

درآمدی بر
پدیدارشناسی

رابرت ساکالوفسکی

محمد رضا قربانی



گام نو

تهران، خیابان شریعتی، بالاتر از سه راه طالقانی،

خیابان نیرو، شماره ۷/۱

صندوق پستی: ۱۱۴۶۵-۸۹۴، تلفن: ۷۷۵۲۹۹۰۷

درآمدی بر پدیدارشناسی

نویسنده: رابرت ساکالوفسکی

مترجم: محمدرضا قربانی

● چاپ اول ۱۳۸۴ تهران ● شمارگان ۱۲۰۰ نسخه

● چاپ و صحافی: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

● لیتوگرافی: خدمات فرهنگی صبا

● طرح روی جلد: حسن کریمزاده ● ناظر چاپ: خالقی

شابک: ۷-۵۴-۷۳۸۷-۹۶۴ ISBN 964-7387-54-7

همه حقوق چاپ و نشر برای ناشر محفوظ است Printed in Iran

Sokolowski, Robert

ساکالوفسکی، رابرت، ۱۹۳۴ - م.

درآمدی بر پدیدارشناسی / رابرت ساکالوفسکی، [ترجمه] محمدرضا قربانی . -

تهران: گام نو، ۱۳۸۴.

ISBN 964-7387-54-7

فهرستویسی بر اساس اطلاعات نیا.

Introduction to phenomenology

عنوان اصلی:

واژه نامه:

کتابنامه: ص ۳۸۲-۳۸۷

۱. پدیده شناسی. الف. قربانی، محمدرضا، ۱۳۴۹ - مترجم. ب. عنوان.

۱۴۲/۷

۴ د ۲ ص ۸۲۹/۵/ B

۸۴-۱۰۳۶۰ م

۱۳۸۴

کتابخانه ملی ایران

فهرست مطالب

مقدمه مترجم.....	۹
پیشگفتار.....	۳۵
درآمدی بر پدیدارشناسی	
۱- روی آوردن گی چیست و چرا در پدیدارشناسی مهم است؟.....	۴۷
۲- ادراک یک مکعب همچون الکویی از تجربه آگاهی.....	۶۱
۳- سه ساختار صوری در پدیدارشناسی.....	۶۹
۴- درآمدی بر چیستی پدیدارشناسی.....	۹۹
۵- ادراک، حافظه و تخیل.....	۱۳۵
۶- واژه، تصویر و نماد.....	۱۵۱
۷- روی آوردها و عین‌های مقوله‌ای.....	۱۶۹
۸- پدیدارشناسی خود.....	۲۰۵
۹- زمان‌مندی.....	۲۳۳
۱۰- زیست جهان و بیناذهنیت.....	۲۵۷
۱۱- خرد، حقیقت و هویدایی.....	۲۷۳
۱۲- شهود آیدتیک.....	۳۰۵
۱۳- شرح پدیدارشناسی.....	۳۱۷
۱۴- پدیدارشناسی در متن تاریخی دوره معاصر.....	۳۳۵

ضمیمه

۳۵۳..... پدیدارشناسی در یک صد سال گذشته

۳۷۹..... کتابنامه

۳۸۵..... واژه‌نامه

www.ketab.ir

مقدمه مترجم

مرلوپونتی، پدیدارشناس برجسته فرانسوی، پیشگفتار کتاب "پدیدارشناسی ادراک" را با یک پرسش آغاز می‌کند: "پدیدارشناسی چیست؟" او در ادامه می‌گوید: "بسیار عجیب است که این پرسش، پس از گذشت پنجاه سال از چاپ نخستین کتاب هوسرل هنوز مطرح می‌شود." اما، جالب است که این پرسش برای ما نیز که در زمانی زندگی می‌کنیم که تقریباً شصت سال از نگارش "پدیدارشناسی ادراک" می‌گذرد، هنوز گشوده است. گشودگی این پرسش از آن روست که برای بسیاری از پدیدارشناسان، پدیدارشناسی و فلسفه شیوه یگانه‌ای در ژرف‌اندیشی دارند. از این نظر، این پرسش که «پدیدارشناسی چیست؟»، همانا صورت دیگری از «فلسفه چیست؟» است، و به همین دلیل، نمی‌توان به سادگی به آن پاسخ داد. اگر همانند هایدگر، شلر، اینگاردین، مرلوپونتی، سارتر و گادامر، ادmond هوسرل را «پدر پدیدارشناسی» بدانیم، شاید بتوانیم با ارائه خلاصه‌ای از فلسفه هوسرل، به این پرسش پاسخ دهیم؛ اما، آیا می‌توانیم خود این فیلسوفان را نیز در چارچوب پدیدارشناسانه هوسرل بگنجانیم؟ هیچیک از آنها بر این عقیده نیستند که به اجرای دقیق پروژه پدیدارشناسانه‌ای پرداخته‌اند که با مبنای

پدیدارشناسی هوسرل سازگار است: در حالی که هوسرل بر فراگفت^۱ خود، یعنی «به سوی خود چیزها»^۲ تأکید داشت، پدیدارشناس‌های فرانسوی مانند سارتر و مرلوپونتی، تنها به جنبهٔ اگزیستانسیالیستی پدیدارشناسی توجه داشتند؛ مدرسه‌های گوتینگن و مونیخ بیشتر به رئالیسم پدیدارشناسانه تمایل داشتند تا به ایدئالیسم پدیدارشناسانه؛ و هایدگر و گادامر نیز در تلاش بودند تا شکل جدیدی از پدیدارشناسی را معرفی کنند که به آن «پدیدارشناسی هرمنوتیکی» می‌گوییم. با این وصف، شاید نتوانیم تعریفی از پدیدارشناسی ارائه دهیم که به اندازهٔ کافی دربرگیرنده باشد، اما، به یقین می‌توانیم در فرآیند برساختن «افق پدیدارشناسانه» شرکت کنیم و با زیستن در آن، راه را برای ژرف‌اندیشی دربارهٔ آنچه که به آن «پدیدارشناسی» می‌گوییم هموار کنیم.

کتابی را که در پیش رو دارید، شاید یکی از بهترین کتاب‌هایی بوده است که در متن پدیدارشناسی خوانده‌ام. ممکن است خواننده، در حین خواندن کتاب، چنین پندارد که نویسنده تنها به گسترش منطقی یک «اصطلاح‌شناسی پدیدارشناسانه» پرداخته است، اما پس از خواندن تمام کتاب و رویارویی با متون دیگر پدیدارشناسی، درخواهد یافت که تجربهٔ خوانش کتاب، به برساختن افقی انجامیده که به سادگی نسبت به خوانش‌ها و قلمروهای مختلف پدیدارشناسی گشوده است، و به همین سبب، به آسانی به «امتزاج افق‌ها» تن در می‌دهد. علی‌رغم تلاش مترجمین و پژوهشگرانی که در کشور ما در زمینهٔ پدیدارشناسی کار کرده‌اند، اما متأسفانه، به نظر می‌رسد که در برساختن این افق به اندازهٔ کافی کامیاب نبوده‌ایم. این ناکامی هنگامی خودش را آشکار می‌کند که می‌بینیم در بسیاری از کتاب‌ها، مقاله‌ها یا سخنرانی‌ها، گفتمان زندهٔ پدیدارشناسی جای خود را به «جمله‌های

1. maxim

2. Zu Sachen selbst!

کلیشه‌ای، انگشت‌شمار و گاه مبهمی» داده است که به اندازه‌ای ناپویا هستند که نمی‌توانند بستر مناسبی برای حرکت اندیشه ایجاد کنند. جالب آنکه در بیشتر موارد، این جمله‌ها در بندهایی^۱ به کار رفته و می‌روند که «مقدمه‌ای» برای فلسفه‌های دیگر، مانند فلسفه هایدگر، هرمنوتیک گادامر و ریکور، شالوده‌شکنی دریدا، فلسفه هنر و زیباشناسی هستند. این جمله‌ها و بندها، هرگز روشن‌ساز نیستند و در بهترین حالت، تکرار جمله‌های اینترنتی یا دانشنامه‌ای هستند که بسیار شتابزده ترجمه شده، و به زور در کنار هم نشسته‌اند.^۲ اما چرا اصطلاح‌های پدیدارشناسی، تا این اندازه «کلیشه‌ای» شده و «مبهم» به کار رفته‌اند؟ نخستین، و البته سطحی‌ترین پاسخ آن است که بیشتر نویسندگان، به جای آنکه بکوشند کتاب‌های مربوط به پدیدارشناسی را ترجمه کنند، بیشتر «خلاصه‌ای» از پدیدارشناسی ارائه داده‌اند. این خلاصه‌نویسی، که - نباید آن را با آنچه که نیچه به آن «گزین‌گویی» می‌گوید اشتباه گرفت - معمولاً شکل تاریخی دارد و در سیر خود از مشکل خود - محوری دکارت آغاز و به «روی آورندگی» آگاهی هوسرل ختم می‌شود، در نهایت منجر به ساخت «افق ناقصی» شده است که علی‌رغم آنکه به نظر پدیدارشناسانه می‌رسد، اما کاملاً ناپسندیده، و در برخی موارد نادرست است. شاید، بتوانیم دلیل این خلاصه‌نویسی را، همان‌طور که پیش از این نیز گفتم، به این امر فرو بکاهیم که هدف بیشتر این نویسندگان پرداختن به پدیدارشناسی نبوده است، بلکه آنها غالباً از این متن برای گذر به فلسفه‌های دیگر استفاده کرده‌اند. از این رو، پیش از آنکه اصطلاح‌های پدیدارشناسی را که واحد

1. paragraphs

۲. ذکر این موضوع هرگز به این معنا نبوده و نخواهد بود که کار کسانی را که به طور جدی در این زمینه کار کرده‌اند نادیده بگیریم. در این میان بر خود لازم می‌دانم که از تلاش‌های دکتر عبدالکریم رشیدیان، به خصوص در ترجمه کتاب «تأملات دکارتی»، و نیز استاد گرانقدرم دکتر سید موسی دیباج که مقاله‌ها و سخنرانی‌های بسیار خوبی در این زمینه ارائه داده‌اند، سپاسگذاری کنم.

دلالت بسیاری از آنها یک گفتمان است، در بستر حقیقی خود، یعنی پدیدارشناسی مورد ارزیابی قرار دهیم، آنها را در فلسفه‌های دیگر به کار برده‌ایم. بدین ترتیب، بسیاری از اصطلاح‌های پدیدارشناسی، از متن زندگانی خود جدا شده و به صورت عاریتی در «مفصل‌بندی»^۱ متون دیگر به کار رفته‌اند. چنین برخوردی با متن پدیدارشناسی، به عنوان متنی که «آشناساز»^۲ فلسفه‌های دیگر است، تاحدودی، منجر به تفسیر نادرست از فلسفه‌هایی شده است که نویسندگان قصد شرح آنها را داشته‌اند؛ که این امر در مورد فلسفه هایدگر کاملاً بارز است. اما، آیا به راستی می‌توانیم از «پرسمان هستی» هایدگر سخن بگوییم بی‌آنکه به درستی بدانیم مفهوم «روی‌آوردگی»^۳ هوسرل چیست؟^۴ آیا تعریف «روی‌آوردگی»، با عبارت «آگاهی، آگاهی از چیزی است» می‌تواند ژرفنای پرسش هستی‌شناسانه هایدگر را بر ملا سازد؟ آیا بدون فهم روشن و متمایز از «شهود مقوله‌ای»، می‌توان به ساحت هم‌پاسخ با آن، یعنی «هستی» درآمد و در مورد آن سخن گفت؟ پرسش‌هایی از این دست را می‌توان در مورد دیالوگ میان پدیدارشناسی و دانش‌های دیگر مانند «هوش مصنوعی»^۵ نیز مطرح کرد: آیا امروزه، می‌توانیم از هوش مصنوعی سخن بگوییم بی‌آنکه فهم درستی از مبانی پدیدارشناسی داشته

1. articulation

2. introductory

۳. هرچند، هایدگر در کتاب مشهور خود، یعنی «هستی و زمان»، تقریباً از اصطلاح «روی‌آوردگی» استفاده نکرده است - مگر آنجا که در مورد نظر شلر درباره‌ی کنش‌های روی آورنده سخن می‌گوید (BT § 10, 73; 48) و نیز یادداشتی که در مورد این موضوع نوشته است که چگونه «روی‌آوردگی» مبتنی بر سرشت برون جستانه‌ی دازاین است (BT § 69, 498n, xxxiii; 363) - اما، با این حال، امتناع او از به کارگیری اصطلاحات هوسرلی، هرگز به این معنا نیست که از پیش در افق پدیدارشناسانه قرار نگرفته است. او به خوبی مفهوم روی‌آوردگی هوسرل را درک و از آن در هستی‌شناسی خود استفاده کرده است.

4. Artificial Intelligence

باشیم؟ آیا پژوهش درباره هوش مصنوعی بدون آشنایی با پدیدارشناسی مرلپوتنی میسر است؟ از همه مهمتر آنکه، چرا نتوانسته‌ایم امکان گفتگوی میان «پدیدارشناسی» و «هوش مصنوعی» را، چه در سطح دانشگاهی و چه در سطح عملی، به وجود آوریم؟ آیا کسانی که در حوزه علوم کامپیوتر کار می‌کنند می‌توانند کتاب "آنچه کامپیوترها نمی‌توانند انجام دهند" را به راحتی بخوانند و آن را دریابند؟ آیا این ضعف را باید در عدم معرفی درست پدیدارشناسی به دانشمندان علوم کامپیوتر جستجو کنیم، یا آنکه علت آن را باید در این پیشفرض نادرست متخصصین کامپیوتر جستجو کنیم که حوزه دانش خود را تنها منحصر به علوم ریاضی کرده‌اند، و بر این پندارند که چون دانش نرم‌افزار، «متاکنولوژی» و «فرا افق»^۱ تمام رشته‌های دیگر است، بنابراین، باید بدون توجه به خاستگاه خود، یعنی فلسفه، به کار خود ادامه دهد؟

باری، پاسخ به این پرسش‌ها ضمن آنکه می‌تواند تفکربرانگیز و راه‌گشا باشد، اما نمی‌تواند «روشی» برای ترجمه یا خواندن متون پدیدارشناسی ارائه دهد. از آنجا که متن پدیدارشناسی، به غیر از اصطلاح‌های فنی و گاه استعاری، از «مفصل‌بندی» ویژه‌ای نیز برخوردار است، بنابراین، نمی‌توان و نباید توقع داشت که آن را همانند متن افلاطون، یا حتی کانت بخوانیم. کاربرد بیش از اندازه از «اجزاء نحوی» و «پس‌گشت‌های» پیچیده و پی در پی در این متون، شکلی از حرکت (کنسیس ارسطویی) را به وجود می‌آورد که نمی‌توان آن را به راحتی با افق از پیش ساخته خواننده فارسی زبان همگذاخت. به همین جهت، بریدن و کوتاه کردن جمله، به گونه‌ای که هر جمله در نهایت، و به صورت تقریبی از ۲۱ واژه - که هنجار طبیعی فهم یک

1. Dreyfus, Hubert, "What Computers Can't Do", New York: Happer & Row, 1979.

2. metahorizon

جمله است - تشکیل شده باشد، ضمن آنکه لطمه اساسی به مفصل‌بندی پدیدارشناسانه وارد می‌سازد، «تجربه زمانمندی» خواننده را، در هنگام خواندن متن، نیز دگرگون می‌سازد. از آنجا که هر جمله‌ای، همانند یک نغمه موسیقی، یک «عین زمانمند» است که به آگاهی خواننده داده می‌شود، بنابراین، «اکنون زنده» خواننده، شامل «نگهداشت» واژه‌های پیشین و «پیش یازی» واژه‌های آینده است.^۱ در بیشتر متون فلسفی، جمله‌ها به اندازه‌ای طولانی می‌شوند که گاه به یک بند می‌رسند (برای مثال، کافی است به مقدمه کتاب معروف کانت، «سنجش خرد ناب»^۲ مراجعه کنید تا ببینید چگونه مفصل‌بندی یک جمله، در حد یک بند گسترده شده است). این شکل از مفصل‌بندی، شکل خاصی از «زمانمندی» را به وجود می‌آورد، که در نهایت منجر به ساخت «افق متن» می‌شود (درست همانند بلندی و شکل ساختمان‌های یک شهر که موجب می‌شود تا افق دید بیننده در آن شکل بگیرد). اما، این وضعیت، خواننده فارسی زبان را دچار سردرگمی می‌کند: به محض آنکه طول جمله از میزان طبیعی و دلخواه خواننده تجاوز کند، او مجبور است تا چندین بار، به نخستین واژه‌ها در جمله بازگردد تا آنها را در «روی‌آوردگی عمودی» خود، باز احیا کند.^۳ این امر موجب آن شده است تا بیشتر نویسندگان نیز بر طبق سلیقه خواننده عمل کنند و جملات را کوتاه کرده و با درج ضمیر مرجع، نقص به وجود آمده در مفصل‌بندی متن را رفع

۱. در مورد این اصطلاح‌ها و فهم دقیق آنها، به بخش ۹ همین کتاب مراجعه کنید.

۲. از نظر هوسرل، «روی‌آوردگی افقی» از طریق جریان افقی «زمان درونی» عمل می‌کند، و «روی‌آوردگی عمودی» از طریق بعد عمودی «زمان - آگاهی درونی» عمل می‌کند. برای مطالعه بیشتر ن. ک. به:

Husserl, Edmund, "On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time", trans. J. B. Brough, Kluwer Academic Publishers Netherlands, 1990, pp. 391-392

کنند. با آنکه این کار هیچ گونه مشکل معناشناسانه‌ای را به وجود نمی‌آورد، اما همان‌طور که در چند سطر پیش نیز اشاره کردم، سبب تغییراتی در زمانمندی خواننده می‌شود. هرگونه تغییر در زمانمندی، موجب تغییر در بساختن «خود» خواننده می‌شود. بدین ترتیب، «خود» خواننده فارسی زبان، در تجربه زمانمند خوانش متن فلسفی یا پدیدارشناسی، به شیوه‌ای غیر از آنچه که در متن اصلی آمده است، برساخته می‌شود. هرچند که تا حدودی این امر در ترجمه هر متن ناگزیر است، اما آگاه بودن مترجم از این موضوع، موجب می‌شود تا در متون پدیدارشناسی، با دقت و وسواس بیشتری به «خرد کردن» جمله‌ها بپردازد. با آنکه «مفصل‌بندی‌های کوتاه» متن را روان می‌کند و به خواندن آن سرعت می‌بخشد، اما از قدرت تأمل و نیز توانایی هرمنوتیکی خواننده می‌کاهد. این گرایش به مفصل‌بندی کوتاه، در سطح عملی، یعنی در زندگی روزمره و تکنولوژی‌ها نیز تأثیر گذاشته و به جفت و جور شدن ناقص قطعات به یکدیگر منجر شده است (برای نمونه، کافی است با این چشم‌انداز به مقایسه صنعت خودروسازی کشور ما و آلمان بپردازید).

خاستگاه‌گزینش و برگردان کتاب حاضر، و نیز شیوه ترجمه آن، به این چشم‌انداز بازمی‌گردد. پیش از آنکه بخواهیم به معرفی خلاصه‌وار پدیدارشناسی بپردازیم یا متون کلاسیک پدیدارشناسی را ترجمه کنیم، باید به بساختن «افق پدیدارشناسانه» همت کنیم. نبود این افق موجب شده است تا بسیاری از مترجمین در برگرداندن اصطلاح‌های پدیدارشناسی دقت لازم را بکار نگیرند و چه بسا در مواردی نیز از معنای اصلی آن دور شوند. برای نمونه، در نخستین صفحه از کتاب آنجا که نویسنده درباره اصطلاح «intentionality» توضیح می‌دهد، به راحتی می‌توان فهمید که منظور از آن «قصد» یا «نیت عملی» نیست. با این حال، در بسیاری از ترجمه‌ها، این اصطلاح را به «نیت‌مندی» یا «قصیدیت» ترجمه کرده‌اند. این گزینش

نادرست، پی آمد خوانش شتابزده یک اصطلاح فنی و فلسفی در افق زبان محاوره‌ای و روزمره است، که توانش مفصل‌بندی پدیدارشناسانه را نداشته و از این رو فاقد ابزار لازم برای برساختن یک افق گشوده است.

به نظر می‌رسد، کتاب‌هایی با عنوان «درآمدی بر پدیدارشناسی»، به خوبی بتوانند ما در ساخت این افق یاری دهند. علی‌رغم آنکه این گونه کتاب‌ها نسبت به کتاب‌های کلاسیک «افق دوم» محسوب می‌شوند، اما نسبت به زبان مقصد «افق اول» خواهند بود. از رهگذر این افق می‌توان چشم‌انداز مناسبی برای نگرش فیلسوفانه افق اصلی یافت و درباره آن اندیشید.

سخنی درباره ترجمه کتاب و واژه‌گزینی

الف) همان‌طور که پیش از این نیز اشاره کردم، مفصل‌بندی متون پدیدارشناسی تا اندازه‌ای ناآشنا و بدقلق است. از آنجا که زبان فارسی، یک زبان «پیوندی» است، بنابراین پیشوندها و پسوندها می‌توانند همچون «بندگاه» جمله‌واره‌ها عمل کنند و به خوبی در یک مفصل‌بندی محکم و استوار مورد استفاده قرار گیرند. برای مثال، پیشوند «هم» یکی از بهترین پیشوندها است که می‌تواند به خوبی اجزاء یک اظهار یا چند جمله‌واره را به خوبی همبند سازد. از این نظر، واژه «همپیوند» بهتر از واژه «تضایف» می‌تواند در مفصل‌بندی متن به ما کمک کند؛ زیرا، پیشوند «هم»، نه تنها می‌تواند به عنوان بندگاه ساختارهای زبانی عمل کند و ارتباط واژگانی خود را با اصطلاح‌های دیگر، مانند «هم‌روی‌آورد»، «هم‌دوس»، «هم‌پاسخ» و «همایند» حفظ کند، بلکه خودش را نیز در «شهود مقوله‌ای» خواننده اهدا کند. اهدای «هم»، از طریق «شهود مقوله‌ای» و در لابلای جمله‌واره‌های گوناگون، ساحتی از هستی را برای ما می‌گشاید، و به خوبی می‌تواند در سطح بیناذهنی و عملی، امکان ایجاد یک پیوند استوار میان «خود» و «دیگری» و نیز قطعات مختلف جهان را به وجود آورد.

با توجه به این چشم‌انداز، در ترجمه اصطلاح‌ها کوشش کرده‌ام تا بیشتر از واژه‌های فارسی استفاده کنم تا عربی؛ زیرا بر این باورم که واژگان تصریفی^۱ عربی، به خوبی نمی‌توانند برای مفصل‌بندی پدیدارشناسانه به کار روند، و از سوی دیگر، زمینه اهدای چندگانهٔ پسوندها و پیشوندهای زبان فارسی را در متن جهانی فراهم کنند.

ب) در ترجمه متن کوشیده‌ام تا مطابق با متن انگلیسی، از ضمیر اول شخص مفرد استفاده کنم. بنابراین، بر طبق شیوهٔ مقاله نویسی مرسوم اما اشتباه، که به جای استفاده از ضمیر اول شخص مفرد از اول شخص جمع استفاده می‌کنند و یا بدتر از آن، جملهٔ معلوم را به جملهٔ مجهول تغییر می‌دهند، پرهیز کنم. برای نمونه، بسیار دیده‌ام که به جای آنکه بنویسیم: «در این مقاله کوشش کرده‌ام تا ...»، غالباً می‌نویسند: «در این مقاله کوشش شده است تا...»؛ یا به جای آنکه بنویسیم: «می‌توانم بگویم که...» بیشتر گرایش دارند بنویسند: «می‌توانیم بگوییم...». به نظر می‌رسد این گرایش، بیشتر از آنکه نتیجهٔ سلیقهٔ نویسنده باشد، در سطح «پدیدارشناسی خود»، حاکی از گریز از «من پاسخگو» به «من گمنام» یا «وجه مجهول» است که در پی آن امکان گفتگوی بیناذهنی با متن را از خواننده سلب می‌کند. نویسنده یا مترجم باید شکلی از پاسخگویی و تعهد را در «اگوی» خواننده برسازد و آن را تا سطح بیناذهنی گسترش دهد.

اما در واژه‌گزینی برخی از اصطلاح‌های پدیدارشناسی ذکر موارد زیر را لازم می‌دانم:

۱) واژه «روی‌آوردگی» را برای واژه «intentionality» برگزیدم. این اصطلاح از ریشهٔ لاتین قرون وسطایی «intention» اخذ شده است که به صورت تحت الفظی به معنای «کشیدن» و «گسترش دادن» است. فیلسوفان

مدرسی، در قرن ۱۳ و ۱۴، از این واژه به عنوان یک اصطلاح فنی در متون خود استفاده کرده‌اند. آنها در ترجمه دو اصطلاح فلسفه اسلامی، یعنی «معقول» فارابی و «معنای» ابن سینا، این برابر را به کار بردند. فارابی اصطلاح «معقول» را در برابر «نوئمای» یونانی به کار برده است. بنابراین، می‌توان گفت که در متون فلسفه قرون وسطا، اصطلاح‌های «نوئما»، «اینتنتیو»، «معنا» و «معقول» به یک معنی به کار رفته است. واژه «intention» لاتین به «intention» انگلیسی ترجمه شد، اما در زبان انگلیسی نیز این واژه به عنوان یک اصطلاح فلسفی، هرگز به معنای رایج آن، که همانا «قصد» یا «نیت» بود به کار نرفت. منطق دان‌های قرون وسطا، بر اساس تمایز فارابی میان «قصد اول» و «قصد ثانی»، قصد اول را مفهوم‌هایی می‌دانستند که به اشیاء خارج از ذهن اشاره می‌کردند. اما قصد ثانی مفهوم‌هایی می‌دانستند که به التفات‌های دیگر مربوط می‌شدند. بسیاری از فیلسوفان غرب همانند راجر بیکن، توماس آکوئیناس و جان دونس اسکاتوس، با ابن سینا در این مورد هم عقیده بودند که موضوع علم منطق به قصد ثانی (معقول ثانویه) مربوط می‌شود.^۱

در دوره نوزایی و مدرن، این اصطلاح قرون وسطایی دیگر در متون فلسفی به کار نرفت. اما، در سال ۱۸۷۴ این واژه بار دیگر توسط برنتانو در کتاب «روانشناسی از دیدگاه تجربی»^۲ مورد استفاده قرار گرفت. سرانجام، ادموند هوسرل، شاگرد برنتانو، این اصطلاح را گسترش داد و آن را به صورت یک اصطلاح فنی پدیدارشناسی معرفی کرد.

۱-۱) از آنجا که کاربرد پدیدارشناسانه این اصطلاح حاکی از یک کنش «شناختی» است و نه یک «قصد عملی»، ترجمه آن به «نیت‌مندی» و

1. Crane, Tim, "Routledge Encyclopedia of Philosophy" ed. Edward Craig, London and New York, 1998, Vol. 4, p. 816

2. Psychology from an Empirical Standpoint

«قصَدیت» نادرست است. همان طور که در بالا نیز اشاره کردم، این اصطلاح حتی در فلسفه قرون وسطا نیز به معنایی که در زبان محاوره‌ای رایج است به کار نرفته است.

۱-۲) واژه «التفات» یا «حيث التفاتي» که بیشتر مترجمین ما از آن استفاده کرده‌اند، به معنای مورد نظر نزدیک است، اما درست آن است که این واژه را در برابر معنای مورد نظر در قرون وسطا به کار بریم. فیلسوفان قرون وسطا، «التفات» را در مورد تصورات و تصدیقات به کار می‌بردند: برای مثال، واژه «اسب» به «التفات اول» به افراد خود، و واژه «وجود» به «التفات ثانی» به همان افراد صدق می‌کند. آشکارا، این معنا از «intentionality» با معنایی که مورد نظر هوسرل است تفاوت دارد. از سوی دیگر، واژه «التفات» تنها به جنبه فعال و کنشور سوژه دلالت می‌کند بی‌آنکه به «دادگی» عین اشاره داشته باشد. این واژه اجازه نمی‌دهد تا ما این اصطلاح فنی را به صورت یک «ساختار» دریابیم.

۱-۳) واژه «توجه» نیز برابر درستی برای این اصطلاح نیست. در پدیدارشناسی میان «وجه»، «جنبه» و «نما» تفاوت وجود دارد. از این نظر، واژه «توجه»، که به طور ضمنی، تنها به «وجه» عین ادراکی اشاره می‌کند، نمی‌تواند حدود گسترده «روی آوردگی» را در برگیرد.

۱-۴) اما درباره این موضوع که چرا واژه «روی آوردگی» را برای این اصطلاح برگزیدم، نخست باید آن را از دیدگاه هستی‌شناسانه مورد بررسی قرار دهم. شاید بتوان گفت که اصطلاح «روی آوردگی»، در هم‌پاسخی با «رویدادگی» عین قابل طرح است. نباید «کنش روی آوردگی» را یک سویه و به صورت کنشورانه درک کرد. این اشتباه، همان طور که هایدگر اشاره می‌کند، به جهت مبهم بودن واژه «کنش»^۱ است. از

نظر هایدگر، نسبت میان درگیری‌ها و رفتارهای^۱ زندگانی، یا همان تجربه‌های زیسته مانند، ادراک، قضاوت، عشق، تنفر و غیره، جنبه‌هایی از شیئی نیستند، بلکه جنبه‌هایی از «خصوصیت روی‌آورنده» هستند. تجربه‌های زیسته، «کنش» هستند، نه به معنای فعالیت، فرآیند یا گونه‌ای نیرو، بلکه، به این معنا که آنها «نسبت روی‌آورنده»^۲ هستند. کنش‌ها به آن دسته از تجربه‌های زیسته اشاره می‌کنند که دارای خصوصیت روی‌آورنده‌اند. روی‌آوردگی، «ساختار» تجربه زیسته است و یک نسبت اضافی^۳ نیست. منظور ما از «روی‌آوردگی» هرگز یک نسبت عینی نیست که گهگاهی میان شیئی فیزیکی و فرآیند روانی ایجاد می‌شود، بلکه مقصود این است که روی‌آوردگی ساختار تجربه زیسته است.^۴ هایدگر تاکید می‌کند که نباید «intentionality» را عینی یا ذهنی سازیم. عینی ساختن^۵ این اصطلاح، یعنی ایجاد یک نسبت عینی میان شیئی فیزیکی و فرآیند روانی، موجب فهم ادراکی از آن، و بنابراین، تفسیر رفتار باشندۀ روی‌آورنده از دیدگاه «هستی فرا - دستی»^۶ سوژه و عین می‌شود.^۷ از سوی دیگر، ذهنی ساختن «روی‌آوردگی»، منجر به این برداشت غلط می‌شود که به نظر رسد، «جهت یافتگی - به - سوی» روی‌آورنده، به سپهر ذهنی وابسته است. بدین ترتیب، از نظر هایدگر، «اگو در این حالت

1. verhaltungen

2. intentional relation

3. supplementary relation

4. Heidegger, Martin, "History of Concept of Time", trans., T. Kisiel, Bloomington: Indiana University, 1992, pp. 36 - 37

5. objectivizing

6. Vorhandenseins

7. Heidegger, Martin, "Basic Problems of Phenomenology", trans., Hofstadter, Bloomington: Indiana University, 1982, p. 60 - 83

چیزی است که از سپهری برخوردار است، که در آن تجربه‌های زیسته روی آورنده او، خلاصه شده‌اند.^{۱۳}

از سوی دیگر، از نظر پدیدارشناسی انسان «مفعول باواسطه»^{۱۴} هستی است. جهان و چیزهای موجود در آن، خودشان را به انسان «می‌دهند». در مقابل روی آورندگی آگاهی، ما «دادگی» خود چیزها را داریم. هایدگر در سال ۱۹۲۰، در سخنرانی خود در فرایبورگ، از اصطلاح «دادگی» هوسرل، به عنوان یک «واژه سحرآمیز» یاد کرد. او با ایجاد تمایز میان خود - داده^{۱۵} و جسمانی - داده^{۱۶} به نقش روی آورد خالی در خود - دادگی و نیز پُرگشتگی آن در ادراک اشاره می‌کند، و سرانجام، به این نتیجه مهم دست می‌یابد که «ادراک، به همراه گونه خاص دادگی آن (یعنی جسمانی - دادگی) برترین پُرگشتگی روی آورنده است.»^{۱۷} در ادامه بحث خواهیم دید که چگونه این دادگی در مفهوم مهم «رویداد از آن خود کننده» بروز می‌یابد، و چگونه روی آورندگی «در - نسبت با» «رویدادگی» هستی قابل طرح است.

۱-۴-۱) از نظر هایدگر، مهمترین دست یافت پژوهش‌های منطقی هوسرل که ذات روی آورندگی را، دست کم در اجزای منطقی آن، مورد بررسی قرار می‌دهد، ساختار زوجی «intentio - intenum» است. (یعنی که به آن روی آورده شده است یا همان متعلق روی آورندگی)، به معنای باشنده‌ای نیست که ادراک شده باشد، بلکه «باشنده‌ای در چگونه ادراک شدن آن» است. مهم، «چگونگی روی آورده شده»^{۱۸} است. «Intentio»

1. ibid. 64 - 89

2. dative

3. self-given

4. bodily- given

5. ibid: p. 44

6. the how of the being-intended

در پدیدارشناسی، کنش فرض کردن (*vermeinen*) است و یک ارتباط نزدیک میان فرض کردن و فرض شده، یا نویسی و نوئما وجود دارد. هایدگر تأکید دارد که «روی آوردگی» را باید در این ساختار، و در وابستگی دوسویه آن درک کرد.^۱

۲-۴-۱) از نظر هایدگر، «پژوهش‌های منطقی» هوسرل، سرانجام به کشف این موضوع می‌رسد که باید به هستی‌باشندگان، به عنوان پدیداری که در «شهود مقوله‌ای» به حضور می‌آید، دست یافت. هوسرل نشان داد که تمام اجزاء یک اظهار نمی‌توانند به پُرگشتگی شهودی‌ای دست یابند که در ادراک حسی به دست می‌آید. برای نمونه، در گزاره «کاغذ سفید است»، روی آوردهایی که توسط «کاغذ» و «سفید» نشان داده می‌شوند، می‌توانند توسط ادراکات حسی هم‌پاسخ پُر شوند؛ اما وضعیت امور هم‌پاسخ با «هست» (کاغذ چونان سفید بودن) به شهود حسی در نمی‌آید. بنابراین، به کنش دیگری نیاز داریم تا «هست» را بیدرنگ به حضور آورد. این کنش، همانا «شهود مقوله‌ای» است. «ساحت مقوله‌ای» با آنچه که به صورت سنتی به آن «هستی» می‌گوییم هم‌پاسخ است. به دیگر سخن، آن ساحت، قلمرو «هستی - چونان» یک پدیدار^۲ است. از این نظر، می‌توانیم موضوع مورد نظر خود را به طریق صوری، به این صورت نشان دهیم: «الف، ب است = الف چونان^۳ ب بودن». برای مثال، هنگامی که می‌گوییم: قلم روی میز است» در شهود مقوله‌ای به این نکته دست می‌یابیم: «قلم، چونان روی میز بودن». این «چونان» نشان‌دهنده طریق خاص «بودن» و «هستی» قلم است، و به کنش روی آوردندگی ما بستگی دارد. بدین ترتیب، «هستی» از وجود رابط (است) رها

1. ibid: pp. 44 - 46

2. expression

3. realm of "being-as" of phenomenon

4. as

شده و می‌توان آن را به عنوان پدیداری که مستقیماً به ما داده می‌شود، در نظر بگیریم. هوسرل نشان می‌دهد که حدود کامل بیدرنگی پدیدارشناسانه، نه تنها شامل باشندگان، که شامل «باشندگان - در - حالت - هستی - اشان» نیز می‌باشد. بدین ترتیب، «روی آوردگی»، آشکارسازی باشندگان در هستی‌اشان است.

بنابراین، فرد تنها از یک عین آگاه نیست، بلکه از آن عین در یک «طریق» یا «شیوه» خاص آگاه است. به دیگر سخن، روی آوردن به یک چیز، همانا روی آوردن به آن «چونان» یک چیز است. انسان به یک عین «چونان» یک چیز روی می‌آورد، یعنی تحت یک مفهوم، توصیف یا یک چشم‌انداز خاص. من می‌توانم به «تهران»، چونان «پایتخت ایران»، چونان «زادگاه خود» یا چونان «پرجمعیت‌ترین شهر ایران» روی آورم. هریک از این روی آوردگی‌ها، هستی تهران را به «شیوه» خاصی ارائه می‌دهد.

۳-۴-۱) اگر شیوه بودن *intenum*، به «چگونگی روی آورده شده» بستگی دارد، آنگاه شهود مقوله‌ای، هستی را در «چگونه» روی آوردن به هستی آن در نظر می‌گیرد. برای هایدگر، این امر پرسشی را در بردارد که از پژوهش‌های هوسرل بسی فراتر می‌رود: سرشت روی آورد خالی چیست که می‌تواند توسط هستی «پُر شود»؟

۴-۴-۱) هوسرل اثبات می‌کند که ذات تمام تجربه‌های زیسته، روی آوردگی است، درواقع چونان حرکتی (جهت - یافتگی - به سوی) که آشکار می‌سازد (حضور را ارائه می‌دهد). هایدگر این موضوع را در ساختار «حضور - و - غیاب» مطرح می‌کند، که از جهتی، همان چیزی است که ارسطو به آن حرکت (*κίνησις*) می‌گوید. از نظر ارسطو، حرکت خروج از امکان (*δυναμικ*) به فعلیت (*ενεργεια*) است، اما هایدگر، آن را به صورت خروج عین از «غیاب - به - حضور» تفسیر می‌کند. بدین ترتیب، حقیقت یا «آلتیا»، به حضور آمدن آن چیزی است که در غیاب بوده است.

روی آوردن به هستی، همواره به غیابی «کشیده می‌شود» (روی آورد خالی) که اجازه می‌دهد تا هستی از غیاب به حضور درآید (روی آورد پُر). حرکت روی آورنده انسان (حضور توسط غیاب)، هم‌پیوند آشکارسازی هستی (حضور از غیاب) است.

آشکارسازی هستی، با این خوانش - یعنی حرکت در معنای کنسیس ارسطو - که همانا هم‌پیوند حرکت روی آورنده مفعول با واسطه هستی است، یک «رویداد» است. روی آورندگی، در نسبت با آنچه هایدگر به آن «رویداد از آن خود کننده» می‌گوید قابل طرح است. منظور هایدگر از «Ereignis»، چیزی به غیر از «حرکت» در معنای ارسطویی نیست.

۴-۵-۱) از نظر هایدگر، برثانو تنها به *intentio*، یا همان نویسیس، و گوناگونی‌های آن پرداخته است، و توجه‌ای به *intentum*، یا نوئما نداشته است و به همین منظور، روی آورندگی را بیشتر در ساختار روانی آن مورد بررسی قرار داده است. اما هوسرل، روی آورندگی را به صورت ساختار همگانی خرد، و شلر آن را به عنوان ساختار روح تفسیر کرده‌اند. روی آورندگی از این نظر بیشتر ساختار آگاهی یا فؤد است، و نمی‌تواند نسبت دوسویه خود را حفظ کند.

۴-۶-۱) با تفسیر هستی‌شناسانه‌ای که هایدگر از «روی آورندگی» ارائه می‌دهد، به نظر می‌رسد که بتوانیم این برابر را برای اصطلاح پیچیده intentionality برگزینیم. هرچند، پیشاپیش از این نکته آگاه هستیم، که این ترجمه، متضمن تفسیری هستی‌شناسانه است، و بیشتر رنگ و بوی هایدگری دارد، اما بر این عقیده‌ام، که این واژه نسبت به نامزدهای دیگر، به اصل کلمه وفادارتر است.

۵-۱) در تمام متن کوشش کرده‌ام تا واژه «روی آورندگی» را برای «intentionality»، «روی آورد» را برای «intention»، «روی آوردن» را برای «to intend»، «روی آورنده» را برای «intentional» و «هم‌روی آورد» را

برای «cointention» به کار برم. اگر چه در موازندی نیز به جهت روان شدن متن به جای «روی آوردگی» از «روی آورد» استفاده کرده‌ام.

(۲) برای اصطلاح هوسرلی «inneren Zeitbewusstsein» برابر «آگاهی از زمان درونی» را برگزیده‌ام؛ هرچند، «زمان - آگاهی درونی» به اصل کلمه وفادارتر است؛ اما «آگاهی از زمان درونی» که مطابق با برگردان انگلیسی نویسنده است، خواننده را از خطر تفسیرهای نا به جا مصون نگاه می‌دارد. این خطر هنگامی آشکار می‌شود که در ترجمه بسیاری از ترجمه‌های فارسی می‌بینیم که این واژه را به «آگاهی درونی از زمان» ترجمه کرده‌اند. این ترجمه مبهم و البته خطرناک، پرسش‌هایی را در ذهن خواننده ایجاد می‌کند: «آگاهی درونی» چگونه ممکن است و آیا این آگاهی در مقابل «آگاهی بیرونی» مطرح شده است؟ اگر قرار باشد آگاهی، «درونی» باشد، پس چگونه است که پدیدارشناسی ادعا می‌کند که توانسته است بر معضل آگاهی خود - بسته و منزوی چیره شود؟

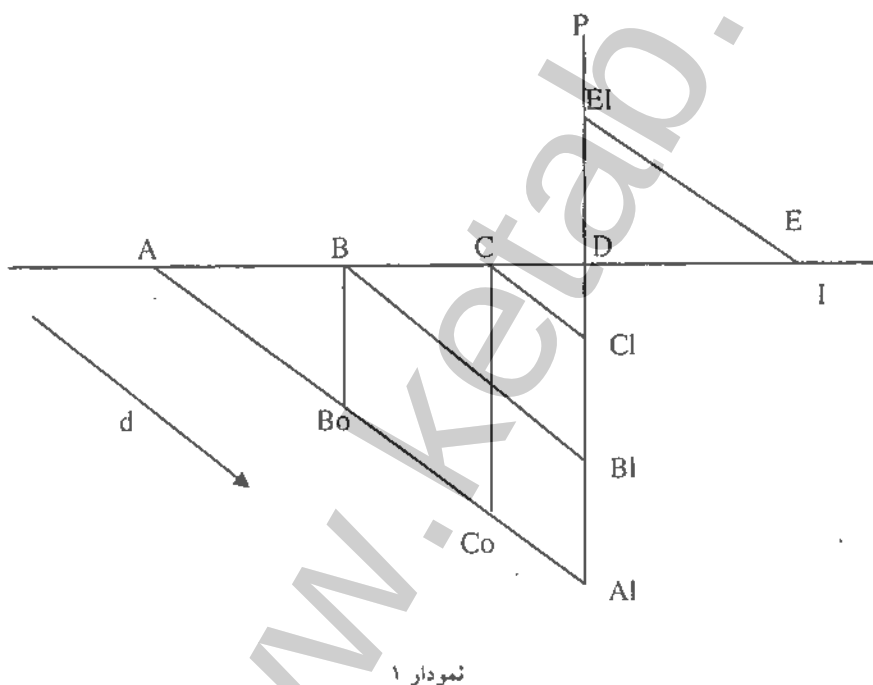
اما، نویسنده در فصل ۹ کتاب به خوبی به شرح این نکته می‌پردازد: هوسرل سه سطح از زمان را تشخیص می‌دهد: (۱) زمان بیرونی (۲) زمان درونی (۳) زمان - آگاهی درونی؛ این شکل سوم همان «زمانمندی» از دیدگاه هوسرل است. ترجمه این اصطلاح به «آگاهی از زمان درونی»، هرچند گونه‌ای تفسیر است، و متأسفانه تأکید آن بر «آگاهی» است تا «زمان»، اما درست و به جا است. از آنجا که برابر «زمان - آگاهی درونی» ممکن بود برداشت نادرست «آگاهی درونی از زمان» را برای خواننده به وجود آورد، «آگاهی از زمان درونی» را برگزیدم، هرچند که خود، «زمان - آگاهی درونی» را ترجیح می‌دهم.

(۲-۱) از نظر هوسرل، ساختار آگاهی از زمان درونی از سه مرحله تأثیر اولیه، نگهداشت، پیش یازی تشکیل شده است. نویسنده در فصل ۹ کتاب،

1. Consciousness of internal time

۲. برای فهم این موضوع به فصل ۹ همین کتاب مراجعه کنید.

که البته از سخت‌ترین فصل‌های کتاب است، به این موضوع می‌پردازد. به جهت پیچیدگی مسئله، کوشش کرده‌ام که این موضوع را، به صورت خلاصه، در اینجا توضیح دهم. نمودار (۱) می‌تواند تا حدودی برای روشن شدن مطلب به خواننده کمک کند:



در این نمودار، خط P مرحله زنجیره هماهنگ با D است. خط I زنجیره زمان نخستین است. این خط، بی‌آیندی تمام تأثیرات اولیه را نشان می‌دهد.

بردار d، جهت فرونشستن (Sink) در زمان را نشان می‌دهد.

E, D, C, B, A تأثیر اولیه است.

Bl, Al, Cl فرافکنی‌های تأثیرات A, B, C هستند.

پاره‌خط‌های A-A1, B-B1, C-C1، زنجیره فرونشسته A, B, C است (این فرونشستگی از حال در گذشته است).

E1، فرافکنی E در تأثیر اولیه D است.

پاره خط E1-E فرونشستن E است (فرونشستن آینده در اکنون)

پاره خط‌های A-B, A-C, A-D، عین‌های زمانمند هستند. ستاره‌های دنباله دار این پاره خط‌ها، به ترتیب A1-B1, A1-C1, A1-D هستند.

مثلت A-D-A1، نگهداشت کامل A، و مثلث D-E1-E، پیش‌یازی

کامل E را نشان می‌دهند.

۳) برای واژه «Constitute» برابر «برساختن» را برگزیدم. شاید از یک نظر، تمام مشکل پدیدارشناسی به موضوع «برساخت» بازمی‌گردد. در «پروژه‌های منطقی»، «برساخت» روشی است که در آن احساس‌های نا - روی آورنده به روی آورده‌های عینیت بافته تفسیر می‌شوند تا عین‌ها را برای آگاهی تولید کنند. برای هوسرل «برساخت» عبارت است از طریقی که در آن ذهنیت، کارکرد خود را در «معنادهی» انجام می‌دهد. شاید بتوان آن را «گذاشتن» یا «چیدن»^۱ به معنای «معنادهی» یا «معنابخشی»^۲ تفسیر کرد. هوسرل واژگانی مانند «آشکارسازی» و «به ظهور رساندن» را برابر با «برساخت» به کار می‌برد. اویگن فینک «برساخت» را به معنای «کنار هم نهادن»^۳ در معنای «ساختن»^۴، «تولید کردن» یا حتی «خلق کردن» به کار می‌برد. هوسرل در تأملات دکارتی، از عین جدیدی که برای آگاهی ساخته شده است به عنوان «محصول»^۵ سخن می‌گوید، یعنی در کنش گرد هم

1. Setzung

2. Sinngebung

3. Zusammenstellung

4. construct

5. Erzeugnisse, leistungen

آوردن، من با یک مجموعه رویارو می‌شوم.^۱

۱-۳) ماکالوفسکی، نویسنده کتاب، بر این عقیده است که نباید «برساخت» را به صورتی تفسیر کنیم که هستی جهان از آگاهی به وجود آید. هوسرل این دیدگاه را «ایدالیسم سوپزکتیو» خوانده است، که یادآور فلسفه برکلی می‌باشد. هوسرل از آگاهی فرارونده‌ای سخن گفته است که معنا و هستی را به جهان می‌بخشد. «هستی» در اینجا عبارت از آن است که هستنده‌ها برای آگاهی پدیدار می‌شوند: «هستی - برای - ما» در برابر «هستی - در - خود». هوسرل در منطق صوری و فرارونده (۱۹۲۹) چنین می‌گوید که نسبت آگاهی و جهان یک رویداد اتفاقی نیست که توسط خدا یا تکامل خود جهان تولید شده باشد؛ بلکه جهان همیشه یک اگوی برسازنده است. به همین جهت است که هایدگر در کتاب «تاریخ مفهوم زمان»، برساخت هوسرل را این چنین تفسیر می‌کند: «اجازه دادن به باشندگان تا در عینیت‌شان دیده شوند.»^۲ هایدگر همچنین خاطرنشان می‌کند که نباید برساختن را به معنای تحمیل صورت‌های ذهنی بر سازه‌های مادی وابسته به حس که توسط جهان داده می‌شوند، در نظر بگیریم. قیاس ماده/ صورت با ساختار «برساخت» سازگار نیست. برساخت جنبه جهان شمول زندگانی آگاهی است. تمام معناها در و توسط آگاهی برساخته می‌شوند.

۲-۳) هنگامی که هوسرل مشغول نوشتن کتاب «ایده‌های ۱» بود میان دو گونه از «برساختن» تمایز قائل شد: «برساخت ایستا»^۳ و «برساخت زادگانی»^۴. «برساخت ایستا»، ساختارهای نوئماتیک و نوئیکی را مورد توجه قرار

1. Moran, Dermot, "Introduction to Phenomenology", London, Routledge. 2001, p. 164 - 165

2. Heidegger, Martin, "History of the Concept of Time", p. 71

3. static constitution

4. static constitution

می‌دهد که برای عین‌ها این امکان را به وجود می‌آورند تا در آگاهی مورد شهود واقع شوند. در حالی که «برساخت‌زادگانی» به بررسی شیوه‌ای می‌پردازد که در آن عین‌ها، درون جریان زمانمند تجربه ما، یعنی رهیافت زمانمندی که برای فهم انسان عین‌های تاریخی مهم هستند، آشکار می‌شوند. به همین منظور، هوسرل در «ایده‌های ۳» میان «هستی‌شناسی‌ای» که عین‌ها را چونان اینهمانی‌های کاملاً شکل گرفته، و ثابت شده بررسی می‌کند و «بررسی دقیق پدیدارشناسانه - سازنده» که جریانی را دنبال می‌کند که این یگانگی‌های ساخته شود، تمایز قائل می‌شود. از نظر هوسرل این رهیافت تا اندازه خاصی وابسته به حرکت (کنیتیک) یا «ژنتیک» است: «زایشی» که به جهان فرارونده کاملاً متفاوتی نسبت به آنچه که در زایش طبیعی - علمی و طبیعی صورت می‌پذیرد، وابسته است. در سال ۱۹۱۷، هوسرل تلاش بیشتری کرد تا بتواند در پژوهش‌های خود، «سازه زادگانی» را در نسبت میان طبیعت و روح متمایز کند. در آن زمان، او «پدیدارشناسی‌زادگانی» را در میدان بزرگتری می‌دید، که بر آن بود تا برساختن باشندگان تاریخی، مانند عین‌های اجتماعی و فرهنگی و انجمن‌ها را مورد بررسی قرار دهد. در دهه ۱۹۳۰، برای هوسرل شرح پدیدارشناسانه زادگانی، شباهت‌هایی با پدیدارشناسی روح هگل یافت. در کتاب «تجربه و قضاوت» او حتی اصطلاح «تبارشناسی» نیچه را نیز به کار گرفت.

سخنی درباره نویسنده

رابرت ساکالوفسکی، استاد دانشگاه کاتولیک، یکی از برجسته‌ترین پدیدارشناسان «ساحل شرقی» آمریکا است. از نظر «پدیدارشناسان ساحل غربی»، مخصوصاً درایفوس، هوسرل یک «درونگرا»^۱ است. با این تفسیر،

۱. internalist. نظریه‌ای که مبتنی بر این عقیده است بازنموده‌های ذهنی برای هرگونه دلالت شرط لازم و کافی هستند.

هوسرل «معنا» را به عنوان یک چیز کاملاً ذهنی و جدای از جهان در نظر می‌گیرد. بنابراین، او نمی‌تواند توضیح دهد که چگونه یک عین داده می‌شود، بلکه تنها می‌تواند روشن کند که ما «چگونه» به آن عین روی می‌آوریم. اسمیت و مک اینتایر نیز بر همین عقیده هستند. از نظر آنها، هوسرل به کمک تأملی که تمام اهتمام‌های جهان خارج را در کروشه می‌نهد، می‌کوشد تا تنها بر ساختار درونی تجربه تمرکز کند.

در اینجا پرسشی مطرح می‌شود: آیا «عین - آنگونه - که به آن - روی آورده شده است» همان «عینی - که - به آن روی آورده شده است»^۱ می‌باشد؟ آیا ما با دو باشنده هستی‌شناسانه متفاوت سروکار داریم یا آنکه ما دو چشم‌انداز مختلف از یک و همان چیز داریم؟

این موضوع همان بحث بر سر «نوما» است که نخستین بار فولسدال در سال ۱۹۶۹ در «مفهوم هوسرلی نوما»^۲ آن را مطرح کرد. می‌دانیم که نوما از طریق اپوخه کردن و فروگاست کشف می‌شود. اما آیا اپوخه متضمن این نکته است که ما جهان زمانی - مکانی فراسوی را به خاطر شرح بازمندهای ذهنی درونی در در داخل پرانتز گذاریم؟ یا آنکه اپوخه بیشتر متضمن آن است که ما جهان زمانی - مکانی فراسوی را شرح و توصیف کنیم؟ آیا نوما، یا «عین - آنگونه - که به آن - روی آورده شده است»، می‌تواند با یک بازمنوده ذهنی تعریف شود؟

فولسدال، درایفوس، میلر، اسمیت و مک اینتایر (که معمولاً آنها را اعضای مدرسه کالیفرنیا، یا مفسرین ساحل غربی می‌شناسند) نظریه روی‌آوردگی هوسرل را به صورت فرگه‌ایی تفسیر می‌کنند. از نظر آنها،

1. object-as-it-is-intended

2. object-that-is-intended

3. Føllesdal, D. "Husserl's notion of Noema." Journal of Philosophy 66 (1969):

نوئما را باید از «کنش» و «عین» جدا دانست. نوئما یک «معنای آرمانی» است که میان نسبت روی آورنده «کنش» و «عین» میانجی‌گری می‌کند. رهیافت فرگه‌ای به این موضوع باعث می‌شود تا به این نتیجه برسیم که روی‌آوردگی آگاهی در قیاس با دلالت بیان‌های زبان‌شناختی قابل درک است. در هر دو حالت، دلالت توسط معنا^۱ معین می‌شود؛ یا به عبارتی توسط معنا ایجاد می‌شود. نوئما یک باشنده آرمانی و رابط است که در روی آوردن ما به خود عین‌ها، همانند یک ابزار عمل می‌کند.

در برابر این تفسیر، تفسیر ساحل شرقی، که پدیدارشناسانی نظیر ساکالوفسکی، دراموند، هارت و کاب - استیونز را تشکیل می‌دهد، بر این عقیده‌اند که روی‌آوردگی جنبه بنیادین تجربه آگاهمند است. از این نظر، برداشت نوئما به عنوان میانجی کنش روی آورنده و عین که توسط ساحل غربی مطرح می‌شود، بی‌اساس است. از نظر آنها، هدف اپوخه و فروکاست آن نیست تا عین‌های جهانی را با بازنموده‌های ذهنی جایگزین کند. پس از فروکاست، ما همچنان با عین‌های جهانی سروکار داریم، اما دیگر آنها را نه به صورت ساده، بلکه به عنوان «همپیوند تجربه» در نظر می‌گیریم. از نظر ساکالوفسکی، برای آنکه «عین - آنگونه - که به آن - روی آورده شده است» را بررسی کنیم، باید خود عین، و نه ساختار آگاهی را مورد بررسی قرار دهیم.^۲ از این نظر، نوئما معنای آرمانی یا یک مفهوم یا یک گزاره، یعنی میانجی بین سوژه و ابژه نیست که به آگاهی، روی‌آوردگی را ارزانی کند، بلکه خود عین است؛ منتهی عینی که در «تأمل پدیدارشناسانه» در نظر گرفته شده است. «عین - آنگونه - که به آن - روی آورده شده است»، همان «عینی - که به آن - روی آورده شده است» می‌باشد، که به صورت انتزاعی و در

1. sense

2. Sokolovski, Rober. "Husserl and Ferege", The Journal of Philosophy 84, 1987: 526-527

تأمل پدیدارشناسانه ما مورد توجه قرار گرفته است. بنابراین، از نظر مفسرین «ساحل شرقی»، «نوئما» و «عین» یک و همان چیز هستند، که به صورت متفاوت بررسی شده اند. به عبارت دیگر، این تفاوت، تنها تفاوت ساختاری در نوئما، و نه تفاوت در باشنده هستی‌شناسانه، است.^۱

اما، جدای از این تقسیم بندی و بحث‌های پدیدارشناسانه، باید بگویم که شیوه گزینش واژه‌ها، نظم منطقی بندها، گسترش و کنترل ایده‌ها در این کتاب، حاکی از اندیشه روشن نویسنده است. ساکالوفسکی، ضمن آنکه پدیدارشناس برجسته‌ای است، نویسنده خوبی نیز می‌باشد. استواری قلم و گزینش واژه‌ها، بیانگر تسلط او بر ادبیات انگلیسی است. با این حال، نظر او نسبت به فلسفه هایدگر و شالوده‌شکنی دریدا، تا حدودی افراطی است.

تشکر و قدردانی

در پایان، بر خود لازم می‌دانم که از تمام دوستان گرانقدری که به طریقی در ترجمه متن به من کمک کرده‌اند تشکر کنم. در این بیان، از جناب دکتر رامین جهانبگلو، به خاطر ترجمه ضرب‌المثل فرانسوی سپاسگذارم. همچنین، از خانم افسرالملوک ملکی، که ویرایش ادبی متن را برعهده گرفتند متشکرم؛ هرچند، در بسیاری از موارد، مجبور شدم جمله‌های ویرایش شده را برای چندین بار تغییر دهم و این کار موجب گردید تا در شیوه نقطه‌گذاری ایشان کمی دگرگونی ایجاد شود. همچنین از مدیریت محترم کتابخانه تخصصی مرکز بین‌المللی گفت و گوی تمدن‌ها، خانم ضرابی، و نیز از دیگر همکاران ارجمندم در کتابخانه، خانم‌ها فریبا کشتکار، مریم تن‌ساز، نرگس خانی و گلزار گل‌سرخی که با سعی و تلاش بی‌دریغ‌اشان، که خود

شاهد آن بوده و هستم، به غنی‌سازی کتابخانه فلسفی می‌پردازند، بی‌نهایت سپاسگذار هستم. از دوست گران‌قدرم، جناب آقای حسن پرویز، که همواره با طرح پرسش‌های بنیادین، در سلوک اندیشه من نقش به سزائی داشتند و دارند، قدردانی می‌کنم. همچنین از دیگر دوستان عزیزم، آقایان شاهین نوروزی، احمد مظاهری، مصطفی شهرآیینی و تمام دوستان و همکارانی که در طی ترجمه این اثر همواره مشوق من بوده‌اند تشکر می‌کنم. از آقای دکتر احمد خالقی، که زحمت انتشار کتاب را پذیرفتند و با صبر خود، به من اجازه دادند تا با دقت به ترجمه کتاب بپردازم سپاسگذارم. و در پایان، از پدر و مادر گرامی‌ام که در نوشتن یا ترجمه هرگونه اثری، خودم را مدیون آنها می‌دانم، تشکر می‌کنم.

محمد رضا قربانی

تهران، خرداد ۱۳۸۴

pejman71@yahoo.com

کتابنامہ مقدمہ

- Crane, Tim, "Routledge Encyclopedia of Philosophy" ed. Edward Craig, London and New York, 1998
- Dreyfus, Hubert, "What Computers Can't Do", New York: Harper & Row, 1979.
- Føllesdal, D. "Husserl's notion of Noema." Journal of Philosophy 66 (1969)
- Heidegger, Martin, "History of Concept of Time", trans., T. Kisiel, Bloomington: Indiana University, 1992
- Heidegger, Martin, "Basic Problems of Phenomenology", trans., Hofstadter, Bloomington: Indiana University, 1982
- Husserl, Edmund, "On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time", trans. J. B. Brough, Kluwer Academic Publishers Netherlands, 1990
- Merleau-Ponty, M., "Phenomenology of Perception", trans. Colin Smith, Routledge, London and New York, 1998
- Moran, Dermot, "Introduction to Phenomenology", London, Routledge, 2001
- Sokolowski, Robert, "Husserl and Ferege", The Journal of Philosophy 84, 1987: 526-527
- Zahavi, Dan, "Husserl's Phenomenology", Stanford, Stanford University Press, 2003

پیشگفتار

خاستگاه و هدف کتاب

پیشنهاد نوشتن کتاب به گفت‌وگویی بازمی‌گردد که در بهار سال ۱۹۹۶ با جیان- کارلو روتا^۱ داشتم. در آن زمان از او به‌عنوان استاد ریاضیات و فلسفه برای سخنرانی در دانشگاه کاتولیک آمریکا دعوت شده بود. روتا چندین بار به تفاوت میان ریاضی‌دان‌ها و فیلسوف‌ها اشاره کرده بود. از نظر او ریاضی‌دان‌ها تمایل دارند تا نوشته‌های پیشینیان را مستقیماً در نوشته‌های خود جذب کنند. آنها با آنکه ممکن است از نوشته‌های ریاضی‌دان‌های گذشته تأثیر زیادی پذیرفته باشند، اما با این حال هرگز درصدد تفسیر برنمی‌آیند و تنها از مطالب آنها استفاده می‌کنند. پس از کسب پیشرفت در ریاضیات، اندیشمندان سده‌های بعد یافته‌ها را خلاصه کرده و از آنجا به پیش می‌روند. نوشته‌های قدیمی، از نظر معدود ریاضی‌دان‌هایی که آثار سده‌های گذشته را مطالعه و آن را با ریاضیات معاصر مقایسه می‌کنند، به کارهای کودکان شبیه است.

برعکس، در فلسفه معمولاً از آثار کلاسیک تجلیل می‌شود و از آنها

1. Gian – Carlo Rota

به عنوان موضوعی برای تفسیر^۱ و نه منبعی برای بهره‌برداری یاد می‌شود. از نظر روتا یک فیلسوف گرایشی به این پرسش ندارد که "از اینجا کجا باید رفت؟" در عوض او درباره آموزه‌های اندیشمندان بزرگ به ما گزارش می‌دهد. او بیشتر دوست دارد تا آثار پیشین را تفسیر کند تا آنکه آنها را شرح دهد. روتا به ارزش تفسیرهای ارائه شده اقرار می‌کند، اما بر این باور است که فلسفه باید کاری بیش از این انجام دهد. فیلسوف باید علاوه بر ارائه شرح مفصل، نوشته‌های پیشین را خلاصه کرده و به‌طور مستقیم، به درونمایه‌های آنها اشاره کند. او باید این کار را با استفاده از لحن و طرز سخن خود انجام دهد و آنچه را که گذشتگان انجام داده‌اند در اثر خود منظور کند. به عبارت دیگر فیلسوف باید مطالب مهم را گلچین کند و در مورد آنها زیرنویسی کند.

پس از پایان کلاس درس در کافه‌تریای دانشگاه کلومبوس، روتا به من گفت: "باید درآمدی بر پدیدارشناسی بنویسی؛ تنها بنویس. نگو که هوسرل یا هایدگر چه فکر می‌کردند، فقط بگو که پدیدارشناسی چیست. برای کتاب خود نیز از عنوان پرزرق و برق استفاده نکن؛ نام آن را درآمدی بر پدیدارشناسی بگذار."

به نظرم پیشنهاد او بسیار عالی بود. کتاب‌ها و مقاله‌های بسیاری وجود دارند که شرحی بر هوسرل هستند؛ اما چرا از درآمدهایی تقلید نکنیم که خود هوسرل آنها را نوشته است؟ به نظر می‌رسد که انجام این کار بسیار به‌جا باشد، چرا که پدیدارشناسی سهم به‌سزایی در فلسفه معاصر دارد؛ دستمایه عقلانی آن هنوز به پایان نرسیده و همچنان می‌توان از توان فلسفی آن بهره برد.

پدیدارشناسی پژوهشی است درباره تجربه انسان و شیوه‌هایی که چیزها

1. exegesis

2. paraphrase

از طریق و در آن تجربه، خودشان را به ما اهدا می‌کنند. پدیدارشناسی می‌کوشد تا معنایی از فلسفه را که در نزد افلاطون می‌توان یافت، احیا و به وضع اولیه خود بازگرداند. اما در عین حال، نباید آن را تنها احیای اندیشه باستانی دانست؛ بلکه آن اندیشه‌ای است که در رویارویی با موضوعاتی شکل گرفته است که در اندیشه مدرن به وجود آمده است. بنابراین، پدیدارشناسی از اندیشه باستان و مدرن بسی فراتر می‌رود و سخت می‌کوشد تا زندگانی فلسفی را در شرایط کنونی ما، بار دیگر به کار اندازد. به همین جهت، هدف کتاب حاضر تنها آن نیست تا درباره جنبش فلسفی خاصی گزارش دهد، بلکه قصد آن این است تا امکان اندیشه فلسفی را در زمانه‌ای مطرح سازد که این شکل از اندیشه مورد پرسش قرار گرفته یا عمدتاً نادیده انگاشته شده است.

از آنجا که نام کتاب درآمدی بر پدیدارشناسی است، بنابراین، از واژگان فلسفی‌ای استفاده کرده‌ام که در این فرادهدش پرورش یافته‌اند: واژه‌هایی مانند «روی‌آوردگی»، «هویدایی»، «برساخت»، «شهود مقوله‌ای»، «زیست جهان» و «شهود آیدتیک». هرچند که این واژه‌ها را به شکلی تفسیر نکرده‌ام که گویی نسبت به اندیشه‌ام بیگانه هستند. من آنها را به کار برده‌ام. به نظر من این واژه‌ها، پدیدارهای مهمی را می‌نامند و قصد من آن بوده تا این پدیدارها را در دسترس خوانندگان قرار دهم. در نوشتن کتاب روشی را دنبال نکرده‌ام که در آن این واژه‌ها، یا واژه‌های از این دست در نوشته‌های هوسرل، کارهای هایدگر، مرلوپونتی یا پدیدارشناسان دیگر به وجود آمده‌اند؛ من از این واژه‌ها به صورت مستقیم استفاده کرده‌ام، زیرا در آنها هنوز زندگانی جریان دارد. برای مثال، می‌توان درباره شهود به خودی خود سخن گفت، بی‌آنکه از آنچه که هوسرل درباره آن گفته است کمک گرفت. نیازی نیست تا این واژه‌ها را تنها به این صورت شرح دهیم که چگونه اشخاص دیگر از آنها استفاده کرده‌اند. ما این واژه‌ها را بر روی دیوار آویزان نمی‌کنیم تا در زمان

لازم آنها را به کار ببریم.

در بخش ضمیمه، به بررسی تاریخی پدیدارشناسی پرداخته‌ام. ادموند هوسرل (۱۸۵۹-۱۹۳۸) را می‌توان بنیانگذار پدیدارشناسی دانست. در این صورت باید "پژوهش‌های منطقی" او را نخستین فرازمان این جنبش در نظر گرفت. این کتاب در دو بخش، در سال‌های ۱۹۰۰ و ۱۹۰۱ به چاپ رسید. از این رو، می‌توان گفت که پدیدارشناسی با آغاز قرن جدید به وجود آمده است. اکنون در پایان قرن بیستم به خوبی می‌توانیم تاریخ یک صد ساله جنبش را به یاد آوریم. مارتین هایدگر (۱۸۸۹-۱۹۷۶)، شاگرد، همکار و رقیب بعدهای هوسرل، دیگر چهره برجسته پدیدارشناسی آلمانی است. این جنبش در فرانسه نیز به شکوفایی رسید. نمایندگان فرانسوی این جنبش را نویسندگانی نظیر امانوئل لویناس (۱۹۰۶-۱۹۹۵)، ژان پل سارتر (۱۹۸۰-۱۹۰۵)، موریس مرلوپونتی (۱۹۶۰-۱۹۰۷) و پل ریکور (- ۱۹۱۳) تشکیل داده‌اند. این جنبش در روسیه قبل از انقلاب، در بلژیک، اسپانیا، هلند، انگلستان و ایالت متحده نیز بسط یافت. پدیدارشناسی جنبش‌های فلسفی و فرهنگی دیگر نظیر هرمنوتیک، ساختارگرایی، فرمالیسم ادبی و شالوده‌شکنی را نیز تحت تأثیر قرار داده است. پدیدارشناسی در طول قرن بیستم، بخش عمده‌ای از «فلسفه قاره‌ای» را تشکیل داده است؛ فلسفه‌ای که در برابر فرادش «فلسفه تحلیلی»، که نمونه فلسفه در انگلستان و آمریکا محسوب می‌شود، قرار دارد.

پدیدارشناسی و موضوع نمود

از آنجا که پدیدارشناسی به موضوع نمود می‌پردازد، بنابراین می‌توان آن را یک جنبش فلسفی بسیار مهم دانست. از آغاز فلسفه، موضوع نمود بخشی از پرسش انسان بوده است. سوفیست‌ها نمود را با افسون واژه‌ها مخدوش کردند و افلاطون کوشید تا به پرسش‌های آنها پاسخ دهد. از آن زمان تا

کنون نموده‌ها به طرز باورنکردنی بزرگ شده و افزایش یافته‌اند. ما این نموده‌ها را توسط واژگان گفتاری و نوشتاری شخصی به شخص دیگر، و نیز توسط میکروفون، تلفن، سینما، تلویزیون، کامپیوتر، اینترنت و تبلیغات تولید می‌کنیم. امروزه نه تنها حالت‌های اهدا و بازنمود فزونی یافته، بلکه موضوع‌های جالب و مجذوب‌کننده‌ای نیز به وجود آمده‌اند: یک پیام‌نگار (ایمیل) چگونه با یک نامه یا تلفن زدن تفاوت می‌کند؟ در هنگام خواندن صفحه‌ی همباف (وب‌پیج) چه کسی ما را مورد خطاب قرار می‌دهد؟ گویندگان، شنوندگان و گفت‌وگوها چگونه توسط شیوه‌ای که امروزه ما با یکدیگر ارتباط برقرار می‌سازیم، تعریف می‌شوند؟

یکی از خطرهای زمانه‌ی ما این است که گویی با گسترش تکنولوژیکی تصویرها و واژه‌ها، همه چیز به نموده‌های صرف تکه‌تکه شده‌اند. باید این مسئله را از نظر سه موضوع «جزء و کل»، «اینهمانی و چندگانگی» و «حضور و غیاب» به طور دقیق و روشن بیان کنیم. به نظر می‌رسد که ما در جزء‌های بدون کل، چندگانگی‌های بی‌بهره از اینهمانی و غیاب‌های چندگانه بدون حضور پایداری غرق شده‌ایم. تنها چیزی داریم یک بریکولاژ^۱ است و نه چیز دیگر. بر این باوریم که با گرد هم آوردن هویت‌های بی‌دردسر و دلپسند اما گذرا، از تکه‌های کوچک و بزرگی که در پیرامون خود می‌یابیم، می‌توانیم خودمان را به صورت اتفاقی نوآفرینی کنیم.

۱. bricolage. این اصطلاح را نخستین بار لوی استروس، ساختارگرای معروف، در کتاب "ذهن وحشی" (۱۹۶۲) به کار برد. این اصطلاح از ریشه bricoleur اخذ شده و به معنای کسی است که کارهای جور و واجور انجام می‌دهد و خردت و پرت‌های مربوط به کار قبلی خود را کنار هم می‌گذارد. استراوس ضمن اشاره به تمایز میان طبیعت و فرهنگ، بیان می‌کند که برخی از اصطلاحات مربوط به علوم اجتماعی را می‌توان توسط ابزار مفهومی «طبیعی» شرح داد. اما از نظر دریدا، "هر گفتمانی بریکولاژ است" (م). همچنین نگاه کنید به:

Levi-Strauss, Claude 1949 (1969): The Elementary Structures of Kinship.

Derrida, Jacques 1967b (1978) : Writing and Difference

در برابر این برداشت پست‌مدرن از نمود، پدیدارشناسی در شکل کلاسیک آن، بر این نکته تأکید دارد که «جزء» تنها با توجه به پس زمینه آن، یعنی «کل» فهمیده می‌شود، چندانگنی نمود اینهمانی را پناه داده است و غیاب به معنای نبود حضوری است که از طریق آن غیاب می‌توان به آن دست یافت. پدیدارشناسی مصرانه اعلام می‌کند که اینهمانی و معقولیت در همه چیز دسترس‌پذیر است و انسان را کسی می‌داند که اینهمانی و معقولیت به او داده می‌شود. ما طریقی را که چیزها هستند هویدا می‌کنیم و با این کار عین‌ها و نیز خودمان را کشف می‌کنیم. در این کشف ما خودمان را همچون مفعول باواسطه آشکارسازی یعنی کسی که چیزها برای او نمایان می‌شود، در می‌یابیم. ما نه تنها درباره چیزهایی که در تجربه به ما داده شده‌اند بلکه درباره خودی که به آنها می‌اندیشید نیز می‌توانیم بیاندیشیم. به طور خلاصه می‌توان پدیدارشناسی را چنین تفسیر کرد: پدیدارشناسی خود - یابی خرد در حضور عین‌های معقول است. تحلیل‌های ارائه شده در کتاب می‌کوشند این موضوع را شرح دهند که اجازه دادن به چیزها برای نمایان شدن و مفعول باواسطه بودن آن نموده‌ها به چه معنایی است. از نظر بسیاری از فیلسوفان ما باید بیاموزیم تا بدون «حقیقت» و «خردورزی» زندگی کنیم. اما این کتاب می‌کوشد نشان دهد که اگر قرار است انسان باشیم باید مسئولیت و حقیقت را به کار بندیم.

طرح کتاب

در این کتاب از اصطلاح‌شناسی که هوسرل آن را تدوین کرده و در جنبش پدیدارشناسی رایج است، استفاده کرده‌ام. در فصل ۱، به بحث درباره اصطلاح «روی‌آوردگی» به عنوان مهمترین موضوع پدیدارشناسی پرداخته و توضیح داده‌ام که چرا این موضوع در موقعیت فلسفی و فرهنگی ما از اهمیت به‌سزایی برخوردار است. در فصل ۲ با استفاده از یک مثال، سعی کرده‌ام این سبک از اندیشه را توضیح دهم. فصل ۳ به سه موضوع مهم

پدیدارشناسی یعنی جزء و کل، اینهمانی و چندگانگی و حضور و غیاب می‌پردازد. این سه ساختار صوری پدیدارشناسی را فراگرفته‌اند و اگر ما از حضور آنها آگاه باشیم بسیاری از موضوعات به سادگی درک می‌شوند. من همچنین بر این ادعا هستم، که در حالی که موضوع اجزاء و کل، و اینهمانی در چندگانگی تقریباً در تمام مکتب‌های فلسفی یافت می‌شود، اما بررسی دقیق و روشن دربارهٔ حضور و غیاب در پدیدارشناسی امری نوین است. در این بخش از کتاب، پس از ارائه تحلیل‌های پدیدارشناسانه، این امکان را به وجود آورده‌ایم تا بار دیگر پرسش پدیدارشناسی چونان «فلسفه چیست؟» را از سر گیریم و نشان دهیم که این شکل از اندیشه با تجربه پیش - فلسفی بسیار متفاوت است. در فصل ۴، از پدیدارشناسی تعریف اولیه‌ای ارائه داده، و به تمایز میان «رویکرد پدیدارشناسانه» و «رویکرد طبیعی» اشاره کرده‌ام.

سه فصل دیگر به گسترش پژوهش‌های پدیدارشناسانه انضمامی در قلمروهای مختلف تجربه انسان می‌پردازد. فصل ۵ ادراک و گوناگونی‌های آن، یادآوری و تخیل را بررسی می‌کند. این فصل آنچه را که به آن دگرگونی «درونی» ادراک می‌گوییم، بررسی می‌کند. ما علاوه بر چیزهای دیداری و شنیداری، می‌توانیم به یاد آوریم، پیش‌نگری و یا تخیل کنیم و با این کار یک زندگی خصوصی و یا حتی یک زندگی آگاهانه مخفی را زیست کنیم. فصل ۶ به دگرگونی همگانی‌تری در ادراک، یعنی به واژه‌ها، تصویرها و نمادها اشاره می‌کند. در اینجا ما از چیزهای بیرونی‌ای آگاهیم که صرفاً ادراک نشده‌اند، بلکه به‌عنوان تصویر، واژه یا گونه‌های دیگری از نمایش تفسیر شده‌اند. فصل ۷ به معرفی موضوع «اندیشه مقوله‌ای» می‌پردازد. در این شکل از اندیشه، ما نه تنها چیزها را ادراک می‌کنیم، بلکه آنها را مفصل‌بندی نیز می‌کنیم. به عبارت دیگر در این مرحله نه تنها عین‌های ساده، بلکه ترتیب و وضعیت امور را آشکار می‌کنیم. در اندیشه مقوله‌ای، از تجربه عین‌های ساده

به اهدای عین‌های معقول^۱ می‌رسیم. این فصل همچنین شامل بررسی مهم معنا، محتوای خبر^۲ و گزاره است. تلاش من در این فصل آن بوده است تا به شرح «مفهوم» و «اندیشه» پردازم که همگانی‌تر از آن چیزی است که معمولاً در نظر گرفته می‌شود. در این فصل نشان خواهیم داد که معنا و گزاره، باشندگان روان‌شناختی، ذهنی و مفهومی نیستند. فهم گزاره‌ها و معناها به شیوه درست و در بحث از سرشت حقیقت، مخصوصاً در شرایط فلسفی‌ای که توسط فلسفه مدرن به وجود آمده، موضوع بسیار مهمی است. در فصل ۵ تا ۷، توصیف‌های پدیدارشناسانه از سه قلمرو تجربه ارائه می‌شود: میدان «درونی» یادآوری و تخیل، میدان «بیرونی» عین‌های ادراکی، واژه‌ها، تصویرها و نمادها، و میدان «عقلانی» عین‌های مقوله‌ای.

فصل ۸ کتاب به بررسی درباره خود یا اگو می‌پردازد و از آن به عنوان اینهمانی یاد می‌کند که در تمام شکل‌های مختلف روی‌آوردگی که قبلاً به توصیف آن پرداختیم به وجود آمده است. «خود» چونان عامل مسئول حقیقت شرح داده می‌شود. «خود» در یادآوری، پیش‌نگری و همچنین تجربه بیناذهنی مشخص می‌شود و کنش‌های شناختی را انجام می‌دهد که توسط آنها عین‌های برتر و عقلانی مانند وضعیت امور و گروه‌ها اهدا می‌شوند. از این نظر «خود» را می‌توان کسی دانست که مسئولیت ادعاهای خود را برعهده می‌گیرد. موضوع «خود» در فصل ۹، به صورت منطقی، به موضوع زمان و آگاهی از زمان درونی می‌انجامد. زمان مبنای اینهمانی «خود» را تشکیل می‌دهد. زمان‌مندی شرطی برای ادراک، یادآوری و پیش‌نگری و «خودی» است که در آنها زندگی می‌کند. فصل ۱۰، به بررسی جهانی می‌پردازد که «خود» در آن سکنی گزیده است. این جهان همان «زیست جهان» است که در آن ما بیدرنگ چیزهای پیرامون خود را تجربه می‌کنیم. این جهان مبنایی را برای علوم طبیعی

1. intelligible objects

2. sense

مدرن تشکیل داده است. علوم مدرن آلترناتیوی برای جهان زندگی ما نیستند؛ آنها خود از جهان زندگی به وجود آمده و از این رو، باید با آن یگانه شوند. این فصل به صورت خلاصه به موضوع بیناذهنیت می‌پردازد.

فصل ۱۱ به پدیدارشناسیِ خرد می‌پردازد. در این فصل، روی‌آوردگی‌های مختلفی را که به کار می‌بریم و نیز آن دسته از روی‌آوردگی‌هایی را که به حقیقت چیزها می‌انجامد و به آن «هویدایی» می‌گوییم مورد بررسی قرار می‌گیرد. در این فصل، درخواستیم یافت که چگونه پدیدارشناسی ذهن و خرد انسان را به گونه‌ای در نظر می‌گیرد که نسبت به حقیقت سامان یافته‌اند. فصل ۱۲ به بحث درباره‌ی شهود آیدتیک می‌پردازد. این شهود گونه‌ای روی‌آوردگی است که جنبه‌های بنیادین چیزها، یعنی جنبه‌هایی که چیزها نمی‌توانند بدون آنها باشند را آشکار می‌سازد. شهود آیدتیک، نه تنها به حقیقت راستین^۱، بلکه به حقیقت بنیادین^۲ نیز دست می‌یابد. این فصل گسترش پدیدارشناسی خرد است.

دو فصل ۱۳ و ۱۴ به این پرسش که «پدیدارشناسی چیست؟» می‌پردازد. در فصل ۴ به صورت ابتدایی پدیدارشناسی را توصیف کردیم، اما در این فصل توصیف کاملی از این موضوع ارائه می‌شود. فصل ۱۳ سرشت اندیشه فلسفی‌ای را، با متمایز کردن تأمل پدیدارشناسانه از آنچه که من آن را «تأمل گزاره‌ای» نام نهاده‌ام (موضوعی که در فصل ۷ به آن پرداخته‌ام) شرح می‌دهد. در این فصل من نشان می‌دهم که فلسفه، یا پدیدارشناسی تنها روشن‌سازی معنا نیست، بلکه ژرف‌تر از آن است. تمایزهایی که در این فصل ارائه می‌شوند، شرحی هستند از این موضوع که فلسفه، مفهوم، معنا و گزاره چیستند.

در فصل ۱۴ کوشیده‌ام با همسنجیدن پدیدارشناسی با مدرنیته و پست‌مدرنیته، توصیفی از پدیدارشناسی ارائه دهم. همچنین به تفاوت آن با فلسفه تومیستی اشاره کرده‌ام. با قرار دادن پدیدارشناسی در موقعیت تاریخی

-
1. factual truth
 2. essential truth

از آن شرحی ارائه داده‌ام. فلسفه مدرن دو مولفه مهم دارد، فلسفه سیاسی و معرفت‌شناسی، و پدیدارشناسی به روشنی به مورد آخر توجه می‌کند. هرچند که از آنجا که پدیدارشناسی، خرد انسان را به‌عنوان چیزی در نظر می‌گیرد که نسبت به هویدایی و حقیقت نظم یافته است، بنابراین، می‌تواند به طریق غیرمستقیم، به بسیاری از نظریه‌های سیاسی نیز اشاره کند. اگر انسان توسط توانایی صادق بودن مشخص شده است، آنگاه سیاست و شهروند معنای متمایزی را به خود می‌گیرند.

از آنجا که پدیدارشناسی خرد را به‌عنوان چیزی در نظر می‌گیرد که بصورت فرجام‌شناسانه با حقیقت درگیر است، بنابراین به فلسفه تومیسیت که فهم پیش - مدرن از هستی و ذهن را باز می‌نمایاند، بسیار شبیه است. اما، پدیدارشناسی با تومیسیم تفاوت‌هایی دارد، از آن جهت که فلسفه از درون وحی انجیلی آغاز به کار نمی‌کند. پدیدارشناسی و تومیسیم آلترناتیو‌هایی برای پروژه مدرن هستند، اما از جهاتی با هم متفاوت‌اند و هم‌سنجیدن آنها با یکدیگر پدیدارشناسی را به‌عنوان صورتی از فلسفه معرفی می‌کند.

کتاب حاضر اصطلاح‌شناسی، و نیز اندیشه یکی از گسترش‌های مهم قرن بیستم را به خوانندگان خود معرفی می‌کند. این گسترش، یعنی پدیدارشناسی، تنها به گذشته متعلق نیست. این کتاب کمک می‌کند تا در آغاز قرن جدید و هزاره جدید، چیزهایی را به یاد آوریم که هرگز نمی‌توانیم آنها را فراموش کنیم. کتاب با گفت‌وگویی میان ریاضیات و فلسفه آغاز می‌شود، و از این نظر، شاید به ما کمک کند تا زندگانی خرد را که در این دو ماجراجویی انسان اظهار شده است پیورانیم.