

فلسفه، سال ۴۹، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۰



10.22059/jop.2021.316932.1006581

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

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

## An Analysis Concerning the Meaning and Role of Reflection in the Triple Phases of Husserl's Philosophy

Hossein Zamaniha

Assistant Professor in Philosophy, Shahed University

Received: 13 January 2021

Accepted: 19 June 2021

### Abstract

What we know today as Husserl's phenomenology is the result of his methodic attempt to understand structure of consciousness and the givenness of objects in this structure. One of the most important pillars of this method is what Husserl calls phenomenological reflection and contrasts it with natural or psychological reflection. From Husserl's viewpoint reflection as one of the most fundamental acts of consciousness thematizes and objectifies what has been already given implicitly. Thus, every reflection is a transition from a pre-reflective consciousness to a reflective one. In Husserl's philosophy, there are three kinds of reflection, corresponding to the triple phases of the evolution of his thought: natural reflection, phenomenological reflection and, what we call absolute or incomplete reflection. Husserl in his works explicitly addresses the first two kinds of reflection but the last one is just understood through the deep contemplation of the third phase of his philosophy. According to Husserl every reflection has two interconnected aspects: the object of reflection and the agent or subject of reflection. In Husserl's philosophy, corresponding to three meanings of reflection, there are three levels of self-consciousness which eventually lead to the triple conception of self or ego in his philosophy. In the present paper, while explaining the meaning of reflection in the three phases of Husserl's philosophy, its fundamental role in each of these phases has been examined. Finally, it has been shown how changing the object of reflection in these triple phases, leads to a deeper and more fundamental understanding of the subject.

**Keywords:** Husserl, Natural-Psychological Reflection, Phenomenological Reflection, Incomplete Reflection, Triple Meanings of Ego.

## تحلیل معنای تأمل و نقش آن در مراحل سه‌گانه فلسفه هوسرل

حسین زمانیه\*

استادیار گروه فلسفه دانشگاه شاهد

(از ص ۸۵ تا ۱۰۵)

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۹/۱۰/۲۴، تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۰/۳/۲۹

علمی-پژوهشی

### چکیده

آنچه امروز به نام پدیدارشناسی هوسرل می‌شناسیم، حاصل تلاش روشمند وی برای فهم ساختار آگاهی و دادگی اشیاء در این ساختار است. یکی از مهم‌ترین ارکان این روش، آن چیزی است که هوسرل از آن با نام «تأمل پدیدارشناختی» یاد کرده و آن را در مقابل تأمل طبیعی-روان‌شناختی قرار می‌دهد. از نظر هوسرل، تأمل یکی از بنیادی‌ترین افعال آگاهی است که آنچه را از پیش به صورت تلویحی و ضمنی داده شده، به نحوی صریح و مضمون‌ساز فراچنگ می‌آورد؛ لذا در هر تأملی نوعی گذار از آگاهی پیش‌تأملی به آگاهی تأملی دیده می‌شود. در فلسفه هوسرل متناسب با مراحل سه‌گانه تحول فکری وی، با سه گونه تأمل مواجه‌ایم که عبارت‌اند از: «تأمل طبیعی-روان‌شناختی»، «تأمل پدیدارشناختی» و در نهایت، آنچه ما آن را در این مقاله، «تأمل مطلق» یا «تأمل ناتمام» می‌نامیم. از نظر هوسرل هر تأمل، واجد دو جنبه متضایف است: الف) متعلق تأمل؛ ب) عامل (سوبژه تأمل)؛ لذا هر تأملی همراه با نوعی خودآگاهی یا به تعبیر هوسرل، «خودروشن‌سازی» است؛ بنابراین، متناظر با انواع سه‌گانه تأمل در فلسفه وی، ما با سه معنا از «خود» یا «اگو» مواجه می‌شویم. در مقاله حاضر ضمن تبیین معنای تأمل در مراحل سه‌گانه فلسفه هوسرل، نقش بنیادین آن در هر یک از مراحل سه‌گانه تفکر وی بررسی شده و نشان داده شده است که چگونه تغییر در ابژه تأمل در هر یک از این مراحل به درک عمیق‌تر و بنیادی‌تری از سوبژه منجر شده است.

**واژه‌های کلیدی:** هوسرل، تأمل طبیعی-روان‌شناختی، تأمل پدیدارشناختی، تأمل ناتمام، معنای سه‌گانه اگو.

## ۱. مقدمه

پدیدارشناسی هوسرل تلاشی روشمند و گام‌به‌گام برای تبیین ساختار آگاهی و دادگی اشیاء در این ساختار است. این روش مراحل مختلفی دارد که یکی از مهم‌ترین ارکان آن، چیزی است که هوسرل در زبان آلمانی از آن با نام «تأمل»<sup>۱</sup> (Reflexion) یاد می‌کند که معادل آن در زبان انگلیسی، واژه «Reflection» است. تأمل یکی از مهم‌ترین ارکان روش فلسفی هوسرل است که به واسطه آن، آنچه از پیش بر ما عرضه شده است، به‌عنوان متعلق قصدی یک فعل، آگاهی داده می‌شود؛ به عبارت دیگر، قصدیت که یکی از مهم‌ترین مولفه‌های پدیدارشناسی هوسرل است، تنها به واسطه تأمل معنا می‌یابد؛ لذا بحث تأمل، بی‌شک ما را به عمیق‌ترین لایه‌های فلسفه هوسرل رهنمون می‌کند. در بین هوسرل‌پژوهان در تقسیم سیر تحول اندیشه وی به سه دوره متفاوت، اتفاق نظر وجود دارد؛ این سه دوره عبارت‌اند از ۱. دوره پیش از پدیدارشناسی؛ ۲. دوره شکل‌گیری پدیدارشناسی استعلایی؛ ۳. دوره تعمیق پدیدارشناسی استعلایی و شکل‌گیری ایده-آلیسم پدیدارشناختی. این سه دوره فکری، معمولاً متناظر با حضور هوسرل در سه شهر متفاوت، یعنی هاله، گوتینگن و فرایبورگ در نظر گرفته می‌شود (رشیدیان، ۱۳۹۴: ۲۰-۴۷ و اشپیکلبرگ، ۱۳۹۲: ۱۶۶/۱).

ما در این مقاله سعی می‌کنیم تا نشان دهیم که متناظر با سه مرحله متفاوت در فلسفه هوسرل، با سه نوع متفاوت از تأمل مواجه‌ایم که هر چند اشاراتی صریح به دو نوع از تأمل، یعنی تأمل طبیعی و تأمل پدیدارشناختی در آثار هوسرل دیده می‌شود (هوسرل، ۱۳۸۶: ب: ۷۳)، اما درباره نوع سوم تأمل که در این مقاله از آن با نام «تأمل ناتمام» یا «تأمل مطلق» یاد می‌شود، اشارات صریحی در آثار هوسرل وجود ندارد و تنها با غور در اندیشه او، به‌ویژه در دوره سوم از سیر تحول اندیشه وی، می‌توان به فهم این نوع از تأمل و تفاوت آن با دو نوع دیگر نائل شد.

هرچند بحث درباره دوره‌های سه‌گانه اندیشه هوسرل، جدید نیست و محققان مختلف از زوایای متفاوتی درباره تمایز بین این سه دوره بحث کرده‌اند،<sup>۲</sup> اما تا جایی که نگارنده جست‌وجو کرده است، رویکرد این مقاله، یعنی بررسی تمایز مراحل سه‌گانه فلسفه هوسرل از رهگذر توجه به سه گونه از تأمل، بحث جدیدی است.

## ۲. معنای تأمل در فلسفه هوسرل

از نظر هوسرل، تأمل یکی از افعال آگاهی است که آنچه از پیش به‌نحو غیر صریح و ضمنی داده شده است، به‌عنوان متعلق قصدی و صریح، یک فعل آگاهی آشکار می‌سازد. بنا به عقیده هوسرل، هرگاه من به چیزی آگاه می‌شوم یا هرگاه تجربه آگاهانه‌ای درباره چیزی پیدا می‌کنم، این بدان‌گونه نیست که این تجربه به ناگاه از ناکجا سربرآورده باشد، بلکه در هر تجربه آگاهانه، من خویش را با چیزی مرتبط می‌یابم؛ چیزی که از پیش در حوزه آگاهی بر من عرضه یا به‌اصطلاح داده شده است (Zahavi & Gallagher, 2008: 46-49)؛ به عبارت دیگر، از دید هوسرل در هر تجربه آگاهانه دو مرحله وجود دارد: مرحله پیشاتأملی<sup>۳</sup> و مرحله تأملی. اما منظور از آگاهی پیشاتأملی چیست؟ آگاهی پیشاتأملی در واقع نوعی آگاهی ضمنی و غیر صریح و مرتبه اول است، در حالی که آگاهی تأملی، نوعی آگاهی صریح و مضمون‌یافته<sup>۴</sup> و مرتبه دوم است؛ برای مثال، اگر کسی از شما بخواهد روی درد پای راست خود تأمل کنید، شما درگیر نوعی فعالیت تأملی شده‌اید و از منظری بالاتر به آنچه از پیش وجود داشته است، می‌نگرید. وقتی شما بر درد پای راست خود متمرکز شده و درباره آن تأمل می‌کنید، در واقع آنچه از پیش به‌نحو پیشاتأملی برای شما حاضر بوده است، مورد تأمل قرار می‌دهید (Gallagher, 2012: 127). هوسرل خود در کتاب *تأملات دکارتی* در این‌باره چنین می‌گوید: «تأمل چیزی را موضوع قرار می‌دهد که قبلاً زیسته بوده، اما اوپژه نبوده است. با این حال، وظیفه تأمل، تکرار زیسته اولیه نیست، بلکه مشاهده و روشن‌سازی محتوای آن است» (۱۳۸۶: ب: ۷۴). نتیجه هر تأملی نوعی تجربه آگاهانه است و هر تجربه آگاهانه‌ای که تحقق می‌یابد، واجد وجهی سوپزکتیو است. منظور از وجه سوپزکتیو، این است که هر تجربه آگاهانه همراه خود نوعی حس سوپزکتیو یا نوعی کیفیت چگونه‌بودن دارد که مختص به آن سوپژه خاص است؛ به عبارت دیگر، نوعی چگونگی در ادراک درد در پای راست من وجود دارد که متناظر با ادراک اول‌شخص این درد خاص است که از زاویه نگاه سوم‌شخص قابل درک نیست. این وجه سوپزکتیو هر تجربه آگاهانه، همان چیزی است که بعدها تاماس نیگل (Thomas Nagel) در مقاله معروف خود با عنوان «خفاش‌بودن چگونه است؟» (۱۹۷۴) بدان اشاره می‌کند و در فلسفه تحلیلی و فلسفه ذهن، از آن با نام «کیفیت پدیداری ادراک» یا همان «کوالیا» (Qualia) یاد می‌شود (Gallagher, 2012: 129). این بدان معناست که هر

تجربه آگاهانه‌ای همراه با نوعی آگاهی حداقلی درباره سوژه است؛ به عبارت دیگر، سوژه همراه با هر تجربه آگاهانه‌ای، نوعی آگاهی غیر تأملی و ضمنی به خویش دارد (Gallger and Zahavi, 2008: 46-49).

ایزو کرن به‌عنوان یکی از مفسرین اندیشه‌های هوسرل و ویراستار برخی از مجلدات مجموعه هوسرلیانا، بر این عقیده است که پیش‌شرط هرگونه تأمل در اندیشه هوسرل، آن چیزی است که وی از آن با نام «بازنمایی»<sup>۵</sup> یاد می‌کند. بازنمایی یکی از افعال آگاهی است که جنبه‌ها یا انواع متفاوتی دارد که از جمله آنها می‌توان به یادآوری، پیش‌یابی، همدلی و تخیل صرف اشاره کرد (Kern, 2019, 113-115). برای فهم این گفته، توضیح این نکته لازم است که بازنمایی در حقیقت همان فعل آگاهی است که به کمک آن ما می‌توانیم یک شیء را به‌عنوان یک شیء واحد در طول زمان درک کنیم یا در حین ادراک حسی یک شیء واحد، جنبه‌های غایب آن را حاضر سازیم؛ لذا بازنمایی بنیان‌دادگی اشیاء و در حقیقت پیش‌فرض هر تأملی است.

هوسرل در آثارش صراحتاً از دو نوع تأمل سخن می‌گوید: تأمل طبیعی- روان‌شناختی و تأمل پدیدارشناختی (۱۳۸۶: ب: ۷۳). از نظر وی به‌واسطه تأمل پدیدارشناختی است که می‌توان از مرحله پیش از پدیدارشناسی عبور کرد و به ساحت پدیدارشناسی وارد شد. اما با غور در اندیشه هوسرل، می‌توان به این نتیجه رسید که نوع دیگری از تأمل وجود دارد که ما در این مقاله از آن با نام تأمل مطلق یا تأمل ناتمام یاد می‌کنیم که به‌واسطه آن می‌توان از پدیدارشناسی استعلایی به مرحله ایده‌آلیسم پدیدارشناسانه وارد شد.

### ۳. تأمل طبیعی- روان‌شناختی: دوره پیش از پدیدارشناسی

آنچه دوره پیش از پدیدارشناسی را از دوره پدیدارشناسی متمایز می‌کند، نحوه تأمل در این دو دوره است. در دوره پیش از پدیدارشناسی با نحوه‌ای از تأمل مواجه‌ایم که هوسرل از آن با نام «تأمل طبیعی» یاد می‌کند. او در جلد اول کتاب *ایده‌ها درباره این* نحوه از تأمل چنین می‌گوید: «ما با یک سری مشاهده آغاز می‌کنیم؛ مشاهده‌ای که بدون اینکه بخواهیم خودمان را با انجام اپوخه پدیدارشناسی به زحمت بیندازیم، صورت می‌گیرد. ما به روشی طبیعی و بدون ترک رویکرد طبیعی متوجه جهان خارج هستیم. ما [در این رویکرد] تأملی روان‌شناختی را بر اگو و زندگی ذهنی او اعمال می‌کنیم» (Husserl, 1982: 67).

تأمل طبیعی هرچند از توجه به اشیاء خارجی آغاز می‌شود، اما در نهایت ما را به تأملی روان‌شناختی بر افعال آگاهی و ساختار آن و در نهایت فاعل چنین تأملی رهنمون می‌شود. در دوره نخست که دوره پیش از پدیدارشناسی است، به‌واسطه تأملی که وی آن را تأمل طبیعی-روان‌شناختی می‌نامد، ما اشیاء خارجی را به‌عنوان موجوداتی بیرون از حوزه آگاهی که واجد وجود مستقلی هستند، مورد تأمل قرار می‌دهیم؛ به عبارت دیگر، تأمل طبیعی با جهانی سروکار دارد که از پیش موجود است (هوسرل، ۱۳۸۶: ۷۳)؛ اما همان‌گونه که اشاره شد، در هر تأملی نوعی آگاهی تلویحی و ناصریح نسبت به خود این فعل و ساختار قصدی آن و در نهایت فاعل این تأمل وجود دارد؛ لذا هر تأملی ما را به ساختار آگاهی و سوژه آگاهی رهنمون می‌کند. اما افعال و ساختار آگاهی که در این سطح از تأمل با آن مواجه‌ایم، افعال و اعمالی است که به‌عنوان یک امر زمان‌مند برای منی حاضر است که خود این من نیز امری زمان‌مند و مکان‌مند است و به‌عنوان بخشی از جهان طبیعی درک می‌شود (همان، ۱۳۸۶ الف: ۷۴-۷۵). هوسرل این نوع تأمل درباره اعمال و افعال آگاهی را «تأمل روان‌شناختی» می‌نامد؛ به عبارت دیگر، تأمل روان‌شناختی همان تأمل طبیعی است در زمانی که اعمال و افعال آگاهی به‌عنوان بخشی از ساختار روانی یک موجود مکان‌مند و زمان‌مند خاص مورد توجه قرار می‌گیرد (همان).

هوسرل در این دوره، تحت تأثیر این نوع تأمل، یعنی تأمل طبیعی-روان‌شناختی و به‌تبع دیدگاه رایج در آن زمان، یعنی اصالت روان‌شناسی، بنیان حقایق ریاضی و همچنین بنیان منطق را در ساختار روانی موجود آگاه جست‌وجو می‌کرد. در حقیقت «اصالت روان‌شناسی یا پسیکولوژیسم، کوششی است در جهت ابتناء منطق بر مبانی روان‌شناختی؛ یعنی تلاش برای جست‌وجوی معیارهای غیر منطقی برای اعتبار منطق» (رشیدیان، ۱۳۹۴: ۶۲).

اما وی تحت تأثیر نقدهای جدی فرگه (Frege) خیلی زود به این حقیقت پی برد که هرگونه تفسیر روان‌شناختی از آگاهی، لاجرم به نابودی بنیان‌های تفکر منجر خواهد شد (Gallagher, 2012: 20)؛ زیرا اگر کسی بپذیرد که درستی گزاره « $2+2=4$ » یا این اصل اولیه منطق که «اجتماع نقیضین محال است»، به ساختار روانی موجود اندیشنده وابسته است، باید این را هم بپذیرد که اگر ساختار روانی این موجود به‌گونه‌ای دیگر بود، ممکن بود این گزاره‌ها برای وی صادق نباشند و این یعنی درافتادن به وادی

نسبی‌گرایی و دورشدن از آرمان همیشگی هوسرل؛ یعنی آرمان علم متقن (رشیدیان، ۱۳۹۴: ۷۴-۶۶).

همان‌گونه که اشاره شد، از نظر هوسرل در ضمن هر فعل آگاهی یا تأمل آگاهانه، نوعی آگاهی ضمنی یا پیشاتأملی به سوژه یا فاعل آگاهی وجود دارد؛ برای مثال، وقتی من به درختی آگاهم، به‌نحو ضمنی می‌دانم که این منم که به این درخت آگاهم. این مطلب را می‌توان از منظر هویت قصدی آگاهی نیز که مورد توجه همیشگی هوسرل بوده است، تحلیل کرد. ما در هر فعل آگاهی، مثل دانستن یا دوست‌داشتن یا نفرت‌داشتن با این حقیقت مواجه‌ایم که این فعل متوجه یک شیء یا یک ابژه است؛ اما سؤال این است که ریشه و بنیان این فعل کجاست؟ با این پرسش، ما توجه خود را از ابژه فعل به خود فعل و در نهایت به بنیان و منشأ این فعل متوجه ساخته‌ایم و آنچه تاکنون به‌صورت ضمنی بر ما عرضه شده بود، مورد تأمل قرار می‌دهیم. اما من یا اگویی که با چنین تأمل خام و تعدیل‌نیافته‌ای بر شیء خارجی فراعنگ می‌آید، به باور هوسرل نوعی اگوی طبیعی-رواشناختی است (67: 1982)؛ چون چنین تأمل ناروشمندی قاعدتاً نمی‌تواند ما را به‌نوعی اگویی محض رهنمون کند.

هوسرل تأمل طبیعی را تأملی می‌داند که هنوز درگیر اپوخه پدیدارشناختی نشده و رویکرد طبیعی را رها نکرده است؛ لذا از آنجا که در سطح تأمل طبیعی-روان‌شناختی، نمی‌توان اگوی محضی را جست‌وجو کرد و تنها در این سطح آنچه قابل مشاهده است، اگویی تجربی است که وحدت خود را مدیون درهم‌تنیدگی و تداعی اندیشه است، با رویکردی هیومی به نفی وجود من یا اگو به‌عنوان جوهری و رای اندیشه‌ها می‌پردازد. وی در کتاب پژوهش‌های منطقی باور هرگونه اگویی و رای اگوی تجربی و پدیداری را رد کرده و بر این عقیده است که ما وقتی درباره اگو تأمل می‌کنیم، چیزی جز جریان پیوسته و درهم‌تنیده آگاهی نمی‌یابیم (Husserl, 2001a: 2\85-86).

وی در این دوره دیدگاه دکارت را درباره «من»، به‌عنوان جوهری اندیشنده، و رای اندیشه نقد می‌کند و بر این باور است که بنیان سوژکتیویته را نباید در یک اگوی مستقل از جریان اندیشه به‌عنوان جوهری خود اندیشه جست‌وجو کرد، بلکه بنیان سوژکتیویته در جریان درهم‌تنیده اندیشه‌ها و تداعی میان آن‌ها استقرار دارد. وی همچنین بر این اساس، دیدگاه کانت را درباره اگوی استعلایی، به‌عنوان شرط وحدت آگاهی و پیش‌شرط هر تجربه آگاهانه مورد نقادی قرار می‌دهد و بنیان وحدت آگاهی را در جریان مستمر و پیوسته خود اندیشه‌ها جست‌وجو می‌کند. وی با اشاره به دیدگاه

ناتورپ (Natorp) به‌عنوان اندیشمندی نوکانتی، دربارهٔ باور به نوعی استعلایی که هر ابژه‌ای بر وی عرضه می‌شود، اما خود به‌هیچ‌وجه در قالب یک ابژه فراچنگ نمی‌آید، این دیدگاه را با این بیان نقد می‌کند که اصولاً چگونه می‌توان دربارهٔ چیزی فکر کرد که به‌عنوان یک ابژه در آگاهی عرضه نمی‌شود (Husserl, 2001a: 2(91-93)).

در مجموع تأمل طبیعی-روان‌شناختی ما را به‌آگویی رهنمون می‌کند که حاصل مواجهه‌ای روان‌شناختی با ساختار آگاهی است. این آگو چیزی جز جریان درهم‌تنیده اندیشه‌ها نیست و لذا آگویی که هوسرل در این دوره معرفی می‌کند، بسیار نزدیک به برداشت هیوم است.

#### ۴. تأمل پدیدارشناختی: دورهٔ شکل‌گیری پدیدارشناسی استعلایی

تأمل پدیدارشناختی از دید هوسرل، تأملی روشمند و ساخت‌یافته است. در جایی که در تأمل طبیعی نقطهٔ شروع، اشیاء خارجی است، که در نهایت ما را به ساختار آگاهی و افعال آن رهنمون می‌کند، در تأمل پدیدارشناختی نقطهٔ شروع، فرآیندها و افعال و متعلقات محض آگاهی است. این نوع تأمل به ما کمک می‌کند تا به جای توجه به اشیاء، به خود آگاهی و فرآیندهای آن توجه کنیم؛ فرآیندها و اعمالی که بدون هیچ واسطه بر ما عرضه می‌شوند؛ و این آغاز پدیدارشناسی است (Husserl, 1982: 78)؛ زیرا پدیدارشناسی عبارت است از تبیین ساختار آگاهی و آنچه بی‌واسطه خود را در این ساختار بر ما عرضه می‌کند (Smith, 2018: "Phenomenology"). این بدان معنا نیست که پدیدارشناس با عالم خارج بیگانه است یا به عالم خارج کاری ندارد، بلکه در نهایت، بنیان خارجیت و وجود را نیز در نوعی آگاهی محض و قوام‌بخش جست‌وجو می‌کند که در ادامه به آن اشاره می‌شود.

در مرحلهٔ دوم از سیر تحول فکری هوسرل که با جلد دوم پژوهش‌های منطقی آغاز شد و با مجموعه سخنرانی‌هایی تحت عنوان «ایدهٔ پدیدارشناسی» تداوم یافت و با جلد اول از مجموعهٔ سه‌جلدی / ایده‌های پدیدارشناسی به اوج خود رسید، بسیاری از اصول اولیهٔ پدیدارشناسی هوسرل، از جمله بحث اپوخه، تقلیل پدیدارشناختی و تقلیل آیدیتیک نظم و سامان یافت. اصولی که می‌توان همهٔ آن‌ها را تحت نام کلی «تأمل پدیدارشناختی» جای داد. در این دوره است که هوسرل پدیدارشناسی را به‌عنوان روشی گام‌به‌گام برای مطالعهٔ ساختار آگاهی و دادگی اشیاء در این ساختار معرفی می‌کند. بسیاری از شالوده‌های اساسی پدیدارشناسی، در این دوره شکل می‌گیرد و دقیقاً در



همین دوره است که آگو به عنوان قطب این همان تمام قصدیت‌ها و سرچشمه واحد جریان آگاهی مورد پذیرش هوسرل واقع می‌شود.

هوسرل برای عبور از روان‌شناسی توصیفی و مواجهه‌ای عمیق‌تری با آگاهی نیازمند روشی سازمان یافته بود؛ این روش همان چیزی است که ما امروزه آن را به عنوان روش پدیدارشناسی می‌شناسیم. وی بر این باور است که برای توصیف ساختار آگاهی باید از سطح یک توصیف شخصی یا تجربی (طبیعی) فراتر رویم و به سطح نوعی شهود محض و بی‌واسطه از آگاهی نائل شویم. کلید چنین گذاری، یعنی گذار از رویکرد تجربی و روان‌شناختی به رویکرد پدیدارشناختی، همان چیزی است که هوسرل از آن با نام تأمل پدیدارشناختی یاد می‌کند.

هوسرل در کتاب *ایده‌ها* درباره تعریف این گونه تأمل چنین می‌گوید: «تأمل نامی است برای مجموعه‌ای از اعمال که از طریق آن، جریان فرآیندهای ذهنی با همه ظهورات چندگانه آن‌ها به وضوح قابل درک و تحلیل پذیر می‌شود» (1982: 117). وی در جای دیگر درباره اهمیت تأمل در روش پدیدارشناسی خود چنین می‌گوید: «در بین تمامی ویژگی‌های ذاتی و عام ساحت آگاهی محض، ما باید ابتدا به تأمل بپردازیم؛ و دلیل ما برای چنین کاری، کارکرد روش‌شناختی عام آن است. روش پدیدارشناختی صرفاً به وسیله تأمل به انجام می‌رسد» (Ibid: 174). از نظر هوسرل پدیدارشناسی محض (استعلایی) صرفاً به واسطه تأمل محض یا تأمل پدیدارشناختی امکان پذیر است.

«پدیدارشناسی محض درصدد بررسی ساختارهای ذاتی آگاهی است که از خود سوپوزده آن، اعمال آن و اعیان (موضوعات) آن تشکیل می‌شود و لذا محدود به پدیدارهای روانی نیست. این بررسی با تعلیق کامل باورهای ناظر به وجود ..... بدون در نظر گرفتن قرارداد شدن این پدیدارها در بافت عینی یک ارگانسیم روانی- جسمانی خاص انجام می‌شود» (اشپیگلبرگ، ۱۳۹۲: ۲۳۱/۱). در حالی که روان‌شناسی به عنوان یک علم تجربی، عبارت است از بررسی توصیفی و تکوینی امور نفسانی به عنوان بخش جدایی‌ناپذیر از یک ارگانسیم واحد که دارای دو جنبه روانی و جسمانی است (همان).

اما چگونه می‌توان در بررسی ساختار آگاهی، از سطح توصیف روان‌شناسانه فراتر رفت؟ روش پیشنهادی هوسرل در این مرحله، روشی است که از آن با نام «در اپوخه نهادن» یا «در پرانتز قراردادن» یاد می‌کند. از دید وی در اپوخه نهادن به معنی نوعی بی‌تفاوتی در حکم است، نه الزاماً رد یک چیز یا شک در آن. ما به طور موقت تمام

باورهای خود را به حالت تعلیق قرار می‌دهیم تا ببینیم در نهایت به چه چیز خواهیم رسید. در حقیقت در اپوخه قرار دادن به‌منزله قرار گرفتن در یک وضعیت بدون پیش‌فرض و کاملاً بی‌طرفانه است (Gallager, 2012: 43). از جمله باورهایی که در این مرحله مورد تعلیق قرار می‌گیرد، باور طبیعی است. باور طبیعی همان باوری است که زندگی روزمره بسیاری از ما بر آن مبتنی است؛ باور به اینکه ورای حوزه آگاهی، چیزها یا اشیائی وجود دارند که آگاهی من به آنها تعلق می‌گیرد؛ باور به وجود میزی که مقابل من قرار دارد یا صندلی‌ای که روی آن نشسته‌ام یا درختی که هم اکنون مشغول مشاهده آن هستیم. در باور طبیعی، اشیاء مستقل از آگاهی من به آنها وجود دارند؛ به عبارت دیگر، وجود آنها نوعی وجود متعالی از حوزه آگاهی است (Ibid). از دید هوسرل اپوخه جزء ذاتی تأمل پدیدارشناختی است. در واقع با اپوخه است که ما از یک تأمل طبیعی و روان‌شناختی فراتر می‌رویم و به تجربه محضی از اعیان آگاهی نائل می‌شویم. این تجربه، دیگر تجربه عادی و معمولی نیست؛ بلکه نوعی تجربه محض است. با در اپوخه گذاشتن یا تعلیق باور طبیعی، به‌ناگهان از جهان پیرامون به معنای جهانی مستقل از آگاهی پا پس کشیده، خود را در حوزه آگاهی صرف می‌یابیم (Zahavi, 2003: 45). اپوخه در حقیقت نقطه آغاز تأمل پدیدارشناختی است. تأمل پدیدارشناختی با توجه و تمرکز بر فرآیندهای آگاهی آغاز می‌شود؛ فرآیندهایی که از پیش به ما داده شده است.

«هر آگویی فرآیند ذهنی خود را زندگی می‌کند. این بدان معنا نیست که وی آنها را داراست یا متوجه آنهاست و آنها به روشی که ویژگی تجربه یک امر درونی یا هر شهود و ابژه‌سازی از یک امر درونی است، در چنگ اوست. هر فرآیند ذهنی که به‌عنوان ابژه مورد التفات قرار نگرفته، با توجه به یک احتمال ایده‌آل امکان این را دارد که مورد التفات واقع شود. تأملی از آگو متوجه آن شده که آن را به ابژه‌ای برای آگو تبدیل می‌کند. این تأملات به‌نوبه خود فرآیندهایی ذهنی هستند و به‌عنوان تأملات می‌توانند تحت تأملات جدیدی قرار گیرند؛ و همین‌طور تا بی‌نهایت» (Husserl, 1982: 174).

در اینجا هوسرل بار دیگر بر این نکته تأکید می‌کند که آنچه در عمل تأمل فراچنگ می‌آید، همواره از پیش به‌نحو پیش‌تأملی و تلویحی داده شده است. در تأمل پدیدارشناسی، موضوع تأمل خود آگاهی و فرآیندهای آن است؛ اما به باور هوسرل آگو این فرآیندها را پیش از آنکه مورد تأمل قرار دهد زیسته است و با تأمل پدیدارشناختی است که آنها را به‌عنوان یک ابژه مطالعه می‌کند. این فرآیندها و اعمال، همگی یک ویژگی مشترک دارند؛ و آن اینکه بی‌واسطه خود را بر ما عرضه می‌کنند یا بر ما پدیدار

می‌شوند و همین دادگی بی‌واسطه آن‌هاست که بنیان شکل‌گیری هرگونه یقین است. از دید هوسرل بنیان هر یقینی در شهود یا دادگی بی‌واسطه نهفته است و این اصل‌الاصول روش پدیدارشناسی هوسرل است. وی درباره اصل‌الاصول پدیدارشناسی چنین می‌گوید: «باید اجازه دهیم تا شهود بی‌واسطه منبع همه دانش ما باشد؛ منبعی که هیچ مرجعی مجاز نیست آن را زیر سؤال ببرد» (zahavi, 2003: 45).

با تأمل بر خود اعمال و افعال آگاهی، با این حقیقت مواجه می‌شویم که تمامی این اعمال واجد ویژگی مشترکی هستند که آن ویژگی، همان قصدیت یا حیث التفاتی است؛ به عبارت دقیق‌تر، آگاهی همواره آگاهی از چیزی است. این قصدیت یا حیث التفاتی به معنی نوعی تضایف بین افعال آگاهی و متعلقات آن‌هاست؛ به عبارت دیگر، آگاهی ما همواره آگاهی از چیزی است که به‌عنوان ابژه آگاهی، قوام‌بخش آگاهی است. آگاهی و ابژه آگاهی دو قطب متضایف یکدیگرند (Gallager, 2012: 61-63).

البته هرچند اپوخه شرط لازم تأمل پدیدارشناختی است، اما به‌هیچ‌وجه شرط کافی نیست. درست است که ما با اپوخه توجه خود را از عالم خارج، به آگاهی و اعمال آن معطوف می‌کنیم، اما هنوز پدیدارهایی که در حوزه آگاهی با آن مواجه‌ایم، به‌عنوان بخشی از زیسته ذهنی-روانی و در بستر زمان و مکانی بر ما عرضه می‌شوند؛ به عبارت دیگر، ما با پدیدارهایی مواجه‌ایم که به‌عنوان امری زمانی و مکانی در ساحت آگاهی تجربه می‌شوند و متعلق به سوژه‌ای هستند که خود این سوژه نیز در جریان یک زیسته تجربی زمان‌مند قوام می‌یابد. در حقیقت در این ساحت از آگاهی، ما با سوژه و پدیدارهای طبیعی-روان‌شناختی مواجه‌ایم و دقیقاً این همان ساحتی است که روان‌شناسی توصیفی با آن سر و کار دارد؛ لذا برای گذر از توصیفی روان‌شناختی از آگاهی و مواجهه‌ای عمیق‌تر با آن، نیازمند گذر از سوژه و پدیدار تجربی به سوژه و پدیداری محض هستیم که هوسرل در روش پدیدارشناسی خود از آن با نام «تقلیل پدیدارشناختی» یاد می‌کند (Moran, 2002: 150-151). در واقع تقلیل پدیدارشناختی، مکمل اپوخه و گام دیگر برای تأمل پدیدارشناختی است.

اپوخه و تقلیل، به‌عنوان گام‌های تأمل پدیدارشناختی، ابزارهایی هستند که به‌وسیله آن‌ها پدیده تجربی به یک پدیده محض و من تجربی نیز به یک من یا آگوی محض یا استعلایی تبدیل می‌شود (هوسرل، ۱۳۸۶ الف: ۷۴-۷۵)؛ بنابراین، از دید هوسرل تأمل پدیدارشناختی واجد دو گام است: الف) گذر از سوژه تجربی به سوژه استعلایی (من

محض؛ ب) گذر از پدیدار تجربی به پدیدار محض. وی در اثر دیگر خود، یعنی تأملات دکارتی، با صراحت بیشتری بر این نکته تأکید می‌کند (هوسرل، ۱۳۸۶: ب: ۵۶).

در هر تأمل پدیدارشناختی، نوعی آگاهی ضمنی و تلویحی به آگویی محض وجود دارد و تأمل پدیدارشناختی بدون وصول به چنین آگویی پایان نمی‌پذیرد. این آگو همان چیزی است که هوسرل از آن با نام «آگوی استعلایی» یاد می‌کند. از نظر هوسرل آگوی استعلایی امری جدای از آگوی طبیعی نیست، بلکه این دو آگو حاصل دو رویکرد یا دو گونه تأمل ما نسبت به یک حقیقت واحد است (Husserl, 1997: 173).

بنا به عقیده کرن، ایده من یا آگوی محض برای اولین بار در ۱۹۱۲ طی نگارش جلد اول و دوم ایده‌ها در ضمن توصیفی که هوسرل از تجارب آگاهانه و وضع‌کننده<sup>۶</sup> ارائه می‌دهد، مطرح شد و پیش از این وی به هیچ‌وجه در هیچ‌یک از آثارش چنین ایده‌ای را معرفی نکرده بود (Kern, 2019: 112). هرچند این درست است که ایده من یا آگوی محض، برای اولین بار در ۱۹۱۲ در ضمن نگارش ایده‌ها مطرح می‌شود؛ اما هوسرل از مدت‌ها پیش به نابسند بودن من یا آگوی طبیعی-روان‌شناختی در ساحت پدیدارشناسی اشاره کرده بود؛ از جمله در مجموعه سخنرانی‌های ۱۹۰۷ که بعدها با عنوان *ایده پدیدارشناسی* چاپ شد (هوسرل، ۱۳۸۶ الف، ۷۴-۷۵).

از نظر هوسرل من محض در تمام تجارب آگاهانه زندگی می‌کند. در این تجارب، من توجه خود را به ابژه‌های قصدی معطوف می‌سازد. این تجارب آگاهانه در مقام تمثیل مانند شعاعی هستند که از من محض به سوی ابژه‌های قصدی و از ابژه‌های قصدی به سوی من روانه می‌شوند؛ لذا این من، مرکز و قطب این همان تمام این قصدیت‌هاست (Kern, 2019: 112).

بر اساس رابطه بین تجارب آگاهانه و وضع‌کننده از یک‌سو و من محض از سوی دیگر، چنین به نظر می‌رسد که من محض جزئی از ساختار این‌گونه تجارب باشد؛ لذا از نظر هوسرل باید جمله مشهور کانت را به شکل زیر تغییر داد: «من می‌اندیشم بایستی ضرورتاً با هر تجربه آگاهانه و وضع‌کننده‌ای همراه باشد» (Ibid: 113).

کرن پس از بیان نسبت من محض با هر تجربه آگاهانه از دید هوسرل، دیدگاه وی را نقد می‌کند و چنین می‌گوید که صرف داشتن تجربه آگاهانه و وضع‌کننده، یعنی تجربه‌ای که چیزی را به‌عنوان امر واقع وضع می‌کند، به معنی آگاهی‌داشتن از یک من محض نیست؛ برای مثال، صرف توجه من به علائم موجود بر روی این کاغذ، به‌عنوان

امور واقع، الزاماً به معنای آگاهی داشتن از شعاع قصدیتی که از من به سوی این شیء قصدی و از این شیء قصدی به سوی من روانه می‌شود، نیست.

کرن در ادامه چنین می‌گوید: نظریه هوسرل در این مورد که هر تجربه آگاهانه و وضع‌کننده لاجرم دربردارنده من محض است، پیامدهای عجیبی به دنبال خواهد داشت که از جمله آن‌ها، می‌توان به این نکته اشاره کرد که مثلاً وقتی یک گربه کاملاً آگاهانه در مقابل سوراخ موشی می‌ایستد که هم سوراخ و هم موش درون آن را امری واقع می‌داند، باید از شعاعی از قصدیت که از او به سوی آن ابژه قصدی و از آن ابژه قصدی به سوی آن جریان دارد، آگاه باشد (Ibid).

در پاسخ به این اشکال، باید توجه کرد که تفاوت ظریفی بین توجه و تأمل در اندیشه هوسرل وجود دارد. از نظر هوسرل در هر توجهی به شیء واقعی من حضور دارد؛ اما حضور من الزاماً به معنای آگاهی صریح از این حضور نیست. در اینجا ما صرفاً با نوعی خودآگاهی تلویحی و پیشاتأملی مواجه‌ایم. آنچه این خودآگاهی ضمنی را به خودآگاهی صریح تبدیل می‌کند، تأمل است. در حقیقت، تأمل مرتبه‌ای بالاتر از توجه یا التفات صرف است. تأمل خود توجه و التفات و متعلق آن را موضوع قرار می‌دهد، و به واسطه تأمل است که هر فعل قصدی، به یک تجربه خودآگاه تبدیل می‌شود.

در مجموع، روشن است که هوسرل در دوره دوم و در مجموعه ایده‌ها با چرخشی آشکار به ضرورت وجود منی محض به‌عنوان لازمه تأمل پدیدارشناختی وقوف می‌یابد (رشیدیان، ۱۳۹۴: ۲۱۳-۲۱۴). این گرایش به وجود من محض به‌عنوان مرکز قصدیت و قطب متضایف پدیدار محض، به‌مرور در آثار هوسرل، از جمله ایده‌های پدیدارشناسی تکامل یافت (Husserl, 1982: 190-192) و در همین اثر است که برای نخستین بار اشارات صریح به وجود چنین من یا آگویی دیده می‌شود.

##### ۵. دوره سوم: تأمل مطلق یا تأمل ناتمام، ایده آلیسم پدیدارشناختی و مسئله

###### تقویم

در دوره سوم از سیر پدیدارشناسی هوسرل، ما با نوعی دیگر از تأمل مواجه‌ایم که می‌توان از آن با نام «تأمل مطلق» یا «تأمل ناتمام» یاد کرد؛ اما منظور از تأمل ناتمام چیست؟ از دید هوسرل هر تأملی با نوعی آگاهی ضمنی یا پیشاتأملی آغاز و در نهایت به نوعی آگاهی صریح و مضمون‌ساز از شیء یا امر مورد تأمل ختم می‌شود. در دوره پیش از پدیدارشناسی، این سیر از آگاهی پیشاتأملی به ابژه طبیعی از یک‌سو و من

تجربی یا روان‌شناختی از سوی دیگر، آغاز می‌شود و در نهایت، به نوعی آگاهی صریح و مضمون‌ساز از این دو می‌انجامد. در دوره دوم، ما با نوع دیگری از تأمل مواجه‌ایم؛ تأملی که مبتنی بر نوعی دریافت پیشین، از فرآیندها و اعمال آگاهی و آگوی محض، به‌عنوان قطب این‌همان تمامی پدیدارها آغاز می‌شود و در نهایت به نوعی ادراک صریح و مضمون‌ساز از اعمال و فرآیندهای آگاهی و منشأ آن‌ها، یعنی همان آگوی پدیدارشناختی (محض) می‌انجامد؛ به عبارت دیگر، تأمل روان‌شناختی و پدیدارشناختی، هردو، در نهایت به درکی صریح و آشکار از آگو ختم می‌شود؛ تا جایی که می‌توان گفت نتیجه این دو تأمل، رسیدن به مرتبه یا نوع خاصی از خود آگاهی است. در واقع همان‌گونه که خود هوسرل اشاره می‌کند، تأمل، اعم از طبیعی و پدیدارشناختی، در نهایت نوعی آشکارسازی خود آگوست (هوسرل، ۱۳۸۶: ۷۹).

اما در دوره سوم با تأملی مواجه‌ایم که از خود آگوی پدیدارشناختی یا آگوی محض آغاز می‌شود؛ اما این بار این آگو، نه امری ساکن و ایستا، بلکه امری پویا، مقوم و متقوم است؛ یعنی آگو در این نوع تأمل به‌عنوان فرآیند مورد توجه قرار می‌گیرد؛ اما در عین حال، در ضمن این تأمل بر آگوی تقوم‌یافته، آگوی مطلق نیز به‌نحو ضمنی و تلویحی خود را عیان می‌سازد؛ آگوی مطلق که بنیان و منشأ هر تقومی است. اما این آگوی مطلق که تمامی ساحات، از جمله عین و ذهن را قوام می‌بخشد، خود به‌هیچ‌وجه در هیچ تأملی فراچنگ نمی‌آید و همواره به شکل افقی دست‌نیافتنی باقی می‌ماند؛ از این‌روست که ما نام این تأمل را تأمل ناتمام گذاشته‌ایم. برای تبیین بیشتر موضوع ناگزیر باید به بحث پیچیده تقویم در فلسفه هوسرل وارد شویم.

پس از اعمال اپوخه و تقلیل پدیدارشناختی، آنچه بر جای می‌ماند، آگوی استعلایی و ساختارهای قصدی اوست که به ما نشان می‌دهد چگونه عینیت در ارتباط با سوبژکتیویته استعلایی قوام می‌یابد (Moran, 2002: 164)؛ به عبارت دیگر، ما پس از تقلیل پدیدارشناختی با عالمی مواجه می‌شویم که بی‌واسطه در حوزه آگاهی برای آگو پدیدار می‌شود. همان‌گونه که پیش‌تر نیز اشاره شد، با اپوخه نوع جدیدی از تجربه فراروی فیلسوف گشوده می‌شود؛ تجربه ای فراتر از من و عالم به‌عنوان یک ابژه طبیعی. با اپوخه چیزی از وجود و واقعیت عینی آن‌ها کاسته نمی‌شود (Zahavi, 2003: 45).

از نظر هوسرل عالم بدین معنا، تنها از طریق ساختارهای قصدی آگوی استعلایی شکل می‌گیرد و معنا می‌یابد و بر این اساس، می‌توان گفت آگوی استعلایی، مقوم عالم

است. در اینجا ذکر این نکته لازم است که از دید هوسرل وقتی بحث از عالم می‌کنیم، عالم شبکه‌ی درهم‌تنیده‌ای از موجودات مختلفی است که هریک هویت و حتی چیستی خود را در ارتباط با سایر عناصر پیدا می‌کند و از آنجا که اصولاً هرگونه معنایی به قصدیت یا التفات سوژه‌ی استعلایی وابسته است، این سوژه است که عالم را قوام می‌بخشد. در تبیین چیستی این تقویم، حداقل با دو معنای متفاوت در اندیشه‌ی مفسران هوسرل مواجه می‌شویم: الف) تقویم به معنی معنابخشی؛ ب) تقویم به معنی وجودبخشی؛ البته منظور از وجود در اینجا، وجود نزد آگاهی است و نه وجود در خود (Moran, 2002: 165). زهاوی ضمن نابسند خواندن هر دو تفسیر از تقویم، بر این عقیده است که تقویم از دیدگاه هوسرل را نه باید به معنای معنابخشی صرف و نه به معنای وجودبخشی تفسیر کرد. از نظر وی معنای تقویم این است که ساختار آگاهی استعلایی، به‌عنوان یک ساختار قصدی، پیش‌شرط امکان هر عینیتی است؛ البته در اینجا پیش‌شرط نباید به معنای علی آن در نظر گرفته شود. تقویم باید به‌عنوان فرآیندی در نظر گرفته شود که اجازه می‌دهد تا متعلق آن خود را از طریق پدیدارشدن، گشوده‌شدن و ارتباط با اعیان دیگر عرضه کند (Zahavi, 2003: 75). آن‌گونه که هایدگر به‌درستی اشاره می‌کند، تقویم به‌هیچ‌وجه به معنی تولید، یعنی ایجاد یا ساختن چیزی نیست، بلکه منظور اجازه‌دادن به یک شیء است تا در عینیت خویش خود را نمایان سازد (Ibid).

همان‌گونه که خود هوسرل بارها اشاره کرده است، بحث از تقویم عالم به معنای درافتادن در وادی نوعی ایده‌آلیسم سوژه‌کتیو صرف، مانند آنچه در فلسفه‌ی بارکلی با آن مواجه‌ایم، نیست؛ زیرا از نظر هوسرل آگوی استعلایی و عالم، دو قطب متناظر یکدیگرند. هوسرل در آثار متأخرش به این نکته اشاره می‌کند که این دو، یعنی عالم و سوژه‌ی استعلایی، چنان در هم تنیده‌اند که فهم یکی بدون دیگری امکان‌پذیر نیست. هوسرل در یکی از دست‌نوشته‌های متأخر خود در ۱۹۳۱ به این نکته اشاره می‌کند که تقویم دارای دو منبع یا مبنای اصلی است: یکی آگو و دیگر غیر آگو، که اگر هریک از آن‌ها بدون دیگری لحاظ شود، امری صرفاً انتزاعی خواهد بود. این دو به‌نحو جدایی‌ناپذیری حقیقت واحدی را شکل می‌دهند؛ لذا عناصر ساختاری غیر قابل فروکاستی در فرآیند تقویم هستند (Husserl, 2006: 188-190). در حقیقت، تقویم فرآیندی است که در ساختار واحدی به نام سوژه‌کتیویته نمایان می‌شود.

هوسرل می‌گوید همان‌گونه که قوام عالم به آگوی استعلایی و ساختار قصدی آگاهی چنین آگویی است، خود آگوی استعلایی نیز از طریق همین تقویم به‌عنوان امری مکان‌مند و زمان‌مند قوام می‌یابد. از نظر او تجربه قوام‌بخش آگوی استعلایی از عالم، گام‌به‌گام با تجربه قوام‌بخش آگو از خودش پیش می‌رود؛ به عبارت دیگر، تقویم دو روی متفاوت دارد: الف) تقویم عالم به‌وسیله آگوی استعلایی و ب) تقویم آگوی استعلایی در ارتباط بی‌واسطه‌اش با عالم (Ibid: 75).

همین تقویم دوم است که هوسرل در آثار خویش از آن با نام «خودتقویمی آگو» یاد می‌کند؛ و همین خودتقویمی است که آگو را به‌منزله موجودی مکان‌مند و زمان‌مند در عالم برمی‌سازد. در واقع در اینجا آگاهی قوام‌بخش به خود قوام می‌دهد یا به تعبیر دیگر، آگاهی عینیت‌بخش به خود عینیت می‌دهد (Ibid). از طریق فرآیند تقویم، سوژه استعلایی خود را به‌عنوان سوژه‌ای جهان‌مند درک می‌کند.

هوسرل در ادامه، قطب‌سومی را نیز به این ساختار دوگانه «سوژه‌کتیویته استعلایی-عالم» اضافه می‌نماید که از آن با نام «دیگری» یاد می‌کند. در واقع مواجهه با دیگری یا اذهان دیگر است که اولاً، عالم را به شکل بین‌الذهانی تقویم می‌کند؛ ثانیاً، آگوی استعلایی را به‌عنوان موجودی اجتماعی قوام می‌بخشد؛ لذا مواجهه با دیگری نیز نقش اساسی در تقویم آگو و درک آگو از خود به‌عنوان موجودی جهان‌مند دارد. در اینجا دیدگاه هوسرل درباره خودآگاهی آگو آشکارا به دیدگاه هگلی نزدیک می‌شود.

از نظر کرن، هوسرل در آثار متأخر خود سعی دارد تا آگو یا سوژه‌کتیویته استعلایی را به‌ساحتی بین‌الذهانی بسط دهد (Kern, 2019, 116). کلید فهم سوژه‌کتیویته استعلایی به‌عنوان امری بین‌الذهانی از دید کرن همان چیزی است که هوسرل از آن با نام «همدلی» یاد می‌کند. از دید کرن هوسرل همدلی را به‌عنوان نوعی از بازنمایی در آثار متأخر خود معرفی می‌کند (Ibid: 113-115). از دید هوسرل با همدلی است که «من» یا آگو می‌تواند آگوی دیگر را بازنمایی کند و خود را به جای آن قرار دهد. در حقیقت، همدلی نوعی تقلیل ثانویه است که به‌وسیله آن ساحت سوژه‌کتیویته استعلایی از ساحتی خودتنهاانگارانه به ساحت بین‌الذهانی گسترش می‌یابد (Ibid: 117)؛ و همین بین‌الذهانیت استعلایی است که بنیان تقویم عالم در اندیشه هوسرل است. این بین‌الذهانیت استعلایی در حقیقت، مرحله‌ای از تقویم خود آگو نیز هست و همان‌گونه



که در ادامه به آن اشاره خواهد شد، بنیان این تقویم همان چیزی است که هوسرل از آن با نام «آگوی مطلق» یاد می‌کند.

هوسرل در کتاب *تأملات دکارتی* درباره دو روی متفاوت تقویم چنین می‌گوید: «به عبارت دیگر، این پدیدارشناسی در وهله اول، یک خودروشن‌سازی به معنای اخص کلمه است، که به‌طور منتظم نشان می‌دهد چگونه آگو خودش را مطابق ماهیت ویژه‌اش به‌عنوان موجودی فی‌نفسه و لِنفسه متقوم می‌کند؛ و در وهله بعد یک خودروشن‌سازی به معنای وسیع کلمه است که نشان می‌دهد چگونه آگو به لطف این ماهیت ویژه، در خودش، دیگران، عینیت و به‌طور کلی هر آنچه را که برای آگو در من، به‌عنوان یک غیر من اعتبار وجودی دارد، متقوم می‌نماید.» (۱۳۸۶: ب: ۱۳۹).

در حقیقت، معنای ایده‌آلیسم پدیدارشناسی نیز در اندیشه هوسرل چیزی جز این نیست. این ایده‌آلیسم چیزی جز روشن‌سازی خود آگو به‌منزله سوژه هر شناخت ممکن نیست. این روشن‌سازی در عین حال، روشن‌سازی هر نوع موجودی است که برای من یا آگو قابل تصور است؛ از جمله معنای تعالی، طبیعت، فرهنگ و جهان (همان: ۱۴۰). در اینجا است که آگوی استعلایی، خود به‌عنوان امری متقوم در نظر گرفته می‌شود؛ یعنی با تقویم عالم، خود این آگو نیز تقویم می‌شود.

حال پرسش اینجاست که بنیان این تقویم چیست؟ اگر بنیان تقویم عالم را باید در آگوی استعلایی جست‌وجو کنیم، بنیان تقویم خود آگو را باید در چه چیزی جست‌وجو کرد؟ به عبارت دیگر، آن مبدأ یا بنیانی که تقویم عالم و تقویم خود آگو از آن نشئت می‌گیرد چیست؟ برای پاسخ به این پرسش، لازم است تا نگاهی عمیق‌تر به چیستی تأمل در اندیشه هوسرل بیندازیم.

از دید هوسرل اصولاً هرگونه تأملی در زمان رخ می‌دهد؛ به عبارت دیگر، هر آنچه به‌عنوان یک امر در ساحت آگاهی مورد تأمل قرار می‌گیرد، واجد دیرندی است که این دیرند به یک معنا بنیان‌دادگی آن شیء است؛ اما در ساحت پیش از پدیدارشناسی که ما با اشیاء طبیعی مواجه‌ایم و مواجهه ما با آگاهی نیز در حد نوعی مواجهه روان‌شناختی است، با زمان کیهانی یا زمان تجربی روبه‌رو هستیم. این زمان، زمانی است که ریشه در رویکرد طبیعی دارد که مبنای زمان را در نحوه وجود اشیاء به‌عنوان اموری بیرون و متعالی از حوزه آگاهی جست‌وجو می‌کند.

با ورود به ساحت پدیدارشناسی و با دراپوخه قراردادن باور طبیعی و به‌تبع آن در اپوخه قراردادن وجود خارجی اشیاء، پا به عرصه آگاهی محض می‌گذاریم که در این

عرصه متعلق تأملات اعمال و افعال خود آگاهی است؛ اما همان‌گونه که اشاره شد، بنیان هر نوع تأملی، نوعی دیرند و تداوم است، لیکن این بار دیگر نمی‌توان ریشه این دیرند را در خارج از حوزه آگاهی جست‌وجو کرد؛ به همین دلیل، در اینجا هوسرل از نوع دیگر از زمان سخن می‌گوید؛ زمانی که منشأ آن در سوپژکتیو استعلایی و اگوی محض است. هوسرل از این زمان در آثار خود با نام «زمان سوپژکتیو» یاد می‌کند (ساکالوفسکی، ۱۳۸۸: ۲۳۳-۲۳۴).

اما هوسرل در آثار خود از نوع دیگری از زمان با نام «زمان آگاهی مطلق» یا «زمان مطلق» یاد می‌کند. در اینکه این زمان مطلق چیست و نسبت آن با زمان سوپژکتیو کدام است، بحث‌های متعددی شکل گرفته است؛ اما با توجه به آنچه بیان شد، می‌توانیم زمان مطلق را مبنای نوع سومی از تأمل بدانیم؛ تأملی که موضوعش نه اشیاء خارجی و نه اعمال و افعال آگاهی است، بلکه موضوع آن، خود اگوی محض در روند دائمی خود تقویمی خویش است؛ تأملی که آگو را به‌عنوان امری مقوم و متقوم موضوع خود قرار می‌دهد. در اینجا نیز با دیرندی مواجه‌ایم که بنیان دادگی اگوی محض به‌عنوان یک فرآیند مقوم و متقوم است. اما سؤال این است که بنیان این دیرند را در چه چیزی باید جست‌وجو کرد؛ به عبارت دیگر، اگر در دوره دوم، بنیان این دیرند را در خود سوپژه محض جست‌وجو می‌کردیم، حال که سوپژه محض مورد تأمل قرار گرفته است، بنیان این دیرند را در چه چیزی باید جست‌وجو کرد؟ پاسخ هوسرل به این پرسش، این است که بنیان این دیرند را باید در زمان آگاهی مطلق جست‌وجو کرد. البته زمان آگاهی مطلق خود ریشه در سوپژه یا اگوی مطلق دارد؛ آگویی که منشأ و بنیان هر تقویمی است، اما خود دیگر به‌هیچ‌وجه متقوم نیست.

چنین آگویی هرچند خود مبنای هر نوع تأملی است، اما به‌هیچ‌وجه به تأمل در نمی‌آید. در اینجا ما با معنای جدیدی از آگو مواجه‌ایم که شباهت زیادی به مطلق در اندیشه هگل دارد. اگر با نگاه هگلی به تفسیر اندیشه هوسرل بپردازیم، باید بگوییم اگوی استعلایی و اگوی تجربی در حقیقت هر دو دم‌هایی هستند از اگوی مطلق؛ آگویی که به‌منزله روندی است که از خویش در خویش و به سوی خویش است؛ و در این روند، همه چیز از جمله سوپژه محض، عالم و زمان را قوام می‌بخشد.

این آگو یا سوپژکتیو مطلق، هرچند بنیان هر دادگی در ساحت آگاهی است، اما خود به‌هیچ‌وجه داده نشده، متعلق آگاهی واقع نمی‌شود و با هیچ تأملی فراچنگ

نمی‌آید. توصیف پدیدارشناختی، مبتنی بر تأمل است و تأمل معمولاً مضمون‌ساز و ابژه‌ساز است. هدف تأمل، درک سوژکتیویته‌ای است که به‌نحو پیشاتأملی در هر عمل تأمل حاضر است. اما هوسرل دربارهٔ سوژکتیویتهٔ مطلق بر این عقیده است که چنین سوژکتیویته‌ای همواره ناشناخته باقی می‌ماند؛ امری ناشناخته که با هیچ تأمل و تقلیلی فراچنگ نمی‌آید (Zahavi, 2003: 92).

هوسرل دربارهٔ این آگوی مطلق چنین می‌گوید:

به این معنا «من» (آگوی مطلق) یک موجود نیست، بلکه آنتی‌تزی برای هر چیزی است که وجود دارد. آن نه یک ابژه، بلکه یک مقابل ایستا برای هر ابژکتیویته است. این من نباید یک من نامیده شود و همچنین نباید چیز دیگری نامیده شود؛ زیرا در آن صورت، یک ابژه خواهد بود و نه اینکه ورای همه چیز وجود دارد، بلکه صرفاً به‌عنوان یک درک‌کننده و اعتباربخش عمل می‌کند (Husserl, 2001b: 278-279).

با رسیدن به چنین آگویی، ما نه‌تنها به مرزهای پدیدارشناسی، بلکه به مرزهای زبان نیز نزدیک می‌شویم. در اینجا ما با چیزی مواجه‌ایم که به وصف در نمی‌آید؛ نه می‌توان آن را امری حاضر نامید و نه امری که واجد نوعی دیرند است (Zahavi, 2003: 92). این امر که همان آگوی مطلق یا سوژکتیویتهٔ مطلق است، بنیان هر دیرند و هر جریانی از آگاهی است و لذا می‌توان آن را زمان‌آگاهی مطلق نیز نامید؛ اما هیچ‌کدام از این واژه‌ها نمی‌تواند به معنای واقعی، آن را توصیف کند؛ زیرا اصولاً واژه‌ها از مفاهیم حکایت دارند و مفاهیم نیز خاص نوعی نگاه ابژکتیو به امورند؛ اما سوژهٔ مطلق که به‌هیچ‌وجه نمی‌توان آن را به‌عنوان یک ابژه لحاظ کرد، با واژه‌ها قابل توصیف نیست. حتی «من» نامیدن چنین سوژهٔ مطلق نیز خالی از اشکال نیست؛ زیرا من همواره واجد وجهی شخصی است، اما چنین آگوی مطلق را به‌هیچ‌وجه نمی‌توان امری شخصی دانست. این آگوی مطلق هرچند خود را به‌نحو پیشاتأملی و تلویحی در ضمن هر فعل و هر تأملی در حوزهٔ آگاهی عیان می‌سازد، اما خود به‌هیچ‌وجه به تأمل در نمی‌آید؛ لذا ما در دورهٔ سوم از پدیدارشناسی با تأملی مواجه هستیم که ناتمام باقی می‌ماند؛ یعنی تأملی که نمی‌تواند آنچه را به‌نحو پیشاتأملی و تلویحی بر ما عیان است (همان آگوی مطلق)، به‌نحوی صریح و مضمون‌ساز فراچنگ آورد و این تأکید مجددی بر این معناست که ما به مرزهای پدیدارشناسی رسیده‌ایم.

## ۶. نتیجه

یکی از مهم‌ترین کلیدهای فهم مراحل سه‌گانه فلسفه هوسرل، آن چیزی است که وی از آن با نام تأمل یاد می‌کند. از دید هوسرل تأمل به‌عنوان یک فعل آگاهی، همان چیزی است که باعث می‌شود شیء به‌عنوان ابژه مورد قصد یا التفات صریح واقع شود؛ لذا تأمل، همواره ابژه‌ساز و مضمون‌ساز است. از نظر هوسرل هر تأملی با نوعی آگاهی پیشاتأملی درباره چیزی که مورد تأمل واقع می‌شود، آغاز شده است و در نهایت به نوعی آگاهی صریح و ابژکتیو و به قول خود هوسرل، مضمون‌ساز نسبت به آن شیء ختم می‌شود. از طرف دیگر، هر تأملی با نوعی خودآگاهی همراه است؛ به عبارت دیگر، در هر تأملی درکی ناصریح و ضمنی به فاعل یا عامل تأمل وجود دارد که در نهایت به درکی صریح از این فاعل یا عالم تأمل می‌انجامد. در فلسفه هوسرل متناظر با مراحل سه‌گانه تحول فکری وی، با سه معنا یا سه نوع از تأمل مواجه می‌شویم که این سه معنا از تأمل، متناظر با سه معنا از پدیدار، سه معنا از آگو و سه معنا از زمان است که به‌طور خلاصه در جدول زیر بیان شده است:

انواع سه‌گانه تأمل			
متعلق تأمل	عامل تأمل	بستر تأمل	
اشیاء طبیعی، افعال آگاهی در سطح روان‌شناختی	آگوی روان‌شناختی	زمان کیهانی (طبیعی)	تأمل طبیعی - روان‌شناختی
پدیدارهای محض و افعال محض آگاهی	آگوی استعلایی یا آگوی محض	زمان سوپژکتیو	تأمل پدیدارشناختی
خود آگوی استعلایی به‌منزله امری متقوم	آگو یا سوپژکتیوینته مطلق	زمان آگاهی مطلق	تأمل مطلق (ناتمام)

## پی‌نوشت

۱. «Reflexion» واژه‌ای آلمانی است که معادل آن در زبان انگلیسی «Reflection» است. مترجمان فارسی در ترجمه این واژه از معادل‌هایی چون باریک‌اندیشی، ژرف‌اندیشی و تأمل استفاده کرده‌اند؛ اما چون اکثر مترجمان آثار هوسرل در زبان فارسی، مانند عبدالکریم رشیدیان (۱۳۸۴) معادل تأمل را برای این واژه برگزیده‌اند، ما نیز از همین معادل در ترجمه آن استفاده می‌کنیم.
۲. از آن جمله می‌توان به بخشی (۱۳۸۸) و حقی (۱۳۸۱) اشاره کرد.

3. Pre-reflective
4. Thematized
5. Representification (Vergegenwärtigung)
6. Positing (Setzen)

## منابع

- اشپیگلبرگ هربرت (۱۳۹۲)، جنبش پدیدارشناسی، ج ۱، ترجمه مسعود علیا، تهران، مینوی خرد.
- بخشی، اکرم (۱۳۸۸)، «بررسی جایگاه و سیر تحول مفهوم اگو در اندیشه هوسرل»، *تأملات فلسفی*، ش ۳، پاییز، ۸۱-۱۰۶.
- حقی، سیدعلی (۱۳۸۱)، «مرور مراحل سه گانه پدیدارشناسی هوسرل»، *فلسفه*، ش ۲ و ۳، بهار و تابستان، ۱۹۷-۲۱۲.
- رشیدیان، عبدالکریم (۱۳۹۴)، *هوسرل در متن آثارش*، تهران، نشر نی.
- ساکالوفسکی، رابرت (۱۳۸۸)، *درآمدی بر پدیدارشناسی*، ترجمه محمدرضا قربانی، تهران، گام نو.
- هوسرل ادموند (۱۳۸۶ الف)، *ایده پدیده شناسی*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، علمی و فرهنگی.
- هوسرل، ادموند (۱۳۸۶ ب)، *تأملات دکارتی*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر نی.
- Gallager, Shaun (2012), *Phenomenology*, London, Palgrave Macmillan.
- & Zahavi, Dan (2008), “Consciousness and Self-consciousness”, *The Phenomenological Mind*, New York, Routledge, 45-68.
- Husserl, Edmund (1982), *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, First Book, General Introduction to a Pure Phenomenology*, Trans, Fred Kersten, The Hague, Martinus Nijhoff
- (1997), *Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger*, Ed. Thomas Sheehan and Richard E. Palmer, Dordrecht, Springer Science+Business Media.
- (2001a), *Logical Investigations*, 2v, Tr. J.A. Findlay, London and New York, Routledge.
- (2001b), *Husserliana 33, Die 'Bernauer Manuskripte' über das Zeitbewußtsein 1917/18*, Ed. Rudolf Bernet and Dieter Lohmar. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers
- (2006), *Husserliana Materialien VIII, Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934): Die C-Manuskripte*, Netherlands, Springer.
- Kern, Iso (2019), “Important aspects of Edmund Husserl’s phenomenology and phenomenological philosophy that could not be known through Husserl’s own publications during his lifetime”, *Philosophical Investigations*, Vol 13, Issue 28, 109-125.
- Moran, Dermot (2002), *Introduction to Phenomenology*, NY: Taylor & Francis e-Library.
- Nagel, Thomas (1974), “What Is It Like to Be a Bat?”, *Mortal Questions*, 1990, Cambridge, Cambridge University Press.
- Smith, David Woodruff (2018), “Phenomenology”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL= <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/phenomenology>.
- Zahavi, Dan (2003), *Husserl's Phenomenology*, Stanford, Stanford University.