

دوفصل نامه علمی - تخصصی پرتو خرد

سال پانزدهم، شماره ۲۷،

بهار و تابستان ۱۴۰۳

صص ۱۰۷-۱۴۲

دیدگاه هوسرل و گادامر در باب افق، انترسوبژکتیویته و زیست جهان^۱

نویسنده: درموت موران^۲

مترجمان: سید آصف احسانی^۳ و سید محمد موسوی نژاد^۴

اشاره: در این مقاله دیدگاه گادامر و هوسرل درباره افق، انترسوبژکتیویته و زیست جهان بحث می‌شود و نویسنده سعی دارد، تأثیرپذیری گادامر از هوسرل در این سه حوزه را برجسته سازد. آشنایی گادامر با هوسرل از همان آغاز تحصیلات وی در ماربورگ کلید می‌خورد، اما در ادامه مسیر پرفراز و نشیبی را طی می‌کند؛ تأثیرگذاری عمیق و گسترده هایدگر بر گادامر باعث می‌شود، رابطه او با هوسرل در حاشیه قرار گیرد و کمتر دیده شود. البته خود گادامر نیز در مراحل از رشد فکری خود پدیدارشناسی هوسرلی را به مثابه گونه‌ای جست‌وجوی عقلانی ذات یا ایدوس می‌فهمید که مطابق آن، هرگز منحصر به فرد بودن، متناهییت و تاریخ‌مندی دازاین انسانی فهم نمی‌شد، اما مواجهه گادامر با هوسرل تداوم یافت و پربارترین مواجهه او با هوسرل در نوزده پنجاه تا نوزده هفتاد رخ داد؛ هنگامی که گادامر توانست متون تازه ویرایش شده هوسرل، از جمله "بحران"، "ایده‌های II" و مجلدات انترسوبژکتیویته را بخواند. این متون گادامر را به هوسرل کاملاً متفاوتی آگاه کرد؛ هوسرلی که با تاریخ، جامعه، فردیت و معنای سنت درگیر بود. به همین جهت، در «حقیقت و روش»

۱. این مقاله در کتاب «هرمنوتیک گادامر و هنر گفتگو»، ویرایش ای ویرسینسکی (A. Wierciński)، مطالعات بین‌المللی در هرمنوتیک و پدیدارشناسی، جلد ۲ چاپ شده است. (Münster: Lit Verlag, ۲۰۱۱، صص ۷۳-۹۴).

۲. صاحب کرسی فلسفه کاتولیک در کالج بوستون، عضو آکادمی رویال ایرلند و سردبیر مؤسسه ژونال بین‌المللی مطالعات فلسفی.

۳. دانش‌آموخته دکتری فلسفه اسلامی، جامعه المصطفی العالمیه (asifehsani2008@GMAIL.COM)

۴. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد مدیریت آموزشی، جامعه المصطفی العالمیه.

درباره بحران هوسرل بحث طولانی مطرح می‌شود و او به شدت مدیون کاوش‌های هوسرل در خصوص ماهیت زندگی تاریخی و جمعی است و به گونه‌ی مشخص سه مفهوم افق، انترسوبژکتیویته و زیست‌جهان در کانون توجه گادامر قرار می‌گیرد.

آغاز در ماربورگ و تعهد به پدیدارشناسی

هانس گئورگ گادامر شیوه‌ای تعامل با معنای تاریخی رسوب و ویژگی الزام آور و در عین حال دیریاب سنت را در دوران تحصیلات اولیه خود در ماربورگ آغاز کرد که عمدتاً توسط مارتین هایدگر و همچنین از طریق مواجهه‌اش با کلاسیک‌گرایان ماربورگ، پل ناتورپ و پل فریدلندر، الهام شده بود. همان‌طور که خود گادامر اذعان کرده است، در این سال‌های سازنده با ادموند هوسرل و جنبش پدیدارشناسی نیز درگیر تعامل ثمربخشی بوده است. در واقع، او به اهمیت خاصی که پدیدارشناسی در آن زمان برای دانشجویان داشت، اذعان می‌کند. به‌عنوان جنبش نویدبخشی که به تجربه انضمامی زنده وفادار خواهد ماند و بنابراین، نئوکانتیسم غالب را که تا حدودی مسائل معرفت‌شناختی غیر تاریخی و خشک را در اولویت قرار داده بود، به چالش می‌کشد.^۱ گادامر راجع به انتظارات معین از پدیدارشناسی هوسرل در اوایل قرن بیستم می‌نویسد: «ما همچنان در انتظار یک جهت‌گیری فلسفی جدید زیستیم که به‌گونه‌ی خاص با کلمه جادویی و ناشناخته پدیدارشناسی گره خورده بود.»^۲ هایدگر نیز درباره پدیدارشناسی این «کلمه جادویی» سخن گفته است؛ و در قرن بیستم این اصطلاح عمدتاً به کار هوسرل، شیلر و پیروان آن‌ها اشاره داشت. آنچه پدیدارشناسی به انجامش تعهد سپرده بود، فراروی از جهان مورد قبول علم و کاوش در بنیادهای زیست‌جهان بود. همان‌طور که گادامر بعداً یادآوری می‌کند: «اما مکتب پدیدارشناختی (در ۱۹۲۰) با عدم‌وابستگی بیشتر به گرایش مکتب مارک‌بورک به حقایق علوم به‌عنوان امور بدیهی، حتی تأثیر قوی‌تری گذاشت. پدیدارشناسی فراتر از تجربه علمی و تحلیل مقوله‌ای روش‌هایش قرار گرفت و تجربه

زندگی طبیعی، یعنی آنچه را که هوسرل متأخر با عبارتی شناخته شده کنونی، زیست جهان نام گذاری کرد، در پیش زمینه کاوش پدیدارشناختی گنجانده^۳.
 با توجه به تمرکز طولانی مدت گادامر در هرمنوتیک و فلسفه کلاسیک، به گونه قابل درکی تعامل او با ادموند هوسرل توسط شارحان برجسته نشده است و مطمئناً به اندازه رابطه مادام العمر گادامر با هایدگر (تا زمان مرگ هایدگر در سال ۱۹۷۶)^۴ به آن التفات صورت نگرفته است. در واقع، استقبال گادامر از هرمنوتیک نوع هایدگری (که خود از ديلتای سرچشمه می گیرد) به مثابه مسیر اولیه فهم تاریخی چونان رد پدیدارشناسی آیدتیک از نوع توصیفی که توسط هوسرل کاربست یافت (که به نحو گسترده همچون مخالف ديلتای دیده می شد)، تفسیر شده است. افزون بر این، گادامر به ویژه تحت تأثیر مطالعه مقایسه‌ای مهمی آن زمان توسط دانشجوی ديلتای و دامادش، جورج میش (۱۸۷۸-۱۹۶۵) قرار گرفت که با عنوان «فلسفه زندگی و پدیدارشناسی: مناقشه‌ای در مورد تمایل ديلتایی در هایدگر و هوسرل» در سال ۱۹۳۰ منتشر شد.^۵ میش هرمنوتیک را به مثابه تجسم صادقانه‌تر زندگی نسبت به پدیدارشناسی آیدتیک هوسرل به تصویر می کشد و هایدگر را همچون کسی تلقی می کند که تا آخر به مسئله ديلتای اندیشیده است. در نهایت، دیدگاه استاندارد وجود دارد که به عنوان مثال در بیوگرافی دگرگونه عالی ژان گرندين راجع به گادامر مطرح شده است، مبنی اینکه گادامر هوسرل را به عنوان استاد تاریخ گذشته از نسل قبلی رد نمود - نمونه‌ای محقق ولهلمینی با یقه سفت و زنجیر ساعت طلایی به سبک آن زمان که گادامر را به یاد دنیای پدرش می انداخت -.^۶ گرندين رویکرد هوسرل و هایدگر به پدیدارشناسی را به شیوه ذیل در برابر هم قرار می دهد:

«تنها اصطلاح «پدیدارشناسی» میان هوسرل و هایدگر مشترک بود... در حالی که هوسرل پدیدارشناسی آگاهی را ارائه می کرد که قویاً یادآور ایده آلیسم و الگوبرداری از علم محض، ایده آل و واقعاً اقلیدسی بود، هایدگر

پدیدارشناسی دازاین تاریخی را علام کرد که پدیدارشناسی آگاهی هوسرل را به طور کامل کنار زد».^۷

براساس این دیدگاه بسیار رایج، هوسرل یک ایده آلیست غیرتاریخی، دکارتی و خردگرا بود که تاریخ‌مندی، نامتناهیت و واقعیت موجودیت زیسته بشر را درک نمی‌توانست. در واقع، این کاملاً درست است - همان‌طور که خود گادامر بارها به آن اشاره کرده - که رویکرد سخت‌گیرانه هوسرل هرگز نمی‌توانست نسل دانشجویان پس از جنگ جهانی اول را که به دنبال یک جهان‌بینی و نوعی پاسخ به معنای وجود بودند، راضی کند، با توجه به تخریب احمقانه‌ای که جنگ به وجود آورد. همچنین درست است که گادامر پدیدارشناسی هوسرلی را به مثابه گونه‌ای جستجوی عقلانی ذات یا ایدوس می‌فهمید که مطابق آن، هرگز منحصر به فرد بودن، متناهیت و تاریخ‌مندی دازاین انسانی فهم نمی‌شد، همان‌گونه که او در مقاله‌اش در سال ۱۹۶۳ در باب «جنبش پدیدارشناختی» این مسئله را مطرح می‌کند.^۸ گادامر از اینکه پدیدارشناسی هوسرل، پس از شروع بسیار نوید بخش، عملاً باردیگر به نوعی ایده آلیسم نئوکانتی سقوط کرد، ناامید شده بود.^۹ این کاملاً درست است که هوسرل در سال‌های فرایبورگ خود با نئوکانتی‌ها و به‌ویژه ریکرت و کاسیرر به صلح رسید. با وجود این، گادامر هوسرل را همچون معلمی الهام‌بخش می‌دید که تلاش می‌کند، اعتبار پدیدارشناسی را با دقت، صداقت و حتی ذوق تبلیغی پیوند بزند.^{۱۰} براساس حکایت گادامر و همان‌طور که خود هوسرل نزد رومن اینگاردن اعتراف کرده بود، تلاش‌های هوسرل برای بنیاد نهادن پدیدارشناسی به‌نحو استعلایی هیچ وقتی برای وی باقی نگذاشته بود، حتی برای رفتن به تئاتر، گوش دادن به موسیقی یا لذت بردن از شعر.^{۱۱} اما هوسرل واقعاً می‌خواست فلسفه را به‌طور واقعی و عینی انجام دهد و گادامر به شدت به این موضوع جذب شده بود و به توجه هوسرل به جزئیات و هنرمندی او احترام می‌گذاشت. هرچند او اعتراف می‌کند که در سال ۱۹۲۳، وقتی در سخنرانی‌های هوسرل نشسته بود، به‌عنوان یک دکتر فلسفه تازه فارغ‌التحصیل

شده، واقعاً از عهده درک عمق و پیچیدگی‌های پدیدارشناسی هوسرل برنمی‌آمد.^{۱۲}

در واقع، هوسرل نسبت به آنچه که به‌طور عمومی شناخته شده است، تأثیر عمیق‌تری بر گادامر گذاشت و در این مقاله می‌خواهم نشان دهم که تأثیر هوسرل بر گادامر بسیار فراتر از آن چیزی است که معمولاً تصور می‌شود. افزون بر آن، تأثیر هوسرل بر گادامر گسترش یافت، به‌ویژه بعد از اینکه گادامر کتاب «بحران علوم اروپایی»^{۱۳} هوسرل را در طول دوره ۱۹۵۰ خواند. از این‌رو، درخور توجه است که در «حقیقت و روش» (۱۹۶۰)^{۱۴} گادامر بحث طولانی درباره بحران هوسرل دارد که تنها شش سال قبل، در ۱۹۵۴، در مجموعه هوسرلیان با ویرایش والتر بیمل منتشر شده بود. در واقع، تنها دو بخش نخست از پنج بخش برنامه‌ریزی شده بحران در نشریه تازه تأسیس فلسفه که توسط فیلسوف نئوکانتی آلمانی تبعید شده، آرتور لیبرت (۱۸۷۸-۱۹۴۶)^{۱۵} ویرایش شده و اوایل سال ۱۹۳۷ در بلگراد منتشر شد (اما تاریخ آن ۱۹۳۶ بود)،^{۱۶} چاپ شد. نسخه کامل تا سال ۱۹۵۴ منتشر نشد. اما تأثیر ژرفی بر گادامر گذاشت، او به گونه خاص روی بحث زیست جهان آن متمرکز شد.

گادامر بحران را به‌مثابه تلاش دیر هنگام هوسرل برای پرداختن به موضوعات متناهی و تاریخ‌مندی می‌بیند که توسط هایدگر در هستی و زمان (۱۹۲۷)^{۱۷} به گونه بسیار واضح و الهام‌بخش مورد بحث قرار گرفته بود. در حقیقت، براساس خوانش گادامر، محبوبیت زیاد هایدگر در برابر هوسرل، نشانه‌ای از افول روح فلسفه به‌مثابه علم متقن است. گادامر به‌درستی ناله‌های دیر هنگام هوسرل را که "رؤیا تمام شد"، همچون ابراز تأسف از رها کردن ایده آل فلسفه به‌عنوان علم متقن، تفسیر می‌کند. او همچنین به‌درستی هوسرل را به‌گونه‌ای تفسیر می‌کند که مطابق نظر لاندگرب و دیگران، هرگز دکترین اگوی استعلایی را حتی هنگامی که در اثر متأخر خود از دکارتیسم فاصله گرفت، رها نکرد. در "حقیقت و روش"، گادامر اهمیت رابطه هوسرل با هرمنوتیک را کاملاً آگاهانه تصدیق

می‌کند و توجه ویژه‌ای به مفاهیم متأخر هوسرل مانند افق، انترسوبژکتیویته و زیست‌جهان می‌نماید (گادامر اذعان می‌کند که مفهوم اخیر طنین حیرت‌انگیزی در اندیشه معاصر پیدا کرده است^{۱۸}). امیدوارم در ادامه مقاله نشان دهم که گادامر تأیید نموده است که ادموند هوسرل نسبت به آن چه در برداشت اولیه به نظر می‌رسد، فهم کامل‌تر و دقیق‌تری از تناهی، واقعیت و تاریخ مندی داشته است.

آشنایی گادامر با هوسرل

البته، گادامر از قبل در زمان تحصیلات خود در اوایل قرن بیستم در ماربورگ با هوسرل آشنا بود. پروفیسور کلاسیک‌های ماربورگ، پاول ناتورپ، دوست و طرف مکاتبه هوسرل بود و در ۱۹۱۷ با علاقه‌مندی نسخه نهایی ایده‌های I (۱۹۱۳) را در نظریه لوگوس مورد ارزیابی قرار داد. گادامر همچنین از سمینارهای تاریخ‌نگار هنری تأثیرگذار، ریچارد هامان (۱۹۶۱-۱۸۷۹)،^{۱۹} که دانشجوی سابق گئورگ زیمل و ویلهلم دیلتای بود، درباره هوسرل آموخت، دقیقاً همان‌طور که از آموزش خصوصی از یکی از دانشجویان ناتورپ که در مورد ایده‌های ۱ بحث می‌کرد.^{۲۰} افزون‌براین، در سال ۱۹۲۰، ماکس شیلر که در آن زمان (به‌عنوان) دومین شخصیت برجسته در پدیدارشناسی پس از هوسرل شناخته می‌شد، از ماربورگ دیدن نمود و آن‌گونه که گادامر در کارآموزی فلسفی خود یادآوری می‌کند، ایده مقدس رودلف اوتورا با گادامر جوان بحث کرد.^{۲۱} گادامر حتی در ترم تابستانی ۱۹۲۳ در فرایبورگ یکی از دوره‌های هوسرل را گذراند؛ جایی که او به‌طور عمده برای شنیدن هایدگر رفته بود. ظاهراً، این درس تحت عنوان «منطق استعلایی» گادامر را متقاعد کرد که هوسرل یک چرخش ایده‌آلیستی اتخاذ نموده است (این قبل از انتشار منطق صوری و استعلایی در ۱۹۲۹^{۲۲} و قبل از انتشار تأملات دکارتی^{۲۳} در قالب ترجمه فرانسوی بود که هر دو تأییدکننده پذیرش ایده‌آلیسم توسط هوسرل بودند). البته، گادامر به‌درستی هوسرل را چونان یک ایده‌آلیست دید. ایده‌های I

(۱۹۱۳)^{۲۴} هوسرل از قبل به‌گونه مثبت توسط پل ناتروپ بازنگری شده بود؛ کسی که هوسرل را به‌واسطه ارائه پدیدارشناسی همچون شکلی از فلسفه استعلایی در حال حرکت به سمت آشتی با کانت می‌دید.

افزون بر آن، ایده‌های I باعث بهت‌زدگی پیروان رئالیست هوسرل (مثل یوهانس دابرت) شد که فکر می‌کردند او از رئالیسم «پژوهش‌های منطقی» منحرف شده است. در واقع، هایدگر در سخنرانی‌های خود در ۱۹۲۵ در باب "تاریخ مفهوم زمان"، روایت هوسرل از آگاهی به‌مثابه امر «درون‌ماندگار و مطلق» را به‌عنوان تداوم پیش‌فرض‌های استنطاق نشده متافیزیک دکارتی مورد انتقاد قرار داد. برای بسیاری از فیلسوفان آن زمان، ایده‌های I همچنان درآمد نهایی بر پدیدارشناسی هوسرل باقی‌ماند و هوسرل بیش از یک دهه کتاب دیگری منتشر نکرد. در سال ۱۹۳۱ "ایده‌های I" توسط بویس به انگلیسی ترجمه شد. گیسون و هوسرل برای این ترجمه "پیشگفتار نویسنده" نوشتند. این پیشگفتار نویسنده (نوشته شده در سال ۱۹۳۰) ادعای مطرح شده در "تأملات دکارتی" را که پدیدارشناسی ایده‌آلیسم استعلایی است، تقویت می‌کرد. به نظر می‌رسید، این بازگشت به ایده‌آلیسم مواجه شدن با انضمامیت تاریخی را به فراموشی می‌سپارد. اما تقرب گادامر به هوسرل در سال ۱۹۲۳ به پایان نرسید. در واقع، مطرح خواهیم نمود که پربارترین مواجهه او با هوسرل در نوزده پنجاه تا نوزده هفتاد رخ داد؛ هنگامی که گادامر توانست متون تازه ویرایش شده هوسرل، از جمله "بحران"، "ایده‌های II" که در ۱۹۵۲^{۲۵} منتشر شد و مجلدات انترسویژکتیویته (که فقط در ۱۹۷۳ منتشر شدند)^{۲۶} را بخواند. این متون گادامر را به هوسرل کاملاً متفاوتی آگاه کردند؛ هوسرلی که با تاریخ، جامعه، فردیت و معنای سنت درگیر بود.

به اعتراف خود گادامر، او شیفته هایدگر بود (که او را برای نخستین بار به‌عنوان دستیار هوسرل در فرایبورگ در ۱۹۲۳ ملاقات کرد) و به‌ویژه از طریق توانایی هایدگر بود که او قادر شد تاریخ انگیزه پنهان پرسش‌های فلسفی را

آشکار سازد،^{۲۷} اما او همچنین از مفاهیم مشخص در هوسرل مطلع بود که برای پروژه‌اش در راستای بسط هرمنوتیک حیاتی بودند. در درجه نخست، او به مفهوم حیث‌التفاتی هوسرل (که به طرز شگفت‌انگیزی در هستی و زمان، ۱۹۲۷، هایدگر کم‌رنگ شده است) به‌مثابه شیوه‌ای برای غلبه بر جدایی معرفت‌شناختی سوژه و ابژه که نئوکانتیسم را آزار می‌داد، علاقه‌مند شده بود. گادامر می‌نویسد: «هنگامی که پژوهش معرفت‌شناختی به دنبال پاسخ این سؤال بود که چگونه سوژه‌ای، ارضا شده از بازنمایی‌های خود، جهان بیرونی را می‌شناسد و می‌تواند به واقعیت آن یقین داشته باشد، نقد پدیدارشناختی چگونگی بیهوده بودن چنین پرسشی را نشان داد».^{۲۸}

برای گادامر حیث‌التفاتی به معنای همبستگی میان ابژه تجربه و حالت‌های داده‌شدگی‌اش است (TM, 244) پدیدارشناسی بر این حالت‌های داده‌شدگی متمرکز است و بدین‌سان، نه تنها ابژه بازنمایی شده در تجربه، بلکه همچنین افق‌های مجاور را که آن‌ها نیز بازنمایی شده‌اند، آشکار می‌سازد (بنگرید: TM, 235). گادامر همچنان بر اهمیت حیث‌التفاتی پافشاری می‌کند. این به نزدیکی بیشتر به هوسرل اشاره دارد تا هایدگر که این مفهوم را با مفهوم مبهم‌تر استعلای دازاین جایگزین کرد. او همچنین به تحلیل‌های هوسرل از آگاهی زمانی به شدت علاقه‌مند بود و در کتاب "حقیقت و روش" می‌نویسد (خلاصه‌کردن بینش اساسی که در پدیدارشناسی پیدا کرد): "هر تجربه‌ای افق‌های ضمنی از قبل و بعد دارد و در نهایت با پیوستگی تجربیات موجود در قبل و بعد ترکیب می‌شود تا یک جریان واحد از تجربه را شکل دهد." (TM, ۲۴۵) اساساً، گادامر عمیقاً به واسطه مفهوم «افق» هوسرل متأثر شده بود و در واقع، این مفهوم را برای هرمنوتیک خود نسبت به جایگاه آن در هوسرل، محوری‌تر ساخت (هرچند، هوسرل فقید بیشتر و بیشتر در جهت مفصل‌بندی آن چیزی که خودش «حیث‌التفاتی - افق می‌خواند، حرکت نمود). گادامر «هم‌پوشانی» افق‌ها را محور فهم

متقابل قرار داد و هرمنوتیکی دقیق را درباره چگونگی فهم چنین هم‌پوشانی‌ای بسط داد.

براساس تشخیص گادامر، هوسرل، به‌ویژه در بحران، بیشترین تلاش مستمر خود را برای توسعه رویکرد پدیدارشناختی نسبت به مسائلی مانند زمان‌مندی، تاریخ‌مندی، تناهی و توسعه نسلی و فرهنگی، به کار می‌گیرد (پدیده‌ای که هوسرل تکوین می‌خواند «Crisis, 188; Hua VI, 191, i.e.»؛ یعنی شیوه‌ای که در آن معانی در انتقال از نسلی به نسل دیگر رسوب می‌کنند). افزون‌برآن، در بخش‌های پایانی بحران، به‌ویژه در بخش متون تکمیلی، ملاحظاتی در مورد ماهیت سنت فلسفی یافت می‌شود که می‌توانست توسط هایدگر یا گادامر نوشته شود، اما در واقع، از تأملات شخصی هوسرل در باب شاعرانه‌سازی تاریخ فلسفی نشئت گرفته‌اند. از سویی، برای هوسرل -همان‌طور که برای هایدگر- تاریخ (که براساس زنجیره‌های رویدادها و آشکار شدن شرایط در طول زمان درک می‌شود) حوزه‌ای منحصر به فرد، شخصی و رویدادی است که به لحاظ زمانی یکبار علامت‌گذاری شده است. این دقیقاً قلمرو واقعیت، امکان و آن چیزی است که هایدگر «پرتاب‌شدگی» خواهد خواند. در واقع، در این سیاق، هوسرل مرتباً به ایده «نسبیت هر امر تاریخی» اشاره می‌کند. (die Relativität alles Historischen, Crisis, ۳۷۳; VI, ۳۸۲). هوسرل نیز غالباً در باب «واقعیت غیر عقلانی» تاریخ تذکر می‌دهد، امری که توسط لودویگ لاندگر به مورد تأکید قرار گرفت (در واقع، مقاله لاندگر به درباره جدایی هوسرل از ایسم دکارتی تأثیر زیادی بر گادامر نیز داشت).^{۲۹} از سوی دیگر، همان‌طور که هوسرل نیز تشخیص می‌دهد، تاریخ نیز قلمرو انترسوبژکتیویته، امر اجتماعی، زندگی مشترک زیسته مطابق ارزش‌ها و هنجارها است. فعالیت‌های انسانی در قالب سنت و شکل‌گیری فرهنگ به همدیگر الحاق می‌شوند. هوسرل به کشف ساختارهای زیربنایی پیشینی ذاتی حاکم بر تقویم زندگی مشترک تاریخی علاقه‌مند است. در این رابطه او به «ساختارهای ذاتی تاریخ‌مندی مطلق» اشاره می‌کند (Crisis, 259; VI, 262) و

حتی ایده «تاریخ‌مندی مطلق» را نیز به کار می‌گیرد؛ مفاهیمی که گادامر در ارزیابی خود از کارهای متأخر هوسرل به آن‌ها استناد می‌کند.

دیدگاه هوسرل و هایدگر در باب تاریخ‌مندی

هرچند، هوسرل اغلب همچون فردی فاقد علاقه به تاریخ معرفی می‌شود؛ (اما) در واقع، او از حدود سال ۱۹۱۱ با مفهوم علوم انسانی درگیر بوده است. اهتمام او با معنابخشیدن به تاریخ به‌عنوان یک علم و شیوه زندگی تاریخی انسان به بسیار قبل برمی‌گردد و حداقل، می‌توان آن را به خوانشش از ویلهلم دیلتای نسبت داد (مسئله‌ای تاریخ‌گرایی به‌نحو انتقادی در مقاله «فلسفه به‌مثابه علم متقن» هوسرل در سال ۱۹۱۰-۱۹۱۱ بحث شده است) هوسرل پیش از این حین نوشتن ایده‌های I (به‌ویژه در ایده‌های III) به مفصل‌بندی روابط طبیعت و فرهنگ مشغول شده بود و این موضوع در چرک‌نویس دستی ایده‌های II نیز مشهود است. بسیار محتمل است که تحلیل تاریخ در "بحران" و "خاستگاه هندسه" به‌سادگی ادامه این تفکر (که عمدتاً به دیلتای و روکیت مربوط می‌شود) باشد که در سخنرانی‌های درباره طبیعت و روح که مکرراً بین سال‌های ۱۹۱۷ و ۱۹۲۷ ارائه شده، انجام شده است. انتشار اخیر سخنرانی‌های طبیعت و روح و همچنین مجلد ۳۹ هوسرلیانا در باب زیست‌جهان،^{۳۰} نشان می‌دهد که در واقع، از حیثی هوسرل مطالب زیادی برای ارائه درباره مسئله تاریخ داشته است. هوسرل تصدیق می‌کند که مفهوم «پیوستگی حیات» دیلتای مفهومی قدرت‌مندی است، هرچند، نیازمند شفاف‌سازی و زمینه‌سازی تئوریک مناسب‌تر است. این مسئله نیز در کانون توجه گادامر قرار دارد، او نیز از شهود بی‌واسطه، جریان یکپارچه و وحدت زندگی دیلتای آغاز می‌کند و تأیید می‌کند که او در ۱۹۲۳ دیلتای می‌خوانده است، دقیقاً در همان زمانی که هایدگر نیز او را می‌خوانده است.

گادامر یادآور می‌شود که هوسرل قبل از سال ۱۹۱۸، (همان‌طور که در نامه ای به ناتروپ شده) در پی غلبه بر رویکردهای ایستا در پدیدارشناسی اولیه خود

بود و تلاش می‌ورزید مسئلهٔ تکوین استعلایی را هستهٔ اصلی پدیدارشناسی خویش قرار دهد. برای هایدگر، همان‌طور که برای گادامر، تمام تلاش‌ها برای حل مسئلهٔ تاریخ (از جمله آن‌هایی که روش‌شناسی آن را با روش‌شناسی علوم طبیعی مقایسه می‌کردند) به‌طور ضمنی معنای درونی رخداد تاریخی بشر را مفروض می‌گرفتند، تاریخ را به آنچه هایدگر تاریخی‌سازی می‌نامد، تبدیل می‌کردند: جنبش خاصی که در آن دازاین کنار زده شده است و خودش خود را کنار کشیده است را ما تاریخی‌سازی می‌خوانیم» (§ ۷۲، ۴۲۷SZ, ۳۷۵) در «پیشگفتار برای ادامهٔ بحران» (ضمیمه ۱۳ در بیمل، متأسفانه در ترجمهٔ انگلیسی دیوید کار گنجانده نشده است) هوسرل خودش تصریح می‌کند که شیوهٔ تاریخی بیان بحران «به‌گونهٔ تصادفی انتخاب نشده است»، بلکه برای کار او محوری است (Crisis, Hua VI, 441) زیرا او می‌خواهد کل تاریخ فلسفه را همچون برخوردار از ساختار غایت‌شناختی واحد به نمایش بگذارد (Crisis 442, Hua VI). هوسرل تصدیق می‌کند، فلسفه نمی‌تواند از خود فرار کند؛ فیلسوفان باتوجه به هدف تعیین شده برای فلسفه وارثان گذشته هستند (§ ۱۷, Crisis, ۱۷; Hua VI, ۱۶). در واقع، فیلسوفان به‌منظور دسته‌بندی نیازهای زمان موظف به انجام خود تأملی تاریخی هستند.

«بنابراین، در فلسفه‌ورزی خود -چگونه می‌توانیم از آن اجتناب کنیم؟- ما کارگزاران بشریت هستیم. مسئولیت کاملاً شخصی وجود حقیقی خودمان به‌عنوان فیلسوفان، رسالت شخصی درونی‌مان، در عین زمان متمر بودن درون خودش، مسئولیت برای وجود حقیقی بشریت را شامل می‌گردد. دومی، به‌گونهٔ ضروری، بودن به سمت یک هدف است و فقط می‌تواند از طریق فلسفه -از طریق ما، اگر واقعاً فیلسوف باشیم- به تحقق برسد» (§ ۱۷, Crisis, VI, ۱۵).

در واقع، همان‌طور که خواهیم دید، هوسرل درک بسیار دقیقی از شیوه‌ای منحصر به فردی دارد که با آن فلسفه به تاریخ خودش نزدیک می‌شود. او از نوعی «شاعرانه» کردن تاریخ فلسفه سخن می‌گوید. مراد او این است که

فیلسوفان سلف تاریخی خود را نه از طریق برخی مستندات واقعی از بیرون تاریخ فلسفه، بلکه از طریق گونه‌ای پیوند درونی شناسایی می‌کنند تا اندازه‌ای به شیوه‌ای که مطابق آن شاعران کسانی را برمی‌گزینند که معین نموده‌اند بر آنها تأثیر گذاشته‌اند. شعر و فلسفه به نحوی سنت خود را می‌سازند. تاریخ برای هوسرل (—Historizität, Geschichtlichkeit) او از هر دو اصطلاح استفاده می‌کند) دقیقاً همان معنای فنی را که در آثار هایدگر دارد، ندارد. برای هوسرل، تاریخ در درجه نخست به معنای روشی است که در آن گروه‌بندی بشر تقویم می‌شود و در طول مبادلات و انتقالات نسلی (تکوینی)، یک تاریخ مشترک تداوم می‌یابد. هر گروه «وحدت سازگار» دارد؛ هر گروه‌بندی اجتماعی تاریخ‌مندی خودش را دارد. آن گونه که هوسرل در بحران می‌نویسد: «هر نوع شکل‌گیری فرهنگی تاریخ‌مندی خودش را دارد، مشخصه تبدیل‌پذیری و ارتباط با آینده‌ای خود را دارد، در واقع، با ارجاع به بشریت تاریخی، زنده، مولد و به کار گیرنده است» (Crisis, VI, 504, ترجمه من).^{۳۱}

افزون براین، تاریخ‌مندی‌های گوناگون می‌توانند در قالب مراحل مختلفی از بسط گروه‌بندی گردند؛ هرچند، برای هوسرل سطوح متفاوتی از تاریخ‌مندی وجود دارد، اما اینها نباید به سادگی همچون مراحل زمانی فهم شوند، بلکه آنها سطوح متفاوتی از پیچیدگی را در سازمان و چشم انداز کلی یک جامعه نشان می‌دهند. او (در یک متن تکمیلی تحت عنوان «سطوح تاریخ‌مندی: تاریخ‌مندی نخست» که بازهم در ترجمه کار برگردان نشده است) می‌نویسد: «تاریخ‌مندی به کلی‌ترین معنا همیشه و از پیش در پیشرفت بوده و در این پیشرفت، تاریخ‌مندی دقیقاً کلی‌ای است که به موجود انسانی تعلق دارد. تاریخ‌مندی یک تبدیل‌پذیری منسجم است مطابق با افراد، در افراد، و به مثابه فضای که مطابق با کثرت صور این فضا که می‌تواند چونان یگانگی یک ارگانسیم دیده شود» (ترجمه من، Crisis, VI, 502).

هوسرل همچنین در این متن از «تاریخ‌مندی تکوینی اولیه» سخن می‌گوید. (Crisis, Hua VI, 501) در جای دیگر، او از «تاریخ‌مندی استعلایی» صحبت می‌

کند (Hua XXIX, ۸۰) و از تاریخ‌مندی جهان طبیعی و قلمرو انترسوبژکتیو و فرهنگی سخن می‌گوید. برای هوسرل، طبیعت خود (به‌مثابه یک محصول فرهنگی) تاریخ دارد، دقیقاً به همان شیوه‌ای جهان فرهنگی که به‌گونه شایع‌تر تاریخی تلقی می‌شود. در واقع، هوسرل ترجیح می‌دهد از «اشیا فرهنگی که جهان را احاطه نموده است» سخن بگوید، با تأکید بر اینکه جهان انسانی با ابژه‌های فرهنگی و طبیعی هر دو در یک وحدت درهم‌تنیده مواجه می‌شود. علاقه هوسرل به معنای وجودی فرهنگ بشر در آغاز کتاب بحران § ۲ آشکار است؛ جایی که او درباره انسان‌ها در قالب «وجود معنوی‌شان» و «اشکال جهانی معنوی‌شان» سخن می‌گوید (Crisis, VI, ۴). در متن دیگری مرتبط با پژوهش‌های که به (کتاب) بحران تبدیل شد، البته قبل از ۱۹۳۰ نوشته شده است، هوسرل پرسشی را درباره روش‌شناسی علوم طبیعی مطرح می‌کند و می‌پرسد که آیا می‌توان چنین روش‌شناسی‌ای برای علوم انسانی و تاریخ نیز داشت: «آیا روشی برای احاطه بر قلمرو "روح" حوزه تاریخ، باتوجه به تمام امکانات ذاتی آن وجود دارد، به‌گونه‌ای که بتوان از طریق مفاهیم دقیق برای این قلمرو به حقایق "دقیق" دست یافت؟» (Crisis, Carr, VI, ۳۲۲; n. ۱۰۳۰).

هوسرل در نوشته‌های خود درباره فرهنگ به‌صراحت اصطلاح آلمانی روح (Geist) را استفاده می‌کند که با بسط معنی می‌توان آن را به فرهنگ ترجمه کرد. روح نمایانگر تلاش‌ها و دستاوردهای جمعی تلاش‌های آگاهانه انسانی است و می‌تواند به تمام زندگی آگاهانه از جمله زندگی حیوانات گسترش یابد.^{۳۲} از این‌رو به‌عنوان مثال، در سخنرانی وین، هوسرل درباره روحانیت حیوانات دقیقاً مانند انسان‌ها سخن می‌گوید، بدین معنا که چیزی شبیه جهان فرهنگی معنا می‌دهد و حرکت فکری حیوانات همچون کل یکپارچه پیچیده فهم می‌شود (Crisis, Hua VI, ۲۷۱; ۳۱۶). بنابراین در یک قطعه از ۱۹۳۴ با عنوان "زندگی انسان در تاریخ‌مندی" که با بحران مرتبط است، هوسرل نوشته است:

«روح‌گرایی اولیه. انسان حیات روحی خود را در جهان بی‌روح زیست نمی‌کند، در جهانی که همچون ماده (فهم شده است)، برعکس، چونان یک روح در میان روح‌ها، در میان انسان و مافوق بشر زیست می‌کند و این کلیت جهان برای او تمام زیستن موجودی، به شیوه‌ای روح، به شیوه بودن من، زیستن من در میان دیگران به مثابه سوژه‌های من، زندگی در قالب جامعه-من کلی است» (Hua, ۳XXIX, ترجمه من).

مطابق نظر هوسرل، این نگرش شخصی با احساس یک جهان اجتماعی مشترک پشتیبانی می‌شود: «اگر جهان احاطه‌کننده مشترک در برابر ما وجود نمی‌داشت، قادر نبودیم برای دیگران افراد باشیم. یکی با دیگری قوام یافته است» (Ideas II, ۳۸۷, IV, ۳۷۷). برای هوسرل فرد بودن یک مفهوم ارتباطی است. او شیوه‌ای را که انسان‌ها ضمائر فردی را استفاده می‌کنند، مشخص می‌سازد: گفتن "من" و "ما". "من بودن" همواره باید یک "من" در برابر یک "تو" و یک "او مرد" در برابر یک "او زن" باشد. در پس زمینه بحث هوسرل حتماً فیلسوف آلمانی یهودی، هرمان کوهن (۱۹۱۸-۱۸۴۲) قرار داشته است؛ کسی که پیش از مارتین بوبر از اهمیت "رابطه من و تو" سخن گفته بود.^{۳۳} هوسرل همچنین از «سنتز من - تو» (Synthesis, Crisis, ۱۷۲, VI, ۱۷۵) و حتی به‌گونه پیچیده‌تر از «سنتز ما» سخن می‌گوید. یک «من» دیگران را چونان «من» بودن در خود واقعی‌شان می‌شناسد. او از مردمی سخن می‌گوید که در یک جهان فردی، اشتراکی تعامل می‌کنند، هم در آن کنشگری می‌کنند و هم از آن متأثر می‌شوند؛ به‌عنوان مثال:

«آنچه شخص انجام می‌دهد و رنج می‌برد، آنچه درون او رخ می‌دهد، چگونه در ارتباط با جهان اطرافش قرار گرفته است، چه چیزی او را عصبانی می‌کند، چه چیزی او را افسرده می‌سازد، چه چیزی او را شاد یا ناراحت می‌کند - این‌ها پرسش‌های راجع به افراد هستند. و همچنین پرسش‌های از نوع مشابه راجع به جوامع ناظر به هر سطحی وجود دارند: ازدواج‌ها، دوستی‌ها، کلپ‌ها، جوامع

مدنی، جوامع مردمی و غیره، نخست در باب واقعیت‌مندی تاریخی و در گام بعدی در باب کلیت» (Abhandlung II ۳۰۱; Hua VI, ۳۲۲ Crisis).

در همین نقطه هوسرل مسئله روش‌شناسی علوم اجتماعی یا انسانی را طرح می‌کند که وجود و کنش افراد را مفروض می‌گیرد، کسانی که دارای زندگی‌های فردی اول شخصی و در مواجهه با دیگران دوم شخصی و سوم شخصی هستند. اکنون هوسرل مسائلی را بسط می‌دهد که برای گادامر حیاتی هستند.

فهم تاریخی و فرهنگی

یکی از مفاهیم محوری گادامر -مأخوذ از دیلتای و هایدگر- مفهوم فهم است که در تضاد با تبیین علمی قرار دارد. گادامر متذکر می‌شود که هایدگر شفاف‌سازی پدیدارشناختی را همیشه در پس‌زمینه امری درک کرده است که در برابر روشنایی مقاومت می‌کند.

«از این نقد مفهوم آگاهی که هایدگر بعدها آن را رادیکال‌تر می‌کند، می‌توانیم به‌ویژه اهمیت این نکته را در نظر بگیریم که هایدگر پیش از "هستی و زمان" اصطلاح "واقعیت‌مندی هرمنوتیک" را معرفی کرده و آن را در مقابل پرسش خود از ایده‌آلیسم آگاهی قرار داده است. واقعیت‌مندی به وضوح چیزی است که قابل شفاف‌سازی نیست، امری که در برابر هر گونه تلاش برای دستیابی به شفافیت فهم مقاومت می‌کند. بنابراین، آشکار می‌گردد که در هر فهمی چیزی ناگفته باقی می‌ماند و از این رو، درباره آنچه که هر فهمی را تحریک می‌کند، باید پرسیده شود».^{۳۴}

در این زمینه، گادامر تمام فهم‌ها را در افق‌های خاص می‌بیند. اما او به‌شدت تاریخی‌گرایی (ادعای اینکه آگاهی تاریخی نمی‌تواند فراتر از نسبیت خود قرار گیرد) را رد می‌کند.

یکی دیگر از بینش‌های کلیدی که گادامر از هایدگر اخذ می‌کند، مفهوم محدودیت فهم انسانی است. همان‌طور که گادامر اعلام می‌کند: «تاریخ‌مند بودن بدین معناست که شناخت از خود هرگز نمی‌تواند کامل باشد» (TM, ۳۰۲).

سفر خود فهمی همواره در حال انجام است. نه تنها فهم هرگز نمی‌تواند کل را درک کند، بلکه انسان‌ها ذاتاً با محدود شدن در زمان‌ها، مکان و نقاط خاص در تاریخ مقید می‌شوند. بدین لحاظ گادامر تمام فهم‌ها را چونان رخ‌دهنده درون افق‌های مشخص می‌بیند. اما او قویاً تاریخ‌گرایی را رد می‌کند (این ادعا که آگاهی تاریخی نمی‌تواند فراتر از نسبیت خودش قرار گیرد).

گادامر با این دیدگاه که افق‌ها متقابلاً انحصاری هستند یا اینکه جهان‌بینی‌ها به‌طور کامل بسته و غیرقابل نفوذند، مخالف است. در واقع، گادامر می‌خواهد تأکید نماید که خود ایده افق نه تنها شامل ایده محدودیت بلکه ایده گشودگی آن نیز است. افق‌ها صرفاً محدودیت‌ها نیستند، بلکه اساساً به روی دیگر افق‌ها گشوده هستند؛ آن‌ها مرزهای متحرک هستند. افق‌ها همچنین می‌توانند همپوشانی داشته باشند و در واقع اساساً همپوشان و متداخل هستند. هر سوژه یا ابژه معنادار به‌طور همزمان در بسیاری از افق‌ها قرار دارد. یک فرایندی مداوم و ناتمام از پروسه همپوشانی افق‌ها وجود دارد، که گادامر آن را «امتزاج افق‌ها» می‌نامد (Horizontverschmelzung, TM, ۳۰۶) و چیزی که او به‌دقت مورد تأکید قرار می‌دهد نه یک افق واحد، بلکه امتزاج (جمع) افق‌هاست. میان افق مفسر و افق متنی از گذشته تعامل پویا وجود دارد: «آگاهی تاریخی از دیگر بودگی خودش آگاه است و در نتیجه، از پیش‌زمینه بودن افق گذشته نسبت به افق خودش» (TM, 306). هر تلاشی برای فهم دیگری باید از این شناخت آغاز گردد که ما توسط افق‌های متفاوتی از فهمیدن از یکدیگر جدا شده‌ایم و اینکه فهم متقابل از طریق امتزاج همپوشان، ادغام افق‌ها تحقق می‌پذیرد، نه از طریق رها کردن افق اولیه یکی از طرفین گفتگو. این امتزاج متقابل افق‌ها باید به تفاوت و فاصله میان افق‌های زمانی احترام بگذارد. آگاهی از فاصله برای فهم حیاتی است.

دیدگاه هوسرل و گادامر در باب معنای افق

برای بیان درک خود از فهم مشترک در فاصله‌های فرهنگی و زمانی، گادامر به مفهوم «افق» هوسرل استناد می‌کند. گادامر در "حقیقت و روش" به کانونی بودن مفهوم افق برای هوسرل و همچنین به حیاتی بودنش چونان مفهومی که او خود نیز از آن بهره خواهد برد، اذعان می‌کند. او هوسرل را همچون کسی می‌بیند که از افق برای "به چنگ آوردن شیوه‌ای که همه محدودیت‌های حیث‌التفاتی معنا را در پیوستگی بنیادی کل ادغام می‌کند، بهره می‌برد." (TM, 245) به تعبیر دیگر، هوسرل بر یک نوع اتمیسم اولیه مشخص در تلقی‌اش از حیث‌التفاتی زیست جهان با نشان دادن اینکه همه تجربه‌ها به چارچوب‌های بزرگ‌تر و کل‌های هرگز به‌طور کامل محقق نشده، تعلق دارند، غلبه می‌کند. خود زمان-آگاهی شاید الگوی موردنظر از افق - آگاهی باشد. گادامر به توضیح افق به‌عنوان «نه یک مرز سفت و سخت، بلکه چیزی که با فرد حرکت می‌کند و او را به پیشرفت بیشتر دعوت می‌کند» ادامه می‌دهد (TM, ۲۴۵). بعداً در "حقیقت و روش" می‌نویسد: «هر حضور متناهی محدودیت‌های خود را دارد. ما مفهوم "وضعیت" را این‌گونه تعریف می‌کنیم که نمایانگر یک نقطه‌نظر است که امکان دید را محدود می‌کند. افق دامنه دیدی است که شامل همه چیزهایی می‌شود که از یک نقطه نظر خاص قابل مشاهده‌اند. با اعمال این مفهوم برای ذهن متفکر، از تنگی افق، از امکان گسترش افق، از باز شدن افق‌های جدید و غیره صحبت می‌کنیم» (TM, 302).

افق‌ها محدودیت‌هایی را وضع می‌کنند، اما درعین حال به نزدیک‌تر شدن به محدودیت اشاره می‌کند و در واقع افق سپس به عقب‌تر می‌رود. از این نظر، افق چیزی است که به‌طور مداوم تغییر می‌کند و این یک ویژگی ذاتی است. افزون بر این، افق‌ها نیز از یکدیگر متفاوت هستند و اگرچه می‌توانند امتزاج پیداکنند، هرگز در قالب افق واحد شناخته نمی‌شوند. گادامر تشخیص می‌دهد که هوسرل مفهوم افق را با مفهوم جهان پیوند می‌زند. در "حقیقت و روش" او از هوسرل

نقل قول می‌کند که گفته است در نادیده گرفتن موضوع‌سازی صریح مفهوم جهان هنگام بحث درباره مفهوم جهان طبیعی در "ایده‌ها I" اشتباه کرده است (TM, 245n. 148).

همه چیز به جهانی تعلق دارد که افق، یعنی زمینه‌ای برای تمام مواجهه‌های معنادار را فراهم می‌کند. گادامر ادامه می‌دهد که مفهوم افق را با مفهوم غنی زیست‌جهان (Lebenswelt) هوسرل مرتبط می‌کند. زیست‌جهان، برای گادامر، "کلی است که ما به‌عنوان موجودات تاریخی در آن زندگی می‌کنیم" (TM, 247) و چیزی است که در تمام تجربیات ما پیش‌داده شده است، اما در رویکرد طبیعی هرگز به ابژه ما تبدیل نمی‌شود. برای گادامر، مفهوم زیست‌جهان دقیقاً مخالف ابژکتیویسم است و «مفهومی اساساً تاریخی» است (TM, 247).

این مفهوم باید با ایده بی‌نهایت جهان واقعی (مفهوم علمی از جهان) مقایسه شود. گادامر هوسرل را چونان کسی می‌بیند که وحدت جریان زندگی را به‌گونه مقدم بر تجربه‌های انتزاعی شناسایی می‌کند، هرچند گادامر از هوسرل به‌خاطر وارد کردن مفهوم انتزاعی و غیر شفاف زندگی و تلاش برای سازگار کردن آن در یک چارچوب معرفت‌شناختی، انتقاد می‌کند (مشابه انتقاد از فلسفه زندگی در هستی و زمان هایدگر). افزون‌براین، مطابق نظر گادامر، هوسرل هیچ ایده‌ای از سنت فلسفی پیشین (به شمول زیمل و دیگران) که قبلاً زندگی را به مسئله تبدیل کرده بودند، نداشت. گادامر در اینجا وابستگی خود را به تحلیل مقایسه‌ای میش نشان می‌دهد.

به‌طور کلی، اصطلاح «افق» توسط هوسرل به‌گونه استعاری استفاده می‌شود، اما از معنای عقل سلیم محدودیت دید بینایی فردی بهره‌برداری می‌کند. او این معنا را به هر زمینه‌ای از تجربه گسترش می‌دهد که چونان محدودیت یا مرز (هوروس یونانی به معنای مرز است) عمل می‌کند. نخستین بحث از افق به‌صورت چاپ شده در ایده‌های ۱ (۱۹۱۳) هوسرل مطرح شد که در آنجا، در مقدمه او از پیش‌فرض‌های سنتی سخن می‌گوید که افقی را بر

تفکرات ما وضع می کند. در بخش نخست او درباره جهان به مثابه «افق جمعی پژوهش های ممکن» صحبت می کند. در ایده های I بخش ۸۲ درباره افق سه لایه سخن می گوید. هوسرل در بخش ۲۷ ایده های I می نویسد:

«اما حتی با حوزه ای که به طور شهودی واضح یا مبهم، متمایز یا نامتمایز، و همزمان وجود دارد - که هاله ای ثابت در اطراف میدان ادراک واقعی تشکیل می دهد - جهان برای من به طور کامل در دسترس نیست، به شیوه ای که مخصوص آگاهی در هر لحظه آگاهی بخش است. برعکس، در نظم ثابت وجودش، جهان به نامحدود دست می یابد. آنچه اکنون ادراک می شود و آنچه بیشتر یا کمتر آشکارا همزمان و معین (یا حداقل تا حدودی معین) است، توسط افق مبهمی از واقعیت نامعین نفوذ و احاطه می شود. می توانم پرتوهای توجه خود را به این افق بفرستم که نتایج متفاوتی به همراه دارد. ارائه های تعیین کننده، در ابتدا مبهم و سپس زنده می شوند و چیزی را برای من بیرون می کشند؛ زنجیره ای از چنین شبه خاطراتی به هم متصل می شود؛ دامنه تعیین پذیری هر بار وسیع تر می شود، شاید به قدری وسیع که ارتباطی با میدان ادراک واقعی به عنوان محیط مرکزی من برقرار شود» (Ideas I, § ۲۷, ۵۲, Hua III/1, ۴۹).

برای هوسرل ابژه های مادی و فضایی به نحو مجزا ادراک نمی شوند، بلکه از طریق نیمرخی یا دورنمای با پس زمینه ابژه های دیگر و در میانه ای «جهان احاطه کننده» ی بر دیگر بدن های زنده که نیز افراد دیگر، حیوانات و غیره هستند، فهم می شود (Ideas II §, 51). بدین سان، هوسرل می گوید: «هر ادراکی پس زمینه ادراکی خودش را دارد» (Ideas I, § ۱۱۳, p. ۲۶۷, Hua III/1, ۲۳۱). براساس نظر هوسرل، نه تنها هر ادراکی بلکه هر «تجربه زیسته» ای از هر نوعی که با مجموعه ای از امکانات ضروری منحصر به فرد همراه است، درصدد ساختن چیزی هستند که او «افق» تجربه می نامد. این افق ها صرفاً امکانات تهی نیستند، بلکه تقریباً «درباره محتوای به لحاظ التفاتی از پیش تعیین شده»

هستند (§ ۱۹CM, ۴۴, Hua I, ۸۲)، یعنی آن‌ها بالقوگی‌های از پیش تعیین شده هستند. «افقی از ارجاعات» وجود دارد که درون خود تجربه ساخته شده است. هر چیزی که به‌گونه واقعی پدیدار می‌شود، تنها به‌واسطه درهم‌آمیختگی و غوطه‌ور بودن با یک افق التفاتی خالی، یعنی به‌واسطه احاطه شدن با هاله‌ای از خالی بودگی نسبت به پدیدارشنودگی، یک شیء پدیدارشنوده است. خالی بودن که عدم نیست، بلکه خالی بودن که قرار است پر شود؛ این یک عدم تعیین‌پذیری تعیین‌پذیر است. برای ماندن در مثال ادراک، اشیاء ادراک شده درون «میدان ادراکی» داده می‌شوند، در حالی که هستومندی با افق‌های بیرونی و درونی تجربه می‌شود (§47, Crisis). شیء ادراک شده دارای سیاقی از اشیاء مستقیماً حاضر است، اما همچنین دارای زمینه‌ای از اشیاء ممکن است. یک کلمه یا جمله به اعتبار سیاق پس‌زمینه‌ای دیگر معانی در زبان معنادار می‌گردد. یک افق نظام از ارجاعات است، چیزی شبیه به زبان. ویژگی افق حدی است که هرگز دسترس‌پذیر نیست و به نظر می‌رسد فرد حین نزدیک شدن به آن، عقب می‌رود. بنابراین، افق عینیت‌پذیر و تعیین‌پذیر نیست.^{۳۵}

هوسرل در تأملات دکارتی و جاهای دیگر میان افق‌های درونی و بیرونی تمایز قائل می‌شود. یک صندلی یک افق درونی دارد، می‌توان روی آن نشست، در مقابل آن زانو زد، روی آن ایستاد، آن را بلند کرد و جابجا کرد، با دیگر صندلی‌ها روی هم چید، از آن برای بازنگهداشتن در استفاده کرد، از پنجره بیرون پرتاب کرد، برای هیزم خرد کرد و غیره. تعامل با یک صندلی شامل درک آن براساس یک یا چندتا از این امکانات بعدی است. آن جنبه از ابژه که در سلسله از سایه‌افکنی‌ها پدیدار می‌شود، همواره نشانه‌های بیشتری از یک درون ارائه می‌دهد، (علی‌رغم) وجود اشارت‌های به دیگر جنبه‌ها. اما افق‌ها در اینجا متوقف نمی‌شوند. صرفاً وجود جنبه‌های دیگر این ابژه نیست، بلکه همچنین این امکان وجود دارد که خود ادراک می‌توانست به شیوه‌ای متفاوت انجام شود (از زوایای مختلف، فاصله و غیره). بنابراین، به‌عنوان مثال، می‌دانم که اگر به

صندلی چوبی نزدیک تر شوم، ویژگی‌های خاصی از بافت چوب واضح تر خواهد شد. این به نوعی عدم تعیین پذیری در تجربه ابژه منجر می‌شود و در عین حال همچنین یک نوع تعیین پذیری و مجموعه‌ای از تعیین پذیری‌های بیشتر را به همراه دارد. ابژه برای مجموعه‌ای از تجربه‌ها «قطب هویت» (ein Identitätspol, (Hua XI, 7) است، «یک x ثابت، یک زیرساخت ثابت» (Hua XI, 7). شامل مجموعه‌ای از انتظارات و پیش فرض‌هاست که من از قبل با نزدیک شدن به ابژه، در ذهن داشتم (Hua, XI, 7).

هوسرل فرایند ادراک یک ابژه را چونان روند پویا می‌بیند که شامل پر شدن و خالی شدن‌های تدریجی است. پیش‌بینی‌های خاص به‌گونه‌ی شهودی پر می‌شوند، در حالی که انتظارات جدید گشوده می‌شوند. هر ادراک یک مجموع یا نظام کامل از ادراکات را ایجاد می‌کند. هیچ ادراکی نهایی وجود ندارد که بتواند به‌گونه‌ی کامل شیء را به اتمام رساند. در واقع، شیء فیزیکی بودن دقیقاً بدین معناست که به لحاظ ذات پایان‌ناپذیر است و این در مورد نوع هویت‌های که حیات فرهنگی یافته‌اند، حتی بیشتر صادق است. افق‌ها می‌توانند زمانی، مکانی، زبانی، فرهنگی، تاریخی و غیره باشند. «افق نهایی همه افق‌ها» جهان است (Ideas I, §27) که به معنای بی‌نهایت و نامحدود بودن در هر جهت است. هوسرل در نوشته‌های متاخر خود از افق - جهان سخن می‌گوید. (به‌عنوان مثال، Crisis, §36) او (در باب موضوع داده‌شدگی که گادامر به‌گونه‌ی اساسی گسترش و بسط خواهد داد) می‌نویسد:

«زندگی طبیعی، چه به‌صورت پیشا-علمی یا به لحاظ علمی، از حیث نظری یا از حیث عملی مورد توجه باشد، زیستن درون یک افق فاقد موضوع کلی است. این افق، در رویکرد طبیعی، دقیقاً جهان است که همیشه به‌مثابه آنچه وجود دارد، پیش‌داده شده است. به‌سادگی ادامه دادن به زندگی به این شیوه، نیازی به کلمه «پیش‌داده» نیست؛ هیچ ضرورتی ندارد اشاره شود که جهان به گونه‌ی مداوم برای ما واقعیت دارد. تمام پرسش‌های طبیعی، تمام اهداف عملی و

نظری که به‌مثابه موضوعات - همچون موجود، به‌مثابه شاید موجود، به‌مثابه محتمل، به‌مثابه پرسش برانگیز، به‌مثابه ارزش‌مند، به‌مثابه پروژه، به‌مثابه کنش و نتیجه کنش - اخذ شده‌اند، باید در ارتباط با چیزی یا دیگران درون افق جهان انجام شود» (Crisis, §38, 145; Hua VI, 148).

برای هوسرل این مسئله اساسی که چگونه ابژه ادراکی واحد به‌عنوان همان ابژه توسط هم‌سوژه‌های متعدد تجربه شده است، دقیقاً همان دشواره‌ای است که چگونه یک «جهان» تحقق می‌یابد (به‌عنوان مثال بنگرید: (Hua ۱۸۰۸ Ideas II, § IV, ۸۰). هنگامی که ما یک ابژه را درک می‌کنیم، ابژکتیویته واقعی‌اش از طریق درک‌پذیر بودنش توسط دیگران قوام پیدا می‌کند. هوسرل این موضوع را در ابتدا بسیار گیج‌کننده می‌داند؛ زیرا در ادراک یک ابژه، معمولاً این احساس که دیگران نیز درکش می‌کنند یا می‌توانند، در تجربه ادراکی ما از پیش زمینه‌سازی نشده است. با وجود این، این دقیقاً به ادراک یک ابژه تعلق دارد، چون آن ابژه در افق - جهان چنین ادراکات ممکن‌ی توسط دیگران (یا خود شخص در زمان دیگر) مندرج است. این مسئله به‌گونه طبیعی به این شناخت می‌انجامد که تجربه ادراکی نه‌تنها در جریان زمانی یک آگاهی فردی گنجانده شده است، بلکه در حیث‌التفاتی‌های متقاطع و هم‌زمان دیگران نیز وجود دارد. هر تجربه زیسته گذشته‌ای دارد که در یک افق نامعین گذشته محو می‌شود و به‌طور مشابه دارای افق مربوط به آینده است.

هوسرل از انسان‌های سخن می‌گوید که درون افق‌های تاریخی خود زندگی می‌کنند. (Crisis. §2) او به وضوح آگاه است که مصنوعات انسانی به‌گونه ویژه دارای موقعیت زمانی هستند که ممکن است نحوه فهم آن‌ها را در یک زمان خاص محدود سازد. به‌عنوان مثال، در منطق صوری و استعلایی هوسرل اذعان می‌کند که در پژوهش‌های منطقی‌اش (۱۹۰۰/۱۹۰۱)، او هنوز فاقد مفهوم «حیث‌التفاتی - افق» مورد نیاز برای درک زندگی در تاریخ بوده است. افزون‌براین، افق‌ها در قالب اصطلاحات مرتبط با شیء بودگی قابل فهم نیستند. افق‌ها

اشیاء نیستند و در برابر عینیت و تجسم مادی مقاومت می‌کند. این مفهوم کاملاً غیر ابژکتیو، مشترک و دیریاب از افق است که گادامر آن را برای نیازهای خودش در مفصل‌بندی وضعیت هرمنوتیکی بسیار جذاب و مناسب می‌یابد.

دیدگاه هوسرل و گادامر در باب انترسوبژکتیویته و زیست جهان

گادامر به روشی اشاره می‌کند که آلفرد شوپس و دیگر دانشجویان هوسرل تلاش کردند تا مفهوم زیست جهان هوسرل را استعلایی زدایی کنند. در کمال تعجب، گادامر می‌خواهد ساحت استعلایی را حفظ کند. گادامر باورمند است، هوسرل مشاهده کرد که چرخش استعلایی آغاز شده توسط دکارت فاقد دو بینش حیاتی بود؛ در خصوص انترسوبژکتیویته و تقویم آن چیزی که به‌گونه آشکار قصد نشده است. او می‌نویسد:

«اما این آگوی نهایی (آگوی استعلایی) اساساً چیزی خالی بود که واقعاً نمی‌دانستند با آن چه کنند. به‌ویژه، هوسرل مشاهده کرد که حداقل، دو پیش‌فرض نادیده در این آغاز رادیکال نهفته است. درگام نخست، آگوی استعلایی شامل "همه ما" جامعه انسانی بود و نگاه استعلایی پدیدارشناسی به‌هیچ‌وجه به‌طور صریح پرسشی راجع به اینکه وجود «تو» و «ما»، فراتر از جهان آگو، چگونه واقعاً تشکیل می‌شود، مطرح نمی‌کند (این مسئله انترسوبژکتیویته است). دوم، او مشاهده کرد که تعلیق کلی این تز در خصوص واقعیت کافی نبود، چون که تعلیق این حالت صرفاً از ابژه آشکار کنش معنابخش التفاتی متأثر شده است، اما نه آنچه که توأم با قصد است و آن معنای ضمنی ناشناخته که به همراه هر چنین کنش معنایی داده می‌شود... بنابراین، هوسرل به تدوین دکترین خود درباره افق‌ها رسید که در نهایت همه در یک افق جهانی کلی که تمام زندگی التفاتی را دربر می‌گیرد، ادغام می‌شوند».^{۳۶}

گادامر در اینجا به مسائلی اشاره می‌کند که هرمنوتیک خود او به‌گونه پرباری با آن‌ها درگیر خواهد شد. اساساً، گادامر به اهمیت کشف مجدد حیث التفاتی هوسرل و همچنین به شناسایی مسائل انترسوبژکتیویته و حوزه‌های

معانی قصد شده هم‌زمان اذعان می‌کند، اما نه معانی قصد شده به صورت آگاهانه. این زمینه اصلی پژوهش‌های خود گادامر است. در مقاله‌ای تحت عنوان "سوبژکتیویته، انترسوبژکتیویته، سوژه و شخص" گادامر می‌نویسد:

«هرچند، دلایل خوبی نیز وجود دارد که بخواهیم برنامه هوسرلی پدیدارشناسی استعلایی را به خاطر استحکام و رادیکالیته بودنش تأیید کنیم، با این حال، نسبت به استفاده‌ای که خود هوسرل از این رویکرد در خصوص مسئله انترسوبژکتیویته برای پدیدارشناسی زیست‌جهان نمود، باید انتقاد کرد».^{۳۷}

گادامر عمیقاً به مفهوم انترسوبژکتیویته هوسرل علاقه‌مند است، اما انتقاداتی به مفهوم تجربه دیگری هوسرل دارد که در تأملات دکارتی و در سه مجلد هوسرلیات در باب انترسوبژکتیویته که گادامر در طول دهه ۱۹۷۰ می‌خواند، مطرح شده است. او می‌نویسد:

«با هوسرل می‌توانیم درک کنیم که او چگونه به مفهومی مانند "انترسوبژکتیویته" دست یافته است؛ زیرا او مصمم است در حوزه دکارتی سوبژکتیویته باقی بماند. این به پژوهش‌های پدیدارشناختی خستگی‌ناپذیر هوسرل می‌انجامد که اکنون سه جلد ضخیم را دربر می‌گیرد. همچنین به نتیجه کاملاً بیهوده‌ای می‌انجامد که ما ابتدا "دیگری" را همچون ابژه‌ای ادراک‌قوام یافته از ابعاد و غیره در نظر بگیریم و در گام بعدی در کنش سطح بالاتر، به این "دیگری" از طریق همدلی استعلایی ویژگی یک "سوژه" را اعطا کنیم. ما می‌توانیم سازگاری با آنچه را هوسرل سریع برای تفوق رویکرد خودش منقعد می‌کند، تمجید کنیم. هرچند توجه داریم که محدودیت و یک‌سویه‌گی هستی‌شناسی حضور با چنین رویکردی اجتناب‌پذیر نیست».^{۳۸}

گادامر به گونه‌ی تأیید‌آمیز توسل هوسرل به مفهوم «ما فکر می‌کنیم» برای غلبه بر سولپسیسیسم روش‌شناختی اگوی اندیشنده را نقل می‌کند. گادامر هرگز متقاعد نشده است که هوسرل واقعاً قادر به درک این روش بوده است که در آن دیگری خودش را در تجربه ما آشکار می‌سازد.

از این رو، برای گادامر هیچ تردیدی وجود ندارد که هوسرل به اهمیت انترسوبژکتیویته، سوبژکتیویته مشترک و زندگی در جامعه اعتراف کرده است. گادامر به تداوم بین بحث‌های هوسرل راجع به افق التفاتی و روایت هایدگر از بودن در جهان نیز اشاره می‌کند. به عنوان مثال، در بحران، هوسرل به گونه مداوم، موازی با بحث هایدگر از «بودن با دیگران» در هستی و زمان، «اشتراکی نمودن» تجربه ما را مورد تأکید قرار می‌دهد. او از ویژگی ذاتی انسان‌ها برای «زیستن با یکدیگر» سخن می‌گوید (Miteinanderleben, Crisis, ۱۶۳; Hua VI, ۱۶۶; see also § ۲۸, ۱۰۸; Hua VI, ۱۱۰) و از همکاری و زیستن انسان‌ها در جهان به مثابه «هم‌سوژه» که در یک «هم‌انسانی» به همدیگر تعلق دارند، سخن می‌گوید. او به طور کلی، اغلب از یک حیث التفاتی مشترک جمعی یا «سوبژکتیویته ما» سخن می‌گوید (Wirsubjektivität, Crisis, § ۲۸, ۱۰۹; Hua VI, III). موضوعی که باردیگر در فلسفه ذهن مورد توجه واقع شده است.^{۳۹}

برای هوسرل تقدم جهان شخصی و فرهنگی بر جهان طبیعی (و به ویژه جهان طبیعت‌گرایانه‌ای که توسط علوم فیزیکی دقیق تعیین شده است) در ایده های II و بعد از آن مورد تأکید واقع شده است. در بحران، هوسرل پا را فراتر می‌گذارد و درباره سوژه‌های که نه تنها فهم مشترکی از جهان مشترک دارند، بلکه از فهم این جهان چونان قوام یافته توسط سنت نیز، می‌نویسند (حتی اگر آن سنت کاملاً از باورهای نادرست تشکیل شده باشد، همان‌طور که هوسرل در بحران ۳۲۶; VI, ۳۰۵ توضیح می‌دهد). مردم در جهانی زندگی می‌کنند که از عادات و رفتارهای رسوب یافته از جهان سنت، شکل گرفته است. در مجلدات انترسوبژکتیویته، هوسرل در یادداشتی که حدود ۱۹۲۱/۱۹۲۲ نوشته است، بیان می‌کند: «زیستن در پیش‌داوری، زیستن در سنت است، در گسترده‌ترین معنا، زیستن در سنت به هر زندگی - آگوی تعلق دارد» (Hua XIV, 230) ترجمه من). تمام زندگی انسانی بر اساس سنت‌ها و ممارست‌های دانش انباشته شده در طول نسل‌های پیشین ساخته شده است، همان‌گونه که تمام معانی بر بنیاد

معانی قبلی ساخته شده است. بنابراین، هوسرل در ضمیمه XXIV بحران (همراه با بخش ۷۳) می‌نویسد:

«هر انسان به‌عنوان یک فرد در ارتباطات درون‌نسلی خودش استقرار می‌یابد، چنانچه به شیوه معنوی شخصی فهم شود، در قالب وحدت تاریخ‌مندی مستقر می‌شود؛ این صرفاً توالی واقعیت‌مندی‌های گذشته نیست، بلکه در هر اکنونی، در واقعیت‌مندی آن، به‌مثابه اکتساب معنوی پنهان، به‌مثابه گذشته‌ای که این فرد خاص را تعیین بخشیده است، ترکیب شده است و دقیقاً به لحاظ التفاتی در خود او چونان شکل‌گیری و پرورش خودش پیچیده شده است (Crisis VI, 488 ترجمه من)».

بنابراین، واضح است که مفهوم سنت و شیوه‌ای که مطابق آن جهان‌های شخصی توسط سنت شکل می‌گیرند، پیشاپیش در هوسرل متأخر پردازش قابل توجهی پیدا می‌کند و در اینجا گادامر کاملاً با رویکرد هوسرل موافق است. گادامر می‌نویسند:

«زیرا ما در آنچه به ما داده شده است زیست می‌کنیم و این صرفاً یک منطقه خاص از تجربه ما از جهان نیست، به‌ویژه آنچه ما «سنت فرهنگی» می‌نامیم که تنها از متن‌ها و آثار تاریخی تشکیل شده و قادر است معنایی را که به لحاظ زبانی قوام یافته و از حیث تاریخی مستند شده است، به ما منتقل کند. نه، بلکه خود جهان است که به‌گونه ارتباط‌مندانانه تجربه می‌شود و به‌صورت مداوم به‌عنوان یک وظیفه بی‌نهایت به ما سپرده می‌شود».^{۴۰}

گادامر به‌گونه خاص تحت تأثیر مفهوم «زیست جهان» هوسرل قرار دارد، مفهومی که او بارها و بارها به آن بازمی‌گردد و مفهومی که او دائماً برای تحسین مورد توجه قرار می‌دهد. او هوسرل را به‌عنوان معرف این واژه به‌مثابه پاسخی به یک پرسش، می‌بیند. زیست جهان برای گادامر، «مفهوم متضاد» با ایده‌ای «جهان علم» است.^{۴۱} گادامر در مقاله‌ای دیگر می‌نویسد:

«در آثار متأخر هوسرل، کلمه جادویی زیست جهان پدیدار می‌شود؛ یکی از آن کلمات مصنوعی نادر و شگفت‌انگیز (قبل از هوسرل ظهور نکرده است) که به آگاهی زبانی عمومی راه یافته است. از این رو، بر این واقعیت گواهی می‌دهد که آن کلمات حقیقت ناشناخته و فراموش ناشدنی را به زبان تزریق نمودند. بنابراین، کلمه‌ای «زیست جهان» برای ما همه پیش فرض‌های را یادآوری نمود که زیربنای تمام دانش‌های علمی است».^{۴۲}

گادامر ابداع این مفهوم را چونان تصحیح قاطع بر شیفتگی نئوکانتی و پوزیتیویستی نسبت به جهان علمی به‌مثابه روایت دقیق از جهان طبیعی، می‌بیند. این نیز تلاش هوسرل برای «خود انتقادی» است.^{۴۳} «زیست جهان»، برای هوسرل با توجه به سیاق، معانی متعدد دارد. این اصطلاح برای دربرگرفتن -یا درواقع گاهی برای جایگزینی با- دیگر اصطلاحات که هوسرل استفاده می‌کند، به کار می‌رود، از جمله «جهان طبیعی»، «جهان پیرامونی که به‌گونه شهودی داده شده»، (Crisis, § 9a; § 59) «جهانی که مستقیماً شهود شده»، (Crisis, § ۳۳) «جهان مسلم و از پیش داده شده تجربه»، «جهان زندگی طبیعی»، (Crisis, 204; VI, 208) «زیست‌بوم»، «جهان تجربه»، «جهان فرهنگ»، «جهان زندگی»، «جهان انسانی» و غیره.^{۴۴} در درجه اول، زیست جهان همان «جهان تجربه روزمره»، «جهان شهود شده» و «جهان پیرامونی از پیش داده شده» است (Crisis, § ۷; VI, ۷۷). افزون‌براین، زیست جهان جهانی است به‌مثابه قلمرو پدیدارهای سوبژکتیو که از پیش توسط هیچ علمی بررسی نشده است. همان‌طور که هوسرل می‌نویسد: «ما به‌طور آگاهانه همیشه در زیست جهان زندگی می‌کنیم؛ معمولاً مطلقاً دلیلی وجود ندارد که آن را به‌گونه آشکار به‌مثابه جهان برای خودمان تبدیل به مسئله کنیم» (Crisis, Appendix VII, ۳۷۹; VI, ۷۵۹).

زیست جهان همواره هم‌بسته و قرین تجربه‌گری، کنشگری و ارزش‌گذاری انسان و همدوش زندگی در رویکردهای شخصی و طبیعی است. از این رو، هوسرل از درهم‌تنیدگی یا آمیختگی میان طبیعت (به‌مثابه ابژه علوم و تجربه

طبیعی) و روح (به‌مثابه فرهنگ) در زیست‌جهان سخن می‌گوید (بنگرید: Phen. §16 Psych). از این نظر، زیست‌جهان شامل هر دو می‌شود؛ جهان آنچه به‌گونه سنتی چونان «طبیعت» تعیین یافته است (آن‌گونه که در مواجهات روزمره مان با آن، خودش به ما اهدا می‌کند، به شمول صخره‌ها، کوه‌ها، آسمان، گیاهان، حیوانات، سیارات، ستارگان و غیره) و همچنین آنچه معمولاً به‌عنوان جهان «فرهنگ» شناخته می‌شود که شامل خودمان، افراد دیگر، حیوانات در رفتار اجتماعی‌شان، نهادهای، مصنوعات، نظام‌های نمادین مانند زبان‌ها، ادیان می‌شود، به تعبیر دیگر، جهان پیرامونی فرهنگی و طبیعی پیرامون ما. زیست‌جهان باید به‌عنوان دربرگیرنده مجموعه‌ای از ابژه‌ها همپوشان فهم شود که همچون ابژه‌های ادراکی، ابزار، اسباب، غذا، لباس، سرپناه، ابژه‌های هنری، ابژه‌های مذهبی و غیره ما را در زندگی احاطه نموده‌اند. در نخستین بحث خود در خصوص این مفهوم در بحران § ۹، هوسرل زیست‌جهان پیشا-علمی را با جهان علم مقایسه می‌کند. او ادامه می‌دهد تا زیست‌جهان را چونان امر «شهودی»، «واقعی»، «انضمامی» و «صرفاً نسبی سوژکتیو» تشخیص بخشد، در تضاد با جهان علم که «انتزاعی»، «ایده‌آل» و «ابژکتیو» است.^{۴۵}

درواقع، بارزترین مشخصه‌ای که هوسرل به زیست‌جهان نسبت می‌دهد و در حقیقت، نخستین تشخیص بخشی زیست‌جهان که او ارائه می‌کند (با الهام از مفهوم پیش‌یافته ریچارد اوناویوس)، این است که زیست‌جهان همواره «پیش‌داده» است، همیشه در دسترس است.^{۴۶} هوسرل مکرراً درباره پدیده «پیش‌دادگی» این جهان، مقدم بر تمام نظریه‌پردازی‌ها، سخن می‌گوید. به این معنا، زیست‌جهان تفوق‌ناپذیر است. نمی‌توان آن را کنار گذاشت یا از آن فراتر رفت.

فرق نمی‌کند ما چه تجربه‌ای داریم، زیست‌جهان بر این معنا استوار شده است که اشیاء از قبل جلو ما وجود دارند. زیست‌جهان به قدری نزدیک و ملموس است که ما حتی نمی‌توانیم از آن به‌گونه تئوریک به‌عنوان «پیش‌فرض» سخن بگوییم، چون که همه پیش‌فرض‌ها و باورها قبل از این «پیش‌دادگی» آغاز می‌

شوند. این جهان به گونه انضمامی در قلب هر تجربه آگاهانه طبیعی قرار دارد.^{۴۷} علاوه بر این، نمی توان آن را همچون یک کلیت از اشیاء فهم نمود، زیست جهان به گونه واقعی یک افق است که از گذشته نامعین تا آینده نامعین امتداد دارد و شامل تمام امکان های تجربه و معنا است. جهان تجربه به طور مستقیم داده شده و به عنوان چیزی از پیش موجود، آشکار و قطعی شهود شده است. همان طور که هوسرل تأکید می کند، «زیستن همیشه به معنای زیستن در یقین این جهان است» (Crisis, §۳۷, Inweltgewissheitleben); زندگی طبیعی «زیستن در باور» (Glaubensleben) است. در زندگی در نگرش طبیعی در جهان، نوعی «پذیرش ساده» وجود دارد. این احساس به قدری فوری است که حتی به عنوان مسئله ای مطرح نمی شود. این مفهوم زندگی در باور ساده، البته به این ایده گادامر بسیار نزدیک است که تمام فهم ها بر اساس پیش فرض ها و پیش داوری های بررسی نشده تحقق می یابد. تصور گادامر از جوامع که در افق سنت ها زندگی می کنند و زمینه پیش داده ای را برای تمام فهم ها فراهم می کنند، در هوسرل به خوبی اثبات شده است.

به صورت جالب توجهی، گادامر فکر می کند کاوش های دیر هنگام هوسرل راجع به زیست جهان او را در مسیری کاوش های تاریخی انضمامی قرار می دهد که او برای آن فاقد صلاحیت بود.^{۴۸} گادامر در اینجا در مسیر انتقادات میرلوپونتی از هوسرل حرکت می کند. میرلوپونتی در توضیح نامه معروف هوسرل به لوسین لوی برول، فکر می کرد که هوسرل به محدودیت های یک عمل صرفاً پیشینی از تغییرات آیدتیک ادغام می کند و نیاز به کاوش های تجربی در مورد زیست جهان های واقعی مختلف را شناخت. گادامر به شیوه مشابه فکر می کند که هوسرل در نهایت تناهی را با متافیزیک معامله کرد و اینکه به گونه مداوم نیاز است تناهی در مرکز پژوهش فلسفی قرار داده شود. برای گادامر، به رسمیت شناختن تناهی به معنای به رسمیت شناختن تسلطی است که زبان (به عنوان

محصورکننده این تناهی) روی تفکر ما دارد. پدیدارشناسی هوسرلی نتوانست به درستی پدیدهٔ زبان را مورد توجه قرار دهد.

سخن پایانی

کارهای بیشتری باید در مورد از آن خودسازی هوسرل توسط گادامر انجام شود تا عدالت در خصوص تأثیر بنیان‌گذار پدیدارشناسی بر پزشک هرمنوتیک که سیطره‌اش تداوم یافته است، تحقق یابد. واضح است که نه تنها در «حقیقت و روش»، بلکه همچنین در مقالات متأخر خود، گادامر به شدت مدیون کاوش‌های هوسرل در خصوص ماهیت زندگی تاریخی و جمعی که در طول نسل‌ها زیسته شده - زندگی زیسته شده در سنت - است. در واقع، می‌توان گفت گادامر از همان ابتدا این حیث از هوسرل را از آن خود ساخت که تا پیش از انتشار مجلدات هوسرلیان که گستردگی پژوهش‌های هوسرل را در باب انترسوبژکتیویته، همدلی، زندگی شخصی و میان فردی نشان می‌داد، نسبتاً ناشناخته مانده بود.^{۴۹} در این زمینه، گادامر در کنار مرلوپونتی به‌عنوان یک خواننده و مفسر فوق‌العاده خلاق از آثار هوسرل ایستاده است.

Notes:

¹ See Hans-Georg Gadamer, "Die Phänomenologische Bewegung," GW3: 105-146:

English, "The Phenomenological Movement," in idem, *Philosophical Hermeneutics*. trans.

and ed. David Linge (Berkeley, Calif.: University of California Press, 1976), 130-181.

² See Hans-Georg Gadamer, "Reflections on My Philosophical Journey," in Lewis Edwin Hahn, ed., *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Library of Living Philosophers (Chicago: Open Court, 1997), 7

³ See Hans-Georg Gadamer, "Martin Heidegger and Marburg Theology (1964)," in Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, 198-212, esp. 200

⁴ See Walter's Lammi, "Gadamer's Debt to Husserl," in Anna-Teresa Tymieniecka, ed. *Analecta Husserliana LXXI* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001), 167-79. See also David Vessey, "Who was

- Gadamer's Husserl," *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy VII* (2007): 1-23. In fact, Gadamer's *Gesammelte Werke*, vol. 3, devotes three articles to Husserl: "The Phenomenological Movement" (written in 1963), "The Science of the Life-World" (1972), both translated in Linge, ed. *Philosophical Hermeneutics*, op. cit., and "Zur Aktualität der Husserlschen Phänomenologie" ["On the Current Relevance of Husserl's Phenomenology"] (1974), GW3: 160-171.
- ⁵ See Georg Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie: Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl* (Bonn: Cohen, 1930; 3rd ed. Stuttgart: Teubner, 1964).
- ⁶ See Jean Grondin, *Hans-Georg Gadamer: A Biography*, trans. Joel Weinsheimer (New Haven, Conn. & London: Yale University Press, 2003), 98.
- ⁷ *Ibid.*, 97. In a number of publications I have tried to overcome this contrast by emphasizing the continuity between Husserl's and Heidegger's conceptions of phenomenology, see, for instance, Dermot Moran, "Heidegger's Critique of Husserl's and Brentano's Accounts of Intentionality," *Inquiry*, vol. 43, no. 1 (March 2000): 39-65; and idem, "Husserl and Heidegger on the Transcendental 'Homelessness' of Philosophy," in Pol Vandavelde and Sebastian Luft, ed., *Phenomenology, Archaeology, Ethics: Current Investigations of Husserl's Corpus* (London & New York: Continuum Press, 2010), 169-187.
- ⁸ See Gadamer, "The Phenomenological Movement," 135.
- ⁹ See Gadamer, "Reflections on My Philosophical Journey," 7.
- ¹⁰ See Gadamer, "The Phenomenological Movement," 132,
- ¹¹. See Hans-Georg Gadamer, "On Phenomenology: A Conversation with Alfons Grieder," in *Gadamer in Conversation*, ed. and trans. Richard Palmer (New Haven, Conn. & London: Yale University Press, 2001), 106.
- ¹² Edmund Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*, trans. David Carr (Evanston, Ill: Northwestern University Press, 1970). The German edition is Edmund Husserl. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, ed. Walter Biemel,

- Husserliana (hereafter 'Hua") volume VI (The Hague: Nijhoff, 1954). Hereafter 'Crisis' followed by the section number, page number of the English translation and then the Husserliana volume and page number.
- ¹³ Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Tübingen: Mohr, 1960, 2nd edition, 1965; GW1, 1990). The English translation is by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, *Truth and Method*. 2nd rev. ed. (London: Sheed & Ward, 1989). Hereafter 'TM' followed by the pagination of the English translation.
- ¹⁴ Arthur Liebert, a Prussian Jew, was a Neo-Kantian philosopher, who had become head of the Kant-Gesellschaft in 1910. He had lectured in Berlin from 1919 until 1933 when he was dismissed under the Nazi laws. He then went to Prague where he founded the Philosophia society and organized the publication of its journal (which appeared until 1939), at which time he emigrated to England, settling in Birmingham. He returned to Berlin in 1946 but died soon after. He wrote several Kantian studies e.g., *Wie ist kritische Philosophie überhaupt möglich?* (Leipzig 1919) and three books whose titles have relevance to Husserl's theme: *Die geistige Krisis der Gegenwart* (Berlin 1923), *Die Krise des Idealismus* (Zurich 1936), and *Von der Pflicht der Philosophie in unserer Zeit* (Zurich 1938).
- ¹⁵ Arthur Liebert, a Prussian Jew, was a Neo-Kantian philosopher, who had become head of the Kant-Gesellschaft in 1910. He had lectured in Berlin from 1919 until 1933 when he was dismissed under the Nazi laws. He then went to Prague where he founded the Philosophia society and organized the publication of its journal (which appeared until 1939), at which time he emigrated to England, settling in Birmingham. He returned to Berlin in 1946 but died soon after. He wrote several Kantian studies e.g., *Wie ist kritische Philosophie überhaupt möglich?* (Leipzig 1919) and three books whose titles have relevance to Husserl's theme: *Die geistige Krisis der Gegenwart* (Berlin 1923), *Die Krise des Idealismus* (Zurich 1936), and *Von der Pflicht der Philosophie in unserer Zeit* (Zurich 1938).
- ¹⁶ The first two-parts (i.e., §§ 1-27) of the Crisis were published in Volume One of the yearbook *Philosophia* (Belgrade, 1936), 77-176. Although dated 1936, in fact, the journal was held up by a printer's strike and the editor Liebert's travels and did not actually appear until January 2007, Husserl himself received his copy on 7th January 1937. The Editor of *Philosophia*, Arthur Liebert, because he was Jewish, was

- in exile from the Nazis in Belgrade. Because of his Jewish origin Husserl was officially forbidden to publish in Germany after 1933 (although his existing books were allowed to remain in print).
- ¹⁷ Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (1927; 17th edition, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1993), trans. John Macquarrie and Edward Robinson, *Being and Time* (New York: Harper and Row, 1962). Hereafter 'SZ' followed by the section number and pagination of the English translation, and then the page number of the German.
- ¹⁸ See Gadamer, "The Phenomenological Movement," 151.
- ¹⁹ See Gadamer, "On Phenomenology: A Conversation with Alfons Grieder," 103.
- ²⁰ *Ibid.*, 104.
- ²¹ See Hans-Georg Gadamer, *Philosophical Apprenticeships*, trans. Robert R. Sullivan (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1985), 15.
- ²² Edmund Husserl, *Formal and Transcendental Logic*, trans. Dorion Cairns (The Hague Nijhoff, 1969).
- ²³ Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, ed. Stephan Strasser, *Husserliana I* (The Hague: Nijhoff, 1950), trans. Dorion Cairns. *Cartesian Meditations: (Dordrecht: Kluwer, 1993)*. Hereafter "CM" followed by pagination of English and then *Husserliana* edition.
- ²⁴ Edmund Husserl. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie 1. Halbband Text der 1-3, Aujlage*, ed. K. Schuhmann, *Hua III/I* (The Hague: Nijhoff, 1977), trans. Fred Kersten, *Ideas pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy First Book* (Dordrecht: Kluwer, 1983). Hereafter 'Ideas r' followed by English pagination *Husserliana* volume and German pagination of the first Niemeyer Edition of 1913.
- ²⁵ Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, ed. Marly iii Biemel, *Husserliana IV* (Dordrecht: Kluwer, 1952), trans. Richard Rojcewicz and André Schuwer as *Ideas pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, Second Book* (Dordrecht: Kluwer,

- 1989). Hereafter 'Ideas II' followed by English pagination, *Husserliana* (hereafter 'Hua') volume and German pagination
- ²⁶ See Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Texte aus dem Nachlass*, *Husserliana* vols. XIII, XIV and XV, ed. Iso Kern (The Hague: Nijhoff, 1973).
- ²⁷ See Gadamer, "Reflections on My Philosophical Journey." 8.
- ²⁸. Gadamer, "The Phenomenological Movement," 131.
- ²⁹ See Ludwig Landgrebe, "Husserl's Departure from Cartesianism," in idem, *The Phenomenology of Edmund Husserl: Six Essays*, ed. with an Introduction by Donn Welton (Ithaca. N.Y.: Cornell University Press, 1981), 66-121,
- ³⁰ Edmund Husserl, *Die Lebenswelt: Auslegungen der Vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution*, ed. Rochus Sowa, *Husserliana* XXXIX (Dordrecht: Springer, 2008).
- ³¹ The German text of *Crisis* VI, 504 reads: "Jede Art von Kulturgebilden hat ihre Geschichtlichkeit, hat ihren Charakter der Gewordenheit und ihre Beziehung auf Zukunft, und zwar in Bezug auf ihre geschichtlich lebende, erzeugende und benutzende Menschheit."
- ³² The German *Geist* can be translated as 'mind,' 'spirit,' or 'culture,' as well as meaning 'ghost' or 'specter,' Husserl uses it to mean the specific culture of human beings but he can also mean the general mood or spirit or a culture or discipline, e.g., 'the spirit of philosophy,' 'the spiritual battles' of Western culture. (*Crisis* § 3)
- ³³ See Hermann Cohen, *Religion of Reason: Out of the Sources of Judaism*. trans. Simo Kaplan (New York: Frederick Unger. 1972).
- ³⁴ See Hans-Georg Gadamer, "Subjectivität und Intersubjektivität, Subjekt und Person in GW10: 87-99; English, "Subjectivity and Intersubjectivity, Subject and Person," *Continental Philosophy Review* 33 (2000): 275-287, see esp. 281.
- ³⁵ On Husserl's concept of horizon, see Tze-Wan Kwan, "Husserl's Concept of Horizon: An Attempt at Reappraisal," *Analecta Husserliana* 31 (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1990), 361-99; and Roberto J. Walton, "World-experience, WorldRepresentation, and the World as an Idea," *Husserl Studies*, vol. 14 (1997): 1-20. On Gadamer's concept of horizon, see Charles Taylor, "Understanding the Other: A Gadamerian View of Conceptual Schemes," in Jeff Malpas Ulrich

- Arnsward, and Jens Kertscher, ed., *Gadamer's Century: Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 2002), 279-297.
- ³⁶ See Gadamer, "The Phenomenological Movement," 154-55.
- ³⁷ See Gadamer, "Subjectivität und Intersubjektivität, Subjekt, und Person," 275.
- ³⁸ See "Text Matters: Interview with Hans-Georg Gadamer," in Richard Kearney. *States of Mind: Dialogues with Contemporary Thinkers* (Manchester: Manchester University Press 1995), 262-289, see especially, 277.
- ³⁹ See Hans-Bernhard Schmid, *Plural Action: Essays in Philosophy and Social Science, Contributions to Phenomenology*, vol. 58 (Dordrecht: Springer, 2009).
- ⁴⁰ See Gadamer, "Reflections on My Philosophical Journey," 29.
- ⁴¹ Gadamer, "The Phenomenological Movement," 152.
- ⁴² Hans-Georg Gadamer, "The Ideal of Practical Philosophy," in idem, *Praise of Theory: iv Speeches and Essays*, trans. Chris Dawson (New Haven, Conn.: Yale University Press... 1998) 50--61, esp., 55. Gadamer is inaccurate in claiming the word does not appear before Husserl; The term 'Lebenswelt' features in Grimm's *Deutsche Wörterbuch* of 1885 (see Editor's Introduction, Edmund Husserl, *Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Text aus dem Nachlaß (1917-1937)*, Hua XXXIX xlv).
- ⁴³ See Hans-Georg Gadamer, "The Science of the Life-World." in Linge, ed *Philosophical Hermeneutics*, 187.
- ⁴⁴ See Ernst Wolfgang Orth, *Edmund Husserl's Krisis der europdischen Wissenschaften und die Transzendentiale Phänomenologie* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1999), 132-36.
- ⁴⁵ See Walter Biemel, "Gedanken zur Genesis der Lebenswelt," in Gerhard Preyer, Georg Peter, and Alexander Ulfig, ed, *Protozoologie im Kontext «Lebenswelt» und «System» in Philosophie und Soziologie* (Frankfurt, a.M.: Humanities Online, 2000), 41-54. Compare *Phen. Psych.* §25, p. 109; Hua IX 142-43.
- ⁴⁶ See Husserl, *The Basic Problems of Phenomenology*, 107; Hua XIII, 196.

- ⁴⁷ Edmund Husserl, "Kant and the Idea of Transcendental Philosophy," trans. Ted E. Klein and William E. Pohl, *Southwestern Journal of Philosophy*, vol. 5 (Fall 1974): 22n; collected in *Erste Philosophie*, Hua VII, 246n1.
- ⁴⁸. See Hans-Georg Gadamer, "The Phenomenological Tradition," in Linge, ed., *Philosophical Hermeneutics*, 193.
- ⁴⁹ This side of Husserl is now the focus of considerable attention from scholars, see inter alia, Donn Welton, *The Other Husserl* (Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 2001); Anthony Steinbock, *Home and Beyond: Generative Phenomenology after Husserl* (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1995); Dan Zahavi, *Husserl and Transcendental Intersubjectivity*, trans. Elizabeth A. Behnke (Athens.. Ohio: Ohio University Press, 2001) and Dan Zahavi and Natalie Depraz, ed., *Alterity and Facticity: New Perspectives on Husserl* (Dordrecht: Kluwer, 1998).