

## ۲

## چند مفهوم اصلی پدیدارشناسی\*

نوشته: آلفرد شوتز

ترجمه: یوسف اباذری

در یادداشت بی‌امضائی در یکی از شماره‌های American sociological Review ضمن بحث درباره کتب و رسالات پدیدارشناسی ابراز تأسف شده است که این نوشته‌ها حتی برای بسیاری از فلاسفه درک شدنی نیست چه برسد به عالمان علوم اجتماعی. «پیش از آنکه در مورد ارتباط پدیدارشناسی با علوم اجتماعی سخن بگوییم ظاهراً باید چشم به راه تفاسیری عامه فهم باشیم». واقع این است که مقاله در بیان وضعیت اغراق نکرده است. عالمان علوم اجتماعی تاکنون رهیافت مناسبی به جنبش پدیدارشناسی نداشته‌اند. جنبشی که ادموند هوسرل در سه دهه نخست قرن حاضر به راه انداخت. در محافلی، پدیدارشناس را نوعی فال‌بین، متافیزیسیست یا انتولوژیست در معنای بد و تحقیرآمیز آن می‌دانند و روی هم رفته وی را فضولی می‌پندارند که تمامی واقعیات تجربی و روشهای علمی کمابیش سر و سامان یافته را که برای

\* Alferd Schutz, "some leading concepts of phenomenology", Collected papers I pp. 99-117  
Martinus Nijhoff, The Hague, 1971.

جمع آوری و تفسیر واقعیات تجربی به وجود آمده است رد و تقبیح می کند. دیگران که اطلاعات دقیقتری دارند احساس می کنند که پدیدار شناسی شاید از برخی جهات اهمیتی برای علوم اجتماعی داشته باشد اما پدیدارشناسان را گروهی غریب احوال می دانند که زبانشان برای دیگران فهمیدنی نیست و تلاش برای فهمیدن آن نیز به درد سرش نمی آرد. گروه سوم براساس شعارهایی که برخی مؤلفان سر می دهند افکاری مبهم و اغلب خطا در سر پرورده اند، یعنی شعارهای مؤلفانی که تنها مدعی پدیدارشناسی هستند بی آنکه از روش هوسرل استفاده کنند (مثل ثئودور لیت Theodor Litt) و یا شعارهای پدیدارشناسانی که در نوشته های نامربوط به پدیدارشناسی به موضوعات علوم اجتماعی پرداخته اند (مثل ماکس شلر Max Scheler).

هدف این مقاله، بجز تذکرات معدودی که در صفحات پایانی آمده است آن نیست که در مورد ارتباط پدیدارشناسی با علوم اجتماعی به بحث بپردازد، یا حتی تفسیری «عامه فهم» از پدیدارشناسی برای عالمان علوم اجتماعی فراهم کند. قدر مسلم، تلاش عبثی است که آثار فیلسوفی بزرگ را به معدودی جملات ابتدائی فرو بکاهیم تا برای افرادی که با افکار وی آشنایی ندارند فهمیدنی گردد. این تلاش در مورد پدیدارشناسی هوسرل با دشواریهای خاص و متعدد دیگری نیز رو به روست. بخش انتشار یافته فلسفه وی که با زبانی فشرده و بغایت فنی بیان شده است قطعاتی بسیار گسسته و پراکنده است. هوسرل دریافته بود که ناگزیر است بارها و بارها نه فقط برای فلسفه بلکه برای تمامی تفکر علمی در جستجوی بنیادی اساسی باشد. هدف او آشکار کردن پیش فرضهای نهفته ای بود که هر نوع دانش درباره جهان امور طبیعی و اجتماعی و حتی فلسفه رایج، بر آن بنا شده باشد. آرمان او آن بود که در فلسفه به معنای دقیق کلمه «آغازگر» باشد. فقط با تحلیلهای بلیغ و مداومت بیباکانه و تغییر بنیادی در عادات فکری می توان به کشف قلمرو «فلسفه ای اولی» (First philosophy) نایل آمد و نیازمندیهای «علم دقیق» را برآورد، علم دقیقی که شایسته نام خود باشد.

واقع این است که علوم بسیاری را علوم دقیق می‌نامند و مراد از آن عموماً امکان عرضه محتوای آنها به صورت ریاضی است. ولی هوسرل این واژه را در این معنا به کار نبرده است. به منظور جلوگیری از هرگونه سوء تفاهم باید تأکید کرد که هوسرل شاگرد و ایرشتراس (Weierstrass)، و خود ریاضی دانی تعلیم یافته بود که دکترایش را در ریاضیات گرفت و پایان‌نامه‌اش در مورد فلسفه حساب بود. اما فهم عمیق از تفکر ریاضی و احترامش نسبت به دستاوردهای آن وی را بر محدودیتهای این علم نابینا ساخت. هوسرل اعتقاد داشت که هیچیک از آن علوم به اصطلاح دقیق که با کارآیی تمام از زبان ریاضی استفاده می‌کنند نمی‌توانند به فهم تجارب ما از جهان یاری رسانند - جهانی که آن علوم وجودش را بدون انتقاد از پیش می‌پذیرند و مدعی هستند که با شاخصها و ابزارهای اندازه‌گیری خود آن را می‌سنجند. تمام علوم تجربی جهان را به عنوان چیزی از پیش داده شده (pre-given) تلقی می‌کنند، اما این علوم و ابزار آنها خود جزئی از همان جهان هستند. فقط شکی فلسفی که پیش فرضهای ضمنی تمامی تفکر مبتنی بر عادت ما را، اعم از علمی یا جز آن، دربرگیرد می‌تواند «دقت» چنین تلاش فلسفی و حتی تمامی علمی را که مستقیم یا غیرمستقیم به تجربه ما از جهان می‌پردازند، تضمین کند. هوسرل امیدوار است که چنین جستجویی بتواند بحرانهای اساسی را که در عصر ما ظهور کرده‌اند و نتایج بظاهر مطمئن علمی چون منطق، ریاضیات، فیزیک و روانشناسی را تهدید می‌کنند حل کند.

طرحی که از هدف کلی هوسرل ارائه کردیم شاید بتواند دشواریهای بسیاری را که بر سر راه دانشجویان مبتدی پدیدارشناسی قرار دارد آشکار کند. اینان در آغاز راه می‌کوشند تا یکی از برجسبهای کتابهای درسی از قبیل ایده آلیسم، رئالیسم و آمپیریسم را به فلسفه هوسرل بچسبانند. اما هیچیک از این طبقه‌بندیهای مکتبی نمی‌تواند به تمامی در مورد فلسفه‌ای که همه آنها را به دیده شک و تردید می‌نگرد به کار رود. پدیدارشناسی که در جستجوی نقطه آغازین هر نوع تفکر فلسفی است، امیدوار است که پس از رشد کامل در جایی پایان

پذیرد که فلسفه‌های سنتی از آن آغاز می‌کنند. جای پدیدارشناسی فراتر از - یا به عبارت بهتر قبل از - تمامی تمایزها میان رئالیسم و ایده آلیسم است.

افزون بر این، تذکرات ما شاید به حل سوء تفاهمی رایج در مورد ماهیت پدیدارشناسی کمک کند، یعنی اعتقاد به اینکه پدیدارشناسی ضدعلمی است و بر تحلیل و توصیف استوار نیست، بلکه خاستگاه آن نوعی اشراق بی پایه یا الهام متافیزیکی است. حتی به بسیاری از دانشجویان جدی فلسفه تلقین کرده‌اند که پدیدارشناسی را در طبقه متافیزیک قرار دهند. سبب آن است که پدیدارشناسی، دادگی (givenness) ادراکات حسی و داده‌های بیولوژیکی جامعه و محیط را بی آنکه از صافی نقادی بگذرند به منزله نقطه عزیمت تردیدناپذیر تحقیقات فلسفی نمی‌پذیرد. بعلاوه، استفاده هوسرل از واژه‌هایی که معنای سنتی متفاوتی دارند (همچون Wesensschau) مانع شده است که بسیاری پدیدارشناسی را روشی در تفکر فلسفی بدانند.

پدیدارشناسی یک روش و به اندازه هر روش دیگری «علمی» است. آنچه در پی خواهد آمد تلاشی است برای ارائه مثالهایی چند - و تا آنجا که ممکن است با زبانی غیرفنی - تا مشخص شود که اصول بنیادی این روش کدام‌اند و چگونه عمل می‌کنند. این امر لزوماً با ساده‌سازی بسیار و بی‌دقتی همراه است. تنها مجوز ما برای چنین اقدامی امید زدودن پیش‌داوریهای رایج پدیدارشناسی و برانگیختن خواننده است تا شاید خود را با اسلوب تفکر فلسفی هوسرل آشنا سازد.

جستجو برای یافتن قلمرو حقیقتی تردیدناپذیر به عنوان نقطه شروع تفکر فلسفی به هیچ رو امری تازه در فلسفه جدید نیست. بعکس، می‌توان گفت که فلسفه جدید با تلاش مشهور دکارتی برای رسیدن به یقین مطلق شروع شده است، که وصول بدان با شک کردن سیستماتیک در تمامی تجاربی میسر می‌شود که می‌توانند مورد پرسش واقع شوند. در اینجا ضرورتی ندارد که وارد بحث شیوه مخصوصی شویم که دکارت در «تأملات» خویش اختیار کرد تا اثبات کند که «می‌اندیشم پس هستم» (cogito ergo sum) یقین تردید ناپذیری است که

پایه تمامی تفکرات ماست. اما شایسته است که بر این موارد اصرار ورزیم: اهمیت تفکر بنیادی دکارت و تأکید وی مبنی بر اینکه هر فیلسوفی دست کم یکبار در زندگی باید مجدانه تلاش کند تا نقادانه تمامی داده‌های تجارب و عناصر جریان تفکرش را بررسی کند و برای نیل بدین مقصود باید از نگرش غیرنقادانه به جهانی که همراه دیگران ساده‌دلانه در آن زندگی می‌کند احتراز کند؛ صرف نظر از اینکه جهان زندگی روزمره او وجود واقعی دارد یا نمود صرف است. این کشف اساسی دکارت راهگشای تمامی تفکرات فلسفی آینده گردید.

تأملات دکارت الگویی بارز برای پدیدارشناسی هوسرل بود. اما هوسرل معتقد بود که تحلیل دکارت هنوز به اندازه کافی ریشه‌ای نیست. دکارت که کلید کشفی بزرگ را در دست داشت در استفاده از آن تردید کرد و آن را برای وصول به نتایج حیاتی به کار نبرد. اما بی‌یقین آشکار کرد که «من متفکر» شک‌ناپذیر ریشه تمامی معرفت ماست. و بنابراین، جریان تفکر (stream of thought) را قلمرو تمامی تحقیقات بعدی فلسفی معرفی کرد. اما از معانی ضمنی هر دو کلمه «من» (ego) و «می‌اندیشم» (cogito) غافل ماند.

از کلمه دوم شروع می‌کنیم. دکارت پنداشت اندیشه‌هایی (cogitations) که در جریان تفکر ظاهر می‌شوند، عناصری مجزا از هم هستند. او همچنین از به هم پیوستگی تام و تمام جریان تفکر در زمان درونی (Inner time) آگاهی نداشت و میان عمل فکر کردن (Act of thinking) و موضوع تفکر (object of thought) نیز تمایزی ریشه‌ای قایل نبود. در خصوص مسئله نخست، یعنی به هم پیوستگی جریان تفکر بعداً سخن خواهیم گفت: اما مسئله دوم فقط با کشف فرانتس برنتانو (Franz Brentano) استاد هوسرل حل شد. وی دریافت که خصوصیت تمام اندیشه‌های ما التفاتی بودن (Intentional) آنهاست. برنتانو گفت هر تجربه‌ای که در جریان تفکر ما ظاهر می‌شود ضرورتاً به موضوع تجربه شده دلالت می‌کند. چیزی به اسم تفکر، ترس، خیالبافی و خاطره‌ناب وجود ندارد. هر فکر، اندیشه‌ای درباره چیزی است که اندیشیده می‌شود و هر خاطره، خاطره

موضوعی است که به یاد آورده می‌شود.

واژه فنی و خاصی که هوسرل برای مشخص کردن این نسبت وضع کرد «التفاتی بودن» (Intentionality) است. خصوصیت التفاتی بودن تمامی شناخته‌های ما الزاماً متضمن تمایزی بارز میان اعمال فکر کردن، ترسیدن و به یاد آوردن، و موضوعهایی است که این اعمال به آنها دلالت می‌کنند. هوسرل پژوهش درباره خصوصیت التفاتی بودن شناخته‌ها را عمق دیگری بخشید و بارها اعلام کرد که قلمرو التفات مهم‌ترین مقوله تحقیقات پدیدارشناسی است. ضرورتاً به نتایج ضمنی برخاسته از مفهوم التفات باز می‌گردیم و در اینجا فقط به این نکته اشاره می‌کنیم که مفهوم دکارتی جریان شناخته‌ها با اشاره به خصوصیت التفاتی بودن آنها به نحوی بارز بنیادی گردید.

به نظر می‌رسد مفهوم دکارتی من (ego) نیز که وجود شک ناپذیر آن نتیجه تأملات دکارت بود باید ضرورتاً مفهومی بنیادی می‌شد. همچنانکه دیدیم روش دکارتی متضمن تغییری عمده در بینش زندگی روزمره آدمی است. ما در زندگی روزمره، وجود جهان را همان‌طور که هست ساده‌دلانه می‌پذیریم و فقط با ابزار شک فلسفی است که شک ناپذیر بودن «من متفکر» (ego cogitans) آشکار می‌شود. اما دکارت پس از آنکه به کشف مهم قلمرو ذهنیت استعلایی (Transcendental subjectivity) به عنوان حیطة یقین نایل آمد بیدرنگ با یکی دانستن این من (ego) با ذهن یا نفس یا عقل (mens sive animus sive intellectus) آن را حذف کرد و بدین ترتیب روح یا ذهن آدمی را که درون جهان است جایگزین منی (ego) کرد که کشف آن فقط با منفک شدن از جهان و بازاندیشی درباره آن ممکن می‌گردد. این نقطه درست همان جایی است که نقد پدیدار شناختی وارد میدان می‌شود، یعنی همان نقطه‌ای که هوسرل تأمل دکارتی را از نو شروع کرد. هوسرل برای آشکار کردن حیطة ناب آگاهی، فن مشهور «تحویل پدیدارشناختی» (Phenomenological Reduction) را که اغلب آن را بد فهمیده‌اند بسط و تحویل

ل داد. ما نیز اکنون با شرح و تفضیل بیشتری بدان خواهیم پرداخت. فن هوسرل را نباید صرفاً بازسازی ریشه‌ای روش دکارتی به حساب آورد.

پدیدارشناس وجود جهان خارج را انکار نمی‌کند، اما به منظور اهداف تحلیلی تصمیم می‌گیرد اعتقاد خود به وجود آن را به حال تعلیق درآورد، یعنی از روی قصد و به شکل سیستماتیک از کلیه داوریهایی که مستقیم و غیرمستقیم به وجود جهان خارج مربوطاند خودداری کند. هوسرل این روش را «در پرانتز گذاشتن جهان» یا «اجرای تحویل پدیدارشناختی» نامید. هیچ چیز را آزمیزی در این مفاهیم وجود ندارد. آنها فقط نامهایی هستند برای ابزار فنی پدیدارشناسی تا روش فلسفی شک دکارتی بنیادی شود و بدین طریق از نگرش طبیعی (Natural Attitude) انسان فراتر رود؛ انسانی که در جهان پذیرفته خویش، اعم از جهان واقعیت و نمود، زندگی می‌کند.

واضح است که این تغییر، تغییری ارادی است از نگرش انسان درباره جهان و عقاید و زندگی روزمره خویش به نگرش فیلسوفی که به سبب نفس مسئله‌ای که در پیش رو دارد، می‌باید هر نوع پیش فرضی را که از آزمون شک او موفق بیرون نیاید، رد کند. هدف چنین شگردی فقط رسیدن به حدی از یقین شک‌ناپذیر است که در ورای قلمرو عقیده صرف نهفته است. به عبارت دیگر، هدف آشکار کردن قلمرو ناب آگاهی است. چنانکه نشان داده خواهد شد این قلمرو ناب آگاهی فی‌نفسه می‌تواند کشف و تحلیل گردد و درباره تکوینش چند و چون شود. اگر این شگرد با موفقیت به مقصود برسد - که به عقیده پدیدارشناسان می‌رسد - و اگر واقعاً کمک کند تا تحقیق در قلمرو ناب زندگی آگاهانه، که تمام اعتقادات ما بر آن استوار است، ممکن گردد. آنگاه می‌توانیم در مرحله بعدی از قلمرو تحویل پیشین به قلمرو جهان روزمره و واقعی بازگردیم. زیرا هر مؤلفه تجربی در قلمرو جهان روزمره ضرورتاً با عنصری از جهان تحویل یافته تناظر دارد، و می‌توانیم اطمینان داشته باشیم که تمامی اکتشافات ما در قلمرو تحویل یافته تاب آزمون در قلمرو زندگی روزمره ما در جهان را خواهد آورد.

اگر چه «تحویل پدیدارشناختی» نیازمند هیچ نوع قوه جادویی یا رمزآمیز ذهن نیست، ولی شگرد در پرانتز گذاشتن که مقصود آن است، اگر بخواهد با رادیکالیسم ضروری انجام شود به هیچ وجه امری ساده نیست. آنچه باید در پرانتز گذاشته شود فقط هستی جهان خارج با تمامی اشیاء فرهنگی و جامعه و نهادهای آن نیست بلکه اعتقاد به اعتبار و صدق گزاره‌هایمان در مورد جهان و محتوای آن که در حوزه و قلمرو زندگی روزمره واقعی بدان رسیده‌ایم، نیز در پرانتز گذاشته می‌شود. در نتیجه، نه فقط معرفت عملی ما از جهان بلکه گزاره‌های تمامی علمی که با وجود جهان سروکار دارند، یعنی تمام علوم طبیعی، اجتماعی، روانشناسی، منطق و حتی هندسه نیز باید در پرانتز گذاشته شوند. این امر بدین معنی است که نمی‌توانیم در قلمرو تحویل یافته، بدون بررسی انتقادی، هیچیک از حقایق آن علوم را بپذیریم؛ چه این حقایق با تجارب استنتاجهای جهان واقعی آزموده شده باشند یا نه. حتی فزونتر از این، من که انسانم و واحدی زیستی -روانی و عنصری از این جهانم نیز باید در پرانتز قرار گیرم، همچنین است وضع ذهن من، تن من، روح من و یا هر نامی که مایلید بر دستگاه مختصاتی بگذارید که تجاریمان از جهان را به آن ربط می‌دهیم.

در اجرای تحویل پدیدارشناختی، همچنین باید اعتقاد خود به وجود دنیویمان را نیز به عنوان انسانی که در جهان زندگی می‌کند به حال تعلیق درآوریم. جریان تحویل در همه زوایا و ابعاد از جهان فراتر می‌رود و قلمرو تحویل یافته، در معنای کامل کلمه، استعلایی است و یا اگر بخواهیم با واژه‌ای مأنوستر بیانش کنیم پیشینی (Aprioristic) است.

اما پژوهنده‌ای که بخواهد تمامی عادات طبیعی فکر کردن را زیر پا بگذارد شاید از خود بپرسد که آیا تحویل پدیدارشناختی به نهیلیسم مطلق نخواهد انجامید. اگر من به اصطلاح، نه فقط جهان و اعتقاداتم در جهان و نه فقط نتایج علمی را که با جهان سروکار دارند بلکه حتی خودم را که واحدی زیستی -روانی هستم حذف کنم، آنگاه دیگر چه چیزی باقی خواهد ماند؟ آیا نتیجه



محتوم این نخواهد بود که وقتی تمامی عناصر مذکور در پرانتز نهاده شدند دیگر چیزی در بیرون آن باقی نمی ماند؟

به این پرسش با قطعیت می توان جواب داد؛ خیر باقی می ماند! آنچه بعد از اجرای تحویل استعلایی باقی می ماند چیزی کمتر از جهان زندگی آگاهانه ما نیست، جریان تفکر در تمامیت آن با تمامی فعالیتهايش و با همه شناختها و تجاربش (شناخت و تجربه را باید در مفهوم گسترده یعنی دکارتی آنها فهمید که نه فقط ادراکات و برداشتها و داوریهها، بلکه اراده، احساسات، رویا، خیالبافیها و جز آن را نیز دربرمی گیرد).

اکنون بجاست آنچه پیشتر درباره خصلت التفاتی بودن تمامی شناختهایمان گفتیم به یادآوریم. آنها اساساً و ضرورتاً شناختهایی از چیزهایی بودند و به موضوعهای مورد التفات دلالت می کردند. خصلت التفاتی بودن شناختهای ما نه فقط در قلمرو تحویل یافته حفظ می شود بلکه حتی پالوده و مرئی نیز می گردد. ادراک من از این صندلی در نگرش طبیعی، اعتقاد من به وجود آن را تصدیق می کند. اکنون دست به تحویل استعلایی می زنم و از اعتقاد به وجود این صندلی خودداری می کنم. از این پس، آنچه در خارج پرانتز می ماند صندلی ادراک شده است. اما بی تردید، ادراک خود عنصری از جریان تفکر من است. ولی این ادراک، «ادراک مجرد» بدون مدلول نیست بلکه «ادراک از» است، یعنی بویژه ادراک از این صندلی است. به هر تقدیر، دیگر در مورد این ادراک، هیچ نوع حکمی دال بر اینکه این صندلی واقعاً شیئی موجود در جهان خارج است صادر نمی کنم. آنچه ادراک من به نحو التفاتی بدان دلالت می کند شیئی ملموس نظیر «صندلی» نیست. موضوع مورد التفات ادراک من «صندلی بدان گونه که من ادراکش کرده ام» است، یعنی همان پدیده «صندلی بدان گونه که بر من ظاهر می شود»، که ممکن است معادلی در جهان بیرون پرانتز داشته یا نداشته باشد. بنابراین، تمامی جهان، تا آنجا و فقط تا آنجا که همبسته التفاتی زندگی آگاهانه من است، در قلمرو تحویل یافته حفظ می شود. به هر رو، باید در تغییر بنیادی که

رخ می دهد دقت کنیم. این موضوعات مورد التفات، دیگر اشیاء و موضوعات جهان خارج، آنچنانکه هستند و آنچنانکه واقعاً موجودند، نیستند بلکه پدیده‌هایی هستند بدان گونه که بر من ظاهر می شوند. این تمایز دشوار نیازمند موشکافی بیشتری است.

من درختان شکوفان را در باغ ادراک می کنم. همین ادراک من از درخت آنچنانکه بر من ظاهر می شود، عنصر شک‌ناپذیر جریان تفکر من است و همین امر در مورد پدیده «درخت-شکوفان-آنچنانکه-بر-من-ظاهر-می‌شود» نیز صدق می کند، یعنی همان پدیده‌ای که موضوع مورد التفات ادراک من است. این پدیده، مستقل از سرنوشت درخت واقعی در جهان خارج است. ممکن است با بازی آفتاب و ابر، رنگها و سایه‌های درخت در باغ عوض شوند. ممکن است درخت شکوفه‌های خود را از دست بدهد یا آتش بگیرد و بسوزد. اما پدیده «درخت-شکوفان-آنچنانکه-بر-من-ظاهر-می‌شود» که زلفی آن را ادراک کردم، در تمام این حوادث دست نخورده باقی می ماند. همچنین اجرای تحویل پدیدارشناختی مذکور نیز نمی تواند در آن مؤثر واقع شود. ادراک دومی نیز ممکن است به درخت آنچنانکه بر من ظاهر می شود در همان زمان دلالت کند و با ادراک اول سازگار باشد یا نباشد. اگر با آن سازگار باشد، ممکن است دست به ترکیب آن دو بزنم و دو پدیده را یکسان بپندارم. درست تر بگویم، پدیده دوم را که عملاً ادراک شده است و پدیده به یاد آورده را که نتیجه ادراک اول است یکی بدانم. اگر ادراک دوم با اولی ناسازگار باشد، ممکن است در هر یک آنها شک کنم یا اینکه در جستجوی توضیحی برای ناسازگاری مشهود آنها برآیم.

در هر حال، هر عمل ادراک کردن و موضوع مورد التفات آن عناصر شک‌ناپذیر، جریان تفکر من هستند و شک احتمالی من در مورد اینکه آیا «درخت بدان گونه که بر من ظاهر می شود» همبسته‌ای در جهان خارج دارد یا خیر نیز به همین اندازه شک‌ناپذیر است. مثالی که آوردیم این واقعیت را نشان می دهد که شناختهای من و موضوعات التفاتی آنها عناصر جریان تفکر من هستند و

تغییراتی که ممکن است بر همبسته‌های آنها در جهان خارج واقع شود بر آنها تأثیری نمی‌گذارد. اما این امر بدان معنا نیست که وقایعی که در درون جریان آگاهی من رخ می‌دهند، شناختها را تعدیل نمی‌کنند. برای روشن شدن موضوع، نخست باید تمایزی میان عمل ادراک و آنچه ادراک شده یا میان *cogitare* و *cogitatum*، یا برطبق واژگان فنی هوسرل، میان نوئسیس (*noesis*) و نوئما (*noema*) قایل شویم.

تعدیلهایی در مورد شیء التفاتی صورت می‌گیرند که ناشی از فعالیت‌های ذهن‌اند و بنابراین نوئیتک هستند و تعدیلهایی نیز از درون خود شیء التفاتی نشأت می‌گیرند که بدین جهت نوئماتیک نامیده می‌شوند. البته در اینجا نمی‌توانیم وارد بحثی مفصل درباره تعدیلهای نوئیتیک-نوئماتیک بشویم. بحث سیستماتیک در این باره قلمرو وسیعی از تحقیقات پدیدارشناختی را در برمی‌گیرد. اما صرفاً برای اینکه اشاره‌ای به اهمیت مسائل مربوط کرده باشم مواردی معدود از نتایج مضمّر در خود پدیده‌ای را که بر ما ظاهر می‌شود متذکر می‌شوم. هنگامی که به منظور ایجاز جملاتی نظیر «من این صندلی را ادراک می‌کنم» یا «من این درخت آلبالوی شکوفان در باغ را ادراک می‌کنم»، را به کار بردم به اندازه کافی آنچه را این ادراکات به تور انداخته‌اند توضیح ندادم؛ بلکه نتیجه جریان بسیار پیچیده تعبیری را وصف کردم که در آن ادراک کنونی با ادراکات تجربی قبلی از زوایای مختلف این درخت آلبالو پیوند می‌خورد، یعنی با ادراکاتی از این درخت آلبالو در هنگامی که گرد آن طواف می‌کردم، یا این درخت آلبالو آنچنانکه دیروز بر من ظاهر شد، با تجربه‌های من از درختهای آلبالو و از درختها به طور کلی و با تجارب من از اشیاء لمس شدنی و غیره. موضوع مورد التفات ادراک من آمیزه‌ای خاص از الوان و اشکالی واقع در پرسپکتیوی ویژه از فاصله‌ای خاص است و در برابر سایر اشیایی قرار گرفته‌است که بعداً «باغ من»، «آسمانها» و «ابرها» نامیده می‌شوند. تعبیر این کلیت به عنوان «درخت آلبالوی شکوفان در باغ من آنچنانکه بر من ظاهر می‌شود» نتیجه ارجاع پیچیده به

شناخت‌هایی است که قبلاً تجربه کرده‌ام. با وجود این، تمامی این شناخت‌هایی که قبلاً تجربه شده‌اند و مرجعشان اشیاء ملموس است نوعی «اسلوب کلی» *universal style* معین برای تعبیر همبسته نوئماتیک فعالیت ادراکی من به وجود آورده‌اند. حتی شاید بتوان گفت که خودِ نوئما، یعنی موضوع مورد التفات ادراک شده، نتایج ضمنی بسیاری به همراه دارد که می‌شود آنها را به طور سیستماتیک تصریح کرد. اجازه دهید به منظور ساده کردن، مثالهای خود را به آنچه ادراکات اشیاء ملموس خوانده می‌شود محدود کنیم. آنچه من ادراک می‌کنم فقط یک سویه از شیء است. ولی چنین نیست که فقط زمانی که حرکت می‌کنم سایر ابعاد بر من ظاهر می‌شوند. افزون بر این، آن سویه از شیء که در عمل ادراکی من محصور می‌شود، به سویه‌ها و ابعاد ممکن دیگر اشاره می‌کند: جلو خانه به پشت آن اشاره می‌کند، سر در به اندرونی یا درون خانه، و سقف به پی ساختمان که دیده نمی‌شود و جز آن. تمامی این دقایق را شاید بتوان «افق درونی» (*Inner Horizon*) موضوع ادراک شده نامید و می‌توان آن را با پی‌گیری اشارات و نشانه‌های التفاتی در خودِ نوئما به طور سیستماتیک کشف کرد. اما «افق بیرونی» نیز وجود دارد. درخت به باغ من دلالت می‌کند، باغ به خیابان، و به شهر، به کشوری که در آن زندگی می‌کنم و بالاخره به کل جهان. هر نوع ادراک «یک جزء» به شئی که این جزء خود عضوی از آن است دلالت می‌کند و به همین ترتیب، شیء نیز به اشیائی دیگر که گرداگرد آن‌اند و من پس زمینه‌اش (*Background*) می‌خوانم دلالت می‌کنند. به طور کلی، هیچ شیء منزوی و جدا افتاده‌ای وجود ندارد بلکه قلمروهایی از ادراکات و شناخت‌ها هستند که گرداگرد آنها را هاله (*halo*) یا افق (*horizon*)، یا به اصطلاح ویلیام جیمز، حاشیه‌ای (*fringe*) فرا گرفته است که آن شیء را با سایر اشیاء مرتبط می‌سازد. این گروه‌های روابط ضمنی که آنها را افق درونی و بیرونی نام گذاشتیم، درون خودِ نوئما پنهان شده‌اند و اگر ما نشانه‌های التفاتی آن را پی‌بگیریم به نظر می‌رسد که خودِ نوئما تعدیل می‌شود. در حالی که سویه نوئماتیک، یعنی عمل ادراکی، دست نخورده و

بی تغییر باقی می ماند.

به سبب اهداف تحلیلی، این تعدیلات نوئماتیک را باید از تعدیلهای نوئتیک که از خود اعمال ادراکی ناشی می شوند، تمیز داد. برای مثال، نگرشهای متفاوتی در عمل ادراکی دخالت می کنند که در کتابهای درسی روانشناختی از آنها با عنوان «توجه» (Attention) یاد می کنند. همچنین تفاوت بارزی است میان تجربه نخست از موضوع تجربه شده و تجارب ثانوی که مبتنی بر یادآوری (Recollection) یا خاطره نزدیک (Retention) است. بدون وارد شدن در این بحث بسیار بغرنج، اضافه می کنم تمایزی که هم اکنون بدان اشاره شد راهی اساسی برای حل یکی از بزرگترین معماهای هرگونه روانشناسی است، یعنی همان مسئله مشهور شواهد (Evidence). از نظر پدیدارشناس، شواهد کیفیتی مکنون در بطن نوعی ویژه از تجربه نیستند بلکه نمایانگر امکان ارجاع تجارب ثانوی به تجربه نخست اند. این تمایز بر به هم پیوستگی جریان تفکر در زمان درونی مبتنی است: شناخت فعلی را حواشی خاطرات نزدیک و انتظارات نزدیک (protention) احاطه کرده اند و آن را به آنچه لحظه ای قبل اتفاق افتاد و آنچه دردم انتظار می رود اتفاق افتد پیوند می دهند. شناخت فعلی با عمل «یادآوری» به شناختهای دور در گذشته اشاره می کند و با عمل «پیش بینی»، به آینده.

تمامی این آرا به نظریه ای نو درباره خاطره (Memory) و تجربه در زمان درونی و به ابطال کامل روانشناسی تداعی منجر می شود. پدیدارشناسی با تعمق دانش ما از به هم پیوستگی تو در توی جریان تجارب آدمی، به آثار اولیه ویلیام جیمز و تعالیم گشتالتیستها (Gestaltists) نزدیک می شود. اما مفهوم بنیادی پدیدارشناسی به تفسیری کاملاً جدید از منطق نیز می انجامد. قبل از روشن کردن این مسئله لازم است لختی را به مسئله ای دیگر بپردازیم.

تاکنون بحث را عملاً به تفسیر پدیدارشناختی از موضوعهای به اصطلاح واقعی یا اشیاء جهان خارج محدود کرده بودیم. اکنون زمان آن فرارسیده است که مفهوم هوسرلی «موضوعهای ایده آل» (Ideal objects) را معرفی کنیم. این

موضوعها به هیچ وجه منشأ ما بعد طبیعی ندارند و به آراء افلاطون یا کانت و یا به هر نوع ایده آلیسم مبتنی بر آراء بر کلی یا هگل نیز شبیه نیستند. برای مثال، موضوع ایده آل عبارت است از مفهوم عدد و کل نظام اعداد که حساب و جبر با آن سروکار دارند، یا محتوای قضیه فیثاغورس به منزله عبارتی با معنا، یا معنای یک جمله یا یک کتاب، یا مفهومی مثل «فلسفه هگلی» یا «برداشت کالون از گناه نخستین»، یا هر یک از آن موضوعهای به اصطلاح اجتماعی یا فرهنگی معنی داری که هر آینه می توانند موضوع التفاتی شناخته‌های ما قرار گیرند.

خصوصیت موضوعهای التفاتی آن است که مبتنی بر موضوعهای «واقعی» جهان خارج اند و انتقال آنها فقط به کمک نشانه‌ها و نهادهایی، مثل امواج صوتی یا حروف نوشتاری صورت می گیرد که خود، موضوع ادراک حسی واقع می شوند. بنابراین، پدیدارشناسی می بایست نظریه‌ای بس مهم در مورد معنی شناسی ارائه می داد. خصوصیت نشانه این است که به شیئی دیگر که به مقوله‌ای کاملاً متفاوت تعلق دارد اشاره می کند. مثلاً نشانه مشهور «جذر» مبین مفهوم ریاضی خاصی است که بکلی از شکل چاپی (typographical) نشانه جذر در اسلوبهای نگارشی مختلف مستقل است، چه این نشانه در کتاب درسی به چاپ رسیده باشد یا با جوهر یا مدادی روی کاغذ نوشته شده باشد، چه با گچ بر تخته سیاه یا با نشانه‌های صوتی «جذر» یا «رادیكال» در صحبت مشخص شود. همین امر در مورد هر نظام نشانه‌ای ویژه و تمامی نظامهای نشانه‌ای یا زبانها صادق است. آنها مبین موضوعهای ایده آل هستند اما خود موضوعهای ایده آل نیستند.

باید تمایزی دقیق نهاد میان شیء جهان خارج که به یک نشانه تعبیر می شود و معنای آن در قلمرو عام گفتار و معنای ویژه آن در متنی که پیش روی ماست. با نگاهی به نظریه برخی منطق دانان معاصر که از تحویل منطق و علم و حتی فلسفه به یک نظام معنی شناختی از پیش تعیین شده، خرسندند، می توان اهمیت تمایز هوسرل را دریافت. به هر تقدیر، این امر بدان معنا نیست که هوسرل به مسئله بسیار عمیق معیار عام (Mathesis universalis) پی نبرده بود. یکی از «تحقیقات

منطقی» هوسرل به نام «تمایز میان معناهای مستقل و وابسته، و ایده دستورناب» کمک بزرگی بود که پدیدارشناسی به شناخت این مسئله کرد.

نظریه موضوعهای ایده آل راهی برای نزدیک شدن به یکی دیگر از بصیرت‌های پدیدارشناختی گشود که اهمیت آن، به تجربه ما از موضوعهای ایده آل محدود نمی شود. ما همه در دبیرستان یاد گرفته ایم که قضیه  $a^2 + b^2 = c^2$  فیثاغورس را از گزاره‌های هندسی دیگر، مرحله بمرحله استنتاج کنیم. اجرای بسیاری از این عملیات ذهنی متفاوت ولی به هم پیوسته، معنای این قضیه را برای ما آشکار کرده است و این معنا از آن پس مایملک دایمی ما شده است. اکنون دیگر ضروری نیست که برای فهم معنای این قضیه تمامی جریان ذهنی استنتاج آن را از نو تکرار کنیم. بعکس، اگر چه برخی از ما ممکن است در اثبات قضیه فیثاغورس (در مثلث قائم الزاویه مجذور وتر همواره با جمع مجذورات دو ضلع دیگر مساوی است) دچار اشکال شوند، اما ما معنی این گزاره را می فهمیم و آن را حاضر و آماده در انبان تجاربمان می یابیم.

به طور کلی، ذهن ما قدم بقدم به اندیشه‌ای می رسد اما در پایان کار می تواند کل این فرایند و نتیجه آن را به یک نظر ببیند. می توان از این هم قدمی فراتر رفت؛ معرفت ما از موضوعی در لحظه‌ای معین چیزی نیست مگر رسوب جریانهای ذهنی قبلی که آن را بر ساخته اند (constituted). این معرفت، تاریخ خود را دارد و تاریخ برساختن آن را می توان با پرسش درباره آن پیدا کرد. این کار را می توان با بازپس رفتن از موضوعی که حاضر و آماده در اندیشه ماست، به فعالیت‌های متفاوت ذهن که موضوع در آنها و به واسطه آنها قدم بقدم برساخته شده است، انجام داد. این امر جوهر نظریه برساختن (constitution) هوسرل است و کلید یکی از مهمترین کمکهای وی در تعبیر منطق به شمار می رود.

منطقی که فعلاً در مدارس ما تدریس می شود منطق صوری ارسطوست که مفاهیم را حاضر و آماده می انگارد و قواعدی عملی برای فن قیاس و استنتاج و

شمول (subsumption) و جز آن تدوین می‌کند. این منطق مبتنی بر مفروض شمردن جهانی است که در آن اشیائی وجود دارند با کیفیتهای و نسبت‌هایی میان آنها و نیز جنسها و نوعهایی که تمامیشان را می‌توان با مفاهیمی جامع و کامل نشان داد. فرض اصلی این نوع منطق اصل حمل محمول بر موضوع، مطابق این فرمول مشهور است: «الف، ب است».

تحلیل پدیدارشناختی نشان می‌دهد که لایه‌ای ماقبل-حملی (pre-predicative stratum) در تجارب ما وجود دارد که در آن موضوعهای التفاتی و کیفیات آنها بخوبی بازشناخته نیست دیگر اینکه موضوع تجربه‌های نخستین ما اشیاء و کیفیتهای مجزا نیست بلکه قلمرویی از تجارب ما وجود دارد که در آن فعالیت‌های ذهنی عناصر مشخصی را برمی‌گزینند و آنها را در مقابل احاطه کنندگان مکانی و زمانیشان برجسته و بارز می‌سازد. این عناصر برگزیده در به هم پیوستگی هزار توی جریان آگاهی ما، هاله‌ها و حواشی و افقشان را حفظ می‌کنند و تحلیل مکانیسم حکم حملی فقط با توسل به جریانهای ذهنی که تجربه ماقبل حملی در آنها و به واسطه آنها بر ساخته می‌شود اعتبار پیدا می‌کند. از این رو، منطق صوری باید بر مبنای منطق فرایندهای برساختی استوار شود که خود فقط در قلمرو استعلایی قابل بررسی است و این قلمرو نیز فقط با تحویل پدیدارشناختی حاصل می‌شود.

این شرح بسیار ساده نشان‌دهنده تمایزی است که هوسرل میان «منطق صوری و استعلایی» می‌نهد. هوسرل در کتابی به همین نام نشان می‌دهد که تحلیلهایی از این دست، به تفاسیری کاملاً جدید از برخی مفاهیم بنیادی منطق رایج مثل شواهد و توتولوژی و اصل طردشق ثالث و جز آن منجر می‌شود. وی پیش فرضهای منطق صوری را که از اصول مشخص هستی‌شناسانه استنتاج می‌شود، آشکار می‌کند و به تحقیق در مورد نقش بین‌الذهانی (Intersubjectivity) در قلمرو منطق می‌پردازد. تحقیقی که به دنیای مشترک همه ما اشاره می‌کند و نه به دنیای خصوصی من، و تنها چیزی است که می‌تواند مسئله حقیقت بین‌الذهانی



را تبیین کند.

البته در اینجا نمی‌توانیم وارد این مسائل ظریف و پیچیده شویم. شرح مختصری که رفت فقط نشان می‌دهد که پرسشهایی بسیار مهم در مورد تمام علوم مطرح است. حتی بجرأت می‌خواهم بگویم که تحقیقات بسیار مهمی که در منطق انجام شده و نسل ما را مدیون «اصالت فعل» (operationalism) دیویی (Dewey) و «اصالت عمل» (pragmatism) جیمز کرده‌است، اعتبار خود را فقط با توسل به قلمرو ماقبل‌حملی به دست می‌آورد. تمامی اصول هستی‌شناسانه آشکار و پنهانی که این مکاتب دارند باید بدقت بررسی شوند تا مشخص گردد این نظریات در کدام قلمرو کاربردی معتبر دارند و از این اشتباه جلوگیری شود که آنها اصول عام تفکر ما به شمار روند، زیرا آنها اصول عام تفکر نیستند.

حتی شرح موجز روشهای اساسی پدیدارشناسی هوسرل نیز بدون ذکر تمایز مهم میان رهیافتهای تجربی و ایدتیک (Eidetical approach) ناقص خواهد بود. به نظر هوسرل، پدیدارشناسی در صدد است که علمی ایدتیک باشد و به جوهر (Wesen) بپردازد نه به وجود (Existence). البته روشهای پدیدارشناختی می‌توانند با موفقیت‌های بسیار در قلمرو تجربی نیز به کار روند. اما فقط با پرداختن به قلمرو ایدتیک است که خصوصیت پدیدارشناسی می‌تواند به عنوان فلسفه اولی و حتی به عنوان روانشناسی پدیدارشناختی تضمین شود. می‌خواهم به قوت تأکید کنم که تمایز میان بینشهای تجربی و ایدتیک هیچ ربطی به تمایز میان قلمروهای روزمره و تحویل یافته که قبلاً بدان پرداختیم، ندارد. در قلمرو روزمره نیز دستیابی به علم ایدتیک (Wesenswissenschaft) ممکن است.

واژه‌های گمراه‌کننده Wesen (جوهر یا ذات) Wesensschau (شهود ذوات) که هوسرل برای مشخص کردن نگرش ایدتیک انتخاب کرد، سوء تفاهمهای بسیاری به وجود آورد و بیشتر خوانندگان خوش نیت را از مطالعه کتاب Ideen هوسرل که با تشریح روش او آغاز می‌شود، بازداشت. واژه «Wesen» در سنت فلسفی رنگی مابعدطبیعی دارد، واژه یونانی «Eidetic» خواننده را بدان سو می‌راند که «جوهر»

را با مثال افلاطونی یکی بداند و واژه Wesensschau نوعی اشراق غیر عقلانی، همانند برخی از شگردهای کشف و شهود را تداعی می‌کند که فقط برای عرفای در حال جذب میسر است و آن را پدیدارشناسان محرم اسرار به کار می‌گیرند تا در حقایق ابدی خیره شوند.

نگرش ایدتیک عملاً مثل تحویل پدیدارشناختی چیزی نیست مگر طرحی متدولوژیک برای تحقیق. اصل این روش چنین است: بگذارید تصور کنیم که روی میز من که چراغی آن را روشن کرده است مکعب چوبی سرخی قرار دارد که طول هر ضلع آن یک اینچ است. در نگرش طبیعی این شیء را با قطعیت تمام به عنوان یک واقعیت ادراک می‌کنم که دارای کیفیات و خصوصیات است که متذکر شدم. در قلمرو تحویل پدیدارشناختی پدیده مکعب - مکعبی که بر من ظاهر می‌شود - به منزله موضوع التفات عمل ادراکی من همان خصوصیات را حفظ می‌کند. اما فرض کنید بخواهم مشخصات مشترک همه مکعبها را بدانم، البته بدون توسل به روش استقرا که نه تنها وجود اشیاء مشابه را پیش فرض می‌گیرد بلکه متضمن برخی فرضهای منطقی غیرموجه نیز هست. پیش روی خود فقط همین شیء مشخص واحد ادراک شده را دارم. اکنون آزادانه می‌توانم این شیء ادراک شده را در خیال خود با تغییر پی در پی جنبه‌های آن - یعنی شکل و اندازه و ماده‌ای که از آن ساخته شده است و پرسپکتیو و نور و محیط و پس زمینه و جز آن - دگرگون کنم و بدین سان تعداد بی‌شماری از مکعبهای دگرگون را تصور کنم. اما این دگرگونی مجموعه خصوصیت‌های مشترک در تمامی مکعبهای تصور کردنی، همچون چهارگوشه بودن، و حجیم بودن و محدود شدن به شش سطح را شامل نمی‌شود. این مجموعه از خصوصیات را که در همه دگرگونیهای خیالی شیء انضمامی ادراک شده تغییر ناپذیر باقی می‌مانند و به اصطلاح هسته تمامی مکعبهای خیالی ممکن را تشکیل می‌دهند، خصوصیات جوهری مکعب یا با استفاده از واژه یونانی ایدوس (Eidos) مکعب می‌خوانم. هیچ مکعبی به اندیشه در نمی‌آید مگر اینکه دارای این عناصر ضروری و جوهری باشد. نیازی به

بازگویی نیست که می‌توانم از مکعب چوبی سرخ به عنوان نقطه شروع تغییرات خیالی دیگر، برای یافتن ایدوس رنگ و شیء ملموس و موضوع ادراک و جز آن استفاده کنم.

بنابراین، تحقیقات ایدتیک با اشیاء خیالی ممکن سروکار دارند نه با اشیاء واقعی انضمامی. ما باید گفته هوسرل را، که مکرر هم از آن بهره‌جسته‌اند، به همین معنی بفهمیم که پدیدارشناسی نه فقط با موضوعهای ادراک شده بلکه لزوماً با موضوعهای خیالی نیز سروکار دارد و حتی این موضوعها برای رهیافت پدیدارشناختی از اهمیت بیشتری برخوردارند.

دوباره می‌بینیم که رهیافت ایدتیک صرفاً طرحی روش‌شناختی از برای تحقیق هدفی خاص است. می‌توان گفت که پدیدارشناسی مجبور نیست با خود اشیاء کار داشته باشد، او به معنای آنها علاقمند است، معنایی که با فعالیت‌های ذهن برساخته می‌شود. اهمیت این روش اصیل را نباید دست کم گرفت زیرا به نظریه‌ای کاملاً جدید درباره استقرا و تداعی می‌انجامد و همچنین راه را به سوی انتولوژی علمی می‌گشاید. فقط با روش ایدتیک است که می‌توانیم، برای مثال، دلیل واقعی به اصطلاح قلمروهای مانع‌الجمع را بیابیم و رابطه مهم بنیاد (Foundation) را که میان برخی از قلمروهای انتولوژیک وجود دارد کشف و توصیف کنیم.

در اینجا نمی‌توان درباره کاربردهای اصول متدولوژیک معدودی بحث کرد که برای مثال انتخاب کردیم. تلاشی هم نکردیم که گزارشی از پیشرفت هوسرل در کشف قلمرو جدید تحقیق علمی به دست دهیم، یا آثار عالمان بسیاری که خود را شاگرد وی می‌پنداشتند، اگر چه بسیاری از آنان بکلی معنای حرف او را بد فهمیدند، بررسی کنیم. تنها هدف رساله حاضر روشن ساختن این موضوع بود که پدیدارشناسی تلاشی جدی و دشوار است. مشغله پدیدارشناسی تازه آغاز شده است و کارهایی که باید انجام شود بس عظیم است. اما امید است که نکته‌ای آشکار شده باشد: نتایج پدیدارشناسی نمی‌توانند و نباید با نتایج آزمون

شده علوم یا حتی آموزه‌های اثبات شده فلسفه‌های علوم درافتد. همچنانکه در بالا تأکید کردیم، پدیدارشناسی قلمرو تحقیق خاص خود را داراست و امید دارد کار را در جایی به پایان برد که دیگران آغاز می‌کنند.

اکنون با کمال تأسف باید خواننده را نومید سازم. پدیدارشناسی کارآموخته رساله حاضر را تقریر فلسفه پدیدارشناسی نخواهد دانست ولی شاید بپذیرد که دست کم به یکی دو مسئله از آنچه هوسرل آن را روانشناسی پدیدارشناختی می‌نامد اشاره شده است. فلسفه پدیدارشناسی؛ با فعالیت‌های نفس استعلایی، با برساختن مکان و زمان، با برساختن وجوه مشترک میان اذهان، با مسائل زندگی و مرگ، و با مسئله موناها سروکار دارد و برآستی رهیافتی است به مسائلی که پیشتر مسائل متافیزیکی خوانده می‌شدند. آثار چاپ شده هوسرل تنها به گونه‌ای پراکنده و ناقص به بنیادهای پدیدارشناختی فلسفه می‌پردازد، هر چند که او بیست سال آخر زندگی‌اش را وقف طراحی این مسائل کرد. به هر رو، اعتقاد من این است که در شرایط کنونی، عالمان امریکایی به روشها و نتایج روانشناسی پدیدارشناختی بیشتر علاقه دارند و اگر این روشها بدرستی فهمیده شوند با بسیاری از ویژگیهای روانشناسی جیمز و برخی مفاهیم بنیادی جرج هربرت مید و سرانجام با نظریه گشتالت که مریدان بسیاری در بین روانشناسان امریکایی یافته است، سازگار خواهند بود.

تذکرات نهایی چندی شاید به ایجاز نشان دهد که اهمیت پدیدارشناسی برای علوم اجتماعی در چیست. باید بصراحت اذعان داشت که رابطه پدیدارشناسی با علوم اجتماعی را نمی‌توان با تحلیل مسائل مشخص جامعه‌شناسی مثل سازگاری اجتماعی یا مسائل مشخص اقتصادی همچون نظریه تجارت بین‌الملل، از طریق روشهای پدیدارشناسی، نشان داد. به اعتقاد من، مطالعات آینده در زمینه روشهای علوم اجتماعی و مفاهیم بنیادی آنها ضرورتاً به مسائلی خواهد کشید که به قلمرو تحقیق پدیدارشناختی تعلق دارند.

در اینجا تنها بیان یک نمونه اکتفا می‌کنیم؛ تمامی علوم اجتماعی

بین الازدهانی بودن تفکر و عمل را بدیهی می‌انگارند. و این بدان معنی است که انسانهای دیگری نیز وجود دارند؛ آدمیان، آدمیان دیگر را به کار می‌گیرند؛ ارتباط با نهادها و نشانه‌ها ممکن است؛ گروههای اجتماعی و نهادها، نظامهای حقوقی و اقتصادی و امثالهم عناصر لایتجزای زیست جهان (Life-world) هستند و این زیست جهان تاریخ خود و رابطه ویژه خود را با زمان و مکان دارد. تمامی این مفاهیم بطرزی آشکار و پنهان، برای کار عالمان اجتماعی مفاهیمی بنیادی هستند. این عالمان ابزارهای متدولوژیک معینی را بسط و تحول داده‌اند - چارچوبهای مرجع، نوع شناسی‌ها، روشهای آماری - تا پدیده‌هایی را که این اصطلاحات به آنها اشاره دارند بررسی کنند. اما خود پدیده‌ها صرفاً بدیهی انگاشته می‌شوند. آدمی را بسادگی موجودی اجتماعی می‌پندارند و گمان می‌کنند که زبان و سایر نظامهای ارتباطی حی و حاضرند و زندگی آگاهانه دیگران در دسترس من است - سخن کوتاه، من می‌توانم دیگری و اعمال او را بشناسم و او نیز من و اعمال مرا می‌شناسد. به همین منوال است موضوعهای اجتماعی و فرهنگی که مخلوق آدمیان‌اند. آنها بدیهی انگاشته می‌شوند و معنا هستی ویژه خود را دارند. اما اصولاً چگونه است که فهم دوجانبه و ارتباط ممکن می‌شود؟ چگونه می‌شود که آدمی اعمالی معنی‌دار را از روی قصد یا عادت انجام می‌دهد و اهدافی که باید فرا چنگ آیند راهنمای او می‌شوند و تجارب او را فراهم می‌آورند؟

آیا مفاهیم معنا و انگیزش، و اهداف و اعمال به ساخت مشخصی از آگاهی دلالت نمی‌کنند؟ آیا آنها به ترتیب یا نظم مشخص تمامی تجارب در زمان درونی یا به نوعی رسوب و ته‌نشینی تجارب در ذهن (Sedimentation) اشاره نمی‌کنند؟ آیا پیش فرض فهم و تعبیر معنایی که دیگری در سر دارد و معنای اعمال وی و نتایج این اعمال، تعبیر و فهم مشاهده‌گر از خود نیست؟ چگونه می‌توانم با اتکا به نگرش خود به عنوان انسانی در میان سایر انسانها یا در مقام علوم اجتماعی بدین همه راه یابم، مگر با توسل به انبان تجاربی که از قبل تفسیر و در زندگی

آگاهانه من ته نشین شده‌اند؟ و چگونه روشهای تعبیر روابط اجتماعی، اگر بر توصیف دقیق فرضیات بنیادی و نتایج آنها استوار نشده باشند، می‌توانند ادعای مشروعیت کنند؟

این پرسشها را نمی‌توان با روشهای علوم اجتماعی پاسخ داد. آنها نیازمند تحلیلی فلسفی هستند و پدیدارشناسی - نه فقط آنچه هوسرل فلسفه پدیدارشناختی نامید بلکه حتی روانشناسی پدیدارشناختی - نه تنها راهی برای نزدیک شدن به چنان تحلیلی گشود بلکه خود آغازگر آن نیز شد.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی