

دیدار ساسی

۴۴

ترجمه و تالیف: پریچهره ساسی



۱۰۵۵۰۱-
 ۱۲۱۶۱۰
 کتابخانه
 خطی
 Enkida
 Parse

پدیدارشناسی

تألیف
 ترجمه و تألیف
 پریچهر ابراهیمی

ترجمه و تألیف : پریچهر ابراهیمی

تقدیم به او . . .
 " دراصل یکی بُدست جان من و تو
 پیدای من و تو و نهان من و تو
 خود از پی فهم گفتم آن من و تو
 چون نیست من و تو در میان من و تو"
 جلال‌الدین محمد بلخی (مولوی)

فهرست مطالب

پیشگفتار	۵
مقدمه	۷
فصل اول :	
— آدموند هوسرل — فلسفهٔ پدیداری	۱۹
— آگاهی	۲۴
— معنا بخشی ارادی	۲۵
— جهان زندگی و میان ذهنیت	۳۱
— تقلیل پدیدار شناسانه	۳۹
— ماهیت	۴۹
فصل دوم :	
— فلسفه ، علوم اجتماعی و حیات روزانه	۵۰
— مورد میرم جهان شناختی در علوم اجتماعی	۵۵
— بحران علوم اجتماعی	۶۰
فصل سوم :	
— نظرهای مطرح ،	
— ماکس شلر	۷۵
— کارل مانهایم	۸۴
— اگزیستانسیالیزم و پدیدارشناسی	۸۹
— آلفرد فیروکانت	۱۰۰

نام کتاب : پدیدارشناسی
 تالیف و ترجمه : پریچر ابراهیمی
 چاپ اول : زمستان ۱۳۶۸
 تعداد : ۲۰۰۰ نسخه
 چاپ : چاپخانه حیدری
 ناشر : نشر دبیر

فصل چهارم :

- جامعه ،

- پدیدارشناسی و پوزیتیویسم ۱۵۴
- مشکل معنا ۱۱۵
- پدیدارشناسی و علوم اجتماعی ۱۱۴
- مفهوم وضعیت ۱۱۹
- مفهوم ساخت ۱۲۱

فصل پنجم :

- آلفرد شوتز - جامعه‌شناسی پدیداری ۱۲۶
- فهم ۱۲۹
- جهان حس مشترک ۱۳۲
- وضعیت شرح حالی ۱۳۴
- میان ذهنیت و تز عمومی خود دیگری ۱۳۵
- کنش ۱۴۹
- توصیف پدیده اجتماعی ۱۵۶
- مقایسه میان جامعه‌شناسی رایج و پدیدارشناسی ۱۶۰
- تحقیق جامعه‌شناسانه از نظر جامعه‌شناسی پدیداری ۱۶۵
- واژه‌نامه ۱۶۹
- فهرست مراجع ۱۷۷
- فهرست منابع ۱۸۴

و بنام خدا

پیشگفتار :

.... و "حکمت گمشده" انسان است."

گمشده‌ای که سال‌هاست شیفتگان راه معرفت، سر در پی آن نهاده و هر یک به سلوک و طریقه‌ای، راه به‌گوشه‌ای از اعماق مبهم و گنگ نادانسته‌های بشری برده، و دری گشوده‌اند.

متنی که از نظر گرامی شما می‌گذرد، مجملی کوتاه از بحثی طولانیست. بحثی که در راستای یکی از گرایش‌های تفکری، به‌سوی دریافت کلیت واقعیت‌ها و اعمال بشری، از طریق نهان‌بینی و آمیزش روش‌های متنوع، مطرح می‌شود. پدیدارشناسی، به‌عنوان یک نظریه فلسفی - اجتماعی، سال‌هاست که در حوزه‌های علمی جهان مطرح، و مورد بحث و تبادل نظر بوده است. این نظریه، که بیشتر، ابعاد ماهوی و معانی نهفته در پدیده‌ها را در نظر دارد، متأسفانه در جامعه ما یعنی جامعه‌ای که مهد اشراق و عرفان و فلاسفه‌ای همچون ملاصدراست، ناشناخته مانده و به‌دلیل فقدان منابع، بطور پراکنده گاه، تا مرز برداشت‌های غیر معتبر کشیده شده است. از این نظر، مطلب حاضر بر آن تلاش است که تنها و تنها معرفی هرچند خلاصه‌ای از این نظریه اجتماعی - فلسفی ارائه دهد و این درحالیست که ما در این زمینه با کمبود منابع و فقدان اطلاعات کافی مواجه هستیم، بنابراین تأکید دوباره بر این نکته ضروریست، که نوشته حاضر، در پی تأیید و تکذیب مطالب ارائه‌شده از جانب صاحب‌نظران نبوده، بلکه صرفاً "تحقیقی علمی و مجمل است که

بنا به پیشنهاد دوستان و آگاهان در اختیار جویندگان علم قرار می‌گیرد .
 باشد که مشتاقان دانش و علم ، با مطالعه و تکمیل آن ، بر بارور شدن اندیشه
 ما در تحلیل و بررسی و قضاوت ، باری نمایند .
 در خاتمه ، لازم است که از مساعدت‌های آقای دکتر منوچهر فاروسی و
 زحمات بی‌شائبه دوست گرامی خانم سیما حیدری باطنی قدردانی نمایم .

مقدمه :

قرن‌هاست که فلسفه ایده‌آلیسم ، نداگر "ایده‌ها" در جهان شناخت
 و آگاهی است . این ندای گراف ، گمنامه سخن خود را تا بدانجا کشانده
 است که در آن تصور وجود ، نمایان‌گر چیزی جز ایده‌ها نیست . جهان در
 این نظر گاه ، سراسر ساخته ذهن بشر است و حقیقت ، تنها در تفکر و
 ذهنیت فردی نهفته است . نفس فردی جولانگاه آگاهی و جهان خارجی
 بافته درونی ذهن آدمی و در نهایت ، پیروزی ذهن و پندارهای بشری بر
 واقع و حقیقت بیرونی است .

از طرف دیگر ، مذهب "اصالت تجربه" که با فلسفه لاک و شک هیوم
 روند اوج آن بیش از پیش نمودار شد ، با اعتقاد بر استقلال واقعیت بیرونی
 و انکارناپذیری آن و با تاکید بر عین گرائی ، توجه خود را معطوف دست
 یافتن به واقعیت جهان ، از طریق تجربه و احساس نموده است . از نظر این
 مکتب ، واقعیات از هرنوع که باشند ، منفک و مستقل از افرادند و بطریق
 تجربه و آزمایش قابل اکتساب ، و این تنها راه آگاهی بر پدیده‌ها و واقعیات
 است . ره‌آورد چنین تفکری ، علوم تجربی رایج و دست‌آوردهای علمی گوناگون
 در زمینه علوم فیزیکی است .

اما با مطرح شدن علوم رفتاری و علوم انسانی ، مسئله به صورتی غامض‌تر
 و حادتر از پیش مطرح می‌شود . مشکل ، از یک طرف در رابطه با پیچیدگی
 علوم انسانی به دلیل مواجهه با انسان ، به صورت موجودی مادی - روانی
 است و از طرف دیگر با مسئله عمده چگونگی شناخت در این جهان بیکران

و وسیع، که سرشار از روحیات، گرایش‌ها و انگیزش‌های گوناگون و ملموس از تنوع گروه‌ها، جوامع و ملاحظات مربوط به آن است، روبروست. مشکلی که در مرکز خود، مناقشات میان عین‌گرایی و ذهن‌گرایی و داعیه‌های فراوان و متخالف آنها را نهفته دارد.

در این زاستا و بر محور چنین مناقشاتی است که یکی از ابعاد پدیدارشناسی هوسرل، برما آشکار می‌شود. از یک طرف، پدیدارشناسی، از آنجا که بدنال دست‌یافتن برعینیات، از طریق اشتراکات میان اذهان است، خود را از تنگناهای ذهن‌گرایی می‌رهاند و بر استدلال اشتراک اذهان که قاعدتا "و به دلیل مشترک بودن، درون خود مستلزم عینیت است تاکید می‌کند و از طرف دیگر، اکتفای صرف به واقع محسوس را به شدت مورد انتقاد قرار می‌دهد. در اینجا تر هوسرل از حقیقت میان ذهنی، براساس ایده "ثقل ماهوی عینیت که برای همه، بشریت یکسان است، قرار می‌گیرد. بدین ترتیب پدیدارشناسی، با ادعای "عینیت متعالی" و "جنبه‌های ارادی و معنابخش" مشترک میان اذهان، داعیه حل مناقشه عین و ذهن را به صورت شناختی نوین و راه‌حلی جدید، در فلسفه ماهوی خویش مطرح می‌کند. اما در واقع، پدیدارشناسی سرفصلی از دست‌آوردهای متنوع روش‌شناسانه است، که با انتقاد از طبیعت‌گرایی، عقل‌گرایی و تاریخ‌گرایی، بنیادهای روش‌شناسانه خویش را استحکام می‌بخشد.

در قرن هجدهم و از آنجا که علوم انسانی متاخرتر از سایر علوم بودند، سرگردانی عجیبی بر علوم فرهنگی سایه افکن شده بود. به همین دلیل، عده‌ای با دنباله روی از علوم طبیعی به پذیرش روش‌های این دسته از علوم در دانش انسانی پرداخته و گمان نمودند که با استفاده از روش‌های علوم فیزیکی و تحقیقات نیوتن، می‌توانند با آب و رنگ علوم طبیعی، علوم انسانی را احیاء و بطور سریع به پیشرفت برسانند. اما در مقابل چنین نظری، جریان دیگری مبتنی بر اعتقادات دکارت، که میان نفس و جسم تفاوت قائل بود، به بعد هستی‌شناسانه این تفکیک تاکید نموده، با گسترش این نحوه تفکر به حیطه شناخت، معتقد به انفکاک روش‌های علوم انسانی از علوم طبیعی شد.

از آغاز قرن نوزدهم با نضج‌گیری نظرات کانت، دیگر تنها مسئله به تفاوت میان علوم خاتمه نمی‌یافت، بلکه مسئله استقلال علوم انسانی از سایر علوم، محور بحث‌ها و نظرات گشته بود. در این زمان، با تاکید بر فلسفه متعالی و پدیدارشناسی کانت، بحث دیگری نیز کم‌کم اذهان را متوجه خود نمود. به اعتقاد کانت، تمام پدیده‌های عالم دارای دو وجه‌اند، یک ظاهر، نمود یا فنومن و یک بود، ذات یا نومن. از نظر کانت آنچه که برای همه علوم قابل اکتساب و دستیابی است و به آگاهی ما می‌آید، در واقع چیزی جز ظاهر یا فنومن پدیده‌ها نیست و نومن یا ذات پدیده‌ها هرگز برای ما قابل دستیابی نیست. بنابراین، ماتنها، از طریق فنومن‌ها و به شیوه عقلانی می‌توانیم دریابیم که نومن یا ذاتی در پس این فنومن‌ها وجود دارد که برای ما دست‌نیافتنی است. اما برای رسیدن به واقعیت فنومن‌ها نیز، کانت معتقد به احساس و تعقلی است که براساس این امور حسی کسب می‌شود. وی در کتاب "نقد خردناب" با تلاش برای ایجاد توازن و هماهنگی میان شک‌گرایی و حسن‌گرایی، سعی می‌کند به نقد توانایی‌های عقل، به‌طور کلی بپردازد و بدین‌سان، شناخت پس از تجربه و هرگونه شناختی که از طریق تجربه، یعنی تاثیر اشیاء بیرونی بر حواس انسان کسب می‌شود را مورد قبول قرار دهد. وی اینگونه شناخت‌ها را، شناخت پسین می‌نامد. با این تفاوت که در نظر او شناخت‌های پیشین، یعنی شناخت‌های مقدم بر تجربه نیز کاملاً "مردود نیست. بنابراین از نظر کانت، شناخت عوارض و فنومن‌ها نیز از طریق تجربه اما با همراهی عقل که ادراک را برای ما میسر می‌سازد، امکان‌پذیر است.

از طرف دیگر، با رشد نظرات فیخته آلمانی، یعنی با کشف ارتباط و همبستگی تاریخ با آگاهی، درک جدیدی از تاریخ یعنی بازسازی تاریخ نه آن‌گونه که بوده، بلکه آن‌گونه که باید ساخته شود، مطرح می‌گردد. و بر این اساس، علوم انسانی نیز با این درک جدید، در زمره علوم قرار می‌گیرند که مورد توجه فلسفه تاریخ‌اند.

این گام عظیم که کاری پرومته‌ای نام می‌گیرد، آغازگر سرفصلی نوین در علوم انسانی است. کاری پرومته‌ای که الحق مستحق مجازاتی زئوسی

نیز بود، چرا که به نظر بسیاری آتش گمشده انسان را از آسمان‌ها ربود و در وادی سرد و تاریک و ناآشنای زمین، نور آسمانی دمید و انسان را از سردگردانی و گمراهی در تیرگی‌های مبهم تاریخی نامعین، رها نمود و آشنای راه ساخت. در این رهگذر است که در سیر از دالامبر و "ترقیات روح بشری" کندرسه، که به تبیین تاریخ عنایت داشتند، به نظرات "عیان‌ساز" هگل و پدیدارشناسی روح او می‌رسیم. هگل با منطق جدید خود، سرفصلی‌نویس در عیان‌سازی تاریخ محسوب می‌شود. وی در "پدیدارشناسی روح" خود، منطقی خاص برای بیان جهان مطرح می‌کند. برای هگل، روح جهانی در یک حرکت کلی، تمام مراحل دیالکتیکی خویش را می‌پیماید و با بیرون شدن از خویش دوباره به خویش می‌پیوندد. بدین ترتیب که روح جهانی که نخست در حالت در خود بودن است، از خود بیرون می‌آید و از طریق پدیدارها به خود آفرینی خویش می‌نشیند و در اینجاست که با خود بیگانه می‌شود، ولی در نهایت در مرحله دوم، دگر بار به خویش باز می‌گردد و به حالت در خود بودن و برای خود بودن می‌رسد. بدین معنی که پس از بیرون آمدن از خویش، دیگر بود می‌شود و از طریق سیر در طبیعت مادی و حیوانی و در نهایت از طریق تاریخ انسانی، به سوی یگانگی با خویش می‌رود. از این نظر پدیدارها، در واقع مراحل باز یابی خویش‌ن آیده مطلق‌اند و شناخت نیز، در یک جریان و سیر مطرح می‌شود. از نظر هگل، پدیدارها، هرچند در زمان و مکان مطرح‌اند، ولی به معنایی می‌توان گفت که تجلی روح مطلق‌اند، روحی که با سیر پدیدارها در سر منزل نهائی، از طریق "انسان" به "خود" می‌رسد. و اعتبار پدیدارها نیز، در جنبش درونی آنها در تحقق بخشیدن به همین مهم است. به دیگر سخن، بحث هگل در اینجا درباره شناخت ذات پدیده‌ها نیست، بلکه از نظر او شناخت امری است مربوط به انسان و شعور وی که در حال گسترش دائمی است و خود، دارای مراحل است که نخست از طریق تبیین حسی، بعد ادراک حسی و سپس فهم، حاصل می‌شود. مراحل که پس از طی آن، آگاهی و خودآگاهی (خرد و عقل) شکل می‌گیرد که خود تا مرحله علم مطلق دارای چندین صورت است. بنابراین می‌توان گفت که از نظر هگل "شناخت هستی" بر پایه "اندیشه مجرد" قرار دارد.

بحث‌های هگل و منطق او بعدها با تغییر و گذرا ایده به ماده و اصل نمودن پراتیک اجتماعی، سازنده اندیشه مارکس و پیروان اوست. اما دیری نمی‌پایید که علوم انسانی، بار دیگر، تمامیت خود را از فلسفه تاریخ و روش‌های تاریخی‌رها نموده، با محدود نمودن آن، مترصد تلفیق و دست‌پابی به روش‌هایی نوین می‌گردند و این زمانی است که می‌توان شاهد اوج‌گیری مذهب تحصلی و در مقابل آن مذهب تاویل یا نهان‌بینی و تفهم بود.

از یک طرف مذهب تحصلی یا پوزیتیویسم، بازگشتی به احیاء روش‌های علوم فیزیکی در علوم انسانی و شیء دیدن پدیده‌های انسانی و خالی نمودن آن از بار معناست که با نگرش مثبت اگوست کنت بر علوم انسانی آغاز می‌شود. این نظریه به صورت خط سیری خاص در جامعه‌شناسی و علوم فرهنگی باقی ماند. در این معنا ناتورالیست یا پوزیتیویست، فلسفه خود را در پس اهداف و مقوله‌های علوم طبیعی فرم می‌دهد و جهان را به عنوان تجمعی از اشیاء، بدون در نظر گرفتن آگاهی و انسان مورد ملاحظه قرار می‌دهد. اما از طرف دیگر، جریان تاویل (هرمنیوتیکس) و تفهم است، از روش تاویل شلایرماخر* در زمینه الهیات که آنرا از حیطة اعتقادی کتب مقدس به حیطة هرآنچه که بتواند موضوع تفسیر قرار گیرد کشاند تا بوکه*** و درویزن*** که به صورت مختلف تفسیر، از تفسیر دستور زبان گرفته تا تفسیر اوضاع و احوال و وضعیت روانی و اخلاقی پرداخته است. از نظر درویزن، تبیین و علت‌یابی، مختص علوم طبیعی و تفهم مختص علوم روحی است. این روش پس از او توسط دیلتای، یاسپرس و نا حدی ماکس وبر بکار گرفته شد. لیکن ماکس وبر، بر این تلاش است که میان این دو ارتباطی برقرار نماید. مفهوم "تفهم" در جامعه‌شناسی ماکس وبر تاجائی مورد استفاده است که جامعه‌شناسی او را "جامعه‌شناسی تفهمی" لقب داده‌اند. اما مفهوم تفهم در نظر وبر، در خط سیری از نهان‌بینی یا تفسیر استنباطی دیلتای مطرح می‌شود که نخستین بار توسط گوستاو درویزن*** جامعه‌شناس آلمانی بکار

* Schlier Macher

*** Gustave Johann, Droysen.

** Boockan

رفته است. در اعتقاد وبر، مفهوم تفهم، به معنی فهم یک رفتار یا یک رابطه اجتماعی است. این مفهوم از نظر او هم حیطه تفسیر را در بردارد و هم به علیت مربوط می شود. در واقع او به صورتی، تبیین را نیز در روش تفهمی خود وارد می کند، چرا که از نظر او اگرچه جنبه های از تفهم، دریافت حضوری و غیر مستقیم از اعمال بشری است، اما جنبه دیگر آن نیز که صورتی تبیینی به خود می گیرد، چیزی جز تفهم با واسطه و غیر حضوری نیست. در واقع از نظر او، تفهم حضوری و مستقیم ما را به تمامی کنه یک واقعه یا رویکرد آشنا نمی سازد، زیرا که مثلاً با انجام یک مراسم مذهبی در یک کلیسا، برای فردی که مسیحی نیست، تنها یک سری از اعمال که با ترتیب معینی اجرا می گردد، دیده می شود، درحالی که برای فهم این اعمال باید به چرایی، انگیزه و هدف این رفتارها بپردازیم و برای این، طریقه های جز تفهم غیر مستقیم یا تفهم تبیینی نیست.

درست در چنین مکانی است که پدیدارشناسی، معنای کسب شده را با تجربه زیسته همراه می کند. برای ما درک معانی بطور زیسته، امری است که به صورت خود به خود در زندگی جهانی رخ می دهد و بنابراین فهم بسیاری از اعمال مشترک ما در زندگی روزانه، بدون تحقیق و بدون سؤال امکان پذیر است، زیرا که تجربه ای است که مورد عمل ما بوده و یا در زندگی معمول بسیار آشنای ماست. بنابراین فهم معنای چنین اعمال زیسته ای برای ما مشکلی را دربر نخواهد داشت. مثل فهم حرکات یک پستچی برای کل مردم و یا حتی اعمال یک نانوا، برای اعضاء جامعه خودش، که در فضای متفاوت فرهنگی، برای عضو جامعه دیگر نا آشناست.

بنابراین در راستای تبیین و تفهم، درمی یابیم که، از نظر هوسرل نیز تبیین علمی و روش های علوم طبیعی، در حیطه علوم انسانی سخت مورد انتقاد است. از نظر هوسرل طبیعت فاقد معناست، در حالی که جهان انسانی، جهانی سرشار از معنا و روح است، در عین حال یافتن تاریخ پدیده نیز به معنای دست یابی بر خود پدیده نیست. به اعتقاد او، روانشناسی با جزء کردن و تجربی دیدن رفتار انسانی، طریقه ای گمراه کننده را به پیش می برد و عقلانیت صرف نیز فاقد آگاهی ناب کسب شده از ماهیت پدیده و عینیت های

متعالی این آگاهی است.

به اعتقاد هوسرل، در علوم انسانی، مسئله انگیزش ها و فهم معانی (انگیزه و هدف) در یک جریان تاریخی مطرح می شود. چرا که رفتار انسانی هدف مند و غایت گراست، ولی ریشه های این انگیزه ها و اهداف نیز، در هسته آغازین و اولین جرثومه های عمل - که در زمانی بسیار قبل از بارز شدن عمل مطرح می شوند - نهفته است. بدین ترتیب، هوسرل با انتقاد از مکاتب اصالت طبیعت، اصالت روانشناسی، اصالت امر تاریخی و عقلانیت صرف، درصدد یافتن جنبه های معنا بخش پدیده ها برای آگاهیست. آگاهی نیز به اعتقاد او، مجرد نیست، چرا که همیشه آگاهی از "چیزی" مطرح است که وجودی مستقل از افراد دارد. البته در اینجا، تجزیه و تحلیل هوسرل از آگاهی، تا حد زیادی منتج از بحث های برنتانو* در مفهوم معنا بخشی ارادی در قرن نوزدهم است. محور اصلی این نظریه برخلاف آنچه که از عنوان آن بدست می آید، به معنای شناختن پدیدارها نیست، بلکه کشف معنای ماهوی پدیده ها از طریق شعور و آگاهیست. هوسرل همچون کانت، پدیده ها را بصورت بود و نمود یا نومن و فنومن ملاحظه می کند؛ پدیدارشناسی او، با آنچه که مورد بحث کانت و هگل است بسیار متفاوت است. فنومن از نظر هوسرل آن چیزی است که از یک ماهیت ناپایدار برای ما محسوس است. ولی فنومن ها، حاکی از وجود ماهیت ها هستند و ماهیت ها برخلاف ادعای کانت برای آگاهی ما کاملاً قابل دست یابی اند. بنابراین از نظر هوسرل، ماهیت پدیده سرشار از آگاهی است و از طریق جنبه های معنا بخشی و ارادی که توصیف ترکیب ماهوی آگاهیست بر ما روشن می شود. اما این واقعیت ماهوی برخلاف واقعیات عینی یا شکل ظاهری پدیده، نه در توصیف حسی و مشاهده ای و نه در هیچ رابطه آمپریستی و تجربی که متعلق به علوم تجربی و فیزیکی است، نمی گنجد. بلکه آنچه در چنین جستجوئی مورد توصیف واقع می شود، صورت و نحوه ای خاص از توصیف، یعنی توصیف عینیتی است شکل یافته در آگاهی و تقلیل این عینیت آگاهی به ریشه نخستین آن که ویژگی های درونی و هسته ای پدیده در آن حفظ می شود. در چنین حالتی

* Brentano

است که به اعتقاد شوتر، از آنجا که ما به معنای ریشه‌ای پدیده و رسیات معنایی هر دوره تاریخی یعنی اشتراک بین اذهان در هر دوره تاریخی تا به امروز رجوع می‌کنیم، در معنای کسب شده پدیده، بر میان ذهنیتی منتج از گذشتگان، معاصرین و حتی آیندگان رجوع نموده‌ایم و بنابراین عینیت معنای بدست آمده، از آنجا که متعلق به اذهان متعدد و اشتراک میان آنهاست نه ذهنیت مجرد یک فرد، پس حداقل عینیتی را در واقع دارا خواهد بود.

از نظر هوسرل، حتی علوم تجربی نیز تنها بدنیاال واقعیات محسوس نیستند، زیرا که بسیاری از قانون‌مندی‌های مکشوف آنها، غیر عینی و غیر محسوس‌اند و در پس پدیده‌های حسی نهفته‌اند. بطریق اولی، شناخت واقعیت بشری نیز به معنای آنچه که محسوس و تنها قابل دریافت حسی است، نیست. بلکه شناخت ماهیت وجود و اعمال است که مستلزم روشی خاص و بی‌بردن به معنای واقعی و ماهیت درونی آنهاست. در نتیجه از نظر هوسرل علم ماهوی، نسبت به علوم مختلف، مستقل است. زیرا که ریشه پدیده و اعمال، در ماهیت آنها نهفته است و آنچه که واقعی می‌نماید وابسته به چگونگی آن چیز است که ماهیت پدیده است. پس بطریق اولی، علوم مختلف نیز وابسته به علمی ماهوی‌اند. در حالی که علم ماهوی، علمی مستقل است. چرا که ماهیت‌ها وابسته به عینیت نیستند. بنابراین علوم تجربی نسبت به علم ماهوی وابسته بوده و از آن بی‌نیاز نیستند. از اینجا است که هوسرل علم ماهوی خود را بنیاد همه علوم مختلف می‌داند. اما این علم ماهوی، در واقع، "علم واقعی ذهنی" است، که متد ویژه و مخصوص خود را داراست.

بدین ترتیب، منظور هوسرل از پدیدارشناسی، کوششی است برای درک ماهیات یعنی معانی ایده‌آل** که از طریق شهودی و توصیفی حاصل می‌شود و تفاوت آن با سایر علوم ماهوی در این است که آنها به کار تقلیل یا تحویل پدیدارشناسانه***، یعنی تبدیل تجربه به ماهیت نمی‌پردازند.

* Geist

** Ideal meaning

*** Phenomenological Reduction

گفتیم که هوسرل، بر دست‌یابی براساس یا ماهیت پدیده، از طریق آگاهی که توسط اشراق بلاواسطه و شهود امکان‌پذیر می‌شود، تاکید می‌کند. این شهود، در واقع از تجارب زندگی معمول روزانه ماست و هرچند که وابسته به عقل سلیم دانشمند و متفکر است، اما با آنچه که معمولاً "از شهود به نظر می‌آید، یعنی الهامات غیبی و کشف‌های ناگهانی و فوری انسان‌های استثنائی و افراد باطنی، متفاوت است و نوعی آگاهی است که در طی زندگی روزانه شکل پذیرفته و با درکی معمول از دنیای اشتراکات ذهنی که براساس برداشت‌های ذهنی مشابه انسان‌ها از پدیده‌ها بدست می‌آید و امکان زیست آنها را در کنار یکدیگر، میسر می‌کند، همراه است. از نظر پدیدارشناسی، تا زمانی که ما از مفهومی واحد و پدیداری واحد، درکی مشترک در اذهان نداشته باشیم، یعنی اشتراکی ذهنی در درک آب، درخت، میز، بخاری، لیوان، دریا و... وجود نداشته باشد، زندگی میسر نیست. به همین ترتیب فهم اعمال نیز، در فضای معانی مشترک میان اذهان امکان‌پذیر است. از نقطه نظر پدیدارشناسی، همچنان که گفتار، تا متضمن معنایی نباشد قابل فهم نیست، عمل اجتماعی و پدیده اجتماعی نیز باید سرشار و مملو از معنا باشد. معنایی که در اشتراکات ذهنی، توسط همه افراد قابل لمس و دریافت بوده و این پایه و اساس تعامل اجتماعیست. براساس نظریه پدیداری، همچنان که در مطالعه چند جمله و شنیدن صحبت‌ها و گفتگوها، ما به دنبال دریافت مفهوم و معنای منظور نظر گویندگان و نویسندگان هستیم و در نهایت نیز در فضای مشابه میان ذهن من و او، می‌توانیم به فهم فحوای گفتار وی نائل آئیم، در مشاهده یک عمل، همچنان که اجزاء عمل، چون سلسله گفتار بدنیاال هم شکل می‌گیرند، در جستجوی یافتن معنای نهفته در سیر عملیم. این کار زمانی که عمل همچون فیلمی صامت، بدون بیان باشد، ما را بیشتر و بهتر متوجه دریافت معانی درونی آن می‌کند. چرا که عمل نه تنها گفتاریست خاموش، بلکه فراتر از آن با همراهی حالات، ژست‌ها و دریافت احساسات همراه با رفتار، ما را به درک و دریافت عمیق‌تری از معانی عمل رهنمون می‌سازد. امری که در روابط مستقیم قابل دریافت است و در روابط غیر مستقیم همچون نامه و کتاب و یا گزارش اتفاقات تاریخی گذشته، که

محدود به معنای نوشتاری یا نقل قولی صرف می‌گردد، مستتر نیست و درک ما از واقعه یا معانی موجود، تنها از لابلای جملات، در فضائی سمبولیک (زبان) و نوعیت یافته ذهن می‌نشیند. فضائی که به اعتقاد جامعه‌شناسی پدیداری، درخصوص اعمال نیز باید در تعیین چارچوبی سنخ‌بندی شده و نوعیت یافته تمرکز یابد.

بطور خلاصه، در بررسی آراء هوسرل، باید گفت که، معنای "ایده" در خلال زمان توجه اساسی وی را به سمت توسعه، یک "پدیدارشناسی متعالی" جلب می‌کند. هوسرل، طی تلاشی برای ساختن یک "علم ماهوی" بر آن است که نه تنها نمودهای عینی پدیدارها بلکه پدیده با همه "عینیت" و "ماهیت" خود در آگاهی، ظاهر و پدیدار می‌شود. از اینجا روشن می‌شود که، توجه پدیدارشناسی به توضیح پدیده آگاهی و چگونگی شکل‌گیری آگاهی است. در این مقام، هوسرل، جهت تهیه یک پایه فلسفی ژرف برای روانشناسی، علوم انسانی و علوم طبیعی تلاش می‌کند.

البته در چنین مقامی، ادعا می‌شود که توجه هوسرل بر مفاهیم: ماهیت، میان ذهنیت، زندگی جهانی (لبنزولت)، ذهنیت متعالی، جنبه‌های معنابخشی عینیت آگاهی، روش تقلیل‌گرائی و ارجاع به ریشه تاریخی پدیده، گرایش‌های طبیعی و تز عمومی خود دیگر، نهایتاً گامی فراتر از ذهنیت دانشمند برای درک پدیدارهای جهان طبیعی و اجتماعی نیست، اما توجه اساسی هوسرل بر پدیده "معنا" و "میان‌ذهنیت" تأثیرات عمیق لازم را بر نقطه‌نظرات بعدی علوم اجتماعی، باقی گذاشت. هوسرل به همان اندازه که به بررسی علیت در زمینه علوم طبیعی اهمیت می‌داد، برای بررسی انگیزش‌ها در زمینه علوم اجتماعی اهمیت قائل بود.

دیدگاه‌های متعالی هوسرل در زمینه یافتن پدیدارها، در جامعه‌شناسی پدیداری شوتر، طریقی عینی‌تر و دنیوی‌تری را می‌پیماید. شوتر در ارائه نظر گاه‌های پدیدارشناسانه خود، از زندگی مشترک جهان روزانه آغاز می‌کند و کار جامعه‌شناسی را دوباره‌سازی مفاهیم عادی این زندگی روزانه تلقی می‌نماید. بر این اساس فلسفه پدیداری و پدیدارشناسی متعالی هوسرل، با راه‌گشائی به زندگی روزانه انسان‌ها، و دوباره‌سازی این مفاهیم

توسط جامعه‌شناس، ما را به دنیای زندگی انسان‌ها، براساس محور ذهنیت مشترک و متداول و پذیرفته شده در زندگی معمول، رهنمون می‌سازد. اینجا معنا، معنای مشترک فهم شده توسط عموم است و بالنتیجه خالی از خیال‌پردازی‌ها و احکام ارزشی محقق یا عامل. اینجا فضای مشترک بین‌ذهنان در شناخت عمومی و کلی پدیده‌های اجتماعی همچون مدرک سودمند و قابل استنادی است که مفاهیم را از بند زنجیرهای فکری محقق و عامل‌رها می‌سازد و او را در فضای بیکران انطباق‌های فکری و روانی که زندگی اجتماعی و مشترک انسان‌ها را امکان‌پذیر می‌سازد، وارد می‌نماید. در واقع پدیدارشناسی چشم‌انداز خود را به ریشه‌های همین واقعیت عینی و فارغ از قضاوت‌های شخصی دوخته است، و این درحالی است که بیشترین بها را به عقل سلیم دانشمند می‌دهد. بدین ترتیب، جامعه‌شناسی پدیداری، به جای پرداختن به‌واژه‌ها و مفاهیم معنادار شده‌ای که در تداوم حرکت علمی خود، از زندگی روزانه مشترک - که پایه علوم اجتماعی است - جدا شده‌اند، توجهی دوباره به واقعیت‌های زندگی ملموس می‌نماید و با تأکید هم زمان بر "عینیت" و "معانی" پدیدارهای اجتماعی و جدا شدن از روش‌های پوزیتیویستی، فاصله علوم اجتماعی و علوم طبیعی را از طریق جهان معنا و عینیت‌های معنابخش، ثبات می‌بخشد. ضمن اینکه در این روش، نظرگاه‌های تجربی صرف، مردود بوده و ولی دید تجربی بطور کلی مطرود نمی‌گردد.

در مجموع، جامعه‌شناسی پدیداری توجه خود را مصروف محورهای چند می‌نماید، از آن جمله: توجه به معنا و بررسی عینیت‌های معنابخش، بررسی عینی - تفهیمی پدیدارهای اجتماعی و زمان‌مند دیدن تجربه و عمل، بررسی سیر تکوینی پدیدارها با روش تقلیل‌گرائی جزئی* و توجه اساسی به معنای ابتدائی و ریشه‌ای و معانی مرحله‌ای پدیده، بررسی مسئله میان ذهنیت به عنوان پارامتری اساسی در حیات اجتماعی که منتج از نقطه‌نظرهای طبیعی بوده و اساس و پایه شناخت فرهنگ قرار می‌گیرد، توجه لازم و کافی به اساس زندگی مشترک اجتماعی به عنوان پایه نظرات و تلاش‌های علوم فرهنگی و علوم اجتماعی، بررسی پویای پدیدارها در روند دائماً "نو شونده"

* Partial Reduction

واقعیت زندگی جهانی به صورت تداومی در جریان مستمر و دائمی "دیوره" * ، بررسی و توجه به کنشهای فردی و اجتماعی افراد و معانی مسترد شده از این کنشها و در نهایت ، تلاش و جستجو برای یافتن چارچوبی سنج‌بندی شده برای اعمال و کنشها براساس انواع مثالی است ، که در این زمینه کاری جدی ارائه نشده است .

اما برغم همه ملاحظات ، خصوصاً " با توجه به ریزنگری و زرف‌نگری و روش تاویل در پدیدارشناسی و جامعه‌شناسی پدیداری ، فقدان کل‌نگری در این مکتب و عدم توجه و یا کم‌توجهی آن به مسائلی چند ، باعث کاهش کارایی و عدم توجه کافی به آن شده است .

از جمله ، عدم ارائه و پرداختن به یک چارچوب کلی و سیستماتیک برای تحلیل جامعه‌شناسی ، نامشخص بودن روش در پدیدارشناسی و تغییر مداوم متداز تقلیل‌گرایی به تقلیل‌گرایی جزئی که نهایتاً " در روش مردم‌شناسی به محدوده زبان و فرهنگ خلاصه گشت ، مشخص نبودن چارچوب عملی کار جامعه‌شناسی در زمینه طبقه‌بندی کنشهای اجتماعی و ارائه نمونه‌های مثالی ، عدم بررسی و عطف توجه لازم به موضوع تغییرات و تحولات کلی اجتماعی و نادیده گرفتن قانون‌مندی‌های کلی تاریخی- اجتماعی را می‌توان نام برد .

با این همه تلاش پدیدارشناسی در تثبیت علوم مربوط به انسان و معنا ، در مقابل طبیعت و جبر صرف ، تلاشی است که کماکان در علوم اجتماعی و انسانی تداوم داشته و لزوم گسترش هرچه بیشتر آن ، به چشم می‌خورد . باشد که علوم اجتماعی و علوم انسانی نیز به حق ، جایگاه واقعی خود را در میان علوم مختلف و داعیه‌های متفاوت ، بیابند و در شناخت بیشتر بشریت از خود ، جامعه خود و جهان خود ، سهمی اساسی به عهده گیرند .

پریچر ابراهیمی - زمستان ۱۳۶۷

* Duran

فصل اول : فلسفه پدیداری

ادموند هوسرل* (۱۸۵۹-۱۹۳۸)

جهت بررسی آراء و نظریات هوسرل ، نگاهی گذرا به اندیشه‌های دکارت خصوصاً " در زمینه " ایده‌آلیسم متعالی " ** و نظرکانت بر شناخت پدیده‌ها ، برای جلوگیری از برخی تمایزات و دوبینی در پدیده‌ها لازم به نظر می‌رسد . دکارت با شک در اصالت هرچیز در واپسین مرحله به‌جائی می‌رسد که برای رسیدن به یقین ، از خود شک آغاز می‌کند . وی هیچ چیز را در آغاز یقینی نمی‌داند ، از نظر او ، در هر آنچه هست ، در هر آنچه آموخته‌ایم ، دیده‌ایم یا شنیده‌ایم ، در همه چیز باید شک کرد ، همه چیز ، آسمان ، زمین ، رنگ‌ها ، اشکال و آواها ، همه‌بازی فریبنده و رویائی بیش نیستند ، هیچ چیز بیرونی نیست ، چنانچه من نیز ، گوش‌ها ، چشم‌ها ، دست‌ها و حتی حواسم همه غلط است ، من تنها باور داشتم که اینها هستم ، اما همه اینها بازی‌های رویای من است و من هیچ‌یک از اینها نیستم . پس آیا در این دنیای پر وهم و شک آمیز و در این‌بودی پر تردید ، چیزی قابل یقین می‌توان یافت و می‌توان گفت که چیزی وجود دارد که می‌شود در وجودش شک نکرد ؟ دکارت در پاسخ به چنین سؤالی در واپسین مرحله ، آنچه را که غیر قابل تردید می‌یابد ، همان " شک " است . از نظر وی در جریان شکی که می‌کنیم تردیدی نیست و وسیله این شک کردن‌ها نیز اندیشیدن است . پس از نظر او توسط اصالت اندیشه به هستی عینی و شک‌ناپذیری می‌رسیم که می‌اندیشد و آن " من اندیشنده " است ، آنگاه می‌گوید : " من می‌اندیشم پس من هستم " و بدین

* - Edmund Husserl

** - Transcendental Idealism

ترتیب دگارت بنیاد یقین را در اندیشه جستجو می‌کند و می‌کوشد از طریق یقین "درون ذهنی" به یقین "برون ذهنی" برسد. (۱)

مسئله اساسی در کارهای هوسرل نیز بر روی کوشش وی در توسعه "پدیدارشناسی متعالی" متمرکز می‌شود، به طریقی که محور این پدیدارشناسی متعالی "من محض" است، منی که در واقعیت وجود ندارد. (۲) از همین جاست که وی در واقع به نوعی ایده آلیسم می‌رسد. وی همه چیز را و حتی یقین را به ذهن بر می‌گرداند و بدین ترتیب پدیدارشناسی را نوعی علم "ریشه‌ها" می‌داند و برای ریشه‌یابی واقعیت از نخستین زمینه‌های آشکار آغاز می‌نماید. ابتدائی‌ترین زمینه و نقطه آغازین این پدیدارشناسی عبارتست از "خود" به عنوان مرکز تجربیات فلسفی و آگاهی کامل "خود" نسبت به زندگی روزانه‌ای که در آن قرار دارد. (۳)

کارهای بعدی هوسرل بطور گسترده بر تلاش توسعه پدیدارشناسی جهت پاهریزی فلسفه‌ای برای علم که "فلسفه نخستین" نام دارد متمرکز می‌شود. فلسفه‌ای که همه علوم نهایتاً از آن ریشه می‌گیرند. (۴) اما هوسرل در اینجا متوقف نمی‌شود، بلکه پس از کسب یقین و توسعه فلسفه مورد نظرش بدنبال متدی برای شناخت واقعیت‌های موجود است. از نظر هوسرل متد عبارتست از: "دنبال کردن واقعیت چیزها، آنطور که مورد تحقیق واقع می‌شوند و نه پیش فرض‌ها و پیش قضاوت‌های ما" (۵).

پس پدیدارشناسی به صورت تلاشی فلسفی، بدون پیش فرض ذهنی، به توصیف عینیت‌ها، داده‌های پدیداری و آگاهی می‌پردازد، و از همین جاست که روش پدیدارشناسانه، توضیح تجربه ناب است که توصیفی بودن متد آن، آن را از دیگر متدهای آنالیتیک جدا می‌سازد (۶). اما هوسرل هرگز چون تجربه‌گرایان در توصیف پدیدارها نمی‌ماند زیرا آنچه که برای وی اصل و اساس واقعی پدیدارهاست در ماهیت آنها نهفته است و اساساً "شکل ظاهری پدیده چیزی جز نشانه‌ای که ما را به عمقی ماهوی هدایت‌گر است نیست (۷). از این نقطه نظر می‌توان هوسرل را از مخالفین سرسخت کاربرد

* Transcendental Phenomenology

** Pure ego

*** Beginning

**** Every day life

***** Essence

شیوه‌های علوم طبیعی در علوم اجتماعی دانست، چرا که علوم طبیعی صرفاً متکی به تبیین‌های علی مبتنی بر پدیده‌های مشهود است ولی علوم اجتماعی به شدت درگیر مسئله معنا، روح و نهایتاً مسائلی است که به طور کلی روش‌های تحصیلی و دیدگاه‌های علوم تجربی محض در محدوده آن بسیار ناکافی و غیر بسنده می‌نمایند. به همین ترتیب روش مکتب عقل‌گرائی و روش‌های تاریخی صرفاً روانشناسانه نیز نمی‌توانند رسانندگی کافی را در شناخت پدیده‌های فرهنگی دارا باشند، زیرا که ارزش نسبی اینگونه پدیده‌ها و اعتبار وجودی آنها را که خود رساننده‌اند، آشکار نمی‌سازند (۸). مثلاً در خصوص هنر به عنوان مثال، نمی‌توان با بررسی تاریخچه آن و یا بررسی عوامل روانشناسانه که به شدت شکل تجربی، توصیفی به خود گرفته‌اند به واقعیت هنر رسید، بلکه آنچه هنر را در ماهیت خود آنگونه که هست، بدون اتکا صرف به واسطه‌هایی نظیر تعقل یا توصیف و غیره، برای افراد آشکار می‌سازد، درک مستقیم ماهیت هنر، آن هم از طریق شهود بلا فصل یا کشف هم دلانه معنایی مستتر در یک عمل یا هنر و یا تجربه زیسته، به صورت پرداختن به آن عمل یا کارهای هنری از همان سنخ است. اما از طرف دیگر نگرش هوسرل بر واقعیات پدیداری شامل توجه وی به توصیف واقعیت اشیاء نیز می‌شود و این امر تا حدی وی را به نقطه نظرهای پدیدارشناسانه کانت نزدیک می‌نماید. لکن در این زمینه با کانت اختلاف نظر عظیمی دارد که نباید از نظر دور داشت. از نظر کانت نخستین وسیله معرفت بر اشیاء در تجربه است، که به حس و شهود کسب می‌شود ولی پس از آن ذهن در کسب معلومات، بر تاثیراتی که از راه حس به آن می‌رسد چیزی می‌افزاید، زیرا اگر ذهن چیزی نداشته باشد که محسوسات خود را در آن بیورود، محسوسات به مرتبه علم نرسیده و معرفت حاصل نمی‌شود. (۹) پس، از نظر کانت معلومات بر پدیده‌ها و اشیاء دو گونه‌اند (۱۰):

الف - معلوماتی که تنها از ذهن بر می‌آید و از قوه عقل حاصل می‌شود، که چون قبل از حس و تجربه هستند به شناخت‌های پیشین یا "معلومات قبلی" موسومند.

ب - معلوماتی که از حس و تجربه بدست می‌آیند و پس از آن حاصل

می‌شوند، که شناخت‌های پسین یا "معلومات بعدی" نامیده می‌شوند. اما از نظر کانت شناخت و معلومات ما نسبت به پدیده، به‌وجهی از پدیده حاصل می‌شود که پدیدار است. وی نوعی تقسیم دوگانه میان پدیده‌ها قائل می‌شود و آنها را دو وجهی می‌بیند، عوارض، پدیدارها، ظواهر یا فنومن‌ها* از یک‌طرف و ذوات، جواهر یا چیز درخود پدیده که همان نومن‌ها** هستند، از طرف دیگر. عوارض یا پدیدارها، آن وجهی از پدیده هستند که ادراک حسی می‌شوند و یا بطور کلی قابل ادراک هستند. درمقابل این لفظ ذوات یا نومن‌ها هستند که عوارض، نمودها یا ظهورات آن می‌باشند. نومن یا جواهر، بخشی از پدیده است که برای ما شناختنی نیست، بدین ترتیب که حقایق ذوات، چون ظاهر و محسوس نیستند، انسان به معرفت آنها نمی‌تواند دست یابد و باید به بحث در عوارض و ظهورات اکتفا کند. بنابراین از نظر کانت هر پدیده دارای پدیدار و جواهر است، پدیدار آن بخشی از پدیده است که به حس و فهم ما می‌آید و قابل حصول و معرفت است و در مقابل آن، جواهر یا ذات پدیده است که برای ما دست نیافتنی است و نباید در پی معرفت و دست یافتن به آن باشیم، بلکه تنها بر اساس ظهورات و پدیدارها که نشانه‌هایی از آن جواهر یا ذات هستند به وجود آن آگاهی می‌یابیم ولی نمی‌توانیم این جواهر یا ذات را شناخته و یا فهم نمائیم. از طرف دیگر، وجهی از پدیده که به تجربه می‌آید یعنی حوادث، عوارض یا پدیدارها نیز خود دو بعد دارند:

الف - صورت، که تنظیم‌کننده، حوادث و عوارض در ذهن بوده، امری فعال است و مربوط به شناخت، بنابراین قبلی و پیشین است.

ب- ماده، که به حس می‌آید و احساس را برمی‌انگیزد، بنابراین امری پسین و بعدی است (۱۱).

پس از نظر کانت، چگونگی شکل‌گیری شناخت تنها یک پاسخ دارد، فرم، اشکال و در واقع "فنومن"‌ها که ظواهر پدیده‌اند و به طریق اولی قابل دریافت و در دسترس هستند.

* Phenomen

** Nomen

هوسرل زمانی که پدیده را در تجربیات فوری و داده‌های ادراکی، عینی می‌بیند، در واقع کانت را در نظر دارد. اما در فرض اینکه تنها ادراکات عینی برای ما قابل دسترس هستند با کانت موافق نیست و معتقد است که "ماهیت" یا اساس پدیده، سرشار از آگاهی ناب و صرف است (۱۲). از نظر هوسرل آگاهی ناب جوهره، عالم است، که از طریق اشراق بلاواسطه برای ما شکل می‌گیرد. این شهود درواقع از تجارب معمول زندگی روزانه ماست و از آنجا که به اینگونه تجارب وابسته است تا حدی بدیهیت نیز دارد. پس آگاهی بدون واسطه، تفکری و یا انواع میانجی‌های دیگر، از طریق تجربه‌ای که در جریان زندگی معمول روزانه کسب می‌کنیم و از طریق مشارکت در این زندگی روزانه و کسب تجارب مشترک* که اساسا" در طی رشد و زندگی ما بکار گرفته شده و به طریقی مشارکتی برای ما قابل فهم شده و نیازمند توضیح نیست، برای ما کسب شده و شکل واقعی خود را به عنوان پایه‌ای برای اشراق تجارب و اعمال ما به صورت بدیهی می‌یابد. به نظر هوسرل هر موضوعی اعم از واقعی، عملی، طبیعی و ذهنی یک حداقل عینیتی در تجربه دارد، در عین اینکه "ماهیت" آن نیز مستقیما" از طریق "آگاهی" قابل درک است. بدین ترتیب توجه پدیدارشناسی اساسا" به توضیح پدیده، آگاهی و چگونگی تشکل و شکل‌گیری آن است (۱۳) و در این دیدگاه، پدیده در توصیف دقیق پدیداری آن چنان که در آگاهی ما ظاهر می‌شود، تماما" قابل دریافت و درک است.

بنابراین پدیدارشناسی با تنوع تأکیدات پدیدارشناسانه مختلف، مانند جستجو برای ماهیت، تأکید بر آگاهی ارادی، متدولوژی تقلیل‌گرای پدیدار

* - اشتراک تجارب به معنی عامیتی که در علوم طبیعی سراغ داریم نیست، زیرا پدیدارشناسی بیشتر بر امور جزئی پافشاری می‌کند. این اشتراک در تجارب به معنی مورد تجربه قرار گرفتن عمل با پدیده توسط عاملان اجتماعی است، بدین معنی که هر فرد به تنهایی خود، پدیده اجتماعی با عمل اجتماعی مزبور را تجربه کرده است و معنای آن بصورت زیسته در ذهن او نقش گرفته و شکلی شهودی و بدیهی بخود گرفته است که در صورت تکرار آن از طرف فرد دیگر لزومی بر تفکر یا تعقل یا توصیف و تحقیق برای دریافت معنای آن نیست، مثل اعمالی نظیر خرید کردن، تنبیه کردن فرزند و غیره. که در اینجا تنها مسئله تبیین بصورت انگیزشی مطرح می‌شود، نه تبیین علی علوم تجربی. هر چند که هوسرل تبیین‌های علی را نیز بطور کلی موقوف نمی‌داند.

شناسانه، انکار روانشناسی، بازگشت به مجهولات ماوراء الطبیعه، زمینه سازی اساسی برای نظریات تجربی و شناخت وسیع زندگی جهانی، سعی می کند تا با درک همه حرکتها، دینامیزمی آشکار برای فهم رشد هر عنصر و پدیده در زمینه کلی و تکمیلی آن بیابد (۱۴). از این رو به بررسی برخی از مفاهیم اساسی این نظرگاه می پردازیم.

آگاهی *

این مفهوم در نظر هوسرل و بطور کلی در دیدگاه پدیدارشناسی، اساسی ترین مفهوم است. برای هوسرل شعور یا آگاهی همیشه به منزله آگاهی از چیزی است (۱۵).

آگاهی در واقع نه ذهنیت محض است و نه عینیت محض بلکه ارتباط میان ذهن و عین است و طریقه درک ماهیت پدیده ها و دارای دو جنبه تکمیلی است (۱۶):

- الف - جریان وجود یا هستی آگاه **، که دارای صور گوناگونی مثل خاطره، سنجش و ارزیابی کردن و بیاد آوردن و مانند آن است.
 - ب- عینیت آگاهی ***، که مستقل است و ما بدنیال توصیف آن هستیم.
- اما در پدیدارشناسی، آگاهی برغم دو جنبه تکمیلی آن دارای هستی مستقلی است که به طریقه شهود ماهوی شکل گرفته، با جریان گرفتن موضوع خود، خویش را تکمیل می نماید. یعنی آگاهی در خود، دارای هستی از خود است.

تحقیق پدیدارشناسانه توسط متد ویژه ای بنام تقلیل پدیدارشناسانه کوشش می کند که به طرح حوزه هستی "آگاهی محض" **** بپردازد، و این حوزه ای از هستی است که توسط اعمال تفکری که در گرایش ها و وجهه نظرهای طبیعی از زندگی معمول اخذ می شود، آلوده نشده و دست نخورده مانده

* Consciousness

*** Object of Consciousness

** Process of being conscious

**** Pure Consciousness

است. بنابراین یکی از اصول پدیدارشناسی، مربوط به نظریه آگاهی به عنوان حوزه ای از هستی است که "واحد و یگانه" است. هوسرل ادعا می کند که این حوزه از هستی توسط متد پدیدارشناسی و تحقیقات آن تغییر نیافته و مورد تحریف قرار نمی گیرد و همین امر، آن را برای مطالعه، قابل قبول و معتبر می سازد (۱۷).

ما تجربیات آگاه را در تمامیت و کلیت انضمامی که آنها را در زمینه انضمامی و جریان تجربه خودشان شکل می بخشد و به همان طریقی که از خلال ماهیت واقعی خودشان قابل لمس می شوند، مورد ملاحظه قرار می دهیم و این مدرک و گواهی است که هر تجربه در جریان تفکر ما می تواند ماهیت اصلی خودش را به طریق شهودی باز نماید و این زمینه ایست که می تواند یکنثائی آن را حفظ نموده، معانی دقیق اطلاق شده بر آن را در طی سیر تاریخی آن پدیده روشن نماید (۱۸).

بنابراین تجربیات آگاه، مستقیماً و بطور زمان مند از طریق ماهیت خودشان برای آگاهی ما قابل درک اند. آگاهی سرچشمه همه هستی ها و ارتباط همه هستی ها با هم است. زمینه اساسی هستی آگاهی محض، فقط از طریق توصیف شهودی *، "جنبه های معنا بخش ارادی" متد پدیدارشناسی بدست می آید.

معنا بخشی ارادی ** :

جنبه های ارادی معنا بخشی، در پدیدارشناسی دارای وسعتی است، که

* برخی این نوع توصیفات را بدلیل اینکه شهودی نام یافته اند، الهام و اشراق قلمداد کرده، دریافت های ناگهانی ناشی از الهام را از آن استنباط می نمایند. ولی آنچه از محتوی تحلیل پدیدارشناسانه از درک زندگی معمول بدست می آید مبتنی بر بدیهیات دریافت آگاهی است که بلا واسطه و مستقیماً قابل انتقال به قوه فاهمه اند، همچون کودک که زبان را به همین گونه بوخته و در یادگیری، حفظ و کاربرد زبان، تفکر فلسفی و استدلالی بعنوان میانجی برای وی در کار نیست. بطور کلی میتوان گفت که شهود بر درک فوری و ناگهانی اطلاق نمی شود، بلکه با ماهیت پدیده مرتبط است.

** Intentionality

محدوده آن، هم به واقعیت و عمل و هم به آگاهی مربوط می‌شود. از آنجا که عینیت‌های آگاهی، اغلب عینیت‌های معنا دارند، معنا بخشی ارادی، توصیف ترکیب ماهوی * آگاهی است که مورد تحقیق است و شدیداً با تقلیل‌گرایی علوم بشری طبیعت زده‌ای که ذهن ** را به عینیت تعیین گرفته تقلیل می‌دهند، در تضاد است.

در واقع جنبه‌های ارادی معنا بخشی، کوششی است برای توصیف عینیت آگاهی که خود، ارتباط میان ذهن و عین را توصیف می‌کند، از آنجا که عینیت‌های آگاهی، معنی دارند، این مفهوم، ترکیب معنی بدست آمده از آگاهی را توصیف می‌کند.

بنابراین منظور از توصیف پدیدارشناسانه نیز چیزی نیست جز توصیف آنچه که در آگاهی ما ظاهر می‌شود یعنی توصیفی نه بر اساس ذهنیت صرف عقل‌گرایی *** و نه بر اساس محسوسات علوم تجربی (۱۹)، بلکه توصیفی است که از طریق معنا بخشی ارادی پدیدارها - که پدیدارهای اجتماعی و انسانی سرشار از معانی‌اند - در آگاهی و فهم ما اکتساب خواهد شد، اما این آگاهی و فهم نیز از طریق بلا فصل و شهودی که توسط تقلیل پدیدار شناسانه و از طریق دریافت ماهیت پدیدارها کسب می‌گردد، انجام پذیر است. به این ترتیب پدیدارشناسی در توصیف پدیده، نه بر عینیت محسوس پدیده و نه بر ذهنیت صرف متفکر، که بر عینیت آگاهی دریافت شده از طریق ماهیت پدیده توسط متفکر، اتکاء می‌کند و به این طریق راه حلی عملی در ارائه بحث طولانی عینیت و ذهنیت می‌گشاید. این آگاهی نیز از طریق فهم معانی پدیده و نه از طریق تفهم که خود مستلزم میانجی‌هایی نظیر تفکر و غیره است، که به طریق درک مستقیم پدیده، با بکار گرفتن جنبه‌های معنا بخشی ارادی ماهیت پدیده و شهود آن از طریق متد تقلیلی پدیدار شناسی قابل دریافت است. در انجام این تقلیل ریشه‌ای پدیدار ماهوی پدیدارها در همه اذهان بشری مشابه خواهد بود و این خود گواه دیگری بر

* Essential

** Mind

*** Rationalism

عینیت ماهوی آن است، زیرا آنچه که در همه اذهان یکسان شکل گرفته شود و مشترک بین اذهان باشد دیگر امری ذهنی نیست.

بنابراین معنا بخشی ارادی در ارائه معنای مورد نظر و منظور پدیده‌ها و در جنبه‌های عینی پدیده، دریافت می‌شود و بدین معناست که همه آگاهی‌ها، همیشه آگاهی از "چیزی" هستند که در تماس ریشه‌ای و ابتدائی با جهان قرار داشته و به سوی جهان خارجی جهت‌گیری شده و هدایت می‌گردند.

همانطوری که طرق متعددی برای آگاه شدن از پدیده‌های عالم در جهان وجود دارد، راه‌های متعددی نیز برای به‌تصور درآوردن عینی آنچه که به‌صورت آگاهی در ذهن انسان‌ها نقش بسته است موجود است. برخی از تصورات و مفاهیم برای خود وضوح و روشنی داشته، بدیهی‌اند و از طرف دیگر بعضی‌ها بیشتر از اینکه به‌شناسائی بیایند به‌کار زندگی می‌آیند. بطور مثال ما می‌توانیم از طریق لباس پوشیدن اشخاص یا مثلاً "اتاقی که در آن زندگی می‌کنند و نحوه آرایش این اتاق، تصویری قابل ملاحظه از آنها بسازیم، بدون اینکه بتوانیم در قبال این قیاسی که کرده‌ایم قوانین منطقی درستی را ارائه نمائیم (۲۰). در این زمینه از آگاهی، بیش از آنکه طرق علمی شناسائی بکار گرفته شود، یک‌نوع ارتباط وجودی حاصل می‌شود که در واقع مبنای عمل و قضاوت قرار خواهد گرفت و زندگی معمول انسان‌ها، مملو از اینگونه آگاهی‌ها و اعمال است.

از آنجا که درباره آگاهی و عینیت آگاهی که محور عمده‌ای را در تحقیقات پدیدارشناسانه تشکیل می‌دهند، سخن زیاد رفته است، لازم است تمایزاتی را که هوسرل خود با تقسیم‌بندی‌های لازم در این زمینه ارائه می‌نماید ذکر نمائیم. در رجوع به جنبه‌های معنا بخشی، دو اصطلاح توسط هوسرل بکار می‌رود (۱۸):

نوئیس* - یک مدل ویره از آگاهیست که متضمن جریان آن است. مثل فکر کردن من، درک کردن من یا به‌خاطر آوردن من.

نوئما** - عینیت‌های وابسته به نوئیس است که من درباره آنها فکر (انواع جریان آگاهی)

* - Noesis

** - Noema

(عینیات وابسته به جریان آگاهی)

سیلان زندگی، که طی آن کیفیت‌های نامتجانس مداوم^{*} و بی‌وقفه درحال زایش و مرگند (۲۳). اتصال این دیوره به‌نحوی است که برگسون آن را از نظر زمانی واحد قلمداد می‌کند (۲۴)، چرا که زمان در واقعیت خودش قابل تقسیم به‌ثانیه و دقیقه نیست و هر لحظه تا جریان به‌ذهن رسیدن را طی کند، در واقع آن لحظه قبل نبوده، بلکه دیگریست، پس لحظه‌ها قابل جدائی نیستند. بنابراین در دیوره ما هرگز قادر به‌درک چیزی نخواهیم بود. برگسون برای اجتناب از چنین مشکلی دوسطح آگاهی را مطرح می‌کند (۲۵):

۱- دیوره صرف، که متصل و مداوم است و تجربیات فردی را نمی‌توان از آن جدا نمود.

۲- سیر زمانی - مکانی، که از دیوره بیگانه می‌شود، چرا که زمان و مکان را در آن وارد نموده و بطور تصنعی، واقعیت را قطعه قطعه ساخته و سیالیت آن را از بین می‌برد، ولی در واقع تنها در اینجاست که ما قادریم به‌تجزیه و تحلیل مسائلی که هر لحظه برای ذهن ما گذشته است بپردازیم.

هوسرل نیز همچون برگسون واقعیت و تجربیات فردی را در جریان دیوره می‌بیند. از نظر هوسرل "من*" و خود من و آگاهی در ضمن زمان آگاهی درونی مداوم** شکل می‌گیرد و این زمان - آگاهی درونی، سیال مطلق و محض است (۲۶). اما اینجا زمان متجانس نبوده و قاعدتا باید نامتجانس باشد، چرا که حتی "من" نیز برای آگاهی بر خود باید بتواند به

از حرکت جوهری که اصل و اساس پدیده است می‌داند و وحدت و اتصال پدیده را ناشی از استمرار و اتصال و تداوم حرکت جوهره در حال دگرگونی می‌بیند که این اتصال وحدانیت و همانی پدیده را در مراتب وجودی مختلف باعث می‌شود. "نظری به‌فلسفه صدرالدین شیرازی"، دکتر عبدالمحسن مشکوفاالدینی، صفحات ۴۳ و ۵۵- زمان نیز از نظر ملا صدرا زائید^۱ حرکت و نسبت آن مربوط به تطبیق و مقایسه بین دو حرکت است - همان کتاب صفحه ۸۲- بنظر وی انواع و ماهیت موجودات نفسانی ذهنی و شعوری و در عین حال خارجی روحانی و هم‌جسانی هستند. همان کتاب صفحه ۱۸۰- هوسرل با آنکه به‌سببیت متصل و مداوم پدیده‌ها معتقد است اما در نهایت و غایت حرکت، ماهیت یا essence را بی‌ثبات و بی‌تغییر می‌بیند. از نظر ملا صدرا اصل حرکت پدیده، حرکت جوهری آن است و عوارض به‌تبع جوهره پدیده در دگرگونی و شدن قرار دارند.

* Ego

** Internal time- Consciousness

می‌کنم و یا آنها را درک می‌کنم.

همانطور که گفته شد، پدیدارشناسی به توصیف عینیت‌ها توجه می‌کند. اما این توصیف، توصیفی از عینیت‌های محض، آنچنان‌که علوم تجربی به آن می‌پردازند نیست، بلکه عینیتی است که در آگاهی شکل گرفته و براساس رابطه‌ایست که میان عین و ذهن برقرار شده است. ذهن با آدارک و طبقه‌بندی عینیت کسب شده و براساس دریافت پدیده‌ها که مرتبط است با درک معنای ماهوی پدیده‌ها و تجربیاتی که به‌صورت زیست شده کسب گشته‌اند، چیزی از خود به آن می‌افزاید و توصیف این عینیت که تنها در آگاهی مندرج است مورد توجه پدیدارشناسی است. انواع تفکر مثل درک، به‌خاطر آوردن و غیره، تنها به‌وسیله تحقیقاتی که در داده‌های نوعی مورد تجربه هستند می‌توانند توصیف شوند. به‌این ترتیب توسط معنا بخشی، آگاهی و مندرجات و معنای آن روشن می‌شود. بنابراین نوئما و نوئیس دوسیمای مکملی هستند که به‌وظایف متدولوژیک پدیدارشناسی وابسته می‌شوند. توصیف عینیت آگاهی توسط نوئما صورت می‌گیرد و نشان دادن چگونگی شکل‌گیری آگاهی توسط نوئیسین^۲ (۲۲). در اینجا هوسرل در شکل‌گیری معنای "تجربه زیسته"^۳، مشکلی را که برگسون مطرح کرده است مورد توجه قرار می‌دهد. از نظر هوسرل در شکل‌گیری معنای تجربه زیسته در واقعیت ما با یک "دیوره"^۴ مواجهیم، دیوره از نظر هوسرل جریان مداوم و بی‌وقفه‌ایست از

* - این واژه در مقابل Lived Experience بکار رفته و به‌معنای تجربه‌ایست که ما همگی در آن سهیم بوده و بخش عمده‌ای از آن بطور بین ذهنی برای ما دارای معناست. این تجربه از آنجا که در زندگی ما نیز وجود داشته است، نعتنها برای ما نا آشنا و مورد سؤال نیست بلکه بدیهی و معمول بنظر می‌آید و نیازی به‌تفکر و واسطه‌های تفکری ندارد. این تجربه شامل کلیه اعمال و عادات معمول ما طی زندگی روزانه در جهان زندگی است.

** - دیره را تداوم و اتصال و دوام ترجمه نموده‌اند. لیکن برای محفوظ ماندن معنای مورد نظر، آنرا بصورت لاتین بکار بردیم.

** - این بحث از هوسرل قابل توجه و مقایسه با نظرات دانشمند ایرانی، ملا صدرا، در قرن دهم و یازدهم هجری قمری است. وی در این زمینه، حرکت را اصل همه پدیده‌های عالم می‌بیند، چنانچه اصطلاح "حرکت متجسم است" را جانشین شناخت معمولی که "جسم را دارای حرکت" می‌داند، می‌نماید و باید گفت که در این زمینه پیش از فلاسفه اروپای قرن اخیر رفته است. ملا صدرا حرکت را اصل و در جوهره پدیده‌های عالم دانسته و دگرگونی عوارض را ناشی ←

گذشته نظر کند، یعنی برخلاف دیوره برود و این در اتصال مداوم زمان ممکن نیست. از اینجا هوسرل دو دیدگاه از معنا بخشی را مطرح می کند: (۲۷)

۱- دیدگاه معنا بخشی اریب*، یا مایل.

۲- دیدگاه معنا بخشی طولی**

در معنا بخشی مایل، زمان غیر قابل تفکیک است، حرکت در اینجا پیوسته و در یک استقامت پردوام می باشد، حتی "من" نیز اگر خود را عرق در دیوره ببیند، از آنجا که نمی تواند به گذشته برگردد و هر لحظه گذشته را از دست می دهد، به هیچ وجه بین حال و گذشته خود نمی تواند فرقی فائل شود، یعنی من بر اساس اتصال "من" نمی توانم لحظه ای قبل را از همیس الان جدا کنم، زیرا به محض اینکه به خود فکر می کنم، این لحظه گذشته است و من لحظه ای پیرتر شده ام و از آنجا که دیوره روبه جلو و آینده دارد، "من" نمی تواند برخلاف دیوره رفته خود را بیابد. اما حرکت برخلاف جریان دیوره، تنها از یک طریق امکان پذیر است، طریقه ای که من در طی آن بتوانم به عقب بروم و گذشته خود را به عنوان متعلق به من منفک از حال بررسی نمایم و این طریقه تفکر*** و به خاطر آوردن**** است و مربوط به حنیه اول معنا بخشی یعنی نوئیس می شود. در این فرآیند، از طریق تراوش فکری و با تفکر، به لحظاتی که در جریان آن شدن (مردن از کیفیتی و زائیده شده در کیفیت جدید) شکل می گیرد واقف می شویم و با بخاطر آوردن، تجربه را از جریان دگرگون شدن دیوره صرف، بیرون کشیده و آگاه می شویم. این طریقه بعدها خاطره را بوجود می آورد. بنابراین معنا بخشی مایل، دارای زمان باطنی و روشنی است که طی آن پدیده ها از نظر کیفی مداوماً در تحولند.

اما دیدگاه دوم معنا بخشی یعنی معنا بخشی طولی چیست؟ این نوع معنا بخشی حالت زمانی روشن و صرف نداشته، بلکه حالت نیمه زمانی***** دارد. البته این نوع معنا بخشی، واقعی و ماهوی نیست، چرا که ما در طی آن واقعیت

- * Transverse Intentionality
- ** Longitudinal Intentionality
- *** Reflection
- **** Remember
- ***** Quasi-temporel

دیوره را تقسیم می کنیم و هر عمل را به صورت قبل از عمل، عمل و پس از عمل در نظر می گیریم، یعنی زمان را نامتجانس می کنیم و به گذشته و حال و آینده تفکیک می نمایم، در حالی که در حالت مایل و واقعی زمان یکی است و قابل تقسیم و تفکیک نیست. عمل ما در اینجا همچون تفسیری است که برگسون پس از قبول دیوره در حالت زمانی - مکانی بطور تصنعی به عمل می آورد. در واقع عمل ما در اینجا نظیر تهیه مجموعه اسلایدهای یک فیلم است. فیلم تداوم بی وقفه اسلایدهاست و هر اسلاید بدون قرار داشتن در جریان فیلم فاقد معنی واقعی خود است با وجود این برای نمایش فیلم و آوردن آن به درک و احساس ناچاریم، آن را به اسلایدهای لحظه ای پشت سر هم تفکیک نمائیم (۲۸).

به این ترتیب در روش طولی که از نظر هوسرل روشی مصنوعی است، زمان نامتجانس است و به گذشته، حال و آینده تقسیم می شود و بر اساس آن با تقسیم زمان، پدیده در هر لحظه شکل ویژه ای را در سیلان خود می یابد که از طریق تفکر و بخاطر آوردن قابل تحلیل و توصیف می گردد. اما تجربه چگونه در این سیلان بی وقفه زندگی در ذهن آدمی منعکس می شود؟ در اینجا دو مسئله مطرح است، طرح جهان زندگی* یا لیزولت در ذهن و دیگر چگونگی شکل گیری ذهن در این جهان.

«جهان زندگی» و «میان ذهنیت»** :

جهان بصورتی که آگاهی معنا بخش، مستقیماً به آن معطوف می شود، در نظر هوسرل جهان زندگی نامیده می شود. در واقع تمام تجربیات ما در زندگی جهانی یا لیزولت صورت می گیرد. لیزولت هم سطوح تثوریک و هم سطوح ما قبل تثوریک جهان زندگی هر روز است و جهانی است که ما در آن متولد می شویم و در خلال آن خود را در هر لحظه زندگی خویش می یابیم، در اینجا نوع فعالیت مان و اهدافی که بدنبالش هستیم چندان مهم نیست (۲۹)

* Life world (Lebenswelt)

** Intersubjectivity

جهان زندگی نمایانگر گذار هر روز زندگی ما در متن واقعیات خویش به صورتی عادی و معمولی است. واقعیاتی که در این جهان جاریست یعنی جهانی که زندگی روزانه ما در آن قرار دارد و ما با آنها روبرو هستیم، دارای معانی بشری هستند. این معانی که ذهن بشری توسط آنها مطرح می شود به عنوان ابزاری برای آگاهی مانمودار می شوند، زیرا که در این طریق خواص باطنی پدیده ها و واقعیات را به ما نشان می دهند (۳۰).

در این جهان هر چیز همانگونه که هست به چشم می آید و تجربیات ادراکی ما در سطوح ماقبل علمی به همان گونه که جهان، خود را برای ما نشان می دهد در ذهن ما انعکاس می یابد (۳۱). در اینجا ما در فهم زندگی خویش دیدگاههای دقیق علمی را بکار نمی بریم، بلکه اغلب و بطور معمول فهم مشخصی از جهان و زندگی آگاهانه در جهان داریم. وقتی صحبت از سطح جهانی زندگی می کنیم، در واقع سطحی از زندگی مشترک بشری مورد نظرم است که اگر چه همه این جهان بدلیل فواصل زمانی و مکانی - جغرافیائی در نزد ما حاضر نباشد اما نحوه برداشت مشابهی را که برای همه ما مشترک است در ذهن ما می نشاند (۳۲). بدون شک ما بر سطح زندگی بیرونی به عنوان دیگران یا چیزهای دیگر آگاهیم، اما سؤال اساسی اینجا است که چگونه معنی اعمال و پدیده ها یا چیزها می تواند عینی شود؟ بدون شک آنچه که ذهنی، معنوی و روحی است به وسیله چیزهای دیگر، قابل درک و فهم می شود و در ارتباط با آن قرار می گیرد. این چیزهای دیگر بدون تردید همان هستند که بطور مساوی در همه اذهان یکسان به نظر می رسند. چیزی عینی که مردم درباره آن توافق دارند، یعنی اشتراک "بین ذهنی" درباره هر پدیده، که پدیده را برای همه ما قابل فهم می سازد بطوری که انسان ها می توانند بر اساس درک مشترک خود درباره آن با یکدیگر سخن گفته، دنیای مرادفات و کنشهای متقابل میان خویش را بسازند. فرع این دنیا، یعنی برداشت های شخصی و متفاوت هر فرد، عینت های مورد نظر پدیدارشناسی نیستند. پس در واقع عینیت بخشیدن به معنای یک پدیده به مفهوم اشتراک بین ذهنی درباره آن پدیده است (۳۳). زیرا آنچه مشترک بین اذهان است از آنجا که از ذهن یک فرد جدا شده، دیگر خیال و موهوم

و غیر واقعی نیست بلکه عین واقعیت است. به علاوه در زندگی جهانی آنچه که در ذهن ما انعکاس می یابد به همان صورت است که به چشم می آید، نه روابط قانون مند علمی، مثلاً "وقتی ما یک صندلی آبی را ملاحظه می کنیم، از دریافت رنگ آبی آن فعل و انفعالات فیزیکی ماده روی صندلی باخبر شدیم که برای ما رنگ آبی را نمایانگر می سازد مورد توجه قرار نمی دهیم. آبی بودن، در اینجا نه تنها صفتی از صندلی قلمداد می شود، بلکه نوعی خاصیت از این صندلی آبی - نیز هست (۳۴). بدین ترتیب ما به برداشتی معمولی از پدیده ها در جریان زندگی خویش می پردازیم و معمولاً "در همه اعمال هر روز خویش تجزیه و تحلیل های علمی پدیده ها را مورد نظر قرار نمی دهیم. هوسنرل برای معرفی لبنزولت یا جهان زندگی سه ترکیب کلی از آن را نشان می دهد (۳۵):

در مرحله اول، جهان تجربیات روزانه در فضا و زمان امتداد می یابد و بدین ترتیب یک چارچوب ادراکی را برای ما بوجود می آورد. تجربیات ما در دوره های زمانی و مکانی، با دیگری ارتباط می یابند، اشیاء نیز با فرم های فضائی نشان داده می شوند یعنی حجمی را اشغال می کنند و این حجم چارچوبی کلی را برای دریافت سیمای آن در نظر ما می نشاند. درختان به عنوان مثال، دارای یک شکل و حجم استوانه ای هستند. اصطلاح استوانه ای البته دقیقاً به معنای فرم کامل هندسی آن نیست، بلکه به عنوان نشانه سیمای ریخت شناسی فرمی فضائی است و نباید به عنوان یک شکل تعین یافته تصور شود، ولی این فضا که سیمای ریخت شناسی خاصی را در ذهن متصور می شود، خود نوعی را از نظر معنایی تشکیل می دهد که تمایز بخش آن از سایر انواع است. مثلاً، "استوانه برای درخت اگر چه یک شکل کاملاً تعین یافته نیست ولی یک نوع* عمومی از ترکیب فضائی است. تفاوت ها و تغییرها در اینجا بطور ریز و جزئی تعریف نمی گردد. مثلاً "اینکه هیئت کلی درخت، که سازنده چارچوب آن است صورتی استوانه ای دارد به معنای دقیق هندسی استوانه نیست، بلکه معنایی است تقریبی که اینجا یک تیپ یا نوع را، منهای جزئیات تفاوتی آن برای ما مشخص می کند. اصولاً "در زندگی جهانی همه چیز همین

نوعیت تقریبی را دارا هستند و تقریباً "هرگز ما اشکال هندسی کامل نخواهیم داشت. گره زمین، هرچند گره نامیده می شود ولی هیئت کامل گره هندسی نیست و تقریبی است. هم چنین کوه مخروط کامل نیست، بلکه تقریباً" هیئتی مخروطی شکل دارد. این نوع بندی ها، تنها می تواند انواع مختلف را براساس شکل و فرم آن از هم متمایز نمایند و در دسته های متفاوتی که درک آن را آسان تر می نماید قرار دهند. در تحلیل هوسرل این نظریه با پرداختن به مفاهیم کلی به مکتب گشتالت* نزدیک می شود. به صورتی که هر جزء در رابطه با کل مورد نظر، قابل درک است و خارج از پیکربندی کلی خود فاقد معنای اصیل خویش خواهد گشت.

مرحله دوم لبزولت، شامل ارائه نظم و قانون مندی در زندگی جهانی است. تا آنجا که به خاطرمان هست، ما نسبت به تغییر شب و روز و تغییر فصول شباهت های دنباله داری را ادراک می کنیم. زندگی در نیمکره شمالی به ما می فهماند که ماه خرداد از دی گرمتر است و ما برطبق آن لباس های پوششی خود را انتخاب می کنیم. اشیاء آن طور که هوسرل مطرح می کند، عادات رفتاری دارند. از طریق علم نیست که ما می آموزیم که سنگ، زمانی که بالا برده شود و رها گردد، پائین می افتد، این واقعه ای از تجربیات هر روز ماست. اینکه آب می تواند بجوشد و اگر بیشتر کرم شود بخار می شود، نیاز به بیان روابط علمی دقیق آن ندارد و بطور تجربی پذیرفته شده است. عمدتاً" گفته می شود که زندگی جهانی، ارائه علیت عام از طرق مطمئن است. حوادث به هم می آمیزند، یک نوع پیشامد بطور منظم بدنبال حادثه و پیشامد نوع دیگرست و به همین ترتیب، شباهت این نوع نظم های تکراری که با روش علیت عام مشخص می گردند، اگر نه بصورت علت فاعلی، اما به صورت عوامل دنباله داری که هر یک دیگری را در پی خود دارد، اهمیت

• Gestalt theory

یو- گشتالت به معنای لغوی کل و یا ترکیب، بر مکتبی اطلاق می شود که کل را مساوی مجموعه اجزاء ندانسته و بر خلاف نظریه وونت *wundt*، که اعمال پیچیده را با تجزیه قابل فهم می دانست، بر درک کلی پدیده و عمل تأکید می کند. از نظر این مکتب، ما ابتدا، کل یک عمل یا پدیده را احساس می کنیم و سپس ذهن ما متوجه تجزیه اجزاء و عناصر آن می شود. براساس این نظرگاه، هر جزء نیز از طریق درک ارتباط آن با سایر اجزاء درون کل و درک رابطه جزء با کل قابل فهم است. کهلر، ورتایمر، گانگ و لوین، از صاحب نظران برجسته این مکتب روانشناسی هستند.

فراوانی برای هستی ما و رفتار عملی زندگی ما پیدا می کند و به ما اجازه پیش بینی می دهد و ما را برای مسائل آینده نزدیک آماده می سازد. در این مرحله هوسرل نه تنها علیت را می پذیرد، بلکه علیت را برای علوم روحی در کنار مسئله انگیزش ها* مطرح می کند، چرا که از طریق انگیزه ها ارزش ها در اعمال دخالت یافته، راهها و یا موانع تشخیص داده می شوند. وجود ارزشها در پدیده های انسانی و تعدد این ارزشها باعث تمایز و تفاوت پدیده های روحی - فرهنگی است و همین امر است که پدیده فرهنگی را نیازمند مطالبه های تفریدی** می کند که بر امور کلی منکی است و چنین می نماید که منکی بر ذهن است، اما از نظر هوسرل این تفرید به لحاظ انگیزشی است ولی در زندگی روزانه نوعی نظم و تکرار در حوادث و پیش آمدها وجود دارد که ارزشها در راستای آن قابل پیش بینی اند. مثل پدیده های قضائی که به ارزشهای حقوقی می پردازند و از قبیل آن، البته نظرات هوسرل در اینجا با نوعی ابهام آمیخته می شود، اما شوتر نیز که بعدها زندگی روزانه را پایه ای برای تحقیقات علوم اجتماعی به حساب می آورد، در زمینه فعالیت های زندگی جهانی به انگیزش های عملی اشاره می کند که در مبحث مربوط به آن خواهیم پرداخت.

در مرحله سوم، اشیاء در لبزولت همانگونه که حضور دارند به ذهن منتقل می شوند. همه ما که در یک اتاق یا کلاس حاضیم، اشیاء مشابهی را در آن مشاهده می کنیم، ولی هریک از ما، آنها را از زاویه دید خود بررسی می کند. یعنی اشیاء مشابه در تنوعی از سیماهای دگرگون ظاهر می شوند، اما این دگرگونی، بنا بر ضرورت زندگی اجتماعی به انطباق گرائیده و تفاوت های موجود در نگرش نسبت به پدیده ها، با هم سازگار می شوند. بدین ترتیب که آنچه که با توافق نامربوط است طرد و دور شده و آنچه که قابل لمس و

* Motivations

... ویندل باند و ریگرت، با تقسیم بندی روشهای علوم، روشی را که به شناسایی قوانین و روابط عمومی پدیده ها می پردازد، تعمیمی و روشی که پدیده را در فردیت آن مورد ملاحظه قرار می دهد تفریدی نامیدند. از نظر ریگرت، روش اول، روش علوم طبیعی است که به قوانین عام و امور جزئی می پردازد و روش دوم، روش علوم فرهنگی است که به امور کلی و فردی توجه دارد.

استناد بوده و مورد توافق نظر همه است پذیرفته می شود. شوتر با استفاده از این نظر، دیدگاه "قابل تبدیل" یا "تقابل مناظری" * را مطرح می نماید که در واقع همان توافق میان ذهنی یا بین ذهنی ** یک گروه یا جامعه است و زمینه ساز انگیزش های عملی از طریق ارزش های جمعی است (۳۸).

بنابراین همه ما، زندگی خود را در یک جهان زندگی مشابه (لبنزولت) می یابیم که توافق بین ذهنی در آن از ضرورت های زندگی اجتماعی و ارتباط اجتماعی و منفک از افراد است. اما در نهایت آنچه در زندگی جهانی دارای اهمیت است، این است که ما، به عنوان هستی های بشری در میان همه هستی ها، جامعه و فرهنگ را تجربه می کنیم و ماخذ ما بازگشت به عینیت های فرهنگ و جامعه است، به طوری که ما تحت تاثیر آن قرار می گیریم و به وسیله آن و براساس آن عمل می کنیم.

اصطلاح "میان ذهنیت" در مرکزیت کارهای شوتر برغم هوسرل روشن و واضح است. این اصطلاح برای توصیف برخی سیماهای ارتباطات دوطرفه به همان صورت که در زندگی جهانی وجود دارند، مورد استفاده قرار می گیرد. میان ذهنیت به اصل ذاتی جامعه جوئی آگاهی و تجربه جهان به عنوان یک جهان مشترک ایجاد شده توسط خود و دیگران اشاره می کند. در واقع بحث شوتر از میان ذهنیت، ارتباط دیدگاه پدیدارشناسی را با جامعه شناسی روشن می کند.

بحث تقابل مناظر در دیگاه شوتر، که در واقع مشکل پایه ای میان ذهنیت را بیان می کند، روشن کننده اصول مسلم قوانین زندگی اجتماعی است که خود بر دو خاصیت مهم تکیه می کند (۳۷):

اول - قابلیت تبدل مشترک دیدگاه ها که از خلال آن، ما بطور مسلم

« - *Reciprocity of Perspective*، تقابل مناظر در واقع زمانی است که منظرها و سیماهای مختلف در هم فرو می روند و بخش مشترکی را بدین ترتیب ایجاد می کنند. برای روشن شدن بحث تقابل مناظر، معمولاً "دوایر متقاطعی را مثال می زنند که همگی در یک قطاع نسبتاً وسیعی مشترکند. زوائد این دایرها که مورد توافق نظر همگانی نبوده، حذف شده، آنچه که بر حسب ضرورت زندگی اجتماعی برای فهم، درک و ارتباط متقابل لازم می نماید یعنی قطاع مشترک این دایر متقاطع باقی می ماند که بحث اشتراکات ذهنی در یک مقایسه صوری همین قطاع مشترک دایر است.

** *Intersubjectivity*

می دانیم که من و هموعان من، باید به طور نوعی تجربیات مشابهی از جهان مشترک داشته باشیم، بطوری که اگر ما جایمان را عوض کنیم، یعنی انتقال اینجائی * که من هستم به آنجائی ** که او نسبت به من قرار دارد، تغییری در شناخت مشابه ما نسبت به پدیده به وجود نیارد، زیرا ما فرض می کنیم که طرق تجربه ما از جهان مشابه باید منطبق بر پس و پیش بودن مکان ما باشد. این اصل در ارتباط است با آنچه که در ترکیب سوم لبنزولت قبلاً گفته شد. در آنجا اشاره نمودیم که تفاوت دید ما نسبت به اشیاء یک اتاق، کلاس یا جامعه از طریق زاویه دید ما و موضعی که در کل کلاس، اتاق یا جامعه داریم مشخص می شود. ولی در واقع ما همگی اشیاء مشابهی را در اتاق یا جامعه ملاحظه می کنیم. بنابراین اشیاء مشابه در دید همگی ما در ارتباط با موضع مکانی یا موقعیتی که در کل جامعه داریم، برغم تفاوت ها، در کلیت خود تجربه ای را برای ما نمودار می سازد که هریک از ما، هرچند از زاویه دید متمایز و متفاوتی به آن می نگرد ولی تشابهی در تجربه از آن دریافت می دارد که تجربه مشابهی از جهان مشترک را برای ما نمودار می سازد. به عنوان مثال تنبیه فرزند هرچند از مواضع مختلف اجتماعی و نسبت به موقعیت افراد متفاوت است ولی هر شکل و صورت از آن وقتی رخ دهد چیزی جز تجربه تنبیه فرزند که قابل ادراک برای عموم است بدست نمی دهد که این خود نشان گر مشترک بودن پایه ای این تجربه برای مردم طی جهان زندگی است.

دوم - نوعی تجانس سیستم ارتباطات است که از طریق آن، ما می توانیم حوادث، واقعیت ها و عینیت های مشترک بالقوه و بالفعل را در یک "انطباق تجربی" تفسیر نمائیم. در این حالت تفاوت های سیستم ارتباطی، برای مقاصد فوری در نظر گرفته نمی شود بنابراین من و هموعان من که تشکیل ما را می دهیم، برغم تفاوت های ارتباطی در روابط مان، توافق و انطباق تجربی را در مدنظر قرار می دهیم و بدین ترتیب سیستم ارتباطی میان خود را امکان پذیر نموده، استحکام می بخشیم. در اینجا بحث مهم "تزوعمومی خود دیگری ***" که ممدی پزاهمیت در بیان میان ذهنیت است مطرح می گردد.

* Here

** There

*** General thesis of the alter ego

در "حال واضح" * ، که زمانی است که ما در آن نه تنها هم زمانی بلکه هم بودی نیز داریم ، هریک از ما می تواند تفکرات و اعمال دیگری را تجربه کند . این زمان ، در تجربه اعمال دیگری بطور مستقیم ، تبدیل به "حال فوری" ** ، می شود زیرا تجربه ، ما از دیگری ، درحین شکل گرفتن اعمال او یعنی در همین لحظه و در حال فوری صورت می گیرد ، در حالی که در همان لحظه تجربه ما از خویش ، اندکی عقب تر است زیرا ما حضور جسمانی دیگری را هم زمان می بینیم ولی حضور تجربه ما هر لحظه که به آن رجوع نمائیم ، اندکی به گذشته رفته است . اما او نیز مرا در حال جسمانی فوری و خویش را در حال روشن که به گذشته امتداد دارد درمی یابد ، طی این جریان هریک از ما ، جریان آگاهی دیگری را می شناسد . مثال روشنی از این قضیه ، جریان تبادل است که در طی صحبت متقابل ایجاد می شود *** . طی شناخت

* Vivide Present ** Immediate present

— تقسیم بندی میان حال واضح و حال جسمانی فوری ، براساس هم اکنون بودن دقیق — Just now — حال فوری است . در حالیکه حال واضح و روشن با اینکه حال است اما بلحاظ جسمانی و تجربی ، همیشه کشش و امتدادی به عقب و گذشته داشته و بلحاظ آگاهی نسبت به عمل از جانب عامل ، امتدادی به آینده دارد . بطور کلی بلحاظ جسمانی با از نظر آگاهی حال واضح در اندک لحظه کوتاهی در پس یا پیش حال فوری قرار دارد .

*** — تجربه و آگاهی من نسبت به خودم در این تقسیم بندی زمانی ، متفاوتند . از این نظر که در اعمال تجربی ، دیگری مرا درحین انجام عمل می بیند و هم زمان با عمل ، آنرا تجربه می کند . اما من ، تجربه عملی خودم را هر بار در رجوع به لحظه ای از حال که در گذشته است ، یعنی در لحظاتی پیش می بینم . در حالیکه آگاهی — در درک هدفان ما سعی می کنیم که به این نوع آگاهی دیگری نزدیک شویم — من نسبت به عمل قبل از انجام آن وجود داشته است . مثلاً " در گفتگو ، زمانی که من سخن می گویم ، هر لحظه که کلمه ای را ادا می کنم ، ذهن من که بر من آگاه است در کلمه ای پس از آن سیر می کند ، بنابراین لحظه ای که من کلمه ای را از طریق زبان ادا کردم نسبت به ذهن من کلمه قبلی است و ذهن من در کلمه بعدی قرار دارد ، حال آنکه مخاطب من همواره ذهن و گوش خود را به همان کلمه معطوف نموده و بلحاظ ذهنی دقیقاً " در همان حال یعنی " حال فوری " واقع است . اما سخن گفتن ، مورد دیگری نیز از جریان دیگری در وجود من و جریان وجود من در او را بر ملا می سازد ، چرا که سخن گفتن ما نیز بر حسب وجود مخاطب در فضای گفتاری مشخصی قرار گرفته و امتداد می یابد ، یعنی در واقع چگونگی او و آگاهی و تجربه من از این چگونگی فضای گفتاری خاصی را ایجاد می کند که او یا آنها در تعیین آن بهترین سهم را دارند . در اینجا آنچه که " خود " من عمل می کنم — عمل بعنوان گفتار خاموش — و با بیان می دارم ، معلوم دیگری است و آنچه که در درون این خود ، مرا بسوی این فضای مخصوص اعمالی و گفتاری می کشاند ، سه

ما از دیگری ، او در تعیین چگونگی اعمال ما سهیم می شود ، یعنی بخشی از او در من و بخشی از من در او جریان می یابد و این توسط ما ادراک می شود ، چرا که در عدم حضور دیگری نیز شکلی از او توسط خاطره در جریان وجودی ما هست (۳۸) . بنابراین خودهای دیگر و من ، یک محیط مشترکی را که دارای شکل به هم پیوسته متجانس و قابل مشاهده ای است بوجود می آوریم که طی آن زندگی ما به صورت آگاهی از حضور هم امتداد می یابد ، این محیط مشترک توسط ادراک و دریافتی که به نوبه خود براساس واقعیتی که جریان دارد ساخته می شود ، دارای معنایی است که تشکیل دهنده اعمال دیگریست . بنابراین ما به کمک متجانس ساختن روابط مان براساس توافق ها ، فضا و محیطی را می سازیم که برای زندگی مشترک ما لازم است و تداوم زندگی در خلال آن امکان پذیر می شود .

تقلیل پدیدار شناسانه *

متد ، بر طبق نظریات هوسرل ، از یک طرف براساس علوم فرهنگی و گرایش های طبیعی ساده و زنده و وجهه نظرهای طبیعی *** که توسط نظرگاههای مشترک و عام زندگی روزانه شکل یافته است تعیین می شود و از طرف دیگر برنظرگاه " شک اساسی " که ما را به تعلیق باور این جهان از میان تقلیل پدیدارشناسانه هدایت می کند ، استوار است (۳۹) . با حذف اصولی که در باورهای نگرش های طبیعی مسلم فرض شده اند — این باورها درباره آنچه که براساس مقاصد عملی بوده بوجود می آیند و در خود مشخصاتی از دیگر عینیت ها و ذهنیت های جهان دارند — عینیت های معنابخش آگاهی محض من ، مرا ترک می کنند و پدیده در ریشه ای ترین شکل خود در آگاهی من حضور در واقع " خود " متعلق بمن نبوده و " خود دیگری " است که در من و از موضع " اینجائی " که من قرار دارم جاری است .

* — Phenomenological Reduction

*** — Natural Attitude ، وجهه نظرهای طبیعی برای هوسرل ، طی " تز عمومی دیدگاه طبیعی " مطرح می شود . در این تز ، کلیت جهان طبیعی به آن صورتی که برای ما " آنجا " را آشکار ساخته و تداوم می بخشد ، شکل می گیرد ، این نگرشها براساس نظریات مشترک زندگی روزانه که ساده و زنده هستند ساخته می شود .

می‌یابد * . در واقع هر چیزی که من می‌یابم در "آنجا" قرار دارد. بنابراین - واقعی یا عینی است، اما این عینیت‌ها با حذف پیش‌فرض‌ها، قضاوت‌ها و تأثیرات القای مسلم شده زندگی هر روز و معانی اجتناد شهید به آن، به رسوبات و باقیمانده‌های تقلیل یافته‌ای تبدیل می‌شوند که قسطنطنیه و مآخذی هستند برای تجربه شهودی * . و این همان چیزی است که پدیدارشناسی سعی در توصیف آن دارد (۴۰). البته در اینجا این امکان وجود دارد که تجربه شهودی در چارچوب تقلیل، در ارتباط با عینیت ویژه آگاهی، کلیت پدیده را مورد تحریف قرار دهد، ولی به نظر هوسرل مهم این است که متد، مشخصات هویتی ماهیت پدیده را حفظ و نگهداری کند * . بنابراین هدف این انتقال تجربه کلی به تجربه تقلیل یافته، ترک همه پیش قضاوت‌هاست. بطوری که هیچ چیز از قبل داده فرض نشود * . پس تقلیل

* - بنابراین منظور از تقلیل در اینجا، روش تقلیل پدیده نام بومی از وجوه اقتصادی، فرهنگی، اجتماعی، روانی و غیره آن نیست، چرا که در سنت تقلیل‌گرایی جامعه‌شناسی، رسم بر این است که در بررسی پدیده، یکی از وجوه آنرا عمده ساخته، تعیین کننده بپندارند. فی‌المثل عمده کردن وجه اقتصادی یا وجه فرهنگی و نادیده گرفتن و یا ناچیز شمردن سایر وجوه در تحلیل یا تعیین پدیده یا واقعه اجتماعی در جامعه‌شناسی، تقلیل‌گرایی Reductionism تلقی می‌شود، اما منظور از تقلیل در اینجا یعنی بازگشت به ریشه نخستین پدیده، برای شناخت رسوبات معنایی بعدی که بدان ملحق می‌گردند، بدین ترتیب پدیده در نهایت در کلیت وجودی خویش مورد ملاحظه قرار می‌گیرد.

** - Intuitive Experience

* - ترک نظرات طبیعی به معنی صرف نظر کردن از معانی نیست، بلکه دگرگونی از طریق تقلیل و تشکیل هستی ریشه‌ای، اولین گام انتقال همه تجربیات به تجربه‌های تقلیل یافته است، سپس شکل‌گیری معانی مربوط به تجربه مزبور در طی تمام دورانهایی که این پدیده‌ها تجربه طی نموده است در فهم روشن آن بسیار موثر است. بعنوان مثال این گارست که در زبان‌شناسی در دریافت معانی واژه‌ها، صورت می‌گیرد. نخست ریشه‌های ترین معانی واژه در نظر گرفته می‌شود، سپس اضافه‌ها یا گاستی‌های معنایی بر واژه مزبور در ادوار مختلف مورد ملاحظه قرار گرفته، از کل چنین تقلیلی معانی درست و واقعی واژه بدست می‌آید.

* - از نظر هوسرل هرگونه معانی اطلاقی بر پدیده، خود نوعی قضاوت از قبل است و عاری شدن از پیش قضاوت در روش، تنها به معنای کنار گذاشتن خواسته‌ها و قضاوت‌های شخصی محقق نیست، بلکه تمامی معانی رسوب شده از طریق قضاوت‌های افراد مختلف در پدیده، پیش فرض و پیش قضاوت خواهد بود. بدین لحاظ تقلیل به ریشه نخستین، تنها روشی است که تحقیق را از هرگونه پیش قضاوت و معانی اطلاقی شده بر اساس قضاوت افراد رها می‌سازد. این تجربه‌ایست که پدیدارشناس با تکیه به دریافت‌های خود از تقلیل ریشه‌ای، انجام می‌دهد.

زمانی به وقوع می‌پیوندد که من همه قضاوت‌های خود را درباره پدیده‌ای که در خلال وجه نظرها طبیعتی ساخته‌ام رها کرده، یا موقتاً کنار بگذارم، تا آنجا که توسط این رهاشدگی یا تعلیق، "چیز درخود" به عنوان داده مطلق آگاهی من بدست آید. در اینجا می‌توان مقصود از شهود در متد پدیدارشناسی را دریافت و توجه نمود که این متد بطور واضح شهودی است. در این گونه تقلیل، پدیدارشناسان بر تجربیات دیگران تکیه نمی‌کنند، بلکه بر زمینه‌های تجربه صرف خودشان تاکید دارند (۴۱).

حال سعی می‌کنیم که تقلیلی را که هوسرل از ریشه نهائی تعلیق جهان انجام می‌دهد به اختصار مورد بررسی قرار دهیم. وی در این تقلیل سعی می‌نماید که به واقعیت ماهوی جهان دست یابد (۴۲).

هوسرل تجربیات جهان را به عنوان یک واحد هماهنگ در نظر می‌گیرد. به نظر وی "ذهنیت متعالی" هستی مطلق دارد و می‌تواند ارتباط میان انواع جهان‌های اقتصادی، فرهنگی و غیره را با جهان واقعی برقرار کند. به نظر هوسرل، شروع تفکر فیلسوف، کرایشات عادی زندگی روزانه است. اما برای یافتن واقعیت جهان، هوسرل از روش تقلیل استفاده می‌کند، تقلیلی از واقعیت زندگی روزانه، یعنی بازگشت به مبدا هستی جهان طبیعی و ریشه جهان هستی یعنی "اپوکه" * . به نظر هوسرل همه چیز باید از این طریق قابل اثبات باشد. وی مسلم فرض کردن جهان عینی را به عنوان اصلی پیش فرض شده و قابل قبول که نیازی به اثبات ندارد نمی‌پذیرد. از نظر او اثبات عینیت جهان بیرونی نیز نیازمند تحقیق است و قبول عینیت جهان خارجی نیز به روش تقلیل به اثبات می‌رسد. هوسرل در "اپوکه" جهان واقعی را کنار گذاشته و باور هستی را معلق می‌کند و در این حال همه چیز را از جهان هستی ابتدائی شروع می‌کند. در این جریان یعنی در خلال "اپوکه"، تقلیل‌گر در نهایت ریشه‌ای جهان، خود را می‌یابد و از طریق یافتن خود، جهان را که در واقع جهانی است در ذهنیت آگاه، می‌یابد. یعنی از طریق آگاهی به باور دوباره جهان می‌رسد. جهان در فرم جهان طبیعی ابتدائی

* Transcendental subjectivity

** Epoche

یعنی "اپوکه"، جهانی ما قبل علمی * است، اما در چنین جهانی من به خودم از طریق آگاهی یقین می‌یابم. قبلاً "گفتم که دکارت از طریق اندیشه به‌باور خود می‌رسد، اما در "اپوکه" این آگاهی ذهنی خود فرداشت که یقینی است و از این طریق جسمانیستی ** را می‌یابد که خود فرد است، در واقع هوسرل در اینجا به هستی ناب آگاهی می‌رسد که از طریق آن کل جهان عینی برای من هستی می‌یابد، من این آگاهی را باور می‌کنم، چون می‌توانم آن را تجربه کنم.

هوسرل برای رسیدن به یقین برون ذهنی از طریق یقین آگاه پدیدارشناس، سه تقلیل انجام می‌دهد و در اجرای این سه تقلیل به "تعمومی خود دیگری" *** رجوع می‌کند. هوسرل برای توضیح "خود دیگری" یا "من دیگری" xxxx، منی که در وجود دیگری رشد می‌کند، از تفکر پنجم کارترینها *****

* Prescientific

** My body

*** General thesis of alter ego

**** Alter Ego

***** - گفته شد که دکارت با شک در بنیاد جهان، اندیشه را یقینی می‌یابد و بجای می‌رسد کمی گوید "من می‌اندیشم پس هستم"، از اینجا دکارت ادامه می‌دهد که: حال بخوبی درک می‌کنم که نفس من فقط فکر دارد (منظور دکارت از فکر اعم از حس و شعور و تعقل و غیره است) و ابعاد ندارد. اما تصویری از وجود دیگری دارد که بعد دارد و فکر ندارد، یعنی جسمانی از دیگری که آنرا بعنوان تن و جسم می‌بیند، پس یقین می‌کند که نفس و بدن دو چیزند و در عین حال می‌بیند که این جسم خارجی، تأثیری بر نفس من وارد می‌کند که من احساس می‌کنم (خود دیگری) و چون باختیار من نیست، آنها را منتسب به چیزهای خارجی می‌نمایم، بنابراین بناچار چیزهای خارجی را موجود می‌دانم، پس قائل به وجود جسم خود و اجسام دیگر که جسم مرا احاطه کرده‌اند می‌شوم و نیز به تأثیری که از اجسام دیگر بر جسم من وارد می‌شود واقف می‌گردم، بنابراین غیر از نفس خود، جسمی برای خود قائل می‌شوم که با هم دوگانه نیستند و ناچاراً آنها را یگانه ببینم - سیر حکمت در اروپا، ج ۱، محمد علی فروغی، صفحه ۵۶ - گارتزینها، در تفکر پنجم خود بر این نقطه نظر دکارت تأکید می‌کنند، اما در واقع چیزی بر نظرات دکارت نمی‌افزایند. در اینجا لازم است، تذکر داده شود که بواقع مشخصه اصلی گارتزینها که معرف آنهاست ادامه دادن نظرات دکارت خصوصاً "در هندسه" تحلیلی و الگو قرار گرفتن ریاضیات برای همه علوم است. هندسه تحلیلی، هندسه‌ای است که با عطف توجه به تحلیل (جزء به جزء کردن) سعی می‌کند وضعیت هر عدد را بصورت نقطه در محور مختصات، همین نماید و باین ترتیب تداوم وضعیت لفظی هر نقطه در میان دو محور، حرکت نقطه را بصورت خط، منحنی سینوسی یا هذلولی و

***** Fifth Cartesian Meditation

استفاده می‌کند (۴۳) از نظر هوسرل، فعالیت‌های "ذهنیت متعالی" * من در زندگی جهانی یا لیبزولت شکل می‌گیرد، اما این جهان تنها به من تعلق ندارد و هموعان من، دیگرانی هستند که در این دارائی سهیم‌اند، این دیگران در واقع بخش عینی تجربیات من‌اند و در عین حال خودهای دیگری هستند که در فعالیت‌های آگاهی با من تریک و سهیم‌اند. خود دیگری، خودی است که در شکل‌گیری "خود" من، نقش مستقیم دارد، خود دیگری ذهنیتی است که دارای فعالیت‌هایی مشابه با فعالیت‌های آگاهی من است. از آنجائی که من و او در یک محیط مشترک زندگی می‌کنیم، از طریق توافق ذهنی، در هستی یکدیگر رشد می‌کنیم، یعنی من در او و او در من جاری می‌شود. من از طریق او خود می‌یابم و بخشی از من به عنوان تجربه‌ای که او از آن آگاه است در او جای می‌شود، هم چنان که او در من و شکل‌گیری من جاری است.

گفته شد که هوسرل در تقلیل جهان به "اپوکه" سه مرحله را طی می‌کند، طریقه طی این سه مرحله شهودبست و بر کشف نخستین عناصر ماهوی پدیده توسط محقق و به طریق هم دلانه، انجام پذیر است:

تقلیل اول - پس از انجام "اپوکه"، از طریق بازگشت به ریشه جهان واقعی و رسیدن به جهانی ذهنی، اگر فعالیت‌هایی را که بطور مستقیم و غیر مستقیم به ذهنیت دیگران مربوط است ندیده بگیریم، جهان زندگی را در فضای متعالی خود من و بوجود واقعی من به عنوان یک "موناد" * تقلیل

غیره بیان می‌دارد - گارتزینها، کتاب تاریخ فلسفه، یاسی، بهاء الدین بازارگاد، جلد دوم، صفحات ۵۴۳ و ۶۱۴ - اما در اینجا تأکید بیشتر بر نظریه "شک اساسی" دکارت و تداوم آن در اندیشه گارتزینهاست، که بر اساس نظریات دکارت اندکی از آن سخن گفته شد. بطور کلی باید گفت، در این زمینه تفاوت اساسی نظرات دکارت و هوسرل در این است که دکارت در تصورات خود، محور واقعی و یقینی را من "متفکر" می‌نامد و هوسرل در تمام تقلیل‌ها یک چیز را یقینی می‌بیند و آن "ذهنیت آگاه" من است.

* Transcendental Subjectivity

** Monada

* - مونادها اول بار در نظریات لایب نیتس (Leibniz) مطرح می‌شوند. برای لایب نیتس مونادها واپسین پارها یا عناصر تشکیل دهنده واقعیت‌اند. مونادها، فردیت‌هایی هستند که در خود دارای حرکت، پویایی، اندیشه، روح و آگاهی‌اند. در واقع هر موناد آینه زنده جهان است.

داده‌ایم. از اینجا جهان تبدیل به جهان خصوصی من می‌شود، یعنی جهان ذهنی شخصی من. اما در همین حال، ذهن من متوجه عینیتی متمایز از سایر عینیت‌ها می‌شود که همان جسم من است و از آنجا که من می‌توانم این عینیت متمایز را کنترل نموده و در انجام تجربیاتم از آن استفاده نمایم، این عینیت برایم از دیگران مستقل می‌شود.

تقلیل دوم - پس از تقلیل اول که مرا به جسم خود آگاه ساخت، ذهنیت متعالی من، جهان را به دیگران منهای من تقلیل می‌دهد. هوسرل می‌گوید، در اینجا من به حضور جسمانی دیگران پی می‌برم و از آنجائی که می‌بینم، این جسمانیتها، دارای اعمال و رفتار مشخصی هستند. می‌فهمم که مورد کنترل‌اند، یعنی از اینجا به وجود دیگری به عنوان یک واحد فیزیکی - روانی پی می‌برم و متوجه "من" های دیگری غیر از "من" خود می‌شوم.

تقلیل سوم - پس از تقلیل اول جهان زندگی به خود و تقلیل دوم جهان زندگی به دیگران در مرحله سوم، جهان زندگی را به خود و دیگران تقلیل می‌دهم. هوسرل می‌گوید، من در اینجا در رابطه با جسمانیت‌های دیگر در یک پروسه "جفت‌وجورسازی" * قرار دارم. "جفت‌وجورسازی" پروسه‌ای است که طی آن ما از طریق وجه دریافتی پدیده، یعنی وجهی که در برابر ما حضور عینی دارد، وجه غیر دریافتی آن را حدس زده و بنابراین بر کل پدیده آگاهی می‌یابیم. آنچه در طی این روش یافته می‌شود، دریافت وجه ناآشکار پدیده از طریق وجه آشکار آن است. در واقع، همه پدیده‌ها در است و برغم کوچکی خود بعنوان اولین عنصر واقعیت، چون آینه‌ای تمام‌نمای، تمامی جهان را در خود داراست. مواندها آفریدمهای جاودانی‌اند که از ادراکی به ادراکی دیگر منتقل می‌شوند و در این انتقال هیچگونه تغییر یا پستی و بلندی ندارند. "گاز پروتو تا هگل"، دکتر شرف‌الدین خراسانی، صفحه ۱۲۳- اما از نظر هوسرل مواندها، ریشه نخستین هستی من است که از هرگونه تاثیرات خارجی میرا بودم است. در اینجا مواندها هوسرل تفاوتی اساسی با مواندهای لایب نیتس می‌یابد زیرا مواندها هوسرل، همچون لایب نیتس مواندهای بسته نیست که عیناً "و به نامی منتقل شود و در هیچ تاثیر و اثراستی وارد نشود. مواندها از نظر هوسرل، در ریشه نخستین میرا از تاثیرات خارجی است، اما در جریان و سیلان خود وارد مبادلات شده، اثر می‌گذارد و تاثیر می‌پذیرد.

Apperceptive Pairing - که در لغت به معنای "جفت نا آشکار" است اما در زندگی جهانی بدورث روشی در جفت‌وجورسازی وجوه مختلف پدیده برای دریافت کلیتی از آن بکار می‌رود.

هر لحظه در برابر ما یک رویه آشکار دارند و یک رویه که آشکارا" در برابر دیدگان ما قرار ندارد. مثلاً" وقتی به بدنه یک درخت نگاه می‌کنیم، یک وجه از آن در برابر دیدگان ماست و وجه دیگر که در پشت این وجه آشکار قرار دارد، از دیدگان ما پوشیده است، ولی ما از طریق جریان "جفت و جورسازی" وجه نا آشکار را بر اساس وجه آشکار، حدس زده و قضات می‌کنیم که بدنه درخت، بر اساس این وجه آشکار، استوانه‌ای شکل است. به همین ترتیب، من در تقلیل دوم و سوم، با ملاحظه جسمانیت‌های دیگر به وجه دیگری از این اجسام که غیر حضوری است و برای من آشکار نیست ولی جفت با این وجه حضوری است آگاه می‌شوم، که این آگاهی در واقع پی بردن به وجود روانی این جسمانیت فیزیکی است که توسط کنترل جسمانی که فرد بر بدن خود داشت در تقلیل دوم برای من آشکار شد. به همین روش، در تقلیل سوم که خود نیز حضور دارم، متوجه می‌شوم که یک "دیگری" بطور نا آشکار و غیر حضوری * در مواند من مثل یک "خود"، که خود من نیست ساخته می‌شود. خود دومی که به سادگی درک دیگری که در "انجا" ** قرار دارد نیست، بلکه "اینجا" *** است. قبلاً" گفته شد که "اینجا" فقط من هستم و هر آنچه غیر من است در "انجا" واقع است، اما در این مرحله، دیگری را می‌یابم که در "اینجا" قرار دارد. از نظر هوسرل جسم من، برای من مرکزی است، زیرا درجائی است که من قرار دارم و به من جهت می‌دهد پس مطلقاً" در "اینجا" است یا به زبان هوسرل در موضع هیک مطلق **** قرار دارد. درحالی که جسم دیگران برای من، که خودم مرکز آن هستم در "انجا" است یا به زبان دیگر، نسبت به من در موضع ایلیک ***** واقع است (۴۴). به همین ترتیب، جهان خارجی برای من و دیگری یکی است منتهی برای من از موضع هیک مطلق که اینجا است و برای او از موضع ایلیک که آنجا است. ولی اکنون به "خود" دیگری برخورد کرده‌ام که شکل‌گیری آن

* Apperceptive

** There

*** Here

**** Hic

***** Illic

به من برمی‌گردد و در واقع در موضع "اینجا" قرار دارد و هستی‌اش در وجود من است. خود من نیست، نسخه آن هم نیست، خود کامل دیگری هم نیست چرا که در اینجا است و نه در آنجا و همزیست من شده است، یعنی هستی دیگری است که حال در من جریان یافته است، حتی اگر او نباشد، هستی‌ای از اوست که در من باقی است و من نه تنها او را به خاطر می‌آورم، بلکه از اندیشه او و تجربه او استفاده می‌کنم. در واقع، این خود دیگر، شکلی از آنجاست که با من زندگی می‌کند و در شکل‌گیری "خود" من سهیم است. متقابلاً او نیز از من تاثیر گرفته و من در او جاری می‌شوم. بنابراین در هر تجربه من (انجام شده یا نشده)، حضور دیگری باید مشاهده شود. پس در اینجا من یک مونادم و دیگران مونادهای دیگر ولی نه مونادهای در بسته*، بلکه مونادهایی که در هم نفوذ می‌کنند، در هم تاثیر می‌گذارند، با یکدیگر در تبادل هستند و با هم مرتبطند و این ارتباط، ارتباطی پر اهمیت است. در اینجا است که ملاحظه می‌کنیم که اولین شکل اشتراک میان من فیزیکی - روانی و دیگری اشتراکی طبیعی است، زیرا من و او پس از تقلیل در جریان و سیلان زندگی عادی خویش قرار داریم در چنین سیلانی، او همان‌هایی را از موضع آنجا می‌یابد که من از اینجا و ما اینها را به هم منتقل می‌کنیم و این اساس همه اشتراکات بین ذهنی یا "میان ذهنیت‌های" بعدی است. پس مونادهای ما در جهان زندگی براساس اشتراکات طبیعی شکل یافته، رشد می‌کنند و این متد برای همه پدیده‌های عالم قابل اجرا است. در واقع من برای یافتن "چیز در خود" یا ماهیت پدیده که می‌تواند شکل‌دهنده آگاهی ناب من باشد، باید همه گرایش‌های طبیعی و همه قضاوت‌های ارزشی را کنار گذاشته و پدیده را از شکل ریشه‌ای نخستین آن بررسی کنم. در این تقلیل من از طریق کشف و شهود، به ماهیت پدیده می‌رسم. یعنی همان چیزی که پدیده از طریق آن خود همانی خود را حفظ می‌کند. به این ترتیب زیر بنای تجربه من در این کشف و شهود، تجربه مطلق خود من است.

* - از نظر لایه نیست، مونادها در بسته‌اند، واپسین عنصر فردی که به صورتی در بسته هیچ چیز در آن نفوذ نمی‌کند منتقل می‌شود اما از نظر هوسرل ریشه نخستین هستی من، در جریان خود مونادی در باز و در تبادلات است.

از این طریق من در انکار گرایش‌های طبیعی نیست که به ماهیت پدیدارها می‌رسم بلکه آنها را موقتاً "رها کرده و با فهم ریشه‌ای‌ترین شکل آنها که عاری از قضاوت‌ها و اطلاق‌های بیرونی است، در واقع به فهم همه این گرایش‌های طبیعی نائل می‌آیم (۴۵).

در واقع کل تقلیل هوسرل را می‌توان به صورت ذیل نمایش داد:

ریشه نخستین "او یکه"

ذهنیت متعالی من

تقلیل اول

جهان زندگی به خودم - موناد من + واقعیت بدنی که می‌توانم آن را کنترل کنم.

تقلیل دوم

جهان زندگی به دیگران - جسمانیت‌های دیگر که در پروسه جفت و جور سازی واحد روانی آنها نیز آشکار می‌گردد.

تقلیل سوم

جهان زندگی به خودم و دیگران - وجود مونادهای در بازی که در تاثیر متقابل اند، به شکل مونادهای خودهای دیگر و وجود جهان طبیعی زندگی براساس بین ذهنیت و اشتراکات طبیعی.

اما مونادهای در بازی که هوسرل از آنها سخن می‌گوید، در واقع میان ذهنیت‌های متعالی هستند که در درون تفکر آگاه من وجود دارند، همچنانکه در تفکر همه افراد بشری حضور دارند. منتهی هرکس براساس تجارب معنابخش و ارادی خود، آنها را شکل می‌دهد.

هوسرل محیط را بر این اساس به سه بخش تقسیم می‌کند (۴۶):

بخش اول - قسمتی از محیط است که برای من مستقیماً قابل دسترسی است. مثل شنیدن، دیدن و غیره.

بخش دوم - در اینجا آن بخش از محیط مطرح است که برای دیگران قابل دسترسی است و چنانچه من نیز به جای "اینجا" در "آنجا" قرار داشتم، برای من نیز قابل دسترسی بود. بنابراین، این بخش از محیط

نیز بطور بالقوه برای من قابل دسترسی است، یعنی چون در آنجا هست از دسترس من دور است اما چنانچه من به آنجا بروم در دسترس من قرار می‌گیرد. بخش سوم — سطوح بازی از جهان و محیط هستند که از طریق تفکر برای من قابل دسترسی هستند.

بنابراین سه بخش از محیط که برای شکل‌گیری جهان زندگی و جهان فرهنگی من، باید در دسترس من باشند، توسط من و دیگران قابل وصول اند. در اینجا ذهن من چون موندی در باز، در ارتباط با اذهان دیگر، از طریق جهان زندگی، میان ذهنیتی را بوجود می‌آورد که از طریق آن جهان فرهنگی یعنی جهان ویژه‌ای که هستی بشری در طول تاریخ از طریق میان ذهنیت آن را شکل می‌دهد بوجود می‌آید (۴۷). چنین روندی را بطور نسبی به صورت زیر می‌توان نشان داد:

جهان فرهنگی در طول تاریخ — میان ذهنیت — سایر اذهان + ذهن من + زندگی جهان در واقع فرهنگ یک ترکیب ذهنیت‌های متعالی از تجربیات فهم شده همه افراد بشری است. به نظر هوسرل در علوم فرهنگی، ما با واقعیت پدیده‌های طبیعی سروکار نداریم، زیرا علوم فرهنگی ماهوی هستند و موضوع آنها، پدیده‌های میان ذهنی در کرایش‌های روزمره طبیعی است (۴۸). از نظر هوسرل، بنیاد علوم ماهوی در درک آگاهی شکل یافته در جهان میان ذهنی از طریق پدیدارشناسی متعالی است. از نظری اساس جهان فرهنگی جهان ساخت یافته از قبلی است که فرد در آن متولد می‌شود و در اشتراک ذهنی با آن قرار می‌گیرد. به نظر هوسرل اساس فهم، در درک هم‌دلانه** تجربیات و احساسات دیگران است.

بنابراین روش پدیدارشناسی، روش تقلیل یا تحویل وضع طبیعی است. چنانچه رفت، هوسرل در فلسفه خویش، نگرش‌های طبیعی ساده و نظرات مشترک عام روزانه را در جریان "اپوکه" مورد شک اساسی قرار می‌دهد و با باور من آگاه جسمانی-روانی و با استفاده از "تعمومی خود دیگر" به‌باور دوباره جهان براساس شک ابتدائی آن می‌رسد.

* Empathy

بدین طریق، هوسرل از طریق کشف و شهود به توصیف آگاهی می‌رسد. اما متد شهودی هوسرل صرفاً "با موضوعاتی که فوراً" به آگاهی می‌آیند و یا شیوه‌های کشف اشرافی و ناگهانی ارتباطی ندارد، بلکه با ماهیت پدیده یا اسانس* مرتبط است.

ماهیت:

در تقلیل پدیدارشناسی، برون ذات یا پدیدار واقعی آگاهی محض، برای روشن شدن مشخصات ماهیت یا اسانس آن پدیده مورد آزمایش واقع می‌شود. مشخصات اساسی یک پدیده، همان‌هایی هستند که طی آن پدیده به عنوان یک عینیت داده شده قادر است خود همانی خود را حفظ نماید (۴۹). لازم به توضیح است که سخن از آزمایش در اینجا نباید همراه‌کننده باشد، چرا که ماهیت پدیده هرگز مورد تجربه عینی قرار نمی‌گیرد. سخن در اینجا از تجربه شهودی است. یعنی تجربه‌ای که در آگاهی محض حضور دارد. بنابر نظر هوسرل ماهیت پدیده که ثقل درونی یا هسته مرکزی لازم برای پدیده است پایدار است و پدیده‌ها تا زمان شکل‌گیری اساسی این ثقل درونی و ماهیت، متغیر و در حال دگرگونی هستند (۵۰) البته این نظر هوسرل از جانب "مرلوپونتی" ** مورد تردید واقع می‌شود. مرلوپونتی تفاوتی را که هوسرل میان "ماهیت محض" که پایدار شده از طریق بی‌تغییری است و پدیده‌ها یا پدیدارها که نمودهای عینی واقعیت‌اند، قائل است، نمی‌پذیرد. برای مرلوپونتی نخستین حوزه هستی ما در جهان، اتحادی از پدیدارها و ماهیت‌هاست و تمام تفاوت‌های ارزشی، تنها در خلال یک واحد از هستی می‌توانند به حساب آیند، نه در خلال اجزاء یا پاره‌های این واحد (۵۱).

ماهیت در بعد زندگی جهانی یا لیزولت، به تفکر من و طبیعت تفکر من تعلق دارد. اما از طریق تفکر، آنچه کشف می‌شود، واقعیت زمانی و

* Essence

— در اینجا هوسرل، از واژه یونانی Elderic استفاده می‌کند. Eldos لغت یونانی است که برای ماهیت یا هسته مرکزی و یا اسانس (Nucleus) پدیده مورد استفاده است.

** Merleau Ponty

تاریخی تجارب است، چرا که خود تفکر وابستگی زمانی - تاریخی دارد.

در واقع از نظر هوسرل تجربه همواره زمان‌مند است، هرآگاهی تفکری، از تفکری قبلی گرفته می‌شود که در یک تحرک وجودی برمن عرضه می‌گردد و به این ترتیب از نظر هوسرل، ماهیت همیشه درگیر با درجه، مطمئنی از سادگی است و توصیف آن، از آنجا که به آگاهی ما مربوط می‌شود، هرگز خارج از زمان مطرح نمی‌شود.

فصل دوم

فلسفه، علوم اجتماعی و حیات روزانه:

توماس لاکمن*، تئوری پرداز پدیدارشناسی در بررسی آراء هوسرل به تحلیلی از فلسفه، علوم اجتماعی و حیات روزانه و رابطه میان آنها پرداخته است. در این مبحث ما بخش‌هایی از نظرات او را مورد ملاحظه قرار می‌دهیم (۵۲).

از نظر لاکمن، تفکر رایج نیم قرن پیش که جهان‌شناسی** موثر را در اثر وجود فلسفه موثر ذهنی می‌دانست، نتیجه‌ای بود که از تاثیر حوادث تاریخی بر شکل‌پذیری تفکر علمی، در فاصله زمانی کوپرنیک تا نیوتن گرفته می‌شد. یافته‌های دانش علمی در آن دوران بیشتر بر تحلیل طبیعت و ساخت آن استوار بود. از نظر لاکمن، در تحلیل انسان نیز، آنچه که مورد نظر این علوم بود، بیشتر بعدی فیزیولوژیک داشت و بنابراین در آنها انسان به عنوان بخشی از طبیعت، همانند با سایر بخش‌های طبیعی مورد توجه واقع می‌شد.

اما آنچه که امروز به شدت مورد نیاز علم است و مشکلی علمی قلمداد می‌شود، در نظر گرفتن انسان. نه تنها به عنوان بخش ویژه و مخصوصی از طبیعت است، بلکه بیشتر، توجه به فهم انسان و تعیین جایگاه او در کل جهان و یافتن پاسخ‌ها و ارائه راه‌حل، بر مشکلاتی است که در این رابطه مطرح می‌شوند. بنابراین، از نظر لاکمن ما به علمی نیازمندیم که درگیر با این ویژگی‌های

* Thomas Luckmann

** Cosmology

وضع بشری در جهان و طبیعت است. اما در اینجا دانش ما به شدت نامطمئن و روش‌های مختص و مناسب آن به شدت دچار تشتت و سردرگمی هستند. لاکمن معتقد است، که بالاخره، آنچه که در چنین وضعیتی ضروری می‌نماید، نیاز به فلسفه‌ای است که روش‌های روشن و موثقی درباره تفکر در طبیعت و نیز پایه‌ها و مدارکی که علوم امروز براساس آن بنا نهاده شده‌اند، آماده نماید. چنین پایه‌های محکمی که جریان تفکر بتواند بر آن بنا نهاده شود، در فلسفه تفکری لازمی است که باید غنی‌تر از فلسفه مشاهده شده کم عمق علوم باشد. بنابراین در اینجا نیاز به یک تئوری عام و انتقادی دانش بیش از پیش مطرح می‌شود.

از نظر هوسرل، با جدا شدن فلسفه از علوم جدید*، سؤالات اساسی مناسبی که بشر در طول همه زمان‌ها مطرح نموده است، بدون پاسخ لازم باقی مانده و این امر سردرگمی آن دسته از علوم این زمان را که درگیر با چنین مشکلاتی هستند افزون نموده است. از نظر هوسرل، سنت تجربی در فلسفه جدید (که به لاک و هیوم باز می‌گردد) و علوم جدید، تنها در فرمول‌بندی سؤالات بی‌پاسخی موفق بوده است که خود، نشانگر اثر مشکل آفرین جدائی علم از فلسفه است. هوسرل متوجه بود که علوم مدرن، خود را محزا از فلسفه نگاه می‌دارند و این امر آنها را از پاسخ به ابتدائی‌ترین سؤالاتی که همیشه برای بشر مطرح بوده است، دور و دورتر می‌نماید. بدین ترتیب هرچه علوم از این حثت خودکفایتر می‌شوند، قدرت آنها در توضیح پیش فرض‌های خویش کاهش می‌یابد. از این نظر هوسرل اظهار داشت که سنت تجربی به قدر کافی برای روشن نمودن پایه‌های علوم، رادیکال نیست و قادر نخواهد بود که بحران علوم جدید را برطرف نموده و مشکلات معنادار و اساسی زندگی بشر را رفع نماید. بنابراین، این جدائی میان علم و فلسفه که از علوم جدید ناشی می‌شود، جدائی از سؤالات اساسی و پایه‌ای هستی بشری است. در اینجا یک نیاز فوری و ضروری وجود دارد و آن نیاز به روشن ساختن فعالیت‌های بشری به طریق یافتن ریشه‌های جهان‌شناسی و فلسفی آن است که شامل ظهور جهان‌شناسی غیر قابل تردیدی

* - منظور هوسرل و لاکمن از علوم جدید، بیشتر علوم فرهنگی و انسانی است.

است که در آن فلسفه، با علوم فیزیکی مدرن سازمان یافته است. لاکمن معتقد است که این تئوری انتقادی علوم، نه می‌تواند جهان‌شناسی علمی و نقطه‌نظرات ارسیمیدی‌ها را درباره فهم جهان و درک این فهم در یک قالب واحد بپذیرد و نه برعکس می‌تواند جنبه‌های غیر عقلانی و غیر تفکری جهان‌شناسی خودکفای پیشینیان، در ارائه جواب‌های قابل باور به پرسش‌های بشر درباره موقعیت معنادار و عینی خویش در جهان را قبول نماید. وی می‌گوید، البته شکی نیست که هریک از اینها در زمینه‌هایی برای خویش دست‌آوردهایی قابل ملاحظه داشته و در حل امور مربوط به حیطه خود موفق بوده‌اند، اما برای بافتن آن جهان‌شناسی لازم که هستی بشری را در جهانی یکپارچه و نه تکه‌تکه شده در نظر بگیرد، هریک از علوم به تنهایی نقایص فراوان داشته و مجموع آنها با هم نیز، جهان‌شناسی تاسف باری را بوجود می‌آورند.

بنابراین نه جهان‌شناسی قدیمی و اساطیری و نه جهان‌شناسی علمی خودکفای جدید، از نظر لاکمن، هیچیک در تهیه پاسخ‌های باورکردنی به پرسش بشری درباره جایگاه پر معنی و عینی فرد در جهان موفق نیستند. البته وی خاطرنشان می‌سازد که درباره استفاده‌های مختلف بشر از تولیدات علوم مختلف هیچگونه جای شکی نیست. اما برای رسیدن به واقعیات هستی بشری ناچاریم که به روش‌های علوم جدید با دیده شک بنگریم. در ابتدای چنین امری باید حوزه ایدئولوژی‌های غیر عقلی، اعم از حوزه ایدئولوژی‌های سیانتیستی و حوزه ایدئولوژی‌های ضد سیانتیستی را ترک نموده و خود را از آلودگی‌های گرایشات جزئی آنها رها نماییم. به نظر لاکمن، آنچه که امروزه، درباره محدوده فلسفه علم تصور می‌شود، ملاحظه فلسفه علم به عنوان نتیجه تخصیص‌های تکنیکی علوم و تکه‌تکه تجزیه شدن‌های فلسفه در درون خودش است. البته وی اذعان دارد که در اینجا درصدد بدنسام کردن فلسفه علم و نادیده گرفتن فایده مشارکت‌هایی که در محدوده‌های حرفه‌ای توسط فلسفه علم بوجود آمده است نیست. گفته می‌شود که منطق احیاء شده علم، تمایل دارد که ساخت ترکیبی دانش علمی را به کمال رساند ولی احیاء و ساخت بخشی مجدد علم، ممکن است بطور موثری به

ساختمان قبلی اثر گذارد که البته این ویژگی بازسازیست، بطور کلی می‌توان وظایف فلسفه علم را از نظر لاکمن بصورت زیر خلاصه نمود:

۱- فلسفه علم باید به یک فرمول‌بندی درست از روش‌های مطمئن و با ثبات برای علم دست یازد و کمک نماید که فعالیت‌های تئوریک که شکل دهنده علم به صورت جاری امروز آن هستند، توصیف شوند. ولی این مشارکت تنها یک گوشه از وظیفه فلسفه علم است.

۲- فلسفه علم نباید از جستجو و تحقیق برای آن دسته از فعالیت‌هایی که به عنوان پایه‌های انواع تئوری‌ها - که شامل تئوری علمی نیز هست - قلمداد می‌شوند، کوتاه آید. اینها فعالیت‌هایی هستند که امروزه به آنها پراکسیس* می‌گویند.

پراکسیس، دسته کاملی از فعالیت‌های آگاهی‌های بشری در اشتراکات بین ذهنیت و در جهان تاریخی حیات روزانه است. تنها با روشنگری از طریق این پایه کلی تئوریک، می‌توان نشانه‌ای از دانش علمی برای حیات بشری و تثبیت جایگاه برحق آن در میان اشکال دیگر دانش را نشان داد. کارل پوپر، به روشنی فایده تئوری مشترک علم و فلسفه را توصیف می‌کند:

" حداقل یک مشکل در تمامی تفکرات بشری رخ می‌نماید و آن مشکل جهان‌شناسی است، مشکل فهم جهان، جهانی که هم ما و هم دانش ما به عنوان جزئی از آن مطرح است... تمامی علم، جهان‌شناسی است. من باور دارم و برای من، لذت فلسفه به اندازه لذت علم منحصرأ" در شرکتی که علم و فلسفه با هم دارند معنا می‌یابد" (۵۳).

۳- وظیفه فلسفه علم فراتر از دغدغه روش‌های علوم فیزیکی است. در کل، فلسفه علم به مناسبت میان علم و فعالیت‌های تئوریک ارزش می‌دهد و ارتباط این نوع فعالیت‌ها را با حس مشترک و حیات روزانه معتبر می‌سازد. در قضاوت نهائی، وظیفه فلسفه علم نمی‌تواند مربوط به حوزه تجربه باشد زیرا دوباره ما را به دور باطل قبلی می‌کشاند. برای اینکه در چنین دوری گرفتاری نیائیم باید به چشم‌اندازی مستقل ناشی از علم و حس مشترک نائل آئیم. در اینجا باید خاطرنشان ساخت که سؤال درباره یافته‌های

* Praxis

علم، جایگاه آنها در میان اشکال دانش و ریشه مشترک آنها در حیات روزانه، قبل از همه سئوالیست درباره یافتن "روش" مناسب برای پاسخونه خود پاسخ. واضح است که روش، همچون منطق علمی باید عقلانی و در معرض کنترل باشد، اما همیشه خطر بازگشت به نوعی عقل گرایی علمی به جای حفظ کنترل تفکری تئوری انتقادی دانش وجود دارد.

هوسرل می گوید که نمی توان ادعای علوم جدید را به عنوان شکل نهایی دانش بشری پذیرفت. وی در سه کار اصلی خود که نشانگر سه دوره تفکری او هستند، کارگرد منطق رسمی* را شرح داده است. در ابتدای کار خود وی سعی می کند با متد روانشناسی پدیدارشناسانه و بعد با روش پدیدارشناسانه متعالی به ریشه های منطق و تفکر ریاضی در فعالیت های آگاهی که در جهان زندگی یا لبنزولت جاریست - یعنی سطوح تئوریک و پیش تئوریک جهان حیات روزانه - پی برد، ولی در آخرین کار خود، یعنی در بحران است که مرحله جدیدی از تفکر فلسفی در علم را مطرح می کند. او در این کار "علیت گرایی" جهان شناختی علوم جدید را بطور جدی مورد تخریب قرار می دهد، البته خود اذعان می دارد که نباید این امر را به هیچ وجه حمله به علم محسوب داشت. هوسرل در اینجا اعتبار علم را زیر سؤال نمی برد، بلکه قصد او یافتن پاسخ این پرسش است که علم به کجا می رود؟ هوسرل برای پاسخ به چنین سئوالی بلافاصله به سوی مشکل متد جلب می شود، در این زمینه کار او به اندازه کانت و دکارت درخور اهمیت است، اگر هوسرل آغازگر یک مرحله جدید در فلسفه علم است، بیشتر از آن روست که وی با ویران نمودن ادعای "غایت گرایی" جهان شناسی علمی درصدد یافتن و توسعه روشی است که به اعتبار علم، تعیین می بخشد.

پیش فرض های روانشناسی پدیدارشناسانه و پدیدارشناسی متعالی، اصولاً ترکیبی از ریشه یابی پدیدارشناسانه، تقلیل های متنوع و تغییرات روشن و متدهائی از این دست است که به نوبه خود روشن گرد و یا با تمامی اعتباری که معمولاً منسوب به یافته های علمی می شود قادرند که ساخت مشارکتی فعالیت های آگاهی را بر اساس حیات روزانه با صراحت و دقت بیشتری

* Formal logic

روشن نمایند. بطور خلاصه باید گفت که هوسرل به بسط نوعی تحلیل فلسفی پرداخته است که این روش عقلاً قابل کنترل است و بدون گرفتار آمدن به دوری باطل پاسخگوی این سؤال اساسی است که: علم به کجا می رود؟ به نظر لاکمن، چنین سئوالی از آنجا که دیرزمانی است که مطرح است از یک خط مشی واحد رسمی پیروی نمی کند. در واقع این سؤال فلسفی برای انسان امروز، به شکلی اساسی تر و جدی تر مطرح است. وی می گوید در قرنی که علم - که در نهایت یک فعالیت بشریست هم داعیه نجاتی خدائی دارد و هم می تواند جانشین شیطان شود، پس طبیعی است که مسئله سیاسی آشکاری نیز باشد. از هستی مخرب علم که بگذریم. هوسرل با تخریب ادعای "غایت گرایی" جهان شناسی علمی و کوشش خود برای تثبیت پایه های محکمی برای علم، منادی یافتن بنیادهائی برای تعدیل نشانه های بشری علم است.

مورد مبرم جهان شناختی در علوم اجتماعی

در بحث جهان شناسی در علوم اجتماعی، دو مشکل کلی وجود دارد که عبارتند از مشکل اعتبار جهان شناختی علم و طریقه نزدیک شدن به این مشکل. این دو پرسش اساسی زمانی بطور ویژه و ضروری مطرح می شوند که تفاسیر منظم دنیای فیزیکی و محاسبات تئوریک جهان اجتماعی به جهان شناسی رجوع داده شوند.

لاکمن می گوید، ممکن است، تعجب آور باشد که کسی جهان اجتماعی را به لحاظ تئوریک از جهان شناسی منفک نماید. جهان انسانی در خلال تمامی تاریخ تفکر بشری، موضوعی مورد علاقه و مورد تحقیق بوده است. اما این علاقه و توجه در تفکر غربی پس از زمان گالیله تغییر شکل یافته، صورتی جدید به خود می گیرد. بدین معنا که از زمان گالیله، برخی از دانشمندان و فلاسفه، واقعیت فعالیت های بشری را از جهان شناسی جدا کردند. از نظر لاکمن تفاوت قائل شدن بین جهان فیزیکی و سایر قلمروهای واقعیت مثل جهان اجتماعی، از پیش فرض های غیر عقلانی مشتق می شود. جالب توجه است که ملاحظه می کنیم که براین اساس، جهان شناسی علمی جدید، چگونه برطبق پیش فرض های غیر عقلانی که خود داعیه مردود بودن آنها را دارد ساخته می شود. تقسیم واقعیت به جهان فیزیکی و جهان امور انسانی، به

عنوان بخشی از پروسه جهان شمول عقلانی کردن انجام می شود و این خود یک نقطه برجسته در زوال نظرگاههای میتولوژیکال جهان است. پروسه‌ای که ماکس وبر آن را تحت عنوان "جادو زدائی" * توصیف نموده است. از نظر لاکمن، تقسیم واقعیت به حوزه‌های علمی، فلسفی و خداشناسانه که در آغاز، همگی یک حرکت تاریخی - فکری واحدی بودند، به وضعیتی که هوسرل "بحران در علم جدید" می نامد، می انجامد. محرک‌های این تقسیم بندی ریشه در جهان‌شناسی تفوریک فرون وسطای اروپا دارد. در سطح اندیشه قرون وسطائی، تقیه باعث شد که گالیله از دست آورد‌های ریاضی خود در سخن کوتاه آید. اما موضع گیری او امکانات ذاتی نهفته در نظراتش را ناچیز نمی نماید. درجائی که واقعیات موجودیت‌شان توسط ساختهای دقیق ریاضی ضمانت می شود، بیگانگی انسانها از جهان‌شناسیهای قدیمی، به اندازه قوانین کشیشی قرون وسطی مشکل آفرین می گردد. اگر چه که این دو طریقه کاملاً در ملاحظات خویش با دیگری متفاوت باشند. بنابراین در بینش ما نسبت به واقعیت، باید به تفسیر و تاویل، بیش از آنچه که امروز مورد توجه قرار می گیرند اهمیت داده شود ***.

از نظر لاکمن، سرچشمه‌های شناخت‌شناسی و هستی‌شناسی، به جهان‌شناسی نوینی هدایت‌گر است، که الگوهای انتقال آن در چشم انداز سنت‌های فلسفی

* Entzauberung

« - در بررسی رفتار دینی، و بر سعی می نماید، نمونه‌های رفتار برجسته دینی را از طریق مقایسه رفتار جادوگر با رفتار کشیش مورد ملاحظه قرار دهد. وی ضمن برشمردن تفاوت‌های رفتاری - دینی و فرهنگ‌دانه میان این دو تیپ شخصیت، شناخت جادوگر را شناختی تجربی معرفی می کند که همراه با بتار بردن وسایلی غیر عقلانی انجام می شود، درحالیکه آموزش و پرورش عالم روحانی مبتنی بر یک دانش عقلانی و بر پایه تفکر دینی و آئین اخلاقی خاصی است. برای مطالعه بیشتر رجوع شود به کتاب "جامع‌شناسی ماکس وبر" تألیف ژولین فروند، ترجمه عبدالحمین نیک‌گیر، صفحات ۲۱۴ - ۲۰۵.

« - تاویل (Hermeneutics) و تفسیر (Interpretation)، در آغاز کار معمولاً با تاویل متون دینی مترادف بودند. در واقع هر میتوتیکس، ریشه دینی داشته و در تفسیر کتاب مقدس بتار می رفته است. لیکن از زمان شلایر ماهر (Schleiermacher) این روش زیر عنوان "تفهم" یا "هنر فهم" هم‌ورتی درآمد که اغلب مکاتب تفهیمی مختلف در پایان قرن نوزده و اوایل قرن بیستم

مختلف و حتی مخالفی ترسیم گردیده اند. به طوری که می توان ریشه‌های تفکر علمی را در گالیله، افلاطون‌گرایی و بر فراز آئین ارسطو یافت.

اما رجوع به این نظریات فقط بخشی از ماجراست. بخش دیگر شامل ترکیب واحدی از این نظریات در یک بینش جدید کلی و جهان شمول است که توسط کوپرنیک مطرح گردید. این بینش، ساخت ریاضی جهان را به عنوان یک اصل کلی مطرح کرده است، اصلی که برخلاف مخالفت‌های فلسفه تجربی سنتی، سرفصل و آغازگر باوری بود که در جهان‌شناسی مدرن به صورت یک امر مسلم و عادی پذیرفته گشت. البته مسلم است که چنین نظری از ایرادها و بحث‌های انتقادی کاملاً مصون نمی ماند ولی آنچه اهمیت دارد اینست که ساخت ریاضی جهان در مباحث فلسفی به عنوان یک اصل، حیطه خاص خود را یافت و کم کم از تفاسیر هستی شناسانه حذف گردید و تنها در تفسیر سیر شناخت شناسانه مورد استفاده قرار گرفت. باور جهان‌شناختی این نظریه بطور قطع، زمانی که با دکترین گالیله از کیفیت‌های نخستین و ثانوی و با مکانیک نیوتن ترکیب گشت بیشتر تقویت گردید. ایده گالیله درباره کیفیت‌های نخستین و ثانوی در بیان مشهور او مشخص می شود. وی می گوید: "هنگامی که می خواهیم کتابی بخوانیم، باید زبان نگاشته شده کتاب را بشناسیم. طبیعت، یک کتاب است با ویژگی‌های نگاشته شده‌ای که، مثلث‌ها، دوایر و مربع‌ها گویای آنند". این سخن با زیبایی کمتری در بیان چنین ادامه می یابد: "... تنها کیفیت‌های نخستین می توانند بطور واقعی مورد تأکید قرار بگیرند. کیفیت‌های نخستین می توانند شامل واقعیات انتزاعی، عینی

« - بیست، در پیروی از آن، وارث چنین تفکری گشتند. از نظر شلایر ماهر، تاویل فقط مختص کتب مقدسه و فقهی نیست، بلکه هرچه بتواند موضوع تفسیر قرار گیرد در حیطه تاویل است و این روش بر حسب علم یا موضوعی که فهم آن مورد نظر است، چه در مورد خواندن متن، چه در خصوص شناخت دیگران و بطور کلی در مورد زبان، روشی مطرح و مورد استفاده است. وی می گوید، "حتی کودک نیز از راه تاویل به معنی لغات دست می یابد". او برای تاویل، مراحل و قواعدی قائل است. که این روش را بصورت روشی علمی و دور از تفاسیر عامیانه مطرح می یازد (آرا و نظریه‌ها در علوم انسانی، ژولین فروند، ترجمه علی محمد گاردان، صفحات ۵۵ - ۴۶).

دپلماتی این روش را فرآیندی تعریف می کند که توسط آن، حیات نفسانی را از طریق علائم محسوسی که مظهر آن هستند می شناسیم. به عبارت دیگر، آنچه در این روش مطرح است کشف معنی یا دلالت علائم است. (پیشین، صفحات ۸۲ - ۸۰)

و حقیقی باشند و باید گفت که تنها بیان ریاضی، واقعیتی انتزاعی، عینی و حقیقی است" (۵۴).

اصل کوپرنیک از ساخت ریاضی واقعیت، دکترین گالیله از کیفیت‌های نخستین و ثانوی و نظریات علمی که عمدتاً "توسط مکانیک نیوتن سازمان یافته‌اند" (هرچند که نظرات نیوتن آمیخته‌ای از محفوظات کلاسیک به‌شمار آید)، دیدگاه‌های مختلفی هستند که در ترکیب خود یک نظریه جدید از واقعیت را به‌وجود می‌آورند که برپایه نظم فوق‌العاده علوم زیبایی‌شناسی قرار داشته و در تدوین علم و تکنولوژی پذیرفته شده‌اند. بنابراین همان‌طور که ملاحظه می‌شود آنچه از آغاز از طریق علم رو به بسط و گسترش است، جهان‌شناسی است و بدین ترتیب برغم خروج نظریه تجربه‌گرا و حوزه‌های جدیدی که بطور علمی مورد تحقیق واقع می‌شوند از این حیطه، باید گفت که اینها خود، خرده‌نظم‌هایی از جهان‌شناسی جدید هستند.

از نظر لاکین، در مقایسه با جهان‌شناسی‌های قدیمی‌تر، و با توجه به توسعه‌گرایی جهان‌شناسی جدید بازهم این جهان‌شناسی در آغاز، در طرح مشکل انسان ناتوان بود. وی می‌گوید، باید قبول نمائیم که آنچه تحت عنوان مفهوم انسان بکار می‌بریم نسبت به مفهوم جهان در مقابل تغییر و دگرگونی، پایداری و ایستادگی بیشتری دارد. از دیرزمان و از آن هنگام که انسان از الگوهای جهان‌شناسی قدیم برید، نتوانست بطور شایسته‌ای خود را در جامه بوبین خویش بیابد. بدون شک این جامه جدید جسم او و بطور دقیق‌تر جسم حیوانی ضعیف او را از گزند و آسیب‌های باد‌های سرد در جهان مصون می‌دارد، اما، افسوس از... روح‌بشری. به اعتقاد لاکین، در اینجا است که ملاحظه می‌کنیم که وضعیت جهان‌شناختی چگونه توسط مشخصه‌هایی چون، ناهماهنگی، نامعلومی، بی‌تفاوتی و عدم عقلانیت ابتدایی تعیین می‌شود و براساس آن واقعیت یکپارچه و کلی به واقعیتی تقسیم و نیمه‌شده تبدیل می‌گردد. بدین ترتیب ملاحظه می‌کنیم که در این دوره، تفکری خاص، دانش درباره انسان و دانش درباره خدا و دانش مابقی جهان، اساساً با روش‌های متفاوتی از تفکر که کاملاً با یکدیگر ناسازگار و ناسازگارند تعیین می‌گردند، همچنان که این مقولات نیز خود همچون تکه‌هایی

جدا مورد ملاحظه قرار می‌گیرند. به اعتقاد لاکین این امر را در دوره‌های تسلط دینی مختلف نیز می‌توان ملاحظه نمود. یهودیت که یک گام عمده در رفع جادو از جهان میتولوژی و جداسازی جهان انسانی از جهان خدائی است، در خود یک نوع جداسازی میان اعضاء قبیله از برگزیدگان را به همراه دارد. برگزیدگان افرادی هستند که در نزدیکی مخصوصی با خدا قرار دارند. ولی توافق مسیحیت با فلسفه یونان بطور توفیق‌آمیزی انسان را در یک‌جای تصویر برتری از آفرینش، دوباره شایستگی می‌بخشد، درحالی که نظریه جهانی، در دکترین‌های رسمی کوچکتر در سنت عامیانه خود اغلب ساخت اساسی میتولوژی‌های ممکن را حفظ می‌نماید. از طرف دیگر، جداسازی انسان از جهان در جهان‌شناسی جدید اتفاق می‌افتد. یعنی در دل این جهان‌شناسی جدید است که ما بی‌جهتی متافیزیکی را می‌بینیم که در خلال یک یا دو قرن در فرهنگ تمامی طبقات اجتماعی انعکاس داشته است. از تناقضات این جهان‌شناسی، کوشش‌هاییست که برای بیرون راندن "انسان" از بحث‌های خود، یا توجیه نمودن این مفهوم به صورت محثی حاشیه‌ای برای رهایی از این مشکل، می‌نماید. کوشش‌هایی که در بیان و توجیه، نه استنتاج‌اند و نه استقراء، بلکه جهت‌هایی از مقدمات مشهودی هستند براساس نظم ناشناخته اشیاء، که توسط شبیه‌سازی قضایا به صورت جامع و کلی ساخته شده‌اند. این نوع حرکات کاملاً مغایر با ایمان و اعتقادند و بنابراین تعجیبی ندارد که این طرق متناقض بتوانند به‌طور شکلی و ظاهری، بی‌ثباتی جهان‌شناختی را در طول برخی دوره‌های زمانی دوباره حل کنند.

یک راه حل بدین طریق است: انسان بخشی از طبیعت است. طبیعت شامل کیفیت‌های نخستین است و انسان قابل تقلیل به کیفیت‌های نخستین است. بنابراین در اینجا، فهم علمی امور انسانی، به جز جهات طبیعی آن، به هیچ‌وجه ممکن نیست. و راه حل دیگر از نقطه‌ای درست مغایر و با نتیجه‌ای مشابه اینست که: انسان قابل تقلیل به کیفیت‌های نخستین نیست، ریشه ویژه او، روح اوست - یا وحدانیت تجربیاتش - که نمی‌تواند ریاضی پذیر باشد. بشر بخشی از واقعیت طبیعت در بعد طبیعی آن نیست (که خود یکی از اساسی‌ترین مشکلات کارترینهاست) بنابراین به جز خرده‌نظم کلی سیمای

بشر به عنوان ماشین، هیچگونه علم بشری و علم انسانی نمی تواند وجود داشته باشد.

از نظر لاکمن، این نتایج در قلب و مرکز منازعات روش شناسانه علوم اجتماعی قرار دارد و در حیطه چنین منازعات و جدائی پردازی هائیکست که علوم اجتماعی نمایش دهنده بحران عمومی علوم مدرن هستند. با روشن شدن ریشه های فعالیت های تئوریک در جهان زندگی روزانه، باید بدنبال یک فلسفه پایه ای برای همه علوم بود و در حیطه محدودتری به مشکل اساسی دیگر علوم اجتماعی، یعنی مشکل متدولوژی یا روش شناسی پرداخت. لاکمن در اینجا تلاش می نماید که زمینه های تاریخی ایده های را که مانع تحقق علوم اجتماعی بودند، نشان دهد.

لاکمن معتقد است که کوپرنیک، گالیله و نیوتن، پیکره های اصلی ما در روش شناسی علوم اجتماعی جدید هستند. رشد سریع علوم اجتماعی در یک چهارم قرن گذشته، ویژگی پذیر کردن خط مشی ها و رشد سفسطه های تکنیکی متدهای آنان، کوشش در بطن نمونه ها از طریق حد و مرزهای نظم یافته و تنظیم و ساختن یک تئوری متحد و یگانه، مسائلی هستند که به اندازه فوریت مشکلات اجتماعی، دارای ضرورت اند. اما زمانی می توان آنها را قابل بیان دانست که علوم اجتماعی به رشد کافی خود برسند.

بحران علوم اجتماعی :

لاکمن می گوید، اغلب دانشمندان اجتماعی و بیشتر فیلسوفانی که علاقمند به تنظیم دانش اجتماعی بر محور نظرات خود هستند، نظریه نیوتن - گالیله، کوپرنیکی را درباره جهان، برداش اجتماعی تحمیل می کنند. در واقع آنها، آنچه را که بر اهداف فعالیت های تئوریک خودشان استوار است، به عنوان نظریه "پایه ای" به این علم اشاعه می دهند و بر این فرض تکیه می کنند که جهان هنوز کاملاً "قابل شناخت نیست". آنها پذیرفته اند که ظاهر پدیده ها، که توسط کیفیت های ثانوی دریافت می شوند مقولاتی غیر علمی و ذهنی اند

و ساخت کیفیت های ابتدائی و عینی را در خود پنهان نموده اند، بطوری که کشف این واقعیت نهائی وابسته به شکل مستقل و نهائی دانش به صورت اعداد و ریاضیات است.

از طرف دیگر، دانشمندان مختلف در کشف روش، طرق متفاوتی را بکار می گیرند. هیوم و دیگران به دنبال نظریه تاثیر دو نیرو در روابط علی و چگونگی تبیین این دسته های واحد از هم جدا هستند و برخی دیگر هیچیک از این نظریه ها را نمی پذیرند.

بطور تاریخی باید گفت که با انتقال عناصر اساسی علم و فلسفه قرن هفده بر جهان شناسی قرن نوزده، ما به جای ساخته و پرداخته شدن این عناصر، با توجه به وضع علوم در قرن نوزده، شاهد برخوردی از نوع علوم فیزیکی با آنها هستیم. بنابراین برای یافتن زمینه واقعی تفکر روش شناسانه در علوم اجتماعی باید به نیمه دوم قرن بیست برگردیم و در اینجا است که ملاحظه می کنیم، روش های مختلف علوم اجتماعی تا چه حد به طور آشتی ناپذیری، مخالف به نظر می رسند.

در این مرحله از جهان شناسی نوین، دو بحث جداگانه به طور اساسی تری مطرح اند :

از یک طرف، بحث انسان در خرده نظام های جدیدی است که به یک سری از اصول نوینی هدایت می شود که طی آن، انسان نمی تواند مجموعه ای از کیفیت های ثانوی باشد، بلکه بخشی از طبیعت است و از آنجا که طبیعت ظهور دوباره تعداد ریاضی است، جستجو برای کیفیت های نخستین وجود بشری باب می شود. در این مبحث، از خلال تحلیل علم نجوم و مکانیک، تفسیر تشریحی و حتی روانشناختی، ظاهراً امکان پذیر می گردد. لیکن این امر با فراموشی روح بشری و طرح مسئله "انسان و ماشین" به جای آن همراه می گردد. در اینجا منطق و علوم منطقی با این دلیل که واقعیات را به بخشی از زمینه ذهنی دانشمندان اجتماعی تقلیل می دهند طرد می گردند و علوم اجتماعی، در جهان مکانیکی بسته ای به سوی مباحثه روش شناسانه ای که در آن کیفیت های عینی قابل شمارش و اندازه هستند هدایت می شود. ناتوانی این نظریه نتایج آن را در دو بخش عظیم می سازد. در عدم توانایی

آن در تعیین کیفیتهای نخستین بشر بعنوان وجود تاریخی، سیاسی و اجتماعی توسط انتقال او به فهرست غرایز و شعور حیوانی، یا تقلیل او به انسان اقتصادی، انسان اجتماعی، خرده نظام مشخص سیستم عمل و نظایر آن، که خود نوعی تقلیل گرائی و کاهش کلیت وجود انسانی است. نهایت چنین روشی فرو رفتن در دام تجربه گرائی است.

از طرف دیگر، با پذیرش منطق، بحث انسان دچار پی آمدهای پوچی می گردد که با پذیرش قضایای مقدماتی که در همه زمانها بطور غیر نقادانه ای مورد انتظارند، بشر تا آنجا که ممکن است از طبیعت دور می شود. هستی طبیعت چیزی جز یک امتداد زمانی-مکانی قابل اندازه گیری نیست، بنابراین نمی تواند برای "تاریخیت" و "وحدانیت" ذهن بشری بکار گرفته شود. نهایت این طرز تفکر خردگرا، بیگانگی انسان از طبیعت است.

در این میان نوراث* اتحادی از "تجربه گراها" و "عقل گراها" را در یک حرکت واحد علمی که می تواند تحت عنوان "تجربه گرائی منطقی** یا "خردگرائی تجربی*** نام نهاده شود مطرح می کند.

از قرن هفده، فلاسفه به تنوع وسیع موقعیت های منطقی، متدهای علمی، علیت، استنتاج و نظیر آن، که بیشتر ترکیب قابل تصویری از تجربه گرائی بیکن و عقل گرائی کارتزین ها بود توجه می نمودند. اما به واقع، تجربه گرائی منطقی در علم، هرچند با تفاسیر کمابیش تصفیه شده متنوع فلسفه "اثبات گرائی**** ترکیب می شود، لیکن هرگز به طرح مرکز فلسفی جدیدی در حوزه خود نمی پردازد. این تجربه گرائی منطقی هرچند الزاما "تقلیل گرائیست ولی در عمل تقلیل گراست و هرچند الزاما "رفتارگرا نیست ولی به واقع رفتارگرا نیز هست.

اما حوزه دیگر علمی، در یک طریقه عمومی می تواند به عنوان حوزه ای ایده آلیستی و نئو افلاطونی مشخص شود. در میان پیروان بسیار برجسته این حوزه، میراث هگلی مقدم تر است. از متعلقین به این حوزه در ملاحظه

* -Neureth

** - Logical Empiricism

*** - Empirical Rationalism

**** - Positivism

تاریخی آن، دیلتای، بیشتر فلاسفه نئوگانتی نظیر ریکرت و پدیدارشناسان ایده آلیست و لیستی از پدیدارشناسان را می توان نام برد. تفسیر وینچ* از ویتگنشتاین** همانند آنچه که در "جامعه شناسی انتقادی" در آلمان مطرح است و دیدگاه نئومارکسیست ها در کشورهای دیگر نیز به لحاظ ریشه های روش شناسانه آنها، در این قسمت از تقسیم حوزه علمی قرار می گیرند. همچنین تفاسیر ایده آلیستی و نئوگانتی ماکس و برتیز علی رغم لفاظی روش شناسانه او در اینجا جای می گیرد. به اعتقاد لاکمن، و بر بیش از سایر دانشمندان اجتماعی برجسته، در ارائه نمونه جهان شناختی در علوم اجتماعی موفق بوده است. در خلاصه، لاکمن تاکید می کند که علی رغم تعدد و تنوع وسیع نظرگاههای علوم اجتماعی در این زمینه، جستجو برای یک "کلیت ریاضی"*** امور انسانی از دو وجه به فراموشی سپرده شده است.

یک وجه تصور می کند که کلیت ریاضی قبلا "یافته شده و اساسا" چنین جستجوئی دیگر لزومی ندارد، در این وجه تصور می شود که کلیت ریاضی، زمینه ای مجازیست که مشکلات انضمامی و واقعیت های سخت علوم اجتماعی در آن به صورت مستقل وجود دارند و وجه دیگر معتقد است که چنین کلیتی اساسا "وجود نخواهد داشت. بنابراین به اعتقاد لاکمن، هر دو وجه در عمیق تر کردن مشکلات علم اجتماعی و بحران علم جدید مشارکت دارند.

* - Winch

** - Wittgenstein

*** - Mathesis universalis

*** باید توجه نمود که پدیدهای اجتماعی صرف نظر از معناداری، بعد و دلیل نمی توانند همچون شیئی قابل مشاهده در نظر گرفته شوند: "اولا" از این نقطه نظر که توسط مفاهیم مطرح می شوند و مفاهیم خود، درگیر با فضای سمبولیک زبان بوده، خصلی انتزاعی می پابند و ثابا" بدلیل اینکه بسیاری از مفاهیم اجتماعی هرچند در سطوح عینی تری قرار دارند، اما هرگز به صورت کامل "ملموس و عینی قابل مشاهده نبوده و در بسیاری از موارد توسط خواص، آثار، معرفی و خاصه های خود تعریف و تبیین می شوند، همچون مفهوم طبقه، مفهوم ساخت، مفهوم نظام و... بنابراین، به نظر بسیاری همچون لاکمن، برگرو دیگران، از آنجا که مفاهیم اجتماعی همچون مفاهیم ریاضی، صورتی انتزاعی دارند، شباهتهای نوعی نیز میان آنان میتوان در نظر گرفت و از آنجا که "منطق ریاضی" نه آمار و ارقام - منطقی دارای استحکام و قویست، در رویکردهای علوم اجتماعی نیز باید این منطق در نظر گرفته شده و بعنوان راهنمای اصولی مورد دقت و بررسی قرار گیرد.

اما برغم همه اینها، هرچند که مسائل ایدئولوژیک، تکنولوژیک، تئوریک و روشی مرتبط با علوم اجتماعی، در حال حاضر نسبت به گذشته بطور بسیار جدی تری مطرح اند، اما بحران علوم اجتماعی از نظر لاکس، نه به ادعای ماهیت بحرانی تئوری اجتماعی باز می گردد و نه به روشها و حتی الزامات تکنولوژیک و مشکلات منطقی و محاسباتی تنظیم ایده ها، بلکه به اعتقاد لاکس مسئله بحران، تا اندازه ای به اثرات شناخته شده نسل های مختلف بایست نسبت داده شود، به نظر او، هر سلی نظراتی را در ارتباط با جهان ارائه می دهد که از نسل قبل عمیق تر است.

از اینجا لاکس وارد بحث زندگی نسل های مختلف و حیات معمولی آنها می شود. به نظر او کارکرد اساسی تئوری، پیشنهاد راه حل های پرمعنائی برای مسائل اساسی حیات روزانه و کمک به انسان در آشنائی و هدایت او در جهان است. برطبق این عملکرد، تئوری باید ابتداعاً یک دلیل موجه و پرمعنی در رابطه با زندگی روزانه ارائه دهد. در چنین مرحله ای توصیف* و تبیین** باید به طور لاینحلی در هم بافته و سرشته شوند. به علاوه، باید تئوری علمی، توسط درجه ای از سیستم بدی و فرمول بندی و توسط تعهد آن به متد عمومی و قابل تعلیم دانش، از دلایل میتولوژیک و ماوراء الطبیعه که تاریخاً آن را تقویت می کرد (و حتی نشانه های آن در تئوری علمی زنده است) متمایز و منفک شود. بنابراین در گام نخست می توانیم بگوئیم که تئوری علمی به همان اندازه که تبیینی است توصیفی نیز هست و ارتباطات در آن براساس ارتباطات در زندگی روزانه استوار است و این مهمترین نتیجه منطقی برای علوم اجتماعی است. اما این همه موضوع نیست، بلکه آنچه برای علوم اجتماعی مهم است، واقعیت تاریخی - اجتماعی حیات روزانه است و این نظیر مشکل علوم فیزیکی که در آن "طبیعت فیزیکی" به عنوان جهانسی از "عینیت ها و اشیاء" مطرح می شود، مشکلی ساده نیست، بلکه در اینجا مشکل تفکر جهان شناختی و ارائه روشی معتبر برای دریافت حیات روزانه مطرح است.

برطبق نظر هوسرل، بحران علم، نتیجه ای از بیگانگی تولیدات فرموله

* - Description

** Explanation

شده و آرمانی گردیده، فعالیت های تئوریک منطق و شی شدن ریاضی آن به عنوان اصول ساختی طبیعت و بیگانگی از سرچشمه های آن در لبنزولت یا زندگی روزانه است، اما به نظر لاکس، به خاطر تفکر ویژه علوم اجتماعی، مشکل بیگانگی این علم از سرچشمه هایش از اهمیت بیشتری برخوردار است. به نظر وی در علوم اجتماعی تنها تولیدات فعالیت های تئوریک نیست که بطور غیر نقادانه ای شیء ای شده است، بلکه در زیر نمونه جهان شناسی شایع، تولیدها خودشان در یک خطر دائمی شئیت پذیری قرار دارند.

به اعتقاد لاکس، د اولین گام، سرچشمه علم، در فعالیت های تئوریک آرمانی شده و ریاضی شده و یافته های این فعالیت ها در پراکسیس حیات روزانه، پایمال می شود. در اینجا نمونه جهان شناختی گالیله ای به دلایل متعددی بر علوم اجتماعی و فلسفه علوم اجتماعی تحمیل شده و آن را در سادگی مضاعف نگاه می دارد. شکل بخشیدن علوم اجتماعی توسط علوم فیزیکی بزرگترین گمراهی ممکن در تاریخ این علم است. علوم اجتماعی نه فقط عمیقاً فراتر از ارتباط با شکل منطقی علوم فیزیکی (تحقق تاریخی تجمع آمپریسم یا تجربه گرایی با خردگرایی) هستند بلکه بطور نامناسبی وانمود می کنند که با خود مختاری شناخت شناسانه دانش علمی دارای تشابه اند.

در گام دوم، حیات منحصر به فرد علوم اجتماعی ست که در واقع طبیعت موضوع علوم اجتماعی و مطلب مورد بحث ماست.

از نظر لاکس تلاش برای فرمول بندی واقعیت اجتماعی نمی تواند بطور ثابت در سنت های ناجور پوزیتیویستی برنامه ریزی شود. وی تصور می کند که هدف جهان شناسی کلیت ریاضی، باید رفتار بشری را در تمام سطوح آن شامل شود. عمل منحصر به فرد انسانی غیر مشارکتی است، اما به عنوان سطحی از عمل باید در جهان شناسی به حساب آید، بنابراین می بینیم که هدف از یک کلیت ریاضی برای امور انسانی، تنها توسط تحلیل آرمانی شده ریاضی در جهان شناسی گالیله ای نمی تواند غنائی داشته باشد. زیرا که این آرمان تا حد زیادی وابسته به مفهوم عددی و شمارشی آنچه که "عینی" و "تجربی" نامیده می شود است. کلیت ریاضی مناسب و مختص جهان اجتماعی

باید بطور واقعی هیچگونه وابستگی به جهان‌شناسی گالیله‌ای نداشته باشد. بنابراین باید بر پایه‌های قضیه، مقدماتی و ثابت شده، تفکر شناخت‌شناسانه علم سلوک* بشری بنا نهاده شده باشد. بدین ترتیب علمی که به توصیف و تبیین ساخت واقعیت اجتماعی می‌پردازد باید قادر به توسعه، یک برنامه فرموله‌سازی و یک تئوری اندازه‌گیری که مناسب و مختص ساختهای مشارکتی زندگی روزانه است نیز باشد. برای چنین کاری از نظر لاکمن، آنچه مهم است تلاش دوباره برای هدایت از نشانه‌های بحران به سوی علل آن است. در اینجا است که در ارتباط با دریافت تئوری متکی به خود و ماهوی و بطور ویژه در ارتباط با روش‌شناسی، شاهد مباحثات جدی میان مکاتب مختلف فکری هستیم، کارکردگرایی ساختی، ساختگرایی، نئوپوزیتیویسم، تئوری انتقادی، دستور تحولی***، مکتب کنش متقابل نمادی، تاریخ‌نگاری آماری****، روش‌شناسی قومی***** و لیستی از مکاتب مختلف در اینجا قابل ذکرند. اما از نظر لاکمن ریشه بحران علوم اجتماعی در عدم فرموله‌سازی یک کلیت ریاضی که در اعمال بشری ظاهر می‌شود نهفته است. به اعتقاد وی تئوری و تحقیق تجربی تنها بر مشاهده و مسلم فرض نمودن اساس‌پدیده‌ها به عنوان شیء امکان‌پذیر است، درحالی‌که سؤال درباره وضعیت‌های ممکن علوم اجتماعی، پرسشی تعالی‌گرا و آرمان‌گرا و غیر مجاز است. از طرف دیگر باید توجه نمود که نسبت میان خردگرایی و تجربه‌گرایی به عنوان عناصر اساسی در "عقلانی گرداندن" تاریخی شناخت‌ها، یک چیز است و پذیرش سرفصل اعتقاد به ادعای "غایت‌گرایی" علم و تن در دادن به تئوری دور باطل دانش که ادعای جزئیات را دارد چیز دیگر، و این امری است که حتی پدیدارشناسان تعالی‌گرایان نیز در برداشت آن راه چندان درستی نمی‌پیمایند. آنها تصور می‌کنند که منظور هوسرل از ساختهای کلی جهان‌زندگی یا الیزولت، تنها در ارتباط با ایده او از پدیدارشناسی متعالی به عنوان یک علم پایه‌ای بر معنی است. درحالی‌که اوضاع متعالی دانش و پذیرش یک روش سخت‌تفکر فلسفی که در تجربه فوری (بلا فصل) محاط شده است، به معنی رها کردن

* - Conduct
*** - Statistical Historiography
** - Transformational grammar
**** - Ethnomethodology

وحدت علم در بعد جهان‌شناسانه و ساخت منطقی پایه‌ای آن به دلیل جستجوی گمراه‌کننده برای مطلق و تبیین کلی دانش، نیست. بنابراین در ابتدا باید بدنبال یک برنامه کلیت ریاضی بود. اما از نظر لاکمن باید این مسئله روشن شود که هدف از برنامه کلیت ریاضی ایجاد اصولی است که بتواند سازنده، یک زبان ماورائی باشد به نحوی که در آن زبان ماورائی، زبان‌های مختلف مورد استعمال علوم اجتماعی بتوانند با یک کاهش‌کنترلی که در زمینه ویژگی‌های تاریخی صورت می‌گیرد، بدون آنکه علائم و نشانه‌های درونی خود را از دست بدهند، انتقال یابند. بنابراین در اینجا باید بدنبال پایه‌ای مشترک برای علوم بود.

در حیطه علوم تجربی، انتقاد کانت از "تعالی‌ساورا" درک تجربی" انتقاد به جایی بود که با استفاده از مفاهیم تهیه شده، یک بنیاد متعالی دانش در فعالیت‌های آگاهی بشری صورت گرفت. در یک زمینه تاریخی، تئوری انتقادی کانت از دانش می‌تواند به عنوان کوششی برای تصفیه شناخت شناسی علوم فیزیکی از آثار بر قدرت جهان‌شناسی گالیله‌ای مطرح شود. اما پس از کانت، ادغام عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی به جایی رسید که سنت و رسم علوم جدید شد و اسانداردهای بزرگتری از سفسطه شناخت شناسانه را وارد نمود. از طرف دیگر، تا نیمه اول قرن بیستم، تلاش‌هایی که برای تهیه یک اساس پایدار فلسفی برای علوم اجتماعی انجام می‌پذیرفت، عموماً از نظریه گالیله‌ای علوم فیزیکی اخذ می‌گردید، یعنی نظری که یا باید بدون انتقاد پذیرفته می‌شد و یا بطور کامل رد می‌گردید و این امر تا دوره ریکرت و دیلتای و وبر* - و در برخی گوشه‌های جهان تا نسل‌های بعد از اینها -

* - در مقابل جریان فلسفه تحلیلی و پوزیتیویستی که تفاوتی میان علوم انسانی و فیزیکی و روشهای آنها قائل نبود دیلتای به‌ناهمگونی روشهای این دو دسته از علوم معتقد بود و بنظر او این تفاوت نتیجه نوعی دوگانگی معرفت‌شناختی ناشی از خاص بودن تاریخ بود. از نظر ریکرت نیز معرفت به دو دسته تعمیمی و تفریدی تقسیم می‌شود. معرفت تعمیمی موضوعات و اشیاء را به لحاظ روابط معینی که مشابه هم است مورد نظر قرار داده و بنا بر این مفهوم کلی یا جنس را قابل دریافت می‌سازد. درحالی‌که معرفت تفریدی، هرگونه یکسانی موضوعات را انکار نموده و جنبه‌های یگانه و اصیل و صفات خاص آنها را مورد ملاحظه قرار می‌دهد. از نظر ریکرت تفکیک میان علوم تنها در زمینه روش مطرح است و این دو نوع معرفت، «مثلاً» دو روش علمی متفاوت هستند که —

روان‌شناسی تاریخی - توصیفی کلی و ترکیب سیستماتیک و بر از تفسیر عمل همراه با تبیین علمی، اشکال منطقی ویژه به عنوان محور تفکر فلسفی در علوم اجتماعی جای خود را به شکل جدیدی می‌دهند. به‌کندی سئوالی دیگر با فرمول‌بندی‌های متنوع همراه با لغات ناهماهنگی چون، "معنا"، مقصود، مفهوم، روابط انگیزشی، عقلانیت نتایج و اهداف، زمینه‌های رمزی، رفتار و علائم راهنمایی شده، هنجارها و نقش‌ها، به‌عنوان کلید اصطلاحات لازم، ظاهر می‌شوند. سئوال اینست که چطور حوزه علوم اجتماعی هویت می‌یابد و چگونه عناصر تشکیل دهنده این حوزه شناخته شده و تعریف می‌شوند.

کاپلان*، این راه‌سازگی توضیح می‌دهد: "علوم رفتاری با آنچه که مردم انجام می‌دهند مشغول‌اند ولی این "آنچه" که موردانجام مردم است تابع دونوع بسیار متفاوت تعیین است" (۵۵).

جامعه‌شناسی نخستین *Proto Sociology* (که با تحلیل فیزیک نخستین لوئیز مطابقت می‌کند) نزدیک می‌شود ولی در اصول، آنها را به‌کار می‌نهد، زیرا وی درمی‌یابد که این نظریه مشکل می‌تواند بعنوان یک تئوری اندازه‌گیری مختص واقعیت تاریخی - اجتماعی به‌حساب آید. هم‌اکنون و هم‌اکنون، جبهه متدولوژیک در زبان را بعنوان "وضعیت ممکن" متعالی مابین ذهنیت، دانش و علم می‌پذیرند. این پذیرش، تا اندازه‌ای از ارتباط جدی آنها با تفکر شناخت‌شناسانه علوم اجتماعی انگیزه می‌گیرد. لاکمن در اینجا با این نظر که فلسفه "علم" می‌تواند بعنوان جانشینی برای تئوری انتقادی دانش عمل کند، موافق است. وی را مصلحت‌های تئوری انتقادی را نیز موجه نمی‌داند. وی می‌گوید: من نمی‌توانم موافق باشم که تفکر شناخت‌شناسانه علوم اجتماعی به دو قسمت اساسی میان علوم فیزیکی و علوم اجتماعی تقسیم شود، چنین تقییمی تنها براساس تفاوت در اشکال منطقی است، اصرار اهل و هابرماس بر تفاوت اساسی میان دو نوع علوم، تفاوت با انگیزش‌های متدولوژیک صرف است و بیشتر براساس مخالف میان قضایای مقدماتی ثابت شده در طبیعت و تاریخ بعنوان دو موضوع در مقابل هم مایه می‌گیرد. همچنین این تفاوت با این فرض دقیق مرتبط می‌شود که براساس آن علوم فیزیکی برپایه پراکسیس تکنولوژیک و بطور ماهوی پراکسیسی گانتیالیستی بنا شده‌اند، درحالی‌که علوم اجتماعی "انتقادی" می‌روند تا بر پراکسیس تاریخی و رستگاری و آزادی انسان بنا شوند.

* کاپلان در اینجا واژه‌شناسی جالبی را در تفاوت میان "عمل و کنش معمول" (*act*) و عمل آگاهانه (*action*) قائل است. لاکمن معتقد است که علوم اجتماعی علاقمند به تبیین عمل آگاهانه است و در چهارچوب‌های تبیینی خود، هرگز داده‌هایی از محیط‌شناسی، قوم‌شناسی و روان‌شناسی درمانی و نظیر اینها را در یک تحلیل علمی کامل نمی‌گنجانند.

ادامه داشت، از این دوره به‌بعد ما شاهد شیوع اعتقاد به دو حوزه بزرگ تقسیم روش‌شناسانه در علوم اجتماعی هستیم. یکی براساس پذیرش مدل گالیلای و دیگری بر علیه آن. عده‌ای نیز از آنجا که ملاحظه نمودند که مدل‌های عرضه شده، نه در راه‌حل‌های تکنیکی و نه در راه‌حل‌های روشی خود، مشکلات را عرضه نمی‌دارند، به جستجوی فرم ویژه‌ای از منطق برآمدند که تفاسیر کلیت یافته‌ای از وحدانیت و جهت‌گیری ارزشی اعمال بشری و بخصوص فرآوندهای خاص عمل بشری مثل هنر را امکان‌پذیر می‌ساخت. اما این جستجو نیز نهایتاً به یکی از راه‌های خاتمه‌یافته و مرده در فلسفه علوم اجتماعی هدایت‌گر شد. لاکمن اضافه می‌دارد که هیچ ادعای موجه و درستی که تصدیق‌کننده یک تفاوت اساسی میان منطق عمومی تبیین در علوم اجتماعی از یک‌طرف و علوم فیزیکی از طرف دیگر باشد وجود ندارد*. ولی با ریکرت و حتی بیشتر با وبر، اولین علائم آشکار جهت‌گیری جدید آغاز می‌شود و کم‌کم سئوال درباره منطق ویژه علوم اجتماعی و علوم تاریخی، در این دوره به کناری نهاده می‌شود. با برنامه دیلتای در مورد یک

بترتیب معرفت نوع اول را متعلق به روش علوم طبیعی و نوع دوم را خاص علوم فرهنگی می‌نامد. ماکس وبر نیز با پذیرش چنین تقییمی معتقد به ویژه خاص بودن علوم انسانی یا فرهنگی است. از نظر او مفهوم فرهنگ مفهومی ارزشی است و بنابراین همچون قوانین فیزیکی جستجوی رابطه علی در آنها کافی نیست، هرچند که وی تبیین علی را در کنار تفهیم برای علوم فرهنگی امکان‌پذیر می‌داند. (برای مطالعه بیشتر رجوع شود به "آرا" و نظریه‌ها در علوم انسانی" ژولین فرون، ترجمه علی محمد گاردان).

* - در اینجا لاکمن در زمینه تفاوتی اساسی که تئوری انتقادی میان تفکر شناخت‌شناسانه علوم فیزیکی و علم فرهنگی قائل می‌شود، به آنها انتقاد می‌کند. وی می‌گوید، آپل (*Apel*) و هابرماس (*Habermas*) در انتقاداتی قانونی، بنیاد جهان‌شناسی گالیلای را مورد کنترل می‌دانند ولی در بحث‌های اخیر آنها بصورت ضمنی گونهای از یک تحلیل کلی علوم فیزیکی و بنیادهای فلسفی آن وجود دارد. البته از نظر لاکمن، آنها در زمینه خاطرنشان ساختن قصور خطیر متدولوژی پوزیتیویستی در علوم اجتماعی کاملاً درست می‌گویند و نظر آنها مبنی بر اینکه علوم فیزیکی تقلیل‌گرا، برپایه یک تئوری ماهرانه و علمی اندازه‌گیری قرار دارند که مخالف با خط مبنی تفسیر ناولانه یا نهان بیانه (*Hermetics*) اشکال فرهنگی معنات، درست است. اما به عقیده لاکمن، درکل: نظریه آپل و هابرماس چندان هم نامشابه با نظریه ویتگنشتاین که توسط وینچ توصیف شده است، نیست. به اعتقاد لاکمن، هابرماس، در برخی مواقع به‌منظریه

از نظر لاکمن برای پاسخ به این مشکل، روی آوردن به درجات بزرگتری از عقلانیت، کاری خطاست. هم چنین تکنیک‌های تحقیقی ویژه نظیر مشاهده همراه با مشارکت، نظام نامه و نظایر آنها، برای یافتن عناصر تشکیل دهنده حوزه علوم اجتماعی، نوعی به ابتذال کشیدن موضوع است، چرا که در اینجا حوزه مورد تحقیق، قلمرو عمل انسانی و نتایج عینی یافته آن است و این تشکیل قلمرو و اهداف تشریحی و توضیحی وابسته به آن بیشتر از اشکال منطقی که بیانگر این قلمروند، دلیل تفاوت میان علوم فیزیکی و علوم اجتماعی هستند. ولی این سخن به معنای آنکه قلمرو علوم اجتماعی بطور خود به خود در خلال همه نمونه‌های "تبیینات علی" جهان شناختی وجود دارد نیست. هویت قلمرو علوم اجتماعی، توسط علاقه بشر به فهم عمل انسانی تعیین می‌یابد. این علاقه، تئوریک و ولی ماقبل علمی است. علاقه تئوریک به جای خود ریشه در پراکسین زندگی روزانه دارد. این علاقه، جهان شناختی قانونی و از میان نرفتنی است و گرایش تئوریک علوم اجتماعی این است که دوباره، این علاقه را به شکل منطقی علم، مطرح نماید. در عین حال باید گفت که هویت قلمرو و عناصر تشکیل دهنده آن صرفاً موضوع سطوح متعدد تحلیل‌های یک علم واحد نیستند. بدین معنا که جنبه‌های متفاوت پدیده ممکن است ریز شده و در یک "سیستم استقرائی" جای گیرند. بطور کلی می‌توان گفت که در حوزه‌ای که برای ایجاد جهان‌شناسی علم و تصمیمات ابزاری - کاربردی سطوح تحلیل لازم و اساسی باشد، شک نیست که قلمرو علوم اجتماعی و ایجاد جهان‌شناسی‌ها و تصمیم بر سطوح تحلیل می‌تواند و باید بر مبنای عینیت‌های تحلیل تجربی بنا شود. اما به نظر لاکمن، پیرسفته‌ترین جامعه‌شناسی دانش نیز، یک پاسخ ناکافی در برابر مشکل تفکری جهان شناختی علوم اجتماعی است. به عبارت دیگر به عقیده او نارضایتی، از محرومیت تئوریک در سطوح فعالیت بشری منشعب می‌شود، نه از شکست ریاضیات درگیر با موضوع. مسئله شکل‌گیری واقعیت اجتماعی در عمل بشری است و فرموله کردن "نقش‌های دسته‌ها"، مشکل درونی - برای بسیاری دسته‌های ویژه در طبیعت یا در واقعیت جامعه - را ارائه نمی‌دهد. مشکل، از این واقعیت برمی‌خیزد که در جامعه هرکس، در آن واحد، در بازی‌های

زیادی شرکت می‌کند که در آن، نقش‌ها، بازیگران را تعریف می‌کنند و بازیگران، نقش‌ها و این مسئله‌ای درگیر با ساخت حیات روزانه است. باید توجه نمود که برنامه مربوط به کلیت ریاضی واقعیت اجتماعی، در واقع تحقیق برای پدیدارشناسی ساخت جهان زندگی روزانه است. به علاوه طرحی برای "کلیت ریاضی" مختص واقعیت اجتماعی، به صورتی که پاسخگوی سؤال کمیت نیز باشد وجود ندارد. در اصل نباید از مواجه شدن با ارقام و عمل کردن بر بخش‌های عددی روش شناسانه وحشتی داشت، در عین حال باید بدانیم که کاربرد اصول کمی در علوم اجتماعی نیز بیش از سایر جاهای خطرناک نیست. ولی مشکل اینست که در علوم اجتماعی یک جور انفجار روش‌شناسانه به خاطر وابستگی آن به هویت و همانی واحدهای حوزه عمل بوجود می‌آید. بنابراین باید تشخیص داده شود که در اینجا چه چیز قابل شمارش و کمیت پذیر است و چه چیز نیست. پس به صورت غیر مستقیم، مشکل کمیت و کمیت پذیری همانند مشکل فرمول‌بندی کردن، با مشکل ساختن قلمرو و سطحی از تبیین که به خواسته‌های تشریحی و تبیینی آن مربوط است، روبروست. اما به عقیده لاکمن، سه پایه ساده‌ترین فعالیت‌های تئوریک عبارتند از:

تشخیص (مشاهده)، شمارش و طبقه‌بندی:

اندازه‌گیری، که به لحاظ روش‌شناسانه برای تئوری الزامی به حساب می‌آید، در رابطه با علوم مختلف، دچار وضعیت بحرانی متفاوتی می‌گردد. این بحران در رابطه با زبان‌شناسی کاهش یافته و در علم اقتصاد به حداقل خود می‌رسد ولی در نظم‌های علوم اجتماعی، تئوری اندازه‌گیری، حامل نشانه‌ای از جهان‌شناسی گالیه‌ای است. در عین حال طبقه‌بندی‌های مختلفی که محققین بی‌توجه ارائه می‌نمایند، نمی‌تواند داده‌هایی با قابلیت مقایسه لازم فراهم نماید، در اینجا دسته‌بندی کیفیت‌های ثانوی اندازه‌گیری شده، به صورتی پر خطا به کیفیت‌های نخستین نیز اشاعه داده می‌شوند. اما اگر بخواهیم، فرمول‌بندی را، جایگزینی علائم توصیفی توسط نشانه‌های محض در سیستمی آشکار تعریف نمائیم، باید بگوئیم، طرح یک کلیت ریاضی برای واقعیت اجتماعی، یک طرح کاملاً فرمول‌بندی شده نیست، بلکه صرفاً طرحی است برای فرمول‌بندی جزئی. "علائم توصیفی" که در سلوک بشری

چشم می خورد. چنین جدولی که تلویحا "شکل ماتریس مادر را دارد راه حلی رضایت آمیز برای متکل اساسی علوم اجتماعی- که متکل قابلیت سنجش داده های تاریخی است- مطرح می کند. زیرا که به درستی و به طور مقدماتی، همه داده های علوم اجتماعی تاریخی هستند.

در اجرای چنین طرحی از نظر لاکمن دموورد حتما "باید رعایت شوند:

۱- تفسیر تجربه و عمل بشری، یک اساس اطلاعاتی است، اما باید در استفاده از این اطلاعات از دو وجه مراقب باشیم. اول اینکه، داده های علوم اجتماعی قبلا "تفسیر شده هستند و دوم، ما نباید اطلاعات خامی را که به تفاسیر حس مشترک اضافه می گردند بکار بگیریم، حتی اگر این تنها اطلاع یافته ما باشد.

۲- تفاسیر، در زبان های تاریخی رایج ساخته و محدود می شوند. بنابراین اطلاعات علوم اجتماعی از بخش بیرونی جهان های تاریخی زندگی روزانه کسب می شوند ولی باید دقت نمود که این اطلاعات در عمل انسانی شکل یافته اند و در تجربه بشری، زمینه های علمی- تاریخی علائم و انگیزش ها هستند.

بنابراین جدول، مورد نظر لاکمن، باید دو نیاز را برآورده سازد. برآوردن ملاک کفایت ذهنی* به طریقی که ویر آن را مطرح کرده است و دیگر انتقال "بیان ها"، البته نه الزاما "تبیینات" شوریکی آنها، بلکه انتقال

* Subjective adequacy

■ - ماکس وبر جهت کاربرد تبیین علی- که مختص علوم تعمیمی/ اجتماعی در پدیدهای تاریخی و کردار انسانی به دو مقوله انگان عینی و علت ذاتی اشاره می کند. مقوله انگان عینی، مثله کاربرد روابط علی در رویدادهای تاریخی و کردار انسانی را بصورتی دیگر مطرح می کند. چنانچه بخواهیم این پدیده ها و رویدادها را با قرار دادن در شمول یک قانون عمومی تبیین کنیم، ماهیت تاریخی که از توالی رویدادهای منفرد تشکیل شده است زایل گردانیم، زیرا تنها روش مناسب برای مطالعه تاریخ، روش تفریدی است که براساس آن، یک پدیده منفرد، به علت های منفرد یا مجموعه علت های منفرد که ویر آن را گیکشان علت ها می نامد ربط می یابد. حال با توجه به اینکه همه عناصر این گیکشان در تولید یک رویداد مداخله دارند، برای یافتن مهمترین روابط، محقق در میان عناصر این گیکشان گزینشی به عمل می آورد. یعنی محقق، برپایه شناختها و منابعی که در اختیار دارد و بوسیله بیرون کشیدن یک علت از مجموعه علل و بررسی تاثیر منفرد آن جهت تشخیص میزان تاثیر آن علت، تحول ممکن را که در پدیده مزبور از طریق آن علت

بیان شده هستند، در زبان رایج، یا اگر بخواهیم خیلی فنی نظر دهیم، در یک زبان مشاهده ای، طریقه ای از بیانات عمل کنندگان هستند که دوباره در یک گام انتقالی و به هم پیوسته، در بیان مشاهده کننده فرموله شده اند و این فرمول بندی نه توسط شانه های صرف مثل پیکربندی های هندسی، بلکه توسط توضیحاتی که برپایه، اختهای ابتدائی سلوک بشری بنا شده اند، انجام پذیرفته است. البته در اینجا باید فورا "اضافه شود که شکل علمی و دقیق زبان رایج عاملان است که مشخص کننده برخی سنت ها و عقاید رایج علوم اجتماعیست. بنابراین طرح یک کلیت ریاضی برای واقعیت اجتماعی، طرحی برای فرمول بندی صرف نیست، بلکه در یک مفهوم محدود شده، ماوراء الطبیعه طرحی است که هدف پایه ای و اساسی آن می تواند به صورت فرمول بندی خاستگاهی از ساخت های کلی و نخستین سلوک بشری بیان شود و برطبق نظریه هوسرل، این طرح می تواند به صورت علم زندگی جهانی یا لیزولت و فرمول بندی دوباره آن به عنوان پایه ای برای یک بنیاد پدیدارشناسانه در روش شناسی علوم اجتماعی بکار گرفته شود. از آنجائی که این متدولوژی نمی تواند از ارتباط با شکل ویژه ساخت قلمرو که در اینجا به طور انکارناپذیری متشکل از عمل بشریت، اجتناب نماید، طرح نیز باید با توجه و ملاحظه نسبت به این وجه متدولوژیک بوجود آید.

از طرف دیگر به اعتقاد لاکمن، حیات جهانی در همه وجوه نسبی آن، یک ساخت عمومی است و جهان حتی در صورت ماقبل علمی آن دارای ساخت های مشابهی است که ساخت های ابتدائی پیش فرض آنند. بنابراین پدیدارشناسی توصیفی جهان زندگی، نهایتا "برپایه متد پدیدارشناسانه و تقلیل ریشه ای، و رجوع به مدارک ریشه ای عمل، با بیان طرز رفتار طبیعی در زندگی روزانه، پایه روش شناسانه خود را در پدیدارشناسی به عنوان یک دانش انتقادی متعالی نهاده است و می تواند متضمن تفکر شناخت شناسانه پایداری باشد که بنیاد ماهوی فلسفه علوم اجتماعی است. لاکمن در اینجا کارکرد علمی بیشتری را برای پدیدارشناسی توصیفی ساخت های متعدد جهان زندگی روزانه پیشنهاد می کند. به اعتقاد وی لزوم تهیه یک جدول کلی مختص عمل انسانی، که برپایه سلوک بشری در ادوار مختلف تاریخی فصل بندی شده است، به

از زبان‌های تاریخی به‌زبانی ماورائی یا زبانی قدیمی که بتواند در اصل قابل استماع و پذیرفتنی باشد. بنابراین جدول کلی، باید همیشه شامل ساختهای کلی و حقیقی جهان زندگی روزانه باشد، باید دقت نمود که عمومیت دادن به‌برخی از وجوه اساسی نظریه، حس مشترک به هیچ‌وجه کافی نیست و این روش نمی‌تواند جانشینی برای اپوکه (ریشه‌یابی تقلیلی) پدیدارشناسانه باشد. بنابراین باید دقت نمود که در اساس، در تفکر فلسفی، نقش مختصر و مفیدی دنبال می‌شود و آن، تقلیل متعالی است. یعنی توجه به پدیده‌ها به‌همان صورتی که آنها خودشان را برای ما "حاضر" می‌کنند. پس روشن می‌شود که ساخت فعالیت‌های تئوریکی و پیش‌تئوریکی، اساس خود را در ترکیب‌های فعال و منفعل آگاهی جستجو می‌کنند و این یک پروسه از بیان است که با بازگشت به مستقیم‌ترین و درست‌ترین مدارک قابل قبول یعنی کاوش تجربه، فوری (بلا فصل) آغاز می‌شود. نقاط تحلیل در نهایت، سطوحی از ساخت بنیادی تجربه‌اند که در لاینزولت یا جهان زندگی روزانه محاط گشته‌اند. بنابراین، پدیدارشناسی توصیفی زندگی روزانه، که آخرین یافته در این متد رادیکال است، ساخت کلی و جهانی جهت‌گیری‌های ذهنی و عمل را توصیف می‌کند و این توصیف بر اساس ملاحظات متعددی است: مکان زیسته*،

وقوع می‌یافت، به‌تخیل ترسیم می‌کند و معنا و اهمیت آن علت را در تحول تاریخی واقع به‌طریق ذهنی بدست می‌آورد. در نتیجه اینجا عینیت، نه یک دید دلخواه ذهنی است و نه یک فرضیه بی‌اساس، بلکه یک فرض مستدل است که بوسیله تعدادی عناصر شناخته شده، توجیه می‌شود اما این جدول "تخلیلی" که بر اساس "کفایت ذهنی" (Subjective adequacy) محقق، به‌طریق که رفت بدست می‌آید، تنها بعنوان یک پی‌آمد "احتمالی" مطرح است. یعنی از نظر وبر، علیت در علوم انسانی با بکار بستن روش تاریخی مطرح می‌گردد که از نوع احتمال گزایانه است. به‌علاوه دانش ما نیز هر قدر کامل باشد، باز بطور اجتناب‌ناپذیری مجبور به‌گزینش ذهنی هستیم که همین امر برای احتمالی کردن آن کافی است. وبر اهمیت علتهای گوناگون رویداد تاریخی را نیز در دو سطح مطرح می‌نماید، زمانی که درجه احتمال یک تبیین علی امکان عینی، بسیار بزرگ باشد آنرا "علیت ذاتی" و هنگامیکه درجه احتمال آن ضعیف باشد آنرا "علیت عرضی" می‌نامد. (جامعه‌شناسی ماکس وبر، ژولین فروند، ترجمه عبدالحمین نیک‌نهر، صفحات ۸۶-۷۷)

* Lived space

زمان زیسته*، ساختهای بنیادین وضعیت‌های چهره به‌چهره، سطوح ابهام، حواشی اقتصادی یا زندگی‌نامه‌ای و تاریخی همه، تجربیات، بین ذهنیت زیسته**، ارتباطات در زندگی روزانه و غیره.

در نهایت باید گفت که از نظر توماس لاکمن، ما باید به‌زندگی جهانی یا لاینزولت به‌عنوان اساس علم و به‌عنوان اساس حوزه علوم اجتماعی باز گردیم و در این بازگشت، روش تفکر ما باید در عین عقلانی بودن برپایه عینیات و مشاهده تجربیات فوری پایه‌ریزی شود، به‌طوری که بتوان بر اساس آن جدولی با کفایت ذهنی لازم برای عمل انسانی، که به‌صورت جدول مادر و قابل رجوع و بر پایه کلیت ریاضی است تهیه نمود. جدولی که بر اساس آن شناخت اعمال انسانی به‌صورت نمونه‌های مثالی با توجه به درجه علیت ذاتی آن امکان‌پذیر و ساده گشته باشد.

ماکس شلر*** (۱۹۲۸-۱۸۷۴) فصل سوم: نظرهای مطرح

مهمترین اثر ماکس شلر برای جامعه‌شناسی جدید، انتشار جامعه‌شناسی دانش اوست، به‌علاوه، او متعلق به شاخه پدیدارشناسی از جامعه‌شناسی صوری**** است و شایسته است که از این نقطه نظر مورد توجه قرار گیرد. شلر شاگرد دیلتای وزیمل و استاد جامعه‌شناسی و فلسفه در دانشگاه کلن***** بود. زمینه همه تفکرات شلر تمایز مشخص مورد توجه پدیدارشناسان میان حوزه ارزش‌ایده‌آل یا ماهیت و حوزه واقعیت وجودی***** بود، از نظر شلر تا زمانی که این دو حوزه در توازن هستند، غیر قابل تشخیص‌اند (۵۶).

به‌نظر شلر آنچه انسان را در تظاهرات گوناگون زندگی رهبری می‌کند مربوط به ارزش‌های اصلی و ماهوی است. بنابراین شلر درصدد شهود ماهوی این ارزش‌هاست. به‌نظر او مطالعه عینی امور و صور مختلف فکر و عمل در یک جامعه، زمانی امکان‌پذیر است، که ما بتوانیم ارزش‌های حاکم در هر اجتماعی را مطالعه کنیم و از طریق این ارزش‌ها، امور را قابل فهم گردانیم.

* Lived time **** - Formal sociology

** Lived intersubjectivity ***** - University of Cologne

*** Max Scheler ***** - Existential Fact

نظم جمعی است. در واقع این سطح از یک نیمه آگاهی برخوردار است.

۴- سطح هوشیاری عملی* :

در اینجا هوشیاری‌های عملی مطرح می‌شود. در واقع حیوان در اینجا در سطحی است که اگر در موقعیتی جدید قرار بگیرد هوشیارانه عمل می‌کند این سطح دارای محصولات فکری است که لیاقت مشارکت و حل اموری را که قبلاً "هرگز تجربه نشده و نظیر آن نیز دیده نشده است" داراست.

۵- سطح ویژه انسان :

که متمایز کننده او از همه سطوح دیگرست. در اینجا شلر از ذهن انسان سخن می‌گوید. ذهن، قادر به درک ماهیات، ایده‌آل‌سازی و اعم از عقل است، احساسات نیز به همین مرکز باز می‌گردند. مرکز فعالیت مربوط به ذهن، از نظر شلر "شخص"*** است، که باید از دیگر مراکز حیاتی که وی آنها را مراکز فیزیکی می‌نامد متمایز شود.

ذهن و تجمع آن در شخص در اصل عینی نیستند. ذهن، واقعیت صرف است و "شخص"، چیزی جز جمع خود ساخته‌ای از اعمال نیست (۶۰) و از این نظر با من**** متفاوت است.

من، از نظر شلر در رجوع به آنتی‌تز دوتائی‌اش بدست می‌آید، اول جهان خارجی (بیرونی) و دوم تاو (شخص دیگر) بدین صورت وجودی که متمایز از این دوست یعنی من شکل می‌گیرد، اما شخص، آزاد از اینگونه اشارات ضمنی است، خدا می‌تواند یک شخص باشد اما یک من به شکلی که بیان شد، نیست زیرا او نه دارای تاو است و نه مفهوم جهان بیرونی برایش مطرح است در واقع من صرفاً "علامت شخص اول در صرف ادبی است و نامی برای "خود" به عنوان یک تجربه زندگی روانی نیست. زمانی که من می‌گویم که: من خودم***** را مشاهده می‌کنم، من معنی من روانی را نمی‌دهد بلکه صرفاً "گوینده را مشخص می‌کند و "خودم" نیز معانی خود من را نمی‌دهد، بلکه تنها برانگیزنده این سؤال است که آیا درک من از خودم (خود من)، توسط مشاهده درونی است یا بیرونی. از طرف دیگر، زمانی که من می‌گویم: من، خودم را مشاهده

* Practical Intelligence

*** I

** Person |

**** - Myself

بنابراین شلر، ارزش‌ها را منشاء اصلی حوادث و وقایع اجتماعی می‌داند و امور اجتماعی از نظر او عبارتند از مظاهر یا پدیدار این ارزش‌ها، در واقع ارزش‌ها در هر جامعه حکم ماهیت یا *Essence* را دارا هستند که پدیدار این ماهیت‌ها، امور و وقایع اجتماعی‌اند. بنابراین، در جامعه آنچه که در حال تغییر است، پدیدارها یا حوادث و وقایع‌اند و ماهیت این پدیدارها که همان ارزش‌هاست ثابت هستند (۵۷).

شلر برخلاف هوسرل در درک اسانس یا ماهیت، تجربه را مقدم می‌داند. از نظر او انسان دارای ذهن* است که نه تنها عقل را شامل می‌شود، بلکه نیروی است که توانایی ایده‌آل‌سازی دارد و قادر به درک مستقیم ماهیت یا اسانس است، اعمال روحی مثل مهربانی، عشق، توبه، ترس و غیره نیز به ذهن برمی‌گردد (۵۸).

شلر برای تبیین جای انسان در جهان ۵ سطح فیزیکی را از یکدیگر متمایز می‌کند (۵۹):

۱- سطح جنبش احساسی** :

سطح زندگی نباتی است که بدون آگاهی و حتی حواس شکل می‌گیرد و به سوی هدف معینی رهبری نمی‌شود. انسان با این سطح دارای وجه مشترک است.

۲- زندگی غریزی*** :

این سطح از زندگی، دارای نظم است و به سوی هدف معینی رهبری می‌شود، این سطح درونی و موروثی است و هدایت مستقیم آن به سوی عناصر مشخص در محیط اطراف، آن را از سطح اول جدا می‌کند ولی خلاقیتی در آن وجود ندارد، این سطح ویژگی حیوانات پست است.

۳- سطح حافظه مبتنی بر تداعی**** :

این سطح انعکاس‌های موقعیتی است و سطح رفتار عادت شده براساس

* - Mind

**** - The Level of Associative Memory

** - Emotional Impulse

*** - Instinctive Life

می‌کنم، من، معنی گوینده را می‌دهد و خود من، معنی خود روانی را به عنوان موضوع مشاهده، درونی مشخص می‌نماید (۶۱).

اما "یک شخص"، می‌تواند در عین حال به مشاهده، خودش، جسم اش و دنیای خارجی اش بپردازد، ولی همه اینها در ضمن مشاهده، اعمال است. بنابراین "شخص" جز در انجام اعمال خود زیست ندارد و از این نظر پی بردن ثانوی به جسم خویش و پس از آن درک دیگری، از نظر شلر فرض نادرستی است (۶۲).

طبق نظر شلر، اعتقاد به وجود دیگران به سادگی شناخت‌های تئوریک نیست، بلکه هر "وجود شخصی" پراز همه انواع اعمال، احساسی، نظیر عشق، آرزو، ... است. شلر اینگونه احساسات را "احساسات اجتماعی اساسی" می‌نامد. بنابراین طبق نظراو، هیچ انسانی همچون رابینسون کروزوئه، وجود ندارد که دارای احساس باشد ولی متعلق به جامعه بشری نباشد، هیچ‌کس نمی‌تواند بگوید که هیچ جامعه‌ای وجود ندارد و یا من به هیچ جامعه‌ای تعلق ندارم، بلکه همه باید وانمود کنند که حداقل تا سه جامعه را می‌شناسند و به یک یا چند تا از آنان وابسته هستند، اما افراد متشکله آنها را نمی‌شناسند (۶۳).

از نظر شلر، شناخت صرف درباره وجود چند فرد، یا جامعه، با شناخت یک یا بیشتر از هم نوعان و گروه‌های اجتماعی متفاوت است. شناخت دیگران بر روی مشاهده و درک جنس‌های جسمانی آنها نمی‌تواند استوار باشد، بلکه برای شناخت دیگران، ما محتاج یک سیستم علائم تفسیری بر اساس اعتقاد به وجود دیگر "اشخاص" هستیم. از اینجا شلر متوجه تئوری خود دیگر می‌شود (۶۴).

به نظر شلر، زندگی در اعمال خودمان، ما را به طرف عینیت اعمال مان می‌راند و دیگری در واقع، بازتابی است برای ما که توسط او، ما به عمل خویش باز می‌گردیم، اما از نظر شلر، اینجا دو نوع زمان مطرح می‌شود (۶۵):

- **** - Fellow-men
- *** - Essentially Social Feelings
- *** - Person - Life
- **** - Alter ego
- *** - Acts

زمان اول، زندگی ماست، در حال * فعلی خودمان، ما هر چند در این حال حضور داریم، اما توسط اعمال مان به طرف آینده فوری ای که منتظریم هدایت می‌شویم، یعنی اعمال ما در حالی که، در حال حاضر صورت می‌گیرند اشاره به آینده دارند، زیرا که اعمال ما نقاط ریاضی روی خط زمان نیستند، بلکه از یک نوع اتصال برخوردارند.

زندگی در عمل، یعنی زندگی در حال روشن *** یا احتمالا" حال واضح ****، اما در چنین جریانی از زندگی، ما به خود **** و جریان تفکری خویش آگاه نیستیم و برای آگاهی از چنین جریانی تنها می‌توانیم به عمل تفکر بازگشتی خویش، یعنی تفکری که می‌تواند برخلاف زمان به سوی گذشته هم سیر کند توسل جوئیم، اما در هر لحظه، آنچه که با عمل تفکر به آن می‌رسیم، هرگز جریان تفکر در حال روشن نیست، بلکه مربوط است به عملی که همیشه در گذشته صورت گرفته است، زیرا تجربه ای که اکنون بدست ما می‌رسد هر چند که مربوط به حال کنونی ما می‌شود، اما در دست یابی به آن، ما هرگز در "حال" نبوده ایم، زیرا در هر لحظه که به هر عملی فکر می‌کنیم، خود عمل، در آن لحظه انجام یافته و تبدیل به عملی در لحظه قبل می‌شود، یعنی به محض تفکر درباره آن، عمل خاتمه یافته است. پس حال روش ما، حالی، از نظر تفکری غیر قابل توفیق است. بنابراین ما از طریق جریان تفکر مان می‌توانیم به گذشته و گذشته نزدیک که تا حال کشیده می‌شود بازگردیم و به عبارت دیگر، "خود آگاهی تنها می‌تواند در زمان گذشته تجربه شود (۶۶)"، و این وجه دومی از زمان است که از نظر شلر، نیز طی آن "خود آگاهی" میسر می‌گردد.

در زندگی روزانه نیز ما در عمل خویش زندگی می‌کنیم، عملی که به طرف عینیت هدایت می‌شود، اما درون این عینیت هائی که ما در حال واضح

*** - Present ** - Specious Present

*** Specious به معنای زمانی است که انسان از بیهوشی در حال بیهوش آمدن است. یعنی مرحله بین بیهوشی و بیهوش آمدن، البته در اینجا کل کلمه Specious Present به معنای "حال روشن" گرفته شده است.

**** - Ego *** - Vivide present.

و روشن تجربه می‌کنیم ، افکار و رفتار دیگر مردمان نیز وجود دارد . مثلاً " در گوش دادن به یک سخن‌ران ، ما در توسعه جریانی فکری او در حال واضح شرکت می‌کنیم ، اما این عمل ، کاملاً " با عطلی که شخص سخنران انجام می‌دهد متفاوت است ، بدین‌صورت که عمل ما مربوط به جریانی فکر خودمان توسط بازتاب افکار دیگری است و از آنجا که فکر ما با صحبت دیگری می‌آمیزد و در واقع یک تحلیل و تجزیه و در نهایت ترکیب چند مجهوله بوجود می‌آید ، لکن صحبت سخنران به جریانی فکری خود او مربوط می‌تود ، البته شنیدن نظر دیگران نیز توسط ما بطور کلی عطلی در حال است ، نه دقیقاً " عطلی در حال حاضر * ، حال سخنران آغاز به سخن می‌کند ، یک جمله جدید ، جمله بعدی ، کلمه‌ها پشت سرهم ، کلمه به کلمه ، ما نمی‌دانیم که سخن او چگونه پایان می‌یابد و قبل از پایان پاراگراف‌های معنی‌دار و کامل ، ما به دریافت خود از سخن او مطمئن نیستیم ، جمله اول به بعدی متصل می‌شود ، پاراگراف بدنیاال پاراگراف ، حال به جایی می‌رسیم که او یک فکر را بیان کرده است ، پس از آن فکری بدنیاال قبلی و در کل سخنی میان سخنان دیگران می‌شود و به این ترتیب ما بدنیاال توسعه افکار وی در حال فوری فکر او مشارکت می‌کنیم و در واقع جریانی فکری او را بدست می‌آوریم و این به آن معناست که ما توانسته‌ایم ذهنیت خود دیگری را در حال روشن و واضح بدست آوریم (۶۷) ، پس من برای بدست آوردن خود خودم * ، به هر حال بدلیل مشارکت در زندگی با دیگران و چند مجهوله بودن عمل‌مان ، مجبورم به بازتاب خود در گذشته برگردم و این ما را به مفهوم دیگری به نام خود دیگر *** رهبری می‌کند (۶۸) :

خود دیگر ، آن جریانی ذهنی است که در حال واضح خود ، می‌تواند تجربه شود ، از آنجا که این جریانی ذهنی ، توسط من اما با بازتاب دیگران شکل می‌گیرد ، دیگران را به صورت مجموعه عمل ، که در واقع " شخص *** " آنهاست در ما رشد می‌دهد و بدین ترتیب ، دیگری در من و من در دیگری حضور می‌یابم ، البته برای در نظر گرفتن این مشارکت لزومی ندارد که بطور

* - Just now

*** - After ego

*** - Own myself

**** - Person

ساختگی ما بخواهیم روی جریانی فکری دیگران بمانیم و یا " اکنون * " را به " هم اکنون *** " تبدیل نمائیم (۶۹) .

بنابراین او همراه با جریانی آگاهی خود ما ، چند مجهوله‌ای را تشکیل می‌دهد که ما را با هم در حال روشن یکسان ، سهیم می‌گرداند ، یعنی در یک کلمه ما با هم رشد می‌کنیم و در تبادل با یکدیگر قرار داریم ، پس خود دیگر آن جریانی آگاهی است که فعالیت‌های آن در حال روشن توسط فعالیت‌های چند مجهوله خود من درک شود . این تجربه جریانی آگاهی دیگری در چند مجهوله روشن ، " تر عمومی خودگیری " است و نشانگر این امر است که ساخت آگاهی من توسط جریانی تفکری که متعلق به من نیست شکل می‌یابد ، یعنی دیگران ، من هستند سرتار از عمل و فکر و جریانی فکر آنها اتصال به من *** را نشان می‌دهد که قابل مقایسه با حیات آگاه من است و نشانگر ساخت زمان یکسان ، یعنی دیگری نیز می‌تواند مانند من زندگی کند و در فکر و عمل ، بطرف عینیت هدایت شود ، در عین اینکه می‌تواند به جریانی آگاهی من در حال روشن توجه کند (۷۰) .

در نظر شلر ، همچون هوسرل ، " من " و " دیگری " هر دو جهان بیرونی قابل توصیف هستند ، با این تفاوت که من از موضع " اینجا **** " آن را بررسی می‌کنم و او از موضع " آنجا ***** " و ما می‌توانیم به یکدیگر دور نما و پرسپکتیوی را نسبت دهیم که اگر من " اینجا " نبودم و در " آنجا " بودم یا بالعکس قابل درک است (۷۱) .

در اینجا شلر تفاوت آشکاری با هوسرل پیدا می‌کند و آن اینکه ، جهان

* Now

** - Just now

*** Me

*** - در تحلیل جورج هربرت مید ، مفهوم خود (Self) به دو بخش من فعال یا من فاعلی (I) و من منفعل یا تاثیرپذیر یا من مفعولی (Me) تقسیم می‌شود ، من فعال نشانگر فردیت و هویت انسان است و من مفعولی ، ناپندۀ رفتار اجتماعی شده فرد و بخشی از خود که از دنیای خارجی تاثیر می‌پذیرد . کاربرد این دو واژه در نظرات شوتز بلحاظ معنی می‌تواند تا حدی معادل واژگان مورد نظر مید باشد .

**** - Here

***** - There

عینی که هر دوی ما می بینیم ، از آنجا که عینی است ، پس لزومی ندارد برای دریافت آن من ذهن خود را مرکز قرار دهم و برای دریافت خود دیگری و جسم دیگری به تجربه خود ، به خود خویش و یا به تجربه جسم خویش رجوع کنم ، زیرا آنچه که ماهیت جامعه است یعنی ارزشها ، بدون شک در رابطه با "وجود دیگری" قرار می گیرند و اعمال اخلاقی مطمئن نظیر عشق ، احساس مسئولیت ، تربیت و غیره ، طبیعت شان به وجود خودهای دیگر رجوع داده می شود . شلر ، همان طور که گفته شد ، این اعمال را "اعمال اجتماعی اساسی" می نامد ، زیرا آنها اعمالی نیستند که در جامعه جوئی* بعداً رخ دهند . برای شلر این اعمال شکل و بنای ویژه ای می یابند که در تئوری وی جایگاهی اساسی می یابند . بنابراین هر فردی به هر عنوان جامعه پذیر*** نیز هست ، چرا که ، نه تنها عضوی از جامعه است ، بلکه جامعه نیز بخش درستی از فرد است (۷۲) .

بنابراین آنچه که ماهیت جامعه نامیده می شود . از نظر شلر ، یعنی ارزشها ، بخش اصلی میان ذهنیت افراد جامعه را تشکیل می دهد و خود بدون تغییر است ، هر چند که افراد ، وقایع و امور اجتماعی منبعث از آن ، متغیر باشند . حوزه ارزشها ، حوزه ای است که کمتر تحت تاثیر زمان بوده و در محدوده معنای ذاتی و درونی است . به نظر شلر تمایزی متافیزیکی و اساسی میان جامعه شناسی فرهنگی*** و جامعه شناسی عوامل واقعی**** و ملموس وجود دارد . داده های فرهنگی در حوزه ای از ایده ها و ارزشها قرار دارند و از جنس ایده آل هستند ، در حالی که پدیده های واقعی ، بخشی از حوادث متغیر در زمانند . داده های فرهنگی توسط اهداف ایده آل یا مقصودها تعریف می شوند و داده های واقعی از ساخت محرک های آنی از قبیل سکس ، گرسنگی و رقابت برای قدرت ، تشکیل می شوند (۷۳) ، البته از نظر شلر ، تصور اینکه پدیده های واقعی چیزهایی از قبیل ، قدرت سیاسی ، قدرت اقتصادی و ... هستند که تعیین کننده معانی اند ، تصوری غلط است . هم چنین

*- Sociality

**- Sociable

*** - Cultural Sociology

**** - Sociology of real factors

اشتباه است که تصور نمائیم که تجربه حوادث خارجی می تواند ایده های روحی و مشخصی را آشکار نماید . در واقع ایده ها ، تا زمانی که وابسته به رسوم و تمایلات جمعی شوند و در ساخت های نهادی متشکل گردند ، واقعی و حقیقی نیستند . مسئله ویژه دانش تاریخی برای شلر بیانگر این امر است که چطور میان این دو حوزه ارتباط برقرار می شود و چگونه این دو حوزه توانا قابل اجرا و درهم موثرند (۷۴) . بطور کلی به عقیده شلر ، یک وابستگی انتخابی میان پایه های اساسی جامعه و ایده آل ها وجود دارد ، پدیده های واقعی کاوش در ارزش های ایده آل را تشویق یا دلسرد می کنند . از نظر شلر وظیفه اساسی ، کشف طرق توفیق آمیزی است که طی آن پدیده های واقعی و ایده آل در تاثیر متقابل اند . مثلاً "می توان گفت که در تعیین ارزش یا برتری خون و نسب می توان تاثیر ساخت سیاسی یا تعیین پذیری بوسیله عوامل اقتصادی را مشاهده کرد (۷۵) .

شلر در خصوص رفتار احساسی نیز ، جریان انتقال تحلیل پدیدارشناسانه را در معنایی به عنوان تفاوت کمی دوره های احساسی ظاهراً مشابه ، در مطالعه "طبیعت همدردی" توضیح می دهد . انواع بخش های احساسی مشابه که به عنوان همدردی یا "سمپاتی" توضیح داده می شوند در خرده واحدها از هم متمایز می گردند . مثلاً "سمپاتی منفرد***" ، از یک نوع و شکل و "هم بستگی عاطفی****" از شکل و نوع دیگری است و هم بستگی عاطفی که به عنوان شرکت مقطعی در شادی یا غم دیگری است با "تقلید عاطفی" با "هم تقلیدی*****" بسیار متفاوت است ، زیرا به عنوان احساس از زمینه های مشابه بیرون نمی آید ، هر دوی این اشکال به نوبت از هم شرکتی عاطفی یا "مشارکت عاطفی*****" متمایز می شوند . در اینجا فرد در وضع عاطفی دیگری شرکت می کند . ولی این احساس درون جوش و ذاتی نیست (نظیر واگیری و سرایت عاطفی*****) و بیشتر آگاهانه است و همه اینها از همدلی*****

*- Nature of sympathy

**- Isolate sympathy

*** - Emotional solidarity

**** - Mimpathy

***** - Propathy

***** - Emotional contagion

***** - Empathy

یا درون فکنی عاطفی* و همانندی عاطفی** یا همانی عاطفی*** متمایز می شوند، در این آخری می توان افرادی را یافت که تا آنجا پیش می روند که احساسات عبادی خود را با خدا یکی می گیرند. (۷۶)

ولی برغم همه این تحلیل ها، بزرگترین تمایل در شلر، بررسی حوزه ماهیت یا اسانس و رفتن به طرف جامعیت معنای اجتماعی- تاریخی است. مسئله ای که جامعه شناسی دانش را به نوعی تمرکز می کشاند. تاریخ از یک طرف آمیزه ای از ایده آل ها و ذهنیت ها و از طرف دیگر مجموعه ای از واقعیت ها است اینها ماهیت پدیدارشناسانه وقایع تاریخی را بدست می دهند. از این نظر تاریخ، تولیدی از ساخت نیروهای محرکه رهبری جامعه و عادات و رسوم آن است، پس ماهیت یک فرهنگ، در واقع در نخبگان آن متبلور می شود (۷۷) و پدیده های ایده آل دارای تاثیرات کافی بر توسعه فرهنگی هستند و این زمانی است که اینگونه پدیده ها در فرمول های نهادی، جلب و متشکل شوند. به نظر شلر، مندرجات و قدرت عینی دانش بوسیله ساخت های اجتماعی تعیین نگردیده، بلکه برتر: اطلاعات تئوریک، علوم ریاضی و علمی (تجربی)، دانش فلسفی، علم تصوف، علم مذاهب، خرد گروهی و دانش اساطیر بنا می گردد. بنابراین از نظر شلر، میان ایده ها و اشکال نهادی، یک کشش انتخابی مناسب وجود دارد، یک مساوات گرائی یا همانی ساختی، که در نهایت تعادلی را میان ماهیت و اشکال پدیدارهای اجتماعی بوجود می آورد (۷۸).

کارل مانهایم : (۱۸۹۳-۱۹۴۷)****

مانهایم با استفاده از تئوری گشتالت به رد بررسی اجزاء، در دکترینهای قبلی روانشناسانه می پردازد و از تاکیدات این تئوری جدید مبنی بر ترکیب کلی و سیمای ساختی پدیده های روانی استفاده می جوید. وی با توجه به روانشناسی گشتالت هر بخش را در ترکیب کلی و در ارتباط با کلی که آن

*- Emotional Introjection

**** Karl Mannheim

** - Unipathy

*** - Emotional Identification

بخش را احاطه کرده است قابل بررسی می داند (۷۹).

مانهایم در کاوش هایش در بررسی وقایع تاریخی و ارزش های فرهنگی و اموری که در ارتباط با زمینه های تاریخی و فرهنگی به طریقی که پایه می گیرند هستند، از روانشناسی گشتالت استفاده می کند.

مانهایم در نظرات خود مدیون نئوکانتیهای مکتب مالبورگ خصوصا "ریکرت*" و ویندل باند** که تاثیر زیادی بر مارکس داشته اند، است. مانهایم طریقه طرد استفاده متدهای علوم تجربی در مطالعه پدیده فرهنگی را در پیش می گیرد، از نظری پدیده فرهنگی پایدار است و اساسا شناخت پدیده های فرهنگی با پدیده های طبیعی از نظر متد بسیار متفاوت است (۸۰).

نظر ریکرت درباره روابط ارزشی و تاکید او بر این واقعیت که تاریخ دان ها، عینیات تحقیقی را در زمینه ارزشی - فرهنگی خود مورد تحقیق قرار می دهند، تاثیر قابل ملاحظه ای بر مانهایم و نوشته های او درباره فکر نظری می گذارد. نئوکانتیهای مالبورگ، که در واقع پدران تفکر نظری هستند، با نظری درباره تاثیرات ارزشی موافق هستند (۸۱).

مانهایم در زمینه ایده های اصلی جامعه شناسی دانش خود، که در رساله دگترای وی در سال ۱۹۲۲ منعکس است متأثر از شلر و جامعه شناسی دانش وی است.

* - هاینریش ریکرت (Heinrich Ricker)، برخلاف دیلتای که جهان را به حوزه های علوم تجربی و علوم فرهنگی تقسیم میکند، جهان را یکپارچه دیده، ولی معتقد است که روش علوم تجربی با علوم فرهنگی متفاوت است. معرفت علوم تجربی، معرفت تعمیمی (تعمیم یابنده) و معرفت علوم فرهنگی، معرفت تفردی است.

دیلتای برای دریافت حیات نفسانی از طریق علائم محسوس که مظهر آن هستند به روش تاویل (Hermeneutic) روی می آورد. این روش صرف نظر از استناد به روان شناسی، روش کشف معنا یا دلالت (Signifi Carion) است. بنابراین ولفه تاویل، تفسیر گفتارها و نوشتارها و حرکات و سکنات و خلاصه هر فعل و عمل و اثر، منتهی با حفظ جنبه فردی و شخصی آنها در مجموعه ای که این امور جز آن هستند، یعنی با حفظ جنبه بدیع تجربه در ما فهم لازم برای وصف و تحلیل آنهاست - برای اطلاع بیشتر رجوع شود به کتاب "آرا" و نظریه ها در علوم انسانی" تألیف ژولین فروتند. ترجمه علی محمد گاردان. صفحات ۱۰۳ - ۷۱

** - Windelband.

مانهایم با رد روش پوزیتیویستی*، سعی می‌کند یکاثر هنری را از میان تفسیر ترکیبی در زمینه زندگی آن اثر و فرهنگ دوره‌های مربوط به آن درک نماید. در واقع، در این تاریخ هنر جدید، سعی می‌شود که معنای یکاثر هنری بوسیله رجوع به جا و مکان در یک ترکیب سمبولیک یا عینی فرهنگی، درک شود. یعنی می‌توان گفت برای این روش، بیرون آوردن محرک‌ها یا انگیزش‌ها، موردنظر نیست. ارجاع مانهایم به تاریخ هنر و متد وی در طرز عمل بسیاری از تحقیقات واقعی‌اش، تاثیر انتقادگرایی هنر جدید را در تفکر وی تصدیق می‌کند. در این نظر اخیر، مانهایم تحت تاثیر استاد خود، آلفرد وبر** است (۸۲)، به خصوص جامعه‌شناسی فرهنگی و بر و نظر او درباره روشنفکران. به نظر مانهایم، آن‌گونه جهان‌نگری که پیوسته نسبت به طبیعت پویای جامعه و کلیت آن حساس و گوش به زنگ است، نه از اقشاری که منافع و موقع متوسطی را در جامعه اشغال کرده‌اند، بلکه فقط از قشر تقریباً بی‌طبقه‌ای تجلی می‌کند که در نظام اجتماعی وضع زیاده‌استواری ندارد. این قشر نسبتاً "بی‌طبقه بی‌لنگرگاه، به اصطلاح آلفرد وبر، "روشن اندیشان نا بهم پیوسته جامعه" هستند (۸۳).

به نظر مانهایم، روشنفکران ناپیوسته*** را، در جریان تاریخ در تمام اردوگاه‌ها می‌توان یافت. اینان همیشه نقش تئوریسین‌ها و نظریه‌پردازان دیدگاه‌های مختلف و حتی متخالف را بر عهده داشتند. اینان از آنجاکه

* - پوزیتیویسم (Positivism)، با مکتب تحصیلی و اثباتی کمبانی آن‌گوست گنت است، مبتنی بر پذیرش روشهای علوم تجربی در علوم فرهنگی است. بنابر اعتقاد این مکتب می‌توان از طریق مشاهده، آزمایش و مقایسه به واقعیت پدیده‌های اجتماعی پی برد. این روش بر حاصل مبتنی است:

۱- ملاحظه پدیده اجتماعی همچون شی
۲- خالی بودن علم از هرگونه تفاوت ارزشی (Value Judgment) و اشاعه شعار "علم برای علم".
۳- استفاده از روشهای علوم فیزیکی در علوم اجتماعی.

Alfred Weber

*** - از نظر مانهایم، ایدئولوژی کاذب و متعلق به سرمایه‌داران است و اتوپیا - نه به مفهوم رایج آن بعنوان ناگه‌آباد - اندیشه طبقه کارگر و محروم و بنابراین واقعی است، اما بطور کلی رسالت تحول جامعه از نظر وی به روشنفکران کمب‌آگاهی از همه ایدئولوژیها به‌ورطه ماورا -

از افشار مختلف و پراکنده، ولی غیر وابسته به تولید بوده‌اند، می‌توانند خود را با هر نظرگاهی سازگاری بخشند. به نظر مانهایم، اگر در گذشته تاریخ بنگریم، افشاری از پشتیبانی روشنفکران بهره می‌جستند که نیازمند تکامل فکری بودند. بنابراین، انسان از کیفیت‌های روانی - اجتماعی خاصی برخوردارند که میزان جذب شوندگی آنها را به طبقه‌های دیگر محدود می‌کند. از دید جامعه‌شناسی، همین ویژگی، بیانگر این نکته است که حتی اگر کارگری روشنفکر شود، احتمالاً باید شخصیت اجتماعی‌اش دگرگون گردد (۸۴).

بطور کلی از نظر مانهایم، با پیشرفت جوامع و رشد خودآگاهی طبقه‌ای در عصر نوین، روشنفکران که رسالت تحول جامعه را به عهده دارند، باید بتوانند از طریق تجزیه و تحلیل‌های عینی، خود را از بنده انواع ایدئولوژی‌های طبقاتی و ملی، که آلوده به تمایلات و اغراض خاص است، برهانند و با دریافتن چگونگی گرایش‌های اجتماعی، به آگاهی عینی و واقعیت علمی جامعه دست یابند. مانهایم در این زمینه معتقد است، که برخلاف بحث‌های مختلف مارکسیزم، ما نباید در زمینه درست بودن یا نبودن ایدئولوژی صحبت کنیم، بلکه باید توسط نسبت‌گرائی* پویا که تنها گریزگاه ممکن از یک موقعیت جهانی با کثرت دیدگاه‌های ناهمگون و متضاد است، به "چشم‌انداز نظری" و گرایش هر گروه و هر طبقه‌ای در شرایط خاص خودش توجه کنیم (۸۵). مانهایم خود این نظر را "مکتب اصالت چشم‌انداز**" می‌نامد.

آشنائی با پدیدارشناسی هوسرل، تاثیرات تفکرات کانیشتا را که مدت مدیدی بر نظرات فلسفی آلمان تسلط داشتند در تفکرات مانهایم فرو شکست.

* - ایدئولوژی رفتن‌اند تعلق دارد. - برای اطلاع بیشتر، رجوع شود به کتاب "ایدئولوژی و اتوپیا" نوشته پروفیسور کارل مانهایم، ترجمه فریبرز مجیدی، از انتشارات دانشگاه تهران.

* - نسبتی‌گرایی (Relativism) یا نسبی‌گرایی (Religionism) تفاوت است و آنچه مانهایم از آن سخن می‌گوید، نسبتی‌گرایی است. نسبتی‌گرایی باین مفهوم است که هر ایده‌ای در چهارچوب جهان‌بینی و شرایط خاص خود معتبر است و چون هر موقعیتی یگانه بوده و سرشت خاص خود را دارد، پس شاکتی که از این موقعیت بوجود می‌آید نیز مربوط به چهارچوب زمانی - مکانی همان موقعیت بوده و در همان شرایط حقیقی است و نمی‌توان آن را به شرایط دیگر اشاعه داد. - برای اطلاع بیشتر رجوع شود به همان کتاب پیشین "ایدئولوژی و اتوپیا".

** - Perspectivism

اگرستانیا لیزم و دیدار شناسی :

هایدگر معتقد است که بین "من" و "دیگری" یک نوع ارتباط وجودی، وجود دارد. در واقع از نظری، هستی بشری در جهان از آغاز با حضور دیگری فرض می شود و این ساخت ماهوی وجود من و دیگری است. پس وجود دیگری مستند به وجود من است و وجود من همراه وجود دیگریست (۸۸).

سارتر، برخلاف نظر هایدگر معتقد است که وجود همراه دیگری را نباید به عنوان ساخت وجود "من" دید، چرا که این نظر، ما را به یک بحث ایده آلیستی یک جانبه می کشاند، در حالی که واقعیت بشر به عنوان یک عنصر تشکیل دهنده خودش قابل مشاهده است (۸۹)، فرد انسان دارای هستی برای خود است، برخلاف همه اشیاء جهان که هستی برای دیگری دارند، میز برای انسان است و درخت نیز برای انسان، تنها انسان برای خودش مطرح می شود، پس من در جهان برای خودم مطرح ام و جهان حوزه عمل من است. بنابراین همه جهان به عنوان سیستمی منظم برای امکان و اختیار عمل من است، از اینجا بطور خلاصه می توان گفت که اولین مشخصه عمل من "آزادی" است (۹۳).

سارتر با نظر دکارت در خصوص یافتن واقعیت دیگری توسط "من" فکور "در آنجائی که او را واقعیتی غیر از من می باید مخالف است. از این نظر که به عقیده سارتر، دیگری عینیتی در اندیشه من نیست بلکه در "وجود خود" مطرح است و برای ما به عنوان تأثیری بر هستی واقعی مطرح می شود (۹۷). سارتر در اینجا به پایه نظرات فلسفی اش

• - *Existentialisme*، که به مالت وجود ترجمه شده است، مکتبی فلسفی است که پس از جنگ جهانی اول در آلمان رواج یافت و سپس به فرانسه و ایتالیا و دیگر نقاط جهان رسید.

**** - Being- in- the - world	*** - Other	.. /
***** - Being - for - itself	***** - Essential	
***** Hisax istance	***** Cogito	***** Action

از نظر مانهایم شناخت شناسی* کانتی بکلی منسوخ شده و جامعه شناسی شناخت جایگزین آن گردیده است. طبق نظر جامعه شناسی شناخت، هر گونه شناسائی وابسته به مجموعه ای از شرایط و اوضاع اجتماعی و تاریخی است. یعنی شناخت به سبک بینش اعصار و قرون مربوط بوده و وابسته به موقعیت است (۸۶).

تأکیدات هوسرل بر نقش مستقیم تفکرات بشری و نظری در خصوص قابلیت درک و شناخت ماهیت یا اسانس پدیدارها، نظرات کانت را در خصوص عدم قابلیت شناسائی جوهره، ناب مورد تردید قرار داد و در این زمینه، تأثیرات عمیقی بر تفکرات مانهایم به جای گذاشت. مانهایم با هوسرل در این زمینه که بحث تمایزات میان شناسنده و موضوع شناسائی باید کنار گذاشته شود و فلسفه جدید بر موضوع شناسائی به عنوان دانش عینی فعالیت مستقیم آگاهی تکیه کند، موافق است.

از نظر مانهایم، مهمترین وظیفه کنونی جامعه شناسی شناخت تعیین دیدگاه های گوناگونی است که به تدریج در تاریخ اندیشه شکل گرفته و پیوسته در روند تغییرند. این مواضع فکری را می توان به یاری روش اسناد یا "انتساب" معین کرد. وظیفه انتساب در دو سطح انجام می پذیرد (۸۷): سطح نخست پرداختن به مسائل عمومی تعبیر و تفسیر است، در اینجا تمام سبک های اندیشه و چشم اندازها، بازسازی می شوند و تک تک پیشینه ها و تجلیات اندیشه که به مرور ابراز شده اند تا حد شکل گیری جهان بینی اصلی بررسی می شوند. بدین ترتیب تمام سیستمی که در بخش های پراکنده، یک اندیشه نهفته است آشکار می شود. در سطح دوم، با ساخته شدن نمونه های آرمانی بر اساس فرایند شرح داده شده در بالا، دست آوردهائی حتمی برای پژوهش کسب می شوند. به نظر مانهایم اگر این وظیفه اسناد بخشی به نحوی منطقی انجام پذیرد. سرانجام از جریان حقیقی و خط سیر تکامل بدان گونه که پیموده شده است تصویر دقیقی بدست خواهد آمد و تاریخ فکری و معنوی در حد اعلای اعتبار خود "بازسازی" خواهد شد.

* Epistemology

• Imputation

• Ideal type

• Re construction

درخصوص تقدم وجود انسان بر ماهیت او استناد می‌کند، پس به‌وضع از من به‌عنوان من فعال* اشاره می‌کند. منی که هستی در خود دارد و صاحب اختیار نامحدود است.

در واقع از نظر سارتر، من از دو طریق بر خودم آگاه می‌شوم (۹۸):

اول از این طریق که دیگری مرا می‌بیند و به‌من* نگاه می‌کند، من در اینجا انفعالی هستم و هستی‌ای که از این طریق برای خودم می‌بینم، هستی محدود شده توسط دیگریست یعنی هستی برای دیگری*** که واقعیت من نیست. از طرف دیگر من هستی و واقعیتی را سراغ دارم که می‌توانم بر آن کنترل داشته باشم، واقعیتی که فعال است و عمل می‌کند. این هستی، مربوط به قدرت قادر به کنترل من است و هستی واقعی است که نمایانگر هستی برای خود**** است که به وجود خود من برمی‌گردد.

* /

** Me

*** Being - For - the - other

**** - Being - for - itself

... پایه‌های اصلی طرح هستی و نیستی (Being and Nothingness) سارتر را باید در اندیشه‌های هگل جستجو کرد. از نظر هگل، هستی خالص، امر مشترک بین تمام موجودات است ولی خود هیچ‌چیز نیست و هیچ حرکتی را بر نمی‌انگیزد، اما این هستی ما بعد نیستی است یعنی پس از نیستی بوجود می‌آید. از نظر هگل هستی و نیستی هر یک به‌تنهایی ناقص هستند و تنها وقتی به هم مربوط می‌شوند، مفهوم کامل از آن متولد خواهد شد. هستی بصورت ناب فقط "خود" است و هیچ‌چیز جز خود نیست، اما در برابر نیستی است که حرکت از آن برمی‌خیزد. یعنی هستی بعنوان تزد در مقابل آن‌تی تزد نیستی، حرکت و شدن و پیدایش را معنا می‌دهد، بنابراین موجود، هستی نقیض شده است نه هستی کامل، پس در خود دارای دو وجه است (۹۰): هستی در درون خویش و هستی در پیوند با دیگری، از میان این دو امر دگرگونی پدیده حادث می‌گردد، پدیده دگرگون می‌شود و قالب قبلی وجودی خود را ترک می‌گوید، دگرگونی از میان برداشته می‌شود و هستی بموی خود باز می‌گردد. در این لحظه بازگشت که هنوز هستی تعیین دیگری نیافته است، هستی برای خود شکل می‌گیرد.

در نظر سارتر نیستی یک وجود تموری است، لفظی است، نیستی در واقع خود نوعی هستی است، متدم برای هستی و وابسته یک هستی دیگر که پایان آن باز همین نوع نیستی است. وی می‌گوید، اگر قبل از همه گائئات نیستی بود، پس نیستی هم برای خود هستی داشت و چون جهان پس از آن وجود و هستی، بوجود آمده است، ما آن هستی را بقیاس ذهن خود و نسبت به موجود شدن جهان و خودمان نیستی نام داریم. یعنی زمانی که جهان نبوده و نیست بود. بدین ترتیب پس از وجود یافتن گائئات، عدم وجود هر پدیده را نیستی نام نهادیم و در واقع به مرحله‌ای

به‌هر حال در مرحله اول، این امر که من توسط دیگری دیده می‌شوم، نشان می‌دهد که من زندگی می‌کنم و برای همه هم‌نوعان زنده‌ام حیات دارم، این دیگری ممکن است یک‌فرد، یک‌نوع، یک جمع و یا حتی "دیگری تعمیم

رسیدیم که هستی و نیستی را هم‌زمان تصور کنیم. اما در جهان یک‌چیز، چیز دیگر می‌شود، آن دیگری هم بنوبه خود چیز دیگر تا بی‌انتهای، اما هر کدام در نفس خود یک‌چیز واحدند که با دیگری تفاوت دارد (۹۱).

به‌نظر سارتر هستی و نیستی هم‌همین‌گونه‌اند، دو کلام مخالف نیستند، بلکه یک‌چیز واحدند. نیستی در وجود هستی قرار دارد و اگر هستی نباشد، نیستی معنا نمی‌یابد. اما هردوی اینها گونه‌ای از هستی‌اند. هستی خود به‌دو صورت است (۹۲):

۱- هستی محض، یا هستی مطلق که هرگز در نیستی فرد نمی‌رود و همیشه هست. در اینجا در واقع هست بودن "کیفیت" ویژه هستی است، چنانچه کیفیت محض گوگرد سوزاندن است و اگر این کیفیت از بین برود، دیگر آنچه می‌ماند جوهر گوگرد نیست. هستی هم کیفیت ویزه‌اش هست بودن است و نیستی در آن راه ندارد. بنابراین هستی مطلق، قائم به ذات، یگانه و بیگانه یا نیستی است. این همان جایی است که هستی در خود مطرح می‌شود. (Being-in-Itself)، هستی بی‌تعیین و درون خود، هستی ناب و محض، اما همین هستی مطلق و هستی محض، کامل و تام نیست، کلیتی است بی‌حرکت همچون همه کلیت‌های بی‌حرکت عملی که مبنا و پایه حرکت قرار می‌گیرد. بنابراین، این کلیت پیش‌رونده نیز نفی از خارج می‌گیرد، یعنی نقیض خود را به شکل نفی در وجود پدیده‌های شکل یافته تعیین می‌بخشد و صورت می‌پذیرد. در واقع هستی مطلق، اندیشه (شعور) است که هستی در خود نیز نام گرفته است. این هستی به شکل بالقوه بوده و از آنجا که خواهان فعلیت است، هستی دیگری بنام "هستی برای خود". (Being-for-Itself)، را بوجود می‌آورد که شکل دارد ولی وابسته به هستی مطلق است. بنابراین، هستی از نیستی بوجود نیامده، بلکه "هستی برای خود" که بصورت بالفعل است، هستی خود را از هستی مطلق گرفته است و وابسته به آن هستی است، بصورتی که گوئی هستی مطلق با نابودی خود، هستی برای خویش را بخود آورده است (۹۴).

سارتر برای تفهیم هستی مطلق، فرضیه مثل افلاطونی را مثال می‌زند. وی می‌گوید، اگر هستی مطلق را مانند یک وجدان ذهنی فرض کنیم که باید به طرف خارج بیاید تا هستی پیدا کند، میتوان گفت که هستی مطلق مانند، مثل افلاطونی است که در جهان از حالت بالقوه بصورت بالفعل و هستی برای خود درآمده است. افلاطون برای شرح مثل خویش می‌گوید که تمام موجودات جهان، رونوشت‌هایی از عالم حقیقت‌اند که خود، کلیات وجودی جداگانه و خاصی دارند که در آن -وی زمان و مکان واقع شده است و هر چه در این جهان یافت می‌شود، رونوشت، سایه یا شبیه از هستی حقیقی است که در آن جهان وجود دارد، از اینرو تمام موجودات جهان را همچون سایه‌هایی که از طریق روزنی کوچک بر روی دیوار غاری که بر اثر نوری روشن شده، منعکس شده است، می‌بیند. حقیقت این سایه‌ها، کلیات خارج از غارند که ما از آن بی‌خبریم، پس آنچه حقیقت دارد، آن است که در جهان دیگر ساخته شده است و روان نیکوکاران پس از مرگ، هنگامی که به آن جهان

یافته* " جرج مید باشد***. بنابراین منی که مشاهده می‌شوم ، من عینی*** ممکن است نقش‌های گوناگون اجتماعی به عهده بگیرد :

مثلاً" در ارتباط با مرد آسیائی ، خود را اروپائی ببیند ، در ارتباط با جوان خود را پیر ببیند و در ارتباط با کارگر خود را بورژوا ببیند . از نظر سارتر ، زبان خود دارای کارکردی است که به من می‌آموزد که بدن من برای دیگرست و توسط او محدود می‌شود (۹۹) . بنابراین هستی من در اینجا که به صورت "من منفعل" مطرح می‌شود ، خود نشأت گرفته از هستی برای دیگری*** است ، در اینجا ، آزادی عمل من ، محدود به دیگری و دیگری محدود به من می‌شود (۱۰۰) . اما این تنها نیمی از قضایاست .

می‌روند ، اصل و حقیقت اشیاء را خواهد دید (۹۵) .

البته سارتر این فلسفه را معقول نمی‌داند . از نظر او هستی مطلق حتی‌ای است در ماورای جهان هستی که در "هستی برای خود" با هستی جهان پیوند دائم دارد ، اما خود ، بدون انگیزه و بدون ضرورت وجود دارد (۹۶) .

از نظر سارتر ، هستی برای خود که چنین لازم به نظر می‌رسد ، تنها به هستی انسانی اطلاق می‌گردد ، چرا که تنها انسان برای خود هستی دارد ، تنها انسان است که می‌شاید و به هستی خود پی می‌برد ، تنها انسان است که رابطه‌اش با هستی محض همان "آگاهی" خودش است (هستی محض ، اندیشه و شعور است) و تنها انسان است که خود آگاهی خواهد داشت و هستی سایر پدیده‌های عالم ، "هستی برای دیگری" یعنی هستی برای انسان است .

*- Generalized other

*** - از نظر مید ، عینیت خویشتن از آنجائی مایه می‌گیرد که کودک دیگران را ناظر بر اعمال خود به حساب می‌آورد ، مثلاً " در بازی ، پیروی از مقررات و قواعد ، بدین معناست که در نقش او و ایفای نقش او ، دیگران به طریق وضع مقررات حضور دارند ، چرا که وجود مقررات به معنای حضور دیگران است ، پس وجود دیگران که در مراحل ابتدائی ، بیشتر جنبه عینی داشته است بصورت انتزاعی درآمده ، مقررات و ارزش‌گذاریها مردم به ذهن فرد منتقل شده و بر اعمال و همه جنبه‌های زندگی او تعمیم می‌یابد . بنابراین در هر نقش فرد و در هر عمل فرد ، دیگران حضور دارند و از همین جاست که خودشناسی ما به دیگران ارتباط می‌یابد . اما تعمیم دیگران از آنجا ، که شامل ارزش‌گذاری و مقررات است ، در برقراری رابطه وسیع با دیگران نهفته است . یعنی تصویری از اجتماع در درون فرد منعکس می‌شود و فرد بطور نسبی آگاهی اجتماعی می‌یابد ، بدین ترتیب در هر لحظه از زندگی او نقش دیگران آشکار است .

*** Ma - object

**** Being - for - the - other

حضور دیگری ، بطور کلی بصورت عینیتی وجودی ، در جهان حاضر است . من در تنهایی یا در جمع با دیگران ، این میز یا آن درخت را ملاحظه می‌کنم ، اما ملاحظه میز و درخت ، در یک بخش شکل گرفته متعلق به موضوع ملاحظه شده ، یعنی میز یا درخت ، حضور دیگری را برای من توجیه می‌کند ، زیرا در شکل‌گیری آگاهی من درباره آنچه که من به عنوان میز ، درخت و غیره می‌بینم و درک می‌کنم ، دیگری حضور دارد ، دیگری این پدیده‌ها را همچون من می‌بیند ، از آنها برداشت می‌کند و نسبت به آنها آگاهی می‌شود . در اینجا "تز عمومی خود دیگری*" شرط لازمی می‌شود برای شکل‌گیری "من تجربی" ** من (۱۰) ، بطوری که اگر من در وجود دوستم شک کنم ، باید در وجود همه عالم و وجود من تجربی خودم نیز شک کنم .

اما برغم این دو وجه از من ، یعنی ، من تجربی و من منفعل ، آنچه که محدوده عملی مرا مشخص می‌کند ، حیطه اختیارات من فعال است . من فعال که دارای هستی از خود است ، چون از خود هستی دارد ، من تجربی را کنترل می‌کند ، و در این کنترل با آنکه من منفعل توسط دیگران محدود می‌شود ، اما دارای آزادی نامحدود است ، و این آزادی وسعت عمل من فعال است . سارتر در اینجا به بحث وجودی انسان اشاره می‌کند ، چرا که برغم همه موجودات عالم که ماهیت‌شان بر وجودشان مقدم است - استانیالیست هستند - انسان تنها موجودیست در عالم که وجودش قبل از ماهیتش قرار دارد - اگزیستانسیالیست است - وجودی که دارای هستی از خود است و می‌تواند ماهیتش را آنگونه که خود می‌خواهد شکل دهد (۱۰۲) . بنابراین ، من فعال بر این قدرت آگاه می‌شود که توان او و آزادی عمل او در محدوده همه امکانات جهانی است ، بنابراین قلمرو عمل *** از نظر سارتر آزادی **** است (۱۰۳) ، چنانچه از نظر سارتر یک انسان فلسف می‌تواند برغم فلج بودن (محدوده من انفعالی) ، قهرمان دوندگی شود (محدوده توانائی من فعال) .

* General thesis of the Alter ego

** Empirical - ego

*** Action

**** Freedom

شوتر در این زمینه بیشترین انتقادات را بر سارتر وارد می‌داند، زیرا از نظر شوتر تناقضی میان محدودیت انسان توسط دیگران و آزادی عمل وسیع او دیده می‌شود (۱۰۴). از نقطه نظر شوتر، هرچند که من بالقوه آزاد باشم، اما وضعیت فعلی من، که حاکم بر من است، تعیین کننده وضع زندگی روزانه من خواهد بود و حتی اگر من بر آزادی عمل خودم، توان آگاهی بیایم، در این آگاهی باز هم دیگری نقش خواهد داشت.

هم چنین از نظر شوتر، هرچند که در جهان تجربی، زندگی اجتماعی در ارتباط میان جمع قرار می‌گیرد، اما هرکس معنی عمل خود را تنها خود می‌فهمد و هرگز کسی نمی‌تواند معنی عمل دیگری را آن چنان که خود درمی‌یابد، دریابد (۱۰۵).

هم چنین نظریات سارتر در مورد آزادی مطلق، آگاهی به عنوان خود جوشی صرف و اعتبار خود بخودی عمل و انتخاب، مورد انتقاد پدیدارشناسان اگزیستالیست بعدی نظیر مرلوپونتی* قرار گرفته است. به نظر مرلوپونتی سارتر صورت خارجی یا تجسم آگاهی در جهان را نادیده گرفته و مورد بی‌اعتنائی قرار داده است، هم چنین هستی منفعل یا ته نشین شده در هستی در جهان***، واسطه*** میان بشر و اشیاء در "بین جهان"**** مشترک و محدوده‌های ماهوی آزادی، انتخاب و عمل از نظر مرلوپونتی به عنوان ابهام اساسی در آثار سارتر باقی مانده است (۱۰۶). قضاوت در مورد درستی انتقادات و نظرات مرلوپونتی نسبت به سارتر امری دشوار است. وی هنگامی که تفکر سارتر را مورد توجه قرار می‌دهد، بسیاری از نظرات او را شورشی علیه پیش فرض‌های خودش می‌یابد. اما در عین حال در توصیف ریشه‌های کتاب "تبوع" یا نارسائی کتاب "هستی و نیستی" مطمئناً بسیاری از اقتباس‌های وی از سارتر هدایت کننده او در نظراتش در مورد آگاهی، آزادی و وجود "میان جهانی" است. به علاوه باید گفت که این فلسفه و فرضیات اساسی سارتر است که روشنگر توصیفات واقعی مرلوپونتی و عینیت‌گرایی او در کتاب "مشهود و نامشهود*****" است (۱۰۷).

* Merleau - panty

** - Being - In - the - world

*** - Mediation

**** - Interworld

***** - The visible and the invisible

در کوشش برای خالی نمودن آگاهی از هستی‌های روانی (که فلاسفه عقل‌گرا سعی در پر نمودن آن دارند) سارتر آگاهی را به عنوان یک فوریت باز برای هستی توصیف می‌کند. بدین منظور وی ادعا می‌نماید که "هیچ چیز" و هیچ واسطه‌ای بین آگاهی و جهان وجود ندارد. در اینجا او آگاهی را به عنوان نیستی و جهان را به عنوان هستی فعال تعریف کرده است. منطق "هستی و نیستی"، خیلی ساده عقلانی است گرچه آن گونه که مرلوپونتی ادعا می‌کند، دورنمای نظرات سارتر در واقع با شکاف عمیقی میان آگاهی و جهان، که سارتر از آن اجتناب دارد، خاتمه می‌یابد (۱۰۸).

از نظر سارتر، از لحظه‌ای که من خود را به عنوان منفعل (منفی) و جهان را به عنوان فعال (مثبت) ملاحظه می‌کنم، هیچ تعاملی میان ما وجود ندارد. من با همه تمامیت و کلیت خویش با جهان روبرو می‌شوم، مابین جهان و من هیچ چیزی که به حساب آوردنی باشد نیست و هیچ نکته تفکری‌ای وجود ندارد. تا زمانی که جهان هستی است و من نیستی، از آنجا که ما در یک نظم مشابه قرار نداریم، به شدت در مقابل هم و منفک از هم باقی می‌مانیم. در عین حال آگاهی، از آنجا که نیستی است، آزاد است و با هستی در یک طرح افسانه‌ای به هم می‌آمیزد، پس آگاهی، "حضور همه‌جائی" صرف و همراه با موجودات است - تا زمانی که نیستی است - و تعالی صرف است - تا زمانی که این نیستی توسط خودش تغییر می‌یابد - و بنابراین نیستی بطور بیرونی و خارجی به وجود او وابسته است. پس فلسفه سارتر از تداخل میان "حضور در همه‌جا" و "تعالی" و از تقابل میان منفی و مثبت که مخالف یکدیگرند بدست می‌آید و این تا زمانیست که این وجوه متخالف بر نظم‌های متفاوتی قرار دارند (۱۰۹). به نظر سارتر، در یک زمان واحد، هریک از این وجوه مخالف توسط دیگری هویت می‌یابند و این امر تا زمانیست که حضور همه‌جائی انتزاعی، در یک زمان واحد تعالی یابد و منفی انتزاعی تبدیل به مثبت شود.

بطور خلاصه برای مرلوپونتی در مرکز تفکر سارتر در نهایت سطح منطقی

خودش، نوعی آمیبیولانس یا دو نیمه‌گی وجود دارد (۱۱۰). اول میان هستی و نیستی که کاملاً "یک واحد نیستند، زیرا آنها در عین تشابه، در دو طرف آمیبیولانس و مجزا از هم قرار دارند. در اینجا تفکر منفی و پیوسارتر قرار دارد که از خلال نظریات "نیستی و منفعل" ملحوظ است و از طرف دیگر نیروهای متصل با هم اشکال مثبت‌گرایی که تهی از نیستی یا بطور انتزاعی مملو از هستی هستند. در هر صورت آنچه اتفاق می‌افتد، به نظر مرلوپونتی چشم‌پوشی از تراکم، عمق و چندگانگی طرح‌هاست.

دومین آمیبیولانس در فلسفه سارتر در توصیف واقعی او از هستی در جهان نهفته است. او تشخیص می‌دهد که دوگانه‌گرایی* در منطق خود او در هستی واقعی، به صورت نظریه‌های مخلوط شده آگاهی و جهان به گونه‌ایست که هریک شامل دیگر است و بنابراین انتقالات، شدن‌ها و احتمالات را، اجرا شدنی می‌سازد از طرف دیگر سارتر معتقد است که تا زمانی که آگاهی نیستی و منفعل است، هیچ ارتباط "بیرونی" میان آگاهی و جهان وجود ندارد، ارتباطات در اینجا کاملاً" و تماماً" درونی است.

بعقیده مرلوپونتی، تا زمانی که آگاهی یک ارتباط منفی با جهان دارد، نمی‌تواند به طور معنا بخش و ارادی با جهان ارتباط داشته باشد. بر طبق نظریه معنا بخشی، ارتباط میان آگاهی و جهان، نه منفی است و نه مثبت نه بیرونی است و نه درونی، بلکه ارادی و معنادار است. بنابراین از نظر مرلوپونتی، ترکیب آگاهی و جهان در منطق سارتر تنها یک خیال بیش نیست و هرگز در واقعیت اتفاق نمی‌افتد (۱۱۱).

اما مرلوپونتی، معنا بخشی ارادی** را جریانی دوبعدی می‌داند که هم جهان و هم آگاهی از خلال آمیزش آنها شکل‌پذیرند. مرلوپونتی بر اساس نظرات هوسرل، تفاوتی اساسی میان دو نوع معنا بخشی قائل می‌شود (۱۱۲):

۱- معنا بخشی مورد نظر اعمال***، که ارائه منظور از طرف ما و قضاوت و بیان آگاهانه خود ما از عمل است هنگامی که بطور عمدی و آگاهانه موقعیتی را به خود می‌گیریم.

* Dualism

** - Intentionality

*** - Intentionality of acts

۲- معنا بخشی عملی و موثر*، که تنها از طریق تقلیل پدیدارشناسانه مشخص می‌شود. این بعد از معنا بخشی از نظر مرلوپونتی عمیق‌ترین بخش معنا بخشی است که پدیدارشناسی در تلاش روشن ساختن آن است. بنابراین معنا بخشی علمی موثر، توسط تصورات آگاهی، از یک مجموعه انسانی محیط در اطراف خودش بدست می‌آید، مجموعه‌ای که در حال زیستن است. بدین ترتیب، معنا بخشی موثر، زمینه بسیاری از اعمال ارادی و صریح معنا بخشی است و قادر به پیش‌گویی است. این بعد از معنا بخشی، بیش از اینکه رابطه‌ای با دانش داشته باشد، ارتباطی "وجودی" است. به نظر مرلوپونتی، واحد جهانی، قبل از اینکه توسط دانش، موقعیت یافته و شکل‌پذیرد، در یک عمل ویژه هوینی، به صورت حاضر و آماده، مورد زندگی واقع می‌شود. به عنوان مثال می‌توان گفت که در نتیجه تقسیم‌بندی اعمالی که ما مختص به زن یا مرد می‌دانیم، یک نوع محرک غیر ارادی وجود دارد. اعمال در اینجا، آشکار و واضح و از سر خود آگاهی نیستند، بلکه نوعی از الگوهای پیش‌زمینه جهانی هستند که پذیرفته شده و در وجهه‌نظرهای طبیعی، عینیت‌ها و مردم، در یک ریخت‌شناسی جنسی بسیار مطمئنی قرار گرفته‌اند که نتیجتاً و بدنبال آن، روش‌ها، گرایش‌ها و محرک‌های خصوصی مطرح می‌شوند. تفاوت کلی قضاوت ما از تصور اعمال و گرایش‌ها و روحیات میان زنان و مردان تا حدودی رساننده این مطلب است.

به همین جهت معنا بخشی موثر، خود بطور ریشه‌ای به موضوع مربوط می‌شود و زمینه همه اعمال روشن تفکری یا ارادی و معنا بخشی ماست. درست به همین جهت هست که بکارگیری این بخش از معنا بخشی دارای مشکلاتی است، زیرا که معنا بخشی موثر، در پشت جهان عینی که معنا بخشی موثر در ساختمان آن کمک‌کننده بوده است، مخفی و پنهان است. بنابراین کوشش برای یافتن یک نظر اجمالی در این زمینه، دست‌یابی به متدی توصیفی است که تا حد ممکن متعادل به تجربه زیسته و زنده و پیش تفکری است (۱۱۳). در اینجا است که در طرح دوباره ارتباط میان آگاهی و جهان، مرلوپونتی

* Operative Intentionality

ادراک را اساسی‌ترین عامل می‌داند که از حیثه تجربه‌گرایی و عقل‌گرایی، هردو منفک است، برای تجربه‌گرایی، ادراک یک عمل منفعل داده^{*} هستی است که از اشکال عینیت‌های مجزا، سازمان یافته و از طریق محیط دریافت می‌شود (۱۱۴). به نظر مرلوپونتی، پیش فرض اصلی تجربه‌گرایی و عقل‌گرایی براساس تقسیم اساسی و پایه‌ای میان عینیت و ذهنیت، درون و بیرون و فرض یک جهان فیزیکی که درخود، روشن و معین و به‌سادگی توسط آگاهی قابل دریافت، نهفته است. آمپرسیسم و عقل‌گرایی، به‌جای یک فرضیه ثابت که هستی داده شده جهان عینی را اظهار می‌دارد، پیام ارگان‌های حسی را به‌عنوان موضوع ریشه‌ای که به‌صورت تولید دوباره‌ای ثبت و سپس کشف شده است، جانشین می‌دارند (۱۱۵). به عقیده مرلوپونتی، تجربه ادراکی واقعی ما، با یک الگوبندی ابتدایی از ادراکات ما از حوزه‌های دید و نگرش ما به‌جهان با سطحی از عدم تعین و نقاط روشنی برای دریافت، مشخص می‌شود. بنابراین همه ادراک‌ها به شکلی ساخت زمینه‌ای-پیکره‌ای^{**} دارند و همه واقعیت‌های ادراکی در زمینه و سطح مخصوص به‌خودشان ادراک می‌شوند. سطحی که در آن، واقعیت‌ها به‌صورت نرمال و طبیعی و یا غیر نرمال قابل دریافت هستند (۱۱۶). ما در زندگی و گرایشات معمول درهمین حوزه‌های ادراکی زندگی می‌کنیم. بنابراین جهان ادراک شده، همان‌طور که برای آگاهی ادراکی ما ظاهر می‌شود، سیستمی از حوزه‌های دید به‌هم پیوسته و درهم پیچیده‌ای از زمینه‌ها و پیکره‌هاست که براساس آن عینیت‌های منفرد و متفاوت، تنها از زمینه مبهم و غیر صریحی برخاسته و ادراک‌های مشابهی با یک‌الگوی نخستین و ابتدایی از جهان ادراک شده می‌سازند. بنابراین برای ادراک، هیچ‌چیزی جز سیماشناسی‌ها یا ریخت‌شناسی‌ها وجود ندارد. از طرف دیگر، مرلوپونتی نظر سارتر در مورد آزادی را نیز نمی‌پذیرد. در منطق سارتر، انسان در هر شرایطی کلا^{*} و تماما^{*} آزاد است و این آزادی محدوده عمل "من فعال" را کاملاً^{*} باز می‌گذارد. به عقیده مرلوپونتی این نوع آزادی، انتزاعی است و برای تجربه واقعی یک ابهام بزرگ و مخلوط با تعین‌گرایی^{**} است (۱۱۷). در واقع جایی که سارتر با آزادی شروع می‌کند،

* Figure/ground structure

** Determinism

مرلوپونتی زمینه‌ای از تجربه را می‌یابد که نقطه شروع و نهایت عزیمت اوست. تجربه، در کنار زمینه فلسفی مرلوپونتی، متکی به تجربه زیسته‌ای می‌شود که عینیت مورد رجوع اوست. از نظر مرلوپونتی، فلسفه سارتر تلخیص "عقل‌گرایی" است.

در دیدگاه پدیدارشناسانه خود، مرلوپونتی نظیر هوسرل ایده مرکزی تقلیل را در تحقیق گرایش‌ها و اعمال طبیعی می‌پذیرد (۱۱۸). خصوصاً در بخشی که وی از "زندگی روزانه"، برای اشاره به جهان زیسته در زندگی روزانه، به‌عنوان داده‌های تجربیات فوری و بلاواسطه و دریافت آن از طریق تفاسیر دانشمند سخن می‌گوید، تحت تاثیر کارهای اخیر هوسرل است. زندگی روزانه و دنیایی، محل احساسات عامیانه و مشترک و فعالیت‌های روزانه است و این جهانی از عینیت‌های آشکار و آشنا و محل انجام وظایف معمولی و دائمی و ارتباطات جسمانی است. در گرایش طبیعی، ما در زندگی دنیایی زیست می‌کنیم و در این حال هنوز تحت تاثیر پیش فرض‌های علمی قرار نداریم. جهان نسبت به ما عینیتی بیرونی و غیر وابسته به اعمال، علائق و احساسات ماست. هوسرل وظیفه فلسفه را آشکار نمودن ساخت ماهیت "زندگی دنیایی" و نشان دادن چگونگی پیش فرض قرار گرفتن این زندگی برای آگاهی می‌داند و این نقطه توافق مرلوپونتی و هوسرل است. برای مرلوپونتی پدیدارشناسی نوعی باستان‌شناسی است، به‌صورتی که ساخت زندگی دنیایی، از زیر رسوبات دانش و اعتقادات علمی حفاری می‌گردد و ریشه‌های آزادی و معنا بخش آن بیرون آورده می‌شود (۱۱۹).

اما یک تفاوت اساسی در تاکیدات پدیدارشناسی مرلوپونتی وجود دارد. در جایی که برای هوسرل بسیاری از تقلیل‌ها، تقلیل روشن‌گرانه و تحقیقی بر ماهیت است، مرلوپونتی بر وجود بشری و بر انسان در جهان و طرق ربستن محتمل و واقعی او، متمرکز می‌شود. در واقع برای او "وجود" همان نفسی را دارد که "ماهیت" برای هوسرل (۱۲۰). پدیدارشناسی برای مرلوپونتی مطالعه آن چیزی است که هوسرل "هستی آنجا^{*}" یعنی شکل ویرده و محتمل وجود انسان در جهان می‌نامد. در اینجا برای مرلوپونتی

* Being - there

در تجربه بدست می‌آید، منتهی تجربه‌ای که جریان آگاهی را نیز شامل می‌شود. بدین لحاظ مند پدیدارشناسانه، توجه فرد را بر جلوه‌های تجربه آگاهانه متمرکز می‌سازد و نه بر تجلی خارجی پدیده‌ها، یعنی مقصود این روش، نه اشکال خارجی پدیده‌ها، بلکه دریافت آنها براساس معانی درونی داده شده توسط آنهاست (۱۲۴).

کوشش‌های مند پدیدارشناسانه، تحلیل تجربه و کشف زمینه‌های اساسی مقررات فرض شده، جامعه در متن زندگی مشترک مردم است. طبق نظر این مند، تکیه صرف بر روی داده‌های عینی (پدیدارها) ما را در رسیدن به حقایق گمراه می‌کند، چرا که جریان‌های تجربی ظاهراً "مشابه، واقعاً" متفاوت‌اند (۱۲۵). به عنوان مثال نتیجه شرم و یا ترس، هردو، ممکن است رنگ‌پریدگی باشد، ولی اگر کسی تنها ظاهر پریدگی رنگ را ملاک قضاوت قرار دهد، هرگز به معنای اصلی که چنین نتیجه‌ای را داده است دست نخواهد یافت.

به نظر فیرکانت، نظر زیمل بر این مبنا که: از میان نظرات استقرایی حوادث تاریخی است که شخص می‌تواند اساس تعیین تاریخی را از طریق تفاوت‌های فردی کشف کند و نه جوهره قابل تقلیل، خطاست. زیرا که بصیرت، تنها از عمل درک درست بدست می‌آید (۱۲۶). به نظر وی طبیعت بشر، ترکیباتی تاثیر گرفته از تاریخی ویژه می‌باشند و امکان تاثیر تاریخی روی فرد بستگی به میزان انعطاف مقررات زمان خودش دارد. جامعه دارای گروه‌های بشری است که دائماً "در حال ستیزه هستند و مقررات عاملی است برای تعادل جامعه (۱۲۷). در اجتماع، افراد انتظار رفتار هماهنگ و متقابلی را از یکدیگر دارند و اجتماع تسلیم به کل را به همراه دارد، به علاوه در اجتماع سه نوع ارتباط اساسی وجود دارد (۱۲۸):

الف - آنهایی که پایه بر توافق دارند.

ب - آنهایی که پایه بر سلطه جوئی دارند.

ج - آنهایی که پایه بر ستیزه و تضاد دارند.

در واقع، فیرکانت به نوعی مقررات را با بحث میان ذهنیت هوسرل به

به همان ترتیبی که برای هایدگر و سارتر مطرح است پدیدارشناسی به "پدیدارشناسی وجودی*" تبدیل می‌شود، که ارتباط دقیقی با ساخت زندگی دنیا ندارد بلکه با طرق انسانی وجود در زندگی جهانی سر و کار دارد. به بیان دیگر، پدیدارشناسی وجودی عبارتست از مطالعه پدیدارها، آنطور که هردو بعد واقعی (همان‌گونه که برای آگاهی وجود دارند) و ماهوی (بر معنا برای آگاهی) آنها را در بر می‌گیرد (۱۲۱). در این معناست که فلسفه مرلوپونتی می‌تواند اگزیستانسیال نامیده شود. مرلوپونتی نظیر اگزیستانسیالیست‌های کلاسیک، یک تحلیل واقعی از وجود را مورد مطالعه قرار می‌دهد. ولی این تحلیل همراه با تاکیدات ویژه بر عمل است. بنابراین اگزیستانسیالیسم مرلوپونتی کوششی است برای آوردن پدیدارشناسی هوسرل به "جهان پائین"، به این معنا که مرلوپونتی بر صورت خارجی و شکل گرفته و مجسم بشر و اعمال او در جهان تاکید می‌کند و برای او "وظیفه پدیدارشناسی آشکار کردن رمز و رازهای جهان از طریق عقل است" (۱۲۲).

به نظر مرلوپونتی، آگاهی در یک رابطه متقابل ماهوی با جهان است و همه معانی نتیجه این رابطه متقابل‌اند.

آلفرد فیرکانت (۱۸۶۷ - ۱۹۳۵) ** :

فیرکانت در زمینه تاریخ فرهنگ و مردم‌شناسی و سنت جامعه‌شناسی خویش از پدیدارشناسی هوسرل استفاده می‌کند. از نظر وی اولین اقدام جامعه‌شناسی، نظم دادن به پدیده اجتماعی است که از طریق تقلیل پدیدارشناسانه پدیده اجتماعی به محدوده اشکال پیشین آنها (به عنوان مثال، صورت ابتدائی حکومت و مفهوم آن، برای شناخت حکومت) بدست می‌آید، فیرکانت معتقد است از آنجا که حکومت یک فرم اجتماعی است، شاید در تقلیل آن به صورت ریشه‌ای دچار تردید شویم ولی با تأمل بیشتر متوجه می‌گردیم که تجلیات واقعی حکومت، به عنوان مثال طبقات اجتماعی و غیره در شکل‌گیری خود، تاریخی هستند (۱۲۳).

به نظر فیرکانت، زندگی اجتماعی به عنوان تمام زندگی معنوی مستقیماً

* Existenzial phenomenology

** Alfred vierkandt

هم می‌آمیزد، از طریق مقررات است که به هر حال نوعی بستگی درونی در تمام ارتباطات اجتماعی بوجود می‌آید. بنابراین مقرراتی که فنومنولوژی در جامعه کشف می‌کند، متضمن آگاهی‌های قبلی از زندگی معنوی درونی بشرند و در واقع ماهیت یا اساس جامعه را تشکیل می‌دهند، این مقررات همان چیز است که ماهیت جامعه بوده و تعادل جامعه را تضمین می‌کند (۱۲۹).

به هر حال تمرکز مطالعه پدیدارشناسانه ارتباطات اجتماعی روی جریان معنوی یا درونی جامعه است، زیرا ارتباطاتی که روی زندگی همه افراد جامعه موثر است، نه تنها منافع بیرونی را جستجو می‌کنند، بلکه بطور اعظم در انتظار تجربیات درونی نهفته‌اند. اما برغم تاکیداتی که فیرکانت بر درون و گرایش‌های درونی می‌کند، ارتباطات اجتماعی با دیگران را به سه دلیل: بیرونی، انگیزش‌های درونی و یا ترکیبی از هر دو، تقسیم می‌نماید. نیروهای بیرونی که به صورت نیروی فشار بر جامعه عمل می‌کند نیز توسط اجتماع آفریده شده و از کل ناشی می‌شوند. بستگی‌های درونی، آمیزش‌های بشری اساسی‌اند که در گروه‌های نخستین* بسیار مشخص‌اند (۱۳۰).

در ارتباطات اجتماعی دیگر، پایه‌های بستگی درونی بر روی نظم فعالیت‌های کنونی قرار دارد و نظم در نتیجه تقاضای گروه و وضع انگیزش‌های ذاتی است. بنابراین یک نوع بستگی درونی یا درجاتی از تجمع یا بستگی درونی در تمام ارتباطات اجتماعی وجود دارد (۱۳۱).

بر طبق نظرات فیرکانت، نه تنها جامعه‌شناسی پدیداری شمار زیادی از ارزش‌های ذاتی تشکیل شده، خارج از جامعه را بدست می‌دهد و بررسی مناسبات اجتماعی را ممکن می‌سازد، بلکه برای اولین بار فهم کامل گروه را امکان‌پذیر می‌سازد (۱۳۲).

به نظر فیرکانت از آنجا که اجتماع ذاتی بشر است، ارزش‌های ناشی از اجتماع نیز ذاتی و درونی هستند. وی نه تنها منشاء احساسات درونی فرد را، تفویض ارزش از طرف جمع می‌داند، بلکه هیچ‌گونه تاثیر متقابلی در شکل‌گیری ارزش‌ها بر اساس احساسات درونی فردی قائل نیست (۱۳۳).

از نظر فیرکانت، گروه، بیشتر از جمع جبری افراد است، گروه‌داری

* - Primary groups

یک روح از وجود خودش است که از تفکر، احساس و عمل افراد در یک طریقه معینی نیرو می‌گیرد که برتر از افراد است (۱۳۴). گروه خود آگاه است و زندگی درونی و زندگی سازمان یافته دارد و در عمل نظیر یک شخص تجلی می‌کند (۱۳۵). فیرکانت معتقد است که برای توضیح کافی گروه، ما به یک تئوری تازه از کلیت‌های اجتماعی نیاز داریم. تئوری گشتالت*، نمونه‌ای از یک تئوری نوین در این جهت است. نیروهای شکل یافته گروه، در همه زمان‌ها به دو دسته عمل‌کننده و نظاره‌گر (تماشاچی) تقسیم می‌شوند. نظاره‌گران، رفتار عمل‌کننده‌ها را کنترل می‌کنند به صورتی که در آن خواست و اراده یک فرد، خواست و اراده دیگران می‌شود. مطابقت نقش عمل‌کنندگان در نتیجه تغییر نقش‌هایی است که هر گروه به عهده دارد. روح کلی گروه در ایده‌ها، نگرش‌ها و ارزش‌های شکل گرفته توسط همه، همه‌ای که برتر از مجموعه افراد است تظاهر خارجی پیدا می‌کند. روح جامعه به ذهن افراد بستگی ندارد بلکه منتج از روابط متقابل میان افراد و چگونگی روابط آنهاست. گروه خود آگاه از هر بستگی فردی درونی که وحدت بخش او با دیگران است آگاه است، هر عضو نیز از تعلق خود به کلی که او بخشی از آنست آگاه است و این خود فهم متقابلی را بوجود می‌آورد. عینیت گروه ندای کارکردهای تظاهرات جمعی است که مستقل از فرد مشخصی است و به شکل سیستمی پیر معنی، علی و یک شکل تظاهر می‌کند (۱۳۶).

بنابراین متد پدیدارشناسانه، متد ناب جامعه‌شناسی است که به کشف اساس و ماهیت جامعه، رفتار اجتماعی و مناسبات اجتماعی می‌پردازد.

نظرات کلی فیرکانت در جامعه‌شناسی عبارتند از (۱۳۷):

- ۱- مشخصات تاریخی زندگی معنوی بشر.
- ۲- واقعیت جامعه.
- ۳- قدرت محیط.
- ۴- نسبت ترکیبات اساسی تفکر جامعه‌شناس.
- ۵- تغییر در کلیت‌های اجتماعی.

* - رجوع شود به صفحه ۳۴

فصل چهارم : جامعه

پدیدارشناسی و پوزیتیویسم (۱۳۸) :

کولاکوفسکی* در کتاب خود "از هیوم تا دایره وین**، سه قاعده و نظم اساسی را که بطور کلی توسط پوزیتیویست ها پذیرفته شده است، خاطر نشان می سازد :

۱- قاعده "پدیدارگرایی***": طبق این قاعده، پوزیتیویست ها، باوری را که طی آن هیچ گونه تفاوت واقعی میان "ماهیت" پدیده و فنوم یا "پدیدار" آن قائل نمی شود و پدیده را بطور کلی و یک جا در نظر می گیرد، رد می کنند. به نظر آنها، ما تنها حق داریم، آنچه را که واقعا" در تجربیات تظاهر یافته است ثبت نمائیم و آنچه که از پدیده ها برای ما ظاهر و در دسترس است پدیدار آن است و نه ماهیت آن، بدین طریق از نظر پوزیتیویست ها، عقایدی که هستی مخفی و نهانی اشیاء مورد تجربه را بطور فرضی قابل تظاهر قلمداد کنند، غیر قابل اعتماد هستند.

۲- قاعده "اسم گرایی****": براساس این قاعده، این تصور که بسیاری از اطلاعات فرموله شده در چارچوب های کلی می توانند مراجع واقعی دیگری برای عینیت های واقعی منفرد باشند، غلط است. زیرا جهانی که مامی شناسیم تجمعی از پدیده های قابل رویت منفرد است و هدف علم به نظم آوردن این پدیده ها است.

۳- در نهایت و به عنوان یک نتیجه "پدیدارگرایانه و اسم گرایانه، از قاعده "تفاوت ماهوی میان اظهارات توصیفی و بیان های ارزشی یا هنجاری، می توان نام برد که پوزیتیویست ها امتناع زیادی در قبول دانش هنجاری یا بحث در مقوله های ارزشی دارند.

قبل از هر چیز و در ابتدا، انتقاد مستقیم و قاطع پدیدارشناسی به وجه امپریک پوزیتیویسم است. پوزیتیویست ها، تجربه را در احساسی آمپریستی تعریف می کنند بطوری که تجربه در این بیان، مترادف با داده های حسی است و به این ترتیب تجربه "بشری چیزی نیست جز پاسخ ارگانیزم به تحریکات

* Kolakowski

** "From Hume to the Vienna Circle" (1972)

*** The rule of phenomenalism

**** The rule of nominalism

محیط. از طرف دیگر برای دریافت چنین تجربه ای باید به "جزء" توجه نمود و از آنجا که پوزیتیویسم برای تجربه، جهان را خرد شده در نظر می گیرد، از نظر پدیدارشناسان، قادر نخواهد بود که ارتباطات درونی و عام میان ادراک و رفتار را با جهان مشخص دارد.

بطور کلی پوزیتیویسم را در دو وجه نظری آن که مربوط به بیان و جهان اجتماعی است می توان بررسی نمود. هدف نظریه پوزیتیویستی از بیان، ساختن شکل ایده آلی از مباحثه است که بتواند آئینه تمام نمای جهانی ملو از پدیده های واقعی و مجزا باشد. این زبان یا بیان ایده آل باید از آلودگی های زبان معمول رها شود، زبان معمول که شامل سادگی، ابهام، درهمی، گنگی، و به صورت اختلاطی از بیانات ارزشی و توصیفی و حاشیه ای است. بیانی تصویر واقعیت و نه خدمت گزار افکار سخنگو، بیان کفایت کننده ای که از هر کنشی می تواند سرچشمه گیرد، بیانی که صرفا" توصیفی و خالی از بارهای روزمره گی و ارزشی است.

وجه دیگر نظریه پوزیتیویستی با بررسی پوزیتیویسم در علوم اجتماعی بدست می آید که دارای دو جهت کلی است.

جهت اول، همان طور که سی رایت میلز* نظریه پرداز مکتب انتقادی آمریکا، گفته است، "تجربه گرایی انتزاعی" است که در واقع گردآوری کور و یک بعدی "داده های تجربی" است و جهت دیگر که میلز آن را "تئوری کلان" می نامد، ساخت سیستم یا مدل های ایده آلی از جامعه است که منطبق با قوانین بیان کفایت کننده هستند. کار پارسونز** در جامعه شناسی می تواند به عنوان نمونه کاملی از این جهت گیری در نظر گرفته شود. هدف پارسونز ساختن یک مدل از "سیستم اجتماعی" است. چارچوبی که شامل ارزش ها و هنجارهای مشترگی است که افراد به عنوان عاملان یا بازیگران نقش در آن جای گرفته اند. این عاملان یا بازیگران نقش، به تدریج با پذیرش ارزش ها و هنجارهای مشترک جامعه پذیر می شوند و به صورت یک سیستم، تجانس می یابند. در چنین سیستمی اگر انحرافی شکل بگیرد، مجوزهای سیستم

* C. W. Mills

** Talcott Parsons

آنها را به‌نظم خواهند کشید. این مدل سیستم اجتماعی منطبق با منطق علوم تجربی و عقلانیت است. به‌نظر شوتر این سطح تفوریک، انتزاعی و آنقدر وسیع است که هرآنچه توسط ساخت چنین مدل‌های ایده‌آلی بدست داده شود نامشخص و گنگ باقی می‌ماند. به‌نظر وی، مشکل این است که چنین مدل‌هایی، آنقدر وسیع و انتزاعی هستند که به‌لحاظ تفوریک سئوالات بی‌شماری را درباره‌ی دست‌آوردهای خود به‌دنیال می‌آورند. به‌اعتقاد شوتر، این مدل‌های ایده‌آل تنها ارتباط بسیار ضعیفی با تجربه‌ی زیسته‌ی واقعی، یعنی واقعیت زندگی در جامعه دارند و به‌این لحاظ قابل اعتماد نیستند.

اما به‌طور کلی دست‌آوردهای تفوریک پوزیتیویسم چندان مورد توجه پدیدارشناسان نیست. سئوال اساسی آنها در این زمینه کلی است که با تجسس در جامعه از طریق دیدگاه پوزیتیویستی، چه بدست می‌آید و چه چیزی گم می‌شود.

باورهای پوزیتیویستی در عمل، وابسته به‌شکلی از تئوری‌سازی‌های فرضی - استقرائی است که بهره‌ده‌بندی نهائی پدیده‌ها تحت یک قانون کلی می‌انجامد. آنها بهره‌ده‌بندی پدیده‌ها در قالب قوانین کلی می‌پردازند و این رده‌بندی شامل اعمال بشری هم می‌شود. بنابراین، مدل استقرائی پوزیتیویست‌ها، می‌تواند در حوزه‌ی اعمال بشری نیز بکار گرفته شود. اما به‌نظر آلن بلوم*، این مهم تنها زمانی قابل اعمال است که شناخت حوزه‌ی اعمال بشری از خلال معانی عمل انجام پذیرد. اما پوزیتیویسم متاسفانه در اینجا دچار سرگردانی عجیبی است. بدین لحاظ که "معنی" عمل یعنی اصلی‌ترین بعدی که در عمل بشری مطرح است، همان بعدی است که پوزیتیویسم بدان نپرداخته و تنها به‌توصیف عمل بسنده می‌کند و همین امر نارسائی طبقه‌بندی پوزیتیویستی را روشن می‌سازد.

به‌همین طریق می‌توان ملاحظه نمود که رفتارگرایان** نیز، نوعی بیان پوزیتیویستی را در روان‌شناسی اشاعه می‌دهند. لوش*** در این زمینه اظهار می‌دارد:

* Alan Blum

*** Louch

** Behaviourists

"طرح اسکینر"، خواهان جایگزین کردن محیط حیوانی در موقعیت آزمایشگاهی به‌جای بشر طبیعی است. او آرزومند است که نشان دهد با کنترل‌های کافی، هر نوع رفتار دلخواهی را می‌توان به‌وجود زنده (اعم از اسان و حیوان) القاء کرد. اسکینر نیز جزو کسانی است که تلاش می‌کند مفاهیم خویش را بر اساس کارکردهای ساخته شده از زندگی هر روز بنا کند. (اما باید گفت که) گرچه در زندگی معمول ما قادریم که برخی اصول یادگیری و یا کاربرد تکنیک در بهبود تغل را دریابیم، اما فواین بیان‌کننده رفتار متعدد بتر و یا حتی تا حدودی حیوانات به‌این سادگی قابل تبیین نیست. رفتار انسانی ملو از معناست" (۱۳۹).

چنانچه ملاحظه می‌شود، در رفتارگرایی نیز به‌اعتقاد پدیدارشناسان، شکل صحیح شناخت حوزه عمل بتری مورد بی‌اعتنائی قرار گرفته است. به‌اعتقاد پدیدارشناسان هرگونه جستجو برای یافتن قوانین کلی رفتار چنانچه بر پایه‌ی مند حربی و مدل فرضی-استقرائی قرار گرفته و توجه لازم به‌معانی عمل ننماید، روشی پوزیتیویستی و در این محدوده غیرمعتبر است.

نتایج بعدی پوزیتیویسم نیز که بر اساس تمایز میان توصیف و ارزش-گذاری سهادده سده است، مورد انتقاد پدیدارشناسان قرار گرفته است. تا رمای که زبان کفایت‌کننده نوسط پوزیتیویست‌ها تنها سیانی بر اساس اظهارات توصیفی و عینی باشد، یک نوع کپی و عکس‌برداری از جهان است که باید غیر شخصی یعنی سخن همه افراد باشد.

در اینجا تئوری پوزیتیویسم به‌زمینه تئوریک و بیرویه تئوری‌یابی خود توحیمی ندارد. بلکه بدوئی تئوری غیر تفکری می‌پردازد. به‌بیان دیگر، پوزیتیویسم توحیمی به چگونگی تجانس بافتن یک تئوری ندارد و سها توجه آن معطوف به‌اعبار تجربی تئوریت. در واقع تئوری‌پردازان پوزیتیویست، هرگر توحیمی به کشف ریشه‌های پدیدارشناسانه تئوری‌های خود نمی‌کند. یکی از خطرات تئوری‌های غیر تفکری را می‌توان در مطالعه دورکیم از خودکشی مشاهده نمود. در این مطالعه که گفته می‌شود مطالعه‌ای از نوع کلاسیک حامدسناسی و علمی است. دورکیم شرح‌های خودکشی را

به عنوان "اشیاء" مستقل از افراد به شمار می‌آورد، وی می‌خواست معای ذهنی خودکشی در میان افراد را جستجو کند. به علاوه او سعی می‌کرد نرخ‌های خودکشی را توسط جمع‌آوری آمار - به عنوان پدیده‌های عینی اجتماعی که بطور علمی توسط پدیده‌های اجتماعی عینی دیگر بیان شده‌اند - تعریف نماید. علت نرخ خودکشی در جوامع و یا گروه‌ها، برای دورکیم درجه چیزهایی بود که او اگواپسم یا خودمداری، دیگر دوستی و انومی می‌نامید*. این نوع خودکشی‌ها در جای خود نتیجه، درجه، تحانس اجتماعی است که توسط افراد اجتماع یا گروه‌هایی که به آنها تعلق دارند نمایش داده می‌شوند.

فیلمر** معتقد است که "درکنار ادعای دورکیم درباره معنی ذهنی خودکشی، روشن است که تحلیل وی در هر سطحی توسط معنایی که خود دورکیم برای پدیده‌ها قائل است بدست می‌آید. به علاوه این معانی خودشان بخشی از داده‌های مورد تحقیق نیستند، بلکه از فهم معمول و حس مشترک شخصی دورکیم از تجربیات زندگی هر روز اجتماعی بدست آمده‌اند" (۱۴۰). دورکیم مجبور می‌شود دانش ناشی از حس مشترک (یا عقل سلیم) شخصی

* - دورکیم در کتاب خود موسوم به "خودکشی"، انواع متفاوت خودکشی را از یکدیگر متمایز می‌کند:

۱- خودکشی خودخواهانه.

۲- خودکشی دیگر خواهانه.

۳- خودکشی‌های انومیک، که با بالا رفتن نرخ خودکشی در شرایط انومیک یا نابامانی و آشوب اجتماعی نشان داده می‌شود نظیر شرایطی که پس از جنگ‌های بی‌سرنجامی مثل جنگ‌های جهانی و یا انقلابات شکست خورده بوجود می‌آید. در چنین شرایطی، افراد بموقعی از یاس کشنده می‌شوند و فضائی از رنج و نگرانی پدید می‌آید که نرخ خودکشی را بالا تر می‌برد. به نظر دورکیم در همه این انواع خودکشی، برخلاف نظر معمول که خودکشی را نمودی فردی می‌داند، اساساً علل اجتماعی دخیل هستند و منشاء آنها در جریان‌های خودکشی‌زائی است که در جامعه وجود دارد و نه در فرد.

به نظر دورکیم هر قدر، قدرت جذب و تجانس اجتماعی و میزان همبستگی در میان گروه بیشتر باشد، افراد کمتر بمسوی خودکشی روی می‌آورند مثلاً "وی با ارائه آمار ادعا می‌کند که میزان خودکشی در پروتستان‌ها بیش از کاتولیک‌هاست زیرا جاذبه مذهب کاتولیک و تجانس آن از طریق انجام مراسم و پایبندی پیروان بیش از مذهب پروتستان است.

** Filmer . paul

خودتی را در تحلیل خویش بکار گیرد. زیرا رد معنا یا نشانه‌های خودکشی در میان اعضاء جامعه یا گروه‌ها، او را با مشکل بیان رابطه، علی‌میان هنجاری‌های غیر قابل تغییر جامعه که تمایل به سمت نجاس دارند و نرخ‌های نوسان دار خودکشی برای گروه‌های مختلف (نه فقط کاتولیک‌ها و پروتستان‌ها) مواجه می‌کند. از طرف دیگر او باید درجه، خودخواهی، دیگرخواهی و یا انومی گروه‌های مورد مطالعه را بدون آنکه ارجاعی به نحوه، ارتبساط افراد یا خودخواهی، دیگرخواهی و انومی داده سود روتن نماید. به نظر پدیدار شناس، دورکیم برای بارور ساختن این اصطلاحات و بکارگیری توفیق آمیز آنها باید از چند دانش حس مشترک استفاده نماید اما اتکای او اغلب بر دانش حس مشترک غیر قابل تفسیر شخصی خودش است که خطرات زیان‌آوری در بردارد. برای مثال، وقتی دورکیم کوشش می‌کند ارتباط میان تحصیلات و نرخ خودکشی را روتن نماید، ادعا می‌کند که درجه بالائی از تحصیلات توسط نرخ بالای خودکشی سازمان یافته است درحالی‌که چنین برداشتی توسط جهودها که از درجات بالای تحصیلی برخوردارند اما نرخ خودکشی پائینی دارند قابل تبیین نیست. بنابراین دورکیم مجبور می‌تود موارد اختلاف این تحلیل در مورد تحصیلات جهودها را بطور ویژه جدا نماید. صرف نظر از فرضیه‌های ویژه دورکیم در مورد تحصیلات جهودها و نقش آن در خودکشی، کمبود شدیدی که در تحلیل‌های دورکیم وجود دارد، عدم توجه او به معانسی اجتماعی پدیده و در نظر نگرفتن ابعاد معنی بخش پدیده‌هاست. تز دورکیم تنها پدیده‌های اجتماعی عینی - که اغلب از مسائل مورد توجه او هستند و در طرح کلی تز او بیان می‌شوند - را مورد توجه قرار می‌دهد و بنابراین تز وی هر چند که از توجیهات پوزیتیویستی عساری‌باند به جای ادراک ناشی از جنبه‌های ارادی و معنا بخش پدیده‌ها، از فهم دانش معمولی و مبتنی بر حس مشترک شخصی دورکیم ناشی می‌شود. در عین حال ادعای دورکیم در مورد اخلاقیات مشترکی که در مورد نگویش خودکشی وجود دارد، هنوز گواهی برای کاهش خودکشی عرضه نداشته است، درحالی‌که این اخلاقیات از آنجا که جامعه‌زاد هستند

قاعدتا " باید نقدی در گاهش این پدیدار اجتماعی داشته باشند . در اینجا نیز دورکیم بر دانش حس مشترک خودش تکیه می کند اما از نظر دورکیم دور است که دانش حس مشترک ، خودبخشی از معنای کلمه خودکشی است که مورد سرزنش است و این درحالی است که دورکیم معتقد است که کلمه ای که تا بدین حد مورد توافق و توصیف باشد حتما " بهنجار و طبیعی است ، که خود نادیده گرفتن اخلاقیات جامعه زاد در نکوهش خودکشی است .

مشکل معنا :

چنانچه از بحث های مربوط به تئوری های دورکیم آشکار است ، مشکل بحرانی در قبول پوزیتیویسم به عنوان یک تئوری جهان اجتماعی ، ناتوانی آن در دستیابی به نظریه معناست ، البته نه اینکه نظریه معنا در علوم اجتماعی پوزیتیویستی حائمی ندارد ، بلکه مشکل اساسی برای پوزیتیویسم این است که معنا به آسانی قابل " تعریف تجربی " نیست و نیز توجه به معنا در میان نظریه هایی که توجه بیشتری به نقضای متدولوژیکال برنامه های خود دارند ، گم می شود .

رادر* در کتاب " فلسفه علوم اجتماعی " ** ، سعی نموده است بسا قائل شدن تمایزی در این زمینه به حل مشکل فوق نائل آید و بتواند مسائل مربوط به معنا را با چارچوب نظریه اش وفق دهد . این تمایز بین زمینه " کشف " و زمینه " اعتبار " است . اولی در رابطه با چگونگی شکل گرفتن و فرموله شدن فرضیه هاست و دومی در رابطه با این که فرضیه ها چگونه صحت می یابند و امتحان می شوند . وی معتقد است که این ادعا که متد علوم اجتماعی باید علمی یعنی به طریق علوم طبیعی باشد ، در زمینه اعتبار ادعائی درست است ، زیرا اعتبار دانش علمی در واقع کارکرد آن در چگونگی تکرار و امتحان آن است .

رادر در رابطه با جریان فهم " که در اثر او بگونه فهم همدلانه *** " تعریف می شود ، خاطرنشان می سازد که بحث او براین مسئله به جهت تهدیدی است که مشکل فهم برای متدولوژی او دارد . از نظر او فهم ، متدی است که

* Rudner

** Philosophy of social science, 1966.

*** Empathetic understanding

در حالت های روان شناسی فردی افراد ، مورد نیاز است . درحالی که منظور ما کس و بر و طرفداران وی این است که پدیده های اجتماعی ذاتا " معنادار هستند و این معناداری چیزی است که جامعه شناس باید در شناخت پدیده اجتماعی به حساب آورد . از نظر رادر :

" جریان فهم هم دلانه ، به معنی دست یافتن به بعضی از موضوعات نیست . . . بلکه تکنیک مناسب و مفید و ناگزیری برای کشف فرضیه هاست . . . آنچه مهم است اینست که فهم هم دلانه یک روش ضروری و حتمی ، برای ساختن فرضیه های معتبر مربوط به پدیده های اجتماعی است " (۱۴۱) .

اما فهم هم دلانه به این دلیل ساده که چون صحت یا غلط بودن فهم هم دلانه جامعه شناسی ، بطور تجربی نمی تواند آزمایش شود ، بنابراین در زمینه اعتبار جائی ندارد . بدین ترتیب از نظر رادر مشکل جریان فهم با خاطرنشان ساختن اینکه در زمینه اعتبار جائی ندارد ، حل شده است . پس معنا ، در تحقیقات تجربی قابل قبول نیست ، اما در رفتار آشکار مورد پذیرش است بدین طریق که معنا می تواند تنها با ظاهر شدن در رفتار قابل آزمایش و تست ، تجربی شود . بنابراین آنچه که برای اعتبار علمی فرضیه مربوطه لازم است مشاهده عینی امور همراه با پدیده ارزشی مورد سؤال است و این مشکل پوزیتیویسم در زمان حاضر است . یعنی ارتباط بین معنا و تبیین علی ، اما از آنجا که متدولوژی پوزیتیویست ها مبتنی بر تبیین علی است ، به لحاظ تئوریک نیز رابطه میان علت و معنا چندان اهمیتی نمی یابد . برای پوزیتیویست پدیده اجتماعی پر معنا باید در رابطه با مفهوم علت قابل تبیین باشد . اما تبیین علی در رابطه با احساس بشری دارای سهیمای قاطع است :

۱- وجود ارتباط متروط و خارجی میان دو حادثه یا واقعه مجزا .

۲- علت باید از نظر زمانی ماقبل معلول باشد .

۳- میان علت و معلول باید یک اتصال و پیوستگی ثابتی وجود داشته

باشد .

بدین ترتیب که ارتباط میان علت و معلول باید از شکل زیر تبعیت

اگر (الف) پس (ب) . این مدل سانی ، برای بیان پدیده ، مادی نیز معتبر است ، همچنان که روتنائی پس از جریان الکتریسته مشاهده می شود یاروتن شدن ماشین پس از عمل زده شدن کلید مربوطه انجام می پذیرد . اما از نظر پدیدارشناس ، رمایی که این رابطه برای رفتار بشری بکار گرفته شود مشخص است که تا چه حد پیرا شکل و مسئله آفرس می شود .

از نظر یک پدیدارشناس ، آنچه که همیشه باید توسط پوزیتیویست ها برای بیان علت عمل بشری بکار گرفته شود ، انگیزه ، عمل و فهم ، به عنوان بیانی فلسفی یا روان شناختی است که از نظر زمانی باید نسبت به عمل ، قبلی و بنابراین علت عمل به حساب آید . حال برای ارائه چنین نظری می توانیم مثالی را در نظر بگیریم :

زمانی که می گوئیم "مردی زنش را به خاطر حسادت کشت" ، رابطه بیان انگیزه که حسادت است با عمل انجام یافته یعنی کشتن همسر ، حتی اگر با اندیشه دورکیمی ، امری باشد که بطور مشروط به محیط و عوامل فرهنگی مربوط باشد ، (نه کاملاً) وابسته به محیط ، زیرا که همه در یک فرهنگ با خرده فرهنگ چنین گرایشی را بروز نمی دهند) اما خارجی نیست . اما این عمل و انجام آن از نظر معنا و مفهوم قابل بررسی است ، چرا که عملی پر معنی ، پر مفهوم و منطقی است . به بیان دیگر ، کشتن همسر بخشی از معنای وجودی "حسادت" است و این همان چیزی است که کمابیش در همه فرهنگ ها به عنوان واقعیت زندگی خانوادگی - کشتن همسر ، هر چند که از نظر قوانین مردود باشد - معنی دار است . اینجاست که مشاهده انگیزه و عمل از یکدیگر مجزا نبوده و تا زمانی که انگیزه ، مفسر عمل است این جدائی امکان پذیر نیست . درعین حال می توان گفت که تفکیک زمانی میان انگیزه و عمل به صورت قبلی بودن انگیزه نسبت به عمل نیز امکان پذیر نیست . چرا که ما هرگز نمی توانیم دریابیم که انگیزه حسادت در مردی که همسرش را می کشد ، از کی آغاز شده و تسا کجا و کی ادامه دارد؟ آیا حسادت در وی تنها چند لحظه قبل از انجام عمل صورت گرفته یا ماهها ادامه داشته است و یا حتی هنگام عمل این انگیزه در او بوده و قبل از آن با وجود حاضر بودن زمینه ، چنین انگیزه ای در

او یافت نمی شده است و این سؤال که آیا انگیزه حسادت در او پس از کشتن همسر خاتمه یافته است؟ وجود چنین سئوالات بدون پاسخی ، در یک تفکر جامعه شناسانه همچنان که علوم نیز اشاره می کند بدلیل اینست که انگیزه ها ، هر چند که ممکن است در وابستگی متقابل با پروسه ها و جریانات فلسفی یا روان شناختی باشند ، اما حالت ها و حال های متعلق به افراد نیستند ، بلکه انگیزه ها روش هایی برای قابل فهم و معلوم ساختن اعمال اند . پس حلقه میان یک انگیزه و عمل علیت نیست بلکه "معنی دار بودن" است .

و بالاخره باید گفت که پیوستگی و اتصال ثابت میان علت و معلول در بیانات علی ، برای بیان عمل در جهان حس مشترک ، بیان مناسبی نیست . چرا که مثلاً "در پاسخ به این سؤال که "چرا شما در آمدن تاخیر داشتید؟" ممکن است گفته شود "بخاطر اینکه می خواستم فیلمی را که تلویزیون نمایش می داد تماشا کنم" . دلیل وجود تاخیر در چنین مواردی در فرمول بندی هایی با شکل علی نمی گنجد ، چرا که : اگر "الف" (وجود تاخیر) پس "ب" (نگاه کردن به تلویزیون) نمی تواند بطور ثابت و همیشگی وجود داشته باشد درعین حال تاخیر می تواند به موقعیت های بسیار متفاوتی مربوط شود . بنابراین دلایل ارائه شده برای یک عمل ، در واقع ارائه مفاهیمی برای اعمال در جهان حس مشترک اند که در رابطه با تعیین زمینه یا احساس یک عمل قرار می گیرند ، به علت آن . به علاوه تاکید بر اینکه ارتباط میان عمل (وجود تاخیر) و انگیزه یا دلیل (نگاه کردن به فیلم) یک جور ارتباط علی است ما را با این مشکل مواجه می کند که این ارتباط علی تا چه حد حریست و با چه اجباری عمل کننده را به سوی انجام عمل (تاخیر) می راند . چرا که در یک شرایط محیطی طبیعی ، عمل کننده می تواند "تصمیم" بگیرد که از ادامه دیدن فیلم تلویزیونی برای ملاقات فرد مورد نظر صرف نظر نماید . بنابراین رابطه میان انجام عمل و دلیل ، نه تنها بطور علی و ثابت و پیوسته نیست ، بلکه تا حد زیادی در کلیت خود بی ضمانت و نامعلوم است . حال ممکن است ادعا شود که ، بهر طریق باید گفت که ما در مباحثات عادی خود از تفسیر جهان حس مشترک ، به نوعی تفسیر به صورت علی می رسمیم . برای مثال قصد ما از این سؤال که "چرا آن مرد را زدید؟" و پاسخ آن "به این دلیل که

عصبانی بودم" هرچند یافتن دلیل یا مقصود عمل بوده است نه یک علت بشری، اما جامعه‌شناسان می‌توانند از چنین احساس مشترکی به راحتی برای تفاسیر علی یا انواع بیانات علی همچون بحث از شرایط "لازم و کافی" سود جویند. مثلاً "زمانی که در جستجوی یافتن علل خودکشی یا طلاق هستند. ولی جدای از چنین تفاسیری در معنای "علت" و کاهش عظیم دقت و ظرافت در بیان و کنار گذاشتن مشکلات مفهومی این قبیل تحقیقات، نظر جامعه‌شناسان به عنوان یک عضو از جامعه که در شرایط نه چندان مطلوب‌تری از دیگر اعضا آن قرار دارد، در این تصمیم که عوامل علی واقعی چه هستند موثر است. در اینجا باید گفت که پائانی* داده‌های پوزیتیویستی اغلب تحت پوشش تفاسیر رقابتی قرار گرفته و سلسله‌های علی مورد نظر آنها بیشتر مربوط به امور جزئی و ناچیز است. این واقعیتی است که تئوریسین‌های اجتماعی امروز از ورشکستگی روزافزون پوزیتیویسم در علوم اجتماعی استنباط می‌کنند. بطور کلی باید گفت که شکل بیان پوزیتیویستی در جهان‌نظری و فرضیات اساسی و یافته‌های مفهومی آن عمیقاً رنگ باخته است. البته آنچه که از پوزیتیویسم باقی مانده است، پرداختن به امور جزئی است که جنبه تکمیلی و متدیک دارند، اما تئوریسین‌های اجتماعی امروز بدنبال یافتن فرضیات و مفاهیم اساسی و قابل اعتمادی که عمیقاً قابل اتکا باشد هستند. چیزی که تنها در یک تئوری اساساً متفاوت با تئوری‌های پوزیتیویستی قرار دارد.

پدیدار شناسی و علوم اجتماعی

مهمترین دست‌آورد پوزیتیویسم نجات علوم اجتماعی از سرگردانی در وادی فلسفه بود. اما این حدائی در خود نتایج تاسف‌باری را به همراه آورد. از آن جمله بار د فلسفه، تجمع بسیاری از نظرات علوم اجتماعی و تلفیق و تلاقی ایده‌ها و مفاهیم ممکن‌ناپذیر گردید و بدین ترتیب هنر و دانش نیز در عدم مراوده با یکدیگر قرار گرفتند بطوری که دانشمندان و هنرمندان هیچ‌یک قادر به فهم دیگری نبودند و حتی مهم‌تر، در بلند مدت قادر به فهم خود نیز نبودند.

پوزیتیویسم دانش را از ریشه‌های تجربیات پیش تفکری آن برید و این

* Reliability

امر در دانش حس مشترک در زندگی و در تعهد تئوریسین‌ها نیز اثر گذار شد.

در این رابطه پدیدارشناسی، اولین و طیفه خود را انجام این مهم داشت که فلسفه پدیدارشناسانه را که هدفش مبارزه طلبی با پوزیتیویسم در یادآوری زمینه مشترک فلسفه و علوم اجتماعی در جنبه‌های ارادی معاش بخشی آگاهی است احیاء نماید. فلسفه پدیدارشناسی بخش ویژه‌ای از کل دانش نیست، بلکه تنها ما را بر آن می‌دارد که سرچشمه ماهوی علوم را فراموش ننمائیم. با این فلسفه پدیداری رقیبی برای علوم اجتماعی منفک از فلسفه نیست. هدف فلسفه پدیداری، جامع و کامل ساختن علوم اجتماعی مختلف نظیر جامعه‌شناسی است. یعنی کامل‌سازی علمی که درباره بشر، جهان و ذهن سخن می‌گویند. بدین ترتیب فلسفه پدیداری با آن نوع آگاهی که ما نسبت به دیگران، طبیعت و خودمان داریم تفاوت می‌یابد. یعنی نوع فلسفی آگاهی، که در آغاز با ریشه پدیدارشناسانه جامعه‌جویی* و تجربه اجتماعی ارتباط یافته و در کانون و مرکز اشتراکات بین ذهنی و جامعه‌جویی در همه تجربیات بشری قرار دارد. تجربه در حین زمانی هم خصوصی است و هم عمومی. خصوصی، واحد و یکانه است زیرا هیچ دو تجربه‌ای بطور واقعی هرگز متشابه نیستند و عمومی، نوعی یا کلی و جهانی است زیرا همه تجربیات بر تجربه‌های قبلی سوار بوده و راه‌کسای تجربه‌های دیگرند. این تجربیات، سبک‌ها، ویژگی‌ها، زمینه‌ها با ظواهرات مشترکی را شکل می‌دهند و می‌توانند بدعنوان بخشی از تجربانی که مورد نظر کسانیهاس است محاسب آید. بدعلاوه در تحقیقات مربوط به کسار** با محاوره، روزانه، اشتراکات میان ذهنی پایداری بدجسم می‌جوید. در حلاله، پدیدارشناسی نشان می‌دهد که جامعه‌جویی در دل فردیت مطرح است. با بدعبارت دیگر جمع‌گرایی و فردگرایی یا کلی‌گرایی و حرّگرایی، آن‌حالی که فلسفه ادعا می‌کند دو مفهوم محلف می‌سند، بلکه دو مرحله از یک صاحب واحد، یعنی دو مرحله یک پدیده واقعی هستند.

بس جامعه یک جمع از افراد موادیک و کاملاً جدا است. آنچه که

* Sociality

** Speech

اجتماعی است. ساخت اساسی تحریریه است. میدانی پایدار و افق و دوررسانی همیشه حاضر برای همه، ذهنیت‌ها و همه اعمال، به این طریق جهان سطحی پایدار برای همه مفاهیم است. بنابراین، ما در می‌یابیم که در ورای همه نوآوری‌ها و ابتکارات و در دل طرح‌های فردی محض، بخشی از وجود عمومی یافته و طرح‌های کلیت یافته و شکل پذیرفته وجود دارد. اما با اندک دقتی بیشتر باید گفت که حتی این فرمول‌بندی نیز به مدت دوکاهه است، زیرا می‌توان گفت که فردیت و جامعه‌جویی نیز هر یک در دل دیگری بکار گرفته می‌شوند. از لحظه‌ای که من به عنوان انسان نوعی، متولد می‌شوم، درجهایی از سخن و محاوره، رسوم، نهادها و عینیت‌های فرهنگی که به همراه هم اعمال و تفکرات مرا می‌سازند زندگی می‌کنم، و این جهانی است که فردیت مرا در طریقی که معین است، توسعه می‌بخشد و یا شاید از این هم بیشتر، باید گفت که ارتباط من با خودم نیز، همواره عمومیت یافته و اغلب غیر فردیست.

جامعه، بعنوان واقعیت میان ذهنی:

از نظر پدیدارشناسی، جامعه یک "میان دهنس" یا اشتراک بین‌دهی میان افراد است. همه اعمال در دیالکتیکی میان مقاصد ذهنی و نتایج و پی‌آمدهای بین ذهنی آنها فهمیده می‌شوند. بنابراین معنای واقعی یا مفهوم یک عمل، از میان این فعل و انفعالات و تأثیر متقابل آنها پدیدار خواهد شد. در این حالت، به مفهومی آماری یا به عبارت صحیح‌تر به نوعی میانگین از مفهوم مورد نظر خود می‌رسیم. بنابراین در می‌یابیم که یک معنا و یا مفهوم تنها توسط ما یا فلان فرد و گروه، به یک پدیده یا موضوع اعطا نمی‌شود، بلکه آنچه مفهوم را معنی می‌دهد برآیندی از اعطاء معنایی داده شده به آن مفهوم از طرف کل جامعه است بنابراین هستی بدنیال یک "استحکام" * است و در همین راستا، عینیت‌یابی جامعه، به همان ترتیبی که از طریق نیروهای کنترل اجتماعی، فواید، هنجارها و فرامین و نقش‌های اجتماعی متعددی که در آن واحد در همه جا حضور دارند، برای ما آشکار می‌شود، از طریق

* Facticity

ناری که در میان دهنس یا اشتراکات بین ادها و معنای نهادین نهفته است نمودار کند و تعیین می‌یابد. چنین ترکیبی را اغلب جامعه‌شناسان، به عنوان "ساخت اجتماعی" مورد ملاحظه قرار می‌دهند. اما نزدیک شدن پدیدارشناسانه به جامعه هرگز به ما اجازه نمی‌دهد فراموش نماییم که ایس عینیت جامعه بطور واقعی همان اشتراک‌پذیری ذهنی است که واقعیت جزئی صاحب اجتماعی، بر اساس آن نمی‌تواند همچون افسانه‌های ماوراء بشری یونانی که در آنها، وجود فردی خداوندان نکیه‌زده براریکه‌های مختلف هستی، تعیین کننده چگونگی جوامع آسمانی است و یا تخیلی برابر با افراد و عمل مبتنی بر ذهنیت‌ها و اعمال فردی و پراکسیس آنها، باشد. بلکه جامعه، مشخص شده و شکل پذیرفته از ارتباطات بین افراد و عمل مشترک و متقابل پراکسیس اجتماعی آنهاست. این امر به روشنی در نظرگاه‌های برگر * و لاکمن، خصوصاً در مباحثات آنها درباره ریشه‌های نهادی گرداندن ** نشان داده شده است (۱۴۲).

در این نظرگاه برگر و لاکمن کمتر با ریشه‌های تاریخی نهادی گرداندن سروکار دارند و نظرات آنها بیشتر با ریشه‌های پدیدارشناسانه نهادی گرداندن مرتبط است. (هرچند که ممکن است این دو همزمان و همراه باشند.) به نظر آنها، همه اعمال بشری، موضوعاتی روزمره‌پذیر و قابل عادی شدن اند که به گونه رسوبات ذهنی تحسم یافته و عمومیت پذیرفته، نمودار می‌شوند. کارکردی این ذهنیت عادی شده در اعمال و تلاش‌های اقتصادی مشابه انسانها، بخش‌هایی از انرژی آزاد بشری جهت اندیشه و نوآوری را از میان می‌برد. بنابراین، نهادی گرداندن زمانی رخ خواهد داد، که سنج‌بندی *** متقابل و دوجانبه‌ای از اعمال شکل یافته و عادی گشته بوسیله تیپ‌های مختلف عمل‌کنندگان صورت‌پذیرد، پس هر نوع‌پذیری خود یک نهاد است و درواقع می‌توان گفت، این اعمال اند که هنگامی که عادی و دائمی می‌شوند، نوع‌بندی شده و به‌طور روزمره می‌رسند. یعنی اعمال روزمره ما همگی، سنج‌های نوع‌بندی

* - Berger

** - Institutionalization

*** - Typification

شده‌ای هستند که با تکرار، عادی و دائمی شده و نهادی می‌گردند و افرادی که این اعمال روزمره شده و دائمی گردیده را انجام می‌دهند، به عنوان عمل کنندگان و بازیگران نقش* در نظر گرفته می‌شوند. این روزمره‌گرداندن اگر توسط دوفرد به اجرا درآید صورتی دوطرفه و متقابل خواهد یافت، زیرا که هریک از عاملان نوعی، قادر به پیش‌بینی اعمال دیگریست و می‌تواند پیش‌بینی نماید که در مقابل هر عمل او دیگری چه عمل و یا در واقع چه بازتاب عملی خواهد داشت. به بیان دیگر، ما ریشه‌های پدیدارشناسانه نهادی گرداندن را در پروسه قابلیت عادی گشتن و عمومیت و تجسم‌پذیری که در بی همه تجربیات نهفته است، می‌یابیم. نهادها دلالت بر کنترل و تاریخ گرائی دارند. یعنی نهادها، توسط واقعیت‌های مختلف هستی خود، به کنترل رفتار بشری و به کرسی نشاندن الگوهای از پیش تعریف شده عمل و طرق مورد انتظار رفتاری، می‌پردازد. ویژگی اینگونه کنترل‌ها، ذاتی بودن هر نهادی گرداندنی است که کاملاً مجزا و جدای از مکانیزم‌های قوانین و فرامین است. نهادها در نوع بندگی اعمال و عمل‌کنندگان، که در خلال زمان و در دوره‌های شکل‌پذیری تاریخ (یعنی زمان‌هایی که، اعمال در هریک از آنها به گونه‌ای خاص تجسم یافته و روزمره و عادی می‌شوند) رخ می‌دهد، تاریخی هستند. به علاوه نهادها اشتراکات بین نسل‌ها هستند یعنی صورتی بین نسلی دارند. نوع‌پذیری متقابل اعمال عادی و روزمره گشته، زمانی که توسط دو عمل کننده در نسل بعدی ظاهر شوند، بعد جدیدی می‌گیرند، بطوری که در این نسل، الگوی اعمال روزمره، به گونه‌ای رسوبی و تهنش‌شده، استحکام و عینیت می‌یابد. نهاد متبلور شده و تجربه‌گردیده، توسط توالی نسل‌ها، هستی مستقل از افراد می‌یابد، به صورتی که در هر لحظه از زمان تجسم عینی نهاد، به صورتی مستقل و مجزا در اعمال افراد مشخص است. شکل‌گیری و تحول پروسه نهادی گردیدن اعمال، بگونه‌ای است که عمل‌کنندگان نسل ابتدایی قادر به تغییر و تبعاً "تفسیر چهره" نهادند بدین معنا که افرادی که قبل از شکل‌پذیرفتن و سخت‌گردیدن نهاد متولد می‌شوند - یعنی در زمانی که هنوز اعمال نوین به سوی عادی شدن و روزمره‌گی جهت می‌یابند -

* Role - players

توانایی اندیشه و ملاحظه و تغییر در عمل را دارند، ولی این قدرت زمانی که به نسل بعدی یعنی نسلی که با نهادی سبب شده و مستحکم روبروست، کمتر قابل اجرا است. به بیان دیگر، فرزندان نسل بعدی، یعنی نسلی که در عصر نهادی شده، اعمال و الگوهای آن به دنیا می‌آیند، قدرتی قابل قبول در برابر آن نخواهند داشت.

در اینجا باید گفت، شعار پوزیتیویست‌ها مبنی بر "ملاحظه پدیده اجتماعی به عنوان شیء" نیازمند به تغییر و تبدیل به تعاری نظیر "ملاحظه پدیده اجتماعی به عنوان یک گزاره*" به صورت یک "دست‌آورد" است. همه شکل‌های جامعه‌شناسانه نظیر "ساخت اجتماعی"، "پروسه اجتماعی"، "فریندی اجتماعی"، "نهادها" و غیره تازمانی که بتوانند به تجربه اجتماعی و پراکسیس بین ذهنی منتقل شوند، می‌توانند عینیت و مادیت یابند. بنابراین در اعتقاد پدیدارشناسی، جامعه یک واقعیت ذهنی نیست، حتی یک واقعیت عینی نیز نیست، بلکه واقعیتی بین‌ذهمی است، یعنی جامعه، برغم برتری آن نسبت به افراد، وجودی عینی - ذهنی است که از اشتراکات عملی ناشی از ذهنیت مشترک میان افراد نسل‌ها و تاریخ پدید می‌آید.

مفهوم وضعیت **:

در پدیدارشناسی وجودی***، انسان توسط وضعیت‌انی در جامعه می‌پیماید می‌شود. واژه "نقش" که بطور معمول در جامعه‌شناسی بکار می‌رود، در واقع به دخول و الحاق فرد در "ساخت اجتماعی" برمی‌گردد، با به بیان جامعه‌شناختی، در مدل‌های ساخت اجتماعی، هیچ تصویری برای انسان، به جز تصور آنها به عنوان بازیگران نقش با عاملانی که حتی از قدرت سوآوری و خلاقیت واقعی انسانی محروم شده‌اند و همواره مطبوع با الگوهای هنجاری و پذیرفته شده و به موازات ساخت اجتماعی رفتار می‌کنند، وجود ندارد. اما حتی در جایی که این تعریف اغراق‌آمیز، به صورتی سبب و غیر قابل انعطاف مطرح باشد، باز می‌توان گفت که اگر از تاکید بر سیمای هنجاری و نوعی نفس به سود اجرای واقعی آن دست برداریم، با افرادی روبرو خواهیم شد

* Accomplishment

** Situation

*** Existential phenomenology

که هنوز بطور واقعی در نکر و تعدد نکرها حل نشده باقی مانده اند. از طرف دیگر، اصطلاح "وضعیت"، این اجازه را به ما می دهد که از فرد، در ارتباط با دیگر افراد و در اصطلاح کلی از گروههای اجتماعی، آن چنان که در تجربیات و پراکسی مشترک افرادشان حضور می یابند، سخن بگوئیم. ما می توانیم از وضعیت یهودها، بورژواها، یا فلاں گروه در آفریقا سخن بگوئیم. ما با تعیین زمینه یا جارجوب این اصلاح، به طریقی که فرد یهودی یا بورژوا و غیره فهمیده شود، معنا یا مفهومی اجتماعی به رفتار و تجربیات آنها می دهیم. مثلاً "برای نوشتن یک کتاب درباره زنان، درگیر با تعیین وضعیت زیست شده زنان هستیم. در اینجا باید دقت نمائیم که زن خودش، خویش را تعریف می کند. البته نه تعریفی در حد عالی از یک آگاهی ناب، بلکه تعریفی که از نحوه زندگی او آن چنان که در آن زیست می کند بدست می آید، یعنی وضعیت واقعی او. این وضعیت واقعی می تواند شامل یک تاثیر متقابل کامل میان عوامل مختلف باشد. عواملی نظیر، پایگاه اقتصادی و سیاسی زنان در جامعه، تجربیات شخصی آنان به عنوان زن، چگونگی نگرش دیگر زنان و مردان به او، چگونگی نگرش خود او به خویش، تلقی او از نگرش دیگر زنان و مردان نسبت به خودش، چه ترکیب نهادی یا نقش های زنانه ای به او عرضه شده است و غیره. البته این گفتار بدین منظور نیست که همه رنهای مشابه اند، بلکه فقط بدین معناست که آنها به عنوان زن، دارای موقعیت مشابهی هستند و بنابراین، برخی از تعاریف و معانی در مورد آنان صادق است.

مفهوم وضعیت، ما را به ابهام پدیده اجتماعی و مشکل فلسفی آن آگاه می سازد. در گام نخست، نکته پراهمیت این است که "یک شخص بخشی از وضعیت خودش" است. یعنی وضعیت، چیزی نیست که بعداً او را در برگیرد و یا نسبت به او بیرونی باشد، بلکه او خود بخشی از وضعیت خویش است و این در مورد افراد مشابه نیز امری نسبی است. مثلاً "وضعیت کارگران، متفاوت و بسته به آگاهی طبقه ای آنها و میزان استثمار آنهاست. اما این نسبی بودن وضعیت که فرد بطور زیسته بخشی از آن محسوب می شود، در

عین حال به معنی درونی و قدیم بودن وضعیت افراد نیست. بلکه شامل پراکسی و ارتباط متقابل فرد و گروه و نظیر آن است که از طریق تجربه و عمل شخصی مردم تحقق می یابد. وضعیت یا بطور آشکاری مورد زندگی واقع می شود یا بطور نهان محیط بر فرد است و فرد بصورت منفعل تسلیم آن می شود.

در نهایت باید گفت که معنای یک وضعیت در خلال زمان تغییر می یابد. تا زمانی که بشر به سوی آینده رهسپار است، زندگی گذشته خویش را در طرح زیستن کنونی و آینده خویش به تفسیری دوباره می گذارد. آنچه که فرد به عنوان وضعیت کنونی خویش در پیش می گیرد، سیمائی از وضعیت گذشته اوست.

بطور مثال، می توان به افراط، زیاده روی و زراندوزی پس از یک دوره ورشکستگی اشاره کرد. بنابراین آنچه که فرد، به عنوان وضعیت خویش بخود می گیرد، زندگی گذشته او، خانواده او، حرفه و شغل او، توازن اقتصادی او، نژاد او، جنسیت او و روحیه احساسی او و یا ترکیبی از اینهاست.

بنابراین وضعیت، نظیر پدیده اجتماعی، چیزی در بیرون از ما نیست، بلکه طریقه ای از فهم مردم در جامعه است که وابسته به فرضیات و اعمال مورد توجه، تفسیر متعددی از آن به عمل می آید، به علاوه، تعیین وضعیت فرد یا گروه به تشخیص و ارزیابی رفتار یا تجربه افرادی که به آن مربوط بوده اند، کمک می نماید، به طوری که زمینه برتری از تجربه یا رفتار را که در وائع معنای آن است بدست می دهد.

بدین ترتیب، برخلاف پورینیویست، تعیین وضعیت بطور زیسته برای پدیدارشناس، تا آنجا که ممکن است، تئوری وی را قابل فهم ساخته و اعمال انسانها را نه همچون شیء که همچون رفتاری معنی دار از هم متمایز و قابل درک می سازد.

مفهوم ساخت :

حسجو برای ساخت یک جامعه، تلاشی است برای یافتن جامع ترین چشم اندازی که می توان از جامعه داشت، به بیان دیگر در تلاش تبیین ساخت

یک جامعه باید بدنبال "سیستمی عمومی و فراگیر" بود. بنابراین در ابتدا باید بوجه نمود که ساخت، وضعیتی فراگیر است. اما ساخت نیز زمان مد است و جامعه‌شناس برای فائق آمدن بر این مشکل و برای ارائه برخی مسائل اجتماعی، ناچار است که بطور غیر واقعی ساخت را در یک لحظه و به صورت برشی از حرکت جامعه در نظر بگیرد. و این در حالیست که او می‌خواهد ارتباطانی را نشان دهد که به هم وابسته بوده و در یک نظریه واحد اجتماعی و حتی طبیعی در هم ادغام شده باشند. برای مثال می‌توان، از مدل‌های مارکسیستی ساخت جوامع برده‌داری، فئودالی، کاپیتالیستی و سوسیالیستی یا مدل‌های لوی اشتروس از جوامع ابتدائی و پیشرفته نام برد. اما چنین مدل‌هایی، برداشت‌های صرف تئورسین‌ها بوده و از نقطه نظرات اعضا جامعه که در واقع عملکردکنندگان رفتارند و از مفاهیم رسمی جاری در جامعه، جداست. اگر تصور نمائیم که مفهوم ساخت باید نمایی الگوهای رفتاری شایع و مورد تکرار را در برگیرد، آن وقت نظریه مربوط به ساخت اجتماعی باید در عین دربرداشتن نقطه نظرهای تئورسین‌ها، هم نقطه نظرات اعضا جامعه را دربرگیرد و هم ارتباط میان این دو دسته نظر را دربرداشته باشد. در واقع ساخت باید با ارائه مشخصه جامعه آن را قابل ملاحظه و بررسی نموده و شکل سهادی شده، آن به عنوان اصلی پنهان، همه عملکردهای آشکار عناصر جامعه را دربرگیرد.

بطور کلی، از نظر پدیدارشناس، ساخت یک جامعه عبارتست از اصول مرتبط به هم یا ریشه‌هایی از اصول پیوسته و شمار زیادی معانی اجتماعی که در سطوح متفاوت وجود داشته و عمل می‌کند (۱۴۳). در اینجا باید گفت، همان‌طوری که در تحقیقات مربوط به ایدئولوژی‌ها و اساطیر، ارتباط میان معانی آشکار و پنهان و رابطه میان معانی وجودی و واقعی پدیده اجتماعی و دیگر معانی ممکن آن مورد توجه است، در بررسی ساخت نیز باید به چنین ارتباطی عنایت داشت. به عنوان مثال اگر به نظریه فرویدی‌ها توجه کنیم، لیستی از برداشت‌ها و تاکیدات متفاوت از انسان در فرهنگ‌های مختلف به صورتی قابل درک، ارائه می‌شود. اما چنین تبیین‌هایی از آن‌ها که فرهنگ‌ها متفاوت است، برداشت‌های آزادی را برای تئورسین‌ها امکان‌پذیر می‌سازد.

البته می‌توان این آزادی را برای تئورسین قائل شد، اما او باید به‌خاطر داشته باشد که اگر می‌خواهد به این شکل‌های نظری اعتبار پدیدارشناسانه بدهد، باید از طرق مختلف یا سطوح متفاوت - نظر خود را به تجربه اجتماعی اعضا جامعه، مورد نظر ارتباط دهد یعنی تلاش نماید که معانی متفاوت و واقعی پدیده، مربوطه را به هم مرتبط سازد. در اینجا نیازی به آگاهی واقعی همه اعضا جامعه نسبت به ساخت جامعه نیست ولی در نهایت، یک آگاهی بالقوه‌ای میان اعضا جامعه وجود دارد که لازم است مورد توجه باشد. این آگاهی بالقوه توسط توجه دوباره تئورسین و در ارتباط با آگاهی او، صورتی واقعی به خود خواهد گرفت. با این همه باید گفت که نظریه‌هایی که تا حد زیادی متکی به تئورسین‌ها هستند، اغلب ساخت‌هایی مشروط و موقت را ارائه می‌دهند. یعنی هرچند که دوباره ساختن و معین کردن تجربه اعضا یک جامعه توسط تئورسین، جامع‌ترین فهم را درباره داده‌های جامعه مطرح می‌کند، اما پدیدارشناسان خود اذعان دارند که این نظر تنها برای یک زمان و تاریخ معین معتبر است و نه برای همه زمان‌ها و بدین ترتیب مدل تعیین شده توسط تئورسین‌ها، همیشه مدلی قابل تجدید نظر است. البته پدیدارشناسان در اینجا بحثی برای جانشین کردن مدلی واقعی و بالنسبه ثابت ارائه نمی‌کنند و توجه آنها به مفهوم پدیدارشناسانه جامعه نیز با یک معمای متناقض روبروست. از یک طرف، پدیدارشناس در ارتباط باریشه‌های جامعه‌جوئی در جنبه‌های ارادی آگاهی قرار گرفته است که این امر در تبیین ساخت تجربه بشری و تمایل آن به سوی عمومیت‌جوئی و جا افتادن تجربه بشری موثر است و براساس آن جهان اجتماعی، به صورت واقعی و بیرونی طرح‌ریزی می‌شود. در اینجا پدیدارشناس می‌تواند هم صدا با برگرولاکمن، ساختارهای اجتماعی را مخلوق فعالیت‌های بشری در نظر گرفته و بدین ترتیب از آگاهی اجتماعی به عنوان یک "واقعیت" سخن بگوید. اما در چنین سطحی، اگر ارتباطات و واقعیت‌پذیری جهان اجتماعی را در نظر بگیریم، پدیدارشناسی، نوعی شکستن واقعیت‌گرایی و برگشت از "ساخت متعین" به سمت "تجربه زیسته" است.

از طرف دیگر، پدیدارشناسان اغلب در جستجوی فهم جامعه معاصر،

به همان صورتی که هست و همان گونه که بنا شده است، هستند که این درواقع جامعه‌شناسی پدیدارشناسانه است. آنها طبقات و گروه‌های اجتماعی، نظیر ضد یهودها، یهودها، زنان، احزاب کمونیستی و هم چنین حوادث تاریخی نظیر جنگ جهانی دوم یا جنگ‌های آزادی‌بخش را مورد مطالعه قرار می‌دهند. اما چنانچه می‌خواهند معانی وجودی این پدیده‌ها و ساخت آنها را که آنها را قابل فهم می‌سازد بیابند، باید در حوزه‌هایی، تقلیل پدیدارشناسانه را کنار گذاشته و در حوزه‌هایی در تبادل با جهان اجتماعی خاصی که در تلاش و آرزمند فهم آنها قرار گیرند. در اینجا پدیدارشناس باید پرسش‌های خود را درباره، تحقق و چگونگی عینیت‌پذیری پدیده، اجتماعی متوقف نموده یا موقتاً کنار گذارد و به جای آن به این امر که چگونه یک پدیده با دیگر پدیده‌های مناسب و مورد مطالعه تبیین می‌شود توجه نماید. البته این امر منافاتی با توجه به معانی ملحوظ در پدیده ندارد و در عین حال طریقه و روش او را در تحلیل پدیده‌ها بطور کلی نغی نمی‌نماید.

به هر ترتیب برای پدیدارشناس آنچه که مهم است، توجه پدیدارشناسانه به جامعه، توسط کوشش برای توازن تحلیلی متعالی است. توجه به زمینه‌های اجتماعی در آگاهی با توصیف درک جامعه آن گونه که هست همراه می‌شود و این همه آن سوالی است که آگاه کننده، سطوح متفاوت تحلیل است و پاسخ چگونگی بنا شدن توصیف در چهره‌ای متعالی. (باید توجه نمود که ماوراء ماده و تعالی نیز در پدیدارشناسی به توصیف می‌آیند.)

پس پدیدارشناسی در تحلیل خویش توازنی از توصیف و تعالی را بدست می‌دهد. تعالی در پدیدارشناسی به این مفهوم است که پدیده نمی‌تواند مجزای از توجه به ذهن یا آگاهی به عنوان قلمرو کلی و محیط بر آن فهمیده شود ولی در عین حال در کنار بحث از این نوع تعالی، پدیدارشناسی از توصیف نیز سخن می‌گوید. توصیف ساخت‌های محکم و تصدیق شده در پدیده. اما مطمئناً "توصیف پدیدارشناسانه، با توصیف پوزیتیویستی که به عینیت پدیده‌های هستی، بدون رجوع به ادراک یا ذهنیت منطبق بر آن می‌پردازد، متفاوت است. زیرا پدیدارشناسی اعتقاد دارد که عینیت‌ها در جهان وابسته به آگاهی هستند و نمی‌توانند منفک از آگاهی باشند و وظیفه پدیدارشناس،

توصیف آنها در رابطه با ساخت‌های ارادی و معنی‌بخش آنهاست. توصیف پدیدارشناسانه کپی‌برداری از جهان نیست بلکه تاویل یا هر مینوتیکس است به این معنا که، اگر دانش به جای بیان و ارائه، هستی‌طاهری و اشکال را کد و بی‌جان به فهم معانی نهانی این اشکال بپردازد، تفاوت میان جهان عینی و نمودهای ذهنی آن، تفاوت میان دو نوع هستی نخواهد بود، بلکه تنها، تفاوت در دو نحوه، بیان است. اگر متد توصیفی را از نظر پدیدارشناسان بخواهیم دنبال کنیم، این متد، تنها از طریق نقطه‌نظرات تعالی‌گرایانه می‌تواند یک قلمرو اصیل و حقیقی را بدست دهد. بنابراین، دیالکتیک میان توصیف و تعالی، نه فقط یک متد پدیدارشناسانه است، بلکه ساخت منطقی جهانی است که توسط پدیدارشناسی آشکار می‌شود. در همین راستا، نمونه‌های گویا و مشخص چنین تقابلی را به عنوان مثال، در دو پدیده، گفتار و یا جامعه می‌توانیم ذکر نمائیم.

گفتار، هستی مستقلی است که مجزای از افراد و خارج از هستی آنها وجود دارد و تنها، توسط گوینده به فعلیت می‌رسد. گفتار، دارای قوانین و دستور زبانی است که افراد ملزم به انطباق با آن هستند و هستی آن قبل از گوینده وجود داشته و مستقل از اوست. اما در عین حال، سخن یا گفتار، اصلی است که افراد توسط آن به عینیت بخشی و خودجلوه‌گری در جهان می‌پردازند. گفتار به عنوان یک نهاد گرچه فراتر از افراد است اما وجودی مجزا از جهان زندگی و مکالمات روزانه نیست. به همین ترتیب جامعه نیز فراتر از افراد است، اما خود نیز در پراکسیس بشری و ارتباطات اجتماعی، آفریده می‌شود. بدین ترتیب مکالمات، قوانین و نهادهایی که سازنده واقعیت‌جوئی جامعه‌اند، به صورت متقابل با افراد مواجه‌اند. تقابل میان توصیف و تعالی را نیز می‌توان، در تقابل میان فرد و گفتار و فرد و جامعه یافت. از یک طرف گفتار، چیزی آفریده شده توسط گوینده نیست، زیرا قوانین و دستور زبانی است که از قبل وجود داشته و فرد، خود را با آن منطبق می‌کند. اما از طرف دیگر، فعلیت بخشی این سخن با فرد است و سخن یا گفتار، در محاورات روزانه جهان زندگی است که وجود می‌یابند. به همان گونه، رابطه فرد و جامعه نیز توسط تحلیلی توصیفی - تعالی قابل تبیین

است. جامعه چیزی فراتر از فرد است و روابط اجتماعی، نهادی، قوانین و پراکسیس بشری، واقعیت بخش جامعه‌اند. اما واقعیت جامعه وابسته به پراکسیس و عمل واقعی افراد است و جامعه از این طریق فعلیت و وجود می‌یابد، هرچند که نسبت به فرد قبلی و قدیم است. بنابراین دیالکتیک میان متعالی و توصیف، به همان گونه که تقابل میان فرد و سخن و فرد و جامعه به صورت تحلیلی، توصیفی - متعالی مطرح است در همه ابعاد مورد نظر پدیدارشناسی طرح می‌شود. و این نیز بخشی است که جز از طریق ناویل و نهان بینی پدیدارشناسانه قابل اکتساب نیست.

فصل پنجم: جامعه‌شناسی پدیداری

آلفرد شوتز *

آلفرد شوتز در سال ۱۸۹۹ در وین متولد شد. وی تحصیلات خود را در زمینه حقوق زیر نظر هانس کلس** و در زمینه اقتصاد زیر نظر لودویک فن مایز*** در دانشگاه وین به اتمام رسانید و در جامعه‌شناسی شاگرد فردریک فن وایزر**** بود (۱۴۴).

شوتز در طی فصول پنج‌گانه کتاب به نام "پدیدارشناسی جهان اجتماعی*****" به طرح و بررسی سئوالات اساسی در زمینه‌های متدولوژی و جامعه‌شناسی می‌پردازد.

به نظر شوتز تفاوت عمده میان علوم اجتماعی و علم طبیعی در این است که علوم طبیعی به ساخت نخستین پدیده‌ها توجه می‌کنند، یعنی دانشمندان علوم طبیعی با مشاهده، مستقیم پدیدارهای طبیعی به شناخت آنها نائل می‌آیند، در حالی که در علوم اجتماعی آگاهی از پدیدارها، از دو مرحله می‌گذرد. برای نخستین بار مردم در تجربه زندگی روزانه و در رابطه با یکدیگر، امور انسانی را تصویر می‌کنند و در جریان میان ذهنیت***** به نظر مشترکی دست می‌یازند، پس از آن برای بار دوم آنچه که مردم خود

* Alfred Schutz

** Hans Kelson

*** Ludwig Von Mises

**** Friedrich Von Wieser

***** The phenomenology of the social world Inter Subjectivity

به تصویر کشیده‌اند، موضوع شناخت علمای اجتماعی قرار می‌گیرد. در واقع می‌توان گفت که دانشمندان علوم اجتماعی به دوباره‌سازی و پردازش تصورات مردم و تصویر اعمال آنها می‌پردازند، به این ترتیب علوم طبیعی تنها یک بار ساخته می‌شوند و علوم اجتماعی دوبار، چرا که موضوعات علوم انسانی دارای روح، معنا و آگاهی هستند و دانشمند با بررسی این فرآورده‌ها و براساس آنها موفق به نظریه‌سازی می‌شود (۱۴۵).

در واقع نظرات آلفرد شوتز را می‌توان برآیندی از نظرات هوسرل و ماکس وبر دانست. در حدود نیم قرن پیش ماکس وبر، جامعه‌شناسی را علم توجیه و بیان رفتار بشری در جامعه توصیف کرد. از نظر او، همه توضیحاتی که پیش فرض تفسیر اعمال بشری هستند، پایه بر حساب‌های سنج‌شناسانه تاریخی* و معنای ذهنی عمل دارند. وبر شناختی متدولوژیکال و روش‌شناسانه از وضعیت بشری ارائه می‌دهد. از نظر او این شناخت، موضوع ذهنی علوم اجتماعی است. بنابراین وی واسطه میان اثبات‌گرایی علم و تاریخ‌گرایی ایده‌آلیستی نظم‌های بشری است (۱۴۶).

در زمینه تفکر اجتماعی آمریکا، رفتارگرایی اجتماعی** جورج هربرت مید*** و محاسبات جامعه‌زیستی بازی‌های ذهنی بشری وی، واسطه‌ای است

* Historical - Typological

** Social behaviourism

*** George Herbert Mead

... جورج هربرت مید از صاحب‌نظران بنام نظریه‌کنش متقابل نهادی (Symbolic interactionism) است. وی در بررسی توسعه خود و کنش رفتار اجتماعی‌انسان از آغاز کودکی مراحل را در نظر می‌گیرد:

۱- مرحله مادگی، که از نوزادی تا زمانیت که کودک می‌تواند خودش را از دید افراد دیگر ببیند. مشخصه اصلی این مرحله تقلید است.

۲- مرحله بازیهای ساده، که مرحله ظاهر شدن توانایی‌های کودک و توسعه ذهن اوست. در اینجا کودک نقش‌های متنوعی را به عهده می‌گیرد ولی نسبت به آنها آگاه نیست. در این مرحله کودک می‌تواند خود را همانند افراد دیگر ملاحظه نموده و یا حتی با خود به گفتگو و بازی مشغول شود.

۳- مرحله بازیهای جمعی، که مرحله به عهده گرفتن نقش‌های پیچیده و مرکب است. مشخصه این مرحله، آگاهی نسبت به نقش خود و دیگران و پذیرفتن و فهمیدن رابطه و قواعد موجود است. در این مرحله، خود دارای کیفیتی به عهده و ذهن‌پذیرای ارزشها و موقعیت‌های رفتاری دیگر مردمان - تعمیم دیگران - در اوضاع مختلف می‌شود.

معتقد است که وبر نتوانسته به وضوح مشخصات عمیق سه حوزه اصلی جامعه‌شناسی خود یعنی فهم *، معنای ذهنی **، و عمل *** را بیان کند. اکنون بطور مختصر به بررسی این مفاهیم می‌پردازیم.

۱- فهم :

وبر در این زمینه بحث گسترده‌ای دارد. در واقع فهم برای او در یک معنایی ترتیبی مطرح می‌شود، که در این معیاس از یک طرف معناداری ساده زندگی روزانه مطرح است و از طرف دیگر فهم پیچیده و وسیع معنای نمونه مثالی ****. در بین این دو سطح نیز سطوح متفاوت و مختلفی از فهم بطور ترتیبی مشخص می‌شوند. به نظر وی، به هر حال هریک از جامعه‌شناسان در سطوحی از این فهم عمل می‌کنند (۱۴۹). محور زیر تا حدی گویای نظر وبر است.

نمونه مثال ————— سطوح مختلف فهم

از طرف دیگر، از نظر وبر با شناخت هدف یا انگیزه یک عمل می‌توان به فهم آن عمل نائل آمد. تفهم نسبی نیز فهمی است که براساس دست یافتن به انگیزه‌ها و اهداف عمل در جهتی که انجام می‌شود، بدست می‌آید. مثلاً "زمانی که قتلی رخ داده است اگر بفهمیم که عمل قتل، براساس حسادت (بعنوان انگیزه) و یا براساس انتقام جوئی (به عنوان هدف) انجام پذیرفته است عمل قتل برای ما مفهوم می‌شود. اما به نظر شوتر این دانسته‌ها برای فهم درست عمل کافی نیست، بلکه آنچه مهم است این است که باید بدانیم هر عمل در "دیوره ****" یا جریان بی‌وقفه‌ای انجام می‌پذیرد که به

* - Understanding, Verstehen

■ - فهم از نظر وبر دریافت معنای یک رفتار یا رابطه اجتماعی از طریق تفسیر درونی است.

*** - Action, Handeln **** - Subjective meaning, Gemainter sinn

***** Ideal type

duration

— duration سیلان زمانیت که قطع یا وقفه‌ای در آن نبوده و طی آن کیفیتهای

پدیدارها مداوماً در نوشوندگی است.

میان جامعه‌شناسی رفتارگرا و فلسفه عمل‌گرایی * زمان او (۱۴۷). نه ماکس وبر و نه مید هیچ‌یک پدیدارشناس نبودند، ولی تفکر آنان نقش پراهمیتی در گرایش جامعه‌شناسی به سوی عقل‌گرایی کلی داشته است.

شوتر با نظر وبر در این مورد که علوم اجتماعی باید از قضاوت‌های ارزشی آزاد باشند، موافق است. هم‌چنین وی به روش فردگرایانه وبر و نظر او درباره اینکه پدیده اجتماعی، توسط نظریه انواع مثالی **، بطور کامل قابل فهم است، علاقه نشان داده است.

در واقع شوتر با وبر در این مهم که جامعه‌شناسی علمی است که در صدد ادراک تفسیری عمل اجتماعی است، توافق دارد. یعنی شوتر کارکرد اساسی علوم اجتماعی را تفسیری می‌بیند. از نظر وی عمل اجتماعی از زمانی شروع می‌شود که سخن از ارتباط رفتاری میان دو فرد یا بیشتر است. شوتر درک این اعمال را زمانی میسر می‌داند که ما از طریق ادراک تفسیری فهم فضای ذهنی عمل اجتماعی، به فهم آن نائل آییم، و این هنگامی شدنی است که ما بتوانیم از نظر مادی، رفتار خارجی افراد را مورد مشاهده قرار دهیم، یعنی تا زمانی که ما نتوانیم بدون در نظر گرفتن پیش فرض معنایی رفتار افراد، یک نظر مادی - جسمانی از رفتار خارجی آنها بدست آوریم، بدیهی است که به یک تحقیق فلسفی کامل و تمام از ذات عمل - که ماهوی است - در ارتباط با بیان واقعه ذهنی مناسب و متدولوژی مناسب از علوم اجتماعی، دست نخواهیم یافت (۱۴۸).

اما با همه تاثیراتی که وبر بر اندیشه پدیداری شوتر نهاده است، شوتر

* Pragmatism

** Ideal type

•• - تیپ ایدئال یا نمونه مثالی، راحملی واقعی و عملی برای طبقه‌بندی عملی و درک و فهم واقعیت اجتماعی در دیدگاه ماکس وبر است. تیپ ایدئال از این نظرگاه، هرگز به معنای امر با ارزش و یا آرمانی نیست، بلکه الگویی است که امور واقعی را از طریق آن مورد مطالعه قرار می‌دهند. یعنی دارای ویژگیهای اساسی نمونه‌های منفرد است. البته تیپ‌های ایدئال از آنجا که برجسته‌ترین ویژگی‌های مورد نظر پدیده را دربردارند، ممکن است هرگز در واقعیت وجود نداشته باشند. مثلاً "در مورد دموکراسی، حکومت مردم بر مردم و یا حق رای عمومی، از ویژگیهای اساسی اند کهما برای معرفی نمونه مثالی دموکراسی، از آنها استفاده می‌کنیم. اما بعواقب دموکراسی در هر جا ممکن است به صورتی باشد که تا حدودی متفاوت با نمونه مثالی ما است، لیکن این نمونه مثالی برای تأکید بر عدم بار ارزشی در این واژه از آقای دکتر غلامعباس توسلی است.

عمیق‌ترین سطح تجربه‌ای که قابل بررسی و تفکر است، بخش‌های روحانی
ازپدیدهٔ معنی* و فهم** یافت می‌شود (۱۵۲).

در اینجا شوترز به تمایز اساسی و بر میان فهم انگیزشی*** و فهم
مستقیم**** اشاره می‌کند. به نظر شوترز فهم انگیزشی برای دانستن گذشته
و آینده عمل لازم است، در واقع گذشته‌زمنهٔ اعطائی عمل است و آینده،
معنای ذهنی عمل، که عامل به خودش نسبت می‌دهد (۱۵۳). این مفهوم
نزد شوترز، با آنچه که ویر تحت عنوان فهم انگیزشی مطرح می‌کند، متفاوت
است، چرا که از نظر ویر فهم انگیزشی کشف محرک‌هاست، بنابراین نمی‌تواند
مبنای عمل را بیاید، چرا که گذشته و آینده عمل در آن ملاحظه نمی‌شود،
اما از آنجائی که فهم انگیزشی وابسته به جهان واقعیت اجتماعی که مستقیماً
تجربه می‌شود نیست، بنابراین برای یافتن ماهیت یک عمل نه تنها باید به
فهم انگیزشی آن، در مفهومی که شوترز از آن برداشت می‌کند- یعنی زمانمند
دیدن و پرداختن به گذشته و آینده عمل- توجه نمود، بلکه باید به فهم
عینی و مستقیم عمل که در صحن مناسبات مستقیم یا دیگر مردم در زندگی
روزانه قرار دارد نیز رجوع کرد (۱۵۴).

فهم انگیزشی به عنوان بخشی از جهان معاصرین که در حضور ما*****
نیستند و یا آگذشتگان***** و یا حتی زمیه‌ای از آیندگان***** که
طی آنها مشاهدهٔ عمل حین انجام آن مقدور نیست، ضروری به نظر می‌رسد.
بنابراین ملاحظه می‌کنیم که فهم انگیزشی به معنای دریافت محرک‌آنی نیست،
فهم مشاهده‌ای هم نیست، چرا که در فهم مشاهده‌ای خود عمل مستقیماً
مورد نظر است نه فرد یا امری که در ریشه (گذشته) و یا در هدف (آینده) عمل
نهفته است. اما از آنجا که خود عمل در یک دیوره (جریان) مطرح است
پس برای فهم معنای آن باید در گام نخست به ریشه اولیه عمل (محرک‌ها،

* Meaning

** Understanding, Verstehen

*** Motivational understanding

**** Observational understanding

***** Contemporaries, Consociates, Mitwelt

***** Predecessors, Vorwelt

***** Successors, Folgwelt

مرور در طی این جریان ساخته شده و در تداوم آن معنی می‌یابد. یعنی
تمام تجربیات و اعمال، زمان‌مندند و زمان عامل اساسی در پیوند اجزاء و
عمل و در نتیجه معنی‌دار کردن آن است (۱۵۱).

مثلاً در بررسی قتل بر اساس انگیزه حسادت، چگونگی شکل‌گیری و ساخت
یافتن "حسادت" برای فهم عمل قتل مهم است. یعنی در واقع برای فهم
واقعی عمل باید آن را در پیوند زمانی با گذشته‌ها دید، گذشته‌هایی که
اندک‌اندک در یک سیلان جمع می‌گردند و درجائی بروز عملی را که امروز
نجلی یافته، باعث می‌گردند.

پس برای درک هر عمل باید آن عمل را از مدتی قبل و در طی یک پروسه
دید. مثلاً شروع تا خاتمه عملی مثل چرخاندن دستگیره در، اگر در تداوم
زندگی و از مدتی قبل ملاحظه نشود، معلوم نیست که آیا این چرخاندن
دستگیره، توسط یک درد صورت می‌گیرد یا توسط یک ففل‌ساز. البته دزدی
در اینجا می‌تواند انگیزه یا هدف عمل واقع شود، ولی اساس و چرائی
شکل‌گیری هدف این دزدی، از این محل مخصوص و یا انگیزهٔ عمل دزدی به
مفهوم کلی نامشخص است. از طرف دیگر ممکن است عمل چرخاندن دستگیره
در، توسط ففل‌سازی که با هدف تعمیر قفلی خراب به سراغ آن آمده است
صورت گرفته باشد، که باز مفهوم ففل‌سازی و اینکه چرا این قفل به این صورت
درآمده و چرا این فرد به چنین عملی روی آورده، نامشخص باقی می‌ماند.
بحث شوترز در اینجا همان توضیح تجربه در زمان است. یعنی زمان‌مند
بودن تجربه. اما منظور شوترز از زمان، یک زمان فیزیکی قابل تقسیم به اندازه‌های
مساوی نیست، زیرا که زمان فیزیکی، آگاهی شکل گرفته در طی دوران خود
فرد را در بردارد، منظور وی از زمان، زمانی تاریخی* است، زمانی که
در طی آن معانی تجربه فرد برای خودش روشن گشته و شکل می‌گیرد، به
صورتی که فرد از طریق این تجربیات و معانی کسب کرده از آنها، زندگی
خود را می‌گذراند. در واقع در طی این دیوره، شکل‌گیری معنای تجربه فرد
برای خودش ممکن می‌شود و باید گفت که تنها و تنها در اینجا است که در

* Historical time

انگیزش‌ها و ...) رجوع نمود ، سپس معانی رسوب شده در طی دیوره را که در جریان مشاهده مستقیماً " مورد فهم ما قرار گرفته و لحظه به لحظه در عمل زندگی روزانه قابل دسترسی است ، مورد ملاحظه قرار داد و در عین حال ارتباط با ریشه اولیه عمل را هم در نظر گرفت . بدین ترتیب است که ساخت و ترکیب معنا در جریان زمان شکل‌گیری آگاهی مورد مطالعه قرار می‌گیرد (۱۵۵) .

موردی صرفاً " تمثیلی از یک پدیده طبیعی می‌تواند این امور را تا حدی توضیح دهد : فرض کنید که انسان‌هایی در ساحل دریا به تماشای غروب نشسته‌اند ، افرادی اعم از مردم عادی ، شاعر ، دانشمند و یا هر انسان دیگر . در یک مشاهده مستقیم همه این افراد صحنه همانندی را نظاره می‌کنند ... رنگ سرخی آسمان را به دریا پیوند می‌زند و خورشید راه افول می‌پیماید ، گویی که این گوی آتشین در حال فرو رفتن و غرق شدن میان آبهاست . بدنبال آن آسمان رنگ می‌بازد ، سرخی آسمان به دریا پیوند می‌خورد و سطح آب پرتو نوری را در تلاء لولامواج آرام خویش به نمایش زیبایی می‌سازد ، همه مردم با چشمان خویش می‌بینند که گوی خورشید با پرتو درخشان خود از سطح آب عبور کرده و کاملاً " در آن فرو می‌رود گوئی که خورشید با همه عظمت‌اش در میان آب‌های بیکران غرق می‌شود ... در اینجا منظره غروب خورشید به عنوان یک پدیده و واقعه ، در عالم واقع ، بدون قرار دادن آن در زمان و در شبانه روز ، در گردش ماه و فصول ، در گردش سالها ، در پیوند با گذشته و آینده‌اش بدرستی غیر قابل درک است . حال دریافت معانی این واقعه از ریشه‌ای‌ترین صورت آن تا نهایت حرکت ، در هر مرحله همراه با معنایی که از حرکت خورشید در ذهن رسوب می‌کند ، می‌تواند مجموع کل حرکت را برای ما روشن و گویا نماید و بدن ترتیب در واقع ساخت و ترکیب معنای واقعه را در جریان زمان ، همراه با شکل‌گیری آگاهی ، برای ما مشخص نماید .

جهان حس مشترك *

• Common Sense world

حد تقاطع احساس مشترك مردم * ، جهان حس مشترك ، جهان زندگی روزانه و " جهان هر روز " تعابیر متفاوتی هستند که برای جهان بین‌ذهنی شده بوسیله انسان در حلال گرایشهای طبیعی بکار می‌روند . جهان حس مشترك حد تقاطع احساس و معرفت مشترك میان انسانهاست . این جهان که می‌توان بر آن " معرف عام " نیز نام نهاد ، نشأت گرفته و عجین با زندگی هر روز و معمول ماست و ما باور داریم که این جهان زیسه ، جهانی که هر لحظه در تجربه بلا فصل با آن فرار داریم ، دارای تاریخی قبل از تولد ماست : و بر این اساس سنت سارمان یافته‌ای را ، در خلال این تاریخ که به آینده نیز امتداد می‌یابد ، به ما اهدا می‌کند .

جهان حس مشترك زمینه ابتدائی اعمال حسی ما و هم‌چنین محل دوام عمل است . ما نه تنها در جهان زندگی می‌کنیم بلکه بر اساس آن عمل می‌نمائیم . بنابراین هدف ما در گام نخست تفسیر یا فهم جهان نبوده بلکه چگونگی تاثیر پذیرفتن از تغییرات آن است . جهان حس مشترك عرصه عمل اجتماعی است ، عرصه‌ای که در خلال آن انسانها با یکدیگر ارتباط می‌یابند و تلاش می‌کنند تا در حوزه بیانی یکدیگر وارد شوند . البته همه این اعمال ، نوعاً " در داد و ستدهای میان انسانها توجیه می‌شوند ، اما معنای واقعی آنها نشانگر این امرست که اعمال ما ، در ساختارهای زندگی روزانه ، توسط عقل مشترك یا " حس مشترك " درک می‌شوند . بنابراین حس مشترك در زندگی ، پایه‌ای برای عمل است و بطور طبیعی و معمول در سنخ‌بندی‌ها و نوع‌بندی‌های زندگی مورد تفسیر واقع می‌شود (۱۵۶) . جهان حس مشترك در واقع یک جهان اجتماعی است ، جهانی از ابناء بشر که طی آن ما قادریم با یکدیگر ارتباط معنی‌داری برقرار کنیم و در آن اصول عمومی و عمده زندگی روزانه عناصر درجه اولی که تار و پود و بافت اصلی گرایشات طبیعی‌اند را بیابیم . این جهان نه تنها شامل حیات قبل از تولد ما و معاصرین - که در طی آن اعمال یکدیگر را از طرق مشخص و نوع‌بندی شده تفسیر می‌کنیم - بلکه در بردارنده جرثومه‌هایی از آینده است که امتداد جهان فعلی ماست . جهانی

• - جهان ماقبل علمی احب و جهانی که برای عقل همه اینها بشر در هر دوره ، منفک از اینکه در چمطحی هستند ، قابل دریافت و مشترك است .

دارای هستی‌های زنده و روح‌دار و متنوع، که در آن همه‌چیز بر اثر شباهت و نوع‌بندی بگونه معمول جلوه‌گر می‌شود. در چنین جهانی، آنچه که از معمول جدا و نتجتاً جدید تشخیص داده می‌شود، چیزیست که از زمینه‌ای مخالف با معمول برمی‌خیزد (۱۵۷) ولی هیچ‌کس به ما نمی‌آموزد که معمول کدام است و آشنا کدام! بافت سخت حیات حس مشترک، خود شامل این سنخ‌بندیها و نوع‌بندیهاست. افراد، از دوران کودکی خویش، به جمع‌آوری وسیع و گسترده‌ای از دستورالعمل‌هایی که بصورت نوع‌بندی و شکل تکمیک‌هایی برای فهم یا کنترل سیماهای تجربه آنها بکار می‌رود، می‌پردازند. هزاران وضعیت پروبلماتیک* واقعی، که از امور هر روزه دوران زندگی هستند، فرمولبندیهای ابتدائی اوضاعی را بوجود می‌آورند که در واقع ذخیره‌های دانش امروزند.

وضعیت شرح حای**

گرچه واقعیت حس مشترک شکل دهنده قالبی برای همه اعمال اجتماعیت اما، هر فرد در زندگی روزانه در شرایط و اوضاع ویژه‌ای به آفرینش شخصیت خویش می‌پردازد. تولد در جهان، قبل از هر چیز حضور در جمع والدینی است که منحصر بفردند. اما نتیجه حاصل از آن، وضعیتی است که در واقع عناصر هدایت‌کننده بخشی از تجربیات ما را مشخص می‌کند (۱۵۸). در اینجا دورنمای علایق ویژه، انگیزه‌ها، آرزوها، اشتیاقها، مذاهب، معتقدات و گرایشهای ایدئولوژیک بگونه‌ای تنظیم شده و می‌نوند، که بر اساس آنها موجودیت فرد پایه‌ریزی می‌شود. بنابراین واقعیت احساس مشترک، هر چند که اشکال تاریخی و فرهنگی معتبر جهان را به ما ارائه می‌کند، ولی طریقه انتقال این اشکال و جلوه آن در زندگی هر فرد وابسته به کلیت تجربه‌ایست که برپایه حیات واقعی او از همان ابتدا نهاده شده است.

* Problematic

* - پروبلماتیک اصولاً "نوعی به زیر سؤال بردن" و اساس جدیدی است برای به پرسش نهادن‌های علمی. وضعیت پروبلماتیک را به معنای وضعیت به زیر سؤال رونده علمی می‌توان در نظر گرفت.

** Biographical Situation

بدین ترتیب معنایی که فرد به عمل خود می‌دهد، اساس وضعیتی است که او بخشی از آن محسوب می‌شود و تفسیری که فرد از وضعیت خود می‌کند، کارکرد ذهنیت اوست و مترادف با عناصری از وضعیت شرح حالی او. در حقیقت می‌توان گفت که انسان در واقعیتی برتر از زندگی هر روز بسر می‌برد. جهان زندگی هر روز وضعیتی "عینی" است درحالیکه جهان اجتماعی، از تعداد کثیری عامل تشکیل شده است که هریک جهان را بطریقه شخصی خویش تعریف می‌کنند. حد متقاطع و متشابه این تعاریف، نشانگر جهان اجتماعی و به معنای فهم طریقه‌ایست که بشر وضعیت خود را طی آن تعریف می‌کند (۱۵۹) در میان وضعیت‌هایی که فرد را احاطه کرده‌اند، دو دسته از عناصر قابل تشخیص‌اند، آنهاییکه در تسلط من قرار دارند و یا قابلیت و امکان زندگی من می‌تواند آنها را به تسلط من آورد و آنهاییکه خارج از تسلط من هستند. بهر حال بر اساس این دو دسته از عوامل من در تغییر و اصلاح شرایط خود می‌کوشم و در طی همین کوششهاست که موقعیت من در جهان بطور کلی، منجر به وضعیت شرح حالسی من می‌شود، وضعیتی که عرصه عمل مرا شکل داده و احتمالات آنرا تفسیر کرده و پاسخ‌های مرا تعیین می‌دارد.

میان ذهنیت و تر عمومی خود دیگری *

شوتر با اشاره به نظریه دربارۀ معنای ذهنی***، اظهار می‌دارد که هر چند وبر میان معنای ذهنی عمل و معنای قابل شناخت عینی آن تفاوت قائل است. اما در اندیشه وبر معلوم نیست که مفهوم معنای ذهنی، به نقطه نظرات جستجو شده خود عمل کننده اشاره می‌کند یا به مشاهدات جامعه‌شناسانه نامعلوم. اما بنظر شوتر، میان ساخت معنایی رفتار خود من (که در تجربیات مستقیم هستی بشری روابط چهره به چهره دارم) با ساخت معنایی معاصرین من**** و یا آنچه که از وضع پیشینیان، بطور غیر مستقیم به من رسیده است تفاوت اساسی وجود دارد (۱۶۰) (یعنی تفسیر من از تجربیات ذهنی خودم و تفسیرم از تجربیات ذهنی دیگران متفاوت است).

* Alter ego

** Subjective meaning

*** Consociates

این همان تمایزی است که میان من (اینجا) و دیگری (آنجا) در نظریات هوسرل سراغ داریم.

به نظر شوتر کل جهان بیرونی دارای نوعی توافق میان ذهنی*** است. ما بعنوان مشاهده گر در مناسبات اجتماعی نیز سهیم هستیم، بنابراین نقش خود ما در مشاهداتمان دخیل خواهد بود. اما نه معنای استنباط شده از طرف ما و نه معنای برداشت شده متفاوت توسط دیگران، هیچیک معنای واقعی عمل، یعنی معنایی نخواهد بود که خود فرد به عمل خویش می دهد (۱۶۱) برای روشن شدن مطلب، شوتر سعی می کند دو نوع ارتباط یا دو گونه معنا را از هم متمایز نماید، تمایز میان معنای ذهنی**** و معنای عینی عمل*****. این توضیح را با مثالی آغاز می کند (۱۶۲). فرد X عمل A

را که معنای M را داراست انجام می دهد، دوستش F و جامعه شناس S این عمل را مشاهده می کنند. هر دو فرد F و S از طریق حرکات بدنی خارجی با عمل A ارتباط می یابند، اما این عمل (A) سه جور معنای M_1 ، M_2 و M_3 را بوجود می آورد، معنای M_1 متعلق به فرد عمل کننده یعنی X است. اما X در حین انجام عمل نمی تواند عمل خود را نظاره کند چرا که وی هر لحظه که بخواهد به عمل خویش توجه کند آن لحظه از عمل گذشته است، اما در عین حال معنای M_1 معنایی خواهد بود که در ذهن خود عمل کننده بوجود آمده و از ذهن خود او مایه گرفته است. اما معنای M_2 و معنای M_3 معنایی بی هستند که براساس عینیت بیرونی ولی با توجه به فضای ذهنی فرد F و S و منطبق با تجربیات و درکی که آنها از جهان داشته اند، تشکیل شده است. البته در اینجا برای فهم معنای ذهنی، مجبوریم که این معنای ذهنی یعنی M_1 و M_2 و M_3 را در یک تقابل مناظر ببینیم. چگونه؟! بهمان گونه ای که هوسرل در لیزولت اشاره می کند. در بیان مفهوم استوانه ای که از کل درختان به گونه ای رسوبی در همه اذهان باقی می ماند، در اینجا هم ما دست به

• Here

•• There

••• Intersubjectivity

•••• Subjective meaning

••••• Objective meaning

ساختن عینیت های ایده آل می زنیم، یعنی بخشی از معنا را که در دایره های متقاطع و در تقابل مناظر، قطاع مشترکی از همه دایره هاست، - جائیکه ذهن های ما با هم مشابهند - مورد توجه قرار می دهیم. در اینجا نیز به جهانی مشابه می رسم که براساس معانی مشترکی که افراد در اعمال خودشان و دیگران بصورت میان ذهنی - اشتراک بین اذهان - شکل داده اند بوجود می آید. این تشابه، معنای عینی پدیده را برای ما ممکن می کند، بنابراین معنای عینی، معنایی است که به هیچ فردی وابسته نیست. در واقع در اینجا، فرد آدمی در زندگی و در تجربه روزانه و در روابط با دیگران به ساختهای گوناگون آگاهی مشترک یا جریاسهای میان ذهنیتی می رسد، که در مرحله ساخت علمی نبوده، بلکه گرایشی طبیعی و ساده است و این امریست که منای گرایش یا برخورد آدمی با دنیای خارج است. افراد در زندگی روزمره، بطور طبیعی و ساده، اموری را که با آن سر و کار دارند تفسیر می کنند و کار جامعه شناس هم پرداختن به همین زمینه های مشترک است. زمینه های مشترکی که از طریق معانی عینی شده توسط اشتراک اذهان شکل می گیرند (برایند تقاطع دایره ها). این معنای عینی در واقع یکسوع "عینیت یافتن ایده آل" است، مجزا از اینکه این عینیت را چه کسی بوجود آورده و چه کبی از آن استفاده می کند، یا در ذهن هرکس چگونه معکس می شود. عینیت معنی، همان معنایی می شود که در واقع خود عمل است، یعنی از آنجائی که پدیده خودش دارای معنی است، پس اس معنی می تواند به صورت عینیت در نظر گرفته شود (۱۶۳). هوسرل نیز در تحقیقات مطفی خود "بیان" را به همین صورت می بیند. بیانی عینی است که بدون ملاحظه کوبیده سخن با وسعت او به معنای آن رجوع شود*** و بیانی ماهبتا" ذهنی است کد فهم

• Ideal objectification

•• - تقسیم بندی فوق، بیان معنا نیست که هوسرل زمان و مکان را در دریافت معنای عینی سخن حذف می نماید، بلکه او معنای عینی را صرفاً "غیر وابسته بدیویند می بیند، به زمان و مکان کویش، با این تفاوت که زمان و مکان را نیز نه بصورت یک مقطع، که بصورت یک جریان می بیند که فراهم کسده" شرایط زمانی و مکانی سخن یا بیان است.

آن به ملاحظه گوینده سخن و مقصود شخصی او باز گردد* یک قطعه موسیقی، صرف نظر از اینکه چه کسی یا چه مقصودی آن را خلق کرده و چه کسی آن را می نوازد و چه کسانی به آن گوش فرا می دهد، برای هر کسی می تواند معنا داشته باشد (۱۶۴). اما از آنجا که همه اعمال در زمان، حای می گیرند با دقت بر بگوئیم، در زمان آگاهی درونی** حای می کنند، عینیت عمل، بیان عمل در زمان و مکان بدون توجه به کنده عمل است. همین عمل اگر با توجه به عامل باشد، می شود تفسیری که وی می کند و ذهنی است. پس رفتار آنگونه که هست مورد ملاحظه ما قرار می گیرد، سپس ما برای یافتن معنای ذهنی، آن را در زمینه، بزرگتری از معنای می دهیم که این زمینه، عینی معنای رفتار بوده و لزوم تطابق با معنای ذهنی عمل کننده، یا مشاهده گر عمل را ندارد، چرا که برآیندی از همه زمینه های ذهنی مناسب که در همه اذهان مشترک است و از اینجاست که معنای عمل روشن می شود. بنابراین یک الگوی کلی براساس زمینه های معنا که از توسعه تجربیات زیسته من*** کسب شده است. ساخته می شود (۱۶۵). در این زمینه های معنا، تجربیات زیسته گذشته من به طور بالقوه برای من حاضرند. یعنی از نقطه نظر زمینه های معنا، من می توانم بطور بالقوه تجربیات گذشته ای را که سازنده این زمینه ها هستند، مشاهده کنم. ولی هنوز جریان کلی تجربیات زیسته تو (دیگری) برای من باز نیست. هرچند که جریان زیسته تجربه دیگری چیزی متصل و مداوم است، اما من تنها بخشهای روشن غیر مرتبط از آن را می توانم تشخیص دهم. اگر ما تجربیات را کاملاً مشابه درک می کردیم به لحاظ فکر و آگاهی یک نفر می شدیم. ولی ما یکی نیستیم، نه فقط به دلیل

* - در واقع می توان گفت که هر بیانی توسط ذهنیت مشترک معنا می شود و گوینده، زمانی موفق است که برای تفهیم مقصود خود به این فضای مشترک نزدیک گردد تا معنای مورد نظر او، به دور از مقصود او- و یا بزرگ او به غلط- استنباط نگردد. بنابراین بیان یا عمل اجتماعی در اینجا، همچون شعر نیست که بقول عین القضا، هرکس به قدر نقد روزگار و کمال کار خویش از آن بهره جوید، بلکه عمل اجتماعی باید حتی المقدور نزدیک با فضای مشترک انتظارات جامعه و در واقع معمول و بهنجار باشد.

** Internal Time Consious

*** Lived experience, Erlebnis

اسکه ما می توانیم بکدیگر را در آنجا ببینیم و تحریرات و اعمال یکدیگر را مشاهده کنیم، بلکه به این دلیل متفاوت که: وقتی من از بخشی از تجارب زیسته دیگری آگاه می شوم، من در زمینه ایفای خودم و او در زمینه ایفای خود، این را مرتب می نمایم. بنابراین من می توانم تحارب زیسته دیگری را از نقطه نظر و از دید خودم تفسیر کنم. حتی اگر من در یک لحظه به تمام زمینه های خودهای دیگر آگاه می شدم (یک دانش ایده آل) باز نمی توانستم از طریقه استناد به این زمینه ها با او یکی شوم، این امر از آن روست که رفتار بوحشی و گزینشی ما با هم متفاوت است، اما یک چیز در اینجا واضح است و آن اینکه هر چیزی که من درباره زندگی آگاه او می دانم واقعاً "برپایه دانش من از تجربیات زیسته خودم شکل گرفته است. تجربیات زیسته من از او در وضعیت طبیعی مشابه یا نیمه مشابه با تجربیات زیسته او قرار دارد بطوری که این دو به گونه ای معابخش به هم وابسته اند و به این دلیل که وقتی من به گذشته می نگرم، قادرم که تجربیات گذشته خودم را از او با تجربیات گذشته او همزمان کنم (اعمال همزمان) و این امر به صورتیست که در جریان لحظه به لحظه، اعمال ما با هم، هم زمان* می شوند (۱۶۶).

بطور خلاصه: جریان آگاهی من به صورت متصل و دنباله دار به من ارائه می شود ولی جریان آگاهی دیگری توسط بخشهای غیر مداوم و منفصل، تنها صورت دورماهای تفسیری به من داده می شود. بنابراین دانش ما از آگاهی دیگران همیشه قابل تردید است درحالیکه دانش ما از آگاهی خودمان برپایه اعمال جهانی، اصلی غیرقابل شک است. پس ما باید مسائل مختلفی که وضعیت طبیعی "تائو" را از طریق ذهنیت تحارب خصوصی وی مطرح می کنند، حل نشده ترک نمایم (۱۶۷). در اینجا ما به این سؤال که چطور تائو در من*** ساخته می شود، کاری نداریم، هرچند که بدانیم فرص یا تصور "وجود بشری"**** دارای پیش فرض یک من متعالی است بطوریکه

* -Synchronic

** -Thou

- تائو نامی است که شوتر به شخص دیگر یا other person می دهد.

*** Ego

**** Human Being

می‌کند. پس سخن از اینکه، ما می‌توانیم معنای اعمالی را که شخص دیگر انجام می‌دهد عیناً "هم چون خود او بفهمیم"، بی‌معنی است، به‌نظر می‌رسد که دستیابی بر تجربیات زیسته، دیگری غیر ممکن است زیرا در اینجا دو تیپ از معنا با هم درگیر می‌شوند، این دو تیپ معنا در تفسیر از تجربه‌خود و تفسیر از تجربه شخص دیگر (تاو) وجود دارند (۱۶۹).

شوتر با اشاره به‌نظر هوسرل می‌گوید: همه آنچه که ما از تجربیات دیگران می‌فهمیم، ماوراء تجربی هستند و توسط مشاهدات معنی‌بخشی که بدست می‌آوریم یا برای ما حاضر می‌شوند، کسب می‌گردند (۱۷۰). شوتر می‌گوید: در اینجا هوسرل لغت "مشاهدات" را به‌معنی "جلب کردن توجه" گرفته است: شنونده متوجه تجربیات مطمئن ذهنی‌گوشیده است و گوییده در حال بیان. در عین حال سخنگو ممکن است خطاب به‌شنونده بگوید که به سخنان من توجه کن، ولی در حین بیان این مطلب، خودش در میان این تجربیات نیست. مشاهدات او بیشتر از آنکه درونی باشند، بیرونی‌اند، به این معنی که زمانی که گوینده از تجربیات گذشته خود سخن می‌گوید، آنچه بیان می‌داد، دیگر معنی ذهنی نیست، بلکه با نظر کردن به‌گذشته خود بیاناتش، بیشتر بیرونی (مشاهده عینی) است تا درونی (مشاهده ذهنی). این نوع مشاهدات که معنادار هستند، برای ما با آتھائی که مستقیماً ظاهر می‌شوند مخلوط نمی‌گردند. من تجربیات زیسته دیگری را که تنها از طریق معانی سمولیک، دوباره ظاهر می‌شوند، درک می‌کنم. در واقع چه در میان حرکات بدنی و چه در مصنوعات فرهنگی، او (دیگری)، بصورت یک "حوزه" تظاهر و نمایش* حاضر می‌شود (۱۷۱).

گروه کلی تجربیات من از دیگری، از خلال گرایش طبیعی، شامل تجربیات زیسته خود من از بدن او، از رفتار او، از محدوده عمل او و از مصنوعاتی که او تولید می‌کند است. برای شروع باید از تفسیر میدان عمل دیگری شروع کنیم. تجربیات زیسته من از اعمال دیگری. شامل مشاهدات من از بدن در حال حرکت اوست. اگرچه من همیشه این مشاهدات را بعنوان "بدن

* Field of expression

خود دیگر متعالی، بزودی از راه آن شکل می‌پذیرد. در عین حال با این سؤال نیز که چطور اعتبار جهانی دانش "میان‌ذهنی" امکان‌پذیر است، فعلاً کاری نداریم.

پس موضوع مورد مطالعه ما، "هستی بشری" است که از خلال گرایش طبیعی به‌جهان می‌نگردد. فرد در یک جهان اجتماعی متولد می‌شود، در میان هم‌نوعانش زندگی می‌کند و تجربیات آنها را بصورتی عادی و معمول، بدون هیچ سؤالی می‌گیرد، ماهیت فرضیات وی درباره هم‌نوعانش در فرمول کوتاه زیر قابل بررسی است (۱۶۸):

۱- تاو* آگاه است.

۲- جریان آگاهی تاو، دنیوی و جسمانی است.

۳- تفسیر و ارائه اشکال پایه‌ای مشابه، منبع و سرچشمه آگاهی است. فرضیات نشان می‌دهد که تاو تجربیات خودش را تنها از طریق اعمال** مفکری دقیق می‌شناسد، بدین معنی که اعمال دقیق و کامل، خودشان دارای مشخصات متغیری هستند که براساس آن می‌تواند از لحظه‌ای به لحظه بعد و با گذشت زمان دگرگون شوند. به عبارت دیگر شخص دیگر (تاو) خودش را اغلب دوباره تجربه می‌کند.

تاو اغلب بخش‌های مطمئنی از جریان آگاهی و تفسیری را انتخاب می‌کند، این بخش‌ها توسط حای دادن آنها در یک یا چند زمینه از معنا معلوم می‌شوند. این عمل تاو به عنوان واحدهای کلی اعمال معنی‌بخش که جایگزین یکدیگر می‌شوند، قدم به‌قدم مجسم می‌شود. تاو جهان تجربه خود را که شبیه جهان تجربه من است، در سطحی از معنا قرار می‌دهد که این معنا لحظات ویژه‌ای از آنچه را که مورد نظر است نشان می‌دهد و بالاخره تارمانی که تاو تجربیات زیسته (ارلب نیز) خود را تفسیر می‌کند و به آنها معنی می‌دهد، می‌توان گفت معنا را فهمیده و ظاهر می‌کند. این تحلیل دلایل واقعی اینکه چرا معنای ظاهر شده توسط شخص دیگر، نمی‌تواند هرگز دریافت شود، یعنی علت عدم دست یافتن بر معنای ذهنی دیگری را برای ما آشکار

* Other person

** Acts

دیگری " تفسیر می‌کنم ، اما همواره آنها را بعنوان چیزی که دارای رجوع بالقوه‌ای به آگاهی دیگریست مد نظر دارم . بنابراین حرکات بدنی ، به‌فقط بعنوان حوادث فیزیکی ، بلکه بعنوان نشانه‌ای از شخص دیگر (ناثو) ، دارای تجربیات زیسته ، مطمئنی است که از میان حرکات بدنی‌اش بیان می‌شود (۱۷۲) .

تر عمومی "خود دیگر" * از نظر شوتر یک چهارچوب مناسب برای اساس علوم اجتماعی و درک اعمال اجتماعی است . این تر طرقتی را نشان می‌دهد که طی آن ما می‌توانیم دیگری را در "حال روشن و واضح" درک کنیم . در محدوده گرایش طبیعی** ما هستی جهان را همیشه مسلم فرض می‌کنیم . در واقع چه در زندگی روزانه و چه در مشاهدات جامعه‌شناسی ، تصور جهان براساس تصور هر فرد و براساس تصویر "دیگری" بنا می‌شود . "گرایش طبیعی" ، در واقع گرایشات عادی مردم در زندگی روزانه است که بصورت غیر علمی یا ماقبل علمی شکل می‌گیرد . از نظر شونز این گرایشات طبیعی و عادی ، سنگ بنایی می‌شود که علوم اجتماعی در رابطه با آنها دوبار سازی شود و به‌این ترتیب است که این علوم دو مرحله‌ای می‌گردند . در واقع طبق نظر شوتر ، وظیفه جامعه‌شناسی ، توضیح و توصیف واقعیاتی است که این جهان اجتماعی عینی ، براساس آن شکل می‌گیرد (۱۷۳) .

مفهوم اصلی جهان بشری در جهان اجتماعی متولد می‌شود ، فرد در جهان اجتماعی پا به‌هستی می‌گذارد ، در میان هم‌نوعان خود رشد می‌کند و از دیگران بدون تفکر تاثیر می‌گیرد (۱۷۴) . در خلال زندگی روزانه ، چنین بنظر می‌رسد که رفتار و عمل من ، تجربیات مرا می‌سازند ، درحالی‌که رفتار و عمل دیگران ، تجربیات آنها را به من نمی‌دهد . من باید در خلال وجود جسمانی فرد ، من روانی وی را نیز فرض کنم . پس رفتار و عمل دیگران ، برای من نه تنها از طریق حرکات جسمانی وی ، بلکه در نتایج مندرج در این حرکات آشکار می‌شود و این نتایج در واقع بر اثر آگاهی من بر حوره اعمال

• *Alter ego*

•• *Natural attitude*

او و تفسیر آن توسط معانی ذهنی من ، برای من قابل دستیابی است . بعنوان مثال ، اصوات و تغییر آن برای من معنی دارند ، ولی معنایی که من در این اصوات می‌یابم ، معنایی نیست که با معنای ذهنی شخص تولیدکننده این اصوات همسان باشد . با آنکه علائم زبانی بطور کل قراردادی و توافقی هستند (۱۷۵) .

برخی انواع پدیده‌ها یا بیانه‌های مربوط به‌هستی ، که برای شخصی قابل نسائاتی است ، وجود برخی پدیده‌ها یا بیانات دیگر را بطرقتی که باور آن در هستی از وجود آن پدیده یا بیان ، محرک باور یا گمان هستی دیگری است ، می‌فهماند (وجود پدیده‌ای ، باعث باور وجود پدیده‌های غیر ملموس دیگر است) . این محرک که ما در ذهن خود داریم ، بیانگر ارتباط عقلانی میان پدیده‌ها نیست ، بلکه درکی که ما از عمل و رفتار دیگران و کارآئی تغییرات حرکات رفتاری ، بعنوان علائم داریم ، مثل شناختی که از سنگ و چوب پیدا می‌کنیم ، صرفاً " فیزیکی - جسمانی نیست بلکه ، "حوزه‌ای از تجربیات" است که در ارتباط با تجربیات زندگی ، واحد جسمانی - روانی خاصی را بعنوان خویشتن دیگری برای ما می‌سازد . بنابراین در هر بیان و عمل دو وجه برای ما اهمیت می‌یابد (۱۷۶) :

۱- بیان یا رفتار بیرونی شخص دیگر ، که بعنوان علائم تجربه درونی و ذهنی وی انجام می‌گیرد .

۲- خواسته اصلی و معنا و مقصودی که از طریق عمل می‌توانیم به آن

پی ببریم .

مثلاً " عمل هرس کردن درختان ، توسط یک جنگلیان ، بصورت رفتار بیرونی به‌شکل سمبولیک در ذهن ما جای می‌گیرد . نمودار رفتاری وی در اینجا شکل نمونه ، مثالی به‌خود می‌گیرد ، اما میل او را در قطع درختان به‌ذهن نمی‌آورد . در اینجا ما از طریق اعمال بدنی بیرونی بدرستی نمی‌توانیم به معنای درونی این اعمال پی ببریم . شوتر نظرات شلر را نیز در این باب مطرود می‌داند . شلر می‌گوید که ما از خنده ، یکی ، این باور را داریم که وی خوشحال است ، یا از گریه او درد ورنج وی را می‌فهمیم ، یا از بیرون آوردن مشت یک فرد تهدید وی را و به‌همین ترتیب ، ولی آنچه که شلر می‌گوید تنها

یک تصویر از حالت‌های بدنی است، صرف‌نظر از امکان تظاهر متفاوت عمل توسط افراد، علت و چرایی واقعی عمل او در اینجا بیان نشده است. این فقط یک تفسیر در سطح عمل است، زمانی که بخواهیم به چرایی این عمل پی ببریم، باید از این سطح بگذریم و اینجاست که به معنای ذهنی عمل‌کننده نیاز داریم، مشتی که بیرون آمده، اشک یا خنده، فقط زمینه‌ای از معنا را برای من خواهد ساخت. ولی اگر براساس آن ما پی به تهدید ببریم وارد حوزه وسیعی از معنا شده‌ایم (۱۷۷).

در تز عمومی "خود دیگر"، شوتر معتقد است که هر فرد، دیگری را آگاه فرض می‌کند و این انتظار آگاهی در افراد نسبت به یکدیگر از نظری از ملرومات زندگی اجتماعی است، زیرا با حضور عینی- جسمانی فرد دیگر در زندگی اجتماعی، لزوماً این تصور بوجود می‌آید که او آگاه نیز هست و این آگاهی و چگونگی آن از طریق مشخصات وجودی او، تجربیات صوری و ظاهر شده، حرکات، ژست‌ها و اشارات او در عمل یا سخن گفتن بر ما آشکار شده و "حوزه تجربه برای زندگی درونی" او را بغرض ما می‌نشانند که شوتر آنرا "حضور بدنی" یا، "داده‌های جسمانی" اسم می‌گذارد (۱۸۷). این حوزه جسمانی، با در نظر گرفتن لزوم زندگی اجتماعی، ما را به حضور روانی فرد رهنمون می‌شود. در واقع در اینجا فرد آدمی در زندگی و تجربه‌های روزانه و در رابطه با دیگران به ساختن گونه‌ای آگاهی مشترک یا جریان میان ذهنی می‌پردازد. این عمل در مرحله شناخت علمی نبوده، بلکه گرایش طبیعی و ساده‌ایست از زندگی معمول، به این ترتیب که انسانها در زندگی روزمره بطور طبیعی و ساده اموری را که با آن سر و کار دارند تفسیر می‌کنند و کار جامعه‌شناس هم پرداختن به همین زمینه‌های دنیای مشترک و ساده‌ایست که از طریق معانی عینی شکل می‌گیرند. میان ذهنیت، به اصل ذاتی جامعه جوئی آگاهی اشاره می‌کند و تشابهی از تجربه خود و دیگران را در جهان مشترک پدید می‌آورد، از همین جا، شوتر اشاره می‌کند که تولیدات فرهنگی نیز تولیداتی هستند غیر وابسته به فرد یا آفریننده آن (۱۷۹).

در اینجا شوتر به این نظریه می‌رسد که تجربیات ما، جهانی وسیع می‌سازند که در یک شبکه پیچیده و گسترده، از نظر اندازه و بعد و مناسبات

و روش‌های عملی، شکل یافته است. شوتر میان واقعیت‌های اجتماعی مستقیماً تجربه شده و واقعیت‌های غیر مستقیم که در پس این واقعیت‌های مستقیم خوابیده‌اند، تفاوت قائل است.

واقعیت‌های مستقیماً "تجربه شده" بصورتی هستند که من مستقیماً آنها را در احساس عام همه‌گیر، مشاهده می‌کنم. اما واقعیت‌های غیر مستقیم سه دسته‌اند (۱۸۵):

- ۱- واقعیت‌های مربوط به جهان معاصرین من، که با من حضور ندارند***.
- ۲- واقعیت‌های مربوط به جهان پیشینیان یا اجداد من***.
- ۳- واقعیت‌های مربوط به جهان جانشینان من یا آیندگان****.

اما طریقه پی بردن به واقعیت‌های غیر مستقیم، بدین صورت است که جهان گذشتگان را از طریق تولیدات آنها، جهان معاصرین را هم از طریق مشاهده مستقیم و هم از طریق تولیدات آنها، می‌توانیم موردشناسائی قرار دهیم و این جهت‌گیری را نا جهان جانشینان بصورت پیش‌بینی، پیش بریم (۱۸۱). در اینجا بیان یک تفاوت، که میان درک مستقیم و ادراک از طریق تولیدات است، حیظه دریافت ما را در سه حوزه پیش روشن می‌سازد. در واقع در جهان معاصر می‌توان به تفاوت میان گفتار و نوشتار استناد کرد. در اینجا به همان ترتیب که فهم معاصرین مرتبط با من صورتی کامل به خود می‌گیرد، در فهم معاصرین غیر مرتبط دچار اشکال خواهیم بود. مثلاً "نامه" یک دوست می‌تواند در بردارنده همان محتوای گفتاری که وی ممکن است حضوراً برای ما شرح دهد باشد، ولی در زمان گفتار، ما می‌توانیم معنای عینی برای لغات او بدست آوریم. می‌توانیم آهنگ صدای او را بشنویم، حالت‌های چشم، چهره، دست‌ها، حرکات بدنی و ژست‌های او و دیگر حرکت بدنی وی را هنگام سخن گفتن ببینیم و یا حتی در هنگام لازم از او سؤال کنیم که منظورش چیست؟ یعنی با بیان، مشاهده اجتماعی را به ارتباط اجتماعی تبدیل کنیم و این تفاوت اساسی میان واقعیت‌های مستقیماً قابل تجربه و تولیدات واقعیت‌هاست (۱۸۲).

• Umwelt

•• Mitwelt

••• Vorwelt

••••• Folgewelt

اما از نظر شوتر آنچه که برای ما در خور اهمیت است، این امر است که براساس آگاهی بر واقعیت‌های مستقیا " قابل تجربه و حوزه" تحریبی همه" این واقعیتها در زندگی روزانه، با تفسیر حرکات، ژست‌ها و علائم هستی و با توجه به تولیدات واقعیت‌های مربوط به گذشتگان، که در واقع تعیین‌کننده" زمینه" معنایی واقعیت‌های موجود هستند، قدرت ساختن نمونه‌های مثالی* را بدست آوریم. این نمونه‌های آرمانی تنها شکل علمی نبوده و یا صرفاً" در حیطه" کار دانشمندان اجتماعی با جامعه‌شناس نیست، بلکه وقتی ما تحریبات مستقیم را به سمت تجربیات غیر مستقیم پشت سر می‌گذاریم، در واقع به شیوه‌ای عقلی، تیپ ایده‌آل سازی می‌کنیم، در چنین نمونه‌های مثالی، هستی‌ها، اعم از هستی حضوری و غائب، همه مورد توجه قرار گرفته‌اند و افراد گمنام نیز همگی در این ساختار شریک هستند. هنگامی که من نام‌های را پست می‌کنم، حضور کارمند پست را بصورت گمنام در آگاهی دارم، دوست من که الان اینجا نیست، در آگاهی من بعنوان یک "شخص" که مجموعه عمل و تجربه است، حضور دارد. حتی حال‌های او هنگام دریافت نامه، تا حدی در نظرم حلوه‌گر است. جرثوم‌های از همه هم عصران من نیز که در مهم مجموعه" این عمل - از ابتدای نامه. پست، دریافت و خوانده شدن و انتها - با من دریافت ذهنی مشترکی داریم، در آگاهی من هستند. در واقع هم عصران من که سازنده جهان مشترک من‌اند، اعم از حاضر و غائب در همه هستی من دخالت می‌کنند و از این طریق حتمی همگانی به شکل نمونه" مثالی ما داده و امکان ایجاد انواع روابط مشابه را برای من بوجود می‌آورند. به این ترتیب نه تنها حاضران، که حتی غائبان نیز در ساختن این تیپ ایده‌آل‌ها مطرح‌اند. انواع روابط بدین ترتیب توسط میان ذهنیت *** یعنی توافقی که برغم تفاوتها، میان اذهان وجود دارد بصورت

* Ideal type

توضیح * - نمونه‌های مثالی، نمونه‌هایی از واقعیت‌اند که جمیع ویژگیها و مشخصات آنها را دارا هستند بصورتی که امکان دارد در هر مورد نمونه" واقعی عیناً" نظیر آن نباشد. اما نمونه" مثالی پایای برای شناخت آنهاست.

.. Person

... Intersubjectivity

نمونه‌های مثالی شکل می‌گیرد، رابطه" معلم و شاگرد، روابط دوستانه، رابطه" کارفرما و مدیر، رابطه کارگر و صاحب کار و انواع روابط دیگر براساس میان ذهنیت‌ها در حوامع شکل گرفته و افراد نیز براساس این نمونه‌های مثالی و در محدوده آن با تفاوت‌های خاص فردی، اعمال مشابه مورد انتظار را انجام می‌دهند. در این طریقه ما با استفاده از زمینه" عینی معنا و با رجوع به اصل رابطه" موجود، به زمینه" ذهنی معنا می‌رسیم - هرچند که علم اجتماعی نیز خود در واقع زمینه" عینی معناست که خارج از رجوع به زمینه" ذهنی معنا تشکیل شده است - اما در اینجا عینیت معنا براساس اشتراکات بین ذهنی حفظ می‌تود و این چیزی است که از مجموعه" شتاب‌ها در زمینه‌های عینی معنا بدست آمده است (۱۸۳). بنابراین ابزار اساسی علم اجتماعی به نظر شوتر همچون وبر نمونه‌های مثالی هستند، گرچه که در ساختن آنها همیشه بطور غیر مستقیم دیگران حاضر باشند اما از نظر شوتر این ایده‌آل تیپ‌سازی در زندگی روزمره بطور دائم توسط افراد انجام می‌گیرد و کار عالم اجتماعی دوباره‌سازی آنها بر مبنای آگاهی از چگونگی ساختار آنها در زندگی روزانه و توسط مردم است.

نمونه‌های مثالی براساس نظرات شوتر بر پایه" پارامترهای زیر باید ساخته شوند (۱۸۴):

۱- زمینه‌های معانی عینی داده شده از پیش، در اینجا شوتر به روش تقلیل جزئی* باز می‌گردد بدین ترتیب که از نظر وی باید نه تنها به معنای ریشه‌ای عینیت داده شده، بلکه به معنای رسوبی آن در هر مقطع مراجعه نمود و اما در این طریقه باید به معنای عینی، یعنی آن دسته از معانی که مستقل از افراد خاص بوده و به ذهن عاملین مرتبط نمی‌باشد، رجوع نمود یعنی در واقع رسوبات معنایی میان ذهنیتها را در هر مرحله در نظر گرفت.

۲- تولیدات، منظور از تولیدات نتایج مندرج در اعمال افرادیست که بصورت مستقیم مورد مشاهده قرار نمی‌گیرند. گذشتگان و معاصران غیر مرتبط با ما که حضوراً" با مادر تماس نیستند از طریق نتایج اعمالشان با ما مرتبط می‌شوند، من حتی اگر هرگز کارگر نباشم و در محیط کارگری در ارتباط با

* Partial Reduction

برهم منطبق می‌توند، لکن ما برای ساختن نمونه مثالی خود، از هر دو طریق می‌توانیم کمک بگیریم، زمانی از عمل شروع می‌کنیم و به‌عامل می‌رسیم و زمانی دیگر از عامل شروع نموده و عمل را درمی‌یابیم، در واقع در ساختن ایده‌آل - تایپ شخصی درخصوص پست و نغل خاص، همان شخصی را که کار را انجام می‌دهد مورد نظر قرار می‌دهیم درحالی‌که مورد دوم ایده‌آل تایپ مستقل از نظر افراد و دریک زمینه، عینی معنا که مشترک اذهان است فرار می‌گیرد. بنابراین در یک طریقه، نمونه‌سازی دو متد برای فهم رفتار دیگری وجود دارد (۱۸۶):

یکبار ما از عمل خاتمه یافته شروع می‌کنیم، سپس نوع عملی را که تولید شده است مشخص می‌نمائیم و پس از آن تیپ مشخصی را که باید به‌این ترتیب عمل نماید مشخص می‌کنیم و یا اینکه برعکس عمل می‌نمائیم، یعنی با شناخت تیپ ایده‌آل شخصی، استنباط می‌کنیم که عمل مربوطه چگونه به‌مورد اجرا درآمده است، یعنی با مشخص شدن شخص، تیپ عملی که باید انجام شود، مشخص می‌کنیم.

بدین ترتیب، از نظر شوتز، تیپ‌های ایده‌آل در همان متابه میان ذهنی، دارای تشابهی هستند که از طریق آن می‌توانیم، اعمال و رفتار بشری را در دسته‌های متمایز، طبقه‌بندی نموده و بررسی نمائیم (۱۸۷).

کنش*

در زمینه عمل یا کنش، شوتز نیز، مانند وبر، میان رفتار و عمل تمایز قائل است (۱۸۸). با این تفاوت که عمل از نظر شوتز، باید در یک پروسه دائماً "متحول" (دیوره) بررسی شود. لکن برای درک آن، ما می‌توانیم عمل را مورد برش قرار دهیم، قطعاتی نظیر اسلاید پست سر هم در یک فیلم. اما در هر حال باید در نظر داشته باشیم که تجربه و عمل زمامند هستند و

* Action

عمل از نظر وبر اقدام معنی‌دار انسانی است که بسوی دیگران جهت دارد و برای عامل دارای معنا و مفهوم است.

سرمایه‌دار قرار نداشته باشم، یا اگر هرگز به‌مدرسه نرفته و رابطه معلم و شاگرد را حصراً ندیده باشم اما اینگونه روابط را براساس تولیدات روابطی که میان شاگرد و معلم و کارگر و صاحب‌کار وجود دارد، مورد شناخت قرار داده و در میان ذهنیت جامعه، مربوط به‌خودم ترک می‌نمایم.

۳- میدان عمل*. این میدان نشان دهنده محدوده عینیت‌هاست، مثلاً "میدان عمل در محدوده یک نغل کاملاً آشکار است."

۴- عینیت‌های واقعی و ایده‌آل.

برای ساختن نمونه‌های مثالی، طبق نظر شوتز، ما باید به‌تجربیات گذشته بازگردیم، در این تجربیات بسیاری از اعمال انتزاع می‌توند، عمومیت می‌یابند و فرموله می‌شوند یا ایده‌آل پذیر می‌گردند.

با طبقه‌بندی تجربیات و شناخت آنها، ما به‌قالب‌بندی نمونه مثالی می‌رسیم، اما این امر، بطور سیستماتیک و منظم توسط ذهنیت و پژه دانشمندان صورت می‌گیرد.

در اینجا شوتز خود، دو طریقه را برای یافتن نمونه مثالی عنوان می‌کند (۱۸۵):

۱- نمونه مثالی شخصی**، که خود شخص را در طریقه مطمئنی بیان می‌کند، این نوع نمونه مثالی صورت مشتقات است.

۲- نمونه مثالی میدان عمل*** این نمونه مثالی براساس زمینه عینی معیا ساخته می‌شود.

مثلاً "در زمینه محدوده، تغلی یک کارمند پست، معنای عینی، مندرج در عملی است که حتی اگر او خود حضور نداشته باشد، من که نامه را پست می‌کنم می‌توانم فرض نمایم که او چه اعمالی را بر روی نامه من انجام می‌دهد، این زمینه عینی مستقل از نظرات افراد یا اشخاص خاصی است. در عین حال، خود شخص نیز براساس معنای ذهنی خود از نغل خود یک نمونه مثالی می‌سازد که بر آن مبنا عمل می‌کند. این هر دو در یک ارتباط میان‌ذهنی

• Course of action

•• Personal Ideal type

••• Course of action type

این برتسهای اسلایدگونه، نباید عمل را برای ما بگونه ایستا و ساکن توصیف نمایند. نوتر از واژه رفتار* برای برخی تجربیات خودجوش استفاده می کند. در واقع اولین داده های آگاهی، جریان مداومی از تحریبات زیسته** هستند. تجربیات اغلب به گذشته تعلق دارند، زیرا هر تجربه درحین عمل، درست به معنای همین الان معنا می یابد زیرا هر زمان به تجربه رجوع نمائیم این تجربه، آن لحظه در زمان را سیری ساخته و در واقع آن لحظه به لحاظ وجودی در گذشته و از بین رفته است. یعنی خودآگاهی تنها در زمان گذشته و حال روتس (نه همین الان***)) که نوعی بازسازی حال است، معنا می یابد (۱۸۹).

بنابراین رفتار، فعالیت خودجوشی است که از طریق انفعال تجربه زیسته به آگاهی منفعل شکل می یابد، از این حیث ما دو نوع تجربه داریم که اساساً به هم مربوط هستند (۱۹۵):

نوع اول، تجربه منفعل**** که در واقع وضعیتی است که بر فرد وارد می شود. مثل درد، یا گرفته شدن بازو توسط فردی. این نوع تجربه به فرد معنایی را اعطا نمی کند.

نوع دوم، تجربه فعال*****، حالتی است که فرد براساس تجربه نوع اول به خود می گیرد، مثل درهم رفتن چهره در موقع درد و یا ایستادن بر اثر گرفته شدن بارو، در این جا تجربه از آنجائی که معنایی را به ما می دهد قابل فهم است.

بنابراین رفتار فعالیت خودجوش و خود به خودیست که تنها در لحظه قبل از آن، یک آگاهی منفعل در پشت آن وجود دارد. آگاهی منفعل از چیزهای شبیه به هم بوجود می آید و لحظه ای قبل از فعالیت شکل می گیرد. در واقع آگاهی منفعل، آن نوع از آگاهی است که تفکر در آن نقش اساسی ندارد. این آگاهی در پشت رفتار و تنها در لحظه ای بسیار کوتاه نسبت به

* Behaviour, verhalten

** Lived experience, Erlebnis

*** Just now

**** Passive

***** Active

آن وجود دارد، درحالی که رفتار، تجربه زیسته ایست که از میان عمل خودجوش معنادار می شود. در این حاست که می توان گفت فعالیت خودجوش، چیز حدید را بوجود می آورد و کارکرد عمل در هر لحظه براساس احساس اولیه، و در یک جریان تفکری، عینیتی زما مندر را برای آگاهی تشکیل می دهد، که آگاهی همیشه باید آن را در گذشته بنگرد. چرا که به محض تشکیل آگاهی، عمل انجام نده، مربوط به آن، متعلق به گذشته است. این فعالیت ریشه ای، در تداوم حافظه و ذهن به فرم دومی تغییر شکل می دهد که ما آن را "احساس دوم" از عینیت می گوئیم، با این خاصیت که در ترکیب نهائی این همانی عینیت حفظ می شود (۱۹۱).

بنابراین از نظر نوتر، رفتار شامل یکسری از تجربیاتی است که تفاوتشان با سایر تجربیات در این است که آنها از طریق فهم ابتدائی از فعالیت خودجوش - که در همه فهم ها یکسان است - شکل پذیرفته اند. رفتار فرد، درحالی که عملاً در حال شکل گیری است، یک تجربه پیش پدیداری است و تنها زمانی که کاملاً انجام بگیرد، می تواند زمینه ای برای تجارب دیگر باشد. پس تجربه پدیداری متعلق به رفتار انجام شده است اما این تجربیات خودجوش یا رفتار*، با عمل** متفاوت است. به زبان ساده عمل، آگاهانه و ارادی است درحالی که رفتار، عکس العملی است و به سوی دیگران امتداد نمی نماید. عمل رفتاریست که مستقیماً به سمت یک "هدف" شناخته شده معین در آینده امتداد می یابد، که از آنجا که در جریانی از استمرار است در یک بیان درست باید عناصری از گذشته را با خود داشته باشد. پس هدف عمل، نیز دارای عناصری از گذشته و آینده است. یعنی در عمل، بخش هائی وجود دارد که بعنوان هدف یا عمل کامل هنوز صورت نگرفته و در آینده صورت می گیرد. بنابراین نوتر عمل در راه پیشرفت را که جهت و هدف دارد و زمانمند است "عمل***" و عمل کاملاً انجام شده را "عمل تمام****" می نامد. اما هنوز در "عمل تمام" بخش هائی فهم نشده وجود

* Behaviour

** action

*** act

دارد که چنانچه این بخش‌ها هم اندیشیده شوند عمل بصورت "عمل اندیشیده" یا "عمل کامل*" خواهد بود (۱۹۲).

بنابراین عمل، نه تنها رفتار معنی دار است بلکه در عمل از آغاز قصدی مشاهده می‌شود که آن را مشمول پروسه‌ای می‌گرداند که براساس فهم نحربه زیسته بوجود می‌آید و مستقیماً به سمت آینده جهت دارد. از همین جاست که از طریق اندیشه، ما نسبت به اوضاع مشابه و واقعی که در آینده نزدیک امکان وقوع دارند، دارای قدرت پیش‌بینی می‌شویم و می‌توانیم براساس این پیش‌بینی عکس‌العمل نشان دهیم، در آنجا که هدفی داریم، کشمکش برای رسیدن به این هدف، گام به گام ما را در جریان فعل و انفعالی قرار می‌دهد که "عمل" نام دارد. اما از آنجا که همه اعمال مقصودی ما اندیشیده نبوده و فهم نشده‌اند، باز هم بخشی از اعمال ما شکل خودجوش به خود می‌گیرند که بر آنها تفکر صورت نگرفته و بی‌ثمر در امتداد آینده ظاهر می‌شوند. عمل تنها زمانی کامل می‌شود که براساس اندیشه کامل و فهم دقیق انجام گرفته باشد. بنابراین در اینجا چهار مفهوم متمایز مورد توجه شوتز قرار می‌گیرند:

۱- رفتار**

یک سری تجربیات خودجوشی است که از طریق فهم ابتدائی از فعالیت خودجوش در همه مهم‌ها یکسان است و در انجام آن تفکر و اندیشه در حالت موثری ندارد.

۲- عمل***

عمل، زمانمند و هدف‌دار و در جریان پیشرفت است و بخش‌هایی از آن متعلق به آینده است که هنوز صورت نیپذیرفته است.

۳- عمل تمام****

زمانیست که عمل، کاملاً انجام پذیرفته ولی بخش‌هایی از آن فهم شده و اندیشیده نبوده است.

۴- عمل اندیشیده یا عمل کامل*****

- * Act
- ** 'Behaviour, Verhalten
- *** action, Handeln
- **** act, Handlung
- ***** Act, Akten

زمانیست که بخش‌های فهم شده و نیاندیشیده عمل تمام، مورد تفکر و اندیشه واقع شده باشد که در این صورت عمل کامل شده است.

شوتز دو اصطلاح "عمل" و "عمل تمام" را از هایدگر گرفته است. در اینجا عمل تمام ممکن است به تحسم و تکمیل عمل درآینده هم گفته شود. این تحسم، عمل را به شکل "طرح*" برای ما مطرح می‌کند، طرحی که عمل را از شروع تا نهایت انجام آن، محسم می‌کند. بنابراین طرح، ترکیب یا زمینه‌ای از معنا می‌شود، بطوریکه در هر مرحله از عمل در حال انجام، عمل، معنی و مقصود خود را پیدا می‌کند (۱۹۳).

اما عمل یا کنش که بعنوان رفتار بشری خودآگاهانه توسط عامل طرح می‌شود، خود ممکن است به دو صورت آشکار یا پوشیده باشد. اعمال آشکار، هم طرح شده از قبل و هم سودمندند، تصور سودمندی در اجراء و انجام عمل نهفته است. عمل آشکار تنها بخشی از ترکیب کلی عمل است، در عین حال عمل دارای بخش‌های پوشیده، بسیاریست، حتی خودداری از عمل - که گاه در اصطلاح عمل صغی گفته می‌شود - نیز خود یک نوع عمل است، منتهی عملی پوشیده، بنابراین عمل پوشیده - که پدیده مهم و جالبی است - تمام اشکال تقسیمات قبلی را که عامل بطور سودمندانه انتخاب نموده است در بر می‌گیرد (۱۹۴). پس عمل دارای سرچشمه‌ای در آگاهی عامل است. در اینجا، وارد حیطه معنای ذهنی عمل می‌شویم، با شروع از نقطه غریزیت ماکس وبر از تفسیر ذهنی معنا، شوتز بطور کلی، فهم عمل اجتماعی را از طریق معنایی که عامل به عملش اعطاء می‌کند، مورد توجه قرار می‌دهد. در اینجا، تفسیر فهم معنای عمل در همان کلیت مسئله فهم تفسیری**، با سه وجه متفاوت درگیر می‌شود (۱۹۵):

۱- فهم بعنوان فرم نحربی دانش حس مشترک از امور انسانی

۲- فهم بعنوان مسئله‌ای شناخت شناسانه

۳- فهم بعنوان یک متد ویژه برای علوم اجتماعی.

بعنوان فرم نحربی دانش حس مشترک از اعمال بشری، فهم به سادگی

* Projection

** Verstehen

دارد. برای روشن شدن این دو دسته از محرکها، شوتر مثال ساده‌ای را مطرح می‌کند (۱۹۷). زمانی که باران شروع به باریدن می‌کند، محرک علی فرد، مشاهده باران است که او را به‌سوی باز نمودن چترش هدایت می‌کند. این رفتار، از ساخت فرد، درباره تأثیر باران بر روی لباس بدست می‌آید. از طرف دیگر، محرک دسنوری برای وی در اینجا، "خشک نگاه داشتن لباس" است. بدین ترتیب، معنی و مقصود طرح، در محرک دسنوری مستتر می‌شود. ما برای درک عمل، از آنجا که رمانند است، محرک دسنوری را مجسم می‌کنیم و آن را به شکل عمل اندیشیده و کامل. در طرح تجسم شده قرار می‌دهیم و کمک محرکهای علی و دسنوری، معانی مسترد شده از آن را تشخیص می‌دهیم. برای احاطه چینی برآمده‌ای، ما عمل را در جریان یک "دوره" می‌سیم و عمل را در پیوند با گذشته و آینده‌اش مورد بررسی قرار می‌دهیم.

بنابراین از نظر شوتر، عمل باید درحین یک استمرار مورد توجه قرار گیرد، از آنجا که عمل بطور واقعی در یک "دیوره" مطرح می‌شود، معنا نیز در نظرات من*، در آن قسمت از جریان آگاهی که قبلاً اتفاق افتاده و "دیوره" را به جلو می‌برد، نهفته است. "من" در جریان "دیوره" که مرتباً "نوشونده" است، همانی خود را از طریق تجربیات زیسته‌اش حفظ می‌کند و براین سیاق ساخته می‌شود. در اینجا تنشی میان تفکر** و زیستن بوجود می‌آید، تفکر روی عینیت‌های زمانی - مکانی جهان متمرکز می‌شود و زندگی روی تجربیاتی که در آن جاریست. زندگی سرشار از تجربه است، چه تجربیات پیش‌پیداری که هنوز درحال شدن هستند و ناتمام‌اند و چه تجربیات واقعی که قبلاً کامل شده‌اند. بدین طریق فهم عمل نیز از طریق معنای مسترد شده از آن و در جریان یک "دیوره" صورت می‌پذیرد. هر لحظه از عمل پیوندی به گذشته و امتدادی به آینده دارد و لحظات اسلایدگونه

• Ego

•• Thought

یعنی اینکه انسان در زندگی روزانه، جهان خود را از خارج بعنوان یک جهان پر معنی تفسیر می‌کند. علاوه بر عینیت هستی‌های دیگر، فهم هستی دیگری بعنوان بخش درست و کاملی از واحد فیزیکی - روانی او لازم و ضروریست. در عین حال می‌دانیم که انگیزه‌ها و اهداف، بحثی انعکاس ناپذیری از اعمال زندگی هستند. زمانی که من با عمل انسانی دیگری در جهانی اجتماعی مواجه می‌شوم، می‌دانم که باید او را به عنوان یک هستی بشری بفهمم و این یعنی که اعمال او و معنای برخی از مسائل برای او، به همانگونه است که برای من مطرح می‌شود، هرچند که عمل او ریشه گرفته از طرح نفسری باشد که او برای اعمال خویش و جهت مداوم زندگی خویش خلق نموده است. پس این دانش و اطلاع نسبت به اعمال دیگری، اصلی مسلم است که توسط ما بدقت نوع‌بندی شده و میان ذهنیت ما را امکان‌پذیر می‌سازد و بالاخره، فهم در مرحله سوم در لیزولت (جهان زندگی روزانه) مطرح می‌شود. عینیت‌های تجربه شده توسط مندهای علوم تجربی، سازنده اولین نظم ساختی هستند. اما پس از آن دانشمندان اجتماعی باید بطور کیفی وضعیت متفاوتی را بوجود آورند یعنی با دوباره‌سازی عینیت‌ها براساس مفاهیم دقیق اجتماعی و تفسیر آن، دومین نظم ساختی را بوجود آورند. در اینجا شوتر، دوطیفه از محرکهای عمل را از هم تمیز می‌دهد (۱۹۶):

۱- محرکهای دسنوری *

۲- محرکهای علی **

محرک علی، محرکی است که در گذشته فرد بوده و او را به‌طرح این عمل ویژه هدایت کرده است. در واقع محرک علی در آنچه که تنها مربوط به گذشته می‌شود، بدست می‌آید و ریشه عمل‌کنونی کامل شده فرد*** (عمل اندیشیده با کامل) از طریق آن قابل دستیابی است. از طرف دیگر، محرک دسنوری، محرکی است که نتیجه عمل را در نظر

• In-order to motives

••-Because motives

...ACT

یک پروسه عملی، تنها انعکاس عمل را در ذهن ما قابل طبقه‌بندی می‌نماید. عمل تفکر، در اینجا پیوند اساسی این جریان عملی را حفظ نموده و فهم عمل را به واقعیت آن نزدیک می‌نماید، چرا که تنها تفکر است که می‌تواند برخلاف جریان "دیوره" به عقب بازگردد و در بخش نوئیس * آگاهی، با خاطر آوردن قسمت گذشته عمل، در بخش نوئماتیک * عینیت‌های معنی‌دار را مورد تفکر قرار داده و درک نماید (۱۹۸).

از نظر شوتر، عمل، گفتار خاموش است و این هردو، زمانی قابل فهم‌اند که دارای معنی شوند. در اینجا اعمال شخصی از اعمال کلی اجتماع جدا می‌شود. مثلاً "در زبان، حالتها و گونه سخنوری در هر فرد متمایز است. در جهان ارتباطات، طبقه‌بندی اعمال و رفتار دیگران با جهان‌فکری من ادغام می‌شود. در واقع من در ارتباط با خودم به طبقه‌بندی اعمال و چگونگی آنها دست می‌رسم (۱۹۹). من بعنوان ساکن یک شهر دیگری را مهمان می‌خوانم، دیگری را مسافر می‌پندارم، او را خریدار، فروشنده، استاد و یا دانشجو می‌بینم و در واقع دست به یک نمونه‌سازی طبقه‌بندی شده می‌زنم.

توصیف پدیده اجتماعی :

محل رجوع ماهیت *** به تجربه ما در زندگی جهانی **** و همچنین ادراک تاریخ‌گرای توصیف پدیدارشناسانه و کوشش‌های به حداقل رساننده پیش‌قضاوتها در شناخت پدیدارهای اجتماعی، برمی‌گردد. بنابراین پدیدارشناسی، تا زمانی که علوم اجتماعی درصن خودشان ملاحظات درباره ماهیت را داشته باشند، به مطالعه حوزه تحریکی دلالت دارد. تحقیقات پدیدارشناسانه خود هوسرل، با انواع بسیار ویژه پدیده سروکار دارند. اغلب کارهای هوسرل، با پدیده ایده‌آل و عینیت‌های ایده‌آل یا تفهیمی و شهودی از قبیل شکل‌گیری ریاضیات و منطق ارتباط می‌یابد، بطریقی که "ایده‌آل" در نظراو، "معنی‌دار از طریق تنابه در تکرار تحریکات" قلمداد می‌شود. اینگونه پدیدارها، می‌توانند عینی باشند بدون اینکه هستی‌واقعی

* Noesis

*** Essence

** Noema

**** Life-World

داشته باشند. بنابراین فرمهای ایده‌آل ریاضیات و منطق، در طریقی که معنا می‌دهند، در تکرار تجربیات، بدون اینکه هستی واقعی داشته باشند، دارای شاه‌اند و به همان صورتی که پدیده‌های طبیعی عینی قلمداد می‌شوند، عینی هستند (۲۰۰). مثال خوبی برای عینیت ایده‌آل، موسیقی موزونی است که هماهنگ و مشابه نواخته می‌شود. سبهای مختلف، در ابزار موسیقی مختلف یا نویسه نوازنده‌های مختلف، آوای متناسبی را در صحنه هستی عینیت می‌بخشند. این امر در پدیدارهایی از قبیل هندسه و منطق که روش خود را منوجه توصیفات ماهوی می‌کنند، بیشتر روشن می‌شود تا جریانات اجتماعی. در پدیدارشناسی تفاوت میان عینیت‌های "طبیعی" و "ایده‌آل" آگاهی، در مرکز ارتباط میان پدیدارشناسی و جامعه‌شناسی قرار دارند. در گرش‌های طبیعی، ما از طریق ایجاد اولین نظم، طبقه‌بندی و آرمان‌سازی به دنیای طبیعی و اجتماعی وارد می‌شویم. از نظر هوسرل بیشتر پدیده‌های دنیای طبیعی، یا حسی هستند و یا به گونه‌ای با مراکز حسی در ارتباطند، اما پدیده‌های دنیای اجتماعی تنها در وادی معانی و از طریق معای خودشان عینیت و هستی می‌یابند. بدین جهت آنها نظیر ایده‌آل‌های ریاضی و منطق، عینیت‌های ایده‌آل * هستند. پس، جریانات اجتماعی بخش‌های فرهنگی و معانی اجتماعی، از آنجائی که در تکرار تجربیات به صورت مشابه معنی می‌دهند، صرف‌نظر از شکل ایده‌آل خود دارای عینیت می‌باشند (۲۰۱).

در جامعه‌شناسی پدیداری، پدیده اجتماعی دوگانه فرض می‌شود، یک وجه از طریق پروسه میان‌دهیت و ساختار معنا بدست می‌آید و بخش دیگر از عینیت‌های ملموس و مفاهیمی از قبیل طبقه، قشر، قانون و یا بخشهایی از پدیده که عینی‌تر هستند. بدین ترتیب آغاز کار جامعه‌شناس پدیداری از وجوه عینی شروع می‌شود ولی این وجه از پدیدارهای اجتماعی حتماً در پروسه میان‌دهیت، ما را به ساختار معنایی پدیده ره‌مون می‌نود (۲۰۲).

در واقع پدیده‌های اجتماعی وابسته به جهان اجتماعی خود و دیگران هستند و از کنش اجتماعی افراد بوجود می‌آیند و پدیدارشناس برای شناخت

* Ideal objects

۲- عده‌ای که اطرافم هستند ولی من جزو آنها نیستم، "شما" را تشکیل می‌دهد.

۳- عده‌ای که من در حضور آنها نیستم، "آنها" را تشکیل می‌دهد. در این میان، "ما و شما" جهان معاصرین را تشکیل می‌دهیم، یعنی جهانی را که افراد، طی آن با هم دارای ارتباط زمانی - مکانی هستند و از نوعی ارتباط کامل برخوردارند، اما این ارتباط، دنیای معانی آنها را در زمان معاصر تشکیل می‌دهد. "آنها" سه دسته مختلف معاصرین، پیشینیان و پسییان تقسیم می‌شوند، در اینجا کنش‌هایی از نمونه‌های شخصی رفتار و نمونه‌هایی مبتنی بر میدان عمل آن، مورد تشخیص و شناسایی هستند. معاصرین، در زمان کنونی از طریق انتقال فرهنگی در ساخت دنیای معانی ما و در تعیین چگونگی اعمال ما شرکت می‌کنند، پیشینیان که در واقع ریشه‌های زمانی شکل‌گیری معنا در هر مقطع اند - اساس این اشکال رفتاری، الگوهای فردی شخصیت‌های تاریخی یا حوزه‌های عمل مورد شناسایی است - و آیندگان، یا پسییان که در تلاش امروز ما نهفته‌اند.

از نظر شوتر، با پذیرش وجود جهان اجتماعی، همانگونه که همیشه در گرایش و نقطه‌نظرات طبیعی پذیرفته شده است، یا آنگونه که در زندگی روزانه با مشاهدات جامعه‌شناسانه کسب می‌شود، می‌توان به توصیفی بر طبق طبیعت فهم مشترک و ساخت ارتباطات اجتماعی پرداخت. در اینجا، تفاوت اساسی میان روابط چهره به چهره یعنی جایی که عمل‌کنندگان شکلی از ارتباطات زمانی، مکانی را به نمایش می‌گذارند و روابط غیر چهره به چهره یعنی جایی که عمل‌کنندگان مجزای زمان و مکانند، را می‌توان نشان داد.

روابط چهره به چهره، روابط اجتماعی غیر مستقیمی هستند که از نظر شوتر، نمی‌توانند بر پروسه طبیعی اشتراکات بین ذهنی و فهم مشترک، از طریق زبان، ژست، مشاهدات و رفتار، متکی شوند. در چنین وضعی عمل کنندگان یکدیگر را از خلال نمونه‌های آرمانی یا تیپ‌های ایده‌آل می‌فهمند. اما معاصرین، یعنی انسانهایی که در یک جامعه واحد زندگی می‌کنند، حتی اگر یکدیگر را شناسند، از طریق ساختن طبقه‌بندی، که غیر شخصی و تا حدی مبهم نیز هست، از طریق ایفای نقش‌ها و کارکردها، به فهم هم نائل

این پدیده‌ها از بخش‌های عینی‌تر آنها شروع می‌کند. در اینجا تلاش در اینست که توصیف کاملی از فرهنگ بعنوان ملاک و میران مضاوت برای تفاسیر پدیدارشناسی داده شود.

شوتر سه قاعده برای استفاده علوم اجتماعی از جهان را مطرح می‌کند (۲۵۳):

۱- فرض استحکام منطقی* - در اینجا تفاوت ساختها و میزان سازگاری این ساختها با اصول منطق رسمی مورد نظر است.

۲- فرض تفسیر ذهنی** - در اینجا بحث بر سر ساخت ذهنی فردی و محتویات این ذهن فردی است. از آنجا که از نظر شوتر، معنی ذهنی هر عملی مربوط به عمل‌کننده آن عمل می‌شود، همه انواع عمل بشری و نتایج این اعمال ریشه در تصور ذهنی فرد از عمل خودش دارند.

۳- فرض کفایت*** - هر مدلی از عمل که ساخته می‌شود باید بر حسب جهان واقعی باشد، پس ساخت عمل در طرح عمومی باید همانطور مطرح شود که قابل فهم برای خود عمل‌کننده و هموعان او باشد.

به این ترتیب و با در نظر گرفتن سه قاعده فوق، ساخت علوم اجتماعی بوسیله تجربیات مشترک روزانه مستحکم شده و قوام می‌یابد. در این زمینه شوتر به مفاهیم مختلفی می‌رسد که از طریق آنها می‌توان ساخت معنا را مورد تحلیل قرار داد.

جهان اجتماعی که افراد در آن متولد شده و رشد می‌کنند، بسا شکل دادن تجربیات، اعمال و تا حدی ادراک و احساسات فرد، وضعیت زندگی او را معین می‌کند (۲۵۴).

فرد در ارتباط با خود مناسبات مختلفی را خواهد داشت که سه دسته مشخص آنها عبارتند از (۲۵۵):

۱- من، که در ارتباط با خودم وعده‌ای که اطراف من هستند "ما" را تشکیل می‌دهیم.

* The postulate of logical consistency

** The postulate of subjective interpretation

*** The postulate of adequacy

می‌شوند. بنابراین برای یک معاصر، کافی است که بداند که فرد در ارتباط با او یک پستیچی، یک تعمیرکار تلفن و یا... است و همین برای فهم رابطه با او کافی است.

این نوع طبقه‌بندی از نظر شوتر، برای شناخت جامعه معاصرین، قابل تحقیق است و در فهم ساخت جهان اجتماعی به ما کمک می‌کند. از نظر وی، دانش اجتماعی نیز، باید به همین نوع‌بندی، منتهی به شیوه‌ای فرموله‌تر و انتزاعی‌تر پردازد.

جهان اجتماعی فرد وابسته به این سه دسته افراد حاضر و غائب است و جهان معانی از گذشتگان تا آیندگان امتداد می‌یابد. اما وسعت میدان معنایی عمل، ساخت تجربیات مشترک زندگی روزانه را غامض نمی‌نماید، چون ذهنیت مشترک که مورد نظر پدیدارشناسی است در هر مقطع و برش از زمان قابل دستیابی است و این وظیفه متدهای جامعه‌شناسی پدیداری و درواقع میدان عمل چنین روشی است که در بحث‌های آنها مورد توجه قرار می‌گیرد.

مقایسه میان جامعه‌شناسی رایج و پدیدارشناسی از نظر شوتر

شوتر در برخی از نظرات خود به مقایسه پدیدارشناسی و جامعه‌شناسی می‌پردازد، جامعه‌شناسی در این محبت از نظر او بنوعی با شیوه رایج آن یعنی پوزیتیویسم، مترادف گرفته می‌شود. بنابراین این مقایسه از نظر شوتر مقایسه‌ایست میان "ماهیت‌گرایی" در برابر "تجربه‌گرایی". به نظر شوتر جامعه‌شناسی یک نظم تحریبی است، در حالیکه پدیدارشناسی با وجود ادعاهای برخی، که ماهیت و صورت پدیده را از منبعی واحد می‌دانند، تجربی نیست. توصیف پدیدارشناسانه، توصیفی براساس تقلیل است که بیشتر از آنکه با هستی عینی پدیده ارتباط داشته باشد با ماهیت آن در ارتباط است. به نظر شوتر، پدیدارشناس برای یافتن ترکیبی ماهوی از عینیت‌آگاهی شخصی خود، از اندیشه کمک می‌گیرد (۲۰۶):

به این طریق او آنچه را که ماهوی است و در ساخت پدیده نقش اساسی دارد، از آنچه که غیر لازم و غیر ضرورست جدا می‌کند و بدین ترتیب به توصیف پدیده می‌پردازد. در اینجا، تنها واقعیت مورد مشاهده، مورد نظر پدیدارشناس نیست بلکه آنچه برای وی اساسی است، امکان قابلیت تصور

پدیده‌ها، یعنی توصیف ماهیت‌هاست. بنابراین پدیدارشناسی بیشتر از آنکه به عینیت پدیده پردازد جلب معنی آنها می‌شود. معنی یا معانی‌ای که توسط فعالیت‌های ذهنی ما شکل می‌گیرند.

بنابراین مدارک مورد نظر جامعه‌شناس، که بیشتر مدارکی از منابع دیگر، یعنی از تجربیات مشاهده‌ایست با مدارک مورد نظر پدیدارشناس - که مدارک دست اول است - متفاوت می‌شود. جدای از این تفاوت عظیم، تفاوت دیگری نیز در عینیت آنها وجود دارد. توضیحی که ابتداء "ضروری به مظهر می‌رسد اینست که، ارتباط با ماهیت در پدیدارشناسی به معنی غیر عینی بودن و مشخصه غیر تحریبی متد آن نیست، بلکه توصیف پدیدارشناسانه در ارتباط با عینیت‌های معنا بخش آگاهی صورت می‌گیرد، این عینیت‌های معنا بخش می‌توانند واقعی یا ایده‌آل باشند، اما آنچه که مهم است مشخصه همگانی بودن، بصورت یک اشتراک میان اذهان و تکرار آنها در تجربه‌است و این خود یعنی عینی بودن توصیف پدیدارشناسانه، زیرا دریافتی از پدیده که تا این حد بین افراد مشترک بوده و پایه اعمال مکرر قرار گیرد حتی اگر به واقع وجود نداشته باشد، براساس پایه‌ای عینی چنان مطرح می‌شود که افراد متفاوت از آن برداشت مشترکی می‌نمایند، و براساس این برداشت مشترک عمل می‌کنند. عنوان مثال می‌توان از عینیت‌های ایده‌آل ریاضی یاد کرد، این عینیت‌های ریاضی هرگز به واقع در جهان موجود نیستند ولی پایه‌ای برای بسیاری از محاسبات و کاربردهای واقعی در زندگی محسوب می‌شوند. عینیت‌های ایده‌آل ریاضی از آنجا در زندگی همه ما بعنوان اصول مسلم قابل قبولند که در تجربیات، نتایج مشابهی از آن استخراج می‌کنند و در واقع اصل عینیت طرح مسائل ریاضی نیز از همین جا مورد توافق است و بصورت پیش فرضی برای گرایشهای طبیعی است. ریاضیدان، دانشمندان علوم طبیعی که از زبان ریاضی (عینیت‌های ایده‌آل) استفاده می‌کنند در دنیای علمی خودشان، در خلال گرایشهای طبیعی کار می‌کنند. بنابراین از نظر شوتر معنای عینیت در پدیدارشناسی نسبت به جامعه‌شناسی بسیار متفاوت است.

بدین ترتیب می‌توان گفت، توصیف ترکیب ماهوی عینیت‌های معنا بخش

آگاهی که غیر قابل تردید هستند، برای تجربه فرد عینیت‌هایی صرفاً واقعی هستند، اما در جامعه‌شناسی قاعده محدود کننده عینیت در قدرت تفسیر جامعه‌شناس از تجربیات بشری ظاهر می‌شود.

نظر شوتر را بوسیله نشان دادن اینکه معلولهای جامعه‌شناسانه با طرز تفکر عاملها (عمل‌کننده‌ها) تداوم می‌یابند، دنبال می‌کنیم. هدف ابتدائی علوم اجتماعی به نظر شوتر عبارتست از "دانش تنظیم شده‌ای از واقعیت اجتماعی". و واقعیت اجتماعی، حاصل جمع کلی پدیده‌ها و وقایعی است که در خلال جهان فرهنگی - اجتماعی بوسیله تفکر مشترک و عام زندگی بشر تجربه شده و از میان زندگی روزانه آنها و هموعشان که در ارتباطات گوناگون و اعمال متقابل با هم هستند، بدست می‌آید (۲۰۷).

اولین وظیفه‌روشناسانه پدیدارشناسی "تجسس برای اصول عمومی به صورتی است که باز زندگی روزانه سازمان یافته و تطابق داشته باشد (۲۰۸)". بدین ترتیب شوتر پس از زندگی روزانه از وظیفه‌ای بنام "جامعه‌شناسی عمومی*" صحبت می‌کند، که این جامعه‌شناسی عمومی عبارتست از: "فعالیت دوباره جریان آگاهی که بر باقیمانده‌ها یا رسوبات معنا بنا می‌شود (۲۰۹)".

این تز بر اساس سطح میان ذهنی واقعی و جسمانی که وظیفه علوم فرهنگی دنیوی و متدهای ویژه آنهاست، بنا شده است و دقیقاً یک بخش از پدیدارشناسی شکل یافته "گرایشهای طبیعی"*** است.

در جامعه‌شناسی شوتر فلسفه پدیدارشناسی ابتدائی با نزدیک شدن به گرایشهای طبیعی راه جدیدی را برای تحقیقات جامعه‌شناس باز می‌کند. اما شوتر در احاطه اصول عمومی احد شده از زندگی واقعی و روزانه و گرایشهای طبیعی آن را می‌باید که تنها گام نخست است، پس از آن شوتر در جامعه‌شناسی پدیداری خود برخی چیزها را از فلسفه متعالی هوسرل می‌گیرد، اما همچون هوسرل در این سطح باقی نمی‌ماند، زیرا که نونسز صریحاً "پدیدارشناسی ماوراء تجربه را، آنگونه که هوسرل بعنوان پایه و اساس برای

• General Sociology

•• Natural attitude

علوم فرهنگی دنیوی می‌پنداشت، رد می‌کند. وی در اشاره به هوسرل درباره زندگی جهانی* بعنوان طبقه صحیح علوم اجتماعی می‌گوید:

"ما می‌توانیم بگوئیم که علوم اجتماعی تجربی می‌تواند پایه‌های واقعی خود را نه در پدیدارشناسی متعالی بلکه در شکل‌گیری پدیدارشناسی گرایشهای طبیعی" بنا کند. کمک هوسرل به علوم اجتماعی به شامل کوشش پر موفقیت او برای حل مسئله جانشینی میان ذهنیت ماوراء تجربه در نقلیل نفس شناسانه وی هست و نه در نظریه مبهم همدلی بعنوان شالوده فهم و به بالاخره در تفسیر او از اجتماع و جامعه عنوان دهنتهائی با نظم برنر طبیعی که می‌توانند بطور روشی توصیف شوند، بلکه تنها کمک هوسرل، نظر او درباره مسائل زندگی جهانی* و طرح توسعه آن به یک مردم‌شناسی فلسفی است (۲۱۰)".

نقطه مرکزی طرح شوتر درباره وظیفه جامعه‌شناسی عمومی و استناد او بر پدیدارشناسی، تفاوتی است که او میان علوم فرهنگی دنیوی (مثل جامعه‌شناسی، مردم‌شناسی و اقتصاد و روانشناسی) و پدیدارشناسی ساخت یافته بر اساس گرایشهای طبیعی از یک طرف و پدیدارشناسی متعالی از طرف دیگر قائل است، با این حال او این سه را بعنوان سه حوزه تکمیلی تحقیق در نظر می‌گیرد.

اگر چه شوتر زبانا "از برتری پدیدارشناسی متعالی هوسرل تعریف می‌کند لکن تحقیقات خود او کوششهای صریحی است برای جهت دهی پدیدارشناسی به سمت تحقیقاتی که بر پایه جهان زندگی و گرایشهای طبیعی مبتنی است. او سعی دارد پدیدارشناسی شکل یافته از گرایشهای طبیعی خود را، بعنوان زمینه فلسفی روشنی برای علوم فرهنگی دنیائی، در نظر گیرد، و در این رابطه سعی خود را بیشتر صرف پاسخگویی به استدلالی که در رابطه با نوشته‌های هوسرل مطرح است، می‌نماید. اما چنانچه مشخص شد، پدیدارشناسی شکل یافته بر اساس گرایشهای طبیعی بوسیله توضیح فرضیات و طرح عنوان مفاهیم و روش خود، تنها در زمینه روش‌شناسی توانست به علوم فرهنگی کمک کند. اهداف و طرق و وسایل در اینجا بر آگاهی محض یا میان ذهنیت ماوراء تجربه

• Life world

تحقیق جامعه شناسانه از نظر جامعه‌شناسی پدیداری

نظر شوتر درباره پدیدارشناسی شکل یافته از گرایشهای طبیعی، تقریباً "اهمیت اساسی برای جامعه‌شناسی جهان مشترک زندگی روزانه دارد، اولین وظیفه این پدیدارشناسی، تشریح طبیعت خود تحقیق جامعه‌شناسانه است. بنابراین مدت تنها زمانی می‌تواند کاملاً "عقلانی باشد که توسط معانی کسب شده در طی تحقیقات وسیع پدیدارشناسی ساخته شده از گرایشهای طبیعی بدست آمده باشد. برای روشن شدن انتقاد پدیدارشناسانه به روش‌شناسی، به بحث در سه حوزه مشخص می‌پردازیم (۲۱۲):

۱- تشریح مفاهیم

۲- جریان کلی مفهوم

۳- متدهای تحقیق زبان و معنی

اولین دستور حوزه روش شناسانه پدیدارشناسی توصیف عینیت‌های پدیداری آگاهی (مفاهیم) است، که به توضیح مفاهیم جامعه شناسانه می‌پردازد. بسیاری از مفاهیم در جامعه‌شناسی مفاهیم معنادار هستند که بطور مبهم و نامشخص مورد استفاده قرار می‌گیرند، این مفاهیم گاهی تا آنجا به افراط رفته‌اند که ابهام زبان روزمره و استعمال نابجای آنها در زندگی عادی، عیناً "به جامعه‌شناسی منتقل شده است. این مشکل اساسی از آنجا ناشی می‌شود که مفاهیم جامعه‌شناسی با زندگی جهانی ارتباط می‌یابد، درحالیکه مفاهیم سایر علوم چنین نیستند، و اینجاست که اولین هدف پدیدارشناسی "پایداری زمینه تجربی مفهوم در زندگی جهانی است". اما پدیدارشناسی نه تنها مفهوم را در زمینه‌هایی که نشان داده شده، یا تعریف شده است، مورد بحث قرار می‌دهد، بلکه بدنبال یافتن خط سیر معنایی که مفهوم بدست می‌دهد نیز هست. در این راستا باید معنی مفهوم به طریق آزمودن همه رسوبات قبلی معنای آن و از طریق یافتن ریشه‌های این معنا در تفکر ماقبل علمی استخراج شود. در واقع مفاهیم معاصر در ریشه‌های اولیه آنها خلاصه شده‌اند و تاهنگامی که مفاهیم در سطح معانی هم‌دوره خود باقی بمانند و به زمینه و گذشته آنها رجوع نشود همچنان مبهم باقی خواهند ماند. مفهوم باید در ارتباط با ریشه وجودی خود و معانی

متمركز نمی‌شوند، بلکه بر چگونگی شکل یافتن گرایش طبیعی و فهم آنها در تحقیقات علمی اجتماعی متمركز می‌شوند و بالاخره علوم اجتماعی دنیوی در حائی قرار دارند که با تشریح میان ذهنیت دنیائی - آنچه که در دنیای عینی وجود دارد، نه ماوراء الطبیعه و متعالی - با "زندگی جهانی" ارتباط می‌یابند. در اینجا بیشترین تماس بشکل فهم قراردادی (پیمانی) بسا سطح تحقیقات جامعه‌شناسی ایجاد می‌شود (۲۱۱).

از نقطه نظر پدیدارشناسی، سئوالات و روشهای جامعه‌شناسی دنیوی باید اساساً "اصلاح شود و در این زمینه پدیدارشناسی، علمی انتقادی به نظر می‌رسد. اما برای شوتر تنها پدیدارشناسی و روشهای پدیدارشناسانه است که قادر به تحقیقات ابتدائی در زمینه ارتباط متقابل میان فلسفه و علوم فرهنگی دنیوی است.

بنابراین پدیدارشناسی مبتنی بر گرایشهای طبیعی، که بصورت نوعی روش مورد استفاده جامعه‌شناسی است، از نظر وظیفه کاملاً "با آن نوع پدیدارشناسی که توسط هوسرل مطرح شد و پدیدارشناسی نظیر مولویونتی آن را تداوم بخشیدند، متفاوت است. از نظر شوتر این کاملاً "غلط است که فرض کنیم جامعه‌شناس می‌تواند روشها، اصطلاحات و حتی مسائل پدیدارشناسی محض را داشته باشد. از نظر او فلسفه، به آنچه که مربوط به مسائل فلسفی است، می‌پردازد و متدها و اصطلاحات جداگانه مربوط به خود را داراست، درحالیکه جامعه‌شناس به مسائل جامعه‌شناختی و توسعه متدهای مناسب آن توجه دارد. بنابراین از نقطه نظر شوتر تبعیت جامعه‌شناسانه از پدیدارشناسی کاملاً "مردود است (۲۱۲). به اعتقاد وی، هرچند که ملاحظات بعدی در زمینه متدهای علوم اجتماعی و نظریات اساسی آنها لزوم گسترش حوزه پدیدارشناسانه به علوم اجتماعی و توسعه متعلقات این حوزه را در بردارد، اما روشن است که ارتباط پدیدارشناسی با علوم اجتماعی نمی‌تواند صرفاً "متوجه تبیین تک علتی جامعه‌شناسی با علم اقتصاد باشد. بدین ترتیب پدیدارشناسی ساخت یافته، گرایشهای طبیعی در جهت یابی و تحلیل جامعه‌شناسانه موثر بوده و به آن کمک می‌نماید، ولی هرگز در صدد به تابعیت درآوردن جامعه‌شناسی نیست.

مختلف رسوبی اش فهمیده شود وگرنه مبهم بوده و در تفسیر و توضیح، مارا همراه می‌کند.

مفهوم جامعه‌شناسی، تولید معنای فعالی است که ما را به سمت رسوباتی - بازگشت به خلاصه رسوبات و مدارک اولیه - می‌برد که می‌تواند دوباره به عمل درآورده شود. بنابراین مفاهیم جامعه‌شناسی بلحاظ معنا، مفاهیم ثابتی نیستند. در واقع، تنها علوم نظیر علوم وضعی و یا هندسی هستند که مفاهیم آنها در طی قرون تغییری نمی‌کند، که این امر نیز باز با رجوع به پایه‌های ریشه‌ای و ابتدائی آنان است. اما در جامعه‌شناسی معنای مفهوم چگونه بدست می‌آید.

در ابتدا باید توجه نمود که مفاهیم مورد استعمال در زندگی روزانه، خواه ناخواه به جامعه‌شناسی کشیده می‌شوند. این مفاهیم عادی، معمول و ناشناخته در زندگی عامه مردم باید جای خود را به مفاهیم شناخته شده و آگاهانه در جامعه‌شناسی بدهند و این کار توسط رجوع به سیرمعانی منتج از مفهوم، از اولین معنای ریشه‌ای ماقبل علمی تا معانی جاری کنونی حاصل می‌شود. معانی در سیر جریان خود مرتباً خود را می‌آفرینند و تجدید می‌شوند. و به این طریق آگاهی ما را نسبت به مفهوم شکل می‌دهند. اما معانی نهایی مفاهیم علوم اجتماعی، باید چنان شناخته و مشخص شوند که مانند مفاهیم هندسه و علوم وضعی بتوانند به معانی قبلی خود رجوع کنند. در اینجا توجه جامعه‌شناسی پدیداری به تقلیل جزئی است (۲۱۴).

تقلیل جزئی*، تحویل یا تقلیلی است که طی آن، برای درک یک پدیده در دوره‌ای خاص، آن را در ریشه و رسوبات معنایی همان دوره زمانی قرار می‌دهند. بنابر - چنین روشی، از آنجا که ریشه معنی، در زندگی روزانه نهفته است، لزوماً در جامعه‌شناسی نیز باید به تقلیل زندگی معمولی توجه نمود. بنابراین، تا زمانی که چگونگی ریشه‌گرفتن و اساس مفهوم را از وابستگی آن به زندگی جهانی قبل از علم بفهمیم، معانی آنها برای ما، مشاهده‌گر و خواننده در ابهام خواهد ماند. از نظر پدیدارشناسی، عقلانیت یعنی

* Partial-Reduction

اینکه عمل برای عمل کننده پر معنی و قابل فهم باشد (۲۱۵). پس قدم اول، جمع‌آوری معنا از گذشته تا حال، یعنی یافتن معانی از ریشه تاکنون آن است. و اولین وظیفه توضیح مفاهیم نیز، این است که سلسله‌ای از معانی تجربی مفاهیم و ارتباط آنها با تجربیات بشر در زندگی جهانی را مورد توصیف قرار دهند. پس از آن در یک بیان کامل وظیفه پدیدارشناسی ساخت یافته از گرایشهای طبیعی، این است که "ماهیت‌های ادراکی کامل و ممکن" را بدست آورد. قدم دوم، دریافتن این مهم است که چطور مفاهیم ساخته می‌شوند و این کاریست که بعهدہ جامعه‌شناسی است (۲۱۶).

در اینجا جامعه‌شناسی پدیداری، با روش مردم‌شناسی* در هم می‌آمیزد. بیشتر توجه اتنومتدولوژی یا روش مردم‌شناسی معطوف به زبان است. زبان دقیق‌ترین وسیله‌ایست که معانی و ارتباطات اجتماعی از طریق آن بصورت میان ذهنی شکل می‌گیرد. زبان عاملی است که تجربیات دیگران را به فرد منتقل می‌کند و آنها را در دنیای تجربی وی سهم می‌دارد، هم چنانکه تجربیات دیگران را در تحقیقات جامعه‌شناس نیز داخل می‌نماید (۲۱۷). براین سباق، زبان یکی از عوامل انتقال تجربیات پیشینیان به معاصرین و آیندگان است.

در نهایت شوتر، با تاکید بر فهم بعنوان مند ویژه علوم اجتماعی، که فرم تجربی دانش حس مشترک و درعین حال مسئله‌ای شناخت شناسانه نیز هست، چهار وظیفه عمده را برای جامعه‌شناسی پدیداری خاطر نشان می‌کند (۲۱۸):

- ۱- شروع کار جامعه‌شناس باید از گرایشهای طبیعی زندگی روزانه باشد.
- ۲- دوباره‌سازی مفاهیم عادی زندگی روزانه توسط جامعه‌شناس، باید با روش تقلیل‌گرائی جزئی بطریق شروع از معنای ریشه‌ای پدیده و معناهای رسوب شده در اذهان، در هر مقطع انجام پذیرد.
- ۳- توجه بیشتر جامعه‌شناس باید به معانی پدیده‌ها معطوف باشد تا به عینیت آنها، به این مفهوم که با توجه بیشتر بر قابلیت تصور اعمال و پدیده‌ها

* Ethnomethodology

یعنی توصیف ماهیت‌ها، زمینه، دریافت اعمال و پدیده‌ها روشن شود و این امریست که با توجه صرف به واقعیت مورد مشاهده، قابل اکتساب نیست.

۴- و در آخر آنچه لازم است، روش طبقه‌بندی اعمال و رفتار بشری بر اساس نمونه‌های مثالی است، که تکمیل‌کننده جدول شناسایی ما نسبت به اعمال و رفتار بشری است.

پایان

واژه‌نامه انگلیسی

A:	Being-For-the-other	هستی برای دیگری
Accomplishment	Being-For-itself	کزاره
Act		عمل اندیشیده-عمل کامل
act	Being-in-itself	عمل تمام
Action		عمل-کنش
Active	Being-in-the-world	فعال
Alter ego		خوددپیری
Appresentive	Being-there	حفت وجورسازی
Appre sentive pairing	Biographical Situation	جفت ناآشکار
Associative memory		وضیعت شرح حالی
	C:	حافظه-متنی برتداعی
B:	Cogito	من فکور
	Common sense	عقل سلیم
Because motives	Common sense world	محرکهای علی جهان
Beginnings		عقل سلیم-جهان حس مشترک
Behaviour	Conduct	رفتار سلوک
Behaviourist	Consciousness	رفتارگرا آگاهی
Being and nothingness	Contemporaries	معاصرین
	Consociates	معاصرین هستی و نیستی

خوره: تظاهر و نمایش	I	معنی افعال
Figure/ground structure	Ideal meaning	معای ایدئال
ساخت زمینه‌ای - پیکره‌ای	Ideal objectification	عینیت‌های ایدئال
Formal logic	منطق رسمی	عینیت یافتن ایدئال
Formal sociology	Ideal objects	عینیت‌های ایدئال
جامعه‌شناسی صوری	Ideal type	نمونه مثالی
Freedom	آزادی	Immediate present
	انتساب	Imputation
G:	In--order to motives	محركه‌های دستوری
General other	Instinctive Life	زندگی غریزی
دیگری تعمیم یافته	Institutionalization	نهادی گرداندن
General sociology	Intentionality	معنا بخشی ارادی
جامعه‌شناسی عمومی	Intentionality of acts	معنا بخشی مورد نظر اعمال
General thesis of the alterego	Internal time—Consciousness	زمان - آگاهی درونی
تز عمومی خود دیگری	Interpretation	تفسیر
Geshtalt theory	Intersubjectivity	تئوری کشتالت
H:	Inter world	میان ذهنیت - بین ذهنیت
Here	Intuitive Experience	اینجا
Hermeneutics	Invisible	تاویل
Historical time	Isolate sympathy	زمان تاریخی
Historical Typology		سنخ‌شناسی تاریخی
I:		سمبانی منفرد

Cosmology	جهان‌شناسی	فهم همدلانه
Course of action	میدان عمل	درک همدلانه - همدلی
Course of action type	نمونه مثالی میدان عمل	Empathy
Cultural sociology	جامعه‌شناسی فرهنگی	Empirical—ego
		من نحری
		Empirical Rationalism
		خردگرایی نحری
		Epistemology
		شاخه‌شناسی
		Epoche
D:		اپوکه (بازگشت به رسیدن تاریخی)
		Essence
		ماهیت
Description	توصیف	Essential
Determinism	نعیی کرائی	ماهوی
Dualism	دوگانه‌گرایی	Essentially Social Feeling
Duree	دوره	احساسات اجتماعی اساسی
		Ethnomethodology
		روش مردم‌شناسی - روش‌شناسی قومی
E:		Everyday Life
		زندگی روزانه - زندگی هر روز
Ego	من	اکزسانسیالیزم
Emotional Contagion	واگیری عاطفی - سرایت عاطفی	اکزسانسیالیزم
Emotional Identification	همانی عاطفی	مکتب اصالت وجود
Emotional Impulse	جنبش احساسی	Existential Phenomeno Logy
Emotional Introjection	درون‌فکنی عاطفی	مکتب اصالت وجود
Emotional Solidarity	هم‌بستگی عاطفی	Existential Fact
		واقعیت وجودی
Empathetic Understanding		Explanation
		تبیین
		F:
		Facticity
		استحکام
		Fellow—Men
		هموعان
		Field of expression

	Prescientific	ماقبل علمی
P:	Present	حال
	Primary groups	گروههای نخستین
Partial Reduction		تقلیل جزئی
Passive	Problematic	مفعول پروبلما تیک
Person		شخص به زیر سؤال بردن (طرح مسئله)
Personal Ideal type	Process of being conscious	جریان وجود یا هستی آگاهی
		نمونه مثالی شخصی
Personal - Life	Projection	وجود شخصی طرح
Perspectivism	Propathy	مشارکت عاطفی
	Proto sociology	مکتب اصالت چشم انداز
Phenomen		جامعه شناسی نخستین
	Pure consciousness	فنون - ظاهر - پدیدار
Phenomenological Reduction		آگاهی محض
	Pure ego	تقلیل پدیدار شناسانه من محض
Positivism		
	Q:	اثبات گرایی - مکتب تحصلی
Postulate of adequacy	Quasi - temporal	نیمه زمانی فرض کفایت
	R:	
Postulate of logical consiten		فرض استحکام منطقی
cy	Rationalism	عقل گرایی
Postulate of subjective inte-	Reciprocity of perspective	تقابل مناظر
pretation		فرص تفسیر ذهنی
Practical Intelligence	Reconstruction	بازسازی
	Reductionism	تقلیل گرایی
Pragmatism	Reflection	تفکر
Praxis	Relationism	نسبتی گرایی
Predecessors		پیشینیان

J:	Motivational understanding	فهم انگیزی
Just now		همین الان - حال حاضر
	Monade	مونا د
	Motivations	انگیزش ها
L:	My body	بدن من (در اینجا جسمانیت)
Life—world	Myself	زندگی جهانی خودم
Lived experience		جبرده زیست
Lived Intersubjectivity	N:	میان ذهنیت زیسته
	Natural attitude	کرایش طبیعی
Lived space		مکان زیسته
Lived time	Nature of sympathy	زمان رسته
Logical Empiricism		طبیعت همدردی
	Noema	نوتا تجربه گرایی منطقی
Longiluatinal Intentionality		(عینیات وابسته به جریان آگاهی)
	Nomen	نومن - ذات - جوهر
	Noesis	نوتسیس
M:		(انواع جریان آگاهی)
Mathesis universalis	O:	
		کلیت ریاضی
Me	Object of Consciousness	من (مفعول)
Meaning		معنا
Mediation	Operative Intentionality	واسطه
Me - object		من عسی
Mimpathy	Other	دیگری
	Other person	شخص دیگر
Mind	Own myself	هم نقلد - تقلید عاطفی
		ذهن
		خود خودم

Understanding	فهم	
Unipathy	Value judgment	قضاوت ارزشی
	Visible	مشهود
V:	Vivide present	حال واضح

واژه نامه آلمانی

Akten	Hic	اینجا
	Illic	آنجا
Entzauberung	Lebenswelt	زندگی جهانی
Erlebnis	Mitwelt	معاصرین (غائب)
Folgewelt	Umwelt	معاصرین (حاضر)
Geist	Verhalten	رفتار
Gemeintersinn	Verstehen	فهم -
Handeln		فهم تفسیری
Handlung	Vorwelt	پیشینیان

Relativism	نسبی گرایی	Subjective meaning	معنای ذهنی
Reliability	پایایی	Successors	آیندگان
Remember	بخاطر آوردن	Symbolic interactionism	مکتب کنش متقابل نمادی
Role — players	بازیگران نقش	Synchronic	هم زمان
The rule of nominalism	قاعده اسم گرایی	* T:	
The rule of phenomenalism	قاعده پدیدارگرایی		

S:	There	آنجا
	Thou	تأو- شخص دیگر
Signification	Thought	تفکر
	Transcendental	متعالی
Situation	Transcendental Idealism	ایده آلیسم متعالی
Sociable	Transcendental Phenomenology	پدیدارشناسی متعالی
Social behaviourism	Transcendental Subjectivity	ذهنیت متعالی
Sociality	Transformational grammar	دستور تحولی
Sociological formalism	Transverse Intentionality	معنا بخشی اریب
Sociology of real factors	Type	نوع
Specious present	Typification	سنخ بندی
Speech		
Statistical Historiography		
	U:	
Subjective adequacy		

کفایت ذهنی

فهرست مراجع :

- ۱- دکتر شرف‌الدین خراسانی ، "از برون تا هگل" ، انتشارات دانشگاه ملی ، صفحات ۵۲-۵۳
- 2- Filmer, Paul, "New Direction in Sociological theory", P.123
- 3- Natanson. Maurice, "Phenomenology", P.6
- ۴ و ۵ و ۶- پیشین ، شماره ۲ ، صفحات ۱۲۲ و ۱۲۳
- ۷- پیشین ، شماره ۲ ، صفحه ۱۲۳
- ۸- زولین فروند ، "آراء و نظریه‌ها در علوم انسانی" ، ترجمه علی محمد کاردان . صفحات ۱۲۳ و ۱۲۴ و
- Spurling. Laurie, "Phenomenology and the Social world, P. 25 and 76 - 84
- ۹ و ۱۰- محمد علی فروغی ، "سیر حکمت در اروپا" ، جلد دوم ، صفحه ۲۰۲
- ۱۱- پیشین ، صفحه ۲۱۵
- ۱۲- پیشین ، شماره ۲ ، صفحه ۱۲۳
- ۱۳- پیشین ، شماره ۲ ، صفحه ۱۲۱
- ۱۴- پیشین ، شماره ۳ ، صفحه ۵
- ۱۵ و ۱۶- پیشین ، شماره ۲ ، صفحه ۱۲۴ - ۱۲۳
- ۱۷ و ۱۸- پیشین ، شماره ۲ ، صفحه ۱۲۵ - ۱۲۴
- ۱۹- پیشین ، شماره ۲ ، صفحه ۱۲۴
- 20- Spurling. Laurie, "Phenomenology and the Social world" P.16

فهرست اسامی

Apel	آپل	Mills. C.W	میلز ، سی‌رایت
Berger. Peter	برگر پیتر	Nearath	نورات
Blum. Alan	بلوم . آلن	Parsons. Talcott	پارسونز : تالکوت
Booken	بوکه	Rickert. Heinrich	ریکرت . هانریش
Brentano	برنتانو	Rudner	رادنر
Caplan	کاپلان	Scheler. Max	شلر ، ماکس
Droysen. Gustave	درویزن . گوستاو	Schliermacher.	شلایر ماخر
Filmer. Paul	فیلمر . پل	Schutz. Alfred	شوتز . آلفرد
Habermas	هابرماس	Vierkandt. Alfred	فیرکانت . آلفرد
Husserl. Edmund	هوسرل . ادموند	Vonmises Ludwig	فن‌مایز . لودویک
Kelson. Hans	کلسن . هانس	Vonwieser Friedrich	فن‌ویزر . فردریک
Kolakow ski	کولاکوفسکی	Weber. Alfred	ویر . آلفرد
Leibniz	لایب‌نیز	Weber. Max	ویر . ماکس
Louch	لوش	Winch	وینچ
Luckman. thomas	لاکمن . توماس	Windelband	ویندل باند
Mannheim. Karl	مانهایم . کارل	Wittgenstein	ویتگنشتاین
Mer leau ponty	مرلوپونتی		

کتاب ذیل به چاپ رسیده است و متن حاضر اقتباسی از همین مقاله است :

Luckman, thomas, "Sociology and Phenomenology",
Philosophy, Social sciences and Everyday Life.

۵۳- پیشین، شماره ۵۲، صفحه ۲۲۱ و ۲۲۰

۵۴- پیشین، شماره ۵۲، صفحه ۲۲۷ و ۲۲۶

۵۵- پیشین، شماره ۵۲، صفحه ۲۴۲

56- Coser. Lewis, "Master of Sociological thought", part 2,
P. 273

۵۷- نراقی احسان. "علوم اجتماعی و سیر تکوینی آن". صفحات

۱۱۵-۱۱۶

۵۸- پیشین، شماره ۳۸، صفحه ۱۵۱

۵۹- پیشین، شماره ۳۸، صفحه ۱۵۲-۱۵۰

۶۰ و ۶۱- پیشین، شماره ۳۸، صفحه ۱۵۵-۱۵۳

۶۳- پیشین، شماره ۳۸، صفحه ۱۵۸

۶۴ و ۶۵- پیشین، شماره ۳۸، صفحه ۱۶۳-۱۶۱

۶۶- پیشین، شماره ۳۸، صفحه ۱۷۳-۱۷۱

۶۷ و ۶۸- پیشین، شماره ۳۸، صفحه ۱۷۴ و ۱۷۳

۶۹ و ۷۰- پیشین، شماره ۳۸، صفحه ۱۷۵ و ۱۷۴

۷۱- پیشین، شماره ۳۸، صفحه ۱۷۸

۷۲- پیشین، شماره ۳۸، صفحه ۱۵۸-۱۵۵

۷۳ و ۷۴ و ۷۵-

Dale. Martin, "The nature and typs of Sociological theory"
part 2, P. 274, 5

۷۶- پیشین، صفحه ۲۷۲

۷۷ و ۷۸- پیشین، صفحه ۲۷۵

۷۹ و ۸۰- پیشین، شماره ۵۶، صفحه ۴۵۳

۸۱ و ۸۲- پیشین، شماره ۵۶، صفحه ۴۵۵-۴۵۳

۸۳- مایه، کارل. "اندولوژی و اتوینا". ترجمه فربرز مجیدی.

۲۱ و ۲۲- پیشین، شماره ۲، صفحه ۱۲۵ و

Schutz. Alfred, "Collected paper", the problem of Social
Reality, V. I, P. 107

۲۳ و ۲۴ و ۲۵-

Schutz. Alfred, "The Phenomenology of the Social world",
P.46,47

۲۶ و ۲۷- پیشین، صفحه ۴۸-۴۶

۲۸- پیشین، مقدمه، صفحه xix

29- Luckman. thomas, "Sociology and Phenomenology",
P.77

۳۰ و ۳۱- پیشین، صفحه ۷۸-۷۷

۳۲- پیشین، صفحه ۴۷

۳۳- پیشین، صفحه ۴۹

۳۴- پیشین، صفحه ۷۷

۳۵- پیشین، صفحه ۸۱-۷۹

۳۶ و ۳۷- پیشین، شماره ۲، صفحه ۱۲۷ و ۱۲۶

38- Schutz. Alfred, "Collected paper", V. I, P. 150 - 155

۳۹ و ۴۰ و ۴۱- پیشین، شماره ۲، صفحه ۱۲۸

۴۲- پیشین، شماره ۳۸، صفحه ۱۲۷-۱۲۲

۴۳- پیشین، شماره ۳۸، صفحه ۱۲۴

۴۴- پیشین، شماره ۳۸، صفحات ۱۲۶-۱۲۵

۴۵- پیشین، شماره ۲، صفحه ۱۳۶-۱۳۵

۴۶- پیشین، شماره ۳۸، صفحه ۱۳۶-۱۳۵

۴۷ و ۴۸- پیشین، شماره ۳۸، صفحات ۱۲۷ و ۱۲۶ و ۱۴۵ و ۱۴۶

شماره ۲، صفحه ۱۳۳

۴۹ و ۵۰- پیشین، شماره ۲، صفحه ۱۳۱-۱۲۹

۵۱- پیشین، شماره ۲، صفحه ۱۲۹

۵۲- ابن حنبل، تحت عنوان مقاله‌ای با همین نام، از نویسنده در

صفحه ۱۶۵

۸۴- پیشین، صفحه ۱۶۹

۸۵- پیشین، صفحه ۱۱۰-۱۱۲

۸۶- پیشین، صفحه ۴۹-۳۲

۸۷- پیشین، صفحه ۳۱۱ و ۳۱۰

۸۸ و ۸۹- پیشین، شماره ۳۸، صفحه ۱۸۷ و ۱۸۶

۹۰ و ۹۱- پیشین، شماره ۱، صفحه ۲۸۸

۹۲- سارتر، ژان پل، "هستی و نیستی"، صفحه ۵

۹۳- پیشین، صفحه ۱۴ و ۱۳

۹۴- پیشین، شماره ۳۸، صفحه ۲۰۰-۱۸۹

۹۵- پیشین، شماره ۹۲، صفحه ۳۸۲

۹۶- پیشین، شماره ۹۲، صفحه ۳۸۳

۹۷- پیشین، شماره ۹۲، صفحه ۳۸۴

۹۸- پیشین، شماره ۳۸، صفحه ۱۸۸

۹۹ و ۱۰۰- پیشین، شماره ۳۸، صفحه ۱۹۳-۱۹۰

۱۰۱- پیشین، شماره ۳۸، صفحه ۱۸۴

۱۰۲- تریعتی، علی، مجموعه آثار شماره ۲۱، "انسان" صفحه

۳۱۰-۳۱۲

۱۰۳ و ۱۰۴ و ۱۰۵- پیشین، شماره ۳۸، صفحه ۲۰۱-۱۸۹

۱۰۶ و ۱۰۷- پیشین، شماره ۲۰، صفحه ۱۷۹

۱۰۸ و ۱۰۹ و ۱۱۰- پیشین، شماره ۲۰، صفحه ۱۸۰

۱۱۱- پیشین، شماره ۲۰، صفحه ۱۸۱

۱۱۲ و ۱۱۳- پیشین، شماره ۲۰، صفحه ۱۹-۱۷

۱۱۴ و ۱۱۵ و ۱۱۶- پیشین، شماره ۲۰، صفحه ۲۹-۲۵

۱۱۷- پیشین- شماره ۲۰، صفحه ۱۸۲

۱۱۸-۱۱۹-۱۲۰ پیشین، شماره ۲۰، صفحه ۱۰-۸

۱۲۱- پیشین، شماره ۲۰، صفحه ۱۱

۱۲۲- پیشین، شماره ۲، صفحه ۱۲۱

۱۲۳ و ۱۲۴- پیشین، شماره ۷۳، صفحه ۲۶۸

۱۲۵- پیشین، شماره ۷۳، صفحه ۲۶۹

۱۲۶ و ۱۲۷- پیشین، شماره ۷۳، صفحه ۲۷۰

۱۲۸- پیشین، شماره ۷۳، صفحه ۲۷۱

۱۲۹- پیشین، شماره ۷۳، صفحه ۲۶۹

۱۳۰ و ۱۳۱- پیشین، شماره ۷۳، صفحه ۲۷۲ و ۲۷۱

۱۳۲ و ۱۳۳ و ۱۳۴ و ۱۳۵ و ۱۳۶- پیشین، شماره ۷۳، صفحه ۲۷۳

و ۲۷۲

۱۳۷- پیشین، شماره ۷۳، صفحه ۲۷۰

۱۳۸- قسمت اعظم بحث‌های این بخش از فصول، اول، سوم و هفتم

کتاب ذیل اقتباس گردیده است:

Spurling. Laurie, "Phenomenology and the Social world"
London- 1977.

۱۳۹- پیشین، شماره ۱۳۸، صفحه ۷۹، بمنقل از:

Louch A. R, "Explanation and Human Action", oxford.
Blockwell

۱۴۰- پیشین، شماره ۲، صفحات ۴۵-۴۳

۱۴۱- پیشین، شماره ۱۳۸، صفحه ۸۲، بمنقل از:

Rudner. R. S, "Philosophy of Social Science", Newjersy,
Prentice Hall, P. 72, 73142- Berger. P.L and Luckman, "The Social constru
ction of Reality" P. 70 - 85

۱۴۳- پیشین، شماره ۱۳۸، صفحه ۹۰

۱۴۴- پیشین، شماره ۲۳، مقدمه، صفحه xiii

۱۴۵- پیشین، شماره ۳۸، صفحه ۱۳۷-۱۳۲

۱۴۶ و ۱۴۷- پیشین، شماره ۵۲، صفحه ۷۱ و ۷۰

- ۱۷۹- پیتین، شماره ۲، صفحه ۱۳۲
 ۱۸۰ و ۱۸۱- پنین، شماره ۲۳، صفحه ۱۴۳
 ۱۸۲- پین، شماره ۲۳، صفحه ۱۴۴ و ۱۴۳
 ۱۸۳- پین، شماره ۲۳، صفحه ۲۰۶
 ۱۸۴- پین، شماره ۲۳، صفحه ۱۸۸-۱۸۶
 ۱۸۵- پین، شماره ۲۳، صفحه ۱۸۷
 ۱۸۶- پین، شماره ۲۳، صفحه ۱۸۸
 ۱۸۷- پین، شماره ۲۳، صفحه ۱۹۲
 ۱۸۸- پین، شماره ۲۳، صفحه ۶۱-۵۹
 ۱۸۹ و ۱۹۰ و ۱۹۱- پیتین، شماره ۲۳، صفحه ۵۷-۵۴
 ۱۹۲- پیتین، شماره ۲۳، صفحه ۵۹-۵۸
 ۱۹۳- پین، شماره ۲۳، صفحه ۶۰
 ۱۹۴- پین، شماره ۳۸، XXXIV
 ۱۹۵- پین، شماره ۳۸، XXXIV
 ۱۹۶- پین، شماره ۲۳، صفحه ۸۹ و ۸۸
 ۱۹۷- پیتین، شماره ۲۳، صفحه ۸۹
 ۱۹۸- پین، شماره ۲۳، صفحه ۷۰ و ۶۹
 ۱۹۹- پیتین، شماره ۲۳، صفحه ۲۰۶
 ۲۰۰- پین، شماره ۲، صفحه ۱۳۰
 ۲۰۱- پیتین، شماره ۲، صفحه ۱۳۱
 ۲۰۲- پیتین، شماره ۲، صفحه ۱۴۹
 ۲۰۳- پین، شماره ۲، صفحه ۱۵۰
 ۲۰۴- پین، شماره ۲۳، صفحه ۱۵
 ۲۰۵- پیتین، شماره ۲۳، صفحه ۲۰۴
 ۲۰۶- پیتین، شماره ۲، صفحه ۱۳۱
 ۲۰۷ و ۲۰۸- پین، شماره ۲، صفحه ۱۳۲ و ۱۳۱
 ۲۰۹- پیتین، شماره ۲، صفحه ۱۳۲

- ۱۲۸- پین، شماره ۲۳، مقدمه، صفحات XIII-XVIII
 ۱۲۹- پین، شماره ۲۳، صفحه ۱۰
 ۱۵۰- پین، شماره ۸، صفحه ۱۱۱ و ۱۱۰
 ۱۵۱- پین، شماره ۲۳، صفحه ۱۱ و ۱۰
 ۱۵۲ و ۱۵۳- پین، شماره ۲۳، صفحه ۲۶-۱۰
 ۱۵۴- پین، شماره ۲۳، صفحه ۳۰-۲۸
 ۱۵۵- پین، شماره ۲۳، صفحه ۳۱ و ۳۰
 ۱۵۶- پین، شماره ۳۸، صفحه ۱۷-۱۵
 ۱۵۷- پین، شماره ۳۸، صفحه ۱۹-۱۷
 ۱۵۸- پین، شماره ۳۸، XXXVI
 ۱۵۹- پین، شماره ۳۸، XXXIV
 ۱۶۰- پین، شماره ۲۳، صفحه ۶
 ۱۶۱- پین، شماره ۲۳، صفحه ۹
 ۱۶۲- پین، شماره ۲۳، صفحه ۳۲-۳۱
 ۱۶۳- پین، شماره ۲۳، صفحه ۳۲
 ۱۶۴- پین، شماره ۲۳، صفحه ۳۳
 ۱۶۵- پین، شماره ۲۳، صفحه ۱۰۵
 ۱۶۶- پین، شماره ۲۳، صفحه ۱۰۶
 ۱۶۷ و ۱۶۸- پین، شماره ۲۳، صفحه ۹۸
 ۱۶۹- پین، شماره ۲۳، صفحه ۹۹ و ۹۸
 ۱۷۰ و ۱۷۱- پین، شماره ۲۳، صفحه ۱۰۰
 ۱۷۲- پین، شماره ۲۳، صفحه ۹۷
 ۱۷۳- پین، شماره ۲، صفحه ۱۲۳
 ۱۷۴- پین، شماره ۲۳، صفحه ۹۸ و ۲، صفحه ۱۲۳
 ۱۷۵- پین، شماره ۲۳، صفحه ۲۱
 ۱۷۶- پین، شماره ۲۳، صفحه ۲۲
 ۱۷۷ و ۱۷۸- پین، شماره ۲۳، صفحه ۲۵-۲۳

- ۲۱۰- پیشتین ، شماره ۲ ، صفحه ۱۳۳
 ۲۱۱ و ۲۱۲- پیشتین ، شماره ۲ ، صفحه ۱۳۴
 ۲۱۳- پیشتین ، شماره ۲ ، صفحه ۱۳۵
 ۲۱۴- پیشتین ، شماره ۲ ، صفحه ۱۳۶-۱۳۷
 ۲۱۵- پیشتین ، شماره ۲ ، صفحه ۱۳۷
 ۲۱۶- پیشتین ، شماره ۲ ، صفحه ۱۳۸
 ۲۱۷- پیشتین ، شماره ۲ ، صفحه ۱۴۰
 ۲۱۸- بترتیب :

- ۱- پیشتین ، شماره ۲ ، صفحه ۱۵۰
 ۲- پیشتین ، شماره ۲ ، صفحه ۱۳۲
 ۳- پیشتین ، شماره ۷۳ ، صفحه ۲۷۱
 ۴- پیشتین ، شماره ۲۳ ، صفحه ۱۸۸

فهرست منابع :

- 1- Berger P.L and Luckman, "The Social constraction of Reality"
Harmonds worth, (London- 1966)
- 2- Coser A. Luis, "Master of sociological thought", Harcourt Bra-
ce jovanovich, (New York 1971)
- 3- Martindele. Don Albert "The Nature and Typs of Sociological th-
eory", under the ditorship of Meyer F.NIMKOFF, (London-1960)
- 4- Filmer. Paul and others, "New direction in Sociological Theory",
Collier - Macmillan, (New York - 1972)
- 5- Luckman thomas, "Phenomenology and Sociology", Middlesex
England, Harmondsworth, (London - 1978).
- 6- Natanson Maurice, "Phenomenology and the Social Science",
Evanston, Northwestern university press, 1973.
- 7- Schutz Alfred, "Collected paper", the problem of Sociological
Reality, V. I, Edited by Maurice Natanson, Martinus Nijhoff, the
Hague 1976.
- 8- Schutz Alfred, "The Phenomenology of the Social world", Hein-
emann Educational Books (London - 1972).
- 9- Spurling. Laurie, "Phenomenology and the Social world", Rout-
ledg and kegan paul, (London - 1977)