

## بررسی جایگاه و سیر تحول مفهوم «اگو» در اندیشه هوسرل

اکرم بخشی<sup>۱</sup>

### چکیده

سیر تطور مفهوم «اگو»<sup>۲</sup> در اندیشه هوسرل به مانند سایر مفاهیم موجود در تفکر او تحت تأثیر تحولات فکری اوست. این مقاله در سه فصل براساس سه دوره فکری اندیشه هوسرل جایگاه عنصر «اگو» را مورد تحلیل قرار داده است. به منظور درک بهتر اگوی هوسرلی در بستر معرفت شناسی غربی با نگرشی تطبیقی، این مسئله را در سه دوره مورد بررسی قرار می‌دهیم. در دوره اول که تحت عنوان دوران ضدیت با کانت و همنوایی با هیوم از آن یاد می‌شود، هوسرل حضور یک من در جریان اندیشه را منتفی می‌داند. سپس در دوران دوم التفات به نگرش کانتی و تبعیت از آن به زیرنهادی برای عادات و افعال قایل می‌شود که با التفاتی که به اشیا دارد به ادراک آنها می‌پردازد و همان من می‌اندیشمی است که کانت آن را همراه همیشگی ادراکات می‌داند و در نهایت دوران سوم با فراروی از اندیشه کانتی و پردازش اگو استعلایی مطلق و تأثیرپذیری از اندیشه هگلی آغاز می‌شود اگوی این دوران کم کم با ورود به عرصه‌های فرهنگ و تاریخ خود را از خود تنها انگاری حاکم بر اندیشه‌های سوپراکتیویستی رهایی می‌بخشد.

**کلید واژگان:** اگو، اگو محض، آگاهی، التفات، تقلیل

---

۱. کارشناسی ارشد فلسفه، دانشگاه علامه طباطبایی، آدرس الکترونیکی: abakrambakshi@gmail.com

## مقدمه

در حوزه مباحث معرفت‌شناسی همواره جدال میان سوژه و ابژه بر سر نسبت تقدم و تأخر، مواضع متفاوتی را شکل داده است. در دوران مدرن، به موازات اینکه علم وارد مرحله جدیدی شد جایگاه ذهن و ادراک هم دچار تحول گردید. دکارت با پرداختن به نقش و عملکرد بنیادین «اگو» در شکل‌گیری شناخت آغازگر این تحول شد. وی با محور قرار دادن گزاره یقینی «من می‌اندیشم»، «پس هستم» در جریان رسیدن به علمی متقن، بنیانهای اندیشه خود را پی‌ریزی کرد. این روند با دو رویکرد سلبی و ایجابی مواجه شد. مثلاً هیوم به نحو سلبی با محوریت «اگو» برخورد نمود. به عقیده وی هیچ چیزی به عنوان «خود» وجود ندارد و عامل شناسایی مجموعه‌ای از تصورات و انطباعاتی می‌باشد که از راه تجربه فراهم آمده باشد، در این صورت انکار مفهوم نفس در قالب جوهری قائم به ذات و مستقل، از ضروریات شمرده می‌شد. پس از هیوم، کانت که به اعتراف خودش کاملاً تحت تأثیر اندیشه هیومی قرار داشت درباره عامل شناسایی از او فاصله گرفت، موضع کانتی آنقدر عمیق بود که در برابر همه آنچه تاکنون درباره «اگو» ارائه شده بود، قرار گرفت. کانت در تحلیل «اگو» سه جنبه را از هم متمایز می‌نماید: «نخست عامل شناسایی تجربی که موضوع مشاهده روان شناسی است. دوم آگاهی نابی که با من می‌اندیشم همراه است و بنیاد شناسایی است و سوم آن کاراکتر معنوی که خاستگاه آزادی است.» (باسپرس. ص ۹۳. ۱۳۷۲). به واقع می‌توان گفت: کانت به دنبال معرفتی بود که در آن کثرات یک شهود معین متحد شوند و این عمل آگوی استعلایی یا ادراک نفسانی است که وحدت میان تصورات و تمثالات را رقم می‌زند. این وحدت امری تجربی نیست و در عین حال شرط لازم و ضروری هر تجربه‌ای می‌باشد و این همان وجه استعلایی «آگوی» کانتی است. پس از کانت، فیثسته با قایل شدن به سه گزاره بنیادین در باب آگو ناب و جهی دو قطبی در شناخت آگو را مطرح نمود. اولین گزاره بنیادین فلسفه این است که «من وجود خویش را در اساس بی میانجی فرا می‌نهد» گزاره دوم «یک غیر من، بی میانجی رویاروی من قرار دارد» و سوم



اینکه «در من یک غیر من بخش پذیر رویاروی من بخش پذیر قرار می‌دهم». پس، شرط حصول هر نوع آگاهی وجود غیر من است. در اندیشه هگل شکل دو وجهی سوژه-ابژه‌ای تحت نفوذ تفکر کانتی همچنان پابرجاست وی معتقد است که راه خودیابی یا دستیابی به وجود باطنی و من محض، پشت سر نهادن پدیدارها و نمودها و رسیدن به بصیرت خویشتن خود است و پس از آن در مرحله‌ای فراتر به روح مطلق که همان روح کلی بشری در بستر تاریخی است نایل شد. پس از هگل جریان اومانیزم و وجه خاصه آن یعنی سوژکتیویسم که از اندیشه دکارتی آغاز شده بود در مکاتب متفاوتی مثل اگزیستانسیالیسم، پوزیتیویسم و پدیدشناسی به حیات خود ادامه داد. در این میان نظام‌مندترین رویارویی با سوژه در پدیدشناسی هوسرل رخ داد.

### وضعیت «اگو» در دوران اول اندیشه هوسرلی

هوسرل در نگارش پژوهشهای منطقی و در بحث اگو در فضایی برنتانویی نفس می‌کشید. برنتانو به عنوان تاثیرگذارترین چهره در دوران اول اندیشه هوسرلی تحت تأثیر مستقیم اندیشه هیومی اگو را به عنوان زیر نهاد عادات آدمی رد کرده و تفسیری فیزیکی-روان‌شناختی از آن ارائه داد. بررسی انتقادی نظریه برنتانو درباره التفات و مرزبندی روان‌شناسی توصیفی در پژوهش پنجم با عنوان «درباره تجربه‌های التفاتی و درون مایه‌های آن» مطرح و متعاقب آن به بحث پیرامون اگوی محض می‌پردازد، این پژوهش بر این نکته تاکید دارد که چگونه عناصری بالفعل در درون یک عمل حاضرند و می‌توانند آن عمل را قادر سازند به چیزی توجه کنند یا به آن ارجاع نمایند. (Husserl, p176, 2001) یعنی در این دوران «اگو» هرگز به عنوان مرکز التفات آگاهی مدنظر نبوده است. هوسرل به تبع برنتانو عنصر وحدت بخش مضامین آگاهی را قانون حاکم بر آن می‌داند و بیان می‌دارد که شبکه‌ای از اعمال به هم پیوسته، جریان مدرکات را به هم می‌پیوندند و این قانون وحدت بخش همان «اگوی پدیدشناختی» است که از خود مدرکات یا مضامین آگاهی حاصل می‌گردد. هوسرل این واژه را در

برابر آگوی تجربی به کار می‌برد، آگوی تجربی هویتی جسمانی-روانی دارد که به نحو کاملاً بدیهی همان جریان زیسته‌ها تلقی می‌شود، در حالیکه آگوی پدیده‌شناختی در عین اینکه در درون آگوی تجربی زیست می‌کند ولی به هیچ وجه ویژگیهای آگوی تجربی را ندارد. او صراحتاً اذعان می‌دارد که از یافتن آگو به عنوان مرکز پیشینی روابط ناتوان است و تنها حالتی که تحت عنوان آگوی تجربی و آگاهی تجربی درک می‌شود این است که یک شی در یک لحظه خاص توجهی خاص را دریافت می‌نماید و باقی می‌ماند بدون اینکه نیازی به حضور آگو باشد. (Husserl, §12, 2001.)

اما هوسرل در بررسی «من می‌اندیشم» حصولی دچار این شبهه می‌شود که اگر این آگو انکار شود بداهت چنین عبارتی خود به خود زایل می‌گردد؟ درحالی که می‌دانیم که «من می‌اندیشم» دست کم برای خود آگو واجد بداهت است. چنین آگویی مولد تفکر و عواطف است. در ویرایش اول پژوهشهای منطقی، هوسرل تشخیص داد که *ergo sum* یا «من هستم» دکارتی از یک آگوی تجربی حاصل نشده است اما گزارش وی از خود امر تجربه شده پدیده‌شناسانه در اینجا متوقف می‌شود. در ویرایش دوم او تصدیق می‌کند که وحدت جریان تجربیات روانی برای فهم آگوی قطعی است. «هوسرل حتی در پژوهشهای منطقی نیز تأکید داشت که ما هر چند آگو تجربی را در تفکرات عمیقمان کشف نمی‌کنیم اما با چیزهایی مثل قطب-سوژه مواجه می‌شویم که مجموعه‌ای از اعمال و تفکرات ما را حول این قطب-سوژه‌ها که می‌توان با نام قطب اینهمان یاد کرد هدایت می‌کنند. گرچه هوسرل به طور خاص درباره چستی این مفهوم تعریف واضحی ندارد.» (Moran, p171, 2000)

یکی از مکانیزم‌های مهم آگو در ارتباط با مدرکاتش مسئله اینهمانی آگو و مدرکاتش است. در فلسفه تحلیلی و بخصوص آنچه در اندیشه فرگه در باب اینهمانی آمده بود، این مسئله را بیشتر یک رابطه تأملی میان هر ابژه با خودش و نه با چیز دیگر می‌داند، همین مسئله در اندیشه کانتی نیز مطرح بود که به لحاظ واژگانی در برابر مفهومی مثل کثرت قرار می‌گیرد. در پژوهشها تصور اینهمانی در پیوند با تصور

یگانگی و وحدت است. این مسئله بدان معناست که منظر کانتی و هوسرلی در باب اینهمانی در یک راستا قرار دارد، در این منظر مشترک، مسأله توصیف معرفت شناسانه مبدأ آگاهی یا آگو از تحلیل وحدت مرکب آغاز می‌شود. وحدت و یگانگی کثرات و تعدد تجربه‌های متفاوت از جمله کنشها و حالات ذهنی و امثال اینها را در بر می‌گیرد، چنین وحدتی حاصل کنش ذهن است.

### نگرش هوسرل در باب آگوی محض در دوران دوم اندیشه‌اش

هوسرل در جلد اول/ ایده‌ها (م ۱۹۰۷)<sup>۱</sup> اظهار می‌دارد که کانت در بعضی از تفکراتش در سنجش خرد ناب از پیش و به وضوح براساس مبادی پدیدارشناسانه حرکت کرده است زیرا در فلسفه استعلایی، مفاهیم ذهنی که توسط کانت استفاده شده به سادگی و صرفاً براساس اصالت روان‌شناسی قابل تفسیر نیست.

در حالی که در پژوهشها صراحتاً به این مسئله می‌پرداخت که «آگوی کانتی یک آگوی روان‌شناختی است، آنهم به دلیل اینکه «ذهنیت استعلایی کانت صرفاً مجموعه‌ای از شروطی است که شناخت هر عین ممکن به طور کلی را تنظیم می‌کنند و آگوی انضمامی به مثابه عین به حوزه امر محسوس احاله شده و به همین دلیل هوسرل کانت را به گرایش اصالت روان‌شناسی متهم می‌کند.» (لیوتار. ص ۲۴. ۱۳۷۵). به این ترتیب هوسرل آگوی ناب خود را از آنچه که کانت آگوی استعلایی می‌خواند، اقتباس نموده است و هوسرل دوران دوم نیز از این آگو با بیان کانتی به عنوان زمینه ساز و مهیا کننده شرط صوری برای وحدت تجربیات درونی حرف می‌زند. آگو دوران دوم به گونه‌ای طراحی شده است که برای تألیف هر یک از جریانات مجزای تجربه آگاهی، آگویی محض از پیش فرض گرفته می‌شود. اما به دلیل عدم توانایی در تعریف آگو به توصیف قناعت می‌ورزد. زیرا «خود استعلایی که سوژه همه تجربیات است نمی‌تواند ابژه هیچ

۱. هوسرل این مطلب را بعدها در کتاب ایده پدیده شناسی (۱۹۱۳) سخنرانی سوم نیز مطرح کرده است.

تجربه ممکن باشد، اگر اینگونه باشد در این صورت هیچ چیزی برای تعریف شدن وجود نخواهد داشت.» (khatami.2004,P12)?

وجوه استقلال هوسرل در رویکرد به آگوی ناب کانتی بدین قرار است: (۱) وی راه رسیدن به آگو را تنها از طریق شهود عقل ممکن می‌داند: «آگوی هوسرل می‌تواند به صورتی شهودی ادراک شود. «آگو» در انواع و وجوه گوناگون تجربیات ما به طرق مختلف زندگی می‌کند، از این رو این وجوه وجود می‌تواند و باید به صورت پدیدارشناسی و به روش تحلیل سازنده توصیف شود.» (ککلمانس. ص ۱۴۳)، در حالی که کانت این نگرش را قبول نداشت. در این نوع شهود آگوی ناب به عنوان ابژه حاصل شده و گستره چنین شهودی در یک فضای اشتراکی میان اذهان و به عبارت دیگر «دیگر آگوها»، صدق شناخت حاصله از این روش را تصدیق کرده و دریافته‌های تجربی اصیل را از پدیدارها فراهم می‌کند. (۲) نفی عدم قابلیت تبدیل شدن به ابژه در فلسفه کانت که به عنوان امر فی نفسه لحاظ شده بود. به دنبال چنین تفاوت‌هایی، نقد اندیشه کانتی در آثار هوسرل به یک مضمون دایمی تبدیل می‌شود و اساساً آگو استعلایی کانت، در نگاه هوسرلی یک عنصر اسطوره‌ای قلمداد می‌شود. (رشیدیان. ص ۲۲۰. ۱۳۸۴)

هوسرل دو عمل اپوخه و تقلیل را آغازگر شناخت آگوناب می‌داند. آگونابی که «بخش حقیقی هیچ کنشی نیست، بلکه در ملاحظه جریان تجربیات چیزی متعالی را برمی‌سازد. آگوناب تغییرناپذیر، مطلقاً ساده و خالی از هر محتوایی است و نمی‌تواند به نحو جدا شده یا متمایز از حیات خودش اندیشیده شود.» (ککلمانس. ۱۳۷۱، ص ۱۴۴) به اعتقاد هوسرل «هر تجربه خاص ذیل دو ناحیه مطرح می‌گردد، ناحیه طبیعی و ناحیه آگاهی محض. بر این اساس «آگو» به دو روش متفاوت می‌تواند به شناخت ما در آید. در روش روان‌شناسی و تجربی، آگو و تجربیاتش، به عنوان ابژه‌های طبیعی مورد مطالعه قرار می‌گیرند ولی در پدیدارشناسی محض به عنوان پدیده‌های آگاهی (مثل آگاهی - وجودی - ام - از - برخی چیزها) مطالعه شود. (Smith, 1995, P33) در جریان عمل

تقلیل آن آگویی که به کسب تجربه در دایره دانشهای ناحیه طبیعی مشغول است، تقلیل می‌شود. و آگوی «من می‌اندیشم» نیز که در آغاز آگویی در حوزه رویکرد طبیعی است مشمول تقلیل می‌شود. تقلیل هوسرل را می‌توان با مکانیسم شک دکاریتی در یک راستا دانست. هوسرل شک دکاریتی را واجد ساختاری کلی می‌دانست که به طور کلی به نفی امر کلی منجر می‌شد، در حالی که در عمل تقلیل پدیدارشناسانه هر چیزی که به «آگو» منضم شده باشد، از آن جدا می‌شود و ما در نهایت با چنین فرایندی به یک عنصر بنیادینی دست می‌یابیم که «آگو محض» نامیده می‌شود و به این ترتیب چنین آگویی به اعتبار خودش به طور صرف لحاظ می‌گردد. در نتیجه، تقلیل تنها نقطه شروع فلسفیدن «آگو» است. (Ideas I, 2002, p109)

هوسرل پدیدارشناسی را چیزی جز توصیف وضعیت آگاهی نزد آگو نمی‌داند. حوزه آگاهی مورد نظر وی یک مشترک بین الازدهانی می‌باشد که راه کسب آن تقلیل است. اما تا کجا مجاز به تقلیل هستیم؟ آیا نتیجه تقلیل باید به هیچ استعلایی ختم شود یا اینکه به یک عنصر بنیادین واقعی برمی‌خوریم که تقلیل‌پذیر نیست؟ «هوسرل تنها جایی را که از اپوخه در امان می‌بیند آگاهی محض است در حالی که ناحیه طبیعی که علوم طبیعی را دربر می‌گیرد همگی در پراتنز قرار می‌گیرند. یعنی آگاهی محض در دو ناحیه ذهنی و طبیعی توسط عمل اپوخه متمایز می‌گردد. آگاهی محض در واقع ناحیه ای است که ذیل آن هم تجربیات و هم سوژه‌هایشان در قلمرو حقایق واقع می‌شوند.» (Smith, 1995, p 334)

نکته اساسی در شکل‌گیری رابطه آگو و ادراکاتش ساختار التفاتی موجود در کلیه ادراکات آن اعم از خیال، ادراک حسی یا درونی است، یعنی مرکزی بنام آگو وجود دارد که به نحو التفاتی به امور ادراک پیدا می‌کند و می‌توان با لفظ «من آن را می‌اندیشم» بیانش نمود. هوسرل مسئله التفات را از استادش برنتانو اقتباس نمود. وی معتقد بود که یک عمل قصدی، همیشه عملی است درباره یا معطوف به چیزی. آگو «به» یا «درباره» چیزی فکر می‌کنم. وحدت جریانات آگاهی صرفاً زمانی حاصل می‌شود که آگویی قطبی حضور داشته باشد. استفاده از واژه قطب به این دلیل است که در درون



این واژه معنای تضایف حضور دارد «اگو» نه عمل است و نه ابژه بلکه خودش را به عنوان یک قطب اگو در وجهی یقینی از اعمالش آشکار می‌سازد حتی زمانی که به نحو انفعالی است بازهم نحوه‌ای از وجود اگو است.» (Ricour, 1967, P53). راه رسیدن به این قطب آگاهی چه می‌تواند باشد؟ هوسرل در کمک به شناخت این قطب، روش شهود را برمی‌گزیند؛ بدین ترتیب که قطب اگو می‌تواند به صورتی شهودی و به نحو یکسان در هر کنش آگاهی دریافت شود و اگو در قالب «من به آن می‌اندیشم» یعنی کوگتیوی قصد شده، در هر مضمون آگاهی واجد حضوری فعال دارد.

سارتر در نقدی مبسوط، حضور اگو در ادراکاتش را اقامتی صوری می‌خواند؛ ملاک صوری خواندن چنین آگویی تنها در بررسی مقایسه‌ای با اگو تجربی قابل بحث است. اگو تجربی همواره در برابر هجوم موج عظیم تجربیات دریافتی قرار دارد، یعنی دائماً خصوصیتی به آن اضافه می‌شود. در حین پذیرش خصوصیات کثیر همواره تغییرات و جرح و تعدیلهایی هم انجام می‌گیرد. این امر حکایت از ساختار متغیر اگو تجربی دارد، در حالی که اگو محض با قالب صوری‌اش تغییرناپذیر است و به طور واضح و مستقیم قابل شناخت نیست، بلکه در روند یک آگاهی می‌توان به آن دسترسی پیدا نمود. التفات به زندگی آگاهی، راه را برای چنین شناسایی هموار می‌کند. اگر سیلان مستمر آگاهی قادر به اثبات ابژه‌های استعلایی خارج از این جریان باشد، ما کمابیش به وجود یک اصل وحدت «در طول استمرار» نیازمندیم. آگاهی باید مجموعه‌ی مداومی از آگاهیهای گذشته و اکنون باشد. این درست است اما این ویژگی خاصی است که هوسرل هرگز به خاطرش به قدرت تالیفی «اگو» رجوع نکرد. وی که وحدت سوپزکتیو آگاهی را در پدیدار شناسی زمان آگاهی درونی<sup>۱</sup> مطالعه می‌کند معتقد است این آگاهی است که خود را به نحو انضمامی با اجرای قصدیتهای متقاطع که حافظه واقعی و انضمامی آگاهی گذشته می‌باشند، وحدت می‌بخشد. بنابراین آگاهی دائماً به

1. The Phenomenology Of Internal Time-Consciousness





خود ارجاع دارد. هر کسی سخن از یک آگاهی می‌راند، در واقع از کل آگاهی حرف می‌زند و این ویژگی منحصر به فرد به خود آگاهی تعلق دارد. جدای از هر آنچه که با آن ارتباط دارد ممکن است با یک «آگو» نیز مرتبط باشد. به نظر می‌رسد که هوسرل در تأملات دکارتی<sup>۱</sup> این مفهوم آگاهی که خودش را در زمان وحدت بخشیده را سالم و کامل نگه داشته است.<sup>۲</sup> (Kockelmans, 1994, p329)

هوسرل در ایده‌های<sup>۱</sup> «آگو» را سوژه اینهمانی می‌داند که «در همه اعمال فرایند آگاهی یکسان عمل می‌کند. این «آگو» مرکزی است که به همه زندگی آگاهی ما نور افشانی کرده و مضامین آگاهی را دریافت می‌کند. این مرکز، مرکز همه تأثیرات، اعمال، التفاتها، ادراکات، نسبتها و ارتباطات می‌باشد.» (Husserl, 25§?, 2002) در واقع، قرار گرفتن در فضا، آگو را در کسب تجربیاتش یاری می‌دهد چرا که «آگو می‌تواند به نحو ایجابی توسط تجربه‌هایش یا زیسته‌هایش متأثر شود.» (Moran, 2000, p112). برای اولین بار در ایده‌های<sup>۲</sup> هوسرل بر این نکته تأکید می‌ورزد که علاوه بر وحدت و اینهمانی ادراکات، وحدت آگو محض نیز در گرو عملکرد و عادات خود آگو می‌باشد و بر چنین وحدتی تأکید می‌کند «هماهنگی و وحدت جهان به نحو غایی بر وحدت آگو بنیان شده است که همه اجزای جهان به نحو ضروری به آن نظر دارند.» (Kockelmans, p223, 1994)?

مسئله دیگری که می‌توان به آن پرداخت این است که شناخت ما از آگو محض (به عنوان یک ابژه) در یک زمان باطنی به دست می‌آید نه زمانی ظاهری و بیرونی. پس آگو ناب به عنوان یک قطب در آگاهی از زمان نیز حضور دارد، هر چند در این حیطه چنین آگویی قابل ادراک توسط شهود نیست، چیزی که هوسرل در جلد اول ایده‌ها آن را رد می‌کرد چرا که این آگو لحظه به لحظه نوبه نو می‌گردد. آگاهی‌های «آگو» خصلتی زمانی دارد که به واسطه این زمانی بودن دائماً در حال گذر است، پس این

2. Cartesian Meditation

3. The Transcendence of the Ego, Jean-Paul Sartre, 1963. Printed in: Kockelmans, Joseph. J, *Husserl's phenomenological philosophy in the light of contemporary criticism in Husserl's phenomenology*, 221-237, 1994.

مسئله ایجاب می کند که تمام وجود مدرکات به صورت بالفعل برای «اگو» آشکار نگردد و همیشه فقط افق مبهمی وجود خواهد داشت که جریان آگاهی به سمت شفاف سازی آن حرکت می کند. روند این شفاف سازی چیزی جز التفات یا قصدیت اگو به سمت ابژه خاص نیست. در اینجا برخلاف بودن ابژه تاکید می کنیم چرا که یک ابژه می تواند در مجموعه ای از ابژه ها قرار داشته باشد اما آگاهی ما صرفاً به همان ابژه خاص التفات می نماید و بقیه ابژه ها به عنوان زیسته های غیر بالفعل در نقطه تاریک آگاهی ما باقی می مانند. نباید تصور شود که یک ابژه خاص واجد کیفیت بالاتری نسبت به ابژه مبهم و تاریک است بلکه «اگو» با توجه به آزادی اش در دایره عملکرد خود می تواند توجهش را از یک ابژه به ابژه دیگر هدایت کند. بدین صورت که وقتی «اگو» یک شی را در مکان خود قصد می کند، آن شی خاص در ادراک خاص و بالفعل موجود است اما نه ادراک خاص حاشیه آگاهی، که بخش تاریک آن را تشکیل می دهد چرا که آن چیزهای موجود در ادراکات خاص حاشیه آگاهی امور مبهمی هستند که بالفعل در ادراک ما موجود نمی باشند. به این ترتیب هوسرل معتقد بود که: «هر آنچه درک می شود خود را از یک زمینه تجربه جدا می کند». (Husserl, 2002, p116)

با این اوصاف، به عقیده هوسرل این حکم کانت که «من می اندیشم باید همراه همیشگی ادراکات من باشد» صحیح است ولی به شرط اینکه آگاهیهای غیر التفاتی، منظور همان دایره تیره آگاهی، نیز در زمره آن قرار گیرد. می توان نتیجه گرفت که کوگتیو طرح جامع التفاتی ما می باشد. پس با این بیانات به این نتیجه می رسیم که اگر کوگتیوی اگو در حالت آگاهی فعال قرار نداشته باشد، ساختارش به ما اجازه می دهد که آن را معدوم بپنداریم.

در اندیشه هوسرل ضمن پذیرش اگو به عنوان مرکز ضروری قصدیت، با ملاحظات پدیده شناختی زمینه ادراک نسبت به خود، برای اگو فراهم می گردد. هوسرل علت عدم پذیرش اگو به مثابه ابژه از سوی کانت را محدود بودن نظر او درباره عینیت می دانست؛ عینیت برای کانت صرفاً محدود به داده های تجربی می شود و چون اگو



محض یک داده تجربی نمی‌باشد، پس قرار دادن اگو محض در زمره ابژه‌ها ناممکن است. اما برای هوسرل دایره مفهوم عینیت بسیار وسیع‌تر است و در این میان اگو محض به عنوان اولین داده یقینی مورد بررسی قرار می‌گیرد. فهم اگو محض از خودش نیز توسط مکانیزم کوگتیو انجام می‌شود، به این ترتیب که «اندیشیدن اگو به خودش» تنها در شرایطی امکان پذیر است که کوگتیوی اگو فاعل محض کوگتیوی قبل را درک کرده باشد. در واقع اگو دو کارکرد دارد: وجهی که ادراک می‌کند و کوگتیوی ماست و وجهی که ادراک می‌شود. در نهایت به عنوان کوگتیوی مطلق و واحد می‌توانیم آنها را در نظر بگیریم. به این ترتیب، پذیرش نگرش دکارتی مبنی بر قابلیت شهودپذیری اگو توسط خودش نیز توجیه می‌گردد.

هوسرل، نظریه کانت درباب یکپارچگی جهان اعیان که شرط وحدت اگو محض نیز هست را پذیرفته بود، اما خودش مسئله دیگری براین تر افزود و آن اینکه اگو ناب باید به وسیله اعتقادات و نیز خوی و عادات اگو شناسانه خاص خودش مشخص شود. در این قیاس آنچه که هوسرل از اندیشه کانتی رد نمود، برداشت کانت از ارتباط متافیزیکی بین اگو ناب و امکان تحقق بالنفس آن از طریق ساختن جهانی یکپارچه که هم برای اگو ناب معتبر است و هم اعتبار اگو ناب را تضمین می‌کند، بود. هوسرل با نگاهی نافذ و منتقدانه براین نکته تأکید نمود که کانت در باب مسئله اگو محض به بخشهای ریشه‌ای شناخت شناسی نفوذ نکرده بود، به دلیل اینکه وی ادعای تأسیس فلسفه استعلایی را داشت؛ در حالیکه هیچگاه از عناصر بیرون آگاهی و درون ذهنی پافراتر نگذاشت. به عقیده هوسرل کانت با اگو محض روان شناسانه‌اش آنگونه رفتار کرد که با شی فی‌نفسه برخورد نمود. در واقع تفاوت اساسی میان من می‌اندیشم کانتی و اگو مطلق هوسرلی در این است که اگو کانتی صرفاً یک امکان است ولی اگوی مطلق هوسرل حقیقت ظاهر است و از این بابت شبیه کوگتیوی دکارت است اما تفاوت بارزی که میان کوگتیو هوسرلی و دکارتی وجود دارد جوهری نبودن اگوی هوسرلی است. اساساً آگاهی استعلایی که در دامن چنین آگویی یعنی «اگوی کانتی» شکل

می‌گیرد کاملاً شخصی و فردی است و با آنچه هوسرل در دوران سوم با عنوان آگاهی استعلایی آگوی مطلق از آن یاد می‌کند تفاوت دارد. پدیدارشناسی استعلایی نیازی به توسل به من واحد و فردی ندارد و آگاهیهای آگو توسط شهودی که از فردیت می‌گریزد استعلا پیدا می‌کند.

### آگوی استعلایی مطلق در دوران سوم اندیشه هوسرل

در دوران سوم، ویژگیهای آگوی هوسرلی تحت تأثیر جریان کانتی - دکارتی بوده است، به این ترتیب که هوسرل «این اصل را که حقیقت در سوژه شناسنده بنیاد می‌شود را حفظ می‌کند اما جدایی این سوژه و سوژه انضمامی تجربی را نمی‌پذیرد.» (لیوتار، ص ۲۴، ۱۳۷۵). شکل‌گیری آگوی استعلایی در ایده‌ها توسط پیوند آگوی دکارتی با مسئله التفات در روان‌شناسی آغاز شد. هوسرل من می‌اندیشم دکارتی را به صورت عام هم با رویکرد طبیعی و هم فلسفی در زندگی آگاهی مورد امان نظر قرار می‌دهد. این آگو به صورت تعالی اولیه و تقویم نشده‌ای است که تقلیل‌قادر به زایل نمودن آن نمی‌باشد. البته باید بگوئیم که سوژه دکارتی حاصله از شک می‌تواند این قضاوت را ایجاد کند که چنین سوژه‌ای مجرد و انتزاعی است اما اینگونه نیست و این سوژه امری زیسته و انضمامی است. نقدی که هوسرل متوجه دکارت می‌داند در همین راستا و تحت این مضمون است که دکارت دچار یک خطای مابعدالطبیعی شده است. به این ترتیب که این من دکارتی بخشی از جهان طبیعی و به مثابه جوهر اندیشنده است و در نتیجه به دلیل جوهر بودنش نه جهان بخشی از من می‌شود و نه من بخشی از جهان. نقد دیگری که هوسرل متوجه دکارت می‌بیند، نحوه پاسخ‌گویی دکارت به مسئله عینیت آگاهی در قایل شدن به زندگی آگاهی سوژه است. همواره اعتبار عینی این امر که، آگاهی در آگاهی‌اش از جهان و در کلیت فعالیت علمی‌اش از خودش خارج نمی‌شود، مورد سوال بوده است. چگونه کل این بازی که در حلول زندگی آگاهی جریان دارد می‌تواند معنایی عینی کسب کند؟ دکارت می‌خواست این مسئله را با توسل به صدق خدا



حل کند، اما به دلیل تناقض موجود در این مسئله و عدم درک معنای حقیقی اپوخه استعلایی و تقلیل به آگوی محض از جانب دکارت، هوسرل اعلام کرد که دکارت هرگز از من طبیعی گذر نکرده است در حالیکه سوژه یا من مطلق استعلایی هوسرل اولاً «سوژه ای خود بسنده است و برای بنیاد کردن وجودش نیازمند به هیچ چیزی نیست و ثانیاً ادراک این سوژه از خودش مادام که این ادراک است یک مطلق است و مطلق باقی می ماند، یعنی عبارت است از یک چیزی که فی نفسه همانی است که هست، چیزی که می توانم توسط آن به مثابه معیاری نهایی، معنایی را که باید و شاید از بودن مستفاد شود ارزیابی کنم.» (لیوتار، ص ۲۵، ۱۳۷۵) به عقیده هوسرل مشکل دکارتی از اینجا ناشی می شد که هم روش و هم پیش فرضهایش، وی را از رسیدن به معنای استعلایی آگو باز داشت، زیرا دکارت اصلاً معنای استعلایی تقلیل را درک نکرده و در حوزه یک واقع گرایی خام باقی مانده بود. راه حل هوسرل برای رها شدن از این تناقض شکل یافته در آگاهی و عینیت، تقلیل پدیدارشناسانه بود که در نهایت به من استعلایی ختم می شد. این تقلیل پاسخگوی تمامی پرسشها در باب امکان شناخت متعالی خواهد بود.

هوسرل در دوران سوم با کتاب تأملات دکارتی این من استعلایی را شکل بخشید. با این اوصاف و «به رغم ارجاعی که هوسرل به تأملات دکارتی می دهد، وجودشناسی هوسرلی در باب آگو بسیار متفاوت از نوع وجودشناسی آگوی دکارتی است. (Solomon, 1972, p345) در نهایت در کتاب بحران، نگاهی اصلاحی بدان داشته و آن را در حوزه های فرهنگی تاریخی و اجتماعی وارد می سازد.

هوسرل اعتقاد داشت آگولوژی خاستگاه نهایی تکوین همه ابژه ها و معناها است. با توجه به این مسئله می توانیم بگوئیم: این نحوه خودشناسی که آگو را با دیگر شاخه های معرفتی اش یگانه می کند ما را به سمت مطلق دانستن آگو سوق می دهد. کلیت آگوی استعلایی وجه ممیزه آگولوژی روان شناسی و فلسفه است یعنی ما نمی توانیم در دایره پدیده شناسی، آگو را به صورت یک فرد یا من طبیعی در نظر بگیریم، بلکه با عنصری

کلی سر و کار داریم که کلیت زندگی عقلانی انسان را زیست می‌کند. ممکن است این سوال پیش بیاید که زندگی عقلانی چیست؟ زندگی عقلانی انسان، آن وجهی است که تمامی جوانب حیات انسان امروزی را در بر می‌گیرد، از دستیابی به اهداف خرد گرفته تا بحث‌های معرفت‌شناسانه که همگی واجد مفاهیمی نظیر گزاره، استدلال و... هستند «این اصطلاحات نه به رخدادهای خصوصی و درونی بلکه به رفتارهای همگانی اشاره می‌کنند. مثل این حیوان ناطق است و نه آگاهی تک و تنها یا آگوی بزرگ و تو خالی آگاهی که در زندگی خردگرایانه شرکت می‌کند.» (ساکالوفسکی، ص ۲۱۶، ۱۳۸۴) در عین حال این نحوه کلیت باعث نمی‌شود که ما نتوانیم به صورت کاربردی از آگوی استعلایی استفاده کنیم؛ کلیت چنین منی را به این صورت تفسیر می‌نمائیم که یک انسان قبل از تولد و در دوران جنینی به عنوان یک من مطرح است و در جریان کسب آگاهی به عنوان آگوی استعلایی که چیزی جدای از انسان فردی زیست‌کننده نیست نیز به عنوان من مطرح است و این زندگی را به نحو عقلانی زیست می‌کند. ساختار من استعلایی در جریان آگاهی به گونه‌ای است که می‌توان آن را به عنوان عامل معرفت و محمل تمامی رفتارهای انسانی دانست، این من «در کنشهای خود آزاد و پاسخگوست زیرا آن کنش‌ها نتیجه برآورد عقلانی او هستند. منی که می‌تواند بگوید من اینگونه می‌اندیشم همان منی است که می‌تواند بگوید من قصد دارم که چنین کنم» (همان. ص ۲۱۱). این من پاسخگو تا پایان عمر اینگونه باقی می‌ماند و مبنایی برای کنش‌های آینده می‌باشد و حتی پس از مرگ هم آنگونه که در اندیشه تجسم می‌یابد، باز یک من است، این امر دلالت بر کلیت و استمرار من استعلایی دارد. آگوی استعلایی آنچنانکه هوسرل در تأملات بر آن تاکید دارد شبکه‌ای از نسبت‌هاست که میان آگو و هر آن چیزی که ادراک می‌کند، شکل می‌گیرد. خصیصه مهم آگوی استعلایی چیزی جز آگاهی از آگاهی اشیا نیست. پس هویت این من در آگاهی در حال جریان شکل می‌گیرد، و این آگاهی نیز در سایه مسئله قصدیت یا التفاتی که آگو چه به صورت حسی یا به صورت یک حکم ارزشی یا ارادی به زندگی دارد،

تعریف می‌گردد. تاکید بر مکانیزم قصدیت مثل دوران دوم، بازهم به عنوان یکی از مقومات ماهیت آگوی استعلایی مطرح می‌گردد و آگو را قادر به دستیابی ذات می‌کند. آگوی استعلایی از وضعیت انضمام کامل آگو با جریان آگاهی منتزع می‌گردد یعنی عالم تجربیات آگو وجود واقعی آگوی انضمامی را شکل می‌دهد چرا که در چنین عالمی است که عناصر منفرد آگاهی تحت صورت کلی و واحد جریان آگاهی ترکیب شده و در نهایت به گونه‌ای ایده‌تیک به عرصه آگوی استعلایی وارد می‌شود. من انضمامی هوسرل ترکیبی از روان و بدن است «من انضمامی آن لایه آگولوژی است که بدن و روان را در کنار هم دارد و به آن من روان تنی هم گفته می‌شود.» (هوسرل، ص ۱۵۵، ۱۳۸۱)

ویژگی‌های بنیادین آگو بدین قرار است: اول اینکه من به مثابه قطب اینهمان همه تجربیاتش است. این تجربیات از یک سو می‌توانند ابژه‌های قصدی باشند و از سوی دیگر، وجدانیات خود آگو هم به عنوان قطب متضایفش لحاظ می‌گردند. دومین ویژگی بررسی آگو به عنوان محل عادات بودن آگوی مجرد است. این دو ویژگی، آگوی استعلایی را در شبکه التفاتها و تجربه‌هایش قرار می‌دهند، هوسرل این وجه از آگو را که واجد این گروه زیسته‌ها است «مناد» می‌نامد. واژه مناد از فرهنگ فلسفی لایب نیس به اندیشه هوسرلی وارد شده است که البته مناد لایب نیسی، منادی بسته و اصطلاحاً بدون در و پنجره بود یعنی بدون هیچگونه تعاملی با غیر خود ولی مناد هوسرلی، منادی باز است.

یکی از مسایل مهمی که هوسرل در دوران سوم در شکل‌گیری آگوی استعلایی قایل است مسئله عادات آگو است. این عادات مخصوص به آگو براساس اعمال بنیادکننده‌اشان که جزئی از آگو هستند، قوام می‌یابند. آنچه هوسرل را در پرداختن به عادات به عنوان یکی از ویژگیهای آگوی انضمامی به جلو راند، دقت در مسئله تصمیم‌گیری و تغییری که به تبع آن در آگو ایجاد می‌شود، بود. هوسرل تغییرات اینچینی را تغییراتی صوری نمی‌دانست، بلکه تغییر ایجاد شده با این حقیقت که این من هستم که

اکنون تصمیم می‌گیرم در حالیکه قبلاً اینگونه نبوده است؛ حتی در صورت حذف یک تصمیم تغییر ایجاد شده در آگو باقی می‌ماند. «در واقع این عادات که در پی تصمیم‌گیری شکل می‌گیرند به عنوان امکان‌های من حتی در محض‌ترین شرایط صراحتاً به صورت ذهنی مطرح‌اند. در اینصورت ما نمی‌توانیم این عادات را به عنوان احساس مستمر احساس مستمر، زمان ذهنی که با تجربیات همراه است بنگریم، این عادات به دلیل اینکه واجد دلالت‌های قصدی‌اند جزء امکانات آگوی استعلایی محسوب می‌شود.» (Smith, 2003, P112). این تصمیمها به آگو تعین می‌بخشند و این تعینات را نمی‌توانیم به عنوان یک تجربه یا جریان تجربیات در نظر بگیریم. عادات در قالبی خاص به آگاهی مدد می‌رسانند به این ترتیب که «عادات به مثابه ضرورتی ساختاری برای زمان درون ماندگار محسوب می‌شوند که هر عملکرد یا اندیشه یا حکم یا اراده یا علاقه‌ای. باید بر مبنای آن در استمرار همیشگی باقی بماند. این استمرار همان چیزی است که خود آگو کشف و درکش می‌کند.» (Ricour, 1964, p55)

شکل‌گیری آگوی انضمامی صرفاً در ساختار زمان درون ماندگار امکان وجود دارد. تحلیل‌ارایه شده در این مورد به این ترتیب است که هر آگویی به دلیل اینکه زیسته‌های قصدی، تجربیات واقعی و واحدهای قوام یافته‌اش در جریان زمان شکل می‌گیرند، قاعدتاً خودش هم زمانمند می‌شود. این مسئله بدان معناست که هر تجربه آگاهی به عنوان متعلق آگاهی دارای آغاز و پایانی زمانی است. اساساً جریان زمان در شکل‌گیری ادراک آگوی انضمامی و مسئله تقویم شکل یافته از سوی آن نقش بنیادینی ایفا می‌کند.

آیا زمان در حیطه آگوی استعلایی که ذهنیت مطلق است نیز مطرح می‌گردد؟ پاسخ این است که هوسرل ذهنیت مطلق را مقوم زمان می‌داند که به هر تقویمی مقدم است. این آگوی استعلایی یا سوپراکتیویته مطلق لایه بی‌زمانی است که خاستگاه زمانمندی است. «بدیهی است که پدیده‌های تقویم‌کننده زمان در اصل عینیت‌هایی هستند غیر از عینیت‌های تقویم شده در زمان، آنها اعیان منفرد و به عبارت دیگر، روندهای منفرد



نیستند. بنابراین معنا ندارد. اگر بگوئیم آنها هستند و قبلاً بوده‌اند، یا اینکه از نظر زمانی به دنبال یکدیگر می‌آیند و یا همزمان با یکدیگرند و فقط می‌توانیم بگوئیم که این جریان چیزی است که ما آن را موافق با آنچه متقوم شده است نامگذاری می‌کنیم. اما خودش چیزی از حیث زمان عینی نیست «یعنی تعیین زمانی ندارد» بلکه ذهنیت مطلق است و دارای صفات مطلق چیزی است که باید به گونه‌ای استعاری به عنوان جریان یا به عنوان نقطه فعلیت یک منشا اولیه یعنی آنچه که از آن اکنون و غیره بر می‌خیزد، مشخص می‌شود.» (رشیدیان، ۱۳۸۴، ص ۵۲۰)

هوسرل کسب معنای عینی توسط اگو را موکول به تکوین استعلایی می‌داند، در حالیکه چنین عملی مقدمه‌ای برای خود قوام بخشی اگو نیز می‌باشد. تکوین واجد دو صورت فعال و منفعل است «در تکوین فعال اگو از طریق اعمال ویژه من در مقام منی خلاق، مولد و مقوم دخالت دارد، کلیه عملکردهای عقل عملی که عقل منطقی را هم در بر می‌گیرد به این مورد تعلق دارد» (هوسرل، ۱۳۸۱، ص ۱۲۹). در تکوین فعال نقش اگو به این صورت است که بر پایه ابژه‌های از قبل موجود در نحوه‌های قبلی آگاهی، ابژه‌های جدیدی را به نحو اصیل متقوم می‌کنند و عادات شکل یافته از سوی من اعتبار این ابژه‌ها را حفظ می‌کند. اما با منزلتی که هوسرل برای تکوین انفعالی قایل است اگو را قادر می‌سازد که همواره پیرامونی از ابژه‌ها را داشته باشد، این ابژه‌ها، داده‌های حاضر و آماده‌ای هستند که با فعلیت شان بر اگو تأثیر می‌گذارند. این تکوین همواره ماده اعمال سنتزهای فعال را فراهم می‌کند. هوسرل تکوین انفعالی را با همان مفهوم تداعی در یک راستا می‌داند. اصل کلی تکوین انفعالی برای قوام بخشی کلیه عینیت‌هایی که در قوام بخشی فعال به صورت از پیش داده شده دریافت می‌شود، پیوند یا تداعی نام دارد. آنچه از تداعی در سیستم پدیدارشناسی مد نظر است با مفهوم روان شناسانه آن متفاوت است. «پیوند فقط نام قانونی تجربی برای ترکیب داده‌های یک نفس نیست بلکه در برگیرنده مجموعه‌ای گسترده از قوانین ماهوی قصدیت است که به تقویم اگوی محض حاکم‌اند.» (هوسرل، ۱۳۳۳، ص ۱۳۸۱)

اگوی استعلایی برای آنکه بتواند آنچه را که در خور سیستم پدیدارشناسی استعلایی است قصد نماید، باید به تقلیل متوسل شود اما تقلیل در دوران سوم یعنی دوران پدیده شناسی استعلایی با تقلیلی که در رویکرد طبیعی برای رسیدن به من محض انجام می‌شد متفاوت است. تقلیل پدیده شناختی استعلایی حوزه‌ای را که به طور اخص به اگوی استعلایی تعلق دارد، شکل داده و جهان ویژه و متعلق به او را به عنوان جهان اولیه و انفکاک ناپذیر اگو تشکیل می‌دهد. این تقلیل اگو را در گامی که به سوی تقویم اگوی دیگر<sup>۱</sup> بر می‌دارد، همراهی می‌کند. به این ترتیب که اگر تجربه‌ای کامل از حوزه متعلق به اگو نداشته باشیم، نمی‌توانیم ایده تجربه هرگونه دیگر- اگو و غیریت را متقوم کنیم. در این تقلیل ما در جهان متعلق به اگو یعنی جهان اپوخه شده از عالم تجربی در صدد توصیف قصدیتی بر می‌آئیم که اگوی دیگر را افاده می‌کند. حصول اگوی دیگر، اگو را در فضای مشترک بین الاذهانی قرار می‌دهد که شرط عینیت پدیدارهای پدیده شناسی استعلایی می‌باشد. اما تقلیلی که در حوزه اندیشه دوران دوم انجام می‌شد علوم طبیعی اعم از جسمانی و طبیعی روانی را در تقلیل فرو برده و از مدار التفات خارج می‌کند و بنابراین ساحت آگاهی از انواع فعالیتها پاک می‌شود. این حیطه تقلیل در هر دورانی انجام می‌شود. آنچه تقلیل در دوران اگوی استعلایی را با تقلیل اگوی محض جدا می‌سازد، وجهی است که هوسرل از آن به اپوخه کردن بعد تاریخی «دیگری و بین الاذهان» یاد می‌کند. (رشیدیان، ص ۱۹۸، ۱۳۸۱). عمل تقلیل اگو را در رسیدن به روندی ایده تیک هم یاری می‌رساند. در این روند، اگو خودش را به عنوان اگوی انضمامی که به اگوی مطلق واحد تحویل شده است، می‌یابد. این محتوای ایده تیک چگونه برای اگو حاصل می‌شود؟ هوسرل قوه تخیل را واجد قابلیت حصول این ایده‌ها می‌داند (هوسرل، ص ۱۲۱، ۱۳۸۱) ورود به عرصه ایده تیک اگو، مقدمه‌ای بر قوام بخشی اگوی مطلق است زمانی می‌توانیم به امکان مطلق و محض برسیم که هرگونه وابستگی به جهان خارج را حذف نمائیم.

1. Alter ego

هوسرل تا بدان جا بر این مسئله تأکید می‌کند که می‌گوید: زمانی ذهنیت استعلایی حاصل می‌گردد که تقلیل استعلایی صورت بگیرد. در چنین کاهشی نه فقط اشیا و صفات حاضر در رویکرد طبیعی، بلکه همچنین خود پدیده‌ها و از جمله خود ما پوخته می‌شوند و بین الهالین قرار می‌گیرند یعنی کل واقعیت را به داده‌هایی که به طرز استعلایی تقلیل یافته‌اند، تقلیل می‌دهیم یا کل واقعیت را از داده‌هایی که مشمول تقلیل واقع شده‌اند می‌سازیم. در واقع هوسرل سعی در آزادسازی آگوی استعلایی از جهان به وسیله تقلیل را دارد. (kochelmans, 1994, p227)

یکی از مهمترین کارکردهای آگوی استعلایی قوام بخشی است مسئله قوام بخشی در نظر هوسرل آنقدر اهمیت دارد که پدیدار شناسی خاص را تقویم آگو برای خودش می‌داند و پدیدار شناسی عام به عنوان قوام بخشی جهان و آگوی دیگر توسط آگوی استعلایی لحاظ می‌گردد. اما «وظیفه تحلیل قوام بخش، واضح ساختن این است که آگو چگونه وجود و جهان خودش را به نحو دنیایی قوام می‌بخشد.» (kockelmans, 1994, p223) هنگامی که ما به بررسی و ادراک آگوی استعلایی مشغولیم، آگو را در چارچوب و شبکه‌ای از ادراکات خودش در می‌یابیم. این مسئله مقدمه‌ای می‌شود تا هوسرل مسئله را یک گام به جلو رانده و بگوید: آگو به واسطه بداهتی که دارد خودش را برای خودش قوام می‌بخشد. به بیان دیگر اینکه، خویشتن خودش را به عنوان یک من درک می‌کند. در واقع تاکنون ما از بداهتی که من در جریان خود - قوام بخشی خودش دارد به عنوان ویژگی جریان کلی اندیشه یاد کردیم در حالیکه کلیت چنین بداهتی در قوام بخشی، دایره زیسته‌های جزئی را نیز در بر می‌گیرد. به واسطه چنین فرایندی می‌توانیم بگوئیم که آگو به صورت فی نفسه و لئفسه وجودی مطلق است، اساساً قوام هر آنچه به عنوان آگوی دیگری یا جهان می‌شناسیم نیز توسط آگوی مطلق انجام می‌شود. یعنی من به مثابه آگو، جهان موجود برای خودم را به مثابه پدیده قوام بخشیده و به قوام بخشی آن ادامه می‌دهم. «اگر ما آگوی استعلایی را به عنوان زمینه نهایی برای قوام بخشی موجودات بدانیم باید همه چیز را در آگو به نحو غایی تشکیل شده بیابیم، پس همه

موجودات نهایتاً باید در آگاهی آگویی ما منحل شوند و آگویی استعلایی تنها وجود مطلق و واقعی می شود.» (Kockelmans, 1994, p226)

خود قوام بخشی چیزی جز تجربه دایم حضور خود نمی باشد. اگر آگو بخواهد از خودش آگاه شود در خواهد یافت که هر آنچه برای آگاهی وجود دارد، در حیطه ذهنیت استعلایی قوام یابد، در نتیجه، اگر ما بخواهیم به شناخت عالم واقعی تجربی خارج از حیطه ها و مرزهای عالم آگاهی دست یابیم به امری پوچ و بیهوده متوسل شده ایم چرا که شناخت و شکل گیری بداهت های ممکن در دامنه آگاهی آگو امکان پذیر است.

با وجود چنین تاکیدی بر نقش آگو به برساختن عالم در خودش باید بگوئیم که بدون تعامل با عالم خارج نمی توان معنایی از آگو به دست آورد «پدیدارشناسی ماهیت تجربیات را از نمای اول شخص مطالعه می کند و می گوید: آدمی ماهیت اشیاء را از طریق شهود تجربیات خودش و محتوای آن در می یابد.» (Smith, 1995, p339)

آگویی مطلق، در حالی که عالم را در خود دارد می تواند مرزهای آگاهی را گسترش دهد. که البته طبیعت را نیز در بر می گیرد، این طبیعت حاصل تجرید همه چیزهایی است که به روان و ذهنیت شخصی برمی گردد. به بیان دیگر اگر آگویی مطلق واجد وجوه کثیره ای است که یکی از آنها آگویی انضمامی است، چنین آگویی مرکب از دو بخش روان - تن است. اولین برخورد و مواجهه این آگو با طبیعت، با بدن خودش است. بدن به صورت یک دسته ادراکات بی واسطه به آگو عرضه می شود و اسباب ارتباط با جهان طبیعی را برایش فراهم می کند. هوسرل در تأملات می گوید که بدن جایی است که اندام به ابژه و ابژه به اندام تبدیل می شود. در همین جاست که روان آگو با جسم پیوند می خورد. چنین رویکردی به سوی بدن یادگار اندیشه دکارتی است «هوسرل با در نظر گرفتن بدن آگو خود را به سنت دکارتی نزدیک می کند، به دلیل اینکه دومین پرسش دکارت پس از حل جوهر اندیشنده مسئله جوهر ممتد است، یعنی «اندیشنده بدن مند» پارادوکسی است که دکارت درصدد حل آن بر آمد، در اندیشه



هوسرل مسئله به این شکل در آمد که این بدن ابژه آگوی استعلایی قرار می گیرد. هوسرل مسئله را اینگونه بیان می کند: وقتی که دست شما صورت شما را لمس می کند و در عین حال هم لمس می شود و هم لمس می کند. در آگوی بدن مند، آگو هم مدرک است و هم مدرک» (Solomon, 1972, p309)

هوسرل پس از تحلیل قوام بخشی بدن، چگونگی قوام یافتن آگوی دیگر را تدوین می کند. آگوی دیگر یا «دیگر من» در این دوران به عنوان آنچه «در» آگوست مورد بررسی قرار می گیرد. آگوی دیگر جزء اصلی خود من است و در وجه قوام یافته به نحوی ارجاع به خود من می باشد. در حقیقت این آگوی دیگر ضامن کلیت آگوی استعلایی می گردد «برای ایجاد همگانی بودن «من استعلایی» باید «شمای استعلایی را نیز بگیریم، به عبارت دیگر، باید من استعلایی ای را در نظر بگیریم که نه تنها خودش بلکه توسط دیگران نیز بازشناسی می شود.» (ساکالوفسکی. ص ۲۲. ۱۳۸۴) اگر به این ترتیب که گفتیم سایر آگوها در آگوی استعلایی قوام یابند باید بپذیریم که این مسئله بر پایه بین الاذهان به عنوان جهان عینی و مشترک برای همه قوام می یابند. این حیطه بین الاذهانی به عنوان معیار عینیت از سوی هوسرل معرفی می شود یعنی اشتراک یک حوزه آگاهی بین موند من و موندای دیگر، این عینیت حتی تجربه جهان توسط آگوی انضمامی را هم ممکن می کند و اساساً گسترش و فراروی معنای آگو به سوی آگوی دیگر مقوم آگوی استعلایی است. (هوسرل. ص ۱۶۶. ۱۳۸۱). قوام بخشیدن «دیگر من» به عنوان مقدمه ای است که هوسرل را به قوام بخشی به جهان به عنوان فضای بین الاذهان معرفت رهنمون می کند. هوسرل جهان طبیعی را به عنوان یک فضای ادراکی مشترک بین آگوی من و آگوی دیگران می داند، به همین دلیل به آن، وجه بین الاذهان را نسبت می دهد. به عقیده وی هر آگوی انضمامی در باب طبیعت به اشتراکی می رسد که به آن اشتراک بین الاذهان استعلایی می گوید. قوام چنین جهانی، ذاتی موند انضمامی است.

بنیادی ترین تر مطرح شده از سوی هوسرل در مورد آگوی استعلایی این است که

جهان را به عنوان یک افق وضع شده از سوی اگو قوام بخشیم تا تصور جهان در جریان قصدیت من ناب شکل بگیرد. در نتیجه اگر وجودش در من استعلایی قوام نیابد هیچ چیزی نمی تواند وجود داشته باشد. (هوسرل، ص ۱۸، ۱۳۷۲) اصولاً هوسرل جهان را به عنوان قطعی ترین عادات ما می داند چرا که هر اگوی ادراک کننده ای قادر به ادراک آن است و اساساً آن چیزی ماندگار است که در من به وجود بیاید. (Smith, 2003, p114)

پس از طرح چنین ساختاری از اگو انتقادات زیادی بر علیه آن شکل گرفت. از جمله مهمترین این نقدها این است که سیستم ذهنیت گرای رادیکال هوسرلی نهایتاً به سمت و سوی شکاکیت سوق پیدا می کند. هوسرل در کتاب بحران تحولاتی را ایجاد نمود که خود را ناگزیر از آن می دانست. هنگامیکه مسئله قوام بخشی خود اگو به مسئله قوام بخشی دیگری موکول شد، به ضرورت پرداختن به اشتراک بین الاذهانی رسید و آن را به اندیشه پدیده شناسی استعلایی خود پیوند زد. نهایتاً وی به این نتیجه رسید که برای وصول به اگوی مطلق به عنوان مرکز و نقطه محوری پدیده شناسی، گذار از من انضمامی، روش چندان مناسبی نیست بلکه پرداختن به رویکرد تاریخی کارآیی بیشتری دارد، رویکردی که در دوران دوم به تمامه اپوخته شده بود. هوسرل علت توجه خود را به تاریخ و فرهنگ اینگونه بیان می دارد. «ما که فقط وارث یک میراث معنوی نیستیم بلکه سرتاسر فقط موجوداتی هستیم در حال صیورورت برطبق روحی تاریخی. تنها به این اعتبار رسالتی بر دوش داریم که حقیقتاً به ما تعلق دارد. (Husserl, 1970, ? 16§). در این زمان، هوسرل سعی داشت به نوعی عقل گرایی برسد که محرک تاریخ عینی جهان باشد، این گفته ها یادآور تفکر هگل است، هگل نیز تاریخ را جولانگاه ظهور مطلق می دانست. متعلق لفظ مطلق در هوسرل اگوی انسانی می باشد. هگل تاریخ جهان را خودگشایی مطلق می داند و برای کشف این مطلق ملزم می شویم به بررسی رویدادهای تاریخی پردازیم. رویکرد هوسرل به اندیشه هگلی در کتاب بحران پای اگوی مطلق را به حوزه فرهنگ و تاریخ گشود. اگوی مطلق که قطبی اینهمان و یگانه است، تبدیل به اگوی حاضر در تاریخ یا فضای بین الاذهانی مشترک با سایر اگوها می شود و اگوی

استعلایی مطلق تبدیل به سوژه زیست جهان می‌گردد. اما چه عاملی چنین تغییر رویکردی را در اندیشه هوسرل به وجود آورد؟ پس از قوام همه چیز در اندیشه اگو، که از طریق بین‌الهللین نهادن همه چیز حتی خود انسانی اگو، به انجام می‌رسید، سولیسپسم (خود - تنها انگاری)<sup>۱</sup> گریبان اگو را گرفت و هوسرل را بر آن داشت که روش تاریخی - فرهنگی را به عنوان روشی مکمل برای توجیه اگوی مطلق برگزیند. پس در نتیجه می‌توان گفت که این اگو دیگر یک اگوی مطلق خودبسنده نیست بلکه اگویی انسانی است که در جریانی تاریخی و با بسترهای فرهنگی قابل بررسی است «من به عنوان اگوی استعلایی همان اگویی هستم که در عرصه جهان، اگوی انسانی است. از طریق جستجوی استعلایی آنچه را در عرصه انسانی از من پنهان شده بود بروز می‌دهم.» (Ibid,72§)?

البته، باید بگوئیم که علمکرد اگو به همان صورت باقی می‌ماند یعنی ما نمی‌توانیم اگو را بدون لحاظ نمودن ابژه‌هایش تعریف کنیم، اما این ابژه‌ها دیگر صرفاً ابژه‌های طبیعی یا بخش تألیفی داده‌های التفاتی نیستند بلکه ابژه با تحولی روبرو می‌شود و هر عنصری که در ذهنیت استعلایی پدیدارشناسی قرار دارد به عنوان پدیده در نظر گرفته می‌شود. «ما تألیف را از طریق پدیدارهای گوناگونی که خودشان را فی‌نفسه نشان می‌دهند، ادامه می‌دهیم. این پدیدارها به عنوان قطب ابژه در رابطه سوژکتیو جهان زندگی قلمداد می‌شوند. این قطب ابژه‌ها به عنوان بخش تألیفی در پدیدارها نیستند بلکه به عنوان بخشی از چیزی است که به روش خودش به نحو شهودی یک پدیده است.» (Ibid,§50) از آن جمله می‌توان به پدیده‌های فرهنگی نیز اشاره نمود. البته انسان به عنوان پدیده همچنان به صورت ابژه تلقی می‌گردد، اما رویکرد حاضر در این التفات در راستای روح غالب بحران که فرهنگ و تاریخ است تفسیر می‌شود. در مورد تاریخمندی هوسرلی این نکته را باید در نظر داشت که این تاریخ، تاریخ واقعی جهان و پیوستگی علی رویدادها نیست چرا که این وضعیت یعنی تاریخ معطوف به واقعیات

از روابط علی در عمل اپوخه حذف می‌گردد و صرفاً به افقی از معانی تقلیل می‌یابد. هوسرل اپوخه را راه بسیار خوبی می‌داند که ما رویکرد طبیعی و ساده لوحانه مان به جهان زندگی را به رویکردی استعلایی به آن تبدیل کنیم.

## سخن پایانی

گفته شد که نگرش هوسرل در باب اگو مراحل مختلفی را پشت سر گذاشت. در دوران اول تحت تأثیر اندیشه برنتانو-هیومی به انکار اگو پرداخت که به دلیل وجود بداهت حاضر در عبارت «من می‌اندیشم» و تناقضی که در پی انکار آن به وجود می‌آید از این مرحله گذر کرده و در دوران دوم تحت تأثیر جریان نوکانتی عصر خود به وجود زیرنهادی برای عادات و تجربیات اذعان نمود. در این دوران تقلیل و اپوخه اگو را در رسیدن به رویکردی استعلایی و گریز از رویکرد طبیعی یاری می‌رساند. اگوی محض به عنوان مرکز ضروری التفات، دو وجه ادراک کننده و ادراک شونده دارد. این من محض امری کلی است چرا که پدیدارشناسی استعلایی نیازی به من فردی ندارد. این مسئله امکان‌گذار به دوران سوم و اگوی استعلایی مطلق را فراهم آورد. اگوی استعلایی مطلق به روش آینده تیک به مواجهه با ابژه و ایده‌هایی که نتیجه تقلیل هستند، می‌رود. ورود به ساحت آینده تیک زمینه قوام بخشی اگوی مطلق را فراهم می‌کند. این قوام بخشی از قوام بخشیدن به خود آغاز شده و پس از آن بدن و دیگری و سپس جهان را قوام می‌بخشد. به این ترتیب اگو را به فضایی فرهنگی و تاریخی وارد می‌سازد و از سولپسیسم تحمیلی دوره‌های گذشته رهایی می‌دهد.

پدیدارشناسی هوسرل عمده ترین و با نفوذترین جریان فلسفی قرن بیستم است که سایر نحله‌های فلسفی به شدت متأثر از آن بودند. این تأثیر یا از سر توافقی و هم رأیی بود و یا واکنشی در برابر آرا هوسرل محسوب می‌شد. به این ترتیب عرصه‌های بینارشته‌ای زیادی مثل پدیدارشناسی هرمنوتیک، پدیدارشناسی تکوینی، پدیدارشناسی دین، پدیدارشناسی اخلاق، پدیدارشناسی هنر و پدیدارشناسی اگزیستانسیالیستی و... شکل





گرفت. دلیل این امر را می‌توان در تعریف هوسرل از پدیدارشناسی دانست. وی پدیدارشناسی را نه فقط به عنوان یک نظام جامع بلکه روشی برای فلسفیدن در نظر داشت به گونه‌ای که آن را عین فلسفه می‌دانست. در دوران هوسرل مسئله بحران علم و انسان اروپایی در اواخر قرن نوزدهم مطرح شده بود و سلطه پوزیتیویسم و ابژکتیویسم مسئله را بغرنج‌تر کرده بود چراکه ایشان ذهنیت و سوژه را به حاشیه رانده بودند. هوسرل برای رهایی از دوگانگی سوژه و ابژه طرح نویی را در افکند. اندیشه محوری پدیدارشناسی هوسرل بررسی مسئله آگاهی است و در این میان تحلیل آگوی هوسرلی راهی مناسب جهت نشان دادن کارکرد آگاهی است چراکه این آگاهی التفاتی همواره متعلق به یک سوژه است. روند تکاملی نگرش هوسرل در تحلیل آگو، وجوه گوناگونی از کارکرد معرفتی آن را نشان داد. از میان شاخه‌های معرفتی که به موازات اندیشه‌های هوسرل به بن‌مایه‌های فلسفه او پرداخته‌اند می‌توان به انسان‌شناسی اشاره کرد. تمرکز اصلی مطالعات انسان‌شناسی بررسی ارتباطات بین‌فردی است که از موضوعات اساسی حوزه بین‌الذهان قلمداد می‌شود. اینکه چگونه دو فرد یا فاعل شناسا، تفاسیر متفاوت یکدیگر را می‌فهمند و ارتباط برقرار می‌کنند. انسان‌شناس برجسته مایکل جکسون در کتاب معروفش *Minima Ethnographica* بر مسئله بین‌ذهنیت در روابط بین‌اشخصی تمرکز نموده است. در عرصه روانکاوی پس از فروید نیز متفکرانی چون ژولیا کریستوا ظهور کردند و دوباره مسئله آگو و سوژکتیویته را در فرایند اندیشه با تأکید بر جایگاه فرهنگ پررنگ کردند. او که بنیانگذار نظریه بینامتنیت در حوزه‌های زبانی-البته نه فیلسوفان تحلیل زبانی انگلیسی بلکه مسئله زبان در فلسفه قاره‌ای- است سوژه را فرایندی پویا و در حال شدن می‌داند که تابع فرهنگ، تاریخ، روابط و زبان‌شان می‌داند. تأثیرات نگرش هوسرلی بر سوژکتیویسم و اومانیزم معاصر اروپایی در شاخه‌های مختلف علوم انسانی غیرقابل انکار است و می‌توان از دریچه نگاه فلسفی هوسرل به آگو که در این مقاله سعی شد به آن پرداخته شود به طور عمیق‌تری به تحلیل این تأثیر پرداخت.

## منابع

- بل، دیوید. (۱۳۷۶)، اندیشه‌های هوسرل، مترجم فریدون فاطمی، تهران، نشر مرکز.
- رشیدیان، عبدالکریم. (۱۳۸۴)، هوسرل در متن آثارش، تهران، نشر نی.
- ساکالوفسکی، رابرت. (۱۳۸۴)، درآمدی بر پدیدارشناسی، مترجم محمدرضا قربانی، تهران، انتشارات گام‌نو.
- ککلمانس، جوزف جی. (پائیز ۱۳۷۱)، تفکرات کانت و هوسرل درباره من ناب. مجله فرهنگ (ویژه فلسفه) شماره ۱۱، مقاله ۶، مترجم: امیرحسین رنجبر.
- لیوتار، فرانسوا. (۱۳۷۵)، پدیده شناسی، مترجم دکتر عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر نی.
- هوسرل. ادموند. (۱۳۷۲)، ایده پدیده شناسی، مترجم دکتر عبدالکریم رشیدیان، تهران، انتشارات علمی فرهنگی.
- هوسرل، ادموند. (۱۳۸۱) تأملات دکارتی، مترجم دکتر عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر نی.

- Edmund. Husserl. (1970), The crisis of European sciences and transcendental Phenomenology, Evanston, North western university press.
- Edmund. Husserl. (2001) Logical investigation "2 vol", London and New York, Routledge.
- Edmund. Husserl. (2002). Ideas, London and New York, Routledge.
- Khatami, Mahmoud. (2004), A Sadraean point of view toward an ontetic Elimination of the subjectivists self. <http://www.iranianstudies.Org/>, 1384/9/12.
- Kockelmans. Joseph. J, (1994) Husserl's phenomenology, Purdue university press.
- Moran, Dermot. (2000), Introduction to phenomenology, London and New York, Routledge.
- Recour. Paul. (1967), Husserl, An analysis of his phenomenology. North western university press.
- Solomon, Robert c., (1972), Phenomenology and Existentialism, Harper and Row, reprinted by University press of America.
- Wood Ruff Smith, David. 1995. The Cambridge companion to Husserl. Edited: Smith, Barry, Cambridge university press.

