

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0> doi 10.22034/marefatfalsafi.2025.2022037 dor 20.1001.1.17354545.1404.22.3.7.3

Husserl on the Role of "Lifeworld" in Overcoming the Crisis of European Sciences

Zaher Yousofi  / A PhD. holder of philosophy of social sciences, Imam Khomeini Educational and Research Institute and 4th Level of seminary in philosophy, Al-Mustafa International University

Received: 2024/11/30 - **Accepted:** 2025/01/26

z_yusufi115@yahoo.com

Abstract

The concept of "lifeworld" is one of the most influential concepts in the thought of later Husserl, and his phenomenological reflections on the crisis of European sciences revolve around this concept. The crisis of the sciences is the consequence of science's neglect of its own foundations, namely the lifeworld, and the gap between the constructed scientific world and the lifeworld as its basis. This crisis does not mean a halt in the progress of the sciences or an inability to create scientific theories; rather, it is a hidden and fundamental crisis that has arisen from the dominance of scientific rationality in all domains. As a result, sciences have lost their connection to life, meaning, and human realities, and have forgotten their human nature to such an extent that the primary goal of the sciences (namely, their significance for human existence) has been eclipsed. Resolving this crisis is only possible through the establishment of transcendental phenomenology as a well-established discipline and foundation of science, with the lifeworld at its center. Adopting a descriptive-analytical method, this article seeks to provide a clear and systematic explanation and examination of Husserl's philosophical project.

Keywords: lifeworld, crisis of European sciences, intersubjectivity, transcendental phenomenology.

نوع مقاله: پژوهشی

نقش «زیست جهان» در رفع بحران علوم اروپایی از دیدگاه هوسرل

ظاهر یوسفی  / دکترای فلسفه علوم اجتماعی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی * و سطح چهار فلسفه جامعه المصطفی العالمیه دریافت: ۱۴۰۳/۰۹/۱۰ - پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۰۷
z_yusufi115@yahoo.com

چکیده

مفهوم «زیست جهان» یکی از تأثیرگذارترین مفاهیم در اندیشه هوسرل متأخر است و تأملات پدیدارشناسانه او در باب بحران علوم اروپایی، حول این مفهوم می‌چرخد. بحران علوم نتیجه غفلت علم از بنیادهای خود، یعنی زیست جهان و شکاف میان جهان علمی بر ساخته و زیست جهان به مثابه مبنای آن است. این بحران به معنای توقف پیشرفت علوم یا ناتوانی در خلق نظریات علمی نیست، بلکه بحرانی پنهان و بنیادین است که از سیطره عقلانیت علمی در تمام عرصه‌ها نشئت گرفته است. در اثر این غلبه، علوم نسبت خود را با زندگی، معنا و واقعیت‌های انسانی از دست داده و ماهیت انسانی خود را فراموش کرده‌اند، به گونه‌ای که غایت اصلی علوم (یعنی معنای آنها برای وجود انسانی) به محاق رفته است. رفع این بحران تنها از طریق تأسیس پدیدارشناسی استعلایی به مثابه علم متقن و بنیاد علوم که زیست جهان در مرکز آن قرار دارد، امکان‌پذیر است. این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی در پی ارائه شرح و بررسی روشن و نظام‌مند از این طرح فلسفی هوسرل است.

کلیدواژه‌ها: زیست جهان، بحران علوم اروپایی، بینادذهنیت، پدیدارشناسی استعلایی.

الف. بحران غرب و علوم اروپایی

اروپا پس از عصر تجدد، همواره با بحران‌های متعددی مواجه بوده است. نمونه بارز آن، نقدهای سه‌گانه کانت در آثار اصلی‌اش (نقد عقل محض، نقد عقل عملی، و نقد قوه حکم) است که هریک به جنبه‌ای از بحران عقل مدرن اشاره دارد. این نقدها از خلال طرح سه پرسش اساسی ذیل در مجموع، بحرانی را آشکار می‌سازند که متافیزیک سنتی را به چالش می‌کشند: ۱. آدمی چه می‌داند؟ ۲. آدمی چه می‌تواند؟ ۳. آدمی به چه چیز می‌تواند امیدوار باشد؟

کانت در پاسخ به این بحران، کوشید تا بنیانی متافیزیکی برای آینده تجدد (مدرنیته) ارائه کند که معلمان فردا بتوانند بنیانی متناسب برای علوم امروزی فراهم آورند.

علاوه بر این، کانت عقل سنتی را نیز نقد کرد و نشان داد که متافیزیک سنتی نه تنها غایت خود (تمهید بنیاد فیزیک کهن)، بلکه ابزار خود (عقل سنتی) را نیز از کف داده است. از این‌رو طرح «متافیزیک نوین» از هر دو حیث ضرورت یافت و کانت عمیقاً با این بحران درگیر بود؛ اما به‌رغم نگارش تمهیدات برای معلمان آینده، راه‌حلی نهایی نیافت و علوم اروپایی از همان آغاز با بحران بی‌بنیادی مواجه بود و باقی ماند. با این حال، کانت اگرچه راه‌حلی قطعی ارائه نکرد، اما آگاهی و التفات به بحران علوم امروزی را برای آیندگان به میراث گذاشت.

ب. تلقی‌های متفاوت از بحران غرب

اندیشمندان پس از کانت هریک تلقی خاصی از بحران تجدد غربی داشتند و جالب اینجاست که کوشش‌های آنها با وجود ارزشمندی، نه تنها به رفع بحران کمکی نکرد، بلکه وجوه جدیدی از بحران اروپا و ژرفای هولناک آن را روشن ساخت.

برخی از مهم‌ترین قرائت‌های بحران تجدد از سوی فیلسوفان غربی عبارت‌اند از:

نیچه، بحران تجدد را «نیپیلیسم» نامید و از بی‌ارزش شدن ارزش‌ها و انفعال فرهنگی غرب سخن گفت. او برترین ارزش‌های گذشته را به نقد کشید (نیچه، ۱۳۸۶).

هایدگر از بحران «فراموشی هستی» سخن گفت که موجب بی‌خانمانی انسان امروزی و ظهور نیپیلیسم شد. وی تمام عمر خود را صرف پرسش از حقیقت هستی کرد و وارد «تبرد غول‌ها بر سر هستی» شد (هایدگر، ۱۳۸۶، ص ۵۹).

«فراموشی هستی» نه فقط یک تجربه فردی، بلکه رویدادی تاریخی در تمدن غربی بود (والگانو، ۱۳۸۶، ص ۱۱۳-۱۱۷) که از افلاطون آغاز شد و در تفکر دکارت شدت یافت. در نتیجه، بحران ذهن‌گرایی (سوژکتیویته) به تقدیر ثابت تجدد غربی تبدیل شد و گسترش یافت.

از دیدگاه هایدگر، انسان غربی اساساً در ذات خود با بحران درگیر است و مادام که در تاریخ متافیزیک باقی بماند، راهی به نجات نخواهد برد.

مارکس، بحران را در بیگانگی «کار» انسانی نشان‌یابی کرد و راه‌حل آن را غلبه بر وضعیت کار بیگانه‌ساز و تغییر جهان سرمایه‌داری در جهت تحقق جامعه آینده دانست (مارکس، ۱۳۷۷، ص ۱۲۵-۱۳۶).

ج. هوسرل و بحران علوم اروپایی

هوسرل در آخرین شاهکار فلسفی‌اش، بحران علوم اروپایی و پدیدارشناسی استعلایی، از طریق تأمل تاریخی در باب بحران علوم و فرهنگ اروپایی به این نتیجه رسید که بحران علوم اروپایی - چه از نظر درونی، یعنی نسبت آن به بنیادهای خود، و چه از منظر بیرونی، یعنی نسبت آن با انسان و زندگی و آرمان‌های انسانی، همچون آزادی و مسئولیت - حاصل غفلت از بنیاد اصلی علوم است. این بنیاد، چیزی نیست جز زیست‌جهان که صرفاً یک بستر سوژکتیو بر ای علوم محسوب می‌شود. از نظر هوسرل، رفع بحران علوم، تنها از طریق دستیابی به گونه‌ای خاص از پدیدارشناسی مبتنی بر زیست‌جهان امکان‌پذیر است.

د. اهمیت زیست‌جهان

هرچند ایده «زیست‌جهان» در واپسین اثر هوسرل، به‌صورت اشارات اولیه و مبهم مطرح شد و نقش آن در تحکیم پدیدارشناسی استعلایی محل مناقشه باقی ماند، اما این مفهوم در پدیدارشناسی پس از هوسرل به یکی از بارورترین و پربحث‌ترین اندیشه‌ها تبدیل شد.

این تحقیق پس از توضیح بحران علوم و عوامل آن، به طرح هوسرل برای خروج از بحران می‌پردازد که مفهوم «زیست‌جهان» در قلب آن قرار دارد. با شرح ابعاد مفهومی «زیست‌جهان» در چارچوب شبکه‌ای از مفاهیم همبسته با آن، جایگاه آن در طرح هوسرل بررسی می‌شود.

۱. بحران علوم نزد هوسرل

۱-۱. درگیری فلسفی هوسرل با بحران اروپا

هوسرل در کتاب بحران علوم اروپایی و پدیدارشناسی استعلایی (هوسرل، ۱۹۷۰) به‌تفصیل، بحران علوم اروپایی را بررسی کرده است. این بحران صرفاً محدود به علوم جدید، مانند هندسه و فیزیک نوین نیست، بلکه کلیت فرهنگ و انسان‌گرایی (اومانیزم) غربی را دربر می‌گیرد.

به همین دلیل، هوسرل از «معنای علوم برای وجود انسان» سخن می‌گوید و تأکید می‌کند که غلبه علوم اثبات‌گرایانه (پوزیتیویستی) موجب بی‌معنایی پرسش‌های اصیل انسانی شده است (هوسرل، ۱۹۷۰، ص ۵-۶).

او پیامدهای این بحران بر جان و جهان غربی را بررسی می‌کند و نشان می‌دهد که این بحران کلیت وضع وجودی انسان اروپایی - اعم از تاریخ، فرهنگ، عقلانیت، آزادی و سعادت او - را دگرگون کرده، درحالی‌که فلسفه غربی در حل آن شکست خورده است (هوسرل، ۱۹۷۰، ص ۷-۱۱). بر این اساس، فلسفه یکی از اضلاع بحران علوم محسوب می‌شود و نمی‌تواند نسبت به آن بی‌تفاوت باشد.

در بخش دوم کتاب بحران، هوسرل به شرح بحران علوم پرداخته، اما در بخش اول (هوسرل، ۱۹۷۰، هفت بند نخست، ص ۳-۱۸) هدف اصلی طرح خود را تبیین کرده است. از نظر او، بشر اروپایی پیش از آنکه با بحران علوم مواجه باشد، با بحران فلسفه روبه‌روست:

بحران فلسفه متضمن بحران کل علوم مدرن به‌مثابه بخشی از جهان فلسفی است. بحران انسانیت اروپایی ابتدا نهفته بود، سپس بیش از پیش، به نحو کاملاً بی‌معنا در حیات فرهنگی‌اش در کلیت وجودش، خود را نمایاند (هوسرل، ۱۹۷۰، ص ۱۲؛ ۲۰۰۸، ص ۵۳).

این دیدگاه بحران علوم را ذیل بحران فلسفه تحلیل می‌کند. اما با توجه به اینکه فلسفه مدرن نیز خود دچار بحران است، آیا فلسفه‌ای دیگر وجود دارد که بتواند در برابر بحران ایستادگی کند؟ هوسرل ایمان به امکان وجود فلسفه را یک وظیفه ضروری می‌داند که فیلسوفان سرسخت، همانند خود او، موظف به پذیرش و ادای آن هستند (هوسرل، ۱۳۸۸، ص ۷۹).

ادای این رسالت می‌تواند راهی برای احیای ایمان انسان غربی به وجود حقیقی‌اش باشد (هوسرل، ۱۳۸۸، ص ۷۲)، با این امید که انسانیت جدیدی ظهور کند و همزمان با احساس نوزایی فلسفه باستانی، به بازتأسیس فلسفه با رسالتی جهانی پردازد (هوسرل، ۱۹۷۰، ص ۱۴). بدین‌سان، فلسفه در بنیان مبارزه انسان اروپایی برای انکشاف ذات و رفع بحران قرار دارد. پدیدارشناسی هوسرل همزمان با تأسیس علمی متقن در باب زیست‌جهان علوم اروپایی، احیای فلسفه به‌مثابه یک علم یقینی را نیز هدف گرفته است.

در ادامه، ابتدا معضل بحران علوم اروپایی از دیدگاه هوسرل بررسی می‌شود، سپس از طرح او برای خروج از بحران، که زیست‌جهان در مرکز آن قرار دارد، بحث می‌شود.

۱-۲. تصدیق بحران در علوم اروپایی

هوسرل در آغاز می‌پرسد: با وجود این‌همه پیشرفت علمی و موفقیت‌های فناورانه، آیا به‌واقع بحرانی در علوم وجود دارد؟ (هوسرل، ۱۹۷۰، ص ۳).

با توجه به موفقیت‌های چشمگیر علوم امروزی، وجود بحران در آن، در نگاه نخست بعید به نظر می‌رسد. اما هوسرل با تأیید وجود بحران در علوم و اثرات آن بر زندگی بشر اروپایی، می‌کوشد چگونگی حدوث این بحران را به لحاظ تاریخی تحلیل کند تا بتوان راه خروج از بحران را بررسی کرد.

علوم امروزی، به‌رغم پیشرفت‌های خود، از بنیادهای خویش غفلت کرده و اصول اساسی خود را فراموش کرده‌اند. بدین‌رو، هوسرل این علوم جدید را به «ورشکستگی اخلاقی و فلسفی» متهم می‌کند (هوسرل، ۱۳۸۸، ص ۱۷۷؛ زهاوی، ۱۳۹۸، ص ۲۴۷).

از دیدگاه او، این ورشکستگی نتیجه غلبه عینیت‌گرایی (ابژکتیویسم) بر علوم است که از انقلاب علمی عصر نوزایی آغاز شده و تا اثبات‌گرایی معاصر امتداد یافته است. نقد هیوم درواقع، ورشکستگی معرفت ابژکتیو را آشکار ساخت (هوسرل، ۱۹۷۰، ص ۸۸).

هوسرل تصریح می‌کند که شکاکیت هیوم، مانند سایر شک‌گرایان و عقل‌گرایان، در نهایت، خود را باطل می‌کند (هوسرل، ۱۹۷۰، ص ۸۸). علاوه بر این، او هیوم را متهم می‌کند که نتایج پوچ خود را با لباس مبدل پنهان ساخته و تفسیر کرده است.

۳-۱. معضل واقعی علوم

مشکل علوم امروزی این است که در آن طرحی نو و بی‌سابقه ظهور کرده است؛ طرح کلیت نامتناهی و عقلانی از وجود، که عقل و آگاهی عقلانی بر آن سیطره‌ای نظام‌مند دارد. در این نگرش، کل هستی به موضوع تحقیق علمی تبدیل می‌شود و امری بیرون از آن، یا بی‌معناست یا بی‌معنا تلقی می‌شود. این سیطره عقلانیت به لطف روش عقلانی، نظام‌مند و منسجم علوم حاصل شده است (هوسرل، ۱۹۷۰، ص ۲۲).

این نکته جایگاه بنیادین «روش» در علوم امروزی را آشکار می‌سازد؛ زیرا از خلال آن، فرایند شیء‌شدگی عالم و انسان شکل می‌گیرد و مسیر سلطه نظام‌مند بر تمام پدیده‌ها آغاز می‌شود.

طرح کلیت و پیشرفت علوم از طریق «صوری‌سازی» تحقق می‌یابد که تمام‌نگر و فراگیر است. اوج صوری‌سازی در ریاضیات نوین نمایان شد. اصالت عقل ریاضیاتی بر علوم طبیعی چیره شد و علم طبیعی ریاضی و فیزیک گالیله‌ای پدید آمد که جهان را بر مبنای قواعد ریاضیاتی تحلیل و تفسیر کرد و در فلسفه به علم مطلق بدل شد.

بدین‌سان، مطلوب عقلانیت نوین به پیشرفت عظیمی دست یافت، اما این پیشرفت مانع فهم صحیح انسان از خویش‌تن شدن (هوسرل، ۱۹۷۰، ص ۶۶) و در فهم‌پذیری کارکرد ذهنیت شکست خورد (هوسرل، ۱۹۷۰، ص ۶۷-۶۸).

در اوان عصر جدید، ریاضیات دو خدمت بنیادین را ایفا کرد: نخست، با مثالی‌سازی جهان اجسام، اعیان مثالی و مفاهیم انتزاعی ریاضیاتی خلق کرد. دوم، در پیوند با هنر اندازه‌گیری و تبدیل جهان مثالی به جهان تجربی، زمینه شکل‌گیری معرفت عینی و علمی درباره اشیا را فراهم ساخت (هوسرل، ۱۹۷۰، ص ۳۲-۳۳).

نتایج ریاضی‌سازی طبیعت از مرزهای قلمرو طبیعت فراتر رفت و بر سایر حوزه‌های اندیشه تأثیر گذاشت. کشف قواعد ریاضی به انسان قدرت پیش‌بینی بخشید و در عرصه‌های گوناگون زندگی، نقشی تعیین‌کننده در تضمین سلطه آدمی بر طبیعت ایفا کرد. در نتیجه، تفکر صنعتی (تکنیکی) به تدریج غلبه یافت. بر اساس دیدگاه علمی نوین، طبیعت به مثابه یک جهان بسته پدیدار شد که هم از لحاظ واقعی و هم از لحاظ نظری، درون خود منزوی شده بود.

این نگاه سبب شکل‌گیری یک دوپارگی اساسی شد: جدایی میان جهان طبیعت و جهان روحی (هوسرل، ۱۹۷۰، ص ۶۲-۶۳).

این ثنویت چالش‌های متعددی در مسیر درک مسائل معرفتی ایجاد کرد. برای نمونه، علم جدید با اتخاذ روش مثالی، زندگی پیشا‌علمی و جهان محیطی را - که بنیان حقیقی خود را تشکیل می‌دهند - رها کرد و دچار گسست بنیادین شد (هوسرل، ۱۹۷۰، ص ۴۸-۵۰). بر همین اساس، هوسرل بر آن است که علوم را به سرچشمه اصیل خود، یعنی زیست‌جهان بازگرداند.

ریاضی‌سازی نه تنها به قوانین فیزیکی محدود نماند، بلکه به فرایندهای ذهنی نیز نفوذ یافت. با این حال، هوسرل اصل ریاضی‌سازی را مشکل‌ساز نمی‌دانست، بلکه به گسست و بیگانگی حاصل از آن را مشکل‌ساز تلقی می‌کرد

(اسمیت، ۱۳۹۴، ص ۱۶۰-۱۶۳). نقد او بیش از هر چیز، ناظر به محدودیت‌های علوم نوین بود؛ محدودیت‌هایی که در نهایت سبب تزلزل فرهنگ و رکود پیشرفت انسانی شدند.

فیزیک ریاضیاتی‌شده، به‌مثابه دستاوردی از روح آدمی قابل ستایش است، اما مشکل آن گم‌شدن جایگاهش در نظم ادراکی ما از جهان است. از این‌رو تعلیق چارچوب ریاضیاتی می‌تواند راه را برای درک زیست‌جهان، به‌مثابه بنیان نظریه‌پردازی ریاضیاتی هموار سازد.

در مجموع، دو نشانه بحران علوم اروپایی عبارت‌اند از:

۱. تقلیل علوم و عقلانیت علمی به مجموعه‌ای از روش‌های صوری و انتزاعی؛ بر این اساس، پیوند علوم با معناها، ارزش‌ها، و آرمان‌های انسانی قطع شد که در نتیجه آن، عقلانیت به امری بی‌معنا، و سعادت به فلاکت تبدیل گردید (هوسرل، ۱۹۷۰، ص ۶-۷).

۲. غلبه علم‌زدگی و تبدیل علم به یک ایدئولوژی؛ در این نگاه، علم به اسطوره عصر جدید تبدیل شد، به‌گونه‌ای که تنها معرفتی که اعتبار دارد معرفت علمی است و دانش‌هایی که با معیار علمی آزمون‌پذیر نباشند غیرعقلانی و موهوم تلقی شدند. این نگرش همراه با سلطه فناوری، به ایدئولوژی اصلی جوامع و بنیان مشروعیت آنها تبدیل شد (فرهادپور، ۱۳۸۷، ص ۱۴۵-۱۴۶). چنین تفسیری از طبیعت، نتایج فاجعه‌باری در پی داشته است؛ پیامدهایی که اکنون بشر با آنها دست‌به‌گریبان است (هوسرل، ۱۳۸۸، ص ۱۲۹).

۲. طرح هوسرل برای گذر از بحران علوم اروپایی

بحران علوم در نهایت، به زوال معنای حقیقی عقلانیت و در نتیجه، فقدان ارزش واقعی آن منجر شده است (اسمیت، ۱۳۹۴، ص ۴۶۳). هوسرل با ارائه فلسفه‌ای مبتنی بر «زیست‌جهان»، یعنی پدیدارشناسی استعلایی، درصدد توقف این بحران است. از این‌رو پیش از بررسی نقش زیست‌جهان در رفع بحران، لازم است اشاره‌ای کوتاه به روش پدیدارشناسی داشته باشیم تا روشن شود که چگونه در مهار بحران نقش دارد.

۲-۱. روش پدیدارشناسی

پدیدارشناسی به‌اجمال، بررسی ساختارهای آگاهی از منظر تجربه اول شخص است که در آن، التفات به یک چیز توصیف می‌شود (اسمیت، ۱۳۹۴، ص ۲۳۶). «تجربه» به‌قول هوسرل در کتاب ایده‌ها، منبع نهایی حیات التفاتی است که کنش‌های تجربی از آن مشتق می‌شوند (هوسرل، ۱۹۸۳، ص ۸۲-۸۳). مهم‌ترین مؤلفه ساختار مرکزی تجربه‌ها «تلفات / قصد» است.

چون ساختار التفاتی آگاهی شکل‌های پیچیده‌تری از تجربه را دربر می‌گیرد، پدیدارشناسی شرح جامعی درباره موضوعاتی مانند زمان آگاهی، مکان آگاهی، توجهات، خودآگاهی، بینادهنیت، تعامل اجتماعی، و فعالیت روزمره در زیست‌جهان ارائه می‌دهد (اسمیت، ۱۳۹۴، ص ۲۳۶). به‌طور خلاصه، پدیدارشناسی، ساختارها را تجرید و محتوای تجربه‌ها را از جریان سیال آگاهی انتزاع می‌کند تا بتوان درباره انواع آگاهی و دلالت‌های آنها تأمل کرد (اسمیت، ۱۳۹۴، ص ۲۹۴).

۱-۲. ارکان روش پدیدارشناسی

پدیدارشناسی بر دو مفهوم «تعلیق» (Epoche) و «تحویل» (Reduction) استوار است که هر کدام اصول و مراحل خاصی دارند. هدف «تعلیق» تغییر نگرش طبیعی یا علمی به نگرش پدیدارشناختی استعلایی است تا «من» بتواند تجربه خود را دقیقاً همان گونه که تجربه کرده است، توصیف کند (اسمیت، ۱۳۹۴، ص ۳۰۴). در نگرش طبیعی، انسان وجود جهان پیرامون را مسلّم می‌پندارد، اما در فرایند تعلیق، این نگاه متعارف داخل کمانک قرار می‌گیرد و «من» در توصیف‌های خود از آن بهره نمی‌گیرد (اسمیت، ۱۳۹۴، ص ۲۹۶-۲۹۷). سه اصل تعلیق عبارت‌اند از: اصل «فقدان پیش‌فرض»، اصل «بازگشت به خود شیء»، و اصل «قراردادن در کمانک شک».

نتیجه تعلیق تحقق تحویل پدیدارشناختی است که در آن میدانی برای دستیابی به معنای داده مطلق و وضوح کامل درباره آن فراهم می‌شود تا شک‌های معقول برطرف گردد (هوسرل، ۱۳۷۲، ص ۳۴).

تحویل‌های ذاتی (ایدتیک)، استعلایی و بینادهنی، پیاپی حاصل می‌شوند. هوسرل در کتاب بحران، قواعد دقیقی از مراحل تحویل ارائه نکرده است. از این‌رو تحویل از جهات متعدد، محل اختلاف مفسران قرار دارد (ر.ک. خاتمی، ۱۳۹۷، ص ۳۶۵-۳۶۹). تحلیل ماهیت تحویل نشان می‌دهد که «تحویل» یک نظریه یا ادعا نیست، بلکه یک فرایند است. هوسرل از ما نمی‌خواهد که به تحویل باور کنیم، بلکه می‌خواهد آن را عملی کنیم (بل، ۱۳۷۶، ص ۲۸۳). «تحویل» یک رویه اجرایی و عملیاتی است، نه صرفاً یک بحث نظری. البته باید توجه داشت که تحویل استعلایی یا پدیدارشناختی با محدودیت‌هایی روبه‌روست و منحصرأ بر پایه آگاهی محض نمی‌توان کل هستی را تحت پژوهش قرار داد (اینگاردن، ۱۳۹۶، ص ۶۵).

تحویل ذاتی «چرخش از داده‌ها و یافته‌ها به سوی ماهیت‌ها و ذات‌ها» است که در آن، جزئیاتی مانند فعلیت و تاریخ اشیاء کنار گذاشته می‌شوند تا اشیاء به مثابه ذات - یک امر کلی شهودپذیر - پدیدار شوند (رشیدیان، ۱۳۸۸، ص ۱۸۲). بدین‌روی، تحویل ذاتی مسیر رسیدن به آن پدیدارهای محض را هموار می‌کند که از طریق شهود ذات‌ها توصیف می‌شوند (اسپیگلبرگ، ۱۳۹۱، ص ۲۱۰-۲۱۱).

تحویل استعلایی «حرکت از باور (در رویکرد طبیعی) به سوی ذهنیت استعلایی» و رسیدن به خود (اگوی) محض است که صرفاً قصد دیدن و توصیف دارد (رشیدیان، ۱۳۸۸، ص ۱۹۳-۱۹۵). در این موقعیت، تحویل قسمی بازگشت و نگاه رو به پس است، تا پدیدارشناس بتواند دستاوردهای نهفته آگاهی را از پرده بیرون آورد و عملکردهای استعلایی را مرئی سازد (اسپیگلبرگ، ۱۳۹۱، ص ۲۱۲-۲۱۵).

در مجموع، تعلیق رویکرد متافیزیکی خام است، اما تحویل درباره هم‌پیوندی ذهنیت و جهان است. با این حال، هر دو جزو عناصر تأملات استعلایی به‌شمار می‌آیند که هدف آنها اولاً، رهاسازی ما از جزم‌گرایی فیزیک‌گرایانه (فیزیکالیستی) است و ثانیاً، آگاه‌سازی ما به نقش تقویمی و منابع‌خشی خودمان (زهاوی، ۱۳۹۸، ص ۱۲۰). سوژه در مرحله تعلیق، از امور واقع به «تجربه‌های نفسانی» منتقل می‌شود که ابزار اصلی آن شهود تجربی است.

بررسی پدیدارشناختی محتوای تجارب نفسانی به تحویل ذاتی می‌انجامد. در این مرحله، صورت‌بخشی به یافته‌های شهود تجربی روی می‌دهد که ابزار اصلی آن شهود ذاتی است. پس از صورت‌بخشی، معنابخشی به ابره‌ها انجام می‌شود. بدین‌سان، هوسرل از تجربهٔ نفسانی به تجربهٔ استعلایی می‌رسد.

در تحویل استعلایی، «من» ابتدا خود را به نحو جزئی درک می‌کند، اما با همدلی و بینادهنیت به زیست‌جهان، به‌مثابهٔ جهان تجارب مشترک و افق بین‌الذاتانی راه می‌یابد.

۲-۲. ویژگی‌های اساسی پدیدارشناسی استعلایی

پدیدارشناسی استعلایی نه فقط یک روش، بلکه دانشی برای مبارزه با بحران علوم مدرن است. برای مقابله با اثبات‌گرایی، ابتدا باید علمیت فلسفه (یعنی یقینی بودن احکام آن) اثبات شود.

هوسرل در کتاب فلسفه به‌مثابهٔ علم متقن (هوسرل، ۱۳۸۹)، این موضوع را بررسی کرده و در کتاب تأملات دکارتی (هوسرل، ۱۳۹۰) آن را ادامه داده است. در این کتاب‌ها او کوشیده است تا «بدهت»، «کلیت» و «ضرورت» را احیا کند، البته به معنایی که خود در نظر دارد. در بخش دوم کتاب بحران نیز اشاره‌هایی به این مسئله وجود دارد. هدف هوسرل تأسیس بنیادی جدید برای علوم است تا علوم از بی‌ریشگی و بیگانگی رها شوند و در زیست‌جهان سامان یابند. برای این کار، دو راه ممکن بود: یکی راه هگل، و دیگری راه دیلتای.

هگل علوم را به نفع فلسفه مصادره نمود، درحالی‌که دیلتای علوم انسانی را از علوم طبیعی جدا کرد (خاتمی، ۱۳۹۷، ص ۳۲۶).

هوسرل هر دو رویکرد را رد کرد؛ زیرا هگل جایی برای طرح علوم باقی نمی‌گذاشت، و دیلتای ارتباط و مناسبات علوم را از بین می‌برد. بنابراین، هوسرل به دنبال راه سوم بود که نه صورت‌مسئله را پاک کند و نه به اثبات‌گرایی تن دهد، بلکه بنیادی برای علوم بیابد. پدیدارشناسی استعلایی این بنیاد را برای علوم اروپایی فراهم می‌کند. به نظر هوسرل، فلسفه هنوز علم نیست و هنوز به‌مثابهٔ علم آغاز نشده است (هوسرل، ۱۳۸۹، ص ۱۱). وی برای تأسیس این علم بنیادین دو گام اساسی برمی‌دارد:

از یک‌سو به اگولوژی می‌پردازد، تا وجه سوبرکتیو این علم بنا شود، و از سوی دیگر، به عالم زندگی [می‌پردازد] تا وجه انترسوبرکتیو اِپِکتیویته این علم تأمین شود. بر این اساس، هوسرل مدعی می‌شود که فلسفه عبارت است از: علم عالم زندگی (به حیث هستی‌شناختی) و علمِ عالم بینادهنیت (به حیث آگاهی) (خاتمی، ۱۳۹۷، ص ۳۲۲).

بدین‌روی، دو رکن فلسفهٔ متقن و پدیدارشناسی استعلایی هوسرل عبارت‌اند از:

– «زیست‌جهان» که افق هرگونه تجربهٔ انسانی است.

– «بینادهنیت» (انترسوبرکتیویته) که اجتماع تجربه‌های بشری را بنا می‌نهد.

«من» استعلایی یک «من» (اگو) تنها نیست، بلکه همزیست با دیگران است و آنچه این همزیستی را اقتضا می‌کند زیست‌جهان است. بینادذهنیت هم یعنی: روابط درونی سوژه‌ها در بین خودشان (هلد، ۲۰۰۳، ص ۴۸). اهمیت این ارکان به تلقی دوباره از جهان طبیعی و روحی برمی‌گردد.

هوسرل از طریق زیست‌جهان و بینادذهنیت دنبال رفع این دوگانگی است.

۳-۲. راهیابی به فلسفه استعلایی پدیدارشناختی

علوم به حوزه‌های تخصصی محدود شده‌اند. از این رو نمی‌توانند به‌طور یکپارچه درباره زیست‌جهان بحث کنند. زیست‌جهان موضوع علوم طبیعی نیست، بلکه علم خاص خود را می‌طلبد که همان فلسفه است.

هوسرل با تعلیق (اپوخه) علم عینی (ایژکتیو) آغاز می‌کند؛ زیرا این رهیافت، زیست‌جهان را به جهان نظری - منطقی تقلیل داده است. اما هوسرل زیست‌جهان را داخل کمانک می‌گذارد تا راه وضعیت پیشاعلمی گشوده شود و زیست‌جهان به نحو پیش‌داده فهم گردد (هوسرل، ۱۹۷۰، ص ۱۳۵).

زیست‌جهان نه تنها میدان فراگیری است که اشیا در آن تجربه می‌شوند، بلکه امکان تجربه و طریق فهم آن را فراهم می‌آورد. زیست‌جهان افق هر تجربه ممکن (هوسرل، ۱۹۷۰، ص ۱۳۸) و زمینه عام زندگی آدمی است. از این رو راه بدان مسدود نیست (هوسرل، ۱۹۷۰، ص ۱۵۵).

هوسرل دو راه برای دستیابی به زیست‌جهان پیشنهاد می‌دهد: نخست، از منظر بینادذهنیت و افق مشترک؛ دوم، بر اساس روان‌شناسی پدیدارشناختی و «من» استعلایی (هوسرل، ۱۹۷۰، بندهای ۵۴ تا ۷۳). بنابراین، «پدیدارشناسی استعلایی» راه حل مهار بحران است که زیست‌جهان مدخل یا کلید آن است.

تا اینجا نقشه کلی طرح هوسرل برای خروج از بحران را ترسیم کردیم که زیست‌جهان در کانون آن قرار دارد. در ادامه، آن را توضیح می‌دهیم.

۳. زیست‌جهان

۳-۱. توضیح مفاهیم

توضیح مفردات زیست‌جهان تصویری اولیه از این مفهوم به دست می‌دهد که به اجمال به آن اشاره می‌شود:

۳-۱-۱. زندگی

روح زیستن به آگاهی و فرهنگ بستگی دارد. از نظر هوسرل، زندگی مساوی با آگاهی است. بنابراین، لازم است تجربه آگاهی مورد بحث قرار گیرد.

آگاهی در قلب پدیدارشناسی جای دارد و همچون جوهری درخشان در آن ظاهر می‌شود. شعار اساسی پدیدارشناسی هوسرل «بازگشت به خود اشياء» است، که خود نوعی سلوک در درون آگاهی محسوب می‌شود.

آگاهی دارای وجوه التفاتی است. «التفات / قصد» بدین معناست که هر آگاهی همواره آگاهی نسبت به چیزی است. از این رو نسبت ذاتی آگاهی است. هوسرل این نسبت را «التفات» یا «حیث التفاتی» نامیده و آن را عنصری اساسی در ساختار آگاهی دانسته است.

آگاهی همواره آگاهی به / از چیزی است. در تعلیق نیز رجعت به ذهنیت و شیوه‌های آن صورت می‌گیرد (هوسرل، ۱۹۷۰، ص ۱۷۷)، که با این سلوک معرفتی هماهنگ است. در بحث هوسرل، دو موضوع «کیفیت» و «ساختار» آگاهی اهمیت ویژه دارد که باید به آنها توجه کرد (ر.ک. یوسفی، ۱۴۰۲، ص ۱۱۴-۱۱۶).

۲-۱-۳. جهان

مفهوم پدیدارشناختی «جهان» با مفهوم علمی آن تفاوت دارد. جهان علمی همان جهانی است که نظریات علمی آن را بازنمایی می‌کنند. این جهان بر پایه جهان روزمره بنا شده، آن را مفروض می‌گیرد، ولی مورد بحث قرار نمی‌دهد. با این حال، علم به تدریج سنگ‌بنای اولیه خود را فراموش کرده است (هوسرل، ۱۹۷۰، ص ۱۳۱).

چهار گام فکری برداشته شده است تا معنای پدیدارشناسانه «جهان» در تمایز با تلقی متعارف از جهان (یعنی جهانی همچون مجموعه‌ای از اشیاء مستقل از آگاهی) پدید آید:

در گام نخست، کانت با طرح تمایز بود (نومن) و نمود (فومن)، بیان کرد: انسان تنها جهان پدیداری را می‌شناسد. در گام دوم، فیخته این تمایز کانتی را رد کرد و مفهوم «شیء فی‌نفسه» را کنار گذاشت. در گام سوم، هگل زندگی و زمان را با جهان پدیداری تلفیق کرد و این سنت فکری در دیلتای شکوفا شد و ادامه یافت. دیلتای بر این باور بود که انسان جهان طبیعت را نیز بر اساس تجربه زنده خود می‌شناسد و می‌سازد. کوشش‌های هگل و دیلتای به شکل‌گیری معنای پدیداری جهان منجر شد.

درنهایت، هوسرل گام چهارم را برداشت و معنای پدیداری جهان را تثبیت کرد (خاتمی، ۱۳۸۷، ص ۲۰). هوسرل پانزده سال آخر عمر خود را صرف مطالعه جهان، به مثابه موضوع تحقیق پدیدارشناختی کرد. او تلقی متعارف، طبیعی و گالیله‌ای از جهان را به تعلیق درآورد و تعریفی تازه از آن ارائه داد: «بنیاد جامعی که به عنوان افق کلی، شامل همه وضعیتهای جزئی می‌شود» (خاتمی، ۱۳۸۷، ص ۳۲).

جهان افقی فراگیر است که هرگونه ادراک و کنش در چارچوب آن معنا می‌یابد. این افق تمام ابعاد جزئی را دربر گرفته، بنیاد بنیادها محسوب می‌شود، به گونه‌ای که علوم نوین قادر نیستند آن را به موضوع خود تبدیل کنند (هوسرل، ۲۰۰۸، ص ۶۴۳). ساختار زیست‌جهان بر مجموعه زندگی، یعنی آگاهی و جهان دلالت دارد. بودن و زیستن در جهان، به معنای داشتن زمان و مکان است. از این رو درک ساختار زیست‌جهان مستلزم ایضاح آگاهی و نحوه بودن در جهان - از خلال زمان و مکان - و همچنین روشن کردن معنای نسبت زمان و آگاهی و افق‌هایی است که معنا در آنها آشکار می‌شود (ر.ک. شوتر و لوکمان، ۱۹۷۳، ص ۳۸-۴۰ و ۴۵؛ شوتر، ۱۹۶۷، ص ۱۶۳ و ۱۸۰-۱۸۱).

۲-۳. شرح کلی زیست‌جهان

۲-۳-۱. معانی زیست‌جهان

زیست‌جهان آن گونه که هست، بی‌واسطه در معرض دید طبیعی و علمی قرار ندارد. مشاهده زیست‌جهان و ساختارهای آن مستلزم تعلیق و تحویل دیدگاه طبیعی و علمی است (اسپیکلبرگ، ۱۳۹۱، ص ۲۴۷). هوسرل زیست‌جهان را در سه معنا به کار برده است:

نخست. در عام‌ترین و فراگیرترین معنا، زیست‌جهان شامل تمام وجوه زندگی انسانی می‌شود، اعم از تاریخی، فرهنگی، اعتقادی، سنت‌ها، علوم و تجربه‌های روزمره. زیست‌جهان در این معنا، واحد است و تنها یک زیست‌جهان وجود دارد. دوم. زیست‌جهان در معنای خاص، شامل اجتماعی از سوژه‌ها می‌شود که وجوه مشترکی (مانند زبان یا فرهنگ) بینادهنیت آنها را شکل داده است. این زیست‌جهان افق‌هایی برای انواع فعالیت‌های بشری فراهم می‌آورد که هر یک زیست‌جهان خاصی، مانند جهان فیزیک‌دانان یا جهان مؤمنان را پدید می‌آورد.

سوم. معنای اخص زیست‌جهان، شامل جهان «من» استعلایی می‌شود. در اینجا، «من» جهان را در خود می‌یابد، نه اینکه خود را در جهان بیابد. بر این اساس، زیست‌جهان فرد همان جهان شخصی اوست (خاتمی، ۱۳۹۷، ص ۴۴۲-۴۴۳). به‌طور کلی، زیست‌جهان افق سوژکتیو برای امکان تجربه‌های ماست، بلکه خود جهان تجربه‌های روزمره ما محسوب می‌شود. در زیست‌جهان، اشیاء در وضعیت‌های سوژکتیو و نسبی قرار داده می‌شوند. زیست‌جهان دست‌آورد حیات تجربی پیش‌عالمی است که در آن معنای جهان و صلاحیت بودن آن تأسیس می‌شود (هوسرل، ۲۰۰۸، ص ۳۰). انسان‌ها علی‌رغم تفاوت‌های تخصصی و جهان‌های گوناگون، در یک جهان مشترک زندگی می‌کنند که زمینه هرگونه اندیشه و کنش را برای مجموعه انسان‌ها فراهم می‌آورد. این جهان مشترک همان «بینادهنیت» به‌معنای عام است که هر جهان فردی و جمعی از آن مشتق شده و در افق آن، جهان واحد و جامع ظهور یافته است (هوسرل، ۱۹۷۰، ص ۱۴۲-۱۴۳).

۲-۳-۲. اوصاف زیست‌جهان

زیست‌جهان در توصیف هوسرل دارای اوصافی چندگانه است که چه‌بسا در ظاهر متناقض می‌نماید. زیست‌جهان به‌معنای عام دو وصف اولیه دارد: عینیت دارد؛ استعلایی است.

زیست‌جهان، هم جنبه سوژکتیو دارد و هم جنبه ایزکتیو. جنبه سوژکتیو آن با فعالیت‌های گوناگون عیان می‌شود، اما جنبه ایزکتیو آن را فقط علم کلی (یعنی فلسفه استعلایی پدیدارشناسانه) برملا می‌کند.

هوسرل این علم را «علم زیست‌جهان» نامیده که همان فلسفه است. علوم دیگر قادر به آشکارسازی آن نیستند؛ زیرا زیست‌جهان به‌معنای عام بر همه جهان‌های دیگر مقدم است. به‌تبع آن، عینیت آن بر همه عینیت‌ها مقدم است. همچنین زیست‌جهان بینادهنی و استعلایی است و جهان‌های دیگر بر پایه آن فعال هستند (خاتمی، ۱۳۹۷، ص ۴۴۴-۴۴۷).

برخی از مهم‌ترین اوصاف زیست‌جهان عبارت‌اند از:

۱. زیست‌جهان^۱ جهان طبیعی، محیط و زمینه هرگونه تجربه بشری اعم از نظری و عملی است. همه تجربه‌ها، آگاهی‌ها، افکار، کردار، پندار، و دانش علمی ما درون آن به وقوع می‌پیوندد. به همین خاطر، به‌ندرت به‌صورت صریح به موضوع بررسی تبدیل می‌شود.

زیست‌جهان به‌مثابه پس‌زمینه هر نوع تجربه، فقط یک اصطلاح گسترده اضافی جدید برای جهان، به‌مثابه کل اشیاء، یا جهان ایدئال شده علمی نیست، بلکه همان‌گونه که برخی گفته‌اند (موران، ۲۰۱۱، ص ۲۲۷)، زیست‌جهان یک ضد مفهوم جدلی و انتقادی برای مقابله با مفهوم علمی - فلسفی امروزی از جهان (از قبیل تصور کانت و علم نوین از جهان) است که باید با در نظر گرفتن نقطه شروع و زمینه هر نوع دانشی در زیست‌جهان، اصلاح شود.

۲. زیست‌جهان^۲ عالم سوژکتیو و بیناذهنی است و بدین‌روی، هوسرل آن را صرفاً حوزه قلمرو ذهنی - نسبی می‌داند که در برابر یک توصیف کاملاً عینی مقاومت می‌کند (هوسرل، ۱۹۷۰، بند ۲۹).

حیث سوژکتیو آن به این علت است که اشیاء در آگاهی تقوم می‌یابند و چون سوژکتیو است، نسبی هم هست. تقوم از حیث نسبت‌های گوناگون صورت می‌گیرد.

علاوه بر این، معنای زندگی و تجربه‌ها به میزانی قوام دارند که نسبت به ما آشکار می‌شوند و به ما تقوم می‌بخشند. ۳. زیست‌جهان^۳ عالم عملی است. زیست‌جهان فقط جهان سوژکتیو و نظری نیست، بلکه وجه عملی هم دارد. انسان در جهان زندگی خود، به کردارها و تجربه‌های عملی خود قائم است. هرچه در زندگی روزمره ما پدید می‌آید و به ما داده می‌شود، همگی به نحوی عملی روی می‌دهد. حتی تجربه نظری هم یک عمل است.

۴. زیست‌جهان^۴ عالم پیشینی است. جهان زندگی پیش از علم برای ما ظهور و بروز دارد و بشر با آن انس و الفت دارد. از دید هوسرل، انسان‌ها صرف‌نظر از اینکه از جهت فناوری چقدر پیشرفته باشند، همیشه در زیست‌جهان زندگی می‌کنند. او این وضعیت غوطه‌ور بودگی انسان در جهان را با عبارت «انسان‌ها فرزندان جهان هستند» (موران، ۲۰۱۱، ص ۲۳۱) توصیف می‌کند.

شاگردش لاندرگه این‌گونه به مسئله اشاره می‌کند: اساساً یافتن انسان در هر حالتی پیش از جهان، ناممکن است؛ زیرا انسان بودن و زندگی به‌عنوان موجود انسانی خودآگاه، از اساس دقیقاً زندگی بر بنیاد یک جهان است (موران، ۲۰۱۱، ص ۲۳۰). ۵. زیست‌جهان^۵ عالم بدیهی و قلمرو بداهت‌های اولیه و بنیادین است. از این‌رو عالم گم‌شده و غایب از نظر نیست. علوم از همین بداهت بنیادین جوشیده‌اند و بدان تکیه دارند.

۶. زیست‌جهان^۶ عالم تاریخی - اجتماعی و مهد سنت است. زمان، یکی از ابعاد مهم زیست‌جهان است. زیست‌جهان به سمت عقب، به گذشته نامعین، و در جانب جلو به سمت آینده نامعلوم امتداد می‌یابد. در عمل، تجربه انسانی عناصری از تجربیات قبلی را به‌صورت منفعلانه در تجربه جاری می‌گنجاند؛ همچنان که عناصری از آینده نیز در آن پیشقدم می‌شوند.

در هر عمل انسانی، زمینه‌ای از پیش‌فرض‌های غیرفعال رسوب‌گذاری شده وجود دارد که همچنان به صورت ضمنی کار می‌کند. هوسرل از «رسوب‌گذاری» به مثابه سنت‌سازی سخن می‌گوید. این سنت‌های رسوب‌یافته در خود جهان، لایه‌بندی می‌شوند و از این رو هوسرل از زیست‌جهان به «جهان سنت زنده» تعبیر می‌کند (موران، ۲۰۱۱، ص ۲۳۸).

۷. زیست‌جهان افق تجربه انسانی است. هوسرل از جهان، به «افق افق‌ها»، «افق تمام تجربیات ما از موجودات» (هوسرل، ۱۹۷۰، بند ۳۷) و «افق جمعی تحقیقات ممکن» (هوسرل، ۱۹۸۳، بند ۱ و ۲۷) تعبیر کرده است.

استعاره «افق» در کاربرد پدیدارشناسانه‌اش، پیچیدگی زیادی دارد، اما به طور کلی، بر زمینه مشترک، مبهم، اما تعیین‌پذیر معنا دلالت دارد. افق در عین اینکه بر مرز و حد نهایی دلالت می‌کند، اما در ذات خود همیشه باز است و به موازات حرکت ما تغییر می‌کند و دائم ما را فرامی‌خواند که از مرزهای میدان دید خود فراتر رویم. افق در عین اینکه به یک معنا بی‌حد و مرز است، اما برای اشیاء و اموری که درون آن جای می‌گیرند چارچوب و حد تعیین می‌کند و تجربه اشیاء را در تمامیت آنها ممکن می‌سازد.

بنابراین، افق به مثابه یک مفهوم راهنما، ما را قادر می‌سازد تا سایه‌هایی از معنا را روشن کنیم که محیط آن بر روی شیء ریخته است (کوهن، ۱۹۴۰، ص ۱۰۸).

زیست‌جهان، همچون افق و پیش‌زمینه مشترک تجربه است که نمی‌توان برای آن انتها و حدی تعیین کرد و هر فهمی از وضعیت، بر این پیش‌فهم سراسری مبتنی است.

خلاصه مفاهیم شارحه هوسرل در باب زیست‌جهان: زیست‌جهان به مثابه «تنها جهان واقعی» و «بنیاد زندگی‌های نظری و عملی» (هوسرل، ۱۹۷۰، ص ۴۹) شناخته می‌شود. همچنین زیست‌جهان «بنیاد اعتبارات وجودی» (هوسرل، ۱۹۷۰، ص ۱۲۲)، «منشأ بدهات و تصدیق» (هوسرل، ۱۹۷۰، ص ۱۲۶)، «افق» و «زمینه مشترک واقعیت‌ها» است که مکرر در جاهای مختلف کتاب بحران به کار رفته است.

فهم زیست‌جهان علم خاص خود را می‌طلبد که همان پدیدارشناسی استعلایی است.

زیست‌جهان به سه لحاظ بر جهان علم و فعالیت‌های نظری تقدم دارد:

۱. تقدم به لحاظ تاریخی؛

۲. تقدم به لحاظ عام بودن؛

۳. تقدم به لحاظ اعتبار وجودی.

اگر زیست‌جهان برای جهان علم، اعتبار وجودی و شهودی فراهم نمی‌آورد جهان علم ارزش وجودی کسب نمی‌کرد. اعتبار جهان علم، بر اعتبار زیست‌جهان استوار است. این تقدم، نه معرفت‌شناختی است و نه هستی‌شناختی، بلکه پدیدارشناختی است. زیست‌جهان اساس و بنیاد معنای جهان علمی و عملی است (هوسرل، ۱۹۷۰، ص ۱۲۶).

۳-۳. مؤلفه‌های تقویمی زیست‌جهان

۳-۳-۱. زمان آگاهی

«زمان» و «مکان» نشانه‌هایی از عینیت هستند. آگاهی و حیات آگاهانه ما درون زمان رخ می‌دهد. از این رو زمان آگاهی ماهیتی عینی دارد.

هوسرل مفهوم «زمان» را بر اساس مفهوم «پدیدارهای سیال» و «نمودار زمان» توضیح و بسط می‌دهد (رشیدیان، ۱۳۸۸، ص ۵۰۰).

زمان در عین سیالیت، امتداد و اتصال، واجد جهات زمانی گوناگونی است. این سیلان دائمی زمان با اتصال آن تعدیل می‌شود. همواره لحظه‌ای کنونی وجود دارد که به اعماق گذشته فرومی‌رود و به‌طور همزمان نسبت به آینده، زمان حال گسترده می‌شود. آگاهی از گذشته و پیش‌بینی آینده از طریق همین انبساط زمانی شکل می‌گیرد.

بدین‌سان، مطابق شبکه‌ی التفات‌ها، سوژه، هم از امتداد جهان و انبساط زمان و هم از سیلان تجارب زیسته خود در جهان آگاه می‌شود و آگاهی‌اش را شکل می‌دهد (اسمیت، بی‌تا، ص ۴۱-۴۳).

از نظر هوسرل، زمان عینی ساختار زمانمند متعلقات آگاهی است که پیرامون «من» رخ می‌دهد، درحالی که زمان درونی ساختار زمانمند تجربه آگاهی «من» است. هر دو صورت زمان متقوم به آگاهی هستند.

برای مثال، من، هم از جریان زمانمند یک آهنگ موسیقی و هم از جریان زمانمند تجربه شنیداری خود از آن آهنگ آگاهی دارم. زمان اجرای آهنگ با زمان تجربه شنیدن آن متمایز است.

زمانمندی به شیوه‌ای آگاهی را شکل می‌دهد که فرد آن را همزمان و به‌صورت درونی، به‌مثابه صورت آگاهی خود می‌شناسد.

هوسرل این تألیف از تجربه‌های سیال را «زمان آگاهی درونی» می‌نامد (هلد، ۲۰۰۳، ص ۴۳) که بر عینیت زیست‌جهان نیز دلالت دارد.

۳-۳-۲. من و دیگری

«من» (خود) و «دیگری» پایه‌های انسانی زیست‌جهان محسوب می‌شوند و تجربه فرد از دیگری در شکل‌گیری جهان زندگی نقش دارد.

«من»: در پدیدارشناسی هوسرل، سه نوع «من» مطرح است: ۱. من تجربی / بدنی؛ ۲. من نفسانی؛ ۳. من استعلایی (هوسرل، ۱۹۷۰، ص ۱۸۴-۱۸۶).

متناظر با این سه نوع «من»، سه منظر فلسفی نیز مطرح است:

۱. منظر روان‌شناسانه که در آن «من» از جنبه تجربی و بر اساس معنای هیومی بررسی می‌شود و استعلایی نیست.

۲. منظر روحانی که در آن «من» نفسانی در بستر جهان روحی شکل می‌گیرد و بدان قوام می‌یابد.

۳. منظر استعلایی که در آن «من»، نه قابل تعلیق است و نه بدون زیست‌جهان قابل تصور.

البته منظر چهارمی نیز مطرح است: منظر مطلق که بر اساس آن، «من» مطلق با تعالی و استعلای جهان پیوند دارد. این «من» را می‌توان «روح فرهنگی» نامید که جامع «من» و «دیگری» است. این «من» یا روح فرهنگی از نظر هوسرل، همان انسان‌گرایی (اومانیته) اروپایی است که با بینادذهنیت و زیست‌جهان فرهنگی اروپایی سازگار است (خاتمی، ۱۳۹۷، ص ۴۶۴-۴۶۸).

«من» استعلایی حاصل فرایند تعلیق است. باین‌حال، این «من» در عین حال، انضمامی و واقعی است و با زیست‌جهان نسبت دارد و بدان گشوده است.

«من» مطلق یا محض (همان روح فرهنگی)، «من» تقویمی است، نه تأسیسی؛ زیرا خارج از تعلیق، چیزی جز آگاهی مؤسس باقی نمی‌ماند. این «من» مطلق از طریق آگاهی، به اشیاء معنا می‌بخشد، نه اینکه آنها را تأسیس کند. دیگری: «من» از دو طریق می‌تواند به تجربه «دیگری» راه یابد:

نخست. راه مستقیم که در آن فرد از طریق همدلی، «دیگری» را همچون خود، بداند و دارای ذهنیت بازمی‌شناسد. دوم. راه غیرمستقیم که در آن از طریق هم‌افقی و بینادذهنیت، جهان و اشیای موجود در آن، به مثابه وجودی که توسط اذهان و «من»‌های دیگر تجربه شده است، در نظر آورده می‌شود.

بدین‌سان، «من» به ساحت مشترک تجربه بینادذهنی پا می‌نهد و در کنار تجربه «من»‌های دیگر، حضور می‌یابد (ساکالوفسکی، ۱۳۸۴، ص ۲۶۶-۲۶۷).

من سوژه‌ای است که در زیست‌جهان زندگی می‌کند، کنش دارد، تابع قوانین است و با دیگران تعامل دارد، خود را در میان یک جامعه بینادذهنی می‌یابد. دیگران بخشی اساسی از زیست‌جهان فرد هستند و تأثیر مستقیمی بر نحوه بودن او در این جهان دارند. البته تجربه انضمامی از دیگری، همواره تجربه دیگری در ظهور بدنی اوست.

به همین دلیل، بینادذهنیت نوعی رابطه میان سوژه‌های بدنمند محسوب می‌شود (زهاوی، ۱۳۹۸، ص ۲۲۷-۲۲۸). بدین‌روی، زیست‌جهان همزمان با اینکه دنیای تجربه‌های آگاهی و فعالیت‌های روزمره فردی است، جهان فعالیت‌های اجتماعی و فرهنگی نیز محسوب می‌شود. در این جهان، «من» بر اساس نقش‌ها و شأن‌های اجتماعی مختلف، جایگاه خود را شکل می‌دهد (هوسرل، ۱۹۷۰، ص ۲۷۰).

۳-۳-۳. بینادذهنیت

جهان پیرامون من جهانی بینادذهنی است و سوژه‌های درون آن با یکدیگر مناسبات درون‌جهانی دارند. در بینادذهنیت، اشیاء و امور در دسترس اعمال التفاتی آگاهی «من» و «دیگری» قرار دارند. به همین دلیل، اشیاء و امور یک قطب از این‌همانی در اعمال سوژه‌ها را تشکیل می‌دهند (اسمیت، ۱۳۹۴، ص ۲۷۸-۲۸۰).

پیرامون «من» آکنده از «من»‌های دیگر است. اجتماع این «من»‌ها و اشتراک بینادذهنی آنها از نظر هوسرل، امری بنیادین محسوب می‌شود؛ زیرا اساس تقویمی «جهان عینی» و عینیت زیست‌جهان به شمار می‌آید.

هوسرل تصریح می‌کند: جهان ابژکتیو، به‌مثابه نوعی ایده، ذاتاً به بینادذهنیت وابسته است (هوسرل، ۱۹۶۰، ص ۱۰۷). این جمله اهمیت بالای بینادذهنیت را در تقویم عینی جهان نشان می‌دهد.

شکل‌گیری «من دیگری» به آگاهی «من» وابسته است. از این‌رو گروهی از «من»‌ها که دارای التفات تقویمی و استعلایی مشترک‌اند، یک اجتماع بینادذهنی، یعنی «مای استعلایی» را شکل می‌دهند (رشیدیان، ۱۳۸۸، ص ۴۰۰-۴۰۲). بسیاری از کنش‌ها، تجربه‌ها، و اشیا در پیوند این بینادذهنیت معنا می‌یابند. با این حال، رابطه من استعلایی با «مای استعلایی» پیچیده است و تبیین آن دشوار، به‌گونه‌ای که حتی برای خود هوسرل، صورت نهایی و قانع‌کننده‌ای پیدا نکرده است (رشیدیان، ۱۳۸۸، ص ۴۰۸).

بینادذهنیت استعلایی ضمن داشتن کارکرد تقویمی، ماهیتی اجتماعی دارد و در تقویم واقعیت‌های اجتماعی نقش اساسی ایفا می‌کند.

این پدیدار نشان می‌دهد که پدیدارشناسی هوسرل چگونه از رویکرد خودشناسانه (اگلولوژیک) به سمت پدیدارشناسی استعلایی - جامعه‌شناختی حرکت می‌کند (زهاوی، ۱۳۹۸، ص ۲۲۴-۲۲۵).

۳-۴. مناسبات تقویمی زیست‌جهان

۳-۴-۱. همدلی

هستی «دیگری» و زندگی ذهنی او چگونه برای من دسترس‌پذیر می‌شود؟ به عبارت دیگر، آگاهی فردی چگونه به آگاهی جمعی تبدیل می‌شود؟ تجربه همدلی توضیح‌دهنده همین فرایند است.

از طریق همدلی، فرد می‌تواند «من»‌های دیگر را تجربه و درک کند. پدیدارشناسان، به‌ویژه هوسرل و دستیار او ادیت اشتاین مباحث مفصل و غنی درباره همدلی ارائه داده‌اند (ر.ک. هوسرل، ۱۹۶۰، تأمل پنجم؛ اشتاین، ۱۹۶۴). با این حال، این بحث یکی از مباحث دشوار پدیدارشناسی است و تفصیل آن در اینجا ممکن نیست (برای شرح مناسب این موضوع، ر.ک. جاردینه و سانتو، ۲۰۱۷).

بر اساس تلقی اشتاین، که مد نظر اکید هوسرل نیز بوده، همدلی نوعی خاص از تجربه التفاتی است که طی آن، «دیگری»، به‌مثابه بدنی دارای ذهن و زندگی درونی، بر من پدیدار می‌شود.

اشتاین تصریح می‌کند: همدلی به اساسی‌ترین وجه، عبارت است از: انتقال مفهوم «من» میان قلمرو تجربه خودم و دیگری. بدین ترتیب، همدلی صورتی از «شهود» یا تجربه مستقیم «من دیگری» است؛ تجربه‌ای که من در آن، بی‌درنگ، تجربه دیگری را می‌فهمم (اسمیت، ۱۳۹۴، ص ۲۸۲).

«من دیگری» در همدلی، شهوداً تجربه می‌شود.

«شهود» عملی است که در آن خود یک شیء با بدهت درک می‌شود (اسمیت، ۱۳۹۴، ص ۲۸۲).

در بدهت همدلی، «من»، تجربه «دیگری» را در جریان سیال آگاهی خود دوباره از سر می‌گذراند. از این‌رو تجربه «من دیگر» به نحو همدلانه شکل می‌گیرد (اسمیت، ۱۳۹۴، ص ۲۸۳).

از یک سو، همدلی مبنای بینادذهنیت است که در تقویم ما، از جهان پیرامون نقش دارد (اسمیت، ۱۳۹۴، ص ۲۸۴) و از سوی دیگر، همدلی طریق قوام‌بخشی به زیست‌جهان است و نقش طریقت و کاشفیت دارد. همدلی روش تحویل آگاهی فردی به آگاهی جمعی و سازوکار گذار از وضعیت ذهنی به وضعیت بینادذهنیت است و در نهایت، با همدلی است که انسان در عالم زندگی می‌کند (خاتمی، ۱۳۹۷، ص ۴۷۵).

در مجموع، همدلی برای هوسرل، طریقت دارد، نه موضوعیت؛ زیرا همدلی طریقی برای ظهوربخشی به بینادذهنیت و پدیدار کردن زیست‌جهان است. از این رو گفته شده است: اساس ارتباطات در بینادذهنیت، همین همدلی است. آنچه نسبت «من» و «دیگری» و التفات «من» به زیست‌جهان و ساکنان آن را فعلیت می‌بخشد، از مجرای همدلی می‌گذرد. کشف دیگری از طریق همدلی، همچنان که در تأمین عینیت شناخت نقش اساسی دارد، وجه وجودی - البته نه وجودی به معنای متافیزیکی - نیز دارد و زیست‌جهان مشترک انسان‌ها را بنا می‌نهد. از این رو می‌تواند نقش یک هستی‌شناسی اجتماعی را در پدیدارشناسی ایفا کند (هوسرل، ۱۹۷۰، ص ۴۸۹).

چون همدلی اساس ارتباطات را شکل می‌دهد و آن را پایدار می‌سازد، بنابراین، همدلی بنیان هستی‌شناسی اجتماعی نیز محسوب می‌شود و در کانون آن جای می‌گیرد. علاوه بر این، کارمایه اصلی همدلی، «هم‌افق شدن» است.

۲-۳. هم‌افقی

مفهوم «افق» در کتاب ایده‌ها، تأملات دکارتی و بحران علوم اروپایی مطرح شده است. «افق» سطحی است که آگاهی فرد در آن رخ می‌دهد. افق‌ها متعدد هستند و برخی از آنها بر برخی دیگر تقدم دارند؛ مانند تقدم افق تاریخمندی بر افق علوم.

هوسرل تصریح می‌کند: افق تاریخمندی افق زندگی انسان است. زیست‌جهان ما را احاطه کرده و عالم محیط است و هوسرل آن را «افق افق‌ها» نامیده است. پس یک افق نامتناهی وجود دارد که حد نهایی تمام افق‌هاست و همان «افق جهان» محسوب می‌شود.

افق جهان، تنها افق نامتناهی است که همه افق‌ها درون آن و ذیل آن قرار دارند. این افق ظرف همه آگاهی‌ها و تجربه‌های سوژه‌های تاریخمند است. از این رو جهان چون افق فراگیر همه اشیاء محسوب می‌شود، میان تمام انسان‌ها مشترک است (هوسرل، ۱۹۷۰، ص ۱۶۴).

از سوی دیگر، ادراک اشیاء در مجال ادراکی روی می‌دهد و رخدادپذیر می‌شود. اگر افق گشوده‌ای برای ادراکات ممکن نباشد، آنگاه ادراک حاصل نمی‌آید. از این رو اشیاء دو قسم افق دارند: افق درونی و افق بیرونی (هوسرل، ۱۹۷۰، ص ۱۶۲).

«افق درونی» جنبه داده‌شده و حضوری عینی را شامل می‌شود و به همراه مجموعه‌ای از پیش‌یابی‌ها و پیش‌بینی‌ها که در ذهن سوژه قرار دارد، حاضر است. اما «افق بیرونی» بستری است که اشیاء در آن واقع و حاضر می‌شوند (اسمیت، بی تا، ص ۲۹-۳۰).

زیست‌جهان همان افق ادراکی گشوده است که امکان ادراک و تجربه را فراهم می‌آورد. بدین‌روی، از این حیث می‌توان گفت: عالم همانا عالم ادراک است و پدیدارشناسی استعلایی، ما را به همین افتتاح ادراکی و افق مفتوح ره می‌نماید. به عبارت دیگر، آگاهی، همان‌سان که ساختار التفاتی دارد، همچنین ساختار افق‌مند هم دارد. این افق‌مندی سبب می‌شود که وقتی آگاهی من با آگاهی دیگری تماس می‌گیرد یا با آن مشارکت می‌جوید، هر دو در ساحتی مشترک گرد آمده، به هم‌افقی نائل آیند.

افق «حیطه امکان‌ها» است. افق یک چیز، گستره‌ای از امکان‌هایی است که پیش‌روی آن قرار دارند و در میدان تجربه آگاهی ظاهر می‌شوند (اسمیت، ۱۳۹۴، ص ۳۴۸).

زیست‌جهان همان افق ادراکی گشوده است که امکان ادراک و تجربه را فراهم می‌آورد. از این‌رو می‌توان گفت: عالم همان عالم ادراک است و پدیدارشناسی استعلایی ما را به همین افتتاح ادراکی و افق مفتوح هدایت می‌کند. زیست‌جهان افقی است که معانی تاریخی در آن رسوب می‌کنند. به همین سبب، آگاهی از زیست‌جهان متضمن آگاهی از تاریخ است. تاریخ، نه به معنای رویدادهای جزئی، بلکه به معنای «افق رسوب معناها» نزد هوسرل مطرح است (رشیدیان، ۱۳۸۸، ص ۵۶۶).

درنهایت، حضور در حیطه امکان‌های مشترک و در ساحت بینادذهنیت، سبب می‌شود که «من» با «من دیگر» هم‌افق شود. همان‌گونه که در همدلی باب مراوده با دیگری گشوده می‌شود، در هم‌افقی نیز باب مفاهمه و علوم گشوده می‌شود که به ساحت مشترک و فرایند تقویم آن بازمی‌گردد.

۳-۴-۳. فرهنگ

زیست‌جهان اساس فرهنگ و معانی فرهنگی را شکل می‌دهد (بکلی، ۱۹۹۲، ص ۹۳-۹۴). جهان زندگی افق تمام افق‌ها و در نتیجه، افق کلی تمام تجارب عام انسانی محسوب می‌شود. توجه به دلالت‌های فرهنگی و تاریخی زیست‌جهان، در آثار متأخر هوسرل برجسته شده است. روح واحد اروپایی در بستر تاریخ شکل گرفته و در زمان‌ها و مکان‌های دیگر قابل تکرار نیست.

جوهر یا شاخصه اصلی فرهنگ غربی عقلانیت آن است که ریشه آن به یونان بازمی‌گردد و در دوران مدرن به شکوفایی رسیده است.

«فلسفه» عنوانی برای مجموعه ساختارهای فرهنگی غرب محسوب می‌شود (هوسرل، ۱۳۸۸، ص ۶۷) که زمینه شکوفایی این فرهنگ را فراهم ساخته و آن را حفظ کرده است. با این حال، شکل خاصی از علم نوین ظهور کرد که به سلطه این وضعیت جدید انجامید و در نتیجه، فلسفه به سبب غلبه روش‌های تجربی و اثبات‌گرایانه، به حاشیه رانده شد. هوسرل بازسازی فلسفه را امری ضروری می‌داند تا فلسفه نو بتواند مانع زوال فرهنگ اصیل اروپایی شود، و در برابر تصویری که علم نوین از فرهنگ ارائه می‌دهد، مقاومت کند و آن را اصلاح نماید.

او تأکید می‌کند که تنها دو راه برای رهایی از بحران وجودگرایی اروپا وجود دارد: یا اروپا به سبب بیگانگی با معنای عقلانی زندگی، در ورطه انتقام‌جویی و خشونت نابود شود، یا اروپا بار دیگر از روح فلسفه متولد شود، آن هم به مدد «شجاعت عقل» که برای همیشه بر طبیعت‌گرایی چیره آید (هوسرل، ۱۹۷۰، ص ۲۹۹).
به همین دلیل، هوسرل می‌کوشد علوم و فرهنگ اروپایی را بار دیگر در زمین «فلسفه اولی» پرورش دهد تا بحران علوم مهار شود.

با اقتباس از شعار «بازگشت به خود اشیاء»، می‌توان گفت: هوسرل به فلسفه اولی باز می‌گردد تا راهی برای رفع بحران جان و جهان اروپا فراهم کند؛ یعنی اعتماد به عقلانیت شهودات معمولی درباره زیست‌جهان احیا شود.

۴. علم و زیست‌جهان

از آنچه تا اینجا درباره بحران علوم و طرح کلی هوسرل برای خروج از آن ذکر شد، نسبت میان علم و زیست‌جهان به وضوح روشن می‌شود. در یک بیان کلی، از نظر هوسرل، زیست‌جهان، بنیان و زمینی است که علوم از آن رویده‌اند اما در فرایند خلق ایدئال‌های نظری و جهان‌صوری، علم این بنیان وجودی و تاریخی خود را فراموش کرده و در نتیجه، دچار بحران شده است. هوسرل تصریح می‌کند که حتی دقیق‌ترین و انتزاعی‌ترین نظریه‌های علمی بر بداهت‌های پیشانظری شهودی که در زیست‌جهان داده می‌شوند، مبتنی هستند (هوسرل، ۱۹۷۰، ص ۱۲۶).

ابژه‌های برساخته علمی، پیش از آنکه از طریق ایدئال‌سازی به موضوع دانش تبدیل شوند، مضامینی در زیست‌جهان بوده‌اند. ایدئال‌سازی مستلزم اتکا به بنیانی است که بر اساس آن ساخته شود.

آنچه در علم شیمی با نمونه H_2O توصیف می‌شود، همان چیزی است که افراد در زندگی روزمره می‌جوشانند و با آن قهوه درست می‌کنند. از این رو تجربه‌های حسی و عملی زیست‌جهانی نقشی اساسی در امکان ابژه‌های علمی ایفا می‌کنند. حتی در مواردی که ابژه‌های پژوهش علمی از عمل روزمره بسیار دور به نظر می‌رسند، زیست‌جهان مشترک، همچون مرجع مستمر ارجاع باقی می‌ماند.

بحران علوم حاصل فراموشی این نسبت میان جهان برساخته نظری و انتزاعی علوم با جهان واقعی زندگی (زیست‌جهان) است.

علوم به مرور زمان، سرمنشأهای برساخته‌های نظری خود را که در نوعی صوری سازی زیست‌جهان ریشه دارند، فراموش کرده‌اند. هوسرل این فراموشی را با ارجاع به آن حیث تاریخی توضیح می‌دهد که تحقیق علمی در آن پیش می‌رود. در این فرایند، سنت‌های علمی در فرایند «رسوب‌گذاری» دست‌اندرکارند. در جریان این تحول، ایدئال‌سازی و بر ساخت‌های نظری نسل‌های پیشین رسوب‌گذاری شده‌اند و نسل‌های بعدی بی‌توجه به سرمنشأ آنها، از آنها بهره می‌گیرند. بر این اساس، جریان علم از طریق توالی برساخت‌های نظری پیچیده‌تر، ادامه می‌یابد.

علم تنها در قالب مرتبه نظری محض یا نمادین رخ می‌دهد و هرگز به آن مشروعیت‌بخشی که از آن ناشی شده است، ارجاع نمی‌یابد (هوسرل، ۱۹۷۰، ص ۴۶).

این روند سبب شکل‌گیری دانش مشهود بیرونی شده، از درک چیستی و غایت خود ناتوان است. مهم‌تر از این، جهان برساخته علوم که به‌صورت ریاضیاتی ساختار یافته و با لباس ایده‌ها ملبس شده، به‌طور غیرموجه، جایگزین جهان واقعی (زیست‌جهان) شده است. این جایگزینی غیرموجه علم را از امکان درمان بحران خود ناتوان کرده است (هوسرل، ۱۹۷۰، ص ۴۸). هوسرل با نقد بنیادی خود از علوم، در پی تصحیح مشکلات جهان‌بینی علم‌گرایانه است. برخی از مهم‌ترین تأکیده‌های او در این باب عبارت‌اند از:

۱. علم از حیث بدهت تجربی خود، به زیست‌جهان وابسته است. فعالیت علمی جهان تجربه روزمره (زیست‌جهان) را به‌مثابه میدان مشاهده مستقیم و بدهت‌های مربوط به خود، مفروض می‌گیرد و بدان متکی است (هوسرل، ۱۹۷۰، ص ۱۲۷). احکام علمی که به افعال التفاتی مرتبه بالاتر تعلق دارند، برای اعتبار معرفت‌شناختی خود، ناگزیرند به جهان پیش‌علمی ارجاع یابند که تنها جهان واقعی محسوب می‌شود (هوسرل، ۱۹۷۰، ص ۱۲۵ و ۵۰).

۲. برخلاف طرح علم‌گرایی که واقعیت را به جهان عینی علمی منحصر می‌کند، واقعیت ابتدا با اژه‌های علم طبیعی تطابق ندارد. انواع دیگری از واقعیت (مانند عواطف، نهادهای اجتماعی، روابط انسانی، ارزش‌ها، و غیر آن) وجود دارند که توصیف هر کدام مستلزم معیار و هنجار خاص خود است. هوسرل با نشان دادن محدودیت‌های هستی‌شناختی علم‌گرایی، علوم انسانی را که به جهان روحی و زیست‌جهان می‌پردازد، معتبر می‌سازد.

۳. خود علم یک پدیدار است که در جهان فرهنگی قرار دارد، نه در جهان طبیعی. بنابراین، دیدگاهی که تنها جهان حقیقی را منحصر به جهان طبیعی می‌داند، نمی‌تواند علم را به‌مثابه پدیداری متعلق به زیست‌جهان درک کند.

۴. هر نظریه علمی از منظر سوژکتیو استعلایی مستقل نیست، بلکه هر اژه علمی نوعی نسبت با زیست‌جهان دارد. علوم از این نسبت غافل مانده‌اند و تنها فلسفه استعلایی می‌تواند نشان دهد که چگونه این غفلت، همزمان به معنای دست کشیدن از بنیانی است که علم تنها بر اساس آن، به‌مثابه یک دستاورد تقویمی فهم می‌شود (راسل، ۱۴۰۱، ص ۳۰۲-۳۰۶).

شقاق میان جهان علم و زیست‌جهان را نمی‌توان با متر و مقیاس علم تجربی پر کرد. علاوه بر این، علم همچنان که از توضیح بنیادهای هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی خود ناتوان است، از توضیح دلالت‌های فرهنگی و اجتماعی خود نیز عاجز است.

علم با فراموشی زیست‌جهان، خود را از تجربه جهان پُر از معنا، آن‌گونه که در تجربه هرروزه آشکار می‌شود، محروم کرده و از توضیح معنای علوم برای وجود انسانی ناتوان و در نتیجه از پاسخ‌گویی به نیازهای حیاتی انسان عاجز مانده است. به‌اعتقاد هوسرل، تنها فلسفه استعلایی پدیدارشناختی می‌تواند بر این بحران سترگ فرهنگ اروپایی پرتو بیندازد. بحران فرهنگ اروپایی و ازپافتادگی انسانیت اروپایی ناشی از این است که انسان اروپایی اعتقاد خود به آرمان یک فلسفه کلی، به‌مثابه بنیان اساسی علوم، و اعتقاد خود به گستره این روش جدید را از دست داده است. در نبود چنین فلسفه‌ای، علوم جایگاه ذاتی فلسفه را تصاحب کرده و وارد حوزه‌هایی مانند معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی می‌شود؛ حوزه‌هایی که اساساً بیرون از قلمرو علوم قرار دارند.

علوم ادعاهایی دربارهٔ واقعیت و حقیقت مطرح می‌کنند که برآمده از تحقیقات علمی نیستند، بلکه از اساس بیرون از دایرهٔ علم‌اند. طرح هوسرل توجه دادن به سرمنشأهایی است که علوم از آنها نشئت گرفته، مشروعیتِ خود را از آنها می‌گیرند. طرح هوسرل نسبتِ نهان میان جهان ذهنی یا زیست‌جهان با جهان عینی علوم را آشکار می‌سازد که بر همین جهان ذهنی مبتنا یافته است.

به بیان دیگر، هر ایدئالی در مرتبهٔ بالاتر، از طریق زنجیره‌ای از افعال مبتنی بر تجربهٔ اولیه و بسیط از حقیقت ارجاع دارد که خود این تجربه‌ها، همان لحظهٔ مشروعیت‌بخش به کل روبنایی است که بر پایهٔ آن ساخته شده است. البته تصور وجودِ رابطهٔ ایستا میان علم و زیست‌جهان، پندار درستی نیست، بلکه این رابطه دوسویه است. همان‌گونه که علم از زیست‌جهان یاری می‌گیرد، علم نیز بر زیست‌جهان تأثیر می‌گذارد؛ به این صورت که به تدریج، بینش‌های نظری علم به وسیلهٔ زیست‌جهان جذب و هضم می‌شوند و در آن ادغام می‌گردند.

اشتراسر زیست‌جهان را با خاک حاصلخیز مقایسه کرده است (اشتراسر، ۱۹۶۳، ص ۷۱). همان‌گونه که خاک می‌تواند گیاه را تغذیه کند، زیست‌جهان نیز می‌تواند معرفت نظری را تغذیه کند، و درست همان‌گونه که رشد گیاهی که خاک آن را ممکن می‌سازد و صفات فیزیکی و شیمیایی خاک را جرح و تعدیل می‌کنند، نظریه‌هایی که بنیادشان زیست‌جهان است، زیست‌جهان را جرح و تعدیل می‌کنند و تغییر می‌دهند.

۵. جمع‌بندی انتقادی

هوسرل با نقد ذهن‌گرایی متفکران پیشین، به‌ویژه سوژه دکارتی و کانتی، از سوژه استعلایی سخن می‌گوید که ذاتاً معطوف به جهان و دیگران است. او معتقد است: سوژه‌کتابیته با این ویژگی‌ها، در تقدم مطلق نسبت به ابژکتیویته قرار دارد و بنیان عقلانیت و حقیقت را فراهم می‌آورد.

بنابراین، فراموشی عرصهٔ سوژه‌کتابیته و تقدم مطلق آن بر ابژکتیویته، عامل بحران علوم محسوب می‌شود. با این حال، سوژه بنیانگذار هوسرل از منظرهای متفاوت، نقد شده است؛ از جمله میشل فوکو با وجود اینکه هوسرل را در نقد اثبات‌گرایی و تاریخ‌گرایی محق می‌داند، زیست‌جهان و درک ذهنی و شهودی آن را نقطهٔ آغاز نظریه‌ها و مفاهیم علمی نمی‌داند.

فوکو شرایط ممکن‌شدن دانش را در ساختارهای گفتمانی و حیات خودمختار آنها می‌بیند که به صورت تاریخی متعین شده، در بستر زمان دچار گسست و تحول می‌شوند. از دیدگاه فوکو، طرح هوسرل برای نجات دانش غربی از بحران فرجامی ندارد. برخلاف ادعای هوسرل، که پدیدارشناسی را نقطهٔ اوج فلسفهٔ غرب و تحقق نهایی هدف عقل می‌داند، فوکو معتقد است: پدیدارشناسی صرفاً فرزند زمانهٔ خویش و برآمده از نظام معرفتی (اپیستمه) عصر خود است. او تأکید می‌کند که پدیدارشناسی، همچون سایر اندیشه‌های نوین، در بسیاری از مشکلات (مانند دوگانه‌های استعلا و تجربه، اندیشه و نیندیشیده) سهیم است و نمی‌تواند از این بن‌بست‌ها فراتر رود (ر.ک. فوکو، ۱۳۹۹، فصل نهم).

یورگن هابرماس بحران جهان امروزی را در غلبهٔ «عقلانیت ابزاری» یا آنچه بعدها «عقلانیت کارکردی» نامید، جست‌وجو می‌کند و از این وضعیت با مفهوم «استعمار زیست‌جهان» یاد می‌کند.

برخلاف هوسرل که معتقد بود: فلسفه به‌مثابه علم کلی باید احیا شود تا علوم از بی‌بنیادی نجات یابند، هابرماس بر این باور است که باید طرح «تفکر مبتنی بر سوژه»، به‌ویژه شکل استعلایی آن کنار گذاشته شود. هابرماس با اشاره به تحلیل هوسرل از بحران (هابرماس، ۱۹۷۲، ص ۳۰۱ به بعد)، تصریح می‌کند که هوسرل بحران علوم را ناشی از فراموشی و جدایی علوم از زیست‌جهان و فقدان تأمل نظری کافی در علوم می‌داند.

از دیدگاه هابرماس، نسخه هوسرل برای رفع بحران، نه‌تنها مستلزم نقد جدایی نظر از عمل، بلکه طرحی برای فراهم‌سازی بنیاد نهایی علوم در فلسفه است. در این رهیافت، فلسفه در جایگاه نهایی خود، به‌مثابه تأمین‌کننده بنیادهای علوم قرار می‌گیرد؛ اما این منظر سنتی از دید هابرماس، خطر بیگانه کردن بیشتر دانش از ریشه‌های آن در علایق انسانی را به همراه دارد.

این نوع تفکر عینیت علم را در سوژه استعلایی جست‌وجو می‌کند، اما دستاوردهای سوژه استعلایی را در کردارهای ماقبل علمی و روزمره دنبال نمی‌کند. در نتیجه، آگاهی کاذب علم آشکار می‌شود؛ اما به قیمت نوعی آگاهی کاذب جدید: آگاهی کاذب سوژه کتیوبته استعلایی.

هابرماس در آثار متأخر خود، تأکید می‌کند که فلسفه به‌مثابه معرفتی کلی درباره جهان، به‌سبب تحولات تاریخی و ظهور عقلانیت‌های جدید در علوم، جایگاه بنیادین خود را از دست داده است (هابرماس، ۱۹۹۲، ص ۳۳).

او فلسفه سوژه را - در هر شکل - به‌سبب ناتوانی در کشف رابطه درونی میان معرفت، زبان و زیست‌جهان، از حل بحران عاجز می‌داند و اندیشه را به فراتر رفتن از آن دعوت می‌کند. او با چرخش به سمت زبان و برقراری ارتباط میان زبان و معرفت، بنیاد معرفت را در «عقل زبانی» جست‌وجو می‌کند.

وی با تأکید بر ساختار عام ارتباط، نظریه‌ای موسوم به «توانش ارتباطی» و در شکل کلی‌تر آن، «نظریه کنش ارتباطی» را بسط می‌دهد و از این طریق، مدعی حفظ عقلانیت عام عصر روشنگری می‌شود.

برخی از شاگردان و پیروان هوسرل نیز انتقاداتی جدی به دیدگاه‌های او وارد کرده‌اند؛ از جمله: رومن انگاردن موضع استعلاگرایانه پسین هوسرل را به‌شدت نقد کرده و کوشیده است علل و انگیزه‌های این موضع را توضیح دهد (ر.ک. انگاردن، ۱۳۹۶).

پل ریکور انتقادات خود را در چارچوب اصطلاحات کانتی صورت‌بندی کرده، اظهار می‌دارد که پدیدارشناسی هوسرل فاقد نوعی هستی‌شناسی است. منظور او از «هستی‌شناسی» به رسمیت شناختن «امر فی‌نفسه» در برابر «امر برای من» است (ریکور، ۱۹۶۷، ص ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۹۰).

هایدگر نیز مانند هوسرل، مسئله بحران را محور اندیشه خود قرار داد، اما آن را به‌گونه‌ای متفاوت صورت‌بندی کرد. او بحران را در «فراموشی هستی» در تاریخ متافیزیک می‌دید؛ روندی که از دید او، در دوران نوین، با «سوژه شدن انسان» به منتهی‌الیه خود رسیده است.

هایدگر در درس گفتارهای تمهید برای تاریخ مفهوم زمان، نقد خود از پدیدارشناسی هوسرل را در دو محور بیان کرده است: ۱. فرو گذاشتن پرسش از «وجود امر التفات کننده»؛ ۲. فرو گذاشتن پرسش از «معنای خود وجود». او معتقد است: ذهنیت بدون وجود، هیچ گونه ذات، تعین یا زندگی ندارد.

هایدگر در بند ۷ مقدمه هستی و زمان، «پدیدارشناسی» را بازتعریف کرده و آن را به یک رهیافت هستی‌شناختی (انتولوژیک) پیوند داده است، به گونه‌ای که میان پدیدارشناسی و هستی‌شناسی همبستگی برقرار می‌سازد (هایدگر، ۱۳۹۸، ص ۵۰).

از منظر حکمت اسلامی، فیلسوفان مسلمان بحث از «وجود» را در تقدم مطلق بر سایر امور، از جمله آگاهی و شناخت مطرح می‌کنند و بنای شناخت را بر اساس «وجود» قرار می‌دهند. در فلسفه اسلامی، نقطه آغاز تفکر، تصدیق دست‌کم وجود یک چیز است؛ امری که مسیر فلسفه را از سفسطه جدا می‌سازد. این تصدیق بنیادین اولین نقطه برای برپایی یک نظام فلسفی را فراهم می‌کند.

صدرالمتألهین تأکید می‌کند که با «وجود»، تمام اشیاء شناختی می‌شوند، و چهل به آن سبب چهل به تمام اصول معارف و بنیادها می‌گردد (صدرالمتألهین، ۱۴۰۱، ص ۱۴). او تمام موجودات، اعیان، آگاهی و حتی نفس انسانی را به «وجود» تحویل می‌کند و بدین‌سان، تحولی عظیم در هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، و خودشناسی ایجاد می‌نماید. از این منظر، مهم‌ترین نقدهای وارد بر دیدگاه هوسرل عبارت‌اند از: فراموشی «وجود»، تحلیل ماهوی اشیاء، نسبت‌گرایی شناختی، تقلیل جهان به جهان پدیداری برای آگاهی، و تقلیل انسان به سوژه استعلایی - که توضیح اینها از حوصله این مقال خارج است.

نتیجه‌گیری

کلام هوسرل درباره زیست‌جهان، در وهله نخست، نقدی بنیادین بر روح علوم نوین است. با این حال، این نقد اساسی به معنای نفی علوم نیست، بلکه به معنای اصلاح و بازنگری اساسی در علوم اروپایی است، به گونه‌ای که امکانی فراهم شود تا فلسفه نیز به مثابه یک علم متقن و بنیان علوم مطرح گردد.

از دیدگاه هوسرل، بحران علوم ناشی از غلبه عقلانیت ابژکتیویستی است که بر تمام عرصه‌های اندیشه، آگاهی، آرمان‌ها و هنجارهای مطلق سلطه یافته و واقعیت را به واقعیت تجربی منحصر کرده است.

عقلانیت علمی با خلق جهانی بی‌روح و تکنیکی، افق کلی و جامع خود (یعنی زیست‌جهان) را به فراموشی سپرده است. با تسلط عقلانیت علمی بر فرهنگ، انسانیت و فلسفه اروپایی، تمامی آرمان‌های عقلانیت اروپایی از دست رفته و برای انسان، به مثابه فاعل و عامل این عقلانیت، دیگر جایگاهی باقی نمانده است.

به عبارت دیگر، عرصه سوژکتیویته انسانی که با مفاهیمی همچون «آگاهی، جهان زندگی، آزادی و مسئولیت اخلاقی» شناخته می‌شود، عملاً از دایره عقلانیت حذف شده است.

این وضعیت، از دیدگاه هوسرل، نقض غرض محسوب می‌شود. عقلانیتی که قرار بود سعادت انسان را تأمین کند، به شکلی درآمده است که این اهداف اساساً در چارچوب آن جای نمی‌گیرند و در نهایت، به تعبیر هوسرل، انسانیت انسان از دست رفته است.

هوسرل در پی یافتن راهی است که بشر معاصر را از این مسخ‌شدگی و بیگانگی رها سازد. انسان مسخ‌شده قادر به کشف معانی منتج از جهان نیست و معانی را از دست می‌دهد. این ضلالت معنا همان بحران علوم اروپایی است که غرب دچار آن شده است.

از نظر هوسرل، «پدیدارشناسی استعلایی» دانشی برای مقابله با بحران علوم است که در تقریرهای متأخر آن، ایده زیست‌جهان در مرکز آن قرار دارد. او بر این باور است که حقیقت و عقلانیت در سوژه بنیان‌گذاری می‌شوند و عرصه سوژکتیویته در تقدم مطلق و بنیادگذارانه نسبت به عرصه اژکتیویته و عقلانیت اژکتیویستی قرار دارد.

چون سوژه استعلایی هوسرل نه تنها معطوف به جهان، بلکه معطوف به دیگران نیز هست، ظرفیت آن در تقویم جهان، به تجربه معطوف به دیگران وابسته است. این موضوع در دوره پایانی حیات علمی هوسرل، به مرکز توجه او تبدیل شد و او با ارائه تحویل جدید (تحویل بینادذهنیت)، از آگاهی ذهنی به آگاهی جمعی گذر کرد و از «بینادذهنیت استعلایی» به مثابه بنیان معرفت سخن گفت.

بینادذهنیت که محتوای آن زیست‌جهان است، هوسرل را به بحث درباره فرایندهایی سوق می‌دهد که نهادهای تاریخی، فرهنگی و اجتماعی انسان‌ها را قوام می‌دهند.

در نهایت، از دیدگاه هوسرل، بنیان‌گذاری کل معرفت بر یک عرصه بینادذهنیت استعلایی / زیست‌جهان می‌تواند بحران علوم را مهار کند و از خودبیبگانگی را از میان بردارد. تحلیل‌های پدیدارشناختی هوسرل ماهیت زیست‌جهان را به مثابه یک کلیت جامع که شامل امور عینی، ذهنی و بینادذهنی (عینی، ذهنی و بینادذهنی) است، آشکار می‌کند.

مناسبات امور عینی (اشیای پیرامونی در زمان و مکان)، امور ذهنی (جریان سیال آگاهی همراه با التفات به اشیاء) و امور بینادذهنی (فعالیت‌های اجتماعی و فرهنگی)، همگی درون زیست‌جهان انکشاف یافته، به تجربه درمی‌آیند.

بدین‌سان، هوسرل با التفات به زیست‌جهان کوشیده است علیه مخاطرات علوم اروپایی به‌پا خیزد و پیامدهای زیانبار آن را کاهش دهد. او با طرح «پدیدارشناسی استعلایی» تلاش کرده است که ایمان به فلسفه و عقلانیت را احیا کند و به‌واسطه آن، علم کلی را از نو بازتأسیس نماید تا علوم اروپایی بار دیگر ریشه‌بدوانند و در زیست‌جهان خود رشد کنند.

منابع

- اسپیگلبرگ، هربرت (۱۳۹۱). جنبش پدیدارشناسی. ترجمه مسعود علیا. تهران: مینوی خرد.
- اسمیت، دیوید وودراف (۱۳۹۴). هوسرل. ترجمه محمدتقی شاکری. تهران: حکمت.
- اسمیت، ژوئل (بی‌تا). کتابچه پدیدارشناسی ۱. ترجمه علی نجات غلامی. بی‌جا: بی‌نا.
- انگاردن، رومن (۱۳۹۶). درباره انگیزه‌هایی که هوسرل را به ایدئالیسم/استعلایی سوق دادند. ترجمه محمد اصغری. تهران: تمدن علمی.
- بل، دیوید (۱۳۷۶). اندیشه‌های هوسرل. ترجمه فریدون فاطمی. تهران: مرکز.
- خاتمی، محمود (۱۳۸۷). جهان در اندیشه هایدگر. تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- خاتمی، محمود (۱۳۹۷). مدخل فلسفه هوسرل. تهران: علم.
- راسل، متیسون (۱۴۰۱). هوسرل. ترجمه مجید مرادی‌سده. تهران: علمی و فرهنگی.
- رشیدیان، عبدالکریم (۱۳۸۸). هوسرل در متن آثارش. تهران: نشر نی.
- زهاوی، دان (۱۳۹۸). پدیدارشناسی هوسرل. ترجمه مهدی صاحب‌کار و ایمان واقفی. تهران: روزبهان.
- ساکالوفوسکی، رابرت (۱۳۸۴). درآمدی بر پدیدارشناسی. ترجمه محمدرضا قربانی. تهران: گام نو.
- صدرالمطالین (۱۴۰۱ق). الشواهد الربوبیه فی مناهج السلوکیه. مشهد: مرکز دانشگاهی.
- فرهادپور، مراد (۱۳۸۷). عقل افسرده. تهران: طرح نو.
- فوکو، میشل (۱۳۹۹). الفاظ و اشیاء. ترجمه فاطمه ولیانی. تهران: ماهی.
- مارکس، کارل (۱۳۷۷). دست‌نوشته‌های فلسفی/اقتصادی ۱۸۴۴. ترجمه حسن مرتضوی. تهران: آگه.
- نیچه، فریدریش (۱۳۸۶). اراده قدرت. ترجمه مجید شریف. تهران: جامی.
- والگانو، دانیلا (۱۳۸۶). درآمدی بر افادات به فلسفه هایدگر. ترجمه محمدرضا قربانی. تهران: گام نو.
- هایدگر، مارتین (۱۳۸۶). هستی و زمان. ترجمه سیاوش جمادی. تهران: ققنوس.
- هایدگر، مارتین (۱۳۹۸). وجود و زمان. ترجمه عبدالکریم رشیدیان. تهران: نشر نی.
- هوسرل، ادموند (۱۳۷۲). ایده پدیدارشناسی. ترجمه عبدالکریم رشیدیان. تهران: نشر نی.
- هوسرل، ادموند (۱۳۸۸). بحران علوم اروپایی و پدیدارشناسی استعلایی. ترجمه غلام‌عباس جمالی. تهران: گام نو.
- هوسرل، ادموند (۱۳۸۹). فلسفه به مثابه علم متقن. ترجمه سیاوش مسلمی. تهران: مرکز.
- هوسرل، ادموند (۱۳۹۰). تأملات دکارتی. ترجمه عبدالکریم رشیدیان. تهران: نشر نی.
- هوسرل، ادموند (۲۰۰۸). ازमे العلوم الأروبية و الفنونولوجيا الترنسندنتالیه. ترجمه اسماعیل المصدق. بیروت: المنظمة العربیة للترجمة.
- یوسفی، ظاهر (۱۴۰۲). بررسی زیست‌جهان به مثابه بنیاد معرفتی علوم اجتماعی و نقد آن از منظر حکمت اسلامی. رساله دکتری. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

Buckley, R. P. (1992). *Husserl, Heidegger and the Crisis of Philosophical Responsibility*. Netherlands: Kluwer Academic Publishers.

Habermas, J. (1972). *Knowledge and Human Interests*. Trans. by Jeremy J. Shapiro. Boston: Beacon Press.

Habermas, j. (1992). *Postmetaphysical thinking*. Translated by Mark Hohengarten W. Cambridge: Ma: Mit Press.

Held, K. (2003). *Husserl's Phenomenology of the Life-World*. In *The New Husserl: A Critical Reader*. Ed. by Donn Welton. USA: Indiana University Press.

Husserl, E. (1970). *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Trans.

by David Carr. Evanston: Northwestern University Press.

Husserl, E. (1983). *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*. First Book. Trans. by F. Kersten. Boston: Martinus Nijhoff.

Husserl, Edmund. (1960). *Crtesian meditations*. Translated by: Dorion Cairns: Martinus Nijhoff.

Jardine, James Alexander; Szanto, Thomas. (2017). Empathy in the Phenomenological Tradition, in *The Routledge Handbook of Philosophy of Empathy*.

Kuhn, H. (1940). *The Phenomenological concept of Horizon*. In Philosophical Essays in memory of E. Husserl. 106 - 123 combridge mass.

Moran, Dermot (2011). *Edmund Husserl: The Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction*. Cambridge University Press.

Ricoeur, Paul. (1967). *Husserl an Analysis of His Phenomenology*. Translated by Edward G Ballard, and Lester, Embree. Evanston: Northwestern University.

Schutz, A. & Luckmann, T. (1973). *The Structures of the Lifeworld*. Trans. by Richard M. H. Zaner & Engelhardt, Jr. London: Northwestern University Press.

Schutz, A. (1967). *The Phenomenology of the Social World*. Trans, Gorge Walsh, and Frederick Lehnert, Northwestern: University Press.

Stein, E. (1964). *On the Problem of Empathy*. Trans. by W. Stein. Dordrecht: Springer-Science+Business Media, B.V.

Strasser, S. (1963). *Phenomenology and the Human Sciences: A Contribution to a New Scientific Ideal*. Pittsburgh. PA: Duquesne University Press.

