



پژوهش‌های فلسفی

سال ۱۰ / شماره ۱۸ / بهار و تابستان ۱۳۹۵

زمانمندی آگاهی و تاریخمندی آگاهی گذر هوسرل از پروژه استعلایی*

دکتر علیرضا حسن‌پور**

استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه ایلام

چکیده

در این مقاله از طریق شرح اجمالی نظر هوسرل دربارهٔ زمان-آگاهی و به‌خصوص تمرکز بر سطح سوم زمانمندی، استدلال شده است که در واپسین تأملات وی در باب زمان که در دست-نوشته‌های C منتشر شده است، چرخشی در پدیدارشناسی هوسرل به نحو عام و پدیدارشناسی زمان به نحو خاص پدید آمده است. به این صورت که هوسرل از طریق قائل شدن به زمانمندی بودن آگاهی مطلق و در نتیجه کنار گذاشتن تلقی پیشین خود از یک نقطه بی‌زمان آگاهی به عنوان سنگ بنای تأسیس فلسفه به مثابه علم متقن، از سه دهه کوشش خود در راستای تأسیس فلسفه استعلایی گذر کرده و در حقیقت رؤیای فلسفه به مثابه علم متقن را کنار گذاشته است. در نتیجه سنتی که از دکارت آغاز شده بود و هدفش مبتنی ساختن بنای معرفت بر پایه‌ای محکم و شک‌ناپذیر و تغییرناپذیر بود، به این صورت در پدیدارشناسی هوسرل که آخرین وارث آن است به پایان می‌رسد و راه برای ظهور روایتی جدید از پدیدارشناسی در آثار متفکران بعدی این جنبش هموار می‌شود.

واژگان کلیدی: زمانمندی، تاریخمندی، آگاهی مطلق، پدیدارشناسی، هوسرل، پروژه استعلایی.

* تاریخ وصول: ۹۴/۸/۲ تأیید نهایی: ۹۴/۹/۳۰

** E-mail: ar.hassanpoor@ilam.ac.ir

درآمد

مسئله تأسیس فلسفه و علم به مثابه معرفتی متقن، به عبارت دیگر، مبتنی ساختن بنای معرفت بر پایه‌ای شک‌ناپذیر، در دوران جدید به دکارت باز می‌گردد. نخستین بار دکارت بود که در نتیجه بحران‌هایی که به زعم خود او در اواخر قرون وسطی گریبانگیر معرفت به نحو عام و تفکر فلسفی به نحو خاص شده بود و نمود آن اختلاف‌نظرهای بی‌پایان فلاسفه بر سر اکثر مسائل فلسفی و عدم توفیق آنها در یافتن راه‌حلی نهایی برای مسائل مورد بحث‌شان بود، از تعلیمات زمان خود رویگردان شد و بر آن شد تا «یک بار در زندگی تصمیمی قاطع» بگیرد و «خود را از قید تمام آرایبی که تا آن زمان پذیرفته» بود وارهاند و اگر می‌خواست بنای استواری در علوم تأسیس کند، لازم بود «کار پی‌ریزی را یکسره از نو آغاز» نماید (دکارت، ۱۳۶۹، ۱۷). سنتی که این‌چنین با دکارت آغاز شد، از طریق کانت به هوسرل رسید و در کار او مؤلفه بنیانگذاری معرفت فلسفی بر پایه‌ی محکم در نزد دکارت با جنبه استعلایی تفکر کانت تلفیق شد.^۱ به این دو مؤلفه باید امر دیگری را هم اضافه کرد که از طریق روان‌شناسی توصیفی (descriptive psychology) برنتانو (Brentano) وارد پدیدارشناسی هوسرل شد^۲ و بیش از سه دهه تأمل بی‌قفه را برانگیخت: مسئله زمان و ساختار زمانمند آگاهی و آگاهی از زمان.

نکته مهم و شایان ذکر در این باره این است که «زمان» در پدیدارشناسی هوسرل، بر خلاف فلسفه‌های گذشته، مسئله‌ای از مسائل فلسفی نیست که اکنون پدیدارشناس با روش خاص خود قرار است به آن پردازد و در صدد یافتن پاسخی قطعی و نهایی برای آن باشد؛ بلکه زمان در پدیدارشناسی نسبت به سایر مسائل فلسفی از جایگاهی ممتاز و در واقع از نوعی اولویت برخوردار است. به این صورت که بر اساس نظر هوسرل زمان درونی، حلولی (immanent) یا پدیدارشناختی (هر سه در اینجا به یک معناست و توضیح آن خواهد آمد)، نمود و ظهور زمان بیرونی، عینی یا جهانی (world-time) است. به تعبیر دیگر، بر اساس نظر هوسرل چیزی به نام زمان درونی در سوژکتیویته ما هست که زمان عینی را بر ما ظاهر می‌سازد؛ درست همان طور که نمودهای (appearance) رنگ و مکان که سوژکتیو هستند، رنگ و مکان عینی را بر ما آشکار می‌سازند. اما نمود زمان از این حیث هم‌تراز و هم‌ردیف سایر نمودها هم نیست، بلکه این امر را برای ما امکان‌پذیر می‌کند که نمودهای دیگر را در سوژکتیویته خود داشته باشیم؛ به تعبیر دیگر، زمانمندی درونی علاوه بر اینکه زمان عینی را بر ما آشکار می‌کند، ساختار اساسی همه تجربه‌های دیگر ماست (Sokolowski, 1964, 533)، زیرا خصلت اساسی همه

تجربه‌ها یا زیسته‌های دیرند یا استمرار زمانی است و بدون چنین امری هیچ تجربه‌ای امکان‌پذیر نیست و در نتیجه هر گونه تبیینی از ساختار تجربه بدون توجه به خصلت اساسی ناکامل و یک-سویه خواهد بود. هوسرل خود از زمان پدیدارشناختی به عنوان «ویژگی عام همه فرایندهای ذهنی» (Husserl, 1983, 192) سخن می‌گوید. این امر، بر اساس نظر هوسرل، عمدتاً به سبب جریان‌یابندگی (flowing) اساسی حیات درونی و تجربه‌های زیسته آن در طول زمان است.

هدف نوشتار حاضر شرح و بیان آرای هوسرل درباره آگاهی از زمان نیست؛ بلکه ما در پی طرح و بررسی این مسئله هستیم که چگونه باید این جریان‌یابندگی دائم و اساسی را که آگاهی هم در معرض آن است، در چهارچوب پروژه اساسی هوسرل که تأسیس فلسفه به مثابه علم متقن است، فهمید؟ و آیا قائل شدن هوسرل به زمانمندی آگاهی به نحو عام به معنای خروج و گذر او از چهارچوب دکارتی-کانتی تفکر خود، یعنی جستجوی بنیادی بی‌زمان و مطلق برای معرفت و در نتیجه تأسیس فلسفه به مثابه علم متقن نیست؟ در ادامه سعی خواهیم کرد پس از طرح مسئله و تعیین حدود و ثغور آن، این پرسش را با توجه به گفته‌های هوسرل درباره زمان-آگاهی مطلق، به خصوص در دست‌نوشته‌های متأخر او درباره زمان که تحت عنوان دست‌نوشته‌های C منتشر شده است، مورد بررسی قرار دهیم.

طرح مسئله

در این نوشتار می‌خواهیم به بررسی این مسئله بپردازیم که آیا زمانمندی (temporality) آگاهی به تاریخمندی آگاهی و شناخت به نحو عام می‌انجامد یا خیر. به عبارت دیگر، آیا اعتقاد به اینکه آگاهی از اعیان زمانمند، هم چنان که هوسرل ادعا می‌کند، خود امری زمانمند است (Husserl, 1991, 16, 233)، ممکن است به این باور بینجامد که شناخت، که مجموعه آگاهی‌های ما از اعیان زمانمند است، امری تاریخمند و غیر مطلق است؟ اهمیت این پرسش در این است که هوسرل، هم چنان که گذشت، از سال‌های اولیه فعالیت فلسفی و تأسیس پدیدارشناسی همواره در صدد تأسیس فلسفه به مثابه علمی متقن و مبارزه با نسبی‌گرایی، تاریخ-گرایی و شکاکیت رایج در نیمه دوم قرن نوزدهم و در حقیقت آن چیزی بود که در واپسین سال‌های حیات فکری خود «بحران علوم اروپایی» نامید. به عبارت دیگر، پدیدارشناسی هوسرل ادامه سنتی فلسفی است که هدف آن استوار ساختن فلسفه و نیز علم بر مبانی محکم و شک‌ناپذیر بود، فلسفه‌ای که گویی از گزند جریان بی‌وقفه گذر زمان و تاریخ و نگاه تاریخی و تاریخ‌گرایانه مصون

است. انتقادات او بر روان‌شناسی‌گرایی (psychologism) در پژوهش‌های منطقی و تأسیس پدیدارشناسی استعلایی در / ایده‌ها I را می‌توان در این چهارچوب فهمید.

اما در این میان برخی از مباحث او دربارهٔ زمان و زمانمندی آگاهی، به خصوص تأملات متأخر او را می‌توان در تقابلی دست‌کم ظاهری با کل پروژۀ او تلقی کرد؛ به این صورت که آیا زمانمندی تجربه‌های زیسته و آگاهی‌های جزئی ما از اعیان زمانمند که ظاهراً به تاریخمندی کل شناخت منتهی می‌شود، از یک سو، و تأسیس فلسفۀ متقن و غیر تاریخمند، از سوی دیگر، ناسازگار به نظر می‌رسند. پرسش این است که آیا این ناسازگاری ظاهری کل طرح هوسرل را زیر سؤال می‌برد یا می‌توان به نحوی بین این دو جمع کرد؟ به نظر می‌رسد بهترین شیوه‌ی پرداختن به این پرسش، عطف توجه به آن مبنا و سنگ بنای به‌اصطلاح محکمی است که هوسرل برای نیل به هدف خود به آن متوسل می‌شود و نیز بررسی این امر که آیا او در توضیح و تبیین آن موفق بوده یا خیر. در چهارچوب بحث اخیر، این مبنا را باید در عمیق‌ترین سطح تقوّم زمان-آگاهی جستجو کرد. اما پیش از پرداختن به این بحث لازم است سه سطح زمان-آگاهی را به اجمال شرح دهیم.

سه سطح تقوّم (constitution) زمان

بر اساس یک تفسیر رایج از آرای هوسرل دربارهٔ زمان-آگاهی، سه سطح زمانمندی را می‌توان به این صورت از هم متمایز کرد: نخست، زمان جهانی یا عینی یا متعالی (transcendent) است. این سطح به رویدادها و فرایندهای جهان عینی تعلق دارد و در واقع همان زمان اشیاء، رویدادها و امور بیرونی است و همگانی و قابل اندازه‌گیری است و در واقع همان چیزی است که در فلسفه‌های گذشته تحت عناوینی مثل «ماهیت زمان» از آن بحث شده است. هوسرل به اقتضای روش پدیدارشناسی خود، یعنی تعلیق و اپوخه (epoché) هر گونه حکمی دربارهٔ عالم خارج و اوصاف آن، از همان آغاز این سطح زمانمندی را کنار می‌گذارد (Husserl, 1991, 4).

سطح دوم زمان درونی یا ذهنی (subjective) یا حلولی (immanent) نامیده می‌شود. این زمان به دیرند و توالی افعال ذهنی، یعنی به رویدادهای حیات آگاهانهٔ ما و معرفت ما به اعیان سطح نخست مربوط می‌شود. افعال و تجربه‌های قصدی دارای دیرند و توالی هستند، اما این زمان درونی را نمی‌توان با مقیاس‌های زمان جهانی و عینی اندازه‌گیری کرد؛ زیرا خصوصی

و ذهنی و درونی است نه همگانی و عینی؛ به یک معنا نمود و ظهور زمانی عینی و به تعبیر دیگر، همچنان که گذشت، مبنای درک آن است.^۳

سطح سوم زمان-آگاهی، همان آگاهی از این زمان درونی است. از آنجا که سطح دوم به تنهایی خود نمی‌تواند خود-آگاهی‌اش را تبیین کند، لازم است سطح سوم را مطرح کرد تا بتوانیم آنچه را در سطح دوم تجربه کرده‌ایم توجیه و تبیین کنیم. این سطح سوم به نحوی «جریان» دارد، جریانی که با جریان داشتن زمان در سطوح اول و دوم متفاوت است (Sokolowski, 2000, 130-132). هوسرل این سطح سوم را آگاهی یا «زمان-آگاهی مطلق» نامید. اما سؤال این است که آیا این سطح سوم خود نیازمند سطح چهارمی نیست و همین طور الی آخر؟

پاسخ این پرسش بر اساس تفسیرهای رایج، منفی است؛ زیرا صرف نظر از اینکه قائل شدن به سطح چهارم به تسلسل نامتناهی می‌انجامد، هوسرل سطح سوم را نوعی بنیاد و اساس تلقی می‌کرد که خود امری زمانمند نیست، بلکه به عنوان بنیادی برای سطوح دیگر به کار می‌آید و زمانمندی آنها را تبیین می‌کند (البته هوسرل در دوره‌ی نخست تأملات خود درباره‌ی زمان چنین اعتقادی دارد) و در نتیجه دیگر نیازی به مبنای دیگری ندارد. اما این مبنای بنیاد، که همان شالوده‌ی محکمی است که هوسرل برای تأسیس فلسفه به مثابه علم متقن جستجو می‌کند، چیست و چه اوصافی دارد؟

آگاهی مطلق یا سوپزکتیویته مطلق

هوسرل نخستین بار در درس‌گفتارهای ۱۹۰۶-۱۹۰۷^۴ زمان-آگاهی را آگاهی مطلق تلقی کرد. او در درس‌گفتارهای پدیدارشناسی آگاهی از زمان درونی از چیزی به نام «سوپزکتیویته مطلق» سخن می‌گوید و آن را «جریان» (flow) می‌نامد و بنیاد و منشأ اولیه می‌داند. سوپزکتیویته مطلق آن قدر عجیب و نامتعارف است که هوسرل می‌گوید برای توصیف همه‌ی خصوصیات آن واژه و نامی نداریم (Husserl, 1991, 79). این سوپزکتیویته نزد وی بی-زمان یا به تعبیر دقیق‌تر منشأ یا شرط آگاهی از زمان است. به همین سبب است که هوسرل بعدها از آن با اصطلاحاتی مانند «پیش-همزمان»، «پیشاپدیداری» (pre-phenomenal)، «پیشاحلولی» (preimmanent) و «آگاهی بی‌زمان مطلق» (Husserl, 1991, 393) و امثال اینها یاد می‌کند. همه‌ی عبارات بیانگر این است که هوسرل می‌خواهد تأکید کند که این سطح آگاهی خود زمانمند نیست، بلکه منشأ و شرط زمانمندی و آگاهی از زمان است. بنابراین

ظاهراً پرسش اصلی این نوشتار، که در بالا به آن اشاره شد، پاسخ صریح و مشخصی دارد و آن اینکه زمانمندی آگاهی چون مبتنی بر لایه بی‌زمان آگاهی است و به نقطه‌ای ختم می‌شود که خود زمانمند نیست، به تاریخمندی کل آگاهی نمی‌انجامد و پروژه‌ی استعلایی و بنیاداندیشانه (radical) هوسرل از این حیث با مشکلی مواجه نیست.

اما مسئله به این سادگی نیست. زیرا از یک سو اشکالات فراوانی که در مورد آگاهی مطلق مطرح است، بیانگر این است که هوسرل نتوانسته تبیینی قابل قبول و قانع‌کننده از ماهیت آن به دست دهد و در نتیجه این مبنا و اینکه دقیقاً چیست خود با مشکلات فراوانی مواجه است.^۵ از سوی دیگر، به نظر می‌رسد مسئله اصلی در اینجا برمی‌گردد به ماهیت پرداختن به مسئله زمان در پدیدارشناسی و نیز گریزناپذیری آگاهی (از هر نوع و در هر مرتبه - ای) از زمانمندی. موضوع را می‌توان به این صورت بیان کرد که ظاهراً نمی‌توان برای آگاهی سطحی قائل شد که زمانمند نباشد و در عین حال منشأ زمانمندی باشد، زیرا این لایه زیرین که امری شبیه جوهر ثابت ارسطویی یا جوهر نفسانی دکارتی است که به عنوان امری ثابت در گذر اعراض باقی می‌ماند، اما دیگر نمی‌تواند منشأ و موجد جریان یابندگی زمانی باشد. مهم‌تر از همه اینکه مسئله هنگامی جدی‌تر می‌شود که هوسرل در مرحله سوم تأملات خود درباره زمان، در دست‌نوشته‌های C، اعتقاد به آگاهی مطلق یا جریان اولیه بی‌زمان یا فرازمانی را کنار گذاشت و اگو (ego) را همراه با همه افعال و انفعالات و از جمله آگاهی‌اش امری زمانمند دانست و آن را در معرض جریان بی‌وقفه هراکلیتی قرار داد. بر مبنای ساختار افقی (Horizontal) آگاهی که هوسرل در این متون مطرح کرد، دیگر مبنای بی‌زمانی وجود ندارد که مقوم اعیان حلولی و متعالی باشد. پس سؤال این است که نقطه ثقل آگاهی چیست و آن سنگ بنایی که هوسرل در پی آن بود چه شد؟ در اینجا لازم نگاهی دقیق‌تر به آگاهی مطلق به مثابه این نقطه ثقل و سیر تحول آن در آرای هوسرل بیندازیم.

همان طور که اشاره شد، جریان آگاهی مطلق ژرف‌ترین سطح آگاهی و مهم‌ترین مسئله در پدیدارشناسی زمان-آگاهی است و موضوعات و مطالب بسیاری درباره آن مطرح شده است. جریان آگاهی مطلق سطح بی‌زمانی است که خاستگاه همه زمانمندی‌هاست. همین امر سخن گفتن درباره آن را دشوار می‌سازد. حتی گاهی ناچاریم زبانی شبیه زبان الهیات سلبی یا تنزیهی برای آن به کار ببریم. نکته دیگر این است که جریان مطلق از طریق قصدیت دوگانه جریان

مطلق به زمان درونی یا حلولی تقوم می‌بخشد. در زیر به موضوعات و مطالبی که ذیل مسئله‌ی آگاهی مطلق مطرح شده خواهیم پرداخت.

اولین ویژگی آگاهی مطلق، هم‌چنان که گذشت، نازمانمندی آن است. هوسرل می‌نویسد:

پدیده‌های مقوم زمان عینیت‌هایی هستند غیر از عینیت‌های تقوم‌یافته در زمان. آنها نه اعیان جزئی هستند و نه فرایندهای جزئی ... از این رو درباره‌ی آنها گفتن اینکه ... اکنون هستند و قبلاً بوده‌اند یا زماناً از پی یکدیگر می‌آیند یا هم‌زمان با یکدیگرند بی‌معناست. ... چیزی جز این نمی‌توانیم بگوییم که این جریان، چیزی است که ما آن را مطابق با آنچه تقوم یافته نامگذاری می‌کنیم، اما خودش امری زماناً «عینی» نیست بلکه سوژکتیویته مطلق است. (Husserl, 1991, 79)

بدین ترتیب این آگاهی مطلق هیچ یک از ویژگی‌های اعیان زمانی، اعم از حلولی یا متعالی (یا سطوح اول و دوم زمانمندی) را ندارد: فاقد دیرند است، زیرا دیرند داشتن به معنای تداوم و در عین حال اینهمانی در یک سلسله‌ی زمانی است؛ مطلق است، به این معنا که تقوم - بخش خود است و مشروط و نیازمند به سطح دیگری نیست؛ چیزی در زمان نیست، بلکه منشأ زمان است.

ویژگی مهم دیگر آگاهی مطلق آن است که یک آگاهی غیر عینی‌کننده (non-objectivating) است؛ یعنی متعلقات خود را به امری عینی (خواه حلولی یا متعالی) تبدیل نمی‌کند. هوسرل به ویژه در دوره‌های متأخر تأملات خود درباره‌ی زمان به چنین خصلتی برای آگاهی مطلق قائل می‌شود. مثلاً در سال ۱۹۳۰ نوشت: «بنیادی‌ترین آگاهی زمان - مندکننده» (zeitigende Bewusstsein) که مقوم افعال و وحدت‌های دیگر در زمان حلولی است، اصلاً نه آگاهی است نه قصد (Husserl, 2006, 112).^{۱۲} پس آگاهی مطلق یک آگاهی عینی‌کننده نیست و در نتیجه آنچه را در این آگاهی تجربه یا زیسته می‌شود نمی‌توان «عین» (object) نامید. خود هوسرل به جای «عین» از اصطلاحات «وحدت» (Einheit) و گاهی هم «فرد» استفاده می‌کند. این دو تعبیر بیانگر حفظ متعلقات آگاهی مطلق به صورت اولیه و تعدیل‌نشده، است. اما پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود این است که چه نسبتی بین این آگاهی و متعلقات آن وجود دارد.

به طور خلاصه می‌توان گفت که آگاهی مطلق یک آگاهی پیشاحملی و پیشاتأملی است که هوسرل برای بیان نسبت آن با متعلقاتش به استعاره دریا و موج متوسل می‌شود و می‌نویسد: «همیشه یک جریان هست که فی‌نفسه مشتمل بر همه این جریان‌های خاص و جزئی و به تعبیری امواجش است و آن همان وحدت آگاهی است، در واقع وحدت آگاهی از همان جهان است» (Husserl, 2006, 262-3).

سرانجام آخرین نکته درباره آگاهی مطلق که لازم است به آن اشاره کنیم این است مفهوم «حاضر زنده» (lebendige Gegenwart / living present) است. هوسرل این مفهوم را هم عمدتاً در متون متأخر خود مطرح کرده است. مثلاً در دست‌نوشته‌های C توجه خود را در بحث از زمان-آگاهی بر حیات زمانی‌کننده به عنوان عمیق‌ترین ساختار حیات آگاهانه متمرکز می‌کند و برجسته‌ترین جنبه این حیات را «حاضر زنده» می‌خواند. منظور از «حاضر» در اینجا وصفی زمانی در برابر گذشته و آینده نیست، بلکه حاکی از یک جریان زمانی‌کننده مطلق است که به تعبیری مبنای گذشته، حال و آینده به معنای متعارف است. حاصل سخن اینکه هوسرل با این تلقی از آگاهی مطلق در متون متأخر خود، تصور پیشین خود از نقطه بی‌زمان یا نازمانمند آگاهی را کنار می‌گذارد و کل حیات آگاهانه را در معرض جریان بی‌وقفه هراکلیتی قرار می‌دهد. حال می‌خواهیم به مسئله اصلی این نوشتار بپردازیم که آیا این اقدام هوسرل ممکن است پروژه استعلایی پیش‌گفته هوسرل را با مشکل مواجه سازد.

از زمانمندی آگاهی به تاریخمندی آگاهی

هوسرل هم چنان که در سیر تأملات خود درباره پدیدارشناسی به نحو عام و درباره زمان به نحو خاص پیش می‌رود، توجه بیشتری به مسئله تاریخ و تاریخمندی و نیز پژوهش تکوینی-تاریخی می‌کند و نقطه اوج این توجه کتاب بحران علوم اروپایی است. اما آنچه از جهت مسئله فعلی ما اهمیت دارد، این است که این توجه او به تاریخمندی به نحو عام و زمانمندی آگاهی به نحو خاص اولاً به چه معناست و ثانیاً تا چه اندازه با طرح اصلی هوسرل، یعنی تأسیس فلسفه به مثابه علم متقن، سازگار است. به علاوه، این مسئله ما را به پرسش مهم دیگری رهنمون می‌شود و آن اینکه آیا تمرکز هوسرل بر مسئله تاریخمندی به معنای کنار گذاشتن پروژه استعلایی از سوی هوسرل است؟ آیا این گفته مشهور هوسرل در پیوست شماره ۹ بحران که «فلسفه به مثابه علم، علم متقن، در واقع، قطعاً متقن - رؤیا به پایان رسید» (Husserl, 1970, 389)، به معنای بر باد رفتن آرمان استعلایی و دست شستن نامیدانه‌ی هوسرل از آن است؟ اما پیش از

پرداختن به پاسخ‌هایی که مفسران در پاسخ به این سؤال مطرح کرده‌اند، درک معنای پدیدارشناسی تکوینی در نزد هوسرل و تفاوت آن با سایر پژوهش‌های تکوینی در علوم دیگر لازم به نظر می‌رسد.

پدیدارشناسی تکوینی چیست؟

هوسرل اصطلاح «پدیدارشناسی تکوینی» را در قطعه ۳۴ تأملات دکارتی به کار می‌برد و می‌نویسد: «آموزه من (ego) به مثابه قطب اعمالش و به مثابه محل عادات، ما را به نقطه پراهمیت طرح مسائل تکوین پدیدارشناختی و از این طریق به مرحله پدیدارشناسی تکوینی رسانده است» (هوسرل، ۱۳۹۰، ۱۱۸). منظور از این اصطلاح اشاره به نوعی پدیدارشناسی است که سعی می‌کند تقویم یافتن آگوی زنده را که شخصی انضمامی (و نه انتزاعی) است که در طول زمان تحول و تطور پیدا می‌کند و دارای تاریخی شخصی است مورد بررسی قرار دهد (Moran, 2012, 137). توضیح آنکه پدیدارشناسی تکوینی بناست توضیح دهد که چگونه مثلاً مفهوم جهان در نزد آگو پدید می‌آید (در مقابل پدیدارشناسی ایستا (static) که متعلقات آگاهی قصدی را آن گونه که به عنوان هویتی کامل تجربه شده‌اند بررسی می‌کند). حال این پرسش مطرح می‌شود که آیا طرح پدیدارشناسی تکوینی هوسرل را به روان‌شناسی‌گرایی (که پیشتر به شدت با آن به مخالفت برخاسته بود) رهنمون نمی‌شود؟ و اگر نمی‌شود، این پدیدارشناسی چه تفاوتی با روان‌شناسی تکوینی دارد؟

هوسرل در تأملات دکارتی (قطعه ۳۸) بین این دو تمایز می‌گذارد. روان‌شناسی تکوینی با این مسئله سروکار دارد که کودک چگونه در بدو تولد یاد می‌گیرد که با اشیاء ارتباط برقرار و آنها را درک کند. به عبارت دیگر، چه فرایندی باید طی شود تا مفاهیم مختلف در ذهن کودک شکل بگیرد. در مقابل، پدیدارشناسی تکوینی به بررسی ساختارهایی می‌پردازد که در ایجاد چنین مفاهیمی در ذهن کودک دخیل‌اند و این بررسی نه از طریق مشاهده تجربی بلکه از رهگذر پژوهش ایده‌تیک (eidetic) برای درک ذات این تقویم‌یافتن شیء یا عین صورت می‌گیرد. پدیدارشناسی تکوینی با این امر (ذات این تقویم یافتن، نه ذات تقویم‌یافته) به مثابه یک تأسیس اولیه مواجه می‌شود (هوسرل، ۱۳۹۰، ۱۲۹-۱۳۲ و Moran, 2011, 137). پس پدیدارشناسی تکوینی مانند پدیدارشناسی ایستا با ذات یا ساختار ذاتی سروکار دارد، اما این ساختارهای ذاتی اکنون در معرض زمانمندی قرار داده می‌شوند. حاصل سخن اینکه صرف چرخش پدیدارشناسی

هوسرل از نگاه ایستا به رویکرد تکوینی به معنای قائل شدن هوسرل به روان‌شناسی‌گرایی و نیز گذر از پروژه استعلایی و آرمان فلسفه به مثابه علم متقن نیست.

گذر از پروژه استعلایی

حال بازگردیم به پرسش اصلی این نوشتار. درباره این مسئله که آن عبارت مشهور هوسرل (رؤیا به پایان رسید) به معنای گذر هوسرل از پروژه استعلایی است یا خیر، بین مفسران و پیروان هوسرل اختلاف نظر وجود دارد. مثلاً به نظر مرلوپونتی، هوسرل این نگاه را به معاصران و برخی از شاگردان خود نسبت می‌دهد (رشیدیان، ۱۳۸۴، ۵۳۴). موهانتی این گفته هوسرل را درباره نوعی ضدیت با عقل‌گرایی (irrationalism) می‌داند که در دوران وی رایج بوده و ریشه بحران انسان اروپایی هم است (Mohanty, 1999, 74). به نظر موران (هم‌داستان با مرلوپونتی) نیز هوسرل خود آرمان فلسفه به مثابه علم متقن را کنار نمی‌گذارد و منظورش از جمله «رؤیا به پایان رسید» این است که فیلسوفان این آرمان را درک نکرده‌اند و دلمشغول فلسفه‌های ضد عقلانی به جای فلسفه متقن علمی شده‌اند در واقع نه خود هوسرل بلکه آن دسته از پیروانش که مسحور تاریخ‌گرایی (historicism) شده بودند، این رؤیا را به پایان رساندند (Moran, 2000, 189). اشاره او در اینجا عمدتاً به هایدگر است که هوسرل او را جانشین خود در جنبش پدیدارشناسی می‌دانست^۸. اما دیوید بل نظر دیگری دارد و معتقد است که هوسرل چون به این نتیجه رسید که پدیدارشناسی دانشی است که حاصل آن هرگز نمی‌تواند اموری فراتاریخی و فرافرهنگی باشد، سرانجام برداشت خود از پدیدارشناسی به مثابه علم متقن را که در همه زمان‌ها و مکان‌ها قابل اطلاق باشد، کنار گذاشت (Bell, 1999, 231).

ملاحظه می‌شود که مفسران پدیدارشناسی هوسرل آرای مختلفی در تفسیر جمله مشهور او اظهار کرده‌اند. اما آنچه اهمیت دارد این است که هیچ‌کدام اشاره‌ای به مبنایی که می‌توان بر اساس آن این جمله را تفسیر کرد، نکرده‌اند. هم‌چنان که گذشت، این مبنا را می‌توان در گفته‌های متأخر هوسرل درباره جریان مطلق آگاهی یافت. در واقع، می‌توان به برخی از آرای او در این باره اشاره کرد و اظهار داشت که هوسرل در واپسین تأملات خود درباره زمان که در دست‌نوشته‌های C منتشر شده است، اعتقاد به نقطه بی‌زمان آگاهی از زمان را که همان آگاهی مطلق است در معرض جریان هراکلیتی زمانمندی قرار می‌دهد و بر این اساس می‌توان گفت که پروژه استعلایی را ناگفته کنار می‌گذارد.

حال به بررسی دقیق‌تر این پرسش بپردازیم که آیا هوسرل پروژه استعلایی خود و آرمان فلسفه به مثابه علم متقن را با اعلام اینکه «رؤیا به پایان رسید» کنار می‌گذارد؟ آیا قائل بودن به زمانمندی آن بنیاد به معنای کنار گذاشتن کل پروژه مبتنی بر آن است؟ به این پرسش هم می‌توان پاسخ مثبت داد و هم پاسخ منفی؛ اما نخست پاسخ مثبت را بررسی می‌کنیم. در این باره می‌توان گفت که آن بنیاد نازمانمند ثابتی که همتای «می‌اندیشیم» دکارتی و جوهر تغییرناپذیر ارسطویی است و هوسرل در ابتدا از منظری معرفت‌شناختی (نه هستی‌شناختی) بدان قائل بود، کنار گذاشته می‌شود و تمامیت اگو و انفعالاتش گویی به حرکتی بی‌وقفه درمی‌آید. نتیجه این امر آن است که چیزی در عرصه اندیشه انسانی یافت نمی‌شود که برای همیشه مصون از تغییر و تحول باشد، و آن گفته مشهور هوسرل که آگاهی از عین زمانمند خود امری زمانمند است، به علاوه اینکه کل گستره شناخت انسان مجموعه آگاهی‌های زمانمند ما از اعیان زمانمند است، حاصلی جز این نمی‌تواند داشته باشد که آگاهی انسانی به عنوان یک کل امری تاریخمند است و همواره در حرکتی بی‌وقفه رو به پیش است.

اما آیا این نتایج، هوسرل را به دام تاریخ‌گرایی نمی‌اندازد که در بحران علوم اروپایی علیه آن به پا خاسته است؟ بر اساس مبانی هوسرل، پاسخ منفی است؛ به این معنا که هوسرل، هم چنان که اشاره شد، در سنتی کانتی-دکارتی می‌اندیشد و هیچ نشانه‌ای از خروج او از این سنت و گرایش به آنچه در برخی از آثار پدیدارشناسان متأخرتر از جمله هایدگر مشاهده می‌کنیم در دست نیست، هرچند باید پذیرفت که نطفه‌های این گرایش‌ها در سخنان هوسرل قابل مشاهده است.

اما درباره پاسخ منفی به پرسش فوق باید به این نکته توجه کرد که آیا پروژه استعلایی و بنیاداندیشی فلسفی ملازم است با اینکه این بنیاد و سنگ بنا نازمانمند باشد؟ به نظر می‌رسد پاسخ منفی باشد، زیرا زمانمندی این بنیاد تعارضی با تمامیت پروژه ندارد. توضیح آنکه اگر زمانمندی سطح اول یا دوم را به این بنیاد نسبت بدهیم، نمی‌توانیم از قول به این امر اجتناب کنیم که هوسرل از پروژه استعلایی خود گذر کرده است. اما سطح سوم زمانمندی صرف نظر از همه دشواری‌هایی که در توضیح و تبیین آن وجود دارد داستان دیگری است.

در حقیقت، هوسرل در تأملات متأخر خود (احتمالاً تحت تأثیر هایدگر) به این نتیجه رسید که اصرار فراوان بر اینکه سطحی بی‌زمان (به معنای اول و دوم زمانمندی) در انسان بیابد، بیهوده است و از همان آغاز خطایی بیش نبوده است. اما درباره سطح سوم زمانمندی به مثابه بنیاد باید گفت که نزد هوسرل به عنوان امری پیشاتأملی، پیشاحملی و پیشازمانی که اصولاً

درک و بیان درست و کامل آن جز با زبان استعاره امکان‌پذیر نیست، هم‌چنان به عنوان رازی سر به مهر می‌تواند مبنایی برای کوشش‌های ناموفق هوسرل در پروژه استعلایی او باشد. اما امر شایان توجه این است که اگر زمانمندی رازآلود این بنیاد را به تاریخمندی آن تعمیم دهیم، دیگر این پروژه را نمی‌توان در همه اعصار و زمان‌ها معتبر و قابل قبول دانست.

نتیجه‌گیری

دغدغه و مسئله هوسرل از آغاز تأسیس پدیدارشناسی بنا کردن فلسفه به مثابه علم متقن بود و او در تأملات خود در جستجوی بنیادی برای این فلسفه، آگاهی مطلق بی‌زمان را یافت. اما دشواری‌های پیش روی او در تحلیل و تبیین این آگاهی و توجه روزافزون وی به مسئله تاریخ و رویکرد تکوینی وی، باعث شد که در تفسیر خود از این بنیاد تجدید نظر اساسی کند و در واپسین تأملات خود به این نتیجه برسد که طلب آن نقطه اتکایی که از آغاز در جستجوییش بود آرزویی محال و خواستی بی‌حاصل است. بنابراین، اعلام می‌کند که «رؤیا به پایان رسید». این گفته فقط پایانی بر پدیدارشناسی استعلایی خود هوسرل نیست، بلکه می‌توان آن را پایان بخش حدود سه قرن کوشش بی‌وقفه فیلسوفان دوران جدید در گذر از محدودیت‌های تاریخی و فرهنگی نوع انسان و تمایل ایشان به نگرستن از منظری خدایی به امور این جهانی دانست. این پایان در عین حال آغازی است برای رویکردی دیگر در فلسفه که در کارهای پدیدارشناسان نسل متأخرتر، که از همان ابتدا رویکرد استعلایی هوسرل را برتافتاده بودند، مشاهده می‌شود: رویکردی انضمامی‌تر، وفادارتر به «خود اشیاء» و واقع‌بوده‌تر (factual) که نمونه‌های آن را می‌توان در آثار هایدگر، گادامر، مرلوپونتی و سارتر دید.

پی‌نوشت‌ها

۱. برای اطلاع بیشتر درباره نسبت فلسفه استعلایی کانت با پدیدارشناسی هوسرل بنگرید به: Rockmore, Tom; *Kant and Phenomenology*, Chicago: University of Chicago Press, 2011, pp. 101-137.
۲. برای اطلاع بیشتر درباره تأثیر اندیشه برنتانو بر پدیدارشناسی هوسرل بنگرید به: Bell, David; *Husserl*, London and New York: Routledge, 1999, pp. 3-28

این کتاب تحت عنوان *اندیشه‌های هوسرل* با ترجمه فریدون فاطمی به فارسی ترجمه و از سوی انتشارات نشر مرکز در سال ۱۳۷۵ منتشر شده است.

۳. این سطح زمانمندی را می‌توان با زمان شهودی در نزد برگسون مقایسه کرد. هرچند هوسرل در آثاری که درباره زمان نوشته نامی از برگسون نمی‌برد ولی شباهت‌هایی بین آرای آنها وجود دارد. در این باره بنگرید به:

Winkler, Rafael; Husserl and Bergson on Time and Consciousness , in *Logos of Phenomenology and Phenomenology of the Logos*, Book Three, edited by Anna-Teresa Tymieniecka, Dordrecht: Springer, 2006, pp. 93-115.

۴. این درس‌گفتارها تحت عنوان *درآمدی به منطق و نظریه شناخت (هوسرلیانی ۲۴)* منتشر شده است. بنگرید به:

Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie, Vorlesungen 1906/07; S. 246/ Introduction to Logic and Theory of Knowledge, Lectures 1906/06; p. 243.

۵. برای کسب اطلاع از بحث‌هایی که درباره ماهیت این سطح سوم زمانمندی و اشکالات آن بین مفسران مطرح شده است بنگرید به:

Kortooms, Toine; *Phenomenology of Time: Edmund Husserl's Analysis of Time-Consciousness*, Dordrecht/ Boston/ London: Kluwer Academic Publishers, 2002, pp. 79-103.

۶. منظور از ساختار افقی آگاهی از زمان جریانی است که از مرحله بالفعلش فراتر می‌رود، از طریق نگهداشت و پیش‌یازی معطوف به آن مراحل از خودش است که دیگر بالفعل نیستند یا هنوز بالفعل نشده‌اند. از آنجا که این قصدیت در سراسر جریان امتداد و گسترش دارد افقی یا طولی نامیده می‌شود.

۷. شاید این گفته هوسرل که «بنیادی‌ترین آگاهی زمانمندکننده ... نه آگاهی است نه قصد» هم متناقض به نظر برسد و هم در تعارض با آن اصل اساسی پدیدارشناسی او که «آگاهی همواره آگاهی از چیزی است» یا آگاهی همواره قصدی (intentional) است. آنچه در اینجا می‌توان گفت این است که هوسرل قصدیت را به دو معنا به کار می‌برد: قصدیت به معنای وسیع کلمه ویژگی ذاتی هر نوع آگاهی است، یعنی هر آگاهی (چه مطلق و چه غیر آن) همیشه متعلق خاصی دارد. اما قصدیت به معنای محدود و فنی‌تر کلمه فقط شامل اشکال مختلف آگاهی عینی‌کننده می‌شود (اطلاعات بیشتر در: علیرضا حسن‌پور: *آگاهی از زمان در پدیدارشناسی هوسرل*، تهران: نشر علم، ۱۳۹۲، صص ۱۷۵-۱۷۹).

۸. هوسرل در عبارت معروفی خطاب به هایدگر می‌گوید: «من و تو پدیدارشناسی هستیم» (You and I are phenomenology). بنگرید به:

Cairns, Dorion; *Conversations with Husserl and Fink*, Martinus Nijhoff, 1976, p. 9.

Matheson Russell; Husserl: A Guide for the Perplexed, Continuum 2006, p.3

منابع

- اسپینگلبرگ، هربرت. (۱۳۹۱)، جنبش پدیدارشناختی: درآمدی تاریخی، جلد اول، ترجمه مسعود علیا، تهران: مینوی خرد.
- دکارت، رنه. (۱۳۶۹)، تأملات در فلسفه اولی، ترجمه احمد احمدی، چاپ دوم، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- رشیدیان، عبدالکریم. (۱۳۸۴)، هوسرل در متن آثارش، تهران: نشر نی.
- هوسرل، ادموند. (۱۳۹۰)، تأملات دکارتی، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، چاپ چهارم، تهران: نشر نی.
- Bell, David. (1999) *Husserl*, London: Routledge.
- Brough, J. Barnett. (1972) The Emergence of an Absolute Consciousness in Husserl's Early Writings on Time-Consciousness , in *Man and World*; vol. 5, no. 3, pp. 298-326.
- ----- . (2010) Notes on the Absolute Time-Consciousness , in *On Time- New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*, edited by Dieter Lohmar and Ichiro Yamaguchi, Dordrecht Springer.
- Husserl, Edmund. (1970), *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*, tr. by David Carr, Evanston: Northwestern University Press.
- ----- . (1983), *Ideas pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, First Book: General Introduction to a Pure Phenomenology*; tr. by F. Kersten; 4.
- ----- . (1991), *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time (1893-1917)*, tr. by John Barnett Brough; Dordrecht/ Boston/ London: Kluwer Academic Publishers.
- ----- . (2006), *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934): Die C-Manuskripte*, edited by Dieter Lohmar, Springer.
- Kortoome, Toine. (2002), *Phenomenology of Time, Edmund Husserl's Analysis of Time-Consciousness*; Dordrecht/ Boston/ London: Kluwer Academic Publishers.
- Mohanty, J. N. (1999), The Development of Husserl's Thought in *The Cambridge Companion to Husserl*, edited by Barry Smith

and David Woodruff Smith, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 45-77.

- Moran, Dermot. (2000), *Introduction to Phenomenology*, London and New York: Routledge.
- Moran, Dermot and Joseph Cohen. (2012), *The Husserl Dictionary*; New York: Continuum.
- Sokolowski, Robert; (2000), *Introduction to Phenomenology*; Cambridge University Press.
- ----- . (1964) Immanent Constitution in Husserl's Lectures on Time ; *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 24, No. 4; June.

