

فلسفه، سال ۵۰، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۱



10.22059/jop.2021.328214.1006632

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

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

Analyzing the Relationship between Time-Consciousness and Self-Consciousness in Husserl's Philosophy

Hossein Zamaniha

Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Shahed University

Received: 4 August 2021

Accepted: 23 October 2021

Abstract

Husserl, corresponding to three levels of temporality, introduces three levels of time-consciousness in his works. These three levels of time-consciousness are the consciousness of the temporality of transcendent objects (objective time), the consciousness of the temporality of intentional acts and experiences (subjective time), and finally, the deepest level is what he calls consciousness of inner time or absolute consciousness. This third level is the continuous stream or flow of consciousness which in its streaming constitutes itself and other levels of temporality. Although this constituting flow is the deepest foundation of temporality, it is not temporal in the ordinary meaning of the term. That means despite being self-constituting and self-temporalizing it is not given in a higher level of time. Understanding the true meaning of this level of temporality, for long, has been a challenge for scholars. One of the attempts to interpret and demystify this layer of temporality is based on making a connection between this absolute flow of consciousness and a kind of implicit and minimal self-consciousness usually called pre-reflective self-consciousness. In this article besides explaining the three levels of temporality and time-consciousness, I have analyzed this view about the relationship between the third level of time-consciousness and pre-reflective self-consciousness and compared the ideas of scholars on the matter.

Keywords: Husserl, Phenomenology, Time-Consciousness, Consciousness of Inner Time, Pre-reflective Self-consciousness.

تحلیل نسبت زمان آگاهی و خودآگاهی در فلسفه هوسرل

حسین زمانیا*

استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه شاهد

(از ص ۳۷ تا ۵۴)

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳/۵/۱۴۰۰، تاریخ پذیرش مقاله: ۱/۸/۱۴۰۰

علمی-پژوهشی

چکیده

هوسرل در آثار خود از سه سطح از زمان آگاهی بحث می‌کند که این سه سطح عبارت‌اند از: آگاهی از زمان عینی (کیهانی)، زمان آگاهی سوژکتیو و آگاهی از زمان درونی (آگاهی مطلق). از نظر هوسرل این سطوح در حقیقت لایه‌های تقویم زمان هستند و مبنای تقویم هر لایه را باید در مرتبه یا لایه عمیق‌تر جستجو کرد تا به عمیق‌ترین لایه زمان آگاهی، یعنی همان آگاهی مطلق رسید. آگاهی مطلق، مقوم هر درک و معنایی از زمان است؛ اما در عین حال، خود به وسیله هیچ امر دیگری تقویم نمی‌شود، بلکه قوام آن قوام درونی است. این عمیق‌ترین لایه در حقیقت جریان مستمر و وحدت‌بخش آگاهی است که تمامی اعمال و افعال قصدی آگاهی در آن ریشه دارند. برخی از هوسرل‌پژوهان معاصر برای تبیین این معنا از زمان آگاهی و نسبت آن با زمان آگاهی سوژکتیو، با رجوع به آثار هوسرل و دیدگاه وی درباره تأمل، به تمایز بین دو نوع خودآگاهی، یعنی خودآگاهی پیشاتأملی و خودآگاهی تأملی اشاره کرده و این جریان بنیادین و وحدت‌بخش آگاهی را که مقوم هر درکی از زمان و زمانمندی است، با خودآگاهی پیشاتأملی متناظر دانسته‌اند. بر این اساس، آگاهی مطلق به عنوان نوعی خودآگاهی پیشاتأملی به معنای زیست و تجربه غیر ابژه‌ساز و غیر مضمون‌سازی است که هم بنیان ابژکتیویته و هم ریشه و بنیان سوژکتیویته استعلایی است.

واژه‌های کلیدی: هوسرل، پدیدارشناسی، زمان آگاهی، آگاهی از زمان درونی، خودآگاهی پیشاتأملی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱. مقدمه

هوسرل همواره خود را یک آغازگر می‌دانست و بارها و بارها مبانی فلسفه خویش را واکاوی کرد. از دید وی بیش از آنکه پدیدارشناسی را نوعی نظام فلسفی بدانیم، باید آن را جریانی برعکس نظام‌سازی، در جهت واکاوی مبانی و بنیادهای اندیشه تلقی کنیم (Moran, 2000: 62). دقیقاً به همین دلیل است که وی روش فلسفی خود را به باستان‌شناسی تشبیه می‌کرد (اسپیگلبرگ، ۱۳۹۲: ۱۵۱/۱). نمونه این نوع باستان‌شناسی را می‌توان در تفسیر عمیق وی از لایه‌های متفاوت زمانمندی جستجو کرد.

بی‌شک، بحث از زمان و ساختار زمانمند آگاهی، یکی از مشکل‌ترین و در عین حال عمیق‌ترین مباحث مطرح‌شده در فلسفه هوسرل است و همین امر باعث شده است که این بخش از آثار هوسرل، همواره به‌عنوان یکی از چالش‌برانگیزترین بخش‌های فلسفه وی شناخته شود. هوسرل ضمن اعتراف به پیچیدگی و صعوبت بحث زمان، این نکته را یادآور می‌شود که آگوستین اولین کسی بود که عمیقاً متوجه پیچیدگی ذاتی بحث زمان شد و در آثارش بدان اشاره کرد (Husserl: 3: 1991).^۱ از نظر وی همگی ما به‌طور طبیعی درکی از زمان داریم؛ اما به‌محض اینکه سعی می‌کنیم تفسیری از این زمان آگاهی ارائه دهیم، با مشکلات عجیبی مواجه و دچار تناقض‌گویی می‌شویم (Ibid). وی حتی در مواردی مسئله زمان را مشکل‌ترین مسئله در بین تمامی مسائل پدیدارشناسی معرفی می‌کند (Ibid: 286).

علاوه بر مباحث و اشارات پراکنده درباره زمان که در اغلب آثار هوسرل دیده می‌شود، وی سه اثر مستقل در مورد زمان دارد که خوشبختانه هر سه این آثار چاپ شده‌اند:

الف) پدیدارشناسی آگاهی از زمان درونی:^۲ بر اساس مقدمه‌ای که براو (Brough J. Barnett) به‌عنوان مترجم انگلیسی اثر بر آن نگاشته است، این اثر بر اساس دست‌نوشته‌ها و سخنرانی‌های هوسرل درباره زمان، بین سال‌های ۱۸۹۳ تا ۱۹۱۱ گردآوری و چاپ شده است. بخش اصلی اثر، یعنی بخش A آن شامل دو زیر بخش است: ۱. سخنرانی‌های هوسرل در گوتینگن در زمستان ۱۹۰۴ و بهار ۱۹۰۵ و ۲. ضمائم و اضافات مربوط به سال‌های ۱۹۰۵ تا ۱۹۱۰. این بخش، یعنی بخش A حاصل کار اشتین (Edith Stein)، دستیار هوسرل است که در خلال سال‌های ۱۹۱۶-۱۹۱۸ به جمع‌آوری دست‌نوشته‌های هوسرل درباره زمان پرداخت و آنها را مدون ساخت؛ اما چاپ آن تا ۱۹۲۸ به تأخیر افتاد و در این سال با ویراستاری مارتین هیدگر به چاپ رسید (Husserl, 1991: XII-XVII). بخش دوم کتاب، یعنی بخش B مجموعه دست‌نوشته‌های هوسرل درباره زمان است که بین سال‌های ۱۸۹۳ تا ۱۹۱۱ نگاشته شده و رودلف بوام (Boehm Rudolf) آن را در ۱۹۶۶ با رعایت ترتیب زمانی دست‌نوشته‌ها به بخش قبلی اضافه کرد^۳ (Ibid: XVII).

ب) دست‌نوشته‌های L: این اثر بین سال‌های ۱۹۱۷-۱۹۱۸ نگاشته شده است که به دلیل حضور هوسرل در شهر برناو (حوالی برلین) در مدت زمان نگارش این دست‌نوشته‌ها، به دست‌نوشته‌های برناو نیز مشهور است (Bernet, 2010: 1-2).

ج) دست‌نوشته‌های C: که بین سال‌های ۱۹۲۹-۱۹۳۴ نگاشته شده و در حقیقت آخرین و در عین حال عمیق‌ترین تحلیل‌های هوسرل را درباره‌ی زمان شامل می‌شود.

این حجم از مباحث درباره‌ی زمان نشان از اهمیت و جایگاه این موضوع در پدیدارشناسی هوسرل دارد. آنچه در این سه اثر مستقل با آن مواجه می‌شویم، نمونه‌ی عینی نوعی باستان‌شناسی است؛ یعنی حرکت به سوی عمیق‌ترین لایه‌های حقیقت یک شیء. نکته‌ای که در اینجا حائز اهمیت است، این است که برای هوسرل به‌عنوان پدیدارشناس آنچه اهمیت دارد، چگونگی دادگی زمان یا تقویم زمان در ساحت آگاهی است. اصولاً در فلسفه‌ی هوسرل با معنای متفاوت از زمان یا به تعبیر دقیق‌تر، با سه سطح از زمان‌آگاهی مواجه می‌شویم که این سه معنا عبارت‌اند از: زمان عینی (کیهانی)، زمان سوژکتیو و زمان‌آگاهی درونی (آگاهی مطلق).

تفاوت بین معانی سه‌گانه‌ی زمان یا سطوح سه‌گانه‌ی زمان‌آگاهی همواره در بین هوسرل‌پژوهان محل بحث و تبادل نظر بسیار بوده است. در این میان، تفاوت زمان عینی (کیهانی) با دو معنای دیگر تا حدود زیادی روشن است؛ اما تمایز زمان سوژکتیو و آنچه هوسرل از آن با نام زمان‌آگاهی درونی (مطلق) یاد می‌کند، محل مباحثات فراوان است. یکی از رویکردهای مهم و در عین حال عمیق در تبیین تمایز بین این دو معنا از زمان، رویکردی است که در آن با استفاده از تمایز بین دو نوع خودآگاهی، یعنی خودآگاهی تأملی و خودآگاهی پیش‌تأملی (Zahavi, 2003: 86-93) سعی در تبیین تمایز بین دو سطح از زمان‌آگاهی دارد.

ما در این مقاله سعی خواهیم کرد ضمن تحلیل معانی مختلف زمان در فلسفه‌ی هوسرل، به تحلیل تلاش صورت‌گرفته از سوی برخی هوسرل‌پژوهان برای تبیین تمایز بین سطوح دوم و سوم زمان‌آگاهی با استفاده از برقراری نسبتی بین این دو و دو معنا از خودآگاهی بپردازیم.

شایان ذکر است هرچند در زبان فارسی آثاری وجود دارند که به بحث زمان از دیدگاه هوسرل پرداخته‌اند که از جمله آنها می‌توان به رشیدیان (۱۳۹۴) و راثی (۱۳۹۰) اشاره کرد که هر یک در اثر خود به بحث از زمان و سطوح سه‌گانه‌ی آن در فلسفه‌ی هوسرل پرداخته‌اند، اما تا جایی که نگارنده جستجو کرده است، اثری که به تحلیل نسبت بین زمان‌آگاهی و خودآگاهی بپردازد، یافت نشد. در زبان انگلیسی نیز بر اساس یافته‌های نگارنده، تنها مقاله‌ای که به‌طور مستقیم به بحث نسبت زمان‌آگاهی و خودآگاهی در فلسفه‌ی هوسرل پرداخته، مقاله‌ی زهاوی (2011) با عنوان «ابژه‌ها و سطوح: تأملی پیرامون نسبت زمان‌آگاهی با خودآگاهی» است. در این مقاله زهاوی با این فرض که خواننده با مبانی بحث زمان‌آگاهی و نسبت آن با انواع خودآگاهی در فلسفه‌ی هوسرل آشناست،

به طرح موارد اختلاف دیدگاه خود با دیگر شارحان می‌پردازد؛ اما تکیه ما در مقاله حاضر بیشتر تبیین اصل این بحث در فلسفه هوسرل با تکیه بر نقاط اشتراک تفاسیر متفاوت است.

۲. سطوح سه‌گانه زمان آگاهی در فلسفه هوسرل

هوسرل برای اولین بار از سطوح سه‌گانه زمان آگاهی در متنی که بین سال‌های ۱۹۰۷-۱۹۰۹ نوشته است، سخن به میان می‌آورد و در آن ضمن اشاره به تقویم اشیاء زمانمند به سطوح سه‌گانه زمان آگاهی به صورت زیر اشاره می‌کند:

(الف) تقویم متعلقات تجربه عینی در زمان ابژکتیو؛

(ب) تقویم ظهورات متکثر یک شیء در یک وحدت درونی در زمان ماقبل تجربی (زمان سوژکتیو)؛

(ج) جریان مطلق و قوام‌بخش آگاهی (Brough, 2010: 22).

وی سپس در یکی دیگر از دست‌نوشته‌های خود مربوط به سال‌های ۱۹۱۱-۱۹۱۲ تقسیم مشابهی را ارائه می‌دهد که در آن ترتیب سطوح عوض شده است (Ibid: 23). از آن پس، این تقسیم به شکل‌های مشابه در آثار متعدد هوسرل درباره زمان دیده می‌شود.

برای درک تمایز سطوح سه‌گانه زمان آگاهی، باید به این نکته توجه کنیم که نسبتی عمیق بین درک ما از زمان یا به باور خود هوسرل زمان آگاهی و روش فلسفی وی، یعنی پدیدارشناسی وجود دارد. از نظر هوسرل هدف پدیدارشناسی درک ساختار آگاهی و دادگی بی‌واسطه اشیاء در این ساختار است؛ اما نکته اینجاست که ساحت آگاهی، ساحتی ایستا و ثابت نیست، بلکه ما در ساحت آگاهی با اموری پویا مواجه‌ایم؛ اموری که واجد نوعی دیرند و تداوم هستند؛ لذا بحث از دادگی بی‌واسطه اشیاء بدون توجه به این دیرند و تداوم، بحثی ناتمام است. این بدان معناست که بررسی هویت قصدی آگاهی، بدون توجه به زمانمندی افعال و اعیان قصدی آگاهی ناقص است (Zahavi, 2003: 80).

ما تا زمانی که رویکرد طبیعی یا تجربی را ترک نکرده‌ایم، درکی از زمان داریم؛ اما این درک صرفاً مقیاسی برای اندازه‌گیری و تعیین همبودی، توالی و ترتیب اشیاء و امور است؛ به عبارت دیگر، زمان عینی (کیهانی) صرفاً بیانگر ترتیب یا توالی اشیاء است. به عقیده ساکالوفسکی این معنا از زمان را از آن نظر که مشخص‌کننده نسبت بین اشیا و قابل اندازه‌گیری است، می‌توان با مکان مقایسه کرد (ساکالوفسکی، ۱۳۸۸: ۲۳۴). قداماً از جمله ارسطو، این معنا از زمان را از سنخ کمیت و قابل اندازه‌گیری دانسته و بر نسبت این معنا از زمان و حرکت در آثار خود تأکید کرده‌اند.

اگرچه همه ما درکی از زمان عینی داریم، اما جای این سؤال وجود دارد که چگونه به چنین درکی نائل شده‌ایم؟ این پرسش در حقیقت پرسش از چگونگی تقویم زمان در حوزه آگاهی است و تا این پرسش پاسخ داده نشود، معنا و حقیقت زمان نیز به درستی درک نمی‌شود؛ لذا بحث از زمان آگاهی به یک معنا بحث از لایه‌های مختلف خود زمان است. درک زمان عینی مستلزم درک

چگونگی تقوم زمان در حوزه آگاهی است و لذا برای درک آن باید به درک لایه عمیق‌تری از زمان که هوسرل از آن با نام زمان سوژکتیو (پدیدارشناختی) یاد می‌کند، نائل شد. این بدان معنی است که از نظر هوسرل هر سطح از زمان آگاهی مبتنی بر سطح پیش از خود است.

هوسرل در دوره دوم ازسیر تفکر فلسفی خود، به دنبال مواجهه عمیق‌تری با آگاهی بود. وی در این دوره که دوره ورود به ساحت پدیدارشناسی استعلایی است، با استفاده از ابزار اپوخه و به مدد آنچه وی آن را تعلیق پدیدارشناختی می‌نامید، توجه خود را به‌طور کامل به ساختار آگاهی و دادگی اشیاء در این ساختار معطوف کرد (Moran, 2000: 150-158). وی در این دوره متوجه این امر بود که هر آنچه بی‌واسطه به آگاهی داده می‌شود، واجد امتداد و دیرندی است که بدون این تداوم و امتداد، چنین دادگی امکان‌پذیر نیست. از طرف دیگر، خود اعمال و تجارب قصدی آگاهانه نیز واجد امتداد و دیرندی هستند و به‌واسطه همین امتداد و دیرندی است که می‌توان خود این تجارب قصدی را موضوع تأملی ثانوی قرار داد که هوسرل از آن با نام «تأمل پدیدارشناختی» (استعلایی) یاد می‌کند (هوسرل، ۱۳۸۶: ۷۳). در این نوع تأمل، موضوع تأمل افعال و تجارب و متعلقات محض آگاهی است. این نوع تأمل به‌جای توجه به اشیاء به خود آگاهی و ساختار قصدی آن معطوف است و این آغاز پدیدارشناسی است (Husserl, 1982: 78)؛ اما سؤال اینجاست که در ساحت پدیدارشناسی که جهان طبیعی و تمامی لوازم آن، از جمله زمان، به معنای زمان کیهانی در اپوخه قرار داده می‌شود، بنیان این تداوم و دیرندی را در چه چیزی باید جستجو کرد؟ وی در این دوره سعی می‌کند تا بنیان این دیرندی را در ساختار قصدی آگاهی جستجو کند؛ لذا تبیین وی از چیستی زمان و زمانمندی در این دوره، ارتباط تنگاتنگ با ساختار آگاهی دارد که در ادامه به آن اشاره خواهد شد.

هوسرل برای بیان چگونگی تقوم امور زمانمند در ساحت آگاهی، از مثال قطعه موسیقی استفاده می‌کند. ما یک قطعه موسیقی را به‌رغم گستره زمانی آن، به‌عنوان یک قطعه موسیقی واحد درک می‌کنیم. حال اگر قرار باشد در هر لحظه یک برش یا یک نت خاص از موسیقی در حوزه آگاهی داده شود یا به بیان دیگر، متعلق قصدی آگاهی در هر لحظه نت خاصی از موسیقی باشد، چگونه ما یک قطعه موسیقی را به‌عنوان یک قطعه واحد و ممتد درک می‌کنیم؟ به عبارت دقیق‌تر، اگر آگاهی ما همواره متوجه یک آن (لحظه) نقطه‌وار است، فهم تداوم و دیرندی از کجا حاصل می‌شود؟ پاسخ سنتی به این سؤال مبتنی بر کارکردهای قوه خیال است (Husserl, 1991: 11-12).

برنتانو، به‌عنوان کسی که افکار وی تأثیر بسزایی در فلسفه هوسرل داشت، بر این باور بود که آگاهی ما از زمان و امور زمانمند به‌واسطه دو کارکرد قوه خیال است که یکی از آنها همان یادآوری (recollection) و دیگری پیش‌انتظاری (expectation) است (Ibid: 13-14). به باور برنتانو ما وقتی به یک قطعه موسیقی گوش می‌دهیم، آنچه بی‌واسطه و به‌صورت بالفعل بر آگاهی عرضه می‌شود، برش یا مقطع خاصی از آن قطعه است که متناظر با آن نقطه‌وار است؛ به عبارت دیگر، در هر لحظه آگاهی یا ادراک ما متوجه یک آن نقطه‌وار از امر ممتد است و ادراک گذشته و آینده حاصل یادآوری

و پیش‌انتظاری قوه خیال است. در مثال موسیقی اگر سه نت متوالی از این موسیقی را در نظر بگیریم و این سه را الف، ب و ج بنامیم، وقتی نت ب را درک می‌کنیم، آنچه واقعاً متعلق بی‌واسطه ادراک است، همین نت ب است؛ اما ما نت ب را به‌عنوان یک امر پیوسته به نت گذشته، یعنی نت الف درک می‌کنیم و در عین حال، در عین گوش‌کردن به نت ب انتظار نت خاصی را داریم که واجد نوعی پیوستگی با این نت و کل این قطعه باشد، که آن همان نت ج است؛ لذا به نظر می‌رسد همراه با درک نت ب، درکی از دو نت دیگر، یعنی نت الف و ج نیز وجود دارد؛ اما چگونه چنین چیزی ممکن است؟ از نظر برتتانو نت الف و ج حاصل دو کار کرد مضمون‌ساز قوه خیال است؛ یعنی در لحظه درک نت ب، نت الف و ج هیچ‌کدام متعلق بی‌واسطه ادراک نیستند، بلکه نت‌های الف و ج به‌عنوان امور بیرونی به لحظه حال منضم می‌شوند (رشیدیان، ۱۳۹۴: ۴۹۱-۴۹۲).

از نظر برتتانو لازمه آگاهی از روند زمانی به‌عنوان یک روند پیوسته، این است که آنچه در گذشته حس شده، به‌طور کامل زائل نشود، بلکه باید تعدیل خاصی را متحمل شود. این بدان معناست که ما صرفاً با حضور یا غیاب ادراک حسی قبلی مواجه نیستیم؛ زیرا نه زوال و نه دوام صرف ادراک حسی قبلی، هیچ‌کدام نمی‌تواند به درکی از امر زمانی به‌عنوان یک امر پیوسته و سیال منجر شود، بلکه آنچه لازم است، ادراک تعدیل‌یافته‌ای از گذشته یا آینده به معنای رد یا اثری در لحظه کنونی است که این کار همان سنتز خلاقانه و مولد قوه خیال است (رشیدیان، ۱۳۹۴: ۲۹۳). در حقیقت، خیال آنچه را که حس به‌عنوان یک اکنون نقطه‌وار در گذشته درک کرده یا قرار است در آینده درک کند، در ضمن ادراک آن یا لحظه حاضر بازآفرینی و سپس آن را با خصلت زمانی گذشته یا آینده غنی می‌کند (همان: ۴۹۲). برتتانو این پیوستن مستمر تصورات زمانی تعدیل‌یافته را تداعی اولیه می‌نامد و آن را کار قوه خیال می‌داند (همان: ۴۹۳).

تبیین برتتانو به‌رغم ابتناء بر تفسیر رایج و سنتی از زمان، واجد نوعی نوآوری است و آن اینکه وی نقش قوه خیال را در درک زمان، یادآوری یا پیش‌انتظاری صرف نمی‌داند، بلکه از نظر وی خیال کارکردی تعدیل‌کننده نیز دارد و بدون این تعدیل، اصولاً ادراک یک امر زمانمند ناممکن است؛ لذا تبیین برتتانو نسبت به تبیین‌های پیشین قدمی رو به جلوست؛ اما در عین حال، هنوز با تبیین پدیدارشناختی از زمان فاصله زیادی دارد و واجد اشکالات متعددی است که ذیلاً به آنها اشاره خواهد شد.

اولاً: اگر آگاهی ما همواره متوجه یک آن نقطه‌وار است و گذشته و آینده از طریق کارکرد قوه خیال به این لحظه اکنون اضافه می‌شوند، پس ما همواره در حال درک‌کردن اکنون هستیم؛ اما کنونی که امور دیگری به‌وسیله قوه خیال به‌عنوان امور بیرونی و جانبی بدان منضم شده‌اند. حال پرسش اینجاست که درک گذشته و آینده از کجا ناشی می‌شود (Husserl, 1991: 18-19)؟ اگر کسی بگوید درک گذشته و آینده مثلاً حاصل نوعی مقایسه است، این با شهود امر زمانمند در تضاد

است؛ زیرا ما در خود شهود سه بعد متمایز، یعنی گذشته و حال و آینده را درک می‌کنیم و درک گذشته و آینده حاصل تأمل ثانوی یا مقایسه نیست (Ibid: 23).

ثانیاً: بنا به نظریه برتانو وقتی یک قطعه موسیقی را می‌شنویم، آنچه صرفاً در لحظه کنونی شنیده می‌شود، یک نت خاص است و ادراک یک نغمه یا قطعه پیوسته صرفاً نتیجه همان تداعی اولیه قوه خیال است؛ یعنی ما چیزی را می‌شنویم که هم‌اکنون سپری شده یا هنوز فرانسیده است. بر این اساس، هر آگاهی از یک روند زمانی صرفاً نوعی توهم استعلایی است که نتیجه کارکرد خلاقانه قوه خیال است (رشیدیان، ۱۳۹۴: ۴۹۴).

ثالثاً: ادراک یک قطعه موسیقی با یادآوری آن به وسیله قوه خیال متفاوت است؛ به بیان دیگر، از دید هوسرل وقتی من به عنوان موجودی آگاه به یک قطعه موسیقی گوش می‌دهم، کل این قطعه را به عنوان امر ممتد واحد درک می‌کنم و این با یادآوری مثلاً اتفاقی که در دیروز رخ داده یا پیش‌انتظاری آنچه قرار است فردا برای من رخ دهد، متفاوت است؛ به عبارت دیگر، یادآوری و پیش‌انتظاری دو عمل مستقل از آگاهی هستند که با شهود اولیه متمایزند (Zahavi, 2003: 83).

رابعاً: نسبت دادن ادراک امر زمانمند به یادآوری یا پیش‌انتظاری قوه خیال با رویکرد شهودی پدیدارشناسی در تضاد است؛ یعنی در پدیدارشناسی باید به شهود بی‌واسطه و آنچه در این شهود بی‌واسطه عرضه می‌شود، پایبند باشیم. حال اگر قرار باشد آنچه صرفاً در آن نقطه‌وار عرضه شده به شهود درآید و گذشته و آینده صرفاً حاصل دو کارکرد مضمون‌ساز قوه خیال باشد که به این آن نقطه‌وار منضم می‌شود، در آن صورت شهود بی‌واسطه هیچ امر زمانمندی امکان‌پذیر نخواهد بود (Ibid: 82).

راه حل هوسرل برای رهایی از مشکلات یادشده بازنگری در مفهوم آن است. وی سعی می‌کند تا مفهوم آن یا لحظه ممتد را جایگزین آن نقطه‌وار کند. از نظر هوسرل همان‌گونه که نت کنونی یک قطعه موسیقی هم‌اکنون متعلق ادراک و به عبارت دیگر، متعلق قصدی فعل آگاهی است، نت‌های قبلی و بعدی آن نیز متعلق قصدی آگاهی است؛ البته این بدان معنا نیست که مثلاً وقتی به نت ب گوش می‌دهم نت الف و ج هم، هم‌بود با نت ب است، بلکه منظور این است که نت‌های الف و ج نیز بی‌واسطه بر آگاهی عرضه می‌شوند. هوسرل برای تبیین این امر آنچه وی آن را «آن ممتد» (گستره حضور) می‌نامد، جایگزین آن نقطه‌وار می‌کند (Ibid). اما منظور از گستره حضور چیست؟ گستره حضور همان چیزی است که امکان حضور بی‌واسطه امر زمانمند را به عنوان متعلق شهودی آگاهی فراهم می‌کند. در حقیقت گستره حضور در مقایسه با آن نقطه‌وار شبیه آن یا لحظه ممتد است.

برای فهم گستره حضور با آن ممتد مجدداً به مثال قطعه موسیقی بازمی‌گردیم. وقتی من به نت ب گوش می‌دهم، آیا صرفاً به یک نت واحد گوش می‌کنم یا نت ب به عنوان جزئی از یک کل به من عرضه می‌شود؟ بدیهی است مورد دوم صحیح است. این بدان معنی است که هنگام التفات به نت

ب در آن واحد نت الف و نت ج، یعنی نت‌های بعدی و قبلی این نت نیز بی‌واسطه در ساختار آگاهی عرضه می‌شوند؛ اما چنین چیزی چگونه ممکن است؟ به نظر هوسرل تنها راه ممکن برای تبیین دادگی بی‌واسطه یک امر ممتد و زمانمند در ساختار آگاهی، این است که به جای اینکه ساختار التفاتی آگاهی را به صورت ساختاری خطی و فلش‌وار در نظر بگیریم که متوجه یک آن نقطه‌وار از امر زمانمند است، باید ساختار التفاتی آگاهی را مانند زاویه‌ای در نظر گرفت که در آن واحد در سه جهت امتداد دارد؛ این سه جهت عبارت‌اند از: انطباع اصلی (primal impression)، پس‌نگری (retention) و پیش‌نگری (pretension). این بدان معنی است که وقتی آگاهی ما متوجه یک نقطه کانونی، یعنی همان آن (حال) نقطه‌وار است، در همان حال لحظه گذشته و لحظه آینده نیز برای آگاهی بی‌واسطه حاضر است؛ به عبارت دیگر، در همان مثال قطعه موسیقی وقتی شما به نت ب توجه دارید، در آن واحد نت الف و نت ج نیز به نحو بی‌واسطه برای شما حاضر است. همان‌گونه که اشاره شد، از دید هوسرل در مقام تمثیل، ساختار التفات آگاهی مانند یک زاویه یا بازه است که رأس آن در خود آگو یا من استعلایی است و قاعده آن در برگرفته امر زمانمند در سه بعد متفاوت است. از نظر هوسرل انطباع اولیه، پس‌نگری و پیش‌نگری هر سه ابعاد سه‌گانه ساختار التفات آگاهی هستند که این ابعاد سه‌گانه بر سازنده زمان سوژکتیو هستند. بر اساس این تفسیر، گذشته و آینده اموری نیستند که به واسطه کارکردهای مضمون‌ساز قوه خیال به لحظه منضم شوند، بلکه گذشته، حال و آینده سه لحظه یا سه بعد ذاتی در ساختار قصدی آگاهی هستند؛ به عبارت دیگر، در یک فعل قصدی واحد، سه لحظه گذشته، حال و آینده در آگاهی بی‌واسطه عرضه می‌شوند (Ibid: 80-82).

هوسرل با این تفسیر درصدد است تا معنای آن را متحول ساخته و آن ممتد را جایگزین آن نقطه‌وار کند؛ اما سؤالی که در ابتدای امر خودنمایی می‌کند، این است که آیا تعبیر آن ممتد تعبیری متناقض نیست؟ به عبارت دیگر، چگونه آن می‌تواند در عین آن بودن واجد امتداد باشد؟ برای پاسخ به این پرسش، ذکر این نکته لازم است که وقتی ما درصدد تحلیل زمان سوژکتیو هستیم، باید در نظر داشته باشیم که این زمان، ریشه در ساختار قصدی خود آگاهی دارد و مانند خود ساختار قصدی و التفاتی دو جهت متفاوت دارد: یک جهت خود سوژه یا آگوی استعلایی و طرف دیگر، ابژه یا متعلق آن. بر این اساس، آن ممتد از جهت ارتباطش با آگو یا من استعلایی شبیه یک نقطه و از جهت نسبتش با متعلق آگاهی واجد سه بعد است؛ لذا این تعبیر به هیچ وجه تعبیر متناقض نیست. آیت آن اشاره به یک جهت و امتداد آن اشاره به جهت دیگر دارد.

آنچه هوسرل تا اینجا نشان داده، این است که در حین توجه به لحظه حال، لحظه گذشته و لحظه آینده نیز بدون واسطه در آگاهی داده می‌شوند؛ برای مثال، وقتی من به نت ب از یک قطعه موسیقی گوش می‌دهم، نت الف و نت ج نیز به وسیله ابعاد ساختار قصدی آگاهی، یعنی همان پس‌نگری و پیش‌نگری در ساحت آگاهی داده می‌شوند؛ اما هنوز برای تبیین آگاهی از امتداد زمانی

کل یک قطعه موسیقی به عنوان یک قطعه واحد قدم دیگری لازم است؛ یعنی هنوز جای این سؤال وجود دارد که من شنونده چگونه به یک قطعه موسیقی مثلاً پنج دقیقه‌ای به عنوان یک قطعه موسیقی واحد و به وسیله یک قصد یا التفات واحد آگاهم؛ به عبارت دیگر، درک این امتداد چگونه حاصل می‌شود؟ پاسخ این پرسش از دید هوسرل ریشه در همان ساختار سه وجهی آگاهی دارد؛ یعنی برای مثال، وقتی نت ب به عنوان انطباع اصلی متعلق قصدی آگاهی من واقع می‌شود، در همان عمل قصدی واحد نت قبلی، یعنی نت الف نیز به وسیله بعد دیگری از این ساختار قصدی که هوسرل آن را پس‌نگری می‌نامد، به نحو بی‌واسطه و به عنوان جزء ذاتی همان عمل قصدی واحد در ساختار آگاهی داده می‌شود؛ اما این نت الف در لحظه قبل خود متعلق یک انطباع اصلی دیگر بوده که نت پیش از آن از طریق یک پس‌نگری دیگر داده شده و به همین ترتیب، در یک پس‌نگری واحد تمام گذشته یک امر زمانمند به صورت ممتد و درهم‌تنیده منظوری است. گذشته‌ای که این بار نه حاصل کارکرد قوه خیال، بلکه نتیجه پس‌نگری به عنوان یکی از ابعاد سه‌گانه ساختار قصدی آگاهی است؛ به عبارت دیگر، در همان حال که من نت ب را از یک قطعه موسیقی واحد گوش می‌دهم، تمامی نت‌های پیش از آن به صورت یک امتداد واحد در ضمن، پس‌نگری داده می‌شوند (Gallager, 2012: 104-106; Zahavi, 2003: 83-85). از نظر هوسرل همین امر را درباره آینده نیز می‌توان تکرار کرد و امتداد دیگری را نیز در جهت مخالف ترسیم کرد. با این تفاوت که در مورد آینده نت‌ها داده نشده‌اند، بلکه قرار است در حوزه آگاهی داده شوند و به همین ترتیب، در یک پیش‌نگری واحد مسیر کلی و ضرب‌آهنگ این قطعه موسیقی داده می‌شود.

این تبیین هوسرل بدون در نظر گرفتن نوعی امتداد و دیرند در خود فعل قصدی آگاهی، کامل نمی‌شود. امتداد و دیرندی که به واسطه آن، هر انطباع اصلی در لحظه بعد، خود یک پس‌نگری است و هر پس‌نگری در لحظه قبل، خود یک انطباع اصلی بوده و دقیقاً در این نقطه است که ما به درکی از زمانمندی نائل می‌شویم که مربوط به خود فعل قصدی آگاهی است؛ یعنی خود فعل قصدی آگاهی باید دارای دیرند و امتداد باشد؛ زیرا در غیر این صورت دادگی بی‌واسطه امور زمانمند در حوزه آگاهی امکان‌پذیر نخواهد بود. این دیرند همان چیزی است که هوسرل از آن با نام زمان سوپرتکتیو (زمان درونی) یاد می‌کند و درک آن را لازمه درک زمان عینی (کیهانی) می‌داند (ساکالوفسکی، ۱۳۸۸: ۲۳۵-۲۳۴).

از نظر هوسرل زمان سوپرتکتیو بنیان درک زمان عینی است؛ به عبارت دیگر، اگر چیزی به نام زمان سوپرتکتیو وجود نداشت، اصولاً ما درکی از زمانمندی، حتی زمان عینی یا کیهانی نداشتیم؛ یعنی اگر خود افعال قصدی آگاهی واجد دیرند و توالی نبودند، اصولاً فهم دیرند و تداوم امور عینی امکان‌پذیر نبود. این بدان معنی است که آگاهی از سطح اول زمان، یعنی زمان عینی، مبتنی بر درک معنای عمیق‌تری از زمانمندی است که ریشه در خود ساختار آگاهی دارد (همان: ۲۳۷-۲۳۶).

اگر لازمه آگاهی از زمان عینی، درک معنای عمیق‌تری از زمان است، معنایی که ریشه در ساختار قصدی افعال آگاهی و دیرند و تداوم این افعال دارد؛ و به عبارت دیگر، اگر بنیان زمان عینی (کیهانی) همان زمان سوپژکتیو (درونی) است، جای این سؤال وجود دارد که بنیان زمان سوپژکتیو چیست؛ به عبارت دیگر، اگر دیرند و توالی امور زمانمند عینی به وسیله زمان سوپژکتیو فهمیده می‌شود، امتداد و توالی خود زمان سوپژکتیو، یعنی زمانی که مربوط به اعمال و افعال قصدی آگاهی است، چگونه درک می‌شود؟ هوسرل برای پاسخ به این پرسش سطح سومی از زمان آگاهی را معرفی می‌کند که در آثار خود از آن با نام آگاهی از زمان درونی یا آگاهی مطلق یاد می‌کند. از نظر هوسرل آگاهی مطلق امری است که ساختار زمانمند آن ذاتی و کاملاً درونی است و حاصل فعل قصدی مرتبه بالاتری نیست؛ لذا با رسیدن به این سطح از زمانندی، دیگر نیازی نیست که به سطوح دیگری از زمانندی باور داشته باشیم.

۳. آگاهی از زمان درونی (آگاهی مطلق) به عنوان عمیق‌ترین سطح زمان آگاهی

هوسرل در آثار خود به سطح سوم و در عین حال عمیق‌تری از زمان آگاهی اشاره و از آن با نام آگاهی از زمان درونی (آگاهی مطلق) یاد می‌کند. برای فهم این سطح از زمان آگاهی شایان ذکر است که از نظر هوسرل آگاهی جریان مستمر و مدامی است که در آن هیچ‌گونه انقطاعی وجود ندارد. هر آگاهی خاص و متعین، بخشی از یک جریان واحد و مستمر است و همین جریان مستمر است که تمام اعمال آگاهی را به یکدیگر پیوند می‌دهد. این جریان مستمر آگاهی مانند ضرب‌آهنگی است که تمام اعمال آگاهی با آن هماهنگ می‌شوند. این جریان هرچند خود بنیان هر زمانندی و دیرندی است، به هیچ‌وجه امری زمانی نیست؛ چون همواره به عنوان یک آگاهی واحد در پس تمامی اعمال آگاهی حضور دارد. این جریان مستمر آگاهی در اکتونیت و فعلیت همیشگی خود، مبنا و بنیان هر زمانندی و درکی از زمان است؛ این همان چیزی است که هوسرل از آن با نام زمان آگاهی درونی یاد می‌کند و آن را لایه بی‌زمانی می‌داند که خاستگاه هر زمانندی است (رشیدیان، ۱۳۹۴: ۵۱۹).

این جریان اولیه در عین اینکه هیچ ثبات و ایستایی ندارد، واجد وحدتی است که این وحدت به وسیله خود این جریان تقوم می‌یابد؛ به عبارت دیگر، جریان آگاهی خود مقوم خویش است؛ مقوم اکنون و قبل و آینده؛ جریان یگانه آگاهی که فاقد هر گونه تعینی است و لذا از آن با نام آگاهی مطلق و سوپژکتیویته مطلق یاد می‌شود (همان: ۵۲۰).

زمان آگاهی درونی یا همان آگاهی مطلق، بنیان تمام ساختارهای زمانندی است که در زندگی روزمره با آن سروکار داریم. این سطح از زمانندی اجازه می‌دهد تا هم اعمال و افعال آگاهی از لحاظ زمانی گسترده و مرتب شوند و هم از طریق ساختار قصدی این اعمال، این درک از زمانندی تا متعلقات آنها یا همان عین‌های قصدی نیز گسترش یابد؛ لذا زمان آگاهی درونی هم

بنیان زمان سوژکتیو است و هم در عین حال، بنیان زمان عینی و کیهانی و به یک معنا بنیان هر درکی از زمان است (ساکالوفسکی، ۱۳۸۸: ۲۳۸).

بحث از زمان‌آگاهی درونی یا آگاهی مطلق یکی از مشکل‌ترین و در عین حال بنیادی‌ترین مباحث در فلسفه هوسرل است؛ لذا هوسرل پژوهان هر یک سعی کرده‌اند از منظری خاص به این بحث پرداخته، چستی آن را تبیین کنند. یکی از تلاش‌های صورت‌گرفته برای فهم زمان‌آگاهی درونی و نسبت آن با زمان سوژکتیو تفسیری است که مبتنی بر فهم نسبت خودآگاهی و زمان‌آگاهی در فلسفه هوسرل است که ذیلاً به آن اشاره خواهد شد.

۴. تفسیر زمان‌آگاهی درونی در پرتو خودآگاهی پیشاتأملی

یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های هوسرل تبیین چستی زمان‌آگاهی درونی و نسبت آن با زمان سوژکتیو است یا به عبارت دیگر، تبیین رابطه بین سطح سوم و سطح دوم معنای زمان. زهاوی به‌عنوان یکی از هوسرل‌پژوهان معاصر ضمن اشاره به این دغدغه همیشگی هوسرل سعی می‌کند تا این نسبت را از طریق فهم نسبت بین دو نوع خودآگاهی، یعنی خودآگاهی تأملی و خودآگاهی پیشاتأملی توضیح دهد (Zahavi, 1999: 87). به جز زهاوی دو نظریه‌پرداز برجسته دیگر در این حوزه به تبیین این رابطه پرداخته‌اند که از آن جمله می‌توان به ساکالوفسکی و براو اشاره کرد. ما در این مقاله سعی داریم تا بدون تأکید بر مواضع اختلافی و با تکیه بر نقاط وفاق و اشتراک این مفسران، به تبیین رابطه بین این دو سطح از زمان‌آگاهی بپردازیم. در این مقاله ضمن تأکید بر تفسیر زهاوی از نظرهای براو و ساکالوفسکی برای روشن شدن بیشتر مطلب استفاده خواهیم کرد.

زهاوی (Zahavi Dan) با نظر به آراء هوسرل درباره خودآگاهی و آنچه وی در آثارش در تبیین چستی تأمل بیان می‌کند، بین دو نوع خودآگاهی، تمایز قائل می‌شود که این دو نوع خودآگاهی عبارت‌اند از: خودآگاهی پیشاتأملی و خودآگاهی تأملی؛ اما منظور از این دو نوع خودآگاهی چیست و نسبت آنها با بحث زمان کدام است؟ این سؤالی است که در ادامه درصدد پاسخ به آن هستیم. هر عمل آگاهانه ما همواره واجد وجهی سوژکتیو است؛ بدین معنی که هر فعل آگاهانه واجد وجه اول شخص است که البته ممکن است این وجه اول شخص در فعل آگاهانه صراحتاً لحاظ نشود. وقتی من به منظره غروب آفتاب خیره می‌شوم، دارای یک عمل آگاهانه هستم که این عمل آگاهانه دارای ابژه‌ایست که این ابژه همان منظره غروب آفتاب است. در این تجربه آگاهانه همواره وجهی سوژکتیو به‌نحو ضمنی و غیر صریح وجود دارد؛ به عبارت دیگر، یک چگونه‌بودن، که بیانگر نسبت این فعل آگاهانه با سوژه یا عامل آن است (Zahavi, 2003: 88).

پس در هر تجربه آگاهانه نوعی خودآگاهی غیر صریح و ضمنی وجود دارد؛ به عبارت دیگر، وقتی من به منظره غروب آفتاب توجه می‌کنم، آنچه صراحتاً موضوع تأمل واقع می‌شود، همین منظره غروب آفتاب است؛ اما در ضمن این تأمل نوعی آگاهی غیر صریح و پیشاتأملی به خود

به‌عنوان عامل این فعل آگاهانه دارم. این دقیقاً تفاوت بین تجربه اول شخص و تجربه سوم شخص از یک پدیده مانند غروب آفتاب است. این خودآگاهی نوعی خودآگاهی حداقلی است که همواره در ضمن هر عمل آگاهانه موجود است (Gallager, 2012: 127-128) و مانند یک جریان لاینقطع از آگاهی عمل می‌کند که هیچ نوع گسستی در آن وجود ندارد؛ اما به محض اینکه ما توجه خود را به فعل آگاهانه خود معطوف می‌کنیم، یعنی به جای اینکه مثلاً درباره غروب آفتاب به‌عنوان یک پدیدار تأمل کنیم، خود فعل آگاهی را مورد تأمل قرار می‌دهیم و به این نکته توجه می‌کنیم که این منم که واجد چنین هویت قصدی و فعل آگاهانه‌ای هستم. در اینجا خودآگاهی پیشاتأملی تبدیل به خود آگاهی تأملی می‌شود و از نظر خود هوسرل آنچه از قبل زیسته بود، تبدیل به ابژه می‌شود (هوسرل، ۱۳۸۶: ۷۴).

هوسرل بر این باور است که تأمل چیزی را موضوع خود قرار می‌دهد که از قبل زیسته بوده، اما ابژه نبوده است (همان). با تأمل این امر زیسته که به نحو پیشاتأملی برای م تبدیل به ابژه و متعلق صریح آگاهی می‌شود. در مثال حاضر، وقتی من به منظره غروب آفتاب نگاه می‌کنم، هرچند متعلق صریح آگاهی من همین منظره است، اما در ضمن آگاهی صریح، امر دیگری نیز برای من حاضر است که آن همان آگاهی غیر صریح به خود این فعل و من به‌عنوان فاعل این فعل است؛ ولی با تغییر جهت تأمل از ابژه به خود فعل آگاهی، این بار خود فعل آگاهی تبدیل به ابژه می‌شود و خودآگاهی غیر صریح من تبدیل به خود آگاهی صریح و مضمون‌ساز می‌شود (Husserl, 1982: 174).

بر این اساس، می‌توان خودآگاهی پیشاتأملی را همان جریان پیوسته آگاهی دانست که همواره در ضمن هر فعل آگاهانه حاضر است. این جریان هیچ‌گاه خود تبدیل به ابژه نمی‌شود، بلکه در بنیان هر فعل قصدی، آگاهی حضوری غیر صریح و ضمنی دارد؛ اما اگر این جریان مطلق و همه‌جا حاضر آگاهی، خود به‌هیچ‌وجه متعلق آگاهی قرار نمی‌گیرد و به ابژه تبدیل نمی‌شود، پس چگونه خودآگاهی پیشاتأملی تبدیل به خودآگاهی تأملی می‌شود؟ در پاسخ به این سؤال باید گفت وقتی من خود و اعمال آگاهانه خود را متعلق آگاهی قرار می‌دهم، با یک من تعیین‌یافته مواجه می‌شوم، من در مقام ابژه؛ اما هنوز منی در پس این خودآگاهی وجود دارد که ابژه نیست و آن همان من در مقام سوژه است؛ به عبارت دیگر، وجه سوژکتیو من همواره در پس و بنیان هر فعل آگاهانه و ابژه‌ساز حاضر است، اما خود به‌هیچ‌وجه ابژه نمی‌شود.

از دید زهاوی این خودآگاهی پیشاتأملی و مطلق که به منزله جریان پیوسته آگاهی است، متناظر با زمان آگاهی درونی یا همان آگاهی مطلق است (Zahavi, 2003: 87-92). این تفسیر زهاوی تفسیری است که تا حدود زیادی با گفته‌های خود هوسرل نیز تطابق دارد؛ زیرا از نظر هوسرل بنیان هر تأملی زمان است؛ به عبارت دیگر، تأمل همواره چیزی را به منزله ابژه مد نظر قرار می‌دهد و هر آنچه به منزله ابژه در آگاهی داده می‌شود، واجد نوعی دیرند و دوام است؛ اما همان‌گونه که پیش از

این اشاره شد، بنیان دوام و استمرار و در نتیجه دادگی در حوزه آگاهی همان زمان سوژکتیو است. پس وقتی من پدیداری را در حوزه آگاهی مورد تأمل قرار می‌دهم، بنیان دادگی و دوام این پدیدار همان زمان سوژکتیو است؛ اما این زمان سوژکتیو ریشه در جریان عمیق آگاهی دارد که این جریان عمیق همان چیزی است که هوسرل از آن با نام زمان آگاهی درونی یاد می‌کند. رابطه این سطح از زمان با زمان سوژکتیو دقیقاً مانند رابطه آگاهی مطلق با آگاهی نسبت به یک شیء خاص و متعین است. این سطح از زمان چیزی جز همان آگاهی مطلق یا جریان مستمر آگاهی نیست که تمام اعمال قصدی آگاهی از آن برمی‌آید و در آن نیز محو می‌شود؛ به همین دلیل است که هوسرل از زمان آگاهی درونی با نام آگاهی مطلق نیز یاد می‌کند.

براو به‌عنوان یکی دیگر از هوسرل‌پژوهان معاصر، ارتباط بین زمان آگاهی درونی و خودآگاهی را به‌صورتی دیگر در آثار خود بیان کرده است. وی ضمن بیان این مطلب که اولین سطح زمان آگاهی همان آگاهی از زمان کیهانی (عینی) است که ریشه در اعمال و افعال قصدی آگاهی دارد، به این نکته اشاره می‌کند که خود این اعمال و افعال نیز به‌عنوان اموری زمانمند درک می‌شوند یا به عبارت دیگر، ما به این افعال و اعمال به‌عنوان اموری زمانمند آگاهییم (Brough, 2010: 26). آگاهی از این اعمال به‌عنوان اموری زمانمند نیز تنها در صورتی میسر است که خود آنها متعلق قصدی اعمال مرتبه بالاتر قرار گیرند یا به تعبیر خود هوسرل، متعلق نوعی تأمل پدیدارشناختی واقع شوند؛ اما تأمل همواره به چیزی تعلق می‌گیرد که از قبل تجربه شده یا به تعبیر خود هوسرل زیسته است. این بدان معناست که ما یک تجربه مداوم و لاینقطع از تمام افعال و اعمال درونی خود داریم. این تجربه به خودی خود نوعی فعل یا عمل قصدی نیست، بلکه بنیانی است که هرگونه قصدیت و تأملی از آن برمی‌آید (Ibid).

این تجربه امری تصادفی نیست، بلکه همه اعمال و افعال آگاهی باید بدین معنا تجربه شوند و برخلاف اشیاء بیرونی که مستقل از آگاهی وجود دارند، همه اعمال و افعال آگاهانه و تجارب ما زمانی وجود دارند که تجربه شوند؛ بنابراین، آگاه‌بودن به یک معنا، یعنی خودآگاهی داشتن، یعنی نوعی تجربه از زیست درونی خود داشتن (Ibid).

این تجربه نوعی آگاهی غیر ابژکتیو و غیر قصدی است؛ بدین معنا که چیزی را متعلق قصدی خویش قرار نمی‌دهد، در عین اینکه چنین تجربه بنیادینی پیش شرط هر قصدیت و هر تأملی است. دلیل این امر نیز این است که افعال قصدی افعالی اختیاری هستند؛ اما این نوع تجربه ضرورتاً در ضمن هر فعل آگاهانه‌ای وجود دارد (Ibid).

این جریان پیوسته آگاهی که نوعی تجربه غیر قصدی و غیر ابژکتیو است و به معنای نوعی آگاهی مستمر است، همان چیزی است که از نظر هوسرل عمیق‌ترین لایه زمانمندی است که بنیان هر درکی از زمان است؛ به عبارت دیگر، بدون وجود چنین جریان پیوسته‌ای هیچ درکی از زمان و زمانمندی محقق نمی‌شود. از طرف دیگر، این جریان پیوسته آگاهی به‌عنوان نوعی خودآگاهی

ضمنی و پیشاتأملی بنیان سوژکتیویته سوژه است و به قول زهاوی بنیان سوژکتیویته، زمانمندی خودبنیادی است که تمامی اعمال و افعال آگاهی مانند امواجی در جریان دائمی آن پدیدار می‌شوند (Zahavi, 2003: 90).

جریان واحد آگاهی که بنیان تقویم وحدت و تداوم اعمال و افعال آگاهی و در نتیجه بنیان تقویم زمان سوژکتیو است، خود به وسیله جریان دیگری تقویم نمی‌شود، بلکه این جریان قوام‌بخش خویش است. در حقیقت در این جریان، مقوم و مقوم یکی می‌شوند (Husserl, 1991: 85-88). در نهایت می‌توان گفت از نظر هوسرل اولین و عمیق‌ترین سرچشمه آگاهی، لایه‌ای است که نه تنها منشأ پیدایش هر نوع آگاهی، بلکه منشأ تقویم هر عینیتی در حوزه آگاهی است (Husserl, 2001, 281). هوسرل از این لایه آگاهی در آثار متأخر خود با نام آگاهی مطلق یا جریان اصلی آگاهی نیز یاد می‌کند (Husserl, 2006: 7).

از نظر هوسرل با رسیدن به جریان مطلق آگاهی به مرزهای پدیدارشناسی می‌رسیم؛ زیرا این سطح از زمان آگاهی نه تنها به وسیله شهود پدیدارشناسی قابل درک نیست، بلکه زبان قادر به توصیف آن نیست. وی بر این نکته تأکید می‌کند که برای نامیدن این آگاهی مطلق هیچ نامی نداریم (Husserl, 1991: 371). او بر این عقیده است که بنیان زمان چیزی است که خود به هیچ معنا زمان نیست؛ ولی در عین اینکه خود زمان نیست، اما مقوم هر معنایی از زمان است و انطباع اصلی، پس‌نگری و پیش‌نگری به عنوان ابعاد سه‌گانه زمان ریشه در این امر بنیادین دارد (Husserl, 2001: 171).

از نظر براو توصیفی که هوسرل از این آگاهی مطلق ارائه می‌دهد، شبیه توصیفاتی است که در الهیات سلبی دیده می‌شود؛ یعنی هوسرل هرچند برای توصیف این جریان بنیادین آگاهی از توصیفات امور زمانی و زمانمند استفاده می‌کند و مثلاً این جریان را نوعی تغییر و تحول بنیادین می‌نامد، اما بلافاصله در ادامه بیان می‌دارد که این تغییر بنیادین خود به هیچ معنی زمان نیست، بلکه بنیان هر زمانمندی است (Brough, 2010: 32).

اما راز این امر در چیست؟ چرا این آگاهی مطلق به هیچ‌وجه متعلق شهود پدیدارشناسی واقع نمی‌شود و چرا اصولاً واژه‌ها از توصیف آن عاجزند. زهاوی بر این عقیده است که چون این جریان، بنیان هر تأمل پدیدارشناختی است و به عبارت دیگر، هر تأمل پدیدارشناختی دمی از این جریان واحد است، خود به هیچ‌وجه نمی‌تواند متعلق تأمل پدیدارشناختی واقع شود. از طرف دیگر، تأمل امری مضمون‌ساز و ابژه‌ساز است و چون آگاهی مطلق، بنیان هر ابژکتیویته‌ایست، خود به هیچ‌وجه ابژه واقع نمی‌شود و لذا با استفاده از مفاهیمی که مربوط به قلمرو ابژه‌هاست، توصیف‌پذیر نیست (Zahavi, 2003: 92).

ساکالوفسکی به این نکته اشاره می‌کند که این قلمرو، یعنی قلمرو آگاهی مطلق، فراتر از درون و بیرون است و نمی‌توان آن را در مکان جای داد. قلمرو این آگاهی فراتر از زمان و مکان به معنای

معمول آن است؛ لذا از هرگونه توصیفی که مبتنی بر زمان و مکان باشد، اجتناب می‌کند و این اجتناب بسیار بنیادی‌تر از التفات و روی‌آوردگی آگاهی است (ساکالوفسکی، ۱۳۸۸: ۲۴۹). وی در ادامه در پاسخ به این اعتراض که اصولاً چه نیازی به سطح سوم از زمان آگاهی وجود دارد و چرا نمی‌توان بنیان التفات و دادگی اشیاء را در همان سطح دوم، یعنی زمان سوپژکتیو در نظر گرفت، به این نکته اشاره می‌کند که تحلیل دادگی اشیاء در آگاهی و روی‌آوردگی یا التفات آگاهی نسبت به اشیاء مربوط به قلمرو جهان عینی و ذهنی نیست؛ زیرا پس و پیش‌راندن و حضور و غیاب که در این دو سطح از آگاهی رخ می‌دهد، باید به‌وسیله نوعی گشودگی و روشن‌گاه توجیه شود. این واقعیت که اشیاء در زمان گشوده می‌شوند و در آن پابرجا می‌مانند، فراتر از واقعیت فیزیکی یا روان‌شناختی است و ریشه در سطح بنیادی‌تر و ژرف‌تری دارد؛ سطحی که بنیان تمامی ساختارهای صوری از جمله منطق و ریاضیات است (همان: ۲۵۴-۲۵۳).

یکی دیگر از دلایل توصیف‌ناپذیری آگاهی مطلق را می‌توان در این نکته جستجو کرد که این جریان بنیادین نه تنها بنیاد ابژکتیو است، بلکه خود سوپژکتیو استعلایی نیز در آن ریشه دارد. هوسرل در دوره دوم از سیر تحول فلسفی خویش، ضمن گذر از آگوی تجربی به آگوی استعلایی، این آگوی استعلایی را قطب این همان تمام قصدیت‌ها و روی‌آوردگی‌های آگاهی می‌داند؛ اما بنیان این سوپژکتیو استعلایی را باید در همین جریان مطلق آگاهی یا زمان آگاهی درونی جستجو کرد. خصوصاً با توجه به باور هوسرل به تقویم خود آگو در دوره سوم تحول فلسفی خود، باید بنیان این آگوی مقوم را در یک جریان قوام‌بخش بنیادین جستجو کرد؛ لذا این جریان بنیادین در عین اینکه خود نه سوپژه است و نه ابژه، اما بنیان هر نوعی سوپژکتیو و ابژکتیو است و همین امر مهم‌ترین دلیل توصیف‌ناپذیری آن است. هوسرل خود در دست‌نوشته‌های برناو درباره این عمیق‌ترین لایه آگاهی چنین می‌گوید: «حقیقت، درونی‌ترین ساحت آگاهی امر واپسینی است که نه تقویم می‌شود و نه یک وحدت انضمامی است» (Husserl, 2001: 178-179)؛ و این در حقیقت، همان آگاهی مطلق و بی‌زمان است که بنیان هر زمانندی است.

۵. نتیجه

از نظر هوسرل بحث از زمان در حقیقت به معنای بحث از بنیان‌دادگی اشیاء در ساحت آگاهی است؛ لذا هر بحثی از آگاهی و ساختار آن بدون بحث از زمانندی بی‌نتیجه است. وی در آثار خود از سه لایه متفاوت از زمان آگاهی یا سه مرتبه متفاوت از زمانندی بحث می‌کند که عمیق‌ترین این لایه‌ها همان است که وی در آثار خود از آن با نام آگاهی از زمان درونی (آگاهی مطلق) یاد می‌کند. آگاهی مطلق در عین اینکه خود به‌هیچ‌وجه زمانمند نیست؛ یعنی در زمان تقویم نمی‌شود، اما تقویم‌بخش هر معنایی از زمان است. این معنا از زمان آگاهی در حقیقت همان جریان پیوسته، مستمر و وحدت‌بخش آگاهی است. این جریان از دید هوسرل به معنای نوعی تجربه و

زیست است؛ تجربه‌ای که نه ابژه‌ساز است و نه مضمون‌ساز، بلکه جریانی است که تداوم و دیرند هر فعل قصدی آگاهی و هر ابژه آگاهی ریشه در آن دارد. از نظر برخی از هوسرل‌پژوهان معاصر این جریان را می‌توان با نوعی خودآگاهی پیشاتأملی مقایسه کرد؛ به این معنا که این جریان همان خودآگاهی حداقلی و غیر مضمون‌سازی است که همراه و در ضمن هر فعل قصدی آگاهی وجود دارد. این جریان پیوسته در استمرار و تداوم دائمی خود هم بنیان سوژکتیویته و هم بنیان ابژکتیویته است.

پی‌نوشت

۱. در این مقاله در ارجاع به آن دسته از آثار هوسرل در مجموعه هوسرلیانا که به زبان انگلیسی ترجمه شده‌اند، شماره صفحه ترجمه انگلیسی لحاظ شده است.

2. On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time

۳. این اثر به‌عنوان مجلد دهم مجموعه آثار هوسرل (هوسرلیانا) به چاپ رسیده است.

۴. مجموعه این دست‌نوشته‌ها در ۲۰۰۱ در مجموعه هوسرلیانا به‌عنوان جلد سی‌وسوم این مجموعه تحت عنوان *Die Bernauer Manuskripte Über Das Zeitbewusstsein (1917/18)* (دست‌نوشته‌های برناو درباره زمان آگاهی) به چاپ رسیده است.

۵. این مجموعه با عنوان *Späte Texte Über Zeitkonstitution (1929-1934)* (متون متأخر درباره تقویم زمان) برای اولین بار در ۲۰۰۶ در مجموعه‌ای فرعی به‌عنوان *Edmund Husserl Materialien* مکمل مجموعه اصلی آثار هوسرل به‌عنوان جلد هشتم چاپ شده است.

منابع

- اسپیگلبرگ، هربرت (۱۳۹۲)، جنبش پدیدارشناسی، ج ۱، ترجمه مسعود علیا، تهران، مینوی خرد.
- رائی، فاطمه (۱۳۹۰)، «زمان‌اندیشی درونی از دیدگاه هوسرل»، جستارهای فلسفی، ش ۲۰، ۶۳-۹۰.
- رشیدیان، عبدالکریم (۱۳۹۴)، هوسرل در متن آثارش، تهران، نشر نی.
- ساکالوفسکی، رابرت (۱۳۸۸)، درآمدی بر پدیدارشناسی، ترجمه محمدرضا قربانی، تهران، گام نو.
- هوسرل، ادmond (۱۳۸۶)، تأملات دکارتی، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر نی.
- Bernet, Rudolf (2010), *Husserl's New Phenomenology of Time Consciousness in the Bernau Manuscripts*, In: *On Time - New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*, Ed. Dieter Lohmar and Ichiro Yamaguchi, London & New York, Springer.
- Brough J. Barnett (2010), *Notes on the Absolute Time-Constituting Flow of Consciousness*, In: *On Time - New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*, Ed. Dieter Lohmar and Ichiro Yamaguchi, London & New York, Springer.
- Gallager, Shaun (2012), *Phenomenology*, London, Palgrave Macmillan.
- Husserl, Edmund (1991), *Husserliana 10, Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1991)*, Ed. Rudolf Boehm, The Hague: Martinus Nijhoff, 1966, *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time (1893-1917)*, Trans. John Barnett Brough, Dordrecht, Kluwer Academic.
- (2001), *Husserliana 33, Die 'Bernauer Manuskripte' über das Zeitbewußtsein 1917/18*, Ed. Rudolf Bernet and Dieter Lohmar, Dordrecht, Kluwer Academic.

- (2006), *Husserliana Materialien VIII, Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934): Die C-Manuskripte*, Netherlands, Springer.
- (1982), *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, First Book, General Introduction to a Pure Phenomenology*, Trans. Fred Kersten, The Hague, Martinus Nijhoff.
- Moran Dermot (2000), *Introduction to Phenomenology*, NY, Routledge.
- Zahavi Dan (1999), *Self Awareness and Alterity: A Phenomenological Investigation*, Us, Illinois, Northwest University.
- (2003), *Husserl's Phenomenology*, Stanford, Stanford University.
- (2011), "Objects and Levels: Reflections on the Relation Between Time-Consciousness and Self-Consciousness", *Husserl Studies*, N 27, 13- 25.

