



## Analysis and Investigation of the Constitution of the Alter Ego in Husserl's Phenomenology

Mohadmehdi Moghadas<sup>1</sup>✉  Masood Seif<sup>2</sup> 

1. PhD Student of Philosophy at IKIU Qazvin, Faculty of Literature and Humanity Sciences, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran. E-mail: [m.m.moghaddas@edu.ikiu.ac.ir](mailto:m.m.moghaddas@edu.ikiu.ac.ir)

2. Associate Professor of Department of Philosophy, Faculty of Literature and Humanity Sciences, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran.: [Seif@hum.ikiu.ac.ir](mailto:Seif@hum.ikiu.ac.ir)

### Article Info

#### Article type:

Research Article

(p 213-233)

#### Article history:

Received:

10 July 2022

Received in revised form:

6 September 2022

Accepted:

2 October 2022

Published online:

28 January 2023

### ABSTRACT

This article proposes of analyzing and investigating Husserl's approach to other's constitutions, as alter ego. What emerges from Husserl's statement in the fifth meditation of Cartesian meditations is the other's constitution as a commencement for the foundation of a world in which objectivity is available to all. Husserl calls this world intersubjective. Husserl's account of this constitution includes two basic steps: In the first step, the second reduction implements, by which all intentions, motivations, meanings, etc., aimed at others other than me, are neglected. Then, by expressing the character of the other's perception as an indirect presence, the meaning of the other is transferred from my body to the other's body, through an assimilative apperception and by a meaning transfer in the pairing process. At least three serious criticisms can make of this description: (1) The second epoché removes all the meanings directed at the other from the ego. Therefore, any reference to the other that is supposed to acquire its meaning from the ego excludes. In the transcendental sphere, the second epoché takes place by abstracting from everything gives to me as something other than myself; therefore, what remains after the execution of this epoché is only "I." In the second epoché, everything that concerns explicitly I leaves me in what Husserl calls "the special sphere of ownness." This reduction includes the decision only to consider what belongs to me; therefore, to find how "I" gives meaning to the subjects who are bodies as perceptual objects belonging to this reduced sphere of "ownness" and also to discover those capacities that transcended as subjects, this reduction implements. (2) Husserl's description of the body leaves out many aspects of it, And even at the starting point, it does not consider the perceptual difference between the perception of my body and the body of others. He emphasizes the claim that a person's own body is uniquely separated from other animal and human bodies. A person may be supposed to experience this body as an organism when he attributes to its feelings, perceptions, and meaningful actions. Husserl's description of a person's experience of his own body seems to be a particularly limited experience, because Husserl fails to explain the vast part of physical experiences that are known as experiences beyond one's control. Such descriptions of the body seem to be more suitable for mechanical beings that rely on the governance and control of the body. (3) Husserl's statement to distinguish between organism and pseudo-organism is unclear, obscure, and unsatisfactory. Expressing ambiguous terms such as variable but harmonious behavior, as well as not providing a criterion to recognize the harmonious behavior of an organism, are among the things that make Husserl's description difficult. First, in this type of reasoning, it is usually not clear how much improvisation - that is, how many observers apart from the revealed other - is needed to ensure a sufficient number of cases of harmonious behavior. Second, it is also unclear what one should do when faced with another person without having the opportunity to observe their behavior several times. That is, it is unclear to what extent single behaviors or limited behaviors can demonstrate the criterion of behavior harmony. As a conclusion, regarding (1), (2) and (3), despite Husserl's remarkable insights, suggest that the constitution of alter ego appears to have problems that are far from being resolved.

#### Keywords:

Alter ego, Other, Transcendental phenomenology, Edmund Husserl, Constitution, Intentionality, Intersubjectivity.

**Cite this article:** Moghadas Mohadmehdi & Seif Masood (2023), "Analysis and Investigation of the Constitution of the Alter Ego in Husserl's Phenomenology", *FALSAFEH*, Vol: 20, Issue:2, Ser. N: 39, 213-233, <https://doi.org/10.22059/jop.2022.346803.1006733>



© The Author(s).

Publisher: University of Tehran Press.

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



## تحلیل و نقد تقویمِ اگویِ دیگر در پدیدارشناسیِ هوسرل

محمد مهدی مقدس<sup>۱</sup> | سید مسعود سیف<sup>۲</sup>

۱. دانشجوی دکتری فلسفه معاصر، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی، قزوین، ایران. رایانامه: [m.m.moghaddas@edu.ikiu.ac.ir](mailto:m.m.moghaddas@edu.ikiu.ac.ir)

۲. دانشیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی، قزوین، ایران. رایانامه: [Seif@hum.ikiu.ac.ir](mailto:Seif@hum.ikiu.ac.ir)

اطلاعات مقاله	چکیده
<p>نوع مقاله: پژوهشی (ص ۲۱۳-۲۳۳)</p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۴/۱۹</p> <p>تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۶/۱۵</p> <p>تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۷/۱۰</p> <p>تاریخ انتشار: ۱۴۰۱/۱۱/۸</p>	<p>این مقاله قصد دارد تا رهیافت هوسرل در تقویم دیگری، به مثابه اگوی دیگر را، مورد بررسی و تحلیل قرار دهد. آنچه از بیان هوسرل در تأمل پنجم تأملات دکارتی برمی‌آید، تقویم دیگری به عنوان آغازی برای پی‌ریزی جهانی است که در آن، عینیت و ابرکتیویته، برای همه در دسترس باشد. هوسرل این جهان را بیناسوبژکتیو نام می‌نهد. روایت هوسرل از این تقویم، شامل دو گام اساسی است: در گام نخست، تقلیل دوم به اجرا گذارده می‌شود که به واسطه آن، از تمامی قصدیت‌ها، انگیزه‌ها، معانی و جز آن، معطوف به دیگران غیر از من، قطع نظر می‌شود. سپس با بیان مشخصه ادراک دیگری به مثابه یک حضور غیر مستقیم، معنای دیگری در یک ادراک غیرمستقیم شبیه‌ساز و به واسطه یک انتقال معنایی در فرآیند جفت‌وجورسازی، از بدن من به بدن دیگری منتقل می‌شود. دست‌کم می‌توان سه نقد جدی بر این توصیف وارد ساخت: ۱. اپوخه دوم، تمامی معناهای معطوف به دیگری را از اگو سلب می‌کند و بنابراین، هرگونه ارجاعی به دیگری که بناست معنایش را از اگو دریافت کند، منتفی است؛ ۲. توصیف هوسرل از بدن، بسیاری از جوانب درباره آن را مغفول می‌گذارد؛ و حتی در نقطه آغاز، تفاوت ادراکی میان ادراک بدن من و بدن دیگری را مورد ملاحظه قرار نمی‌دهد؛ ۳. بیان هوسرل برای تمیز میان ارگانسیم و شبه‌ارگانسیم، ناروشن، مبهم و نابسنده است. بیان عباراتی مبهم مانند رفتار متغیر اما هماهنگ، و نیز عدم ارائه معیاری برای تشخیص رفتار هماهنگ یک ارگانسیم، از مواردی است که توصیف هوسرل را دچار دشواری می‌کند.</p>
<p>کلیدواژه‌ها:</p>	<p>اگوی دیگر، دیگری، پدیدارشناسی استعلایی، ادموند هوسرل، تقویم، قصدیت، بیناسوبژکتیو.</p>

استناد: مقدس، محمد مهدی و سید مسعود سیف (۱۴۰۱)، «تحلیل و نقد تقویم اگوی دیگر در پدیدارشناسی هوسرل»، فلسفه، دوره ۲۰، ش ۲، پیاپی ۲۱۳-۲۳۳

<https://doi.org/10.22059/jop.2022.346803.1006733.233>



© نویسندگان.

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

## ۱. مقدمه

مسئله باور به اذهان دیگر از مسائلی است که در فلسفه ذهن و همچنین سنت قاره‌ای مورد بحث بسیاری قرار گرفته است. این مسئله مشخصاً بدین پرسش می‌پردازد که «وجود موجودات ذهن‌مند برای ما چگونه مشخص می‌شود؟» ما چه دلیلی داریم که موجوداتی مانند خودمان دارای ذهن در جهان حضور دارند؟

نخستین صورت‌بندی نظام‌مند این مسئله را دکارت مطرح کرد. وی می‌گوید: «ممکن است به طور اتفاقی بیرون از پنجره متوجه افرادی شوم که در خیابان تردد می‌کنند، من در اینجا می‌توانم بگویم افرادی را می‌بینم... اما [در اصل] از این پنجره چیزی جز کلاه و لباس‌هایی نمی‌بینم که ممکن است در زیر آنها اشباح یا آدمک‌هایی قرار داشته باشند» (Descartes, 1951: 31).

مسئله باور به اذهان دیگر در سنت تحلیلی و در فلسفه ذهن، بسیار مورد بحث قرار می‌گیرد. به‌طور کلی، سه موضوع مهم در فلسفه ذهن عبارتند از: ۱. ماهیت ذهن؛ ۲. ارتباط امور ذهنی و امور فیزیکی، یا ارتباط ذهن و بدن؛ و ۳. باور به اذهان دیگر. این پرسشی جدی است که ما چگونه می‌توانیم اطمینان یابیم که دیگرانی چون ما، دارای ذهن هستند؟ آیا از مشاهده رفتار آنها، یا به صرف اینکه آنها شبیه مایند و همچون ما، سر و شکل و دست و پا دارند و مانند ما احساساتی دارند، این باور ایجاد می‌شود که آنها نیز موجوداتی ذهن‌مند هستند؟ از استدلال اخیر، به‌عنوان استدلال به‌واسطه تمثیل (analogy) یا تشبیه نام برده شده است که، جان استوارت میل از مدافعان چنین رویکردی به حساب می‌آید. میل می‌پرسد با چه ملاحظاتی من بدین نظر اهتمام می‌ورزم که به وجود مخلوقات دارای احساس باور پیدا کنم؟ یعنی موجوداتی که راه می‌روند و درباره عقایدشان صحبت می‌کنند که، من آن‌ها را می‌بینم و می‌شنوم که دارای احساس و فکر هستند؛ و یا به بیان دیگر، ذهن‌مند هستند. میل به پرسش خود این‌گونه پاسخ می‌دهد: «من به این نتیجه می‌رسم که دیگر انسان‌ها دارای احساساتی همانند من هستند؛ زیرا اولاً آن‌ها دارای بدن‌هایی همانند بدن من هستند و من در مورد خودم می‌دانم داشتن این بدن شرط مقدم داشتن احساسات است؛ و ثانیاً، انسان‌های دیگر اعمال و آثار بیرونی دیگری را به نمایش می‌گذارند که در مورد خودم از طریق تجربه می‌دانم که از احساساتم ناشی شده‌اند. من در ضمیر خود از سلسله واقعیت‌هایی آگاهم که با توالی هم‌شکلی به یکدیگر مرتبط‌اند. ابتدای این سلسله تغییرات، بدن من، وسط آن احساسات، و منتهای آن رفتار بیرونی من است. در مورد انسان‌های دیگر برای حلقه‌های اول و آخر دلیل دارم، ولی دلیلی برای حلقه میانی ندارم» (Mill, 1889: 243-4).

چنین رهیافتی مورد نقد فیلسوفان بسیاری قرار گرفت. برای نمونه مالکوم مدعی شد که این استدلالی بسیار ضعیف و برآمده از تنها یک نمونه است (ضمیر خود شخص) که فاقد هرگونه معیاری (criterion) برای تشخیص ذهن‌مندی است (Malcom, 1958: 969-70).

در سنت قاره‌ای، نخستین بار هوسرل این مسئله را مورد بررسی قرار داد. برای وی، مسئله اذهان دیگر به طور کلی، تحت مسئله تعیین حیطه آگوی استعلایی و همچنین، تقویم «دیگری» که در آگاهی من ظاهر شده است، بررسی می‌شود. هوسرل در تأمل پنجم به این مطلب می‌پردازد که چگونه دیگری، نه به مثابه یک ابژه فیزیکی دیگر، بلکه به عنوان یک آگوی دیگر، در من تقویم می‌شود؟ این خود نشان می‌دهد که به نزد هوسرل، تفاوتی آشکار میان ابژه‌های فیزیکی و دیگری در گوشت و استخوانش وجود دارد. برای هوسرل، دیگری به مثابه کلید ورود به اجتماعی از مونادهاست که در آنجا، هر ابژه‌ای برای همه به یک اندازه در دسترس باشد؛ چنین اجتماعی را هوسرل جهان «بیناسوبژکتیو» یا «بین‌الاذهان» (intersubjective) می‌خواند. تقویم آگوی دیگر در هوسرل در حیطه بیناسوبژکتیویته استعلایی صورت می‌پذیرد. در واقع دیگری (Other) نقشی حیاتی برای ایمن ساختن طبیعت بیناسوبژکتیویته از جهان تجربه شده ایفا می‌کند. برای هوسرل، دیگری یک من دیگر است و بدین سبب است که می‌توان معنایی از غیریت را تقویم کرد. هوسرل همواره تأکید می‌کند که ما هرگز نمی‌توانیم دیگری را چنان تجربه کنیم که دیگری خود را تجربه می‌کند؛ و بنابراین، به واسطه همین عدم امکان است که معنای «دیگربودگی دیگری» (otherness of Other) تقویم می‌شود. این یک دیدگاه باستانی است، که در تحلیل ارسطو از دوستی نیز دیده می‌شود، که مطابق با آن، «دیگری یک آگوی دیگر است» یعنی، یک «خودم دیگر».

بحث از آگوی دیگر در گستره نوشته‌های پرشماری از جمله تأمل پنجم تأملات دکارتی، تا مقاله «خفاش بودن به چه می‌ماند؟» تامس نیگل، دیده می‌شود. مسئله در اینجا این است که تجارب قصدی سابجکتیو هستند. تجربه‌های مربوط به اول‌شخص، آبجکتیو نیستند و بنابراین، با تجارب سوم‌شخص که آبجکتیو هستند، تفاوت دارند. من نمی‌توانم با مشاهده رفتار دیگران احساس سوختن دستم یا طعم یک سیب را بیاموزم. بلکه، معناهای نوئماتیکی مانند سوژه و بدن زنده (living body) می‌توانند تنها به واسطه تجربه خودم از ذهنیت یا سابجکتیویته خودم و بدن زنده خودم، به دست آیند؛ یعنی از تجربه‌های اول‌شخص از میدان‌های حسی و احساسات مربوط به حرکت (kinesthesia)، ادراک و جز آن. یک بار که چنین معانی نوئماتیکی حاصل شوند، آن‌ها می‌توانند از من به دیگری یا به چیزی دیگر منتقل شوند که به نحوی اولیه و اصیل خودش را برای بدنم حاضر نساخته است و بنابراین، هرگز به مثابه یک بدن زنده برای من حاضر نشده است؛ بنابراین دیگری یک آگوی دیگر است؛ بدین معنی که من ادراکی از زندگی قصدی دیگری را با قرار دادن خودم به جای دیگری (به واسطه جفت‌وجورسازی تمثیلی، تخیل و جز آن) شکل می‌دهم.

دیگری اگرچه برای من حاضر نیست اما، همچنان در تجربه من، به صورت بالفعل حضور دارد. همچنین این نکته شایان ذکر است که دیگری استنتاج نمی‌شود بلکه، به نحو بالفعل به تجربه درمی‌آید.

در این مقاله نخست می‌کوشیم روایت هوسرل از نحوه تقویم دیگری را، بر اساس متن تأمل پنجم کتاب تأملات دکارتی و ایده‌ها ۲ بیان کنیم و در نهایت، نقدهای وارده بر رهیافت هوسرل را بیان کرده و نشان دهیم که چه انتقاداتی را می‌توان بر رویکرد هوسرل در مسئله تقویم دیگری وارد ساخت.

## ۲. تقویم دیگری

هوسرل دو گام اساسی را در تقویم دیگری برمی‌دارد: گام نخست، تقلیل دوم است که پس از تقلیل پدیدارشناسی که در پی آن آگوی استعلایی آشکار می‌شود، انجام می‌گیرد. این تقلیل دوم، هرگونه از قصدیت‌ها و ارجاعات مربوط به دیگران را کنار می‌گذارد و، وارد حوزه «از آن من بودگی» یا حوزه‌ای که متعلق به من است می‌شود. تقلیل به «حوزه از آن من» هرگونه ساحتی از دیگران را کنار می‌گذارد. در واقع این تقلیل در تلاش است تا سطحی از تجربه را آشکار کند که در این سطح تقابل میان شخص و دیگری هنوز به وجود نیامده است.

گام دوم، تصریح به این مسئله است که اساساً دیگری نمی‌تواند در یک حضور سراسر دست اول به ادراک ما در آید؛ بلکه، دیگری همواره به صورت حضور غیر مستقیم ادراک می‌شود. هوسرل برای نشان دادن این مطلب، از مفاهیم حاضرسازی معنایی، ادراک غیر مستقیم شبیه‌ساز، انعکاس و همچنین جفت‌وجورسازی بهره می‌برد. در واقع اساس همه اینها این است که ادراک دیگری بایستی در یک فرآیند انتقال معنایی غیر مستقیم انجام شود.

هوسرل معتقد است که مجموعه‌ای کوچک از ابژه‌های قصدی‌اند که به نحوی مستقیم داده می‌شوند. تمام دیگر مجموعه‌های ابژه‌ها باید، به نحوی از انحاء، از طریق افعال ابتناء یافته داده شوند (راسل، ۱۳۹۹: ۲۷۶).

برای شرح تجربه دیگری، دو رهیافت وجود دارد: نخست اینکه نشان دهیم چگونه دیگری را به طور مستقیم تجربه می‌کنیم و بدن دیگری را همانند خودمان به صورت «تن یافتگی ذهن» و «خود» بازمی‌شناسیم. دوم، راه نامستقیم را در پیش می‌گیریم و توضیح می‌دهیم که چگونه تجربه جهان و چیزهای در آن را همچون هستی‌ای که توسط اذهان و «خودهای» دیگر تجربه شده است در نظر می‌گیریم. در این رهیافت، رابطه مستقیم بین خود و دیگری را مورد توجه قرار نمی‌دهیم (ساکالوفسکی، ۱۳۹۸: ۲۶۷). در واقع در اینجا نقش «من» بسیار مهم است و همه این فرآیندها باید بر من ابتناء داشته باشند: «من به مثابه یک انسان جزئی از محتوای جهان پیرامون واقعی آگوی محض هستم، که به مثابه مرکز کل قصدیت، همچنین آن قصدیتی که به واسطه آن، من دقیقاً تقویم شده است را محقق می‌سازد؛ [یعنی] من به مثابه انسان و من به مثابه شخص» (Ideas II, §27, 116).

گفتیم که هوسرل به تقویم دیگری به مثابه زیربنای جهانی بیناسوبژکتیو نظر می‌کند که این جهان بناست عینیت، یا ابژکتیویته را، برای اجتماعی از آگوها که به موند نام‌گذاری شده‌اند، تأمین کند. وی در تأمل پنجم از تأملات دکارتی به نحوه‌ای که در آن دیگری در من تقویم می‌شود، می‌پردازد.

برای هوسرل، دیگری در ابتدا برای من چیزی نیست جز سررشته‌ای از راهنمایی‌های استعلایی. دیگری برای من به مثابه اداره‌کنندگان بدن‌های خودشان فهم می‌شود. به بیان هوسرل، «من» دیگری را به مثابه اداره‌کنندگان روان‌شناختی بدن‌های فیزیولوژیکی متعلق به خودشان تجربه می‌کنم. آن‌ها در پیوند خاصشان با بدن، به مثابه ابژه‌هایی «روان‌تنی»، «در» جهان هستند. از سوی دیگر، من آن‌ها را به مثابه سوژه‌ها و فاعلانی برای این جهان تجربه می‌کنم. از این رو، آن‌ها مانند اشیاء مادی در جهان تجربه نمی‌شوند. بلکه آن‌ها سوژه‌هایی هستند که همان‌گونه که من جهان را تجربه می‌کنم، آن‌ها نیز جهان را تجربه می‌کنند. پس من در خودم، در چارچوب زندگی آگاهی محضم، که به نحو استعلایی تقلیل یافته است، «جهان» و «دیگران» را تجربه می‌کنم. من آن‌ها را به مثابه جهانی بیگانه با من، «بین‌الذهانی» و موجود برای هرکس، با «ابژه‌هایی» قابل دسترسی برای هرکس، تجربه می‌کنم. با این حال، هرکس تجربه‌های خودش و پدیده‌های جهان خودش را دارد (هوسرل، ۱۳۹۶: ۷-۱۴۵).

نکته مهمی که هوسرل مطرح می‌کند این است که دیگری و بدن دیگری هرگز به مانند ابژه‌های فیزیکی تجربه نمی‌شود، بلکه آن‌ها به مثابه ابژه‌های روان - تنی ادراک می‌شوند. همچنین هوسرل تأکید دارد که دیگری هرگز برای من به طور کامل به ادراک در نخواهد آمد؛ زیرا تمام آنچه من ادراک می‌کنم بدن دیگری است و در هر صورت، تجربه‌های نفسانی دیگری، همواره برای خودش محفوظ باقی می‌ماند.

هوسرل در ایده‌ها ۲ اظهار می‌کند که من، به واقع دربردارنده کل انسان است؛ یعنی من هرگز نباید به مثابه یک روان یا یک بدن لحاظ شود: «در بیان معمولی از "من" (یا به کار بستن معمولی ضمائر شخصی به طور کلی)، عبارت "من" دربردارنده "کل" انسان است، یعنی بدن و روان. بنابراین می‌تواند به خوبی گفته شود که: من بدنم نیستم، بلکه من دارای بدنم هستم؛ من روان نیستم، بلکه من دارای روان هستم» (*Ideas II*, §21, 99). البته هوسرل تأکید دارد که وحدت نفس یک وحدت واقعی است که با بدن در اتحاد است: «وحدت نفس یک وحدت واقعی است از این حیث که، به مثابه وحدت زندگی روانی، با بدن به مثابه وحدتی از روند بدنی هستی که به نوبه خود عضوی از طبیعت است، متحد شده است» (Ibid, §33, 146).

هوسرل برای تقویم دیگری، سخن از اپوخه دومی<sup>۱</sup> به میان می‌آورد. این اپوخه دوم شامل قطع نظر از هر چه که اعم از انسان و حیوان به عنوان موجودات زنده آن‌گونه که فرض می‌شود و سپس همه تعینات جهان پدیداری که برحسب معنایشان به «دیگران» به عنوان سوژه‌هایی از نوع «من» اشاره دارند، می‌باشد؛ مانند محمول‌های ارزش‌های فرهنگی. به طور کلی ما باید از هرگونه «روحانیت بیگانه» که معنای ویژه این بیگانه مورد سؤال در اینجا را ممکن می‌سازد، قطع نظر کنیم. در این تقلیل،

۱. واژه دوم در اینجا به اپوخه پدیدارشناسی اختصاص دارد که کماکان در حیطه استعلایی به انجام می‌رسد؛ بنابراین نباید تصور کرد که تقلیل دوم، تقلیلی نوعاً متفاوت با تقلیل پدیدارشناسی است.

معنای «عینی» که به هر چیز دنیایی به مثابه چیزی متقوم شده در بین الاذهان و قابل تجربه توسط هر کس تعلق دارد، کاملاً ناپدید می‌شود؛ بنابراین آنچه قبلاً طبیعت من خوانده می‌شد، اکنون قابلیت تجربه برای هر کس را ندارد (هوسرل، ۱۳۹۶: ۱۵۱).

مسئله تقویم استعلایی دیگری وابسته به «آنجا بودگی» یا «وجود» (thereness) دیگران برای من است. تقلیل بیناسوبژکتیو هوسرل به واسطه انتزاع دیگر انسان‌ها و حیوانات به مثابه «اگوسوژه»‌ها، به نقطه «غیربیگانه» (non-alien) می‌رسد؛ در حقیقت به واسطه انتزاع هر «روحانیت غیره‌ای» که «بیگانه» را همچون جهان اطراف «برای همه» ممکن می‌سازد. آنچه در پس آن برجای می‌ماند، «جریان منسجم یکپارچه جهان پدیدار» را به مثابه تضایف پیوسته تجربه جهان می‌سازد (frings, 1978: 143).

این تقلیل دوم، به نوعی همه قصدیت‌های موجود در آگویی استعلایی را که از تقلیل نخست، که عبارت از تقلیل پدیدارشناختی بود، جان سالم به در برده بود را، اپوخته می‌کند. ما اکنون وارد «حوزه از آن من بودگی» (sphere of ownness) شده‌ایم.

در واقع این تقلیل بیناسوبژکتیو به سوی حیطه از آن من بودگی، که گام به گام هر چیز بیگانه‌ای را طرد می‌کند، همانگونه که هوسرل می‌گوید، منجر به چیزی «مهم» می‌شود، یعنی، حیطه از آن من بودگی که هر نوع قصدیت متعلق به آن، و بنابراین، هر نوع قصدیتی که «فرا تر از» حوزه از آن من بودگی فردی، بدون تصویری از دیگری، را به بار می‌آورد (Ibid: 144).

هوسرل اشاره می‌کند که ما حتی با وجود این تقلیل دوم، باز هم می‌توانیم به شهود تجربی خود از جهان ادامه دهیم؛ در واقع جهان و امکان تجربه ما از جهان، کماکان دست نا خورده باقی می‌ماند. به نزد هوسرل، ما این جهان اطراف را با دیگران به اشتراک می‌گذاریم (Ideas II, §51, 201).

در تقویم دیگری، کلید ورود به بحث، بدن دیگری است. این بدن دیگری است که نخستین بار در حیطه آگاهی من نمایان می‌شود؛ اما پیش از آن هوسرل به بدن خودم اشاره می‌کند که علی‌رغم اینکه ابژه‌ای فیزیکی است اما هرگز به مانند دیگر ابژه‌های فیزیکی ادراک نمی‌شود. البته «ذکر این نکته مهم است که هوسرل در هیچ کجا از آثارش در اینکه آگو دارای تجربه آگویی دیگر است تردید نکرده است، و در نتیجه، کار او در اینجا شامل اثبات وجود آگویی دیگر نیست. در مقابل، هوسرل می‌خواهد لایه‌های مختلف تجربه‌ای را که آگو از آگویی دیگر دارد از هم باز کند» (De Preester, 2008: 134).

هوسرل این‌گونه پیش می‌گذارد که در میان اجسام مخصوص به من در این طبیعت، من بدن خودم را به نحوی می‌یابم که با ویژگی منحصر به فردی از همه اجسام دیگر متمایز می‌شود؛ یعنی تنها جسمی است که نه یک جسم صرف، بلکه بدن یا جسم آلی محسوب می‌شود و، این تنها جسمی است که من «بی‌واسطه» بر آن و بر هر یک از اندام‌هایش تسلط دارم. اعضاء و جوارح بدنم جریانی از «من عمل می‌کنم» را تشکیل می‌دهند و از «من می‌توانم» من برمی‌خیزند. پس به وسیله بدنم، نخست، بی‌واسطه و سپس با واسطه (یک چیز دیگر) در جهان عمل و در آن تصرف می‌کنم. من



می‌توانم بدن خود را در انعکاس که با خودش تجربه کنم (هوسرل، ۱۳۹۶: ۴-۱۵۳). پس بدن ما ابژه فیزیکی است که ارتباط من با آن بی‌واسطه است. این بدن به مثابه میدان احساسات من است و من می‌توانم بر آن حکمرانی بی‌واسطه داشته باشم. مقصود هوسرل از انعکاس در اینجا این است که من می‌توانم مثلاً با لمس دستم توسط دست دیگرم، آن اندام خاص را از اندام بودن به یک ابژه تبدیل کنم و آن را در انعکاس خودش ادراک کنم. درباره بدن ذکر این نکته مهم است که هوسرل، بدن را هنگامی که صرفاً به عنوان یک ابژه فیزیکی لحاظ شود، با اصطلاح «Der Körper» مشخص می‌کند. البته روشن است که به نزد هوسرل، بدن بدین شکل داده نمی‌شود؛ یعنی بدن به مثابه ابژه‌ای فیزیکی لحاظ نمی‌شود. بدن من همیشه هست و هرگز نمی‌توان از آن گریخت. همچنین هوسرل هنگامی که بدن را به مثابه یک «عین - ذهن» یا «بدن - سوژه» لحاظ می‌کند، آن را با اصطلاح «Der Leib» یا «بدن زنده» مشخص می‌کند (بل، ۱۳۸۶: ۳-۳۶۲).

اکنون راهکار هوسرل برای تقویم آگوی دیگر به وسیله بدن چیست؟ هوسرل این‌گونه مسئله را مطرح می‌کند که دیگری در گوشت و استخوانش در مقابل ما قرار دارد؛ اما این مسئله نباید ما را ساده لوحانه به این باور بکشاند که دیگری را به مثابه آگوی دیگر لحاظ کنیم؛ زیرا هیچ‌یک از حالات نفسانی و متعلقات روحی او به ما داده نشده است. راهکار هوسرل بیان مفهومی به نام «حاضر سازی» است. هوسرل در اینجا به نوعی قصدیت با واسطه اشاره می‌کند که نشان‌دهنده نوعی وجود همراه و ملازم است که هرگز به‌شخصه حاضر نیست و نمی‌تواند باشد. در واقع «هوسرل در اینجا ما را به یک قاعده کلی ارجاع می‌دهد که به ما می‌گوید هر حضور غیر مستقیمی به واسطه یک حضور مستقیم برانگیخته شده است، یا اینکه هر هم‌ادراکی (co-perception) از چیزی که خودش [به‌شخصه] حاضر نیست، به واسطه ادراک چیزی که [به‌شخصه] حاضر است، برانگیخته می‌شود» (De Preester, 2008: 135).

هوسرل به معنای آگوی دیگر (alter ego) اشاره می‌کند. به نزد هوسرل، معنای آگوی دیگر به نوعی به «من» دیگر اشاره دارد که آن خود منم. اکنون در این حیطه آگوی محض، ابتدا بدن دیگری در حوزه آگاهی ما وارد می‌شود. من نخست دیگری را به صورت بدن دیگری در حوزه آگاهی خودم ظاهر شده می‌بینم؛ بنابراین در میدان ادراک من جسمی ظاهر می‌شود که عنصری تعیین‌کننده از خود من است یعنی یک تعالی حلولی. البته باید متذکر شویم که در این جریان قصدی هنوز هیچ حضوری از دیگری به مثابه دیگری بدن مند وجود ندارد؛ در عوض، درون این حیطه از آن من بودگی آگوشناسانه، ما تنها می‌توانیم از حضور غیر مستقیم (Ap-presentation) در خود آگو سخن بگوییم. اگر اینگونه باشد، آنگاه قصدیت ویژه‌ای که از آگو فراتر می‌رود، وابسته به حوزه ترکیب‌های ناسازگار و منفعل است (frings, 1978: 144).

بنابراین از آنجاکه در این جهان، بدن من تنها جسمی است که به نحو اولیه به مثابه بدن و عمل‌کننده تقویم می‌شود و، می‌تواند تقویم شود، باید آن جسم دیگر که به عنوان بدن داده می‌شود، این معنای بدن بودن را از طریق یک «انتقال غیر مستقیم» از بدن خود من به آن کسب کند، به نحوی که



نمایش آن از طریق ادراک، به معنی دقیق کلمه، منتفی باشد. پس ما با نوعی «ادراک غیرمستقیم شبیه‌ساز» (assimilative apperception) روبرویم که به هیچ وجه معنای استدلال از طریق تشبیه نیست. ادراک غیرمستقیم نه استدلال است و نه عملی از تفکر (هوسرل، ۱۳۹۶: ۱۷۱-۱۷۲).

ذکر این نکته مهم است که به نزد هوسرل، دیگری و همه تجربیات آگاهانه باید در آگو تقویم شوند؛ یعنی، «آگو سوژه اینهمانی است که در همه افعال واحد جریان آگاهی دست اندرکار است؛ آگو همان مرکز زندگی آگاهانه است که شعاع‌های [حیات آگاهانه] از آن صادر و در آن دریافت می‌شود؛ آگو مرکز همه تأثرات و افعال، همه توجهات، به چنگ آوردن‌ها، همه ارتباطات و نسبت‌گذاری‌ها، ارزش‌گذاری‌ها و اتخاذ مواضع عملی است» (Ideas II, §25, 112).

معنایی که هوسرل از حضورآوری و ادراک غیرمستقیم شبیه‌ساز در نظر دارد این است که، هر ابژه‌ای که امکان حضور مستقیم آن برای آگاهی از اساس ممکن نباشد، در فرآیند حضورآوری تقویم می‌شود. مثلاً حالات نفسانی دیگری هرگز به نحوی سراسر است و دست‌اول (first hand) به ما داده نمی‌شوند؛ آن‌ها همواره وجه ناموده تجربه ما از دیگری هستند. چنین تجربه‌ای البته با تجربه یک ابژه فیزیکی که در هر منظری خاص، وجوهی از آن بر ما ناموده خواهد بود متفاوت است. در مورد ادراک ابژه‌های فیزیکی مثلاً ادراک یک فنجان، این امکان همواره برای ما وجود دارد که جنبه‌های ناموده فنجان را با چرخاندن آن یا تغییر وضعیت خود، به ادراک درآوریم؛ اما آگویی دیگر، هرگز نمی‌تواند به‌شخصه حاضر شود و بنابراین، تجربه ما از دیگری همواره تجربه‌ای غیرمستقیم خواهد بود. هوسرل اشاره می‌کند که هر ادراک غیرمستقیمی، متضمن قصدیتی است که به یک «تأسیس اولیه» (primal instituting) ارجاع دارد که در آن، ابژه‌ای با معنای مشابه برای نخستین بار تقویم شده است. حتی ابژه‌هایی از این جهان نیز که برای ما ناشناخته‌اند به‌طورکلی از حیث نوعشان برای ما شناخته شده‌اند یعنی، قبلاً مشابه با آن‌ها را دیده‌ایم. پس هر عنصر تجربه روزمره ما، نشان‌دهنده انتقال معنای عینی است که، برای نخستین بار به مورد جدید، از طریق تشبیه، تأسیس شده است. به‌طورکلی، هر جا داده عینی وجود داشته باشد، این انتقال معنا وجود دارد. پس ما از طریق ادراک غیرمستقیم شبیه‌ساز، بدن دیگری را می‌شناسیم (هوسرل، ۱۳۹۶: ۱۷۲).

توضیح هوسرل از سازوکار این انتقال معنا، به واسطه عمل «جفت‌وجورسازی» (pairing) است. به بیان هوسرل، آگو و آگویی دیگر همیشه و ضرورتاً در یک جفت‌وجور سازی اولیه داده می‌شوند. جفت‌وجور شدن یعنی پیوند به شکل «جفت» که سپس به صورت گروه و کثرت درمی‌آید. «براساس نظر هوسرل، مبنای برانگیزاننده برای انتقال هم‌ادراکانه در شباهتی یافت می‌شود که بدن دیگری را به بدن من مرتبط می‌کند، و این به دلیل این مشابهت است که بدن دیگری به‌مثابه یک ارگانسیم زنده دیگر ادراک شده است. بدین ترتیب، سازوکار اساسی انتقال هم‌ادراکانه، فرایند جفت‌وجورسازی است؛ یعنی، سنخی از ترکیب منفعل که در آن وحدت یک مشابهت - یک جفت - تقویم شده است. در مورد ادراک دیگری، بدن من و بدن دیگری، یک جفت را می‌سازند» (De Preester, 2008: 135).

این پدیده‌ای کلی از حوزه استعلایی است و هر جا جفت‌وجور سازی بالفعل موجود باشد، این نوع شایان توجه تأسیس اولیه یک درک شبیه‌ساز نیز در فعلیت زنده و مستمرش یافت می‌شود و، این نخستین ویژگی تجربه دیگری است (هوسرل، ۱۳۹۶: ۱۷۴). هوسرل از این فرآیند جفت‌وجور سازی به سنتز ابتدایی به نام پیوند اشاره می‌کند. مشخصه یک پیوند جفت‌وجور سازی این است که در ساده‌ترین شکل آن، دو داده در آن به نحو آشکار و شهودی، در وحدت یک آگاهی داده می‌شوند و بدین ترتیب، نوعی وحدت به صورت تشابه را بیان می‌کنند و برای همین، همواره به صورت جفت ساخته می‌شوند. این‌ها یکدیگر را فرامی‌خوانند آن‌هم به واسطه معنای عینی‌شان و سپس، با انتقال متقابل عناصرشان به یکدیگر، هم را می‌پوشانند. بدین ترتیب عمل آن عبارت است از انتقال معنای مجموعه جفت‌وجور شده؛ یعنی درک غیر مستقیم یکی از اعضاء موافق با معنای عضو دیگر تا جایی که معنای معارضی انتقال معنی را منتفی نسازد. در مورد پیوند و ادراک غیر مستقیم آگوی دیگر توسط آگو، این جفت‌وجور سازی به هنگام ورود دیگری در میدان ادراکی من صورت نمی‌گیرد، بلکه اگر در حوزه آغازین من جسمی به مثابه ابژه متمایز ظاهر شود که «شبیه» به جسم من باشد یعنی، چنان باشد که پدیده جفت‌وجور شدن با بدنم را تحمل کند، آنگاه بی‌درنگ به نظر می‌رسد که باید معنای بدن را که به وسیله بدن من به آن منتقل شده است، کسب کند (همان: ۱۷۴-۱۷۵).

بنابراین، این انتقال معنایی از جفت‌هایی برمی‌خیزد که شبیه به هم بوده و همواره به صورت جفت همدیگر را فرامی‌خوانند. بدین ترتیب در این مورد، بدن دیگری که وارد حیطه آگاهی من شده است، به واسطه ادراک غیر مستقیم شبیه‌ساز و، در راستای جفت‌وجور سازی، با بدن من جفت می‌شود و در این لحظه، معنای بدنی مانند بدن من، به آن منتقل می‌شود.

در تأملات دکارتی «اصل بنیادی "جفت‌وجور سازی" است که پیامد تجربه بدن دیگری به مثابه بدنی دارای یک لایه روانی است، یعنی به مثابه موجودی دارای نفس (ensouled) یا به مثابه یک بدن زنده (Leib). این فرایند جفت‌وجور سازی، حضور غیر مستقیم متماثل (analogous appresentation) را ممکن می‌سازد. در تأملات دکارتی این حضور غیر مستقیم متماثل در حس بینایی جای می‌گیرد و، بازناسی مشابهت‌های بصری میان بدن دیگری و بدن زنده خودم را پیش‌انگاری می‌کند» (De Preester, 2008: 134).

هوسرل اشاره می‌کند که چنین ادراک غیر مستقیمی در بردارنده این پیامد است که دیگری هرگز به نحوی اصیل و دست‌اول به من داده نمی‌شود. «دیگری» بر اثر متقوم شدن معنایش به مثابه «تعدیل قصدی» خود من که پیش‌تر عینیت یافته است، ضرورتاً در جهان آغازین من ظاهر می‌شود. از دیدگاه پدیدارشناسی، «دیگری تعدیل خود من است» که خصلت مال من بودن را به لطف جفت‌وجور سازی ضروری‌ای که آن‌ها را در مقابل هم قرار می‌دهد، کسب می‌کند. بدین وسیله در تعدیلی شبیه‌ساز، هر آنچه به وجود انضمامی این آگوی دیگر تعلق دارد، نخست به مثابه جهان آغازین او و سپس، به مثابه

آگوی کاملاً انضمامی غیر مستقیم ظاهر می‌شود؛ یعنی موناود دیگری از طریق حضور غیر مستقیم در موناود من متقوم می‌شود (هوسرل، ۱۳۹۶: ۱۷۷-۱۷۸).

هوسرل سپس اظهار می‌کند که ادراک من از دیگری، مانند ادراک دیگری از من است؛ یعنی همان‌گونه که من دیگری را به‌مثابه آگوی دیگر درک می‌کنم، دیگری نیز من را به‌مثابه آگوی دیگر ادراک می‌کند. هوسرل این‌گونه پیش می‌گذارد که در حوزه آغازین من، بدنم در نسبت با خودش به‌مثابه «اینجا» ی مرکزی داده‌شده است و دیگری به‌مثابه «آنجا» داده‌شده است. من دیگری را به‌مثابه بدل خودم درک نمی‌کنم بلکه، او نیز اگر جای من بود می‌توانست فضاهای اینجا را درک کند و اگر من جای او بودم می‌توانستم آنچه او درک می‌کند را درک کنم؛ بنابراین، بدن من نیز به‌مثابه دیگری برای آگوی دیگران درک می‌شود؛ و به همین ترتیب، من نیز دیگری را به‌مثابه دیگری درک می‌کنم (همان: ۱۷۹-۱۸۰).

اما این رهیافت از کمند انتقادات مصون نمانده است. در قسمت پیش رو، به نقدهایی می‌پردازیم که بر تقریر هوسرل از آگوی دیگر، اشاره دارند.

### ۳. بررسی و نقد

به‌طور کلی، چنین دیدگاهی، یعنی لحاظ کردن دیگری به‌مثابه آگوی دیگر، مورد حملات پر دامنه‌ای از جهاتی مختلف قرار گرفته است. برخی از این حملات بر گوناگونی مطلق (absolute alterity) معنای دیگری و ناکافی بودن ادراک تمثیلی در توضیح آن تأکید دارند. برای مثال، تنونین استدلال می‌کند که هر مدلی از نسبت‌های میان فردی بر اساس قرار دادن خودم به‌جای دیگری، یک مدل با واسطه است و [بنابراین از این واقعیت] چشم‌پوشی می‌کند که دیگری منحصر به فرد است و قابل پیش‌نگری نیست (Theunissen, 1984: 145, 159).

به‌طور جدی‌تری، لویناس معتقد است که تفاوت میان «خود» و «دیگری» تفاوتی بسیار بزرگ است، به‌نحوی که، آن‌ها حتی نباید با یکدیگر تحت یک کلی مشترک قرار گیرند (یعنی سوژکتیویته و شخص‌بودگی) (Levinas, 1969: 39). وی همچنین پدیدارشناسی هوسرل را به دلیل تقلیل آگوشناختی کل دیگری‌بودگی، به امر همان (the same) نقد می‌کند (Ibid: 24-34).

خطوط دیگر انتقادات بر دیدگاه باور به آگوی دیگر، این ادعای ضمنی‌اش را به چالش می‌کشد که یک حوزه خودتنه‌انگار اول‌شخص از تجربه آگو وجود دارد که ماقبل هر چیزی است و حتی قابل جداسازی از تجربه بیناسوژکتیو است. برای مثال، از دیدگاه آلفرد شوتر، زبان در همه‌جا حضور دارد و همه‌جایی (ubiquitous) است؛ بنابراین هیچ حوزه آغازین خودتنه‌انگرایانه‌ای آن‌گونه که در تأمل پنجم توسط هوسرل شرح داده می‌شود وجود ندارد. از نظر شوتر، جهان بیناسوژکتیو، به‌مثابه اساس و بنیاد هر چیز دیگری است (Schutz, 1975: 72, 76, 82).

به نحوی مشابه، مرلوپونتی بیان می‌کند که آغازین‌ترین تجربه از خود به‌مثابه حوزه خود-محتوی اول‌شخص نیست بلکه، به‌مثابه یک عمومیت ناشناخته از رفتار است؛ [یعنی] بخشی از یک نظام که شامل دیگران است. بدین ترتیب مرلوپونتی همچنین چندین شکل از بیناسوبژکتیو را به‌مثابه امر بنیادی لحاظ می‌کند (Merleau-ponty, 1962: 352-3).

برای پاسخ به این انتقادات، گرایش غالب در بین مدافعان رویکرد هوسرل، این است که ایده دگرگونی مطلق دیگری را رد کنند؛ بدین خاطر که این ایده به نحوی اغراق‌آمیز مطرح شده است. در عوض، آن‌ها به بیناسوبژکتیویته اشاره می‌کنند که در چندین معنی، امری بنیادی محسوب می‌شود. مدافعان هوسرل همچنین می‌توانند در پاسخ به انتقاداتی که در خطوط دوم مطرح شده‌اند، تبیینی ایستا از تأمل پنجم ارائه کنند و نه تحلیلی تکوینی (genetic). در خوانش ایستا از تأمل پنجم، حوزه آغازین خودتتهاگرایانه، یک ناحیه خودبسنده نیست که در آن فرد پیش از آنکه متوجه حضور دیگران شود، در آن زندگی می‌کند بلکه در عوض، آن حوزه، یک انتزاع، لایه یا سطح از تجربه بیناسوبژکتیو تکامل یافته است. بدین ترتیب تبیین هوسرل با این ادعا که بیناسوبژکتیویته به نحوی تکوینی به‌عنوان اساس و مبنا لحاظ شده نیز مطابقت خواهد داشت (soffer, 1999: 152).

اگرچه در فلسفه هوسرل، تقلیلی به آگوی استعلایی اتفاق می‌افتد و همه معناها به‌مثابه معناهای بررسی‌شده در حوزه این آگو تقویم می‌شوند، اما هوسرل می‌خواهد نشان دهد که آگوهای دیگر می‌توانند در این حوزه معنا دار باشند؛ بنابراین برای پاسخ به اعتراض خودتتهاانگاری در نظام فلسفی خود، هوسرل باید نشان دهد که معنای «دیگری غیر از من» نظام فلسفی وی را مورد تهدید قرار نمی‌دهد؛ بلکه برعکس، می‌تواند درون این حوزه و نظام توضیح داده شود. طرح او برای این کار این است که نشان دهد دیگری در آگوی استعلایی محض به‌مثابه بدنی ظاهر می‌شود که توسط «انتقال معنایی هم‌حضورآور» (appresentative transfer) معنای «آگوی دیگر» به آن داده می‌شود. البته ممکن است این‌گونه به نظر برسد که تقلیل به حوزه محض و آغازین «از آن من بودگی» دروهله اول، یک انتقال خودتتهاگرایانه است؛ اما هوسرل ادعا می‌کند که این مشکل می‌تواند این‌گونه حل شود که فقط به‌عنوان تعیین معنای هر پدیداری، او می‌خواهد نشان دهد که «معناداری-برای-من» (meaning-for-me) یعنی برای سوژه، معناداری برای دیگران نیز هست. درواقع این «آگو» یا «من» است که به جهان و دیگران معنا می‌دهد؛ اما چرا آگوی دیگر به‌مثابه یک مسئله ویژه در پدیدارشناسی استعلایی ظاهر می‌شود؟ بدن دیگری در قالب ابژه‌های طبیعی فیزیکی کشف می‌شود اما عنصر روانی آن به نحوی روشن به ما داده نمی‌شود؛ یعنی به‌طور مستقیم به ادراک ما در نمی‌آید. این عنصر روانی به‌مثابه ابژه و سوژه شبیه‌سازی شده تجربه می‌شود، به‌مثابه بخشی از جهانی که شخص به‌مثابه، یک معنا بخشی به خودش، به آن معنا می‌بخشد. هوسرل آگوهای دیگر را این‌گونه توصیف می‌کند که آن‌ها به‌مثابه «ابژه‌هایی روان - تنی در جهان هستند. از سوی دیگر، آن‌ها را به‌مثابه سوژه‌ها [یا فاعلانی] برای این جهان تجربه می‌کنم یعنی، همین جهانی را که من تجربه می‌کنم را تجربه می‌کنند

و بنابراین، مرا نیز تجربه می‌کنند همان‌طور که من جهان و در جهان «دیگران» را تجربه می‌کنم» (هوسرل، ۱۳۹۶: ۱۴۶).

پل ریکور سه پارادوکس را که در تجربه از دیگری رخ می‌دهد نشان می‌دهد: ۱. دیگری داده می‌شود اما نه به مثابه یک ابژه روان - تنی بالطبع، بلکه، دیگری به‌عنوان سوژه تجربه داده می‌شود؛ ۲. جهان نه به‌صورت خصوصی، بلکه، به نحو عمومی داده‌شده است؛ ۳. ابژه‌های فرهنگی وجود دارند که به سوژه دیگری غیر از من ارجاع دارند (Ricoeur, 1970: 117).

بنابراین یک دلیل برای تمایز گذاری میان ابژه‌های فرهنگی و ابژه‌های طبیعی به نظر می‌رسد این است که ابژه‌های فرهنگی مانند اثرهای هنری، ادبی و جز آن به‌طور ویژه ما را به دیگر آگوهای انسانی ارجاع می‌دهند. درحالی‌که ابژه‌های طبیعی یقیناً ما را نه به تجربه‌های انسانی صرف بلکه، به همه دیگر تجربه‌ها معطوف می‌سازند. همان‌طور که جان سالیس اشاره کرده است، ابژه‌های فرهنگی ما را به حضور یک «دیگری ناشناس» (anonymous other) معطوف می‌کنند (Sallis, 1971: 324)؛ یعنی، جایی که همچنین حضور شخصی دیگران به‌مثابه یک امر تجربه‌شده مستقیم در ادراک وجود دارد. در تأمل پنجم، هوسرل قصد دارد همه معنای متفاوت از دیگری را توضیح دهد. وی نخست می‌خواهد آشکار سازد چگونه معنای «آگوی دیگر» توسط آگوی استعلایی تقویم شده است و بنابراین، تصدیق این فرآیند را تحت عنوان «تجربه هماهنگ از شخصی دیگر» (harmonious experience of someone else) بررسی کند. آن‌گونه که هوسرل این را می‌فهمد، باور به اینکه سوژه‌های دیگری وجود دارند، بخشی از رویکرد زیست‌جهان یا رویکرد طبیعی است؛ او می‌خواهد تحقیق کند چگونه دیگری به‌مثابه یک آگوی استعلایی دیگر ظاهر می‌شود؛ بنابراین، پروژه هوسرل می‌خواهد به نحوی پدیدارشناسانه آگوی دیگر را بررسی کند و بدین ترتیب ما نه در ساحتی متافیزیکی و نه در رویکردی طبیعی قرار نداریم بلکه، در عوض، این رویکردی پدیدارشناسانه است که در نگاه ما به آگوی دیگر حضور دارد (Viscardi-Murray, 1985: 181).

گفتمیم که هوسرل برای شروع تقویم آگوی دیگر، اپوخه دوم را مطرح می‌کند. در حیطه استعلایی، تقلیل دوم با انتزاع از هر چیزی که به من به‌مثابه دیگری غیر از خودم، داده‌شده است، اجرا می‌شود؛ بنابراین، آنچه پس از اجرای این اپوخه برجای می‌ماند، فقط «من» است. در تقلیل دوم، هر آنچه به‌طور ویژه مربوط به من است، در حوزه‌ای که هوسرل «حیطه خاص از آن من» می‌نامد، من را ترک می‌کند. تقلیل دوم شامل تصمیم برای ملاحظه تنها آن چیزی است که به من تعلق دارد؛ بنابراین، برای کشف اینکه چگونه «من» به سوژه‌هایی که بدن‌هایی به‌مثابه ابژه‌های ادراکی متعلق به این حوزه تقلیل یافته از «از آن من بودگی» هستند معنا می‌دهد و، نیز برای کشف آن ظرفیت‌هایی که به‌مثابه سوژه‌ها استعلا یافته‌اند، این تقلیل اجرا می‌شود. فرض اساسی هوسرل در اینجا این است که معنایی از «خود» می‌تواند جدای از دیگر خودها وجود داشته باشد.

با وجود این، یک دشواری بلافاصله در اینجا ظاهر می‌شود: چه چیزی در حوزه آغازین از آن من بودن پس از تقلیل دوم، برجای می‌ماند؟ تقلیل نخست پدیدارشناسی اگرچه آگوی استعلایی را آشکار ساخت که به جهان معنا می‌بخشید، همچنین نشان داد که آگوی استعلایی حاوی ارجاعاتی است که آن را فراروی می‌دهند. برای مثال، معنایش از دیگربودگی به همه ابژه‌ها اطلاق می‌شود به‌مثابه چیزهایی که نسبت به من، «دیگری» هستند و همچنین، به‌مثابه معنای دیگر سوژه‌ها نیز به آن‌ها اطلاق می‌شود (Ibid: 182).

به نظر می‌رسد تقلیل دوم به نیت تمایز گذاری اجرا می‌شود. نخست این تقلیل نظریات کلی از جهان بیناسوبژکتیو طبیعی و ارجاع دادن به همه سوژه‌های دیگر غیر از من را به حالت تعلیق درمی‌آورد. پرسش این است که پس از این تعلیق، که شخص هر آنچه را که به من تعلق دارد کنار می‌گذارد، چه چیزی باقی خواهد ماند؟ شخص چه چیزی را از تجارب این چنینی، یعنی تجاربی را که در ارتباط با دیگربودگی است، می‌تواند پس از این تجربه کند؟ هوسرل ادعا می‌کند که تقلیل دوم «لایه تاسیس‌گذاری» (founding stratum) را ترک می‌کند. وی عمل انتزاع را به‌مثابه حوزه آغازین از آن من بودن این‌گونه توصیف می‌کند: «از پدیده جهان که در معنایی عینی نمودار می‌شود زیرلایه‌ای به‌مثابه «طبیعت» مخصوص به من جدا می‌شود که باید کاملاً از خود طبیعت صرف، یعنی طبیعتی که موضوع تحقیق پژوهنده طبیعت است، متمایز شود... بدین ترتیب چیزی که در حوزه مخصوص به من «طبیعت صرف» شمرده می‌شود دیگر به‌هیچ‌وجه این خصلت قابل تجربه بودن برای هرکس را ندارد» (هوسرل، ۱۳۹۶: ۳-۱۵۲).

از دید ریکور تقلیل دوم به این دلیل است که «دیگری» از درون همان معنایی ترسیم می‌شود که معنای «من» نیز از آن می‌آید؛ زیرا شخص نخست باید به دیگری و همچنین به جهان دیگری معنا ببخشد. ریکور می‌پرسد محتوای تجربه چیست، البته اگر محتوایی وجود داشته باشد، هنگامی که هر چیز «دیگری» از آن انتزاع شده است؟ یعنی آیا می‌توان جدای از «دیگری» معنایی به «من» داد؟ هوسرل این‌گونه پیش می‌گذارد که دادن چنین معنایی در اینجا امکان‌پذیر است یعنی، امکان بخشیدن چنین معنایی به این امر انتزاع‌شده، وجود دارد. هوسرل بین دو معنا از طبیعت تمایز قائل می‌شود؛ یکی پیش از انجام تقلیل و دیگری پس از آن. پیش از انجام تقلیل، هوسرل معنایی از طبیعت ابژکتیو را که شامل تقویم‌شدگی بیناسوبژکتیوش است توصیف می‌کند اما، این معنا پس از انجام تقلیل دوم، مطابق با نظر هوسرل، محو می‌شود تا با معنای «طبیعت صرف» جایگزین شود؛ یعنی در این معنا، طبیعت از هر ارجاعی به دیگری امتناع می‌کند. با وجود این، با اینکه «وجودداشتن برای همه‌کس» (thereness-for-everyone) یک ویژگی معنادار از طبیعت در زیست-جهان بود، بازهم این چون معنایی بود که هوسرل باور داشت که ما می‌توانیم معنای دیگربودگی را از طبیعت بزدایم و همچنان، انتظار داشته باشیم که معنایی از طبیعت برجای باشد (Viscardi-Murray, 1985: 183).

هوسرل می‌کوشد تا به چنین قیاس دو حدی با این ادعا که بدن خود شخص به نحو منحصر به فردی از دیگر بدن‌های حیوانات و نیز انسان‌ها جدا افتاده است، پاسخ دهد. شخص ممکن است قرار باشد این بدن را، هنگامی که احساسات، ادراکات و اعمال معنادار را به آن اسناد می‌دهد، به مثابه یک ارگانیزم تجربه کند. توصیف هوسرل از تجربه شخص از بدن خودش، به نظر می‌رسد که مخصوصاً تجربه‌ای محدود شده است. آنجا که هوسرل در توضیح بخش عظیمی از تجارب جسمی که به عنوان تجربه‌های خارج از کنترل شخص شناخته شده‌اند، ناکام می‌ماند. تجربه‌هایی مانند ضربان قلب، نفس کشیدن، ترشح آنزیم‌ها، گوارش و دیگر کارکردهایی که قابل کنترل توسط شخص نیستند و غیرارادی‌اند.

ویسکاری می‌افزاید که چنین توصیفاتی از بدن، به نظر می‌آید که بیشتر برای موجودات مکانیکی که بر حکمرانی و کنترل بدن تکیه دارند، مناسب است؛ بنابراین این توصیفی محدود است که تجاربی مانند درد، خستگی و بیماری را از قلم انداخته است، به این دلیل که ما هیچ کنترلی بر روی آن‌ها نداریم. بعلاوه، ممکن است این سؤال پیش آورده شود که آیا آن‌گونه که هوسرل مدعی است، ارجاع به دیگر سوژه‌ها به واقع می‌تواند از تجربه‌ای که شخص از بدن دیگری دارد کنار گذاشته شود؟ برای مثال، تعدادی از باورها درباره بدن یک شخص وجود دارد که نمی‌تواند به واسطه تجربه خود شخص به تنهایی به وجود بیایند؛ مانند باور به وجود ارگان‌های درونی که در یک ادراک معمولی غیرقابل دسترسی هستند.

چنین تجاربی می‌توانند به تنهایی به واسطه ارجاع به اکتشافات علمی از دیگر سوژه‌ها، تبیین شوند؛ بنابراین باورهایی که ما درباره بدن‌های خودمان داریم شامل «باورهای فرهنگی» مشخص و مسلمی است که ما را به وجود دیگر افراد مرتبط پیوند می‌دهد. پس این‌گونه به نظر می‌رسد که توصیف هوسرل از بدن، جدای از ارجاع به دیگران، بر نظرگاهی محدود شده از تجربه جسمانی اتکا دارد و آنچه وی توصیف می‌کند، در واقع، مانند الگویی است که یک ماشین را به حرکت درمی‌آورد. با این وصف، توصیف هوسرل همه معنای انسان زنده‌ای که در زیست جهان نفس می‌کشد و آنزیم ترشح می‌کند را از دست می‌دهد. بزرگ‌ترین دشواری آنجا به وجود می‌آید که هوسرل توصیفش از کارکردهای بدن را محدود می‌کند؛ یعنی توصیفاتی که به نحوی آگاهانه تحت کنترل قرار دارند؛ مانند راه رفتن، لمس کردن، دیدن و جز آن، بدون در نظر گرفتن کیفیات رازآلودی از بدن که به واسطه‌اش ما آن را به مثابه نوعی کارکرد که می‌توانیم آن‌ها را به نحو ارادی به کار ببریم و یا به کار نبریم، درک می‌کنیم (Ibid).

ممکن است هوسرل بگوید با غیرمجاز دانستن ارجاع به باورهای فرهنگی درباره بدن یک شخص، با این اعتراضات مقابله می‌کند، آن‌هم به نحوی که ارجاعات به دیگران بایستی از خاطره‌ها کنار گذاشته شود و نیز، از حضور آنان هم بایستی قطع نظر شود؛ بنابراین هوسرل ممکن است این‌گونه استدلال کند که این یک انتقال (move) غیرمجاز به باورهای نگهداری شده یا بازیابی شده



(retained) درباره بدن است که ضرورتاً باید در حافظه یک فرد نگهداری شود (برای مثال باوری مانند اینکه من کبدی دارم که انواع آنزیم‌ها را ترشح می‌کند). در پاسخ به هوسرل می‌توان گفت که هر کارکردی، یک تجربه ویژه محدود شده است که برای شخص دشوار است، چنانچه ناممکن نباشد، تا معنایی به آن تجربه بدهد. علاوه بر این‌ها، چگونه «از آن من بودگی» می‌تواند از حافظه و خاطره یک شخص انتزاع شده باشد؟ مسلماً خاطراتی که من از دیگر اشخاص دارم همچنان توسط حافظه‌ام مورد توجه قرار می‌گیرد؛ و یقیناً امکان‌پذیر نخواهد بود که چنین خاطراتی بر همه تجارب کنونی از بدن من، هیچ تأثیری نداشته باشند. بدین ترتیب، پرسش اصلی در اینجا شامل این پرسش شگفت‌آور است که چه تجربه حاضری می‌تواند شبیه به وضعیتی باشد که در آن، بدون لحاظ حافظه و خاطره، بتواند منجر به نتیجه‌ای شود، به‌ویژه بدون لحاظ آن خاطراتی که شامل دیگر اشخاص هستند؟ (Ibid: 184).

دلیل هوسرل برای انجام تقلیل دوم این است که نگذارد فرض‌ها و پیش‌انگاری‌ها، آن تحلیل‌هایی که وی مدنظر دارد تا با آن کار خود را به‌پیش ببرد، را مصادره به مطلوب کنند. اگر هدف هوسرل این است که نشان دهد سوژه‌های دیگر و دیگر موجودات انسانی همگی در درون آگوی استعلایی شخص تشکیل می‌شوند، آنگاه باید این فرض را مسلم بگیرد که چیزی مستقل از آگو، یا ورای آن، نباید و نمی‌تواند که وجود داشته باشد.

این تقلیل دوم، نه تنها به‌مثابه روالی عملی بی‌فایده است بلکه، تعهدهایی نظری نیز به دنبال دارد که همراه آن دوام نمی‌آورند؛ زیرا «انتزاع از» همان عواملی که اقامه‌کننده یک تجربه مفروض هستند، معنایی ندارد؛ چه اینکه آنگاه برای شخص نه تنها حوزه تجربه آغازین نمی‌ماند، [بلکه] هیچ چیزی [برای او] نمی‌ماند (بل، ۱۳۸۶: ۳۷۷).

دشواری دیگری که با توصیف هوسرل از تجربه بدن دیگری ظاهر می‌شود، به قابلیت فیزیکی بسیار قابل توجهی درباره بدن اتکا دارد؛ آن‌هم بدون ارجاع به آن چیزی که ما می‌توانیم «قابلیت‌های تفسیری» (interpretive capacities) یا «قابلیت حل مسئله» (problem solving capacities) بنامیم. به‌طور مثال، نه تنها این امکان وجود دارد که سوژه‌ای بتواند دستانش را حرکت دهد و با آن‌ها به اجسام فشار وارد سازد، بلکه همچنین می‌تواند به‌وسیله آنها از ابزارها استفاده کند. همچنین، نه تنها این امکان وجود دارد که سوژه‌ای پیدا شود که با چشمانش محیط فیزیکی پیرامونش را ادراک کند، بلکه، او می‌تواند به‌واسطه همین دیدن حکم کند که آن درخت شاخه‌های پرباری دارد و یا، آن کوه، پوشیده از درخت بلوط است (Viscardi-Murray, 1985: 185).

هوسرل می‌گوید: «فرض کنیم انسان دیگری به میدان ادراک ما وارد شود؛ در تقلیل آغازین این ... فقط عنصری تعیین‌کننده از خود من است (یک تعالی حلولی). از آنجاکه ... بدن من تنها جسمی است که به نحو اولیه به‌مثابه بدن تقویم می‌شود ... باید آن جسم دیگر هم که به‌مثابه بدن داده شده است، این معنا را از طریق یک انتقال غیرمستقیم ادراک از بدن خود من به آن کسب کند، به‌گونه‌ای که ... نمایش آن‌ها از طریق ادراک به معنی دقیق کلمه منتفی باشد. ... بنابراین با نوعی ادراک

غیرمستقیم شبیه‌ساز روبه‌رویم که به‌هیچ‌وجه به معنای استدلال از طریق تشبیه نیست» (هوسرل، ۱۳۹۶: ۱۷۱-۲).

هوسرل برای توضیح این انتقال از یک تشبیه مربوط به تجربه‌های ما از ایزه‌های فیزیکی استفاده می‌کند. جایی که چیزی حاضر شده است و یا مستقیماً توسط ما دیده شده است، یک طرف آن ایزه است؛ طرف دیگر، سمت غیرقابل دسترسی است که «حضور غیرمستقیم» دارد یا به نحو غیرمستقیم داده شده است و بنابراین باور کرده‌ایم که آن طرف دیگر نیز وجود دارد. همان‌طور که شوتز توضیح می‌دهد، حضور غیرمستقیم یک مورد خاص از جفت‌وجورسازی است که در آن، دو داده «در یک وحدت آگاهی داده‌شده‌اند» (Schutz, 1975: 62). بنابراین، سوژه‌های بدنی اولیه، پدیدارهای آغازین و اولیه‌ای هستند که به نحوی بی‌واسطه یا به‌طور مستقیم حاضر شده‌اند. اگر بدنی مشابه با بدن اولیه وارد میدان ادراکی ما شود و با بدن اولیه جفت‌وجور شود، آنگاه معنای «بدن زنده دیگری» از بدن نخست به بدن دوم (که وارد حوزه ادراکی ما شده است) منتقل خواهد شد. مشابهت میان بدنی که در حوزه آغازین از آن من بودگی ظاهر شده، با بدن خودم، نقش بسیار مهمی در انتقال معنا از «خودم» به «آگویی دیگری» ایفا می‌کند. شوتز می‌پرسد چه مقدار شباهت در آنجا واقعاً وجود دارد؟

شوتز چنین استدلال می‌کند که بدن دیگری به نحو بصری ادراک شده است در حالی که، بدن من این‌گونه ادراک نشده است؛ و یا اگر چنین باشد، آنگاه این فقط بخشی از بدنم است که بدین‌گونه به ادراک درمی‌آید؛ زیرا بخش‌هایی از بدن (و هر ایزه ادراکی دیگری) همواره برای بینایی من غیرقابل دسترسی‌اند. با این وجود، اعتراض شوتز در اینجا فقط بر این فرض متکی است که هوسرل ادراک بدن دیگری را تنها محدود به تجربه ادراکی بصری می‌داند (Viscardi-Murray, 1985: 186).

مطمئناً مسئله در نظر هوسرل، بیان این مطلب نیست که بخش‌هایی از بدن من به نحو انعطاف‌پذیری با دیگر بخش‌ها در ارتباط هستند به طوری که، مثلاً یک دست می‌تواند دست دیگر را لمس کند و بدین ترتیب، آنگاه بدن خارجی من بتواند به واسطه ترکیبی از تجربه‌های بصری و بساواپی، در دسترس دیگری بوده و در پی آن، از اتهام ادراک محدود شده بگریزد. بدن شخص دیگر نیز ممکن است مشابه با این روند، برای من از طریق ترکیب این دو نوع تجربه (بصری و بساواپی) «در دسترس» باشد؛ بنابراین، به‌طور مسلم، هوسرل پیشنهاد نمی‌دهد که بینایی به‌تنهایی می‌تواند داده کافی را برای تمایز میان ارگانیسم‌ها و شبه ارگانیسم‌ها (pseudo-organisms) فراهم آورد (Ibid).

علاوه بر این‌ها، شوتز اعتراض می‌کند که هوسرل نمی‌تواند در نقطه اول، بدن من را به‌مثابه چیزی که به نحوی منحصر به فرد در حوزه از آن من بودگی قرار دارد، ملاحظه کرده و بنابراین، شباهت آن را به بدن شخص دیگری به‌مثابه اساس انتقال حضور غیرمستقیم در نظر بگیرد (Schutz, 1975: 62).

با این حال، اعتراض شوتز می‌تواند به‌وسیله این بادآوری رفع شود که هوسرل، مجموعه‌ای همان از کیفیت‌هایی که منحصر به فرد بودن بدن من را بر حسب شباهت‌های معطوف به بدن دیگری آشکار می‌سازند، هرگز بیان نکرده است؛ در عوض، هوسرل به تجربه منحصر به فردی که من از بدن خودم

دارم اشاره می‌کند؛ یعنی اینکه، این تنها بدنی است که به‌عنوان میدان احساسات من وصف می‌شود؛ و من به نحوی بی‌واسطه بر آن تسلط دارم. بدین ترتیب بنا بر روایت هوسرل، آنچه درباره بدن من منحصربه‌فرد است این است که، آگوی من از طریق آن (بدن) ادراک و عمل می‌کند؛ بنابراین، انتقال معنایی غیرمستقیم از آگوی من به آگوی دیگری، بر مبنای تجربه‌ای همان از بدن من و دیگری اتفاق نمی‌افتد؛ بلکه در عوض، بر اساس همانندی قابل توجه شباهت‌های خارجی که بین بدن من و بدن دیگری وجود دارد، اتفاق می‌افتد؛ و نیز، حتی نه به‌واسطه تجربه درونی منحصربه‌فردی که من از بدن خودم دارم؛ بنابراین، در توصیف هوسرل، جفت‌وجورسازی به دلیل شباهت‌های خارجی درجایی که منحصربه‌فردبودگی اصیل، وابسته به یک تجربه درونی است، اتفاق می‌افتد. به‌عنوان مثال، تنها بدن من است که تجربه‌هایی از احساس گرما یا مزه شیرینی را تدارک می‌بیند؛ با این وجود، من ممکن است بفهمم که دیگر اشخاص دارای ویژگی‌های فیزیکی مشابهی هستند که آن‌ها را قادر می‌سازد تا احساسات مشابهی مانند من را تجربه کنند. پس می‌توان بر اعتراضات شوتز در این مرحله غلبه کرد؛ اما مشکلاتی جدی کماکان پیش‌روی پروژه هوسرل وجود دارد (Viscardi-Murray, 1985: 187).

به‌عنوان روشی برای تصدیق تجربه اولیه از بدن دیگری، هوسرل معیاری از تغییر به ما ارائه می‌کند که مربوط به رفتاری متصلاً هماهنگ (incessantly harmonious behavior) است: «بدن بیگانه مورد تجربه، خودش را فقط به‌وسیله رفتار متغیر اما همیشه هماهنگش، به‌مثابه بدن حقیقی نشان می‌دهد، این رفتار هماهنگ، وجهی فیزیکی دارد که وجه روانی را به‌طور غیرمستقیم نشان می‌دهد» (هوسرل، ۱۳۹۶: ۱۷۷). مطابق با این بیان، آن چیزی که ممکن است شبه‌ارگانسیم شمرده شود، چیزی است که رفتاری ناهماهنگ دارد و بنابراین، من آن را مانند خودم، به‌مثابه یک ارگانسیم لحاظ نمی‌کنم.

اما دشواری‌هایی چند همراه با معیار رفتار هماهنگ به‌مثابه نشان‌گری از حضور یک آگوی دیگر وجود دارند؛ همانطور که ویسکاردی در (1985: 187) نخست اینکه، در این نوع استدلال‌ها معمولاً روشن نیست چه میزان بداهت -یعنی چه تعداد از مشاهده‌کنندگان جدا از دیگری آشکار شده- نیاز است تا تعداد کافی از موارد رفتار هماهنگ را تأمین کند. دوم، همچنین مشخص نیست که شخص در مواجهه با شخصی دیگر، چه کاری را باید انجام دهد، بدون اینکه شانس این را داشته باشد که چندباره رفتار او را مشاهده کند؟ یعنی، مشخص نیست تک رفتارها و یا رفتارهای محدود، تا چه اندازه می‌توانند معیار هماهنگی رفتار را نشان دهند.

سوم اینکه، این پرسش در اینجا ظاهر می‌شود که آیا برای هر ارگانسیم متمایزی که با دیگری مواجه می‌شود، بایستی مجموعه‌ای از افعال خاص آن ارگانسیم را لحاظ کنیم که به‌زعم هوسرل، ممکن است رفتار هماهنگ خود همان شخص تلقی شود، یا اینکه مجموعه‌ای یکسان و استاندارد وجود دارد که قابل اطلاق به همه ارگانسیم‌هاست، بدون اینکه تفاوت‌های ظاهری و نیز تفاوت‌های در افعال را در نظر داشته باشد؟

علاوه بر این‌ها، در نظام فلسفی هوسرل، چه چیزی باید به‌مثابه کشف دیگری به‌عنوان یک شبه‌ارگانسیم، در نظر گرفته شود؟ بر اساس تبیین هوسرل، یک ربات خوب ساخته‌شده، با توانایی پاسخ دادن به شبیه‌سازی خارجی، می‌تواند رفتاری هماهنگ را از خود به نمایش گذارد. هوسرل ممکن است این‌گونه پاسخ دهد که باین وجود، وقتی شخص تخصص تجربه‌ای از درد یا خشم دارد می‌تواند متوجه شود که با یک ارگانسیم طرف است، آن‌هم به‌واسطه نمایش‌های فیزیکی داشتن چنین تجربه‌هایی. پس در چنین مواردی، فرد وجود آگویی دیگر را نتیجه می‌گیرد.

براساس نظر هوسرل، نخست بدن دیگری به این شکل فهم می‌شود که دارای داستانی است که قابلیت فشار دادن و لمس اشیاء را دارد، همچنین پاهایی دارد که با آن‌ها راه می‌رود، چشمانی که به‌وسیله آن‌ها می‌بیند؛ بنابراین، او در ابتدا قرار است تا به نحو جسمانی بر بدن حکمرانی کند؛ اما اگر شخص خودش را به شکل پیوسته‌ای از طریق رفتارش تأیید کند، آنگاه یک انتقال همدلانه (empathic) از محتوایی که متعلق به «حوزه روانی بالاتر» هستند، ظاهر می‌شود: «این محتواها نیز به‌وسیله بدن و رفتار بدن در جهان خارج، مثلاً رفتار خارجی حاکی از خشم، شادی و غیره خود را به ما نشان می‌دهند؛ آن‌ها از روی رفتار خودم در شرایط مشابه برایم کاملاً قابل‌درک‌اند» (هوسرل، ۱۳۹۶: ۱۸۴).

باین‌حال، تبیین هوسرل ما را با اساسی‌ترین دشواری‌اش تنها می‌گذارد؛ درون حوزه تقلیل یافته از آن من بودگی، چه چیزی به‌مثابه الگو و مدل من برای یک رفتار هماهنگ و یا ناهماهنگ خواهد بود؟ در این حوزه، یعنی جایی که همه معناهای دیگربودگی بناست که از میان برداشته شوند، چه چیزی از اساس باقی خواهد ماند تا به‌مثابه الگوی رفتار هماهنگ یا ناهماهنگ تلقی شود؟ این روشن نیست که چگونه من می‌توانم بفهمم چه رفتار هماهنگی داده شده است که هوسرل، آن را به‌مثابه حضور یک طرف فیزیکی، که از مؤلفه روانی نشانگری می‌کند، توصیف می‌کند؟ (Viscardi-Murray, 1985: 187-8).

همان‌طور که گفتیم، نحوه‌ای که من در آن بدن خودم را تجربه می‌کنم، به‌گونه‌ای نیست که یک روان برای من حضور غیرمستقیم دارد؛ بلکه برعکس، به‌عنوان موجودی که من بر آن فرمان می‌رانم، به‌شکلی بی‌واسطه است؛ بنابراین، هیچ تجربه‌ای از بدن من جدای از روانی که بر آن بدن حکمرانی می‌کند، وجود ندارد؛ و در نتیجه، هیچ انتقالی از بدن به روان، آن‌گونه که در تجربه مواجهه با شخصی دیگر است، نمی‌تواند رخ دهد. بدین ترتیب مسئله این است که بفهمیم چگونه من می‌توانم رفتارهای هماهنگ را در دیگر اشخاص بازشناسی کنم؛ آن‌هم بدون اعمال معیارهایی که در حوزه از آن من بودگی به‌کار گرفته‌شده‌اند؛ زیرا چنین معیارهایی ممکن است از مشاهده رفتارهای دیگران به‌دست آمده باشند. اما نقد مهم دیگری که بر تبیین هوسرل می‌توان وارد ساخت، به جابجایی (shift) از رویکرد زیست‌جهان به‌سوی دیگران، در رویکرد «واسطه‌گری» فیلسوفی است که اپوخه را به اجرا گذارده است (ibid).

هوسرل در بحران، ادعا می‌کند هنگامی که اپوخه به اجرا درمی‌آید، هیچ چیزی از زیست‌جهان طبیعی کاسته (lost) نمی‌شود؛ در عوض، هدف از اجرای اپوخه، آشکارکنندگی و آزمودن امر سابعکتیو متضایف با تجربه است و، تحقیق در پدیدارها آن‌گونه که برای آگاهی ظاهر می‌شوند. علاوه بر این‌ها، اگرچه اپوخه برای اینکه نوعی گشت از رویکرد زیست‌جهان باشد، به اجرا درمی‌آید؛ اما هوسرل چنین چیزی را انکار می‌کند (ibid: 188).

در عوض، وی معتقد است برای اجرای اپوخه، بایستی حیات طبیعی خود را «به نحو طبیعی در آن سپری کند» (Husserl, 1970: 176). باین وجود، دشواری‌های بسیاری در باره ساختار آگوی دیگر، به واسطه مسئله‌سازی جابجایی از یک رویکرد به رویکرد دیگر، رخ می‌دهد. هوسرل اذعان می‌کند که اجرای اپوخه صدمه‌ای به تجربه‌های ما از زیست‌جهان وارد نمی‌کند. این دیدگاه به نظر می‌رسد که می‌خواهد نشان دهد که ما می‌توانیم زیست‌جهان را جداسازیم؛ یا دست‌کم باور و رویکرد آن را از جهانی که متعلق به پدیدارشناس استعلایی است، جدا کنیم؛ اما همان‌طور که گفتیم، اجرای اپوخه همه تجارب و قصدیت‌هایی که در حوزه از آن من بودگی هستند را، از هرگونه ارجاعی منع می‌کند؛ و بنابراین، مشخص نیست معنای دیگری اساساً چگونه ممکن است در چنین شرایطی امکان‌پذیر باشد؟

#### ۴. نتیجه

پژوهش حاضر، به مسئله تقویم دیگری در پدیدارشناسی استعلایی هوسرل پرداخت. بیان هوسرل از نحوه مواجهه با دیگری در حوزه ادراکی ما، به نحوی ایفاد می‌شود که دیگری هرگز در یک ادراک دست‌اول و سراسر است به ما داده نمی‌شود؛ بلکه، ما به واسطه تجربه بدن دیگری، و براساس شباهتی که با بدن خود مشاهده می‌کنیم، در فرآیندی متشکل از اپوخه دوم، ادراک غیرمستقیم شبیه‌ساز، و همچنین، به واسطه جفت‌وجورسازی، دیگری را به مثابه آگوی دیگر، تقویم می‌کنیم. دیدیم که تقویم دیگری در هوسرل، دروازه ورود به جهانی است که در آن عینیت برای همه آگوها به یک اندازه در دسترس باشد، یعنی جهان بیناسویژکتیو. بنابراین دیگری راه ورود هوسرل به این جهان است.

اما به‌واقع انتقادات جدی به روایت هوسرل از تقویم آگوی دیگر وارد است. با انجام اپوخه دوم، تمام معنایی که به‌نوعی به دیگران ارجاع داشتند، کنار نهاده شدند و این پرسش مطرح شد که اساساً آیا امکان سخن گفتن از دیگری بدون امکان ارجاع به امر دیگر، پس از اپوخه دوم وجود دارد؟ نقد دیگر بر نحوه توصیف هوسرل از بدن و تفاوت ادراکی میان بدن من و بدن دیگری استوار بود. همچنین معیار هوسرل برای تشخیص ارگانسیم از شبه‌ارگانسیم، معیاری نا روشن و مبهم است. بیان هوسرل از رفتار هماهنگ نیز از دیگر اشکالات وارد بر توصیف هوسرل است. بنابراین، علی‌رغم بصیرت‌های قابل توجه هوسرل، به نظر می‌رسد که تقویم دیگری دچار مشکلاتی است که تا رفع شدن فاصله زیادی دارند.

## منابع

- بل، دیوید (۱۳۸۶)، اندیشه‌های هوسرل، ترجمه فریدون فاطمی، ج ۲، تهران، مرکز. سالکالوفسکی، رابرت (۱۳۹۸)، درآمدی بر پدیدارشناسی، ترجمه محمدرضا قربانی، ج ۴، تهران، گام نو. راسل، متیسون (۱۳۹۹)، هوسرل: راهنمای سرگشتگان، ترجمه مجید مرادی سده، تهران، علمی و فرهنگی. هوسرل، ادmond (۱۳۹۶)، تأملات دکارتی، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، ج ۷، تهران، نشر نی.
- Bell, D., (2008), *Husserl*, translated by Fatemi, F., second edition, Tehran, Markaz Publication. (In Persian)
- De Preester, H, (2008), "From ego to alter ego: Husserl, Merleau-Ponty and a layered approach to intersubjectivity", *Phenom Cogn Sci*, No. 7, pp. 133–142, DOI: 10.1007/s11097-007-9056-0.
- Descartes, R. (1951), *Meditations on the First Philosophy*, Prentice Hall, Upper Saddle River, New Jersey.
- Frings, M. S, (1978), "Husserl and Scheler: Two Views on Intersubjectivity", *Journal of the British Society for Phenomenology*, 9:3, pp. 143-149, DOI: 10.1080/00071773.1978.11007878.
- Husserl, E, (1970), *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An introduction to Phenomenological Philosophy*, trans. David, Carr, Evanston, Northwestern University.
- (2000), *Collected Works, VOLUME III, Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy Second Book : Studies in the Phenomenology of Constitution*, Translated by Richard Rojcewicz and Andre Schuwer, Published by Kluwer Academic.
- (2017), *Cartesian Meditations*, translated by Rashidiyan, A., seventh edition, Tehran, Ney Publication. (In Persian)
- Levinas, L, (1969), *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, translated by Alphonso Lingis, Pittsburgh: Duquesne.
- Malcom, N, (1958), "Knowledge of Other Minds", *The Journal of Philosophy*, Vol. 55, No. 23, pp. 969-978.
- Merleau-Ponty, M, (1962), *The Phenomenology of Perception*, translated by Colin Smith London: Routledge.
- Mill, J. S, (1889), *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*, 6th edition, London.
- Ricoeur, P, (1970), "Husserl's Fifth Meditation", in *Husserl: An Analysis of His Phenomenology*, trans. E.G. Ballard and L.E. Embree, Evanston: Northwestern University.
- Russell, M., (2020), *Husserl: A Guide For The Perplexed*, translated by Moradi Sedeh., M., Tehran, Elmi Va Farhangi Publication. (In Persian)
- Sallis, J, (1971), "On the Limitation of Transcendental Reflection, or Is Intersubjectivity Transcendental?". *Monist* 55.
- Schutz, A, (1975), "The Problem of Transcendental Intersubjectivity in Husserl," in *Collected Papers III: Studies in Phenomenological Philosophy*, edited by Schutz with an introduction by Aron Gurwitsch (The Hague: Martinus Nijhoff, 1975).
- Soffer, G, (1999), "The Other as Alter Ego: A Genetic Approach", in: *Husserl Studies* 15: 151–166.
- Sokolowski, R., (2019), *Introduction to Phenomenology*, translated by Ghorbani, M., fourth edition, Tehran, Game-no Publication. (In Persian)
- Theunissen, M, (1984), *The Other: Studies in the Social Ontology of Husserl, Heidegger, Sartre, and Buber*, translated by Christopher Macann with an introduction by Fred R. Dallmayr, MIT: Cambridge and London.
- Viscardi-Murray, L, (1985), "The Constitution of the Alter Ego in Husserl's Transcendental Phenomenology", *Research in Phenomenology*, 15, pp. 177–191. <http://www.jstor.org/stable/24654782>.