



پژوهش های فلسفی

سال ۱۰ / شماره ۱۸ / بهار و تابستان ۱۳۹۵

تقلیل ایدتیک، خاستگاه جدایی هایدگر از هوسرل*

حسن فتح زاده**

دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه زنجان

چکیده

پدیده‌شناسی با تقلیل تاریخ و فعلیت اشیاء، به پدیده‌های محض دست می‌یابد، و بدین ترتیب سرزمین ویژه‌ی خود را خود می‌سازد. اما با تقلیل پدیده‌شناختی «جهان» را از کف می‌دهیم و باید در ادامه، با آغاز از ایدوس‌ها و از طریق تقویم پدیده‌شناختی، صاحب جهان شویم. آن‌گونه که نشان خواهیم داد پیامدهای تقلیل ایدتیک سهمگین‌تر از آن است که بتوان جبران‌اش کرد. موازی با تقلیل جهان، اگوی استعلایی نیز به اگوی مطلق (ایدوس اگو) تقلیل می‌یابد و بدین ترتیب سررشته‌ی تقویم جهان را از دست می‌دهیم. هایدگر خیلی زود متوجه این معضل بزرگ در پدیده‌شناسی هوسرل شد و با اولیه دانستن جهانمندی به درک متفاوتی از جهان و سوژه (دازاین) دست یافت. در این مقاله ضمن تحلیل علیت و نسبت آن با جهان و اگوی استعلایی، این معضل پدیده‌شناسی و راه عزیمت از آن به سوی فلسفه‌ی اگزیستانسیالیستی هایدگر را نشان خواهیم داد. در واقع جدایی این دو از همان نقطه‌ی آغاز، تقلیل ایدتیک، شروع شده بود.

واژگان کلیدی: تقلیل ایدتیک، علیت، جهان، اگوی مطلق، ابزار، هوسرل، هایدگر.

* تاریخ وصول: ۹۴/۱۰/۱ تأیید نهایی: ۹۵/۳/۱۴

** E-mail: hfatzade@znu.ac.ir

مقدمه

پدیده‌شناسی زمین خود را با اپوخه - تعلیق روی‌کرد طبیعی و بین‌الهلالین نهادن فرض جهان بیرونی - حصارکشی می‌کند و پس از آن به تدریج و با حوصله خاک آن را زیرورو می‌کند و با تقلیل ناخالصی‌های دیریاب و ظریف طبیعی، پادشاهی جدیدی را بر این سرزمین تأسیس می‌کند. پدیده‌شناسی، آن‌گونه که هوسرل آن را می‌فهمد، سرانجام از طریق تقلیل ایدتیک ایده‌ی «جهان»، سرزمین موعود فلسفه را بازیافته، در این قلمرو خودبنیاد، بر این نقطه‌ی ارشمیدسی، آرزوی همیشگی فلسفه را برای دستیابی به یقین تحقق می‌بخشد؛ هیچ کس نمی‌تواند ما را از این بهشت ریاضیاتی فلسفه بیرون کند.^۱ اما ایده‌ی یقین فلسفی آن‌چنان عظیم و سهمناک است که بعید نیست اگر زیر سنگینی خود بشکند و فرو بریزد. پدیده‌شناسی هوسرل نیز نتوانست آن ریشه-گرایی وحدت‌بخشی را که وعده داده بود (نک. هوسرل، ۱۳۸۱، ۷-۳۵) تحقق بخشد، و خیلی زود در چاه عمیق رادیکالیسم خود گرفتار آمد. مشکل در ایده‌ی بنیادین پدیده‌شناسی بود، در تقلیل ایدتیک، که می‌خواست خلوص فلسفی را تا انتهایش برود، تا جایی که زه کمان در غفلت رویای بی‌نهایت پاره شد. و سرانجام فلسفه‌ی سده بیستم در جدی‌ترین رویارویی با پدیده‌شناسی، در نوشته‌های دریدا، خصلتی اقتصادی به خود گرفت و از بنیان‌گرایی متافیزیکی فاصله گرفت. در این مقاله ضمن تحلیل تقلیل ایدتیک، زمینه‌ی جدا شدن هایدگر از پدیده‌شناسی هوسرل را روشن‌تر می‌سازیم. مفهوم «جهان» کلید فهم این ماجرا است.

تقلیل ایدتیک

در روی‌کرد طبیعی ما با اوبژه‌هایی طبیعی روبه‌رو ایم که گذشته و حال و آینده‌ای دارند و در هر مقطع زمانی در روابط پیچیده‌ی علی با یک‌دیگر قرار می‌گیرند، و این روابط در زمانی و هم‌زمانی، تحت عنوان قوانین طبیعی، ایده‌ی جهان طبیعی را به وجود می‌آورند. «در حالت آگاهی هوشیارانه، من همواره، بدون این که بتوانم این واقعیت را عوض کنم، خودم را در رابطه با جهانی می‌یابم که در ضمن تغییرات اجزایش، همان جهان واحد باقی می‌ماند. این جهان پیوسته برای من «حاضر» است و من خود عضوی از آن هستم.» (Husserl, 1982, 53) در این روی‌کرد جهان طبیعی آن بیرون قرار گرفته و من هم‌چون یک آینه و یا یک آشکارساز تصویری از آن دریافت می‌کنم؛ ایده‌ی «ذهن»، و تعریف «صدق» به مطابقت «ذهن» و «عین» برخاسته از این روی‌کرد است. این آغاز نسنجیده و غیر تأملی در نهایت فلسفه را به موقعیتی کشاند که کانت را واداشت تا اعلام

کند که این رسوایی فلسفه و کل عقل بشر است که هنوز برهان قانع‌کننده‌ای برای وجود اشیاء بیرون از ما ندارد^۲ (Kant, 1998, 121).

«اپوخه» از همان آغاز زمین بازی فلسفه را تغییر می‌دهد و با خروج از روی‌کرد طبیعی تمام مناسبات پیش‌گفته را بر هم می‌زند، و «تقلیل» روایت این فرآیند دقیق و دشوار است. با تقلیل ایدتیک اوبژه‌های طبیعی جای خود را به ایدوس‌ها می‌دهند، و به موازات آن نیز ایدوس اگو (اگوی مطلق) جای‌گزين اگوی طبیعی می‌شود. هوسرل در روی‌کرد ایدتیک خویش همواره به این معنا از «اگوی محض» سخن می‌گوید. اگوی محض (ایدوس اگو) نقطه‌ی مطلق آغاز پدیده‌شناسی است. بیابید نگاهی اجمالی به طرح کلی این حرکت پیچیده و تودرتو بیاندازیم.

داستان را از تحلیل علیت آغاز می‌کنیم، و چه آغازی مناسب‌تر از تحلیل هیومی؟ از نظر هیوم علیت ناشی از تجربه است و هیچ ضرورتی در بر ندارد؛ ضرورتی که برای روابط علی قائل ایم ضرورتی روان‌شناختی و صرفاً مبتنی بر عادت است. ضرورتی ندارد که فردا صبح خورشید از سمت شرق طلوع کند و ممکن است از سمت غرب طلوع کند. ممکن است دفعه‌ی بعد که سنگی به شیشه‌ای برخورد، شیشه تغییر رنگ دهد یا ذوب شود، یا شاید هم به سنگ تبدیل شود. هیوم علیت را برای جهان ضروری نمی‌دانست و گمان می‌کرد جهان بدون علیت نیز ممکن است.

نخست برای این که اصل علیت به اصلی تحلیلی تبدیل نشود، لازم است سنخیت را نیز در تعریف آن وارد کنیم. چنین نیست که در حالات عجیب پیش‌گفته بتوانیم ادعا کنیم که رابطه‌ی علیت هم‌چنان برقرار است و فقط مصادیق آن عوض شده، به طوری که همواره بتوان وضعیت جهان را در هر لحظه علت وضعیت لحظه‌ی بعد به شمار آورد. این تلقی علیت را به مفهومی زائد و بی‌خاصیت تبدیل می‌سازد. پس وقتی از علیت سخن می‌گوییم سنخیت علت و معلول را نیز مد نظر داریم، و در واقع علیت همان نظم ثابت و فراگیری است که به ما امکان سخن گفتن از «جهان واحد» را می‌دهد. «به واسطه‌ی نظام علی، جهان صرفاً تمام اشیاء (Totality) نیست، بلکه وحدتی فراگیر و یک کل (Whole) است (حتی اگر نامتناهی باشد)». (Husserl, 1997, 31) علیت به این ترتیب با مفهوم «جهان» پیوند می‌یابد. اساساً نفی علیت معادل است با نفی جهان، امری که پیامدهای ناپذیرفتنی بنیادینی دارد. این مسأله نیاز به توضیح بیش‌تری دارد.

وقتی از علیت سخن می‌گوییم منظورمان چیست؟ بیابید بینیم فضایی که در آن علیت حاکم نباشد چگونه است؟ در واقع علیت چنان فراگیر است که برای فهم آن بهتر است به حالتی

بیاندیشیم که آن را نداشته باشیم. آیا این ممکن است؟ فرض نبود علیت - که البته سختی را نیز به مثابه مولفه‌ای ذاتی خود در بر دارد - معادل است با این که در هر لحظه پدیده‌هایی داشته باشیم مستقل و بی‌ارتباط به فضای پدیده‌ای لحظه‌ی قبل. اگر قائل به علیت نباشیم، باید بپذیریم که فضای پدیده‌ای در یک لحظه هیچ اقتضایی نسبت به لحظه‌ی بعد ندارد و فضای پدیده‌ای در لحظه‌ی بعد تماماً بدیع و مستقل خواهد بود. (در ادامه به این تعبیر گسسته از لحظات زمان باز خواهیم گشت.) در این حالت باید گفت فضای پدیده‌ای پیشین معدوم شده و فضای پدیده‌ای جدیدی، بدون هیچ علتی، پا به عرصه گذاشته است.

این نکته‌ی کلیدی در فهم علیت است که هیوم ساده‌انگارانه از کنار آن می‌گذرد و فرصت تحلیل درست علیت را از دست می‌دهد. هیوم در تحلیل خود از جریان واحد جهان و اوبژه‌های این‌همانی سخن می‌گوید که صرفاً در یک نقطه، در یک لحظه، دچار وقفه شده است. اما در نهایت این علیت است که اجازه‌ی سخن گفتن از «جهان» و «اوبژه‌های این‌همان» را به ما می‌دهد. «این که بگوییم جهانی هست یا دست‌کم به نظر می‌رسد جهانی خارج از ما وجود دارد - از نظر پدیده‌شناختی معادل با این است که بگوییم تجربه تلنباری آشوبناک (Chaotic mess) نیست.» (Smith, 2003, 169) علیت هم‌چون یک معادله‌ی دیفرانسیل است که با توجه به متغیر زمان وضعیت امور را قابل فهم و پیش‌بینی می‌سازد.^۳ این معادله‌ی دیفرانسیل مفهوم «جهان» را به ما می‌دهد. می‌توان گفت علیت نشان‌دهنده‌ی یک نمودار پیوسته است، و تنها با تکیه بر این پیوستگی است که می‌توان از زمانمندی دفاع کرد. وقفه‌ی هیومی در این نمودار، برش نقطه‌ای آن، تنها ما را با دو جهان مواجه می‌سازد، در حالی که بدون علیت اصولاً دیگر «جهانی» نخواهیم داشت. تحلیل‌های خود هیوم نیز امکان و نیروی خویش را از به رسمیت شناختن علیت می‌گیرند.^۴

بدون علیت نه از وحدت (جهان) می‌توان سخن گفت، و نه از پیوستگی (زمان)؛ بدون آن در هر لحظه فضایی پدیده‌ای خواهیم داشت که از عهده‌ی برساختن جهان و زمان بر نمی‌آید. و خبر بد این که در این صورت دیگر از وحدت اگو، اگوی این‌همان، نیز نمی‌توان سخن گفت، اگوی بی‌جهان و بی‌زمان تنها می‌تواند قطب سوپژکتیو ادراک محض باشد؛ متناظر با تبدیل اوبژه‌ها به ایدوس‌ها، اگوی جهانمند نیز جای خود را به اگوی مطلق (ایدوس اگو) می‌دهد. هوسرل امیدوار بود که با تکیه بر اگوی استعلایی از پس تقویم جهان عینی برآید، غافل از این که مسأله‌ی اصلی همین عبور ناممکن از اگوی مطلق به اگوی استعلایی است.

جهان عینی که برای من وجود دارد، و برای من وجود داشته و خواهد داشت، همراه با کلیه‌ی اعیان‌اش همه‌ی معنا و اعتبار وجودی‌اش برای من را از خود من، از خود من به مثابه من استعلایی، که فقط اپوخه‌ی پدیده‌شناختی-استعلایی آن را آشکار می‌کند، به دست می‌آورد (هوسرل، ۱۳۸۱، ۶۴).

تقلیل ایدتیک با تقلیل علیت، با تقلیل اوبژه‌ها به ایدوس‌ها، قرار است ما را متوجه وجه برساننده و تقویم‌کننده‌ی اگوی مطلق سازد، غافل از این که اگوی مطلق فقیرتر از آن است که از عهده‌ی چنین رسالت عظیمی، تقویم جهان، برآید. با تقلیل ایدتیک قرار است علیت جای خود را به انگیزش دهد و جهان ریشه‌ی خود را در اگو باز یابد. اما تقلیل علیت حد نهایی پدیده‌شناسی است، جایی که هوسرل سررشته‌ی تقلیل را از دست می‌دهد و قادر نیست پروژه‌ی فلسفی خود را به گونه‌ای پیوسته در قلمرو تقویم پدیده‌شناختی دنبال کند. آرمان ریشه‌ای هوسرل در این شکاف پرناسدنی به سرنوشت نیای دکارتی خویش دچار می‌شود و از دست می‌رود. بگذارید بیش‌تر تأمل کنیم.

«در تقلیل ایدتیک، فعلیت اشیاء و تاریخ آن‌ها را کنار می‌گذاریم و به آن‌ها فقط به مثابه ایدوس یا ماهیت می‌نگریم.» (رشیدیان، ۱۳۸۴، ۱۸۲) دو مفهوم «فعلیت» و «تاریخ» به وجوه «هم‌زمانی» و «درزمانی» اوبژه‌ها مربوط می‌شود. این دو مفهوم در کنار هم به معنای علیت و جهانمندی اند، و تقلیل ایدتیک در واقع چیزی جز تقلیل «علیت» و «جهان» نیست.^۵ پیش‌تر اندکی به وجه «درزمانی» اوبژه‌ها پرداخته شد، اکنون به تحلیل مفهوم «فعلیت»، وجه «هم‌زمانی» اوبژه‌ها، می‌پردازیم. فعلیت در این‌جا ناظر به خصلت «ارجاع‌دهندگی» پدیده‌ها به یک‌دیگر است. البته مفهوم «ارجاع‌دهندگی» را در معنایی وسیع‌تر می‌توان شامل هر دو وجه «هم‌زمانی» و «درزمانی» دانست، پدیده‌ها همواره در ارجاع به پدیده‌های دیگر، هم‌زمان و پیش و پس از خود، متعین می‌شوند، به عبارت دیگر اوبژه‌ها ماهیت و این‌همانی خود را در ارجاع‌دهندگی به یک‌دیگر به دست می‌آورند. چیستی هر اوبژه به تاثیراتی است که در جهان ایجاد می‌کند، و این تاثیرات ناظر به نسبت آن با اوبژه‌های دیگر است. علاوه بر این این‌همانی هر اوبژه مسبوق به این است که چه وحدتی بر کثرات ادراک شده بار کنیم؛ وحدتی کارکردی-غایت‌انگارانه، یا وحدتی صرفاً تفاوت‌بنیاد. در هر حال تحمیل این وحدت، و در نتیجه نسبت دادن این‌همانی به اوبژه‌ها، در زمینه‌ی جهانی از اوبژه‌های دیگر و به گونه‌ای متقابل و به طریقی ساختاری و کل‌گرایانه صورت می‌گیرد. اوبژه‌ی ایزوله ممکن نیست. اما در تقلیل ایدتیک مسوولیت تعیین‌بخشی به اوبژه‌ها را از این ارجاع‌دهندگی اصیل و اولیه برداشته، بر عهده‌ی اگوی مطلق می‌گذاریم که خود باقیمانده‌ی تقلیل ایدتیک است. این در حالی است که اگوی مطلق پیش از چنین کاری باید از عهده‌ی تقویم این‌همانی اگوی

مونا‌دولوژیک برآید، امری که در نبود جهان ممکن نیست. چنان‌که گفته شد با از دست رفتن «جهان»، «اگوی این‌همان» به همراه ادراک اصیل «زمان‌مندی» از دست خواهد رفت. تقلیل ایدتیک، برخلاف ادعای هوسرل (هوسرل، ۱۳۸۱، ۵۶)، ما را در مقابل هیچ محض قرار می‌دهد و هستی را از هر معنایی تهی می‌سازد. هایدگر می‌خواهد این معنای از دست رفته را به هستی بازگرداند.

هایدگر و ایده‌ی جهان

به نظر هایدگر تقلیل ایدتیک «جهان‌مندی» - «تاریخ و ارجاع‌دهندگی» یا «مختصات در زمانی و هم‌زمانی» - را از اوبژه‌ها می‌گیرد، در حالی که از نظر وی «جهان‌مندی» غیر قابل تقلیل است.^۶ هایدگر با پذیرش رویکرد پدیده‌شناختی علیت را از خصلت طبیعی و بیرونی آن می‌پیراید و مختصات در زمانی و هم‌زمانی اشیاء را در نسبت با دازاین تعریف می‌کند. جهان در این دیدگاه مجموعه‌ای از ابزارها دانسته می‌شود که معنای خود را از دل مشغولی پیرانگرنه‌ی دازاین با جهان می‌گیرند.^۷ با تقلیل زمان به زمان درونی، آن‌گونه که هوسرل در کتاب پدیده‌شناسی آگاهی از زمان درونی تحلیل می‌کند، مختصات در زمانی و هم‌زمانی اشیاء نیز در نسبت با دازاین معنا می‌یابد. این تعریف از ابزاربودگی هایدگر را به مفهوم نشانه نزدیک می‌سازد.

مواجهه‌ی من با یک افاق این‌گونه نیست که نخست اشیاء را یکی پس از دیگری در نظر بگیریم و سپس با گرد آوردن کثرت از اشیاء به درکی از افاق برسیم، بلکه من از همان آغاز یک کل ارجاعی (Referential totality) بسته را مشاهده می‌کنم (Heidegger, 1985, 187). (تأکید از من است).

قلم ابزار نوشتن است و نوشتن با قلم به ورق کاغذ، خط، مخاطب و بی‌شمار ابزار دیگر اشاره دارد، و بدین ترتیب دازاین در مواجهه با هر چیز به مجموعه‌ای از نشانه‌های دیگر کشیده می‌شود و این ارجاع همیشگی به اشیاء معنا می‌دهد. جهان یک جعبه‌ابزار است، و این یعنی جهان مجموعه‌ای از نشانه‌ها است.

هرگز یک ابزار تنها وجود ندارد. هستی ابزار همیشه مستلزم کلیتی ابزاری است که در آن، این ابزار همین ابزاری می‌تواند باشد که هست. ابزار ماهیتاً «چیزی است از برای...» در ساخت «از برای» ارجاع و اشاره‌ی چیزی به چیز دیگری نهفته است (هایدگر، ۱۳۸۹، ۹۲).

اما وقتی هر چیزی نشانه‌ای بر چیزهای دیگر باشد در واقع دارد پس می‌نشیند تا آن‌ها را نشان دهد. وقتی همه‌ی اشیاء این‌چنین هستی ابزارگونه داشته باشند و با هر مراجعه‌ی دازاین خود را پس بکشند تا به اشیاء دیگر اشاره کنند، اشیاء دیگری که در ادامه به نوبه‌ی خود پا پس می‌کشند تا به اشیایی دیگر ارجاع دهند، وقتی هر شی‌ی از رده‌های دیگر باشد و از هر گونه‌ی پربودگی بی‌بهره باشد، آنگاه قرار است چه چیزی نشان داده شود؟ آیا در این‌جا نیز با هیچ محض روبه‌رو نیستیم؟ نکته این‌جا است که در این پا پس کشیدن و نشانگی کردن اشیاء، این جهان است که همواره خود را نشان می‌دهد. این نشانگی همان جهانمندی است. «جهان به معنای دقیق خود همان است که پیشاپیش در دسترس هر پرسشگری است.» (Heidegger, 1985, 215) از نظر هایدگر هر پدیده‌ای پیش و بیش از خودش، دارد «جهان» را نشان می‌دهد. «در هر هستنده‌ی دردستی، جهان همیشه پیشاپیش «آن‌جا» [حاضر] است. با هر هستنده‌ای که روبه‌رو می‌شویم جهان قبلاً، هر چند به نحو غیر موضوعی، مکشوف است.» (هایدگر، ۱۳۸۹، ۱۱۲) بدین ترتیب جهانمندی به مشخصه‌ی بنیادین دازاین تبدیل می‌شود و هایدگر دازاین را به «در-جهان-هستن» تعریف می‌کند.

نوع درگیری هستنده‌ی دردستی در هر مورد از قبل به وسیله‌ی کلیت درگیری‌ها مقرر می‌شود. کلیت درگیری‌ها، که مثلاً در یک کارگاه، هستنده‌ی دردستی را [در] دردست بودگی‌اش تقویم می‌کند «سابق» است بر هر ابزار منفرد... اما خود کلیت درگیری‌ها سرانجام به آن «به‌چه»‌ای برمی‌گردد که دیگر درگیر در هیچ چیز دیگر نیست، و خودش هستنده‌ای با نوع هستی هستنده‌ی دردستی درون یک جهان نیست، بلکه هستنده‌ای است که هستن‌اش به مثابه در-جهان-هستن تعیین شده است و خود جهانیت به تقویم وجودی آن تعلق دارد (هایدگر، ۱۳۸۹، ۱۱۴-۱۱۳).

جهانمندی (تاریخ و ارجاع دهندگی) تقلیل‌ناپذیر است و دازاین همواره پیشاپیش در نسبت پیرانگانه با اشیاء جهان قرار دارد. به این معنا است که هایدگر در-جهان-هستن را یک اگزستانسیال به شمار می‌آورد. «در-جهان-هستن ساختاری بنیادین و ماهوی از هستی دازاین است.» (Heidegger, 1982, 169) بدین ترتیب از نظر وی نه دازاین جدا از جهان قابل درک است و نه حتی جهان جدا از دازاین. «جهان مجموع موجودات بیرونی نیست... جهان تعینی از در-جهان-هستن است، دقیقه‌ای در ساختار نحوه‌ی بودن دازاین. جهان چیزی دازاین‌گونه (Dasein-ish) است.» (Heidegger, 1982, 166) در این معنای بدیع است که هایدگر می‌گوید: «سنگ جهان ندارد، گیاه و حیوان نیز هیچ جهانی ندارند، فقط به انبوه پنهان هستندگانی که به محیط وابسته شده اند تعلق دارند.» (Heidegger, 2001, 43)^۸ این تنها انسان است

که جهان دارد. «انسان صرفاً جزئی از جهان نیست، بلکه علاوه بر این هم خداوندگار جهان و هم خادم آن است، و به این معنا می‌توان از جهان «داشتن» سخن گفت. انسان جهان دارد.» (Heidegger, 1995, 177) هایدگر «جهان» به تنهایی را نتیجه‌ی یک انتزاع می‌داند و تأکید می‌کند که «اصطلاح ترکیبی «در-جهان-هستن» در همین نحوه‌ی جعل‌اش نشان می‌دهد که پدیده‌ای وحدانی مورد نظر است. این یافته‌ی آغازین باید به عنوان یک کل دیده شود.» (هایدگر، ۱۳۸۹، ۷۲) اما تمام این ملاحظات نباید ما را وسوسه کند که سودای بازگشت به سوژه‌ی دکارتی را داشته باشیم. تضایف جهان و دازاین، پیش از آن که بازگشتی ایدئالیستی به سوژه‌کنیویته باشد، متضمن تعریف جدیدی از آن خواهد بود؛ تعریفی مبتنی بر فهم در-جهان-هستن:

جهان تنها تا آن جایی هست که دازاین وجود دارد. اما آیا در این صورت جهان «سوژه‌کنیو» نخواهد بود؟ در واقع همین گونه است! فقط نباید در این جا دوباره همان مفهوم رایج و سوژه‌کنیو از «سوژه» را مطرح کرد. بلکه باید متوجه باشیم که در-جهان-هستن... به گونه‌ای بنیادین مفهوم سوژه‌کنیویته و امر سوژه‌کنیو را عوض می‌کند (Heidegger, 1984, 195).

در مقابل اما هوسرل این جهانمندی را تقلیل‌پذیر می‌داند و گمان می‌کند می‌توان پدیده را از زمین جهان خودش جدا کرد و در زمین جهانی دیگر نشانند. به زعم هوسرل تقلیل ایدتیک با تقلیل جهانمندی به ثقل ماهوی پدیده دست می‌یابد، و این یعنی نسبت و ارتباط میان پدیده و جهان غیر ماهوی و عرضی است.

ما به نوعی ادراک واقعی را به قلمرو ناواقعیات، به «قلمرو چنان که گویی» منتقل می‌کنیم؛ قلمرویی که امکان‌های «محض»، یعنی فارغ از هر پیوندی با امر واقع و با هر گونه امر واقع به طور کلی را به ما تسلیم می‌کند. در این معنای اخیر، وابستگی این امکان‌ها به آگوی تجربی را نیز که هم‌زمان وضع می‌شود حفظ نمی‌کنیم، بلکه این امکان‌ها را صرفاً برآمده از تحلیل کاملاً آزاد لحاظ می‌کنیم، به نحوی که از همان آغاز می‌توانیم مثلاً از یک ادراک تخیلی بدون هرگونه ارتباطی با بقیه‌ی زندگی تجربی‌مان استفاده کنیم. بدین ترتیب گونه‌ی کلی ادراک در هوا، در هوای تخیل‌های مطلقاً خالص، معلق شده است. چنین ادراکی، فارغ از هر نسبتی با امر واقع، به «ایدوس» ادراک تبدیل می‌شود (هوسرل، ۱۳۸۱، ۱۲۰).

این در حالی است که هایدگر جهانمندی را تقلیل‌ناپذیر می‌داند و در نتیجه دیگر به معنای کلاسیک قائل به «جهان‌های ممکن» نخواهد بود. یعنی ممکن نبود جهان دیگری داشته باشیم که در آن پدیده‌های کنونی به گونه‌ای دیگر یا در نسبتی دیگر با هم باشند. هوسرل نگاهی

افلاطونی دارد و هایدگر نگاهی ساختارگرایانه.^۹ اما آیا چنین دیدگاهی در سنت پدیده‌شناسی هایدگر به معنای این نیست که ممکن نبود دازاین انتخاب دیگری کند؟^{۱۰} پاسخ هنگامی منفی است که هایدگر بپذیرد دازاین فراتر از جهان و محیط بر آن است و به دیدگاه استعلایی هوسرل باز گردد. گویی هایدگر میان «نفی اراده و انتخاب دازاین» و «استلاگری» ناگزیر به انتخاب است؛ انتخابی که هایدگر به آن تن نمی‌دهد. او می‌خواهد از آزادی و انتخاب دازاین دفاع کند، بدون این که در انتخاب‌های مختلف این‌همانی دازاین به چالش کشیده شود. هایدگر از این دوراهی با نفی جوهریت و ذات ثابت برای دازاین خلاص می‌شود؛ دازاین امکان شدن خویش است (هایدگر، ۱۳۸۹، ۵۸). دازاین پیش از هر انتخاب در انتظار تعیین یافتن است، تعینی که با هر انتخابی از جانب خود دازاین نصیب‌اش می‌شود. اقتضات تقلیل ایدتیک سرانجام پدیده‌شناسی را در دستان هایدگر به اگزیستانسیالیسم می‌کشاند و دازاین هایدگری را جای‌گزین اگوی محض هوسرلی (ایدوس اگو) می‌سازد. هایدگر پدیده‌شناسی را این‌چنین تا انتهای آن پیش برد.

بیباید نگاهی به سرنوشت اگوی محض هوسرلی بیاندازیم. آیا این دست‌آورد هوسرل در شکل نهایی آن قابل دفاع و پذیرش است؟ فارغ از بن‌بست پیش‌گفته، ادامه‌ی مسیر پدیده‌شناسی هوسرل را از این نقطه پی می‌گیریم. در حالی که هایدگر دازاین را در آینده و پیش رو تعریف می‌کند، اگوی محض هوسرل تماماً در اکنون حضور دارد، و این حضور اکنونی شرط امکان پدیده‌شناسی هوسرل است. پدیده‌شناسی، آن‌گونه که هوسرل توصیف‌اش می‌کند، متضمن خود-حضور اگوی محض از طریق «تأمل بر اگو» (Ego-reflection) است، یعنی تأملی که بر پایه‌ی کوگیتوی موجود فاعل محض آن را درک کند.

به طور کلی ماهیت هر کوگیتو متضمن این است که کوگیتوی جدیدی تحت عنوان «تأمل بر اگو» اساساً ممکن باشد، کوگیتویی که بر پایه‌ی کوگیتوی قبلی (که البته بدین ترتیب به نحو پدیده‌شناختی تغییر کرده است) سوژه‌ی محض آن کوگیتوی قبلی را درک می‌کند... بنابراین به هیچ وجه درست نیست که بگوییم اگوی محض سوژه‌ای است که هرگز به یک اوبژه تبدیل نمی‌شود... اگوی محض می‌تواند به وسیله‌ی اگوی محضی که با آن این‌همان است به مثابه یک اوبژه در نظر گرفته شود (Husserl, 1998, 107).

به همین دلیل هوسرل ادعا می‌کند که ماهیت اگوی محض متضمن امکان خود-ادراکی اصیل و اولیه‌ی آن است. هوسرل صریحاً اظهار می‌دارد که اگوی ادراک‌کننده و اگوی ادراک‌شده در حقیقت یکی اند، فقط اگوی ادراک‌شده مستقیماً داده شده، در حالی که اگوی ادراک‌کننده به

گونه‌ای غیر مستقیم و با واسطه داده شده است. بر خلاف فیلسوفانی مثل فیشر که تبدیل به اوبژه شدن را به معنای تعلق به عالم تجربه می‌دانستند و آگوی تجربی را در تقابل با ساحت استعلایی آگو در نظر می‌گرفتند، از نظر هوسرل ماهیت آگوی محض اقتضا می‌کند که قادر باشد خود را آن‌طور که هست و نحوه‌ی عمل‌کردش را به معنای دقیق کلمه درک کند و بدین ترتیب به اوبژه‌ی خودش تبدیل شود. هوسرل می‌گوید که تأمل بر آگو بر پایه‌ی کوگیتوی قبلی (کوگیتویی که بدین ترتیب به نحو پدیده‌شناختی تغییر کرده است) فاعل محض آن را درک می‌کند. نکته‌ی مهم و ویرانگر ماجرا داخل پرانتز آمده است. هوسرل برای به دست آوردن آگوی محض بر کوگیتویی که «برای خود» در نظر گرفته نمی‌شود و موضوع تأمل قرار می‌گیرد استفاده می‌کند، و به درستی اظهار می‌کند که این کوگیتو دیگر خودش نیست و به نحو پدیده‌شناختی تغییر کرده است. مسأله این است که این کوگیتو دیگر زیسته‌ی بالفعل آگاهی نیست و خود تبدیل به اوبژه‌ی آگاهی شده است. این کوگیتو به همین دلیل دیگر آگوی محض را در قطب دیگر خود ندارد و تأمل بر آن نمی‌تواند ما را به فاعل محض آن سوق دهد. این کوگیتوی غیر زنده اگر خود به عنوان اوبژه نگریسته شود آن‌گاه مانند هر اوبژه‌ی دیگری متعلق ادراک آگوی محض بوده، دیگر متضمن خودادراکی آگوی محض نخواهد بود. این پرانتز پدیدارشناسی هوسرل را به بن‌بست می‌کشاند. هوسرل با از دست دادن خودادراکی آگوی محض به دامان فلسفه‌های نظریه‌پردازانه‌ی کانت و فیشر باز خواهد گشت، و این چنین پا روی ایده‌های اساسی خود خواهد گذاشت. وقتی یک کوگیتو به اوبژه تبدیل شود، قطب آگوی آن نیز به آگوی تجربی تبدیل می‌شود و من در نهایت به ادراک آگوی تجربی نائل می‌شوم.

نتیجه

تقلیل ایدتیک میدان بازی پدیدارشناسی هوسرل را در اختیار آن می‌گذارد، همراه با اختیارات بی‌سابقه‌ای که به هوسرل اجازه می‌دهد از محدودیت‌های اندیشه‌ی دکارتی مدرن برگردد و رویای فلسفه‌ی یقینی و بی‌پیش‌فرض را تا حد زیادی تحقق بخشد. می‌توان نشان داد که این بازی پر بار و هیجان‌انگیز در نقاط حساس و سرنوشت‌سازی به بن‌بست کشیده می‌شود و پدیدارشناسی هوسرل را با تردیدهای جدی روبه‌رو می‌سازد. لویناس این بن‌بست‌رهای بخش را در بحث آگوی دیگر یافت و با تکیه بر اندیشه‌ی «دیگری» راهی به بیرون از پدیدارشناسی یافت. ما نیز در این مقاله در بحث آگوی محض اشاره‌ای به چنین پیامدهای ویرانگری داشتیم. همان‌گونه که نشان دادیم تقلیل ایدتیک از عهده‌ی ادعای مرکزی خود در دست‌یابی به آگوی محض بر نمی‌آید، و این ما

را به بازاندیشی در ایده‌ی تقلیل ایدتیک وا می‌دارد. اما مقدم بر این بحث متأخر، با ارائه‌ی تحلیلی از عینیت و با بررسی تقلیل ایدتیک و نسبت آن با از دست دادن جهانمندی، نشان دادیم که تقلیل ایدتیک پیشاپیش محکوم به شکست است و نه تنها ایده‌ی جهان، که ایده‌ی اگوی محض این‌همان را نیز از همان ابتدا ناممکن می‌سازد. هایدگر این انحراف اولیه را در پدیده‌شناسی هوسرل تشخیص داد و با بازتعریف جهان هم‌چون یک جعبه‌ابزار به جای تعریف اوبژکتیو و علم‌محور از آن، در-جهان‌هستن را به عنوان یک اگزستانسیال دازاین معرفی کرد و مواجهه‌ی دازاین با جهان را از جنس پیرانگری دانست. ادعای شگفت هایدگر بر این که «مفهوم جهان یا پدیده‌ای که این مفهوم بر آن دلالت می‌کند، تاکنون در فلسفه به رسمیت شناخته نشده است» (Heidegger, 1982, 165)، ناظر بر همین درک بدیع و بی‌سابقه از «جهان» است. هایدگر در گزیده‌ی زیر به خوبی پایبندی خود را به لوازم اندیشه‌ی پدیده‌شناسی نشان می‌دهد:

ما «بدواً» هرگز و هیچ‌گاه همه‌مه [سر و صدا] و اصوات درهم و برهم را نمی‌شنویم، بلکه اتومبیل غرنده، و موتورسیکلت را می‌شنویم... برای شنیدن «یک سر و صدای محض» [یا همه‌مه‌ی محض] روی‌کردی بسیار ساختگی و پیچیده لازم است. اما این حقیقت که در وهله‌ی اول ما موتورسیکلت و اتومبیل را می‌شنویم گواهی است پدیده‌ای بر این که دازاین به مثابه در-جهان‌هستن همواره پیشاپیش خود را در کنار هستنده‌ی درون‌جهانی دردستی مقیم می‌دارد و نه هرگز در وهله‌ی اول در کنار «دریافت‌های حسی»، و چنین نیست که گویی نخست باید آشفته‌گی آن دریافت‌های حسی شکلی به خود گیرد تا تخته‌پرشی فراهم آید که سوژه با برجهیدن از آن سرانجام به «جهانی» واصل شود (هایدگر، ۱۳۸۹، ۲۱۸).

چنان‌که نشان دادیم این دیدگاه در نهایت با نفی ایده‌ی کلاسیک جهان‌های ممکن، برای خروج از دوراهی مرگبار «نفی اراده و انتخاب دازاین» و «استعلاگرایی» از نسبت دادن ماهیتی معین به دازاین اجتناب می‌کند و دازاین را متعلق به آینده (آی‌نده) و همواره در حال شدن در نظر می‌گیرد. «دازاین در هستن‌اش همواره پیشاپیش فرابیش خویش است. دازاین همیشه پیشاپیش «فراتر از خویش» است.» (هایدگر، ۱۳۸۹، ۳-۲۵۲) دازاین امکان شدن خویش است. این را هایدگر مدیون رادیکالیسم هوسرلی و به انتها رساندن تقلیل ایدتیک است. تقلیل ایدتیک نه آغازی بر پدیده‌شناسی هوسرل، که پایانی بر آن و گشودن امکانی بر آغاز پدیده‌شناسی اگزستانسیالیستی هایدگر بود.

پی‌نوشت‌ها

۱. هیلبرت زمانی در مورد «نظریه‌ی مجموعه‌ها» چنین گفته بود: «هیچ کس نمی‌تواند ما را از بهشتی که کانتور برای‌مان ساخته بیرون کند.» (Hilbert, 1967, 376)
۲. هدف ما در این مقاله روشن ساختن این ادعای هایدگر است که «رسوایی فلسفه در این نیست که چنین برهانی تا کنون فراهم نیامده است، بلکه در این است که چنین برهانی هنوز هم طلب و جست و جو می‌شود.» (هایدگر، ۱۳۸۹، ۲۶۸)
۳. یک نمونه‌ی معروف به این ترتیب است: یک راکت پینگ‌پنگ را موازی با سطح زمین در دست بگیرید. سپس راکت را به گونه‌ای به بالا پرتاب کنید که پس از یک چرخش کامل دوباره دسته‌ی آن در دست شما قرار بگیرد. طبق شهود و انتظار ما باید دوباره همان رویه‌ی قبلی رو به بالا قرار بگیرد، اما با شگفتی می‌بینیم که این بار رویه‌ی دیگر آن رو به بالا قرار گرفته است. یعنی هم‌زمان با چرخش اصلی، چرخشی نصفه نیز حول دسته‌ی راکت صورت گرفته است. در مقاله‌ای در سال ۱۹۹۱، به کمک معادلات دیفرانسیل مربوط به حرکت راکت در فضا، برای این رویداد توضیح ریاضیاتی پیچیده‌ای داده شد (Ashbaugh and others, 1991, 68)؛ و این یعنی رفتار اشیاء صرفاً به صورت خطی از شرایط لحظه‌ی قبل نتیجه نمی‌شود و علیت را باید به صورتی پیچیده‌تر و به کمک معادلات دیفرانسیل، و نه روابط ساده‌ی خطی میان دو امر متوالی، توضیح داد. علیت همان نظم و قانونمندی فراگیری است که مفهوم «جهان» را می‌سازد.
۴. هوسرل بر این نکته چندان تأمل نکرد و تا نیمه‌ی راه پیش‌تر نرفت. هوسرل سرنوشت علیت را به فعلیت گره می‌زند و فرصت تأمل پدیده‌شناختی بر «جهان» را از دست می‌دهد: «واقعیت و علیت به طرز جدایی‌ناپذیر به یک‌دیگر مربوط اند.» (Husserl, 1998, 48)
۵. «روابط علی به معنای دقیق کلمه، برای تأمل پدیده‌شناختی محض قابل دست‌یابی نیست.» (Hintikka, 1999, 80)
۶. «خود «جهان» دقیقه‌ای مقوم از دازاین است.» (هایدگر، ۱۳۸۹، ۷۰)
۷. «یونانی‌ها برای «اشیاء» اصطلاح مناسبی داشتند: پراگماتا، یعنی چیزی که انسان در سر و کار داشتن دل‌مشغولانه (پراکسیس) با آن کار دارد... ما هستنده‌ای را که در دل‌مشغولی با آن تلاقی می‌کنیم ابزار می‌نامیم.» (هایدگر، ۱۳۸۹، ۹۲)
۸. البته هایدگر بعدها با تکیه بر مفهوم «حیات» این ادعای خود را بدین ترتیب تعدیل کرد: «سنگ (شیء مادی) بی‌جهان است، حیوان در نسبت با جهان فقیر است، انسان شکل‌دهنده-بی‌جهان است.» (Heidegger, 1995, 177) او در توضیح این مطلب می‌گوید: «فقر

- نسبت به جهان به معنای محرومیت از جهان است. اما سنگ به این معنا بی جهان است که حتی نمی‌تواند از جهان محروم باشد.» (Heidegger, 1995, 196)
۹. «[نشانه] ابزاری است که یک کل ابزاری را آشکارا در پیرانگری برمی‌افروزد، به گونه‌ای که همراه با آن جهان‌گونگی هستنده‌ی دردستی اعلام می‌شود.» (هایدگر، ۱۳۸۹، ۱۰۷) یا «نشان‌دهندگی نشانه به مثابه خصلت ابزاری هستنده‌ای دردستی متعلق به کلیتی ابزاری، به تار و پودی از ارجاع‌ها است.» (هایدگر، ۱۳۸۹، ۱۱۱)
۱۰. به این دلیل که «دازاین قبل از هر چیز «خودش» را در آن چیزی که انجام می‌دهد، که به آن نیاز دارد، که منتظر آن است، که از آن جلوگیری می‌کند - در هستنده‌ی دردستی جهان پیرامونی که در وهله‌ی اول دل‌مشغول آن است - پیدا می‌کند.» (هایدگر، ۱۳۸۹، ۱۵۹)

منابع

- رشیدیان، عبدالکریم (۱۳۸۴)، هوسرل در متن آثارش، تهران: نشر نی.
- هایدگر، مارتین (۱۳۸۹)، هستی و زمان، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی.
- هوسرل، ادموند، (۱۳۸۱)، تأملات دکارتی، مقدمه‌ای بر پدید‌شناسی، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی.

- Ashbaugh, M. S., C. C. Chicone, and R. H. Cushman (1991), "The Twisting Tennis Racket", in *Journal of Dynamics and Differential Equations*, 3 (1): 67 – 85.
- Heidegger, M. (1982), *Basic Problems of Phenomenology*, trans. Albert Hofstadter, Bloomington: Indiana University Press.
- Heidegger, M. (1984), *Metaphysical Foundations of Logic*, trans. Michael Heim, Bloomington: Indiana University Press.
- Heidegger, M. (1985), *History of the Concept of Time: Prolegomena*, trans. Theodore Kisiel, Bloomington: Indiana University Press.
- Heidegger, M. (1995), *The Fundamental Concepts of Metaphysics, World, Finitude, Solitude*, trans. William McNeill and Nicholas Walker, Bloomington: Indiana University Press.
- Heidegger, M. (2001), *Poetry, Language, Thought*, trans. Albert Hofstadter, New York: HarperCollins.
- Hilbert, D. (1967), "On the Infinite", in *From Frege to Godel: A Sourcebook in Mathematical Logic, 1879-1931*, Jean van Heijenoort (ed.), trans. Stefan Bauer-Mengelberg, Cambridge: Harvard University Press.
- Hintikka, J. (1999), "The Phenomenological Dimension", in *The Cambridge Companion to Husserl*, Barry Smith and David Woodruff Smith (ed.), Cambridge: Cambridge University Press.

Husserl, E. (1982), *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, First Book: General Introduction to a Pure Phenomenology*, trans. F. Kersten, The Hague: Martinus Nijhoff Publishers.

Husserl, E. (1997), *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology, An Introduction to Phenomenological Philosophy*, trans. David Carr, Evanston: Northwestern University Press.

Husserl, E. (1998), *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution*, trans. R. Rojcewicz and A. Schuwer, Kluwer Academic Publishers.

Smith, A. D. (2003), *Husserl and Cartesian Meditations*, London: Routledge.