

دو فصلنامه فلسفی شناخت، «ص ۲۰۳-۲۱۹»

پژوهشنامه علوم انسانی: شماره ۷۳/۱

پاییز و زمستان ۱۳۹۴، No.73/1، Knowledge

## پدیده‌شناسی علم مدرن

حسن فتح زاده<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱۰/۱۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱/۲۰

### چکیده

پدیده‌شناسی برای دست‌یابی به بیناسوژگی ابتدا آگاهی را به حوزه تعلق آگو تقلیل می‌دهد. اما چنان‌که خواهیم دید این تقلیل برخلاف تقلیل اولیه پدیده‌شناسی، تقلیلی ساختگی و روش‌مند است. بنابراین، آگوی دیگر و در نتیجه بیناسوژگی نیز همچون حوزه تعلق آگو قلمرویی اصیل و اولیه است و هیچ‌یک از این دو قابل تقلیل به یک‌دیگر نیست. پس شناخت هر یک از این دو قلمرو نیز وظیفه‌ای اصیل به شمار می‌آید. علم مدرن از طریق ریاضیاتی کردن طبیعت و با معرفی اوبژه‌های منطقی-ریاضیاتی وظیفه شناخت بیناسوژگی را بر عهده دارد. اوبژه منطقی-ریاضیاتی، به مثابه افق نامتناهی پدیده‌های شهودی آگاهی، که نمودهای کثیر آن در قلمرو آگولوژیک به شمار می‌آیند، بخشی از معرفت پدیده‌شناختی است. برخلاف گفته‌های هوسرل، ریاضیاتی کردن طبیعت ما را از فهم اصیل جهان دور نمی‌کند و علم مدرن قادر است گنجینه‌های معرفت ما را افزایش دهد.

**واژگان کلیدی:** پدیده‌شناسی، علم، بدن، حوزه تعلق آگو، بیناسوژگی، ریاضیاتی‌سازی طبیعت

---

\*. استادیار گروه فلسفه دانشکده علوم انسانی دانشگاه زنجان، آدرس الکترونیک:

## مقدمه

پدیده‌شناسی با تقلیل جهان رویکرد طبیعی می‌آغازد و همراه با این تقلیل، از همان نقطه عزیمت خود، تمام علوم شکل گرفته در دل این رویکرد را کنار گذاشته، در بُعدی کاملاً جدید قرار می‌گیرد. اما همچنان که با تقلیل جهان طبیعی، ما در مقابل «هیچ محض» قرار نمی‌گیریم و همین جهان را در رویکردی دیگر و با معنایی متفاوت به دست می‌آوریم، علوم مدرن شکل گرفته در این رویکرد نیز متحمل تغییر رویکردی متناظر می‌شود و در معنایی جدید به صحنه باز می‌گردد. نشان خواهیم داد که نظیر چنین ادعایی در مورد علم مدرن نیز صادق است:

«این خارج از حیطه ارزش نهادن کلی («نهی کردن»، «از بازی خارج کردن») همه موضع‌گیری‌های ما نسبت به جهان عینی از قبل موجود (و نخست موضع‌گیری‌های مربوط به: وجود، نمود، وجود ممکن، مفروض، محتمل و غیره) - و یا همان طور که عادت داریم بگوییم این «ابوخته پدیده‌شناختی»، این «بین‌الهلالین نهادن» جهان عینی - ما را در مقابل هیچ محض قرار نمی‌دهد.»<sup>۱</sup>

مسئله این است که پدیده‌شناسی چگونه قادر است اوبژه‌های نظری علم مدرن و آموزه «حقیقی دانستن آنها در مقابل نمودهای صرف‌شان در حضور آگاهی» را به رسمیت شمرد؟ آیا می‌توان پدیده‌شناس بود و «موجودات» فیزیکی را واقعی دانست و در نسبت با آنها پدیده‌های آگاهی را - که تنها سرمایه ما هستند - صرفاً نمودهایی از آن واقعیت بیرونی به شمار آورد؟ در نگاه نخست چنین ادعایی به منزله خروج از رویکرد پدیده‌شناختی و کاملاً غیر قابل قبول به نظر می‌رسد. پدیده‌شناسی با خودداری از تبیین، و پایبندی اکید خود به توصیف محض پدیده‌ها، پیش از هر چیز نقطه عزیمت خود را در بُعدی متفاوت از علم قرار می‌دهد. «در بطن تأمل پدیده‌شناسی لحظه‌ای بحرانی، نوعی «انکار علم» شکل می‌گیرد که عبارت است از خودداری از تبیین: زیرا تبیین سرخی این آباژور دقیقاً به معنی چشم‌پوشی از این نکته است که این همان سرخی‌ای است که بر سطح این آباژور گسترده شده و در زیر حجاب آن من به سرخی فکر می‌کنم؛ بلکه عبارت است از تلقی آن به مثابه نوساناتی با شدت معین، یعنی قرار دادن «چیزی» به جای آن، یعنی تبدیل آن به شی‌ای برای فیزیک‌دان که دیگر ابدأ «خود همان چیز» برای من نیست.»<sup>۲</sup>

تقلیل پدیده‌شناختی - دروازه ورود به قلمرو پدیده‌شناسی - به معنای کنار گذاشتن هر امری و رای پدیده‌های متعلق به حضور آگاهی است. در مصاف «رنگ سرخ» و «موج الکترومغناطیس با طول موج ۷۰۰ نانومتر»، پدیده‌شناسی مسلماً جانب «رنگ سرخ» به مثابه امر داده شده و پدیده حاضر در آگاهی را خواهد گرفت، و اصولاً همین جانب‌داری نقطه آغاز یقینی مورد نیاز پدیده‌شناسی را در اختیار آن قرار می‌دهد. اما داستان به همین جا ختم نمی‌شود.

### تقلیل به حوزه تعلق آگو

پدیده‌شناسی علاوه بر تقلیل بنیادین خود که قرار است سایه هر متافیزیکی را از قلمرو حضور آگاهی کم کند، در ادامه تقلیل دیگری را نیز، با عنوان تقلیل به حوزه تعلق آگو، معرفی می‌کند که قرار است پایه تقویم بیناسوژی را فراهم سازد.

«روشن است که در این قلمرو، حوزه تعلق اولیه آگوی استعلایی من، باید بنیان برانگیزاننده تقویم آن تعالی‌های اصیلی را یافت که از آن فراتر می‌روند، و پیش از هر چیز به عنوان «دیگران» (موجودات روان-تنی دیگر و آگوهای استعلایی دیگر) ظاهر می‌شوند، و از این طریق تقویم جهان عینی به معنای رایج آن، یعنی جهانی «غیر من» و متفاوت با جهان تعلق آگوی من را ممکن می‌سازند.»<sup>۱</sup>

اما این تقلیل تفاوتی ماهوی با تقلیل پدیده‌شناختی دارد. در تقلیل پدیده‌شناختی با نفی پوسته خارجی حامل پیش فرض‌های متافیزیکی، به ثقل ماهوی پدیده‌ها دست می‌یابیم. سپس بر پایه باقی‌مانده تقلیل به تقویم و بازسازی جهان آشنای خود در معنایی کاملاً جدید و در بُعدی متفاوت از رویکرد طبیعی دست می‌یازیم. تقلیل هر امر بیرونی را حذف می‌کند و در ادامه تقویم متناظر آن امر را در زمین حضور آگاهی می‌نشانند. به همین دلیل، می‌توان ادعا کرد که پس از اتخاذ رویکرد پدیده‌شناسی به یک معنا با همان جهان قبلی روبه‌رویم، و به معنایی دقیق‌تر و عمیق‌تر با جهانی ماهیتاً متفاوت، متعلق به بُعد جدیدی سروکار داریم. پدیده‌شناسی جایگاه منحصر به فرد خود را از این تغییر ماهوی در جهان و اوبژه‌های درون آن به دست می‌آورد، به گونه‌ای که از این پس تمام اوبژه‌ها و خود جهان باید داخل گیومه قرار گیرند. منظور هوسرل از بین‌الهلالین نهادن جهان، همین تغییر رویکرد نسبت به این جهان همواره

موجود و پیشاپیش داده شده است، «در حالی که تر به خودی خود همان که است باقی می ماند، ما «آن را خنثی می کنیم»، «خارج از مدار» و «بین‌الهللین قرار می دهیم.»<sup>۱</sup> اما در مورد تقلیل دوم داستان کاملاً متفاوت است، و یکسان پنداشتن آنها به خطاهای معرفت‌شناختی سرنوشت‌سازی می‌انجامد. تقلیل به حوزه تعلق اگو برخلاف تقلیل اولیه پدیده‌شناسی، تقلیلی ساختگی و ثانویه است. در تقلیل اولیه پدیده‌شناسی بازگشتی در کار نیست و با کنار گذاشتن جهان بیرونی رویکرد طبیعی، در نهایت تعالی در حلول آگاهی تقویم می‌شود، اما در این جا تقلیل صرفاً نقشی دستوری و روش‌شناختی دارد (نظیر شک روش‌مند دکارت)، و برای روشن ساختن روند دست‌یابی اگو به اگوی دیگر، از طریق بازسازی، و در واقع بازنمایی اگولوژیکی آن به کار می‌رود. اگوی دیگر و در نتیجه بیناسوژگی به اندازه قلمرو اگولوژیک آگاهی اصیل و اولیه است و بنابراین قابل تقلیل نیست.

«من» دیگری، یا زیسته‌های او، یا هیچ چیز از متعلقات وجود مخصوص به او اصالتاً به من داده نشده است؛ زیرا اگر چنین بود، و اگر آن‌چه به وجود مخصوص «دیگری» تعلق دارد مستقیماً برای من دسترس‌پذیر بود، در این صورت فقط دقیقه و جزئی از وجود خود من بود، و نهایتاً خود او و خود من یکی می‌شدیم.»<sup>۲</sup>

برخلاف تعالی اوبژه‌ها که وحدت‌شان وحدتی تقویمی در اگوی من است، این‌همانی اگوی دیگر به گونه‌ای اصیل و اولیه در قلمرو مطلق خود او ریشه دارد. تقلیل به حوزه تعلق اگو، روی‌گردانی ارادی و موقتی از حوزه اصیلی است که صرفاً بنا بر ضرورت‌های پژوهشی بین‌الهللین قرار می‌گیرد. این تقلیل در واقع حصر قلمرو پژوهش است برای دست‌یابی به منطقه‌ای از وجود،<sup>۳</sup> و به همین دلیل قرار نیست پایه‌ای برای تقویم اگوی دیگر باشد، چون این قلمرو هرگز آغازین‌تر از اگوی دیگر نیست. «محدود ساختن به چنین حوزه تعلق به هیچ وجه یک محدودسازی حقیقی نیست... و معما این است که هوسرل در ادامه چگونه این لایه تعلق را محرک تقویم خودهای دیگر به شمار می‌آورد.»<sup>۴</sup> من اگوی دیگر را در مقابل خود می‌یابم و اگوی دیگر همواره پیشاپیش نزد من معنای اولیه خود را دارد. اگوی دیگر خود بازمانده عمل تقلیل است و تقویم آن بی‌معنا است؛ نمی‌توان لیوان پُری را پُر کرد.

1. Husserl 1982: 59

۳. هوسرل ۱۳۸۱: ۱۴۸

۲. هوسرل ۱۳۸۱: ۱۶۹

4. Smith 2003: 218

«دیگری پیش از من است: اگو (حتی اگوی جمعی) غیریت را به مثابه شرط خودش، در بر دارد. «من» از لحاظ اخلاقی برای دیگری جا باز نمی‌کند، بلکه «من» با غیریتی در خود ساخت یافته است.»<sup>۱</sup>

هوسرل برای بازگرداندن و توجیه این‌همانی تقلیل‌یافته و ازدست‌رفته، عمل تقویم را طرح می‌کند و با تأکید بر این که عمل تقلیل و تقویم عکس و مکمل یک‌دیگرند، به نقش آگاهی در برساختن «این‌همانی» اصرار می‌ورزد. رویکرد طبیعی، این‌همانی را به بیرون از آگاهی نسبت می‌دهد و برنامه پدیده‌شناسی بازگرداندن این‌همانی از بیرون به درون است. از نظر هوسرل، معرفت ما از اوبژه‌ها تنها با تکیه بر نقش وحدت‌بخش و این‌همان‌ساز آگاهی قابل توجیه و دفاع است. اکنون مسئله این است که این‌همانی دیگری در خود او است و دیگری تنها به مثابه قطب این‌همان زیسته‌های خود قادر است به معنای «اگوی دیگر» باشد. به همین دلیل، سارتر در تقابلی بنیادین با هوسرل می‌نویسد: «با دیگری رویاروی می‌شویم، آن را تقویم نمی‌کنیم.»<sup>۲</sup> رویارویی متضمن پذیرش بیرون‌بودگی (تقلیل‌ناپذیری) و اصالت قلمروی آگاهی دیگر است. «یک بیرون‌بودگی مطلق، خارجیتی که به طرز نامتناهی از مونا د من اندیشنده فراتر می‌رود.»<sup>۳</sup> این‌همانی دیگری، نه در من، که در خود او است. دیگری نمی‌تواند اوبژه باشد.

«دیگری نامتناهی نمی‌تواند اوبژه باشد، زیرا خود گفتار و خاستگاه معنا و جهان است.»<sup>۴</sup>

بنابراین، پدیده‌شناسی با تقلیل رویکرد طبیعی ما را با دو جهان اولیه و تقلیل‌ناپذیر روبه‌رو می‌سازد: «حوزه تعلق اگو» که قلمرو آگاهی پدیده‌ای اگولوژیک است و مورد ادراک مستقیم و بی‌واسطه واقع می‌شود، و «بیناسوژگی» که قلمرو آگاهی عینی است و با واسطه جهان نخست به آگاهی در می‌آید. هیچ یک از این دو جهان قابل تقلیل به دیگری نیست و هر دو از اصالت و اولیه بودن برخوردارند. با این حال، نسبت سرنوشت‌سازی میان این دو برقرار است که در مسئله «بدن» نهفته است. «بدیهی است که شناخت بدن نقش بسزایی در بیناسوژگی‌ای بازی می‌کند که به واسطه آن تمام اوبژه‌ها «به صورت عینی» و به مثابه اشیائی از یک زمان و مکان عینی متعلق به یک جهان عینی درک می‌شوند.»<sup>۵</sup> بدون تأمل درباره بدن قادر نیستیم جایگاه مهم و ویژه علم مدرن را شناسایی کنیم.

1. Derrida and Ferraris 2001: 84

2. Sartre 2003: 250

3. Derrida 1978: 132

4. Derrida 1978: 132

5. Husserl 1998: 86

## بدن

اگو ناظر جهان است و در هر لحظه بخشی از پدیده‌های جهان نزد آگاهی حضور دارند. نحوه آشکارشدگی جهان به گونه‌ای است که در هر لحظه بخشی از جهان، تحت اراده و کنترل اگو، مورد آگاهی بالفعل و مستقیم واقع می‌شود، در حالی که بخش‌های دیگر آن تحت قالب «افق» متعلق بالقوه آگاهی است. این که آگاهی بالفعل اگو از جهان با افقی از آگاهی‌های کثیر بالقوه محاصره شده به معنای آن است که اگو ماهیتاً در یک پرسپکتیو به جهان خود می‌نگرد؛ اگو قادر نیست از «هیچ کجا» یا «هر کجا» به جهان بنگرد، اگو همواره، و به گونه‌ای ارادی و کنترل‌پذیر، از جایی و از منظری به جهان می‌نگرد. این قابلیت ذاتی اگو همان «بدن‌مندی» آن است. بدن نخست در این نسبت مبتنی بر اراده میان اگو و جهان است که معرفی می‌شود. بدن را در این معنای ناب آن، «بدن محض» می‌نامیم. بدن محض قلمرو اعمال اراده من است؛ اگو بر محدوده روشن شده و بالفعل جهان کنترل ارادی دارد، می‌تواند از آن صرف نظر کند یا آن را با محدوده دیگری از جهان تعویض کند، بدن محض محمل این امکان است. بدن محض تعلق ماهوی به آگاهی دارد. بدن به مثابه یک مدیوم، ارتباط میان اگوی محض و جهان را برقرار می‌کند.<sup>۱</sup> به این معنا «بدن محض» به طریزی ماهوی هم‌بسته مفهوم «جهان» است و تنها با گذار از پدیده‌های حلولی آگاهی به جهان متعالی تقویم شده است که پای آن به بحث باز می‌شود. بدن من:

«به هیچ وجه اضافه‌ای عرضی بر نفس من نیست؛ بلکه ساختار ثابت هستی من و شرط

همیشگی امکان آگاهی، به مثابه آگاهی از جهان است.»<sup>۲</sup>

حتی اگر به معنای متعارف صاحب بدن (بدن جسمانی) نبودم، و برای نگاه و توجه به اوبژه‌ها مستقیماً اراده می‌کردم و به بخشی از جهان روی می‌گرداندم، باز هم صاحب بدن محض می‌بودم. برای دست‌یابی به ایدوس و ثقل ماهوی بدن (بدن محض) از روش تغییر خیالی استفاده می‌کنیم و آن را مورد تقلیل قرار می‌دهیم. بدن محض قلمرو اعمال اراده و کنترل بی‌واسطه من و مدیومی برای معطوف کردن ادراک به محدوده‌ای از جهان است؛ بنا بر روش تغییر خیالی می‌توانیم بدن جسمانی غیر پیوسته نیز داشته باشیم.<sup>۳</sup> منظور از بدن جسمانی، به

1. Husserl 1998: 61

2. Sartre 2003: 328

۳. لگراند با تقسیم بدن به «بدن - به مثابه - اوبژه» (body-as-object) و «بدن - به مثابه - سوژه» (body-as-subject)، می‌گوید در حالی که من در حالت نخست، بدن خود را به عنوان یک اوبژه قصدی درک می‌کنم، در حالت دوم بدن در پس‌زمینه ناپدید می‌شود و من خود را از طریق آن در حال کنش (acting) ادراک می‌کنم. (Legrand)

عنوان تحقق دنیایی بدن محض، بدنی است تقویم شده در جهان که به عنوان یک تعالی حلولی خود بخشی از جهان به شمار می‌آید. بدن جسمانی اولیه نیست و بر خلاف بدن محض، نسبت به آگاهی جایگاهی ماهوی ندارد. تفاوت «بدن محض» و «بدن جسمانی» فوق‌العاده ظریف و مهم است. «بدن محض» تنها مدیومی برای معطوف کردن آگاهی به محدوده‌های مختلف جهان است و حرکت و سکون ندارد؛ این روی‌آوری‌های مختلف از طریق سنتزهایی در دل افق‌های نظام‌مند همراه با پدیده‌ها «فضا» را تقویم می‌کند و در این فضا «بدن جسمانی» تقویم می‌شود. اکنون بدن جسمانی حرکت و سکون دارد، بدن جسمانی مکان‌مند است. بدن محض همان ایدوس بدن است و موضوعی خاص پدیده‌شناسی، در حالی که بدن جسمانی موجودی فیزیکی-روانی است که موضوع مطالعه علوم قرار می‌گیرد. در اصطلاحات هوسرل «این‌جای مطلق» مشخص‌کننده بدن محض و «این‌جای مرکزی» مشخص‌کننده بدن جسمانی است. «در حوزه آغازین من، بدن جسمانی من در نسبت با خودش به مثابه «این‌جا»ی مرکزی داده شده است.»<sup>۱</sup> و این در حالی است که «این‌جای مطلق» به عنوان «مرکز عملکرد برای اعمال» آگو در نظر گرفته می‌شود.<sup>۲</sup> «این‌جای مطلق» به معنای نوعی این‌جای غیر مکانی و مقدم بر آن است که در نسبت با آن هر این‌جا و آن‌جای مکانی معنا پیدا می‌کند. من، نه به مثابه بدن محض، بلکه به مثابه بدن جسمانی است که می‌توانم هر نقطه‌ای از یک فضای همگون را اشغال کنم. جهان به واسطه بدن محض تقویم می‌شود و در این جهان تقویم شده بدن جسمانی من تقویم می‌شود، و در نسبت با آن است که می‌توانیم از تغییر مکانی خود سخن بگوییم. از مبادله منظرهای مختلف من (برآمده از قابلیت‌های ماهوی بدن محض) است که فضا تقویم می‌شود و در این فضا بدن جسمانی من موضوعیت می‌یابد. همان‌گونه که اشاره شد حتی پیوستگی نیز بخشی ماهوی از بدن جسمانی من نیست و تنها قابلیت کنترل و اعمال اراده من است که به آن معنایش را می‌دهد. می‌توان بدن جسمانی‌ای را تخیل کرد که همانند مورد آقا و خانم سیب‌زمینی در انیمیشن «داستان اسباب‌بازی» غیر پیوسته باشد. ارگانسیم مفهومی بیولوژیکی نیست و این بدن محض است که به بخش‌های مختلف بدن جسمانی معنای «اندام» را می‌دهد.

9-187 (2010) به تعبیر وی بدن - به مثابه - سوژه شفاف (transparent) است، به این معنا که من از طریق آن (through it) جهان را ادراک می‌کنم. (Legrand 2010: 190)

۲. هوسرل ۱۳۸۱: ۱۸۰

۱. هوسرل ۱۳۸۱: ۱۷۹

بدن جسمانی به عنوان بخش ویژه از جهان می‌تواند و باید موضوع تحلیل پدیده‌شناختی قرار گیرد. شناخت جهان بدون در نظر گرفتن این واسطه بسیار مهم و تأثیرگذار همواره شناختی ناقص و غیر ریشه‌ای خواهد بود. پدیده‌شناسی اگر بخواهد ریشه‌ای باقی بماند، باید بدن را به عنوان موضوعی اساسی در مرکز تأملات خود قرار دهد. اهمیت بسزای بدن به نقش اساسی آن به عنوان واسطه دخیل در ادراک باز می‌گردد. حتی اگر مسئله بدن دیگری و تفاوت‌های مختلفی را که در قالب بدن به‌هنگار و نابه‌هنگار مطرح می‌شود در نظر بگیرم، بدن خود من نیز در شرایط مختلف تأثیرات قانون‌مند<sup>۱</sup> و قابل پیش‌بینی بر ادراک پدیده‌ها بر جای می‌گذارد. این که از زاویه خاصی یک رنگ یا شکل به نوع خاصی به نظر می‌رسد، در حالت بیماری مزه‌های مختلف متفاوت به نظر می‌رسند، می‌توان اندامی را دچار بی‌حسی موضعی کرد و ادراکات مربوط به آن را تعدیل کرد، و موارد بسیاری نظیر آن، همه شاهدی بر نقش قابل توجه بدن به عنوان واسطه ادراک است.

اما مهم‌تر از این تفاوت‌های موضعی، تفاوت‌هایی است که به تعدد بدن‌ها باز می‌گردد. وقتی پای بدن دیگری به میان می‌آید مسئله بسیار بغرنج‌تر می‌شود. بدن منطری است که بیش از «اکنون» مفهوم «این‌جا» را به ذهن متبادر می‌کند و نشان از یک موضع شخصی دارد. هر بدن یک پرسپکتیو است و چنان پیوند ماهوی با آگاهی دارد که به روشنی غیر قابل جای‌گزینی و تبادل است. من به همان نحو که ماهیتاً از حوزه تعلق آگوی دیگر محروم هستم، از چگونگی ایفای نقش وساطت و تأثیر بدن او نیز به طرز ماهوی دورم. کیفیات به همین وجه شخصی و غیر قابل انتقال بدن باز می‌گردند و به همین دلیل به حوزه تعلق آگو مربوط اند و حدی ماهوی بر بیناسوژگی به شمار می‌آیند. من هرگز نخواهم فهمید - و چنین امکانی ماهیتاً منتفی است که بفهمم - «آیا دیگری نیز رنگ سرخ را به همان کیفیتی ادراک می‌کند که من ادراک می‌کنم؟» به نظر می‌رسد برای دست‌یابی به ثقل ماهوی پدیده‌ها، پدیده‌شناسی به تقلیل دیگری نیز نیاز دارد که متأسفانه از آن غافل بوده است؛ یعنی تقلیل بدن محض. البته چنان که گفته شد بدن محض نسبت به آگاهی جایگاهی ماهوی و ضروری دارد و بنابراین، این تقلیل نیز همچون تقلیل به حوزه تعلق آگو تقلیلی روش‌مند و ثانویه بوده، تنها به دنبال این است که منطقه‌ای از وجود را در اختیار من بگذارد. تقلیل به حوزه تعلق آگو و تقلیل بدن محض، اعمال عکس یک‌دیگر بوده، فرآیند رفت و برگشت میان دو قلمرو اصیل



و اولیه‌اگولوژیک و بیناسوژه‌ای را به انجام می‌رسانند. تنها تقلیل اولیه و اصیل در این‌جا تقلیل «بدن جسمانی» است که در ادامه قرار است در جهان ادراک شده به واسطه «بدن محض» تقویم شود. ما پیشاپیش رویکرد طبیعی را ترک گفته‌ایم و با بدن جسمانی تقویم شده روبه‌رویم. در این‌جا می‌خواهیم به تقلیل بدن محض و نتایج بسیار باارزش آن بپردازیم.

### تقلیل بدن محض

چنان‌که گفته شد بدن محض حد ماهوی بیناسوژگی است. بنابراین با تقلیل بدن محض می‌خواهیم به قلمرو بیناسوژگی قدم بگذاریم. پیش از این گفتیم که «حوزه تعلق اگو» و «بیناسوژگی» دو قلمرو اصیل و اولیه و غیر قابل تقلیل به هم هستند و بنابراین، تقلیل بدن محض و دستیابی به بیناسوژگی نیمی از پروژه پدیده‌شناسی را تشکیل می‌دهد که متأسفانه مسکوت مانده است. از آن‌جا که بدن محض و حوزه تعلق اگو قلمرو کیفیات است و این نسبت ماهوی مرزهای بیناسوژگی را مشخص می‌کند، بنابراین تقلیل بدن محض به معنای تقلیل کیفیات و دست‌یابی به اوبژکتیویته منطقی و مطلق (غیر وابسته به سوژه‌های فردی) است. فیزیک، با اوبژه‌های منطقی - ریاضیاتی خود، این هدف بزرگ را دنبال می‌کند.

«چیز حقیقی» عینی است که این‌همانی خود را در درون کثرتی از نمودهای متعلق به سوژه‌های مختلف حفظ می‌کند و به ویژه عینی شهودی مربوط به جماعتی از سوژه‌های نرمال است، و یا اگر از این نسبت رهاش کنیم، شیء فیزیکیالیستی است که به صورت منطقی - ریاضیاتی معین می‌شود. این شیء فیزیکیالیستی چه به صورت سولیسیستی تقویم شود و چه به صورت بیناسوژه‌ای، آشکارا یکی است. چرا که عینیت منطقی بدین ترتیب عینیت به معنای بیناسوژه‌ای هم است.<sup>۱</sup>

در ادامه هوسرل نتیجه می‌گیرد که این شیء فیزیکیالیستی و عینی با دسته‌ای از معادلات دیفرانسیل و مطابقت با قوانین بنیادین خاصی در فیزیک توصیف می‌شود و نمی‌توان هیچ کیفیت حسی به آن نسبت داد. چرا که کیفیات حسی وابسته به اندام‌های حسی و به طور کلی بدن بوده، بر طبق شرایط مختلف آن تغییر می‌کنند.<sup>۲</sup>

گرچه این جهان عینی (بیناسوژگی) و حوزه تعلق اگو هر دو اصیل و اولیه‌اند، اما نحوه تقویم آنها به گونه‌ای است که در نسبت با جهان عینی تقویم شده، حوزه تعلق اگو یک نمود به شمار می‌آید. به دلیل همین اصالت و اولیه بودن بیناسوژگی (جهان عینی)، پروژه تقلیل بدن و دست‌یابی به جهان عینی در قالب نگاه ریاضیاتی علوم مدرن به طبیعت، می‌تواند

1. Husserl 1998: 87

2. Husserl 1998: 89-90

پروژه‌های اصیل و قابل دفاع باشد. تنها کافی است این پروژه را از ساده‌لوحی رویکرد طبیعی رها سازیم و چگونگی تقویم جهان عینی را به عنوان جهانی اصیل و اولیه در خاطر داشته باشیم. جهان علمی و جهان تعلق آگو هر دو به یکسان حق وجود دارند و قرار نیست یکی جای دیگری را بگیرد. در نظم معرفت‌شناختی حوزه تعلق آگو اولویت دارد و بر مبنای آن تقویم جهان عینی (بیناسوژگی) صورت می‌گیرد، اما در نظم هستی‌شناختی اولویت با بیناسوژگی است و حوزه تعلق آگو از وساطت بدن حکایت دارد و معنای «نمود» به خود می‌گیرد.

«هر اوبژه طبیعی که در عمیق‌ترین قشر از آن تجربه دارم یا می‌توانم داشته باشم، قشری از حضور غیر مستقیم دریافت می‌کند (که البته به هیچ وجه به طور آشکار شهودپذیر نمی‌شود)؛ این قشر در یک این‌همانی تألیفی با قشری که با اصالت آغازین به من داده شده متحد می‌شود و بدین طریق همان اوبژه طبیعی این‌همان را در نحوه‌های ممکن دادگی متعلق به «دیگری» متقوم می‌کند.»<sup>۱</sup>

گالیه با ریاضیاتی کردن طبیعت به دنبال جای‌گزینی کیفیات اگولوژیک با اوبژه‌های منطقی-ریاضیاتی بیناسوژه‌ای بود. گالیه و دانشمندان پس از او از این تصور کودکانه و ساده‌انگارانه به دور بودند که ایده‌های دقیق هندسی همچون «خط» و «دایره» را موجود در طبیعت بدانند. دقت ریاضیاتی همواره یک ابزار بوده است و در همان حد نیز به آن نگرسته شده است؛ کمیات اندازه‌گیری شده و ثوابت فیزیکی همواره تقریبی‌اند و تا بی‌نهایت اعشار دارند. مشکل بزرگ مدرن، رویکرد طبیعی پیوسته به آنها بود. با تقلیل رویکرد طبیعی و اتخاذ رویکردی پدیده‌شناختی می‌توان حق این علوم را ادا کرد. این در حالی است که هوسرل در دوره نهایی اندیشه‌ورزی خود مشکل علم را فارغ از رویکرد طبیعی و به نوعی عمیق‌تر از آن به شمار می‌آورد. گویی اگر رویکرد طبیعی جهان را با حجاب پیش‌داوری می‌پوشاند، رویکرد علمی آن را با جهانی تصنعی و غیر واقعی جایگزین می‌کند. هوسرل پیش از نقد ریاضیاتی‌سازی طبیعت، در عباراتی این چنین به رویکرد هرروزه جهان پیش‌اعلمی ادای احترام می‌کند:

«جهان در تجربه حسی هرروزه و به صورت پیش‌اعلمی، به شیوه‌ای نسبی و وابسته به ذهنیت داده شده است. هر یک از ما نموده‌های مختص خود را دارد؛ و برای هر یک از ما این نمودها به مثابه آنچه واقعاً وجود دارد به حساب می‌آید.»<sup>۲</sup>

۱. هوسرل ۱۳۸۱: ۱-۱۹۰

2. Husserl 1997: 23

رویکرد طبیعی پیش‌علمی وضعیتی عادی است که هرگز متصف به «بحران» نمی‌شود. از نظر هوسرل بحران‌زایی علم نمی‌تواند برآمده از رویکرد طبیعی پیوسته به آن باشد. هدف ما در این‌جا نقد این اندیشه متأخر هوسرل است. بیا باید دقیق‌تر به مسئله نگاه کنیم.

با نفی رویکرد طبیعی چه بر سر جهان ریاضیاتی می‌آید؟ به عبارت دقیق‌تر، آیا می‌توان جهان ریاضیاتی استعلایی داشت؟ یعنی کماکان در قلمرو استعلایی باقی ماند و انسان را صرفاً در وجه فیزیولوژیک، روانی و تجربی‌اش به طبیعت احاله کرد و همواره اصالت و دسترسی‌ناپذیری سوژه استعلایی را در این حوزه به رسمیت شمرد؟ نخست لازم است از ساده‌انگاری‌های رئالیستی خام، برآمده از زندگی روزمره، در باب نظریات فیزیکی دست بکشیم. اگر الکترون‌ها را دارای خواص ذره‌ای آشنای روزمره (که در نسبت با «حواس» ما تحقق می‌یابند) بدانیم، جهان عینی بیناسوژه‌ای و حوزه تعلق آگو را با هم اشتباه گرفته، سررشته فهم موضوع را از دست می‌دهیم. رنگ سرخ موجی الکترومغناطیس با طول موج ۷۰۰ نانومتر است، چرا که آشکارسازها قله و دم این موج را نشان داده‌اند؛ منظور از موج الکترومغناطیس چنین موجودی است و نباید آن را از طریق این‌همان‌سازی با موج‌های مشاهده شده روزمره، همچون موج روی آب یا در طول یک طناب، درک کرد. در این‌جا با موجودی روبه‌رویم که محصور در افق‌های نامتناهی گذشته و آینده خود است. «افق» بخشی ماهوی از هر شناخت است و علم نیز بر آن بنا شده است. ادراک اشیا اساساً و همواره ناتمام خواهد بود، چراکه هر ادراک حلولی در بستر افقی نامتناهی از جریان تجربیات روی می‌دهد.<sup>۱</sup>

«هر زیسته آگاهی دارای «افقی» است که متناسب با تعدیل پیوندهایش با زیسته‌های دیگر و با مراحل خاص جریان خودش تغییر می‌کند، افقی قصدی که ویژگی‌اش ارجاع به امکانات بالقوه آگاهی است که به همین افق تعلق دارند، مثلاً در هر ادراک خارجی، هر یک از جوانب «واقعاً» ادراک شده‌شده به جوانبی ارجاع دارند که هنوز ادراک نشده بلکه در حالت انتظاری غیر شهودی به مثابه جوانبی که «در آینده» ادراک خواهند شد پیش‌بینی می‌شوند.»<sup>۲</sup>

در اینجا ایده مرکزی قدرت تبیین و پیش‌بینی پدیده‌ها توسط علم نهفته است. یک الکترون، افقی بر رویدادهای پیش‌رو و تجربه شده حوزه تعلق آگو است. یک موج الکترومغناطیس معادله‌ای است که ضمن تبیین پدیده‌های مشاهده شده، در هر لحظه و هر نقطه‌ای افق

۱. نک. بخش ۸۳ از Husserl 1931

۲. هوسرل ۱۳۸۱: ۸۷

پدیده‌های مشاهده‌ای مورد انتظار ما را فراهم می‌کند. در یک لحظه خاص و در یک نقطه خاص اگر پدیده معینی را داشته باشیم، انتظار رویداد معینی را نیز خواهیم داشت؛ این معنای یک موج الکترومغناطیس است. «الکترون» و «موج الکترومغناطیس» به همان معنای حوزه تعلق آگو موجود نیستند و ما با موجوداتی از نوع متفاوت روبه‌رویم؛ موجوداتی منطقی-ریاضیاتی که پدیده‌های حوزه تعلق آگو را به عنوان نموده‌های فردی، در افق دقیق متعلق به خود پیش‌بینی می‌کنند؛ «شیء [عینی] قاعده‌ای است برای نموده‌های ممکن.»<sup>۱</sup> «رنگ سرخ» پدیده‌ای است حلولی و فردی که به حوزه تعلق آگو مربوط است، در حالی که موج الکترومغناطیس با طول موج ۷۰۰ نانومتر آن موجود منطقی-ریاضیاتی بیناسوژه‌ای است که نمود آن در حوزه تعلق آگو همان رنگ سرخ ادراک شده خواهد بود. ما به یک مدل مثالی ریاضیاتی نیاز داریم تا از واسطه بدن گذر کرده و به بیناسوژگی دست یابیم. به نظر هوسرل، در ایده‌ها II، شیء عینی وحدتی بیناسوژه‌ای است از نموده‌های کثیری که به صورت قاعده‌مند با هم مرتبط اند.<sup>۲</sup> قرار نیست علم بدن را تقلیل دهد تا آگوی من مواجهه‌ای مستقیم و بدون وساطت بدن با جهان برقرار کند؛ همان‌گونه که اشاره شد بدن بخش ماهوی آگاهی من است. تقلیل بدن به معنای عزیمت از آگوی فردی به سوی بیناسوژگی است و به همین دلیل نمی‌توان انتظار داشت که هر موجود فیزیکی در نهایت توسط ادراکات من به صورت بی‌واسطه تجربه و تأیید شود. در واقع، باید گفت هر موجود فیزیکی به عنوان موجودی بیناسوژه‌ای، در نهایت باید در آگوی فردی من دریافت شود، و این امری کاملاً پذیرفته شده است. «تنها از طریق نمودها (و ارتباط بیناسوژه‌ای) است که می‌توانیم معنای «واقعیت عینی» یک شیء را درک کنیم.»<sup>۳</sup> آگوی فردی من همچون دریچه‌ای است که من را به سوی بیناسوژه‌ای می‌گشاید. در نهایت، حضور موجودات بیناسوژه‌ای در حوزه تعلق آگو در قالب نموده‌هایی تحقق می‌یابد که همان‌گونه که گفته شد تنها در نظم معرفت‌شناختی نسبت به آنها تقدم و اصالت دارند. با وجود این، همواره به خاطر داریم که این دو جهان قابل تقلیل به یک‌دیگر نیستند و هر دو اصیل و اولیه‌اند. اما هوسرل، در دوره نهایی اندیشه خود، اصالت آگوی دیگر و در نتیجه بیناسوژگی را در نظر نگرفت و در نتیجه، تنها زیست-جهان را اصیل دانست و توجه به جهان علم فارغ از وابستگی و تقلیل‌پذیری آن به زیست-جهان را عامل

1. Husserl 1998: 91

2. Husserl 1998: 91

3. Husserl 1998: 92

بحرانی دانست که اروپای مدرن گرفتارش شده است. هوسرل زیست‌جهان را این‌گونه توصیف می‌کند:

«تنها جهان واقعی، جهانی که بالفعل از طریق ادراک داده می‌شود، یعنی همواره تجربه‌شده و تجربه‌پذیر است، یعنی زیست‌جهان هرروزه ما.»<sup>۱</sup>

پدیده‌شناسی با این اشتباه خود نتوانست به جایگاه غیر قابل انکار علم مدرن در معرفت استعلایی پی ببرد و از تحلیل درست رابطه میان علم و حلول آگاهی باز ماند. هوسرل ضمن نقد ریشه‌ای جهان ریاضیاتی، بحران کنونی را نتیجه این می‌داند که «ما آنچه را که در واقع یک روش است، موجود حقیقی در نظر می‌گیریم»<sup>۲</sup>، و مراد او از قلمرو موجودات حقیقی، زیست‌جهان بالفعل تجربه‌شده و شهودپذیر است. در حالی که عینی بودن جهان فیزیکی به معنای آن نیست که از سوژه استعلایی مستقل است، بلکه فقط از سوژه فردی مستقل است و قوام آن به بیناسوژگی وابسته است. تجربه‌ناپذیری مستقیم جهان فیزیکی با تجربه‌ناپذیری جهان خارجی مبتنی بر پیش‌داوری رویکرد طبیعی تفاوتی اساسی دارد. به همین ترتیب، تمایز میان کیفیات اولیه و کیفیات ثانویه نیز به تمایز اصیل میان بیناسوژگی و حوزه تعلق آگو باز می‌گردد، و به هیچ وجه تمایزی ساختگی و مبتنی بر پیش‌داوری نیست.

### پدیده‌شناسی علم مدرن

ریاضیاتی کردن طبیعت دو وجه اساسی دارد: تبدیل ایدوس‌ها به ایده‌ها و تبدیل اوبژه‌های شهودی آگولوژیک به اوبژه‌های منطقی-ریاضیاتی بیناسوژه‌ای. علم از این دو طریق، بر خلاف ادعای هوسرل در ایده‌ها III،<sup>۳</sup> فهم ما را از جهان گسترش می‌دهد.

تقلیل پدیده‌شناختی ابتدا پدیده‌ها را از پیش‌فرض رویکرد طبیعی رها می‌سازد (اپوخه)، و در ادامه با کنار گذاشتن مختصات واقعی و بالفعل آنها به ماهیت یا ایدوس آنها دست می‌یابد (تقلیل ایدتیک). برای دست‌یابی به ایدوس پدیده‌ها، از طریق بازی با خیال تلاش می‌کنم ضمن حفظ پدیده، تا آن‌جا که ممکن است آن را تغییر دهم. بدین ترتیب، پدیده مورد نظر به امکانی محض در میان سایر امکان‌های محض تبدیل می‌شود که همه، مصادیقی از ماهیت کلی (ایدوس) آن پدیده به شمار می‌آیند. تفاوت ایدوس با ایده کانتی نیز در همین امر نهفته است؛ در حالی که ایده دقیق کانتی همچون نقطه‌ای خارج از دسترس قرار گرفته و پدیده‌های واقعی همه در فاصله‌هایی دور یا نزدیک نسبت به آن قرار دارند، ایدوس ماهیتی است انتشار

1. Husserl 1997: 49

2. Husserl 1997: 51

3. Husserl 1980: 82

یافته در قلمرویی از پدیده‌ها که بنابراین، تمام آنها به یکسان از آن بهره‌مندند. هر پدیده روزمره نیز اگر به صورت نقطه‌ای و دقیق در نظر گرفته شود، به ایده‌ای کانتی تبدیل می‌شود و از این لحاظ تفاوتی با ایده‌های دقیق ریاضیاتی نخواهد داشت. می‌توان این وضعیت را به دنباله‌ای هم‌گرا همانند کرد که در آن ایدوس، نقش کل این دنباله را بازی می‌کند و ایده کانتی نقش حد آن را. در حالی که تمام جملات دنباله به صورت یکسان از ایدوس واحدی برخوردارند، اما نسبت به ایده واحد کانتی (حد دنباله) در فاصله‌های متفاوتی واقع شده‌اند. باید توجه داشت که در این‌جا زنجیره‌ای از ایدوس‌ها نداریم، بلکه زنجیره‌ای از پدیده‌ها داریم که با شیوه تغییر خیالی می‌توان به ایدوس واحد مربوط به آنها (ثقل ماهوی‌شان) دست یافت. به همین دلیل «ایدوس» حتی قادر نیست میان مصادیق مختلفش تمایز بگذارد، و بنابراین به کار شناخت تجربی از جهان نمی‌آید. ایدوس «گردی» به تمام گردی‌های ترسیم شده، با همه تفاوت‌های‌شان، مربوط می‌شود و در نتیجه از توصیف این پدیده‌های متنوع و متفاوت بر نمی‌آید. این ایده‌های دقیق ریاضیاتی‌اند که امکان درک تمام این پدیده‌ها را با تمام تمایزات و ویژگی‌های فردی‌شان در اختیار ما می‌گذارند، بدون این که با هیچ کدام از این پدیده‌ها این‌همانی پیدا کنند.

اما وجه دیگر علم، که در این‌جا بیش‌تر مورد علاقه ما است، ساختن اوبژه‌های منطقی-ریاضیاتی و از این طریق تقلیل بدن و توصیف بیناسوژگی است. بنا بر آنچه گفته شد، «دقت» و «این‌همانی» دو ویژگی بارز این اوبژه‌های ایده‌آل‌اند که علم نیز از همین دو منبع تغذیه می‌کند. این که ایدوس «رنگ» امری اگولوژیک است و ایده «موج الکترومغناطیس» امری بیناسوژه‌ای، از یک سو «عینیت» را در اختیار ما می‌گذارد و از سوی دیگر «دقت» و «این‌همانی» را. عینیت به مثابه جهان اوبژه‌های این‌همان بیناسوژه‌ای و افق نامتناهی پدیده‌های شهودی، دقت و این‌همانی بیناسوژه‌ای را به خود اوبژه‌های عینی منتقل می‌کند و در این انتقال، علم مرتکب یک پیش‌داوری بزرگ و اساسی می‌شود. این که اوبژه X در بیناسوژه‌ای این‌همان است و متعلق این‌همان نموده‌های کثیر سوژه‌های متفاوت است، امری قابل قبول و برآمده از مبانی پدیده‌شناختی است؛ اما این که جهان شامل مجموعه‌ای از اوبژه‌های این‌همان X است و به عبارت دقیق‌تر، میان تمام اوبژه‌های Xی که متناظر نموده‌های ایدتیک نااین‌همان هر سوژه فردی‌اند، این‌همانی برقرار است، یک پیش‌فرض غیر قابل پذیرش است، و پدیده‌شناسی تنها در چارچوب پراگماتیستی حاضر است آن را به رسمیت شمرد، و نمی‌تواند ارزش معرفتی برای آن قائل باشد. تلاش می‌کنیم با یک مثال موضوع را

روشن‌سازییم. هنگامی که در یک نظریه فیزیکی از موجودات زیراتمی مانند الکترون‌ها سخن می‌گوییم، در واقع با اوبژه‌های منطقی-ریاضیاتی سروکار داریم که این‌همانی بیناسوژه‌ای دارند. یعنی جایگاه معرفت‌شناختی فیزیک (به عنوان شناخت ریاضیاتی از طبیعت) به گونه‌ای است که سروکار ما با اوبژه‌هایی بیناسوژه‌ای است که این‌همانی خود را در خلال کثرت نموده‌های مربوط به سوژه‌های فردی حفظ می‌کنند. اما آیا تمام الکترون‌ها با هم یکسان‌اند؟ یعنی آیا «الکترون» یک مفهوم این‌همان در میان تمام این موجودات بیناسوژه‌ای است؟ این‌جا دیگر بر خلاف مورد قبل، این‌همانی به صورت ماهوی وارد بحث نمی‌شود و فرض این‌همانی صرفاً فرضی پراگماتیستی و مفید است. ریاضیاتی ساختن طبیعت، در ضمن خود این پیش‌فرض را نیز به همراه داشته است، و البته تا جایی که متوجه این پیش‌فرض باشیم کماکان می‌توانیم بدون هیچ دغدغه‌ای از آن استفاده کنیم. توجه به این پیش‌فرض جایگاه معرفت‌شناختی علم را مشخص می‌کند و جلوی انتظارات و فهم نادرست از علم را می‌گیرد. آگاهی از این امر شاید کمکی به پیش‌برد علم نکند، اما دست‌کم مانع از این می‌شود که در مواجهه با نتایج به دست آمده از علم، به تجدید نظر در ایده‌های فلسفی همچون «علیت» بپردازیم. جالب این‌جا است که این امر، به تنهایی و فارغ از زمینه پدیده‌شناسی‌اش، توسط اندیشمندان دیگری نیز به نوعی مطرح شده است. مثلاً پوانکاره معتقد بود ممکن است قوانین فیزیکی نتیجه مقادیر متوسط باشد، یعنی امکان دارد که عدم دقت وسایل اندازه‌گیری، باعث وضع این قوانین شده باشد.<sup>۱</sup> به عبارت دیگر، ممکن است هر ذره‌ای فردیت خاص و متمایز خود را داشته باشد (شبهه مونا‌های لایب‌نیتسی)، درست مانند فردیت انسان‌ها که در علوم انسانی (روان‌شناسی و جامعه‌شناسی) قانون‌مند می‌شود، در این‌جا نیز هر جزئی از طبیعت فردیتی دارد که به نفع مقادیر متوسط و در حقیقت به نفع این‌همانی تحمیلی از جانب یک پیش‌فرض اعلام نشده، به کنار زده می‌شود. در این تلقی قوانین فیزیکی حاصل رگرسیون‌گیری است، نه توصیف رفتار تک‌تک موجودات فیزیکی.

### نتیجه‌گیری

پدیده‌شناسی امکانات بالارزشی در اختیار ما می‌گذارد تا بتوانیم فهم خود از علم مدرن را در زمینه وسیع‌تر یک فلسفه ریشه‌ای و تمام‌عیار قرار دهیم. بر خلاف آنچه هوسرل در دوران متأخر اندیشه‌ورزی خود، تحت عنوان بحران در علوم اروپایی مطرح می‌کند، و با تکیه بر آثار

1. Bergman 1974: 436

دوران میانی اندیشه‌اش می‌توان جایگاه معرفت‌شناختی درخوری برای علم در نظر گرفت. نحوه مواجهه با آگوی دیگر و نقش بدن در شکل‌گیری بیناسوژگی (عینیت) سرنوشت علوم عینی را به بحث بدن و چگونگی دستیابی به بیناسوژگی از طریق تقلیل واسطه بدن گره می‌زند. ادعای اصلی مقاله این بود که بنابر ایده‌های اساسی پدیده‌شناسی، تقلیل به حوزه تعلق آگو تقلیلی ساختگی و روش‌مند بوده، و در نتیجه آگوی دیگر و به تبع آن بیناسوژگی قلمرویی اولیه و تقلیل‌ناپذیر به حوزه تعلق آگو است. اصالت و اولیه بودن بیناسوژگی زمین بازی علم را در اختیار آن قرار می‌دهد. اکنون علم نقش معرفتی اصیل و غیر قابل جای‌گزینی را برعهده دارد. در کنار این جایگاه ماهوی و اساسی، توجه به پیش‌فرض‌های همراه با رویکرد علمی، به ما در مصاف میان علم و فلسفه یاری می‌رساند. چنان‌که نشان داده شد، توجه به این مهم باعث می‌شود که در مواجهه با نتایج به دست آمده از علم به صرافت تجدید نظر در ایده‌های فلسفی همچون «علیت» نیفتیم. البته تمام این اندیشه‌ها در رویکرد پدیده‌شناختی و پس از اپوخه و تعلیق رویکرد طبیعی دنبال می‌شود.



## فهرست منابع

- لیوتار، ژان فرانسوا، *پدیده‌شناسی*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی، ۱۳۸۴.
- هوسرل، ادموند، *تأملات دکارتی*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی، ۱۳۸۱.
- Bergman, H., *"The Controversy Concerning the Law of Causality in Contemporary Physics"*, in Boston Studies in the Philosophy of Science 13, Dordrecht: D. Reidel, 1974.
- Derrida, J., *Writing and Difference*, trans. Alan Bass, London and New York: Routledge, 1978.
- Derrida, J. and Ferraris, M., *A Taste for the Secret*, trans. Giacomo Donis, Polity Press, 2001.
- Husserl, E., *Ideas, A General Introduction to Pure Phenomenology*, trans. Boyce Gibson, London: Allen & Unwin, 1931.
- Husserl, E., *Formal and Transcendental Logic*, trans. Dorion Cairns, The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1969.
- Husserl, E., *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, Third Book: Phenomenology and the Foundations of the Sciences*, trans. Ted. E. Klein and W.E. Pohl, Collected Works, Vol. 1, The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1980.
- Husserl, E., *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, First Book: General Introduction to a Pure Phenomenology*, trans. F. Kersten, The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1982.
- Husserl, E., *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology, An Introduction to Phenomenological Philosophy*, trans. David Carr, Evanston: Northwestern University Press, 1997.
- Husserl, E., *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution*, trans. R. Rojcewicz & A. Schuwer, Kluwer Academic Publishers, 1998.
- Legrand, D., *"Myself with No Body? Body, Bodily-Consciousness and Self-consciousness"*, in Handbook of Phenomenology and Cognitive Science, Shaun Gallagher and Daniel Schmicking (Eds.), London: Springer, 2010.
- Sartre, J., *Being and Nothingness, A Phenomenological Essay on Ontology*, trans. Hazel E. Barnes, London and New York: Routledge, 2003.
- Smith, A. D., *Husserl and the Cartesian Meditations*, London: Routledge, 2003.

