

ارتباط میان ذهنی در زیست‌جهان پدیدارشناسی هوسرل^۱

فهد حیایوی^۲

دانش‌آموخته دکتری، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران، رشته فلسفه، تهران، ایران.

چکیده

آگاهی استعلایی اصل نخستینی است که بنای فلسفه‌ورزی فیلسوف بزرگی هم‌چون هوسرل بر آن بنیاد گشته است. وی با پژوهش در ساختار التفاتی این آگاهی، آن‌را چنان بنیادین اصل فلسفه‌ورزی می‌پذیرد و اصلاً خود را نودکارتی دیگری می‌خواند. در این پژوهش تلاش می‌شود، با قرائت مستقیم تأملات دکارتی هوسرل، از سولیپسیم دکارتی به سوی فلسفه‌ای استعلایی گذر کنیم و سپس به تقویم ارتباط میان‌ذهنی و تقرر آن در زیست‌جهان و مراتب مختلف آن (ارتباط میان‌ذهنی و نسبت سوژه و ابژه‌ها) بپردازیم. موضوع محوری در چنین رهیافتی ساختاری پدیدارشناسانه است؛ یعنی عملکردی روشنند که ما را به سوی اصل نخستین امور که همان آگاهی است رهنمون می‌کند؛ همان روش و یقین ریاضی‌واری که در متن پدیدارشناسی هوسرلی به گونه‌ای جدی دنبال می‌شود. این همان راهی است که موجب تقویم چیزها و گذر به سوی من استعلایی و ایجاد ارتباطی میان‌ذهنی بین چیزهاست. در چنین طریقی می‌توان نتایج پدیدارشناسانه‌ی تحلیل تجربه‌ی آگاهی (من استعلایی) را در بر گرفت.

واژگان کلیدی: ذهن، ارتباط میان‌ذهنی، زیست‌جهان، پدیدارشناسی استعلایی.

۱. تاریخ وصول: ۱۳۸۸/۶/۲۹ تاریخ تصویب: ۱۳۸۸/۱۲/۱۴

۲. پست الکترونیک: fahad_hayavi@yahoo.com

مقدمه

مسئله اصلی در پدیدارشناسی و اصولاً در تمام فلسفه جستجوی بنیاد و اصل نخستینی است که به‌توان بر آن، یقین را استوار نمود. اصل نخستین دکارتی همان من اندیشنده‌ای است که به تعبیری هوسرلی در اندیشه‌اش اندیشیده‌ها دارد. آنچه ضمن نقش بنیادین «من» در تفکر پدیدارشناختی می‌یابیم، این نکته است که هر آنچه بایسته‌ی وجود است تنها در ذهن «من استعلایی» به چنین امری ملقب می‌گردد. لذا گشایش افق‌های نوینی از وجود را تنها به واسطه‌ی کشف چنین «من استعلایی» می‌توان متصور بود. هوسرل با عزل نظر از بنیادهای سست فلسفی به دنبال رسیدن به لوگوس جاودانه و آغازیدنی نو است، امری که نزد وی در حیطه سیال آگاهی اتفاق می‌افتد. باید توجه داشت که بنیادین عنصر فلسفه ورزی او یعنی «من استعلایی» همان امری است که در قلمرو ذهن خود، تمامی امور اعم از زیست‌جهان و هر آنچه در اوست را در نسبتی میان‌ذهنی تقوم می‌بخشد. نزد هوسرل این اصل نخستین همانا من استعلایی است که در ساحت ذهن و زیست‌جهان وی، عالم و هر آنچه در آن است در نسبتی میان‌ذهنی با او متقوم می‌گردد.

اصل نخستین دکارتی همان من اندیشنده‌ای است که به تعبیری هوسرلی در اندیشه‌اش اندیشیده‌ها دارد. باید توجه داشت که بنیادین عنصر فلسفه‌ورزی او یعنی «من استعلایی» همان امری است که تمامی امور، اعم از زیست‌جهان و هر آنچه در اوست، در نسبتی میان‌ذهنی با آن متقوم می‌گردد. این مسئله همان امری است که با ژرف کاوی در اندیشیده‌های اندیشه‌ی من اندیشنده و تجربه زنده حیات سیال آگاهی رخ می‌دهد. از اشتراک من‌های موندوار، نخستین صورت ابژکتیو یعنی طبیعت میان‌ذهنی پدیدار می‌شود. در اینجا دیگر، ادراک من از دیگری، جهان و حتی ادراک دیگری از من و جهان من، توسط ضرورتی این همان، یکسان نگریسته می‌شود، یعنی هرکس در جایگاه اینجایی خود، من دیگر را در جایگاه آنجایی خود با خود یکی می‌انگارد؛ بدان معنا که به راحتی زیست‌جهان ایشان با یکدیگر مبادله می‌گردد. من به عنوان من ای استعلایی و انضمامی، با یقین من‌های دیگر را درون خود تجربه می‌کند و می‌شناسد و در نتیجه زیست‌جهان من با ایشان یکی خواهد شد.

در پدیدارشناسی هوسرلی آرخه‌ی یونانی همان منی قلمداد می‌شود که تلاش دارد امور دیگر را در خود به شناخت در آورد. از دیدگاه پدیدارشناختی، من استعلایی شرط لازم جهت هرگونه ادراک است. تا آنجا که این من، شرط پیشین وجود این جهان (طبیعت

ابژکتیو) است. آنچه پدیدارشناسی هوسرلی را در این راستا متمایز می‌سازد این مطلب است که در چنین مقامی دیگر من تنها و جدا افتاده به تنهایی نمی‌تواند تمنای تسخیر عالم را داشته باشد بلکه فرض بر عالم و زیست‌جهانی است که بر آمده از تشکل من و دیگر من هاست و به این ترتیب ما شاهد زیست‌جهان و عالمی مشترک خواهیم بود. با ایجاد چنین قلمرویی در پدیدارشناسی استعلایی است که می‌توان زیست‌جهان (جهان محیط ما) را باز یافت. با کشف این زیست‌جهان می‌توان قلمرو پدیدارهایی ذهنی را که تا قبل از آن بی نام و نشان مانده‌اند، فاش کرد. لذا در چنین پدیدارشناسی‌ای و به لطف کشف زیست‌جهان انضمامی، ما می‌توانیم به پدیدارشناسی و فلسفه به عنوان علمی زیربنائی نظر کنیم. در ساحت ذهن و نزد من، جهان طبیعی به عنوان ابژه کشف می‌شود. این من هم‌چنین می‌یابد که این زیست‌جهان برای تمامی من‌های مشابه نیز هست و همگی من‌های استعلایی (مای استعلایی) در آن به اشتراک می‌زینند. هوسرل با اعتقاد به این مطلب که تن زنده ما تن ای آگاه و حساس است، این تن را سرشار از ذهن می‌داند، به هر حال هر حرکت آگاهانه تن، دلالت بر من ای آگاه دارد و این بنیاد ارتباط میان‌ذهنی است؛ آگاهی تن نه از نوع آگاهی اشیاء چون درخت و ... است، بلکه نوعی جریان سیال آگاهی است. پس پدیدار تن «دیگری»، نزد «من» نه یک پدیدار مجسمه‌گون، بلکه نشانه حضور «من دیگری» است. به این ترتیب از هر یک از «دیگری‌ها» به «دیگری‌ی دیگر می‌رسیم تا اینکه «دیگر من»، شکاف و خلاء من تنها را پر کند، و در این میان جریان میان‌ذهنی شکل می‌گیرد. ادراک این نسبت میان‌ذهنی در خلال شماری از افعال است که لاقلاً شخص از حضور آن آگاه است، یعنی افعالی که شخص به نحو حضوری آن را دریافت و تصور می‌کند و در این دریافت و تصور با دیگر من‌ها مشارکت دارد. در بسیاری از این افعال زبان به عنوان قوه‌ی ناطقه‌ی بشری واسطه‌ی درک میان‌ذهنی قرار می‌گیرد. واسطه‌ای که به اعتبار آن تأثیر و تأثر و درک همدلانه‌ی متقابل از عالم صورت می‌پذیرد. به این ترتیب ارتباط میان‌ذهنی بعد بنیادی تجارب بشری است؛ بعدی که چارچوب نظری تفکر را برای تفسیر و سازمانده‌ی صورت حیات و معرفت اجتماعی فراهم می‌آورد.

از مسائلی که ارتباط میان‌ذهنی به دنبال خواهد داشت، مبحث «زیست‌جهان» است، چرا که اجتماع موناها و ارتباط میان‌ذهنی نه در خلاء، بلکه در زیست‌جهان است که حاصل می‌آید. لذا برای ابتدایی‌ترین حالت‌های التفاتی به موجودی دیگر نیاز به زیست‌جهان است؛ چراکه من، اگر بخواهد به او یا به موجودات دیگر توجه نشان دهد نیاز به محیط مشترکی

بین آنهاست. هوسرل شرط وجود نسبت میان‌ذهنی را وجود زیست‌جهانی مشترک می‌داند. زیست‌جهان یا جهان زندگی، همواره هم‌بسته ادراکی تجربه هماهنگ التفاتی میان‌ذهنی است، اما آن جهان، جهانی است که در آن سکنی ورزیده‌ایم، جهانی که دارای بعد و ویژگی‌های فیزیکی، سیاسی، اسطوره‌ای، اخلاقی و ... است. لذا عالم من و حیطه ذهن من آن محدوده‌ای است که در آن عالم و هر آنچه هست (اعم از من و دیگر من‌ها) در تضایفی کامل با آن شکل می‌گیرد. به این ترتیب ما در پدیدارشناسی در عالم و زیست‌جهانی میان‌ذهنی به سر می‌بریم.

من و زیست‌جهان

بنیان تفکر هوسرلی مبتنی بر من آگاه است؛ من ای که «هستم پس می‌اندیشم و می‌اندیشم پس هستم». این جمله‌ی دکارتی که مبنای تفکر هوسرلی نیز هست، ناخواسته ما را به یاد جمله‌ی مشهور هگل می‌اندازد که در آن «هر امر معقولی، هست و هرآنچه هست، نیز امری معقول است»^۱. اما تفاوت اینجاست که هوسرل نه به من اندیشنده‌ی دکارتی و نه به من هگلی حتی در مقام خودآگاهی و اطلاق اکتفا نمی‌کند؛ چراکه من هوسرل همواره بدون دیگر من شناخته نمی‌شود. در واقع فلسفه‌ی هوسرل با حیطه‌ای به نام «ما» سروکار دارد؛ مایی که از مرتبه‌ی خود آگاهی به اجتماع گذر می‌کند، امری که تحقق آن بدون زیست‌جهان قابل تصور نیست؛ هرچند که تأثیر آموزه‌های هگلی را در تفکرات هوسرلی به عنوان نقطه‌ی آغازین تفکر به هیچ وجه نمی‌توان دور از نظر نگاه داشت.^۲

هوسرل با پدیدارشناسی استعلایی خود به دنبال «وجودی است که ذاتاً نخست است، وجودی که مقدم بر هر ابژه‌ی جهانی است»^۳. این وجود اولی همانا «من استعلایی» است. این من حامل جهانی است که به صورتی استعلایی، میان‌ذهنی^۴ است. شاید رسیدن به «من استعلایی» برای هوسرل مکفی نماید چرا که او به وضوح به دنبال رسیدن به «مای استعلایی» است. من ای که حالا باید زیست‌جهان استعلایی^۵ خود را با من‌های استعلایی

1. Everything Is Thinkable Is Existed & Everything Is Existed Is Thinkanbe.
2. Geniusas Saulius, "Self Consciousness and Otherness: Hegel and Husserl", James Madison University, Harrisonburg, 2008, p.35.
3. E., Husserl, *Cartesian Meditations*, p.156.
4. Inter Subjectivity
5. Life Word, Lebenswelt.

دیگر به اشتراک و تعامل بگذارد تا مگر از این رهگذر به «مایه فرارونده» نائل آید. آنچه مهم است این است که ما به آن چیزی روی کنیم، که فراسوی آگاهی است و این فراسو رفتن تنها بر مبنای پدیدارشناسی‌ای ممکن می‌آید. پدیدارشناسی که می‌تواند افق‌های تازه‌ای از وجود را بر ما مشهود کند.

«خویش‌شناسی ناب و به عنوان علمی که ظاهراً ما را به خود تنها‌انگاری^۱، البته خود تنها انگاری استعلایی، محکوم می‌کند ... آغاز می‌کند»^۲. از آنجا به بعد نه فقط خود درک کننده، بلکه دانشی درباره خویش‌شناسی^۳ ناب بنیاد نهایی فلسفه می‌شود. البته تکامل بیشتر آن، از خود تنها‌باوری استعلایی به ارتباطی میان ذهنی و استعلایی در زمره پدیدارشناسی قرار می‌گیرد.^۴

اجتماع موناخا و ارتباط میان ذهنی نه در خلاء، بلکه در زیست‌جهان است که حاصل می‌شود. لذا برای ابتدایی‌ترین حالت‌های التفاتی به موجودی دیگر نیاز به زیست‌جهان می‌باشد؛ چرا که من اگر بخواهد به او یا به موجودات دیگر توجه نشان دهد نیاز به محیط مشترکی بین آنهاست. لذا بخشی از دریافته‌های من از تن زنده دیگری، آن است که آن تن در همان محیط من زیست کند. مفهوم تن^۵ در ابتدا مفهومی چون ابژه فیزیکی است که می‌تواند دارای خواص مادی، زمانی، مکانی و... باشد. اما شناخت این ابژه از دید هوسرل به طور کلی جدای از ابژه‌های دیگر است؛ و شاید اصلاً تمایزی به معنای دقیق بین من و تن نباشد. گرچه یقیناً تن من ابژه‌ای در میان ابژه‌هاست، اما مفهومی نیز هست که در آن، بدن، ذهنی یعنی سوژه است و بدن من در میان ابژه‌های فیزیکی التفاتی به سمت ذهنی رابطه التفاتی تعلق دارد. بنابراین تن من یک ابژه - ذهن یا یک تن - سوژه است. هوسرل تا آنجا که مسأله‌ی شناخت دیگری در میان نیست با من تنهای دکارتی هم داستان است اما گوئی برای اثبات ارتباط میان ذهنی، زیست‌جهان و نیفتادن در دایره‌ی بسته‌ی خود تنها انگاری ناچار است تا اذعان به حضور تن (بدن) کند؛ تن ای است که هوسرل آن را «تن زنده»^۶ و سرشار از ذهن می‌نامد.

-
1. Solipsism
 2. E., Husserl, *Cartesian Meditations*, p.30.
 3. Egology
 4. E., Husserl, *The Paris Lectures*, translated by D.Koestenbaum, The Hague: Nijhoff, 1985, p.11-12.
 5. Body.
 6. Derleib

به اعتقاد هوسرل اصلاً چیزی جز امر روحانی^۱ وجود ندارد و اگر آن را به معنایی کلی درک کنیم متوجه این مسأله می‌شویم که ابدان و اشیاء فیزیکی تنها به عنوان واحدهای ادراکی تجربه وجود دارند.^۲ به این ترتیب همه چیز در عالم ذهن است که معنای وجودی می‌یابد.^۳

آنچه مسلم است این مطلب است که نزد هوسرل، جهان طبیعی و مفهوم من در پیوندی لاینقطع و متضایف با یکدیگر قرار دارند. «پس جهان پیرامونی بالفعل هر شخص واقعیتی صرفاً فیزیکی نیست... بلکه فقط تا جایی جهان پیرامونی است، که او آن را می‌شناسد... به طور کلی جهان پیرامونی نه جهانی فی‌نفسه، بلکه عالمی برای من است، یعنی جهانی پیرامونی متعلق به من خاص خودش [نه من صرفاً طبیعی‌آ، جهانی که به وسیله سوژه در تجارب زیسته‌التفاتی‌اش با محتوای حسی آن لحظه تجربه یا در آگاهی درک می‌شود].»^۴

هوسرل معتقد است که من کوگیتوی دکارتی خود را ابداً چیزی متکی به بدن نمی‌داند بلکه عکس آن است، چرا که بدن، بدن من است. و هر آن‌چه که لمس می‌شود همگی متعلق به من هستند. هوسرل معتقد است: «با حرکت به عقب از خلال لایه‌های تقوم امور سرانجام به داده‌های حسی به عنوان ابژه‌های نهایی، اولیه و نخستین می‌رسیم که دیگر توسط هیچ نوع فعالیت من متقوم نمی‌شوند، بلکه به کامل‌ترین معنای کلمه برای تمام اعمال من پیش داده هستند. آنها ذهنی هستند، اما حالات یا اعمال من نیستند، بلکه دارایی من، یعنی نخستین داشته‌های ذهنی من هستند.»^۵

در واقع از یک نظر تن دیگری در محیط من قرار دارد، اما مفهوم اولی آن است که او از هر آنچه آگاهی دارد که من در اندیشه خود می‌یابم. هوسرل شرط وجود «نسبت میان ذهنی» را وجود زیست‌جهانی مشترک می‌داند، چرا که آمده: «همین که من موفق شوم دیگران را دریابم متضمن آن است که جهان آنها، و جهانی که به دستگاه نمودی آنها متعلق است، باید فی‌الحال به عنوان همان جهانی که به دستگاه نمودی من تعلق دارد تجربه شود و

1. Spirit

2. What we want to say is only this: that there is nothing at all other than 'spirits' in the widest sense, if 'there is' is understood in the absolute sense; and that bodies and other physical things exist only ... as unities of experiential cognition.

3. Smith A.d, *Husserl and The Cartesian Meditations*, Published by Rutledge, London 2003, p.180.

4. E., Husserl, *Ideas II*, pp.195-196.

5. Ibid, p.225.

این متضمن این همانی دستگاه‌های نمودی ماست.^۱ زیست‌جهان یا جهان زندگی همبسته ادراکی تجربه هماهنگ التفاتی و میان‌ذهنی است، اما آن جهان، جهانی است که در آن سکنی ورزیده‌ایم، جهانی که دارای بعد و ویژگی‌های فیزیکی، سیاسی، اسطوره‌ای، اخلاقی و ... است.

با توصیفی پدیدارشناسانه این زیست‌جهان باید همه این جوانب را همراه با رابطه‌های پیچیده‌ای که با یکدیگر دارند دربرگیرد. حال دیگر با جهانی روبرویم که نه جهان من، بلکه «جهان ماست» و «من استعلایی جای خود را به ما استعلایی» می‌دهد.^۲ می‌توان عنوان کرد که پدیدارشناسی تکامل یافته نهایتاً از «من تنهای استعلایی به عالمی میان‌ذهنی و استعلایی» نقل مکان می‌کند.^۳ لذا بدین ترتیب از صیغه مفرد در انتهای پدیدارشناسی به صیغه جمع رهسپار خواهیم گشت. «تجربه بی‌واسطه که در آن زیست‌جهان داده می‌شود بنیاد نهایی همه دانش‌های ابژکتیو است». ^۴ پس در کل، «زیست‌جهان» تنها داده‌ای است، که تحلیل پدیدارشناسی باید در آن رخ دهد؛ و به این نحو زیست‌جهان، تنها بنیاد مطلق همه کردارهای اخلاقی، علمی، فلسفی و روزمره ماست.

هوسرل به دنبال جهانی از بداهت‌های اولیه است یعنی هر آن‌چه که به مثابه خود شیء و به صورت حضوری بی‌واسطه تجربه می‌شود یا به شهود در می‌آید. تصدیق و تجربه چنین شهودی به صورتی میان‌ذهنی اتفاق می‌افتد. لذا برای کشف زیست‌جهان نیز، به عنوان یکی از آن اموری که به صورت پیش داده و بی‌واسطه برای ما حاضر می‌گردد، باید طریقی پدیدارشناسانه و البته استعلایی در پیش گیریم تا به بداهت یقینی زیست‌جهان به مثابه امری پیشینی، نائل شویم؛ جهانی که هیچ امر طبیعی و ابژکتیوی بر آن خدش‌های وارد نکرده است. به این ترتیب باید همه رسوبات انتولوژیک و حتی ناشی از جهان ابژکتیو شسته شود تا زیست‌جهانی استعلایی و ما تقدم کشف گردد. در این میان پدیدارشناسی مقامی است که در آن می‌توان به ساختار شکنی دست زد و به زیرساخت‌های ماهوی امور دست یافت.

1. E., Husserl, *Cartesian Meditations*, p.125.

2. E., Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, p.172.

3. E., Husserl, *The Paris Lectures*, p.12.

4. E., Husserl, *The crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, p.226.

«زیست‌جهان برای ما که با بیداری در آن زیست می‌کنیم همیشه، هم‌اکنون، حاضر است، از قبل برای ما وجود دارد و زمینه همه اعمال نظری یا فوق‌نظری را تشکیل می‌دهد... زیستن همواره عبارت است از زندگی در - یقین - جهان. زندگی بیدار، بیدار بودن در جهان است... هر یک از آنها چیزی هستند، "چیزی از" جهانی که دائماً به عنوان یک افق از آن آگاهیم...»^۱ لذا در اینجا باید متأملانه از جهان در معنای رویکرد اولیه طبیعی آن گذر کنیم و آن را مفروض نگیریم و به اصطلاح تحویل کنیم تا به زیست‌جهان استعلایی اولیه دست یابیم.

حضور میان‌ذهنی دیگری در ذهن من استعلایی

روشن شدن طرح هوسرلی از نسبت میان‌ذهنی، به واسطه‌ی پیگیری حلول^۲ من استعلایی حاصل می‌شود. در این راه باید فرآیندی روشمند را برگزید که همانا تحویل بنیادی^۳ چیزهاست. بعد از این مرحله است که سپهر^۴ میان‌ذهنی پیدا می‌شود و فرآیند گذر از من به نسبت میان‌ذهنی من‌ها همان استعلا است؛ یعنی گذر به نسبتی میان‌ذهنی و ارتباط من با دیگر من‌ها. در این راه عالم ابژکتیو پیرامون ما موقتاً به گوشه‌ای نهاده می‌شود تا بار دیگر توسط من استعلایی به گونه‌ای پدیدارشناسانه تقوم یابد.^۵

در رابطه با مفهوم میان‌ذهنی مفاهیم گسترده‌ای را می‌توان پیش چشم داشت. نزد هوسرل ارتباط میان‌ذهنی اساسی‌ترین کیفیت وجود انسانی^۶ است. چنین مفهومی در بردارنده‌ی مفاهیمی چون سوژه و حتی جهان ابژکتیو^۷ (متعلق سوژه) است. برای ایضاح چنین مفهومی باید به مفاهیمی نظیر تن زنده‌ی انسانی^۸، همدلی^۹ و زیست‌جهان متوسل شد.

1. E., Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, pp.142-143.

2. Immanence

3. Primordial Reduction

4. Sphere

5. Schnell Alexander, *Intersubjectivity in Husserl's Work*, University of Paris-Sorbonne, 2010, p.9.

6. Human Existence

7. Objective World

8. Living Human Body

9. Empathy

تحقق نسبت میان‌ذهنی تنها پس از اثبات فرآیند تحویل است که اتفاق می‌افتد، یعنی همان امری که به واسطه‌ی در پرانتز گذاشتن^۱ عالم فی‌نفسه رخ می‌دهد. در این مقام با عالمی میان‌ذهنی مواجهیم که متشکل از من و دیگر من‌هاست.^۲ هوسرل در تاملات دکارتی اش به صراحت عنوان می‌کند: اگر بخواهیم ارتباط معنایمان را با وجود ابژه‌های دیگر دریابیم، باید در ابتدا به درستی، محدوده‌ی جهان ابژه‌های خارجی (غیر استعلایی) را توسط روشی هوشمندانه معین کنیم.^۳

هوسرل جهت دستیابی به چنین غایتی، روش صحیح را استفاده از همان روش تاملات دکارتی می‌داند؛ یعنی همان روشی که به واسطه‌ی آن تمامی امور از بازی خارج می‌شوند تا بار دیگر و پس از نیل به حیطه‌ی سوژه‌ی استعلایی بتوان به عالم میان‌ذهنی دست یافت و این مسأله به معنای باز یافتن مجدد عالمی است که متصل به سوژه است؛ همان من‌ای که در عالم حلول می‌کند و امور را تقوم می‌بخشد.^۴

بوسیله‌ی فرآیند تحویل است که از امور انتزاعی جدا می‌شویم و در مرکز و سپهر میان‌ذهنی که قطب هر تأثیر و تأثری است قرار می‌گیریم. مطابق این جریان پدیدارشناسانه هر محمولی معنایش را به واسطه‌ی ارتباطش با قطب مرکزی و سوژکتیو به دست می‌آورد. بوسیله چنین فرآیندی هر تجربه‌ای تجربه‌ای است که سوژه‌ی آگاه از عالم دارد.^۵

برای دستیابی به ارتباطی میان‌ذهنی باید از قرار گرفتن در دو دام اجتناب کرد. یکی قرار گرفتن در دام خود تنها انگاری اصالت روان‌شناسی^۶ و دیگری قرار گرفتن در دام جایگاه جزمی^۷ ارتباط کلی من‌ها. هدف هوسرل از نشان دادن جامعه‌ی مونا‌دوار و ارتباط میان‌ذهنی (ارتباطی که من به صورت متضایف و التفاتی زیست‌جهان و سوژه‌های دیگر را تقوم می‌بخشم) این است که نشان دهد عالم چگونه ابژه‌ی من می‌شود. برای قرار نگرفتن در جایگاهی جزمی لازم است از من آغاز کنیم؛ من‌ای که به سوی همه‌ی عالم استعلا می‌جوید.^۸

1. Brackets

2. *Husserliana* XV, p.69.

3. *Husserliana* XXXV, p.281.

4. Schnell Alexander, *Intersubjectivity in Husserls Work*, p.13.

5. *Husserliana*, XIV, p.170.

6. Solipsistic Psychologism

7. Dogmatic Position

8. Schnell Alexander, *Intersubjectivity in Husserls Work*, p.17.

لذا نزد هوسرل جهت ارتباط میان‌ذهنی باید ابتدا از پوچی جهان دوگماتیک صرف نظر کرد؛ چراکه نزد او عالمی جزمی عالمی اصیل نیست؛ چراکه عالم اصیل دارای ارتباطی میان‌ذهنی و متضایف^۱ است و نه عالمی خیالی یا چنان‌که گویی.^۲

هوسرل بوسیله‌ی مفهوم میان‌ذهنی می‌کوشد تا قلمرو کامل تجارب انسانی را مبرهن سازد. در تلقی دیگر نسبت میان‌ذهنی آن زمینه‌ی مشترکی است که به درستی موضوع مشترک مطالعات جوامع انسانی است. این مفهوم (میان‌ذهنی) مشتمل بر جهان طبیعی (جهان تجارب انسانی) و جهان ادراکی (جهان مبتنی بر قوه‌ی ادراکی انسان‌ها) است.^۳ این نسبت میان‌ذهنی شمار زیادی از افعال را در بر دارد. بواسطه‌ی آن شخص از انجام اعمال آگاه است و به نوعی آن اعمال نزد وی به صورت حاضر مورد شناخت قرار می‌گیرد. البته باید توجه داشت نقش زبان در ایجاد چنین درکی انکارناپذیر است و در واقع این زبان است که جوامع را به یکدیگر مرتبط و یا از هم دور می‌کند؛ هرچند که غیاب زبان به معنای عدم وجود جامعه نخواهد بود اما درک همدلانه و تبادل عوالم توسط جوامع مختلف در خلال زبان (نوشتاری یا گفتاری) رقم خواهد خورد.^۴

با توجه به مسائل فوق میزان تمایز و درجات جوامع مختلف بواسطه‌ی نحوه‌ی تقرر نسبتی میان‌ذهنی اتفاق می‌افتد؛ امری که چنانکه گفته شد نمود واقعی آن در زبان تجلی پیدا می‌کند. بنابراین نقش زبان در ایجاد حیطة‌ی ادراک بشری از ابعاد بنیادی به شمار می‌رود. امری که بواسطه‌ی آن انسان قادر خواهد بود دست به تفسیر، تعریف و ریشه‌یابی حیات و جامعه زند. چنین مسائلی هوسرل را بر آن می‌دارد تا مسأله‌ای چون ارتباط میان‌ذهنی را در خلال مباحث در خور چالش بنگرد و چنین امری را به لحاظ معرفت‌شناسانه و هستی‌شناسانه مدنظر قرار دهد و در این راستا جستارهای عقلی خود را تشریح می‌کند. هوسرل از رهگذر من استعلایی و به واسطه اصطلاح مشهور خود که همانا اپوخه است به بنیان اولیه خود که مورد نظر هر فیلسوفی است دست می‌یابد که همانا من استعلایی است.

1. Correlate

2. *Husserliana* VIII, p.480.

3. Duranti alessandro, *Husserl, Intersubjectivity and Anthropology*, University of California, 2010, p. 1-2.

4. *Ibid*, p.2.

آلفرد شوتز^۱ (از هوسرل شناسان آلمانی) دیدگاه هوسرلی را بسیار خلاقانه و طرح ارتباط میان ذهنی هوسرلی را راهی نظری و مناسب جهت پژوهش می‌خواند. راهی که هر خواننده‌ای را به تأمل فرا می‌خواند.^۲

از نظر هوسرل طبیعت واقعی میان ذهنی است؛ یعنی واقعی‌تی که صرفاً مربوط به من تنها نیست، بلکه مربوط به هر آن کسی می‌شود که دارای فهمی متقابل^۳ از چیزهاست. بنابراین همواره امکان ورود افراد دیگری به این سلسله وجود دارد، افرادی که همچون ما آگاهند و لذا چنین ارتباطی متناظر با ایشان نیز هست و بر آنها صدق می‌کند. به این ترتیب هر جزمین نیز چون من قادر به تأمل است و می‌تواند تجارب آگاهانه و معانی عالم خود را با دیگر من آگاه مبادله نماید و در نتیجه هر من جزمین دیگر را به عنوان فاعل آگاه در خود می‌پذیرد و در بر می‌گیرد.

از دیدگاه شوتز ارتباط میان ذهنی بنیادی‌ترین مقوله‌ی وجود بشری در عالم است که باعث می‌شود ما در ارتباط با مقولات دیگر وجود انسانی قرار گیریم. امکان بازتاب من، کشف من، تحقق اپوخه و امکان ارتباط و اثبات محیط پیرامون ما همگی مبتنی بر ارتباط میان ذهنی است.^۴

در چنین نگاهی این نسبت میان ذهنی در ابتدا نه محصول یا اثر ارتباطی بلکه شرط امکان و تحقق هر ارتباطی است. این ارتباط در خلال فعالیت‌های خاص و انواع ارتباطات زبانی به دست می‌آید. از طرفی می‌توان نسبت میان ذهنی را دست آورد ذهن‌ها در ارتباط با یکدیگر دانست؛ امری که به موجب آن فعالیت‌های روزمره و حیاتی انسان مانند پیش‌بینی، محاسبه، جستجو، ارتباطات و... رخ می‌دهد.

هوسرل میان دو وجه از من تمایز می‌نهد، یکی من مجرد که محل عادات است و دیگری من انضمامی که عادات را کسب کرده است. «من برای خود در بداهتی مستمر وجود دارد. لذا خودش را در خود به عنوان موجود متقوم می‌کند، این "من" قطبی تهی نیست، بلکه به لطف هستی استعلایی... و با تقوم خودش به حیات خویش ادامه می‌دهد»^۵

به هر حال هوسرل به دنبال من ای می‌گردد که تنها در جریان زندگی التفاتی و در

1. Alfred Schutz

2. Duranti alessandro, *Husserl, Intersubjectivity and Anthropology*, p. 3.

3. Mutual Understanding

4. Ibid, p. 9.

5. E., Husserl, *Cartesian Meditations*, trans by, D. Carirns, pp.114-116.

ارتباط با ابژه‌ها افاده شده تقوم می‌یابد؛ ابژه‌هایی که عادات متناظر با خود را در قطب «من» متقوم می‌کند. بدین ترتیب «من استعلایی» مبدل به عالمی می‌گردد که همه صور امکانی در آن تجربه می‌شود. اما وجود هم زمان همه این امکان‌ها در من به یک‌باره میسر نمی‌گردد و من که دارای خصلتی زمانمند است چنین زیسته‌های التفاتی‌ای را به تدریج در خود قوام می‌بخشد.

زیرا همه زیسته‌های التفاتی، همه واحدهای قوام یافته، همه عادت‌های مربوط به من، که به من و به طور ماهوی، به یک من به طور کلی تعلق دارند، خصلتی زمانمند دارند و از این حیث در نظام صور زمان‌مندی کلی، که با آن هر من قابل تصویری برای خودش متقوم می‌شود، شریک اند.^۱

با این تفاسیر با من ای استعلایی مواجه هستیم که دارای محتوا است، محتوایی که همان عالم زیسته‌های اوست؛ این زیسته‌ها در سرگذشتی زمانمند در من تقوم می‌یابند و از آنجا که انفکاک من از زیسته‌هایش امری محال می‌نماید، ایضاً خود تقومی من با روشن نمودن مراتب مختلف چنین زیسته‌ها و متعلقاتی که البته متناظر با من هستند انجام می‌پذیرد، چنین است که افق‌های جدیدی گشایش می‌یابند.

البته در این میانه باید هرگونه رویکرد طبیعی توسط اپوخه از حیطه من جدا گردد. هوسرل در متنی مربوط به فاصله ۲۸-۱۹۲۵ در تجربه اولیه از خود دو جزء تفکیک‌ناپذیر متعلقات مخصوص من و هیولای بیگانه با من را متمایز می‌سازد و می‌نویسد: «من انضمامی در زندگی‌اش به مثابه زندگی آگاهی همیشه دارای هسته‌ای از هیولا، از غیر من است که در همین حال ماهیتاً به من تعلق دارد. هیچ من ای بدون حیطه‌ای از داده‌های قبلی، بدون حیطه‌ای از واحدهای تقوم یافته به مثابه جز من قابل تصور نیست».^۲

همان‌طور که عنوان شد «من» پس از تقوم جهان خود به دنبال تقوم «جز من»‌هایی دیگر می‌رود. جز من ای که او نیز من ای روان - تنی است که توسط «من استعلایی» تقوم می‌یابد.

مسیری که هوسرل بعد از تقوم من استعلایی می‌پیماید سیر به سوی اشتراک میان‌ذهنی است، که در آن جهانی را می‌یابیم که لاینفک از من است؛ در این جهان نویافته به واسطه‌ی حیثیت التفاتی، من‌های دیگر مورد جستجو قرار می‌گیرد.

1. E., Husserl, *Cartesian Meditations*, pp.125-126.

2. Ibid, pp.153-154.

در وهله بعد، وی به لطف تبیین من نشان می‌دهد چگونه این من به لطف وضوحش، در خود «دیگران»، «ابژکتیویته» و به طور کلی هرآنچه را که برای من در من به عنوان جز من^۱ اعتبار وجودی دارد متقوم می‌کند.^۲

منظور این که هر «من» بدون «جز من» که توسط حیثیت التفاتی بدان التفات می‌شود، قابل تصور نیست. این همان تعالی حلولی «من» است، که در آن «جز من‌های» دیگر نیز همچون دنیای «من» مورد التفات قرار می‌گیرند؛ لذا اکنونی غیرگسترش یافته در من موندوار انضمامی، که اکنونی گسترده است تقوم می‌یابد، همه این اعمال در میدان پدیدارشناسی امکان می‌یابند. اما در تقوم بدن، «من» امری جدای از بدن و تن خود نیست. حتی این من به واسطه همین خاصه روان - تنی است که با جهان خود در می‌آمیزد. بنابراین، من، «من انسانی» تحویل یافته (من روان - تنی)، به عنوان عضو جهان، به صورت خارجی و متکثر متقوم می‌شوم، اما این من هستم که این‌ها را در نفسم متقوم می‌کنم، و همه این‌ها را به مثابه متعلقات التفاتی‌ام، در خود حمل می‌کنم.^۳

در چنین تجارب پدیدارشناسانه‌ای است که من به مثابه من انضمامی تقوم می‌یابد؛ من انضمامی ای که هرگز رابطه‌ای جدای از «من استعلایی» نخواهد داشت. اما نکته‌ی جالب در ارتباط با من روان-تنی این است که تن مدنظر امری است که نزد نفس انسانی قرار می‌گیرد و دریافت من از آن به صورت امری روانی است. همان‌طور که عنوان شد «من» پس از تقوم جهان خود به دنبال تقوم «جز من»‌هایی دیگر می‌رود؛ جز من ای که او نیز من ای روان - تن ای است که توسط «من استعلایی» تقوم می‌یابد. «من» پس از انجام اپوخه و دستیابی به خاصه استعلایی خود در جستجوی کشف دیگرانی چون من می‌باشد و این دیگران «در پیوند ویژه‌شان با بدن به عنوان ابژه‌هایی روان - تنی در جهان نزد من حضور می‌یابند».^۴ لذا دیگران را چون جهانی بیگانه با من، در نسبتی میان‌ذهنی در می‌یابیم. به این ترتیب است که من موندوار استعلایی با جز من‌های موندادی در می‌آمیزد، تا جایی که هیچ «من» انضمامی‌ای بدون «جز من» امکان نمی‌یابد، بدین لحاظ ما با جهانی مواجه می‌شویم که جز تعامل «من» و «جز من» چیزی نیست. «دیگری در اثر تقوم معنایش به مثابه "حیث

1. Alter Ego

2. E., Husserl, *Cartesian Meditations*, p.139.

3. Ibid, pp.155-156.

4. Ibid, pp.146.

التفات‌ی "خود من که قبلاً تعیین یافته است، ضرورتاً در جهان آغازین من ظاهر می‌شود. دیگری را فقط به مثابه امری مشابه یا چیزی که متعلق به من است می‌توان اندیشید. از دیدگاه پدیدارشناختی "دیگری" التفات خود "من" است به عبارت دیگر موند "دیگری" از طریق حضور غیرمستقیم در موند "من" تقوم می‌یابد... می‌توانم در حوزه‌ی خودم من بیگانه‌ای را قوام بخشم.^۱

به هر حال «دیگری» و حتی بدن او به ترتیبی برای من اینجایی حاضر می‌شود که اگر من یا بدن من آنجا بود حضور می‌یافت. «دیدیه فرانک در تفسیری شایسته توجه از رابطه بدن من و بدن دیگری، رابطه با بدن دیگر را به عنوان جزء سازنده معنای بدن خود من و حتی شرط قبلی آن می‌نگرد و معتقد است توصیف حوزه تعلق من مستقل از دیگری ناممکن است.»^۲ بدین ترتیب «رابطه یک بدن دیگر جزء مقوم معنای بدن خود من است... بنابراین من به مثابه نقطه شروع هر پدیدارشناسی استعلایی و حتی مفهوم یک حوزه مطلقاً متعلق به من ماهیتاً تغییر می‌کنند.»^۳ در نتیجه «درک بدن خود من و درک بدن بیگانه ماهیتاً همبسته‌اند.»^۴

درک رفتارهای دیگری در نسبتی میان‌ذهنی رخ می‌دهد. در این عمل من، جز من دیگری را بر پایه شیوه همدلی درک می‌کنم و در نتیجه به سوی وجدانیات او رهنمون می‌شوم «پس آن‌چه درک می‌شود حیاتی روانی است همراه با حرکات جسمانی قاعده‌مند که به نحو حضوری غیرمستقیم به مشاهده‌گر داده می‌شود.»^۵ با چنین اشتراک اصیلی است که موند دیگری در من شکل می‌گیرد. «آنها موندهایی هستند که برای خودشان وجود دارند، همان‌طور که من برای خودم وجود دارم؛ اما در عین حال در اشتراک و بنابراین... در پیوند با من به مثابه من انضمامی، به مثابه موند نیز قرار دارند. با این حال واقعاً از موند من، مادام که هیچ ارتباط واقعی از زیسته‌های آنها به زیسته‌های من، و به طور کلی از متعلقات آنها به متعلقات من راهبر نشود، جدا هستند»^۶

1. E., Husserl, *Cartesian Meditations*, pp.177-178.

۲. رشیدیان عبدالکریم، هوسرل در متن آثارش، ص ۳۹۸.

۳. همانجا

۴. همان، ص ۳۹۹.

5. E., Husserl, *Ideas I. A General Introduction to Pure Phenomenology*, pp. 172-175.

6. E., Husserl, *Cartesian Meditations*, pp.195-196.

هوسرل معتقد است که شرط استعلایی وجود جهان، یعنی جهانی از انسان‌ها و امور، وجود این چنین اشتراک حقیقی‌ای است. چنین موندایی نزد هوسرل دیگر چون مونداهای سربسته و بی در و پنجره لایب‌نیستی نیست و می‌توان آنها را موندایی در باز خواند چرا که همواره در تعامل با «جز من‌های» دیگری هستند که از طریق این تعامل و اشتراک زیست‌جهان استعلایی و اصیل، شکل می‌پذیرد. لذا وجود «ما»ی استعلایی در تجمع من‌ها و در حوزه میان‌ذهنی اتفاق می‌افتد. هم‌چنین جهان نیز به عنوان متضایفی مثالی برای این من‌ها به وجود می‌آید.

به علاوه داده «من هستم» پیشاپیش معین می‌کند که کدام مونداهای دیگر، و چگونه، برای من «دیگران» اند؛ آنگاه من فقط می‌توانم آنها را بیابم نه این‌که آنهایی را که باید برای من وجود داشته باشند خلق کنم. اگر خودم را امکانی محض بیندارم همین امکان نیز پیشاپیش معین می‌کند که کدام مونداهای برای من به عنوان دیگران وجود دارند و با ادامه به این صورت تصدیق می‌کنم که هر موند، که به عنوان امکانی انضمامی اعتبار داشته باشد، پیشاپیش عالمی هم - امکان، «جهانی محصور از مونداهای» را معین می‌کند. حضور دو جهان از مونداهای با هم ممکن نیست، به همان نحو که دو تعدیل ممکن برای «من» و هر «جز من» دیگر قابل تصور به کلی امکان‌پذیر نیست.^۱

هوسرل همواره تا آخرین نوشته‌های خود به دنبال تبیین صحیح مسأله‌ی رابطه‌ی من و مای استعلایی است، هرچند او همواره من استعلایی را مقدم و مرکز هر تقومی می‌داند. در نهایت او معتقد است که «من استعلایی» یا میان‌ذهنی است که التفات به سوی «ما»ی استعلایی می‌کند. «من دیگر موجود در رویکرد استعلایی، خود، خود را دقیقاً درون التفات تجربه‌کننده من موجه می‌سازد».^۲

هوسرل این من‌ای را که باقی می‌ماند نه من‌ای تنها می‌داند که بخواهد بعد مسأله‌ی جهان استعلایی را بدان وسیله حل نماید. بلکه این «من» من‌ای استعلایی است. موندایی که عالم و دنیای خود را به همراه خواهد داشت. از این روی هوسرل با تحویل هر امر انتزاعی و عدم توجه به امور انتزاعی سعی در رسیدن به من‌ای انضمامی^۳ را دارد. من‌ای که تجربه‌ها

1. Husserl, Edmund, *Cartesian Meditations*, pp.211-212.

2. Ibid, p.222.

3. Concrete

در درون خود دارد.

هوسرل در تأملات آورده: «درون خود من، درون حدود زندگی آگاهی استعلایی من، جهان را (که شامل دیگران نیز هست) تجربه می‌کنم... جهانی را می‌یابم که به صورت میان‌ذهنی برای همه کس هست».^۱ لذا با تحویلی انتزاعی به وجودی به نام من استعلایی آغازگر می‌رسیم و به وسیله آن هر آنچه بیگانه، دیگری، متعلق به جهان پیرامونی و جز من و ... باشد را نادیده می‌گیریم، تا مگر به من مطلق، در انضمام کامل آن برسیم. اما تکلیف «دیگری» چیست؟ آنها نیز تجربه‌های التفاتی هستند که به سوی یک ذهن، من یا آگاهی روکرده‌اند. اما تجربه دیگران نه مانند ابژه‌ی بی‌جانی چون درخت، که من آن را در تمامیتش و فقط به صورت یک سویه دریافت می‌کنم، است، بلکه تجربه ما از انسان شخصی است و کاملاً نزد ما حضور دارد. در واقع «دیگری پیش روی ما "شخصاً" هست. و این شخصاً بودن مانع آن نمی‌شود که اذعان کنیم، دیگری و تجربه‌های او... به طور اصیل در تجربه ما داده نشده است».^۲ منظور این است که حالت‌های ذهنی دیگری چنانکه من درک می‌کنم، مستقیماً نزد من حاضر نیست. اما این دلیل نمی‌شود که اصلاً برای من قابل به چنگ آوردن نباشد.

اما اگر دریافت من نوعی حضور است، پس ساختار التفاتی چه می‌شود؟ هوسرل بی‌درنگ می‌پرسد: «آیا این واقعیت یک معما نیست». وی پاسخ می‌دهد که: «فقط تشریح دقیق حیث التفاتی که بالفعل در تجربه من از دیگری مشاهده‌پذیر است و کشف انگیزش‌هایی که ذاتاً در آن حیث التفاتی نهفته‌اند می‌تواند گره از معما بگشاید».^۳ از نظر هوسرل برای اینکه من، تن فیزیکی دیگری را چونان تن زنده یک موجود آگاه درک کنم، باید بتواند عنصر همدلی را در خود داشته باشم. بنابراین هر آنچه برای من «آنجا» باشد را باید بتوان که «اینجا» کرد و یا برعکس. و به گفته هوسرل «هر آنجایی را به اینجا بدل کنم».^۴ منظور اینکه، هر آنچه «آنجا» و برای «من»، «دیگری» است را باید «اینجا» و چون «من» بنگرم. به هر حال با تعیین بخشیدن به من است که تشخیص تعیین را در دیگری حاصل می‌آورد و فقط یک جهان، یک تن زنده، و یک جهان التفاتی می‌تواند موجود باشد. تن، حیث التفاتی

1. E., Husserl, *Cartesian Meditations*, p.91.

2. Ibid, p.109.

3. Ibid, p.121.

4. Ibid, p.116.

و جهانی که مال من است. در این حضور آنجا - اینجایی، آنچه که باعث می‌گردد من از آنجا، اینجا را و دیگری را چون من ببینم، همانا عنصر همدلی است که به واسطه‌ی آن من چون تو و تو چون من، چونان متضایفی راستین اندیشیده شود و این همان «نسبت میان ذهنی» است. پس من به گونه‌ای التفاتی و توسط همدلی با من ای دیگر هم افق^۱ می‌گردد و آنچه که زندگی التفاتی، را جهت می‌دهد چیزی نیست جز، ارتباطی میان ذهنی. هوسرل «دیگری» را از طریق تحویلی دیگر به دست می‌آورد که در آن تحویل نیز هر آنچه که می‌ماند من ای دیگر است که البته متعلقات خود را نیز به دوش می‌کشد.

من این حوزه به مثابه واحد یا وحدتی روان - تنی، خود «من» است که به صورت «دیگری» و در نوعی استعلایی حلولی ظاهر می‌شود هوسرل به دنبال عبارت «وحدت روان - تنی» در پراگماتیک می‌نویسد: به عنوان انسان آغازین.^۲ او می‌افزاید که: به عنوان من ای «شخصی» و با عملی بی‌واسطه در جهان پیرامونی آغازین دخل و تصرف می‌کنم؛ ما التفات‌های بسیار پیچیده را که این شناخت‌ها را متقوم کرده‌اند مطالعه نکرده‌ایم.^۳

این «دیگری» به مثابه واحدی روان - تنی از هر متعلق نازنده‌ی دیگری متمایز است. هوسرل با اعتقاد به این مطلب که تن زنده ما تن ای آگاه و حساس است، این تن را سرشار از ذهن می‌داند، چنان‌که مرلوپونتی^۴ نیز تن انسانی را سوژه‌ای تجسدیافته تلقی می‌کرد. به هر حال هر حرکت آگاهانه تن، دلالت بر من ای آگاه دارد و این بنیاد ارتباط میان ذهنی است؛ آگاهی تن نه از نوع آگاهی اشیاء چون درخت و... است، بلکه نوعی جریان سیال آگاهی است. «پس پدیدار تن "دیگری"، نزد "من" نه یک پدیدار مجسمه‌گون، بلکه نشانه حضور "من دیگری" است.»^۵ به این ترتیب ما باید از هر یک از «دیگر»ی‌ها به «دیگر»ی «دیگر» برسیم تا اینکه «دیگرمن»، شکاف و خلاء من تنها را پر کند، تا مگر در این میان ارتباط میان ذهنی جان تازه‌ای به خود گیرد.

به هر حال نزد هوسرل هر آنچه که خواه نزد دانشمندان، و خواه نزد فیلسوفان و

1. Horizon

۲. جمادی، سیاوش، زمینه و زمانه پدیدارشناسی، ص ۱۶۳.

۳. هوسرل، ادموند، تأملات دکارتی، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، ص ۱۷۱.

4. Merleau-Ponty Maurice

۵. جمادی، سیاوش، زمینه و زمانه پدیدارشناسی، ۱۶۶.

روان‌شناسان به دست فراموشی سپرده شده، ادراک ادراک است؛ امری که حال بایست با آن مواجه گردیم؛ راهی که چنین ادراکی را برای ما منکشف می‌کند همان تحویل استعلایی است، چرا که در نتیجه این تحویل، به من آگاهی دست می‌یابیم، که اندیشیده‌هایش چونان جهان کلی از آگاهی نزد من حضور می‌یابد.

حضور «دیگری» قبول موجودی غیر از من است، چرا که او خود جهانی از آگاهی کامل است. من اقیانوسی از حالات زنده روحی، خاطرات، امیدها و حرمان‌ها است. پس او نیز باید چنین باشد، اما آنچه مرا به سوی او سوق می‌دهد شباهت‌ها نیست، بلکه تفاوت‌هاست. به هر حال حضور «دیگری» نزد من چون علامت سؤال و حدسی ظهور می‌یابد. هوسرل بر آن بود با طرح این مسائل خود را از خود تنها انگاری^۱ که در ابتدا بدان متهم شده بود نجات بخشد و برای اینکار چنان‌که گوئی طرح مسأله ارتباط میان‌ذهنی را بهترین منجی برای حل چنین مشکلی دانست. مارتین شلر معتقد است: «ادراک غیر مانند مانکنی نیست که من بتوانم زندگی درونی او را تخیل کنم، بلکه ادراکی است از تمامیتی زنده»^۲. نزد هوسرل ارتباط میان‌ذهنی شرط وجودی هر اتفاق اجتماعی است؛ در واقع این مسأله هم‌چون چتری است که هر رخداد بشری را تحت پوشش خود قرار می‌دهد یعنی هرآنچه که در شمار معانی و پدیدارهای قابل فهم برای انسان مطرح می‌شود، ذیل نسبت میان‌ذهنی قرار می‌گیرد. تحلیل هوسرل از ارتباط میان‌ذهنی با بررسی تقویم ابژکتیویته به پایان می‌رسد؛ تقومی که در آن هر ابژه‌ای، ابژه از برای سوژه است، روی دیگر این سکه آن است که من عالم خود را می‌سازد و به هر آنچه برای او جزم است معنا می‌دهد.

چنین تعینی نشان می‌دهد عالم، در من به صورتی استعلایی متقوم می‌گردد و من در ساحتی قرار دارم که در آن، عالم از آن من است؛ امری که مشابه با مقام دازاین‌هیدگری است، یعنی فاعلی که خود را به سوی عالم پرتاب می‌کند.^۳

چنان‌که گفته شد استعلای ابژه تنها در مقامی میان‌ذهنی اتفاق می‌افتد و به این دلیل است که هوسرل پدیدارشناسی را گاهی «فلسفه‌ی استعلایی اجتماعی»^۴ می‌خواند^۱ و در جای دیگر آن را «جامعه‌شناسی استعلایی»^۲ نیز می‌نامد.^۳

1. Solipsism

۲. همان، ص ۱۷۰.

3. Schnell Alexander, *Intersubjectivity in Husserl's work*, p.27.

4. Sociological Transcendental Philosophy

این مطلب به این معناست که پدیدارشناسی نه تنها تحلیل پدیدارشناختی ارتباط میان‌ذهنی را به نحو پیش فرض در خود دارد، بلکه خود فی‌نفسه، امری میان‌ذهنی است، که در تحلیل پدیدارشناختی و روشمند زیست‌جهانش به نقطه‌ی آغازینی می‌رسیم که همان من استعلایی است؛ من ای که مقوم و معنا بخش عالم است.

این ارتباط میان‌ذهنی برای هوسرل به نحو برجسته‌ای بیشتر از اینکه عملی باشد مسأله‌ای نظری است. وی در جستجوی راهی جهت تطبیق کیفیت میان‌ذهنی بشری با بنیان سوپژکتیوش است. در واقع مسأله همانا گذار از ذهن و تفرد^۴ و رسیدن به ارتباط میان‌ذهنی و اجتماع^۵ است. این مسأله را می‌توان از قرائت آثار هوسرل در خلال حیاتش و هم‌چنین با مطالعه گفتارها و نوشته‌های وی که در مجموعه آثار *هوسرلیانا* به چاپ رسیده است دریافت. امری که هوسرل از سال ۱۹۰۵ تا انتهای حیات خویش بر آن اصرار می‌ورزید.

تجسم حقیقت (ذات) در زیست‌جهان

علاقه‌ی فزاینده‌ی هوسرل جهت تقوم امور بواسطه‌ی مساعدت نسبت میان‌ذهنی و تحویل بنیادین چیزها امری است که نمی‌توان از آن چشم پوشی کرد. به عقیده وی: «تحویل استعلایی در نهایت ما را به پدیدارشناسی استعلایی- میان‌ذهنی می‌رساند».^۶ این ارتباط نقطه‌ی عزیمتی به سوی گشودن افق‌های نوینی از تجارب آگاهی است؛ به این ترتیب گشایش افق‌های نو در پرتو ارتباط من و دیگر من در عالمی میان‌ذهنی رخ می‌دهد. امری که تحقق آن در ساختاری انضمامی و پیشینی است؛ این همان مطلبی است که دکارت در تأملات خویش بدان دست نیافت. در بررسی تحلیل هوسرل از ساختار التفاتی تجربه آشکار می‌شود، حیث التفاتی نقش مهمی را در باز شدن افق‌های نوینی از تفکر به دنبال دارد؛ چراکه در هر لحظه می‌توان با به ثمر رسیدن التفات افق نوینی را به شهود درآورد و این به معنی اضافه شدن متعلق جدید به آگاهی است.^۷ هوسرل مشخصه‌ی هر افق را همان

1. *Husserliana IX*, p.539.

2. *Transcendental Sociology*

3. *Husserliana XI*, p.220.

4. Individual

5. Community

6. *Husserliana IX*, p. 245.

7. Zahavi Dan, "Horizontal Intentionality and Transcendental Intersubjectivity". Published in *Tijdschrift Voor Filosofie*, University of Copenhagen, 1997. p. 1.

استعداد امکانی آن در ادراکات ممکن و متضایف من قلمداد می‌کند. یعنی حاضر کردن ویژگی غایبی که در نسبت متضایف با ادراکات من قرار می‌گیرد.^۱ از تحلیل ماهیت افق می‌یابیم این مسأله امری است که کاملاً به ادراکات التفاتی چندگانه‌ی فاعل‌های شناسا بر می‌گردد و به این ترتیب برای ما امکان‌های متعددی را رقم می‌زند؛ چنانکه خود هوسرل نیز از اصطلاح گشودگی ارتباط میان‌ذهنی^۲ نام می‌برد.^۳

به این ترتیب بواسطه‌ی ادراکات استعلایی و شهود (به ثمر رسیدن التفات) می‌توان ابژه‌های غایب را نزد خود حاضر کرد و هر لحظه افق‌های جدیدی را به روی خود گشود؛ افق‌هایی که از هر زاویه‌ای به آن بنگریم خود معنایی نو را به صورتی متضایف بر ما منکشف می‌کند.

هوسرل عنوان می‌کند: «حیات ما به واسطه‌ی افق میان‌ذهنی عالم‌گیری که برآمده از تجربه‌ی دیگران است تغذیه می‌شود، فرآیندی که مداوم و بی‌وقفه است».^۴

از دیدگاه هوسرل ارتباط میان‌ذهنی به صورت تنگاتنگی با نتایج متافیزیکی‌اش همبسته است؛ چراکه واقعیت مطلق نزد من استعلایی به تنهایی قابل حصول نیست، بلکه در ارتباط میان‌ذهنی استعلایی به وجود می‌آید.^۵ یعنی در اجتماع انضمامی مونادها. این مطلب نشانگر اهمیت و تأکید همیشگی هوسرل بر فلسفه‌ای اجتماعی است. او تلاش می‌کند واقعیت را با همه‌ی ویژگی‌های زمانی مکانی‌اش به عالمی استعلایی تحویل کند. به این ترتیب عالم خارجی به عالمی معنایی مبدل می‌شود؛ مطلبی که امکان آن از اجتماع سوژه‌ها (مونادها) و همبودی آنها تحقق می‌یابد.^۶ این ارتباط متقابل سوژه‌ها تنها در عالم و به وسیله‌ی همدمی امکان‌پذیر است؛ یعنی هنگامی که هر دیگر-من ای چون من (سوژه) و بدن او نیز چون بدن

1. Ibid, p.2.

2. Open Intersubjectivity

3. Ibid, p. 3.

4. "Husserl writes that our life is furnished with a universal intersubjective horizon due to our experience of the Other, and he speaks about the constitution of this intersubjective horizon as a continual and never-ending process". Ibid, p.4.

5. Husserl's account of intersubjectivity closes with explicitly metaphysical conclusions. What now, at the conclusion of this work, emerges as absolute reality is not my transcendental ego, but transcendental intersubjectivity. This is, concretely, 'an open community of monads', and it is this that constitutes the objective, only truly real, world.

6. Smith A.d, *Husserl and The Cartesian Meditations*, pp. 232-233.

من نگرسته شود. اینجا من (سوژه‌ی آگاه) به وسیله‌ی خود آگاهی نسبت خود را با عالم توسط عنصر همدلی درک می‌کنم و دیگر-من را نیز چون من یعنی سوژه‌ی ای که عالم را ابژه‌ی خود می‌کند در نظر دارم.^۱

این به آن معناست که ارتباط میان‌ذهنی به معنی واقعی کلمه امری است که به واسطه‌ی همدلی به آن دست می‌یابیم. «ابژه‌ها همیشه بیش از آن است که ما عملاً از آن در می‌یابیم». هوسرل در تأملات دکارتی به نگاه تک بعدی بشر می‌تازد به این معنی که ما با در نظر گرفتن یک تصویر از افق‌های دیگر مستغنی باشیم چرا که حتی در دیدن یک خانه ما می‌توانیم از زوایا یا افق‌های متفاوتی به آن بنگریم. لذا هر ابژه‌ای به این نحو افق‌های ناشناخته‌ای را هنوز به همراه خواهد داشت. اما «یک افق ارجاع التفاتی به استعدادهای بالقوه آگاهی است که به خود فرآیند تعلق دارد».^۲ به این صورت هر ابژه‌ی التفاتی تحت جنبه‌ای ظاهر می‌شود و به این ترتیب ما همواره می‌توانیم در توجه به ابژه‌ها و پدیدار افق‌های تازه‌ای از وجود را برای خود منکشف کنیم.

با این تعاریف هوسرل بر آن است تا مگر راهی به شهود ذات برد و راه به شهودی انضمامی، که این طریق جز با پدیدارشناسی استعلایی میسر نمی‌گردد چرا که از این طریق است که شهود تجربی یا فردی را می‌توان به شهود ذات مبدل کرد. به نوعی می‌توان گفت شاید شهود ذات همانا کشف افق‌های بالقوه‌ای باشد که بایست من استعلایی آنها را به ذهن استعلایی خود راهبر شود و ایشان را فراچنگ خویش درآورد.

مطابق دیدگاه هوسرل می‌توان به کمک ویژگی مثالی پدیدارشناسی، ابژه‌های عالم را به شهود درآورد؛ یعنی ذوات را می‌توان مشاهده کرد و به این ترتیب شاهد امکان حضور پدیدارشناسی استعلایی-مثالی بود.^۴ در مرتبه‌ی مثالی سرو کار ما با نوع تازه‌ای از شهود و نوع تازه‌ای از ابژه در مرتبه‌ای فراتر است. هوسرل اغلب بیان می‌کند: امکان رؤیت ذوات در

1. Ibid, p.243.

2. E., Husserl, *Cartesian Meditations*, p.48.

3. Ibid, p.44.

4. Smith A.d, *Husserl and The Cartesian Meditations*, Published by Routledge, London, 2003, p.137.

“Husserl claims that we can also intuit universal objects. In particular, we can, according to Husserl, ‘see’ Essences, and such seeing will make eidetic transcendental phenomenology possible”.

ارجاع به چنین دگرگونی آزادی^۱ است.^۲

بنابراین پدیدارشناسی در گونه‌ی ناب خود با توصیف آنچه بی‌واسطه داده شده آغاز می‌شود و با همان نیز به پایان می‌رسد. کاری که باید انجام گیرد، همانا فرا رفتن از داده شدگی است؛ تا مگر بتوانیم افق‌های تازه‌ای از وجود و ذات را بر خود منکشف گردیم. به هر حال هوسرل معتقد است برای رسیدن به حقیقت بنیادین باید که از هر گونه صدور حکمی پرهیز نمود. با چنین عملی است که به درکی از یقین دست می‌یابیم، البته چنین درکی صرفاً با عملی شهودی و تجربه‌ای درونی اتفاق می‌افتد و حقیقت چون امری حاضر نزد من حلول می‌کند. حال در چنین مقامی است که من استعلایی به عنوان اصل اولیه همه امور، با شناختی شهودی افق‌های تازه‌ای را پیش خود حاضر می‌کند و هر لحظه تعیین جدیدی را در تجربه انضمامی درونی خود می‌یابد. با چنین رویکردی تمامی ابژه‌ها و حتی جهان به مثابه یکی از ابژه‌های آگاهی در مطابقت با آگاهی متقوم می‌شود و با تناظر چنین امری به آگاهی به حیطة استعلایی قدم می‌نهیم.

استعلایی من به سوی زیست‌جهان

ویژگی بارز فلسفه‌ی عصر ما نقد فلسفه‌ی سابجکتیو است. هوسرل نیز تلاش می‌کند از نسبت میان ذهنی فاعل‌های شناسا، به فلسفه‌ای استعلایی گذر کند؛ فلسفه‌ای که در آن فاعل‌ها نه اموری جداافتاده^۳، بلکه خود آگاه و دارای زبانی اجتماعی‌اند؛ به این ترتیب دارای ارتباطی میان‌ذهنی‌اند که مقوم هر واقعیتی است.

ساده‌ترین راه جهت تبیین ارتباط میان‌ذهنی از دیدگاه هوسرلی، مفهوم زیست‌جهان است؛ امری که خود هوسرل نیز همواره بر آن اصرار می‌ورزیده است. وی در این مورد از اصطلاح نهادهای اجتماعی^۴ استفاده می‌کند. او همه‌ی فاعل‌ها را در زیست‌جهان دارای تجربه‌ای همگانی می‌داند. او به صراحت عنوان می‌کند: «ارتباط میان‌ذهنی استعلایی زمین مطلق وجود است^۵ که ارتباط و معنای هر چیزی از آن ریشه می‌گیرد.» هم‌چنین وی عنوان می‌کند: «توسعه‌ی پدیدارشناسی ضرورتاً گذر از مرحله‌ی اگولوژیک (من شناسانه) به سوی

1. Free Variation

2. Smith A.d, *Husserl and The Cartesian Meditations*, p.138.

3. Isolated

4. Social Institutions

5. seinboden

پدیدارشناسی استعلایی- اجتماعی^۱ است.»^۲ به این ترتیب توجه هوسرل کاملاً به سوی ارتباطی میان‌ذهنی و استعلایی است.

هوسرل مدعی است ابژکتیویته و استعلای عالم مقوم نسبت میان‌ذهنی است و وضوح این تقوم تحلیل ارتباط میان‌ذهنی و استعلایی را مطالبه می‌کند؛ یعنی بررسی انضمامی‌تر تجربه‌ی حیات سیال آگاهی فاعل‌های شناسا. به این ترتیب من استعلایی تنها پس از تجربه‌ی دیگران است که می‌تواند به تقوم عالم بپردازد.^۳ بنابراین استعلای عالم متضمن استعلای من و دیگر من‌ها یعنی همان تقوم ارتباط میان‌ذهنی است.^۴

هوسرل معتقد است تجارب من دستخوش تغییر خواهد شد آن هنگام که تجربه می‌کنم تجارب دیگران همچون تجارب من است؛ یعنی هنگامی که خود را به عنوان تجربه‌گر دیگران تجربه می‌کنم و درمی‌یابم متعلق تجربه‌ی من تنها قابل تحویل نزد من به تنهایی نیست و نیز درمی‌یابم تفاوت امور فی‌نفسه را از اموری که برای وجود من موجودند. همچنین این مطلب نیز بر من آشکار می‌گردد که دیگران نیز چون من هستند؛ یعنی دیگران نیز ابژه‌هایی را درک می‌کنند که نزد آنها و متعلق آگاهی آنهاست. این مقام همان ساحت میان‌ذهنی است.^۵ همچنین هوسرل این مطلب را متذکر می‌شود که تحلیل من استعلایی نهایتاً منجر به افشای ساختار میان‌ذهنی یقینی‌اش^۶ می‌گردد؛ نسبتی که دیگران نیز در آن مشترکند.^۷ ارتباط میان‌ذهنی نزد هوسرل امری است که هوسرل به نحوی جدی به آن می‌پردازد. به نظر وی سوژه تا آنجا که عضوی از یک اجتماع است عالم را در تجربه‌ی خود حاضر کند. این همان مطلبی است که راهنمای وی برای کشف عالم میان‌ذهنی است.

1. Transcendental-Sociological Phenomenology

2. Zahavi Dan, "Husserl's Intersubjectivity Transformation of Transcendental Philosophy", University of Copenhagen, 1998, p.1.

3. Ibid, p.2.

4. "The transcendence in which the world <is> constituted consists of the following: It is constituted through the Others and the generatively constituted co-subjectivity." Or "All Objectivity, in this sense, is related back constitutionally to what does not belong to the Ego proper, to the other-than-my-Ego's-own in the form, someone else' - that is to say: the non-Ego in the form, 'another Ego'."

5. Ibid, p.3.

6. Apodictic Intersubjectivite Structure

7. My experience asmundane experience (that is already each of my perceptions) does not only entail Others asmundane objects, but also and constantly in existential co-validityas co-subjects, as co-constituting, and both are inseparably intertwined, Ibid, p.4.

لذا تقوم و تجارب من استعلایی وابسته به عالمی میان‌ذهنی است؛ البته باید توجه داشت این عالم نه عالمی تجربی^۱ و نه مادی^۲ است، بلکه به معنای راستین کلمه میان‌ذهنی است؛ یعنی متشکل از تجارب حیات سیال آگاهی سوژه‌ها است. این‌گونه است که وی با رجوع به لایب نیتس راه خود را موندولوژی استعلایی می‌خواند.^۳

بعد از آنکه معنای ارتباط میان‌ذهنی روشن می‌گردد، همزمان وجود جهانی مشترک میان من‌ها نیز تبیین می‌گردد. این بدان معناست که هنگامی که من امری غیر از بدن و آگاهی، ایزه‌های التفاتی و دستگاه پدیداری من را در می‌یابد، در عین حال و به صورت هم‌زمان می‌یابد که من نیز در همان محیط سکونت دارم. هم‌چنین در می‌یابد که دیگر من‌ها نیز چون من آگاهند؛ لذا چنین زیست‌جهانی، از تجارب التفاتی و میان‌ذهنی در میان چنین من‌هایی ایجاد می‌گردد. بدین ترتیب، زیست‌جهان به جهانی مبدل می‌شود که در میان معانی مشترک جمعی از من‌ها مطرح می‌گردد. هوسرل پس از آنکه به من استعلایی دست یافت، در می‌یابد که وقت آن است که این سوژه استعلایی طی طریقی از مرحله فرد به جمع کند و این امری است که در ضمن ارتباط میان‌ذهنی محقق می‌شود. اما همه این رخدادها در جهانی پدیدار می‌شود که محل تجربه زیستی من‌هاست؛ جهانی که جز زیست‌جهان چیزی نخواهد بود. لذا ارتباط میان‌ذهنی من‌ها مبحث «زیست‌جهان» را به دنبال خواهد داشت، چرا که اجتماع موندادا و ارتباط میان‌ذهنی نه در خلاء، بلکه در زیست‌جهان است که حاصل می‌آید و حتی برای ابتدایی‌ترین حالت‌های التفاتی به موجودی دیگر نیاز به زیست‌جهان است؛ زیرا من اگر بخواهد به او یا به موجودات دیگر توجه نشان دهد نیاز به محیط مشترکی بین آنهاست. لذا بخشی از دریافته‌های من از تن زنده دیگری، آن است که آن تن در همان محیط من بزند. در واقع از وجهی تن دیگری در محیط من قرار دارد، اما مفهوم اولی آنست که او از هر آنچه آگاهی دارد من نیز در اندیشه خود می‌یابم. هوسرل شرط وجود «ارتباط میان‌ذهنی» را وجود زیست‌جهانی مشترک می‌داند. «همین که من موفق شوم دیگران را دریابم متضمن آن است که جهان آنها، و جهانی که به دستگاه پدیداری آنها متعلق است، باید فی‌الحال به عنوان همان جهانی که به دستگاه پدیداری من

1. Empirical

2. Mundane

3. Zahavi Dan, "Husserl's Intersubjectivity Transformation of Transcendental Philosophy", p.5.

تعلق دارد تجربه شود و این متضمن این همانی دستگاه‌های پدیداری ماست»^۱. زیست‌جهان یا جهان زندگی همان تجربه‌ای است که بدون تفکر ارادی و بدون متوسل شدن به طبقه‌بندی کردن یا مفهوم‌سازی حاصل می‌شود و معمولاً شامل آن چیزهایی است که مسلم دانسته می‌شوند یا آن چیزهایی که متداول هستند.^۲

هوسرل آگاهی را به منزله‌ی گفتگوی فرد و جهان در نظر می‌گیرد که هر دو با هم در بوجود آمدن این گفتگو مشارکت دارند. علاوه بر این، وی دسترسی به ساختارهای آگاهی را نتیجه‌ی فهم مستقیم پدیدار تلقی می‌کرد و نه امری که مستلزم قیاس یا تعمیم باشد.^۳ چنین فهمی به منزله‌ی فرآیندی التفاتی در نظر گرفته می‌شود که بوسیله‌ی التفات انسان و نه علتی خودکار، فعالانه هدایت می‌شود.

آنچه مسلم است این است که هوسرل التفات را فرآیندی می‌داند که در آن ذهن به سوی موضوعات مورد مطالعه هدایت می‌شود. آگاهی هوشیارانه، نقطه شروعی برای تشکیل دانش فرد در باب واقعیت است. هوسرل معتقد است وقتی که فرد توجه خود را هوشیارانه هدایت کند، می‌تواند به توصیفی از واقعیات مورد نظر دست یابد. این فرآیند بخشی از مواجهه با ساختارهای نهایی آگاهی است.

این ساختارها به عنوان ماهیت‌های توصیف شده‌اند که شیء را به عنوان موضوع یا تجربه خاصی، که از دیگر تجارب و موضوعات قابل تفکیک است، قابل شناسایی می‌سازند.^۴

هوسرل معتقد به دو جهان است: یکی جهان ریاضی که در آن جهان خود را در غالب ریاضی به ما عرضه می‌کند و دیگری زیست‌جهان که عالم اول را نیز دربر دارد. زیست‌جهان عالمی است که در آن به دنیا می‌آییم و با هم‌نوعان خود مشترکیم. زیست‌جهان جهانی زمانی - مکانی است، یعنی هر آنچه که در این عالم به تجربه‌ی ما وارد می‌شود رنگ زمان - مکانی به خود می‌گیرد. زیست‌جهان نظم خاصی از خود به نمایش می‌گذارد و چنان‌که گویی نوعی علیت بر آن حکم فرما است. این خاصیت است که باعث می‌گردد بشر خود را موجودی آرزومند ببیند و بر آن اساس دست به گزینش متعلقات بزند. در این زیست‌جهان

1. E., Husserl, *Cartesian Meditations*, p.125.

2. Husserl. E (1970) *the Idea of Phenomenology*. The Hague, The Netherland: Nijhoff, p.9.

3. Valle, p.8.

4. Edie, j (1987) *Edmund Husserls Phenomenology: Acritical Commentary*, Bloomington: Indiana University Press, p.57.

هرکس عالم را از رصدگاه خود می‌نگرد. یعنی هرکس بسته به محتویات وجدانش از آن بهره‌ای می‌برد. با این اوصاف قلمرو پدیدارشناسی همان قلمرو زیست‌جهان می‌گردد. حیات پدیدار در سیالی بودن آن نهفته است و هر لحظه در حال گذار از امری واقع به دیگری است و اگر متوقف شود تبدیل به امری واقع می‌گردد. بدین‌سان هر امر واقع روزی پدیدار بوده است. مرگ پدیدار با یک ادراک به پایان نمی‌رسد، چرا که پدیدار خود آغازی است برای پایانی دیگر و معرفت به مراحل بعد. لذا هیچ پایانی را برای آن متصور نمی‌توان بود. لذا ما با پدیداری روبروئیم که به تعبیری هیدگری خود را به جهان پرتاب می‌کند. در جهان بودن به معنای تلازم میان انسان و جهان است. زیست‌جهان یا جهان زندگی، همواره همبسته ادراکی تجربه هماهنگ التفاتی میان‌ذهنی است، اما آن جهان، جهانی است که در آن سکنی ورزیده‌ایم، جهانی که دارای بعد و ویژگی‌های فیزیکی، سیاسی، اسطوره‌ای، اخلاقی و ... است.

پدیدارشناسی، اساساً مطالعه تجربه‌ی زیسته^۱ یا زیست‌جهان^۲ است.^۳ پدیدارشناسی به جهان، آن چنان که به وسیله یک فرد زیسته می‌شود، نه جهان یا واقعیتی که چیزی جدای از انسان باشد توجه دارد.^۴

با توصیفی پدیدارشناسانه این زیست‌جهان بایست همه این جوانب را همراه با رابطه‌های پیچیده‌ای که با یکدیگر دارند در بر بگیرد. حال دیگر با جهانی روبروئیم که نه جهان من، بلکه «جهان ماست»^۵ و «من استعلایی جای خود را به مای استعلایی» می‌دهد.^۶ می‌توان عنوان کرد که پدیدارشناسی تکامل یافته نهایتاً از «من تنهای استعلایی به ارتباطی میان‌ذهنی و استعلایی» نقل مکان می‌کند.^۷

هوسرل به دنبال جهانی است که شاید پیش از آن فقط نزد یونانیان یافت می‌شد، چرا

-
1. Lived Experience
 2. Life World
 3. Van Manen. M (1997) *Researching Lived Experience: Human Science For an Action Sensitive Pedagogy*. London the Althouse Press, p.9.
 4. Valle. R King. & Halling 1989. *An Introduction to Existential Phenomenological Thought in Psychology*. In R. valle & Halling, p.5.
 5. E., Husserl, *The crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, p.108.
 6. Ibid, p.172.
 7. E., Husserl, *The Paris Lectures*, translated by D.Koestenbaum, p.12.

که آنها دارای زندگی مشترکی بودند؛ یعنی پرداختن به زندگی نظری‌ای که هدف از آن رسیدن به تئوریا^۱ است. «آنها کسانی بودند که نه در عزلت بلکه با یکدیگر و برای هم، یعنی در کاری مشترک و متحد به گونه‌ای مشترک برای پدید آوردن تئوریا و نه چیزی غیر از آن تلاش می‌کردند»^۲ چنین زندگی نظرورزان‌های است که انسان هوسرلی را هم‌چون افلاطون و ارسطو به حیرت وامی‌دارد. حیرتی که بواسطه آن زندگی طبیعی تابع زندگی نظری قرار می‌گیرد. «بنابراین در حوزه زندگی، هر فعالیت طبیعی، مبتنی بر تحویل ارادی قرار می‌گیرد.»^۳ «تحویل یا شک دکارتی با ریشه‌گرایی بی‌سابقه‌اش نه فقط اعتبار هر علم حتی ریاضیات، بلکه اعتبار جهان زندگی ماقبل و فوق علمی، یعنی جهان تجربه حسی ثابت و غیرقابل سؤال و نیز هرگونه حیات فکری مبتنی بر آن را زیر سؤال برد.»^۴

هوسرل به دنبال جهانی از بداهت‌های اولیه است یعنی هر آن چه که به مثابه خود شیء و به صورت حضوری بی‌واسطه تجربه می‌شود یا به شهود در می‌آید. تصدیق و تجربه چنین شهودی به صورتی میان‌ذهنی اتفاق می‌افتد. لذا برای کشف زیست‌جهان نیز، به عنوان یکی از آن اموری که به صورت پیش داده و بی‌واسطه برای ما حاضر می‌گردد، باید طریقی پدیدارشناسانه و البته استعلایی در پیش بگیریم تا به بداهت یقینی زیست‌جهان به مثابه‌ی امری پیشینی، نائل شویم؛ جهانی که هیچ امر طبیعی و ابژکتیوی بر آن خدش‌های وارد نکرده است.^۵ چنین طریقی است که ما را به زیست‌جهانی انضمامی که جهانی علماً حقیقی است نائل می‌کند. نزد هوسرل: «زیست‌جهان، حضوری دائمی دارد و هر رویداد انسانی جزئی از آن است. از این پس باید زیست‌جهان را در کانون تأمل فلسفی قرار دارد و به موضوع یک علم تبدیل نمود. باید تأملی ریشه‌ای درباره‌ی رسالت بزرگ یک نظریه محض درباره ماهیت زیست‌جهان را آغاز کرد»^۶

زیست‌جهان برای ما که با بیداری در آن زیست می‌نماییم همیشه، هم‌اکنون، حاضر است، از قبل برای ما وجود دارد و زمینه همه اعمال نظری یا فوق‌نظری

1. Theoria
2. E., Husserl, *The crisis of European Sciences Transcendental Phenomenology*, p.280.
3. Ibid, p.282.
4. E., Husserl, *the Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, p.76.
5. Ibid, pp.127-128.
6. Ibid, p.141.

را تشکیل می‌دهد... زیست نمودن همواره عبارت است از زندگی در - یقین - جهان. زندگی بیدار، بیدار بودن در جهان است... هریک از آنها چیزی هستند، «چیزی از» جهانی که دائماً به عنوان یک افق از آن آگاهییم...^۱ «من به لطف این ماهیت ویژه در خودش، «دیگران»، «ابژکتیویته»، و به طور کلی هر آنچه را که برای من در من به عنوان جز - من^۲ اعتبار وجودی دارد، متقوم می‌کند. به هر ترتیب، به لطف ارتباطی میان‌ذهنی و استعلایی ایجاد شده، ما شاهد زیست‌جهانی از انسان‌ها خواهیم بود که «مای استعلایی» را تشکیل می‌دهند. این «مای استعلایی» هنگامی به وجود می‌آید که من، دیگری را به عنوان من ای دیگر هم‌چون خودم دریابم. پدیدارشناسی هوسرل به رغم همه بازگشت‌ها و تجدیدها و از نو آغازیدن‌ها در آن حد دستخوش چرخش و گشت نمی‌شود که بتوان تفکر او را نیز چون هیدگر به دوره‌های متقدم و متأخر تقسیم کرد و همه پدیدارشناسی هوسرل همیشه متمرکز بر تجربه‌ی زنده‌ی حیات سیال آگاهی است.^۳

به این نحو هوسرل را چندان با دنیای برون کاری نیست؛ البته شاید هدف از در پرانتز قرار گرفتن عالم خارج رسیدن به چیزی فراسوی آن است و شاید هم آن را در پرانتز می‌گذاریم تا بار دیگر بدان دست یابیم اما این بار با وضوح و تمایز. لذا هوسرل واژه Gegenstand آلمانی را به معنای ابژه‌ای به کار می‌برد که در برابر آگاهی حاضر می‌شود و این حضور عین هستی اوست. علم نزد هوسرل نه حصولی بل علمی حضوری است چرا که از دیدگاه او باید با ذات امور مواجه شد و این رخ نمی‌دهد مگر در ملاقات بی‌واسطه با ایشان. اخیراً پدیدارشناسی هوسرل و مسأله‌ی زیست‌جهان او در حوزه‌های مختلف علوم اجتماعی مورد توجه قرار دارد و پژوهش‌گران به دنبال کشف معانی زیست‌جهان هوسرلی در جهان معاصر هستند. او مفهوم زیست‌جهان را به عنوان درآمدی نهایی بر ساختار پدیدارشناسی استعلایی‌اش لحاظ می‌کرد. او در کتاب *بحران علوم اروپایی* مفهوم حیات را

1. E., Husserl, *the Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, pp.142-143.

2. Non Ego

۳. جمادی، سیاوش، *زمینه و زمانه‌ی پدیدارشناسی*، ص ۴۳.

دارای ارزشی مطلق می‌خواند؛ امری که در زیست‌جهانی روحانی محقق می‌شود.^۱ هم‌چنین وی پدیدارشناسی را خودآگاهی جهان شمولی از رفتار بشری به حساب می‌آورد. هوسرل در پس پدیدارشناسی علمی کلی و نهایی را مطالبه می‌کند؛^۲ علمی که می‌تواند زمینه‌ی همه‌ی دستاوردهای بشری در زیست‌جهان باشد.^۳

هرچند هوسرل، بعد از گذشت سی سال که پدیدارشناسی را تنها آرمان فلسفه به عنوان تنها علم دقیق و با هدف کشف ذات خود چیزها می‌دانست، چون نهایتاً آن را کل‌گرا و علتی یافت که نتایجش هرگز نمی‌توانست از منطقه‌ای بودن تاریخی و فرهنگی بیشتر باشد، مجبور به ترک آن شد.^۴

شاید رویای هوسرل از فلسفه به عنوان علم دقیق بی‌مایه و خام ماند؛ چراکه خود وی نوشت: «فلسفه به عنوان علمی متقن چون یک رویا به پایان رسید». غم‌انگیزتر آنکه وی آن‌قدر زنده نماند تا بینش‌هایی را که در آخرین کارهایش طرح انداخته بود بیشتر تکامل دهد. بینش‌هایی که از بسط تدریجی همان رویا سربرآورده بود. ناگفته نماند که برخی مفسران آثار هوسرل این جمله او در کتاب *بحران علوم اروپایی* را درباره اندیشه اروپایی زمان می‌دانند نه درباره اندیشه خودش.^۵

عواملی چون فرهنگ، سنت و... که به عنوان عناصر تعیین کننده در زیست‌جهان مطرح‌اند. «در گروهی اجتماعی که ما با هم به اشتراک زندگی می‌کنیم به واقعیت‌هایی مطمئن می‌رسیم... اما وقتی به سپهر اجتماعی بیگانه‌ای پرتاب شویم، مثل سپهر اجتماعی سیاهان کنگو، دهقانان چین و غیره، می‌یابیم که حقیقت‌های آنان و واقعیت‌هایی که برای آنان ثابت یا تحقیق‌پذیر هستند به هیچ رو از برای ما یکسان نیست.^۶

1. Husserl calls the internal unity of these spiritual performances "life-world". "Life-world" is a spiritual concept, independent and autonomous from the physical world.

2. Husserl expected phenomenology to be the ultimate universal science, destined to ground all human achievements in the soil of the "life-world".

3. Serra Carles, *A reading of Husserl's "Life World"*, Australian Studies Center, 2009, p. 68-69.

۴. بل دیوید، "اندیشه‌های هوسرل" ترجمه‌ی فریدون فاطمی، ص ۴۰۱.

5. Smith A.d, *Husserl and The Cartesian Meditations*, Published by Rutledge, London, 2003, p.11.

6. E., Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, p.139.

اینکه هوسرل خسته‌تر از آن بود که بعدی تاریخی را به فلسفه‌ی استعلایی‌اش اضافه کند به طریقی متفاوت روشن می‌گردد. وی معتقد است استعلای عالم از طریق دیگران و همبستگی سوژه‌ها^۱ تقوم می‌یابد. این مفهوم دقیقاً مبین ارتباطی میان‌ذهنی است. هرچند که ظاهراً هوسرل توجهی به حیات و مرگ سوژه به عنوان واقعیاتی محتمل^۲ ندارد، بلکه صرفاً از سوژه به دنبال شرایطی برای امکان تقوم عالم می‌گردد. او در بحران علوم اروپایی عنوان می‌کند: «نسبت متنی تاریخی درست همان‌طور که متعلق به ساختار دنیوی - زمانی است، به همان طریق و به نحو جدایی ناپذیری نیز به من وابسته است»^۳.

این مطلب نشانگر آن است که هوسرل در آثار اخیرش و در ادوار واپسین تفکرش، چنانکه گویی از منظر پدیدارشناختی‌اش عزیمتی به سوی اجتماعی تاریخی از زیست‌جهان دارد. هرچند هوسرل، هیچ‌گاه رهیافت پدیدارشناسی‌اش از عالم را فراموش نمی‌کند. هرچند کسی مدعی این مطلب نشده که هوسرل برآن بوده تا ارتباط تاریخی و استعلایی را به نحوی پدیدارشناختی ترکیب کند، اما به هر حال می‌توان این‌گونه نگریست که هوسرل اگرچه خود را نودکارتی می‌خواند، اما به هیچ وجه نمی‌تواند وکیل مدافع فلسفه‌ی سوژه محور و کلاسیک دکارتی - کانتی باشد، چراکه او هیچ‌گاه به سولپسیسیسم (خود تنها انگاری) نظری ندارد، بلکه برعکس نظر وی همواره روی به سوی فلسفه‌ای میان‌ذهنی و دیدگاهی استعلایی است.

-
1. Co-Subjectivity
 2. Contingent fact
 3. Zahavi Dan, "Husserl's Intersubjectivity Transformation of Transcendental Philosophy", University of Copenhagen, 1998, p. 8.

منابع

۱. بل، دیوید، *اندیشه‌های هوسرل*، ترجمه‌ی فریدون فاطمی، نشر مرکز چاپ اول، تهران، ۱۳۷۶.
۲. جمادی، سیاوش، *زمینه و زمانه‌ی پدیدارشناسی*، جستاری در زندگی و اندیشه‌های هوسرل و هیدگر، انتشارات ققنوس، تهران، ۱۳۸۵.
۳. دکارت، رنه، *تأملات در فلسفه‌ی اولی*، ترجمه احمداحمدی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹.
۴. رشیدیان، عبدالکریم، *هوسرل در متن آثارش*، نشر نی، تهران ۱۳۸۵.
۵. روزه ورنو و دیگران، *نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن*، ترجمه یحیی مهدوی، تهران، خوارزمی.
۶. هوسرل، ادmond، *تأملات دکارتی*، مقدمه‌ای بر پدیدارشناسی، ترجمه‌ی عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر نی، ۱۳۸۱.
7. Barry Smith and David Woodruff Smith, *the Cambridge Companion to Husserl*, the Press Syndicate of the University of Cambridge, First Published, 1995.
8. Dermot Moran, "Husserl Transcendental Philosophy and the critique of Naturalism", Springer science, University college Dublin, Ireland, 2008.
9. Dermot Moran and Timothy Mooney, *The Phenomenology Reader* first published, by Routledge, 2002.
10. Duranti Alessandro, *Husserl, Intersubjectivity and Anthropology*, University of California, 2010.
11. Edie, j., *Edmund Husserls Phenomenology*, Acritical Commentary, Bloomington, Indiana University Press, 1987.
12. Geniusas Saulius, "Self Consciousness and Otherness: Hegel and Husserl", James Madison University, Harrisonburg, 2008.
13. Husserl, E., *Ideas, General Introduction to Pure Phenomenology*, Translated by: W.R. Boyce Gibson Published 2002 by Routledge.
14. _____, *Cartesian Meditations*, Trans by Dorion Cairns, The Hague, The Netherland, Nijhoff, 1982.
15. _____, *Ideas. A General Introduction to Pure Phenomenology*, translated by W.R. Boyce Gibson, London, Allen & Anwin, 1931.
16. _____, *Logical Investigations*, Vol (1-2), Trans. J.N. Findlay, New York, Humanities Press, 1970 Published by Routledge, 2002.
17. _____, *The Paris Lectures*, translated by P. Kestenbaum, The Hague, Nijhoff, 1985.

18. _____, *Philosophy as Rigorous Science*, translated by Q. Lauer in *Phenomenology and the Crisis of Philosophy*, New York, Harper & Row, 1965.
19. _____, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, An Introduction to Phenomenological Philosophy, Trans. David Carr. Evanston II, North Western University Press, 1970.
20. _____, *The Idea of Phenomenology*, The Hague, The Netherland: Nijhoff, 1970.
21. *Husserliana IX*, "Phenomenological Psychology", Edited by Walter Biemel. The Hague, Martinus Nijhoff, 1968.
22. *Husserliana LIX*, "The problem of Transcendental Ego in Husserl" Edited by, Anna-Teresa Timienecka, Kluwer Academic Publishers, 1999.
23. *Husserliana LXXIV*, "The Dispute between Shestov and Husserl as a Reflection of Approaches To Axiology" Edited by Anna-Teresa Timienecka, Kluwer Academic Publishers, 2002.
24. *Husserliana VIII*, "Theory of Phenomenology of Reduction", Edited by Rudolf Boehm. The Hague, Martinus Nijhoff, 1959.
25. *Husserliana XI*, "Analyses of Passive Synthesis", Edited by Margot Fliescher, The Hague, Martinus Nijhoff, 1966.
26. *Husserliana XIV*, "On Phenomenology of Inter Subjectivity", Edited by by Iso Kern. The Hague, Martinus Nijhoff, 1973.
27. *Husserliana XXXV*, "Introduction to Philosophy", Edited by Berndt Goosens, Kluwer Academic, Publishers, 2002.
28. Husserl Edmund, *Ideas Pertaining to a Phenomenological Philosophy*, Trans, Ted, E. Klein and W.E. Phol. Collected works, Vol 1, The Hague, Nijhoff, 1980.
29. Moran, Dermot, *Introduction to Phenomenology*, first Published 2000 by Routledge.
30. Randall Collins, "The Sociology of Consciousness: Husserl, Schutz, and Grafinkel", In *Three Sociological Traditions*, Oxford, Oxford University Press, 1985.
31. Schnell Alexander, "Intersubjectivity in Husserls Work", University of Paris – Sorbon, 2010.
32. Serra Carles, A reading of Husserl's "Life World", Australian Studies Center, 2009.
33. Smith A.d, *Husserl and The Cartesian Meditations*, Published by Routledge, London, 2003.

34. Smith, D.W. and McIntyre R, *Husserl and Intentionality*, A Study of Mind, Meaning and Language, 1982.
35. Valle. r king. & Halling, *An Introduction to Existential Phenomenological Thought in Psychology*. In R. Valle & Halling, 1989.
36. Van manen. M., *Researching Lived Experience*, Human Science for an Action Sensitive Pedagogy, 1997.
37. Zahavi Dan, “Husserls Intersubjectivity Transformation of Transcendental Philosophy”, University of Copenhagen, 1998.
38. _____, “Horizontal Intentionality and Transcendental Intersubjectivity”. Published in *Tijdschrift Voor Filosofie*, University of Copenhagen, 1997.