

منبع این مطلب پایگاه اینترنتی گروه جامعه‌شناسی به آدرس social-me.blogfa.com است.

پدیدارشناسی (ادموند هوسرل)

قسمت اول: معرفت غیرتجربی

به نظر می‌رسد که فربه‌ترین بخش فلسفه‌ی پدیدارشناسی بحث‌های روش‌شناسی آن است که بخش اعظم کار هوسرل نیز درباره‌ی روش‌شناسی پدیدارشناسی است. نکته‌ی مهم در اینجا آن است که پدیدارشناسی در قدم‌های آخر خیلی به جامعه‌شناسی نزدیک می‌شود و دلالت‌ها و ایده‌هایی که برای جامعه‌شناسی ارائه می‌دهد، افرادی همچون آلفرد شوئس را تحریک می‌کند که از جامعه‌شناسی پدیدارشناسی صحبت کنند.

سابقه‌ی واژه فنومنولوژی (Phenomenology) به فیلسوفی آلمانی به نام لامبرت باز می‌گردد که معاصر کانت بود. مقصود او از فنومنولوژی آن بود که بخش‌هایی از تجربه‌ی ادراکی انسان جز موهومات و اوهام قرار می‌گیرند، و پرسش این امر استوار بود که اساساً این توهومات ماهیتاً چه چیزی هستند؟ و منظور او ایجاد فلسفه‌ی درباب توهم بوده است اوهام بشر چه هستند، و حد و مرز شناسایی اوهام از غیر اوهام چیست؟

بعد از لامبرت، کانت واژه فنومنولوژی را بکار می‌برد و مقصود او از فنومنولوژی هر آنچیزی که درباره‌ی جهان می‌توانیم بدانیم می‌باشد و در واقع هر آنچیزی که در تجربه بر ما پدیدار می‌شود و ابزار مناسب برای علوم تجربی است. در این معنا فنومن‌ها پدیده‌های غیرطبیعی و متافیزیکی را شامل نمی‌شوند.

اما فیلسوف دیگری که واژه فنومن را بکار برد، هگل بود. او در کتاب «پدیدارشناسی ذهن phenomenology of mind» نشان داد که زیاد دل‌خوشی از فنومن و نومن کانت ندارد و نمی‌تواند بپذیرد که معرفت انسانی مشروط و محدود است بلکه بدنیاال معرفت مطلق می‌گردد. نظر او این است که ذهن ابتدا با جهان بصورت فنومن برخورد می‌کند و ابتدا ظواهر جهان را ادراک می‌کند که این مرحله‌ی از خودبیگانگی عقل است. ولی با تتبع و تأمل در این ظواهر و با یک سیر دیالکتیکی این ظواهر را پس می‌زند و به وجه نومنال می‌رسد و به آن ماهیت فی‌نفسه‌ی خودش می‌رسد و وقتی به خود رسید، به ماهیت فی‌نفسه‌ی جهان می‌رسد و بیگانگی از بین می‌رود و می‌فهمد که جهان چیزی جز ایده، جز ذهن نبوده است.

بدین ترتیب واژه‌ی فنومنولوژی در اندیشه هگل عبارتست از بررسی فلسفی ظواهر برای پس‌زدن ظواهر از طریق روشی دیالکتیکی.

با رشد فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل، برای مدتی کانت به محاق می‌رود و در نیمه دوم قرن 19 دوباره توسط فیلسوفانی همچون هارتمن مطرح می‌شود. منظور او از فنومنولوژی توصیف کامل آنچیزی که در آگاهی به ما عرضه می‌شود، بود.

اما فنومنولوژی یا همان پدیدارشناسی به عنوان یک نهضت فلسفی در آراء و افکار هوسرل شکل می‌گیرد. تفاوت هارتمن و دیگران با هوسرل در این است که آنها فنومنولوژی را شاخه‌ای از فلسفه می‌دانستند همچون فلسفه‌ی اخلاق، منطق، زیبایی‌شناسی و ... اما هوسرل مدعی بود که پدیدارشناسی به عنوان یک نهضت تنها راه صحیح فلسفه‌ورزی است یا فقط یک روش مشروع و موجه برای فلسفیدن وجود دارد و آنها پدیدارشناسی است. حتی پیرامون متافیزیک نیز باید از منظر پدیدارشناسی تأمل کرد. به عبارتی در هر باره‌ای و در هر زمینه‌ای که می‌خواهد باشد، تنها راه معرفت فلسفی پدیدارشناسی است.

در آلمان پدیدارشناسی دو پایگاه مهم داشت، یکی دانشگاه گوتینگن و دیگری دانشگاه مونیخ؛ اما در مقابل فلسفه‌ی پدیدارشناسی، نوکانتی‌ها بودند که دانشگاه هایدنبرگ و برلین را در اختیار داشتند. این دو چشم‌انداز فلسفی قطب‌های فلسفه در آلمان تا آن زمان بوده‌اند. ویلهلم دیلتای، ماکس شلر، موریس گایگر، الکساندر فاندنر، ادموند هوسرل و مارتین هایدگر چهره‌های اصلی پدیدارشناسی در دانشگاه گوتینگن و مونیخ بودند و نشریه مهمی تحت عنوان «سالنامه‌ی مطالعات فلسفی و پدیدارشناختی» را سالی یکبار منتشر می‌کردند. این سالنامه به مدت هشت یا نه سال بطور مرتب منتشر گردید که حدود چهل درصد از آن به انگلیسی نیز ترجمه شده است. از جمله کارهای ترجمه شده می‌توان به کارهای مهم شلر (فلسفه‌ی

اخلاق و جامعه‌شناسی معرفت از دید پدیدارشناسانه (، هوسرل در مبحث متدولوژی پدیدارشناسی، فلسفه‌ی حساب و معرفت‌شناسی و نیز فلسفه‌ی آگاهی و نوشته‌های فاندل در زمینه هنر و زیبایی‌شناسی، اشاره داشت. از آنطرف در میان نوکانتی‌ها چهره‌های مهم شامل ریکرت، وبر، زیمل و زومبارت بودند.

اما در جمع پدیدارشناسان، درباره‌ی این که پدیدارشناسی چه مضمون و محتوایی دارد، اتفاق نظر وجود نداشت. اتفاق نظر اصلی آنها تنها بر سر چند مقوله‌ی ساده بود: اولین گزاره این بود که پدیدارشناسی نوعی پژوهش توصیفی درباره‌ی پدیده‌هاست که از طریق آگاهی مستقیم صورت می‌گیرد، یا اطلاع مستقیم و باخبر بودن، این به معنای نوعی دیدن است اما نه با چشم! پدیدارشناسان اصرار دارند که توصیف‌هایشان از پدیده‌های پیرامونی *non-empirical* یا غیر تجربی باشد و این خیلی اهمیت دارد. به این معنا که درستی یا نادرستی گزاره‌ها به کمک تجربه معلوم نمی‌شود، یا تجربه نمی‌تواند معیار درستی یا نادرستی این گزاره‌ها باشد.

هوسرل در سخنرانی‌اش تحت عنوان «بحران علم در زمانه‌ی ما» عنوان کرد که علم (یا پوزیتویسم) هیچگونه بنیاد قطعی و قاطعی درباره‌ی معرفت نمی‌تواند بدهد و ما هنوز نتوانسته‌ایم که معرفت یقینی درباره‌ی جهان حاصل کنیم. او دغدغه‌ی خویش را همچون دکارت دانست اما به روشی دیگر، همانطور که دکارت بدنال را برای رسیدن به معرفت یقینی بود، او هم همان قصد با روشی متفاوت به معرفتی یقینی دست یابد. از طرفی هوسرل معتقد بود که یقین را در عالم گزاره‌های تجربی نمی‌توان یافت. گزاره‌های تجربی نوعاً و ذاتاً نمی‌توانند یقینی باشند.

بعد از کانت که گزاره‌ها به تجربی، تحلیلی و ترکیبی پیشینی تقسیم‌بندی کرد، افرادی همچون استوارت میل برخاستند که در نوعی تجربه‌گرایی افراطی، معتقد بودند همه‌ی گزاره‌ها تجربی‌اند و چیزی جز گزاره‌های تجربی وجود ندارد. پوزیتویست‌های منطقی هم همین عقیده را داشتند. میل می‌گفت حتی منطقی‌ترین گزاره‌های تجربی است. اگر *P*، آنگاه *Q*، اگر *P* را داشته باشیم پس *Q* را خواهیم داشت و یا اگر *A* بزرگتر از *B* و *B* بزرگتر از *C* لزوماً *A* هم بزرگتر از *C* خواهد بود. این گزاره‌های منطقی نیز تجربی هستند. دلیل آن هم این است که منطقی یعنی طرزکار اندیشه‌ی بشری، این که قوانین منطقی یعنی قوانین فکر، پس منطقی با روانشناسی انسان ارتباط می‌یابد و اینکه آدمی بدین گونه می‌اندیشد در علمی بنام روانشناسی قابل بررسی است. موجودی به نام بشر هست که طرز فکر این بشر اینطوری کار می‌کند که می‌گوید اگر *A* بزرگتر از *B* و *B* بزرگتر از *C* لزوماً *A* هم بزرگتر از *C*، این شیوه‌ی تفکر ذهن بشری است. هوسرل در آن زمان کتابی به نام فلسفه‌ی حساب را نوشت که در آن به تبعیت از میل کوشید بنیادهای روانشناسی منطقی و ریاضی را بیابد. او معتقد بود که حساب و منطق را می‌توان به روانشناسی برگرداند. یعنی تقلیل دادن و فروکاستن به روانشناسی، اگر شما روانشناسی را خوب بشناسید می‌توانید پی به منطقی‌بیرید. منطقی چیزی جز روانشناسی نیست و استقلالی از آن ندارد. این به معنای روانشناسی‌گرایی، یعنی تقلیل دادن منطق به روانشناسی است.

فرگه از منطق دانان بزرگ آلمان در آن زمان به کتاب هوسرل حمله برد و او را به شدت مورد انتقاد قرار داد. با این ادعا که گزاره‌های منطقی نمی‌توانند از گزاره‌های روانشناسی منتج شوند. منطق از جنس روانشناسی نیست. گزاره‌های روانشناسی و منطقی از دو نوع مختلف هستند.

کار آنها به یک مناظره‌ی قلمی انجامید که حدوداً یک سال به طول انجامید. در پایان هوسرل در نشریه‌ی شخصی‌اش نوشت که از ابتدا حق با فرگه بوده و من اشتباه می‌کرده‌ام. و از اینجا کم‌کم چرخش او به سوی پدیدارشناسی آغاز گردید.

ادموند هوسرل بعد از ده سال کتابی به نام پژوهش‌های منطقی را نوشت. جلد اول این کتاب تماماً اختصاص دارد به حمله به روانشناسی‌گرایی! در این کتاب هوسرل استدلال می‌کند که چرا گزاره‌های منطقی قابل تقلیل به روانشناسی نیستند. او اهم استدلال‌هایش را از فرگه گرفته و بسط داده است: 1- برای این که گزاره‌های تجربی یقینی نیستند. هیچ گزاره‌ی تجربی یقینی‌ای نداریم. اما گزاره‌های منطقی درستی‌شان یقینی است. این جمله که موجودی به نام بشر هست که چنین می‌اندیشد که *A* بزرگتر ... اولاً با دیدن بشر بدست می‌آید. اگر مشاهده‌ای کنیم که بشری اینگونه نمی‌اندیشد این جمله نقض می‌شود. اما خود این جمله که *a* بزرگتر و ... خود این جمله به یقین درست است. منوط به این نیست که آدمی چنین بیندیشد یا نیندیشد. اگر هم کسی بیابد و بگوید که من تجربه کردم که یک وزنه‌ای به اسم *a* بزرگتر بود از وزنه‌ای به اسم *b* و این *b* هم از وزنه‌ای به اسم *c* بزرگتر بود اما در ترازو که گذاشتم *c* بزرگتر شد از *a*! من اینرا تجربه کردم. به هرکس که بگوید، در جوابش خواهد گفت تو بی‌جا کردی! یا اون ترازو مشکل داشته یا خودت قاطعی داری.

2- گزاره های روانشناسی حاصل استقراء هستند. و نتیجه ی تعمیم های ناقص اند. اما گزاره های منطقی از استقراء نمی آیند از نیات عقلی بدست می آیند.

3- گزاره های تجربی بصورت قوانین بیان می شوند اما گزاره های منطقی بصورت قواعد هستند.

4- درستی گزاره های تجربی همیشه محتمل است ولی گزاره های منطقی ضرورتاً درست هستند.

گزاره های منطقی اساساً هیچ ویژگی مشترکی با گزاره های تجربی ندارند. بنابراین از دو جنبش متفاوتند. اساساً غیرتجربی اند و در تجربه قابل بررسی نیستند.

پدیده شناسی هوسرل

در پدیده شناسی پدیده ها مورد توصیف قرار می گیرند. اما پدیده چیست؟ اولاً پدیده یکی از اشیاء در کنار دیگر اشیاء نیستند. پدیده ها یک دسته از اشیاء در کنار دیگر اشیاء نیستند. همه چیز این عالم می تواند پدیده باشند به شرطی که به طریق خاصی به آنها نگاه شود. آن نوع خاص از نگاه در فلسفه ی پدیدارشناسی نهفته است.

و حال از سویی باید روش پدیدارشناسانه را بکار بگیرید تا جنبه های پدیداری پدیده ها آشکار شوند و از سویی دیگر تا وقتی ندانید که پدیده چیست نمی دانید که روش پدیداری کدام است! در جریان تحقیق است که روشها پدیدار می گردد!

گام اول تعریف پدیده است. معیار تعریف صحیح از پدیده آن است که اگر تعریف من درست باشد نباید تعریف پدیده در گزاره های تجربی گنجانده شود. بنابراین غیرتجربی بودن تعریف معیار اصلی است. چون معرفت غیرتجربی ضروری و یقینی است.

اما دو ویژگی مهم هر نوع پدیده ای آن است که: 1- پدیده ها ماهیت اند، و ماهیات ویژگی های ضروری و ثابت پدیده ها می باشند. برای مثال بزرگی یا کوچکی برای کیف جزء ماهیت او محسوب نمی گردند اما شکل جزء ماهیت آن است چون ممکن است از حالت کیف بودن بکلی خارج گردد.

اما این که صرفاً بگوییم پدیده ها ماهیت هستند از خصلت تجربی بودن آن نمی کاهد چرا که درک ماهیت اشیاء، یعنی ویژگیهای ثابت و ضروری آنها از طریق «انتزاع» ممکن است و انتزاع هم از طریق استقراء حاصل می شود و این روشی تجربی است. پس ویژگی دوم پدیده را بررسی می کنیم.

2- پدیده ها شهودیند. ماهیت پدیدارها را نه از طریق انتزاع که از طریق شهود بدست می آوریم. گزاره ی شهودی، گزاره ای است که self validating یعنی خود اعتباربخش باشد. یعنی گزاره ای که برای احراز درستی آن هیچ مدرکی قوی تر از خودش نتواند ارائه بدهد.

پدیده ها شهودیند یعنی آن ویژگی ثابت و ضروری نهفته در آنها را بدون نیاز به هیچ گونه واسطه ای بتوانیم درک کنیم. شهود در این جا بیشتر معنای وضوح و روشنی را دارد. آنقدر آن صفت بارز و روشن و بدیهی است که براحتی قابل درک و فهم است. بدین ترتیب ماهیات شهودی، خودشان محکمترین دلیل وجود خودشان هستند.

اما از آنجا که شهود از جنس دیدن است پس هنوز هم ما به معرفتی غیرتجربی که یقینی باشد دست نیافته ایم و نیاز به روشی داریم که از آن طریق، برای شناسایی پدیده نیازی به دیدن آن (یا یکی از حواس، شناخت از راه تجربه) نباشد. در قسمت بعد درباره ی آن صحبت می کنیم.

قسمت دوم: تعلیق وجود

در قسمت قبلی اشاره داشتیم که مدعای پدیدارشناسی به عنوان یک نهضت فلسفی آن بود که تنها راه شناخت صحیح آدمی ، بررسی جهان و اشیاء همچون « پدیده » است. هدف ما در ابتدا ارائه تعریفی از مفهوم پدیده بود. اشاره داشتیم که پدیده ها اولاً ماهیت هستند یا به عبارتی ویژگی های ثابت و ضروری اشیاء هستند. دوم این که « خوداعتبار بخش » می باشند، یعنی شهودیند. حال در این قسمت به ادامه ویژگی های پدیده می پردازیم:

ویژگی سوم پدیده آن است که از طریق تعلیق وجود یا اپوخه (Epoch) بدست می آید. از آنجا که هر عمل دیدنی روی یک چیزی که هست واقع می شود و نشان از تجربی بودن معرفت آدمی دارد ، پس گزاره های پدیدارشناسی نباید درباره ی چیزهایی باشند که موجود هستند و قابل دیدن اند. وجود امری است که در پدیده ها « بود و نبودش » نباید اهمیت داشته باشد. هر آن چیزی که موجود است قابل تجربه است ، اما اگر وجود یا بود و نبود اش مهم نباشد این یعنی اپوخه ؛ یا در پرانتز گذاشتن وجود.

تعلیق وجود دو معنی دارد:

1- جنبه ی مثالی: پدیدارشناسی روی مثالها تامل می کند و ویژگیهای ثابت و ضروری آن مثال را بررسی می کند. بدین ترتیب دیگر مهم نیست که آیا آن مثال واقعا وجود دارد یا خیر .

برای نمونه ، یک صندلی مثالی را در نظر می گیریم و ویژگی هایی ثابت و ضروری آنرا بررسی می کنیم. وقتی که پی به آن ویژگیهای ثابت و ضروری بردیم ، این که چه چیزهایی در صندلی هست که او را از اشیاء دیگر همچون میز و کتاب متمایز می کند ، دیگر مهم نیست که اصلا صندلی ای وجود دارد یا خیر .

2- جنبه ی تاملی: برای بررسی معنای دوم تعلیق وجود نیاز به برخی صحبت های مقدماتی داریم. در نگاه اول به نظر می رسد که پدیدارشناسی از دو جهت دور محسوب می شود. یکی دور روش شناسانه است و دیگری دور معرفت شناختی. در دور روش شناسی اینطور عنوان می شود که « روشهای پدیدارشناسی تا وقتی بکار گرفته نشوند معلوم نمی شوند » چرا دور است؟ چون این سوال مطرح می شود که خب با چه روشی شروع به کار کنم؟ انگار ما یه بمبستی گیر کرده ایم: من چطور شروع به کار کنم وقتی که نمی دانم چکار باید بکنم؟ باز تکرار می کنیم که پدیدارشناسی می گوید « راه پی بردن به این روش آن است که بکار ببندیمش » و این دور است.

دومین دور ، دور معرفت شناختی است چرا که درباره ی صحت و سقم و درستی گزاره های پدیدارشناسی است. درستی گزاره های پدیدارشناسی را از کجا می فهمیم؟ اینطور عنوان می شود که اگر آن مثال به درستی توصیف شده باشد گزاره های پدیده شناسی که از آن بیرون می آید ، یعنی آن روابط ضروری که ازش بیرون می آید نیز صحیح است ، و حالا از کجا بفهمیم که توصیف مثال درست است؟ از این که باید به ویژگیهای ثابت و ضروری رسیده باشیم! و این هم دور معرفت شناختی است.

هوسرل همه جا می گوید که این دو دور هیچ اشکالی برای پدیدارشناسی ایجاد نمی کند. چرا وقتی مثالی را بررسی می کنیم انگار از پیش می دانیم که چه ویژگیهایی برای آن ضروری است و چه چیزی نیست. ظاهرا تمام آن چیزی که پدیدارشناسی می خواهد بدان برسد ما خودمان از قبل بلدیم. اما هوسرل میان دو نوع دانستن تفاوت می گذارد. یک نوع دانستن هست که به آن (knowing that) می گوئیم و نوع دیگر دانستن که به آن (Knowing how) گفته می شود. اگر این دو مفهوم را خوب بفهمید متوجه می شوید که چرا در اصل دوری در کار نیست.

Knowing how بدین معناست که انسان کاری را در عمل بلد باشد. مثلا یک راننده ی بی سواد که سی سال است تاکسی دارد و خوب بلد است اما اگر از او بپرسید که دقیقا چگونه عمل می کند ممکن است که درست نداند.

توصیف کردن و بیان کردن. عمل یا کاری می شود knowing that ، و در مقابل بلد بودن و توانایی عملی انجام آن کار می شود knowing how .

برای مثال يك وقت هست که ما اعتماد به نفس را تعريف مي کنيم و يك وقت هست که مصداقي از اعتماد به نفس را در نظر مي گيريم. انگار در عمل مي دانيم که اعتماد به نفس چيست , وقتی یک آدم پراعتقاد به نفس را می بینیم راحت متوجه می شویم اما نمی توانیم توصیف و تعريفی از آن بدهیم که اعتماد به نفس چيست يا از کجا فهميديم که آن آدم اعتماد به نفس بالایی دارد.

حرف پديدارشناسي اين است که ما وقتي يك مثال را به ذهن مي آوريم (مثلا يك شخص , انسان کيست؟) معيارهاي ضمنی و مستوري داريم که به کمک آن معيارها بلديم و مي دانيم چطوري آن مثالي را که آورديم به عنوان يك نمونه از آن دسته چيزهايي که داريم مثالشان را زده ايم , شناسايي کنيم يا نکنيم. در همين مثال شخص (انسان کيست ؟) معيارهايي داريم که جنبه ی عملی دارند. یعنی در عمل بلديم و می فهميم که چه کسي شخص است و چه کسي نيست , اما چون درباره اين معيارها فکر نکرده ايم يا تامل (reflection) نداشته ايم , نمی توانيم به زبان بياوريم و تعريف و توصيف جامع و مقنعي از آن بدهيم.

معيارهايي دارم که در عمل و در زندگی روزمره کمک می کند که افراد و اشیاء را از هم تمیز بدهم اما چون هیچوقت این معيارها به سطح آگاهی من نیامده چون من تامل نکرده ام پس نمی توان بطور نظری توصيف درستی درباره ی آنها داشته باشم. پس معنای دوم تعلیق وجود همين تفکر تاملی است (Reflective thinking)) .

Reflection يعني درنگ و تامل ، آدم تامل را تنها درباره ي رویدادي که در گذشته اتفاق افتاده , انجام می دهد. تامل همیشه درباره ي چيزي در گذشته اتفاق مي افتد. برای مثال دوستي در خیابان از کنار آدم مي گذرد و سلام نمی کند. تفکر تاملی آن است که از خود پرسیم : اه , چرا سلام نکرد؟

بعد شک می کنیم: آیا اشتباه نکردم؟ آیا دوستم بود؟ کس ديگه اي نبود؟

همين که می گوییم بود يا نبود؟ وجود را در تردید مي بریم. شاید اين دوست من نبود. بدین معنا Reflective thinking تعلیق در وجود و شك در وجود است.

بدین ترتیب دور روش شناختي در پديدارشناسي وجود ندارد. پديدارشناسی می گوید روش پديدارشناسي را بکار بگیر بعد معلوم مي شود چيست؟ براي بکار گيري آن هم در ابتدای امر به knowing that نيازى نداريد بلکه به Knowing how نياز داريد. بدین ترتیب مي شود روش شناسی پديدارشناسانه را بکار گرفت بدون اين که فعلا بتوانيم توضيح دهيم که اين روش شناسی چيست. روش کار اينطور است که اول بکار مي گيريم بعد روي عمل خودمان تامل (Reflection) مي کنيم. بدین معنا که از خود می پرسیم: اين کاري که انجام دادم چطوري انجام دادم معيارهاي من چه بود؟

از اين نظر ديگر دور معرفت شناسي هم وجود ندارد. چرا؟ چون درست بودن توصيف را از درست بودن گزاره ي پديدارشناسانه مي شناسيم. ما ويژگيهاي ذاتي را از قبل مي دانستيم اما جنس ان از نوع آگاهی عملي بود. همان مثال شخص , با تامل مثالي مي فهميم که من شخص را کسي مي دانم که حداقل اندام حسي را داشته باشد.

نتیجه می شود که این دو دور ناشی از درهم آمیختن دو معنا از دانستن بود و اگر این دانش نظری و عملی را از هم تفکیک کنیم متوجه مي شويم که دوری در کار نيست. حال تمامی مباحثی که تاکنون مطرح شد را می توانيم در اين جمله خلاصه کنیم که:

« پديده ها ماهياتي هستند که با تامل روي مثالهايي که بصورت آزاد و دلخواه انتخاب مي شوند , بصورت شهودي آشکار مي گردند ».

تامل روي مثالها معنای دقيق. تعلیق وجود يا ابوخه است يا ابوخه تامل کردن روي مثالهاست , کاري به fact و تجربه نداريم.

قسمت سوم: اعمال قصدی (نیتندی)

در قسمت‌های گذشته پیرامون ماهیت پدیده‌ها صحبت کردیم و ویژگی‌های آنرا در ماهیت بودن، شهودی بودن، و در روش شناختی تحت عنوان تعلیق وجود اشاره داشتیم و نشان دادیم که گزاره‌های پدیده‌شناسی که از این طریق بدست می‌آیند هنوز هم نمی‌توانند به عنوان معرفتی غیرتجربی معرفی گردند پس نیاز بدان بود که گزاره‌های پدیدارشناختی علاوه بر تعلیق وجود از روش‌های دیگری نیز بدست آیند. در این مبحث به ادامه بحث می‌پردازیم.

در اینجا باز این سوال مطرح می‌شود که آیا باز هم تعریف مان بر اساس معیار « غیرتجربی بودن » گزاره‌های پدیدارشناختی کامل است یا خیر؟

با دو انتقاد نشان می‌دهیم که هنوز ما نتوانسته‌ایم به معرفت غیرتجربی برسیم. اول این که مثالی که ما در ذهن می‌آوریم می‌تواند حاصل استقرار باشد یعنی آنها را از تجربه گرفته ایم.

ایراد دوم این است که ما در این تعریف در واقع روش بدست آوردن گزاره‌های پدیدارشناسی را آورده ایم که از طریق تامل مثالی روی ماهیات بدست می‌آید. آیا اگر ما گزاره‌ای را به روش غیرتجربی بدست آوریم معنی اش این است که این گزاره در تجربه دیگر قابل دسترس نیست؟ اهل منطق می‌گویند روش حصول، با کارکرد منطقی فرق می‌کند! یعنی ممکن است که ما معرفتی را بطور غیرتجربی دریابیم اما در کاربردهای تجربی بکار آید. برای مثال مصری‌های باستان با بریدن کاغذهای پاپیروس به شکلهای مختلف هندسی، بعضی از روابط ثابت در مثلثها و حجم‌ها را پیدا کردند. در واقع آنها به شیوه‌ی تجربی قضایای هندسی را کشف کردند. اما قضایای هندسی ماهیتاً قضایای تجربی نیستند بلکه اصول عقلی اند اما این‌ها با تجربه به آن رسیده‌اند. پس می‌شود از طریق تجربه به گزاره‌هایی رسید که غیر تجربی اند و نیز می‌شود از روش غیر تجربی به گزاره‌هایی رسید که تجربی اند. این تعریفی که نوشتیم روش بدست آوردن گزاره‌های پدیدارشناسی را می‌گوید اما نمی‌گوید که اینها تجربی نیستند و ایراد دوم هم همان است که مثالها را از طریق استقرار بدست می‌آوریم که روشی تجربی است.

اینجاست که شرط چهارم مطرح می‌شود. و آن به معنای قصدیت، نیتندی، وجه‌التفاتی (Intentionality) است. برای قصدیت دو معنا می‌توانیم در نظر بگیریم. یکی معنای عمومی آن است و دیگری معنای فلسفی آن. در معنای عمومی بیشتر معنی قصد و نیت و منظور را دارد. اما در معنای فلسفی هر عمل قصدی (Intentional act) چهار عنصر را داراست:

اول: فاعل عمل. دوم: فعل عمل. سوم: مفعول عمل. چهارم: رابطه‌ی فعل با مفعول.

در هر عمل قصدی ابتدا می‌پرسیم: کی انجام داده؟ چکار کرده؟ روی چه چیزی این کار را انجام داده؟ و به چه نحوی انجام داده است؟

این جملات را در نظر بگیرید: 1- «لوتر فکر می‌کرد که شیطان در سلول اوست».

فاعل این عمل قصدی لوتر است. مفعول شیطان است و فکر می‌کرد فعل، و در نهایت این که شیطان در سلول اوست؛ رابطه‌ی میان فعل و مفعول می‌باشد. جمله‌ی دیگری را در نظر می‌گیریم: 2- «من ماژیک را روی میز گذاشتم».

من، فاعل؛ گذاشتم، فعل؛ ماژیک، مفعول؛ روی میز گذاشتم، رابطه‌ی فعل و مفعول.

از لحاظ فلسفی جمله‌ی 1 دقیقاً نوعی عمل قصدی است اما جمله‌ی دوم اینگونه نیست. اگر در پس از بیان جمله‌ی دوم بگوییم که من ماژیک را روی میز گذاشتم اما در حقیقت میز وجود نداشت! مخاطب مطمئن نمی‌تواند حرف مرا قبول کند چرا که نمی‌شود وقتی میز وجود نداشته خودکاری روی آن بگذاریم!

اما در جمله ي اول اگر بگوئيم که لوتر فکر مي کرد که شيطان در سلول اوست اما اصلا شيطاني وجود نداشت ، اينطوري باز هم مخاطب مي تواند اين جمله را بپذيرد چرا که بهرحال لوتر اينگونه مي انديشيده است. از اين منظر جمله ي اول يک « عمل قصدي » است.

معيار قصدي بودن عدم استنباط يا (noninferent) بودن است که به معنای عدم استنباط وجود است. ما به اعمالی مي گوئيم قصدي که از روي انجام شدن عمل قصدي نتوانيم نتيجه بگيريم که مفعول عمل قصدي وجود دارد يا ندارد. هيچ چيزي نتوانيم درباره اش بگوئيم. از اين که لوتر فکر مي کرده شيطان در زندان اوست نمي شود نتيجه گرفت که شيطاني وجود داشته است يا خير ! اما مثال بعدي را در نظر بگيريد: « ديشب دوستم را در سينما ديدم. اما سينما نرفتم! » اين حرف غير قابل قبول است. چطور مي شود آدم سينما نرود اما دوستش را در سينما ديده باشد! پس ديدن که معرفتي تجربی است ، عمل قصدي نيست.

اما در مقابل خيلي ها هستند که به وجود جن عقیده دارند. اما اصلا جن وجود ندارد. ايا اين حرف غلط نمي شود پس عقیده داشتن يك عمل قصدي است.

تکرار مي کنيم که در اعمال قصدي نمي توان از روي انجام عمل نشود به وجود يا عدم وجود آن عنصر چهارم پي برد.

انواع اعمال قصدي که مي شود اسم برد: ياس ، ترس ، ايمان ، اميد داشتن ، عقیده داشتن ، دلسرد بودن ، و ... مي باشند که هر يک اعمال قصدي هستند. براي مثال وقتي به چيزي اميد داري از روي اميد داشتن شما نمي توان دريافت که آن چيز هست يا نيست!

ابتدا هوسرل تصور مي کرد که اعمال قصدي همگي به حوزه ي آگاهی تعلق دارند منتها بعدها ايراد گرفتند که اعمال قصدي تنها به حوزه ي آگاهی تعلق ندارند. مثلا موشي اهرم را فشار داد تا پنير بيرون بيفتد ، يا لوتر به قصد صدمه زدن به شيطان ظرف مرکب ش را پرتاب کرد. پرتاب کردن ظرف مرکب يك فعل فیزیکی است حرکت موش هم فیزیکی است. اما از فشار دادن اهرم و يا عمل لوتر نمي توان نتيجه گرفت که پنير يا شيطاني هست. ممکن است آزمائشي در کار باشد و اصلا پنيري در کار نباشد. پس اعمال فیزیکی هم مي توانند جز اعمال قصدي باشند و اعمال قصدي همه به حوزه ي آگاهی تعلق ندارند. (در کتابها نوشته اند قصديت صفت آگاهی است و اين آگاهی از چيزي است. اين حرف پيش پا افتاده اي است. خيلي چيزها تعلق مي گيرند اموال هم به آدم تعلق مي گيرند).

پس تا اینجا مي توانيم بگوئيم : « پديده ها ماهيات شهودي اعمال قصدي اند که با تعلق وجود آشکار مي شوند ».

قسمت چهارم: سازگاری اعمال قصدی و افق انتظارات

حال باز برمي گرديم به معيار نخستين مان و مي پرسيم که آیا اين تعريف براي آنکه به گزاره هاي غيرتجربى رسیده باشيم کفايت مي کند و ما توانسته ايم به معرفتي غيرتجربى دست يابيم؟

ما مثال اعمال قصدي را در ذهن مي آوريم و ويژگي هاي ضروري اعمال قصدي را کشف کنيم. اعمال قصدي همان کنشهاي بشري هستند. اما بايد توجه داشته باشيم که ادراك حسي و ديدن هم اعمال قصدي هستند و از اين که چيزي را مي بينيم نمي توانيم نتيجه بگيريم که هست. براي مثال کسي پاش قطع شده از بالاي زانو ، اما تا مدتها فکر مي کند که کف پایش مي خارد ، دست مي کند مي بيند چيزي نيست! حس کردن هم نوعي عمل قصدي مي تواند باشد.

کليه اعمالی که بشر در زندگي روزمره انجام مي دهد ، يا به عبارتي « زيست جهان » (lebenswelt) و اعمالی که در آن انجام مي دهيم مورد توجه پديدارشناسي است. از اين منظر پديدارشناسي در پي آشکار کردن ماهيت اعمال ذهني آدمي است.

تفاوت پدیدارشناسی و جامعه‌شناسی در آن است که پدیدارشناسی یک معرفت غیرتجربی درباره‌ی کنش‌های بشری است و جامعه‌شناسی معرفتی تجربی درباره‌ی آن، هر دو درباره‌ی کنش‌های قصدی آدمی بررسی می‌کنند. اما مسئله این جاست که تا اینجایی که آمده ایم کنش‌های بشری را می‌توان از طریق «دیدن» که روشی تجربی است تحلیل کرد پس برای آن که پدیدارشناسی بخواهد همچنان بر غیرتجربی بودن خویش تأکید بگذارد باید از مسیر دیگری حرکت کند. بدین ترتیب هوسرل مفهوم دیگری را وارد پدیدارشناسی می‌کند. دو اصطلاحی که یکی «فهم پذیری» (Coherent) و دیگری «معقولیت» (Intelligibility) می‌باشند.

بدین ترتیب هوسرل مدعی می‌شود که در یک عمل قصدی اجزاء باید باهم سازگار باشند. برای مثال اگر کسی به قصد صدمه زدن به کسی کاری می‌کند باید هم ظاهراً و هم عقیدتاً این کار را بکند. باید هماهنگی میان نظریه و عمل وجود داشته باشد. بدین ترتیب اجزاء یک عمل قصدی بلکه زنجیره‌های اعمال قصدی هم باید باهم جور باشند. برای مثال اگر لوتر برای صدمه زدن به شیطان مرکب دانش را محکم به سمت او پرتاب کند و بعد به سمت او بدود و بگوید رفیق آسیبی ندیدی که؟! این جور در نمی‌آید.

مسئله این است که مجموعه‌ی اعمال قصدی باید با هم جور دربیایند. ما می‌توانیم درباره‌ی این انسجام قضاوت کنیم که آیا این عمل قصدی یا مجموعه‌ی اعمال قصدی هماهنگ است یا خیر.

شما می‌فهمید که در یک موقعیت چه چیزی، چه کاری صحیح است یا نیست. معیارهای ما برای اینکه کدام اعمال درست اند یا غلط بر حسب knowing how می‌باشد. ما در عمل می‌دانیم که چه اعمالی با یکدیگر منطقی، سازگار و منسجم هستند و چه چیزهایی منطقی و سازگار نیست اما نمی‌دانیم که چرا! بیرون کشیدن این معیارها اصول بنیادی زندگی روزانه و اجتماعی را بیرون می‌کشد. کار مهم برای پدیدارشناسی آن است که با تأمل روی مثالهای اعمال قصدی و تأمل روی معیارهای انسجام آنها، وظیفه‌ی پدیدارشناختی خویش را ایفا می‌کند.

از اینجا مفهوم «افق انتظارات» مطرح می‌شود و هوسرل کلمه‌ی «هورایزن» را، یعنی افق را بکار می‌برد و آن بدان معنی است که هر عمل قصدی یا هر مجموعه‌ی اعمال قصدی یک افق ایجاد می‌کنند. منظور از افق در اینجا جایی نیست که زمین و آسمان به هم می‌چسبند، بلکه منظور لبه‌ی ادراکی یا مرز ادراک است. افق را دو معنا می‌توان مطرح کرد. افق مکانی، افق اعمالی.

افق مکانی آن است که برای مثال در درون یک اتاق از جایی که قرار گرفته ایم افقی برآیمان باز است و در محدوده‌ی آن افق می‌توانیم اشیاء را مشاهده کنیم اما اگر مکان مان را در اتاق تغییر دهیم افق مان هم تغییر می‌کند و جنبه‌ی دیگری از اشیاء را می‌بینیم.

اما افق اعمالی بدان معناست که بطور مثال وقتی فردی وارد اتاقی می‌شود و سلام می‌کند برای دیگران افقی باز می‌شود که در این افق انتظارات خاصی از آن فرد وجود دارد. این که مثلاً بیاید جلو و دست بدهد.

ما دقیقاً نمی‌دانیم که طرف با ورود به اتاق و سلام کردن، سپس چه کاری را انجام می‌دهد اما می‌توانیم حدس بزنیم (بر اساس knowing how) و اگر کاری را مغایر دانش عملی ما انجام دهد مطمئناً به سرعت می‌فهمیم.

هوسرل شناخت مبهم از افق انتظارات را اینطوری معنی می‌کند که وقتی از دور ناقوس کلیسا را می‌بینید، می‌دانید که احتمالاً اگر به کلیسا نزدیک شوید چه چیزی را خواهید دید یا انتظار دارید که ببینید. اما دقیقاً جزئیات را نمی‌دانید.

یا از در کلاس که بیرون می‌روید دوستان نگاه می‌کنند و به سمت شما می‌آید یک افقی باز می‌شود که در آن اعمال خاصی انتظار می‌رود. انتظار داریم که سلام کند و دست بدهد اما انتظار ندارید که نگاه کند و برود!

این که چه اعمالی را منطقی و سازگار می‌دانم و چه اعمالی را سازگار و منطقی نمی‌دانم پدیدارشناسی است. هر چیزی پدیده است حتی این دسته‌کلید هم پدیده است بشرطی که در متن اعمال قصدی‌ای که این دسته‌کلید با آنها مجموعه‌های سازگار و منطقی‌ای را ایجاد می‌کند بررسی شود.

هر شیئی می تواند پدیده باشد به شرطی که در متن مجموعه ی اعمال قصدی بررسی شود که آن شیء با آن اعمال مجموعه های سازگار و منطقی یا فهم پذیر ایجاد می کند. معیارهای فهم پذیری کاملاً منطقی و عقلی هستند. هر افقی منطق و انسجام مختص خودش را دارد. معنی فهم پذیر بودن درستی و حقایق نیست بلکه فقط فهم پذیری و معقولیت است. این معقولیت امکان پیش بینی اعمال دیگران را می دهد.

آزمایشهای نقض کننده گارفینکل می کوشد معیارهای مستور در اعمال را که ما تا آنها را زیر پا نگذاریم معلوم نمی شود ، مشخص سازد. معرفت روزمره ی ما جنبه ی ضمنی و پوشیده دارد ، در درون پیش فرضها نهفته است. دانش روزمره ما خزانه ی خیلی وسیع اما ضمنی و نهفته است و وظیفه ی پدیدارشناسی آشکار درک بهتر همین خزانه ی دانش پیش فرض می باشد که همه در زندگی روزمره بطور ضمنی و پنهان آنها را پذیرفته ایم. بدین طریق پدیدارشناسی می کوشد ماهیت زندگی بشر را بهتر بفهمد و زندگی روزمره را بهتر بتواند اداره کند.

بدین ترتیب « تحلیل قصدی یعنی آشکار کردن معیارهای انسجام اعمال قصدی به کمک تامل مثالی روی ماهیت این اعمال. یا روی ویژگیهای ضروری و ثابت این اعمال ».

قسمت پنجم: برخی ایرادها به پدیدارشناسی هوسرل

پدیدارشناسی تحلیل روی اشیاء از جنبه های پدیداری است. از این زاویه ی دید که بشر با آن چه نسبتی برقرار می کند. تفاوت هوسرل و وبر آن است که هوسرل اعمال قصدی را چیزهایی متافیزیکی ، انتزاعی ذات گرایانه در نظر می گیرد ولی وبر همین انگیزهای واقعی آدمهای بالفعل را در نظر دارد. هوسرل بدنای شکلهای ثابت و ضروری اعمال قصدی است اما وبر قصد تجربی دارد.

ایرادهایی که به کار هوسرل خیلی اساسی است. یکی « نسبیت فرهنگی » است. این که معیارهای قضاوت درباره ی انسجام اعمال جزء ثابت های عقلی نیستند بلکه در فرهنگها و زمانها متغیر بوده و خصلت فرهنگی و نسبیت فرهنگی دارند.

دوم « نسبیت زبانشناختی » است. وقتی معنای یک واژه را تحلیل پدیدارشناسی می کنیم که با چه واژه هایی جور است ، در درون یک زبان خاص این معنا می یابد. وقتی می گوئیم شخص در زبان فارسی این معنای خاص را می دهند. شما معنایی که در این زبان به شخص می دهند پیدا کرده اید نه ویژگی های اصلی و اساسی خود آن شخص را !

در این معنا پدیدارشناسی تنها یک تحلیل فرهنگی می تواند باشد که تحلیلهای نهفته در یک فرهنگ خاص را باز میکند یا تحلیل زبانشناختی می باشد که کاربردهای نهفته ی معناها را آشکار می کند.

هوسرل معتقد بود که با تحلیل یک افق ما به یک سری معیارهای ازلی و ابدی و ضروری درباره ی اعمال آدمیان می رسیم ، اما انتقاد این است که نه ، ما در افق یک فرهنگ و زبان خاص و زمان خاص به معیارهای خاصی می رسیم. این معیارها دچار پوششهای تاریخی اند و تحول می یابند پس نه ضروری اند و نه ثابت.

هوسرل بدنای بدست آوردن شکلهای ابدی و ازلی آگاهی بشر بود که در مقام فیلسوف بدان اعتقاد داشت اما دیگران در مقام جامعه شناس بدان عقیده ندارند. اما کار او دستاورد خوبی برای جامعه شناسی است. نظریه ی کنش متقابل اجتماعی تا حد زیادی تحت تاثیر هوسرل بوده است.

فلسفه ی هوسرل در نهایت به تحلیل زیست جهان می رسد. یعنی دنیای زندگی روزمره ما ، و وظیفه ی این فلسفه ، شناخت زندگی روزمره است. از این منظر زندگی روزمره پیچیده ترین موضوع فلسفی است چرا که در آن همه اعمال ادبی اتفاق می افتد و ماهیت بشر خود را اینجا نشان می دهد. پس اگر ما می خواهیم انسان و ذهن او و آگاهی اش را تحلیل کنیم باید اینجا (در درون زندگی روزمره) تحلیل کنیم.

