

نوع مقاله: پژوهشی

بررسی زیست جهان به مثابه بنیاد معنا و فهم کنش از دیدگاه آلفرد شوتر*

* ظاهر یوسفی / دکتری «فلسفه علوم اجتماعی» مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

z_yusuf1115@yahoo.com

h.parsania@ut.ac.ir

sharaf@qabas.net

 orcid.org/0009-0003-6500-1995

حمید پارسانیا/ دانشیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران

سیدحسین شرفالدین/ استاد گروه «جامعه‌شناسی» مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۴۰۱/۰۵/۰۶ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۷/۰۴

چکیده

شوتر در مواجهه با بحران علوم اجتماعی، مفهوم کانونی هوسرل متأخر؛ یعنی «زیست جهان» را مبدأ عزیمت خود قرار داد. او با صورت‌بندی مجدد پدیدارشناسی هوسرل و گذر از پدیدارشناسی استعلایی به پدیدارشناسی تجربی و دنیوی، زیست جهان را به مثابه امر داده شده در زندگی روزمره فرض کرد و آن را چارچوب مرجع تفسیر معنا و فهم کنش قرار داد. در این زمینه کوشید با غنی‌سازی مفهوم «کنش» و بر از طریق اختراع مفهوم «طرح» (project) زمینه انتقال از کنشگر آگاه تکین به کنشگری را که در جامعه و در بستر زیست جهان اقدام به کنش می‌کند، فراهم سازد. براینده این اقدامات، ارائه تفسیری متفاوت از «معنا» و «کنش» از تفسیر نظریات شناختی کنش است. شوتر با آنکه آگاهی کنشگر را نقطه عزیمت خود قرار داده و به مسائلی که مشخصه نظریه کنش است، پرداخته، اما کنش را تعبیه شده در محیط فرهنگی آن در نظر گرفته و به نقشه‌ها و طرح‌های فرهنگی در تعریف کنش اهمیت زیادی داده است. این جستار با روش «توصیفی-تحلیلی»، در حد امکان به شرح، توضیح و نقد این مسئله همت گمارده است.

کلیدواژه‌ها: زیست جهان، پدیدارشناسی، جامعه‌شناسی پدیدارشناختی، معنا، کنش.

مفهوم «زیست‌جهان» (lifeworld) در واپسین اثر هوسرل در کتاب *بحران علوم اروپایی و پدیدارشناسی استعلایی* (هوسرل، ۱۹۷۰) به‌مثابه راه‌حل بحران علوم اروپایی مطرح شده است. هوسرل از طریق تأسیس فلسفه به‌منزله علم متقن، در تلاش برای پی‌افکنی بنیادی برای علوم به‌صورت مطلق و علوم انسانی به‌صورت خاص بود. او بنیاد فلسفه و علوم و بنیاد هر نوع عینیت (ابژکتیوته) را در تجربه بی‌واسطه آگاهی که ذات آن زندگی است، می‌دید و با اصطلاح «زیست‌جهان» به آن ارجاع می‌داد.

به عبارت دیگر از دید او، حقیقت علمی در تحلیل نهایی جز در «در تجربه» ماقبل حمله سوژه علم بنیاد نمی‌شود (لیوتار، ۱۳۸۴، ص ۶۸). هوسرل نشان می‌دهد که علم با جهان صوری، آرمانی و برساختی سروکار دارد که بر پایه آنها جهان محسوس را توضیح می‌دهد؛ اما نقطه عزیمت پدیدارشناسی در مقام علم متقن، نه برساخت‌ها، بلکه امر بی‌واسطه‌ای است که علم نظام خود را بر پایه آن می‌سازد و پایه همه تجربه‌هاست.

هوسرل فرصت بسط نظر خود در قلمرو علوم انسانی و اجتماعی را نیافت و این کار مرهون تلاش‌های شاگرد او *آلفرد شوتر* است. مسئله اساسی شوتر این بود که چگونه جهان اجتماعی به طرز معناداری ساخته می‌شود و تحلیل علمی این فرایندهای معناسازی چگونه ممکن است؟ او پدیدارشناسی را روشی مناسب برای تحلیل این مسئله می‌دانست؛ اما پدیدارشناسی به سبک استعلایی آن - همان‌گونه که هوسرل توسعه داده بود - مناسب هدف شوتر نبود. از این رو شوتر به صورت‌بندی مجدد آن دست یازید.

بدین‌سان وی چارچوب کلی پدیدارشناسی هوسرل را حفظ کرد و طرح‌های اساسی هوسرل (همچون التفاتی بودن آگاهی، بینادهنیت و زیست‌جهان) را به‌صراحت در تحلیل‌های خود به‌کار گرفت، اما به جنبه‌های استعلایی اندیشه هوسرل کمتر توجه نمود. او کوشید به پدیدارشناسی هوسرل جنبه تجربی و دنیوی بدهد. در حالی که هوسرل به دنبال بررسی اجزای سازنده آگاهی بر بنیاد «آگو»/ من استعلایی بود و زیست‌جهان نیز بنیاد استعلایی داشت، اما شوتر با آنکه توجه کافی به «من» استعلایی داشت، ولی در عمل، پدیدارشناسی را به توصیف ساختارهای جهان زندگی روزمره تبدیل نمود.

شوتر زیست‌جهان و مفاهیم همبافت آن را نه به‌عنوان مسئله فلسفی که در ساختارهای استعلایی مکان و مقام دارد، بلکه به‌صورت امر داده‌شده در زندگی روزمره و به‌صورت بدیهی فرض شده تحلیل کرد. می‌توان گفت: دغدغه اساسی شوتر را بررسی ساخت‌های تغییرناپذیر زیست‌جهان با توجه به مسائل خاص علوم اجتماعی در مقابل علوم طبیعی، شکل می‌داد (شوترس ایشل، ۱۳۹۱، ص ۱۶۶).

شوتر برای دوری جستن از تحلیل‌های استعلایی هوسرل، رویکرد طبیعی اتخاذ کرده و «اپوخه» (تعلیق) هوسرلی را که بر اساس آن نگرش طبیعی نسبت به جهان به تعلیق درمی‌آمد، واژگون ساخت و نوع دیگری از تعلیق را جایگزین آن کرد؛^۱ تعلیقی که زمینه‌ساز روش‌شناسی علوم اجتماعی - تجربی است.

در نگرش طبیعی، باور فرد به وجود واقعیت جهان خارج و موضوعات اشیای (ابژه‌های) موجود در آن به حالت تعلیق در نمی‌آید، بلکه به عکس شک درباره وجود آنها به تعلیق درآمده است و این احتمال که جهان و اشیای موجود در آن می‌تواند به گونه‌ای دیگر باشد، غیر از آنچه برای او ظاهر شده است، در پراتر قرار می‌گیرد (شوتز و لوکمان، ۱۹۷۳، ص ۲۷).

امکان تحقق جامعه‌شناسی پدیدارشناختی از طریق دو امر صورت پذیرفت:

اقدام نخست - چنان که اشاره شد - صورت‌بندی مجدد پدیدارشناسی هوسرل توسط شوتز بود که از این طریق، گذر از آگاهی سوژه‌محور و استعلایی هوسرل به آگاهی گفت‌وگویی و بنیان بین‌الذهانی جهان روزمره فراهم آمد؛ یعنی گذر از پدیدارشناسی استعلایی به پدیدارشناسی تجربی و دنیوی.

دومین حرکت غنی‌سازی مفهوم «کنش» وبر از طریق اختراع مفهوم طرح «project» بود. تحلیل این مفهوم زمینه انتقال از کنشگر آگاه تکین به کنشگری را که در جامعه و در بستر زیست‌جهان اقدام به کنش می‌کند، فراهم می‌سازد. همچنین به‌وسیله آن، ادغام رویکرد نظری کنش با چارچوب مرجع پدیدارشناسی ممکن می‌شود (ریستو، ۲۰۱۱، ص ۳۳۴).

شوتز در کارهای خود، از جمله در پدیدارشناسی جهان اجتماعی می‌کوشد نظریه «کنش» وبر (به‌مثابه نماینده نظریه شناختی کنش) را در رویکرد پدیدارشناختی ادغام نماید و تبیین نوی از معنا و کنش ارائه دهد. این جستار ضمن ارائه شرحی روشن از مفهوم «زیست‌جهان» در چارچوب شبکه مفاهیم همبافت آن، به نقش آن در چیستی معنا، فهم و تبیین کنش پرداخته است. نقد شوتز از مفهوم «کنش» وبر آغازگاه بحث است. توضیح مفهوم «زیست‌جهان» نقطه میانی است که چارچوب مرجعی جدید برای تحلیل مسئله را فراهم می‌آورد. تبیین معنا و کنش مبتنی بر منظر زیست‌جهان بخش نهایی نوشتار را شکل می‌دهد.

۱. نقد شوتز از مفهوم «کنش» وبر

آنچه وبر را در سنت کلاسیک جامعه‌شناسی برجسته ساخته و او را در ردیف بزرگانی همچون مارکس قرار داده، تحلیل فردگرایانه او از واقعیت اجتماعی و پیوند زدن جامعه‌شناسی به کنش اجتماعی است. وبر بنیاد تحلیل خود از پدیده‌های اجتماعی را کنش اجتماعی قرار می‌دهد و با این کار انواع روابط اجتماعی و ساختارهای اجتماعی یا به تعبیر شوتز «جهان روح ابژکتیو» را به ابتدایی‌ترین اشکال کنش افراد تقلیل می‌دهد. وبر خود تصریح می‌کند:

جامعه‌شناسی تفسیری فرد و کنش او را واحد اساسی، یعنی «اتم» آن به حساب می‌آورد... کلاً در جامعه‌شناسی مفاهیمی مانند «دولت»، «اتحادیه»، «فتوودالیسم» و نظیر اینها مقولات معینی از کنش متقابل انسانی را مشخص می‌کند. بنابراین وظیفه جامعه‌شناسی است که این مفاهیم را به کنش قابل فهم، یعنی بدون استثنا به کنش‌های متقابل تک‌تک افراد شرکت‌کننده تقلیل دهد (وبر، ۱۹۷۶، ص ۵۵).

از دید شوتر این کار ویر در نوع خود از حیث ریشه‌ای (رادیکال) بودن، بی‌سابقه یا کم‌سابقه است. در ظاهر، ویر در رمزگشایی دنیای اجتماعی تمرکز اصلی را بر فهم معنا و مقصود نهفته در کنش انسانی می‌گذارد. از این رو در تعریف خود از «جامعه‌شناسی»، آن را نه علم به واقعیت‌های اجتماعی، بلکه علم به کنش اجتماعی تعریف می‌نماید: «جامعه‌شناسی علمی است که در جست‌وجوی تفسیر کنش اجتماعی و از آن طریق فراهم نمودن یک تبیین علمی برای توالی و تأثیرات آن است» (ویر، ۱۹۷۶، ص ۴).

از دید ویر «معنا» آن مفهوم بنیادینی است که به وسیله آن کنش از رفتار تمایز داده می‌شود. «کنش» عبارت از رفتار انسانی است که عامل یا عاملان معنای ذهنی را به آن نسبت می‌دهند. کنش زمانی اجتماعی است که معنایی که از سوی کنشگر یا کنشگران قصد می‌شود، با رفتار دیگری مرتبط و بر اساس آن جهت‌گیری شود (همان). البته رفتار دیگری می‌تواند شامل حالت افعال دیگری (عدم فعالیت) و به لحاظ زمانی شامل رفتار حال، گذشته و آینده دیگری باشد. بدین‌سان، شوتر نقطه عزیمت خود را قصد و آگاهی فاعل قرار داده است و از یک الگوی تک‌منطقی در باب کنش آغاز می‌کند و برای اینکه الگوی قصد، بنیاد و غایت‌مند کنش را مناسب وضعیت هم‌کنشی (کنش اجتماعی) سازد، جهت‌گیری به رفتار فاعل دیگر یا عاملان دیگر را در آن لحاظ می‌کند.

شوتر تعریف ویر از «جامعه‌شناسی» را به‌مثابه آغازگاه ممکن برگزیده و در آثار خود، از جمله در پدیدارشناسی جهان اجتماعی به‌صراحت به آن ارجاع می‌دهد. اما از دید او، مفهوم «جامعه‌شناسی تفسیری» ویر حامل مفروضات ضمنی است که ویر بدان‌ها توجه جدی نکرده و علاقه‌چندانی به شفاف‌سازی پیش‌فرض‌های فلسفی و حتی مفاهیم اولیه‌اش نداشته است.

ویر وقتی به مؤلفه‌های بنیادین و عناصر غیر قابل تقلیل پدیده اجتماعی (کنش اجتماعی) می‌رسد، تحلیل را قطع می‌کند؛ اما این کار اشتباه است؛ زیرا فهم او از رفتار معنادار فرد - به‌عنوان طرح کلیدی جامعه‌شناسی تفسیری - به هیچ وجه اصل و بنیادی را آن‌گونه که او می‌پندارد، تعریف نمی‌کند. به‌عکس، کار او برجسب زدن به یک منطقه بسیار پیچیده و منشعب است که بررسی بیشتر نیاز دارد (شوتر، ۱۹۶۷، ص ۷). از این رو، تنها از خلال تحلیل بنیادی عناصر اصلی و بنیادین کنش اجتماعی می‌توان بنیاد قابل اعتمادی برای توسعه آینده علوم اجتماعی فراهم کرد. شوتر برخی از نارسایی‌های تحلیل ویر را این‌گونه فهرست می‌کند:

ویر تمایزی بین کنش به‌مثابه چیزی که در حال انجام لحاظ می‌شود و رفتار انجام‌شده، بین معنای تولیدکننده یک اثر فرهنگی و بین معنای اثر تولیدشده، بین معنای کنش خود من و معنای کنش دیگری، بین تجربه خود من و تجربه یکی دیگر، بین درک من از خودم و درکم از شخص دیگر نمی‌گذارد. ویر نمی‌پرسد که یک معنا برای کنشگر چگونه شکل می‌گیرد و یا این معنا چه تعدیلاتی را برای شریک‌های او در جهان اجتماعی و یا برای یک ناظر غیر مشارکت‌کننده از سر می‌گذرانند. او نمی‌کوشد رابطه منحصر به فرد و بنیادین موجود بین خود و دیگر - خود را شناسایی کند؛ رابطه‌ای که وضوح آن برای درک دقیق آنچه بناست شخص دیگر بشناسد، اساسی است. به‌یقین، ویر بین معنای

سوئزکتیو قصدشده یک کنش و بین معنای ابژکتیو قابل شناخت آن تمایز می‌گذارد؛ اما تمایزی بیش از این را در این خط تشخیص نمی‌دهد (همان، ص ۸).

مسائلی از این دست و پرسش‌های دیگر، از جمله درباره محدوده کنش و چگونگی تعیین یک کنش به لحاظ آغاز و پایان و ابهام معنای ذهنی و چیستی انگیزه کنشگر و مانند آن شوئر را بر آن داشت که چیستی کنش را از نو موضوع بررسی تأملی قرار دهد.

نقد شوئر از ویر نه‌تنها وجه سلبی، بلکه ایجابی نیز دارد. شوئر با ویر در این نظر موافق است که کنش از طریق معنا تعریف می‌شود. از این‌رو اولین گام ایجابی شوئر در این مسیر آن است که مفهوم خود از معنا را توضیح داده، بر بنیاد آن مفهوم‌پردازی ویر از جامعه‌شناسی تفسیری را توسعه دهد. او بر اساس اصول پدیدارشناسی به توسعه مفهوم خود از معنا پرداخت و آن را دستمایه تحلیل جهان اجتماعی قرار داد. می‌توان گفت: «پدیدارشناسی» در رویکرد اجتماعی عبارت از تحلیل ساخت «شکل‌بندی‌های معنایی» است که در فرایندهای ادراک و خلق معنا ساخته می‌شوند. تحلیل شوئر از «معنا» و «کنش» و جهان اجتماعی و در نهایت، علم اجتماعی بر مفهوم بنیادین «زیست‌جهان» و البته مفاهیم همبسته با آن، همچون «بینادهنیت»، و «ذخیره دانش» استوار است.

۲. زیست‌جهان

«زندگی» و «جهان» دو عنصر اساسی مفهوم «زیست‌جهان» است. در پدیدارشناسی، روح زیستن به آگاهی و فرهنگ بستگی دارد. بنابراین زندگی یعنی: آگاهی. آگاهی در قلب پدیدارشناسی جای دارد و می‌درخشد. آگاهی نه مجموعه تصورات و نه یک وحدت خودانگیزه شرط‌گونه است که کانت در نظر می‌گرفت، بلکه آگاهی جریان مجموعه کنش‌های التفاتی است که در پویندشان با یکدیگر جهان آشکار می‌شود و این پشت‌هم آمدن افعال التفاتی برای آشکار شدن جهان را هوسرل «زندگی» و «تجربه زندگی» می‌داند.

تجربه زندگی که از دل آن جهان معنادار می‌شود و آن چیزی که در اینجا معنادار و آشکار می‌شود زیست‌جهان انسانی است که با مفهوم علمی و گالیله‌ای از جهان تفاوت دارد. جهان علمی همان است که نظریات علمی آن را بازنمایی می‌کند که بر زیست‌جهان بنا شده است و آن را مفروض می‌گیرد و مورد بحث قرار نمی‌دهد؛ اما علم به تدریج این سنگ‌بنای خود را فراموش کرده است (هوسرل، ۱۹۷۰، ص ۱۳۱).

جهان افق فراگیر هرگونه ادراک و کنش و دستاوردهای انسانی است. هر امر محسوسی در افق مکانی و زمانی به فهم درمی‌آید و جهان آن افق کلی است که افق‌های جزئی را فراگرفته و بنیاد بنیادهاست و علوم امروزی نمی‌تواند آن را به موضوع خود تبدیل کند. در مجموع، «زیست‌جهان» جهانی است که زندگی روزمره در آن جاری است. این جهان که در حیات روزمره به ما داده می‌شود، پیش از علم و بیرون از آن است. در این جهان، اشیا با کیفیت درونی و نسبی خود بر ما آشکار می‌شوند. بنابراین، تمام تجربه‌های ما به‌مثابه موجودات تاریخی بر زمینه زیست‌جهان جریان می‌یابد.

شوتر و اخلاف او به «زیست‌جهان» هوسرل که به‌مثابه پایگاه استعلایی تجربه روزمره در نظر گرفته می‌شود، چرخشی از نوعی نظریه کنش دادند و کوشیدند عمومی‌ترین ویژگی‌های آن را در ارتباط با مسائل علوم اجتماعی کشف نمایند و آنها را توضیح دهند. شوتر در آثار خود، از جمله در دست‌نوشته‌هایی که پس از مرگش توسط لوکمان تکمیل و با عنوان *ساختار زیست‌جهان* منتشر شد، زیست‌جهان را در بافت‌های گوناگون و در پیوند با مفاهیم دیگر و بیش از همه در پیوند و با محوریت «جهان زندگی روزمره» - که بخش بزرگی از زیست‌جهان را دربر می‌گیرد- موضوع بحث قرار داده است. از این‌رو، برای ساخت انگاره ما از مفهوم «زیست‌جهان» در نگاه شوتر و اتباع او لازم است به مهم‌ترین اوصاف و کاربردهای آن نزد آنان اشاره شود:

۱-۲. اوصاف زیست‌جهان

۱. زیست‌جهان عالم پیشینی است و از قبل به ما داده شده است. جهان زندگی پیش از علم برای ما ظهور دارد و بشر با آن مأنوس است. زیست‌جهان افق امکان‌های آدمی است و هر کنشی که انجام می‌دهد، در افق آن رخدادپذیر است.

۲. زیست‌جهان عالم بدیهی، با افقی همیشه حاضر و قلمرو بداهت‌های اولیه و بنیادین است. از این‌رو عالمی گم‌شده و غایب از نظر نیست. علوم از همین بداهت بنیادین جوشیده است و بر آن تکیه دارد. به تعبیر هوسرل، «زیست‌جهان قلمرو بداهت‌های اولیه است» (هوسرل، ۱۹۷۰، ص ۱۲۷) که به نحو بدیهی داده‌شده و از این‌رو خود شیء به نحو حضوری و بی‌واسطه ادراک می‌شود. این بداهت‌های اولیه و بنیادین در زیست‌جهان ریشه دارند؛ یعنی زیست‌جهان «بستر شهود» (هلد، بی‌تا، ص ۴۱) است که آگاهی‌ها و کنش‌ها آن را مفروض می‌گیرند. بدین‌روی، این جهان همچون افق و چارچوب معنایی پیشین و بدیهی برای تفسیر وضعیت‌ها و تحدید و تبیین کنش و کنش متقابل عمل می‌کند؛ چنان‌که هابرماس تأکید کرده است (هابرماس، ۱۳۹۲، ص ۵۲۰). خاصیت بداهت و غیر پرسش‌انگیز بودن زیست‌جهان را باید به معنای ریشه‌ای (رادیکال) آن درک نمود؛ به این معنا که زیست‌جهان به‌مثابه زیست‌جهان نمی‌تواند مورد پرسش قرار گیرد.

۳. به لحاظ قلمرو، اشیا و رویدادهای مادی (جهان طبیعت) و جهان اجتماعی - و بنابراین فرهنگی- در کنار هم، تمامیت زیست‌جهان ما را شکل می‌دهند. به عبارت دیگر، اشیا و رویدادهای مادی عناصر مهم زیست‌جهان را شکل می‌دهند؛ اما علاوه بر این، لایه‌های معنایی نیز به زیست‌جهان تعلق دارد که اشیا طبیعی را به اشیا فرهنگی، بدن‌های انسانی را به هم‌نوعان و حرکات هم‌نوعان را به کنش، اشاره و ارتباط تبدیل می‌کند (شوتر و لوکمان، ۱۹۷۳، ص ۵).

۴. زیست‌جهان عالم اجتماعی و بین‌الادنهانی است. طبق نظر شوتر مفهوم «جهان» بر این خصیصه بنیادی زیست‌جهان دلالت می‌کند: «با قاطعیت می‌توان گفت که مفهوم "جهان" به‌طور کلی باید مبتنی بر مفهوم "همه" و بنابراین "دیگری" باشد» (شوتر، ۱۹۶۷، ص ۹۷).

شوتر با اتخاذ رویکرد طبیعی بر این نظر است که زیست‌جهانی که متعلق تجربه «من» قرار می‌گیرد، در عین حال به‌گونه‌ای زیسته می‌شود که به سوژه‌های دیگری نیز تعلق دارد؛ دیگرانی که نه تنها از نظر جسمی با «من» مشابهت دارند، بلکه همچون «من» از ذهن و آگاهی برخوردارند (شوتر و لوکمان، ۱۹۷۳، ص ۴).

شوتر بر این نظر است که در نگرش طبیعی نسبت به دیگری، امور ذیل برای انسان به‌صورت پیشینی مفروض و مسلّم است:

(الف) وجود جسمانی افراد دیگر؛

(ب) این وجودات جسمانی از آگاهی برخوردارند که درست شبیه آگاهی خود من است.

(ج) اشیای جهان بیرونی که در پیرامون من و هموعان من وجود دارند، برای من و هموعانم وجودی یکسان دارند و از نظر معنایی به صورت اساسی معنایی مشابه دارند.

(د) اینکه من می‌توانم با هموعان خود ارتباط و کنش متقابل داشته باشم، اینکه من می‌توانم خود را به هموعان خود بشناسانم (که از مفروضات قبلی ناشی می‌شود) و اینکه یک جهان طبقه‌بندی‌شده اجتماعی و فرهنگی به‌صورت تاریخی به‌مثابه چارچوب مرجع برای من و هموعانم از قبل داده شده است و - در واقع - به همان روش جهان طبیعی مسلّم و بدیهی تلقی می‌شود. بنابراین، وضعیتی که هر لحظه خودم را در آن می‌یابم فقط به میزان کمی توسط خودم ساخته شده است (همان، ص ۵).

بدین‌رو، افراد می‌توانند نتایج عملکردهایشان را همچون رخدادهای درون یک جهان بیناذهنی بیازمایند و نیز اجازه دهند جدای از روند تولید ذهنی، توسط دیگران آزموده شوند.

تأکید بر اشتراکی و پیشینی بودن آگاهی زیست‌جهان از یک‌سو یادآور مفهوم «وجدان جمعی» دورکیم است. (ر.ک: دورکیم، ۱۳۸۱، ص ۷۷) و از سوی دیگر، درحالی‌که دورکیم برای وجدان جمعی هستی مستقل قایل است و هستی اجتماعی (وجدان جمعی) را همچون نیروی بیرونی در نظر می‌گیرد که مبین نموده‌های فردی است و محدودیت‌هایی را بر افراد اعمال می‌کند، شوتر و اتباع او عناصر از پیش سازماندهی‌شده و از پیش داده‌شده زیست‌جهان را همچون عاملی بیرونی تعیین‌کننده و محدودکننده بر روی افراد فرض نمی‌کنند، بلکه آنها با استفاده از طرح تعامل‌گرایی نمادین، نگرش خود را در باب زیست‌جهان بر پذیرش، تفسیر، تعریف و بازتعریف عناصر زیست‌جهان از سوی کنشگر استوار ساخته‌اند. این بدان معناست که افراد به عناصر زیست‌جهان برچسب‌های شخصی می‌زنند و معنای آنها را به طرز متمایزی تغییر می‌دهند و بزرگ یا کوچک می‌کنند (ر.ک: شوتر و لوکمان، ۱۹۷۳، ص ۶).

۵. زیست‌جهان دارنده افق‌هایی مبهم، اما تعیین‌پذیر است. وجه بنیادی زیست‌جهان آن است که زیست‌جهان زمینه‌ای را می‌سازد که با تغییر افق‌های وضعیت حد و مرز زیست‌جهان همچنان حفظ می‌شود و نمی‌توان از مرز زیست‌جهان فراتر رفت. این امر ناشی از آفاق مبهم و نامشخص، اما تعیین‌پذیر زیست‌جهان است.

به تصریح شوتر، زیست‌جهان آفاق نامشخص و در عین حال تعیین‌پذیر درونی و برونی خود را دارد و از این رو اساساً مبهم است (همان، ص ۹). کنشگران زندگی روزمره با این نقص و ابهام ماهوی زیست‌جهان مشکلی ندارند و تا زمانی که امور سیر آرام و خود به خودی داشته و مسئله غیرمنتظره و لاعلاجی بروز نکند، شک درباره زیست‌جهان تا اطلاع ثانوی به تعلیق گذاشته می‌شود و اعتماد طبیعی به زیست‌جهان همچنان حفظ می‌شود. در برخورد با مسائل موقتی، زیست‌جهان از حوزه ربط یک وضعیت کنش که مسئله‌دار شده است، همچنان به صورت یک واقعیت پرسش‌ناپذیر و سایه‌گون بیرون می‌ماند (همان).

۶ زیست‌جهان عالم عملی است. زیست‌جهان میدان عمل کنشگر است و نگرش طبیعی انسان نسبت به زیست‌جهان بر اساس علایق عملی‌اش تعریف می‌شود. زیست‌جهان به مثابه میدان عمل، افراد را به نقش‌ها و وظایفشان آگاه می‌سازد و این امکان را فراهم می‌آورد که افراد در رسیدن به اهداف خویش موفق یا ناکام شوند. عاملان انسانی از خردترین تا بزرگ‌ترین اعمالشان با زیست‌جهان و عناصر آن درگیرند. آنها بر اساس طرح و چارچوبی که زیست‌جهان برایشان فراهم می‌آورد، دست به طراحی و کنش می‌زنند.

نکته مهم در این تعامل آن است که همان‌گونه که عناصر زیست‌جهان خود را بر کنشگر تحمیل می‌کند و کنش‌های او را در مسیر خاص هدایت می‌نماید. کنشگر نیز با اقدامات خود عناصر زندگی روزمره را تغییر، تعدیل، تولید و بازتولید می‌کند (ر.ک: همان، ص ۱۸ و ۳۶).

۷. زیست‌جهان عالم تاریخی است. عاملان انسانی وقتی چشم به جهان می‌گشایند خود را در جهانی از پیش تفسیرشده می‌یابند که عناصر آن به وسیله اسلافشان تفسیر شده است. افراد در خلال زندگی خود در این جهان با نظام‌های نمادین، از جمله زبان آشنا می‌شوند که تجسم و عینیت‌یافتگی معانی ذهنی، تفسیر و سنخ‌بندی‌های آدمیان و همچنین رسانه بیان آنهاست. بدین‌رو، تجربه افراد از جهان مبتنی بر تجربه پیشینیان آنها و نیز تجربیات پیشین خودشان است. این تجربیات رسوب‌یافته در زیست‌جهان منبع اصلی ذخیره دانشی است که جهان بر بنیان آن تجربه و تفسیر می‌شود.

۸. زیست‌جهان دربرگیرنده واقعیت‌های متکثر است. به‌طور قطع می‌توان گفت: واقعیت زندگی روزمره بخش بزرگی از زیست‌جهان را شکل می‌دهد؛ اما اینکه میان این دو یگانگی باشد محل بحث است؛ چنان‌که برخی از اتباع شوتر - از جمله برگر - به این تمایز توجهی ندارند. اما شوتر علی‌رغم اینکه در تحلیل‌های خود اهمیت زیادی به مفهوم جهان زندگی روزمره داده است و این مفهوم نقطه مرکزی بحث او از زیست‌جهان را شکل می‌دهد، با این‌همه بین این دو تمایز قایل است و مفهوم زیست‌جهان را فراگیرتر و کلی‌تر از زندگی روزمره می‌داند (همان، ص ۲۱).

تمایز میان این دو، در تحلیل شوتر از سپهرهای واقعیت نقش کلیدی دارد. سپهرهای واقعیت ساختار وجودشناسانه اشیا نیست، بلکه به تجربه‌های ما از شاکله واقعیت مربوط است. آرایش‌های واقعیت از طریق ساختار وجودشناسانه

ابژه‌های آنها شکل نمی‌گیرد، بلکه از طریق معنای تجربه ما تشکیل می‌شود. از این رو سپهرهای واقعیت که ویلیام جیمز آنها را «زیرجهان» خوانده بود، در دستگاه نظری شوتر به «قلمرو معنا» تغییر نام داده می‌شود (همان، ص ۲۳). جیمز از میان واقعیت‌های متکثر و یا جهان‌های فرعی، برای جهان حسی شأنی برتر از بقیه قایل بود و از آن به عنوان «واقعیت والا» یاد می‌کرد. شوتر نیز در این باره با جیمز هم‌نظر است که در میان واقعیت‌های متکثر، واقعیت برتر یا والایی وجود دارد که دیگر واقعیت‌ها را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد. از دید او، این واقعیت نه جهان حسی، بلکه «واقعیت جهان روزمره» است. جیمز ادراک حسی را دلیل اصلی رجحان عالم اشیای خارجی می‌دانست، اما شوتر عمل و پیامد آن و جمع‌گرایی را به اولویت ادراکی می‌افزاید (نابلاج، ۱۳۹۸، ص ۵۲).

بر اساس دیدگاه شوتر، واقعیت‌های متکثر طیفی از قلمروهای محدود معنا را دربر می‌گیرد که از یکدیگر به‌صورت ماهوی جدا بوده، با هم تداخل و همپوشانی ندارند و هر کدام سبک وجودی مجزایی دارد که متفاوت از دیگری است. شوتر شاخصه‌های توصیف و تحدید واقعیت‌های متکثر یا شیوه شناختی را این‌گونه ذکر کرده است:

یکم- تکانه مشخص خودآگاهی؛

دوم- یک تعلیق مشخص؛

سوم- شکل متداول خودانگیختگی؛

چهارم- شکل مشخصی از تجربه خود؛

پنجم- شکل مشخص اجتماعی بودن؛

ششم- منظر زمانی مشخص (ر.ک: شوتر، ۱۹۶۲، ص ۲۳۱-۲۳۰).

بر اساس این شاخص‌ها، ویژگی‌های زندگی روزمره که از دیگر قلمروهای معنا و یا سبک‌های شناختی متمایز می‌شود، عبارتند از:

یک. کشش خاص خودآگاهی موسوم به «هوشیاری» که از توجه کامل نشئت می‌گیرد.

دو. شکل خاصی از تعلیق موسوم به «پوخه نگرش طبیعی» که در آن شک درباره وجود جهان بیرونی و اشیای موجود در آن به تعلیق برده می‌شود. احتمال اینکه جهان به گونه دیگری باشد غیر از آنچه برای من در زندگی روزمره ظاهر می‌شود در پرتنتز گذاشته می‌شود.

سه. شکل متداولی از خودانگیختگی موسوم به «عمل» (یک خودانگیختگی معنادار براساس یک طرح)؛

چهار. شکل خاصی از تجربه کردن خود (خود عامل به‌مثابه همه - خود)؛

پنج. قسم خاصی از اجتماعی بودن (جهان بینادهنی ارتباطات و کنش جمعی)؛

شش. منظر زمانی خاص (زمان متعارف) (شوتر و لوکمان، ۱۹۷۳، ص ۳۶).

مهم‌ترین قلمروهای معنا یا سبک‌های واقعیت در بررسی‌های شوتر عبارتند از: جهان روزمره متعلق به حوزه ادراکی عقل سلیم (واقعیت برتر)، جهان علوم، جهان هنر، جهان رؤیا، جهان مذهبی، و جهان خیالی (شوتر، ۱۹۶۲،

ص ۲۳۸). کنشگران میان این قلمروها در حرکت هستند و اغلب درون واقعیت زندگی روزمره به سر می‌برند و گویا واقعیت زندگی روزمره آنها را از همه سو فراگرفته است.

انتقال از یک ساحت واقعیت به دیگری همراه با تغییر منطبق رفتار و اندیشه است؛ به این معنا که بر هر کدام از این جهان‌ها، ملاک‌های خاصی در باب واقعیت حاکم است. به همین سبب، مردم در انتقال از جهان زندگی روزمره به جهان هنر یا مذهب - به تعبیر شوترز، «جهش» - (به معنای کی یر کگاردی آن) را تجربه می‌کنند که با تجربه شوک همراه است. چنین گذری در نمایش زنده با بالارفتن پرده رخ می‌دهد؛ زیرا چشم‌ها به واقعیتی دوخته می‌شوند که متفاوت از واقعیت زندگی روزمره است و نظم شناختی آن با ساختار معنایی جهان روزمره تناسبی ندارد. با پایین آمدن پرده، تماشاگر به واقعیت زندگی روزمره برمی‌گردد. در قلمروهای دیگری، همچون تجربه مذهبی نیز وضع به همین منوال است. اما آنچه در این میان اهمیت دارد آن است که زندگی روزمره، حتی زمانی که جهش‌هایی رخ می‌دهد، همچنان پایگاه اعلایش را حفظ می‌کند. در واقع زندگی روزمره انواع اولیه ما از تجربه واقعیت را به دست می‌دهد.

۲-۳. ساختارهای زیست‌جهان

۱-۲-۳. ساختار مکانی زیست‌جهان

زیست‌جهان ساختار مکانی، زمانی و اجتماعی دارد. البته این تفکیک‌ها صرفاً جنبه تحلیلی دارد، و گرنه در واقعیت این ساختارها باهم متداخل هستند.

به لحاظ نظم مکانی، زیست‌جهان به سه دامنه «بالفعل در دسترس»، «تجدیدپذیر»، و «بالقوه در دسترس» قابل تقسیم است.

بخش اول جهان به صورت «بالفعل در دسترس» آن بخش از جهان است که بی‌واسطه تجربه می‌شود و کنشگر به صورت مستقیم با آن درگیر است و بر روی آن عمل می‌کند. این قسمت از جهان، اساسی‌ترین بخش زیست‌جهان را تشکیل می‌دهد و بیش از دو بخش دیگر مورد علاقه فرد به مثابه کنشگر آگاه است. «این‌جای» جسم من (وضعیت مکانی که بالفعل در آن قرار دارم) مرکز جهت‌گیری کنشگر نسبت به فضا را تشکیل می‌دهد و نقطه صفر در دستگاه مختصات به حساب می‌آید. بدین ترتیب، محتوای این بخش از جهان دائماً در معرض دگرگونی است که حرکت سازواره فرد موجب آن می‌شود. حرکت افراد موجب می‌شود لایه‌های نزدیک به دور و دور به نزدیک تغییر یابد.

بخش دوم زیست‌جهان آن قسمتی است که قبلاً در دسترس فرد بوده و اکنون در دسترس او نیست؛ اما به صورت بالقوه تجدیدپذیر است.

بخش سوم زیست‌جهان بخشی است که تا کنون به هیچ وجه در دسترس من نبوده است، ولی می‌تواند در دسترس من قرار گیرد. از این بخش به «جهانی بالقوه در دسترس» تعبیر شده است.

دسترس‌پذیر ساختن بخش‌هایی از جهان که قبلاً تجربه نشده نه تنها به تبع درجات ذهنی احتمال، بلکه همچنین نسبت به توانایی‌های افراد از لحاظ فنی متفاوت است. موقعیت فرد در زمان و جامعه خاص، بخشی از این عوامل است (ر.ک: شوتز و لوکمان، ۱۹۷۳، ص ۳۸-۴۰). روشن است که توسعه فناوری جهش کیفی در محدوده تجربه ایجاد کرده است.

۲-۲-۳. ساختار زمانی زیست‌جهان

در تحلیل پدیدارشناسانه هوسرل از زیست‌جهان بر تمایز سطوح متفاوت زمان (همچون، زمان جهان یا زمان عینی و زمان ذهنی) تأکید می‌شود. نظم زمانی زیست‌جهان به شکل پیچیده‌ای با سطوح گوناگون زمان درگیر است. ما در زندگی روزمره، همچنان که درگیر زمان عینی (یعنی زمان جهان) هستیم، با زمان درونی نیز زندگی می‌کنیم. زمان جهان از سطح زندگی درونی ما فراتر می‌رود و به صورت مستقیم و درونی قابل دریافت نیست؛ اما با این همه واقعیت خود را بر ما تحمیل می‌کند. زمان تقویمی و سنجش‌پذیر، تاریخی و کیهانی از پیش بدیهی فرض شده، خود را بر ما تحمیل می‌کند و نظم تقویمی خاصی را بر زندگی ما حاکم می‌سازد (همان، ص ۴۵-۴۷).

ساختار زمانی مخصوص زیست‌جهان که به‌طور بین‌الذنهانی مشترک است، از محل تلاقی زمان درونی (دیرند) با زمان جهان و یا زمان تقویمی - که از آن در جامعه ساخته شده و بر توالی‌های زمانی طبیعت استوار است - ساخته می‌شود. بدین‌روی ما در زندگی روزمره به‌طور همزمان با همه ابعاد زمان درگیریم؛ اما چون میان سطوح مختلف سیر زمان همخوانی و همزمانی وجود ندارد، ما با پدیده‌هایی همچون «انتظار» روبه‌رو می‌شویم که در آن ما با ساختار زمانی مواجه هستیم که بر ما تحمیل می‌گردد (همان، ص ۴۷).

زمانمندی زیست‌جهان سه جنبه مهم دارد: جریان ثابت زمانمندی؛ محدودیت؛ و تاریخی بودن موقعیت. زندگی روزمره از مشخصه «زمانمندی واقعی و بادوام» برخوردار است که خود را از طریق قانون ساختاری توالی منظم وقایع (اول چیزهای اول) در زندگی روزمره ظاهر می‌سازد. دانش‌آموز برای اینکه در امتحانی معین شرکت کند، اول باید آموزش لازم را ببیند. نظم مبتنی بر توالی رخدادهای زیست‌جهان که به صورت واقعی در برابر ما ظاهر می‌شود، محدودیت را بر طرح‌ها و اقدامات ما تحمیل می‌کند. ما ناگزیریم امکان تحقق طرح‌های خود را در چارچوب و محدوده‌ای که ساختار زیست‌جهان بر ما تحمیل می‌نماید، تنظیم نماییم. در کل، سرنوشت ما از طریق ساختار زمانی زیست‌جهان احاطه شده است و ما نمی‌توانیم توالی‌های منظمی را که از این طریق بر ما تحمیل می‌شود، وارونه سازیم (ر.ک: همان، ص ۴۷-۵۱).

نهایت اینکه ساختار زمانی زیست‌جهان تاریختی را فراهم می‌آورد که موقعیت افراد را در زندگی روزمره معین می‌کند؛ به این صورت که - مثلاً - مشخص می‌سازد هر فرد در چه موقعیت تاریخی به دنیا آمده و چه موقعی به

مدرسه رفته و چه زمانی به‌عنوان یک صاحب حرفه کارش را آغاز کرده است. نه‌تنها ساختار زمانی زیست‌جهان توالی‌های از پیش نظم‌یافته را بر دستور کار روزانه افراد تحمیل می‌کند، بلکه تمام زندگی‌نامه افراد را درون مختصات زمانی خاص قرار می‌دهد و افراد تنها از طریق چارچوب زمانی مقرر شده نسبت به خود آگاهی می‌یابند و عمل می‌کنند (برگر و لوکمان، ۱۳۸۷، ص ۴۴-۴۵).

۳-۲-۳. ساختار اجتماعی زیست‌جهان

شوتر مبتنی بر ساخت‌های زمانی- مکانی زیست‌جهان، ساخت اجتماعی زیست‌جهان را به جهان‌های چهارگانه ذیل تفکیک کرده است:

۱-۲-۳. جهان اجتماعی اطراف (umwelt)

جهان اجتماعی اطراف جهان اجتماعی مبتنی بر تجربه مستقیم است که در آن کنشگران اجتماع زمانی - مکانی دارند و با یکدیگر در ارتباط مستقیم هستند. نوع رابطه در آن از سنخ «روابط مایی» با «جهت‌گیری» تویی است، که در خلال آن «من» و «تو» از سوی دو طرف به‌مثابه «ما» به‌صورت حاضر تجربه می‌شوند. رابطه مایی ناب همان رابطه چهره به چهره است که افراد به بدن و حالات چهره دیگری به‌صورت مستقیم به‌منزله میدان بیان حالات ذهنی دیگری دسترسی دارند و از ابزار حیث التفاتی فعال در جهت تفسیر و بازتفسیر کنش دیگری برخوردارند و دانش کنشگران از دیگری دائم در معرض دگرگونی قرار می‌گیرند. روابط مایی هسته اولیه و اساسی جهان اجتماعی را می‌سازد و اشکال دیگر ارتباط و همچنین قلمروهای دیگر اجتماعی، از جمله جهان معاصران بر آن بنا می‌شوند (شوتر، ۱۹۶۷، ص ۱۶۳).

۲-۳-۳. جهان انسان در کنار دنیای اجتماعی معاصر (Mitwelt)

دنیای اجتماعی معاصر جهان تجربه غیر مستقیم است و کنشگران با یکدیگر در وضعیت ارتباط مستقیم و هم‌زمان نیستند، بلکه به‌صورت غیر مستقیم با هم ارتباط دارند. در این جهان به‌جای کنشگران واقعی، سنخ‌ها و نمونه‌های کلی وجود دارد و دانش کنشگران از دیگری غیر مستقیم و محدود به نمونه‌های کلی از طریق تجربه ذهنی است. این جهان لایه‌بندی شده است که سطوح متفاوت آن با درجه ناشناختگی مشخص می‌شود. از مناطق و نمونه‌هایی آغاز می‌شود که تقریباً می‌توان آنها را دید و به مناطقی ختم می‌گردد که مطابق تعریف، برای همیشه ناشناس و دسترس‌ناپذیر هستند (همان، ص ۱۸۰-۱۸۱).

سنخ رابطه در این جهان «روابط آن‌هایی» است که با «جهت‌گیری آن‌هایی» و غیر «تویی» مشخص می‌شود (همان، ص ۱۸۳). ارتباط و کنش تحت سلطه سنخ‌بندی‌های آرمانی و غیرشخصی و ناشناخته است و از طریق سنخ‌هایی مانند آن کارمند پُست که نامه‌ها را طبقه‌بندی می‌کند، مشخص می‌شود.

۳-۲-۳-۳. جهان گذشتگان (Vorwelt)

این جهان به گذشتگان تعلق دارند که جهانشان به پایان رسیده و هیچ افق بازی برای آینده ندارند. از طریق نشانه‌ها، آثار و سوابق تاریخی به‌جای مانده از گذشتگان می‌توان با آنها ارتباط داشت. سنخ ارتباط با گذشتگان یکسره متفاوت از الگوهای ارتباطی جهان‌های اطراف و معاصران است.

۳-۲-۳-۴. جهان آیندگان (folgwelt)

این جهان برای شوتر اهمیت فرعی دارد. جهان اخلاف جهان یکسره آزاد و نامتعیّن است و تجربه افراد از آن فقط از طریق نمونه‌سازی‌های بسیار کلی و ناشناس اتفاق می‌افتد.

۴. چپستی معنا و فهم کنش بر مبنای زیست‌جهان

از دید شوتر منظر وبری در باب چپستی معنا پرابهام و مواجه با مسائلی است که وبر آنها را لاینحل رها کرده است که می‌بایست از نو و از منظر جدید بررسی گردد. به نظر وی، پدیدارشناسی به‌طور خاص چنان سرشار است که قابلیت تبیین معنای نهایی را داراست.

۴-۱. چپستی معنا

شوتر با الهام‌گیری از برگسون و هوسرل به نقش تجربه‌ی زمان (تجربه‌ی زیسته) در معنا توجه نمود و نشان داد که معنای ذهنی «کنش» با زمان درونی کنشگر پیوند ناگسستگی دارد و با صراحت اظهار داشت که «مشکل معنا، مشکل زمان است» (تادا، ۲۰۱۸، ص ۴). برگسون بر این نظر بود که زمان نقش اساسی در معنا و انگیزه زندگی دارد؛ بدین معنا که زمان همچنان که نقش اساسی در معنا دارد، منشأ اراده‌ی آزاد انسان نیز هست و با ایجاد شکل‌های جدید زندگی، توسعه مداوم زندگی انسان را ممکن می‌سازد (کاپلستون، ۱۳۸۸، ص ۲۲۰-۲۲۴).

هوسرل نیز بر این باور بود که کنش ذهنی معنابخشی در زمان درونی انجام می‌شود. مطابق نظر هوسرل، تجربه آگاهانه زندگی زمینه‌ی کاملاً از پیش داده‌شده برای «من» (اگو) است و معنای التفاتی ابژه‌های بیرونی همیشه در جریان چنین تجربیات زنده‌ای به‌دست می‌آید (برای تفصیل بیشتر، ر.ک: زهاوی، ۱۳۹۸، ص ۱۷۴-۱۷۸).

شوتر اهمیت تجربه زمان در معنا را پذیرفت. او ابتدا نظر برگسون (ذهن به‌مثابه جریان زمانی آگاهی) را پذیرفت و سپس به‌وسیله تصور هوسرل از ماهیت التفاتی آگاهی، پیدایش معنا را از نو صورت‌بندی نمود.

معنا در تجربه قرار ندارد، بلکه تجربه‌هایی با معنا هستند که به‌صورت «بازاندیشانه» (reflectively) فهمیده شده باشند. «معنا» روشی است که در آن «من» به تجربه خود توجه می‌کند. معنا در توجه «من» به سمت آن بخشی از جریان آگاهی خود که قبلاً جریان یافته و تمام شده، نهفته است (شوتر، ۱۹۶۷، ص ۶۹).

شوتر بعدها معنا را نتیجه فرایند اعمال تفسیری دانست:

معنا کیفیت معینی از تجربه زیسته نیست که به صورت متمایز در جریان آگاهی ظاهر می‌شود (یعنی واقعیت‌هایی که درون آن تشکیل شده)، بلکه نتیجه تفسیرهای تجربیات زیسته گذشته من است که از یک حال واقعی و یک طرح مرجع واقعاً معتبر به صورت بازاندیشانه به دست می‌آید. تا زمانی که من درگیر تجربیات زنده باشم و به سمت اشیایی که در آنها در نظر گرفته شده است، سوق پیدا کنم، این تجربیات برای من معنایی ندارند... بنابراین فقط در تفسیر است که رفتار من برای خودم معنادار می‌شود (شوتر و لوکمان، ۱۹۷۳، ص ۱۶).

بر این اساس زیست‌جهان و تجربه‌های ما در زندگی روزمره منبع طرح تفسیری است که در چارچوب آن امور معنادار می‌شوند.

۲-۴. فهم و تبیین «کنش»

شوتر ضمن تعریف «معنا» به سبک هوسرل، همین رویکرد را در تعریف «کنش» نیز به کار بست. شوتر فرق گذاری ویر میان «رفتار» (behavior) و «کنش» (action) را به وسیله معنای ذهنی که عامل به رفتار خود مرتبط می‌سازد، پرابهام دانست. از این رو، در پی آن برآمد که این رویکرد نظری در باب کنش را با بهره‌گیری از چارچوب پدیدارشناسی هوسرل بر اساس خودآگاهی و ساختار زمانی تجربه زیسته انسانی از نو صورت‌بندی نماید.

کنش درست همچون معنا، با زمان تعریف می‌شود و ماهیت کنش را ساختار زمانی ویژه آن تعیین می‌کند. شوتر بین اطلاعات کنش تمایز قایل می‌شود. از یک نگاه، این اصطلاح برای اشاره به عملی انجام شده و طرحی تحقق یافته به کار برده می‌شود؛ اما از منظری دیگر، کنش به فرایند در حال انجام و توالی مداوم از اقدامات برای تحقق طرحی اطلاق می‌شود. شوتر برای صراحت بخشی این تمایز، اولی را «act»^۲ و دومی را «action» نامید. بدین سان از دید او، کنش، هم به مثابه فرایند در حال انجام و ناتمام یک طرح در زمان و هم به فرایند تحقق یافته و طرح تمام شده و نتیجه کنش اطلاق می‌شود (شوتر، ۱۹۶۷، ص ۳۹؛ همو، ۱۹۹۶، ص ۵۷).

به سبب وجود این تفاوت، ما با معنای دوگانه‌ای از «کنش» سروکار داریم. معنای «کنش» در حال تحقق (معنای ذهنی) و با معنای آن پس از انجام و تحقق آن (معنای عینی) باهم فرق می‌کند. مفسر در مقام تفسیرگر کنش دیگری، باید بین این دو جنبه تمایز قایل شود. تفسیرگر به معنای ذهنی شخص دیگر به صورت مستقیم دسترسی ندارد. معنای ذهنی دیگری در قالب حرکات بدنی او یا ایجاد تغییرات بیرونی که به وسیله حرکات بدنی ایجاد می‌شود (یعنی نشانه‌ها) برای مفسر دسترس پذیر است؛ اما اینکه این نشانه‌ها به عنوان کنش در حال انجام (action) شخص دیگر یا کنش انجام شده و پایان یافته (act) او تفسیر شود، بسته به این است که توجه مفسر به کار دیگری به مثابه امری در حال تحقق و رخ دادن یا به منزله امر عینت یافته و نتیجه حاصل شده از کنش، متمرکز باشد (شوتر، ۱۹۶۷، ص ۳۹). برخلاف کنش تحقق یافته (act) که مستقل از ذهن عامل و زمان درونی در نظر گرفته می‌شود، کنش (action) به ذهن کنشگر وابسته است و قوام آن به زمان درونی بستگی دارد.

در میان تجربیات متنوع انسان، کنش (action) ساختار زمانی خاصی دارد که از دید شوتر صورت ویژه آن «آینده به‌مثابه گذشته پیش‌بینی‌شده» است. مشخصه این ساختار، داشتن طرح (project) برای آینده است. از این رو، مفهوم «project» (طرح) مفهوم مرکزی در تعریف «کنش» است و به‌وسیله آن «کنش» از «رفتار خودانگیخته و فوری» متمایز می‌شود. کنش برخوردار از درونمایه طرحی از وضعیت است که پیش‌بینی می‌شود در آینده تحقق پیدا کند. کنش به لحاظ دستورالعمل زبانی در چارچوب «زمان آینده کامل» تعریف می‌شود. تصویری اینچنین از وضعیت، نیازمند استفاده از تخیل است: «در واقع، طرح‌ریزی کنش، خیال‌پردازی کنش است» (شوتر، ۱۹۶۷، ص ۵۹) که در آن کنشگر به‌صورت بازتابی به کنش تحقق‌یافته یا همان نتیجه کنش التفات نموده، آن را در آینده به نحو شهودی و درونی بازنمایی می‌کند، به‌گونه‌ای که گویا تحقق یافته است.

مطابق بیان شوتر، کنشگر باید در خیال خویش، خود را در آینده قرار دهد که در آن کنش تحقق یافته و نتیجه حاصل شده است (شوتر، ۱۹۹۶، ص ۵۷). فهم دقیق مفهوم «طرح» که متضمن مفهوم مهم دیگر، یعنی «پیش‌بینی» است، کلید فهم منظر متفاوت شوتر در باب کنش است. حال مسئله این است که «طرح» چیست؟ و پیش‌بینی از آینده بر بنیاد چه اموری صورت می‌پذیرد؟

شوتر در مقاله مشهوری درباره ترسیاس، مسئله چگونگی آگاهی‌یافتن از آینده و امکان آن را بررسی کرده است. شوتر البته به مسئله از منظر ترسیاس نمی‌نگرد که شخصیت غیبگوی اساطیر یونانی است و آینده‌گویی او متأثر از پیش‌انگاره‌های ماورایی و تجربه‌های فرازمینی است، بلکه او به این فرد اسطوره‌ای بسان یک فرصت می‌نگرد که به او این امکان را می‌دهد که اندیشه یک کنشگر عادی را که در جهان روزمره زندگی می‌کند و اتفاقات عملی و رخدادهای آینده را پیش‌بینی می‌کند، مورد بحث و بررسی قرار دهد. او بر آن است که از طریق این نمونه نامتعارف و در تقابل قرار دادن شیوه نگرش او به آینده با نگرش کنشگر عادی در جهان زندگی روزمره، زمینه توصیف ویژگی‌های خاص شیوه‌های فکری افراد عادی را که در خلال زیستن در زیست‌جهان مشترک با دیگر افراد پدیده‌های آتی پیش‌بینی می‌کند، فراهم آورد.

ترسیاس به قلمروی از واقعیت و به تعبیر شوتر، به قلمروی از معنا و یا زیرجهانی تعلق دارد که قواعد زندگی روزمره بر آن حاکم نیست و بدین‌رو، غیب‌گویی او مبتنی بر تجربیات گذشته و انتظارات و چشم‌اندازهای آینده او نیست. همچنین علایق او در پیش‌گویی‌اش دخالت ندارد و دانش او درباره حوادث آینده، منحصر به خود اوست و بین‌الذنهانی و مشترک نیست. اما کنشگر در زندگی روزمره در قلمروی از واقعیت قرار دارد که قواعد خاصی بر آن حاکم است. پیش‌بینی در زندگی روزمره بر اساس تجربیات حال و گذشته و انتظارات آینده و بر بنیاد ذخیره دانشی برآمده از این تجربیات صورت می‌پذیرد. این تجربیات انحصاری نیست، بلکه حالت بین‌الذنهانی دارد. تجربیات حال و گذشته کنشگر به‌صورت جداشده و دور از دسترس دیگران نیست، بلکه در ارتباط با تجربیات دیگران و دست‌کم به بررسی مجدد و آزمایش آنها توسط تجربیات حال و گذشته دیگران اشاره دارد.

علاوه بر این، پیش‌بینی کنشگر در زندگی روزمره متأثر از علایق اوست. آینده‌ای که فرد در زندگی روزمره پیش‌بینی می‌کند به دنیای زندگی او و فرزندانش تبدیل خواهد شد. پیش‌بینی در جهان زندگی روزمره، مرتبط با

واقعیاتی است که افراد به صورت روزانه با آنها درگیرند. افراد از میان رخدادهای قابل تصور آینده، آنچه را دوست دارند انتخاب می‌کنند. آنها نه تنها آینده را تصور می‌کنند، بلکه می‌کوشند که آن را به وجود آورند و دست‌کم با اقدامات خویش آن را به سمتی که خودشان می‌خواهند سوق دهند (ر.ک: شوتر، ۱۹۹۶، ص ۵۱-۵۲).

با توجه به این نکات، دورنمای کلی آنچه مفهوم «پروژه» (project) بر آن دلالت دارد، مشخص می‌شود. طرح‌ریزی کنش همانند هر پیش‌بینی دیگری به ذخیره دانش در دسترس کنشگر در زمان طرح‌ریزی کنش به‌مثابه چارچوب مرجع، ارجاع می‌یابد. عمل طرح‌ریزی کنش در افق زمان حال اتفاق می‌افتد و شوتر به پیروی از ویلیام جیمز آن را «زمان حال عجیب» (specious present) می‌نامد (همان، ص ۵۴).

تحلیل ابعاد این زمان روشن‌کننده چگونگی طرح‌ریزی کنش است. زمان حال صرفاً لحظه و نقطه‌ای تعیین‌کننده بین گذشته و آینده نیست، بلکه به گذشته و آینده نیز مربوط می‌شود و به صورت کلی کارکرد اساسی آن پیوند دادن انتظارات به خاطرات و تجربیات گذشته است. تجربه‌ای که به زمان حال تعلق دارد، هم شامل گذشته و هم شامل آینده است. با گذشته از طریق ذخیره سازمان‌یافته دانش موجود و به‌وسیله آن به تجربیات گذشته - که ذخیره دانش به‌وسیله آن‌ها شکل یافته - مرتبط است و از طریق پیش‌یازی‌ها و انتظاراتی که ذاتی هر تجربه واقعی است، به آینده ربط می‌یابد.

چون تجربیات گذشته کنشگر و همچنین تجربیات گذشته هموعان او درون ذخیره دانش او حفظ می‌شوند و هر لحظه به صورت انباشتی از اطلاعات طبقه‌بندی‌شده در اختیار او قرار می‌گیرند، بدین‌روی طرح‌ریزی کنش و پیش‌بینی آینده بر مبنای تجربیات گذشته بنا نهاده می‌شود. به گفته شوتر، کنشگر پیش‌بینی خود را از کنشی که در آینده کامل رخ خواهد داد، بر اساس تجارب اعمالی که در گذشته انجام شده است، بنا می‌نهد؛ اعمالی که نوعاً مشابه با آن کنش پیش‌بینی شده‌اند (همان، ص ۵۸).

به صورت کلی، ذخیره دانش در دسترس انسان چارچوب مرجع تفسیر هر تجربه‌ای است. در زندگی روزمره هر تجربه نوظهوری به‌مثابه تجربه آشنا یا غریبه به ذخیره دانش در دسترس فرد ارجاع داده می‌شود و به صورت تجربه آشنا یا غریب دسته‌بندی می‌شود. آشنایی با تجربه نوظهور، به مشابهت نوعی آن با تجربه‌های پیشین شناخته‌شده بستگی دارد. تجربه غریب که مشابهت نوعی با تجربه پیشین ندارد، برای تفسیر نیازمند تجزیه و تحلیل است تا در آن عناصر و یا مفاهیمی یافت شوند که با چیزی که از پیش برای ما آشناست، ارجاع یابد و یا اینکه ذخیره دانش موجود از نو سازمان‌بندی و بازتفسیر شود تا به طرحی تبدیل گردد که قابلیت اعمال بر تجربه غریب را داشته باشد و اگر از هیچ راهی توفیق نیابیم، آنگاه آن را به صورت بیگانه در ذهن خود نگه می‌داریم (همان، ص ۵۳).

نکته مهم دیگری که در اینجا لازم است بدان اشاره شود، در زیست‌جهان روزمره، شناخت ما از امور و اشیای موجود و همچنان رخدادهای آینده بر مبنای «سنخ‌بندی» و در ذیل انواع قرار دادن و همچنین ایده‌آل‌سازی صورت می‌پذیرد. این امور، خود عناصری ضروری از ذخیره دانش ما هستند. شوتر با اقتباس از هوسرل که معتقد است

ایده‌آل‌سازی و صورت‌بندی کردن منحصر در قلمرو تفکر علمی نیست، بلکه آگاهی ما به نگرش طبیعی را نیز فرامی‌گیرد، به دو ایده‌آل‌سازی مهم که فرض بنیانی تمام اندیشه‌های ما را شکل می‌دهد، اشاره می‌کند. این دو اصل عبارتند از: ایده‌آل «و الا آخر» که در یک همبستگی ذهنی با ایده‌آل «من می‌توانم اعمال موفق گذشته خود را تکرار کنم» قرار دارد. اولی بر این امر دلالت می‌کند که آنچه تاکنون خود را به‌عنوان «دانش بسنده» اثبات کرده، در آینده نیز کافی خواهد بود تا زمانی که نمونه معارض و مخالف آن ظهور نکند. دومی هم به توانایی ما به تکرار تجاربی که در ذخیره دانش ما رسوب یافته تا زمان ظهور تجربه متقابل اشاره دارد.

این دو اصل بر فرض مخرج مشترکی اشاره دارند و آن این است که «من اطمینان دارم ساختار اساسی جهان تغییر نخواهد کرد» و با فرض ثبات ساختار جهان، انواع سبک‌های تجربه این جهان همچنان معتبر خواهد بود و ذخیره دانش اعتبار بنیادین خود را حفظ خواهد کرد و همچنان مرجع تفسیر رخدادهای نوظهور و به‌مثابه طرحی برای پیش‌بینی رخدادهای آینده به کار خواهد رفت (شوتر و لوکمان، ۱۹۷۳، ص ۷-۸).

از این رو می‌توان گفت: کنش توسط گذشته هدایت می‌شود و بر اساس ادعای شوتر، آینده نه‌تنها تحت هدایت گذشته است، بلکه در جریان خودآگاهی، به‌مثابه انتقال امر گذشته به زمانی دیگر قرار دارد. کنش برآمده از آگاهی پیشینی است که مطابق دانش کنونی من، کنش پیش‌بینی شده دست‌کم- در جای خود امکان‌پذیر خواهد بود و اگر کنش در زمان گذشته اتفاق می‌افتاد ابزار و اهدافش دست‌کم- در جای خود در دسترس بود (شوتر، ۱۹۶۲، ص ۷۳). حاصل اینکه «کنش» عبارت از «اجرای عمل (act) طرح‌ریزی شده است» (شوتر، ۱۹۶۷، ص ۶۱) و طرح‌ریزی یک کنش پیش‌بینی کنش تحقق‌یافته‌ای است که از طریق این کنش، در زمان آینده کامل انجام می‌شود. چون ذخیره دانش در دسترس به‌مثابه بعد معرفتی زیست‌جهان بنیاد طرح‌ریزی ما از کنش است، می‌توان گفت: زیست‌جهان در واقع- چارچوب مرجع طرح‌ریزی ما از کنش است.

محور تحلیل شوتر و اتباع او از کنش، آگاهی است که تولید معنا می‌کند. اما این آگاهی فردی نیست، بلکه به روش‌های گوناگون اجتماعی حاصل می‌آید. کنش‌های انسانی تا حد کمی متأثر از آگاهی خالص فردی است. از این رو *لیا شرور* با استناد به شوتر گفته است: «اعمال معنادار را نباید فقط در حوزه آگاهی سوژه جست‌وجو کرد» (کوبلاخ ۱۳۹۴، ص ۱۷۹). بدین‌سان، تعریف شوتر از مفهوم «کنش» بسیار گسسته‌تر از مفهوم دیگر نظریه‌های کنش مانند نظریه «انتخاب عقلانی» افرادی همچون *الستر* (۱۹۸۹)، *کلمن* (۱۱۹۰)، *آبل* (۲۰۰۰)، و *وبر* (۱۹۲۲)، و *پارسونز* اولیه (۱۹۷۳) است؛ زیرا در چارچوب پدیدارشناختی، طراحی کنش علاوه بر انگیزه و هدف فردی، با چارچوب‌های شناختی و طرح‌های عملی- که بخشی از ذخیره دانش روزمره است- نیز تعیین می‌شود. در این چارچوب کنش به‌مثابه چیزی درک می‌شود که در محیط فرهنگی خویش تعبیه شده و از «کارکردگرایی ساختاری» *پارسونز* متأخر (۱۹۵۱) و نظریه «ساخت‌گرایی» *لویی اشتراوس* (۱۹۵۸)، *سوسور* و *بارت* (۱۹۶۴) متفاوت است.

با این حال، در این رویکرد، تأکید بر محیط فرهنگی موجب نمی‌شود که کنش به‌مثابه تابعی از زیرمجموعه همه کنشگران تفسیر شود، بلکه به‌منزله امری تغییرپذیر و درباره هر کنشگر تا حدی متفاوت تفسیر می‌شود. بنابراین

جامعه‌شناسی پدیدارشناختی با یک مفهوم فرهنگی حساس در جامعه‌ی گونه‌ای عمل می‌کند که بسیار فراتر از مفهوم عقلانی «کنش» است (ریستو، ۲۰۱۱، ص ۲۳۴-۲۳۵).

۵. جمع‌بندی و نقد

بر بنیان تحلیل فوق، جامعه‌شناسی پدیدارشناختی مبتنی بر «زیست‌جهان» شوتر در تفسیر معنا، در مقایسه با نظریات شناختی کنش (مانند نظریه ویر) از جامعیت و کلیت بیشتری برخوردار است. تحلیل پدیدارشناسی اجتماعی از معنا را می‌توان در مقیاس پنج مرحله‌ای ذیل نشان داد:

۱. خودانگیزگی‌های غیرارادی؛ انعکاس‌های فیزیولوژیکی صرف (از قبیل سرخ شدن صورت و تکان زانو) که صرفاً واقعیت تجربی دارند و نمی‌توان آنها را به صورت بازتابی درک کرد.

۲. رفتارها و اعمال التفاتی منفعل؛

۳. معنای ذهنی؛ اعمال التفاتی فعال که انعکاس‌دهنده رفتارهای التفاتی منفعل در زندگی روزمره هستند.

۴. معنای ذهنی به‌مثابه معنای طرح‌ریزی‌شده؛ انگیزه‌های کنش و طرح‌ها از یک سو و بازشناسی بازتابی آنها در بافت زندگی روزمره از سوی دیگر؛

۵. تحلیل نظری معنا؛ نظریه «کنش»، جامعه‌شناسی پدیدارشناختی و غیره. معنا در بافت نظریه‌های علمی (شوتر، ۱۹۶۲، ص ۲۱۰-۲۱۲؛ ریستو، ۲۰۱۱، ص ۲۳۷).

دقت در مقیاس فوق نشان می‌دهد که برنامه پدیدارشناسی اجتماعی در تفسیر معنا نسبت به نظریه‌های شناختی و قصدبنیاد کنش (از قبیل نظریه ویر) جامع‌تر و گسترده‌تر است. عمده مشکل نظریات شناختی کنش سوگیری شناختی آنهاست که معنا را عملاً به سطح چهار به بعد محدود می‌کند. علاوه بر این، درک محدود از معنا بر اساس الگوی طرح انگیزشی و ذهنی، بخش عمده‌ای از محدوده معنا را تحلیل نشده رها می‌کند. علاوه بر این، نظریات مزبور با طرح «کنش عقلانی» به‌مثابه نمونه آرمانی در تفسیر معنا که الگویی ارائه شده در زمینه علمی (سطح پنج) است، عملاً سطح چهار را بر اساس مفاهیم برآمده از سطح پنج تحلیل می‌کند.

این بدان معناست که نظریات شناختی کنش علاوه بر جهت‌گیری شناختی در تفسیر معنا، سوگیری عقلانی نیز دارد و در مقابل، جامعه‌شناسی پدیدارشناختی سطح سه را به‌مثابه نقطه شروع خود برمی‌گزیند و این ظرفیت بیشتری به این نظریه در تحلیل معنا می‌دهد تا منطقه وسیع‌تری از رفتارها را به‌منزله رفتار معنادار توصیف نماید. بدین‌روی این نظریه علاوه بر تحلیل کنش‌های طرح‌دار و انگیزه‌مند سطح چهار، می‌تواند رفتارهای سطح دو را نیز پوشش دهد؛ سطحی از رفتارها که بسیاری از نظریه‌پردازان شناختی کنش در تحلیل آنها ناتوانند و ویر مجبور شده است این باقی‌مانده‌ها را با عنوان «کنش سنتی و عاطفی» دسته‌بندی نماید و به گفته برخی (هابرماس، ۱۳۹۲، ص ۲۸۴؛ وینچ، ۱۹۵۸، ص ۴۸) سخن او در این باره در مواضع متعدد، ناهمسان و پرابهام است.

۱-۵. ارزیابی

مجال محدود نوشتار امکان نقد تفصیلی را بر نمی‌تابد. از این‌رو از نقدهای مبنایی مربوط به کل رویکرد پدیدارشناسی صرف‌نظر شد و فقط به چند نمونه از کاستی‌های این رویکرد در چپستی معنا و فهم کنش فهرست‌وار اشاره می‌کنیم:

۱-۱-۵. منشأیابی معنا در زیست‌جهان

ویبر منشأ معنا را ذهن فاعل می‌داند. اما سوئر با گذر از ذهن فردی، معنا را در زیست‌جهان ریشه‌یابی می‌کند. از دید او، معنا از تفسیر بازاندیشانه تجربه زیسته نشئت می‌گیرد؛ تفسیری که از موضع یک‌زمان واقعی بر پایه یک چارچوب مرجع معتبر (زیست‌جهان) صورت می‌پذیرد. پدیدارشناسی اجتماعی در گام نخست، معانی را صرفاً طبیعی و دنیوی و در بافت جهان زندگی روزمره تعریف می‌کند. در گام بعد، با اتخاذ نوعی نگاه برساخت‌گرایانه نسبت به واقعیت و معنا، از رویکرد واقع‌گرایانه - ولو در حد واقعیت مادی و طبیعی - دور می‌شود.

اما از منظر متافیزیکی حکمت اسلامی، معانی نفس‌الامر دارند و انسان به روش‌های گوناگون - از جمله صیوروت جوهری خود - با آنها اتحاد می‌یابد و بدین‌سان معانی از جهان اول (عالم نفس‌الامر) به سپهر نفس‌انسانی، یعنی جهان دوم (جهان ذهنی فاعل شناسا) وارد می‌شود. معانی پس از تصرف اذهان افراد، به تدریج از طریق سازوکارهای خاص وارد زندگی مشترک افراد (جهان سوم) می‌شود و هویت جمعی و بین‌الذهانی می‌یابد. توطن معانی در جهان سوم، موجب پدید آمدن اموری همچون باورها، نهادها و ساختارهای اجتماعی می‌شود (پارسائیان ۱۳۹۲، ص ۱۲۵ و ۱۹۴-۱۹۶).

۲-۱-۵. محدودیت در فهم و تبیین کنش

پدیدارشناسی اجتماعی به علت توجه به بافت فرهنگی کنش، در مقایسه با دیدگاه‌های شناختی کنش که صرفاً بر آگاهی و انگیزه فردی کارگزار کنش تأکید می‌کند، یک گام به جلو برداشته و از روایت به شدت ذهن‌گرایانه دور شده است. با این‌همه، این منظر با تقلیل جهان اجتماعی - فرهنگی به حالات ذهنی کنشگران (یعنی هم‌ارز قرار دادن فرهنگ با آگاهی کنشگر) از چارچوب کلی سوئر کنیویستی فراتر نمی‌رود و تأکید اصلی آن همچنان بر «تجربه سوئر کنیو» کنشگر حفظ می‌شود. چنین موضعی این دیدگاه را با برخی محدودیت‌ها مواجه می‌سازد و مشخصاً در تبیین انواعی از کنش که نقش ساختارهای اجتماعی در آنها برجسته است، ناتوان می‌ماند و جامعه‌شناس را از آنچه علایق اصلی جامعه‌شناسی است، محروم می‌سازد.

برای نمونه، در باب «تبیین کنش‌های الگویافته طبقات خاص» - مثلاً، در باب پرسش مارکس که «چرا اراده سرمایه‌دار امریکایی با اراده سرمایه‌دار انگلیسی تفاوت دارد؟» (مارکس و انگلس، ۱۹۶۰، ص ۳۳) - نمی‌توان از این منظر پاسخ مناسب داد؛ زیرا تحلیل این نوع پرسش‌ها نیازمند فرارفتن از اراده کنشگر و ساختار ذهنی کنش و نیازمند شناسایی ویژگی‌های زمینه اجتماعی وسیع‌تر و ویژگی‌های کلی سازمان اجتماعی است که موجب برانگیختن انگیزه انواع خاصی از کنش‌ها در طبقات خاصی از کنشگران می‌شود.

منظر متافیزیکی حکمت اسلامی، به‌ویژه رویکرد وجودی حکمت متعالیه با مبانی خاص خود، وجوه دیگری از محدودیت‌های این دیدگاه در فهم کنش را آشکار می‌سازد. سیلان و نامتناهی بودن حقیقت ذات انسان به حکمت متعالیه این امکان را می‌دهد که تشکیک را در مرتبه صفات و افعال انسان نیز توسعه دهد. بر این اساس، کنش انسان که بر شالوده آگاهی و انتخاب انسانی نهاده می‌شود، به‌تبع شناخت انسان، حقیقتی ذومراتب است.

کنش‌های آگاهانه و باقصد انسان در یک دسته‌بندی کلی، به دو قسم «عقلانی» و «غیر عقلانی» تقسیم می‌شوند. «کنش غیر عقلانی» کنشی است که از انسان در مرتبه حیوان ناشی می‌شود. «کنش عقلانی» کنشی است که از انسان باریافته در سپهر عقل سرمی‌زند. کنش عقلانی بر اساس عقلانیت متعالی حکمت متعالیه کنشی است که مبادی بینشی آن را - نه وهم و خیال، بلکه- تصدیقات عقلی نفس‌الامری و مبادی گرایشی آن را - نه شهوت و غضب، بلکه- محبت و قرب الهی شکل می‌دهد. برحسب اینکه انسان در سفر عقلی خود در چه مرتبه‌ای از مراتب عقل قرار داشته باشد، کنش عقلانی او نیز متفاوت خواهد بود.

منظر تشکیکی حکمت متعالیه به انسان، آنگاه که انسان را در مناسبات و روابط انسانی درگیر لحاظ می‌کند و کنش را در قالب کنش اجتماعی در نظر می‌آورد، به تبع گروه‌بندی جدید از انسان (انسان وحشی، انسان اجتماعی، انسان عدالت‌محور و انسان متمدن بالفطره) گونه‌شناسی جدیدی از کنش انسان ارائه می‌دهد: «کنش حیوانی»، «کنش معطوف به هدف»، «کنش معطوف به عقلانیت فطری»، و «کنش مبتنی بر محبت، احسان و ایثار» (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۳۸۳-۳۹۴). این گونه دسته‌بندی متفاوت، امکان فهم و تبیین عمیق‌تری از کنش انسانی به‌دست می‌دهد، به‌ویژه اینکه منظر متافیزیکی حکمت اسلامی تبیین مبتنی بر علل فاعلی و غایی را در کنار سایر تبیین‌ها به رسمیت می‌شناسد.

نتیجه‌گیری

جامعه‌شناسی پدیدارشناختی در منازعه میان سوژکتیویست‌های فردگرا و ابژکتیویست‌های ساختارگرا راهی میانه برگزیده است؛ به این صورت هم آگاهی کنشگر را نقطه‌عزیمت خود قرار داده و به مسائلی پرداخته که مشخصه نظریه «کنش» است و هم کنش را تعبیه‌شده در محیط فرهنگی آن در نظر می‌گیرد و هم به نقشه‌ها و طرح‌های فرهنگی در تعریف «کنش» اهمیت زیادی می‌دهد. این رویکرد علی‌رغم اینکه از محدودیت‌های روایت به شدت سوژکتیویستی دور می‌شود، اما با تقلیل جهان اجتماعی - فرهنگی با حالات ذهنی کنشگران، یعنی هم‌ارز قرار دادن فرهنگ با آگاهی کنشگر، از چارچوب کلی سوژکتیویستی فرانمی‌رود. بنیاد سوژکتیویستی همراه با نگاه دنیوی و طبیعی، این رویکرد را با محدودیت‌هایی مواجه می‌سازد. نادیده گرفتن نقش ساختارها در فهم و تبیین کنش، مرجع‌یابی معنا در زیست‌جهان، تقلیل کنش به کنش انسان طبیعی و تقلیل عقلانیت به عقلانیت عرفی محدودیت‌هایی است که به‌صراحت در آن قابل ردیابی است.

منابع

- برگر، پیتر ال و توماس لوکمان، ۱۳۸۷، *ساخت اجتماعی واقعیت*، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران، علمی فرهنگی.
- پارسایان، حمید، ۱۳۹۲، *جهان‌های اجتماعی*، قم، کتاب فردا.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۱، *تسریع در آینه معرفت*، قم، اسراء.
- دورکیم، امیل، ۱۳۸۱، *صور بنیانی حیات دینی*، ترجمه باقر پرهام، تهران، مرکز.
- زهاوی، دان، ۱۳۹۸، *پدیدارشناسی هوسرل*، ترجمه مهدی صاحب کار و ایمان واقفی، تهران، روزبهان.
- شوتس ایشل، رینر، ۱۳۹۱، *مبانی جامعه‌شناسی ارتباطات*، ترجمه کرامت‌الله راسخ، تهران، نشر نی.
- کاپلستون، فردریک، ۱۳۸۸، *تاریخ فلسفه*، ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر و سید محمود یوسف ثانی، تهران، علمی فرهنگی.
- کوبلاخ، هوبرت، ۱۳۹۴، «توماس لاکمن» در *دیرک، کسلر، نظریه‌های روز جامعه‌شناسی*، تهران، آگه.
- لیوتار، ژان فرانسوا، ۱۳۸۴، *پدیده‌شناسی*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر نی.
- نابلاج، هوبرت، ۱۳۹۸، «پیش‌بینی خیال و نوآوری: به‌سوی نظریه کنش خلاق مبتنی بر شوتز»، در *مایکل باربر، بوخن درهر، تعامل میان پدیدارشناسی، علوم اجتماعی هنرها*، ترجمه زهرا عبدالله، تهران، پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.
- هابرماس، یورگن، ۱۳۹۲، *نظریه کنش ارتباطی*، ترجمه کمال پولادی، تهران، مرکز.
- هلده، کلاوس، بی‌تا، *پدیدارشناسی زیست‌جهان هوسرل*، ترجمه علی نجات غلامی، بی‌جا.
- Husserl, Edmund, 1970, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, Translated by David Carr, Evanston: Northwestern University Press.
- Marx, Karel and Engels, Frederick, 1960, *Selected work*, Moscow, progress publishers.
- Risto, Heiskala, 2011, "he Meaning of Meaning in Sociology" *Journal for the Theory of Social Behaviour* (Blackwell) 41: 231- 245.
- Schutz, Alfred and Luckmann, Thomas, 1973, *The Structures of the oflifworld*, Trns, Richard M, H. Zaner and Engelhardt, J r. London: Northwestern University Press, 1973.
- Schutz, Alfred, 1962 a, "On Multiple Realities1" In *Collected Papers: The Problem of Social Reality*, ed, M. Natanson, 207- 259, The Hague: Martinus Nijhoff.
- Schutz, Alfred, 1962 b, "Choosing among project of action" In *Collected Papers I*, ed, M. Natason, HAGUE: Nijhof.
- Schutz, Alfred, 1967, *The Phenomenology of the Social World*, Trans, Gorge Walsh, and Frederick Lehnert, Northwestern University Press.
- Schutz, Alfred, 1996, *Telesias or our Knowledge of future Events*, in *Collected Papers*, Volume IV, edited by Helmut Wagner, and George Psathas, 51- 65, Kluwer.
- Tada, Mitsuhiro, 2018, *Time as sociology's basic concept: A perspective from Schutz, Alfred's phenomenological sociology and Niklas Luhmann's social systems theory*, in *Time & Society*, 1-18.
- Weber, Max, 1958, *From Maxweber: Essays in Sociology*, Trns, H. H. Gerth and C. Wright Mills, New York, Oxford University Press.
- Weber, Max 1976, *economy and society*, Trans, Ephraim Fischhoff, and Hans Gert, berkeley: university of California Press, 1978.
- Winch, p. 1958, *the Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*. london: Routledge.

پی‌نوشت‌ها

۱. توجه به این نکته لازم است که هوسل بین نگرش طبیعی زندگی روزمره به‌مثابه قلمرو تشکیل‌دهنده آگاهی مستمر (زیست‌جهان) و نگرش طبیعی که از طریق آن به زندگی روزمره باید نگاه کرد، تمایز قایل می‌شود. آنچه را هوسل تعلیق می‌کند نگرستن به جهان زندگی روزمره از منظر نگرش طبیعی است.
۲. دقت شود که شوتر کنش تحقق‌یافته را با واژه «act» نشان‌گذاری می‌کند و آن را از «رفتار» (behavior) که با واژه Act (با حرف بزرگ) به آن اشاره می‌کند، متمایز می‌سازد. شوتر به پیروی از هوسل، «فتار» را به آن دسته از تجربیات زیسته معنابخش آگاهی اطلاق می‌کند که حالت خودانگیختگی و پیشاتاملی دارند. برای نمونه، تجربه درد نمی‌تواند رفتار باشد، اما نگرش‌های فاعل در برابر درد (از قبیل مقاومت و سرکوب) «فتار» نامیده می‌شود. (برای تفصیل بیشتر ر.ک: شوتر، ۱۹۶۷، ص ۵۷-۵۳).