

پدیدارشناسی و جامعه‌شناسی پدیدارشناسانه

غلام عباس توسلی

پدیدارشناسی در عصر حاضر توسط ادسوند هوسرل E. Husserl فیلسوف مشهور پایه گذاری شد و پس از چندی سارتر و سرلوپونتی Merleau - Ponty اساس فلسفی مکتب اصالت وجود خود را بر نظرات پدیدارشناسی هوسرل متکی ساختند. همچنین کاربرد اصول فلسفی پدیدارشناسی در روانشناسی اجتماعی و جامعه‌شناسی توسط الفرد شوتز A. Schutz پایدگذاری شد و قوام یافت. به این سبب در کنار پدیدارشناسی متعالی هوسرل پدیدارشناسی وجودی سارتر و سرلوپونتی توسعه یافت که در اینجا جای بحث آن نیست. از سوی دیگر پدیدارشناسی تاویلی Hermeneutic Phenomenology یا تفسیری به وجود آمد که از برخی آثار هایدگر متأثر است و معروفترین صاحب نظران آن را پل ریکور P. Ricoeur در فرانسه و هانس گئورگ گادامر H.G. Gadamer در آلمان می‌توان دانست. این نوع اخیر پدیدارشناسی نظریه تقدم وجود را حفظ می‌کند، ولی زبان راسخترین وسیله‌ای می‌داند که از طریق آن وجود انسانی شکل می‌یابد. زیرا زبان یک پدیده حقیقتاً اجتماعی تلقی می‌شود که ویژگیهای آن موجب تجارب فردی می‌شود و به آن شکل می‌دهد. این گرایش پدیدارشناسی تناس مستقیمی با علوم اجتماعی پیدا می‌کند. در اینجا یک محور اتصال و ارتباط میان پدیدارشناسی تفسیری و فلسفه اخیر ویتگنشتا ین وجود دارد که معتقد است زبان مقدم بر همه مبانی اجتماعی است و زبان و رفتار اجتماعی سخت درهم تنیده شده‌اند.

مع هذا پدیدارشناسی عمدتاً از طریق نوشته‌های آلفرد شوتز به علوم اجتماعی منتقل شده است. مهمترین کتاب شوتز زیر عنوان «پدیدارشناسی جهان اجتماعی» در ۱۹۲۲ در اطریش

منتشر شد ولی با آغاز جنگ دوم جهانی او به آمریکا مهاجرت کرد و در همان جا به بحث و تحقیق پرداخت. نظرات شوتز در زمینه پدیدارشناسی توسط صاحب نظران دیگر مانند برگرولاکمن در یک دوره نشریه دنبال شده است. از سوی دیگر گارفینکل و دیگران اثر شوتز را به دقت تشریح کرده و آن را یکی از منابع اصلی روش شناسی مردمی (انومتدلوژی) می دانند. به طور کلی جریان تاثیر پدیدارشناسی بر جامعه شناسی که توسط آلفرد شوتز تحقق یافته به جامعه شناسی تفسیری یا تاویلی معروف است که آخرین آثار و آراء هوسرل را سبنای کار خود قرار داده است و اساس کارش برتز عمومی خود دیگر *Alter ego*، شعور یا درک متعارف، نگرش طبیعی و توجه به مطالعه دنیای روزمره و مفهوم جهان زندگی *Life-World* است. این جریان که پس از پدیدارشناسی متعالی هوسرل به وجود آمد، عنوان جامعه شناسی پدیداری به خود گرفته، توجه زیادی را به خود معطوف داشته است.

گرایش دیگری که بر جامعه شناسی اثر گذاشته در نظرات برخی جامعه شناسان آلمانی مانند ماکس شلر و فیرکانت ملاحظه می شود که برخی آن را جامعه شناسی پدیداری متعالی نامیده اند. ملاحظه می شود این دو تن جامعه شناس تحت تاثیر هوسرل به دنبال علوم ماهوی و فرهنگی، در جستجوی پیدا کردن ماهیت علوم اجتماعی بودند تا پس از آن واقعیات مربوط به آن ماهیت را تبیین کنند. بنابراین کارآیی روشهای علوم تجربی را زیر سؤال برده و در این باره با هوسرل همراه می باشند.

در واقع چنانکه یادآور شدیم هوسرل صریحاً با اصالت دادن به روشهای پوزیتیویستی و به کارگیری روشهای علوم طبیعی در علوم انسانی به مخالفت برسی خیزد، لیکن هدفش رد مطلق علوم تحصیلی و روش آنها نیست بلکه این شیوه ها را در علوم اجتماعی بی فایده می داند. گویی می خواهد دیدگاه فلسفی در این علوم هم چنان مانند گذشته حفظ شود. به عبارت دیگر می خواهد جدایی علم و فلسفه را به صورتی که در پوزیتیویسم مطرح شده و به اعتقاد او آثار ناسطلوبی به همراه داشته است، از بین ببرد. لاکمن که یکی از پدیدارشناسان معروف است در این رابطه معتقد است که پدیدارشناسی هوسرل در واقع می تواند نقش فلسفه علم را ایفا کند و از روابط ضروری روش شناسی علوم فیزیکی فراتر رود و رابطه علم و فعالیت های نظری را به طور کلی و همچنین رابطه این فعالیتها را با «شعور عام» و «حیات روزانه» مردم تبیین کند.

بنابراین پیش از آنکه جامعه شناسی پدیداری مطرح شود و پدیدارشناسی در جامعه شناسی جای گیرد، یعنی بینش و روش جامعه شناختی را تشکیل دهد، بایستی ریشه های آن را در آراء برخی فلاسفه و در بحث شناخت و تفهیم و درک معنی و مقصد و دوگانگی ذهن و عین، محسوس و معقول و حتی قبل از آن در بحث علم حضوری و علم حصولی و رابطه جوهر و عرض جستجو کرد و با آنها مرتبط ساخت.

به طور خلاصه پدیدار شناسی می‌خواهد از مرحله شناخت عینیات و اعراض فراتر رفته به فهمیدن هستی ذاتی اشیاء دست یابد. پدیدارشناسی این فکر را القاء می‌کند که شناخت از معنی ساخته شده است و در این مقام نمی‌توان آن را در معرض شک و تردید قرار داد. در واقع برای پدیدار شناسی شناخت همان فهمیدن است، درک نیتی که در شیوه‌ای از زیستن ابراز می‌شود. به گفته مرلوپونتی، «اگر شناخت به جای معرفی تابلویی بی‌حالت، عامل شناخت و دریافت معنی این تابلو باشد، دیگر تشخیص دنیای عینی از ظواهر ذهنی، تشخیص دو نوع هستی نبوده بلکه تنها تشخیص دو نوع معنی است... چرا که این معنی بیانگر حضور اشیاء در وجدان عامل است یا بهتر است گفته شود در اینجا دیگر عامل در یک سو و اشیاء در سوی دیگر قرار نگرفته است. بلکه اشیاء در حضور وجدان شکل می‌یابد، در آنجا وجدان محیط جهان شمولی (عام) است. پدیدار شناسی دیگر نگران گذر از جهان حقیقت به میدان تجربه نیست»^۱

پازگشت به نفس اشیاء، به حضور جوهر اشیاء در وجدان، الزامی است که هوسرل تعیین کرده است و این بسیار شبیه همان علم حضوری است که در فلسفه اسلامی از آن بسیار سخن رفته است. خاصه در زمینه ارزش معلومات و راه حصول علم و تعیین حدود علم بحثهای فراوانی صورت گرفته است.^۲ شهید مطهری در زیرنویس جلد دوم اصول فلسفه و روش رئالیسم می‌نویسند:

«پس شرط اصلی پیدایش تصورات اشیاء و واقعیت برای ذهن ارتباط و اتصال وجودی آن واقعیتها با واقعیت قوه مدرک است و البته قوه مدرک که کارش صورتگری و عکسبرداری است از خود وجودی مستقل و جدا ندارد، بلکه شعبه‌ای است از قوای نفسانی و ارتباط و اتصال وجودی وی با واقعیتی از واقعیتها، هنگامی است که خود نفس با آن واقعیت اتصال وجودی پیدا می‌کند. پس می‌توان گفت شرط اصلی تصورات اشیاء و واقعیتها برای ذهن اتصال وجودی آن واقعیتها با واقعیت نفس است و چنانکه بعداً گفته خواهد شد اتصال وجودی یک واقعیت با واقعیت نفس موجب می‌شود که نفس آن واقعیت را با علم حضوری بیابد.»

سپس اضافه می‌کنند که:

«علم حصولی یعنی علمی که واقعیت علم و معلوم دو تا است مثل علم مایه زمین و آسمان و درخت و انسانهای دیگر... علم حضوری آنست که واقعیت معلوم مبین واقعیت علم است و ادراک کننده بدون وساطت تصور ذهنی، شخصیت واقعی معلوم را می‌یابد...»^۳

ملاحظه می‌شود که این نظر به آنچه از مرلوپونتی نقل شد بسیار نزدیک است. مع هذا نمی‌خواهیم در اینجا در زمینه پدیدار شناسی و ابعاد مختلف آن، نتیجه نهائی را مطرح و موضع خاصی اتخاذ کنیم، تنها هدف، جلب توجه به مباحث جدید فلسفی است که در فلسفه

گذشته نیز ریشه‌های عمیقی دارد و ارجاع به آن در تک این معانی را برای ما سهلتر می‌سازد. ما پیش از آنکه به اصول و مفاهیم پدیدارشناسی در جامعه‌شناسی پردازیم سعی خواهیم کرد در اینجا منابع و ریشه‌های فلسفی و بنیادهای فکری آن را روشن سازیم. اسکار بکر Oscar Becker، مارتین هایدگر M. Heidegger، آدلف ریناخ Reinach، آدولف هودویگ کنراد مارتیوس Hedwig Conrad - Martius از کسانی بودند که در زمینه پدیدارشناسی با هم همکاری داشتند. از نوشته‌های هوسرل درباره پدیدارشناسی و مکتوبات عمده ماکس شلر درباره اخلاق و قطععاتی درباره ماهیت قضاوت تحلیلی و پایه نظری، عدم توافقی‌های آشکاری می‌شود که بتدریج در نوشته‌های صاحب نظران پدیدارشناسی ظاهر گشت. عدم توافق و ناسازگاری از زمانی بیشتر ظاهر می‌شود که هوسرل نظریه روش پدیدارشناسی را توسعه داد و در میان شاگردان پدیدارشناسی بتدریج دریافت انتقادی‌تری از این نظریه رواج یافت. ولی علی‌رغم این اختلافات می‌توان گفت در بنیان فکر پدیدارشناسی توافقی اصولی وجود دارد سببی بر آنکه پدیدارشناسی می‌باید توصیفی باشد و باید پدیده‌ها را از طریق آگاهی مستقیم و شهودی توصیف کند.

تعریف پدیده یا فنومن

پدیده یک اصطلاح فلسفی است که در موارد مختلف معانی گوناگونی از آن استنباط می‌شود. در میان پدیدارشناسان پدیده نامی است که آنها به هر چیزی که در برابر آنها در تجربه‌های بیواسطه ظاهر می‌شود اطلاق می‌کنند. لیکن منظورشان از پدیده بیواسطه، مشاهدات حسی نیست. پدیدارشناسان ادعا ندارند که پدیده، جدا از موجوداتی که در این جهان یافت می‌گردد و یا عینیت‌های فیزیکی و یا افکار و احساسات و غیره وجود دارد. در واقع هر چیزی را که به صورت خاص مورد مشاهده قرار دهیم یک پدیده است. این شیوه خاص نگرش در دستور العمل «توجه به اشیاء» یا «به سمت اشیاء» Zuden Sachen خلاصه می‌شود. البته در اینجا شیء در وسیع‌ترین معنی خود استعمال شده که همه نوع شیئی را فراگیرد.

مخالفت با تقلیل‌گرایی Reductionism: اهمیت جدلی دستور العمل «به سمت اشیاء» در این دیدگاه نیاز به توضیح ندارد. باین عبارت، پدیدارشناسان مخالفت خود را با هر نوع تقلیل‌گرایی ابراز می‌دارند. دیدگاهی که آدلف ریناخ آن را فلسفه «چیزی جز» نام گذاشته است. این فلسفه در عبارات زیر متجلی می‌شود:

«قوانین منطقی چیزی جز قوانین روانشناسی نیستند»

«قوانین اخلاقی چیزی جز بیان آداب جامعه معینی نیستند».

«داوریهای زیبا شناختی چیزی جز بیان ذوق و سلیقه‌های شخصی نیستند».

مخالفت با همه این عبارات ناسمکن است. در برخی موارد اصطلاح «چیزی جز» ممکن است کاملاً نادرست باشد، لیکن برخی دیگر از این جملات ممکن است درست باشد و طبیعی است که انسان فکر می‌کند هر یک از موارد جداگانه و برحسب ارزش و اعتبار خود آن باید بررسی و ارزیابی شود، نه آنکه همه آنها را به عنوان نمونه‌های تقابلی گرای می‌رود بدانیم. مع هذا پدیدار شناسان به دیدگاه تقلیل‌گرا به این خاطر حمله نمی‌کنند که همه این عبارت نادرست است بلکه می‌خواهند بگویند فلاسفه‌ای که بدین‌گونه عبارات متوسل می‌شوند، بر نحوه استدلال نادرستی تکیه می‌کنند.

روانشناسی‌گرایی Psychologism که دقیقاً یک نمونه از تقلیل‌گرایی است ادعا می‌کند قوانین منطقی چیزی جز قوانین روانشناسی نیستند، به طوری که در این دیدگاه فرض بر آن است که ماهیت قوانین منطقی کاملاً ثابت شده و روشن است و قوانین منطقی با قوانین روانشناسی هویت یگانه‌ای دارند. این استنتاج نتیجه منطقی مفروضات کلی‌تری است که جزء اصول بدیهی به شمار آمده و خود مورد آزمون قرار نگرفته‌اند.

پدیدار شناسان معتقدند که تقلیل‌گرایان مفروضات اولیه خود را به آزمون نمی‌گذارند بلکه به جای این کار به تعریف مجدد اصطلاحاتی که در توصیف حقایق جهان به کار رفته می‌پردازند و شیوه‌ای را به کار می‌برند که تضاد بین این حقایق و نتایج مفروضات اولیه در آن ناپدید می‌شود و این دقیقاً در اصطلاح «چیزی جز» مشهود است.

یکی دیگر از اهداف تقلیل‌گرایی، مخالفت با پدیده‌گرایی* است و تجربه‌گرایی هیوم نیز به همین دلیل مورد حمله قرار گرفت زیرا از دیدگاه او اشیاء مادی همانند موجودات انسانی فقط مجموعه‌هایی از «خواص قابل مشاهده» می‌باشند (البته نباید پدیده‌گرایی را با پدیدار شناسی اشتباه کرد و باید این دو را از یکدیگر متمایز شناخت) در چنین زمینه‌ای خواص قابل مشاهده منحصرأ به کیفیات حسی مانند رنگ و صدا و شکل و غیره ارجاع می‌شود. این دیدگاه هیوم حاصل معاینه دقیق ماهیت اشیاء فیزیکی نیست. برعکس این دیدگاه حاصل نظریه‌های روانشناختی او در رابطه با ریشه معانی و مفاهیم و کلمات است. هیوم ادعا می‌کرد که همه مفاهیم یا مستقیماً از تجربه حسی مشتق شده و یا مجموعه پیچیده‌ای از این گونه مفاهیم است. اولین برداشت را نتیجه دیدگاهی می‌دانست که برحسب آن همه مفاهیم یا به کیفیات حسی مانند شکل رنگ و صدا برمی‌گردند یا به مجموعه پیچیده‌ای از این حسیات. همچنین به نظر هیوم همه اسماء، نامهای مفهومی هستند و از اینجا چنین برمی‌آید که تمامی نامهایی که اشیاء

* اصطلاح Phenomenalism به پدیده‌گرایی ترجمه شده است، در برابر پدیدارشناسی که ترجمه Phenomenology است.

فیزیکی را توصیف می‌کنند به مفاهیمی ارجاع می‌شوند که می‌توان آنها را به مفاهیم ماده-تر حسی تجزیه کرد.

مع هذا این نظر حاصل آزمون دقیق خوداشیاء نیست بلکه می‌باید در پرتو روانشناسی دیدگاه هیوم از بعضی اشیاء فهمیده شود.

ضدیت با جزء نگری روانشناسانه: یکی دیگر از اهداف ضدیت و ستیز با تقلیل‌گرایی کوشش عامی بود که برخی روانشناسان فیلسوف‌مآب نظیر ویلهلم وونت برای تعریف وجدان به عنوان مجموعه‌ای مرکب از هیجانات احساس و تاءثیرات که در آن عمل‌های ذهنی نظیر تداعی معانی و ادراکات انجام می‌پذیرد، به‌کار می‌بردند. این نظر حاصل آزمون دقیق و بیان یک سلسله پدیده‌ها که ماکلا نام وجدان بر آن می‌نهییم نبوده، بلکه نتیجه منطقی مفروضات عام‌تری در رابطه با جهان بود. این نظر مورد قبول واقع نشد و پدیدارشناسان خصیلت‌های اساسی وجدان را به پیروی از فرانتز برنتانو F. Brentano «تعمد» یا «قصدمندی» Intentionality نام گذاشتند.

ضدیت با علم‌گرایی اثباتی

پدیدارشناسان دیدگاه اثبات‌گرایانی چون ماخ Mach و آوناریوس Avenarius را که در اصطلاح علم‌گرایی ناسیده می‌شد، مردود می‌دانستند. علم‌گرایان احکام علمی را به عنوان بدیهیات برهان فلسفی مطرح می‌کردند، پنحوی که حقیقت احکام فلسفی منوط به حقیقت احکام علمی بود. این نتیجه مستقیم مفروضات دوگانه زیر بود:

همه احکام یا تجربی هستند یا تحلیلی، و همه احکام تجربی حداقل ذهناً احکام علمی تلقی می‌شوند. با توجه به این دو فرض ما باید یکی از دوشق زیر را انتخاب کنیم: یا فلسفه را محدود به منطق بدانیم که احکام آن جنبه تحلیلی پیدا می‌کند، یا بگوییم که حقایق فلسفی از تجربه محض حاصل می‌شوند. حال اگر شق دوم را انتخاب کردیم احکام فلسفی می‌باید بر بدیهیات عینی تکیه کنند.

برخی از فلاسفه این نظر پدیدارشناسان را نمی‌پذیرند و معتقدند که این نتیجه‌گیری به عملکرد واقعی فلسفه توجه نکرده است، البته انگیزه پدیدارشناسان در این رابطه حاصل ضدیت آنها با علم نبوده بلکه بعکس سعی آنها این بود که فلسفه را به اتکاء روش پدیدارشناسانه به صورت «یک علم دقیق و توانمند» در آورند. وانگهی از چنین فلسفه نیرومند مبتنی بر پدیدارشناسی، این انتظار می‌رفت که اساس و پایه روشهای موجود را از طریق تبیین مفاهیمی که خود علوم آنها را تبیین نکرده‌اند، مستحکم سازند. فی‌المثل تعریف اعداد که مورد علاقه و توجه خاص ریناخ قرار گرفته بود یکی از موضوعات قلمرو پدیدارشناسی را تشکیل می‌داد.

هوسرل خود به روشن ساختن پاره‌ای اصطلاحات معرفت‌شناسی، نظیر معنی و حقیقت علاقه نشان می‌داد. پدیدارشناسی در چنین مفهومی می‌باید مستقل از علوم موجود باشد. چه هدفش تبیین مفاهیم و قواعدی بود که در واقع پیش فرضهای علوم محسوب می‌شدند. به اعتقاد برخی از فلاسفه در نظر گرفتن فلسفه به عنوان شاخه یا ریزه خوار علوم موجود، خود باید نمونه دیگری از فلسفه تقلیل‌گرا به حساب آید.

تحقیق بدون مفروضات: پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا فلاسفه نباید مفروضات خاص خود داشته باشند. به نظر می‌رسد که ما نمی‌توانیم همه احکام را به اتکاء درستی احکام دیگر حقیقی بدانیم بلکه برخی از این احکام را باید فرض کنیم که حقیقت دارند، لیکن پدیدارشناسان با چنین براهینی قانع نمی‌شوند. در پدیدارشناسی، احکام نه به این دلیل که متکی به احکام درست دیگر هستند، بلکه تنها به این دلیل که پدیده را بدرستی تعریف می‌کنند، حقیقی تلقی می‌شوند.

پدیدارشناسی برای آنکه به توصیف صحیح پدیده توفیق یابد بایستی در برابر وسوسه فرضیه سازی مقاومت کند، تا توصیف واقعیتها با مفروضات و آنچه باید از آن استنتاج شود، همخوانی داشته باشد. در واقع پدیدارشناس چارچوبی نظری ارائه نمی‌دهد بلکه بیشتر به معاینه و توصیف پدیدارها بدون پیش داوری و نظر قبلی می‌پردازد. حال با توجه به اینکه پدیدارشناسی هیچ نظریه و تعهد نظری را نمی‌پذیرد و فقط خود را به جنبه‌های عملی کار ملزم و متعهد می‌داند (یعنی تنها به بررسی و معاینه دقیق پدیده پرداخته و تا هنگامی که به تبیین دقیق و توصیف درست پدیده موفق نشده، خود را با آن آشنا نمی‌داند و آن را مفهوم نمی‌انگارد) به این دلیل است که که پدیدارشناسی روش خود را توصیفی و فاقد مفروضات قبلی می‌داند.

بدیهی است این بدان معنی نیست که پدیدارشناسی نتواند در هیچ یک از شرایط زمانی با مفروضات استحان نشده کار کند. بعکس همواره ممکن است چنین چیزی اتفاق بیفتد. عدم اتکاء به مفروضات قبلی بیانگر این است که پدیدارشناسی عزم خود را جزم کرده است که از همه مفروضاتی که مورد معاینه قرار نگرفته‌اند اجتناب کند و معتقد است که وجود چنین مفروضاتی ضروری نیست. پس هیچ حکمی را بدون بررسی و معاینه نباید حقیقت بدانیم. پدیدارشناسی به هیچ حقیقتی جز قضایائی که مورد بررسی و استحان قرار گرفته‌اند، نیاز ندارد. حقیقت تماشایی قضایا از طریق معاینه خود پدیده آزمون می‌شود نه از راه صغری و کبری چیدن. بنابراین استدلال در شناخت پدیده‌ها جایی ندارد و باید مستقیماً به خود پدیده رجوع کرد.

بنابر آنچه گذشت اصطلاحات «توصیفی» و «پدیدار» و «آگاهی مستقیم» نشان دهنده این واقعیت است که اصطلاح پدیدارشناسی در وسیعترین معنی به عنوان یک دانش توصیفی

ناب، پدیده‌های قابل مشاهده را مدنظر دارد، لیکن این معنی وسیع اصطلاح، آنچه را که برای پدیدارشناسان مهمترین زمینه را تشکیل می‌دهد، یعنی چیزی را که دانش غیر تجربی نامیده می‌شود، شامل نشده است. از نخستین روزهای طرح حرکت پدیدارشناسی یعنی از هنگامی که مفهوم پدیدارشناسی هنوز تا حدی گنگ و مبهم می‌نمود، توافقی کلی وجود داشت که هدف پدیدارشناسی متعالی توصیف اشیاء واقعی قابل مشاهده آنها به صورت تجربی، نیست.

کانت بین سه نوع حکم وجه تمایز قائل شده بود: احکام تجربی *Judgments Empirical* احکام حقیقی برحسب تعریف یا احکام تحلیلی *Analytic Judgments* و بالاخره حکم یا گذاره ترکیبی پیشینی *Synthetic a priori Judgments*. کانت گرچه در نخستین دهه‌های قرن نوزدهم تحت تأثیر ایدئالیسم هگلی در محاق فراموشی فرو رفت، لیکن در اواخر این قرن طرفداران نیرومندی پیدا کرد، اما بسیاری از فلاسفه هنوز هم نوع سوم گزاره‌های کانت را یعنی حکمی که نه تجربی و نه تحلیلی است، قبول نداشتند و به جای آنکه چیز دیگری را جانشین آن کنند و یا توضیح متفاوتی از آن ارائه کنند، طبقه‌بندی سه‌گانه او را بکلی رد می‌کردند. در این مورد می‌توان خاصه از کسانی چون ارنست ماخ و ریچارد آوناریوس که از پوزیتیویستهای آلمانی به شمار می‌رفتند نام برد. آنها معتقد بودند که حکم یا بیان غیر تجربی که غیر تحلیلی باشد وجود ندارد، به عبارت دیگر احکام یا از تجربه حاصل می‌شوند یا از تحلیل و لاغیر. در برابر این فلاسفه، برخی دیگر که اهمیت کمتری از آنها نداشتند، براین باور بودند که اساساً هر حکمی تجربی است و حکم غیر تجربی وجود ندارد، فلاسفه‌ای مانند جان استوارت میل معتقد بودند که بیان تحلیلی چیزی جز بازی هنرمندانه‌ای با زبان نیست، آنها این فکر را که احکام منطقی و ریاضی هم می‌توانند دانش حقیقی و تجربی ما را افزایش دهند، نمی‌پذیرفتند و منکر آن بودند که احکام مذکور می‌توانند بر اشیاء و تجارب روزانه و دانش‌ها، از طریق تعاریف معین و دلخواهانه دلالت کنند. در انگلستان جان استوارت میل و در آلمان کریستف سیگوارت *C. Sigwart* و برخی دیگر سعی آن داشتند نشان دهند که بنیان منطق و ریاضیات نیز همچون علوم، بر تجربه استوار است، فی‌المثل، در رابطه با منطق، سوجه‌ترین دلیل را این می‌پنداشتند که چنین نظری با مشاهده این امر آغاز می‌شود که منطق با تفکر صحیح و ناصحیح سروکار دارد. فکر کردن یک فعالیت مغزی یا روانشناسی است و یابستی دقیقاً مانند سایر فعالیت‌های مغزی در روانشناسی مورد مطالعه قرارگیرد. از این جا چنین استنتاج می‌شد که منطق یا زمینه خاصی از روانشناسی تجربی است یا یک رشته کاربردی است که بنیان نظری آن بر روانشناسی تجربی استوار است. در مورد نخست، رابطه منطق با روانشناسی مانند رابطه نظریه یادگیری و روانشناسی مرضی با روانشناسی به عنوان یک علم کلی است. در مورد دوم رابطه منطق

باروانشناسی مانند رابطه اندازه‌گیری با هندسه یا رابطه حساب کردن باریاضیات است. به عبارت دیگر منطق چیزی جز کاربرد روانشناسی نیست.

مکاشفه جوهرها*

از گفته‌های پیشین سه ویژگی احکام پدیدار شناختی را می‌توان استنباط کرد:

۱- احکام پدیدار شناختی احکامی غیر تجربی هستند.

۲- احکام پدیدار شناختی احکام توصیفی هستند.

۳- احکام پدیدار شناختی پدیدارها را توصیف می‌کنند.

البته توضیحات بالا کمک زیادی به روشن کردن «پدیده‌ها» که مورد عدم توافق پدیدار شناسان است نمی‌کند. اغلب انشعاباتی که در حرکت پدیدار شناسی به وجود آمده و منشاء اختلاف نظرهاست، حاصل تأمل در بنیان شرایط ضروری برای آن چیزی است که پدیده خوانده می‌شود.

ساده‌ترین ویژگیهای پدیده که نخستین پدیدار شناسان ارائه کرده‌اند، تنها حاوی دو

شرط است:

۱- پدیده‌ها جوهر هستند.

۲- پدیده‌ها شهودی هستند.

دلیل یکسان دانستن پدیده با جوهر بسیار آموزنده است. چنانکه می‌دانیم منظور پدیدار شناسان این بود که لازم است جوهرهایی وجود داشته باشد تا به اتکاء آنها احکام پدیدار شناسی، حقیقی یا باطل تلقی شوند. این جوهرها، اشیاء خاص قابل مشاهده‌ای نیستند که با ارجاع به آنها احکام تجربی تأیید یا رد شوند، برعکس پدیده شناسان می‌گویند، این جوهرها صور الزامی و ثابت عینیتها (اشیاء) هستند و پدیدار شناسی به این صور در هر شیئی صراحت می‌بخشد.

این عام‌ترین، ضروری‌ترین و پایدارترین صورت اشیاء را، سایر فلاسفه «جوهر» نامیده‌اند

و بنابراین سنت پدیدار شناسان نیز اصطلاحاً درباره جوهر یا ماهیت اشیاء سخن می‌گویند.

برحسب نظر فلاسفه گذشته، هر حکمی که درباره جوهرها اظهار می‌شود یک حکم

تجربی است که از طریق مقایسه نمونه‌های فراوانی از یک نوع و با استنباط از توصیفات همه

آن نمونه‌ها که با نوعی تعمیم همراه است، حاصل می‌شود، چنین فرآیندی غالباً تجرید نامیده

* به جای Intuition of Essence به کار رفته که باز می‌توان آن را بر علم حضوری

شهود یا مکاشفه جوهرها تعبیر کرد.

می‌شود. اما از آنجا که احکام تجربیدی منطقاً وابسته به توصیفات تجربی موارد خاص می‌باشند خود نیز از احکام تجربی محسوب می‌شوند.

از طرف دیگر احکام پدیدار شناختی با توجه به ویژگیهای مذکور واقعاً احکام تجربی نیستند و بنابراین حاصل تعمیم موارد خاص و تجرید آن نیستند بلکه بر حسب نظر پدیدارشناسان این احکام یا مطالعه دقیق یک مورد معین از طریق مشاهده و شهود و یا مکاشفه جوهر Wesensschau شکل می‌یابند.

شناسایی جوهر در پدیده ما را به هدف روشن ساختن مشاهده خاص اشیاء که آنها را به صورت پدیده در نظر ظاهر می‌سازد، نزدیکتر می‌کند. این مشاهده از نوع بصیرت یا شهود است. در واقع پدیدارشناسی در این معنی صورتی از شیوه کشف و شهود است که بدلیل سؤ شهرت انواع شهودگرایی چیزی جز استناع از ارائه گواه روشن و صریح برای احکام فلسفی تلقی نمی‌شود. لیکن گاهی این استناع قابل توجیه است. تکیه بر کشف و شهود، در صورتی که فیلسوف تمایلی به ارائه برهان چه در مورد ماهیت شهودش و چه در رابطه با توجیهی که از یک مورد خاص می‌کند، نداشته باشد و بخواهد با تکیه بر مکاشفه به بحث وجدل فلسفی پایان دهد، غیر قابل قبول و در خور ایراد و اعتراض است.

به نظر می‌رسد که شهود یک اصطلاح روانشناسانه است که با توجه به معادل آلمانی آن Anschauung غالباً معنی دیگری بجز دیدن (با بصیرت دیدن) ندارد. آنچه دیده می‌شود معمولاً عینیت‌های تجربی است و حال آنکه جوهرها نمی‌تواند عینیت تجربی باشد، بنابراین اصطلاح «دیدن» را نمی‌توان در معنی عادی آن به کار گرفت.

شهود در این حال باید یک دیدن خارق‌العاده‌ای باشد و ممکن است چنین پنداشته شود که پدیدارشناسان می‌خواهند استعداد شناخت تازه‌ای را در بشر کشف کنند که قبل از این شناخته نشده بود. چنین کشفی از استعداد کتونی بشر می‌تواند در قالب گفتارهای تجربی در آید. اما چون پدیدارشناس «حکم تجربی» ارائه نمی‌کند، بنابراین هدفش نمی‌تواند کشف استعداد‌های شناختی باشد که قبلاً ناشناخته بوده است.

باید دانست که اهمیت معرفی کشف و شهود، روانشناسانه نیست بلکه معرفت‌شناسانه است. استعداد از نگرش شهودی، به معنی صدور یک حکم روانشناختی برای توضیح ریشه‌های علی آن نیست، بلکه در واقع صدور یک حکم معرفت‌شناسی در رابطه با برخی مسلمیاتی است که می‌تواند به آن مربوط باشد. اینکه گفته شود که ما جوهرها را از طریق کشف و شهود می‌شناسیم، در جهت عکس، معنی اش این است که صحت یا سقم یک حکم در رابطه با جوهرها به حقیقت احکام تجربی بستگی ندارد، بلکه ارزش آن حکم در نفس آن نهفته است، یعنی آنچه را تعریف می‌کنیم واجد ارزش ذاتی است Self-Validating.

تعلیق وجود و بحث در ماهیت

در پرتو مسئله معنای کشف و شهود نیاز به توضیح شرایطی که تعریف «پدیده» را امکانپذیر می‌کند، روشنتر می‌گردد.

این شرایط مورد قبول همه پدیدار شناسان نیست، لیکن هوسرل، پفاندر Pfander ریتاخ و شلر این شرایط را ضروری می‌دانند. اینها می‌گویند که ما پس از اینکه «وجود» را در پرانتز قرار دادیم یعنی آنرا موقتاً کنار گذاشتیم، آنگاه در موقعیتی خواهیم بود که بتوانیم اشیاء را به عنوان پدیده توصیف کنیم.

هوسرل این کار را تعلیق پدیدار شناسانه Phenomenological Epoche یا تقلیل پدیدار شناسانه Phenomenological Reduction می‌نامد. این اصطلاح را که به اپوخه Epoché معروف است نخست شکاکیون به کار بردند و هوسرل آن را از آنها به عاریت گرفته و در معنی متفاوتی به کار برده است.

این گونه کنار گذاشتن یا تعلیق عقیده به وجود (که برای ما قطعی تلقی می‌شود) به اضافه آنچه درباره جوهر گفته می‌شود، به این دیدگاه منتهی می‌شود که پدیدار شناسی طرفدار اصالت جوهر یا ماهیت Essentialism است و از این لحاظ به صورت قاطع بانظر طرفداران اصالت وجود (اگزیستانسیالیسم) در تعارض قرار می‌گیرد. البته این برداشت ابهاماتی به همراه داشته که در اینجا جای بحث آن نیست. تنها باید یادآور شد که تعلیق پدیدار شناسانه یا اپوخه از طریق بحث در وجود یا آنچه موجود است حاصل نمی‌شود، بعلاوه معلق انگاشتن وجود به معنی حذف آن یا صدور هرگونه حکمی در رابطه با وجود و آنچه موجود است، نیست. به عبارت دیگر در پرانتز قرار دادن وجود به معنی حذف وجود به طور کلی و یا حذف جوهر های موجود از لیست عینیت‌های ممکن برای مطالعه پدیدار شناسی نیست.

باتوجه به تأکید مکرر هوسرل بر مشابهت نزدیک بین پدیدار شناسی و شک روش شناسانه دکارت، عبارت، «معلق گذاشتن اعتقاد به وجود اشیاء» او غالباً به عنوان توصیف شک دکارتی تلقی شده است. لیکن این نیز یک بدفهمی است چه هوسرل شخصاً بر تمایز بین «شک دستوری دکارت» و دستور: «به تعلیق در آوردن اعتقاد به عینیتها» تأکید می‌ورزد.

وجهه نظرهای طبیعی Natural Attitude

در نظر هوسرل، تز عام دیدگاه طبیعی به کلیت جهان طبیعی مربوط می‌گردد، به این صورت که آنجا (There یا بیرون ذهن) را برای ما تداوم می‌بخشد. در واقع این نگرش زنده ما از جهان واقعی است که طی آن آگاهی ما تداوم می‌یابد، یعنی نگرشهای طبیعی، الزامات اولیه تحقیقات حوزه متعالی آگاهی محض اند و تقلیل پدیدار شناسانه در واقع از همین جا صورت می‌گیرد.

وجهه نظر طبیعی در واقع چیزی جز نگرش ساده «خود» Ego به جهان نیست که از طریق استدلال عقلی در تمثیل های عملی دنیای زندگی هر روزه و به صورت بدیهی که محتاج دلیل نیست و مسلم فرض می شود، Taken for granted مشخص می شود. یعنی با حذف پیش فرضها و داروینها و تأثیرات القائی مبادلات زندگی روزمره و رسوبات بقایای تقلیل، آنچه باقی می ماند همان است که من آن را در جهان به صورت واقعی و عینی می یابم. و این منبع و مأخذی می شود برای تجربه شهودی یعنی همان چیزی که پدیدارشناسی سعی در توصیف آن دارد. تجربه شهودی آن زمانی به وقوع می پیوندد که من همه قضاوت های خود را درباره پدیده ای که در خلال وجهه نظرهای طبیعی ساختم به طور کلی رد کنم یا موقتاً کنار بگذارم، بنحوی که از طریق این رها کردن و یا تعلیق، خود شیء Thing itself به عنوان داده مطلق آگاهی من ظاهر شود.

در واقع هوسرل مسلم فرض کردن جهان عینی از طریق علم را قبول ندارد. او با «اپوخه» جهان واقعی را کنار می گذارد و دیدگاه طبیعی نسبت به وجود را معلق می کند و همه چیز را از جهان هستی ابتدائی شروع می کند. در نظر هوسرل نقطه شروع تفکر فیلسوف، گرایشات عادی زندگی روزانه است لیکن او برای یافتن واقعیت جهان از روش تقلیل استفاده می کند یعنی بازگشت به سبداه هستی جهان طبیعی و ریشه جهان هستی. انسان در این جریان یعنی در طی اپوخه، فقط خود را می یابد و از آن طریق جهان را که در واقع جهانی است در ذهنیت ما باز می یابد. یعنی از طریق خود آگاهی به باور دوباره جهان می رسد.

جهان در شکل طبیعی ابتدائی، جهان ماقبل علمی است. در چنین جهانی است که من به خود از طریق وجدان یقین پیدا می کنم. این همان چیزی است که در نظرات هوسرل جای اندیشه دکارت را می گیرد، زیرا دکارت پس از شک به حقیقت اندیشه می رسد و هوسرل به آگاهی یا وجدان. اپوخه آگاهی ذهنی خود فرد است که یقینی است، یعنی حضور هستی ناب آگاهی در وجدان که از آن طریق کل جهان هستی (در حضور وجدان) هستی می یابد.

«من این آگاهی را می توانم باور کنم چون می توانم آن را تجربه کنم». هوسرل برای رسیدن به یقین از طریق یقین ذهنی، سه تقلیل انجام می دهد و برای انجام این سه مرحله تقلیل به ترتیب «من دیگر» Alter Ego رجوع می کند.

مفاهیم اساسی پدیدارشناسی متعالی

پدیدارشناسی متعالی منسوب به هوسرل است. این فلسفه اگرچه در زمان حیات فیلسوف چندان مورد توجه واقع نشد لیکن پس از مرگش (۱۹۳۶) شیوه ای که او بنیان نهاده بود،

رونق زیادی پیدا کرد، به طوری که گاستن برژه می گوید: روش پدیدارشناسی و مکتب برگسن دو نجله فلسفی هستند که بیش از هر طریقه دیگری در تکوین و تحول اندیشه معاصر دخالت داشته اند.^۶

برنتانو معتقد بود که ذهن همواره به سمت اشیاء بیرون گرایش دارد. نفس هرگز از شیء عاری نیست و جهان همواره به وجدان آسیخته است، اما شیء بدون ذهن هیچ است و خارج از نمودی که در نفس انسانی دارد، اگر هیچ نباشد، دست کم قابل شناخت نیست. انسان نخست به نفس خود آگاه است و بر سایر اشیاء استشعار مستقیم ندارد، لیکن معرفت، تنها به نمایش اشیاء در ضمیر خود ما دست می یابد.^۷

به نظر او ممکن است واقعیتی بیرون از اندیشه ما موجود باشد، اما ظن قریب بریقین این است که تا اندیشه به سمت آن گرایش پیدا نکند، آن شیئی تحقق حاصل نمی کند. مقولات یا مفاهیم اساسی پدیدارشناسی هوسرل را می توان به شرح زیر خلاصه کرد:

۱- مفهوم آگاهی یا وجدان

یکی از اساسی ترین مفاهیمی که مورد توجه و عنایت همه پدیدار شناسان قرار گرفته مفهوم آگاهی است، این مفهوم نه فقط ضمیر یا وجدان ما، بلکه ماهیت و سرشت آگاهی ما از خودمان و از جهان زندگی و روابط میان وجدانها را شامل می شود. چنانکه دیدیم اصطلاح پدیده نیز به هر چیزی دلالت می کند که در وجدان یا ذهن فرد به طور مشخص نمود پیدا کند.

در این معنی بخش عمده کوشش هوسرل صرف توصیف پدیده آگاهی انسانی و چگونگی ساخته شدن آن شده است. او در جستجوی ساختمان آگاهی یا شعور بود تا از آن طریق خصوصیات نام هستی را بیان کند. مفهوم آگاهی در پدیدار شناسی هوسرل آگاهی به چیزی است که شامل فرایند آگاد بودن و موضوع آگاهی است. این فرایند به صورگونگون مانند به خاطر آوردن، درک کردن، فهمیدن و ارزیابی کردن ظاهر می شود. شناخت فرایند آگاهی باروش ویژه ای امکان پذیر است که آن را تعلیق یا تقلیل پدیدار شناختی می نامند و قبلا از آن بحث کرده ایم. از سوی دیگر پدیدارشناسی آگاهی را پلی میان ذهن و عین می داند که آن دو وجه را به صورت واحدی در می آورد. این نوع آگاهی سر چشمه و اساس یکپارچگی شناخت است که به هیچ وجه باروشهای روانشناسانه و جامعه شناسانه اثباتی قابل دریافت نیست، چه این شیوه ها به جای توضیح این یکپارچگی، آن را به اشیاء و اعیان خارجی تبدیل می کنند.

برحسب نظر ون بردا H.L. Van Breda هر واقعیت، هر خواست و هر ارزش و خلاصه هر شیء موجود و ممکن الوجود به جز در وجدان و توسط وجدان آگاه برای من مشخص و دست

یافتنی نیست. هرچه که به من عرضه شود جز از طریق درک معنی آن چیز و هر آنچه به آگاهی من انتقال می‌یابد، ادراک نمی‌گردد. و این نیز قانونی جهانی و متعالی است. صحبت بر سر آن نیست که ذهن را در برابر شیئی قرار دهیم و بپرسیم چگونه ممکن است یکی را توسط دیگری شناخت. برای شناخت باید از خود وجدان آغاز کنیم که به تمام معنی از رابطه یک عمل معنی‌دار و یک شیء تشکیل شده است. آگاهی سرچشمه همه هستی‌ها و موجب ارتباط همه هستی‌ها با هم است.

۲- نیت‌دار بودن یا جنبه ارادی آگاهی انسان

مفهوم نیت یا قصد نیز در پدیدارشناسی اهمیت خاصی دارد که بعضی آن را به قصد مندی یا معنا بخشی آگاهی انسان نیز تعبیر کرده‌اند؛ در اینجا منظور از نیت فقط رابطه تفکر با عمل نیست بلکه رابطه میان آگاهی و موضوع آن آگاهی مطرح است، یعنی رابطه میان ذهن و عین که ما را به عرصه آزادی اراده انسان هدایت می‌کند، و این درست در نقطه مقابل نظریه جبری علوم اجتماعی است که ذهن انسان را به پدیده‌های طبیعی و بی‌اراده که زیر تاثیر عوامل گوناگون قرار دارد، تقلیل می‌دهد.

ساده‌ترین تعریف قصد مندی آن است که بگوییم هیچ آگاهی وجود ندارد مگر آنکه به سوی شیئی هدایت شود، به عبارت دیگر آگاهی از چیزی مطرح است، نه آگاهی به طور مطلق (فکر کردن به چیزی، عشق به چیزی، شک کردن در چیزی و غیره). آنچه را که آگاهی ما درک می‌کند فهمیدن یا قصد داشتن نسبت به آن چیزی است که قرار است بدان آگاهی داشته باشیم، یعنی وجه ذهنی باوجه عینی (پدیده) ملازم و همبسته است. هوسرل در این باب می‌گوید: «تمام تجاربی که داریم بنحوی در قصد مندی ما دخالت می‌کند»^۸ خود آگاهی اساساً با قصد مندی همراه است و همواره آگاهی نسبت به چیزی است اعم از آنکه آن چیز واقعی یا تصویری، یا سبتنی بر تخیل باشد.^۹

در این رابطه باید یادآور شویم که یکی از طرحهای عمده هوسرل این بود که فرمول فکر می‌کنم پس هستم Ego Cogito دکارت را که به نظر او ناقص است به صورت فرمول Ego Cogito Cogitatum من به اشیاء فکر می‌کنم پس هستم بسط دهد.^{۱۰}

رابطه میان فکر می‌کنم و به چیزی Cogitatum فکر می‌کنم، به صورت نظریه قصد مندی هوسرل تعبیر شده است، چه این نظریه وضعیت عینی‌گرا و ذهنی‌گرا را به وسیله تقابل شیء به عنوان آنچه درک می‌شود (Noema) با ادراک شیء (Noesis) یا به زبان دیگر «شیء مورد نیت» با عمل آگاهی که قصد درک آن را دارد، به سطح عمل قصد مند تعالی می‌دهد. برخی صاحب نظران عقیده دارند که نباید مفهوم قصد مندی را با مفهوم «دقت» یا توجه که توماس

توصیف کرده یکی دانست، چرا که قصد یا نیت یک طرح اساسی ضمیر آگاه و مقدم بر عمل دقت است^{۱۱} همچنین نباید مفهوم قصد مندی را با مفهوم هدف Purpose اشتباه کرد. این اشتباه همان است که داگلاس در مقاله خود تحت عنوان «درک زندگی روزمره» مرتکب شده است^{۱۲}.
 گرچه ممکن است قصد مندی را با هدف معادل دانست، لیکن در سطح پیشگوئی، در سطح داوری و کنش در معنی وبری آن. در عین حال نظریه قصد مندی هوسرل به صورت معنی داری به سطح قبل از پیشگوئی نیز ارجاع می شود، یعنی سطح تجربه بلافصل ادراک که به اصطلاح به رفتار «بدون معنی» در مفهوم وبری تعبیر شده است.^{۱۳}

به طور کلی مفهوم قصد مندی به مکانیزم عمل آگاهانه‌ای نظر دارد که یک عمل ارادی و معنی بخش است.

۳- نگرش طبیعی

این مفهوم نیز در پدیدارشناسی اهمیت خاصی دارد و به عقیده برخی منشاء روشی در جامعه‌شناسی شد که به نام روش‌شناسی مردمی Ethnomethodology نامیده می شود؛ در واقع وجه نظر و گرایش ذهن آدمی به تفسیر طبیعی و ساده زندگی روزمره که با آن سروکار داریم و استفاده از شعور عام و زمینه مشترک اجتماعی، یک بنیان پدیدارشناختی دارد. انسان در طی این تفسیر و برداشتهای خود به پدیده‌های پیرامون معنا می بخشد و آنها را اسوری تردید ناپذیر و قطعی و بدیهی می پندارد. اما چنین شیوه‌های معمول در زندگی روزمره، در علوم انسانی مورد توجه چندانی واقع نشده بود. به عبارت دیگر به جای ادراکات پیچیده عقلی از حقایق اشیاء و امور، دید واقع بین انسانی از جهان واقعی پیرامونش مطرح می شود. به اعتقاد هوسرل انسان به دلیل زندگی در عالم طبیعت و تصرف در آن برای رفع نیازهایش، عادتاً گرفتار «وضع طبیعی؛ و فطرت بسیط و همی و یا بساطت فطری غیر عقلی است. او از خوشبینی خویش و ذوات و امور و کیفیت تعلق علم خود به آنها بی خبر و ناآگاه است. وظیفه اساسی پدیدارشناسی این است که به جنبه زمینی و مردمی «وضع طبیعی» که در جریان میان ذهنی خودنمایی می کند و در زندگی روزمره مردم ملاحظه می شود، بپردازد. یعنی نشان دهد که چگونه دنیای اجتماعی انسان در جریان میان ذهنی از سوی ذهن متعادل افرادی که در شبکه روابط اجتماعی به طور عادی فعالیت می کنند، ساخته و پرداخته شده و چه معانی بدان داده می شود و به این ترتیب نوعی آگاهی مشترک و شعور عام و همگانی در باره معنا و مفهوم پدید می آید. واقعیت این معانی تنها در ذهن افرادی است که آن را می سازند و با آن سروکار دارند. به این ترتیب پدیدارشناسی اجتماعی دو وظیفه عمده برعهده دارد، یکی توصیف پدیدار اجتماعی چنانکه

مردم به طور طبیعی آن را تجربه می‌کنند و دوم روشن ساختن این امر که چگونه این پدیدار در جریان فعالیت میان ذهنی در آگاهی مردم پدید آمده است.^{۱۴}

ع- مفهوم جهان زندگی

جهان زندگی، حیات عادی و روزمره ما در این جهان است که در خلال آن خود را در هر لحظه زندگی خویشتن می‌یابیم، واقعیاتی که در این جهان با آن روبرو هستیم دارای معانی بشریند، در این جهان هرچیز همان‌گونه که هست به چشم می‌آید و تجربیات ادراکی ما در سطح ماقبل علمی به همان‌گونه که جهان خود را به ما نشان می‌دهد، در ذهن ما انعکاس پیدا می‌کند. از نظر هوسرل جهان به صورتی که آگاهی معنا بخش مستقیماً به آن معطوف شود جهان زندگی خوانده می‌شود.^{۱۵}

تجربه ما از این جهان (روزمره زندگی) یک ادراک ساده و غیر علمی است. و همین انعکاس ساده جهان در ذهن ما است که مقدمه و بنیای علم تحقیقی به صورتی است که ما را به درک ذات اشیاء به طور بیواسطه و توصیف محض این ذاتها آن طور که در برابر جریان ساده وجدان ما پدیدار می‌گردند، هدایت می‌کند.

از نظر هوسرل، جهان زندگی در مکان و زمان امتداد می‌یابد، او همانند برگسن واقعیت و تجربیات فردی را در جریان مستند *Dureé* می‌بیند و اشیاء در جهان زندگی همان‌گونه که هستند به ذهن ما منتقل می‌شوند. آنچه در جهان زندگی در ذهن ما انعکاس می‌یابد به همان صورت که هست به چشم می‌آید، نه بر اساس روابط قانونمند علمی. از دیدگاه هوسرل جهان زندگی سه خصوصیت یا ویژگی دارد:

(الف) جهان تجربیات روزانه به این دلیل که در نضا و زمان استمرار دارد یک قالب ادراکی را برای ما به وجود می‌آورد. تجربیات ما در دوره‌های زمانی و مکانی بایکدیگر ارتباط می‌یابد و اشیاء نیز در شکل‌های فضایی به صورتی که حجمی را اشغال می‌کنند، نشان داده می‌شوند.

(ب) در جهان زندگی ما با مشابهتهای دنباله‌دار و نظم و قانونمندیها مواجهیم. و رفتارمان را بر اساس این مشابهتهای تکراری و منظم تنظیم می‌کنیم. چنانکه فصول سال طبق نظم معینی تغییر می‌کند و ما خود را با آن هماهنگ می‌کنیم. این نظمهای تکراری که باروش علیت مشخص می‌گردند از دیدگاه هوسرل نیز پذیرفتنی است، چنانکه در علوم روانی نیز انگیزه‌ها را می‌پذیرد.

(ج) اشیاء در جهان زندگی همان‌طور که حضور دارند به ذهن منتقل می‌شوند، بدین معنی که گرچه اشیاء مشابه در سیماهای متفاوت و متنوعی برای افراد ظاهر می‌شوند، لیکن در «جهان زندگی» آن تنوع به وحدت می‌گراید و بر حسب نظر شوتز به انطباق و یگانگی می‌رسد،

یعنی وجوه اختلاف ادراک افراد حذف می شود و وجوه اشتراک آنها در جهان زندگی به عنوان درک مشترک و عام آنها باقی می ماند.

آلفرد شوتز این رویه را دیدگاه «قابل تبدیل» یا «تقابل مناظر*» می نامد که در واقع جابجایی ذهنیت افراد و توافق میان ذهن یک گروه یا جامعه است و ماهیت خود را در یک جهان زندگی مشابه می یابد، زیرا توافق بین اذهان یک ضرورت زندگی اجتماعی است.

۵- ذهن مشترک یا میان ذهنیت

نظام ارتباط دو جانبه ذهن من و دیگری آن طور که در جهان زندگی و روزمره وجود دارد «میان ذهنیت» نامیده شده است.

آلفرد شوتز با طرح این مفهوم که نزد هوسرل تا حدی مبهم و گنگ باقی مانده، می خواهد ارتباط دیدگاه پدیدار شناسی را با جامعه شناسی روشن کند، به عبارت دیگر دو مبحث «میان ذهنیت» و «تقابل مناظر» در نظر شوتز روشن کننده بده پستانهای زندگی اجتماعی است و مبتنی بر دو ویژگی زیر است:

اولا چون هر یک از ما در یک بده پستان شرکت می کنیم، به طور طبیعی می توانیم دیدگاه های خود را تغییر دهیم، چه به نظر شوتز تفاوت دیدگاه ناشی از تفاوت جایگاه ناظر است. حال اگر در این معادله، افراد جای خود را عوض کنند در ادراکشان تغییری نسبت به موضع پدید می آید.

ثانیا همبستگی نظام ارتباطی «موجب می شود که من و دیگری علی رغم وضعیت مشترک زندگی و احسان تصور کنیم که سیستم ارتباطی ما به خاطر مقاصد فوری تفاوت هایی با هم دارد لیکن به طور کلی من و او که یک جمع را به وجود می آوریم، واقعیتها و عینیت های مشترک بالقوه و بالفعل را در یک «انطباق تجربی» تفسیر می کنیم و ذهنیت مشترکی پیدا می کنیم»^{۱۱}. به طور خلاصه میان ذهنیت، مبنای عمل اجتماعی است و در واقع وجه اشتراک خود پدیده ها در ذهنیت جامعه و در جهان زندگی است. ما از هر چیزی یک تفسیر اجتماعی داریم و آن، چیزی است که همه مشترکاً برداشت می کنیم و از تجربیات یکدیگر بهره می جویم. ارتباط ذهنی ما را به دید مشترکی در مسائل می رساند و هر کس خود را با سایر نظرات و برداشتها هماهنگ و سازگار می کند، زیرا که اگر در موضع خود باقی بمانیم تمام جهات مسئله را نمی توانیم درک کنیم. بهمین دلیل ارتباطی، بنحوی قرار می گیریم که مسائل را به صورت همه جانبه و از جهات مختلف بفهمیم و در فهم دیگران از آن مسئله شرکت جویم. این مبنای زندگی مشترک و شعور عامی است که بر جامعه حاکم است.

* برای توضیح بیشتر این مفهوم به گورویچ، جبرهای اجتماعی و آزادی انسان، ترجمه دکتر حبیبی، شرکت انتشار، ۱۳۵۰ مراجعه شود.

جهان فرهنگی

در دیدگاه هوسرل فرهنگ ترکیب ذهنیتهای متعالی از تجربیات فهم شده همه افراد بشری است. در علوم فرهنگی ما با واقعیت پدیده‌های طبیعی سروکار نداریم، زیرا علوم فرهنگی ماهوی هستند و موضوع آنها پدیده‌های درون ذهنی درگرایش‌های روزمره طبیعی است. بنابراین ذهن من چون مناد Monad یا جوهر فردی در باز، در ارتباط باذهان دیگر از طریق جهان زندگی، میان ذهنیتی را به وجود می‌آورد که از طریق آن جهان فرهنگی یعنی جهان ویژه هستی بشری شکل می‌گیرد.^{۱۷}

برحسب آنچه گذشت روش پدیدارشناسی روش تقلیل یا تحویل وضع طبیعی است که از طریق کشف شهود به ماهیت یا جوهر پدیده رهنمون می‌شود.

هوسرل از طریق کشف و شهود به توصیف آگاهی می‌رسد، لیکن روش شهودی هوسرل با موضوعاتی که فوراً به آگاهی درمی‌آیند سروکار ندارد بلکه با ماهیت پدیده یا جوهرها Essences سروکار دارد.

در واقع هوسرل معتقد است که ماهیت یا جوهر پدیده که هسته مرکزی لازم برای پدیده است ثابت و پایدار می‌باشد، و پدیده‌ها تا زمان شکل‌گیری اساسی این هسته مرکزی یا ماهیت در حال تغییر دگرگونی‌اند.

از مجموع بحث چنین برمی‌آید که هوسرل در جستجوی ایجاد یک علم ماهوی است و برای تأسیس چنین علمی از مفاهیم اساسی پدیدارشناسی نظیر ماهیت، خود، خود دیگری، نگرش طبیعی، جهان زندگی، میان ذهنیت و تعلیق و یا تقلیل پدیدارشناسانه بهره می‌جوید. به عبارت دیگر او بر آن است که فلسفه‌ای را بنا کند که سنگ بنای همه علوم، از جمله علوم اجتماعی است و بدین سان می‌کوشد جدایی میان علم و فلسفه را از میان بردارد، این دیدگاه‌ها زمانی پس از او وارد علوم اجتماعی می‌شود و در نظرات آفردشوتز به صورت جامعه‌شناسی پدیداری درمی‌آید که اکنون به بحث درباره آن می‌پردازیم.

جامعه‌شناسی پدیدارشناسانه آفردشوتز:

آفردشوتز کار خود را با انتقاد از ماکس وبر آغاز می‌کند و سپس از برآیند میان وبر و هوسرل، پدیدارشناسی اجتماعی را پایه‌گذاری می‌کند.

به نظر شوتز، وبر دقیقاً دریافته بود که مفهوم رفتار از نظر انجام دهنده آن عامل اساسی و انگیزه رفتار است. لیکن این انتقاد به او وارد بود که کار را نیمه تمام رها کرد. به عقیده شوتز ویرنتوانسته است مجموع مشخصات معنوی سه حوزه اصلی جامعه‌شناسی خود یعنی «تفهم» «معنای ذهنی» و «عمل» را بیان کند.^{۱۸} جامعه‌شناسی پدیدارشناسانه باید از نظر به تفهم و برقرارنده و به طرح پدیدارشناختی بپردازد.

در واقع رابطه نظری نزدیکی بین مفهوم « برگشت به اشیاء » و مفهوم جامعه شناسی تفهیمی به شیوه‌ای که ماکس وبر آن را تعریف کرده است، وجود دارد. بنابراین نظریه وبر، جامعه شناسی دانشی است که می‌خواهد به فهم تفسیری کنش اجتماعی پردازد و از این طریق علل آن را در طی جریان و تاثیراتش تبیین کند.^{۱۹} از دیدگاه و بر جامعه شناسی نظامی نظری است که هم معانی را تفهیم و تفسیر می‌کند و هم جریان وقایع را در زمان به شکلی علی توضیح می‌دهد. لیکن در اینجا تفسیری که از طریق تفهیم حاصل می‌شود مقدم بر بیان علی است؛ به عبارت دیگر پیش از آنکه بتوانیم پیرامون پرسشهای علی که نیاز به توضیح دارد، سئوالی مطرح کنیم، باید آنچه را که می‌خواهیم علت یابی کنیم، بفهمیم تا بتوانیم تفسیرش کنیم.

ویت می‌گوید: «فهمیدن عبارت است از درک معنای نیت دیگری به صورت عینی از روی رفتارهای بیرونی که از او سر می‌زند. لیکن اگر معنی تفهیم، پیوند نزدیکی با مفهوم معنی دارد، مفهوم اخیر نیز حداقل در دورنمای خاص پدیدارشناسی با مفهوم ساخت وابسته است و ساخت خودش یک صورت یا مجموعه‌ای است که دارای یک معنی است». ویت اضافه می‌کند که وابستگی دو مفهوم تفهیم و معنی، اساسی است برای آنکه از مفهوم تفهیم یک « تقارن زیست شده » استنباط شود. تفهیم خواه منظور نظر دیلتای باشد یا یاسپرس یا ماکس وبر، پیوسته نوعی عینیت سازی است.^{۲۰} باید توجه داشت که مفهوم « تفهیم » و « برگشت به اشیاء » هوسرل، ارتباط نظری نزدیکی بایکدیگر دارند، زیرا که خواست پدیدارشناسی نیز فهمیدن است. این شباهت شاید به این دلیل باشد که در واقع پدیدارشناسی و جامعه شناسی در حوزه تفهیمی باهم تماس پیدا می‌کنند. در واقع فهمیدن عبارت است از « درک معنای نیت دیگری به صورت عینی از روی رفتارهای بیرونی که از او سر می‌زند ». لیکن اختلاف عمده‌ای میان آن دو وجود دارد و آن اینکه اولاً کارکرد مهم جامعه شناسی ماکس وبر یعنی همان تبیین (علی)، در پدیدارشناسی ملاحظه نمی‌شود و ثانیاً نوعی غنلت از تاریخ (بمعنی زمان تاریخی) در پدیدارشناسی محسوس است، در حالی که در جامعه شناسی تفهیمی وبر، ارجاع به تاریخ یکی از ویژگیهای اساسی به شمار می‌رود. هوسرل در آخرین اثر مهمش زیر عنوان « بحران علوم اروپایی و پدیدارشناسی متعالی » (۱۹۳۵-۳۹) نه تنها این تقیصه را می‌پذیرد، بلکه به ترمیم آن می‌پردازد.

متقابلاً کاستیهای مفهوم ادراک وبری توسط آلفرد شوتز و از طریق بصیرت و مکاشفه پدیدار شناسانه او روشن و برطرف شده است.^{۲۱} در هر حال آلفرد شوتز معتقد است که و بر نتوانسته است گزارش واقعی از چگونگی این امر که کنشها می‌تواند با تکیه بر مجموعه‌ای از تفاهم اجتماعی عام شکل گیرد، ارائه دهد، و در نتیجه روابط میان کنشها و انگیزه‌ها و نیتها را به شکل توجیهات بیش از حد مکانیکی بیان کرده است.

به نظر شوتز «گرایش طبیعی» ذهن آدمی به دنیای خارج و موضوعات مشترک اجتماعی ایجاب می‌کند که آدسیان به طور طبیعی وساده در زندگی روزمره، اسوری را که با آن سروکار دارند تفسیر کنند و به آنها معنا بخشند و آنها را اسوری مسلم و انکار ناپذیر پندارند.

وظیفه اصلی پدیدار شناسی اجتماعی این است که به این جنبه مردسی که حاصل شعور عام یا مشترک و گرایش طبیعی آنهاست، پردازد تا روشن شود که چگونه واقعیت‌های اجتماعی توسط مردم ساخته و پرداخته می‌شود و این همان جریان «میان ذهنی» در پدیدارشناسی است.

به اعتقاد آلفرد شوتز تفاوت اساسی میان علوم طبیعی و علوم انسانی در آن است که دانشمندان در علوم طبیعی به طور مستقیم به مشاهده پدیده‌ها و تبیین آنها می‌پردازند، یعنی به چیزی می‌پردازند که به گفته او «ساخت نخستین» نام دارد. در علوم اجتماعی برعکس مشاهده و تبیین پدیده‌ها دو مرحله را طی می‌کند: بار اول مردم در تجربه واقعی و روزمره زندگی و در ارتباط با هم اسور انسانی را تصویر و تبیین می‌کنند و در جریان «میان ذهنیت» به نظر مشترکی دست می‌یابند، در مرتبه بعد آنچه را که مردم به ترتیب فوق به تصویر کشیده‌اند موضوع دانش اجتماعی قرار می‌گیرد و علمای علوم انسانی به دوباره سازی تصورات مردم و تبیین آنها می‌پردازند. در واقع سهم آلفرد شوتز در جامعه شناسی پدیدار شناسانه را در چهار قلمرو می‌توان جستجو کرد:

۱- قلمرو واقعیت اجتماعی

۲- قلمرو معنی

۳- ساخت اجتماعی، عینیت بخشی و جبر

۴- دانش، معرفت، جامعه شناسی تجربی

واقعیت اجتماعی - از دیدگاه آلفرد شوتز هر تجزیه و تحلیلی با طرح مسئله واقعیت اجتماعی آغاز می‌شود. این یک امر نخستین و واقعیت بدیهی مبتنی بر «نگرش طبیعی» است و به این عنوان مقدم بر علم است. «جهان فهم متعارف» و «جهان زندگی روزانه» و «زندگی روزمره دنیوی» تعبیراتی است که شوتز به کار می‌برد تا دنیای اجتماعی را با روش شناسی علوم اجتماعی و پدیدارشناسی و واقعیت اجتماعی ربط دهد. در هر یک از این تعبیرات، درک این نکته نهفته است که جهان یک مکان خصوصی نیست. نه در «ذهن» (آن طوری که برخی نظریه پردازان در آثار شوتز ملاحظه کرده‌اند) بلکه در خصیلت میان ذهنی (به طوری که هر فرد مسلم فرض می‌کند) است که افراد در جهان یکدیگر حضور دارند. مع هذا در «نگرش طبیعی» فرد می‌پذیرد که جهان اجتماعی برای تماسی افراد دیگر تا حد زیادی همان است که برای اوست.

به اعتقاد شوتز واقعیت متکثر و چند لایه است و او با نظر ویلیام جمیز موافق است که در

علوم طبیعی نظریه‌ها تنها یک بار و به طور مستقیم ساخته و پرداخته می‌شود، لیکن در علوم انسانی دوبار ساخته و پرداخته می‌شود. در واقع انسان به خاطر دارا بودن اراده و آگاهی دنیای انسانی را می‌آفریند که موضوع علوم اجتماعی و انسانی است. آنگاه علمای اجتماع این فرآورده را مورد بررسی قرار داده، به ساختن نظریه و تبیین پدیده‌ها دست می‌زنند.^{۲۲}

بدین گونه پدیدارشناسی اجتماعی دو وظیفه برعهده دارد، یکی توصیف و تصویر پدیده اجتماعی چنانکه مردم در برخورد طبیعی خود آن را حس و تجربه می‌کنند، دیگر نشان دادن اینکه چگونه این پدیده در جریان فعالیت میان ذهنی در آگاهی مردم پدید می‌آید. به عبارت دیگر با توجه به اینکه ذهن انسان آگاه و فعال است، فعالیت انسان باید از طریق بررسی اراده آگاه و فعال خود انسانها بررسی شود و نه از طریق عوامل جبری مانند نیروی زیستی، اجتماعی اقتصادی و روانی و مانند آن^{۲۳}. در واقع گرایش‌های عادی مردم در زندگی روزانه است که به صورت ماقبل علمی شکل می‌گیرد. از نظر شوتز این گرایش‌های طبیعی و مشترک سنگ بنایی می‌شود که علوم اجتماعی در رابطه با آنها دوباره سازی می‌گردد. بدین ترتیب است که این علوم دو مرحله‌ای می‌گردند.

مفهوم اصلی جهان انسانی در جهان اجتماعی متولد می‌شود. فرد در جهان اجتماعی پایه هستی می‌گذارد و در میان هم‌نوعان خود رشد می‌کند و از دیگران بدون تفکر تایید می‌گیرد. در خلال زندگی روزانه چنین به نظر می‌رسد که رفتار و عمل من تجربیات مرا می‌سازند، در حالی که رفتار و عمل دیگران معنای تجربیات آنان را برای من روشن نمی‌کنند. من باید علاوه بر وجود عینی فرد دیگر، من روانی او را نیز فرض کنم تا بتوانم با تجارب و آگاهی او ارتباط برقرار سازم.^{۲۴} میان ذهنیت به اصل ذاتی جامعه‌شناسی آگاهی اشاره می‌کند و تشابهی از تجربه خود و دیگری در جهان مشترک پدید می‌آورد. در همین جاست که شوتز اشاره می‌کند که تولیدات فرهنگی تولیداتی هستند که به خالق خود یا هر فرد دیگری وابسته نیستند.^{۲۵}

به اعتقاد شوتز تجربیات ما جهانی وسیع می‌سازد که در یک شبکه پیچیده که از نظر روابط در ابعاد و اندازه گسترده‌ای هستند، به صورت روشهای عملی شکل می‌گیرد. او بین واقعیت‌های اجتماعی مستقیماً تجربه شده و واقعیت‌های غیر مستقیم که در این واقعیت‌های مستقیم نهفته است، تفاوت قائل می‌شود.

واقعیت‌های ناشی از تجربه مستقیم Umwelt به صورتی هستند که آنها را در احساس عام همه گیر مشاهده می‌کنیم. واقعیت‌های غیر مستقیم خود به سه دسته تقسیم می‌شوند:

(۱) واقعیت‌های مربوط به جهان معاصرین من که در حضور نیستند Mitwelt

(۲) واقعیت‌های مربوط به جهان پیشینیان یا اجداد من Vorwelt

(۳) واقعیت‌های مربوط به جهان جانشین‌های من یا آیندگان Falgwelt

پی بردن به واقعیتهای غیر مستقیم به این صورت تحقق می پذیرد که جهان گذشته گان را از طریق تولیدات آنها، جهان معاصرین را هم از طریق مشاهده مستقیم و هم از طریق تولیدات آنها می شناسیم و می توانیم این جهت گیری را به جهان جانشینان، به صورت پیش بینی بسط دهیم. در جهان معاصرین می توان به تفاوت میان گفتار و نوشتار استناد کرد، چنانکه نامه یک دوست می تواند همان محتوای گفتاری را که وی ممکن است حضوراً برای ما توضیح دهد، بیان کند. ولی به هنگام گفتار ما می توانیم مبنای عینی گفتار او را بدست آوریم، یعنی آهنگ صدای او را بشنویم، حالت چشمها و دستها و سایر حرکات بدنی وی را در موقع سخن گفتن مشاهده کنیم و در صورت لزوم از او پرسیم که منظورش چیست، یعنی مشاهده اجتماعی را به ارتباط اجتماعی تبدیل کنیم. و این تفاوت اساسی میان واقعیتهایی که مستقیماً قابل تجربه هستند و آثار برخاسته از واقعیتهای است.^{۲۶}

در جامعه شناسی پدیدار شناسانه، پدیده اجتماعی دوگانه فرض می شود، یک وجه آن از طریق جریان میان ذهنیت و ساخت معنی بدست می آید و بخش دیگر از عینیت های ملموس و ناهیمی از قبیل طبقه، تشر، قانون و بخشهایی از پدیده که عینی تر هستند. بدین سان نقطه شروع جامعه شناسی پدیدار شناسانه وجوه عینی است لیکن این وجه عینی پدیده های اجتماعی در جریان میان ذهنی ما را به ساخت معنایی پدیده رهنمون می کند.^{۲۷}

از نظر هوسرل اکثر پدیده های دنیای طبیعی، یا حسی هستند یا به گونه ای با ما کز حسی در ارتباطند، لیکن پدیده های دنیای اجتماعی تنها از خلال معانی و از طریق معنای خود هستی می یابند، بدین جهت آنها عینیت های ایده آل هستند که به عینیت های ریاضی و منطقی شباهت دارند. از این جهت جریانهای اجتماعی، جنبه های فرهنگی و معانی اجتماعی به این دلیل که در تکرار تجربیات به صورت یکسانی معنی می دهند، گذشته از صورت ذهنی خود، دارای عینیت هستند.^{۲۸}

غالباً کارهای هوسرل با پدیده ایده آل و عینیت های ایده آل یا تفهیمی و شهودی از قبیل مفاهیم ریاضیات و منطق ارتباط پیدا می کند، بنحوی که «ایده آل» در نظر هوسرل پدیده ای «معنی دار به عنوان تکرار تجربیات یکسان و همانند» تلقی می شود. اینگونه پدیده ها می توانند عینی باشند، بدون آنکه هستی واقعی داشته باشند.^{۲۹}

به طور خلاصه، دیدگاههای متعالی هوسرل در رابطه با یافتن پدیده ها، در جامعه شناسی پدیداری آلفرد شوترز، شیوه و روش عینی تر و دنیوی تری را دنبال می کند. شوترز نظر گاههای خود را از زندگی مشترک در جهان روزمره آغاز می کند و نقش جامعه شناس را دوباره سازی مفاهیم عادی این زندگی روزانه تلقی می کند، بنابراین شروع کار جامعه شناسی پدیدار شناسانه باید متوجه گرایشهای طبیعی زندگی روزمره باشد و بعد از آن باید به دوباره سازی مفاهیم

عادی زندگی روزانه از طریق تقلیل‌گرایی جزئی Particular Reduction (با شروع از معانی ریشه‌ای پدیده و معنای رسوب شده در ذهن) در هر مقطع پردازد، بالاخره به کارگیری روش طبقه‌بندی اعمال و رفتار بشر به صورت نمونه‌های مثالی Ideal type باید مدنظر قرار گیرد. به‌آورد مهم این روش بازگشت مجدد به واقعیت‌های ملموس زندگی، به جای پرداختن به مفاهیم مجرد و واژه‌های قالبی است که در حرکت علق، جای واقعیت‌های زندگی اجتماعی را گرفته است. هدف شوتز تاکید بر شیوه دوگانه و متقارن «عینیت‌ها» و معانی پدیده‌های اجتماعی و در عین حال فاصله گرفتن از روش‌های پوزیتیویستی است. در واقع فاصله میان علوم اجتماعی و علوم طبیعی از طریق جهان معانی و عینیت‌های معنا بخش تثبیت می‌گردد، بدون اینکه روش‌های تجربی به طور کلی مطرود گردد.

شوتز به جای آنکه به مفهوم واقعیت اجتماعی واحد و همگن رجوع کند، مفهوم واقعیت چندگانه را به کار می‌گیرد. او ضمن بحثی در مورد نظر ویلیام جمیز، به این نظر او اشاره می‌کند که چندین نظام و احتمالاتی نهایت نظام مختلف واقعیت وجود دارد که هر کدام سبک مستقل و جداگانه خاص خود را دارد.

شوتز از میان این نظام‌های واقعیت به چند نظام معین و محدود قلمرو معانی اشاره می‌کند: جهان خواب، جهان دانش، و جهان تجربه دینی.

هریک از قلمروهای خاص معین به عنوان یک جهان محدود در حدی که وحدتی از تجربه زیست شده را آشکار می‌سازد، مورد ملاحظه قرار می‌گیرد. به عبارت دیگر، قلمروهای خاص معنی باهم سازگاری ندارند، و هیچ‌یک از جهان‌های محدود و خاص معنی، قابل تبدیل به جهان دیگر نیست. هرگونه کوشش برای گذر از یک جهان به جهان دیگر باید به وسیله یک جهش انجام گیرد، به طوری که ظهور هر نوع تجربه زیست‌شده، تنها با جانشینی نوع دیگر امکان‌پذیر است و نه به موازات آن.

از آنجا که هر قلمرو محدود معنی از وحدت ساخت درونی خاص خود نتیجه می‌شود، گذر از یک حوزه به حوزه دیگر چیزی را ایجاب می‌کند که شوتز آنرا تکان یا شک می‌نامد. به گفته او «تنها زمانی که تحت تاثیر انگیزه برنامه‌های زندگی خود هستیم، وجهه نظر دیگری را انتخاب می‌کنیم... یا وقتی که مضطرب و آشفتنه می‌شویم... یا فقط وقتی که تکان خاصی را تجربه می‌کنیم که حدود آنچه را برای ما یک «واقعیت» زودگذر است یا حوزه محدود معنی را می‌شکند، می‌توانیم از یک قلمرو واقعیت به حوزه دیگری از واقعیت انتقال یابیم»^{۲۰}. در حقیقت مانند این است که جهان زندگی روزمره، نخستین قلمرو معنای محدود و ستاهی را تشکیل می‌دهد که در برابر آن دیگر قلمروهای ستاهی ممکن است تنها واقعیت‌های تقریبی به نظر رسند، این حالت نیز ممکن است وجود داشته باشد که از دیدگاه جهان علم،

زندگی روزمره خود ممکن است یک واقعیت تقریبی به نظر رسد. در قلمرو نخست معنی، یا نگرش طبیعی، باور به وجود جهان و اشیاء، امری تردیدناپذیر است، برعکس در نظر فیلسوف، این وجه نظر طبیعی است که در پراگماتیزم قرار می‌گیرد یا مورد شک و تردید واقع می‌شود. ملاحظه نکته فوق، به عبارت دیگر مقایسه جهان زندگی آن طور که توسط جامعه‌شناسی تعریف و مطالعه می‌شود (یعنی آنچه جهان دانش جامعه‌شناسی را تشکیل می‌دهد) و جهان زندگی روزمره که جامعه‌شناس خود عضو آن است، به عنوان دو قلمرو متناهی معنی از نظر شوتز بسیار جالب، است و هیچ راهی وجود ندارد که یکی از این قلمروهای معنی متناهی را به قلمرو دیگر تقلیل دهیم یا به آن برگردانیم:

«تماسی این جهانها، جهان رویاها، جهان تصاویر و جهان تخیل، بالاخص جهان هنر و جهان تجربه دینی و جهان منظر علمی... و جهان دیوانگی، همگی، قلمروهای متناهی معنی هستند. این تناهی ایجاب می‌کند که هیچ‌گونه امکان ارجاعی از یکی از این قلمروها از طریق داخل کردن فرمول تغییر، به قلمرو دیگر وجود نداشته باشد».^{۳۱}

این فرضیه، نمی‌خواهد جامعه‌شناسی را انکار کند، بلکه تا حدی معرفت‌تثبیت مجدد جایگاه آن در میان صور ممکن واقعیت، به عنوان یکی از نظامهای پیشمار همزیستی، می‌باشد.

ساخت اجتماعی، تعیین و جبر

تجارب فردی: آدمی موقعیتی را که در آن جای می‌گیرد، تنها به میزان اندکی به عنوان مخلوق خاص خویش می‌انگارد. برعکس شخص غالب اوقات زمینه و جوه دریافت معانی ذهنی خود و دیگری را بخشی از نظام عینی خارجی تصور می‌کند. شوتز می‌پذیرد که چنین موقعیتهایی بسیار محدود و از آغاز مشخص و معین است و در واقع «برخی عناصر جهان ساخت یافته بی‌چون و چرا بر فرد تحمیل شده است و در وضع و حال موجود فرد، یک ساختار اجتماعی تاریخی که با جهان بینی بالنسبه طبیعی و ویژه‌ای همراه است، بر او حاکم است».^{۳۲}

علی‌رغم آنکه شوتز، «نهادی شدن» کنش را در شبکه روابط اجتماعی می‌پذیرد و نیز معتقد است که قصدمندی انسان به شکل نظامی از نشانه و زبان و به صورت نتایج بررسی اعمال انسان عینیت می‌یابد، مع هذا چنین به نظر می‌رسد که اواز تجزیه و تحلیل این بنیانهای عینی به بهانه آنکه بخش حیاتی تحقیق او را تشکیل نمی‌دهد، دائماً طرفه می‌رود، بویژه هر جا که روی موضوعی که ملزم به موارد عینی و عینیت‌سازی مانند زبان است، کار می‌کند. او در بیان ترکیب واقعیت توسط فرد در ورای ارجاع محض به نقش تصفیه‌کننده و استحکام بخش زبان، دچار شکست می‌شود.

بی‌فایده نیست بدانیم که واقعیتی که فرد به آن پاسخ می‌دهد، با سیال‌جی زبان و توسط ساختار معنایی جهان بینی طبیعی، پالایش شده، استحکام می‌یابد. تجربیات متنوع و متعددی که می‌تواند به صورت صافی در زبان خاص و جهان بینی معینی عمل کند، هیچ به حساب گرفته نمی‌شود. به نظر می‌رسد که شوتز بیشتر واقعیتی را می‌پذیرد که برحسب آن ساخت اجتماعی تعیین‌کننده سرزهای غیرقابل انعطافی است که در درون آن، طرح‌های روزمره و ساختهای مقدم بر فرد، شکل می‌گیرد.

در حقیقت کار شوتز در برخورد با ساخت اجتماعی با اطمینان کامل در درون جامعه شناسی رسمی جای‌گرفته و تا کیدش بر تقسیم کار و تمایز نقشها به عنوان امر جامعی است که در موقعیتهای تجربی خاص و کنش میان افراد، امکاناتی را فراهم می‌کند. چنانکه در مثالی شوتز متذکر می‌شود:

«هر فرد انسانی در روابط متقابل با انسانهای دیگر قرار دارد. او عنصری از یک ساخت اجتماعی است که در آن متولد شده یا به آن پیوسته است، ساختی که قبل از او وجود داشته و پس از او نیز وجود خواهد داشت. هر نظام اجتماعی تام، واجد ساختی از روابط خانوادگی، گروه سنی، توالی نسلها... است و دارای یک نظام تقسیم کار و تمایزاتی برحسب مشاغل است. چنین نظامی دارای توازن قدرت، نظام سلطه، رهبر و کسانی است که بر آنها حکومت می‌شود، هر نظام تمامی این عناصر را با همه سلسله مراتب اجتماعی داراست»^{۳۳}.

مع هذا، با آنکه شوتز به عوامل ساختی، وضع و پایگاه اجتماعی، نقش منزلت و قشر بندی اجتماعی و امثال آن اشاره می‌کند، قصدش این نیست که از علت وجودی قشر بندی و سایر روابط اجتماعی که ممکن است در جوامع یا گروههای مختلف، متفاوت باشد، ارزیابی عمده به عمل آورد.

اینگونه مسائل معمولاً در قلمرو توجه و علاقه یک جامعه‌شناسی تجربی قرار می‌گیرد و به آن مربوط می‌شود.

دانش، معرفت و جامعه‌شناسی تجربی

هرگونه تجزیه و تحلیل آثار شوتز، هرچند که کوتاه و مختصر باشد نمی‌تواند از توجه به بحثهایی که در رابطه با علم و معرفت به عمل آورده است برکنار بماند، زیرا که در زمینه متدولوژی علم، آثار شوتز بالاترین تاثیر را داشته است.

به نظر شوتز روشها و شیوه‌های کار برخی مکاتب در تحلیل واقعیت اجتماعی کنش متقابل یا عامل کنش (به همان صورتی که علوم طبیعی پدیده‌های مورد مطالعه خود را تجزیه و تحلیل می‌کند) نشان دهنده این امر است که روشهای علوم طبیعی از نظر علمی بودن مسلم

و بدیهی فرض شده است. در برابر آنها مکاتب دیگری وجود دارد که میان ساخت جهان طبیعی و جهان اجتماعی تمایز بنیانی قائل می‌باشند و ما را متوجه این حقیقت می‌سازند که علوم اجتماعی از بسیاری جهات به طور مشخص از علوم طبیعی متمایز است، شوتز معتقد است که این هر دو موضع‌گیری نادرست و نارسا است. به نظر شوتز بینش نخست برای فرض تکیه می‌کند که اگر روشهای مورد قبول علوم طبیعی در قلمرو علوم اجتماعی پذیرفته شود دانش معتبری از واقعیت اجتماعی بدست خواهد آمد. او معتقد است که این روش از شناخت و درک انسان در حیات روزمره اش غفلت کرده و لذا نارسا و زائد است.

بینش دوم که روش علوم طبیعی را یکجا طرد می‌کند، ممکن است طرد راه حل علمی را نیز به سادگی توجیه کند، قبول چنین دیدگاهی از نظر شوتز بی‌توجهی به این واقعیت است که بسیاری از قواعد و روشهای منظم و ارزشمندی وجود دارد که وجه اشتراک همه دانشهای تجربی است.

با آنکه شوتز واقعیتها را متعدد می‌داند و معتقد است که هر یک از انواع جهان واقعی قلمرو معنایی محدود و خاصی را تشکیل می‌دهد و هیچ راهی برای تقلیل یا تبدیل یک قلمرو به دیگری وجود ندارد، به نظر می‌رسد که ره آورد روش شناختی شوتز تنها در حد یک برگردان جهان زندگی روزمره به جهان دانش، ارزشمند است؛ در این حدهم شوتز برای نکته تاکید دارد که در هر صورت، معرفت علمی تنها و تنها یکی از قلمروهای معنا را اخلاص واقعیت اجتماعی تام تشکیل می‌دهد. به نظر می‌رسد که اصول مسلم روش شناسی و بحث در پدیدار شناسی و جهان اجتماعی مورد نظر او، می‌خواهد عالم اجتماعی را در جهت شناخت گرایش طبیعی خود هدایت کند. و پس از آن او را به چگونگی مطالعه واقعیت اجتماعی ارشاد نماید. شوتز تاکید می‌کند که:

«عمده‌ترین مسئله علوم اجتماعی آن است که روشی را ابداع کند که بتواند به صورت عینی معانی ذهنی کنش را معاینه و مطالعه کند و موضوعات نظری علوم اجتماعی بایستی با موضوعات ذهنی و شعور مشترک مردم که به طور روزمره ایجاد می‌شود، و در نهایت با واقعیت اجتماعی هماهنگ شود و استمرار یابد»^{۳۴}

حال به اصل متعارف روش شناختی شونز یعنی به اصل کفایت Adequacy می‌پردازیم که از نظر بررسی امکان و عدم امکان ترجمه تفسیر و تحویل (تقلیل) یک قلمرو تام معنی به قلمرو دیگر، بسیار گویا است.

اصل متعارف «کفایت» این مسئله را مطرح می‌سازد که چنانچه یک بیان علمی از کنش انسانی می‌بایست به صورت رقم زدن یک عامل منفرد و جدا از جامعه ارائه شود، این رقم زدن باید برای آن عامل قابل درک باشد و توسط عامل به یک کنش ترجمه گردد، و حتی بیشتر از

آن برای عاملان پیرو او نیز، به اعتبار تفسیر عام مشترک زندگی روزمره، قابل فهم باشد. برای دست یابی به این هدف، ساخته‌های عالم اجتماعی می‌باید با ساخته‌های حاصل از تجربیات مشترک روزمره واقعیت اجتماعی هماهنگ و سازگار باشد.

از این رو برای اینکه شخص دانش‌پژوه بتواند به اصل کفایت برسد، نباید تنها قادر باشد که از یک قلمرو محدود معنی به قلمرو دیگر «پرش» کند، بلکه بعکس باید قادر باشد از هر دو قلمرو معنی، یعنی قلمرو زندگی روزمره و قلمرو جهان دانش، به طور همزمان عبور کند.

مع هذا، به نظر می‌رسد که در آثار شوتز، اصل متعارف «کفایت» باید بر روی قلمرو-های محدود معنایی که هم زندگی روزمره و هم جهان دانش، معرف آن است، استوار گردد. شوتز برای اینکه جامعه‌شناسی را از قید ارائه فهرستی از وضعیت‌های اجتماعی انتخاب شده خلاص کند، پیشنهاد می‌کند که باید زمینه چنین فهرستی بر اساس تجربیات ذهنی افرادی که سازنده موقعیت‌ها هستند، ساخته و پرداخته شود. برای تکمیل اصل «کفایت»، آنچه جامعه‌شناس می‌سازد باید با آنچه که در زندگی روزمره ساخته و پرداخته می‌شود، سازگار باشد.

«عالم اجتماعی در واقع باید هدفش تبیین واقعیت اجتماعی باشد و در مرتبه بعد به ساختن مبانی علمی بپردازد. همچنین بایستی معنای ذهنی‌ای که کنش برای عامل کنش‌دار در آن گنجانیده شود. تمامی تبیین‌های علمی جهان اجتماعی می‌تواند و از جهاتی می‌باید به معنای کنش‌های موجودات انسانی که واقعیت اجتماعی از آن نشات می‌گیرد، ارجاع گردد.^{۳۰}»

سایر جامعه‌شناسان مکتب پدیدارشناسی

در میان تعدادی از مولفان معاصر که به جامعه‌شناسی پدیدارشناسانه پرداخته‌اند، می‌توان از کارهای تیریآکیان Tiryakian (۱۹۶۵)، بروین Bruyan (۱۹۶۶) و دوگلاس Douglas (۱۹۷۰) نام برد.

یکی از وجوه اشتراک این سه تن که توسط جیمز هیل و فیلیپ روت نقد شده^{۳۱} آن است که این جامعه‌شناسان «مفهوم‌های پدیدارشناسی را به شکل استعاری به کار می‌برند». آنها واژه‌ها را به همان گونه که در محاورات روزمره فهمیده می‌شود، نه در معنای پدیدارشناسانه آن به کار می‌گیرند و معتقدند که این کار با روش‌های هوسرل هماهنگی و تطابق دارد.

مفهوم «تقلیل» مورد نظر هوسرل از طریق تشبیه لغوی، توسط تیریآکیان و داگلاس مورد استفاده قرار گرفته است. آنها معتقدند که جامعه‌شناسانی نظیر دور کیم و زیمل ناخودآگاه روش تقلیل پدیدارشناسانه را به کار گرفته‌اند، و روش دور کیم مخالفت و ضدیتی با نقطه نظرات پدیدارشناسی ندارد.

تیریاکیان در این مورد می‌گوید: « رویکرد دور‌کنیم در پذیرش واقعیت‌های اجتماعی به عنوان پدیده‌های اصالتاً اجتماعی، درآگاهی و شعور میان ذهنیت (وجدان‌جمعی) به عنوان کنش متقابل اجتماعی، ریشه دارد.»^{۳۷}

حقایق اجتماعی به سختی پدیده محسوب می‌شوند چرا که آنها انتزاعات نظری از آن چیزی هستند که در تجربه آزمایشگاهی به دست آمده است، بنابراین «نگریستن به واقعیات اجتماعی به عنوان اشیا برای دور‌کنیم همان واقعیت و معنی حکم «بازگشت به خود اشیا» برای هوسرل را دارد.

بروین بیان مشابهی دارد آنجا که ما را به «تفحص پدیدار شناختی به سمت ماهیت پدیدارهای اجتماعی» دعوت می‌کند. منظور وی از این پدیدارهای اجتماعی اشاره به مفاهیم جامعه شناختی، نظیر مفهوم گروه‌های نخستین، نهاد‌های اجتماعی، دین، جامعه و غیره است.^{۳۸} از آنجا که بحث او به نظرات هوسرل برمی‌گردد، برای ما این اطمینان حاصل می‌شود که چگونه مرجع‌های این مفاهیم به نظر پدیدارشناسی تقلیل پذیر و از این دیدگاه قابل بررسی است در واقع این مرجع‌ها تجربه بلافصل هر مشاهده کفنده‌ای را تعالی می‌بخشد، و علاو بر آن به نظر می‌رسد هستی این مفاهیم به وسیله انتزاعات نظری از مواد تجربی به دست می‌آید. هوسرل ادعا می‌کند که تمام موضوعات حاضر در وجدان قابل تقلیل به «پدیده» است، لیکن این موضوعی ساده نیست، مگر آنکه صرفاً به قبول این نظریه اکتفا کنیم که جامعه‌شناسان «پدیده» مورد نظر هوسرل را در معنای این جهانی واقعیت اجتماعی دور‌کنیم به کار گرفته‌اند و چنین فرضی اجتناب ناپذیر است. به نظر می‌رسد که بروین توجه کافی به این نکته نکرده و به اصطلاح دچار بد فهمی شده است و از این جهت نظراتش مورد ایراد و انتقاد است.

داگلاس نیز موضع نظری خود را یک «تقلیل پدیدار شناختی» می‌داند و ظاهراً به درستی متوجه نیست که دسترسی به «پدیدارها» تنها از طریق تقلیل پدیدار شناختی میسر است.

از نظر داگلاس تقلیل تنها شکل دیگری از نگرش به جهان روزمره به عنوان یک یک پدیده است. سایر اشکال عبارتند از: مطلق‌گرایی و نگرش طبیعی^{۳۹}، در عین حال تمامی این مواضع در تفسیر پدیده به عنوان «پدیده زندگی روزمره این جهانی» مشترک هستند و داگلاس استدلال می‌کند که این پدیده‌ها همان کنش اجتماعی در معنای و بری آن می‌باشند و «کنش اجتماعی باید بر حسب موقعیت و با توجه به معنای مورد نظر عاملین آن مطالعه و تبیین گردد.»^{۴۰}

این برداشت داگلاس دشواریهایی را به همراه دارد: اول آنکه داگلاس تفاوت بین روش‌شناسی مردمی از یکسو و اصطلاح پدیده به عنوان مفهومی جامعه شناختی را از هم باز نمی‌شناسد. بر حسب تشابه دیگری که در همان کتاب داگلاس آمده است. می‌توان گفت در حالی

که جامعه‌شناسی تفسیری می‌خواهد کنش اجتماعی را تفسیر کند، روش‌شناسی سردمی به «خود فرآیند تفسیر عنوان پدیده‌ای برای تحقیق» برخورد می‌کند.^{۴۱}

ثانیاً ما از خلال تقلیل چگونه به عنوان مشاهده‌گر قادر هستیم معانی ذهنی اعمال دیگران را درک کنیم؟ ملاحظه می‌شود که داگلاس از طرح و به رسمیت شناختن مفهوم میان ذهنیت در قلمرو تقلیل یافته ناتوان است. البته در نظر هوسرل این مسئله دارای یک راه حل متعالی است که او شخصاً مطرح کرده، لیکن موفق نشده است آن را به کرسی بنشانند.^{۴۲} نظریه داگلاس حتی یک راه حل این جهانی (غیر متعالی) نیز ارائه نکرده است. بدون اینکه مسئله میان ذهنیت تبیین شود، فهم اینکه چگونه از طریق تقلیل، می‌توانیم کنش اجتماعی مورد مشاهده را (به عنوان یک پدیده) تبیین کنیم دشوار است. مشکل در این حقیقت نهفته است که برای اینکه با کنش اجتماعی به عنوان یک پدیده برخورد کنیم لازم است «هستی‌عاملین» را به عنوان افراد موجود در پرائتز قرار دهیم یعنی آن را سعلق بگذاریم، ولی اگر پدیده را به صورت استعاری به کار بریم این دشواری کاهش خواهد یافت

نقد و نظر در باره اسکان یک جامعه‌شناسی پدیدارشناسانه روشن

مسئله قلمرو جامعه‌شناسی جهان تجربی است، اما موضع‌گیری هوسرل این است که به سوازات هر علم تجربی و حتی مقدم بر آن، می‌تواند ضروری است که یک علم ماهوی وجود داشته باشد، فی‌المثل وجود یک جامعه‌شناسی بنیانی و ذاتی. چنین جامعه‌شناسی ذاتی در درون محدوده‌ای از اسکانات برای مطالعه تجربی بنیانی محکم و روشن فراهم می‌کند و در جهت این عقیده است که پیوند میان پدیدارشناسی و علوم اجتماعی یک پیوند اساسی و زیربنایی است.

ذات و رابطه جوهری موضوعات جامعه‌شناسی تجربی مانند جامعه و خانواده را می‌توان با استفاده از روشهای تقلیل و تغییر آزاد در تخیل Imaginitive Variation روشن ساخت. چنین جامعه‌شناسی جوهری مستلزم وجود یک علم ماهوی از ساختهای جهان زندگی است و بر روی آن بنا می‌شود،^{۴۳} جهاتی که جامعه‌شناسی تجربی موضوع کار خود را در آن می‌یابد در نهایت هر یک از دانشهای ماهوی و همه آنها بر بنیان پدیدارشناسی متعالی استوار می‌گردد، زیرا که تنها در قلمرو امور متعالی است که شالوده‌های جهان می‌تواند آشکار گردد.

از آنجا که هر علم ماهوی، وجود جهان را مفروض می‌دارد، این روشنگری ضروری و اجتناب‌ناپذیر است. تنها یک معرفت‌ساقبل تجربی بی‌نیاز از پیشفرض می‌تواند بنیان مناسب و محکمی برای یک علم به شمار آید. و تا هنگامی که بر چنین دانشی دست نیافته‌ایم، علوم همچنان با مسائل اساسی دست‌به‌گریبان خواهند بود و به سردرگمی در یافتن معنای تجربه بشری و معنای یافته‌های خود ادامه می‌دهند.^{۴۴}

حال اگر لحظه‌ای فکر یک پدیدار شناسی متعالی را کنار بگذاریم، می‌توانیم این پرسش را برای خود مطرح سازیم که آیا وجود یک جامعه‌شناسی ماهوی امکان پذیر است؟ چنانکه بروین باتوجیه جایگزین ساختن ذات در پیکره مفاهیم جامعه‌شناختی، امکان قبول چنین پیش فرضی را می‌پذیرد. حتی وجود چنین دانشی را بعضی از شاگردان هوسرل، مثل ساکس شلر، بدون درک معنی دقیق مفهوم هوسرلی سوقعیت به آزمون گذاشته‌اند.^{۴۵} یافته‌های آنها نه ذاتی و اساسی بود و نه بریک شناخت سابقل تجربی متکی بود. شلر در واقع مجبور شد از یافته‌های خود که زمانی آن را ذاتی می‌پنداشت، رجعت کند، دلیل آن اینست که موضوع یک جامعه‌شناسی ماهوی پیچیده و غامض است و این پیچیدگی در پی نظریه هوسرل از جوهر یا ذات به وجود آمده است.

عده‌ای معتقدند که جامعه‌شناسی اگر به جوهر یا ذات پردازد دیگر جامعه‌شناسی نخواهد بود، زیرا این ذات یک پدیده روانشناسی است که به هستی دیگران نمی‌پردازد، در حالی که موضوعات جامعه‌شناسی به هر صورت اجتماعی هستند و از قلمرو وجدان فردی فراتر می‌روند. بنابراین به یک نظریه میان ذهنیت نیاز خواهد بود. طبق تعریف و بر رفتار اجتماعی به سمت رفتار دیگران جهت‌گیری می‌شود، البته به نظر زانر در قلمرو تجربه یک محدوده این جهانی، نظریه میان ذهنیت امکان پذیر است.^{۴۶} لیکن رویکرد هوسرل وی را به یک قلمرو غیر تجربی و متعالی رهبری می‌کند، جایی که مسئله میان ذهنیت غیرقابل حل به نظر می‌رسد. هوسرل معتقد است که شناخت و توصیف اعمال ارادی ذهنی از طریق تقلیل روانشناسی پدیداری امکان‌پذیر است و اگر آن را تعمیم دهیم اعمال معنی‌دار دیگران می‌تواند برای مادرک‌شود. برخی عالمان اجتماعی که سعی دارند از هوسرل پیروی کنند، در این دیدگاه به میان ذهنیت متعالی برخورد خواهند کرد، در حالی که عالم اجتماعی ابتدا می‌باید تقلیل را در خویش انجام دهد تا عالم اجتماعی به عنوان یک «خود مطلقاً منفرد» یعنی یک خود متعالی بر او مکشوف گردد. با انجام این کار موضوعات ذهنی او به پدیده سبدل خواهد شد. لیکن برای اینکه بتواند هستی دیگران و جهان مشترک را به حساب آورد «الزاماً تغییر تقلیل روانشناختی-پدیدارشناختی و تقلیل به سمت متعالی روی خواهد داد». حال باید با مشکل حاد دیگری مواجه شویم که مفهوم دیگران چگونه در خود متعالی عالم اجتماعی از خلال اعمال قصدمند و ارادی از ایجاد خواهد شد. چنانکه شوتز ماهرانه استدلال کرده است نظریه میان ذهنیت متعالی هوسرل نه فقط دچار شکست شده بلکه به یک شبه مسئله ارجاع می‌شود. به نظر شوتز موضوع میان ذهنیت، شکلی نیست که بتوان آن را در محدوده امر متعالی حل کرد، بلکه تا حدی یک داده واقعی Gegebenheit از جهان زندگی است^{۴۷} و اگر (چنانکه شوتز و سرلوپوتتی معتقد بودند) از قلمرو متعالی خارج شده با جهان میان ذهنیت به عنوان یک امر هستی‌شناسانه

مفروض برخوردار کنیم، امکان یک جامعه‌شناسی ساهوی ناب درخور تحقیق است، به هر حال یک نظریه میان ذهنیت مورد نیاز است، لیکن نه در حوزه متعالی بلکه در معنای اینجهانی آن.

مشکل دیگری که به آن بررسی‌خوریم این است که دریافت ذات یا جوهر همیشه از یک «مثال» الهام گرفته می‌شود. یعنی از پدیده‌ای که با شیئی واقعی یا تصویری قابل انطباق است. هوسرل گفته است که پدیده مفروض بیواسطه، در نوعیت خود قابل درک و تبیین است. یعنی جهان زندگی و تماسی اشیاء درون آن در نوعیتشان به تجربه در می‌آیند (فی‌المثل یک خانه نوعی، یک کنسرت نوعی، یک روز نوعی، یک کودک نوعی).

نتیجه

از مجموع بحث باید روشن شده باشد که پدیدارشناسی اگر درست فهمیده شود می‌تواند در کارهای مهم جامعه‌شناسان سهم خود را ایفا کند. بدین منظور و برای اینکه خود را از درگیری باین مسئله که جامعه‌شناسی پدیداری چیست برهانیم، لازم است که یک بررسی جامع و منظم و اصولی در مورد پدیدارشناسی هوسرلی و انواع آن (پدیدارشناسی متعالی، روانشناختی، تأویلی، وجودی...) به عمل آوریم. گرچه این به تنهایی کافی نیست. برای هرگونه کمک به جامعه‌شناسی، پدیدارشناسی می‌تواند پیش‌فرضهایی بسازد و درک روشن آنچه جامعه‌شناسی هست و آنچه باید باشد را منوط به آن گرداند. از آنجا که جامعه‌شناسی انواعی دارد این وظیفه‌ای بسیار پیچیده خواهد بود، مع‌هذا انتخاب راه‌حلیها یک مسئله فردی است و نه فقط با تحقیقات پدیدارشناسی همسازی دارد بلکه مکمل آن به‌شمار می‌رود.^{۴۸}

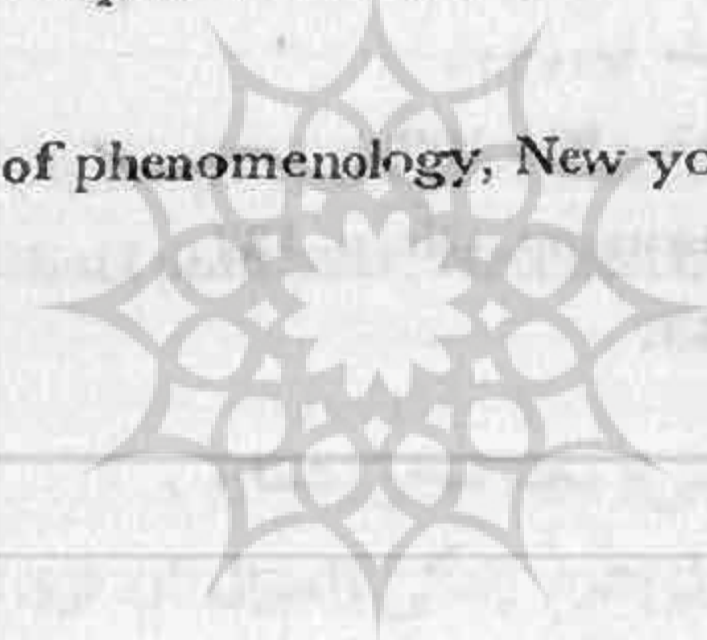
برخی معتقدند که بر اساس آنچه گفته شد، پدیدارشناسی به صورت یک پیش‌پند یا نظریه وجود ندارد بلکه در بهترین صورت یک روش محسوب می‌شود و این روش را باید از طریق اعمال آن برخوردارشناسی توسعه داد. بعلاوه همین روش خود نیاز به آن دارد که روش‌تر شود و بدرستی تعریف و تنظیم گردد. می‌توان گفت این روش هنوز کامل نشده است. خود هوسرل نیز خود را یک آغازگر دائمی می‌دانست، اصطلاحی که برای او حاوی معانی فراوانی بود. در یکی از این معانی آنچه دقیقاً درباره پدیدارشناسی توسط دیگران تعریف شده مد نظر او بود. پدیدارشناسی شیوه و روشی است که تنها با اعمال آن برخوردارشناسی می‌تواند، بتدریج توسعه یابد. منطبق با همین نظر بود که بیشتر آثار هوسرل به بحث در روش پدیدارشناسی اختصاص یافته است. به اعتقاد او تنها در حین انجام پدیدارشناسی است که

ما می‌توانیم روش آن را روشن سازیم. گویی در نظر هوسرل بحث درباره پدیدارشناسی خود پدیدارشناسی است.

- 1 - Jean Viet, *les Methodes Structuralistes des les Sciences Sociale*, Edit Mouton, Paris, 1976, p. 10.
- ۲- برای روشن شدن مطالب و توضیح بیشتر مراجعه کنید به «اصول فلسفه و روش رئالیسم» اثر علامه فقید سید محمد حسین طباطبائی، و خاصه به پاورقی‌های مرحوم مطهری - مخصوصاً جلد اول صفحات ۴۷ و ۴۸ و ۹۶ و ۱۱۴.
- ۳- «اصول فلسفه و روش رئالیسم»، جلد دوم، زیرنویس صفحات ۲۷ و ۲۸ و صفحه ۲۹-۴۰، همچنین جلد سوم صفحات ۱۷-۲۳.
- 4 - Cf. *Encyclopedia of philosophy*, Richard Schmitt. *Phenomenology*, p. 139.
- 5 - Paul Filmer and Michael Phillipson, *New directions in Sociological Theory*, Part, 2.
- ۶- شاپور راسخ، نمودشناسی، مجله سخن، شماره ۱
- ۷- بزرگ ناخذزاده، هوسرل: شرح زندگی و احوال او، فروردین ۱۳۳۷
- 8 - E. Husserl, *Ideas : General Introduction to Phenomenology*. New York, Collier, 1962, p. 222.
- 9 - Aron Gurvich. *Phenomenology and Psychology*, Evanston III, Northwestern University Press, 1966, p. 124.
- 10 - Husserl, op. Cit, p. 105.
- 11 - James. L. Heal and Phillip. A. Roth, on *Phenomenological Society*, in *Sociological Review*, 38 June, 1973, pp. 354 - 367. 12. Ibid. p. 280.
- 12 - Ibi d, p. 280 .
- 13 - Ibid.
- 14 - Alan Wells, *Contemporary Sociological theories*, Good year publishing Company Inc, Santa Monica, U. S. A., 1973, pp. 282.
- 15 - P. Filmer and M. Phillipson, op. Cit, Part II, p.125.
- 16 - Ibid, pp. 57 - 59.
- 17 - Ibid, pp. 126 - 127.

- 18 - Alfred Schutz, *The Phenomenology of Social world*, Introduction ,
XVII. Wirtschaft
- 19 - Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tubingen, J. C. Mohr, 1918.
- 20 - J. Viet, op. Cit, p. 11.
- 21 - Kurt walt, «Phenomenology and Sociology», in *History of Sociological Analysis*, ed. T. Bottomore, Heinemann Educational Books, London, 1979, pp. 499 - 557.
- 22 - P. Filmer and M. Phillipson, op. Cit, Part II, P. 133.
- 23 - Ibid .
- 23 - Ibid .
- 24 - A. Schutz, op. Cit, pp. 97 - 98 - 102.
- 25 - P. Filmer and M. Phillipson, op. Cit, p. 132.
- 26 - A. Schutz, op. Cit, p. 143.
- 27 - Ibid .
- 28 - Ibid, p. 131.
- 29 - Ibid p. 130.
- 30 - A. Schutz, *The Structures of the Life - world*, North western university Press, 1973, pp. 24 - 25.
- 31 - A. Schutz, *Collected Papers*, Vol I, p. 212.
- 32 - A. Schutz, *The Structures of the Life - world*, p. 244.
- 33 - Ibid, p. 18.
- 34 - A. Schutz, *Collected Papers*, Vol I, p. 43.
- 35 - Ibid, p. 62.
- 36 - J. Heal and P. Roth. op .cit.
- 37 - E. Tiryakian, «Existential phenomenology and Sociology», in *American Sociological Review*, No 30, 1976. p. 674.
- 38 - S. Bruyn, *The Human Perspective in Sociology*.
- 39 - J . Duglas, *understanding everyday Life*, Chicago, Aldine, 1970, PP. 3 - 34.
- 40 - Ibid, p. 4.

- 41 - Wilson, Thomas «Normative and Interpretative Paradigms in Sociology»,
in understanding everyday Life, ed. J. Douglas. pp. 57 - 79.
- 42 - Ibid, p. 59.
- 43 - J. Kockelmans, A first Introduction to Husserl's Phenomenology, Pittsburgh,
Duquesne, University Press, 1967, p. 104.
- 44 - E. Husserl, Ideas, p. 19.
- 45 - A. Schutz, Collected Papers, Vol I, pp. 124 - 125.
- 46 - R. Zaner, The theory of Intersubjectivity, 1969, pp. 71 - 75.
- 47 - A. Schutz, Collected Papers Vol III, Studies in Phenomenological Phil -
osophy, The Ha.
- 48 - R. Zaner, The Way of phenomenology, New york, Pegasus, 1970.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی