

مسأله زیست جهان در پدیده‌شناسی هوسرل

لیلا سیاوشی *

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۲/۶

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۴/۱۰

چکیده:

به باور هوسرل تحت تأثیر علم گالیله‌ای، جهان عینی علم که در اندیشه انسان غربی جدید به عنوان واقعیت قلمداد می‌شود، جانشین زیست جهان یعنی جهان تجربه مشترک شده است. هوسرل از یک سو در مخالفت با نظر عینی بر جهان تأکید می‌کند که زیست جهان «بنیادِ معنی» تفکر علمی و حوزه بدهت‌های اولیه است. از سوی دیگر به نظر او نتایج علمی برای زیست جهان اعتبار دارند و به ساختار زیست جهان افزوده می‌شوند. ابتدا هوسرل در بستر نقادی علم عینی مفهوم زیست جهان را مطرح می‌سازد، اما با توصیف زیست جهان ذهنی- نسبی که خودش علوم را در بر می‌گیرد، دیگر زیست جهان نمی‌تواند موضوعی جزئی درون مسأله عام علوم عینی باقی بماند. از زیست جهان ذهنی- نسبی ساختارهای نامتغیر و مشترکی انتزاع می‌شود که آپریوری کلی زیست جهان را آشکار می‌سازند. بنابراین زیست جهان که در ابتدا به عنوان مسأله‌ای جزئی و فرعی درون مسأله عام علم عینی یعنی در نقش اساسی این علوم ظاهر می‌شود، در نهایت به تعبیر هوسرل، به مثابه مسأله حقیقی و کلی برای فلسفه آشکار می‌گردد. این نوشتار تلاش می‌کند که از چشم انداز تحلیل نسبت زیست جهان و علم، مفهوم زیست جهان به عنوان مسأله حقیقی و کلی را نشان دهد.

واژگان کلیدی: زیست جهان، بدهت، شهود، بنیادِ معنی، ماقبل نظری، تغییر ایدتیک، آپریوری زیست جهان.

*. دانشجوی مقطع دکتری رشته فلسفه جدید و معاصر، دانشگاه شهید بهشتی. آدرس الکترونیک:

L_siavashi@sbu.ac.ir

مقدمه

زیست‌جهان^۱ را می‌توان یکی از پیچیده‌ترین مفاهیم در اندیشه متأخر هوسرل به شمار آورد. هوسرل این اصطلاح را قبل از ۱۹۲۰ به کار برد، اما پس از این تاریخ است که زیست‌جهان به عنوان اصطلاحی فنی برای مسأله اساسی وارد فلسفه هوسرل شده و معنایی مشخصاً پدیده‌شناسانه کسب می‌کند. نخستین بار نزد هوسرل زیست‌جهان مترادف با مفهوم جهان طبیعی^۲ و جهان تجربه طبیعی یا صرف^۳ به کار رفته است. با این همه زیست‌جهان در سخنرانی‌های «روان‌شناسی پدیده‌شناختی» (سال‌های ۱۹۲۵ و ۱۹۲۸) و «طبیعت و روح» (۱۹۳۷)، «منطق صوری و استعلایی» و «بحران علوم اروپایی و پدیده‌شناسی استعلایی» اهمیت منتظمی پیدا کرد.^۴

در حالی که برخی از مفسران زیست‌جهان را به عنوان یک مفهوم ریشه‌ای نوظهور و بدیع در اندیشه هوسرل می‌بینند، دیگران آن را همچون دستاوردی می‌نگرند که حیات فلسفی او را به اوج می‌رساند. بی تردید غنای مفهوم زیست‌جهان، توجه مفسران هوسرل و کاربردها و تفسیرهای متفاوت آن را توجیه می‌کند. نگاهی به تعاریف کتاب «بحران» در مورد زیست‌جهان می‌تواند پیچیدگی و غنای این مفهوم را نشان دهد. هوسرل در این کتاب، زیست‌جهان را برای مشخص کردن «تنها جهان واقعی، جهانی که به طور واقعی از طریق ادراک داده شده است» و «بنیان اصلی همه زندگی نظری و عملی» است به کار می‌برد.^۵ در عین حال زیست‌جهان «بنیادِ معنی فراموش شده علم طبیعی^۶»، «بنیان دائمی اعتبارِ وجودی^۷»، «منشاءِ بدهت» و «منشاء تصدیق^۸» است. هرچند زیست‌جهان هم «تمامیت» و هم «افق^۹» تمامِ واقعیت شناخته شده و ناشناخته است، اما فی نفسه ابژه‌های مثالی ریاضیات دقیق و هندسه را در بر نمی‌گیرد. زیست‌جهان از یک سو خصلت «جسمانی^{۱۰}» دارد، اما از سوی دیگر یکی از «دستاوردهای فرهنگی^{۱۱}» ما، «یک اکتساب ذهنی کلی»، و «ساختار سوپراکتیویته کلی و عمل کننده غایی^{۱۲}» است. گرچه «هر یک از ما زیست‌جهان خودش را

1 . Lebenswelt

2 . natürlicher Weltbegriff

3 . natürlicher oder schlichte Erfahrungswelt

4 . Bernet et al 1993: 217

5 . Husserl 1970: 49

6 . Ibid: 48-53, and 121-3

7 . Ibid: 122

8 . Ibid: 126

9 . Ibid: 379ff

10 . körperlich

11 . Kulturleistungen

12 . Ibid: 113

دارد»، اما آن «به معنای جهانی برای همه ماست»^۱. زیست‌جهان از یک سو «ذهنی-نسبی»^۲ است، اما از سوی دیگر «مقدم بر همه اهداف داده شده است»^۳ با این وجود، زیست‌جهان یک «ساختار عام»^۴ دارد؛ آن صرفاً چیزی است که هست و به هر طریقی که در انضمامی بودنش شناخته شود، نامتغیر باقی می‌ماند، گرچه دستاوردهای در حال پیشرفت علوم عینی را در بر می‌گیرد. این تعاریف متفاوت و ظاهراً متناقض به مسائل ذاتی مفهوم پدیده‌شناسانه زیست‌جهان اشاره می‌کنند^۵ و نشان از پیچیدگی این مفهوم دارند.

با این همه چنین غنایی گواه آن است که زیست‌جهان به هیچ وجه یک مفهوم ساده نیست. برعکس، ساده‌سازی این مفهوم به منزله گرفتن غنا و سرشاری آنست. زیست‌جهان 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 صورت بندی زندگی با تمام غنا، پیچیدگی و ابهامش می‌باشد^۶.

مفهوم زیست‌جهان در آخرین اثر هوسرل، «بحران علوم اروپایی و پدیده‌شناسی استعلایی»^۷ از یک سو در بستر نقد ریشه‌ای از روح علوم جدید مطرح می‌شود. علوم متأثر از روش ریاضی گالیله، تمایل دارند که جهان انتزاعی و مثالی‌شان را به مثابه جهان واقعی درک کنند. از دیدگاه هوسرل، گالیله جهان ریاضی مثالیت‌ها را جایگزین جهان قابل تجربه بالفعل یعنی جهان زندگی روزمره ما نمود و درباره جهان بی‌واسطه شهودی که به ساخت‌های مثالی منجر شد، تحقیق نکرد:

گالیله وارث هندسه اقلیدسی بود و آن را به سبب اعتبار مطلق و کلی‌اش، به عنوان الگوی شناخت در نظر گرفت. اما در حالی که هندسه اقلیدسی و ریاضیات یونانی تنها اهداف متناهی و تعدادی امور پیشین محدود را می‌شناختند، نخستین بار در دوره مدرن کشف واقعی و غلبه افق‌های نامتناهی ریاضی آغاز شد. این ایده که تمامیت نامتناهی موجود، ذاتاً وحدت همه شمول عقلانی است نه تنها به ریاضیات جدید ختم شد بلکه عقلانیت آن به زودی بر سر علوم طبیعی فرود می‌آید و برای آن ایده کاملاً جدید علم طبیعی ریاضی یعنی علم گالیله‌ای

1. Ibid: 254

3. Ibid: 138

5. Tomislav, Zelić 2007: 413-414

7. Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie

2. Ibid: 125f

4. Ibid: 142f allgemeine Struktur

6. Buckley 1992: 93

را خلق می‌کند که با تحقق موفقیت آمیزش، ایده فلسفه کلی (به عنوان علم کلی یعنی علم وجود) دگرگون می‌شود.^۱

بنابراین گاليله نه در فعالیت و شیوه مثالی کردن تعمق کرد؛ یعنی این نکته که هندسه چگونه بر پایه جهان محسوس ماقبل هندسی و هنرهای عملی همچون مساحی زمین شکل گرفت و نه به خاستگاه هندسه یعنی سرچشمه‌های بداهت یقینی و ریاضی و اینکه هندسه شاخه‌ای از معرفت کلی درباره وجود (فلسفه) است، توجه نمود.^۲ هوسرل با این برداشت از گاليله، او را به عنوان کاشف طبیعت ریاضی، نابغه‌ای می‌داند که مسأله زیر بنایی را پنهان می‌سازد و بدین ترتیب او کل نظریه گاليله درباره طبیعت را به عنوان کشف-کتمان^۳ در نظر می‌گیرد. در نتیجه هوسرل، انقلاب علمی گاليله که در واقع تلاش برای آوردن فلسفه یا سرشت علم حقیقی به مرکز شناخت به واسطه آزاد ساختن علم و تحقیق از پیش داوری‌های اساطیری-دینی بود را فاقد ریشه‌گرایی ضروری می‌داند، زیرا او این کار را بدون پرسشگری از اصول سنت علمی که انقلاب خود را بر آن بنا کرده بود، انجام داد.^۴ از سوی دیگر زیست‌جهان جایگاه و کارکرد مشخصی نیز درون بستر پدیده‌شناسی استعلایی هوسرل به عنوان یک کل دارد. هوسرل از زیست‌جهان به عنوان آغاز کننده مسیری به سوی پدیده‌شناسی استعلایی سخن می‌گوید؛ جهان تجربه زیسته روزمره ما آخرین سطحی نیست که تحلیل‌های پدیده‌شناختی آن را آشکار سازد بلکه خود آن نیز از سوی آگاهی استعلایی تقویم می‌شود. پدیده‌شناسی می‌خواهد از راه بازگشت به سوژکتیویته استعلایی بر ساده‌انگاری مسلّم فرض کردن عینیت جهان از سوی علم و عقل سلیم چیره شود.

با در نظر داشتن نقد هوسرل از روح علوم جدید و طرح زیست‌جهان در این زمینه، باید از همین ابتدا به خاطر داشت که چنان که بسیاری از مفسران هوسرل اشاره کرده‌اند نسبت میان زیست‌جهان و علوم به هیچ وجه نسبتی ساده و روشن نیست. به سخن بسیار کلی، زیست‌جهان به عنوان مقدم بر علوم و پایه آنها فهمیده شده است اما دریافتن معنای حقیقی این عبارت ظاهراً ساده، دشوار به نظر می‌رسد. پرسش کلی این مقاله آن است که هوسرل مفهوم زیست‌جهان را چگونه در نظر می‌گیرد، آیا هوسرل به مفهومی جزئی از زیست‌جهان در

1 . Husserl 1970: 21

2 . Ibid

3 . Entdeckung-Verdeckung

4 . Siles i Borrás 2010: 11

چارچوب علوم عینی بسنده می‌کند یا اینکه برداشت او از زیست‌جهان فراتر از رابطه با علوم است؟ این نوشتار قصد دارد با تحلیل زیست‌جهان در زمینه رابطه با علوم، نشان دهد چگونه زیست‌جهان از مسأله‌ای جزئی فراتر رفته و خود را به مثابه مسأله‌ای کلی و حقیقی برای فلسفه نشان می‌دهد.

زیست‌جهان و بداهت

تحت تأثیر علم مدرن که توسط گالیله آغاز شد، جهان عینی و معتبر علم که در اندیشه انسان غربی مدرن به عنوان واقعیت قلمداد می‌شود، جانشین زیست‌جهان یعنی جهان تجربه مشترک شده است. با این‌همه می‌توان به آسانی نشان داد که چنین نظری کاملاً غیر قابل پذیرش است. هوسرل در مخالفت با نظر عینی به جهان تأکید می‌کند که زیست‌جهان «بنیاد معنی»^۱ است که تفکر علمی آن را پیش فرض می‌گیرد و افقی است که این تفکر در آن رخ می‌دهد.

تأمل فلسفی ریشه‌ای باید با روشن کردن پیش فرض کلی‌ای که زیر بنای همه زندگی و فعالیت‌های ما را تشکیل می‌دهد، آغاز شود. این پیش فرض، پذیرش بی‌چون و چرا و حتی خام و صورت بندی نشده جهانی است که ما خودمان را در آن می‌یابیم و همیشه با آن آشنا هستیم. ما در هر لحظه از زندگی‌مان به نحوی به اشیاء، حیوانات، هموعان و غیره که خودشان را به مثابه موجودات عادی نشان می‌دهند می‌پردازیم و ما خودمان را هم متعلق به جهان تصور می‌کنیم. هیچ یک از این موجودات به طور جداگانه داده نمی‌شود، بلکه هر یک از آنها به بستری که در آن گنجانده شده بر می‌گردد و خود را درون یک افق همه شمول و به نحو نامشخص گسترده یعنی افق جهان آشکار می‌سازد.

جهان بر خلاف موجودات عادی که ممکن است گاهی اوقات آشکار و ناپدید شوند، به طور پیوسته برای ما به مثابه افق کلی همه فعالیت‌های بالفعل و ممکن حاضر است. اگر جهان همیشه به مثابه پیش داده وجود دارد، اگر زندگی کردن به معنای زیستن در جهان است، از آن رو است که جهان خودش را به همراه نمود هر موجود عادی‌ای که ما با آن می‌توانیم سروکار داشته باشیم، نشان می‌دهد. آگاهی مبهم و خام از جهان همه فعالیت‌های ما را فرا می‌گیرد و به مثابه عام‌ترین پیش فرض‌شان بخشی از آنها می‌شود. به همان نسبت جهان که به نحو ضمنی مسلم فرض می‌شود، به مثابه بنیانی برای همه فعالیت‌های ما با هر نوع

1. Sinnesfundument

جهت‌یابی، آشکار می‌شود.^۱ هوسرل زیست‌جهان را «جهان پیرامونی به نحو بالفعل انضمامی» می‌داند، واقعیتی حقیقی که ما در آن زندگی می‌کنیم و برای ما بنیان و افق همیشه از پیش داده شده، از پیش موجود همه پراکسیس نظری و فرا نظری است.

علم با انتزاعیات کار می‌کند و زیست‌جهان کلیتی است که این انتزاع از آن گرفته می‌شود؛ علم می‌سازد، زیست‌جهان موادی که این ساخت از آن برمی‌خیزد را فراهم می‌کند. ویژگی مثالی ذوات علمی مانع دسترسی‌شان به شهود حسی می‌شود در حالی که زیست‌جهان حوزه شهود است؛ «عالم آنچه در اصل شهود پذیر است»، «حوزه بدهات اصلی» که دانشمند برای اثبات کردن نظریه‌هایش باید به آن رجوع کند. علم آنچه داده شده را تأویل و تبیین می‌نماید، زیست‌جهان جایگاه همه داده‌گی است. در اینجا تأکید بر بی‌واسطه‌گی تجربه زیست‌جهان در مقایسه با ویژگی با واسطه ذوات علمی است. زیست‌جهان نه تنها به نحو تاریخی بلکه به نحو شناخت شناسانه حتی پس از پیدایش و تکامل باشکوه سنت علمی در غرب، بر علم و نظریه مقدم است.

گرچه تر هوسرل درباره تقدم زیست‌جهان به طور کلی همبسته به بحران است، استدلال‌های تقدم زیست‌جهان در «ایده‌ها»^۲، سخنرانی‌های «روانشناسی پدیده‌شناختی»، «تجربه و حکم» نیز یافت می‌شود. در این میان سه معنای متفاوت از تقدم می‌تواند تمیز داده شود. زیست‌جهان از لحاظ تاریخی هم در تاریخ بشر و هم در تکامل فرد مقدم است. به علاوه زیست‌جهان به طور عام داده شده است در حالی که جهان علم چنین نیست: نه تنها تمام فرهنگ‌ها یا اشخاص مفاهیم و روش‌هایی دارند که از طریق آن‌ها جهان علم برایشان به وجود می‌آید. برعکس، هر فرهنگ در یک زیست‌جهان زندگی می‌کند و حقایق روزمره و عملی‌اش را دارد و این همان قدر که برای جوامع دارای علم مدرن صادق است، برای جوامع بدون آن نیز چنین است. با این همه معنای سوم و قوی‌تر تقدم که هوسرل به زیست‌جهان نسبت می‌دهد در مرتبه اعتبار وجودی^۳ است. یعنی او استدلال می‌کند که جهان به نحوی که توسط علوم فرض و توصیف می‌شود ساختار مرتبه بالاتری است که توسط انتزاع، مثالی کردن و (در مورد علم طبیعی) استقراء که از پایه‌های شهودی انضمامی فراهم شده توسط زیست‌جهان شروع می‌کند، بدست آمده است.

1. Husserl 1970: 145-146

۲. کتاب هوسرل با عنوان: ایده‌های هدایت کننده یک پدیده‌شناسی محض و گونه‌ای فلسفه پدیده‌شناختی

3. Seinsgeltung

بنابراین اگر زیست‌جهان که برای ما اعتبار وجودی مبتنی بر شهود را فراهم می‌سازد نبود، جهان علم نیز نمی‌توانست اعتبار وجودی داشته باشد و برای ما موجود باشد. ذوات انتزاعی یا نظری علم نمی‌توانستند در اعمال قصدی تصور و داده شوند. باید توجه داشت که مقوله تقدم هوسرل در مرتبه اعتبار وجودی نه مقوله سنتی تقدم‌شناختی (اپیستمیک) و نه تقدم هستی‌شناختی (انتولوژیک) بلکه مقوله‌ای به طور خاص پدیده‌شناختی است که جای هر دو آنها را می‌گیرد. بر اساس توضیح پدیده‌شناختی واقعیت، وجود داشتن وجود داشتن فی نفسه صرف نظر از همه امکان شناخت و وجود داشتن به عنوان یک ابژه شناخت برای خدا نیست. واقعیت پدیده‌ای است که با معنا تقویم می‌شود و برای اینکه واقعیت به معنای پدیده‌شناختی (یعنی برای اعتبار وجودی) وجود داشته باشد، چیزی باید در ابتدا یک پدیده یا یک «ابژه شناخت» به معنای سنتی باشد. بنابراین مرتبه وجود به طور کلی از مرتبه شناخت جداشدنی نیست. به علاوه زیست‌جهان باید به اعتبار وجودی دست یابد و باید به عنوان یک واقعیت تجربه شود تا جهان علم به عنوان واقعیت تجربه شود.^۱ ساخت عالم علم به عنوان دستاوردی ذهنی مستلزم عملکردهای خاصی به ویژه مثالی‌سازی است و مثالی‌سازی مستلزم فرض اموری 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 پایه آن ساخته شود. این اساس چیزی جز زیست‌جهان و بداهت تجربه مشترک نیست. به نظر هوسرل حتی نتایج دقیق و انتزاعی علمی در بداهت ذهنی - نسبی‌ای که به صورت شهودی در زیست‌جهان داده شده، ریشه دارد:

«اما درحالی که دانشمند [علوم] طبیعی به حقیقت عینی علاقمند و مشغول فعالیت [علمی] است، [زیست‌جهان] ذهنی - نسبی... برای او کماکان نه به عنوان چیزی نابجا و بی‌ربط که باید از آن گذشت، بلکه به عنوان چیزی عمل می‌کند که نهایتاً اعتبار وجودی منطقی نظری را برای هرگونه تصدیق عینی^۲ بنا می‌نهد؛ یعنی به مثابه منشاء بداهت و منشاء تصدیق [عمل می‌کند].»^۳

واژه بداهت^۴ 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 و علمی در بداهت‌های زیست‌جهان ریشه دارد. بنابراین جایگاه ممتازی که هوسرل به بداهت‌های زیست‌جهان در

1. Soffer 1991: 165
3. Husserl: 1970: 126

2. objective Bewährung
4. Evidenz

نسبت با بداهت‌های نظریه عینی و علمی می‌دهد، به معنای زیر بنا بودن بداهت‌های زیست‌جهان است. هوسرل زیست‌جهان 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 حتمی، 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 زیست‌جهان 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.^۱

هوسرل در بحران، از جمله «منشاء هندسه» ادعا می‌کند که مفهوم نظری با دلالت به یک معنای بنیادی که در تجربه زیست‌جهان اولیه تقویم شده، ریشه می‌گیرد و اعتبارش صرفاً از این راه بدست می‌آید. او معتقد است که زیست‌جهان انضمامی، زمینی است که جهان علمی در آن بنا نهاده می‌شود و نظریه عینی در زیست‌جهان و بداهت اصلی متعلق به آن یعنی تجربه بی‌واسطه، ماقبل تأملی و ماقبل نظری ریشه دارد. در نتیجه «علم عینی به جهانی که ما همیشه در آن زندگی می‌کنیم، دلالت دائمی معنایی دارد». اعتبار مفهوم نظری علمی از طریق دلالت دائمی معنای آن به زیست‌جهان تأسیس می‌شود: این جهان پیش داده... بنیان دائمی اعتبار است... زیست‌جهان پیوسته در نقش خاک زیرین عمل می‌کند... اعتبارهای ماقبل منطقی کثیرش به مثابه مبانی‌ای برای اعتبارهای منطقی و حقایق نظری عمل می‌نمایند.^۲

مفهوم علمی نظری در آگاهی به مثابه جرح و تعدیل مشخص معنای زیست‌جهان بنیادی که در شهود اولیه تقویم شده (یا به عنوان نتیجه رشته‌ای از این جرح و تعدیل‌ها) ظاهر می‌شود. هوسرل تأکید می‌کند که این شهود اولیه که در آن معناهای زیست‌جهان بنیان گذار

1. Ibid: 127-130

2. Husserl: 1940: 124

تقویم می‌شوند، مواجهه مستقیم با آگاهی و خودبازنمایی اشیاء (نه داده‌های حسی) به آن است: «آنچه که به نحو بدیهی داده شده است، در ادراک به مثابه «خود شیئی» تجربه می‌شود.»^۱ از این رو همه شهودهای تعدیل‌گر، خود شیئی را به آگاهی نشان می‌دهند منتها نه به صورتی که در ابتدا تجربه شده است. به بیان دیگر جرح و تعدیل شهود اولیه، معنای خود شیئی را تغییر می‌دهد به طوری که شیئی برای آگاهی از طریق یک جنبه متفاوت یا براساس یک توصیف متفاوت از آنچه که در اصل به وسیله آن عرضه شده بود، نشان داده می‌شود. این درباره همه جرح و تعدیل‌های علمی نظری شهودهای اولیه زیست‌جهان صدق می‌کند. مسأله مهم درباره تکوین تقویم مفاهیم این است که معانی بنیادی زیست‌جهان که در شهود اولیه تقویم شده‌اند، از طریق رشته‌ای از جرح و تعدیل‌ها حفظ می‌شوند که مفاهیم نظری به وسیله آن ساخته می‌شوند؛ یعنی معنای بنیادی به همراه شهود اولیه «رسوب گذاری» می‌شود و به هر شهود تعدیل‌گر بعدی منتقل می‌گردد. این امر ممکن است؛ زیرا هر شهود به مثابه شهود تعدیل‌گر برای شهود تعدیل‌گر بعدی عمل می‌کند: در کلیت این روند تفکر علمی بر اساس نتایج قبلی به نتایج جدید دست می‌یابد و نتایج جدید در نقش اساس برای نتایج دیگر عمل می‌کنند.

بنابراین می‌توان با شروع از مفهوم نظری، رشته‌ای از جرح و تعدیل‌های «رجعی» را اجرا کرد که ما را از جرح و تعدیل‌های تقویم‌کننده به شهود اصلی‌ای باز می‌گرداند که معنای بنیادی به وسیله آن تقویم شده بود. به این شیوه می‌توان بدهات اصلی‌ای را که خود شهود اولیه را بنا نهاد، دوباره فعال ساخت. در اینجا منشاء نهایی اعتبار مفهوم نظری نیز وجود دارد زیرا به همراه معنای زیست‌جهان بنیادی، بدهات اصلی نیز حفظ شده و اعتبار آن بدهات اصلی و از این رو اعتبار خود معنای بنیادی، از سوی خود شیئی داده شده در شهود اولیه تضمین می‌شود. هر ادعایی مبنی بر اعتبار مفهوم علمی نظری یا نظام چنین مفاهیمی باید بر پایه امکان نشان دادن رشته‌ای از شهودهای بنیادی توجیه شود که به وسیله آن، معنای آن مفهوم در خاستگاه‌اش از بدهات اصلی زیست‌جهان تقویم شده بود. این نکته هوسرل را به چیزی همچون «منطق اکتشاف» محض به مثابه شرط ضروری برای اعتبار مفاهیم علمی نظری متعهد نمی‌سازد؛ او اکتشاف را آمیزه‌ای از غریزه و روش می‌داند.

ادعای هوسرل درباره اینکه همه مفاهیم علمی نظری در نهایت بر تجربه اولیه زیست‌جهان بنا نهاده می‌شوند را نباید به این معنا در نظر گرفت که همه معانی علمی قابل تقلیل به معانی

1. Ibid: 127-128

زیست‌جهان هستند و مفاهیم علمی کاملاً از مفاهیم زیست‌جهان گرفته می‌شوند. «تأسیس شده بر»^۱ را نباید چیزی مرتبط به تعابیر پوزیتیویستی «به نحو منطقی اشتقاق پذیر از... یا تقلیل پذیر به...» در نظر گرفت. در واقع نباید «اخذ شده از» و «تأسیس شده بر» را با هم ادغام کرد. نکته قابل توجه این است که اعتبار و نه معنای مفاهیم نظری علمی است که از بداهت اصلی زیست‌جهان اخذ می‌شود که همه معناهای بنیان‌گذار را اعتبار می‌بخشد و این اعتبار از معناهای اولیه زیست‌جهان به مفاهیم علمی نظری از راه روابط ارجاع از آخری به اولی منتقل می‌شود. معنای این مفاهیم بر معناهای اولیه تقویم شده در تجربه زیست‌جهان از طریق شهودهای تعدیل‌گر پی در پی بنا نهاده می‌شود که آن معناهای اولیه را با افزودن شکل ریزی‌های معنایی سطح بالاتر جدید منتقل می‌نمایند. جنبه جدید یا توصیف جدیدی که بر اساس آن یک شیء در شهود تعدیل‌گر به آگاهی باز نشان داده می‌شود، به معنای اولیه‌ای مرتبط است (اما نه به نحو منطقی یا تقلیل پذیر) که به وسیله آن در اصل در شهود فهمیده شده بود.^۲

زیست‌جهان به مثابه جهان فرهنگی انضمامی

به گفته هوسرل بداهتی که زیست‌جهان ذهنی به مثابه «بداهت اولیه» برای علم عرضه می‌کند، نسبت به بداهت‌های علم عینی-منطقی «شان بالاتری» دارد. با این همه زیست‌جهان نه تنها اساس بنیان‌گذار برای جهان به نحو علمی حقیقی است بلکه در عین حال این جهان علم را در درون انضمامیت کلی خودش در بر می‌گیرد. هوسرل در آغاز بخش سوم بحران، در بستر نقادیش از کانت می‌نویسد:

مسئله از همان آغاز در طرح پرسش به شیوه کانتی، جهان زندگی پیرامونی روزمره از پیش موجود فرض می‌شود، جهان پیرامونی‌ای که همه ما (حتی من که اکنون در حال فلسفه ورزی هستیم) در آن به نحو آگاهانه موجود هستیم؛ در اینجا علوم نیز به مثابه امور واقع در این جهان با دانشمندان و نظریه‌های آنها وجود دارند.^۳

چگونه «علوم به مثابه واقعیات فرهنگی در این جهان با دانشمندان و نظریه‌های آنها» می‌توانند بخشی از زیست‌جهان شوند؟ هوسرل در قطعات دیگر نیز از علوم به همین شیوه سخن می‌گوید. او با ارجاع به دستاوردهای فرهنگی از قبیل نظریه‌های علمی می‌گوید:

«قبل از همه این دستاوردها، همیشه یک دستاورد کلی [یعنی دستاورد زیست‌جهان] بوده است که پیش فرض تمام پراکسیس انسانی و همه زندگی ماقبل علمی و علمی است.

1. founded upon

2. Belousek 1998: 74-76

3. Husserl 1970: 104

این‌ها اکتسابات روحی این دستاورد کلی را به مثابه زیرساخت دائمی‌شان دارند و همه دستاوردهای آنها به آن «جاری می‌شوند».^۲

سپس او می‌گوید که زیست‌جهان همه ساختارهای عملی (حتی ساختارهای علوم عینی به مثابه واقعیات فرهنگی...) را به خود می‌گیرد. نتایج نظری علم «نقش اعتبارهایی برای زیست‌جهان پیدا می‌کنند و خودشان را به ترکیب زیست‌جهان اضافه می‌نمایند...».^۳ هوسرل علوم عینی را «ساخت‌های ذهنی» می‌داند؛

«ساخت‌های پراکسیس خاصی یعنی امر نظری- منطقی که خودش به انضمامیت کامل زیست‌جهان تعلق دارد.»^۴

در ابتدا به نظر می‌رسد که هوسرل پس از تأکید بر جدایی زیست‌جهان و جهانی که به نحو علمی تفسیر می‌شود، در این قطعات دوباره آنها را با هم در نظر می‌گیرد. اما از آنجا که او تقریباً همیشه به علم و نظریه‌های علمی به مثابه واقعیات فرهنگی، ساخت‌های ذهنی، یا دستاوردهای اشخاص درون زیست‌جهان اشاره می‌کند، مسأله به سادگی تفسیر فوق نیست. به نظر دیوید کار^۵ آنچه هوسرل به زیست‌جهان می‌افزاید جهان توصیف شده توسط نظریه‌های علمی نیست، بلکه خود آن نظریه‌هاست و در این خصوص او به آنها به مثابه «واقعیت‌های فرهنگی» یا «دستاوردهای روحی» اشاره می‌کند. علم نوعی فعالیت انسانی است و نظریه‌های علمی می‌توانند به عنوان چیزی شبیه به مصنوعات یعنی محصولات ساخته بشر مانند اسباب و اثاثیه دست‌ساز محیط اجتماعی مان دیده شوند که ما را در بر می‌گیرند.^۶ هوسرل درباره ماهیت ویژه آنها می‌نویسد:

«البته نظریه‌های علم، ساخت‌های منطقی چیزهایی در زیست‌جهان مانند سنگ‌ها، خانه‌ها یا درختان نیستند، آنها کل‌های منطقی و جزءهای منطقی ساخته شده از عناصر منطقی نهایی هستند. به تعبیر بولتسانو آنها "تمثالات فی نفسه"، "احکام فی نفسه"، ارجاعات و برهان‌های فی نفسه، واحدهای دلالت مثالی هستند که مثالیت منطقی شان از سوی غایت‌شان، "حقیقت فی نفسه" مشخص می‌شود. اما این مثالیت به هیچ وجه این واقعیت را تغییر نمی‌دهد که اینها ساخت‌های بشری هستند و به ویژه به فعلیت‌ها و امکان‌های انسانی مربوط هستند و به این ترتیب به وحدت انضمامی زیست‌جهان که انضمامی بودنش گسترده‌تر از انضمامی بودن "اشیاء" است تعلق دارند.»^۷

1. einzuströmen

2. Ibid: 113

3 Ibid: 131

4 . Ibid: 129

5. David Carr

6 . Carr 1974: 192

7. Ibid: 130

مسأله‌ای که هوسرل در این گام از تفکرش با آن مواجه می‌شود آن است که شناخت جهان علمی بر بداهت زیست‌جهان استوار است. زیست‌جهان برای فعالان علمی مبنایی از پیش داده شده است؛ اما از آنجا که بر پایه آن چیزی می‌سازند این چیز ساخته شده، چیزی جدید و متفاوت است:

اگر ما از غوطه‌ور بودن در تفکر علمی‌مان بازایستیم، در می‌یابیم که ما دانشمندان به هر جهت موجودات انسانی هستیم و در زمره اجزای زیست‌جهانی هستیم که همیشه برای ما وجود دارد و از پیش داده شده است و بنابراین همه علم به همراه ما به سوی زیست‌جهان صرفاً ذهنی- نسبی کشیده می‌شود. بنابراین زیست‌جهان انضمامی، زمین بنیادی جهان به نحو علمی حقیقی است و در عین حال آن را در انضمامی بودن کلی خودش در بر می‌گیرد. این چگونه فهمیده می‌شود؟ همبستگی‌های تناقض‌آمیز جهان به نحو علمی حقیقی و زیست‌جهان نحوه وجود هر دو را معماگونه می‌سازد. پس به نظر می‌رسد ایده یک جهان حقیقی به هر معنایی و وجود خود ما درون آن در نسبت با معنای این وجود مبهم می‌شود. با وجود پارادوکس‌های آشکار شده، ما در تلاش برای دستیابی به وضوح و روشنی ناگهان آگاه می‌شویم که همه فلسفه ورزی ما تا کنون بی‌بنیان بوده است.^۱

در واقع اگر زیست‌جهان چیزی نامعقول همچون جهان ماقبل علمی و فراعلمی باشد که در عین حال نتایج علم به مثابه بخشی از اعتبارات آن شمرده شوند، گریز از این تنگنا و دو راهی ممکن نیست. با این همه هوسرل زیست‌جهان را متعین شده در یک جهت و در عین حال در جهت دیگر در نظر می‌گیرد. بنیاد اعتبار علم بودن و «در عین حال»، جهان شکل گرفته از سوی علم بودن، بدون اینکه این دو نقش با یکدیگر یکی شوند در واقع به معنای ناسازگاری‌ای است که بر شانه تحلیل پدیده‌شناختی، سنگینی می‌کند. نسبت میان زیست‌جهان و علم ساختار قصدی- تاریخی پیچیده‌ای دارد که توسط استعاره نابجای «بنیاد»^۲ پوشانده می‌شود.^۳

عبارت «جهان علم» که گاهی نزد هوسرل به کار رفته، نباید این واقعیت را به ویژه در خصوص مسأله منشاء معنای علم عینی مبهم سازد که زیست‌جهان به هیچ وجه به این معنی

1. Ibid: 130-131

2. Grund

3. Ströker 1993: 190-191

اساس نیست که پشتیبان جهان دومی باشد که صرفاً بر روی آن ساخته شده و بنابراین آن را می‌پوشاند. بلکه زیست‌جهان در جایگاه روش شناختی دوجانبه‌ای آشکار می‌شود. زیرا معنا بخشی‌های عینی نه تنها از طریق تقویم فعالانه بر اساس پیش دادگی زیست‌جهان انجام می‌شود، بلکه همچنین آنها معنا بخشی‌هایی هستند که خودشان ادعای اعتبار نسبت به زیست‌جهان را دارند. نتایج علم بتدریج در زیست‌جهان ادغام می‌شوند به نحوی که دیگر پرسش درباره منشأ معنای آنها مطرح نشده و فعال سازی دوباره معنا بخشی‌های اصلی شان فرض نمی‌شود. پس آنها بتدریج بخشی از زیست‌جهان می‌شوند. با این‌همه علم به این شیوه دائماً، خود زیست‌جهان انضمامی را باز تقویم می‌کند و به شکل نتایج موقتاً قابل اطمینان در نقش بنیان‌گذاری برای جرح و تعدیل‌های بعدی تجربه در زیست‌جهان عمل می‌نماید. پس ما با بازگشت گام به گام از لایه‌های معنای علمی به زیست‌جهان مواجه نیستیم که در طول زمان یک بار برای همیشه ثابت و مصون از پیشرفت علم باقی بماند که گویی این پیشرفت درون خود زیست‌جهان رخ نداده است. در واقع ما باید دریابیم که فرض چنین بنیاد آرام و ماقبل علمی‌ای چیزی جز پنداری واهی نیست. حتی از زمان تأسیس علم مدرن، آنچه که به عبارت «زیست‌جهان ماقبل علمی» معنا می‌بخشد، دقیقاً این واقعیت است که بصیرت‌های علمی که در زیست‌جهان ادغام شده بودند، چنان «بدیهی» شده‌اند که زیست‌جهان در خصوص هرگونه ساختارهای جدید و نسبت به آنها می‌تواند به مثابه «ماقبل علمی» تجربه شود. پس مفهوم «بنیان» مفهومی قصدی-تاریخی می‌شود. کارکرد آن چنان که هوسرل آن را به منظور روشن‌سازی تقویم معنای علم عینی به زیست‌جهان نسبت می‌دهد، کارکردی است که خود را تنها به مثابه معنای تاریخی آشکار می‌سازد.^۱

در واقع هوسرل توصیف زیست‌جهان به مثابه جهان ماقبل علمی را در بحران با این نحوه بیان تعدیل می‌کند که «زیست‌جهان بتدریج نظریه‌های علمی را به خود جذب می‌نماید». به نظر او علم بر زیست‌جهان بنا نهاده می‌شود و سرانجام به بنیانی که بر آن واقع شده فرو می‌رود؛ با گذر زمان، فرض‌های نظری جذب پراکسیس روزمره شده و بخشی از زیست‌جهان

1 . Ibid: 190

توجه هوسرل به تاریخ معطوف به واقعیات تجربی تاریخ و روابط بیرونی افراد و رخدادها نیست، بلکه تمرکز او به چیزی است که می‌تواند تاریخ پیشینی خوانده شود. منظور هوسرل از تاریخ، «تاریخ واقعی جهان و پویش عینی آن، و پیوستگی علی رویدادها نیست. بلکه او تاریخ واقعی را با حذف هر علاقه‌ای به امور واقعی صرفاً به «افق رسوب معناها» تقلیل می‌دهد». (رشیدیان ۱۳۸۴: ۵۶۶)

می‌گردند. برای مثال ما می‌پنداریم که زمین گرد است گرچه تعداد اندکی از ما آن را دیده‌ایم، یا بارها از چیزهایی همچون ویتامین‌ها استفاده می‌کنیم که کاربریشان از لحاظ علمی تشویق شده است. یکی از ویژگی‌های خاص این مفهوم تعدیل شده زیست‌جهان، ایستا نبودن آن است. زیست‌جهان انضمامی دارای تکوین و در حال دگرگونی دائمی است. تمایز میان این دو مفهوم، تا اندازه‌ای می‌تواند به تکامل درونی تفکر هوسرل مرتبط باشد.^۱

در اینجا می‌توان به شیوه کار، معنای «کامل» یا «انضمامی» زیست‌جهان به مثابه جهان فرهنگی که ذوات مثالی، عناصر و فعالیت‌های عقلانی همچون زبان و پراکسیس علم را در بر می‌گیرد را از معنای محدودتر زیست‌جهان به مثابه افق ادراکی تمیز داد. همچنین باید تفاوت میان دانشمند بودن و در واقع تفسیر جهان در پرتو مفاهیم علم و زیستن در جهان فرهنگی که علم بخشی از آن است را در نظر داشت. چنان‌که هوسرل تأکید می‌کند، علم مدرن بخشی از جهان ماست، حتی اگر ما دانشمند نباشیم و به نحو بالفعل به علم مشغول نباشیم. نظریه‌های دانشمندان به مثابه «شکل بندی‌های انسانی» مشابه به مصنوعات، بخشی از جهان ما هستند، اما آنها مثالی و نه فیزیکی می‌باشند. نحوه آگاهی ما از آنها نیز نه ادراکی و نه نظری است. نظریه‌های علمی همچون دیگر اعیان فرهنگی مثالی درون یک افق فرهنگی قرار دارند که ما با سهمیم شدن در زبانی که آنها را برای ما قابل دسترس می‌سازد، در آن مشارکت می‌کنیم. ما با آنها از طریق نحوه‌ای از ارتباط آشنا می‌شویم که همچون ادراک، خودش «دست‌آورد نظری» نیست و چیزی نیست که در حیطه علاقه یا روحیه نظری قرار بگیرد.

باید به خاطر داشت که هوسرل از طریق روش تضاد به ایده زیست‌جهان در بحران رسید؛ به این معنا که زیست‌جهان پیوسته با جهانی که توسط رویکرد نظری دانشمند تصور می‌شود در تضاد است. زیست‌جهان به مثابه ماقبل نظری، به عنوان افق وجودی که قبل از نظریه داده می‌شود توصیف می‌گردد که دانشمند خود را از طریق اتخاذ روحیه نظری خاصی مخاطب آن می‌سازد. علاقه نظری یعنی جست و جوی مجموعه منسجم و به نحو منطقی همبسته‌ای از گزاره‌های درباره جهان «فی نفسه» که دانشمند طبیعی را برای مثال به تمرکز کردن بر جنبه‌های قابل اندازه‌گیری آن، سنجش آنها به عنوان تقریب‌هایی به ذوات و روابط مثالی و می‌دارد و به این ترتیب حوزه تحقیق او را به حوزه‌ای تبدیل می‌کند که می‌تواند در تعابیر ریاضی مطرح شود. مفهوم زیست‌جهان هوسرل بر این بصیرت مبتنی است که نیازی

1 . Zahavi 2003: 129

نیست که نسبت آگاهی به جهان اصلاً نظری باشد و در واقع همیشه چنین نبوده است و اینکه حتی وقتی رویکرد نظری حاضر است آن مستلزم جهانی است که از پیش به شیوه ماقبل یا غیر نظری داده شده است.

هوسرل «منشاء» و «بنیان» نظریه را در «زمین» زیست‌جهان «ماقبل علمی» قرار می‌دهد. نزد او زیست‌جهان «جهان زندگی پیرامونی شهودی که به نحو مشترک برای همه پیش داده است» است. زیست‌جهان نزد هوسرل نه یک اثره و نه یک چارچوب مفهومی، بلکه کل آنچه هست (وجود) می‌باشد؛ با این‌همه کلیت آن نه مثالی بلکه انضمامی است و او آن را افق پیش داده نهایی همه اعیان قابل ادراک و اهداف عملی می‌داند. زیست‌جهان ماقبل علمی زیست‌جهان به نحوی که قبل از علم جدید موجود بوده، یا زیست‌جهان فرهنگ‌های دور از تأثیر علم جدید نیست، بلکه زیست‌جهان کنونی است به نحوی که بدون دخالت «نظریه» تجربه می‌شود. پس آن برای کسانی که شناختی از نظریه ندارند، جهان ماقبل نظری است. زیست‌جهان یک کودک یا زیست‌جهان شخص بی‌سواد چنین جهانی است. چند نفر از ما مانند کودکان بدون آشنایی با علم ترمودینامیک، یک فهم عملی از دماسنج و دما داریم؟^۱

ما در زندگی روزمره در جهان فرهنگی با همان رویکرد یا به همان شیوه ای که در هدایت کردن علم پیش می‌رویم، عمل نمی‌کنیم. توجه ما در این فضا معطوف به رویکرد نظری و امر کلی نیست بلکه ما بر امر انضمامی، جزئی و حسی تمرکز می‌کنیم. اما در حالی که دانشمند بر اساس این جهان روزمره فعالیت می‌کند آن را از یاد برده است. زیست‌جهان پیش داده است یعنی قبل از همه علوم داده شده است و انتزاعات نظری علوم طبیعی و علوم انسانی معطوف به پنهان کردن و حتی تحریف کردن زیست‌جهان هستند. ما با هم روابط بین الاذهانی داریم بدون اینکه این روابط را از دیدگاه جامعه شناختی در نظر بگیریم، بدون یاری نقد ادبی کتاب می‌خوانیم، رنگ را بدون شناخت طیف درک می‌کنیم، بدون درکی از دستگاه گوارش به غذا احتیاج داریم و بدون آگاهی از نظریه موج به موسیقی گوش می‌دهیم. بنابراین این زندگی در جهان بر هرگونه نظریه پردازی درباره آن مقدم است و بدین ترتیب پایه ای برای هرگونه نظریه سازی می‌سازد. اما علوم فراموش می‌کنند که نظریه سازی شان در ابتدا بر بی واسطه گی زیست‌جهان استوار بود.^۲

1. Heelan 1988: 165-166

2. Buckley 1992: 95-97

بنابراین اگر مسأله هوسرل در خصوص بنیان علم عینی در ابتدا به عنوان مسأله نسبت اساسی میان مفهوم علمی و شهود ماقبل مفهومی صورت بندی شده بود، در طول تاملاتش به مسأله نسبت اساسی میان جهان انتزاعی نظریه عینی و جهان انضمامی، تاریخی زندگی سوبرکتیو که در آن پراکسیس نظری تنها یکی از حالت‌های پراکسیس بشری است دگرگون می‌شود. بر اساس تفسیر رودلف برنت،^۱ انگیزه هوسرل برای این دگرگونی از یک سو این بصیرت بود که اساس علوم انسانی نمی‌تواند تجربه گنگ و ماقبل مفهومی باشد، بلکه تنها می‌تواند مشارکت زنده در جهان فرهنگی باشد. از سوی دیگر در طول دهه ۲۰، هوسرل مسأله علم عینی را نه تنها به عنوان دغدغه‌ای متعلق به نظریه علم، بلکه به مثابه مسأله‌ای درک می‌کند که مناسبت معنای علم برای حیات انضمامی و تاریخی را در بر دارد. او همچون بسیاری از معاصرانش به مشخصه «بیگانگی از زندگی» علوم عینی یعنی به این واقعیت حساس شد که این علوم درباره مهم‌ترین پرسش‌های زندگی بشر همچون پرسش از معنا و مفهوم زندگی چیزی برای گفتن ندارند و در واقع هوسرل عمیق‌ترین بحران علوم را در جدایی آنها از زندگی انضمامی و سوبرکتیو دید. از این رو مسأله نسبت میان علوم عینی و زندگی انضمامی و تاریخی یا میان واقعیت ساخته شده توسط علم عینی و واقعیت زیست‌جهان ذهنی به کانون توجه او تبدیل شد.^۲

آپریوری زیست‌جهان

چنانکه دیدیم، در ابتدا هوسرل زیست‌جهان را به مثابه اساس معنا برای علوم توصیف می‌کند به نحوی که پایه شهودی برای ابژه‌ها و گزاره‌های علمی را فراهم می‌سازد. در اینجا نسبت بنیان‌گذاری میان زیست‌جهان و علوم عینی به صورت نسبت تضاد آشکار می‌شود. او معتقد است که در ابتدا به هنگام مقایسه، فقط به تضادها پرداخته می‌شود و می‌تواند چنین به نظر برسد که چیزی بیشتر یا متفاوت از علم عینی لازم نیست. این دشواری می‌تواند به این صورت بیان شود: چنانچه زیست‌جهان صرفاً به حوزه ادراک حسی محدود بوده و اگر تجربه نظری یا منطقی (مثلاً علم) اصولاً از تجربه بالفعل یا شهودی حذف شده باشد، پس شکاف شناخت‌شناسانه‌ای وجود دارد که زیست‌جهان و علم را جدا می‌سازد. در نتیجه علوم عینی به مثابه امر کلی، بدون قید و بند باقی می‌ماند و زیست‌جهان به مثابه «موضوعی جزئی» در

1. Rudolf Bernet

2. Bernet et al 1993: 221-223

طیف کامل علوم عینی محاط می‌شود. در این صورت تعبیر زیست‌جهان فقط به ندایی برای عقب نشینی به زندگی بی‌پیرایه تجربه محض و ماقبل حمله تبدیل می‌شود. با این‌همه هوسرل به دلیل بینش بدیع و ابداعی‌اش در پژوهش منطقی ششم در خصوص شهود مقولی، نمی‌تواند زیست‌جهان را به مثابه آنچه در اصل شهود پذیر است، به ادراک حسی ساده که تجربه حمله و تفکر منطقی را در بر نمی‌گیرد، محدود کند. او تفکیک شناخت شناسانه سنتی میان حساسیت و فاهمه را به واسطه بسط دادن شهود که نه فقط ادراک ساده بلکه امور پیچیده از جمله تجربه گزاره‌ای و حمله به طور کلی را در بر بگیرد، کنار می‌گذارد. اگر زیست‌جهان به مثابه آنچه در اصل شهود پذیر است فهمیده شده باشد، نمی‌تواند ماقبل زبانی، ماقبل حمله و در نتیجه ماقبل یا فرا علمی باشد، بلکه باید حوزه‌های تجربه گزاره‌ای و زبانی را در بر بگیرد.

هوسرل در سخنرانی‌های طبیعت و روح (۱۹۲۷) زیست‌جهان را به مثابه در برگیرنده علم و تفکر منطقی در نظر می‌گیرد. او می‌پرسد: «آیا علم خود تابعی از زندگی نیست...؟ آیا خودش قطعه‌ای از زیست‌جهان یگانه نیست؟» در نظر هوسرل، علوم خواه واضح یا ناواضح، خواه کاملاً معتبر یا نامعتبر باشند، همچون همه شکل‌ریزی‌های خوب یا بد انسانی، به مخزن جهان به مثابه جهان تجربه محض تعلق دارند. تجربه حمله، زبانی و نظری، به عنوان متعلق به حوزه «تجربه محض» و سازنده زیست‌جهان توصیف می‌شوند. نظریه‌های علمی با وجود مثالیت ویژه‌شان، برای سوژه‌های اجتماع علمی خاصی اعتبار مستقیم دارند و به نحو بالفعل قابل تجربه‌اند. بی‌تردید نظریه‌ها، ساخت‌های منطقی چیزهایی همچون سنگ‌ها، خانه‌ها یا درختان نیستند. با این‌همه آنها دستاوردهای انسانی هستند و همچون ادبیات و نهادهای مذهبی به وحدت انضمامی زیست‌جهان تعلق دارند. هوسرل مدعی است که آنجا که مفهوم تهی شهود انضمامی‌تر می‌شود، به نحوی که تجربه علمی را در بر می‌گیرد، جایی که این مفهوم کامل‌تر شهود به مسأله زیست‌جهان می‌رسد، دگرگونی بزرگی در پدیده‌شناسی رخ می‌دهد به گونه‌ای که حالا دیگر علم یک موضوع جزئی در مسأله عام زیست‌جهان می‌شود. وحدت انضمامی زیست‌جهان فراسوی اشیاء به نحو حسی داده شده امتداد می‌یابد و نتایج نظری، مثال‌ها و غیره را در ترکیب کلی‌اش در بر می‌گیرد. هوسرل این روند «افزوده شدن به» ترکیب کلی آن را با اصطلاح «جاری شدن به» نشان می‌دهد. به نظر او علائق علمی، مشغله‌های حرفه‌ای و از قبیل آن، دستاوردهای هدفمندی هستند که درون جهانی رخ می‌دهند که ما دائماً آن را معتبر تلقی می‌کنیم؛ آنها در چارچوب کلی زیست‌جهان هستند که همه دستاوردها به آن جاری می‌شوند و تمام فعالیت‌ها و قابلیت‌های انسانی دائماً به آن تعلق

دارند. با قبول جدی این توصیف از زیست‌جهان که خودش علوم را در بر می‌گیرد، زیست‌جهان نمی‌تواند موضوع جزیی علوم عینی بماند. چنان‌که «کار» تأکید می‌کند، هوسرل به تعلق داشتن علم به زیست‌جهان اعتراض نداشت، بلکه اعتراض او به این بود که زیست‌جهان نمی‌تواند جهان توصیف شده از سوی نظریه علمی باشد.^۱

با تجدید نظر در مفهوم زیست‌جهان از طریق بسط مفهوم تجربه شهودی یا ادراکی که علم و زیست‌جهان را هر دو در بر گیرد، مفهوم زیست‌جهان ذهنی-نسبی مطرح می‌شود. هوسرل در بحران این معنای زیست‌جهان به مثابه جهان خاص را مسأله ساز در نظر می‌گیرد. دغدغه او این است که اگر این جهان صرفاً یک جهان خاص در میان بسیاری از جهان‌های ممکن دیگر است، پس چه چیز به معنایی که بر بداهت این جهان استوار می‌شود حقانیت می‌بخشد؟ چنانکه قبلاً گفته شد، به باور هوسرل «شناخت جهان عینی-علمی در بداهت زیست‌جهان استوار است» و بر این اساس، «تمام علم به همراه ما به زیست‌جهان صرفاً ذهنی-نسبی کشیده می‌شود»، اینک خود جهان عینی چه می‌شود؟ به بیان دیگر، چنین به نظر می‌رسد که گویی عینیت علوم در نسبی‌گرایی زیست‌جهان از دست می‌رود. مثال هوسرل از واقع شدن در جهان اجتماعی بیگانه آموزنده است: وقتی به جهانی از قبیل جهان دهقان چینی افکنده می‌شویم، تضمینی وجود ندارد که حقایق ما برای آنها نیز معتبر باشند. در واقع اگر زیست‌جهان چیزی است که دستاوردهای قصدی ما را بنیاد می‌نهد، پس آیا نباید انتظار داشته باشیم که دهقان چینی حقایق متفاوتی داشته باشد؟ بی تردید این نوع نسبی‌گرایی برای طلب‌یقین علمی هوسرل ویرانگر است. او از طریق بسط معنایی از جهان یعنی زیست‌جهان غیر نسبی، به این تهدید نسبی‌گرایی واکنش نشان می‌دهد.

هوسرل ادعا می‌کند که زیست‌جهان در همه ویژگی‌های نسبی‌اش ساختاری عام دارد؛ ساختاری که هر آنچه وجود دارد به طور نسبی به آن وابسته است، اما خودش نسبی نیست. بنابراین در پایه همه زیست‌جهان‌های ممکن، زیست‌جهان مشترک برای همه آنها وجود دارد. هوسرل باز هم در این معنای زیست‌جهان، با توسل به مفهوم هستی‌شناختی از زیست‌جهان به نسبت بنیان‌گذاری باز می‌گردد. به نظر او علوم ساختارهای یکسانی با زیست‌جهان ماقبل علمی دارند، اما علوم آنها را پیش فرض می‌گیرند و آنها را در کاهش به حقیقت فی‌نفسه فراموش می‌کنند. این ساختارهای یکسان، ساختارهای نامتغیر هستند؛ ساختارهای ایدئیکی

1 . Steinbock 1995: 89-92

که می‌توانند به نحو منتظم از طریق «علوم منطق» یعنی آنچه هوسرل علوم پیشینی یا ایدتیک می‌خواند، آشکار شوند.

علوم ایدتیک بخش‌های نامتغیری را آشکار می‌کنند که از زیست‌جهان‌های نسبی پدیدار می‌شوند. آنها «مقید به» وجود نسبی باقی می‌مانند اما خودشان «نسبی نیستند». ساختارهای ایدتیک که از چنگ زیست‌جهان ذهنی-نسبی به در آمده‌اند، «آپریوری ذهنی-نسبی زیست‌جهان» یا علاوه بر این «آپریوری کلی زیست‌جهان» را عرضه می‌کنند. این ساختارها که ما در هر لحظه از زندگی خود می‌یابیم، شامل فضا-زمانی بودن، فیزیکی بودن اجسام، علیت و عدم تناهی مکانی-زمانی می‌باشند. همین ساختارهای عمومی زیست‌جهان 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 خرد یا «دقتی» که در معنای امور پیشینی هندسی مستتر است ندارد. اجسام آشنا برای ما در زیست‌جهان اجسام بالفعل‌اند، اما نه اجسام به معنایی که در علم فیزیک دارند. همین امر برای مقوله علیت و مقولات دیگر نیز صادق است.^۱ هوسرل در این باره می‌نویسد:

«مقولاتی که مناسب زیست‌جهان هستند بر همان نام‌هایی دلالت می‌کنند که زیر بنای شرح و تفصیل عالم علمی عینی را تشکیل می‌دهند اما در پرتو مثالی سازی‌های نظری و کاهش‌های فرضی هندسه دانان و فیزیک دانان فهمیده نمی‌شوند.»^۲

زیست‌جهان قبل از و مستقل از «علم عینی» امتداد یافته در مکان و زمان آشکار می‌شود. البته همان‌گونه که گفته شد، این مکان فضای ریاضی نیست، بلکه چیزی است که ما آن را تجربه و در آن زندگی می‌کنیم، آن 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 زیست‌جهان ما با اشیاء جسمانی مواجه می‌شویم، اما آنها جسم به معنای هندسه یا فیزیک نیستند. سرانجام زیست‌جهان علیت را نه به معنای قواعد طبیعت که در معادلات توابع وابسته صورت بندی شده بلکه به معنای قاعده مندی، یکپارچگی نوعی و نوعیت رفتار ابراز می‌کند:

۱. رشیدیان ۱۳۸۴: ۵۶۷

2. Husserl: 140

«اگر به دنبال آنچه صوری و عمومی است، آنچه که در همه تغییرات نسبی زیست‌جهان 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 چیزها است که درون صورت جهانی مکان- زمان توزیع شده‌اند و به دو معنا "دارای وضع" هستند (بر حسب وضع مکانی و وضع زمانی) - یعنی موجودات مکانی- زمانی. بنابراین در اینجا رسالت یک هستی‌شناسی زیست‌جهان به مثابه آموزه‌ای عمومی درباره این موجودات ملاحظه می‌شود.»^۱

هستی‌شناسی زیست‌جهان ما را به جدا کردن آپریوری زیست‌جهان کلی از آپریوری عینی که توسط علومی که زیست‌جهان را فراموش کرده‌اند جانشین آپریوری زیست‌جهان شده است، ملزم می‌کند. به باور هوسرل به این طریق ما می‌توانیم جایگاه آپریوری عینی و منطقی را در نسبت با آپریوری زیست‌جهان بررسی نماییم. از این گذشته آن ما را قادر می‌سازد که دریابیم چگونه اولی بر دومی بنا نهاده می‌شود:

«آپریوری کلی سطح عینی و منطقی علوم ریاضی و علوم دیگری که به معنای عام پیشینی هستند بر آپریوری کلی‌ای بنا نهاده شده‌اند که فی‌نفسه مقدم است؛ یعنی آپریوری محض زیست‌جهان. علوم پیشینی ما، علوم عینی و منطقی تنها با توسل به این آپریوری می‌توانند به بنیان جدا علمی و حقیقتا ریشه‌ای دست یابند که تحت این شرایط، مطلقاً به آن نیاز دارند.»^۲

در این مرحله هوسرل قصد دارد با در نظر گرفتن جهان‌های نسبی صرفاً بر حسب ساختارهای نامتغیر، صرف نظر از لایه‌بندی‌شان بر اساس معنای فرهنگی به یک ساختار مشترک میان جهان‌های فرهنگی مختلف دست یابد. او این وظیفه را با به کار بردن روش تغییر ایدتیک انجام می‌دهد. این روش ما را به سطح تاریخی و فرهنگی بدون تغییری می‌برد که در همه محیط‌های انضمامی ممکن، یکسان باقی می‌ماند. این روند انتزاع کردن روشمند به ما ساختارهای نامتغیر مشترکی را نشان می‌دهد که هوسرل آنها را زیست‌جهان می‌خواند. ما نمی‌توانیم در زیست‌جهان به مثابه یک انتزاع زندگی کنیم به نحوی که در زیست‌جهان انضمامی زندگی می‌کنیم. هوسرل تفاوتی ماهرانه در اصطلاحاتش به کار می‌برد: «Lebensumwelt» (مفرد) و «Lebenswelten» (جمع) به معنای زیست‌جهان‌های مختلفی هستند که «Die Lebenswelt» یک ساختار مشترک انتزاعی از آنها است. این

1. Ibid: 142

2. Ibid: 141

ساختار انتزاعی از طریق تغییر ایدتیک، خود را به مثابه کارکرد نامتغیر در هر زیست‌جهان انضمامی ممکن نشان می‌دهد. در کارکردهای نامتغیر مشترک برای هر زیست‌جهان انضمامی، علوم طبیعی دقیق نمی‌توانند تأسیس شوند.

پتا این حد ما می‌توانیم زیست‌جهان را «غیر علمی و ماقبل علمی» بخوانیم، اما زیست‌جهان انضمامی خود ما آغشته به باورهای علمی است. وقتی که ما کاربرد انضمامی کننده «زیست‌جهان ماقبل علمی» که معطوف به کارکردهای مشترک انتزاعی همه زیست‌جهان‌های انضمامی است را با زیست‌جهان انضمامی و واقعا علمی مان یکسان تلقی می‌کنیم متوجه تناقضی می‌شویم. زیست‌جهان به نحو بی واسطه شهودی و انضمامی ما که با بصیرت‌ها و نظریه‌های علمی آمیخته شده است نمی‌تواند حوزه بنیان‌گذاری نهایی برای علم باشد. این بنیان‌گذاری تنها می‌تواند از سوی کارکرد مشترک موسوم به «به نحو بی واسطه داده شده» انجام شود که با این‌همه ما نمی‌توانیم آن را خارج از بستر زیست‌جهان انضمامی به کار ببریم.^۱

بنابراین به گفته هوسرل از طریق روش تغییر ایدتیک آنچه باقی می‌ماند، جهان ادراکی یعنی جهان داده شده در تجربه ادراکی محض اولیه است. جهان ادراکی «آپریوری زیست‌جهان» متمایز از آپریوری عینی منطقی علوم عینی است. همه جهان‌های فرهنگی نسبی «وابسته» به یک جهان واحد هستند. اما جهان ادراکی به مثابه ساختاری ایدتیک، جهانی است که هیچ کس به نحو بالفعل در آن زندگی نمی‌کند. درست همان‌طور که هر چیز نسبی به این آیدوس «جهان ادراکی» وابسته است اما خودش نسبی نیست، تا این حد هم هر چیز قابل تجربه به آن وابسته است ولی خودش تجربه پذیر نیست. در اینجا آپریوری زیست‌جهان در نسبت با زیست‌جهان‌های فرهنگی مختلف همان گونه عمل می‌کند که یک آیدوس در نسبت با موارد جزئی‌اش عمل می‌نماید.

نباید این نکته را فراموش کرد که دلیل هوسرل در بحران برای معرفی آیدوس محض زیست‌جهان، تأسیس علوم عینی منطقی است. هدف او در این مرحله برای مثال این نیست که وظیفه پیچیده توصیف کردن تکوین علوم عینی مثلاً منطق را دنبال کند، بلکه تدبیر اساسی‌تر او صرفاً مستلزم تمیز دادن آپریوری عینی منطقی از آپریوری زیست‌جهان مثلاً تمایز منطق از ساختارهای جهان ادراکی محض است. هوسرل معتقد است که این تمایز

1. Langsdorf 1996: 23-26

امکان توسعه دادن یک علم ایدئیک را فراهم می‌سازد تا از طریق آن علوم عینی منطقی بتوانند به بنیان‌گذاری ریشه‌ای دست یابند. او این صورت‌بندی علمی آپریوری زیست‌جهان را «رسالت بزرگ یک نظریه محض درباره ماهیت زیست‌جهان» می‌خواند.^۱

گرچه علوم طبیعی زیست‌جهان را از نظر فرهنگی غنی می‌سازند، زیست‌جهان در طول همه تغییرات نظری در جهان بینی علمی نامتغیر باقی می‌ماند. به بیان دیگر ما می‌توانیم علوم طبیعی را ذیل دستاوردهای فرهنگی^۲ بگنجانیم. با این‌همه هوسرل خاطر نشان می‌کند که آنها مستلزم فرض آپریوری زیست‌جهان «به مثابه ساخت سوژکتیویته کلی» است. بنابراین نتایج نظری علوم ریاضی و هندسی طبیعت، خصلت اعتبارهایی برای زیست‌جهان پیدا می‌کنند و خودشان را به زیست‌جهان می‌افزایند. علوم طبیعی ساخت‌های سوژکتیویته استعلایی و پراکسیس خاص آن یعنی امر نظری منطقی که خودش به زیست‌جهان تعلق دارد هستند. در نتیجه جهان نظری علمی عینیت منطقی به زیست‌جهان فرهنگی عقب نشینی می‌کند. در بحران چنین می‌خوانیم:

«به محض اینکه مفهوم تهی و مبهم شهود به جای اینکه در مقایسه با حوزه منطقی... که ما در آن حقیقت‌راستین را داریم چیزی بی مقدار و بی معنا باشد، مسأله زیست‌جهان می‌گردد، وقتی اهمیت و دشواری این پژوهش ویژگی‌های بی شماری به خود بگیرد که بتوان به طور جدی به آن وارد شد، دگرگونی بزرگ «نظریه شناخت» و نظریه علم رخ می‌دهد که از این رهگذر سرانجام علم به مثابه مسأله و به عنوان دستاورد خود کفایی اش را از دست می‌دهد و به مسأله‌ای صرفاً جزئی تبدیل می‌شود.»^۳

هوسرل معتقد است که منطق به اصطلاح کاملاً خودکفا که منطق دانان ریاضی جدید می‌پندارند می‌توانند آن را بسط دهند و حتی آن را فلسفه به نحو علمی حقیقی یعنی علم کلی، پیشینی و اساسی برای همه علوم عینی می‌خوانند چیزی جز ساده لوحی نیست. بداهت آن فاقد بنیان علمی در آپریوری کلی زیست‌جهان است؛ و آن همیشه زیست‌جهان را به صورت چیزهایی مسلم که هرگز به طور علمی و کلی صورت‌بندی نشده و صورتی کلی درخور علم ماهیت پیدا نکرده‌اند پیش فرض می‌گیرد. از دیدگاه او تنها هنگامی که این علم اساسی ریشه‌ای وجود داشته باشد، خود این منطق می‌تواند به علم تبدیل شود. بنابراین:

1. Steinbock 1995: 95-96

2. Kulturleistungen

3. Husserl 1970: 135

«هر جهان عملی و هر علمی، زیست‌جهان را پیش فرض می‌گیرد. زیست‌جهان حضوری دائمی دارد و هر رویداد انسانی جزئی از آن است. از این پس باید زیست‌جهان را در کانون تأمل فلسفی قرار داد و به موضوع یک علم تبدیل کرد... علمی ریشه‌ای که نحوه ریشه داشتن آپریوری عینی را در حوزه ذهنیات نسبی زیست‌جهان نشان دهد...»^۱

به این ترتیب زیست‌جهان یک مسئله کلی شده و به واسطه روند تقلیل ایدتیک در کلیت انضمامی‌اش آشکار می‌شود. اهمیت زیست‌جهان برای هوسرل چنان است که آن را نه مسئله‌ای جزئی، بلکه مسئله‌ای کلی برای فلسفه تلقی می‌کند و حتی آن را حوزه ممتازی می‌داند که فلسفه باید توجه خود را بر آن متمرکز کند. در واقع چنانکه هوسرل می‌گوید:

«آنچه که به نظر می‌رسید که صرفاً مسئله پایه اساسی علوم عینی یا مسئله جزئی ای درون مسئله عام علم عینی باشد، در واقع ثابت شده است که مسئله حقیقی و بسیار کلی باشد...»^۲

نتیجه‌گیری

با تأمل بر تفکر هوسرل می‌توان به این بصیرت رسید که همان‌گونه که خود ایده زیست‌جهان مفهومی چندلایه و پیچیده است، نسبت علم و زیست‌جهان را هم نمی‌توان رابطه‌ای ساده و روشن تصور کرد. ابتدا هوسرل در بستر نقادِ علم عینی و با استوار کردن علم عینی بر بدهات زیست‌جهان، ایده زیست‌جهان را پیش می‌کشد، سپس با بسط مفهوم شهود و تفسیر بنیان در بستر تاریخی، مفهومی از زیست‌جهان را مطرح می‌سازد که علوم را در بر می‌گیرد و به تعبیر او آنها به زیست‌جهان جاری می‌شوند. با طرح «جاری شدن»، زیست‌جهان ویژگی تضاد با پراکسیس علمی را از دست می‌دهد، در انضمامیت کلی‌اش به افقی عام تبدیل می‌شود و از طریق جاری شدن این پراکسیس در آن، به لحاظ تاریخی خود را غنی می‌سازد. با قبول جدی این توصیف از زیست‌جهان ذهنی-نسبی انضمامی و تاریخی که خودش علوم را در بر می‌گیرد، دیگر زیست‌جهان نمی‌تواند موضوع جزئی درون مسئله عام علوم عینی باقی بماند. با این‌همه گرچه علوم طبیعی زیست‌جهان را از نظر فرهنگی غنی می‌سازند، زیست‌جهان در طول همه تغییرات نظری در جهان بینی علمی، نامتغیر باقی می‌ماند، زیرا زیست‌جهان در تمام نسبیت‌اش، یک ساختار عام و مشترک دارد؛ ساختاری که هر آنچه وجود دارد به طور نسبی به آن وابسته است، اما خودش نسبی نیست. به این ترتیب زیست‌جهان یک مسئله کلی شده و به واسطه روند تقلیل ایدتیک در کلیت انضمامی‌اش

۱. رشیدیان ۱۳۸۴: ۵۶۴

2. Husserl 1970: 133-134

آشکار می‌شود. هوسرل باز هم در این معنای زیست‌جهان، با توسل به مفهوم هستی‌شناختی از زیست‌جهان به نسبت بنیان‌گذاری باز می‌گردد. به نظر او علوم ساختارهای یکسانی با زیست‌جهان ماقبل علمی دارند اما آنها را در تقلیل به حقیقت فی‌نفسه فراموش می‌کنند. این ساختارهای نامتغیر، ساختارهای ایدئیکی هستند که از زیست‌جهان ذهنی-نسبی انتزاع شده‌اند و «آپریوری کلی زیست‌جهان» را آشکار می‌سازند. بنابراین زیست‌جهان که در ابتدا به عنوان «مسئله‌ای جزئی و فرعی درون مسئله عام علم عینی» یعنی در نقش اساس این علوم ظاهر شد، در نهایت به تعبیر هوسرل به مثابه «مسئله حقیقی و کلی برای فلسفه» آشکار می‌گردد. ■

* با سپاس از آقای دکتر عبدالکریم رشیدیان که بدون راهنمایی‌های ارزنده ایشان این مقاله نوشته نمی‌شد.

فهرست منابع

رشیدیان، عبدالکریم، هوسرل در متن آثارش، تهران: نشر نی، ۱۳۸۴.

Belousek, Darrin W. *Husserl on scientific method and conceptual change: A realist appraisal*, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1998.

Bernet, Rudolf , Iso Kern, Eduard Marbach, *Introduction to Husserlian Phenomenology*, Evanston: Northwestern University Press, 1993.

Buckley, R. P, *Husserl, Heidegger, and the Crisis of Philosophical Responsibility*, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1992.

Carr, David, *Phenomenology and the problem of history: a study of Husserl's transcendental philosophy*, Studies in Phenomenology and Existential Philosophy, Evanston: Northwestern University Press, 1974.

Heelan, Patrick, “*Husserl, Hilbert and the Critique of Galilean Science*”, Ed. Robert Sokolowski. Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1988, 157-173 in Edmund Husserl and the Phenomenological Tradition.

Husserl, Edmund, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, trans. David Carr, Evanston: Northwestern University Press, 1970.

Lohmar, .Dieter, “*The Role of Life-world in Husserl's Critique of Idealization*”, Langsdorf, L, Watson, S.H., Bower, E.M, Albany: State University of New York Press, 1996, 17-28 in Phenomenology, Interpretation and Community.

Siles i Borrás, Joaquim, *the Ethics of Husserl's Phenomenology*, London & New York: Continuum International Publishing Group, 2010.

Soffer, Gail, *Husserl and the Question of Relativism*, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1991.

Steinbock, Antony J. *Home and beyond: generative phenomenology after Husserl*, Evanston: Northwestern University Press, 1995.

Ströker, Elisabeth, **Husserl's Transcendental Phenomenology**, Stanford: Stanford University Press, 1993.

Tomislav, Zelić, 2007, "On the Phenomenology of the Life-World", *Synthesis Philosophica* 46, 413-426

Zahavi, Dan, **Husserl's Phenomenology**, Stanford: Stanford University Press, 2003.