

## همدلی در سنت پدیدارشناختی<sup>۱</sup>

جیمز جاردینه و توماس سانتو

مترجمان: سید آصف احسانی\* حسن رضا خاوری\*\*

### درآمد

در چند سال گذشته، بحث پرجنب و جوشی پیرامون این موضوع در گرفته است که پدیدارشناسی آیا و چگونه می‌تواند به پژوهش‌های معرفت اجتماعی مدد رساند؟ به ویژه برخی تردید دارند که آیا توصیفات پدیدارشناختی اول شخصی از تجربه بین الذهانی و کنش متقابل می‌تواند نظریه‌های مشخصی را درباره معرفت اجتماعی تأیید یا رد کند (به عنوان نمونه، Spaulding 2015). در برابر این گونه ارزیابی‌ها، هدف جستار حاضر ارائه مروری از بحث غنی و مفصل همدلی است که در سنت پدیدارشناختی یافت می‌شود، آن‌هم با تمرکز ویژه بر جنبه‌هایی از این بحث که باورمندیم بینش‌های مهم و ظریفی درباره مناسبات معاصر در بردارد.

---

1. The Routledge Handbook of Philosophy of Empathy, Edited by Heidi L. Maibom, London, Routledge, 2017, pp 86-97.

\* دانش‌آموخته دکتری فلسفه اسلامی، جامعه المصطفی‌العالمیه (asifehsani2008@gmail.com).

\*\* دانش‌آموخته فلسفه اسلامی، جامعه المصطفی‌العالمیه (khawari87@gmail.com).

در ادامه، رهیافت ما به شرح زیر خواهد بود. ابتدا، ما به بررسی روایت همدلی ارائه شده توسط دو فیلسوف پدیدارشناس، یعنی هوسرل و اشتاین، خواهیم پرداخت که نوشته‌هایشان درباره این موضوع را غنی‌ترین و روشن‌ترین می‌دانیم و استدلال‌های آن‌ها را برای ادعاهای زیر توضیح خواهیم داد: (۱) همدلی یک شیوه تکین از تجربه التفاتی است، (۲) با این حال، شکل اصلی همدلی می‌تواند ادراک گونه توصیف شود، و (۳) اینکه شکل سامان‌یافته‌تر همدلی شیوه تخیل گونه‌تری برای فهمیدن اشخاص دیگر از چشم‌انداز شخصی خودشان دارد. سپس، فراتر از هوسرل و اشتاین، انواع متفاوتی از دستاوردهای همدلانه را بررسی خواهیم کرد که بیشتر به لحاظ اجتماعی یا جمعی و به طرزی باشکوه میانجی شده‌اند، یعنی همدلی متقابل، تعاملی، مشترک و جمعی، و همچنین اهمیت نقش‌های اجتماعی و گونه‌بندی.

### ۱. همدلی به مثابه یک شکل متمایز از تجربه التفاتی

اصطلاح انگلیسی "empathy" (همدلی) تنها به آغاز قرن بیستم برمی‌گردد، زمانی که نخستین بار توسط تیچنر (1909) برای ترجمه مفهوم *Einfühlung* ابداع شد که توسط لیپس (Lipps)، فیلسوف و روانشناس آلمانی، استفاده شده بود. با این که این اصطلاح نخستین بار در زیبایی‌شناسی آلمانی قرن نوزدهم برای تعیین توانایی «احساس شخصی به» (Ein-fühlen) آثار هنری (Vischer 1873) پدید آمده بود، اما پیوند کنونی همدلی با روابط بین فردی تا حد زیادی در کار لیپس قابل ردیابی است. لیپس به نحو اساسی، به‌ویژه برای اهداف ما، توأمان منبع الهام و نقطه تقابل برای پدیدارشناسان است. بنابراین، شرح ویژگی‌های اصلی روایت لیپس می‌تواند به روشن شدن موضع خود این پدیدارشناسان نیز کمک کند.

لیپس ادعا دارد که سه منطقه مجزا برای آگاهی وجود دارد؛ یعنی آگاهی از چیزها، آگاهی از خود و آگاهی از خودهای دیگر. درحالی که منطقه اول همچون سرچشمه ادراک حسی آن و منطقه دوم همچون سرچشمه ادراک درونی است، اما آگاهی ما از خودهای دیگر در همدلی ریشه دارد، که بدین لحاظ باید به عنوان یک مفهوم اساسی هم برای روانشناسی و هم برای جامعه‌شناسی درک شود (۱۹۰۹: ص. ۲۲۲؛ ۱۹۰۷: ص. ۷۱۳). در نتیجه، نزد لیپس، همدلی «نامی برای وضعیت بدیع و تقلیل‌ناپذیر، و در عین حال شگفت‌انگیز» است، یعنی به معنای توانایی «فهم مشترک» حالت‌های ذهنی خارجی «در و با» ادراک حسی از بدن‌های خارجی است. ادعای لیپس مبنی بر اینکه همدلی سرچشمه تقلیل‌ناپذیر آگاهی از اذهان دیگر است، تا حدودی از این باور وی ناشی شده است که فهم اساسی ما از ذهن‌های دیگر، به جای اینکه در قیاس استنتاجی ریشه داشته باشد، بیشتر یک دست‌آورد «بی‌واسطه» است. به هر حال، او سریع می‌افزاید که این مورد نباید ما را باورمند سازد که می‌توانیم عین خشم دیگری را «بینیم» یا «بی‌واسطه بشناسیم»؛ زیرا نفس آن خشم [برای ما] چیزی درک‌ناپذیر است، چنان‌که تنها توسط شخصی که آن را احساس می‌کند، به گونه مستقیم شناخته می‌شود؛ بلکه آگاهی ما از وضع عاطفی شخص دیگر «در» بیانات بدنی او را نه به تجربه مستقیم آن حالت، بلکه باید به آنچه که لیپس «غریزه همدلی» می‌خواند، نسبت داد که خود دو مؤلفه دارد: «میل به بیان»<sup>۱</sup> و «غریزه تقلید»<sup>۲</sup> (۱۹۰۷: ص. ۷۱۳-۱۴).

پیشنهاد لیپس به‌طور خلاصه این است که وقتی کسی از نظر ادراکی با بدن دیگری

- 
1. tendency of expression
  2. instinct of imitation

روبرو می‌شود که به لحاظ جسمانی به شیوه خاصی پیچ‌وتاب خورده است، همدلی‌کننده میل غریزی به تقلید از پیچش بدن دیگری را [در خود] احساس می‌کند. اگر این پیچش بدنی [دیگری] با پیچشی که همدلی‌کننده قبلاً در بیان غریزی یک احساس اجرا کرده بوده، همخوان شود، آن‌گاه میل او به تقلید از آن [پیچش دیگری]، به نوبه خود، تجربه‌ای را بازتولید می‌کند که همدلی‌کننده پیش از این احساس داشته است. سپس، این احساس یادآوری‌شده بر «بازنمود» یا «تأمل در» ( *vogestellt*, *hineingedacht*) ایما و اشاره دیگری تأثیر می‌گذارد، انگار که بدان وابسته است و تلویحاً همان را می‌گوید (۱۹۰۷: ص. ۷۱۸-۱۹؛ مقایسه ۱۹۰۹: ص. ۲۲۸). افزون بر این، لیبس ادعا می‌کند که همدلی به توانایی نسبتاً ضعیف و اولیه محدود نمی‌شود تا حالت‌های عاطفی (گذشته) خود را در ژست‌های بدنی افراد نشان دهد؛ بلکه در گام دوم، فاعل همدلی‌کننده به‌طور غریزی تحریک می‌شود تا به گونه دیگر احساس یادآوری‌شده را در اکنون احساس و بیان کند. در نتیجه، تا هنگامی که روند طبیعی همدلی کردن توسط شرایط داخلی یا خارجی متوقف نشود، همدلی به‌طور غریزی به حالت همدردی یا مشارکت عاطفی (*Sympathie, Mitfühlen*) بسط می‌یابد، که در آن فاعل همدلی‌کننده نه تنها یک حالت ذهنی را چونان امر متعلق به ژست دیگری آشکار می‌سازد، بلکه در واقع از خلال عاطفه مربوطه، دیگری را احساس و «با» او زندگی می‌کند (۱۹۰۷: ص. ۷۱۹-۲۰).

اینک، ادعای اصلی لیبس که همدلی دستاورد تجربی تکین، تقلیل‌ناپذیر و بی‌واسطه (مثلاً غیراستنباطی) و یک سرچشمه اساسی برای آگاهی از ذهن‌های دیگر است، توسط پدیدارشناسان اقتباس و به نحو قابل توجهی رادیکال‌سازی شده است.

بدین سان، اشتاین در رساله دکتری اش، «در باب مسأله همدلی»، در ۱۹۱۷ که هوسرل راهنمای آن بود، تأیید می‌کند که همدلی «نوعی کنش تجربی از گونه خودش» است، و آن را به‌عنوان «تجربه آگاهی خارجی به‌طور کلی» یا «تجربه سوژه‌های خارجی و تجربه زیسته آنها» تعریف می‌کند (1917: p. 11, 1, ترجمه اصلاح‌شده [5, 20]). به‌هر حال، هوسرل و اشتاین نه تنها تقریباً تمام جزئیات روایت لپس از همدلی را مورد انتقاد قرار دادند (مثلاً: هوسرل 6-70، 38-41، 20-1905؛ اشتاین 4-22، 11-18، 1917)، بلکه قاطعانه تفسیر کاملاً متفاوت از این جهت‌مندی تجربی و معرفتی بنیادین نسبت به دیگران ارائه کردند. یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های این اختلاف، تأکید پدیدارشناسان بر این موضوع است که بی‌واسطگی و متمایز بودن همدلی نه تنها به خاطر ویژگی غیراستدلالی آن است، بلکه همچنین به خاطر تقلیل‌ناپذیری آن به یک فرایند لپسی است که عناصری از ادراک بدنی، تجربه ذاتی و سرانجام پیش‌افکنی را ترکیب می‌کند. این ادعا دو مؤلفه کلیدی دارد که اینک به توضیح آن خواهیم پرداخت.

(یکم) آن سان که اشتاین یادآور می‌شود، ارزش توضیحی روایت لپس زیرسؤال است؛ زیرا کسی که یک موجود عینی را دریافته که حرکاتش باعث یادآوری ژست‌های بیانی و پیشین خود او شده است، به «پدیدار تجربه زیسته خارجی دست نمی‌یابد، بلکه به تجربه زیسته خودش می‌رسد که با مشاهده ژست‌های خارجی برانگیخته شده است» (۱۹۱۷: ص. ۲۳، ترجمه اصلاح‌شده [۳۶]). یعنی اینکه برای بازشناسی شباهت میان تجربه‌های خود و تجربه‌های دیگری، فرد ابتدا باید درکی از آنچه دیگری تجربه می‌کند، داشته باشد. و لذا به لحاظ منطقی، این پیشنهاد مغشوش است که هرگونه فهمی از ذهن‌های دیگر اساساً باید بر بازتولید تجربه گذشته



خودمان بنا شود تا بتوان به‌طور فرضی به حالت ذهنی جاری دیگری تقرب جست. در واقع، به نظر می‌رسد چنین توضیحی بیشتر برای تبیین سرایت عاطفی یا تقلید حرکتی مناسب است، تا برای درک معرفتی از ذهن‌های دیگر (۱۹۱۷: ص. ۲۳-۲۴). مسلماً نگرانی اساسی‌تر که اشتاین نسبت به دیدگاه لیپس مطرح می‌کند، این است که در مدل‌سازی درک همدلانه بنیادی ما از ذهن‌های دیگر بر اساس (طرح) تجربه خود، این واقعیت پدیدارشناختی نادیده گرفته می‌شود که داده‌شدگی حیات ذهنی دیگران به‌طور کامل از داده‌شدگی حیات ذهنی خود فرد متفاوت است؛ چون ساختار متمایز خود را دارد که تأمل پدیدارشناختی می‌تواند آن را آشکار کند (۱۹۱۷: ص. ۱۴، ۱۷). با این همه، روبه‌رو شدن با غم شخص دیگر از احساس اندوه شخصی یا یادآوری غمی که قبلاً احساس کرده‌ایم، متفاوت است (۱۹۱۷: ص. ۱۱). و اگر در مواجهه با غم دیگری، فرد خود را در حال شریک شدن در غم دیگری یا همدردی با آن بیابد، پس این غم مشترک یا غم همدلانه دسترسی همدلانه بنیادینی نیست که فرد به غم دیگری داشته باشد، بلکه چیزی پیچیده‌تر است که بر اساس آن ساخته شده و آن را پیش‌فرض می‌گیرد (۱۹۱۷: ص. ۱۴، ۱۷-۱۸). به‌طور خلاصه، همدلی و خودآگاهی (با شکل‌های گوناگونش) نه تنها موضوع متفاوتی را هدف می‌گیرند، بلکه به‌عنوان تجربه‌های التفاتی از حیث انواع و ترکیب نیز به گونه بنیادین متفاوت هستند.

(دوم) افزون بر این، هوسرل و اشتاین هر دو به پیش‌فرض زیربنایی لیپس مبنی بر اینکه هر آنچه از شخص دیگر به گونه مستقیم قابل تجربه است، صرفاً ویژگی‌های فیزیکی بدن او است، با این استدلال حمله می‌کنند که چنین فاصله مفروض میان ذهنیت بیرونی و داده‌شدگی مستقیم کاملاً در تضاد با آشنایی زیسته ما با دیگران قرار

دارد. همان‌طور که هوسرل می‌گوید، شکل اصلی همدلی بیشتر «تجربه بی‌واسطه دیگران» است، که در آن درک مستقیم ما از شخص دیگر صرفاً به نحو غریزی با آن همراه نشده است، بلکه برعکس متضمن «تجربه مشخص از تجربه‌های زیسته دیگری» است، [چنان‌که] این انسان «کمال‌یافته همچون کسی است که تجربه اصیل از بدن (دیگری) دارد» (۱۹۱۲-۱۶: ص. ۳۸۵، ۲۰۸).

همان‌طور که در بخش بعدی روشن خواهد شد، به جای آغاز با این پیش‌فرض که ذهن‌های دیگر موجوداتی (رؤیت‌ناپذیر) هستند که فقط از طریق فرافکنی حالات ذهنی خود شخص دسترس‌پذیر می‌شوند و گرنه اجسام بی‌جان هستند (لیپس)، اما روایت پدیدارشناختی از همدلی با این کوشش آغاز می‌شود که معنا و شیوه‌ای را به گونه نظام‌مند مفصل‌بندی می‌کند که در آن دیگران مستقیماً به مثابه اشخاص اندیشمند رؤیت‌پذیر شوند.

بنابراین، همدلی برای پدیدارشناسان هم حالت اصلی دسترسی به ذهنیت دیگران است و هم شکلی تقلیل‌ناپذیر از تجربه التفاتی با ساختاری تکین. همان‌طور که در دو بخش بعدی خواهیم دید، این حالت تکین از التفاتیت در عین اینکه چند-لایه است، حالت‌های گوناگون از کمال را با هم ادغام می‌کند. به علاوه، هرچند این ادعا که همدلی ساختار التفاتی خاص خودش را دارد، تصریح می‌کند که کنش‌های همدلانه از کنش‌های التفاتی دیگر تشکیل نشده یا با آن‌ها این‌همان نیست، اما این امر مانع از نمایش برخی ویژگی‌های بارز حالت‌های دیگر التفاتیت نمی‌گردد. درحالی‌که شکل اولیه همدلی می‌تواند به عنوان تجربه ادراک‌گونه<sup>۱</sup> توصیف شود،

---

1. perception-like

شکل فعال‌تر همدلی بیشتر همانند تخیل است.

## ۲. همدلی ادراک‌گونه

یکی از ویژگی‌های جالب توجه در روایت‌های پدیدارشناختی از همدلی، این ادعای مکرر است که شکل اولیه همدلی با تجربه ادراکی از موجودات نا-اندیشا، در ویژگی‌های مهم مشترک‌اند، بدون اینکه دقیقاً با همدیگر این همان باشند. یک صحنه ادراکی را تصور کنید که ممکن است با توصیف زیر بیان شود:

(۱) «در گذر از گوشه خیابان، ماشین آبی را دیدم که مستقیماً به سوی من در حرکت بود.»

(۱) نوع خاصی از صحنه ادراکی بیان می‌شود، و فردی با تأمل در آن ممکن است برخی ویژگی‌های کلی از تجربه ادراکی را شناسایی کند، که از آن میان ما فقط بر سه مورد تأکید داریم: الف) در ادراک موضوعی مانند «ماشین آبی» و یا وضع امور<sup>۲</sup> مانند «یک ماشین آبی در حال حرکت به سوی من»، آنچه ما به‌طور مستقیم و بی‌واسطه با آن مواجه می‌شویم، فقط خود همین موضوع ادراک‌شده یا وضع امور آن است. در چنین مواردی، ما موضوعی را برمی‌گیریم که برای ما همچون موضوع فضازمانی‌ای<sup>۳</sup> آشکار می‌شود که واقعاً پیش روی ما/است. این از شیوه‌ای که ما موضوعی را تجربه می‌کنیم و به آن «تخیل» گفته می‌شود، به نحو قابل ملاحظه‌ای متفاوت است: در تخیل «یک ماشین آبی در حال حرکت به سوی من»، ما نوعاً موضوع خیالی را با موجود بدنمای

- 
1. non-minded
  2. state of affairs
  3. spatiotemporal object

واقعی که به سوی ما راه افتاده است، این همان نمی‌دانیم. می‌توانیم این ویژگی ادراک را جهت‌مندی<sup>۱</sup> بخوانیم. ب) یک ویژگی کلی دیگر از تجربه ادراکی نقش معرفتی آن است، یعنی ویژگی‌ای که می‌تواند مبنای توجیهی محکمه‌پسند برای داوری‌های (ادراکی) ما فراهم نماید. شخصی که فکر می‌کند امروز صبح تقریباً زیر گرفته شده بود، بدین خاطر چنین می‌اندیشد که قبلاً تجربه ادراکی از حرکت سریع ماشین به سوی خود داشته است. این شخص را با کسی مقایسه کنید که عین همین باور را دارد اما هیچ تجربه ادراکی مشابه [از قبل] نداشته است. شخص نخست قطعاً توجیهی برای باور خود دارد، حتی اگر باورش در نهایت نادرست باشد، اما فرد دوم فاقد آن است. به این ویژگی / اهمیت توجیهی ادراک گفته می‌شود. ج) ویژگی نهایی ادراک چیزی است که ما آن را خصوصیت چشم‌اندازی<sup>۲</sup> می‌نامیم. تجربه ادراکی بیان‌شده در (گزینه الف) تجربه‌ای از موضوع فضازمانی در حال حرکت است، اما این تجربه موردی است که در آن موضوع متحرک در پرتو یک جنبه<sup>۳</sup> یا چشم‌انداز خاص آشکار می‌گردد، یا دقیق‌تر، در پرتو سلسله ابعادی ظاهر می‌شود که به‌مثابه ماشین آبی در حال حرکت به ادراک‌کننده نزدیک می‌شود. در تمام این زنجیره، ادراک‌کننده هیچ جنبه نو را به‌عنوان موضوع نو تجربه نمی‌کند، بلکه دقیقاً همان ماشین را به‌عنوان پدیدار شونده‌ای در پرتو جنبه‌های نو می‌بیند؛ به این معنی که با هر تغییر جنبه، برخی از ویژگی‌های رؤیت‌پذیر یک موضوع این همان (به نحو آشکارتر) رؤیت‌پذیر می‌شود، درحالی‌که ویژگی‌های

- 
1. directness
  2. perspectival character
  3. aspect

دیگرش از رؤیت‌پذیری بازمی‌ماند. به‌طور خلاصه، حتی در یک ظهور ادراکی گذرا می‌توان میان حضور موضوع و جنبه رؤیت‌پذیری آن به لحاظ پدیدارشناختی تمایز قائل شد، چنان‌که موضوع قابل تقلیل به جنبه نیست، و جنبه فقط تا حدی آن را آشکار می‌سازد (هوسرل ۱۹۰۷؛ مرلوپونتی ۱۹۴۵).

ما اکنون می‌توانیم ملاحظه کنیم که تجربه همدلانه تا چه اندازه می‌تواند این ویژگی‌های کلی را تجسم ببخشد. تجربه‌ای را در نظر بگیرید که با توصیف زیر بیان شده است:

(۲) «در گذر از گوشه خیابان، دیدم کسی با عصبانیت به من خیره شده است.»

این تعبیر چندان دقیق نیست که اگر کسی به گوشه‌ای بپیچد و با چنین شخصی روبرو شود، چیزی که به لحاظ تجربی با آن آشنا می‌شود صرفاً یک موجود بی‌جان است. بنابراین، ممکن است کسی از این (تعبیر) استنباط کند که فهم همدلانه از نگاه خشم‌آلود دیگری باید در قابلیت اضافی ریشه داشته باشد که حالت‌های ذهنی را به نحو داده‌شدگی مستقیم القا می‌کند. هرچند به لحاظ پدیدارشناختی نیز این ادعا نادرست است که آنچه مستقیماً در گزینه (۲) آشکار می‌شود، ضرورتاً همان است که در گزینه (۱) آشکار شد، و اینکه کسی که به گوشه خیابان می‌پیچد، فقط می‌اندیشد که کسی با عصبانیت به او خیره شده است، زیرا موجود (کاملاً فیزیکی) که او ادراک می‌کند، از آن نوعی است که فرآیند استنتاج یا شبیه‌سازی را به حرکت درمی‌آورد. برعکس، توصیف دقیق‌تر این تجربه به سادگی ادعا می‌کند که آنچه مستقیماً آشکار می‌شود، فقط شخصی است که با عصبانیت به او خیره شده است، و این با قطع نظر از هر گونه فرآیند تخیل یا تفکر است که شخص ممکن است انجام دهد. در

صحنه‌های تجربی مانند این، آنچه از حیث تجربی بلافاصله در برابر ما وجود دارد، مطمئناً یک پیکر مادی صرف نیست، بلکه یک شخص است، که حالت چهره‌اش هیجانی را نشان می‌دهد (ر.ک: Husserl, 1912-16: p. 252).

بنابراین، به نظر می‌رسد که یک توصیف قاطع<sup>۱</sup> با این ویژگی ادراکی تجربی (الف) تطابق می‌یابد، چون در اینجا موضوع التفاتی تجربه ما (یعنی شخص خیره شده با عصبانیت به ما) که مستقیماً برای ما آشکار می‌شود، به نحو رؤیت‌پذیری آنجاست. چنانچه توجه داشته باشیم که چنین مواردی، ویژگی (ب) را نیز نمایش می‌دهند، این ادعا وزن بیشتری پیدا می‌کند. شخصی که در حال تجربه مورد (۲) است، مطمئناً توجیهی محکمه‌پسند دست‌وپا خواهد نمود تا باورکردنی شود که «شخصی با عصبانیت به من خیره شده است» نه اینکه «یک تکه گوشت «غضبناک‌نظر» جلوی من ایستاده است» - درواقع، چنانچه او به دومی باور داشته باشد و ادعا کند که به لحاظ ادراکی در انجام این کار موجه است، آن‌گاه شاید او را متهم نماییم که از گونه‌ای بیماری رنج می‌برد (یا شاید از اینکه به‌طور خاص فیلسوفی کله‌شق است). بنابراین، این ادعا قابل قبول به نظر می‌رسد که این صرفاً باورهایی درباره بدن دیگری نیست، بلکه همچنین حداقل برخی از آن‌ها به شخص دیگر به مثابه یک کل ربط پیدا می‌کند (به‌ویژه، این باور که او در حال حاضر خشمگین است)، که در چنین مواردی حکم ادراک‌گونه پیدا می‌کند. سرانجام، مواجهه با نگاه خشمگین دیگری، ویژگی (ج) را بازتاب می‌دهد، که در آن می‌توانیم بین موضوعی که مستقیم داده شده و جنبه‌ای که موضوع از طریق آن به لحاظ چشم‌انداز آشکار می‌شود، تمایز بگذاریم. درحالی‌که

---

1. compelling description

آنچه می‌بینیم، شخص خیره‌شده با عصبانیت به ما است، شخص خشمگین خیره‌شده همواره از یک جنبه معین داده می‌شود؛ با این همه، در هر لحظه از این صحنه ادراکی تنها برخی از ویژگی‌های بدن دیگری به گونه مستقیم رؤیت‌پذیر است.

هرچند، ممکن است کسی فکر کند که این نکته اخیر دقیقاً در برابر این ادعا قرار می‌گیرد که شکل اولیه همدلی با جهت‌مندی در ویژگی ادراک سهیم است. اگر پذیرفته شود که تنها برخی از ویژگی‌های بدن دیگری می‌تواند مستقیماً رؤیت‌پذیر باشد، آن‌گاه ممکن است به نظر آید که فهم دیگری به مثابه موجود اندیشمند هرگز با هیچ تجربه مستقیم از او به تنهایی محقق نمی‌شود. روایت پدیدارشناختی از همدلی این اعتراض را ملغی می‌سازد با تأکید بر اینکه حداقل وقتی سخن از نحوه ظهور دیگران به‌طور مستقیم برای ما پیش می‌آید، پیوند میان بدن و ذهن به‌عنوان یک ربط علی بین دو موجود جداگانه در نظر گرفته نمی‌شود، بلکه به‌عنوان یک ارتباط بیانی<sup>۱</sup> در نظر گرفته می‌شود (ر.ک: Jardine, 2015a, 2016). ما چهره‌ها و ژست‌های مستقیماً رؤیت‌پذیر شخص دیگر را صرفاً به‌عنوان رویدادهای فیزیکی بی‌معنی ادراک نمی‌کنیم. بلکه برای اینکه چنین حرکت‌های بیانی را مستقیماً در دیدرس داشته باشیم، باید معنای‌شان را فهمید، یعنی چیزی از حالت احساسی و شرایط عملی دیگران را باید دید:

همدلی با اشخاص چیزی نیست جز همان فهمی که احساس را درک می‌کند، یعنی آنچه بدن را در احساس خودش و در یگانگی احساسی‌ای که به دوش می‌کشد، می‌فهمد. انجام کنش همدلی به معنای درک ذهن به مثابه یک ابژه، توجه به وجود انسانی، دیدن انبوهی از مردم و... است. اینجا ما از بدن به مثابه حامل چیزی روانی درکی نداریم، به این

---

1. expressive relation

معنی که بدن همچون موضوع فیزیکی وضع شده (تجربه شده) است و سپس چیزی دیگر به آن افزوده شده است، چنان که بدن به عنوان چیزی در نسبت یا در ارتباط با چیزی دیگر درک می شود [بلکه] بدن آشکار می شود، اما آنچه ما انجام می دهیم کنش های ادراکی است، و آنچه ما می فهمیم اشخاص و شرایط شخصی «بیان شده» در محتوای آشکار شده بدن است. (Husserl 1912-16: p. 256, [translation modified 244])

در بیشتر موارد، ما ژست ها و حرکت های بدن دیگری را به عنوان تجسم بخش ذهنیت درونی، به مثابه حرکت هایی که توسط کسی زیسته شده است، تجربه می کنیم؛ ما آن ها را همچون حرکت هایی می بینیم که دیگری هدفمندانه به آن می رسد یا به طور ناخواسته گرفتارش می شود، البته هر کدام جهان ادراکی او را در جهات تازه ای هدایت می کند، یا اینکه آن را به مثابه جلوه های احساسات او می بینیم (اشتاین ۱۹۱۷: ص. ۶۱-۲، ۶۷-۸، ۷۵-۸۴؛ شلر، ۱۹۲۶: ص. ۲۶۰). بدین سان، ما اندام و پوست دیگری را به عنوان مکانی برای میدان های احساس می بینیم، چنان که هر گاه چیزی با بدن دیگری تماس یابد، ما این تماس را فوراً همچون لمسی زیسته و گاهی دردناک یا لذت بخش می فهمیم (اشتاین ۱۹۱۷: ص. ۵۷-۸). دوباره به نقل از هوسرل، «بدن نه تنها به طور کلی یک شیء است بلکه در واقع بیان ذهن است و در عین حال اندامی از ذهن» (۱۹۱۲-۱۶: ص. ۱۰۲، ترجمه اصلاح شده [۹۶]). این نتیجه که حالت های ذهنی افراد دیگر اساساً رؤیت ناپذیر است، فقط از این مشاهده (معتبر) استنباط می شود که تنها ویژگی های جسمانی آن ها مستقیماً رؤیت پذیر هستند، (البته) اگر ما بدن را به عنوان موجود فیزیکی بی معنی تصویر کنیم. اما وقتی دریافتیم که بدن های خارجی مستقیماً به مثابه عرصه های بیان<sup>۱</sup> رؤیت پذیر هستند، چنین استدلالی به

شدت تضعیف می‌شود.

پیش‌تر تأکید شد که تجربه ادراکی از موضوعات غیربیبانی و همدلی ادراک‌گونه<sup>۱</sup> هر دو خصلت چشم‌اندازی دارند. راه دیگر برای پرداختن بدین نکته آن است که در همان کنش دیدن چیزی یا شخصی، ما موضوع دیده‌شده را به نحوی می‌فهمیم که بیش از آن‌چه بی‌واسطه به چشم می‌آید، اهمیت دارد. با رجوع به مثال پیشین، هنگام مواجهه با ماشین در حال حرکت به سوی ما، صرفاً یک کاپوت شناور و رها را نمی‌بینیم؛ بلکه به لحاظ ادراکی آن شیء را همچون ماشین تلقی می‌کنیم، و بدین لحاظ ما به آن به‌عنوان دارنده ویژگی‌های دیگر (مانند عقب، بخش زیرین، سقف و غیره) که فعلاً قابل رؤیت نیستند، «التفات ضمنی»<sup>۲</sup> داریم و به «نحو ضمنی»<sup>۳</sup> درک می‌کنیم. این ویژگی‌ها در ادراک ما «حضور ضمنی»<sup>۴</sup> دارند، چون آن‌ها به ما در [خلق] معنای کلی برای موضوع دیده‌شده کمک می‌کنند (هوسرل، ۱۹۱۸-۲۶: ص. ۳۹-۴۳).

از دیگر سو، وقتی از همدلی ادراک‌گونه سخن گفته می‌شود، بدن دیگری نه تنها به مثابه شیء مادی بیش از آنچه به چشم می‌آید دیده می‌شود، (بلکه) به‌عنوان بدنی بیانگر نیز دیده می‌شود که عناصری از زندگی تجربی دیگری را نشان می‌دهد. در نتیجه، با دیدن شخص دیگر نه تنها با بدن او در مادیتش از طریق ساختارهای رؤیت‌پذیر مستقیم و درک ضمنی آشنا هستیم؛ بلکه هوسرل مدعی است که برای فهمیدن بیانگری بدن او به یک «تصور» خاص از زندگی تجربی دیگری دست پیدا

- 
1. perception-like empathy
  2. co-intend
  3. co-perceive
  4. co-present

می‌کنیم که به شیوه معین برای ما «حاضر سازی»<sup>۱</sup> می‌شود. بسیار حیاتی است که این ادعا اشتباه فهمیده نشود. از دیگر سو، هوسرل به‌طور ناگهانی اعتراف نمی‌کند که تماس همدلانه بنیادین ما با دیگران بر ظرفیت‌های تخیلی بنا شده است، بلکه، او پیوسته تأکید می‌ورزد تصویری که وی در ذهن دارد، صرف لحظه‌ای در ادراک ما از دیگری به مثابه یک کل بیانگر و متجسم است، لحظه‌ای که اساساً همان نقشی را دارد که توسط ادراک ضمنی<sup>۲</sup> در دیدن موضوعات غیربیبانی ایفا می‌شود (۱۹۱۲-۱۶: ص. ۲۰۸، ۱۷۰-۵ [۱۹۸، ۱۶۲-۶]).

بنابراین، تصور مورد نظر بیشتر یک احساس گنگ است که دیگری در معرض تجربه‌ی یک نوع خاص قرار می‌گیرد، یعنی موردی که دیگری نزد من «در» قالب حالات چهره و حرکات بدنی‌اش همچون [موجود] زنده دیده می‌شود. از طرفی، هوسرل نباید این گونه فهمیده شود که مدعی است درحالی‌که ویژگی‌های فیزیکی دیگری مستقیماً آرایه می‌شوند، ویژگی‌های ذهنی او صرفاً به گونه ضمنی حاضر سازی یا تصور می‌شوند. چنین ادعایی نمی‌تواند درست باشد؛ زیرا همان‌گونه که هوسرل اشاره می‌کند، بسیاری از چیزهایی که مستقیماً در اشخاص دیگر با آن مواجه می‌شویم، تنها در یک طرف تمایز ذهن و بدن قرار نمی‌گیرد، به بیان دیگر، از دم متجسم و تجربی هستند.

درواقع، احساسی وجود دارد که در آن هر حرکت از بدن دیگری مستقیماً آن گونه که هست، همچون امری «سرشار از روح»<sup>۳</sup>، قابل رؤیت است. ملاحظه نمایید که ما

---

1. made present  
2. co-perception  
3. full of soul

چگونه «نشستن و برخاستن» یک شخص یا «شیوه راه رفتن، رقصیدن و سخن گفتن» او را می‌بینیم (ر.ک: Overgaard, 2012, 1912-16: p. 252). پس، این ادعای پدیدارشناختی که لحظه‌ی کارکردهای تصور در همدلی ادراک‌گونه به سادگی تأیید می‌کند که تجربه مستقیم ما از اشخاص به‌عنوان موجودات بیانگر به ضرورت مستلزم نوعی آگاهی مفصل‌بندی نشده<sup>۱</sup> است چنان‌که احکام تجسم‌یافته دیگری نه تنها برای سوژه همدلی‌کننده مستقیماً روشن است، بلکه همچنین [آنها را] آگاهانه به اندازه خود دیگری تجربه می‌کند.

### ۳. همدلی تخیل‌گونه<sup>۲</sup> و فهم میان‌فردی<sup>۳</sup>

در آغاز این مقاله تأکید کردیم که مراد پدیدارشناسان از همدلی، تجربه ما از سوژه‌های دیگر و تجربه زیسته آنها است، و آنها مدعی هستند که چنین تجربه‌ای شامل دسته خاصی<sup>۴</sup> از کنش‌های التفاتی است. اکنون باید روشن گردد، این ادعای جسورانه تا حدی با این ملاحظه برانگیخته می‌شود که مواجهه ما با دیگران مستلزم نوع خاصی از تجربه ادراک‌گونه است، که دربرگیرنده جهت‌مندی، اهمیت توجیهی و ویژگی چشم‌اندازی<sup>۵</sup> تجربه ادراکی از موضوعات بی‌روح<sup>۶</sup> است، اما از این‌ها متفاوت می‌شود در اینکه مستلزم مواجهه مستقیم با شخص دیگر است که او به‌عنوان واجد

- 
1. a certain inarticulate awareness
  2. Imagination-like
  3. interpersonal
  4. sui generis
  5. perspectival character
  6. inanimate objects

زندگی تجربی خاص خود بازشناسی می‌شود. هرچند، آشکارا اشتباه خواهد بود اگر فکر کنیم که تجربه (همدلانه) و فهم ما از زندگی‌های شخصی دیگران به تماس شبه‌ادراکی<sup>۱</sup> بی‌واسطه ما با آن‌ها محدود است. همان‌طور که اشتاین یادآوری می‌کند، هنگامی که غم و اندوه دیگری آن گونه که مستقیماً در حالات چهره‌اش نمایان شده، در برابر ما قرار می‌گیرد، ما اغلب «خود را تحت انقیاد آن احساس می‌کنیم» (۱۹۱۷: ص. ۱۹). به این معنا که درون‌مایه اهتمام همدلانه ما تنها این نیست که دیگری غمگین است، بلکه/ینکه او از چه چیزی غمگین است و چرا/ این وضع امور موجب غمگینی او شده است؟ در چنین مواردی، زندگی تجربی دیگری «به هیچ روی ابژه به معنای دقیق آن نیست. به بیان دقیق‌تر، مرا به درون خود کشانده است و من به هیچ وجه به این تجربه توجه نداشتم، بلکه متوجه ابژه آن بودم؛ [زیرا] من در جایگاه سوژه آن هستم». اینجا، ما صرفاً در حضور جسمانی دیگری به سوی او جهت‌دهی نمی‌شویم، بلکه تصور فعال‌تر نسبت به زندگی تجربی معطوف به جهان دیگری را ایفا می‌کنیم، آن را به ذهن ارائه می‌کنیم «انگار» که سوژه آن بوده‌ایم، به شیوه‌ای که بیشتر شبیه حافظه، انتظار یا تخیل است تا ادراک. مهم‌تر، اشتاین تأکید می‌ورزد که این ویژگی همدلی که او آن را شکلی از خود-جایگزینی<sup>۲</sup> یا بازتحقق<sup>۳</sup> خود توصیف می‌کند، از ویژگی بنیادی‌تر مشتق شده و توضیح می‌دهد که در بالا بحث شد (مثلاً ۱۹۱۷: ۱۰-۱۲، ۲۰ [۲۰-۲۱، ۱۸-۳۲-۳۳]). افزون بر این، همان‌گونه که دومی با تجربه

- 
1. quasi-perceptual
  2. self-displacement
  3. re-accomplishment



ادراکی ما از موضوعات بی‌روح این همان نیست، این تصور یا بازتحقق فعال باید از تخیل متمایز گردد؛ زیرا دامنه متفاوتی از تجربیات (یعنی تجربیات دیگری را، نه یک اصلاح خیالی از خود) را هدف قرار می‌دهد و نوع متفاوتی از دستاورد و انگیزه معرفتی دارد (10-1: p. 1917; 2015b; cf. Jardine, 2015b). بنابراین، در اینجا نیز همدلی ویژگی تقلیل‌ناپذیری و تکین خود را حفظ می‌کند.

در همین راستا، هوسرل متذکر می‌شود می‌زانی که ما خودمان را برای داشتن درک کافی از کنش‌ها یا احساسات شخص دیگر درگیر می‌کنیم، عمدتاً به اهتمام‌های عملی ما بستگی دارد. در مواجهات روزمره‌مان با دیگران، اغلب به «بازنمایی شهودی از وجود انضمامی‌اندیش<sup>۱</sup> و زندگی ذهنی» رضایت می‌دهیم، به تعبیر دیگر، تجربه شبه‌ادراکی<sup>۲</sup> و مستقیمی که در آن شخص دیگر به گونه همدلانه فقط در مطابقت با «انواع کلی وجود انسانی» درک می‌شود (1915-17: ص. ۵۸۰، ۵۷۸؛ ر.ک. Taipale, 2016). یعنی، در شلوغی زندگی روزمره، ما اغلب علاقه نداریم به فراتر رفتن از درک اولیه‌مان از دیگری به‌عنوان نشانه‌ای از نوع کلی، «کسی»، یا همچون کسی که نوع خاصی از رفتار را به نمایش می‌گذارد (به عنوان فردی که تند راه می‌رود، با خوشحالی لبخند می‌زند، یا به فکر فرو رفته است) و یا نوع یا نقش فرهنگی-اجتماعی خاصی را تجسم می‌بخشد (مسأله‌ای که در ادامه به آن بازخواهیم گشت). با این حال، اگر چنانچه ما چنین علاقه‌ای داشته باشیم، این امکان نیز برای ما فراهم است که درک همدلانه عمیق‌تر از رفتار دیگران را هدف بگیریم تا بکوشیم انگیزه‌های عملی،

---

1. concrete minded being

2. quasi-perceptual

ارزش‌ها و اهداف آن شخص را کشف کنیم (۱۹۱۵-۱۷: ص. ۷۳۲-۳). هوسرل ادعا می‌کند که این قابلیت ارتباط تنگاتنگی با دانش ما درباره شخصیت فردی آن شخص دارد. از یک سو، فهم عمیق کنش‌ها، احساسات و باورهای شخص دیگر از اینکه چه میزان دانش درباره شخصیت فردی دیگران داریم، سود می‌برد؛ و از سوی دیگر، چنین فهمی دقیقاً راه اندوختن و افزودن چنین دانشی است (۱۹۱۵-۱۷: ص. ۷۳۴-۵). در نتیجه، توانایی ما برای تحصیل فهم غنی‌تر از سیاق انگیزشی کنش‌های دیگری عالی به نظر می‌آید آن سان که در جریان روابط شخصی راسخ می‌شود، در روابطی که آشنایی معرفتی ما با شخصیت فرد دیگر به تدریج از طریق درک همدلانه مکرر و شاید، مشارکت ارتباطی، بهبود می‌یابد. (۱۹۱۲-۱۶: ص. ۲۸۶-۷، ۱۷۰) هرچند، هنگامی که شخصیت یک فرد را خوب بشناسیم، گاهی قادر می‌شویم از طریق تصور فعالانه و «احیا»ی چشم‌انداز عاملانه خود دیگری<sup>۱</sup> به فهم کامل‌تری از «چیستی» و «چرایی» کنش‌های او دست یابیم. این شامل بازنمایی شبه‌تخیلی<sup>۲</sup> وضعیتی است که «انگار» من دیگری بوده‌ام، البته با در نظر گرفتن ارزش‌ها، عادات، باورها و هدف‌های پایدار شخص دیگر، و بدین سان درک می‌کنیم که وضعیت دیگری چگونه/و را به کنش وامی‌دارد. همان‌گونه که هوسرل تأکید می‌کند، این امر با این تخیل ساده که من در موقعیت دیگری چگونه عمل خواهم کرد، کاملاً متفاوت است؛ زیرا ممکن است من قادر به تحصیل چنین فهمی باشم حتی اگر به وضعیت دیگری به روش کاملاً متفاوت پاسخ دهم، و به همین دلیل است که چنین تصور فعالی از وضعیت شخصی

---

1. "re-living" the other's own agential perspective  
2. quasi-imaginatively

دیگری شکلی از همدلی است، و نه صرفاً شکلی از تخیل (۱۹۱۵-۱۷: ص. ۷۵۹، ۷۵۵-۶).

#### ۴. از طبقه‌بندی اجتماعی به «همدلی جمعی»

برای به دست آوردن روایت چندبعدی از فهم همدلانه، پدیدارشناسان نوعاً تأکید کرده‌اند که ما باید از تمرکز صرف بر بیانگری بدنی فراتر برویم، و بفهمیم که زمینه‌های اجتماعی گسترده‌تر چه نقشی را ایفا می‌کنند که خود و دیگری در آن غوطه‌ورند (ر.ک: Szanto & Moran 2016; León & Zahavi 2016; Chelstrom 2015 and 2016). (2013) به‌طور کلی، ممکن است کسی تعدادی از مسائل مرتبط اما متمایز را در خصوص همدلی در زمینه‌های جمعی و اجتماعی گسترده‌تر شناسایی کند. نخست، این مسأله ناظر به جهت‌کنش‌های همدلانه و متناظر با دو طرف (سوژه و ابژه) نسبت رابطه‌ی همدلانه است. به‌عنوان مثال، از حیث رابطه همدلی‌کننده-هدف<sup>۱</sup>، ممکن است بخواهیم بدانیم که آیا ما رابطه فرد-بافرد یا فرد با جفت‌هایی از افراد، فرد با گروه یا گروه با گروه داریم. مسأله دیگر در خصوص نقش متقابل و تعامل<sup>۲</sup> میان همدلی‌کننده و هدف است، ممکن است این‌ها افراد باشند یا بالقوه گروه‌ها باشند. سرانجام، پدیدارشناسان کلاسیک درباره ارتباط میان همدلی و حیث‌التفاتی جمعی مباحث مفصلی را مطرح می‌سازند. در واقع، به جرات می‌توان گفت که پدیدارشناسی نخستین سنت فکری بود که نه تنها هر دو مسأله را بلکه به علاوه، روابط متقابل پیچیده آن دو را به‌طور کامل بررسیید (بنگرید: Stein, 1922; Gurwitsch; Walther 1923).



- 
1. the empathiser-target relation
  2. the role of reciprocity and interaction

Szanto ؛ Scheler 1926a, 1962b ؛ Husserl 1905-1921-28 ؛ Schütz 1932؛1931 ر.ک. هدف ما در ادامه برجسته کردن این مسأله است که همدلی چگونه می‌تواند از طریق زمینه‌های تعاملی و اجتماعی گوناگون میانجی‌گری کند و مطابق آن، صور اجتماعی گوناگون را بپذیرد. ما پیش از اینکه برخی از صور مازادِ فهم میان‌فردی یعنی *همدلی متقابل و تعاملی* و سرانجام *همدلی مشترک و جمعی* را مدنظر قرار دهیم که توسط پدیدارشناسان بحث شده است، با در نظر گرفتن نقش طبقه‌بندی اجتماعی در همدلی آغاز خواهیم کرد.

مسأله مهمی که مسلماً در مباحث معاصر به اندازه کافی بازشناسی نشده است، مربوط به نقش مرکزی *طبقه‌بندی اجتماعی* در همدلی است، مسأله‌ای که به‌طور مشروح در جامعه‌شناسی پدیدارشناختی شوتز مورد بررسی قرار گرفته است. شوتز قاطعانه استدلال کرده است که در همه موارد واقعی مواجهه میان‌فردی، شما با یک طبقه‌بندی کمابیش شفاف و مشخص یا خوش‌نما از دیگر(ان) سروکار دارید. افزون بر این، این فرآیند مرزهای واضح و مشخص ندارد، آن‌گونه که معمولاً انتقال متقابل یا متداخل از دیگری شخصی و کمابیش انضمامی در مواجهه مستقیم چهره به چهره با نماینده‌ی «بی‌نام و نشان» یا به نیابت از طبقه اجتماعی رخ خواهد داد. چنین طبقه‌بندی برای شوتز مستلزم شناخت و به چنگ آوردن یک «شبکه عینی از معانی»<sup>۱</sup>، عملکردها یا واقعیت‌های اجتماعی است که سوژه‌ها همواره و از پیش در آن غوطه‌ورند. برای نمونه، وقتی به پستی‌ای که تازه نامه‌ای را به دست شما داده است، سلام می‌کنید، شما به نحوه همدلانه‌ای با مرد جوان زیبا و خندان و همچنین مردی ناشناس که امروز

صبح مشتاقانه منتظرش بودید، آشنا می‌شوید و حتی ممکن است با نماینده فوق‌العاده صمیمی خدمات دولتی آشنا شوید که اخیراً به خاطر کارمندان بد اخلاق و حقوق پرداختی بخورنمیرش مورد انتقاد قرار گرفته بود (Schutz & Schütz, 1932: p. 90-227; cf. Zahavi, 2010; Luckmann, 1974: p. 98-139).

به همین منوال، گورویچ مدعی است که دیگران همواره در افق‌های معنایی کمابیش آشنا، شفاف و در عین حال معمولی، به‌عنوان «حاملان نقش‌ها»<sup>۱</sup> و نیز تا حدی در «وضعیت» اجتماعی خاص داده می‌شوند. (Gurwitsch: 1931, p. 111). او چنین بیان می‌کند:

[دیگران] «ناگهان»، «تصادفی» یا «شانسی» ظاهر نمی‌شوند. برعکس، آن‌ها بی‌واسطه همچون موجود عینی در وضعیت «درهم‌تنیده» پدیدار می‌شوند. نه تنها هر «چیز انسانی» به گونه غیرمنتظره و گاه و بیگاه پدیدار می‌شود؛ بلکه حقیقت مسأله این است که این شرایط در افق‌هایی رؤیت‌پذیر می‌شوند که در آن‌ها فروشندگان، خریداران ناشناس، تأمین‌کنندگان، کارفرمایان، شنوندگان، خوانندگان، اربابان، خدمات و غیره نقش خود را ایفا می‌کنند. (Gurwitsch: 1931, p. 97)

به‌علاوه، گورویچ مدعی است که حتی حالت‌ها و ژست‌های بنیادین چهره مانند تکان دادن دست و چین خوردگی پیشانی «به خودی خود صریح نیستند»، بلکه به بیان دقیق‌تر، فهم چنین «پدیدارهای بیانی به‌راحتی از دانش درباره وضعیت به دست می‌آید که در آن وضعیت من با دیگران هستم، و در این دانش به‌عنوان یکی از لحظات آن وضعیت گنجانده می‌شوم». (Gurwitsch: 1931, p. 113) اینجا، گورویچ آشکارا از

---

1. bearers of roles

ایده «دستور زبان جهانی» شیلر که مناسبات «ابتدایی» میان تجربه و بیان آن را تنظیم می‌کند، فاصله می‌گیرد. (Scheler, 1926 b: p. 11 ;cf. Husserl, 1912–16: p. 5-174)

دیگر شکل مهم همدلی در جایی خلق می‌شود که همدلی‌کننده و هدف، به شیوه‌های گوناگون، در همدلی‌ورزی مستقیماً تعامل نمایند، و حتی ممکن است در فعالیت مشترک مشارکت جویند.

نخست، چیزی را ملاحظه کنیم که می‌توانیم همدلی متقابل بنامیم، و به‌عنوان مثال، آن‌چه را که اشتاین با پیروی از لیپس، به همدلی تکراری و همدلی واکنشی دسته‌بندی می‌کند (۱۹۱۷: ص. ۱۸، ۸۸-۹). اینجا، محتوای التفاتی کنش همدلانه سوژه س ۱ نسبت به ی ۱، شامل کنش همدلانه دیگر سوژه س ۲ با ی ۲ می‌شود، درحالی‌که ی ۲ ممکن است به سوی سوژه‌های شخص ثالث معطوف شده باشد (یعنی تکراری) یا به سمت خود س ۱ (یعنی همدلی واکنشی). چنین چیزی ممکن است بدون این افتراض واجب رخ دهد که س ۲ فهم همدلانه‌ای از همدلی‌ورزی س ۱ دارد یا به هر نحوی به آن توجه می‌کند. هرچند، معمولاً در چنین شرایطی هر دو سوژه به گونه متقابل متوجه می‌شوند که آنها با یکدیگر (و مواضع همدلانه‌شان) همدلی می‌کنند، و چنین فهمی ممکن است از حیث بیان صریح باشد یا نباشد.

یک مورد مرتبط اما متمایز، همان چیزی است که گوروپچ در قالب اصطلاحات «باهم بودن در وضعیت مشترک»<sup>۱</sup> و به‌طور خاص، در وضعیت «همکاری» درباره اقدام هماهنگ، یا به‌طور کلی، به اصطلاح «همبسته هم بودن»<sup>۲</sup> بررسی کرده است. بر

---

1. being together in a common situation  
2. consociate being together

اساس دیدگاه گورویچ، با صرف تعین بخشیدن و دریافتن نقشی که شما ایفا می‌کنید، یا با مشارکت فعال در یک وضعیت، و شاید حتی با هماهنگ کردن کنش‌های خود با دیگران، یا همکاری کردن برای دستیابی به یک هدف مشترک، شما به فهم عمیق از نقش‌های دیگران دست پیدا می‌کنید. این به نوبه خود فهم غنی‌تری از تمایلات، انگیزه‌ها و مقاصد دیگران را امکان‌پذیر می‌سازد، زیرا این مسأله شما را با سیاق «ارتباطی» آشنا می‌سازد که مختص آن وضعیت است و مقاصد و انگیزه‌های عاملان را ره‌نمایی می‌کند. پس به عبارتی، شما یک «دید درونی»، یعنی از درون وضعیت باهم بودن به دست می‌آورید.

شخص هنگامی که با شریک زندگی‌اش مشورت می‌کند، با خواسته‌ها، هدف‌ها و علایق شریک زندگی خود روبرو می‌شود که حتی وقتی به صراحت بیان نشده باشند، با تنظیم این چیزها به دست می‌آیند. با توجه به طرز رفتار شریک زندگی در طول گپ و گفت‌ها می‌توان هدف‌ها، انگیزه‌ها و دیگر چیزهای او را کشف کرد. یکی طرز رفتار خود را با احترام به موضع اتخاذشده توسط شریک زندگی‌اش سازگار می‌کند [...] در نتیجه، طرز رفتار خود شخص در این موقعیت با دیگری همخوان شده و به او اهمیت می‌دهد. (Gurwitsch 1931: p.105)

مسأله در اینجا صرفاً این نیست که چنین «همدلی تعاملی»، آن گونه که کسی بخواهد بنامد، هماهنگی فعالیت مشترک بین شریک‌های زندگی را تسهیل می‌کند - هرچند، ممکن است چنین شود - بلکه همچنین، و برعکس، نفس واقعیت باهم بودن در وضعیت مشترک با نقش‌های معین برای هر شخص، یا حتی در وضعیتی با هدف‌های مشترک و اقدام هماهنگ، سرخ‌هایی برای همدلی کردن به گونه متقابل

فراهم می‌سازد که ممکن است واقعاً به راحتی در دسترس نباشد یا به هیچ وجه در دسترس نباشد.

سرانجام - و احتمالاً بحث‌برانگیزترین مورد - امکان همدلی مشترک یا جمعی است. همدلی مشترک در مواردی اعمال می‌گردد که در آن‌ها جفتی از افراد یا حتی گروهی کاملاً حاضر موضوع همدلی است، اینکه اعضایش در حرکتهای بدنی هماهنگ‌شان، حالت التفاتی مشترک یا صحنه تجربی را نشان می‌دهند. مثال گویا برای همدلی مشترک، سناریوی معروف شیلر درباره والدین، ای و بی، است که به خاطر فقدان فرزند متوفای خود سوگواری می‌کنند، درحالی‌که یک دوست (سی)، آن‌ها را می‌بیند که بر بالین بچه ایستاده‌اند، از باب همدلی احساس مشترک‌شان را می‌فهمد و سرانجام درباره مصیبت‌شان ابراز همدردی می‌کند (Scheler 1926 b: 12-13).

به‌علاوه، ممکن است مواردی وجود داشته باشد که در آن‌ها سوژه‌های همدلی‌کننده به گونه مشترک در فهم همدلانه جمعی درگیر شوند و بدین‌سان، یک جفت یا گروهی از همدلی‌کنندگان را تشکیل دهند. در این زمینه، می‌توان پرسید که آیا انجمن‌ها، شرکت‌ها یا گروه‌های دیگر می‌توانند سوژه‌های مناسب (و نه صرفاً ابژه‌های) همدلی کردن باشند، یا خیر؟ (ر.ک: Szanto, 2015)

در صورت امکان، کنش همدلی نه تنها بین اعضای فردی توزیع می‌شود، بلکه، به عبارتی، سوژه جمعی را چونان حامل خود دارد. اما حتی اگر کسی امکان این صور بی‌حد و مرز همدلی را انکار کند، احتمالاً هنوز به صور واقعی و جمعی از همدلی در مواردی تمایل دارد که دو یا چند فرد به صورت همکاری یا به صورت مشترک با شخص سوم همدلی می‌کنند و کنش‌های همدلی‌کننده احترام‌آمیز خود را با این موارد

هماهنگ می‌نمایند.

به‌عنوان نمونه معکوس از مثال شلر در نظر بگیرید که دو همدلی‌کننده الف و ب به صورت مشترک به بیان ترس و دل‌تنگی شخص سوم ج توجه می‌کنند. در این کار، الف و ب نه تنها مرکز توجه همدلی خود را به سوی ج به اشتراک می‌گذارند، بلکه ممکن است به گونه انعکاسی با یکدیگر نیز همدلی کنند، و ممکن است این را به یکدیگر و / یا به ج نشان دهند. وقتی ج به گریه می‌افتد، الف و ب که با هم آن را مشاهده می‌کنند، ممکن است نگاه‌های غمگینی با همدیگر مبادله کنند و حتی به یکدیگر علامت دهند که دوست ندارند این مورد توسط ج دیده شود، تا باعث ناراحتی بیشتر وی نگردد. در چنین موردی، احتمالاً با تجربه همدلانه مشترکی روبه‌رو باشیم، به گونه‌ای که می‌توان گفت که الف و ب، ظاهراً، همدلی‌کننده‌ای از خودشان را تقویم می‌کنند.

## ۵. اشارات پایانی

هدف ما در این مقاله این بود که نشان دهیم، سنت پدیدارشناختی چارچوب مفهومی دقیقی برای موضوع‌بندی همدلی پرورش می‌دهد، چارچوبی که همچنان برای بحث‌های معاصر اهمیت دارد. برای پدیدارشناسان، همدلی یک نوع خاص از کنش التفاتی است که شکل بنیادین آن قائم به تجربه مستقیم و ادراک‌گونه از تجسد سایر ذهن‌های بماهو است. افزون بر این، آن‌ها استدلال می‌کنند که حالت خواستنی‌تر شناختی از فهم همدلانه که به تخیل شباهت دارد، البته بدون اینکه به آن تقلیل‌پذیر باشد، مستلزم تصور احساسات و کنش‌های شخص دیگر از چشم‌انداز شخصی خودشان است.

سرانجام، آن‌ها این روایت انتزاعی‌تر را با ملاحظه دقیق حالتی ضمیمه می‌کنند که در آن همدلی توسط سیاق‌های گوناگون اجتماعی و جمعی وساطت شده و مطابق آن می‌توانند صور اجتماعی مختلفی را مفروض بگیرند. شاید تأکید بر این مسأله ارزشمند باشد که چنین حالت‌های اجتماعی از همدلی، ساختار بنیادین آن را به‌مثابه یک کنش التفاتی خاص که می‌تواند شباهتی به ادراک یا تخیل داشته باشد، به گونه ریشه‌ای تغییر نمی‌دهد.

البته این تنها موردی نیست که طبق معمول درک همدلانه، حداقل برای انسان‌های بالغ، بعضی مراحل طبقه‌بندی اجتماعی را استخدام می‌کند. پدیدارشناسان همچنین ادعا خواهند نمود که ما می‌توانیم بین آن دسته‌هایی از همدلی متقابل، تعاملی، مشترک و جمعی که در سطح نزدیک به ادراک قرار دارند، و آن‌هایی که تا سطح نزدیک به تخیل پیشرفت می‌کنند، تمایز بگذاریم. در نگاه آن‌ها، همدلی یک حالت چندلایه و در عین حال واحد از حیث التفاتی است که شامل آرایه‌ای سرشار از حالت‌ها و امکانات برای فهم میان‌فردی است.

1. Chelstrom, E. (2013) *Social Phenomenology: Husserl, Intersubjectivity, and Collective Intentionality*, Lanham et al.: Lexington.
2. Coplan, A. (2011) "Will the Real Empathy Please Stand up? A Case for a Narrow Conceptualization," *The Southern Journal of Philosophy* 49(s1), 40–65.
3. Goldie, P. (2000) *The Emotions: A Philosophical Exploration*, Oxford: Oxford University Press.
4. Gurwitsch, A. (1931 [1979]) *Human Encounters in the Social World*, transl. F. Kersten, Pittsburgh: Duquesne University Press.
5. Husserl, E. (1905–20 [1973]) *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Erster Teil: 1905–1920*, ed. I. Kern, The Hague: Martinus Nijhoff.
6. Husserl, E. (1907 [2010]) *Thing and Space: Lectures of 1907*, transl. R. Rojcewicz, Dordrecht: Kluwer.
7. Husserl, E. (1912–16 [1989]) *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution*, transl. R. Rojcewicz & A. Schuwer, Dordrecht: Kluwer. [(1952) *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, ed. M. Biemel, The Hague: Martinus Nijhoff.]
8. Husserl, E. (1915–17 [2016]) *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution und Wissenschaftstheorie*, ed. D. Fonfara, Dordrecht: Springer.
9. Husserl, E. (1918–26 [2001]) *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis: Lectures on Transcendental Logic*, transl. A. Steinbock, Dordrecht: Kluwer.
10. Husserl, E. (1921–8 [1973]) *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Zweiter Teil: 1921–1928*, ed. I. Kern, The Hague: Martinus Nijhoff.
11. Jardine, J. (2015a) "Husserl and Stein on the Phenomenology of Empathy: Perception and Explication," *Synthesis Philosophica* 29(2), 273–88.
12. Jardine, J. (2015b) "Stein and Honneth on Empathy and Emotional Recognition," *Human Studies* 38(4), 567–89.

13. Jardine, J. (2016) "Wahrnehmung und Explikation: Husserl und Stein über die Phänomenologie der Einfühlung," *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 64(2), 352–74.
14. León, F., & Zahavi, D. (2016) "Phenomenology of Experiential Sharing: The Contribution of Schutz and Walther," in A. Salice & H. B. Schmid (eds.), *Social Reality: The Phenomenological Approach*, Dordrecht: Springer.
15. Lipps, T. (1907) "Das Wissen von fremden Ichen," in T. Lipps (ed.), *Psychologische Untersuchungen I*, Leipzig: Engelmann.
16. Lipps, T. (1909) *Leitfaden der Psychologie*, Leipzig: Verlag von Wilhelm Engelmann.  
Overgaard, S. (2012) "Other People," in D. Zahavi (ed.), *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology*, Oxford: Oxford University Press.
17. Merleau-Ponty, M. (1945 [2012]) *Phenomenology of Perception*, transl. D. A. Landes, London, New York: Routledge.
18. Salice, A., & Taipale, J. (2015) "Group-Directed Empathy: A Phenomenological Account," *Journal of Phenomenological Psychology* 46(2), 163–84.
19. Scheler, M. (1926a [1973]) *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values: A New Attempt Toward the Foundation of an Ethical Personalism*, transl. M. S. Frings & R. L. Funk, Evanston: Northwestern University Press.
20. Scheler, M. (1926b [1954]) *The Nature of Sympathy*, transl. P. Heath. London: Routledge & Kegan Paul.
21. Schütz, A. (1932 [1967]) *The Phenomenology of the Social World*, transl. G. Walsh & F. Lehnert, Evanston: Northwestern University Press.
22. Schutz, A., & Luckmann, T. (1974) *The Structures of the Life-World*, transl. R. M. Zaner & H. Tristram Engelhardt, London: Heinemann.
23. Spaulding, S. (2015) "Phenomenology of Social Cognition," *Erkenntnis* 80(5), 1069–89.
24. Stein, E. (1917 [1989]) *On the Problem of Empathy*, transl. W. Stein, Washington, D.C.: ICS Publication [(2008) *Zum Problem der Einfühlung*, Freiburg: Herder].
25. Stein, E. (1922 [2000]) *Philosophy of Psychology and the Humanities*, transl. M. C. Baseheart & M. Sawicki, Washington, D.C.: ICS Publication.
26. Szanto, T. (2015) "Collective Emotions, Normativity, and Empathy: A Steinian Proposal," *Human Studies* 38(4), 503–27.

27. Szanto, T. (2016) "Husserl on Collective Intentionality," in A. Salice & H. B. Schmid (eds.), *Social Reality: The Phenomenological Approach*, Dordrecht: Springer.
28. Szanto, T., & Moran, D. (eds.) (2015) Empathy and Collective Intentionality: The Social Philosophy of Edith Stein, *Special Issue: Human Studies* 38(4).
29. Szanto, T., & Moran, D. (eds.) (2016) *The Phenomenology of Sociality: Discovering the 'We'*, London, New York: Routledge.
30. Taipale, J. (2016) "From Types to Tokens: Empathy and Typification," in T. Szanto & D. Moran (eds.), *The Phenomenology of Sociality: Discovering the 'We'*. London, New York: Routledge.
31. Titchner, E. B. (1909) *Lectures on the Experimental Psychology of Thought-Processes*, New York: Macmillan.
32. Vischer, R. (1873) *Über das optische Formgefühl. Ein Beitrag zur Ästhetik*. Leipzig: Hermann Credner.
33. Walther, G. (1923) "Zur Ontologie der sozialen Gemeinschaften," *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 6, 1–158.
34. Zahavi, D. (2010) "Empathy, Embodiment and Interpersonal Understanding: From Lipps to Schutz," *Inquiry* 53(3), 285–306.

