

هم‌بودی اگوی استعلایی و تجربی در پدیدارشناسی هوسرل

سیدحسن حسینیان اصل*

علی فتحی قرخلو**

چکیده

این پژوهش مسئله چالش‌برانگیز هویت اگوی استعلایی را در پدیدارشناسی هوسرل با استفاده از شیوه‌ی توصیفی-تحلیلی و با رجوع به آثار اصلی وی، بررسی کرده است. موقعیت کانونی این نظریه از یک سوی، ابهام‌ها و انتقادهای اساسی از جانب فیلسوفان وابسته به سنت پدیدارشناسی از سوی دیگر، ضرورت پژوهش در این باره را آشکار می‌نماید. هوسرل براساس تصویری که به طور کلی از سرشت زندگی اگوئیک و توانایی انشقاق آن ارائه می‌دهد به مسئله ارتباط اگوی محض و تجربی که به عنوان نقطه مرکزی انتقادهای تلقی شده است، می‌پردازد. وی برپایه تز تولید اگوی استعلایی از طریق فعالیت اگوی خاص تجربی، این نظریه را بیان کرده است که اگوی تجربی این قابلیت اساسی را دارد که خود را به طرق مختلف از هم بازشناسد و به تولید انبوهی از آگوهایی جدید مبادرت ورزد که هر یک از آنها جریان آگاهی منحصر به فرد خود را دارد. از این رو هوسرل ضمن ابراز اندیشه هم‌بودی اگوی استعلایی و تجربی، بر دو گونه نگریستن نسبت به اگو تأکید ورزیده است؛ اگو را هم می‌توان بسان ابژه‌ای در جهان و هم از منظر رابطه تجربه C جهان به منظور کشف ساختارهای ذاتی تجربه، نگریست. براین اساس اگوی استعلایی به عنوان تنها پس‌ماند پدیدارشناختی تقلیل استعلایی، به ما امکان دسترسی به منطقه‌ی هستی‌جدیدی را که مطلق است، می‌دهد.

واژگان کلیدی: اگوی استعلایی، اگوی تجربی، سوژگی‌کنیویته، تقویم، تقلیل استعلایی، پدیدارشناسی.

* کارشناسی ارشد فلسفه پردیس فارابی دانشگاه تهران، قم، ایران. (hosseinianasl@gmail.com)

** دانشیار گروه فلسفه، دانشکده الهیات، دانشکده‌گان فارابی، دانشگاه تهران، قم، ایران (نویسنده مسئول)

(ali.fathi@ut.ac.ir) (تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۱/۳۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۳/۲۱)

مقدمه و طرح مسئله

آگوشناسی که به معنای مطالعه ساختارهای ذاتی آگو است، علیرغم اهمیت ممتازی که در پدیدارشناسی دارد، همواره از ابهام و پیچیدگی خاصی نیز برخوردار بوده است. جدی‌ترین این ابهام‌ها دربارهٔ هویت اصیل سوژهٔ انسانی‌ای است که هوسرل تحت عنوان آگوی استعلایی از آن یاد کرده است. به نظر هوسرل، آگوی استعلایی منشأ تمامی جنبه‌های فردی (اعم از نظری و عملی) و حتی اجتماعی (اعم از فرهنگ، سیاست و...) است و به تعبیری هیچ چیز نمی‌تواند پدید آید، جز آن‌که در تضایف با آن باشد. این امر گویای آن است که همهٔ موجودات جهان از نظر وجودی^۱ تقویم شدهٔ این آگوی استعلایی هستند. با این وجود، مسئلهٔ چیستی ذات آگو خصوصاً در چهرهٔ استعلایی آن، چالشی جدی در میان فیلسوفان وابسته به سنت پدیدارشناسی برانگیخته است به گونه‌ای که خود هوسرل کوشیده است در پرتو مفهوم انشقاق آگو^۲ به آشکارسازی ابعاد آن بپردازد.

برخی مفسران معتقداند که در ساختار منطقی این مفهوم اشکالات جدی وجود دارد. «هوسرل به‌ویژه در اواخر کار خود، ادعاهای پیچیده، متناقض و عمیقاً مبهمی در مورد آگوی استعلایی و رابطهٔ آن با دیگر آگوها ارائه می‌کند.» (Moran, 2005, p. 231) و بسیاری از پدیدارشناسان از زمان چرخش استعلایی هوسرل در *ایده‌های اول*، اساساً مفهوم استعلایی را رد کردند؛ از پدیدارشناسان رئالیست حلقهٔ مونیخ^۳ مانند

۱. آشکار است که مقصود، وجود نزد آگاهی به عنوان متعلق آن است و الا وجود مستقل همان است که در پیرانتز نهاده شد.

2. ego splitting

3. Munich Circle

یوهانس داوبرت و آدلف رایناخ، تا به اکنون فیلسوفانی همچون بری اسمیت. از نظر این دسته منتقدان، حرکت هوسرل به سمت امر استعلایی به منظور تمرکز بر آگاهی محض، دور شدن از خود واقعیت و تجربه واقعی تلقی شده است. کارل شومن^۱ و بری اسمیت^۲ در مقاله‌ای تحت عنوان *در برابر ایده آلیسم* نوشته‌اند: «اما هوسرل - در به اصطلاح تقلیل استعلایی خود - می‌خواهد همه پیوندها را با واقعیت با جایگزین کردن تأمل (استعلایی) به جای تأمل ساده (و طبیعی)، قطع کند، گویی می‌توان با آگاهی مستقیم از واقعیت وداع کرد. و از آنجایی که این آگاهی مستقیم نمی‌تواند جزء پس‌مانده‌های اپوخه قرار گیرد، پدیدارشناسی هوسرلی نه تنها از واقعیت عقب‌نشینی می‌کند، بلکه برای خود امکان دسترسی به آن را بازمی‌دارد.» (Schuhmann & Smith, 1985, p. 791)

در این میان واکنش هایدگر و سارتر توجه بیشتری را به خود جلب کرده است. سارتر علیرغم اذعان به این امر که برای هر آگاهی نوعی آگو نیاز است، نسبت به یکسان‌انگاشتن آگاهی و آگو یعنی آگاهی را نوعی آگو دانستن یا حداقل آن را ریشه و مبنای آگاهی پنداشتن، موضع انکاری برگزیده است. (سارتر، ۱۳۹۴، ص. ۱۷۷) اما وضع برای هایدگر متفاوت است. او به ظاهر اختلافی اساسی با هوسرل بر سر تفسیر سوژه انسانی دارد و در ضمن بی - جهان خواندن آگوی استعلایی، مجالی برای طرح نظریه در - جهان - بودن که مشخصه ذاتی دازاین است، می‌گشاید.

این جدال‌ها انگیزه پژوهش حاضراند. براین اساس به منظور ارائه تصویری نسبتاً

1. Karl Schuhmann

2. Barry Smith

جامع از آگوشناسی هوسرل و بررسی انتقادات پیرامون آن در پرتو آشکار ساختن جنبه‌ای بنیادین از مسئله (هم‌بودی آگوی استعلایی و تجربی) که به نظر از دید منتقدین پنهان مانده است، کوشش می‌شود با ارائه بحث‌هایی پیرامون تطور ایده آگو، ساختار چند لایه آگو، نسبت آگوی محض و تجربی و در نهایت پارادوکس سوپژکتیویته^۱، سه پرسش ذیل پاسخ یابند:

آیا چرخش به سمت آگو استعلایی عقب نشینی از واقعیت و به تعبیری تخیلی هستی‌شناختی است و یا شیوه‌ای بدیع برای مطالعه واقعیت؟
نسبت آگوی استعلایی و آگوی تجربی چیست؟ و آیا می‌توان تفسیر یکپارچه‌ای از هویت آگو داشت؟
آیا می‌توان از پارادوکس سوپژکتیویته رهایی یافت؟

۱- تطور ایده آگو در پدیدارشناسی هوسرل

هیوم در کتاب رساله‌ای درباره طبیعت آدمی^۲ به مقتضای مسلک تجربه‌گرایانه خویش و مطابق قانون معروفش که این تصور از کدامین انطباع برخاسته است، به شکاکیتی - به تعبیر خویش آکادمیک - در باب هویت و ذات انسانی فروافتاد. «خود یا شخص در حکم هیچ انطباعی نیست، بلکه چیزی است که بنا به فرض، تصورات و انطباعات ما بدان ارجاع دارند. اگر انطباعی باعث ایجاد تصور خود شود، انطباع مذکور باید در طول حیات آدمی بدون تغییر باقی بماند، چون فرض بر این است که "خود" بدان نحو وجود دارد. اما هیچ انطباع ثابت و تغییرناپذیری وجود ندارد. رنج و لذت، غم و

-
1. The paradox of subjectivity
 2. A Treatise of Human Nature (1739)

شادی، انفعالات و حسیات در پی یکدیگر می‌آیند، و هرگز همگی در زمان واحد وجود ندارند. بنابراین، تصور "خود" نمی‌تواند از هیچ‌کدام از این انطباعات، یا هر انطباع دیگری، مشتق شود، و در نتیجه چنان تصویری وجود ندارد.» (هیوم، ۱۳۹۵، ص. ۲۰-۶۱۹)

هوسرل در پدیدارشناسی اولیه خویش متأثر از این اندیشه هیوم، به انکار من به عنوان مرکز ارجاع گرویده است. «هوسرل در آغاز در پژوهش‌های منطقی (پژوهش ۷، § ۴) از ناتورپ که آگاهی را توسط "رابطه با من" تعریف می‌کرد و من را "مرکز ارجاع" همه محتواهای آگاهی می‌دانست انتقاد کرد. هوسرل بر این عقیده بود که مدرک چیزی نیست جز شبکه‌ای از اعمال به هم پیوسته که نیازمند مرکز ارجاعی به نام من نیست، بلکه وحدت جریان مدرکات صورتی از به هم پیوستگی حال در خود مدرکات است.» (رشیدیان، ۱۳۹۱، ص. ۲۱۳)

بدین جهت اصطلاح آگوی پدیدارشناختی که وی در کتاب پژوهش‌های منطقی به کار برده است، چیزی نیست جز نامی برای وحدت فرایند آگاهی که به واسطه زمان آگاهی^۱ حاصل آمده است. بنابراین در این برهه هوسرل برای توصیف تجربه و عملیات تقویم‌گرانه آگاهی، ضرورت وجود یک آگوی استعلایی را دریافته بود. اما وی در سال ۱۹۱۳ در ویراست دوم پژوهش‌های منطقی، به کشف آگو به عنوان امری که تجربه بدو داده می‌شود نایل آمد. «سرانجام توانسته‌ام آن (یعنی آگو) را بیابم؛ یعنی آموخته‌ام تا به واسطه انواع کرم‌زده متافیزیک درباره آگو از درکی محض از امر داده‌شده غافل نشوم.» (Husserl, 2001, p. 353)

1. time-consciousness

هوسرل در راستای این اکتشاف اگو را سوژه این همانی دانسته که در تمام کنش‌های جریان واحد آگاهی دست‌اندرکار است و بسان مرکزی تلقی شده است که کل زندگی آگاهانه از آنجا پرتوها را ساطع و آن‌ها را دریافت می‌کند؛ اگو مرکزی است که همه تأثرها و افعال، توجه، درک، ارتباط و پیوند، همه موضوع‌گیری‌های نظری، ارزش‌گذارانه و عملی، همه لذت‌ها و دردها، تمامی امیدها و ترس‌ها، همه کارها و رنج‌ها و غیره است. (Husserl, 1989, p. 112) و از این مقطع به بعد تلاش وی همواره مصروف تفسیر و بازتفسیر آگوشناسی بوده است. در واقع به درستی باید گفت: بدین جهت که پدیدارشناسی دانش بررسی ساختار آگاهی است و چون آگاهی همواره آگاهی کسی (سوژه) است پس^۱ «برای هوسرل، کل فلسفه استعلایی دقیقاً چیزی نیست جز سوژه استعلایی که در ساختارهای خود تأمل می‌کند.» (Husserl, 1970, p. 126)

۲- ساختار چند لایه اگو

همانطور که پیش‌تر گذشت برخی بر این باورند که آگوشناسی هوسرل بیش از آنکه انضمامی^۲ باشد، جنبه انتزاعی^۳ دارد. اما در واقع هوسرل تفسیر گوناگونی از اگو بر حسب ساختار چند لایه‌ای آن ارائه کرده است^۴ که فهم نسبت‌های درهم‌پیچیده این

۱. مطابق تعبیری که لحن شدیدتری دارد، هوسرل از اینکه ایده جهان عینی واحد را راهنمای استعلایی خود بگیرد، اینچنین استنتاج می‌کند که اساساً حتی «جهان یک مسئله من‌شناختی کلی است.» (هوسرل، ۱۳۹۰، ص. ۹۸)

2. concrete

3. abstract

۴. از منظری وسیع‌تر، عنوان این بخش را می‌توان ذیل مسئله اساسی نسبت طبیعت و روح بررسی کرد. این مسئله در نظام فلسفی هوسرل پرسش‌های مهمی را در برمی‌گیرد که آغازین آنها در "نظریه علم" در خصوص تقسیم و تحدید مناطق مختلف آن است. هوسرل در مقدمه ایده‌ها نخست به مجموعه‌ای از این مسئله‌های مهم اشاره می‌کند که فرمول‌بندی آنها به فهم روشن روابط دشوار پدیدارشناسی از یک

لایه‌ها دقت فراوانی می‌طلبد. از سویی هوسرل از آگویی محض سخن می‌گوید و از جانب دیگر از آگوی بدنمند^۱ و روانمند^۲، کل^۳ روان‌فیزیکی^۳، شخص^۴ و در نهایت ایدوس^۵ آگو و مونا^۶. در این قسمت به شرح آگوی استعلایی به مثابه قطب سوژه و مسئله^۷ محوری نسبت آن با آگوی تجربی پرداخته خواهد شد.

از این جهت که سوژه استعلایی بدون روش اپوخه و تقلیل پدیدارشناختی امکان ظهور نمی‌یابد، یا اصلاً نمی‌تواند معنای محصلی دربرداشته باشد، ابتدا به اختصار به این شیوه پرداخته خواهد شد.

۲-۱. اپوخه و تقلیل استعلایی؛ راهی به سوی رویکرد فلسفی

هوسرل روش اپوخه^۷ را به عنوان تکنیکی اساسی به منظور بررسی ماهیت‌ها که برای برجسته کردن خودآگاهی عمل می‌کنند، در نظر گرفته است. در واقع این روش پاسخی است به این پرسش که پدیدارشناس چگونه می‌تواند از رویکرد طبیعی رهایی‌یابد؟ به منظور رفع برخی سوء فهم‌ها، هوسرل در خصوص مقصود و درون‌مایه اپوخه که آن را به مثابه یگانه سرآغاز راستین فلسفه بدون پیش‌فرض

سو با علوم فیزیکی طبیعت، روانشناسی و علوم فرهنگی و از سوی دیگر با همه علوم پیشینی کمک می‌رساند. (Husserl, 1982, p. xxi) برای شرحی بسنده در این باب به این کتاب رجوع شود:

Nenon, Thomas, Issues in Husserl's Ideas II, pp. 15-35.

1. bodily
2. psychic
3. psychophysical whole
4. person
5. eidos
6. monad
7. epoché

می‌داند، متذکر می‌شود که این آغازگاه نه انکار جهان بسان یک شک واقعی است و نه نفی آن چونان که سوفسطایی قائل است، بلکه صرفاً امتناع و تعلیق داوری است که در پرتو آن امکان برساختن جهان بسان ابژه‌ای که بتوان آن را موضوع تأمل^۱ فلسفی قرار داد، فراهم می‌آید. به عبارت دیگر، نزد پدیدارشناس جهان چه در روش و چه در وجودشناسی نه گم گشته و نه رد می‌گردد، بلکه صرفاً در پراتنز^۲ - نقل قول‌های پدیدارشناسانه - نهاده می‌شود تا بتوان تأمل را بر آگاهی - از - جهان متمرکز گرداند. « اگر چنین کنم (اپوخه) چنان‌که کاملاً آزادم چنین کنم، این جهان را چونان یک سوفسطایی انکار نمی‌کنم و یا همچون یک شکاک، در واقعی بودن آن شک ندارم. بلکه من اپوخه پدیدارشناختی را به کار می‌برم تا آن‌که من را از هرگونه داوری در مورد هستی واقع‌بوده مکانی - زمانی باز دارد.» (Husserl, 1982, p. 61)

هوسرل در پی بسط نظام فکری خویش و به جهت ورود به قلمرو استعلایی^۳، تقلیل استعلایی را پیش نهاد. تمایز بسیار ظریفی میان اپوخه و تقلیل پدیدارشناختی وجود دارد؛ گو این‌که این دو، در واقع دو نسخه از روش و عملیاتی واحد هستند که فیلسوف را در تأمل فلسفی خویش به سمت بنیان مطلق هدایت می‌کنند و از این رو ماهیتاً تمایزی میان آن‌ها نیست. به تعبیری می‌توان گفت، اپوخه آن‌چنان‌که به عنوان جنبه در پراتنز نهادن شک دکارتی فهم شد، جنبه عمومی و گام نخست به تعلیق در آوردن جهان

1. reflection

2. bracketing

۳. هوسرل در این مرحله از پدیدارشناسی به ایده پدیدارشناسی به مثابه فلسفه اولی نزدیک می‌شود. از این رو می‌گوید: «پدیده‌شناسی استعلایی منتظم و تکامل یافته همان انتولوژی راستین و اصیل است؛ اما نه صرفاً یک انتولوژی صوری و تهی، بلکه در عین حال یک انتولوژی که کلیه امکان‌های وجودی منطقی‌های را، مطابق با کلیه تضایف‌های مربوطه، دربرمی‌گیرد.» (هوسرل، ۱۳۹۰، ص. ۲۳۰)

طبیعی است و تقلیل، جنبه تخصصی و تدریجی آن. «به دلایلی که در مسئله نظریه شناخت ریشه دارند اگر "آگاهی محض" را ... به عنوان آگاهی استعلایی مشخص کنیم می‌توانیم عملیاتی را نیز که کلید آن را به دست می‌دهند به عنوان اپوخه استعلایی مشخص کنیم. از نظر روش این عملیات به مراحل مختلف "از مدار خارج کردن" یا "بین‌الهالین نهادن" تجزیه می‌شود و بنابراین روش ما خصلت تقلیلی تدریجی را به خود می‌گیرد. به همین دلیل است که گاه و حتی مرجحاً از تقلیل‌های پدیده‌شناختی سخن می‌گوییم (گرچه برای ذکر وحدت مجموعه این مراحل اصطلاح وحدت‌دهنده تقلیل پدیده‌شناختی را نیز به کار می‌بریم).» (رشیدیان، ۱۳۹۱، ص. ۱۸۱)

به صورت کلی می‌توان دو سمت‌گیری را در روش تقلیل بازشناسی کرد؛ «چرخش از داده به سوی ماهیت که تقلیل ایدتیک نام دارد؛ و حرکت از باور (در رویکرد طبیعی) به سوی ذهنیت استعلایی، که به طور اخص تقلیل پدیده‌شناختی نامیده می‌شود.» (رشیدیان، ۱۳۹۱، ص. ۱۸۲) تقلیل ایدتیک در پدیدارشناسی به عنوان یک علم ذات، روشی بسیار مهم است که فیلسوف از طریق آن از سطح آگاهی به ابژه‌های منفرد، به قلمرو فرا تجربی ذوات محض راه می‌یابد و بدین ترتیب، امکان شهود ایدوس^۱ که اصل و ساختار ضروری هر ابژه است، فراهم می‌آید. در واقع هوسرل با تقلیل استعلایی می‌کوشد معمای معرفت‌شناختی رابطه بین عالم و معلوم، سوژه و ابژه، را حل کند. براین اساس تقلیل استعلایی یک گام فراتر از تقلیل ایدتیک می‌رود؛ بدین‌صورت که تمام همبستگی‌های بین سوژه و جهان را کنار می‌نهد و این امکان را پیش‌رو می‌گذارد که سوژه را بدون توسل به جهان بیرون مورد تأمل قرار دهیم. با به‌کارگیری تقلیل

استعلایی دسترسی به میدانی از تجربه استعلایی گشوده می‌شود که - برخلاف تصور تجربی یا طبیعت‌گرایانه از تجربه جهان را پیش فرض نمی‌گیرد، بلکه همه موجودات جهان را به‌عنوان همبسته‌ای از آگاهی استعلایی تقویم می‌کند.

۲-۲. آگوی محض بسان قطب سوژه

در این مرحله از پدیدارشناسی که هوسرل در پی تغییر نگرش بنیادینی که در تلقی خویش از پدیدارشناسی از سرگذراند^۱، دریافت: «سوژه نهایی - سوژه پدیدارشناختی که هرگز نمی‌توان آن را در پرانتز قرار داد - همان سوژه‌ای که تمام پژوهش‌های پدیدارشناختی ایدتیک را انجام می‌دهد، آگوی محض است.» (Husserl, 1989, p. 183) در این مرحله بود که هوسرل اظهار داشت، آغازیدن پدیدارشناسی منوط به شیوه‌ای است که در آن رویکرد طبیعی به حالت تعلیق درآمده و امکان ورود به قلمرو استعلایی فراهم می‌آید.

آگوی استعلایی در مقام سوژه‌ای که گستره آگاهی را به طور کلی آشکار می‌سازد و در نتیجه میدان دانش استعلایی واقعی درباره آگاهی را گشوده می‌دارد، موضوعی است که در آثار هوسرل از ایده‌ها به بعد وجود دارد. پس از اجرای تقلیل استعلایی، آنچه به عنوان یک پس‌ماند پدیدارشناختی برجای می‌ماند، آگوی استعلایی است که

۱. در خلال سال ۱۹۰۶ در پی چرخشی که در تفکر هوسرل پدید آمد، پدیدارشناسی صرفاً محدود به بررسی ساختارهای اساسی همه تجارب آگاهانه و ابژه‌های التفاتی نیست، بلکه می‌کوشد ریشه ذات آگاهی و اشیا را در قلمروی استعلایی و در آگوی استعلایی به عنوان منبع مطلق آن‌ها بیابد. هوسرل در این مقطع به این نتیجه رسید که تلاش او برای مطالعه ویژگی‌های اساسی آگاهی در بررسی‌های منطقی همچنان دارای پیش‌فرض‌های طبیعت‌گرایانه خاصی درباره آگاهی است، به گونه‌ای که او سرانجام دریافت که حتی روان‌شناسی پدیدارشناختی خود وی نیز شامل تمام حیطه پدیدارشناسی نمی‌گردد. چرخش واقعی به سوی امر استعلایی، پدیدارشناسی‌ای عمیق‌تر از هر گونه روان‌شناسی، حتی روان‌شناسی پدیدارشناختی، به وجود می‌آورد و امکان بازگشت به قلمرو جهان استعلایی و سوپراکتیویته را فراهم می‌گرداند.

به ما امکان دسترسی به منطقه‌ی هستیِ جدیدی را می‌دهد. این ناحیه از هستی مطلق است. از سوی دیگر، وجود شیء - جهان تا آنجا که شرط امکان آن سوژه است، نسبی است. براین اساس، در جایی که می‌توان سوژه را بدون جهان اندیشید، هوسرل مدعی است که جهان را نمی‌توان بدون پسرقت به ناحیه سوژه‌ای که آن را تشکیل می‌دهد، اندیشید.

براساس این توضیح آشکار می‌شود که از وجه نظر منطقی فهم صحیح آگوی استعلایی متوقف بر دریافت درست تقلیل پدیدارشناختی است. این به هم پیوستگی ناشی از این امر است که هوسرل تنها راه ورود به میدان تجربه استعلایی و تأمل بی‌واسطه در باب سوژه را شیوه‌ای بدیع دانسته که حتی نظریه سوپراکتیویته استعلایی کانت به جهت فقدان آن نتوانسته است موفقیت لازم را کسب کند. از این جهت برای توضیح مقصود هوسرل نگاهی مختصر به نظریه کانت مفید است.

در اندیشه کانت سوژه استعلایی جایگاهی محوری دارد؛ اما وی بر این باور است که سوژه استعلایی از این که به شناخت درآید گریزان است؛ چرا که شناخت آن مستلزم ابژه شدنش می‌گردد، و تبدیل به ابژه شدن، مستلزم از پیش نگاه داشتن سوژه است. بدین جهت تلاش برای درک آن به محذور دور یا تسلسل می‌انجامد. این ملاحظه، کانت را به این دیدگاه سوق داد که من استعلایی را اساساً نمی‌توان به شناخت درآورد، زیرا هیچ شهودی از آن نمی‌توان ارائه داد. از این رو، وی می‌گوید: «همواره می‌بایستی تصور من را بکار گیریم تا چیزی درباره‌ی من داورى کنیم.» (A 346-B 404) براین اساس وی در ادامه تأکید می‌ورزد: «درون آخته‌ی مقوله‌ها، بدان راه که درون آخته، مقوله‌ها را بیانده‌اند، نمی‌تواند از خود چونان یک برون آخته‌ی مقوله‌ها، مفهوم بی‌الفنجد.» (B 422)

اما اگر سوژه استعلایی خود بسان یک ابژه مطرح نباشد چگونه می‌توان به نحو معناداری آن را توصیف و متمایز از سوژه تجربی کرد؟ ظاهراً کانت در این جا به همان شیوه‌ای که از نومن سخن می‌گوید، درباره سوژه استعلایی نیز استدلال می‌کند. اما با این وجود تفاوتی اساسی در میان است؛ اگر فلسفه کانت درباره ادراک نومن چیزی جز اصل وجودش پیش روی ما نمی‌نهد، اما درباره سوژه استعلایی شرحی پیچیده از کارکردهای آن ارائه داده‌است و این با فرض ناشناختنی بودن آن سازگار نیست. در این نقطه است که هوسرل نسبت به سوژکتیویته استعلایی کانت رویکرد انتقادی به خود می‌گیرد. وی روایت کانت از سوژکتیویته استعلایی را به‌عنوان ساخت‌های اسطوره‌ای^۱ توصیف کرده که از این واقعیت ناشی می‌شود که کانت نتوانسته است امکان تأمل استعلایی^۲ را به نحو صحیح خویش از شهود بازشناسد یا بپذیرد. او معتقد است که کانت تمام تأمل را مبتنی بر حس درونی و در نتیجه تجربی و همچنین صرفاً روان‌شناختی و ناهمگن با فلسفه استعلایی انگاشته است. به نظر هوسرل اگر کانت فقط تا مرحله درک تقلیل‌پدیدارشناختی پیش می‌رفت، درمی‌یافت که تأمل می‌تواند خود را از قلمرو تجربی و روان‌شناختی به درآرد و خصلت استعلایی به خود گیرد و با این نگرش (استعلایی - پدیدارشناختی)، یک تجربه و شهود واقعاً استعلایی پدید خواهد آمد. بنابراین از نظر هوسرل به هیچ وجه درست نیست که ادعا شود آگوی محض، سوژه‌ای است که هرگز نمی‌تواند به ابژه - شیء تبدیل شود^۳، البته اگر مفهوم ابژه - شیء را در همان ابتدا مقید به طبیعی نکنیم. (Husserl, 1970, p. 114)

1. mythical constructions

2. transcendental reflection

۳. البته همچنان در میان مفسران چگونگی تبدیل آن به یک شیء و در عین حال وضعیت آن به عنوان یک سوژه تأمل، مبهم است.

هوسرل در ضمن تمایز نهادن بین اعمال آگاهی از یک سو و اعمال تأملی از جانبی دیگر، به تفاوت تأمل طبیعی و استعلایی پرداخته و بیان می‌دارد که دومی صرفاً از طریق اپوخه پدیدارشناختی امکان‌پذیر می‌گردد. «من در رویکرد طبیعی به سر می‌برم، همچنین و در هر لحظه من استعلایی نیز هستم، اما نمی‌توانم به آن پی ببرم مگر اینکه تقلیل پدیده‌شناختی را انجام دهم.» (هوسرل، ۱۳۹۰: ص. ۷۸) تنها زمانی که باور سادلوحانه ما به وجود جهانی از پیش داده‌شده در پرانتز قرار گیرد، به گونه‌ای که ساختار معنایش آن‌گونه که بر ساخته شده است، نمایان گردد، می‌توان نقش آگاهی و سوژه را به عنوان سازنده معنا درک کرد. تنها در این صورت است که رابطه التفاتی با جهان در تمام ابعاد گسترده‌اش، در افق دید ما قرار می‌گیرد. از این رو هوسرل معتقد است که سوژکتیویته استعلایی را می‌توان به طور شهودی دریافت، اما طبیعی است که این نوع شهود همچون هر گونه دیگری از شهود، چارچوبی کلی را پیش‌فرض می‌گیرد که با یک نگرش خاص مطابقت دارد. هوسرل این تجربه استعلایی را اینچنین توصیف می‌کند: «ما "می‌اندیشیم" به نحو استعلایی تقلیل‌یافته را بررسی و آن را توصیف می‌کنیم، بدون این‌که به عنوان فاعل تأمل، عمل وضع وجود طبیعی را که مضمون در ادراک خودبه‌خودی (یا در یک "می‌اندیشیم" دیگر) است، و من طبیعی در واقع آن را به‌طور خودبه‌خودی انجام داده است، اضافه بر آن انجام دهیم.» (هوسرل، ۱۳۹۰، ص. ۷۳)

براین اساس اگو محض به مثابه عنصری از کل پدیدار مرکب تجربه التفاتی است که هوسرل از آن به اگو - قطب^۱، در برابر ابژه - قطب تعبیر کرده است. بدین منظور

هوسرل می‌گوید: «تا آنجا که هر "می‌اندیشم" خواستار یک "متعلق اندیشه" است و تا آنجا که این دومی در انجام یک کنش به آگوی محض وابسته است، در هر کنشی قطبیت قابل توجهی می‌یابیم؛ از یک طرف، آگو - قطب، از سوی دیگر، ابژه - قطب.» (Husserl, 1989, p. 111)

برپایه این تحلیل، هوسرل پس از بیان مفصلی در شرح وضعیت آگو هنگامی که آن را از بدن انتزاع کنیم و به توصیف نسبتش با تجربه‌های زیسته پردازیم، بر ویژگی معطوف‌بودگی که از ذات آگوی محض برمی‌خیزد و همچنین بر این‌همانی صوری آن با تمامی افعال التفاتی با همه تنوعشان، تأکید می‌کند. «من خودم را تا بدانجا به مثابه آگوی محض لحاظ می‌کنم که خودم را محضاً به مثابه آن چیزی لحاظ کنم که در ادراک به سوی امر ادراک‌شده معطوف است؛ در شناخت به سوی متعلق شناخت و در پرانتز نهادن به سوی امر در پرانتز نهاده‌شده معطوف است... در تحقق هر فعل التفاتی، شعاعی از معطوف‌بودگی در کار است که من نمی‌توانم جز با این گفته توصیفش کنم که شعاع معطوف‌بودگی عزیزمگاهش را از آگو می‌گیرد؛ آگویی که در نتیجه، به نحوی بدیهی، تقسیم‌ناشده و عدداً این‌همان باقی می‌ماند، حال آنکه در این افعال متکثر زیست می‌کند و به نحوی خودانگیخته جزئی فعال از آنهاست و، به واسطه شعاع‌های همواره جدید، این افعال را برای یافتن آنچه در معنای ابژکتیو است، می‌کاود.» (Husserl, 1989, p. 104)

بنابر این توضیح مبنی بر اینکه آگوی کوگیتو^۲ به نحو صوری با تمامی زیسته‌هایش

-
1. cogitatum
 2. ego cogito

متحد است، پرسشی که نمایان می‌شود این است که: این اتحاد صوری و وحدت تجربه آگاهانه چگونه محقق می‌شود؟ هوسرل می‌کوشد این اتحاد را براساس کارکرد زمان آگاهی توضیح دهد. وی در کتاب تأملات خویش میان زمانمندی ابژکتیو (همچون زمانمندی مربوط به مکعب) که در آن متعلق زیسته آگاهی به مثابه ابژه‌ای از جهان نمودار می‌شود و زمانمندی درونی نمودار شدن (مثل زمانمندی ادراک مکعب) که در آن نمودها در مراحل زمانی خاص خویش، مستمراً تعدیل‌یابنده همان ابژه واحد (در مثال مذکور مکعب) محسوب می‌گردند، تمایز نهاده است و در پی آن است که وحدت این نمودهای تعدیل‌یافته را بسان وحدت سنتز تشریح کند. «این وحدت، پیوند مستمر وجدانیاتی که به نحو خارجی به یکدیگر متصل شده باشند نیست، بلکه وحدت یک آگاهی واحد است، که در آن وحدت عینیتی قصدی، دقیقاً به عنوان عینیتی واحد که به شیوه‌های متنوع و متکثر نمودار می‌شود، متقوم می‌شود. وجود واقعی یک جهان و بنابراین در اینجا وجود مکعب مورد نظر، به وسیلهٔ اپوخه "بین الهالین" نهاده شده است، اما مکعب پدیدار شوندهٔ واحد و اینهمان همواره "حال" در یک جریان پیوسته آگاهی است، و "به نحو توصیفی" "در" آن است... متعلق آگاهی، که در حین جریان زندگی روانی اینهمانی‌اش را با خودش حفظ می‌کند، از خارج به درون آن نمی‌آید، بلکه در خود همین زندگی، به عنوان معنا، یعنی عملکرد قصدی سنتز آگاهی، قرار دارد.» (هوسرل، ۱۳۹۰، ص. ۸۴) و در ادامه صورت بنیادین وحدت کلیهٔ زیسته‌های منفرد آگاهی را که در قالب یک سنتز کلی (پدیدار شدن زندگی آگاهانه به مثابه یک تمامیت) است، در آگاهی درونی فراگیر از زمان تحلیل می‌کند. وی این ایده را علیرغم آن که دشواری‌های بزرگی ایجاد می‌کند به عنوان

واقعیتی بدیهی و حتی یقینی دانسته که دربردارنده‌ی یکی از شگفت‌انگیزترین جنبه‌های برای خود بودن آگو بوده به گونه‌ای که در نخستین وهله زندگی التفاتی، آگاهی را که به نحو التفاتی به خودش معطوف گشته است را، می‌نمایاند. (هوسرل، ۱۳۹۰، ص. ۸۴ و ۱۲۶)

اکنون پس از کشف قابلیت به فهم‌درآمدن آگوی محض و خاصیت معطوف بودگی‌اش و کیفیت اتحاد آن با زیسته‌هایش از طریق زمان به‌مثابه صورت کلی هر تکوین آگوشناختی، مسئله جدیدی که در راه تأمل استعلایی نمایان می‌شود این است که آیا آگاهی مطلقاً که شرحش رفت به خودی خود تهی بوده^۱ و تنها در نسبت التفاتی با ابژه است که واجد محتوا می‌شود؟ هوسرل در ضمن بیان سنتزی که پیش‌تر به آن پرداخته شده است، به ضرورت نوع دومی از سنتز اشاره می‌کند که براساس آن همه کثرات ویژه وجدانیات را دربرگیرد. «ما تا کنون فقط به رابطه قصدی میان آگاهی و متعلق آن، میان کوگیتو (می‌اندیشم) و متعلق اندیشه پرداخته‌ایم، و فقط توانسته‌ایم سنتزی را مشخص کنیم که کثرات آگاهی واقعی و ممکن را به صورت ابژه‌هایی اینهمان "قطبیت می‌بخشد"، و ابژه‌ها را به مثابه قطب‌ها، به مثابه وحدت‌هایی تألیفی پدیدار می‌کند. اکنون با یک طبقه‌بندی دوم، با نوع دومی از سنتز روبه‌رو می‌شویم که همه کثرات ویژه وجدانیات را به نحوی خاص، یعنی به مثابه وجدانیات من اینهمانی که به نحو فعال یا منفعل در همه زیسته‌های آگاهی زندگی می‌کند و از طریق آن‌ها با کلیه قطب - ابژه‌ها ارتباط می‌یابد، دربرمی‌گیرد.» (هوسرل، ۱۳۹۰، ص. ۱۱۵)

۱. در این باره هوسرل در ایده‌های دوم آورده است: «آگو در مقام آگوی محض، دارای هیچ‌گونه غنای درونی پنهانی در خویش نیست؛ آگو مطلقاً بسیط است و به نحو مطلقاً آشکاری آن‌جا زیست می‌کند. هرگونه غنا در کوگیتو و در حالت کارکردی قرار دارد که می‌توان آن را به کفایت فراچنگ آورد.» (Husserl, 1989, p. 111)

براین اساس هوسرل دریافت که ناگزیر آگو باید دارای اوصاف پایداری (گرچه تغییرپذیر) باشد که بتواند با اتکای بر آنها به فعالیت اصلی خویش یعنی تقویم‌گری، پردازد. از این رو، وی براین است که آگو با هر کنشی که در بردارنده معنای عینی جدیدی باشد، بر پایه قوانین تکوین استعلایی واجد صفت پایدار جدیدی می‌گردد. لذا آگو به مثابه زیرنهاد عادات تعین می‌یابد. اما پایداری و دگرگونی ویژه تعینات من به معنای «پر بودن مستمر زمان حلولی از این زیسته‌ها نیست، زیرا خود من پایدار به مثابه قطب تعینات پایدار من، یک زیسته یا استمرار از زیسته‌ها نیست، گرچه ماهیتاً به وسیله این گونه تعینات معمولی با سیلان زیسته‌ها مرتبط می‌شود. من بر پایه تکوینی ویژه و فعال با تقویم خودش به مثابه زیر نهاد اینهمان صفات دائمی‌اش، در ادامه خودش را به صورت یک من شخصی "پایدار و دائمی" ... متقوم می‌کند.» (هوسرل، ۱۳۹۰: ص. ۱۱۶) هوسرل در ادامه براساس تمایز میان آگو به مثابه زیرنهاد عادات با آگو در تمامیت انضمامی‌اش که به اصطلاح لایبنتیسی موند می‌خواندش، آن (آگوی موندی استعلایی) را دربرگیرنده کل حیات بالفعل و بالقوه آگاهی معرفی می‌کند بدین معنا که «من فقط می‌تواند در سیلان کثیرالشکل زندگی قصدیش و اوبژه‌هایی که در آن افاده و نهایتاً به مثابه موجود برای این زندگی قصدی متقوم می‌شوند، یک من باشد.» (هوسرل، ۱۳۹۰، ص. ۱۱۷-۱۱۶)

حال که برخی از ابعاد تحلیل‌های پیچیده هوسرل از آگو صورت‌بندی شدند، لازم است از این پرسش بحث گردد که چگونه آگوی محض با آگوی تجربی مرتبط می‌گردد؟ این پرسش به عنوان مسئله‌ای که کانون انتقادات از هوسرل است، محسوب می‌شود.

۳. هم‌بودی آگوی استعلایی و تجربی

تا بدین جا مفهوم آگوی استعلایی آشکار گشته است و البته در پرتو آن آگوی تجربی. اما با این وجود در جهت ایضاح هرچه بیشتر آگوی تجربی لازم است گفته شود که: «آگوی تجربی واحد "من به عنوان یک انسان" است که هم کیفیات نفسانی و هم کیفیات جسمانی خویش را "متعلق به خودش" می‌داند، یعنی در اینجا "من" به نفس و بدن هر دو، یعنی به کل انسان، اشاره دارد. از این دو، عنصر روانی تقدم دارد و ماهیت مفهوم آگو را تعیین می‌کند.» (رشیدیان، ۱۳۹۱، ص. ۴۳۰)

اما پاسخ اینکه آیا آگوی استعلایی به همان میزان واقعی است که آگوی تجربی؟ و دیگر این که اساساً چه نسبتی میان این دو وجود دارد؟، از غامض‌ترین بخش‌های آگوشناسی در فلسفه هوسرل است. برخی بر این باورند که طرح سوژه استعلایی صرفاً به مثابه فرضی برای توصیف پاره‌ای امور که بدون آن توصیفشان ممکن نخواهد بود، ضروری است. «آگوی تجربی کاملاً "طبیعی" است، در حالی که به نظر می‌رسد سوژه استعلایی به جهت پاره‌ای ملاحظات فلسفی بسیار پیچیده فرض شده است و ظاهراً خارج از چارچوب "روش‌شناختی" معینی معنا ندارد. علاوه بر این، سوژه تجربی جایگاه خود را در جهان دارد، در حالی که به معنای واقعی کلمه جایی در جهان برای سوژه استعلایی که توسط کانت و هوسرل تصور شده است، وجود ندارد.» (Welton, 2003, p. 187)

در واقع می‌توان آغاز جدی این پرسش را در فلسفه کانت جست؛ به این بیان که چگونه می‌توان خود تجربی را که مقید به قوانین محدود کننده ناشی از علیت و جبر مکانیکی است با آن خود نومنال که بسان عامل اخلاقی آزاد تلقی می‌شود، متحد

ساخت؟ اما همین پرسش برای هوسرل از منظر پدیدارشناسانه به این صورت مطرح است که چگونه در گستره رویکردهای طبیعی و استعلایی برداشت‌های به ظاهر متضاد از اگو تقویم می‌شوند؟ بنابراین، پاسخ این پرسش را از دیدگاه هوسرل باید از منظر خود-تقویمی اگو پی‌گرفت.

۳-۱. چگونگی تقویم اگوی محض و تجربی

تقویم عینیت‌های آگاهی^۱ به عنوان کارکرد اصلی حیث‌التفاتی از جانب هوسرل از مهم‌ترین مسائل پدیدارشناسی معرفی گشته است. (Husserl, 1982, p. 199) همچنان که بیان گشت، اگو از زیسته‌هایش تفکیک‌ناپذیر است؛ بنابراین آشکارسازی خود-تقویمی اگو، متناظر است با آشکارسازی لایه‌های گوناگون تقویم اعیان در اگو. و از آنجایی که هوسرل معتقد است هر گونه‌ای از ابژه و به‌طور کلی مبنای هر معنا و وجودی در سوبژکتیویته استعلایی ریشه دارد و در نتیجه، شناخت عالم و رای عالم آگاهی معنایی ندارد، پس نه صرفاً اگوی تجربی که حتی جهان ابژکتیو و بین‌الذهانی نیز در این سوبژکتیویته شکل می‌گیرند. در این تحلیل هوسرل مراحل تقویم اگو و سرانجام اشتراک بین‌الذهانی را در این چند گام می‌پیماید: نخست به واسطه تقلیل استعلایی قلمرو اگوی استعلایی و جهان اولیه‌ای که متضایف اوست را فراچنگ می‌آورد. سپس در دومین مرحله از درون این جهان اولیه متعلق به اگو به واسطه خصلت التفاتی‌اش اگوهای دیگر را به‌دست می‌آورد. و در واپسین گام از هم‌کنشی

۱. «نحوه‌ای که یک شیء بدان نحو در آگاهی التفات و "تقویم" می‌شود، در جایی که یک شیء از طریق کثرتی از معانی (مفهوم) التفات می‌شود که شیء واحدی را دارای ویژگی‌های گوناگون (انواع، کیفیات، روابط) می‌نمایاند؛ برای مثال، ویژگی‌های ممکن طرف دیگر شیئی را که در ادراک دیداری نمودار شده است، می‌نمایاند.» (اسمیت،

اگوها اشتراک بین‌الاذهانی را نتیجه می‌گیرد. از این رو هوسرل آشکارسازی این مراحل را که به نحو پیشین و آگوشناختی است، اینچنین شرح می‌دهد: «این پدیده‌شناسی در وهله اول یک خود - روشن‌سازی به معنای اخص کلمه است، که به‌طور منتظم نشان می‌دهد چگونه آگو خودش را مطابق با ماهیت ویژه‌اش به عنوان موجودی فی‌نفسه و لِنفسه متقوم می‌کند، و در وهله بعد یک خود-روشن‌سازی 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 به عنوان غیر-من اعتبار وجودی دارد متقوم می‌نماید.» (هوسرل، ۱۳۹۰، ص. ص. ۱۳۹-۱۳۸)

هوسرل که به حق به استاد تمایزها ملقب گشته است، در مسئله حاضر نیز مراحل تقویم را براساس تمایزهای مهمی که در سه لایه طبقه‌بندی شده‌اند، بررسی کرده است: (۱) متقوم شدن طبیعت مادی؛ (۲) متقوم شدن طبیعت حیوانی؛ (۳) متقوم شدن طبیعت روحی. بررسی جزئیات هر کدام از این قلمروها بسیار طولانی خواهد بود، لذا در اینجا به اصل تمایز آگوی استعلایی و آگوی تجربی پرداخته خواهد شد. در واقع هوسرل به صرف اپوخه همه چیز، از جمله آگوی تجربی، برگونه‌ای تمایز بنیادین میان آن و آگو استعلایی که تنها پس‌مانده می‌باشد، تأکید ورزیده و بر آن است که «خلط تجربه اولیه از خود و تجربه عینی - روان‌شناختی از خود شالوده ثنوی‌گرایی مابعدالطبیعی بوده است.» (به نقل از: رشیدیان، ۱۳۹۱، ص. ۳۷۵) هوسرل معتقد است هرگونه آگوی واقعی که به صورت متعال داده می‌شود، همچون همه واقعیات‌ها به طور کلی، واحدهای قصدی هستند که به نحو بین‌الاذهانی در کثیری از آگوهای

محض که به نحو حال داده شده‌اند و جریان‌های آگاهی آن‌ها، به واسطه همدلی^۱ تقویم می‌یابند. مطابق دیدگاه هوسرل، همدلی^۲ نه صرفاً برای تقویم آگوهای دیگر که برای تقویم خود آگو به عنوان یک انسان کارایی دارد. «نمی‌توانم در تجربه سولپسیستی از خودم هرآنچه را که در اطراف من ذهنی است - از جمله بدن داده‌شده در ادراک را - در یک ادراک مستقیم و بی واسطه درک کنم و خودم را به عنوان انسان متقوم کنم؛ بلکه فقط از طریق همدلی و جهت دادن مدام تأمل تجربی به سوی حیات روانی دیگران، که به نحو غیر مستقیم همراه با بدن آنها حاضر است و همواره همراه با بدن عینی دانسته می‌شود، وحدت فشرده آنها یعنی انسان تقویم می‌شود و پس از آن من این وحدت را به خودم انتقال و تعمیم می‌دهم.» (رشیدیان، ۱۳۹۱، ص. ۴۴۳)

هوسرل در ایده‌های دوم در بند سی‌ام تحت عنوان سوژه روانی واقعی به شرح وجه دیگری از تفاوت‌های آگوی محض و آگوی تجربی براساس یک واحد واقعی جوهری بودن دومی و به نوعی بدنمندی‌اش می‌پردازد. «با وفاداری به داده‌های شهودی میان آگوی محض یا استعلایی با سوژه واقعی روانی، روان یا نفس، یعنی موجود روانی اینهمانی که به نحو واقعی با بدن انسانی یا حیوانی مرتبط است و موجود دوگانه جوهری - واقعی یعنی حیوان یا انسان را می‌سازد تمایز قائل شد... منظور از تکیه بر واقعیت جوهری نفس این است که نفس به معنای مشابه با معنای بدن - شیء مادی، یک واحد واقعی جوهری است، برعکس آگوی محض که بنا بر شرح ما از آن یک چنین واحدی نیست... منظور از آگوی روانی یعنی انسان (اما با

1. empathy

۲. «فهم تجربه سوژه یا من دیگری؛ به معنای تحت اللفظی "احساس" من از تجربه یک من دیگر. از نظر هوسرل، همدلی برای

فعالیت‌های ما در جهان فرهنگی یا اجتماعی پیرامون اساسی است.» (اسمیت، ۱۳۹۴، ص. ۵۰۹)

طرد هرگونه جسمانیت) نه سیلان موندی است که به نحو تجربی به این بدن متعلق است نه چیزی که به عنوان دقیقه‌ای واقعی از این سیلان رخ می‌دهد بلکه وحدتی است که گرچه ماهیتاً با این سیلان مرتبط است اما به یک معنا متعال از آن است. سوژه محل (فرولایه) صفات (صفات شخصی به معنایی معین و وسیع) است، به شیوه‌ای مشابه با یک چیز مادی که محل و جایگاه صفات شیء - واقعی است... سوژه همچنین بدن خود را نیز "داراست"، و همان‌طور که گفته شد زیسته‌های او "در پیوند" با بدن هستند. اما روشن است که چنین نیست که سوژه روانی قبل از هر چیز به بدن جسمانی خود به عنوان جسمی مادی وابسته باشد و فقط به نحو باواسطه با زیسته‌های مرتبط با آن در ارتباط باشد، بلکه عکس مطلب صادق است یعنی سوژه روانی دارای یک چیز مادی به عنوان بدنش است به این دلیل که این چیز در جنبش است، یعنی به این دلیل که سوژه روانی دارای تجربه‌های زیسته روانی است... که به طرزی بسیار فشرده با بدن متحداند.» (Husserl, 1982, p. 128)

وی در ادامه شرح مفصلی از انواع آگوها ارائه می‌دهد، اما برپایه آنچه تا کنون بیان گشته است می‌توان تمایز آگوی محض از تجربی را تبیین کرد. هوسرل براساس تصویری که به طور کلی از سرشت زندگی آگوئیک^۱ (برخاسته از خود آگو) و توانایی انشقاق آن ارائه می‌دهد، مسئله ارتباط آگوی محض و تجربی را برپایه تز تولید آگوی استعلایی از طریق فعالیت آگوی خاص تجربی، پاسخ می‌دهد. از نظر وی بخش ذاتی معنای آگو بودن، آگاهی از محتوای^۲ ابژه‌ای یقینی، جهت‌دادگی به سوی ابژه‌های التفاتی یقینی و غیره است؛ به زبان ساده‌تر، داشتن جریان آگاهی^۳

-
1. egoic life
 2. content
 3. stream of consciousness

است. اما محتوای این آگاهی^۱ به هیچ وجه یکسان و تغییرناپذیر نیست. بنابراین، هوسرل معتقد است، آگوی تجربی این قابلیت اساسی را دارد که خود را به طرق مختلف از هم بازشناسد. بنابراین، آگوی فردی قادر به تولید^۲ انبوهی از آگوهای جدید است که هر یک از آن‌ها جریان آگاهی منحصر به فرد خود را دارد. از طریق این کنش‌های تأملی که می‌توانند در نگرش طبیعی یا در نگرش پدیدارشناختی انجام شوند، خودبودگی‌های جدید بی‌شماری امکان بروز می‌یابند که شبکه گسترده‌ای از روابط متقابل را میان این جریان‌های مختلف ایجاد می‌کنند. بنابراین «اکنون می‌توان تمایزی را که هوسرل میان آگوی محض، که ماهیتاً در هر کوگیتویی مقیم است، و آگوی تجربی که فاعل ادراک غیرمستقیم تجربی، یا قصدیت تجربی است و خود را با صفات شخصی یا شخصیتی نشان می‌دهد، بهتر توضیح داد. در تأمل درونی، خودم را به عنوان یک آگوی انسانی در روابطی که با دیگران ایجاد می‌کنم درک می‌کنم. به عنوان یک آگوی شخصی است که با سایرین که به جهان پیرامونی من تعلق دارند رفتار می‌کنم. آگوی انسانی آگوی شخصی است. روند تجربه زیسته، روندی تکاملی است که در آن، آگوی محض باید صورت ادراک غیرشهودی و غیر مستقیم آگوی شخصی را به خود بگیرد و به هسته و مرکز انواع قصدیت‌ها تبدیل شود. آگو دارای قوایی است و می‌تواند قوای هنوز ناشناخته‌ای داشته باشد و شناخت خود روندی تاریخی است. تجربه خود دائماً بسط و توسعه می‌یابد. شخص را باید به معنای اخص آن به عنوان سوژه اعمالی که باید از نظر عقلی داوری شوند، سوژه‌ای که دارای خودآگاهی است، سوژه‌ای که نسبت به خود مسئول است، سوژه‌ای که مختار یا مطیع

۱. «منظور از محتوای آگاهی معنایی است که آگاهی در آن یا توسط آن با یک عین به گونه‌ای که "مال او" باشد مرتبط می‌شود. یعنی هر نوئما توسط محتوا یا معنایش با اوبژه‌اش مربوط می‌شود.» (رشیدیان، ۱۳۹۱، ص. ۴۴۳)

است فهمید. خلاصه من خودم را از طریق "تجربه" می‌شناسم، می‌دانم خصلت من چگونه است، من یک ادراک غیر مستقیم از اگو، یعنی یک "خودآگاهی" تجربی دارم. یعنی هر سوژه تکامل یافته فقط یک جریان آگاهی با یک اگوی محض نیست، بلکه هر سوژه نوعی تمرکز به صورت اگو را ایجاد می‌کند. اگوی شخصی از موضع‌گیری‌های فعال خودش و از عادات و قوای خودش ساخته می‌شود و در نتیجه یک وحدت غیرشهودی خارجی است که اما البته هسته آن اگوی محض است.» (رشیدیان، ۱۳۹۱، ص. ۴۶۲)

۴. هوسرل و پارادوکس سوپژکتیویته

هوسرل در بحران بر بُعد دیگری از چالش اگوی استعلایی تأکید ورزیده است، آن‌جا که عنوان بخش ۵۳ را این‌گونه برگزید: «پارادوکس سوپژکتیویته انسانی: سوژه بودن برای جهان و در عین حال ابژه بودن در جهان.» (Husserl, 1970, p. 178) این معضل از این رو پدید می‌آید که ابژکتیو بین‌الذهانی جهانی، که در آن تمام ابژکتیویته قرار می‌گیرد، آشکارا چیزی جز نوع بشر نمی‌تواند باشد. و این نوع بشر بدون شک جزئی از جهان است. بنابراین چگونه جزئی از جهان (سوپژکتیویته انسانی) می‌تواند کل جهان را در خویش داشته باشد؟

هرچند که به نظر برخی مفسران آمده است که سنت استعلایی هیچ راه‌حلی برای این پارادوکس ارائه نمی‌دهد و در این نقطه به پایان خویش می‌رسد (Carr, 1999, p. 9) با این وجود چه بسا بتوان از بینشی که از مسئله نسبت اگوی محض و تجربی به دست آمد به منظور حل این پارادوکس چنین بهره جست که در واقع سوژه بودن برای جهان از آن افق خود را نگریستن است که جهان صرفاً جهان برای آگاهی است و

وجود واقعی آن در پراگماتیک نهاده شده است و این تنها به عنوان شیوه‌ای برای تأمل عمیق در ساختارهای ذاتی تجربه - جهان در نظر گرفته شده است و نه آن‌که سوژه از جهان تعالی جسته باشد. در عین حال ما در موضع و رویکرد طبیعی خویش همواره خود را بسان ابژه‌ای در جهان و جزئی از کل می‌یابیم.



نتیجه‌گیری

حاصل سخن این است که تمایز بین سوژه استعلایی و تجربی در پدیدارشناسی محض هوسرل بدین معنا است که دو رویکرد و شیوه برای نگریستن به اگو وجود دارد؛ آن را می‌توان به‌عنوان ابژه‌ای در جهان، یا از منظر رابطه تجربه - جهان در نظر گرفت. کاوش در رابطه تجربه - جهان، سوژه استعلایی تجربه را (اگوی کوگیتو) در چنان موقعیتی تصویر می‌کند که تمامیت معنای جهان ریشه در آن دارد و تقویم شده اوست. اگو در این رابطه، من هویت شخصی نیست که موجب تمایز من از سایر افراد می‌شود، بلکه من سوژکتیویته است که خود را به تعبیری، در فراسوی کلیت جهان قرار می‌دهد. در شیوه‌ای دیگر من خویش را در تأملی طبیعی بسان فردی در میان افراد و چیزی در میان چیزها می‌یابم؛ و این بدین معنا نیست که وقتی سوژه در این وضعیت در نظر گرفته شود، حیث‌التفاتی از میان برداشته می‌شود؛ من به‌عنوان یک شخص کسی هستم که فکر می‌کند، درک می‌کند، عمل می‌کند و در انجام این امور با سوژه‌های دیگر مرتبط می‌شوم. اما در عین حال از راه‌های غیرالتفاتی دیگری نیز به جهان می‌پیوندم؛ در یک تعبیر گسترده، همه رخداد‌های زندگی من متعلق به نظم علی^۱ جهان است و در روابطی از وابستگی علی و قاعده‌مندی^۲ به چیزها و رویدادهای پیرامونم قرار دارند.

1. causal order
2. regularity

منابع

۱. سارتر، ژان پل (۱۳۹۴). *تعالی آگوبه انضمام مقدمه‌ی هستی و نیستی*، ترجمه: عادل مشایخی. تهران: نشر ناهید.
۲. رشیدیان، عبدالکریم (۱۳۹۱). *هوسرل در متن و آثارش*. تهران: نشر نی.
۳. کانت، ایمانوئل (۱۴۰۰). *سنجش خرد ناب*. ترجمه میرشمس الدین ادیب سلطانی. تهران: انتشارات امیرکبیر.
۴. وودراف اسمیت، دیوید (۱۳۹۴). *هوسرل*، ترجمه: سیدمحمدتقی شاکری. تهران: انتشارات حکمت.
۵. هوسرل، ادموند (۱۳۹۰). *تأملات دکارتی: مقدمه‌ای بر پدیدشناسی*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان. تهران: نشر نی.
۶. هیوم، دیوید (۱۳۹۵). *رساله‌ای درباره طبیعت آدمی*، ترجمه: جلال پیکانی. تهران: انتشارات ققنوس.
7. Carr, David. (1999). *The Paradox of Subjectivity*, Oxford University Pres.
8. Husserl, Edmund. (1982). *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy: General Introduction to a Pure Phenomenology (First book)*, trans. F. Kersten, Kluwer.
9. Husserl, Edmund. (1989). *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy: (second book)*, trans. R. Rojcewiczmand A. Schuwer, Kluwer.
10. Husserl, Edmund. (1970). *The crisis of European and Transcendental Phenomenology*, trans. David Carr, Evanston .IL: Northwestern University Press.
11. Moran, Dermot. (2005). *Edmund Husserl: Founder of Phenomenology*. Cambridge: Polity.
12. Welton, Donn. (2003). *The new Husserl: a critical reader*, Indiana University Press.
13. Schuhmann, Karl, Smith, Barry. (1985). *Against Idealism: Johannes Daubert vs. uu ssrr* | *Idaas I. Review of Metaphysics* 38, 763–93.