یعنی کلیه‌ی احکامی که به شکل حملی-ضمن مقوله‌ی جوهر/عرض-پیدا می‌شوند مشروط به ایده‌ی نفس، به منزله‌ی امری نامشروط، هستند. عقل با قیاس شرطی اتصالی به ایده‌ی جهان، و با قیاس شرطی انفصالی به ایده‌ی خدا می‌رسد.

نفس، جهان و خدا در مقام ایده‌های نامشروط عقل، شأن تنظیمی و نه تقویمی دارند. یعنی در قوام و شکل‌گیری آگاهی نقش ندارند، اما مرزهای فاهمه را سامان می‌دهند. کانت می‌گوید کارکرد مشروع ایده‌های عقل همین وجه تنظیمی است، اما عقل به این جایگاه بسنده نمی‌کند و می‌خواهد ایده‌ها را بیرون از ذهن لحاظ کند. کانت این کاربرد دوم را نامشروع یا متعالی می‌نامد. کاربرد متعالی ایده‌ها به معنی عدول از ضابطه‌ی اصلی فلسفه‌ی استعلایی کانت و پافراتر نهادن از تجربه است. کانت می‌گوید در این نقطه عقل دچار توهم می‌شود. محصول این توهم قضایای جدلی‌الطرفین است؛ قضایایی که هم وجه ایجابی‌شان صادق است و هم نقیض آنها. کانت این را دیالکتیک عقل می‌نامد. ایده‌های عقل که در نقد عقل محض به عنوان کاربرد نامشروع عقل نقد شدند، در نقد عقل عملی اثبات می‌شود.

کانت اگر در نقد عقل محض به حیث فنومنال انسان پرداخت، در نقد عقل عملی به وجه نومنال بشر می‌پردازد. انسان بنیادی نومنال دارد. عالم نومن ساحت ناپدیدار و نامحسوس است که فاهمه قادر به شناختش نیست و هرگاه عقل به آن می‌اندیشد با خود به تناقض می‌افتد. بنیاد استدلال کانت در نقد عقل عملی بر محور مفهوم آزادی می‌گردد. آزادی امری نومنال است. در سپهر فنومن هرآنچه هست جبر و علیت است. ما با مقولات قوانین عام طبیعت را می‌فهمیم، یا وضع

¹ A 95.

² A 299-302/ B 356-359.

³ A 303-305

می‌کنیم. او بذر دوگانه‌ی آزادی/جبر را در سومین تعارض ایده‌های استعلایی در نقد عقل محض ریخت. در این پاره تر و آنتی‌تر را چنین بیان می‌کند:

تز: علیت همخواند با قانون‌های طبیعت، یگانه علیتی نیست که از آن، جملگی پدیدارهای جهان مشتق شوند. افزون بر آن، فرض کردن گونه‌ای علیت از راه آزادی، برای روشن‌سازی پدیدارهای جهان ضروری است.^۱

آنتی‌تر: آزادی هرگز برجا نیست، بلکه همه‌چیز در جهان منحصراً همخواند با قانون‌های طبیعت رخ می‌دهد.^۲

در نقد عقل محض هر دوی این احکام قابل اثبات‌اند، و چنانکه گفتیم کانت می‌خواهد با این قضایا نشان دهد که این تناقض‌ها ناشی از پافراثر نهادن عقل از حد خویش و به تناقض خوردن آن است. اما در نقد عقل عملی برعکس تلاش او دفاع از ضرورت و کلیت اخلاق است. برای این منظور آزادی محور کار قرار می‌گیرد. در ساحت فنومن هرآنچه هست علیت و ضرورت است، بنابراین جایی برای آزادی وجود ندارد. آزادی یعنی نفی موجبیت، بنابراین دیگر نه متعلق به ساحت فنومن بلکه آن سپهر نومن است. اخلاق مربوط به ساحت نومن است. فعل اخلاقی تنها زمانی معنادار است که فرد بدون هیچ ضرورتی آن را انجام دهد. ساحت فنومن، که در عقل نظری سکنی دارد، چنین امکانی به فرد نمی‌دهد، چرا که عرصه‌ی ضرورت و علیت است. بنابراین اخلاق در عقل عملی بحث می‌شود. عصاره‌ی حرف کانت در نقد دوم این است که بنیاد فعل اخلاقی آزادی است. به دیگر سخن، از آنجا که آزادی وجود دارد فعل اخلاقی ممکن است.

ما از طریق تصمیم و انتخاب به آزادی پی می‌بریم. من تصمیم به نگارش این کتاب می‌گیرم، و این مسیر را انتخاب می‌کنم. با انتخاب این مسیر، در آن واحد امکان‌ها و گزینه‌های دیگر را - برای مثال آموختن موسیقی - از خودم سلب می‌کنم. پس با انتخاب کردن یک گزینه، گزینه‌های دیگر را از خود سلب می‌کنم و خود را آزادانه محدود به انجام کاری مشخص می‌کنم. برای خود قانون وضع می‌کنم که در این زمان مشخص به نوشتن این کتاب پایبند بمانم. آزادی توان و امکان خود-قانون‌گذاری است. آزادی در فراشد همین محدود کردن نمایان می‌شود. بنابراین آزادی دو چهره دارد: سلبی و ایجابی. آزادی به دست خود متعین می‌شود، و نه هیچ نیرویی بیرونی. اخلاق برای کانت همین تعین ذاتی آزادی نسبت به خود است. آزادی تعین‌بخش است، و در فراشد تعین‌بخشی به خود از خود آگاه می‌شود. کانت این آگاهی از آزادی خود را عقل عملی می‌نامد. عقل عملی آگاهی محض به خود است. او هدف فرجامین یا غایت‌اعلی فلسفه را اخلاق می‌داند، و گویی کل پروژه‌ی او در نهایت دفاع از مسئولیت، اخلاق و وظیفه است:

هدف فرجامین چیزی نیست جز کل وظیفه‌ی آدمی، و فلسفه‌ای که بدان وظیفه می‌پردازد اخلاق خوانده می‌شود. از بهر این امتیاز که فلسفه‌ی اخلاقی بر همه‌ی دیگر فعالیت‌های عقلی دارد، نگریسته‌ی فیلسوفان باستان از نام فیلسوف همواره، هم‌هنگام و مرجحانه یک اخلاق‌گرا بوده است.^۳

بنابراین عقل عملی برتر از عقل نظری است، یعنی نقادی عقل محض ذیل نقادی عقل عملی است. این یکی گرفتن عقل نظری و عملی آغازگاه فلسفه‌ی فیشته است. فیشته از یک سو نومن و از سوی دیگر حیث استعلایی فلسفه‌ی کانت را کنار گذاشت و با خودآگاهی (من) ابتدا کرد. در کانت خودآگاهی بنیاد تجربه نیست، چرا که امری استعلایی و در نتیجه بیرون تجربه است. فیشته خودآگاهی را اساس تجربه قرار می‌دهد اما به نحوی که استعلایی نباشد. راه حل فیشته شهود عقلانی است. شهود عقلانی ساحت بی‌واسطگی و نامتناهی است که باید مبدل به خودآگاهی شود، یعنی باید تعین یابد. امر

¹ A 444/B 472

² A 445/B 473

³ A 840/B 868

نامتناهی باید تعیین پیدا کند و از این طریق وارد سپهر آگاهی شویم. آگاهی با تعیین رخ می‌دهد، یعنی شهود عقلانی باید در خود به منزله‌ی خود تعیین پیدا کند. شهود عقلانی مفهوم مرموز و غریبی‌ست، تصور آن دشوار است ولی برای تقریب ذهن می‌توان آن را نوعی ناخودآگاهی تصور کرد که باید به ساحت خودآگاهی بیاید. گویی شهود عقلانی امکان محضی‌ست که در آن واحد با فعل تناسب دارد، و آن قدرت محض است.

خلاصه کنیم: با یکی کردن عقل نظری و عقل عملی امکان خوداندیشی عقل فراهم می‌شود. چنانکه در بالا اشاره شد کانت قائل به دو ساحت برای بشر است: ساحت فنومن و ساحت نومن. عقل نظری که به فاهمه مرتبط است به ساحت فنومن مرتبط است، و گفتیم هر بار که ایده‌های عقل بخواهند به آگاهی درآیند عقل دچار تناقض می‌شود، چرا که ایده‌های عقل متعلق به سپهر نومن هستند. یعنی عقل نظری محضی که کانت در نقل اول خود به آن پرداخت تنها به میانجی فاهمه در آگاهی حضور دارد. اما در نقد دوم می‌گوید با عقلی سروکار داریم که حضوری بی‌واسطه دارد. عقل عملی، یا به عبارتی عقل محض در قلمرو عمل، چیزی جز آزادی نیست، آزادی‌ای که از خود آگاه است. اساس فلسفه‌ی فیشته یکی گرفتن عقل نظری و عملی است. به این ترتیب عقل محض برای فیشته تبدیل به آزادی و کنش یا فعل می‌شود. با فیشته آگاهی بشر از جنس فعل و قدرت می‌شود. خودآگاهی عین فعل، زور، عمل و کنش است. عقل در نزد فیشته نه فاعل، بلکه خود فعل است. نزد فیشته حقیقت بشر فعل‌بودن اوست که همه‌ی تعینات از آن برمی‌خیزد. پس عقل فعلی‌ست که خود را همچون فعل ادراک می‌کند. پیشتر خود کانت در بحث از ادراک نفسانی از «فعل» خودانگیختگی صحبت کرده بود. خودانگیختگی آن حیثیت از سوژه است که به کثرات رنگ وحدت می‌زند:

بنابراین سراسر کثرات شهود در همان سوژه‌ای که در او این کثرات وجود دارد، با من می‌اندیشم رابطه‌ای ضروری دارد. ولی تصور من می‌اندیشم یک فعل خودانگیختگی است.^۱

باری، بذر تلقی سوژه به منزله‌ی فعل در خود نقد عقل محض وجود دارد. کانت معتقد است فعل یا عمل ادراک نفسانی اندیشیدن است. فعل خودانگیختگی شأن آزادی است. یعنی حتی در نقد عقل اول هم کانت از طریق ادراک نفسانی، و عمل تألیفی من استعلایی که کارش وحدت‌بخشی به کثرات است، به حیثیت آزادی سوژه می‌رسد. سوژه در کانت واهب الصور است، چون اوست که بر تن کثرات جامه‌ی وحدت می‌پوشاند. بنابراین بشر در مقام سوژه‌ی آزاد با فعل وحدت خود امور را سر و شکل می‌دهد. در بخش قبل درباره‌ی تألیف محض در کانت صحبت کردیم، اینک باید تأکید کنیم که این تألیف محض عین فعل و عمل است.

فیشته در آموزه‌ی دانش^۲ از اصطلاح Setzen که در انگلیسی به posit و در فارسی به وضع کردن ترجمه می‌شود استفاده می‌کند. Setzen به نوعی فاعلیت اشاره دارد. چنانکه گفتیم آگاهی در نزد فیشته عین اراده و فعل و عمل است. بنابراین اصل هوویت نه صرفاً اصلی مفهومی بلکه نوعی فعل است. وقتی الف وضع می‌شود این وضع فعل است. میان الف و الف نسبت تساوی برقرار است، یعنی الف=الف. الف اول موضوع و الف دوم محمول است. نسبت میان آنها (=) نسبتی ضروری است. یعنی وقتی الف وضع شود، بالضرور نسبت تساوی وضع می‌شود، و با وضع شدن این تساوی ضروری، مجدداً و ضرورتاً الف وضع می‌شود. حال فیشته بر اساس این اصل هوویت (الف الف است) به یک اینهمانی اساسی‌تر، یعنی «من من است» پی می‌برد. تا «من من است» وجود نداشته باشد، نمی‌توانیم حکم به «الف الف است» بکنیم. وضع شدن واضح می‌طلبد. واضح من است. من الف را به منزله‌ی موضوع و محمول و تساوی با خود وضع می‌کنم. من اول باید خودم را وضع کنم تا بتوانم الف را وضع کنم. بنابراین بنیاد اصل هوویت بر «من من است» استوار می‌شود. یعنی من باید به نحو پیشینی مطلق نسبت اینهمانی خود با خود را وضع کرده بوده باشم تا بتوانم الف الف است را حکم کنم. در ادامه با اتکا بر اصل امتناع تناقض می‌گوید با وضع الف ضرورتاً نه-الف وضع می‌شود. به همان ترتیب، من قبل از اینکه

¹ B 132

² Fichte., J.G., *The Science of Knowledge*, Translated by Peter Heath and John Lachs, Cambridge, 1982.

نه-الف را در مقام مغایر با الف وضع کنیم باید به شکل مطلق به مغایرت آگاه باشیم. پس پی می‌بریم که من، غیر-من را به شکل مطلق وضع می‌کند. فیثته در استنتاج نخست، آگاهی و فکر را مطرح کرد (من/ایدئالیته/آزادی)، و در استنتاج دوم طبیعت را (جز من/رئالیته/ضرورت). در گام بعد به اتکای اصل ثالث مطرود و با رجوع به مقولات دسته‌ی دوم کانت (ایجاب، سلب و عدول) سایر من‌ها و جزم‌ها را استنتاج می‌کند. به این ترتیب با فیثته جدالی میان من (آزادی) و جزم (ضرورت) شکل می‌گیرد. بشر می‌کوشد جهان را به جهان آزاد تبدیل کند، به آن رنگ فرهنگ بزند و به زیر خم اراده‌ی خویش در آورد. بدین ترتیب با فیثته سیر دیالکتیک میان آزادی و ضرورت، میان نامتناهی و متناهی آغاز می‌شود. این جدال در فیثته بی‌انتهاست. هگل در نقد خود بر فیثته آن را غایت‌مند می‌کند. این تأکید بر سوژه به منزله‌ی فعل بعدها در قالب پراکسیس به محور اصلی اندیشه‌ی مارکس تبدیل شد، مفهومی که برای درک اندیشه‌ی آنری لوفور حیاتی است. در مقاله‌ی دوم به این موضوع بازخواهیم گشت.

نتیجه‌ی این شرح اجمالی:

اول. در فلسفه‌ی مدرن و بطور مشخص با کانت دوگانه‌ی بود و نمود فلسفه‌ی سنتی کنار گذاشته شد و به جای آن دوگانه‌ی پدیداری و شرایط امکان پدیداری نشست. دیگر عالم مثل به منزله‌ی بود در کار نیست که عالم محسوس سایه یا نمود آن باشد. با کانت صرفاً با عرصه‌ی پدیدارها سر و کار داریم و او از شرایط امکان آنها پرسش می‌کند. نومن کانت را نباید با بود فلسفه‌ی سنتی یکی گرفت، بلکه کانت نومن را حفظ می‌کند و می‌گوید صرفاً با آن نسبتی برقرار می‌کنیم. کلید درک فلسفه‌ی کانت به همین «نسبت» گره خورده است. نسبتی میان سوژه و ابژه (که چیزی جز پدیدار نیست) برقرار می‌شود، و هیچ راهی به بیرون از این نسبت یا تضایف میان سوژه و ابژه نداریم. نومن در فلسفه‌های شوپنهاور و نیچه به اراده تبدیل و در فلسفه‌های فیثته و هگل کنار گذاشته می‌شود. وقتی تضایف یا نسبت محور فلسفه شود، پرسش اصلی معطوف به نحوه‌ی نسبت‌گرفتن سوژه با جهان خواهد شد، که این خود تبعاً به این پرسش منتهی می‌شود که اشیاء «به منزله‌ی» چه بر سوژه آشکار می‌شوند. بر همین اساس، تضایف، شرایط امکان پدیداری، و نقش چشم‌انداز سوژه در نحوه‌ی پدیداری پدیدارها در سنت فلسفی پدیدارشناسی جایگاه کانونی پیدا می‌کند.

دوم. روشن شد که در فلسفه‌ی کانت تنشی میان نیروی کور و ناشناخته‌ی تخیل و فاهمه و ادراک نفسانی (من استعلایی) وجود دارد. دیدیم در ویراست اول تخیل نسبت به فاهمه دست بالا را یافت، و در ویراست دوم فاهمه بر تخیل سیطره پیدا کرد. این تنش در فلسفه‌های پساکانتی به تنش مسأله‌ی خودآگاهی/ناخودآگاهی راه برد. اگر تقدم با اراده باشد آنگاه خودآگاهی‌ای که کانت از آن دفاع می‌کرد تابع نیروی ناخودآگاه می‌شود، و شناخت و آگاهی صرفاً محصولات فرعی و جانبی آن می‌شوند، و در نتیجه آزادی بشر چنانکه کانت می‌خواست به زیر سؤال می‌رود. با متزلزل شدن آزادی و اختیار، امکان عمل اخلاقی سست می‌شود. این موضوعات به مسائل اصلی فلاسفه‌ی بعدی تبدیل می‌شود. در سده‌ی نوزدهم، سه متفکر اصلی کوشیدند از متافیزیک آگوی استعلایی کانتی، با اتکا بر همان نیروی پیش‌آگاهی، عبور کنند. کیرکگور کوشید با طرح اگزیزتانس از سلطه‌ی مفهوم‌گرایی و منطق قربانی‌گر آن جدا شود. مارکس کوشید آگاهی کانتی-هگلی را از طریق پراکسیس انضمامی کند، و نیچه آگاهی را نقابی بر اراده‌ی معطوف به قدرت دانست.

سوم. با کانت روشن شد که مقولات و من استعلایی که شروط استعلایی تجربه‌اند ماهیتاً زمانی‌اند. بر پایه‌ی این صورتبندی کانتی بود که فلاسفه‌ی بعدی توانستند آگاهی و آزادی بشر را در پرتو تاریخ تفسیر و بررسی کنند. هگل با نقد صورتبندی کانت از دستگاه فاهمه، نحوه‌ی پیوند مقولات با کثرات شهود، و من استعلایی او سوژکتیویته را در متن جهان و تاریخ نشان داد و به یک معنا علوم انسانی را ممکن ساخت. سرشت عقل باید بر اساس جهان انضمامی‌ای که در آن به سر می‌بریم درک شود. بنابراین سوژکتیویته امری است با واسطه، و از آنجا که انسان موجودی اجتماعی است این سوژکتیویته در فرایند وساطت اجتماعی شکل می‌گیرد. بر این اساس قراردادهای، نهادها و عادات مقوم فرایند وساطتی هستند که سوژه در

رابطه با آنها شکل می‌گیرد. تخیل محض کانتی در هگل به نیروی امر منفی تبدیل می‌شود که به شکل دیالکتیکی پیش می‌رود. این تأکید بر در-جهان-بودن و تاریخمندی بعدها در هوسرل و هایدگر برجسته می‌شود.

چهارم. بذر سوژه به منزله‌ی فعل که با کانت ریخته شد، با فیشته صراحت یافت. حقیقت بشر همین کار و عمل و فعل است، بشر واهب‌الصور است و اوست که وضعیت امور و جهان را سر و شکل می‌بخشد. دوگانه‌ی شرط امکان/ امر مشروط در کانت، با ایدئالیسم آلمانی به دیالکتیک نامتناهی و متناهی تبدیل شد. فیلسوف ایدئالیست باید نسبت میان خودآگاهی به منزله‌ی فعل و قدرت نامتناهی را با امر متناهی یعنی ابژه‌ها و طبیعت توضیح دهد. در کانت دیالکتیک بیماری عقل بود، به این معنا که متناهی (سپهر فنومن/فاهمه) بر نامتناهی (سپهر نومن) اطلاق می‌شود و عقل به تناقض‌هایی لاینحل می‌رسد. با ایدئالیسم آلمانی این دیالکتیک به ذات بشر تبدیل می‌شود. پروژه‌ی هگل و به تاسی از او مارکس بر همین اساس رقم می‌خورد.

این چهار موضوع - مسأله‌ی شرایط امکان پدیداری چیزها، تنش اراده و عقل، زمانی/تاریخی بودن آگاهی، انسان در مقام عمل و فعل - در پیوند با هم خوراک جریان‌های فلسفی متعددی در سده‌ی نوزدهم و بیستم شدند که به گمانم درک اندیشه‌ی آنری لوفور بدون آنها ناممکن است. در این میان بویژه‌ی پدیدارشناسی هوسرل (و تحول آن در کار هایدگر و مرلوپونتی) جایگاه ممتازی دارد، چرا که می‌کوشد با این مسائل چهارگانه درگیر شود و پاسخ‌هایی نو برای آنها ارائه دهد. پاسخ‌هایی که بدون آگاهی از آنها نمی‌توان به درک دقیقی از اندیشه‌ی لوفور، به عنوان فیلسوفی متعلق به سنت پدیدارشناسی، رسید. بنابراین، در ادامه شرحی مختصر از پدیدارشناسی هوسرل و تحولات آن در کار هایدگر و مرلوپونتی ارائه می‌کنم.

بخش دوم. پدیدارشناسی ادموند هوسرل

هگل به عنوان میراث‌دار فلسفه‌ی کانت، بطور مشخص ویراست دوم نقد عقل محض، کوشید دست به بنیادگذاری فلسفی جدیدی بزند و صورتبندی تازه‌ای از نسبت فکر و هستی به دست دهد. او به عقلانیتی فراگیر می‌رسد که عین آگاهی و آزادی است، در تاریخ خود را می‌گشاید و به کل عرصه‌ی هستی معنا می‌بخشد. آنچه کل هستی را معنا می‌بخشد سوژه‌ای است که با سیر دیالکتیکی خود در تاریخ به آزادی خود دست می‌یابد. پس از هگل جریان‌های فلسفی گوناگونی در سده‌ی نوزدهم پدید آمدند که از ایده‌ی بنیان‌گذاری فلسفه به معنای کانتی-هگلی آن دست کشیدند. برای مثال دغدغه‌ی مارکس پرسش از شرایط امکان مادی شکل‌گیری آگاهی است و تأکید را در این راستا بر پراکسیس می‌گذارد. اینکه بشر از طریق کار در ساحت واقعیت است که آگاهی را تولید می‌کند اما نه لزوماً آن گونه که خود خواسته است. شیوه‌ی تولید اقتصادی و تضاد میان نیروهای تولید و مناسبات تولید برساننده‌ی نظامی است که یکی از جلوات آن آگاهی اجتماعی است. نیچه تأکید را بر اراده گذاشت و آگاهی و نظام‌های اخلاقی را محصول مناسبات نیروها، و نقابی بر خواست قدرت دانست. جریان‌های فلسفی دیگر نظیر مشرب‌های مارکسیستی، تاریخی‌گری، پوزیتیویسم منطقی و فلسفه‌های اگزیستانس هر یک به نحوی از انحاء، به زعم هوسرل، از ایده‌ی بنیان‌گذاری فلسفی عقب نشستند. هوسرل به دنبال پی‌ریزی مجدد فلسفه‌ای است که بتواند در برابر این بحران، از ایده‌ی فلسفه به معنای حکمفرمایی عقلانیت، آگاهی و مسئولیت دفاع کند. پدیدارشناسی راه‌حل هوسرل برای این بحران است.

هوسرل معتقد است دو گرایش سبب زوال فلسفه شده است: طبیعت‌گرایی و تاریخی‌گرایی. طبیعت‌گرایی عقلانیت و دسترسی ایفانی به واقعیت را محول به علوم طبیعی می‌کند که به گمان هوسرل این تحریف فلسفه است. در طبیعت‌گرایی موضوع اصلی فلسفه یعنی عقلانیت برخاسته از آگاهی و آزادی بشر از دست می‌رود و به قسمی تعیین‌گرایی طبیعت‌گرایانه فروکاسته می‌شود. طبیعت‌گرایی فراموش کرده که آنچه در عرصه‌ی واقعیت به آن روی می‌آوریم در نهایت پدیداری برای آگاهی انسانی است. این آموزه‌ی اصلی کانت است که نمی‌توان از آن عدول کرد. ما هیچ دسترسی‌ای به فراتر از آنچه بر ما پدیدار می‌شود نداریم. هوسرل از سوی دیگر تاریخی‌گرایی را تضعیف فلسفه می‌نامد.

تاریخی‌گرایی یعنی کنار گذاشتن عقلانیت فراگیر انسانی. اگر عقلانیت را تاریخی کنیم آنگاه شناخت نسبی می‌شود و به عرصه‌ی فرهنگ، جغرافیا، ساختار سیاسی، مناسبات تولید، و جز آن گره می‌خورد. تاریخی‌گرایان معتقدند موضوع علوم انسانی با علوم طبیعی متفاوت است و در نتیجه نیازمند روش‌های خاص خود است. انسان و پدیده‌های انسانی ریشه در اعمال و رفتار موجودی خودمختار دارد که یکسره از عرصه‌ی فاکت‌ها متمایز است. در این رویکرد تنشی میان دو شیوه‌ی نوموتتیک و ایدئوگرافیک وجود دارد. شیوه‌ی نوموتتیک ناظر بر علوم طبیعی است که در پی شناخت قوانین تکرارشونده و عام هستند، در صورتیکه در شیوه‌ی ایدئوگرافیک با فردانیت و تکینگی و امر خاص مواجه هستیم. هوسرل می‌گوید درست است که انسان را نمی‌توان به شیوه‌ی علوم طبیعی مطالعه کرد و این تأکید گذاشتن بر زندگی و جهان در تاریخی‌گرایی مشروع است، اما مسأله این است که تاریخی‌گرایی هیچ تلاشی برای فرونگلتیدن در ورطه‌ی نسبی‌گرایی نمی‌کند. به عقیده‌ی فیلسوف اتریشی باید با در نظر داشتن این وجه تاریخی و درک درهم‌آمیختگی آگاهی با زیست‌جهان از قضا در پی دفاع از فلسفه‌ای بود که در برابر نسبی‌گرایی بایستد و از عقلانیت فراگیر که ایده‌ی اصلی فلسفه است دفاع کند.^۱ این ایده‌ی فلسفه نباید الگوی خود را از هیچ علم دیگری از جمله ریاضیات بگیرد.

راه حل هوسرل برای برون‌رفت از بحران، پدیدارشناسی است. گرانیگاه فلسفه‌ی پدیدارشناسی مفهوم همبستگی یا تضایف است. او در جستجوی یافتن نقطه‌ی صفری که نتوان از آن عقب‌تر رفت و به منزله‌ی بنیاد فلسفه‌ی ایقانی عمل کند به مفهوم تضایف (میان آنچه به ما داده می‌شود و آن چیزی که به امر داده شده التفات می‌کند) می‌رسد. در بند ۴۸ کتاب بحران علوم اروپایی و پدیدارشناسی استعلایی از تأثیر نازدودنی کشف این تضایف (میان جهان و نحوه‌های دادگی آن در ذهن) بر کل حیات فکری خود سخن می‌گوید:

نخستین جوانه‌های این همبستگی کلی و پیشین میان عین مورد تجربه و شیوه‌های دادگی آن بروز کرد چنان عمیق بر من تأثیر نهاد که کل فعالیت زندگی‌ام در دوره‌های بعد تحت تسلط پرداخت منتظم این همبستگی پیشین قرار گرفت. پیشرفت بعدی تأملات در این متن نشان خواهد داد که چگونه وقتی ذهنیت انسان به مسائل مربوط به این همبستگی وارد شد دگرگونی ریشه‌ای معنای این مسائل ضرورت یافت و نهایتاً به تقلیل پدیده‌شناختی به ذهنیت استعلایی مطلق منتهی گردید.^۲

پدیدارشناسی با این تضایف عام پیشینی آغاز می‌کند و درمی‌یابد که «جهان برای ما وجود دارد و معنای وجودی‌اش را تماماً از زندگی قصدی ما کسب می‌کند، یعنی از طریق گونه‌هایی پیشین از اعمال که بیش از آنکه بطور استدلالی از طریق تفکر اسطوره‌ای ساخته یا اعتبار شوند قابل نشان دادن اند.»^۳

هوسرل می‌خواهد بنیاد تفکر و علم را به مبدئی یقینی و بدیهی برگرداند. به همین دلیل کار را با شعار «بازگشت به خود چیزها» آغاز می‌کند. این مبدأ یقینی و بدیهی تجربه‌ی بی‌واسطه‌ی پدیداری چیزها بر ماست، بی‌آنکه آن را به فرمول یا قاعده‌ای علمی تبدیل کند. مراد از «خود چیزها» اشیاء (نه صرفاً اشیاء مادی، بلکه هر فکر، خیال، حس و امر غیرمادی که متعلق آگاهی قرار می‌گیرد) چنانکه خود را بی‌واسطه در تجربه به ما، به نحو بدیهی، نشان می‌دهند، بدون ارجاع به هیچ چیز دیگری، است. یعنی رجوع به بی‌واسطگی داده‌شدگی پدیداری پدیدار. اصل‌الاصول پدیدارشناسی همین رجوع به پدیداری پدیدارها است. آغازگاه پدیدارشناسی همین مفهوم بداهت است که عبارتست از: «تجربه‌کردن یک موجود و

^۱ ن. ک. هوسرل، ادموند، فلسفه به مثابه علم متقن، ترجمه‌ی بهنام آقایی و سیاوش مسلمی، نشر مرکز، ۱۳۸۹.

^۲ هوسرل، به نقل از رشیدیان، عبدالکریم، هوسرل در متن آثارش، نشر نی، ۱۳۸۴، ص. ۵۷۱.

^۳ همان.

نحوه‌ی وجود آن؛ پس در آن است که نگاه روح ما خودِ شیء را به دست می‌آورد.^۱ او در کتاب ایده‌ها ۱ این اصل‌الاصول را چنین صورتبندی می‌کند:

دیگر نظریه‌های محمل بس است. با تکیه بر اصل‌الاصول، هیچ نظریه‌ی قابل‌تصوری نمی‌تواند گمراه‌مان سازد. اصل‌الاصول ازین قرار است: شهود داده‌شده‌ی آغازین منبع مشروع شناخت است، اینکه هرآنچه به نحو آغازین (یعنی در فعلیت «فردی» اش) در شهود به ما عرضه شود باید به‌سادگی به عنوان امری که همچون هستی به ما عرضه می‌شود لحاظ شود- البته فقط در چارچوبی که آن چیز در آن عرضه می‌شود. می‌بینیم که هر نظریه حقیقت خود را فقط از داده‌ی آغازین می‌تواند استنتاج کند. هر گزاره‌ای که، از طریق توضیح صرف و معانی دقیقاً مطابق با آنها، کاری جز بیان چنین داده‌ای نمی‌کند، به‌واقع سرآغازی مطلق است که به منزله‌ی بنیاد عمل می‌کند، اصل به معنای دقیق کلمه^۲ (تأکید از من است).

به زبان ساده بر اساس این اصل باید درختی را که اکنون روبرویم است در بی‌واسطگی‌اش لحاظ کنیم. یعنی آن را به هیچ چیزی غیر از نفس پدیداری‌اش احاله نکنیم. درخت را به هیچ وصف دیگری پیوند ندهیم، چه این چیز ذات یا صورت نوعیه‌ی درخت باشد (فلسفه‌ی سنتی)، چه نومی که قوه‌ی حساسیت مرا تحریک می‌کند (فلسفه‌ی کانت). در پدیدارشناسی بحث درباره‌ی وجود شیء به شکل جدالی که در رئالیسم و ایدئالیسم مطرح بود منتفی می‌شود. وجود شیء در پدیدارشناسی چیزی جز نفس پدیداری آن نیست. هر آنچه بر من پدیدار شود بهره‌ای از وجود دارد، اعم از موجودات مادی و غیر مادی. من با خود این درخت در بی‌واسطگی مطلق‌اش سر و کار دارم. نفس پدیداری چیز نقطه‌ی صفر پدیدارشناسی است. این پدیدار از آن حیث که پدیدار می‌شود ساختارهای ذاتی‌ای دارد که باید کشف‌شان کنیم و دریابیم وقتی چیزی را موجود می‌نامیم چه ساختار و قوام معنایی دارد. این نقطه‌ی صفر یگانه راه برخورد با چیزهاست. رسیدن به این نقطه‌ی صفر مستلزم تعلیق رویکرد طبیعی و اتخاذ رویکرد فلسفی است، کاری که به عقیده‌ی هوسرل می‌تواند بزرگ‌ترین اتفاق زندگی آدمی باشد.

توضیح اینکه هوسرل میان دو رویکرد طبیعی و فلسفی تمایز می‌گذارد. رویکرد طبیعی همان باور طبیعی افراد به وجود جهان خارج است. فرض همه‌ی ما در زندگی روزمره، و نیز کلیه‌ی علوم، در چارچوب همین رویکرد طبیعی قرار می‌گیرد. هوسرل این را ساده‌لوحی می‌داند. در مقابل رویکرد فلسفی را مطرح می‌کند. هوسرل در پی فلسفه‌ای بی‌پیش‌فرض است و بر این اساس فرض وجود واقعی عالم را، نه نفی یا تأیید، بلکه تعلیق می‌کند. این تعلیق را اپوخه می‌نامد. فلسفه‌ی بی‌پیش‌فرض باید مشروعیت خود را نه از باور جزمی و غیرانتقادی به وجود واقعی جهان خارج بلکه از شهودهای دروغماندگار و بدیهی خود سوژه کسب کند. از این منظر او خود را دنباله‌روی راه دکارت در شک به همه‌چیز می‌داند و هر گونه حکم درباره‌ی وجود واقعی جهان را تعلیق می‌کند:^۳

علی‌رغم هر بداهتی هم که [وجود جهان و ادغام من در آن] داشته باشد هیچ چیز مانع نمی‌شود که فکر کنیم قضیه‌ی «من هستم» باید اصل‌الاصول و نخستین قضیه‌ی هر فلسفه‌ی حقیقی قرار گیرد. می‌توان نشان داد که هر اثبات شک‌ناپذیری وجود جهان یا بهتر بگوییم حقانیت تجربه‌ی جهان به هیچ‌وجه در مقابل آزمون یقینی‌بودن اصیل تاب مقاومت ندارد و بنابراین فلسفه‌ای که می‌خواهد به نحو مطلق استقرار یابد باید جهان را در تمامیت‌اش به حال تعلیق درآورد.^۴

^۱ هوسرل، ادموندا، تأملات دکارتی، مقدمه‌ای بر پدیده‌شناسی، ترجمه‌ی عبدالکریم رشیدیان، نشر نی، ۱۳۸۶، ص. ۴۵.

^۲ Husserl, Edmund, *Ideas Pertaining to a pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*, First Book: General Introduction to a Pure Phenomenology, Translated by F. Kersten, 1983, Kluwer Academic Publisher Groups, p. 44.

^۳ ن.ک. هوسرل، ادموندا، ایده‌ی پدیده‌شناسی، ترجمه‌ی عبدالکریم رشیدیان، شرکت انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۸۶.

^۴ هوسرل، فلسفه‌ی نخستین، به نقل از رشیدیان، ص. ۱۶۴.

هوسرل در کنار اپوخه - به معنای روی گردانی از رویکرد طبیعی و تعلیق هر گونه حکم درباره‌ی وجود جهان واقعی - از تقلیل پدیدارشناختی صحبت می‌کند. مراد از تقلیل پدیدارشناختی برگرداندن موجودات به نحوه‌ی ظهورشان برای ماست. تقلیل بعد از اپوخه ممکن می‌شود. برای این کار باید به سطح آغازین تبیین متضایف برویم. آغازین‌ترین سطح در پدیدارشناسی سطح مواجهه‌ی بی‌واسطه است. این مواجهه‌ی بی‌واسطه زمانی رخ می‌دهد که موجود را در بی‌واسطگی محض اش قصد کنیم.

پدیدارشناسی هوسرل، به عنوان میراث‌دار فلسفه‌ی کانت، استعلایی است. در بخش قبل دانستیم که امر استعلایی ناظر بر شرایط امکان ظهور چیزهاست. بر این اساس در پدیدارشناسی وقتی بر بازگشت به خود چیزها تأکید گذاشته می‌شود و نقطه‌ی صفر فلسفه‌ورزی بی‌واسطگی پدیداری پدیدار گرفته می‌شود، پرسش اصلی معطوف به شرایط امکان پدیداری می‌شود. شرط امکان پدیداری پدیدار همان همبستگی یا تضایف بنیادین پیشین و عام است که در قول بالا آمد. تضایف یا همبستگی اشاره به رابطه‌ی دوسویه دارد. اما دوسوی این رابطه چیستند؟

هوسرل موضوع را با مفهوم *intentionality* که آن را به حیث التفاتی، قصدیت، و روی‌آوری ترجمه کرده‌اند تبیین می‌کند. مقصود این است که آگاهی همواره «آگاهی از» است. آگاهی نمی‌تواند بدون موضوع باشد، ما همیشه «به چیزی» آگاهی‌داریم، در ذات آگاهی «دیگری» و رو به سوی «غیر» بودن مندرج است. آگاهی قسمی «معطوف بودگی به روی/بسوی» است. بنابراین آگاهی همیشه از خود به سوی بیرون می‌رود، به این معنا آگاهی فرارونده است؛ همواره معطوف به دیگری است.

به دو سوی تضایف بنیادین بازگردیم. هوسرل می‌گوید یک طرف این تضایف امری است که خود را آشکار می‌سازد و سوی دیگرش آن چیزی است که پدیده بر او پدیدار می‌شود. بنابراین دیگر برخلاف رئالیسم سنتی و ایدئالیسم بیرون و درونی در کار نیست. فلسفه‌های رئالیستی تصور می‌کردند که آگاهی ظرفی است آینه‌ی اشیاء بیرون از خود. ایدئالیسم از سوی دیگر معتقد بود که اساساً آگاهی اشیاء را وضع می‌کند. هوسرل هر دو را مخالف اصل «بازگشت به خود چیزها» می‌داند. ما فقط یک نقطه داریم و آن رخداد ظهور است. نه مجازیم اشیاء را مستقل از آگاهی لحاظ کنیم و نه حق داریم آگاهی را واضع اشیاء بدانیم. بلکه یک رخداد ظهور داریم که نسبت مطلق است.

تضایفی اتفاق می‌افتد و درختی بر من پدیدار می‌شود. یعنی از یک سو من به درخت روی می‌آورم، یعنی آگاهی‌ام معطوف به درخت می‌شود، و از سوی دیگر چیزی خود را به منزله‌ی درخت به من عرضه می‌کند. پس تضایف دو حیث دارد: حیثی که چیزی به منزله‌ی درخت بر من آشکار می‌شود، که هوسرل آن را حیث نوئماتیک می‌نامد، و حیثی که مربوط به روی‌آورنده است، که آن را نوئتیک می‌خواند. جز این رابطه‌ی دوسویه میان آنچه آشکار می‌شود و روی‌آوری من بسوی آنچه آشکار می‌شود هیچ چیزی در کار نیست.

اگر این اصل روشی را درباره‌ی تضایف اندیشه-متعلق اندیشه رعایت کنیم، از ابتدا درخواهیم یافت که کدام توصیف‌های عمومی بر پایه‌ی وجدانیات خاص و در جهات متضایف با آنها، باید نخست انجام شود. این توصیف‌ها از یک سو شامل توصیف‌های عین قصدی است از حیث تعیناتی که من در نحوه‌های معین آگاهی به آن نسبت می‌دهد و از حیث نحوه‌های معینی که در جهت‌گیری نگاه پژوهنده مطابق با آن نحوه‌ها ظاهر می‌شود. ... این جهت‌گیری توصیف جهت‌گیری «نوئماتیک» نام دارد. در مقابل آن جهت‌گیری «نوئتیک» قرار دارد. جهت‌گیری نوئتیک به خود نحوه‌های می‌اندیشم، یعنی به نحوه‌های

آگاهی نظیر ادراک، خاطره، یادآوری بی‌واسطه، همراه با تفاوت‌های وجهی درونی آنها، نظیر وضوح و تمایز، مربوط می‌شود.^۱

هوسرل دیگر مانند کانت قائل به نومن نیست. وجود همان ظهور و پدیداری است. هیچ راهی برای فراتر رفتن از نفس رخداد ظهور و پدیداری وجود ندارد. وجود درخت چیزی جز نحوه‌ی ظهورش نیست. هر فرضی که این تضایف را کنار بگذارد وارد رویکرد طبیعی می‌شود و از نظر هوسرل مردود است. بنابراین در پدیدارشناسی متعلق روی‌آوری حضور شیء است و نه بازفمایی آن. وجود شیء چیزی جز ظهور و پدیداری آن برای روی‌آوری آگاهی نیست. آگاهی شیء را حاضر می‌کند. پدیدارشناسی با ظهور و عرضه‌شدگی کار خود را آغاز می‌کند. حضور به زمان حال گره می‌خورد و به همین دلیل پدیدارشناسی به پدیدارشناسی زمان پیوند می‌خورد.

حال باید ببینیم در دل ساختار تضایف در پدیداری پدیدار چه مقومات ذاتی و چه ساختارهایی هست. چه ارتباطی در این حیث روی‌آوری و دادگی و نسبت متقابل آنها وجود دارد که بر اساس آن ما معنای پدیدارها را بر اساس نحوه‌ی وجودشان درک می‌کنیم. هر شکلی از وجود و نحوه‌ی بودن چیزها باید بر اساس همین تضایف بنیادین میان روی‌آوری و دادگی تفسیر شود. نمی‌توانیم وجود دو جوهر را مانند فلسفه‌ی ارسطویی پیش‌فرض بگیریم و بعد از نسبت آنها پرسش کنیم. هوسرل این را خروج از ضابطه‌ی فلسفه‌ی بی‌پیش‌فرض می‌داند و معتقد است این بازگشت به رویکرد طبیعی است. هیچ دلیلی برای مفروض گرفتن وجود دو چیز در دست نیست، بلکه فقط می‌توانیم بگوییم تضایف و نسبتی وجود دارد و از این نقطه به اندیشیدن در باب معنای پدیدار بنشینیم.

پدیدارشناسی می‌کوشد حیث نوئتیک و نوئماتیک را در عین به هم پیوستگی‌شان بصورت مجزا بررسی کند. حیث نوئتیک ناظر است بر عناصری که به واقعیت مقوم خود فعل روی‌آوری مربوط است. از سوی دیگر حیث نوئماتیک (انحاء دادگی) را بر اساس انحاء حضور به سه نوع تقسیم می‌کند: دلالی، خیالی و ادراکی. دادگی دلالی اشاره به معنای واژه دارد. دادگی خیالی ناظر بر تصور ذهنی ابژه، و دادگی ادراکی مربوط به حس کردن واقعی ابژه است. سطح دادگی ادراکی بنیاد سایر انواع دادگی است. معنا می‌تواند دال بر صورت ذهنی یا ادراک حسی باشد، و صورت ذهنی هم دال بر ادراک. فقط سطح دادگی ادراکی است که به حضور پیوند می‌خورد یعنی خود پدیده را نزد ما حاضر می‌کند. تنها دادگی ادراکی بی‌واسطه است. هوسرل فعل روی‌آوری حاضرکننده‌ی پدیدار را شهود می‌نامد که دال بر ادراک حسی است.

چشم‌انداز و افق

اما ما نمی‌توانیم در سطح ادراک حضور بی‌واسطه‌ی تام داشته باشیم. برای مثال وجوه خاصی از درختی که از زاویه‌ای مشخص به آن نگاه می‌کنم بر من پدیدار می‌شود. من یک طرف درخت را می‌بینم و ادراک می‌کنم، اما نمی‌دانم در پس پشت آن چه می‌گذرد، در واقع پشت درخت خود را بر من پدیدار نمی‌کند. حال اگر موقعیت مکانی خود را تغییر دهم وجوه دیگر درخت را هم می‌بینم، اما دوباره وجوه دیگری را از دست می‌دهم. بنابراین من همواره از چشم‌اندازی مشخص به اشیاء روی می‌آورم و هرگز بطور تام و تمام تمامیت آن شیء بر من آشکار نمی‌شود. با این حال در همه‌ی روی‌آوری‌های مختلفم به درخت از چشم‌اندازهای مختلف قسمی اینهمانی و وحدت در آن می‌یابم.

بنابراین داده‌های حسی دارای این خصوصیت هستند که اینهمانی را از خلال روی‌آوری‌های مختلف نشان می‌دهند. هوسرل این اینهمانی را تعالی ابژه‌ی قصدی حسی از افعال روی‌آوری می‌نامد. یعنی اگر در زمان ۱ با ادراک ۱ و از چشم‌انداز ۱ به درخت روی آورم، و سپس در زمان ۲، ادراک ۲ و از چشم‌انداز ۲ دوباره به آن روی آورم، درست است که ادراکات حسی من با هم فرق دارند اما نوعی اینهمانی وجود دارد که از این ادراکات حسی فرامی‌رود، از آنها تعالی

^۱ هوسرل، ۱۳۸۶، تأملات دکارتی، صص. ۷۶-۷۷.

می‌جوید و محفوظ می‌ماند. استقلال اشیاء فقط بر همین اساس معنادار است. یعنی هوسرل همچون رئالیسم سنتی نمی‌گوید وجود مستقل شیء به معنی بی‌نسبت بودن‌اش با آگاهی است، بلکه صرفاً یعنی تعالی ابژه‌ی قصدی از افعال مختلف روی‌آوری، اینهمان‌ماندنِ دادگی در روی‌آوری‌های گوناگون. اینکه اگر به درخت از زوایای مختلف بنگرم، دادگی حسی من به یک داده‌ی اینهمان ارجاع دارد.

طرح مسأله‌ی چشم‌انداز پای بدن و بدن‌مندی را به پدیدارشناسی باز می‌کند. با حرکت بدنم است که چشم‌اندازم و در نتیجه نحوه‌ی ادراکم از شیء تغییر می‌کند. به دست آمدن اینهمانی شیء بخشاً به همین بدن‌مندی گره خورده است. بدن یعنی موقعیتی که آگاهی مرا در رتبه‌ی ادراک حسی در نسبت با داده‌ی حسی قرار می‌دهد. مکانی بودنِ ادراک و شهود برمی‌گردد به جایگاه بدن و بدن‌مندی. بدن‌مندی وصف خودآگاهی و آگوی استعلایی است. آگوی استعلایی ذاتاً بدن‌مند و به همین سبب ادراک حسی‌اش مکان‌مند است.

اما بنیاد این اینهمانی چیست؟ هوسرل می‌گوید دادگی مطلق یا خوددادگی. مراد او از دادگی مطلق آگوی استعلایی است. اینهمانی مطلق یعنی اینکه من به چیزی روی‌آورم و آن چیز چنان بر من آشکار شود که یک بار برای همیشه خود را چنانکه هست در وحدت و اینهمانی‌اش به نحو مطلق و بی‌واسطه آشکار کند. این نقطه‌ی دادگی تام است که یقینی‌ترین نقطه و بدهت مطلق است. این بدهت یقینی و مطلق وجود جهان نیست و نمی‌تواند باشد، چرا که در رویکرد فلسفی-در مقابل رویکرد طبیعی- وقتی همه‌چیز را اپوخه کردیم جهان هم مشمول اپوخه می‌شود. بدهت مطلق مقدم بر بدهت‌های معطوف به جهان است. این بدهت مطلق آگوی استعلایی است.^۱ ما هر دادگی را ضمن افقی می‌فهمیم و این افق همواره گشوده و در نتیجه غیر تام است. یعنی همواره این امکان وجود دارد که من این درخت را به انحاء دیگر درک کنم، پس همواره با یک حیث بالقوگی در دادگی‌های حسی مواجه‌ام. هوسرل این را گشودگی افقی می‌نامد. اما دادگی آگوی استعلایی دادگی تام است.^۲

پس با دو نوع بی‌واسطگی و انواع بدهت سر و کار داریم: بی‌واسطگی دادگی ادراکی که مربوط به ادراک حسی (و نه دادگی دلالی و خیالی) است، و بی‌واسطگی تام و مطلق که مربوط به آگوی استعلایی است. این عرصه‌ی بدهت در پدیدارشناسی در سطح پیشاگزاره‌ای و پیشاحملی رخ می‌دهد. یعنی اساساً این سطح بی‌واسطگی و بدهت شرط امکان حکم است. حالا این شهودهای حسی که بدهت دارند نمی‌توانند بنیان‌گذار شناخت ایقانی باشند، بلکه خود باید بر بدهت دوم یعنی بدهت مطلق آگو استوار باشند.

حال نکته‌ای که باید روشن شود این است که ما چگونه خطاهای ادراک حسی را اصلاح می‌کنیم. برای این منظور هوسرل با رویکرد فلاسفه‌ی تجربه‌گرا نظیر هیوم که معتقد به انطباعات متمایز حسی در روی‌آوری آگاهی بودند مرزبندی می‌کند. او بر خلاف تجربه‌گرایان معتقد نیست وقتی به این درخت روی می‌آورم تکثری از داده‌های حسی اتمی و متمایز بر من هجوم می‌آورد، بلکه معنایی را لحاظ می‌کنم و بر اساس این معنا به آن روی می‌آورم. یعنی وقتی به درخت می‌نگرم این گونه نیست که رنگ، و اندازه و جنس تنه و غیره را بصورت مجزا انطباع کنم، بلکه درخت به منزله‌ی معنایی واحد، همراه با مجموعه انتظاراتی که با روی‌آوری حسی در من ایجاد می‌شود، خود را بر آشکار می‌سازد. وقتی از چشم‌اندازی مشخص به درخت روی می‌آورم، با یک دادگی بالفعل همان چیزی که از آن چشم‌انداز خود را بر من آشکار می‌سازد. اما در آن واحد با این دادگی بالفعل، یک دادگی بالقوه هم بر من آشکار می‌شود. اینکه اگر حرکت و زاویه‌ی دید خود را عوض کنم همان درخت را خواهم یافت. دادگی بالفعل و دادگی بالقوه در هم تنیده‌اند. به این ترتیب در هر روی‌آوری مجموعه‌ای از روی‌آوری‌های بالقوه موجود است که برای روی‌آورنده یک افق را می‌سازد. من وقتی به درخت روی می‌آورم در واقع در افقی بر من پدیدار می‌شود که مجموعه‌ی گسترده‌تری از پدیدارها در آن قرار دارند. کانون این افق آن

^۱ هوسرل، ۱۳۸۶، صص. ۵۸-۵۱.

^۲ همان، صص. ۸۷-۸۹.

ابژه‌ای است که به نحو بالفعل بر آن متمرکزیم، در مثال ما خود درخت. هوسرل به دو نوع افق درونی و بیرونی اشاره می‌کند. افق درونی ناظر است بر امکان‌های بالقوه‌ی آشکار شدن خود یک پدیده. اینکه درخت را از چشم‌اندازهای گوناگون نگاه کنم. افق بیرونی اشاره دارد به امکان‌های ارجاع پدیده به پدیده‌های دیگر و ناظر است بر طیف گسترده‌ای از پدیدارهای دیگر که در کانون توجه اکنون من نیستند. برای مثال درخت در کانون توجه من است و نقش دادگی بالفعل دارد، اما باغچه، نیمکت، خاک باغچه، میله‌های اطراف باغچه و غیره مجموعه پدیدارهایی هستند که بالقوه در پدیداری درخت بر من پدیدار می‌شوند. بر این پایه از این اینهمانی ابژه‌ی قصدی خود تصویری به دست می‌آورم که هوسرل به آن ایدوس یا ذات می‌گوید.

شهود ایدتیک و شهود مقولی

هوسرل می‌گوید ما با تحلیل ایدتیک به ایدوس داده‌های حسی می‌رسیم. اما بر اساس اصل پدیدارشناسی هر چیزی که بر من پدیدار می‌شود قسمی دادگی است، از جمله داده‌های مرکب. برای مثال وقتی می‌گوییم «درخت بلند است»، درخت ادراک بی‌واسطه‌ی حسی و مستقیم من است که گفتیم هوسرل آن را دادگی بنیادین یعنی دادگی ادراکی نامید (در کنار دادگی دلالتی و خیالی). مفهوم کلی «بلندی» را که بر درخت حمل می‌شود بر اساس تحلیل ایدتیک- چشم‌انداز و افق و بیناسوبژکتیویته- به دست می‌آورم. تحلیل ایدتیک ناظر است بر استخراج مفهوم کلی از دل ادراکات حسی بی‌واسطه. پیوند دادن این‌ها به یکدیگر با فعل رابط «است» ممکن می‌شود. هوسرل می‌گوید این افعال رابط به سپهر مقولات راجع‌اند و آن را از طریق شهود مقولی به دست می‌آوریم. کلیه‌ی مقولاتی که کانت در بحث استنتاج استعلایی مقولات از آنها بحث کرد و کوشید بنیاد و ماهیت‌شان را روشن کند، در همین دسته قرار می‌گیرند. هوسرل دیگر نحوه‌ی به دست آوردن مقولات را مانند کانت بر اساس فرایند سنتز توسط قوه‌ی تخیل محض توضیح نمی‌دهد. او اساساً قاعده‌ی بازی را عوض کرده و پیش‌فرض واضح بودن سوژه را کنار گذاشته و بجای آن تضایف پیشین و کلی را نشانده است. هوسرل نشان می‌دهد که مقوله در پدیدار و خود ابژه بنیاد دارد. او بر خلاف کانت که مقولات را به ساحت فاهمه نسبت می‌داد، آنها را به خود شهود و دادگی برمی‌گرداند. برای مثال در گزاره‌ی «درخت بلند است» ما «بلندی درخت» را به عنوان یک محتوای انضمامی واحد در نظر می‌گیریم که نه بسیط (نظیر مفهوم بلندی و درخت) بلکه مرکب است. هوسرل می‌گوید این محتوای انضمامی را که به ما داده می‌شود در یک پدیدار اسمی درمی‌یابیم، یعنی «بلندی درخت». وقتی آن را به حکم تبدیل می‌کنیم در قالب گزاره‌ی «درخت بلند است» درمی‌آید. هوسرل این فرایند را صورت‌بخشی مقولی می‌نامد. یعنی من وحدت بلندی و درخت را به منزله‌ی پدیدار مرکب اسمی درمی‌یابم و در گام بعد به آن صورت مقولی می‌دهم.

حالا چگونه ایدوس‌ها- یعنی مفاهیم کلی- به دست می‌آیند؟ هوسرل این موضوع را ذیل بحث تقلیل ایدتیک مطرح می‌کند. اولین قدم گذار از سطح حس و رفتن به سمت تصویر خیالی است. وقتی درخت را در سطح بی‌واسطه (دادگی نخستین) دریافت کردم، از آن تصویری خیالی می‌سازم. تصویر خیالی درخت اینک از بند حس آزاد شده است. این کار به من امکان می‌دهد که تصویر خیالی را تغییر دهم. هوسرل به این دستکاری کردن تصویر و تغییر آن واریاسیون می‌گوید. در فرایند دستکاری کردن تصویر به حد و مرزهایی می‌رسیم. تصویر خیالی درخت تا حد مشخصی درخت است، که اگر از آن حد عبور کند دیگر درخت نیست و تصویر با آن ادراک حسی‌ای که بنیاد تصویر بود مطابقت نخواهد داشت. وقتی در واریاسیون‌های خیالی به حدود اینهمانی شیء برمی‌خورم آن را ضرورتاً بر هر داده‌ی شهود حسی می‌توانم اطلاق کنم. این اینهمانی ایدوس است. چنانکه اشاره کردیم مبنای واریاسیون‌ها افق‌های درونی و بیرونی هستند. ارجاع به افق پدیدارهای دیگر (افق بیرونی) است که نهایتاً مجموعه افق‌های درونی شیء در آن قرار دارند. من مرز هر شیء یا ذات اینهمانی‌اش را از دل ارجاعش به افق‌های بیرونی درک می‌کنم. این افق‌ها به دیگری ارجاع دارند و شبکه‌ای از پیوستگی ارجاعات را شکل می‌دهند تا اینکه به کلیت پیوستگی ارجاع‌ها برسیم. یعنی به چارچوبی می‌رسیم که هر پدیداری را که می‌بینم می‌فهمم که آن پدیدار به مجموع این افق‌ها ارجاع دارد. هوسرل این کلیت را که تمام پیوستگی ارجاع را در برمی‌گیرد جهان (افق افق‌ها) می‌نامد. بنابراین در پدیدارشناسی مسأله چیستی خود درخت نیست، بلکه موضوع اندیشیدن به شرایط پدیداری

پدیدارهاست. گفتیم در تضایف بنیادین دو قطب داریم: یک حیث نوئتیک که ناظر بر اگو و روی آوری هاست و یک حیث نوئماتیک که مربوط به ابژه‌های قصدی است، یعنی تمامی ارجاعاتی که در نهایت ذیل افق جهان به اگو داده می‌شود.

اگوی استعلایی، زیست جهان و زمان

اگوی هوسرل در امتداد سنت ایدئالیسم آلمانی نوعی فعل و دینامیسم است نه امری ایستا. کل پدیدارهای جهان خود را بر اساس افعال گوناگون اگو آشکار می‌کنند. در تقلیل پدیدارشناختی تنها چیزی که باقی می‌ماند اگوی محض است:

هر «می‌اندیشم»، هر عمل به معنای مخصوص خود را به مثابه عملی از من نشان می‌دهد، «از من سر می‌زند» و «من» در آن عمل «بطور بالفعل» زندگی می‌کند ... در کلیه‌ی اعمال آگاهی (اندیشیدن، خواستن، آرزو کردن، تغییر حال دادن، نتیجه‌گیری کردن و غیره) من شرکت دارد، من بالفعل شرکت دارد. اگر اپوخه‌ی پدیدارشناختی را اعمال کنیم من طبیعی همانند بقیه‌ی جهان... قابل خارج شدن از مدار است... اما از سوی دیگر هیچ خارج از مدار نهادنی نمی‌تواند صورت «من می‌اندیشم» را ملغی و سوژه‌ی محض را حذف کند.^۱

زیست جهان برای هوسرل زندگی متضایف اگوی استعلایی است. هوسرل بویژه در دو اثر متأخرش، تأملات دکارتی و بحران علوم اروپایی و پدیدارشناسی استعلایی، آن تضایف بنیادین را زندگی دانست. اگو ظرفی بسته نیست بلکه کل تضایف بین انجا پدیدارها و روی آوری‌های زندگی است که در زمان جاری‌ست. بر همین اساس هوسرل از اگوی استعلایی انضمامی سخن می‌گوید.^۲ اگو را نمی‌توان از زندگی جدا دانست: «اگو را نمی‌توان به عنوان چیزی جدا از زیسته‌هایش، جدا از «زندگی» اگو تصور کرد. همانطور که زیسته‌ها هم قابل تصور نیستند مگر به عنوان واسطه‌ها و محمل‌های زندگی اگو.»^۳ همین رویکرد هوسرل او را از کانت دور می‌کند چرا که سوژکنیویته‌ی استعلایی کانتی

صرفاً مجموعه‌ای از شروطی‌ست که شناخت هر عین ممکن بطور کلی را تنظیم می‌کنند و من انضمامی به مثابه ابژه به حوزه‌ی امر محسوس احاله شده... و این پرسش که تجربه‌ی واقعی چگونه عملاً در چارچوب پیشین هر شناخت ممکن وارد می‌شود تا جعل قوانین خاص علمی را ممکن سازد بی‌پاسخ می‌ماند. ... از این رو هوسرل این اصل را که حقیقت در سوژه بنیاد می‌شود حفظ می‌کند اما جدایی سوژه و سوژه‌ی انضمامی را نمی‌پذیرد^۴ (تأکید از من است).

تأکید هوسرل بر سرشت دینامیک اگو و پیوند آن با جریان زندگی منجر به برجسته شدن زمان می‌شود. چرا که اگر اگو را «جریان واحد آگاهی تلقی کنیم» آنگاه به نوعی حرکت و تکاپو در متن زمان تبدیل می‌شود که «همه‌ی زندگی آگاهی از آن اشعه صادر و دریافت می‌کند.»^۵

بنابراین اگو ذاتاً امری زمانی می‌شود. این صورتبندی اینک برای ما آشناست. پیشتر در بحث از شاکله‌سازی کانت به سرشت زمانی مقولات اشاره کردیم و دیدیم که نطفه‌ی زمانمندی اگو در کانت پی‌ریزی شد. در هوسرل تقویم معنای پدیدارها و خود اگو در نسبت با پدیدارها ذیل زمان تبیین می‌شود. نزد او زندگی مواجهه چیزی جز زمان نیست. چنانکه پیشتر بحث شد اگوی استعلایی تنها بدهت یقینی‌ای است که معنای هر گونه وجود متعالی از من در چارچوب آن به

^۱ هوسرل، ایده‌ها...، ا، به نقل از رشیدیان، ص. ۲۲۲-۲۲۱.

^۲ هوسرل، ۱۳۸۶، ص. ۶۸.

^۳ هوسرل، ایده‌ها...، ا، به نقل از رشیدیان، ص. ۲۲۴.

^۴ لیوتار، پدیدارشناسی، ترجمه‌ی عبدالکریم رشیدیان، نشر نی، ۱۳۹۴، ص. ۲۴.

^۵ رشیدیان، ص. ۲۲۵.

دست می‌آید. تفاوت آگوی استعلایی هوسرل با من استعلایی یا ادراک نفسانی کانت در این است که کانت به شرط دانستن آن بسنده کرد و بیش از این پیش نرفت، حال آنکه هوسرل می‌کوشد قوام معنایی آن را تبیین کند. ما می‌توانیم در باب تقویم معنایی آگوی استعلایی سخن بگوییم و آن را به عنوان جریان تجربه‌ی جهان بصورت انضمامی در تمام مراحلش نشان دهیم. آگاهی ما از زمان همواره مقدم بر آگاهی‌مان از اشیاء و اعیان است. زمان جایگاهی پیشینی نسبت به اشیاء دارد. بنابراین زمان امری نیست که مانند یک درخت ایژه‌ی آگاهی واقع شود. چرا که آگاهی به‌ذات تکاپو و جریان و سیلان است. ما کثرتی از روی‌آوری‌ها را داریم که متعلق به آگو هستند، یعنی آگاهی نوعی جریان پیوسته‌ی واحد است، و زمان نخست از طریق نفس خود همین سیالیت بر ما آشکار می‌شود.

اما هوسرل برای درک معنای زمان مجدداً به ادراک حسی بازمی‌گردد. وقتی درختی روبروی من است و اینهمانی آن را کشف کنم به این معناست که این اینهمانی در پایداری آن درخت در زمان به دست آمده است. چنانکه دیدیم، کانت نیز در بحث از سرشت زمانی مقولات به این نکته اشاره کرده بود. هوسرل نیز بر همین محور حرکت می‌کند و می‌خواهد ببیند چگونه ایژه‌های حسی را به عنوان ایژه‌هایی که دوام دارند می‌فهمیم. هوسرل مانند کانت پاسخ را در دوام و پایداری، یعنی زمان، می‌یابد. این سطح ابژکتیو تحلیل زمان است. هوسرل درک خطی از زمان را نقد می‌کند و معتقد است زمان برای ما در ادراک اشیاء نه به شکل نقطه‌ای، بلکه به صورت یک اکنون متصل آشکار می‌شود. او در اشاره به این اکنون متصل و حضور، دو حیث را از هم متمایز می‌کند: مفهوم پیش‌بینی نزدیک (*protention*) و یادآوری نزدیک (*retention*). یادآوری نزدیک پدیداری از زمان است که نشان می‌دهد انفعال نخستین ما از شیء حرکت می‌کند به سمت نوعی بودگی، اینکه بتوانم بگویم اکنون همین الان «بود». یعنی هنوز به گذشته نیوسته، بلکه اکنونی است که دارد می‌لغزد و به سمت پیوستن به گذشته حرکت می‌کند. یعنی سُر خوردن انفعال نخستین به افق کلی آن شیء. آن افق کلی سلسله‌ای از سرخوردن‌ها را می‌سازد تا جاییکه مرز اینهمانی و حاضرسازی شیء تمام می‌شود و آنگاه اگر بخواهم حضور این شیء را لحاظ کنم دیگر از حاضرسازی بیرون می‌روم و یادآوری جای آن را می‌گیرد. از سوی دیگر افق شیء برای من انتظار نزدیک هم ایجاد می‌کند که هوسرل آن را با مفهوم پیش‌بینی نزدیک توضیح می‌دهد. به بیان ساده، ما همواره در درک پدیده یک نقطه‌ی کانونی و یک پیرامون در دو جهت گذشته (یادآوری نزدیک) و آینده (پیش‌بینی نزدیک) داریم.

باری، جهان و آگو دو قطب یک تضایف بنیادین هستند که نمی‌توانیم آنها را از هم جدا کنیم، بلکه جهان صرفاً از این حیث هست که برای آگوی محض هست:

بطور کلی جهان برای من چیز دیگری نیست جز آنچه که در چنین می‌اندیشمی برای آگاهی من وجود و اعتبار دارد. جهان همه‌ی معنایش را ... از چنین وجدانیاتی کسب می‌کند. در آنها تمام زندگی من در جهان ... جریان دارد. نمی‌توانم در هیچ جهان دیگری زندگی، تجربه، اندیشه، ارزش‌گذاری و عمل کنم مگر آن جهانی که معنا و اعتبار وجودی‌اش را در خود من و از من کسب می‌کند^۱ (تأکید از من است).

در راستای تبیین نسبت میان آگو و جهان است که هوسرل مفهوم «تعالی حلولی» (*immanent transcendence*) را پیش می‌کشد. مقصود هوسرل از تعالی حلولی این است که کل مدرکات آگو در میدان تضایف بنیادینی که حالاً در آگوست رخ می‌دهد، یعنی در آن واحد جهان و ایژه‌های سوی دیگر قطب تضایف (یعنی آگو) از آن تعالی می‌جویند، اما در چارچوب تضایف بنیادین و پیشین. تعالی اشاره دارد به اینکه در چارچوب تضایف چیزی در روی‌آوری‌های مختلف آشکار می‌شود که نوعی اینهمانی و ثبات دارد که قابل تقلیل به این یا آن روی‌آوری خاص نیست، بلکه از خلال روی‌آوری‌های مشترک در جهان بیناسوبژکتیو خود را اینهمان نشان می‌دهد. پدیداری که خود را چنین آشکار کند قابل تقلیل به آگوی استعلایی نیست، ولو اینکه در چارچوب تضایف خود را آشکار سازد، بلکه متعلق به جهان است. در بحث از تحلیل ایدتیک دیدیم

^۱ هوسرل، ۱۳۸۶، ص. ۵۷.

که به دست آوردن ایدوس پدیدارها به افق درونی و بیرونی گره خورد. و گفتیم که افق افق‌ها جهان است و این عرصه‌ی بیناسوبژکتیو است. یعنی جایی که پای آگوی دیگری (alter-ego) به میان می‌آید.

گذار به عرصه‌ی بیناسوبژکتیو و آگوهای دیگر مبتنی بر آگوی استعلایی است. به همین دلیل هوسرل به آن آگولوژی (من‌شناسی) می‌گوید. یعنی بدهت مطلق یا تجربه‌ی تام در روی‌آوری تأمل بازتابی (reflection) است. چنانکه پیشتر هم اشاره کردیم ما یک بار به پدیدارهای جهان روی می‌آوریم که این تجربه‌ی بی‌واسطگی غیرتام است، و یک بار به نفس خود فعلِ روی‌آوری روی می‌آوریم که این بی‌واسطگی مطلق و تام است. اساس پدیدارشناسی همین خود-دادگی یا بدهت محض است.^۱ او بر این اساس میان منِ علاقه‌مند به جهان و من بی‌علاقه به جهان تمایز می‌گذارد و دومی را بنیاد اولی، و روی‌آوری تام، می‌داند.^۲

باری، هوسرل می‌گوید هر دادگی و پدیداری یک وحدت و اینهمانی را از خلال نحوه‌های ظهور در خودش آشکار می‌کند. پس در هر رتبه‌ای با وحدت پدیداری مواجه‌ایم. هر وحدتی نیازمند یک سنتز (تألیف) است. از جزئیات ادله‌ی هوسرل که بگذریم، عامل این وحدت نهایتاً زمان است. زمان باعث می‌شود که روی‌آوری و تضایف بصورت وحدت در کثرت (یعنی تألیف) رخ دهد. هر گونه روی‌آوری و دادگی یک حاضرسازی نزد آگاهی است. این حاضر شدن خودش تعینی از تعینات زمان است. فرم اصلی آگاهی زمان است. هوسرل برای زمان شأنی فراگیر قائل می‌شود. در اینجا وارد نظریه‌ی زمان هوسرل نمی‌شویم،^۳ همین قدر کافیست که در ذهن داشته باشیم در این نظریه آگوی استعلایی با خودش فاصله‌گذاری می‌کند و خود را به عنوان افقی از این حال پیوسته می‌یابد و در آن واحد خود را با خود اینهمان می‌کند. حیات آگو به عنوان حیات آگاهی چیزی جز جریان همین «خود را اینهمان یافتن در عین فاصله‌گذاری» نیست. یعنی آگو ترکیب اینهمانی و جریان و پویایی است. هوسرل این را حضور زنده می‌نامد.

این صورتبندی هوسرل از نسبت زمان و آگاهی، ما را به بحث کانت درباره‌ی شاکله‌سازی باز می‌گرداند که در آن دلیل اینکه سوبژکتیویته‌ی خودانگیخته چرا اشیاء را زمانی می‌فهمد و چرا مقولات تعیناتی از زمان هستند و چرا هر تصویری که آگاهی از خود به مثابه حس درونی دارد، زمانی است، را نهایتاً به هنری نهفته در ژرفنای روح نسبت داد:

این شاکله‌سازی فاهمه‌ی ما، در پیوند با پدیدارها و صورت محض آنها، هنری است نهفته در ژرفنای روح آدمی که دشوار است بتوان شگردهای راستین آن را از طبیعت یافت و آنها را عریان در معرض دید نهاد.^۴

اینک هوسرل معتقد است که اساساً تألیف، روی‌آوری و من استعلایی چیزی جز مطلق زمان نیست. خود قوام‌بخشی آگوی استعلایی یعنی زمان. زمان است که نخستین وحدت در کثرت را به ما می‌دهد. زمان افق حضور و وحدت در کثرتی است که مدام رخ می‌دهد.

در تأمل پنجم تأملات دکارتی و سپس در بحران علوم اروپایی مسأله‌ی بیناسوبژکتیویته، تاریخ و زیست‌جهان برجسته می‌شوند. هوسرل بحث را از نحوه‌ی خروج از ساحت آگوی استعلایی و خطر سولپسیسم استعلایی آغاز می‌کند و نشان می‌دهد که بر اساس جفت‌وجورسازی یا مشابه‌سازی و همدلی به آگوی دیگری راه می‌یابیم. با راه‌یابی به آگوی دیگری پا به عرصه‌ی مشترکی می‌گذاریم که مال این آگو یا آن آگو نیست، بلکه مال همه‌ی آگوهاست. این زیست‌جهان است. هوسرل نشان می‌دهد که جهان متضایف آگو، جهان جمعی انسانی است، و انسان‌ها بصورت مشترک معنای آن را می‌سازند. بر این اساس به مفهوم اجتماعی‌بودن و از آن راه فرهنگ می‌رسد. هوسرل در همین مرحله‌ی متأخر حیات فکری خود بر

^۱ هوسرل، ۱۳۸۶، بندهای ۱۳ تا ۱۵، صص. ۶۷-۷۸.

^۲ همان، ص. ۷۵.

^۳ برای بحث بیشتر در باب نظریه‌ی زمان هوسرل بنگرید به: رشیدیان، صص. ۵۲۹-۵۰۰.

^۴ B 181.

تاریخی بودن آگاهی تأکید می‌گذارد. در اینجا برخی پدیدارشناسان بعدی در کار هوسرل تنشی تشخیص داده‌اند. به این معنا که اگر آغازگاه و گرانیکه پدیدارشناسی آگوی استعلایی و تضایف عام و فراگیر آن با قطب متضایف خود، یعنی جهان، باشد آنگاه تکیه بر تاریخی بودن آگاهی و اینکه شناخت به نحو تاریخی در بطن اجتماع و فرهنگ بر ساخته می‌شود، آیا عدول از رویکرد نخستین هوسرل- تقلیل پدیدارشناختی و شهود بی‌واسطه و آگولوژیک چیزها- نیست؟ موریس مرلوپونتی، پدیدارشناس فرانسوی، اعتقاد دارد این تأکید تازه در کتاب بحران بر زیست‌جهان و تاریخت آگاهی با رویکرد نخستین هوسرل ناسازگار است. برخی دیگر از پدیدارشناسان معتقد به چنین تنشی نیستند. فارغ از اینکه با وجود چنین تنشی در کار هوسرل موافق یا مخالف باشیم، تأکید او بر تاریخمندی آگاهی و زیست‌جهان پیامدهایی تعیین‌کننده و قطعی برای بسط پدیدارشناسی به دست متفکرین بعد از وی، از جمله لوفور، داشت.

از شرح موجز فوق می‌توان نتیجه گرفت:

نخست، دیدیم که ایدئالیسم استعلایی کانت دوگانه‌ی بود و نمود در فلسفه‌ی سنتی را کنار گذاشت و ذیل مفهوم انقلاب کوپرنیکی بر نسبت‌مندی آگاهی و شناخت، یعنی رابطه‌ی میان سوژه و نومن، تأکید گذاشت و به این ترتیب پرسش کانونی فلسفه نه علم الماهیات بلکه پرسش از شرط امکان ظهور اشیاء شد. اما همچنان در کانت سوژه جایگاه واضح واقعیت را داشت. هوسرل با نقد پیشینی بودن مقولات محض فاهمه و نقش وضع‌کننده‌ی سوژه‌ی کانتی، گرانیکه را بر خود رخداده تضایف گذاشت. اصل‌الاصول پدیدارشناسی همین رخداده تضایف و شهود بی‌واسطه‌ی چیزهاست که دو قطب تام (نوئیس) و غیرتام (نوئما) دارد. رویکرد پدیدارشناسانه هر گونه پیش‌فرض غیر انتقادی، اعم از رئالیستی و ایدئالیستی، را کنار می‌گذارد و به چیزی جز خود رخداده تضایف پایبند نیست. پدیدارشناسان بعدی ضمن ماندن در میدان تضایف، بی‌واسطگی هوسرلی را نقد کردند. می‌توان نسبت هوسرل را با پدیدارشناسان بعدی بر اساس نسبت امر بی‌واسطه با امر باواسطه توضیح داد. فلاسفه‌ی بعدی، شهود بی‌واسطه‌ی هوسرل را با امری باواسطه (در-جهان-بودن (هایدگر)، بدمندی (مرلوپونتی)، بدمندی-پراکسیس-فضامندی (لوفور)) جایگزین کردند و آن را به عرصه‌های جدیدی کشاندند.

دوم، تأکید هوسرل بر نقش مکان، چشم‌انداز و بدن در تقویم آگاهی باعث شد سوژه‌ی استعلایی کانتی بر زمین واقعیت نشانده شود و امکان‌های جدیدی در فلسفه و علوم انسانی، از جمله جامعه‌شناسی، سنت نقد اقتصاد سیاسی و مارکسیسم گشوده شود.^۱

سوم، تأکید هوسرل بر زمانمندی، زیست‌جهان، زمانی بودن شناخت و تاریخمندی آگاهی امکان‌های روش‌شناختی جدیدی در فلسفه و حوزه‌های گوناگون علوم انسانی گشود. آگاهی اینک در پرتو تاریخ، سنت، توارث و هنجارمندی تفسیر می‌شود و برای پی بردن به نحوه‌ی شکل‌گیری چیزها یا پرسش از اکنون آنها باید دست به تحلیلی تاریخی-تکوینی زد. هوسرل ضمن ایستادن بر امر کلی- یعنی عقلانیت فراگیری که از هر آنچه هست پرسش می‌کند و زمین مسئولیت اخلاقی و آزادی و اخلاق است- بر تحلیل تکوینی-تاریخی دست می‌گذارد و می‌کوشد نحوه‌ی جوانه‌زدن و شکل‌گیری ایستارها را در پرتو تحولات فرهنگی بخواند.

از پی امکانات بی‌نظیر و نویی که با هوسرل گشوده شد اندیشمندان بعدی پدیدارشناسی را به عرصه‌های جدیدی کشاندند. بحث را با مرور اجمالی پدیدارشناسی هرمنوتیکی هایدگر و مرلوپونتی، به عنوان دو فیلسوف تأثیرگذار بر فکر لوفور، به پایان می‌بریم.

پدیدارشناسی هرمنوتیکی مارتین هایدگر

^۱ برای نمونه اثر زیر یکی از تلاش‌های کلاسیک برای پیوند زدن پدیدارشناسی و مارکسیسم است:

Thao, Tran Duc, *Phenomenology and Dialectical Materialism*, Translated by Daniel J. Hennen and Donald V. Morano, D. REIDEL PUBLISHING COMPANY, 1986.

مارتین هایدگر در هستی و زمان پرسش محوری خود را فراموشی هستی اعلام کرد. او ذیل مفهوم هستی‌شناسی بنیادین میان دو شناخت انتیک و شناخت انتولوژیک تمایز نهاد. شناخت انتیک معطوف به هستنده است و شناخت انتولوژیک ناظر بر خود هستی. وقتی هایدگر از امر انتولوژیک سخن می‌گوید مرادش - در امتداد امر استعلایی کانتی - اندیشیدن به شرایط امکان ظهور چیزهاست. او پروژه‌ی خود را در اندیشیدن به پرسش هستی ذیل همین درک انتولوژیک پی می‌گیرد و مدام از شرایط امکان ظهور چیزها و معناداری آنها پرسش می‌کند. یگانه روش واکاوی پرسش هستی به زعم فیلسوف آلمانی پدیدارشناسی است و نقطه‌ی عزیمت پرداختن به این پرسش، ابتدا کردن از تنها هستنده‌ای است که می‌تواند از هستی خود پرسش کند؛ این هستنده دازاین است. به این ترتیب هایدگر در پدیدارشناسی هرمنوتیکی خود تضایف بنیادین هوسرل را می‌پذیرد اما پرسش کانونی خود را متوجه نحوه‌ی هستی‌آگویی استعلایی می‌کند. او دازاین (*Dasein*) را به جای آگویی استعلایی هوسرل می‌نشانند و قصد دارد با این مفهوم بر در-جهان بودن انسان و درگیری عملی او با چیزها تأکید بگذارد. دازاین تنها موجودی است که از اگریستانس برخوردار است، به این معنا که می‌تواند از خود فراتر رود و به روی عالم گشوده باشد. ریشه‌ی این «بودن-بسوی» یا فراروی به مفهوم روی‌آوری یا قصدیت هوسرل بازمی‌گردد، اما هایدگر آگویی استعلایی را در متن جهان می‌نشانند. این فراروی، این «معطوف‌بودگی به سوی»، را با مفهوم اگریستانس که متشکل از دو جزء *ex* به معنای بیرون و *sistere* به معنای ایستادن است نشان می‌دهد. انسان به ذات موجودی برون‌ایست و برون‌خویش است. به همین ترتیب در واژه‌ی دازاین *Da* به معنای آنجا و *sein* به معنی بودن است. انسان آنجا-بودگی است. *Da*ی دازاین به گشودگی بنیادین و اینکه انسان به ذات نسبت‌گیری با موجودات است اشاره دارد. هایدگر با این مفهوم بر انسان انضمامی به عنوان تنها موجودی که هم هستی خود را دارد آغاز می‌کند. دازاین موجودی مثل سایر موجودات نیست. هایدگر برای روشن کردن مقصود خود به دو نحو موجود بودن اشاره می‌کند: موجود در-دستی (*Zuhandenheit*) و موجود فرادستی (*Vorhandenheit*). موجودات دردستی مجموعه ابزارهایی هستند که دازاین به نحو عملی در زندگی روزمره با آنها سر و کار دارد، بی‌آنکه برایش ابژه - یعنی موضوع تأمل نظری - باشند. در مقابل موجود فرادستی اشاره دارد به تبدیل شدن شیء به ابژه برای دازاین برای تأمل نظری. این دو نحو موجود، موجودات درون-جهانی هستند. در صورتیکه انسان، آنجا‌بودگی و اگریستانس است، عین گشوده‌بودن و نسبت‌گرفتن با موجودات است. به همین دلیل هایدگر در مقابل دو موجود درون-جهانی اول، دازاین را موجود در-هستی می‌نامد.

چنانکه روشن شد برای هوسرل هستی چیزی جز پدیداری نیست، و گویی او هستی و جهان را معادل می‌گرفت، یعنی هستی برای هوسرل تضایف با آگویی استعلایی لحاظ شد. هایدگر می‌پذیرد که یگانه روش ورود به مسأله‌ی هستی توجه به پدیداری و نحوه‌ی ظهور است، اما یک گام از هوسرل عقب‌تر می‌رود و بی‌واسطگی آگویی استعلایی هوسرل را در بوته‌ی نقد می‌گذارد. به عقیده‌ی هایدگر دازاین به ذات در وجود انضمامی خود عین قصدیت است و کار هوسرل که انسان را تبدیل به آگویی استعلایی می‌کند مردود است. نفس «من می‌اندیشم» که تکیه‌گاه آگویی استعلایی هوسرل بود، به زعم هایدگر، زمانی ممکن می‌شود که خودش بخشی از رخداد تضایف باشد. به این ترتیب جهان، به خلاف نظر هوسرل، قطب تضایف دازاین نیست، بلکه دازاین خودش جهان است، دازاین عین در-جهان بودن است. تضایف بنیادین هوسرل در هایدگر تبدیل به خود هستی می‌شود. دیدیم که هوسرل تضایف را نقطه‌ی صفر اندیشه‌ی خود می‌دانست و برای آن دو قطب آگویی استعلایی و دادگی حسی در نظر گرفت و گفت به پیش از تضایف نمی‌توانیم بازگردیم، و وجود برای او نفس پدیداری بود، بطوریکه معنای وجود جز از خلال رابطه‌ی میان روی‌آوری و آنچه بدان روی آورده می‌شود به دست نمی‌آید. هوسرل وجود آگویی استعلایی را نفس تأمل بازتابی (*reflection*) می‌داند. حرف هایدگر این است که امری مقدم بر این تضایف وجود دارد که آن را ممکن کرده است. آگاهی فقط یکی از شئون دازاین است. بنابراین به عقیده‌ی او، بر خلاف نظر هوسرل، معنای هستی نه مؤخر بر تضایف، بلکه مقدم بر آن است، و آن معنایی از هستی که با تضایف و نزد آگاهی آفتابی می‌شود فقط یک معنا از هستی است. آن هستی‌ای که نفس تضایف را ممکن کرده به فراموشی سپرده شده است. هایدگر بنای احیای آن را دارد. به این ترتیب پروژه‌ی پدیدارشناسی هرمنوتیکی هایدگر با آغاز کردن از دازاین معطوف به تحلیل ساختارهای اگریستانس و مقومات اگریستانسیال دازاین می‌شود.

در اینجا نکته‌ی مهم برای ما نقد بی‌واسطگی آگوی استعلایی هوسرل است. هایدگر بر خلاف هوسرل ادراک حسی را نقطه‌ی صفر و آغازگاه شناخت نمی‌داند، بلکه معتقد است دازاین، از آنجا که عین در-جهان بودن است، همواره پیشاپیش خود را در یک تفسیرشدگی می‌یابد. معنای جهان برای هایدگر به تفسیرشدگی گره خورده است. جهان برای هایدگر کلیت شبکه‌ی پیشین معناداری موجودات است. بشر خود را به واسطه‌ی این جهان می‌فهمد که در آن عناصر معنایی گوناگون وجود دارد: تاریخمندی، بودن-با-دیگری (میتزاین)، تفسیرشدگی پیشین و... دازاین پیشاپیش به جهان پرتاب شده است و به میانجی شبکه‌ی معناداری‌ای که جهان در اختیار او می‌گذارد چیزها برای‌اش پدیدار می‌شود. به این ترتیب نفس همین در-جهان بودن شرط امکان مواجهه با چیزهاست.

باری، شرح جزئیات اندیشه‌ی هایدگر هدف این مقاله نیست. برای مقصود ما همین قدر کافی است که توجه کنیم پس از هوسرل، چگونه پدیدارشناسان بعدی، از جمله آنری لوفور به عنوان فیلسوفی که سخت از هایدگر تأثیر گرفته، با بی‌واسطگی و بنانهادنِ بدهت آغازین یا تضایف بنیادین بر آگوی استعلایی محض مخالفت می‌کنند. هایدگر این بی‌واسطگی را با مفهوم دازاین که عین در-جهان بودن است جایگزین کرد. با انضمامی شدن انسان و قرار گرفتن‌اش در متن زندگی روزمره، هایدگر در ادامه‌ی هستی و زمان می‌کوشد برای یافتن پرسش هستی، از نحوه‌ی هستی خود دازاین پرسش کند و به این ترتیب به تحلیل اگزستانسیالی‌های دازاین می‌رسد. فهم اساساً هرمنوتیکی است، یعنی همواره بر زمین تفسیرشدگی و شبکه‌ی معناداری‌ای که دازاین به آن پرتاب می‌شود و بر اساس درکی که دازاین از امکان‌های خود دارد، صورت می‌گیرد. دازاین عین امکان است و خود را در سایه‌ی امکاناتی که دارد می‌فهمد، یعنی تفسیر می‌کند. دازاین همیشه به اقتضای وجودش در حال طرح‌افکنی کردن خود است. مدام به دنبال این است که چیزی بشود که اکنون نیست و اکنون خود را در سایه‌ی آنچه می‌تواند بشود می‌فهمد. از سوی دیگر این فهم همیشه ذیل یک یافت‌حال یا حال‌مندی قرار دارد. مقصود از یافت‌حال آن حال و هوا و احساسی است که بشر را فرامی‌گیرد، مثل عشق، ملال، اضطراب، ترس و جز آن. به این ترتیب دازاین در متن حیات روزمره قرار می‌گیرد و از سنت، هنجارها و تاریخ پیش از خود متأثر می‌شود.

پدیدارشناسی ادراک موريس مرلوپونتی

موريس مرلوپونتی گرانیگاه اندیشه‌ی خود را بر همان بدهت نخستین یا تضایف بنیادینی که با هوسرل صورتبندی شده بود گذاشت. او نیز مانند هایدگر و متأثر از او، ابتدا کردن با سوژکتیویته‌ی استعلایی هوسرلی را در بونه‌ی نقد گذاشت و کوشید شهود جسمانی و بدمندی را عرصه‌ی بنیادین تجربه یعنی ادراک- عرصه‌ی پیشاتأملی و مقدم بر دانش علمی انتزاعی یا ریاضیاتی- لحاظ کند. گرانیگاه اندیشه‌ی مرلوپونتی تجربه‌ی بدمندی، تجربه‌ی وجود جسمانی متناهی و موقعیت‌مند است. بر این اساس او سوژکتیویته‌ی بدمند یا متجسد را به جای سوژکتیویته‌ی استعلایی هوسرلی نشانده. مرلوپونتی در پدیدارشناسی ادراک دو رویکرد سنتی عقل‌گرا و تجربه‌گرا را به نقد می‌کشد چرا که به زعم فیلسوف فرانسوی هیچ‌یک قادر به توضیح سرشت این سوژکتیویته‌ی متجسد و حیات پیشاتأملی آگاهی نیستند. او مفهوم قصدیت یا روی‌آوری بدمند را در مقابل روی‌آوری هوسرلی قرار می‌دهد و مقصودش از این اصطلاح این است که رخداد ادراک، که در آغازین‌ترین سطح جهان بواسطه‌ی آن برای ما آشکار می‌شود، رخدادی است که به جهت‌گیری تنانه‌ی ما، در بستر افق‌مندی، گره خورده است. بدن در نظر مرلوپونتی نه شیئی در میان سایر اشیاست و نه وسیله‌ای که آگوی استعلایی به میانجی آن جهان را تقویم کند، بلکه ادراک ما به‌ذات تنانه است، یعنی اشیاء اساساً به واسطه‌ی بدمندی برای ما دسترس‌پذیر می‌شوند. روی‌آوری تنانه شرط امکان عملیات منطقی شناخت یا تأمل نظری است، به این معنا که به نحو پیشینی و پیش از آنکه بتوانیم بدن را به منزله‌ی ابژه در نظر بگیریم، اساساً بدن‌ها و اشیاء را برای ما دسترس‌پذیر می‌کند. بدن ابژه‌ای در جهان نیست، بلکه ابزاری برای ارتباط است. بدن پیش از شکل‌گیری هر اندیشه‌ی پیشاپیش نزد ما حاضر است و افق تجربه‌ی ماست. به این ترتیب روی‌آوری تنانه‌ی مرلوپونتی چیزی شبیه به دازاین هایدگر است که در وهله‌ی نخست جهان به میانجی آن بر ما آشکار و گشوده می‌شود.

مرلوپونتی برای روشن کردن مقصود خود از روی آوری تنانه از مفهوم «کمان روی آوری» استفاده می‌کند. چنانکه در بحث از هوسرل روشن شد، آگاهی بالضروره آگاهی «از/به» چیزی است. این معنای روی آوری یا قصدیت پدیدارشناختی است. همچنین در بحث از هوسرل به سرشت زمانی آگاهی و دو مفهوم یادآوری نزدیک و پیش‌بینی نزدیک اشاره کردیم. حال مرلوپونتی این مضمون ساختار زمانی یادآوری نزدیک و پیش‌بینی نزدیک را با اصطلاح «کمان روی آوری» توضیح می‌دهد. این مفهوم اشاره دارد به اینکه بدن در جهت‌یابی و جهت‌مندی‌اش در جهان خود را طرح‌افکنی می‌کند، و از خلال این طرح‌افکنی معنا و رابطه‌ی فضایی را به نحو پیش‌اشناختی و پیش‌تأملی درک می‌کند و نوعی وحدت معنا به جهان پدیداری اعطا می‌کند. این روی‌آوردگی تنانه، به منزله‌ی امر استعلایی آغازین معطوف به جهان، متممضن فضا‌مندی و زمانمندی است، محورهای فضایی-زمانی و افق‌مندی معنا را پی‌ریزی می‌کند و به واسطه‌ی آن داده‌های حسی در ادراک فهم‌پذیر می‌شوند و جهان معنا می‌یابد.

معنا دیگر نه قسمی ایدئالیت، ذات منطقی یا ایدوس چنانکه هوسرل مراد می‌کرد بلکه جهت‌مندی معنا‌داری است که به ذات متجسد یا تنانه است. بدن همواره تجسد معنا است، نوعی سوپژکتیویته‌ی متجسد یا بدن-سوژه که جهان فضایی را مقدم بر هر گونه امکان قرار گرفتن آن در جهان طرح‌افکنی می‌کند. بدن محور جهان است. هایدگر جهان را امری نمی‌داند که دازاین را دربرگرفته باشد، مرلوپونتی مثل او معتقد است جهان نوعی بیرون عینیت‌پذیر که همراه بدن باشد نیست، بلکه امری است که خود بدن آن را در طرح‌افکنی افق معنا برمی‌سازد.

با این مقدمه در موقعیتی هستیم که به سراغ اندیشه‌ی لوفور برویم. در مقاله‌ی دوم خواهیم دید که لوفور چگونه می‌کوشد درک پدیدارشناسانه از بدن و فضا را با نظریه‌ی مارکس درباره‌ی شیوه‌ی تولید جمع کند و نظریه‌ای یکپارچه درباره‌ی نحوه‌ی تولید فضا بپرواند.