

تأملات دکارتی

نزاع دیرینه ذهن و عین

بیرون از ذهن فیلسوفان، جهان برای خودش هست، به همان شکلی که هست. با همه اعیان و اذهانش. هیچ جنگی هم میان ذهن و عین درگیر نیست. این دو بی آنکه جا را برای یکدیگر تنگ کنند، در عرصه‌ای مشترک و جایگاهی واحد، از وجودهایی متفاوت برخوردارند. بی آنکه این تفاوت صدمه‌ای به زیست مسالمت‌آمیزشان بزند. نه اینکه جهان غیرفیلسوفانه امن و امان است. نه اینکه عرصه هیچ نزاعی نیست. به قول حافظ در این جهان هیچ نزاعی نیست. اما جنگ عین و ذهن یکی از آن نزاعهایی است که فقط در ذهن فیلسوفان اتفاق می‌افتد. انگار که گستره ذهن فیلسوفان آنقدر کوچک است که جا برای با هم بودن ذهن و عین ندارد. یا شاید هم ذهن فیلسوف چندان پرنورتری، حیاطمند و خلاق است که تاب سکون و آرامش را ندارد. برای همین مدام این دور را با هم درگیر می‌سازد. نه برای اینکه همدیگر را معدوم سازند که در عدم حتی جنگ و ستیز هم محلی از اعراب ندارد. بلکه برای اینکه یکی دیگری را به سلطه خود درآورد. وجودش را وابسته به خود کند. قیمومتش را برعهده گیرد و خلاصه قدر قدرتی‌اش را ثابت کند. در این میان به ندرت پیش می‌آید که عین با این همه کبکبه و دبدبه‌اش بتواند بر یال و کویال ذهن مهمیز بزند و آن را به فرمان درآورد. مثلاً ارسطو هم که می‌خواست ارج و قرب «عالم عینی» و «جهان تجربی» را پاس بدارد، یک جورری و امदार عالم ذهن شد. تاریخ فلسفه را که مرور می‌کنیم پر است از سلطه ذهن بر عین. ایده برواقعیت، معقول بر موجود و...

یکی مثل افلاطون از «سایه و حقیقت» می‌گوید. یکی مثل هگل از موجود و معقول و... یکی هم مثل هوسرل از تعالی و استعلایی می‌گوید آن هم به دشوارترین زبان. در واقع هرچه از اندیشه کهن فاصله می‌گیریم و به تفکر مدرن نزدیک‌تر می‌شویم، با زبان سخت‌تر و پیچیده‌تر فیلسوفان مواجه می‌گردیم. مثلاً افلاطون اگرچه بسیار می‌گفت و اگرچه تحلیل‌های جدلی بسیار داشت، در توضیح اندیشه‌هایش اگرچه هر پاسخی و هر تحلیلی او را بسنده نبود و به هیچ حد یقینی نمی‌رسید اما زبانی بسیار ساده و قابل فهم داشت توأم با روشی روشن‌گر. افلاطون در روش خاص خودش اگرچه جانب ذهن را بسیار گرفت، اما به هیچ وجه از جهان واقع سلب اعتبار

مطلق نکرد که بعد مجبور شود اعتبار سلب شده را به نوعی دوباره به آن بازگرداند.

جلوتر که می‌آییم در تاریخ فلسفه با فیلسوفانی مواجه می‌شویم که در گام نخست همه اعتبار و مرجعیت عالم واقع را مورد انکار قرار می‌دهند، اما در انتهای بازی ذهنی شان باز با همان اعتبار سابق مواجه می‌شویم.

دکارت که ایده‌آلیسم مدرن را بی ریخت، بنیان تفکرش را بر شک نهاد. شکی که از «خود» آغاز گشت و دامنگیر جهان واقعی هم شد. او در انکار اعتبار وجودی جهان واقعی تاجایی پیش رفت که تصور وجود چنین جهانی را از جانب یک نیروی اهریمنی محتمل دانست. پس از این ویرانگری ذهنی جهان، از نو شروع به بازسازی و احیای آن کرد، به واسطه وجود یک کمال مطلق یا خیر مطلق. هرچند که دکارت اصرار دارد که تصور چنین مطلقی بیرون از توان ذهنی انسان است و حتماً باید بیرون از ذهنیت به آن وارد شده باشد. اما این اصرارها نمی‌تواند پوشیده بدارد که این وجود بیش از آنکه مبتنی بر یک خاستگاه عینی و بیرونی مطلق باشد، بنای اثباتش در «ذهن» من غیرقابل شک ریخته شده است. در واقع در اندیشه دکارتی اصالت ذهن و ایده‌آلیسم تاجایی پیش می‌رود که حتی بر خیر مطلق و وجود مطلق هم سایه می‌افکند. اگر ذهن مدرک من اندیشنده‌ای نبود که آن کمال یا خیر مطلق را ادراک کند و یا چنین تصویری را در خود دارا شود، اساساً وجود جهان، همی بیش نبود. «من» دکارت کمال مطلقی را برای خود ساخت و پرداخت تا بتواند همه اعتبار وجودی از دست رفته جهان را به آن بازگرداند. در این اعاده، احاطه مطلق ذهن بر عین ثابت می‌شود. بسیاری از فلاسفه پس از او این انتقاد را به او وارد دانستند که خیلی زود دامن شک استعلایی را برمی‌چیند و برای گریز از عواقب سلبی و نهیلیستی ایده‌آلیسم‌اش، تصویری به نام کمال مطلق را جفت و جور می‌کند. شاید علت العلل این نتیجه زودرس این باشد که «شک» اگرچه در تأمل اول و گام نخست برای دکارت حالتی کاملاً ذاتی و خودجوش بود، اما این حالت خیلی زود تبدیل به دستور و سپس تبدیل به یک ابزار محض شد و دیگر آن کارآیی و پیش‌روندگی مهارناپذیر را نداشت. باز شاید به این دلیل که ایده‌آلیسم دکارتی از همان آغاز مبتنی بر تضایف (همراهی) اندیشه و وجود بود، زیرا در عمق تفکر دکارتی با یک نوع وجود واقعی مستقل از ذهن رو به رو می‌شویم.



مواجهه‌ای گنگ با اصطلاحات ویژه هوسرلی بود. حاصل خوانش دوم بی بردن به ناهمیده‌هایش از آراء هوسرل. طرح و ارائه ناهمیده‌ها اگرچه می‌توانست کار تازه‌ای باشد اما شرح همین ناهمیده‌ها مشکل‌تر بود. به قول سقراط برای پی بردن به جهل باید علم بیشتری داشت. آنچه در پی می‌آید حاصل خوانش سوم نگارنده از این اثر است؟

دشوارگویی و شرح مختصر

هوسرل نه مثل هگل و افلاطون شرح بسیار می‌دهد و خواننده‌اش را با خود تا مسیری طولانی همراهی می‌کند و نه مثل هایدگر دست به ساختارشکنی مفهومی و زبانی می‌زند. اگر یکی از عوامل فهم دشوار اندیشه هایدگر مواجه شدن با زبان کاملاً نوظهور اوست، در آثار هوسرل با چنین زبانی رو به رو نمی‌شویم.

او در قالب همان مفاهیم و همان زبان سنتی فلسفه، اندیشه خاص خود را توصیف می‌کند. به همین دلیل وقتی اثری از او می‌خوانیم با تعدد اصطلاحات و تنوع زبانی رو به رو نمی‌شویم. شاید به نظر برسد که با پی بردن به تعاریف هوسرل از این اصطلاحات بتوان به تصویر روشنی از کلیت اندیشه‌اش رسید. اما چنین نیست، زیرا شرح مختصر و نیز پیچیده‌اش به اندازه کافی مجال فهم روشن نمی‌دهد، مگر پس از خواندن‌های مکرر و کلنجار رفتن مداوم با آن. باری مختصر و دشوارگویی اولین نکته‌ای بود که نگارنده در ممارست با این اثر به آن پی برد.

بازگشت به من اندیشنده

هوسرل با تأسی از تأملات دکارتی، تقلیل استعلایی‌اش را آغاز می‌کند و سرانجام به شهود بی‌واسطه و بدیهی من محض نایل می‌شود. اگر دکارت به یمن شک توانست وضوح و تمایز جهان ذهن را رها از جهان عین، شهود کند، هوسرل هم توانست با درپرائنتر قرار دادن پدیده‌ها و نمودهای جهان واقع، به ادراک شهودی آگاهی محض یعنی همان «من» یا «اگو» دست یابد. دیگر هیچ هاله‌ای از تردید و ابهام طبیعی و جسمانی و حتی علمی و نفسانی نمی‌تواند این من یا خود را دور از دسترس یقین بی‌واسطه قرار دهد. هوسرل با بازگشت به این خود محض می‌خواهد به راهی یقینی گام بگذارد. این راه از

درواقع همین وجود متعال از ذهن و متضایف با اندیشه در تفکر دکارت، سنگ زیرین اعتباربخشی مجدد به جهان واقعی بود. چه جهانی که فوق من اندیشنده قرار داشت (خیر و کمال مطلق) و چه جهانی که در ذیل آن قرار گرفت. بدینسان ایده‌آلیسم دکارت بعد از آن همه غبار تردیدی که به عمد برانگیخت، سرانجام هم جانب اعتقاد دینی را نگه داشت و هم اعتقاد علمی را و همه چیز به پایانی خوش رسید. اما ایده‌آلیسم به این پایان خوش قانع نشد و مترصد فرصتی ماند تا باز گردن‌فرازی کند و میدان سیطره خود را گسترش دهد. برخی فلاسفه قرن نوزدهم که در اوج آنها هگل قرار داشت، این فرصت را در اختیارش نهادند. پس از هگل هم هوسرل فرصتی دوباره و جولانگاهی وسیع به آن بخشید. ویژگی ممتاز هوسرل نسبت به سایر فلاسفه ایده‌آلیست در توجه خاص انتقادی و البته تأثیر پذیرش به تأملات دکارتی بود.

کتاب **تأملات دکارتی، مقدمه‌ای بر پدیده‌شناسی** به تصریح مترجم کتاب مهم‌ترین و جامع‌ترین اثر هوسرل در توضیح اندیشه‌هایش است. اثری که با نقد شک دکارتی و بازگشت شتابزده‌اش به جهان عینی و تنگ کردن وسعت تجربه استعلایی آغاز می‌شود و در عین حال امتیاز روش تأملات مورد توجه فلسفی نویسنده‌اش قرار می‌گیرد. هوسرل با نقد روش دکارتی می‌خواهد ایده‌آلیسم را به قله نهایی‌اش برساند آن هم با عبور از دشوارترین مسیر. پدیده‌شناختی استعلایی هوسرل شرح پیچیده‌تری از ایده‌آلیسم است. کتاب **تأملات دکارتی، مقدمه‌ای بر پدیده‌شناسی** گواه روشنی است بر پیچیدگی، دشواری و مختصرگویی هوسرل در توضیح آراء خود.

کمتر خواننده متخصصی است که با یک یا دو بار خواندن موفق به فهم چنین اثری شود. برای معرفی این کتاب، نگارنده هم ناگزیر از مطالعه سه‌باره آن شد. حاصل خوانش اول،

محض است. اولین مأمنی که این خود واگو (من) می‌یابد تا در آن بزید، وجود بدیهی و بی‌واسطه خودش است. حال این من یا این اگو می‌تواند در آگاهی از وجود بدیهی اش بزید. اما آیا تنها زیسته و تنها زندگی آگاهی محض، وجود بدیهی خودش است؟ نه. وجود خود اولین و نخستین زیسته آگاهی محض (من من) است، اما یگانه زیسته اش نیست. این من من که گوهر اندیشنده است قطعاً با آگاهی تهی سر و کار ندارد. در ادامه راه وصول به شهودهای بی‌واسطه و بدهت‌های یقینی، سرشاری آگاهی بالفعل می‌شود. این سرشاریها (زیسته‌های بالقوه) در ارتباط با جهان و با دیگری از نوبه بدهت می‌رسند. بدینسان وجود جهان و وجود دیگری برای هوسرل به ادراک بدیهی درمی‌آید. به شرط آنکه این من محض (آگاهی استعلایی و...) بتواند با نگاه روح خود این دیگری را ادراک کند. عبارت «نگاه روح ما خود شیء را به دست می‌آورد» توصیف پیوند درونی و ذاتی میان من و غیر من است. پیوندی که حاصل یک ادراک

درون خود من می‌گذرد. خودی که فقط یک بودن درونی محض دارد و برای اثبات این بودنش نیاز به هیچ تصور و تصدیق دیگری ندارد. این راه وصول به یقین اگرچه از درون خود محض می‌گذرد اما در همان نحوه بودن نمی‌ماند. بلکه می‌خواهد به یک برون بودگی هم راه باز کند. هوسرل از همان ابتدای تأملاتش تصریح می‌کند که دامنه یقین او از «خود» تا دیگری از ذهن تا عین و از درون تا برون امتداد دارد. اما بازتاب این امتداد همچنان در درون من است: «این اگوی محض در جست‌وجوی راهی یقینی است که به وسیله آن بتواند در درون بودگی محض خویش یک برون بودگی عینی را باز یابد.» (ص ۳۴) هوسرل هم می‌خواهد همچون دکارت از گیرودار آن نزاعهای ذهنی به میان درون بودگی و برون بودگی سرانجام به آغوش مطمئن و پایدار عینیت بازگردد و بی‌اعتباری اش را ملغی کند، اما برعکس دکارت این اطمینان و استواری را بیرون و بر فراز «من» محض پیدا نمی‌کند، بلکه همه عینیت را همچون بازتاب نور، به سرچشمه اش یعنی خود ذهن بازمی‌گرداند. پس همه اعتبار وجودی و برون بودگی جهان اندیشیده وابسته به من اندیشنده است و جولانگاه این برون بیکران است، از آن رو که وجدانیات، آگاهی بی‌کران است و همواره آگاهی در پی گشایش افقهای ناگشوده‌ای است که به طور بالقوه تابی نهایت در خویش دارد.

وحدت وجود و اندیشه

به هر حال او هم مثل دکارت در گام نخستین حرکت فکری اش، پیش از هر چیز، اعتبار و بدهت هر آنچه غیر از «من محض» است را به تردید می‌افکند. هر نوع حکم و تصدیق و داوری را درباره پدیده‌های کوچک و بزرگ علمی، طبیعی، درونی، نفسانی، فرهنگی، اجتماعی و... در یک کلام کل جهان را به تعلیق می‌افکند. تعلیق هوسرل فراتر از شک دکارت رفته، حتی مدل ریاضی دکارتی را هم از اعتبار ساقط می‌کند. او از این پس فقط به چیزهایی یقین مطلق پیدا می‌کند که به طور بدیهی و بی‌واسطه بشناسد. شناخت بدیهی برای او وقتی است که «نگاه روح ما خود شیء را به دست می‌آورد.» (ص ۴۵) از صورت شاعرانه این عبارت که بگذریم به یک این همانی میان ذهن و عین یا من محض با خود شیء می‌رسیم. من محض چیست؟ اگر «من» به عنوان یک انسان منفرد طبیعی، همه خصوصیات و خصایل طبیعی، واقعی، شخصی، نفسانی، رفتاری و عاداتش را در برانتر بگذارد (از آن صرف نظر کند)، فقط و فقط یک چیز از این من باقی می‌ماند. این من تقلیل یافته همان آگاهی استعلایی است که مستقل از جهان برون وجودی فی‌نفسه و لئفسه دارد. این وجود فی‌نفسه لئفسه همان ذات اندیشنده است. هرچه را که بتوان از انسان تفریق کرد و از وجودش کاست، یک چیز را نمی‌توان کاست. این چیز همان گوهر اندیشه است. پس انسان اصالتاً و حقیقتاً با قطع کلیه ارتباطاتش، تنها و تنها اندیشه است و آگاهی محض، و چون آگاهی و اندیشه ذاتاً نمی‌تواند تهی باشد، پس لاجرم همراه با چیزی می‌شود به نام وجود خودش. پس اولین بدهتی که هوسرل به آن دست می‌یابد، بدهت وجود من



یقینی از یک هم‌بودی جوهری و آگاهانه میان من و غیر من است. حاصل اینکه وجود این جهان قائم به ذات من اندیشنده است.

دیگری همچون متعلق اندیشه

در عبارت «من می‌اندیشم، پس هستم» دکارت به طور ضمنی تقدم ذاتی وجود بر اندیشه اظهار می‌شود. اما در ایده آلیسم استعلایی هوسرل، تقدم ذاتی اندیشه بر وجود اظهار می‌شود. او تصریح می‌کند که: «ما جهان را به مثابه متعلق اندیشه حفظ می‌کنیم. آن هم نه فقط در واقعیات منفرداً افاده شده و نحوه افاده و بروزشان در خلال اعمال خاص آگاهی.» (ص ۷۷). او کل جهان را با همه صورتهای مکانی و زمانی اش فقط به عنوان متعلق اندیشه بدیهی می‌گیرد و بیرون از برانتر

می آورد. و همین جهان را که متعلق اندیشه و ایزه قصدی است به عنوان بنیان کل زندگی طبیعی و بیرونی می پذیرد. در واقع این جهان با همه تنوعات و کثرتش از کوه و انسان و طبیعت و روح و فرهنگ و عادات و اجتماعات گرفته تا ارزشها و احکام و هر آنچه که در اصطلاح «دیگری» در تقابل با من محض قابل فهم باشد، بنیانی صرفاً ذهنی دارد. البته این رابطه من و دیگری را می توان با وساطت آگاهی به گونه دیگری توضیح داد. نه «من محض» و نه هیچ «دیگری» با هر اندازه از گستره و کثرت هم که باشد، پی به وجود یکدیگر نمی برند، مگر آنکه آگاهی بالفعل و فعال میان این «من» و آن «دیگری» هیچ فاصله ای باقی نگذارد. در این صورت من اندیشنده از «اینجا»یی که هست، چنان «دیگری» را در «آنجا»یی که قرار دارد شهود می کند که دیگر هیچ فاصله ای میان اینجا و آنجا باقی نمی ماند. در این حالت من اندیشنده با دیگری اندیشنده در یک وحدت وجود بدیهی چنان به هم درمی آمیزند که تفکیکشان از هم محال می گردد.

یک تفاوت و تشابه دیگر با دکارت

در پدیده شناسی استعلایی هوسرل، اعتبار وحدت وجود میان «ذهن و عین» و «من دیگری»، میان «آگاهی و متعلق آگاهی»، میان «انسان و جهان» اصلاً و امدار موجودی مافوق وجود انسان نیست. ایده آلیسم هوسرل محدود به وجود انسانی است، اما تشابه اش در این است که او هم سرانجام بعد از آنکه همه جهان را در هاله تردید و تقلیل وجودی می افکند و مدام از همه چیز می کاهد تا به محاق کاهش ناپذیر (و به تعبیر لایپ نیتز موند) اش دست یابد، در رویکردی خوش سرانجام، همه چیز را در سر جای خودش قرار می دهد. او وجود دریغ شده جهان و هر چه در آن است را در زیر سایه جوهر اندیشنده انسان، به آن بازمی گرداند. اگر در ایده آلیسم دکارتی، حقیقت وجود همه چیز و امدار تصور خیر مطلق و کمال مطلق است، در نظام فلسفی هوسرل این من محض و آگاهی محض است که سبب قوام ماهیت و تقویم وجودی همه چیز می شود. در واقع اندیشه محض انسانی بر جایگاه کمال مطلق تکیه می زند و همچون او می آفریند. خلق می کند. کثرت می بخشد و افق نامنتهایی از جهان را پیشاپیش در خود می آفریند و با هر بار تأمل در خویش، یکی از این افقها را در ارتباط آگاهانه بی واسطه اش با غیر خود گشوده می سازد، بی آنکه گشایشهایش پایانی داشته باشد و بی آنکه دریچه خلق مدامش به بیرون از خود بسته شود.

آگاهی جریان بی پایان زندگی است

این افقهای گشوده و ناگشوده، همان «زندگی در جریان آگاهی» است. همان وجدانیات گوناگون من اندیشنده است. این جریان آگاهی که در واقع زندگی من اندیشنده است، تمامی و توقف ندارد. جریان دوسویه ای است که میان من و غیر من در رفت و آمد است و مدام گستره تجربه های من محض را از خودش و پیرامونش افزایش می دهد. جریانی که با «من می اندیشم» آغاز می شود، در همین آغاز راه با تقلیلهای استعلایی، خیلی چیزها را از عرصه وجود و اندیشه داخل پراتنز می گذارد و

درواقع به عدسی موقت می فرستد. اما در ادامه راه در خودش، افقهای سرشاری را ادراک می کند که به بیرون از خود سرریز کرده است. این جریان و گشودگی از درون به برون، سرانجام ناگزیر جهان اندیشنده ای است که من اندیشنده در خود یافته و با آن به وحدت رسیده است. گسترش این جهان اندیشنده در بیرون از ذهن تمامی ندارد. چون آگاهی محض نامتناهی و نامحدود است.

اجبار دکارتی هوسرل

بالاخره هوسرل هم در آخرین قدمهایی که در طی طریق ایده آلیسم اش برمی دارد، سنگینی وجود واقعی جهان بیرون را بر شانه های ذهنش حس می کند. از این رو او هم می خواهد برای اعاده اعتبار سلب شده از وجود جهان واقعی، به شکلی از شدت وحدت سیطره من محضش که هم عین وجود است و هم عین آگاهی، بکاهد. اما موفق نمی شود و همچنان انفکاک ناپذیری عین و ذهن، من و غیر من، من استعلایی و جهان متعالی مورد تأییدش قرار می گیرد. او از یک طرف مجبور می شود وجود جهان را متعالی از آگاهی محض و من محض نشان دهد و از یک سو سیستم فلسفی اش این تعالی را نمی پذیرد: «اینکه وجود جهان در این گونه آگاهی و نیز در بدهت خود داده متعال است و ضرورتاً متعال می ماند، چیزی از این حقیقت نمی کاهد که هر تعالی منحصرأ در زندگی آگاهی به مثابه امری لاینفک از آن تقویم می شود.» (ص ۱۰۹)

به نظر او زندگی آگاهی و جریان این زندگی، همان آگاهی از جهان و قوام جهان است، اما می توان به این نتیجه هم رسید که این جهان نیز به نوبه خود قوام آگاهی و جریان زندگی آن را سبب می شود. هم قوام و کمال و معنای وجودی جهان وابسته به همین آگاهی است و هم آگاهی سرشاری اش را و امدار جهان بیرون است. در واقع باید گفت در پایان این تأملاتی که هوسرل به شیوه دکارت انجام می دهد، باز هم مثل دکارت و مثل بسیاری از ایده آلیستهای دیگر، با امر ناگزیر دوگانگی واقعیت و ذهنیت، عین و ذهن و من و غیر من روبه رو می شود. حتی اندیشه استعلایی او که با همه قوا کوشید تا این دوگانگی را از میان بردارد و جهان اندیشه را مطلقاً بر فراز جهان واقع بنشاند، موفق به این مهم نشد. او هم در انتهای راه دشواری که طی کرد، بعد از آن همه بدهت سازیها، برای توجیه این دوگانگی، به توصیفی روی آورد که از بدهت کافی برخوردار نبود. او در توصیفی نه چندان بدیهی در عین حال که این دوگانگی را تأیید می کند، همچنان بر فرازمندی اندیشه پای می فشارد:

«این زندگی آگاهی به مثابه آگاهی از جهان، فی نفسه حاوی مقوم جهان و نیز معنای این جهان واقعاً موجود است. تعالی و واقعیت، از ذهنیت استعلایی تفکیک ناپذیرند.» (ص ۱۰۹)

پانویس:

* تأملات دکارتی، مقدمه ای بر پدیده شناسی، ادموند هوسرل، عبدالکریم رشیدیان، نشرنی، چاپ اول، ۱۳۸۱.