

نسبت جامعه‌شناسی معرفت مانهایم و پدیدارشناسی هوسرل

طیبه دومانلو*

چکیده

جامعه‌شناسی معرفت که با شلر و مانهایم در اوایل قرن بیستم مطرح شد، در تحولات علوم اجتماعی قرن نوزدهم و شکل‌گیری جریان‌های مخالف کارکردگرایی و رفتارگرایی ریشه داشت. در حوزه فلسفه نیز هوسرل در میانه جریان اثبات‌گرایی رئالیستی و ایده‌آلیسم، با این بحث که معنای پدیدار از هستی جدا نیست، پدیدارشناسی را به‌مثابه جایگزینی برای هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی مطرح کرد و راه سومی برای شناخت جهان باز کرد؛ راهی که با گذر از دوگانگی ذهن و عین، به منشأ شناخت و شکل‌گیری دانش در

* (نویسنده مسئول) دانشجوی دکترای اندیشه سیاسی دانشگاه تهران

(tayebeh_domanlou@yahoo.com)

تاریخ تصویب: ۱۳۹۶/۷/۱۶

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۵/۹

پژوهشنامه علوم سیاسی، سال دوازدهم، شماره سوم، تابستان ۱۳۹۶، صص ۲۱۴-۱۸۵

زیست‌جهان رسید و سنت فلسفی‌ای را پایه‌گذاری کرد که جامعه‌شناسی معرفت در سطح جامعه‌شناسانه می‌تواند آن را به بهترین شکل نمایندگی کند، اما از آنجاکه به این بخش از کار هوسرل چنان‌که باید و شاید توجه نشده است و بسیاری پدیدارشناسی را تقدم سوژه بر ابژه در شناخت جهان می‌دانند، آن را در مسیری کاملاً متفاوت از جامعه‌شناسی معرفت پیدا می‌کنند. حال آنکه آثار مانهایم از حضور این جریان فکری و تداوم آن حکایت دارد. این مقاله با تفسیر و مقایسه آثار هوسرل و مانهایم، در تلاش است که پیوندهای میان پدیدارشناسی و جامعه‌شناسی معرفت را بررسی کند. رویکرد هوسرل به مسئله ذات و فرارفتن از دوگانگی سوژه و ابژه با مفهوم التفات و همچنین، طرح مفهوم زیست‌جهان و بیناسوژگی و درنهایت، تعریف واقعیت به‌مثابه امری اجتماعی و اعتباری سه محوری است که این مقاله حول آن شکل گرفته است. اهمیت این مقاله، به سبب شناسایی این پیوندها و بررسی این صورت‌ها در حوزه مطالعات بین‌رشته‌ای، شکستن مرزهای سنتی دانش، توجه به فلسفه در حوزه‌های انضمامی‌تر، و برقراری پیوند میان این حوزه‌ها است.

واژگان کلیدی: پدیدارشناسی، جامعه‌شناسی معرفت، واقعیت، بیناسوژگی، زیست‌جهان

مقدمه

چگونگی دستیابی به معرفت در مورد جهان، همواره یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های فیلسوفان بوده است؛ دغدغه‌ای که ذیل عنوان «معرفت‌شناسی»^۱ دسته‌بندی شده و در بررسی چارچوب‌های نظری، جزء بحث‌های کلیدی است. معرفت‌شناسی یا نظریه شناخت^۲، بر محور سه پرسش اساسی شکل می‌گیرد؛ شناخت چیست؟ چه محدودیت‌هایی دارد؟ یا در واقع، چه چیزی را می‌توانیم بشناسیم؟ و در نهایت، چگونه می‌دانیم که چه چیزی می‌دانیم؟ (1: Greco, 1999). به این ترتیب، پژوهش فلسفی درباره مفهوم دانستن، و یافتن شیوه‌های مناسب برای باور کردن و کشف حقیقت، معرفت‌شناسی را شکل می‌دهد^(۱). (زاگزبسکی، ۱۳۹۲: ۱۱).

هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی به‌عنوان دو موضوع مهم در فلسفه از یونان باستان تاکنون در رابطه تنگاتنگی با یکدیگر پیش رفته‌اند؛ هرچند از عصر باستان تا عصر روشنگری و مکتب‌های فلسفی قرن نوزدهم، به‌مرور از اهمیت هستی‌شناسی کاسته شد و تمرکز اصلی بر شناخت جهان قرار گرفت؛ با این استدلال که چیستی جهان در نهایت و ناگزیر جز از طریق شناخت آن مشخص نمی‌شود. به این ترتیب، برجسته شدن مباحث مربوط به شناخت، و تردید در اعتبار شناخت تا آنجا پیش رفت که فلسفه در قرن نوزدهم اسیر آشفتگی و هرج‌ومرجی شد که به‌باور/ادموند هوسرل^۳ (۱۸۵۹-۱۹۳۸) زمینه مسلط شدن فلسفه اثبات‌گرایی^۴ را فراهم کرد و

1. Epistemology
2. Theory of Knowledge
3. Edmund Husserl
4. Positivism

بحران قرن نوزدهم را رقم زد^(۲)؛ بحرانی که از نظر مارتین هایدگر^۱ (۱۸۸۹-۱۹۷۶) نتیجه به حاشیه رفتن «وجود» بود و به باور هوسرل، فاصله گرفتن از زیست جهان و فراموش کردن منشاء و مبداء علوم.

بنابراین، هوسرل بحث‌هایش را با مسئله زمانه‌اش، یعنی به محقق رفتن پرسش‌های کلیدی انسان درباره حقیقت و معنا که نتیجه غلبه اثبات‌گرایی بود، آغاز کرد. فلسفه اثبات‌گرایی با الگو قرار دادن علوم تجربی، در حوزه علوم انسانی نیز با همان ملاک‌های تجربی به اثبات یا نفی گزاره‌ها می‌پردازد؛ از این رو، هرآنچه را به این شیوه تن نمی‌دهد و از این طریق قابل اثبات نیست، با برچسب «یاوه‌ها^۲»، بی‌اعتبار و فاقد ارزش می‌خواند (هوسرل، ۱۳۸۷: ۶۳-۶۲). هوسرل در چنین زمانه‌ای با الهام‌گیری از روش و فلسفه رنه دکارت^۳ (۱۶۵۰-۱۵۹۶) باورش به وجود جهان را به حالت تعلیق^۴ درآورد و در مسیر دکارت، آگو را به مثابه سوژه شناسنده کشف کرد، اما برخلاف دکارت با سرعت از وادی آگاهی که شناخت جهان در آن شکل می‌گیرد، گذر نکرد و به کشف این قلمرو همت گمارد و نحوه تقویم ابژه‌ها در آگاهی را بررسی کرد. به همین سبب بسیاری بر این نظرند که پدیدارشناسی هوسرل و به‌طور کلی، پدیدارشناسی در بحث شناخت، به تقدم سوژه بر ابژه باور دارد و کار بزرگ هوسرل، بررسی قلمرو آگاهی و نحوه قوام یافتن ابژه‌ها و شکل‌گیری معنای جهان در آگاهی بود.

اگرچه نمی‌توان انکار کرد که کشف قلمرو آگاهی معتبر -چنان‌که خود هوسرل نیز اذعان می‌کند- یکی از مهم‌ترین مباحث فلسفی هوسرل و پدیدارشناسی است، اما تلاش هوسرل برای حل بحران زمانه‌اش، او را در همان «تأملات دکارتی» (۱۹۲۹) به مفهوم بیناسوژگی^۵ رساند؛ مفهومی که اساس کتاب بعدی و ناتمام او، یعنی «پدیدارشناسی استعلایی و بحران علوم اروپایی» (۱۹۷۰) را پی‌ریزی کرد. در

1. Martin Heidegger
2. Nonsenses
3. René Descartes
4. Epoche
5. Intersubjectivity

این مقاله تلاش کرده‌ام از طریق روش تفسیری و مقایسه‌ای، پیوندهای میان پدیدارشناسی هوسرل و جامعه‌شناسی معرفت کارل مانهایم^۱ (۱۸۹۳-۱۹۴۷) - که هر دو تا حدودی در اوایل قرن بیستم از مخالفان جدی رویکردهای اثبات‌گرایی در حوزه علوم انسانی بودند- را در سه بحث ماهیت، منشأ اجتماعی علوم، و تعریف واقعیت نشان دهم. اگر ایده‌آلیسم و رئالیسم را دو جریان مهم فلسفی قرن نوزدهم به‌ویژه در زمینه بحث شناخت- بدانیم، پدیدارشناسی هوسرل بین این دو جریان، میان سوژه و ابژه در قالب بیناسوژگی پیوند برقرار کرده و از این دوانگاری عبور می‌کند. در حوزه علوم اجتماعی نیز از یکسو شاهد مطرح شدن مباحث جامعه‌شناختی (با آثار آگوست کنت و تداوم آن در جامعه‌شناسی فرانسوی و انگلیسی) هستیم که بیشتر ریشه در جریان رئالیسم و اثبات‌گرایی دارند و بر رفتارها و علیت‌ها و یافتن قوانین اجتماعی تأکید می‌کنند، و از سوی دیگر، شاهد شکل‌گیری جریانی در جامعه‌شناسی آلمانی هستیم که بر فهم و رویکردهای تفسیری تأکید دارند و به جامعه‌شناسی تفهیمی و جامعه‌شناسی شناخت می‌رسند؛ هرچند نباید سهم مارکس و تأثیر آن را بر هر دو گرایش جامعه‌شناختی مطرح‌شده فراموش کرد. به این ترتیب، بدون اینکه ادعا کنیم جامعه‌شناسی معرفت مانهایم در پدیدارشناسی ریشه دارد، می‌توانیم بگوییم، جامعه‌شناسی معرفت، صورت جامعه‌شناختی فلسفه پدیدارشناسی است.

۱. جامعه‌شناسی معرفت

براساس تعریف هوبرت کنوبلاخ^۲ (۱۹۵۹) فرض اصلی جامعه‌شناسی معرفت این است که «جامعه نه تنها موضوع معرفت است، بلکه بخش سازنده آن نیز هست» (کنوبلاخ، ۱۳۹۰: ۲۴). به این ترتیب، از منظر جامعه‌شناسی معرفت، شناخت، منشأ اجتماعی دارد و از این رو اعتباری است، یعنی شناخت واقعی به معنای مطابقت شناخت با امر واقع یا سازگاری و انسجام در یک دستگاه شناختی نیست، بلکه به اعتبار جامعه و شناسایی اعضای جامعه شکل می‌گیرد. به عبارت دیگر، اجتماعی

-
1. Karl Mannheim
 2. Hubert Knoblauch

بودن با واقعی بودن، مترادف می‌شود و به‌این ترتیب، یکی از پرسش‌های کلیدی جامعه‌شناسی معرفت، یعنی اینکه چه کسی، چگونه، چه نوع معرفتی را واقعی می‌داند، شکل می‌گیرد.

کنوبلاخ، مسائل و پرسش‌های اصلی در جامعه‌شناسی و در مرحله بعدی جامعه‌شناسی معرفت را ذیل سه مقوله کلی دسته‌بندی می‌کند؛ نخست اینکه معرفت چگونه و تاچه حد اجتماعی است، دوم، جامعه تعیین‌کننده معرفت است یا ارتباط متقابلی میان جامعه و شناخت وجود دارد؟ و سوم، آنچه معرفت خوانده می‌شود، به‌واقع معرفت است یا عقیده؟ (کنوبلاخ، ۱۳۹۰: ۲۷).

مانه‌ایم که از بنیان‌گذاران اصلی جامعه‌شناسی معرفت است، در پی برقراری رابطه میان تحولات عینی با ساختار معرفت بود و جامعه‌شناسی معرفت را به‌عنوان نظریه و روشی به‌کار برد که به‌دنبال تبیین ریشه‌های غیرنظری تحولات اندیشه‌ای است. مانه‌ایم از طریق ماکس شلر^۱ (۱۹۲۸-۱۸۷۴)، یکی دیگر از اندیشمندان اولیه این حوزه، با پدیدارشناسی آشنا شد.

۲. جامعه‌شناسی معرفت کارل مانه‌ایم

کارل مانه‌ایم، جامعه‌شناس آلمانی، مانند بسیاری دیگر از اندیشمندان، کار خود را با معرفت‌شناسی و «نظریه معرفت» شروع کرد و تلاش کرد میان معرفت‌شناسی فلسفی و جامعه‌شناسی، پیوند برقرار کند. بحث‌های او در حوزه معرفت‌شناسی، حول موضوعاتی مانند «شناخت واقعیت عینی»، «میزان اعتبار شناخت»، «برخورد جامعه‌شناسانه با این شناخت»، تعیین امکانات گوناگون جامعه‌شناسی معرفت در درک ساختار اجتماعی واقعیت، تعیین مفاهیم و مقوله‌های مختلف شناخت و درنهایت، نقش اساسی «عقل سلیم^۲» و جامعه در این شناخت و به‌طورکلی اجتماعی شدن، شکل گرفت.

این تلاش که با رساله دکترای او با عنوان «تحلیل ساختاری معرفت‌شناسی» (۱۹۲۲) آغاز شد، از رویکرد ساختاری او به مسئله شناخت و معنا حکایت دارد که

1. Max Scheler

2. Common sense

دست‌کم در ابتدا به‌شدت تحت تأثیر سنت جامعه‌شناسی مارکسیستی بود؛ رویکردی که بعدها به مبنای اصلی نظریه جامعه‌شناسی معرفت او تبدیل شد. در واقع، از نظر مانهایم، معنای پدیده‌ها، تنها با ارجاع به نظام مفهومی‌ای که به آن تعلق دارند، قابل تعیین و تشخیص است و اندیشیدن نیز کوششی برای یافتن جایگاه منطقی این مفاهیم در چارچوب کلی حوزه‌های ذهنی یا به‌عبارت دقیق‌تر، پیدا کردن جایگاه یک پدیده در نظام‌ها و مجموعه‌های پذیرفته‌شده رایج، تعریف می‌شود (مانهایم، ۱۳۸۹: ۲۴).

نتیجه مهمی که مانهایم از تحلیل ساختاری معرفت‌شناسی گرفت، این بود که معرفت‌شناسی، رشته مستقلی نیست و نمی‌تواند برای تشخیص خطا از حقیقت، معیاری مستقل و پیشینی ارائه کند. به‌نظر مانهایم، معرفت‌شناسی تنها می‌تواند به شناختی که گمان می‌رود از پیش به‌دست آمده است، سروسامانی بدهد و شکل تازه‌ای به آن ببخشد و ریشه آن را به یکی از علوم بنیادین برساند. مانهایم بدون ارزش‌گذاری و برتری دادن یکی از این علوم بر دیگری، روانشناسی، منطق، و هستی‌شناسی را علوم بنیادینی می‌داند که منشاء هر شناختی هستند (مانهایم، ۱۳۸۹: ۲۷). اهمیت این نتیجه‌گیری به‌سبب وابسته کردن شناخت به زمینه دیگری و همچنین، یافتن معیاری برای تشخیص و تعیین این شناخت است؛ همان زمینه‌ای که در جامعه‌شناسی معرفت، جامعه، و در پدیدارشناسی زیست‌جهان، یعنی خاستگاه شکل‌گیری من استعلایی و محتوای تاریخی-اجتماعی آن، نام می‌گیرد.

به این ترتیب، مانهایم فلسفه تاریخ، یا به‌عبارت دیگر، جامعه‌شناسی معرفت را جایگزین معرفت‌شناسی کرد. او دعوی مربوط به شناخت «بدیهی» ارزش‌های مطلق که بنابه خوانش او، متعلق به پدیدارشناسان است را «پندار» می‌خواند و هرگونه شناخت را مقید به کسب جایگاهی در فرایند تاریخ می‌داند که تنها از طریق رویکرد «چشم‌اندازی»^۱ امکان‌پذیر خواهد بود (مانهایم، ۱۳۸۹: ۳۲). نباید فراموش کرد که خوانش و برداشت مانهایم از پدیدارشناسی، متأثر از نوشته‌های ماکس شلر و برداشت او از پدیدارشناسی هوسرل بود.

به‌طور کلی، مانهایم مسئله جامعه‌شناسی معرفت را نتیجه تأثیر متقابل چهار عامل می‌داند؛ نخست «خودنسبت‌مندسازی^۱ اندیشه و شناخت»؛ دوم، ظهور شکل تازه‌ای از نسبت‌مندسازی که در اثر تمایل به نقاب‌برداری و بازتعریف مفهوم «ایدئولوژی» در ادبیات مارکسیسم رواج یافت؛ سوم، «پیدایش نظام جدید ارجاع»، یعنی نظام مربوط به قلمرو اجتماعی که نسبت اندیشه را نشان می‌دهد؛ و چهارم، «تمایل به کلیت بخشیدن به این نسبت‌مندسازی، یعنی اینکه نه یک اندیشه یا یک عقیده، بلکه یک نظام کلی عقاید به واقعیت اجتماعی بینابینی نسبت داده شود» (مانهایم، ۱۳۸۹: ۲۲۸). نسبت‌مندسازی در ادبیات مانهایم، به‌معنای بی‌اعتبار کردن اندیشه در کلیت مستقل آن نیست، بلکه به‌مفهوم نشان دادن این است که اندیشه‌ها، عناصری از یک نظام و جزئی از کلیت یک جهان‌بینی هستند (مانهایم، ۱۳۸۹: ۲۲۸)؛ از این رو، به‌نظر او موضوع اصلی جامعه‌شناسی معرفت، نشان دادن نسبت‌های میان هستی و اندیشه است.

مانهایم در مقاله‌ای با عنوان «جامعه‌شناسی معرفت» که در کتاب «ایدئولوژی و اتوپیا؛ مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی معرفت» (۱۹۷۶) چاپ شده است، جامعه‌شناسی معرفت را هم یک نظریه و هم یک روش می‌داند. به‌نظر او جامعه‌شناسی معرفت در مقام نظریه، به دو صورت قابل طرح است؛ نخست، در مقام پژوهشی تجربی که «به توصیف و تحلیل ساختاری شیوه‌های تأثیرگذاری روابط اجتماعی در اندیشه» می‌پردازد و در وهله دوم، تحقیقی معرفت‌شناختی درباره وابستگی متقابل اندیشه‌ها با هستی و با مسئله اعتبار است (مانهایم، ۱۳۸۰: ۳۴۳). علاوه‌براین، مانهایم در راستای مشخص کردن تمایز میان جامعه‌شناسی معرفت با نظریه ایدئولوژی، جامعه‌شناسی معرفت را آشکارسازی شیوه‌های مختلفی می‌داند که موضوعات شناسایی متناسب با محیط‌های متفاوت اجتماعی خود را به عامل شناسایی عرضه می‌کنند؛ حال آنکه نظریه ایدئولوژی، آشکارسازی فریبکاری کم‌وبیش آگاهانه گروه‌های ذی‌نفوذ در جامعه است (مانهایم، ۱۳۸۰: ۳۴۱)؛ از این رو، نظریه ایدئولوژی، نزد مانهایم مضمونی اخلاقی یا نقادانه ندارد و بیشتر برای اشاره به این

تمایل پژوهشی در سطح احکام و گفتار است^(۳). باین حال، بی تردید مانهایم در طرح نظریه جامعه‌شناسی معرفت خود، وام‌دار فلسفه و جامعه‌شناسی کارل مارکس است. برای مثال، مانهایم در تلاش برای آشکارسازی ارتباط میان سبک‌های فکری یا شناختی جریان محافظه‌کاری، در گام نخست، به تحلیل معانی متعلق به آن سبک فکری و سپس، معانی متعلق به جریان مخالف می‌پردازد؛ در گام دوم، چگونگی ساخته شدن این مفاهیم و معانی را بررسی می‌کند؛ گام سوم، تعیین مفاهیمی است که هر سبک فکری‌ای از به‌کارگیری آن‌ها پرهیز می‌کند؛ گام چهارم، بازسازی دستگاه مقوله‌بندی آن سبک فکری و تعیین مقوله‌های زنده و مشخص و مقوله‌های انتزاعی و مجرد است. در نهایت، از رهگذر آشکارسازی الگوی فکری مسلط و مشخص کردن درجه انتزاعی شدن مفاهیم، در پی دستیابی به شرط‌های هستی‌شناختی ظهور آن سبک فکری است (کنوبلاخ، ۱۳۹۰: ۱۵۸).

۳. زمینه‌های جامعه‌شناسی معرفت از نظر مانهایم

مانهایم، در اشاره به ریشه‌های جامعه‌شناسی معرفت، سه نظریه اثبات‌گرایی، پیشینه‌گرایی صوری^۱، و پیشینه‌گرایی مادی، یعنی مکتب پدیدارشناسی جدید و تاریخ‌گرایی، را نام می‌برد و هریک را به‌لحاظ شباهت و تفاوت با نظریه جامعه‌شناسی معرفت بررسی می‌کند.

به‌نظر مانهایم، اثبات‌گرایی، دو جریان نظریه ماتریالیستی تاریخ و نظریه «اثبات‌گرایی بورژوازی»، با عطف توجه به «تجربه انسانی»، برجسته کردن واقعیت تجربی، و به‌حاشیه بردن مفهوم متافیزیک در معنای نابش، در راستای باز کردن مسیر جامعه‌شناسی معرفت گام برداشت (مانهایم، ۱۳۸۹: ۲۳۹). نوکانتی‌ها نیز در نظریه پیشینه‌گرایی صوری، با بحث درباره شالوده و بنیان نظری اعتبارمندی یا معنا و برقراری ارتباط هرچند بسیار ضعیف- با «هستی» و «بودن»، بستر مناسبی برای طرح جامعه‌شناسی معرفت فراهم کردند؛ هرچند به‌عقیده مانهایم، نظریه‌های پراکنده فلسفه اعتبارمندی صوری با نپرداختن به مفهوم «بودن» آن‌چنان که باید، و تأکید متافیزیکی بر معنا، در عمل نتوانست الهام‌بخش پژوهش‌های جامعه‌شناسی باشد

(مانهایم، ۱۳۸۹: ۲۴۰).

مانهایم مقاله جداگانه‌ای را به موضوع تاریخ‌گرایی (مانهایم، ۱۳۸۹: ۲۱۱-۱۳۷) اختصاص می‌دهد و به‌طور مفصل در مورد تاریخ‌گرایی، معنا، و وجوه آن بحث می‌کند و اهمیت آن را در مسیر جامعه‌شناسی معرفت، در بررسی تکامل نهادهای اجتماعی، آداب و رسوم، درون‌مایه‌های روانی، و... می‌داند؛ بررسی و پژوهشی که کاملاً با روش جامعه‌شناسی معرفت همخوانی دارد، هرچند با تفاوت اندکی در مفروضات و تضاد کامل در نتیجه‌گیری^(۴).

اما اهمیت پدیدارشناسی از نظر مانهایم در جایگاه یکی از مهم‌ترین دیدگاه‌های فلسفی نظام‌یافته در طرح‌ریزی نوعی از جامعه‌شناسی معرفت هنگامی نمایان می‌شود که وی با اشاره به رساله‌ای از ماکس شلر، بحث‌ها و پیش‌فرض‌های مطرح‌شده توسط او را به‌مثابه مبانی اصلی پیدایش جامعه‌شناسی معرفت برمی‌شمرد؛ یعنی، الف) برقراری ارتباط میان اندیشیدن و بودن؛ ب) نسبی‌شدن اندیشه در رابطه با واقعیت اجتماعی به‌مثابه یک نظام ارجاعی؛ ج) عقیده‌ای جامع درباره کلیت تاریخی (مانهایم، ۱۳۸۹: ۲۴۶). شلر در این رساله تلاش کرده است ضمن بررسی ارزش‌های دینی مسیحیت، پیوند میان این ارزش‌های مطلق و ارزش‌های جاری که در نسبت با واقعیت تاریخی جوامع مسیحی قرار می‌گیرند را آشکار کند.

با وجود این، از دید مانهایم، مشکل عمده شلر، «ذات‌گرایی^۱» اوست که در فلسفه پدیدارشناسی ریشه دارد. به‌گفته وی، شلر در پژوهش درباره ارزش‌های زمانه خود از چشم‌انداز مسیحیت، درعمل، امور جامعه‌شناختی و پویا را با اعتقاد به مطلق بودن ارزش‌های مسیحیت کاتولیک به‌عنوان نظامی ایستا، تجزیه و تحلیل می‌کند، یعنی هم‌زمان از برخی ارزش‌های مطلق و جهانی دفاع می‌کند و با مرتبط کردن ارزش‌های زمانه خود با واقعیت اجتماعی، درعمل، نحوه شکل‌گیری آن‌ها را نشان می‌دهد، بدون اینکه همین رابطه را میان ارزش‌های تجویزی مسیحیت کاتولیک با واقعیت اجتماعی در نظر بگیرد. مانهایم در بیان تفاوت دیدگاه خود با شلر از استعاره «چشم خدا» استفاده می‌کند و می‌نویسد: «به عقیده من، چشم خدا بر

فرایند تاریخی است [یعنی روند تاریخ بی‌معنا نیست]، حال آنکه شلر احتمالاً به‌طور ضمنی می‌فهماند که او با چشم خدا به جهان می‌نگرد» (مانهایم، ۱۳۸۹: ۲۸۰). درنهایت، مانهایم با وجود رد نظریه پدیدارشناسی شلر درباره شناخت عینی و مطلق ارزش‌ها، به‌دلیل استفاده از مفهوم التفات^۱ یا قصدمندی کنش‌ها و البته پژوهش شلر درباره برقراری رابطه میان ارزش‌ها و واقعیت اجتماعی، جامعه‌شناسی معرفت را وام‌دار پدیدارشناسی می‌داند.

اما درواقع، میان پدیدارشناسی و جامعه‌شناسی معرفت بیش از آنچه مانهایم می‌پنداشت، نزدیکی وجود دارد. به‌عبارت دیگر، نباید اجازه دهیم تفسیر شلر از پدیدارشناسی براساس برداشتی که مانهایم از آن دارد، مبنای کارمان قرار بگیرد و پدیدارشناسی را علم مطالعه ذات‌ها در معنای کلاسیک آن بپنداریم. مانهایم ادعا می‌کند که شلر با ثابت و مطلق فرض کردن جایگاه خود، به بررسی رابطه میان امور و واقعیت اجتماعی پرداخت، تا از این رهگذر، مطلق بودن ارزش‌های مسیحیت را به‌اثبات برساند، و به همین سبب، گریزی از ذات‌گرایی و مطلق‌انگاری نداشت. فارغ از درستی یا نادرستی تفسیر مانهایم از دیدگاه‌های شلر که موضوع بحث این مقاله نیست، به‌نظر می‌رسد میان بحث ذات در پدیدارشناسی هوسرل و برداشت مانهایم از ذات یا ماهیت، پیوندهایی وجود دارد، و می‌توان ردپای این بحث فلسفی و به‌طورکلی، ادبیات زمانه را در زمینه کار مانهایم جست‌وجو کرد.

۴. پدیدارشناسی، علم مطالعه ذات‌ها

مانهایم در تعریف پدیدارشناسی، آن را نظریه‌ای درباره شناخت ذات‌ها و آموزه ارزش‌های مطلق در برابر ارزش‌های نسبی و ذهنی می‌داند، و نه نظریه‌ای درباره شناخت چیزهای ملموس. از این جهت، پدیدارشناسی را در مقابل نظریه کانت - که موضوعات شناخت را بازتاب عامل ذهنی می‌انگاشت - قرار می‌دهد (مانهایم، ۱۳۸۹: ۲۲)؛ درحالی‌که از بحث هوسرل درباره ماهیت که به تفصیل در کتاب «ایده‌ها» - که در فاصله سال‌های ۱۹۱۲ تا ۱۹۱۳ نگاشته شد - و در «تأملات دکارتی» آمده است، به‌هیچ‌روی ذات‌گرایی استنباط نمی‌شود. درواقع، هوسرل واژه ماهیت و ذات را با

برداشتی متفاوت از سنت فلسفی به‌کار برد و در پی یافتن ذات ابژه‌ها یا شناخت ابژه فی‌نفسه یا در خود نبود، بلکه اساساً با دور زدن تمایز میان هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی، و طرح روش پدیدارشناسی، سعی داشت به شناخت ماهیت ابژه‌ها و به‌طورکلی پدیده‌ها، آن‌گونه که در آگاهی قوام می‌یابند، دست یابد.

هوسرل در بحث اولیه‌اش درباره‌ی ایده‌ی پدیدارشناسی، می‌گوید که در رویکرد طبیعی رویکرد حاکم بر علوم و زندگی روزمره-امکان شناخت، مسلم فرض شده است و به‌سادگی و بدون بررسی، میان شیء به‌خودی‌خود، معنا، و ذهن، رابطه برقرار شده است؛ درحالی‌که با طرح مسائل شناخت که از ابتدا نیز در فلسفه مطرح بوده است، درمی‌یابیم که علوم بر دیدگاه متناقض و کاذبی درباره‌ی ماهیت شناخت تکیه کرده‌اند؛ دیدگاهی که بسیار شکننده و نامطمئن است. او وظیفه‌ی نظریه‌ی شناخت را وظیفه‌ی نقادانه می‌داند و پدیدارشناسی را در موضع نقد شناخت طبیعی متعلق به کلیه‌ی علوم، نظریه‌ای در مورد شناخت یا به‌عبارت دقیق‌تر، «ماهیت شناخت و ابژه شناخت» می‌داند؛ نظریه‌ای که می‌تواند پایه‌ای یقینی برای تمام علوم بسازد. به‌این ترتیب، تلاش هوسرل برای نقد شناخت و معرفت‌شناسی، راهی می‌گشاید برای جامعه‌شناسی معرفت و حتی اصلاح معرفت‌شناسی علوم تجربی. به‌این ترتیب، نظریه‌ی شناخت یا دانش، نظریه‌ای است که به تمام رشته‌های علمی کمک می‌کند تا حوزه‌ی کاربرد، بنیادها، مرزها و غایت‌های خود را بشناسند (Husserl, 1906: 156) تا شاید بحران علوم، دیگر تکرار نشود.

افزون بر این، هوسرل به‌دلیل فرا رفتن از تمایز میان عین و ذهن از طریق طرح مفهوم التفات، اساساً نمی‌تواند به معنای کلاسیک ذات یا ماهیت پایبند باشد. هوسرل، هدف فلسفه را کشف قلمرو آگاهی انسان به‌عنوان قوام‌بخش ذات‌ها و سازنده‌ی ماهیت‌ها می‌داند، و به همین سبب هر آنچه مانع این کشف بود را در پراتنز (اپوخه) قرار داد، تا جهان مستقل، آگاهی خود را بر ما آشکار کند؛ بنابراین، هوسرل تلاش کرد با حذف نمودهای غیرضروری پدیده‌ها، ماهیت آن‌ها را به‌دست آورد یا به‌تعبیر خودش، تقویم کند (رشیدیان، ۱۳۸۴: ۳۲). درواقع هوسرل قصد

داشت پدیدارشناسی، علمی ایدتیک^۱ باشد^(۵) و به جوهر یا ذات^۲ بپردازد، نه به هستی^۳. در فلسفه کلاسیک، ماهیت تقریباً چیزی قائم به خود و بیرون از آگاهی و در قلمرو جهان است؛ قلمروی که در پدیدارشناسی به حالت تعلیق درمی‌آید. افزون‌بر این، ماهیت‌ها اغلب حاصل استنتاج علی یا استقرای تجربی، و نه تعلیق، بودند (جمادی، ۱۳۸۵: ۱۲۴)، درحالی‌که در پدیدارشناسی، ارتباط ما با تجربه‌ها و پدیده‌ها در تجربه آگاهی رخ می‌دهد، یعنی ما اشیاء را در زمان و مکان با کیفیت‌ها، رنگ، شکل، صدا و... و نسبتی که با یکدیگر دارند، می‌بینیم و درک می‌کنیم، با انواع احساسات مانند لذت، خشم، عشق، تنفر و... نیز روبه‌رو هستیم؛ ازاین‌رو احکامی که درباره آن‌ها صادر می‌کنیم، همانند فلسفه اثبات‌گرایی، احکامی تجربی یا تجریدی نیستند (توسلی، ۱۳۶۸: ۱۱-۱۰). درواقع، تجربه‌ها یا اثرپذیری ما از پدیده‌ها، در روشی هماهنگ ادغام می‌شوند، یعنی به شیوه‌های مختلف، همه متوجه یک شیء هستند، و معنای آن شیء را برای ما می‌سازند.

به‌باور هوسرل، آگاهی از ذات، آگاهی از نوعی امتناع است، یعنی مجموعه‌ای از ویژگی‌ها که در همه دگرگونی‌های خیالی و ممکن شیء انضمامی ادراک‌شده تغییرناپذیر باقی می‌مانند، ذات یا جوهر شیء را تشکیل می‌دهند و نمی‌توان آن شیء را به‌گونه‌ای تصور کرد که دارای این عناصر ضروری و جوهری نباشد. باید توجه داشت که این ذات از آگاهی ما به شیء داده می‌شود، یا درواقع «ساختار تفکر ما ذات‌ساز است» و براساس آنچه از شیء دریافت می‌کند، ذات آن را تقویم می‌کند. البته معنای این سخن این نیست که می‌توانیم هرچیزی را به‌عنوان ذات یک شیء فرض کنیم؛ این ذات، به دادگی شیء یا نحوه تجربه آن مقید است.

نزدیکی برداشت مانهایم از ذات با برداشت هوسرل در مقاله «مسئله جامعه‌شناسی معرفت» مانهایم در پاسخ به ایراد شلر به او درباره تاریخ‌گرایی روشن می‌شود. همچنین، بحث‌های مانهایم درباره تمایز میان نسبت‌گرایی و نسبی‌گرایی، به ما درک خوبی از رابطه‌ای می‌دهد که او میان امور ثابت و پویا برقرار می‌کند؛

1. Eidetic
2. Essence
3. Existence

رابطه‌ای که مانع غلتیدن او به نسبی‌گرایی می‌شود. مانهایم در این مقاله تأکید می‌کند که منظورش از چشم‌اندازگرایی، نادیده گرفتن هستی واقعی موضوعات پژوهش تاریخی نیست و چنین برداشتی از چشم‌اندازگرایی به‌حق دیدگاه جامعه‌شناسی معرفت مانهایم را زیر سؤال می‌برد. در واقع، او پدیده‌ها را به‌مثابه «چیزی در ذات خود» یا امری از پیش داده‌شده می‌داند که ما از منظرها و با تفسیرهای مختلفی تلاش می‌کنیم به آن‌ها نزدیک شویم؛ بنابراین، مجازیم این هستی واقعی را به‌مثابه چیزی فی‌نفسه تلقی کنیم که مانع شکل‌گیری تفسیرهای دلبخواهانه از پدیده می‌شود. البته نباید فراموش کنیم که هرگز نمی‌توانیم از یک منظر و چشم‌انداز یگانه تمام حقیقت پدیده‌ای را درک کنیم (مانهایم، ۱۳۸۹: ۲۷۰).

مانهایم بر این نظر بود که «آگاهی انسان می‌تواند منظره‌ای را به‌عنوان منظره از چشم‌اندازهای گوناگون دریابد، و باین‌حال، آن منظره در بازنمایی‌های تصویری گوناگون و امکان‌پذیر خود، محو و مستحیل نمی‌شود. هریک از تصویرهای ممکن، یک هم‌تای «واقعی» دارد و درستی هر منظره‌ای را می‌توان از طریق منظره‌های دیگر کنترل کرد» (مانهایم، ۱۳۸۹: ۲۷۰)، یعنی تاریخ را تنها از منظری تاریخی می‌توان خواند و نمی‌توان به دیدگاهی ایستا و ثابت تکیه زد. با در نظر گرفتن اینکه مانهایم، جامعه‌شناس بود و نه فیلسوف، می‌توانیم این مباحث را صورت جامعه‌شناسانه نظر هوسرل درباره ماهیت بدانیم، چنان‌که شوتز، پیتر برگر^۱ (۱۹۲۹) و توماس لوکمان^۲ (۲۰۱۶-۱۹۲۷) نیز هریک با تعبیرها و مفاهیم مخصوص به خود در همین مسیر گام برداشته‌اند.

مانهایم در مبحثی دیگر و این‌بار در موافقت با شلر در مورد وجود مقوله‌های متافیزیکی برای تفسیر جهان در رابطه با شناخت ذات‌ها، همسو با هوسرل حرکت می‌کند؛ هرچند این‌بار شاید عقب‌تر از او. وی تفکیک میان دو صورت شناخت، یعنی شناخت واقعی (شناخت مبتنی بر واقعیت‌ها) و شناخت ذاتی (شناخت مبتنی بر ذات‌ها) توسط شلر را تأیید می‌کند. به نظر او شناخت ذاتی در راستای شناخت واقعی، اما بسیار دورتر و ژرف‌تر از آن است. او این دوگانگی امر واقع و امر ذاتی

1. Peter Berger
2. Thomas Luckmann

را با دوگانگی علم تاریخ و فلسفه تاریخ مشابه می‌انگارد. با وجود این، با رد تفکیک قاطعانه میان این دو، مفاهیم اصلی تشکیل‌دهنده فلسفه تاریخ را همان مفاهیمی می‌داند که پیشتر برای توصیف حقیقت‌های جزئی در علم تاریخ به‌کار رفته‌اند (مانهایم، ۱۳۸۹: ۲۷۵).

این درحالی است که هوسرل در بحث التفات، دقیقاً از همین دوگانه‌انگاری‌ها عبور می‌کند و تنها در سطحی معرفت‌شناسانه و برای فهم بهتر موضوع، از این‌گونه مفاهیم کلاسیک فلسفی، یعنی عینی و ذهنی یا ذاتی و واقعی استفاده می‌کند. درواقع، اصل و اساس قصدمندی یا التفات این است که آگاهی همواره «آگاهی از چیزی» است، یعنی تنها هنگامی آگاهی است که متوجه چیزی باشد. این «التفات»، ساختار تجربه زیسته است و نسبتی عینی نیست که میان شیء یا ابژه و فرایند روانی ایجاد شود، بلکه چگونگی آشکار شدن شیء در آگاهی ما را نشان می‌دهد. شیوه‌ای از بودن شیء است که براساس داده‌های خود شیء شکل می‌گیرد (ساکالوفسکی، ۱۳۸۴: ۲۰۴). فرایند مشخص شدن این نحوه بودن (آشکار شدن تمایزها) همان فرایند فهمیدن و ادراک است؛ ازاین‌رو، آگاهی به‌مثابه «می‌اندیشم»، همیشه متعلق اندیشه‌اش را در خودش دارد، و این دقیقاً واژه قصدی بودن یا التفات را مشخص می‌کند (هوسرل، ۱۳۸۱: ۷۳-۷۲).

بحث دیگری که در زمینه مسئله التفات باید به آن توجه داشت، این است که حیث التفاتی، یعنی رابطه‌ای که میان سوژه و ابژه وجود دارد، رابطه‌ای متقابل و تعاملی است و شامل دو وجه می‌شود؛ در گام نخست، مسیری است از ابژه به ساپژکتیویتی، و در گام دوم، مسیری است از ساپژکتیویتی به ابژه. گام نخست، وجهی توصیفی دارد و گام دوم، فرارونده یا استعلایی^۱ است. در این رفت‌و برگشت و در جایگاهی استعلایی است که درمی‌یابیم، ارتباط بین آگاهی و ابژه، ارتباط میان آگاهی و معنای ابژه است، زیرا فرایند معنابخشی در طول آن رخ می‌دهد (Muralt, 1974: 4). درواقع، آگاهی با بررسی پدیده‌ها، یعنی تنها مواد اولیه‌ای که در دست دارد، میان عالم بیرون و درون میانجی‌گری کرده و فرایند ساخت ذات و معنابخشی

به پدیده را طی می‌کند. به این ترتیب، هوسرل با بسط مفهوم التفات، به اهمیت انسان در مقام آفریننده «جهان خود» و تجربه انسانی از جهان دست می‌یابد. همچنین، میان ذات امور که در آگاهی و نتیجه فرایند شکل‌گیری آن است از یک سو و پدیدارهای روانی از سوی دیگر، تمایز قائل می‌شود و ادعای اثبات‌گرایی را به چالش می‌کشد^(۶). مانهایم نیز در سطحی جامعه‌شناختی چنین ارتباطی میان ساختار اندیشه و واقعیت‌های اجتماعی برقرار کرده و از این منظر، فراروی^۱ را دقیقاً ناظر بر بررسی نحوه شکل‌گیری ساختار اندیشه در گذر زمان و در نسبت با هستی‌های اجتماعی تعریف می‌کند (مانهایم، ۱۳۸۹: ۲۷۶)؛ بنابراین، می‌توانیم به روشنی پیش‌فرض‌های نظریه جامعه‌شناسی مانهایم، یعنی برقراری ارتباط میان اندیشه و ساختار آن با هستی‌های اجتماعی، را در دیدگاه فلسفی هوسرل و به طور مشخص، بحث ماهیت و التفات بیابیم.

۵. زیست‌جهان یا جهان اجتماعی

هوسرل خود را کاشف قلمرو آگاهی می‌داند؛ قلمروی که در التفاتش به پدیده‌ها، آن‌ها را معنادار می‌کند و به آن‌ها هستی می‌بخشد. «تأملات دکارتی»، شرحی است بر این کشف و پژوهش در قلمرو آگاهی که با تعلیق تمام باورها و پیش‌فرض‌ها درباره وجود جهان به من استعلایی^(۷) در مقام پدیده‌ای می‌رسد که دیگر هم‌بافته با جهان نیست و خود را مستقل از آن ادراک می‌کند. منی که درمی‌یابد، جهان چیزی نیست جز آنچه در این اندیشیدن برای او وجود و اعتبار یافته است و از این رو «امکانی» در نسبت با او است و بدون او معنا و مفهومی ندارد. شاید تا اینجا دست‌کم به لحاظ نتیجه، تفاوت چندانی میان هوسرل و دکارت نباشد، زیرا دکارت نیز در نهایت، به سوژه یا ذهنی رسید که مستقل از جهان بود، اما اگر تأمل پایانی^(۸) از «تأملات دکارتی» را در نظر بگیریم و بر مبنای آن بار دیگر کتاب را از ابتدا بخوانیم، درمی‌یابیم که این آگاهی نه تنها آگاهی فردی سوژه‌ای مستقل از جهان، بلکه آگاهی بیناسوژگی است؛ بنابراین، ریشه و خاستگاه آنچه در این آگاهی تقویم می‌شود، به جهان اجتماعی و به تعبیر هوسرل، به زیست‌جهان می‌رسد.

ژان فرانسوا لیوتار^۱ (۱۹۹۸-۱۹۲۴) نیز در بررسی پیوندهای پدیدارشناسی و جامعه‌شناسی و با اشاره به تأملات پنجم دکارتی - یعنی جایی که هوسرل از طریق طرح مسئله دیگری و با استفاده از مفاهیمی مانند همدلی^۲ یا همزیستی^۳ به بررسی شیوه فهم دیگری می‌پردازد^(۹) - هوسرل را مبدع رابطه متقابل می‌داند که «در آن سوژه استعلایی انضمامی، خودش را به‌عنوان دیگری به‌گونه‌ای که «غیری» برای دیگری باشد، درک می‌کند و به‌این ترتیب، در مسئله سوژه، عنصری مطلقاً اصیل، یعنی امر اجتماعی را وارد می‌کند» (لیوتار، ۱۳۷۵: ۵۹). لیوتار این درک از امر اجتماعی و به‌طور کلی جامعه‌شناسی را در مقابل جامعه‌شناسی متأثر از مکتب اثبات‌گرایی قرار می‌دهد که بر استقراء و مشاهده تأکید داشت و مبنای تلاش هوسرل در بحران علوم اروپایی را نشان دادن عدم کفایت ذاتی استقراء از یک سو و اهمیت فهم، از سوی دیگر، می‌داند (لیوتار، ۱۳۷۵: ۱۰۱-۸۳)؛ بنابراین، هوسرل از نظر او خواستار بازنگری و بازاندیشی انتقادی در جامعه‌شناسی زمان خود بود.

اهمیت نظریه زیست‌جهان‌نگامی آشکار می‌شود که نگاهی دوباره به سیر فلسفه در سده‌های گذشته بیندازیم. در فلسفه کلاسیک، انسان، بخشی از جهان طبیعی و الهی بود و شناخت هستی جهان و پدیده‌هایش به‌طور کلی، مورد توجه فیلسوفان قرار می‌گرفت، ولی در دوران مدرن، با جدا کردن هستی‌شناسی از معرفت‌شناسی، معرفت‌شناسی برجسته و انسان در مقام فاعل شناسا از جهان جدا شد و وجود مستقلی از جهان (دست‌کم به‌لحاظ نظری) برای شناخت جهان پیدا کرد. این استقلال از جهان، خود به بروز مشکلات دیگری منجر شد و بر حوزه‌های مختلف علم تأثیر گذاشت، اما هوسرل با نظریه زیست‌جهان، انسان را هرچند با مبنایی متفاوت از یونان باستان - دوباره به جهان بازمی‌گرداند؛ بنابراین، هوسرل در پی برقراری رابطه میان دانستن و بودن در جهان است (علمداری، ۱۳۹۴: ۲۱) و از این رهگذر تلاش می‌کند تا بحران علوم را برطرف کند و به سیطره گفتمان اثبات‌گرایی بر علوم پایان دهد.

1. Jean Francois Lyotard

2. Emphaty

3. Coexistence

تعریف و تعیین حدود زیست‌جهان، کار آسانی نیست، زیرا زیست‌جهان، مفهوم گشوده و فراخی است. زیست‌جهان پیش از هرچیز یک جهان پیش‌شناختی^۱ است، یعنی پیش از شکل‌گیری شناخت فرد از جهان وجود داشته و زیسته شده است. با وجود این، زیست‌جهان زمینه مشترک همه دانش‌ها و علوم بوده و شامل جهان طبیعی، اجتماعی، فرهنگی، و... است، یعنی جهانی که ما را احاطه کرده و ابژه‌های طبیعی را به ابژه‌های فرهنگی و بدن انسان را به بدن هم‌نوع ترجمه می‌کند. به این ترتیب، زیست‌جهان، لایه‌های معنا و ساختار آگاهی را نیز دربرمی‌گیرد و عرصه کنش‌های متقابل انسان‌ها است و درعین‌اینکه انسان را توانمند می‌سازد، او را محدود نیز می‌کند (Schutz & Luckman, 1973: 5-6)، اما مهم‌ترین لایه زیست‌جهان یا شاید بهتر است بگوییم واقعیت‌اعلای زیست‌جهان، واقعیت زندگی روزمره است، زیرا این واقعیت بر مبنای عقل سلیم^۲ شکل گرفته و دنیای مشترک همه ماست (توماس لوکمان و پتر برگر، ۱۳۸۷: ۳۸). زندگی روزمره، لایه‌ای از واقعیت است که تقریباً همگان در مورد چستی پدیده‌های آن توافق دارند و فهم عمومی و مشترکی درباره پدیده‌ها در آن به وجود آمده است، اما در زیست‌جهان، لایه‌های مختلفی وجود دارد و همه آن‌ها با زندگی روزمره در ارتباط هستند و رابطه‌ای رفت‌وبرگشتی میان آن‌ها وجود دارد.

مانه‌ایم نیز در بحث درباره پایه «غیرنظریه‌ای» عقل و همچنین، گوناگونی پهنه‌های مختلف واقعیت، به این مباحث نزدیک می‌شود. در واقع، مانه‌ایم می‌گوید، مسئله زمانه ما ارائه توضیحی نظری برای این پایه غیرنظری است، البته تأکید می‌کند که عقل و فکر را نمی‌توان تنها بیان و بازتاب انباشت اجتماعی دانست و باید برای درک آفرینش‌های عقلانی بر اساس راهبردهای «پیش یا غیرنظریه‌ای» روشی ارائه کرد (آشتیانی، ۱۳۸۴: ۹۳، ۹۷). مانه‌ایم جامعه‌شناسی شناخت را روش و نظریه‌ای می‌داند که می‌تواند در فهم این مسئله راهگشا باشد.

بنابراین، جهان آگو^۳ یا من استعلایی، جهانی است که بر مبنای بیناسوژگی

1. Pre-epistemologic
2. Common Sense
3. Ego

ساخته شده است. به همین دلیل، هوسرل روش پدیدارشناسی را به‌عنوان روش فلسفه معرفی می‌کند تا نشان دهد که چگونه تمام آنچه مسلم فرض شده است، تنها پیش‌داوری‌هایی برخاسته از رسوبات سنت است نه صرفاً احکامی که حقیقتشان «هنوز» مشخص نشده است. این امر حتی در مورد رسالت و ایده بزرگی که فلسفه خوانده می‌شود نیز صدق می‌کند؛ «فلسوف باید معنای تاریخی پنهان در نظام مفهومی رسوب‌کرده را که به‌عنوان امری مسلم و داده‌شده مبنای کار خصوصی و غیرتاریخی او قرار می‌گیرد، از نو زنده کند» (هوسرل، ۱۳۸۷: ۷۱-۷۰)؛ بنابراین، برای فهم چستی هر چیزی باید همواره به جهان یا به‌تعبیر هوسرل، به زیست‌جهان^۱ بازگشت؛ موضعی که به‌نوعی تکرار آن را می‌توانیم در مباحث مانهایم، هنگامی که از نقاب‌برداری و روشن کردن پیوند میان ایده‌ها و واقعیت‌های اجتماعی از یک‌سو و منافع طبقاتی گروه‌های اجتماعی از سوی دیگر سخن می‌گوید، ببینیم:

درحقیقت، هیچ‌یک از ما در خلأ فرازمانی حقیقت‌های ناشناخته حضور ندارد؛ همگی ما با پرسش‌های پیش‌ساخته و نظام‌پردازی‌های القاشده با «واقعیت» روبه‌رو می‌شویم و دستیابی به شناخت تازه، عبارت است از گنجاندن واقعیت‌های جدید در چارچوب قدیم تعریف‌ها و مقوله‌ها و معلوم کردن جایگاهشان در آن (مانهایم، ۱۳۸۹: ۲۴۳).

به‌این ترتیب، بازگشت به زیست‌جهان در پدیدارشناسی و بازخوانی تحولات اجتماعی در جامعه‌شناسی معرفت برای فهم چگونگی شکل‌گیری مفاهیم و ایده‌ها و یافتن پیوندشان با تجربه زیسته و منافع گروه‌های اجتماعی، طرح موضوع واحدی در دو سطح متفاوت فلسفی و جامعه‌شناختی است. اگر در این میان پدیدارشناسی دانش شوتز، که بسیار متأثر از آثار هوسرل بود، را نیز در نظر بگیریم، به‌راحتی می‌توانیم مسیر کلی حرکت از پدیدارشناسی تا جامعه‌شناسی معرفت را دنبال کنیم. شوتز با الهام‌گیری از فلسفه پدیدارشناسی هوسرل در کتاب ناتمام «ساختار زیست‌جهان» که در سال ۱۹۷۳ به همت توماس لوکمان چاپ شد، در بررسی عناصر بنیادین دانش، یعنی عناصری که بیش از هر چیز بر ساختار دانش تأثیر

می‌گذارند و به تجربه‌ها معنا و چارچوب می‌دهند و در هر شرایطی همراه ما هستند، به «وضعیت^۱» سوژه تجربه‌کننده و بدن‌مندی، یعنی محدودیت‌ها و توانایی‌های بدن ما، اشاره می‌کند. شوتر «وضعیت» ما در عالم، یعنی محصور بودن در نظم زمانی، مکانی، و اجتماعی را یکی از مهم‌ترین عوامل تأثیرگذار بر ساختار دانش می‌داند (Schutz & Luckman, 1973: 100). مانهایم نیز این نکته را بررسی می‌کند که چگونه تمام گزاره‌ها در هر زمانی عملاً محدود و مشروط به موقعیت‌ها^۲ هستند (مانهایم، ۱۳۸۹: ۲۱۸). البته او این مفهوم را بیشتر در مورد شناخت نسلی پدیده‌ها و برای نشان دادن وابستگی زمانی و مکانی شناخت در طول تاریخ به کار می‌برد (مانهایم، ۱۳۸۹: ۴۶). مانهایم با طرح مفهوم «چشم‌انداز» نیز بر اهمیت زمانمندی و موقعیت‌مندی در شناخت تأکید می‌کند. همچنین، با این موضع که در هر دوره‌ای باید تاریخ را از نو نوشت (مانهایم، ۱۳۸۹: ۵۴) تا با روشن‌بینی‌هایی که پیشتر دست‌یافتنی نبود و نیز تجزیه و تحلیل شکل‌های مختلف اندیشه و عمل در طول تاریخ، برحسب جایگاهی که درون فرایندی پویا اشغال کرده‌اند، به مفهوم افق^۳ در سنت فلسفی هوسرل و شوتر نزدیک می‌شود^(۱).

۶. واقعیت

سومین پیوندی که میان جامعه‌شناسی معرفت و پدیدارشناسی وجود دارد، برداشت از مفهوم واقعیت است. همان‌گونه که گفته شد، جامعه‌شناسی معرفت، معیار درستی شناخت را نه هماهنگی با امر واقع و نه سازگاری و انسجام، بلکه چگونگی پیوند آن با امر اجتماعی می‌داند و از این رو یکی از مهم‌ترین پیش‌فرض‌هایش، اجتماعی بودن واقعیت است. اما این به چه معناست؟ یا اگر به سبک و سیاق پدیدارشناسی پیرسیم، واقعیت چیست و چگونه ساخته می‌شود؟

به‌طور کلی در بحث شناخت، دو جریان کلی رئالیسم و ایده‌آلیسم وجود دارد؛ ایده‌آلیست‌ها که عمدتاً مخالف اثبات‌گرایی (با دیدگاه‌های رئالیستی) بودند، با

-
1. Situation
 2. Location
 3. Horizon

اولویت دادن به ذهن یا ایده، واقعیت خارجی (صرف‌نظر از بحث وجود) را بازتاب‌دهنده فرایندهای ذهنی می‌دانستند؛ از این رو، شناخت را بر هستی، و ایده را بر ماده، مقدم می‌دانستند و ادعای رئالیست‌ها در مورد امکان شناخت ابژه فی‌نفسه را رد می‌کردند. به این ترتیب، در جریان ایده‌آلیستی، هگل که انسان را موجودی توانا برای شناخت خویش می‌داند، واقعیت را محصول فکر انسان و ناشی از تضاد یا برخورد میان تفکر و واقعیت بیرونی می‌داند. او واقعیت بیرونی را فاقد اعتبار خودکفا می‌داند، زیرا بدون تعبیرهای ذهنی یا در قالب مقوله‌های ذهنی (مفاهیم)، عینی و قابل‌شناسایی نیست. از نظر هگل، واقعیت، «ماهیتی ذهنی دارد و محصول زندگی متقابل انسان‌ها با یکدیگر است» (کنوبلاخ، ۱۳۹۰: ۵۶). البته این سخن به معنای نادیده گرفتن هستی و جهان طبیعی نیست. در واقع، شناخت براساس عوامل هستی، و نه تنها عوامل ذهنی، پیش می‌رود. بی‌تردید، عوامل هستی در تعیین محتوا، شکل، و ترکیب عناصر شناخت نقش دارند و تأثیرگذار هستند. از نظر مانهایم، عوامل هستی، تعیین‌کننده ساختار «نسبیتی» شناخت هستند (کنوبلاخ، ۱۳۹۰: ۱۵۵).

ویلیام جیمز^۱ (۱۸۴۲-۱۹۱۰) در تعریف واقعیت، به ارتباط میان اعمال و زندگی احساسی اشاره می‌کند. او نیز منشأ واقعیت را ذهنی^۲ می‌داند و بر این نظر است که هر چیزی که توجه ما را به خود جلب کند، واقعی است؛ بنابراین، واقعی بودن چیزی دلالت دارد بر اینکه آن شیء رابطه معینی با من دارد. بر این اساس، واقعی بودن، مترادف می‌شود با معنادار بودن (Schutz, 1962: 207). ماکس وبر^۳ (۱۸۶۴-۱۹۲۰) همسو با جریان نئوکانتیسم^۴، واقعیت را جریان بی‌نهایتی می‌داند که درک کلیت آن امکان‌پذیر نیست، پس شناخت را محصول انتزاع واقعیت عینی می‌داند؛ یعنی از آنجاکه دانستن هر چیزی به معنای حذف بخشی از عناصر واقعیت انضمامی است، شناخت، بدون مفهوم‌پردازی (انتزاع از واقعیت) ممکن نیست

-
1. William James
 2. Subjective
 3. Max Weber
 4. Neo-Kantianism

(هکمن، ۱۳۹۱: ۳۳).

شوتز نیز در راستای تحلیل جریان آگاهی، به پیروی از هوسرل، به نیت‌مند بودن آگاهی و جهت داشتن آن اشاره و این بحث را مطرح می‌کند که هر تجربه یا کنشی معطوف به چیزی است و داشتن ارتباط با چیزی، ساختار بنیادین معنا را شکل می‌دهد؛ بنابراین، دنیای واقعیت همیشه «دنیایی برای ما» است و از این رو «واقعیت برای ما» است؛ واقعیتی که از راه ارتباط با آگاهی‌مان شکل می‌گیرد (کنوبلاخ، ۱۳۹۰: ۲۱۰).

همان‌گونه که پیشتر اشاره شد، هوسرل در «ایده‌ها»، تمام واحدهای واقعی (امور واقعی) را واحدهای معنایی می‌خواند. از نظر او، واقعیت و جهان تنها عنوان‌هایی برای واحدهای معتبر و معینی از معنا هستند، یعنی واحدهای معنایی با سازه‌های خاصی از آگاهی کاملاً نابی که معنا را می‌سازند و پیشاپیش بیانگر اعتبار آن در شیوه‌های خاص و ضرورتاً مشخصی هستند، در ارتباط است (Schutz & Luckman, 1973: 23). شوتز تأکید می‌کند که تنها ساختار وجودی ایزه‌ها، سازنده نظم واقعیت^۱ نیست، بلکه تا حدود زیادی این معنای تجربه‌های ماست که واقعیت را می‌سازد.

به این ترتیب، معنادار بودن، مهم‌ترین ویژگی واقعی بودن است، اما «معنا داشتن» به چه معناست؟ هنگامی که از معنادار بودن سخن می‌گوییم، در واقع، هم به یک زمینه اشاره داریم و هم به مجموعه‌ای از افراد. بر این اساس است که شوتز مهم‌ترین شاخص واقعیت را اجتماع می‌داند. به عبارت دیگر، پدیدارشناسی نیز همچون جامعه‌شناسی معرفت، واقعیت را اعتباری و حاصل اجتماع می‌داند. از نظر شوتز و همچنین برگر و لوکمان، این جامعه است که واقعیت را تعریف می‌کند، و این نوع تعریف واقعیت را «معرفت» یا «معرفت معتبر» می‌نامد (کنوبلاخ، ۱۳۹۰: ۲۳۰). از این منظر، واقعیت یک ساخت است، هر چند این ساخت، ساختی دلخواهانه نیست، چون در بستر زیست‌جهان و در ارتباط با کنش و روابط متقابل کنشگران به وجود آمده است. در این روابط اجتماعی و در بستر زیست‌جهان است که واقعیت با

معنادار بودن، مترادف و بیناسوژگی می‌شود.

بنابراین، واقعیت یا همان معرفت معتبر بیناسوژگی، حاصل توافق ما انسان‌ها در مورد چیستی پدیده‌ها (عینیت) و معنا و کاربرد آن‌ها است. باز هم بر همین مبنا می‌توانیم بگوییم، معرفت همواره آگاهانه ساخته می‌شود، نه به این معنا که آگاهی ما همه معرفت‌مان را می‌سازد، بلکه بخش عمده‌ای از معرفت در اجتماع به دست آمده و منشأ آن، آگاهی نوع بشر است. شوتز اشاره می‌کند که چگونه بخش بزرگی از معرفت با سازوکارهای اجتماعی و براساس آموزش والدین و معلمان کسب شده است؛ میراثی که شامل مجموعه‌ای از نظام‌های طبقه‌بندی، راه‌حل‌های عادی مسائل عملی، مسائل نظری، دستورالعمل‌هایی برای رفتار، و نظامی از اشاره‌ها و معنا است (کنوبلاخ، ۱۳۹۰: ۲۲۱)؛ بنابراین، بیناسوژگی بودن و آگاهی، شرط معرفت هستند.

همان‌گونه که پیشتر گفته شد، معنا داشتن، به یک زمینه و کارکرد نیز وابسته است^(۱۱). در واقع ما می‌توانیم از زمینه‌های معنایی متفاوتی سخن بگوییم؛ برای مثال، تشریح ساختمان مولکولی Au برای کارگران معدن طلا بی‌فایده است، همان‌گونه که احتمالاً تمام اصطلاحات این علم برای آن‌ها بی‌معناست. باوجوداین، آن‌ها تقریباً محدوده بحث را می‌شناسند، بی‌آنکه ارتباطی با آن برقرار کنند یا مثلاً بحث کردن در مورد نحوه زندگی و مرگ ققنوس در زیست‌شناسی بی‌معناست، درحالی‌که این پرنده افسانه‌ای در حوزه ادبیات، هزار سال عمر می‌کند و می‌میرد؛ ازاین‌رو، تمام تجربه‌ها به حوزه‌های محدود معنا تعلق دارند و در آن بافت، معنادار می‌شوند.

این معانی و زمینه‌های معنایی، زیست‌جهان مشترک ما را می‌سازند یا درواقع، همان‌گونه که پیتر برگر، یکی از جامعه‌شناسان معرفت، می‌گوید، هر زیست‌جهان اجتماعی‌ای از معانی مشترک کسانی که در آن سکونت دارند، ساخته می‌شود (پیتر برگر، بریجیت برگر و هانسفرید کلنر، ۱۳۹۴: ۲۶). به همین سبب است که در پدیدارشناسی، جهان یا واقعیت، چیزی نیست جز آنچه برای ذهن وجود دارد، و چیزی نیست جز آنچه در تجربه زیسته فهم می‌شود (دارتیگ، ۱۳۸۴: ۲۵)؛ برای ذهنی که ریشه در جامعه دارد و بیناسوژگی است و برای تجربه‌ای که در چارچوب اجتماع معنادار شده است:

هر شناخت ویژه‌ای، پس‌زمینه‌ای دارد، یعنی شناسایی هر پدیده مستلزم

در نظر گرفتن یک چارچوب ارزیابی کلی است... فرد برای معنابخشی به زندگی به طور کلی به تعریف‌های فراگیر واقعیت نیاز دارد. این تعریف‌های جامع برای حفظ یکپارچگی جامعه و در این مورد، برای تداوم هر موقعیت اجتماعی خاصی ضروری هستند (پیتر برگر، بریجیت برگر و هانسفرید کلنر، ۱۳۹۴: ۲۸).

هوسرل نیز در کتاب «بحران علوم اروپایی» می‌نویسد، انسان بودن و شخص بودن تنها در یک چارچوب اجتماعی زیستن محقق می‌شود (Husserl, 1970: 150). اجتماعی که حکم افق را دارد و در چارچوب تجربه‌های گذشته و دانش اندوخته شده به تجربه‌های فردی که حاصل درگیری فرد با جهان زندگی است، معنا می‌بخشد. این سنت که در آثار شلر در مورد چگونگی شکل‌گیری ارزش‌ها در متنی اجتماعی مطرح شده است، به مانهایم می‌رسد. مانهایم نیز شکل‌گیری تفاهم میان انسان‌ها را حاصل تجربه‌های عمومی و مشترک می‌داند و کنش فردی را محصولی فرهنگی تعریف می‌کند که تنها در یک بافت اجتماعی قابل فهم است (کنوبلاخ، ۱۳۹۰: ۱۵۱-۱۵۰). مانهایم با وابسته کردن اندیشه به هستی‌های اجتماعی، به اعتباری و اجتماعی بودن شناخت می‌رسد. به گفته او:

اندیشه انسان در هر دورانی پیرامون مرکز تازه‌ای نظم و سامان می‌یابد، هر چند انسان، مفهوم‌های پیشین خود را با درآمیختن آن‌ها در نظام‌های هر دم تازه «تصعید» می‌کند، این امر موجب تغییری در معنا می‌شود که ترکیب یا تلفیقی اضافی را ناممکن می‌سازد (مانهایم، ۱۳۸۹: ۲۶۸).

هر چند بحث‌های مانهایم بیشتر درباره واقعیت‌ها و پدیده‌های اجتماعی هستند، می‌توان همان خطوط فکری دنبال شده در تعریف هوسرل از واقعیت و عینیت و یافتن منشأ آن در زیست‌جهان اجتماعی را در نحوه نگرش مانهایم به پدیده‌های اجتماعی و سبک‌های فکری، به مثابه اموری پویا و وابسته به زمان و مکان دید. در نهایت، به نظر می‌رسد که هوسرل با مبنا قرار دادن عقل سلیم^۱ و اصول مسلم فرض شده امور داده شده‌ای که از طریق زیست‌جهان به ما می‌رسند. که در

رویکرد طبیعی، زیستن را ممکن می‌کند، می‌تواند در عین وابسته کردن واقعیت به زمینه‌های اجتماعی، از نسبی‌گرایی بگریزد؛ موضعی که مانهایم قصد داشت با مفهوم «چشم‌انداز» و «نسبیت‌گرایی» به آن دست یابد. در واقع هوسرل با مفهوم همدلی و خواست مشترک ما برای شناسایی^(۱۲) یکدیگر، امکان رسیدن به افق‌های مشترک و فاهمه را مطرح می‌کند. به این ترتیب، ما در هر زمانی قادریم با دیگران بر سر چستی چیزها به اجماع برسیم^(۱۳) و حاصل آن را در قالب عینیت‌ها، مفاهیم، و مقوله‌ها به نسل‌های بعدی منتقل کنیم که با عنوان‌هایی همانند سنت، امور یقینی، و دانش شناخته می‌شوند. در نتیجه ما در چارچوب زیست‌جهان و این مفاهیم مشترک با آیندگان و گذشتگان ارتباط برقرار کنیم.

نتیجه‌گیری

از منظر جامعه‌شناسی معرفت، شناخت، کارکردی اجتماعی دارد و از این رو، اعتباری و اجتماعی است. به عبارت دیگر، جامعه نه تنها موضوع شناخت است، بلکه سازنده آن نیز هست. این رویکرد که در آثار مانهایم و شلر برای نخستین بار در چارچوب جامعه‌شناسی معرفت ارائه شده است، تاحدودی متأثر از پدیدارشناسی هوسرل است. هوسرل با طرح روش پدیدارشناسی که بی‌تردید حاصل نگاه خاص و فلسفی او به جامعه و زیستن بود، شناخت و هستی را در پیوندی تنگاتنگ با یکدیگر قرار می‌دهد و با مفهوم التفات در قلمرو آگاهی سوژه تقویم می‌کند. او جهان را به عنوان متعلق و همبسته آگاهی سوژه بازمی‌شناسد و سپس، با طرح مفهوم بیناسوژگی، ماهیت و ذات جهان و پدیده‌هایش را که در آگاهی سوژه در نسبت با دادگی خود آن‌ها قوام یافته است، به زیست‌جهان، یعنی جهان مشترک همگی ما می‌رساند.

در واقع، هوسرل قصد داشت با طرح نظریه شناخت، بر لزوم بازنگری در مبانی همه علوم، به ویژه علوم انسانی تأکید کند؛ علمی که تحت تأثیر مکتب اثبات‌گرایی، منشأ شکل‌گیری پیش‌فرض‌های خود را فراموش کرده بودند. در این میان، جامعه‌شناسی نیز با توسل به مشاهده و آمار و استقرا، انسان را نیز همانند سایر ایزه‌ها در جهان، بررسی می‌کرد و در پی رسیدن به قوانین جامعه‌شناختی بود. در این شرایط، ماکس شلر به عنوان یک پدیدارشناس، نحوه شکل‌گیری ارزش‌های

اجتماعی در نسبت با جامعه را بررسی کرد و برای نخستین بار، اصطلاح «جامعه‌شناسی معرفت» را به کار برد.

مانهیم که از طریق شلر با پدیدارشناسی آشنا شده و دل‌مشغول رابطه اندیشه و شناخت با اجتماع بود، پدیدارشناسی را به‌عنوان یکی از ریشه‌های جامعه‌شناسی معرفت معرفی کرد؛ هرچند از «ذات‌گرایی» شلر انتقاد کرد. اما به‌نظر نگارنده این مقاله، ذات‌گرایی شلر بیش از آنکه از ملزومات فلسفه پدیدارشناسی باشد، حاصلی خواست شخصی او برای اثبات ارزش‌های اخلاقی مسیحیت است. این درحالی است که پدیدارشناسی با ارائه رویکرد جدیدی در بحث شناخت ماهیت پدیده‌ها و گذر از دوگانگی سوژه و ابژه، مسیر طرح شدن ایده‌هایی که واقعیت را در نسبت با مقوله‌های ذهنی و انسانی و درنهایت، اجتماع تعریف می‌کرد، هموار می‌کند؛ ایده‌هایی که به جامعه‌شناسی معرفت سروسامان می‌داد.

طرح مفهوم بیناسوژگی و وارد کردن امر اجتماعی به قلمرو آگاهی سوژه استعلایی و رسیدن به زیست‌جهان به‌عنوان خاستگاه تمام علوم در پدیدارشناسی هوسرل به جامعه‌شناسان در یافتن رویکردی که فهم و معرفت اجتماعی را اساس کار قرار می‌دهد، کمک می‌کند. این بخش از کار هوسرل که در خوانش شوتز و آثار او بیشتر جلوه‌گر می‌شود، در آثار جامعه‌شناسان معاصرمانند برگر و لوکمان که در حوزه جامعه‌شناسی معرفت کار می‌کنند، کاملاً برجسته است. همان‌گونه که بحث شد، اگرچه این بخش از کار هوسرل در نیمه نخست قرن بیستم کمتر مورد توجه بود، می‌توان میان این ادبیات و برداشت فراگیری که در این مورد در ابتدای این سده وجود داشت و آثار مانهیم، پیوندهایی برقرار کرد. مانهیم در مباحثی مانند برقراری پیوند میان اندیشه و هستی‌های اجتماعی، چشم‌انداز‌گرایی، اعتباری دانستن عقاید، موقعیت‌مندی و نسبیت‌مندسازی ایده‌ها، و درنهایت، اهمیت یافتن مسئله معنا، به‌ویژه در نسبت با یک جریان اجتماعی، در مسیر مشترکی با هوسرل حرکت می‌کند.*

یادداشت‌ها

۱. دائرةالمعارف فلسفه استنفورد نیز معرفت‌شناسی را مطالعه شناخت و باور معتبر می‌داند که در بحث شناخت در پی پاسخ‌گویی به چستی شرایط لازم و کافی برای شناخت، منابع شناخت، ساختار و محدودیت‌های شناخت و در بحث باور معتبر در پی پاسخ به چگونگی رسیدن به درکی از مفهوم اعتبار، چگونگی معتبر شدن یک باور، و چستی منشأ اعتبار (بیرون از ذهن یا برآمده از ذهن) است.
۲. البته نباید فراموش کرد که یکی دیگر از عواملی که باعث رشد و سیطره اثبات‌گرایی شد، کارآمدی آن در پاسخ به نیازهای انسان بود، هرچند همان‌گونه که هوسرل نیز اشاره می‌کند نتوانست نیازهای اساسی انسان در مورد معنای زندگی، حقیقت و... را برطرف کند. ر.ک: توماس کوهن، ساختار انقلاب‌های علمی، ترجمه سعید زیباکلام.
۳. ما نه‌ایم مردم را خالق ایدئولوژی‌ها می‌دانند، یعنی مجموعه مفاهیمی که در جریان مباحثات و مجادلات اجتماعی ساخته می‌شوند و یک چارچوب فکری و ارزشی یا در واقع، یک چشم‌انداز را شکل می‌دهند که معنابخش اعمال و رفتارهاست. به عبارت دیگر، از آنجاکه یکی از مهم‌ترین پیش‌فرض‌های ما نه‌ایم، پیوستگی اندیشه‌ها و منافع گروه‌های اجتماعی است، به این نتیجه می‌رسد که گروه‌های اجتماعی در نهایت، آن‌چنان اسیر منافعشان که وابسته به وضعیت آن‌ها است، می‌شوند که توانایی ارائه دادن واقعیت‌های خاص مغایر با منافع خود را ندارند. این حالت «وابستگی به وضعیت» نامیده می‌شود و ایدئولوژی، حاصل قرار گرفتن فرد در چنین وضعیتی است. ر.ک: کنوبلاخ، ص ۱۵۳.
۴. ما نه‌ایم بر این نظر بود، تاریخ‌گرایی که با نسبی‌گرایی آغاز می‌کند، سرانجام به نوعی مطلق‌انگاری می‌رسد، زیرا خود تاریخ را در تحلیل نهایی در مقام امری مطلق در نظر می‌گیرد. ر.ک: ما نه‌ایم، ۱۳۸۹: ۲۷۰.
۵. نگرش ایدئیک، طرحی روش‌شناختی برای تحقیق است و به تحقیق در مورد گونه‌های آگاهی برای رسیدن به ذات یا ماهیت یک شیء گفته می‌شود.
۶. در واقع، پدیدارشناسی نشان داد که فعالیت به‌دست آوردن معنا، حقیقت، و استدلال منطقی، تنها جنبه‌ای از ساختار روان‌شناختی و زیست‌شناسی و حاصل پیوندهای مغز و حالت‌های روانی آن‌گونه که در روان‌شناسی یا زیست‌شناسی بحث می‌شود نیست، بلکه ورود به قلمرو عقلانی و آگاهی انسانی است که بسیار فراتر از قلمرو روان‌شناسانه است.

مانهایم نیز مشکل اثبات‌گرایی را استحاله دادن فهم و فرایند معنادهی به واکنش‌های روانی می‌داند (ر.ک: مانهایم، ۱۳۸۹: ۲۳۹).

۷. من استعلایی یا من فرارونده در پدیدارشناسی به منی اشاره می‌کند که برای شناخت جهان، باور به وجود جهان را در پراتنز می‌گذارد و تلاش می‌کند از رهگذر آگاهی، جهان و پدیده‌های آن را دریابد. به تعبیری این من استعلایی همان من فلسفی است.

۸. هوسرل در تأمل چهارم، سایر آگوها را در آگوی استعلایی تقویم می‌کند و در پایان، بحث می‌کند که به همین نحو من نیز برای دیگران معنا پیدا می‌کنم و بیناسوژگی معنا می‌یابد و این موضوع نه تنها برای آگوی تجربی من، بلکه برای بیناسوژگی تجربی و جهان تجربی که معنا و اعتبارش را در من به دست آورده و به این شکل در آگاهی دیگران نیز قوام یافته است، صادق است (ر.ک: تأمل چهارم و پنجم از تأملات دکارتی).

۹. یعنی دیگری را در مقام سوژه‌ای که همانند من مستعد تجربه کردن زیسته‌هایی برای خویش است، فهم کردن و نه به‌عنوان یک ابژه.

۱۰. افق، در اصطلاح جیمز، حاشیه، و در بحث پدیدارشناسی، هاله‌ای است که در اطراف یک پدیده وجود دارد و حاوی امکانات و محدودیت‌هایی است که در شناخت پدیده و کارکردهای آن وجود دارد. همچنین، این حاشیه پدیده را با پدیده دیگر مرتبط می‌کند. در حوزه فلسفه هر لحظه ادراک ما از یک پدیده، ادراکی یک‌سویه از پدیده است، یعنی ادراکی وابسته به موقعیت ما در نسبت با پدیده یا شیء، اما چنین نیست که تنها با تغییر موقعیت، سویه‌ها و ابعاد دیگر شیء، جایگزین سویه پیشین ادراک شده بشود، بلکه سویه‌های دیگر پدیده با ارجاع به شناخت‌های پیشینی که از پدیده شکل گرفته است، همواره پر یا کامل می‌شود و شناسایی، چیزی نیست جز وحدت معنایی تمام این سویه‌ها. این وحدت معنایی، «افق درونی» پدیده را می‌سازد. «افق بیرونی» نیز به زمینه‌ای اشاره دارد که اشیاء در آن قرار دارند؛ به عبارت دیگر، همان‌گونه که هر ادراک جزئی به پدیده یا شیئی که این جزء، عنصری از آن است دلالت دارد، هر پدیده نیز به پدیده‌ها یا اشیاء دیگری که پیرامونش قرار دارند، دلالت می‌کند؛ مانند خانه‌ای که به کوچه ارجاع می‌دهد و گلی که به باغ می‌رسد. در نتیجه، هیچ پدیده تک‌افتاده‌ای وجود ندارد، بلکه هر پدیده واحدی در یک جریان شناختی و در ارتباط با پدیده‌های دیگر معنا می‌یابد. این روابط ضمنی (افق درونی و بیرونی) افق پدیده نام دارد (ر.ک: شوتز، ۱۳۷۱: ۲۲) و این افق پدیده، کاملاً پویاست و براساس تجربه‌های زیسته در ارتباط با پدیده‌های دیگر گسترده‌تر و به اصطلاح به‌روز می‌شود.

۱۱. برای مطالعه بیشتر در مورد رابطه بین فهم و کاربرد و زمینه معنایی، رجوع کنید به بحث بازی‌های زبانی ویتگنشتاین در کتاب «پژوهش‌های فلسفی».

۱۲. در واقع، شناسایی دیگری، توسعه یافتن تصور من از خودم، از آگوی خودم، و رسیدن به این فهم که من بدون دیگری، من نیستم و واقعیت نیز بدون دیگری محقق نمی‌شود، امکان تعامل و زیست مشترک را فراهم می‌کند.

۱۳. شوتز در «مسئله واقعیت اجتماعی» امکان رسیدن به فهم مشترک در چارچوب زیست‌جهان را بررسی کرده است. ر.ک: شوتز، ۱۹۶۲، ۱۱-۱۰.

منابع

- آشتیانی، منوچهر (۱۳۸۴)، *جامعه‌شناسی شناخت کارل مانهایم*، تهران: نشر قطره.
- پیتر برگر، بریجیت برگر، هانسفرید کلنر (۱۳۹۴)، *ذهن بی خانمان؛ نوسازی و آگاهی*، ترجمه محمد ساوجی، تهران: نشر نی.
- توسلی، غلامعباس (بهار ۱۳۶۸)، «پدیدارشناسی و جامعه‌شناسی پدیدارشناسی»، *نامه علوم اجتماعی*، جلد اول، شماره دوم، ۳۴-۱.
- توماس لوکمان، پتر برگر (۱۳۸۷)، *ساخت اجتماعی واقعیت*، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- جمادی، سیاوش (۱۳۸۵)، *زمینه و زمانه پدیدارشناسی؛ جستاری در زندگی و اندیشه‌های هوسرل و هایدگر*، تهران: ققنوس.
- دارتینگ، آندره (۱۳۸۴)، *پدیدارشناسی چیست؟*، ترجمه محمود نوالی، تهران: سمت.
- رشیدیان، عبدالکریم (۱۳۸۴)، *هوسرل در متن آثارش*، تهران: نشر نی.
- زاگزبسکی، لیندا (۱۳۹۲)، *معرفت شناسی*، ترجمه کاوه بهبهانی، تهران: نشر نی.
- ساکالوفسکی، رابرت (۱۳۸۴)، *درآمدی بر پدیدارشناسی*، ترجمه محمدرضا قربانی، تهران: گام نو.
- کنوبلاخ، هوبرت (۱۳۹۰)، *مبانی جامعه‌شناسی معرفت*، نسخه چاپ سوم ۱۳۹۴، ترجمه کرامت‌اله راسخ، تهران: نشر نی.
- لیوتار، ژان فرانسوا (۱۳۷۵)، *پدیده‌شناسی*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی.
- مانهایم، کارل (۱۳۸۰)، *ایدئولوژی و اتوپیا؛ مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی شناخت*، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران: سمت.
- _____ (۱۳۸۹)، *مقاله‌هایی درباره جامعه‌شناسی شناخت*، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران: نشر ثالث.
- معینی علمداری، جهانگیر (۱۳۹۴)، *زیست‌جهان و اهمیت آن برای نظریه سیاسی*، تهران: رخداده نو.
- هکمن، سوزان (۱۳۹۱)، *وبر؛ گونه ایده‌آل و نظریه اجتماعی معاصر*، ترجمه علی پیمان رحمانی، تهران: رخداده نو.
- هوسرل، ادوموند (۱۳۸۱)، *تأملات دکارتی؛ مقدمه‌ای بر پدیده‌شناسی*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی.

_____ (۱۳۸۷). بحران علوم اروپایی و پدیدارشناسی استعلایی، ترجمه غلامعباس جمالی، تهران: گام نو.
_____ (۱۳۸۹). فلسفه و بحران غرب، ترجمه پرویز ضیاء شهابی، تهران: انتشارات هرمس.

Greco, J. (1999), *The Blackwell Guide to Epistemology*. Blackwell Publishing Ltd.
Husserl, E. (1906), *Introduction to Logic and Theory of Knowledge, Lectures 1906/07, Collected Work*. Trans by: U. Melle, Ed., & C. O. Hill, Netherlands: Springer (2008).
Husserl, E. (1970), *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. (D. Carr, Trans.) Evanston: Northwestern University Press.
Muralt, A. d. (1974), *The Idea of Phenomenology: Husserlian Exemplarism*. (G. L. Breckon, Trans.) United States of America: Northwestern University Press.
Schutz, A. (1962), *Collected Papers: The problem of Social Reality*, Vol. I, (M. Natanson, Ed.) The Hague: MARTINUS NI]HOFF.
Schutz, A., & Luckman, T. (1973), *The Structures of the Life-World*. Trans by: J. Richard M. Zaner & H. Tristram Engelhardt, Northwestern: Northwestern University Press.