

## اخلاق در پدیده‌شناسی هوسرل

حسن فتح‌زاده\*

استادیار گروه فلسفه دانشگاه زنجان

### چکیده

هوسرل با آغاز از جهان آگاهی اگو و تاکید وسواس‌گونه بر ماندن در این قلمرو، متهم به نادیده گرفتن غیریت مطلق «دیگری» و تقلیل آن به حضور آگاهی است. وی با تقلیل «دیگری» اخلاق را از دست می‌دهد و بنابراین خشونت را در گفتمان پدیده‌شناسی نهادینه می‌کند. در این مقاله ابتدا به جوانب مختلف این نقد بنیادین می‌پردازیم، و در ادامه با ارائه‌ی خوانشی از هوسرل تلاش می‌کنیم از او در مقابل این نقد دفاع کنیم. هوسرل در آغاز پدیده‌شناسی را به گونه‌ای طرح می‌کند که مستعد چنین نقدهایی است، اما در ادامه تأکید می‌کند که باید پدیده‌شناسی را از بعد تجربی آن رها کرد و به شیوه‌ای ایده‌تیک آن را پیش برد. نشان خواهیم داد که با قرار دادن پدیده‌شناسی در قلمرو ایده‌تیک‌اش می‌توان به این نقدها پاسخ داد.

واژه‌های کلیدی: اخلاق، هوسرل، لویناس، ایدوس، اگو، دیگری.

## درآمد

«اخلاق» هم‌داستان با «مسئولیت» است، و «مسئولیت» همواره در مقابل یک «دیگری» تعریف می‌شود. این «دیگری» می‌تواند یک انسان دیگر باشد، یا یک آگاهی نامتناهی (خدا). این تنها دیگری است که می‌تواند از من «سوال» کند و انتظاری داشته باشد. دیگری با محدود ساختن قلمرو من، من را ملزم به دیدن و در نظر گرفتن خود می‌سازد. صرف بودن دیگری یعنی نگرسته شدن از جایی آن بیرون، یعنی مسئولیت. اگر هم گاهی از مسئولیت در مقابل «تاریخ»، «اصول و قوانین کلی»، «هستی» و نظایر آن سخن می‌گوییم، به صورت ضمنی و با واسطه داریم پای آن «دیگری» را نیز به میان می‌کشیم. اساساً نمی‌توان از اخلاق سخن گفت، بدون این که به «دیگری» نیز پرداخت؛ «دیگری» در ذات یک عمل اخلاقی به طور کلی نهفته است. بر همین مبنا است که می‌توان مدعی شد مسأله‌ی اخلاق در دوران معاصر اصیل‌تر از همیشه طرح شده است. اگر زمانی به اخلاق پرداخته می‌شد تا در ضمن زندگی فراموش نشود و از دست نرود، امروز اخلاق با ضرورتی تاریخی به میدان آمده و خود را بر ما تحمیل می‌کند. این که در دوران معاصر دیگر کسی نمی‌تواند خود را به جای همه در نظر بگیرد، این تصویر حاشیه‌ای و متواضعانه‌ی انسان امروزی از خودش، برآمده از «بازگشت» اجتناب‌ناپذیر «دیگری» است. دیگر نمی‌توان درباره‌ی تاریخ و زندگی احکام کلی و جهان‌شمول صادر کرد. منظرگرایی (perspectivism) نیچه‌ای بیان همین بازگشت «دیگری» به فلسفه است. روایت من تنها تا آن جایی بی‌دغدغه گسترش می‌یابد که دیگری شروع می‌شود. در نبود دیگری نظیر چنین حدی بر من قابل تصور نیست، این خودکار در دست من تفاوتی با ناشناخته‌ترین ستاره‌ی دورترین کهکشان‌ها ندارد؛ «می‌توانم» قوانین خود را بر آن‌ها بار کنم و هر کجا لازم شد این قوانین را اصلاح کنم، و این‌گونه با پیش‌بینی و کنترل پدیده‌های جهان آن‌ها را از آن خود کنم. اما دیگری، گویی با فاصله‌ای بی‌نهایت، از دست‌انداز من بیرون است و این‌گونه بر من حد می‌زند. دیگری قدرت من را مطلقاً محدود می‌سازد، با حرف زدن با من و با نگاه کردن به من از یک خاستگاه دیگر جهان، از آن جایی که هیچ قدرت متناهی قادر به محدود کردنش نیست (Derrida, 1978, 130) به همین دلیل دیگری هرگز قابل نادیده انگاشتن توسط من

نیست. امر سرکوب شده همواره باز می‌گردد. دیگری جایی است که «فرارویات» در هم می‌شکند و فلسفه دموکراتیک می‌شود. امروز اخلاق بیش‌تر میزبان فلسفه است، تا بحثی تخصصی در زمین فراخ فلسفه. پرسش بنیادین ما در این‌جا معطوف به ماهیت یک عمل اخلاقی است. در این پژوهش به دنبال پیشنهاد دادن قوانین یا قواعد اخلاقی نیستیم و قرار نیست یک نظام اخلاقی را طرح و از آن دفاع کنیم، بلکه هدف‌مان تأمل بر ماهیت رابطه‌ی اخلاقی است. به زبان کانتی، می‌خواهیم شرط استعلایی اخلاق را بیابیم؛ شرطی استعلایی که هر نظام اخلاقی معین و یا هر قاعده‌ی اخلاقی معینی از طریق آن امکان می‌یابد. این همان زاویه‌ای است که لویناس نقدهای بنیادین خود را متوجه اندیشه‌ی فلسفی غرب به طور عام، و پدیده‌شناسی هوسرل به طور خاص، می‌کند. از نظر لویناس اندیشه‌ی فلسفی غرب از عهده‌ی اخلاق بر نمی‌آید و در پس ظاهر روادار و لیبرال آن، سرکوبی عظیم نهفته است. پدیده‌شناسی هوسرل، به عنوان میراثی ناب و وفادارانه از این اندیشه، آماج حملات سهمگین لویناس قرار می‌گیرد. تلاش می‌کنیم با ارائه‌ی خوانشی از پدیده‌شناسی هوسرل، از آن در مقابل این نقدها تا حدودی دفاع کنیم؛ خوانشی که البته آن را مدیون همین نقدهای اساسی لویناس ایم.

### قاعده طلایی اخلاق

این قاعده چه در شکل منفی (آن‌چه برای خود نمی‌پسندی، برای دیگران نیز نپسند)، و چه در شکل مثبت آن (آن‌چه برای خود می‌پسندی، برای دیگران نیز بپسند)، «خود» را معیاری برای سنجش رفتار با «دیگری» در نظر می‌گیرد. دلیل اخلاقی بودن آن نیز این است که تلاش می‌کند میان «من» و «دیگری» انصاف و برابری برقرار کند و با تعمیم حس خیرخواهانه‌ای که هر کسی نسبت به خود و نزدیکان خود دارد، به ایده‌ی برادری بیانجامد. اما نباید فراموش کرد که این برابری و برادری، بر ستون «خود» برافراشته شده است و تحلیل‌های دقیق فلسفی نیاز است تا این قاعده منجر به خودگروی و نتایج آشکارا غیر اخلاقی آن نشود. برای مثال اگر خواسته‌های من با خواسته‌های دیگری یکسان نباشد، آن‌گاه به کار بردن این

قاعده ممکن است نتایج غیراخلاقی به بار آورد؛ بنابراین گفته‌ای معروف «گاهی یک سادیست، صرفاً مازوخیستی است که از قاعده طلایی پیروی می‌کند.» به همین دلیل پوپر این قاعده را چنین اصلاح می‌کند که: «... به دیگران چیزی را بیسندیم که خود می‌پسندند.» (پوپر، ۱۳۸۰، ۱۲۹۷) یعنی باید آن‌گونه با دیگران رفتار کنیم که خود می‌خواهند. اما دیگران در مواقع مختلف «واقعاً» چه می‌خواهند؟ در نگاه نخست شایسته‌ترین کس برای تشخیص خواسته‌های واقعی هر فرد، خود او است. به همین دلیل لازمه‌ی این که بفهمیم دیگری در هر موقعیت چه می‌خواهد این است که فردی اجتماعی و اهل گفت‌وگو باشیم و به دیگری خوب گوش فرا دهیم. یعنی گفت‌وگو شرط لازم و بنیادین اخلاق است. اما مشکل این‌جا است که مسأله همیشه به این سادگی نیست. مسلماً مواردی وجود دارد که نباید خواسته‌های دیگری را برآورده ساخت. یک نمونه‌ی فراگیر آن مربوط به افراد نابالغ است. قاعده‌ی طلایی به ما اجازه نمی‌دهد برای یک کودک هر آن چیزی را که خود می‌پسندد روا بداریم. اما جدا از این که مرز میان بلوغ و عدم بلوغ مسأله‌آفرین‌تر از آن است که با یک قرارداد ساده‌ی اجتماعی حل و فصل شود، ممکن است بخواهیم میان خواسته‌های واقعی فرد و خواسته‌های ساختگی و تحمیلی بر او تمایز قائل شویم و خود را در قبال آن‌چه که به نفع وی است، مسوول بدانیم. این نگاه علاوه بر این که به سرعت می‌تواند به تمامیت‌خواهی بیانجامد، مستلزم نادیده انگاشتن دیگری و خودآیینی او، و در نتیجه ویرانگر اخلاق است. اخلاق در جایی پیش از این تعدی آشکار، و در ضمن فهمیدن دیگری و هم‌دلی با او امکان تحقق می‌یابد. هر روی‌کردی که مستلزم چشم‌پوشی از خودآیینی دیگری و هم‌رتبه‌گی او با من، و تنزل دیگری به سایه‌ای از قلمرو آگاهی من باشد، بدین ترتیب از قلمرو اخلاق خارج می‌شود، حتی اگر به گزاره‌های باارزش اخلاقی نیز حکم داده باشد. این سرکوب در عمیق‌ترین لایه‌های خود‌هنگامی روی می‌دهد که بخواهیم دیگری را با قیاس به نفس و تقلیل به قلمرو آگاهی خود بشناسیم:

چشم پوشیدن از دیگری (نه با از یاد بردن آن، بلکه با کنار گذاشتن آن، که در واقع نوعی ارتباط با آن است؛ احترام گذاشتن به آن و در عین حال نادیده گرفتن‌اش از طریق شناختن، تعیین بخشیدن و جذب کردن (assimilating) آن در خود)، به معنای محصور کردن خود در انزوا

(انزوای منفی در خودبودگی و خودهمانی)، و در نتیجه سرکوب تعالی اخلاقی است (Derrida, 1978, 113).

از این جا است که پای ایده «سرکوب اخلاق در تاریخ فلسفه» به بحث باز می‌شود. به زعم لویناس این سرکوب تاریخی، علی‌رغم تمام دستاوردهای تاریخ فلسفه، اخلاق را به پروژه‌های اساساً ناممکن تبدیل می‌سازد. استیلای اندیشه مرکز‌گرای یونانی خاستگاه هر سرکوبی در تاریخ پس از خود است؛ این خود سرکوب است.

اگر بپذیریم که فلسفه غرب در اغلب موارد هستی‌شناسی‌ای بوده است که از زمان سقراط تحت استیلای عقلی بوده که تنها آن‌چه خودش به خود می‌دهد را دریافت می‌کند، عقلی که کاری جز یادآوری ندارد<sup>۲</sup>، و اگر بپذیریم که هستی‌شناسی چیزی جز همان‌گویی و اگولوژی نیست، آن‌گاه باید گفت که این فلسفه همواره دیگری را، به هر معنایی از آن، خنثی ساخته است. شاید بتوان گفت که خنثی‌سازی پدیده‌شناختی دقیق‌ترین و امروزی‌ترین صورت این خنثی‌سازی تاریخی، سیاسی و اقتدارگرایانه است (Derrida, 1978, 120).

لویناس ما را به یک پدرکشی فرا می‌خواند؛ پدر یونانی باید کشته شود. اما آیا خارج از گفتمان یونانی قادر به این پدرکشی هستیم؟ آیا ما خود قربانی نهایی این ترفند نیستیم؟ آیا با سخن گفتن به شیوه یونانی آن را زنده نگه نداشته‌ایم؟

هوسرل به صراحت پدیده‌شناسی را علمی می‌داند که به عنوان اگولوژی محض آغاز می‌شود، و حتی اگوهای استعلایی دیگر را نیز به عنوان موضوع‌های یک اگولوژی پدیده‌شناختی معرفی می‌کند (هوسرل، ۱۳۸۱، ۶۹) و تأملات دکارتی خود را با این نقل قول از آگوستین قدیس به پایان می‌برد که «از خود برون مشو، به درون خودت بازگرد، در درون انسان است که حقیقت مسکن دارد» (هوسرل، ۱۳۸۱، ۲۳۲). این در حالی است که به زعم لویناس، بر خلاف نظر هوسرل، دیگری به مثابه خارجی غیر اوبژکتیو نمی‌تواند متعلق قصدیت واقع شود، و بنابراین برنامه‌ی پدیده‌شناسی از عهده‌ی آن برنمی‌آید. لویناس می‌خواهد آگاهی، یا رابطه با

غیریت را در دوقطبی سوژه - اوبژه خلاصه نکند و به نوعی تجربه پیشاقصدی معطوف به دیگری را به رسمیت شمرد. لویناس می‌خواهد دیگری را به سخن در آورد، او حرف زدن به جای دیگری تاکنون خاموش را، حتی در چارچوب قاعده‌ی طلایی، خشونت محض و اساس تمام خشونت‌های تاریخی می‌داند.

### دیگری؛ برداشت نخست

همه ما مقاومت، واپس‌زنی و اضطرابی را که دیگری هنگام تحلیل شخصیت و موضوع مطالعه قرار گرفتن از خود نشان می‌دهد، دیده‌ایم. مسأله این نیست که تحلیل ما چقدر درست باشد، و یا حتی با هم‌دلی و احترام درباره‌ی او سخن بگوییم، آن‌چه که در این‌جا تعیین‌کننده است احساس ناخوشایند عدم تقارنی است که در رابطه‌ی نابرابر سوژه - اوبژه نهفته، و زمینه اعمال قدرت و خشونت‌ی تحمل‌ناپذیر را فراهم می‌کند. هنگام نصیحت کردن هم گاهی این رابطه‌ی نامتقارن شکل می‌گیرد، و همین نادیده گرفتن سوژه‌ی دیگری که اکنون به جای سخن گفتن تنها باید بشنود، آن هم نه به عنوان یک مخاطب، که مخاطب بودن یکی از وجوه ماهوی «سوژه» است، بلکه به عنوان سرزمینی مورد تعرض و تجاوز واقع شده، این اقدام پیشاپیش ناموفق به قتل سوژه‌ی دیگر، باعث می‌شود گاهی از نصیحت شدن بیزار باشیم. از سوی دیگر این که من همواره برای کسانی «دیگری» ام، به من فرصت درک «دیگری» را می‌دهد.<sup>۳</sup> این تقارن شرط لازم بازگشت دیگری به اندیشه است. باید تلاش کنیم میان آن «عدم تقارن» و این «تقارن» راه خود را به اخلاق بکشاییم. در همین نقطه است که خطر بزرگ - فرو لغزیدن به خشونت - ما را تهدید می‌کند. باید محتاط باشیم.

آیا بازگشت دیگری به اندیشه ما را با دیگری اصیل مواجه می‌سازد یا این که آن را به شبه‌دیگری (psedo-other) تبدیل می‌کند؟ آیا دیگری همان مرزی نیست که سر خود را به عبث، اما به اجبار، بر آن می‌کوبیم؟ آیا این همان «ضرورت ناممکنی» نیست که دریدا از آن سخن می‌گوید؟ (نک. 61, 1976, Derrida؛ 332, 1978, Derrida). پارادوکس این است که به رسمیت شناختن دیگری، مستلزم خوش‌آمدگویی به تقارن و هم‌پایگی در نظامی اساساً نامتقارن و پایگان‌مند است. تاکنون گمان می‌شد «اگو» و «دیگری» جایی به هم می‌رسند، اما

اکنون از فاصله‌ای نزدیک‌تر آن‌ها را یک تقاطع غیر هم‌سطح می‌بینیم؛ دو «جهان موازی». در این میان پدیده‌شناسی به عنوان شاخص‌ترین فلسفه از این نوع، فلسفه‌ای نامتقارن و پایگان‌مند، متهم بزرگ این ماجرا است. اپوخه پدیده‌شناسی از همان آغاز زمین فلسفه را به قلمرو خود آگاهی فرو می‌کاهد و تساوی «فلسفه=گولوژی» را معادله سرشت‌نمای پدیده‌شناسی معرفی می‌کند. «حقیقت» تنها برای من و در درون زندگی آگاهی خود من وجود و اعتبار دارد:

هر معنا و هر وجود قابل تصور، خواه حال نامیده شود خواه متعال، در قلمرو ذهنیت استعلایی، که مقوم هر معنا و هر وجود است، قرار می‌گیرد. خواست درک عالم وجود حقیقی به عنوان چیزی خارج از عالم آگاهی ممکن و خارج از شناخت و بداهت‌های ممکن، و این فرض که وجود و آگاهی به نحوی صرفاً خارجی به وسیله‌ی قانونی صلب با یک‌دیگر مرتبط اند پوچ است... اگر در من، در اگوی استعلایی، سایر اگوها به نحو متعالی متقوم شده‌اند، آن‌گونه که در واقع چنین است... همه‌ی مطالبی که قبلاً گفتیم نه فقط برای اگوی تجربی من، بلکه برای بین‌الاذهان تجربی... نیز صادق است (هوسرل، ۱۳۸۱، ۸-۱۳۷).

چنین ایده‌ای ضرورت و جوانب مختلف پرسش از اخلاق را تا حدودی روشن می‌سازد. در نگاه نخست به نظر می‌رسد پدیده‌شناسی، و نیز گفتمان فلسفی پیش از هوسرل که تا حدود زیادی دکارتی است، با حذف دیگری و اعمال خشونت‌گفتمانی، فرصت طرح اخلاق را پیشاپیش از ما می‌گیرد.

### دیگری؛ هوسرل سخن می‌گوید

هوسرل در تأمل پنجم از تأملات دکارتی، دقیق‌تر از هر جایی، به مسأله‌ی دیگری می‌پردازد. مضمون این تأمل نحوه‌ی تقویم «دیگری»، به عنوان «اگوی دیگر»، در اگوی من است. هوسرل در این‌جا، و البته جاهای دیگر، بارها تأکید می‌کند که وجود دیگران توسط اگوی من و در من تقویم می‌شود؛ و این مسأله تقویم دیگری در من ریشه عمیق‌ترین

نقدها و البته بزرگ‌ترین بدفهمی‌ها نسبت به اندیشه‌های هوسرل بوده است. سارتر در تقابلی بنیادین با هوسرل می‌نویسد: «با دیگری رویاروی می‌شویم، آن را تقویم نمی‌کنیم» (Sartre, 1992, 250). به نظر دریدا لویناس نیز از همین نقطه به هوسرل حمله می‌کند و این در حالی است که در اندیشه هوسرل تقویم در تقابل با رویارویی نیست. تقویم روی دیگر قصدیت است و به نقش ماهوی اگو در تحقق و تعیین بخشیدن به اوبژه‌ها اشاره دارد. تقویم چیزی را خلق، ابداع و تولید نمی‌کند؛ نه هستی، نه واقعیت و نه حتی معنا. به گفته‌ی هوسرل «در این جا نیز، در رابطه با اگوی دیگر، «تقویم آگاهی» به معنای این نیست که من این تعالی تمام‌عیار را ابداع می‌کنم و آن را می‌سازم» (به نقل از Derrida, 1978, 404). مسأله هوسرل در این جا صرفاً این است که «چگونه و در کدام قصدیت‌ها، در کدام سنتزها، در کدام «انگیزش‌ها»، معنای «اگوی دیگر» در من شکل می‌گیرد، و در فقرات مختلف تجربه‌ای هماهنگ از دیگری، به عنوان «موجود»، و حتی به شیوه‌ی خودش به عنوان موجودی «خودداده»، تصدیق و توجیه می‌شود (هوسرل، ۱۳۸۱، ۱۴۵). در ادامه تلاش می‌کنیم با توجه به ظرافت‌های نهفته در تقویم دیگری، هوسرل را در مقابل لویناس به دفاعی در خود واداریم.

نخستین مسأله‌ای که در مواجهه با دیگری باید متوجه آن بود، این است که دیگری نمی‌تواند مجهول مطلق باشد. شرط سخن گفتن از دیگری و ترسیم محدودیت‌های معرفت‌شناختی مربوط به آن، این است که دست‌کم شناختی مقوله‌ای از آن داشته باشیم. «حتی اوبژه‌هایی از این جهان نیز که برای ما ناشناخته‌اند، به طور کلی از حیث نوع‌شان برای ما شناخته‌اند» (هوسرل، ۱۳۸۱، ۱۷۲). هوسرل در پی شناخت ثقل ماهوی دیگری، ایدوس (eidos) دیگری، است و با آغازیدن از بدن تجربه شده‌ی بیگانه و از طریق ادراک غیر مستقیم یکسان‌ساز (assimilative apperception)، دیگری را به عنوان تعدیل اگوی من به دست می‌آورد.

مادام که حاضرسازی‌هایی در درون حوزه‌ی متعلق به خودم را ملاحظه می‌کنم، «من مرکزی» متعلق به آن‌ها همان خود من است، در حالی که به همه‌ی چیزهایی که با من بیگانه‌اند، من‌ای حاضر شده به طور غیر مستقیم تعلق می‌گیرد که خود من نیستم، بلکه تعدیل من است، یعنی



من دیگری که به طرز فشرده با افق‌های حضور غیر مستقیم وجود انضمامی‌اش پیوند دارد (هوسرل، ۱۳۸۱، ۹-۱۷۸).

هوسرل نظریه استعلایی تجربه‌ی «دیگری» را مبتنی بر عمل تقویم کننده «هم‌دلی» (empathy) پایه‌ریزی می‌کند (نک. هوسرل، ۱۳۸۱، ۱۴۷ و ۱۶۳). در وهله نخست این بدن دیگری است که به عنوان یک جسم تجربه می‌شود. در ادامه و به عنوان تجربه‌ای زمان‌مند، با مشاهده‌ی هماهنگی و معناداری تغییرات آن جسم، تغییراتی که بنا بر هم‌دلی از این پس «رفتار» (behavior) نامیده می‌شود، آن را به عنوان یک «بدن» تقویم می‌کنم.

بدن بیگانه مورد تجربه، خودش را فقط به وسیله «رفتار» متغیر اما همیشه هماهنگ‌اش، به مثابه بدن حقیقی نشان می‌دهد، این رفتار هماهنگ، که وجهی فیزیکی دارد که وجه روانی را به طور غیر مستقیم نشان می‌دهد، باید خودش را در تجربه‌ی اصیل تصدیق کند، و این کار را در همه‌ی تغییرات دائمی رفتار از این مرحله به مرحله‌ی دیگر انجام دهد. هنگامی که این توالی هماهنگ نباشد، بدن فقط به مثابه شبه‌بدن تجربه می‌شود (هوسرل، ۱۳۸۱، ۱۷۷).

اکنون وجه تجربی بدن متضایف وجهی روانی است که هرگز مورد تجربه مستقیم واقع نمی‌شود. تفاوت ماهوی «بدن» و «جسم» در همین امر نهفته است. این که هوسرل دروازه‌ی ورود به سرزمین دیگری را بدن وی می‌داند، پی‌آمدهای سرنوشت‌سازی خواهد داشت. برای درک زندگی روانی دیگری، به عنوان یک آگوی درخودبسته و غیر قابل حاضرسازی، از تشابه میان رفتارهای بدن او و بدن خود استفاده می‌کنم و با توجه به تناظر میان وجه فیزیکی بدن خود و وجه روانی آن (یعنی آگوی خودم)، به زندگی روانی «دیگری» دست می‌یابم. یعنی هوسرل زبان بدن را مقدم بر زبان و شرط درک آن و در نتیجه شرط امکان گفت‌وگو و مفاهمه می‌داند. چنان که گفته شد این اندیشه نتایج سرنوشت‌سازی را به دنبال دارد که در ادامه به آن خواهیم پرداخت. نخست نگاهی به گزیده بسیار مهم زیر می‌افکنیم:

با این حال علاوه بر موارد مذکور درونگی (interiority) اعمال روانی نیز به نمود شخص دیگر تعلق دارد. در این رابطه باید یادآوری کرد که نقطه‌ی عزیمت در این‌جا نیز یک هم‌حضور (co-presence) انتقال یافته است: بدن مشاهده شده نیز درست مانند بدن من دارای یک زندگی روانی است. با این حال اگر یک نقطه عزیمت برای فهم زندگی روانی دیگری داشته باشیم، آن‌گاه نشانه‌های مختلفی که به صورت غیر مستقیم حاضر شده‌اند، گرچه به خودی خود نامعین‌اند، در کنار هم نتیجه‌بخش خواهند بود. بنابراین آن‌چه فهمیده می‌شود زندگی روانی است که همراه با حرکات بدنی از طریق هم-حضور به مشاهده‌گر داده شده است؛ این حرکات هنگامی که به قواعد منجر شوند اغلب به نشانه‌های جدیدی برای تجربیات زیسته روانی پیش از این شناخته شده یا ناشناخته تبدیل می‌شوند. بدین طریق کم‌کم نظامی از نشانه‌ها شکل می‌گیرد و در واقع نهایتاً تشابهی میان این نظام از نشانه‌های «بیان‌گر» روی داده‌های روانی کنش‌گر و کنش‌پذیر، و نظام نشانه‌های زبانی برای بیان اندیشه‌ها برقرار می‌شود، فارغ از این واقعیت که خود زبان نیز، به عنوان سخنی بالفعل، به نظام نخست تعلق دارد. دقیقاً از این‌جا به بعد می‌توان به مطالعه‌ی نظام‌مند «بیان» زندگی روانی دست یازید (در واقع به این امر پیش از این پرداخته شده است)، و به عبارتی گرامر این بیان را به تفصیل شرح داد (Husserl, 1989, 174-5).

منظور هوسرل از «درونگی اعمال روانی» دسترسی‌ناپذیری مستقیم آن‌ها و پوشیدگی ماهوی‌شان است. پدیده متعلق به آگاهی من در آغاز نمود شخص دیگر (جسم او) است. چنان که گفته شد هماهنگی و معناداری حرکات این جسم، که بنا بر همین هماهنگی و معناداری «رفتار» نامیده می‌شود، به تقویم «بدن» می‌انجامد. بدن سکه‌ای است که یک روی آن «جسم» و روی دیگر آن «روان» است؛ بدن جسمی است که با معنا درآمیخته است. دسترسی من به زندگی روانی دیگری، غیرمستقیم و از طریق بدن او صورت می‌گیرد. همان‌طور که رفتارهای

معنادار من حاکی از هم-حضور حرکت جسمانی و زندگی روانی من است، رفتارهای معنادار دیگری نیز به گونه‌ای ماهوی چنین خواهد بود. این گونه است که با انتقال این هم‌حضور به دیگری، نشانه‌هایی برای فهم زندگی روانی او به دست می‌آورم. به تدریج یک نظام نشانگان ساخته و پرداخته می‌شود که حتی امکان بیان و درک تجربیات جدید را نیز فراهم می‌سازد. از میان تمام این نظام‌های نشانه‌ای متعلق به رفتارهای بدنی، واژه‌ها، به خاطر ویژگی‌ها و توانایی‌های واقعی صوت، نقش پررنگ‌تری بر عهده می‌گیرند و این چنین زبان متولد می‌شود. بنابراین هوسرل برای زبان سرشتی صرفاً فیزیکی در نظر می‌گیرد که جانشین حرکات بدنی می‌شود تا از طریق آن و به وسیله‌ی ادراک غیرمستقیم شبیه‌ساز (simulative)، و بر مبنای هم-حضور این حرکات با اعمال روانی، به فهم دیگری نائل شویم. هوسرل تمام این فرآیند را با اصطلاح «هم‌دلی» معرفی می‌کند.

در وهله نخست به نظر می‌رسد که «هم‌دلی» یکی از اساسی‌ترین ویژگی‌های دیگری، یعنی غیر منتظره بودن، را از آن سلب می‌کند. دیگری به رونوشتی از آگوی من تقلیل می‌یابد و بنابراین کفایت ادراک من از آگوی خودم، به دیگری نیز منتقل شده، با از میان برداشتن هر فاصله و غیریت حقیقی، دیگری را درونی می‌سازد. اما هوسرل با در نظر گرفتن دو نوع تعالی، امکان دست‌یابی به بدهت کافی از دیگری را پیشاپیش منتفی می‌داند؛ آن‌ها را به پیروی از دریدا، «تعالی تمامیت» (transcendence of Totality) و «تعالی نامتناهی» (transcendence of Infinity) می‌نامیم. در حالت نخست از آن‌جا که «هر فعلیتی متضمن امکانات بالقوه خویش است» (هوسرل ۱۳۸۱، ۸۷) بنابراین ادراک اشیا اساساً و همواره ناتمام خواهد بود، چرا که هر ادراک حلولی در بستر افقی نامتناهی از جریان تجربیات روی می‌دهد (نک. بخش ۸۳ از Husserl, 1931).

هر زیسته آگاهی دارای «افقی» است که متناسب با تعدیل پیوندهایش با زیسته‌های دیگر و با مراحل خاص جریان جریان خودش تغییر می‌کند، افقی قصدی که ویژگی‌اش ارجاع به امکانات بالقوه‌ی آگاهی است که به همین افق تعلق دارند، مثلاً در هر ادراک خارجی، هر یک از جوانب

«واقعاً» ادراک شده شی به جوانبی ارجاع دارند که هنوز ادراک نشده بلکه در حالت انتظاری غیر شهودی به مثابه جوانبی که «در آینده» ادراک خواهند شد پیش‌بینی می‌شوند (هوسرل، ۱۳۸۱، ۸۷).

در این‌جا با نوعی تعالی از حلول آگاهی روبه‌روایم که تعالی تمامیت نامیده می‌شود و به اوبژه‌ها خصلتی نامتناهی می‌دهد. این نامتناهی که «نامتناهی غیرحقیقی» (false infinity) خوانده می‌شود، غیریتی به اشیا نسبت می‌دهد که ناشی از جزئی بودن و ناتمامیت ادراکات من است. به همین دلیل در این نوع تعالی، ادراک بخش‌های ادراک نشده همواره امکانی باز و پیش رو است. «افق» عمل اوبژه‌سازی را تا نامتناهی گسترش می‌دهد، و به خاطر همین دسترسی‌ناپذیری بالفعل است که می‌توانیم از ایده «امکان‌ناپذیری معرفت‌حضوری مطلق» در پدیده‌شناسی هوسرل سخن بگوییم. به گفته‌ی دریدا هوسرل تقلیل‌ناپذیری ناتمامیت قصدی و بنابراین تقلیل‌ناپذیری غیریت را نشان داد؛ و نیز نشان داد از آن‌جا که آگاهی تقلیل‌ناپذیر است، اساساً ممکن نیست به خودآگاهی منجر شود و در حضور محض یک معرفت مطلق به خود نزدیک شود (Derrida, 1978, 149). این نوع تعالی - تعالی تمامیت نسبت به اجزایش - که در بطن آگاهی نهفته است، خودآگاهی را آلوده می‌سازد و به واسطه آن، دامان دیگری، دیگری به عنوان تعدیل آگو، را نیز می‌گیرد. هوسرل تعالی تمامیت مربوط به آگو، و همراه با آن تعالی تمامیت دیگری را چنین بیان می‌کند:

همان‌طور که گذشته من، به مثابه یادآوری، و به مثابه تعدیل اکنون زنده من، از این اکنون تعالی می‌جوید، همین‌طور هم وجود «دیگری» که من آن را به شیوه‌ای غیرمستقیم حاضر می‌کنم از وجود ویژه من (به معنای چیزی که به نحو آغازین و اولیه به من تعلق دارد) تعالی پیدا می‌کند. در هر دو مورد، تعدیل دقیقه‌ای معنایی در خود معنا است و متضایف قصدیتی است که آن را متقوم می‌کند (هوسرل، ۱۳۸۱، ۱۷۸) (و نیز نک. Husserl, 1997, 185).

نکته‌ای که در این‌جا ممکن است ناپذیرفتنی به نظر برسد این است که افق همواره رو به آینده دارد و اساساً چیزی جز «امکانات بالقوه از پیش ترسیم شده» نیست. با این وجود

هوسرل از همان ابتدا مفهوم افق را به گونه‌ای گسترش می‌دهد که بتوان آن را درباره‌ی گذشته نیز به کار برد. هوسرل پس از معرفی افق، بلافاصله برای پر کردن خلأیی که ممکن است در آینده گرفتارش شود (همانند نقل قول بالا)، اضافه می‌کند:

به هر ادراک همیشه افقی از ادراکات گذشته تعلق می‌گیرد که باید به عنوان امکانی از خاطرات قابل یادآوری تلقی شود (هوسرل، ۱۳۸۱، ۸۸).

اما هوسرل تعالی دومی را نیز معرفی می‌کند که ویژه «دیگری» است. برخلاف قبلی، در این نوع تعالی با «غیریتی تقلیل‌ناپذیر» روبه‌روایم که حدی بر ادراک است. در این جا زندگی روانی دیگری هم چون افقی بالقوه از رفتار بدن او نیست که در ادامه به فعلیت برسد. تعالی دیگری مطلق است و من هرگز نمی‌توانم به حوزه اصیل دیگری دسترسی داشته باشم. دیگری به معنایی حقیقی در نامتناهی قرار گرفته است و غیریت او نامتناهی است. از نظر هوسرل اوبژه حاضر شده به نحو غیرمستقیم توسط هم‌دلی، هرگز نمی‌تواند واقعاً حاضر و بنابراین در ادراکی حقیقی داده شود. اجسام و اشیاء طبیعی نیز به نوعی غیریت دارند، چرا که در آن‌ها «همواره امری پنهان» وجود دارد که تنها با پیش‌بینی، تشبیه و حاضرسازی غیرمستقیم قابل نشان دادن است. اما در مورد دیگری «امری همواره پنهان» وجود دارد. در مورد اشیاء متعالی، امکان مشاهده و حاضرسازی اولیه وجوه پنهان همواره گشوده است، اما در مورد دیگری چنین امکانی مطلقاً وجود ندارد. غیریت اشیاء متعالی اگرچه در نهایت تقلیل‌ناپذیر است، اما این فقط به خاطر ناتمامیت ادراکات اولیه‌ی من است، و این قابل مقایسه نیست با تقلیل‌ناپذیری غیریت دیگری، که علاوه بر بُعد ناتمامیت، که پیش از این ذکر شد، بُعد اساسی غیر اولیه بودن را نیز دارا است. دیگری ماهیتاً یک دیگری نامتناهی است، چون هرگز قادر نیستم به وجه سوژکتیو تجربه‌هایش دست یابم؛ یعنی آن چنان که او آن‌ها را از منظر خودش زیست می‌کند (Derrida, 1978, 155).

«من» دیگری، یا زیسته‌های او، پدیده‌های او، یا هیچ چیز از متعلقات وجود مخصوص به او اصالتاً به من داده نشده است؛ زیرا اگر چنین بود، و اگر آن‌چه به وجود مخصوص «دیگری» تعلق دارد مستقیماً برای من

دسترس‌پذیر بود، در این صورت فقط دقیقه و جزیی از وجود خود من بود، و نهایتاً خود او و خود من یکی می‌شدیم (هوسرل، ۱۳۸۱، ۱۶۹).  
به همین دلیل هوسرل ادراک اولیه و دسترسی مستقیم به حوزه اصیل دیگری را به طور پیشین و به صورت ماهوی ناممکن می‌داند.

### «دیگری» یا «اگوی دیگر»؟

پدیده‌شناسی به عنوان اگولوژی آغاز می‌شود و در نهایت به سوژه مونادیکی ختم می‌شود که هیچ دسترسی مستقیمی به بیرون از خود (مونادهای دیگر) ندارد. حاضرسازی غیر مستقیم یکسان‌ساز به معنای تقلیل دیگری به «پدیده‌ی دیگری» نیست، و دیگری همواره امری مطلقاً تقلیل‌ناپذیر در تجربه باقی می‌ماند. با این وجود نحوه‌ی دسترسی من به دیگری به گونه‌ای است که او را به مثابه یک «اگوی دیگر» (alter ego) تقویم می‌کنم؛ من از طریق حاضرسازی غیر مستقیم یکسان‌ساز، دیگری را به مثابه تعدیل اگوی خودم به دست می‌آورم. اگر من از طریق حاضرسازی غیرمستقیم یکسان‌ساز به دیگری نزدیک نشوم، اگر به صورت بی‌واسطه و اولیه، و با مشارکت در تجربه‌ی خود دیگری، به او دست یابم، آن‌گاه دیگری دیگر «دیگری» نخواهد بود و به پدیده‌ای از اگوی من تقلیل خواهد یافت.

غیریت دیگری از این حیث از تعالی صرف شی متمایز است که دیگری برای خودش یک من است و وحدت آن نه در ادراک من بلکه در خود او است؛ به عبارت دیگر، دیگری من محضی است که برای وجود داشتن نیازی به هیچ چیز ندارد، بلکه وجودی مطلق و نقطه‌ی آغازی ریشه‌ای برای خویش است، همان گونه که من برای خود چنین‌ام (لیوتار، ۱۳۸۴، ۴۱).

هوسرل می‌خواهد با دیگری به شیوه‌ای غیرپدیده‌ای روبه‌رو شود، و تلاش می‌کند از طریق هم‌دلی آن را بدون این که در جهان اگو محصور سازد، فرا چنگ آورد. اما از نظر لویناس «اگر دیگری بتواند فرا چنگ آید، درک و شناخته شود، دیگر دیگری نخواهد بود. فرا چنگ آوردن، شناختن و ادراک کردن، همه مترادف با قدرت‌اند.» (Levinas, 1987, 90) و از آن‌جا که این‌ها مقولات بنیادین پدیده‌شناسی‌اند، لویناس چنین نقیصه‌ای را در ذات پدیده‌شناسی و

اجتناب‌ناپذیر می‌داند. درست است که هوسرل تلاش می‌کند دیگری را به شیوه‌ای غیرپدیده‌ای بشناسد، اما مسأله این است که پروژه‌ی «شناخت» در پدیده‌شناسی اساساً خشونت‌آمیز و نفی‌کننده‌ی دیگری است. به گفته دریدا

پدیده‌شناسی قادر نبود واپسین ساده‌لوحی، ساده‌لوحی مشاهده (glance)، را تقلیل دهد، و هستی را پیشاپیش به مثابه اوبژه تعیین کرد (Derrida, 1978, 104).

دریدا برای توضیح این مطلب، با استفاده از استعاره نور و نسبت دادن «شناخت» به روشنی‌افکنی بر اوبژه‌ها، از «خشونت نور» (violence of Light) و در نتیجه «امپریالیسم نظریه» (imperialism of *Theoria*) سخن می‌گوید. ریشه واژه‌ی theory از thea (به معنای «یک منظره») و پسوند -oros (از horan به معنای «دیدن») می‌آید. کما این که «نظریه» نیز ریشه در «نظر» به معنای «نگاه کردن» دارد. هم‌چنین واژه‌ی phenomenon از phainesthai به معنای «ظاهر شدن» و «به نظر رسیدن» (از phainein به معنای «نشان دادن») ریشه گرفته است. هایدگر phainesthai را شکلی میان‌واکی از phaino می‌داند که به معنای «آوردن در روشنی روز» و «در روشنی قرار دادن» است (هایدگر، ۱۳۸۹، ۳۸) به زعم دریدا پدیده‌شناسی پیشاپیش هستی را به مثابه اوبژه تعیین می‌کند، و «اوبژه» یعنی بودن برای یک «سوژه». واژه object که ریشه آن به ترکیب ob- (به معنای «مقابل» و «به سوی») و jacere (به معنای «پرتاب کردن» و «افکندن») باز می‌گردد و از لحاظ ریشه‌شناسی به معنای «فرافکنی» است، مشابه واژه gegen-stand در آلمانی، به معنای «برابریستا»، همواره نسبت ماهوی خودش را با یک «سوژه» که رو به سوی آن دارد و آن را «می‌شناسد»، حفظ می‌کند (Smith, 2003, 33) اوبژه درون است، متعلق آگاهی است؛ «بیرون درون است» اما دیگری در بیرون قرار دارد؛ عینی‌تر از اوبژکتیویته.

فلسفه مدرن غرب که مبنایی دکارتی دارد و در پدیده‌شناسی هوسرل نقش مبنایی دکارتی آن به اوج می‌رسد، با دست بالا دادن به «شناخت» به معنای تعیین هستی به مثابه اوبژه، در نهایت پروژه‌ای ناتمام باقی می‌ماند که از عهده «دیگری» بر نمی‌آید؛ «دیگری» هرگز

قابل تبدیل به «اوبژه» نیست. «دیگری» از قلمرو شناخت به معنای مدرن آن، از قلمرو فلسفه مدرن، بیرون می‌ماند. فلسفه مدرن، با وجود تمام دست‌آوردهای بالرش و خیره‌کننده‌اش، اساساً قادر نیست درباره دیگری سخن بگوید:

ممکن نیست بتوانم درباره دیگری حرف بزنم، دیگری را موضوع قرار دهم، دیگری را به مثابه اوبژه در حالتی مفعولی (accusative) به بیان آورم. من تنها می‌توانم، من تنها می‌باید، با دیگری حرف بزنم؛ یعنی می‌باید او را در حالت ندایی (vocative) مورد خطاب قرار دهم، حالتی که یک مقوله و یک نوع از گفتار نیست، بلکه برون جهیدن و اصل پدید آوردن گفتار است (Derrida, 1978, 128).

«با دیگری حرف زدن» (حالت ندایی)، به جای «درباره‌ی دیگری حرف زدن» (حالت مفعولی)؛ این شرط اخلاق است. پدیده‌شناسی متهم به نادیده گرفتن غیریت مطلق دیگری و اعمال خشونت و سرکوب دیگری در ضمن نگاه اوبژه‌ساز خود است. از سوی دیگر دکارت نامتناهی (همان دیگری) را فراتر از اگوی اندیشنده و غیر قابل تقویم در آن می‌دانست، اما در این صورت پیشاپیش دیگری و اخلاق را از دست داده بود. گویی اندیشه‌ی دکارتی مدرن اساساً از عهده‌ی اخلاق بر نمی‌آید:

دیگری نامتناهی نمی‌تواند اوبژه باشد، زیرا خود گفتار و خاستگاه معنا و جهان است. بنابراین هیچ پدیده‌شناسی‌ای از عهده‌ی توضیح اخلاق، گفتار و انصاف بر نمی‌آید (Derrida, 1978, 132).

در وهله نخست به نظر می‌رسد که هوسرل می‌بایست رابطه اخلاقی را به مثابه ظهور غیریت مطلق و خارجیتی که نه قابل استنتاج و نه قابل تقویم بر پایه‌ی چیزی جز خودش است، به رسمیت می‌شمرد: «یک بیرون‌بودگی مطلق، خارجیتی که به طرز نامتناهی از مونا من اندیشنده فراتر می‌رود.» (Derrida, 1978, 132) به نظر لویناس هوسرل با تبدیل دیگری، به ویژه در تأملات دکارتی، به اوبژه‌ای که بر پایه‌ی حوزه تعلق اگو و از طریق حضور غیرمستقیم یکسان‌ساز تقویم می‌شود، غیریت نامتناهی دیگری را تقلیل می‌دهد؛ و همراه با آن امکان اخلاق را از دست می‌دهد. هیچ تفاوت درونی و غیریت بنیادینی در اگو راه ندارد. بنابراین



در اندیشه هوسرل، و اصولاً در فلسفه‌ی کلاسیک، کثرت تحت کنترل، استیلا و شمول وحدت درمی‌آید؛ و این در حالی است که لویناس دغدغه کثرتی دارد که در یک وحدت ادغام نشود. نقد اساسی لویناس بر هوسرل این است که او با تبدیل «دیگری» به «اگوی دیگر» غیریت مطلق آن را خنثی می‌سازد. دیگری مطلقاً متعلق به جهان من نیست، دیگری پدیده‌ای نیست؛ نه این که فراتر از شناخت باشد، دیگری مقدم بر شناخت و شرط آن<sup>۴</sup> است. دیگری آن امر پیش‌بینی‌ناپذیری است که در مقابل تمام مقولات مقاومت می‌کند. «برای شناخت، دیگری اساساً آن چیزی است که پیش‌بینی‌ناپذیر است» (لویناس، ۱۳۸۷، ۸۳). دیگری نامتناهی است، چون هیچ تمامیتی، تمامیت نوئما و تمامیت اگو، نمی‌تواند آن را محدود و محصور کند. اسپینوزا در قضیه ۸ از کتاب *اخلاق*، در اثبات نامتناهی بودن ماهوی «جوهر» چنین برهان می‌آورد: اگر جوهری متناهی باشد، آن‌گاه می‌باید با جوهر دیگری از همان نوع محدود شده باشد. اما بنا بر قضیه ۵، دو یا چند جوهر که واجد یک صفت باشند ممکن نیست وجود داشته باشند، چرا که صفت مقوم ذات یک جوهر است (تعریف ۴)، و بنابراین دیگر نمی‌توانیم در این‌جا از تمایز سخن بگوییم.<sup>۵</sup> از آن‌جا که جوهر دیگری از همان نوع ممکن نیست، پس جوهر مفروض نامتناهی است (Spinoza, 1994, 85-8). وقتی از نامتناهی بودن دیگری می‌گوییم، منظور تا حدود زیادی نظیر همین بحث اسپینوزا است؛ البته با این تفاوت که اسپینوزا با درک خاصی که از عدم تناهی دارد، در ادامه به وحدت جوهر نامتناهی قائل می‌شود، اما لویناس هرگز چنین نمی‌اندیشد. دیگری نامتناهی است، چون از هر مقوله‌ای فراتر است.

#### ابدوس؛ حلقه گم‌شده بحث

با تمام این اوصاف از آن‌جا که اگوی دیگر یک اگو و قطب این‌همان زیسته‌های خودش است، در نهایت غیر قابل تقلیل به اگوی من باقی خواهد ماند. از سوی دیگر هوسرل از تقویم اگوی دیگر در اگوی من و ادراک دیگری به معنای دقیق کلمه دفاع می‌کند: «آن‌چه من حقیقتاً مشاهده می‌کنم یک نشانه یا یک شبیه صرف یا یک تصویر به هر معنا نیست، بلکه «دیگری» است» (هوسرل، ۱۳۸۱، ۱۸۹). همین وجوه دوگانه است که باعث می‌شود در مورد

دیگری از اصطلاح «پدیده غیرپدیده‌ای» (nonphenomenal phenomenon) استفاده کنیم. تنها در مورد دیگری است که می‌توان گفت پدیده آن نوعی ناپدیدگی و حضور آن نوعی غیاب است. کسی بیش از هوسرل دل‌نگران غیرپدیده‌ای بودن پدیده آگوی دیگر نبود. از نظر او آگوهای دیگر:

یقیناً تصورات صرف یا متصورات در من، یا وحدت‌هایی تألیفی اناشی از یک روند تصدیق ممکن در من نیستند، بلکه به حسب معنای‌شان دقیقاً دیگرانند (هوسرل، ۱۳۸۱، ۱۴۴).

اما آیا پدیده غیرپدیده‌ای متضمن تناقض نیست؟ و آیا هوسرل در نهایت موفق می‌شود در مقابل نقدهای بنیادین لویناس از اخلاق در پدیده‌شناسی خود دفاع کند؟ خوانش کنونی ما از هوسرل ناظر به همین پرسش‌ها است.

بازگردیم به پرسش رایجی که در بحث دیگری اغلب مطرح می‌شود؛ از کجا معلوم که دیگری در جهانی کاملاً متفاوت و موازی با جهان من نباشد؟ آیا نمی‌توان گفت توهم یک جهان مشترک ناشی از زبان مشترکی است که صرفاً قراردادی است و ما دچار اشتباه سنجش واقعیت با معیار قرارداد شده‌ایم؟ آیا من و دیگری رنگ یکسانی را ادراک می‌کنیم و بنابراین از واژه‌ی یکسان «آبی» استفاده می‌کنیم، یا برعکس، این واژه واحد است که توهم یکسانی ادراکات‌مان را به وجود می‌آورد؟ هوسرل تأکید می‌کند که یک جهان عینی بیش‌تر وجود ندارد و این امر نه واقعیتی تجربی، بلکه برآمده از ماهیت روش پدیده‌شناسی و امری ضروری است.

ماهیت درک همدلانه متضمن این معنا است که جهان پیرامونی فیزیکی من با جهان مربوط به همراهان من یکی باشد (Husserl, 1989, 322).

باید دید ماهیت درک همدلانه چیست که چنین معنایی را در پی دارد؟ نکته کلیدی هوسرل در این‌جا رویکرد ایده‌تیک (eidetic) او به پدیده‌شناسی است. پدیده‌شناسی بنابر اقتضات آموزشی «نخست به شکلی ساده‌تر در توصیفی صرفاً تجربی (که البته فقط در حوزه‌ی تجربه‌ی استعلایی صورت می‌گرفت) عرضه می‌شد» (هوسرل، ۱۳۸۱، ۱۱۸)، اما شکل نهایی خود را در قلمرو «تحلیل‌های ماهیت» و «امکان‌های محض، یعنی فارغ از هر پیوندی با امر واقع» یافت (هوسرل، ۱۳۸۱، ۱۲۰). هوسرل نخست با کنار گذاشتن رویکرد طبیعی و اتخاذ

رویکردی پدیده‌شناختی، آگوی استعلایی تجربی را جایگزین آگوی طبیعی (آگوی روان‌شناختی) می‌کند و در ادامه با روی آوردن به تحلیل ایده‌تیک، به ایدوس آگو (آگوی ایده‌تیک) دست می‌یابد.

وقتی با یک گونه ایده‌تیک محض سروکار داریم، دیگر با آگوی تجربی روبه‌رو نیستیم، بلکه در مقابل ایدوس آگو قرار داریم؛ به عبارت دیگر هر گونه تقویم یک امکان حقیقتاً محض در میان سایر امکان‌های محض مستلزم آگویی ممکن به معنای محض به عنوان افق خویش است که تعدیل امکان محض آگوی تجربی من محسوب می‌شود (هوسرل، ۱۳۸۱، ۱۲۱).

ایدوس آگو کلیه تنوعات ممکن و محض آگوی تجربی من، و بنابراین خود همین آگو را به عنوان امکان، دربرمی‌گیرد (هوسرل، ۱۳۸۱، ۱۲۲). اگر هوسرل از آگوی تجربی آغاز می‌کرد، وحدت جهان عینی را از دست می‌داد، زیرا میان آگوی تجربی من و آگوی تجربی دیگر تمایز بنیادینی وجود دارد. اما در تحلیل ایده‌تیک که شکل حقیقی پدیده‌شناسی را در اختیار ما می‌گذارد، آگوی من و آگوی دیگر به یکسان تعدیل‌هایی از ایدوس آگو بوده و بنابراین در اشتراکی ماهوی قرار دارند. «تمایزهایی چون «من» و «تو»، و «درون» و «بیرون» پیش از هر چیز در آگوی مطلق «تقویم می‌شوند.» (Husserl, 1997, 82) از این رو هوسرل فرض چندجهانی را نه تنها غیر قابل تصور، بلکه کاملاً خلاف معنا می‌داند. پدیده‌شناسی اگر از آگوی تجربی آغاز کند، سررشته دیگری را از دست می‌دهد، و در نهایت به سولپسیسیسم (چه در شکل تک‌جهانی و چه در شکل جهان‌های موازی) دچار می‌شود. به همین دلیل باید تأکید کرد که:

در کلی‌ترین شکل، پدیده‌شناسی چیزی جز تعدیل قصدی/ایدوس آگو به طور کلی را نه توصیف می‌کند و نه می‌تواند توصیف کند (Derrida, 1978, 207). تنها در تحلیل ایده‌تیک است که می‌توان

چنین ادعای عجیبی را مطرح کرد:

بنابراین شی اساساً به نحو بیناسوژه‌ای امری این‌همان است، با این حال به گونه‌ای است که هیچ محتوای حسی شهودی که بتواند در بیناسوژگی به نحو یکسان داده شود ندارد (Husserl, 1989, 93).

ادراک هر اگو منحصر به خودش و متفاوت از دیگران است، با این حال تمام ادراکات تعدیل‌هایی از ایدوس اگو اند و همین ایدوس اگو ضامن وحدت جهان‌های آن‌ها است. البته با تمام این احوال هم‌چنان باید تأکید کرد که به نظر هوسرل پدیده‌شناسی همان اگولوژی است. این که پدیده‌شناسی کماکان اگولوژی باقی می‌ماند به خاطر این است که در تحلیل‌های آن ایدوس اگو همواره مقدم بر اگوی دیگر و بی‌نیاز از آن (و حتی آن‌گونه که خواهیم دید، شرط آن) است. من از دیگری به مثابه اگوی تجربی نمی‌آغازم، بلکه دیگری در بستر ایدوس اگو قابل درک می‌شود.

در انتقال از اگوی من به یک اگو به طور کلی، واقعیت یا امکان حیطه‌ای از اگوهای دیگر پیش‌فرض گرفته نمی‌شود. در این‌جا گستره‌ی ایدوس اگو به وسیله‌ی تعدیل خود اگوی من تعیین می‌شود. من در تخیل، خودم را تعدیل و به نحو دیگری تصور می‌کنم، اما «دیگری» را تصور نمی‌کنم (هوسرل، ۱۳۸۱، ۱۲۳).

تنها در این حالت است که می‌توان از پدیده‌ی غیر پدیده‌ای دیگری دفاع کرد. اگر از اگوی تجربی خودم آغاز کنم، دیگری یا به پدیده‌ای از جهان آگاهی من تقلیل می‌یابد، و یا این که از جهان پدیده‌ای من بیرون می‌افتد؛ در هر دو حالت من دیگری را از دست می‌دهم. به همین دلیل باید به آرمان هوسرل پایبند بمانیم و همواره تحلیل‌های خود را در سطح ایده‌تیک دنبال کنیم. البته به نظر می‌رسد گاهی خود هوسرل به این آرمان وفادار نماند و چنان که در گزیده‌ی زیر خواهیم دید، در مورد دیگری به تحلیل تجربی می‌پردازد. در این‌جا هوسرل با کنار گذاشتن ایدوس اگو، گویی دیگری را به مثابه اگویی مشابه اگوی تجربی من معرفی می‌کند:

من «دیگری» را صرفاً به مثابه بدل خودم غیر مستقیم درک نمی‌کنم، و بنابراین او را صاحب حوزه اصیل خودم یا حوزه‌ای همانند حوزه خودم، یا دارای پدیده‌های فضایی متعلق به خودم که به «این‌جا» مربوطند

نمی‌دانم، بلکه اگر دقیق‌تر به مطلب بنگریم او را به عنوان صاحب پدیده‌هایی درک می‌کنم که اگر خودم به «آن‌جا» می‌رفتم و «آن‌جا» بودم می‌توانستم آن پدیده‌ها را داشته باشم (هوسرل، ۱۳۸۱، ۱۸۰). (تأکیدات از من است).

اما این تلقی از دیگری جواز اعمال خشونت و حرف زدن به جای او را صادر می‌کند. مسأله این است که اگر من به «آن‌جا» می‌رفتم، چه پدیده‌هایی داشتم؟ از کجا معلوم «دیگری» همان پدیده‌ها را اکنون دارد؟ آیا من می‌توانم به «آن‌جا»ی دیگری بروم، یا «آن‌جا» را به «این‌جا»ی خود آورم؟ آیا این نگاه به معنای تقلیل دیگری به آگوی من و به رسمیت نشمردن آن نیست؟ آیا این به معنای خودمعیاری‌بینی و نادیده گرفتن دست‌رسی‌ناپذیری حوزه‌ی تعلق دیگری، غیریت مطلق دیگری، نیست؟ تنها راه دفاع از هوسرل این است که «آن‌جا» را یک «آن‌جا»ی مکانی ندانیم و آن را چنان با آگوی تجربی دیگر در هم آمیخته بدانیم که بتوان گفت من هرگز قادر نیستم به «آن‌جا» بروم، مگر این که به جای خود او، یعنی در واقع خود او، باشم. خوش‌بختانه زمینه‌ی چنین دفاعی را می‌توان در خود پدیده‌شناسی یافت:

«این‌جای مطلق» مشخص کننده بدن و «این‌جای مرکزی» مشخص کننده بدن جسمانی است. به تعبیر دیگر «این‌جای مطلق» به معنای نوعی این‌جای غیر مکانی و مقدم بر آن است که در نسبت با آن هر/این‌جا و آن‌جای مکانی می‌تواند معنا پیدا کند. این‌جای مطلق به این مکان که در آن این‌جا و آن‌جا به طور نامحدود قابل معاوضه‌اند تعلق ندارد، یعنی در درون مکان عینی، بین‌الذهانی، همگون و ایزوتوپ واقع نیست (رشیدیان، ۱۳۸۴، ۳۹۶).

بنابر این اصطلاح‌شناسی، برای پرهیز از مشکل پیش آمده، «آن‌جا»ی ذکر شده در نقل قول هوسرل را باید «آن‌جای مطلق» در نظر گرفت. «آن‌جای مطلق» همان «این‌جای مطلق دیگر» است، یعنی همان جایی که «آگوی دیگر» قرار گرفته است. «این‌جا» و «آن‌جا» دو امکان تحقق یافته از ایدوس آگو بوده، و در نتیجه یکسانی ایده‌تیک دارند. «من» و

«دیگری» دو تحقق از امکانات بی‌شمار ایدوس اگو ایم، و در آن وحدت و یکسانی داریم. اگر من به «آن‌جا» می‌رفتم، همان پدیده‌های «دیگری» را می‌داشتم، چون باهم «یکسانی ایده‌تیک» داریم. باید مانند خود هوسرل به شیوه‌ی ایده‌تیک اندیشید.

واژه لاتین alter به معنای «از میان دو یا چند مورد، موردی دیگر و متفاوت از مورد مد نظر» است (other of two or more). یعنی در این‌جا تمام موارد ماهیت یکسانی دارند و به جای یک مورد، مورد دیگری از همان نوع و ماهیت را بر می‌گزینیم. انتخاب هوشمندانه‌ی اصطلاح alter ego توسط هوسرل نشان دهنده‌ی این است که پیش از «دیگری» باید سراغ ماهیت اگو (همان ایدوس اگو) رفت و مسیر «دیگری» از این راه می‌گذرد. واژه‌ی alter در خود متضمن یک وحدت ماهوی (ایده‌تیک) است و بدون این یکسانی ایده‌تیک نمی‌توان آن را به کار برد. فعل alter در زبان انگلیسی (به معنای «تعدیل دادن») (to modify) یا «تعدیل یافتن» (become modified) نیز معنای خود را از همین ظرافت‌ها می‌گیرد. تعدیل (modification) یک امر به معنای کم و زیاد کردن و تغییر عناصر آن به نحوی است که تغییری ماهوی در آن ایجاد نشود. بنابراین این فعل نیز در خود متضمن یک وحدت ایده‌تیک است. یعنی با وجود این که «اگو»ی مورد نظر در «اگوی دیگر»، همین اگوی تجربی (انضمامی) من است<sup>۶</sup> اما واژه‌ی «دیگر» (alter) ضرورتاً ایدوس اگو را به بحث فرا می‌خواند. این که دیگری «تعدیل اگوی من است» (هوسرل، ۱۳۸۱، ۱۷۹)، باز همان گونه که گفته شد پای ایدوس اگو را به بحث باز می‌کند. برای روشن شدن بحث دو اصطلاح «شبیه‌سازی» (simulation) و «یکسان‌سازی» (assimilation) را معرفی می‌کنیم. «شبیه‌سازی» مربوط به تشابه دو امر تجربی و انضمامی است، به این معنا که دو امر متمایز از برخی جنبه‌ها و در مورد برخی ویژگی‌های‌شان شباهت داشته باشند. اما «یکسان‌سازی» مفهومی ایده‌تیک و ناظر به داشتن ماهیت (ایدوس) یکسان است، به این معنا که دو امر متمایز مصادیق انضمامی یک ماهیت باشند. برای مثال ممکن است دو منظره‌ی متفاوت کم‌ترین شباهت تجربی را با هم داشته باشند، اما هر دو از ماهیت یکسان «زیبایی» یا «دل‌گیر بودن» برخوردار باشند. در مورد اگوی دیگر، اگر از شبیه‌سازی سخن بگوییم، نقدهای لویناس بر ما وارد خواهد بود، چرا که دیگری را به بدل و المثنایی از خود فرو کاسته و با این خودمحوری بر آن اعمال قدرت و

خشونت کرده‌ایم. اما می‌توان دیگری را در حیظه ایده‌تیک و از طریق یکسان‌سازی فرا چنگ آورد. نه این که دیگری شبیه آگوی من باشد، تنها می‌توان گفت هر دو ایدوس یکسانی داریم. وحدت جهان من و جهان دیگری نیز ناشی از همین ایدوس واحدی است که جهان و آگوهای تجربی ادراک کننده‌ی جهان، تحقق بخشی از امکانات بی‌شمار آن اند. نمی‌توان حکم داد که دیگری ادراکاتی شبیه ادراکات من دارد، همان رنگ و شکل و مزه‌ای را ادراک می‌کند که من ادراک می‌کنم، تنها می‌توان گفت دیگری از همان ساخت‌های ادراکی برخوردار است که من؛ که در غیر این صورت دیگر حتی قادر نبودم آن را «دیگری» به حساب آورم. یک «میز»، یک «درخت» یا یک «مگس» دیگری من نیستند، تنها با وجود «ایدوس یکسان» است که می‌توان از «دیگری» سخن گفت. هر آگوی تجربی یکی از بی‌نهایت امکان‌های تحقق ایدوس آگو است و بنابراین آگوی تجربی من و دیگری در عین تفاوت‌های بی‌شمار، ایدوس یکسانی دارند و دقیقاً به همین دلیل است که می‌توانم از «دیگری» حرف بزنم. بر خلاف خواست و نظر لویناس، «دیگری مطلق» هرگز مطلق نیست و در خود حاوی و متضمن من (همانی) است؛ دیگری همواره باید دیگری نسبت به آگوی من باشد. دیگری اگر مطلقاً غیر از آگوی من باشد، دیگر دیگری نیست.

#### نتیجه

هوسرل برای دست‌یابی به دیگری از «ادراک غیر مستقیم یکسان‌سازی» استفاده می‌کند و نه «ادراک غیر مستقیم شبیه‌سازی». باید به خاطر داشت که هوسرل پدیده‌شناسی را اساساً علمی ایده‌تیک می‌داند که تنها به اقتضای آموزشی در بیش‌تر موارد به صورت تجربی (اما در عین حال استعلایی) طرح می‌شود. مراد از «یکسان‌سازی» نیز در این‌جا مسلماً «یکسان‌سازی ایده‌تیک» خواهد بود و نه مفهوم غیر قابل دفاع «یکسان‌سازی تجربی». از نگاه هوسرل دیگری تنها از نظر صوری شبیه آگوی من است، و این امری ایده‌تیک است که به اشیاء درون جهان و آگوی تجربی تعلق ندارد. برخورداری از ایدوس آگو، دیگری را هم‌چون من به قطب این‌همان ادراکات خودش، خاستگاه جهان پدیده‌ای، زیرنهاد عادات خودش و امری

خودآیین و غیر پدیده‌ای تبدیل می‌سازد. اما با این حال دیگری به معنای واقعی و بالفعل شبیه من نیست؛ شباهتی واقعی که ریشه‌ی همه‌ی خشونت‌ها است. در این جا با یک عدم تقارن در عین تقارن روبه‌رو ایم؛ تقارن ایده‌تیک دو نامتقارن تجربی. بدون تقارن ایده‌تیک آگو - دیگری، عدم تقارن تجربی آن‌ها ممکن نیست. این تقارن ایده‌تیک متعلق به جهان نیست و جنبه‌ی واقعی ندارد؛ و بنابراین نه تنها هیچ محدودیتی بر غیریت و عدم تقارن وارد نمی‌سازد، بلکه در عوض آن‌ها را ممکن نیز می‌سازد (Derrida, 1978, 157). میان «آگوی من» و «یک قطعه سنگ» عدم تقارنی وجود ندارد. از نظر هوسرل من به موند دیگری پی نمی‌برم، بلکه به ساختار موندادیک دیگری پی می‌برم. تنها در این حالت است که دیگری در عین غیریت، دیگری بودن خود را حفظ می‌کند، تنها در این حالت است که اخلاق ممکن می‌شود.

### پی‌نوشت‌ها

- ۱ (این مقاله نتیجه‌ی طرح پژوهشی به شماره ۹۱۳۹ دانشگاه زنجان است).
- ۲- اشاره به نظریه‌ی تذکار سقراط
- ۳- «آن‌ها در پیوند ویژه‌شان با بدن، به عنوان اویژه‌هایی «روان - تنی»، «در» جهان هستند. از سوی دیگر آن‌ها را به مثابه سوژه‌ها [یا فاعلانی] برای این جهان تجربه می‌کنم، سوژه‌هایی که این جهان، یعنی همین جهانی را که من تجربه می‌کنم، تجربه می‌کنند، و بنابراین مرا نیز تجربه می‌کنند، همان طور که من جهان و در جهان «دیگران» را تجربه می‌کنم.» (هوسرل، ۱۳۸۱، ۱۴۶)
- ۴- در تفکر معاصر «اندیشه همان گفتار، و بنابراین به شکل بی‌واسطه همان چهره است.» (Derrida, 1978, 125)
- ۵- البته اسپینوزا در این جا از تمایز اعراض نیز سخن می‌گوید و آن را به تمایز در صفات باز می‌گرداند.
- ۶- «دیگر» به معنی «آگوی دیگر» است، و آگویی که در آن مورد نظر است خود من‌ام که در درون حوزه تعلق «آغازین» خودم، به گونه‌ای منحصربه‌فرد، به مثابه وحدتی روان‌تنی (به عنوان انسان آغازین)، به عنوان من‌ای «شخصی» و بی‌واسطه فعال در بدن منحصربه‌فردم متقوم شده‌ام و با عملی بی‌واسطه در جهان پیرامونی آغازین دخل و تصرف می‌کنم؛ و نیز سوژه یک زندگی قصدی انضمامی، سوژه یک حوزه روان‌شناختی‌ام که با خودش و با «جهان» ارتباط دارد» (هوسرل، ۱۳۸۱، ۱-۱۷۰).



## منابع

- پوپر، کارل. (۱۳۸۰)، *جامعه باز و دشمنان آن*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، انتشارات خوارزمی.
- رشیدیان، عبدالکریم. (۱۳۸۴)، *هوسرل در متن آثارش*، تهران، نشر نی.
- لویناس، امانوئل. (۱۳۸۷)، *اخلاق و نامتناهی، گفت‌وگوهای امانوئل لویناس و فیلیپ نمو*، ترجمه مراد فرهادپور و صالح نجفی، تهران، انتشارات فرهنگ صبا.
- لیوتار، ژان فرانسوا. (۱۳۸۴)، *پدیده‌شناسی*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر نی.
- هایدگر، مارتین. (۱۳۸۹)، *هستی و زمان*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر نی.
- هوسرل، ادموند. (۱۳۸۱)، *تأملات دکارتی*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر نی.
- Derrida, J(1976), *Of Grammatology*, trans. GayatriChakravortySpivak, Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Derrida, J(1978), *Writing and Difference*, trans. Alan Bass, London and New York: Routledge.
- Husserl, E(1931), *Ideas, A General Introduction to Pure Phenomenology*, trans. Boyce Gibson, London: Allen & Unwin.
- Husserl, E(1989), *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution*, trans. R. -Rojcewicz& A. Schuwer, Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E(1997), *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology, An Introduction to Phenomenological Philosophy*, trans. David Carr, Evanston: Northwestern University Press.
- Levinas, E(1987), *Time and the Other*, trans. Richard Cohen, Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Sartre, J(1992), *Being and Nothingness, A Phenomenological Essay on Ontology*, trans. Hazel E. Barnes, Washington: Washington Square Press.
- Smith, A. D(2003), *Husserl and the Cartesian Meditations*, London: Routledge.
- Spinoza, B(1994), *A Spinoza Reader: The Ethics and Other Works*, edited and translated by Edwin Curley, Princeton: Princeton University Press.