

بررسی کارکرد تقویمی اگو در پدیدارشناسی استعلایی هوسرل

عباس یزدانی^۱

مهدی پاک نهاد^۲

چکیده

بخش عمده ای از تلاش های هوسرل در توصیف نحوه عملکرد آگاهی، به بحث اگو و چگونگی کارکرد تقویمی آن اختصاص یافته است. هدف این نوشتار این است که نقش اگو در پدیدارشناسی استعلایی هوسرل و جایگاه محوری آن به عنوان «قطب این همان اعیان آگاهی» بازخوانی و بررسی شود. از طریق مطالعه‌ی سیر تطور و تکامل مفهوم اگو در اندیشه هوسرل و با توصیف و تحلیل دیدگاه وی در مورد نقش و کارکرد اگو، ویژگی تقویمی آن به بحث گذارده خواهد شد. ادعای این مقاله این است که اگرچه هوسرل همواره خود را یک دکارتی می دانست، اما نقدی که بر تلقی دکارتی «اگو» دارد روشنگر تمایز پدیدارشناسی استعلایی وی از فلسفه «واقع گرایی استعلایی» دکارت است. در پایان این نوشتار، نتیجه گرفته می شود که هوسرل با انتقال پدیدارشناسی خود از رویکرد «ماهوی» به رویکرد «استعلایی» از طریق کارکرد تقویمی اگو، به ذهنیت استعلایی به عنوان منشأ هر معنا و برسازنده جهان عینی دست می یابد. وی اگو استعلایی را در حکم زیرنهادی برای عادات، باورها و کنش های هر شخص دانسته و آن را تنها شرط امکان فهم جهان می داند.

کلید واژه ها: هوسرل، پدیدارشناسی استعلایی، اگو، آگاهی، فروکاست.

1. yazdani@ut.ac.ir

۱- عضو هیئت علمی گروه فلسفه دانشگاه تهران

۲- کارشناسی ارشد فلسفه دین دانشگاه تهران

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۱/۱۲/۲۶ تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۲/۲/۲۷

مقدمه

مفهوم «خود»^۱ در اندیشه هوسرل، از جمله مفاهیمی است که به موازات بازاندیشی های مستمر هوسرل از روش پدیدارشناسی اش، به مرور زمان از یک جایگاه حاشیه ای، یا دقیق تر بگوییم از یک جایگاه سلبی، به کانون توجه و تأمل فیلسوف تغییر وضع داده و در فلسفه پدیدارشناسی نقشی ایجابی و محوری پیدا کرد. از هوسرل «پژوهش های منطقی» که اساساً منکر وجود اگو بود تا هوسرل «تأملات دکارتی» که «خود» را مرکز تقویم اعیان می دانست فاصله بسیاری وجود دارد، منتهی فاصله ای که تماماً به بازاندیشی و تأمل و جرح و تعدیل مفاهیم و روش ها گذشت و همین بازاندیشی ها بود که هوسرل را بر آن داشت علیرغم تبعات سولیپسیستی ایده آلیسم خودمحورانه اش، کل پدیدارشناسی استعلایی را بر محور مفهوم اگو بنیان نهد.

هوسرل با طرح نظریه پدیدارشناسی استعلایی، اگو را محور و بستر کنش های آگاهی قرار داده و به این ترتیب برای آن کارکردی تقویمی^۲ یا برساننده در نظر گرفت. هوسرل تنها نظریه معتبر و اصیل درباره ای آگاهی را «نظریه استعلایی- پدیدارشناختی» آگاهی می داند، چرا که در این نظریه به جای فرض بی معنا و پوچ یک تعالی شناخت ناپذیر به نام «شیء فی نفسه»^۳، منحصرأ خودساز و کارهای آگاهی و عملکرد آن به عنوان یگانه امکان مفهوم سازی جهان، به شکلی منتظم روشن سازی می شود. در این رویکرد هر قسمی از موجود، چه واقعی و چه مثالی، به مثابه «ساخته» ای از سوژکتیویته استعلایی^۴ که دقیقاً در عملکرد قصدی مربوط به آن موجود متقوم شده؛ فهم می شود و به همین دلیل می توان آن را از همه نظریه های شناخت شناسانه ای که به خاطر درک محدود و بسته شان از افق های تعیین کننده ای معنای آگاهی و قصدیت های نهفته در آن، به تعبیری نادرست و غیرقابل دفاع از آگاهی و شناخت تن داده اند، متمایز ساخت (هوسرل، ۱۳۸۱: ۱۳۹).

به زعم هوسرل، درک ساز و کارهای قصدی عملکرد شناخت منجر به دستیابی به نتایج بسیار مهم و قابل تأملی در این حوزه می شود. یکی از مهم ترین نتایج مطالعه فرایند شناخت استعلایی به مثابه خود-روشن سازی انضمامی و همواره بدیهی اگو در آن خواهد بود که به ما کمک می کند تا به طور منتظم نشان دهیم

1-Ego

2 Constitutive

3 Noumenon

4 Transcendental Subjectivity

چگونه اگو خودش را مطابق با ماهیت اش به عنوان موجودی فی نفسه و لنفسه متقوم می کند، و در وهله بعد زمینه ساز روشن سازی عمیق تری درباره شناخت «دیگری» (اگوی دیگر)¹ یا هر آنچه که به عنوان غیر-من تلقی می شود، خواهد شد؛ یعنی به ما نشان خواهد داد که چگونه اگو به لطف همین ماهیت خاص و ویژه اش، در خودش «دیگران»، «عینیت» و به طور کلی حوزه غیر-من را متقوم می کند. به این معناست که پدیدارشناسی در تعبیر نهایی یک «ایده آلیسم استعلایی» است.

در ابتدای نسبت میان اگو و اعیان الثفاتی آگاهی توصیف خواهد شد تا بتوان جایگاه و نقش اگو را در منظومه فکری هوسرل به خوبی دریافت. هدف مورد نظر در پرتو پی جویی این پرسش محقق خواهد شد که اساساً هوسرل از طرح ایده «اگوی استعلایی» چه منظوری را دنبال کرده و از چه رو «کارکرد تقویمی اگو» را بنیادی ترین ویژگی آن می دانست؟

پیش از ورود به اصل بحث جا دارد به برخی از مهم ترین پژوهش های صورت گرفته درباره اگو، مختصراً اشاره شود:

هارمون چاپمن² در مقاله «تفسیری از آموزه اگو در کتاب جلد اول ایده ها هوسرل» که در مجموعه «پدیدارشناسی؛ استمرار و سنجشگری» در ۱۹۷۳ به چاپ رسید معتقد است اگرچه جملات مطرح شده درباره اگو در کتاب جلد اول ایده ها بسیار محدود و پراکنده است، اما با این وجود، اگر بتوان آنها را جمع آوری کرده و در چارچوب یک منظر کلی بررسی کرد، قطعاً می توان به یک آموزه منسجم و دقیق درباره مفهوم اگو در این اثر دست یافت.

مقاله «اگو و آگاهی در همآوردی دو دیدگاه؛ هوسرل و سارتر» اثر مایکل سوکال³ که در کتاب «مطالعات تطبیقی در پدیدارشناسی» در ۱۹۷۹ به چاپ رسیده بررسی نقدی است که سارتر در اثر خود تحت عنوان «تعالی اگو» بر مفهوم اگوی هوسرل دارد.

¹ Alter Ego

² Harmon Chapman

³ Micheal Sukale

لستر ای امبری^۱ در مقاله ای تحت عنوان «تامل در باب آگو» که در مجموعه «کاوش های پدیدارشناختی» در ۱۹۸۳ به چاپ رسیده است ساختار سه وجهی آگو-کوگیتو-کوگیتوم^۲ یا خود-اندیشه-اندیشیده شده (متعلق اندیشه) را به عنوان دقیق ترین نسبت پدیدارشناختی آگاهی که در قالب دو وجه یا سویه ذهنی و عینی بازنمایی می شود معرفی می کند.

مایکل تنیسن^۳ در کتاب خود «دیگری»^۴ که مطالعه ای تطبیقی درباره هستی شناسی اجتماعی هوسرل و نسبت آن با هایدگر و سارتر است، فصلی را به موضوع «آگوی استعلایی» اختصاص داده است. ماکان در این فصل با ارائه شرحی دقیق و مبسوط از نحوه شکل گیری مفهوم آگو، کاربردهای آن در تقویم آگوی دیگر به واسطه مفهوم «همدلی»^۵ و نیز شرایطی که طی آن فضای بین الاذهان ایجاد شده و «زیست جهان»^۶ به عنوان بستر مشترک حیات انسانی تقویم می شود را به بحث می گذارد.

«آگو و حیثیت التفاتی در پدیدارشناسی استعلایی» عنوان مقاله ای از کریستوفر ماکان^۷ است که در فصلنامه پژوهشی «مطالعات فلسفی» در ۱۹۹۹ به چاپ رسیده است. ماکان معتقد است اگرچه مفهوم آگو یکی از مهم ترین مفاهیم در منظومه فکری هوسرل است، اما برای شناخت آن ضروری است ابتدا مفهوم «حیث التفاتی»^۸ و کاربرد آن در فرایند آگاهی به درستی شناخته شود.

اکرم بخشی در مقاله ای با عنوان «بررسی جایگاه و سیر تحول مفهوم آگو در اندیشه هوسرل» با اشاره به سیر تطور مفهوم «آگو» در اندیشه هوسرل، در قالب سه فصل براساس سه دوره فکری اندیشه هوسرل، جایگاه عنصر «آگو» را مورد تحلیل قرار داده است.

حسن فتح زاده نیز در یک مطالعه تطبیقی با نام «آگو از دیدگاه لکان و هوسرل» ابتدا به ایده مرکزی لکان در نفی و انحلال سوژه دکارتی پرداخته و سپس با توضیح نظریات هوسرل تلاش کرده مدلل سازد که او چه

¹ Lester. E. Embree

² Ego-Cogito-Cogitatum

³ Micheal Theunissen

⁴ the Other

⁵ Empathy

⁶ life-World

⁷ Christopher Macann

⁸ Intentionality

راه برون رفتی در مقابل قواعد بازی روان کاوی لکان ارائه می دهد. نویسنده معتقد است که جدال هوسرلی - لکانی را می توان نماینده ای از جدال فراگیرتر بین مدرنیسم و پست مدرنیسم دانست.

سید محمد امینی که رساله کارشناسی ارشد خود را به بحث «اگو از منظر هوسرل متقدم» اختصاص داده تلاش می کند با ارائه شرحی از آثار متقدم هوسرل (با تمرکز بر فلسفه حساب، پژوهش های منطقی و ایده پدیدارشناسی) به این پرسش پاسخ دهد که چه عواملی باعث شد هوسرل روانشناسی گرا رو به سوی منطبق باوری و از آنجا رو به سوی توصیف ماهیات آورده و در این مسیر از مرحله نفی اگو به پذیرش اگو به مثابه زیرنهاد عادات برسد؟

تکامل مفهوم اگو در تفکر هوسرل

تلقی هوسرل از مفهوم اگو، وجهه ی تاریخی و تکاملی دارد، به طوری که می توان با پیگیری آثار اصلی اش، از جمله پژوهش های منطقی، ایده ها و تأملات دکارتی، مواجهه و برخورد متفاوت او نسبت به این ایده را بازشناسی کرد.

اگوی استعلایی مسئله محوری آثار اولیه هوسرل نیست. هوسرل در چاپ اول پژوهش ها، در بررسی روش شناختی اش از اگو، به تبعیت از استادش برنتانو، اگو را صرفاً به عنوان مجموعه یا انبانی از اعمال در نظر گرفت، و حتی تلاش نکرد تا وحدتی را که اگو در این مجموعه اعمال مقرر می کند، تحلیل نماید. او اشاره می کند که «اگوی پدیدارشناختی تنها یک نام برای «جریان آگاهی فی نفسه» است» (Husserl, 1970: 541). این تلقی از اگو در چاپ دوم پژوهش ها تا اندازه ای تغییر کرد. او در این اثر «اگوی به طور پدیدار شناختی تقلیل یافته» را با وحدت مجموعه ساختارهایی که باعث می شوند تا اعمال مختلف آگاهی در یک جریان ارتباطی منفرد با یکدیگر پیوند یابند یکسان می گیرد: «بنابراین، اگوی به طور پدیدارشناختی تقلیل یافته هیچ چیز خاصی نیست که ورای بسیاری از تجربه ها حرکت کند؛ آن صرفاً با وحدت همبسته خود آنها یکسان است.» (Ibid., 545). بنابراین تلقی هوسرل از مفهوم «اگو» در پژوهش ها، تلقی ای نامطمئن و چه بسا «اجباری» است. ترجیح هوسرل در چاپ اول پژوهش ها کنار گذاشتن اگو و توصیف های آگاهی بر پایه یک ساختار دو وجهی است. به زعم او ساختار آگاهی را می توان بر پایه دو وجه اصلی «آگاهی» و «کنش

های قصدی آن» یا «نوئیس»^۱ و «نوئما»^۲ توصیف کرد، و طبعاً در این میان نیازی به یک عنصر کانونی که پیوند دهنده این دو باشد نخواهد بود. او در بند ۸ از پژوهش پنجم نوشت: «باید به صراحت اعتراف کنم به کلی عاجز از یافتن خود، این کانون ابتدایی لازم رابطه ها هستم» (Ibid., 549). به زعم او آگاهی چیزی نیست جز شبکه ای از اعمال به هم پیوسته که نیازمند مرکز ارجاعی به نام «من» نیست، بلکه وحدت جریان مدرکات، صورتی از به هم پیوستگی حال در خود آگاهی است. اما در چاپ دوم، هوسرل نهایتاً این مرکز کنش های آگاهی را پذیرفت و بر جمله فوق پانوشتی به این مضمون افزود: «از آن پس توانستم آن را بیابم.» در جلد اول ایده ها که در سال ۱۹۱۳ انتشار یافت، هوسرل به وجود «آگو» به عنوان مرجع ضروری روابط آگاهی صریحاً اذعان کرد و در تحلیل هایش درباره پدیدارشناسی کنش های آگاهی، جایگاه ویژه ای را به آن اختصاص داد. با این وجود به نظر می رسد هنوز به جمع بندی دقیقی از جایگاه آگو در مناسبات آگاهی، و نیز نقش های متفاوت آگوی طبیعی و آگوی محض در این مناسبات نرسیده است. هوسرل به خوبی آگاه بود که آن آگویی که در فرایند تقلیل آشکار می شود نمی تواند یک آگوی طبیعی باشد. اساساً نقد هوسرل بر رویکرد روان‌شناسانه به آگو در همین نکته نهفته بود که در این رویکرد امکان تشخیص پدیدارشناسانه آگوی محض، که به مثابه یک «ناظر خنثی و فرا ارزشی» کنش های آگاهی را همراهی می کند، وجود ندارد. در جلد اول ایده ها هوسرل درصدد است تا حیات طبیعی و روانی آگو و تجربه های روان شناختی آن را از آگوی ناظر محض که به عنوان منشأ مطلق هر معنابخشی آشکار می شود، متمایز سازد. این آگوی محض از طریق هر یک از اندیشه هایش می نگرد؛ می توان آن را یک «شعاع نگاه» دانست که از طریق هر کوگیتو می درخشد (Husserl, 1931: 172).

بنابراین نمی توان آگوی محض را بخشی از هر فرایند ذهنی دانست، بلکه آن یک شرط ضروری برای این فرایندها است. هوسرل در جلد اول ایده ها به این گفته کانت استناد می کند که «من می اندیشم» باید قادر باشد تا تمام ادراکات مرا همراهی کند» (Ibid., 173). در این مرحله هوسرل هنوز درگیر بررسی ماهیات مثالی است و پدیدارشناسی را به مثابه «علم توصیف ماهیات» تعریف می کند. به همین دلیل در جلد اول ایده ها هنوز خبری

¹ Noesis

² Noema

از «آگوی استعلایی»^۱ نیست، و هوسرل نهایتاً در شهود ایده تیک داده های آگاهی، به دنبال توصیف پدیدارشناختی ماهیت مثالی آگو به عنوان «آگوی محض»^۲ است. آگویی که به زبان کانتی، به عنوان «فراهم کننده یک شرط صوری برای وحدت تجربه های درونی» خوانده می شود. به همین دلیل است که این آگوی محض، ماهیتاً «تهی از محتوا» است و پرکننده هویت محض افراد انسانی نیست. همان طور که درموت موران توضیح می دهد هوسرل در جلد اول ایده ها از آگوی استعلایی فی نفسه سخن نمی گوید، بلکه او یک آگوی متمایزی را برای هر جریان متمایز تجربه آگاهانه زنده وضع می کند. از سوی دیگر هوسرل کماکان این آگوی محض را از آن جهت می نگرد که از یک نوع تعالی برخوردار است؛ یک «تعالی» در درون حال. او تلقی چنین آگویی را جز به مثابه بخشی از خود زیسته بسیار دشوار می یابد (Moran, 2000: 169).

به هر حال پذیرش اولیه آگو در جلد اول ایده ها را می توان نشانگر تغییر موضع هوسرل نسبت به دوران پژوهش ها دانست؛ تغییر موضعی که به تحول اندیشه او از «پدیدارشناسی ماهوی» که عمدتاً معطوف به بررسی ماهیات مثالی است به سوی «پدیدارشناسی استعلایی» که دغدغه اش بررسی نحوه تقویم اعیان در آگاهی است، ربط مستقیمی دارد.

جلد دوم ایده ها که چند سال پس از مرگ هوسرل منتشر شد، بر وحدت «خود» به عنوان شخص تاکید داشته و آگو را به عنوان «سوژه ای جسمیت یافته»^۳ که جهت مند در مکان و مستقر در زمان است بازتعریف می کند. به عبارت دیگر آگو نه صرفاً یک من محض بی زمان و مکان، بلکه یک من جسمانی است (Husserl, 1989: 166). هوسرل در این کتاب درباره آگو معتقد است: «آگو سوژه اینهمانی است که در تمام اعمال جریان آگاهی نقش دارد؛ آگو محوری است که هر حیات آگاهانه، شعاع ها را از آن ساطع و در عین حال دریافت می کند. آگو محور تمام تأثرات و اعمال، هر توجه، درک، پیوند و ارتباط است.» (Ibid., 112)

خود یک «نقطه صفر»^۴ است. محور ارجاع و جهت گیری که فاصله ها، زمان ها و غیره از آن منشعب می شوند. چیزی در بالا، در سمت چپ، در فوق، دور یا نزدیک قرار دارد و همه اینها از آن جهت به طور مفصل و دقیق در نزد من ترسیم می شوند که خودم را به عنوان مرکز مکان در نظر می گیرم. از این حیث آگو

¹ Transcendental Ego

² Pure Ego

³ Embodied Subject

⁴ zero Point

مستلزم یک جهت یابی جسمانی و مکان مندی فیزیکی است، و معنای این سخن آن است که آگوی استعلایی در یک بدن زنده تجسم می یابد.

از سوی دیگر هوسرل بر این باور است که آگو می تواند به نحو منفعل تحت تاثیر تجربه های خود باشد. در اینجا هوسرل برخلاف گذشته برای آگو صرفاً یک نقش صوری و فاقد محتوا قائل نیست، بلکه از این منظر آگو سرشار از رویکردها و باورها است و اعتقادات و عاداتی دارد که در پرتو زمان محتوایش را می سازد. به عنوان مثال من شخصی هستم که به کشورم عشق می ورزم، یا شخصی که نسبت به باورهای دینی ام تعصب دارم، یا مثلاً از فقر خانواده ام رنج می کشم و در عذاب هستم. این باورها، حالات یا عادات بخشی از محتوای آگوی مرا تشکیل می دهد و در واقع آگو، در پرتو همین اعمال مبتنی بر باور و عادت است که به حیات پویای خود شکل می دهد.

هوسرل در آثار بعدی خود آگو را به مثابه منی متشکل از عادات در نظر می گیرد؛ عاداتی که به نحوی به من متعلق شده اند و تنها به واسطه تحلیل پدیدارشناختی «تکوینی»^۱ قابل پژوهش هستند. از این رو، وقتی من به یک باور می رسم، این باور تبدیل به بخشی از خودم و شخصیتم می شود، حتی اگر من آگاهانه به آن اشاره نکنم (Moran, 2000: 173). هوسرل در تأملات دکارتی می گوید که آگو صرفاً یک محور یا قطب اینهمان تهی نیست، بلکه قادر است مجموعه ای از ویژگی های ماندگار را به دست آورد. هوسرل در این مرحله در می یابد که در آثار قبلی اش بیش از حد به زیسته ها به عنوان فرایندها و اعمال ذهنی منفردی که در آگاهی تحقق یافته اند پرداخته است.

اکنون هوسرل به این نتیجه می رسد که لازم است تا به بررسی حالات ذهنی وضعی و نیز حالات ذهنی کنونی پردازد تا بتواند تبیینی از این امر ارائه دهد که چگونه آگو به ویژگی شخصی واجد محتوا دست می یابد و آگویی است که فی المثل می تواند دارای این عقیده باشد که زمین گرد است. هنگامی که من درباره چیزی تصمیم می گیرم، این فرایند با عمل تصمیم گیری به سرعت از بین می رود، اما خود تصمیم باقی می ماند و حتی در خواب با آگو پیوند می یابد. من همواره در حالتی از «تصمیم گیری به این نحو یا آن نحو» هستم که البته نباید آن را با جریان تصمیماتی که به طور فعالانه در جریان هستند اشتباه گرفت (هوسرل، ۱۳۸۱: ۱۱۵). در واقع به نظر هوسرل هیچ فرایندی وجود ندارد، بلکه «آگو به واسطه خلاقیت فعال

¹ Genetic Phenomenology

خود، خودش را به عنوان یک آگوی شخصی ثابت و پایدار تقویم می کند» (همان: ۱۱۶). به یک معنا تقویم، خود یک «خود- تقویمی»^۱ است که به معنای تکوین فعالانه آگوی ثابت و پایدار بر اساس باورها و عادات مکتسب است.

آشکار است که نگاه هوسرل به آگو در آثار متأخرش هر چه بیشتر صورت انضمامی به خود گرفته و از توصیف آگو به مثابه ماهیت محض و مثالی فاصله می گیرد. هوسرل در اواخر عمر بیش از پیش احساس نیاز می کرد تا رویکرد پدیدارشناسانه را به حوزه زیست جهان و «بین الأذهان»^۲ نزدیک کرده و تحلیل هایش را بر پایه توصیف «اشخاص» و مناسبات جمعی بین الأذهان استوار سازد. این رویکرد کلی که بیش از هر کجا در «تأملات دکارتی» و نیز «بحران علوم اروپایی و پدیدارشناسی استعلایی» قابل مشاهده است، در نهایت به بحث آگوی استعلایی حاضر در جهان پیرامونی، که در مناسبتش با آگوهای دیگر، افق های گشوده زیست جهان را تقویم می کند؛ کشیده شد.

تا دهه ۱۹۲۰ طول کشید تا هوسرل به طور مستقیم با مسئله تدوین و بیان ماهیت و نقش آگوی استعلایی مواجه شود، که نمونه برجسته ای از تبیین دیدگاه او در این باره را در تأمل پنجم از تأملات دکارتی شاهدیم. در این تأمل هوسرل بیش از پیش مسئله تقویم آگو را از منظر نسبت عمیق آن با «زمان - آگاهی»^۳ در نظر گرفت. در آخرین آثار هوسرل، آگو اغلب بر حسب نسبتش با جریان زمان مورد تأمل قرار گرفت. نقش زمان در فرایند خود - تقویمی آگو صرفاً هم عرض سازی اعمال و ساحت های آگاهی نبود، بلکه بیش از آن، زمان به مثابه همبستگی ای تعریف می شد که «وحدت یک آگاهی را تشکیل می دهد» (همان: ۷۴). هوسرل در آثار قبلی اش «خود- حضوری»^۴ کوگیتو را تشخیص داد و بر این موضوع تأکید کرد که درک شهودی فرد از فرایندهای ذهنی درونی، یقینی و کامل است. برخلاف درک هویات بیرونی که همواره تک بعدی بوده و در «نماها» یا «طرح افکنی»ها داده می شود. اما هوسرل به تدریج دریافت که آگو در نماهای زمانی نیز داده شده است. او در تأمل چهارم دکارتی در این باره می گوید: «زمان، صورت کلی هر تکوین آگوشناختی است» (همان: ۱۲۶). ساختارهای ماهوی متفاوتی وجود دارند که مندرج در آگو هستند و بر حسب زمان

¹ Self- Constitution

² Intersubjective

³ Time- Consciousness

⁴ Self- Presence

درک می شوند. مثلاً ضروری است ذهنیت کودک، از ذهنیتی که استدلال علمی پخته و بالغ را صورت می بخشد؛ متمایز گردد. این نکته نشان می دهد که در نزد هوسرل متأخر بحث از «تاریخ اگو» ضرورتی غیرقابل انکار یافته است.^۱

همان طور که هوسرل پیش می رود تلاش می کند اگوی روان شناختی طبیعی و اگوی به طور پدیدارشناختی تقلیل یافته (یا اگوی محض و اگوی استعلایی) را به ترتیب متمایز کند. او همچنین به مراحل بنیادین ماقبل اگوشناختی آگاهی توجه می کند. هوسرل در آخرین تدوینش از مفهوم اگو که به طور کامل در تأملات دکارتی بیان شد، این مفهوم را بر حسب مفهوم لایبنتسی «موناد» بازتعریف می کند. «موناد» نامی است که هوسرل برای کل حیات آگاهانه انضمامی اگو برمی گزیند که به عنوان مجموعه کامل تمام تجربه های قصدی آن، هم تجربه های بالفعل و هم ممکن تلقی می شود.

نقد هوسرل بر مفهوم دکارتی اگو

هوسرل در روش پدیدارشناسی خود در تلاش است تا با کنار گذاشتن همه داده های تاکنونی، بستری مطمئن، مطلق و استعلایی را برای بازسازی شناخت استوار سازد. از این منظر می توان او را یک «نودکارتی» دانست.^۲ توجه هوسرل به دکارت در آثار گوناگونش خود گواه همین تأثیر جدی است. وی دکارت را آغازگر نوع جدیدی از فلسفه می داند. از نظر تاریخی نزد دکارت است که برای نخستین بار با نطفه های فلسفه استعلایی روبرو می شویم. از این پس بنیان حقیقی فلسفه نه در جانب ابژه، بلکه در جانب آگاهی و سوژه باید جستجو شود. به زعم هوسرل دکارت موفق شد فلسفه را به شکلی ریشه ای از عینی گرایی ساده لوحانه به ذهنی گرایی استعلایی تغییر جهت دهد. به گفته هوسرل «آغاز یک فلسفه حقیقی، انقلاب تمام عیاری است که عصر ما آن را به کوگیتوی دکارتی مدیون است و فلسفه برای تداوم این انقلاب باید از «تأملات شگفت انگیز» دکارت الهام گیرد.» (همان: ۳۴).

با این وجود، فهم تعبیر هوسرل از اگو به عنوان قطب استعلایی اعیان آگاهی، نیازمند فهم انتقادی است که او از دیدگاه دکارت در این زمینه دارد. اگرچه هوسرل روش دکارتی را مبنای کار خود قرار داد، اما در عین

^۱ نک به: مقاله هانس یونس در «دیوید کار و ادوارد کیسی (۱۹۷۳)»، یا عنوان «تغییر و ثبات؛ در باب امکان فهم تاریخ» (۱۳۳-۱۰۲).

^۲ - هوسرل خود در آثار مختلفش پدیدارشناسی استعلایی را نوعی «نو-دکارت گرایی» خوانده است؛ برای اطلاعات بیشتر رک: تأملات دکارتی؛ بند ۱؛ ۳۱، بحران؛ بند ۱۶ و ۱۷، ایده ها ۲؛ بند ۲۳.

حال بر این باور است که ظرفیت های بالقوه این روش از سوی دکارت مورد غفلت قرار گرفته و نتایج مهم نهفته در آن نادیده گرفته شده است.^۱ از دیدگاه هوسرل فاعل حقیقی کوگیتو و شک دکارتی، برخلاف تلقی خود دکارت، نه انسان به عنوان منی طبیعی یا موجود طبیعی اندیشنده^۲، بلکه منی استعلایی است که همه چیز، از جمله همین جهان طبیعی، در آگاهی او بنیاد می شود. هوسرل برخلاف دکارت در جستجوی «قضیه» ای بنیادی به عنوان سنگ بنای فلسفه نیست. «می اندیشم؛ پس هستم» گرچه نشانه ای است برای تشخیص شک ریشه ای، اما به خودی خود شالوده ای رضایتبخش برای علم متقن فراهم نمی کند. زیرا پیش فرض های بسیاری در دل خود دارد که پیش فرض های مابعدالطبیعی همچون فرض وجود جوهر اندیشنده، پیش فرض های روش شناختی همچون فرض اصالت روش استنتاجی و پیش فرض های غایت شناختی همچون تلاش برای نظام سازی فلسفی که همه شاخه های علوم را در یک وحدت مابعدالطبیعی گرد می آورد، از جمله آنهاست (بل، ۱۳۷۶: ۲۸۱).

همچنین به زعم هوسرل، دکارت از درک کامل ریشه گرایی روش اش غافل ماند. زیرا در قضیه «می اندیشم؛ پس هستم» پس از تصرف حوزه یقینی وجدانیات، بدون اینکه به مقتضیات روش شهودی اش پایبند بماند، از «اندیشه» شهودی فراتر رفت و «هستی» را استنتاج کرد. او به این موضوع توجه نداشت که اقتضای فلسفه ای بدون پیش فرض، باقی ماندن در همان حوزه آگاهی و بررسی ساخت ها و روابط آن با نگاه شهود و تأمل است. او درک نکرد که میدان حقیقی فلسفه همان حوزه آگاهی است و گذار ناموجه از اندیشه به وجود، ریشه گرایی فلسفی او را به شکست می کشاند و پیشاپیش امکان وجود یک «فلسفه هندسی»، یعنی «استنتاجی» را فرض می گیرد. در حالی که از نظر هوسرل، فلسفه حقیقی نباید روش اش را نیز از علوم (چه طبیعی و چه ریاضی) به عاریت بگیرد، بلکه همان طور که حوزه مخصوص خود را در شهودهای بدیهی سوژه به دست می آورد «روش» مخصوص خود را نیز که صرفاً شهودی و توصیفی است (نه استنتاجی یا تجربی و غیره) باید برپا کند و آن را از اختلاط با روش های ویژه علوم دور نگه دارد (رشیدیان؛ ۱۳۸۴: ۱۷۷). از دید هوسرل، دکارت پس از دستیابی به قضیه بنیادی «می اندیشم؛ پس هستم» هرگز درباره میدان آگاهی آگوی استعلایی به پژوهش جدی نپرداخت و آگاهی را به مقصد هستی ترک کرد. در حالی که برای

^۱ - هوسرل در کتاب بحران علوم اروپایی (بندهای ۱۸ و ۱۹) به طور مبسوطی انحراف دکارت از برنامه شک دستوری اش و نیز علل عدم استخراج کامل معانی و نتایج ایوخته دکارتی و عواقب آن در فلسفه بعد از دکارت را شرح می دهد.

^۲ Res Cogitan

هوسرل «من استعلایی» همان شخصیت اصلی آگاهی و فلسفه است که بررسی عمیق و همه جانبه آن، زمینه ساز دستیابی به بنیان حقیقی تفکر فلسفی خواهد بود. از همین روست که هوسرل با نگاه به همین پیش فرض ها و خلط حوزه های مختلف در اندیشه دکارت او را پدر تصور موهومی به نام «واقع گرایی استعلایی»^۱ می داند و راه دور ماندن از چنین دیدگاه غیرقابل دفاعی را «وفاداری به اصل شهود محض» قلمداد می کند (Husserl, 1970 (2): 79).

اگوی طبیعی و اگوی استعلایی

نقدی که هوسرل بر «من طبیعی» دکارت وارد می داند برخاسته از نگاه متفاوت او به اگو است. البته هوسرل نیز قائل به من طبیعی است و آن را انکار نمی کند، با این وجود آنچه به زعم او بر سازنده و مقوم آگاهی و داده ها و ابژه های آن است، نه من طبیعی – که هنوز مشمول اپوخه پدیدارشناختی قرار نگرفته – بلکه من استعلایی است. اگوی استعلایی محصول فروکاست پدیدارشناختی است. اصرار هوسرل بر ایجاد تمایز میان اگوی استعلایی و اگوی طبیعی از آن روست که اگوی استعلایی مستلزم اپوخه و فروکاست است و تنها زمانی که تمام محتوای آگاهی مشمول اپوخه قرار گرفت و اعیان نیز از طریق شهود ایده تیک به مثال های شان فروکاسته شدند، می توان اطمینان حاصل کرد که قلمرو استعلایی حاکم بر آن، یعنی اگوی استعلایی، آشکار گشته است. در حالی که اگوی طبیعی اساساً موضوع علم استعلایی نیست و تنها در تضایف با اگوی پدیدارشناختی، می تواند در حوزه «روان شناسی التفاتی»^۲ مطرح شود (Smith, 2003: 129). هوسرل اگوی خام طبیعی را نه موضوع پدیدارشناسی، بلکه موضوع روان شناسی و انسان شناسی می داند، و از این رو معتقد است که من طبیعی نیز باید همچون دیگر داده های آگاهی مشمول فروکاست قرار گیرد. از این منظر فروکاست اگوی طبیعی در واقع فروکاست «من» در چارچوب مقتضیات تجربی و روزمره اش است. این من همان منی است که به زبان روان شناسی یا متافیزیک کلاسیک، به عنوان «نفس انسانی» می شناسیم. منی که پایه و اساس شخصیت روانی ما و مرکز افعال و رفتار و گفتار ماست. ما به طور روزمره و طبیعی با چنین منی سروکار داریم و ارتباط با خود و دیگران و مناسبات پیرامونی مان بر اساس این مرجع تصمیم

¹ Transcendental Realism

² Intentional Psychology

گیری روانی است. بنابراین، طبعاً این آگو نمی تواند آگوی عرصه استعلایی باشد و ضروری است در فرایند فروکاست مورد تقلیل قرار گیرد. هنگامی که ما این فرایند را به انجام می رسانیم، هر آنچه را که به بدن و تجربه های روان شناختی ما به عنوان یک انسان منفرد جسمیت یافته، یک موجود طبیعی روانی- فیزیکی ارتباط دارد کنار می گذاریم و در نهایت ماهیت آگاهی به طور کلی، آگاهی در ذات خود و در امکان محض خود را کشف می کنیم. با این وجود هوسرل تاکید دارد که ما یک آگوی «تجربی» را در تأملات مان کشف نمی کنیم، بلکه ما با چیزی شبیه به «قطب سوژه»^۱ مواجه می شویم که مجموعه اعمال ما را همراهی می کند. اندیشه های ما در پیرامون و راستای این «قطب اینهمان سوژکتیو» جهت می یابند، که می توان از آن تعبیر به «آگوی محض» کرد.

بنابراین، با فروکاست آگوی طبیعی، آگو به کلی از میان برداشته نمی شود، بلکه همان طور که پیش از این اشاره شد، آنچه به دست می آید آگوی استعلایی یا آگوی پدیدارشناختی است که از کلیه علائق فارغ شده و صرفاً به یک «مشاهده گر محض» تبدیل شده است. این من، به مثابه مثال یا «ایدوس» آگو، مشاهده گر یا توصیف کننده فرارزشی، بی علاقه و محض پدیدارهاست، که در پرتو چنین مشاهده ای به تقویم دوباره اعیان، اما این بار به شکلی یقینی و مطلق دست می زند (Moran, 2000: 171).

توصیف پدیدارشناختی آگو

هوسرل در تأملات دکارتی، در توصیف پدیدارشناختی آگو می گوید: «من بر اساس تکوینی خاص و فعال، با تقویم خودش در مقام یکسان صفات دائمش، متداوماً خود را به صورت یک من شخصی قائم و دائم قوام می بخشد» (بند ۳۳؛ ۱۱۵).

این توصیف به خوبی گویای نگاه هوسرل به آگو به عنوان برساننده «خود» است. آگویی که قادر است به مثابه یک نقطه مرکزی و اینهمان، مناسبات و روابط مشخص و چندگانه ای را با جهان پیرامون خود برقرار ساخته و در قالب یک تقویم زمان مند و پویا، موضوعات مختلف اعیان آگاهی را در قالب لایه های طبیعت مادی، طبیعت حیوانی و جهان روحی برساند. از همین روست که در عبارت فوق، در گام نخست به خصلت خود - تقویمی آگو اشاره شده است؛ آگو قوام بخش، سازنده و زاینده خویش است. آگو به شکلی مستمر و

¹ Subject Pole

پویا، در یک افق زمان مند خودش را تقویم می کند و در جریان این تقویم از مجموعه صفات، عادات، خلیات و مناسباتش، یک «من شخصی»، یک «آگوی انضمامی»^۱ که در چارچوب زمان و مکان و در مناسبت با اعیان جهان پیرامونی می زید، پدید می آورد (Husserl, 1970 (2): 171).

هر آنچه که موضوع التفات آگو قرار گیرد نهایتاً در شکل دهی به این «من» دخیل است. به عبارت دیگر، در رویکرد پدیدارشناختی، آگو به مثابه آگوی استعلایی، چیزی جدا از آگاهی و کنش های التفات آن نیست، و بنابراین هر کنشی، از هر نوع که باشد آن را پر می کند. به این معنا می توان آگو را سنتزی از کثرات و اشکال گوناگون التفات دانست که در چارچوبی استعلایی، این عناصر متفرق را در یک کلیت یکپارچه، هماهنگی بخشیده و از همه عناصر گوناگون آگاهی یک «تمامیت تألیفی» می سازد. شاید بتوان آگو را همچون رشته تسبیحی دانست که کنش ها را به مثابه دانه های تسبیح به هم می پیوندد. از این منظر رشته همبسته دانه ها و من همبسته کنش هاست (جمادی، ۱۳۸۵: ۱۴۶). من کانون یا مرکزی است که انجام هر عمل، صفت پایدار جدیدی به آن می بخشد، حتی اگر این عمل تنها یک بار رخ داده باشد. به عبارت دیگر، مهم نیست موضوع التفات آگو چه باشد یا چگونه حاصل شده باشد، هر آنچه که در پرتو ادراک آگو، به عنوان یک داده التفاتی، موضوع تأمل قرار گرفته، می تواند حامل یک صفت جدید برای آگو باشد. به این معنا که من، از این پس منی خواهد بود که فلان موضوع، یا فلان اتفاق، یا فلان آرزو را مورد التفات قرار داده است. به عنوان مثال اگر یک بار این حکم را صادر کنم که «من زندگی را دوست دارم»، چه آن را به یاد آورم چه از یاد ببرم و چه حتی با حکمی دیگر آن را نقض کنم، در هر حال من کسی هستم که این حکم را صادر کرده ام.

به زعم هوسرل «آگو» خود را در جهانی فراگیرنده یا پیرامونی می یابد که بی وقفه و مستمراً برای او وجود دارد (هوسرل، ۱۳۸۱: ۱۱۷). در این جهان ابژه هایی وجود دارد، من از همه وجوه پیدا و ناپیدای ابژه، که عیناً یا سایه وار بر من پدیدار می شوند، ابژه ای واحد و همیشه یکسان درک می کنم، وحدت کثرات را تقویم می کنم و با این فعالیت به آنها نوعی هستی می بخشم. این تقویم و هستی بخشی عادت می شود که بر حسب آن ابژه های التفاتی، اعم از ابژه های شناخته شده و ابژه های ناشناخته ای که بر حسب ساخت صوری شان پیش بینی می شوند متقوم می گردند. آگو در برگیرنده چنین فرایند تقویمی است. آگو خودش را برای

¹ Concrete Ego

خودش قوام می بخشد. به همین دلیل هوسرل پدیدارشناسی را با خود- تقویمی من، که آن را «من موندی انضمامی» می نامد، برابر می گیرد (همان: ۱۱۸).

«تقویم» به مثابه کارکرد بنیادی اگو

«تقویم»^۱ یکی از مفاهیم مرکزی در تفکر هوسرل است که در عین حال هوسرل توضیح جامع و دقیقی درباره آن ارائه نکرده است. به نظر می رسد هوسرل بیش از آنکه به دنبال تعریف این مفهوم باشد، از آن به عنوان یک مضمون کاربردی بهره گرفته است، به طوری که به گفته بسیاری از شارحان هوسرل، تقویم پایه اساسی پدیدارشناسی است و به یک معنا تمام پدیدارشناسی به مسئله تقویم بازمی گردد.^۲

خود این اصطلاح از منظر تاریخی به کانت بازمی گردد و به آن شیوه ای اشاره دارد که اعیان در قالب سنتز شهودات حسی و مقولات مختلف در آگاهی برساخته می شوند؛ همین معنا از تقویم است (البته با تفاوت هایی) که در هوسرل نیز ادامه پیدا می کند. هوسرل از همان زمانی که «فلسفه حساب» را می نوشت این اصطلاح را به کار برد، و حتی بعدها این اثر خود را به مثابه مطالعه ای در تقویم ذوات ریاضی تفسیر کرد. در «پژوهش های منطقی» تقویم به آن شیوه ای اطلاق می شود که در آن حواس غیرالتفاتی برای آنکه به ابژه هایی در آگاهی تبدیل شوند، تفسیر شده و به قالب التفاتی تعیین یافته در می آیند (Husserl, 1970: 520). اما این اصطلاح در آثار متأخر هوسرل نقشی کلیدی پیدا کرد. اجرای اپوخه و به کار بستن فرایند التفات ما را با ساختارهای التفاتی مواجه می سازد که نشان می دهد چگونه ابژکتیویته در خارج از سوژکتیویته تقویم می شود (Smith, 2003: 57).

در نزد هوسرل تقویم بیانگر شیوه ای است که در آن اعیان آگاهی واجد نوعی «معنا» و «هستی» مختص به خود می شوند؛ شیوه ای که در آن سوژکتیویته کارکرد معنابخشی خود را محقق می سازد. درموت موران معتقد است نگاه هوسرل به تقویم را می توان در قالب نوعی مفهوم «تنظیمی» یا «وضع کردن» یا «اعطا کردن معنا» (Sinnggebung / Sense-Bestowing) تفسیر کرد (Moran, 2000: 165). هوسرل واژه هایی چون «آشکار ساختن» و «نمایاندن» را هم عرض با «تقویم» به کار می گیرد. در عین حال می توان آن را «بنا

¹ Constitution

² برای اطلاع بیشتر نک: Gurwitsch, 1974: 162 و نیز: Smith, 2003: 78

نهادن»، «ساختن» یا حتی «خلق کردن» نیز معنا کرد. وی در آثار متأخرش مکرراً از تقویم به عنوان نوعی از «تولید اعیان» سخن می گوید و حتی در این میان قائل به تمایز شده و بین نوعی از تولید منفعل (در مورد اعیان طبیعی) و تولیدی که فعالیت اصیل و عملی را پیش فرض می گیرد فرق می گذارد (Husserl, 1989: 23). از سوی دیگر هوسرل در تأملات دکارتی از ابژه های جدیدی سخن می گوید که به مثابه «تولیدات» در آگاهی تقویم شده اند. از جمله در اعیان مربوط به جمع کردن که در آن من با یک مجموعه مواجه می شوم و یا در اعمال مربوط به تقسیم، که من با «بخش» و «جزء» سروکار می یابم (هوسرل، ۱۳۸۱: ۷۷).

رابرت ساکالوفسکی، از شارحان به نام اندیشه های هوسرل معتقد است نباید تقویم را به معنای فروکاست تمامیت هستی جهان در آگاهی فهمید (ساکالوفسکی، ۱۳۸۴: ۲۶۰). هوسرل چنین دیدگاهی را «ایده آلیسم سوپژکتیو»^۱ می خواند و آن را به برکلی منتسب کرده و به عنوان شکلی از ساده لوحی رد می کند. از سوی دیگر هوسرل اساساً از آگاهی استعلایی ای سخن می گوید که هم معنا و هم وجود را به جهان می دهد، اما «وجود» در اینجا به معنای شیوه ای است که در آن موجودات بر آگاهی ظاهر می شوند، یا به عبارتی «وجود – برای – ما»^۲ که در تقابل است با «وجود فی نفسه»^۳ (همان: ۲۶۱). دیدگاه متأخر هوسرل در این باره این است که حتی در نهایت فرایند فروکاست، باز هم تضایف آگاهی با جهان دست نخورده و کامل باقی می ماند. جهان به مثابه افقی در همه فرایندهای ذهنی ما باقی می ماند؛ جهان همواره امری «پیش داده» است.

از منظر هوسرل، نسبت آگاهی با جهان یک نسبت تصادفی یا اتفاقی نیست، بلکه جهان همواره محصول یک الگوی مقوم و برسازنده است که همانا آگاهی استعلایی است. بنابراین تأکید هوسرل بر تقویم، امکان بازشناسی واقع بودگی جهان را منتفی نمی سازد. تقویم خصلت عام حیات آگاهانه است. همه معانی در و به واسطه آگاهی تقویم می شوند. هر چیز قابل تجربه ای، هم در جهان طبیعی و هم در جهان فرهنگی تقویم شده است. در بخش نخست ایده ها ۲ (اثری که بخش اعظم آن به تقویم سه حوزه یا لایه اصلی طبیعت مادی، طبیعت حیوانی و جهان روحی اختصاص یافته و هوسرل در آن به دقت، مراتب تقویم اعیان را شرح داده است) هوسرل به ویژه متمایل به تقویم اشیاء طبیعی و فیزیکی یا اعیان حسی است (Husserl, 1989:)

¹ Subjective Idealism

² Being-for-us

³ Being-in-itself

10-15). پرسش هوسرل این است که چگونه اشیاء فیزیکی طبیعت خودشان را به مثابه موجودی در مکان و زمان و دارای مجموعه ای از صفات و اعراض بر ما حاضر می سازند؟ وی برای بحث از تقویم طبیعت حیوانی یا طبیعت جاندار، که دارای ویژگی هایی چون حرکت، تغییر پذیری، و در سطوح بالاتر «شخص وارگی»¹ است، رویکردی حسی را ارائه می دهد. همچنین در همین اثر تقویم اعیان اجتماعی و فرهنگی یا به عبارت کلی تر تقویم جهان روحی مورد بحث قرار می گیرد، که از این منظر می توان تقویم را به مثابه امری مشابه با ساختار اجتماعی مورد ملاحظه قرار داد. هوسرل تحلیل مبتنی بر پدیدارشناسی تقویمی اش را همچنین در «تأملات دکارتی» و نهایتاً در کتاب نیمه تمام «بحران علوم اروپایی و پدیدارشناسی استعلایی» نیز پی می گیرد که در اولی نحوه ی تقویم آگو، آگوهای دیگر و بین الأذهان موندولوژیکی و در دومی تقویم روند تاریخی علوم و شکل گیری تمدن غربی بر پایه زیست جهان را مورد ملاحظه و بررسی قرار می دهد.

آگو یا ذهنیت استعلایی به مثابه مقوم خود و جهان

جهان بعد از فروکاست، نه جهان عینی یا واقعی (آن گونه که در مقام آگوی طبیعی مشاهده گر آن بودم) بلکه «پدیدار جهان» است، یا به عبارتی «تجربه من از جهان» است (Husserl, 1931: 110). این جهان، به عنوان یک «داده ذهنی» که در چارچوب تجربه استعلایی من تقویم شده، هیچ ارتباطی با «جهان طبیعی» ندارد. در واقع در این منظر تفاوت نمی کند که جهان طبیعی وجود داشته باشد یا نه، یا اینکه چگونه وجود داشته باشد، یا اینکه هستی اعیان در آن به چه ترتیب باشد، و غیره، بلکه آنچه اهمیت اساسی دارد وجود من به عنوان من استعلایی است که مجموعه ای از پدیدارها را در آگاهی ام تقویم می کنم. جهان پس از تقلیل در حقیقت «پدیدار جهان» است که به مثابه زندگی آگولوژیکی من استعلایی، شکل گرفته و تقویم شده است، و تا آنجا که به حوزه استعلایی آگو مرتبط است به هیچ وجه قابل تشکیک و نسبیّت پذیر نیست. بنابراین، زمانی که می گوئیم آگوی استعلایی «مطلق» است صرفاً به خاطر فروکاست ناپذیر بودن آن نیست، بلکه بیشتر به خاطر خصلت مقوم بودن آن است (بل، ۱۳۷۶: ۲۹۶). یعنی همه اعیان و اثره های موجود، از حیث هستی و امکان وجودی شان وابسته به آگوی استعلایی اند. از منظر هوسرل ذهنیت استعلایی یگانه موجود مطلقاً موجود است و از اعتباری مطلق برخوردار است. اما هر موجود دیگری که معنایی برای ما داشته

¹ personhood

باشد نهایتاً موجودی است متقوم شده به نحو التفاتی در ذهنیت استعلایی؛ هر موجودی نهایتاً نسبی و وابسته به آگوی استعلایی است. فقط ذهنیت استعلایی است که فی نفسه و لِنفسه است و حتی شکل گیری آگوهای دیگر و ذهنیت مشترک نیز به آگوی فردی بر می گردد. من تا جایی برای «دیگری» هستم که دیگری، یا آگوی دیگر، خودش ذهنیتی استعلایی باشد، که با این حال به طور ضروری در من وضع می شود. زیرا من آگویی هستم که از قبل برای خودم وجود دارم. اشتراک بین الأذهان استعلایی، به مثابه کثرتی از آگوها نیز در «من» و بنابراین در نسبت با من متقوم می شود (Husserl, 1969: 362 / به نقل از رشیدیان، ۱۳۸۴)

این موضوع به خوبی نشان می دهد که چرا از دیدگاه هوسرل پدیدارشناسی شرح خود-تقویمی آگو است. آنچه که به آگاهی استعلایی اجازه می دهد با کنار گذاشتن پیش داوری های رویکرد طبیعی، حقیقت خود را آشکار سازد پدیدارشناسی است؛ «پدیدارشناسی استعلایی همانا خود-تبیینی ذهنیت استعلایی است.» (Husserl, 1970 (2): 167) هوسرل می گوید: «تمام پدیدارشناسی چیزی بیش از کسب آگاهی ذهنیت استعلایی از خودش نیست؛ اگر این ذهنیت، کسب آگاهی از خود را به نحو سیستماتیک و کلی - بنابراین به مثابه پدیدارشناسی استعلایی - انجام دهد، همه موجودات «عینی»، همه حقایق «عینی»، همه حقایق که «دنیایی» جلوه می کنند، به مثابه چیزهایی متقوم شده در خودش باز می یابد. (Ibid., 168)

هوسرل معتقد است اگر بخواهیم شناخت مان علم و معرفت به معنای دقیق کلمه باشد، نیازمند یک بنیان استعلایی هستیم. از این رو تأسیس یک شناخت متقن و حقیقتاً علمی جز در چارچوب علم کلی ذهنیت استعلایی، به مثابه یگانه موجود مطلقاً موجود، ممکن نیست. شناخت مبتنی بر ذهنیت استعلایی تنها علم راستین و مطلق است که علوم خاص تنها در نسبتشان با آن و به عنوان اعضای نامستقل آن قابل تعریف و معتبرند. (Ibid., 169).

نتایج و پیامدهای کارکرد تقویمی آگو

از جمله پیامدهای مهمی که دستیابی به کارکرد تقویمی آگو، در قالب به کارگیری مستمر روش فروکاست پدیدارشناختی، برای هوسرل داشت، دستیابی به ذهنیت استعلایی به عنوان منشأ هر معنا و برسازنده جهان عینی بود، چرا که در جریان فروکاست پدیدارشناختی، آنچه در نهایت از حلقه مداوم فروکاست بیرون مانده و بستر ثابت و مطمئن آگاهی را شکل می دهد آگو است. زمانی که هوسرل پدیدارشناسی خود را از رویکرد

«ماهوی» به رویکرد «استعلایی» منتقل کرد مفهوم آگو جایگاهی کانونی در فلسفه اش یافت، به نحوی که ساختار آگاهی و ابژه های آن تنها در پرتو وجود یک آگوی فروکاست ناپذیر قابل دستیابی و بررسی شد. از دیدگاه هوسرل، آگو به عنوان «ته مانده» فرایند فروکاست، ماهیت غیرقابل تقلیلی است که به عنوان مرکز شکل گیری معانی و دلالت ها، قطب قصدی همه اعیان آگاهی به شمار می آید. از همین روست که هوسرل پدیدارشناسی را همان «آگوشناسی»¹ یا «علم مطالعه آگو» می خواند. از این منظر، کل جهان، با تمامی اعیان و افق ها و مناطق وجودی و دلالت های معنایی اش، باید به عنوان نوعی تحقق سوژکتیویته مورد ملاحظه قرار گیرد، و بنابراین می توان گفت کانون حقیقی فلسفه همان آگوی استعلایی التفاتگر است.

به زعم هوسرل، آگوی استعلایی جهان را به عنوان جهان معانی و جهان ابژه ها تقویم می کند. هوسرل این ویژگی را به عنوان کارکرد بنیادی آگو می شناسد و از همین رو آن را در حکم «محل» یا «زیرنهاد»ی برای عادات و باورها و کنش ها و اعتقادهای هر شخص می داند. آگو به عنوان منشأ تمام اعتبارات حسی و شهودی، قطب اینهمان زیسته های قصدی است و اشکال گوناگون اعیان آگاهی تنها بر بستر آن تقویم می شوند. هوسرل تأکید می کند که بازگشت به آگوی استعلایی گریز از جهان نیست، بلکه برعکس، تنها شرط امکان فهم جهان به طور کلی است (هوسرل؛ ۱۳۸۱: ۱۰۹). از همین روست که از منظر او بازگشت به آگوی استعلایی، کشف یک حوزه بی نهایت غنی و امکان بازگشایی و تقویم معنای متفن و تزلزل ناپذیر جهان است.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

¹ Egology

کتابشناسی

- ۱- هوسرل، ادموند. (۱۳۷۲). *ایده پدیده شناسی*. ترجمه عبدالکریم رشیدیان. تهران: نشر علمی و فرهنگی.
- ۲- امینی، سید محمد. (۱۳۸۳). *آگواز منظر هوسرل اول*. رساله کارشناسی ارشد. دانشگاه آزاد. واحد علوم و تحقیقات.
- ۳- بخشی، اکرم. (۱۳۷۸). «بررسی جایگاه و سیر تحول مفهوم آگو در اندیشه هوسرل». فصلنامه *تأملات فلسفی*. سال اول، شماره ۳، صص ۶۵-۸۸.
- ۴- بل، دیوید. (۱۳۷۶). *اندیشه های هوسرل*. ترجمه فریدون فاطمی. تهران: نشر مرکز.
- ۵- جمادی، سیاوش. (۱۳۸۵). *زمینه و زمانه پدیدارشناسی*. تهران: نشر ققنوس.
- ۶- دارتیک، آندر. (۱۳۷۳). *پدیدارشناسی چیست؟*. ترجمه محمود نوالی. تهران: نشر سمت.
- ۷- دکارت، رنه. (۱۳۸۵). *تأملات در فلسفه اولی*. ترجمه احمد احمدی. تهران: انتشارات سمت.
- ۸- رشیدیان، عبدالکریم. (۱۳۸۴). *هوسرل در متن آثارش*. تهران: نشر نی.
- ۹- ساکالوفسکی، رابرت. (۱۳۸۴). *درآمدی بر پدیدارشناسی*. ترجمه محمدرضا قربانی. تهران: نشر گام نو.
- ۱۰- فتح زاده، حسن. (۱۳۸۸). «آگواز دیدگاه لکان و هوسرل». فصلنامه *متافیزیک*. سال چهل و پنجم. دوره جدید. شماره ۳ و ۴، پاییز و زمستان. صص ۱۱۲-۱۰۱.
- ۱۱- کاکمانس، جوزف. جی. (۱۳۷۶). «پدیدارشناسی چیست؟». ترجمه سید موسی دیباج. فصلنامه *نامه فلسفه*، شماره ۱۸، صص ۶۳-۷۳.
- ۱۲- لیوتار، ژان فرانسوا. (۱۳۷۵). *پدیده شناسی*. ترجمه عبدالکریم رشیدیان. تهران: نشر نی.
- ۱۳- هوسرل، ادموند. (۱۳۸۱). *تأملات دکارتی*. ترجمه عبدالکریم رشیدیان. تهران: نشر نی.
- 14- Husserl, Edmund. (1931). *Ideas. A General Introduction to Pure Phenomenology*. Trans. W. R. Boyce Gibson. London: Allen and Unwin.
- 15- _____. (1969). *Formal and Transcendental Logic*, Trans. D. Cairns, The Hague: Nijhoff
- 16- _____. (1970 - 2). *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. An Introduction to phenomenological Philosophy. Trans. David Carr. Evanston. Il: Northwestern University Press.
- 17- _____. (1970). *Logical Investigations*. 2 vols. Trans. J. N. Findlay. New York: Humanities Press
- 18- _____. (1980). *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*. Third Book, trans. Ted. E. Klein and W. E. Phol. Collected Works. Vol. 1. The Hague: Nijhoff.

- 19- _____ . (1989). *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*. Second Book. Trans. R. Rojcewicz and A. Schuwer. Dordrecht: Kluwer.
- 20- Edie. James (1979) *The Ego & Consciousness*, In *Rival Perspectives: Husserl & Sartre, Comparative Studies In Phenomenology*, Martinus Nijhoff, The Hague, Netherlands, pp: 190- 104
- 21- Chapman, Harmon. (1973). *An Interpretation of The Doctrine of The Ego In Husserl's Ideas 1, Phenomenology: Continuation & Criticism*, (F.Karsten & R.Zanner), Martinus Nijhoff, The Hague, 142 -168
- 22- Gurwitsch, Aron. (1974) *Phenomenology and The Theory of Science*, Northwestern University Press. Evanston.
- 23- Lester, E. Embree. (1973). *Reflection On The Ego*, *Exploration In Phenomenology*, (David Carr & Edward S. Casey), Martinus Nijhoff, The Hague, Netherlands, 243- 253
- 24- Macann, Christopher. (1999) *The Ego & Intentionality In Transcendental Phenomenology*. *Philosophical Review*, 17 (4), 1999. 28- 49
- 25- Moran, Dermot. (2000). *Introduction to Phenomenology*. London and New York: Routledge.
- 26- Smith, A. D. (2003) *Husserl and The Cartesian Meditations*. London and New York: Routledge.
- 27- Smith, Barry and David Woodruff Smith. (1995). eds. *The Cambridge Companion to Husserl*. Cambridge. Cambridge University Press.
- 28- Theunissen, Michael. (1984). *The Other, Studies in the Social Ontology of Husserl, Heidegger, Sartre, and Buber*. Trans. Christopher Macann. Massachusetts Institute of Technology.

An Examination of the Constitutive Application of Ego in Husserl's Transcendental Phenomenology

ABSTRACT

The major part of Husserl's attempts to describe the mode of consciousness has been devoted to Ego and its constitutive application. The purpose of this paper is first to review the role of Ego in Husserl's transcendental phenomenology and its central place as the core of consciousness and second to examine it. Through the study of development of the concept of Ego in Husserl's thought, and by describing and analysing his view regarding the role and application of Ego, and its constitutive feature will be discussed. The central contention of this paper is that although Husserl regards himself as a cartesian, he criticizes the concept of Descartes concerning Ego. This criticism indicates the distinction between the transcendental phenomenology and the transcendental realism. At the end of this paper, it will be concluded that Husserl by moving from the essential attitude to the transcendental attitude through the constitutive application of Ego, achieves the transcendental subjectivity as the origin of any meaning and to form the real universe. From Husserl's point of view, the transcendental Ego is the origin of one's customs, beliefs and normative behaviour and considers it as the only condition for perceiving universe.

Key words: Husserl, transcendental phenomenology, Ego, consciousness and reduction.

پروپوزیشن گاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی