



پژوهش‌های فلسفی

سال ۱۰ / شماره ۱۸ / بهار و تابستان ۱۳۹۵

## طرح علم زیست جهان در اندیشه متأخر هوسرل\*

### لیلا سیاوشی\*\*

دانش‌آموخته دکتری فلسفه جدید و معاصر غرب، دانشگاه شهید بهشتی

### چکیده

هدف از این نوشتار به دست دادن فهمی روشن از مفهوم چالش برانگیز «علم زیست جهان» در کتاب *بحران علوم اروپایی و پدیده‌شناسی استعلایی* و معنای این طرح نزد هوسرل است. در این خصوص، نخست توجه به تمایز گذاری و در عین حال نسبت میان علم عینی و علم زیست جهان از اهمیت اساسی برخوردار است و سپس درنگ بر گام‌های رسیدن به این علم استعلایی از جمله اپوخه علم عینی و اپوخه زیست جهان و تقلیل استعلایی اجتناب‌ناپذیر می‌نماید. کانون اصلی بحث، امکان طرح علم زیست جهان با دو رویکرد غیرتاملی و تاملی است که حاصل رویکرد نخست تحقق ساخت‌های مشترک زیست جهان در قالب هستی‌شناسی زیست جهان و دستاورد رویکرد دوم با چرخش استعلایی به زیست جهان و نحوه دادگی آن، کشف همبستگی استعلایی میان جهان و آگاهی از جهان است.

**واژگان کلیدی:** زیست جهان، علم عینی، علم زیست جهان، اپوخه علم عینی، هستی‌شناسی زیست جهان، نحوه دادگی زیست جهان.

\* تاریخ وصول: ۹۵/۳/۳۱ تأیید نهایی: ۹۵/۵/۱

\*\* E-mail: l\_siavashi@sbu.ac.ir

## مقدمه

هوسرل اصطلاح زیست جهان (The life-world) را نخستین بار در دست نوشته‌هایش در ۱۹۱۷ به کار برد اما تا زمان انتشار *بحران*<sup>۱</sup> در ۱۹۳۶ بحث وسیعی از معنای پدیده شناختی آن عرضه نکرد. چنانکه *بحران* نشان می‌دهد زیست جهان بسیار پیچیده و مبهم است.<sup>۲</sup> عام‌ترین برداشت از زیست جهان آن را به عنوان جهان تجربه روزمره، جهان انضمامی، جهان واقعی معرفی می‌نماید. علاوه بر این، زیست جهان جهان مشترک یعنی جهانی است که سوژه‌های دیگر در آن به سر می‌برند. این مفهوم عام زیست جهان به عنوان جهان تجربه روزمره به معنای جهان سوژکتیو است که سوژه در آن زندگی می‌کند و دیگران را که به عنوان سوژه تشخیص داده می‌شوند نیز در بر می‌گیرد. به علاوه این برداشت از زیست جهان، این مفهوم ضمنی را با خود دارد که زیست جهان وابسته به جهان فرهنگی نیز است. جهانی سرشار از معناست اما معنایی که قرابت و بی‌واسطه‌گی اش مسلم انگاشته می‌شود. به وضوح چنین جهان فرهنگی یک جهان نسبی است که در آن افرادی با فرهنگ مشترک زندگی می‌کنند.

در مواقع دیگر به نظر می‌رسد که زیست جهان نزد هوسرل چیزی کاملاً متفاوت از این جهان فرهنگی پرهیاهو باشد. در اینجا زیست جهان به مثابه جهان پیش داده، جهان مقدم بر همه جلوه‌های فرهنگی توصیف می‌شود. هوسرل اغلب می‌خواهد بر طبیعت ماقبل نظری زیست جهان تاکید کند و از این رو زیست جهان به عنوان تجربه محض یا بی‌واسطه توصیف می‌شود. می‌توان آن را جهان ادراکی محض یعنی جهانی خواند که می‌تواند توسط همه سوژه‌های طبیعی و بهنجار درک شود. زیست جهان به عنوان یک جهان قابل درک برای «اروپاییان، هندی‌ها و چینی‌های بهنجار و غیره»، به نظر می‌رسد که جهانی کلی و غیر ویژه باشد. زیست جهان می‌تواند جهان ماقبل حمله خوانده شود زیرا جهانی است که در پایه زبان قرار دارد و در واقع اساس تمام معنای فرهنگی را شکل می‌دهد. (Buckley, 1992, 93-94)

بنابراین زیست جهان به هیچ وجه یک مفهوم ساده نیست. برعکس ساده سازی این مفهوم و ملاحظه کردن آن فقط بر یک سطح به منزله گرفتن غنا و سرشاری آن است. زیست جهان باید در نقش نیروی تعادل برای نظریه‌های ساده انگارانه یا تقلیل گرایانه به علم و زندگی عمل کند. اینکه

چنین مفهومی باید خود آکنده از ابهام باشد قابل انتظار است زیرا این مفهوم در صدد صورت‌بندی زندگی به نحوی که زیسته می‌شود با تمام غنا، پیچیدگی و ابهامش می‌باشد (Ibid, 93).

تحت تأثیر علم مدرن که توسط گاليله آغاز شد، جهان به طور عینی حقیقی و معتبر علم که در اندیشه انسان غربی جدید به عنوان واقعیت قلمداد می‌شود جانشین زیست جهان یعنی جهان تجربه مشترک شده است. با اینهمه هوسرل چنین نظری را کاملاً غیر قابل قبول می‌داند. از آنجا که عالم علم به عنوان رشته‌ای از ساخت‌های مثالی یا به گفته هوسرل فراساختار نظری-منطقی مشخص می‌شود، مفهوم و ادراک آن ماهیتی یکسان با هر نوع ایده نامتناهی از قبیل ایده‌های هندسی دارد. ساخت عالم علم به عنوان یک دستاورد ذهنی مستلزم عملکردهای خاصی به ویژه مثالی‌سازی است. به وضوح مثالی‌سازی نیز مستلزم فرض‌اموری است که مثالیت یابند. بنابراین عالم علم بر حسب معنای درونی‌اش به مثابه فراساختار باید اساسی داشته باشد که بتواند بر آن تکیه کند و بر اساس آن ساخته شود. این اساس چیزی جز زیست جهان و بداهت تجربه مشترک نیست (Kockelmans, 1994, 336). به نظر هوسرل حتی نتایج دقیق و انتزاعی علمی در بداهت ذهنی-نسبی‌ای که به صورت شهودی در زیست جهان داده شده، ریشه دارد: «امر ذهنی-نسبی... منبع بداهت و منبع تصدیق است؛ آنچه که در نهایت اعتبار وجودی منطقی نظری را برای هرگونه تصدیق عینی بنیاد می‌نهد». (Husserl, 1970, 126)

واژه بداهت (evidence) نزد هوسرل به حضور «به شخصه» یا خود بازنمایی شیء مورد نظر دلالت دارد. اعتبار و توجیه نهایی تمام حقیقت نظری اعم از منطقی، ریاضی، علمی در بداهت‌های زیست جهان ریشه دارد. بنابراین جایگاه ممتازی که هوسرل به بداهت‌های زیست جهان در نسبت با بداهت‌های نظریه عینی و علمی می‌دهد به معنای زیر بنا بودن بداهت‌های زیست جهان است. هوسرل زیست جهان را «قلمرو بداهت‌های اولیه» می‌داند. در توصیف او «آنچه به نحو بدیهی داده شده، در ادراک به مثابه «خود شیء» در حضور بی‌واسطه تجربه می‌شود یا در حافظه به مثابه خود شیء به یاد آورده می‌شود و هر شیوه دیگری از شهود نیز خود شیء را حاضر می‌کند. هر شناخت با واسطه متعلق به این حیطه به معنای استقرای چیزی شهودپذیر است. همه تصدیق‌های قابل تصور به این نحوه‌های بداهت بر می‌گردند زیرا «خود شیء» در خود این شهودها، به مثابه چیزی که بالفعل و به نحو بین‌الذهانی تجربه پذیر و تصدیق پذیر است قرار دارد. بنابراین نظریه عینی به معنای منطقی

آن و به طور کلی علم به مثابه تمامیت نظریه حملی، نظام عباراتی که «به نحو منطقی» به مثابه «گزاره‌های فی نفسه»، «حقایق فی نفسه» در نظر گرفته می‌شوند و به این معنا از نظر منطقی به هم مرتبط هستند، در زیست جهان و در بداهت‌های اولیه متعلق به آن ریشه دارند و بر حسب این ریشه داشتن، علم عینی به جهانی که ما همیشه در آن زندگی می‌کنیم ارجاع معنایی همیشگی دارد». (رشیدیان، ۱۳۸۴، ترجمه با اندکی تغییر ۳-۵۶۲)

### ۱- علم عینی و علم زیست جهان<sup>۳</sup>

در ابتدا باید به این نکته اشاره کرد که هوسرل به چه معنا تعبیر علم زیست جهان را به کار می‌برد. آیا خود زیست جهان به مثابه علم در نظر گرفته شده است؛ مثلاً همان گونه که علم فیزیک وجود دارد، علمی موسوم به زیست جهان نیز وجود دارد؟ یا اینکه آیا هوسرل علمی درباره یا مربوط به زیست جهان دارد؟ با تامل در اندیشه هوسرل می‌توان دریافت که مقصود هوسرل از بیان علم زیست جهان این نبوده که یک علم جدید در کنار علوم دیگر بسازد بلکه بیان او حاکی از تلاش برای ایجاد یک علم بنیادین است که ریشه همه علوم در آن می‌باشد.

در حالی که علوم عینی یا تحصیلی، زیست جهان را که حوزه به نحو بی‌واسطه شهودی است در پس جریان نامتناهی مثالی سازی و انتزاع مدام جا می‌گذارند، مساله علم زیست جهان به طور خودآگاه یکسره این است که درون این حوزه به نحو بی‌واسطه شهودی باقی بماند تا کاملاً این واقعیت روشن شود که معنای قصدی اصلی همه علوم عینی فقط از نسبت‌شان با زیست جهان بدست می‌آید. پس درحالی که همه علوم عینی از جمله ریاضیات، فیزیک، تاریخ، روانشناسی و غیره باید شکل‌های بداهت خودشان را داشته باشند، این شکل‌های بداهت به هیچ وجه در نهایت یا در اصل شهودی به معنای زیست جهان نیستند. هوسرل اختلاف میان زیست جهان و جهان عینی را این گونه توضیح می‌دهد: «اختلاف میان ذهنیت زیست جهان و جهان عینی یا حقیقی در این است که دومی کاهشی است نظری-منطقی، کاهشی به چیزی که وجودش اصولاً قابل ادراک و تجربه نیست، در حالی که ممیزه امر ذهنی در زیست جهان از هر حیث دقیقاً همان تجربه‌پذیری بالفعل آن است» (همان ۵۶۲) امر ذهنی «کاهش» نظری صرف نیست با این همه فلسفه سنتی به آن شان کمتری تحت عنوان «دوکسا» داده است. هوسرل قصد دارد آن را به «مقام والاتر» در بنیادگذاری شناخت بازگرداند. (Mohanty, 2011, 404)

به نظر هوسرل امر عینی دقیقا هرگز تجربه پذیر نیست؛ تجربه پذیری چیز عینی متفاوت از تجربه پذیری ساخت‌های هندسی بی‌نهایت دور و به طور کلی متفاوت از همه «ایده‌های» نامتناهی از جمله نامتناهی بودن مجموعه عدد نیست. (Ibid, 129) برخلاف «شهود ناپذیری» جهان عینی، زیست جهان عالم چیزهایی است که شهود پذیر هستند و نظریه منطقی به معنای عینی آن در زیست جهان و در بداهت اولیه آن ریشه دارد و معنای خود را از آن می‌گیرد (همان، ۵۶۲-۶۵۳).

علم زیست جهان که به سرشت ویژه زیست جهان توجه دارد و آن را به نحوی که خودش را در تجربه بی‌واسطه نشان می‌دهد در نظر می‌گیرد، نمی‌تواند علمی به معنای گالیله‌ای باشد که در آن فراساخت نظری، منطقی-ریاضی جانشین زیست جهان شود. تلاش هوسرل برای نشان دادن تعلق علم عینی به زیست جهان او را به صورت‌بندی «علم زیست جهان» می‌کشد. این طرح یکی از مهم‌ترین و چالش‌برانگیزترین مسائل در اندیشه هوسرل و نسبت علم و زیست جهان است. چگونه می‌توان زیست جهان که قلمرو بداهت‌های ذهنی-نسبی است را به موضوع یک علم کلی تبدیل کرد؟ چگونه می‌توان زیست جهان غیر موضوعی و غیر نظری را موضوع پژوهش نظری ساخت؟ از آنجا که علوم بر زیست جهان استوار شده اند علم زیست جهان چگونه علمی باید باشد؟

زیست جهان «معنای اعتباربخشی» دائمی را برای نظریه‌های علمی فراهم می‌کند که دانشمند همه فرض‌های «بدیهی» اش را از آن بدست می‌آورد. این جهان پیش فرض شده باید موضوع تحقیق علمی شود. ما باید «معنای وجود» این زیست جهان را مقدم بر نظریه‌های علوم عینی بفهمیم (Mohanty, 2011 403). از آنجا که زیست جهان قبل از هرگونه تفکر علمی داده شده است، «مساله شیوه وجود زیست جهان» اولیه است؛ (Husserl, 1970, 123) به بیان دیگر چگونه در تجربه عادی، ما به مثابه موجودات انسانی خود را در زیست جهان می‌یابیم. پس هوسرل به طرح کلی منتظم ساخت‌های زیست جهان مبادرت می‌ورزد. بی‌خبری از این ساخت‌ها به طور کامل برای زندگی روزمره موجه و پذیرفتنی است؛ ما در زندگی مان به هنگام بیداری، کار، تفریح، دست و پنجه نرم کردن با کسالت و نگرانی، یا صرفا به هنگام وقت‌گذرانی نیازی به فهمیدن این امر نداریم که چگونه زیست جهان در نقش «خاک زیرین» برای حقایق نظری عمل می‌کند (Ibid, 124) با این همه، هوسرل چنین تحقیقی را ضروری می‌داند اما تذکر می‌دهد که آن نمی‌تواند بر حسب تحقیق‌های علوم ریاضی یا منطقی یا عینی صورت بگیرد که ما را به هیچ جا نمی‌رساند زیرا اینها نیز مبتنی بر

زیست جهان هستند و در این نقطه، بر بنیادی ناروشن باقی می‌مانند. ما به چیزی نیاز داریم که حقیقتاً «اول»، حقیقتاً «اولیه»- در واقع «فراعلمی» است. آنچه ضروری است مطالعه «شهود صرفاً ذهنی-نسبی جهان زندگی ماقبل علمی» می‌باشد. (Ibid, 125) همان گونه که هوسرل اشاره می‌کند این شکل سوپژکتیو تحقیق، معنای ضمنی باور (دوکسا) صرف و نه شناخت واقعی را با خود دارد اما در واقع شهود سوپژکتیو زیست جهان در نقش نحوه اولیه شناخت و منبع نهایی بداهت عمل می‌کند.

## ۲- اپوخه علم عینی

ما به منظور بررسی زیست جهان باید خود را از نحوه‌های تفکری که به ایده برتری علوم عینی می‌انجامد رها سازیم. در ابتدا ممکن است چنین به نظر برسد که ما در بررسی زیست جهان دچار وضعیت ناخوشایندی هستیم زیرا ما به لحاظ تاریخی آغازکنندگان مطلق ایم. اما هوسرل این موقعیت را به عنوان یک مزیت و حتی یک ضرورت می‌بیند. زیرا حتی قبل از شروع این بررسی، ما از پیش فرض‌ها و گمان‌های رایج پرهیز کرده ایم. ما در این پژوهش هیچ چیز -اعم از منطق، ریاضیات، علم یا فلسفه- را به عنوان راهنمای خود معتبر نمی‌دانیم. (Ibid, 132)

برای مواجه شدن با این مساله باید رشته‌ای از اپوخه‌ها طی شود که هر یک گامی برای ورود به ژرفای مساله پیش رو را فراهم می‌سازد. نخستین گام این نوع جدید علم مستلزم «اپوخه همه علوم عینی» است یعنی نوعی خودداری «از تمام علائق عینی، نظری، کل اهداف و کنش‌هایی که مخصوص ما به مثابه دانشمند عینی یا حتی صرفاً به عنوان علاقمند به علم هستند» (Ibid, 135) همان گونه که هوسرل در بحران می‌گوید اپوخه «یک اپوخه مشارکت در شناخت‌های علوم عینی، اپوخه هرگونه موضع گیری انتقادی که به صدق و کذب آنها علاقمند است، حتی هرگونه موضع درباره ایده هدایت کننده یک شناخت عینی از جهان» است. (Ibid) در اینجا «شناخت‌های علوم عینی» به نگرشی اشاره می‌کنند که سودای ساختن جهانی که از طریق مثالی سازی دقیق و متعین شده است یعنی جهان عینی مطلق را در سر دارد. این رویکرد شناختی همان چیزی است که رویکرد طبیعی گرا<sup>۴</sup> (naturalistic attitude) خوانده می‌شود. پس اپوخه علوم عینی دقیقاً اپوخه رویکرد طبیعی گرا است که می‌کوشد یک جهان عینی مطلق بسازد. علوم عینی در جریان اتخاذ این موضع و تلاش برای ساخت یک جهان عینی و مطلق از جهان «ذهنی-نسبی» ای که آنها از آن ریشه گرفته

اند، غافل می‌شوند. آنچه هوسرل می‌کوشید که در اپوخه کردن رویکرد شناختی علوم انجام دهد نه صرفاً بازگشت به یک جهان اولیه بلکه بهبودی وضع غفلت از جهان ذهنی-نسبی بود. در واقع آنچه هوسرل قصد دارد اپوخه کند رویکرد علوم عینی و نه نتایج نظری خاص آنهاست (Tani, 1986, 60) نتایج علوم عینی درون زیست جهان اعتبار دارند و دائماً خودشان را به اصل زیست جهان به مثابه لایه‌های تلفیق شده اعتبار می‌افزایند. اپوخه‌ای که هوسرل در اینجا لازم می‌داند، به سادگی به معنای پرهیز از مشارکت در اجرای این اعتباربخشی‌ها و در واقع به معنای پرهیز از هر رویکرد علاقه مند به صدق و کذب است. با این وجود، این اعتباربخشی‌ها، علوم عینی و دانشمندان برای کسی که اپوخه را به کار می‌بندد، از بین نمی‌روند: «در هر مورد، آنها آنچه قبلاً بودند می‌مانند: امور واقع درون زمینه یکپارچه زیست جهان پیش داده؛ جز اینکه به سبب اپوخه، ما نقش کسانی که در این علائق سهیم هستیم، نقش همکاران و غیره را ایفا نمی‌کنیم» (Husserl, 1970, 136).

این اعتباربخشی‌ها نزد کسی که اپوخه را به کار می‌بندد، خنثی و بی‌اثر می‌شوند؛ آنها فقط به مثابه عقاید دانشمندان به قوت خود باقی می‌مانند. با این همه تبدیل زیست جهان به موضوع بررسی نه تنها مستلزم اپوخه در نسبت با علوم عینی بلکه اپوخه از همه علائق معطوف به هدف و محصور نگه داشتن ما به طور دائمی درون افق خاصی است. زیست جهان قبل از همه اهداف عملی داده شده است و به نظر هوسرل می‌تواند تنها درون رویکردی که خالی از اهداف است، به نحو انضمامی و کلی به نظر آید. رویکرد مورد نظر او در اینجا می‌تواند بسیار نزدیک به آزادی زیبایی‌شناختی از اهداف و علائق در نظر گرفته شده باشد. یقیناً به نظر او این رابطه خالی از هدف با جهان، به واسطه علاقه منحصر به فرد به سوژکتیویته ممکن شده است. اما چنین آزادی‌ای این اهداف را محو یا بی‌ارزش نمی‌کند بلکه بر حسب تن در ندادن اش به هیچ گونه هدفی، می‌تواند به طور کلی منعکس کننده همه اهداف باشد (Bernet, et al, 1993, 227).

بنابراین «اپوخه علم عینی» به معنای نادیده گرفتن وجود علم عینی یا ادعای زیستن در جهانی تهی از آن نیست. همچنین این اپوخه به معنای انکار نمودن یا حتی تردید کردن در اعتبار علم عینی نمی‌باشد. علم عینی و نتایج و دستاوردهایش همان که همیشه بوده‌اند یعنی واقعیت‌های فرهنگی متعلق به زیست جهان ما باقی می‌مانند. ما به هیچ وجه علاقه به علم عینی را کنار نمی‌گذاریم. با این همه به موجب اپوخه ما از دنبال کردن آن علایق خودداری کرده و آنها را به حالت تعلیق در می‌

آوریم. در این حالت ما از درگیر شدن در فعالیت علم عینی می‌پرهیزیم و رویکردی بی‌طرف و خنثی در خصوص آن فعالیت‌ها برمی‌گزینیم. چنین رویکردی نه تنها مستلزم خودداری از تایید نظریه‌های علم عینی بلکه همچنین پرهیز از هرگونه موضع‌گیری انتقادی در خصوص صدق یا کذب این نظریه‌هاست؛ این امر، انکار و تردید را به مثابه مواضع انتقادی ویژه غیرممکن می‌سازد. نظریه‌های معتبر علمی، نزد ما معتبر باقی می‌مانند. اما به هیچ نظریه، نتیجه و اظهاری از علم عینی اجازه داده نمی‌شود که در استدلال ما به مثابه حقیقت، نقطه عزیمت، مقدمه یا استدلال وارد شود. البته اپوخه نه تنها به نظریه‌ها و نتایج خاص بلکه به خود ایده علم عینی نیز مربوط می‌شود. ما بدون اینکه بصیرت نسبت به این ایده به مثابه نیروی محرکه‌ای در حیات فرهنگی‌مان را از دست بدهیم، باز هم باید از برانگیخته شدن و متعین شدن توسط آن پرهیز کنیم (Gurwitsch, 2009, 476-477).

این اپوخه ما را قادر می‌سازد که زیست جهان را همان گونه که ما آن را به مثابه واقعیت تاریخی- فرهنگی‌مان تجربه می‌کنیم، بدون ارجاع آن به «وجود فی نفسه» یا کنار رفتن توسط این بپذیریم. با این همه به نظر می‌رسد مفهوم علم عام زیست جهان دچار دشواری چیرگی‌ناپذیری است. این علم باید عینیت خاص و اعتباری از نوع خود (گرچه نه به سبک گالیله‌ای) را جایز بداند؛ باید روش‌هایی را بسط دهد که به وسیله آن‌ها اظهارات درست و موجه بتوانند تأسیس شوند؛ اظهاراتی که برای هر کسی که آن روش‌ها را به کار می‌برد قطعی و مستدل به نظر می‌رسند. اما این با نسبیت اساسی زیست جهان برای هر اجتماع خاص و حتی برای هر مرحله تاریخی آن اجتماع ناسازگار به نظر می‌رسد. آیا هر یک از این زیست جهان‌ها مستلزم علم خودش نیست؟ آیا مجال و امکانی برای علم عام زیست جهان وجود دارد؟

### ۳- ساخت‌های مشترک زیست جهان و هستی‌شناسی زیست جهان

امکان علم زیست جهان مستلزم صورت‌بندی حقایق به طور کلی معتبر درباره زیست جهان است. این حقایق کلی در صورت قابل دسترس بودن، باید برای هر کسی و برای همیشه معتبر باشند. اما آیا چنین نیست که در حالی که همه هندی‌ها درباره آنچه در زیست جهان‌شان می‌یابند توافق دارند، چینی‌ها و کنگویی‌ها جهان متفاوتی دارند؟ بی‌تردید این نوع نسبی‌گرایی برای طلب‌یقین علمی هوسرل ویرانگر است. با این همه او از طریق بسط معنایی از جهان یعنی زیست جهان غیرنسبی، به این تهدید نسبی‌گرایی واکنش نشان می‌دهد. هوسرل ادعا می‌کند که زیست جهان در همه



ویژگی‌های نسبی‌اش ساختی عام دارد و این ساخت که هر آنچه وجود دارد به طور نسبی به آن وابسته است، خودش نسبی نیست. بنابراین در پایه همه زیست جهان‌های ممکن، زیست جهان مشترک برای همه آنها وجود دارد. به بیان کلی، این ساخت‌ها مکانی-زمانی بودن، فیزیکی بودن اجسام، علیت و عدم تناهی مکانی-زمانی هستند.

ساخت مقولی نامتغیر یا تقویم جهان ادراکی در مکان‌مندی اشیاء ادراکی، امتداد یافتگی فضا-زمانی نامشخص جهان ادراکی و علیت خاص رایج در آن، آشکار می‌شود. (Gurwitsch, 1979, 28) همین ساخت‌های عمومی زیست جهان هستند که قبل از علوم وجود دارند و پروژه‌ها و مقاصد خاص علوم عینی آنها را به عنوان «ساخت‌های پیشین» پیش فرض می‌گیرند. جهان ماقبل علمی جهانی فضایی-زمانی است اما این مکان‌مندی و زمان‌مندی سنخیتی با نقاط مثالی ریاضی، خطوط راست یا سطوح «محض»، پیوستگی ریاضی مقادیر بی‌نهایت کوچک یا «دقتی» که در معنای امور پیشینی هندسی مستتر است ندارد. اجسام آشنا برای ما در زیست جهان اجسام بالفعل‌اند اما نه اجسام به معنایی که در علم فیزیک دارند. همین امر برای مقوله علیت و مقولات دیگر نیز صادق است. (رشیدیان، ۱۳۸۴، ۵۶۷) مقولاتی که مناسب زیست جهان هستند بر همان نام‌هایی دلالت می‌کنند که زیر بنای شرح و تفصیل عالم علمی به طور عینی معتبر را تشکیل می‌دهند اما در پرتو مثالی سازی‌های نظری و کاهش‌های فرضی هندسه دانان و فیزیک دانان فهمیده نمی‌شوند. (Husserl, 1970, 140) از این رو هوسرل تمایزی میان آپریوری متناسب با زیست جهان و آپریوری منطقی عینی علوم دقیق برقرار می‌کند. اگر آپریوری زیست جهان موضوع پژوهش‌های خاصی واقع شود، ایده «هستی‌شناسی زیست جهان» *Ontologie der Lebenswelt* / *ontology of the life-word* پدیدار می‌شود؛ یک علم آپریوری درباره ساخت‌های کلی جهان ادراکی که هدفش توصیف منتظم تقویم مقولی این جهان و بیان صریح «مفهوم جهان طبیعی» است. (Ibid, 173, 174)

زیست جهان قبل و مستقل از «علم عینی» امتداد یافته در مکان و زمان، آشکار می‌شود. البته همان گونه که گفته شد این مکان فضای ریاضی نیست بلکه چیزی است که ما آن را تجربه و در آن زندگی می‌کنیم، هیچ گونه ذوات هندسی مثالی (نقطه‌ها، نمودارها و غیره) را دربر نمی‌گیرد، به نحو نامتناهی قابل تقسیم نیست و یک پیوستار بی‌نهایت خرد را شکل نمی‌دهد و... همین مطلب در

خصوص زمان نیز صادق است. در زیست جهان ما با اشیاء جسمانی مواجه می‌شویم اما آنها جسم به معنای هندسه یا فیزیک نیستند. سرانجام زیست جهان علیت را نه به معنای قواعد طبیعت که در معادلات توابع وابسته صورت‌بندی شده بلکه به معنای قاعده‌مندی، یکپارچگی نوعی، نوعیت رفتار ابراز می‌کند. بر پایه آپریوری زیست جهان، آپریوری عینی به واسطه عملکرد مثالی سازی ایجاد می‌شود. بنابراین هوسرل با طرح مساله منشاء هندسه بر پژوهش‌های تاریخی-قصده‌ای تاکید می‌کند که عزیمت‌شان را نه از ادراکات غیر مستقیم ناپایدار بلکه از محتوای نامتغیر پیکربندی‌های مکانی یا به طور عام‌تر ساخت نامتغیر مکان ادراکی و تجربی و مکان‌مندی چنانکه در تجربه ماقبل هندسی شناخته شده در نظر می‌گیرند.

اگر به دنبال آنچه صوری و عمومی است، آنچه که در همه تغییرات نسبی زیست جهان ثابت و بی‌تغییر باقی می‌ماند می‌گردیم ناگزیر به تنها چیزی که در زندگی معنای سخن گفتن درباره جهان را برای ما تعیین می‌کند برخورد می‌کنیم: جهان عالم چیزهاست که درون صورت جهانی مکان-زمان توزیع شده اند و به دو معنا «دارای وضع» هستند (بر حسب وضع مکانی و وضع زمانی) - یعنی موجودات مکانی-زمانی. بنابراین در اینجا رسالت یک هستی‌شناسی زیست جهان به مثابه آموزه‌ای عمومی درباره این موجودات ملاحظه می‌شود (Ibid, 142).

علم عام زیست جهان به ساخت صوری نامتغیر زیست جهان و نوعیت اساسی‌ای که در آن غالب است مربوط می‌شود. این علم خود را به زیست جهان خاص انسان غربی یا حتی به زیست جهان‌های واقعی جوامع موجود یا آنهایی که در واقعیت تاریخی موجود بودند محدود نمی‌سازد. ما می‌توانیم با گذر از یک زیست جهان واقعی به زیست جهان دیگر و مشخص کردن تفاوت‌های میان آنها خودمان را از همه ملاحظات واقعیت رها سازیم. ما با شروع از هرگونه زیست جهان واقعی می‌توانیم آن را آزادانه در خیال تغییر دهیم و در نتیجه برای انواع زیست جهان‌های ممکن صرفاً تا حد امکان زمینه سازی کنیم که در نسبت با آن، مساله واقعیت تاریخی آنها جزئی و کم اهمیت است. هوسرل به ایده هستی‌شناسی زیست جهان به معنای جهان تجربه بین‌الذنهانی ممکن می‌رسد. باید توجه کرد که هستی‌شناسی زیست جهان به نحو اساسی متفاوت از هستی‌شناسی‌های سنت جدید است که متأثر از مفهوم موثر «وجود فی‌نفسه» که به مثابه کثرت ریاضی ادراک می‌شود بوده‌اند. هستی‌شناسی‌های سنتی بر آپریوری عینی تکیه کرده‌اند در حالی که هستی‌شناسی مورد نظر هوسرل به آپریوری زیست

جهان مربوط می‌شود. هوسرل در توضیح ایده هستی‌شناسی زیست جهان به ندرت فراتر از صورت‌بندی آن می‌رود زیرا علاقه اصلی او در جهت دیگری است- (Gurwitsch, 2009, 477-479)

هستی‌شناسی زیست جهان علمی است که «بدون هرگونه علاقه استعلایی یعنی در رویکرد طبیعی (به بیان فلسفه استعلایی در رویکرد خام قبل از اپوخه)» اجرا می‌شود. به مفهوم دقیق کلمه، هستی‌شناسی زیست جهان باید از تحلیل استعلایی زیست جهان متمایز شود. هوسرل پس از تحسین کردن وظیفه بزرگ هستی‌شناسی زیست جهان به گونه‌ای سطحی خاطر نشان می‌سازد که صرفاً اشاره کردن به هستی‌شناسی کافی است. به وضوح، او طرح بزرگتری در ذهن دارد: ما به جای اینکه فکر خود را به هستی‌شناسی زیست جهان مشغول کنیم، ترجیح می‌دهیم به وظیفه بسیار بزرگ‌تر یعنی وظیفه‌ای که آن را دربر می‌گیرد بپردازیم. وظیفه بسیار بزرگ‌تری که هوسرل به طور ضمنی به آن اشاره می‌کند با علاقه استعلایی به شکل پدیده‌شناسی استعلایی زیست جهان پذیرفته شده است. این پدیده‌شناسی استعلایی نیز ذاتاً به زیست جهان می‌پردازد اما نه به مثابه موضوعی هستی‌شناختی. (Steinbock, 1995, 96-97)

شایان ذکر است که هوسرل تحلیل ساخت عمومی و آپریوری زیست جهان را دو سطح ممکن می‌داند: سطح اول عبارت است از تلقی آن به عنوان عالمی از چیزهای زمانی- مکانی و بنابراین کوشش در تدوین نوعی «انتولوژی زیست جهان»؛ سطح دوم که مورد نظر هوسرل است، عبارت است از تلقی آن به مثابه «میدان و مبنای هرگونه پراکسیس نظری یا غیر نظری و به مثابه افق آنها» (رشیدیان، ۱۳۸۴، ۵۶۷).

به نظر هوسرل علم آپریوری ساخت‌های زیست جهان کماکان مستقل از علائق استعلایی- سوژکتیو و بدون لحاظ رویکرد تامل استعلایی ممکن است. با این همه، به نظر او این نوع هستی‌شناسی «ساده دلانه» زیست جهان نهایتاً ناتوان از فهم معنای وجودی است که به زیست جهان تعلق دارد زیرا زیست جهان ذاتاً مربوط به سوژکتیویته است. روشن‌سازی نهایی تنها در تامل بر سوژکتیویته استعلایی، بر اجرا کردن زندگی کلی که در آن، جهان به مثابه جهان دائم پیش داده برای ما تحقق می‌یابد، ممکن است.

#### ۴- چرخش استعلایی به سوی زیست جهان

چنانکه دیدیم نخستین گام در راه شناخت زیست جهان با این دریافت برداشته می‌شود که هر نوع زیست جهان ساخت‌های نامتغیری را آشکار می‌سازد. این ساخت‌های نامتغیر می‌توانند بررسی شوند و این وظیفه‌ای است که هوسرل به هستی‌شناسی زیست جهان نسبت می‌دهد. اما او صرفاً به دیده شدن این ساخت‌ها علاقمند نیست بلکه در جست و جوی دستاوردهای تقویم‌کننده‌ای است که در درجه اول زیست جهان را ممکن می‌سازد. این هدف تنها می‌تواند از طریق اپوخه استعلایی و کلی انجام شود.

بنابراین هوسرل ترجیح می‌دهد به جای صرف وقت در سطح انتولوژیک، به سوی وظیفه‌ای حرکت کند که بسیار بزرگ‌تر است و در واقع این آموزه را در بر می‌گیرد (Husserl, 142) 1970, به منظور فراهم کردن مسیری برای این موضوع جدید پژوهش که ذاتاً به زیست جهان مربوط می‌شود اما انتولوژیکی نیست، ما به مثابه «موجودات انسانی بیدار و زنده در زیست جهان» (و بنابراین مسلماً در درون اپوخه و به دور از هرگونه دخالت آیین علمی تحصلی) باید یک تامل کلی در پیش بگیریم. او در این خصوص می‌نویسد: «زیست جهان برای ما که با بیداری در آن زندگی می‌کنیم، همیشه از قبل و پیشاپیش وجود دارد، «بنیاد» همه کردارهای نظری یا فوق نظری را تشکیل می‌دهد. جهان از پیش به ما، سوژه‌های بیداری که همیشه به طور عملی معطوف به چیزی هستیم، نه گاه بلکه همیشه و به طور ضروری به عنوان میدان کلی هرگونه کردار بالفعل و ممکن، به منزله افق، داده شده است. زندگی کردن همیشه زیستن در یقین جهان است. زندگی بیدار، بیدار بودن در جهان و همواره و مستقیماً «آگاه» بودن از جهان و از خود به عنوان زندگی‌کننده در جهان است که عملاً در حال تجربه و عملاً در حال تأمین یقین وجودی جهان هستیم. بدین وسیله جهان در هر مورد از پیش داده شده است، همان طور که چیزهای فردی داده شده اند. اما تفاوتی بنیادی میان نحوه آگاهی ما از جهان و نحوه آگاهی ما از چیزها یا اعیان (به معنای وسیع اما کماکان صرفاً به معنای زیست جهان) وجود دارد، گرچه وحدتی تفکیک‌ناپذیر با یکدیگر را تشکیل می‌دهند» (رشیدیان، ۱۳۸۴، ۸-۵۶۷).

هوسرل معتقد است که میان شیوه‌ای که ما از اشیاء آگاهیم و شیوه‌ای که ما از جهان آگاه هستیم تفاوت وجود دارد. از یک سو اشیاء «به شیوه‌ای که ما از آنها به عنوان چیزها یا اعیان در درون افق جهان آگاهیم» به ما داده شده‌اند. به گفته هوسرل هر یک از این اشیاء «چیزی از» جهانی است که

ما از آن دائماً به مثابه یک افق آگاه هستیم. از سوی دیگر ما از این افق فقط به عنوان یک افق برای اعیان موجود آگاهیم؛ بدون اعیان خاص آگاهی، این افق نمی‌تواند واقعی باشد (Husserl, 1970, 143) اما تلقی افق جهان به مثابه مجموعه ابژه‌ها خطاست؛ درست همان طور که در نظر گرفتن آن به مثابه خود ابژه نادرست است. بلکه به بیان دقیق تر، آن افق نامتناهی گشوده‌ای است که تنها زمینه ممکن برای تجربه در درون آن است. چگونه من از جهان آگاهم و چگونه من در جهان زندگی می‌کنم؟ انسان‌ها اساساً به دو شیوه این کار را انجام می‌دهند. نخست چیزی وجود دارد که هوسرل «زندگی سرراست» می‌خواند که ما به طور عادی و طبیعی در آن خودمان را می‌یابیم. این «زندگی عادی، بی‌وقفه و منسجم» (Ibid, 144) است. این زندگی منسجم است از آن حیث که بدون وقفه، همان طور که ما انتظار داریم باشد، جریان دارد. هدف من کاملاً و ضرورتاً در درون افق زیست جهان محقق شده است: «همه موضوع‌های نظری و عملی همواره درون انسجام معمول افق «جهان» زندگی قرار دارند.» (Ibid)

اما شیوه دیگری از داشتن جهان نیز هست که پرسشگری از زندگی سرراست است. ما «چگونگی» دادگی جهان را جويا می‌شویم. «چگونه در سراسر تغییر اعتبارات نسبی، نمودهای ذهنی و باورها، اعتبار کلی و منسجم جهان برای ما به وجود می‌آید.» (Ibid) و در نتیجه این تغییر علاقه، پرسش از معنای این اعتبارهای وجودی است که من در جهان با آنها مواجه می‌شوم. ما به پرسش از «شیوه‌های دادگی، شیوه‌های پدیدار شدن و نحوه‌های اعتبار در آنها... که موجب آگاهی منسجم از «وجود» سرراست جهان می‌شود» (Ibid, 146) علاقمند می‌گردیم. در واقع این پرسش‌ها پایه‌ای برای علم جدید «چگونگی» پیش دادگی جهان می‌شود؛ اینکه چگونه ممکن است که زیست جهان به ما داده شود و به عنوان بنیاد نهایی زندگی و علوم داده شود. در اینجا هوسرل پدیده‌شناس را نیازمند اپوخه دیگری یعنی اپوخه استعلایی می‌داند. اپوخه استعلایی باز هم مستلزم نوع خاصی از تعلیق، البته این بار نه در خصوص باور یا حکم به چیزی بلکه به معنای تعلیق رویکرد طبیعی است. رویکرد طبیعی رویکردی است که در آن ما خود را موجوداتی واقع شده در جهان موجود فرض می‌کنیم که متمایز از من (اگو)، موجود است. اگر ما در این موضع بمانیم، غیرممکن است که از زندگی روزمره سرراست به فهم «چگونگی» این جهان برسیم. اگر ما قصد تلاش برای فهم پدیده «پیش دادگی» جهان را داشته باشیم، نیازمند دیدگاه جدیدی هستیم؛ ما می‌پرسیم چگونه اصلاً افق جهان

ممکن است و «بنیاد اعتبار زندگی طبیعی» (Ibid, 148) نهایتاً چیست. درست همان طور که ما وقتی که در رویکرد دانشمند یا ریاضی‌دان هستیم نمی‌توانیم بفهمیم که بنیاد تفکر علمی-ریاضی چیست، در اینجا نیز با بودن در رویکرد طبیعی، ما نمی‌توانیم زیست جهان زندگی طبیعی‌مان را دریابیم. در اینجا هوسرل پدیده‌شناس را به کاوش عمیق‌تر زندگی فرا می‌خواند. ما دائماً بنیادهایی می‌یابیم که به نوبه خود نیازمند اساس هستند.

اشاره هوسرل در بحران به اینکه به طور استعلایی، زیست جهان نمی‌تواند به عنوان یک ابژه در نظر گرفته شود از این ادعای ساده اما فراموش شده ریشه می‌گیرد که جهان به عنوان افق، ساختی کاملاً متفاوت از ساخت ابژه دارد: «جهان مانند یک موجود و همچون یک ابژه نیست» (Ibid, 143). زیست جهان به عنوان افق، خودش به مثابه موضوع داده نشده است؛ آن موجودی شبیه ابژه نیست (چیزی نیست که بتواند به عنوان نوئما توضیح داده شود) یا موجودی شبیه ایدوس نیست (به نحوی که بتواند به صورت ایدتیک فهمیده شود)؛ پرسش از اینکه زیست جهان چیست و تحقیق درباره چستی آن، از قبل خصلت افق‌مند آن را بد تعبیر کرده و آن را به چیزی ایستا فرو می‌کاهد. (Steinbock, 1995, 106) جهان یک ذات استعلایی و نه اتولوژیک است؛ آن چیزی است که ظهور ابژه‌ها را ممکن می‌سازد. تشخیص خصلت افق‌مند جهان چیزی است که به هوسرل اجازه می‌دهد از توصیف طبیعی جهان به مثابه تمامیت ابژه‌ها به توصیف استعلایی جهان برود. هوسرل به توصیف این مطلب می‌پردازد که چگونه در اجرای تقلیل، عینیت‌هایی همچون اشیاء، جهان و علوم تحصلی به عنوان معتبر تلقی می‌شوند از آن حیث که آنها پدیده‌هایی مرتبط به آگوی استعلایی هستند. (Husserl, *Crisis*, 258) تحلیل استعلایی در پژوهش این پدیده‌ها نشان می‌دهد که این «ابژه‌ها» به واسطه موضوع شدن در برابر افق پیش زمینه که زیست جهان به مثابه مفهوم استعلایی است داده شده‌اند. ایده افق در واقع اگر به طور صحیح فهمیده شود بدیلی برای برداشت از جهان به عنوان تمامیت است به جای آنکه فقط روایت دیگری از آن باشد (Overgaard, 2004). (111,)

## ۵- اپوخه و تقلیل استعلایی

نخستین اپوخه‌ای که هوسرل اجرا کرد اپوخه علوم عینی بود. ما کشف می‌کنیم که حتی بعد از این اپوخه، جهان به مثابه بنیاد پیش داده باقی می‌ماند. مورخی که همه زیست جهان‌های متغیر را

بررسی می‌کند، قوم‌شناسی که زیست جهان‌های متفاوت مردمان مختلف را می‌شناسد، همگی جهان غیر قابل تردید را به مثابه بنیاد همه کاوش‌های علمی شان پیش فرض می‌گیرند. اکنون ما باید یک تغییر رویکرد کاملاً بدیع و یک اپوخه دیگر در خصوص جهان پیش داده اجرا کنیم. من در رویکرد طبیعی همیشه جهان را برای خودم به عنوان موجود انسانی و برای انسان‌های دیگر که از من جدایی ناپذیرند، به مثابه موجودی معتبر دارم. من در زندگی بیدارم معطوف به اشیاء متعلق به جهان هستم. از همان آغاز اشیاء به همان معنای وجودشان، اشیاء برای همه هستند. زمانی که من متوجه شی‌ای هستم دست کم به نحو ضمنی من به دیگران مرتبط هستم. اینکه شیء به تمامیت سوژه‌ها مرتبط است به معنای وجود همه اشیاء تعلق دارد. جهان به من داده شده همان گونه که به همه داده شده است. جهان، جهان همه است که هوسرل آن را شکل جهان هستی شناختی می‌خواند. تضایف سوژه-اثره به لحاظ هستی شناختی به خود جهان تعلق دارد. (Mohanty, 2011, 406)

ما از رهگذر «اپوخه علم عینی» به عنوان نخستین گام در مسیر اپوخه استعلایی، روی خود را از طرح علم عینی بر می‌گردانیم و در عوض راه خود را به سوی اساس شهودی‌ای پیدا می‌کنیم که می‌تواند به تنهایی بنیاد استعلایی یا تقویم کننده این علوم را فراهم سازد. با این همه، این گام نخست یا اپوخه به هیچ وجه برای تعریف رویکرد یا چشم انداز ویژه پدیده‌شناسی استعلایی کفایت نمی‌کند زیرا دو شیوه بسیار متفاوت برای اینکه زیست جهان موضوع علم ذاتی یا ایدتیک شود وجود دارد: یا ما می‌توانیم در خود زیست جهان، در رویکرد طبیعی و روزمره ساده-دلانه مان باقی بمانیم و سپس تلاش کنیم که از این دیدگاه ساخت صوری ذاتی یا پیشینی این جهان را توصیف کنیم یا اینکه «یک رویکرد تاملی منسجم نسبت به «چگونگی» شیوه سوپژکتیو دادگی زیست جهان و اثره‌های زیست جهان» از سر بگیریم. تنها در این گام دوم است که ما «اپوخه استعلایی راستین» یعنی «کشف و پژوهش همبستگی استعلایی میان جهان و آگاهی از جهان» را به دست می‌آوریم. به این شیوه، زیست جهان به «موضوعی برای علاقه نظری که از سوی اپوخه کلی در خصوص واقعیت اشیاء در زیست جهان مشخص شده» تبدیل می‌شود. (Friedman, 2010, 106-107)

زیست جهان در وهله اول، نحوه وجود ذهنی-نسبی‌ای دارد. آن به شخص خاصی از دیدگاه ویژه‌ای داده شده است مثلاً آن جهان ادراکی من است که مستقیماً اطراف مرا، اکنون در مکان و زمان فرا می‌گیرد. من در رویکرد طبیعی ام درون این جهان، علائق ادراکی و نظری به «حقیقت» یا

«واقعیت» آن دارم و این علائق به نوبه خود به نحو جدایی ناپذیری به علائق عملی ام مرتبط است. به این معنا رویکرد طبیعی من درون زیست جهان ذاتا به علاقه به حقیقت وابسته است. در واقع به این دلیل است که خود زیست جهان ضرورتا و قطعا به طرح علم عینی می‌انجامد. در رویکرد طبیعی ما بیش از حد به خود ابژه‌ها، ویژگی‌ها و خصوصیات آنها می‌پردازیم؛ ما به چیستی ابژه‌ها اعم از اینکه به مثابه ابژه‌های زیست جهان یا از چشم انداز علمی بر حسب ایده «وجود فی نفسه» در نظر گرفته شوند، علاقه‌مند هستیم؛ مشغله‌های عادی عملی و نظری ما را به خود مشغول می‌کنند؛ ما غرق در مقاصد، اهداف و طرح‌هایمان خواه گذرا یا نسبتا پایدار هستیم و بنابراین به شیوه‌هایی که در آن موجودات عادی و خود جهان، خودشان را به ذهن ما نشان می‌دهند تمرکز نمی‌کنیم. در این رویکرد، کنش‌های آگاهی که از طریق آن جهان و هر چه در آن است برای ما قابل دسترس می‌شود زیسته می‌شوند اما آنها نامشخص، غیر موضوعی و کمابیش پنهان باقی می‌مانند. آشکارگی آنها به تصمیم اراده ما بستگی دارد؛ ما با دست کشیدن از رویکرد ساده دلانه و طبیعی، علاقه نظری جدیدی به اشیاء نه به نحوی که آنها هستند بلکه آن گونه که خود را عرضه می‌کنند برقرار می‌کنیم. به طور دقیق تر ما به نموده‌ها و بازنمایی‌های آنها و حتی به ویژه به نسبت‌های منتظم شان توجه می‌کنیم. در این نقطه موضوع ما دیگر نه جهان بلکه بافت زندگی آگاهانه ما، تالیف‌های کنش‌های آگاهی است که ما به واسطه آن از جهان به مثابه امر همیشه پیش داده آگاهی دائمی داریم. با حرکت پیوسته در این جهت، ما به سرآغاز پدیده‌شناسی نزدیک می‌شویم که برنامه عام اش می‌تواند به مثابه تلاش برای توضیح جهان به طور کلی و همچنین موجودات عادی به طور خاص و درواقع، توضیح همه ذوات عینی بر حسب تجربه‌ها، کنش‌ها، عملکردها و دستاوردهای آگاهی صورت‌بندی شود.

(Gurwitsch, 2009, 480)

برای انجام این برنامه، ما باید اپوخه دومی را این بار در خصوص خود زیست جهان اجرا کنیم. باز هم اپوخه مدعی تعلیق، متوقف کردن، خودداری کردن و نه انکار، حذف یا قطع است. کل بافت زندگی آگاهانه که در و از طریق آن موجودات با هر توصیفی و زیست جهان به طور کلی آشکار می‌شوند تحت تاثیر تقلیل استعلایی که اپوخه دوم است قرار می‌گیرد. رویکرد ما رویکرد ناظر بی‌طرف و بی‌غرض است که به جای «شرکت کردن در»، جریان زندگی آگاهانه را بررسی می‌کند که مستقل از رویکرد انتخاب شده، به مثابه حوزه پژوهش‌های توصیفی و تحلیلی جریان می‌یابد. کنش‌هایی که در



رویکرد طبیعی صرفا زیسته می‌شوند، اکنون به موضوع بررسی تبدیل شده و موضوعات تحلیل تاملی شده اند. هوسرل به این معنا از رویکردی سخن می‌گوید که فوق زندگی آگاهی اعم از ذهنی یا بین الادهانی است که از طریق آن در رویکرد طبیعی، جهان صرفا بی‌چون و چرا و مسلم وجود دارد. در نتیجه هیچ یک از موجودات عادی و زیست جهان به طور کلی دستخوش جرح و تعدیل نمی‌شود. با این همه موجودات عادی، دیگر صرفا چنانکه در رویکرد طبیعی هستند پذیرفته نمی‌شوند. همه موجودات عادی و زیست جهان به مثابه یک کل به پدیده‌هایی تبدیل می‌شوند که به معنای خاص به کنش‌های آگاهی که از طریق آنها داده شده اند بر می‌گردند و به این معنا که دقیقا آنها در مقابل ذهن سوژه تجربه کننده آن کنش‌ها قرار دارند در نظر گرفته می‌شوند. (Ibid, 481)

بنابراین برای تبدیل کردن کل زیست جهان و اعیان زیست جهان به موضوع پژوهش، باید میان دو رویکرد ممکن یعنی رویکرد خام و مستقیم و ماقبل تاملی و رویکرد تاملی تمایز گذاشت: «رویکرد نخست و طبیعتا معمول که نه به دلایل عرضی بلکه ذاتی، مطلقا باید مقدم بر رویکردهای دیگر باشد همان رویکرد زندگی مستقیم و سراسر است به سوی هر ابژه داده شده و بنابراین به سوی افق جهان در ثباتی معمول و بی‌وقفه، در انسجامی تالیفی که در همه اعمال جریان دارد. این زندگی معمول و سراسر است به سوی هر ابژه داده شده حاکی از آن است که همه علائق ما اهداف شان را در ابژه‌ها پیدا می‌کنند. جهان پیش داده، افقی است که همه اهداف و غایات گذرا یا ماندگار ما، به شیوه‌ای جاری اما پایدار را دربر می‌گیرد، همان طور که یک افق آگاهی قصدی پیشاپیش به طور ضمنی بر هر چیزی احاطه دارد. ما، سوژه‌ها در زندگی معمول، بی‌وقفه و منسجم مان هیچ هدفی نمی‌شناسیم که از آن فراتر رود؛ در واقع ما تصویری از موجود بودن اهداف دیگر نداریم. همچنین می‌توان گفت همه موضوعات نظری و عملی ما همیشه در درون انسجام معمول افق «جهان» زندگی قرار دارند. جهان میدان کلی‌ای است که در آن همه اعمال ما، چه تجربه کردن، چه شناختن و چه کنش خارجی جهت یابی شده اند. از این میدان یا از اعیانی که از قبل داده شده اند، همه انفعالات ما که در هر مورد خودشان را به فعل تبدیل می‌کنند، سرچشمه می‌گیرند». (رشیدیان، ۱۳۸۴، ترجمه با اندکی تغییر ۵۶۹)

هوسرل معتقد است که نوع کاملا متفاوتی از زندگی بیدار، مرتبط به آگاهی داشتن از جهان می‌تواند وجود داشته باشد که عبارت است از دگرگون ساختن آگاهی از موضوع جهان که عادی بودن

زندگی مستقیم و سراسر را در هم می‌شکند: «بگذارید توجه مان را به این واقعیت معطوف کنیم که به طور کلی جهان، یا به بیان دقیق‌تر اعیان، همگی به این صورت که آنها را صرفاً فرولایه‌های خصوصیات شان بدانیم به ما داده نمی‌شوند بلکه ما از طریق شیوه‌های نمود ذهنی یا شیوه‌های دادگی، از آنها آگاه می‌شویم؛ بدون اینکه توجه ویژه به این مطلب کنیم و حتی اغلب اصلاً کوچک‌ترین اطلاعی از آن نداریم. اکنون اجازه دهید آن را به شکل یک تغییر جهت کلی و جدید علاقه درآوریم؛ بگذارید علاقه‌ای کلی و راسخ را به «چگونگی» شیوه‌های دادگی و به خود موجودات، نه به طور سر راست بلکه به مثابه اعیانی از جهت «چگونگی»... به وجود آمدن آنها برای ما، برقرار کنیم؛ یعنی اینکه چگونه در ما آگاهی دائمی از وجود کلی، افق کلی، از اعیان واقعی و بالفعل موجود ایجاد می‌شود؛ که ما از هریک از آنها تنها از طریق تغییرات برداشت‌های نسبی مان از آن، از شیوه‌های پدیدار شدن آن، از نحوه‌های اعتبار آن آگاه هستیم، حتی زمانی که ما به طور خاص از آن به عنوان چیزی صرفاً موجود آگاهیم». (همان، ترجمه با اندکی تغییر ۵۷۰-۵۶۹) بنابراین به نظر هوسرل تامل در «پیش دادگی جهان» از طریق تغییر کامل رویکرد طبیعی حاصل می‌شود؛ به گونه‌ای که ما دیگر خود را به عنوان موجودات بشری که درون وجود طبیعی زندگی می‌کنیم نپنداریم و از سوی دیگر دائماً اعتبار جهان پیش داده را نیز فرض نکنیم بلکه ما باید دائماً از این کار سر باز زنیم. (همان، ۵۷۰)

هوسرل در واپسین تلاشش در کتاب *بحران* برای ارائه مقدمه‌ای دیگر به پدیده‌شناسی، این بار از طریق زیست جهان وارد مساله می‌شود. زیست جهان فقط از طریق اپوخه خاص علوم عینی دیده می‌شود و هوسرل این اپوخه علم را «نخستین گام» در جهت اپوخه استعلایی می‌داند. با این همه هدف کامل هوسرل با تبدیل «جهان» به پدیده استعلایی، از طریق اپوخه استعلایی و تحقق متضایف اش یعنی سوژکتیویته استعلایی محقق می‌شود. به نظر می‌رسد که اپوخه استعلایی در *بحران* دارای دو عنصر سلبی و ایجابی است. عنصر سلبی عبارت است از در پرائنتر گذاشتن اعتبار وجودی جهان و نقشی که آن اعتبار به طور طبیعی در زندگی آگاهانه ساده‌دلانه ایفا می‌کند و پرهیز از باور مداوم به جهانی که در عین حال «به طور ساده دلانه» در آن زندگی می‌کنیم. اپوخه استعلایی مستلزم قرار گرفتن «فوق» جهان به معنای از بازی خارج کردن همه علائق طبیعی است. جنبه ایجابی اپوخه، آشکارسازی ماهیت حقیقی جهان درست مانند پدیده متضایف سوژکتیویته است که به آن معنای وجودی می‌دهد. اپوخه استعلایی، تقلیل استعلایی را ممکن می‌سازد و آن به نوبه خود حوزه کامل

سوژکتیویته استعلایی به مثابه حوزه پژوهش و به عنوان منشاء امکان وجود جهان را نشان می دهد (Buckley, 2011 100)

این اپوخه نمی تواند منع گام به گام اجرای هر کنش منفرد باشد بلکه باید خودداری از فرض اعتبار جهان، «با یک ضربت»، یک نحوه کاملاً جدید زندگی و رویکردی که مرا فوق کل پیش دادگی جهان می برد، باشد. به علاوه این اپوخه استعلایی قصد دارد نه کنشی گذرا بلکه رویکرد معمول و همیشگی ای باشد که ما تصمیم می گیریم یکبار برای همیشه بپذیریم. اپوخه استعلایی تغییر سطحی و اتفاقی رویکرد نیست بلکه برای نخستین بار ما را به طور ریشه ای آزاد می سازد؛ آزاد از مقید بودن به جهان و به همراه آزادی، تحقق ارتباط ذاتی میان جهان و آگاهی از جهان را وضع می کند. جهان از نظر محو نمی شود بلکه به مثابه متضایف سوژکتیویته ای که معنای وجودی جهان را به آن می بخشد، در نظر باقی می ماند. اپوخه به تقلیل جهان به پدیده استعلایی «جهان» (و همچنین تقلیل بشریت به پدیده «بشریت») منجر می شود (Mohanty, 2009, 407)

در اثر اپوخه رویکرد طبیعی، فیلسوف به کشف همبستگی کلی، مطلقاً در خودبسته و مطلقاً خودکفای میان خود جهان و آگاهی از جهان دست می یابد. هوسرل منظور از این را زندگی آگاهانه سوژکتیویته ای می داند که اعتبار جهان را تامین می کند؛ سوژکتیویته ای که همواره جهان را در اکتساب های پایدارش دارد و به طور فعالانه به از نو شکل دادن آن ادامه می دهد (Husserl, 1970, 151).

اپوخه کامل راهی است که رویکرد طبیعی و ساده دلانه ما به زیست جهان را به رویکرد استعلایی به زیست جهان تبدیل می کند و موضوع جدید تامل ما را مشخص می کند: جهان نه آن گونه که هست، بلکه «آن گونه که در آگاهی هست». اپوخه کلی «با یک ضربت کل ساز و کار جاری در تمام جهان زندگی طبیعی را از حرکت باز می دارد» و پژوهش در «تضایف استعلایی میان جهان و آگاهی از جهان» را ممکن می سازد (رشیدیان، ۱۳۸۴، ۵۷۰)

از طریق اپوخه راه جدیدی برای تجربه کردن، تفکر کردن و نظری ساختن در مقابل فیلسوف گشوده می شود. در اینجا فیلسوف که در فوق وجود طبیعی اش و در فوق جهان طبیعی قرار می گیرد هیچ چیز از وجود آنها و حقایق عینی آنها و یا از دستاوردهای متعلق به کل زندگی مشترک تاریخی را از دست نمی دهد. بلکه فقط خودش را، در مقام فیلسوف - به واسطه منحصر به فرد بودن جهت علاقه

اش- از ادامه [مشارکت در] سازوکار طبیعی جهان زندگی اش منع می‌کند... همه علائق طبیعی از بازی خارج می‌شوند اما جهان دقیقا همان طور که قبلا برای من بوده و هنوز هم هست به عنوان جهان من، جهان ما، جهان بشریت و با داشتن اعتبار به طرق ذهنی مختلف، ناپدید نشده است؛ بلکه فقط در هنگام اپوخه‌ای که به طور منسجم و پیگیر انجام گیرد به مثابه متضایف ذهنیتی که معنای وجودی جهان را به آن می‌بخشد و جهان اصلا فقط از طریق اعتبارهای آن «وجود» دارد زیر نگاه خیره ما قرار می‌گیرد... من فوق جهان، که اکنون به معنایی کاملا ویژه برای من به یک پدیده [جهان به مثابه پدیده] تبدیل شده است، می‌ایستم (همان، ۵۷۱).

اپوخه استعلایی به تقلیل استعلایی منجر می‌شود. تقلیل روشن کردن تجربه است به نحوی که ما بتوانیم صورت‌های محض تجربه اگو از جهان و تقویم معنا بخش اش از این جهان را بررسی کنیم. ما باید فراتر از آنچه علم و جهان ریاضیات می‌تواند درباره تجربه انسانی به ما بگوید برویم. باید رویکرد جدیدی نسبت به جهان و نگرش ریاضی-علمی برای فهم آن در نظر گرفته شود که در آن بنیادهای نهایی یعنی بنیادهایی که اصلا علم را ممکن می‌سازند جست و جو شوند. در رویکرد طبیعی، ما از «تجربه‌ها، احکام، ارزش گذاری‌ها، تصمیمات» اگو آگاه هستیم. در این قصدیت به سوی ابژه‌ها ما معطوف به جهان، به اشیاء و اشخاص و غیره هستیم. این وجدانیات (به اصطلاح دکارت) به طور دائم در جریان هستند اکنون اپوخه ضروری در اینجا اپوخه استعلایی یعنی رویکردی است که فراسوی پیش دادگی روزمره جهان و ارزش گذاری‌ها و باورهای ما درباره آن می‌رسد. جهان، دیگر همچون جهان تایید شده در عمل، وجود ندارد و علائق زندگی ما به همراه جهان نیز عملا متوقف می‌شوند. برای دریافتن اینکه چگونه زیست جهان اصلا برای ما ممکن است، ضروری است که دیگر جهان یا هر چیزی که همراه آن است را به حساب نیاوریم. این اپوخه برخلاف اپوخه قبلی علوم عینی، اپوخه‌ای نیست که آزادانه و به دلخواه از سر گرفته شود و کنار گذاشته شود. در عوض، اپوخه استعلایی «رویکردی است که ما قاطعانه تصمیم می‌گیریم که یک بار برای همیشه شروع شود» (Husserl, 1970, 150) و ما باید درون آن به مثابه موجودات فلسفی باقی بمانیم. ما نمی‌توانیم یافته‌هایمان در مراحل اولیه این بررسی را بر مبنای وجود جهان، چیزها یا حتی موجودات انسانی استوار کنیم.

گرچه در نگاه اول به نظر می‌رسد که این طرحی کاملا محدود و بی‌معنی باشد، این اپوخه به طور بالفعل نگاه خیره ما را از جهان رها می‌سازد و ادراک ما از جهان و خودمان را «تقلیل» می‌دهد به طوری که «کشف همبستگی کلی و مطلقا درخود بسته و مطلقا خود بسنده میان خود جهان و آگاهی از جهان» (Ibid, 151) ممکن می‌شود. آنچه پس از اپوخه/تقلیل باقی می‌ماند آگوی محض یعنی سوپژکتیویته مطلق است که معنا را تقویم می‌کند. جهان به پدیده تبدیل می‌شود به طوری که ما می‌توانیم جهان را نه «فی نفسه» بلکه به عنوان متضایف آگاهی ببینیم. ما جهان را در اپوخه استعلایی از بین نبرده ایم و ما متأثر از علم یا معنویت فرهنگ‌ها نشده ایم؛ ما خودمان را در موضعی فوق زندگی طبیعی قرار داده ایم به طوری که ماهیت پرسش‌های ما باید تغییر کند. به جای پرسش از اعتبار انتولوژیک جهان یا فقدان آن، ما از تجربه محض آن و از قصدیتی که به وسیله آن جهان یا نمود دیگری بتواند داده شود می‌پرسیم. ما در بررسی مان باید از «جهان» یا «انسان» اما با در ذهن داشتن این رویکرد جدید سخن بگوییم، ما بر آنیم که هیچ گونه رویکردی درباره بودن یا نبودن بالفعل آنها نداشته باشیم بلکه با وجود عمل کردن درون اپوخه، ما اینها را به عنوان پدیده‌های صرف کنش تجربه گری محض در نظر می‌گیریم.

تقلیل زیست جهان، جهان را به قبل از مثالی سازی‌ها فرو می‌کاهد و فضای زندگی اولیه را به عنوان «پیش فرض» اساسی هرگونه فعالیت نشان می‌دهد. در واقع جهان انضمامی رویکرد طبیعی نمی‌تواند بدون به کار بستن یک اپوخه کلی دیده شود. تقلیل برای آشکار کردن فضای سوپژکتیویته استعلایی که این جهان را به عنوان جهان رویکرد طبیعی تقویم می‌کند، لازم است که از آن هر فعالیتی جایگاهش را بدست می‌آورد. ما فقط با فهم امر استعلایی به عنوان تقویم کننده می‌توانیم به جهان در نقش اصلی اش یعنی به مثابه زیست جهان ماقبل فلسفی دسترسی داشته باشیم.

بنابراین تنها از طریق یک اپوخه کلی از زیست جهان ما می‌توانیم به درک کامل همبستگی میان جهان و سوپژکتیویته استعلایی دست یابیم. ما تنها با تبدیل زیست جهان به موضوع بررسی فلسفی، به برداشتی از جهان در ساحت‌های کلی اش می‌رسیم. از آنجا که سوپژکتیویته استعلایی و زیست جهان در چارچوب تقویم، متضایف هستند و رسیدن به فهم کامل از یکی امکان فهم دیگری را هم در بر می‌گیرد، نمی‌توان بدون دیگری سر کرد. تنها از طریق تحلیل کامل سوپژکتیویته استعلایی در وسیع ترین ساحت هایش ما می‌توانیم جهان را به عنوان محصول تقویم و به عنوان آنچه نهایتا

هست: یک جهان زندگی تاریخی با تکوین اش، تاریخ و بنیادی که بر آن «سوبژکتیویته‌های» تاریخی بسط یافته اند و می‌توانند پیش برده شوند، بفهمیم. فقط از این دیدگاه، پدیده‌شناسی می‌تواند نهایتاً مساله استعلایی تاریخ را به موضوع بررسی تبدیل سازد.

به علاوه کشف ساحت تکوینی تقویم جهان نشان می‌دهد که زیست جهان نه تنها تاریخی است بلکه در تاریخمندی اش، قواعد تکوین را دارد. دنبال کردن تاریخ زیست جهان در گام‌های استوار رو به رشد- تاسیس‌های اولیه آن- اینها را به عنوان تکامل‌های در راه خود پدیده‌شناسی استعلایی آشکار می‌سازد. طرح «باستان‌شناسی» پدیده شناختی که هوسرل در نخستین بخش بحران در بازگشت به نخستین شکل‌های ابتدایی ریاضی کردن در یونان باستان اجرا می‌کند، بازسازی این امر است که چگونه علم و فلسفه در وضعیت تاریخی خاصی رخ داده اند؛ اینکه چگونه علم از زیست جهان ماقبل فلسفی از طریق یک ایده به طور ریشه‌ای جدید یعنی ریاضی کردن طبیعت برخاست. اما یک جنبه پیش رونده نیز برای این ملاحظه تاریخی وجود دارد. بازسازی تاریخ فلسفه توسط هوسرل، همچنین تلاشی برای جست و جوی این تاسیس‌های اولیه به عنوان نزدیک تر شدن به کشف سوبژکتیویته استعلایی است تا آن به نفوذ قطعی اش در پدیده‌شناسی برسد. با این همه نه تاریخ و نه فلسفه به پایان نمی‌رسند؛ بلکه هوسرل امیدوار بود که آنها به یک شیوه جدید و به نحو استعلایی از اینجا ادامه یابند. پس تاریخ با تفسیر غایت شناختی به مثابه تاریخ نقادانه ایده‌ها<sup>۵</sup> می‌تواند در محاق تقلیل رود و به مثابه راهی به یک بازسازی استعلایی زیست جهان تاریخی فهمیده شود- (Luft, 2004, 219-220). هوسرل در یکی از آخرین دست نوشته‌هایش در ۱۹۳۷ می‌نویسد: «من مقدمه‌های متفاوتی به فلسفه پدیده شناختی استعلایی تنظیم کرده ام... ما می‌بینیم که زیست جهان چیزی جز جهان تاریخی نیست. از اینجا قابل درک است که باید یک مقدمه کاملاً منتظم به پدیده‌شناسی آغاز شود و به عنوان یک مساله تاریخی کلی پیش برده شود. اگر ما اپوخه را بدون طرح‌ریزی تاریخی معرفی نماییم، پس مساله زیست جهان یعنی مساله تاریخ کلی، حل نشده باقی می‌ماند. مقدمه ایده‌ها (شیوه دکارتی) حقانیتش را حفظ می‌کند، اما من اینک شیوه تاریخی را اصلی‌تر و منتظم‌تر می‌دانم.» (Husserliana XXIX 425f)

خاتمه

تحت تاثیر علم مدرن، جهان عینی علم که در اندیشه انسان غربی جدید به عنوان واقعیت قلمداد می‌شود جانشین زیست جهان یعنی جهان تجربه مشترک شده است. هوسرل در مخالفت با نظر عینی به جهان تاکید می‌کند که زیست جهان بنیاد و زمینه‌ای است که علم بر آن استوار می‌شود و با تشخیص تقدم زیست جهان سعی دارد به سرچشمه‌های شهودی علم بازگردد. تلاش هوسرل برای پیوند زدن فهم علمی به ساخت‌های زیست جهان، به طرح علم زیست جهان می‌انجامد و درنهایت از طریق تقلیل استعلایی، زیست جهان به مثابه متضایف سوژکتیویته استعلایی آشکار می‌شود. علم زیست جهان به شناخت زیست جهان اشاره دارد که این شناخت با دو رویکرد غیرتاملی و تاملی ممکن می‌گردد. در رویکرد نخست ساخت‌های مشترک زیست‌جهان بدست می‌آید که هوسرل آن را هستی‌شناسی زیست‌جهان می‌خواند. هوسرل برای زیست جهان، با وجود همه ویژگی‌های نسبی اش ساختی عام و کلی قائل می‌شود؛ ساختی که هرآنچه وجود دارد به طور نسبی به آن وابسته است اما خودش نسبی نیست. این ساخت کلی که هوسرل آن را آپریوری زیست جهان می‌خواند، تاریخی و تکوینی است. اما این تاریخ، تاریخ واقعی جهان و پیوستگی علی رویدادها نیست بلکه «افق رسوب معنا» هاست. هوسرل وظیفه فلسفی را آشکار کردن «آپریوری زیست جهان» (در تمایز از آپریوری عینی و منطقی) می‌داند. او در پی آن وحدت پیشین است که در همه مراحل مختلف دوره‌های تاریخی -غایت‌شناسی فلسفه و علوم جریان دارد. ساخت‌های کلی زیست جهان مقدم بر علوم هستند و آپریوری علم عینی بر آپریوری زیست جهان بنا نهاده شده است. در رویکرد دوم که به نحوه دادگی سوژکتیو زیست‌جهان می‌پردازد، با چرخش استعلایی به زیست‌جهان و در اثر اپوخه و تقلیل استعلایی، کشف همبستگی استعلایی میان جهان و آگاهی از جهان رخ می‌دهد. برای ممکن شدن علم استعلایی زیست جهان به مثابه بنیان استعلایی علوم عینی باید رویکردی تأملی درپیش گرفت یعنی به جای پرسش از حقیقت یا واقعیت ابژه‌های زیست جهان، باید به شیوه‌های دادگی سوژکتیو همه ابژه‌های آن اهتمام ورزید. در اینجا پرسش از واقعیت ابژه‌های زیست جهان، به منظور تمرکز بر شرایط استعلایی نهایی‌ای که هم زیست جهان چنانکه در رویکرد طبیعی داده شده است و هم علوم عینی که ضرورتاً از زیست جهان برمی‌خیزد را ممکن می‌سازد، در پراگماتر گذاشته می‌شود. درواقع پدیده‌شناسی می‌خواهد از راه بازگشت به سوژکتیویته استعلایی بر ساده انگاری مسلّم فرض کردن عینیت جهان از سوی علم و عقل سلیم چیره شود. «بحران علم اروپایی» که هوسرل در عنوان آخرین اثرش از آن سخن می‌گوید، فقدان معنایی است که از جهان نامرتبط به سوژه برمی‌خیزد.

عینی‌گرایی به بحران معنا در علم جدید و به علاوه به بحران زندگی در جهان تحت سلطه علم منجر می‌شود. جهان به طور ریشه‌ای خنثی شده و جداشده از افق‌های زیست‌جهان، چیزی یکسره غیر بشری است. علم وابستگی‌اش را به فضای انسانی فراموش کرده و جهان محسوس را با فضای انتزاعی مدل‌ها و محاسبات مبادله کرده است. تلاش هوسرل در بازگرداندن علم به ریشه‌های سوژکتیویش در بستر مفهوم زیست‌جهان را می‌توان کوشش برای احیای ایده اولیه علم یعنی فلسفه کلی دانست که فروپاشی آن به بحران علم و فرهنگ غرب انجامید. به این معنا، هوسرل از آغاز تا پایان مسیر فلسفی‌اش همچنان به ایده فلسفه به مثابه علم متقن وفادار می‌ماند.

### پی‌نوشت‌ها

۱. مقصود از بحران در اینجا و موارد مشابه، کتاب بحران علوم اروپایی و پدیده‌شناسی استعلایی هوسرل است.

۲. در این خصوص نگاه کنید به مقاله زیر:

Tomislav, Zelić, (2007), "On the Phenomenology of the Life-World", *Original Paper UDC 165.62/E. Husserl, 413-414.*

۳. هوسرل به عبارت علم زیست‌جهان *Die Wissenschaft von der Lebenswelt- science of the life-world* یک بار در عنوان فصل ۳۴ بخش سوم بحران که مفصل‌ترین فصل این بخش است و خود شامل ۶ قسمت می‌شود، و یکبار هم در فصل ۳۶ در صفحه ۱۴۳ متن آلمانی و ۱۴۰ ترجمه انگلیسی بحران و البته در پیوست هجدهم متن آلمانی اشاره می‌کند. این طرح به دلیل ناتمام ماندن کتاب بحران می‌تواند مبهم، چالش برانگیز و حتی گاه ناممکن به نظر برسد.

۴. رویکرد طبیعی‌گرا در ایده‌ها ۲ «رویکرد علم طبیعی» نیز خوانده شده است. این رویکرد اولاً از «رویکرد طبیعی» و ثانیاً از «رویکرد استعلایی» متمایز شده است.

۵. این عنوان نخستین بخش «فلسفه نخستین» هوسرل است. نگاه کنید به: *Husserliana VII*

### منابع

- رشیدیان، عبدالکریم، (۱۳۸۴)، *هوسرل در متن آثارش*، چاپ اول، نشر نی.
- Rudolf Bernet, Iso Kern, Eduard Marbach, (1993), *Introduction to Husserlian Phenomenology*, Northwestern University Press.



- Buckley, R. P., (1992) *Husserl, Heidegger, and the Crisis of Philosophical Responsibility*, Kluwer Academic Publishers.
- Friedman, Michael, (2010), “*Science, History and Transcendental Subjectivity in Husserl’s Crisis, Science and the life-world*”: essays on Husserl’s Crisis of European Sciences, David Hyder, Hans-Jörg Rheinberger, Stanford University Press.
- Gurwitsch, A., (2009) *the Collected Works of Aron Gurwitsch (1901-1973)*, Fred Kersten, Volume 2, Springer.
- Gurwitsch, A., Embree, L.E., (1979) *Phenomenology and Theory of Science*, Northwestern University Press.
- Husserl, Edmund (1970) *the Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, David Carr, Northwestern University Press.
- Kockelmans, Joseph, (1994) *Edmund Husserl’s Phenomenology*, Purdue University Press.
- Luft, Sebastian, (2004), “*Husserl’s Theory of the Phenomenological Reduction: Between Life-World and Cartesianism*”, *Research in Phenomenology*, Volume 34, Issue 1, pages 198–234.
- Mohanty, J, N, (2011) *Edmund Husserl’s Freiburg Years*, Yale University Press.
- Overgaard, Søren, (2004) *Husserl and Heidegger on Being in the World*, Kluwer Academic Publishers.
- Steinbock, Antony J., (1995) *Home and beyond: generative phenomenology after Husserl*, Northwestern University Press.
- Tani, Toru, (2005), “*Life and the life-world*”, *Husserl Studies* 1986, Volume 3, Issue 1, pp 57-78, Springer Publishing.
- Tomislav, Zelić, (2007), “*On the Phenomenology of the Life-World*”, *Original Paper UDC 165.62/E. Husserl*, 413-414.
- Zahavi, dan, (2003) *Husserl’s Phenomenology*, Stanford University Press.