

مفهوم عالم زیسته در اندیشه هوسرل

بهمن پازوکی*

چکیده

اصطلاح عالم زیسته که به موازات موضوعاتی چون «مفهوم طبیعی عالم» و «عالم محیط» مطرح می‌شود، از اهمیت زیادی در فلسفه متأخر هوسرل برخوردار است؛ مفهومی بسیار پیچیده و چندمعنایی است که به تفاسیر متفاوت و غالباً متضاد منجر شده است. این مفهوم در کتاب *بحران* از سه حیث عالم سرشتی (mundan) و هستی‌شناختی و استعلایی بررسی می‌شود و از این طریق معانی متفاوتی به خود می‌گیرد که به طور خلاصه چنین اند: عالم زیسته: ۱) عالم موضح طبیعی است؛ ۲) عالم میان سوژکتیو عمل است که شامل همه آن چیزهایی می‌شود که انسان هر روز در عمل به آنها می‌پردازد؛ ۳) عالمی است به ادراک داده شده؛ ۴) عالم روحانی و تاریخی فرهنگ است؛ ۵) عالم مقدم بر علم (پیشاعلمی) است که در تضاد با ابژکتیویسم، به ویژه ابژکتیویسم عصر جدید که با سیر تحول علوم طبیعی در پیوند است؛ ۶) یکی از راه‌های ورود به قلمروی استعلایی است. این نوشته به نسبت عالم زیسته با علوم، با فرهنگ و با قلمروی استعلایی می‌پردازد.

واژگان کلیدی: عالم زیسته، علوم، فرهنگ، قلمروی استعلایی.

مقدمه

عالم زیسته (Lebenswelt) یکی از موضوعات اصلی در فلسفه متأخر هوسرل است. اگرچه این مفهوم از سال ۱۹۱۷ در دست‌نوشته‌های او یافت می‌شود، به‌صراحت و به‌عنوان موضوعی خاص از سال ۱۹۳۰ و به‌ویژه در کتاب *بحران* مطرح شده است. بخش سوم کتاب *بحران* که بعد از مرگ هوسرل منتشر شد، کوششی است در ورود به مبحث پدیدارشناسی استعلایی و پرداختن نظام‌مند به آن. در این بخش، هوسرل با تحویل بردن عموم مسائل به عالم زیسته، راهی جدید و غیردکارتی برای ورود به فلسفه استعلایی پیدا می‌کند (Husserl, 1976: 49). این مفهوم در کتاب *بحران سه معنای عالم‌سرشتی*^۱ و هستی‌شناختی و استعلایی دارد.

عالم زیسته از دید عالمی طبیعی، وصف افق تجربه عملی سوژه یا اگر بخواهیم کلی‌تر بگوییم «حوزه عمومی هرگونه عمل بالفعل و بالقوه است» (Husserl, 1976: 195). منظور از عالم زیسته در اینجا عالم محیط انضمامی تک‌تک انسان‌هاست؛ افقی است که حول وحوش اشیاء زندگی‌اش قرار دارد و یقین به عالم را ضمانت می‌کند. این معنا از عالم زیسته را هوسرل در مرحله دوم اندیشه خود «وضع عمومی در موضع طبیعی» می‌نامد. هر چیزی^۲ که در تجربه به‌نحو التفاتی تعیین‌شدنی است از این افق عالم برخاسته است؛ هرچند خود این افق عالم زیسته ابژه نمی‌شود، بلکه همچون پس‌زمینه‌ای بی‌نام‌ونشان در جهت معنابخشی همه اعیان ممکن و عینیت‌ها، به‌طور کلی در کار است.

مفهوم هستی‌شناختی عالم زیسته عبارت است از ساختاری صوری و کلی از سلسله‌مراتبی تغییرناپذیر. عالم در این مفهوم «تمامی چیزها» است؛ عالم زمانی-مکانی پیش‌داده‌های ابژکتیو و یقینات وجودی است (Husserl, 1976: 142-146). سرانجام مفهوم استعلایی عالم زیسته است که منظور هوسرل از آن «قلمرویی است از پدیدارهای ناشناس باقی‌مانده و سوژکتیو». این پدیدارها از آن حیث بی‌نام‌ونشان‌اند که مشاهده سبب و ابژکتیوانگارانۀ عالم اهمیت بی‌چون و چرای کارکردهای التفاتی این پدیدارها، نمی‌داند. از همین رو برای توصیف مبانی هستی‌شناختی عالم زیسته، یعنی عالم زیسته

به معنای دوم، باید از همین معنای سوم عالم زیسته و با ارجاع و انتساب انحصاری نمود عالم به ساختار سوپراکتیویته که قوامی التفاتی افق‌مند دارد، مدد گرفت (Husserl, 1976: 114 sq, 145 sq, 171 sq; Hsserl. 1975 207).

توجه او به این مفهوم به‌عنوان عالم سوپراکتیو و قابل مشاهده اشخاص، از چند نظر مهم است: نخست، پرسش از بنیان‌گذاری علوم است که از همان سال‌های تدریس هوسرل در گوتینگن به ارائه طریقی از علمی توصیفی و پیشینی از زندگی منجر شد که وظیفه آن پرداختن به ساختارهای پیش‌علمی تجربه بود. با رفتن به سمت پدیدارشناسی تکوینی^۳ عالم در آگاهی سوژه‌های استعلایی که خود در مناسباتی میان سوپراکتیو^۴ قرار دارند، قوام می‌یابد و چگونگی این قوام‌یابی هرچه بیشتر روشن می‌شود.

مفهوم عالم زیسته از سوی دیگر به بنیان‌گذاری عالم روحانی‌تاریخی فرهنگ انسان نظر دارد. این هر دو نگاه برآمده از بحرانی بود که در سال‌های جنگ جهانی اول در علم و فرهنگ به وجود آمده بود و تبعاتی داشت؛ از این رو در ادامه مطلب نخست، به نسبت میان عالم زیسته و علم پرداخته می‌شود و سپس نقش عالم زیسته در فرهنگ به نزد هوسرل بررسی می‌شود.

عالم زیسته و علم

کتاب *بحران* تسویه‌حسابی است نظام‌مند با ادعاهای علوم طبیعی. در آنجا نشان می‌دهد که علم همه‌جا در فرضیه‌هایش و در فعالیت‌هایش، عالم زیسته را از پیش مفروض می‌گیرد؛ ولی چون آن را سوپراکتیو و مستعد خطا می‌داند، به آن اعتمادی ندارد و آن را در جهت مقاصد خود بی‌اهمیت می‌داند. بنابراین هوسرل در قدم نخست، پیش از ورود به مباحث پدیدارشناسی استعلایی و بی‌آنکه از پیش به امر استعلایی^۵ نظر داشته باشد، به تحلیل عالم زیسته می‌پردازد. این موضوع درعین حال در قالب قصدی علمی مطرح می‌شود که به احکام عینی (ابژکتیو) در این زمینه نظر دارد. از همین جاست که پرسش از نسبت میان علمی‌بودن عالم زیسته و علم عینی (ابژکتیو) مطرح می‌شود (Husserl, 1976: 126 sq). بدین‌منظور، هوسرل این دو را در مقابل هم قرار می‌دهد تا بتواند آن‌ها را مقایسه کند. پیش فرض چنین روشی این است که علم به عالم زیسته، با علم ابژکتیو

وجوه مشترکی دارد که کلی و بنیادین است. اگر قرار است اظهارنظرها دربارهٔ عالم زیسته علمی و ثابت و پایدار باشند و هر کسی بتواند آن‌ها را واریسی کند، لازم می‌آید عالم زیسته از چنان ساختاری برخوردار باشد که اجازهٔ چنین کاری را به ما بدهد. بنا به رأی هوسرل، عالم پیشاعلمی نشان از گونه‌ای ساختار ماتقدم دارد؛ به طوری که علمی آیدتیک قادر است به ناببودن آن، فارغ از نمودهای متغیر و درواقع ممکن (به امکان خاص) پی ببرد. آنچه هوسرل در اینجا به اختصار شرح می‌دهد طرحی است از گونه‌ای هستی‌شناسی عالم زیسته که او فرصت پرداختن به آن را به تفصیل نیافت.

قدم اول، تعریف مفهومی واحد از علم عینی است؛ زیرا بدون تحدید دقیق و از پیش انجام‌یافتهٔ ماهیت علم عینی نمی‌توان با تعلیق حکم، از دایرهٔ نفوذ تمامی علوم ابژکتیو بیرون آمد. هوسرل علم عینی را نحوهٔ خاص و ممتازی از کار انسانی تعریف می‌کند که از عالم محیط و پیشاعلمی انسان شروع می‌شود و به تجربه‌ای معین از عالم احتیاج دارد تا در مقام علم قد علم کند. فعالیتی که این کار علمی پیدایش خود را مدیون آن است همان تولید سازندهٔ اندیشه‌های ناب یا ایده‌هاست. به مدد همین ایده است که به نحو ابژکتیو، درک ابژکتیو علم از عالم میسر می‌شود. مبانی علوم ایدئال نیز که خود محصول چنین فعالیت‌هایی هستند به نوع ماهیت این فعالیت‌ها وابسته است. اما این فعالیت‌ها ظهورات مشروط و ممکن بشری هستند که می‌تواند در عالم زندگی کند، بی‌آنکه دست‌زدن به چنین فعالیت‌هایی ضرورتی داشته باشد. پس می‌توان ادعا کرد مبانی علم عینی به عالم نیز از سرشت مشروط و ممکن (به امکان خاص) چنین فعالیتی بهره‌ای برده‌اند. بنابراین، بجاست که از این فعالیت و نیز از همهٔ دانش‌هایی که به واسطهٔ این فعالیت به دست آمده است چشم‌پوشی کنیم و به تجربهٔ عالم آن گونه که انجام می‌گیرد و تحقق می‌یابد بازگردیم، بی‌آنکه بخواهیم به نتایج به دست آمده از این دانش چشم داشته باشیم. این عمل در هر زمان ممکن است.

در تعلیق حکم (اپوخه)، عالم فارغ از هرگونه درآمیختگی با علم ابژکتیو، خود را بر ما می‌نماید. هوسرل این وضع را به گونهٔ دیگری نیز بیان می‌کند. او علم ابژکتیو صورتی است از فرهنگی تاریخی و واقعی که به تن عالم لباس ایده‌هایی بیان کردنی به زبان

ریاضی پوشانده است. علم ابژکتیو همواره به مبدأ آغازین خود متصل باقی می ماند و این بدان معناست که این مبدأ در تمامی فعالیت های علمی ابژکتیو حضور دارد و حضورش پابرجاست؛ بنابراین، باید بتوان این مبدأ را در هر قدم علوم عینی تعقیب کرد و بدان دست یافت، مشروط بر اینکه بتوان از نحوه خاص و ویژه مشاهده و عمل در علم ابژکتیو چشم پوشی کرد. اینجاست که تعلیق حکم سلبی درباره علوم ابژکتیو، مایه کشف ایجابی عالم در مقام عالم زیسته اصیل و سرآغازین می شود. بدین سان این امکان فراهم می آید تا عالم را به نحوی نو مشاهده کنیم.

اولین وظیفه بزرگ علم به عالم زیسته پیگیری چگونگی برپایی عالم به صورت به هم بستگی ادراک پذیر اشیاء است. ادراک شیء برای ما جزء تفکیک ناپذیر قوای^۷ بدن ماست. بدون گوناگونی حرکت حسی بدنی، قوام یافتن چیز تحقق نیافتنی است. «شیء کامل» در مراحل عدیده در ادراک شکل می گیرد. میان این مراحل تفاوت های مقولی با شعاع کارکرد گسترده ای وجود دارد و اینکه چیزی را صرفاً شبیح درمی یابیم یا آن را شیئی با صفات و کیفیات ذاتی علی به ادراک درمی آوریم که با دیگر اشیاء می مشابه در شبکه ای علی قرار دارد، به همین مراحل عدیده بسته است. قوام شیء کاملاً با قوام مکان هم بسته است. این فضای به تجربه درآمده است که ما را به مفاهیم مکان فضا و واقعیت مکانی فضایی در علم طبیعی راهبر است.

علاوه بر این، ادراک شیء به راه یافتن به سرشت زمانی به ادراک درآوردن و به ادراک درآمدن منجر می شود. هر آنچه شیء گونه است در افق زمان قوام می یابد، در این افق حضور دارد و به گذشته فرو می رود و با این حال به جایگاه حاضر بودنش^۸ گره خورده است. این گونه در زمان بودن مشخصه نحوه وجودی شیء واقع و انضمامی است که با شیء ایدئال (انتزاعی) که همه زمانی^۹ است، فرق دارد.

مشاهده بسیط، طبیعت را فارغ از هر گونه محمول های معنایی (دلالی) تجربه می کند؛ به گونه ای که در این تجربه اولیه، با عالم همچون طبیعت صرف مواجه می شویم. چنین تجربه ای از عالم مبنای امکان دیگر تجربه هاست که در آن ها شخص دریافت کننده و عمل گرا آنچه را طبیعت گونه است، در نسبت به خودش به طور مثال سودمند، ناسازگار، زیبا، تهدیدگر و نظایر آن ها به ادراک مضاعف درمی آورد. قوام بخشیدن به چنین

ویژگی‌هایی در مرحله‌ای بسیار بالا انجام می‌گیرد، اما پایه آن در تجربه طبیعی است. این امر در قلمروهای گسترده وجود حیوانی و شخصی‌روحي نیز صادق است. این‌ها نیز باید به نحو خاص خود تقویم زده شوند. قوام یافتن قلمروی شخصی‌روحي از رهگذر توضیح وجود میان سوژکتیو^{۱۱} انجام می‌گیرد و اولین قدم آن قوام بخشیدن به من دیگر^{۱۲} است. بعد از این قدم است که می‌توان به سراغ مسائلی از نوع پدیدارهای اجتماعی و فرهنگی رفت که به هم‌زیستی انسان‌ها مربوط می‌شوند.

تا اینجا می‌توان به این نتیجه رسید که پدیدارشناسی متأخر قائل به نسبتی میان تجربه مبتنی بر عالم زیسته و علم ابژکتیو است و وظیفه خود را تبیین خاستگاه و وابستگی آن‌ها می‌داند. البته روشنگری این نسبت آن‌طور که هوسرل خود بنا داشت، انجام نگرفت. از پاراگراف ۹ و ضمیمه سوم از کتاب درباره سرآغاز هندسه و نیز از دیگر ضمایم کتاب بحران می‌توان درباره این نسبت مطالبی دریافت. دغدغه هوسرل در این کتب استخراج و فهم پذیر ساختن مبانی اولیه علوم ایدئال (انتزاعی) مانند منطق و ریاضی و هندسه، از نوعی خاص از افعال انسانی است. در این میان فرایندهای: ۱. ایدئال سازی؛ ۲. ریاضی سازی؛ ۳. صوری سازی. اینکه علوم طبیعی دقیقه می‌توانند عناصر علوم ایدئال را در عالم تجربه به کار زنند، به واسطه این است که این عناصر از همین عالم تجربه استخراج شده و شکل گرفته‌اند.

برای اینکه هوسرل بتواند مفاهیم بنیادین علوم انتزاعی (ایدئال) را از عالم زیسته استخراج کند، عالم زیسته باید از سازوکاری ویژه برخوردار باشد تا اجازه قوام بخشی به مفاهیم ایدئال (انتزاعی) دقیق را بدهد. سوژه که با زندگی خود در عالم و با فعل آزادش علم ایدئال را پدید می‌آورد، قوه‌ای دارد که نیازمند ماده‌ای از نوع معین است تا بتواند فعل ایدئال سازی و ریاضی سازی خود را بر آن اجرا کند. اگر عالم محیط پیش‌علمی ساختاری محکم و تغییرناپذیر نمی‌داشت، برای نمونه هندسه نمی‌توانست به مفاهیم بنیادین و دقیق خود دست یابد؛ اگر در تجربه حسی اصل یکسان بودن عین مدرک حاکم نمی‌بود، مفهوم چیز مجهول^{۱۳} که در علوم صوری از قبیل منطق و ریاضی به کار گرفته می‌شود و مطلقاً تثبیت شده است، اما به لحاظ محتوایی نامتعین و خالی، در

دسترس انسان قرار نمی‌داشت.

از این سخن می‌شود نتیجه گرفت که تنها بر بنیاد نوعی همسانی میان ساختارهای عالم زیسته و مفاهیم اولیه و بنیادین علوم ایدئال می‌توان به استخراج پدیدارشناختی علم ابژکتیو از عالم زیسته دست زد. البته این نوع همسانی نباید نادیده گرفتن فرق اساسی میان نحوه وجودی ساختارهای تغییرناپذیر عالم، آن گونه که به تجربه درآمده است، و مفاهیم بنیادین و دقیق در اندیشیدن ناب به ایده‌ها را موجب شود. یکی از ویژگی‌های تمامی علوم ابژکتیو در عصر جدید نادیده گرفتن همین تمایز است.

اهمیت ویژه ایدئال‌سازی (انتزاعی‌سازی) هندسی نزد علم ابژکتیو به عالم بی‌جهت نیست. این ایدئال‌سازی در سده‌های پیش از عصر جدید تنها متوجه شکل‌های ظاهری اشیاء بود و به مضمون و درون‌مایه آن‌ها نزدیک نمی‌شد. با آغاز عصر جدید این وضع تغییر می‌کند. عالم در این دوره به مقتضای وجه زمانی- مکانی هیئت‌ش، همچون قلمروی امری فی‌نفسه و ابژکتیو جلوه می‌کند که مصداق آن را می‌توان در هندسه اقلیدسی مشاهده کرد. علاوه بر این، عصر جدید در کمی کردن عمومی غنای (پُری) کیفی عالم قابل مشاهده موفق شد.

گالیه، مؤسس علم ابژکتیو، بر این باور بود که کمیات ادراک‌پذیر از طریق حس را می‌توان به کمک مناسبات ریاضی به چنگ آورد. کمیات حسی را می‌توان به صورت کمی و ترسیم کرد و بدین‌سان ابژکتیو ساخت (Husserl, 1976: 35 sq.). علم در عصر جدید پیگیر همین طرح مقدماتی بود و آن را اجرا و در عمل اثبات کرد. این طرح ابتدایی و اولیه علم به مفهومی از عالم راهبر شد که در یقین ریاضی در خود آرمیده است و به سوژه ای که آن را به حس ادراک کند نیاز ندارد. تفسیر گالیه از طبیعت و هیئت ریاضی آن تبعاتی داشت که از طبیعت فراتر می‌رود و در تمامی تحولات به وجودآمده در مشاهده عالم تا به امروز تأثیرگذار بوده است. منظور هوسرل آموزه گالیه درباره سوژکتیو بودن صرف کیفیات خاص حسی است. مطابق این آموزه پدیدارها فقط در سوژه‌ها هستند، آن‌هم به صورت پیامدهای علی فرایندهایی که در طبیعت واقع به وقوع می‌پیوندند و این فرایندها خود کیفیاتی ریاضی دارند. «چنانچه عالم قابل مشاهده زندگی ما صرفاً سوژکتیو باشد، از تمامی حقایق پیشاعلمی و بیرون از علم زندگی ما که به وجود واقعی این حیات

مربوط می‌شوند، سلب ارزش می‌شود. بی‌اهمیت نبودن این حقایق تنها از آن حیث است که آن‌ها، هرچند به غلط، خبری مبهم از امری فی‌نفسه بدهند که در پس پشت این عالم تجربه‌ممکن قرار دارد و نسبت به آن متعالی است» (Husserl, 1976: 54).

با ظهور گالیله، حرکت ریاضی‌سازی علوم طبیعی در عصر جدید آغاز می‌شود و فکر «تمامیتی عقلانی و بی‌پایان از وجود همراه با علمی عقلانی که نظام‌مند بر آن [تمامیت وجود] تسلط پیدا کند» (Husserl, 1976: 9) پا می‌گیرد. شرط این همه رشد و گسترش هندسه بود. کار هندسه مشاهده اجسام است به عنوان هیئت‌های ناب حدی^{۱۳} که در هیئت‌های عالم زیسته خود، ناکامل و متغیر و واقعی هستند. در این میان، هندسه به حوزه متعلقات ادراکی ایدئال و دقیق از قبیل مثلث‌های متساوی‌الاضلاع و خطوط مستقیم می‌رسد که خود، قلمروی خاص از عینیت را تأسیس می‌کند. از سوی دیگر، هندسه نیز از پیش وسیله‌ای شده بود در خدمت فنون که برای اندازه‌گیری‌هایی در عالم واقعی به کار گرفته می‌شد تا بدین ترتیب بتوان این عالم را با هیئت‌های حدی تطبیق داد. بنا به رأی هوسرل، گالیله نیز قصد داشت با پرورش روشی مشابه و به‌کارگیری آن در طبیعت، به کلی بر عدم اتقان و نسبیت تلقی‌های سوپژکتیو غلبه کند و به حقیقتی ابژکتیو دست یابد.

این روش همان ریاضی‌سازی علوم طبیعی است. با این کار، بیگانگی اساسی علم با عالم زیسته انسان آغاز می‌شود و در برداشت انسان مدرن از واقعیت شکاف به وجود می‌آید. موضوعات ریاضیات انتزاعیاتی هستند از هیئت‌های حدی ابژه‌های زمانی-مکانی. متعلق‌های تجربه مجموعه‌هایی هستند از کیفیات حسی مانند رنگ و بو که مناسباتی علی با هم دارند و با توجه به ابعاد معینی تغییر می‌کنند. حال که می‌توان اشیاء واقعی را به چشم اشیاء ایدئال نگریست، پس باید بتوان به آن‌ها از پیش تعین و صورتی ریاضیاتی بخشید، آن هم با الهام از هندسه؛ یعنی روش اندازه‌گیری باید در همه صفات واقعی و مناسبات واقعی، حتی در کیفیات حسی، به کار گرفته شود. اما این کیفیات فقط غیرمستقیم قابل اندازه‌گیری‌اند؛ به این صورت که آن‌ها را همچون پیشامدهایی در علم دریابیم که خود، نشانی از صفات قابل اندازه‌گیری دارند، مثلاً در ارتعاشات صدا و تابش

حرارت (گرما).

فکر ریاضیاتی شدن عالم، خواه ناخواه به طبیعیتی شدن آن منجر می‌شود. حاصل ریاضی ساختن غیرمستقیم کیفیات، قوانین طبیعی بود که قابل بیان به فرمول‌های عددی بودند که به مدد آن‌ها می‌شد موارد جزئی و منفرد را توصیف و به صورت ریاضی ابژکتیو ساخت. در این میان، هم‌نسبتی میان فرمول‌ها و فرضیه‌ای باقی می‌ماند که در طی پژوهش، همواره، هرچه بیشتر موفق از کار درمی‌آید و از این راه همواره پیش‌بینی‌های بهتری را ممکن می‌سازد. از همین جا نیز می‌توان این سخن را فهمید که وجود حقیقی خود طبیعت در فرمول‌ها نهفته است. این ادعا که «عالم مجردات»^{۱۴} که شالوده‌ای ریاضی دارد تنها [عالم] واقعی است که به‌گونه‌ای واقعی و مطابق با ادراک داده» (Husserl, 1976: 49) شده است را نه با پیش‌بینی‌پذیری جریان‌ات و اتفاقات عالم می‌توان توجیه کرد و نه با تخصیص فرمول‌ها.

غایت اصلی و مبتنی بر عالم زیسته علم بهبودبخشیدن به قابلیت پیش‌بینی بود. ادعای علوم در دستیابی به طبیعت ابژکتیو و ریاضی از تبعات ناخواسته اما بسیار جدی آن است. با چنین پیامدی، سوژه همراه با آزمون‌های زیسته کیفی خود که آن‌چنان هم به روشنی تحدیدپذیر نیستند، از عالم ابژکتیو بیرون می‌افتد و در آن قلمرویی محصور برای خود و عالم درونی نفسانی خود می‌سازد که برای به اصطلاح امور واقع، بی‌اهمیت به نظر می‌رسد.

از دستاوردهای اساسی و دامنه‌دار سوژه در قوام‌بخشی به عین مدرک، یکی این است که موضوعات ریاضیاتی شده باید نخست همچون متعلق‌های حس، پیش از آنکه اصلاً به حیطة نظر علم درآیند، فرد شده باشند. اساسی‌تر و دامنه‌دارتر از این دستاورد، این امر واقع است که خود علوم در اصل نمایانگر عمل خاص سوژه هستند. دوره جدید نه این دستاوردها را قدر می‌نهد و نه خود سوژکتیویته را. امور نفسانی به جهت وابستگی از پیش مفروض گرفته شده به امور جسمانی، نه تنها دیگر نمی‌توانند عالمی مختص خود داشته باشند (Husserl, 1976: 61)؛ بلکه اصولاً درباره حق داشتن چنین عالمی تردید شد. با وجود این، دوگانه‌انگاری به وجود آمده به واسطه ریاضی‌ساختن عالم پارادایمی شد بسیار سرسخت.

شناخت را در علم عصر جدید به «ratio» (عقل محاسبه‌گر) می‌شناسند؛ یعنی همان عقلی که از راه ریاضی‌سازی عالم به حقیقتی انتزاعی (ایدئال) و مطلق دست یافته و از این‌رو به نظر می‌آید بر باور سرتر باشد. هوسرل این تفسیر را به نوعی خیانت به ایده و اندیشه سرآغازینی «episteme» می‌داند که غایتش خودقانونگذاری عقل و در دست گرفتن زمام امور خود به مدد عقل بود. عقل محاسبه‌گر عصر جدید مبتنی بر یک پیش‌داوری صرف است و از پیش فرض‌های دانش در باور نمی‌پرسد؛ بلکه سعی می‌کند با قبول این قول که روش ریاضی راهبر انسان به حقایق ابدی بی‌واسطه است، آن پیش‌فرض‌ها را از سر خود باز کند و آن‌ها را نادیده بگیرد.

راهبر بودن روش ریاضی به حقایق سرمدی فرضیه‌ای صرف و بی‌پایان باقی می‌ماند. «episteme» نه تنها خودقانونگذار نیست، که وابسته به «doxa» است؛ زیرا حتی مفهومی که از واقعیت دارد، مبتنی بر عالم زیسته است و از راه انتزاع از امور عالم زیسته به دست آمده است. پس بی‌وجه نیست اگر هوسرل بخواهد مفهوم کلاسیک «episteme» را احیا کند. این کار نیز تنها وقتی انجام می‌گیرد که عالم یا فیلسوف با گرفتن موضع تعلیق عمومی به عالم زیسته بازگردد. البته با این کار، دانش‌های علوم دقیقه دچار خدشه نمی‌شوند و اعتبار خود را از دست نمی‌دهند؛ بلکه معنای آن‌ها معین و محدود می‌شود.

هوسرل در فصل سوم از بخش دوم کتاب *بحران، جزئیات نظر خود را از ابژکتیوسازی ریاضی طبیعت ارائه می‌دهد و در مقابل آن عالمی قرار می‌دهد که به نحو ابژکتیو به ادراک درآمده، اما از نوع دیگری به جز از طبیعت ریاضی شده است. این عالم نه زیرسازه عالم حسابات است که به نحو روشمند از آن مشتق شده و مشمول مفهومی «غلط» از وجود باشد و نه متضایف (هم‌بسته) یک فعل التفاتی آگاهی است. حاصل تقابل میان عالم ابژکتیو و عالم مدنظر هوسرل این است که عالم اصلاً یگان واحدی نیست که دانشی کلی و علمی بدان دسترس داشته باشد. مسئله برای هوسرل فقط توضیح و روشنگری چگونگی به پا شدن علم ابژکتیو و مفهوم عالم در آن نیست. غایت اصلی این روشنگری بیشتر نشان دادن نقصانی اساسی در علم ابژکتیو است و آن اینکه*

کار چنین شناختی از عالم به فراموش کردن و حذف حیات سوژکتیو می‌کشد. برای فهمی مناسب از معنای کارکردهای علم ابژکتیو، باید از دو فرایند به فراموشی سپردن و حذف حیات سوژکتیو پرده برداشت. هوسرل در قول خود در مورد نسبت میان تجربه پیشاعلمی و شناخت عالم بر مبنای علم ایدئال، در دورانی که سیطره علوم کاملاً پیچیده چنان گسترده شده است که انسان آهسته آهسته اشراف خود را بر آن‌ها از دست می‌دهد، به این قضیه اشاره می‌کند که هرگونه دانش و شناخت علمی، از تجربه ساده و بلاواسطه و پیشاعلمی سر برآورده است. از آنجا که این دانش، دانشی ثابت قدم است، باید بتوان به بازسازی آن دست زد و پیشینه آن را پیگیری کرد. نه درجه پیچیدگی این دانش می‌تواند از اعتبار این رأی بکاهد و نه خاستگاه تاریخی و پریچ و خم آن. تنها از این راه است که می‌توان به غرابتی که میان دستاوردهای علمی و زندگی انسان ظاهر شده است، به گونه‌ای اساسی و برای همیشه پایان داد.

حال که قرار است عالم زیسته خود موضوعی شود برای علم، پرسش این است: اهمیت فوق‌العاده‌ای که هوسرل برای متقدم‌بودن عالم زیسته بر علمی‌بودن قائل است، به چه دلیل است؟ آنجا که قرار است علمی از عالم زیسته ساخته شود، رفتن به پشت علم معنا ندارد. چگونه رویکرد به عالم زیسته می‌تواند در علوم اروپایی خدشه وارد کند یا آن‌ها را پشت‌سر بگذارد؟ اما چنین پرسش‌هایی راه به ضلال می‌برند. فهم عالم زیسته حیات بدون رأی هوسرل درباره ابژکتیویسم اروپایی و علوم ناشی از آن میسر نمی‌شود. آموزه هوسرل در باب عالم زیسته مشروط است به مفهوم کاملاً وسیع و غیرمجمعل علم. موضوع عالم زیسته نیز در گرو فهم درست از همین مفهوم علم است.

بحرانی که اروپا در عصر هوسرل با آن درگیر است ناشی از رویکرد اندیشه اروپایی صرفاً به علم ابژکتیو و خاستگاه آن است. به موازات این رویکرد باید از قصور و ناکامی فلسفه سوژکتیویته عصر جدید در پایه‌گذاری فلسفه علمی استعلایی نیز یاد کرد. به نظر هوسرل، تنها نوع جدیدی از علمی‌بودن می‌تواند بحران بشر اروپایی را برطرف سازد؛ زیرا بشر اروپایی، چنانچه نخواهد از خود و ایده انسانیت^{۱۵} دست بکشد، مجاز نیست از مسئولیت عقلانی خود و شأن علمی امور و مسائل چشم‌پوشی کند. علمی‌بودن جدید و مطلوب با عالم زیسته تناسب دارد و شامل تجربه سوژکتیو عالم نیز می‌شود.

دستاوردهای من-انسان^{۱۶} بر علم ابژکتیو پوشیده باقی می‌ماند؛ در حالی که حیات انسانی است که به وجود معنا می‌بخشد و همین علم ابژکتیو را پدید می‌آورد. مواجهه این علم با سوژه تنها در سطح ابژه انجام می‌گیرد و از این رو در معرض دائمی این خطر قرار دارد که سوژه همچون بخشی از عالم طبیعی درآید. این امر ممکن نیست در علم به عالم زیسته روی دهد؛ زیرا این علم حتی آنجا که سمت و سوی نوئماتیک می‌گیرد، در نسبت متضایف میان تجربه سوژکتیو و آنچه به نحو ابژکتیو به تجربه درآمده است قرار دارد. در این علم، هرآنچه به نحو ابژکتیو تجربه‌پذیر است از لوازم فعل تجربه‌کردن و شناختن است.

وجه سوژکتیوی را که مختص عین مدرک تجربه‌پذیر است، نمی‌توان در علم عالم زیسته، همچون چیزی خارج از عالم برای موجود مدرک نادیده گرفت. بدون وجه سوژکتیو و دستاورد آن هیچ چیز در عالم نیست که به عنوان چیزی به تجربه درآمده و شناخته شده باشد. حاصل سخن آنکه بدون توجه به این تمایز میان علم ابژکتیو و علم به عالم زیسته در آثار متأخر هوسرل، نمی‌توان فهم درستی از آن‌ها داشت. البته می‌توان خود این تمایز را بی‌اهمیت جلوه داد و دوروبر علم به طور کلی نچرخید و فلسفه را در حیات غیرعلمی، در عمل یا جای دیگری قرار داد و بدین سان آن را در مقابل علمی‌بودن و همچنین شناخت روشمند قرار داد.

با نشان دادن اینکه علوم پایه در عالم زیسته دارند، راه‌های جدیدی در اندیشه گشوده خواهد شد؛ زیرا بر مبنای عالم محیط مقدم بر نظریه است که می‌توان «مسیرهای متفاوت تبیین [علوم] متناظر با قشرهای متفاوت عالم قابل مشاهده را طی کرد» (Husserl, 1976: 498). سپس با بازگشت به عالم زیسته و از درون آن، پرسش‌های نظری جدیدی مطرح خواهد شد که بدون چنین ابتدایی به عالم زیسته ممکن نمی‌بود. نتیجه دیگر بازگشت به عالم زیسته ممکن است این باشد که بعضی پرسش‌ها از همان ابتدا بی‌معنا از کار درآیند؛ پرسش‌هایی که در غیر این صورت ممکن بود به طرح برنامه‌های پژوهش‌های علمی منجر شوند.

پژوهش پدیدارشناختی با گنجاندن تاریخمندی انسان در علوم، یعنی سیر تحول

تاریخی عالم زیسته او و اشکال معنایی که براساس این عالم زیسته شکل گرفته‌اند، به دنبال دانش یا شناخت به معنای اصیل و اولیه آن است. فلسفه بدین معنا، آن گونه که هوسرل در پایان کتاب *بحران* می‌گوید، چیزی نیست جز «راسیونالیسم [قول به اصالت عقل]»؛ یعنی «ratio در حرکت مدام خودتنویری» که سرانجام به «تأمل کلی درباره خود و قبول مسئولیت در قبال خود» منجر می‌شود (Husserl, 1976: 272 sq.).

عالم زیسته و فرهنگ

عالم زیسته در فرایند قوام بخشی اهمیت فراوانی دارد. عالم زیسته یا همان عالمی که ما در آن می‌زیسیم و می‌اندیشیم و به کاری مشغولیم، در قدم اول به قوانین علیت مقید نیست؛ بلکه تحت انقیاد قوانین محرکات است. عالم زیست، عالمی فکری و روحی است که از دل آن عالم طبیعت در طی فرایند انتزاع حاصل می‌شود. عالم علم طبیعی از سویی محمول‌های روحی-فکری و ارزش‌گذار اشیاء و نسبت آن‌ها به سوژه را تحویل می‌برد و از سوی دیگر بنا را بر این فرضیه می‌گذارد که اتفاق نظر در تجربه و نسبت به اشیاء فیزیکی، در آینده‌های بسیار دور نیز تأیید خواهد شد (Husserl, 2008: 280 sq.). تنها با مطلق انگاشتن و ایدئال ساختن همین فرضیه است که مفهوم طبیعت فراگیر^{۱۷} که به نظر می‌رسد همچون «ماده‌ای»^{۱۸} تجربه‌گر در مقابل ما ایستاده باشد، به دست می‌آید. برعکس، در عالم واقع و انضمامی تجربه آنچه ناطبعی است و به عالم روحانی تعلق دارد، خود را به همه چیز می‌چسباند. همه چیزهای طبیعت از انحای نمود (پدیداری) چندگانه بهره‌مند اند و بدین ترتیب با سوژه نسبتی دارند و برعکس همه تجربه‌هایی که سوژه‌ها از اشیاء به دست می‌آورند، در معنای آن‌ها ذخیره می‌شوند. ابژه‌های طبیعت را «معنایی تجربی» احاطه کرده است که محصول پرداختن عملی به این ابژه هاست. پس می‌توانیم بگوییم ما در ابژه‌های فیزیکی زندگی نمی‌کنیم؛ بلکه در خانه‌هایی زندگی می‌کنیم که تجسم مقاصد و تجربه‌های عالم زیسته هستند و به این معنا سازه‌های عالم روحانی‌اند.

بنابراین، اگر عالم زیسته در فرایند قوام بخشی «پیش» از طبیعت قرار دارد، آیا نمی‌شود که در عمل عوالم زیسته کاملاً متفاوتی قوام پیدا کنند؟ اگر پاسخ مثبت است،

تکلیف ماتقدم بودن و عمومیت^{۱۹} شناخت و معرفت که هوسرل از «پدیدارشناسی در مقام علم متقن» انتظار داشت چه می‌شود؟ آیا هوسرل با کاربرد مفهوم عالم زیسته، خود دچار نسبی‌انگاری فرهنگی نمی‌شود؟ مگر او خود در بخش «پیشگفتارها»ی پژوهش‌های منطقی، نسبی‌انگاری فرهنگی را نوعی قول به اصالت روان‌شناسی نمی‌دانست و آن را سرسختانه رد نمی‌کرد؟ پاسخ هوسرل به این پرسش دو جور است؛ زیرا او میان دو مفهوم متفاوت از عالم زیسته فرق می‌گذارد، هرچند همیشه نه به وضوح. در کتاب *بحران*، او از عالم زیسته در صیغه مفرد استفاده می‌کند و منظورش عالم شهود است که در طبقات تحتانی آن می‌توان رسوباتی از تاریخ یافت. امتیاز این رسوبات به «حضور» بی‌واسطه اشیاء زمانی-مکانی است که هویت خود را در تجربه‌های میان سوژکتیو بر ما معلوم می‌سازند (Husserl, 1976: 136 & 191). این عالم زیسته، همان‌گونه که نشان داده شد، یک «ماتقدم کلی عالم زیسته» در خود دارد و این قول که عالم عبارت است از «تمامی اشیاءیی» که به اجسام جاندار و بی‌جان تقسیم می‌شوند، جزو این ماتقدم شمرده می‌شود. ماتقدم به این معنا «گونه‌ای ضروری»^{۲۰} را شکل می‌دهد که از خلال تغییرات تاریخی فرهنگ طی مسیر می‌کند و عالم زیسته ما را تشکیل می‌دهد (Husserl, 2008: 691)

یکی از لوازم این گونه (نمونه) ضروری ساختارهای ذاتی آگاهی، از جمله امکان ادراک کردن است. علاوه بر این، باید اطوار و وجوه آگاهی نیز وجود داشته باشد که باعث پیدا شدن تفاوت‌های فرهنگی می‌شوند و به مدد آن‌ها می‌توان توضیح داد که چرا یک فرهنگ میث^{۲۱} و فرهنگ دیگری توضیحات متافیزیکی می‌پروراند. یکی از جنبه‌های مهم در مقایسه پذیری تفاوت فرهنگ‌ها این واقعیت است که برای دیگری (غیر) نیز عالمی متحد و یگانه که با عبور از میان تمامی تجربیات ما به ثبوت رسیده است، از پیش مفروض گرفته می‌شود. این عالم همان‌گونه که هوسرل می‌گوید: «داده‌شده‌ای است از این‌همانی ابژکتیو در آگاهی بدیهی و در میان سیلان کلی تجربه» (Husserl, 2008: 692).

قائلان به نسبی بودن فرهنگ واقعیت این نوع عالم شهودی را که به کل این همان

باشد انکار می‌کنند. یک دلیل آن‌ها وجود فرهنگ‌های زبانی مختلف است. هوسرل که فیلسوف زبان به معنی رایج در قرن بیستم نیست، این استدلال را نمی‌پذیرد. تحلیل و بحث درباره قوام‌بخشی نشان می‌دهد که چگونه در قلمروی تألیف انفعالی^{۲۲} تجربه‌ای پیشامحمولی با دامنه‌ای گسترده آشکار می‌شود که شامل احکامی ادراکی از قبیل «این چیز آنجا سرخ است» نیز می‌شود.

هوسرل حتی برای حیوانات فردیت و عقلانیت جامع قائل است؛ به‌طور مثال، در کتاب/یده‌ها، قائل به وجود «من‌سوژه‌های حیوانی» با «منی آگاه» است (Husserl, 1950b: 73). درست همین وجوه اشتراک در مرحله تألیف انفعالی است که پی بردن به درون دیگر سوژه‌ها را ممکن می‌سازد تا بدین وسیله سهم اساسی آن‌ها در تقویم عالم زیسته مشخص شود. بنابراین اگر عالم زیسته را عالم شهودِ اگوی ناب بدانیم، قول به نسبی‌بودن فرهنگ‌ها را نمی‌توان برای نظریه شناخت پدیدارشناسی خطر محسوب کرد. از دست‌نوشته‌های هوسرل درباره عالم زیسته چنین برمی‌آید که او در مراحل متأخر اندیشه خود نیز برای گریز از مسئله قول به نسبی‌بودن فرهنگ به راهی می‌رود که با بسطی که مفهوم عالم زیسته پیدا می‌کند در پیوند است. در این دست‌نوشته‌ها او عالم زیسته را دیگر به اشیاء زمانی-مکانی که در شهود نمود دارند، منحصر نمی‌داند. در مورد این گونه اشیاء می‌توان فرض را بر این گرفت که قوام آن‌ها کلی و مشابه است. عالم زیسته اکنون شامل «عوالم محیط»^{۲۳} سوژه‌ها و جامعه سوژه‌ها می‌شود. در این معنای دوم از عالم زیسته، هوسرل از آن در صیغه جمع صحبت می‌کند (Husserl, 1950a: 160). به این معنی عوالم زیسته ابژه‌های فرهنگی مانند کتاب و عوالم فرهنگی ویژه مانند علوم را نیز در خود جای می‌دهند. از همین جاست که عالم زیسته ما با عالم زیسته قبیله‌ای در افریقا فرق می‌کند؛ زیرا نزد هوسرل برای این قبیله دانشمند، آثار علمی، کتاب و روزنامه و نظایر این‌ها «اصلاً وجود ندارند؛ اگرچه کتاب به عنوان شیء یا احتمالاً شیئی که با جادویی توأم است، وجود دارد» (Husserl, 2008: 691).

لازمه هر فرهنگی به معنای تمامیتی نسبی از امور به هم‌بسته در زندگی هوسرل آن را «انسانیت ویژه» می‌خواند وجود عالم زیسته تاریخی است که در طی زمان و از رهگذر فرادش (سنت) تغییر می‌کند و فعالیت‌های خود را به نحو غایتمند در آینده ادامه می‌دهد

و بدین نحو، هویتی زمانی و فوق شخصی به دست می‌آورد. عالم زیسته به این معنا را نمی‌توان از عالم واقعیات مجزا ساخت؛ بلکه برعکس، واقعیات همواره واقعیات عالم محیط معینی‌اند؛ عالمی که سوژه به معنای وسیع کلمه بدان دسترس دارد (Husserl, 2008: Nr. 46؛ نیز شماره ۱۶ و ضمائ آن). این قضیه هم در مورد افراد تشکیل‌دهنده هر فرهنگ صادق است و هم در مورد سوژه منفرد در مراحل مختلف زندگی‌اش.

البته در مراحل بالاتر قوام بخشی می‌توان پرسش‌هایی در مورد عوالم زیسته به این معنای دوم و نسبت آن با قول به نسبییت مطرح ساخت؛ به طور مثال می‌توان پرسید: آیا ادعای افراد آن قبیله آفریقایی مبنی بر وجود نداشتن علم، یا برعکس، ادعای عالم علوم طبیعی در وجود نداشتن جادو و سحر، ممکن است از حقیقت عینی برخوردار باشد؟ اصولاً قبول «انسانیت ویژه» تا چه اندازه مستلزم قبول «حقیقت ویژه» یا «واقعیت ویژه» است؟ پاسخ هوسرل به این پرسش‌ها این گونه است که او عالم زیسته را عالمی قائم به خود یا لافسه^{۲۴} می‌داند که تمامی دیگر عوالمی که عالم زیسته با آن‌ها آشنایی دارند، جزو افق آن‌اند.

پرسش از نسبی بودن عالم زیسته از آن حیث دیگر مناسبتی ندارد که دامنه گسترش عالم زیسته سوژه درست تا بدان حد است که تجربه و تصور آن سوژه مجال آن را می‌دهد. «مثلاً وقتی از اقوام بیگانه خبردار می‌شویم یا حتی مناسباتی در سطح گفت‌وگو برقرار می‌شود، آنگاه عالم محیط دیگری قوام می‌یابد که با عالم محیط اقوام سهیم در گفت‌وگو مشترک است» (Husserl, 2008: 523). چنانچه از این منظر به عالم زیسته نگاه شود آنگاه طرح این پرسش که: خبرداشتن از یکدیگر به تنهایی کافی است برای اینکه به اشیاء معنای تجربی جدیدی اضافه کنیم که نباید آن را به لحاظ عقلانی نادیده گرفت.

در اینجا است که مفهوم افق معنایی گسترده‌تر پیدا می‌کند که مطابق آن عوالم محیط متفاوت و مستقر در کنار هم، از رهگذر همین باخبر بودن و باخبر شدن از چندگانگی یکدیگر، در افقی فراگیر و مافوق قرار می‌گیرند که از درون آن و به محض اینکه موضوع تحقیق و پژوهش قرار می‌گیرند، برجسته می‌شوند. به واسطه گسترش علم و

تکنیک و با افزایش ارتباطات میان فرهنگی، پیشاپیش همه فرهنگ‌های موجود در این افق‌ها همراه با فرهنگ خودمان منظور شده‌اند. اساساً چنین فرهنگی از پیش به نوعی «فراملیت و فرهنگ جهانی» ارجاع دارد که در روند تاریخ به فرهنگی زمینی منجر می‌شود و بدین سان بر نسبی‌انگاری روان‌شناختی که کارش محوکردن موقتی این افق فراگیر و جامع است، تفوق می‌یابد. پس اگر مینا را هر دو مفهوم عالم زیسته قرار دهیم، می‌توانیم بگوییم که مسئله نسبی‌انگاری فرهنگ‌ها از دید هوسرل رفع‌شدنی است.

گذار عالم زیسته به موضع استعلایی

ساحت دیگری از مبحث عالم زیسته که برای هوسرل بسیار مهم است، بررسی راه‌های صعود به امور استعلایی و نوع و نحوه زیستن انسان در عالم است. هوسرل در کتاب *بحران*، دو راه را برای ورود به قلمروی استعلایی پیشنهاد می‌کند: یکی از میان عالم زیسته و دیگری از مسیر روان‌شناسی ناب.

راه اول ورود به قلمروی امور استعلایی فقط وقتی رفتنی است که انسان به درک روشنی از نحوه وجودی عالم و نحوه وجود خودش که موجودی است در عالم، دست یابد. برای رسیدن به این مقصود، انسان باید در مقابل عالم که او خود از جمله آن است چنان بایستد که در مقام تماشاگر پدیدارشناس دریابد نحوه وجودی موجودات و نحوه وجودی خود او بر چه چیز استوار است. بدین منظور باید از نو به جمله معروف هوسرل: «ego-cogito-cogitatum» (می‌اندیشم اندیشه شده را: هر اندیشیدنی در درون خود اندیشیده شده خاص خود را دارد) رجوع کرد که بیانگر تمامیت ساختاری هرگونه تجربه و شناخت است. اگر وصف این ساختار را با قدری تسامح کاملاً گسترده در نظر بگیریم، آنگاه معلوم می‌شود که عالم در قطب «cogitatum» ظاهر می‌شود. عالم اندیشه‌شده فعلی منفرد نیست، بلکه مجموعه اندیشه شده زندگی در تمامی انحای تحققش است. اما انسان‌ها آن گونه که در وهله نخست در عالم می‌زیند، از این زیستن بی‌خبرند. آن‌ها در تمامی تجربیات و آزمون‌های زیسته خود، تنها توجه به چیزی در عالم دارند و تمامی علایق عملی و نظری خود را وقف آن چیز می‌کنند. آنچه محل توجه آن‌ها قرار گرفته است، در مقایسه با عالم، چیزی است که به تمامیتی وسیع‌تر تعلق دارد و تعیین آن در

درون همین تمامیت شکل می‌گیرد.

انسان‌ها که این‌گونه می‌زیند التفاتی به عالم ندارند؛ باین حال، همه آنچه آن‌ها بدان دل مشغول‌اند و می‌توانند دل مشغول آن باشند به وجود همین عالم منوط است، بی‌آنکه خود بدان واقف باشند. این عالم که انسان‌ها در آن از موضعی طبیعی می‌زیند، حد و مرز ثابتی ندارد. مرزهای عالم افقی است که جابه‌جا می‌شود. با وجود چنین گشودگی بی‌حد و حصر زندگی تجربی که عالم در آن تغییر می‌یابد، باز هم هرآنچه نو است، با آنچه کهنه است و از پیش اعتبار داشته است در پیوند باقی می‌ماند. هر چیز نویی که وارد زندگی می‌شود و در موضع طبیعی قرار می‌گیرد، نمی‌تواند مرزهایی را که موضع‌گیری طبیعی از پیش کشیده است از میان بردارد. مادام که شخص در موضع طبیعی بسر می‌برد، حتی با جابه‌جایی افق، آنچه در وجود فراهم.

برای آنچه هوسرل در سر می‌پروراند بسیار مهم است که چندگانگی و آمادگی پایان‌ناپذیر زندگی در موضع طبیعی برای پذیرش چیزهای جدید، از این نوع یکپارچگی برخوردار است. اگر غیر از این می‌بود، نمی‌شد یک مرتبه و ناگهان از درون موضع طبیعی بیرون آمد و ممکن بود این بیرون آمدن از موضع طبیعی را به خطا تعلیق تمامی آن چیزهایی دانست که به واسطه آن‌ها عالم در زندگی طبیعی به عنوان حیث وحدانی (یگانی) ساخته می‌شود. اگر قرار است به موضعی دست یابیم که به «ورای از پیش‌دادگی اعتبار» وحدت تألیفی تمامی عالم می‌رود (Husserl, 1976: 153).

در اپوخه (تعلیق حکم) باید خود را از پیش‌فرض گرفتن عالم که مبنای زندگی در موضع طبیعی است، رها ساخت و در نحوه طبیعی و معمولی زندگی وقفه ایجاد کرد. در مقایسه با این تعلیق حکم، اپوخه در مورد علوم ابژکتیو کاری آسان است.

انسان‌ها می‌توانند حتی بدون آن که به علم ابژکتیو بپردازند، در عالم زندگی کنند و تاکنون نیز زندگی کرده‌اند. آن‌ها تنها براساس همین زندگی پیش‌علمی‌شان و تجربه‌های آن از عالم است که توانسته‌اند علم ابژکتیو و مفهوم بنیادین عالم را فرا آورند؛ اما نحوه انجام تعلیق چنین عالمی ممکن است چگونه باشد؟ بسیاری بر امکان‌ناپذیری چنین کاری تأکید ورزیده‌اند؛ زیرا بعد از تعلیق قرار است انسان چنان به عالم تعلق داشته باشد

که دیگر نتواند خود را در مقابل آن قرار دهد و نحوه وجودی خود را از راه تمیز آن از وجود موجود عالم مند تعریف کند. هوسرل معتقد است چنین کاری ممکن است و سعی کرده این مسئله را در آثار متأخر خود، به ویژه از کتاب/یده‌ها به بعد، روشن سازد. نقطه آغاز اجرای اپوخه زندگی و موضع طبیعی آن است. انسان‌ها در این موضع «در افقی پیش‌رو از عالم زندگی می‌کنند»، آن هم «در استمراری معمولی و بلاانقطاع، در وحدتی تألیفی که از میان تمامی افعال می‌گذرد». هوسرل این نحوه زیست را با نظر به عالم چنین توصیف می‌کند: عالم به انسان‌هایی که این چنین زندگی می‌کنند «از پیش داده شده است». آن‌ها «در افقی عمومی و غیرمصرح^{۲۵} زندگی می‌کنند». (Husserl, 1976: 198).

توصیف هوسرل از نسبت انسان در موضع طبیعی با عالم، مدعی بازگویی چیزهایی است که در زندگی طبیعی انسان جریان دارد و پیش روی اوست. پس اصطلاح «نمود پیشینی عالم» در اصل مطلب جدیدی به ما نمی‌آموزد؛ بلکه صرفاً برای توصیف وضعی است که با زیست طبیعی انسان داده شده است. اما «پیش نمودگی عالم» با خود این نحوه زیستن داده نشده است؛ بلکه آنگاه به کار می‌آید که قرار بر توصیف خود این نحوه زیستن باشد. این اصطلاح در «کار نظریه پردازی» آن کسی ظاهر می‌شود که قصد توصیف زیست طبیعی را دارد. در آنجاست که او از پیش نمودگی عالم سخن می‌گوید و نه از خود نحوه زیست طبیعی. بنابراین، اصطلاح «پیش نمودگی عالم» بنا نیست صرفاً ویژگی آن نحوه از نسبت سوژه با عالم را مشخص کند که مستقل از هرگونه رویکرد و توصیف نظری، در موضع طبیعی، پیش‌روی ما قرار دارد.

قصد هوسرل از به کارگیری این اصطلاح این است که نشان دهد «عالم» برای یک سوژه و به یکی از انحای نمود سوژکتیو، از پیش داده شده است. پیش نمودگی (ازپیش دادگی) و انحای نمود (دادگی) آن برای سوژه لازم و ملزوم یکدیگرند. اگر غیر از این می‌بود نمی‌شد با از پیش نمودگی (ازپیش دادگی) عالم، بی‌واسطه به انحای نمود آن رسید؛ زیرا تنها در این صورت است که انحای دادگی (نمود) سوژکتیو به داده بودن (نموده بودن) برای سوژه‌ای و پیش‌نموده بودن تعلق پیدا می‌کنند.

اما به این قول هوسرل می‌توان اشکال کرد: حتی اگر زیست طبیعی بپذیرد که عالم

بر آن از پیش نمودی دارد، بی‌آنکه خود از آن باخبر باشد و آن را به زبان آورد، قبول اینکه عالم بر آن (زیست طبیعی) به انحای سوپژکتیو نمودبودن نمایان شده و اینکه وجودش به همین نمود وابسته است، ضرورتی ندارد. این امکان نیز وجود دارد که زیست طبیعی برای عالم نمودی پیشینی قائل باشد، بی‌آنکه این پیش‌نموده بودن را نمودی از وجود عالم برای سوژه‌ای و انحای سوپژکتیو نمودگی‌اش بداند. می‌توان حتی منظور داشت که عالم، بدون ملاحظه نمودگی‌اش برای زیست طبیعی، پیش‌تر از زیست طبیعی قرار دارد و درست به جهت اینکه از پیش برای زیست نمود داشته است می‌تواند در شئون سوپژکتیو بر آن نمایان شود. اگر قول به پیش‌نمودگی عالم را چنین فهم کنیم، دیگر این قول به خودی خود به انحای سوپژکتیو نمود آنچه از پیش نموده شده است راه نمی‌برد. با این گونه فهم، برعکس، وجود عالم را از نمود داشتن آن برای زندگی تفکیک کرده‌ایم و این درست آن چیزی است که هوسرل با به کارگیری «پیش‌نمودگی عالم» قصد پرهیز از آن را دارد.

هوسرل در طی مسیر ورود به قلمروی سوپژکتیو و استعلایی تجربه، پیش‌نمودگی (ازپیش‌دادگی) و نمودگی عالم در انحای سوپژکتیو نمود را بی‌واسطه با وضع (تذ) استعلایی وجود به هم نزدیک می‌سازد. بنا بر این تذ، وجود عالم در انحای سوپژکتیو نمود فرانهاد و ساخته می‌شود. وجود عالم در این آگاهی و آنچه در آن به آگاهی رسیده، نهفته است و چیز دیگری را نمی‌توان و نباید با عنوان وجود عالم جست.

این اطوار راهیابی سوپژکتیو از حیث تمامیت نوئتیک و نوئماتیک آن هاست که حکم می‌کند به اینکه چه چیز وجود به‌دیگر سخن، در کتاب بحران، تذ استعلایی درباره وجود عالم با کشف و توصیف زندگی از موضع طبیعی تنگاتنگ هم‌بسته است. بدین ترتیب، روشن می‌شود که چرا برای هوسرل بازگشت به زیست طبیعی و عالم زیسته از حیث فلسفه استعلایی چنین اهمیتی دارد. در زندگی از موضع طبیعی، پیوند عالم که از پیش نمود دارد (داده شده است) با انحای نمود که در آن‌ها عین مدرک بر سوژه پدیدار می‌شود، محفوظ باقی می‌ماند.

در اینجا و از همان ابتدا، وحدت میان زندگی تجربه‌گر^{۲۶} و انحای سوپژکتیو نمود

آنچه به عنوان عین مدرک به تجربه درآمده است^{۲۷} و عالم به عنوان تمامت اعیان مدرک، محفوظ مانده است. تعیین زندگی از موضع طبیعی، در اینجا دیگر با اتصاف آن به داشتن «عقیده‌ای» (باوری، تزی، مفهومی) درباره وجود عالم نیست تا به مدد آن بتوان عالم را به عنوان موضوعی که «پیش از سوژه قرار می‌گیرد و نمودی پیشینی دارد» و «ناوابسته و قائم به خود است» یا توصیفاتی، از سوژه جدا کرد.

امتیاز زندگی از موضع طبیعی به نحوه زیستن آن است که خود به آن هیچ علمی ندارد و اصولاً احتیاجی به دانستن آن ندارد. حتی شاید بتوان گفت که این زیست درمورد نحوه زیستن خود و نیز درباره عالمی که به زیست می‌آزماید باورهای غلطی دارد؛ اما این‌ها همه، در نحوه زیستن تأثیری ندارد. آنچه برای پدیدارشناسی اهمیت دارد همین نحوه زیستن است و این فرقی است که میان پدیدارشناسی متأخر و دیگر مواضع، از قبیل موضع ایدئالیستی یا رئالیستی وجود دارد. این مواضع تأکید می‌کنند که زیست از موضع طبیعی، باوری نظری درباره وجود عالم دارد که باید آن را فهمید و در جهت تحکیم آن کوشش کرد. به خلاف این‌گونه مواضع، ویژگی پدیدارشناسی این است که امکان سخن گفتن معنادار درباره وجود عالم را در عالمی که به تجربه ما درآمده است و در نحوه و نوع تجربه ما از عالم، از همان ابتدا دخیل می‌سازد. همه صورت‌های دیگر فهم وجود عالم را که ما در تاریخ فلسفه و علم می‌شناسیم، باید به عنوان «اضافات نظری»، از توصیف زندگی از موضع طبیعی دور نگاه داشت. اگر با توصیف پدیدارشناختی، در موضع زیست طبیعی که بی‌واسطه رو به سوی مُدرکات دارد تغییری داده شود، به طوری که زیست طبیعی از آزمون زیسته سوژکتیوی آگاه شود که از لوازم هرگونه امر ابژکتیو است، آنگاه به سرمنشأ وجود عالم دست یافته‌ایم.

با پرداختن به زیست طبیعی که در آن عالم خود را در انحاء نمود سوژکتیوش بر ما می‌نماید، به علمی راه می‌یابیم که دیگر بر زمین عالم نایستاده است. بدین ترتیب و با این کار، علمی حاصل می‌شود «به چگونگی (Wie) عام پیش نمودگی عالم، یعنی به آن چیزی که زمینه‌بودن عام را برای هرگونه ابژکتیویته تشکیل می‌دهد» (Husserl, 1976: 149). این تعبیر بی‌نظیر در موضع که بیانگر تعلیق استعلایی حکم است، ما را به موضوع جدیدی راهبر می‌شود که همان «پیش نمودگی عالم به طور کلی» است. اگر عالم آن‌گونه

است که بر ما در انحای نمودگی سوپژکتیو داده شده، پس دیگر ممکن نیست که سوژه‌ها که عالم بر آن‌ها پدیدار شده (به داده شده) است، موجوداتی در عالم باشند؛ زیرا هستی عالم در این نهفته است که بر سوژه به انحای سوپژکتیو پدیدار شود. اگر هستی عالم نمایان شدن بر سوژه است، پس هستی سوژه خود باید از نوع دیگری باشد، غیر از هستی همه آنچه عالم گونه^{۲۸} است. زندگی استعلایی است که باعث و بانی وجود استعلایی عالم است. زندگی وقتی به این ویژگی ذاتی خود پی می‌برد و آن را به نظر درمی‌آورد که خود را از قید عالم که قوی‌ترین و عام‌ترین و پوشیده‌ترین قید درونی است، رها سازد. آن لحظه که این اتفاق بیفتد، برای زندگی دیگر به لحاظ وجودی غیر و دیگری وجود نخواهد داشت بتواند از بیرون و قائم به ذات و مستقل در مقابل او بایستد. این سخن بدان معنا نیست که عالم نیست و نابود می‌شود و فقط آنچه سوپژکتیو است، آن‌هم به‌عنوان بخشی از عالم، باقی می‌ماند. این تلقی با قول استعلایی-ایدئالیستی مغایر است و ممکن است به‌گونه‌ای انسان‌شناختی-روان‌شناختی کژ فهمیده شود. آنچه تغییر یافته است معنای وجود عالم است. عالم اکنون «صرفاً همچون متضایف سوپژکتیویته‌ای که بدان معنای وجود می‌بخشد» مدنظر قرار دارد و «هستی‌اش» به اعتبار همین سوپژکتیویته است. زندگی آگاهی «سوپژکتیویته که به عالم اعتبار می‌بخشد»، بنیان عامی ظاهر می‌شود که به وجود هر موجود عالم سرشت معنا و اعتبار می‌بخشد. بدین ترتیب عالم به «پدیدار» تبدیل می‌شود. فعل آگاهی در منظور کردن سوپژکتیوبر مُدرکی که وجودش منظور شده. نتیجه این سخن این است که نباید عالم را به عنوان تمامت مُدرکات (به معنای وسیع کلمه) از پیش موجود فرض کرد (Husserl, 1976: 154 sq.).

نتیجه

هوسرل در آثار متأخر خود مفهوم عالم زیسته را به کار می‌گیرد تا بتواند فراز گرفتن به قلمروی استعلایی را تا حد ممکن محکم و قانع‌کننده به انجام برساند. او با توصیف زیست طبیعی و عادی (نرمال)، در پی راهیابی به قلمروی استعلایی زندگی است؛

بنابراین نمی‌توان از مغایرت‌ها یا حتی تناقض‌های میان طرح عالم زیسته و فلسفه استعلایی سخن گفت. با توجه به آنچه در بالا آمد، روشن است که هوسرل از طرح چنین مسئله‌ای و رفتن به چنین راهی در پدیدارشناسی چه نفعی می‌برد. بازگشت به «ego cogito» به آن معنا که دکارت از آن مراد می‌کرد و هوسرل خود آن را بسیار انجام داده است، همواره با این پرسش مواجه بوده است که تکلیف عالم در این میان چه می‌شود یا اینکه چگونه می‌توان آن را بعد از تعلیق حکم، دوباره به دست آورد. بدین ترتیب با رجوع به «ego cogito» باید ثابت می‌شد، چگونه و چرا با قبول این اصل، عالم از دست نمی‌رود با حرکت عالم زیسته به سوی قلمروی استعلایی تجربه، اصلاً سر بر نمی‌آورد؛ زیرا در طی این مسیر همه عالم به عنوان متضایف، پیشاپیش باقی می‌ماند (Husserl, 1976: 157 sq.).

پی‌نوشت‌ها

1. mundan
2. Etwas
3. genetisch
4. intersubjektiv
5. Das Transzendente
6. Idealwissenschaften
7. kinästhetisch
8. Präsentgewesenheit
9. Allzeitlich
10. intersubjektiv
11. alter ego
12. Etwas
13. Limesgestalten
14. Idealität
15. Menschentum
16. Das Mensch-Ich
17. Allnatur
18. Stoff
19. Universalität
20. Typik

21. Mythen
22. passive Synthesis
23. Umwelten
24. für sich
25. unthematisch
26. erfahrend
27. erfahrenen
28. Welthaft

منابع

- Husserl, Edmund (1950a). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Hrsg. und eingeleitet von Stephan Strasser, The Hague, Netherlands, Martinus Nijhoff (Hua I).
- _____ (1950b). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Hrsg. von Walter Biemel. The Hague, Netherlands, Martinus Nijhoff (Hua III/1).
- _____ (1974). *Formale und transzendente Logik*. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Mit ergänzenden Texten. Hrsg. von Paul Janssen. The Hague, Netherlands, Martinus Nijhoff (Hua XVII).
- _____ (1976). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Hrsg. von Walter Biemel, The Hague, Netherlands, Martinus Nijhoff (Hua VI).
- _____ (2008). *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution*. Texte aus dem Nachlass (1916–1937). Hrsg. von Rochus Sowa, Dordrecht, The Netherlands, Springer (Hua XXXIX).