

The 'life-world' in Alfred Schutz's phenomenology



Samaneh Feyzi

PhD Candidate in Comparative Religions & Mysticism, Ferdowsi University, Mashhad, Iran. s.feizi66@gmail.com

Mehdi Hassanzadeh (corresponding author)

Associate Professor of Comparative Religions & Mysticism Department, Ferdowsi University, Mashhad, Iran. hasanzadeh@um.ac.ir

Behzad Hamidiyeh

Assistant Professor of Comparative Religions & Mysticism Department, University of Tehran, Tehran, Iran. hamidieh@ut.ac.ir

Abstract

Life-world, means the world as it is experienced and lived, is a concept that was first born in Husserl's phenomenology and later used in various fields. Alfred Schutz, the founder of phenomenological sociology, who sought to establish a theoretical basis for interpretive sociology, applied the concept to study of mental structures in everyday life and used it in sociology. The present article seeks to answer the question, what changes did life-world undergo in Schutz's thought. The result of this study shows that Schutz establishes a dialectical relationship between individual consciousness and life-world, in such a way that each constructs and influences the other. Unlike Husserl, who saw life-world as the only comprehensible reality, he referred to the multiple layers of reality and considered Husserl's term transcendence appropriate for rotation between these layers, while Husserl used "transcendence" only to awareness of another experience. In addition, Schutz does not consider transcendental phenomenology as a proper basis for the social sciences, and instead of the transcendental ego, he uses the mundane ego for his plan.

Keywords: Life-world, phenomenology, Intersubjectivity, Husserl, Schutz.

Type of Article: **Original Research**

Received date: **2021.7.14**

Accepted date: **2021.8.29**

DOI: [10.22034/jpiut.2021.46955.2905](https://doi.org/10.22034/jpiut.2021.46955.2905)

Journal ISSN (print): **2251-7960** ISSN (online): **2423-4419**

Journal Homepage: www.philosophy.tabrizu.ac.ir

Introduction

The history of the concept life-world goes back to phenomenology of Edmund Husserl, who changed the fundamental question of philosophy. Before him the question of philosophy was about the nature of reality. But Husserl asked how reality appear to us through acts of consciousness. He argued the dominance of positivism presented a picture of the world in which man's understanding of nature and his experiences played no role, in other words, the sciences had lost their touch with everyday life. Husserl rejected the fields on which the empirical sciences are based by proposing the concept life-world.

Husserl first speaks of the "natural world around" in *Ideas* (Husserl, 1982: 307-330), calling it a fundamental problem of phenomenology. In his *Cartesian Meditations*, Husserl considers the life-world as an all-encompassing concept that includes both the natural and socio-cultural environment. (Husserl, 1931, 119-204). In *crisis*, he sees the life-world as "the background of experiences and the basis of all hypotheses and situations" (Ibid, 1970: 37). The world in which I see myself and provides the necessary ground for all intentional actions and is the basis of all other worlds such as the world of mathematics, religion and experimental sciences (Ibid: 40). The life-world is the world of our intentional interests, activities, and habits (Ibid: 37).

Alfred Schutz, used the concept of life-world and the philosophical foundations that Husserl proposed to understand how consciousness is formed in the experience of everyday life. Husserl, who sought to analyze consciousness in phenomenology, realized we live in a world that already exists and its cultural, historical, and social contexts affects our consciousness. This effect is mediated by intersubjectivity, hence life-world is the foundation of our cognitive activity. In a shared environment and empathetic understanding with the "other", we put ourselves in his shoes and understand the world from his point of view.

How dose Schutz use of the concept Life-world?

On intersubjectivity, Schutz agrees with Husserl that our perception of the mental experience of the "other" is based on our own mental experiences, which are achieved in a shared environment and on the basis of empathetic perception. Assuming the existence of the "other", we have entered the realm of the intersubjectivity. But the mediation between the individual and society is still unclear. From Schutz's point of view, Husserl's "transcendental ego" cannot show an intersubjective relationship, but proves the existence of single, unrelated transcendental egos (Schutz, 1970: 75-77). Therefore, it is not suitable for social sciences. The ordinary person has no motivation to question of transcendental reality of the world, but considers the world valid for himself and others with all that is in it. Instead, he speaks of the mundane ego to show "how the meaning of society, government, language, art, economics, law, etc. can be understood in the realm of our life-world" (Ibid: 84).

Contrary to Husserl, who believed that the natural attitude should be put in bracket, Schutz stated that only with a natural attitude can we enter the realm of intersubjectivity; intersubjectivity is possible in the correlation between natural attitudes and the life-world. Hence, instead of bracketing the natural attitude, he bracket the doubt about existence of the world.

According to Schutz, life-world is the world of everyday life and paramount reality and the other worlds that one experiences throughout life are called "realms of meaning." But Husserl saw life-world as the only comprehensible reality. Schutz argues there are different layers of reality that influence the formation of one's consciousness. Since intersubjectivity involves awareness of the mental content of the "other," it is interactive and interpersonal, these layers are effective in directing one's consciousness and in the meaning one gives to one's action. Life-world and intersubjectivity are possible only in relation to the "other" and the awareness of his mental content, but individuals are limited in the boundaries of time and space. Crossing these borders is made possible by symbols and signs.

Another difference between Schutz and Husserl is in their use of the concept of transcendence. Regarding the necessity of raising this subject, it should be said that a person lives in a shared environment with others

and his actions are formed in relation to them. Transcendence is linked to the "others", so it is necessary to "use certain tools to communicate with them, which have already been created by his fellowmen and by which his contemporaries are recreated"(Schutz & Luckmann, 1989: 100-103). Transcending is possible with the help of symbols and signs.

Symbols and signs are tools through which a person transcends his current time and place and mental experience, enables the interaction between the individual and society, and mediates the connection between other realities and paramount reality, or life-world.

References

- Hussel, E. (1931) *Cartesian Mediations; an Introduction to Phenomenology*, trans. Abdulkarim Rashidiyan, Markaz Pub. (in Persian).
- Hussel, E. (1982) *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy First book. General introduction*, ed. Kersten F. Dordrecht: Springer Press.
- ☞ Hussel, E. (1970) *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*; Trans. Carr. D. Evanston: Northwestern University press.
- Schutz, A. (1970) "The Problem of Transcendental Intersubjectivity in Husserl", in: *Collected Papers, Studies in Phenomenological Studies*, Vol.3. Aron Gurwitsch. Martinus Nijhoff.
- Schutz, A.; Luckmann, Th. (1989) *The Structure of the Life-world*; Vol.2, trans. Zaner, R. M. Parent, J. D. Evanston: Northwestern University Press.



مجله علمی پژوهش‌های فلسفی دانشگاه تبریز

سال ۱۶ / شماره ۳۸ / بهار ۱۴۰۱

«زیست‌جهان» در پدیدارشناسی آلفرد شوتر

سمانه فیضی

دانشجوی دکتری ادیان و عرفان تطبیقی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. s.feizi66@gmail.com

مهدی حسن زاده (نویسنده مسئول)

دانشیار گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. hasanzadeh@um.ac.ir

بهزاد حمیدیه

استادیار گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. hamidieh@ut.ac.ir

چکیده

زیست‌جهان به معنی جهان چنان‌که تجربه و زیسته می‌شود، مفهومی است که نخست در پدیدارشناسی هوسرل متولد شد و پس از او در زمینه‌های مختلف به کار رفت. آلفرد شوتر پایه‌گذار جامعه‌شناسی پدیدارشناختی، که در پی ایجاد پایه‌های نظری برای جامعه‌شناسی تفسیری بود این مفهوم را برای بررسی ساختارهای ذهنی در زندگی روزمره به کار گرفت و از آن در جامعه‌شناسی استفاده کرد. نوشتار حاضر در پی پاسخ به این پرسش است که زیست‌جهان چه تحولاتی در اندیشه شوتر از سر گذارند. نتیجه این پژوهش نشان می‌دهد شوتر میان آگاهی فرد و زیست‌جهان رابطه‌ای دیالکتیکی برقرار می‌کند، به طوری که هر یک دیگری را می‌سازد و بر آن اثر می‌گذارد. بر خلاف هوسرل که زیست‌جهان را تنها واقعیت قابل درک دانسته، او به لایه‌های متعدد واقعیت اشاره کرده و اصطلاح فراروی (استعلا) هوسرل را برای چرخش میان این لایه‌ها مناسب می‌داند، در حالی که هوسرل استعلا را فقط در راستای آگاهی از تجربه دیگری به کار گرفته بود. به علاوه پدیدارشناسی استعلایی را مبنای مناسبی برای علوم اجتماعی ندانسته و به جای آگوی استعلایی از آگوی این جهانی برای طرح خویش بهره می‌برد.

کلید واژه‌ها: زیست‌جهان، پدیدارشناسی، بیناذهنیت، هوسرل، شوتر.

نوع مقاله: علمی - پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۴/۲۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۶/۷

مقدمه

در اواخر قرن نوزدهم غلبه طبیعت‌گرایی و پوزیتیویسم بر علوم انسانی، باعث شد فلاسفه راه‌حل مسائل معرفت‌شناختی، اخلاقی و منطقی را از طریق روش تجربی دنبال کنند. همین امر موجب شیوع شکاکیتی شد که دامن علوم انسانی را گرفته و آن را وارد دوره‌ای بحرانی کرد. رشد مکتب اصالت روان‌شناسی در همین زمان، غلبه پوزیتیویسم را کم‌رنگ کرد. هوسرل که ریاضیات خوانده بود، در پی آشنایی با مکتب اصالت روان‌شناسی، به فلسفه گرایید. از منظر این مکتب «قوانین حاکم بر علوم، قراردادی و مربوط به حالات روانی است که روان‌شناسی آنها را استخراج می‌کند» (دارتیگ، ۱۳۷۳: ۱۱). فرانتز برتتانو، از بزرگان مکتب اصالت روان‌شناسی و استاد هوسرل، درصدد صورت‌بندی نوعی روان‌شناسی بود که مبنای سایر علوم قرار گیرد. او میان روان‌شناسی توصیفی و تکوینی تمایزی نهاد. اولی حالات و خصوصیات روانی را بررسی می‌کند و دومی به علت پیدایش این خصوصیات توجه دارد (Smith, 2006: 233).

مکتب برتتانو در توصیف پدیده‌های روانی باقی ماند، اما هوسرل از آن گذر کرد و به کاوش در حوزه آگاهی و شعور و ارتباط با متعلق‌شناسایی پرداخت (دارتیگ، ۱۳۷۳: ۱۱). او متوجه شد تاریخ علم مشحون از آزمون و خطا است و نمی‌تواند به چپستی هستی پاسخ دهد (لیوتار، ۱۳۸۴: ۱۴-۱۵). به همین دلیل، سؤال محوری فلسفه را از هستی به کیفیت ظهور اشیاء تغییر داد (دارتیگ، ۱۳۷۷: ۶). به عبارت دیگر، به جای سؤال از چپستی واقعیت، این پرسش را مطرح کرد: واقعیت چگونه با اعمال ذهنی برای ما به شکل معلوم درمی‌آید؟

پدیدارشناسی به عنوان فلسفه، محصول آشنایی هوسرل با اصالت روان‌شناسی و بحران غلبه پوزیتیویسم و شکاکیت است. هوسرل که قصد داشت فلسفه‌ای را عرضه کند که مبنای سایر علوم قرار گیرد، نشان داد علوم تجربی با روش محاسبات ریاضی، تصویری انتزاعی از جهان به دست می‌دهد که در آن درک انسان از طبیعت و تجربیات او از جهان جایگاهی ندارد؛ علوم اروپایی ارتباط خود را با زندگی روزمره از دست داده‌اند. او با طرح مفهوم زیست‌جهان (Life-world; Lebenswelt)، یعنی جهان آن‌طور که زیسته می‌شود، در پی ردّ زمینه‌هایی برآمد که علوم بر آن استوار شده‌اند. از نگاه او زیست‌جهان را باید با علوم پیوند داد چون «مربوط به دوره پیش از علم

جدید و پیش از هر چیز است» (Husserl, 1970: 36) و هم به محیط طبیعی زندگی مربوط می‌شود، هم به فرهنگ (هوسرل، ۱۳۸۴: ۵۸)، از این رو موضوعی جزئی در فلسفه نیست بلکه کلی و عمومی است (Husserl, 1970: 34). هوسرل که در ابتدای تلاش‌های فلسفی خود به دنبال روشن ساختن «آگاهی» بود در اندیشه‌های متأخرش چنین نتیجه گرفت، آگاهی از قبل در دنیایی از معانی و پیش‌داوری‌های اجتماعی، تاریخی و فرهنگی قرار گرفته که پیش از هرگونه تحلیل فلسفی یا علمی بر آن اثر می‌گذارند.

آلفرد شوتز، شاگرد هوسرل و پایه‌گذار جامعه‌شناسی پدیدارشناختی که موضوع چگونگی شکل‌گیری آگاهی در تجربه زندگی روزمره را دنبال می‌کرد، از مفهوم زیست‌جهان و مبانی فلسفی‌ای بهره برد که هوسرل برای آن مطرح کرده بود. او که جامعه‌شناسی خود را با زیست‌جهان آغاز کرد، در برخی موارد از هوسرل فاصله گرفته و در مواردی نیز بر پختگی و غنای این مفهوم افزوده است. مقاله حاضر در پی پاسخ‌گویی به این پرسش است: زیست‌جهان چه تحولاتی در اندیشه شوتز یافت و او چه کاربرتی از این مفهوم دارد؟ به این منظور با روش تحلیلی توصیفی به تشریح و تبیین زیست‌جهان و ابعادش از زمان طرح آن توسط هوسرل پرداخته‌ایم. سپس نشان داده‌ایم این مفهوم چگونه در اندیشه شوتز تکامل یافته و به کار گرفته شده است.

در مورد پیشینه تحقیق، تا جایی که جستجوی نگارنده در مقاله‌های فارسی و انگلیسی نشان داد، پژوهش‌هایی درباره مفهوم زیست‌جهان در اندیشه هوسرل انجام شده، اما ارتباط مستقیمی با نتایج حاصل از این مقاله ندارند. در مورد زیست‌جهان در اندیشه شوتز نیز پژوهش‌هایی انجام شده که به چند نمونه اشاره می‌شود. درهر (Dreher, 2003) در مقاله‌ای تنها نماد و نشانه را به عنوان ابزاری برای برقراری روابط متقابل و شکل‌گیری بینادذهنیت در جامعه بررسی کرده است. چونگ‌یو (Chung-Yu, 1999) به رابطه زیست‌جهان و تفاوت فرهنگی در اندیشه شوتز پرداخته و نقش نمادها را در آن نشان می‌دهد. کاستللو (Costelloe, 1996) در مقاله خود به چالشی که میان بینادذهنیت و تجربه فردی وجود دارد پرداخته و نتیجه می‌گیرد پدیدارشناسی شوتز چندان به هوسرل وفادار نبوده است. هیچ‌یک از مقالات موجود به طور مستقل به موضوع مقاله حاضر، افزوده‌های شوتز بر زیست‌جهان، نپرداخته‌اند.

۱. سیر فلسفی شکل‌گیری مفهوم زیست‌جهان

پدیدارشناسی هوسرل فلسفه‌ای برای تحلیل آگاهی و اعمال آگاهی است تا پاسخی برای این پرسش بیابد: واقعیت چگونه بر ما معلوم می‌شود؟ پیش از این در فلسفه سوژه و ابژه دو واقعیت جدا از هم تلقی می‌شدند. به همین دلیل دوگانه‌هایی مثل ذهن و عین، نمود و وجود، جوهر و جسم در بحث‌های فلسفی همیشه وجود داشته‌اند. از منظر ذهن‌گرایان، واقعیت چیزی است که ذهن می‌سازد. در مقابل واقع‌گرایان، واقعیت را چیزی خارج از ذهن می‌دانند که انسان در مقابل آن منفعل است، هر دو بر جدایی ذهن و عین تأکید دارند. هوسرل این وضعیت را «نگرش طبیعی» (Natural attitude) می‌خواند. در نگرش طبیعی، سوژه و ابژه دو امر مستقل از یکدیگر فرض می‌شوند (دارتیگ، ۱۳۷۳: ۱۹۴). از آنجاکه کیفیت رابطه سوژه و ابژه از مسائل مهم معرفت‌شناسی است، هوسرل پرسید چگونه می‌توانیم مطمئن باشیم شناخت با اشیاء فی‌نفسه مطابقت می‌کند؟ (هوسرل، ۱۳۸۶: ۲۳) به عبارت دیگر، نحوه ارتباط آنچه در عالم خارج وجود دارد و آنچه بر ما معلوم می‌گردد، یا ارتباط ذهن و عین چگونه است؟

۱-۱. حیثیت التفاتی

هوسرل برای بیان رابطه میان پدیده‌های ذهنی و پدیده‌های عینی یا دوگانه سوژه و ابژه از مفهوم «حیثیت التفاتی» یا «قصیدیت» مدد جست. این مفهوم را برنتانو از ارسطو و آکویناس وام گرفت و احیاء کرد و پیوند عمیقی میان آن و آگاهی برقرار نمود. او ویژگی هر پدیده ذهنی را قصدی بودن آن می‌داند (Brentano, 1937: 68). به این معنا که هر عملی در درجه اول به واسطه قصد و هدفی صورت می‌گیرد (Moran, 2000: 7). شعار اصلی برنتانو و هوسرل این است: «ادراک، همواره ادراک چیزی و آگاهی همواره آگاهی از چیزی است» (Smith, 2006: 233). وجود هر یک به دیگری وابسته است. زیرا توجه، توجه به چیزی است، اندیشیدن، خواستن و مانند آن، روی به سوی چیزی دارند و در رابطه با آن هستند. بنابراین «قصیدیت» خاصیت و جوهر آگاهی است. به همین دلیل، نمی‌توان از ادراک محض سخن گفت زیرا ادراک، ضمن چیزی ادراک

می‌شود. او با طرح حیثیت التفاتی، نشان داد ذهن یک قلمرو بسته درونی نیست بلکه به انحاء گوناگون متوجه اعیان خارجی است.

۲-۱. نوئما و نوئسیس (Noema & Noesis)

هوسرل برای بیان ماهیت التفاتی آگاهی سوژه، از دو اصطلاح نوئسیس و نوئما که از واژه یونانی nous به معنای ذهن گرفته شده‌اند و به ترتیب به معنای محتوای حسی و محتوای ذهنی عمل آگاهی هستند، استفاده می‌کند. نوئسیس بخشی از عمل است که به آن معنا یا ویژگی خاصی می‌بخشد؛ مانند دوست داشتن یا نداشتن، درک یک مفهوم، رد یا پذیرش چیزی. نوئما ابژه عمل آگاهی و واسطه آن است، نه آنکه موجودیتی مستقل باشد (Ibid: 306-307). نوئما مربوط به ابژه‌ای است که بدان التفات داریم، از آن حیث که در آگاهی ما متعین و ظاهر شده است. در مقابل، نوئسیس عمل آگاهی است، نحوه اندیشیدن و ادراک. در تحلیل پدیدارشناختی با وجود جهان کاری نداریم، از این رو با اپوخه، حکم درباره وجود یا عدم جهان را در پراتنز می‌گذاریم و بر نحوه حضور آن در عمل آگاهی متمرکز می‌شویم. از این جهت، می‌توان گفت پدیدارشناسی هوسرل در قدم نخست همبستگی میان نوئما (عمل ذهن) و نوئسیس (ابژه‌های این عمل ذهنی) است. او با طرح این مفهوم، پرسش اصلی برنتانو را نیز پاسخ می‌گوید که اگر آگاهی یقینی مابه‌ازای خارجی دارد، چرا آگاهی مثل رویا چنین نیست؟^۱ هوسرل نشان داد مابه‌ازای آگاهی در خارج، خود شیء نیست بلکه نوئمای آن است. آگاهی ما به آنچه تجربه می‌کنیم ساختار می‌دهد و نوئما این ساختار است. نوئما نزد هوسرل «تلاشی است برای توصیف دیدگاه ذهنی افراد؛ زمانی که دو نفر با پدیده‌ای مواجه می‌شوند و هریک درک و تجربه‌ای متفاوت از آن دارند» (Føllesdal, 2009: 29).

گفتیم از منظر هوسرل، آگاهی همواره آگاهی «از» یا «درباره» چیزی است. برای مثال وقتی به یک کتاب نگاه می‌کنیم، درکی «از» آن داریم، یا وقتی آن را می‌خوانیم «درباره‌ی» محتوای آن فکر می‌کنیم. این حالت‌ها و تجربه‌های ذهنی بازنمایی (Appresntation) چیز دیگری‌اند. به جز اینها هوسرل مواردی را تشخیص داد که معنای عینی برای ما دارند و بازنمایی چیزی نیستند. او اموری از این دست، مثل درک کردن، تجربه، تفکر و بخاطر سپردن را اعمال آگاهی (Acts of Consciousness) نامید. اعمال آگاهی صرفاً نظری نیستند، بلکه اراده سوژه را هم دربردارند.

اما آیا قصدیت و اراده فقط شامل تجربه‌های ذهنی می‌شود؟ عکس‌ها «از» یک سوژه‌اند، نمادها نشان دهنده یا بازنمایاننده چیزی غیر از خودشان‌اند، زبان یک نظام بازنمایاننده است، هیچ‌یک از اینها تجربه یا حالت ذهنی نیست. جدا از معنایی که افراد دارای ذهنیت به آنها می‌دهند، چیزی نیستند مگر نشانه‌هایی روی کاغذ. خاصیت بازنمایی آنها ویژگی ذاتی‌شان نیست، بلکه آن را از حالت التفاتی ذهن گرفته‌اند (Mc Intyre; Smith, 1989: 149). بنابراین چگونگی بازنمایی جهان در ذهن، یا نحوه تفسیر فرد از اعیان و پدیدارها بسته به حیثیت التفاتی است. به این صورت که ابژه‌ها در آگاهی ما حاضر شده و تقویم (Constitution) می‌یابند.

۳-۱. تقویم

در اصطلاح‌شناسی هوسرل معانی چون ساختن، تولیدکردن و ایجادکردن دارد. بطورکلی تقویم شیوه‌ای است که در آن ذهنیت کارکرد معنابخشی خود را انجام می‌دهد (Moran, 2000:165). تقویم نحوه معنا یا وجود یافتن اشیاء در آگاهی ما است. جهان در آگاهی من استعلایی قوام می‌یابد؛ «منی» که فاعل تقلیل است و از تقلیل امتناع می‌کند. «تقلیل پدیده‌شناختی شامل من استعلایی نمی‌شود». چون «شیء نیست و آگاهی او به خودش، شبیه به آگاهی‌اش از اشیاء نیست. اگر جهان معدوم شود به وجود آگاهی آسیبی نمی‌رسد» (لیوتار، ۱۳۸۴: ۲۱-۳۴). اشیاء در آگاهی من تقویم می‌یابند نه اینکه آنها را ایجاد کنم.

با تقلیل استعلایی، چیزی که باقی می‌ماند اگوی محض و آگاهی او است. در این صورت اگر آنچه در آگاهی متقوم می‌شود، حائز وجود نیز باشد، شبیه خود تنها انگاری (Solipsism) را به وجود می‌آورد. طبق این دیدگاه «من، تنها ذهن موجود در جهان هستم» (Avramides, 2019). هر آنچه از رویدادها، اشیاء، دیگران و مانند آن تجربه می‌کنم، محتوای آگاهی و تفسیر من، و آگاهی من سازنده وقایع مختلف است. هوسرل هنوز «هیچ ارجاعی به وجود جهانی مستقل از ذهن یا کثرتی از موجودات آگاه نکرده است» (بل، ۱۳۷۶: ۳۳۴). هر آنچه بیان شد مربوط به آگاهی فرد است و همچون «پدیدارشناسی خود تنها باورانه‌ای است که درباره تن انسان و نقش آن در تعیین سرشت تجربه انسانی چیزی برای گفتن ندارد» (همان: ۳۳۵). هوسرل برای این که مرزی میان فلسفه‌اش با خودتئها انگاری بکشد، پرسشی طرح می‌کند. تقلیل استعلایی فرد را به زیسته‌های

آگاهی محض و آنچه در آن متقوم شده - اعم از حالات بالقوه و بالفعل - می‌رساند، اما آیا «آگاهی‌های دیگر» و «جهان»، تصوراند یا جهانی فی‌نفسه موجوداند؟ (هوسرل، ۱۳۸۴: ۱۴۴). در پاسخ به این پرسش مفهوم زیست‌جهان را مطرح کرده تا نشان دهد «من» به تنهایی توان احاطه بر هستی را ندارد؛ بلکه این امر در تعامل برای او میسر می‌شود.

۴-۱. زیست‌جهان

هوسرل نخستین بار در ایده‌ها از «جهان طبیعی پیرامون» (Husserl, 1982: 307-30) سخن گفت و آن را مسأله بنیادین پدیدارشناسی دانست. در تأملات «تجربه دیگری» را طرح کرد. برای رسیدن به مفهوم «دیگری» باید هر التفاتی را که به سوژه‌های بیگانه با «من» مربوط می‌شود، در پراتنز بگذاریم و فقط آنهایی را نگاه داریم که اگر در وجود خاص خودش متقوم می‌کند (هوسرل، ۱۳۸۴: ۱۴۸). این «در پراتنز نهادن» نشان می‌دهد، جهان و آنچه غیر از من است در ذهنیت استعلایی شکل می‌گیرد. پس نباید برای آنها وجود مستقل از ذهنیت یا ورای آن فرض گرفت. با این «تقلیل» متوجه می‌شویم زندگی ما شامل تجربه‌هایی است که ارجاعی صریح یا پوشیده به دیگر سوژه‌های آگاهی دارند و شامل دیگر مردمان، جانداران، نهادهای فرهنگی و اجتماعی و در مجموع یک جهان عینی مشترک می‌شوند (بل، ۱۳۷۶: ۳۷۶). در مواجهه با دیگری متوجه می‌شویم او هم مانند ما جهان را می‌سازد و آن را از دیدگاه خودش تجربه می‌کند.

هوسرل در تأملات، زیست‌جهان را مفهوم فراگیری می‌داند که هم محیط طبیعی پیرامون، هم اجتماع و محیط فرهنگی را شامل می‌شود (هوسرل، ۱۳۸۴: ۱۹۹-۲۰۴). در بحران، زیست‌جهان را «زمینه تجارب و مبنای همه فرض‌ها و پشت صحنه همه موقعیت‌ها» (Husserl, 1970: 37) می‌داند. دنیایی که خودم را در آن می‌بینم و زمینه لازم برای همه اعمال قصدی را فراهم می‌کند و اساس همه جهان‌های دیگر مانند جهان ریاضیات، دین و علوم تجربی است (Ibid: 40). زیست‌جهان، جهان علایق و فعالیت‌های قصدی و عادت‌های ما است (Ibid: 37).

وقتی با اپوخه، نگرش طبیعی را کناری می‌نهیم، نوئماکه واقعیت در آن ساخته می‌شود در کانون توجه قرار می‌گیرد. پس زیست‌جهان در نوئمای ما تقویم می‌شود. ما منفرداً و به‌طور جمع متعلق به جهان هستیم و با یکدیگر در آن زندگی می‌کنیم و در درک و دریافت آن هم‌بسته‌ایم. هوسرل

با زیست‌جهان، ویژگی / از پیش داده شده (Pregivness) جهان پیرامون را نیز تبیین می‌کند. او در بحرآن، این ویژگی را چنین توضیح می‌دهد:

«زیست‌جهان، برای ما که بیدار در آن زندگی می‌کنیم، همیشه وجود دارد، از قبل نیز وجود داشته و زمینه همه اعمال ما چه نظری و چه فرانظری است. زندگی همواره به معنای زیستن در یقین جهان است. زندگی بیدار، بیدار بودن در جهان، آگاهی همیشگی از آن و آگاهی از خود به عنوان موجودی است که جهان را واقعاً تجربه می‌کند و بر قطعیت وجودی آن تأثیر می‌گذارد. او زیست‌جهان را همچون صحنه‌تئاتر می‌داند که همه چیز در آن به شکل متنوعی در زمان و مکان و در نسبت با درک سوژه نظم یافته‌اند و زمینه تجربه‌های مشترک انسانی است» (Ibid, 142-143).

از پیش داده‌شده‌گی و بینادهنیت (Intersubjectivity) دو مفهوم بسیار نزدیک و مکمل یکدیگرند. داده‌شده‌گی به این معنا است که جهان پیش از ما وجود داشته و ما در ساختن آن تنها نیستیم. بینادهنیت نشان می‌دهد چطور این تعامل در شکل‌گیری جهان پیرامون ما اتفاق می‌افتد.

۵-۱. بینادهنیت

هوسرل در توضیح و بسط بینادهنیت از مفهوم «من دیگر» یا «اگوی دیگر» (Alter ego) استفاده می‌کند. از طریق روش جفت‌وجورسازی^۲ به این نتیجه می‌رسد: همانطور که من بدن خود را درک می‌کنم و «بی‌واسطه بر اندام‌هایش تسلط دارم» (هوسرل، ۱۳۸۴: ۱۵۳)، «دیگری» را درک می‌کنم که عیناً تجربه‌ای مشابه «تجربه من از بدنم» دارد. او «اگوی دیگری» است که من از جسمش ادراک بی‌واسطه دارم، اما از روانش نه. درک ما از «من دیگر» که شامل جسم، اعمال جسمی و روانی او است، درکی همدلانه (Empathetic) است نه آنکه به‌واسطه استدلال به دست‌آید. اعمال جسمی «دیگری» مثل راه رفتن تا رفتارهایی چون خشم، شادی، به سبب قرابت و نزدیکی‌شان با سبک زندگی من، به نحو تجربی قابل درک‌اند. از این رو، درک همدلانه امکان درک جدیدی را خلق می‌کند (همان: ۱۸۴). در / ایده‌ها نیز به این نکته اشاره می‌کند که من جهان

پیرامون خودم و دیگری را از لحاظ عینی یکی می‌بینم. هر دو نسبت به این جهان آگاهی داریم اما به شیوه‌های متفاوت؛ با این حال همه ما آن را به مثابه یک واقعیت در فضا و زمان درک می‌کنیم (Husserl, 1982: 51-53). از نگاه هوسرل من به عنوان آگوی «روان تنی» (psychosomatic) مدرکات مشترکی با «دیگری» دارم. «آنچه بنیان کلیه اشتراکات بینادذهنی دیگر قرار می‌گیرد، مشترک بودن طبیعت است» (هوسرل، ۱۳۸۴: ۱۸۴). بنابراین دو مفهوم همدلی و محیط مشترک در شکل‌گیری بینادذهنی نقشی اساسی دارند.

۱-۵-۱. همدلی

تجربه بینادذهنی تجربه‌ای همدلانه است و در جریان انتساب آگاهانه اعمال التفاتی مان به سوژه‌های دیگر رخ می‌دهد که بر آن اساس خودمان را جای دیگری می‌گذاریم (Beyer, 2010).

۱-۵-۲. محیط مشترک

در ابتدایی‌ترین حالت، اگر قرار باشد التفات‌های یک آگو را به آگویی دیگر نسبت دهیم، این انتساب مستلزم داشتن محیط مشترک است (بل، ۱۳۷۶: ۳۹۲). این دو زیست‌جهان را می‌آفرینند که همچون افق مشترکی برای تجربیات انسان‌ها است، همه چیز در آن معنادار است و انسان آگاهانه و منفعلانه در آن زندگی می‌کند. «زندگی و تجربه زیسته همیشه آگاهانه است اما از نظر موضوعی همیشه تجربه شده و شناخته شده نیست» (Husserl, cit. Zahavi, 2003: 162).

۲. شوتر و زیست‌جهان

شوتر در پایه‌گذاری جامعه‌شناسی پدیدارشناختی بسیار مرهون تأملات فلسفی هوسرل درباره زیست‌جهان است. او کوشید میان پدیدارشناسی هوسرل و جامعه‌شناسی تفهیمی ماکس وبر پیوندی ایجاد کند که واقعیت‌های اجتماعی را ساخته افراد در زندگی روزمره می‌دانست. از نظر وبر، جامعه‌شناسی «علمی است که می‌کوشد کنش اجتماعی را تفسیر کند. کنش شامل هر عملی است که فاعل آن، معنای «ذهنی» (Subjective) برایش در نظر داشته باشد» (Weber, 1947: 88). شوتر در مقدمه پدیدارشناسی جهان اجتماعی اشاره می‌کند که علاقمند به وبر و متأثر از اندیشه‌ها و آثار

او است. جامعه‌شناسی تفهیمی را نقطه آغاز مناسبی برای فلسفه علوم اجتماعی می‌داند اما در عین حال از وبر انتقاد می‌کند که تحلیل‌هایش آنقدر عمیق نیست که بر پایه آن بتوان مسائل مهم علوم انسانی را حل کرد (Schutz, 1967: xxxi). این مسأله مهم از نگاه شوتز درک ساختار معنای جهان زندگی روزمره (Everyday life) است. پیوند شوتز، وبر و هوسرل به واسطه مفاهیم آگاهی، ذهنی بودن و معنا است. در این میان شوتز به ساختار زندگی روزمره اهتمام دارد و از منظر بینادذهنی بدان می‌نگرد.

۱-۲. بینادذهنی و زندگی روزمره

شوتز هم‌نوا با هوسرل معتقد است درک ما از تجربه ذهنی «دیگری» بر اساس تجربیات ذهنی خودمان است که در محیط مشترک و بر اساس درک همدلانه حاصل می‌شود. همین که وجود طرف مقابل را فرض می‌گیریم، وارد حیطه بینادذهنی شده‌ایم؛ اما در این میان واسطه بین فرد و اجتماع هنوز مبهم است. از نگاه شوتز «من استعلایی» هوسرل نمی‌تواند رابطه بینادذهنی را نشان دهد بلکه وجود «من»های استعلایی منفرد و بدون ارتباط با یکدیگر را ثابت می‌کند (Ibid, 1970: 75-77). به همین دلیل بینادذهنی استعلایی را در علوم اجتماعی مفید نمی‌داند. او بر خلاف هوسرل به جای بینادذهنی، در پدیدارشناسی زیست‌جهان آگاهی فردی را واسطه میان فرد و اجتماع می‌داند. از نظر شوتز زیست‌جهان، جهانی بین‌الذهانی است که در آن مردم هم واقعیت اجتماعی را می‌آفرینند و هم به واسطه ساختارهای فرهنگی و اجتماعی که توسط پیشینیان به وجود آمده است، محدود می‌شوند (Ritzer, 2011: 219). در نتیجه، واقعیت اجتماعی دیالکتیکی است؛ از یک سو انسان‌ها تحت الزام این واقعیت‌ها هستند، از سوی دیگر، آنها را می‌آفرینند. به همین ترتیب آگاهی و بینادذهنی نیز خاصیتی دیالکتیک دارند، هر یک دیگری را می‌سازد و در عین حال بر ساخت آن اثر می‌گذارد.

ساختار «زندگی روزمره» در مرکز همه تحلیل‌های شوتز قرار دارد. او از «دنیای زندگی روزمره» تقریباً همان معنایی را اراده می‌کند که هوسرل از زیست‌جهان دارد. از نگاه شوتز «زیست‌جهان واقعی» است که زیسته و تجربه می‌شود و پایدار می‌ماند. آن قلمرو واقعیت که مستقیماً با آن رو به رو می‌شویم، در آن عمل می‌کنیم و کنش‌هایمان از آن تأثیر می‌پذیرد»

(Schutz;luckmann,1974: 1). «دنیای زندگی روزمره» هم واقعیتی است که در «نگرش طبیعی» توسط فرد بالغ هوشیار تجربه می‌شود و او در میان هم‌نوعانش، بر اساس آن عمل می‌کند. «نگرش طبیعی» وضعیت آگاهی است که در آن ما واقعیت زندگی روزمره را به عنوان امری از پیش داده‌شده پذیرفته‌ایم (Schutz, 1962: 208-209).

هوسرل پیش از طرح زیست‌جهان به لزوم تعلیق پدیدارشناختی اشاره کرده بود که طبق آن باید «نگرش طبیعی» را در پراتنز بگذاریم. از طرفی زیست‌جهان، امری بینادهنی است که همگان به طور مشترک آن را درک و تجربه می‌کنند. به همین دلیل میان نگرش طبیعی و زیست‌جهان تنافی به وجود می‌آید. نمی‌توان هم وجود زیست‌جهان را پذیرفت و هم آن را در پراتنز قرار داد. هوسرل در بحران مشکل را با بیان اینکه «نگرش طبیعی، جهان را نسبت به هر آنچه موجود است مقدم می‌داند» (Husserl, 1970: 145) حل می‌کند. اما شوتز زیست‌جهان و نگرش طبیعی را در کتاب ساختار زیست‌جهان در یک معنا به کار می‌برد. بینادهنیت فقط با ارتباط میان «نگرش طبیعی» و زیست‌جهان امکان‌پذیر است. در جای دیگر اشاره می‌کند که افراد در وجود و واقعیت جهان تردید ندارند و فکر می‌کنند جهان اجتماعی نه به وسیله آنها، بلکه به گونه‌ای طبیعی سامان یافته است. از این منظر در نگرش طبیعی نه «وجود سوژه‌های دیگر» یا «وجود جهان»، بلکه «تردید» درباره وجود آنها را به تعلیق می‌بریم (Schutz & Luckmann, 1974: 30-36). آنچه باید در پراتنز گذاشته شود تردید درباره وجود جهان اجتماعی است و توجه را باید به تجربه زیسته در سطح زندگی روزمره معطوف داشت. این یکی از نقاطی است که شوتز از هوسرل فاصله می‌گیرد.

نقطه دیگری که تمایز میان شوتز و هوسرل درباره زیست‌جهان پررنگ است پدیدارشناسی استعلایی است. او این پدیدارشناسی را برای بنای جامعه‌شناسی مناسب نمی‌داند. چون هر تلاشی که ذهنیت استعلایی برای ایجاد جهان اجتماعی بینادهنی انجام دهد، در نهایت به خودتنهانگاری منجر می‌شود. شوتز معتقد است بینادهنیتی که حاصل تقلیل آگوی استعلایی است، در واقع بینادهنی نیست بلکه فقط وجود «ذهنیت» آگوی دیگر رانشان می‌دهد. «همدلی» در نهایت یک آگوی دیگر را اثبات می‌کند که نمی‌تواند رابطه بینادهنی ایجاد کند. هر آگوی استعلایی تنها خودش و جهانی را «تقویم» می‌کند که مختص خودش است، نه آگوهای دیگر. اجتماعی که بینادهنیت استعلایی

هوسرل می‌سازد برای «من»، «تو» یا حتی «کیهانی از موناها» است بدون اینکه میان این موناها یا کثرت سوژه‌های استعلایی هیچ ارتباطی باشد (Shutz, 1970: 75-77).

اهتمام شوتز به زندگی روزمره اجتماعی است که بر مبنای روابط و تعامل افراد شکل می‌گیرد. از این رو به جای آگوی استعلایی، آگوی این جهانی (mundane) را طرح می‌کند. مطلوب علوم اجتماعی از نظر او این است که تعیین کند «چطور معنای جامعه، حکومت، زبان، هنر، اقتصاد، حقوق و مانند آن در قلمرو زیست‌جهان دنیایی ما قابل فهم است» (Ibid: 84). از نگاه شوتز ما «در نگرش طبیعی تردیدی در وجود دیگران نداریم و آنها را بدیهی می‌دانیم» در نگرش طبیعی همه انسان‌ها وجود «ما» را پیش فرض می‌گیرند. «ما» رابطه اصلی جهان اجتماعی و اولین تجربه‌ای است که در جهان داریم. من از دیگری متولد شده‌ام و در میان دیگران زندگی می‌کنم. این است که وجود من را در جهانی بینادهدنی اثبات می‌کند (Schutz, 1967: 156)، نه چنان که هوسرل مدعی است از طریق من استعلایی. شوتز از اعمال تعلیق پدیدارشناختی در تردید درباره وجود جهان و طرح آگوی این جهانی، به بینادهدنی بودن زیست‌جهان و واقعیت‌های آن می‌رسد. چون از منظر او واقعیت اجتماعی که به صورت بینادهدنی ساخته می‌شود، مهم‌ترین مقوله علوم اجتماعی است. او واقعیت اجتماعی را به چهار قلمرو تقسیم کرده و زیست‌جهان را فقط شامل یکی از آنها می‌داند. والش معتقد است «عمده‌ترین سهم نظری شوتز، تقسیم مفهوم زیست‌جهان هوسرل به این قلمروها است» (Walsh, 1967: xxvii)، که در فصل چهارم پدیدارشناسی جهان اجتماعی به شرح آن پرداخته است.

قلمرو معاصران (Umwel): واقعیت‌های اجتماعی که مستقیماً تجربه می‌شوند؛ همان دنیایی است که من را اکنون و اینجا احاطه کرده، شبیه چیزی که شما را اینجا و هم‌اکنون احاطه کرده است. قلمرو معاصرانی که تجربه من از آنها غیرمستقیم است (Mitwelt). کسانی اگرچه معاصران من‌اند، اما چون در حضور من نیستند، مستقیماً تجربه‌های ذهنی‌شان را درک نمی‌کنم بلکه بر اساس شواهد غیرمستقیم، آنها را استنباط می‌کنم. قلمرو جهان پیشینان (Vorwelt) که پیش از من وجود داشته و فقط می‌توانم ناظر آن باشم و نه کنشگر. در آخر، جهانی بعد از من وجود خواهد داشت که مربوط به آیندگان است (Flagwelt)، من در آن حضور نخواهم داشت و نمی‌توانم با تجربیات

ذهنی‌شان آشنا شوم. درک من از آن به صورت غیرمستقیم است (Schutz, 1967: 139-143). از میان این قلمروها، تنها قلمرو تجربه غیرمستقیم از معاصران که در آن با نمونه‌ها و ساختارها سروکار داریم، قابل بررسی علمی است (ریتزر، ۱۳۸۰: ۳۳۳). بر این اساس چون شوتز زیست‌جهان را جهانی می‌داند که انسان در آن مشارکت دارد و واقعیت اجتماعی را می‌آفریند، فقط شامل قلمرو تجربه غیرمستقیم معاصران می‌شود و آن را در همین معنا به کار می‌گیرد. او به جای زیست‌جهان‌های مختلف، لایه‌های واقعیت را طرح می‌کند که شامل «قلمروهای محدود معنا» (inite province of meaning) می‌شود و جهان زندگی روزمره یا زیست‌جهان یکی از این قلمروها است. بر خلاف هوسرل که زیست‌جهان را تاریخی و تکوینی می‌داند و معتقد است «زیست-جهان تنها دنیای واقعی است که ادراک می‌شود» (Husserl, 1970: 139).

۲-۲. قلمروهای محدود معنا و زیست‌جهان

شوتز واقعیت را واجد لایه‌های متکثر می‌داند و از مفهوم «جهان‌های فرعی» (Sub-universe) ویلیام جیمز برای بیان «نحوه‌های مختلف وجود» (Style of existence) آنها استفاده کرده است. جیمز می‌گوید فیلسوفان در بررسی‌های خود باید علاوه بر واقعیت‌ها، توهمات و تخیلات را هم در نظر آورند. او این دو مورد آخر را جهان فرعی می‌نامد (James, 1950: 291). شوتز به جای جهان‌های فرعی، اصطلاح «قلمروهای محدود معنا» را برای این واقعیت‌ها مناسب‌تر می‌داند. او واژه «معنا» را برگزیده تا نشان دهد واقعیت از تجربیات ما و معنایی که بدان می‌دهیم تشکیل می‌شود، و با ساختار هستی‌شناختی آنها کاری ندارد (Schutz, 1963: 230). به نظر شوتز تجربیات جهان زندگی روزمره جایگاه برتری نسبت به سایر قلمروهای واقعیت دارد؛ زیرا تنها از طریق آن ارتباط با سایر هموعان امکان پذیر است. او جهان زندگی روزمره را «واقعیت برتر» (Paramount Reality) می‌خواند. دنیای زندگی روزمره دنیایی فرهنگی اجتماعی است و بسیاری از مباحث مربوط به بینادذهنیت از آن ناشی شده، توسط آن تعیین می‌شود و راه حل خود را در آن می‌یابد (Schutz & Luckmann, 1989: 244). در این جهان افراد واقعیت‌های اجتماعی را می‌آفرینند و در چارچوب آن محدود می‌شوند، فعالیتشان هم در جهان انجام می‌شود و

هم بر جهان اثر می‌گذارد. واقعیت برتر و همه این قلمروهای محدود معنا، واقعیت‌های چندگانه را می‌سازند.

شوتز واقعیت برتر را همچون دروازه‌ای برای ورود به لایه‌های دیگر واقعیت می‌داند که موقتاً ما را از زندگی روزمره جدا می‌کنند. برخی از این قلمروهای محدود معنا «جهان‌های رویا، تصاویر و تخیلات، هنر، تجربه‌های دینی، تأملات علمی، بازی کودکان و دیوانگان است» (Schutz, 1945: 545). معانی و تجربیات هر یک از این قلمروها ممکن است در قلمرو دیگر غیرمنطقی یا غیر قابل فهم باشد. با این حال، همه این لایه‌های متعدد در ارتباط با یکدیگرند. او این ارتباط را با اصطلاح «تنش آگاهی» (Tension of consciousness) که از برگسون وام گرفته، بیان می‌کند. «تنش آگاهی به میزان درگیری و توجه آگاهی با زندگی روزمره دلالت دارد، مثلاً تنش آگاهی در حالت خواب و رویا به کمترین میزان خود می‌رسد» (Ibid: 537). چنان‌که نزد برگسون «آگاهی سطوح نامحدودی دارد که با درجات مختلف توجه به دنیای خارج یا تنش درون خود آگاهی مشخص می‌شوند» (Muzzetto, 2006: 7)، واقعی بودن هر یک از قلمروهای محدود معنا به میزان توجه و درگیری ما به آن بستگی دارد. هرچه این توجه شدیدتر باشد، در ارتباط بیشتری با جهان خارج هستیم. به عکس، با کاهش میزان توجه در دنیا درونی خودمان غرق می‌شویم.

در قلمرو واقعیت‌های چندگانه، جهان اجتماعی، زندگی روزمره و زیست‌جهان بر اساس نقطه صفر «اینجا» و «اکنون» بازتعریف می‌شوند، از این‌رو زمان و مکان نزد شوتز اهمیت ویژه‌ای دارند. «اکنون» و زمان حال، منشا همه چشم‌اندازهای زمانی است که رویدادهای جهان بر اساس آن در مقوله‌های گذشته و آینده، هم‌زمان و مانند آن تقسیم می‌شود (Schutz, 1945: 545). شوتز مفهوم نقطه صفر را که در دسترس تجربه ما است و در مقایسه با قلمروهایی که در دسترس تجربه ما نیستند، از میدان اقتباس کرده است. میدان آن را با عنوان «منطقه دستکاری» (Manipulation area) می‌شناسد (Mead, 1932: 124). شوتز در آثار خود از آن به «جهان در دسترس واقعی» (The world in actual reach) تعبیر می‌کند که برای تجربه فوری ما قابل دسترس

است و در مقابل آن جهانی است که به طور بالقوه در دسترس ما است. برای دستیابی به آن باید از مکان فعلی جا به جا شد یا در آینده و با گذر زمان در دسترس قرار خواهد گرفت. هوسرل زیست‌جهان را تنها واقعیت از پیش داده شده می‌داند؛ حال آن‌که شوتر واقعیت را دارای لایه‌های متعدد می‌داند و واقعیت برتر، که هوسرل معادل زیست‌جهان می‌داند، یکی از آنها است. از نگاه شوتر ما به طور مداوم در این لایه واقعیت حضور داریم و از طریق کنش‌های خود می‌توانیم آن را تغییر دهیم. همچنین آن را با مقیاس زمان و مکان خود می‌سنجیم؛ آنچه در اینجا و اکنون برای من حاضر است، در قلمرو واقعیت برتر قرار می‌گیرد. هر چه از زمان و مکان من فاصله بگیرد، جنبه ذهنی بیشتری خواهد گرفت. اما اگر همه چیز با مقیاس زمان و مکان و جهان اجتماعی من سنجیده می‌شود چگونه بر تجربه‌های ذهنی «دیگری» آگاهی می‌یابم در حالی که در اکنون و اینجای من حضور ندارد؟ شوتر برای پاسخ به این سوال از «فراروی» (Transcendence) از طریق نشانه و نماد که از طریق «بازنمایی» حاصل می‌شود، بهره برده است.

۲-۳. بازنمایی

بازنمایی نزد هوسرل از اعمال آگاهی، برای تقویم بینادذهنیت به عنوان بخشی از تجربه «دیگری» است (هوسرل، ۱۳۸۴: ۴۲). چگونگی بازنمایی جهان در ذهن یا نحوه تفسیر فرد از اعیان و پدیدارها به این صورت است که ابژه‌ها در آگاهی ما حاضر شده و تقویم می‌یابند. شوتر معنای متفاوتی از آن اراده کرد و آن را به همه تجارب فرارونده زیست‌جهان تعمیم داد. از منظر شوتر، بازنمایی تداعی قیاسی (Analogical association) است که به موجب آن درک یک ابژه، ابژه دیگری را مثل خاطره، توهم یا تخیل تولید می‌کند (Schutz, 1945: 567-569). دانش ما از ذهن دیگری بر اساس ارجاع‌های بازنمایانه است. ارجاع بازنمایانه تجربه «من» را به تجربه «ما» گسترش می‌دهد. در روابط اجتماعی، «دیگری» در دو صورت به ما داده شده است. یکی به صورت ابژه مادی و موقعیتی که در مکان دارد و دیگری به صورت سوژه‌ای با حیات روانی خاص خودش. جسم او مثل هر ابژه مادی دیگر به تعبیر هوسرل با «حضور اصیلش» به ما داده شده، اما حیات روانی واجد چنین حالتی نیست. با درک بصری مداوم از جسم «دیگری» و حرکات آن، نظامی از بازنمایی‌ها و نشانه‌های کاملاً منظم از حیات روانی او و تجربه‌هایش تقویم می‌شود که ریشه اشکال مختلف

نظام‌های نشانه‌ها، بیان‌ها و نهایتاً زبان است (Ibid, 1962: 313-314). شوتز و هوسرل هر دو بازنمایی را در جهت توصیف «دیگری» به عنوان بخشی از تجربه «من» و واسطه آگاهی بر محتوای ذهنی «دیگری» به کار گرفته‌اند.

بازنمایی نوعی «جفت‌وجور» شدن است. هنگام بازنمایی به صورت شهودی چیزی را تجربه می‌کنیم که چیز دیگری را «نشان می‌دهد» یا «به تصویر می‌کشد». درک یک ابژه در جهان خارج، به چیزی بیشتر از «درک بصری» از ظاهر آن نیاز دارد. وجه نادیدنی ابژه را از طریق بازنمایی (تداعی قیاسی) می‌توان دریافت. در چنین حالتی فقط از طریق تجربه‌های پیشین خود می‌توانیم وجوه نادیدنی ابژه را به درستی درک کنیم (Ibid: 296). شوتز معتقد است جفت‌وجورسازی میان ادراک واقعی و بالقوه نیز امکان‌پذیر است. در این جفت شدن، یکی از دو عنصر، فرارونده است و در سطحی غیر از قلمرو زیست‌جهان قرار می‌گیرد. از نظر او درک آنچه بازنمایانده شده است، چون از تجارب عادی ما فراتر می‌رود، مستلزم فراتر رفتن از جهان معمول است. او بازنمایی هوسرل را متحول و با لایه‌های مختلف واقعیت پیوند می‌دهد، آن را به جزئیاتی تقسیم کرده و درک هر لایه را با سطحی از فراروی (استعلا) متناظر می‌داند.

۴-۲. فراروی

جهان ساخته و پرداخته من نیست. طبیعت و جهان اجتماعی در زمان و مکان، از واقعیت زندگی روزمره فراتر می‌رود و به‌طور کامل در دسترس ما نیست. پدیده‌های طبیعی مانند سیل، یا اجرام آسمانی در «حوزه دستکاری» من قرار نمی‌گیرند. من در جهانی اجتماعی متولد شده‌ام که پیش از من وجود داشته و سازمان یافته، و بعد از من نیز وجود خواهد داشت. نمی‌توان به گذشته برگشت، بدون تجهیزات پرواز کرد، یا تجربه مرگ که ناگزیر برای همگان پیش خواهد آمد. افق زمانی نامحدودی را تجربه می‌کنم که از «اکنون» من فراتر می‌رود، زیست‌جهان با مرزها و محدودیت‌هایی احاطه شده است که همه ما تجربه‌هایی از آن داریم.

شوتز علم به این محدودیت‌ها را که در تجربه برای ما مرزهایی ایجاد می‌کنند، «علم فراروی» می‌نامد. هر آنچه را در قالب چیزی «غیر از خود» تجربه می‌کنیم، واقعیتی «دیگر» است که از ما «فراتر» می‌رود و این تمایز میان خود و چیز دیگر زمینه‌ساز علم فراروی است. هر تجربه در درجه

اول تجربه چیزی به عنوان «خودش» (Itself) است، اما همین تجربه هم‌زمان چیز دیگری را ارائه می‌کند که اکنون حاضر نیست. فراروی یعنی محتوای واقعی تجربه فعلی به فراتر از خودش اشاره کند؛ همان چیزی که اکنون موجود نیست (Schutz; Luckmann, 1989: 102-105). این مفهوم بازنمایی است که طبق آن هر چیزی تجربه می‌شود، ویژگی‌هایی را بازنمایی می‌کند که همان لحظه جزء تجربه ما نیست. مثلاً وقتی حیوان وحشی در حال غرش باشد، نیازی نیست دندان‌های آن را کنترل کنیم تا مطمئن شویم می‌تواند به ما آسیبی بزند. اینکه حیوان در حال غرش قصد حمله به ما دارد را بر اساس اندوخته‌های ذهنی درک می‌کنیم و در هنگام تجربه به کمک بازنمایی چیزهایی بر آن می‌افزاییم. شوتز این ویژگی را «همبستگی‌های بازنمایانه» (Appresentational Correlations) (Schutz, 1962: 332-335) می‌خواند. درباره لزوم طرح این موضوع باید به یاد داشت که فرد در محیط مشترکی با دیگران زندگی می‌کند و کنش‌هایش در رابطه با آنها شکل می‌گیرد. مفهوم فراروی با «دیگری» پیوند می‌خورد، از این رو لازم است برای ارتباط با آنها «از ابزارهای مشخصی استفاده کند که پیش‌تر هم‌نوعانش ایجاد کرده‌اند و توسط او معاصرانش بازآفرینی می‌شوند» (Schutz; Luckmann, 1989: 100-103). در کاربرد این ابزارها، نزد شوتز دو نکته حائز اهمیت است. نخست اینکه همه افراد جامعه تجربه فراروی را از مرزهای زمانی و مکانی واقعیت زندگی روزمره دارند. دوم، چون این ابزارها برای برقراری ارتباط با «دیگری» به کار می‌روند، بیناذهنی‌اند و توسط دیگران نیز تجربه و تفسیر می‌شوند. این ابزارها عبارتند از نشان‌گر، نشان، نشانه و نماد. نشان و نشان‌گر دو شکل ارجاع بازنمایانه‌اند، بر مبنای مشاهده ترکیب و توالی رویدادها یا اعیان ساخته می‌شوند و کارکرد دلالتی دارند. این دو به برقراری ارتباط افراد با یکدیگر نیازی ندارد و به آگاهی فردی محدود می‌شوند. از این جهت در نوشتار حاضر کنارشان می‌گذاریم اما دو ابزار دیگر یعنی نشانه و نماد را چون بیناذهنی و بینافردی هستند، شرح خواهیم داد.

۱-۴-۲. نشانه (Sign)

درک من از «دیگری» به واسطه بازنمایی است، نه آنکه خود فرد یا کنش او بر من حاضر شود. هرگونه ادراک از اندیشه «دیگری» نیاز به یک واقعیت، ابژه یا رویداد به عنوان واسطه در جهان

خارج دارد. ما نه خود اندیشه (Cogitation) بلکه بیان (Expression) آن را درک می‌کنیم. «نشانه در ذاتش چیزی است که شخص برای بیان تجربه‌های ذهنی خود به کار می‌برد و عملکرد بیانی دارد» (Schutz, 1962: 319). هر نشانه دوکارکرد دارد؛ درکارکرد معناداری، توسط مفسر و در نظام نشانه‌ای به کار می‌رود و مفسر آن را به عنوان بخشی از تجربه خود تفسیر می‌کند. درکارکرد بیانی، مفسر معنای ذهنی و وابسته به موقعیت نشانه را تفسیر می‌کند. متناظر با این دوکارکرد، دو معنا برای هر نشانه وجود دارد: معنای عینی که معنای اصلی و مرکزی نشانه است. معنای ذهنی که فرعی و حاشیه‌ای است و منشاء آن بافت ذهنی فردی است که نشانه را به کار می‌برد (Ibid: 125-126).

بیان تجربه یا محتوای ذهنی و تفسیر آن با استفاده از نشانه ممکن می‌شود. شوتز علاوه بر نشانه و موضوع نشانه بر عنصر سومی، یعنی مفسر تأکید دارد. اندیشه مفسر منشاء رابطه نشانه‌ای است. به زبان هوسرل، حیثیت التفاتی آگاهی است که تعیین می‌کند نشانه چگونه تفسیر شود. برای این کار کافی است مفسر «معنای نشانه را بداند، نه واقعیتی که نشانه بر مبنای آن ساخته شده است» (Ibid: 120)؛ زیرا وقتی نشانه‌ای را درک می‌کنیم، توجه‌مان معطوف بر نشانه نیست، بلکه بر چیزی است که نشان می‌دهد. برای مثال، فردی که در حال رانندگی، با تابلوی «عبور حیوانات» روبه‌رو می‌شود، به پیام آن توجه می‌کند نه اینکه چه کسی تابلو را اینجا نصب کرده یا جنس آن چیست. در ارتباط رو در رو نیز نشانه‌ای که استفاده می‌شود، همیشه رو به سوی مفسر دارد. سرچشمه آن در «حوزه دستکاری» فرد استفاده‌کننده از نشانه است و مفسر آن را همچون رویداد، شیء یا واقعیت در جهان در دسترس خود درک می‌کند. شوتز از این اصل نتیجه می‌گیرد لازم نیست زیست‌جهان مفسر با «حوزه دستکاری» فرد ارتباط برقرار کننده کاملاً هم‌پوشانی داشته باشند، و تولید نشانه هم‌زمان با تفسیر آن اتفاق بیفتد (Ibid: 322). همین که در نظام نشانه‌گذاری ارتباط معنایی مورد نظر برقرار شود، کافی است. یعنی نشانه هم برای فردی که آن را به کار برده و هم مفسر در یک معنا قابل درک باشد.

همه نشانه‌ها واجد معنا هستند و نمی‌توان گفت نشانه‌ای بی‌معنا است مگر آنکه این نشانه در بافت معنایی خود و به درستی به کار نرفته باشد. درک عمل آگاهانه «دیگری» با کمک نشانه‌ها

این‌گونه است که مفسر خود را به جای فردی می‌گذارد که از نشانه استفاده کرده و معنای ذهنی طرف مقابل را طوری تفسیر می‌کند که گویی معنای ذهنی خودش است. (Schutz, 1967: 127) هر نشانه طرح‌واره‌ای از تجربه فردی و قرارداد اختیاری «الف» برای یادآوری «ب» به عنوان موضوع ذهنی است. نشانه در «ارتباط» به کار گرفته می‌شود به همین جهت آگاهی از تجربه ذهنی «دیگری» را میسر می‌کند. زبان از نگاه شوتز مهم‌ترین ابزار ارتباطی و نظام‌نشانه‌ای در میان انسان‌ها است که انتزاع‌ها و نمونه‌سازی‌ها را برای آگاهی فرد ممکن می‌سازد. با استفاده از نشانه‌ها می‌توان از دنیای «من منفرد» فراتر رفت و بر آن غلبه یافت.

۲-۴-۲. نماد (Symbol)

نوعی ارجاع بازنمایانه از نظامی برتر است که در آن ابژه بازنمایی، یک شیء، واقعیت یا رویداد است که در واقعیت زندگی روزمره قرار دارد، در حالی که بازنماینده به مفهومی فراتر از واقعیت زندگی روزمره اشاره می‌کند» (Ibid, 1962: 331). در بازنمایی به‌وسیله نشانه، آنچه بازنمایی می‌شود مربوط به اینجا و اکنون مفسر است. یعنی سه عنصر مفسر، ابژه بازنمایی و بازنماینده در محدوده واقعیت زندگی روزمره قرار گرفته‌اند. تفاوت نماد و نشانه این است که نماد «از یک قلمرو به قلمرو محدود معنایی دیگر پل می‌زند» (Schutz; Luckmann, 1989: 143). در حالی که ابژه بازنمایی متعلق به محدوده واقعیت زندگی روزمره است، بازنماینده در قلمرو معنایی دیگری مانند علم، دین، رویا و مانند آن، قرار دارد.

ما جهان زندگی روزمره را بدیهی می‌انگاریم. چیزی مانند یک «شوک» می‌تواند ما را از این محدوده بدیهی خارج کرده و به قلمروی دیگر وارد کند. به تعبیر شوتز انتقال از واقعیت برتر به دیگر قلمروهای محدود معنا از طریق پرشی^۳ دنبال می‌شود که قرین با یک تجربه ذهنی شوک‌آور است (Ibid: Appendix, 285). این شوک «تغییر در تنش آگاهی ما است و ریشه در توجه ما به زندگی روزمره دارد» (Schutz, 1945: 554). با استفاده از مفهوم پرش، شوتز نشان می‌دهد ما در طول شبانه روز همواره در حال چرخش در میان لایه‌های مختلف واقعیت هستیم.

«بنیان جهان زندگی روزمره، فرهنگی - اجتماعی است. روابط بین‌ذهنی نمادها از آن سرچشمه می‌گیرد و توسط آن تعیین می‌شود» (Schutz; Luckmann, 1989: 224). شوتز در مفهوم

نماد به فلسفه فرهنگ ارنست کاسیرر توجه دارد که «استفاده از نماد را یکی از ویژگی‌های اساسی وجود انسان می‌داند» (Derher, 2011: 502). او در مقاله *نماد، واقعیت و جامعه*، به تفاوت نشانه و علامت (Sign & signal) از دیدگاه کاسیرر توجه دارد. طبق تعریف کاسیرر، نشانه‌ها کارگزار (operator) جهان مادی و بخشی از آنند، اما علامت‌ها [نمادها] تعیین کننده (disgnator) و بخشی از جهان معنای انسان هستند (Schutz, 1962: 228). با این تمایز، نشانه‌ها با اعیان مادی سروکار دارند؛ مانند دود که نشانه‌ای بر آتش است و ثابت‌اند یعنی برعکس این ممکن نیست که آتش دلالت بر وجود دود کند. در حالی که نماد قراردادی است که توسط انسان ایجاد می‌شود و مقوله‌ای بینافردی است.

شوتز در توضیح معنا و بینادذهنی بودن نماد از تئوری تکامل خلاق (Creative Evolution) برگسون استفاده می‌کند (Ibid: 300-302). برگسون در این تئوری به نسبی بودن نظم اشاره کرده؛ که چیزی به نام نظم و بی‌نظمی وجود ندارد. در واقع بی‌نظمی نیز خود نوعی نظم است. شوتز نسبی بودن نظم را به تئوری خود تسری می‌دهد؛ یعنی ممکن است چیزی برای گروهی نماد و نشانه باشد و برای گروهی دیگر مفهومی نداشته باشد. بنابراین، نماد ممکن است میان عموم مشترک نباشد؛ اما رابطه نماد یک رابطه بینادذهنی و مبتنی بر ارتباط است. این ارتباط هم نیاز «به محیط ارتباطی مشترک» (Ibid: 313) دارد، هم باید در آن «جریان زمان درونی من با دیگری کاملاً هماهنگ باشد» (Ibid: 326). جریان زمان درونی و بیرونی یعنی ما امری را در جهان بیرون و درون خود به صورت یک جریان واحد تجربه کنیم (Ibid: 216). در مورد ویژگی ارتباطی نماد می‌توان گفت اگر یک رابطه بازنمایی از منظر اجتماعی ثابت شده باشد، ابژه، واقعیت یا رویدادی که بازنمایانده شده، فراتر از آن است که مورد سوال قرار گیرد و در نوع خود همچون عنصری از جهان، مسلم و بدیهی فرض می‌شود (Ibid: 349).

شوتز در نهایت نتیجه می‌گیرد میان نماد و جامعه رابطه‌ای دیالکتیکی برقرار است؛ جامعه نماد را به وجود می‌آورد و بر آن اثر می‌گذارد (Ibid: 292). نماد با درنوردیدن مرزهای «قلمروهای معنا» از یکی به دیگری می‌رود و میان آنها ارتباط برقرار می‌کند. در حالی که نشانه محدود به قلمرو زندگی روزمره است، نماد به چیزی فراتر از آن اشاره دارد. شوتز در توضیح اینکه نماد و نشانه و

نشان چگونه برای فراروی به کار گرفته می‌شوند، متناظر با هر یک، سطحی از فراروی را توصیف کرده است. فراروی خُرد و نشان، فراروی متوسط و نشانه، فراروی بزرگ و نماد. در همه فراروی‌ها، تجربه فعلی به چیز دیگری اشاره دارد که فراتر از مرزهای تجربه فعلی است.

فراروی خُرد با نشان و نشانگر در ارتباط است. مبنای فراروی خرد، جهان در دسترس و حوزه دستکاری فرد است. این در دسترس بودن صرفاً معنای مکانی ندارد، با حرکت دادن جسم خود، جهان در دسترس ما تغییر می‌کند. از این‌رو، قلمرو جهان در دسترس در معرض تغییر مداوم است (Schutz; Luckmann, 1989: 108). «فراروی‌های خرد مرزهای قابل عبوری دارند» (Ibid: 107). مثلاً نمی‌توان به گذشته بازگشت، اما می‌توان آن را به یاد آورد. آینده را هم اگرچه نمی‌توان دید، اما می‌توان تصور کرد و به این ترتیب، از محدوده اینجا و اکنون فراتر رفت و بر آن غلبه کرد.

فراروی متوسط. در این نوع، تجربه فعلی به چیزی اشاره دارد که در اصل نمی‌توان آن را به صورت مستقیم تجربه کرد (Ibid). این منطقه از جهان «دیگری» که من به آن دسترسی ندارم و نمی‌توانم تجربه‌اش کنم، قلمرو ذهنی یا «باطنی» (Inwardness) (Ibid: 115) است. اگر «دیگری» در حضور ما باشد، از نظر جسمی در حوزه دستکاری یکدیگر هستیم، اما باطن او، چه حاضر و چه غایب باشد، در «حوزه دستکاری» من قرار نمی‌گیرد. هرگاه سخن از دیگری و ارتباط باشد، بیناذهنیت نیز به میان می‌آید. منظور شوتر از بیناذهنیت این است که ساختار ذهنی «دیگری» را همچون خود بپنداریم، گویی مانند ما تفکر، احساس و تفسیر می‌کند (Schutz, 1962: 315-330). او از این امر به «دیگر بودگی» (Ibid) تعبیر می‌کند. نشانه‌ها ابژه، واقعیت یا رویدادهایی هستند که محتویات درونی دیگر هم‌نوعان را برای ما بازنمایی و زمینه تجربه دیگر بودگی را فراهم می‌کنند. گفتیم شوتر زبان را یکی از مهم‌ترین نظام‌های نشانه‌ای می‌داند که از طریق آن فرد با دیگران ارتباط برقرار کرده و تجربه‌های ذهنی و درونی خود را با آنها در میان می‌گذارد. در عین حال، تصدیق می‌کند هرگز نمی‌توان اطمینان داشت معنای ذهنی یا چارچوب تفسیری «دیگری» را به‌طور کامل درک می‌کنیم (Ibid: 322-323). به عبارت دیگر، فراروی را میسر می‌کند اما این محدودیت را نشان می‌دهد که فرد قادر به تجربه کامل محتوای ذهنی دیگری نیست.

فراروی بزرگ. هرگاه تجربه به واقعیتی اشاره کند که نه مستقیماً تجربه می‌شود و نه متعلق به قلمرو زندگی روزمره است، با فراروی بزرگ رو به رو هستیم. پیشنهاد شوتز برای قابل فهم کردن اموری که از چنین خاصیتی دارند، استفاده از بازنمایی نمادین است. او در توضیح فراروی بزرگ از تجربه‌هایی مثل خواب، خیال‌پردازی، خلسه و مرگ سخن گفته است. این تجربه‌ها همگی ما را به ورای مرزهای زندگی روزمره می‌برد. مثلاً در این حالت‌ها، جایی می‌رویم، چیزی را می‌بینیم یا می‌خوریم که می‌تواند واقعیت داشته باشد یا نه. تنها در صورتی می‌توانیم بفهمیم آنچه در این حالت‌ها تجربه کرده‌ایم، درست بوده، که به واقعیت زندگی روزمره برگردیم و با توجه به نگرش طبیعی تجربه‌مان را بازبینی کنیم. نکته مهم در رابطه با این تجربه‌ها آن است که واقعیت دیگری مرتبط با زندگی روزمره وجود دارد که منطبق آن با منطق کنش روزمره متفاوت است.

نقطه مشترک همه این تجربه‌ها جدا شدن و تعلیق واقعیت زندگی روزمره است و آنکه وقتی به قلمرو زندگی روزمره بازگشتیم، می‌توانیم تجربه را در قالب نماد ترجمه کنیم (Shutz; Luckmann, 1982: 121-131). تعلیق موردنظر از طریق جهشی اتفاق می‌افتد که قبلاً اشاره شد و نسبت ما را با زندگی روزمره منقطع می‌کند. انسان نه تنها می‌تواند فراروی بزرگ را تجربه کند، بلکه از طریق نمادها می‌تواند این تجربه را با دیگران به اشتراک بگذارد. از این جهت، خاصیت نماد ایجاد ارتباط معنایی میان قلمروهای متفاوت واقعیت است. برای مثال، یک پرچم شیئی ساخته شده از پارچه و رنگ است، در عین حال، می‌تواند یک ملیت یا یک تیم ورزشی را نشان دهد. پرچم مادی است و متعلق به واقعیت زندگی روزمره، اما مفهوم ملت متعلق به قلمرو معنایی دیگری است.

نتیجه

هوسرل که در پدیدارشناسی به دنبال تجزیه و تحلیل آگاهی بود، متوجه شد ما در دنیایی زندگی می‌کنیم که قبلاً وجود داشته و بافت فرهنگی، تاریخی و اجتماعی آن بر آگاهی ما اثر می‌گذارد. این اثرگذاری به واسطه بینادذهنیت صورت می‌پذیرد، از این جهت، زیست‌جهان بنیان فعالیت‌های شناختی ما است. در محیط مشترک و درک همدلانه با «دیگری» خود را به جای او می‌گذاریم و جهان را از دیدگاه او درک می‌کنیم. شوتز در راستای ایجاد پایه‌های فلسفی برای جامعه‌شناسی

تفهیمی و پاسخ به این سوال که چگونه از محتوای ذهنی دیگری آگاهی می‌یابیم، از زیست‌جهان بهره برد و جزئیات دقیقی بر آن افزود.

او برخلاف هوسرل که معتقد بود باید نگرش طبیعی را در پرانتز نهاد، اظهار داشت ما تنها با نگرش طبیعی می‌توانیم وارد قلمرو بینادذهنیت شویم؛ بینادذهنیت در هم‌بستگی میان نگرش طبیعی و زیست‌جهان امکان‌پذیر است. از این‌رو، به جای در پرانتز نهادن نگرش طبیعی، تردید درباره وجود جهان را در پرانتز نهاد. از طرفی طرح آگوی استعلایی هوسرل را برای شکل‌گیری بینادذهنیت مناسب علوم اجتماعی نمی‌داند. فرد عادی انگیزه‌ای برای پرسش از واقعیت استعلایی جهان ندارد بلکه دنیا را با همه آنچه در آن است برای خود و دیگری معتبر می‌داند. به جای آن از آگوی این جهانی سخن به‌میان آورده تا نشان دهد «ما» تجربه اصلی افراد در جهان است و از طریق درک «ما» بینادذهنیت را ممکن می‌داند.

از نگاه شوتر زیست‌جهان، جهان زندگی روزمره و واقعیت برتر است و سایر جهان‌هایی را که فرد در طول زندگی تجربه می‌کند «قلمروهای معنا» می‌نامد. در حالی که هوسرل زیست‌جهان را تنها واقعیت قابل درک می‌دانست. شوتر لایه‌های مختلفی برای واقعیت قائل می‌شود که در شکل‌دهی به آگاهی فرد اثرگذارند. از آنجاکه بینادذهنیت شامل آگاهی بر محتوای ذهنی «دیگری» است، امری تعاملی و بینافردی است، این لایه‌ها در جهت‌دهی به آگاهی او و در معنایی که فرد به‌کنش خود می‌دهد اثرگذار است. زیست‌جهان و بینادذهنیت تنها در ارتباط با «دیگری» و آگاهی از محتوای ذهنی او میسر می‌شود اما افراد در مرزهای زمان و مکان محدود شده‌اند. عبور از این مرزها به وسیله نمادها و نشانه‌ها ممکن می‌شود. شوتر به‌منظور بسط مفهوم «قلمروهای محدود معنا»، از مفاهیم بازنمایی، «تکامل خلاق» و «حوزه دستکاری» و تعریف خود از بینادذهنیت به‌عنوان مبانی فکری در باب نماد و نشانه استفاده کرده است. نمادها و نشانه ابزارهایی هستند که فرد از طریق آنها از زمان و مکان فعلی و تجربه ذهنی خود فراتر می‌رود، امکان تعامل میان فرد و جامعه را فراهم می‌کنند و واسطه ارتباط میان واقعیت‌های دیگر با واقعیت برتر یا همان زیست‌جهان می‌شوند. این‌گونه زیست‌جهان و بینادذهنیت به ساختار ذهنی فرد در حیات اجتماعی جهت می‌دهند.

پی‌نوشت‌ها

- ^۱ برتانو این مسأله را در *روانشناسی توصیفی* (۱۰۰-۶۸) طرح کرده است. او معتقد است هر پدیده ذهنی رو به سوی ابژه‌ای دارد و هر عمل ذهنی آگاهانه است. البته وجود اعمال ناآگاهانه ذهنی را رد نمی‌کند اما دلیل کافی برای اثبات آن نیز نمی‌یابد.
- ^۲ جفت و جور سازی (Pairing) نوعی سنتز منفعل است که از آن با عنوان پیوند یا تداعی یاد می‌شود. به این صور که داده‌های آگاهی یکدیگر را فرامی‌خوانند و به واسطه معنای عینی‌شان متقابلاً عناصرشان را به هم انتقال می‌دهند و با یکدیگر هم‌پوشانی دارند (هوسرل، ۱۳۸۴: ۱۷۴).
- ^۳ شوتز در "On Multiple Realities" می‌گوید، مفهوم پرش "Leap" را از کی‌یرگور اخذ کرده است.

References

- Avramides. A. (2019) "Other Minds". in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/other-minds/>
- Beyer. Ch. (2016) "Edmund Husserl". in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/husserl/>
- Brentano, F. (1973) *Psychology from an Empirical Standpoint*; trans: Rancurello, C. & others. London & New York: Routledge.
- Derher, J. (2011) "Alfred Schutz". in: *The Wiley-Blackwell Companion to Major Social Theorists*, ed. Ritzer, George. Stepnisky, Jeffrey. Vol.1, USA: Blackwell Publishing Ltd.
- Føllesdal, D. (2009) "The Lebenswelt in Husserl". in: *Science and the Life-World*. H. David; Rheinberger. H. J. UK: Stanford University Press,
- Husserl, E. (1970) *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*; Trans. Carr. D. Evanston: Northwestern University press.
- Husserl, E. (1982) *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, First book. General introduction*; ed. Kersten F. Dordrecht: Springer Press.
- James, W. (1950) *The Principles of Psychology*; New York: Dover Publications.
- Mc Intyre, R.; Woodruff Smith, D. (1989) *Theory of Intentionality, Husserl's Phenomenology: A Textbook*, Mohanty, N. J.; Mc Kennap, W., Washington D. C: Center for Advanced Research in Phenomenology and University Press of America.

- Mead, G. H. (1932) *The Philosophy of the Present*; USA: Open Court.
- Moran, D. (2006) *Introduction to Phenomenology*; London & New York: Routledge.
- Muzzetto, L. (2006) "Time and Meaning in Alfred Schütz", *Time & Society*, 15(1): 5-31.
- Overgaard, S.; Zahavi, D. (2009) "Phenomenological Sociology: The Subjectivity of Everyday Life"; in: *Encountering the Everyday*. ed. Jacobsen, H. M., USA: Palgrave Macmillan.
- Ritzer, G. (2011) *Sociological Theory*; New York: McGraw Hill.
- Schutz, A. (1945) "On Multiple Realities", *Philosophy and Phenomenological Research*; 5(4): 207-259.
- Schutz, A. (1962) *Symbol, Reality and Society, Collected Papers the Problem of Social Reality*; ed. Natanson, M. Vol. 1. London: Martinus Nijhoff.
- Schutz, A. (1967) *The Phenomenology of the Social World*; trans: Walsh G., Klehnert, F., Evanston: Northwestern University Press.
- Schutz, A. (1970) "The Problem of Transcendental Intersubjectivity in Husserl", in: *Collected Papers, Studies in Phenomenological Studies*, Vol.3, Aron Gurwitsch. Martinus Nijhoff.
- Schutz, A.; Luckmann, Th. (1974) *The Structure of the Life-world*; Vol.1. Zaner, R. M.; Engelgard, T., London: Heinemann.
- Schutz, A.; Luckmann, Th. (1989) *The Structure of the Life-world*; Vol.2, trans. Zaner, R. M.; Parent, J. D., Evanston: Northwestern University Press.
- Scott, J. (2006) *Fifty Key Sociologists: The Formative Theorists*; New York: Routledge.
- Smith, D. W. (2007) *Husserl*, ed. Leiter, B. London & New York: Routledge.
- Weber, M. (1947) *The Theory of Social and Economic Organization*; trans. Henderson, A. M.; Parsons, T., New York: Oxford University Press.
- Zahavi, Dan (2003) "Inner time-consciousness and pre-reflective self-awareness". in: *The New Husserl: A Critical Reader*, ed. Donn Welton, Indiana University Press.