

فلسفه، سال ۲۰، شماره ۱، پیاپی ۳۸، بهار و تابستان ۱۴۰۱



[10.22059/jop.2022.308824.1006544](https://doi.org/10.22059/jop.2022.308824.1006544)

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

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

Anthropological Tension: the Question of Human Essence and Metaphysics of Subjectivity in Kant

Ehsan Karimi Torshizi

PhD Graduate of Philosophy, Allameh Tabataba'i University

Shahin Aavani

Associated Professor of western philosophy, Iranian Institute of Philosophy

Received: 25 September 2021

Accepted: 13 February 2022

Abstract

It is widely known that Kant refers all the three basic problems of philosophy to the single ultimate question “what is man?”, the task of finding a solution for which is assigned to the philosophical anthropology. One considers *Critique of Pure Reason* in this regard, however, one surprisingly finds that this question is entirely absent from Kant’s own *magnum opus*. By its very nature indeed, transcendental philosophy is incapable of arising this question thus formulated, since it eventually leads to a subject, not to a human being. Heidegger’s exegetical reading of Kant notwithstanding, one should not simply conclude, however, that the question of the essence of man eventuates by Kant in the formation of a metaphysics of subjectivity. Kant’s doctrine of transcendental unity of apperception is not so much a subject-centered metaphysical theory, of the sort that Heidegger assumes, as it denotes a transcendental formulation of Kant’s general anthropological conception. What lies at the core of this anthropological view is the twofoldness of human place in cosmos, in terms of which the tension between the marginality and, simultaneously, centrality of man in relation to the world can be articulated. We refer to this anthropological conception as “anthropological tension”, due to the irreducible duality that lies at its core.

Keywords: Anthropology, Kant, Subject, Metaphysics of Subjectivity, Heidegger, Daseinsanalysis, Anthropological Tension.

تنش انسان‌شناختی؛ پرسش از ذات انسان و متافیزیک

سوپژکتیویته نزد کانت

احسان کریمی ترشیزی*

دانش‌آموخته دکتری فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی

شهین اعوانی

دانشیار گروه فلسفه غرب مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

(از ص ۱۳۳ تا ۱۵۰)

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۰/۷/۳، تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۰/۱۱/۲۴

علمی-پژوهشی

چکیده

کانت هر سه مسئله اساسی فلسفه را به مسئله‌ای یگانه و نهایی (انسان چیست؟) بازمی‌گرداند و حل آن را بر عهده انسان‌شناسی فلسفی می‌گذارد. باری، اگر از این دید در مهم‌ترین اثر فلسفی کانت، یعنی نقادی عقل محض نظر کنیم، جای شگفتی است که این پرسش، دست کم با این صورت‌بندی، از آن غایب است؛ البته، اقتضای فلسفه استعلایی همین است که این پرسش، بدین صورت ماهوی اساساً در آن قابل طرح نباشد؛ چراکه سیر فکر استعلایی سرانجام به سوژه منتهی می‌شود و نه انسان. اما به‌رغم خوانش هایدگر از کانت، نباید گمان کرد که وی پرسش از ذات انسان را سرانجام در جهت تثبیت یک متافیزیک سوپژکتیویته به جریان می‌اندازد. آموزه وحدت استعلایی ادراک نفسانی کانت، نه تنها بیانگر یک نظریه متافیزیکی بر محور سوژه نیست، بلکه صورت‌بندی دیدگاه کلی انسان‌شناختی کانت است در بستر فلسفه استعلایی و در چارچوب عقل نظری، که صورت متکامل آن در انسان‌شناسی اخلاقی او تبلور یافته است. هسته مرکزی این دیدگاه انسان‌شناختی را موقع دوگانه انسان در کیهان تشکیل می‌دهد، که بر حسب آن می‌توان تنش میان مرکزیت و هم‌زمان، حاشیه‌ای بودن موقع او نسبت به جهان را در فروکاست‌ناپذیری‌اش بیان کرد. این دیدگاه انسان‌شناختی کانت را از جهت دوگانگی فروکاست‌ناپذیر نهفته در آن، «تنش انسان‌شناختی» می‌نامیم.

واژه‌های کلیدی: انسان‌شناسی، کانت، سوژه، متافیزیک سوپژکتیویته، هایدگر، تحلیل دازاین، تنش انسان‌شناختی.

۱. مقدمه

کانت در درس گفتارهای منطق خود، گفته است که همه آنچه فلسفه، در معنا و مفهوم جهانی اش (Weltbürgerlich)^۱ باید بدان پاسخ گو باشد، فشرده آن را می‌تواند در چهار پرسش بنیادی گنجانید: ۱. چه می‌توانم بدانم؟ ۲. چه باید بکنم؟ ۳. به چه می‌توانم امیدوار باشم؟ ۴. انسان چیست؟ پرسش نخست را متافیزیک، پرسش دوم را اخلاق، سومی را دین، و چهارمین پرسش را انسان‌شناسی پاسخ می‌گوید. باری، در واقع، همه اینها را می‌توان بر عهده انسان‌شناسی دانست؛ چراکه سه پرسش نخست به آخرین پرسش بازمی‌گردد (Kant, 1968: 27).

بازگردانیدن همه پرسش‌های بنیادی فلسفه، پرسش‌هایی که هریک به یکی از زیرشاخه‌های اصلی آن قوام می‌بخشند، به پرسش «انسان چیست؟»، در اصل، معادل با نشان دادن انسان‌شناسی در کانون و مرکز فلسفه عصر جدید است؛ و با آن چرخشی در کل فلسفه به سوی انسان‌شناسی^۲ پدید می‌آید که به متمیزه فلسفه پس از کانت مبدل شده، آشکارا در جهت تأیید و تقویت انسان‌مرکزگرایی (Anthropozentrismus) عصر جدید است (← دیرکس، ۱۳۹۱: ۲-۳). با همین چند جمله، کانت مسئله انسان را به کانون مسائل فلسفی آورده، انسان‌شناسی را چون زمینه و بستری برای کل فلسفه شناسانده است.

اما این گردآمدن فلسفه در کلیت آن، بر سر یک مسئله واحد، بی‌درنگ پرسشی را در ذهن می‌آورد؛ و آن این است که این بازگردانی یا احاله به پرسش وجودشناختی از چیستی انسان، در خود فلسفه نقادی کانت چه صورتی یافته و مسیر نقادی در کجا با انسان‌شناسی فلسفی تلاقی کرده است؟ چرا در هیچ بخشی از کتاب نقادی عقل محض نه ذکری از پرسش انسان چیست، به میان آمده، نه بحثی درباره «انسان‌شناسی فلسفی» درگیر شده است؟^۳ به خصوص، در نظر خواننده نقادی عقل محض، بسی شگفت می‌نماید که کانت، از یک سو، همه مسائل اساسی فلسفه را در پرسش یگانه و غایی «انسان چیست؟» متمرکز دانسته باشد؛ و از دیگر سو، ولو هر سه مسئله اساسی نخست را به صراحت در متن کتاب خود (در هر دو ویراست: A 804-5, B 832-3) آورده، هیچ ذکری از مسئله چهارم و انسان‌شناسی، دست کم با این صورت بندی، در آن به میان نیاورده باشد. در عوض، کانت سخن را بر سر معنای «سعادت» (Glückseligkeit)، قوانین عمل‌گرایانه (pragmatisch) و اخلاقی رساننده به آن، و سرانجام «جهان اخلاقی» (moralische Welt) می‌برد (← A 806-8/B 834-6).

مقصود ما در این نوشتار، این است که در حدّ توان، به این مطلب بپردازیم که پرسش چهارم (پرسش از چیستی انسان) در فلسفه نقادی کانت چه سرنوشتی می‌یابد؟ مسیری که پیش رو داریم، نخست، از درون خود فلسفه نقادی می‌گذرد. می‌باید مفهوم وحدت ادراک نفسانی، آن‌طور که در نقادی عقل محض تبلور یافته است، تحلیل بشود تا تلاقی گاهش با مسئله سوپرتیویته استعلایی و متافیزیک سوژه را بتوان نمودار کرد (بخش دوم). خوانش هایدگر از کانت در ریشه‌ای کردن این مسئله

و به‌ویژه برجسته‌نمودن وجه متافیزیکی آن بسیار سودمند است (بخش سوم). سپس نشان می‌دهیم که اگر همین سیر در خود مفهوم سوژه پی گرفته شود، و باطن آن در فی‌نفسه بودنش به‌صورت سوپژکتیویته خودآگاه بروز یابد، آن‌گاه معلوم می‌شود که چطور همین پیش روی در باطن سوژه ناگزیر به فروپاشی درونی آن می‌انجامد (بخش چهارم). هایدگر در تفسیری که از کانت و نقادی عقل محض او به‌عنوان یک پروژه متافیزیک متافیزیک عرضه کرده، شبیه همین مسیر را پیموده و نشان داده است که مسیر بنیادگذاری متافیزیک ناگزیر به واگشایی سوپژکتیویته سوژه انسانی منتهی می‌شود؛ که آن نیز سرانجام به‌منزله استعلا و تناهی نمودار می‌گردد (بخش پنجم). بدین ترتیب، هر دو بخش اخیر نشان می‌دهند که متافیزیک سوژه، محکوم به فروپاشی است، چه از این راه که تناقض درونی مفهوم سوپژکتیویته خودآگاه نمایان شود (بخش چهارم)، چه از این طریق که انجامیدن مفهوم سوژه به استعلا و تناهی مسلم کرده شود (بخش پنجم)؛ البته چنین خوانشی از کانت نادرست است و استناد یک متافیزیک سوژه به فلسفه استعلایی، بی‌اساس؛ اما همین خوانش نادرست، پرده از هوشمندی کانت برمی‌گیرد و معلوم می‌گرداند که چرا او آگاهانه و به‌عمد از طرح پرسش انسان چیست، در نقادی عقل محض طفره رفته و به جای آن، سخن را بر سر سعادت‌مندی و ابعاد عملی و اخلاقی انسان سوق داده است؛ تا پیشاپیش از درافتادن به دام یک متافیزیک سوپژکتیویته جلوگیری کرده باشد.

در مقابل، ما راه دیگری در پیش می‌گیریم؛ به جای آنکه از ادراک نفسانی استعلایی به سوژه متافیزیکی و یک نظریه یکپارچه سوژه برویم، نشان می‌دهیم که کانت دیدگاه انسان‌شناختی خود را که ناظر است به موقع و موضع خاص انسان نسبت به جهان، در این مفهوم نهاده است که هرچند به‌صورت دو دیدگاه بدیل بر پایه تمایز سوژه استعلایی و سوژه تجربی عرضه شده، می‌توان از دید وسیع‌تر آن را در بستر انسان‌شناسی فلسفی به شکل یک تنش انسان‌شناختی صورت‌بندی کرد (بخش ششم). با این حساب، نه‌تنها در نقادی عقل محض به چشم انسان‌شناسی فلسفی نگریسته‌ایم، بلکه از آن در برابر خوانش‌هایی که آن را به‌مثابه متافیزیک سوژه تلقی می‌کنند، دفاع کرده‌ایم.

۲. ظهور سوژه در نقادی اول: وحدت استعلایی ادراک نفسانی

اکنون می‌خواهیم با نظر به هسته مرکزی اندیشه استعلایی در نقادی عقل محض، مسئله فوق (غیبت پرسش ماهوی انسان چیست) را تا حد امکان ریشه‌ای‌تر بررسی کنیم. نخست، نشان می‌دهیم که فلسفه استعلایی به‌خودی‌خود به طرح مسئله انسان‌شناسی قادر نیست. سپس با تکیه بر خوانش هایدگر از کانت، می‌کوشیم نشان دهیم که مرکزیت و اولویت این پرسش نزد کانت و در سنت فلسفه استعلایی، از موقع متافیزیکی جدید انسان به‌منزله سوژه مطلق ناشی شده است. در وهله

بعد، مسیر فکر سوپژکتیویته را تا فروپاشی درونی‌اش پی می‌گیریم و نشان می‌دهیم که تمرکز ریشه‌ای سوپژکتیویته بر خودش با تلاشی آن از درون تلازم دارد.

تحلیل‌هایی که کانت در نقد اول، از برخی کارکردهای ذهنی و کنش‌های سوپژکتیو به دست می‌دهد، بیش از آنکه ناظر به وجود ملموس و انضمامی انسان، یعنی آگزیستنس انسانی باشد، بخشی به ساختارهای انتزاعی عقل استعلایی و صورت حساسیت مربوط است و بخشی، به نوعی روان‌شناسی یا متافیزیک ذهن بازمی‌گردد. بخش استنتاج استعلایی از تحلیل استعلایی که به استنتاج استعلایی مقولات محض فاهمه اختصاص دارد، این دو سطح را به خوبی نشان می‌دهد؛ در سطح استنتاج عینی، بحث بر سر متعلقات فاهمه محض و اعتبار عینی (objektive Gültigkeit) مفاهیم پیشین فاهمه است. استنتاج ذهنی، در مقابل، به تحلیل خود فاهمه و قوای شناختی که فاهمه بر آنها مبتنی است، می‌پردازد؛ یعنی به فاهمه از حیث روابط و نسبت‌های سوپژکتیو و ذهنی‌اش (subjektive Beziehung) مربوط است (A XVII)؛ لذا، تحلیل کانت از یک سو با سوژه انتزاعی هر تجربه ممکن و از دیگر سو، با سوژه تجربی سروکار دارد.

سوژه انتزاعی یا همان وحدت استعلایی ادراک نفسانی (transzendente Einheit der Apperzeption)، در مبحث تحلیل استعلایی مطرح می‌شود. وصف استعلایی در اینجا، حاکی از این معناست که این ادراک نفسانی از شروط امکان تحقق تجربه محسوب می‌شود (A 107)؛ البته ادراک نفسانی هم می‌تواند محض و هم تجربی باشد. ادراک نفسانی تجربی همان ادراک درونی یا حس باطن است که به تداوم و توالی احوال آگاهی در زمان تعلق می‌گیرد و در واقع، نوعی آگاهی تجربی از خود (پدیداری) است که همواره در حال تغییر است و نمی‌تواند خود ثابتی را در این سیلان احوال درونی به دست دهد (A 107). در مقابل، ادراک نفسانی محض، دارای هیچ متعلق خاصی نیست، هیچ محتوایی اعم از تجربی یا غیر تجربی ندارد، همواره ثابت و یکسان است، و تصور من فکر می‌کنم (که با هر شناختی لاجرم همراه و ملازم است) از آن حاصل می‌آید (B 132). این وحدت محض آگاهی، به منزله «بالاترین نقطه‌ای است که همه کاربردهای فهم، حتی خود منطقی، و به تبع آن، فلسفه استعلایی بایستی بدان پیوند داده شود» (B 134)، یک این‌همانی یا هویت یکسره صوری و بی‌محتواست که نه ارتباطی با نفس جوهری دارد (که جدای از هر گونه نسبتی با اعیان و متعلقات شناختش متعین است) و نه حاصل تصویری ثابت و تغییرناپذیر طی زمان است، بلکه تنها به‌عنوان پیش‌فرض شناخت می‌توانیم به آن آگاه شویم و نه متعلق شناخت. کمپ اسمیت در این باره چنین می‌گوید:

خود حقیقی یا استعلایی هیچ محتوایی از آن خودش ندارد که از رهگذر آنها بتواند شناختی از خودش به دست آورد، بلکه این‌همانی صرف است، من من هستم؛ به عبارت دیگر، خود آگاهی یک صورت صرف است که از راه آن محتواهایی که به هیچ روی مقوم خود (self) نیستند، به‌عنوان متعلقات خود درک می‌شوند (Kemp Smith, 2003: 251).

بدین ترتیب، آنچه در تحلیل استعلایی با عنوان من اندیشنده یا ادراک نفسانی استعلایی نمود می‌یابد، چیزی جز یک سوژه استعلایی انتزاعی به‌منزله و حدث هر تجربه ممکن نیست.^۴ پرسش انسان‌شناسی در فلسفه استعلایی تنها می‌توانست به‌صورت پرسش از سوپرتکتیویته مطرح شود. پرسش انسان چیست، از دایره فلسفه استعلایی بیرون گذاشته شده، هم‌زمان، در رده پرسش‌هایی قرار می‌گیرد که در عین اجتناب‌ناپذیری‌شان (unabweislich)، در چارچوب متافیزیک پاسخ‌ناپذیرند (A VII)؛ به بیان دیگر، عدم امکان صورت‌بندی مسئله انسان‌شناسی سنتی در نقد اول، عمیقاً با هسته مرکزی تفکر نقّادی کانت بستگی دارد و لازمه ضروری انقلاب کپرنیکی او در فلسفه است؛ یعنی به جای پرسش وجودشناسانه و ماهوی درباره چیستی انسان، این‌بار «چگونگی» صورت‌بندی این پرسش یا به بیان دقیق‌تر، اصلاً چگونگی موضوعی شدن واقعیت انسان در فلسفه، در مرکز تأملات فلسفی قرار می‌گیرد (Lichtenberger, 2014: 177).

روشن است که همراه با دگرگونی ساختار پرسش اصلی (Hauptfrage)، چشم‌انداز یا پارادایم انسان‌شناسی نیز، دچار دگرگونی بنیادین می‌شود. کانت به دنبال نقد انسان‌شناسی متافیزیکی سنتی، خود به ساخت و پرداخت یک انسان‌شناسی اخلاقی بر محور انسان به‌منزله فاعل اخلاقی آزاد، خودآیین و خودقانون‌گذار مبادرت کرده است. به این بحث در بخش پایانی باز خواهیم گشت.

۳. هایدگر و مسئله انسان در بستر متافیزیک سوپرتکتیویته

برای هایدگر، گرایش کانت به انسان‌شناسی و نشان دادن آن در مرکز فلسفه، می‌باید از این دیدگاه، یعنی از دید متافیزیک سوپرتکتیویته نگریسته شود. وی در درس‌گفتار پرسش درباره چیز، در باب آموزه اصول استعلایی کانت (GA 41) پای پرسش کانتی انسان چیست را در میان می‌کشد؛ از آن‌رو که می‌خواهد از دیدگاه تعیین خصوصیات بنیادی متافیزیک جدید در آن بحث کند. نزد هایدگر، این پرسش که بناست همه پرسش‌های سنتی فلسفه را در خود گرد آورد، در بستر متافیزیک جدید (متافیزیک سوپرتکتیویته) معنی می‌گیرد و باطن مسئله‌خیزش را نمایان می‌سازد؛ متافیزیک جدیدی که در نظرش جز همان تصور مسیحی از موجود به‌منزله مخلوق (ens creatum) نمی‌نماید که این‌بار تحت راهبری روش ریاضی درآمده و از جهت روش‌شناختی، خصلت ریاضی پذیرفته است. قدری در این معنا درنگ کرده، آن را شرح می‌دهیم.

از نگاهی کلی، اولویت پرسش انسان می‌تواند از پیوند و پیوستی عام منبعث دانسته شود که میان نگرش مسیحی به وجود، از یک‌سو، و اصالت روش ریاضی، از دیگر سو، برقرار شده است. هایدگر سیر مطلب را این‌طور ترسیم کرده است: مطابق تصوّر کلی متافیزیک مسیحی از موجود به‌طور کلی، به انسان در دایره مخلوقات جایگاه ویژه و ممتازی تفویض می‌شود و سپس، با الحاق خصلت و منش عام ریاضی به تفکر جدید، که از این پس باید نقش راهبری و راهنمونی را برای آن ایفا کند، این سیر فکری، بر سر هم، به این می‌انجامد که «من و همراه با آن انسان، در دایره پرسش

پیرامون موجود به موقع بی‌بدیل و یکتایی دست می‌یابد» (Heidegger, 1984: 111-112). با این حساب، تقدم و اولویت پرسش غایی کانت در پرتو تقدمی دیده شده که به خود انسان در دایره متافیزیک سوپزکتیویته تعلق گرفته است، هرچند این تقدم به نوبه خود از تقدمی نشئت گرفته است که اصالت روش ریاضی با خود همراه می‌آورد؛ از این رو، پرسش کانتی از ذات انسان، نخست، در بستر متافیزیک سوپزکتیویته سر برمی‌آورد و عمیقاً در آن ریشه می‌دواند، و تنها در جهت تثبیت تعیین سوپزکتیو انسان به منزله انتیتی خودمقیّن به کار می‌افتد. اگر پرسش غایی کانت را تا سر حدّ آنچه از آن می‌پرسد، بگسترانیم؛ یعنی سیر آن را تا نهایت آن پیش ببریم، می‌بینیم آنچه سرآخر در میان آورده می‌شود، همان ذات انسان است که از تناهی بنیادی‌اش، از بی‌ثباتی و عدم قطعیت ریشه‌ای‌اش، مصون نگاه داشته شده است؛ به بیان دیگر، در پرسش غایی کانتی، انسان طوری بروز داده می‌شود که «از مواجهه با آن بی‌بنیادی ریشه‌ای‌اش پیشاپیش جلوگیری شده، و بدین‌سان پرسش انسان‌شناسی به جانب هویت او و انتیت‌اش (ipse ite) به جریان می‌افتد» (Courtine, 1990: 66) و به صورت پرسش از سوژگی سوژه صورت‌بندی می‌شود.

از این دیدگاه که بنگریم، پرسش انسان سرانجام با تعیین حدود و ثغور قلمرو متافیزیک سوپزکتیویته به طور کلی پیوند می‌خورد؛ چراکه امکان، بل ضرورت بازگرداندن همه پرسش‌های بنیادی فلسفه، به پرسش انسان، به منزله پرسش غایی، متصور نشده، مگر از آن روی که مبین تقدمی است به مراتب اساسی‌تر، یعنی تقدم انسان؛ البته مادامی که این تقدم خود مقتضای مقدم‌داشتن روش (اصالت روش) دانسته شده باشد، که در آن صورت به منزله تقدم سوپزکتیویته استعلائی است. این از کارکرد دوگانه پرسش کانتی انسان چیست، نزد هایدگر یا دقیق‌تر گفته باشیم، در خوانش هایدگر از کانت حکایت دارد. هرچند این پرسش، خود در متن متافیزیک جدید طرح شده و مرکزیت خود را مرهون موقع متافیزیکی جدید انسان به منزله سوژه مطلق است، می‌توان آن را در جهت وارونه‌سازی همین تعیین سوپزکتیو انسان به منزله انتیت خودمقیّن به کار گرفت؛ که هایدگر آن را وظیفه ضروری و ناگزیر یک پروژه بنیادگذاری برای متافیزیک می‌داند. در هر بنیادگذاری، به منزله تمهید بنیادی نو برای هر متافیزیکی که در آینده به وجود خواهد آمد، ناگزیر پرسش «انسان چیست؟» جایگاه کانونی و نقش تعیین‌کننده می‌یابد.

۴. فروپاشی ریشه‌ای سوپزکتیویته از درون

اکنون لازم است ظهور اصل سوژگی در فلسفه استعلائی تا سرحد تلاشی ریشه‌ای آن از درون پی گرفته شود؛ و این زمانی است که سوژه بر خودش تمرکز داده شود تا بنیادین‌ترین حقیقت خود، یعنی اصل سوژه‌بودگی سوژه را در خودش فراچنگ آورد. بیان اسلوب‌مندانه آن را می‌توانیم در دو استدلالی بیابیم که در ادبیات شکل گرفته درباره بحث خودآگاهی به «معضل اول و دوم هنریش» (Henrichs erster und zweiter Schwierigkeit) شناخته شده است (Müller, 2010: 19-21). فشرده

مطلب را دیتر هنریش در دو استدلالی نهاد است که هریک گویای یکی از معضلات مفهوم خودآگاهی بازتابی هستند و یکی به دور باطل و دیگری به تسلسل راه می‌برد.^۵ همین دو معضل را می‌توانیم بر وفق مقصود خود درباره ناممکن بودن سوپژکتیویته این‌طور بیان کنیم:

معضل اول: اگر سوپژکتیویته از یک کنش بازتابی، یعنی عطف و بازگشت سوژه به خودش، نشئت بگیرد، آن‌گاه آنچه نخست به سبب همین کنش قرار است به منزله متعلق بازگشت، یعنی آنچه بدان بازگشت می‌شود، تلقی شود، باید به منزله سوژه کنش بازتابی، از پیش مفروض گرفته شود. سوژه در کنش بازگشت به خود، تنها هنگامی با یک سوژه، یعنی با خودش به منزله یک سوژه مواجه می‌شود که از پیش چونان یک سوژه در آنجا حاضر باشد.

معضل دوم: نظریه بازتابی پاسخ مطلوب خود را پیشاپیش مفروض می‌گیرد؛ زیرا خودانتسابی چگونه می‌تواند بداند که به خود، و نه چیزی دیگر، مرتبط می‌شود؟ من تنها زمانی می‌توانم بدانم که با گفتن «من» دقیقاً خودم، و نه چیزی دیگر، را خواسته‌ام که از همان آغاز این کنش، پیشاپیش خودم، به منزله خودم را بشناسم. اگر این شناخت تأملی و بازتابی بود، آن‌گاه ناگزیر باید به‌عنوان شرط امکان موضوعش مفروض گرفته می‌شد.

سخن بر سر این است که سوژه هیچ‌گاه نمی‌تواند خودش را توصیف کند؛ چراکه این خودتوصیف‌گری، لاجرم بازتابی است و درست از همین‌روی، هیچ‌گاه به موضوع اصلی خود دست نمی‌تواند یافت؛ به دیگر سخن، هر بار از موضوع خود جا می‌ماند. در یک توصیف بازتابی، توصیف‌شونده (آنچه قرار است توصیف شود) دقیقاً و در همان هنگام، همان توصیف‌گر است؛ اما توصیف‌گر به صرف ورودش به کنش توصیف‌گری خویش، و درست در همان هنگام، تبدل می‌یابد و از این‌رو، هرگز نمی‌تواند خویش را آن‌گونه که پیش از ورود به این کنش بود، توصیف کند.

به هر تقدیر، اگر معنای سوپژکتیویته در همین خودبودگی، نسبت بازگشت‌کننده به خود، منحصر باشد، آن‌گاه باید آن را از اساس ناممکن، بلکه نافی خود دانست؛ چراکه هر گونه بازگشت سوژه به خود، یعنی خودموضوعی کردن بازتابی سوژه، به‌منظور دستیابی شناختی به خودش، از اساس ناممکن است و اگر سوپژکتیویته منحصراً در همین خودانتسابی و نسبت بازتابی تحقق یابد، آن‌چنان که می‌نماید، باید هر دو معضل هنریش را درباره آن وارد بدانیم.^۶

۵. تلاشی سوپژکتیویته در استعلا و تاهی: به‌سوی یک متافیزیک دازاین

هایدگر در کتاب کانت و مسئله مابعدالطبیعه (۱۹۲۹) نقادی عقل محض را به چشم یک «متافیزیک متافیزیک» یا بنیادگذاری (Grundlegung) برای متافیزیک نگریسته است؛ و این معارض است با خوانش‌های معمول ایده‌آلیستی و نوکانتی که آن را در چارچوب معرفت‌شناسی منحصر

دانسته‌اند. وی مراحل این بنیادگذاری کانتی را نخست تا تثبیت متخیله (Einbildungskraft) استعلایی پی می‌گیرد؛ از آنجا که معنای ابژکتیویته بر اساس شاکله‌پردازی‌های زمانمند متخیله تعیین پیدا می‌کند، هایدگر آن را مبنای امکان درونی تألیف وجودشناختی، یعنی استعلا می‌انگارد؛ اما این نمی‌تواند نتیجه نهایی سیر بنیادگذاری باشد، بلکه آخرین گام، با «آشکارکردن استعلا، یعنی آشکارکردن سوژکتیویته سوژه انسانی» برداشته می‌شود (Heidegger, 1991: 205)؛ و این مسیری است که وی در بخش چهارم این کتاب به منظور طرح دوباره بنیادگذاری کانتی یا به تعبیر خود او، «اعاده» (Widerholung) آن قصد دارد بپیماید. وی بی‌درنگ این وظیفه را با پرسش انسان پیوند می‌زند: «نتیجه بنیادگذاری این است: تأسیس و توجیه متافیزیک، پرسیدنی است درباره انسان؛ یعنی انسان‌شناسی»، و نیز همان جملات معروف کانت در پیش‌گفتار درس‌های منطق را بر این نظر گواه گرفته، از بنیادگذاری متافیزیک در انسان‌شناسی سخن می‌گوید (همان).

سپس هایدگر پروژه کانتی بنیادگذاری را بر پروژه وجودشناسی بنیادی خود که از آن به «متافیزیک دازاین» تعبیر می‌کند، تطبیق می‌دهد تا مسیری را که کانت نیموده، خود تا انتها بپیماید؛ بدین ترتیب، گستره بنیادگذاری از افق انسان‌شناسی فراتر می‌رود. در این مسیر، هایدگر می‌کوشد تا پرسش غایی کانتی را درباره ذات انسان، از همه چشم‌اندازهای انسان‌شناختی (چه تجربی و چه حتی فلسفی) که خواه‌ناخواه با آن همراه شده، پیراسته گرداند؛ و با این انسان‌شناسی‌زدایی از پرسش انسان، آن را از تملک انسان‌شناسی فلسفی به درآورد. درست است که کانت هر سه پرسشی بنیادین فلسفه را به پرسش نهایی و یگانه انسان چیست باز می‌گرداند، اما (و به‌رغم گواهی صریح خود او در درس‌گفتارهای منطق) این را نمی‌توان به‌سادگی به معنای بازگرداندن فلسفه به انسان‌شناسی، یا اصالت‌دادن انسان‌شناسی فلسفی شمرد. حتی اگر از دشواری‌های مفهومی و ابهامات اساسی «انسان‌شناسی فلسفی» چشم‌پوشیم، ابهاماتی که هم در بن مفهوم «انسان‌شناسی» و هم در چگونگی اتصاف آن به قید «فلسفی» نهفته است، باز تعیین جایگاه و کارکرد راستین انسان‌شناسی فلسفی در کلیت فلسفه و تشخیص اینکه آیا این انسان‌شناسی فلسفی می‌تواند پایه‌گذار فلسفه در تمامیت آن باشد، امری نیست که از قبل مسلم باشد، بلکه باید در ضمن اجرای «برنامه بنیادگذاری» معلوم شود؛ طریقی که مقصود نهایی آن از نو بنیادکردن متافیزیک است، البته از دست‌یازیدن به، و چه‌بسا درآمیختن با، چنین جستاری درباره ذات انسان‌شناسی غزیری ندارد؛ چراکه آزادسازی امکان درونی و ذاتی وجودشناسی، نه‌تنها ناگزیر به روشن‌سازی سازونهاد وجودی سوژه انسانی، یعنی تبیین سوژگی آن می‌گراید، بلکه باید روی دیگر آن دانسته شود؛ اما این را نباید به‌سادگی با انسان‌شناسی فلسفی یکسان شمرد؛ چراکه خود معنای «انسان» به‌منزله سوژکتیویته نیز در این ضمن، از درون دستخوش دگرگونی می‌شود؛ سوژگی سوژه این‌بار به‌منزله استعلا نمود می‌کند که برآمده از تناهی بنیادی انسان است (همان: ۲۰۷-۲۱۳).

انسان‌شناسی از آن‌رو که می‌خواهد انسان چونان انسان را موضوع قرار بدهد، برای متافیزیک متافیزیک نمی‌تواند محوریت و مرکزیت داشته باشد، در عوض، آنچه محوریت می‌یابد، انسان به‌منزله دازاین، یعنی تناهی بنیادین در انسان است که باید موضوع تحلیل قرار گیرد؛ و بدین ترتیب، انسان‌شناسی جای خود را به تحلیل اگزیستنیال دازاین یا متافیزیک دازاین می‌سپارد (← همان: ۲۱۸-۲۲۲؛ ۲۳۰-۲۳۳)؛ به بیان دیگر، نزد هایدگر، پرسش انسان به‌طور خاص، و انسان‌شناسی فلسفی به‌طور عام، زیر سایه‌ی طرحی بزرگ‌تر، یعنی بنیادگذاری کانتی متافیزیک (متافیزیک متافیزیک) قرار گرفته است و معنا، جهت و تعیین نهایی خود را از آن می‌گیرد. بر این اساس، پرسش نام‌تعیّن‌مانده انسان (انسان چیست؟)، تعیین نهایی خود را در صورت پرسش از تناهی بنیادین می‌یابد و آنچه انسان‌شناسی فلسفی خوانده می‌شود، در تحلیل اگزیستنیال دازاین که غایتی جز وجودشناسی بنیادی ندارد، شکل بنیادی و ریشه‌ای به خود می‌گیرد.

۶. تنش انسان‌شناختی در نقادای عقل محض

گفتیم که هایدگر فشرده‌ی کل تاریخ فلسفه جدید را در معنای متافیزیک سوپژکتیویته مندرج می‌دانست و در فلسفه نقادای کانت، به‌خصوص نقادای عقل محض او، از همین دید نظر می‌کرد؛ البته ظهور سوژه به‌منزله ادراک نفسانی استعلایی در نقادای عقل محض و سپس، اصل قرارگرفتن آن برای بنای یک نظام فلسفی بر اصل سوژه یا انیتت (ipse ite) محض، خصوصاً نزد ایده‌آلیست‌های آلمانی، در شکل‌گیری این تلقی بی‌تأثیر نبوده است. بسیاری از فیلسوفان معاصر مفهوم سوژه را در همین چشم‌انداز متافیزیک سوپژکتیویته نشانده و نگریسته و از این دید در نقد آن کوشیده‌اند. طرفه آنکه دست کم از این حیث، میان فیلسوفان پست‌مدرن و میراث‌خواران مذهب تحصیل‌گرایی در سنت فلسفه تحلیلی، هم‌گرایی استراتژیکی نیز پدید آمده است و به تعبیر اشنیدل^۷ باخ، هردو به جانب «مرکزیت‌زدایی» (Dezentrierung) از سوژه گراییده‌اند.^۷ پیداست که خوانش تاریخی خاص هایدگر، به‌ویژه هایدگر متأخر، از فلسفه مدرن و نقد او بر مفهوم سوژه، چه از جهت عمق و چه از جهت گستره، چه‌اندازه در شکل‌گیری این تلقی عام نافذ و اثرگذار بوده است؛ چراکه او فهم جدید از انسان به‌منزله سوژه مطلق را بی‌درنگ با فهم فلسفه جدید از وجود به‌طور کلی درآمیخت و نه تنها انسان‌شناسی فلسفی فلسفه جدید، بلکه همراه با آن، موضع وجودشناختی یا متافیزیک گنجانده‌شده در این انسان‌شناسی را نیز آماج نقادای‌های ریشه‌ای خود قرار داد (Heidegger, GA 41: 74, 81-82, 106).

باری، در وهله اول باید معلوم کرد که فلسفه استعلایی کانت آیا اصلاً می‌تواند نظریه‌ای متافیزیک دانسته شود؛ آن‌هم در حالی که مدعای او نه نظریه‌ای درباره واقعیت، که توصیف تجربه ما از واقعیت است؟ توجه فلسفه استعلایی از خود جهان و موجودات واقعی به تجربه‌ای معطوف می‌گردد که در آن، جهان و موجودات درون‌جهانی به ما داده می‌شوند. با این همه، هایدگر مصرانه

فلسفه استعلایی را همان وجودشناسی می‌داند که در صورت جدیدی به جلوه درآمده است؛ اما این موضوعی است که می‌تواند جداگانه مورد بحث قرار گیرد و در این نوشته، مجال پرداختن به آن نیست. ما بحث خود را بر مفهوم سوژه و نقش آن در نقادی عقل محض متمرکز می‌کنیم. تمایز امور پیشینی (ماتقدم) و پسینی (ماتأخر) که به کل فلسفه نقادی، از آغاز تا انجام جهت داده است، از این حیث، واقعیت مهمی را در خود منعکس دارد. کارکرد تحدیدگر نقادی بر وابستگی جزء پیشین شناخت و کردار، بر داده تجربی استوار است. فاهمه‌ای که فرآیندی پیشین را طی می‌کند، ناگزیر باید چیزی را مفروض بگیرد، آن هم به ضرورتی پیشین که صرفاً از خودش نمی‌تواند مشتق باشد. تناهی سوژکتیویته از همین تفاوت اصولی سرچشمه می‌گیرد، و با آن ناممکن بودن اینکه «من» یا اصل «ایتی» بتواند یگانه‌اصلی باشد که کل فلسفه را سر پا نگاه دارد، بی‌گمان دانسته می‌شود. مادامی که عقل متناهی ناگزیر باشد که کثراتی از داده‌های تجربی مستقل از خود را مفروض بگیرد، سوژکتیویته تنها می‌تواند در پیوند و وابستگی اش فهمیده شود.

شکاف میان پیشینی و پسینی را اگر بخواهیم بر دوگانه من-جهان تطبیق بدهیم، در بند ظاهر مانده‌ایم؛ این انشفاق بیش از آنکه از چنین تمایز ظاهری و سطحی حاکی باشد، گویای تفاوتی درونی در خود عالم انسانی است که در آن من استعلایی و جهان دو روی یک سکه‌اند. پرسش انسان چیست، می‌تواند در ضمن مسئله رابطه درونی این دو ساحت به نحو کاملاً معناداری طرح شود، ولو پاسخی نیابد. مسئله بنیادی فلسفه کانت در همین جا منطوقی است. جدایی و افتراق معقول-محسوس و بود-نمود، معنایی وجودشناختی ندارد که به دوگانه‌انگاری افلاطونی بگراید، بلکه حکایت‌کننده تفاوت چشم‌اندازی روشی است که در واقعیت یکپارچه، در مقام تحلیل و به اعتبارهای متفاوت، تمایزی به کار می‌برد. کانت می‌خواهد نشان دهد که داده تجربی و امر استعلایی در عین درهم‌تنیدگی پیچیده خود، هیچ‌یک به دیگری فروکاست‌پذیر نیست. آنچه در پی می‌آید، نوعی ناپایداری است: هریک از این دو عنصر به تک‌و‌پویی از نیروهای متعارض دامن می‌زند. فرونشاندن این تنش یا به نظریه‌پردازی‌های ایده‌آلیستی درباره سوژکتیویته منتهی می‌شود یا عرصه را برای جولان انسان‌شناسی‌های تجربی باز می‌کند. با این کار، عملکردهای پیشین و تجربیات زیست‌جهانی انسان، اتصال خود را از دست می‌دهند. ادراک نفسانی استعلایی، بیش از آنکه مبدأ یک نظریه سوژه قرار گیرد، بیانگر همین تعارض است.

هایدگر ممیزه متافیزیک جدید را چرخش از مفهوم سنتی جوهر-عرض به مفهوم جدیدتر سوژه-تصورات سوژه و فروکاستن واقعیت در مجموع به سوژه و تصوراتش می‌داند. بدین ترتیب، ایده اصالت تصور، به منزله رابطه بنیادین میان ذهن و جهان، و بر طبق آن، تصور جوهری از خود ذهن، مسئله فروبستگی ذهن در خود به سبب دسترسی بی‌واسطه و انحصاری آن به محتوای ذهنی، و شکاف میان ذهن و جهان، دوگانه شک‌گرایی و ایده‌آلیسم متافیزیکی، همه مسائلی هستند که در پی متافیزیک جدید می‌آیند؛ اما آیا مفهوم ادراک نفسانی استعلایی کانت، خود نقدی بر

همین اصالت تصور متافیزیک جدید و فراروی از همهٔ معضلاتی که با آن همراه شده نیست؟ البته مفهوم تصور (Vorstellung) در فلسفهٔ استعلایی کانت مرکزیت دارد؛ اما رویکرد وی به آن متفاوت است. نخست، مسئله را روشن کنیم: اگر تصورات، تعینات ذهن یا سوژه باشند؛ به نحوی که سوژه تنها به آنها دسترسی بی‌واسطه داشته باشد، و باز تنها به واسطهٔ آنها به جهان مربوط شود، در این صورت، با تردید در رابطهٔ میان تصورات ذهن با اعیان خارجی از رهگذر تجربهٔ حسی، کل معرفت در مظان شک می‌افتد؛ اینک دو راه‌ای در برابر است که یک سر آن به ایده‌السم متافیزیکی (فروکاستن واقعیت به تصورات سوژه) و سر دیگر آن به شک‌گرایی (انقطاع کامل ذهن از واقعیت خارجی) راه می‌برد. در مقابل، کانت در آموزهٔ ادراک نفسانی استعلایی می‌کوشد پیوندی پیشین میان ذهن و خارج برقرار سازد، که نه بر اثر تجربه، بلکه مقدم بر تجربه و به منزلهٔ شرط امکان آن در کار بیاید. از همین روست که وی از این ادراک نفسانی استعلایی با عنوان «وحدت عینی خودآگاهی» نیز نام برده است (B 139)؛ چراکه «من می‌اندیشم» را از رهگذر تصورات، که همواره با آنها همراه و ملازم است، با عین خارجی پیوند می‌زند؛ اما به‌طور پیشینی. وحدت استعلایی ادراک نفسانی، وحدتی دوگانه را تبلور می‌دهد: نخست، وحدت کثرات داده‌های حسی در سوژه به‌طور پیشینی؛ دوم، وحدت کثرات داده‌های حسی در یک عین، که باز هم به‌طور پیشینی انجام می‌گیرد. بدین ترتیب، این دو وحدت، لازم و ملزوم یکدیگرند و هردو به یکسان، از شروط امکان تجربه به شمار می‌روند: وحدت من اندیشنده و وحدت عین اندیشیده‌شده.^۸ وحدت استعلایی ادراک نفسانی، این هردو وحدت را در خود متبلور دارد. کانت ادراک نفسانی استعلایی را اصل اعلای همهٔ کاربردهای فاهمه می‌داند و آن را حتی فراتر از مقولات محض فاهمه می‌نشاند (B 136). خصلت عینی تجربه، مقوم قلمروی است که مقولات باید در آن به کار برده شوند. بدون وجه عینی وحدت ادراک نفسانی، اساساً چیزی برای اطلاق مقولات و مفاهیم محض فاهمه وجود نمی‌داشت. در اینجا ما با تضایفی مواجه‌ایم که میان سوژه و ابژه، به منزلهٔ دو وجه عینی و ذهنی (ابژکتیو و سوپژکتیو) وحدت ادراک نفسانی استعلایی نمودار می‌شود؛ بی‌آنکه یکی به دیگری، یا هردو به اصلی بنیادی‌تر بازگردانیده شوند. بدین ترتیب، امر عینی یا جهان به‌طور کلی، در عین حال که در تجربه داده می‌شود، تعالی خود را نسبت به تجربه نگاه می‌دارد و به منزلهٔ امری حال در تجربه، به سوژه و تعینات درونی آن تقلیل نمی‌یابد؛ به بیان دیگر، در سایهٔ مفهوم وحدت استعلایی، ادراک نفسانی به منزلهٔ اصل اعلا و نافذ در کل گسترهٔ شناخت انسان، تجربه، همواره در تعلقش به جهان خارج نمود می‌یابد، نه اینکه در عوض، مطابق اصالت تصور، کل جهان به تصورات و بازنمایی‌های ذهنی سوژه فروکاسته شود.

البته تمایز سوژه استعلایی و سوژه تجربی، تمایزی نیست که بین دو خود متفاوت گذاشته شده باشد، که یکی نمود صرف باشد و دیگری امری حقیقی و واقعیتی فی‌نفسه؛ به همین سان، با آن، دو خود جوهری متفاوت یا دو خودی که وضعیت‌های متافیزیکی متفاوتی را موجب شده باشند،

خواسته نشده است. این تمایز، در اصل حکایت از دو دیدگاه معارض می‌کند که موضوعی واحد را در زمینه‌های متفاوت و به اعتبارهای مختلف، بسته به نوع رابطه میان سوژه و جهان، به دو طریق متفاوت توصیف می‌کنند (← Carr, 1999: 114-116). سخن بر سر آن است که از این دو دیدگاه توصیفی، نه یکی را به نفع دیگری می‌توان کنار گذاشت و نه می‌توان آنها را به یکدیگر فروکاست یا به یک دیدگاه توصیفی بنیادی‌تر بازگردانید؛ بنابراین، باید این تنش را پذیرفت، بی‌آنکه آن را در وحدتی از هر نوع مستهلک کرد.

این تمایزی که در دل وحدت ادراک نفسانی تبلور می‌یابد، می‌تواند به شیوه‌های گوناگونی صورت‌بندی شود، که یکی از بهترین صورت‌بندی‌های آن را هوسرل در بند پنجاه و سوم از کتاب بحران علوم اروپایی عرضه کرده است: «پارادکس سوژکتیویته انسانی: سوژه بودن برای جهان و هم‌زمان ابژه بودن در جهان» (Husserl, 1976: 182-185). سوژه تجربی چون متعلق نگاه تأملی قرار گیرد، احکام و خواص اصلی عینیت به‌طور کلی را بروز می‌دهد و به‌صورت ابژه‌ای در کنار سایر ابژه‌ها در جهان قرار می‌گیرد. در مقابل، در اثر فرآیند تعلیق دیدگاه طبیعی، از همبستگی سوژه-ابژه در جهان فراتر رفته، دیدگاهی نسبت به همبستگی سوژه استعلایی-ابژه استعلایی حاصل می‌شود؛ بدین ترتیب، سوژه استعلایی نمود می‌یابد که شرط امکان جهان است به‌طور کلی، و هرگز نمی‌تواند ابژه‌ای در جهان باشد. کانت این ناممکن بودن را چنین بیان کرده است:

[...] سوژه مقولات از این راه که مقولات را بیندیشد، نمی‌تواند مفهومی از خود، به‌منزله یک ابژه مقولات، به دست آورد؛ زیرا برای آنکه سوژه، مقولات را بیندیشد، خودآگاهی محض آن، که همان چیزی است که می‌بایست تبیین گردد، باید خود، مفروض گرفته شود (B 422).

سوژه استعلایی اگر بخواهد ابژه شود، لازم می‌آید که ابژه‌ای برای یک سوژه استعلایی باشد؛ و این یعنی هر بار همان چیزی را که در پی آن هستیم، می‌بایست مفروض گرفته باشیم.

از وجهی دیگر، چون بر مفهوم خودآگاهی تمرکز کنیم، این تمایز به‌صورت تمایز شخص-سوژه نیز می‌تواند بیان شود؛ چراکه بر اثر خودآگاهی، از دو زاویه دید متفاوت، دو جنبه متعارض نمود پیدا می‌کند؛ مادام که آدمی در خود از منظر اول شخص (Erste-Person-Perspektive) یا دیدگاه من (Ichperspektive) نظر کند، سوژه است و چون از دیدگاه مشاهده‌گر (Beobachterperspektive) بیرونی یا منظر سوم شخص (Dritte-Person-Perspektive) در خود بنگرد، توأم با این دگرش دیدگاه و در همان حال، به شخص بدل می‌شود.^۹ این معنا، در فلسفه تحلیلی معاصر، به‌ویژه در مباحث مربوط به فلسفه ذهن، بسیار مورد توجه قرار گرفته است؛ اما در اینجا بیش از این، آن را تفصیل نمی‌دهیم، بلکه می‌خواهیم در عوض، همین درون‌مایه (تمایز سوژه-شخص) را از جهت دیگری که با پرسش انسان در بستر انسان‌شناسی فلسفی منطبق افتد، پی‌بگیریم.

آن تعارضی که در ضمن مفهوم «وحدت استعلایی ادراک نفسانی» به شکل‌های گوناگونی صورت‌بندی شده است، به گمان نگارندگان این سطور، می‌توان به‌منزله یک تنش انسان‌شناختی

نگریست؛ چراکه حکایتگر موقع بنیادین و خاص انسان در جهان است. مفهوم «موقع» یا «جایگاه» که دربارهٔ انسان اطلاق دارد، و دیگر مفاهیم مرتبط با آن، از مفاهیم مرکزی انسان‌شناسی است و همیشه در زمینهٔ پرسش‌های انسان‌شناختی نقش مهمی ایفا کرده است؛ تا آنجا که گاه وظیفهٔ معرف انسان‌شناسی فلسفی را توصیف موقع بنیادی انسان دانسته‌اند: «انسان‌شناسی فلسفی [...] تلاشی اسلوب‌مند است برای توصیف موقعیت بنیادی (Grundsituation) آدمی از حیث خصوصیات ذاتی و ماهوی‌اش» (Rentsch, 2003: 78). این معنا در برجسته‌ترین آثار مربوط به این حوزه نمایان است؛ ماکس شلر از «جایگاه انسان در کیهان» سخن می‌راند، هلموت پلسنر می‌کوشد تا «موضع‌داری برون‌مرکزی» آدمی را مشخص کند و ویلهلم کاملاً در پی آن است تا «موقعیت انسان فانی» را بفهمد (همان: ۷۶). اکنون، وحدت ادراک نفسانی گویای همین موقع بنیادی انسان در جهان است؛ بنابراین، اگر آن را «انسان‌شناختی» بگوییم، بیراه نرفته‌ایم.

تعارضی که در این مفهوم مرکزی فلسفهٔ استعلایی کانت ابراز می‌شود، موقع دوگانهٔ آدمی را انعکاس می‌دهد. انسان، چون به خود بنگرد، خود را در موقعی دوگانه نسبت به جهان تجربه می‌کند. او از یک سو، از دیدگاه من، وقتی خود را «من» می‌نامد، و در این حال، خود را یکسره از عالم و موجودات دیگر جدا می‌سازد، مجموع موجودات و خود جهان را در برابر خود می‌نشاند، خود را در موقعی یگانه و بی‌بدیل می‌یابد که هیچ موجود دیگری نمی‌تواند در آن مساهمت بورزد؛ سوژه از دیدگاه من، جهان را می‌نگرد و همه چیز را در پهنهٔ ابژه‌های پیشاروی خود سامان می‌بخشد. از این‌روی، انسان به‌منزلهٔ سوژه، در موقعی کانونی نسبت به جهان قرار می‌گیرد؛ زیرا خود را همچون مبدأ معنابخشی به جهان خود تجربه می‌کند. از سوی دیگر، همین انسان، باز به تجربه، خود را یکی از بی‌شماران در میان سایر موجودات، اعم از همگنان خود یا سایر موجودات غیر انسانی می‌یابد که بر او همان احکام و قوانین عام مربوط به عینیت حکم فرماست. تنها در این موقع است که انسان خود را درون جهان و در میان دیگران تجربه می‌کند: من در عین حال که از جهت سوژه بودن بی‌بدیل و یگانه‌ام، از جهت شخص‌بودگی یکی هستم همچون موجودات بی‌شمار دیگر جهان، ذره‌ای در برابر عظمت کائنات. از این جنبه، آدمی خود را در موقعی کاملاً حاشیه‌ای و چونان پدیده‌ای فرعی و بی‌اهمیت در برابر جهان می‌یابد، که نبودنش چیزی از آن نمی‌کاهد. در شخص‌بودگی، آدمی نه تنها موقع حاشیه‌ای خویش را ادراک می‌کند، بلکه این واقعیت را نیز درمی‌یابد که نه فقط وجود طبیعی او، بلکه از جهت هویت و خودبودگی‌اش نیز تا چه اندازه به دیگران وابسته و نیازمند است. انسان همواره خود را گرفتار این کشمکش یا تنش می‌یابد؛ کشمکشی که از آن ناگزیر است، چراکه انعکاس‌دهندهٔ واقعیت انسانی اوست؛ از این‌روست که ما این تعارض را «تنش انسان‌شناختی» خواندیم.^{۱۰}

دامنهٔ این نوشتار به نظریهٔ انسان‌شناختی کانت در نقادی عقل محض محدود است؛ اما برای آنکه تصویر کاملی از نظرگاه انسان‌شناختی وی به دست دهیم، لازم است آثار مربوط به فلسفهٔ

اخلاق کانت، به‌ویژه نقادی عقل عملی و بنیادگذاری برای مابعدالطبیعه اخلاق را از جهت رابطه آنها با نقادی اول، از یک‌سو، و درس‌گفتارهای انسان‌شناسی، به‌خصوص انسان‌شناسی از نظرگاه پراگماتیکی را از دیگرسو بررسی کنیم. این وظیفه دشوار از عهده این نوشته بیرون است و مجال فراخ‌تری می‌طلبد. عجلتاً، همین اندازه می‌توان گفت که به گمان نویسندگان این سطور، اگر آرای اخلاقی کانت را در کنار انسان‌شناسی او بنشانیم، در کل کوشیده است تا این تنش انسان‌شناختی را که در نقادی اول بر مدار تضایف سوژه-ابژه صورت‌بندی می‌شد، در ساحت عقل عملی صورت متکامل‌تری ببخشد. تلاش‌های او برای عرضه مفهومی از انسان، به‌منزله فاعل اخلاقی آزاد، خودآیین و خودقانون‌گذار در برابر شرایط طبیعی و امکانی وجود، می‌تواند از این دید نگریسته شود (← دیرکس، ۱۳۹۱: ۱۳۲-۱۳۳). شاید از همین جهت است که گاهی انسان را در اندیشه کانت، «شهروند دو جهان» (Bürger zweier Welten) خوانده‌اند (Lichtenberger, 2014) که به‌نوعی از همان تنش انسان‌شناختی و موقع دوگانه وی حکایت می‌کند.

۷. نتیجه

مسئله اصلی ما در وهله نخست، آن بود که ببینیم پرسش ماهوی انسان چیست، چرا در نقادی عقل محض کانت بدین صورت مطرح نشده و کانت به جای آن، سخن را بر سر سعادت انسان برده است؟ نشان دادیم که این پرسش با این صورت‌بندی اساساً نمی‌تواند در چارچوب فلسفه استعلایی طرح شود، چراکه انسان خواه‌ناخواه به سوژه بازگردانده می‌شود؛ به بیان دیگر، عدم طرح مسئله انسان‌شناسی در فلسفه نقادی، عمیقاً با هسته مرکزی تفکر نقادی کانت مرتبط است. لازمه انقلاب کپرنیکی فلسفه استعلایی همین است که پرسش وجودشناسانه و ماهوی درباره «چیستی» انسان با پرسش درباره «چگونگی» موضوعی شدن آن جایگزین شود. در واقع، نفس تحقیق در چنین پرسشی که آشکارا در تقابل با فلسفه نقادی قرار می‌گیرد، در بستر فلسفه استعلایی بی‌معنا به نظر می‌رسد؛ به همین دلیل، کانت به‌عمد از تحلیل صریح آن خودداری می‌کند و در عوض، می‌خواهد نشان دهد که این پرسش، تنها به‌طور غیر مستقیم، در ضمن سه پرسش دیگر، یعنی در ضمن سنجش گستره شناخت، عوامل تعیین‌کننده رفتار، و انگیزه‌های امیدواری، می‌تواند موضوع تحقیق قرار گیرد.

فلسفه استعلایی ناگزیر است که پرسش انسان را به‌صورت پرسش از سوژه استعلایی، به‌منزله وحدت استعلایی ادراک نفسانی مبدل سازد و این البته، به معنای محدودیتی ذاتی در دریافت واقعیت انسانی است؛ اما کانت خود به‌عمد، از آنکه نظامی فلسفی را بر شالوده یک نظریه سوژه متافیزیکی بنا کند، یعنی همان مسیری که ایده‌آلیسم آلمانی پس از کانت پیمود و به متافیزیک سوژه منتهی شد، خودداری کرد. فلسفه نقادی از گشودن راز سوژه محض و نفوذ به باطن آن منع شده است؛ چراکه سوژه، در همین خودانتسابی بودن ذاتی‌اش نافی خود است؛ و یا همان‌گونه که

هایدگر در ساخت‌گشایی‌اش از سوژه متافیزیکی نشان می‌دهد، سوپژکتیویته سوژه ناگزیر به صورت استعلا و تناهی نمودار شده، سوژه از دورن فرومی‌ریزد؛ از این‌رو، فلسفه استعلایی کانت را نباید در چارچوب تفسیر خاص هایدگر از فلسفه عصر جدید به‌منزله متافیزیک سوپژکتیویته فهمید.

البته صورت متکامل انسان‌شناسی کانت در فلسفه عملی او و به‌صورت انسان‌شناسی اخلاقی تبلور می‌یابد که انسان همچون شهروند دو جهان محور آن است؛ اما آنچه کانت در نقادی عقل محض، در ضمن مفهوم وحدت استعلایی ادراک نفسانی و بر حسب تمایزهایی از نوع سوژه استعلایی و سوژه تجربی عرضه داشته، در واقع صورت‌بندی همان نظریه انسان‌شناسی اوست در چارچوب فلسفه نظری‌اش. اساس این انسان‌شناسی فلسفی بر تعارضی ذاتی است که در نوع نسبت میان انسان و جهان به‌طور کلی نمود می‌کند؛ و از این‌رو، می‌توان آن را بیانگر موقع دوگانه انسان در رابطه با جهان دانست، که ما از آن به تنش انسان‌شناختی تعبیر کردیم.

پی‌نوشت

- در نقادی عقل محض نیز کانت از دو معنای فلسفه سخن رانده و آن دو را در برابر هم نشانده است: مفهوم مدرسی (Schulbegriff) و مفهوم جهانی (Weltbegriff). این معنای اخیر، به‌خصوص از آن جهت مورد توجه وی است که در آن، نسبت میان شناخت‌های آدمی با غایات ذاتی عقل او مرکزیت می‌یابد؛ و از این‌رو، دستاوردهای شناختی عقل از نظر تعلقشان به یک کل وحدانی نگریسته می‌شود (← 838-9/B 866-7).
- البته، انسان‌شناسی فلسفی، و نه انسان‌شناسی تجربی که کانت آن را علمی تجربی از نوع روان‌شناسی تجربی قلمداد می‌کند (B 877) و در سطح و مرتبه ساحت تجربی اخلاق، در برابر ساحت حقیقی آن به‌منزله متافیزیک آزادی جای می‌گیرد (Wood, 2001: 147).
- کانت در سه موضع از نقادی عقل محض، از «انسان‌شناسی» سخن گفته و در هر سه موضع آن را به‌منزله روان‌شناسی تجربی، پژوهشی در شرایط امکانی و پسین یا حتی پژوهشی فیزیولوژیک در علل رفتارهای انسانی دانسته است که فلسفه محض می‌باید از آن دوری کند (A 550/B 578; A 842/B 870; A 849/B 877).
- دیلتای نیز در مدخل علوم انسانی (۱۸۸۱)، با نظری انتقادی، چنین صوری‌بودنی را به فلسفه سوژه کانت نسبت می‌دهد: «در رگ‌های سوژه شناسایی که لاک، هیوم و کانت آن را برمی‌سازند، نه خون واقعی، که عصاره رقیق عقل به‌منزله فعالیت فکری صرف جاری است» (به نقل از: Pitte, 1971: 32).
- دیتر هنریش این دو معضل را نخست در تفسیرش از فیثته و دفاع از اصل ایته (Ichheit = من‌بودگی) او صورت‌بندی کرد؛ بدین منظور که نشان دهد خودآگاهی تأملی که دائرمدار نسبت بازتابی سوژه با خود باشد، از اساس ناممکن است و در عوض، باید آن را مبتنی بر آشنایی پیش‌تأملی سوژه با خود دانست (Henrich, 1967: 13-14).
- پیش از هنریش، کی‌یرکه‌گور نیز صورت‌بندی روشنی از تناقض درونی سوپژکتیویته به دست داده است؛ از آن حیث که خودانتسابی در نفس خویش به دیگری ارجاع می‌دهد (← Marino, 2004: 41).
- اشندلباخ (Herbert Schnädelbach, 1936) به‌ویژه بر سه اثر مهم که از این جهت تأثیرگذار بوده‌اند، تکیه می‌کند: رساله منطقی-فلسفی ویتگنشتاین، با رویکرد تحلیل‌زبانی؛ تاریخ و آگاهی طبقاتی لوکاچ، از راه نقد ایدئولوژیک؛ و وجود و زمان هایدگر، با رویکرد وجودشناختی، همگی به این مرکزیت‌زدایی از سوژه دامن زده‌اند؛ البته، این بدخوانی در هر دو سنت تحلیلی و فراه‌ای واکنش‌هایی در جهت احیای معنای سوژه و سوپژکتیویته (ولو این‌بار پیراسته از احکام و لوازم سوپژکتیویستی و متافیزیکی همراه با آن) برانگیخته است (← Schnädelbach, 1992: 309-311 & 318-319).

۸. برای بحث خوبی درباره اینکه چطور در تألیف تجربه، وحدت ایزکتیو و وحدت سوپزکتیو در تضایف با یکدیگر و چونان لازم و ملزوم هم نمودار می‌شوند، نگاه کنید به شرح کوتاه، اما بصیرت‌بخش یونینگ در کتابی با عنوان شرحی کوتاه بر نقد عقل محض کانت (۱۳۸۸: ۱۰۷-۱۱۳).
۹. صورت‌بندی این تمایز بدین شکل و با این عبارت‌پردازی، اصلاً از دیتر هنریش است (← Muller, 2006 : 228-9). برای تفصیل این معنا و همچنین اشاره‌ای به برخی صورت‌بندی‌های دیگر، به ویژه نگاه کنید به (Carr, 1999 : 114-132).
۱۰. اگر معنای انسان‌شناسی را بخواهیم چندان وسعت بدهیم که بر هر گونه تأمل عقلی انسان در خود صدق کند، و هر گونه موضوع تحقیق قرار گرفتن او و تفسیر او از خود را دربرگیرد، آن‌گاه آنچه ما از آن به تشن انسان‌شناختی تعبیر کردیم، می‌تواند از جمله کهن‌ترین و ماندگارترین درون‌مایه‌های فکر انسان‌شناسی بازشناخته شود، که همچون تحریریه بردوام در بیشتر سنت‌ها و فرهنگ‌های کهن، از فرهنگ بابلی و مصری و یونانی تا سنت‌های دینی کهنی چون یهودیت منعکس شده است؛ ولو در چهره‌های گوناگونی به جلوه درآمده باشد (← Müller, 2010: 8-17).

فهرست منابع

- دیرکس، هانس (۱۳۹۱)، انسان‌شناسی فلسفی، ترجمه محمدرضا بهشتی، تهران، هرمس.
- یونینگ، ای. سی. (۱۳۸۸)، شرحی کوتاه بر نقد عقل محض کانت، ترجمه اسماعیل سعادت‌ی خمسه، تهران، هرمس.

- Carr, David (1999), *The Paradox of Subjectivity: The Self in the Transcendental Tradition*, New York, Oxford University.
- Courtine, Jean-François (1990), *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Librairie Philosophique Vrin.
- Heidegger, Martin (1984), *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen (GA 41)*, hrsg. P. Jaeger, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (1991), *Kant und das Problem der Metaphysik (GA 3)*, hrsg. F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Henrich, Dieter (1967), *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Husserl, Edmund (1976), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, hrsg. von Walter Biemel, The Hague, Martinus Nijhoff.
- Kant, Immanuel (1956), *Kritik der reinen Vernunft*. Nach der ersten und zweiten Original-Ausgabe, hrsg. von Raymond Schmidt, Hamburg: Felix Meiner.
- Kant, Immanuel (1968), *Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen*. Herausgegeben von Gottlob Benjamin Jäsche, Akademie-Ausg. Bd. IX, de Gruyter, Berlin.
- Kemp Smith, Norman (2003), *A Commentary to Kant's "Critique of Pure Reason"*, with a new introduction by Sebastian Gardner, New York, Palgrave Macmillan.
- Lichtenberger, Hans P. (2014), "Bürger Zweier Welten' oder 'Herr und Knecht'?" Kant und Hegel zu einer Problem des Menschen", *Was ist der Mensch? Theologische Anthropologie im interdisziplinären Kontext*, hrsg. Von Michael Graf, Frank Mathwig, Matthias Zeindler, Stuttgart, Kohlhammer, 177-190.
- Marino, Gordon (2004), *Basic Writings of Existentialism*, New York, The Modern Library.
- Müller, Klaus (2006), *Glauben Fragen Denken, Band I: Basisthemen in der Begegnung von Philosophie und Theologie*, Münster, Aschendorff.
- (2010), *Glauben Fragen Denken, Band III: Selbstbeziehung und Gottesfrage*, Münster, Aschendorff.
- Pitte, Frederick P. Van (1971), *Kant as Philosophical Anthropologist*, The Hague, Martinus Nijhoff.

- Rentsch, Thomas (2003), *Heidegger und Wittgenstein: Existential- und Sprachanalysen zu den Grundlagen Philosophischer Anthropologie*, Stuttgart, Klett-Cotta.
- Wood, Allen W. (2001), *Basic Writings of Kant*, New York, The Modern Library.
- Schnädelbach, H. (1992), „Philosophieren nach Heidegger und Adorno“, *Zur Rehabilitierung des animal rationale*, Vorträge und Abhandlungen 2, Frankfurt a.M. 307-328.