

## ۶

## تفکرات کانت و هوسرل درباره «من» ناب\*

نوشته: جوزف جی کاکلمنز  
ترجمه: امیر حسین رنجبر

گسترش اندیشه هوسرل در ارتباط با کانت و نوکانتیان ایسوکرن<sup>۱</sup> در کتابی جالب نظر گزارش مفصلی از اندیشه هوسرل در ملاحظه با فلسفه کانت و نوکانتی ارائه داده است.<sup>۲</sup> کرن در این کتاب توضیح می دهد که اگر چه هوسرل در درسهای فریدریش پاولسن<sup>۳</sup> کسی که نقطه حرکتش در شناخت شناسی تفکرات کانت بود ولی به سبک هلمهولتس<sup>۴</sup> کانت را در مفهومی فیزیکی - روانشناختی تفسیر می کرد حضور داشته اما تا پیش از دیدار با فرانست برنتانو<sup>۵</sup> با فلسفه کانت برآستی آشنایی نداشت. برنتانو که به همان اندازه پاولسن در فهم و برداشت خود از فلسفه کانت تحت تأثیر هلمهولتس قرار گرفته بود، نسبت به کانت نگرشی فوق العاده منفی داشت و احتمالاً برجسته ترین منتقد کانت در دو دهه آخر قرن نوزدهم بود. هوسرل بدون مطالعه آثار کانت و بررسی آراء بسیاری از مفسران بزرگ او، نظر برنتانو را درباره کانت پذیرفت و توجهش

\* Jeseoph. J. Kockelmans, "Husserl and Kant on the pure ego", in *Husserl: Expositions and Appraisal*, Notre Dame, London, 1971, pp. 269-286.

عمدتاً به فلاسفه تجربی برجسته‌ای نظیر لاک، برکلی، هیوم، استوارت میل، و نیز لایبیتس، بولتسانو<sup>۶</sup>، لوتسه<sup>۷</sup>، و هربارت<sup>۸</sup> معطوف شد.<sup>۱</sup>

پس از انتشار کتاب فلسفه حساب<sup>۱۰</sup> (۱۸۹۱)، هوسرل در خصوص ارزش شناخت‌شناسی کانت بتدریج عقیده خود را تغییر داد. این تغییر عقیده متأثر از دو واقعه بزرگ بود. این دو واقعه یکی انتقاد فرگه از کتاب فلسفه حساب هوسرل<sup>۱۱</sup> بود و دیگری نقد ناتورپ از پسیکولوژیسم<sup>۱۲</sup> که در بررسی اثر لپس به نام حقایق اصلی درباره جان حیات (هستی) و همچنین مقاله «درباره مبنای ذهنی و عینی معرفت»<sup>۱۳</sup> صورت بندی کرده بود. بدین ترتیب هوسرل در فاصله سالهای ۱۸۹۴ و ۱۹۰۱ برای نخستین بار به مطالعه بعضی آثار کانت و کتب بعضی از مفسران کانت از قبیل فایهینگر، ناتورپ و کوهن پرداخت.<sup>۱۴</sup> در هر صورت هوسرل تا ۱۹۰۷ به بررسی کامل آثار کانت نپرداخت، ولی از سالهای ۱۹۰۷ تا ۱۹۱۳ شناخت‌شناسی کانت را با دقت بیشتری بررسی کرد<sup>۱۵</sup> و طی همان ایام به بسیاری از نوکانتیان برجسته نظیر ناتورپ، ریکرت<sup>۱۶</sup>، و کاسیرر<sup>۱۷</sup> نزدیک شد.<sup>۱۸</sup> نیز در این ایام کتاب ورنیکه<sup>۱۹</sup> با عنوان نظریه درباره اشیاء نزد کانت و رأی وی درباره اشیاء فی نفسه<sup>۲۰</sup> و کتاب اوالد<sup>۲۱</sup> به نام روش‌شناسی کانت و اوصاف ممیزه آن<sup>۲۲</sup> را مطالعه کرد، و این هر دو تأثیر عظیمی بر تفسیر بعدی هوسرل از شناخت‌شناسی کانت داشتند.<sup>۲۳</sup> به نظر خود هوسرل گذر از نخستین برداشتش از پدیدارشناسی (در جلد دوم جستارهای منطقی) به پدیدارشناسی استعلایی، که نخستین بار در سلسله درس‌هایی در ۱۹۰۷ بیان کرد و بعد به صورتی منظم در جلد اول اندیشه‌ها در ۱۹۰۳ بسط یافت، بیشتر تحت تأثیر دکارت و تفکر فلسفی بعد از دکارت و پیش از کانت به وقوع پیوسته تا فلسفه کانت.<sup>۲۴</sup> در ۱۹۱۷ هوسرل دوباره به فلسفه کانت بازگشت و در این زمان برخورد مجدد با کانت و سنت تفکر نوکانتی بود که بر اندیشه هوسرل تأثیر نهاد، تأثیری که او را بتدریج از برداشت ایستای نخستین از پدیدارشناسی به پدیدارشناسی تکوینی رهنمون شد.<sup>۲۵</sup> از آن به بعد تأثیر مستقیم کانت و نوکانتیان در آثار هوسرل بخصوص

در فلسفه اولی<sup>۲۶</sup> و منطق صوری و استعلایی<sup>۲۷</sup> و به صورتی برجسته در بحران<sup>۲۸</sup> بروشنی آشکار شد. در طی این رشد طولانی، رأی هوسرل درباره ارزش فلسفه کانت از نگرشی منفی و نقادانه به تحسین و تمجیدی عظیم تبدیل شد. در ۱۸۸۷ هوسرل با نظر برنتانو مبنی بر اینکه فلسفه کانت مرحله‌ای از شکاکیت و زوال ریشه‌ای در فلسفه را به نمایش می‌گذارد شریک گردید.<sup>۲۹</sup> در جستارهای منطقی هوسرل، کانت را یکی از متفکران بزرگ می‌نامد<sup>۳۰</sup> و در همان زمان در یادداشتی می‌نویسد که در نظر او کانت بیش از هر یک از اسلافش، از جمله دکارت، به حل مسئله شناخت یاری نموده است.<sup>۳۱</sup> در مقاله «لوگوس»، هوسرل می‌نویسد که اراده‌ای کاملاً آگاه نسبت به علم دقیق، اراده‌ای که بر انقلاب سقراطی-افلاطونی در فلسفه همانقدر چیرگی داشته که بر انقلاب دکارتی، «خود را با شدت وحدت تمام در سنجش خرد کانت تکرار می‌کند».<sup>۳۲</sup> در جلد اول از اندیشه‌ها، هوسرل از نوعی قرابت بین شناخت‌شناسی کانت و پدیدارشناسی استعلایی<sup>۳۳</sup> سخن می‌گوید و اظهار می‌دارد که کانت در بعضی از تفکراتش در سنجش خرد ناب «از پیش و بوضوح بر اساس مبادی پدیدارشناسانه حرکت می‌کند»<sup>۳۴</sup>. آراء مشابهی نیز در فلسفه اولی تکرار می‌شوند.<sup>۳۵</sup> مثبت‌ترین ارزیابی از فلسفه کانت را در مقاله‌ای از هوسرل با عنوان «کانت و اندیشه فلسفه استعلایی» می‌توان یافت.<sup>۳۶</sup> این نگرش مثبت به کار کانت در تمامی آثار بعدی هوسرل ادامه می‌یابد. وی در بحران بحث می‌کند که کانت در راه یک فلسفه استعلایی ناب به معنایی که هوسرل از این عبارت اراده می‌کند بود، و چنین می‌نویسد:

«این [فلسفه کانت] فلسفه‌ای است که در تضاد با عینیت‌گرایی علمی و ماقبل علمی به شناخت ذهنیت به مثابه مکان اولیه (منشاء) همه شکل‌بندی‌های عینی حس و امور معتبر وجودی باز می‌گردد، [فلسفه کانت] فهم جهان موجود را به عنوان ساختاری از حس و اعتبار عهده‌دار می‌شود و در این راه نگرشی علمی و اساساً جدید و نوع تازه‌ای از فلسفه را به کار می‌گیرد. در واقع... نظام کانتی

نخستین کوشش است که با جدیت علمی نافذی انجام می‌شود، یعنی در قالب یک فلسفه کلی راستین که می‌خواهد علم دقیق باشد آن هم به معنای آن دقت علمی که تنها در این زمان کشف شده و تنها مفهوم اصیل آن نیز همین است.<sup>۳۷</sup>

درست است که هوسرل بتدریج آموخت تا عظمت کار کانت را درک کند و نیز دریابد که قرابت شگرفی بین فلسفه استعلایی کانت و پدیدارشناسی خودش وجود دارد، مع الوصف از ابزار عقیده در خصوص اینکه فلسفه خودش از فلسفه کانت نشأت گرفته و یا حتی آن را باید از نظر سنت تفکر نو کانتی دریافت، احتراز می‌کرد.<sup>۳۸</sup> بعلاوه هوسرل علی‌رغم همه ارزیابی‌های مثبت خود از فلسفه کانت هرگز از انتقاد شدید به فلسفه کانت در ارتباط با موضوعاتی که در کل فلسفه نقادی کانت اساسی هستند رویگردان نشد. مهمترین این موضوعات به قرار ذیل است:

- ۱- کانت معنای حقیقی «امر پیشینی»<sup>۳۹</sup> را درست نفهمید و از این رو علاوه بر پیشینی صوری که خود به کار گرفته بود، ضرورت طرح یک امر پیشینی غیر صوری یا مادی در مفهوم بولتسانو (Eide) را دریافت.
- ۲- کانت با دقتی بیش از حد لازم محسوسیت<sup>۴۰</sup> را از خرد جدا کرد.
- ۳- کانت تمایزی بین نوئیسیس<sup>۴۱</sup> و نوئما<sup>۴۲</sup> قایل نشد و از بررسی دقیق از وجه نوئتییک<sup>۴۳</sup> آگاهی غفلت کرد.
- ۴- کانت راستی به ریشه اصلی مسئله شناخت نفوذ نکرد و از این رو تعدادی از پیش‌فرضهای جزئی و نیازموده را در فلسفه خود ابقا نمود.
- ۵- کانت ضرورت تحویل<sup>۴۴</sup> استعلایی را درک نکرد.
- ۶- شیء فی‌نفسه<sup>۴۵</sup> کانت باید طرح شود و برداشت او از پدیدار (phenomenon) ناگزیر مجدداً تفسیر گردد.
- ۷- کانت برداشت طبیعی-روانشناختی از ذهن را حفظ کرد و در فهم ضرورت نیاز به جهش تا ذهنیت<sup>۴۶</sup> استعلایی درماند.
- ۸- کانت تا آن زمان امکان یک تجربه اصیل استعلایی را درک نکرد.

- ۹- کانت در درک این مطلب که برساختن آگاهی زمان درونی، از لحاظ تمامی مسائل مربوط برساختن، عمیقترین سطح را شکل می‌بخشد، درماند.
- ۱۰- کانت در نیافت که مسئله مربوط به برساختن اشیاء علمی، پیش فرض مسئله مربوط به برساختن آغازین زیست جهان<sup>۴۷</sup> است.
- ۱۱- کانت هرگز بررسی استعلایی منطق صوری را گسترش نداد.
- ۱۲- روش شناسی «پس رونده- سازنده» کانت کلاً برای مواجهه با مسائل استعلایی نابسنده است، روش او باید جایش را به روشی دهد که، بر پایه شهود بی واسطه، داده‌های اصیل و آغازین را کشف کند و به نمایش بگذارد. ایسوکرن انتقاد هوسرل از کانت را در ارتباط با این مسائل و موضوعات دیگر موبه مو شرح داده است.<sup>۴۸</sup> در صفحاتی که در پی می‌آیند می‌خواهم سخن را به وجوه انتقاد هوسرل از برداشت کانت از من ناب معطوف کنم.
- «ماریاخ»<sup>۴۹</sup> و کرن<sup>۵۰</sup> هر دو تاکید کرده‌اند که هوسرل بویژه در خصوص من ناب در آغاز بیشتر تحت تأثیر مستقیم ناتورپ بود تا کانت. این امر بخصوص در مورد نخستین برخورد هوسرل با فلسفه نقدی صادق است. هوسرل هم در چاپ اول و هم در چاپ دوم جستارهای منطقی با توجه به برداشت ناتورپ از من ناب، و نه مستقیماً از دیدگاه کانت درباره موضوعات ذی‌ربط، بوضوح در تحکیم موقعیت خود کوشیده است. و نیز در مجلد دوم اندیشه‌ها این ناتورپ است و نه کانت که هوسرل در گفتگویی در مورد من ناب با او مستقیماً به جدل می‌پردازد. با اینهمه، باید به خاطر داشت که در مورد اخیر دیگر صریحاً اشاره‌ای به ناتورپ نمی‌شود. اگر چه از ۱۹۱۶ به بعد چنانکه خواهیم دید هوسرل توجه بیشتری به برداشت کانت از من مبذول داشت.<sup>۵۱</sup>

## ۲- بسط و گسترش برداشت هوسرل از من (۱۸۸۷-۱۹۱۵)

مسئله بحث انگیز من جای کم‌اهمیتی را در تفکرات اولیه هوسرل اشغال کرد. معلوم می‌شود که هوسرل بین سالهای ۱۸۸۷ و ۱۸۹۵ به واسطه درسنامه‌ها و آثار

منتشره برنتانو و نیز آثار هلمهولتس با برداشت کانت از ذهنیت آشنا شد. هلمهولتس و برنتانو هر دو من کانتی را به طریقی فیزیولوژیک-روانشناختی تفسیر کرده‌اند. از ۱۸۹۵ هوسرل این نوع برداشت از من را به عنوان بخشی غیر قابل قبول از پسیکولوژیسم رد کرد. در ۱۹۰۰ هوسرل چنین وانمود می‌کند که متقاعد شده است ایده الیسم کانت گونه‌ای از پسیکولوژیسم است، اما در عین حال کم کم متوجه شد که شناخت‌شناسی کانت حاوی تعدادی اصول است که از پسیکولوژیسم فراتر می‌رود.<sup>۵۲</sup> بتدریج هوسرل دریافت که مفاهیم ذهنی کانت را بسادگی و صرفاً بر اساس پسیکولوژیسم نمی‌توان توضیح داد.

مع الوصف ادعا کرد که در فلسفه کانت تحقیق روشمند و توضیح قابل قبولی از معنای عمیقتر این مفاهیم نمی‌یابد. به نظر هوسرل رهیافت کانت به موضوعات شناخت‌شناسی متأثر از نوعی «نامعقولیت اسطوره‌ای» است.<sup>۵۳</sup> در جلد دوم کتاب جستارهای منطقی (۱۹۰۱) هوسرل برداشت ناتورپ از من ناب یا من ادراک یگانه‌ساز<sup>۵۴</sup> ناب را توصیف می‌کند - یعنی آنچه را که تصور می‌شود کانون وحدانی ارتباط است، کانونی که محتوای آگاهی به گونه‌ای خاص بدان رجوع می‌کند. مطابق با این نظر من ناب ضرورتاً متعلق به حقیقت تجربه ذهنی است، وجود - در - آگاهی<sup>۵۵</sup> همان ارتباط با من است و هر آنچه در این ارتباط قرار می‌گیرد محتوای آگاهی است.<sup>۵۶</sup> این ارتباط علی‌رغم گونه‌گونی کثرت محتوا یک چیز است. من خودش نمی‌تواند یک محتوای آگاهی باشد و به هیچ چیز دیگری هم که بتواند محتوای آگاهی باشد شباهت ندارد و به همین دلیل هم بیشتر از این نمی‌تواند توصیف شود. هوسرل در ارتباط با این نظر می‌گوید او (ناتورپ) باید صریحاً اعتراف کند که کاملاً از یافتن یک چنین منی ناتوان است. «تنها چیزهایی که می‌توانم یادی از آنها در خاطر داشته باشم و بنابراین درکشان کنم، من تجربی و ارتباطات آن با تجربیاتش است...»<sup>۵۷</sup> در چاپ دوم جستارهای منطقی، هوسرل برداشت خود را از من تغییر داد. این تغییر عقیده (گذشته از عوامل دیگر) متأثر از مطالعه دقیقتر آثار ناتورپ بود. در پانوشتی در چاپ دوم،

هوسرل خاطر نشان می‌کند «من توانسته‌ام من ناب را کشف کنم، یعنی آموخته‌ام که در دریافت ناب امر داده توسط اشکال مختلف متافیزیک گمراه نشوم»<sup>۵۸</sup>. در پانویشت دیگری به این حقیقت اشاره می‌کند که من تجربی درست به اندازه اشیاء طبیعی نوعی از تعالی<sup>۵۹</sup> است. اگر حذف هرگونه تعالی از طریق تحویل، هیچ چیز از من ناب باقی نگذارد، دیگر هیچ گونه بداهت راستین و بسنده‌ای نمی‌توان به «من هستم» نسبت داد. «اما اگر بر راستی چنین بداهت بسنده‌ای وجود دارد، پس دیگر چگونه کسی می‌تواند از فرض وجود یک من ناب احتراز کند؟»<sup>۶۰</sup> بینش‌های تازه درباره من ناب، که هوسرل در فاصله سالهای ۱۹۰۰-۱۹۱۳ به آنها رسیده بود و در چاپ دوم جستارهای منطقی صرفاً به آنها اشاره نمود، با شرح و بسط بیشتری در جلد اول اندیشه‌ها مطرح شد.<sup>۶۱</sup> هوسرل آنجا و در موافقت با ناتورپ اظهار می‌دارد از آنجا که «نگاه» من از میان تجربه بالفعل به سوی عین می‌رود، پس من ناب ضرورتاً متعلق به هر تجربه بالفعل است. در این معنا می‌توان گفت که «می‌اندیشم» باید همه تصورات مرا همراهی کند. هوسرل ادامه می‌دهد که اگر چه هر می‌اندیشمی (cogito) عملی از من است مع ذلک من آزمایشگر نمی‌تواند به خودی خود موضوع شناخت خود شود. من ناب است و نه هیچ چیز دیگر.<sup>۶۲</sup>

بین سالهای ۱۹۱۲-۱۹۱۵ هوسرل نظرش را درباره نکته آخر تغییر داد، نکته‌ای که در جلد اول اندیشه‌ها بر آن تأکید شده بود. این درست نیست که من ناب نمی‌تواند تبدیل به یک موضوع شود، چنانکه ناتورپ باور داشت. برعکس من ناب می‌تواند به صورتی شهودی ادراک شود، من در انواع و وجوه گوناگون تجربیات ما به طرق مختلف زندگی می‌کند. از این رو این وجوه وجود می‌تواند و باید به صورتی پدیدارشناختی و به روش تحلیل سازنده توصیف شود. از این گذشته هوسرل مدلل می‌سازد که من ناب چیزی است که بخشی از یک عرف بین-الاذهانی است و نه صرفاً یک من (تنها یک من به طور کلی nur ein Ich überhaupt) آن گونه که در دیدگاه ناتورپ بود.<sup>۶۳</sup> این بینشهای نو

نخستین بار در جلد دوم اندیشه‌ها به طریقی منظم صورت بندی شد. این اثر در ۱۹۱۲ آغاز شد و بین سالهای ۱۹۱۲-۱۹۲۸ بارها مورد بازنگری و بازنویسی قرار گرفت، اما تا قبل از مرگ هوسرل به چاپ نرسید. کتاب بعضی از مهمترین مسائل سازنده را که صورت بندی و حلشان شرط لازم برای برقرار ساختن رابطه بین پدیدارشناسی و علوم طبیعی، روانشناسی و علوم فرهنگی است مورد بحث قرار می دهد. کتاب شامل سه بخش طویل است، بخشی مربوط به برساختن طبیعت مادی، بخشی درباره برساختن طبیعت روانی، و بخشی در خصوص برساختن پدیده فرهنگی.<sup>۶۴</sup> در بخش دوم این اثر (احتمالاً در ۱۹۱۵ اضافه شده<sup>۶۵</sup>) هوسرل با دقت مفاهیم مختلف من را از یکدیگر تمیز می دهد: ۱- برداشت روزانه ما از من به مثابه همین وجود انسان در جهان واقعی ۲- من ناب ۳- فاعل روانی حقیقی که باید در روانشناسی مورد بحث قرار گیرد و ۴- من شخصی که در مطالعه پدیده فرهنگی نقش غالب را بازی می کند. اما اگر این تزه‌های مربوط به من ناب را چنانکه در جلد دوم اندیشه‌ها آمده به صورتی دقیق تنظیم کنیم، تصویر زیر بدست می آید. وحدت جریان تجربیات آگاه متضمن این است که این جریان به وسیله من قطبی شود. بدین سان من ناب قطب فردی (نفسانی) همه کنشهای آگاه است که بر این اساس همگی شکل «می اندیشم» (cogito) را دارند. این قطب می تواند به صورتی شهودی و به نحوی یکسان در هر کنش آگاهی دریافت شود. من در کنشهایش به سر می برد، در آنها فعال است، اما در عین حال می تواند. به صورتی انفعالی تظاهر کند. من ناب بخش حقیقی هیچ کنشی نیست، [بلکه] در ملاحظه جریان تجربیات چیزی «متعالی»<sup>۶۶</sup> را برمی سازد. من ناب تغییرناپذیر، مطلقاً ساده و خالی از هر محتوایی است. نمی تواند به نحوی جدا شده یا متمایز از حیات خودش اندیشیده شود. من ناب، به همین نحو کانون کارکردی جریان تجربیات است. جریان تجربیات نمی تواند بدون قطبی شدن متعلق به من باشد، همه تجربیات می توانند به اندیشه‌ها تبدیل شوند. من ناب از نظر زمانی دیرپاست اما دیمومت<sup>۶۷</sup> آن ذاتی متفاوت از دیمومت تجربیات دارد.



هر چند من ناب زمینه وحدت آگاهی نیست، این وحدت توسط زمان درونماندگار<sup>۶۸</sup> برساخته می شود. من ناب این همانی خود را به طریق من واقعی حفظ نمی کند، ویژگیهای نهادی، تواناییها و یا استعداد تغییرپذیری ندارد. من، به معنای من، یعنی این مرد در جهان واقعی، تحقق بالنفس من ناب است. من واقعی به معنای شیء متعالی برساخته می شود، و من ناب به صورتی درونماندگار داده شده است. سرانجام من ناب زیرسای خوی و عادات همیشگی است، بدین معنا که وقتی در وضعی قرار گیرد، من از آن به بعد منی است که آن وضع را احراز کرده باشد.<sup>۶۹</sup> این تزه‌های مربوط به من بوضوح نشان می دهد که برداشت هوسرل از من به آراء کانت نزدیک شده بود. اما هوسرل هنوز صریحاً از این نظر دفاع می کند که من ناب می تواند خودش را آنچنانکه هست و با توجه به چگونگی کارکردهایش دریابد، بدین سان من ناب سوژه یا ذهنی نیست که هرگز نتواند به یک ابژه یا عین بدل شود.<sup>۷۱</sup> هوسرل وجود تشابهاتی را بین دیدگاه خود و آراء اولیه کانت تصدیق می کند، اما در آن زمان هنوز نمی توانست برداشت کانت را از ادراک یگانه ساز استعلایی به عنوان بنیانی برای وحدت متعلقات آگاهی به صورتی مثبت تفسیر کند.<sup>۷۲</sup> با توجه به تفکرات پیشین به نظر می رسد سه اظهار نظر دقیق و بجا باشند. ما تنها در جلد دوم ندریشه‌ها<sup>۷۳</sup> دیده ایم که هوسرل برای نخستین بار نظری اظهار می کند مبنی بر اینکه وحدت من ناب به وسیله خوی و عادات خودش مشروط می شود (و یا شاید هم برساخته می شود). هوسرل در آنجا آشکارا می گوید که اینهمانی<sup>۷۴</sup> من ناب می تواند با این حقیقت توضیح داده شود که ۱- در ملاحظه هر «می اندیشم» (cogito) من می تواند خودش را چونان منی یکسان و تغییرناپذیر دریابد، و مهمتر از آن ۲- من به نحو پیشینی خود را به عنوان همان من در نظر می آورم زیرا هر موضعی را که اتخاذ کنم ضرورتاً پی آمد خود را برجا می گذارد و اعتقادی پایدار را مستقر می کند. هر چند هوسرل در اینجا خودش را در ملاحظه موضعگیریهای فردی به خوی و عادات محدود می کند، اما هنوز به بنیادیترین تز مربوط به من اشاره نمی کند،

یعنی وضع شدن جهان توسط من به عنوان افق کلی و نسبت آغازین جهان وضع شده با اینهمانی من.<sup>۷۵</sup> ثانیاً به نظر می‌رسد اظهار این که من ناب یک قطب خوی و عادات است با این تز که من ناب تغییرناپذیر است، در تعارض باشد. در جلد دوم اندیشه‌ها<sup>۷۶</sup>، هوسرل این تز دوم را با طرح این ادعا مشخص می‌سازد که من ناب در معنای متعارف تغییرپذیر نیست. با اندیشیدن دربارهٔ تجربیات متنوع من انضمامی<sup>۷۷</sup>، من ناب تغییر می‌کند ولی فقط به این معنی که من ناب قطب خوی و عاداتی است که همیشه زیاد و زیادتر می‌شوند، اما این تغییرات نسبت به تغییرات آن ذهن انضمامی در جهان که پیوسته ذهن باقی می‌ماند طبیعتی کاملاً متفاوت دارد. این امر نهایتاً منوط به این حقیقت است که زمان درونی (باطنی) اساساً متفاوت از زمان بیرونی (ظاهری) است. ثالثاً، طبق نظر هوسرل، من ناب می‌تواند این عمل را با اندیشیدن درباره «می‌اندیشم» (Cogito) قبلی که هنوز در حافظه حضور دارد و یا هنوز می‌تواند موضوع شناسایی واقع شود، و این امر توسط همان من ناب انجام می‌گیرد.<sup>۷۸</sup> من ناب می‌تواند این عمل را با اندیشیدن درباره «می‌اندیشم» (cogito) قبلی که هنوز در حافظه حضور دارد و یا هنوز می‌تواند دوباره در خاطره حاضر شود، انجام دهد. در هر دو حالت یک من اندیشندهٔ اصلی و یک من ناب که موضوع شناسایی شده وجود دارد. مع الوصف و از نظر اندیشه‌ای رفیعتر هر دو این من‌ها حقیقتاً یکی و به صورت منی واحد جلوه می‌کنند. این که من ناب می‌تواند موضوع شناسایی واقع شود به واسطه این حقیقت است که من ناب ذاتاً دیرپاست، یعنی در زمان باطنی است، وحدتی است که در آگاهی زمان باطنی بر ساخته می‌شود. در زمان درسنامهٔ ۱۹۰۵ و حتی در جلد اول اندیشه‌ها (۱۹۱۳) هوسرل ادعا کرده بود که آگاهی زمان فاقد قطب من است.<sup>۷۹</sup> از ۱۹۱۵ هوسرل شروع به دفاع از این نظر کرد که در این نوع آگاهی نیز یک قطب من نهفته است، هر چند پس از آن اندیشید که من مفروض به عنوان چیزی بر ساخته در آگاهی زمان باطنی نمی‌تواند به صورت شهودی ادراک شود، بلکه تنها می‌تواند از نو بازسازی شود. هوسرل در بسط و گسترش این بخش از

اندیشه‌هایش باز تحت تأثیر ناتورپ بود<sup>۸۱</sup>. هوسرل در مرحله‌ای دیگر از گسترش برداشتش از من (۲۸-۱۹۱۶) با صراحت بیشتری به تمرکز و تأمل بر رأی کانت درباره من پرداخت. در این تفکرات، بندرت از کانت نقل قول می‌کند و فرض را بر این می‌گذارد که شنونده‌اش با فلسفه کانت آشناست. برای اینکه بحث حاضر به صورت ساده‌تری قابل فهم باشد می‌خواهم توضیح خودم را درباره رشد اندیشه هوسرل در این باره قطع کنم تا مختصراً سخن را بر بعضی از بخشهای سنجش خرد ناب کانت که با موضوع مورد بحث ما ارتباط مستقیم دارد، متمرکز کنم.

### ۳- برداشت کانت از من

کانت در سنجش خرد ناب در دو زمینه متفاوت درباره من سخن می‌گوید، اول تحت عنوان «استنتاج مفاهیم ناب فاهمه»<sup>۸۲</sup> و دوم در بخش دیالکتیک استعلایی تحت عنوان «قیاسهای مغالطه آمیز خرد ناب»<sup>۸۳</sup> بحث کانت در «استنتاج مفاهیم ناب فاهمه» نخست به وحدت تصورات ما مربوط می‌شود. اگر چه تصورات در شهود می‌توانند به نحو کثرت<sup>۸۴</sup> عرضه شوند، اما ترکیب کثرت به وحدت هرگز نمی‌تواند از طریق حواس به ما القاء شود، چرا که این ترکیب عمل فاهمه است و این عمل می‌تواند تحت عنوان کلی «تالیف»<sup>۸۵</sup> قلمداد شود. تالیف نمی‌تواند صورت پذیرد مگر به وسیله خود ذهن. حال مفهوم ترکیب در کنار مفهوم کثرت و تالیف آن، شامل مفهوم وحدت کثرت می‌شود. ترکیب تصوریست از وحدت تألیفی کثرت. بدینسان تصور این وحدت نمی‌تواند از ترکیب به وجود آید. بر عکس، وحدت آن چیز است که با اضافه کردن خودش به تصور کثرت نخست مفهوم ترکیب را ممکن می‌سازد. از آنجا که وحدت به صورت «پیشینی» مقدم بر همه مفاهیم ترکیب قرار می‌گیرد دیگر نمی‌تواند مقوله وحدت باشد. بدین ترتیب ما باید برای این وحدت جای دیگری را در نظر بگیریم، یعنی همان چیزی که وحدت مفاهیم مختلف در «حکم» بر آن استوار است. در نظر کانت این وحدت،

در وحدت تالیفی و آغازین ادراک یگانه ساز نهفته است. او این نظر را به شکل زیر توضیح می دهد.

برای «می اندیشم» (I think) باید توأم بودن من با همه تصوراتش ممکن باشد، در غیر این صورت ای بسا چیزی در من متصور شود که به هیچ عنوان نمی توانست اندیشیده شود. آن تصویری<sup>۸۷</sup> که می تواند مقدم بر هر اندیشه ای داده شود شهود نامیده می شود. از این رو همه کثرات شهود ارتباط ضروری با «می اندیشم» (I think) در آن ذهنی دارند که این کثرت در آن نهفته است. اما این تصور کنشی است خود انگیخته و از اینرو نمی تواند به عنوان چیزی مبتنی بر محسوسیت در نظر گرفته شود. کانت آنرا (شهود را) ادراک یگانه ساز ناب می نامد تا آن را از ادراک یگانه ساز تجربی و نیز ادراک یگانه ساز آغازین متمایز کند، زیرا این ادراک درحین ایجاد تصور «می اندیشم» (I think) - که باید مستعد توأم بودن با همه تصورات باشد و در عین حال در همه آگاهی نیز واحد باشد - آن آگاهی از خود است که خودش نمی تواند با هیچ تصور دیگری توأم شود. وحدت این ادراک یگانه ساز در عین حال وحدت استعلایی خود آگاهی نامیده می شود تا امکان نشأت گرفتن یک دانش «پیشینی» از آن را نشان دهد. چرا که تصورات کثرت که در شهود عرضه می شود اگر مبتنی بر خود آگاهی واحدی نباشد، نمی تواند واحد باشد و همه تصورات مرا نیز بسازد.

از این رو اینهمانی تمام و کمال ادراک یگانه ساز کثرت که در شهود عرضه می شود، حاوی تالیف تصورات است و این اینهمانی تنها به واسطه آگاهی از این تالیف ممکن است. چرا که آگاهی تجربی که توأم با تصورات مختلف است ذاتاً گونه گون و بدون ارتباط با اینهمانی ذهن است. ارتباط با اینهمانی ذهن نه به صورت ساده و به واسطه توأم نمودن تصوراتم با آگاهی، بلکه تنها تا آنجا که تصویری را به تصور دیگر متصل می کنم و از تالیف این دو آگاه هستم به انجام می رسد. پس بنابراین تنها تا آنجا که کثرت تصورات عرضه شده در آگاهی واحد را وحدت می بخشم، امکان آن را می یابم تا اینهمانی آگاهی را در، و از خلال این

مجموعه تصورات، برخود آشکار سازم. بنابراین اصل وحدت تالیفی ادراک یگانه‌ساز بیان می‌کند که همه تصورات من در هر شهودی که عرضه شده، باید محکوم آن شرطی باشد که تحت آن می‌توانم آنها را به آن من واحد به عنوان تصورات خود اسناد دهم و از این رو می‌توانم آنها را به عنوان تصوراتی درک کنم که به واسطه عبارت کلی «می‌اندیشم» (I think) در یک ادارک یگانه‌ساز به صورت تالیفی ترکیب شده‌اند.<sup>۸۸</sup>

در «قیاسهای مغالطه آمیز خرد ناب» کانت نشان می‌دهد که ذهنیت ذهن نمی‌تواند با این ادعا که «من» موجود در «می‌اندیشم» یک نفس است و از این رو جوهریست برخوردار از بساطت<sup>۸۹</sup> و تشخیص<sup>۹۰</sup>، تعیین بیشتری بیابد. در انتهای تفکراتش در این موضوع، کانت در خصوص آنچه مانع می‌نماید اظهار می‌دارد که هر چیزی در جریان دائم است و هیچ چیز پایدار به غیر از «من» وجود ندارد، «منی» که صرفاً بسیط است، چرا که تصورش محتوایی ندارد و به طریق اولی کثرت نیز ندارد و به این دلیل به نظر می‌رسد که به معنای یک عین بسیط است. برای اینکه کسب معرفت درباره ذات هستی اندیشنده (موجود متفکر) توسط خرد ناب ممکن باشد، این «من» باید قسمی شهود باشد که بتواند به دلیل مفروض گرفته شدن در هر اندیشه مقدم بر تجربه، به منزله نوعی شهود، قضایای تالیفی پیشینی را به بار آورد. ولی این «من» نه شهود است و نه مفهومی از یک عین. «من» صورت آگاهی است که می‌تواند با تصوراتمان توأم شود و این تصورات را تا حد معرفت تعالی دهد. اما فقط تا آنجایی که چیز دیگری هم در شهود داده شود، چیزی که ماده لازم برای تصور یک عین را فراهم می‌آورد.<sup>۹۱</sup>

می‌بینیم که کانت در دنیای امروز اولین کسی است که می‌فهمد بر اساس محتوای پدیداری که در تجربه وجود یا ادای لفظ «من» یافت می‌شود می‌توان نشان داد که فرضیه‌های کلاسیک درباره نفس که از خصوصیات جوهریت، بساطت و تشخیص استنتاج می‌شده، بدون توجیه هستند. کانت برای ادا کردن حق این محتوا من را مانند یک آگاهی خالص که همراه با همه مفاهیم است،

توصیف می‌کند. در من هیچ چیز بیش از ذهن استعلایی کل اندیشه، تصور نشده‌است. آگاهی ذاتاً بیشتر صورت تصور است تا تصور.

«می‌اندیشم» (I think) صورت ادراک یگانه‌ساز است که به هر تجربه‌ای می‌پیوندد و مقدم بر آن واقع می‌شود.<sup>۱۲</sup> به عبارت دیگر «می‌اندیشم» چیز تصور شده‌ای نیست، بلکه ساختار صوری تصور نمودن چیزی است. «من» موضوع همهٔ فعالیت‌های منطقی ماست که کارکرد اساسی آن ترکیب کردن است.

بدین ترتیب «می‌اندیشم» (I think) به معنای «ترکیب می‌کنم» یا «به هم می‌پیوندم» است و هر به هم پیوند دادنی یک «من پیوند می‌دهم» است. ذهن یا من ذاتاً آگاهی است - نه یک تصور بلکه صورتی از تصور به معنای کلی کلمه. [ذهن یا من] ساختاری صوری است که به تنهایی برای هر چیز تصور شدن را امکان پذیر می‌کند. این همان شرط ضروری است که هر تصور شده‌ای را آنچه هست، می‌سازد.<sup>۱۳</sup>

از طریقی که کانت مسئله بحث‌انگیز من را مطرح می‌کند، روشن است که نگرانی بزرگ او در سنجش خرد ناب تعیین عینیت عین بود. بنابراین کانت برای وحدت آگاهی در تألیف کثرت همهٔ شهودهای ما، باید شرطی استعلایی وجود داشته باشد. این شرط نمی‌تواند در عین نهفته باشد، از اینرو این شرط اصلی و استعلایی چیزی غیر از ادراک - یگانه‌ساز استعلایی نیست، یعنی آگاهی اصلی و تغییرناپذیر ناب، آگاهی اصلی و ضروری از اینهمانی «خود». وقتی که کانت می‌پرسد آیا نحوه وجود من یا خود می‌تواند با ادای اینکه نفس یک جوهر است و ویژگی‌های معلومی دارد معین شود، پاسخ باید منفی باشد چرا که آگاهی از اینهمانی خود (نفس) شرط ضروری برای تطبیق و کاربرد مقولات است و بدین ترتیب ذاتاً نمی‌تواند با معانی مقولات معین شود. همه آنچه می‌توانیم دربارهٔ من بگوییم این است که من صورت تصورات ماست به معنایی که در بالا بیان شد.

#### ۴- عناصر کانتی در برداشت هوسرل از «من» (۲۸-۱۹۱۶)

از ۱۹۱۶ به بعد هوسرل تدریجاً به ارزیابی مثبت تری از فلسفه کانت رسید، و این جریان تأثیرش را بر برداشت نهایی هوسرل از «من» باقی گذاشت. در درسنامه‌ای در ۱۹۱۶ (از سلسله مقالات کانت و عصر جدید) هوسرل آموزه ادراک یگانه‌ساز کانت را با این ادعا تفسیر کرد که در نظر کانت «من» چونان «منی» به خود نمایانده شده که ضرورتاً «من» اندیشیده است، در حالی که «من» به مثابه «من» اندیشنده ضرورتاً متعلقات (اعیان) را می‌اندیشد، اندیشنده بودن ضرورتاً و ذاتاً به جهانی از اعیان موجود مربوط می‌شود (یک جهان عینی موجود *eine seiende objekt welt*).<sup>۱۴</sup> ذهن ناب چنین است که تنها تا آنجا که بتواند جهان اعیان را با خودش و در تمام فعالیت‌های اندیشمندانه‌اش پیوسته یکسان نگاه دارد، می‌تواند خودش را با خودش یکسان حفظ کند. سالها بعد هوسرل به مناسبت‌های بسیار به این اندیشه بازگشت. هوسرل در عین حفظ عنوان کانتی «ادراک یگانه‌ساز استعلایی» دیگر به آن به عنوان تفسیری از سنجش خرد ناب کانت اشاره نکرد، بلکه ترجیحاً این بینش را به عنوان اصل جدیدی از برداشت فلسفی‌اش از «من ناب» مورد ملاحظه قرار داد.<sup>۱۵</sup>

در همین زمان هوسرل شروع به رد این نظر کرد که «من ناب» صرفاً همان قطب نفسانی یا قطب من است. «قطب نفسانی یا قطب من» من نیست. من در عقاید و عادات دائمی‌ام هستم. وقتی که مستمراً و مطمئناً برای وحدت اعتقادی جامع‌الاطراف می‌کوشم و همان جهان واحد و یگانه اعیان وجود خودش را برای من حفظ کند و ادامه دهد، می‌توانم من اینهمان خود و تعقلی (*verstandesich*) ایدئال خود را حفظ کنم.<sup>۱۶</sup> بنابراین جهانی یکپارچه قرین لازم برای اینهمانی معقول «من» است، و خودش را علی‌رغم همه تحولات موقعیت از لحاظ جزئیات، در کل حیات «من ناب» حفظ می‌کند.<sup>۱۷</sup> از اینرو در نظر هوسرل بر ساختن جهان به عنوان «دنیایی»<sup>۱۸</sup> منظم و یکدست در ملاحظه بر ساختن وحدت «من»، کارکردی دوگانه و مرتبط دارد. اول اینکه اعتقاد به سازواری جهان شرطی است برای سازواری حیات «من ناب» به عنوان یک کل، و دوم اینکه این

اعتقاد همچنين مبنا (يا افق) همه اعتقادات فردی درباره اشياء و رویدادهای متعالی است.<sup>۹۹</sup>

مع ذلك هوسرل در اینجا این نتیجه را نگرفت که می توان یک انتولوژی کلی قطعی از جهان به دست آورد که برای همه برداشت های ما از جهان معتبر باشد، یا (چنانکه کانت استنباط کرد) سلسله ای از مقولات معین و اصول متعارفه یا اصولی را استنتاج کرد که برای هر نوع معرفت نظری از جهان معتبر باشد.<sup>۱۰۰</sup> تنها چیزی که هوسرل در اینجا از آن حمایت می کند این است که تحقق «من» مشروط می شود به تحقق جهان به عنوان نظامی اصولاً یکپارچه، «من» تنها یک قطب من ناب نیست، بلکه ذهنی است که اعتقاداتی به آنچه متعالی است دارد. به عبارت دیگر هوسرل به «تز کانت» مبنی بر اینکه یکپارچگی جهان اعیان «شرط لازم» برای وحدت «من ناب» است صحه می گذارد. اما به این «تز» اضافه می کند که «من ناب» باید به وسیله اعتقادات و نیز خوی و عادات «من» شناسانه خاص خودش مشخص شود. بعلاوه، او به وضوح برداشت کانت از ارتباط متفاوتی بین «من ناب» و امکان تحقق بالنفس آنرا از طریق برساختن جهانی یکپارچه که برای «من ناب» اعتبار دارد، رد می کند.<sup>۱۰۱</sup> و سرانجام ادعا می کند که کانت به مسئله ریشه ای شناخت شناسانه نفوذ نکرده است، چرا که او اصول یا عناصر برون از آگاهی یا متعالی (transcendent) را در تفکری حفظ نمود که بنا بود استعلایی (transcendental) باشد، مثلاً شیء - فی نفسه و «من ناب» روانشناسانه.

هوسرل درباره «من» روانشناسانه می گوید که در سنجش خرد ناب قوا و قابلیت های «من» و تمام قوانین کاربردی از حقیقت ذاتی ذهن استنتاج می شوند، از اینرو کانت برای ایجاد تمایز بین «من» به مثابه این انسان واقعی در جهان و «من ناب» شکست خورد.<sup>۱۰۲</sup>

در ۱۹۱۷ هوسرل در درسنامه ای درباره فیشته، داوری خود را درباره سنجش خرد ناب کانت اندکی مورد تجدید نظر قرار داد. او پذیرفت که شناخت شناسی



کانت می‌تواند به طرق مختلف تفسیر شود. او تفاسیر فیزیولوژیکی را درست مانند تفاسیر روانشناختی رد می‌کند و آنها را به مثابه چیزهایی متعارض با عمیق‌ترین مقاصد کانت می‌نگرد. کانت برآستی بر آن بود تا نظریه‌ای صرفاً استعلایی را در خصوص معرفت نظری انسان گسترش دهد. در چارچوب چنین تلاشی، «من ناب» کانت باید از نقطه نظر «مونا» لایبنتیس درک شود که به نوبه خود نوعی ادراک به معنای من ناب دکارتی است.<sup>۱۰۴</sup> درست است که کانت در سنجش از عناصر جهان ما تقدّم (از پیش عرضه شده، یعنی مقولات فاهمه) استفاده می‌کند اما همزمان ذهنیتی را می‌سازد که از کارکردهای پنهان و استعلایی آن کل جهان تجربه به ضرورت شکل می‌گیرد. مسئله این است که یک کیفیت به خصوص نفس انسانی (که خود وابسته به جهان است و به جهان تعلق دارد) می‌بایست فرایند سازنده‌ای که کل جهان اشیاء (اعیان) را برمی‌سازد، به انجام رساند. در سنجش به محض اینکه کسی سعی در تمیز بین نفس و ذهنیت به عنوان برسازنده می‌کند، با چیزی اسطوره‌ای و غیرقابل درک مواجه می‌شود.<sup>۱۰۵</sup>

تفسیر تازه هوسرل از برداشت کانت از «من ناب» شاید بتواند به صورتی که در پی می‌آید صورت بندی شود. مطابق با نظر هوسرل، برداشت کانت از «من» می‌تواند به نحوی روانشناسانه و پدیدارشناسانه تفسیر شود. کانت متوجه بعد استعلایی-پدیدارشناسانه می‌شود و تحقیقاتش نیز به همان سطح میل می‌کند. با این وجود هنوز کانت از آزمودن روشمندانه این بعد ناتوان بود و این امر خود نشانگر ناتوانی از پیگیری راه صحیح و منظم است.

نتیجه این بود که ماهیت بعد استعلایی تا حدّی مبهم باقی می‌ماند و بسیاری از بازمانده‌های پسیکولوژیسم برجای می‌ماند. هوسرل با یک بینش و نیروی شهودی بی‌ظنیر به این مطلب اضافه می‌کند که کانت در عین حال ساختارهای ذاتی ذهنیت را که بی‌نهایت مهم‌اند دریافته است.<sup>۱۰۶</sup>

باید در نظر داشت که وقتی هوسرل تحت تاثیر کانت به این نتیجه رسید که عقیده به سازواری جهان شرط ضروری برای وحدت حیات «من ناب» است، کاملاً

دریافت که این تز در تعارض با دیدگاه او بود (دیدگاهی که بعد از ۱۹۰۸ گسترش یافت) مبنی بر اینکه اصولاً کل جهان ممکن است در بی‌نظمی و پریشانی ناپدید شود. بین سالهای ۱۹۱۸ و ۱۹۲۶ هوسرل بارها به این تز بازگشت که در صورتی که به مسئله از نقطه نظر بعد استعلایی نگریسته شود، «من ناب» ادراک یگانه ساز استعلایی که خودش را به واسطه قوام جهان برمی‌سازد، چیزی جز یک فاکت (fact) یا امر واقع صرف نیست و چنین نیز باقی می‌ماند. این تز شاید بتواند با اشاره به این حقیقت تبیین شود که اگر چه «من ناب» به عنوان این «من» یکسان با خود، نمی‌تواند خودش را حفظ کند مگر بر اساس جهانی که تا حدی سازوار است، اما باید توجه داشت که خود این جهان ضرورتاً نباید جهان ما باشد و نیز لزومی ندارد که با آن برداشت از جهان که در علوم طبیعی رواج یافته، هماهنگ باشد. در واقع از فحوای کلام روشن است که هوسرل سعی کرد تا از برقرار کردن رابطه‌ای بیش از حد دقیق بین تحقیق بالنفس «من ناب» و برساختن جهان احتراز کند، رابطه‌ای که حضور آن در تفکر کانت که ادعا کرده بود صورت مقوله‌ای جهان زمینه‌کافی و بسنده خود را در همین وجود «من ناب» دارد و یا در تفکر فیخته که از این تز دفاع نمود که «من» (مطلق)، جهان را به تنهایی و بر حسب ضرورت بر اساس نیروی خودش وضع می‌کند، مشهود است.<sup>۱۰۷</sup> اما در ۱۹۲۶ هوسرل تا به آنجا پیش می‌رود که بگوید حتی چنین جهان حداقل سازواری نیز برای وحدت «من ناب» لازم نیست. زیرا اگر چه «من ناب»، به فرض رد هر جهان سازوار قابل قبول (به هر دلیل)؛ جهان مستقر دیگری به عنوان جهان عینی و بین‌الذهانی ندارد، مع ذلک همچنان وحدت حیاتش را در وحدت زمان درونماندگار حفظ خواهد کرد. با این فرض، هوسرل تاکید می‌کند که «من ناب» همچنان با خود یکسان خواهد بود، اما در ارتباط با جهان و طبیعت دیگر چنین نخواهد بود. پس «من ناب» دیگر در یک جهان نخواهد بود و کاملاً بدون جهان خواهد ماند.<sup>۱۰۹</sup>

این متن که فکر نمی‌کنم بتواند همینطور تحت اللفظی تعبیر شود، زیرا

اساساً چنین «منی» یک موضوع متناهی نمی باشد، به وضوح نشان می دهد که وابستگی بین برساختن جهان و «من ناب» برای هوسرل همچنان در ابهام باقی می ماند.

#### ۵- تبیین منظم برداشت نهایی هوسرل از «من»

هوسرل معنایی از برداشت نهایی اش از «من» را در بسیاری از آثار متأخر خود ارائه داده است. دقیق ترین توصیف «من» در تأملات دکارتی<sup>۱۱۱</sup> نهفته است، قطعات کوتاه تر این توصیف در منطق صوری و استعلایی<sup>۱۱۲</sup> و نیز در بحران<sup>۱۱۳</sup> یافت می شوند. معروف است که هوسرل به خاطر مشکلاتی که در تامل آخر با آنها مواجه شد، یعنی تاملی که خصوصیت بحث انگیز کل رهیافت او را نشان می داد، از بعضی از عبارات نقل شده در تأملات دکارتی ناراضی بود. او بعدها با دنبال کردن راه دیگری به سوی پدیدارشناسی به حل این مشکل پرداخت؛ بینشهای حاصل از این جدّ و جهد بعدها و به صورتی منظم در بحران بسط داده شد. در صفحاتی که در پی می آیند باید بکوشم تا برآوردی از نظر نهایی هوسرل را با توجه به آراء او در سه اثر مذکور بدست دهم و آنجا که تبیین ارائه شده در تأملات دکارتی در تعارض با محتویات دو اثر دیگر است توصیفی را که در بحران ارائه شده دنبال کنم. اما پیش از بازگشت به این متون باید مختصراً به معرفی تمایز بین «من ناب» و «من استعلایی» بپردازم، تمایزی که هوسرل در آثار اولیه خود ایجاد نکرده بود.

در جلد اول و دوم اندیشه ها هوسرل عبارت «من استعلایی» را به کار نمی برد و کارکردی را که بعدها به «من» یا ذهن استعلایی نسبت داد به «من ناب» نسبت نمی دهد. در نخستین جلد آن کتاب در بحث تحویل پدیدارشناسانه هوسرل می پرسد که آیا «من ناب» نیز متأثر از تحویل است؟ هوسرل توضیح می دهد که آنچه که بعد از تحویل باقی می ماند سیال آگاهی ناب است، اما بلافاصله اضافه می کند که «من ناب» در هر تجربه سیاله به «صورتی پایدار و حتی ضروری» وجود

دارد. «من ناب» به هر «تجربه‌ای که پیش می‌آید و به گذشته سیلان می‌یابد، تعلق می‌گیرد، و «نگاه» گذاریش از «میان» هر می‌اندیشم (cogito) بالفعل عبور می‌کند و به سوی عین می‌رود... اما «من»، خود یکسان باقی می‌ماند... «من ناب» در اصل ضروری به نظر می‌رسد و چنان است که در همه تحولات ممکن و راستین تجربه، خود مطلقاً یکسان باقی می‌ماند. در هر می‌اندیشم (cogito) بالفعل، «من» به معنی خاصی حیات خود را می‌زید، اما همه تجربیات متعلق به آن هستند و آن متعلق به آنها. و همه آن تجربیات از آنجا که به یک سیالۀ واحد تجربه تعلق می‌گیرند - یعنی آنچه که متعلق به من است - باید تبدیل شدن به اندیشه‌های بالفعل را بپذیرند، «من می‌اندیشم» (I think) کانت باید بتواند با همه تصورات من همراه شود.<sup>۱۱۳</sup> او در توصیف ساختارهای کلی آگاهی ناب تکرار می‌کند که در زمینه تجربه‌ای که به صورتی استعلایی پالوده شده، ارتباط آن تجربه با «من ناب» حفظ می‌شود. هر می‌اندیشم (cogito) به مثابه کنشی از «من» مشخص می‌شود که از «من» نشأت گرفته است. تحویل نمی‌تواند بر این تأثیر بگذارد. از طرف دیگر هوسرل ادامه می‌دهد «منی آزمایشگر» نمی‌تواند به خاطر خودش در نظر گرفته شود و به خودی خود به موضوع شناسایی تبدیل شود. این «من» جدای از شیوه‌های ارتباطش [با جهان] یا نحوه رفتارش، کاملاً خالی از اجزاء ذاتی است: هیچ محتوایی ندارد تا از هم باز شود، غیرقابل توصیف است، «من ناب» است و نه چیز دیگر.<sup>۱۱۴</sup> سرانجام آنجا که هوسرل بر ساختن استعلایی را که در سطوح مختلفی یافت می‌شود، توصیف می‌کند، عبارت «آگاهی معطی اولی» را برای اشاره به فاعل (سوژه) عمیق‌ترین لایه بر ساختن به کار می‌برد و از عبارات «من استعلایی» یا «ذهن استعلایی» هنوز نشانی دیده نمی‌شود.<sup>۱۱۵</sup>

هوسرل هنگامی تمایز بین «من ناب» و «من استعلایی» را مطرح کرد که گذشته از یک پدیدارشناسی استعلایی از امکان یک روانشناسی پدیدارشناسانه نیز آگاه شد. در آن زمان معلوم شد که بین تحویل پدیدارشناسانه - روانشناختی و تحویل های استعلایی و متناظر با این، بین من های ناب و استعلایی باید تمایزی

ایجاد شود.<sup>۱۱۷</sup> در آثار هوسرل این تمایزات برای نخستین بار در فلسفه اولی<sup>۱۱۸</sup> (۲۴-۱۹۲۳) و در روانشناسی پدیدارشناسانه (۲۶-۱۹۲۵) مطرح شدند. از آن به بعد این عبارات به واژگان زیربنایی در پدیدارشناسی هوسرل تعلق گرفتند. این یادآوری مختصر همراه با این یادآوری که بین سالهای ۱۹۱۵ و ۱۹۲۳ هوسرل در مقایسه با سالهای ۱۹۰۷ و ۱۹۱۵ بتدریج نقش بسیار مهمتری به «من» نسبت داد، ما را در فهم برداشت نهایی هوسرل از «من» که اینک به آن بازمی‌گردیم یاری خواهد کرد.

در تأملات دکارتی<sup>۱۲۰</sup> هوسرل اظهار می‌دارد که «من استعلایی» عبارت از آن چیزی است که صرفاً در ارتباط با عینیت‌های التفاتی است. این عینیت‌ها از طبیعتی دوگانه برخوردارند، (الف) اعیان موجود در حیطة به اندازه کافی تحقیق‌پذیر «من» در زمان درونماندگار و (ب) اعیان موجود در جهان که وجودشان تنها می‌تواند توسط تجربه ناکافی و فرضی بیرونی نشان داده شود. بدینسان برخوردار بودن از نظام‌های التفاتی که در درون «من استعلایی» فعال هستند، و همچنین برخورداری از افق‌های از پیش مشخص‌کننده به عنوان بالقوه‌گی‌های ثابتی که می‌توانند آشکار شوند، یکی از خصوصیات ذاتی «من استعلایی» است.

من استعلایی بدهتاً برای خودش وجود دارد، ذاتاً و مستمراً خودش را چونان موجود برمی‌سازد. خویشتن خودش را نه تنها چونان حیاتی در جریان و سیالۀ تجربیات بلکه به مثابه «من» درک می‌کند، «منی» که از وراء این یا آن می‌اندیشم (cogito) چون من واحد زندگی می‌کند. من چندگانگی آگاهی بالفعل و ممکن را در جهت اعیان همسان یا وحدت‌های تألیفی [در یک قطب، یعنی قطب عینی] متمرکز می‌کند. به علاوه در نوع دومی از تألیف، من همه چندگانگی‌های فردی اندیشه‌ها را مجموعاً به منزله تصورات متعلق به یک من واحد و یکسان [در قطبی دیگر، یعنی قطب نفسانی] جمع می‌آورد - که به صورت ذهن فعال و متحولی در همه تجربیات آگاهی زندگی می‌کند و به واسطه آن تجربیات به تمامی

قطب‌های عینی مربوط می‌شود.<sup>۱۲۲</sup> به هر حال این من، قطب‌ساز خود یک قطب، اینهمان خالی نیست. بلکه مطابق با قانون تکوین استعلایی خاصیت پایای تازه‌ای را با هر کنشی که از خودش ناشی می‌شود به دست می‌آورد و موجب معنای عینی تازه‌ای می‌گردد.

بعد از هر تصمیمی که اتخاذ می‌شود، من (حداقل برای بعضی مواقع) به آن تصمیم وفادارم، من، آن من پایایی است که این تصمیم را گرفته‌است. من بدین طریق خودش را به مثابه زیربنای واحد خصوصیات من آشکار می‌کند و خودش را در تکوین فعالش و به واسطه آن برمی‌سازد، یعنی خودش را چونان من ثابت و ساکن شخصی (اصطلاح اخیر در کلی‌ترین معنای آن به کار رفته) برمی‌سازد.<sup>۱۲۳</sup> من به معنای انضمامی کامل را باید از من استعلایی به عنوان قطب یکسان (که باید به معنای مضاعف در نظر گرفته شود) و من به مثابه زیربنای خوی و عادات تمیز دهیم، من انضمامی باید همراه با صور گوناگون جاری در حیات در نظر گرفته شود. این من آخری «مونا» نامیده خواهد شد. از آنجا که من انضمامی به منزله مونا، کل حیات آگاه بالقوه و بالفعل مرا دربرمی‌گیرد، عبارت من مونا در پدیدارشناسی بدون استثناء شامل تمامی مسائل برساننده می‌شود.<sup>۱۲۴</sup>

به وسیله روش تحویل استعلایی، هر متأمل استعلایی به من استعلایی اش باز می‌گردد تا بدین طریق همراه با محتویات مونا در انضمامی اش، به عنوان این من حقیقی فرض شود که چونان منی واحد و مطلق است.

اگر من درباره این من (خویشتن یا من خودم) بیاندیشم، انواع رخداد‌های واقعاً موجود را در من استعلایی واقعاً موجود که هنوز هم دلالتی تجربی دارد، کشف خواهم کرد. از آنجا که پدیدارشناسی به بینشهایی که نشان از کلیت ذاتی و ضرورت ذاتی دارند مربوط می‌شود، متأمل استعلایی باید مضافاً بر انجام تحویل استعلایی، تحویل ذاتی را نیز انجام دهد. این کار او را به من ذاتی رهنمون می‌شود. بدینسان پدیدارشناسی چیزی نیست مگر آشکار نمودن آن ذات جهان شمول، یعنی من استعلایی یا ذهنیت استعلایی که همه متغیرهای ناب ممکن من

واقعاً موجود مرا و خود این من به مثابه امری ممکن را دربرمی گیرد. بدینسان پدیدارشناسی استعلایی یک امر پیشینی کلی را که بدون آن نه من فرد متأمل و نه هیچ من استعلایی دیگر تصورپذیر نیست، در می یابد. پس از تحویل استعلایی برای کشف این من واقعاً موجود علاقه خاصی فرد متأمل معطوف به من نابش می شود. اما این کشف تنها در صورتی علمی می باشد که به اصول واجب و مصون از خطایی بازمی گردیم که به این من به مثابه تمثیل من ذاتی تعلق دارند. باید در نظر داشت که در انتقال از من واقعاً موجود به چنین من ذاتی نه فعلیت و نه امکان هیچ من دیگری از پیش فرض نمی شود.<sup>۱۲۵</sup> هوسرل به وضوح می پذیرد که یک پدیدارشناسی ذاتی ناب که خودش را این چنین با کشف منظم اجزاء متعلق به من انضمامی مربوط می کند، درگیر مشکلات عظیمی می شود. «تنها در دهه اخیر چنین نظامی شروع به واضح کردن خود کرده است و رهیافتهای تازه ای به مسائل کلی و خاصی برساختن استعلایی کشف شده است». امر پیشینی کلی متعلق به من استعلایی، صورتی ذاتی است که شمار نامحدودی از اقسام پیشینی فعلیت و بالقوه گی حیات را دربرمی گیرد، همراه با اعیانی که می توانند چونان اعیان بالفعل موجود در پهنه آن حیات برساخته شوند. اما در یک من وحدانی ممکن نه همه اقسامی که فرد فرد ممکن هستند قابل ترکیب اند و نه همه واحدهای ترکیب پذیر می توانند با هر نظم و ترتیب دلخواهی ترکیب شوند. برای فهم این مطلب کافی است من انضمامی یک کودک، یک مرد، یک زن، انسانی آمی یا تحصیل کرده را با هم مقایسه کنیم. به هر حال هوسرل احساس می کند که این مشکلات را می توان با توجه به زمانندی<sup>۱۲۶</sup> ذاتی من و با درک این مطلب که هر من انضمامی خودش را به خاطر خودش در وحدت یک «تاریخ» قوام می بخشد، حل کرد. قوانین کلی تکوین می توانند با آشکار نمودن قوانین ذاتی همزیستی و توالی به مثابه قوانین کلی مربوط به ترکیب پذیری بنا نهاده شوند. از اینجاست که تمایز بین تکوین فعال و منفعل برای پدیدارشناسی استعلایی اهمیتی اساسی می یابد.<sup>۱۲۷</sup>

هوسرل در تأملات دکارتی این سلسله اندیشه‌ها را با مشاهده‌ای که شرح آن در پی می‌آید به نتیجه رساند. دیدیم که راه وصول به من استعلایی توسط تحویل استعلایی شکل گرفت. پس از اعمال شایسته تحویل، من با من ناب و کل قلمرو آگاهی بالفعل و ممکنش مواجه شدم. هر آنچه که به واسطه من ناب وجود دارد ذاتاً و مطابق با طریقه خاص برساختن خود، برساخته می‌شود. هر معنای قابل تخیل و هر وجود قابل تخیلی (خواه درونماندگار یا متعالی) در قلمرو ذهنیت استعلایی که کل معنا و وجود (sein) را برمی‌سازد قرار می‌گیرد. عالم وجود حقیقی و عالم آگاهی ممکن ذاتاً به یکدیگر تعلق دارند و در متن تنها شکل انضمامی ساختن، یعنی همان ذهنیت استعلایی، انضماماً یکی هستند. ذهنیت استعلایی به واقع عالم هر معنای ممکن است.<sup>۱۲۸</sup> در بحران هوسرل این نظر را که ذهنیت استعلایی به واقع عالم هر معنای ممکن است، رد می‌کند. او در این اثر بحث می‌کند که تحویل استعلایی، وابستگی کلی میان خود جهان و آگاهی جهان را که در عین حال رابطه‌ای مطلقاً خودبسند و محدود به خود است، آشکار می‌کند، یعنی همان حیات آگاه ذهنیت استعلایی که بر اعتبار جهان تأثیر می‌گذارد. سرانجام از طریق تحویل [استعلایی]، وابستگی مطلق میان کل معنا و وجود و نیز ذهنیت مطلق به مثابه برسازنده کل معنا نتیجه می‌شود.<sup>۱۲۹</sup>

هوسرل دیدگاه خود را چنانکه در پی می‌آید توضیح می‌دهد. تحویل استعلایی جهان را به پدیدار استعلایی «جهان» و من این جهانی را به یک ذهنیت استعلایی احاله می‌کند که در حیات آگاه آن، جهان کل اعتبار خود را بدست می‌آورد. تحویل جهان متضمن تحویل نوع بشر به پدیدار «بشریت» است. از این رو ما باید توضیح دهیم که چگونه نوع بشر می‌تواند به عنوان تعین بالنفس ذهنیت استعلایی شناخته‌شود، ذهنیتی که همواره به نحوی غایی عمل می‌کند و از این رو «مطلق»<sup>۱۳۰</sup> است. به عبارت دیگر هنوز کسی باید نشان دهد که چگونه نوع بشر به مثابه قرین لازم جهانی که برای هر کسی معتبر است برساخته می‌شود.<sup>۱۳۱</sup> باید به این نکته مهم توجه داشت که هوسرل صریحاً اظهار



می دارد که تعیین بالنفس ذهنیت استعلایی در بشریت تاریخی نهفته است و نه (آنچنانکه هوسرل قبلاً گمان می کرد) در من یا همان انسان انضمامی در جهان.

در بخش بعد هوسرل توضیح می دهد که رهیافت دکارتی به تحویل استعلایی نقطه ضعف بزرگی دارد: هر چند از یک نظر به من استعلایی نزدیک می شود، اما این من را به نحوی ظاهراً خالی از محتوا در نظر می آورد. تعریف مفهوم تحویل (ابداع) از نقطه نظر هستی شناسی زیست جهان (که خطوط کلی آن در بحران ترسیم شده است) از سوی دیگر نشان می دهد که تحویل قلمرو بسیار بغرنجی را در برابر تحقیق می گشاید.<sup>۱۳۲</sup> این قلمرو موارد ذیل را شامل می شود: ۱- یک قطب من به اضافه عالمی از قطبهای من ۲- چندین گونه گیهای<sup>۱۳۳</sup> ظهور (نمود) ۳- عالمی از قطبهای عینی. پس چنین به نظر می رسد که جهان، به منزله جهانی که برای همه ما معتبر است، بدو به وسیله یک هم ذهنی استعلایی برساخته می شود و این هم ذهنی استعلایی در این جا در دو وجه متفاوت نمایان می شود، نخست به مثابه هم ذهنی تجسم یافته در بشریت تاریخی و بعد چونان زمینه استعلایی جهان به منزله جهانی که برای همه ما معتبر است.<sup>۱۳۴</sup> بدینسان نظر به اینکه هر وجود انسانی در خود یک من استعلایی را حمل می کند (آن هم نه به عنوان قسمت یا زیرلایه ای از نفس یا وجدان خود بلکه تا بدانجا که او تعیین بالنفس من استعلایی متناظر با خود است). پس نوع بشر به عنوان یک کل، تعیین بالنفس هم ذهنی استعلایی است، که خود زمینه استعلایی جهانی است که برای همه ما معتبر است.<sup>۱۳۵</sup>

مع الوصف هوسرل اضافه می کند که هم ذهنی استعلایی نخست در ذهنیت استعلایی برساخته می شود، و هر متأمل استعلایی به وسیله تحویل به این ذهنیت راه می یابد. و به همین دلیل است که هوسرل ذهنیت استعلایی را «من مطلق چونان یگانه کانون غایی یا کارکرد هر گونه برساختن» می نامد. درباره این من مطلق فقط می توان گفت که وجود دارد، عمل می کند و به مفهوم مطلق کلمه برمی سازد. به عبارت دیگر در این معنی، من مطلق بی جهان است.<sup>۱۳۶</sup>

## ۶- نتیجه

با توجه به تأملات فوق روشن می‌شود که اندیشهٔ هوسرل به تدریج از برداشتی تجربی و متعادل (نظیر آنچه در تفکر لاک و هیوم می‌بینیم) که از برنتانو اخذ کرد به سوی دیدگاهی مرتبط با واژگان و نتایجی نزدیک و نزدیک‌تر به برداشت کانت از من و نیز تفسیر ناتورپ از دیدگاه کانت، گسترش یافت.

بخصوص روشن است که هوسرل برای چه «مطلق» را «ذهنیت استعلایی» می‌نامد، که در واقع و در تحلیل نهایی دارای «کیفیاتی» است که کانت به من نسبت داد. تفاوت‌های مهم و آشکاری بین برداشتهای کانت، ناتورپ و هوسرل وجود دارد، اما طبق گواهی هوسرل این تفاوتها در اصل نتیجهٔ این حقیقت هستند که کانت در موارد بسیار و با نبوغ خاص خود، برخی بینشهای اساسی مربوط به من را به صورتی شهودی پیش‌بینی کرد، اما نتوانست آنها را به طرز روش‌مندانه توضیح دهد، در حالی که هوسرل قادر بود بر اساس روشی که با دقت به کار گرفت به بینشهای مشابهی دست یابد.

تأملات فوق همچنین نشان می‌دهد که نگرانی هوسرل در مورد من ناب در چارچوب مسئلهٔ بحث انگیز و نوین مربوط به ذهنیت ذهن باقی می‌ماند. در هیچ‌جا هوسرل جداً سعی در فائق آمدن بر این مسئله بحث‌انگیز نکرده است. او صرفاً در جهت طرح اساسی مسائل و نیز راه‌حلهای ممکن آنها کوشیده است. همچنین روشن است که در حالیکه نگرانی اساسی کانت در سنجش خرد ناب توضیح علت تناهی خرد انسانی و قرار دادن حدودی برای بکار گرفتن نظری این خرد بوده است، هوسرل با بازگشت به کمال مطلوب (ایده‌آل) دکارتی، همواره به امکان تحقق فلسفه‌ای مطلقاً ریشه‌ای که شایستگی نام علم دقیق را داشته باشد، معتقد بود. اجازه بدهید به این دو ادعا به اختصار نظری بیافکنیم. چنانکه پیش از این دیدیم هوسرل در تأملات دکارتی اظهار می‌کند که هر معنای قابل تصور و هر وجود قابل تصور، خواه دومی درونماندگار یا متعالی خوانده شود، در حیطة قلمرو ذهنیت استعلایی قرار می‌گیرد، یعنی همان ذهنیتی

که معنا و وجود را برمی سازد. هر کوششی برای تصور عالم وجود حقیقی که در خارج از عالم آگاهی ممکن قرار دارد (به معنای دو عالمی که صرفاً به صورتی بیرونی و به واسطه بعضی قوانین به یکدیگر مربوط می شوند) بی معنی است. آنها ذاتاً به یکدیگر وابسته اند و انضماماً نیز یکی هستند، یکی در تنها تضمّن مطلق: ذهنیت استعلایی. اگر ذهنیت استعلایی به معنی عالم هر معنای ممکن است، پس یک امر بیرونی دقیقاً بی معنی است.<sup>۱۳۷</sup> از این مطلب می توانیم نتیجه بگیریم که در دیدگاه هوسرل خود ذهنیت استعلایی بر تضاد معمولی ذهن-عین مقدم است و ذهنیت استعلایی منبعی است که ذهن-عین هر دو نهایتاً از آن نشأت می گیرند. این تفسیر با قول مشابهی در بحران تأیید می شود، آنجا که هوسرل همان نظر را با ظرفیت از نو صورت بندی می کند تا جا برای سخن گفتن از هم ذهنی استعلایی و جهانی که برای هر کس معتبر است باز شود. هوسرل می نویسد که تحویل استعلایی «با ارائه نگرشی مافوق وابستگی ذهن-عین که امری این جهانی است و در نتیجه با ارائه نگرشی متمرکز بر وابستگی استعلایی ذهن-عین، ما را از طریق تأمل در نفس به تشخیص این امر رهنمون می شود که جهان موجود برای ما، یعنی همین جهان ما از آن حیث که متعلق به ماست، معنای وجودیش را به تمامی از حیات التفاتی ما اخذ می کند، آنهم بواسطه انواع پیشینی اعمال و دستاوردهایی که می توانند نشان داده شوند، به جای آن که به صورت استدلالی ساخته شوند یا به یاری تفکر اسطوره ای درک گردند.<sup>۱۳۸</sup>»

به ویژه در نظر داشتن این مطلب مهم است که کارکردی که هوسرل به ذهنیت استعلایی نسبت می دهد عیناً همان چیزی است که کانت (در نخستین چاپ سنجش خرد ناب) به تخیل-استعلایی نسبت داد.<sup>۱۴۰</sup> چرا که مطابق با نظر کانت، تخیل استعلایی یک فاعل (سوژه) صرف معرفت نیست بلکه باید افقی بسازد که در آن دو «هستنده» یعنی شناسنده و آنچه باید شناخته شود (متعلق شناسایی) بتوانند با یکدیگر مواجه شوند و همانند عین و ذهن در تقابل با یکدیگر قرار گیرند. از این رو تخیل استعلایی وابستگی این جهانی ذهن-عین را

ممکن می‌سازد. به اضافه، این افق دلالت دارد بر نوعی جهت‌گیری ذهن‌شناسنده به سمت موجودی که می‌بایست به عنوان عین شناخته‌شود و بدین ترتیب این افق شناسنده را به ذهن بدل می‌سازد. به عبارت دیگر ذهنیتِ ذهن را برمی‌سازد. از طرف دیگر این افق برای موجودی که باید شناخته‌شود این امر را ممکن می‌کند که خودش را (از جهت عین بودن) به عنوان امری متضاد با شناسنده آشکار کند. بدین طریق افق همچنین عینیتِ عین را برمی‌سازد. از این رو افقی که توسط تخیل استعلایی ایجاد شده، در آن واحد ذهن خام<sup>۱۴۱</sup> را قادر به ذهن‌شدن و شیئی خام<sup>۱۴۲</sup> را قادر به عین‌شدن می‌کند. مع‌الوصف این افق که ذهن و عین را قادر می‌سازد آن باشند که هستند، از هر دو پیشی می‌گیرد و ایجاد ارتباط بین آنها را ممکن می‌سازد.<sup>۱۴۳</sup>

اما در عباراتی که از بحران نقل شد هوسرل مجدداً و به وضوح نقد خود را از فلسفه کانت به طور کلی صورت بندی می‌کند: ۱- تمایز بین استعلایی و این جهانی به دقت انجام نشده. ۲- بسیاری از بینش‌های ارزشمند کانت «به صورتی استدلالی ایجاد شده بودند» و یا نتیجه «اندیشیدن اسطوره‌ای» بودند و روشمندانه حل نشده و به صورت منظم بسط و گسترش نیافته بودند.

هوسرل متقاعد شد که پدیدارشناسی وی سهم بزرگی در پیشرفت فلسفه داشته‌است و او خود قادر به حل تعدادی از مهمترین مسائلی شده‌است که تنها به صورتی مبهم در آثار فلاسفه بزرگ گذشته پیش بینی شده بودند. اگر کسی آثار او را با آثار دکارت، هیوم، لایبنیتس یا کانت مقایسه کند، فکر می‌کنم ناچار می‌شود ارزیابی هوسرل از کارش را بپذیرد. با این همه باید اضافه کنیم که هوسرل هرگز به روشنی درنیافت که کل مسائل بحث‌انگیز مربوط به ذهنیت ذهن شاید بر اساس یک سوء‌تعبیر متکی باشد. به نظر من یکی از بزرگترین دستاوردهای هایدگر بر اساس این امکان متمرکز شده‌است.<sup>۱۴۴</sup> برای روشن شدن دیدگاه من، ملاحظاتی که در پی می‌آیند شاید مفید باشند.

در صفحات پیش دیدیم که هوسرل در طی دو دهه آخر عمرش به این که

هیچ اختلاف اساسی بین پدیدارشناسی خودش و فلسفه انتقادی کانت وجود ندارد هر چه بیشتر اعتقاد پیدا کرد، البته تا به آنجا که به محتوا و نیت اساسی مربوط می شود، تفاوت این دو فلسفه اصلاً عبارت است از روش شناسی و دقت زیاد. هوسرل در پدیدارشناسی اش کوشید تا حیات ذهنیت استعلایی را، با تمامی استلزامات و ساختارهای التفاتی آن به سطح داده های آغازین آگاهی ناب ارتقاء دهد، و از این طریق به کنه اصول آگاهی نفوذ کند.<sup>۱۴۵</sup>

از طرف دیگر در نزد هایدگر پدیدارشناسی بدو با حیات ذهنیت استعلایی ارتباط ندارد، بلکه به پرسش از معنای وجود مربوط است، هایدگر در نامه اش به «ریچاردسن»<sup>۱۴۶</sup> می نویسد که به تدریج شک کرد که پدیده ناب (ذات) که موضوع پدیدارشناسی است، می تواند به عنوان آگاهی التفاتی یا حتی من ناب مشخص شود. اما به تدریج روشن شد که وجود (sein) موجودات «باید اولین و آخرین پدیده ناب (ذات) اندیشه باقی بماند». به علاوه هایدگر درمی یافت که پدیدارشناسی هوسرل «در حیطه یک موضع فلسفی متمایز و در عین حال مطابق با الگوی نهاده شده دکارت، کانت و فیخته» ساخته و پرداخته شده است. هایدگر در وجود و زمان می گوید: «من از این موضع فلسفی، بر اساس آنچه تا امروز آن را وفاداری بیشتر به اصل پدیدارشناسی می دانم، جدا شدم»<sup>۱۴۷</sup>. سرانجام هایدگر در همان نامه خاطر نشان می کند که مسئله بحث انگیز فلسفی که در وجود و زمان بسط یافته «خارج از حیطه ذهن گرایی وضع شده» و وجودی که این اثر در داخل آن کاوش می کند، نمی تواند چیزی باشد که ذهن انسانی وضع می کند یا برمی سازد.<sup>۱۴۸</sup>

در پدیدارشناسی هوسرل حقیقت انسانی، منحصرأ بر حسب ذهنیت معین می شود. به علاوه با توجه به این حقیقت که نحوه وجود ذهن نمی تواند چیزی جز Bewusst sein یا آگاهی باشد، پس ناگزیر عبارت «ذهنیت» با عبارت «آگاهی» قابل معاوضه فرض می شود. هوسرل نیز مانند کانت باور کرد که از این نقطه نظر نیازی برای ایجاد یک تمایز واضح بین ذهن و «خود» (یا نفس) بر پایه تفکر

پدیدارشناسانه وجود ندارد. از طرف دیگر در نزد هایدگر انسان مفروض به عنوان «دزاین»<sup>۱۴۹</sup> لزوماً به مثابه یک ذهن درک نمی‌شود اگر چه دزاین به طور قطع یک «خود» است [اما] پیش از هر چیز «خودی» است که هنوز یک ذهن نیست، بلکه مقدم بر این حالت دوگانه ذهن و عین است و اساساً این دوگانگی را ممکن می‌سازد. هایدگر هم با کانت و هم با هوسرل موافقت می‌کند که ماهیت ذهن یا من ناگزیر با خود آگاهی معین می‌شود؛ اما هنگامی که آنان ادعا می‌کنند خود آگاهی در عین حال وجه مشخصه وجود (sein) «نفس» یا «خود» نیز هست، با آنان مخالفت می‌نماید. در نظر هایدگر برقراری تمایزی روشن بین شناسنده به عنوان «خود» و به عنوان ذهن ضروریست. شناسنده به عنوان یک ذهن ناگزیر به وسیله خود آگاهی تعریف می‌شود، در حالیکه شناسنده به عنوان «خود» ناگزیر با تعالی متناهی مشخص می‌شود یعنی با وجودش - در-جهان. هایدگر در تشریح و نقد تر کانت مبنی بر این که «می‌اندیشم...» توأم با هر کنش تألیفی است به این نتیجه می‌رسد که تا آنجا که من عبارت است از آنچه که تنها و منحصرأ در این «می‌اندیشم...» است، پس ماهیت من در خود آگاهی ناب قرار می‌گیرد. هر چند در نظر او این آگاهی از «خود» هنوز هم باید به وسیله وجود «خود» روشن شود و نه بالعکس. چرا که اگر کسی بکوشد (چنانکه کانت کوشید) تا وجود «خود» را با آگاهی روشن کند، «خود» امری زائد می‌شود. به عبارت دیگر اگر نتوانیم «خود» را بر حسب تعالی متناهی اش بررسی کنیم، به ناچار آنرا تلویحاً به عنوان موجودی فرادست (Present-at-hand) و حی و حاضر [که نسبت به «وجود» خویش بی‌اعتناست] و به واسطه درک ساده وجودش بر حسب واقعیت موجود متفکر (شیئی اندیشنده *res cogitans*) درک خواهیم کرد. از طرف دیگر اگر کسی «خود» را بر حسب تعالی متناهی آن بررسی کند، روشن می‌شود که «خود» به عنوان یک ذهن، یعنی آنچه به وسیله وحدت استعلایی آگاهی آشکار می‌شود، از لحاظ وجودشناسی نسبت به «خود» به منزله تعالی متناهی - که معنای غائیش زمان است - امری مؤخر است.<sup>۱۵۰</sup>

در تأملات فوق، خودم را به توصیف برداشت هوسرل از من ناب با استناد به آثار چاپ شده هوسرل محدود کردم. ماریاخ در اثری که پیش از این بدان اشاره شد<sup>۱۵۱</sup>، تعداد قابل ملاحظه‌ای آراء مأخوذ از دستنویس‌هایی را که بر بسط و گسترش برداشت هوسرل از من ناب پرتو می‌افکند در اختیار ما گذاشته‌است، دستنویس‌های بین چاپ اول جستارهای منطقی و اتمام متن جلد دوم اندیشه‌ها (۱۹۱۶-۱۹۰۰). افزون بر این «کلاوس هلد» در کتاب حال زنده (lebendige Gegenwart) - بر اساس دستنویس‌های چاپ نشده - اظهار کرده‌است که هوسرل در طی دهه آخر زندگیش برای تعیین مجدد وجه وجودی ذهنیت استعلایی کوشش منظمی صورت داد. هوسرل در دهه ۱۹۳۰ به تدریج دریافت که همه مسائل بر سازنده پدیدارشناسی استعلایی باید بر حسب زمانمندی درک شوند. در نظر او شکل آغازین زمانمندی باید در فرایند مواجهه<sup>۱۵۲</sup> یافت شود، یعنی در فرآیندی که [آگاهی] به واسطه آن با موضوعش به منزله آنچه که حضور دارد، روبرو می‌شود، بنیادی‌ترین شکل مواجهه نیز عبارت است از مواجهه من استعلایی با خویش. مکان (locus) رویداد این فرآیند مواجهه با خویش نیز حال حاضر یا اکنون زنده<sup>۱۵۴</sup> است. هوسرل با ارائه این خط سیر فکری به آنجا رسید که وجود «من» را به عنوان حال یا حضور زنده هر گونه مواجهه تعیین کند. دعوی هوسرل این بود که این همه می‌تواند بر اساس تحویل و تحلیل، در شهود بلاواسطه نشان داده شود. مع الوصف این تحلیل‌ها که برای تحکیم این برداشت بسط داده شدند، به نتیجه مطلوب رهنمون نگردیدند. معلوم شد که چنین حضوری نمی‌تواند در دسترس شهود بلاواسطه قرار گیرد، بدین معنی که حضور آغازین خود را از یک طرف چونان چیزی آشکار می‌کند که همواره در جریان و سیلان است، در حالیکه از طرف دیگر چنین وانمود می‌کند که خاصیت یک اکنون ساکن (nuns stans) را دارد.

اکنون به خوبی می‌دانیم که در پدیدارشناسی تفسیری، که در آن وجود من بر حسب تعالی متناهی دریافته می‌شود، مشکل هوسرل را می‌توان با دریافتن این

امر حلّ کرد که حضور «خود» متناهی [همان فرآیندی است که در آن «خود»] بر اساس این حقیقت که پیش از این بوده است به نفس «خود» (به سوی آینده Zu-Kunft) باز خواهد گشت.<sup>۱۵۵</sup>

**\*\* پی‌نوشتها و مآخذ**

1. Iso Kern.
2. Iso Kern. *Husserl und Kant, Eine untersuchung uber Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*. (The Hague: Nijhoff, 1984).
3. Friedrich Paulsen (1846-1908).
4. Hermann Ludwig Von Helmholtz (1821-1894).
5. Frantz Brentano (1838-1917).
6. Bernard Bolzano (1781-1848).
7. Rudolf Hermann Lotze (1817-1881).
8. Johann Friedrich Herbart (1776-1841).
9. Ibid., pp. 3-5, 11-12.
10. Edmund Husserl, *Philosophie der Arithmetik. Psychologische und logische untersuchngen* (Halle: Pfeffer, 1891).
11. *Zeitschrift fur Philosophie und philosophische Kritik*, 103 (1949): 27.  
۱۲ - رجوع کنید به مقاله آقای دکتر ضیاء موحد: نقد فرگه از پسیکولوژیسم هوسرل.
13. Theodor Lipps, *Grundtatsachen des seelenlebens* (Bonn: Bouvier, 1883); Paul Natorp, "Über objektive und subjektive Begründung der Erkenntnis," *Philosophische Monatshefte*, 23 (1887): 256-85.
14. Kern, op cit., pp. 13, 21-22.
15. Ibid., pp. 28-33.
16. Heinrich Rickert (1863-1936).



17. Ernst Cassirer (1874-1945).
18. Ibid., pp.27, 31-33.
19. Wernicke.
20. Braunschweig: Meyer, 1904.
21. Ewald.
22. Berlin: Hofmann, 1906.
23. Kern, op. cit., p.30.
24. Ibid., p. 29.
25. Ibid., pp.34-39.
26. Edmund Husserl, *Erste philosophie*. 2 vols., ed. Rudolf Boehm (the itague: Nijhoff, 1956-59).
27. Edmund Husserl, *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen vernunft* (Halle: Niemeyer, 1929). English: *Formal and transcendental logic*, trans. Dorion cairns (The Hangu: Nijhoff, 1969).
28. Edmund Husserl, *Die Krisis der europaischen wissenschaften und die transzendente phanomenologie. Eine Einleitung indie phanomenologische philosophie*, ed. Walter Biemel (The Hague: Ivijhoff, 1954). English: *The crisis of European sciences and transcendental phenomenology: An Introduction to phonemenological philosophy*, trans. David Carr (Evanstone: Northwestern university press, 1970).
29. Kern, op. cit., pp. 5, 9-11.
30. Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, 3 vols. (Halle: Niemeyer, 1921-22). English: *Logical investigations* 2 vols. Frans. J. N. Findlay (Newyork: Humanities press, 1970), I: 214.
31. Kern, op. cit., p. 17.
32. Edmund Husserl , "Philosophie als strenge wissenschaft", *Logos*, 1 (1910-11): 289-341. English: "Philosophy as Rigorus Science", in Quentin Lauer, Edmund

- Husserl: *phenomenology and the crisis of philosophy* (New York: Harper and Row, 1965), pp. 69-147, 76.
33. Edmund Husserl, *Ideen Zueiner reinen phanomenologie und phanomenologischen philosophie*, 3vols., ed. Walrter and Marly Bremel (the Hague: Nijhoff: 1950-52). English tr. of vol 1: *Ideas: General Introduction to pure phonemenology*, trans, W. R. Boyce Gibson (New York: Collier Books, 1962), p. 70.
34. Ibid., p. 166.
35. Husserl, *Erste philosophie*, I: 197.
36. Ibid., pp. 230-87; cf. pp. 440-41.
37. Husserl, *Grisis*, p. 99.
38. Kern., op. cit. p. 41.
39. apriori
40. sensibility.
- li2;ri0
- ۴۱-۴۲-۴۳- سه واژه noesis ،noema ،noetic از ریشه یونانی noein گرفته شده‌اند که به معنای «ادراک» و «اندیشیدن» است. اما در اصطلاح پدیدارشناسی چنانکه هوسرل در نظر دارد noesis به معنای عمل معطوف به شیء یا موضوع التفاتی است و noema به معنای موضوع فی نفسه آگاهی التفاتی است آنچنان که توسط این آگاهی درک می‌شود.
44. reduction, transcendental.
45. thing-in-itself.
46. subjectivity, transcendental.
47. lif-world.
48. Ibid., pp. 55-134 and passim.
49. Eduard Marbach, *Das problem des Ich in der phanomenologie Husserls* (The Hague: Nijhoff, 1974).
50. Kern, op. cit, pp. 2ff, 286ff, 356-66.
51. Ibid., pp. 286-93.

52. Ibid., pp. 11, 16, 72-73.
53. Ibid., p. 74.
54. apperception.
55. being-in-consciousness.
56. content of consciousness
57. Husserl, *Logical Investigations*, II: 548-50.
58. Ibid., p. 549, n. I.
59. transcendence.
60. Ibid., p. 544, n. I.
61. Husserl, *Ideas*, sec. 46, 57, 78, 80, 92, 115, 122 and passim.
62. Ibid., sec. 57, 80. cf. Jean-Paul Sartre, "La transcendence de l'ego", *Recherches Philosophiques*, 6(1936): 85-123; Aron Gurwitsch, "A Non-egological conception of consciousness," in *studies in phenomenology and psychology* (Evanston: Northwestern University Press, 1966), PP. 287-300.
63. Kern, op. cit., pp. 359-63; cf. Husserl, *Ideen* II: 101ff.
64. Husserl, *Ideen* II: xiv-xvi
65. Ibid., p.xvi.
66. Transcendent.
67. duration.
68. immanent time.
69. self-objectification.
70. Kern, op. cit., pp. 287-89.
71. CF. Immanuel Kant, *Critique of pure Reason*, trans., Norman Kemp Smith (New York: st. Martin's press, 1965), pp. 352-67 (a381-405), 381-83 (B428-32); Paul, Natorp, *Allgemeine psychologie* (Tubingen: Mohr, 1912), pp. 207ff.; Husserl, *Ideen*, II: pp. 101-14.
72. Kern, op. cit., pp.286-87.

73. sec. 29.
74. Identity.
75. Kern, op. cit, p. 288.
76. Husserl, *Ideen*, II: 104-5.
77. concrete ego.
78. mundane time.
79. Ibid, p. 101.
80. Edmund Husserl, *Zur phänomenologie des inneren zeitbewusstseins* (1893-1917). ed. Rudolf Boehm (the Hague: Nijhoff, 1966), pp. 111ff., 116ff., and *Passim*, and *Ideas*, vol I, sec. 81.
81. Kern., op. cit. pp. 363, 371-72.
82. Kant., op. cit. pp.129-50 (A95-130), 151-175 (b129-69).
83. Ibid., pp. 328-67 (A341-405), 368-83 (B399-432).
84. manifold.
85. *synthesis*.
86. Judgment.
87. representation.
88. Ibid., pp. 151-58 (B129-40).
89. simplicity.
90. personality.
91. Ibid., pp. 352ff. (A381ff.), 381-83 (B428-32).
92. Ibid., pp. 336-37 (A354), 331-32 (B404).
93. Aron Gurwitsch, "The Kantian and Husserlian Conceptions of Consciousness", in *studies in phenomenology and psychology*, pp. 148-74; Martin Heidegger, *Being and Times*, trans. John Macquarrie and Edward Robinson (London: SCM press, 1962), sec. 64.

۹۴- باید در نظر داشت که اگر چه کانت «حیث التفاتی» آگاهی را دریافت ولی متوجه نشد که

برداشت معینی از «جهان» (به اضافه برداشت معینی از «جهان اعیان») پیش از این از نظرش درباره من ناب مستفاد می شود.

Heidegger, op. cit, sec. 64.

95. Kern, op. cit., pp. 288-89, 289, n. 2.

96. Ibid., p. 289, n.3.

97. Ibid., p. 290, n. 3.

98. uniform "cosmos".

99. Ibid., p. 291, nn.1, 2.3.

100. Ibid., pp. 291-92.

101. Ibid., p. 293.

102. Ibid., pp. 69-70, 72-73.

103. "monad".

104. CF. *Erste philosophie*, I: 71.

105. CF. *Crisis*, sec. 31.

106. Kern, op. cit., pp. 75-76, 246-47.

107. Ibid., p. 297.

108. intersubjective

109. Ibid., pp. 293-94.

110. Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen und pariser vortrag*, ed. s. strasser (The Hague: Nijhoff, 1950). English: *Cartesian Meditations: An Introduction to phenomenology*, Frans. Dorion cairns (The Hague: Nijhoffs, 1954), pp. 65-151 (Fourth and fifth meditations).

111. Husserl, *Formal and transcendental logic*, pp. 234-66.

112. Husserl, *Crisis*, pp. 174-89, 244-65.

113. Husserl, *Ideas*, I: 156.

114. Ibid., pp. 213-14.

115. "The originally giving consciousness".

116. Ibid, pp. 373-94.
117. CF. Joseph J. Kockelmans, *A First Introduction to Husserl's phenomenology*. (pittsburgh: Duquesne university press, 1967), pp. 281-314; idem, Edmund Husserl's *phenomenological psychology* (pittsburgh: Duquesne university press, 1967), pp. 232-63 and passim.
118. Husserl, *Erste philosophy*, II: 164ff.
119. Edmund Husserl, *phanomenologische psychologie* (1925), ed Walter Biemel (the Hague: Nijhoff, 1962), pp. 287-97, 328-49.
120. Husserl, *Cartesian Meditations*, sec. 30.
121. intentional -(intentionality: حيث التفاتی).
122. Ibid, sec. 31.
123. Ibid, sec. 32.
124. Ibid, sec. 33.
125. Ibid, sec. 34.
126. temporality.
127. Ibid, sec. 36-39.
128. Ibid, sec. 41.
129. Husserl, *Crisis*, sec. 41.
130. "absolute".
131. Ibid, sec. 42.
132. Ibid, pp. 167-8, 168-70.
133. multiplicity(ies).
134. Ibid, pp. 176-86.
135. Ibid, pp. 186-87.
136. Ibid, p. 186.
137. Husserl, *Cartesian Meditations*, sec. 41.
138. Husserl, *Crisis*, p. 181.

139. imagination, transcendental.
140. Kant, op. cit. pp. 141-49 (A113-128).
141. "natural" subject.
142. "natural" object.
143. CF. William J. Richardson, *Heidegger: Through phenomenology to thought* (the Hague: Nijhoff, 1963), 154-58.
144. Martin Heidegger, *Holzwege* (Frankfurt: Klostermann, 1963), pp. 69-104.
145. Kern, op. cit. p. 423.
146. Richardson.
147. Richardson, op. cit. pp. xii-xiv.
148. Ibid, p. xviii.
149. Dasein.
150. Martin Heidegger, *Kant und das problem der Metaphysik* (Bonn: Cohen, 1929), pp. 137-138; 171-78; *Being and time*, sec. 64; Richardson, op. cit., idem, pp. 154-59.
151. CF. n. 28.
152. Klaus Held, *Lebendige Gegenwart, Die Frage nach der seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl entwickelt am Leitfaden der zeitproblematik* (The Hague: Nijhoff, 1966).
153. presentification.
154. living present.
155. Heidegger, *Being and Time*, sec. 64.



شروېشگاه علوم انساني و مطالعات فرهنگي  
پرتال جامع علوم انساني