



Research Article

Received:2024/08/21 Revised:2025/01/09 Accepted:2025/12/19 Online Publication:2026/09/22

Hossein Azadmanjiri

Ph.D. Student in Philosophy and Islamic Theology, Imam Khomeini (RA)
International University

Comparing Heidegger's Phenomenology with His Interpretation of Aristotle's ἐπαγωγή

Extended Abstract

This study aims to examine the relationship between Heidegger's phenomenology and his interpretation of Aristotle's concept of ἐπαγωγή (epagōgē). Heidegger's phenomenology represents a significant transformation of Husserl's phenomenological method. While Husserl primarily develops phenomenology through the analysis of consciousness, intentionality, and the conditions of the givenness of phenomena, Heidegger reorients it toward the ontological question of Being. In this framework, phenomenology is no longer merely a method for describing the contents of consciousness; rather, it becomes a way of disclosing Being through the clarification of how beings show themselves. Accordingly, the present study seeks to clarify the methodological affinity between Heideggerian phenomenology and his interpretation of Aristotle's ἐπαγωγή. It also examines why Heidegger regards Aristotle's philosophical thought as possessing a phenomenological character and how ἐπαγωγή contributes to the disclosure of Being.

Cite this Article: Ghanavti, Abyar; Zahra, Shojaei; Muslim (2026), A Critical Review of the Dualism of Life and Death in the Structure of Meaningfulness in Ervin Yalom's Novels Based on 'Allāma Ja'farī's Thought, New Intellectual Research, 11(1), pp. 183-213



The Author(s); Publisher: Islamic Science and Culture Academy

<https://doi.org/10.22081/nir.2026.68718.1446>



This research employs a **descriptive-analytical method** and is based on library research. First, Heidegger's conception of phenomenology and its relationship to ontology are examined, with particular attention to his transition from Husserl's transcendental phenomenology to an ontological and hermeneutic conception of phenomenology. The study then analyzes Heidegger's interpretation of Aristotle's ἐπαγωγή, focusing on the meaning he assigns to this concept beyond its conventional interpretation as logical induction from particular instances to a universal proposition. Finally, the structural affinities between phenomenology and ἐπαγωγή are examined through concepts such as **disclosure, openness, guidance, directedness, and the manifestation of Being**. This approach makes it possible to clarify the connection Heidegger establishes between his phenomenological method and his interpretation of Aristotle.

The findings indicate that Heidegger fundamentally transforms the phenomenological project inherited from Husserl. Although he retains the phenomenological orientation toward "the things themselves," he moves beyond the transcendental analysis of consciousness and intentionality toward an investigation of the ontological conditions under which beings can appear and become intelligible. In this transformation, phenomenology becomes a method for disclosing Being, while ontology constitutes the fundamental task toward which philosophical inquiry is directed. Thus, rather than treating phenomenology as a philosophical school or a fixed system, Heidegger understands it as a path or possibility of thinking that allows what shows itself to be brought into view.

Within this framework, Heidegger interprets Aristotle's ἐπαγωγή in a manner that differs significantly from its conventional logical meaning. For Heidegger, ἐπαγωγή should not be reduced to the process of collecting particular observations and deriving a general conclusion from them. Rather, it involves a kind of **guiding or leading toward**, through which a domain is opened in which beings can become accessible and their Being can begin to be understood. In this sense, ἐπαγωγή functions as an opening toward a preliminary understanding of Being and provides the philosophical ground within which scientific inquiry itself can become possible and intelligible.

The analysis further shows that phenomenology and ἐπαγωγή share a common methodological structure. Both involve an opening toward what is to be understood, a directed movement toward the phenomenon, and a process through which what is initially concealed or insufficiently understood can be brought into disclosure. Accordingly, Heidegger's interpretation of ἐπαγωγή is compatible with his phenomenological project because both are concerned not simply with acquiring



information about beings but with creating access to the domain in which beings can show themselves as beings.

From this perspective, Heidegger's characterization of Aristotle as possessing a phenomenological orientation becomes intelligible. Aristotle's thought, in Heidegger's reading, contains an implicit movement toward the disclosure of Being. Through *ἐπαγωγή*, Aristotle reaches a preliminary understanding of beings and their Being, although Heidegger maintains that the ontological background underlying this understanding still requires explicit interpretation and disclosure. Thus, Aristotle's philosophical inquiry can be regarded as phenomenological in a Heideggerian sense, not because Aristotle employed phenomenology as a formal philosophical method, but because his thought contains a movement toward allowing beings and their Being to become manifest.

The study concludes that Heidegger's phenomenology and his interpretation of Aristotle's *ἐπαγωγή* are not two unrelated methodological approaches. Despite their different historical and conceptual contexts, they share a fundamental structure characterized by **openness, guidance, directedness, and disclosure**. Heidegger's ontological interpretation of *ἐπαγωγή* therefore extends the concept beyond its conventional understanding as logical induction and connects it to the central task of phenomenological inquiry: bringing what shows itself into explicit disclosure.

Accordingly, the significance of *ἐπαγωγή* in Heidegger's interpretation lies not primarily in moving from particular cases to a universal proposition, but in opening and guiding thought toward a domain in which Being can become accessible to understanding. On this basis, Heidegger's interpretation of Aristotle can be understood as an attempt to uncover a phenomenological dimension already implicit in Aristotelian thought. The common ground between Heideggerian phenomenology and *ἐπαγωγή* is therefore the movement of thought toward Being through openness and disclosure rather than the mere accumulation and generalization of empirical particulars.

Keywords: *ἐπαγωγή*, phenomenology, ontology, hermeneutics, induction, Aristotle, Heidegger.



حسین آزادمنجیری^۱ | مقایسه پدیدارشناسی هایدگر با تفسیر وی از $\epsilon\pi\alpha\gamma\omega\gamma\eta\varsigma$ نزد ارسطو

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۵/۳۱ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۱۰/۲۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۲۸ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۶/۳۱

چکیده

هایدگر با طرح ادعای انحراف تفکر متافیزیکی غرب و در تقابل با سنت علم‌گرایی رایج در روزگار خویش، کوشید با احیای تفکر یونانی، معانی اصطلاحات فلسفی را از حالت تصلب پیشین خارج کند، انسان معاصر را با هستی‌شناسی یونانی آشنا سازد و فلسفه را به عنوان معرفتی غیرعلمی و بنیادین مطرح نماید. او در این مسیر، اصطلاحات گوناگون یونانی را از دوران پیشاسقراطیان تا افلاطون و ارسطو تفسیر کرده است. از جمله این اصطلاحات، واژه $\epsilon\pi\alpha\gamma\omega\gamma\eta\varsigma$ است که هایدگر آن را تنها روشی برای استدلال استقرایی نمی‌داند، بلکه پیش از هر چیز، آن را نحوه‌ای از مواجهه انسان با جهان و شیوه‌ای خاص از حالت آگاهی می‌پندارد. مقاله پیش‌رو به این پرسش می‌پردازد که با توجه به نگاه هایدگر به $\epsilon\pi\alpha\gamma\omega\gamma\eta\varsigma$ ، آیا می‌توان این روش را شالوده و بنیان پدیدارشناسی هرمنوتیکی به‌شمار آورد؟ از آنجاکه پدیدارشناسی، روشی معطوف‌کننده است که دازاین را در موقعیتی گشوده نسبت به هستی قرار می‌دهد، پدیدارشناس به‌جای هرگونه حکم پیشینی، باید به خودشیء مجال دهد تا چنان‌که هست، خود را به ظهور و بروز رساند. هایدگر نیز در تعبیری نزدیک به این رویکرد، $\epsilon\pi\alpha\gamma\omega\gamma\eta\varsigma$ را روشی می‌داند که انسان را به‌سوی شیء رهنمون می‌شود تا بر اساس آن، به تأسیس، یعنی فهم یا تعیین بخشی، دست یابد. از این‌رو هم $\epsilon\pi\alpha\gamma\omega\gamma\eta\varsigma$ و هم پدیدارشناسی در اندیشه هایدگر، سرشتی دوجوهی دارند که یک سوی آن انسان یا دازاین و سوی دیگر آن، شیء قرار دارد. البته، مهم‌ترین ویژگی هر دو روش، معطوف‌بودن به جهان است. افزون بر این، هر دو روش زمینه‌ای فراهم می‌آورند تا انسان یا دازاین به موقعیت اصیل خویش، یعنی برون‌ایستایی (اگریستانس)، دست یابد.

واژگان کلیدی: $\epsilon\pi\alpha\gamma\omega\gamma\eta\varsigma$ ، پدیدارشناسی، هستی‌شناسی، هرمنوتیک، استقرا، ارسطو، هایدگر.

a.alebouyeh@isca.ac.ir

۱. استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

استناد به این مقاله: آزادمنجیری، حسین (۱۴۰۴). «مقایسه پدیدارشناسی هایدگر با تفسیر وی از $\epsilon\pi\alpha\gamma\omega\gamma\eta\varsigma$ نزد ارسطو». فصلنامه علمی

پژوهشی پژوهش‌های عقلی نوین. ش ۲۱. صص ۲۴۱-۲۱۵.

ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

doi 10.22081/nir.2026.69733.1459



© نویسندگان دارنده حق مؤلف مقاله خود بدون محدودیت هستند.



مقدمه

استقرا از دیرباز به عنوان یکی از روش‌های استدلال مورد توجه بوده است. با شکوفایی علوم مختلف، این روش امروزه بیش از پیش به عنوان روشی علمی مورد توجه قرار گرفته و پژوهش‌های متعددی درباره آن انجام شده است.

اگرچه استقرا به عنوان نوعی اندیشیدن، همزاد انسان است، ارسطو نخستین کسی است که قواعد منطقی را کشف و تدوین کرد. یکی از مباحثی که وی به آن پرداخت، استقرا به عنوان یکی از انواع استدلال بود. او در بخش‌های مختلف کتاب ارغنون به این مبحث پرداخته و نشان داده است که چگونه انسان بر اساس استقرا نسبت به اشیا و واقعیت‌های عالم طبیعت شناخت حاصل می‌کند. (Aristotle, 1997, p. 21)

ارسطو در آثار مختلف خود تأکید می‌کند که حصول هرگونه علم، مبتنی بر استفاده از یکی از روش‌های قیاسی یا استقرایی است (ارسطو، ۱۹۸۰، ج ۱، ۳۰۶-۸).^۱ وی در نهایت سه قسم استقرا را برمی‌شمارد: استقرای تام، استقرای ناقص و استقرای شهودی.^۲ منظور وی از استقرای شهودی، فعالیتی است که از طریق آن ذهن به ادراک اصول کلی فلسفی، مانند اصل علیت و مفاهیمی چون قوه و فعل، و نیز ذوات کلی متحقق در جزئیات ناآل می‌شود. حصول این ادراکات، هرچند به معنایی با مشاهده مکرر - و در مورد ذوات متحقق در جزئیات، با ادراکات حسی مکرر - مرتبط است، نقش آن تنبیهی است و به معنای استقرای تام یا ناقص نیست.

به گفته ارسطو، حصول این‌گونه ادراکات در ذهن، به مثابه بازسازی لشکر پراکنده‌ای است که پس از جنگ، نخست یک نفر از آن در نقطه‌ای می‌ایستد و سپس افراد دیگر به او ملحق می‌شوند تا صورت نخستین آرایش سپاه بازسازی شود (ارسطو، ۱۹۸۰، ج ۲، ص ۴۸۴).^۳ در تفسیر این نوع استقرا بیان شده است: «عبارت است از شهود مستقیم آن اصول کلی که در پدیدارها متمثل است. استقرای شهودی، همان داشتن بصیرت و بینش است؛ یعنی توانایی بر فهم آنچه در داده‌های تجربه حسی «ذاتی» است» (لازی، ۱۳۷۷، ص ۴).

۱. همچنین ر.ک: همان، ج ۲: ۳۸۵ و ۵۰۷ و ج ۳: ۷۴۹-۵۰.

2. Intuitive induction

۳. همچنین: فارابی، ۱۹۸۶، ج ۳: ۲-۱۰۱.



با این تفسیر، شاید بتوان گفت افلاطون نخستین فیلسوفی است که به نقش حواس و تأثیر به‌کارگیری مشاهده حسی در حصول معرفت اشاره کرده است. هرچند او از اصطلاح «استقرا» استفاده نکرده، اعتقاد وی به اینکه شناخت نوعی «یادآوری» است، می‌تواند منشأ قسمی از استقرا باشد که از آن با عنوان «استقرای شهودی» یاد می‌شود. وی در رساله فایدروس تصریح می‌کند که حصول یادآوری مستلزم گذار از کثرت ادراکات حسی است:

«ایده» آن صورت واحدی است که ما از راه ادراک‌های حسی کثیر در پرتو تفکر صحیح و منطقی به آن برمی‌خوریم و این، اگر نیک نگریسته شود، یادآوری آن چیزی است که روح ما آن روز که در ملازمت خدای خود، روی از همه چیزهایی که اکنون حقیقت می‌پنداریم برتافت و همه توجه خویش را معطوف دیدن خود حقیقت نمود، مشاهده کرده است (افلاطون، ۱۳۸۰، ص ۱۲۳۸).

توجه به مسئله یادآوری یا تذکر، به‌نحوی انسان را در وضعیتی پیشینی نسبت به امر تجربه قرار می‌دهد. با این وصف، در استقرای شهودی، آنچه فی‌الواقع به شهود می‌پردازد، عقل است. به نظر می‌رسد از نظر ارسطو، این توانایی برای عقل وجود دارد که در مواجهه با جهان مادی، زمینه‌ای عقلانی فراهم آورد که در آن، ابتدا هستی به‌عنوان پشتوانه‌ای برای معرفت حاصل شود و سپس، این فهم از هستی است که برای انسان زمینه‌ای فراهم می‌کند تا از طریق آن به تجربه بپردازد.

در فلسفه اسلامی، فارابی بر این باور است که استقرای شهودی، به‌نوعی، ناظر به ادراک کلیات، اصول و مفاهیم مابعدالطبیعی است و اطلاق عنوان «استقرا» بر آن، تنها از باب اشتراک لفظی است؛ زیرا هر یک از این دو، ساختاری مستقل و متمایز دارند. درعین حال، گفتنی است که ارسطو اعتبار علمی این‌گونه ادراکات را برتر از نتایج حاصل از کاربرد قیاس و استقرا می‌داند (فارابی، ۱۹۸۶، ج ۲، ۴۸).

هایدگر در کتاب «در باره هستی و مفهوم $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ در کتاب طبیعیات ارسطو» تفسیری بنیادین از واژه یونانی استقرای شهودی، یعنی $\epsilon\pi\alpha\gamma\omega\gamma\eta$ ، ارائه می‌دهد. وی $\epsilon\pi\alpha\gamma\omega\gamma\eta$ را به‌گونه‌ای هستی‌شناختی تفسیر می‌کند که با کلیت فلسفه او سازگار است. هایدگر در این تفسیر می‌کوشد نشان دهد که ارسطو نوعی پدیدارشناس است، اما پدیدارشناسی چیست و پدیدارشناس کیست؟



هایدگر در آغاز مسیر تفکر فلسفی خود، در سال ۱۹۱۷ با هوسرل آشنا شد. این آشنایی سبب شد که وی از همان زمان، با مطالعه و تأمل بیشتر در پدیدارشناسی هوسرل، به تدریج اهمیت و سودمندی آن را در تفکر فلسفی خود دریابد. از این رو هایدگر از همان آغاز خود را پدیدارشناس نامید و پدیدارشناسی را به عنوان یکی از مبانی مهم تفکر فلسفی خویش پذیرفت. این تعلق به پدیدارشناسی تا سال‌های پایانی عمر او نیز تداوم یافت؛ چنان‌که در کتاب راه من به سوی پدیدارشناسی می‌نویسد: «به خاطر روشنگری‌های ناشی از رویکرد پدیدارشناسانه بود که من توانستم مسیر مسئله هستی را بیابم» (احمدی، ۱۳۸۴، ص ۱۶۳).

هایدگر در کتاب هستی و زمان، پس از ایضاح پرسش از هستی به عنوان پرسش بنیادین، بلافاصله به بحث از روش می‌پردازد. از نظر او، جست‌وجوی هستی‌شناختی که پرسش از حقیقت هستی را رسالت خویش می‌داند، نیازمند روشی است که زمینه و بستر لازم را برای تحقق این رسالت فراهم آورد. از این رو، هایدگر پدیدارشناسی را به عنوان تنها روش ممکن برای تحقق این رسالت برمی‌گزیند. وی در این کتاب بیان می‌کند که به محض آنکه موضوع پژوهش خود را هستی‌هستندگان یا معنای هستی به صورت کلی و عام قرار دهیم، روش تحقیق نیز پیشاپیش مشخص خواهد شد (هایدگر، ۱۳۹۵، ص ۳۶-۳۷). بر همین اساس، تصریح می‌کند که هنگامی که مسئله پرسش از هستی و تبیین آن مطرح باشد، «شیوه بررسی این پرسش، پدیدارشناسانه است» (هایدگر، ۱۳۸۶، ص ۱۱۷).

هایدگر روش پدیدارشناختی را از استاد خود، ادموند هوسرل، وام گرفت؛ با این حال، آن را به گونه‌ای بنیادین متحول ساخت. «هستی و زمان» در پدیدارشناسی، استعلایی، به همان معنایی است که در فلسفه هوسرل کاربرد دارد. (Guignon, 1993, p. 152) هوسرل پدیدارشناسی را نه تنها محتوایی فلسفی، بلکه فلسفه‌ای متقن و علمی می‌دانست و در پی بنیان‌گذاری فلسفه‌ای علمی بود که به طور کامل بر اصولی واضح، روشن و یقینی استوار باشد. از این رو وی برای دستیابی به چنین نظامی، «تحویل» یا «تعلیق» را به عنوان اصلی ضروری در پدیدارشناسی مطرح کرد و نوشت:

مقصود از تعلیق فلسفی این است که نظر خود را درباره شناخت همه فلسفه‌های پیشین معلق و پژوهش‌های خود را در چارچوبی که این تعلیق حکم تعیین می‌کند، دنبال کنیم. این اصل‌گرایی، فلسفه‌ای است که با هرگونه بت‌پرستی



و رعایت هرگونه سنتی مخالف است و بر اساس آن، بدون هر نوع پیش داوری، صرفاً استدلال عقل در تشخیص و بازشناسی حقیقت معتبر و شایسته است. (Husserl, 1982, p. 54)

مقصود هوسرل از این رویکرد، اقتفا به عین اشیا و اعراض از انگ‌ها، برچسب‌ها و آرای‌ای است که در مقالات و دیدگاه‌ها به صورت کلیشه درآمده‌اند. در این رویکرد، بررسی اشیا و پرسش از آن‌ها بر اساس تصویری صورت می‌گیرد که اشیا از خود ارائه می‌دهند و هرگونه پیش داوری در این فرایند رد، طرد و محکوم است. (Husserl, 1982, p. 54)

این اصل در پدیدارشناسی هوسرل در قالب شعار «پیش به سوی خود اشیا» بیان شده است. مراد هوسرل از «اشیا»، وجود خارجی موجودات نیست؛ بلکه «موجودی است که بی واسطه و بدون هر شکی داده و شناخته شده باشد. باری پدیدار و فقط پدیدار است که چنین وضعی دارد، زیرا که تمام هستی آن همان عیان و پدیدار شدن است» (ورنو، ۱۳۸۷، ص ۳۲).

هوسرل در ادامه، تمام احکامی را که به زندگی عادی ما تعلق دارند و از شهود تجربی فراتر می‌روند، مشمول اپوخه یا فروکاست پدیدارشناختی می‌داند؛ از جمله «پنداشت‌های غیرشهودی، احکام ارزشی، تصمیم‌ها، وضع غایات و وسایل و خلاصه هر نوع موضع‌گیری نسبت به جهان عینی از پیش موجود (از جمله موضع‌گیری‌های راجع به وجود، نمود، وجود ممکن، مفروض و محتمل)» (جمادی، ۱۳۸۵، ص ۱۱۳).

با فروکاست و اپوخه کردن هرگونه ارجاع به جهان، آنچه باقی می‌ماند، فعالیت‌های درونی، از جمله آگاهی، تفکر، تخیل و مانند آن است. از این رو، مفهوم «حیث التفاتی» مطرح می‌شود؛ بدین معنا که «هیچ‌یک از این اعمال [درونی] جدا از متعلق خود نیست و در عین حال آن متعلق چیزی غیر از خود این اعمال نیست» (جمادی، ۱۳۸۵، ص ۱۱۷). به بیان دیگر، آگاهی همواره آگاهی از چیزی است و فعالیت‌های درونی انسان نیز همواره به چیزی معطوف هستند. از این رو، هوسرل می‌نویسد: «در فرایند آگاهی، از چیزی آگاه می‌شویم، در تخیل، چیزی را خیال می‌کنیم، در سخن گفتن، از چیزی سخن گفته می‌شود، در عشق‌ورزیدن، چیزی را دوست می‌داریم» (Husserl, 1970: 195-196)

بر این اساس، همواره رابطه‌ای دوسویه میان «من استعلایی» و «پدیدار» برقرار است. در تحویل پدیدارشناختی نیز نظر و التفات فرد از وجوه مختلف یک مسئله، از جمله وجوه سیاسی، اجتماعی، روان‌شناختی و تاریخی و به‌طور

کلی، تمام وجوهی که در علوم مختلف مورد بررسی قرار می‌گیرند، عدول می‌کند و تنها به ذات و ماهیت آن معطوف می‌شود. در چنین التفات و توجهی است که ذات و ماهیت حقیقی مسئله به مثابه پدیدار آشکار می‌شود.

هایدگر جوان در برابر هوسرل بر این باور بود که تحلیل پدیدارشناسانه نه با «حیث التفاتی» هوسرلی، به معنای آگاهی از اعیان، بلکه با تفسیر شرایط پیشانظری وجود چنین التفاتی آغاز می‌شود. از این رو هایدگر تصریح می‌کند: «روش هستی‌شناسی، یعنی فلسفه به طور کلی، با این واقعیت متمایز می‌شود که هستی‌شناسی با هیچ روشی از سایر علوم، که همگی به عنوان علوم اثباتی با هستندگان سروکار دارند، وجه اشتراکی ندارد (Heidegger, 1982, p. 19)». وی با طرح این دیدگاه، از یک سو تفاوت رویکرد خود با هوسرل را برجسته می‌کرد و از سوی دیگر، انتقاد خود را از سلطه علم‌گرایی بر فلسفه نشان می‌داد.

از نظر هایدگر، هنگامی که برای استفاده از یک چیز وارد نگرش پدیدارشناختی می‌شویم، در واقع از نگرش علوم طبیعی و تجربی فاصله می‌گیریم و از سطح مواجهه صرفاً تجربی با آن فراتر می‌رویم. در این رویکرد، چیز مورد نظر تئوریزه می‌شود و همبستگی‌های ذهنی و عینی سازنده آن از یکدیگر متمایز و توصیف می‌شوند. بدین ترتیب، ما از جایگاه فلسفی خود، معطوف‌بودگی‌های مختلف، اشیای متعلق به این معطوف‌بودگی‌ها و همچنین نسبت میان خود و جهان را توصیف می‌کنیم. بر همین اساس، سوکولفسکی می‌نویسد: «ما بین یک چیز و نموده‌های آن تمایز قائل می‌شویم، تمایزی که هایدگر آن را «تفاوت هستی‌شناختی»، تفاوت بین یک چیز و حضور [یا غیاب] آن چیز نامیده است. این تمایز را فقط از منظر پدیدارشناسی می‌توان به درستی انجام داد» (Sokolowski, 2000, p. 50).

بنابراین پدیدارشناسی نزد هایدگر همان «هستی‌شناسی بنیادین» است؛ یعنی کاوشی نو در پی آنچه آگاهی ما را از هستی و هستندگان ممکن می‌سازد. از نظر او، این کاوش از طریق پدیدارشناسی تحقق می‌یابد؛ با این حال پدیدارشناسی دیگر، چنان‌که هوسرل می‌پنداشت، نه محتوایی فلسفی و نه علمی متقن، بلکه روشی برای فلسفه است. هایدگر تصریح می‌کند که پدیدارشناسی هیچ دیدگاه و چشم‌انداز خاصی را القا نمی‌کند و پژوهش را به سمت و سوی معینی جهت نمی‌دهد (Heidegger, 2001, p. 50)؛ زیرا پدیدارشناسی پیش از هر چیز «بر مفهومی روشی دلالت می‌کند» (هایدگر، ۱۳۹۵، ص ۳۷).



از این رو هایدگر پدیدارشناسی را بیش از آنکه یک مکتب یا دستگاه فلسفی بداند، مسیری برای تفکر و نوعی دیدگاه و روش نگریستن به موضوع تلقی می‌کند. وی در این باره می‌گوید: «پدیدارشناسی به یک راستای خاص در فلسفه گفته نمی‌شود. این اصطلاح یک امکان را بیان می‌کند که تا امروز وجود دارد؛ یعنی برای اندیشه ممکن می‌کند که به سوی خود چیزها برود. یا اگر بخواهم روشن‌تر بگویم، امکان می‌دهد تا موضوع اندیشه روشن شود» (احمدی، ۱۳۸۴، ص ۱۵۷-۱۵۸).

باین حال، با وجود تفاوت‌های بنیادینی که میان هوسرل و هایدگر در تلقی از پدیدارشناسی وجود دارد، هایدگر در رویکرد پدیدارشناختی خود همچنان وابستگی توصیف پدیدارشناختی «به «داده مستقیم نهایی» را حفظ می‌کند، چیزی بسیار شبیه به «شهود» کافی هوسرل (Dreyfus, 2005: 171).

هایدگر در پایان کتاب راه من به سوی پدیدارشناسی بیان می‌کند که امروزه:

به نظر می‌رسد که عصر فلسفه پدیدارشناختی به پایان رسیده است. آنچه قبلاً (در باره مکتب پدیدارشناسی بیان شده)، به عنوان چیزی گذشته در نظر گرفته می‌شود که فقط به صورت تاریخی، همراه با دیگر مکاتب فلسفی ثبت شده است؛ اما پدیدارشناسی خودش یک مکتب نیست. این (پدیدارشناسی) امکان اندیشیدن است که گاهی در حال تغییر و به تنهایی در حال ایستادگی در برابر این ادعاست که (پدیدارشناسی) آن چیزی است که باید (به آن) اندیشید؛ بنابراین، اگر پدیدارشناسی تجربه و حفظ شود، می‌تواند در نقش یک جایگاه (روشی) به نفع موضوع تفکری که بروز آن یک راز باقی می‌ماند، ناپدید شود (Heidegger, 1972, p. 82).

به کارگیری روش پدیدارشناسی هرمنوتیکی، انسان را در موقعیت دازاین قرار می‌دهد؛ موقعیتی که مهم‌ترین ویژگی آن، اگزیستانس است؛ یعنی برون‌ایستایی، از خود برون جستن و از خود بدر شدن. دازاین هنگامی این ویژگی را می‌یابد که به وجود می‌اندیشد و از این رو، از روزمرگی، همگنان و اگزیستانس ناصیل رهایی می‌یابد. هایدگر در این باره می‌گوید: «خود متعلق به دازاین هر روزینه خود همگنان [یا خود متعلق به همگنان] است که ما میان آن و خود اصیل یا، به دیگر سخن، خودی که خویشتن خویش را دریافته است تفاوت قائلیم» (هایدگر، ۱۳۸۶: ۳۲۸).

بر این اساس، دازاین هنگامی به معنای حقیقی کلمه دازاین خواهد بود که به وجود بیندیشد؛ امری که از نظر



هایدگر، از طریق روش پدیدارشناسی ممکن می‌شود.

از این رو هایدگر هدف نهایی پدیدارشناسی را «دیدار با هستی» می‌داند: «پدیدارشناسی محتوا یا درون‌مایه خاصی ندارد، بلکه فقط امکان آن را فراهم می‌آورد که ما هستی را پیش بکشیم و نه مشخصه‌های هستندگان را» (احمدی، ۱۳۸۴، ص ۱۷۹). در نتیجه، میان پدیدارشناسی و هستی‌شناسی ارتباطی تنگاتنگ برقرار است. به اعتقاد هایدگر، اگر هستی‌شناسی موضوع فلسفه باشد، پدیدارشناسی روش پرداختن به این موضوع و تحقیق درباره آن است. وی این ارتباط را چنین بیان می‌کند: «وجودشناسی و پدیدارشناسی دو وصف برای فلسفه هستند که یکی به موضوع و دیگری به نحوه پرداختن و تحقیق در آن ناظر است» (لاکوست، ۱۳۷۶، ص ۵).

بر همین اساس، آگاهی استعلایی هوسرل در اندیشه هایدگر به دازاین تبدیل می‌شود. بدین معنا که آگیا سوژه اندیشنده تحویل‌ناپذیری که پژوهش عینی را امکان‌پذیر می‌سازد، جای خود را به موجودی ذاتاً اجتماعی می‌دهد «که با درکی پیشانظری از ساختارهای پیشینی‌ای که انحای خاصی از هستی را امکان‌پذیر می‌سازند، دست‌به‌عمل می‌زند و حیث التفاتی هوسرلی به معنای آگاهی از اعیان جای خود را با مفهوم پروا یا بودن-در-جهان (نوعی گشودگی غیرالتفاتی، یا شاید پیشاالتفاتی به روی جهان) می‌دهد» (ویلر، ۱۳۹۵، ص ۲۱ - با اندکی تغییر و تصرف).

۱. تفسیر هایدگر از $\epsilon\pi\alpha\omega\gamma\eta\varsigma$

زندگی فلسفی هایدگر را می‌توان تلاشی خستگی‌ناپذیر برای مقابله با علم‌گرایی و پی‌نهادن فلسفه به‌عنوان معرفتی مستقل و بنیادین دانست؛ تلاشی که از دوران جوانی او آغاز شد و تا پایان عمر ادامه یافت. از جمله، هایدگر در «تفسیر $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ » طرحی برای تجدیدنظر اساسی در فهم انسان از جهان ارائه می‌کند. وی برای بررسی معنای فوسیس، به کتاب فیزیک ارسطو روی می‌آورد؛ زیرا به ادعای او نخستین توضیحات درباره فوسیس در این کتاب ارائه شده و به‌زعم هایدگر، این توضیحات هرگز از سوی متفکران جدی مورد توجه قرار نگرفته است. (Heidegger, 1999: 224)

این کتاب پر از اصطلاحات و عبارات گوناگون ارسطویی است که هایدگر می‌کوشد با عبور از معانی مصطلح و متصلب فلسفی، به‌ویژه معانی شکل‌گرفته در نظام تفکر ارسطویی، به تفکر ارسطو و جهان-زیست انسان یونانی



نزدیک شود. از این روی با نقد و برانداختن متافیزیک سنتی، درصدد بنیان‌گذاری نوعی هستی‌شناسی نوین بر پایهٔ احیای اصطلاحات فلسفی یونان است. یکی از این اصطلاحات، ἐπαγωγή است. تفسیر هایدگر از این واژه به گونه‌ای است که ارسطو را در مقام یک پدیدارشناس معرفی می‌کند.

هایدگر در همان ابتدای بحث خود جمله‌ای را از کتاب اول، فصل دوم ارسطو نقل می‌کند:

ἡμῖν δὲ ὑποκείσθω τὰ φύσις ἢ πάντα ἢ ἔνια κινούμενα εἶναι. δῆλον δὲ ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς.¹ (185a)

سپس خود آن را این گونه ترجمه می‌کند:

اما این از ابتدا باید برای ما (مسئله‌ای حل شده) باشد که آن چیزهایی که وجودشان از φύσις است، خواه همهٔ آنها یا برخی از آنها [آنهايي که در سکون نیستند]، موجوداتی متحرک هستند (به عنوان موجود-متحرک² تعریف می‌شوند)؛ اما این [امر] از یک «ره نمودن به سوی³» بی واسطه آشکار می‌شود (که به سوی این موجودات و بیش از آن و فراتر از آنها به «هستی» آنها رهنمون می‌شود) (Heidegger, 1999, p. 225).⁴

ارسطو در اینجا، به عنوان پیش فرض تحقیق، اعلام می‌کند که موجودات φύσις از حرکت تشکیل شده‌اند و بلافاصله می‌افزاید که این امر از طریق ἐπαγωγῆς آشکار می‌شود. وی در دیگر آثار خود نیز دربارهٔ ἐπαγωγῆς بر همین موضع است؛ چنان که در اثر دیگر خود با عنوان *Prior Analytics* (67 a22ff) بیان می‌کند: «هرگز اتفاق نمی‌افتد که انسان از قبل، [شیء] جزئی را بشناسد، بلکه او معرفت به آن را از طریق ἐπαγωγῆς و به قولی از طریق بازشناسی دریافت می‌کند.»

به نظر می‌رسد از دیدگاه ارسطو، ἐπαγωγῆς دارای ماهیتی دوجوهی، متشکل از νοῦς و αἴσθησις (عقل و

1. imín d'ypokeístho tá fýsis í pánta í énia kinoúmena éinai. dílon d'ek tíς epagogís.

2. being-moved

3. leading towards

4. در ترجمهٔ فارسی این قسمت آمده است: «از سوی دیگر، ما فیزیک‌دانان باید این موضوع را بپذیریم که بالطبع هستند همگی و یا بعضاً در حرکت هستند- امری که از طریق استقراء مبرهن است (ارسطو، ۱۳۶۳، ص ۵۵).»



حس)، است؛ اما نه به این معنا که امر عقلی در پی تجربه امر جزئی و در نتیجه انتزاع از امور حسی حاصل شود، بلکه $\epsilon\pi\alpha\gamma\omega\gamma\eta\varsigma$ به معنای «توانایی در کنار هم نگه داشتن مشاهده (عقلی) کل و دیدن (حسی) شیء جزئی است که توسط این کل تشکیل شده است». (Brogan, 2005, p. 27) این امر از آن روست که انسان، محل این همبستگی است و بر اساس آن می توانیم موجودات را در وجودشان ببینیم و هستی آنها را درک کنیم. ارسطو همچنین در *Posterior Analytics* (100 a16) می گوید: «آنچه درک می شود جزئی است، اما ادراک در رابطه با کل است». وی در همین اثر و در ۱۰۰ b4 تصریح می کند: «روشن است که ما باید آنچه را که ابتداست، توسط $\epsilon\pi\alpha\gamma\omega\gamma\eta\varsigma$ بدانیم؛ زیرا حتی ادراک حسی ($\alpha\iota\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$) به این ترتیب تأثیر کل ($\kappa\alpha\theta\acute{o}\lambda\omicron\upsilon$) را دارد.»

هایدگر با تفسیر $\epsilon\pi\alpha\gamma\omega\gamma\eta\varsigma$ به معنای «ره نمودن به سوی»، می کوشد نشان دهد که از نظر ارسطو، این واقعیت که هر چیزی که هستی خود را از $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ دارد، در حال حرکت یا سکون است، یعنی $\delta\eta\lambda\omicron\nu\delta'\ \epsilon\kappa\ \tau\eta\varsigma$ « $\epsilon\pi\alpha\gamma\omega\gamma\eta\varsigma$ ، مشهود، آشکار و بدیهی است. ما معمولاً $\epsilon\pi\alpha\gamma\omega\gamma\eta\varsigma$ را به «استقرا» ترجمه می کنیم و این ترجمه، به معنای متعارف، درست است. معنای استقرا، چنان که خود ارسطو و شارحان او بیان کرده اند، رسیدن از امور جزئی به کلی است: «هو أن يدرس الذهن عدة جزئیات فیستنبط منها حکماً عاماً» (مظفر، ۱۳۷۹، ص ۲۴۷). این معنا برای استقرا کاملاً صحیح است و مشکلی در آن وجود ندارد. معنای استقرا، به ویژه استقرای ناقص، نیز همین است که تعدادی از افراد یک امر را «متصف به صفتی بیابیم و آنگاه این حکم را تعمیم دهیم و بگوییم همه افراد آن کلی (چه آن ها که بررسی شده اند و چه آن ها که بررسی نشده اند) دارای آن صفت هستند» (خوانساری، ۱۳۸۱، ص ۳۰۲). باین حال، هایدگر این معنای متعارف از استقرا را در این بخش از کتاب فیزیک برنمی تابد.

وی بر این نظر است که اگر چه ترجمه $\epsilon\pi\alpha\gamma\omega\gamma\eta\varsigma$ به «استقرا» صحیح است، امری درباره نظر ارسطو مغفول باقی مانده است؛ از این رو با توجه به موضوع مورد بحث و در مقام تفسیر، ترجمه $\epsilon\pi\alpha\gamma\omega\gamma\eta\varsigma$ به «استقرا» کاملاً نادرست است. هایدگر بیان می کند که $\epsilon\pi\alpha\gamma\omega\gamma\eta\varsigma$ به معنای گذر از وقایع و سلسله ای از حقایق جزئی نیست تا از ویژگی های مشابه آنها، امری مشترک و «کلی» نتیجه گیری شود، بلکه «به معنای «ره نمودن به سوی» آن چیزی است که پیش تر و فراتر از هستی مندهای جزئی که دیده ایم، در نظر می آید. به چه؟ به هستی (Heidegger, 1999, p. 226).



به نظر می‌رسد هایدگر در اینجا مسئله‌ای دقیق‌تر را مطرح می‌کند. از دیدگاه او چنین نیست که یک شیء ابتدا حیث التفاتی فرد را به‌سوی خود معطوف کند و سپس وی را متوجه ملزومات آن، ازجمله هستی‌شیء و جهانی که شیء در آن قرار دارد، سازد. این ملزومات در مرتبه ثانوی حیث التفاتی و صرفاً به‌واسطه توجه به شیء پدیدار نمی‌شوند. به‌بیان دیگر، شناخت کل از طریق انتزاع ویژگی مشترکی از مجموعه‌ای از افراد جزئی حاصل نمی‌شود، بلکه این امر جزئی است که در وجود خود، ملزومات دیگر خویش، ازجمله وجه اشتراک خود با موجودات دیگر را آشکار می‌سازد.

ارسطو می‌گوید کالیاس به‌عنوان فردی جزئی ظاهر می‌شود، اما خود را به‌عنوان یک انسان نشان می‌دهد و ازاین‌رو ما کل را «می‌بینیم». این مثال بدان معناست که هنگامی که یک موجود در وجود خود ایستاده و خود را آن‌گونه که هست آشکار می‌کند، این خودنشان‌دهندگی همواره در نسبت با موجودات دیگر رخ می‌دهد؛ به‌گونه‌ای که موجود، خود را در ارتباط با مجموعه‌ای از اشیای دیگر نیز آشکار می‌سازد. به‌بیان دیگر، فهم امر جزئی، در بنیاد خود، فهم شیء به‌گونه‌ای است که آن را در زمینه‌ای که «هستی» نام دارد، درک می‌کند.

بنابراین از نظر هایدگر، ارسطو نیز بر این باور است که هستی پیشاپیش و مقدم بر شیء ادراک می‌شود: «دانشی که ارسطو در اینجا در کتاب φύσις به دنبال آن است، تنها در چارچوب «پدیدارشناسی» موجودات قابل دستیابی است و این پرسش را مطرح می‌کند که چه موجوداتی باید به‌گونه‌ای باشند که اصلاً بتوانند خود را آن‌گونه که هستند نشان دهند» (Brogan, 2005: 27). زیرا در پدیدارشناسی، وجود انسان به‌گونه‌ای مورد پرسش قرار می‌گیرد که از طریق آن بتوان موجودات را در هستی‌شان هم «دید» و هم «بازشناسی» کرد.

از نظر هایدگر، «ἐπαγωγή» به معنای قابل مشاهده‌کردن و دیدن چیزی است که از پیش در منظر پایدار است. وی در نظری که پژوهاک عجیبی از نظریه «تذکر»^۱ افلاطون دارد، بیان می‌کند که برای مثال، تنها هنگامی می‌توانیم

۱. افلاطون در رساله منون بیان می‌کند: «پژوهیدن و آموختن در حقیقت جز به یادآوردن نیست» (افلاطون، ۱۳۸۰، ص ۳۶۵). همچنین، در رساله فایدون تصریح می‌کند: «ما پیش از آنکه ببینیم یا بشنویم یا حواس دیگر را به‌کار اندازیم، باید به‌نحوی از انحاء خود برابری را شناخته باشیم و گرنه ممکن نیست بتوانیم برابری محسوس را با خود برابری مقایسه کنیم، و دراییم که برابری محسوس می‌خواهد به خود برابری برسد ولی کامیاب نمی‌شود» (افلاطون، ۱۳۸۰، ص ۴۷۵).



یکایک درختان را شناسایی کنیم که پیشاپیش «درختیت» را در نظر داشته باشیم، بنابراین دریافت درختیت نیازمند انتزاع از امر جزئی نیست، بلکه عبارت است از فهم آن چیزی که از پیش در منظر دیدگاه انسان پایدار است. بر این اساس، استقرا در معنای رایج آن، نتیجه تطابق امر جزئی با امر پیشاپیش خودگشوده و پایدار است.

اینکه هایدگر فهم امر جزئی را نیازمند پیشینه‌ای می‌داند، ما را به نخستین معنای واژه «ἐπαγωγή»^۱ از نظر او رهنمون می‌شود؛ یعنی «تأسیس»^۲ بر این اساس، «ἐπαγωγή» در گام نخست، چیزی را به‌عنوان امری پیشینی تأسیس و گشوده می‌کند؛ به این معنا که حالتی را «تأسیس» می‌کند که، به تعبیر افلاطون، ناشی از بصیرت و بینش است. این بینش یا شهود استقرایی، وضعیتی را در برابر انسان «باز» می‌کند؛ موقعیتی معطوف را برای انسان «سازمان» می‌دهد و «برپا» می‌کند؛ موقعیتی که در تمام این حالات، امری را برای انسان «در معرض دید» قرار می‌دهد. سپس، در معنای دوم و رایج استقرا، آنچه دیده شده است، «تثبیت»^۳ می‌شود. (Heidegger, 1999, p. 226)

با توجه به غلبه تفکر علمی در زمان هایدگر، وی پس از بیان این مطلب می‌کوشد به یک اشکال مقدر پاسخ دهد. اشکال از آنجا ناشی می‌شود که در علم، معمولاً استقرا به معنای نخست پذیرفته می‌شود؛ ازاین‌رو، دانشمندان علوم تجربی نسبت به معنای موردنظر هایدگر از «ἐπαγωγή» دچار تردید می‌شوند و غالباً با آن بیگانه باقی می‌مانند. یک دانشمند تجربی در این معنا، یک *petitio principia*^۴، یعنی «مصادره به مطلوب»، می‌بیند و ازاین‌رو آن را غیرقابل قبول می‌پندارد؛ حتی ممکن است آن را برای «تفکر تجربی» توهین‌آمیز تلقی کند.

هایدگر در پاسخ بیان می‌کند که متعلق بینش و شهود، یک *petere principium*^۵، یعنی «اصل اولیه»، است که فلسفه با طرح آن، بستر و زمینه حمایتی لازم را برای علم فراهم می‌کند. به تعبیر دقیق‌تر، «ἐπαγωγή» یورشی است که قلمرویی را می‌گشاید و علم می‌تواند در درون مرزهای آن تعریف و مستقر شود و در سایه آن به فعالیت خود ادامه دهد. (Heidegger, 1999, p. 226)

1. constituting

2. establishing

3. pe·ti·tio prin·ci·pii (pə-'tē-tē-, ō-(,) priŋ-'ki-pē-, ē)

4. petere prin-'si-pē-am (prin-'si-pē-ə)



هایدگر در کتاب هستی و زمان می‌کوشد معنای پدیدارشناسی را در اندیشه خود روشن کند؛ معنایی که آشکارا با بحث او درباره مفهوم ارسطو از ἐπαγωγή و توجه به خاستگاه یونانی این واژه مرتبط است. وی با بازگشت به ریشه‌های یونانی واژه «پدیدارشناسی»، نشان می‌دهد که میان آنچه از مفهوم یونانی « $\phi\alpha\iota\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ »^۱ و معنای « $\lambda\omicron\gamma\iota\varsigma$ »^۲ مراد می‌شود، ارتباطی درونی وجود دارد.

هایدگر معنای پدیدارشناسی را چنین تبیین می‌کند: «به خود نشان‌دهنده مجال دادن تا از جانب خودش دیده شود، به آن‌گونه که خود نشان‌دهنده، خود را از جانب خود نشان دهد» (هایدگر، ۱۳۸۶، ص ۱۳۳). بدین ترتیب، وی با تحلیل خود واژه «پدیدارشناسی»، مجال می‌دهد تا این اصطلاح از درون ساختار زبانی و خاستگاه یونانی خود، معنایش را آشکار کند. واژه phenomenology از دو واژه یونانی $\phi\alpha\iota\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ و $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ تشکیل شده است و با بازگشت به معنای یونانی این دو واژه می‌توان به معنای بنیادین آنها و در نتیجه، به معنای اصلی پدیدارشناسی دست یافت.

هایدگر خاطرنشان می‌کند که جزء نخست این واژه، یعنی « $\phi\alpha\iota\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ »، به معنای آن چیزی است که خود را نشان می‌دهد؛ یعنی خود را هویدا کردن، پیدایش، جلوه و ظهور، خودنمایی و آشکار شدن. فعل $\phi\alpha\iota\nu\alpha\sigma\theta\alpha\iota$ ^۳ نیز صورتی از $\phi\alpha\iota\nu\omega$ ^۴ است که به معنای به نور روز آوردن، در روشنای روز آوردن و در معرض روشنایی قرار دادن است. جزء دوم، یعنی « $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ »، نیز دارای دو معناست. نخست، به معنای گفتار و زبان است؛ البته گفتار در اینجا چیزی فراتر از صرف بیان واژه‌هاست. معنای دوم آن نیز «عقل» است.

پدیده‌ها - که اغلب با $\tau\alpha\ \omicron\nu\tau\acute{\alpha}$ ^۵، در زبان یونانی برای اشاره به موجودات شناخته می‌شوند - اموری هستند که می‌توان آنها را آشکار کرد. یونانیان با مسئله حفظ بینشی حقیقی و اصیل از آنچه آشکار می‌شود، مواجه بودند. آنان دریافتند که موجودات می‌توانند چیزی باشند، اما خود را به گونه‌ای دیگر نشان دهند؛ از این‌رو، واژه « $\phi\alpha\iota\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ »

-
1. $\phi\alpha\iota\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$
 2. $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$
 3. $\phi\alpha\iota\nu\alpha\sigma\theta\alpha\iota$
 4. $\phi\alpha\iota\nu\omega$
 5. $\tau\alpha\ \omicron\nu\tau\acute{\alpha}$



می‌تواند به معنای چیزی باشد که در ظاهر خود را نشان می‌دهد، تظاهر^۱ می‌کند یا به نظر می‌رسد.

هایدگر خاطر نشان می‌کند که تظاهر، ذاتاً، وابسته به امکان آشکارگی است؛ یعنی تنها چیزی می‌تواند تظاهر کند که اساساً قادر به نشان دادن خود باشد. از این رو حتی در تظاهر و نمود، که شیء خود را چیزی غیر از آنچه هست، نشان می‌دهد، همچنان امکان دسترسی حقیقی و اصیل به پدیده وجود دارد.

«λόγος» در این ترکیب، بیش از هر چیز به این معناست که عقل به پدیداری که در حال بروز و نشان دادن خویش است، مجال دهد تا با پدیدارشناس سخن بگوید. سخن گفتن در اینجا بدین معناست که پدیدار خود را از جانب خویش آشکار سازد. بنابراین پدیدارشناسی به این معنا، رخصت دادن به آن چیزی است که خود را نشان دهد، آن گونه که خود را نشان می‌دهد.

هایدگر بیان می‌کند که «λόγος» به این تعبیر، واجد خاصیت^۲ «ἐρμηνεύειν»، به معنای تأویل، است؛ زیرا توصیف دقیق یک چیز، خود نوعی تفسیر آن خواهد بود. بنابراین پدیدارشناسی در بنیاد خود، رویکردی هرمنوتیکی است. بر این مبنا، حیث التفاتی هوسرلی، با تأکید بر معطوف بودن آگاهی، در اندیشه هایدگر جای خود را به گشودگی متقابل انسان و جهان نسبت به یکدیگر می‌دهد.

بدین ترتیب، هایدگر و ارسطو هر دو درگیر پروژه‌ای برای بازگرداندن روش کشف موجوداتی بودند که پیش‌تر، به واسطه تفاسیر و تلقی‌های نادرست، از آن گونه که خود را نشان می‌دادند، پنهان و تحریف شده بودند. «هر دو متفکر دریافتند که تنها با ارائه گزارشی از این ساختار ویژه موجودات، به عنوان روشی حقیقی که موجودات می‌توانند در آن باشند، می‌توان دسترسی واقعی به خود پدیده را بازیابی کرد» (Brogan, 2005, p. 27).

پدیدارشناسی، خود آشکارگی این موجودات را در جایگاهی رادیکال‌تر قرار می‌دهد: «آنچه در «ظهورات» همواره پیشاپیش یا دوشادوش پدیداری که بر وفاق فهم عامیانه است، خود را - هرچند فارغ از مضمون پردازی - نشان می‌دهد، می‌تواند موضوع مضمون پردازی قرار گیرد و بدین سان با التزام به مضمون، به خود نشان دهندگی برسد»

۱. تظاهر در زبان فارسی به معنای ریاکاری نیز هست؛ یعنی چیزی نشان دادن که خود نیست.



(هایدگر، ۱۳۸۶، ص ۱۲۶). پدیدارشناسی راه و روشی است که از طریق آن می‌توان به وجود موجودات نزدیک شد و آن را آشکار کرد. خودنشان‌دهندگی موجودات، نقطه آغاز همه پژوهش‌های پدیدارشناختی است. با این حال، از آنجا که هستی خود را در موجوداتی آشکار می‌کند که همواره به نحوی تفسیر شده‌اند، باید حرکتی از تجربه معمولی خودمان از موجودات به سوی پدیدارشناسی وجود صورت گیرد. این حرکت، به نوبه خود، برای موجود خودنشان‌دهنده زمینه فراهم می‌کند و وجود آن را در دسترس قرار می‌دهد.

ارسطو تجربه معمولی از موجودات طبیعی را به عنوان موجوداتی متحرک در نظر می‌گیرد و این پرسش را مطرح می‌کند که اگر موجودات خود را بدین گونه نشان دهند، وجود آنها چگونه باید باشد؟

تحلیل هایدگر از ریشه‌های یونانی این واژه و درک او از پدیدارشناسی بر اساس درک یونانی از هستی، پدیدارشناسی را در مسیر جدیدی قرار می‌دهد. شعار هوسرل برای بازگشت به «خود اشیا»، تحلیلی از بستر استعلایی لازم را که امکان آشکارسازی موجودات را ممکن می‌سازد، ایجاد کرد. از نظر هوسرل، این تحلیل، آگاهی استعلایی بود و هدف این بود که ساختار التفاتی آگاهی را آشکار کند که چستی و چگونگی آن چیزی را که تجربه می‌کند، تأسیس می‌کند. از نظر هایدگر، هدف پدیدارشناسی بیشتر این است که آنچه را که قبلاً خود را نه در سوژه انسانی، بلکه در خودش نشان می‌دهد، به وضوح بیان کند، به زبان بیاورد و صورت‌بندی کند. همانطور که ارسطو می‌گوید: «شاید علت دشواری کنونی (دیدن ἀλήθεια) نه در خود امور، بلکه در ما باشد؛ زیرا حال عقل در نفس ما، در برابر چیزهایی که در طبیعت از همه آشکارتر هستند، مانند چشمان خفاس در برابر روشنایی روز است» (ارسطو، ۱۳۸۴، ص ۴۷).

بنابراین روش تفکر ارسطو، پدیدارشناسانه است. او از طریق ἐπαγωγή، به درکی مقدماتی از هستی موجودات دست می‌یابد. با این حال، او هنوز باید زمینه این درک را تفسیر کند، آشکار کند و به نمایش بگذارد. «این همان چیزی است که ارسطو به گفته هایدگر در کتاب «تفسیر φύσις» انجام داد: «نخستین بحث منسجم و متفکرانه، بر اساس شیوه پرسش در باب حقیقت φύσις، از زمان تحقق فلسفه یونان به ما می‌رسد و به نظر می‌رسد از ارسطو سرچشمه می‌گیرد» (Brogan, 2005, p.29).



به تفسیر هایدگر از ارسطو در کتاب «تفسیر» (φύσις)، انسان از طریق ἐπαγωγή، موجودات را در ارتباط با آرچه‌ای (ἀρχέ^۱) که آنها را کنترل می‌کند و بر آنها حاکم است، به تجربه درمی‌آورد. از این طریق، فرد درمی‌یابد که موجودات طبیعی، κινούμενα^۲ هستند و نحوه وجودشان در حرکت کردن است. این ساختار موجود-متحرک، پیش فرضی است که تمامی تحقیقات علمی بر آن بنا شده است.

باین حال، می‌توان نکته دیگری را نیز در اندیشه ارسطو مورد توجه قرار داد. وی در (99 Posterior Analytics 20-21) می‌گوید: «معرفت علمی از طریق اثبات غیرممکن است، مگر اینکه فرد پیشاپیش ابتدا، یعنی نقطه شروع بی‌واسطه، را بشناسد». از نظر وی، Αἴσθησις^۳ مبتنی بر بیش کلی نسبت به آرچه‌ای است که بر موجودات حاکم است و امکان مشاهده و تجربه را فراهم می‌کند. از این رو، ارسطو در صفحه بعد (100 b12) بیان می‌کند: «این νοῦς است که ἀρχέ را درک می‌کند.»

ارسطو در کتاب φύσις قصد دارد پیش فهم موجودات را به عنوان یک کل، مبتنی بر حرکت از طریق ἐπαγωγή روشن کند. وی بیان می‌کند که انسان از طریق ἐπαγωγή به درکی اولیه از هستی موجودات دست می‌یابد. بنا بر نظر ارسطو، ἐπαγωγή نه مشاهده موجودات به عنوان یک کل است و نه ادراک یک موجود جزئی؛ بلکه راهی برای شناخت است که میان دو شیوه ارتباط انسان با آنچه هست قرار می‌گیرد؛ دو شیوه دانستن را در یک جا گرد می‌آورد و به نوعی، آن دو روش در آن به وحدت می‌رسند.

بنابراین ἐπαγωγή را نمی‌توان مطالعه موجودات جزئی برای انتزاع کلیت از آنها دانست. چنان که جوزف اونز بیان می‌کند: «مفهوم انتزاع یک «کلی» یا «ماهیت» از جزئیات در [فلسفه و تفکر ارسطو وجود ندارد (Owens, 1951, p. 382). ما به بخشی از هستی نظر نمی‌کنیم، بلکه هستی را چنان که هست مشاهده می‌کنیم؛ یعنی آن را به عنوان یک کل می‌نگریم. بنابراین، هستی را به عنوان امری ضروری مشاهده می‌کنیم و هستی نیز در مواجهه‌های مکرر ما با آن، خود را به عنوان امری ضروری نشان می‌دهد.

1. arché

2. kinoúmena

3. Aisthesis



به نظر هایدگر، رویکرد ارسطو به ἐπαγωγή نشان می‌دهد که روش فلسفی او پدیدارشناسانه است. وظیفه فلسفه آن است که موجودات را آن‌گونه که خود را نشان می‌دهند، مورد توجه قرار دهد و مجال دهد تا آن‌ها در وجودشان دیده شوند. ازاین‌رو، هایدگر در کتاب «راه من به پدیدارشناسی» می‌گوید:

آنچه برای پدیدارشناسی فعالیت آگاهی به‌عنوان خودتجلی پدیدارها رخ می‌دهد، تفکری است که در اصل بیشتر برای ارسطو و تمام تفکر یونانی و اگزیستانس به‌عنوان λήθεια تلقی می‌شود؛ به‌عنوان نامستور بودن آنچه حاضر است؛ وجود آشکارش؛ خودنشان‌دهندگی. آنچه که تحقیقات پدیدارشناختی به‌عنوان بینش پشتیبان اندیشه بازکشف کردند، ثابت می‌کند که این امر اگر ویژگی فلسفه فی‌حد ذاته نباشد، (حداقل می‌توان گفت) ویژگی اساسی تفکر یونانی است (Brogan, 2005, p. 30).

هنگامی که ارسطو با بیان این نکته که حرکت، شیوه وجود موجودات طبیعی است، بحث خود را آغاز می‌کند، این آغاز، دل‌خواهی و تصادفی نیست؛ زیرا روش تفکر ارسطو پدیدارشناسانه است. او به نقش مناسب λόγος در مطالعه پدیده‌ها پی می‌برد. وظیفه او این است که موجودات را آن‌گونه که خود را نشان می‌دهند، بفهمد و مجال دهد تا آنها در وجودشان آشکار شوند.

این قاعده اولیه در طرح ارسطو در φύσις اهمیت عمیق‌تری می‌یابد، هنگامی که وی اجازه می‌دهد موضوع، یعنی معنای φύσις، در جریان پژوهش آشکار شود. به این معنا، فوسیس، خود، از طریق ἐπαγωγή معنا می‌شود؛ زیرا نقطه آغازین پژوهش ارسطو درباره φύσις این است که از طریق ἐπαγωγή تشخیص دهد موجودات طبیعی به‌واسطه κίνησις در وجود خود شکل می‌گیرند.

جنبش و حرکت، شیوه وجود موجودات طبیعی است. جنبش، «پدیداری» است که در جریان این پژوهش، دسترسی منحصر به فردی به فهم هستی‌شناختی طبیعت یا، به تعبیر دقیق‌تر، φύσις فراهم می‌کند.

هایدگر در کتاب تفسیر φύσις چندین صفحه بعد، بار دیگر به ἐπαγωγή اشاره می‌کند. وی از قول ارسطو بیان می‌کند که «تلاش برای اثبات اینکه φύσις هست، بیهوده است» و برای فهم بهتر این جمله تصریح می‌کند که



«در واقع کل این تعهد (اثبات) بیهوده است. «هستی φύσις»^۱ و «φύσις به عنوان هستی»^۲ غیرقابل اثبات باقی می ماند، زیرا «φύσις» نیازی به اثبات ندارد؛ هرکجا هستومندی از φύσις در فضای باز ایستاده (و ظهور پیدا کرده) باشد، φύσις پیش تر (از آن هستومند) خود را نشان داده و در معرض دید قرار گرفته است (Heidegger, 1999).» (240) بنابراین φύσις همواره پیش از متعلقاتش، خود را متجلی و در برابر ما آشکار کرده است.

به نظر هایدگر، در توصیف کسانی که همچنان چنین دلیلی را مطالبه و برای کسب آن تلاش می کنند، در بهترین حالت می توان گفت که به آنچه پیش تر (از موجودات) می بینند، توجهی ندارند؛ به تعبیر دیگر، آنان فاقد چشمی هستند که برای دیدن آنچه پیش تر از هستندگان در معرض دید قرار می گیرد، ضروری است. وی بیان می کند که آنچه پیشاپیش هر چیزی رخ عیان می کند یا به بیان دیگر، هر چیزی که پیش تر از متعلقاتش در فراروی دید می ایستد و خود را نشان می دهد، همان گونه که تاریخ خود را در همه رویدادهای تاریخی نشان می دهد، همان گونه که هنر در همه آثار هنری حضور دارد و همان گونه که زندگی در همه موجودات زنده ظاهر می شود، سرانجام همان گونه که φύσις در تمام φύσις ὄντα رخ عیان می کند، به سختی و به ندرت به عنوان امری مستقل درک می شود؛ بلکه همواره به عنوان ضمیمه ای صرف در نظر می شود و از این رو به نوعی تحریف شده و به سادگی نادیده گرفته می شود.

وی در ادامه هشدار می دهد که کسانی که آن را درک می کنند، نباید آن را انتزاعی صرف و در نتیجه کم اهمیت بپندارند. آنچه پیشاپیش هر چیزی رخ عیان می کند، یعنی هستی یک هستند، چیزی نیست که بعدها از موجودات انتزاع شود یا از طریق تأمل درونی در دسترس متفکر قرار گیرد. هایدگر در اینجا انتزاع عقلی و تأمل درونی را به عنوان روش هایی برای درک φύσις رد می کند. اما وی چه روشی را جایگزین این روش ها می کند؟ اینجاست که ἐπαγωγή را به عنوان یک روش معرفی می کند.

هایدگر تأکید می کند روش رسیدن به آنچه پیشاپیش (از متعلقاتش) دیده می شود، اما هنوز درک نشده، (و لذا) بسیار کمتر مفهوم سازی شده، همانا «رهنمودن به سوی» است که پیش از این به آن اشاره کردیم، یعنی «ἐπαγωγή» وی بیان می کند که در نظر ارسطو، ἐπαγωγή چیزی است که ما را وامی دارد فراروی خود

1. Being of φύσις
2. φύσις as Being



را تا دوردست ببینیم؛ ἐπαγωγή ما را قادر می‌سازد به چیزی که خودمان نیستیم، به چیزی دور که باین حال نزدیک‌ترین است، «نزدیک‌تر از هر چیز (دیگری) که در دسترس ماست یا در گوش ما طنین می‌اندازد و یا در برابر چشمان ما نهفته است، تقرب بجویم.

وی خاطرنشان می‌کند: «برای اینکه آن نزدیک‌ترین و در عین حال دورترین را نادیده نگیریم، باید فراتر از امر آشکار و «امر واقعی» بایستیم» (Brogan, 2005, p. 30). این موقعیت تنها با ἐπαγωγή ممکن و محقق می‌شود. هایدگر در موضعی شگفت‌آور ادعا می‌کند انسانی که در این موقعیت قرار گرفته است، «به معنای واقعی کلمه برون‌ایستاده است».^۱ او در این لحظه از زندگی و تمام واقعیت‌هایی که به‌عنوان دغدغه‌های زندگی، در حقیقت به پناهگاهی برای فرار طولانی از هستی تبدیل شده بودند، برون‌ایستاده است (Brogan, 2005, p. 241).

در نهایت، هایدگر از قول ارسطو بیان می‌کند که کسی که نمی‌تواند چنین چیزی را تشخیص دهد، مانند مرد نابینایی زندگی می‌کند که با استدلال درباره نام رنگ‌هایی که شنیده است، برای شناسایی رنگ‌ها تلاش می‌کند.

1. ex-sistent

نتیجه گیری

با توجه به آنچه گذشت، مشخص شد که $\epsilon\pi\alpha\gamma\omega\gamma\eta\varsigma$ و پدیدارشناسی هر دو در نظر هایدگر یک نوع روش هستند. چنان که گذشت هایدگر در کتاب «درباره هستی و مفهوم فوسیس در کتاب طبیعیات ارسطو» واژه $\epsilon\pi\alpha\gamma\omega\gamma\eta\varsigma$ را به عنوان یک معطوف بودگی خاص تفسیر می کند که انسان را به امری پیشینی نسبت به هستندگان، یعنی خود هستی، رهنمون می شود. در نظر وی $\epsilon\pi\alpha\gamma\omega\gamma\eta\varsigma$ موقعیتی پیشاتجربی است که با پورش به قلمرویی که همان وجود و هستی است تبیین می شود؛ وی در ادامه و طی چندین صفحه اصطلاحات و واژگان یونانی موردنظر خود در متن فیزیک ارسطو را شرح می دهد، ادعا می کند که آن ها را به با استفاده از روش $\epsilon\pi\alpha\gamma\omega\gamma\eta\varsigma$ تفسیر کرده است؛ اما وی در این تفاسیر خود به هیچ عنوان به مشاهده اجزاء جزئی چنان که در تعریف استقرار آمده، نپرداخته است. پس چه چیزی آن را به استقراء شهودی تبدیل کرده است؟ پاسخ هایدگر این است که ما با گشایشی که در متن فیزیک ارسطو ایجاد کردیم توانستیم به فهمی از $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ و سایر اصطلاحاتی که موردبررسی قرار گرفته اند دیگر دست یابیم.

چنان که گذشت، هایدگر در کتاب «درباره هستی و مفهوم فوسیس در کتاب طبیعیات ارسطو» واژه $\epsilon\pi\alpha\gamma\omega\gamma\eta\varsigma$ را به عنوان نوعی معطوف بودگی خاص تفسیر می کند که انسان را به امری پیشینی نسبت به هستندگان، یعنی خود هستی، رهنمون می شود. از نظر وی، $\epsilon\pi\alpha\gamma\omega\gamma\eta\varsigma$ موقعیتی پیشاتجربی است که با گشودن قلمرویی که همان وجود و هستی است، تبیین می شود.

هایدگر در ادامه و طی چندین صفحه، اصطلاحات و واژگان یونانی موردنظر خود را در متن فیزیک ارسطو شرح می دهد و ادعا می کند که آنها را با استفاده از روش $\epsilon\pi\alpha\gamma\omega\gamma\eta\varsigma$ تفسیر کرده است، اما در این تفاسیر، به هیچ وجه به مشاهده اجزای جزئی، آن گونه که در تعریف استقرار آمده است، نمی پردازد. پس چه چیزی این روش را به استقراء شهودی تبدیل می کند؟

پاسخ هایدگر این است که با گشایشی که در متن فیزیک ارسطو ایجاد کردیم، توانستیم به فهمی از $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ و دیگر اصطلاحات مورد بررسی دست یابیم.

گشودگی، تأسیس، گشودن وضعیت و برپا کردن موقعیت، اصطلاحاتی هستند که هایدگر بارها در تفسیر واژه



ἐπαγωγή از آنها بهره می‌گیرد، اما همین اصطلاحات برای تبیین پدیدارشناسی نیز در کتاب هستی و زمان و دیگر آثار او به کار رفته‌اند. پدیدارشناسی هایدگر، به عنوان روش هستی‌شناختی وی، پر از اصطلاحاتی است که به نظر می‌رسد قدر مشترک همه آنها، حالتی است که هایدگر از آن با مفاهیمی همچون «پدیدار»، «λόγος»، «پدیدارشناسی»، «هرمنوتیک» و «حیث التفاتی» به معنای بودن-در-جهان یاد می‌کند.

از نظر هایدگر، پدیدارشناسی روشی برای پرداختن به موضوع فلسفه، یعنی هستی‌شناسی است. به بیان دیگر، پدیدارشناسی، گشودنی به سوی هستی و راهی برای آشکارشدن آن است.

بر این اساس به نظر می‌رسد ἐπαγωγή و پدیدارشناسی هر دو برای هایدگر نوعی روش هستند. در نظر وی همان قدر که ἐπαγωγή از هرگونه اطلاعات فلسفی خالی است، به همان اندازه نیز پدیدارشناسی تهی از هرگونه تفکر است. در عوض هر دو روش در اشتراکی اعجاب‌انگیز، نوعی معطوف‌بودگی را در سرشت خود دارند. هایدگر در توصیف این دو روش به صورت مشابهی هر دو را راه‌هایی برای تقرّب به هستی می‌داند. با نگاهی دقیق‌تر به نظر می‌رسد سرشت این دو روش یکتاست و آن گشایش، رهنمون بودن و معطوف بودن به سوی هستی است؛ بنابراین می‌توان اظهار داشت که دیدگاه هایدگر درباره استقراء شهودی یا همان ἐπαγωγή ریشه در نگاه وی به پدیدارشناسی هرمنوتیکی دارد. در حقیقت وی ارسطو را نیز به عنوان یک پدیدارشناس می‌شناسد و بر این اساس آثار او را مورد بررسی و تفسیر قرار می‌دهد. همچنین هایدگر این دو روش را (که اموری واحد هستند) روش اصلی برای انسان برمی‌شمارد که بتواند از طریق آن به عنوان دازاین، آگزیستانس خود را شکوفا کند.

بر این اساس، به نظر می‌رسد ἐπαγωγή و پدیدارشناسی، هر دو، برای هایدگر نوعی روش هستند. از نظر وی، همان قدر که ἐπαγωγή از هرگونه اطلاعات فلسفی، خالی است، پدیدارشناسی نیز از هرگونه تفکر پیشینی، تهی است. در عوض، هر دو روش، در اشتراکی درخور توجه، نوعی معطوف‌بودگی را در سرشت خود دارند. هایدگر در توصیف این دو روش، به گونه‌ای مشابه، هر دو را راه‌هایی برای تقرّب به هستی می‌داند.

با نگاهی دقیق‌تر، به نظر می‌رسد سرشت این دو روش، واحد است و هر دو بر گشودن، رهنمون‌بودن و معطوف‌بودن به سوی هستی دلالت دارند. بنابراین می‌توان گفت دیدگاه هایدگر درباره استقراء شهودی، یا همان



سال دهم، شماره بیستم، پاییز و زمستان ۱۴۰۴

ἐπαγωγή، در تلقی وی از پدیدارشناسی هرمنوتیکی ریشه دارد. در حقیقت، وی ارسطو را نیز به عنوان پدیدارشناس می شناسد و بر همین اساس، آثار او را مورد بررسی و تفسیر قرار می دهد.

همچنین هایدگر این دو روش را -که در بنیاد، اموری واحد هستند- روش هایی اصیل برای انسان می داند تا بتواند از طریق آنها، در مقام دازاین، اگزیستانس خود را شکوفا کند.



منابع و مآخذ

- احمدی، بابک (۱۳۸۴). هایدگر و پرسش بنیادین. چاپ سوم. تهران: مرکز نشر.
- ارسطو (۱۳۶۳). طبیعیات. ترجمه مهدی فرشاد. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- ارسطو (۱۳۸۴). متافیزیک. ترجمه شرف‌الدین خراسانی. تهران: انتشارات حکمت.
- ارسطو (۱۹۸۰). منطق ارسطو. تصحیح عبدالرحمان بدوی. ج. ۱-۳. کویت: وكالة المطبوعات؛ بیروت، لبنان: دارالقلم.
- افلاطون (۱۳۸۰). دوره کامل آثار افلاطون. ج. ۳. چاپ سوم. تهران: انتشارات خوارزمی.
- جمادی، سیاوش (۱۳۸۵). زمینه و زمانه پدیدارشناسی. تهران: انتشارات ققنوس.
- خوانساری، محمد (۱۳۸۱). منطق صوری. چاپ بیست و چهارم. تهران: انتشارات آگاه.
- رشیدیان، عبدالکریم (۱۳۸۴). هوسرل در متن آثارش. تهران: نشر نی.
- روژه ورنو، ژان و ژان وال (۱۳۸۷). نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست‌بودن. (ترجمه یحیی مهدوی، چاپ دوم). تهران: خوارزمی.
- فارابی، محمد (۱۹۸۶). «الجدل». المنطق عند الفارابی. ج. ۲ و ۳. تصحیح رفیق عجم. بیروت، لبنان: دارالمشرق.
- لاکوست، ژان (۱۳۷۶). فلسفه در قرن بیستم. ترجمه رضا داوری اردکانی. چاپ دوم. تهران: انتشارات سمت.
- لازی، جان (۱۳۷۷). درآمدی تاریخی به فلسفه علم. ترجمه علی پایا. چاپ دوم. تهران: انتشارات سمت.
- مظفر، محمدرضا (۱۳۷۹). المنطق. الطبعة التاسعة. قم: مؤسسة اسماعیلیان.
- ویلر، مایکل (۱۳۹۵). مارتین هایدگر. دانشنامه فلسفه استنفورد. ترجمه سیدمسعود حسینی. تهران: ققنوس.
- هایدگر، مارتین (۱۳۸۶). هستی و زمان. ترجمه سیاوش جمادی. تهران: ققنوس.
- هایدگر، مارتین (۱۳۹۵). هستی و زمان. ترجمه عبدالکریم رشیدیان. چاپ ششم. تهران: نشر نی.

Aristotle (1997). *Topics, Books I and VIII*. Trans. Robin Smith. Oxford: Clarendon Press.

Brogan, Walter A. (2005). *Heidegger and Aristotle: The Twofoldness of Being*. Albany: State University of New York Press.

Dreyfus, Hubert L. (2005). *A Companion to Heidegger*. Ed. Mark A. Wrathall. Blackwell Publishing.



سال دهم، شماره بیستم، پاییز و زمستان ۱۴۰۴

Guignon, Charles (1993). *The Cambridge Companion to Heidegger*. Cambridge: Cambridge University Press.

Heidegger, Martin (1972). *On Time and Being*. Ed. Joan Stambaugh. New York: Harper & Row.

Heidegger, Martin (1982). *The Basic Problems of Phenomenology*. Trans. Albert Hofstadter. Bloomington: Indiana University Press.

Heidegger, Martin (1999). "On the Being and Conception of Φύσις in Aristotle's Physics B, 1." Trans. Thomas Sheehan. *Man and World*, 9(3), 219–279.

Heidegger, Martin (2001). *Phenomenological Interpretation of Aristotle*. Trans. Richard Rojcewicz. Bloomington: Indiana University Press.

Husserl, Edmund (1970). *Logical Investigations*. 2 vols. Trans. J. N. Findlay. New York: Humanities Press.

Husserl, Edmund (1982). *Philosophy as Rigorous Science*. Trans. J. N. Findlay. New York: Humanities Press.

Owens, Joseph (1951). *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*. Toronto: University of Toronto Press.

Sokolowski, Robert (2000). *Introduction to Phenomenology*. New York: Cambridge University Press.

