

فلسفه، سال ۴۹، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۴۰۰



10.22059/jop.2021.324871.1006614

Print ISSN: 2008-1553 --Online ISSN: 2716-9748

<https://jop.ut.ac.ir>

## Analysis of Sartreian Critique on Husserl's Transcendental Ego

Alireza Faraji

Assistant professor in Philosophy, pnu university Tehran, Iran

Received: 18 June 2021

Accepted: 13 December 2021

### Abstract

Husserl believed that “Ego” of “self” is center of every act of consciousness specially cognition. According to his thought in every act of consciousness in the one hand Ego- pole and a on the other hand object- pole existed. Ego is self- identical subject that agent in every equal process of consciousness act. Therefore, is unique base of all act of awareness. Namely, is center of all influence and impressible, percepts, pleasure pain or every condition of extant on consciousness. but, in spite of Following of husserl, contrasted with Husserlian concept of Ego and criticized thus “self” that Husserl bring up and suppose it Transcendental, For Sartre, Ego not only organized by abstractly pre condition that modulated by transcendental subject but, Ego was out of transcendental affair on the real world and by his Freedom and free will trait that indicat of Existential Feature, it had transcendental. Nevertheless assonant by Husserl, believe that “intentionality” basis of every awarness act of “Ego”. We try on this research analysis Husserlian Ego and checked critique of Sartre on Husserl.

**Keywords:** Husserl, Sartre, Transcendental Ego, Intentionality, Existentialism.

## تحلیل نقد سارتر بر خوداستعلایی هوسرل

علیرضا فرجی\*

استادیار گروه فلسفه دانشگاه پیام نور تهران، ایران

(از ص ۱۵۳ تا ۱۷۰)

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۰/۳/۲۸، تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۰/۹/۲۲

علمی-پژوهشی

### چکیده

هوسرل بر این باور است که «خود» یا «سوژه» محور هرگونه فعل آگاهی و به‌ویژه شناخت است. به باور وی در هر عمل آگاهی، از یک سو قطب «اگو» (خود) و در سمت مقابل آن، عین یا ابژه را می‌توان تشخیص داد. خود سوژه این‌همانی است که در همه اعمال فرآیند یکپارچه آگاهی عمل می‌کند؛ از این رو، مرکز یگانه‌ای است که هرگونه کنش آگاهی را صورت می‌دهد؛ یعنی مرکز همه تأثیر و تأثرها، ادراکات، لذت‌ها، رنج‌ها و هرگونه حالت موجود در آگاهی به حساب می‌آید؛ اما سارتر، به‌رغم تأثیرپذیری انکارناپذیر از هوسرل، به تقابل با برداشت وی از «خود» پرداخته است و خودی را که هوسرل با چنان شرایطی، استعلایی می‌پندارد، به نقد کشیده است. به نظر سارتر، خود صرفاً متشکل از حالات محض انتزاعی نیست که با سوژه استعلایی محض برابری کند، بلکه خود یا «من» بیرون از امر استعلایی صرف و در میان جهان واقع وجود دارد و به واسطه آزادی و حق انتخاب که نشان از جنبه آگزیستانسیال آن دارد، به تعالی می‌رسد. با وجود این، هم‌صدا با هوسرل، «حیث التفاتی» آگاهی را بنیان کنش‌های آگاهانه «خود» می‌داند. در این پژوهش تلاش می‌کنیم «خود استعلایی» مورد نظر هوسرل را تحلیل و انتقادات سارتر را بر آن بررسی کنیم.

**واژه‌های کلیدی:** هوسرل، سارتر، خوداستعلایی، حیث التفاتی، آگزیستانسیالیسم.

## ۱. مقدمه

هنگام بیان گزاره‌های «من گرسنه هستم»، «من می‌توانم به دانشگاه بروم»، «من او را دوست دارم»، «خودش از من خواست که ...»، «خود او بود که باعث تصادف شد» و مواردی از این دست، من یا خود (ego) یا به تعبیری self چیست؟ و در کجا قرار دارد؟ هر انسانی به اقتضای درکی که از خودش دارد، همواره «من»ی را با خود حمل می‌کند که دست کم هنگام زنده‌بودن مدام به آن ارجاع می‌دهد. چه چیزی باعث شکل‌گیری این من شده و چه عاملی آن را همچون مرکز ثقل هستی انسان‌ها قرار داده است؟ گاهی وقت‌ها چنان به این من می‌اندیشیم که از شدت حیرت، امکان دارد من‌های دیگر و حتی جهان پیرامونی که من در آن سکنا گزیده است را برای لحظه‌ای فراموش کنیم.

اندیشمندان در حوزه‌های گوناگون دانش، تلاش کرده‌اند توصیف و تحلیلی معقول و منطقی از این من ارائه دهند؛ به‌گونه‌ای که در حوزه علوم انسانی بیش از همه، فلاسفه و پس از آن (در دوران نوین) روان‌شناسان، اخلاق‌گرایان و حتی جامعه‌شناسان با نگرش‌های گوناگون آن را تحلیل کرده‌اند. اینکه من اصیل است و محوریت دارد یا من‌های دیگر نیز از نگاه خود من می‌توانند در سرنوشت من دخیل باشند؟ اینکه جهان اصل است یا من؟ و یا اینکه نقش من در جهان چیست؟ و در نهایت اینکه من چگونه می‌تواند جهان پیرامون و من‌های دیگر را بشناسد و در صورت کسب شناخت، آیا معرفتش قابل اتکاء است یا نه؟ در این زمینه، پرسش‌ها فراوان‌اند و پاسخ‌ها نیز از پرسش‌ها دامنه گسترده‌تری دارند.

ادموند هوسرل، فیلسوف پدیدارشناس معاصر، به دلیل محوریت‌دادن به بحث «آگاهی» و «حیث‌التفاتی» و ارائه طرح پدیدارشناسی استعلایی، بیش از سایر فیلسوفان با این پرسش‌ها و مسائل روبه‌روست. اهمیت من در اندیشه هوسرل هم جنبه عینی (آبجکتیو) دارد و هم جنبه ذهنی (سابجکتیو). من به واسطه «بدن» با دیگر من‌ها روبه‌رو می‌شود و به واسطه آن، تجارب گوناگون به دست می‌آورد. هوسرل در پدیدارشناسی ژنتیک من را به‌گونه‌ای ساخته و پرداخته می‌کند که قطب این همان هر نوع تجربه‌ای است که دو حالت را در بر می‌گیرد: حالت نخست من در قلمرو حواس فروکاسته شده می‌شود؛ و در حالت دیگر، من چونان عامل هوش و خرد در نظر گرفته می‌شود (Kortooms, 2002: 211). فرآیند تکامل پدیدارشناسی در اندیشه هوسرل، مسیری پرفراز و نشیب دارد که در آن من تلاطم عجیبی را تجربه می‌کند. پدیدارشناسی هوسرل به شکل کلی سه دوره بنیادین را طی می‌کند که مشتمل است بر پدیدارشناسی روان‌شناختی، پدیدارشناسی منطقی و در نهایت، پدیدارشناسی استعلایی که بر دو دوره پدیدارشناسی استتیک و پدیدارشناسی ژنتیک مبتنی است. دوران نخست پدیدارشناسی هوسرل، بیش از بحث «من»، نگرش مبتنی بر شناخت‌شناسی به تأثیر از استادش، برنتانو و برخی از نوکانتیان دیده می‌شود؛ یعنی هنگام تدوین فلسفه حساب (۱۸۹۱). در

این دوره، با تدوین کتاب پژوهش‌های منطقی (۱۹۳۹) ادراک را بر یک سوژه واحد و معین مبتنی نمی‌کند، بلکه از نظر وی فرآیندی است متشکل از اعمال به هم پیوسته.

در کتاب پژوهش‌ها (۱۹۳۹) و تفکرات نخستین وی، مدرک یعنی شبکه‌ای از اعمال به هم پیوسته که نیاز به مرکز ارجاعی به نام من ندارد؛ اما در کتاب ایده‌ها (I) (۱۹۱۷) با تجدید نظر در نگرش نخستین، «من محض» را تصدیق می‌کند که محور آگاهی و شناخت است (رشیدیان، ۱۳۸۴: ۲۱۴). در کتاب ایده‌ها (I) و دوره دوم اندیشه‌اش، در جستجوی تدوین من محض به منظور یافتن محور ثقلی برای ادراک برمی‌آید؛ از این رو، با نقد و تحلیل مفهوم «نومن» نزد کانت و بررسی فلسفه استعلایی او، و از سوی دیگر، با نقد «کوگتیوی» دکارتی در کتاب تأملات دکارتی (۱۹۳۱)، به من وجهه‌ای متقن‌تر می‌دهد. در کتاب تأملات دکارتی، هوسرل، «اپوخه» را شیوه انتقال از سوژه روانی به سوژه استعلایی می‌داند. من (اگو) خودش را برای عالم ظاهر می‌کند و عالم برای او مکشوف می‌شود. این فرآیند در واقع از طریق معنابخشی حاصل می‌شود که به واسطه آگاهی انجام می‌گیرد (خاتمی، ۱۳۹۷: ۲۱۸)؛ اما در نهایت، هوسرل در دوران واپسین اندیشه‌اش که در جستجوی پی‌ریزی طرح بزرگ پدیدارشناسی استعلایی است، با تأکید و تکیه بر مفهوم حیث التفاتی آگاهی، از پدیدارشناسی ایدتیک (ماهوی) به پدیدارشناسی استعلایی حرکت می‌کند که در این فرآیند، مفهوم من نزد او دگردیسی و چرخشی گسترده را می‌یابد. در پدیدارشناسی ایدتیک، آگاهی با ماهیات «مثالی» روبه‌روست؛ اما در پدیدارشناسی استعلایی، دغدغه هوسرل، نحوه «تقویم» ماهیات مثالی است. در این مرحله، من با توجه به بدن‌مندی در کنار من‌های دیگر که هرکدام از بدن ویژه‌ای برخوردار است، قرار می‌گیرد و در اینجاست که با تقویم جهان به‌عنوان مرکز حالات گوناگون آگاهی شناخته می‌شود.

میراث پدیدارشناسی هوسرل در فلسفه‌های قاره‌ای به‌وفور مشاهده می‌شود. در این میان، فیلسوفان اگزیستانسیالیستی مانند هایدگر و سارتر، بیش از دیگران از هوسرل تأثیر پذیرفتند و در راستای تکامل بخشی به پدیدارشناسی، مبانی اولیه این روش را با بنیان‌های فکری خود منطبق ساختند. دریدا و لویناس نیز در چارچوب‌بندی اندیشه‌های فلسفی خود، از پدیدارشناسی هوسرل بهره گرفته‌اند؛ اما در برخی زمینه‌ها، پدیدارشناسی را با مبانی فلسفی خویش، از جمله اخلاق، ناهماهنگ می‌بینند. لویناس تلقی دیگری به‌مثابه تعدیل قصدی اگورا نوعی خشونت و تمامیت‌طلبی می‌داند که به واسطه عدم درک دیگری به ماهو دیگری، ما را از قلمرو اخلاق دور می‌دارد (فتح‌زاده، ۱۳۹۰: ۱۵۳). ژان پل سارتر نیز در ابتدای آشنایی با پدیدارشناسی هوسرل، آن را همچون فلسفه‌ای نوین و راه‌رهایی فلسفه می‌پنداشت؛ اما رفته‌رفته با آشنایی بیشتر از این نحله، کاستی‌هایی در پدیدارشناسی او مشاهده کرد؛ از جمله این کاستی‌ها، بحث خود یا من در اندیشه هوسرل است. به باور سارتر، هوسرل، من را به بهای استعلایی ساختن اندیشه‌اش، از عالم واقع و جهان ساکن در آن جدا ساخته است. او برخلاف هوسرل که آگاهی ناب را با آگاهی استعلایی انسان همسان

می‌پنداشت، به این نتیجه رسید که خویشتن (اگو) هر انسان، ابژه‌ای است در میان سایر ابژه‌های ساکن در دنیا، و از این زاویه می‌توان به آن التفات پیدا کرد. بدون زیستن در قلمرو ادراک محض، ما نمی‌توانیم تصور روشنی از هر ابژه به دست آوریم. «التفات» هسته آگاهی است که در خلال ابژه‌های واقعی قوام می‌یابد (Sartre, 1965: 13). سارتر در هوسرل این خلاء را احساس کرد و برای پرکردن این شکاف طرح هستی‌شناسی پدیدارشناسی را پیش انداخت که بر طبق آن، انسان به‌عنوان موجود آگاه، «وجود- برای- خود» بوده و از آزادی برخوردار است و با حق انتخاب ماهیت خود را شکل می‌دهد؛ به همین دلیل، چنین می‌پندارد که هوسرل ماهیت انسان را همانند دکارت و سایر فیلسوفان، امری پیشینی و از پیش تعیین‌شده می‌داند. سارتر در کتاب استعلای خود (۱۹۳۷) و هستی و نیستی (۱۹۶۵) به تفصیل، من را مورد ژرف‌کاوی قرار می‌دهد و به طرح استعلایی هوسرل انتقادات بنیادینی وارد می‌کند. هدف ما در این پژوهش، آن است که با بررسی بنیان‌های استعلایی پدیدارشناسی هوسرل، نخست، به برداشت وی از «من استعلایی» دست یابیم و سپس با تکیه بر مبنای پدیدارشناسی اگزیستانسیال سارتر، انتقادات وی را تحلیل کنیم.

## ۲. طرح پدیدارشناسی استعلایی هوسرل

هدف هوسرل از طرح‌افکنی روش پدیدارشناسی، ارائه راهکار نوینی برای رهایی فلسفه از کج‌تابی‌های ذهن است. به نظر هوسرل، فلاسفه پیش از وی، به‌ویژه خردگرایانی مانند دکارت و کانت و تجربه‌باورانی همچون هیوم و برکلی، نتوانسته‌اند از فلسفه، نظامی متقن و مستحکم بسازند؛ چراکه یا شناختی مبتنی بر عالم فیزیکی و طبیعی همچون هیوم و سایر تجربی‌باوران به دست آورده‌اند و یا همانند دکارت میان عالم عینی و ابژکتیو (جهان طبیعی) شکافی عظیم به وجود آورده‌اند. به همین دلیل، هوسرل طی سالیان درازی که به تدوین روش پدیدارشناسی با هدف ارائه نظامی بدون پیش‌فرض و متقن پرداخت، دوره‌های گوناگونی را برای پدیدارشناسی پی‌ریزی کرد. به گفته مفسران، پدیدارشناسی هوسرل سه دوره اساسی را پشت سر گذاشته است: دوره نخست، پدیدارشناسی مبتنی بر بنیان‌های روان‌شناختی است که تحت تأثیر استادش برنتانو قرار داشت و ماحصل آن، کتاب فلسفه حساب بود و بر طبق آن، پدیدارشناسی، همان روان‌شناسی توصیفی است؛ در دوره دوم، هوسرل پدیدارشناسی را با نگرش منطقی تدوین کرد. با بررسی آثار هوسرل، از جمله فلسفه حساب، پژوهش‌های منطقی، ایده‌ها، منطق صوری و استعلایی و در نهایت، تأملات دکارتی، می‌توانیم در سیر اندیشه هوسرل، فرآیند تکاملی پیوسته‌ای بیابیم که انگیزه و آغازگاهش درک ناپسندگی‌های اندیشه فیلسوفان پیشین در فهم مقولات فلسفی پدیدارشناختی است (بل، ۱۳۷۶: ۷۵)؛ اما در دوره سوم که غایت و نتیجه پدیدارشناسی هوسرل به حساب می‌آید، پدیدارشناسی استعلایی به ثمر می‌نشیند که مشتمل بر دو دوره «استیک» و «ژنتیک» است. محور بحث ما در این پژوهش، تکیه بر تفسیر استعلایی از پدیدارشناسی، به‌ویژه برداشت ژنتیک هوسرل

در دوران واپسین اندیشه‌اش است؛ چراکه توجه هوسرل به خود (اگو) در این دوران، بیش از هر دوره‌ای آشکار است. وی در دوران آغازین، در فرآیند شناخت، محوریت خود را چندان مورد عنایت قرار نداد؛ اما با چرخش استعلایی و حاکم‌شدن مفهوم سوژکتیویته در پدیدارشناسی استعلایی، با تکیه و تأکید بر تجارب التفاتی تلاش می‌کند شکاف موجود میان ابژه و سوژه را در اندیشه دکارت (چنان‌که در فصل سوم و چهارم کتاب تأملات دکارتی به آن پرداخته است) پر کند. یکی از آثار زیان‌بار خطای دکارت این است که او روی آوَرندگی‌های نگرش طبیعی را نمی‌پذیرد. دکارت باورهای معتبر و طبیعی ما را درباره واقعیت چیزهایی که تجربه می‌کنیم، و این‌همان‌هایی را که بازمی‌شناسیم، سست می‌کند. پدیدارشناسی با آشکارکردن گونه‌های مختلف حیث التفاتی به ما کمک می‌کند تا در این موارد، بیشتر مراقب باشیم (ساکالوفسکی، ۱۳۹۵: ۱۲۰).

از سوی دیگر، با نقد نگرش نوکانتی‌ها، (به‌ویژه وونت) و البته خودت کانت، هوسرل شناخت را فراتر از «نومن» می‌پندارد. به باور وی، کانت گرچه به شناخت، ماهیت استعلایی بخشیده، اما از جنبه التفاتی آگاهی غافل بوده است. به باور هوسرل، عمیق‌تر از ساختار عقل یا احساس و مقولات فاهمه کانتی، ساختار خود آگاهی است. آنچه وی حیث التفاتی می‌خواند، یعنی شیوه‌ای که آگاهی با تکیه بر آن، به اشیاء گوناگون «معطوف» است یا آن‌ها را بازنمایی می‌کند (اسمیت، ۱۳۹۴: ۳۱). حال این پرسش مطرح است که پدیدارشناسی استعلایی، آن‌گونه که هوسرل در نظر داشت، چیست؟ در پاسخ به این پرسش باید یادآور شد که استعلایی‌شدن پدیدارشناسی نزد هوسرل امری سهل و ممتنع است و حتی خود وی نیز به‌روشنی چارچوب آن را معین نکرده است؛ اما این امر مشتمل بر فرآیندی است که طی آن، با محور قرار دادن تجربه‌های فردی و اپوخه (epoche) جهان فیزیکی، و نیز با شهود بی‌واسطه ماهیات و ذوات محض اشیاء، آن‌گونه که بر آگاهی پدیدار می‌شوند، به سلسله‌ای از تجارب التفاتی دست پیدا می‌کنیم که هوسرل از آنها تحت عنوان «زیسته‌های آگاهی» یا «تجربه زنده» (Erlebniss) یاد می‌کند: هنگامی که هر داده آگاهی را به واسطه تجارب بی‌واسطه و به‌عنوان متعلق برای آن در نظر می‌گیریم، جدای از وجود محسوس و بیرونی هر ابژه، آن‌گاه است که سلسله‌ای از تجارب التفاتی درون آگاهی هویدا می‌شود که ریشه در تجربه‌های زنده اشیاء دارد (Cunningham, 1976: 27). در مقابل، تجارب التفاتی فردی (تجربه زنده)، هوسرل به تجارب غیرفردی (Erfahrung) که به معنای تجربه در معنای کلی آن است، اشاره می‌کند. با این حال، چیزی که در فرآیند دیالکتیکی تکامل استعلایی پدیدارشناسی نقش ایفا می‌کند، «تجربه زنده» یا «زیسته‌ها» هستند. از آنجا که هوسرل، شاه‌راه وصول به امر استعلایی را گذار از برداشت‌های ماتریالیستی، پوزیتیویستی و آمپریستی از جهان می‌داند، و فلسفه را به‌عنوان دانشی متقن، جدای از نگرش‌های فیزیکی می‌پندارد، هرگونه حکم طبیعی در باب هستی و آگاهی را اپوخه کرده، به تعلیق در می‌آورد. ماحصل و فراروده اپوخه نیز چنان‌که خواهیم دید، خود محض است؛ چراکه خود تنها عنصری است که نمی‌توان تعلیق کرد. آنچه در پی تعلیق اتفاق می‌افتد،

تحویل (reduction) است. هوسرل در جستجوی دستیابی به «ایده» یا «ذوات» بنیادین، هر چیزی را تا بدانجا فرومی‌کاهد که همچون پدیده‌ای متعلق به آگاهی باقی بماند؛ پس از فروکاست ایدتیک، دو قطب بنیادین باقی می‌مانند که رابطه‌ای دوسویه را استوار می‌سازند: قطب نخست، آگاهی به شکل استعلایی است که به ابژه گرایش دارد و قطب مقابل، ابژه‌ای است که در آگاهی تقویم می‌شود (Mohanty, 1977: 23). چنین است که آگاهی را قوام‌بخش جهان پیرامون و اشیای موجود در آن می‌داند که قوام خودش نیز به وجود آنها گره خورده است. به این صورت، فرآیند دوسویه «نوئسیس» و «نوئما» بر ما عیان می‌شود؛ چراکه سرشت آگاهی مبتنی بر ساختاری نوئماتیک است؛ بنابراین، مفهوم «تقویم» نزد هوسرل، یکی دیگر از بنیان‌های پدیدارشناسی استعلایی به حساب می‌آید. هر ابژه، در مقابل سرشت التفاتی آگاهی، «معنا»ی خود را می‌یابد و این ناشی از ماهیت «معنابخش» آگاهی است. هوسرل در راستای اپوخه جهان طبیعی، تکیه تجربی‌باوران کلاسیک مانند هیوم و برکلی را بر تجارب حسی محض رد می‌کند و به آمپریسم استعلایی دامن می‌زند که بر اساس آن، تجارب، در خصلت التفاتی آگاهی ریشه دارند، نه جهان فیزیکی. به این صورت، آگاهی در تقابل با نگرش منفعل تجربه‌باوران به امری فعال مبدل می‌شود.

خود از عرصه‌های گوناگونی برخوردار است. در گستره و عرصه بازخوردهای طبیعی و تجارب حسی، اگو صرفاً امری پذیرنده است که برخلاف انتظار، نقشی منفعل بازی می‌کند (Kortooms, 2002: 211)؛ اما هوسرل در فرآیند «چرخش استعلایی» با تکیه بر مبحث تقویم، خود را به حالتی فعال و آگاه از جهان پیرامون قرار می‌دهد که قوام جهان منوط به حضور آن است. با وجود این، امر استعلایی از نظر هوسرل، دو ویژگی بنیادین دارد: ۱. غیرتحویلی و ۲. پیشامحمولی است؛ یعنی نه قابل تحویل و فروکاست است و نه اینکه پیش فرض می‌پذیرد؛ اما مطلق بودن آگوی استعلایی، تنها به معنای توانایی‌اش در جان‌به‌دردن از تقلیل نیست، بلکه به معنای «مقوم بودن» آن است؛ یعنی انواع اعیان زمانی-مکانی و جمیع آنها که جهان را تشکیل می‌دهند، از حیث وجود و شکل‌گیری به آگوی استعلایی وابسته‌اند (رشیدیان، ۱۳۸۴: ۲۳۶). هوسرل با اپوخه و تعلیق جهان طبیعی، «خود» را در یک کفه و جهان را در کفه دیگر ترازو قرار می‌دهد و وظیفه فیلسوف را حفظ تعادل میان آنها می‌داند. وی با این نگرش، ایدنالیسم استعلایی ویژه‌ای را احیا می‌کند که نه کانتی است، نه هیومی و نه دکارتی، بلکه با تکیه بر جنبه التفاتی آگاهی، هر ابژه را متعلق آگاهی می‌داند و هر آگاهی را آگاهی از یک شی و ابژه می‌پندارد. امر اصیل و قابل اتکاء از نظر وی، می‌بایست «خود-داده» (self-give) باشد؛ یعنی در حضور و بروزش، صرفاً وابسته به خود باشد، چنین است که «خود-دادگی» نیز از جمله ملاک‌های امر استعلایی است و از ویژگی‌های بنیادین خود است. خود، قاعدتاً وابسته به غیر و قابل تحویل به چیزی غیر از خودش نیست؛ به همین دلیل، خود برای هوسرل در مرحله استعلایی، هم لئفسه و هم فی لئفسه است (برخلاف سارتر که هستی آگاه را صرفاً امری لئفسه می‌دانست و تحقق هم‌زمان موجود لئفسه و فی لئفسه، یعنی خدا را انکار می‌کرد). تکیه هوسرل بر تجارب

التفاتی، ریشه در تشخیص بحرانی برای تاریخ و فرهنگ اروپایی دارد که آن را در کتابی با همین موضوع مطرح کرده است. به نظر وی، به دلیل به کارگیری و تکیه بر روش‌های علوم تجربی و پوزیتیویستی، هم فرهنگ و تاریخ و هم فلسفه اروپایی دچار تزلزل و بحران شده و تنها راه رهایی از این بحران، تکیه بر فلسفه استعلایی و روش آن است که احکام جهان طبیعی را به تعلیق در می‌آورد. امروزه پرداختن به نقد بنیادین از فلسفه طبیعت‌گرا يك امر مهم است و به‌ویژه، در برابر نقد سلبی مبتنی بر نتایج، کاملاً نیاز به نقدی ایجابی از مبانی و روش‌ها وجود دارد. تنها چنین نقدی برای حفظ اطمینان به يك فلسفه علمی مناسب است؛ اطمینانی که به واسطه شناخت نتایج نامعقول طبیعت‌گرایی مبتنی بر علم تجربی متقن تهدید شده است (هوسرل، ۱۳۸۹: ۱۶). تأکید هوسرل بر روش استعلایی، در واقع، تکیه بر «من»‌شناسی (آگولوژی) است که در سوژکتیویسم استعلایی وی ریشه دارد. به نظر هوسرل، عالم زندگی، افق نوین آگو است و تنها دانش بنیادین، خودشناسی یا آگولوژی است. علم عالم زندگی، به بحث درباره ارتباط من و جهان پیرامون و ساحت اینترسوژکتیو آگو می‌پردازد؛ بنابراین، واپسین مؤلفه استعلایی برای هوسرل، پیش‌رفتن خود به سوی جهان-زندگی و زیستن در میان دیگر آگوهاست، که در این نگرش، من بدن خود را همجوار با بدن‌های بسیار دیگری مشاهده می‌کند. من استعلایی، حیاتی همگانی و مشترک میان سایر آگوها دارد که با ایجاد شبکه روابط عقلانی، می‌تواند به‌صورت استعلایی اش نزدیک شود.

### ۳. خوداستعلایی و محوریت آگو برای هوسرل

هیوم در انکار من گفته بود هنگامی که از نزدیک در آنچه خودم می‌نامم، ژرف می‌نگرم، همیشه صرفاً با ادراکاتم روبه‌رو می‌شوم و به چیزی جز آن دست نمی‌یابم (رشیدیان، ۱۳۸۴: ۲۱۳). با وجود این، هیوم نیز در انکار «خود» توفیقی به دست نمی‌آورد؛ زیرا منی که قادر باشد در خودش بنگرد، هست و باید دید کجاست و چگونه است؟ اما کانت برخلاف هیوم، سعی در اثبات حالت استعلایی من داشت. با این حال، به نظر هوسرل هم وی و هم نوکانتی‌ها، مسیر درست تشریح آن را پیش نرفتند: من در حالت استعلایی با تجارب حسی بیگانه نیست؛ اما این دسته از تجارب که کسب می‌کند، برخلاف تجاربی که در روان‌شناسی به شکل محسوس و عینی دریافت می‌شوند، بر جنبه التفاتی استوارند؛ یعنی آگاهی در این سطح، از تجارب روانی و درونی‌اش باخبر است (Husserl, 1970: 81). چنین است که هوسرل در آغاز و در کتاب پژوهش‌های منطقی (پژوهش، 48، ۷) به ناتروپ (نوکانتی) انتقاد کرده است که چرا آگاهی را به واسطه‌ای «رابطه با من» تعریف کرده و من را مرجع محتویات آگاهی به حساب آورده است. هوسرل در آغاز اندیشه‌اش، باور داشت سوژه مدرک دربرگیرنده شبکه‌ای از اعمال به هم پیوسته است که نیازمند مرجعی به نام من نیست، بلکه یگانگی فرآیند ادراک، مشتمل بر به هم پیوستگی ساکن در خود مدرکات است؛ اما بعدها، در ایده پدیدارشناسی (۱۹۵۰) و با تأکید بیشتر در کتاب ایده‌ها (I) (۱۹۱۷)، بر ضرورت وجود منی محض و



تقلیل‌ناپذیر پافشاری می‌کند؛ وجود مطلق، به صورت یک زندگی قصدی موجود است که در عین حال، آگاهی از خویش نیز هست. دقیقاً به همین دلیل است که موجود مطلق، ماهیتاً می‌تواند در هر زمان مطابق با همه صورت‌هایش که از آن جدا می‌شود، درباره خود تأمل کند و خود را موضوع تأمل قرار دهد؛ بدین شکل، از باورهای مبهم به خود اصیل می‌رسد (Husserl, 1989:144).

این تغییر نگرش، ناشی از تجدیدنظر هوسرل در پدیدارشناسی ایدتیک و ماهیت‌نگر است (که همچون افلاطون، غالباً بر ماهیات مثالی اصرار دارد) به سوی پدیدارشناسی استعلایی که بر حیث التفاتی آگاهی و توان تقویم آن مبتنی است. بر اساس این برداشت، آگاهی، همواره آگاهی از یک شی است: «در ادراک، چیزی درک می‌شود، در تصور، چیزی متصور است، در هر بیان چیزی گفته می‌شود و در عشق ورزیدن نیز، ابژه‌ای برای عشق وجود دارد ... آگاهی مشتمل بر ویژگی‌های التفاتی است و هر التفات، ضرورتاً راجع به یک شی است» (Husserl, 2001: 95). هوسرل با ژرف‌کاوی بر شک روشی دکارت، می‌خواهد شکاف به وجود آمده میان مدرک (سوژه) و ابژه ادراک را ترمیم کند. اگر هوسرل بر دکارت ایرادهایی وارد می‌کند، از این‌روست که به نظر وی دکارت راهی را که آغاز کرده بود، به درستی تا آخر ادامه نداد و در میانه راه، برخی پیش‌فرض‌ها مانع راه او شد (مداین، ۱۳۹۹: ۳۸۲)؛ به همین دلیل، با تکیه بر جنبه التفاتی آگاهی رابطه دوسویه میان سوژه و ابژه را بر پایه تجارب التفاتی بازتعریف می‌کند که بر اساس آن، از یک سو، ابژه به آگاهی قوام می‌دهد و از سوی دیگر سوژه، جهان را تقویم می‌کند. با این تغییر، میان اپوخه مورد نظر خودش و شک روشی دکارت فاصله ایجاد می‌کند. در اینجاست که تنها داده یقینی و مشخص، زیسته‌ها هستند که با مرکزیت من محض، تجارب زنده محسوب می‌شوند و حاکی از چهره استعلایی آگو می‌باشند و از آنجا که «من استعلایی» کانت را امری اسطوره‌ای می‌پندارد، تلاش می‌کند من محض خود را با سایر من‌ها و با جهان واقع پیوند بزند و بازتعریفی از من استعلایی واقعی ارائه دهد؛ در این صورت، افق (Horizon) نوینی بر جهان سوژه استعلایی گشوده می‌شود. از نظر هوسرل، من در کانت، ساختاری نومی‌نال (مبتنی بر نومن) دارد و برای حوزه پدیدارها (فنومن) نظام‌بخش است، در حالی که من استعلایی هوسرل، ذاتی پدیدارشناختی دارد که از چارچوب آگاهی استعلایی جدا نیست. هوسرل در این راستا، من استعلایی را از «من تجربی» جدا کرد. به شکل بنیادین هر چیزی که «من» تجربه می‌کنم، برایم قوام می‌یابد، که معمولاً در آنچه به شکل زنده برایم تجربه می‌شود، حاضر است؛ یعنی به شکل یک وجود زمانی-مکانی است و اکنون در حالت التفاتی برایم قوام می‌یابد (Husserl, 1989:116).

هوسرل برای نشان دادن این تمایز، میان ماده (hely) و صورت (morphé) شناخت، تمایز قائل می‌شود، به همان شکل که میان حس و فهم یا نمود و بازنمود باید فاصله گذاشت؛ و این امر را برای سازوکار شناخت ضروری می‌داند. ماده یا هیولا ناظر به وجه غیر التفاتی شناخت بوده و مبتنی بر اموری است که از طریق حواس تجربی دریافت می‌شوند؛ پس در جرگه امور خود-داده و اصیل

جای نمی‌گیرند؛ لذا التفاتی نیستند و آگاهی که ذاتاً از نسبتی التفاتی برخوردار است، به آنها معنا می‌دهد و وجه التفاتی را بر هیولا مستقر می‌کند. هوسرل این فرآیند را تحت عنوان فرآیند نوئماتیک آورده است که در آن، نوئسیس، یعنی فعل ادراک، ماده (matter)ی شناخت را به ابژه (نوئما)ی خود تبدیل می‌کند و صورت شناخت به دست می‌آید. این فرآیند، ناظر به رهیافتی استعلایی است که تجربه حسی خام را به تجارب التفاتی تبدیل می‌کند و من تجربی به من استعلایی می‌رسد. در اینجاست که اصل تقویم رخ می‌نماید. من استعلایی خاستگاه نهایی تکوین (ژنتیک) همه ابژه‌ها و معانی است و از این‌رو، اساس وحدت بالفعل فلسفه یگانه با دانش‌ها، به‌عنوان شاخه‌ای از آنهاست؛ بنابراین، فلسفه از نظر هوسرل، نوعی آگولوژی (خودشناسی) است (رشیدیان، ۱۳۸۴: ۱۵۷).

هوسرل برای کشف جایگاه اصیل «خود» (آگو)، آن را با زمان گره می‌زند. به این دلیل، در کتاب تأملات دکارتی (۱۹۳۱) از پدیدارشناسی استعلایی استتیک به پدیدارشناسی ژنتیک راه می‌یابد. زمان صورت کلی و فراگیر هر تکوین آگولوژیک را تشکیل می‌دهد. وحدت زیسته‌ها فقط می‌تواند در شکل جریان‌های زمانی تحقق یابد که کلیه اجزاء و عناصر را برمی‌انگیزد و پیوند می‌دهد. خود در جریان آگاهی از زمان، به افعال و حالات گوناگونش واقف می‌شود و در نسبت با درک این افعال و حالات، «منفعل» و «فعال بودن» را تجربه می‌کند؛ از این‌رو، تکوین یا ژنتیک دو حالت فعال و منفعل را دربرمی‌گیرد که در تکوین فعال، من به کمک افعالش، در قالب منی خلاق و مقوم (تقویم‌کننده) ظاهر می‌شود: «من در بستر زمان می‌تواند دریافت‌های حسی را در آگاهی فعال تقویم کند. آنچه از فردیت در این زمینه مراد می‌شود، در واقع چیزی است که می‌توانم آن را در پیش‌زمینه «زمان» و آگاهی از زمان در نظر بگیرم» (Husserl, 1991: 69)؛ اما آگو در مرحله تکوین انفعالی، گیرنده صرف است که «ماده» اعمال و افعال فرآیند فعال را فراهم می‌کند؛ بنابراین، با چنین فرآیندی، هوسرل به سوی سوپژکتیویته استعلایی گام برمی‌دارد و در نهایت به این امر مهم می‌رسد که چون آگو از زیسته‌هایش انفکاک‌ناپذیر است و ابژه‌ها در آگو متقوم می‌شوند و سوپژکتیویته استعلایی مقوم هر معنا و هر وجود است، شناخت عالم، خارج از عالم آگاهی بی‌معناست (رشیدیان، ۱۳۸۴: ۳۷۳)؛ از این‌رو، هوسرل با اپوخه‌کردن نگرش طبیعی و احکام پوزیتیویستی، نسبت به بنیان وجودی دیگر آگوها، به کنه ذات و داشته‌های ناب آگو می‌رسد. با این فرآیند، «من» از خویشتم به‌عنوان «من استعلایی» آگاه می‌شوم. آگولوژی از جمله دانش‌های بنیادین در نگرش هوسرل است.

#### ۴. پدیدارشناسی آگزیستانسیال سارتر

سارتر نیز مانند سایر فلاسفه در جستجوی یافتن چارچوبی مستحکم و متقن برای فلسفه است. او در آغاز اندیشه‌اش، معذب و «می‌اندیشم» دکارت شد (گرچه از وی گذر کرد؛ اما بیشتر مفسران سارتر، او را همچنان فیلسوفی خردگرا و پیرو دکارت می‌شناسند). ریشه علاقه سارتر به فلسفه دکارت را می‌توان در

توجه ویژه دکارت به عقل‌گرایی و نقش اندیشه دانست؛ اما پس از آشنایی با پدیدارشناسی هوسرل، مجذوب اندیشه‌های نوین این فیلسوف و روش متفاوتش در توصیف ارتباط میان سوژه و ابژه شد. وی پدیدارشناسی را چونان اندیشه و روشی می‌نگریست که در باب امر انضمامی و معین سخن می‌گوید و باور دارد که چنین دانشی اگر به‌درستی تدوین شود، می‌تواند اشیاء را به نحو مطلوب بررسی کند. سارتر به می‌اندیشم دکارت ایراد گرفته است؛ چراکه باور دارد آگاهی ما عالم را بر ما مکشوف می‌سازد، اما خود را مستقیماً بر خویش عیان می‌سازد؛ از این‌رو، از دکارت عدول می‌کند و نظر هوسرل را می‌پذیرد که می‌گفت آگاهی التفاتی است؛ یعنی آگاهی باید همیشه متوجه متعلق باشد (کرنستون، ۱۳۵۰: ۷۷).

وی در کتابش با عنوان امر خیالی (۱۹۶۸) هوسرل را همچون فیلسوفی راه‌گشا ستایش می‌کند. از نظر سارتر پدیدارشناسی، راه و روش توصیف درست جهان و انسان و در نهایت شناختی عقلانی و مطلوب است؛ به همین دلیل، در میانه ظهور جنبش‌های فلسفی دهه‌های نخستین قرن معاصر فرانسه، همچون هایدگر، مرلوپوتی، لویناس، به تشریح و تحلیل فلسفه هوسرل پرداخت؛ اما دیری نپایید که در خلال مفاهیم بنیادین پدیدارشناسی، همچون «حیث التفاتی»، «زمان آگاهی» که ریشه علاقه‌اش به این نحله را تشکیل می‌دادند، خلاءهای جبران‌ناپذیری یافت که میان نگرش خودش و هوسرل به انسان و زندگی آگاهانه شکاف ایجاد می‌کرد. آنچه باعث بازنگری سارتر در اندیشه هوسرل شد، اپوخه و فروکاست پدیدارشناسانه بود که به آن خواهیم پرداخت. برخلاف دانش فیزیکی و پوزیتیویستی که ماهیات «مواد» را به جای «وجود» واقعی آنها بررسی می‌کند، سارتر در اظهاراتش درباره ویژگی‌های انتولوژیک جهان فیزیکی، روند مشابهی را در پیش می‌گیرد، و با وجود اینکه همانند هوسرل می‌پذیرد معنای ابژه‌ها به واسطه آگاهی تقویم می‌شود، بر این باور است که هوسرل با تأکید بر فروکاستن وجود ابژه‌ها به معانی «مقوم» آنها، از هستی واقعی آنان فاصله می‌گیرد (Bowring, 2000: 19).

بنای اندیشه سارتر بر پایه هستی‌شناسی استوار است که آگاهی را به‌عنوان قابلیت مختص موجود انسانی منظور می‌کند، نه چیزی فراتر از ساحت انسانی. در هستی‌شناسی سارتر، موجودات دو دسته‌اند: آگاه یا ناآگاه. سارتر همچون هوسرل، فلسفه‌ورزی را امری وابسته به تحلیل آگاهی می‌داند. با ژرف‌کاوی در این زمینه، متوجه می‌شویم که موجودات به شکل کلی یا «وجود-برای-خود» هستند یا «وجود-در-خود». وجود-برای-خود یا لئفسه، موجودی است که آگاهی دارد و با خود، نیستی را به ساحت هستی می‌آورد. نیستی نیز ریشه در آگاهی لئفسه دارد؛ چراکه وجود لئفسه، از خود و جهان پیرامونش باخبر است و مدام در حال اندیشیدن به نسبت خود با اشیاء جهان و خودهای دیگر ساکن در آن است. همچنین به زمان‌مندی خودش آگاهی دارد و می‌داند که گذشته و آینده‌ای گنگ و نامعلوم دارد: «روکانتن در میان اشیاء لزج و توده‌وار گرفتار آمده است و خود را در اسارت توده عظیمی از مواد چسبناک می‌بیند که در میانه آنها نه راه پس دارد و نه راه پیش.

چنین تصویری نمایانگر فروافتادگی انسان در جهانی نامعلوم است؛ جهانی که نه آغاز و نه انجامش معلوم نیست و این سرآغاز دلهره هستی است» (Rolls, 2005: 112). به دلیل درک زمان، به این مسئله دهشت‌انگیز پی می‌برد که «اکنون» او، حالتی است میان گذشته‌ای دست‌نیافتنی و آینده‌ای مبهم؛ از این‌رو، به نیستی و عدم خود می‌اندیشد و می‌داند که روزی فراخواهد رسید که او زندگی نخواهد کرد؛ به همین دلیل، با دلهره و اضطراب هستی مواجه می‌شود. سارتر در گفتاری معروف می‌گوید: «نیستی چون کرمی در قلب هستی چنبره زده است» (به نقل از کرنستون، ۱۳۵۰: ۸۲)؛ بنابراین، نخستین گام در درک وجود لئفسه، ادراک نیستی و عدم آن است. پی‌بردن به این واقعیت تلخ، انسان را به عمر کوتاهش واقف می‌سازد؛ به همین دلیل، خود را مجبور در میان امکان‌های فراوان می‌بیند که باید بهترین موارد را از میان آنها انتخاب کند؛ از این‌رو، دریچه انتخاب و اراده آزاد برایش گشوده می‌شود. بنابراین، آزادی برای سارتر، پیامد درک نیستی است. انسان موجودی آزاد است. آگاهی روکانتن در داستان تهوع، حاکی از حضور لُزج و درهم‌پیچیده‌اشیاست که در داستان راه‌های آزادی (۱۹۴۶) در قالب وحشت روحی نمایان می‌شود. وحشت، نشانه فقدان آزادی است، انسان با گرفتارشدن در دام «ایمان بد» آزادی خود را انکار می‌کند (مرداک، ۱۳۹۳: ۷۹).

در پی این زنجیره وقایع اگزیستانسیال، وجود انسان برای سارتر امری ناظرور نشان داده می‌شود؛ چنان که می‌گوید: انسان همان «ممکن ناظرور» است. ما می‌توانیم آنچه اکنون هستیم، نباشیم، یا از آنچه هستیم بهتر باشیم؛ اما نیستیم و این واقعیتی مرگ‌آور و خوف‌انگیز است. امکان‌های پیش‌روی ما، به ما شکل می‌دهند، سارتر از این امکان‌ها تحت عنوان «رویدادگی» (facticity) یاد می‌کند. من شرایط فیزیکی خود همچون قد و وزن و استعدادها و مواردی از این دست را هنگام آفریده‌شدن انتخاب نکرده‌ام، بلکه به شکل ژنتیکی با من همراه‌اند؛ اما نمی‌توانم از این واقعیات چشم‌پوشم، بلکه باید با آنها کنار بیایم؛ به همین دلیل، سارتر برخلاف دوستش آلبرکامو، به خودکشی با نگاه فلسفی مثبت نمی‌اندیشد و آن را تقبیح می‌کند و راه حل جایگزین ارائه می‌دهد؛ که مبارزه با واقعیات تلخ زندگی است. هایدگر نیز انسان را پرتاب‌شده به زندگی می‌داند؛ از این‌رو در اندیشه هایدگر، انسان موجودی است زمان‌مند که از مرگ خود، برخلاف موجودات ناآگاه باخبر است. چنین است که «مرگ‌آگاهی» یکی دیگر از بنیان‌های فلسفه اگزیستانسیالیسم، به‌ویژه هستی‌شناسی پدیدارشناسانه سارتر را تشکیل می‌دهد. مرگ، واپسین امکان برای موجود لئفسه است؛ امکانی که تمامی انتخاب‌های او را تحت تأثیر قرار می‌دهد. به این دلیل است که وجود لئفسه همواره به مرگ می‌اندیشد (Detmer, 2008: 155). سارتر به‌خوبی در رمان فلسفی خود با عنوان تهوع این احوالات انسان را به تصویر کشیده است. انسان، به‌عنوان موجود آگاه، با تکیه بر آزادی و حق انتخاب، مدام طرح‌افکنی می‌کند؛ چراکه برخلاف نظر دکارت و هوسرل، وجودش مقدم بر ماهیتش است. موجود آگاه ابتدا چیزی تعریف نشده و نامشخص

است که در جهان، زندگی خودش را می‌سازد. هیچ طرح از پیش تعیین‌شده‌ای برای انسان وجود ندارد. انسان خودش را شکل می‌دهد و می‌سازد: «وجود- برای- خود مبتنی بر هیچ طرح پیشینی (apriori) نیست؛ یعنی طراح و آفریننده‌ای نیست که او را پیش از هستی‌یافتن طراحی کرده باشد، بلکه خود، طراح خویش است؛ چراکه تنها موجودی است که به سبب آگاهی از اراده و اختیار برخوردار است؛ بنابراین، وجودش بر هر چیز پیشی می‌گیرد» (Daigle, 2010: 36). چنین است که یکی دیگر از بنیان‌های تفکر سارتر مبنی بر اینکه «انسان وجودش مقدم بر ماهیتش است»، شکل می‌گیرد. از آنجا که هیچ ضرورتی بر هستی ما حاکم نیست، و جبر فلسفی بر زندگی ما سایه انداخته، تنها راه ما، مبارزه و انتخاب گزینه‌های درست است. گاهی، انسان به دلیل ناتوانی و ضعف در مقابل پذیرش واقعیات دهشتناک زندگی، آگاهی خود را انکار می‌کند و در دام «ایمان بد» گرفتار می‌آید. در این حالت، از صورت خردمندانه و آگاهانه به سوی وجود «شی» گونه و ناآگاه فرومی‌غلطد. آنچه در این میان به ما یاری می‌رساند، حیث التفاتی آگاهی است. ما موجودات آگاه، اشیاء و جهان پیرامون و خودهای ساکن در آن را به واسطه التفات، به متعلق آگاهی خود تبدیل می‌کنیم. سارتر تا اینجا، با هوسرل همراه است؛ اما از آنجا که هوسرل نگرش جهان طبیعی را اپوخه می‌کند و به تعلیق درمی‌آورد، میان این دو فیلسوف شکافی ایجاد می‌شود که به نظر سارتر ناشی از تعبیر نادرست حیث آگزیستانسیال موجود آگاه است؛ به همین دلیل، سوژه استعلایی هوسرل را به چالش می‌کشد و مسئله ارتباط من با آگاهی را يك مسئله آگزیستانسیال می‌داند.

##### ۵. سارتر و گذار از سوژه استعلایی هوسرل

دو اثر مهمی که در آن سارتر سعی در نقد هوسرل دارد، نخست رساله استعلای خود (۱۹۳۷) و دیگر کتاب پر مغز هستی و نیستی (۱۹۶۵) است. تلاش سارتر در نگارش هر دو اثر، ایجاد بستری آگزیستانسیالیستی برای پدیدارشناسی است. در استعلای خود، به جستجوی بنیانی آگزیستانسیالیستی برای آگاهی است و در هستی و نیستی سعی دارد هستی‌شناسی مبتنی بر پدیدارشناسی را پی‌ریزی کند؛ اما آن‌گونه که پیداست، هوسرل و پدیدارشناسی او را همچنان دریچه‌ای مطلوب و عقلانی بر شناخت می‌پندارد. با این حال، در چند زمینه از پدیدارشناسی هوسرل گذر می‌کند. جذابیت پدیدارشناسی هوسرل برای سارتر در بنیان‌های التفاتی آگاهی است که بر نظریه حیث التفاتی استوار است و از سوی دیگر، تقویم در آگاهی را تا آنجا که جهان طبیعی را به التفات آگاهی فرومی‌کاهد، می‌پسندد: «هنگامی که سارتر، هوسرل را به خاطر اهمیت اصل حیث التفاتی می‌ستود، بر این امر واقف بود که می‌توان به واسطه این جنبه التفاتی وجود ابژه‌ها را قوام بخشید؛ چنان‌که می‌گوید آگاهی همواره آگاهی از چیزی است؛ و این آگاهی حضورش در تقابل با ابژه‌ها معین می‌شود» (Reisman, 2007: 29).

از تحلیل‌های سارتر بر هوسرل چنین برمی‌آید که تطور پدیدارشناسی هوسرل را به نحو مناسب دریافت نکرده است؛ چراکه هوسرل در دوران واپسین فلسفه‌ورزی خود برای گریز از سولپسیسم (Solipsism)، سوژه آگاه را به افق نوین زیست-جهان دعوت می‌کند. تحلیل‌های سارتر بیشتر بر دوران میانی پدیدارشناسی هوسرل متمرکز است که پدیدارشناسی ذات‌گرا و متکی بر ماهیات التفاتی به حساب می‌آید، و سارتر از دوران ژنتیک در پدیدارشناسی استعلایی هوسرل چندان نام نمی‌برد؛ زیرا در همین دوران است که هوسرل، همچون سارتر، سوژه را به فعالیت در میان جهان سوژه‌های دیگر فرامی‌خواند. با این حال، نخستین خط فاصله میان پدیدارشناسی ماهیت‌نگر هوسرل و پدیدارشناسی آگزیستانسیال سارتر، درک اومانستی سارتر از پدیدارشناسی است که آگزیستانسیالیسم را گونه‌ای اومانسیم می‌داند. ایراد اصلی سارتر بر هوسرل بر ادعای نخستین وی متمرکز دارد: «فروکاست پدیدارشناختی، وجود یک «خود استعلایی» را که فراسوی عمل التفاتی آگاهی قرار دارد و کارکرد آن را معلوم می‌سازد، آشکار می‌کند» (Gardner, 2009: 90). به نظر می‌رسد هوسرل در این زمینه، با گذار از ایدئالیسم استعلایی کانت، از این باور دفاع می‌کند که تجربه‌پیاپی و قابل فهم، ساختار پیشینی و اصول همگانی یک سوژه خودبنیاد (self-identical) و خودآگاه (self-knowing) را پیش فرض می‌گیرد. بنا بر استدلال هوسرل، «سوبژکتیویته استعلایی» قلمرو کاملاً جداگانه‌ای از تجارب بی‌واسطه است که به واسطه فروکاست، برای آگاهی به دست می‌آید. این فروکاست، آن را کنار گذاشته و به شیء واقعی درون جهان تبدیل کرده است. در حالی که برای سارتر، سوژه جنبه و سویه‌ای واقع‌گراتر از هوسرل دارد، هوسرل سوژه اندیشنده را محور و کانون هرگونه فعل و انفعال می‌داند:

دکارت «می‌اندیشم» را با تکیه بر زمینه کارکردی‌اش مطرح کرد و بدون تکیه بر زمینه دیالکتیک آگزیستانسیال- به این جنبه کارکردی دست پیدا نکرد و به «خطای وجودی گرفتار شد. هوسرل با تکیه بر این خطا، در سطح یک عملکرد توصیفی باقی ماند و هرگز فراتر از توصیف محض ظواهر اشیاء گام برنداشت؛ به همین دلیل، وی را به جای پدیدارشناس، باید پدیدارگرا بخوانیم، پدیدارگرایی هوسرل، همواره بر کرانه ایدئالیسم کانتی قرار دارد (Sartre, 1965: 89).

پس سارتر در جستجوی فراهم کردن استعلای بدون سوژه است که در جهان واقع استقرار دارد و هرگونه فعل و انفعالی جدای از آن صورت می‌پذیرد؛ به همین دلیل، سوژه را ماهیتی از پیش تعیین شده (برخلاف هوسرل) نمی‌داند، بلکه وجودی است که با استقرار در میان جهان و سایر سوژه‌ها شروع به ساختن خود می‌کند: «هوسرل ادعا می‌کرد که واقعیت «وجود موردنظر» دربرگیرنده تعدیل عمده هرگونه «تجربه زنده» است. با این حال، باور دارم که بر طبق تفسیر خودم، شرایط نخستین هر اندیشه، مبتنی بر یک می‌اندیشم پیشا-اندیشیده (pre-reflective) است و باید مطمئن بود که این می‌اندیشم، هیچ ابژه‌ای را عینیت نمی‌بخشد، بلکه درون آگاهی باقی می‌ماند» (Ibid: 19). سوژه برای هوسرل می‌تواند ناظری بی‌طرف باشد، در حالی که سارتر سوژه را با تکیه بر

قوة اراده و اختیار، کنش‌گری آزاد می‌داند که در جستجوی انتخاب است؛ بنابراین، دومین مؤلفه‌ای که سارتر از هوسرل متمایز می‌کند، بحث آزادی و حق انتخاب وجود لافسه است. وجود- برای- خود، آزاد است و در تقابل با کشف آزادی به‌عنوان یگانه استعداد اگزیستانسیال، به دلهره و تهوع دچار می‌شود؛ همانند روکانتن در رمان فلسفی تهوع که در میان اشیاء لزج عالم گرفتار است و برای اثبات آزادی در منجلاب آنها دست‌وپا می‌زند. سارتر برخلاف هوسرل، مدعی است خودی که از تفکر پدیدارشناسانه به دست می‌آید، ساکن آگاهی نیست، بلکه ضرورتاً بیرون از آن، در جهان ساکن است. سارتر با قائل‌شدن «فردیت» برای سوژه و هماهنگ‌بودن آگاهی با تصورات و بازنمایی‌های ما و ظهور من در سطح اگزیستانسیال، من استعلایی خود را از من هوسرل متمایز می‌کند و یادآور می‌شود که خود (ego) از ماهیات جهان واقعی جدا نیست و باید در گستره زندگی هرروزه ساخته شود: «در اینجا باید نشان دهیم که خود در آگاهی نه‌صوری است و نه مادی، بلکه وجودی است خارجی و درون جهان؛ یعنی یک هستی واقع در جهان همانند خودهای دیگر» (سارتر، ۱۳۹۵: ۳۲).

خود استعلایی سارتر همچون خود استعلایی هوسرل، امری تقویم‌کننده است که قوام اشیاء و جهان در دست اوست؛ اما برای سارتر، تقویم‌کنندگی سوژه، دال بر مالکیت آگاهی نیست، بلکه خودش ابژه آگاهی است. در همین راستا، میان سوژه اندیشنده و سوژه نااندیشنده تفاوت قائل می‌شود؛ یعنی میان من در ساحت فاعلی (I) و در جنبه مفعولی (me) تمایز می‌گذارد. من گاهی کنش‌گر است و گاهی کنش‌پذیر. من (I) بر فراسوی تجربه آگاهی قرار ندارد، بلکه خود آگاهی است. من فاعلی آزاد است و آزادی مساوی با آگاهی است؛ بنابراین، نمی‌توان میان آزادی و آگاهی من فاصله‌ای متصور شد؛ امری که به نظر سارتر، هوسرل از آن غافل بوده است. اما من مفعولی (me) امری اندیشیده شده است؛ چراکه هرگونه ابژه غیر فیزیکی، روان-تنی و فیزیکی، هرگونه حقیقتی و هر نوع ارزشی، بیرون از آن قرار دارد (Sartre, 2010: 93). از این‌رو، این من نیستی را با خودش به هستی وارد می‌سازد و به گفته سارتر «نیستی در قلب هستی‌اش چنبره زده است»؛ بنابراین، آزادی، معیار اختلاف میان آگاهی اندیشمندانه و نااندیشمندانه است. با این تحلیل، سومین اختلاف و انتقاد سارتر بر هوسرل نمایان می‌شود. آگاهی اندیشنده، مدام در حال طرح‌افکنی است؛ یعنی به گفته سارتر به درون جهان شیرجه می‌زند و با این کار تمامی احوالات اگزیستانسیال، مانند ارزش‌ها، کیفیات و امور الزام‌آور و تمامی کارها و افعالی که کنش ما را معنادار می‌سازد، به خودمان اعطا می‌کنیم.

باید یادآور شد که این گفتار سارتر نشان می‌دهد که به نحو مطلوب از پدیدارشناسی استعلایی هوسرل باخبر نبوده است؛ چراکه هوسرل سوژه استعلایی را در پدیدارشناسی استعلایی ژنتیک، موجودی آگاه می‌داند که با انجام افعال عقلانی و بر بستر خردورزی، در میان جهان-زندگی (lebenswelt)، با سوژه‌های دیگر هم‌دلی می‌کند و افق نوینی را بر زندگی‌اش می‌گشاید؛ بنابراین،

هوسرل از نظر سارتر، سوژه را در ساحت ایدئالیستی محض نگه می‌دارد که از جهان ابژه‌ها جداست و فقط صورت‌های آنها را ساخته و پرداخته می‌کند، در حالی که سوژه استعلایی سارتر، در جهان به‌عنوان بازیگری واقعی و قابل رؤیت از احوالات اگزیستانسیال بهره می‌برد.

## ۵. نتیجه

با توجه به تحلیل صورت‌گرفته، نخستین موضوعی که از انتقاد رد خود استعلایی هوسرل به دست می‌آوریم، این است که به‌رغم رهیافت‌های نوین سارتر به پدیدارشناسی و اشاره‌های جذاب به هستی انسان و اهمیت وجود لِنفسه، وی کاملاً پدیدارشناسی هوسرل را نشناخته است و درک همه‌شمولی از آن ندارد. پدیدارشناسی هوسرل، دامنه‌ای گسترده از مبانی و اهداف است که بر پایه روش پدیدارشناسانه، مشتمل بر دوره‌های گوناگون است که در واپسین روزگاران حیاتش به تکامل نزدیک می‌شود. و اگر بخواهیم حکمی درباره آن صادر کنیم، باید با نگرشی جامع و کامل نظر بدهیم. شاید اگر سارتر مفهوم همدلی هوسرل را در دوران پدیدارشناسی استعلایی به شکل مطلوب درک می‌کرد، خود استعلایی او را به کلی کنار نمی‌گذاشت. سارتر و هوسرل، هر دو، بر جنبه آبیجکتیو و سابجکتیو خود تأکید دارند؛ اما با اندازه‌های گوناگون. هوسرل نیز مانند سارتر با تشریح افق نوین ظاهرشده بر سوژه استعلایی، اصالت و سلامت آن را در زیست‌نی عقلائی و اجتماعی می‌داند؛ امری که سارتر در حوزه اخلاق آن را ساخته و پرداخته کرده است. همچنین هر دو بسیار تحت تأثیر راسیونالیسم دکارتی قرار دارند و این از وجوه اشتراکشان به حساب می‌آید. تشریح «می‌اندیشم» از سوی هر دو فیلسوف، نشانگر اهمیت یک سوژه خردمند از سوی آنهاست که در کیفیت افعال و اعمال با هم مختلف و متفاوت‌اند.

با این حال، اصلی‌ترین اختلاف سارتر با هوسرل، یعنی تفسیر سوژه با بستر اگزیستانسیال، جایی برای بحث ندارد؛ چراکه انسان و به‌ویژه انسان معاصر، درگیر احوالات و شرایط بسیار پیچیده‌ای است که به‌آسانی نمی‌توان آن را مورد قضاوت و پرسش قرار داد. این احوالات چهره‌ای نوین از انسان به نمایش می‌گذارد که ضروری و جذاب است و سارتر با تلفیق روش پدیدارشناسی با نگرش اگزیستانسیالیسم، از پس آن به‌خوبی برآمده است. اختلاف بعدی که فرع بر این اختلاف اصلی به حساب می‌آید نیز، جذاب به نظر می‌رسد. سارتر انسان را ماهیتی از پیش تعیین‌شده نمی‌داند، بلکه وجودی می‌داند که هر لحظه خودش را می‌سازد و در این راستا باید برای دستیابی به تعبیری ایدئال، از گرفتارشدن در ایمان بد بپرهیزد. این امر ما را به سومین اختلاف، یعنی بحث آزادی می‌رساند که به‌حق، یکی از بنیان‌های معقول در پدیدارشناسی اگزیستانسیال سارتر است؛ از این‌رو، با توجه به اختلافات و اشتراکات هر دو فیلسوف، شاید بتوان فلسفه سارتر را گامی به جلو برای پدیدارشناسی به حساب آورد که اگر وی فهم کامل‌تری از هوسرل می‌داشت، احتمالاً با احساس هم‌خونی بیشتر، چهره‌ای خردمندانه‌تر از او را به نمایش می‌گذاشت.



## منابع

- اسمیت، دیوید و وردراف (۱۳۹۴)، درآمدی بر هوسرل، ترجمه محمدتقی شاکری، تهران، حکمت.
- بل، دیوید (۱۳۷۶)، اندیشه‌های هوسرل، ترجمه فریدون فاطمی، تهران، مرکز.
- خاتمی، محمود (۱۳۹۷)، مدخل فلسفه هوسرل، تهران، تمدن علمی.
- رشیدیان، عبدالکریم (۱۳۸۴)، هوسرل در متن آثارش، تهران، نشر نی.
- ساکالوفسکی، رابرت (۱۳۹۵)، درآمدی بر پدیدارشناسی، ترجمه محمدرضا قربانی، تهران، گام نو.
- سارتر، ژان پل (۱۳۹۵)، استعلای خود، ترجمه علیرضا فرجی، ایلام، ریسمان.
- فتحزاده، حسن (۱۳۹۰)، «تقابل من-دیگری: معضل اخلاق»، پژوهش‌های فلسفی، سال ۵، ش ۹، ص ۱۴۷-۱۵۹.
- کرنستون، موریس (۱۳۵۰)، سارتر، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران، خوارزمی.
- مرداک، اریس (۱۳۹۳)، سارتر؛ خردگرایی رمانتیک، ترجمه علیرضا فرجی، ایلام، ریسمان.
- مداین، سیدمحمدامین (۱۳۹۹)، «آگوی تجربی از دیدگاه برنتانو و هوسرل اول»، پژوهش‌های فلسفی، سال ۱۴، ش ۳۳، ص ۳۷۰-۳۸۵.
- هوسرل، ادموند (۱۳۸۹)، فلسفه به مثابه علم متقن، ترجمه بهنام آقایی و سیاوش مسلمی، تهران، مرکز.
- Borwing, Finn (2000), *André Gorz and The Sartrean Legacy*, Arguments for a Person-Centred Social Theory, London, Palgrav Macmillan pub.
- Cunningham, Suzanne (1976), *language and the phenomenological Reductions of Edmund Husserl*, by Martinus Nijhoff the Hague.
- Detmer, David (2008), *Sartre Explained*, From Bad Faith to Authenticity carus publishing, Company Chicago.
- Daigle, Christine (2010), *Jean- paul, Sartre*, New Yourk, Rutledge.
- Gardner, Sebastian (2009), *sartrè s Being And Nothingness A Reader's Buide*, New Yourk, Continuum International publishing Group.
- Husserl, Edmund (1970), *The Crisis of European Sciences and Transcendental phenomenology*, Translated by David Carr, New York, Northwestern University.
- Husserl, Edmund (1989), *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy* (Vol2), Translated by Ted. E. Klein, New York, Martinus Nijhoff publisher.
- Husserl, Edmund (۲۰۰۱), *logical Investigations*, (Volum I) Translated by J.N. Findlay, Rutledge pub, London.
- Husserl, Edmund (1991), *On the phenomenology of the consciousness of Internal Time* (1893-1917), Translated by John Barnett Brough, London, Kluwer Academic Publishers.
- Kortooms, Toine (2002), *Phenomenology of Time*, Edmund Husserl's Analysis of Time-Consciousness, Springer, London.
- Mohanty. J. N, (1977), *Edmund Huserl s Therry of Meaning*, Martinus Nijhof, the Hugue, New York.
- Reisman, David (2007), *Sartre phenomenology*, New yourk, Continuum international publishing Group.

Roll, Alistair, (2005), *Sartre's Nausea*, Text, context, Inter text, Edited by Alistair Rolls, and Elizabeth Rezniewski, Editions Rodopi B.V. Amsterdam- New yourk, NY.

Sarter, Jean- Paul, (1965), *Being and Nothingness*, Translated by Hazel E, Barnes, New yourk, University of Colorado.

Sarter, Jean- Paul (2010), *The Imaginary: A Phenomenological Psychology of the Imagination*, New yourk, Routledge.